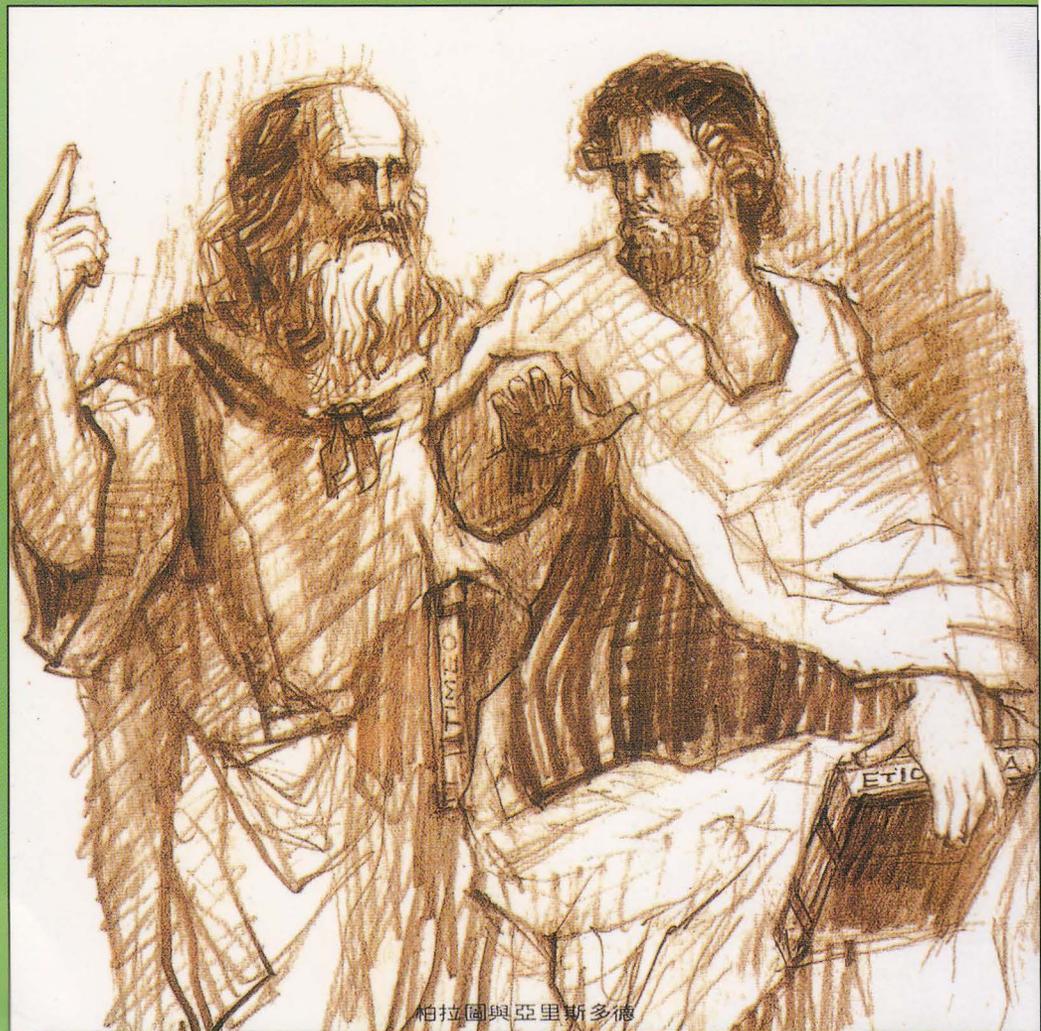


# 西洋哲學史 (一)

## ——希臘與羅馬

Frederick Copleston 著

傅 佩 榮 譯



柏拉圖與亞里斯多德

# 西洋哲學史

## 卷一 希臘與羅馬

原著：柯普斯登

翻譯：傅佩榮

黎明文化事業公司

## 作者簡介

柯普斯登：一九〇七年生於英國。一九三九年，受聘於倫敦大學黑石洛普學院（Heythrop College）任哲學史教授；一九五二年到一九六五年任羅馬宗座格利哥利大學（Gregorian University）形上學教授；一九六五年柯氏回到倫敦大學繼續擔任哲學史教授，同時，兼任哲學研究所主任及黑石洛普學院院長。一九七四年退休，被倫敦大學禮聘為名譽教授，並擔任「吉佛德講座」（Gifford Lectures），主講「哲學史的哲學」。

柯氏著作有「尼采」（一九四二）、「叔本華」（一九四六）、「中世哲學」（一九五二）、「多瑪斯·亞奎納」（一九五五）、「當代哲學」（一九五六）以及「西洋哲學史」（一九四六）。



## 譯者簡介

傅佩榮：上海市人。民國三十九年生，美國耶魯大學哲學博士，現任臺灣大學哲學系副教授。

著作有「儒道天論發微」、「荒謬之超越」、「成功人生」；譯作有「西洋哲學史卷一」、「二十世紀的哲學」、「科學與現代世界」、「語意學初探」、「目的與思想」、「誰受過教育」。

# 吸盡西江水，灌溉中國土

馮滬祥

## ——「西洋哲學史」中譯本總序

禪宗有句名言：「一口吸盡西江水」，這句話代表一種開放的胸襟，足以放眼天下，廣納精華，如今重要的是，如何吸盡「西江水」，用以灌溉「中國土」，也就是如何充分吸收西方文化的精華，做爲復興中國文化的養分？這對今後我們國家的思想文化發展而言，實爲一項極其重要的根本工作。

就此意義而言，此中務本之道，首先便需充分瞭解西方文化的源頭——西洋哲學史。因此，如何將「西洋哲學史」能夠深入而有計劃的介紹給中文讀者，便成爲一項很重要的當務之急。

本於這種體認，筆者多年來與學術界的一些同道們，都一直甚爲關切「西洋哲學史」的譯介問題，大家早在六年前，便會共同發心，要約集多位青年學者，慎重譯介一部完整而可靠的西洋哲學史鉅著。經過大家的共同研究，最後一致認爲，以英國倫敦大學榮譽教授柯普斯登（F.C.）

Copleston, S. J., 1907~) 的一系列鉅著「西洋哲學史」(*A History of Philosophy*) 最爲妥當。

柯氏的這套鉅著，很早就已成爲國際公認的權威之作。放眼當今世界學術界的同類著作，德語系統的文德班(W. Windelband)、法語系統的布雷耶(E. Brehier)，以及英語系統的柯普斯登，可以說是鼎足而三，同受推崇。其中又因柯氏的著作最爲新進，取材更爲週全，尤能顯示其統攝全局的學養、以及取精用宏的功力。所以全書自一九四六年出版第一卷以來，即備受英語世界的歡迎與重視，不但各國佳評如湧而至，而且幾乎任何立場的評論者都共同承認柯氏此書有三大優點：一是研究深入而精闢；二是評析冷靜而客觀；三是行文通暢而清晰。

因此，在國內學術文化界迫切需要一部完備而可信的「西洋哲學史」的情形下，東海大學哲學系遠在六年前，便以鄭重而嚴謹的態度著手策劃譯介這部鉅著，並且約請十多位真正專家共同參與，以做爲對國內學術文化界的一份獻禮。

總計柯氏這套鉅著共分十卷，約五千頁，凡四百萬言，上起希臘羅馬(第一卷)、歷述中世哲學(第二卷)、中世晚期到文藝復興(第三卷)，近代則從笛卡兒到萊布尼茲(第四卷)、霍布士到休謨(第五卷)、沃爾夫到康德(第六卷)、非希德到尼采(第七卷)、邊沁到羅素(第八卷)、德比朗到沙特(第九卷)、以及當代的邏輯實證論與存在主義(第十卷)，真正可以稱得上是廣大悉備，博大精深。因此，本項譯介工作從策劃、到着手、到一一付印，所有譯者除了發揮高度的學力外，更發揮了無比的耐力與毅力，如此默默耕耘、反覆修訂，前後歷時長達六年

之久，充分可見此中的艱辛與嚴謹。筆者在此要謹向所有參與的學者專家們表示由衷的欽佩之意，同時也要向黎明文化事業公司的大力支持表示由衷的感激之忱。

本套叢書的出版，可以說是我國學術史上第一次有計劃的翻譯整套西洋哲學史，也是第一次聚集學者之羣力，共同為出版史開拓一項里程碑。所以，為了力求此項工作能夠更加完美，有關本套叢書的中譯本體例，有以下幾點特色特別值得向讀者說明：

一、柯氏原著並無圖片，中譯本為了幫助中文讀者加深印象，圖文並茂，所以特別從魯納斯（Dagobert D. Runes）所著的「插圖本哲學史」(*Pictorial History of Philosophy*, Bramhall House, N. Y, 1959)中取材，增列了珍貴圖片數百幀，尚請讀者們一併參考。

二、柯氏原書各卷的附錄（Appendix）主要為外文書目，因此均完整的照列於書後，不再另行中譯，以便讀者另行參考並便於查考註解簡寫之由來。

三、本套中文譯本在各卷書後，均另外附上有關人名原文與中譯的對照表，以便讀者查閱。至於中譯人名的原則，則儘量以約定俗成、合乎原音、以及力求雅順為原則。

四、本套中文譯本的譯者，均為國內外著名大學獲有哲學博士、或至少碩士學位的優秀學者，以貫徹尊重專家的嚴謹要求，有關譯者簡介，也分別附印於各卷書後，以備讀者參考。

總之，本套鉅著的中譯本問世，代表一羣青年學者專家的苦心，也代表大家對今後思想文化命脈發展的關心。雖然大家均曾盡心盡力，全力以赴，但其中難免仍會有疏誤之處，所以尚請各界高明多多指正。若能因為本套中譯本的拋甄引玉，促進更多的關心與苦心，加速推動務本工

了！  
作，從而更加「吸盡西江水，灌溉中國土」，相信何只是學術與文化之幸，更爲民族與時代之幸

民國七十五年 元月元一日 序於東海大學哲學系

# 原作者序

市面上有關西洋哲學史的著作已經不少了，因此任何人再出版這一類的書，顯然必須稍作說明。本書是一部完整的西洋哲學史中的第一卷，我原先撰寫的主要動機，是想為天主教神職人員進修時提供一部視域較為廣闊與論點較為詳盡的教科書，同時要兼顧各個哲學系統之間的邏輯發展與內在關連。目前英語中已佔有幾種著作（並非討論特定題材的學術論文），以學者筆調與哲理意味介紹了哲學史，但是他們的觀點有時與我的觀點大不相同，並與我撰寫本書時心目中的學生對象有別。在談論哲學史時，提起「觀點」一詞，恐怕會讓人產生疑慮；但是真正的歷史家在寫作時絕不能沒有某種觀點或立場，至少他必須確定一個選擇原則，以便指引他對事實的選擇與安排。誠摯的歷史家都會努力求其客觀，避免以扭曲事實來配合某一既定理論，或為把不能支持他的既定理論的那些事實略為不談；但是，假如他想不到任何選擇原則來撰寫歷史，則結果將只是一本記事錄而不是真正的歷史，亦即只是一本事件或意見的連載，其中既無理路、也無要旨。如果一位作家在撰寫英國史時，把依麗莎白女王的服飾數量與西班牙艦隊的潰敗當做一樣重要的事實，同時又不曾明智地指出西班牙探險行動之所以發生的前因後果，那麼我們會怎樣看待他呢

？不僅如此，就一位哲學史家來說，他個人的哲學意念難免會影響他對事實之選取與展示，不然的話，至少也將左右他對某些事實或角度之着重程度。試舉一個簡單的例子。兩位撰寫古代哲學的歷史家，在敘述像柏拉圖主義的歷史時，各自作了同樣客觀的研究；但是如果其中一人信任任何「超驗主義」都是痴人說夢，而另一人却堅信超越之物的實在性，那麼我們就難以想像他們二人對柏拉圖傳說的展示將會完全相同。他們也許對柏拉圖主義者的意見都作了客觀而誠實的敘述；但是前者很可能不太注重新柏拉圖主義的形上學，並且明白承認他以新柏拉圖主義為希臘哲學之令人遺憾的結局，以它為再度淪入「神秘主義」或「東方主義」，另一人却可能強調新柏拉圖主義的折衷主義性格以及它對基督宗教的思想之重要性。這兩人都不曾扭曲事實，亦即不曾把別人的意見加在那些哲學家身上，不曾壓抑那些哲學家的某些特色，不曾忽視年代表或邏輯關連，但是他們二人對柏拉圖主義與新柏拉圖主義的描繪却毫無疑問將是不同的。事實既然如此，我願意在此宣稱自己有權由士林哲學家的立場撰寫一部哲學史。我並不否認，其中會有因無知而造成錯誤或誤解；但是我要明白聲稱我曾力求客觀，同時我也聲稱我撰寫時的明確立場，是一項有利條件而非不利條件。最低限度，它使我能够提供一套相當連貫又富於意義的敘述，而不致使本書淪為一堆比童話還不如的蕪雜的事實記錄。

如上所述，可知本書不是寫給學者或專家看的，而是以某一類型的學生為對象，其中大多數人是第一次接觸哲學，同時還在專心研究系統士林哲學的。對於我心目中的主要讀者來說（如果我的書其他人也用得上的話，我會感到十分快慰），一系列原創的與深入的專篇論文，要比不上

一本明白設計為教科書的著作有用，同時後者還可以引導某些學生繼續研究哲學原典以及傑出學者對這些原典的註釋與討論。我在撰寫本書時，心中時常記着這一點，因為「取法乎上，得乎其中」。因此，熟悉古代哲學史文獻的讀者，在讀到本書時，想起這個觀念來而柏內特 (Burnet) 或泰勒 (Taylor)，那個觀念來自黎特 (Ritter)、或耶格 (Jaeger)、或史登則 (Stenzel) 或普列希特 (Praechter)，那麼我要提醒他們：我自己十分清楚這些，並且我也不曾未經批判或未經思索就同意上述學者的看法。原創性若是指發現一個前所未見的真理，那當然是令人羨慕的；但是為了原創性的緣故而標新立異，就不是歷史家的合適任務了。因此，我願意承認自己受到英倫與歐陸的傑出學者所啓發，如泰勒教授、羅斯爵士 (Sir David Ross)，與黎特、耶格等先生。事實上，我撰寫本書的理由之一，是看到許多學生所使用的手冊，極少注意現代專家的研究成果。就我自己來說，我也認為，本書若有缺點的話，則它毋寧是對於專家的引用過少，而非引用過多。

(以下作者因本書引述的一些重要研究與譯文，而列名感謝幾家出版公司與專家學者。

詳見附錄三的書目。)

# 譯者附記

本書（中文版）自着手逐譯至付梓問世，前後已逾十年。部分譯文曾刊於「中華文化復興月刊」與「青年日報」中西文化版，由此獲得不少指正。項退結教授協助譯成有關羅馬哲學的幾處拉丁文原典，沈清松教授協助校訂亞里斯多德的幾處術語譯名，謹於此一併致謝。

## 西洋哲學史 總目錄

- 第一卷：希臘與羅馬
- 第二卷：中世哲學——奧古斯丁到斯考特
- 第三卷：奧坎到蘇亞雷
- 第四卷：笛卡兒到萊布尼茲
- 第五卷：霍布士到休謨
- 第六卷：沃爾夫到康德
- 第七卷：菲希特到尼采
- 第八卷：邊沁到羅素
- 第九卷：德比耶到沙特
- 第十卷：當代哲學：邏輯實證論與存在主義

# 目 錄

第一章 序 論	一
第一部 蘇格拉底以前的哲學	
第二章 西洋思想的搖籃：愛奧尼亞	一七
第三章 先鋒人物：早期愛奧尼亞哲學家	二八
第四章 畢達哥拉斯學社	三七
第五章 赫拉克利圖的言語	四九
第六章 巴曼尼得斯與梅利蘇斯的〔一〕	六二
第七章 齊諾的辯證法	七一
第八章 恩培多克立	八〇
第九章 安納撒哥拉的進展	八六
第十章 原子論者	九三

第十一章 先蘇期的哲學.....九八

第二部 蘇格拉底時期

第十二章 辯士學派.....一〇七

第十三章 幾位辯士.....一一三

第十四章 蘇格拉底.....一二五

第十五章 小蘇格拉底學派.....一五—

第十六章 德謨克利圖.....一六三

第三部 柏拉圖

第十七章 柏拉圖的生平.....一七一

第十八章 柏拉圖的著作.....一七八

第十九章 柏拉圖的知識論.....一九一

第二十章 柏拉圖的理型論.....二一四

第二十一章 柏拉圖的心理學.....二六五

第二十二章 柏拉圖論道德.....二七七

第二十三章 柏拉圖的論城邦.....二八五

第二十四章	柏拉圖的物理學	三〇九
第二十五章	柏拉圖論藝術	三二三
第二十六章	古學院	三三六

#### 第四部 亞里斯多德

第二十七章	亞里斯多德的生平與著作	三四三
第二十八章	亞里斯多德的邏輯	三五六
第二十九章	亞里斯多德的形上學	三六七
第三十章	亞里斯多德的自然哲學與心理學	四〇五
第三十一章	亞里斯多德的倫理學	四二一
第三十二章	亞里斯多德的政治學	四四五
第三十三章	亞里斯多德的美學	四五五
第三十四章	柏拉圖與亞里斯多德	四七三

#### 第五部 亞里斯多德以後的哲學

第三十五章	導論	四八三
第三十六章	初期斯多亞學派	四八九

第三十七章	伊比鳩魯主義·····	五一〇
第三十八章	早期懷疑論者：中期學院與新學院·····	五二六
第三十九章	中期斯多亞學派·····	五三七
第四十章	晚期斯多亞學派·····	五四七
第四十一章	尤儒學派、折衷學派、懷疑學派·····	五六二
第四十二章	新畢達哥拉斯學派·····	五七三
第四十三章	中期柏拉圖主義·····	五八〇
第四十四章	希臘化的猶太哲學·····	五八八
第四十五章	柏羅丁的新柏拉圖主義·····	五九五
第四十六章	新柏拉圖主義的其他學派·····	六一一
第四十七章	結 論·····	六二〇

# 第一章 序 論

## 一、爲何研究哲學史？

(一) 一個對歷史茫無所知的人，我們不會說他「受過教育」；我們認爲任何人都應該知道自已國家的某些歷史，像政治上、社會上、經濟上的主要發展，文學上及藝術上的種種成就——如果推而廣之，對於歐洲史——甚至世界史——有所認識，那就更爲可貴了。我們若希望一位受過教育的英國人具備以下知識：阿弗烈德大帝與伊利莎白女王，克倫威爾、馬爾波洛與納爾遜，諾爾曼入侵，宗教改革及工業革命等；那麼也應該要求他至少知道以下諸君：羅傑·培根 (Roger Bacon) 與鄧·斯考特 (Duns Scotus)，法蘭西斯·培根 (Francis Bacon) 與霍布士 (Hobbes)，洛克 (Locke)，巴克萊 (Berkeley) 與休謨 (Hume)，米爾 (J.S. Mill) 與史賓塞 (Herbert Spencer) 等。不僅如此，我們若進一步期待他不應對希臘、羅馬完全懵然，至少該聽過索佛克里士 (Sophocles) 或維吉爾 (Virgil)，並對歐洲文化的起源稍有所知；那麼他也必須認識柏拉圖與亞里斯多德這兩位世界史上有數的思想家、領袖歐洲哲學的佼佼者。一

個知識份子多少須瞭解但丁 (Dante) · 莎士比亞 (Shakespeare) 與歌德 (Goethe) · 亞西西的方濟 (St. Francis of Assisi) · 法蘭哲士哥 (Fra Angelico) · 腓特烈大帝 (Frederick the Great) 與拿破崙一世 (Napoleon I) 等人，那麼何以他不該認識奧古斯丁 (St. Augustine) · 多瑪斯 (St. Thomas Aquinas) · 笛卡兒 (Descartes) · 史賓諾莎 (Spinoza) · 康德 (Kant) 與黑格爾 (Hegel) 等人。如果有人認為我們應該知悉那些大征服家與大破壞者，而忽視那些真正對歐洲文化有所貢獻的大創造者，那真是荒謬不過的事了。留給我們永恆的遺產及不朽的寶藏的，不僅是那些大畫家與大彫刻家，還有大思想家，像柏拉圖、亞里斯多德、奧古斯丁、多瑪斯等人，他們充實、增益了歐洲及其文化。因此，正確的教育應該使受教者至少知悉歐洲哲學的歷程，因為我們當前這個時代的形成，不論是好是壞，都應推源於歷代的藝術家與軍事家，當然還有歷代的思想家。

今天，不再有人認為閱讀莎士比亞的戲劇或觀賞米開蘭基羅的傑作，是浪費時間的事了，因為這些作品本身具有內在價值，完全不受年代悠遠的影響而稍有遜色。同樣，我們也不當認為研究柏拉圖、亞里斯多德或奧古斯丁是白費時光，因為他們的思想創見卓然獨存，是人類精神史上的偉大成就。自魯本斯 (Rubens) 謝世後，藝壇畫家代有其人，但絲毫無損於魯本斯作品之價值；同樣的，自柏拉圖以下的思想家不慮千百，亦絲毫無傷於柏氏哲學的興會與神妙。

一般知識份子可以就其職業、性向與特殊需要，去了解某一部分的哲學思想史；但是專治哲學的人却不應如此。我特別指那些研究士林哲學 (Scholastic Philosophy) 的學者，他們把士林

哲學當作「永恒哲學」(Philosophia Perennis)。就「永恒哲學」來說，我無意在此爭論；但是它絕不是憑空自天而降，却是從歷史中衍生而成的。並且，我們若真要欣賞多瑪斯、波納文德(St. Bonaventure)或鄧斯哥德的著作，首先必須了解柏拉圖、亞里斯多德及奧古斯丁的思想。再者，如果真有永恒哲學存在，我們也只能期待它的某些原則，在近代哲學家的心靈中產生作用，即使那些哲學初看之下與多瑪斯相距甚遠。要不然，冷眼旁觀他們從錯誤的前提及原則能演出何種結論，對我們也不無裨益。至少大家都不會否認：當你論斷一位思想家時，如果不從他的真實歷史背景去理解他的地位及意義，那是無法得到別人贊同的；同時，中世紀也不會把真確原則完全應用到哲學的一切領域，因此近代思想家也有值得我們學習之處，像美學理論及自然哲學的許多新見等等。

(二) 也許有人要提出異議，以為往日的各種哲學體系只不過是古代的遺迹而已；哲學史中充滿了「過時而腐朽的系統，它們互相攻伐，並埋葬對方」<sup>①</sup>。康德不是明明說過這樣的話嗎？他說：形上學總是「使人懷着那些永不凋零也從未實現的希望，而猶豫不決」，並且「當每一門科學不斷在進步時」，形上學却使人「永遠繞着同一基點，一步也不會跨出去」<sup>②</sup>。柏拉圖學派、亞里斯多德學派、士林學派、笛卡兒學派、康德學派、黑格爾學派——以上每一家思想都曾蔚為風潮而流行一時，每一家也都受到了挑戰；歐洲思想可以說是「充滿了紛歧互見的形上學體系，各自為政而扞格不入」<sup>③</sup>。那麼為什麼要研究歷史這座大會堂的陳舊傢具呢？

現在，縱使以往所有的哲學都受到了挑戰（這是顯而易見的），也被一一駁斥（其實却不然

）；我們仍舊可以說「知錯能改，善莫大焉」④，並且進而肯定哲學本身不是鏡花水月，而是一門可能成立的科學。以中世哲學為例，當過度實在論與唯名論相持不下時，共相（universals）問題的解決，正好在這兩極之間可以得到答案。因此，這個問題的歷史，正好可以做為士林哲學中，這一熟悉論題之試驗性的證據。還有，絕對唯心論既然發覺自己無法為有限自我提供恰當的解釋，因而也足以嚇阻任何人重蹈一元論的覆轍。至於近代哲學執着知識理論與主客關係，因而造成種種誤謬知見，但是至少也釐清了以下事實：主體不能再化為客體，正如客體無法化為主體。即使是囿於一偏的馬克斯主義，也告訴我們不要忽略科技發展與經濟生活對人類更高層次文化之影響。對於那些不想因襲任何既成的哲學系統，只想排除衆說、獨自從頭思考的人而言，研究哲學史更是不可或缺的；否則他縱非遁入前無去路的死巷，也將重蹈前人的種種謬誤；爲了避免這一切，認真研究以往的思想是大有幫助的。

（三）不錯，研究哲學史也許會造成懷疑的心態，但是我們也該記得：各種學說的先後遞承，並不證明某派哲學的錯誤。若甲說批判乙說，並駁斥之，並不證明乙說一無可取，因為甲說也可基於不充分的理由或採用偽設的前提，而在推演其論證時，早就與乙說分道揚鑣了。世界上有各種不同的宗教，像佛教、印度教、景教、基督教、回教等，但是這並不證明基督教不是真宗教；若要證明這一點，就須全盤駁斥基督教的基礎神學。因此，我們不當由各大宗教同時並存這一事實，就推論出沒有一個宗教是真的，同樣我們也不當由各派哲學先後遞承這一事實，就推論出沒有真哲學或不能有真哲學。（當然，以上的評論，決不是說基督教以外的宗教都沒有真理或價

值。我的意思是，真正的啓示宗教與哲學之間有一重大差別；前者既成於啓示，則其得自啓示的全部教義皆必然爲真，至於真哲學則是就其主要的思維路線及原則而言，而不是說在任何時代皆臻於成全。哲學是人類精神的產物，而非上帝的啓示，因此會不斷成長，並逐漸發展；哲學上的新境界，可以得自新的探討路線或新問題的應用、新發現的事實、新的客觀環境等等。「真哲學」或「永恒哲學」之名，不應被理解爲代表一套靜止而完整的學說：其中包含原則及應用，但是却不再發展，也不再調適。」

## 二、哲學史的本質

(一) 哲學史當然不僅僅是各種意見的堆砌而已，也不只是鋪敘各個孤立的思想單元。如果哲學史僅被視爲「各種不同意見的排比記錄」，而這些意見也被視爲價值相等或全無價值；那麼哲學史就成了「一套無聊的故事，如果你願意稱之爲博學的探究，也並無不可」<sup>⑤</sup>。其中充滿了先後遞承與相互關係、主潮與逆潮、正論與反論；任何一派哲學都必須就其歷史背景與學說脈絡去認識，才能得到充分的了解。如果不先對赫拉克利圖、巴曼尼得斯及畢達哥拉斯學派有所認識，誰能真正了解柏拉圖的意向或他的言行呢？如果不先對英國經驗論有所認識，並且弄清楚休謨的懷疑論對康德所生的影響，誰又能真正了解何以康德對時間、空間及範疇要採取如此不尋常的立場？

(二) 哲學史固然不僅僅是各種孤立意見的會集，但是它也不應被視爲一不斷進步的行程，甚至一盤迴而上的昇進。的確，黑格爾的正反合三段式的哲學思辨歷程，可以找出許多適用的例子

，但是一位受過科學訓練的歷史家，却很少先界定一「先驗的」模式，再把事實嵌入其中。黑格爾認為：哲學系統之先後遞承，「代表了哲學發展之必然的連續階段」，這是因為人的哲學思想正好反映了「世界精神」的思維。究實而言，任何思想家的方向都是被限定的，受到上一代及同一代的學說所限制（我們還可以說他受到個人性向、教育、歷史背景及社會環境的限制）；但是他並未決定去選取某種前提或原則，也未決定以某種方式去響應前代的哲學。菲希特(Fichte)認為自己的學說是康德哲學合乎邏輯的發展，事實上兩者之間也確有邏輯的因緣，這是研究近代哲學的人都知道的；但是菲希特並未「被決定」以他所取的方式去發展康德哲學。康德之後，繼起的哲學家大可重新檢查他的前提，並且否認他得自休謨的結論；也大可以推源於其他原則或自行思考新的原則。邏輯的發展次序，在哲學史中當然存在，但却不是嚴格意義的「必然」次序。

因此我們無法贊成黑格爾的看法，他說：「一個時代的最終哲學，是這一系列發展的結果，是精神之自我意識為本身所提供的最高形式的真理。」<sup>⑥</sup>當然，這種說法主要基於你怎樣畫分「時代」以及你如何看待一個時代的最終哲學（這裏面有充分的選擇餘地，可以配合各人的想法和意願）；但是（除非我們先接受黑格爾的全盤立場），如何保證一時代之最終哲學可以代表前此思想發展的最高成就呢？就以中世紀這個時代來看，奧坎思想(Ockhamism)可以說是最終的主要哲學，但是奧坎派的哲學却當然不能被視為中世哲學的最高成就。正如吉爾松(Gilson)教授所云<sup>⑦</sup>，中世哲學的發展是「迴旋的」而不是直線的。不但如此，我們還可以追問：今天世界上存在的哲學，有那一派可以代表前此一切哲學的綜合呢？

(三) 哲學史所展現的，是人類以推論的理性追求「真理」的過程。多瑪斯曾說：「一切知識都是爲了在一切地方認出隱含的上帝。」<sup>⑧</sup> 這句話被新多瑪斯學者奉爲圭臬，進而主張：「判斷」恒指向自身之外，隱然指向絕對真理或絕對存有<sup>⑨</sup>。「我們在此聯想到柏得利 (F. H. Bradley)，雖然雙方所用的「絕對」一辭並非同義。」無論如何，我們可以說：追求真理，根本上就是追求絕對真理、追求上帝；就是那些表面看來反對這一說法的哲學系統，像歷史唯物論，也證明了這一說法的真確性，因爲他們都在追求最終根據或至高實有——縱使他們不願承認這事實，却在無意間早已照做了。雖然理智的思辨經常導引出怪異的學說與驚人的結論，我們對於人類以理智追求真理之努力，仍應寄予同情，並保持興趣。康德固然否認傳統意義的形上學曾經是或可能是一門科學，但是他也同意我們無法對形上學所宣稱要討論的對象漠不關心，像上帝、靈魂、自由等問題；不但如此，我們也無法對人類理智之追求「真」與「善」保持漠然態度。但是人類太容易犯錯了，個人性向、教育背景及各種顯然「偶發的」情況，都會使一個思想家墮入知性的偏差，況且人又不是純粹的理性，人的心靈在思考過程中，每易受外來因素所左右：這些都顯示人需要宗教的啓示。然而我們也不必因而對人的理智思辨完全失望，更不必因而輕看了歷代思想家追求真理之誠心誠意的努力。

(四) 本書作者贊成多瑪斯學派的立場，就是確有「永恒哲學」存在，並且這種「永恒哲學」就是廣義的多瑪斯學說。但是在此他願作兩點說明：⊖ 所謂多瑪斯系統就是永恒哲學，這句話並不表示該系統在歷史上的任何時代都是封閉自足的，也不表示它在哲學的任何方面都無法更形發

展。⊙永恒哲學在中世紀結束之後，並不是僅僅與「近代」哲學並行不悖或分道揚鑣，它還能深入近代哲學，並在其行程中繼續發展。我這話並不是說：像史賓諾莎或黑格爾的哲學，也可以含括在多瑪斯主義之名下；而是說：當哲學家應用真確原則而獲致具有價值的結論時，雖然他們絕不肯自稱是「士林哲學家」，但是那些結論却應被視為屬於永恒哲學。

舉例來說，多瑪斯曾對「國家」提出一些主張，我們沒有理由懷疑他的基本原則；但是你若期待十三世紀的人提出近代國家的完善理論，豈非荒唐之事；並且從實際上看，必須先有近代國家之產生以及近代人對國家表示種種態度之後，一種完備而精確的國家哲學，才能根據士林哲學的原則，具體建構起來。我們必須先對自由國家與集權國家，以及這兩種國家理論有所體驗之後，才能徹底了解多瑪斯論及國家時種種隱含的道理，進而去蕪存菁，發展出一套適於近代國家的士林政治哲學。如此形成的政治哲學，究實而言，並不僅僅是士林哲學孤立於實際歷史情況及各種過渡理論之外所獨自形成的發展；相反的，它是士林哲學的基本原則配合了歷史，並參酌了不同的國家理論所形成的。如果贊成上述觀點，我們就大可以主張永恒哲學的立場，而不致陷入以下兩種困境：一種是把永恒哲學局限在某一世紀的狹隘之見，另一種則是黑格爾的哲學觀所必然暗示的（雖然黑格爾本人似乎有不同想法，但那是他自己不能前後一致的問題）：在某一既定時代，絕無法獲得「真理」。

### 三、如何研究哲學史

(一) 首先我們要強調，任何哲學系統都應該還到它的歷史背景及思想脈絡去研究。這一點前面已經提過，毋須在此詳述；我們若想恰當了解一位哲學家的心態以及他的哲學之「存在理由」，當然應該先掌握住它在歷史上的「出發點」，這是顯而易見的。試以康德為例，我們若想了解他在發展「先驗」理論時的心態，當然應該就當時的歷史情況來看，像休謨的批判哲學、歐陸理性論的公然破產、數學的確定性以及牛頓的物理學。同樣的，我們若想了解柏格森(Henri Bergson)的生命哲學，至少也應先行認識他與當時各派機械論學說以及法國「精神主義」傳統雙方面的關係。

(二) 若想研究哲學史而獲益匪淺，還須具備一種「同情的了解」，這點近乎心理學的途徑。當一個人研究哲學家時，最好能多認識該哲學家的人生歷程(當然，這不是對一切哲學家都可能辦到的)，因為那將使他更容易進入該哲學家的思想體系，從內部去了解它，並且掌握它的特殊風格及本質。我們總要為哲學家設身處地，儘量從內在去認識他的思想。不但如此，這種同情的了解或想像的直觀，對於那些願意了解近代哲學的士林哲學家，更是不可或缺。例如，一個有天主教信仰做背景的人，當然會把近代哲學的某些體系視為異端邪說而不屑一顧，但是他如果能夠儘力(當然不是放棄自己的原則)從內部去看那些體系，自然就更了解那些哲學家的思想了。

然而，我們也不必執着於哲學家的心理狀況，而忽視了他的觀念本身是真是偽，或忽略了他的體系與前代思想之邏輯關係。一位心理學家當然可以只就心理狀況作研究，但是哲學史家却不行。舉例來說，如果純就心理學的途徑去研究叔本華(Schopenhauer)的學說，將會認為那是

一個飽受折磨、尖酸刻薄又傷心失望的人，加上文字能力、審美想像及豐富直觀所合成的產物，「僅此而已」；彷彿他的哲學只是某種心理狀態的呈現。而這種觀點完全遺漏了一項事實，就是：他的悲觀的意志論，主要是黑格爾的樂觀的理性論之反動；同時也忽略了：叔本華的美學理論可以獨立於作者的「人格類型」之外，而自有存在價值；甚至忽視了：叔本華學說所提出的罪惡問題及受苦問題，是真正重要的問題——不管叔本華本人是傷心失望的人或大徹大悟的人。同樣，我們若知悉叔本華的生平，當然有助於了解他的思想，但是他的觀念本身還是可以獨立來看，不必一定牽涉到思想的主體。

(三) 要想自行深入任一思想家的體系，透澈了解作者的文字章句以及其中隱含的真意，分別領悟各部細節與整個系統的關係，完全掌握學說的起源與精神；以上這一切不是短時間內可以奏效的。因此在哲學史的園地中，專業化的分工自然是首要原則，正如在其他學科中一樣。例如，一位研究柏拉圖哲學的專家，除了必須精通希臘的語文與歷史，還應該具備希臘的數學、宗教、科學等方面的知識。專家的確需要各種學術上的條件；但是他若想成爲一位真正的哲學史家，最重要的是不要負荷過量的學術裝備及細節知識，以致無法深透各代哲學之精神，並且無法以自己的著作或講演，使它重新展現出來。學識固然不可少，但光是學識絕對不夠。

一個人可能畢生研究一位大思想家，最後還留下一大堆未完成的工作；因此如果有人膽敢從事一系列哲學史的寫作，他的作品對專家而言，是很難有多大價值的。本書作者深明此理，他在序言中就坦承這部著作不是爲專家們寫的，而是運用專家們的研究結晶所寫成的。作者毋須在此

重述寫作本書之理由；但是他願再一次強調：如果這部著作能使讀者不僅獲得哲學史上的知識，還能開拓他的胸襟和視野，增益他對人類的知性奮鬥之了解和同情，更能使他堅定而深刻地掌握住真哲學的原則；那麼作者也就心滿意足，欣慰無比了。

## 四、古代哲學

本書第一卷將討論希臘羅馬各家哲學。希臘文化的重要性毋須在此多言，且聽黑格爾說：「希臘之名早已深深嵌入歐洲知識份子的心靈。」<sup>①</sup>沒有人會去否認希臘先賢留給歐洲世界永恆不朽的文學和藝術遺產，以及豐富的哲學經典。希臘哲學發凡於小亞細亞，寢假人才輩出，各擅勝場，最後會集為柏拉圖及亞里斯多德兩大顯學；然後再透過新柏拉圖主義的接引，深刻影響了中世基督教的思想形成。它不僅是歐洲思維的初期型態，本身更具有獨特的價值，因此對所有研究哲學的人，都產生無比的吸引力。在希臘哲學中，我們看到那一一出現的問題，連現代人都不得不感到關切，也看到那一一出現的答案，並非全無價值；即使我們偶或發現其中一些幼稚的想法、過度的信念及唐突的推論，也絲毫無損於希臘哲學在歐洲各種偉績中的灼灼光采。不僅如此，假使所有研究哲學的人，對於希臘哲學的興趣，是緣自它對後期思維的影響以及它本身獨特的價值，那麼研究士林哲學的人，就更應該對它感到興趣了，因為士林哲學得自柏拉圖與亞里斯多德者，曷可勝數。希臘哲學的確是希臘人自身的成就，是他們充沛的活力及盎然的元氣之結晶，就像他們的文學和藝術，也是他們自身的成就一般。希臘人當然也曾接受外來因素的影響，但是

我們不贊成誇大這種影響而低估希臘心靈的原創性：「事實上，我們通常更容易輕估了希臘人的原創性，而不是誇張他們的原創性。」<sup>⑩</sup> 歷史家都有「尋根探源」的傾向，這當然會產生極有價值的批判研究，我們不會傻到去小看此一傾向；但是如果推得太遠，甚至推到科學證明的範圍之外，也不是不可能的事。例如，我們不該「先天」假定每一思想家的每一見解都得自前人的傳授；一旦如此假定，我們就將合乎邏輯地被迫假定某一原始的「巨人」(Colossus)或「超人」必須存在，然後才能導引出一切後起的思想。同時我們也不能放心地假定：只要有兩位思想家或兩組思想團體在同一時代裏主張相似的學說，那麼必定是某一方向另一方學習的。如果我們發現某種基督教的禮俗或儀式與亞洲宗教頗為相似時，不應遽然斷定是基督教向亞洲學習的；同樣，若發現希臘思想中的某些因素與東方哲學類似，也不應遽然斷定後者就是前者的根源。因為人類的理智往往能以類似的方式去解說類似的經驗，希臘人或印度人都一樣，所以大可不必假設類似的反應就是學習的不勘證據。以上說明並非意在貶低歷史的批判及研究，而是要指出歷史的批判在作結論時，應該基於歷史的證據，而不應由一先天的假設去推演、憑個人的歷史好惡去妄加偽飾。合法的歷史批判，至少在目前看來，還不至於推翻希臘人具有原創性這一主張。

然而，與希臘哲學相形之下，羅馬哲學就十分貧乏了，因為羅馬人的哲學觀念大多唯希臘是依，正如他們在藝術方面及文學方面都要推源於希臘一樣。他們有自己的榮耀和成就（我們可以立即想到羅馬法的完成以及羅馬政治天才的各種貢獻），但是他們的榮耀却不在哲學思維的領域內。我們無法否認羅馬各派哲學皆有賴於希臘前輩，但是羅馬時代的哲學也有不可忽視之處，它

爲我們指出了當時在文化階層中形成風尚的種種觀念，進而引領歐洲進入文明的世界。像後期斯多亞派的思想，席內卡 (Seneca)、奧雷流士 (Marcus Aurelius) 與埃比克泰特 (Epictetus) 等人的教誨，在許多方面都勾畫出感人而高貴的圖像，令人無法不肅然起敬而深心嚮往；雖然我們明知其中缺點尚多。對信仰基督教的學生而言，也應該略爲認識當時外教異端的積極貢獻，並且設法了解希臘羅馬之交的種種思潮，因爲「啓示宗教」的植基與初展就是在這一時代。如果學生們可以歷數凱撒或圖拉真的戰役，甚至卡里古拉或尼羅的昏政，而竟完全不知奧雷流士或柏羅丁 (Plotinus) 二人的影響，那實在太可悲了；這兩人前者是哲學家兼皇帝，後者則是希臘羅馬之間的橋樑，他雖非基督徒，却有極深刻的宗教情操，他的大名對希波城的奧古斯丁這位基督教哲學第一位大家，是親切無比的。

#### 附 註

- ① *Hegel, Hist. Phil., I, p. 17.*
- ② *Proleg., p. 2 (Mahaffy).*
- ③ *A. N. Whitehead, Process and Reality, p. 18.* 當然，類似這種反歷史的態度，並非只有懷德海教授一人而已。
- ④ *N. Hartmann, Ethics, I, p. 119.*
- ⑤ *Hegel, Hist. Phil., I, p. 12.*

- 14 第一卷
- ⑥ *Hist. Phil.*, III, p. 552.
- ⑦ Cf. *The Unity of Philosophical Experience*.
- ⑧ *De Verit.*, 22, 2, ad 1.
- ⑨ J. Maréchal, S. J., *Le Point de Départ de la Métaphysique: Cahier V*.
- ⑩ Pref. to 1st Ed. of *Critique of Pure Reason*.
- ⑪ *Hist. Phil.*, I, p. 149.
- ⑫ Burnet, G. P., I, p. 9.

# 第一部

## 蘇格拉底以前的哲學

## 第二章 西洋思想的搖籃：愛奧尼亞 (Ionia)

希臘哲學誕生於小亞細亞的濱海之地，早期希臘哲學家都是愛奧尼亞人。紀元前十一世紀時，多利亞人 (Dorian) 入侵古老的愛琴文化區，造成希臘城邦的混亂；當時愛奧尼亞倖免於難，保存了古代文明的精神<sup>①</sup>。荷馬 (Homer) 史詩中雖然贊同阿克人 (Achaean) 新式的貴族政體，但是荷馬本人却出自愛奧尼亞的世界。荷馬史詩還不能算是哲學著作 (雖然它極富價值，反映了幾個階段的希臘外貌及生活方式，且對後期希臘人在教育方面的影響不可低估)，史詩中零散散出現的哲學觀念也毫無體系 (這一點遠遠比不上希臘本土的史詩作家赫西奧 (Hesiod)，赫西奧在詩篇中描繪了他對歷史的悲觀看法，他對立法統治動物世界的信念，以及他對主持人間正義的道德熱忱)，但是最偉大的希臘詩人與最初型的系統哲學同屬於愛奧尼亞，仍舊是一件意義重大的事。然而荷馬的詩篇與愛奧尼亞的宇宙論這兩大結晶，並無明確的承啓關係，至少就荷馬的詩篇來說，無論你認為它是何人所作、如何寫法及何時完成，都可以明顯看出那些詩篇中所反映的社會屬於一個更原初的時代，而不是愛奧尼亞宇宙論時期的社會。還有，史詩「雙傑」中的後起之秀赫西奧所描繪的社會也與希臘王政 (Polis) 時代的社會相距甚遙，其間歷經了貴族

政體的崩潰，再形成希臘本土城邦生活的自由發展。希臘哲學的產生背景，既不是「伊利亞德」(Iliad) 詩篇所敘述的英雄式生活，也不是赫西奧所描寫的初期貴族統治；相反地，早期希臘哲學雖出自個人之手，但却是城邦的產物，並且多少反映出法治的事實與法律的觀念，這些都是先蘇期哲學家在宇宙論中，試圖有系統地向整個宇宙推展的。但是在某種意義下，這三方面也有連續性：一是荷馬所提出的統御神人之最高法律、命運或意志的觀念，二是赫西奧所描繪的世界及詩人的道德要求，三是愛奧尼亞的初期宇宙論。在社會安定、民生富裕時，人類就會從事理性的反省，而且在哲學的啓蒙時期，首先吸引人類注意的就是整體宇宙。從心理學的立場來看，當時的人也只能如此。

雖然我們無法否認希臘哲學的文明背景可以推源於希臘的史前時代，但是我們所謂的「早期希臘哲學」，只是針對後期希臘哲學以及希臘思想與文化在其本土的發榮滋長而言；如果從希臘哲學出現以前的幾個世紀的希臘歷史來看，我們更應該說它是一成熟文明的產兒，它象徵着愛奧尼亞全盛時代的結束，且導引出希臘（特別指雅典）文化的金碧輝煌<sup>②</sup>。

早期希臘哲學思想可以說是愛奧尼亞古文明的最後產品；但是由於愛奧尼亞確曾做爲東西雙方的交會點，因此有人會問：希臘哲學是否源自東方的影響，例如，它是否學自巴比倫或埃及？以前有人主張這種看法，但是後來不得不放棄了。希臘的哲學家與作家對此毫無所知——即使是那一心一意想把希臘的宗教與文明都推源於埃及的史學家希羅多德(Herodotus) 對此也毫無所知

——東方起源論主要出自亞歷山卓(Alexandria) 時期的作家，然後由基督教的護教學派接收

傳揚。例如，希臘化時代的埃及人根據希臘哲學的觀念，解釋他們的神話，然後又斷定他們的神話是希臘哲學的起源。這只是亞歷山卓時期的作家牽強附會之一例，比起猶太人認為柏拉圖的智慧源自舊約之說，並無更客觀的價值。當然，要想解釋埃及思想如何輾轉傳到希臘，的確困難重重（我們不能期待從事貿易的商人去傳送哲學思想），但是正如柏內特（Burnet）所云：除非我們先行確定某一支東方民族真有哲學<sup>⑤</sup>，否則光是研究那支民族的哲學觀念是否能夠傳於希臘，只是浪費時間而已。結果我們從未發現埃及有任何哲學可以與其他民族溝通的，而希臘哲學出自印度或出自中國之說，更是毫無可能之事<sup>④</sup>。

但我們還須進一步思考。希臘哲學與數學關係密切，有人曾主張希臘的數學源出埃及，天文學則源出巴比倫。我們同意希臘數學曾受埃及影響，天文學曾受巴比倫影響都是很有可能的事：只要看看希臘的科學與哲學都發凡在東西方貿易的交會地帶，就可以知道了。但是如果說希臘科學化的數學「源自」埃及，而天文學「源自」巴比倫，這完全是另一回事。我們且不說細節的爭論，只是要指出：埃及的數學方法是經驗的、粗略的、及手可用的，只是為得出實際事物的結果。而埃及人的幾何學也大半是實際的方法，主要為了測量尼羅河泛濫後的土地。科學化的幾何學並非他們的成績，而是希臘人發展出來的。同樣，巴比倫的天文學是以占卜的觀點去探討的，它主要是一種占星學；而希臘人的天文學是一種科學的研究。因此，即使我們同意埃及人實際的農藝數學及巴比倫占星家的天象觀測都影響了希臘人，並提供他們早期的材料，也絲毫無損於希臘天才的原創性。科學和思想，是與單純的實際測量及星象認識大不相同的，它們既不出自埃

及，也不出自巴比倫，而純是希臘天才的傑作。

如此，希臘人以歐洲思想和科學之無與倫比的原創人身分出現了<sup>⑤</sup>。他們是首先為知識而研究知識的，並以科學的、自由的、不偏不倚的精神去探討知識。不僅如此，由於希臘宗教的性質使然，他們得以免除任何僧侶階層的束縛；這些僧侶階層都有強固的傳統與不可理喻的教條，由少數人執守及傳承下去，他們對自由科學的發展，是會有所妨礙的。黑格爾在他的哲學史中，相當簡略地刪除印度哲學，理由是她與印度宗教沒有兩樣。他承認印度哲學中有許多哲學的「觀念」，但這些觀念並未取得「思想」形式，而附麗於詩詞的與象徵的形式中，並且像宗教一樣具備使人解除生命幻象及痛苦的實際目的，而不是為知識而求知識。我們固不必贊成黑格爾的印度哲學觀（自黑格爾的時代以來，印度哲學已經對西方世界清楚展示它純粹哲學的一面），但是却可以同意他所謂之希臘哲學從「思想」初現時就以自由科學的精神在從事探討。有些人從信仰與行為雙重觀點，想以它來取代宗教；這是由於希臘宗教的缺陷，而非由於希臘哲學具有神話的或神秘的性格。「當然，我在此無意貶低希臘思想中「神話」的地位和功能，也無意輕視哲學在某些時代透入宗教的傾向，如柏羅丁之所為。事實上，談到神話，耶格(Werner Jaeger)教授在「亞里斯多德，其思想發展史之底基」頁三七七說得好：「在希臘物理學家的早期宇宙論中，神話的成分與理性的成分交融互攝，如一未分之整體。」」

蔡勒(Zeller)教授強調希臘人在觀察周遭世界時，具有不偏不倚的中庸心態，這種心態配合他們的實體感覺及抽象能力，「使他們在極早的時期就能辨認自己的宗教觀念，其實都是一種

藝術想像的產品」<sup>⑥</sup>。（當然，這說法是不會得到希臘不治哲學的大多數人所贊成的。）當希臘智者的金玉良言與詩人的神話傳說，都被愛奧尼亞的宇宙論者以半科學、半哲學的反省及探討所承替時，藝術也可以說被哲學所承替了（至少在邏輯上如此），然後接踵發展到柏拉圖與亞里斯多德，臻於全盛，最後到柏羅丁時，又達到另一高峯，把哲學超化到（密契論 mysticism，舊譯）神秘主義中，而不是超化到神話學中。但是，「神話」與哲學之間，並非驟然的轉換；例如我們甚至可以說，赫西奧的神譜學可以在愛奧尼亞宇宙系譜的思辨中找到繼承人，神話因素在發展成爲理性思考之前退却了而非消失了。在希臘哲學中，甚至蘇格拉底以後的時期，神話因素都是確實存在的。

希臘思想的輝煌成就發凡於愛奧尼亞，若以愛奧尼亞爲希臘哲學的搖籃，則米勒都（Miletus）就是愛奧尼亞哲學的搖籃。因爲泰利斯（Thales）這位公認的第一位愛奧尼亞哲學家，就是在米勒都發跡昌明的。愛奧尼亞哲學家對於變化、生長、毀滅、死亡這些事實，深有所感。自然世界的四時代行、人類生命的生老病死、存在虛無的交替更迭——這些都是宇宙間明顯而無可逃避的事實。有一種錯誤的想法，認爲：希臘人是太陽之子，是無憂無慮的快樂孩童，成天徜徉在城廓下，欣賞着燦爛的藝術作品或運動員的傑出成就。他們非常清楚人類在地球上的生命之黑暗面，在太陽與歡樂襯托下，他們看到人類生命的不確定與不安全，死亡的必然與未來的黑暗。德奧格尼士（Theognis）曾說：「人最好是不要出生，不要看到陽光；萬一出生的話（退而求其次），就只好儘快穿過死亡的門檻。」<sup>⑦</sup>這番話使人想起（極近於叔本華的）卡德隆（Calderón）的

名言「活得越久，罪過越大」。而德奧格尼士的這番話，也再度回應在索佛克里士「艾迪帕斯·科羅尼士」劇中的一句話：「如果不曾誕生，就可以避開命運的一切算計了。」<sup>③</sup>

除此之外，希臘人確曾以「中和」為人生理想，但也常被權力意志誘離正道。希臘的城邦林立，終年相互征伐，即使在文化蓬勃發展時，即使在聯合對抗共同敵人對大家都有好處時，都不會弭兵；城邦之內，暴亂蠱起，野心的寡頭政客與號稱民主的煽動家相繼為患，加上希臘政壇上徵逐名利的林林總總——即使在城邦的安全和榮譽岌岌可危時亦不例外——這一切都顯示權力意志在希臘是如何強烈了。希臘人推崇效率，他所崇拜的典型是強者：知道自己的需要，又有能力滿足它；他的「德」(δυστην)概念，通常是指達到成功的能力而言。正如德布爾(De Burgh)教授所云：「希臘人若地下有知，將視拿破崙為大德之士。」<sup>④</sup>我們只消閱讀蘇西底特斯(Thucydides)對雅典與梅樂斯(Melos)二城的代表會議所作的報告，就可以對這種任性的權力意志有一坦白甚至公然的承認了。雅典代表宣稱：「貴我雙方皆應道出真正的想法，並且只以可能達成之事為目標，因為我們都了解，在討論人類事務時，只有當雙方的條件壓力相等時才會產生正義問題；此外，強者應確知他們能做什麼，而弱者應同意他們該做什麼。」下面一段著名文字也表達類似看法：「因為，我們所相信的諸神以及我們所認識的衆人，在天性中都有一種法則：就是統治能力所及之處，即可願望。這法則不是我們訂的，我們也不是首先依據這法則而行事的人；我們只是繼承這法則，並使之代代相傳，同時我們也知道：你們或任何人若是與我們一樣強大，也會照我們的辦法去做此。」<sup>⑤</sup>我們很難為權力意志找到比這一番話更冠冕堂皇的宣言了，

而蘇西底特斯也毫不表示他不贊同雅典人的做法，後來梅樂斯戰敗投降，雅典人竟殺盡一切及幼年齡的壯丁，把婦女小孩發配為奴，並派遣移民把梅樂斯島淪為殖民地——這件悲慘的史實正發生在雅典的文明及藝術成就臻於頂峯之時。

與權力意志關係密切的另一概念是「狂熱自恣」(isaps)。一個人如果一味向前奮鬥，超出了命運給他限定的範圍，最後必然難逃神忌而毀於一旦。一人或一國若被自我肯定的欲望沖昏了頭，不知自制，終將趨入無比的自信而遭到毀滅。盲目的熱情使自信愈演愈烈，狂妄的自信終將導致敗亡。

要想了解希臘性格的這一面，最好再看看柏拉圖對「強權即是公理」一說之駁斥。我們固然不贊成尼采 (Nietzsche) 的評價觀，但是不得不佩服他獨具慧眼，能看出希臘文化與權力意志的關係。當然，希臘文化決不是只有黑暗的一面——遠非如此。如果權力意志的驅策是一事實，則希臘人對中庸與和諧的理想，亦是一事實。我們須明白希臘人在性格上與文化上都具有兩面：一面是中和、藝術、阿波羅 (Apollo) 及奧林匹亞諸神；另一面則是激越、無盡的自我肯定、以及歐里披底士 (Euripides) 在「田且」(Bacchae) 一劇所描繪之狄奧尼修 (Dionysus) 的狂傲不羈。我們在希臘文化的輝煌成就下，看到奴隸制度的陰影；在奧林匹亞宗教及藝術的幻想世界之下，也看到狄奧尼修的狂放、悲觀的論調以及種種不合中庸之道的妄行。然而由於尼采思想的啓發，我們可以提出一個不完全是揣測的假設：在奧林匹亞的宗教中，常有一種自發的約制，用來局限傾向狄奧尼修的希臘人。眼見權力意志驅迫人走向自我毀滅，希臘人遂創造奧林匹

亞的幻想世界，使諸神帶着妬意從上監視，不要讓他越過了人類勢能的限制。所以他坦白承認：靈魂中的狂亂暴力，終究對他是危險有害的。（以上所述，當然不是從宗教史家的科學觀點，去解釋希臘奧林匹亞宗教之起源；而只是想提出一些心理學的因素——稱之為「天性」使然亦無不可——這些因素即使希臘人不察覺，也確曾在他們的靈魂中發生作用。）

現在言歸正傳。除了希臘的憂鬱面之外，希臘人對連續的變化歷程以及生死的交替更迭所產生的認識，大有助於愛奧尼亞哲學家步上哲學的起點；因為這些賢哲之士在變化與更迭之外，看出必有某種恆存之物。爲什麼呢？因爲變化是由某物變成另一物；因此必有最初存在的某物一直存在，它襲取不同的形式，安然渡過變化的歷程。變化不能只是對立物的衝突；深思者遂相信在对立物之後，必有某物存在，那就是最初的某物。因此，愛奧尼亞的哲學或宇宙論主要是一種嘗試，要決定萬物的原始因素或「原質」(Uristoff) ①究竟是什麼；結果哲學家各執一辭，分別提出他們認定的因素。這些哲學家對「原質」的個別意見，還比不上他們共同具有「統一」觀念這一事實來得重要。變化的事實，亞里斯多德學派所謂的運動的事實，都提示了他們「統一」的觀念，雖然亞里斯多德說他們未曾解釋何謂運動。

愛奧尼亞人對「原質」的性質雖各執己見，但是他們都認爲它是物質的——泰利斯首先指出它是水，安納齊門尼說它是氣，赫拉克利圖則宣稱是火。當時的人尚未掌握精神與物質之對反，因此他們雖是真正的唯物論者——就他們設定一種物質的形式做爲統一原理及萬物原質而言——但是却不能以今日所謂的唯物論者一名稱之。他們不像是認清了精神與物質的分際之後，再去否

定精神的；他們並未完全意識到這種分際，或者至少不了解這種分際的涵義。

因此，也許有人會認為：愛奧尼亞的思想家與其說是哲學家，還不如說是原始的科學家，努力於解說外在的物質世界。但是必須記住：他們並未止於「感官」，而是越過表象走入「思想」。不管列為原質的是水、氣、還是火，它當然不是「表面」看來就像是最終因素的。要想就這些觀念達到萬物的最終因素，首先必須超越表象和感官。在過程中所採用的，也不是科學的或實驗的方法，而是慎思明辨的理性：加於萬物之上的「統一」，確是物質的統一，但那統一思想所加上去的。不僅如此，縱使他們是唯物論者，他們的原質也是抽象的——亦即由表象的與件抽離出來。因此之故，我們或可稱愛奧尼亞的宇宙論是「抽象的唯物論」：我們已能看出他們具有「異中之同」及「同中之異」的觀念，這正是一個哲學性的觀念。此外，愛奧尼亞的思想家都相信宇宙中有法則在轄制。在個人「狂熱自恣」的生命中，只要逾越了人性的常軌，就難免於毀滅，這是一種平衡的調整作用；由此推及宇宙，也有法則在轄制，以保持平衡、避免混亂及瓦解。這種由法則轄制的宇宙觀，認為宇宙不是隨意出現或自動產生的玩物，也不是某一至高因素無法無天的專斷場所——這正是排除幻想的神話學，而建立科學的宇宙觀之基礎。

從另一觀點來看，我們可以說愛奧尼亞人的科學與哲學尚未分家。早期的愛奧尼亞思想家或智者追求一切科學的事象，如天文學即為其一，當時這些活動與哲學尚未明確區分。這些智者博學多識，他們為航海之利而觀測天文，又要設法找出宇宙的最初因素，甚至設計工程上的技術發明等等，這些不同性質的活動，在當時都不曾區分。其中只有歷史與地理的混合學問（一般稱為

歷史 (Historia) 〕，可以從科學兼哲學的活動中分開，並且也不是常常分得很清楚的。在這種情況下，真正的哲學觀念與真正的思辨能力逐漸出現了，愛奧尼亞思想家構成了古典希臘哲學發展上的一個階段；任何人都不能從哲學史上刪除他們，好像他們只是牙牙學語的天真兒童，不值得費心注意。歷史家對歐洲哲學的發凡，更不能等閒視之。

附 註

① 「愛奧尼亞正是希臘新文明的勃發之地：古老的愛琴文化亡而未絕，其實質與精神大多由愛奧尼亞所承繼，並藉愛奧尼亞陶鑄新的希臘，傳給她硬幣與文學，藝術與詩歌，並使她的船員揚威海域，凌越腓尼基人，將希臘新文化傳播到當時的世界各地。」Hall, *Ancient History of the Near East*, p. 79.

② For what Julius Stenzel calls *Vortheoretische Metaphysik* cf. Zeller, *Outlines*, Introd. ss 3; Burnet, *E. G. P.*, Introd.; Ueberweg-Praechter, pp. 28-31; Jaeger, *Paideia*; Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, I, pp. 14 ff., etc.

③ *E. G. P.*, pp. 17-18.

④ Aurelio Covotti, *I Presocratici*, p. 31 (Naples, 1934).

⑤ 正如 Dr. Praechter 所云，東方的宗教觀念即使曾被希臘人接收，也無法解釋希臘哲學的獨特性格，就是對萬物本質之自由玄想。至於印度哲學，其問世之期並未早於希臘。(p. 27)

- ⑥ *Outlines of the History of Greek Philosophy*, by Eduard Zeller, 13th edit., revised by Nestle, translated by L. R. Palmer, pp. 2-3.
- ⑦ 425-7.
- ⑧ 1224.
- ⑨ *The Legacy of the Ancient World*, p. 83, note 2.
- ⑩ From Benjamin Jowett's translation of Thucydides (Oxford Un. Press).  
“Urstoff” 為德文字，用於此處，只因它是短短一個字，而能表達出宇宙的原初要素，底基或「原質」之觀念。

## 第三章 先鋒人物 · 早期愛奧尼亞哲學家

### 一、泰利斯 (Thales)



泰利斯 (Thales) 像

米勒都的泰利斯就是身兼哲學家與實用科學家的明顯例子。據說泰利斯曾預言在利底亞人 (Lydians) 與梅地斯人 (Medes) 之戰結束時所出現的一次日蝕，希羅多德 (Herodotus) ① 對這次日蝕也有記載。現在我們根據天文學家的推算，知道確實在紀元前五八五年五月二十八日出現過一次在小亞細亞可能看得見的日蝕。如果有關泰利斯的傳說無誤，並且他所預言的日蝕正是五八

五年的那一次，那麼他的生平當在紀元前第六世紀初期。據說他死於撒狄斯城（Sardis）淪陷（紀元前五四六年到五四五年）之前不久。歷史上畫歸泰利斯的科學事蹟還有：他製成一部曆書，以及把腓尼基人根據小熊星決定航向的實際操作法介紹進來等等。我們在狄歐格尼（Diogenes Laertius）所寫的泰利斯生平中，可以讀到阿內克多德（Anecdotes）的敘述，例如泰利斯曾邊走邊看星象而掉入井中或溝中，又曾預見橄欖欠收而先期壟斷橄欖油的市場，這些大概都是後人附會在一賢哲身上的故事而已<sup>②</sup>。

亞里斯多德在「形上學」中記載：根據泰利斯的說法，地球是安置在水面上的（他顯然把地球看成浮在水上的扁平的圓盤）。但最重要的一點，是泰利斯宣稱萬物的最初原質是水……不錯，他的確提出了「一」的問題。亞里斯多德推想泰利斯是由觀察而得到這種結論的，「他對水的觀念，大概是因為看到萬物的滋養都是濕性的，連熱度本身也由濕性產生，並由濕性維持（而萬物的由來亦即萬物的始基）。此外他還看到萬物的種子都具有濕性，而水正是一切濕性的根源」<sup>③</sup>。亞里斯多德還猜想泰利斯是否受到更早的神學影響，因為水——如詩人筆下的水神 Styx——正是諸神祈請的對象。無論水如何可能做為萬物的原質，至少蒸發的現象告訴我們，水可以變成霧或氣，而冰凍現象也告訴我們，如果再繼續演變，水也可能變成土。這位早期思想家的真正重要性，在於他提出「世界的根本性質是什麼」這一問題，而不在於他所給的答案或理由。

亞里斯多德還記載泰利斯曾說「萬物都充滿神明」，「磁石有魂，因為它能移動鐵」<sup>④</sup>。但這些說法並無確定的解釋。如此由此肯定一個世界魂的存在，再把這世界魂與上帝<sup>⑤</sup>或柏拉圖

的德米奧格 (Demurge) ⑥ 視爲同一——好像後者也是從水來造生萬物——那就解釋得太離譜了。關於泰利斯的學說，我們唯一可以確定，並且真正重要的一點是：他把「萬物」都看成一種原始的最終要素之不同形式。他以水爲這一要素，可以說是獨特的歷史背景使然，但他還是贏得了「第一位希臘哲學家」的尊稱，因爲他首先體認到「歧異中之統一」的觀念（雖然他未曾把這觀念獨立用於邏輯層次），並且一旦掌握了「統一」觀念，就立刻努力解說「多樣」之明顯差異。哲學的任務，當然在了解我們所經驗的紛繁事象之存在及其性質，對哲學家而言，這種了解就是要找出統一的底基或第一原理。除非我們清楚領會物質與精神之嚴格區分，否則無法掌握這問題的複雜性，而在領會這種區分之前（事實上，即使在領會之後也可能否認它），因陋就簡的解答，就只好提議：實在界應被理解爲一種物質的統一（如泰利斯所云）或被理解爲「觀念」（如某些近代哲學所見）。要想公正處理「一」、「多」問題的複雜性，必須先對實在界的基本層次與存有之類比理論，有清楚的認識與明確的看法才行；否則，多樣性的豐富內涵將會被一偽設的或多或少任意擬定的統一性所犧牲了。

亞里斯多德記載之泰利斯主張「磁石有生命」，確實可能代表了原始的物魂說的殘餘，其中把「靈魂——幻象」（人在夢中知覺自己有另一重幻影）這概念推展到低於人類的有機生命，甚至推到無機世界的動力上去；然而即使如此，那也只是一種遺跡而已，因爲我們在泰利斯思想中，清楚看見由神話過渡到科學與哲學，他作爲「希臘哲學創始者」⑦ 的身分，就這樣確立了。

## 一、安納齊曼德 (Anaximander)

安納齊曼德也是米勒都學派的哲學家。他顯然比泰利斯年輕，因為德奧佛斯特 (Theophrastus) 曾說他是泰利斯的「助手」<sup>⑨</sup>。他也汲汲於實際的科學研探，一般相信他製作了一張地圖——大概是給米勒都水手在黑海中航行之用的。他像許多希臘哲學家一樣，參與政治活動，並且曾統領阿波羅尼亞 (Apollonia) 的一處殖民地。

安納齊曼德曾以散文體寫過一卷哲學理論。這本著作在德奧佛斯特的時代仍然存在，我們今天對安納齊曼德的思想所知的珍貴史料，都應歸功於德奧佛斯特的記載。他像泰利斯一樣，探究萬物之原初的根本要素；結果他斷定這種要素決不能是任何一種個別的物质，以水來說，水或濕氣本身是「對立物」之一，那麼與水相衝突及相侵犯之物就須加以解釋了。如果變化、生死、成毀都是出自衝突，出自一要素對另一要素之制勝，那麼在假設萬物實質上都是水時，為何其他要素沒有早就被水吞沒呢？這是很難了解的。因此安納齊曼德認為原初要素、原質，是未加限定的。這未定之物比對立物更原始，因為對立物由它而來又歸返於它<sup>⑩</sup>。

安納齊曼德稱這種原初要素 (即太始 *Arche*) 為「物質因」——根據德奧佛斯特的記載，他是第一位使用這一名稱的人。「宇宙萬物之起源，並非水或其他的所謂要素，而是一種與衆不同的無限性質。」那就是「非限定者」，無限制的實體。它「永存而不朽」，「包圍了所有的世界」<sup>⑪</sup>。

一要素對另一要素之侵犯，被比擬為「不公正」的例子；夏日炎炎，熱因過強而不公正，冬

日酷寒，冷因過盛也不公正。強盛的要素都因「不公正」而得到報應，被再度吞沒於「非限定的無限者」<sup>⑩</sup>中。這就是把人類生活中的法律概念，推展到宇宙全體之一例。

有無數的世界同時存在，各有千秋而多采多姿<sup>⑪</sup>。每一世界都可能消逝，但在同一時間內存在的世界，似有無限數目，它們經由永恆的運動而進入存在。「此外，還有一種永恆的運動，諸天由之而存在」<sup>⑫</sup>。這種永恆的運動似乎像是「分化」：一種以篩子區分事物的方式，正如我們在柏拉圖「迪美吾斯篇」(Timaeus)所見之畢達哥拉斯的學說一樣。當萬物開始分化時，世界就像我們所知的那般，由一種漩渦式的運動所形成——土與水這兩種較重的要素留在漩渦的中心，火回到漩渦的周圍，氣則在中間。地球並非圓盤式，而是短的圓柱形，「如一石柱之鼓」<sup>⑬</sup>。

生命來自海洋，現今動物的存在形態都是為適應環境而演化成的。安納齊曼德對人類的起源也作了明智的揣測。「……他接着說，最初人類是由不同種的動物所生的，因為其他動物很快可以找到生命的滋養品，只有人類需要長久的哺乳期，因此人類若最初就像現在這種狀況，那是絕不可能生存的。」<sup>⑭</sup>他並未解釋人類在轉型期如何生存——這是演化論者永遠要面對的難題。

安納齊曼德的理論要比泰利斯更上一層樓。他不再局限於任何確定的原初要素，而歸之於一種非限定的無限者，萬物由之而出。不僅如此，他還至少嘗試去回答下列的問題：世界「如何」從這種原初要素發展而成。

## 二、安納齊門尼 (Anaximenes)



安納齊門尼 (Anaximenes) 像

安納齊門尼是米勒都學派的第三位哲學家。他應該比安納齊曼德年輕——至少德奧佛斯特說他曾任安納齊曼德的「助手」。他寫過一本書，書中有些片斷流傳至今。根據狄歐格尼所載：「他以精純不雜的愛奧尼亞方言寫書」。

安納齊門尼的學說，初看之下，似乎又從安納齊曼德所達到的程度退回來了；他放棄了「非限定者」理論，轉而學習泰利斯，指出一確定的要素作為「原質」。但是這確定的要素並不是水，而是「氣」。他的想法也許得自呼吸這一事實，因為人呼吸多久就活多久，因此很容易看出：氣是生命的原理。安納齊門尼還在人類與全體自然界之間畫上平行線。「就像原本是氣的靈魂支撐了我們的軀體，呼吸與氣也包圍了整個世界。」<sup>⑩</sup>因此，氣是世界上的「原質」，由它產生現存的、過去的事務，以及諸神與神性的事務，而其他的事務再由這些結果中產生<sup>⑪</sup>。

但在解釋萬物如何由氣而來時，却顯然有困難。安納齊門尼提出的答案表現了天才的跡象。為了解說具體事物如何由原初要素所形成，他提出凝縮與稀化兩個觀念。氣本身不可見，但在凝

縮與稀化的過程中，則成爲可見的；氣膨脹或稀化時成爲火，而凝縮時則成爲風、雲、水、土，最後成爲石。事實上，凝縮與稀化觀念，指出了安納齊門尼以氣爲原初要素的另一理由。他的想法是：當氣稀化時，越來越熱而傾向於火；當氣凝縮時，就越來越冷而傾向於固態。在冷熱的環流中，氣居其中，安納齊門尼就以氣爲一中途站。但是他學說中的要點，可以說是：他嘗試以「量」來解釋「質」——以現代術語來說，他的凝縮與稀化理論正是這個意思。（據說安納齊門尼指出：張着口呼吸時，氣是暖的；而閉着口呼吸時，氣是冷的——這是他立說的一個實驗性證據<sup>⑩</sup>。）

他也像泰利斯一樣，認爲地球是扁平的。地球像一片葉子般浮在氣上。柏內特教授說：「愛奧尼亞絕對無法接受科學的地球觀，即使是德謨克利圖，也照舊相信地球是扁平的。」<sup>⑪</sup>安納齊門尼對彩虹提出奇怪的解釋，他認爲彩虹是陽光落在無法穿透的雲層上所形成的。蔡勒評論說：這種「科學的」解釋，比起荷馬把彩虹當作諸神的使者伊利絲 (Iris)，已經是極大的進步了<sup>⑫</sup>。

米勒都於紀元前四九四年淪陷，米勒都學派亦隨之告終。米勒都學派整體看來，是以安納齊門尼的哲學而知名，似乎在古希臘人眼中，他是此派最重要的代表。何以致此？主要當然因爲他在歷史上是此派的最後一人，而他的凝縮與稀化理論——嘗試以化質爲量的方式，解釋世界上具體事物的特性——可能也有廣泛的影響。

總而言之，我們願再度強調：愛奧尼亞諸子的重要貢獻，在於他們提出萬物根本性質的問題

，而不在於他們所給的任何答案。我們也願指出，他們都假定物質之永恒性：至於這個物質世界是否有一絕對的起始，則尚未進入他們心中。的確，他們視「此世」為唯一的世界。但若把愛奧尼亞的宇宙論者，看成獨斷的唯物論者，則顯然失之謬誤。當時尚未領悟到物質與精神的區別，因而在此之前不可能出現今日我們所謂的唯物論者。他們只是以某種物質要素解釋萬物起源，而非處心積慮地否認物質、精神之區別；當時尚未清楚領悟這一區別到可以作形式否定的程度，就是最好的明證。

愛奧尼亞諸子都是「獨斷論者」，這幾乎是毋須指明的事實，因為他們未曾提出「批判性的問題」。他們假定大家都能夠像他們一般認知事物：他們充滿了原始質樸的好奇心與迭創新意的喜悅感。

#### 附 註

- ① *Hist.*, I, 74.
- ② *Diog. Laërt, Lives of the Philosophers*, I, 22-44.
- ③ *Metaphysics* (trans. by J. A. Smith and W. D. Ross).
- ④ *De Anima*, A 5, 411 a 7; 2, 405 a 19.
- ⑤ *So Aëtius*, I, 7, XI (D. 11 A 23).
- ⑥ *Cicero: De Nat. D.*, I, 10, 25 (D. *ibid.*).

- ⑦ *Metaph.*, 983 b 18.
- ⑧ *Phys. Opin.*, fr. 2 (D. 12 A9). Cf. Ps. *Plut. Strom.*, 2 (D. 12 A 10).
- ⑨ *Frag.* 1.
- ⑩ *Frag.* 1-3.
- ⑪ *Frag.* 1
- ⑫ D. 12 A 17. *Simpl. Phys.*, 1121, 5; *Aët.* II, 1, 3; *Cic. De Nat. D.*, 1, 10, 25; *Aug. C. D.*, viii, 2.
- ⑬ Cf. *Hippol., Ref.*, 16, 2 (D. 12 A 11).
- ⑭ *Frag.* 5. Ps. *Plut. Strom.*, 2 (D. 12. A 10).
- ⑮ Ps. *Plut. Strom.*, fr. 2 (D 12 A 10).
- ⑯ *Frag.* 2.
- ⑰ *Hippol. Ref.*, i, 7 (D. 13 A 7).
- ⑱ (*Plut., De prim. frig.*, 947f.), *Frag.* 1.
- ⑲ *G.P.*, I, p. 9.
- ⑳ *Outlines*, p. 31.

## 第四章 畢達哥拉斯學社



畢達哥拉斯 (Pythagoras) 像

學社的起源，就像它創始者的生平一樣，已模糊不可考。楊布里格 (Jamblichus) 在記述畢達哥拉斯的生涯時，稱他為「神性哲學的領袖及父親」，「一位神，『半神半人』，或神人」。但是

首先我們應了解，所謂畢達哥拉斯學派諸子，並非只是畢達哥拉斯 (Pythagoras) 的一羣學生，他們彼此之間，或多或少是各自獨立，或互不相干的：他們都是畢達哥拉斯所創的一個宗教性社團的成員。畢達哥拉斯生於薩摩斯島，紀元前六世紀後半葉，他在義大利南部的克羅頓 (Croton) 創建了這一社團。畢氏本人是愛奧尼亞人，畢氏學派的早期成員都說愛奧尼亞方言。這個

楊布里格、波斐利 (Porphyry) 與狄歐格尼斯筆下的畢達哥拉斯生涯，並不能提出可靠的證據，我們不妨稱之為野史稗說<sup>①</sup>。

在希臘人的世界裏，創立一個學派，大概不算新奇。我們雖不能確實證明，但早期米勒都學派諸子都創立過相當於學派的組織，則是很可能的事。然而畢達哥拉斯學派却有與衆不同之處，那就是它的苦修主義與宗教色彩。當愛奧尼亞文明行將告終時，出現了一種宗教復興運動，但是這運動所要充擴的純正宗教因素，其來源既非奧林匹亞的神話，亦非米勒都的宇宙論。就像在羅馬帝國時代，當一個社會喪失了原初活力與創造衝動而趨向沒落時，就會出現懷疑主義與「神蹟宗教」；我們在愛奧尼亞富裕的商業文明結束時，也看到類似的傾向。畢達哥拉斯學社代表這種宗教復興之精神，更把它與一種極其明顯的科學精神相結合，他們就因這種科學精神而合格地跨入哲學史的領域。奧爾菲教派 (Orphicism) 與畢達哥拉斯學社之間，必有相通之處，只是我們不易辨明兩者的確定關係，以及奧爾菲教義對畢達哥拉斯學社可能產生的影響。奧爾菲教派以傳授奧義及啓發信心，使各種團體組織起來，渡共同的生活方式，還主張靈魂輪迴之說——這正是畢達哥拉斯學社的明確教義——所以我們很難想像畢達哥拉斯不會受到奧爾菲教派的信理及實行之影響，雖然畢氏與德洛斯 (Delos) 有關，而非與色瑞斯的 (Thracian) 狄奧尼修宗教有關<sup>②</sup>。

曾有人主張畢達哥拉斯學社是「政治性的」團體，如果這點是說他們本質上屬於政治性，那是全然不確的。不錯，畢達哥拉斯曾在西隆 (Cylon) 的堅持下，不得不離開克羅頓，轉往米塔彭登 (Metapontum)；但要解釋這件事，似乎可以不必假定是畢氏支持某一黨派的特殊政治

活動所引發的。畢氏學社諸子曾掌握克羅頓與大希臘地區其他城市的政治實權，但依波利表斯（Polybius）所載，大約在紀元前四四〇——四三〇年時，他們的「會所」被焚燬，信徒則遭迫害<sup>③</sup>——雖然這事實並不必然表示他們本質上是政治性的而非宗教性的團體。像近代喀爾文（Calvin）曾統治日內瓦，但他根本上並不算是政治家。史泰斯（Stace）教授評曰：「他們不許克羅頓人吃豆子，又不准在任何情況下殺自己的狗來吃，一般人遂忍無可忍。」<sup>④</sup>「雖然我們在事實上無法確定畢達哥拉斯是否禁止以豆類或禽獸為食物。亞里斯多增（Aristoxenus）對禁食豆類持完全相反的看法<sup>⑤</sup>。柏內特則主張畢氏學社確有這些禁食規定，但是他也承認亞里斯多增對於豆類禁忌的看法也有可能是對的<sup>⑥</sup>。」這個學社過了幾年又再恢復，繼續在義大利、特別是塔冷通（Tarentum）地區活動起來，紀元前四世紀前半葉時，阿奇塔斯（Archytas）在塔冷通以此派代表而知名。菲洛勞斯（Philolaus）與歐里杜斯（Eurytus）亦在該城工作。

畢達哥拉斯學社的宗教性苦修思想與實行戒律，是以淨化人生為目的的，而其靈魂輪迴之說自然引致「靈魂文化」的發皇。靜默修持、音樂陶冶與數學研究，皆被視為照護靈魂的好辦法。有些修行規定是純然外在的。畢達哥拉斯若真正禁止門生食用肉類，其理由可輕易推於輪迴之說，或至少與此有關；但狄歐格尼所引述的那些純然外在的規定，仍然可以不經誇張的想像而稱之為哲學學說。這些規定有：禁食豆類、不在大道上步行、不踩在剪落的指甲上、要抹去罐子在灰上的痕跡、不坐在容器上等等。如果畢氏學社的主張僅限於此，則他們只能吸引宗教史家的興趣，而無法引起哲學史家的真正興趣。事實上，這些外在規定絕不代表畢氏學社的所有貢獻。

(在扼要討論畢氏學社的理論時，我們無法說清楚那些出自畢達哥拉斯本人，那些又出自此派的成員，如非洛勞斯。亞里斯多德在「形上學」中論及此派時，即言畢氏學社諸子而不言畢氏本人。所以看到「畢達哥拉斯認為……」這一類語句時，不必一定推涉於此派創始者個人。)

狄歐格尼在「畢達哥拉斯的生平」中，引述贊諾芬尼士(Xenophanes)的一首詩，詩中談到畢達哥拉斯制止某人鞭打一條狗，因為他從那條狗的嗥叫中，聽出一位朋友的聲音。不管這故事是真是假，畢達哥拉斯主張靈魂輪迴之說是沒有問題的。宗教上的再生思想，使靈魂的活力及靈魂在形體歿後仍有元氣等舊觀念，得以復現——這與荷馬時代視靈魂為形體歿後立即消逝的陰影，完全相反。在這種靈魂轉世輪迴的理論中，人格的認同意識及自我意識，在心靈中無法存在，或者被視為與靈魂無關，借用史登則博士(Dr. Stenzel)的話就是：「……靈魂從一種自我狀態到另一種自我狀態，或者可以這樣說，從一個肉體到另一個肉體；因為肉體附屬於自我的這種想法，早已成為希臘哲學上毋庸置疑的本能信念。」柏拉圖「費多篇」(Phaedo)中的西米亞斯(Simias)主張靈魂是肉體的和諧，曾受到柏拉圖的抨擊；這與畢氏學社視靈魂為不朽之物，為輪迴的基底，大異其趣；因此若把西米亞斯的觀點畫歸畢氏學社(馬克洛標士Macrobius顯然是指畢達哥拉斯與非洛勞斯<sup>⑧</sup>)則未必可信。但是正如普列希特博士(Dr. Praechter)所云，所謂靈魂為肉體和諧，或簡言之以靈魂為一種和諧，並非絕無可能用來表示：靈魂是肉體中的秩序與生命之原理。這樣不一定就涵蓋了靈魂的不朽性<sup>⑨</sup>。

〔奧爾非教派與畢氏學社之間的重要相似點，可以推因於前者對後者的影響；但是我們很難

確定是否真有任何直接的影響，如果有，其程度又如何。奧爾非教派與狄奧尼修的崇拜禮有關，這種崇拜禮來自色瑞斯或施齊亞(Scythia)，與奧林匹亞原有的儀節精神是相隔不入的——雖然它的「狂熱專注」與「忘我入神」的性格，也能在希臘人的靈魂中得到回響。然而，連繫奧爾非教派與畢氏學社的因素，並非狄奧尼修宗教的這種「狂熱專注」性；而是基於一個事實，就是奧爾非教派的信徒都被納入有組織的團體，學習靈魂轉世的學說，因此他們肯定人類的重要部分，並非那形同監獄的肉身，而是靈魂，事實上，靈魂是「真正」的人，而不是荷馬所謂的肉身陰影。因此訓練靈魂與淨化靈魂是最重要的，其中即包括不准食肉的禁令。奧爾非教派實為一宗教而非一哲學——雖然它傾向泛神論，正如一著名斷簡所云：「宙斯是首，宙斯是身，萬物皆由宙斯而形成。」<sup>⑩</sup>但是如果可以稱之為哲學的話，它是一種「生活之道」，而非僅僅是宇宙論的思辨，在這一點上，畢氏學社當然可以說承襲了奧爾非教派的精神。」

現在我們進入難題部分，就是畢氏學社的數學及形上學兼而有之的哲學。亞里斯多德在「形上學」一書中說：「畢氏學社諸子專注於數學的研究，他們是最先進行這項研究的人；由於終年玩味其中，他們認為數學的原理就是萬物的原理……」<sup>⑪</sup>他們具備一種對新進科學的初期研究熱忱，並且深切感受到數字在世界上的重要性。萬物皆是可數的，我們也能藉數字表現許多事物。兩件相關事物可以藉數字比例來表現其間的關係：依序排列的許多物體，其中的次序也可以藉數字表示，還有許多類似的情形，不一而足。但是最能吸引他們注意的，似乎是發現了音樂中音符的音程可以藉數字表示。音調的變化，乃由於發音器振動數之不同，音階更建立於數的比例上

⑩。音樂的和諧以數為基礎，因而宇宙的和諧也以數為基礎。米勒都學派的宇宙論者，討論宇宙中對立物之衝突，而畢氏學社諸子對音樂的探究，使他們可以輕易提出一個解決「衝突」問題的辦法，那就是數的概念。亞里斯多德說：「由於他們發現音階的特質及比例可以用數字表示，因此認為其他一切事物的本性，似乎都以數字為模型，數字也似乎是大宇長宙中最先存在之物，天只是一個音階，只是一個數。」<sup>⑪</sup>

安納齊曼德從不定之物或非限定者推演出萬物，畢達哥拉斯却加上「限制」概念，使不定之物一一賦形存在。以音樂為例，其中的比例與和諧都可以藉算術的方式表現出來（健康亦然，以「節制」為其限制，所產生的和諧結果就是健康）。由此推廣及於大千世界，畢氏學社諸子遂論及宇宙的和諧。但是他們強調了數字在宇宙中的重要地位之後，還感意猶未盡，進而宣稱萬物皆「是」數。

這顯然是一種不易了解的學說，並且「萬物皆是數」也很難說得通。究竟他們的真意何在？首先我們要問：他們所謂的數字是指什麼？或者他們如何去設想數字？這是個重要的問題，因為它的答案將告訴我們「萬物皆是數」的理由之一。據亞里斯多德所云，他們主張數有奇偶之分，偶數是無限的，奇數是有限的；單一由奇數偶數同時併生（因為單一兼為奇數偶數），數皆由單一而成；天，就像前面說過的，也只是有一些數字而已<sup>⑫</sup>。姑且不管亞里斯多德所論的是畢氏學社全盤發展中的那一個時期，也不管他對奇數偶數的評述的真正解釋是什麼，至少我們可以明顯看出：畢氏學社諸子的數是具有空間性的。一是點，二是線，三是平面，四是立體<sup>⑬</sup>。因此，「萬

物皆是數」的意思是說：「一切物體皆由點或空間的單元組成，這些點或單元聚在一起就構成了數。」<sup>⑬</sup>畢氏學社諸子這種對數的看法，可以用「四點方陣」說明，他們認為這是神聖的圖形：

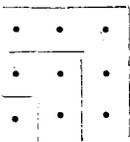
這個圖形立即顯示：十是一、二、三、四的總和，換言之，十是前四個整

數的總和。亞里斯多德告訴我們：歐里杜斯 (Eurytus) 曾以小圓石代表數字

，以這種代表方式可以求得「正方形」與「長方形」的數字<sup>⑭</sup>

。我們若由一開始，以「磐析形」(譯者按：即以平行四邊形

的一角截去一較小的同形四邊形者。) 加上奇數，就能得到正方形的數字：



若由二開始，加上偶數，就能得到長方形的數字：這種圖形數字的使用或數字與幾何的關聯

，顯然使我們易於了解為何畢氏學社要把萬物看成是數，而不僅僅是可數的。他們把自己的數學

概念移轉到物質世界的秩序上。於是，「並列數點乃生線，就不僅是數學家的

合理想像，而且外在世界亦如此；接着，並列數線乃生面；最後，結合數面而

成體。因此，點、線、面就是組成自然萬物的真正單元，而萬物亦順理成章的

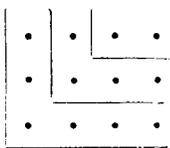
被視為數了。事實上，每一具體事物皆為數字「四」的一種表現，因為它是由

前三個構成分(點、線、面)所組成的第四個代號<sup>⑮</sup>。但是，事物與數字的合一度，就要看

個人以幾何範型來表現數字之習慣而定，並且畢氏學社把他們對音樂的發現，推廣於全部實在界

到何種程度，也是絕對難說的。柏內特認為，事物與數字的最初同一，是由於應用了樂聲可以化

為數字的道理，而非由於數字與幾何圖形的同一關係<sup>⑯</sup>。但是，若依畢氏學社的明顯看法，把物



體視爲具有量積的物質點的組合，同時若把數字也從幾何觀點視爲點的組合，這樣一來，我們就容易了解「物體與數字同一」的根據了<sup>⑳</sup>。

亞里斯多德在本文前面引述的章節中，宣稱畢氏學社主張「數有奇偶之分，偶數是無限的，奇數是有限的」。有限與無限的存在狀況又如何？在畢氏學社看來，有限的宇宙或世界被無限或無窮的宇宙（大氣）所環繞，並在其中「吸引」大氣。因此有限宇宙的物體並非純粹限制，而有無限物與之混成。畢氏學社既以幾何觀點來看數字，就把數字（由奇數偶數組成）也看成有限與無限的共同產物。從這種觀點也很容易推及數字與事物的同一，偶數與無限相合，奇數與有限相合。前面所列的兩個圖形，可以幫助我們了解：奇數的罄析形維持一個固定的正方形（有限制的），偶數的罄析形則顯出一個不斷改變的長方形（無限制的）<sup>㉑</sup>。

但是要想確定究竟什麼東西和什麼數相合，則毫無標準可據，只能憑各人的幻想而已。譬如，雖然我們多少可以看出正義是四的理由，但是却很難看出爲何健康是七，靈性是六。五是婚姻，因爲五是第一個陽性數「三」與第一個陰性數「二」的和。但是撇開畢氏學社的這些幻想成分，他們對數學是真正有貢獻的。我們在蘇美人的算法中，可以看到「畢氏定理」在幾何學上的論據，但是正如普洛克魯士（Proclus）所云<sup>㉒</sup>，畢氏學社超越了單純的算術與幾何論據，而將它們融入一演繹系統，當然這演繹系統最初只是雛形的而已。「綜觀畢氏幾何，我們可以說它涵括了歐幾里得著作的一、二、四、五（可能也有三）各卷的主幹，只是應指出畢氏的比例理論尚不足以應用到無窮的量積上。」<sup>㉓</sup>解決最後這個問題的理論，要到柏拉圖「學院」中的歐道蘇斯

(Eudoxus) 才提出。

畢氏學社諸子不僅認為地球是圓形的<sup>②</sup>，而且認為地球不是宇宙的中心。地球與行星、以及太陽，都環繞着中心之火或「宇宙的火爐」（與「一」相同）而旋轉。世界從外在的無窮界吸引大氣，這大氣就是所謂的「無限」。這裏我們看到了安納齊門尼的影響。（根據亞里斯多德「天界論」所載，畢氏學社並未否認「地球中心說」，以便解釋日常現象，但是此說的理由却是他們任意想像的。）

我們今日對畢氏學社感到興趣，不僅因為他們在音樂與數學上的探究，不僅因為他們是一個宗教性的社團，也不僅因為他們的靈魂輪迴說與數學形上學——至少就他們並未把數字「物質化」而言<sup>③</sup>——都在努力突破米勒都學派宇宙論者的「實質」唯物論，而且還因為他們對柏拉圖的影響，毫無疑問的是：他們的靈魂概念與命運概念影響了柏拉圖（柏氏的靈魂性質三分說也可能脫胎於此）。畢氏學社對靈魂及其正確照護的重要性，深表關切，而這點正是柏拉圖終生擇善固執，最珍愛的信念之一。柏拉圖也深受畢氏學社的數學思辨所影響——雖然在這方面很難準確指出影響的程度。畢氏學社諸子是塑造柏拉圖思想的決定性因素之一——這句話對他們絕不是平淡無奇的頌揚。

附 註

② Covatti, *I Presocratici*, p. 66.

- ② Cf. Diog. Laërt., 8, 8.
- ③ Polybius, ii, 39 (D. 14, 16).
- ④ Stace, *Critical History of Greek Philosophy*, p. 33.
- ⑤ ap. Gell., iv, II, 5 (D. 14, 9),
- ⑥ F. G. P., p. 93, note 5.
- ⑦ *Metaphysik des Altertums, Teil I*, p. 42.
- ⑧ *Sonn. Scip.*, I, 14, 19 (D. 44 A 23).
- ⑨ Ueberweg-Praechter, p. 69.
- ⑩ D. 21 a.
- ⑪ *Metaph.*, 985, b 23-26.
- ⑫ 畢氏學社的音感比例，似應指琴弦長短的比例，而非頻率高低的比例，因為頻率高低在當時的畢氏學社，還是難以度量的。
- ⑬ *Metaph.*, 985 b 31-986 a 3.
- ⑭ *Metaph.*, 986 a 17-21.
- ⑮ Cf. art. *Pythagoras*, Enc. Brit., 14th edit., by Sir Thos. Little Heath.
- ⑯ Stöckl, *Hist. Phil I*, p. 48 (trans. by Finlay, 1887)
- ⑰ *Metaph.*, 1092, b 10-13.

- 18 Stöckl, *Hist. Phil.*, I, pp. 43-9.
- 19 E. G. P., p. 107.
- 20 菲洛勞斯（我們由斷簡中得知）堅決認為：除非一物擁有數，或本身就是數，否則無法被認知，也不可能清楚呈現。
- 21 Cf. Arist. *Physics*, 203 a 10-15.
- 22 *In Eukleiden*, Friedlein, 65, 16-19.
- 23 Heath, *art. cit.*
- 24 俄國哲學家謝士妥夫（Leo Chestov）曾說：「真理被發現之後，必須等待許多世紀才能獲得認可；這種事情並非絕無僅有。像畢達哥拉斯對地動說的看法，就是其一。大家都認為他錯了，因此拒絕接受這項真理達一千五百年之久。後來哥白尼重新確證了這項真理，但科學家仍被要求將它與傳統的成就畫清界限，並設法忽視它的意義。」Leo Chestov, *In Job's Balances*, p. 168 (trans. by C. Coventry and Macartney).
- 25 事實上，畢氏學社將宇宙「數學化」，不能被視為將宇宙「觀念化」，因為他們的數字是由幾何學的觀點所形成的。因此，他們把事物與數字視為同一，其中事物觀念化的程度，並不如數字物質化的程度。再說，就「觀念」（如正義）與數字被視為同一來看，我們在談到正義時，大概是傾向於觀念論的。在柏拉圖式的觀念論中，也將出現同樣的論題。
- 然而，我們也須承認，畢氏學社將數字「幾何化」的作法，至少對於後期的學社成員並

沒有什麼好處。像柏拉圖的一個朋友，塔冷通的阿奇塔斯就顯然反其道而行（譯者按：指將幾何「數字化」），這種作法受到亞里斯多德的堅決反對，因為亞氏相信幾何與算術各自獨立，並且不可互相化約。就整體而言，我們最好說畢氏學社的發現（即使他們的分析不夠完全），是算術與幾何之間的異質同形，而不是兩者的互相化約。

## 第五章 赫拉克利圖的言語



赫拉克利圖 (Heraclitus) 像

他論及自己同鄉的居民，憤慨地說：「厄弗所的每一個成年人，統統都應該上吊，把城邦留給無鬚的少年；他們竟然把他們之中最好的何莫多魯士 (Hermodorus) 驅逐出境，還揚言說：『我

赫拉克利圖 (Heraclitus) 出身小亞細亞的厄弗所貴族，依狄歐格尼所載，其學說盛行於第六十九屆奧林匹克運動會前後，亦即紀元前五〇四—五〇一年；至於正確的生卒年月無從查考。他繼承了家族在巴西留 (Basileus) 公所的官銜，不久又將這職位讓給他的弟弟。根據各種資料顯示，他個性憂鬱，頗為孤僻，不僅對一般大眾心存鄙夷，甚至對歷史上的顯赫人物也毫無敬意。

們不需要最好的人，如果有的話，讓他到別的地方及別的人羣中去做最好的人吧！」<sup>①</sup>他在另一處又說：「鐵達瑪士之子畢亞士 (Bias) 住在普林納地區，只有他傑特超羣，最值得稱述。」(因爲他說過：「大多數人都是壞蛋。」)<sup>②</sup>

赫拉克利圖對荷馬恣意嘲諷：「應該把荷馬從先賢名單中拖出來鞭笞，阿齊洛格 (Archilochus) 也是一樣。」他又說：「飽學多聞並無益於通透事理，否則赫西奧、畢達哥拉斯，以及贊諾芬尼斯、赫卡泰吾斯這些人就不會那麼糊塗了。」像畢達哥拉斯，他「比其他人更勤於從事科學研究，將那些著作選擇分類，他所自命的智慧只不過是一堆知識的積累與一套欺人之談而已」<sup>③</sup>。

赫拉克利圖說了許多一針見血的格言，頗爲辛辣銳利，其中有些也唐突有趣。例如：「醫生剗割、熾灼、刺戳，以種種方法折磨病人，還要索取他所不該得的酬金」；「上帝把人喚作嬰兒，正如成人之呼喚兒童」；「驢子情願吃草，不要黃金」；「人的性格就是他的命運」<sup>④</sup>。在宗教方面，赫氏輕視神奧的事蹟，他甚至說過：「大眾所奉行的奧蹟，並不神聖。」<sup>⑤</sup>他對上帝持泛神論的看法，雖然他的言語頗富宗教意味。

赫氏的文體似乎艱深難懂，後人給他取了「晦澀」的綽號。這並不是無的放矢，至少我們從一些斷簡殘篇可以看出，像：「宇宙喜歡隱藏」；「戴爾菲 (Delphi) 神諭的主宰，既不明說也不遮藏其旨意，而以徵兆示之」。對於他自己告訴人類的信息，他說：「人們第一次聽到時，根本不可能了解，就像不曾聽過一樣。」<sup>⑥</sup>柏內特指出品達 (Pindar) 與艾斯奇勒士 (Aeschylus) 也有相同的先知語調，其原因部分是由於當時的宗教復興運動<sup>⑦</sup>。

赫拉克利圖以一句著名的格言而廣為人知，雖然那明明不是他說的，就是「萬物流轉」。的確，許多人只知道他這一點。這句話可以表現他學說中的重要一面，但仍不足以代表他哲學思想的核心要義。他不是也說過：「濯足長流，舉足復入，已非前水？」<sup>⑧</sup>柏拉圖曾記載：「赫拉克利圖說過，萬物消逝，無物復存；他把萬物比擬為流水，說你不能兩次伸足入同一流水。」<sup>⑨</sup>亞里斯多德介紹赫氏學說時也肯定「一切皆動，無一物固定不移」<sup>⑩</sup>。由此看來，赫氏正是古代世界的畢郎德洛 (Prandello)，大聲疾呼萬物無常、萬象遷化，「實在界」毫無實在性。

但是，若進而以為赫拉克利圖主張變化之物不存在，那就錯了，因為他的哲學還有相反的一面<sup>⑪</sup>。甚至，變化觀也不算是他哲學中最重要及最有意義的特色。赫氏的重點在於強調他的「言語」，亦即他帶給人類的特殊信息；假使他的信息只在指出萬物遷化不止，那麼他實在沒有什麼可以自命高明的；因為這種真理早經愛奧尼亞哲學家發現了，談不上新奇。事實上，赫拉克利圖對哲學的原創性貢獻另有所在，就是提出「異中之同」與「同中之異」的觀念。如前所述，在安納齊曼德的哲學中，認為對立物總是相互侵犯，並輪流為此不義之行而受罰。安納齊曼德認為對立物的戰爭是逸出常軌、不應出現的事，有損「一」的純淨。赫拉克利圖却不以為然。他認為對立物的衝突，不但不是對「一」的同性的污點，反而是「一」本身所必備的。事實上，「一」只存在於對立物的張力狀態中，這張力狀態是「一」的同一性所必須的。

赫拉克利圖明顯指出實在界為「一」，他說：「聰明人不必聽我，但要聽我的『言語』，並且承認萬物為一。」<sup>⑫</sup>另一方面，他也清楚指出對立物的衝突是「一」的存在所必需的，他說：

「我們必須知道，萬物皆含有衝突，爭鬪即是正義，萬物的存在及消逝都是經由爭鬪。」<sup>14</sup> 荷馬之言差矣，他說：「但願神界和人間都不再有爭鬪。」他沒有想到這是祈求宇宙的毀滅，如果他的祈禱被俯允了，一切都將毀滅<sup>15</sup>。赫氏又肯定地說：「人們不了解一物自身如何分裂而又和合。那是對立狀態的協調，如樂弓與七絃琴之相適。」<sup>16</sup>

在赫拉克利圖看來，實在界是「一」，但它同時也是「多」——這並非偶發現象，而是本質如此。「一」的存有與存在，本身都必然同時是一又是多；它應該是「歧異中之同一」。因此，黑格爾把赫拉克利圖的哲學，畫歸「變化」的範疇，顯然出自誤解；並且他把巴曼尼得斯（Parmenides）置於赫拉克利圖之前，也是不對的——因為巴曼尼得斯曾批評赫氏思想，應與赫氏同代而稍晚<sup>17</sup>。赫氏的哲學大體所表現的觀念是：「具體共相」、「多中之一」、「歧異中之同一」。

但是，這「多中之一」又是什麼？赫拉克利圖認為萬物的本質是「火」，後來的斯多亞學派（the Stoics）也學他這樣說。乍看之下，似乎赫氏只是重彈愛奧尼亞學派的舊調，把它變個名目而已——好像泰利斯肯定了「水」，安納齊門尼肯定了「氣」，而赫氏要找個不同的東西，就肯定了「火」。當然，赫氏也有可能存心要找個不同的「原質」，但他不是僅僅爲此而選擇「火」，他還有個積極的理由，一個與他自己哲學的中心思想密切相關的好理由。

感官經驗告訴我們：火的存在要靠燃燒、消耗、轉化其他物質才能維持。火的出現，一向是經由許多事物變化而形成，若缺乏其他物質，則火亦逐漸微弱，終至熄滅。火的本身正是基於這

種「爭鬪」及「張力」。以上所述，當然是以感性方式來表達一個純粹的哲學觀念，但是這個觀念與火的關係，顯然要勝過它與水或氣的關係。因此，赫拉克利圖選擇「火」作為實在界的本質，決非隨心所欲的憑空幻想，亦非純然爲了要與前哲標新立異，而是出自他的基本哲學立場。他說：「火，就是缺乏與滿足」——換言之，萬物皆成於火，凡是處於張力、爭鬪、消耗、焚燒、枯竭等狀態中的都是火<sup>17</sup>。至於火的行程，赫氏指出兩種：向上之道與向下之道。「他把變化分作向上之道與向下之道，並且說宇宙就是這樣構成的。火濃化而成氣，氣壓縮而成水，水凝結而成土。這是下行之道。然後，土液化而生水，水再生出其他萬物；因爲他幾乎把一切都推源於海水的蒸發。這是上行之道。」<sup>18</sup>

如果主張萬物都是火，都處在一種川流不息的狀態，那麼顯然就應該說明：究竟世界中的萬物有何固定性質。赫拉克利圖以「度量」的說法來解釋，他認爲世界是「一團恒存的火，它燃燒多少量，即消耗多少量」<sup>19</sup>。因此，火若取自萬物，藉燃燒而形成，則它亦付出相同的量。「萬物與火之交相變易，正如金子與貨物之等值互換。」<sup>20</sup>如此，每一種物質的實際體現儘可生滅變化，而其累積總量則恒爲相等。

赫拉克利圖所要解釋的，不僅是事物的相對固定性，而且還有一種物質對另一物質的消長關係，如日與夜，夏季與冬季的關係。依狄歐格尼所載，赫氏將不同元素的消長，推因於「不同的氣息」。因此，「當亮的氣息在太陽四周發散時，產生夏日；暗的氣息佔優勢時，則產生夜。當亮的氣息使溫度漸增時，產生夏季；暗的氣息使潮濕四佈時，則產生冬季。」<sup>21</sup>

如前所述，宇宙中爭鬪常存，但萬物也有相對的固定性，就像火的燃燒與消耗總有相等的度量。事實上，這種恒存的度量，以及上行之道與下行之道的平衡，正構成了赫氏所謂「宇宙中隱藏的協調」，他認為這「比公開的協調更好」<sup>②</sup>。我們已經引述過他的一句斷簡是：「人們不了解一物自身如何分裂而又和合。那是對立狀態的協調，如樂弓與七絃琴之相適。」<sup>③</sup>簡言之，「一」即是歧異，而歧異本身也是一，是一的不同切面。這些不同切面，以及上行與下行之道都不能消解，否則「一」本身即無法存在。赫氏主張對立之物相反相需，「一」的本質即含有歧異，他說「上行之道與下行之道是相同的」，「靈魂死而成水，水亡而成土。但是水由土而生，靈魂又由水而生」<sup>④</sup>。這其中顯然含有某種相對論，因為他又說「善與惡為一事」，「海洋是最純淨與最混沌的水，魚類飲之則有益，人類飲之則受害」，「豬在泥濘中洗澡，家禽則在灰塵中淨身」<sup>⑤</sup>。但是，一切對峙張力在「一」之中得到協調，一切歧異在「一」之中得到和合：「宇宙萬物對於神都是美善而正當的，但對於人則有是非善惡之分。」<sup>⑥</sup>的確，任何泛神論哲學都難免走上這樣的結論——「在永恒的形相（觀照）之下」，萬物皆有其存在的理由。

赫拉克利圖把「一」說成神，說成明智的：「明智者唯一，不管它願不願意都將被稱為宙斯。」<sup>⑦</sup>神是普遍「理性」（邏各斯），是萬物之中的普遍法則，它結合萬物為一整體，並根據普遍法則而安排宇宙中的生滅變化。人的理性是普遍理性的一個映現，或其縮形與通道，因此人應該努力堅持理性的觀點，依理性而生活，體認萬物的同一性與不變法則的宰制力，對宇宙的必然歷程心滿意足、毫無拂逆；因為那正是旁通統貫而含章定位的「理性」或「法則」之展現。人

的理性與意識是發光的因素，最有價值：當純火離開身體時，留下來的火與土毫無價值，赫氏說過：「屍體比糞便更應丟棄。」<sup>②</sup>所以儘量保持靈魂乾燥，對人才有好處：「乾燥的人最聰明、最善良。」<sup>③</sup>靈魂可能喜歡潮濕，但「靈魂一化成水，則必死無疑」<sup>④</sup>。靈魂應該努力將自己從個人的「睡眠」世界，提升到共同的「清醒」世界，亦即屬於思想與理性的共同世界。當然，這種思想就是赫拉克利圖的「言語」。因此，宇宙中存在着一種內在的法則與「理性」，它體現出來成爲人類的法則，雖然這種體現並不完善也並不充分。赫氏之強調普遍法則以及人類分享「理性」，大有助於後來斯多亞學派形成普世主義的理想。

斯多亞學派的宇宙論得自赫拉克利圖的啓發，並因而塑成普遍存在、亨毒萬有的「理性」觀念。但我們並無根據就此假定赫氏把「一」或「火」當作「位格神」，就像我們不應假定泰利斯或安納齊門尼把水或氣當作位格神一樣；赫氏是一位泛神論者，而稍後的斯多亞學派也是主張泛神論的。但是，我們若把神當做萬物內在的定位「原則」，並將人間事象當作神明法則的顯示，就會產生一種道德上的順服感；這種順服感所形成的心理態度，却與理論上將神視同宇宙整體所可能推衍的邏輯要求頗有差異。這種介於心理態度與嚴格理論要求之間的差異，在斯多亞學派中日益鮮明，使此派學者經常流露的心態與使用的語言，都暗含了一種有神論的神觀念，而不是那種根據他們宇宙論體系所合理要求的泛神論觀念——這種差異在後期斯多亞學派愈益專注於倫理問題時，也愈形嚴重。

赫拉克利圖曾否主張一種週期性的宇宙大火？由於斯多亞學派確實作此主張，又由於他們的

思想傳自赫氏，因此後人便將「週期性的宇宙大火」之說推源於赫氏；但是我們基於下述理由而反對這種附會。第一、我們前面說過，赫氏堅決認為對立物的張力或衝突正是「一」的本質所在。因此，若萬物週期性地回歸純火，則純火自身亦將合乎邏輯地熄滅無存。第二、赫氏不是清清楚楚說過：「太陽不會逾越其度量；若有逾越，『公正』的侍女愛林妮斯 (Erinyes) 就會查得出來。」<sup>①</sup> 以及「這個世界過去是，現在是，將來也是一團恒存的火，它燃燒多少量即消耗多少量」？第三、柏拉圖在比較赫氏與恩培多克立 (Empedocles) 兩人的思想時，就指出赫氏主張「一」恒為「多」，而恩氏則主張「一」依次輪流為一與多<sup>②</sup>。蔡勒教授的假設是缺乏憑證的，他說：「這就是赫氏，或許柏拉圖亦然，所不曾注意到的矛盾。」當然，若有明顯證據指出赫氏確曾主張週期性的宇宙大火，則我們必須承認赫氏與柏拉圖兩人都不曾注意到這一矛盾；但是目前的證據是赫氏不曾作此主張，因而我們也沒有理由為此錯怪柏拉圖。不僅如此，最先說出赫氏主張宇宙大火的<sup>③</sup>，顯然是斯多亞學派，而斯多亞學派在這個問題上，也是歧異互見的。普魯塔克 (Plutarch) 不是曾藉一名書中人物說出這樣的話嗎？他說：「我看到斯多亞學派的大火蔓延到赫西奧 (Hesiod) 的史詩中，就像它蔓延到赫拉克利圖的著作與奧爾菲 (Orpheus) 的詩詞中一樣。」<sup>④</sup>

我們該怎麼解釋赫拉克利圖「異中之同」的理論呢？宇宙中顯然存在着殊多與歧異。但人的理智又總是追求一個整全、一個體系，想要獲得一種旁通統貫的觀點來連結萬物；這種思想目標所對應的，就是萬物中真正的同一性：萬物「是」相互依存的。人類亦然，他與他不朽的靈魂必

須依賴其他的受造物。我們可以非常肯定地說，人的身體正有賴於世界與人類的整個歷史：他的生命需要依靠物質宇宙——他的身體不能缺少空氣、食物、清水、陽光等，他的精神也須透過感官知覺才能獲得知識。他的文化生命也須憑藉思想與學術，先人的文明與軌迹。人類尋求同一，固然不可厚非，但若因而抹煞了殊異，則頗有未當。真正存在的同一，是「異中之同」、「多中之一」，換言之，這種同一不是貧乏孤立的，而是充實豐富的。每一物質體都是一種異中之同（含有許多分子、原子、電子等），每一生命體亦如此——我們由啓示中知道，即使神本身也是三位一體的。基督本身就是異中之同——在人性之異中有位格之同。神魂超拔與神冥合時，還是合而有分的——否則將喪失自身的豐富內涵（當然，這並不是說神與萬物不可能產生「純全的」同一。）

我們能把受造的宇宙看成統一體嗎？宇宙當然不是一種實體：它包含多種實體。但它在我們的觀念中，却是一個整體，並且若能量不減定律果真存在，則它在某種意義下，也是一個物理的整體。所以我們可以在某種程度上，把宇宙設想為歧異中之同一；但更好再進一步像赫拉克利圖一樣主張：對立物的衝突，亦即變化，是物質宇宙的存所在不可或缺的。

(一) 就無機物來說，只要我們接受近代的物質組合理論或光波理論等，就會發現其中必然含有變化——至少是移動意義的變化。

(二) 就有限而受物質條件決定的生命來說，顯然變化更是其本質所繫。一個有形機體的生命必須藉呼吸、消化等作用來維持，那些作用無不包含變化，亦即包含「對立物的衝突」。地球上

各種生命體的存續都需要傳承，所以生死正是最明顯的對立物。

(三) 可不可能有一種物質宇宙，其中並無對立物的衝突，也毫無任何變化存在？如果有的話，這種宇宙不可能存有生命體，因為凡是生命體必包含變化。但是，可不可能有一種物質宇宙，其中既無生命體，又完全靜止、完全沒有變化及運動？我們若從能量觀點來看物質，就很難想像這種純粹靜止的物質宇宙如何可能存在。但是，撇開一切物理學理論不談，即使這種宇宙實際上可能存在，那麼它在理性上可能設想嗎？至少我們可以發現這樣的宇宙毫無功能——沒有生命、沒有發展、沒有變化，只是一團原始的混沌。

因此，一個純粹物質的宇宙，不論從後天的觀點或從先天的觀點看來，都是無法理解的。物質宇宙之中必有機體生命，也必有變化存在。但是，變化一方面有歧異性，從一狀態變成另一狀態；另一方面也有固定性，就是那變化之下的某物。所謂異中之同即是如此。

總而言之，厄弗所的赫拉克利圖發現了一個真正的哲學觀念，雖然他像那些愛奧尼亞前輩一樣，用感覺象徵來表達，並且把本質上即是「多」的「一」觀念，也用感覺象徵來清楚辨認。當然，赫氏尚未達到實質思想（Substantial thought）的概念，即亞里斯多德「思想的思想」（*noyos noyos*）的程度，他也無法像亞里斯多德那樣設法充分解釋固定性的因素；但是正如黑格爾所云：「我們若相信命運公正，總是把最好的傳諸後代，那麼至少我們應該說，赫拉克利圖的種種的確值得傳承。」<sup>55</sup>

## 附註

- ① Frag. 121.
- ② Frag. 39.
- ③ Frags. 42, 40, 129.
- ④ Frags. 58, 79, 9, 119.
- ⑤ Frag. 14.
- ⑥ Frags. 123, 93, 1 (cf. 17, 34). Cf. Diog. Laërt., 9. 6.
- ⑦ *E. G. P.*, p.132.
- ⑧ Cf. Frags. 12 and 91.
- ⑨ *Crat.* 402 a.
- ⑩ *De Caelo*, 298 b 30 (III, i)
- ⑪ 赫拉克利圖確實主張「實在界」恆在變化之中，其本質即是變化；但是這種看法不應被解釋為：根本沒有變化中的「實在界」。人們常拿赫拉克利圖與柏格森（Bergson）比較，但是柏格森的思想也經常遭到粗心大意的誤解。
- ⑫ Frag. 50.
- ⑬ Frag. 80.

- ⑭ Numenius. Frag. 16, apud Chalcidius, c. 297 (D. 22 A 22).
- ⑮ Frag. 51.
- ⑯ Hegel, *Hist. Phil.*, Vol. I.
- ⑰ Frag. 65.
- ⑱ Diog. Læert., 9, 8-9.
- ⑲ Frag. 30.
- ⑳ Frag. 90.
- ㉑ Diog. Læert., 9, 11.
- ㉒ Frag. 54.
- ㉓ Frag. 51.
- ㉔ Frags. 60, 36.
- ㉕ Frags. 58, 61, 37.
- ㉖ Frag. 102.
- ㉗ Frag, 32.
- ㉘ Frag 96.
- ㉙ Frag. 118.
- ㉚ Frags. 77, 36

- ② Frag. 94.
- ③ *Soph.*, 212 d.
- ④ Cf. *E. G. P.*, pp. 159-60.
- ⑤ *De def. orac.*, 415 f.
- ⑥ *Hist. Phil.*, I, pp. 297-8.

## 第六章 巴曼尼得斯與梅利蘇斯的「一」

贊諾芬尼士 (Xenophanes) 號稱是埃利亞學派的創始人。但是，由於無法證明他曾經到過義大利南部的埃利亞 (Elea)，因此最多只能將他視為這一學派的教外護法或道義上的創始人。我們若稍加檢視贊諾芬尼士的格言，就不難看出爲何他會被主張「不動的一」的這一學派奉爲護法了。贊氏抨擊擬人論的希臘神祇：「牛、馬、獅若有手，能夠繪畫，也能像人類一樣製造藝術品；則馬將繪其神似馬，牛將狀其神如牛，各以其不同形象來描摹衆神。」<sup>①</sup>然後贊氏主張「在衆神與人類之中，有一個最偉大的神，祂在形狀上及思想上都不像任何有限的生物」，祂「恒居於一處，絲毫不動；往來奔馳決非祂的本性」<sup>②</sup>。亞里斯多德在「形上學」中說，贊諾芬尼士「論及整個世界時，認爲一即是神」<sup>③</sup>。關於贊氏的「神學」，最合理的解釋應該是一元論而非一神論，因爲一元論更能相決於埃利亞學派的立場。在我們今天看來，真正的一神論神學也許較爲熟悉，但是在當時的希臘人却不以爲然。

姑不論贊諾芬尼士的主張爲何，我們若從哲學的與歷史的眼光來看，埃利亞學派的真正創始人，毫無疑問的是一位埃利亞公民——巴曼尼得斯 (Parmenides)。巴曼尼得斯約生於紀元前

這種學說顯然不是凡夫俗子所能當下領悟的，因此巴曼尼得斯再嚴格區分以下兩種認識途徑——



巴曼尼得斯 (Parmenides) 像

第六世紀末期，因為當他六十五歲時（約紀元前四五—四四九），他曾在雅典與年輕的蘇格拉底談過話。據說，巴氏曾為他的家鄉埃利亞城草擬法律，並且據狄歐格尼所保存的一份索齊昂（Sotion）的文件顯示，巴氏起初參加畢達哥拉斯學社，後來退出，自成一家之言①。

巴氏以詩體寫作，大多數的斷簡藉辛普利秋士（Simplicius）的註釋而流傳後世。其學說重點在於肯定：存有即是一，確實存在；生成或變化，乃是幻覺。因為，若有某物生成，則它或來自存有，或來自非有。若來自存有，則已是存有，不必生成；若來自非有，則本無一物，如何生成？因此，生成乃是幻覺。存有即是「一」，並且僅僅存有「存在」，因為「多」也是幻覺。

真理之道與俗見之道。在巴氏詩篇的第二部分所揭示的俗見之道，很可能即代表畢達哥拉斯學社的宇宙觀；但是這種宇宙觀，又不是一般只靠感覺求知的人，可以輕易了解的，因此我們不應認為巴氏對這兩種途徑的區分，也具有柏拉圖稍後區分知識與意見、思想與感覺時的那種形式上的周延性。巴氏的做法，毋寧說是爲了自成一家之言而駁斥異說。的確，巴氏反對畢氏學社的哲學，不但如此，任何主張變化與運動的哲學，他都要反對。既然變化與運動是感官所覺察的最真確現象，於是巴氏轉而反對感覺認識的途徑。就這一點看來，我們不妨說：巴氏指出了理性與感覺、真理與表象之間最重要的區別。當然，即使早在泰利斯，也對這一區別有某種程度的認識，因爲他所假定的真理——「萬物是水」——並非感官直接可見，而需要那穿透表象的理性才能加以認知。其次，赫拉克利圖的核心「真理」也是一種理性真理，遠非一般只憑感覺認識萬物的俗見之人可以比擬。赫氏對於這項區別，也頗有貢獻，他不是明白分辨純粹常識與他的「言語」嗎？但是，公然強調這項區別的重要性的，却首推巴曼尼得斯；我們只須檢視他的學說結論，就不難了解他這樣做的理由。這項區別在柏拉圖式的哲學中，具有關鍵性的地位——在一切形式的唯心論中，亦復如此。

雖然巴曼尼得斯所揭示的區別，成爲唯心論的基本學理，但是任何試圖將巴氏解說爲唯心論者的努力，都無法站得住腳。我們有很好的理由可以假定，巴氏眼中的「一」是感性的與物質的；但是如果進而將他解說爲十九世紀的客觀唯心論者，則又是倒錯時代之一例。否定變化，並不表示「一」就是「觀念」。我們也許應該就此追隨思想之道，以抵達「一」，但是這並不表示巴氏

所謂的「一」，實際上就成為「思想」本身了。若巴氏確曾將「一」視為自立自足的「思想」，則柏拉圖與亞里斯多德當不致於忽略這個重要事實，而蘇格拉底也不致於認為那主張「心智」或「知性」(Nous)的安納撒哥拉(Anaxagoras)才是第一位清醒的哲學家了。事實的真相應該是：雖然巴曼尼得斯肯定了理性與感覺的區別，但是他的目的並不在建立一套唯心論的系統，而是想建立一套一元唯物論的系統——其中變化與運動皆被斥為幻象。唯有理性能掌握實在界，但是理性所掌握的這個實在界，却是物質的。這不是唯心論，而是唯物論。

現在我們再看巴曼尼得斯對世界的性質有何主張。他開宗明義就斷然肯定：「它存在。」所謂「它」是指實在界或存有，無論其性質為何，皆必定存在，而且不能不存在。它存在，而且要它不存在也不可能。存有能被談論，也能做為我思考的對象。但是，我能思考及談論之物，皆能存在，「能被思考與能存在，本為一事」。並且，「它」若能存在，則它存在。何以故？因為它若能存在而非存在，則它必為虛無。但是虛無不能做為談論或思考的對象，談論虛無就是不談論，而思考虛無也正是「不思考」。此外，若它僅只是「能存在」，則將自相矛盾，因它永遠無法真正存在——能存在若非存在，則其存在必須生自虛無，而虛無一無所生，永無存在可言。因此，存有或實在界，「它」首先不是可能的（亦即虛無），其次必為存在的：它常存不朽，更精確地說，「它存在」。

為什麼說「更精確地說，它存在」呢？理由如下：若某物變成存在，則它或來自存有，或來自非有。若來自存有，則不算真的生發，也無變成可言；因為來自存有者，早已存在了。若來自

非有，則非有必先爲某物，以便使它由之得以存在。如此則爲矛盾。所以，存有「它」既不能來自存有，也不能來自非有；它從未變成存在，而是本身即「存在」。一切存有皆是如此，因而絕無生成可言。若有某物生成，無論其方式如何微妙，皆無法逃避同樣的困難：它究竟來自存有或來自非有？若爲前者，則它早已存在；若爲後者，則將陷於矛盾，因非有實爲虛無，不能做爲存有的來源。由此觀之，變化、生成與運動皆不可能。因此，「它存在」。「我們別無他途，只能說：『它存在』。不但如此，種種證據也清楚指出：凡存在者皆非創造而成，且又不可毀滅，因爲它是完全的、不可動的、永無終結的。」<sup>⑤</sup>

爲何巴曼尼得斯說「它」是完全的，亦即一個實在界不能附加任何東西？因爲它若非一個整體，而是可分的，則它應被自身之外的某物所分。但是，存有却不能被自身之外的某物所分，因爲存有之外只剩虛無。同樣，存有也不能被某物所加，因爲加於存有者本身已是存有。所以，它是不可動的恒存物，一切的運動、變化與生成皆無從插足其中。

現在，根據巴曼尼得斯的看法，這個「它」或存有究竟性質如何？巴氏視存有爲物質的，這一點似乎可以由他的主張清楚看出。巴氏主張存有或「一」是有限的。因爲「無限」在他眼中，意指不限定與不確定；而存有爲「現實」，不能是不確定或不限定的，不能是變化的，不能被視爲向虛空伸展——它必須是確定的、限定的、完全的。從時間方面，可以講存有是無限的，因爲它無始無終，但是在空間方面，它却是有限的。不僅如此，它在一切向度上都同樣真實，因此它的形狀是圓球體，「從球心到每一方向皆等重等量；因爲它在每一處所皆有大小之別。」

⑥ 請問：巴氏若非將存有視同物質，又怎能設想它爲球形？因此，柏內特說得很對：「巴氏並不像某些人所謂的是『唯心論之父』；相反地，一切唯物論都得力於他對實在界的看法。」⑦ 史泰斯也不得不承認「巴曼尼得斯、梅利蘇斯與埃利亞學派中人，在某種意義上，都把存有視爲物質的」；但他還是試圖證明巴氏是唯心論者，因爲巴氏主張「唯心論的根本論旨」：「萬物由之展現的絕對實在界，存於思想或概念之中。」⑧ 誠然不錯，巴氏的存有只能由思想去掌握；然而泰利斯或安納齊門尼的實在界，也只能由思想在概念中去掌握。但是，若把「在思想中被掌握」與「本身就是思想」視爲相同，則顯然是個混淆。

因此就歷史上的事實來看，巴曼尼得斯應該畫歸唯物論者。但是巴氏的哲學並未就此免除一項無法協調的矛盾（如史泰斯教授所云）⑨，職是之故，這位唯物論者的思想仍包含唯心論的胚芽，或者說，給唯心論形成了穩妥的出發點。一方面，巴氏肯定存有的不變性，進而視存有爲物質，再肯定物質的不滅性。恩培多克立與德謨克利圖即採此說，以形成原子論的學理。巴氏因與赫氏針鋒相對，自覺必須把變化與生成視爲幻象，但是德謨克利圖則無法否定清楚呈現的經驗事實，他必須對這些事實再作解釋，而不能一筆勾銷。於是，德氏先接受巴氏所謂存有不生不滅、物質不咸不毀的說法，再將變化解釋爲：不滅的物質粒子之聚散分合。在另一方面，也有一件歷史事實與此大異其趣：柏拉圖緊隨着巴氏存有不變性的理論，再將恒住的存有與獨立而客觀的「理型」視爲同一。就此而論，巴氏也可以被稱爲唯心論之父，因爲第一位偉大的唯心論者柏拉圖採用了他的中心論旨，並由唯心論的觀點予以解釋。不僅如此，柏拉圖還充分應用了巴氏對理性

世界與感覺世界所作的區別。我們若依巴氏對柏拉圖的影響而尊他爲唯心論之父，這固然有其歷史根據；但是我們更不應忘記巴氏本人所主張的是唯物論，並且像德謨克利圖之類的唯物論者，才真是他在思想上的合法後嗣。

赫拉克利圖的「萬物流轉」之說，旨在強調「生成」。如前所述，他雖肯定「生成」，但不完全排斥「存有」，他並不說只有生成而無生成之物。他主張「一」——「火」存在，同時認爲變化、生成、張力也是這個「一」的存在所不可或缺的。巴曼尼得斯則不然，他斷定「存有」而完全排斥「生成」，他主張變化與運動皆爲幻象。感覺告訴我們變化確實存在，但真理之尋獲却不在感覺，而在理性與思想中。因此，這兩位哲學家各自代表一種傾向：一位強調「生成」，另一位強調「存有」。柏拉圖試圖撮長補短，綜合兩者。他接受巴氏對思想與感覺的區別，進而宣稱：感覺對象並非真正知識的對象，因其缺乏必要的固定性，只能陷於赫氏所謂的「流轉」中。真正知識的對象是固定而永恆的，就像巴氏的「存有」；但它們又不像巴氏所謂的「存有」那樣是物質的。相反地，它們是觀念的、自存的與非物質的「理型」，由下而上，層次分明，最高的頂點則是「至善」的理型。

到了亞里斯多德，這項綜合工作更加完備。存有做爲最終極的、非物質的實體來看，即是神，是不變而自立的「思想」。對於物質存有的看法，亞里斯多德則捨巴氏而取赫氏之說，認爲物質存有在變化生滅之中；但他更進於赫氏者，在於說明事物的相對固定性：他把柏拉圖的「理型」或「觀念」，解釋成世上萬物之具體的、形式的原理。接着，亞里斯多德提出「潛能」概念，一

舉解決了巴氏的兩難論證。他認為，某物實際為X而潛能為Y，這種說法並不矛盾。它現在是X，但將會成為Y，關鍵即在於潛能——這潛能並非純為虛無，也非實際存有，因此，存有之生發，既非來自非有，亦非來自「實現」的存有，而是來自「潛能」的存有。就巴曼尼得斯詩篇的第二部分「俗見之道」來看，毋須再多說什麼，但是巴氏的弟子梅利蘇斯（Melissus）對此有些補充意見可以介紹。巴氏曾宣稱存有或「一」在空間上是有限的；但他那來自薩摩斯島的弟子梅利蘇斯却不以為然。若「存有」為有限，則存有之外必定是虛無；存有必被虛無所包圍或局限。但是，若存有被虛無所局限，則存有必定是無限的。存有之外，不能有任何虛空存在，「因為空即是無。無不能存在」<sup>⑩</sup>。

亞里斯多德告訴我們，梅利蘇斯的「一」也被視為物質的<sup>⑪</sup>。但是，辛普利秋士却引用一則斷簡來證明梅氏並未視「一」為具體物，而視之為非形體的。「若它存在，則必須為一；若它為一，則不能有形體；因為它若有形體，則將包括部分，而不能再為一了。」<sup>⑫</sup>要解釋其中真相，大概只能說梅氏所談的是一個假設的情況。柏內特繼蔡勒之後，也指出這則斷簡很像齊諾（Zeno）的一個論證：若畢達哥拉斯學社所謂的終極單元存在，則每一單元將有其部分而不再為一。因此，我們可以假定，梅利蘇斯的這則斷簡也是在談畢氏學社的思想，試圖批駁其終極單元的存在，而根本與巴氏所謂的「一」毫不相干。

附註

- ① Frag. 15. 於此可以參照埃比查姆士 (Epicharmus) (Frag. 5) 的一句話：「在狗看來，狗是最美的動物；在牛看來，牛最美；在驢看來，驢最美；在豬看來，豬最美。」
- ② Frags. 23 and 26.
- ③ *Metaph.*, A 5, 986 b 18.
- ④ Diog. Laërt., 9, 21.
- ⑤ Frag. 8.
- ⑥ Frag. 8.
- ⑦ *E. G. P.*, p. 182.
- ⑧ *Crit. Hist.*, pp. 47 and 48.
- ⑨ *Crit. Hist.*, pp. 49-52.
- ⑩ Frag. 7.
- ⑪ *Metaph.*, 986 b 18-21.
- ⑫ Frag. 9. (*Simplific. Phys.*, 109, 34).

## 第七章 齊諾的辯證法



齊諾 (Zeno) 像

的性質，否則很可能完全誤解他的立場與用心。

埃利亞的齊諾，約生於紀元前四八九年，是巴曼尼得斯的弟子，我們也應該從這個觀點去看了。

齊諾之名廣為人知，主要是靠幾個證明「運動不可能」的巧妙論證，像阿奇勒斯 (Achilles) 與烏龜賽跑之謎即為其一；這些論證往往增強一般人的印象，認為齊諾只不過是個聰明的解謎者，善於利用機智去困惑那些比他笨的人罷了。但事實上，齊諾的用意不僅僅在炫耀他的聰明（他的確非常聰明），而是另有嚴肅的目的。要想了解齊諾，並欣賞他的謎團，首先必須掌握這一目的

解他。他的論證並非只是巧智遊戲，而是精心設計來維護老師的理論。巴曼尼得斯曾抨擊多元論，並宣稱變化與運動皆是幻象。但是多樣性與運動，又是一般人的感官經驗明顯可見的事實，所以巴氏的大膽假設，難免招致訕笑。齊諾在此挺身而出，堅信老師的理論，並試圖加以證明，至少他要證明這個理論毫無可笑之處。他的方法是指出：畢達哥拉斯學派的多元論含有無法解決的困難，並且即使基於多元論者的假設，變化與運動也不可能。於是，齊諾提出一系列精巧的「歸謬論證」(reductions ad absurdum)，來駁斥那些反對巴曼尼得斯的畢氏諸子。這一點柏拉圖在「巴曼尼得斯篇」說得很清楚，他曾記下齊諾(已經遺失的)著作的目的。「事實上，這些著作的用意在維護巴曼尼得斯的理論，反對那些攻擊巴氏並且指出巴氏『肯定一』會帶來許多可笑而矛盾的結果的人。我的著作要反駁那些『肯定多』的人，連本帶利的反擊回去。我認為，只要在細節上充分檢查，就會發現『假定多』要比『假定一』帶來更爲可笑的結果。」<sup>①</sup>普洛克魯士(Proclus)也告訴我們：「齊諾曾列舉四十個論證，以證明存有爲一，並且他認爲如此以維護其師，實是好事。」<sup>②</sup>

(一) 反對畢達哥拉斯學派的多元論，證據如下：

1. 我們先依照畢氏學派的主張，假定實在界由許多單位構成。這些單位或有量積，或無量積。若有量積，就如一線，包括許多有量積的單位，則將是無限制地可分的，因爲無論分了多少次，這些單位還是有量積，還是可分的。這樣一來，此線的單位將成爲無數的，每一個都有量積。於是，此線就成了無限大的，因爲它是由無數的東西合成的。由此類推，世間每一物皆無限

大，顯然世界也是無限大的。從另一方面來看，這些單位若無量積，則整個世界也將無量積可言；因為這些無量積的單位，無論增加多少，全部集合起來還是無量積。宇宙若無量積，則應該是無限小；宇宙間的每一物也應該是無限小。

至此，畢氏學派諸子將面臨兩難困境。或肯定宇宙間每一物皆為無限大，或肯定每一物皆為無限小。齊諾的結論很明顯，就是導致這個兩難困境的假定並不合理，亦即宇宙與其中萬物皆由許多單位構成之說不能成立。若畢氏學派諸子認為「一的假定」不合理，將會導致可笑的結論；那麼現在大家都看到了，「多的假定」也會導致同樣可笑的結論③。

2. 若殊多存在，我們就能問有「多少」。至少，殊多是可以計數的；若不能計數，則它們如何能存在？從另一方面看來，它們又像是不能計數，而應該是無限的。為什麼？因為在兩個單位之間，常有區別它們的第三者存在，如此往下類推，就如一線之無限可分。然而同時肯定殊多在數目上有限又無限，顯然不合理④。

3. 斗米落地會不會發出聲音？當然會。但是，其中的一粒或一粒的千分之一落地呢？不會有聲音。然而斗米乃是由一粒粒的米或米的更小部分聚合而成的。若部分落地無聲，則由部分合成的整體落地時，何以有聲⑤？

(二) 反對畢氏學派的空間說，論證如下：

巴曼尼得斯否定虛空的存在，齊諾進而證明虛空將陷於矛盾。若有一物存在於虛空，則虛空是什麼？它若是虛無，則物不能居於其中。它若是一物，則本身須居於另一虛空，虛空之外還須

虛空，如此類推，永無止境，豈不荒謬？可見物不居於虛空，巴氏否定虛空存在是正確的<sup>⑥</sup>。

(⇒) 有關運動的論證：

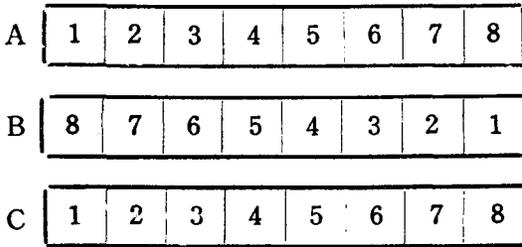
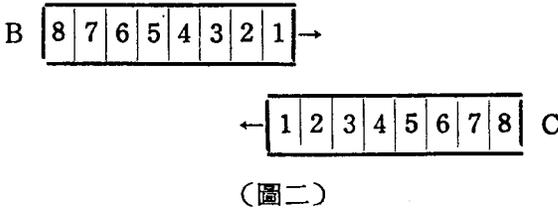
齊諾最著名的論證，是有關「運動」的。我們應記住：齊諾的目的是要指出，巴曼尼得斯所否定的運動，即使根據畢氏學派多元論的說法，也同樣是不可能的。

1. 假定你在運動場上賽跑，那麼根據畢氏學派的說法，你必須越過無限數目的點。你若想跑到終點，則必須在有限的時間內越過全程。但是，你怎麼可能在有限的時間內，越過無限數目的點——亦即無限的距離呢？結論是：你無法越過運動場。不但如此，任何東西都無法越過任何距離（因為都會面臨同樣的困難），所以一切運動都是不可能的<sup>⑦</sup>。

2. 假定阿奇勒斯與烏龜賽跑，阿奇勒斯身為運動員，讓烏龜先行一步。然後，當他追上那一步時，烏龜已經向前移動了一點；當他再追上那一點時，烏龜又移動了一點（不管多短）。如此類推，阿奇勒斯只能越來越接近烏龜，而永遠無法越過烏龜——他永遠辦不到，因為線是由無數的點構成的，他怎能越過無限的距離呢？所以，根據畢氏學派的說法，阿奇勒斯永遠追不上烏龜；他們雖然肯定運動存在，但是他們的學說却又使運動不可能。他們只能結論出：慢者與快者速度無異<sup>⑧</sup>。

3. 假定空中有一支飛箭，根據畢氏學派的說法，箭在空中應佔一位置。但是在空中佔一位置，必須靜止。於是矛盾的結論出現了，飛箭不動<sup>⑨</sup>。

4. 齊諾的第四個論證，經由亞里斯多德的記載<sup>⑩</sup>才流傳下來，這個論證正如羅斯爵士(Sir



David Ross) 所云：「很難理解，原因部分由於亞里斯多德的語義含混，部分由於解說時的疑竇叢生。」<sup>①</sup>我們若想了解，必須假定運動場上有三列物體：A 固定不動，B 與 C 相對以同速移動。如圖一：

其結果將如圖二。

爲了達到圖二的位置，B 的前端通過了 A 的四個單位，而 C 的前端却通過了 B 八個單位的時間，那麼 B 的前端所需的時間應該是 C 的前端所需的時間之半。但是從另一方面看來，B 的前端通過了全部 C，而 C 的前端也通過了全部 B。因此，兩者所需的時間應該相等。結論却是一半時間竟等於全部時間，豈不荒謬？

◎

我們應如何解釋齊諾這幾個論證呢？首先我們須避免以下想法：「這些只不過是齊諾設想出來的詭辯而已。這些詭計雖然巧妙，但是它們假定線由無數的點組成以及時間由分離的刹那組成，却顯然錯誤。」要解決這些謎團，也許應該

指出線與時間都是連續的，而不是分離的；其實，齊諾本人並無意主張它們是分離的。相反地，他的目的正是要指出：假定分離，必將導致荒謬的結論。齊諾是巴曼尼得斯的弟子，也深信運動是幻象，並且不可能存在；他的前述論證旨在證明：即使根據多元論的說法，運動也照樣不可能，並且凡是主張運動可能的學說，都將導致矛盾而荒謬的結果。齊諾的立場如下：「實在界是完整實體，是一個完全的連續體，運動絕不可能。反對者認為運動存在，並且試圖以多元論的說法來解釋運動。我就是要指出這種說法根本不能解釋運動，而且只會陷於荒謬。」由此可知，齊諾原是想把反對者的說法導入荒謬，但是他的辯證法所造成的真正效果，對於建立巴曼尼得斯式的一元論（的確有許多無法克服的困難），助益並不大，反倒顯示出「連續的量」這個新觀念必須登場了。

◎

總之，埃利亞學派諸子否定「多」的存在，也否定運動。真正的原理只有一個，就是「存有」，而存有又被視為物質的與靜止的。當然，他們並不否認一般人所「感覺」到的運動與殊多，但他們隨即宣稱那些都是幻象：只是純粹的表象而已。真實存有並非感官所能尋獲，而需要靠理性，然後理性明白指出：殊多、運動、變化均不可能。

埃利亞學派諸子也像早期希臘哲學家一樣，試圖找出世界的一個原理。但是世界所呈現的，却明明是多元的樣式。因此問題在於：如何將這一個原理與我們在世間所發現的殊多與變化加以協調，這也就是「一」與「多」的問題；赫拉克利圖曾提出「歧異中之統一」與「異中之同」的

說法來仲裁兩者，使之各安其位。畢氏學派諸子肯定多元性，而在實際上否定了「一」，亦即肯定有許多的一存在；埃利亞學派諸子則肯定「一」而否定「多」。你若執着於感覺經驗所展現的多樣性，則必須承認變化存在；你若承認一物會變成另一物，則又無法避開緊隨的問題：變化中之物的共同要素究竟性質如何？從另一方面看來，假使你肯定「一」的說法而不願陷入埃利亞學派無法持久的偏差立場，則必須從一推衍出多，至少也須說明世間的殊多萬象如何能與一協調共存。換句話說，我們必須對雙方（一與多，固定與變化）作公平的仲裁。巴曼尼得斯與畢氏學派諸子都囿於一偏，有所未見。但是赫拉克利圖的哲學也未臻全善，它一方面無法充分說明事物中的固定要素，同時也無法擺脫唯物一元論的局限。結果他不得不倡議至高與至真的存有是非物質的。這種融會前人思想的做法，並不足為奇，這也正是蔡勒教授所謂的「折衷系統」。

### 對先蘇期希臘哲學的『泛神論』作一註解

(一) 假使說，泛神論者是指一個人對宇宙有一種主觀的宗教態度，進而將宇宙與神視為同一；那麼先蘇期諸子幾乎都不能算是泛神論者。赫拉克利圖固然把一說得有如宙斯（Zeus），但我們看不出來他曾對一——火採取任何宗教態度。

(二) 假使說，泛神論者是指一個人否認宇宙有一超越原理，再從根本上將宇宙本身視為「思想」（不同於唯物論者之把宇宙只看成物質），那麼先蘇期諸子幾乎也都不能算是泛神論者，因為他們以物質的說法來了解或談論一（當然，我們也知道心物之區別在當時並未如此明確，以致

可以使他們像近代的唯物一元論者那樣去否定心的存在)。

(三) 在任何情況下，「一」或宇宙都無法與希臘神祇視爲同一。謝林 (Schelling) 曾經指出：在荷馬史詩中，並無超自然物存在，荷馬式的神明都是自然界的一部分。這個說法可以應用於目前問題上。希臘的神是有限的，而且可以從擬人化的角度去了解，他決不可能與「一」等量齊觀，同時也不會有任何人去認真地這樣做。某某神的大名有時也許會被引用到「一」身上，如宙斯，但是這個一却不應被設想成傳說與神話中的那個「實際的」宙斯。我們或許可以這樣說：「一」是唯一存在的「神」，而奧林匹亞諸神則是擬人化的寓言；即使如此，我們也很難確定哲學家是否曾經「崇拜」一。斯多亞學派諸子可以正確無誤地稱爲泛神論者；但是，就早期的先蘇期諸子來說，最適合、最恰當的稱呼，應該是一元論者，而非泛神論者。

#### 附 註

- ① *Parmen.*, 128 b.
- ② *Procl., in Parmen.*, 694, 23 (D. 29 A 15).
- ③ *Frag.* 1, 2.
- ④ *Frag.* 3.
- ⑤ *Arist., Phys.*, H, 5, 250 a 19; *Simplic.*, 1108, 18 (D. 29 A 29).
- ⑥ *Arist., Phys.*, Δ 3, 210 b 22; 1, 209 a 23. *Eudem.*, *Phys.*, *Frag.* 42 (D. 29 A

24).

- ① Arist., *Phys.*, Z 9,239 b 9; 2,233 a 21; *Top.*,  $\theta$  8,160 b 7.
- ② Arist., *Phys.*, Z 9,239 b 14.
- ③ Arist., *Phys.*, Z 9,239 b 30.
- ④ Arist., *Phys.*, Z 9,239 b 33.
- ⑤ Ross, *Physics*, p. 660.

## 第八章 恩培多克立



恩培多克立 (Empedocles) 像

恩培多克立 (Empedocles) 是西西里島亞克拉加斯或亞格利堅東 (Agrigento) 的公民。他的生卒年月不詳，我們只知道他曾在杜利城 (Thuri) 建立 (於紀元前四四一—四四三年) 之後不久訪問該城。他在故鄉參與政治活動，似曾擔任過民主黨派的領袖。傳說中，恩氏善於魔術，並且屢現奇蹟，也有一

種說法是：恩氏曾因「剽竊論述」<sup>①</sup>而被畢達哥拉斯派的教會所開除。除了這些令人驚訝的活動之外，恩氏對於純正醫藥的發展，也頗有貢獻。這位哲學家的死亡，後來成爲數種趣聞的主題，其中最著名的是說他跳入埃特納(Etna)火山口，以使人們相信他升入天堂而尊之爲神。可惜，他在火山邊緣留下了一隻拖鞋；而他平常所穿的拖鞋是帶黃銅底的，所以那隻拖鞋很快就被別人認出來了<sup>②</sup>。狄歐格尼詳述這個故事時，也告訴我們：「迪美吾斯(Timaeus)認爲這些都是無稽之談，他非常清楚地說，恩氏到伯羅奔尼撒(Peloponnesus)，一去不返，所以任何有關恩氏死法的傳說，都不足採信。」<sup>③</sup>恩氏像巴曼尼得斯一樣，善於用詩體傳授哲學思想，有一些斷簡流傳後世。

恩培多克利並不急於自創新說，而致力於融會協調前人的思想。巴曼尼得斯曾主張「存有」恒在，並且是物質的。恩培多克利不僅採取這個立場，而且接受巴氏的基本思想：存有不生不滅，因爲存有不能來自非有，也不能逝於非有。物質無始無終，永不毀滅。「愚人們思想膚淺，認定當前不存在之物將會生成，又認定一切都會消逝，至於完全毀滅。事實上，萬有決不能自虛無中生成；而現存的一切將會消逝，也是前所未聞的、不可能的事情。存在者永遠存在，不論你將它置於何處。」<sup>④</sup>接着他說：「在宇宙全體中，虛無是空洞的，又是充實的。」<sup>⑤</sup>「在宇宙全體中，虛無空空如也。因此，萬物如何可能產生虛無呢？」<sup>⑥</sup>

以上所論，是恩培多克利贊成巴曼尼得斯的部分。但是另一方面，變化又是無可否認的事實，把變化斥爲幻象，也不再行得通了。現在，問題在於：如何將變化及運動的事實，與巴氏的原則

相互協調——別忘了巴氏堅持存有是不生不滅的物質。恩培多克立的折衷辦法，是主張：事物做爲個別整體來看，是有始有終的——如經驗中所見者——但是它們均由物質粒子組合而成，那些物質粒子本身則是不可毀滅的。事實上，「只是合成的事物在重組與互換而已。實體(substance)不過是人們加給這些物質的一個名稱而已」<sup>⑥</sup>。

泰利斯曾主張萬物推根源都是水，安納齊門尼則主張是氣；就此而論，他們都相信一種物質能變成另一種物質：像水能變成土而氣能變成火等等。恩培多克立則與此不同，他根據自己對巴曼尼得斯「存有不變原理」的解釋，而主張一種物質不可能變成另一種物質，但是宇宙間却有四種根本的、永恆的物質或元素存在，就是：土、氣、火、水。後世對這四種元素的習用分類，即自恩氏開始；雖然恩氏不以元素稱之，而名爲「萬物之根」<sup>⑦</sup>。土不能變水，水也不能變土；這四種物質是不變的根本粒子，世間的具體萬物都由它們混合而成。萬物的發生與毀滅，來自四元素的聚散分合，而元素本身却不生不滅、常存不改。因此，恩氏在協調巴氏的唯物論立場與明顯的變化事實方面，找到一條唯一的途徑，就是設定多元的根本物質粒子的存在；這可以說是巴氏哲學與感官親證之間的折衷媒介。

早期的愛奧尼亞哲學家未能解釋宇宙的發展過程。若依安納齊門尼所云，萬物由氣組成，那麼我們經驗的對象是如何變爲存在的？宇宙的循環歷程是由什麼力量促成的？安氏自稱氣能化爲其他物質，是由於氣本身具有內在力量；但恩培多克立却認爲必須假定「動力」的存在，就是「愛」與「恨」，或「和諧」與「錯亂」。不管這些動力的名稱如何，恩氏都將它們視爲物理的與物

質的力量。愛或互攝，使四元素的粒子結合而形成事物；恨或互爭，則使粒子分離而瓦解事物。

根據恩氏的說法，世界的歷程是循環的，亦即週而復始。在一週期之初，土、氣、火、水四大元素融合混同，尚未分離去形成具體萬物。此時，愛力統轄一切，而未分之整體稱為「幸福的神」。但是，恨已密佈在這個球體四周；當恨入侵球體時，分化的過程開始，各粒子逐漸解散。等到分化完成時，四大元素也分開了：水歸水，火歸火，各自分立。恨力達於極點時，愛力被掃除淨盡。然後愛力又開始活動，逐漸使不同的元素結合，一直進展到最初的各元素粒子完全混合的狀態，如此合而復分，分而復合，循環不息，無始無終<sup>⑧</sup>。

至於現存的世界，則居於最初的球體與完全的分化這兩個階段之間：恨力正在穿透球體，逐出愛力。當原始的球體演化為現存的世界時，氣首先分離而出，接着是火，然後是土；水是由於地球的急速迴轉而擠壓出來的。最初的球體（這是循環過程的最初，而不是絕對意義的最初）在我們看來，被描述得頗為有趣。「那兒（指在球體中）的特色是，既沒有太陽輕快的羽翼，也沒有大地粗糙的山野，更沒有海洋的存在——在『和諧』緊緊覆蓋下，神飛速穿梭其間，狀如圓球體，欣喜於自身循環無己的孤獨。」<sup>⑨</sup>恩氏又以不同方式說明愛力與恨力的活動。「這一點（指兩者之間）表現於肢體的分合上。初時，一切肢體都屬於一個身體，在燦爛生命的高昂季節中，由愛力聚合而成；隨後，却被殘酷的恨力所分裂，各自徘徊於生命之海的碎浪邊緣。由是之故，植物與魚類在水澤中居停，各種走獸在丘陵上鑿穴，海鳥則以飛翼翱翔。」<sup>⑩</sup>

恩培多克立「淨魂論」一書中，提出靈魂輪迴說的理論。他甚至自稱：「因為我過去曾經

投生爲男孩、女孩、灌木、飛鳥，與海中的魚。」<sup>①</sup>但是這種理論與恩氏的宇宙論系統却難以協調；因爲，若萬物由物質粒子組成，死亡時粒子隨即瓦解，若「心臟周圍的血液就是人的思想」<sup>②</sup>，則靈魂不朽將無從立足。恩氏也許未曾理會他的哲學理論與宗教理論之間的矛盾。（他的宗教預設，顯然深富畢氏學派的色彩，像：「罪人啊，罪大惡極的人啊！離開豆子遠些！」）<sup>③</sup>

亞里斯多德指出，恩培多克立對思想與知覺不作區別。他就視覺所發展的實際理論得自於德奧佛斯特（Theophrastus），該理論柏拉圖曾用於「迪美吾斯篇」<sup>④</sup>。外界事物散發出來的元素，與我們感官的同類元素有所接觸時，即形成感覺。以視覺爲例，事物散發的元素臨於雙眼，眼中之火出來與之相會，兩方面接合即產生視覺。（眼由火與水組成，火隱蔽於水下，隔着一層極小細孔所形成的薄膜，這薄膜可以防止水的滲入，但容許火的透出。）

總而言之，我們別忘了恩氏所做的是協調工作，他面對巴曼尼得斯「存有不生不滅」的主張與變化頻仍的明顯事實，設法假定四大元素的聚散分合造成了世間具體事物的生滅。但他未能解釋自然界物質的循環歷程如何發生，只好訴諸兩種虛構的力量：愛與恨。一直要等到安納撒哥拉，才提出了「心智」概念，作爲解釋世界歷程的最初原因。

#### 附 註

- ① Diog. Laërt., 8, 54.
- ② Diog. Laërt., 8, 69.

- ③ Diog. Laërt., 8, 71. (德國古典派大詩人賀德林 Hölderlin 曾就傳說中恩氏的死亡，寫了一首詩，那也是一齣未完成的詩劇。)
- ④ Frag. 11.
- ⑤ Frag. 14.
- ⑥ Frag. 8.
- ⑦ Frag. 7.
- ⑧ 這種無休止的循環歷程之說，重現於尼采哲學，名為「永遠輪迴說」。
- ⑨ Frag. 27.
- ⑩ Frag. 20.
- ⑪ Frag. 117.
- ⑫ Frag. 105.
- ⑬ Frag. 141,
- ⑭ Arist., *De An.*; 427 a 21. Theoph., *de sensu*, If. Plat.; *Tim.*; cf. 67 c ff. (D. 31 A 86).

## 第九章 安納撒哥拉的進展

安納撒哥拉 (Anaxagoras) 約於紀元前五〇〇年生於小亞細亞的克拉索美尼 (Clazomenae)，他是希臘人，但無疑是個波斯公民；因為克拉索美尼在愛奧尼亞革命被弭平之後，業已歸屬波斯了。甚至另有一說，認為他是隨着波斯軍隊才來到雅典的。若此說屬實，則可以解釋為何他在撒拉米灣之役的那一年（紀元前四八〇或四七九年）來到雅典。他是第一位定居雅典的哲學家，該城後來發展成爲哲學研究的輝煌中心<sup>①</sup>。

從柏拉圖的著作中<sup>②</sup>，我們得知年輕的柏里克利士 (Pericles) 曾親炙安納撒哥拉。這層師生關係後來給安氏帶來麻煩；大約紀元前四五〇年，就是在安氏留居雅典三十年之後，他被柏里克利士的政敵控告而受審。狄歐格尼告訴我們的是兩項罪名：褻瀆神明（據 Sotion 所載）與通敵賣國（據 Satyros 所云）。柏拉圖提到第一項罪名的理由，是因為安氏主張太陽是赤熱的石塊，月亮是土作成的<sup>③</sup>。這些罪名當然是故意羅織的，目的在透過控告安氏而打擊柏里克利士（柏氏的另一位老師戴蒙 Damon，則遭放逐）。安氏雖被判刑，但可能因柏氏本人的維護而免於牢獄之災；然後他回歸愛奧尼亞，定居於米勒都的一處殖民地朗普莎谷 (Lampsacus)。他

在該城很可能創辦了一所學校；市民爲了紀念他，而在市場上立碑（一座獻給心智與真理的祭壇），每年他的忌日也被定爲學生的假期，據說這是安氏自己的請求。

安氏著有哲學專書，但留傳下來的，只是一些斷簡，大致屬於該書的第一部分。保存斷簡的功勞、應歸於辛普利秋士（紀元後第六世紀時人）。

安氏一如恩培多克利，接受巴曼尼得斯的理論，主張「存有」不生不滅，恒存不變。「希臘人假定創生和毀滅，這實在是一種妄論，因爲沒有東西可以創生，也沒有東西可以毀滅，一切都不外乎是已存（亦即恒存）物質的結合與分散。」<sup>④</sup>這兩位哲學家都贊成物質的不滅性，也都以假定不滅的物質粒子的聚散分合，來解釋明顯的變化事實。但安氏與恩氏不同者，在於他不認爲萬物的根本單元是相應於土、氣、火、水四大元素的粒子。他主張：凡一物之部分與其整體的性質完全相同者，則該物即爲根本的與非派生的。亞里斯多德稱這類整體爲「同質物」，反之則爲「異質物」。這兩者的區別，並不難了解，試舉例以明。金塊切爲兩半，則兩半仍是金；部分與其整體的性質無異，則此整體即可稱爲「同質的」。但是一條活狗切爲兩半，則兩半並不成爲兩條狗；這種整體就是「異質的」。這兩個觀念非常清楚，我們毋需引證近代的科學實驗即可明白。有些東西具有性質相同的部分，它們就是根本的與非派生的（這就是就種類來說，因爲沒有任何現存的粒子組合是根本的與非派生的）。安氏問：「毛髮爲何來自非毛髮？肉爲何來自非肉？」<sup>⑤</sup>但這並不表示，宇宙萬物真的就是同質的。亞里斯多德指出，安氏並不認爲恩培多克立的四大元素是真正根本的；相反的，他認爲那些只是由許多性質不同的粒子所組成的混合物<sup>⑥</sup>。

起初，一切種類的粒子（安氏主張，沒有不可分的粒子）都混合爲一。「一切都混而爲一，在數量上與微小上都是無限的；因爲微小的也是無限的。當一切皆混而爲一的時候，由於微小，無一物可分。」<sup>⑦</sup>「一切都在整體之中。」然而當某些根本粒子聚集而形成某種個別物體凸顯時，就成爲經驗的對象。以金子爲例，在最初的混合物中，金子的粒子散佈各處，並與其他所有粒子混而爲一；然後，當金子的粒子聚集——也帶有其他粒子——到逐漸佔優勢而凸顯爲可見的物體時，這個金子就成爲我們經驗的對象了。爲什麼要說「也帶有其他粒子」呢？因爲依安納撒哥拉的看法，在任何具體的經驗對象中，都有「一切」東西的粒子；只要某種粒子在某一個體中佔優勢，該個體卽由此定名。安氏之所以主張「在每一物中，皆有其他一切東西的成分」<sup>⑧</sup>，顯然是因爲他想不出別的辦法來解釋「變化」的事實。例如，草變成肉（譯者按：像牛吃草，却長肉），則在草中必有肉的粒子（因爲「肉」怎能來自「非肉」？），但是草的粒子在草中又佔優勢。因此，草中所包含的主要是草的粒子，同時再包含其他種類的粒子，因爲「在每一物中，皆有其他一切東西的成分」，並且「在這個世界裏，萬物並未被切割得涇渭分明，連冷熱都不能完全分開」<sup>⑨</sup>。安氏試圖以這種說法來支持巴曼尼得斯的存有觀，但他本人對「變化」也採取符合實際的態度，不再將變化貶斥爲感官的幻覺，而是接受變化的事實，並設法將它與埃利亞學派的存有理論相互協調。關於存有與變化的問題，直到亞里斯多德提出「潛能」與「實現」的區別，才獲得進一步的解決。

柏內特不贊成伊比鳩魯學派（the Epicureans）之主張安納撒哥拉認爲「在麵包與水之中

，有類似血、肉與骨頭的微小粒子。」<sup>⑩</sup>柏內特主張安氏認為相反之物才相互包含，像冷與熱、乾與濕。這種看法當然有許多根據。像我們剛才引用過的安氏斷簡：「在這個世界裏，萬物並未被切割得涇渭分明，連冷熱都不能完全分開。」此外，安氏也認為：沒有不可分的粒子存在，也不可能有任何不能再分割的根本粒子存在。但是，由粒子之不可分並不必然就導引出這位哲學家所謂的：沒有在性質上不能再分解的根本「種類」存在。安氏不是明白詢問：毛髮如何能來自非毛髮？不但如此，我們在斷簡第四段中讀到：萬物之混合——「包含濕與乾、熱與冷、明與暗、大量的土，以及形形色色無數的種子，其中沒有兩樣東西是相似的。萬物既然如此，我們就須主張一切都在整體之中。」這一段話並不能使我們看出「相反之物」有何特殊地位。我們承認柏內特的看法有許多理由，但我們還是寧取本書所作的解釋<sup>⑪</sup>。

由以上所論看來，安納撒哥拉的哲學並未提出任何獨具價值的觀點，只是稍加修訂了恩培多克利對巴曼尼得斯學說的解釋與補充而已。但是安氏對哲學的特殊貢獻，却另有所在，就是關於最初原質藉以形成萬物的「力量」究竟是什麼的問題。恩培多克利以「愛」與「恨」這兩種物質性的力量，來解說宇宙中的運動，安氏則代之以「知性」(Νοῦς)或「心智」的原理。「隨着安納撒哥拉的出現，光明即使微弱，却已經開始照耀；因為理智現在被視為原則了。」<sup>⑫</sup>安氏說：「心智控制一切有生命的東西，不論大小。心智還控制整個運轉歷程，然後它從太初開始運轉……一切過去的、現在的、未來的事物，心智都妥為安排，秩序井然；在運轉歷程中，日月星辰及空氣、以太皆各安其位，各得其所。這是一個分離過程，它使厚薄分開、冷熱分開、明暗

分開、乾濕分開。每一物都由許多部分組成，物與物之間不可能完全分離，只有心智卓然獨存。心智無論大小，都總是一樣的；其他萬物則各不相同，但極其明顯的是，每一個別事物都有其事物的成分，過去如此，現在亦然。」<sup>15</sup>

心智「是無限的、自律的，不與其他東西相混，卓然獨存」<sup>16</sup>。那麼，安氏如何去了解心智呢？他說心智是「萬物中最稀薄的、最純粹的；它無一物不知，無一事不能……」他又說心智「無所不在，環繞萬物」<sup>17</sup>。由此看來，安氏以形容物質的語氣，來描述心智或知性，像「萬物中最稀薄的」以及佔有空間等等。柏內特即抓住這一點，而強調安氏並未超越物質原理的觀念。他把心智看成比其他物質更純粹，但却未抵達非物質體或非具體物的觀念。蔡勒對柏氏的看法不敢苟同，史泰斯也指出「殊不知一切哲學都不能免於這個困難，就是不能不用原想表明感覺認識的語言文字，來說明非感覺的思想」<sup>18</sup>。譬如，我們說一個「清晰」的心智，或說某人的心智比另一人的心智「更大」，我們不能因此就被稱為唯物論者。安氏把心智看成佔有空間，並不足以證明：假使他了解心物的嚴格區別，他就會主張心智是物質體。心智不佔空間，是安氏以後的時代才出現的觀念。最能令人滿意的解釋或許是：安氏當時尚無法清楚掌握精神體與物質體的嚴格區別。但這絕不是說：他是「獨斷的」唯物論者。相反地，他是第一位提出一個精神的與理性的原理，雖然他未能充分認識這個原理與它所形成或推動的物質之間的根本差別。

心智存在於一切有生命的物體中，像人類、動物、植物，並且心智本身相同無異。這些物體之間的差異，並非由於它們靈魂之間的基本不同，而是由於它們形體之間的不同，使得心智的作

用也有不同程度的發揮或阻滯。(但是，安氏並未解釋人類何以具有獨立自我的意識。)

安氏並不認為心智可以「創造」物質。物質是永恆的，而心智的功能似乎是在混成一團的物質中，引發漩渦的迴轉運動，漩渦本身向着四面擴張，繼續引發運動，無時或已。因此，亞里斯多德在「形上學」中稱贊安氏「遠較胡說的前人，更為清醒」<sup>17</sup>，又說：「安氏視心智為解圍的神明(*deus ex machina*)，藉以說明世界的形成；當他無法解釋一件事物何以必然如是，他隨時隨地拖進心智；但在其他場合，他却寧用其他原因來解釋，而棄心智於不顧。」<sup>18</sup>在此，我們很容易了解蘇格拉底的失望，因為當他初識安納撒哥拉的思想時，他以為自己遇到了一個全新的出發點，結果却不然，他說：「當我繼續考察，最後發現他根本沒有進一步應用心智時，我的奢望完全粉碎了。他並沒有把萬物秩序化的原因動力畫歸心智，而畫歸於空氣、以太、水以及一大堆奇怪的東西。」<sup>19</sup>但是話說回來，安氏雖然未能充分應用這個原理，我們還是應該承認他的貢獻：他為希臘哲學引進了一個最重要的原理，這個原理後來大放異彩，產生豐碩的成果。

#### 附 註

- ① 據說安納撒哥拉在克拉索美尼擁有產業，後來他為了從事理性思考的生涯而放棄了。Cf. Plato, *Hipp. M*; 283 a.
- ② *Phaedrus*, 270 a.
- ③ *Apol.*, 26 d.

- ④ Frag. 17.
- ⑤ Frag. 10.
- ⑥ *De Gen. et corr.*, T, I, 314 a 24.
- ⑦ Frag. 1.
- ⑧ Frag. 11.
- ⑨ Frag. 8.
- ⑩ *G. P.*, I., pp. 77-8.
- ⑪ Cf. Zeller, *Outlines*, p. 62; Stace, *Crit. Hist.*, pp. 95 ff; Covotti, *I Presocratici*, ch. 21.
- ⑫ Hegel, *Hist. Phil.*, I, P. 319.
- ⑬ Frag. 12.
- ⑭ Frag. 12.
- ⑮ Frag. 14,
- ⑯ *Crit.*, *Hist.*, p. 99.
- ⑰ *Metaph.*, A3, 984 b 15-18.
- ⑱ *Metaph.*, A4, 985 a 18-21.
- ⑲ *Phaedo*, 97 b 8.

## 第十章 原子論者

開創原子論學派的，是米勒都的路西布斯（Leucippus）。有人認為路西布斯根本不會存在過<sup>①</sup>，但是亞里斯多德與德奧佛斯都明說他是原子論學派的創始者，我們無從否定這種說法。路氏的生卒年月不詳，但德奧佛斯特宣稱他曾是巴曼尼得斯學派的一員，並且狄歐格尼在「路西布斯的生平」中，也說他是齊諾的弟子。「宇宙大秩序」一書後來被併入阿普得拉的德謨克利圖（Democritus of Abdera）的著作中，其實作者正是路西布斯；柏內特說的不錯，當他對照比較德謨克利圖與希波克里特（Hippocrites）二人的全集之後，強調我們在這兩方面都無法分辨不同論述的原作者<sup>②</sup>。整部全集代表一個學派的產品，我們根本沒有機會去一一辨明各文的作者。因此，在討論原子論哲學時，我們也無從分辨路西布斯與德謨克利圖的作品。但是，由於德氏的年代較晚，在歷史分期上，無法明確畫歸「先蘇期」，所以我們稍後再專章介紹他的感覺理論（他想藉此答覆普羅塔哥拉 Protagoras 的質疑），以及他的人類行為理論。有些哲學史家把德氏的這些論點，放在先蘇期的原子論學派中討論，但是鑒於德氏顯然較晚的年代，我們更好採取柏內特的意見，稍後再談。

原子論哲學正是恩培多克立思想合乎邏輯的發展。恩氏一方面接受巴曼尼得斯否定存有生滅的原則，一方面又想將這項原則與明顯的變化事實相協調，於是假定四種根本的元素，再由這些元素以不同比例的組合，形成經驗世界中的萬物。但他並未真正完成他的粒子理論，他也不曾把「以量的差異來解釋質的差異」這個說法推出其邏輯結論。恩氏的哲學是一個過渡，由此轉接到：以物質粒子的機械式排列所形成的各種模式，來解釋一切性質上的差異。此外，恩氏的動力——愛與恨——是神話式的力量，這種動力在澈底的機械論哲學中，也必將遭到排斥。原子論者跨出了最後一步，使機械論大功告成。

根據路西布斯與德謨克利圖的看法，有無數不可分的單元存在，稱為原子。原子非常微小，小到無法被感官知覺的地步。原子有大小和形狀的不同，但沒有性質的差異，只有堅固性或不可侵入性。無數的原子在虛空中活動（巴曼尼得斯會否定空間的存在。畢氏學派則肯定虛空，以隔開他們的所謂的單元，但又把虛空與空間中的氣相混同；恩培多克立則把這種氣視為具體物。至於路西布斯，他竟同時肯定空間的存在與不存在，他用非實在性、非具體性來表示。這種立場表現在這句話中：「非有」與「有」同樣真實。因此，空間或虛空雖然不是具體物，但却與有形物體一樣真實。）。後期的伊比鳩魯學派主張，原子在虛空中由於「重量」之力都往下運動；這很可能是受了亞里斯多德「絕對輕重」的觀念所影響（亞氏曾說這個觀念是前人所未見的）。艾其吾斯（Aëtius）明白指出德謨克利圖的原子具有大小及形狀，但並不具有重量；後來伊比鳩魯為了解明原子的運動，才擅自加上重量<sup>③</sup>。西塞羅（Cicero）也提到這件事，另外又說：德謨克利

圖的虛空是沒有「頂端」、「底部」或「中間」之分的④。若德氏的主張確實如此，則他當然很對，因為沒有絕對的上面或下面；但是這樣一來，他如何去了解原子的活動呢？亞里斯多德在「靈魂論」一書中⑤，為德氏提出一個比較：試對照靈魂原子的運動與日光下的微塵，這些微塵即使沒有風，也會向四面八方擴散。或許這也是德氏對原子的最初活動的看法。

不論原子在虛空中的最初活動如何開始，總之，到了某一時刻，原子之間的碰撞衝突發生了，然後各種形狀的原子交互糾結，形成許多原子羣。接着再引發漩渦（如安納撒哥拉之所云），此一迴旋運動乃是世界生成之始源。不同的是，安納撒哥拉認為越大的物體將轉離核心越遠；而路西布斯則持相反看法，認為在旋風或漩渦中，越大的物體越轉近核心。在虛空中運動的另一後果是，形狀大小相似的原子就聚合在一起，像篩子把玉米、小麥、大麥的穀子分別聚集，又像海浪把長形石頭與圓形石頭分別堆積。這樣一來，形成了四大「元素」：火、氣、土、水。然後，無數原子在虛空中運動碰撞的結果，也產生了數不清的世界。

這裏有一點值得注意，就是原子論哲學中既未出現恩培多克立的愛力與恨力，也未出現安納撒哥拉的心智；路西布斯顯然不認為必須假定任何動力的存在。太初之時，只有原子存在於虛空中，如此而已；接着逐漸形成吾人的經驗世界，對於最初的活動，毋須假定任何外在的「能力」或推動的「力量」，來做為一種必要原因。早期的宇宙論者顯然不認為運動需要任何解釋，而在原子論哲學中，則將原子的永恆運動視為自成一體。路西布斯曾說一切事物皆「按照理由與必然性」⑥而發生，這句話初看之下，與他對原子毋須解釋的初動及原子碰撞的說法，前後扞格。所

謂原子的碰撞，必然由於原子的各種形狀及不規則活動而發生，但是原子的初動則是自成自足的事實，毋須進一步解說。在我們看來，要否定巧合，又要假定一種永恆而毋須解釋的運動，實在非常怪異——亞里斯多德曾批評原子論者不肯解釋動的起源及動的種類<sup>①</sup>——但我們還是不該斷定：路西布斯想要把原子的運動畫歸「巧合」；在他看來，永恆的運動與運動的持續不已，根本毋須任何解釋。我們認為，心智（譯者按：在此指人的思想）對於這種理論將躊躇不前，並且無法滿意路西布斯的「終極假設」，但是有趣的歷史事實是，路氏本人很滿意這種終極假設，而不再尋找「第一個不動的原動者」。

在此應注意，路西布斯與德謨克利圖的原子，就是畢氏學派的單子加上巴曼尼得斯的存有之特質——因為每一原子皆有如巴氏的一。並且元素的產生，也是由於原子的不同排列及位置，所以這又與畢氏學派的「數」相似——只要我們把後者看成範型或「定形的數」。只有這樣才能解釋亞里斯多德的一句格言：「路西布斯與德謨克利圖實際上也把萬物看成數，並且由數產生。」<sup>②</sup>

關於世界的詳細藍圖，路西布斯却多少有些復古，他反對畢氏學派球形的地球觀，然後像安納撒哥拉一樣回到安納齊門尼的觀點，主張地球有如浮在空氣中的鼓。雖然原子論的宇宙觀並無任何新的進展，但路氏與德氏還是值得注意，因為他們把前人的傾向，推出其邏輯結論，對實在界形成一套純粹機械的說明與解釋。如所週知，以機械唯物論的說法來全面解釋世界，在近代物理科學的影響下，曾變本加厲地重現過，但路氏與德氏這種耀眼的假設，却決不是希臘哲學的壓軸：繼起的希臘哲學家，隨即發現這個富麗繽紛的大千世界，不可能被化約為原子的機械式運作。

## 附註

① 例如伊比鳩魯曾否認路西布斯的存  
在，但也有人說這個否認是伊氏為  
了肯定自己的原創性而發的。

② Z. G. P., p. 331.

③ Aët., i, 3, 18 and 12, 6 (D. 68 A 47).

④ *De Fato*, 20, 46 and *De Fin.*, i, 6, 17 (D. 68 A 47 and 56).

⑤ *De An.*, A, 2, 403 b 28 ff.

⑥ Frag. 2 (Aët., I, 25, 4).

⑦ *Phys.*,  $\theta$ i, 252 a 32; *De Caelo*,  $\Gamma$ 2, 300 b 8; *Metaph.*, A, 4, 985 b 19-20.

⑧ *De Caelo*,  $\Gamma$ 4, 303 a8.

## 第十一章 先蘇期的哲學

### 一

常有人說，希臘哲學總是繞着「一」與「多」的問題在打轉。我們在希臘哲學的最初期，已經發現了「同一」觀念：萬物變化頻仍——因此必有某種共同的底基，某種終極的原理，某種殊多之下的同一。泰利斯宣稱水是這種共同的原理，安納齊門尼說是氣，赫拉克利圖則說是火；他們雖然選擇不同的原理，但都相信終極原理只有一個。變化的事實（亞里斯多德所謂「實體的」變化）也許讓早期的宇宙論者想到宇宙之下有一共同的底基，但要把這個觀念說成是自然科學的研究結果，則頗有未當。就當時的嚴格科學所能證明的程度，他們尚無足夠資料來保證對「同一」的肯定，也不足以保證任何個別的終極原理，不管它是水、是火、還是氣。事實上是，早期的宇宙論者跳出了資料的限制，而直觀到宇宙的同一：他們擁有的的是我們可以稱之為形上直觀的能力，這種能力使他們在哲學史上常保命名、閃耀生輝。若泰利斯僅只說出地球自水中演化而生，就滿足了，那麼正如尼采所云：我們只是得到了一個科學假設，雖然那是一個不易駁斥的錯誤假設。」

但泰利斯却一舉跨出科學假設的範圍，進而肯定了一項形上學說：萬物是一。

我願意再引用一段尼采的話：「希臘哲學似乎始於一個荒謬的幻想，就是假定水是萬物的起源與胚胎。我們果真必須停在這兒，並認真思考嗎？不錯，理由有三：第一、因為這個命題指出了萬物的起源是某物；第二、因為這個命題既不是猜測，也不是比喻；第三、因為這個命題已經包含了一個觀念（雖然只是雛形）——萬物是一。第一項理由使泰利斯還停留在宗教的及迷信的人羣中；第二項理由則使他出類拔萃，成爲一個自然哲學家；第三項理由更進一步，使他成爲第一位希臘哲學家。」<sup>①</sup>其他幾位早期的宇宙論者亦復如此；像安納齊門尼與赫拉克利圖等人，也都飛越了經驗觀察所能指證的範圍。但他們同時又不以神話的假設爲滿足，而要尋求一個真正的一同原理，找出變化的終極底基；當他們作出肯定時，他們是絕對認真的。他們認爲世界是一個整體、一個系統，世界被法則所轄制。他們的肯定是由理性或思想所指導，而非僅僅出自想像或神話；因此他們不愧被稱爲哲學家，被稱爲歐洲的第一批哲學家。

## 一一

早期的宇宙論者雖然受到宇宙同一的觀念所啓發，但他們還是面臨殊多、複雜、歧異的事實；因此必須從事於一與多的協調——換言之，他們必須說明吾人所知的世界。例如，安納齊門尼求助於凝縮與稀化的原理；巴曼尼得斯執着於存有是不變的一，只好斷然否認變化、運動及殊多的事實，統統斥之爲感覺的幻象。恩培多克立假定四種根本元素，再透過愛與恨的作用，使萬

物由之產生；安納撒哥拉主張原子理論的根本性格，並且以量的差異來解釋質的差異，他的作風雖然保存了多樣性，但頗有放棄早先對同一性的認識的傾向，唯一的補救辦法，只是強調每一原子都代表巴曼尼得斯的一。

由此看來，先蘇期諸子雖然都在努力解決一多問題，但最後並未成功。赫拉克利圖的哲學包含了「歧異中之同一」的深刻觀念，但終究無法擺脫對生成的過度強調以及「以火立說」所帶來的困難。因此，先蘇期諸子無法解決這個問題，直到柏拉圖與亞里斯多德出現，才以他們超卓的才華與能力，重新處理這個問題。

## 一一一

假使一多問題在蘇格拉底以後，仍然環繞着希臘哲學，並且在柏拉圖與亞里斯多德手中獲得更完滿的解決，那麼我們就不能以這個問題作為先蘇期哲學的特色：我們需要另找一些特點。去那裏找呢？我們可以說，先蘇期哲學的重心在於外在世界，在於客體，在於非自我。人、主體、自我，當然不是不被考慮，但是對於非自我的興趣，却超過了一切。這一點可以從先蘇期思想家一個個加給自己的問題看出：「世界究竟是由什麼東西構成的？」在種種答案裏，早期愛奧尼亞哲學家顯然跨越了經驗與件的範圍，但是如前所述，他們是以哲學的精神來處理這問題，而不是單憑神話幻想來任意編織。他們未曾區別自然科學與哲學，並且把絕對實際的「科學」觀察與哲學思辨結合在一起；但是應該記得，自然科學與哲學在當時，幾乎不可能分辨清楚——人們對世

界總想多認識一些，因此科學問題與哲學問題乃自然而然的混在一起了。他們關心世界的「終極」性質，因此他們的理論可以列入哲學的層次；但是由於他們對精神與物質尚無法明確區分，加以他們的問題多半出自物質變化的事實，因此他們的答案所用的語詞及概念，也多半為物質所限。他們發現宇宙的根本「原質」是某種物質——這是相當自然的事——像泰利斯的水、安納齊曼德的不定物、安納齊門尼的氣、赫拉克利圖的火、路西布斯的原子等等，他們所宣稱的原質，在今天的自然科學家看來，大多屬於自然科學的研究領域。

早期的希臘哲學家很適合稱為宇宙論者，因為他們專注於宇宙的性質，專注於我們知識的客體；人類自身也被當作宇宙中的一個項目，就其客觀面被思考，而不是就其主觀面來思考：把人當作知識的主體或道德意志及行動的主體。他們對宇宙幾番思量，還是無法得出最後的結論，可以用來解說一切相關的因素；這種宇宙論的公然破產，加上其他原因，終於使人們的興趣從客體轉向主體，從宇宙轉向人類自身。辯士學派 (Sophists) 即表現出這一興趣的轉變，本書下一章將予討論。

#### 四

先蘇期哲學固然以宇宙、以外在世界為核心，並且它的特色與蘇格拉底時期的哲學相較之下，的確在於宇宙論的興趣，但還是出現過一個與人類作為認知主體有關的問題，就是感覺經驗與理性的關係。巴曼尼得斯由於主張「一」而無法解釋生成與毀滅——這些得自感覺經驗——於

是把感覺所知，皆視爲幻象，並宣稱只有理性可靠，只有理性能夠達到恒存的真實界。但是這個問題並未充分發揮，而且巴氏之所以否定感覺的功效，是爲了配合他的形上理論或假設，並非由於深思熟慮感覺的性質與思想的性質。

## 五

由於早期的希臘思想家可以正確無誤地稱爲哲學家，加上他們的思想進展又是正反相續（像赫拉克利圖過分強調生成，巴曼尼得斯過分強調存有），因此我們可以在先蘇期哲學中，找到後代許多哲學立場或學派的種子。像尼曼尼得斯的「一」說，罷黜感覺而獨尊理性，孕發了後代的唯心論（或觀念論）；安納撒哥拉所引進的心智——不管他實際應用心智時限制重重——也啓導了後代的哲學有神論；路西布斯與德謨克利圖的原子論，更爲後代的唯物論及機械論哲學奠下了基石，企圖以量來解釋質，並把宇宙中的萬物都化約爲物質及其產物。

## 六

綜上所述，我們可以清楚肯定：先蘇期哲學不僅只是一個先於哲學的階段；因此我們在研究希臘思想時，不能忽略它而直接跳到蘇格拉底與柏拉圖。先蘇期哲學「不是」一個先於哲學的階段，而是希臘哲學的第一階段：它可能不是精純無雜的哲學，但它確是哲學，並且它本身具有內在價值，值得我們研究，它是希臘人嘗試以理性了解世界的第一步。不但如此，它也不是一個封

閉的自足單元，與後起的哲學思想毫不相干；相反的，它還延承後代、啓發新哲，它提出的許多問題，正是最偉大的希臘哲學家所關懷的。隨着希臘思想的發展，我們雖可盡量高估像柏拉圖與亞里斯多德這樣的天生奇才，但要說他們完全不受歷代先哲的影響，那就錯了。柏拉圖深受先蘇期思想的影響，像赫拉克利圖、埃及利亞學派與畢氏學派等體系；亞里斯多德認為自己的哲學是先哲的後嗣與榮冠；柏亞二人都自前人手中接下哲學問題，再予以創新的解決，同時把這些問題落實到他們的歷史背景中。因此，討論希臘哲學史，若截斷衆流，從蘇格拉底與柏拉圖着手，那真是荒謬可笑，因為我們若不知道先蘇期諸子的思想，也決不可能了解蘇格拉底、柏拉圖，甚至亞里斯多德。

希臘哲學的第一期，專注於宇宙論的思辨，第二期則與此對反，我們以下將繼續討論辯士學派與蘇格拉底時期。

#### 附 註

① 尼采，「希臘悲劇時代的哲學」，第三部。

# 第二部

## 蘇格拉底時期

## 第十二章 辯士學派

早期希臘哲學家的興趣，主要在於客體，以界定萬物的終極原理為目標。但是他們治學的眞誠，要超過他們獲得的成就，並且他們所推展的一系列假設，迅即引發某種懷疑論，對於是否能獲致有關世界根本性質的確定知識，竟也喪失了信心。不僅如此，像赫拉克利圖與巴曼尼得斯的學說，自然而然的會對感覺是否可靠，產生懷疑的態度。若以存有為靜止而運動只是幻象，或者反過來說，若以萬物為流轉生滅而沒有眞實的固定原理，那麼我們的感覺就不值得信賴，而宇宙論的眞正基礎，也無法確立了。本文以上所論的各派哲學，互不相容；當然，在對立的理論中，應該可以找到眞理，但是至今尚未出現能夠站在更高層面統合對立的大哲學家，從事去蕪存菁、會集衆善的工作。結果導致人們不信任宇宙論學說。在這種情況下，思考重心必然轉向主體，才有可能獲得眞正的進步。由於柏拉圖對「思想」的反省，一種兼顧變與不變的更佳理論，才能完成；但是從客體邁向主體的反動，却首先出現於辯士學派，其原因大半由於早期希臘哲學的破產。只要看看齊諾的辯證法，就可以見微知著，斷定宇宙論的研究不會有什麼進展了。

除了早期希臘哲學所引發的懷疑論之外，另一個導致轉向主體的因素是：當時的希臘人與外

國民衆接觸日增、認識日廣，於是逐漸深刻反省文化與文明的各種問題。他們不僅對波斯、巴比倫、埃及的文明頗有所知，同時也與落後地區的民衆，像施齊亞人與色瑞斯人(Scythians, Thracians)，開始往還。在這種情況下，才智卓越如希臘人自然會反躬自問：各國各地都有不同的生活方式、宗教信仰與倫理規範，難道這些只是約定俗成的風尚嗎？希臘文化與非希臘或未開化的文化相較之下，是一種歷經人事更迭所會集而成的結晶呢？還是一種純屬自然生成的產品？是天命制定的神聖文化呢？還是可由人改革、修訂、調整、發展的文化？蔡勒教授曾就這方面指出，辯士學派的佼佼者普羅塔哥拉的故鄉阿普得拉(Abdera)正是「愛奧尼亞文化在未開化的色瑞斯人領域中的前哨站」<sup>①</sup>。

辯士學派<sup>②</sup>所討論的問題與希臘前哲大不相同，他們專注於人以及人的文明和習俗：從大宇宙轉向小宇宙。人開始覺悟到自身的存在，正如索佛克里士(Sophocles)所云：「世界上有許多奇蹟，但沒有比人更大的奇蹟。」<sup>③</sup>辯士學派在「方法」上，也與前哲分道揚鑣。早期希臘的方法，雖未完全排除經驗觀察，但仍以演繹法爲其特色。哲學家往往先確立宇宙的普遍原理做爲根本原則，再以此來解釋個別現象。辯士學派則不然，他們儲存大量的個別觀察與事象；他們堪稱近代的百科全書派或萬事通。然後再從這些積累的事象中，找出結論，兼顧理論與實踐。他們從百家爭鳴與衆說紛紜的事實，推出任何確定的知識都不可能。他們透過觀察各國民情及其生活方式，可以形成一套文明起源論或語言發凡論。他們也可以推出實踐性的結論，像：假使社會以某某方式組織，將能產生最大的功效。由此可見，辯士學派的方法，是「經驗與歸納」並重<sup>④</sup>。

但是我們應了解，所謂辯士學派的實踐性結論，並不表示他們要建立基於必然真理的客觀規範。這一點也指出了他們與早期希臘哲學的另一差異：就是目的之不同。早期宇宙論者醉心於客觀真理，他們志在找出宇宙的客觀真相，儘量摒除個人的情意感受及利害關係。辯士學派的興趣，主要不在客觀真理：他們的目的是實踐的，而不是思辨的。因此之故，辯士在希臘城邦，成爲教學及訓練的匠才，從事傳授人們生活的藝術與控制之道。在此應注意，先蘇期哲學家志在「發現」真理，所以弟子的多寡是次要的事；而辯士志在「教授」，弟子的多寡就關係重大了。

波斯戰爭之後，希臘的政治氣氛自然高漲，這一點特別表現於民主的雅典。無論如何，自由的公民在政治圈中，開始扮演部分角色，假使他想出人頭地，顯然必須接受某種訓練。舊式教育對於渴望步入政壇的人，已經不敷應用；舊有的貴族政治理想，不管它本質上是否優於新的理想，已經無法迎合漸進的民主政治對領袖分子的要求了；新的需要應運而生，辯士正好可以一展長才。普魯塔克 (Plutarch) 指出，舊政治需要以家族傳統爲主的實際訓練，像許多大政治家都是由實際參與政治所得的經驗塑造成的；辯士則代之以理論的訓練。現在需要的是專科教學，辯士乃開班授徒，自設講席。他們周遊各城，巡迴教學，累積了相當可觀的知識與經驗，至於講課內容，也有各種主題：文法、詩詞解說、神話哲學及宗教哲學等等。其中最重要的是「修辭」技巧，這是政治生涯上絕對不可少的。在希臘城邦中，尤其是雅典，一個人若非善於辭令，是不敢奢望成爲政治家的。辯士即以此號召生徒，以訓練政治「德行」爲主，使受教者成爲具備知識及能力的新貴族。這件事情本身當然沒有錯，但是它的明顯後果，却使得辯士聲名不雅，因爲修辭

技巧可以用來「曲解」一個觀念或政策，使城邦蒙受損害，使政客坐收漁利。他們傳授的科目中，以「雄辯術」最遭非議。在希臘的民主社會中，訴訟是生財之道，辯士即以教人如何贏得訴訟來標榜。說穿了，這實在是教人如何強詞奪理、淆亂是非。這種追求真理的方式，顯然與早期哲學家大相逕庭，我們由此也不難了解柏拉圖何以苛責辯士學派了。

辯士們繼續在各地教誨青年、公開演說；由於他們周遊四方，見聞廣博，難免帶有懷疑精神，妄發議論，於是大家逐漸認為他們聚合青年，是爲了使青年不再相信傳統的倫理規範與宗教信仰。因此，儘管青年狂熱地支持他們，維護傳統的人士，已經開始警覺了。辯士的特立獨行，並非全是削弱希臘生命的：他們開闊的眼界，使他們嚮往並主張泛希臘主義，這種主義是希臘的城邦世界所迫切需要的。但是他們最受矚目的，還是那種懷疑傾向，尤其是他們推翻了舊信念之後，無法樹立任何新穎而固定的價值。不僅如此，他們的講授還要收取學費。這件事情本身雖然合法，但是早期希臘哲學家却雅不欲爲，並且一般希臘人對此也不敢苟同。贊諾風(Xenophon)說：辯士的教學與著述對任何人都沒有好處，但他們還藉此財歛<sup>⑤</sup>；柏拉圖也對他們深表不滿。

綜上所述，辯士學派的意義，顯然不能一筆抹煞。就轉移哲學方向，回到人類自身，回到思想及意志主體而言，他們是過渡階段，開啓了柏拉圖及亞里斯多德的輝煌成就。他們也提供訓練及教學的資具，滿足了希臘政治體系必要的一環工作，至於泛希臘主義的理想，當然也應歸功於他們。他們的懷疑論及相對論傾向——一方面是舊哲學瓦解的後果，一方面是人類生活經驗擴充的結果——至少有助於扶發某些問題，雖然當時尚無法解決。不僅如此，辯士學派對希臘戲劇也有

些影響，例如索佛克里士在「安提貢妮」(Antigone)對人類偉績的禮贊，以及歐里披底士在劇中的理論探討；希臘歷史家的著作，也不能例外，像蘇西底特斯著名的梅樂斯會談(Melian dialogue)。「辯士」(Σοφιστής)之名並非一開始就帶有貶斥的含義。希羅多德曾稱梭倫(Solon)與畢達哥拉斯為辯士，安卓強(Androion)曾稱希臘七賢與蘇格拉底為辯士，李夏士(Lysias)曾稱柏拉圖為辯士。不僅如此，早期的辯士也曾望重一時，並且據歷史家所載，他們不時被自己的城邦推選為「使節」，這個事實令人難以相信他們本身是騙子，或者會讓人視為騙子。「辯士」之名是後來才帶有貶意的——如在柏拉圖的著作中所見。並且過了一段時間之後，這個名稱似乎又重獲令譽，用來稱呼神聖羅馬帝國(The Empire)的修辭教授與散文作家。「特別是因為反對蘇格拉底與柏拉圖的緣故，辯士才落得如此聲名狼藉，直到現在，人們還常用這個名稱表示：對錯誤的推理來顛倒黑白、混淆是非。」<sup>⑥</sup>

就另一方面來看，辯士主張相對論，鼓吹雄辯術，缺乏固定規範，收取教學費用，以及後期鑽牛角尖的分析傾向等等，都是他們獲致惡名的原因。在柏拉圖眼中，他們是「販賣精神雜貨的店東」<sup>⑦</sup>，在「普羅塔哥拉」<sup>⑧</sup>這篇對話錄中，蘇格拉底質問想向普羅塔哥拉請益的希波克拉特(Hippocrates)說：「讓希臘人知道你是一個辯士，難道不覺得可恥嗎？」希波克拉特回答他：「是的，蘇格拉底，我也是這麼想。」但是我們應該知道，柏拉圖指出辯士學派的黑暗面，實在是因為他眼中的蘇格拉底卓越超羣，能把辯士學派的長處取精用宏、充分發揮，使得辯士學派本身的成就也為之黯然失色。

附 註

- ① *Outlines*, p. 76.
- ② 我用「辯士學派」(Sophism)一名，並不表示真有一種主張詭辯的思想體系；我們所知的希臘辯士，在才能見解方面，都是千差萬別的：他們代表一種思潮或運動，而不代表一個學派。
- ③ *Antigone*, 332 ff.
- ④ Zeller, *Outlines*, p. 77.
- ⑤ Xen., *Cyrog.*, 13, 8 (D. 79, 2 a).
- ⑥ Hegel, *Hist. Phil.*, I, p. 354.
- ⑦ *Protag.*, 313 c 5-6.
- ⑧ *Protag.*, 312 a 4-7.

## 第十三章 幾位辯士

### 一、普羅塔哥拉 (Protagoras)

根據許多記載，普羅塔哥拉是色瑞斯的阿普得拉人，約生於紀元前四八一年<sup>①</sup>，並且在紀元前五世紀中葉來到雅典。他受到雅典大政治家柏里克利士的禮遇，據說還被委任起草泛希臘殖民地杜利城的章程，該城建於紀元前四四四年。四三一年伯羅奔尼撒戰爭 (Peloponnesian War) 爆發時，他在雅典；四三〇年的大瘟疫，使柏里克利士連喪二子，當時他也在雅典。狄歐格尼所載的史實是：普羅塔哥拉因為論神之書而被控以褻瀆之罪，他在審判之前，逃離雅典，但在渡海赴西西里途中，沉船而亡，他的書則在市場上被焚燬。這件事應該發生在紀元前四一一年「四百人會」寡頭專政的革命時期。柏內特認為這種說法不可靠，因為假使普羅塔哥拉真的遭人控訴，應該發生在四一一年之前。泰勒 (A. E. Taylor) 教授贊成柏內特之說，認為控訴只是傳聞；因為另外他還同意柏內特對普氏出生年代的看法：普氏應生於紀元前五〇〇年。他們兩人所根據的是：柏拉圖在對話錄中記載，普氏在四三五年時，至少接近六十五歲了。柏拉圖「一定知道

普羅塔哥拉是否真正屬於蘇格拉底的上一代，並且在這方面他也沒有任何動機要故意搞錯。<sup>②</sup> 如果這種說法正確，那麼我們也應接受「美諾篇」(Meno)中所載的，普羅塔哥拉死時，聲譽甚隆。

普羅塔哥拉最有名的一句斷簡，是他「真理或謬說」一書中的：「人是萬物的權衡，以其所見之是爲是，以其所見之非爲非。」<sup>③</sup>但是關於這句話的解釋，却有顯然相異的說法，有些作者認爲普氏所謂的「人」，並不指個人，而是指人類。果真如此，則這句格言就不表示「你有你的真理，我也有我的真理」，而應該表示：團體、社羣或全體人類才是真理的依據及標準。另一個引起爭議的問題是：「萬物」是指感覺認識之外的事物呢？還是可以推廣到價值領域？

本文無法充分論述這個難題，但筆者不願忽略柏拉圖在「泰提特斯篇」(Theaetetus)的證言：柏拉圖肯定普氏所說的人是指個人，萬物則指感覺認識的事物<sup>④</sup>。蘇格拉底某次談到，刮風時有人覺得冷，有人不覺得；有人覺得涼快，有人覺得很冷；然後蘇氏問大家：我們是否應該同意普羅塔哥拉所謂的——誰覺得風冷就冷，誰不覺得風冷風就不冷？在此，普氏的主張顯然被解釋爲「個人」而不是「人類」。但是，普氏的意思還不僅是說：誰覺得風冷，風就「好像」冷，誰不覺得風冷，風就「好像」不冷。譬如我在陰冷的雨天，從外頭跑進屋內，會說雨水暖和；你從房間出來，會說雨水很冷；普氏則認爲你我兩人都沒錯——對我的感官來說，雨水「確是」暖；而對你的感官來說，雨水「確是」冷。(有人以「幾何命題對一切都相同」來駁斥普氏，普氏回答說：在真實的具體世界中，並無幾何學上的線或圓，因此這個問題也不存在<sup>⑤</sup>。)

反對上述解釋的人，曾指出柏拉圖「普羅塔哥拉篇」所載的普氏，並未以個人主義的觀點來解說道德價值。但是，即使我們相信普氏本人應該立場一致，也不必就此假定：對感覺對象爲真的原則，對道德價值亦爲真。再看普氏所謂「人是萬物的權衡」這句話，若以個人主義的觀點加於感覺對象，則它亦可推擴於道德的價值與判斷；反過來說，若爲道德的價值與判斷所無法接受的，也不應爲感覺對象所接受；換言之，我們必須在「泰提特斯篇」與「普羅塔哥拉篇」兩種說法之間，選擇其一。但是，首先我們無法確定「萬物」一詞是否包括道德價值；其次就是，個別感官的對象「不能」成爲真實普遍的知識之主體，而道德價值則「能夠」成爲真實普遍的知識之主體。柏拉圖本人就持這種看法，他把普氏的格言，與赫拉克利圖「萬物流轉」之說相提並論，然後主張：真實確定的知識，只能得之於超感覺之物。我們無意曲解普氏，說他苟同柏拉圖的道德價值觀；但要指出：從全體人類的知識與真理看來，感覺印象與價值直觀並不「必然」屬於同類。

那麼，普羅塔哥拉究竟對於道德的價值與判斷有何看法？在「泰提特斯篇」中的普氏，一方面承認道德判斷是相對的（「本人主張，只要一個城邦中的人都認爲某些行爲是善的，那些行爲對那個城邦就是善的。」），另一方面又強調智者應該採取有效的行爲而放棄無效的行爲<sup>⑥</sup>。換言之，道德觀點並無真偽對錯之別，只有「更有效」與「更無效」的差異。「因此，一方面某些人比其他聰明，另一方面也沒有人想法是錯的。」（假使主張沒有絕對真理，又怎能絕對肯定地說：「沒有人的想法是錯的？」）在「普羅塔哥拉篇」中，柏拉圖又說普氏主張「廉恥」與「正義」是諸神賜予「全體」人類的，「假使像其他技藝一樣，只有少數人具備這些德行，那麼

城邦將無法存在」。這與「泰提特斯篇」所載，不是頗有出入嗎？其實，普氏的真意似乎是：一般法律基礎是人類共有的某些道德傾向，而各個城邦所定的法律則是相對的；因此一城的法律並不比另一城「更真確」，只能說是「更有效」，就是更有用或更方便。在此，法律的制定者是城邦或社羣，而不是個人，但是具體的道德判斷以及具體的法律制定，仍然不脫相對的性質。爲了維護傳統及社會風尚，普氏強調教育的重要性，藉以廣傳城邦的道德傳統；此外，智者也可以使城邦邁向「更佳的」法律。至於個別的公民，則應該忠於傳統、忠於團體的既定規範——因爲根本上沒有那一種「方式」比別的方式更真確。「廉恥」與「正義」讓他這麼做，假使他不曾分享諸神賜予的這些德行，而拒絕遵守城邦的法律，城邦就須將他驅逐出境。普氏的相對論思想，初看之下，似乎意圖革命，現在却轉而支持傳統與權威。既然沒有一種規範比其他規範「更真確」，那麼你就不該以個人的判斷來反對城邦的法律。不僅如此，普氏的「廉恥」與「正義」概念，多少也暗示了不成文法或自然法則的存在，這一點有助於擴展希臘人的眼界。

普羅塔哥拉在「論神」一書中說：「關於諸神，我不能確知牠們是否存在，也不能確知牠們的形象；阻礙我們獲得這類知識的因素甚多，例如對象的曖昧以及人生的短促等等。」<sup>①</sup>以上是這本書留傳後世的唯一斷簡。這句話使普氏的形象成爲帶有懷疑性及破壞性的思想家，對於一切既定的道德傳統與宗教傳統都要大加撻伐；但是這種形象却與柏拉圖對話錄所載的普氏，相去甚遠，顯然出自誤解。既然從法律的相對性可以推出道德價值的存在，因而使個人應該接受傳統的教育；那麼從諸神的未知性，也可以推出道德價值的存在，因而我們也必須信仰城邦的宗教。

我們若無法肯定絕對真理，那麼爲何要拋棄祖先傳下來的宗教呢？此外，普氏的態度也不像某些獨斷宗教的信徒所揣測的那般離經叛道，因爲希臘的宗教正如柏內特所云，主要在於「崇拜儀式」，而不在於「神學上的肯定」或否定<sup>⑧</sup>。辯士的影響，確實削弱了人們對傳統的信念，但是普氏個人却性格溫和，無意教唆革命；相反的，他還矢志培養青年成爲好公民。所有的人都具備道德傾向，但這些傾向只能在一有組織的社會中發展：一個人想成爲好公民，就必須深切體認自己社會的整個傳統。這個社會傳統雖然不是絕對真理，但却是好公民所需要的規範。

既然主張相對論，那麼任何問題都可以有多種看法，普羅塔哥拉的「反駁論」一書，對此曾加申述。雄辯家與修辭家應不斷練習發揮正反論題的技巧，只要能通過「強化微弱議論」的考驗，前程將不可限量。反對者認爲這將造成世風日下，道德淪喪<sup>⑨</sup>；但是這種技巧並不必然就引發道德上的危機。例如，一位當事人雖然有理，但不曉得如何保護自己，或者很難提出充分的證據，這時他延請律師出面辯護，因而獲得勝訴；我們可以說這是使「微弱議論」獲勝，但却不是不道德的。然而在存心不良的修辭家與志在必得的雄辯家手中，這個原則很快就蒙上惡名；但我們沒有理由就此斷定，普氏本人也有這種不良的企圖。當然，我們也無法否認，當相對論的思想落實到爭論與雄辯的場合時，自然會產生「只求成功，不顧真理或正義」的現象了。

普羅塔哥拉是研究文法學的先驅，據說他曾經歸類不同的句子<sup>⑩</sup>，並且畫分名詞的屬性<sup>⑪</sup>。亞里斯多芬（Aristophanes）在「雲」劇中，曾揶揄這位詭辯家，說他爲了區別陽性的字「公鷄」，特地造了一個陰性字「母鷄」<sup>⑫</sup>。

## 一一、普洛底各斯 (Prodicus)

普洛底各斯是愛琴海西奧島 (Ceos) 人。據說該島居民生性悲觀，他也受到環境的影響，例如，在一篇偽作的柏拉圖對話錄「亞齊奧各斯篇」(Axiochus) 中，就說他主張死亡值得企望，使人由人生的罪惡中解脫。畏懼死亡是不合理的，因為死亡對生者、死者皆無可奈何——人在生時，死未來到，死亡之時，人已不在<sup>⑮</sup>。這句話的真實性還不易考訂。

普洛底各斯主要以他的宗教起源論知名於世，他主張：太古時代的人類崇拜日、月、河、泉、果實等等對人類有用或養育人類的東西，並奉之為神。他還舉埃及尼羅河的祭禮作說明。經過這個原始階段以後，農業、製酒業、金屬業等技術漸次發明，而那些發明家就被尊奉為神，像德米鐸 (Demeter)、狄奧尼修 (Dionysus)、赫非斯特 (Hephaestus) 等。由此觀點看來，他認為祈禱實是無用之舉；他也為此受到雅典政府的干擾<sup>⑯</sup>。普洛底各斯像普羅塔哥拉一樣，也是著名的語言學研究者<sup>⑰</sup>，他還寫過一篇專文討論同義語。他的表達形式似乎非常學究氣<sup>⑱</sup>。

〔蔡勒教授說<sup>⑲</sup>：「雖然柏拉圖常以諷刺語氣談到他，但大致上還是欣賞他的，像蘇格拉底幾次推薦學生給他（「泰提特斯篇」151 b），他的母邦也一再委任他外交使命（「希比亞斯篇」第一篇，282 c）。」事實上，蔡勒似乎忽略了「泰提特斯篇」章節中的要點，因為蘇格拉底遣送給普洛底各斯的那些青年，是他認為在自己門下不能孕育思想的朽木之輩。他們到了普氏門下至少可以學些技巧，不會再空空如也了。〕

## 三、希比亞斯 (Hippias)

希比亞斯是埃里斯 (Elis) 人，與普羅塔哥拉同代而稍晚，以多才多藝著稱。他精通數學、天文、文法與修辭、韻律與和聲、歷史、文學與神話——簡而言之，他是一位真正的萬事通。不如此，在奧林匹克聚會中，他揚言自己的衣服全都是自己裁製的。他所保存的奧運冠軍名單（每四年一期），是後期希臘年曆系統的計算根據。（最先提到使用這種計算方法的是歷史家迪美吾斯 Timaeus<sup>⑧</sup>。）柏拉圖在「普羅塔哥拉篇」中記載希比亞斯曾說：「法律是人的暴行，強迫人做許多違反自然的事。」<sup>⑨</sup>他的意思大概是：城邦的法律往往太狹隘、太專斷，與自然的法則頗有出入。

## 四、高爾加斯 (Gorgias)

高爾加斯是西西里島良提尼 (Leontini) 人，生平約在紀元前四八三年到四三七年。四二七年曾奉派出使雅典，要求支援良提尼對抗西拉古士 (Syracuse)。他在行旅中，鼓吹泛希臘主義，不遺餘力。

高爾加斯似曾受業於恩培多克立門下，喜好研究自然科學的問題，大概寫過一本論光學的書。後來受到齊諾辯證法的影響而傾向懷疑論，著有「論非有或自然」；該書的主要思想可以見於恩比利克士 (Sextus Empiricus) 的作品，以及冒名亞里斯多德所著的「論梅利蘇斯、贊諾芬

尼斯與高爾加斯」之中。由這些資料看來，高爾加斯對埃利亞學派辯證法的心得與普羅塔哥拉大不相同。普氏主張一切都是真的，高氏則恰好相反。根據高氏的說法：(一)無一物存在。因為若有物存在，則此物不是永恆的，就是化成的。但是並無一物化成，因為自存有、自非有皆無所化成。亦不可能永恆，因為永恆的也將是無限的；而無限不能成立，因為它不能在它存在，亦不能在已存在，而只能無所存在。無所存在之物即是虛無。(二)即使有物存在，也不能被認知。如果對「存有」能有所認知，那麼所思也必須是存在，對非有則不能有所思。在此情形下，錯誤不能存在，這是謬論。(三)即使能夠被認知，這種知識也不能傳達。因為符號與所標示之物不同，例如，耳所聽的是聲音而不是顏色，我們又如何能用言語傳達對顏色的認知呢？兩個不同的人，如何能同樣地知覺到一件東西呢？

高氏這些令人驚訝的想法，有人認為是徹底的哲學唯物論，也有人認為是他的惡作劇，甚至是這位修辭家為了顯示文字運用的技巧，連最荒謬的假設也可以說得通，而舉的例子 (Sir H. Gomperz)。但是第二種觀點却無法符合以下事實：依索克拉特 (Isocrates) 曾將高氏的見解與齊諾及梅利蘇斯的見解並列；而「論高爾加斯」一書也說高氏的見解應予哲學的批判<sup>①</sup>。無論如何，一篇論「自然」的專文，是不大可能產生如此深鉅的修辭學影響的。就另一方面看來，我們也很難設想高爾加斯當真主張無一物存在。或許他應應用埃利亞學派的辯證法，來證明埃利亞哲學自相矛盾<sup>②</sup>。總而言之，他本人放棄了哲學，而以修辭家自命。

高爾加斯認為修辭技巧是卓越的說服技術，因此他對實際心理學也頗有研究。他精心設計一

套「暗示」或「提議」的技巧，可以用於實際的需求（不論好壞），也可以用於藝術的目的。關於後者，高氏還有一套「合法欺騙」的說辭，他稱悲劇是「一種有勝於無的欺騙，相信它要比不相信它，更能產生藝術欣賞的效果。」<sup>④</sup>高氏對悲劇效果與淨化心靈的見解，使我們想起亞里斯多德備受討論的「藝術淨化心靈」之說。

柏拉圖筆下的卡里克勒士 (Callicles)，主張「強權即是公理」<sup>⑤</sup>，高氏另一弟子李可夫容 (Lycophon)，主張眾人平等而高貴出自偽裝，法律是雙方互相保障權利的契約<sup>⑥</sup>，還有弟子要求以自然律之名解放奴隸<sup>⑦</sup>，我們同意蔡勒所云，這些都是高氏放棄哲學之後，無意回答真理與道德的問題，而由他的弟子們代答的<sup>⑧</sup>。

還有幾位辯士可以順便一提。查士東的色拉西馬克 (Thrasymachus of Chalcedon)，在柏拉圖「理想國篇」中，是維護強者權力的無情客<sup>⑨</sup>，雅典的安狄風 (Antiphon)，力言眾人平等，並痛斥貴族平民之分與希臘人野蠻人之別，因為這種分別，本身即屬野蠻。他認為人生最重要之事，莫過於教育，他還發明「化除痛苦的語言勸勉法」，並且自稱能憑三寸不爛之舌，勸服任何人不再悲傷<sup>⑩</sup>。

## 五、辯士學派

在結論中，我願再度說明：我們沒有理由誣指辯士學派的幾位名家都意圖破壞宗教與道德；像普羅塔哥拉與高爾加斯等人，並沒有這些野心。事實上，他們還發展了「自然律」（自然法則）

的概念，擴展了一般希臘公民的眼界；他們是希臘世界的一股教育力量。但是我們也承認以下事實：「依普羅塔哥拉之見，一切看法都對；依高爾加斯之見，一切看法都錯。」<sup>⑩</sup>真理的絕對性與客觀性一旦被否定，就很容易走入歧途；辯士與人爭論時，不再循循善誘、有根有據，而是強詞奪理、志在必得。少數敗類使這個學派蒙上「言僞而辯」的惡名。但是却不可一概而論，我們對色拉西馬克「強權即是公理」之說與狄歐尼索多（Dionysodorus）之鑽牛角尖及閃爍其辭，固然應予抨擊，但是對於安狄風之天下一家的想法與寬弘開濶的胸襟，也應肅然起敬。他們之中的佼佼者，是希臘的教育力量；但是他們所推展的希臘教育的主科之一「修辭學」，却有明顯的危機，很容易使學者專注於某一題材的修辭表達而忽略了該一題材本身。此外，由於他們不贊同傳統的制度、信仰及生活方式之絕對基礎，連帶也促成了一種相對主義的態度；他們製造了許多問題，但是更麻煩的是，他們不能給這些問題提出合乎理性的解答。蘇格拉底與柏拉圖有鑒於此，遂出而反對相對主義的逆潮，從事於建構真實知識與道德評判之堅實基礎。

## 附註

- ① *Protag.*, 309 c; *Rep.*, 600 c; *Diog. Laërt.*, 9, 50ff.
- ② *Plato*, p. 236, note.
- ③ *Frag.* I.
- ④ *Theaet.*, 151 e, 152 a.

- ⑥ Arist., *Metaph.*, B 2, 997 b 32-998 a 6.
- ⑦ *Theaet.*, 166 ff.
- ⑧ Frag. 4.
- ⑨ G. P., I, p. 117.
- ⑩ Aristoph., *Clouds*, 112 ff. 656-7.
- ⑪ Diog. Laërt., 9, 53 ff.
- ⑫ Arist., *Rhet.*, 5, 1407 b6.
- ⑬ *Clouds*, 658 ff. 847 ff.
- ⑭ 366 c ff.
- ⑮ Frag. 5.
- ⑯ Cf. *Crat.*, 384 b.
- ⑰ Cf. *Protag.*, 337 a f.
- ⑱ *Outlines*, pp. 84-5.
- ⑲ Frag. 3.
- ⑳ 337 d, 2-3.
- ㉑ Cf. Frags. I, 3.
- ㉒ Aristotle or Theophrastus?

- 23 Cf. Zeller, *Outlines*, p. 87.
- 24 Frag. 23 (Plu., *de gloria Athen.*, 5, 348 c).
- 25 *Gorgias*, 482 e ff.
- 26 Frags. 3 and 4.
- 27 Alcidas of Eleaea. Cf. Aristot., *Rhet.*, III, 3, 1406 b; 1406 a. Schol. on I, 13, 1373 b.
- 28 *Outlines*, p. 88.
- 29 *Rep.*, 338 c.
- 30 Cf. Plut., apud Dies. Frag. 44 and 87 A 6.
- 31 Ueberweg-Praechter, p. 122.



蘇格拉底 (Socrates) 像

## 第十四章 蘇格拉底

### 一、蘇格拉底的早期生涯

蘇格拉底 (Socrates) 死於紀元前三九九年，而柏拉圖告訴我們蘇氏去世時大約七十歲，因此蘇氏的生年當在紀元前四七〇年左右<sup>①</sup>。他的父親蘇逢尼斯各 (Sophroniscus)，母親斐納雷德 (Phaenarete)，出身安提奧基 (Antiochid) 部族，來自阿羅陪切 (Alopecae)

（行政區。傳說他的父親是雕刻匠<sup>②</sup>。但是泰勒與柏內特都認為這是誤會——由於在「歐息弗洛篇」(Euthyphro) 對話錄中，曾戲稱蘇格拉底的祖先是戴達流士 (Daedalus，傳聞中的名雕刻家)<sup>③</sup>。不管怎樣，蘇氏似乎沒有繼承他父親的職業，阿克洛波立 (Akropolis) 城牆上的葛瑞斯神 (Graces) 雕像，據說是他的作品，但是考古家却說那是一位更早的雕刻匠所作<sup>④</sup>。蘇氏不可能出自貧困之家，因為他後來服役時，擔任全副武裝的步兵，而這個職務沒有足夠的遺產，是不可能擔任的。蘇氏之母斐納雷德，在「泰提特斯篇」中記載她是助產士<sup>⑤</sup>，但正如泰勒所云，即使她是助產士，也不是現代意義下的專業人員<sup>⑥</sup>。蘇氏的早期生涯正逢雅典的黃金時代。四七九年普拉臺之役 (Plataea)，雅典大敗波斯軍，四七二年艾斯奇勒士 (Aeschylus) 寫成「波斯人」 (Persae)；其時，索佛克里士與歐里披底士 (Euripides) 還是少年<sup>⑦</sup>。此外，雅典也已經為她的海上帝國，奠下了基石。

在柏拉圖「饗宴篇」中，阿昔列德斯 (Alcibiades) 形容蘇格拉底像個薩提兒或希雷努士 (a satyr or Silenus，希臘神話中半人半獸的森林之神)<sup>⑧</sup>，亞里斯多芬嘲笑他走路時昂首闊步，像隻水鴨。並且不時翻滾雙眼，狀甚奇特<sup>⑨</sup>。但我們也得知他體格強健，耐力超羣。他終年穿着同一件袍子，並且一向赤腳走路，連冬季行軍亦不例外。他的飲食極有節制，但也能飽餐痛飲，不改常態。從青年時代起，就有神秘的「聲音」，或稱「徵兆」或稱「精靈」 (daimon)，經常出而勸誡或警告他不得為惡。「饗宴篇」說他有一次陷入沉思，我整整一天一夜，當時他還身在軍旅。泰勒教授把這種沉思忘我，解釋為神魂超拔，但它更像是專心致志於某一問題所引發

的入神狀態，這種情形在別的思想家身上有時也會出現。「饗宴篇」中所說的「忘我入神」，似乎正是要排除神秘性的宗教意義<sup>⑩</sup>；雖然這種長期的沉思忘我，也可視為例外。

蘇格拉底二十出頭時，正是時代思潮的轉向期，由愛奧尼亞的宇宙論思辨回到人類自身；但是他初次接觸哲學，還是以研究東西方的宇宙理論為主，像阿奇勞斯 (Archelaus)、亞波羅尼亞的狄奧吉內 (Diogenes of Apollonia)、恩培多克立等人的哲學。德奧佛斯特斷言蘇氏曾加入阿奇勞斯的學派，而阿奇勞斯是安納撒哥拉在雅典的繼承人<sup>⑪</sup>。無論如何，蘇氏縱觀安納撒哥拉的思想之後，深感失望。原先，蘇氏困惑於哲學上的衆說紛紜而無所適從。當他讀到安氏主張「心智是一切自然法則與秩序的原因」時，才覺得茅塞頓開。然後他滿懷喜悅，開始研究安氏的學說，希望安氏能說明「心智」如何在宇宙中運作，使萬物含章定位。結果他發現，安氏引進心智，只是爲了使漩渦發動運轉。蘇氏大失所望之後，開始進行自己的探討路線，不再理會自然哲學——因爲自然哲學沒有出路；只能讓人各執一詞、爭論不休<sup>⑫</sup>。

泰勒推想，阿奇勞斯去世時，蘇格拉底實際上正是他的繼承人<sup>⑬</sup>。他還引證亞里斯多芬的名劇「雲」，來支持這種推想，因爲劇中的蘇格拉底及其概念工廠或「思想總部」的助手們，都專注於自然科學的研究，並且主張狄奧吉內的空氣理論<sup>⑭</sup>。假使泰勒的推想沒錯，那麼蘇氏自稱從未收過「學生」<sup>⑮</sup>，應該是指他從未收過付錢的學生。他有許多「同道」，可是從來不收「門生」。

我們也可以找出反對這種推想的根據，在「自辯篇」(Apology)中，蘇氏公然宣稱：「事

情非常簡單，雅典人啊！我與自然學的思辨毫無關係。」<sup>⑩</sup>的確，蘇氏在「自辯篇」中發言的時候，早已放棄宇宙論思想多年了，所以這句話不一定是說他「從未」參與這種思辨；事實上，我們也知道他「確曾」參與；但是筆者認為這些章節的語氣，不能顯出蘇氏是這一思辨學派的正式領袖。「自辯篇」所載當然無法絕對證明蘇氏在「回心轉意」之前，不是此派領袖，但是他從未高居這種職位，則是合乎情理的解釋。

蘇氏的「回心轉意」使他決定性地成為諷喻的道德哲學家，這件事似乎可以推源於戴爾非神諭(Delphic Oracle)的著名軼聞。蘇氏的摯友柴勒風(Charephon)曾求示神諭：人間有沒有比蘇格拉底更富智慧的人？神諭的回答是：沒有。此事使蘇氏反躬自省，並得出結論：神之所以說他最富智慧，是因為他認清自己的無知。從此，蘇氏就以尋求確定不移的真理(真智慧)為職志，並且到處與人交談，集思廣益<sup>⑪</sup>。不管神諭之說如何奇特，極可能還是確有其事；因柏拉圖的「自辯篇」顯然想為蘇氏受審留下歷史的記錄，他應該不致於借蘇氏之口說出純屬虛構的事，更何況「自辯篇」寫成之日，還有許多熟知事實真相的人活着。

蘇氏之妻贊弟培(Xanthippe)在許多故事中，被形容為悍婦，但此說並無確證。在「費多篇」中，蘇氏之妻的形象就與此大相逕庭。蘇氏大概是在伯羅奔尼撒戰爭期間的前十年結的婚。他曾參與這次戰爭，在圍攻保提代(Potidaea)之役(四三一—四三〇年)及受挫於貝歐特人(Beotians)之役(四二四年)，他都表現超羣的勇敢。另外他也參加了四二二年的撤離安非波利斯(Amphipolis)之役<sup>⑫</sup>。

## 二、關於蘇格拉底的問題

關於蘇格拉底，問題出在如何正確辨認他的哲學旨趣。由於幾種可用的資料歧異互見——像贊諾風論蘇氏之作（「回憶錄」與「會談集」）、柏拉圖的對話錄、亞里斯多德著作中的記載、亞里斯多芬的「雲」——使這一問題更形複雜。舉例來說，如果完全根據贊諾風的作品，那麼蘇氏的形象就成為大眾化的道德教育家，其主要興趣端在造就好人與好公民，而毫不關心邏輯與形上學問題。但是，縱使你只從柏拉圖對話錄來看，那麼蘇氏就成為第一流的形上學家，他不滿足於解決日常生活的問題，却要為超越哲學奠下基礎，理型世界之說，就是他的畫時代貢獻。至於亞里斯多德著作中的記載（若採取最自然的解釋），則告訴我們：蘇氏並非對理論毫無興趣，但他本人不曾宣講理型論——因為那是柏拉圖哲學的特色所在。

一般的觀點認為，贊諾風的刻畫過於「平凡」與「瑣碎」，主要因為他缺乏哲學的才華及興趣（另外也有人主張：贊諾風是爲了保護蘇氏，才刻意把他描繪得比真實的他更「平凡」；但這種說法不大可靠），至於亞里斯多德的證言則不容駁斥，因而我們必須斷定：柏拉圖除了早期一些著作（如「自辯篇」）之外，都把他自己的理論假蘇氏之口說出。這種觀點頗爲周全，一方面顧及亞氏明確的證言，另一方面可以使贊諾風與柏拉圖筆下的蘇格拉底，減少歧異與矛盾（因爲贊諾風落筆的缺陷，可以歸咎於他自己的個性與用心）。這樣一來，我們多少可以獲得蘇氏的一致造型，同時對於各種資料，也能兼容並蓄，不囿一偏。

但是，這種觀點也有人反對。例如，約爾（Karl Joel）就以亞里斯多德的記載為準，主張蘇格拉底是主知論者或理性論者，代表雅典的型態；至於贊諾風所描述的蘇氏，則是主意論的道家，代表斯巴達的型態，不合乎史實。因此約爾認為，贊諾風曲解了蘇氏，擅自給他加上一種多利亞（Doric）的色彩<sup>19</sup>。

然而德林（Döring）却認為蘇氏的歷史形象應該根據贊諾風的記載。亞里斯多德的證言，只是涵括「舊學院（Old Academy）」對蘇氏哲學旨趣的簡要評判，就是說，柏拉圖託蘇氏之口來宣揚自己的哲學理論<sup>20</sup>。英國的柏內特與泰勒則有另一種看法。他們主張，柏拉圖筆下的蘇氏才合乎史實<sup>21</sup>。柏拉圖固然推演增述蘇氏的思想，但是對話錄中由蘇氏之口說出的哲學理論，實際上也就代表蘇氏本人的見解。果真如此，則蘇氏本人必須為理型論負責，而亞里斯多德的記載（主張蘇氏並未「分離」理型論），或應被視為無知而遭駁斥，或應以巧言偽飾。柏內特與泰勒認為，若蘇氏不曾主張那些理論，則柏拉圖極不可能以自己的想法加諸蘇氏之口，何況當時還有許多實際認識蘇氏，並熟知蘇氏主張的人活着呢！此外，他們還指出：蘇氏在柏拉圖的幾篇後期的對話錄中，不再扮演領頭的角色，到了「法律篇」，甚至連踪影都沒有了——意思就是說：當蘇氏扮演領頭角色的時候，他所發表的是自己的思想，而不僅僅是柏拉圖的；到了後期對話錄，柏拉圖漸次發展獨立的見解（至少是獨立於蘇氏），於是蘇氏只好隱入幕後了。這最後一個論證，無疑是頗具力量的，譬如在一篇早期對話錄像「費多篇」，記載蘇氏之死時，理型論佔有顯著地位。然而若柏拉圖所記的蘇氏合乎史實，則我們可以合乎邏輯地追問：以「迪美吾斯篇」為例，

柏拉圖借主講者之口說出許多他（柏拉圖）不負責的意見——假使蘇氏不代表柏拉圖本人，那麼就沒有充足的理由讓迪美吾斯這麼做。泰勒毫不猶豫就採取這種極端的（假使是不矛盾的）見解；但是事實上我們極不可能就此使柏拉圖免於爲他在對話錄中的大部分言論負責；同時若泰勒之見屬實，就「迪美吾斯篇」而言，我們又如何解釋：這個顯然的事實，到了紀元後二世紀才初次被發現<sup>22</sup>？此外，若依柏內特與泰勒的看法，蘇氏也應負責理型論的構作、精製與闡釋，而這一些實在是歷史上的蘇氏不可能涉及的；更何況這種看法還完全無視於亞里斯多德的證言。

亞里斯多德在「形上學」中批評理型論，大都針對柏拉圖在學院所宣講的數學形式而言，對於柏拉圖在對話錄所記述的，則似乎有意忽略，這件事實或許表示：亞里斯多德只把柏拉圖在學院中發表而未經公開的理論，視爲柏氏之作；但我們決不能據此而說，亞里斯多德轉述的理論（不管是否恰當），與對話錄中展現的理論可以截然二分。不僅如此，對話錄中所載的理論，也曾經演變、修訂與斟酌，可見柏拉圖對於自己的立場是多方反省、精益求精的。古代後期作家顯然相信對話錄可以代表柏拉圖本人的哲學，雖然他們關於這些對話錄與蘇格拉底思想的關係，還有不同見解；有些較早的作家相信柏拉圖的大多數想法都引進對話錄中了。席良努士（Syrrianus）反對亞里斯多德的講法，但是費爾德（Field）教授却認爲他的理由似乎是「他個人對師生關係應該如何的一種想法」<sup>23</sup>。

柏拉圖第二封「書簡」的行文中，曾經明言他在著作中所說的一切，只不過是蘇格拉底的一「潤色美化與推陳出新」<sup>24</sup>。但是首先，這一段章節，甚至這整封信函的真實性，並不可靠；其

次，我們也大可這樣解釋：柏拉圖以蘇氏的言談為基礎，再自行合法地推演出形上理論。（費爾德指出我們以蘇氏的方法與精神應用於「現代」問題，正與此相類。）因為沒有人會笨得去主張對話錄與歷史上的蘇氏毫無關係。早期對話錄自然是以蘇氏的教誨為據點，接着柏拉圖再深思熟慮，推演出知識論與存有學的理论，因此他可以合法地認為，這些是由於發展及應用於蘇氏的教誨與方法，所得到的結果。他在「書簡」所云，是出自他深信：對話錄中所構作的理型論，可以不經曲解，就被視為蘇氏教誨的後繼與發展；至於柏拉圖在學院中談到理型論的數學形式，就一定是在這種情形了。

當然，像泰勒教授與柏內特教授這種名家所主張的觀點，是不能被輕易忽略的，本書作者也絲毫沒有這個意思；但是在一本希臘哲學通論中，要適度討論這個問題，或者要深入分析柏內特與泰勒的重要觀點，實在有所不能。但是，我還是贊成海克佛慈 (Hackforth) 先生<sup>⑧</sup>之主張，不當忽視亞里斯多德的證言：蘇格拉底並未分離理型。亞里斯多德沈潛於學院中二十年之久，又一貫的對哲學史深感興趣，因此，他幾乎不可能疏忽像理型論這樣重要的柏拉圖學說之起源。除此之外，愛斯奇尼士 (Aeschines) 的對話錄殘存的斷簡，也與亞氏之說相符；而愛斯奇尼士被認為是提供了最精確的蘇格拉底形象。基於上述理由，我們一方面同意贊諾風筆下的蘇格拉底不夠完整，另一方面最好還是接受亞氏的證言，就是維持傳統的觀點——柏拉圖確曾把他自己的理論，藉着他最敬慕的老師之口說出。因此本文下節所論蘇格拉底的哲學活動，將基於傳統的觀點。當然，贊成柏內特與泰勒之說的人，會強調這樣對柏拉圖不公平；但是對亞里斯多德不公

平，難道情形會好些嗎？假使不是亞氏曾經親炙柏拉圖，並在其學院修業那麼長的一段時間，我們或許還會承認他有弄錯的可能；現在則根本不必作此考慮了。當然，任何人都不可能得到歷史上蘇氏形象的絕對證據，因此，固執已見而忽視其他觀點，實為不智之舉。我們只須說出自己為何接受某種蘇氏形象的理由就夠了。

〔本文下一節討論蘇氏學說時，將用到贊諾風的記載：我們無法相信贊諾風是個笨蛋或騙子。要分析柏拉圖與蘇格拉底，實在很難——有時根本不可能，「要分析蘇格拉底與贊諾風，也幾乎同樣的困難。因為『回憶錄』與任何一篇柏拉圖對話錄一樣，都是藝術傑作，只是表達方式隨作者的風格而有不同」<sup>⑤</sup>。但是，正如林賽(Lindsay)先生所云，贊諾風除了『回憶錄』之外，還有許多作品，這些作品即使不是每一部都告訴我們有關蘇格拉底的事，至少大體上還時常讓我們知道有關贊諾風的事。『回憶錄』中的蘇氏形象，是蘇氏展現給贊諾風的，我們相信這一點應該無可置疑；但是請別忘了一句古老的格言：「任何被接受之物，皆按照接受者的方式而存在。』〕

### 三、蘇格拉底的哲學活動

#### 1.

亞里斯多德說：「蘇氏對於知識的改進，有兩大貢獻，就是『歸納法的論證與普通物的定義』」<sup>⑦</sup>。關於後者，我們必須接着參看亞里斯多德的說明：「蘇氏並未使共相（普通物）或定義成爲獨立的存在；他的後繼者才從事這一分離的工作，分離之後，就出現所謂的理想型。」

因此，蘇氏關心的是普通物的定義，亦即如何獲致確定的概念。辯士學派倡言相對主義，否定一切必然與普遍的知識。蘇氏則慧眼獨具，發現事實上普遍概念從不更改；個別事例隨時變化，但定義却始終相同。試舉例以明之。根據亞里斯多德式的定義，人是「理性的動物」。但是個別的人却千差萬別：有的才智超羣，有的平庸碌碌；有的立身行事悉依理性指導，有的却一任本能的盲目衝動，也有些人無法分沾理性的德慧，像在睡眠中的人或「心智有缺陷」的人。但是一切擁有理性的動物——不論他們實際上是否使用理性：能夠自由使用或受阻於某種官能上的缺陷——都是人：人的定義對他們都有效，並且這個定義常存不改、普遍適用。只要是「人」，就是「理性的動物」；只要是「理性的動物」，就是「人」。我們現在無法討論「類」概念與「種」概念的明確地位或客觀涵指；我們只想藉此說明個別物與普通物的對比，並指出定義的恒存性。有些思想家主張普遍概念是純然主觀的；但是除非在事實上普遍概念有其基礎，否則很難解釋我們如何能形成這種概念，又爲何必須形成這些概念？我們稍後將會回來討論「共相」的客觀涵指與形上地位的問題。目前只要指明以下事實就夠了：普遍概念或定義，代表某種常存不改的東西。並且唯其如此，故能不受變遷的個別物所影響。即使全人類都消逝了，人的定義「理性的動物」仍然存在。當我們說一塊金子是「真金」時，表示金子的定義或普遍標準體現在這一塊金子中。

同樣的，我們說甲物比乙物更美，表示它們在接近「美」的標準上，有程度高低的不同，但是這個標準却不隨外物的變遷而更改，它恒保常態，並且有如「統轄」一切個別的美物。當然，在假定我們知道美的標準上，我們可能會弄錯；但是當我們說甲物比乙物更美時，就暗指「有」一個標準存在了。最後再以數學上的線與圓來說明。完美的線與圓，在我們經驗中的萬物，是不可能發現的，充其量只能找到極近於線與圓的定義之物。因此，一方面是我們日常經驗中不完美而可改變的事物，另一方面則是普遍的概念或定義。我們在這裏比較容易了解蘇格拉底為何如此重視普遍定義了。他所根本關心的是道德行爲的問題，而定義正足以提供穩固的基石，使人們屹立於詭辯學派相對主義的逆流中。假使根據相對主義的道德觀，那麼譬如正義，就隨着城邦的不同、社羣的不同而更迭；我們就永遠沒法說正義是如此或如彼，某種定義適用一切城邦，而只能說雅典的正義是這樣、色瑞斯的正義是那樣。一旦我們能夠掌握正義的普遍定義，以它表達正義的內在性質，並適用於一切人，那麼我們就不僅可以判斷個人的行爲，也可以判斷各個城邦的道德規範——看看它們是體現，還是背離正義的普遍定義。

## 2.

亞里斯多德說，「歸納法論證」應歸功於蘇格拉底。的確，蘇氏關心「普遍定義」，但是這並不表示他志在討論共相的形上地位；同樣的，蘇氏關心「歸納論證」，這也不表示他志在討論邏輯問題。亞里斯多德追述蘇氏的實際作爲與方法之後，以邏輯術語爲他總結；我們不應以爲這

就表示蘇氏是從邏輯家的立場，推演出一套明確的歸納理論。

蘇氏的實際方法是什麼呢？在形式上，他採用「辯證法」或對話法。首先他與某人談話，然後從談話中，引伸出此人對某一主題的看法。舉例來說，他會宣稱自己對於勇敢的真意毫無所知，然後請教別人的高見。有時他會把談話引入這個方向，讓對方提到「勇敢」一詞，然後他坦承無知，虛心求教對方何謂勇敢。對方既然使用了這個詞，那麼也應該熟知其意。等對方說出某種意義或描述時，蘇氏先是大表滿意，然後再指出有一兩個小困難，還須對方有以教之。接着他不斷提出問題，讓對方侃侃而談，但是談話的路線却在他的掌握之中，最後顯示出原先所擬的勇敢定義偏而不全。對方於是獲得了一個全新的或修訂的定義，然後談話繼續下去，不一定每一次都有結論。

因此，辯證法可以從不恰當的定義推至較恰當的定義，或者從個別事例的設想推出一普遍的定義。有時並未達成確定的結果<sup>④</sup>，但目標總是不變：要獲得一個真正而普遍的定義；並且論證的進展，是從個別物到普遍物，或是從不完美到較完美，這種方式正可以稱之為歸納的程序。贊諾風提到蘇格拉底努力探討，並渴望予以定義的幾種道德現象——如虔敬與不敬、公正與不義、勇敢與懦弱等<sup>⑤</sup>。「柏拉圖的早期對話錄也曾討論這些道德價值：「歐息弗洛篇」論虔敬（無結果）；「沙米德士篇」論節制（無結果）；「利西斯篇」論友誼（無結果）。」例如在討論「不義」的性質時，他舉了許多例子——像欺騙、傷害、奴役等等；然後指出這些行為加在朋友身上才是不義的。但是困難隨即出現，譬如，某人在傷心失望之時，偷了朋友的劍想要自殺，這（偷

竊)不能算是不義。又如父親爲了治癒孩子而哄騙他吃藥，這(哄騙)也不能算是不義。因此，只有那些「存心傷害朋友」的行爲才是不義的<sup>⑥</sup>。

### 3.

當然，這種辯證法往往因爲揭露對方的無知或粉碎對方的僞信，而引起憤懣、驚恐、甚至屈辱——圍繞在蘇格拉底四周的年輕人，看到這些前輩一一落得灰頭土臉，私下也頗爲幸災樂禍——但是蘇氏的目的絕不在使人難堪或屈辱。他的目的在於發現真理，然而並非爲了獲致理論的滿足，而是爲了認清美善的生活：一個人必須知道何謂美善的生活，然後才可能有美善的言行。他的「反諷」，亦即自承無知，是真誠的；他雖無知，但仍努力尋求，並努力促使別人多方反省，認真考慮那最重要的照護自己靈魂的工作。蘇格拉底肯定靈魂是思想與意志之主體，具有無比價值；他也深切了解靈魂的妥善照護，非借重於知識或真智慧不可。人生之中應該具體實踐的真正價值是什麼？蘇氏自稱他的方法是「接生術」，這並非只是附會他母親的職業，而是表達出他的心願：幫助別人在自己心中產生真正的觀念，因而走上至善之道。由此看來，就很容易了解蘇格拉底爲何如此重視定義了。他決非自炫才學，而是深信：清楚認識真理，是美善的生活所必需的。他想以清晰的定義形式，來給真實觀念接生，其目的不在思辨而在於實際人生。因此，倫理學是他的首要關懷。

## 4.

我曾說過，蘇格拉底的興趣主要在於道德方面。亞里斯多德清楚指出，蘇格拉底「熱衷於道德上的事務」<sup>①</sup>。又說：「蘇氏一向關心人格的高貴品性，並且由此而成爲第一位提出普遍定義問題的人。」<sup>②</sup>亞氏這種說法顯然脫胎於贊諾風所描繪的蘇氏形象。

柏拉圖的「自辯篇」記載蘇氏受審時，曾自述平生之志只要能引人向善，則他必竭盡所長，設法「說服別人追求德行與智慧先於個人的利益，謀求城邦的正義先於城邦的利益；這也應該是立身行事的準則」<sup>③</sup>。這就是蘇氏的「使命」，他相信受之於戴爾菲之神，要他警惕人們專務尋求智慧與德行，以便善待他們最高貴的靈魂。他不是一位只顧賣弄才學的邏輯家，也不是一位只會駁倒別人的批評家；而是一位身負使命的人。他之所以批判並揭發膚淺的觀點與鬆散的假設，並不是爲了炫耀他有過人的辯證才華，而是爲了增益談話對方的美善，同時自己也潛心學習。

我們不可能期待任何一個希臘人，把道德上的利害與政治上的利害完全分開，因爲希臘人在本質上都是城邦的公民，他必須在城邦的範圍之內安身立命。因此，贊諾風記載蘇氏探討「何謂城邦、何謂政治、何謂人的起源」，我們也看過蘇氏在「自辯篇」的自述，主張尋求城邦本身的意義應先於尋求城邦的利益<sup>④</sup>。但是如前所述，再縱觀蘇氏一生，我們發現他絲毫無意於黨派政治，而深切關心着政治生活的道德面。希臘人若想得到美善的生活，第一要務是了解何謂城邦以及身爲公民的意義；因爲若不知道城邦的性質以及優良城邦的條件，我們又怎能規畫城邦呢？

我們尋求知識，是要以知識爲替航，達成道德的行動。

## 5.

以上最後一點值得再作發揮，因爲知識與德行的關係是蘇氏倫理學的要點。蘇氏認爲，知識與德行原爲一體，凡是知道善惡的智者，必定行善而避惡。換句話說，對於邪惡之行，沒有人會明知故犯的。

這種「倫理的主知主義」，乍看之下，似乎與日常生活的事實扞格不入。我們難道不知道自己有時會明知故犯一些惡事嗎？我們難道不相信別人也會這樣做嗎？當我們說某人應該爲某一惡行負責時，我們難道不認爲他是明知不對，却偏要去做嗎？我們若有理由假定他不是故意裝作無知，那麼就不該要他負責。因此，我們比較贊成亞里斯多德的看法，他對蘇氏「知德合一」之說的批評是：「蘇氏忽略了靈魂的非理性部分，並且未曾充分注意道德上的軟弱也是一項事實。它能使人去作那些明知不對的事情。」<sup>⑮</sup>

有人認爲：蘇氏本人道行高超，立身處事不受激情左右，他由此推己及人而斷定：不能行善是出自無知，而非出自道德上的軟弱。也有人認爲：當蘇氏肯定知德合一時，他心中所想的並非某種知識，而是一種真實的個人信念。因此，史泰斯教授指出：人們上教堂作禮拜時，宣稱他們相信俗世的名利無足輕重，但是在實際生活中，他們還是汲汲於名利，視之爲唯一的價值。這不是蘇格拉底心中所想的知識，他所謂的知識，是指一種真實的個人信念<sup>⑯</sup>。

這些也許都對，但重要的是弄清楚蘇氏的「善」究有何意。根據蘇氏的說法，善行必能使人真正受益，就是增進人的真正幸福。世間之人各自謀求幸福，這是理所當然的。但並非一切行為（無論在行動之時如何令人愉悅）都增進人的真正幸福。例如，經常酗酒也許使一個人頗覺愉快，尤其當他無法承受某種哀傷時。但是酗酒並未使他真正受益，反而損害他的健康，使他耽溺於惡習，並且使他背離人類最高貴的內涵，就是人之所以異於禽獸的「理性」。假使有人經常酗酒，又相信這樣對自己有益，那麼應該歸咎於他的無知，就是不知道什麼東西真正對他有益。蘇格拉底的主張是：假使他知道「不酗酒」對他有益，能夠帶給他幸福，那麼他就不會酗酒了。當然，我們同意亞里斯多德的說法，一個人明明知道酗酒的習慣不會帶給自己真正的幸福，但他還是耽溺於此。事實的確如此；亞氏的評論頗有道理。但是這裏我們也應說明（史泰斯所見與此相同）：假使有人對於酗酒的惡習有一種「真正的個人信念」，他就不會耽溺於此。這並不是排除亞氏的反對，而是幫助我們了解蘇格拉底說法的理由何在。事實上，從心理學的觀點來看，蘇氏所說的，不是也頗有道理嗎？一個人在理智上知道酗酒不能帶給他真正幸福，並且有違他的人格尊嚴；但是酗酒的衝動一旦出現，他就不去理會上述知識，而專注於舉杯消愁的沉醉狀態，最後這種狀態及其快感彌漫了他的視野，對他成爲真正的善。酒醒之後，他又記起酗酒之惡，坦承：「我做錯了，我明明知道不對還去做。」但是事情已經發生了，他當時屈服於衝動之下，原有的知識恍如未覺。

當然，我們不應假定蘇氏的功利主義觀點志在獲得一切快慰之物。智者清楚知道自制比不自

制更有益，勇敢比懦弱更有益——「有益」是指能帶給人真正的健康與靈魂和諧的。蘇氏當然認為快樂是善的，但是他也明白，真正的快樂與持久的幸福，全都以道德的人格為準繩，並且幸福絕不在於擁有一大堆外在的名利。

雖然我們不能接受蘇氏過分主知主義的態度，同時贊成亞里斯多德所謂蘇氏有意忽略道德軟弱的事實，但我們還是推崇蘇氏的道德觀。因為一種合乎理性的道德觀，必須基於人的天性，以及人性本身的善。譬如，希比亞斯（Hippias）主張「不成文的法律」存在，但是却把各城邦歧異互見的法律除外，他因此認為父母與子女之間的性關係，並不是普遍的禁令；蘇格拉底的答覆很對，他說這種關係所造成的遺傳劣化現象，正足以證明禁令之正確<sup>①</sup>。這種說法相當於訴諸我們所謂的「自然律」——一方面表現人的天性，一方面有助於人的天性之和諧發展。這種道德觀其實是「不充分的」，因為除非自然律有一形上根據，並且奠基於一超越的本源、上帝（祂的旨意為人類表現於自然律中），否則這種自然律無法在道德上產生約束力，進而命令良心遵從（至少無法產生我們現代所謂的「責任」概念）；但是，雖然它不夠充分，其中還是含藏了一個極重要，又極有價值的真理，對於發展一套合乎理性的道德哲學是不可或缺。「責任」不僅僅是一些無意識的、武斷的要求或禁令，而應該關連着人性本身，才能顯豁：道德律表現人類真正的善。希臘各派倫理學的特性，主要是幸福主義（參看亞里斯多德的倫理學說），儘管我們相信它們需要有神論來成全，並且在有神論的背景裏面，才能得到真正的發展，但是它們本身（即使未臻成全）仍舊代表希臘哲學永恆不朽的光榮。人性常存不變，因此道德價值也常存不變；蘇格拉

底之所以流芳千古，就在於他發現這些價值的常存性，並且設法以普遍定義的方式加以確定，以便做爲人類行爲的指標與規範<sup>36</sup>。

## 6.

由知德合一，可以推出德行的統一性。真正的德行只有一種，就是領悟何者對人類真正有益，何者真正有助於靈魂的健康與和諧。蘇氏由此引歸一個更重要的結論，就是德行之可教性。辯士學派也曾自稱要教人德行之技術，但蘇氏與他們不同之處，不僅在於他自稱是個學習者，而且在於他的道德探討，目的是要發現普遍常存的道德規範。雖然蘇氏的方法是辯證式的對話，而非講述式的傳授，但是他的知德合一必然導引出：德行是可教的。我們應該分清：理智上之了解「何者爲德」，固然可學而知，但却不是德行本身。但是，假使強調智慧是真正的個人信念，那麼智慧若爲可教，或許德行亦爲可教。關鍵在於蘇氏所謂的「教」，並不指純粹在觀念上疏解，而是要引導一個人達到真正的識見。以上所論，雖然使蘇氏「德行之可教性」的說法更可理解，但是他的過度主知主義的道德觀，在此仍舊非常明顯。他主張，就像醫生是學過醫學的人，公正的人也應該是學過什麼是公正的人。

## 7.

這種主知主義似乎不能使蘇氏受到雅典式民主的特別歡迎。假使醫生是學過醫學的人，又假

使病患都不求助於沒有醫學知識的人，那麼，靠抽籤或者靠無經驗的多數投票來選出公共官員，也是不合理的<sup>⑨</sup>。真正的統治者，是那些知道如何統治的人。假使一個人不知道駕駛的技術與航行的路線，我們不會任用他駕駛一艘船；那麼，假使一個人對統治毫無所知，又不清楚城邦的眞正利益何在，我們爲什麼要任命他統治城邦呢？

## 8.

在宗教方面，蘇氏受傳統信仰的影響，常用多數去談論「諸神」，但顯然已經傾向於更純粹的神性的概念。在蘇氏看來，諸神的知識是無限的，祂們無所不在，知道人類的一切言行。祂們最了解何者爲善，因此人只應祈求善，而不當爲某些東西（如金子）而祈禱<sup>⑩</sup>。信仰一神，有時也昭然若揭<sup>⑪</sup>；但是蘇氏似乎不太注意一神與多神的問題。（甚至柏拉圖與亞里斯多德也爲希臘諸神安排了地位。）

蘇氏認爲，人的形體由物質組成，取材自物質世界，同樣，人的理性也是宇宙的普遍理性或心智的一部分<sup>⑫</sup>。這個觀念後來由別人繼續發展；此外，蘇氏還首創了以人爲中心的目的論說法。感官的意義在使人能夠運用相對應的感覺，但是以人爲中心的目的論，却伸展及於宇宙現象。神賜人光明，人因而能視；神藉大地賜人食物，用以昭示其照顧。神使太陽與地球之間的距離適度，否則人會感到太熱或太冷。這些觀察與思考，對於一位研究宇宙論學說而又覺得安納撒哥拉缺乏應用「心智」的人，是很自然的；但蘇氏不是宇宙論者，也不是神學家，雖然他可以說

是「以世界爲着眼的神學之真正創始者」<sup>④</sup>，但是他的興趣主要在於人類行爲<sup>⑤</sup>。

## 9.

亞里斯多芬在「雲」劇中所描繪的蘇氏形象，不必使我們感到猶疑<sup>⑥</sup>。蘇氏曾親炙一些前輩哲學家，他也自承受到安納撒哥拉學說的影響。至於「雲」劇中所加於蘇氏性格的「辯士派的」色彩，我們別忘了蘇氏也與辯士們相似，集中注意於主體、於人類本身。他是大家熟悉的人物，所有觀衆都知道他的辯證會談，有些人認爲他是「理性主義者」，具有批判的態度及反傳統的傾向。即使我們假定亞里斯多芬本人了解蘇氏與辯學家的差異——這一點並不清楚——他也不一定會向觀衆公開表明。此外據我們所知，亞里斯多芬是一位反對辯士學派的傳統主義者。

## 四、蘇格拉底的受審與死亡

紀元前四〇六年，蘇格拉底任元老院議員時，曾表現過人的道德勇氣，當時指揮阿金努塞（Arginusae）戰役的八位將領因疏於職守而被彈劾，蘇氏反對將他們一併審判，因爲那樣做違背法律而且容易造成匆促的判決。他的道德勇氣再度表現於四〇四—四〇三年間；當時「三十人專政」意欲謀害撒拉米的雷昂（Leon of Salamis），並將他的產業充公；蘇氏拒絕他們的脅迫，不肯參加暴行。他們還以最後清算的姿態，儘量羅織重要的市民入罪。但蘇氏決不肯與他們同流合污；假使不是三十人專政及時覆亡，蘇氏將難免一死。

在四〇〇—三九九年之際，復出的民主黨派領袖將蘇氏交付審判。幕後的主謀是一個政客安尼杜斯 (Anytus)，他唆使梅賴陀 (Meletus) 對蘇氏提出控告。在阿爾孔國王 (King Archon) 法庭上的控詞記載如下<sup>⑥</sup>：「庇都斯區 (Pithus) 米賴陀 (Miletus) 之子梅賴陀起誓，控告阿羅陪切區蘇逢尼斯各之子蘇格拉底犯了以下罪行：○不信仰城邦所尊奉的諸神，自行僭立新奇的宗教儀節；○進而腐化青年。控訴者要求庭上判處他死刑的懲罰。」

第一項罪名向來沒有明顯的界說，控訴者似乎想藉此讓法官回憶起老派愛奧尼亞宇宙論者的 (無神論) 聲名，或者想起四一—四〇三年之際發生的安內斯底 (Anestry) 褻瀆事件必然無關，曾參與在內。但是這與四〇—四〇三年之際發生的安內斯底 (Anestry) 褻瀆事件必然無關，因為安尼杜斯本人正是那次事件的策動者。第二項罪名是腐化青年，蘇氏的確灌輸青年一種對雅典民主的批判精神。他們認為蘇氏應該對此負責，因為他「教過阿昔別德斯與克里底亞士 (Critias)」——阿昔別德斯曾歸順斯巴達，並使雅典陷於困境；克里底亞士曾是三十人專政中的首惡。這一點也因為安內斯底事件而不能公然提出，但是聽眾很容易就了解控詞的要點何在。因此大約五十年後，愛斯奇尼士才會說：「你們判蘇格拉底這個辯士死刑，因為他曾經教過克里底亞士。」<sup>⑦</sup>

控訴者原先以為蘇格拉底不會等到開庭就自動逃亡，但是事實不然。他繼續留在雅典，到了三九九年的大審，還在法庭為自己辯護。在審判過程中，蘇氏本來可以多談他的從軍經歷以及他在專政時期對克里底亞士的反抗，但是他只是一語帶過，同時還特地談到他在審判將領一事對民

主政治的反抗。最後五〇〇人或五〇一人組成的法官團，以六十票或六票的差額多數通過，判他死罪<sup>⑮</sup>。接着要蘇氏自己提請一種懲罰來替代，最聰明的辦法顯然是提出一種相當實際的懲罰。假使蘇氏提議以放逐代替死刑，法庭無疑是會接受的。然而蘇氏却提議他的適當「報應」是英雄館中的免費膳宿，稍後他又同意付出少許罰金——他根本不想去影響法官；他決不像一般人那樣帶着妻小到庭上痛哭。他的高傲行為激怒了法官團，終於又以更大的差額被判死刑定案<sup>⑯</sup>。當時正逢等待「聖船」自提洛 (Delos) 返回 [這項儀式是為紀念泰秀士 (Theseus) 為提城解圍，使該城不必再向諾薩斯的米諾斯 (Minos of Knossos) 進貢七童男、七童女]，因此刑期順延了一個月左右，蘇氏大可趁此機會逃獄，事實上他的朋友們也作了安排。但蘇氏還是拒絕了他們的盛情，理由是這種行為有違他的原則。柏拉圖的「費多篇」詳細記載了蘇氏在世的最後一天，當天蘇氏都在與他來自泰比斯的朋友 (Theban friends)、西俾斯 (Cebes) 與西米亞斯 (Simmias) 暢論靈魂的不朽性<sup>⑰</sup>。他飲下鴆酒之後，說出臨終之言：「克利多啊！我還欠醫神愛斯古拉比 (Aesculapius) 一隻鷄，請你代為奉獻，不要忘了。」毒性侵入心臟時，他微微一顫，溘然長逝，「克利多見蘇氏已去，就為他瞞上口目。埃切克拉底 (Echecrates)！這就是我們至友的臨終；我們必須說，他是我們所知同時代一切人之中，最善的、最智的、最正直的人」<sup>⑱</sup>。

## 附 註

⑱ Apol., 17 d.

- ② Cf. Diog. Laërt. (普列布特明白說出：蘇格拉底的父親是彫刻匠，p. 132.)
- ③ *Euthyphro*, 10 c.
- ④ 狄歐格尼指出：「有人說阿克洛波立城上的葛瑞斯神彫像是他的傑作。」
- ⑤ *Theaet.*, 149 a.
- ⑥ Taylor, *Socrates*, p. 38.
- ⑦ 「柏里克利士時代，雅典的所有偉大建築與藝術傑作先後完成，蔚為大觀，像連接城邦與佩瑞斯港 (Peiraeus) 的長牆 (Long Walls)，巴地能神殿 (the Parthenon)，普利葛諾特 (Polygnotus) 的壁畫等。」*Socr.*, p. 36.
- ⑧ *Sympos.*, 215 b3 ff.
- ⑨ *Clouds*, 362 (Cf. *Sympos.*, 221).
- ⑩ 但是，神秘主義史上也曾記載許多長時間出神狀態的事例。Cf. Poulain, *Grâces d' oraison*, p. 256.
- ⑪ *Phys.*, *Opin.*, fr. 4.
- ⑫ *Phaedo*, 97-9.
- ⑬ *Socr.*, p. 67.
- ⑭ *Clouds*, 94.
- ⑮ *Apol.*, 19.

- 16 *Apol.*, 19.
- 17 *Apol.*, 20 ff.
- 18 *Apol.*, 28 e. 柏內特認為這件事也可能是指(大約十五年之前的)安菲波利斯攻城之役。
- 19 「真正的蘇格拉底與贊諾風筆下的蘇格拉底」Berlin, 1893, 1901.
- 20 「蘇格拉底學說是社會改革理論。解決蘇氏哲學問題之新研究。」München, 1895.
- 21 我們不太可能將亞里斯多芬筆下的蘇氏，與贊諾風筆下的蘇氏看成同一個人，因此若以柏拉圖筆下的蘇氏為準，則他們兩人都歪曲了蘇氏的形象。前者的目的是為了達到喜劇效果。後者則是出自為蘇氏辯護的理由。Burnet, *G. P.*, I, p. 149.
- 22 參看本書(英文版)頁二四五—七；或者康佛(Cornford)「柏拉圖的宇宙論」，其中曾討論泰勒教授的理證。
- 23 *Plato and his Contemporaries*, p. 228, Methuen, 1930. 參看費爾德教授摘述之有關蘇氏問題的論證。頁六一—三。
- 24 314 c.
- 25 Cf. article by R. Hackforth on Socrates in *Philosophy* for July 1933.
- 26 A. D. Lindsay in *Introduct. to Socratic Discourses* (Everyman), p. viii.
- 27 *Metaph.*, M. 1078 b 27-9.
- 28 柏拉圖的早期對話錄，應可放心視為「蘇格拉底式」的作品，經常在結束時沒有任何確定的

或肯定的答案。

- 29 *Mem.*, I, 1, 16.
- 30 *Mem.*, 4, 2, 14 ff.
- 31 *Metaph.*, A 987 b 1-3.
- 32 *Metaph.*, M. 1078 b 17-19.
- 33 *Apol.*, 36.
- 34 *Xen., Mem.*, I, 1, 16; *Apol.*, 36.
- 35 *Eth. Nic.*, 1145 b.
- 36 *Crit. Hist.*, pp. 147-8. 史泰斯教授認為「亞里斯多德對蘇格拉底的批評是無法反駁的」。
- 37 *Xen., Mem.*, IV, 4, 19 ff.
- 38 並非一切思想家都願意承認人性常存不變。但是我們沒有真實證據來證明「原始人」與現代人在本質上有何差異；我們也沒有任何證據去假定未來的人種將與現代人有何「本質上的」不同。
- 39 *Mem.*, 1, 2, 9; 3, 9, 10.
- 40 *Mem.*, 1, 3, 2.
- 41 *Mem.*, 1, 4, 5, 7.
- 42 *Mem.*, 1, 4, 8.

- 43 Ueb.-Praechter, p. 145.
- 44 Cf. e. g. *Mem.*, I, 1, 10-16.
- 45 正如柏內特所云，那是一齣諷刺劇——諷刺劇假使要有所指涉——必須在事實有些根據。
- 46 *Diog. Laërt.*, 2, 40.
- 47 *i.*, 173.
- 48 (Cf. *Apol.*, 36 a (此處行文並非絕對確定) and *Diog. Laërt.*, 2, 41.) 柏內特與泰勒認為柏拉圖是說蘇氏以六〇票的差額被多數表決死刑，所以五〇〇位法官是以二八〇票對二二〇票。
- 49 *Diog. Laërt.*, (2, 42)說這次的表決又比上次多了八〇票差額。因此柏內特與泰勒認為這第二次表決以三六〇票對一四〇票，判處蘇氏死刑。
- 50 這一點並不表示我對理型論不應盡歸蘇氏的看法有何動搖。
- 51 *Phaedo*, 118.

## 第十五章 小蘇格拉底學派

「小蘇格拉底學派」(Minor Socratic Schools)一詞，並不表示蘇格拉底曾經創立了某種學派。他當然希望後起有人，能夠繼續他激勵人心的工作；但他畢竟不會集聚生徒、自成門派，也沒有留下一套明確的學說。許多好學深思的青年，曾經多少親炙過蘇格拉底，他們各取蘇氏思想的一端，兼納別家之說，試圖發揚光大蘇氏的哲學。因此，普列希特(Praechter)博士稱之為「一面性的蘇格拉底主義者」，這不是指他們僅僅「重述」蘇氏學說的某些面，而是指他們各就蘇氏學說的某一面「繼續」發揮，有的甚至修正蘇氏以前的哲學思想，以便與蘇氏學說相調和。

①。用「小蘇格拉底學派」一詞來通稱他們，在某些情況很不相宜；但是我們若了解蘇氏與他們的關係，有些只是泛泛之交，這種通稱也就無傷大雅了。

### 一、美加拉學派 (School of Megara)

美加拉的歐克利德 (Euclid) (請勿與數學家歐幾里得相混) 是蘇格拉底最早的弟子之一。他在美加拉居民禁止進入雅典的期間 (四三一或四三二年)，仍與蘇氏保持交往，傳說中他在黃

昏時裝扮成婦女，混入雅典<sup>②</sup>。蘇氏臨終時（四〇〇—三九九年），他也在場；蘇氏去世後，他與柏拉圖及其他同門逃往美加拉。

歐克利德先是熟習埃利亞學派的學說，後來受到蘇格拉底道德論的影響，就把「一」視為「善」。他也主張德行是統一的整體。根據狄歐格尼的記載，歐氏認為「一」有許多名稱，既可稱為上帝，又可稱為理性<sup>③</sup>。善是唯一的原理，此外不可能有對立的原理存在，否則必將肯定殊多存在，而殊多對於埃利亞學派是虛幻的。由此可見，歐氏除了蘇格拉底的影響之外，仍然堅守埃利亞學派的傳統。

美加拉學派發展到歐布里得（Eubulides），產生了一套「爭論術」（Eristic），就是設計許多巧妙的論證，以「歸謬法」來駁斥某種主張。例如著名的堆積命題：「一粒米不能成堆，再加一粒也不能成堆；那麼何時才能成堆呢？」這是要證明殊多不可能，就像齊諾之證明運動不可能。有人記載狄奧多魯士（Diodorus Cronus）提出另一謎題：「你不會遺失某物，你就應該擁有。那麼你不會遺失雙角，你就應該有雙角。」還有：「伊蕾克卓認識她的哥哥奧雷斯特。但是伊蕾克卓又不認識（化裝後站在她面前的）奧雷斯特。因此，伊蕾克卓不認識她認識的人。」<sup>④</sup>

狄奧多魯士肯定「實現」與「可能」合一，只有實現的才是可能的。他的論證如下：「可能的」不可能成爲「不可能的」。那麼，如果矛盾中的一邊實現了，另一邊就是不可能的。因此，如果另一邊以前是可能的，那麼「不可能的」將自「可能的」而來。因此它以前本來就是不可能的。

的，那麼只有「實現的」才是可能的。（例如，「宇宙存在」與「宇宙不存在」乃矛盾命題，但是宇宙確實存在。因此宇宙不可能不存在。如果宇宙不存在成爲可能，那麼可能性將變成不可能性。這是不能成立的事。因此宇宙不存在決不可能。）這個命題晚近由柏林的哈特曼（Nicolaï Hartmann）教授所採用，他把實現的與可能的視爲同一，理由如下：凡實際發生之物，皆基於所緣起之全部條件；在具備這些條件時，此物之外，無物可以發生<sup>⑤</sup>。

此派另一著名代表是美加拉的史迪波（Sindō），他在紀元前三二〇年左右執教雅典，後來隨即失踪。他的興趣主要在於倫理學，發展一套「無動於衷」的理論，教導人們自得其樂。有人問他在美加拉劫掠之中有何損失，他回答說：他沒有看到任何人帶走智慧或知識<sup>⑥</sup>。斯多亞學派的芝諾（Zeno）曾受業於史迪波門下。

## 一一、埃蘭·埃樂卓學派（The Elean-Eretrian School）

此派之名，得之於埃里斯的費多（Phaedo of Elis）與埃樂特里亞的梅內得木斯（Menedemus of Eretria）。費多就是柏拉圖「費多篇」中的要角，他對辯證法的運用，頗似美加拉學派；梅內得木斯的興趣，主要在於倫理學，也倡導德行與知識的統一性。

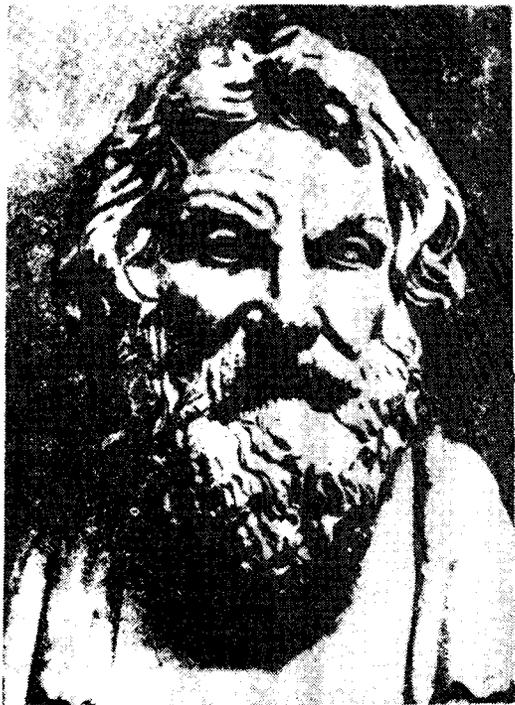
## 一二、早期犬儒學派（The Early Cynic School）

犬儒或以犬爲師的人，這個名稱或來自他們怪誕的生活方式；或來自此派創始者安提斯泰尼

(Antisthenes) 所執教的體育館「基諾莎格斯」(Kynosarges)，或許這個綽號是兩種來源兼而有之。安提斯泰尼(紀元前約四四五——約三六五年)，父親是雅典人，母親是來自色瑞斯的奴隸<sup>①</sup>。這或許可以解釋為何他在「基諾莎格斯」教書，因為該地專屬混血兒使用。這座體育館獻於赫拉克勒士(Heracles)，大儒

學派奉這位英雄為守護神。安提斯泰尼的著作之一，即以「赫拉克勒士」為名<sup>②</sup>。

安氏先是辯士高爾加斯的門生，後來師事蘇格拉底，乃心悅而誠服。他特別推重蘇格拉底特立獨行的精神，只要是信念所在，不惜任何代價也要躬行實踐。但是他忽略了蘇氏的獨立精神——就是不為俗世的財富與羣衆的贊譽所動——其目的在於獲得更大的善，亦即真正的智慧；於是竟以這種獨立與自足作為理想或目的本身。他認為，德行完全在於排拒人間的佔有與快樂；事實上，這是一個消極的概念，就是棄絕、自足。於是，安氏將蘇格拉底生活中的消極一面轉變為



安提斯泰尼 (Antisthenes) 像

積極的目標。然後，蘇格拉底道德性的知識也被誇張，造成對科學性的知識與技藝之積極的鄙視。他說，德行本身就足以帶來幸福，此外一切都不需要；德行是欲望之消除，無為的自由，完全的獨立。蘇格拉底不為羣衆的意見所動，原因在於他有深刻的信念與原則，他認為譁衆取寵是背叛真理。但是，他也不會自鳴清高而譏訕羣衆，像犬儒學家，尤其是狄奧吉尼士之所爲。因此，犬儒學派顯然誇張了蘇格拉底生活與態度的某一面；但是這一面却是消極的，至少是更重要的另一面之推衍結果。蘇氏雖然無罪，但是他却準備爲不服從寡頭專政而犧牲；他絕不會像狄奧吉尼士那樣住在桶中，目的只爲炫示自己不在乎別人的生活方式。

安提斯泰尼堅決反對理型論，他認爲只有個體才存在。據說他曾評述：「柏拉圖啊！我只看到馬，而看不到馬的本質！」<sup>⑨</sup>每一件事物只能運用自己的名稱，例如我們只能說「人是人」或「好是好」，而不能說「人是好的」。謂詞除了用於主詞本身之外，不能用於泛指<sup>⑩</sup>。這樣一來，一個個體的謂詞只能用來指稱它的個體本質，而不能指稱羣體。因此安氏否認理型之說。由此再推衍出自我矛盾爲不可能；如果一個人講述不同的事物，他是在講述不同的對象<sup>⑪</sup>。

德行就是智慧，但是這種智慧主要在於「看破」人類的大多數價值。財富及享樂都不是真善，痛苦、貧窮、恥辱也不是真惡；獨立自主才是真正的善。因此，德行是智慧，也是可教的；雖然人們不需要太長的推理及反省去學會它。智者具備這種德行，就能不受任何罪惡的侵犯，即使奴役也無法制服他。他超越法律與習俗之上，至少那些認不出真正德行的城邦，對他無可奈何。理想的生活狀態是清心寡欲、各行其是，因此戰爭當然極不相宜<sup>⑫</sup>。

蘇格拉底確實曾在必要時，挺身反對政府的權威；但是他却深信城邦權威本身的存在以及法律的尊嚴不容輕侮，因此他寧願守法而死，也不願把握機會逃獄苟生。然而，安提斯泰尼却還是以偏概全，不斷抨擊具有歷史傳統的城邦及其法律。此外，他還否定傳統的宗教。上帝只有一位；希臘的多神信仰只是習俗而已。敬神唯在修德；廟堂、祈禱、祭祀等皆應廢除。「從習俗來看，有許多神；但是從本性來看，只有一位。」<sup>⑬</sup>另一方面，安氏以寓言的方式來解說荷馬神話，試圖從其中獲得道德的印證與教訓。

西諾普的狄奧吉尼士 (Diogenes of Sinope, 約死於紀元前三二四年) 認為安提斯泰尼並未依其理論而生活，他說安氏是一個「只聽到自己聲音的號筒」<sup>⑭</sup>。狄氏曾遭自己國家放逐，大部



狄奧吉尼士 (Diogenes) 像

分時間生活在雅典，死於科林特（Corinth）。他自稱為「狗」，強調人類應以動物的生活為典範。他的任務是要「再造價值」<sup>⑮</sup>，提倡動物及野蠻民族的生活方式，以與希臘文明對抗。

據說，他還主張共妻共子以及自由戀愛，在政治方面，他自稱為世界公民<sup>⑯</sup>。安氏提倡對於文明的外在價值「無動於衷」，狄氏認為不夠，進而主張一種積極的禁欲主義才能獲得自由。他為了標新立異、鄙夷習俗，故意在大庭廣眾之前，做一些通常認為私下才能做的事——甚至私下也不該做的事。

狄氏的弟子有牟尼穆斯（Monimus）、翁西克里特（Onesicritus）、菲力斯各（Philiticus）、泰伯斯的克拉提斯（Crates of Thebes）等人。克拉提斯把他個人可觀的財富捐給城邦，然後奉行犬儒式的托鉢生涯，他與妻子希帕佳（Hipparchia）結伴而行，甘之如飴<sup>⑰</sup>。

#### 四、西樂尼學派（The Cyrenaic School）

此派創始者，西樂尼的亞里斯提布（Aristippus of Cyrene）約生於紀元前四三五年。四一六年起，他在雅典，三九九年起，他在愛吉納（Aegina），三八九或三八八年起，與柏拉圖同在老狄歐尼修（the elder Dionysius）的朝廷，三五六之後，再到雅典。以上這些生平日期及次序，並非毫無爭論餘地<sup>⑱</sup>。有人甚至認為亞里斯提布根本不曾建立西樂尼「學派」，建立學派的是他的孫子，一位後來的亞里斯提布。但是根據狄歐格尼（Diog. Laërt.）、索齊昂（Solin）與潘尼修斯（Panaetius）等人的記載，我們就不大可能接受蘇西克拉底（Socicrates）與其他人

認為亞里斯提布沒有寫下任何著作的說法——因為要解釋歐塞表士 (Eusebius) 「福音的預備」一書中的章節 ( 十四、十八、三十一 )，並非一定要假設亞氏不曾為西樂尼哲學奠下基礎。

亞里斯提布在西樂尼時，似乎就熟知普羅塔哥拉的學說，後來到了雅典，則從蘇格拉底遊。亞里斯提布頗受普羅塔哥拉的影響，主張只有感覺能給我們確定的知識<sup>19</sup>，對於事物本身以及別人的感覺，則不可能有確定的知識。主體的感覺因而成為實際行動的基礎。亞氏以為，若我個人的感覺構成了我實際行動的規範，那麼，行動的目的當然在於獲致愉快的感覺。

亞氏肯定感覺在於運動。運動溫和，則產生愉快；運動粗野，則產生痛苦；知覺不到運動或沒有任何運動時，則沒有愉快，也沒有痛苦。粗野的運動決不能做為道德的目的。愉快與痛苦都沒有，則只是純然消極的目的。因此，道德的目的必定在於愉快，亦即積極的目的<sup>20</sup>。蘇格拉底確實認為德行是獲致幸福的途徑，幸福是修德行善的動機，但是他却不主張快樂是人生的目的。亞氏顯然只取蘇氏學說的一面而以偏概全。



亞里斯提布 (Aristippos) 像

根據亞里斯提布的看法，快樂是人生的目的。但是，那一種快樂才算呢？後來的伊比鳩魯（Epicurus）認為無痛苦，亦即消極的快樂，就是人生的目的；亞里斯提布則認為積極的與眼前的快樂才算。因此，西樂尼派重視肉體的快樂超過知性的快樂，因為肉體的快樂更強烈、更有力。他們的知識論發展下去，自然會主張：只求快樂，而不問快樂的性質。這種原理的必然結果，是導致感性上的縱欲；但是事實上，西樂尼派固然採取蘇氏學說中快樂主義的因素，他們也宣稱智者在選擇快樂時，應該顧慮到未來。他不會因為沒有節制而招致痛苦，也不會因為縱欲過度而受到城邦的處罰或大眾的指摘。因此，智者需要「判斷」，以便能夠評價不同的人生快樂。不僅如此，智者在享受快樂時，還能保持某種自主的節制。假使他讓自己被快樂所役，那麼他不但無法享受快樂，反而深感痛苦。因此，為了常保愉悅及滿足，智者將抑制欲望。據載亞氏曾說過類似的一句話②。

亞里斯提布學說中的兩項原則，及時行樂與冷靜判斷是互相矛盾的，這個矛盾會引起弟子之間意見分歧。無神論者泰奧多魯士（Theodorus the Atheist）主張判斷與正直固然是善的（正直的生活有外在利益，所以正直為善），個人的享樂行為也無可厚非；心靈的滿足固然是真正的幸福與愉悅，但是智者不必為國犧牲，而且只要環境許可，偷竊、奸淫之類的行為也未嘗不可。他還否認一切神明的存在③。賀格西亞士（Hegesias）也主張對個人的享樂行為不加干涉，但是他却深信人生充滿苦難，無法企及幸福，進而強調消極的人生目的，亦即解除煩惱與痛苦④。西塞羅曾記述，賀氏在亞歷山卓城講學時，引起許多聽眾厭世自殺，結果托勒密·拉吉（Ptolemy

Lagi) 下令禁止<sup>②</sup>。安尼塞里士 (Anniceris) 則強調西樂尼學派的積極面，認為人生目的是積極的快樂與個人的享樂行爲。但是他限制過激的快樂主義，主張愛家愛國、重視友誼與恩情，這些都會帶給人快樂，即使有些犧牲，也不應退縮<sup>③</sup>。他重視友誼的價值，泰奧多魯士則背道而馳，主張智者可以獨立自足，根本不需要朋友。

狄歐格尼清楚表示，這些哲學家各有自己的學生：例如，他談到某些人是「賀格西亞士的門下」，但是又把他們都列爲「西樂尼學派諸子」。因此，亞里斯提布雖然爲「西樂尼哲學」或快樂哲學奠下基石，他也不宜說是創建了一個精誠團結的哲學學派，包括泰奧多魯士、賀格西亞士、安尼塞里士等人。這些哲學家都是老亞里斯提布的部分後嗣，代表了一種哲學趨向，而不是嚴格意義下的一個學派。

#### 附 註

- ① Ueberweg-Praechter, p. 155.
- ② Gell, *Noct. Att.*, 6, 10.
- ③ Diog. Laërt., 2, 106.
- ④ Cf. Diog. Laërt., 2, 108.
- ⑤ 「可能性與確實性」Berlin, 1938.
- ⑥ Diog. Laërt., 2, 115. Sence., *Ep.*, 9, 3.

- 7 Diog. Laërt., 6, 1.
- 8 曾有一種說法是，創始犬儒學派或「運動」的不是安提斯泰尼，而是狄奧吉尼士；因為亞里斯多德談到安氏的追隨者時，他用「安提斯泰尼的門下」一詞 (*Metaph.*, 1043 b 24)。但是我們以為，「犬儒」的綽號似乎是到了狄奧吉尼士的時代才流行起來的，同時亞里斯多德之使用「安提斯泰尼的門下」一詞，並不能證明安氏就不是犬儒學派的真正創始者。
- 9 Simplic, in Arist., *Categ.*, 208, 29 f.; 211, 17 f.
- 10 Plat., *Soph.*, 251 b; Arist., *Metaph.*,  $\Delta$ 29, 1024 b 32-25 a 1.
- 11 Arist., *Top.*, A xi, 104 b 20; *Metaph.*,  $\Delta$ 29, 1024 b 33-4.
- 12 Cf. *Vita Antisth.*, apud Diog. Laërt.
- 13 Cf. Cic., *De Nat.*, I, 13, 32; Clem. Alex., *Protrep.*, 6, 71, 2; *Strom.*, 5, 14, 108, 4.
- 14 Dion. Chrys., 8, 2.
- 15 Diog. Laërt., 6, 20.
- 16 Diog. Laërt., 6, 72.
- 17 Diog. Laërt., *Lives of Crates and Hipparchia.*
- 18 Dates from Heinrich von Stein's *De Philos. Cyrenaica*, Part I, *De Vita Aristippi*, Gött, 1858.

- 19 Cf. Sext. Emp., *adv. mathematic.*, 7, 191 ff.
- 20 Diog. Laërt., 2, 86 ff.
- 21 Diog. Laërt., 2, 75.
- 22 Diog. Laërt., 2, 97; Cic., *De Nat. D.*, I, 1, 12.
- 23 Diog. Laërt., 2, 94-6.
- 24 Cic., *Tusc.*, I, 34, 83.
- 25 Diog. Laërt., 2, 96 f; Clem. Alex., *Strom.*, 2, 21, 130, 7 f.



## 第十六章 德謨克利圖

德謨克利圖 (Democritus)

現在來談阿普得

拉的德謨克利圖 (Democritus of Abdera) 對知識與倫理的看法，似乎比較恰當。德謨克利圖是路西布斯 (Leucippus) 的學生，師生二人都屬於原子論學派；我們對他深感興趣，因為他注意到普羅塔哥拉所提出的知識問題，以及辯士學派的相對主義

所銳化的行為問題。柏拉圖對他隻字不提，亞里斯多德則經常談到他。他是阿普得拉一個學派的領袖，並且當柏拉圖建立「學院」時，他還活着。有關他旅遊埃及與雅典的報導，却不一定可靠<sup>①</sup>。他著作等身，可惜沒有留傳下來。

—

德謨克利圖以機械論的說法來解釋感覺。恩培多克立(Empedocles)曾以外界物體「發散」達到眼睛等等來說明感覺。原子論者主張這些發散是原子或「像」，不斷從外物射出。「像」經過感官「通路」進入體內，與靈魂原子接合。像通過空氣時，受到空氣的扭曲，因此遠方之物無法看清。色彩的差異，是由於像的柔和與粗糙；聲音的出現，是原子之流從發聲體傳出，導致發聲體與耳朵之間的空氣振動。味覺、嗅覺與觸覺的解釋也與此類似。(因此，次性不是客觀的。)我們也能透過這些像，獲得有關諸神的知識；德氏認為諸神代表更高的存在物，雖然活得比人長久，却不是不朽的。祂們是「不易毀滅」，但並非「永不毀滅」。當然，嚴格說來，原子論體系不會允許上帝的存在，只能承認原子與虛空的存在<sup>②</sup>。

辯士學家普羅塔哥拉也是阿普得拉人，他主張一切感覺對主體都同樣真實，因此同一物體可能對甲是甜的，而對乙是苦的。但是德謨克利圖認為各種分殊的感覺都是假的，因為在主體之外，並無真實物體與其對應。「甜因慣俗(*νόμος*)而存在，苦因慣俗而存在，冷暖、色彩都因慣俗而存在。只有原子與虛空真正存在。」<sup>③</sup>換句話說，我們的感覺是純然主觀的，雖然它們由外在而

客觀的物體所引起——亦即原子——但是這些物體却不能被特殊的感官所認知。「我們透過感官無法得知確定之物，只能得知隨着身體與外物的位置而變化之物。」<sup>④</sup>特殊的感官不會使我們對實在界有所認識。至少，次性不是客觀的。「有兩種知識，一是正宗的（真正的），另一種有如私生子（非真實的）。視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺等屬於後者。正宗的知識則與之有別。」<sup>⑤</sup>可是，既然靈魂由原子組成，並且一切知識皆由外來的原子與主體直接接觸而形成；那麼很明顯，「正宗的」知識與「私生的」知識根源相同，因而思想與感覺之間也沒有絕對的分別了。德氏有鑒於此，他說「可憐的心智，它來自我們」（亦即來自感官），「你有許多證據可以證明是同我們一起拋入人世。你的拋入就是一種墮落。」<sup>⑥</sup>

## 一一

若從德氏留下的斷簡來看，他的行為理論與他的原子論並不相符。基本上他主張幸福主義，強調愉悅。德氏曾撰「論愉悅」一文，後來席內卡與普魯塔克加以應用。他認為幸福是行為的目的，快樂與痛苦決定人是否幸福；但是「幸福不在於擁有家畜或黃金；靈魂才是『神明』的居所。」<sup>⑦</sup>「人過他的一生，最好的辦法是儘多愉快，儘少煩惱。」<sup>⑧</sup>但是，正如感官知識不是真正知識，感官的快樂也不是真正快樂。「真的與善的東西，對一切都相同，但是，愉快却因人而異。」<sup>⑨</sup>我們必須追求幸福或愉悅，要想達到靈魂的這種狀態，必須能夠衡量、判斷、分辨不同的快樂。我們應該奉持「均衡」或「調和」的原則，以便獲致身體的平靜——健康，與靈魂的

平靜——愉悅。這種平靜主要見於靈魂的利益中。「凡選擇靈魂的利益者，即選擇了較為神聖之物；凡選擇身體的利益者，即選擇了人世之物。」<sup>10</sup>

### 三

德氏的文化演進論<sup>11</sup>，似乎影響了後來的作家。文明起源於對利用厚生的需要與實行；人類的技藝由倣效大自然而來：倣效蜘蛛而結網，倣效燕子而築室，倣效鳥雀而歌唱等等。德氏（不同於伊比鳩魯）還強調城邦及政治生活的重要，他主張人類應該最重視城邦的事務，並且妥為安排。德氏的道德觀預設了自由，他的原子論則含有定命說，這個矛盾顯然不會對他構成問題。

### 四

綜上所述，德氏在推展早期哲學家的宇宙論方面（他的原子論顯然屬於路西布斯的後學），實在不合時宜，因為那是個蘇格拉底的時代。但是，他對感覺與人生行爲的看法，却更有興趣，至少這表示他了解普羅塔哥拉提出的難題需要某種答案：然而他個人却無法提出任何令人滿意的解答。要想充分而恰當地討論知識論與倫理學上的問題，必須期諸柏拉圖。

### 附 註

① Diog. Laërt., 9, 34 f. Cf. Burnet, *G.P.*, I, p. 195

- ② 根據狄歐格尼（九，三十五）引述法佛林努士（Favorinus）的話，德謨克利圖譏評安納撒哥拉對「公智」的肯定。
- ③ Frag. 9.
- ④ Frag. 9.
- ⑤ Frag. 11.
- ⑥ Frag. 125.
- ⑦ Frag. 171.（這神明幾乎是指「幸運」的意思。）
- ⑧ Frag. 189.
- ⑨ Frag. 69.
- ⑩ Frag. 37.
- ⑪ Frag. 154.

第三部

柏

拉

圖



柏拉圖(左)和他的學生



## 第十七章 柏拉圖的生平

柏拉圖 (Plato) 像

柏拉圖 (Plato) 是世界上最偉大的哲學家之一，約於紀元前四二八或四二七年生在雅典（或愛吉納）的貴族之家。父名亞里斯東（Ariston）；母名培里克瓊（Perictione），為查米德斯（Charmides）之妹與克里底亞士（Critias）之姪，後二者為當時寡頭政治（四〇

四一四〇三年)的重要人物。據說柏拉圖原名亞里斯多克(Aristocles)，後因體格強健魁梧而被稱為柏拉圖<sup>①</sup>，但是狄歐格尼的這項記載，並非絕對可靠。他的兩兄弟阿第曼圖(Adeimantus)與葛老康(Glaucón)曾出現於「理想國篇」，還有一個妹妹波東尼(Potone)。柏拉圖的父親死後，母親改嫁披里蘭培斯(Pyrilampes)；安提風(Antiphon)是柏拉圖同母異父的弟弟；曾出現於「巴曼尼得斯篇」。柏拉圖無疑是在繼父家中長大的；雖然他是貴族之後，又長於貴族之家，但是我們應該知道披里蘭培斯是柏里克利士的朋友，因此柏拉圖的幼年時期，當在柏里克利士的民主政治傳統下接受教育(柏里克利士逝於四二九—八年)。許多作家都認為，柏拉圖後來對民主政治的偏見，無論如何決不能單單歸因於他的教育背景；真正的原因是蘇格拉底的影響，尤其是民主政治對蘇氏的處置。但是另一方面，柏拉圖也可能在蘇氏死前，很早就懷疑民主政治了。到了伯羅奔尼撒戰爭的後期(柏拉圖很可能參加了四〇六年的阿金努塞之役)，柏氏眼見民主政治的種種弱點，像缺乏真正能幹負責的領袖，即使有領袖，也很容易爲了討好羣衆而因循苟且。至於柏氏決心背棄他本國的政體，則無疑始自他的恩師之受審與判刑；當時雅典國勢日衰，柏拉圖的信念也逐漸形成：城邦之舟需要堅強的舵手來領導，這個舵手必須「知道」正確的航程，並且矢志貫徹之。

根據狄歐格尼的記載，柏拉圖「最初學習繪畫、作詩及頌詞，後來又學習抒情詩與悲劇」<sup>②</sup>。這個記載的真實性如何，我們無法肯定；但是柏拉圖生當雅典文化的輝煌時期，必定飽受文化素養的教育。亞里斯多德告訴我們，柏拉圖年輕時曾與赫拉克利圖派的哲學家克拉提勒士(

(Cratylus) 相往還<sup>④</sup>。柏拉圖從他那兒學到：感覺世界流轉生滅，不能做爲真實而確定的知識之適當對象。他從蘇格拉底學到：真實而確定的知識只能得之於概念的層次；他認識蘇格拉底應在少年時期。狄歐格尼明確指出，柏拉圖二十歲時，「成爲蘇格拉底的學生」<sup>⑤</sup>，但是既然柏拉圖的舅父查米德斯在四三一年認識蘇格拉底<sup>⑥</sup>，因此柏拉圖應該至少在二十歲以前就認識了蘇格拉底。無論如何，我們沒有理由假設柏拉圖成爲蘇格拉底的「學生」、全心全意專攻哲學，因爲他自己告訴我們，他原先志在從事政治——以他這種出身的青年來說，這是十分自然的事<sup>⑦</sup>。四〇三——四四年的寡頭專政期間，他的親戚極力培植他步入政壇；但是後來寡頭專政走上暴力統治，並且試圖裹脅蘇格拉底爲惡時，柏拉圖即對他們深感厭惡。然而民主黨人士也未必更好，蘇格拉底就在他們手中被處死；此後柏拉圖即放棄從政的念頭。

蘇格拉底受審時，柏拉圖在場；他同許多朋友都勸蘇氏，將自請罰金由一米納加到三十米納(minae)，以便取代死刑<sup>⑧</sup>；蘇氏臨終時，柏拉圖因病未到<sup>⑨</sup>。蘇氏死後，柏拉圖與歐克利德(Euclid) 一起退避到美加拉，但他很可能不久便回到雅典。許多傳記作家都說他遊歷西樂尼、義大利、埃及等地，但是這些故事不一定可靠。譬如，柏拉圖本人從未談到旅遊埃及之事。也許因爲他對埃及數學的知識以及他對埃及小孩子的遊戲頗有所知，使人認爲他實際上去過埃及；不然就是作家們自己由柏拉圖的話中推想出來的。有些故事顯然是僞託的，例如說歐里披底士與他結伴同行，而這位詩人四〇六年就去世了。這件事實使我們對於所有遊歷的報導產生懷疑；但是另一方面，我們也無法明確指出柏拉圖「不曾」遊歷埃及。假使他去過埃及的話，應該在三九五年

左右，並且在科林特戰爭（Corinthian wars）爆發時，回到雅典。黎特（Ritter）教授認為柏拉圖很可能在戰爭初年（三九五及三九四年）是雅典軍中的一員。

可以確定的是，柏拉圖四十歲時遊歷義大利與西西里<sup>⑨</sup>。也許他是專程往訪畢達哥拉斯學派的人士，至少曾與博學的阿齊塔斯（Archytas）結識。（據狄歐格尼所載，柏拉圖旅遊的目的是爲了看看西西里島與火山。）柏拉圖應邀前往西拉古斯（Syracuse）專制君主狄歐尼修一世（Dionysius I）的朝廷，並在那兒與一世的妻弟狄昂（Dion）交善。據說，柏拉圖的真率態度激怒了狄歐尼修，結果被押赴拉切戴蒙（Lacedaemon）使節波利士（Polis）之手，出賣爲奴。波利士在愛吉納（Aegina，當時正與雅典交戰）賣出柏拉圖，柏氏幾乎死於非命；幸而西樂尼學派的人，大概是安尼塞里士，將柏氏贖回，並遣返雅典<sup>⑩</sup>。我們很難知道這個故事如何形成，因爲柏拉圖的「書簡」（Epistles）不曾提及；假如真有此事（黎特贊成），應該發生於三八年。年。

柏拉圖回到雅典以後，設立「學院」（Academy）（三八八或三三七七年）於英雄亞加德牧士（Academus）神殿附近。這所學院大可以稱爲歐洲第一所大學，因爲它的研究領域不僅限於哲學，還包括各種輔助科學，如數學、天文、物理等等，院中的成員還參加公開的繆司神（Muses）崇拜儀式。學院中的青年不僅來自雅典一地，有些來自國外——這表示學院是以科學的精神在研究學問，同時也證明它不只是一個「哲學性、神秘性」的社團。著名數學家歐道蘇斯（Eudoxus）親自率領他的學徒西齊各斯（Cyzius）遷到學院中。我們的確應該強調學院的科學精神，因

爲柏拉圖的目標固然在於培養政治家與統治者，但是他的方法却不是教學生可以直接應用的技能，像修辭學（依索克拉特 *Isocrates* 的學校即是如此），而是鼓勵純粹而不計利益的科學研究。學習的科目，以哲學總其成，但先修學科包括數學、天文、和聲學等，都要以客觀而不計利益的精神去研習。柏拉圖深信，公職生活的最佳訓練，不是一種純屬實際的「巧言善辯」的訓練，而是爲科學而研究的精神陶冶。以數學爲例，姑不論它在柏拉圖理型哲學中的重要性，它提供了一個明顯的領域，讓人從事不計利益的研究，並且它在希臘世界中的發展，也達到了高峯。（研究科目似乎還包括生物學及植物學方面的探討，與邏輯分類的問題一併研究。）如此訓練出來的從政者，決不會是趨炎附勢的機會主義者，而是信心堅定、大雄無畏、奉持永恒真理的理想人格。換句話說，柏拉圖的目標在於培養政治家，而非煽動家。

柏拉圖在學院中除了指導各種學科的研究之外，還有專題演說，由聽衆作筆記。我們必須注意，這些演說不曾印行，並且與對話錄大有出入；對話錄是印給「大眾」閱讀的。了解這個事實的話，我們一般常見的柏拉圖與亞里斯多德（他三六七年進入學院）之間的尖銳差異，多少會消失一些。我們今天擁有柏拉圖的大衆化作品，亦即對話錄，但是却沒有他的演說集。亞里斯多德的情形正好相反：我們擁有他的演說集，但是他的大衆化作品或對話錄却不曾留傳下來——只剩下一些斷簡而已。因此，我們不能光靠比較柏拉圖的對話錄與亞里斯多德的演說集，不再另找證據，就驟然斷定這兩位哲學家在文學能力、感情表現、美學修養與「神秘」體驗方面的強烈對立。據說，亞里斯多德曾記載許多人聽柏拉圖演講「論善」，結果往往深感詫異，因爲他們聽到

的都是算術與天文，以及限制與太一。在第七封「書簡」中，柏拉圖對於傳聞有人印行他的部分演說，嚴加否認。接着他說：「我從未寫過關於這個題材的文章，將來也不會寫。因為這個題材不像別的學科，它是無法言傳的。你只能長期存想觀摩、身體力行，然後它像電光石火一般，在你靈魂中豁然開悟，使你解迷出惑。」他在第二封書簡中又說：「因此，我對這些題材從未寫下片言隻字，並且現在沒有，將來也不會有任何柏拉圖自己的著作。目前所謂的我的作品，其實都是蘇格拉底思想的潤色美化與推陳出新而已。」<sup>①</sup>有人從這幾段話推論，認為柏拉圖對於書本的教育功能不太重視。事實也許如此，但我們不應過分強調這一點，因為柏拉圖畢竟也印行了許多著作——何況，以上那幾段話可能根本不是出自柏拉圖之手。此外，我們必須承認，柏拉圖在學院中所講授的精確形式的理型論，並未寫下來廣為流傳。

柏拉圖的傑出教育家及政壇顧問的聲名，促成了在三六七年的第二次西拉古斯之旅。當時狄歐尼修一世駕崩，柏拉圖應狄昂之邀，前往西拉古斯，負責教育年約三十歲的狄歐尼修二世。柏拉圖受人之託，忠人之事，並且安排這位二世學習幾何課程。但是二世不久即妬嫌狄昂的聲望，加以放逐；柏拉圖也幾經周折，才返回雅典，嗣後他還繼續寫信開導二世。狄昂定居雅典，與柏拉圖為伍，但柏氏終究未能調解狄昂與二世舅甥之間的舊怨。三六一年，狄歐尼修又邀柏氏前往教導哲學，柏氏遂有第三次西拉古斯之旅。柏拉圖顯然希望草擬一部憲章，團結希臘各邦，共同對抗迦太基的威脅（*Carthaginian menace*），無奈反對的意見太多；更糟的是，他知道自己沒有辦法挽回狄昂被逐的命運，當時狄昂的財產已經被他的外甥充公了。於是，柏拉圖在三六〇年

回到雅典，專心辦學，直到三四八或三四七年去世為止<sup>⑩</sup>。（狄昂終於在三五七年成爲西拉古斯的君主，不幸四年之後又遇弒，柏拉圖爲此慨嘆良深，他終生夢想得見一位哲學家皇帝，最後也歸於幻滅了。）

### 附 註

- ① Diog. Laërt., 3, 4.
- ② Diog. Laërt., 3, 5.
- ③ *Metaph.*, A 6, 987 a 32-5.
- ④ Diog. Laërt., 3, 6.
- ⑤ 至少，在談到保提忒 (Potidae) 之役時有此一說 (Charmides, 153)。
- ⑥ *Ep.*, 7, 324 b 8-326 b 4.
- ⑦ *Apol.*, 34 a 1, 38 b 6-9.
- ⑧ *Phaedo*, 59 b 10.
- ⑨ *Ep.*, 7, 324 a 5-6.
- ⑩ Diog. Laërt., 3, 19-20.
- ⑪ *Ep.*, 7, 341 c 4-d 2; *Ep.*, 2, 314 c 1-4.
- ⑫ Cic., *De Senect.*, 5, 13.

## 第十八章 柏拉圖的著作

### 一、著作的真偽

一般說來，我們擁有柏拉圖著作的全集。正如泰勒教授所云：「柏拉圖以後的時代中，任何。引用到的柏氏作品，我們無不擁有。」<sup>①</sup>因此，我們可以說是擁有了所有柏氏已經印行的對話錄。但是，前文提過，我們沒有柏氏在學院中的演說記錄（頂多在亞里斯多德的作品中隱約看到一些）；假使對話錄果真是寫給一般知識份子看的大眾化作品，而演說集是講給專攻哲學的人士聽的話，那麼這些記錄沒有保存下來，實是莫大的遺憾。（有人猜想柏拉圖演說時沒有手稿。無論真相如何，即使真有手稿，也不會留傳下來。因此之故，我們無權在對話錄與演說集之間，畫下過於尖銳的歧異。實際上，並非一切對話錄都能夠輕易畫歸「大眾化的」作品，其中有幾篇可以明顯看出柏拉圖在努力澄清他的見解。）我們極可能擁有了柏氏的全部對話錄，但是這並不表示所有以柏氏之名傳下的對話錄，都是柏氏本人的作品；我們還是有分清真偽的必要。

最早的柏拉圖對話錄，成於紀元初年，由一位名叫泰拉西勒士（Thrasylus）的人負責編排

。泰氏的「四分法」大體上是根據紀元前三世紀拜占庭的亞里士多方(Aristophanes of Byzantium)所採取的「三分法」。當時的學者一般都承認三十六篇對話錄(書簡集算作一篇)是柏拉圖的作品。現在的問題是：「三十六篇對話錄都是真實的嗎？還是也有偽作？如果有的話，又是那幾篇？」

早在古代，就已經有幾篇對話錄受到懷疑了。據亞田奈斯(Athenaeus，紀元前一二八年還在世)所云，有人把阿昔別德斯第二篇(Alcibiades II)列為贊諾風的作品。普洛克魯士(Proclus)不僅排除埃比諾米斯篇(Epinomis)與書簡集(Epistles)，甚至還要去掉法律篇(Laws)與理想國篇(Republic)。到了十九世紀，考證偽作的範圍不斷擴大，尤其在德國以于伯威(Ueberweg)與夏史密特(Scharschmidt)達到巔峯。「假使綜合古今所有的質疑，那麼泰拉西勒士四分法中的三十六篇對話錄，只有五篇完全可信。」<sup>②</sup>還好，今日的批評已經漸趨保守，大家都同意所有的對話錄真確可靠，也同意幾篇較不重要的對話錄值得懷疑，另有幾篇尚無定論。經過批評與檢訂之後，結果大致如下：

## 1.

通常被視為偽作的有：阿昔別德斯第二篇(Alcibiades II)，希帕奇斯篇(Hipparchus)，安瑪多樂斯篇或利瓦勒斯篇(Amatores or Rivaltes)，泰吉斯篇(Theages)，克利多風篇(Clitophon)，米努斯篇(Minus)。以上各篇除了阿昔別德斯第二篇之外，可能都是當時(紀

元前) 第四世紀的作品，這些作品並非故意偽造混充，而是本身與柏拉圖對話錄性質相似而分量較輕；我們稍加檢證，就可以認識不少蘇格拉底流行於第四世紀的一般觀念。阿昔別德斯第二篇可能是更晚的作品。

## 2.

以下六篇對話錄的真實性尚無定論：阿昔別德斯第一篇 (Alcibiades I)、依昂篇 (Ion)、美內贊努斯篇 (Menexenus)、西比亞士大篇 (Hippias Maior)、埃比諾米斯篇 (Epinomis)、書簡集 (Epistles)。泰勒教授認為阿昔別德斯第一篇是柏拉圖的及門弟子所撰<sup>③</sup>，普列希特 (Praechter) 教授也認為這篇可能不是出自大師之手<sup>④</sup>。普列希特主張依昂篇是真作，泰勒也說：「除非找到可靠的反對理由，否則可以合理地視之為真作。」<sup>⑤</sup> 亞里斯多德清楚肯定美內贊努斯篇沒有問題，近代評論家也逐漸接受這個看法<sup>⑥</sup>。西比亞士大篇最可能是真作，亞里斯多德在「題論」(Topics) 中雖未明指其名，但已引用許多<sup>⑦</sup>。至於埃比諾米斯篇，耶格教授斷定是歐布斯的菲利普斯 (Philippus of Opus)<sup>⑧</sup> 所作，但普列希特與泰勒仍堅持出自柏拉圖之手。書簡集的六、七、八篇被公認無誤，泰勒認為由此可以推至其餘各篇也沒有問題，只有第一篇、可能還有第二篇要除外。書簡集提供後人有關柏氏傳記的可貴資料，誰都不願把它除外；但我們仍應謹慎，不能受此自然願望的影響就貿然全盤接受<sup>⑨</sup>。

### 3.

其餘的對話錄都沒有問題；因此評定的結果是，四分法的三十六篇，六篇必須除外，另外六篇除非能證明不可靠，否則應該接受（阿昔別德斯第一篇與書簡集第一篇不在此列）；剩下的二十四篇，確屬柏拉圖所作。由此看來，我們有相當可觀的史料，可以據以認識柏拉圖的思想。

## 二、著作的年表

### 1. 確定著作年表之重要性

要想了解一位思想家的思想發展與變化歷程（假使有變化的話），曾經作過那些修正、吸收了那些新觀念等等，最重要的莫過於確定他的著作年表。一般都以康德為例，來說明這一點，假使我們以為康德的三大批判屬於早期作品，後來才轉到「獨斷的」立場，那麼我們對康德的認識就不可能正確。謝林的例子也差不多。謝林一生著述甚豐，若要了解他的思想，必須知道他的出發點是非希特（Fichte）的立場，至於神智學的見解（theosophical insights）則屬於晚期思想。

### 2. 確定著作年表之方法<sup>⑩</sup>

(1)

在確定柏拉圖著作年表時，「語言」已經證明是最有效的判準。因為各篇的內容差異，固然出自作者有意識的選擇及目的，但是語言風格的演變，則多半是不自覺的（無意識的），因此語言判準之說，極爲有力。狄登貝格（Dittenberger）就以一個常用詞的幾種不同的用法的轉變，作爲標準，來決定何者寫於柏拉圖首次西西里島之旅之後。法律篇顯然屬於柏拉圖的晚年作品<sup>①</sup>，理想國篇則稍早。不僅因爲法律篇中戲劇性的意味漸減，而且因爲依索克拉特（Isocrates）引進古體散文中的語言風格，也見於法律篇——那是理想國篇所沒有的。這樣一來，我們就可以根據各篇接近後期文風的程度而測定先後次序了。

語言風格的判準，固然是確定對話錄年表的最有效方法，但我們也不能忽略其他判準；尤其在語言指標出現疑問、甚至矛盾的時候，更需要借助其他判準來作評定。

(2)

古代作家的直接證言是一個明顯的判準，但它們提供的幫助並不如預期中的大。像亞里斯多德肯定法律篇後於理想國篇，固然是很有價值的資料；但狄歐格尼報導費得魯斯篇（Phaedrus）屬於柏拉圖對話錄中最早的一篇，則無法讓人接受。狄歐格尼親自證實這個報導，但是他的立論顯然根據該篇的主題（愛——其中第一部分談到）以及行文的詩體風格<sup>②</sup>。我們不能因爲柏拉圖談到愛，就認定該篇寫於青年期，並且詩體風格與神話使用也不是決定性的判準。正如泰勒所云，我們不能因爲浮士德（Faust）第二部充滿了詩意的與「神話的」用語，就推斷歌德寫第二部早於寫第一部<sup>③</sup>。謝林的情形也差不多，他的神智學的見解出現於後期思想。

- (3) 對話錄中，有時談到歷史人物與事蹟，也可以做為參考，但它們只能告訴我們該篇對話錄完成於「某一時期之後」，例如費多篇 (Phaedo) 談到蘇格拉底之死，那麼它顯然完成於蘇氏死後，但是「死後多久」則不得而知，然而，評論家也多少得益於這個判準。舉例來說，美諾篇 (Meno) 寫成之時，泰伯斯的伊斯美尼亞 (Ismenias of Thebes) 貪污事件對大家還是記憶猶新<sup>①</sup>。高爾加斯篇 (Gorgias) 答覆了波利克拉特 (Polycrates) 對蘇格拉底的抨擊 (三九三—二二年)，則它很可能寫於三九三—三八九年之間，亦即在柏拉圖第一次西西里之旅以前，假使把各篇對話錄中談到蘇格拉底的年齡，視為該篇的完成年代，這樣雖然稍嫌天真，還不失為一個假定；可是若以它為普遍規則，就顯然離題太遠了。例如，一個小說家很可能在第一部小說中，把他的偵探主角描繪成經驗豐富的警官，可是在以後的小說中，又談到這位主角承辦的第一件案子。不僅如此，我們雖然可以假定那些談到蘇格拉底命運的對話錄，都成於蘇氏死後不久，但是若把它們（如費多篇與自辯篇）都當作同一時期完成的作品，則顯然不合科學。
- (4) 一篇對話錄若談到另一篇對話錄，則兩者之間的順序顯然可見；但是要決定一個引述是否真是引述，有時頗為困難。不過，適用的例子還是不少，像迪美吾斯篇中清楚談到理想國篇<sup>②</sup>；政治家篇 (Politicus) 也顯然成於辯士篇 (Sophistes) 之後<sup>③</sup>。
- (5) 若以對話錄的實際內容做為判準，則最須謹慎。例如在甲篇對話錄出現某種學說的精簡摘要，而在乙篇論述較詳。評論家也許就說：「不錯，甲篇有預備的綱目，乙篇則詳加發揮。」

難道甲篇的摘要不是正好因為乙篇充分討論之後，才綜合的嗎？也有評論家<sup>①</sup>主張：消極的與批判的考察問題，應先於積極的與建構的表述問題。果真如此，則泰提特斯篇、辯士篇、政治家篇與巴曼尼得斯篇，都應該在時間上早於費多篇與理想國篇了；而研究結果證明此說無法成立。

所謂內容判準必須謹慎使用，並不是說它無用。例如，我們從柏拉圖對理型論的主張可以看出：泰提特斯篇、巴曼尼得斯篇、辯士篇、政治家篇、菲勒布斯篇 (Philebus) 與迪美吾斯篇應該畫歸一組；此外，我們從巴曼尼得斯篇、辯士篇、政治家篇共同對埃利亞學派辯證法的關連，可知這三篇之間的相互關係，特別密切。

- (6) 對話錄的結構技巧各有差異，也可以幫助我們確定各篇的關係及順序。有幾篇特別注意人物的性格刻畫與交談的場景氣氛，其中安排了幽默的比喻、戲謔的諷刺、生動的插曲等等。像饗宴篇 (Symposium) 就屬於這一類。只有幾篇的技巧隱到幕後，作者的注意力顯然完全集中在哲學內容方面。像迪美吾斯篇與法律篇就屬於這一類，內容勝過一切，形式多少被忽略了。我們大致可以斷定：凡是比較注重技巧形式的對話錄，都屬於早期；因為柏拉圖晚年對技巧的琢磨較不關心，轉而重視理論性的哲學了。（這並不表示詩意「語言」的運用必然減少，而是說有意識的表現技巧已經隨着年齡而弱化了。）

### 3. 較能被接受的著作年表

學者們對於使用以下判準所得的結果雖然各有所見，但是下述年表大致還能讓大家滿意。

### 第一期：蘇格拉底時期

此期柏拉圖仍受蘇格拉底的主知決定論所影響。大多數對話錄沒有得到任何明確的結論。這是蘇格拉底的「無知」特徵。

- (1) 自辯篇 (Apology)：蘇氏受審時的自我辯護。
  - (2) 克利多篇 (Crito)：記述蘇氏是個好公民，雖然被冤枉判刑，仍願服從城邦法律而犧牲生命。克利多等人向他獻議逃亡，賄金也準備了；但蘇氏明白宣稱，他要堅持自己的原則。
  - (3) 歐息弗洛篇 (Euthyphron)：蘇氏被控不敬神而等待受審。討論虔敬的性質。無結論。
  - (4) 拉克斯篇 (Laches)：論勇敢。無結論。
  - (5) 依昂篇 (Ion)：反對詩人與狂文作家。
  - (6) 普羅塔哥拉篇 (Protagoras)：德行即是知識，亦可教導傳授。
  - (7) 查米德斯 (Charmides)：論節制。無結論。
  - (8) 利西斯篇 (Lysis)：論友誼。無結論。
  - (9) 理想國篇 (Republic) 卷一：論正義。
- (自辯篇與克利多篇顯然成於最早，其他各篇大抵成於柏拉圖第一次西西里之旅以前。柏拉

圖在三八八—七年才由西西里回到雅典。）

## 第二期：轉變時期

柏拉圖逐漸發展自己的哲學理路，不過仍在摸索階段。

(10) 高爾加斯篇 (Gorgias)：討論重實際的政客，當權者對哲學家的正當態度，不計任何代價的正義。

(11) 美諾篇 (Meno)：根據理型論來談德行之可教性。

(12) 歐息德木斯篇 (Euthydemus)：批判後期辯士學派的邏輯謬誤。

(13) 西比亞士第一篇 (Hippias I)：論美的問題。

(14) 西比亞士第二篇 (Hippias II)：故意為惡比無心為惡更好嗎？

(15) 克拉提路斯篇 (Cratylus)：論語言理論。

(16) 美內贊努斯篇 (Menexenus)：對修辭學之諷刺。

(此期對話錄大抵成於第一次西西里之旅以前，雖然普列希特認為美內贊努斯篇成於旅遊歸國之後)。

## 第三期：成熟時期

柏拉圖已能充分發揮他個人的哲學思想。

- (17) 饗宴篇(Symposium)：論一切世上之美只不過是絕對美的影像，靈魂則因「愛力」(Eros)之鼓舞而追求美自身。
- (18) 費多篇(Phaedo)：論理型與不朽。
- (19) 理想國篇卷二至卷十：論國家。極重視二元論，即形上學二元論。
- (20) 費得魯斯篇(Phaedrus)：論愛的本質：論哲學修辭術之可能性。  
(這幾篇對話錄大抵成於第一次與第二次西西里之旅之間)

#### 第四期：晚年作品

- (21) 泰提特斯篇(Theaetetus)：(此篇的後半部可能成於巴曼尼得斯篇之後)論知識並非感官知覺或真實判斷。
- (22) 巴曼尼得斯篇(Parmenides)：為理型論辯護。
- (23) 辯士篇(Sophistes)：再論理型論。
- (24) 政治家篇(Politicus)：論真正的統治者應是「知者」。又論法治國家實為權宜之計。
- (25) 非勒布斯篇(Philebus)：論快樂與善的關係。
- (26) 迪美吾斯篇(Timaeus)：論自然科學。德米奧格神出現於此。
- (27) 克利提亞士篇(Critias)：構畫理想的農業國家，以比較帝國主義的海權國家亞特蘭地斯(Atlantis)。

(8) 法律篇(Laws)與埃比諾米斯篇(Epinomis)

：修正不少理想國篇中的烏托邦主義，以便遷就現實。

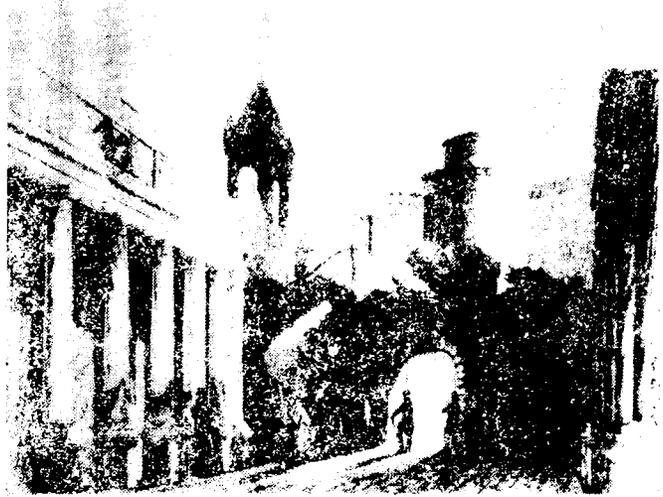
(以上各篇大抵成於第二次與第三次西西里之旅之間，只有迪美吾斯篇、克利提亞士篇、法律篇與埃比諾米斯篇可能成於第三次西西里之旅回來以後。)

(9) 書簡集第七與第八篇，應成於三三三年狄昂去世之後。

## 附 記

柏拉圖從未發表一套體系完備的哲學：隨着思想的演變，他不斷考慮新的問題與難處，強調或錘鍊他學說中的新觀點，並且不時加以修訂改

善<sup>①</sup>。因此，最好的辦法是以一種漸進發展的眼光，研究柏拉圖思想，根據他的著作年表，一部部去討論。泰勒教授就以這種方法寫成了一部傑作：「柏拉圖其人及其著作」。但是對本書而言，這種作法未免不切實際，因此我想分成幾個單元來介紹柏拉圖的思想。爲了儘量避免將柏拉



柏拉圖學院

圖不同時期的觀點混同一起，我將設法掌握住柏拉圖學說的漸進程序。無論如何，只要我對柏拉圖哲學的介紹，能夠引導讀者直接欣賞柏氏原典，那麼我們所下的一切苦功，就不但沒有白費，而且自覺獲賞甚豐了。

附 註

- ① *Plato*, p. 10.
- ② Ueberweg-Praechter, p. 195. 當然，普列希特博士極具價值的著作，決不代表于伯威時代的奇評學風。
- ③ *Plato*, p. 13.
- ④ Ueberweg-Praechter, p. 199.
- ⑤ *Plato*, p. 13.
- ⑥ *Arist.*, *Rhet.*, 1415 b 30.
- ⑦ *Topics*, A 5, 102 a 6; E 5, 135 a 13; Z 6, 146 a 22.
- ⑧ *Aristotle*, e. g. p. 132. Cf. *Diog. Laert.*, 3, 37. 泰勒認為狄歐格尼的意恐只是說：菲利普斯 (Philippus) 從蠟板上抄寫下埃比諾米斯篇 (*Plato*, p. 497.)。
- ⑨ 黎特 (Ritter) 認為書簡集第三篇、第八篇以及第七篇的主要敘述部分是真作。
- ⑩ Cf. Ueberweg-Praechter, pp. 199-218.

- ① Arist., *Pol.*, B 6, 1264 b 27.
- ② Diog. Laërt., 3, 3.
- ③ *Plato*, p. 18.
- ④ *Meno*, 90 a.
- ⑤ 17 ff.
- ⑥ *Polit.*, 284 b 7 ff., 286 b 10.
- ⑦ K. Fr. Hermann.
- ⑧ Ueberweg-Praechter, p. 260.

## 第十九章 柏拉圖的知識論

柏拉圖對話錄中，沒有一篇是系統地專門處理知識論的。「泰提特斯篇」雖然多方考慮有關知識的問題，但是結論却限於消極地駁斥錯誤理論，尤其是「知識即感官知覺」之說。不僅如此，柏拉圖在撰寫「泰提特斯篇」之前，已經推展出一套「知識」等級理論，以相應於「理想國篇」所描述的存有層級觀。因此，我們可以說，柏拉圖在消極的與批判的討論之前，已經先作了積極的處理了；或者可以說，柏氏先在心中肯定了知識的意義，然後再去考慮其他困難，並且系統地駁斥他所認為錯誤的理論<sup>①</sup>。就本書而言，最好先討論柏氏知識論中消極的與批判的一面，然後再考慮他的積極主張。因此我們首先要摘述「泰提特斯篇」的論證，其次才要檢討「理想國篇」對知識的看法。我們這樣做是基於邏輯推理上的需要，並且「理想國篇」主要不是一部知識論的作品。「理想國篇」當然包含了積極的知識論主張，但是這種主張的一些邏輯先決條件，却包含在稍後的「泰提特斯篇」中。

摘述柏拉圖的知識論，並且以系統形式表達出來，是一件頗為複雜的工作，因為他的知識論與存有論很難畫清界限。柏拉圖不是康德所謂的批判性思想家，雖然我們也可能在他的思想中預

見「批判哲學」(Critical Philosophy) (至少有些作家在設法證明這點)，但是他在假定我們能夠獲得知識的同時，主要的興趣仍然在追問：知識的真實對象究竟是什麼？由此可見，存有論與知識論的題材經常夾纏不清，或者像在「理想國篇」一樣，予以平行處理。我們將設法分清知識論與存有論，但是却不可能完全成功；這是柏拉圖知識論的性格使然。

## 一、知識不是感官知覺

蘇格拉底的興趣與辯士學派相仿，也在實際的人生行為上；但是他公然擯棄真理相對說以及沒有固定規範、沒有恒存的知識對象種種看法。他深信合乎道德的行為必須以知識為基礎，同時這知識所涵屬的永恆價值，對一切時代、一切民族的每一個人人都相同；決不隨着感官印象或主觀意見而變化更迭。柏拉圖秉承師說，也堅信客觀而普遍有效的知識是可能存在的；但他還要進一步在理論上證明這個事實，深入探討知識問題，追究知識之本質與屬性。

在「泰提特斯篇」，柏拉圖的第一步工作是駁斥謬說。他首先批判普羅塔哥拉的理論；普氏主張知識即知覺，個人所以為真之物，對該個人即為真。柏氏在對話錄中，先以辯證法引申出赫拉克利圖存有學中隱涵的知識論與普羅塔哥拉本人的知識論，加以詳細敘述及綜合歸納，然後指出由此所得的「知識」概念，根本無法達到真知識的要求，因為柏氏所假定的知識，必須具備兩個條件：①正確無誤，②客觀真實。感官知覺於此兩皆不具。

青年數學家泰提特斯上場與蘇格拉底談話，蘇氏問他何謂知識。泰提特斯答以幾何、各類科

學以及手藝技術；蘇氏說這是答非所問，因為他的問題不在知識的種類有那些，而在知識的本質是什麼。這場談話的主題，環繞着知識論的問題，但是正如前文所云，其中也難免夾帶了存有學的思辨；這是柏拉圖知識論的性格使然。不僅如此，事實上我們也難以看出在知識論的討論中，如何能避開存有學的問題，因為知識不能「憑空杜撰」：凡是知識，都必須有所知，因而也必定涉及某種形式的客體對象。

由於蘇格拉底的鼓勵，泰提特斯再度嘗試回答這個問題，他說「知識只是知覺而已」<sup>②</sup>；他主要想到的，無疑是視覺，雖然知覺本身遠較視覺為廣。蘇格拉底認為這種知識觀值得討論，然後在言談之間，為泰提特斯引出接近普羅塔哥拉的看法：知覺係指表象而言，表象則隨不同主體而改變。另一方面，蘇氏又徵得泰提特斯的同意，認為知識恒為實際存在之物的知識，因此就其為知識而言，必須正確無誤<sup>③</sup>。以此為據點，蘇氏進而指出：知覺之對象，如赫拉克利圖所云，恒處於流轉變動的狀態，它們本無定性，而常在生滅變化之中。（當然，柏拉圖本人並不接受赫氏萬物流轉之說，但他認為感官知覺的對象又確實如此；因此他的結論是：感官知覺絕非知識之屬。）某物在某人看來，此時為白，彼時為灰；此時覺其暖，彼時覺其冷；如此不一而足，因此「看來好像」就必須代表「如是生成」，同時知覺也就常是知覺那生成過程中之物了。我的知覺對我為真；我既明知那顯示於我之物，我的知識自是正確無誤。因此泰提特斯可以肯定地說：知覺就是知識。

接着，蘇格拉底提議深入討論這個觀念。他說，假使知識就是知覺，那麼誰也不比別人聰

明，因為我的感官知覺只有我自己的判斷最可靠。這樣一來，普羅塔哥拉憑什麼開班授徒，還要大收學費？我們又何以如此無知，竟去聽他講課？難道每一個人不是他自己智慧的判準嗎？不但如此，假使知識與知覺相同，看見就等於認識，那麼我們過去認識（亦即看見）一物，並且記得它，現在雖然還記得，却不認識它了，因為現在並未看見它。反之，我們若同意人能夠記得過去知覺之物，並且能夠「認識」它，雖然目前不再知覺它；那麼，知識與知覺就不可能完全相等（即使知覺可以算是知識之一種）。

蘇格拉底繼續在更廣的基礎上，抨擊普羅塔哥拉的理論，他把「人是萬物的權衡」這句格言，從感官知覺推及一切真理。他指出大多數人所相信的，都摻雜了知識與無知，並且許多人堅持為真之物，事實上可以不是真的。這樣一來，根據普羅塔哥拉自己的說法，反對他的理論的人，竟也擁有了真理。（這是說，「人是萬物的權衡」所指的是個人。）

總結以上所評，蘇氏為「知覺即知識」之說蓋棺論定：⊙知覺不是知識之全部，⊙即使在知覺本身的範圍內，知覺也不是知識。

(一)、知覺不是知識之全部。一般所謂的知識，其中大部分真理所包含的語詞，根本不是知覺的對象。也有許多感覺對象並不直接由知覺得知，而是由理智反省才認識的。柏拉圖以某物存在與否為例說明④。假設某人看見海市蜃樓，當下的感官知覺無法告訴他這個海市蜃樓是否客觀存在，只有理智反省才能告訴他。此外，數學上的論證與結論，也不是感官所能領悟的。同時，我們對某人個性的認識，也不是「知識即知覺」一語所能概括的，須知「人不可貌相」。

(一)、感官知覺即使在它本身的範圍內，也不是知識。我們若要真正認識某物，必須對它的真相稍有所知，例如，它究竟存在或不存在，它與別的東西相似或相異。但是這一類真相只有在反省、在判斷中才出現，純粹感官對此無能為力。純粹感官可以指出這是白的，那也是白的，但是要判斷兩者的相似性，却非借助心智的活動不可。同樣的，鐵軌在遠方「好像」交叉，但是理智的反省，告訴我們鐵軌其實是平行的。

因此，感官知覺不配稱為知識。柏拉圖深受這一信念的影響，就是：感官對象不是——事實上亦不能是——知識的恰當對象，因為知識涉及客觀真相，涉及固定恆存之物，而感官對象却不能真正說是「實存」——至少就其「被知覺」而言——只能算是在「生成變化」中。當然，感官對象也是某種領悟的對象，但是它們游移不定，使心靈難以視之為真知識的對象——因為所謂真知識，如前所述，必須(一)正確無誤，(二)客觀真實。

(在此應注意，柏拉圖在駁斥以知覺為全部知識之說，曾將個別感官的特殊對象——例如顏色原只是視覺的對象——拿來與「普遍適用的共同名詞」相對比；這些共同名詞是心智的對象，而非感官的對象。此外，這些共同名詞所對應的，也不是感覺對象或個別物體，而是存有學上的固定恆存之物——理型。)

## 二、知識不僅僅是「真實判斷」

泰提特斯認為判斷本身並非就是知識，因為判斷也有錯誤的可能。因此他建議不妨暫時把知

識定義爲「真實判斷」，再來檢訂其正確與否。（談話到此，蘇格拉底先就錯誤判斷如何可能及如何形成略加申述。本文在此無法詳敘其談話內容，僅指出一二見解。例如，有一類錯誤判斷混淆了不同的兩種對象：眼前的感官知覺對象與記憶中意象的對象。有時，人會誤以爲看見一個朋友站在遠處。遠處確有一人，但並非他的朋友。在他記憶中，這個朋友的形象與遠處所站之人頗爲相似，於是他就誤以爲那是他的朋友。但是，並非所有的錯誤判斷都屬於這一類混淆，像數學上的計算錯誤，就是另一類。此時又談到著名的「鳥屋」之喻，藉以說明各種錯誤判斷如何形成；但是這些都未盡完備。於是柏拉圖斷言錯誤判斷的問題多談無益，當務之急是先確定知識的本質。以上有關錯誤判斷的討論，又摘述於「辯士篇」中。）

至於「知識就是真實判斷」這一點，在討論中談到：一個判斷可能爲真，但是它的真實性却可能與判斷者的知識渺不相干。這項評論的重要性，顯而易見。例如，我說：「邱吉爾先生此刻正與杜魯門總統通電話。」這個判斷「可能」爲真；但是却與我的知識無干。我可能是胡亂猜想，而這個判斷在客觀上却真實無誤。同樣，一個人可能被誣告某項罪名，旁證對他非常不利，他又無法證明自己無辜。這時若有高明律師爲他辯護，能夠巧妙運用證據或引起法官同情，終於使他被判「無罪」；這項判決是真實判斷，但是法官却未必「知道」此人無辜，因爲客觀證據不利於他。法官的判決即使是真實判斷，他所根據的也不是知識，而是辯護的說服性。因此，知識不僅僅是真實判斷，而泰提特斯又須另行設想知識的正確定義。

### 三、知識不是「真實判斷」加上「說明」

真實判斷，如前所述，可能僅僅代表真實信念，而真實信念究竟不是知識。於是泰提特斯提議：另加一段「說明」或解釋，或許可使真實信念轉化而成知識。蘇格拉底答覆時指出：如果一段說明或解釋是爲了列舉詳述其基本成分，那麼這些成分必須已知或可知；否則將導致荒謬的結論，就是以知識爲真實信念，加上未知或不可知的成分。究竟「加一段說明」是什麼意思呢？

(一)、它不能僅僅用來意指一個正確判斷（就其爲真實信念而言）表達於語文中；因爲這個意指將使真實信念與知識毫無差別。但是本文已經指出判斷碰巧爲真與判斷者明知其爲真之判斷畢竟不同。

(二)、假使「加一段說明」意指分析其基本成分（亦即可知部分），則這段說明是否會使真實信念轉化而成知識？不會；光靠分析其基本成分，不會使真實信念成爲知識，否則，人只要能夠列舉詳述馬車的構成成分（如輪子、車軸等等），就能擁有馬車的專門知識；只要知道那些字母組成一個字，就能擁有文法專家對這個字的知識。（請注意，我們須了解柏拉圖所談的，是指純粹列舉基本成分。例如有一人能夠推演幾何論證，並導出結論，全靠他事先在書本上讀過，並牢記心中，其實他並不了解前提的重要性與演算的邏輯步驟，那麼他雖然可以列舉這道定理的「成分」，却未必具備數學家的專門知識。）

(三)、蘇格拉底還想出「加一段說明」的第三種解釋，就是「能夠指出某物迥異於其他事物的

特徵」<sup>⑤</sup>。果真如此，則認識某物就表示有能力分辨該物的特殊性質。但是此說亦不足以定義知識。○蘇格拉底說，假使知道某物是指為該物的正確觀念加上其特殊性質，則難免自陷於矛盾。假設我有泰提特斯的正確觀念；而要將這正確觀念轉成知識，我須加上其特殊性格。但是除非這個特殊性格「已經」包含在我對他的正確觀念中，否則怎能稱之為「正確」觀念？假使我對泰提特斯的「正確觀念」不包含這個特殊性格，則這種正確觀念也能適用於任何人；這樣一來，我所有的就「不是」泰提特斯的正確觀念了。○但是，從另一方面來看，假使我對泰提特斯的「正確觀念」包含了他的特殊性格，那麼我還是不能說，只要加上這個「殊性」，就可以把正確觀念變成知識；因為這個殊性原本就在正確觀念中，不足以引起什麼變化。

請注意：柏拉圖這裏所謂的殊性，與「種差」無關，他是講個別的感覺對象，像太陽、某人、泰提特斯等<sup>⑥</sup>。因此，結論並不是說藉着殊性而下的定義無法獲得知識，而是說個別的感覺對象不可定義，並且不是知識的恰當對象。這番對話的真正結論在於：感覺對象的真實知識，是無法獲得的；由此亦可引申說：真實知識必須關連於普遍恆存之物。

## 四、真實知識

### 1.

柏拉圖開頭就假定知識可以獲致，同時知識必須是正確無誤與客觀真實的。符合這兩項條件

的，才是真實知識，否則就值得懷疑。他在「泰提特斯篇」指出：感官知覺與真實信念都未曾具備這兩項條件，因此都不能算是真實知識。柏拉圖接受普羅塔哥拉的看法，以感官與感覺都是相對的；但是他無法接受普遍相對論。相反的，他認為絕對正確的知識可循而至，與感官知覺毫不相同，因為知覺是相對的、善變的、與時推移、因人而異。柏拉圖也接受赫拉克利圖的看法，認為個別的感覺對象，總在生滅變化的狀態中，不宜作為真實知識的對象。它們生滅不定，數目繁多，無法以定義明確掌握，也無法成為專門知識的對象。但是柏拉圖並不由此驟下結論：沒有對象可供形成真實知識；他只是排除感覺對象的可靠性罷了。真實知識的對象，必須固定常存，能以清晰而合乎科學的定義去掌握，這也就是蘇格拉底所謂之「共相」（普遍物）的定義。因此，只要想到不同的心靈狀態，就必定會想到這些心態的不同對象。

我們對於本質上固定常存之物的知識表達於判斷中，這些判斷無不相涉於「共相」。例如，我們說「雅典政體很好」，這個判斷中，本質上固定之物是「善」概念。因為雅典政體可能隨時代而變，最後成為壞的政體。但是，善概念却常存不改；即使我們說這個政體每況愈下，也是對照於一固定的善概念而說的。不僅如此，即使就雅典政體會隨歷史而改變的這一事實來看，我們還是可以說「雅典政體很好」——只要我們所指的是一度很好的那個特殊形式的政體（雖然後來變了），因為此時我們的判斷重點，不在以雅典政體為一經驗界的既成事實，而在就它做為某種「形式」的政體而論。這種形式的政體，原可以在歷史上的任何時刻出現，現在只是碰巧體現於雅典而已。這種普遍的政體形式，才是我們所謂的：具備善的普遍性質。我們的判斷既然涉及固

定常存之物，也就真正涉及一個「共相」了。

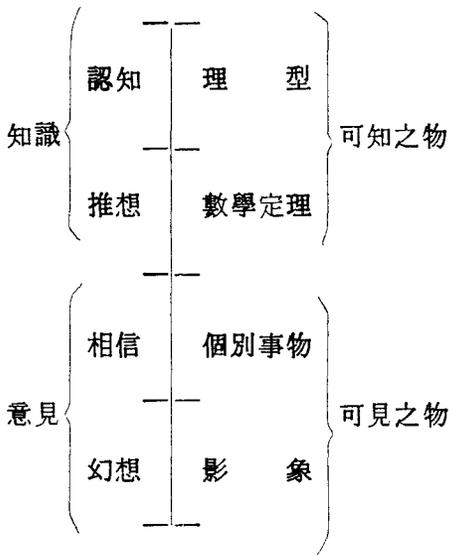
此外，正如蘇格拉底所見（主要相關於道德評價的問題），合乎科學的知識，係以定義為其目的，總要設法在清晰明確的定義中，掌握固定不移的知識。例如，對於「善」的知識應該能夠銘記於「善是……」這樣的定義，以便讓心靈能夠表達善的本質。然而，定義總是相關於共相。因此真實知識就是有關共相的知識。個別政體可能改變，善的概念却常存不替；我們判斷個別政體之善與不善，主要還是根據這個固定概念。因此之故，共相符合做為知識對象的要求。對最高共相的知識位列最高，對個別事物的知識就最為低劣了。

但是這種觀點是否暗示：在真實知識與「實際」世界（個別事物的世界）之間，有不可逾越的鴻溝呢？假使真實知識是指對共相的知識，那麼它是否也是對「抽象而不實際的事物」的知識呢？針對第二個問題，我願指出柏拉圖理型論的要義是：普遍概念絕不是毫無客觀內容的抽象形式；相反的，每一真實的普遍概念，都有一個客觀實物與之對應。亞里斯多德對柏拉圖的批評（認為柏氏將概念的客觀實性加以實體化，並且想像出一個充滿「個別」共相的超越世界），究竟是非如何，是一個值得另外討論的問題，我們只想指出：柏氏理型論的要義不能在普遍物之「分離的」存在中去找，而必須着眼於：普遍概念有其客觀涵指，並且相對應的實體存在於較感覺對象更高的層次。至於第一個問題（真實知識與實際世界之間的鴻溝），我們必須承認：個物與共相之間的精確關係如何，的確是柏拉圖學說中的難題之一；我們在討論柏氏理型論時，會再從存有學的觀點加以申述，目前暫且略過。

2.

柏拉圖在「理想國篇」中以「線」為喻<sup>①</sup>，有一段著名的話，談到他的知識理論：知識程度的高低，係隨知識對象而異。本文以下列出這張常見的圖表，並試行說明之<sup>②</sup>。其中有幾個要點

(附圖)



非常模糊，但是柏拉圖確實如此堅信他的理論，竟不曾再加以任何澄清。

因此本文所論難免有些臆測之處。

人類心智從無知進展到有知，其中過程橫跨兩個主要的領域：意見與知識。只有後者才配稱為知識。這兩種心智作用又如何區分呢？這種區分似乎根據對象的區別而定，意見所涉者是「影象或形象」，知識就其為認知來看，却以理型為對象。假使你問一個人何謂正義，他只能指出正義的不完全體現，就是不含普遍理型的個別事例，像某人的某種行為、某一套法律等等，而絲毫不曾提到絕對正義的原理或標準；那麼這個人的心智就處在「意見」的狀態：他只看到形象或複本，却以為那些就是原始的理型。假使另

有一人能夠領悟正義本身，能夠超越影象，到達理型或共相，使個別事例悉以之爲判準；那麼他的心智即處於知識狀態。這兩種心智狀態是可以互通的；只要人發現從前據爲理型之物，其實只是影象或複本，亦即理型或準則之不完全體現，進而掌握理型本身，那麼他的心態就從意見轉昇爲知識了。

但是附圖上所畫的線，却不只是一分爲二，還有小的區分。因此知識與意見各有兩種等級。怎麼解釋呢？柏拉圖認爲「幻想」是最低等級，其對象一方面是「意象」或「影象」，另一方面是「水中倒影或光滑之物的映射」<sup>⑨</sup>。這種說法頗爲奇特，難道柏拉圖在暗示：眞會有人把水中倒影視爲原件嗎？其實不必如此拘泥於文詞，柏拉圖的用意，是指一般的幻想影象或原件的模仿而言。因此，假使有人對正義的觀念只是雅典憲法或某某人物所體現的不完全正義，那麼他就處在一般性的意見的心態。假使這時來了修辭學家，似是而非地舉出許多理由，告訴他事情本來就是如此，甚至連雅典政體及其法律所體現的正義，都不一定爲眞；此時他的心態處於「幻想」。他所謂的正義，只是影象（比之於普通理型）的幻影。假使他仍然以雅典法律或某某人物的正義爲正義，則他的心態處於「相信」。

柏拉圖認爲，與「幻想」區的影象相比之下，「相信」區的對象是眞實的，他提到「我們身邊的動物，大自然界與藝術界」<sup>⑩</sup>。譬如，有人對馬的觀念，是實際的一匹匹馬，而不會發現這些馬是馬的共相之不完全的「模仿」，那麼他就處在「相信」的心態。他並未獲得有關馬的知識，只有意見而已。（史賓諾莎或許要稱此爲「想像」狀態，只有不恰當的知識。）同樣的，若有人

以為外在自然界就是真實世界，而不知它只是不可見世界之「不真實的」模本（亦即不會看出感覺對象只是不完全的體現），那麼他只具備「相信」的心態而已。他雖然不像夢幻者以其所見之「形象為真實世界（「幻想」）」，但也不會達到知識界；他還是缺乏合乎科學的真實知識。

前文括弧中提到的「藝術」，或許可以助我們進一步了解這種理論。在「理想國篇」第十卷，柏拉圖說藝術家站在離真理第三層的境界。以人為喻，首先是一切人所嚮往實現的人的理型，其次是這些不完全的模本——個別的人。凡是以圖中人為真人者，處在「幻想」之境；凡是以個別的人為真人者，處在「相信」之境。只有領悟人的理型者，才有「認知」可言<sup>①</sup>。一個正人君子還可以將正義觀念，部分地體現於他的行為中；但是劇作家只是在舞臺上模仿這個正人君子，甚至根本不知正義本身為何物。他只是在模仿一件仿造品。

現在再談較高的區分，一邊是作為對象的「可知之物」，另一邊是表現心智狀態的「知識」。大體上，它與較低的可感覺界無關，而與不可見的世界（可知之物）有關。但是進一步分法，又如何解釋呢？狹義的「認知」如何與「推想」區別呢？柏拉圖說，「推想」的對象是靈魂所必須探討的；靈魂藉着模仿之助，以先前的區分為意象，從假設入手，往結論推展，而不往第一原理推展<sup>②</sup>。這是指數學而言。例如在幾何上，心智由假設入手，應用可見的圖表以達到結論。柏拉圖說，幾何學家假定三角形之類為已知，以這些「材料」為假設，再應用可見的圖表求得結論；他的興趣並不在圖表本身（亦即不在某一個別的三角形、四方形或直徑）。幾何學家應用數字與圖形，但是「他們真正試圖掌握的，却是一般人用思想之眼才能得見的對象」<sup>③</sup>。

也許有人會認為這一類數學對象可以算做理型之一，同時柏拉圖也可以把幾何學家的科學知識視同「認知」本身；但是柏氏却公然以為不可，我們也不可能就此（像某些人一樣）假定柏拉圖的知識論，是爲了牽就他的線喻的整齊畫分而定的。相反的，我們必須假定柏拉圖的意思是真正要肯定一類「中介物」的存在，亦即這些對象固然是「知識」的對象，但是却低於「理型」，只能作爲「推想」之所對<sup>⑭</sup>。「理想國篇」第六卷結尾清楚指出<sup>⑮</sup>：幾何學家並未獲得其對象之「認知」；因爲他們並未超越假設的前提，「雖然就這些對象與第一原理的關係而論，已經進入純粹理性的範圍了」<sup>⑯</sup>。最後這句話指出，上界知識的兩重區分，不僅涉及對象，也涉及心態的區別了。柏氏也清楚說明：理解或「推想」介於「意見」與「純粹理性」之間。

這一點可以進一步由數學的假設來說明。奈特許 (Nettleship) 認爲柏拉圖的意思是：數學家以自己的假定及公理爲自足真理而不加質疑；假使有人質疑，他只能說他無法討論這個問題。柏氏所謂的「假設」，並不是指判斷被視爲真而其實「可能」非真；他是指判斷被視爲自定條件而無視其基礎與其對存有之必然關聯<sup>⑰</sup>。在五一〇節所列的「假設」的例子，都是有關實體而非有關判斷的，並且柏氏所談的是如何推翻假設，而非如何將假設化約爲自定條件的或自明的命題中去。此節結尾時，又提到這個問題的另一解釋。

亞里斯多德在「形上學」<sup>⑱</sup>一書中說，柏拉圖主張數學上的實體「介於理型與可覺事物之間」。「在可覺事物與理型之外，他還指出居於中介地位的數學對象：它們與可覺事物不同之處，在於永恒不變，與理型不同之處，在於爲數過多，因爲理型本身各個獨特。」根據亞里斯多德

的這段說明，我們又不能將這兩種上部區分完全歸諸心態。對象本身亦應有所不同。（這個區分可以完全畫在心態上，假使數學對象本身原與理型同屬一區，而數學家係以假設方式接受其「材料」，並推證其結論。此時他就處在柏拉圖所謂的「推想」境界，因為他以自己的假定為條件自足、毋須深入追究，並且藉可見圖表可以達到結論；但是他的推論並不在乎圖形本身，而在乎觀念上的數學對象；因此之故，假使他將假設「關連於第一原理」，他就可以一躍而至「認知層次」，雖然他的對象並未改變。這個解釋把上部區分限屬於心態，似乎較能相應於柏氏所云，「就這些對象與第一原理的關係而論，已經進入純粹理性的範圍了。」但是此處亞里斯多德的評論若真能代表柏氏思想，則又須另作一番解釋了；因為他清楚認為柏拉圖的數學實體介於理型與可覺事物之間。）

假使亞里斯多德所言非虛，柏拉圖確實認為數學對象獨居一格，那麼它與其他事物又如何區別呢？首先我們不必考慮它與下部可覺事物的區別，因為幾何學明明針對着思想上的完善對象，而毫不關心經驗界的圓或線，像車輪、鐵環、釣竿之類，甚至幾何圖形本身的可覺部分。現在的問題是：「數學定理」做為「推想」的對象，與「理型」做為「認知」的對象，兩者之間的區別何在？

根據亞里斯多德在「形上學」中的評論，最自然的解釋是：柏拉圖認為數學家所談的，既非可覺的個別物，亦非共相的普遍物，而是可知的個別物。例如，幾何學家說兩圓相交，他所指的既非畫在紙上的可見之圓，亦非圓性本身——圓性如何能與圓性相交？他所指的是可知之圓，其

數頗多，正如亞里斯多德所云。再看，所謂「二加二等於四」也絕不是說二自身相加的結果。因為在柏拉圖看來，「必有最先之二與三存在，並且數目也不可相加」<sup>19</sup>。柏氏認為，包括「一」在內的整數，形成一個數系，其中「二」不是由兩個「一」組成，而是一個獨特的計算形式。這等於是說，整數「二」具有二之性，不是由兩個「一」組成。柏拉圖似乎把這些整數看成與理型無異。但是，雖然我們不能說整數二有許多（就像我們不能說有許多圓性），數學家若未達到最高的形式原理，還是會談及許多二與許多圓。幾何學家所謂相交之圓，不指可覺的個別物，而指可知的對象。這些可知的對象，為數不少，因此不是真正的共相，而是形成獨特的一類——可知的個別物，介於上下之間。數學對象就是這一類可知的個別物<sup>20</sup>。

根據我的了解，泰勒教授把這些數學對象局限於觀念上的空間之量。他說，以曲線為例，其性質能以數目方程式來研究，但它們本身並非數目；因此它們不屬於最高的理型區——因為柏氏以數目為理型。從另一方面來看，觀念上的空間之量，亦即幾何學家所研究的對象，也不是可覺的對象；因此它們不能屬於可覺之物的層次。因此，它們的地位介於「數目——理型」與可覺事物之間。我樂於承認這種說法，對於幾何學家所探討的對象而言，絕對正確；但是我們能夠把算術家所探討的對象，從數學對象中刪除嗎？柏拉圖談及「推想」心態時，不僅是指幾何學家，同時也指算術家等相關學科的人<sup>21</sup>。因此我們斷不可就此肯定，柏拉圖把數學對象局限於觀念上的空間之量。不論我們是否贊成柏拉圖應該這樣局限他的數學實體，我們所應該考慮的，是他究竟說了些什麼？很可能他也了解他在數學實體中，包括了算術與幾何的對象（還有其他同類的學

科)。那麼亞里斯多德所謂柏拉圖以數目爲不可相加，又是什麼意思？我認爲柏拉圖的確清楚了解數目本身的獨特性。再說，我們也可以把幾類物體相加，然後以數目代表某一類的特性。它們可以代表這幾類物體，但是它們本身並非感覺的對象，而是理智的對象。因此，它們可以說是可知的個別物，屬於數學實體，就像幾何學家的觀念上的空間之量一樣。亞里斯多德本人的數目理論，也可能有錯，因此他也可能在某些方面反而誤解了柏氏之說；但是既然他已明確指出柏拉圖的數學實體居於中介地位，我們就很難再假定他連這點聲明也弄錯了，何況柏拉圖原文中也不反對這一類物體的存在，只是他並不進一步去肯定這類物體屬於觀念上的空間之量。

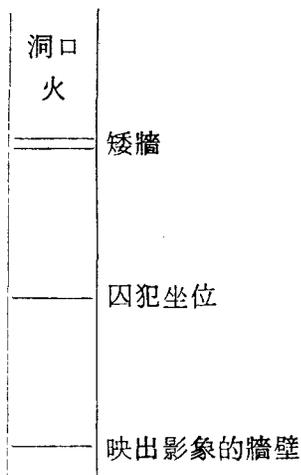
（柏拉圖談到數學家的假設——就像「奇數、偶數、圖形、三角等等合成的各門學科」<sup>②</sup>——就其與第一原理的關係而論，可以由更高理性來認知，而更高理性關連於自明的第一原理，因此似乎柏氏也會贊成近代把純粹數學推源到其邏輯基礎的嘗試。）

至於線上的最高區分，也應簡要一談。處於「認知」心態的人，係從「推想」區的假設出發，再超越到達第一原理。推想區的人還須藉助於影象，認知區的人却可由辯證歷程，遊心於理型本身<sup>③</sup>，亦即藉助於嚴格的抽象推理。心智清楚掌握第一原理之後，再降到隨之而來的結論，此時仍然應用抽象推理，而與感覺影象無關<sup>④</sup>。「認知」的對象是「理型」或「第一原理」。它們不但是知識論的原理，也是存有學的原理，本文稍後還會詳述。假使問題只在如何見及推想區的假設之最後原理（像近代將純粹數學推源於其邏輯基礎），則不難看出柏拉圖的目標何在；但是他公然說辯證法是爲了「推翻假設」<sup>⑤</sup>，那就頗爲難解了。因爲，辯證法固然可以指出數學家

的假設需要修訂，但也不易立即看出辯證法如何能夠推翻假設。事實上，要想了解柏拉圖，最好是看看他所提及的假設——奇數與偶數。柏拉圖發現有些數目既非奇數，亦非偶數，而是無理數；同時在「埃比諾米斯篇」<sup>②⑥</sup>，他也將平方根與立方根的不盡數稱為「數目」<sup>②⑦</sup>。果真如此，則辯證法的任務就要指出數學家的傳統假設錯了——他們以為沒有無理數，並且一切數目都是整數，非奇即偶。此外，柏拉圖也不接受畢達哥拉斯學派以點為單元的觀念，他認為點是「線的開端」<sup>②⑧</sup>，因此以點為單元，亦即以點本身具備量，只是幾何學家的創作而已，這是「幾何學上的虛構」<sup>②⑨</sup>，這種假設必須「推翻」。

### 3.

#### (附圖)



柏拉圖在「理想國篇」第七卷，又提出著名的「洞穴比喻」，來解釋他的知識論<sup>③①</sup>。我簡單列出這張圖表於后。心靈由低層上升到高層，是一種知識論上的進展；柏拉圖認為這種進展，與其說是連續的演化歷程，不如說是一系列認知狀態，由低而高、由不恰當到恰當的「轉化」。

我們須想像一個地下洞穴出口朝着陽光。人類居住在洞穴中，有如囚犯，自幼時起，肩背及雙腿

即被鎖縛，終年只能面對內牆而從未見過陽光。在他們身後，亦即洞口與囚犯之間，有一火炬，火炬與囚犯之間，有一矮牆，狀如銀幕。延着這道矮牆，許多人來來去去，手上舉着動物與各種物體的塑像，正好高出矮牆之上。囚犯面對着洞穴內牆，彼此無法看到，也看不到身後的物體，却只能看到牆上映現的自己的影子以及各種物體的影象。他們只能看到影子。

這些囚犯代表大多數人類，他們終其一生都在「幻想」的狀態中，只看到實物的倒影，只聽到真理的回響。他們對世界的看法，殘缺不全，「被他們自己的情感與偏見所歪曲，又因為語文的媒介而被其他人的情感與偏見所歪曲」<sup>①</sup>。他們的心態就像無知的孩童，但是執迷不悟的脾氣却完全像是大人，絲毫不想逃離這個囚籠。不僅如此，假使他們突然獲得釋放，並得知原先所見陰影的真相，那時他們的雙目將會被耀眼的光明所瞎，而寧可想像原先的影子要比真實世界更爲真實多了。

假使有一囚犯掙脫網縛，並逐漸習於光明，那麼稍後他將能見到具體的可覺物體，亦即他原先所能見到的影子的實物。此人在火光（代表可見的太陽）中看到他的同伴，他自己則從影象世界的偏見、情感、偽裝中，「轉化」到了真實的個別事物的世界，處於「相信」的心態中，雖然尚未到達可知的非感覺世界。他清楚看見其他囚犯處在情感與偽裝的困境中。假使他繼續努力，走出洞穴到達陽光普照的大地，他就會看見一個光天化日的世界，萬物清楚了然。（代表可知的實物）；同時最後的努力，將使他得見太陽本身，它代表了「善」的理念，最高的理型，「一切正義美善之物的普遍原因，真理與理性的泉源」<sup>②</sup>。他到達了「認知」界。（對於善的理型以及

柏拉圖在「理想國篇」中所關心的政治問題，以後還會談到。）

柏拉圖接着說，一個見過陽光的人，再回到洞穴裏，會因為太暗而無法看清楚，因此他的言行難免顯得「可笑」；假使他想釋放其他囚犯，並領他們出於幽谷，則這些囚犯因為喜愛黑暗、以影為真，不但對他毫不感激，反而會想法捉住他，置之於死地。這段說明使我們想起蘇格拉底：他原想啓發眾人接受真理與理性，擺脫成見與偽裝的束縛，結果他自己却死於非命。

這個洞穴比喻的節節「上升」，被柏拉圖視為一種進展，但是這種進展需要努力振作及心智訓練才能達成，並不是連續的自動歷程。因此他極力強調「教育」的重要，務期使青年能夠逐步領悟絕對永恆的真理與價值，以免浪費生命於錯誤、虛偽、成見、盲目之中。對於有心從事政治的人，這種教育更是當務之急。政治家與統治者假使自居於幻想或相信之境，則將成為「瞎子帶領瞎子」；城邦之舟遇難，要遠較任何個人的小舟遇難更為可怕。柏拉圖知識論上的「提升」因而不僅是學術上或評論上的事件，他真正關懷的是人的行為、靈魂的取向，以及城邦的福祉。假使不明白人的真正福善，怎能帶領別人走出福善的人生呢？政治家假使不明白城邦的真正福祉，就無法以永恆的原理來評估政治生涯，最後勢將危及百姓。

現在我們可以問：從線喻或洞喻所說明的柏拉圖知識論，是否具有宗教含義？新柏拉圖主義者曾將柏氏觀念染上宗教色彩，是一件不爭的史實；尤有甚者，基督教的作家，像偽名丹尼斯（Pseudo-Dionysius），在追溯神秘主義者由「否定之道」（via negativa）升至上帝之界，由可見的萬物升至其不可見的本原，到使人目盲的極度光明，讓靈魂處在光亮的黑暗中；他們所借

用的題材，顯然是透過柏拉圖與新柏拉圖主義者。但是這並不一定表示柏拉圖本人也從宗教觀點來了解這種「提升」。無論如何，這種難題是不易處理的，除非我們先思考柏拉圖「善」的理型在存有學上的性質與地位；即使作了這樣的思考，我們也毫無把握能夠得到確定不移的答案。

### 附 註

① 此說並不表示柏拉圖在撰寫「泰提特斯篇」以前，對於感官知覺的地位猶豫未決（我們只須一讀「理想國篇」，或者思考理型論的起源與含義，即可明白這點）；我們只是就柏氏已出版的著作作系統的探討罷了。

② 151 e 2-3.

③ 152 c 5-7.

④ 185 c 4-e 2.

⑤ 208 c 7-8.

⑥ 208 c 7-e 4.

⑦ *Rep.*, 509 d 6-511 e 5.

⑧ 直線左邊是心態，右邊是對應的客體對象。雙方的「最高級」都在頂端。柏氏知識論與存有學的密切關係於此一目了然。

⑨ *Rep.*, 509 e 1-510 a 3.

- ⑩ *Rep.*, 510 a 5-6.
- ⑪ 柏拉圖的藝術理論將以專章討論。
- ⑫ *Rep.*, 510 b 4-6.
- ⑬ *Rep.*, 510 e 2-511 a 1.
- ⑭ Cf. W. R. F. Hardie, *A Study in Plato*, P. 52 (O. U. P., 1936).
- ⑮ *Rep.*, 510 c.
- ⑯ *Rep.*, 511 c 8-d2.
- ⑰ *Lectures on the Republic of Plato* (1898), pp. 252 f.
- ⑱ 987 b 14 ff. Cf. 1059 b 2 ff.
- ⑲ *Metaph.*, 1083 a 33-5.
- ⑳ Cf. *Forms and Numbers, Mind*, Oct. 1926 and Jan. 1927.
- ㉑ *Rep.*, 510 c 2 ff.
- ㉒ *Rep.*, 510 c 4-5.
- ㉓ *Rep.*, 510 b 6-9.
- ㉔ *Rep.*, 511 b 3-c 2
- ㉕ *Rep.*, 533 c 8.
- ㉖ *Epin.*, 990 c 5-991 b 4.

- ②⑦ Cf. Taylor, *Plato*, P. 501.
- ②⑧ *Metaph.*, 992 a 20 ff. .
- ②⑨ *Metaph.*, 992 a 20-1.
- ③① *Rep.*, 514 a 1-518 d 1.
- ③② Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 260.
- ③③ *Rep.*, 517 b 8-c 4.

## 第二十章 柏拉圖的理型論

本文將由存有學（舊譯本體論）的觀點，評述柏拉圖的理型論（舊譯觀念論）。前文說過，在柏拉圖看來，真實知識的對象必須穩定而持久，必須是理智的對象而不是感官的對象；並且就最高的認知狀態來看，只有共相（或普遍物）能夠符合這些條件。柏拉圖的知識論清楚指出：我們在思想中所領悟的共相，並不是沒有客觀涵指；只是我們尚未進一步討論這種客觀涵指的意義罷了。柏拉圖在學院講學及著述期間，一直在思索有關理型論的問題，但是他從未徹底改變他的主張，更不曾放棄過它；雖然他在面對各種困難時，曾作過不少澄清或修正的工作。亞里斯多德認為柏拉圖晚年時，將理型論化為數學形式，以致淪入畢達哥拉斯學派的「神秘主義」<sup>①</sup>；但是亞里斯多德並未說柏氏「改變」了他的理論；因此至少在亞氏就讀學院期間，柏氏的基本理論並未改變。（至於亞氏是否誤解柏氏，則自然是另外一個問題了。）然而，即使柏拉圖始終主張理型論，並且設法澄清與闡釋他思想中存有學的與邏輯的含意；但這並不表示我們經常可以清楚把握他的真正意指。最遺憾的是，我們沒有他在學院講學的充分資料，否則將會大有助於我們解釋他在對話錄中的理論，使我們得知他的「真正」意見，以及他只在口頭講授而從未公開發表的見

解。

「理想國篇」談到，只要許多個別物體有一個共同名稱，它們就有一個相應的觀念或理型。這就是共相——藉一個概念（如美）所能掌握的共同性質或品質。有許多美的個體，但我們只形成一個對「美」本身的普遍概念；柏拉圖認為普遍概念絕不僅僅是主觀的，我們還能由之理解客觀的本質。這種看法，乍聽之下，似乎粗淺幼稚，但是請別忘記柏拉圖的想法是：思想掌握實在物體，因此思想的對象（與感覺對象相反）是共相，也應該具有實在性。除非共相是真實的，否則怎能被掌握，又怎能做為思想的對象？它們並不純然是我們發明的；因此應該說：我們「發現」它們。另外亦請記住：柏拉圖最初關心的，似乎只是倫理的共相與美感的共相（還有數理科學上的對象），這是蘇格拉底影響下的自然結果；同時他也認為「絕對善」與「絕對美」原是一物，可以獨立自存。但是當他逐漸注意到自然界的物體，並且思考有關「類概念」（像人或馬）的問題時，就發現很難照樣去肯定：相應於這些「類概念」的共相，本身也獨立自存，有如客觀的本質。絕對善與絕對美可以視同一物，但是我們却很難將人的客觀本質與馬的客觀本質也視同一物——事實上，這樣做只會招來訕笑。但是，假使我們不想讓各個本質孤立隔絕，就要設法找出某種「合一」的原則；於是柏拉圖致力於找尋這種「合一」的原則，他認為：所有「種」的本質，皆可附從於或者結合於一個高級的「類」的本質之下。柏拉圖從邏輯的觀點處理這個問題，事實上，他討論到邏輯分類的問題；但是我們沒有理由說，他不再認為共相具有存有學上的地位，並且以為解決邏輯分類的問題，就可以一併解決存有學上合一性的問題。

柏拉圖稱這些客觀本質爲「觀念」或 (*idéas*) 「理型」 (*éidōi*)。「觀念」一詞的這種用法，曾在「費多篇」中突然出現<sup>①</sup>。我們應該留心，以免會錯它的意思。通常所謂的「觀念」，是指我們心中的主觀概念，像「這只是一個觀念，不是真實的東西」。但是柏拉圖所謂的觀念或理型，却是指我們的普遍概念之客觀內容或涵指。我們藉普遍概念來領會客觀本質，而這種客觀本質就是柏拉圖「觀念」之所指。在某些對話錄中，像「饗宴篇」，雖然不曾使用「觀念」一詞，但是其「意義」仍在；譬如，柏拉圖談到根本的或絕對的美，而這正是藉「美」的「觀念」所要表達的。因此，他談到絕對善或善觀念，事實上沒有什麼差別；兩者都指向一個客觀本質——這是一切個別善物的「善」之本源。

既然柏拉圖以觀念或理型表示客觀本質，那麼了解柏拉圖存有學的重大關鍵就在於：儘可能弄清楚他對這些客觀本質的看法。這些客觀本質在個別物體之外，有超越的存在嗎？假使有的話，它們之間的關係如何？它們與世間具體個別的物體關係又如何？是否柏拉圖複製了感覺經驗的世界，假定了一個超越世界——充滿不可見、不可覺的本質？果真如此，則這個本質世界與上帝有何關係？不可否認的是，柏拉圖在言談之間，經常暗示另一個充滿超越本質的世界，但是我們也應知道：語言所指主要是我們感覺經驗的對象，往往不足以用來精確表達形上學的真理。例如，我們說「上帝預見一切」，似乎暗示了上帝存在於時間中，但是事實上我們知道，上帝是永恒的，不在時間中。我們無法適當地討論上帝的永恒性，因為我們自己沒有永恒的經驗，我們的語言也不是用來表達這一類事情的。我們是人，就只能使用人的語言；這個事實提醒我們對於柏

拉圖討論形上學的語言文字，不要過於沾滯。我們必須設法領悟這些語文背後的意義。我這樣說，並不是在暗示柏拉圖不相信普遍本質的恒存性，而是要指出：當我們發現柏拉圖確實主張這種學說時，不要咬文嚼字地抓住他的字面意思，而忽略了他的真正含意。

首先我們要談到一般對柏拉圖理型論的「通俗」認識。在柏拉圖看來，我們藉普遍概念所領悟的對象、科學所探討的對象、以及相應於謂詞之普遍名詞的對象，都是客觀的觀念或實存的共相；它們自成一個超越的世界——遠離此世的可覺事物，甚至其間還有實際的空間距離。這些普遍實體恒存不變；可覺事物只是其複本或分潤其存在，受制於生滅變化，並非真實「存在」。觀念高居天界，各自分立，與任何「思想者」的心靈皆保持距離。面對這種通俗的認識，有人指出：實存的共相或是存在（這樣一來，我們所經驗的真正世界，就成爲不恰當的複本），或是不存在，但是却以某種神秘的方式，具有獨立而本質的實在性（這樣一來，本質與存在之間，就被不恰當地分離了）。（士林學派的多瑪斯學者在受造物的本質與存在之間，畫下「真正的區別」；但是他們認爲這個區別「在於」受造物之內。至於非受造的存有，則是絕對存在與絕對本質原爲同一。）這種傳統看法的形成，至少有以下三個理由。

(一)、柏拉圖談論理型的語氣，清楚假定了理型存在於另一世界。例如，在「費多篇」，他說靈魂在與肉身結合之前，存在於一個超越的世界，並在那兒認識實存的可知物體或理型，這些理型各自具有分離於世間萬物的本質。認知的過程根本上在於回憶，回想起靈魂在未入人世之前所清楚認識的理型。

(二)、亞里斯多德在「形上學」④中指出：「分離」理型的是柏拉圖，而不是蘇格拉底。他在批評理型論時，每每假定：根據柏拉圖學派的想法，理型與可覺事物分立獨存。理型構成事物的實性或「實體」；亞里斯多德提出質問：「那麼，這個做爲事物實體的理型，又怎能分立獨存呢？」⑤

(三)、柏拉圖在「迪美吾斯篇」清楚談到：上帝或德米奧格以理型爲範本，塑造了世間萬物。這話暗示了理型或觀念分立獨存，不僅遠離可覺事物，也遠離造物主上帝。因此它們始終存在於半空中。

然後各種批評紛紛出籠，指摘柏拉圖：

- (1) 複製「真實的」世界；
  - (2) 沒有充分的形上學根據，就妄自假定許多實存的本質（因爲這些本質連上帝也不依附）；
  - (3) 無法解釋可覺事物與理型的關係（頂多只能用一些比喻的名詞，像「模仿」或「分享」）；
  - (4) 無法解釋理型與理型之間的關係，像種與類的關係，也無法找出任何真正的合一原理。
- 因此，假使柏拉圖想解決「一」與「多」的問題，他將註定失敗，並且只給世間多了一個更空幻的理論，這個理論也早被亞里斯多德的天才一舉推翻了。

以上這種對柏拉圖理型論的通俗看法，究竟有幾分真理，需要細加考訂才能知道；但是我們可以立即指出，這些批評都忽略了一項事實，就是：柏拉圖清楚知道理型的「多」需要某種合一原理，並且他曾試圖解決這個問題。這些批評也忽略了另一項事實，就是：我們不僅由對話錄本

身，並且由亞里斯多德對柏氏學說與講學的引述，都可以看出柏氏「如何」試圖解決這個問題——就是重新詮釋及應用埃利亞學派的論「一」之說。柏拉圖是否真正解決了這個問題，固然尚有爭論餘地；但是要說他完全沒有看出亞里斯多德稍後所質疑的困難，那就不近實情了。事實正好相反，柏拉圖早就看出亞里斯多德的某些質疑，並且認為他已經作了相當滿意的解決了。亞里斯多德對這些解決不以為然，但是，即使他的看法更對，也絕不能說柏拉圖笨得連他的質疑都看不出。此外，即使柏拉圖真正給自己製造了許多難題，我們在沒有可靠的證據之前，也不能輕易斷言他憑空幻想。

在進一步討論對話錄中所揭示的理型論之前，我想就以上所提傳統看法的三個理由，略作評論。

(一)、柏拉圖談論理型的語氣，經常暗示它們與可覺事物「分立獨存」；這是無可否認的。我相信柏拉圖確實這樣主張，但是以下兩點說明，却不可不知。

(1) 假使這些理型與可覺事物「分立獨存」，這「分立獨存」只是表示這些理型所具有的實在性，與可覺事物毫無關係。根據假設，理型是「非具體的」本質，非具體的本質不能佔有空間，因此理型是否佔有空間，根本不構成問題，並且嚴格說來，它們「不在」可覺事物中多少，同時就「在」可覺事物中多少。柏拉圖既然使用人的語言，自然不可避免地會用空間式的術語，來表達理型的本質實在性與分立獨存；但是他的意思絕不是說：理型與事物有空間上的距離。「超越」一詞在此表示：理型並不隨着可覺事物變化生滅；而絕不是表

示它們自成一個天界，就像上帝的超越性也絕不表示祂存在於另一世界的另一空間。假使以爲柏拉圖的理論肯定了一個具有長、寬、高，並且存在於天界空間的「人的理型」（或「理型人」），那真是荒謬之談。無論理型的超越性如何解釋，也絕不能有這種含意。

(2)

我們不必過度強調靈魂的預存與「回憶」的歷程這些說法。柏拉圖有時喜歡引用「神話」，姑妄言之；但他並不以爲這些是精確可靠的論證。譬如在「費多篇」，「蘇格拉底」在說完靈魂的未來生命之後，接着就聲明這些事情不一定像他所描述的一模一樣<sup>⑥</sup>。有關靈魂未來生命的說法，在性質上是「神話的」，並且含有臆測的成分，但是我們毫無根據就此用「神話」概念概括全盤的靈魂不朽之說；因爲「費多篇」中，蘇格拉底又說：即使未來生命的景象不能照字面去理解，或者積極予以肯定，靈魂也「當然是不朽的」。柏拉圖將靈魂的不朽與靈魂的預存相提並論，因此我們不能隨意將靈魂預存的全盤概念，視爲「神話的」而一筆勾銷。在柏拉圖眼中，這可能只是一項假設（因此我說過，不必過分強調它）；但是在通盤考慮之後，我們沒有理由說它其實只是神話而已，並且除非它的神話性能被充分證明，我們還是應該把它當作柏氏正式提出的學說來討論。即使靈魂預先存在，並且因而直觀了理型，這也絕不表示理型或觀念存在於某個「地方」（除非用比喻式的說法），同時，我們也不能說理型是「分離的」本質，因爲它可能全部被涵括在某一存有學的合一原理之下。

(二)、關於亞里斯多德在「形上學」中的評論，首先我們要指出：亞氏資質聰敏，並且透澈了解柏拉圖在學院所授的理論。我們絕不能說：由於亞氏對當時數學的發展，缺乏充分認識，因此

難免曲解了柏拉圖的理型論。不論他是否充分了解柏拉圖的數學理論，都不致於由此導出他對柏拉圖存有學的這種解釋。假使亞氏說柏拉圖「分離」了理型，我們不能輕易就將這句話視為無知的批評。同樣的，我們必須避免「先天」假定亞氏所謂「分離」的意義；其次，我們還須探討亞氏的批評，是否必然表示柏拉圖真有那些被批評的論點。有些論點不一定是柏拉圖所持，而可能是亞氏自己從柏拉圖學說中推出的邏輯結論。果真如此，我們就應探討這些結論是否真正來自柏拉圖的前提。但是在我們了解柏拉圖本人發表於著作中的理型論之前，不宜先行討論亞氏的批評，最好留待稍後再談——雖然我們還是無法避免會引用亞氏的評述，因為柏拉圖的講學所授，大半由亞氏的記載而留傳下來。此刻，我們絕不能輕估亞里斯多德，以為他無法了解柏氏的真正思想<sup>⑦</sup>。也許亞氏不夠公平，但他絕不笨。

(三)、我們無法否認，柏拉圖在「迪美吾斯篇」談到德米奧格(世界秩序的形成因)以理型為「模範因」造成世界萬物時，暗示了理型或觀念，與德米奧格有相當區別；因此假使我們稱德米奧格為「上帝」，那麼理型就不僅「外在於」世間萬物，同時也「外在於」上帝了。但是，即使柏拉圖「迪美吾斯篇」的文字暗含了這種解釋，我們也有理由(稍後將談到)認為：此篇中的德米奧格只是一個「假設」，並且柏拉圖的「有神論」不應被過度強調。此外，我們還須記住一項重要事實：柏拉圖在講學所授的理論，與他在對話錄所寫的理论不盡相同；或者更好說是：柏拉圖在講學時所發展的觀點，並沒有寫在對話錄中。正如亞里斯多德所記，亞里斯多德對柏氏論「善」的講學所作的評述，似乎證實了柏拉圖在像「迪美吾斯篇」這一類的對話錄中，只是以圖示或

描繪的方式，來表達他的某些思想。我稍後還會談到這個問題；現在我們要儘可能明確介紹柏拉圖理型論的真正意義。

一

「費多篇」以討論「不朽」為主題，其中提到：感官無法獲得真理，只有理性可以掌握「真正存在」的事物<sup>①</sup>。什麼是「真正存在」或具有真實存有的事物？一言以蔽之，就是事物的本質，像蘇格拉底所列舉的正義本身、美本身、善本身、抽象的平等之類。這些本質常存不變，感覺的個別對象則不然。蘇格拉底假定這些本質是真正存在的；他的假設是「真有某種抽象的美、善、量存在」<sup>②</sup>，例如，像個別的美的物體之所以美，是因為分享了抽象的美的緣故。「費多篇」即以這些本質的存在做為「不朽」的旁證。人之所以能夠判斷事物是否相等、是否美，是因為他心中隱含了一個標準，對於美或平等的本質，略有所知。但是人之初入世間及隨齡成長，並未帶有對普遍本質的清晰知識；那麼，他如何能夠推源於一普遍標準，以判斷個別事物呢？難道不是靈魂在入世與肉身結合之前，預先存在，並因而認識本質的嗎？因此，學習的過程就是回憶的過程；在學習時，本質的個別體現，使我們想起早就認識的本質。此外，既然在現實世界上，理性的本質知識超越了感覺領域，而昇到理智層次，那麼，哲學家死後，不再受制於肉身，我們不是應該假定他的靈魂可以掌握這些本質嗎？

「費多篇」的理型論可以順解為：理型是實存的共相；但是請別忘了，這個學說原先只是提

出作爲一項「假設」，亦即這項前提需要由一個明確的第一原理，來證實或否定，或者指出它須作某些修正。當然，我們可以推測，柏拉圖嘗試地提出這個學說，是因為他自己不太有把握；但是更合理的推測却是：柏拉圖藉蘇格拉底之口，嘗試性地提出這個學說，是因為他清楚知道歷史上真正的蘇格拉底，並未推出形上學的理型論，至少未曾達到柏拉圖最高的「善的原理」。柏拉圖安排蘇氏在「臨終之言」，以先知預言的語氣談到理型論；這是意義重大的事<sup>⑩</sup>。這可能表示柏拉圖想藉蘇氏來神化他的某些理論，但却不是全部理論。我們也發現，「美諾篇」把預存與回憶之說推到「男女祭司」身上<sup>⑪</sup>，就像「饗宴篇」把最卓越的部分推到「狄奧提瑪」(Diotima)一樣。有些人就此斷定這些章節，顯然是柏拉圖眼中的「神話」，但是也有可能這些假設式的章節(爲蘇格拉底是假設)，正好表現了柏拉圖自己與蘇氏不同的看法。(無論如何，我們不能以回憶說爲藉口，把柏拉圖看成新康德學派的先驅，新康德學派也許認爲康德所謂的「先驗」，早就爲柏拉圖所見，或者存在於他的字裏行間，但是他們却不能就此全面重解柏拉圖)。我的結論是：「費多篇」中的理型論，只代表柏拉圖思想的一部分。我們不該就此斷定柏拉圖本人認爲理型是「分離的」實存共相。亞里斯多德清楚指出：柏拉圖把「一」與「善」視爲同一；但是這個合一原理——不論柏拉圖撰寫「費多篇」時就已了解或者稍後才發展成——確實不會出現於「費多篇」。

在「饗宴篇」中，蘇格拉底報導他自己與一位「女祭司」狄奧提瑪的談話，主題是靈魂在愛力（Eros）的推動下，逐步提升到真正的「美」。

人首先見到美的形體，然後可以直觀靈魂之美，再提升到科學領域，欣賞可愛的智慧，進入「美之海」，徜徉於「美的華嚴形相」，最後抵達美的本身——「它是永恒自成的，畢竟不可毀；不生不滅；絕無半點醜陋；絕無片刻不美；任何事物一經相遇，即被美化；絕不因入、因地而稍減其美。任何幻想，像極美的面貌、雙手、或體態，像任何美妙的談話或科學，都不足以形容這個超羣的美。它不存在於任何天上、地上的有生之物，而是永恒常存、自滿自足的。萬物之所以美，皆因分享它而成，但是萬物註定生滅，它却不改常態。」這就是純一無疵、神妙自足的「美」本身<sup>⑬</sup>。這也是「西比亞士第一篇」所謂的「美」，「萬物之美，皆源於它」<sup>⑭</sup>。

蘇格拉底藉女祭司狄奧提瑪之口，敘述絕對美以及在愛力推動下的超升之道，但是在章節中，狄奧提瑪似乎暗示蘇格拉底無法追隨她達到最高境界，因此屢次請他全神貫注這個主題的玄妙深度<sup>⑮</sup>。泰勒教授認為：蘇格拉底因為太謙虛而不願承認自己有這種神秘的直觀，因此佯裝只是報導狄奧提瑪的見解。泰勒根本不以為爲：狄奧提瑪的言談代表柏拉圖本人的看法，那是歷史上真正的蘇格拉底所不會領會到的。「許多令人遺憾的誤解，都談到狄奧提瑪為何明顯地懷疑蘇格拉底能否跟着她了解『完美的直觀……』；也有許多人認爲柏拉圖的這種寫法太自負了，竟然以爲自己所達到的哲學境界是『歷史上的』蘇格拉底未曾抵達的。」<sup>⑯</sup>假使真正談到神秘直觀的問題（泰勒顯然以爲如此），那麼柏拉圖這種寫法，確有過於傲慢之嫌；但是蘇格拉底在言談中，

根本不曾清楚提到任何有關宗教的神秘主義的問題，並且我們也看不出柏拉圖為何不能宣稱自己在有關最後原理方面，獲得比蘇格拉底所見更重大的創見，我們沒有理由就此說他傲慢。再者，假使照泰勒所說，蘇格拉底在「費多篇」與「饗宴篇」的言論，代表歷史上的蘇氏的看法，那麼又要如何解釋下述情形：蘇氏在「饗宴篇」的語氣，好像他已經真正掌握了最後原理、絕對美；但是在「費多篇」中，理型論（抽象美已有地位）却只出以嘗試性的假設——尤其這篇對話錄是記載蘇氏臨終之言的？假使蘇氏真正明確掌握了最後原理，我們不是應該期待他的臨終之言有一些肯定的指示嗎？因此，我以為「饗宴篇」中狄奧提瑪的言論，並不代表歷史上的蘇氏的真正看法。無論如何，學術討論的要點在此是：不管狄奧提瑪之言代表蘇氏或柏氏之見，至少它證明了一個事實，就是「絕對之物」的存在已經有跡可尋了。

「美」的本身或「美」的本質，究竟是不是實存的本質，與美的事物「分離」的呢？柏拉圖談論科學的語氣，似乎暗示了：我們在實際事物可以看到不同程度的美的體現，我們可以由之領悟普遍美的純粹概念；但是蘇格拉底在「饗宴篇」的主要論點，却引導我們去假定：這個本質的美不只是純粹的概念，同時還具有客觀實性。這是否暗示它是「分離」的呢？所謂美本身或絕對美是「分離」的，是指它是真正的、實存的；但却不是指它自成一個世界，與萬物保持空間上的距離。因為根據假設，絕對美是精神的；對於本質上屬於精神的東西，像時間、空間、方位區分之類的範疇，根本用不上。就它超越時間、空間的拘限來看，我們甚至不能合理地質問它在「何處」。就空間方位來看，它一無所在（但這決不表示它不真實）柏拉圖所謂「分離」，是說這些

本質所具有的實性，超越抽象概念的主觀實性之上——是一種實存的實性，但却不含空間的分離。因此我們可以說：本質是超越的，但也是內在的；這裏的要點是：它是「真實的」，不受個別事物的影響，常存不變。假使堅持柏拉圖所謂的本質是真實的，因而必須在某處；那就完全誤解了。例如，絕對美並不像一朵花那樣存在於我們之外——因為空間範疇不適用於它，它大可以說是存在於我們之內。但是另一方面，說它存在於我們之內，也絕不是說它純屬主觀，受我們限制，隨着我們的主觀意願而生滅。它是既超越又內在的；感官無法企及，只有理智才能領悟。

超昇到絕對美的途徑，「愛力」的指意，以及是否隱含神秘主義傾向的問題，我們稍後還會談到。現在我只想指出：「饗宴篇」有足夠的證據，顯示絕對美是最後的合一原理。其中有一段話<sup>⑩</sup>談到從各門科學超升到唯一的學問——普遍「美」的學問，清楚指出：「充滿華嚴形相的理性美海」附從於、甚至涵括於絕對美的最後原理。假使絕對美是最終合一原理，我們就須將它與「理想國篇」的絕對善視為同一。

## 一一一

「理想國篇」主張真正的哲學家應該努力探討萬物的根本性質。他的志向不在認識許許多多美的或善的事物，而在辨明美的本質與善的本質——它們以不同程度體現於個別的美善事物中。非哲學家缺乏合乎科學的知識，只能擁有意見；因為他們關心雜多的表象，從不探討根本性質，因而無從分辨美的本質與美的現象。他們雖然不致困於非有之境，因為非有根本不可知，不足以

成爲「知識」的對象；但是他們也不去考慮固定常存的真有或實體；他們只看到現象或表象，也就是常在生滅變化的對象。他們的心智因此處在「意見」狀態，只能看到介於存有與非有之間的現象。然而，哲學家的心態却是「知識」，其對象是「存有」，亦即完全真實的本質之物，觀念或理型。

談到這裏，柏拉圖尚未直接指明本質或理型是實存的或「分離的」；這種指明主要來自柏拉圖對「善的理型」的看法，「理想國篇」即以這一理型的地位最爲顯要。他把「善」比喻爲太陽，陽光使宇宙萬物清晰可見，因而在某種意義下，就成爲萬物的美善與價值之來源。這個比喻只是用爲比喻，因此不必過度強調；我們斷不可說，就像太陽存在於萬物之中，因此「善」也像是具體的東西，存在於萬物之中。柏拉圖清楚肯定：「善」使知識的對象成爲存有，因此，它本身在尊貴與能力兩方面，都超越於本質的存有之上，並且是本質的秩序之旁通統貫的合一原理①；因此，我們絕不能說「善」只是一個概念，或者只是一個非實存的目標、目的學上的原則，只是萬物所趨的方向等等；它絕不只是一個知識論上的原理，同時也是存有學的原理——存有之原理。因此，它自身不僅真實而且常存。

「理想國篇」中「善」的理型與「饗宴篇」中本質的「美」應該視爲同一。兩者都是理性超升的極致；並且以太陽比喻善的理型，正好指出它不僅是事物的善之源，也是事物的美之源。善的理型使理智層次的理型或本質成爲存有，而科學與理性美海是超升到本質美的一個過渡階段。柏拉圖的努力方向，是在塑成「絕對者」的概念，塑成萬物之絕對完美的標準範型，亦即存有學

的最終原理。這個「絕對者」是內在的，因為一切現象各以不同程度體現它、「複製」它、分享它、彰顯它；同時它又是超越的，因為它甚至超越存有本身，而「分享」與「模仿」的比喻<sup>⑩</sup>也明顯畫下分享者與被分享者、模仿者與被模仿者之間的界限。假使有人企圖把柏拉圖的「善」化約為純粹的邏輯原理，故意不把它當成存有學原理來看，那麼最後必然會否認柏拉圖形上學的卓越性——同時也一併斷定中期柏拉圖學派與新柏拉圖學派的哲學家，統統誤解了柏拉圖。

我們在此要提出兩點重要的評論。

(一)、亞里斯多德在「歐德木倫理學」(Eudemian Ethics)<sup>⑪</sup>中說，柏拉圖把「善」與「一」視為同一；亞里斯多德增回憶亞里斯多德敘述柏氏論「善」的講學時，談到許多聽眾原來希望聽到柏氏討論與人有關的善，像財富、幸福等等，結果都頗為驚訝，因為柏氏討論的是數學、天文、數字以及「善與一的合一」。亞里斯多德在「形上學」中說：「許多人主張永恒實體的存在；其中有些人認為一本身就是善本身，它的實體主要存在於它的合一上。」<sup>⑫</sup>這裏雖然沒有指出柏拉圖的大名，但是亞里斯多德在別處<sup>⑬</sup>清楚地說：在柏拉圖看來，「理型是萬物的本質之成因，一則是理型的本質之成因」。但是，在「理想國篇」中<sup>⑭</sup>，柏拉圖談到心靈上升到萬物的第一原理，隨即主張善的理型應該被尊為「一切美善事物的普遍作者，光明之父，現世一切榮耀的主宰，彼世的真理之源與理性之本。」因此，我們的合理結論應該是：在柏拉圖看來，一、善、本質的美，都是相同的；並且，可知的理型世界之所以存在，也須以某種方式推源於「一」。「流衍」(Emanation)一詞(新柏拉圖主義者的關鍵字)從未在此出現；我們很難清楚了解柏拉圖如何

從「一」推衍出理型；但是至少可以肯定：「一」是統合原理。此外，「一」本身雖然內在於理型，但同時也是超越的，因為它不能與個別理型視為同一。柏拉圖告訴我們：「善不是本質，它在尊貴與能力方面，遠遠超越本質之上。」另一方面，它「不僅是一切知識對象之所以可知的源泉，同時也是它們的存有與本質之源泉」<sup>②</sup>，因此，目光轉向「善」的人，就是轉向「完美存有」的大本源。<sup>③</sup>由此可知，善的理型超越一切可見與可知的事物之上，亦即超越了存有；但是同時，身為最高實體與真正的絕對者，它又是萬物的存有與本質之原理。

柏拉圖在「迪美吾斯篇」中說：「我們很難找到宇宙的創造之父；即使找到了，也不可能向一切人宣講他。」<sup>④</sup>這句話是針對「迪美吾斯篇」中的德米奧格而說的；可是我們須記住：○德米奧格很可能只是一個象徵，代表「理性」在宇宙中的功能；○柏拉圖坦承他自己拒絕撰寫某些題材<sup>⑤</sup>，其中一項，無疑就是他的論「一」之說。德米奧格屬於他「姑妄言之」的部分<sup>⑥</sup>。柏氏在第二封書簡中說：把我們熟知的任何稱謂用於「宇宙之王」身上，都是錯誤的<sup>⑦</sup>；同時在第六封書簡中，他要求他的朋友以下列名義宣誓忠誠：「以上帝之名，祂是現在與未來一切萬物的首領；並且以大父之名，祂是這個首領與成因的父親。」<sup>⑧</sup>假使「首領」是指德米奧格，那麼「大父」就不能也指德米奧格，而必須指「一」；我想，柏羅丁（Plotinus）把大父與「理想國篇」中的「一」或「善」視為同一，其理甚明。

因此，「一」是柏拉圖的最後原理與理型世界的本源，並且柏拉圖還認為：「一」超越了人類所能提出的一切稱謂。這表示新柏拉圖學派與基督教哲學家的「否定之道」，是超昇到「一」

的合法途徑，但是我們不能由此直接斷定（像柏羅丁之所爲），這種致「一」之道是「忘我入神或神魂超拔的」途徑。「理想國篇」明確肯定：這是「辯證的」途徑，並且人類可以藉「純粹理智」獲得「善」的直觀<sup>⑩</sup>。靈魂的至高原理，循着辯證的途徑，被提升到「觀想至善之物的境界」<sup>⑪</sup>。我們稍後還會談到這個問題。

(二)、假使理型以某種未知的方式源生於「一」，那麼個別的可覺物體又是怎麼回事呢？柏拉圖不是在可知世界與可覺世界之間畫下界限，使它們互不相干嗎？柏拉圖曾在「理想國篇」<sup>⑫</sup>痛詆基於經驗的天文學，後來鑒於經驗科學的進展，才不得不修正他的觀點，並且在「迪美吾斯篇」還親自談到有關自然的問題。（此外，柏拉圖也發現永恆的可知世界與無常的可覺世界之對峙，頗不妥當。「我們很容易就會以爲變化、生命、靈魂、智慧並不存在於完滿的存有身上，並且把它看成既無生命，又無理智，無思無覺，寂然不動的神聖可畏之物！」<sup>⑬</sup>）在「辯士篇」與「菲勒布斯篇」中已可看出：「推想」與「感覺」（原屬不同的線喻層次）在對知覺的科學判斷中，結合在一起。從存有學的觀點來說，感覺個體只有在真正涵屬某一觀念、「分享」某種理型時，才能成爲判斷及知識的對象；亦即只有在做爲某一物類的事例時，它才是真實的，也才能被認知。至於感覺個體本身，就其個別性來看，是無法界定的不可知物，因而也不是真正實在的。以上這種基本信念，顯然得自埃及亞學派的傳統。感覺世界並非全屬幻象，只是其中包含了不真實的成分。但是無法否認的，這種立場由於明確區分個別物體的形式成分與質料成分，終究無法真正解決可知世界與可覺世界之間的「分離」問題。亞里斯多德所抨擊的，就是這個「分離」。亞氏認

爲確定形式與具體資料是不可分離的，兩者都屬於真實的世界；在他看來，柏拉圖就是因爲忽略了這個事實，才引進一個無法確證的分離，隔開了這兩個成分。亞里斯多德認爲，真實的共相就是「確定的」共相，而確定的共相是真實事物不可分隔的一面：它是體現於資料中的定義。柏拉圖未見及此。

〔史登則（Julius Stenzel）教授提出一個精采的看法<sup>④</sup>，他說：亞里斯多德批評柏拉圖的「分離」時，他主要是批評柏拉圖沒有看出在「種」之旁，並無「類」存在。史登則引用「形上學」一〇三七節的記載：亞里斯多德批評柏拉圖的邏輯區分法，會使我們把中介的「種差」也納入定義中；譬如，柏拉圖的區分，會使我們把人定義爲「雙足的動物」。亞氏的反對理由：「有足」並不因「雙足」存在而存在。亞氏確曾反對這種區分法；但是他對柏拉圖理型論的「分離」所提出的批評，却不能被化約爲一個邏輯論點的批評；因爲亞氏所批評的，不僅是柏拉圖在「種」之旁加上「類」，同時還在個別物體之旁加上普遍的理型<sup>⑤</sup>。亞氏當然有可能認爲：柏拉圖未能看出「種」外無「類」（亦即沒有純粹做爲確定之用的共相），以致使他無法認清理型與個物之間的「分離」——史登則的看法，在這一點上頗有價值；但是亞氏所抨擊的「分離」，却不能因而限制在一個邏輯論點上。這是亞氏評述的全部要旨所清楚顯示的。〕

#### 四

柏拉圖在「費得魯斯篇」敘述靈魂看見了「真正的存在，無形無色、無從捉摸，只有理智可

以得見」<sup>⑤</sup>，它還清楚看到「絕對正義、絕對自制、與絕對科學；它們既不像創造之物所顯示的，也不像我們一般所謂實際事物的多樣形態；而是存在於真實的本質存有之中的那種正義、自制、與科學。」這似乎表示：這些理型或「典型」涵括於存有原理——「一」之中，或者，至少它們的本質源自「一」。假使我們一定要去想像絕對正義或自制如何自行存在於天界，那麼當然會認為柏拉圖的這番話幼稚可笑；但我們應該先弄清楚柏拉圖的真意何在，以免妄加曲解。柏拉圖比喻式的描述，最可能的含意是：正義典型、自制典型等都是客觀地奠基於絕對的價值原理——「善」；「善」本身「包含」人性的典型以及人性德行的典型。因此，「善」或絕對價值原理具有「目的性」——但這不是尚未實現或等待被達成的目的，而是一個實存的「目的」、存有學的原理、最高的真實、完美的模範因、絕對者或「一」。

## 五

「巴曼尼得斯篇」一開頭就提出一個問題：那些理型是蘇格拉底所認可的<sup>⑥</sup>？蘇氏的答覆是：理型有許多，像「肖似」、「一與多」、「正義與美善」等等都是。他在回答進一步的問題時，說他往往無法決定是否應該包括像人、火、水之類的理型；至於頭髮、污泥、灰塵之類的理型呢？他的答覆是「當然不算」。他承認自己有時覺得困擾，並且開始設想任何東西都有理型；但是他一採取這種立場，就立即「逃開」，擔心他「會落入一個無意義的無底洞，終歸幻滅」。因此，他又回到「我現在正在談論的理型」。

史登則根據上述談話，試圖證明「理型」是到了柏拉圖手上，才首次獲得確定的價值內涵，這也是蘇格拉底傳人的自然結果。這個名詞後來才引伸為涵概一切的分類概念。我相信這種看法大體上是對的，並且很可能就由於「理型」一詞之引伸（亦即明確的引伸），才迫使柏拉圖留意「巴曼尼得斯篇」所想到的那一類問題。因為，只要「理型」一詞「負載着倫理的、審美的性格」<sup>③</sup>，只要它具有評價上的目的性，在愛力的推動下，吸引人類；那麼它內部的同一或殊多，還不致成為明顯的問題——善與美皆在於一。可是，一旦承認人的理型以及經驗界個別物體的理型，那麼理型世界就有陷於「殊多」的危險，成爲此世的再翻版。理型與理型之間有何關係？它們與個別物體又有何關係？有真正的合一嗎？善的理型自然與可覺物體涇渭分明，不致淪爲後者的再翻版；但是假使人的理型存在，又與個別的人「分離」，那麼它就很可能只是後者的再翻版而已。此外，這個理型是完全體現於每一個人身上呢？或者只是部分體現而已？假使我們要合法地談論個別的人與人的理型之間的相似性，那麼是否應該假定一個「第三人」，才能說明這個關係，然後繼續往下假定，永無止期？這種質疑是亞里斯多德提出的，但柏拉圖本人也早就預見了。差別在於：柏拉圖以爲（我們稍後會看到）他已經答覆了這些質疑，而亞里斯多德却不以爲然。

因此，「巴曼尼得斯篇」討論個別物體與理型的關係，對蘇格拉底的說明提出質疑。根據蘇格拉底的想法，這種關係或可視爲（一）分享：個別物體分享理型；或可視爲（二）模仿：個別物體模仿理型，以理型爲典範。（這兩種解釋無法嚴格區分爲柏拉圖不同時期的思想，因爲這兩種解釋同

時見於「巴曼尼得斯篇」<sup>⑨</sup>，這兩種思想又同時出現於「饗宴篇」<sup>⑩</sup>。巴曼尼得斯對蘇格拉底提出的質疑，顯然是嚴肅的批評，而不是某些人所謂的徒逞口舌之辯。這些是真正的質疑，而柏拉圖在「巴曼尼得斯篇」藉埃利亞學派諸君之口提出這些批評，也是爲了進一步推展他的理型論。

個別物體是分享整個理型呢？還是只分享一部分？巴曼尼得斯認爲這個兩難問題是「分享說」的邏輯後果。若主張前者，則這「一個理型」就完全在每一個別物體中。若主張後者，則理型將同時是合一的與可分的（或殊多）。這兩種情形都難免於矛盾。此外，假使兩物相等，是由於具有某一程度的相等性，那麼它們之相等就是藉着「低於相等性之物」而成。假使某物因分享「大性」而大，那麼它之所以爲大，就是由於擁有「少於大性之物」——這要如何自圓其說呢？（這一類質疑出自把理型看成與個別物體相等的假設，因此我們不可能如此解釋理型。）

蘇格拉底提議「模仿說」：個別物體是理型的拷貝，理型本身做爲典型或模範；個別物體對理型的相似性，構成它之分享理型的要素。針對這個說法，巴曼尼得斯認爲：若白的物體相似白性，則白性亦相似白的物體。但是，假使白的物體之間的相似性，需要假定一個白性理型才能解釋的話，那麼白性與白的物體之間的相似性，也需要假定一個原型才能解釋，如此一來，永無止期。亞里斯多德的評論也大致雷同；但是這些批評的真正含意却是：理型並非只是另一個個別物體，並且，個別物體與理型之間的關係，也截然不同於個別物體彼此之間的關係<sup>⑪</sup>。這些質疑指出了我們需要進一步考慮這些真實關係，但是却絕不表示理型論一無可取。

另一項質疑認爲：根據蘇格拉底的說法，理型將成爲不可知。人類知識的對象是此世的物

體，以及個別物體之間的關係。譬如，我們能夠知道個別的主人與個別的主人的關係，但是這個知識不足以使我們得知絕對的主人（主人理型）與絕對的奴隸（奴隸理型）之間的關係。為得知這種關係，我們須具備絕對的知識；而事實上我們沒有這樣的知識。這項質疑使理型世界與現實世界純粹平行的說法，澈底瓦解；我們若承認理型世界，則現實世界必有某種客觀根據，使我們得以認知它。假使這兩者純粹平行，那麼我們固然只知可覺世界而無從得知理型世界，同樣，神明也將只知理型世界而無從得知可覺世界。

以上這些質疑在「巴曼尼得斯篇」並未獲得解答，但是我們發現：巴曼尼得斯並未因而否定一個可知世界的存在；他直率地承認：假使完全否認絕對理型的存在，則哲學思惟將無從立足。因此，柏拉圖在「巴曼尼得斯篇」給自己提出這些質疑，目的是要讓自己進一步仔細思考理型世界的性質以及理型世界與可覺世界的關係。至少我們由此清楚看到：需要某種合一原理，同時這原理又不致抹煞殊多。對話錄中坦承這點，可是蘇格拉底「只願解決有關思想與理型所引的困惑，對於可見世界所帶來的困擾，却不以為意」<sup>④</sup>，因此他所考慮的，只是理型世界的合一問題。結果這些難題在「巴曼尼得斯篇」並未獲得解決。但是這次討論不應被視為瓦解理型論；因為其中所說的難題，只是指出這項理論需要作比蘇格拉底所作更深入、更充分的探究。

這篇對話錄的第二部分，巴曼尼得斯親自引導談話，並且示範他的「技藝」——就是如何去思索由某一既定假設所推行的結論，以及由否定此一假設所得到的結論。他提議由「一」的假設着手，看看由肯定及否定各能出現什麼後果。他另外指出一些細部區分，接着是冗長而複雜的討

論，最後並未達到令人滿意的結論。本文無法詳述這次討論，但是可以指出它的要點，不外乎否定「一」說，就像前一部分之否定理型論。柏拉圖非常尊敬巴氏，因此當然不會藉巴氏之口否定「一」說。「辯士篇」中談到一位埃利亞的陌生人爲了批評「學派之父巴曼尼得斯」而致歉<sup>④</sup>，但是正如哈迪先生 (Mr. Hardie) 所云：「這個致歉毫無必要——假使在另一對話錄中，學派之父巴曼尼得斯抨擊了他自己。」<sup>⑤</sup>此外，「巴曼尼得斯篇」最後獲得一項協議：「若『一』不存在，則無物存在。」參與這次討論的人，不一定都明白「多」的地位，「多」與「一」的關係，甚至「一」的明確性質；但是至少他們都同意：有一個「一」存在。

## 六

「辯士篇」一開頭，對話的主題是如何定義「辯士」。對話者當然知道何謂辯士，但他們想「界定」辯士的性質，把他嵌入一個清晰的範型 (τύπος)。在此，我們想起蘇格拉底曾在「泰提特斯篇」反對以知識爲眞實信念加上說明 (λόγος)；但是當時討論的是個別的可覺物體，而現在「辯士篇」則討論類屬的概念。「泰提特斯篇」的問題可以答覆如下：知識之形成，在於透過「類」與「種差」，亦即「定義」，以了解類屬概念。獲得定義的方法是分析或分類，把所要定義的觀念或名稱畫歸一個較大的類，再將這個大類區分爲自然的構成分。這些自然的構成分之一，就是我們所要定義的觀念。在進行區分之前，須有綜合或會聚的步驟，把具有內在關連的名詞收集排比，使之共成一類。這個較大的類屬可以區分爲兩個互不相容的次級類屬，以某些特性

之有無爲界；如此繼續區分直到「所要定義之物」清晰呈現，由其類與種差加以界定。（這裏有一段有趣的插話，談到喜劇詩人埃比克拉特 Epicrates 在學院中描述南瓜的分類）

我們毋須深入追溯「辯士」一名的實際定義過程，也不必多談柏拉圖爲分類法所舉的標準例子（釣者的定義）；但我們必須指出這項討論的結果是：理型可能同時是「一」與「多」。例如，類屬概念「動物」是一；但它同時也是多，因爲它含許多次級類屬，像「馬」、「狐」、「人」等。柏拉圖的說法似乎是：類的理型充塞於附屬的種的理型，或者擴散於這些種的理型中，與它們各別混融，但同時又保持自身的合一性。理型與理型之間有一種共融性，彼此分享（像「運動存在」就表示運動與存在相融）；但是我們不應認爲理型之彼此分享，就像個體分享種的理型一樣，因爲柏拉圖從未談及個體與種的理型之混融。因此，理型之間構成立體的層級系統，以「一」爲最高的、普遍充塞的理型；在此我們亦應記住：柏拉圖認爲，理型的地位「越高」，其內含越充實；而這個看法正好與亞里斯多德相反，亞氏認爲概念「越抽象」，其內含越貧乏。

還有一點非常重要：區分的過程（當然，柏拉圖相信邏輯的區分反映了真實存有的等級）不能漫無限制的延伸，因爲你最後總會抵達一個不能再作區分的理型。這些是「最低種」或「不可分的種」。例如，人的理型可以稱爲「多」，因爲它包含類以及所有相對的種差；但是它又不能稱爲「多」，因爲它並無可以繼續區分的附屬的種。在人這個「不可分的種」之下，是許多個別的人。因此，「不可分的種」構成了理型層級的最低階；而柏拉圖很可能以爲他藉區分的過程，把理型往下拉到可覺領域的邊界，就可以連結起不可見的世界與可見的世界。個體與最低種

之間的關係，也許柏拉圖預備在「哲學家篇」闡明，但是這篇計畫中放在「政治家篇」之後的對話錄，却從未寫成，因此我們無法說這個裂縫曾被充分連結起；「分離」問題依然存在。（史登則主張，柏拉圖採用德謨克利圖的區分辦法，但是把最後抵達的原子（atom，譯者按，希臘原文即指「不可分」之物）化成可知的「原子式理型」（或「不可分的理型」）。幾何形態是德謨克利圖原子的一項特性，同時幾何形態也在柏拉圖「迪美吾斯篇」的世界塑成中，扮演重要角色，這一點關連當然很有意義；但是柏氏與德氏之間的關係，常含有臆測的成分，不是易解之謎。）<sup>⑤</sup>

理型之間固然有融合性，但是有些理型却是不相容的——至少就其「個別性」而言，無法「融合」，例如「運動」與「靜止」。我若說「運動從不靜止」，則這個敘述為真，因它表達了運動與靜止不相容與不混合的事實；我若說「運動就是靜止」，則這個敘述為偽，因它表達了無法客觀證實的連結。蘇格拉底在「泰提特斯篇」深感困惑的「錯誤判斷」的性質，現在露出了曙光；雖然對「泰提特斯篇」的實際問題，更相關的是「辯士篇」二六二節討論「錯誤稱述」的那一段。柏拉圖以「泰提特斯坐着」為真實稱述的例子，並以「泰提特斯在飛」為錯誤稱述的例子。泰提特斯是一存在主體，「飛」是一真實理型，因此錯誤稱述並非一無所指的稱述。（每一有意義的稱述都是有關「某物」的，並且承認不存在的事實或客觀的錯誤為真，自屬荒謬。）這個稱述雖有意義，但是與泰提特斯實際的「坐着」與另一理型「飛」之間的分享關係，却無法連上。因此，這個稱述雖有意義，但是整體看來它無法相應於整體的事實。這裏出現另一困難：就是根

本沒有錯誤稱述可言，因為根據理型論，這個稱述一無所指（這個問題在「泰提特斯篇」無法解決，因為理型論尚未完成）。「我們只有經由理型之交織混合，才有可能進行談話。」<sup>④</sup>這並不表示一切有意義的稱述都須全部涉及理型（因為我們也能就個別事物，像泰提特斯，作有意義的稱述），而是說：一切有意義的稱述都須至少應用一個理型，如真實稱述中的「坐」、「泰提特斯坐着」<sup>⑤</sup>。

「辯士篇」描繪一幅理型的層級系統，其中關係深入而複雜：但它並未解決個體與「原子式理型」的關係問題。柏拉圖主張有些意象或事物並非不存在，但同時又非完全真實；在「辯士篇」中，他明白他不可能再堅持一切實在界之根本不變性。他仍然認為理型不變，但精神的運動或變化無論如何必須含括在真實之物中。「生命、靈魂、理解」在純然至真之物中必須有其地位；因此，假使整體實在界排斥一切變化，則理智（連帶着生命）將不可能有任何真實的存在。於是，新的結論如下：「我們必須承認變化之物與變化本身都是真實事物」<sup>⑥</sup>，並且「實在界或事物全體，同時既不可變又在變化中。」<sup>⑦</sup>因此，真實存在必須包含生命、靈魂與理智，以及它們所帶來的變化；但是對於那純屬感覺、變化無常的意象，又如何解釋呢？這些半真實事物與真實存有關係如何？「辯士篇」不及回答這個問題。

## 七

柏拉圖在「辯士篇」<sup>⑧</sup>清楚指出全部理型，亦即類與種的層級體系，都含括在一普遍充塞的

「存有」理型中；同時他也自然相信：在藉區分法描繪理型的層級結構時，他所探討的不僅是邏輯的理型的結構，並且也探討了存有學的「實體」理型之結構。但是，不論他之區分「類」與「種」是否成功，這對於他之試圖克服個體與最低種之間的「分離」，有無助益呢？他在「辯士篇」說明如何進行區分，以達到不可分的種，此時「意見」與「感覺」皆參與其事——雖然原則上只有「理智」可以決定「未限定的」殊多；「菲勒布斯篇」有相同看法，我們必須對未定之物設下限定，以便區分到底，並儘其可能理解最低類屬中的感覺個體。這裏的要點是：在柏拉圖看來，感覺個體本身是無限制的與未確定的；它們只有在含括於「不可分的種」之中時，才成爲限制的及確定的。因此，感覺個體若不被含括於、或不能被含括於「不可分的種」之中時，就根本不是真實客體，不是完全的實在物。在進行區分法以達到不可分的種時，柏拉圖是在嘗試理解整個實在界。因此之故，他才會說：「然而，無限之理型不應被帶近殊多，除非我們見到了它的全部數目，亦即介於一與無限之間的數目；學會這點之後，每一個別事物皆可被遺忘，並被化除於無限中。」<sup>⑤</sup>換句話說，區分必須一直進行到個體的可知性含括於不可分的種之中；然後，剩餘的是個體的不可知面，既然它對理智爲不可知，就可以化除到生滅變化或半真實的領域，不能真正算做存有。這樣一來，柏拉圖認爲分離問題可以解決了；但是在不接受柏氏這種感覺個體之說的人，却絲毫不以爲然。

即使柏拉圖自認爲解決了分離問題，我們還是要弄清楚，感覺個體究竟是如何存在的？理型的整個層級結構，含括在無所不包的「一」中，這個存有理型或善理型，是終極的自足原理、真實者與絕對者；那麼既非實有又非虛無的表象世界，是如何存在的？它源自於「一」嗎？假使不是，又何所從來？柏拉圖在「迪美吾斯篇」嘗試答覆這個問題，本文將摘述其要旨，待稍後論及柏氏的物理學時，再詳敘之。

根據「迪美吾斯篇」所載，德米奧格以幾何形式加於空間中的原初性質，使混沌化成秩序，並以可知的理型界爲藍本，塑成這個世界。柏拉圖所謂的「創造」，並不是指在時間中或從「虛無」中創造：它更像是一種「分析」；物質世界的精巧結構來自理性的設計，並且由於這種「分析」而脫離「原始的」混沌狀態；但是這並不一定預設混沌之恆爲真實。混沌之原始性只是邏輯上的，而不是時間上或歷史上的。可是這樣一來，物質世界不可知的一面就成爲假定之物——只是爲「伴隨」可知世界而存在的。希臘人似乎從未想到「自虛無中創造」的可能性。柏拉圖把區分的邏輯過程止於不可分的種，並在「非勒布斯篇」把純屬個體之物化除到未限定之物的領域；現在同樣的，他在「迪美吾斯篇」作物理學或自然學上的分析時，也把純屬個體之物或不可知的成分（亦即在邏輯觀點看來不能由不可分的種去理解之物），化除到「混沌盲動之物」的領域中去<sup>②</sup>。因此，就像邏輯上的感覺個體本身不能再被引伸，不能成爲充分可知之物；同樣，柏氏物理學上的混沌之物，雖有理性導入秩序，它本身並未得到解釋；難怪柏氏要認爲它是無法解釋的東西了。它既不能得自引伸，也不能「自虛無中創造」。它只是在那兒罷了（爲一經驗界的事實

），我們所能說的也僅限於此。「分離」依然存在；無論混沌如何不真實，它總不是空無一物；它是世界的成素之一，是柏拉圖未作進一步解釋的成素。

## 九

前面說過，理型界是一個秩序井然的可知結構，其整體形成一個「多」中之「一」；同時每一個次級理型本身也是多中之一，直到不可分的種為止，再往下就是未定界了。這個複雜的理型整體，是邏輯上與存有學上的絕對者。現在我必須請教的是：究竟柏拉圖以這些理型為屬於上帝的理型，還是獨立於上帝之外的理型？新柏拉圖主義者認為這些理型是上帝的思想；但是這種說法又有幾分可以用於柏拉圖本人身上呢？假使採用這種說法來解釋柏拉圖，那麼將可輕易看出何以「理型世界」兼為一與多——就它存在於上帝心中，並附從於上帝的計畫來看，它是一；就它反映上帝的思想內含之豐富，並且表現自然界的萬象來看，它是多。

柏拉圖在「理想國篇」第十卷說<sup>⑤</sup>，上帝是理型基礎之「作者」。此外，上帝還是其他一切事物的作者：「事物」在此係指「本質」而言。由此可知，上帝大概是以「思想」理型基礎而創造之，亦即以他的智慧含括世界的理型、人的理型以及種種存在物的理型（柏拉圖當然不會設想一個物質的理型基礎）。不僅如此，既然柏拉圖以「國王」與「真理」來形容上帝（悲劇詩人離開國王，也離開真理，站在第三層），前此他又以善的理型為「真理與理性之來源」<sup>⑥</sup>，以及可知物（理型）中存有與本質的作者<sup>⑦</sup>；那麼我們大可由此推想柏拉圖以上帝與善的理型視為同一

56。主張這種說法正是柏拉圖所想的人，接着就以有神論的意義來解釋「上帝」；他們的根據可以溯源於「非勒布斯篇」57，其中談到亨毒宇宙的「智者」具有靈魂（蘇格拉底早就說過智慧與精神不能離靈魂而存在），因此上帝應該是一個有生命的、智慧的存有。因而我們也就有了一個「位格神」（具有位格的上帝），祂的心智是理型的「居所」，祂主宰、掌管宇宙，為「天地之王」58。

這種詮釋還有許多細節可談，我不否認，並且它對那些想在柏氏身上發現有神論的人頗具吸引力。但是基於學術的真誠，我却不得不提出一些嚴重的難題。以「迪美吾斯篇」為例，柏拉圖說德米奧格為世界引入秩序，並以理型為藍本塑造自然界的物體。德米奧格很可能是象徵的角色，用來代表柏氏確信其運作於世界的「理性」。

柏氏在「法律篇」提請設立夜間議會或宗教法庭，以糾正及懲罰無神論者。在柏氏看來，「無神論者」主要是指那些否認「理性」運作於世界中的人。柏氏當然同意靈魂與智慧屬於真實之物，但我們無法確知他是否主張「神的理性」是理型的「居所」。還有一種說法值得爭論，就是把德米奧格說成渴望「萬物儘可能肖似像祂這樣的存有」，以及「萬物皆應為善」59——這些語句表示德米奧格與理型之間的分離只是「神話」而已，柏拉圖真正的想法是：德米奧格就是「善」，就是理型的最後來源。然而，「迪美吾斯篇」從未說起德米奧格創造理型或者祂就是理型的來源，反而在兩者之間畫下分界（以德米奧格為形成因，以理型為模範因）；即使我們不應就此斷定柏氏「不」使這兩者會聚，但至少無法肯定說他確使這兩者會聚為一。此外，假使第六

封書簡中的「首領」與上帝，是指德米奧格或神性的理性，那麼「大父」又是指誰呢？假使「大父」是指「一」，那麼「一」與理性的整個層級似乎不宜解釋為德米奧格的「思想」吧<sup>④</sup>。

假使神明理性（亦即神性的理性）不是終極者，那麼「一」是否可能成為終極者——不僅做為終極的模範因，同時也做為終極的創造因，「超越」本質之上，同時也「超越」精神與靈魂之上？如果這種說法成立，那麼我們能否接着肯定神明理性以某種方式（超時間性地）源生於「一」，並且它或是包含理型有如思想，或是與理型並存而立（如「迪美吾斯篇」所載）？換而言之，我們能否循着新柏拉圖主義的思路去詮釋柏拉圖？<sup>⑤</sup>第六封書簡中的「首領」與「大父」之說，頗能支持這項詮釋，而柏氏從未說「善的理型」是靈魂，或許即表示善超越靈魂——是多於靈魂，而非少於靈魂——在「辯士篇」，柏拉圖藉埃及亞的陌生客之口說，「實在界或事物整體」應包括靈魂、理智、與生命<sup>⑥</sup>，這暗示了「一」或整體實在界（亦即第六封書簡中的大父）不僅包括理型，同時也包括心智。果真如此，則「心智」（或「靈魂」）與「迪美吾斯篇」的世界魂又有何關係？在這篇對話錄中，世界魂與德米奧格截然不同（德米奧格「製造」世界魂）；但是「辯士篇」又說理智必須具有生命，而且這兩者都須具有靈魂，「以便居住」<sup>⑦</sup>。因此，德米奧格「製造」世界魂之說，不應由字面了解，尤其「費得魯斯篇」明明說靈魂是初始的非受造之物<sup>⑧</sup>，同時，世界魂與德米奧格可能共同代表內在於世界的神明理性。這樣一來，最高實體是「一」，然後源生（不是在時間中的造物者）神明理性（亦即等於德米奧格，等於世界魂），以及理型。因此，神明理性就成為「上帝的心智」（若以上帝為「一」），理型就成為上帝的觀念

；可是請切記：這種詮釋方式最接近的是新柏拉圖主義，而非基督教哲學。

柏拉圖有他自己的一套想法，我們不能過於武斷地宣稱：他的思想應該如何解釋。因此，雖然本文作者認為以上第二種解釋比較接近柏氏的原意，但是却並不就此斷言必定如此。

# 一〇

現在我們要簡略談理型論的數學成分<sup>66</sup>，這是個令人困惑的問題，根據亞里斯多德的記載，柏拉圖宣稱以下四點：

(一)、理型都是數目；

(二)、事物因分享數目而存在；

(三)、數目由「一」與「大小量」或「不定二元性」組成；不再像畢氏學派所謂由未定物與限制組成；

(四)、數學定理在理型與事物之間，居於中介地位。

我在前文討論「線喻」時，曾談過「數學定理」或「中介物」，現在接着要討論另外三個問題：

(一)、柏拉圖為何將理型與數目視為同一？他的真意何在？

(二)、柏拉圖為何說事物因分享數目而存在？

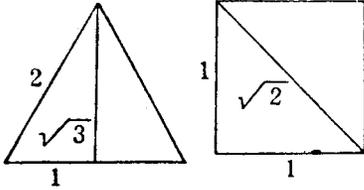
(三)、所謂由「一」與「大小量」組成，又是什麼意思？

我只能約略評述這些問題。因為詳實的討論需要具備古代與現代的數學知識，非我之長；並且就我們手邊所有的這些有限資料來看，即使數學專家，恐怕也不易得出明確的結論。

(一)、柏拉圖將理型與數目視為同一的動機，似乎是想把神秘而超越的理型世界化為理性的可知界。要想使它可知，就要設法找出「秩序原理」。

(二)、自然界的物體或多或少都體現這個秩序原理。例如，它們都是邏輯共相的事例，並且趨向實現它們的形式：它們是理智與設計的產品。

附圖



(這是半個正方形，或等邊直角三角形。)

(這是半個正三角形，或不等邊直角三角形。)

(1) 「迪美吾斯篇」談到這點，指出物體的可覺性質，

主要是靠其組成粒子的幾何結構。這種幾何結構由其(物體)表面結構所決定，而其表面結構又由兩種三角形(等邊直角三角形與不等邊直角三角形)的結構所決定，並由此逐步形成。三角形各邊的比例，可以用數目表示(見附圖)。

(2) 「埃比諾米斯篇」以另一方式表達同一真理，就是：

錯綜複雜的天體運行(官方祭禮的主要對象)正好符合數學法則，並因而彰顯了上帝的智慧<sup>①</sup>。

(3) 因此自然界的物體體現了「秩序原理」，並且多多少少被「數學化」了。但是另一方面看來，它

們不能被完全「數學化」——它們不是數目——因為它們也體現偶有性，就是非理性的因素：「質料」。因此它們不能被稱為數目，而只是「分享」數目而已。

(三)、自然界物體所具有的非理性因素，是我們了解「大小量」的關鍵。

(1) 等邊直角三角形三邊的比例是  $1, 1, \sqrt{2}$ ；不等邊直角三角形則是  $1, \sqrt{3}, 2$ ，兩者都有一非理性的因素（無理數），表現了自然界物體的偶有性。

(2) 泰勒指出，在一系列的分數中——亦即今日所謂之「連續分數」，但事實上首先談到這點的是柏拉圖自己<sup>⑤</sup>，以史密納的德奧 (Theo of Smyrna)<sup>⑥</sup>——可以找出以  $\sqrt{2}$  為上限的系列，以及以  $\sqrt{2}$  為下限的系列。因此，這整個系列的最初秩序，就是依次「大於或小於」 $\sqrt{2}$ ，並共同輻輳於  $\sqrt{2}$  為其唯一限制。我們由此得知「大小量」或「不定二元性」的特質。連續分數之「不盡止性」，亦即「非理性」，似乎就等於質料因素，亦即「一切生成變化之物」的非存有因素。這是以數學方式來表達赫拉克利圖所謂的萬物流轉性。

這種說法對自然界的物體而言，似乎相當清楚。但是，亞里斯多德所云：「由大小，由分享『一』，而產生理型，亦即數目」<sup>⑦</sup>又作何解釋？換句話說，我們如何才能說明「形式與質料」的組合可以延伸到整數本身呢？

試舉一系列數字 ( $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2^n} + \dots$ )，以「2」為輻輳點。那麼，一個無窮系列的有理分數將輻輳於一有理的限制，然後我們看到「大小量」均包含在內。柏拉圖可能會把這種組合從「大小量」延伸到整數本身，可是他忽略了一個事實：作為輻輳限制的「2」與

整數「2」並不相同，因為整數早已被預設在這個系列中，才使這整個輻輳系列得以成立。在柏拉圖的學院中，整數藉「未定二元性」之助，由「1」演繹或引伸而成；這個「未定二元性」似乎被視為「整數2」，並且具有「倍數」的功能。結果是，整數在一個與理性無關的系列中推衍而成。全盤看來，我們可以說，假使沒有更多的文獻、更精確的數學史資料，那麼整數由「1」與「大小量」組成的說法，在柏拉圖的理型論中，將繼續成爲一個多餘的點綴，徒增困擾而已。

— —

這種「泛數學化」的整個傾向，在我看來頗爲不當。一切獨斷的哲學幾乎都預設「真實的必定是合乎理性的」，但這並不表示實在界的整體可以由我們來合理化。把全部實在界化約爲數學，不僅是把全部實在界合理化——這或許可以說是哲學家的任務——同時也表示全部實在界可以「由我們」來合理化，這就是一項假設了。的確，柏拉圖承認自然界中有一個因素無法被數學化，因此也無法被理性化；但是他之嘗試將實在界理性化，並且由此推廣到精神領域，却可以使我們聯想到史賓諾莎決定論與機械論的實體觀（表達在他的「以幾何方法證明的倫理學」）以及黑格爾之嘗試以邏輯的公式去理解及包括終極實體或上帝的內在本質。

初看之下，我們頗爲不解：爲何柏拉圖在「饗宴篇」倡言人在愛力推動下，超升到絕對美，而現在又傾向於泛數學主義；或許這個明顯的對比，可以支持下述看法，就是：柏拉圖對話錄中的蘇格拉底，並不代表柏拉圖的意見，而是代表他自己的意見；因此蘇格拉底引進了理型論，柏

拉圖再予以「算術化」。但是，姑不論「饗宴篇」神秘的與宗教的詮釋尚未定案這一事實，「饗宴篇」（暫且假定其「超升」是宗教的與神秘的）與柏氏對理型的數學化詮釋（如亞里斯多德之介紹）之間的明顯對立，並不必然就肯定：柏拉圖對話錄中的蘇格拉底是歷史上真實的蘇格拉底，而且柏拉圖把他個人的見解，大都拿在學院中講述，或者由對話錄中其他客串角色來表達。試看史賓諾莎，他一方面在上帝中直觀萬物之一，主張「以理性之愛愛神」，另一方面却設法把物理學的機械觀點推擴到全部實在界。再看巴斯卡（Pascal），就更能顯示數學天才與深富宗教的、甚至神秘的性格，決不是不相容的，

此外，泛數學主義與唯心論或觀念論也是相互支援的。實在界愈被數學化，它在某種意義上就愈被導入觀念領域；反之亦然：想在觀念世界找到自然界的真實存有的人，可以輕易由數學獲得助益。柏拉圖就是最明顯的例子；在他之前有畢達哥拉斯，不僅深具數學興趣，同時還把宗教及心理學上的興趣，導入泛數學主義中。因此，我們沒有權利宣稱柏拉圖「不能」將宗教的及超越主義的傾向，與泛數學主義的傾向相互結合；因為無論這兩種傾向從抽象的觀點看來是否相容，歷史已經充分證明了它們從心理學的觀點看來是可以相容的。假使畢氏學派、史賓諾莎、巴斯卡等人可以如此，我們就沒有理由「先天」斷定柏拉圖不可能既寫神秘意涵的著作，又在論「善」的演講中，暢談算術與天文，並把「一」與「善」視為同一。我們不能先天斷定如此，但我們還是可以探討：柏拉圖在「饗宴篇」的蘇氏之言這一類篇章是否可以從宗教意義去了解。

## 一一一

根據柏拉圖的說法，心智經由什麼過程才能掌握理型？我曾簡略談過柏拉圖的辯證法與區分法，並且沒有人會否認辯證法在柏氏理論中的重要性；但是問題在於柏拉圖是否想過要以宗教的、甚至神秘的途徑，去上達於「一」或「善」。至少，「饗宴篇」含有神秘的成分，假使我們進而以新柏拉圖學派或基督教作家的詮釋去了解這篇對話錄，那麼很可能就會獲知我們所追究的答案。無論如何，這種詮釋絕不能被完全忽視，近代許多聲譽卓著的大學者也都支持這點。

基於這種了解，泰勒教授對「饗宴篇」蘇氏之言作如下評論：「實質上，蘇格拉底所描述的精神之旅，並無異於下述諸君之所為，例如：十字若望 (St. John of the Cross) 在『靈魂之黑夜』卷首所寫的詩，克拉蕭 (Cashaw) 的『燃燒的心』，以及波納文德 (Bonaventur) 的『心靈走向神的途徑』。」<sup>①</sup>另外也有許多人持這種看法，他們認為柏拉圖根本與神秘主義無關；假使他的作品顯出神秘主義的色彩，那是因為年老體衰的緣故。像史泰斯教授就說：「理型是合理的，亦即可以由理性來了解。在殊多中發現共同因素，原是歸納理性的工作，我們對理型的認識，只憑理性就足夠了。凡是把柏拉圖設想為某種神秘主義者的人，都應該認清這點。常存的『一』或絕對的實體，並不由直觀或任何形式的神秘體驗去掌握，而是由理性的認知及辛勤的思考去了解。」<sup>②</sup>黎特教授也說他要「對近來把柏拉圖看成神秘主義者的種種嘗試，提出批判的看法。這些嘗試完全根據『書簡』中偽造的篇章——我只能說這些篇章是貧乏的心靈投靠玄秘

學之後的低劣產品。我很驚訝有人會把它們推崇為高度智慧，像是柏拉圖一生哲學思維的最後成果。」<sup>⑦</sup>當然，黎特教授一定也很清楚，柏拉圖真正作品中的某些篇章，確實可以作神秘主義的解釋；只是在他看來，這些篇章雖然在性質上是詩意及神秘的，但柏拉圖也了解其中的真正內涵。柏拉圖在早期作品提出嘗試，摸索前進，有時難免以詩意及神秘的語言表達他未成型的思想；但是到了後期作品，就以更合科學的方式，來敘述他的知識論及存有學，而不再借助女祭司或使用詩意的象徵了。

我們若由典型或「目的」的角度來看「善」，那麼「愛力」就可以理解為人類較高品性中的動力，使人走向善與德（或者從預存與回憶之說來看，可以理解為人類較高品性中自然的吸引力，使人走向他在預存狀態中，早已得見的典型）。如前所述，柏拉圖絕不接受純屬相對主義的倫理學：他肯定絕對的標準與典範，絕對的理型。因此，正義的理型、節制的理型、勇敢的理型，都是真實而絕對的；因為它們永不變化，是人生行為的恒常準則。它們並非「事物」，而是理想典型；它們也不是純粹主觀的，因為它們「轄制」人類的行為。人的生命不能像原子一樣離開社會及城邦而存在，也不能完全離開自然而存在；因此，我們可以領悟一個涵括一切個別理型的「理型」與「目的」。這個普遍的理型就是善。領悟「善」的途徑是辯證法，亦即理性的推論；但是在人類的較高品性中，另有一種吸引力，催使人走向真正的美與善。假使有人以感覺界的美善（如自然物體之美）為他真正的善，那麼這種「愛」的動力就被引入歧途，而這個人也成為庸俗的凡人。當然，人也可能發現靈魂高於並優於肉身，靈魂之美因此也遠勝於肉身之美。同樣，

他也可能發現形式科學之美<sup>⑥</sup>，以及理型之美；然後愛力將吸引他「走向理智的美海」，並且得見「其中涵蘊的華嚴理型」<sup>⑦</sup>。最後，他會領悟個別理型如何附從於普遍理型或目的：「善自身」；然後可以欣賞這個普遍美善之「科學」。理性的靈魂原與理型密切攸關<sup>⑧</sup>，因而能夠觀想理型，並在這種觀想中自得其樂，擺脫感性各種慾念的束縛<sup>⑨</sup>。「沒有人是如此一無可取，以致愛力無法以神明的啓示推動他，走向德行<sup>⑩</sup>。」哲學的生活或智慧的生活，才是人類真正的生活，因為只有哲學家才能獲得真正普遍的科學，並領悟實在界的合理性格。據「迪美吾斯篇」所載，德米奧格按照理型或典範塑成世界，並且在頑強的質料所能允許的範圍內，儘可能將世界塑得肖似理型。哲學家的使命就是要領悟理型，並且努力使自己的生活的統統以典範為取法標準。「理想國篇」所謂的「哲學家皇帝」意在於此。

「饗宴篇」<sup>⑪</sup>把愛力或愛描述為「一個偉大的神祇」，其地位介於神明界與凡俗界之間。愛，換言之，就是「貧乏與富足之子」，就是「欲望」，欲望表示尚未擁有某物，但是，愛力雖然貧乏（亦即，尚未擁有），却是「最熱烈的欲望，想要擁有幸福及美善之物」。愛力有許多種，這裏所謂的「愛力」雖然不是最高層次的，但是它的內含比形體的欲望更廣，並且一般而言，可以說是「在美之中生長的欲望，靈魂如此，肉身亦然。」既然愛力這種欲望想要讓善永遠與我們同在，因此它也必定是追求「不朽」的欲望<sup>⑫</sup>。較低層次的愛力使人由生育後代而追求不朽，較高層次的愛力則使詩人如荷馬、政治家如梭倫留下更持久的遺產，「證明了存在於他們與美之間的愛」。人類與美自身的交往，可以使他不朽，並產生真正的德行。

以上所述，純屬主知論的理解。但是，既然善的理型或美的理型是存有學上的原理，我們也就沒有任何先天理由，去斷定它本身不能做為愛的對象或不能以直觀方式領悟。「饗宴篇」記載靈魂上升到頂點時，「忽然之間」得見美；「理想國篇」則記載人必須努力以赴，並且最後才能看到善——這句話也可能暗示一個直觀的領悟。屬於「邏輯上的」對話錄，不會談到任何走向「一」的神秘的途徑；但這並不一定表示柏拉圖沒有想到這一類途徑，或者他雖然想過，但在撰寫「巴曼尼得斯篇」、「泰提特斯篇」與「辯士篇」時又放棄了。這三篇對話錄討論不同的問題，我們怎能期待柏拉圖在每一篇對話錄都談到他的全部觀點呢？此外，柏拉圖從未提議以「一」或「善」作為官方宗教信仰的對象；這個事實也未必表示他不可能承認「一」可以由直觀的與神秘的途徑去抵達。無論如何，我們不應期待柏拉圖徹底改造通俗的希臘宗教（雖然在「法律篇」他曾倡言淨化宗教，並且暗示真宗教的要義在於度有德的生活，並且體認理性在宇宙中的大能，亦即天體運行）；再者，假使「一」超越存有與靈魂，柏拉圖就更不可能認為它可以做為通俗信仰的對象了。最後，即使是主張神秘途徑的新柏拉圖主義者，也毫不遲疑地支持傳統的通俗宗教。

總結以上所論，我們必須說：(一)我們可以確定辯證的途徑，(二)我們不能確定任何神秘的途徑——雖然我們不否認柏拉圖的某些章節確有這種含意，也極可能這就是柏拉圖本人的意思。

一一一

柏拉圖的理型論，顯然已經從先蘇期的哲學跨出了一大步。他突破先蘇期素樸的唯物論，肯

定了非物質的與不可見的「存有」，指明它不僅不是此世的影像，而且更要比這個物質世界真實可信。他同意赫拉克利圖的看法，主張可覺事物常在流轉生滅，不能真正稱為「存有」；但是他還見到了另一面，真實存有是固定常存的實體，它是可知的，是知識的最高對象。柏拉圖並不因而陷入巴曼尼得斯的立場——把宇宙視為靜止的「一」，否定一切生成變遷。柏拉圖認為，「一」是超越的，因此變化生滅可以出現於這個「受造的」世界，不致遭到否定。此外，實在界本身含括心智、生命、與靈魂，因此也容許精神的運動或發展。甚至，超越的「一」並不排除「多」，就像此世的物體也不是完全沒有合一性的，它們參與或分享理型，因而也具備某種程度的秩序。它們雖非完全真實，但也不是純粹虛無；它們分享了存有，雖然真實「存有」不是物質的。心智及其功能、亦即秩序，臨現於此世；心智或理性充沛於此世，而決不是像安納撒哥拉的「心智」那樣，只是扮演「解圍的神明」的角色。

柏拉圖的成就不僅跨越了先蘇期諸子，同時也凌駕於辯士學派與蘇格拉底本人之上。對於辯士學派，柏拉圖雖然承認純粹感覺的相對性，但是他也繼承蘇氏之後，駁斥科學與道德價值之相對性。對於蘇格拉底本人，柏拉圖的探討，超越了倫理學上的判準及定義，延伸到邏輯及存有的學的領域。此外，我們無法確知蘇氏是否嘗試為實在界提出系統化的合一原理，但是柏拉圖則明確指出一個「真實的絕對者」。蘇格拉底與辯士學派代表對早期的宇宙論體系及「一」、「多」之說的反動（雖然蘇氏之要求，明確來自對「一」、「多」的考慮），柏拉圖則繼續探討這些宇宙論者所帶來的問題，只是他的探討層面更高，並且不曾放棄蘇氏所持的立場。因此，我們可以說

他的工作是集大成的，把先蘇期與蘇氏哲學中有價值的（或者在他看來有價值的）成分，統統綜合起來。

當然，我們必須承認，柏拉圖的理型論並不完備。即使他把「一」或「善」視為終極原理，統括其他一切理型，但是可知世界與可覺世界之間，仍然存在著「分離」。也許柏拉圖認為他已經從知識論的立場解決了「分離問題」，就是由掌握「不可分的種」而統合理智、意見與感覺；但是從存有學的立場看來，純屬變化生滅的領域還是無法獲得解釋。因此，柏拉圖未能充分闡明「分享」與「模仿」的意義。他在「迪美吾斯篇」<sup>①</sup>說得非常清楚，理型決不進入「其他任何地方的任何事物」，這表示柏拉圖不把理型看成自然物體的內在成分。因此之故，我們沒有理由化除他與亞里斯多德之間的歧異。柏拉圖也許有些重要的論點沒有獲得亞氏的公正評價，但他對共相的看法，顯然與亞氏互不相侔。柏拉圖的「分享」因而不能用來表示「事件」中得到了「永恒客體」的某一「成分」。「事件」或自然物體在柏拉圖看來，只不過是理型之模仿或鏡中影像而已，因此結論必然是：可覺世界只是如影隨形地「伴同」可知世界而存在。柏拉圖理型論是一套廣大精微的哲學體系，其中包含許多真理（像純粹可覺世界既非唯一的世界，亦非最高與最「真實」的世界）；可是，由於柏氏不以可覺世界為純粹幻象或虛無，他的哲學乃不可避免地陷入「分離」問題，這是個無法否認的事實。柏拉圖哲學在處理「個別性」上遭遇困難；但是，亞里斯多德雖然在指出柏氏的「分離」問題時頗有見地，這並不表示亞氏的「共相」說就毫無困難。這兩位大思想家對實在界各有所見（也許是各得一偏），只有更完全的綜合，才能統會他們的見

解。

無論柏拉圖獲得的結論如何，也無論他的理型論可能有些什麼缺陷，我們絕不能忘記一點，就是：柏拉圖志在建構明確肯定的真理。他堅持我們確實能夠在思想中掌握本質，他也堅持這些本質不是人心純主觀的創造（像正義的理型只是人心所造，因而只具相對性云云）：事實上，我們「發現」理型，而不「創造」理型。我們根據典範來判斷事物，像道德的與美感的典範或類與種的模型；一切判斷都必然隱含這種典範，並且，假使科學的判斷是客觀的，這些典範也應有客觀的涵指。但是它們無法在可覺世界本身被找到，因而必須超越這個充滿可覺個體的變化世界上。柏拉圖以經驗為不可解，除非典範具有客觀的存在；但他畢竟不曾提出「批判的問題」。因此我們不應以新康德派的立場附會於他，因為縱使預存與回憶之說所預設的真理，含有康德派的「先驗」意義，我們也毫無證據說：柏拉圖本人以這些「神話」做為一種純粹主觀的「先驗說」之描述表達。相反的，一切證據都指出：柏拉圖相信概念具有真正的客觀涵指。實在界是可知的，也是合理的；凡是不可知之物，皆不合理；不完全真實之物，也不完全合理。柏拉圖到最後仍然堅持這點，他還認為只有根據他的理論，才能解釋我們的經驗，或者使我們的經驗前後一貫。柏拉圖既不屬康德派，也不是小說作家或神話學家；他是「哲學家」，而且理型論是以哲學理論的方式提出（為解釋經驗而提出的一套哲學「假設」），而不是神話學或民俗學的散論，或企慕他世的心理表達。

因此，把柏拉圖看成詩人，好像他是個「遁世主義者」，渴望創造一個理想的超現實界，以

便逃避俗世的種種拘限——這真是大錯而特錯。假使柏拉圖有類似瑪拉美(Mallarmé)的語調：「肉身是陰鬱的，天啊！我讀遍了所有的書，還是逃開吧！逃到另一個世界去吧！」<sup>②</sup>那是因為他相信有一個超感覺的可知世界存在，這世界要哲學家去「發現」，而不是去創造。柏拉圖從未嘗試將「實在界」化爲夢境，以創造他自己詩意幻想的世界；而是要由這個低層世界上提升到充滿原始理型的高層世界。他深深相信這些理型都是真實存在的。當瑪拉美說：「花，在我記憶之中所能說的，已經解消了一切輪廓，完全像是別的東西，不是我所熟知的；它像一個觀念本身，柔和而沒有任何芬芳，如音樂般悠然升起。」他所想像的是「創造」理想的花，而不是「發現」柏拉圖所謂的花的理型。正如在一首交響樂中，樂器可以把風景轉化爲音樂；同樣的，詩人也可以把經驗界具體的花轉化爲觀念，轉化爲夢中想像的音樂。此外，瑪拉美化除個別的周遭環境，正好可以藉此伸展觀念或意象的聯想領域。（這些過度的個人色彩，使他的詩難以理解。）無論如何，這些與柏拉圖毫不相干；不管柏氏的藝術天賦如何，他主要並不是個詩人，而是哲學家。

我們也不應認爲柏拉圖的目的是要像瑞爾克(R. M. Rilke)那樣轉化實在界。雖然在事實上，我們所建構的世界，總會帶有我們內在自我的色彩——牆上的陽光對我們的意義，往往大於它在「它本身」的意義（如原子、電子、光波等），因爲我們主觀的印象、聯想、心境好壞等等，隨之而生；但是柏拉圖的努力目標，決不是要以主觀的意念去充實、美化或轉變這個世界，而是要穿過感覺世界，進入思想世界，亦即「超越的實在界」。當然，假使願意的話，我們可以

繼續討論柏拉圖思想的心理起源（可能他在心理上是個遁世主義者）；但是我們同時也應記住，這種詮釋頗不相稱。不管他有什麼樣的「潛意識」動機，他的目標顯然是嚴肅的哲學研究與科學探討。

尼采批評柏拉圖與這個世界為敵，說他因為憎恨這個世界而建構一個超越的世界，因為厭惡經驗世界與現實人生、因為道德上的成見與利害關係，而使「彼世」與「此世」對立相抗。柏拉圖也許真正受到實際人生中的失意所影響（如雅典的城邦政治以及他在西西里島的經歷）；但他對這個世界決無主動的敵意；相反的，他還渴望訓練真正的政治家，讓他們像德米奧格一樣，為人間帶來秩序。只有當世界與人生呈現一片混亂、衝突四起、絲毫無法表達恒定的價值標準與普遍的真實意義時，他才會感覺失望與憎惡。因此，重要的不是去問那些影響（原因、情況或條件）造成了柏拉圖的心態，而是去問：「柏拉圖是否證實了他的理論？」——可惜這個問題不是尼采這種人所關心的。我們不能「先天」就排斥下述想法：凡是在這個世界上具備秩序及可知性的事物，都在一不可見的超越實在界中有其客觀基礎；我相信，柏拉圖不僅在他的形上學中獲得相當可觀的真理判準，同時他也走了漫長的路途，去證明那就是真理。只要人開口說話，他就是在做價值判斷：判斷預設客觀的規範與標準，價值則可以作不同程度的領悟，並且價值之「實現」必須基於人的意願與上帝的合作，才能體現人生的理想。當然，就自然的知識而言，我們無法直觀絕對者（因此，把真實知識視為直觀絕對者，有可能導致懷疑論），但是理性的思考與反省却必然可以引領我們得到對客觀的（具有超越界的基礎的）價值、理想與目的的知識；柏拉圖

哲學的要旨，端在於此。

附註

- ① Cf. Stace, *Critical History*, p.191.
  - ② *Rep.*, 596 a 6-7; cf. 507 a b.
  - ③ *Phaedo*, 102 b 1.
  - ④ *Metaph.*, A, 987 b 1-10; M, 1078 b 30-32.
  - ⑤ *Metaph.*, A. 991 b 2-3.
  - ⑥ *Phaedo*, 114 d 1-2.
  - ⑦ 本文作者的確認為亞里斯多德批評理型論時，對柏拉圖極不公平；但是其中原因絕不是亞氏不夠聰明，無法理解柏拉圖，而是亞氏心中早就預存着質疑的態度。
  - ⑧ *Phaedo*, 65 c 2 ff.
  - ⑨ *Phaedo*, 100 b 5-7.
  - ⑩ Cf. *Phaedo*, 84 e 3-85 b 7.
  - ⑪ *Meno*, 81 a 5 ff.
  - ⑫ *Sympos.*, 210 e 1-212 a 7
  - ⑬ *Hippias Maior*, 289 d 2-5.
- 259 • 第二十章 柏拉圖的理型論

- 14 *Sympos.*, 209 e 5-210 a 4, cf. 210 e 1-2.
- 15 *Plato*, p. 229, note i.
- 16 *Sympos.*, 210 a 4 ff.
- 17 *Rep.*, 509 b 6-10.
- 18 *Phaedo*.
- 19 1218 a 24.
- 20 *Metaph.*, 1091, b 13-15.
- 21 *Metaph.*, 988 a 10-11.
- 22 517 b 7-c 4.
- 23 *Rep.*, 509 b 6-10.
- 24 *Rep.*, 526 e 3-4.
- 25 *Tim.*, 28 c 3-5.
- 26 Cf. *Ep.*, 2, 314 b 7-c 4.
- 27 *Tim.*, 30 b 6-c 1.
- 28 *Ep.*, 2, 312 e ff.
- 29 *Ep.*, 6, 323 d 2-6.
- 30 *Rep.*, 532 a 5-b 2.

- ① *Rep.*, 532 c 5-6.
- ② *Rep.*, 529-30.
- ③ *Sophist.*, 248 e 6-249 a 2.
- ④ *Zahl und Gestalt*, pp. 133 ff.
- ⑤ Cf. Hardie, *A Study in Plato*, p. 75.
- ⑥ *Phaedrus*, 247 c 61-8.
- ⑦ 130 a 8 ff.
- ⑧ *Plato's Method of Dialectic*, p. 55.
- ⑨ *Parm.*, 132. d 1. ff.
- ⑩ *Sympos.*, 211 b 2.
- ⑪ 普洛克路士 (Proclus) 指出，複本與原型的關係，不僅是相似，而且是衍生；因此這種關係不是雙方對稱的。參看泰勒「柏拉圖」頁三五八：「當我攬鏡自照時，鏡中的臉是我的臉的映現，但是我的臉並不是鏡中的臉的映現。」
- ⑫ 135 e 1-4.
- ⑬ 241 a.
- ⑭ *A Study in Plato.*
- ⑮ Cf. Ch. X, *Democritus*, in *Plato's Method of Dialectic.*

- ④6 *Soph.*, 259 e 5-6.
- ④7 假設「坐」與「飛」的理型，或許是柏拉圖理論合乎邏輯的應用，但它顯然引起更大的困難。亞里斯多德指出，主張理型論的人，從不假設自然實體之外的理型 (*Met.* 1079 a)，他還指出，根據柏拉圖學派的說法，「關係」的理型並不存在，同時他們也不相信「否定」的理型。
- ④8 249 b 2-3.
- ④9 249 d 3-4.
- ⑤0 Cf. 253 b 8 ff.
- ⑤1 *Philebus*, 16 d 7-e 2.
- ⑤2 *Tim.*, 30 a 4-5.
- ⑤3 *Rep.*, 597 b 5-7.
- ⑤4 *Rep.*, 517 c 4.
- ⑤5 *Rep.*, 509 b 6-10.
- ⑤6 柏拉圖以「國王」與「真理」來描述上帝，同時，「善」的理型又是「真理與理性之來源」，這似乎表示上帝或理性不應與「善」視為同一。這點近似新柏拉圖學派的詮釋。
- ⑤7 *Phil.*, 30 c 2-e 2.
- ⑤8 *Phil.*, 28 c 6 ff.

- 59 *Tim.*, 29 e 1-30 a 7.
- 60 雖然「迪美吾斯篇」三十七節中，以「大父」指德米奧格。
- 61 新柏拉圖學派主張「神明理性」不是終極者，而是源生於「一」。
- 62 *Soph.*, 248 e 6-249 d 4.
- 63 249 a 4-7.
- 64 245 c 5-246 a 2.
- 65 本節主要參考泰勒教授大作。Cf. *Mind* (Oct. 1926, and Jan. 1927).
- 66 *Metaph.*, A, 6, 9; M and N.
- 67 990 c 5-991 b 4.
- 68 *Rep.*, 546 c.
- 69 *Exposition*, ed. Hiller, 43, 5-45, 8.
- 70 *Metaph.*, 987 b 21-2.
- 71 *Plato*, p. 225.
- 72 *Critical History*, pp. 190-1.
- 73 *The Essence of Plato's Philosophy*, p. 11.
- 74 Cf. *Philebus*, 51 b 9-d 1.
- 75 *Sympos.*, 210 d 3-5.

- ⑦⑥ Cf. Phaedo.
- ⑦⑦ Cf. Phaedrus.
- ⑦⑧ *Sympos.*, 179 a 7-8.
- ⑦⑨ 201 d 8 ff.
- ⑧⑩ 206 a 7-207 a 4.
- ⑧⑪ 52 a 1-4.
- ⑧⑫ Stéphane Mallarmé, *Poems* (Tr. R. Fry, 1936).

## 第二十一章 柏拉圖的心理學

一

盛行於柏拉圖之前的宇宙論學派，主張靈魂可以化約為氣、火、或原子；這種粗糙的心理學說絲毫不曾影響到柏拉圖——他既不贊成唯物論，也不認可現象論，而是一位不折不扣的精神主義者。靈魂與肉體截然不同；靈魂是人生的無價之寶，靈魂之所趨亦為人生的首要關懷。因此，在「費得魯斯篇」結尾時，蘇格拉底禱告說：「至愛的牧神，與在場諸神，請恩賜內在我美好無瑕，我所擁有的一切外在事物，皆能與內在我之我訴合無間。但願我唯以智者為真正富者。但願我的金銀財貨切莫多於溫良之人所能承受。」<sup>①</sup>柏拉圖的心理學二元論與他的形上學二元論遙相呼應，其中明確表達出靈魂的真實存在與它對肉身的優越地位。柏拉圖在「法律篇」<sup>②</sup>給靈魂的定義是「自發的動者」或「動作之源」。因此靈魂凌駕於肉身（既非動作之源，又須被動）之上，並且必須管制肉身。柏拉圖在「迪美西斯篇」說：「唯有靈魂宜於擁有理智，它雖存在，但却視之不見；火、水、土、氣皆是有形可見之物。」<sup>③</sup>他在「費多篇」也指出，靈魂不可能只是

肉身的附屬現象。西米亞斯 (Simmias) 倡言靈魂只是肉身的和諧，因此當肉身消逝時，靈魂隨之消失；蘇格拉底則指出靈魂能夠統轄肉身及其欲望，而純粹做為和諧的因素則斷無統轄和諧母體之理<sup>④</sup>。再者，若靈魂只是肉身的和諧，則靈魂亦有大小多少之別（因為和諧可增可減），而這純為無稽之談。

柏拉圖雖然肯定靈魂與肉身有本質上的區別，但他並不否認靈魂會受到肉身或透過肉身而受到影響。他在「理想國篇」列舉正確教育的項目，其中也包括體格訓練；他反對某些型態的音樂，因為它們對靈魂有害無益。他在「迪美吾斯篇」承認錯誤的體格訓練與身體惡習，將帶來壞影響，使靈魂陷於無可救藥的奴隸狀態<sup>⑤</sup>；他在「法律篇」則強調遺傳所帶來的影響<sup>⑥</sup>。事實上，靈魂之疾多半來自遺傳的虛弱體魄與不當的教育環境。「沒有人是心甘情願為惡的；惡人之所以為惡，純粹由於某些身體上的壞習慣與愚蠢的受教方式；人在沒有選擇餘地的情況下，才對這些惡習無可奈何。」<sup>⑦</sup>因此，雖然柏拉圖有時談到靈魂，好像靈魂只是定居於肉身之中並且使用肉身，但我們切不可說他否認靈魂與肉身的交互作用。或許他未曾「解釋」這種交互作用；但是在任何情形下，這項解釋都是極其困難的工作。交互作用顯然可見，這是人人必須接受的事實：即使否認交互作用，照樣無法解釋周全；即使把靈魂化約為肉體以便逃避解釋，照樣沒有解決問題。

## 一一

我們在「理想國篇」看到「靈魂性質三分法」之說<sup>⑧</sup>，據載這是借自畢達哥拉斯學派的說

法<sup>⑨</sup>。這項主張在「迪美吾斯篇」也出現過，因此我們不應認為柏拉圖曾經放棄此說<sup>⑩</sup>。靈魂包括三個「部分」——理性的「部分」，勇氣的或意志的「部分」，以及情欲的「部分」。這裏所謂「部分」一詞，是比喻的用法，決不表示靈魂有物質性及伸延性。因為柏拉圖以這三個部分為行動的形式、功能或原理，而沒有任何實物上的意義。

「理性」是人之所以異於禽獸者，也是靈魂的最高成分或形式，使靈魂得以不朽，並親近神明。「意志」與「情欲」則及身而亡。其中以「意志」較為高貴（在人則近乎道德勇氣），並且應當是「理性」的自然盟友，雖然在其他動物身上也有「意志」存在。「情欲」則指肉身的欲望，因為理性的欲望是真理之愛——這是肉身之愛在理性上的對稱部分。柏拉圖在「迪美吾斯篇」說

①，靈魂的理性部分位於頭部，意志部分位於胸部，情欲部分則位於腹部以下。遠在荷馬時代，就有以意志成分位於心與肺的說法；但是柏拉圖如何解釋這些位置，就不得而知了。他也許認為這些位置是靈魂的各種原理在肉身上交互作用的基點。笛卡兒（他當然相信靈魂的精神性）不是也把腦下腺當作交互作用的基點嗎？然而，我們畢竟很難相信柏拉圖曾經系統地推展出他的心理學，其理由約如下述。

柏拉圖宣稱靈魂是不朽的，同時在「迪美吾斯篇」又明確主張只有靈魂的理性部分享有這種特權<sup>②</sup>。假使靈魂的其餘部分生滅無常，則應以某種神秘方式與其理性部分判然畫分，否則就應形成另一靈魂或另外許多靈魂。「費多篇」所公然堅持的靈魂純一性，可能係指其理性部分而言；但是在柏氏引用的神話中（例見「理想國篇」與「費得魯斯篇」），又指出靈魂整體並存不

朽，至少靈魂在與肉身分離之後，仍能保持記憶。神話所云不必一定字字屬實，但是其中有一明顯假設，就是：人死之後，靈魂仍有記憶，並且受其生前在肉身中的生命所影響。這項假設暗示了靈魂將整個不朽，並且至少隱含運用意志與情欲的能力，雖然它在與肉身分離時，無法實際運用這些能力。以上所述，只是一種可能的詮釋而已；就柏拉圖本人的清楚說明與他一向所主張的二元論立場看來，他更可能認為只有理性部分不朽，其餘部分終歸幻化。若柏氏所用以區分的名詞不夠明確，那是因為他不曾充分發展他的心理學理論或推述他言論中的隱含之意。

## 二二

柏拉圖為何主張「靈魂性質三分說」？因為靈魂內部的衝突太明顯了。「費得魯斯篇」作了一個著名的比喻，以靈魂的理性部分為御者，而意志部分與情欲部分則為雙馬<sup>①</sup>。其中一匹是好馬（意志部分是理性的自然盟友，「以中庸方式熱愛榮譽」），另一匹是劣馬（情欲部分是「一切暴亂與蠻橫之友」）；好馬樂於遵照御者指示，劣馬則桀傲不馴，隨感性情欲而行止，因此必須揚鞭策勵。柏拉圖據為出發點的經驗事實，就是人性內部經常存在的對立爭執；但是他從未真正討論這一事實如何能與統一的意識相協調；他坦白承認「要說明靈魂是什麼，不僅需時甚久，而且根本只有神明才辦得到；」但是，「要說明靈魂像什麼，就可以簡短為之，並且是人力所及的」<sup>②</sup>。總結以上所論，我們可以說：這三種行動原理究竟依於統一的靈魂，或是各自分立，在柏氏心理學中，尚未完全得到協調。

事實上，柏拉圖的主要興趣，顯然在道德方面，他所堅持的是理性部分應該像御者一樣轄制人生。「迪美吾斯篇」把靈魂的理性部分，亦即不朽而「神性的」成分，說成是德米奧格採用與「世界靈魂」同樣的質料所製成的；至於其他部分則與肉身一樣，是由天界諸神所造的<sup>⑤</sup>。這無疑是以神話方式來表達：靈魂的理性部分地位最高，以轄制人生為其天生職能，因為它離神明最近。它可以觀想不可見的知性世界，並分沾其德慧；至於靈魂的其餘部分，則在本質上受限於現象世界，無法直接參與理性的各種活動或觀照理型世界。以上這種二元論的想法，後來重現於新柏拉圖主義、奧古斯丁、笛卡兒等各家的學說中<sup>⑥</sup>。即使在基督徒圈內，除了多瑪斯及其後學所採取的漫步學派（Peripatetic doctrine）對靈魂的看法之外，最「流行的」討論方式，仍是這種柏拉圖式的，因為柏拉圖所見之人性的內在衝突這一事實，仍然盤桓在那些倡言基督徒道德觀的衆人心中。的確，我們也感覺自我內在有衝突，但是柏拉圖心理學所提供的解釋不夠充分，我們還需要一種更統一的靈魂觀點。因為，假使人的靈魂不只一個——理性的與非理性的，那麼我們對自我內在衝突之意識與我們對道德責任之意識就無法解釋了。我並不是說柏拉圖完全忽略了這個事實，而是認為他的處理方式難免有於一偏，以致無法推展出一套真正完善的理性心理學。

#### 四

柏拉圖肯定了靈魂不朽，這是毫無可疑的。如前所述，他的肯定範圍似乎只限於靈魂的一部分——理性；至於靈魂的整個不朽，僅僅是一種可能的想法而已，雖然靈魂在與肉身分離時，無

法運用它的較低功能。後一種想法可能推出以下結論，就是：靈魂在人死後與肉身分離，而淪入一種較不完善或更不幸的狀態；這是柏拉圖絕對無法接受的結論。

有些人完全排斥柏拉圖所引述的神話，因為他們不想接受「死後審判」之說，好像賞罰之說與道德互不相侔，甚至不能相容。但是以這種態度來對待柏拉圖是否公平？是否符合歷史批判的原則？我們大家都同意神話的細節不能照其字面去理解，但這並不表示來世的觀念或來世的禍福，將由今世的行為所決定的想法，也是「神話的」。我們沒有理由認為柏拉圖把全部神話看成鏡花水月；不然他為什麼又要引用呢？在本書作者看來，柏拉圖對於審判說，絕不是毫不在意，並且這也是他假定靈魂不朽的理由之一。他的心意很可能類似萊布尼茲（Leibniz）的說法：「為了滿全人類的希望，我們必須證明統轄萬有的上帝是大公無私與知悉一切的，他絕不會忽略任何賞善罰惡的細節。這是倫理學的偉大基礎。」<sup>①</sup>

那麼，柏拉圖如何證明靈魂不朽呢？

(一)、蘇格拉底在「費多篇」<sup>②</sup>主張「相反相生」的道理，像「強弱相生」或「夢覺相生」。生死亦為相反之物，因此由生可以致死；同理，由死亦應當可以致生。

這個論證基於一項未經證實的假設，就是永恆的循環歷程；同時它也假定一物必由其相反之物所從生。這個論證頗不完備；它不僅沒有提及靈魂在與肉身分離之後的狀況，而且很容易就此導致輪迴之說。靈魂在某一「時期」存在於地球上時（至少是初次出現時），很可能沒有任何清楚的前世記憶；因此這裏所「證明」的只是靈魂不死，而不是各個人的靈魂不死。

(二)、「費多篇」<sup>⑩</sup>所提出的第二個論證，係根據知識中的「先驗」因素。人們在作價值判斷時，表示他們對標準與絕對規範也頗有所知。但是這些絕對的成分，並不存在於感覺世界：因此人們必定在靈魂預先存在時（亦即出生前），就已經見過它們了。同樣的，感官知覺無法帶給我們必然而普遍的知識。但是，一個沒有受過數學教育的青年，也能透過一連串詢問，而無師自通地提出某些數學上的真理。既然他未曾求教於人，或得自感官知覺，那麼自然是在預存狀態中所見的，並且所謂的「學習」過程，也不過是回憶的過程而已（「美諾篇」八四節起）。

事實上，蘇格拉底在「美諾篇」所使用的詢問歷程，正是一種教育方式，並且其中也隱然假定了基本的數學知識。然而，即使數學不能用「抽象概念」來說明，也仍然可以是一門「先驗」科學，而不必強使我們去假定靈魂的預先存在。即使在理論上，數學可以由「美諾篇」的奴隸小孩完全先驗地推演成功，這也不一定表示他曾經預先存在：康德式的說法也總是一種可能的解釋<sup>⑪</sup>。

西米亞斯指出<sup>⑫</sup>，這個論證只能證明靈魂在與肉身結合之前，已經存在；但是並未證明靈魂在人死後，仍然存在。因此，蘇格拉底認為這個回憶論證，必須與前述第一論證合而觀之。

(三)、「費多篇」的第三個論證（假使前述兩個合而為一，這就是第二個論證），係基於靈魂的純一性與肖神性——亦即我們所謂的精神性<sup>⑬</sup>。有形可見之物皆由分合而成，最後難免於死亡；因此肉身為數眾多。至於靈魂，則可直探無形、常住而不朽的理型；並且由於接觸理型而更有似理型，遠離那生滅網中的有形具體事物。此外，由於靈魂生來即註定要統轄肉身，它也較為

接近神性存有。我們大可認為，靈魂是「神性的」——亦即希臘人所謂不朽的與不變的。

（這個論證後來發展為：從靈魂的較高活動與概念之精神性，推證出靈魂的純一精神性。）

④、「費多篇」的另一論證，出現於蘇格拉底對西比士（Cebes）質疑的答覆中。（我在前面曾經提過蘇格拉底對西米亞斯「附屬現象論」的駁斥。）西比士認為⑤靈魂在一連串的肉身生命中會消耗能量，漸漸「枯竭」；因此最後將「完全消逝於某一死者身上」。蘇格拉底對這一看法的答覆，提出了靈魂不朽的另一個證據⑥。我們且先假定理型存在。然後，任何理型都無法允許相反的理型同時並存於某物；若某物分享某一理型而存在，那麼它就無法同時容納相反的原理型；例如，我們雖不能直說火就是「暖」，但是當它是「暖的」，就絕不允許「冷的」與它並存。靈魂之存在，係由於分享了生命的理型：因此它不會允許相反理型——死亡——的並存。當死亡來臨時，靈魂就須消逝或隱退。而靈魂之不可消逝，乃是我們設定的前提。嚴格說來，我們若預設了靈魂的精神性，那麼這個論證實在不能算是證明靈魂不可消逝性的論證。在蘇格拉底看來，西比士一方面接受了靈魂的精神性，同時又辯稱靈魂會消耗枯竭。蘇氏的回答即針對這點，指出一個精神原理是不可能消耗枯竭的。

⑤、「蘇格拉底在「理想國篇」⑦假定下列原則：一物之毀壞或消逝，完全由於該物內含的某種惡因。靈魂的惡因有「不義、放縱、懦弱、無知」；但是這些並未摧毀靈魂，因為不義之人可能活得像義人那樣久，甚至可能更久。假使內在的腐化未能摧毀靈魂，外在的惡因又怎能摧毀它呢（這個論證顯然預設了二元論）？

(六)、「費得魯斯篇」<sup>26</sup>談到：若某物推動他物，並為另一物所推動，那麼當它不再被推動時，就停止存在了。然而，靈魂是一個本身自動的原理<sup>27</sup>，是行動之來源與起始；凡做為起始之物，必須不為他物所造，否則不成其為起始。若不為他物所造，則亦不可摧毀；因為若靈魂這種行動的起始可以毀滅，則全盤宇宙與創化都將「陷於癱瘓而寂然不動」。

因此，只要同意靈魂為行動原理，它就恆為存在（假使從最初就有行動）；但是這對於個人的不朽性，卻沒有證明什麼。充其量我們只能說，個人靈魂可能是由宇宙靈魂流行而成，人死之後再回歸於它。但是，通觀「費多篇」全文以及「費多篇」、「高爾加斯篇」與「理想國篇」所引述的神話，我們難免會得到以下印象：柏拉圖相信真正的個人不朽性。除此之外，蘇格拉底多次談到此生有如預備永恆的途徑<sup>28</sup>，他在「高爾加斯篇」<sup>29</sup>也頗為贊同歐里披底士所云：此世的生命其實是死亡，而死亡才真是生命（這論點深富奧爾非教派的色彩）；這些事實提醒我們，柏拉圖所謂的「靈魂不朽」，不應只是肯定其理性部分常存，而完全無視於個人的意識或持續的自我認知。更合理的推測，是他也會贊成萊布尼茲的下列詢問：「先生，假使要你忘記從前種種而成為中國皇帝，對你又有什麼好處呢？這與上帝摧毀你而同時在中國另造一位皇帝，又有什麼兩樣？」<sup>30</sup>

我們毋須深究神話的細節，因為那些只是柏拉圖藉以描述的資具；重要的是柏氏所要探討的主題：靈魂在人死之後繼續存在，以及靈魂在來世的生命將依其現世的行為而決定。這些神話涉及靈魂轉世的輪迴之說，但是柏氏本人對這種說法的態度，則不易確知；無論如何，潛心於哲學的

靈魂，似乎有希望逃脫輪迴之網，而怙惡不悛的罪犯則似乎將永墮冥府。如前所述，神話所描述的來世生命，也與柏拉圖之肯定只有理性部分不朽無法相合，我在這一點上，贊成黎特所云：「我們無法肯定地說，柏拉圖所相信的靈魂不朽，與『高爾加斯篇』、『費多篇』、『理想國篇』所引述的神話旨意相同。」<sup>①</sup>

因此，柏拉圖的心理學說，並不是一套體系完備、主張明確的理論；他的興趣主要仍在倫理學方面，這是無可置疑的。然而柏拉圖仍然觀察到許多敏銳的心理學事實，散見於他的各篇對話錄中。例如，他在「泰提特斯篇」說明了忘記與記憶的過程，又在「菲勒布斯篇」區分記憶與回憶的不同等等，都是值得珍視的資料<sup>②</sup>。

### 附 註

- ① 279 b 8-c 3.
- ② 896 a 1-2.
- ③ 46 d 5-7.
- ④ 85 e 3-86 d 4, 93 c 3-95 a 2.
- ⑤ *Tim.*, 86 b ff.
- ⑥ *Laws*, 775 b ff.
- ⑦ *Tim.*, 86 d 7-e 3.

- 8 Bk. 4.
- 9 Cf. Cicero, *Tusc. Disp.*, 4, 5. 10. (西賽羅在此提及兩個部分，就是理性的與非理性的部分。)
- 10 *Tim.*, 69 d 6-70 a 7.
- 11 *Tim.*, *ibid.*
- 12 *Tim.*, 69 c 2-e 4.
- 13 246 a 6 ff.
- 14 246 a 4-6.
- 15 41 c 6-42 e 4, 69 b 8-c 8.
- 16 Cf. St. Augustine, *De Moribus Ecce. cath.*, I, 27.
- 17 Duncan, *Philosophical Works of Leibniz*, p. 9.
- 18 70 d 7-72 e 2.
- 19 72 e 3-77 d 5.
- 20 這樣說，並不表示接受康德式的批判說，而只是想指出：即使根據柏拉圖的假設，也可能有其他的不同結論。
- 21 77.
- 22 78 b 4-80 e 1.

- 23 86 e 6-88 b 8.
- 24 103 c 10-107 a 1.
- 25 608 d 3-611 a 2.
- 26 245 c 5 ff.
- 27 Cf. *Laws*, 896 a 1-b 3.
- 28 *Rep.*, 498 b 3-d 6.
- 29 462 e 8-11.
- 30 Duncan, p. 9.
- 31 *Essence*, p. 282.
- 32 *Theaet.*, 191 c 8 and ff.; *Phil.*, 33 c 8-34 c 2.

## 第二十二章 柏拉圖論道德

### 1. 至善 (The Summum Bonum)

柏拉圖的道德觀，屬於倫理學中的幸福論，以追求人生的至善，並達到真正的幸福為鵠的。所謂人生的至善，是指一個人人格（就他做為理性的與道德的存有而言）的真正發展，靈魂的正確培育，以及生命的完滿和諧。若靈魂行其所當行，止其所當止，則此人樂莫大焉。「菲勒布斯篇」一開頭就舉出兩個針鋒相對的立場，分別由普洛塔各斯（Protagoras）與蘇格拉底所持。他們的共同看法是：「善」必須是靈魂的一種狀態或處境；但是普氏主張善在於快樂，蘇氏則主張善在於智慧。蘇氏指出：快樂本身並不能做為人生真實而唯一的善，因為純粹快樂的生活（這裏顯然是指形體上的快樂）是與理智、記憶、知識、或正確的意見都渺不相干的，「因此不是人的生活，而是海肺或牡蠣的生活。」<sup>①</sup>即使普洛塔各斯也無法想像這樣的生活是人類所追求的。從另一方面看來，「純粹理智」的生活，排除了快樂成分，也不能做為人生唯一的善；雖然理智是人的最高部分，同時知性活動（尤其是沉思默觀「理型」）是人的最高能力；但人終究不是純粹

理智的。因此，人生之幸福應在於「調和」或「混合」理智與快樂，而不是各執一偏。柏拉圖的主張，端在於此。他贊成不經痛苦而來的快樂，像知性快樂<sup>②</sup>，同時也贊成欲望滿足所產生的快樂，只要它本身無害而中節有度。就像蜜與水必須調和到一定比例，才甘甜可口，快樂與理智也應調和到一定比例，才能使人生幸福<sup>③</sup>。

柏拉圖認為，幸福的人生首先必須包含一切較真實的知識，就是對於永恒事物的正確知識。但是，假使一個人只熟習幾何學中曲線與直線的各種畫法，而絲毫不懂得如何應用於日常生活，那麼他可能連回家的路都找不到。因此除了第一級的各種知識外，第二級的知識也應具備——只要當事人認清那是第二級知識，不致本末倒置或倒果為因的話，就不會有什麼大礙了。換句話說，真正幸福的人生，並不在於摒棄此生或遠離塵世，而在於認清此世既非唯一世界，亦非最高世界，而是理想世界的可憐影像而已（蘇格拉底認為音樂「充滿了臆測與模仿」，而且「蕪雜不純」；普洛塔各斯則極力維護音樂的地位，視之為人生的必備因素）<sup>④</sup>。

碗中盛「水」之後，究竟要加多少「蜜」呢？這個問題的關鍵在於知識——知識可以決定要加多少快樂。於是，柏拉圖說，知識與「真實」而「純粹」的快樂也有連帶關係；但是，這些快樂必須伴隨着健康、清醒的心靈、與任何形式的善。「愚昧而邪惡」的快樂是斷然不宜混淆進來的。

因此，善生或幸福人生的關鍵在於調和；調和的關鍵則在於衡量或比例：稍有疏忽，就落得混亂一團。在此，「善」是「美」的一種形式，由衡量與比例所組成；同時，「善」的三個形式

或標記，就是「對稱」、「美」、「真」。幸福人生共有六層展現：第一境是「合宜」或「中庸」；第二境是比例、美或完整；第三境是理智；第四境是知識或意見；第五境是不摻雜痛苦的快樂（有無實際感覺作用均可）；第六境就是欲望的滿足，但須無害而溫和。所謂幸福人生或善生，意在於此；而推動力則是「愛力」，就是渴望善或追求幸福的驅進力量。

人生的「至善」或幸福，當然包括對上帝的知識——假使理型是上帝的觀念，則此事殆無可疑；即使我們就字面意義去了解「祂美吾斯篇」，並以上帝與理型判然有別，上帝也須默觀理型，那麼人類之默觀理型，不僅是獲致幸福之道，同時也使他與上帝產生親密關係。此外，凡是無法認出神明在此世的造化之工的人，決無幸福可言。然後，柏拉圖可以說，神的幸福就是人的幸福的模範<sup>⑤</sup>。

幸福之道在於培育德行，就是使人儘其可能肖似上帝。我們必須「儘其可能肖似神明，亦即藉智慧之助而成爲義人。」<sup>⑥</sup>「凡是渴望成爲義人、肖似上帝，並儘其可能培育德行者，都會蒙受諸神的眷顧。」<sup>⑦</sup>柏拉圖在「法律篇」宣稱：「上帝是萬事萬物的權衡，遠超世人所能期望的標準。」（這是他答覆普羅塔哥拉的名言）「上帝寵愛的人，必須儘其可能肖似上帝，甚至像祂一樣。溫良的人肖似上帝，因此是祂的朋友……」他接着說，向諸神獻祭與禱告，「是最高貴與最美好的事，並且是走向快樂人生的最佳途徑」；但是柏氏也指出：邪惡不敬之輩的獻祭，斷然無法爲諸神接納<sup>⑧</sup>。因此，崇拜與德行屬於幸福，追求德行雖是獲致幸福的手段，德行本身却非幸福之外、而是幸福之內的東西。人之「善」主要是靈魂的一種境界；只有真正有德性的人，才

是真的善人，真正快樂的人。

## 二、德行

(一)、大體說來，我們認為柏拉圖接受了蘇格拉底的「知德合一論」。蘇格拉底在「普羅塔哥拉篇」<sup>⑨</sup>反對辯士派的想法，他認為正義不可能是不敬的，而虔敬也不可能是不義的，並且一切德行必有某些關連。偏激的人總是追求對人真正有害的事物，溫良的人則追求真正美善而有益的事物。智者追求真正美善而有益的事物，愚者才追求有害的事物。因此，溫良與智慧不會渺不相干。再說，真正的勇敢也不是有勇無謀，而是在戰場上明知危機四伏，却仍然堅守崗位。因此，勇敢與智慧的關係，並不下於勇敢與溫良（亦即定力）的關係。當然，柏拉圖並不否認有許多德行，各依其對象或靈魂狀態的不同而不同；但是所有的德行却共成一個整體，因為它們都是同一種知識的不同表達——這種知識就是「善惡之知」。一切德行都統合於智慧中，就是對於「什麼是真正的善」以及「如何達到真正的善」的知識。「美諾篇」清楚指出：德行若是知識，就是可以傳授的；「理想國篇」則說：唯有哲學家真正知道什麼對人有益。辯士只知道「通俗的」德行看法，應該三緘其口；具備正確知識的人，像哲學家，才可以身為人師。「德行即是知識」之說，表現了一項基本事實：「善」不是一個相對的名詞，它所指涉的，是絕對不變的事物，否則它不能做為知識的對象。

綜上所論，我們可以大略歸納出柏拉圖的三點看法：德行即是知識，德行是可以教授的，以

及沒有人是明知故犯、心甘情愿爲惡的。假使某人選擇了「實際上」的惡，他是「在善的形相下」作選擇的：他以爲自己所選的是善，而事實上却是惡。柏拉圖知道欲望是桀驁不馴的，經常牽制着御者（指做爲主體的人）狂奔亂跑，衝向它所認爲是善的事物；但是根據柏拉圖的學說，劣馬不受御者的指揮，只有兩個原因：或是御者對真正的善茫無所知，或是他知之不深，欲望一衝擊，就模模糊糊不知所從了。上述學說得自蘇格拉底的教誨，似乎與柏拉圖的「道德責任說」無法相容；然而柏拉圖可以如此回答：一個人知道真正的善，但是他的判斷偶爾會被欲望弄得模糊不清，以致把表面的善當作真正的善，此時他的責任在於允許欲望去遮蔽理智。不會有人明知故犯去選擇惡的，因爲人們所追求的是：「惡啊！請你做我的善吧！」假使有人明知故犯去選擇惡，那麼唯一的可能，是他把焦點放在對象的某一方面，使它看來是善的。他應該爲固定焦點負責任，但是一旦選擇時，却只能「基於善的理由」。人明明知道謀害敵人對自己也必然有害，但他照做不誤；因爲他把焦點放在眼前的善，以爲這樣可以滿足自己的復仇欲望，或是另有利益可得。（在此我們發現，希臘人需要對「善」、「正義」、與兩者之間的關係，具備更清晰的觀點。殺人者明知謀殺不對，但他「在某種觀點下」，仍把謀殺當做「善」來奉行。殺人者知道謀殺不對，也可能知道這個「錯誤」與「根本有害或邪惡」不可或分，但這仍不能消除這個行動所具備的「善」的一面，亦即有用或可欲的一面。我們所用「邪惡」一詞，往往是指「錯誤」而言；但是柏拉圖所謂沒有人心甘情愿選擇他明知爲惡之事，並不是說沒有人選擇他明知爲錯的事，而是說沒有人故意選擇他明知在任何方面都對自己有害的事。）

柏拉圖在「理想國篇」<sup>⑩</sup>提出四種主要的德行：智慧、勇敢、節制、正義。智慧是靈魂的理性部分所具備的德行；勇敢屬於意志部分；節制則是理性統轄之下，意志部分與情欲部分的結合。正義則是共有的德行，出自靈魂的每一部分皆和諧圓滿地執行任務。

(二)、柏拉圖在「高爾加斯篇」反對把「善惡」與「樂苦」混同，並且駁斥卡利可斯(Calicles)所謂的「超人」倫理。蘇格拉底反對波魯斯(Polus)之說，他認為：執行不義之事，例如身為暴君，要比承受不義之事更壞，因為執行不義之事，使人的靈魂日益墮落，再也沒有比這個更大的惡了。此外，最壞的事莫過於多行不義，又毫不知恥，因為靈魂若承認有錯，懲罰才能使之悔改。卡利可斯此時加入討論，指摘蘇格拉底所根據的是「通俗而流行的正義觀念，這些觀念只是約定俗成的，並不合乎天生的人性」<sup>⑪</sup>；從流俗的觀點看來，為惡是可恥的，但這只是羣衆倫理。弱者羣集，形成多數，以限制「較強者」，並聲稱只有適合他們這些羣衆的行為才是「對的」，凡是對他們有害的行為都是錯的<sup>⑫</sup>。然而，在人類或動物之中，天性都顯示出「優勝劣敗，正義在於優秀的一方」<sup>⑬</sup>。

蘇格拉底對卡利可斯「強權就是公理」的明確主張，表示謝意之後，隨即指出：假使佔多數的弱者能夠統轄「強者」，那麼根據卡利可斯的說法，他們實際上才是更強的，也是更有理的。假使卡利可斯還要反對流俗的道德，他就必須證明那強壯的、無情的、莽撞的個人主義者，在品質上是如何「優於」羣衆，並有權統治羣衆。卡利可斯果然試圖強調他的個人主義者要比「奴隸與愚民的烏合之衆」更聰明，因此應該出面統治羣衆。蘇格拉底却說：這樣一來，醫生應該比任

何人都有更多東西可以吃喝，鞋匠應該比任何人都穿更大的鞋子；卡利可斯頗爲不悅，立即聲明他的意思是：在處理城邦事物上，聰明而勇敢的人士應該治理城邦，他們比屬下更優秀，乃是理所當然的。蘇氏再問：統治者是否應該先好好統治自己呢？卡利可斯答曰：強者應該讓自己的欲望與衝動完全表現出來！這就中了蘇氏的圈套了，他立即把卡氏所謂的理想的人物，比喻成一隻會漏的桶：他永遠沉迷於快樂之中而無法滿足，這是一個老饕的生活，而不是一個人的生活。卡利可斯想要承認一個生瘡的人不斷剝下疥癬也很快樂，但又不知是否該贊成變童的生活，而猶豫不決；最後他還是不得不承認各種快樂之間有「性質」的差別。結論則是：快樂附屬於「善」之下，並且理智必須是快樂的判官——只有在快樂與靈魂肉身之健康、和諧與秩序相洽時，才被准許。那些有節制的人才有真正的幸福與快樂可言。縱慾暴躁之人加惡於己，蘇氏在結尾時引用「神話」，肯定他們絕對無法逃避死後的審判<sup>①</sup>。

(三)、柏拉圖反對「以德報德、以怨報怨」的諺語。即使對敵人也不應爲惡，因爲爲惡絕非善事。在「理想國」上卷，波利馬各斯 (Polemarchus) 說得更清楚些：「若朋友是善人，則應對他爲善；若敵人是惡人，才可對他爲惡；這就是正義。」<sup>②</sup>蘇格拉底（他對「爲惡」的了解，是「真正有害於某人」，而不只是做爲補救的懲罰）却反對說：爲惡是使對象更壞，以人格而言，就是使對方更墮落，這樣一來，根據波利馬各斯的說法，義人將會使不義之人愈陷愈深。而這顯然是不義之人的做法，義人不爲也。

附 註

- ① 21 c 1-8.
- ② Cf. 51.
- ③ 61 b 4 ff.
- ④ 62 c 1-4.
- ⑤ *Theaet.*, 176 a 5-e4.
- ⑥ *Theaet.*, 176 b 1-3.
- ⑦ *Rep.*, 613 a 7-b 1.
- ⑧ *Laws*, 715 e 7-717 a 3.
- ⑨ *Protag.*, 330 c 3. ff
- ⑩ *Rep.*, Bk. 4.
- ⑪ *Gorgias*, 482 e 3-5.
- ⑫ 尼采的看法與此頗為類似，雖然所論與政治上的荒淫暴君相去甚遠。
- ⑬ 483 d 5-6.
- ⑭ *Gorgias*, 523 ff.
- ⑮ *Rep.*, 335 a 7-8.

## 第二十三章 柏拉圖論城邦

柏拉圖的政治論與他的倫理學息息相關。希臘人的生活最具社會性，以城邦為其生命園地，不可須臾或離。因此，在真正的希臘人看來，一個完美的人格，絕不可能出現於離羣索居之士；只有投身於社會之中，經由社會的歷鍊，個人才有獲得善生的可能。這裏所謂「社會」，就是指希臘的城邦而言。若以理性分析上述事實，可以歸結為兩點：有組織的社會是「自然的」制度或結構；人在本質上是社會的動物。這兩點是柏拉圖與亞里斯多德所共同接受的。真正的希臘人，絕對不會同意下述說法：社會是一種必須的（無法避免的）惡；社會阻礙個人的自由發展及成長。（我們不應以蜂房或蟻窩來比喻希臘人的觀念，因為個人主義不僅表現於城邦之間的攻伐，同時也盛行於城邦內部的黨派林立，例如，許多人想自立為專制的僭主；但是這種個人主義並非反對社會本身，而是以社會這個既定事實做為先決條件的。）

柏拉圖一向關懷人類的真正幸福，因此他的首要任務就在界定城邦的本質與功能。若公民皆為不仁不義之徒，則善的城邦無以存在；若城邦腐化墮落，則公民亦無由度其善生。柏拉圖並不認為個人道德與城邦道德可以分立獨存。城邦由個人組成，並且是爲了導引善生而存在的；在一

切人與一切城邦之上，有一個絕對的道德規範：任何政策都應向「正義」低頭。在柏拉圖看來，城邦不是一個人格或機體，可以自行發展而不受任何限制，或毫不顧及「道德法則」；它不是善惡是非的仲裁者，也不是它本身道德規範的根源，更不是它本身各種行動的絕對標準。這一點在「理想國篇」說得很清楚。對話雙方進展到界定正義的性質，但是在第一卷結尾時，蘇格拉底坦承：「我不知道什麼是正義。」<sup>①</sup>接着在第二卷<sup>②</sup>，他又指出，假使以城邦為例，將可發現同樣的語句「寫得更大，並且範圍更廣」，因為正義在城邦中「將是更大、更容易辨認的」。於是他建議：「我們先探究城邦所顯示的正義與不義，然後由大及小，討論個人的正義與不義，再加以比較兩者。」這句話的含意，顯然是說：正義的原則對個人與對城邦是相同的。若個人終其一生都是城邦的一份子，同時個人與城邦之正義都受理想的正義所轄制，那麼永恒的正義規範，也絕不能排除任何個人與城邦。

事實上，並非每一政府或每一法典都能體現理想的正義原則；但是柏拉圖的用意，不在判斷那些城邦符合標準；他的「理想國篇」旨在尋求理想的城邦，亦即每一實際城邦都應該努力取法的模範。柏拉圖晚年所寫的「法律篇」，曾經對這種理想之「可實踐性」，稍作讓步；但是總的目標仍在描繪典範或理型，並且實際城邦之善惡，就取決於它們是否符合這一理型。柏拉圖深信治國是一門學問。名副其實的政治家，必須知道城邦的本質以及城邦的生存之道。否則，他將陷城邦與公民於沈舟的危險，並且證明他自己不是政治家，只是低級「政客」。柏拉圖參與實際城邦的多次慘痛的經驗，使他對於政治生涯心灰意冷；但他對於誠心問道的人，還是以真正治國之

學期許。他在第七封「書簡」談到他的不愉快經驗：先是四〇四年的寡頭專政，然後是復建後的民主政體；他說：「起初我對從政充滿狂熱，隨後看到政治圈中暗潮洶湧、政治人物起伏不定，使我覺得暈眩……最後發現當前一切城邦的行政體系都不完美。它們的典章制度幾乎已經無可救藥，除非能出現奇蹟似的設計與極佳的運氣。在此，我不得不對正確的哲學，心嚮往之，因為它使我們能夠分辨在社會中與在個人間，何謂正義。人類要想擺脫罪惡，只有一個途徑：或是哲學的忠實信徒能夠獲得政治上的權力；或是執政階層能有天縱英明而成爲真正的哲學家。」<sup>③</sup>

以下我將簡述柏拉圖的政治理論，先談「理想國篇」，再談「政治家篇」與「法律篇」。

## 一、「理想國篇」

(一)、城邦是爲了滿足人們的需要而存在的。人的生活資具無法獨立完成，必須互助合作，才能維持供應。因此他們結成團體，羣居一處，「並稱此羣居之處爲城鎮」<sup>④</sup>。城鎮的最初目的，是經濟上的依存，因此隨即產生勞工的區分與專化原則。人的天賦才幹各有不同，因而也以不同方式來服務社會；假使某人秉其天賦專務於一種職業，那麼他的工作在質與量兩方面都將優於別人。農夫無法自製犁與鋤，必待製造業的專人供應。從經濟的觀點來看，城邦的存在，需要各種人，像：農夫、織工、鞋匠、牧人、商賈、零售商人、受僱工人等等。但是，假使只有這些人羣居一處，生活勢必枯燥乏味。城鎮若想「安逸奢華」，則需要另外一些人，像：音樂家、詩人、家庭教師、護士、理髮師、廚師、糖果商等等。城鎮繁榮之後，人口隨即增加，原有的土地不敷

使用，逐漸形成了城鎮之間的密接界線。柏拉圖在此找出了引發戰爭的經濟因素。（當然，柏拉圖在此並未談到侵略性戰爭的原因；關於後者，請參看「法律篇」論戰爭的一節。）

(二)、假使從分工合作的原則，可以找出戰爭的因素，那麼城邦就需要一個特殊的「衛士」階層，以從事戰爭為職業。衛士必須具備大無畏的勇氣，同時又必須理性清明，以分辨出城邦的真正敵人。既然守護城邦的任務須以知識為基礎，則衛士也應接受教育。這種教育是由音樂着手，包括敘事詩。但是，柏拉圖說：我們不應允許城邦的兒童，在最易感的年齡，就接受那些成年人才能領會的意見<sup>⑤</sup>。因此，有關諸神的野史稗說，如赫西奧與荷馬所轉述的，都不應告知兒童，甚至不應傳入城邦，因為諸神在他們筆下，不僅縱情聲色、違理悖德，而且幻化無常、貌無定相。此外，把諸神說成違誓背約的始作俑者，也是令人無法忍受的事，應該加以制止。我們不應描述神（或上帝）為一切善惡之事的作者，而應該說祂只是善事的作者<sup>⑥</sup>。

在此我們發現，蘇格拉底最初雖然肯定城邦的起源，是為了解全人們的各項自然需要而有其經濟意義，但是他的興趣很快就轉移到教育問題。城邦的存在不是僅僅為了解全人們的經濟需要，因為人不只是「經濟人」。城邦應當為人的幸福着想，應當根據正義原則，使人們安居樂業。城邦的組成份子是有理性的存有，因此教育不可或缺。但是並非任何教育皆可適用；正確的教育應該引導人們走向真實與良善。掌理城邦生計、決定教育原則、安排分工合作的人士，必須知道何謂真實與良善——換句話說，他們必須是哲學家。由於堅持「真實」之可貴，柏拉圖不免出於平常情地，把敘事詩人與戲劇作家摒棄於理想城邦之外。柏拉圖並非無視於荷馬與索佛克里士作

品之美；相反的，在柏拉圖看來，正是因為詩人慣於運用華美的語言與意象，才使得他們倍增危險。他們的文詞具有美感的魅力，好像包裹毒藥的糖衣，使頭腦簡單的人受騙上當。柏拉圖以「道德」為主要關懷；他反對詩人談論諸神的語氣，以及他們描繪的種種劣德敗行。假使勉強讓詩人住進理想城邦，則他們必須創作善行的事例，以供傳述；但是一般說來，敘事詩與戲劇詩仍將被城邦摒棄，而抒情詩則在城邦當局的嚴格指導下，可以准許。某些樂曲（如愛奧尼亞人與利底亞人所唱的）則被視為靡靡之音而禁止。（我們也許會認為柏拉圖過於誇張希臘文學的偉大作品所產生的壞影響，但是，凡真正相信客觀道德律的人，都必須贊同那啓發他的原則，即使他們對於該原則的具體應用有所爭執。因為，在肯定靈魂與絕對道德規範存在的前提下，執政當局有責任盡全力防止公民墮落腐化，只要所取的措施不致造成更大的損害。妄談藝術之絕對權利，只是毫無意義的事；柏拉圖從不在此費心，倒也頗有理由。）

除了音樂之外，體育在城邦青年的教育中，也是一個項目。體格的鍛鍊，對於即將成為城邦衛士或戰場鬪士的人，頗有苦修禁欲的色彩；因為那種「簡單、中和的訓練系統」所要造就的，不是怠惰的運動員，他們「終日渾渾噩噩，只要一離開熟悉的團隊，就可能立即染患重病」，而是「鬪士型的運動員，他們應該像是警覺的門犬，眼觀四面，耳聽八方」<sup>①</sup>。（柏拉圖對於城邦教育青年所提的身體方面與心靈方面的建議，今日已普遍獲得實踐，但是這種訓練的目的，却可以為善，也可以為惡——就是以城邦的福祉為決定標準。柏拉圖深明此理，因此他最關懷的是如何選擇城邦的領袖。）

(三)、現在我們在城邦中找出兩個大的階層——勞工與衛士。誰應該是城邦的統治者呢？柏拉圖認為應該由較高級的衛士階層中選出。統治者不宜是年輕人，他們須是同行中的佼佼者，明智通達而舉足輕重，關懷城邦、熱愛城邦，以城邦利害爲己身利害——亦即事事以城邦的真正公益爲己任而置個人的利害於度外<sup>⑧</sup>。凡是從少年時代就顧念城邦公益、終生奉此不渝的人，才有機會被選爲統治者。他們是完美的衛士，甚至只有他們才夠資格稱爲「衛士」；其餘的衛士，其實應該稱爲「助手」，以奉行統治者的決定爲其職責<sup>⑨</sup>。

這樣一來，理想城邦將包括三個大階層（奴隸階層暫不在內）：勞工最低、助手或軍人居中，衛士羣或衛士最高。助手的地位雖然高於勞工，但是却絕不許剝削他們；相反的，他們應與其他市民和睦相處；因此，最重要的是如何使他們接受正確的教育與生活方式。柏拉圖說，他們不應擁有私人財產，但是其他市民應該供應他們生活資具。他們應該同居共食，就像軍人在行營中一樣——不准攜帶或碰觸金銀財貨。「這是他們的得救之途，也是城邦的得救之道。」<sup>⑩</sup>一旦他們開始積聚財產，很快就會淪爲專制的暴君。

(四)、我們記得，柏拉圖這篇對話錄，原先是想界定正義的性質，後來發現難以着手，才轉而研究城邦中的正義。現在我們已經畫分出城邦中的階層，不妨再來看何謂城邦的正義。城邦的智慧和在於統治者或衛士階層，城邦的勇氣在於助手階層，城邦的節制則在於受治者對統治者的適當服從；城邦的正義就在於：人人各盡其分而不相互干擾。所謂個人的正義，是指靈魂各部分和諧相處，高下有序；而城邦的正義，則是各階層及其成員恰如其分地盡其職責。至於政治上的不

義，則表現為越界與浮躁的精神，使一個階層妄加干涉另一階層的事務<sup>①</sup>。

(五)、柏拉圖在「理想國篇」第五卷，討論了著名的「共妻」與「共子」的問題。婦女應該像男人一樣接受訓練；在理想城邦中，她們的任務不只是操勞家務及照顧幼兒，同時也應該像男人一樣接受音樂、體能及軍事訓練。這種主張的根據是：男女除了在傳宗接代方面的角色不同之外，並無其他差異。婦女雖較男人稍微羸弱，但是天生秉賦却是類似的；因此，就婦女的天性來說，他們可以勝任一切屬於男人的事務，甚至包括戰爭。訓練合格的婦女，也將被選為城邦的衛士，擔任公務。基於優生學的原則，柏拉圖認為市民的婚姻關係，尤其是高階層的市民，應該納入城邦的管轄。因此，衛士或助手的婚姻，必須由地方長官批准，否則將立即使他們失去公職；至於積極方面，則是為了產生最優秀的後代，然後交由城邦育幼院撫養。在此請注意，柏拉圖從未提倡任何全面的共妻制度，對於混雜的自由戀愛也不予苟同。勞工階層可以擁有私產與家庭；只有較高的兩個階層，必須為了城邦的公益而放棄私產與家庭。不僅如此，衛士與助手的婚姻必須受到非常嚴格的管制；他們所娶的妻子，是由主管官署分派的，然後必須在指定的時間同房與懷孕。假使他們在指定限制之外，與婦女發生關係，並生下嬰兒，則柏拉圖至少暗示我們，這些嬰兒將被處死<sup>②</sup>。較高階層的子嗣，假使「合法」所生而不適合該階層的生活，則將被降格到勞工階層。

(柏拉圖以上所提的方案，在真正的基督徒看來，未免驚世駭俗。當然，他的用意很好，想要給人類帶來最大的改善；但是他的具體作法，却與基督教的原則無法相容，他對人格的價值與人類生命的尊嚴，頗多成見。此外，飼養動物的方法成功，決不表示它也可以成功地應用於人類

身上；因爲人類所具備的理性的靈魂，並非內在地依存於物質，而是直接由全能的上帝所造。難道美麗的靈魂一定伴隨美麗的身體，良善的品性一定伴隨強壯的身體嗎？假使在人類身上，這種衡量方式成功了——「成功」在此又代表什麼呢？——也不表示政府有權採用這些方式。今天有些人效法柏拉圖的方案，主張強制不適於生育的人節育；但是他們沒有柏拉圖的藉口——柏氏生於基督教文化出現之前。）

(六)、有人認爲，任何城鎮都不可能實際依據這個方案去組織；但是，「蘇格拉底」答覆說：我們不應期待一個理想能被具體實踐得百分之百。他再接着問那一種最微小的改變，能使城邦步上這套行政體系？他自己提出一種——其實這一種既不微小，也不容易——就是：把治國大權交付「哲學家皇帝」的手中。在柏拉圖看來，民主政治的原則扞格不通；統治者的憑藉必須是知識，而這種知識又必須是對於「真實」的知識。知道何謂真實者，才是真正的哲學家。柏拉圖最後以船長與船員來比喻<sup>⑥</sup>。我們且隨着柏氏一道想像：在一艘船上，「船長比其他人都高大強壯，但是他聽覺不好，又有近視，同時對於航海所知，也不比別人好多少」。船員起而反叛，控制全船，然後「飲酒宴樂，繼續進行他們想像的順利航程」。但是他們既不知舵手的技藝，也不懂真正的舵手應該如何。柏拉圖反對雅典式的民主制度，因爲政客根本不知道自己的職責；同時，蜂起的羣衆又隨時可以驅逐政客，取而代之，好像領導城邦之舟，根本不需要任何特殊知識似的。柏氏批評這種缺乏知識而聽天由命的領導方式，並且建議採行哲學家皇帝所定的法則，因爲他真正知道城邦之舟的航程，並且可以助它渡過風浪、克服災厄。哲學家就是城邦教育下的最佳成果；

只有他能夠描繪理想城邦的具體輪廓，並從而實踐之；因為他熟知理型世界，並且能以那些理型為典範，建構實際城邦<sup>⑬</sup>。

凡是被遴選為統治階層候選人的，都要在音樂與體育之外，再施以數學及天文教育。他們所習的數學，不僅在於演算別人也應學會的計量，更在如何領悟可知物體——既不是「為了經商買賣之用」，也不只是為了軍事用途，而是主要為了使他們可以「從變化生滅界過渡到真實與存有」<sup>⑭</sup>，可以被導向真實並獲取哲學之精神<sup>⑮</sup>。以上所述只算是步上「辯證法」訓練的前奏；所謂「辯證法」，就是訓練學習者以理性之光為唯一指導，進而發現「絕對存有」的方法；這種方法完全毋須借助於感官，「只要理性直觀可知世界，至其極限，就可以抵達絕對善」<sup>⑯</sup>。他將逐步跨登「線喻」中所云的一切階梯。因此，這些城邦領袖或衛士階層的候選人，亦即「身心健全」、德慧深厚的人，都將一步步接受上述的教育歷程。假使這些候選人表現優異，那麼到了三十歲，就可以進入「辯證法」的訓練課程。如此經過五年的教育之後，他們還須「走進社會各階層，負責某種軍事上或政府中的公職」，以便獲得必要的人生體驗，並且看看他們在遭遇誘惑時，是「堅持立場還是隨俗浮沈」<sup>⑰</sup>。經過十五年的實際工作之後（這時他們已經五十歲了），傑特超羣的人便脫穎而出，「他們的靈魂眼，直觀照亮普世萬物的普遍之光，領悟絕對善；然後以絕對善為典範，統治城邦與人民，當然也包括他們自己的餘生，使他們以哲學為主要關懷與目的；一旦他們登上王座，就應鞠躬盡瘁，致力於謀求大眾的福善——這樣做是職責所在，不可自命不凡；等新的一代培養成功時，他們就應自行引退，移交治權；然後前往「祝福羣島」定居；城邦應為

他們立碑紀念，並且若披錫神諭 (Pythian oracle) 准許，便祭奉他們如同人神，至少也要如同蒙受祝福者與充滿神性者」<sup>①</sup>。

(七)、柏拉圖在「理想國篇」第八卷、第九卷，談到一套歷史哲學。最完善的城邦是貴族政體的；但是，假使較高的兩個階層開始聯合侵吞勞工階層的私有財產，且將他們降為奴隸，則貴族政治立即變質而為「名譽政治」(timocracy)，這是名譽欲望 (意志部分) 過度增強而侵犯理性之德的結果。其次，由於財富的貪愛逐漸抬頭，又將名譽政治推翻，變成「寡頭政治」(Oligarchy)；政治權力之大小，改以財富多寡為準。然而貧窮階級的不滿情緒逐漸高漲，終於起而驅逐富有階級，建立「民主政治」(democracy)。民主政治以自由為標榜，結果矯枉過正，走入暴君政治 (tyranny)；原來領導暴民反抗政府的魁首，漸漸除去假面，發動政變而僭稱君主。政治與人生相似：哲學家事事服膺理性，最為快樂，貴族政體也是城邦中之最美好與最快樂的；受制於野心與情欲的人最糟糕、最不快樂；暴君獨裁之下的城邦，也是最惡劣、最不幸福的。

## 二、「政治家篇」

(一)、柏拉圖在「政治家篇」結束時，指出：政治學——亦即帝王之學，是不能與其他技藝混同的，像將軍或法官都只是附屬的內閣而已；將軍執行統治者的命令，法官則遵照立法者所訂法典來判案。因此，帝王之學必須優於這些個別的技藝，並且可以定義為：「這是出類拔萃的共同學問，它衛護法律及城邦中之一切事物，並且真正將它們融為一體。」<sup>②</sup>他認為帝王之學與暴

君之術不同，後者全靠暴力壓制，而真正帝王與政治家的統治則是「順乎人意的自然行爲。」<sup>②</sup>

(二)、「擁有政治知識或能夠善治城邦的人不多」，但是「真正的統治應可見之於一部分小軀體，或一個個人」<sup>③</sup>。因此統治者理應爲各種情況制訂法律。柏拉圖主張，法律應該隨着環境的需要而適時修訂，絕不能因爲迷信傳統的權威而故步自封。假設膠柱鼓塞，不知變通，就會像一個醫生堅持他的病人只能服用某種藥物而不顧他患的是什麼病。然而，真正的對症下藥，需要神明的知識及能力，我們目前只能退求其次，以「法律」的統治爲滿足。統治者遵照確定的法律治理城邦。人民應以法律爲絕對的標準，違者處死<sup>④</sup>。

(三)、治國者可以是一個人、少數人、或許多人。在一個體制完善的國家，以一人爲王的君主統治最爲理想，其次是少數人的統治，最差的是許多人共同統治。但是，在一個無法無天的社會，一人獨裁的暴君統治，却是最壞的，其次是少數人的統治，較好的是許多人共同統治。因此，民主政治在柏拉圖看來，「對於崇法尚紀的國家而言，是最壞的，對於無法無天的社會而言，却是最好的」。因爲「從任何方面來看，許多人共同統治都是脆弱不堪的，既不能成大善，也不能爲大惡；行政機構在許多人手中互相牽制，彼此推託。」<sup>⑤</sup>

(四)、對於以煽動羣衆起家的獨裁者，柏拉圖的看法如何？這一點可以參考他對獨裁暴君的指摘，以及他對不學有術的「黨棍」政客的批評。這些人是「新奇偶像的吹捧者，甚至把他們自己也造成偶像；他們是最會裝模作樣的魔術師，也是最高明的詭辯家。」<sup>⑥</sup>

## 三、「法律篇」

(一)、從「法律篇」的內容看來，柏拉圖似乎受了他個人經驗的影響。他說，假使才學兼備的政治家，能夠得遇開明仁慈的君主，使他的改良措施付諸實行，或許可以為理想的政體奠下宏規。

②。柏拉圖在西拉古斯的（不愉快的）經驗，至少使他覺悟到：要想實行理想的政治革新，在一個人統治的城邦中，要比在雅典這種民主政體中更有希望。此外，柏拉圖也顯然受了雅典歷史的影響；雅典由小小城邦興發為商業及海上帝國，又在伯羅奔尼撒戰爭之時沒落。他在「法律篇」第四卷清楚規定：城邦應該離海岸約一千六百公尺——即使這樣，還算太近——亦即城邦應該以農業為基礎，而不應偏重商業；應該是一個生產團體，而不應依賴輸入為生。希臘人對貿易及商業的成見，可以由柏拉圖的話來說：「海洋做為我們的日常伴侶，原是令人愉快的，但是它也有苦澀的一面；它使我們的街道充塞着商賈與販夫，使人人為了營謀利益而不再忠實誠懇——使城邦對老百姓及外鄉人也都不再誠信友善。」<sup>③</sup>

(二)、城邦必須是一個真正的全民共體。民主政治、寡頭政治、或暴君政治都不理想，因為它們都以階級區分為前提，只為某些階級的利益着想，而不顧城邦的整體利益。這樣的城邦不算真正的政體，只是由黨派合成而已；它們的正義觀念，並沒有真實的意義<sup>④</sup>。政府官員之任用，不應就其出身背景或財富條件來考慮，而應該就其品德才學來甄選，然後矢志服膺法律。「若城邦的法律超越於統治者之上，統治也遵行法律的指示，那麼諸神的救援與祝福都將降臨。」柏拉圖

於此，再度強調他在「政治家篇」的說法。

城邦之存在，並非爲了某一階級的利益，而是爲了使全體人民的生活臻於美善；柏拉圖在「法律篇」以明確的語氣，重新肯定靈魂的重要性以及照護靈魂的必要性。「人的靈魂僅次於諸神，是他所有一切事物之中最神聖的，並且是真正最屬於他自己的」，「世界上的一切金銀財寶，都不足以用來交換人的德行。」<sup>⑳</sup>

(三)、柏拉圖認爲龐大的城邦沒有存在的必要，他規定城邦的公民爲五〇四〇人，「這樣正好可以由五十九個公約數所分」，並且「這個數目可以供應戰爭與和平之需，對一切契約與交易，包括稅收與分配，也都夠了。」<sup>㉑</sup> 柏氏談到五〇四〇個公民，又談到五〇四〇間房屋；這是爲容納五〇四〇個家庭而非五〇四〇個個人之用的。無論如何，公民都會擁有房屋與土地，柏拉圖（雖然他明白表示共產更爲理想）在「法律篇」退求其次，爲較實際的作法定下規章。同時他也設想各種方法，避免城邦演變爲富有的商業化社會。例如，一個城邦的公民只能流通某一種錢幣，其他地區的人則不能使用<sup>㉒</sup>。

(四)、柏拉圖充分討論了各級官員的任命條件與所司職責。我以下只提出一兩項。例如，城邦設有三十七個法律衛士，他們在膺選之時，不得少於五十歲，然後最遲於七十歲必須退休。「凡是曾擔任騎兵或步兵，或者在服役期間參與戰爭者，都有投票及獲選爲執事長官的資格。」<sup>㉓</sup> 城邦另設有三六〇席的議會，這些人也是由選舉產生，由每一專業階層選出九十人所組成；至於選舉方式，則顯然經過設計，以免選出偏激黨派的成員。此外，還有幾位執事分別掌管音樂與體育

(每類兩人，一人負責教導，另一人負責監督競賽)。所有執事之中，以職司教育的最重要；他負責照管男女青年，並且必須年在五十歲以上，「他本人必須有合法所生的子女。投票者與獲選者都應該知道這個職位是城邦所有職司之中最偉大的；」立法者決不可讓「青少年教育」淪為城邦中次要的或附屬的事務<sup>⑭</sup>。

(五)、婦女將組成一個委員會，指導新婚夫婦渡過最初的十年。結婚十年而沒有子女，則應設法離婚。男人應在三十到三十五歲時結婚，女子應在十六到二十歲(後來改為十八歲)時結婚。凡是對婚姻不忠實的人都將受到處罰。男人在二十歲到六十歲之間，都有服兵役的義務；女人則在生產之後到五十歲之前。男人在三十歲之前，女人在四十歲之前，不得擔任任何公職。上述城邦對婚姻關係的種種監督及干涉，是我們今天所無法接受的；但是柏拉圖認為那是合乎邏輯的結果，因為他的信念是：「新郎與新娘應該知道，他們的任務是儘量為城邦養育最好與最美的一代。」<sup>⑮</sup>

(六)、柏拉圖在第七卷談到教育問題與教育方法。教育應該從嬰兒着手；要時常搖晃嬰兒，使他靈魂的情感部分得到調和，以產生「靈魂的安詳與平靜」<sup>⑯</sup>。三歲到六歲的男女兒童，由女士們帶領，在神殿一起遊玩。到六歲以後，男女就要分開管教；柏拉圖雖然認為女孩也應受到類似男孩的教育，但是仍需要分別開來。教育內容是體育與音樂；後者尤其重要，以詠唱城邦的史詩為主。此外，應該設立學校，聘請教師；兒童們白天都在學校渡過，除了體育與音樂之外，還要學習基本算術與天文等等。

(乙)、柏拉圖也為城邦的宗教祭典訂立章程。每天都須有「一位執事按日向某神祇或靈明獻上犧牲，祈求牠們保佑城邦百姓及牲畜財產。」<sup>36</sup> 他還制訂農業法與刑法。在刑法方面，他認為應該考慮罪犯的心理情況。他對民事訴訟與刑事訴訟的區分<sup>37</sup>，也與今日的分法相類。

(丙)、柏拉圖在第十卷提出他著名的建議，就是懲罰無神論與異端邪說。所謂無神論，就是主張宇宙並無心智，只是由具體的物質成分運動所產生的。柏拉圖認為，一切運動必有一個來源，並且我們終究必須承認一個能夠自動的原理，亦即靈魂或心智。因此，靈魂或心智是宇宙運動的來源。（柏拉圖說，負責宇宙運動的靈魂，應該不只一個，可能有兩個以上，因為宇宙中同時存在着秩序與紊亂。）

至於有害的異端，則是指相信神祇與人類毫無關係。<sup>38</sup> 柏拉圖對此提出批判，他認為：

(1) 神祇必須有能力照管各種小事。

(2) 神祇不應該太懶惰或太挑剔，以致不願理會細節。即使是人間的工匠，也會對細節加以注意。

(3) 神祇的眷顧，並不會對人間的法律產生「干涉」。神明的正義，無論如何，總會在生命的承續中完成實現。

另有一種更有害的異端，認為神祇可以用錢收買；就是人類可以賄賂神祇，使牠們寬恕不義的行爲<sup>39</sup>。柏拉圖批判此說：主張我們不應假設神祇像舵手一樣，會飲酒誤事，使全船水手葬身大海；也不應假設牠們像戰車的御者一樣，會接受賄賂，佯裝敗北；或像牧羊人一樣，讓羊羣被

強盜搶劫，然後坐地分贓。假設這些事情，就是犯了褻瀆的大罪。

柏拉圖建議，只要無神論或異端邪說的罪證確鑿，就須加以懲罰。假使提倡異端的人在道德上尚無惡行，將被判處五年以上的拘禁，關在「革新之家」，由「夜間議會」的委員進行訪談輔導，使他知過能改（前面所說的兩種異端大罪當然會關得更久）。假使是再犯而被定罪，則是唯一死刑。提倡異端的人，假使在別人的迷信中趁機取利，或者設置傷風敗俗的儀式，就將被終生監禁在最荒涼的地區，死後不准下葬；他們的家人也將受到城邦的監視。爲了安全的理由，柏拉圖定下條例，不准私人的祭祀或私下的儀式<sup>⑩</sup>。他說，在檢舉一個人犯了不敬之罪以前，法律的衛士應該明辨「這種行爲是出於狂熱的信念，或者只是出於幼稚的衝動」。

(九)、在第十一及第十二卷所談的法律觀點中，以下幾條頗爲有趣：

- (1) 柏拉圖說，在一個「體制頗爲完善的城市或國家中」，任何循規蹈矩的奴隸或自由人陷於極端貧困的狀態，都是出人意外的事。因此，他要立法禁止乞丐的存在，凡是以乞丐爲業的人，都將被驅逐出境，「使我們的國家可以清除這一類動物」<sup>⑪</sup>。
- (2) 專門承辦訴訟，從中牟利，並意圖影響法庭作不當裁決的人，將被判處死刑<sup>⑫</sup>。
- (3) 身爲公民而侵吞公款或公家財物，將被判處死刑——因爲此人身受城邦教育之恩，却有如此惡行，顯然是無可救藥了。假使犯法的是外國人或奴隸，法庭將另定罪罰，因爲他或許還不是無可救藥的<sup>⑬</sup>。

(4) 城邦將設立「監察團」，在執事結束公職時，聽證他的施政報告<sup>⑭</sup>。

- (5) 「夜間議會」（這個議會在每日清晨日間事務開始之前集會）由十位資深的法律衛士、負責教育的執事長官及其前任、以及三十到四十歲之間的人互選出來的十人，共同組成。換句話說，這個議會的成員都飽受教育，能夠領悟「多中之一」，深知德行是統一之理（亦即他們應該受過辯證法訓練），也習過數學及天文；這樣他們才能有堅定的信念，相信神明的理性運作於世界之中。他們都對上帝與善的理型頗有所知，因此他們組成的議會，可以負起監督國政的任務，並且是「政府與法律的救星」<sup>④</sup>。
- (6) 爲了避免混亂、標新立異及盲目追求，除了城邦的任命，不許任何人到外地旅行，即使獲准出國，也須年滿四十以上（當然，軍事上的遠征不在此限）。出過國的人回鄉之後，必須「告訴年輕人，別的城邦的制度比不上自己的。」<sup>⑤</sup>然而，城邦也會派遣「觀察員」出國考察，看看外國有什麼長處可以取法。這些觀察員必須在五十歲到六十歲之間，回國之後，須向「夜間議會」專案報告。不僅公民出國旅遊須受城邦指導，連入境的外國旅客也不例外。純粹爲了作生意而來的人，最好與本地公民畫清界線；至於城邦禮聘而來的人，則將受到貴賓的待遇<sup>⑥</sup>。

(4)、奴隸制度。「法律篇」說得很清楚，柏拉圖認可奴隸制度的存在，他還認爲奴隸是主人的財產，是一種可以交易買賣的動產<sup>⑦</sup>。當時的雅典社會，似乎把自由男人與奴隸妻子的婚生子女視爲自由人，但柏拉圖却主張這樣的奴隸，不管她嫁的是自由男人或被解放的男人，她的子女仍應屬於她原先的主人<sup>⑧</sup>。在另外幾方面，柏拉圖的想法，比當時的雅典習俗，也更爲嚴厲，他

對雅典法律所保障的奴隸，缺乏顧慮<sup>⑤</sup>。他在公衆契約裏，曾經談到對奴隸的保障（例如，奴隸因爲提供違法行爲的消息而被殺，將被視同公民之被謀殺）<sup>⑥</sup>，同時奴隸可以提供謀殺案件的消息而不必受刑；但是其中不曾明確談到：虐待奴隸會受到公開的檢舉；當時的希臘法律是准許人虐待奴隸的。柏拉圖在「理想國篇」表示不喜歡奴隸在民主的雅典社會中不受什麼拘束<sup>⑦</sup>；但他也不贊成虐待奴隸的辦法。雖然他在「法律篇」說：「奴隸犯錯，必須懲罰；訓誡他們時，不應像對自由人講話，那樣只會使他們妄自尊大。」<sup>⑧</sup>「對奴僕的語氣必須總是命令式的，不管他們是男是女，都不許同他們說笑。」<sup>⑨</sup>他也曾清楚表示：「我們必須小心看管他們，這樣做不僅由於關懷他們，更由於尊重我們自己。正確的對待方法是不要虐待他們，甚至要盡量對待他們比對待我們同等的人更爲公平；因爲人們對待奴隸很容易失却公正，假使他還能秉公處理，就表示他是真心誠意地尊重正義而厭惡不義<sup>⑩</sup>。」我們由此可以總結說：柏拉圖只是認可奴隸制度早已存在的事實；至於對待奴隸的方式，他不喜歡雅典人的太寬鬆與斯巴達人的太嚴苛。

(四)、戰爭。在「法律篇」第一卷裏，克里特人克雷尼亞士 (Cleimias) 指出，克里特的立國大法是着眼於戰爭而訂定的。每一城市都與其他城市處於自然而然的戰爭狀態，「不必由雙方使者宣告，而是一向如此」<sup>⑪</sup>。拉切戴蒙人梅吉魯斯 (Megillus) 也同意這種說法。但是，來自雅典的陌生人却指出：(一)在對外戰爭或國際戰爭中，最佳的統治者將避免讓戰爭在本邦爆發；萬一在本邦爆發，就要設法調停參戰的各派，化敵爲友。(二)亦即在對外戰爭或國際戰爭中，真正的政治家將以城邦的幸福爲首要目標。而城邦的幸福在於和平與互惠。因此，真正的統治者絕不

會爲了戰爭而主張和平，只可能是爲了和平而參加戰爭<sup>⑤</sup>。柏拉圖絕不認爲城邦是爲戰爭而存在的，他也絕不贊同那些充滿敵意的好戰分子。他明確地說：「戰場上的勝利，往往導向毀滅之途，只有教育不會讓人敗亡。」<sup>⑥</sup>

(五)、假使我們像柏拉圖一樣，反省人的生命歷程、人生的美善及價值，就絕不可能忽略人的社會關係。人，生於社會中；他除了家庭，還有更廣的關係，他必須在社會中度其善生，並達成人生目的。他不是一個孤立的單元，也不能孤零零地活着。許多思想家從人道主義的觀點考慮人的地位與命運，然後給自己提出某種有關人的社會關係的理論；但是，除非人的政治意識已經進展到某種程度，不然國家理論是很難推演出來的。假使人自覺是某一專制勢力——像波斯帝國——下的一個被動成員，除了賦稅及服兵役外，不能扮演任何主動角色；那麼他的政治意識絕不會抬頭。對他而言，這個政體或別的政體，這個帝國或別的帝國，波斯或巴比倫，都沒有什麼不同。一定要到一個人屬於某一政治團體，對它負有某種責任，不僅有義務，也有權利時，他才能激發政治意識。在缺乏政治意識的人看來，國家可能高高在上，即使沒有壓迫感，也是疏遠得很；這時他會認爲他的救援只能來自個人行爲或者參與某種會社，而與統治的政府無關。他無從去設想任何國家理論。但是在充滿政治意識的人看來，就會覺得自己是國家的一部分，國家是自己的某種延伸，然後他才會進行反省，構想某種國家理論。

希臘人的政治意識是相當開明的，他們認爲在城邦之外，幸福的生活是無法想像的。柏拉圖在反省人的幸福生活之時，自然會對理想的城邦作深刻反省。他是哲學家，他最關心的並非理想

的雅典或理想的斯巴達，而是理想的城邦，亦即實際城邦應該取法的理型。當然，這並不是否認柏拉圖的城邦觀念深受當時希臘城邦制度的影響；而是強調：他發現了政治生活的基本原理，也可以說他爲「哲學的」國家理論奠下了基石。所謂「哲學的」國家理論，並非指可以立即付諸實施的革新政策，而是指柏拉圖所討論的國家，是就其本質而言，因此具有普遍性——這是哲學的國家理論所不可或缺的性質。柏拉圖確實討論過希臘城邦的實際情況所需要的革新政策，同時他的理論也是以希臘城邦爲背景而勾畫成的；但是他仍以普遍性爲理想，來呼應城邦生活的本質；因此我們必須承認，那是哲學的國家理論。

柏拉圖與亞里斯多德兩人的政治理論，確實奠下了基礎，使後人可以據以思索國家的通性與特點。柏氏「理想國篇」有許多細節是無法付諸實施的，即使付諸實施，也是不盡美善的；但是他的思想之偉大，在於主張國家應該增進人民的幸福生活，使人民在現世生活和樂富裕。這種看法也是後來多瑪斯所持的，它比自由派的國家理論要優越多了；後者把國家看成一個機構，其作用在保障私有財產，然後對人民也採取消極的放任態度。事實上，這派理論在付諸實施時，也必須放棄完全放任的無爲政策，但是比起希臘賢哲之說，實在是空洞、消極多了。

正如黑格爾所云，希臘人對於「個人」強調得不夠。「柏拉圖在『理想國篇』，讓統治者有權任命一些人到其階層中服務，負責某種任務。這種作法顯然忽略了主體自由的原則。」在柏拉圖心中，「主體自由的原則未受到應有的重視」<sup>①</sup>。近代許多人強調社會契約論，使這個特點更加凸顯。他們認爲，人天生是分立的原子，國家是人設計出來保存個別的人，同時也需維護和平

及保障私有財產。這種看法當然也有道理，所以像洛克之類的思想家所持的個人主義觀點，應該與希臘哲人的國家理論合而觀之。此外，假使國家兼顧人民身心兩方面的需要，就會同意各種宗教的存在是必要的。但是我們却不能過度強調宗教而低估了國家的價值——在現在生活裏，國家仍是一個「完美的社會」，以增進人民的福祉為鵠的。

附 註

- ① 354 cl.
- ② 368 e 2-369 a3.
- ③ *Ep.*, 7, 325 d 6-326 b 4.
- ④ *Rep.*, 359 c 1-4.
- ⑤ 377 a 12-c 5.
- ⑥ 380 a 5-c 3.
- ⑦ 403 e 11-404 b 8.
- ⑧ 412 c 9-413 c 7.
- ⑨ 414 b 1-6.
- ⑩ 417 a 5-6.
- ⑪ 433 a 1, and ff.

- 12 461 c 4-7.
- 13 488 a 1-489 a 2.
- 14 柏拉圖和蘇格拉底一樣，都認為「民主政治」在選擇執事長官或將軍等等時，是用抽籤或根據他們的修辭學程度來決定的，那是荒謬而不合理的。
- 15 525 b 11-c 6.
- 16 527 b 9-11.
- 17 532 a 7-b 2.
- 18 539 e 2-540 a 2.
- 19 540 a 7-c 2.
- 20 305 c 2-4.
- 21 276 e 10-12.
- 22 297 b 7-c 2.
- 23 297 e 1-5.
- 24 303 a 2-8.
- 25 303 b 8-c 5.
- 26 709 d 10-710 b 9.
- 27 705 a 2-7.

- 28 715 a 8-b 6.
- 29 726 a 2-3, 728 a 4-5.
- 30 737 e 1-738 b 1.
- 31 742 a 5-6.
- 32 753 b 4-7.
- 33 765 d 5-766 a 6.
- 34 783 d 8-e 1.
- 35 790 c 5-791 b 2.
- 36 828 b 2-3.
- 37 861 e 6 ff.
- 38 899 d 5-905 d 3.
- 39 905 d 3-907 d 1.
- 40 909 d 7-8.
- 41 936 c 1-7.
- 42 937 d 6-938 c 5.
- 43 941 c 4-942 a 4.
- 44 945 b 3-948 b 2.

- ④5 960 e 9 ff.
- ④6 951 a 2-4.
- ④7 949 e 3 ff.
- ④8 Cf. 776 b 5-c 3.
- ④9 930 d 1-e 2.
- ⑤0 Cf. *Plato and Greek Slavery*, Glenn R. Morrow, in *Mind*, Apr. 1939, N.S. Vol. 48, No. 190.
- ⑤1 872 c 2-6.
- ⑤2 *Rep.*, 563.
- ⑤3 776 d 2-778 a 5.
- ⑤4 626 a 2-5.
- ⑤5 628 c 9-e 1.
- ⑤6 641 c 2-5.
- ⑤7 Hegel, *The Philosophy of Right*, sect. 299 and sect. 185 Trans. Prof. S. W. Dyde (George Bell & Sons, 1896).

## 第二十四章 柏拉圖的物理學

「迪美吾斯篇」是柏拉圖唯一的「科學性」對話錄，他的物理學理論也盡在於此。這篇對話錄大約成於柏氏七十歲前後，當時他計畫撰寫自成一套的三部作品：「迪美吾斯篇」、「克利提亞士篇」與「海牟克拉特篇」(Hermocrates)①。「迪美吾斯篇」重述了物質世界的形成與人類及動物的誕生；「克利底亞士篇」談到古代雅典人如何擊潰神話中的亞特蘭蒂斯島人的入侵，然後本身被地震與洪水所襲捲的過程；至於「海牟克拉特篇」，據猜測是要討論希臘本土的文化再生，最後總結以柏氏對未來改革的各種建議。因此，「克利底亞士篇」很可能以烏托邦國家或蘇格拉底式的理想國②，做為已經實現的政體來介紹，而「海牟克拉特篇」則將提出對未來政體的實際革新計畫。「迪美吾斯篇」正式寫成，「克利底亞士篇」在脫稿前中斷，未曾寫完，「海牟克拉特篇」則根本不及着手。根據合理的推想，柏拉圖很可能自覺歲月有限，於是擱下構思中的歷史小說，並且把他在「海牟克拉特篇」想說的寫到「法律篇」(卷三以下)中去了

③。

「迪美吾斯篇」原是爲另外兩篇有關政治及倫理的對話錄做導論用的，因此我們不應假設柏拉圖在晚年突然對自然科學發生濃厚的興趣。當然，他可能受到「學院」中漸增的科學興趣的影響，也自覺必須對物質世界表示些看法，以便說明它與「理型」的關係；但是我們沒有真正的理由就此假定：柏拉圖的主要興趣已從倫理的、政治的、與形上學的問題，急遽轉變到自然科學上去了。事實上，他在「迪美吾斯篇」清楚說明：任何對物質世界的解釋，都只能達到「近似」的程度，我們不應希望它正確無誤或完全自成系統④；由此可見，在柏氏心中，物理學絕不能成爲精確科學，亦即真正的科學。但是，由於柏拉圖理型論的特殊性格，他必須對物質世界有所解釋。畢達哥拉斯學派主張萬物都是數目，柏拉圖則認爲萬物參與或分享數目（仍是二元論的說法）；因此別人可以期待柏氏從物理學的觀點來說明這種「分享」的形成過程。

柏拉圖撰寫「迪美吾斯篇」還有另一個重要理由，亦即肯定有組織的宇宙是「理性」的作品，並且指出人類同時參與理智界與感覺界。他相信「心智統理萬物」，而不贊成「某一天才（德謨克利圖？）所云萬物散亂無序」⑤；相反的，靈魂是「萬物中最古老與最神聖的」，並且「統理宇宙的是心智。」⑥因此，柏拉圖在「迪美吾斯篇」描繪「心智」(Mind)統理萬物，使其井然有序；並說明人類不朽靈魂的神性起源。（大宇宙之中，包含了理智的恒存界與感覺的變化界；同樣的，人是小宇宙，也包含了二元性：屬於實在世界的永恆靈魂與終將變化消逝的肉身。）世界爲「心智」所塑，祂根據理想的範型來整秩物質世界；這種說法是個很好的引線，可以推而廣

之，用於城邦的構想上：城邦也應根據理想的範型，以理性來塑成組織；絕不能訴諸非理性的運作與隨緣碰巧的因素。

一一

柏拉圖自認他的物理論只是「近似真實的解說」，我們是否就此必須把這部作品看成「神話」呢？首先，「迪美吾斯篇」的說法，不管是否神話，都應該被視為柏拉圖的理論。本文作者完全贊成康佛（Cornford）教授對泰勒教授的批駁；泰勒教授認為：「迪美吾斯篇」只是一篇以柏拉圖為名的「偽作」，重述「第五世紀畢達哥拉斯學派的說法」，「一篇用心良苦的嘗試，想要把畢達哥拉斯學派的宗教與數學，拿來同恩培多克里學派的生物學融合為一」<sup>①</sup>，因此，「柏拉圖似乎不覺得他應該為書中人物的理論細節負任何責任」。姑且不論像柏拉圖這種原創性的大哲學家（當時他已年高德劭）是否有提出偽作的可能；至少我們應該考慮康佛教授所云：為何亞里斯多德、德奧佛斯特及許多先賢都不曾提及這部作品的偽作性呢？假使它真是偽作，不可能沒有人發現；而一旦他們發現這個有趣的事實，又何必完全三緘其口呢？要我們相信「迪美吾斯篇」的眞正性質到了二十世紀才被人發現，未免強人所難。柏拉圖當然從別的哲學家（尤其畢氏學派諸子），借來不少看法，但是不管他借了多少，「迪美吾斯篇」的理論仍是柏拉圖自己的。

其次，雖然迪美吾斯所說的理論，是柏拉圖自己的，但是如前所述，它們也只是「近似真實的解說」而已，不應被視為精確的科學說明；理由很簡單，因為柏氏認為這種精確的科學說明，是

不可能的。他說，我們應該記得我們「只是人類」，因此應該接受「近似真實的故事，不再奢求其他」<sup>⑧</sup>——這句話似乎暗示我們：人類的脆弱使真正的自然科學成爲不可能的事；他更進一步說，精確的自然科學之所以不可能，也要歸咎於「這個題材的性質」。自然界只是近似之物，因此它的說明，「本身也只能是近似的」：「就像生成之於存有；相信之於真實亦然。」<sup>⑨</sup>這些理論就以「近似的」或「可能的」身分被推展開來；且是這並不表示它們是「神話的」，亦即柏拉圖爲了某種不願明說的理由，而故意設計它們來象徵一個更精確的理論。「迪美吾斯篇」也許有些特性是故意用來象徵的，但是我們必須一一辨明討論，而不應把柏氏物理學一筆抹煞爲神話。以下兩種說法截然不同：一是「我不認爲對物質世界作精確說明是可能的，但是以下的說明要比其他說明同樣近似或更爲近似」；另一種是「以下的說明是神話的、象徵的與描繪的敘述，用來表示只有我一人知道的精確說明」。當然，假使我們執意要稱一個自承「可能的」說明爲「神話」，「迪美吾斯篇」自然可以列爲神話；但是假使「神話」是指一個作者明知某一真理而不願說出，却以象徵的與描繪的方式來表達，那麼「迪美吾斯篇」（至少就通篇而言）就不是神話了。柏拉圖有心盡力而爲，並且儘量說清楚是他的意思。

## 二二

柏拉圖首先敘述世界的產生。感覺世界是生成變化的（亦即在變化生滅之中），「凡生成變化之物，必有某種原因」<sup>⑩</sup>。這個原因就是具有神性的工匠或德米奧格。他「接管」<sup>⑪</sup>一切處在不

和諧與無秩序的運動中之物，使其一一定位；他根據一個永恆的理想範型，來塑造物質世界；世界被整秩為「一個具有靈魂與理性的生物」<sup>12</sup>，而其藍本則是理想的「生物」(Living Creature)，亦即一個大理型，其中包含下述理型：「天上諸神，飛翔於空中的帶翼之物，棲息於水中之物，以及徒步行走於地上之物。」<sup>13</sup>由於理想的「生物」只有一個，德米奧格也造了一個世界。<sup>14</sup>

## 四

德米奧格塑造世界的動機何在？德米奧格是善的，並且「希望萬物盡可能肖似他自己」，他斷定秩序勝於紊亂，並塑成萬物趨於至善<sup>15</sup>。雖然手中的質料有許多限制，但他仍盡力而為，使其「盡可能優秀與完善」。

## 五

我們應如何了解德米奧格所扮演的角色呢？他至少代表那運作於世界中的神性的「理性」；但他不是一個「創造神」(Creator-God)。「迪美吾斯篇」說得很清楚，德米奧格「接管」一個早已存在的質料，然後盡全力去塑造它；他絕不是由虛無中創造它的。柏拉圖說，「這個宇宙之產生，是必然與理性混合而成的結果」<sup>16</sup>，「必然」也稱為「遊蕩因」(the Errant Cause)。「必然」一詞自然暗示我們固定法則的規範，但是柏拉圖之意稍有不同。若依德謨克利圖或

伊比鳩魯的宇宙觀，把世界看成由原子造成而毋須「理性」之助，這種說法，就是柏拉圖所云的「必然」，亦即「無目的」，不由「理性」形成之物。我們若還記得原子論學派把世界起源歸因於原子的「巧合」碰撞，就更容易了解為何柏拉圖能把「必然」與「巧合」或「遊蕩因」連起來談。在我們看來，這些觀念似乎是對立的，但是在柏拉圖眼中，它們却非常相近，因為它們所指的事實都與「理性」及有意識的「目的」無涉。基於這個緣故，柏拉圖在「法律篇」才會說有些人主張世界之起源「並不出自心智或任何上帝的動作，也不出自技藝，而是由於本性及巧合」，或者由於「必然」<sup>①</sup>。亞里斯多德<sup>②</sup>認為這種宇宙觀的特色，是把世界畫歸自發性的範圍，雖然就運動的來源必須訴諸另一原子的先期運動而言，這種宇宙也可以說是「必然」的結果。這樣一來，「自發而成的」、「出自巧合」與「出自必然」就成為相連共屬的觀念了。就各因素本身來考慮的話，它們的進展過程究竟是自發性的、巧合的或必然的，全在於所取的觀點如何；但是它們都不涉及「目的」，除非「理性」的運作參與進來。因此，柏拉圖才會談到理性「勸服」必然。亦即使「盲目的」因素屈從於設計與有意識的目的，即使這些質料頗難駕御，並且不可能完全服膺理性的運作。

綜上所述，可知德米奧格絕非「創造神」。不僅如此，柏拉圖極可能從未想過「混沌」實際存在的情況，亦即世界在歷史上某一時間會是紊亂不堪的「混沌」。無論如何，這是學院的傳統看法，只有極少數人持不同意見（普魯塔克與阿提古斯 Atticus）。亞里斯多德認為「迪美吾斯篇」論世界之形成是指它在時間中的形成（或者至少他在批評這種解釋方式），但是他也明白指

出：學院中的成員宣稱他們之描述世界的形成，只是爲了解釋方便，爲了了解世界而已，所以才不去假定它曾經真正進入存在<sup>①</sup>。在新柏拉圖主義者中，普洛克魯士(Proclus)<sup>②</sup>與辛普利秋士(Simplicius)<sup>③</sup>提出上述詮釋。假使這種詮釋無誤，則德米奧格就更不像是一位「創造神」了：他是運作於世界中的「理性」之象徵，是「菲勒布斯篇」所說的天地之王<sup>④</sup>。此外，我們發現在「迪美吾斯篇」本身，柏拉圖也肯定：「我們很難找到宇宙的創造之父，即使找到了，也不可能向一切人宣講祂。」<sup>⑤</sup>假使德米奧格只是個象徵角色，那麼「迪美吾斯篇」在德米奧格與理型之間所畫下的鮮明區分，就只能算是描繪性的說法了。談到理型，我的看法接近新柏拉圖主義對「心智」、理型與太一之間關係所做的詮釋，但是我承認理型也有可能「心智」或「理性」的「觀念」。不管在那一種情況，我們都沒有必要拘泥於下述說法：德米奧格既是世界之外的神性工匠，同時又與理型完全有別。

## 六

德米奧格所「接管」的又是什麼呢？柏拉圖談起：「承接一切生成變化的容器，或觀護者。」<sup>⑥</sup>稍後他形容那是「不容毀滅而常存不替的『空間』」；它提供一個場所，讓萬物進入存在，但它本身不是感官所能把握，却須由一種隱秘的推理去領會，並且它也幾乎不能做爲信仰的對象。<sup>⑦</sup>這樣看來，「空間」是原初因素藉以呈顯之處，而非藉以生成之物。柏拉圖曾以金塊爲喻，說人可以用金塊塑成各種形狀的立像<sup>⑧</sup>；但他接着又說空間「絕不稍離它自身的性格。它永遠在接

納萬物，而從不受萬物的性質所影響」<sup>①</sup>。因此最可能的情况是：空間或容器只是原初因素藉以呈顯之處，而非藉以生成之物。柏拉圖指出：四大因素（土、氣、火、水）不能被當做實體，因為它們常在變化之中，「它們迅即消逝，來不及被指陳為『這物』或『那物』，也不能以任何具備常存實有的語詞來形容」<sup>②</sup>。它們應該被稱為「性質」，然後在容器中出現，「它們在容器中生或，出現一段時間之後，又歸於消逝」<sup>③</sup>。因此，德米奧格「接管」了（一）容器，「一種無形可見，無相可徵的東西，總是處於接納狀態，它以某種極繁複的方式與可知界相連，而且極難被領會；」<sup>④</sup>（二）原初性質，亦即出現於容器中，並由德米奧格依理型為模式所塑之物。

## 七

德米奧格繼續在四種原初因素上，賦與幾何的形狀。柏拉圖把萬物的塑成推源於三角形，他認為，由等邊直角三角形（半個正方形）以及不等邊直角三角形或半個等邊方形，可以構成方形與立體物的等邊各面<sup>⑤</sup>。（假使有人問柏拉圖為何從三角形說起，他會回答：「別的原理太遙遠了，只有上帝與上帝所愛的人才知道。」<sup>⑥</sup>他在「法律篇」<sup>⑦</sup>說，只有在達到第三向度時，萬物才能「為感官所覺知。」因此，從面或第三向度着手，已經可以達到呈顯的目的了，不必理會更遙遠的原理。）於是各種體一一形成：土是正六面體（最穩固與最難移動的），火是正四面體（「最容易移動的」，具有「最銳的切角，並且每一方向都有最銳的楔點」），氣是正八面體，水是正二十面體<sup>⑧</sup>。這些體極其微小，我們無法覺知個別的粒子，只能看到集聚的整體。

這些基本體或粒子可以互相轉變，例如，水可以在火燒之下，分裂為原初的三角形，這些三角形再在「空間」中重新組合為本身的或其他的形相。其中只有土是例外，雖然它也會分裂，但是它的原初三角形（等邊直角三角形或半個正方形，由之構成正六面體）只對土為有效，因此土粒子「絕不變成別的粒子」<sup>⑳</sup>。亞里斯多德反對以土為例外，因為透過觀察，那是無法理解與無法得證的<sup>㉑</sup>。（柏拉圖談到這些粒子時，好像它們是「運動」或「力量」<sup>㉒</sup>，同時在分離的狀態下，也有「本身特性的某些迹象可尋」<sup>㉓</sup>。因此，黎特說：「物質可被定義為在空間中活動之物。」<sup>㉔</sup>）由原初因素再產生我們所知的實體；例如，銅是「一種硬質而光亮的水」，含有土粒子，「當這兩種實體由於時間的緣故重新分離時，它的表面就會出現銅綠。」<sup>㉕</sup>但是柏拉圖發現，陳述實體的源起與性質並無異於一種「消遣」，「一種清醒而可覺的娛樂」，能給人無害的樂趣<sup>㉖</sup>。

## 八

根據記載，德米奧格創造了「世界魂」(World-Soul) (柏拉圖的意思又不像是拘泥於文詞，因為「費得魯斯篇」曾說靈魂是「非創造物」<sup>㉗</sup>)，這個「世界魂」混合了以下三種東西：(一)中介的存在（亦即介於理型的不可分存在與純感覺事物的可分存在、或生成變化之間）；(二)中介的異<sup>㉘</sup>；(三)中介的異<sup>㉙</sup>。由於德米奧格塑成不朽的靈魂時，所用的質料與世界魂相同<sup>㉚</sup>，因此世界魂與一切不朽靈魂都分享了雙重世界：一方面是恒存不變的世界，因而它們本身成為不朽而理性

的；另一方面是變化流轉的世界，因而它們也具有生滅及變化。一切星辰都有知性的靈魂，亦即天界諸神<sup>⑤</sup>；它們由德米奧格所造，並且負有重任，要塑造人類靈魂的可朽部分與人類的肉身<sup>⑥</sup>。由「費得魯斯篇」看來，人的靈魂從未真正有在一起始，普洛克魯士即如此詮釋柏拉圖，但是在「法律篇」這個問題似乎仍可商榷<sup>⑦</sup>。

至於傳統的希臘神祇，詩人們對其系譜敘述頗詳，柏拉圖認為「要了解或說明祂們的產生過程，對我們而言，都有力不從心之感」；最好還是「跟隨既定的用法」<sup>⑧</sup>。柏拉圖對於擬人化的神祇是否存在，似乎持不可知的態度<sup>⑨</sup>，但他並未公然予以否認；此外在「埃比諾米斯篇」<sup>⑩</sup>，除了談到天界諸神以外，也曾肯定了不可見的精神體之存在（這些精神體在亞里斯多德以後的希臘哲學中，扮演重要角色）。由此觀之，柏拉圖支持傳統的崇拜儀式，但他對於希臘神祇的創生與系譜神話，不太着重，並且很可能對於這些神祇是否真像希臘大眾所信的那樣存在，也有不少懷疑。

## 九

德米奧格塑造了宇宙之後，還想使它更相似原來的範型，亦即「生物」或「存有」。後者是永恆的，但是「這個性質却不可能完全賦予生成之物上。他仍然設法造出某種近似永恆性的東西；於是他從恆定於一的永恆性中造成『天』，命它根據數目而做永遠近似的運動——這就是我們所稱的『時間』」<sup>⑪</sup>。時間是天體的運動，德米奧格給人類一個明亮的太陽做為時間的單位。

太陽的光，配合着其他天體的光，使人類能夠區分白天與黑夜。

# 10

我們無法詳細深究人類或動物的體格與體力之形成過程。關於這一點，我們只須知道柏拉圖非常強調目的性，他做過有趣的觀察：「諸神認爲人體的前部比較高貴，更宜於領導後部，因此使我們的大多數運動都是朝着那個方向。」<sup>52</sup>

總結以上所述世界之形成，結論是：「這個世界充滿各種可朽的與不朽的生物之後，它本身也成爲一個可見的生物，涵容了一切可見之物，以及一個可知界的形象，一位可覺知的神——偉大超凡、美善無比，還有這個獨一無二的天。」<sup>53</sup>

## 附 註

- ① Cf. *Tim.*, 27 ab.
- ② 26 c 7-e 5.
- ③ 見康佛教授版的「迪美吾斯篇」導論。
- ④ Cf. 27 d 5-28 a 4, 29 b 3-d 3. 柏拉圖從未放棄知識論與存有學上的二元論看法，這裏也不例外。
- ⑤ *Philebus.* 28 c 6-29 a 5.

- ⑥ *Laus.* 966 d 9-e 4.
- ⑦ 「柏拉圖迪美吾斯篇註」頁一八一—一九。
- ⑧ *Tim.*, 29 d 1-3.
- ⑨ *Tim.*, 29 c 1-3.
- ⑩ 28 c 2-3.
- ⑪ 30 a 3-4.
- ⑫ 30 b 1-c 1.
- ⑬ 39 e 3-40 a 2.
- ⑭ 31 a 2-b 3.
- ⑮ 29 e 3-30 a 6.
- ⑯ 47 e 5-48 a 2.
- ⑰ *Laus.*, 889 c 4-6.
- ⑱ *Physics*, B. 4, 196 a 25.
- ⑲ *De Caelo*, 279 b 33.
- ⑳ i, 382; iii, 273.
- ㉑ *Phys.*, 1122, 3.
- ㉒ 28 c 7-8.

- 23 28 c 3-5.
- 24 49 a 5-6.
- 25 52 a 8-b 2.
- 26 50 a 5-b j.
- 27 50 b 7-c 2.
- 28 49 e 2-4.
- 29 49 e 7-50 a 1.
- 30 51 a 7-b 1.
- 31 Cf. 53 c 4 ff.
- 32 53 d 6-7.
- 33 894 a 2-5.
- 34 55 d 6 ff.
- 35 56 d 5-6.
- 36 *De Caelo*, 306 a 2.
- 37 56 c 4.
- 38 53 b 2.
- 39 *Essence*, p. 261.

- ④① 59 c 1-5.
- ④② 59 c 5-d 2.
- ④③ 246 a 1-2.
- ④④ 35 a 1 ff. Cf. *Proclus*, ii, 155, Conford's *Timaeus*, pp. 59 ff.
- ④⑤ 41 d 4 ff.
- ④⑥ 39 e 10-42 a 1.
- ④⑦ Cf. 41 a 7-d 3, 42 d 5-e 4.
- ④⑧ 781 e 6-782 a 3.
- ④⑨ *Tim.*, 40 d 6-41 a 3.
- ④⑩ Cf. *Phaedrus*, 246 c 6-d 3.
- ④⑪ 984 d 8-e 3.
- ④⑫ *Tim.*, 37 d 3-7.
- ④⑬ *Tim.*, 45 a 3-5.
- ④⑭ *Tim.*, 92 c 5-9.

## 第二十五章 柏拉圖論藝術

### 一、美

(一)、柏拉圖能否欣賞自然之美？由於資料有限，我們無法提出具體意見。不過，在「費得魯斯篇」開頭就有一段描述自然美景的文字<sup>①</sup>，同時在「法律篇」開頭也有類似的摹寫<sup>②</sup>，只是這兩處都從功利的角度來欣賞美景，把它當做休憩的場所或哲學討論的背景。至於對人性之美的欣賞，柏拉圖當然頗有意境了。

(二)、柏拉圖能否真正欣賞藝術呢？（由於他在理想國中，基於道德的考慮，而把戲劇作家及敘事詩人驅逐出境，難免使人以為他對文學與藝術無法真正欣賞。）柏拉圖在「理想國篇」基於形上學的、尤其是道德上的理由，而把大多數詩人逐出；但是從許多迹象看來，柏拉圖對於這些詩作的魅力，也頗能領會。「理想國篇」三九八節的前面幾句話，並非完全是挖苦的意味，同時在三八三節，蘇格拉底也肯定：「我們雖然很贊許荷馬的作品，但是我們不敢苟同他所描寫的：宙斯(Zeus)託了一個謊夢給阿加美農(Agamemnon)。」柏拉圖又藉蘇格拉底之口說：「我自青年

時代就對荷馬愛慕敬畏有加，但我還是要坦白的說：他是這羣優秀作家中最卓越的教師與領袖，然而在真理之前，他却不值得尊敬；這一點我必須坦白指出。」<sup>④</sup>還有，「我們願意承認荷馬是最偉大的詩人及首席悲劇作家；但是我們也應該明白：一切詩歌中，只有詠贊及頌揚諸神者才能獲准帶入我們的城邦」<sup>⑤</sup>。柏拉圖更明言：「只要詩歌或其他藝術能夠獲准帶入一個組織完善的城邦，「我們都會很高興地接納她，很敏銳地感受她的魅力；但是我們絕不可因此而背棄真理」<sup>⑥</sup>。

了解這些要點之後，我們就不可能把柏拉圖描寫為藝術與文學的門外漢了。假使有人以為柏拉圖對詩人的欣賞只是人云亦云，我們就須特別指出他自身在藝術上的成就。假使柏拉圖本人從未表現出任何藝術家的精神，那麼他所謂詩作的魅力，就可能只是道聽塗說，甚至含有挖苦的意思；但是，只要想到他自己「饗宴篇」與「費多篇」的作者，任何人也難以苟同說：柏拉圖對於美感麻木不仁，所以才會指摘或限制藝術與文學。

(三) 柏拉圖對「美」的理論是什麼？柏拉圖認為美是客觀真實之物，這是毫無疑問的。他在「西比亞士第一篇」與「饗宴篇」中說，萬物之所以美，皆由於分享普遍的美，亦即「美」自身的緣故。當蘇格拉底說：「因此，美也是某種真實之物，」西比亞士答曰：「既是真實之物，何須再問？」<sup>⑦</sup>

這種學說顯然會導致美的等級之分。若有真實之「美」獨立存在，則萬物之美必與這個客觀標準或近或遠。因此，「西比亞士第一篇」談到「相對性」觀念。比起俊美的男人，再美的人猿也醜陋不堪；比起美女，再精巧的碗盅也難以入目。但是比起神來，人類又頓顯醜狀了。美之自

身雖由萬物之美所分享，但是却不能把它看成「可以用美醜形容之物」⑦。因為它「純一無疵，並無美醜可分；恆為真美，並不隨時遷化；卓越無比，無物可以比擬；更不因地而易其美醜，或因各人評價高低而稍有遜色；……它是永遠自存、真實無妄之物」⑧。

這樣看來，卓越之「美」既是絕對自體，又是衆美之源，自然就不能是某種美的「東西」了，亦即不能是物質的：它必須是超感覺的與非物質的。於此，我們可以清楚發現：真「美」若是超感覺的，那麼藝術上或文學上的美的作品，姑且不談別的考慮，就只能在美的階梯上落得一個相當低的層次了；美是非物質的，而它們却有具體形相；它們訴諸感官，絕對美則訴諸理智（其實是訴諸合乎理性的意志，只要我們明白柏拉圖「愛力」的觀念即可知此）。柏拉圖一向主張從感覺事物超升到「純然神性之物，美的自體本身」，這種高貴的理想是沒有人會懷疑的；但是他所謂超感覺的美（除非這是純粹類比的說法），却使人很難給美下個定義，可以適用於美的一切展現上。

「西比亞士第一篇」說：「有用之物即是美的。」⑨這樣一來，效用無異於美：像作戰時所用的盾牌，或某一效率很高的機構，都成為美的了。但是「至高之美」在何種意義下可以被設想為有用或有效呢？按照合理的推論，它應該是「絕對效用」了——我們可能認為這個觀念不易接受。蘇格拉底提出一項附帶條件：若有用之物為美，那麼究竟它是用於善的目的？或用於惡的目的？或者只要有用就好？他不以為美之物可以用於惡的目的，因此用於善的目的者，亦即真正有益之物，才是美的。但是，若美之物是有益之物，亦即「產生」善之物，那麼美與善就不能相等

了，就像原因與結果不能相同一樣。蘇格拉底無法接受「美不同時是善」的結論，於是再提議：美之物是能給眼睛或耳朵帶來愉悅者：像美麗的人、彩色的模型、圖畫、雕塑、美妙的音樂、詩詞與散文。這個定義當然與「至美」的非物質性不太相符，但是不僅如此，它還引起另一困難。給視覺帶來愉悅之物，不能僅僅因為它透過「視覺」就成爲美的，因爲這樣一來美的聲音就無法成其爲美了；聲音之美也不能僅僅因爲它給「聽覺」帶來愉悅，不然一座塑像只能看不能聽，就無法成其爲美了。因此，凡是能給視覺或聽覺帶來愉悅感受之物，必定分享了某種共同性質，才成其爲美，而這種共同性質也必定同時屬於視覺與聽覺。這種共同性質是什麼呢？大概是「有益的愉悅」吧？因爲視覺與聽覺的愉悅是「最無害與最美好的愉悅」。但是，蘇格拉底說，這樣一來，我們就回到原先的看法了：美不能是善，善也不能是美。

任何類似上述對美所下的定義，都與柏拉圖的基本形上學立場無法相應。美若是超越的理型，它又怎能給視覺或聽覺這些感官帶來愉悅呢？柏拉圖在「費得魯斯篇」宣稱：美與智慧不同，因爲只有美才有特權，可以將自身呈顯於感官。但是當它呈顯自身時，是透過本身爲美之物？還是透過本身不是美的東西？若是後者，怎麼可能出現真正的呈顯？若是前者，則可感覺的呈顯中之美與超感覺的被呈顯之美，是否要結合在一共同定義之下呢？假使是的話，什麼定義？柏拉圖並未真正提出可以涵蓋這兩種美的定義。他在「菲勒布斯篇」<sup>10</sup>談到真正的愉悅來自美的形狀、色彩與聲音，接着也解釋他所指的是「直線與曲線」，以及「清純而圓滑，不含任何雜質的聲音」。這些「之所以爲美，並非相對於別的東西而言，而是它們本身所具的性質」<sup>11</sup>。在這段話中，柏

拉圖區分美感所帶來的愉悅與美之自身，我們同時還須注意他的另一句話：「度量與對稱無論在任何地方都能導致美感與德行。」<sup>⑫</sup>這裏暗示我們：美在於「度量與對稱」。假使有任何美的定義可以適用於感覺之美與超感覺之美的話（他當然假定有這兩種美存在，並且前者是後者的副本），這大概就是最接近的想法了。雖然如此，我們若考慮散見於各對話錄中的評論，或許就須承認柏拉圖徘徊於「各種各樣的想法中，美善合一之說的確頗有可能」<sup>⑬</sup>。

## 二、柏拉圖的藝術論

(一) 柏拉圖認為，人類天生都有「表現」的本能，藝術的「起源」即可於此中求之<sup>⑭</sup>。

(二) 就其形上學觀點或其本質而言，藝術是「模仿」。理型是做為原型的典範，自然界物體則為「模仿」的結果。以人的肖像為例，它是自然界中個別的人的副本或模仿。因此，也就是模仿的模仿。然而，真實必須於理型中求之，才有希望；藝術家的作品至少與真實隔了兩層。柏拉圖的最高志趣，一向在於真實境界，自然會瞧不起藝術了，不管他對雕像、繪畫或文學之美妙與魅力有多大的領會。這種輕貶藝術的觀點，在「理想國篇」中表現得非常強烈，他所談到的有畫家、悲劇詩人等等<sup>⑮</sup>。他的評論有時略顯可笑；譬如他發覺畫家連自然界的東西都摹寫得不精確，連模仿事實都算不上，只成了模仿表象<sup>⑯</sup>。畫家畫一張床時，只能從一個角度的感官所見來着手；詩人形容病癒、戰爭之類的事，對於他所描寫的事物却無真正知識。結論就是「模仿的藝術離開真理頗為遙遠」<sup>⑰</sup>。它「比真實界低了兩層，即使對真理一無所知，也可以輕易從事——

因它只是表象而非真實」<sup>①</sup>。假使有人獻身於製造這種真理之影，實在非常可惜。

在「法律篇」中柏拉圖對於藝術的判斷，似乎較為可取，雖然他並未改變他的形上學立場。他說，卓越的音樂不能僅以它所引發的感官愉悅來衡量，並且真正卓越的音樂，是那種「模仿善的音樂」<sup>②</sup>。此外，「尋求最佳音樂的人，不應以它是否愉悅、而應以它是否真實為準；至於模仿之真實性則如前所述，在於根據質與量來表現被模仿之物」<sup>③</sup>。他仍執着於以音樂為模仿的看法（「任何人都會承認音樂創作全是模仿的與表現某物的」），但他同意模仿可能為「真」，只要它儘可能以自身為媒介去表現出被模仿之物。他有意讓音樂及藝術進入城邦，不僅基於教育上的目的，而且是為了「無害的愉悅」<sup>④</sup>；可是他仍堅持藝術模仿說，並且他對模仿的看法，還是相當陝隘而拘泥的，這一點只要讀過「法律篇」卷二的人都會明白（雖然，依我之見，以音樂為模仿，確實暗示了模仿的範圍擴大到包含象徵作用的程度。當然，以音樂為模仿是「理想國篇」與「法律篇」的共同主張）。柏拉圖基於這種模仿概念，提出一個優秀評論家的條件，他必須：①清楚模仿的目的何在；②明白它是否為「真」；③知道它在文詞上、曲調上及韻律上是否恰如其分<sup>⑤</sup>。

模仿之說也告訴我們，在柏拉圖眼中，藝術有其獨特的領域。「知識」的對象是理型的層次，「意見」的對象是自然界的可覺層次，「幻想」的對象則是想像的層次。藝術作品是想像的產品，訴諸人類的情感部分。我們毋須假設柏拉圖所謂藝術的模仿性「在本質上」只是照相式的翻版，雖然他所云「真的」模仿似乎頗有此意。理由很簡單，自然界物體不是理型的照相式翻版，

因為它們分別屬於不同的層次；因此我們可以同樣類推，藝術作品也不必一定是自然界物體的翻版。它是想像力所創造的產品。此外，柏拉圖對音樂的模仿性的看法，也使我们很難去假定模仿在本質上只是照相式的翻版。它應該是想像的象徵作用，並且它之所以訴諸人類的情感部分，是因為在事實上它不涉及真偽，而純是想像的與象徵的，同時含有美的風貌。

人有各式各樣的情感，有些有益，有些則有害。因此，理性必須決定何種藝術可以准許，何種藝術應該排斥。柏拉圖在「法律篇」確曾允許某些形式的藝術進入城邦，這表示藝術在人生活動的範圍中，佔有特殊領域，不能被化約為其他事物。這個領域可能不高，但總是一個領域。這一點可以由柏氏的話得到證明，他曾談到埃及藝術的套版特色，並評曰：「不論用什麼方法，只要一個人能夠發現自然的曲調，他就應該安心地把它們體現在一個固定而合法的形式中。」<sup>②</sup>在此必須承認，柏拉圖並未理會到——即使理會到，也表達得不够充分——「審美觀照」本身具有獨特的「無所用心的」性格。他對藝術在教育上及道德上的效果，過於關心，這些效果當然與審美觀照本身不相干，但它們畢竟是真實的，因此像柏拉圖這種重視道德價值遠超過美感品味的人，當然會加以考慮<sup>③</sup>。

(三) 柏拉圖知道一般人對藝術與音樂的看法是它們可以帶來樂趣，但是他無法苟同這種看法。若某物無法帶來效用、真理或「肖似」（指模仿而言），只能藉着它所伴發的魅力而存在，那麼樂趣就將成為判斷的唯一標準<sup>④</sup>。以音樂為例，它具有表現性及模仿性，好的音樂就具有「模仿的真理」<sup>⑤</sup>；因此，音樂，至少好的音樂，能提供某種「真理」，所以不能僅僅由於伴發的

魅力而存在，也不能只以感官樂趣做爲判斷標準。其他的藝術也可以依例類推。結論很明顯，凡是獲准進入城邦的藝術，都必須安於其分，並且以教育的功能爲主，這種功能就是看它是否帶來「有益的」樂趣。柏拉圖絕不認爲藝術並不帶來或不應帶來樂趣；相反的，他主張在城邦中「對於繆司女神所賜的教導與愉悅應該有適度的尊重」<sup>②</sup>，他甚至還說：「男女老幼、自由人與奴隸，以及整個城邦，都應該不停地以我們所說的曲調自娛，這些曲調爲了避免千篇一律，應該充滿各種變化，然後唱歌的人樂於頌揚，因而也獲得許多樂趣。」<sup>③</sup>

柏拉圖在「法律篇」雖然允許藝術的娛樂及消遣功能，亦即它所產生的「無害的樂趣」<sup>④</sup>，但是他更斬釘截鐵地強調它的教育及道德功能，亦即它如何提供有益的樂趣。「法律篇」對藝術的態度要比「理想國篇」所表現的較爲自由開放，但柏拉圖的基本立場並未改變。這兩篇對話錄在談到城邦時，都對藝術設下嚴格的指導與監督。他談到對於繆司女神所賜的教導與愉悅應該有適度的尊重時，接着就問：詩人是否可以獲准「完全憑自己的高興去訓練合唱團，而不顧其合乎德行與否」<sup>⑤</sup>。換句話說，城邦中的藝術必須與理型產生遙遠的關係（經由自然界物體而達到「模仿的真理」），這是想像力的創造所可能辦到的。假使藝術沒有符合這個要求，就不僅無益人生，而且惡劣無比；因爲根據柏拉圖的看法，好的藝術應該具備這種「模仿的真理」。更清楚的說，藝術本身自有其功能，雖然地位不高，但是至少也構成了教育階梯中的一級，滿足了人類的（表現）需要，提供了消遣與無害的娛樂，因爲它表達了一個確定形式的人生活動——亦即創造的想像力（「創造」一詞在此必須從模仿說的觀點去了解）。柏拉圖的藝術論雖然過於簡略而不

夠完備，但我們絕不能說他在這方面毫無理論。

### 〔關於柏拉圖的影響〕

(一) 柏拉圖本人的立身處世，就形成一大影響。他一生追求真理，追求永恆不變的絕對真理；他對這一真正的信念堅定不移、常存不改，他也像蘇格拉底一樣，矢志追隨理性的引導。他在學院中，即以這種精神相號召；在這位偉大導師的教誨下，學生們都以追求「真」、「善」為職志。柏拉圖一方面固然是偉大的思辨哲學家，在理智的領域中探索真理，但他就像本文前面所介紹的，絕不只是一個理論家而已。他具有強烈的道德情操，深信絕對的道德價值及標準必然存在，因此他鼓勵人們為自身最珍貴的不朽靈魂着想，從事於培育真正的德行，因為只有這樣才能獲得快樂。善的生命，基於永恆絕對的典範，必須同時在私下及大眾中體現，同時在個人及城邦中體現；相對主義的個人道德觀，應該受到排斥，辯士學派的「政客」所表現的投機取巧、虛浮不實、自私自利的態度，或者「強權就是公理」的說法，也都應該一一棄絕。

假使人生「應該」遵照理想的範型在理性的指導下渡過，那麼我們必須承認在這整體世界中確有「心智」在運作。無神論殊不足取，世界的秩序來自「神明理性」的主宰，祂使宇宙遵行理想的範型與計畫。大宇宙中，天體運行井然有序，人是小宇宙，亦當如此。人若遵循理性指引，並在行為中體現理想，他就與神明極為親近，在此世與彼世都能獲享幸福。柏拉圖的「彼世觀」並不來自憎惡此世，而是由於他相信「超越界」、「絕對界」確實存在的結果。

(二) 柏拉圖本人的影響力，可以從他的及門大弟子亞里斯多德的感念中看出。亞氏憶及恩師時，喟然贊曰：

這是一位出類拔萃的人，

他的大名使邪惡之輩緘口吞聲，欲贊無語；

除他之外，更無別人以言以行清楚昭示衆生：

凡有德者，必有真樂。

嗚呼，我輩之中無人可與他匹儔。①

亞里斯多德在建構自身的學理時，雖然在某些方面逐漸離開了柏氏學說；但是除了對經驗科學漸感興趣之外，他從未放棄對形上學的關懷以及對善生統合於真智慧的信念——換句話說，他從未完全背棄柏拉圖的遺教，並且假使不談他的恩師的著作，他的哲學將無法設想。

(三) 關於柏拉圖學說在學院中以及在新柏拉圖學派中的發展過程，我稍後還會介紹。透過新柏拉圖學派的接引，柏氏思想對奧古斯丁影響頗深，並且及於中世紀思想的塑成時期。雖然士林哲學中最偉大的多瑪斯獨尊亞里斯多德爲「哲學家」，但他的學說體系中，有許多地方最後却應該溯源於柏拉圖。此外，文藝復興時期，佛羅倫斯的柏拉圖學院會努力復興柏拉圖的傳統；至於柏氏理想國的設計，也遙遙影響了多瑪斯·摩爾 (St. Thomas More) 的「烏托邦」以及坎帕尼拉 (Campanella) 的「太陽城」。

(四) 柏拉圖的影響，在近代以來，乍看之下，似乎不像在古代及中世紀那樣顯著；但是事實

上，一切精神主義者的哲學與一切客觀唯心論，都應該尊他為父祖；同時他的知識論、形上學與政治倫理學，對於當代思想家也有極深的影響，不管從積極方面或消極方面來看皆然。我們只要想一想懷德海（A. N. Whitehead）教授與柏林大學的哈特曼（Nicolai Hartmann）教授所受柏氏的啓發，就可以思過半矣。

(五) 柏拉圖的地位高居歐洲哲學的頂峯，但他並未留下完備無缺的學說體系。我們無法找到他的講稿，以及他在學院中的教學筆記，以致於歷代以來的註釋家還有許多問題不能解決，這一點固然令人遺憾；但是從另一方面來看，我們對於成套的柏氏體系（假使會有的話）沒有留傳下來，仍然心存感激，因為這樣或許使我們更容易在他身上發現哲學精神的卓越典範。他不曾留給我們一套完整的思想體系，但是他所常存人間的典型，却是哲學研究之道，以及獻身於求真求善的生命歷程。

附 註

- ① 230 b 2 ff.
- ② 625 b 1-c 2.
- ③ 595 b 9-c 3.
- ④ 607 a 2-5.
- ⑤ 607 c 3-8.

- ⑥ *H. M.*, 287 c 8-d 2.
- ⑦ *H. M.*, 289 c 3-5.
- ⑧ *Sympos.*, 211 a 2-b 2.
- ⑨ 295 c 1 ff.
- ⑩ 250 d 6-8.
- ⑪ 51 b 9-c 7.
- ⑫ *Phil.*, 64 e 6-7.
- ⑬ 克羅齊 (B. Croce) 「美學」 (一九二九年版), 頁一六五——六。
- ⑭ *Cf. Laws*, 653-4, 672 b 8-c 6.
- ⑮ *Rep.*, 597 c 11 ff.
- ⑯ *Rep.*, 597 e 10 ff.
- ⑰ *Rep.*, 598 b 6.
- ⑱ *Rep.*, 598 e 6-599 a 3.
- ⑲ *Laws*, 668 a 9-b 2.
- ⑳ *Laws*, 668 b 4-7.
- ㉑ *Laws*, 670 d 6-7.
- ㉒ *Laws*, 669 a 7-b 3.

- ㉓ 657 b 2-3.
- ㉔ 有關柏氏藝術哲學的進一步討論，請看柯靈烏 (R. G. Collingwood) 教授之「柏拉圖的藝術哲學」(in *Mind* for April 1925)
- ㉕ *Laws*, 667 d 9-e 4.
- ㉖ 668 b 4-7.
- ㉗ 656 c 1-3.
- ㉘ 665 c 2-7.
- ㉙ 670 d 7.
- ㉚ 656 c 5-7.
- ㉛ *Arist.*, *Frag.* 623. (Rose, 1870)

## 第二十六章 古學院

柏拉圖哲學在古代西方世界，一直有深遠的影響；我們對於柏拉圖學派的發展，也應該分幾個階段來談。古學院的成員是柏拉圖的及門弟子與助手們，多少株守柏氏哲學的教條性內容，但是柏氏思想中的「畢達哥拉斯主義」的成分，受到特別重視。到了中期學院與新學院時期，反教條的懷疑之風，盛行一時，隨後又回到一種折衷的教條主義。這種折衷說法，在中期柏拉圖主義裏面，非常明顯，到了古代哲學接近尾聲時，才由新柏拉圖主義取而代之；新柏拉圖主義想把原始的柏氏思想與不同時期介紹進來的因素，全部加以綜合，並且在這種綜合中，特別強調那些能與時代精神相融共洽的成分。

古學院的成員有菲利普士 (Philippus of Opus)，彭迪古士 (Heraclides Ponticus)，歐道蘇斯 (Eudoxus of Cnidus) 等知名之士，繼柏氏之後在雅典主持學院的則有：史伯西普士 (Speusippus 348/7-339/8)，贊諾克拉特 (Xenocrates 339/8-315/4)，包利孟 (Polemon 315/4-270/69)，與克拉特士 (Crates 270/69-265/4)。

(一) 史伯西普士是柏拉圖的侄子，也是他在學院中的首任繼承人。史氏爲了修訂柏拉圖的

元論，主張理型與數學符號無異，數學的數字就是真實存有所在之處<sup>①</sup>。這樣一來，雖然取消了柏拉圖的「數目理型」，但是根本的「分離」仍然存在。史氏提出「知性感覺」這一概念，據說是爲了避免柏拉圖知識與感覺二分的困難<sup>②</sup>，但我們應該記得，柏拉圖本人在這方面也有不少進展，譬如，他讓理性與感覺合作，以便掌握原子式的理型。

我們很難正確指出古學院的成員有何主張（只有菲利普士寫下了「埃比諾米斯」），因爲他們的著作不會留傳下來，我們現在所根據的，只有亞里斯多德的評論以及古代其他作家的證言。史伯西普士顯然認爲各種實體源自「一」與絕對的「多」；然後「善」或「目的性」是一切生成過程的終點，而非其起點，他從植物、動物的發展情形來立論。源自「一」的有靈之物中，有「不可見的理性」或「神」<sup>③</sup>，他可能就把它當成世界魂（這個論證頗有助於新柏拉圖主義對柏氏的詮釋）。人的靈魂整個都是不朽的。我們在「迪美吾斯篇」發現史氏把「創造」解爲純粹是一種說法，而不是指真正在時間中的創造；世界沒有時間性的開始。他又把傳統信仰中的諸神看做物理方面的力量，因而使他的思想沾染了無神論的色彩<sup>④</sup>。

(二) 贊諾克拉特繼史氏之後領導學院。他主張理型就是數學的數字，源自「一」與「中介的二元性」（前者是知性或宙斯，爲諸神之父；後者是陰性原理，爲諸神之母）。把「我性」與「他性」加於數字上，就產生一個自動的數字——世界魂。贊氏認爲有三種世界存在：月下世界、天界、與超天體界，其中每一世界都充滿「精靈」，善惡皆有。他就以這種惡靈存在之說，來解釋通俗神話：邪惡的行爲可以歸咎「諸神」；而那些違反倫常的祭禮，也是爲惡靈而設的<sup>⑤</sup>。他

與史氏一樣，主張靈魂不在時間中受造，它的非理性部分也在人死之後繼續存在；他又與後繼的包利孟一樣，反對肉食，他以為這樣會使非理性部分凌駕理性部分之上。贊氏與史氏及克郎侖 (Crantor) 都把「迪美吾斯篇」所謂的「單純之物先於組合之物」看成是邏輯的在先性，而非時間的在先性<sup>⑥</sup>。(這種看法與亞里斯多德的相反；贊氏還假設有極小的不可見的線存在，可以讓他從數字引伸出向度。)

(三) 彭迪古士採用畢達哥拉斯學派的埃克方圖士 (Echphantus) 之說，主張世界由粒子組成，而這些粒子似乎彼此之間有空間上的距離。由於神的運作，才使這些物質粒子組成了世界。因此靈魂是物質的 (含有以太)。他主張地球依自軸每日運轉；並且認為水星與金星繞日運行，他似乎也曾倡言地球亦復如此。<sup>⑦</sup>

(四) 歐道蘇斯 (c. 497-355 B. C.) 是古代最著名的數學家與天文學家之一。從哲學方面來看，他有兩點主張值得一提：(一) 理型與事物是「互相混合的」<sup>⑧</sup> (二) 快樂是最大的善<sup>⑨</sup>。

(五) 克郎侖 (c. 330-270) 是第一位註解柏拉圖「迪美吾斯篇」的人，他把「創造」詮釋為非時間性的事件，而不是在時間中發生的事件。把它描寫為在時間中發生，只是符合邏輯設計的目的而已。克氏這種說法與前述史氏及贊氏無異。他著有「論痛苦」一書，主張面對痛苦時，人應該設法求其緩和；這與斯多亞派對痛苦無覺的理想正好相反<sup>⑩</sup>。

附 註

- ① Frag. 42, a-g.
- ② So Praechter, p. 343.
- ③ Frag. 38-9.
- ④ Cic., *De Nat. D.*, 1, 13, 32.
- ⑤ Frag. 34 ff.
- ⑥ Frag. 24 ff.
- ⑦ Frag. 54.
- ⑧ *Metaph.* A9, 991 a 8-19.
- ⑨ *Ethics Nic.*, 1101 b 27 ff; 1172 b 9 ff.
- ⑩ Cic., *Acad.*, 2, 44, 135; *Tusc.*, 3, 6, 12.

# 第四部

亞里斯多德



柏拉圖與亞里士多德



亞里斯多德 (Aristotle) 像

## 第二十七章 亞里斯多德的生平與著作

### 一、生 平

亞里斯多德於紀元前三八四或三八三年生於色瑞斯 (Thrace) 的史塔結拉 (Stageira)，父親尼高瑪各 (Nicomachus) 是馬其頓國王阿敏達士二世的御醫。亞氏十七歲時離開故鄉，赴雅典求學，於三六八或三六七年成爲柏拉圖學院的學員；從此親炙柏拉圖達二十年之久，直到三三八或三四七年柏氏去世爲止。因此亞氏就學期間，柏拉圖正在發展他的後期辯證法，並逐漸在心中找到宗教傾向的基礎。當

時（亦即在柏拉圖去世時）亞氏很可能就開始注意到經驗科學的問題，也可能在許多觀點上，已經與老師有不同的看法；但是當柏氏在世期間，他們師生顯然不曾有過嚴重的分歧。假使亞氏曾經採取截然不同於老師的哲學立場，我們實在無法了解爲何他一直留在學院裏。此外，在柏氏死後，亞氏仍以第一人稱多數（即我們）的語氣，談到亞氏理型論的代表，並在追悼文中推崇柏氏之爲人「使邪惡之輩連贊美他的資格都沒有，他又以生平及教學，讓世人知道樂與善如何可以合一」<sup>①</sup>。有人以爲亞氏在學院中就與柏氏唱反調，並使柏氏大感頭疼，這實在是無稽之談。事實上，亞里斯多德以柏拉圖爲良師益友，對柏氏極爲崇敬，並且在多年之後，他的科學興趣正濃時，柏氏的形上學教條及宗教訓示對他仍然深有影響。柏拉圖這方面的觀點對亞氏特有價值，使亞氏偏重經驗的研究傾向獲得平衡。「事實上，以亞里斯多德爲冷靜、穩定、從不變化而純具批判性的人物，只是一個神話而已；我們只要把長久以來被故意抹煞的事實揭穿，而不必藉諸幻想、經驗或歷史，就可以粉碎這個神話了。」<sup>②</sup>以下我將扼要指出，從亞氏的著作中，就可以發現他個人的觀點是逐漸形成的；而這也正是一般人所自然會期待的。

柏拉圖去世後，亞里斯多德與贊諾克拉特離開雅典（學院由柏氏之侄史伯西普士繼續主持，他與亞氏見解不盡相同；無論如何，亞氏可能不願繼續留在學院中，屈居其下），到特洛德的阿梭斯（Assos, Troad）建立分院。亞氏在此影響了阿塔努斯的統治者赫米亞士（Hermias），並娶了他的侄女（也是義女）琵狄雅（Pythias）。亞氏滯留阿梭斯期間，開始發展他自己的哲學觀點。三年後，亞氏前往雷斯伯斯的米提蘭尼（Mitylene, Lesbos），很可能就在那兒遇到同

一島上艾雷蘇斯 (Eresus) 地區的青年德奧佛斯特 (Theophrastus)，這位青年後來成爲亞氏最著名的學生。「赫米亞士曾與馬其頓的非力普 (Philip) 會商，提出希臘人聯合擊敗波斯人的構想。後來波斯大將孟陀 (Mentor) 以詭計擒獲赫米亞士，將他帶到蘇沙 (Susa)，嚴刑逼供，而赫氏未吐一言。他在臨終時說：「請轉告我的親朋故舊，我不曾做出任何使哲學之名蒙羞的事。」亞里斯多德爲他賦詩一首，以示景仰。」

紀元前三四三或三四二年，亞里斯多德應馬其頓的非力普之邀，前往裴拉 (Pella) 負責教育當時年僅十三歲的菲氏之子亞歷山大 (Alexander)。亞氏留居馬其頓宮庭的這段期間，曾給這位年輕的王子立下道德表率；我們由這位王子後來在政壇上的優異表現，被後人尊稱爲亞歷山大大帝看來，亞氏一定也曾大開眼界，不再拘限於尋常希臘人的狹隘觀念；但事實却不像我們所期待的，亞里斯多德從未放棄希臘人以城邦爲生命核心的看法。亞歷山大於三三六或三三五年登基時，亞氏離開馬其頓，他的授業算是結束了。隨後他返回故鄉斯塔結拉一段時間。亞歷山大重建他的故鄉，以報謝師恩，但是他們師生之間的關係逐漸淡薄：亞里斯多德雖然在某一定程度上贊成馬其頓的政策，但是他對亞歷山大之平等看待希臘人與「野蠻人」，却始終不以爲然。尤有甚者，亞氏之侄卡里斯丁尼 (Callisthenes) 係由亞氏推薦而入侍亞歷山大的，竟在三二七年以涉嫌不軌而遭處決。

亞氏於三三五或三三四年重返雅典，創辦自己的學院。他已離開雅典多年，同時又有許多自己的觀點，當然不宜再回到柏拉圖留下的舊學院。新的學院位於雅典東北郊外利西翁 (Lyceum

）。此院又稱漫步學院 (*Leptarcos*)，其員生則統稱之為漫步學派；因為他們經常在該院迴廊，一邊逍遙散步，一邊討論哲理，或許僅僅是因為他們在迴廊講學的緣故。這所學院獻給繆司諸神 (*The Muses*)。除了傳道授業之外，利西翁學院似乎比舊學院更明顯地具有團體性，其中有許多成熟的思想家進行研究工作；事實上，它像是一所大學或學術機構，有圖書設備及師資，當然也有固定的課程。

紀元前三二三年，亞歷山大大帝崩逝，希臘隨即掀起反對馬其頓干政的風潮，而亞氏由於曾與青年時期的亞歷山大關係密切，也被殃及，竟被控以「瀆神」之罪名。亞氏出離雅典 (據聞亞氏曾說，他這樣做是為了不讓雅典人二度為害哲學)，退隱到歐坡亞的查齊斯 (*Chalcis, Euboea*)，依他母親的遺產為生。不久之後，於紀元前三二二或三二一年因病去世。

## 二、著作

亞里斯多德的著作，可以大致分為三個階段：①受業於柏拉圖門下的時期；②講學於阿梭斯及米提蘭尼的時期；③在雅典利西翁領導學院的時期。他的著作又分為以下兩類：①通俗性的作品，大部分採對話體裁，為一般人閱讀之用；②院內教材，為亞氏在利西翁講學之所本。前者只留下了若干斷簡，後者則有不少傳諸今日。這些教材著作最早是由安卓尼各斯 (*Andronicus of Rhodes*) (約於紀元前六十年到五十年之間) 編纂出版的，出版之後，亞氏即以行文風格樸實，不重藻飾而得名。亞氏雖然發明了許多哲學術語，但是他對文體及修辭頗不在意；他的哲學興趣

嚴謹而專注，使他不願以隱喻之詞或神話之說，來文飾清晰的推理過程。這些教材作品的確缺乏文辭藻飾，但是亞氏生前印行的大眾化作品（我們目前只有若干斷簡），却不曾忽略這些，因為西塞羅（Cicero）曾推贊其行文之流暢<sup>④</sup>，而神話之說也偶被採用。總而言之，這是亞氏的早期作品，寫於柏拉圖影響之下以及他邁向獨立思考的過程之中。

(→) 在亞里斯多德從事著述的第一期，他的文字在內容上及大致的形式上，都非常接近柏拉圖，只是亞氏在這些對話錄中，似乎以自己為領導對話的人物。極可能亞氏此時仍主張柏氏哲學，到了後來才改變觀點。普魯塔克（Plutarch of Chaeronea）談到亞氏改變觀點的事<sup>⑤</sup>。不僅如此，依索克拉特（Isocrates）的學生柴非梭多樂（Cephisodorus）把亞氏說成柏拉圖學說（例如理型論）的信徒<sup>⑥</sup>。

1. 這一期的著作有「歐德木斯篇」（Eudemus）或「靈魂論」。亞氏在柏氏影響之下，論述人的靈魂如何在生前認識理型，而在現世依靠回憶而成知識之說。亞氏依「費多篇」的路線——靈魂不僅僅是肉身的和諧——來論證靈魂不朽。凡和諧之物，必有不和諧為其對反。但靈魂不能有任何對立狀態，因此它不是一種和諧<sup>⑦</sup>。亞里斯多德假定靈魂是在人出生之前就存在的，並且像理型一樣具有實體性。人在生病時，可能喪失記憶，同樣，靈魂在入世時，也忘記了它的前世存在。人在病癒之後，會記得病中苦楚，同樣，靈魂在人死之後，也會記得現世的生命。靈魂離開肉身而獨存，原是正常狀態，靈魂與肉身合一，才正是患了重病<sup>⑧</sup>。這種想法與亞氏後期自行發展的觀點相去甚遠。

2. 「波垂普提各」(Protrepticus)亦屬此期作品。這不是對話體裁，而是亞氏給塞普魯斯的泰米松(Themison, Cyprus)的一封信。其中仍主張柏拉圖的理型論，而把哲學家描述為默觀理型本身而輕視模仿之物的人<sup>9</sup>。至於形上學的思辨，也偏重在柏氏所謂的理論層次，而不是後來「尼高瑪各倫理學」(Nicomachean Ethics)的純粹實踐上的意義。亞氏在「波垂普提各」一文中，也強調人間幸福的虛幻，人生是靈魂的死亡或墳墓，靈魂在人死之後，才得進入真正的高級生活。這顯然是柏拉圖影響下的觀點，因為亞氏後來在「尼高瑪各倫理學」中，強調現世的資產對於真正快樂的生活，至少在某種程度上是不可或缺的，即使哲學家也不例外。

3. 亞氏邏輯著作與「自然學」(Physics)的最早部分，也許還包括「靈魂論」(De Anima)中的一卷，都屬於此期作品。因此，假使「形上學」(包括卷A)的初步綱要可以溯源於亞氏的第二期作品，那麼「自然學」(卷二)推源到第一期就很合理了，因為「形上學」卷一會引用「自然學」，或者至少「原因之說」在此之前已經形成了<sup>10</sup>。很可能「自然學」的內容分為兩組，第一、第二及第七卷屬於初期的作品。

(二) 亞氏的第二期作品逐漸脫離柏拉圖的影響，並對舊學院中的論點，開始採取批判的態度。這時他表面仍以舊學院的成員自居，但是逐漸形成批判柏拉圖學說的觀點。「哲學論」為此期代表作，其中明顯仍有柏拉圖的影響，但同時也批判了柏氏的一些最特別的見解。亞氏雖然推崇柏氏達到前此一切哲學的最高峯(亞氏論及前代哲學時，始終堅持這個看法)，但他對於柏氏理型論(至少就柏氏後期所發展的形式而言)却頗加批評。他曾說：「假使理型是另一種數字，

而不是數學上的數字，我們就無法理解了。我們中的大多數人，有誰能了解另一種數字是什麼呢？」<sup>⑩</sup>同樣的，亞氏或多或少採用了柏氏的星辰神學，但是「不動的動者」（the Unmoved Mover）這個概念已經出現了，只是他尚未採取後期形上學的「多數動者」的說法罷了<sup>⑪</sup>。他稱宇宙或天界為「可見之神」，這是衍用柏氏的術語之一例。

有趣的是，這篇對話錄中，出現了以完善之等級來證明神存在的論證。「一般而言，如果有所謂較好的，就有所謂最好的。在萬物中，確是有些事物比其他事物更好，那麼就有一個最好的，它就是神。」亞氏在此顯然假設眞實形相是具有等級的<sup>⑫</sup>。至於亞氏主觀上對神存在的信念，則源自靈魂的忘我經驗與預言能力（例如在睡眠狀態中即可能出現），以及仰望星辰滿佈的天空時之所感；以上這些玄秘現象的體認，與亞氏後期思想的發展關係甚渺<sup>⑬</sup>。亞氏這篇對話錄，有些成分必然得自柏氏及其學派，然後加上他自己對柏氏哲學的批判；例如他曾批評柏氏的理型論，或「迪美吾斯篇」所謂的「創造論」，而肯定世界的永恆性<sup>⑭</sup>。

亞氏的「形上學」初稿似乎也可以溯源於這個過渡時期。這些初稿包括卷A（「我們」一詞表示這是過渡期）、卷B、卷K（一一八），卷Λ（∞除外）、卷M（九一十）、卷N。根據耶格（Jaeger）的研究，「形上學」初稿主要是爲反對史伯西普士而作的<sup>⑮</sup>。

「歐德木斯倫理學」（Eudemian Ethics）一般認爲是亞氏居留阿梭斯時所作，也屬於這一期。亞氏仍重柏氏所提倡的哲學默觀，但是默觀的對象已由柏氏的理型世界改爲「形上學」中的超越神了<sup>⑯</sup>。「政治學」初稿（卷二、三、七、八）也可能寫於此期，論及理想的國家。並批

評柏拉圖烏托邦氏的國家論。「天界論」與「生滅論」大約也是此期的作品。

(二) 亞氏在利西翁的教學著述，屬於第三期（三三五—三三二年）。此時亞氏已是重經驗的觀察者及科學家，他想在穩固的現世基礎上，建立起真正的哲學殿堂。亞氏在自然與歷史這兩大領域中，表現出驚人的綜攝及組織能力，令我們嘆服。在柏拉圖學院中，也曾對某些經驗觀察，運用分類方式去處理，但這主要是爲了達到邏輯目的；至於像在利西翁學院，由亞氏指導對自然與歷史的種種細節，作持久而系統的研究者，則屬前所未見。這種精密研究的精神，的確是希臘世界中的創舉，而其功勞自非亞氏莫屬。但是這段時期的亞氏，却絕不是所謂的實證主義者而已，因爲我們沒有可靠的證據，說他只顧着精確的科學研究而放棄過形上學。

亞氏在學院中的講課，構成了他的教材著作的基礎。這些作品在學院成員中流傳，直到安卓尼各斯才將它們印行，公諸於世。這些作品大都屬於第三期，當然其中也有一部分可以推源於第二期。這些作品的卷次與章節有時不夠連貫，無法表現思想的邏輯順序，給後代學者帶來許多難題。現在看來，這些作品都是被當做講課的教材而印行的。但這並不是說，每一部作品都代表一次講課，或一系列的講課；事實上，它們是事後由不同的講課內容組成，再定一個書名出版的。這種組合的工作，只可能有一部分是亞氏本人完成的，然後在學院中流傳幾代，到安卓尼各斯才編纂完成。

亞氏此期作品，可以分爲以下五類：

1. 邏輯著作（在拜占庭時代編成爲「工具」一書）：

- (1) 範疇論（至少在內容上是亞氏觀點）
- (2) 解釋論（討論命題及例）
- (3) 分析前論（討論真理，共兩卷）
- (4) 分析後論（討論證明、原理之知識等，共兩卷）
- (5) 題論（討論辯證法或概然證明，共八卷）
- (6) 駁詭辯的謬論

2. 形上學著作：

「形上學」由不同時期的講課內容結集而成，以其在亞氏全集中的位置（編於自然學之後）而得名，很可能在安卓尼各斯編纂以前，就有學員這樣稱呼它了。

3. 自然哲學、自然科學及心理學方面的著作：

- (1) 自然學（共八卷；前兩卷屬於亞氏第一期作品，「形上學」A 983 a 32-3 引用了「自然學」，或顯然預設了「自然學」卷二的「原因之說」。卷七也可能屬於早期所作，而卷八則根本不是全書的一部分，因為其中引用了「自然學」的語句，還說明「正如我們以前在『自然學』中所指出的」<sup>⑩</sup>。全書可能由不同的論題結集而成，因為「形上學」曾把「天界論」與「生滅論」也引用為「自然學」中的一部分<sup>⑪</sup>。）

(2) 氣象論（四卷）

- (3) 動物誌（十卷，討論比較解剖學和生理學，最後一卷大概是亞氏後學的作品）

- (4) 解剖學（七卷，已佚失）
- (5) 動物生態論（一卷）
- (6) 動物行爲論（一卷）
- (7) 動物生成論（五卷）
- (8) 靈魂論（三卷，爲亞氏的心理學）
- (9) 自然短論（包括一些短篇論文，討論知覺、記憶、睡與醒、夢、長生與短命、生死、呼吸、夢中預示等）
- (10) 問題論集（由亞氏的一些筆記或摘記合成）
4. 倫理學與政治學著作：
  - (1) 大倫理學（兩卷，就內容看來，似真爲亞氏手著<sup>①</sup>，其中一部分顯出與柏拉圖相近的看法）
  - (2) 尼高瑪各倫理學（十卷，爲亞氏遺著，由亞氏之子 Nicomachus 編集而成）
  - (3) 政治學（其中二、三、七、八卷應屬於第二期作品。耶格認爲，四、五、六卷先加進去，最後才按上第一卷，因爲卷四曾以卷三爲全書之首。「卷二的内容純爲消極的評述。」<sup>②</sup>）
  - (4) 一百五十國的憲法集成（其中雅典的部分，於一八九一年才發現）
5. 美學、歷史、文學方面的著作：

(1) 修辭學 (三卷)

(2) 詩學 (乃未完成作品，部分佚失)

(3) 雅典戲劇演出記錄、奧林匹亞及披錫競賽勝利者名單、論荷馬問題、論國家領土權等。

從以上所列的目錄看來，就可以發現亞氏與柏氏差異頗大；亞氏的興趣兼顧到經驗的觀察及科學的探討，並且不再把現世萬物當作幻覺影像。這種差異隨着時間的進展而日益強化，再加上亞氏對柏氏理型論及二元論心理學的明顯反對；遂使得一般人產生一種印象，以為這兩位大哲之間壁壘分明。這種看法雖然不是空穴來風，像他們之間確有性向上及氣氛上的差異（至少當我們比較柏氏的大眾化作品與亞氏僅存的教材作品時），但是很容易被過分誇張。亞里斯多德主義，就歷史演變的觀點看來，並非柏拉圖主義的對立，而是其賡續發展，試圖修正其偏向，像柏氏的理型論及二元論心理學，並在自然界尋找一個更堅實的基礎。亞氏也許有些矯枉過正，但這只證明了這兩位哲人不應被視為極端對立，而應被視為相反相成。新柏拉圖主義後來曾試圖綜合兩者，中世紀哲學也有類似傾向。以多瑪斯為例，他雖然獨尊亞里斯多德為「哲學家」，但是他本人既不能、也不願完全切除與柏拉圖傳統的關係。又如方濟各學派的波納文德 (Bonaventure)，雖以柏拉圖為師表，也不完全棄置漫步學派的說法；而鄧·斯哥德 (Duns Scotus) 更進一步把方濟各學派的精神，結合起亞氏的思想成分。

我們更不應該因為亞氏熱衷於事實，或急於尋找經驗上及科學上的基礎，就設想他缺乏系統組織的能力，或曾經放棄過他的形上學興趣。柏拉圖主義與亞里斯多德主義都以形上學為其學說

體系之最高峯。歌德 (Goethe) 把亞里斯多德哲學比喻爲金字塔，以規則的形式，從寬廣的地面基礎，逐漸上升到高空；同時把柏拉圖哲學比喻爲方形尖塔，像火舌一樣噴射到高空。但是在我看來，亞里斯多德先是依循柏氏立場，後來才走上自己的方向；等他發覺自己的研究取向無法與他終身奉守的柏氏傳統相融時，才不得不揚帆而去。

## 附 註

- ① Frag. 623. (Rose, *Aristotelis Fragmenta*. Berlin, 1870 edit.)
- ② 耶格，「亞里斯多德思想發展史之基礎」(Tr. R. Robinson. Clarendon Press, 1934) p. 34.
- ③ Diog. Laert. 5, 7, 8.
- ④ Cf. *De Orat.*, I, xi, 49.
- ⑤ *De virt. mor.*, c 7.
- ⑥ Euseb. *Prep. Evang.*, XIV, 6, following Numenius.
- ⑦ Frag. 41. (Rose.)
- ⑧ Frag. 35. (Rose.)
- ⑨ 揚布里格 (Iamblichus) 的「波垂普提各」假定了該書六—十二章包括了亞氏「波垂普提各」中的章節。(見耶格書，六六頁起)

- ⑩ *Metaph.*, A. 983 a 33-4.
- ⑪ Frag. 11. (Rose.)
- ⑫ Frag. 21. (Rose.) 但須注意，這句斷簡顯示亞氏尚未明確敘述第一動者的存在，或完全脫離他的早期觀點。
- ⑬ Frag. 15. (Rose.) 耶格教授認為這篇對話錄也包含得自運動與因果性的證明。
- ⑭ Frags. 12, 14. (Rose.) Cf. *Laws*, 966 d 9-967 a 5.
- ⑮ Cf. Frag. 17. (Rose.)
- ⑯ 耶格，「亞里斯多德」，頁一九二。
- ⑰ Cf. *Eud. Eth.*, 1249b.
- ⑱ *Physics*, VIII, 251 a 9, 253 b 8, 267 b 21.
- ⑲ *Metaph.*, 989 a 24.
- ⑳ Cf. H. von Arnim, *Die drei arist. Ethiken* (Sitz. Wien. Ak, 2 Abl., 1924)
- ㉑ 耶格，「亞里斯多德」，頁二七三。

## 第二十八章 亞里斯多德的邏輯

(一) 雖然亞里斯多德在不同場合給哲學作過不同的分類<sup>①</sup>，但是下述分法，仍可代表他的主要觀點<sup>②</sup>：○理論哲學<sup>③</sup>，為知識而知識，不涉及任何實際目的；其中包括：物理學或自然哲學，研究變動中的具體事物；數學，研究不動但（與物質）未分之物；形上學，研究分離（超越）而不動之物（因此形上學也包括我們所謂的自然神學）<sup>④</sup>。○實踐哲學，主要研究政治科學，以及相關的附屬訓練，像策略學、經濟學及修辭學<sup>⑤</sup>。○詩學，由於實踐哲學研究一切行為（包括較廣義或政治意義下的倫理行為），因此詩學研究的是作品或成果，並以詩論為其主要目的<sup>⑥</sup>。

(二) 亞氏邏輯常被稱為「形式」邏輯。就亞氏邏輯重在分析思想形式（因此又稱為分析學）而言，這個名稱還算妥當；但是若以為亞氏邏輯只談人類思想的形式而完全與外在實有無關，那就大錯特錯了。他的主要關心是論據之形式，但是他也認定合乎科學的論據，其結論能提供我們對實在界的確實知識。例如，三段論中的「凡人皆有死，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底會死」，這個結論是根據邏輯的形式規則而正確推演成的，但是不僅如此，亞氏還肯定這個結論在實在界可以得到證實。因此，他對知識持唯實論的看法；並且，邏輯雖然是思想形式之分析，但是它所

分析的思想，則以實在界為對象，並在自身以概念來重製實在界，同時在正確的判斷中，對實在界所作的敘述，可以在外在世界得到證實。邏輯所分析的人類思想，是以實在界為內容的；當然，亞氏也同意；事物存在於外界的方式與它們被心智所感知的方式（亦即共相），並非完全相同。

這一點可以在他的範疇理論中，看得更清楚。從邏輯觀點看來，範疇涵蓋了我們思索事物的方式——像敘述實體的性質——但同時它們也是事物實際存在的方式：事物本身是實體，也的確有許多附質。因此，範疇不僅是邏輯討論的對象，同時也是形上學討論的對象。亞氏邏輯不可與康德的先驗邏輯相比附，因為它的要旨不在孤立思想的先驗形式，亦即心智在構畫知識的過程中獨立形成的思想形式。亞氏不曾提出「批判的問題」：他採取唯實論（或實在論）的知識論，並且認為我們表達在語言中的思想範疇，也是外在實在界的客觀範疇。

(二) 亞氏在「範疇論」與「題論」二書，列舉下列十種範疇：①實體（例如人或馬）；②分量（二碼長）；③性質（白色）；④關係（雙倍）；⑤場所（在市場）；⑥時間（在去年）；⑦位置（臥或坐）；⑧狀態（帶着武器或穿着鞋子）；⑨動作（砍）；⑩被動（被砍或被燒）。但是在「分析後論」中，則只提到八個範疇，位置與狀態被歸納到別的範疇中⑦。因此，亞氏大概不認為範疇的推演方式，絕不可改動。然而，即使亞氏不把這十種範疇的分類視為定論，它們也不是隨意列出而毫無系統的。相反的，這個範疇表秩序井然，它所分類的概念，都是左右我們的科學知識的基本概念型態。「範疇」的原意就是稱述（或謂詞）；亞氏在「題論」中，以範疇為謂詞之分類，而謂詞就是我們思索實際存在的事物之方式。例如，一個對象可以被設想為實體或

實體之限定——亦即限定實體的九種範疇之一。亞氏在「範疇論」中，則以範疇爲類、種、個體之分類，可以從最高類，一直分到個別物。我們若反省自己在心中對事物所構成的概念，就會發現像：有機物、動物（一個附屬的類）、羊（動物中的一個種）等概念，但是有機物、動物、羊都包括在「實體」範疇中。同樣的，我們可以設想一般的顏色、一般的藍色、深藍色；但是顏色、藍色、深藍色都屬於「性質」範疇。

然而，這些範疇在亞氏心中，絕不只是心智表現外物時的模式，或概念的塑型；它們還代表外在世界的實際模式，並形成邏輯與形上學（以實體爲主要對象的學問<sup>⑤</sup>）之間的橋樑。因此，範疇有邏輯的一面，也有存有學的一面；並且範疇之間的秩序及結構，或許在其存有學的一面，才表現得最爲清楚。只要有東西存在，實體就必須存在：這是起點。心智之外只有個別物體實際存在，而個別物體若要獨立存在，就必須是實體。光是實體還不夠，它還須有附屬的形式。例如，一隻天鵝要存在，必須有某種顏色；若要有顏色，則必須有分量或體積。這樣我們就有了前三種範疇：實體、分量、性質，這是一個對象的內在規定。這隻天鵝雖與其他天鵝具有相同本性，它在大小上與其他實體也會有所差別；換言之，它與其他對象有某種關係。不但如此，這隻天鵝既然實際存在，它就必須存在於某個「地方」，某一段「時期」，並有某種「姿態」。再說，任何物質性的實體都屬於一個宇宙體系中，因此也都有其「動作」及「被動」。於是，有些範疇屬於一個對象之本身，成爲該對象的內在規定；別的範疇則見於它與其他物質對象的關係中，因此成爲外在規定。由此可見，範疇的數目可以酌減，但是範疇所藉以推演而成的原則，却不是任意捏造的。

亞氏在「分析後論」（有關定義部分）及「題論」中，談到謂詞分類，亦即普遍名詞在稱述主詞時的各種不同關係。例如：類、種、種差、特性、附質。他在「題論」（1, c. 8）根據主詞、謂詞的關係，來決定這種分類。若謂詞與主詞外延相同，則它告訴我們主詞的本質或主詞的一項特性；若外延不同，則它或代表主詞定義中的屬性的一部分（不是類，就是種差），不然就只是一個附質。

本質性定義是由類與種差所合成的嚴格定義。亞氏認為定義中包括了一種區分到「最低種」（參看柏拉圖）的過程<sup>⑨</sup>。但是請勿忘記，亞氏知道本質性定義或真正的定義不可能經常獲得，因此，他也同意使用「名目性定義」或「描述性定義」<sup>⑩</sup>；只是他對後者不太重視，而認為只有本質性定義才足以稱為定義。這個區分頗為重要，因為事實上就物理科學所研究的自然物體而言，我們不得不接受特質性定義，這種定義容比亞氏所謂的名目性或描述性定義，更接近理想標準，但是總還有些距離。

（有些作家強調語言對哲學的影響。例如，當我們說玫瑰是紅的——這在社會生活及人羣往來是不可或缺的用法——我們自然會以為在實際的客觀秩序中，有一種「紅」的性質或附質存在於玫瑰這個事物或實體中。因此，哲學上的實體或附質等等範疇，可以推源於語言文字的影響。但是我們不應忘記，語言唯思想是從，以表達思想為務；這個特色在哲學術語上，尤其真確。當亞氏考慮心智思索事物的方式時，當然無法不以語言為思想媒介，但是語言唯思想是從，而思想又唯事物是從。語言不是先驗的構成品。）

(四) 在亞氏看來，理想的科學知識就是由普遍推出個體，或由原因推出後果；這樣我們就能知道事件所依存的原因，以及事件與其原因之間的必然關連。換言之，所謂科學知識，就是認知事件所依存的原因，這原因正是這事件的原因，這事件有其必然如此的理由<sup>①</sup>。

由邏輯觀點看來，前提當然先於結論，但是亞氏也清楚分辨邏輯優先性（或在其本身的優先性）與認識論上的優先性（對吾人而言的優先性）。他明確指出：「『優先的』與『更熟知的』是含混的名詞，因為在存有之層次上，優先的與更熟知的事物，要與人類所見的優先的與更熟知的事物不同。我的意思是說，離感官較近的對象，對人類而言，是優先的與更熟知的；至於無條件的優先的與更熟知的事物，則離感官很遠。」<sup>②</sup>換言之，人的知識始於感官，亦即個別物體，然後上昇到普遍物或共相。「因此我們顯然必須由歸納法認知最初的前提；因為連感官在內，任何領會共相的方法都是歸納法。」<sup>③</sup>亞氏所論不僅是演繹法，也及於歸納法。以前面提過的三段論法為例，大前提「凡人皆有死」，係基於感官經驗，其中所涉及的感官經驗與記憶，都是亞氏所要證實的。因此，我們得到「感覺本身從不失誤」的理論：它只是真偽之判斷。

假使一個人得到妄想症，「看到」粉紅色的兔子，這時他的感官本身並沒錯；但是當這個病人斷定粉紅色的兔子真在「那裏」，像外界事物一般的存在，那就不對了。同樣的，太陽「看來」比地球小，這並不是感官的錯；假使太陽看來比地球大，那麼感官就有問題了。真正的錯誤在於一個人缺乏天文學的知識，而去「斷定」太陽在實際存在上比地球小。

(五) 因此，亞氏在「分析論」中，不僅談到合乎科學的證據、推論或演繹法，同時也談到歸

納法。他認為，合乎科學的歸納法是「完全的」歸納法，他明確指出：「歸納的過程就是枚舉一切事例。」<sup>④</sup>「不完全的」歸納法，特別對於演說者具有效用。亞氏曾以實驗為治學方法，但他不會對歸納法及假設法推演出一套合乎科學的方法學。他同意「由歸納法而形成的三段論法對我們更清楚」<sup>⑤</sup>，但他心中仍以演繹法式的三段論證為理想。他把演繹過程的分析，帶到極高的層次，並且論述完備；可是對歸納法則不然。毫無疑問，這在古代世界是極其自然的事，當時數學的發展要比自然科學高太多了。亞氏認為感覺本身無法達到共相，但他又補充說：我們可以觀察一羣個體或注意事件的重現頻率，再經由抽象理性的助力，而達到具有普遍本質或原理之知識<sup>⑥</sup>。

(六) 亞氏在「分析前論」中，探討推論的形式，他界定三段論法為「一種論證，只要假定某事成立，則其他事物亦因某事之真而隨之必然推衍出來」<sup>⑦</sup>。他的討論如下：

1. 中詞在一個前提中是主詞，而在另一前提中是謂詞。就像：M是P，S是M，因此S是P。「動物皆是實體，人是動物，所以人是實體。」

2. 中詞在兩個前提中都是謂詞。P是M，S不是M，因此S不是P。「人皆會笑，馬不會笑，所以馬不是人。」

3. 中詞在兩個前提中都是主詞。M是P，M是S，因此S是P。「人皆會笑，人皆是動物，所以有些動物會笑。」

亞氏在「題論」<sup>⑧</sup>中又區別「論證的推理」（亦即「推理的前提是真確而原初的，或由真確而原初的前提直接推衍所形成的」）與「辯證的推理」（亦即推理的前提是「公認的意見」或「

由全體同意、大多數同意或最著名的人物所同意的意見」)。他又加上第三種，就是「爭論的推理」(「它的前提表面上是大家公認的，而事實上不然」)。亞氏在「駁詭辯的謬論」一書中，充分討論了第三種推理，他檢討、分類，並解決了許多謬誤。

(七) 亞氏充分了解，演繹邏輯的前提本身也需要證據，但是從另一方面看來，假使每一原理都需要證據，我們就將陷入「無限的行程」，什麼也不能證明。因此他主張，有幾個原理係由直觀而得，毋須任何論證<sup>①</sup>。其中最高的一種是「矛盾律」，我們無法為這一類原理提出任何證據。例如，矛盾律的邏輯形式——「一個命題肯定某物而另一命題否定該物，則這兩個命題必有一真一偽」——對它的形上學形式「某物不可能同時以相同方式屬於又不屬於同一主體」而言，並不是證據。它僅僅指出，在事實上沒有人可以質疑這類原理，因為它是一切思考所預設的基礎<sup>②</sup>。

因此我們有⊖第一原理，由理性來領悟；⊕從第一原理必然推行出來的原則，由「知識」來領悟；以及⊖偶然而可變的原則，屬於「意見」的範圍。亞氏也認為三段論法的大前提(例如凡人皆有死)無法直接由第一原理引伸出；它還有賴於歸納。這正是唯實論對共相的看法，亞氏宣稱：歸納法指出了共相隱涵於清楚可知的個體中<sup>③</sup>。

(八) 本書無法深入討論亞氏邏輯的細節，但是却須強調亞氏在這門科學上，對人類思想的重大貢獻，尤其在三段論法方面更為突出。柏拉圖學院在討論理型論時，也談到邏輯的分析及分類(「辯士篇」裏的討論足以為證)；但是首先以邏輯(「分析學」)為一門分殊科學的，則是亞里斯多德，首先發現、抽離，並分析推理的基本形式(亦即三段論法)的，也是亞里斯多德。這

是他的永恆成就之一，單以這一項貢獻就足以使他名垂青史，受人追念。亞氏並未完全分析一切演繹過程，像典型的三段論法假定了①三個命題，各有主詞、謂詞；②三個名詞，讓每一命題各取其主詞、謂詞，然後由兩個命題就可以決定第三個命題，其中關係或是③純粹的邏輯形式，或是④附加的存在肯定。例如，亞氏未曾考慮到紐曼(Newman)樞機在「同意之文法」所云的推理形式，亦即心智經由具體事件而不藉助命題，也可以推衍出結論。心智考慮這些事實，形成批判的評價，然後推出結論，這結論不是一個普遍的命題，而是一個個別的結論，像「這個犯人是無辜的」。當然，這其中也隱涵了普遍的命題（例如，某種證據與一個被告之無辜相容或不相容），但是心智實際上不太在乎指出其中預設的命題，却關心許多具體事件的真正涵義。多瑪斯曾分辨這種推理，把它畫歸「思想之能力」，又稱「個體之比例」②。此外，即使就亞氏所分析的推論形式來看，他也不曾真正考慮到一個問題，就是：做爲這種推論出發點的普遍原理，究竟只是形式上的原理呢？還是帶有存有學上的涵義？亞氏的大部分說法都假定了第二個答案。

我們絕不能因此就批評亞氏，說他沒有全盤研究推論的一切形式，說他沒有把一切有關人類思想形式所可能出現的問題，全部提出及解決；就他所從事的工作而言，他做得非常優異，他的邏輯論著（後來稱爲「工具論」）代表人類心智的一大佳構。亞氏認爲自己在邏輯分析與構作系統方面是先驅人物，這不是沒有理由的。他在「駁詭辯的謬論」一書結束時曾說：像修辭學這種題材，前人已經著述極多，但是在「推論」方面，却沒有前人的作品可供做爲基礎，所以他只好在新地上開墾。推論過程的系統分析，不僅不曾完成部分，甚至根本是一片空白。修辭學教授所

傳給學生的，只是實際的「爭論」訓練，而從不考慮系統研究及科學方法；亞氏必須自行開創這一切。就「駁詭辯的謬論」一書所處理的題材而言，亞氏的確是個先驅，他對三論段法一般原理的發現與分析，是前無古人的。

偶爾我們聽人說起，以為近代的邏輯研究已經把傳統的亞氏邏輯全盤推翻，好像可以把它冷藏在博物館中，讓哲學界的古董家去憑弔了。而另一方面，那些深受亞氏傳統所薰陶的人，也能出自愚忠的心理，而抨擊近代的符號邏輯。這兩種極端都站不住腳，我們需要健康而平衡的觀點，以便認清亞氏邏輯的缺陷及近代邏輯的價值。這種健康而平衡的觀點，是那些深研邏輯的人所持有的；我們不要以為只有那些直到今日仍推崇亞氏邏輯的士林學者才持這種觀點。史特炳（Susan Stebbing）在正確肯定「傳統三段論法不再可能被視為演繹法的全部」時，接着承認「但仍保持它的價值」<sup>②</sup>，薛滋（Heinrich Scholz）也宣稱：「亞氏『工具論』至今仍是人類寫成的邏輯導論中，最美而最有啟發性的典籍。」<sup>③</sup>近代符號邏輯誠然是亞氏邏輯的很有價值的補充，但它不應被視為完全反對後者；它與非符號邏輯的區別，在於它的更高形式化，亦即在於它的命題函數性這一概念。

以上簡要介紹了亞氏邏輯，在結尾時，我們預備摘述他在「工具論」談到的幾個特別論題，我們從這個摘述，可以看出亞氏邏輯分析的範圍之廣。亞氏的「範疇論」探討主詞與謂詞的變動幅度；「解釋論」探討命題（模式的及肯定的）之對立，然後又談到排中律的問題（第七章、十章）。「分析前論」卷一討論純粹命題、必然命題與偶然命題之轉換，分析三段論法的三格，

提出構成或發現三段論法的規則，像間接推理（三十六章），否定（四十六章），不可能的證據及假設的證據（二十三及四十四章）。卷二則討論前提與結論之間的真偽分佈關係，三段論法的缺陷，狹義的歸納法：「枚舉一切事例」（二十三章）等。

「分析後論」卷一討論演繹科學的結構及其邏輯起點，各門科學之統合、差異、區分、及邏輯層次，無知、錯誤、與無效；卷二則討論本質性的與名目性的定義，定義與論證的差別，本質屬性之不可證，獲知基本真理之道等等。「題論」探討謂詞、定義、證明之技巧或辯證之練習；「駁詭辯的謬論」則探討謬誤之分類及其解決之方。

#### 附 註

- ① Cf. *Top.*, A 14, 105 b 19 ff.
- ② Cf. *Top.*, Z 6, 145 a 15 ff. *Metaph.*, E 1, 1025 b 25.
- ③ Cf. *Metaph.*, K 7, 1064 b 1 ff.
- ④ Cf. *Metaph.*, E 1, 1026 a 10 ff.
- ⑤ Cf. *Eth. Nic.*, A 1. 1094 a 18 ff.
- ⑥ 亞氏依其對象之高低而給哲學分門別類，「神學」因此高居首座（cf. *Metaph.*, K 7, 1064 b 1 ff.）。也有人主張這種三分法不是亞氏親口所說，並且他認為詩學並非哲學上的美學理論，只是實用手冊而已。

- ⑦ Cf. e. g. *Anal. Post.*, A 22, 83 a 21 ff., b 15ff.
- ⑧ *Metaph.*, 1017 a 23-4.
- ⑨ *Anal. Post.*, B 13.
- ⑩ *Anal. Post.*, B 8, 10.
- ⑪ *Anal. Post.*, I 2, 71 b.
- ⑫ *Anal. Post.*, 71 b-72 a.
- ⑬ *Anal. Post.*, II 19, 100 b.
- ⑭ *Anal. Priora*, II 23, 68 b.
- ⑮ *Anal. Priora*, II 23, 68 b.
- ⑯ *Anal. Post.*, I 31.
- ⑰ *Anal. Priora*, I 1, 24 b.
- ⑱ I, 100 a b.
- ⑲ Cf. *Anal. Post.*, I 3, 72 b.
- ⑳ Cf. *Metaph.*, 1005 b 35 ff.
- ㉑ *Anal. Post.*, A 1, 71 a.
- ㉒ I a, 78, 4. Cf. II a, II ae, 2. 1.
- ㉓ Susan Stebbing, *A Modern Intro. to Logic*, p. 102 (London, 1933)
- ㉔ Geschichte der Logik, p. 27. (Berlin, 1931.)

## 第二十九章 亞里斯多德的形上學

「人類天性渴望求知。」<sup>①</sup> 亞里斯多德在「形上學」開宗明義就作了這個樂觀的肯定；「形上學」這部書，或者更好說是演講集，很難讀通（阿拉伯哲學家亞維塞納 *Avicenna* 自稱熟讀亞氏「形上學」四十遍而未能理解），但它却是了解亞氏全盤哲學的關鍵，並且對繼起的歐洲思潮影響深遠<sup>②</sup>。雖然人類天性渴望求知，但是知識却有不同的等級。例如，只憑經驗行事的「經驗家」，雖知對於某種病症應下某種藥，但不知對症下藥的理由；其次是「技術家」，不但知其然，而且知其所以然，譬如他知道某人患的是熱病，並且知道治熱病的藥之所以生效，是因為具有某種特性。他知道一個普通物（或「共相」），因為他知道這種藥可以治好所有同類的病患。技術的目標在於獲得某種成果，但這不是亞氏所謂的「智慧」——最高的智慧不在於產生或保障某種成效，亦即不在於功利實用方面，而在於純然知識的探求而尋覓萬事萬物的第一原理。亞氏認為這種為知識而求知的人，高於那種為達到某種實際成效而求知的人。換句話說，較高的學問應該

以本身爲追求目標，而不應僅僅着眼於其效果如何。

這種本身值得追求的學問，就是有關第一原理或第一原因之學，其來源始於「驚奇」。當人類開始對事物感覺驚奇，而渴望了解其所以如此的理由時，就產生了哲學。因此哲學源於對理解之渴望，而非由於知識可能帶來的任何實利。在一切學問中，只有這種學問可以稱爲自由之學；因爲它像自由人一樣，完全爲自身而存在，不爲其他理由。依亞氏之見，形上學即是最卓越的「智慧」；而哲學家或愛智者就是追求實在界萬事萬物最終原因及性質的知識的人，亦即爲追求這種知識而求知的人。就亞氏假定這種知識可以求得而言，他是一個「獨斷論者」，但這絕不表示他主張理論之提出毋須證實。

因此，智慧的對象是萬事萬物的第一原理及原因；也就是說，智慧是最高級的普遍知識。這種學問最爲抽象，離感官也最遠；它是所有學問中最困難的，因爲它需要思想作最大的努力。「感覺人人都有，輕易可得，與智慧無涉。」<sup>④</sup>在亞氏看來，智慧雖然是最抽象的學問，但也是最精確的學問，「使用較少原理的學問，要比使用較多原理的學問更精確，就像算術要比幾何更精確一樣」<sup>⑤</sup>。不僅如此，這門學問就其本身而言，是最可習知的，因爲它所研究的是萬事萬物的第一原理，而這類原理本身的確較其實際應用更可習知；但是對「我們」人類而言，它却不是最可習知的，因爲我們不得不由感覺界事物開始認知，而要從直接習知的感覺對象提升到最終原理，須經過相當可觀的抽象思惟的努力。

至於「智慧」或哲學所追求的原因，亞氏在「自然學」中列舉四種：①某物之實體或本質；②質料或材料；③運動之源或動力因；④目的因或善。亞氏在「形上學」卷一探討前人在這方面的觀點，以便發現在他所列舉的四因之外，是否還有別的原因被討論到。這樣一來，他簡述了在他之前希臘哲學史的進展，只是他的動機不在詳列這些先哲的所有見解（不論這些見解是否與他的目的相干），而在追溯這四因觀念的演變過程；他的結論非常清楚：不僅沒有任何哲學家發現四因之外的原因；而且沒有任何哲學家在他之前，以合理的方式，把這四因並列在一起。就像近代的黑格爾一樣，亞氏認為自己的立場，是前此一切哲學的總匯；當然，亞氏沒有黑氏辯證法的種種裝備，但是，他們同樣都以為自己的哲學是前此一切思想之更高層次的綜合。亞氏的信念並非憑空幻想，但也不是完全正確；他對先哲的評論，有時並不公平。

泰利斯與早期希臘哲學家志在研究質料因，想要找出萬物的最終底基，亦即本身不生不滅的原理，但它能使萬物由之而生，並復歸其中。提出一種質料因的，有泰利斯、安納齊門尼與赫拉克利圖；恩培多克立則假定四種元素來解釋。即使肯定這些元素都出自一種質料因，但是，為什麼會發生這一切呢？事物藉以生滅的動力來源又是什麼？世界上的生成變化，必有其原因，這些事實本身，免不了會使思想家去探討一種質料因以外的原因。恩培多克立與安納撒哥拉的哲學，曾對這個問題提出嘗試性的答案，安氏發現質料因無法解釋事物何以彰顯美善，因此他肯定「心

「智」在物質世界中的活動性；這種見解使安氏處在前人的胡說中像個清醒的人<sup>⑤</sup>。可惜的是，他只把「心智」當做「解圍的神明」來說明世界的形成；當他無法找到別的解釋時，就隨時隨地拖進心智；一旦找到別的解釋，他就棄心智於不顧了<sup>⑥</sup>。換句話說，亞氏責怪安氏只是利用「心智」來掩飾他的無知。恩培多克立曾假定兩種活動原理，「友誼」（愛力）與「爭鬪」（恨力），但是他的用法既不夠充分，也不夠一致<sup>⑦</sup>。由此可見，這些哲學家辨認了亞氏四因中的兩因：質料因與動力因；但是他們不曾系統地推展這些概念，或組成一套前後一致而合乎學術要求的哲學。

畢達哥拉斯學派諸子在這方面貢獻不大。然後是柏拉圖的哲學；柏氏提出理型論，主張理型是事物本質的原因（在某種意義下，也就是事物的唯一原因），但是與事物分立獨存。因此，亞氏認為柏拉圖只用到兩種原因，亦即「本質因與質料因」<sup>⑧</sup>。至於目的因，則前此一切哲學家都不會明確談到，或至少不會予以充分處理，而只是偶爾提及<sup>⑨</sup>。事實上，亞氏這種評論，對柏拉圖並不完全公平；因為柏氏在「迪美吾斯篇」曾提出「德米奧格」之說，以祂為動力因，同時也用到了星辰之神；此外，他還主張目的說，以善之體現（在模仿的意義下）做為生成變化之目的因。但是從另一方面來看，柏拉圖也確實因為主張上下界之「分離」，而無法使其體事物的內在形式或本質之體現，成為它自身的目的因。

## 二一

亞氏在「形上學」卷三談到哲學的幾個主要問題，然後在卷四開頭就聲明形上學討論存有本

身，亦即是「就存有論存有」之學。別的科學都是研究存有之某一領域，並在該一領域中探討存有之屬性；但是形上學家則不注意這些特性，像有無生命或有無量積，而專務於存有本身以及存有之本質屬性。就此而論，若說某物存在，即等於說某物為「一」：因此，單一性是存有之一種本質屬性，並且正如在一切範疇中均可發現存有，在一切範疇中亦可發現單一性。至於「善」，亞氏在「倫理學」(E. N. 1096)中也認為它可以適用於一切範疇。用士林哲學的術語來說，一(或單一性)與善都是存有之超級屬性，因為它們適用於一切範疇；就是，不但不受限於某一範疇，而且不構成某一「類」。以「人是理性的動物」這個定義為例，動物是「類」，理性是「種差」；然而我們不能以動物性來稱述理性，亦即以類來稱述種差；但却能以存有來稱述這兩者。因此，存有不能是一個「類」，一與善亦復如此。

但是，「存有」一詞不能在完全相同的意義下，用來稱述一切存在之物；像某一實體的存在，可以說是具備存有，那麼這個實體的性質的存在，就不能說是具備存有了。那麼，存有之那一種範疇是形上學特別關心的呢？實體；這是最主要的範疇，因為凡存在之物，不是實體，就是實體的屬性或樣態。但是實體不止一種，第一哲學或形上學所研究的，又是那一種呢？亞氏回答說，若有不變動的實體存在，則形上學研究不變動的實體，因為它的目標是就存有論存有，而存有的真正性質應該見於不變的自存之物，而不是見於變化頻仍之物。由於運動的原因不能無限向後追溯，因此至少有一個不變的存有存在，它本身保持不動，同時又引發一切運動；這個不動的實體具備存有之全部性質，因而也具備神的性格；於是第一哲學可以合理地稱為神學。數學是一

門理論的學問，研究不動的對象，但是這些對象「雖然在思考中與物質分離」，却不能真正分立獨存；自然學（或物理學）所研究的對象，既不能與物質分離，也不能免於變動；只有形上學的對象是不變不動，並與物質分立獨存的<sup>⑩</sup>。

（亞氏在形上學卷六區分實體為可變的與不可變的兩種；但在卷十二則分為以下三種：⊖可感覺且會消逝的；⊕可感覺且永恆的，像天體；⊗不可感覺且永恆的。）

因此，形上學的對象是存有，它所研究的存有主要是指實體範疇下的存有，而不是指「偶發的附屬存有」——這根本不是學問的對象<sup>⑪</sup>；也不是以存有為「真」的那種存有，因為真偽在於判斷，而不在於事物<sup>⑫</sup>。（它也建立第一原理或公理，尤其是矛盾律，雖然不由演繹而得，却是轄制一切存有與一切知識的最終原理<sup>⑬</sup>。）形上學若研究不可感覺的實體，那麼究竟有些什麼不可感覺的實體呢？這些實體是指數學的對象嗎？是指共相嗎？還是指存有與單一性這些超級的觀念？全部不是。亞里斯多德對柏拉圖理型論的批判由此展開。詳情將簡述於下列數點：

#### 四

(一) 亞氏認為，柏氏理型論雖能說明知識如何成立，也證明了普遍物（共相）並不只是心靈的幻象；但它不能證明共相在個別事物之外，有其獨立的自體存在。如果嚴格遵守理型論的主張，柏氏也應承認「否定」、「關係」等理型存在。因為，每當我們認知一個有關許多對象的共同概念，就須假定一個理型的話，那麼「否定」及「關係」也應有其理型存在。「證明理型存在

的各種途徑，沒有一種具有說服力；有些途徑並不必然引發後續的推論，有些途徑雖然證明了某些事物的理型，但是那些事物在我們看來，却是沒有理型可言的。」<sup>14</sup>

(二) 理型論毫無用處。

1. 在亞里斯多德看來，理型只是無目的地重複可見之物而已。理型原是用來說明世上萬物何以存在的；但是像柏氏那樣假定另一重事物存在，却絲毫於事無補。柏氏就像一個算不清數目而以爲數目加倍之後就容易計算的人<sup>15</sup>。

2. 理型無益於我們對事物的認知。「它們並不能增加我們對別的事物的知識（因爲它們不是這些事物的實體，否則它們就應存在於這些事物之內）。」<sup>16</sup>這種看法似乎顯示亞氏對可見世界的興趣；但是柏拉圖對於現世萬物的本身，並無真正興趣，而是以之爲墊腳石，做爲升至理型的憑藉而已。事實上，我們若知道現象所針對的或所體現的典型，自然就能以自己爲動力因促成這種體現。柏拉圖對上述想法極端重視。例如，我們若知道實際城邦所取法的理想典型，自然就能促成實際城邦的改善——因爲我們知道目標何在。

3. 理型無法用來解釋事物的運動。即使事物因着理型而存在，但是理型能用來說明事物的運動及其生滅嗎？「我們至少可以討論一個問題，就是：理型對於世界上的可感覺事物，不論是永恆的或生滅的事物，究竟能有什麼助益？」<sup>17</sup>理型既然不動，那麼世上萬物是理型的副本，也應該不動才對；但事實上它們在動，請問動由何來呢？

上述批判對於柏氏並不完全公平，因爲柏氏充分了解理型不是動力因；並且正因如此，他才

提出「德米奧格」概念。後者多少具有神話色彩，但是至少我們可以清楚看出：柏拉圖從不以理型為運動原理，並且他曾嘗試由別的途徑去說明世界的變動。

4. 理型原是用來解釋感覺事物的。因此理型本身應是可感覺的：例如「理型之人」也應是可感覺的，像蘇格拉底一樣。理型肖似擬人化的神；後者只是永恆的人而已，因此理型也只是「永恆且可感覺之物」而已<sup>①</sup>。

這個批判不夠有力。理型之人若被視為具體之人在理想層面的複製品，就像一個實際的人發展到最高峯時，可以稱為「理想的人」，那麼理型之人當然應是可感覺的。但是這真是柏拉圖本人的意思嗎？雖然他在某些場合所用的術語，可能有這樣的含意，但是這種過度誇張的想法，却絕不是柏氏理型論的根本要旨。理型是獨立自存的概念或理想典型；例如，獨立自存的人概念，應該含有具體性這一觀念，但是我們沒有理由說它必須是具體之物；事實上，若以理型之人代表一個「觀念」（或「理型」）的話，具體性與感覺性都應在「假設上」屬於被排除之列。當後期的柏拉圖學派主張人的觀念存於上帝心中時，難道會有人以為他們在主張把具體的人放入上帝心中嗎？這種批判，其實只是亞氏本人的思想中值得爭論的焦點（這是就他會親炙柏拉圖而言），而不是完全公平的意見。廣泛而言，亞氏當然可以反對柏氏理型論，但是這種粗枝大葉的詮釋，實在於事無補。

(三) 理型論根本不可能成立。

1. 「主張實體與實體所代表之物分立獨存，那是不可能的；理型若是事物的實體，又怎能

獨自存在呢？」<sup>①</sup> 理型包含感覺事物的本質或內在實性；但是這種與感覺事物分離的東西，怎能包含感覺事物的本質呢？它們之間的關係究竟是什麼？柏拉圖曾用「分享」及「模仿」之類的術語來解釋，但是亞里斯多德卻遽下斷語：「若謂理型原是模型，而為其他事物所分享，則與搬弄虛辭及使用詩的隱喻無異。」<sup>②</sup>

假使分離是指空間地位上的分離，那麼上述批判當然極其中肯。但是，柏氏所謂理型之分離，一定指空間位置上的分離嗎？難道它不更是指獨立性而言嗎？若以理型為獨立自存的概念，則不可能就位置上的分離來了解。亞氏在此，似乎完全站在自己的立場來看問題，因為他認為形式應是感覺事物的內在本質。他主張：「分享」之說毫無意義，除非肯定一個真實的內在形式（或形相）與質料結合，共同構成事物——但這是柏拉圖無法同意的看法。亞氏正確指出柏氏理論的缺陷；但是在批判柏氏的模型論時，他也露出自己理論的缺點，因為他沒有為本質之恆存性提供真正超越的基礎。

2. 「其次，所謂事物來自理型，這個『來自』也絕不是一般的用意。」<sup>③</sup> 亞氏在此又提到理型與事物之間的關係問題；就在這個問題上，他批評柏氏所用的術語只是詩的隱喻而已。這當然是柏氏理論的關鍵之一，而柏氏本人似乎也覺得自己的解釋不夠充分。他的確不曾說清楚他的隱喻究竟是什麼意思，同時感覺事物與理型之間的關係究竟如何。然而奇怪的是，亞氏在「形上學」中討論柏氏理論時，完全忽略了德米奧格。這個疏忽可能是因為亞氏認為現世一切運動的最後原因是「目的因」；像德米奧格這種超現世的「動力因」，根本是亞氏無法接受的觀念。

3. 理型應該像事物一樣，具有個別性；但是它們必須是「共相」而不能是個體。例如，理型之人應該是像蘇格拉底一樣的個別事物。假定許多事物具有共同名稱，就必須有一個永恆的模式或理型的話，我們就必須設定一個「第三人」，以便讓蘇格拉底模仿，同時也讓理型之人模仿。因為蘇格拉底與理型之人具有共同的性質，所以必須有一個獨立自存的共相在他們之外存在。但是同樣的困難不斷出現，我們將推出無數的「第三人」系列<sup>20</sup>。

假使柏拉圖主張理型就是事物，那麼亞氏的批判當然極有見地。但是柏拉圖真的這樣主張嗎？柏氏若以理型為獨立自存的概念，並不表示它們的個別性就像蘇格拉底那種個別性一樣。它們當然是個別的概念，但是柏氏會想把概念或理型的整個世界構畫成系統，同時把它們看成一個精密的體系，亦即世界的「合理結構」；用比喻來說，世界一直朝着這個結構演進，但總是無法完成體現，因為一切物質事物都註定了生滅無常。（我們在此想起黑格爾論普遍範疇與自然事物之關係的說法。）

#### （四）反對「理型就是數目」之說。

1. 我們毋須過於細究亞氏的批評與駁斥，因為「理型即數目」之說，本身就是柏拉圖思想中的一個不幸發展。正如亞氏所云：「近代思想家把數學當做哲學的全部，雖然他們也說研究數學是爲了別的事物。」<sup>21</sup>

欲了解亞氏對數目及相關問題的討論，請參看「形上學」（*Metaphysics. A, 991 b 9-*

2. 若理型就是數目，又怎能做爲原因呢？若主張凡存在之物都是別的數目（例如，「某一數目是人，另一數目是蘇格拉底，又另一數目是卡里亞斯」），爲什麼「這一套數目成爲另一套數目的原因呢」？若把卡里亞斯說成是他本身要素的一種數目比例，那麼他的理型也應該是這些要素的一種數目比例；這樣一來，兩方面都不是數目了。（當然，柏氏認爲理型是模範因，而不是動力因。）

3. 可能有兩套不同的數目嗎？若在理型數目之外，還有另一種數目存在，那麼那一種是數學研究的對象？這兩類數目的區別，又有什麼根據？亞氏認爲，我們只知道一種數目，就是數學家所研究的那一種。

4. 不論有兩類數目（柏氏所謂的理型與數學對象）或一類數目（數學對象）存在，亞氏除了反對這些數目與感覺事物分離（史伯西普士之見）之外，還主張：○理型若是數目，則它們不能各有特性，因爲組成它們的要素相同（事實上，柏氏所謂理型各有特性，並不是說理型之間沒有內在關係）；○數學對象「無論如何絕不能分立獨存」<sup>26</sup>。因爲數學對象若分立獨存的話，那麼在可感覺的線、面、體之外，必有分立獨存的線、面、體，如此繼續追溯，永無止境。不但如此，分立獨存的體本身又有面與線，它們又須另外分立獨存。因此「結果非常荒謬，我們除了一套可感覺的體之外，另有一套體；除了一套可感覺的面以外，另有三套面——一套與可感覺的面分立獨存，一套存在於數學的體上，一套存在於數學的體外；另外還有四套線與五套點。數學究竟要研究什麼呢？」<sup>27</sup>

5. 若事物之實體是數學上的東西，那麼運動的來源何在？「若大小（數目）是指運動而言的話，理型顯然也會被推動；不然的話，運動由何而來？若不能回答這個問題，一切對自然的研究都將落空。」<sup>28</sup>（如前所云，柏拉圖認為理型本身不動，運動的來源另有原因。）

(四) 關於柏拉圖對數學對象與理型數目的看法，亞里斯多德的解釋實在過於粗略，例如，他認為柏氏把數學對象或理型看成與事物無異。現在，亞氏自己必須面對數學上「抽象理論」的難題（例如，亞氏認為，幾何學家所研究的，不是分立的數學對象，而是在抽象的觀點下所呈現的感覺事物）；例如，我們不能從自然界抽象出完美的圓，因為自然界根本沒有完美的圓可供我們去抽象；從另一方面來看，我們也很難由於「修正」自然界不完善的圓而得到完美的圓的觀念，因為除非我們「預先」知道何謂完美的圓，否則怎能知道自然界的圓不完美呢？亞氏對這個問題只能有以下兩種回答：⊙自然界雖然沒有完美的圓真正存在（可以供我們度量），但是至少它提供了觀想的材料，可以讓我們抽象出完美的圓的觀念，⊙數學上的圖形與公理，多少是隨意擬定的假設，因此數學的首要條件，是一貫性與邏輯性，而不必每一種形式的幾何都要適應「真實的」世界；不然的話，就有另一個理想世界與它相應，使它成爲人心對這個理想世界的反省或領悟。

大體而言，柏氏與亞氏各有道理，我們應該把它們綜合起來。新柏拉圖主義者曾作過這樣的嘗試。例如，柏拉圖以理型爲模範因，後來的柏派學者則把理型置於上帝之中。如果恰當的話，這種看法頗爲正確，因爲神的本性是宇宙萬物的最終模範<sup>29</sup>。另一方面，柏氏肯定我們對理型有（或者能有）直接的知識。我們對神的理型當然沒有（像馬勒布朗雪Malebranche所云的）

直接知識。我們能夠直接認知的，只有表現出來的共相，而這種表現出來的共相，只存在於外界的個體中。因此我們對於上帝只能知其做爲外界的模範理型；同時知道個別事物的基礎，即其同「種」的本質；至於抽象的共相則存於我們心中。從上述觀點看來，亞氏對柏氏的批判可以成立，因爲我們直接認知的共相，其實只是個別事物的本質而已。這樣一來，柏、亞二氏可以合作形成一套完整的哲學觀。柏氏的德米奧格應該等於亞氏的「思想之思想」，永恆的理型應該指稱上帝而言，同時還應接受亞氏的具體共相說以及抽象理論。我們不能一字不易地接受這兩位大思想家的見解；此外，亞氏對柏氏理型論的批判雖有其價值，但我們不能就此一筆抹煞後者的理論。奧古斯丁的哲學就是透過新柏拉圖主義的接引而受到柏氏思想的深刻啓發。

亞氏基本上批評理型論含有「分離」問題，這是正確的，同時柏氏理論也需要亞氏的「內在理型說」來補充，才能站得住腳；但是亞氏的批評還有值得申述之處。我們可以問：「爲何你認爲亞氏對柏氏的評論值得認真討論？若亞氏的評論正確，則他對柏氏理論之批判應可成立；若亞氏的評論不正確，則他不是故意曲解，就是理解錯誤。」

首先，我們必須承認，亞氏至少在心中想要批判的是柏氏本人的理論，而不是某些柏派學者的說法；只要仔細研讀「形上學」，就會發現這一點。其次，亞氏所批判的主要是柏氏在學院中所教的理論，但是亞氏對於柏氏對話錄的內容也非常熟悉，並且知道他的某些評論曾在「巴曼尼得斯篇」被提出過。第三、我們沒有理由假定柏氏在學院中所教的理論，與他公開刊行的著作中的理論之間，有任何矛盾或分歧，不然，亞氏在評論中，應該會提及此一事實。反過來說，若亞

氏不曾提及柏氏改變觀點，我們就不應在沒有更好的證據之前，肯定這種改變。柏氏以數學形式表達他的理論，可能只是做爲補充之用，或是給它一個思辨上的證明或闡釋，特別是爲使知識份子理解的形式（這樣說，並不表示數學形式是另一種不同的理論）。事實上，亞氏是就這雙方面提出他對柏氏理論的批判（但是請勿忘記，「形上學」不是一部爲出版而寫的連貫著作，因此我們不能就此肯定亞氏在演講中對柏氏理論的各項批判，在亞氏心中都有相等的分量。一個人在演講中所說的，往往不會以相同形式寫在他預備出版的書上）。

這樣一來，我們似乎面對一個相當難堪的對立局面。一方面是，柏拉圖除了他本人在「巴曼尼得斯篇」所提出的難題之外，確實主張那種備受亞氏抨擊的理論（如此，則柏氏顯得頗爲愚昧）；另一方面呢，亞氏幾乎完全誤解了柏氏理論（如此，則亞氏才是笨人）。我們既不願猜測柏、亞二氏誰笨，也不願討論任何這一類的問題。我們知道，柏拉圖從未澈底解決「分離」問題，亞里斯多德也不會完全精通當時的較高級數學；但這並不表示誰比較笨。重要的是，亞氏評論中是否還有別的難題，像他把柏氏學說描寫得過於天真，很少提起對話錄，更絕口不談德米奧格。要解決這個問題，或許可以這樣說：

亞氏眼見柏拉圖無法充分解決「分離」問題，於是另起爐灶自創新說。當他由自己的立場反省柏氏理論時，難免會覺得後者怎麼說都不對勁；爲了凸顯爭論的焦點，他認爲應該誇張後者理論上的漏洞。我們試以黑格爾爲例說明。若某人認定黑格爾的思想體系只是理性上的堂皇巨構，那麼他爲了凸顯爭論的焦點，很容易就誇張或甚至曲解後者體系上的弱點；即使對那些完全不信

這套體系的評論家，我們也不能逕自責怪他們故意曲解。我們只能期望這些評論家更忠於歷史事實的真實性，但是却不能因為他們作得過火而逕斥之為笨蛋。我不相信亞氏對柏氏有謝林與叔本華對黑格爾的那種敵意；我只認為亞氏的評論稍嫌過火，誇張了柏氏理論中的弱點。

至於亞氏絕口不談德米奧格，至少一部分是因為他從自己的立場批評柏氏，並且他無法接受德米奧格這個概念，因而從不予以認真考慮。我們若設想：亞氏有理由相信「她美吾斯篇」所描寫的德米奧格，主要只是個象徵的角色，而且柏拉圖即使在學院中，也未徹底澄清「心智」或「靈魂」的真正性質及地位；那麼我們就不難了解何以亞氏能在批評理型論時，完全忽略德米奧格的角色了——因為他根本不信任任何由「背面」（亦即不由正面）來解釋世界形成的說法。亞氏這種疏忽雖然值得非議，但至少我們了解他的理由。

以上的解釋，容或不夠周全，但它至少使我們可以避免猜測柏、亞二氏誰笨的問題。此外，亞氏的基本論點還是正確的；因為當柏氏使用「模仿」與「分享」這一類術語時，顯然暗示了在物質事物中，也有某種形式要素或某種保持穩定的原則存在；但是他又提不出有關實體形式的理論，終至無法說明這種內在的形式要素。亞氏首先指出這種要素的存在，但是當他看到柏拉圖式的理型由於「分離」而無法解釋這種要素時，他就矯枉過正，全盤否定柏拉圖式的模仿論；他的觀點主要是由生物學（生物學家當然堅持內在的生機或圓極entelechy）及神學（一如他在「形上學」卷十二所標舉的）這兩種立場來進行評論，於是柏拉圖式的模仿論、柏拉圖式的數學論與柏拉圖式的德米奧格都被束諸高閣，棄而不用了。若從亞氏本人的體系來看，他對柏氏理論的態度

度，倒是不難了解的。

## 五

亞氏雖然抨擊柏氏的理型分離說，但他仍然贊同柏氏所云：共相絕不只是主觀的概念或口頭表現的模式（此即共相後於事物之說），因為心中共相有其外在對象的固有本質與之符應，雖然這種本質不能在「心外」有任何獨立的存在；本質與事物之分離，唯有在心中，並通過心之活動，才成爲可能。一如柏氏，亞氏也相信共相才是學問的對象；因此，若共相無客觀實性而終屬虛幻，則一切科學知識均將落空，因爲個別事物本身根本不是學問的對象。共相是真實的，它的真實性不僅存於人心中，而且存於事物上；只是它在事物上的存在，不像它在人心中的存在那樣具有形式上的普遍性。屬於同「種」的個體是真正的實體，但它們所分享的客觀共相，並不是那種在數目比例上對每一個體皆相等的。「種」之本質在數目比例上，對每一個體皆不相同，但是在種的固有性質上，則對每一個體皆爲相同（亦即它們在「種」方面完全相似）；這種客觀的相似性，才是抽象的共相之真正基礎；同時抽象的共相才能在人心中有數目比例的一致性，並能一視同仁地應用到一「種」的每一個體。柏氏與亞氏都認爲真正的學問應以事物中的普遍要素（亦即種之相似性）爲對象。科學家所注意的，不是一塊塊個別的金塊，而是金塊的本質，亦即在所有個別的金塊中都能發現的「種之相似性」。「蘇格拉底藉着追求定義而推動了這一理論（即柏拉圖的理論），但他並未分離共相與個體；他的做法非常正確。因爲，沒有共相則人類不可能獲

得知識，但是分離共相與個體則將引發我們對理型論的種種批評。」<sup>⑩</sup>嚴格說來，亞氏不認為有客觀的「共相」存在，他只認為人心中的主觀共相，在外界事物上有客觀的基礎。例如，馬的共相是主觀的概念，但它在個別的馬的實體形式上，則有其客觀的基礎。

實存的個體才算是實體。那麼，共相是實體嗎？亦即規範個體的形式原理或種的要素可以稱為實體嗎？亞氏認為不行，除非是指實體的第二義或引申義。只有個體可以做為稱謂之主詞，並且它本身不能用來稱謂別的事物（譯者按，例如，我們可以說「蘇格拉底是人」，但不能說「人是蘇格拉底」）。種可以稱為第二義的實體，這是毫無問題的，因為本質要素應該比個體就個體而言具有更高度的實在性，並且它還是學問的對象。因此亞氏稱個體為「第一義的實體」，而稱「種」為「第二義的實體」<sup>⑪</sup>。由此看來，亞氏顯然自相矛盾。因為，假使只有個體才算實體，又假使科學（即學問）的對象是實體，那麼個體應該是科學的真正對象；但亞氏的主張正好相反：亦即他認為科學的對象不是個體本身，而是共相。換句話說，亞氏一方面主張科學的對象是實體，同時個體是第一義的實體；但是另一方面他又主張共相具有優越性，同時是科學的真正對象。這似乎與他的前提正好相反。

為解釋上述自相矛盾的情況，我們可以從兩方面來看：①我們若弄清楚亞氏的真正意思，就知道矛盾並不存在。當他說個體是實體，並且只有個體才算實體時，他的意思是要反對柏氏以共相為分立實體之說，而不是要否認共相做為事物之形式的或種的要素時，是真實的。個體固然是實體；但是使它成為某一種個體的，或者它的主要要素可以做為科學對象的，則是普遍的要素或

事物之形式，亦即人心在形式普遍性上所抽象及領悟的。因此，當亞氏說共相是科學對象時，並不算自相矛盾，因為他並不否認共相有某種客觀的實在性，只是否認它的分立獨存。共相的確存在於個體中，它的客觀實在性，不是超越的而是內存的，這就是具體共相之說。只有個體是真正實體；但因個別的感覺事物是複合的，所以理智在從事科學知識時，直接掌握其普遍要素——它具體地存在那兒，「做為個體的一項要素」。亞氏顯然觀察到下述事實：個體會生滅變化，而「種」（或「共相」）却常存不替。個別的馬會死，馬性則保持不變（這是指種性而言，不是指其數目比例）。科學家研究的是馬性，而不僅是「黑美人」或任何個別的馬。⊖即使在術語方面，亞氏也未必自相矛盾。他清楚分辨實體的兩重意義。第一義的實體指個別事物，由質料及形式所組成；第二義的實體則是與普遍概念相應的形式要素或種的本質。第一義的實體不可用來稱謂別的事物，但却可以被別的事物（即屬性）所稱謂。第二義的實體專指本性而言，亦即符合於普遍概念的種的本質。此外，亞氏在此所云第一義或第二義，乃專就「對於我們」而言<sup>Ⓣ</sup>，並不涉及本性、價值或時間上的次序。

個別實體是由主體或底基加上形式的本質所組成的。附屬於個別實體的情境及關係，可以由九大屬性範疇來加以區分。共相之所以成為科學的對象，因為它是本質要素，它的實在性要比純然個別事物更高。共相當然只存在於個體中，但這並不表示我們不能就共相的普遍性，使它成為科學的對象，而是表示：我們只能透過領悟個體來領悟共相。

亞氏認為共相為科學是不可或缺缺的，果真如此嗎？⊕若科學是指對共相的知識，則答案很明

顯。⊖若科學是指亞氏所云的「智慧」，則我們當然可以說哲學家不關心個體本身。例如，哲學家不關心個別的偶發存有本身；即使他以個別的偶發存有為例說明，他所關心的只是其本質特性而已。假使他的研究必須限於實際體驗到的個別偶發存有，則他的結論也只能限於這些存有；但是身為哲學家，他得到一個適用於一切可能的偶發存有之普遍結論。⊕若科學是指今日一般所謂的「科學」，則我們必須承認：即使我們仍然渴望認知某一類存有的真正普遍本質，但它却不再是「不可或缺的」了。例如，植物學家可以給植物分門別類，而不須知道每一種植物的本質定義。他們毋須找出真正的種的本質，只要觀察仔細、分門別類就夠了。士林哲學家最常提到的典型定義是「人是理性的動物」，但是對於牛或金鳳花，他們就不去費心尋找本質定義了。我們平常樂於使用「名目上的」本質，雖然它不是真正的本質。但是即使如此，對「某些」普遍特性的認知，也是不可或缺的。即使你無法確定「種差」，也可以就同類個體的某些普遍特性來下定義。假設以「理性的動物」為人的真正定義；你若找不出這樣的定義，至少可以把人描述為無毛而說話有意義的二足動物；這樣一來，你必須知道「無毛」與「說話有意義」這兩種共相。因此，就算根據偶然的特性去分類或描述，也須以某種方式辨認共相。就像人對共相只有模糊的了解，而無法恰當界定它或清晰掌握它。普遍定義或真正的本質定義，無論如何，總是一個理想，雖然經驗科學即使沒有達到這個理想，也能照樣進行；至於亞氏所謂的科學，當然是就其理想而言。他承認我們往往只有描述而沒有真正的定義，但他絕不會同意經驗論者與唯名論者（像 J. S. Mill）的觀點。

## 六

亞氏反對以數學對象或理型為實體的說法。他在「形上學」中批判柏氏理論時，曾直截了當指出它們不是實體；他在「範疇論」中則稱之為第二實體，或第二義及引伸義的實體。無論如何，真正算是實體的，只有個別事物。還有一點值得注意。在亞氏看來<sup>⑤</sup>，感覺個體不能由其物質要素來定義，因為物質要素不但使個體受制於生滅，也使它模糊我們的認知。另一方面，實體主要是某物之可定義的本質或形式，也是物質要素藉以成為某種確定的具體對象之原理<sup>⑥</sup>。因此，實體主要是形式，它本身是非物質的；亞氏原先肯定感覺個體是實體，現在則推論為：只有純粹形式才算是主要的、真正的實體。真正不具質料的形式只有上帝、天體的叡智與人的主動理智；因此只有這些形式算是真正的實體。由此可見，若形上學研究實體，則它無異於「神學」。柏拉圖的影響，在此也清晰可見；亞氏固然反對柏氏理型論，但他顯然繼續把質料當作思想所無法穿透的要素，而只把純粹形式當作可理解的對象。亞氏這種想法不管對或不對，至少這是他得自柏拉圖學說的傳統，則是很明顯的。

## 七

如上所述，亞氏共提出四種原理：質料、形式、運動來源或動力因、與目的因。變化或運動

(只要是有起訖點的一切行程，都算是變動，像樹葉由綠色變成棕色)確實存在於世界上；儘管巴曼尼得斯認為變化是幻象，亞氏仍認為那是事實。他堅持某些因素不能被否認。例如，變化的底基必須存在，否則怎能知道是什麼東西在變化。橡子長成橡樹，木頭製成床；必有某物在變化，不斷承受新的限定。首先，相對於新的限定而言，某物處於潛能狀態；然後經由某種動力因的運作，它承受了新的實現。大理石是彫像的質料，處於潛能狀態，直到彫匠運作其上，賦予形式。

大理石得到彫像的形式，起了變化，但這只是屬性的變化，因為實體本身仍是大理石，不同的只是形狀及樣態。有些情況下，實體也改變了：像牛吃了草，草被消化之後，得到新的實體形式。絕對說來，任何東西最後都會變成別的東西，因此必有一種最終底基：本身不具任何確定性質，而只是潛能狀態本身。這是亞氏所謂的最初質料原理<sup>⑤</sup>——亦即士林哲學所謂的「原初質料」——它是變化之最終基礎，潛存於一切物質事物中。亞里斯多德非常清楚：沒有任何動力因可以直接運作於原初質料本身，因為接受運作之物必須是確定的事物，亦即某種已經實現的底基。例如，彫匠彫琢大理石；大理石是他的質料，是他要進行改變的底基；他無法彫琢原初質料本身。同樣的，變成牛的是草，而不是原初質料本身。這表示原初質料不能完全獨立自存，而須與形式結合，以便具有某種形相或特質。因此，原初質料只在邏輯上可與形式分離；但是就它做為物質事物的真正要素以及做為真實變化的最終基礎而言，它又在事實上可與形式分離。因此，我們不該說原初質料是物質世界的最單純個體；因為它根本不是個體，只是個體（甚至最單純個體）的一個要素而已。亞氏在「自然學」<sup>⑥</sup>曾說，物質世界的最單純個體莫過於土、氣、火、水這四種

要素，但它們本身仍有對立衝突，因此可以互相轉變。能變化，就表示它們也是由潛能及實現組合成的。例如，氣雖「是」氣，但「能變」爲火。它有氣的形式或「現實狀態」（顯態），同時也有變成火的「潛能狀態」（潛態）。但在邏輯上，我們必須假設：一種能夠變化的潛態（亦即純粹潛態）應該先於那種能夠變成火或任何其他確定事物的潛態。

先有某物存在，具有能夠變化的潛能，然後才發展出變化。這就是從潛能到實現；但這潛能本身也是實存之物，只是尚未達到它所欲形成之物而已。以蒸汽爲例，它並非無中生有，而是來自水。但它不能來自水之本身，因爲水之本身只能是水。蒸汽之來自水，是指水能變成蒸汽，並「要求」變成蒸汽而言，所以加熱到一定溫度，就變成蒸汽了；但是就水本身而言，它畢竟不是蒸汽，它還「缺乏」蒸汽的形式——這不僅是指它沒有得到蒸汽的形式，而且是指它能夠有、應該有蒸汽的形式，只是尚未得到而已。因此，變化應該有三個因素：除了「形式」與「質料」這兩個積極要素之外，還有第三個要素：「缺乏」。「缺乏」雖然不是積極要素，但它却是變化所必須預設的。亞氏由此肯定變化之三個預設：質料、形式、與缺乏或要求<sup>⑩</sup>。

## 八

因此，具體的感覺實體是由質料與形式所合成的個別存有。但是使這種存有成爲這種確定事物之形式要素，則在同一「基本種」（或「最低種」）之一切個體中皆爲相同。以人爲例，人的種性或本質，在蘇格拉底與在柏拉圖是相同的（雖然不是在數目比例上相同）。這樣一來，形式

要素就不能使具體感覺實體成爲這個或那個個體；亦即形式不能是感覺事物之個體化原理。那麼，亞氏認爲什麼是個體化原理呢？質料。例如，卡里亞斯與蘇格拉底在形式上相同（皆具有人的形式或本性），他們的區別在於所獲的質料不同<sup>④</sup>。多瑪斯也接受這種個體化原理，但是鑒於以毫無特性的原初質料爲個體化原理，勢將引起困難，他又提出「定量質料」(materia signata quantitate)來解釋：質料對量有先期要求，但須等質料與形式結合時，才能獲得該量。這種以質料爲個體區分的原理，其實也得自柏拉圖學說的啓發，因爲柏氏以理型（或形式）爲普遍的共相。

準此而論，凡是純粹形式都將自成一「種」，因爲它不含質料，亦即不含個體化原理（所以它這一「種」只有它一個個體）。多瑪斯即如此主張，他還進而肯定（這一點與波納文德意見不同）純粹叡智或天使形成許多的種，甚至每一種只有一個天使或非物質形式。這個結論，亞氏其實也想到了，他在指出殊多性來自質料之後，進而肯定：不動的第一動者不含質料，因此在數目上只能有一個，但在公式或定義上，則不止一個<sup>⑤</sup>。這段話的出現，似乎在反對亞氏的多數不動動者之說，但是至少我們可以發現：亞氏不是沒有理會他這套說法（以質料爲同種之個體化原理）的後果。

除此之外，還有一個更重要的後果。根據亞氏之說，質料既是個體化原理，又是本身不可知之物。這樣一來，個別的具體事物就不是完全可知的了。其次，亞氏又明確表示：個體不能被定義，而科學的對象是定義或本質。於是，個體本身既非科學的對象，也非完全可知。對於個別的

可知之圓（如數學上的圓）或可覺之圓（如銅盤或樹輪），亞氏曾指出<sup>④</sup>：它們雖不能被定義，但能由直觀或知覺去領悟；但他並未詳加申述或完成一套個體直觀論。可是這種理論確是不可少的。例如，我們充分相信自己能夠知道、也確實知道某一個人的性格，但這種知識不是理性上或科學上的推論所能獲得的。事實上，亞氏對科學式定義的推崇，對實體本質知識的強調，以及對感覺個體知識的貶斥，在在都使我們覺得那是柏拉圖教育留給他的影響。

## 九

亞氏在「形上學」卷九討論「潛能」與「實現」這兩大觀念。這兩大觀念的區分極其重要，亞氏哲學的真正發展，亦由此可見。美加拉學派曾否認潛能之存在，亞氏不以為然，他說：建築匠雖然實際上不在建築，但我們豈能說他不能建築。如果實際上不在建築就表示不能建築的話，這個「不能建築」應該指「不能實際上正在建築」（這裏顯然應用了矛盾律）；但他確有建築的潛能，即使他實際上不是正在使用這能力。只要簡單說明，就可以發現潛能絕不是指對實現的直接否定。一個熟睡或昏迷中的人，實際上並未在思考，但他既是人，就有思考的潛能；相反的，一塊石頭實際上並未在思考，但它終究沒有思考的潛能。自然界物體針對它本身形式之完全體現而言，就是處在潛能狀態；例如橡子或樹苗對於長成的橡樹或大樹而言，即是潛能。這種潛能有時是改變其他物體的動力，有時則是本身自我實現的動力；但無論如何，它總是真實的東西，介於非有與實現之間的東西。

亞氏說，「實現」先於「潛能」<sup>①</sup>。實際體總是由潛能體產生的，潛能體又總是被實際體推源於實現，因為實際體就是已實現之物，就像人由人所生。這樣看來，實際體「在時間上」先於潛能體。但是原則上，實際體「在邏輯上」也先於潛能體；因為實現是潛能所以存在或產生之目的。在時間上，兒童雖然先於他之實際成人，但是在邏輯上，他的成人性還是優先的，因為他的兒童性以他的成人性為目的。不僅如此，永恆之物在實質上，也先於生滅之物；並且永恆而不生不滅之物，才是最高意義的實際體。例如，上帝必然存在，而必然存在之物也必定是完全實現之物；祂是一切運動或使潛能趨向實現之永恆根源，因此也必定是充實完滿的實際體、不動的第一動者。亞氏說<sup>②</sup>：永恆之物必為善，在它們身上不可能有任何缺陷、惡性或錯誤。惡性係指某種缺陷或錯誤，而完全實現之物必毫無缺陷。由此可知，惡的原理不可能分立獨存，因為不具質料之物是純粹形式。「惡的事物之外，沒有惡獨立存在。」<sup>③</sup>在亞氏思想中，上帝顯然襲取了柏氏「善」理型的某些性格；同時他還明確指出：善自身是一切善的原因<sup>④</sup>。第一不動的動者做為一切運動之源，是「目的因」，也是促使潛能實現（亦即促成善之體現）的最終原因。

亞氏以潛能與實現之區分，來回答巴曼尼得斯的難題。巴曼尼得斯曾說：變化是不可能的，因為存有不能來自非有（無只能生無），也不能來自存有（存有早已存在）。就像火不能來自氣一樣，因為氣是氣而不是火。亞氏的答覆如下：火雖不來自氣本身（氣之為氣），但來自能成火而未成火之氣，亦即具有成火的潛能之氣。抽象說來，即是某物由其缺乏而成其存有。若巴氏堅持這等於是說某物由其非有而成其存有，亞氏將再答曰：這種存有並非來自其缺乏之本身（即純粹

缺乏)，而是來自其「在一主體中」的缺乏。巴氏若辯稱這仍是矛盾，亦即以某物之存有來自存有；亞氏可以答曰：這存有並非來自存有本身，因為後者在未成前者之時，同時也是非有。亞氏即以區分形式、質料及缺乏（更好說是，實現、潛能及缺乏）來答覆巴曼尼得斯的難題<sup>⑤</sup>。

## 一〇

潛能、實現之分，自然導致「存在層級說」，因為某物對其起點而言是實現，但對其未來的訖點而言則是潛能。用最通俗的例子來說，磚對土而言是實現，因為後者也能燒製成磚；但是磚對即將要蓋的房屋而言則是潛能。同樣的，靈魂對於軀體而言是實現，因為它能感覺能反應；但是對於更高的「理性」功能而言則是潛能。處於存在層級最底層的是純粹質料，它本身不可知，也不能在實際上離開形式而獨自存在。它與對立之物（像熱、冷、乾、濕）結合而形成土、氣、水、火四種物體。這些極其（但非絕對）單純的物體，再形成無機物（如金）與生物的單純組織（這兩種都稱為同質體）。以同質體為質料，再產生異質體與有機體。隨着層級的階梯，逐漸上升，到達人類之不含質料的主動知性、天體的獨立叡智，最後及於上帝。（當然，存在層級說不應被當成「演化論」來看。純粹形式並不由質料演化而成。此外，亞氏還認為「種」恆存不朽，而個別的感覺物體終將消逝。）

## 一一

變化是怎麼開始的呢？土在燒製成磚之前，一直是土，它不會自己燒製自己。磚也不會自己去蓋成房屋。這兩種情況都需要一個外在原因做為變動的來源。換句話說，除了質料因與形式因，還需要動力因。但動力因不必一定在動的事物「之外」；例如亞氏認為，四大基本要素在宇宙中，各有其自然動向（如火向上燃燒），並且除非遭遇阻力，否則必依其自然動向而行。這種自然趨向屬於要素之形式<sup>①</sup>，因此形式因與動力因相符。但這並不表示動力因常與形式因相等；就有機體的魂做為形式原理而言，它同時也是運動的發起者；但是建築匠是房屋的動力因，却不是房屋的形式因。再以人為例，做為動力因的父母，只有在種性上（而不在數目比例上），同時也是子女的形式因。

一一一

我們記得，亞氏認為自己是第一位真正想到目的因的人。亞氏雖然強調目的，但這目的並不等於「外在」目的，像我們一般所謂草之生長是為了給羊當食物。事實正好相反，亞氏最強調的是內在目的（像蘋果樹生長的目的，不在於給人類製造營養水果或甜美的飲料，而在於達成它本身的完美形式），並且在正常情況下，一物之形式因就是它的目的因<sup>②</sup>。馬的形式因就是馬的種性形式；同時也是牠的目的因，因為種之個體總是自然在儘力體現種性形式。這種對形式之自然趨向，說明了目的因、形式因與動力因三者往往是相同的。以有機體為例，「魂」是複合物之形式因或決定因，又是引發運動之動力因，同時也是目的因：因為有機體的內在目的就是體現種

性形式。橡子在長成大樹的整個過程中，都是在求充分體現其目的因。亞氏認爲：真正的推動力，是目的因本身的吸引力，以橡樹爲例，目的因無異於形式因，引發橡子的成長，非要達到成熟的橡樹不可。我們當然可以質疑如下：橡子的目的因（亦即橡樹的完美形式）在最初並未存在，因而不能引發動作；另一方面它也不能像被心智領悟那樣去引發動作（如藝術家心中先有構圖，然後才引發動作），因爲橡子沒有心智及反省能力。亞氏無疑會答覆說：橡子的形式就是橡樹在胚胎狀態的形式，因此它有內在的自然趨勢，要達到完全的發展。假使繼續追問的話，還是有不少問題的。

（亞氏雖有混同各種原因的傾向，但他並未否認各種原因也可以在實際上互相區分。例如，在建築房屋時，房屋的形式因不僅在概念上，而且在實際上，都與目的因——建築師心中對房屋的構想或計畫——不同，同時也與動力因不同。大體說來，四因可以合成兩種，亦即形式因與質料因；只是，我們今日談起「原因」，首先想到的自然是動力因，其次可能是目的因。）

亞氏強調目的，但這並不表示他排除一切機械因果關係；他在談到自然界的目的論時，曾用擬人論的語氣說：「自然界從不做無謂之事或無益之舉。」<sup>48</sup> 這句話至少與他在「形上學」中的神學觀並不相符。目的性與機械性有時可以相結合；光的粒子要比角質的粒子更細微，因此必須透過天窗才能照入，照入之後，可以使我們免於摔倒<sup>49</sup>；但是在別的情況下，可能只有機械因果性存在（像動物眼睛的顏色並無目的，只是出生時的環境使然）<sup>50</sup>。此外，亞氏還明確指出：我們不該只顧尋找目的因，因爲有些東西只能由質料因或動力因去解釋<sup>51</sup>。

任何運動、任何由潛能到實現的轉變，都需要某種已經實現的原理去發動；若一切變動都需要一個實存的推動因，則宇宙整體而言，就需要一個「第一動者」<sup>②</sup>。這裏所謂「第一」，絕不能指時間上的先後，因為亞氏主張變動是必然永恆的（因為使變動出現或消失，也需要變動）。這個「第一」應該是指其「至高性」而言；第一動者是永恆變動之永恆根源。此外，第一動者並非創造萬物的上帝；因為世界從無始之始就已存在，不是受造之物。上帝塑成世界而非創造世界；祂之塑成世界，是以「目的因」的力量「吸引」世界，從而成為變動之源。亞氏認為，若上帝以實際的物性力量去引發變動（亦即親自去「推進」世界），則上帝自身亦將變化：被動者對於推動者必有反作用力。因此，上帝必須是「目的因」，以便做為渴求嚮往的對象。我們稍後還會談到這一點。

從「形上學」卷十二第六章起，亞氏說明這個推動「原理」必須是一種毫無潛能的「純粹實現」。他先假定世界的永恆性（若時間有開始的話，則在時間之前亦有時間，這是矛盾的；既然時間與變動有本質上的關連，因此變動也必須是永恆的），然後宣稱：必有一個第一動者存在，祂引發變化而本身不受影響，亦即本身不具任何潛能；因為它若能夠停止引發變動，則變動將不會是必然永恆的——這與事實不符。因此，這個第一動者是純粹實現；而純粹實現必是非物質的，因為物質性具有變動的可能。此外，由觀察天界循環不息的運動，也可以證實這個理論，因

爲天界的運動也需要一個第一動者。

前面說過，上帝推動宇宙，是以「目的因」的方式做爲渴求嚮往的對象。亞氏顯然認爲上帝直接推動第一天界，引發了星辰日夜繞地而行。他的推動方式是激發愛慕及渴望（對非物質的天體而言，渴望無異於理解），於是必有第一天體的叡智及其他天體的叡智存在。天體的叡智都是精神的，同時天體也渴望儘可能模仿其叡智之生命。由於無法模仿其叡智之精神性，天體只好退而求其次，進行循環式的運動。亞氏曾在早期主張柏氏的「星辰有魂」之說，他的「哲學論」認爲星辰有魂，且能推動自身；後來他放棄這種觀點，改而主張天體有其叡智。

奇怪的是，亞氏對於不動的動者的「數目」，始終沒有明確的信念。「自然學」中有三段話談到許多不動的動者<sup>⑮</sup>，「形上學」中也談到類似問題<sup>⑯</sup>。根據耶格的看法，「形上學」卷第十二章是後來加入的。亞氏在第七與第九兩章（這兩章前後連貫，共同構成「形上學」原版的一部分）僅僅提及一個不動的動者。但在第八章則提及五十五個超越的動者。柏羅丁(Plotinus)後來指出：這些動者與第一動者的關係，完全模糊不清。他還質問：若照亞氏所云，以質料爲個體化原理，則多數不動的動者怎麼可能出現呢？這個問題亞氏自己也發現了，他曾在第八章中段談到這個問題，但沒有提出解答<sup>⑰</sup>。在德奧佛斯特的時代，有些亞派學者仍主張「一個」不動的動者——因爲多數動者若各自引發運動，又要如何協調呢？

主要由於這種多數動者之說，中世哲學家才假定有許多叡智或天使在推動天體。新柏拉圖學派認爲：這些動者都服從，並依賴第一動者或上帝，才能產生和諧的整體；它們或是直接，或是

間接（按着層級），透過叡智與渴望，去服從第一動者。

第一動者是非物質的，因此不能進行形體上的動作；祂的活動應該是純粹精神的，亦即純屬知性的。換句話說，上帝的活動是思想之活動。但是祂的思想以什麼為對象呢？知識是指主體在知性上分享了對象；那麼，上帝的對象應該是一切可能對象之中最好的，並且上帝享用的知識也絕不含任何變化、感覺或新奇。因此，上帝在一永恒的直觀或自我意識中，認識祂本身。亞氏由此定義上帝為「思想之思想」<sup>⑤</sup>。上帝是獨立自存的思想，無始無終地思想着自身。此外，上帝不能在自己之外，有任何思想對象，因為那將表示祂在自己之外，有一目的。因此，上帝只知道自己。多瑪斯<sup>⑥</sup>等人（例如布伦他諾 Brentano）曾設法詮釋亞氏之說，使世界的知識與神意的施行，不在被排除之列。即使多瑪斯所言甚是，這並不代表亞氏的觀點。「亞里斯多德從未提出神之創造或神之眷顧的理論。」<sup>⑦</sup>他的確曾以不同語調談到這點，像他說上帝是軍隊的統率，給軍隊帶來秩序；又說無法恆存之物的生生相續，也靠上帝來維持；但這些觀點似乎都無法用在他對第一動者的討論上<sup>⑧</sup>。

亞氏的上帝具有位格嗎？他有時稱上帝是第一不動的動者，有時稱之為神<sup>⑨</sup>，他在「尼高馬各倫理學」中，亦稱之為神<sup>⑩</sup>。亞氏像大多數希臘人一樣，不太在乎神祇的數目；但是我們若把他當做明確而絕對的一神論者，則必須說他的上帝是位格的。亞氏不會明指第一動者為位格神；並且他也斷然沒有想到擬人化的位格神；但是就第一動者是叡智或思想而言，祂在哲學的意義上，應該是位格的。在名稱上，亞氏的上帝也許不是位格的；但是在實質上，祂却是位格的。此

外還須注意，亞氏從未想要把第一動者當做崇拜的對象，或當做禱告者訴求的合適對象。他在「大倫理學」中清楚指出，那些以為能夠與上帝建立友誼的人，都搞錯了。因為⊙上帝不能報償我們對祂的愛；⊙同時我們不論在任何情況下，都不能說我們「愛」上帝<sup>②</sup>。

## 一四

其他有關上帝存在之論證，亞氏在著作中也約略提到，只是未及發揮而已。他在「哲學論」的斷簡中，描寫有些人第一次領悟山川大地之美與天界之莊嚴，不免譽之為神祇的傑作。這是目的論證的輪廓<sup>③</sup>。在同書中，亞氏至少也暗示了類似多瑪斯後來發展成的「第四路」證明（當然，這中間還有許多援引）。亞氏在該書說：「只要有較好之物，就有最好之物；現在，存在界的事物可以比出誰更好，就表示有一個最好的，那必是神。」<sup>④</sup>這個論證只能得到相對意義的最好；為達到絕對意義的最好或「完美」，還須借用因果觀念，就是：一切有限完美最後都源於或「分享」絕對完美。這正是多瑪斯的做法，他曾引用亞氏「形上學」的一段話<sup>⑤</sup>，甚至借用亞氏的例證：火之所以被視為最熱之物，因為它是其他一切事物的熱因<sup>⑥</sup>。就亞氏本人而言，使用完美等級來證明上帝存在，似乎是他早期深受柏氏影響時的思想。他在「形上學」中，則不以這個論證來證明上帝存在。大體說來，亞氏在撰述「形上學」時，已經揚棄了通俗的宗教觀念（如在「哲學論」的斷簡中所見的）。但他偶爾還會說些與「形上學」卷十二極不相應的話；無論如何，我們不能期待亞氏絕對嚴謹地避開一切通俗的語言、表達及觀念；另一方面，很可能亞氏從

未真正想把他的上帝觀作系統整理，或真正想去協調他在「形上學」中的觀點，與他偶爾論及神的旨意及其活動的說法。

## 一五

綜上所述，可知亞氏的上帝觀還有許多漏洞。他雖較柏拉圖更清楚領悟最終的神性，但是至少在「形上學」卷十二，他根本不談神在世界中的運作——這一點是柏氏非常堅持的，也是一切完整的理性神學所不可或缺。亞氏的上帝，只有在做爲目的因時，才扮演動力因的角色。祂不知道這個世界，也沒有任何計畫要在這個世界中實行；自然界的目的論，其實正是無知無覺的目的論（至少這是唯一真正相應於「形上學」的上帝之結論）。就此而論，亞氏形上學比不上柏氏形上學。從另一方面來看，亞氏許多觀點雖然應該溯源於柏氏，但他也有獨到的成就：他提出內在目的論及具體感覺事物企圖完全體現潛能的運動觀，由此將感覺世界的實在性建立於較柏氏所能提出之更堅實的基礎上，同時也使生成及變化得到真正的意義與目的——即使他在論證過程中，放棄了柏氏思想中某些值得保存的要素。

### 附註

- ① *Metaph.*, A, 980 a 1.
- ② 「形上學」之名，原先只是用來表示此書在亞氏全集中的位置，亦即在「自然學」之後。但

是就此書所論的題材而言，像最高的第一原理及原因，也確實具有形上學的含意，因為它的抽象層次遠較「自然學」為高；後者主要討論存有之某種特定形態，亦即變動的存有。假使就今日所謂的形上學而論，則我們不僅須討論亞氏的「形上學」，也須討論他的「自然學」。

- ③ *Metaph.*, 982 a 11-12.
- ④ *Metaph.*, 982 a 26-8.
- ⑤ *Metaph.*, 984 b 15-18.
- ⑥ *Metaph.*, 985 a 18-21.
- ⑦ *Metaph.*, 985 a 21-3.
- ⑧ *Metaph.*, 988 a 8-10.
- ⑨ *Metaph.*, 988 b 6-16.
- ⑩ *Metaph.*, 1026 a 6-32. cf 1064 a 28-b 6.
- ⑪ *Metaph.*, VI (E) 2. 例如，糖果製造商的目標原是提供樂趣；假使他的產品有益於健康，那只是「附帶的」成效。
- ⑫ *Metaph.*, VI (E), 4.
- ⑬ *Metaph.*, IV (J), 3 ff.
- ⑭ *Metaph.*, 990 b 8-11.
- ⑮ *Metaph.*, 990 a 34-b 8.

- ⑮ *Metaph.*, 991 a 12-13.
- ⑰ *Metaph.*, 991 a 8-10.
- ⑱ *Metaph.*, 997 b 5-12.
- ⑲ *Metaph.*, 991 b 1-3.
- ⑳ *Metaph.*, M, 1079 b 24-6; A, 991 a 20-2.
- ㉑ *Metaph.*, A, 991 a 19-20.
- ㉒ *Metaph.*, A, 990 b 15-17; K, 1059 b 8-9.
- ㉓ *Metaph.*, 992 a 32-b 1.
- ㉔ *Metaph.*, 991 b 9 ff.
- ㉕ *Metaph.*, e.g. 991 b 27-31.
- ㉖ *Metaph.*, b 1077-1214.
- ㉗ *Metaph.*, 1076 b 28-34.
- ㉘ *Metaph.*, A, 992 b 7-9.

⑳ 關於神的理想之說，多瑪斯曾引用奧古斯丁的話，他認為神的心靈中有許多觀念或理想 (S. T., I, 15, 2)，而不贊成柏拉圖所謂這些理想「外於」神的心靈之說 (Cf. S. T., I, 15, 1, ad 1)。他進一步解釋他的意思：並非有許多附屬的「種」存在於上帝心靈，而是上帝完全了解自己的本質，因而也知道它能被許多受造物仿效。

- 30 *Metaph.*, M, 1086 b 2-7. 亞氏又說：「凡是公式或科學，都是有關共相的。」(K, 1059 b 25-6) 以及「定義是對共相及對形式的界定。」(Z, 1036 a 28-9)
- 31 *Categ.*, 5. 這裏所謂「第一義」及「第二義」，並無評價的意味，只是指「對我們而言」的認識先後而已。我們總是先認識個體，然後才經由抽象認識共相；但亞氏並未改變他一向的看法：共相是科學之對象，比個體本身具有更高的實在性。
- 32 蔡勒 (Zeller) 教授指出：「亞氏一方面肯定形式這種共相比形式質料的合成物具有更高實在性，同時又肯定只有共相是知識的對象，因為它本身較易被知與較能被知；這當然是一個矛盾的說法。這個矛盾在整個亞氏體系中，均可發現。」( *Outlines*, p. 274 ) 對於這裏所謂的矛盾，蔡勒這段話並不盡符實情。
- 33 *Metaph.*, VII (Z), 15.
- 34 *Ibid.*, 17.
- 35 *Cf. Physics*, 193 a 29, 191 a 31-2. 對於「原初質料」，我們可以這樣理解：以任何物質實體為例，化除它的一切明確性質，再化除它與其他實體共有的特色——像顏色、形狀等。最後剩下一個底基，絕對的無形狀與無性格；它自身不能獨立存在，但在邏輯上却必須予以肯定。這就是原初質料。*Cf. Space, Critical History*, p. 276.
- 36 *Cf. e. g. Physics*, I, 6; III, 5.
- 37 *Physics*, I, 7 ff.

- 38 *Metaph.*, 1034 a 5-8.
- 39 *Metaph.*, 1074 a 33-8.
- 40 *Metaph.*, 1036 a 2-6.
- 41 *Metaph.*, 1049 b 5.
- 42 *Metaph.*, 1051 a 20-1.
- 43 *Metaph.*, 1051 a 17-18.
- 44 *Metaph.*, 985 a 9-10.
- 45 有關潛能與實現之討論，參看 *Metaph.*, Δ, 12, θ 11.
- 46 *De Caelo*, 311 a 1-6.
- 47 *Metaph.*, H, 1044 a 36-b 11. Cf. *Physics*, B, 7, 198 a 24 ff.
- 48 *De Caelo*, A4, 271 a 33.
- 49 *Anal. Post.*, 94 b 27-31. Cf. *De Gen. An.*, 743 b 16f.
- 50 *De Gen. An.*, 778 a 16-b 19; 789 b 19 f. *De Part. An.*, 642 a 2; 677 a 17-19.
- 51 *Metaph.*, 1049 b 24 ff.
- 52 *Metaph.*, Δ, *Physics*, θ, 6, 258 b 10 f.
- 53 *Physics*, 258 b 11; 259 a 6-13; 259 b 28-31. 耶格認為這三段話都是後來加入的，但是只有在第三段話，亞氏才假定多數不動動者的實際存在，因此羅斯 (*Physics*, pp. 101-2)

合理地斷定，只有這一段話是在「形上學」卷十二完成之後加入的。

- ⑤4 *Metaph.*, XII, 8.
- ⑤5 *Metaph.*, 1074 a 31-8.
- ⑤6 *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 33-5.
- ⑤7 *In Met.*, xii, lect. xi.
- ⑤8 Ross, *Aristotle*, p. 184.
- ⑤9 *De Caelo*, A 4, 271 a 33. 亞氏說神與自然不做無益之舉，但他此時尚未發展不動動者的理論。
- ⑥0 *Metaph.*, XII, 7.
- ⑥1 *Eth. Nic.*, e.g. 1170 b 8 ff, 1179 a 24-5.
- ⑥2 *M. M.*, 1208 b 26-32.
- ⑥3 *Frag.* 14. (Rose.)
- ⑥4 *Frag.* 15. (Rose.)
- ⑥5 *Metaph.*, 993 b 23-31. Cf. 1008 b 31-1009 a 5.
- ⑥6 St. Thomas, *S.T.*, 1 a, q., 2, art. 3, in corp.

## 第三十章 亞里斯多德的

### 自然哲學與心理學

一

自然界是一切物質體與運動體的總合。事實上，亞里斯多德並未真正界定自然界的意義，但是從他的「自然學」①一書可以清楚看出：他以自然界為自然事物的整體，而自然事物亦即能夠引發變化及終止變化，或能有內在變化傾向的東西。亞氏認為，像床這種東西，就沒有變動自身的能力。組成床的「單純」物體才有引發變化或運動的能力；但它們做為自然物體時有此能力，做為床的組成部分就不然了。這種見解必須補充一點，就是：無生命物體從靜態到動態，必由外在動因所引發。但是當動因移去阻礙時，例如在鍋底整個洞，水就以其自然的向下傾向流出去了，這似乎是一個矛盾：一方面自然物體本身有變動原則，另一方面亞氏又堅持凡被動之物都是由外在動因而起②。亞氏說，以動物覓食為例，動物行動的明顯引力，並非絕對的，因為若無食物做為外在的誘因，可能根本不會產生行動。同理，當水流出鍋底的洞時，這種向下流動似可說

成是水的自然變動，但仍是由那個打破洞而移去水流阻碍的外在動因偶然促成，並由產生水且使其具有重量的東西（假定是原初的對立物，熱或冷）所直接促成。亞氏的說明是：無生命物體自身有「被動之源」而非「發動之源」③。

## 一

廣義的變動有生滅兩種。狹義的變動則有質的變化、量的變化與位置轉換，或我們一般所謂的运动④。

## 二

位置變動的必要條件，是處所 (τόπος) 與時間，其實一切變動莫不如此。證明處所存在⑤有兩個方法：⊖、由位置的變換，例如裝水的地方可以改成裝氣；⊕、由四大要素各有其自然的位置。這四種自然位置不只是相對於人類的，而且是獨立存在的；例如火向「上」燃，土向「下」移。因此，處所確實存在，亞氏將其界定為後來士林哲學所謂的「容器之第一層不動的界限」⑥。亞氏的處所就是範圍某一物體的界限，這種界限被視為不動的。若接受這種定義，則顯然沒有空的處所或宇宙之外的處所存在，因為處所成爲容器中的物體之內在界限。但是亞氏又區分一物體的容器及其處所。以河上之舟爲例，流動的河水是容器而不是舟的處所。空間是容器之第一層不動的界限，是向外展現的。因此，整條河才是舟與舟中之人的處所，因為整條河是靜止的⑦。

自然宇宙中的每一樣事物，都在一個處所中，而宇宙本身則不在處所中。由於運動是因處所的變動而起，因此宇宙本身不能向前運動，只能運轉。

## 四

根據亞氏的看法，一物之動，只能由一現成的動者去觸發。但是推動的過程如何呢？最初的動者傳給媒介物（如空氣或水）的，不僅是運動，而且是運動的力量。空氣受到推動後，它的最初粒子推動其他粒子，再及於受動者。這種推動力隨着距離增加而減弱，最後受動者即使沒有遇到反向的力量，也會停止下來。因此亞氏是不贊成惰性定律的，他認為強發的運動會減速，而「自然的」運動則會增速。在這方面，多瑪斯贊成亞氏而反對非樂波努士（Philoponus）、畢卓吉（Al Birrogi）、歐立維（Olivi）等人的「衝力」理論。

## 五

至於時間，亞氏認為不能僅僅把它看成運動或變化，因為變動是多，而時間是一<sup>⑨</sup>。但是時間顯然與運動及變化有關：我們若覺察不出變化，也就覺察不到時間。亞氏對時間的定義是「運動的估量或可計數的運動」<sup>⑩</sup>。他在這裏所指的，並非純粹數目，而是用來計算的數目，亦即運動之可以計數的一面。但是，時間像運動一樣，也是一個連續體，並不包含分離的點。

只有能動之物（不論目前是動是靜）才在時間中；永恆而不動之物不在時間中。（變動是永

恒的，但顯然不是不動的；因此它在時間中。同時時間也必然是永恆的，因為它無始無終。）須注意的是，這裏所謂變動，不必一定指位置的移動，因為亞氏清楚說出：人體認到內心狀態的變化時，也能體認到時間的推移，至於亞氏所謂時間是運動中「被計算」的部分，並不表示我們能夠計算變化中的許多「現在」，好像變化的推移是由分離的時間之點所組成似的。他的意思是說，當人覺察到時間時，他就體認到多樣性，亦即多重階段。時間是變動的要素之一，使心靈能因此體認到多重階段<sup>⑩</sup>。

我們若要估量時間，就須有個估量的標準。在亞氏看來，直線式的運動不足以勝任這個目的，因為它缺少齊一性。若為自然的運動，則它增速；若為非自然的運動，則它減速。那麼，什麼運動是既自然又齊一的呢？亞氏認為，圓圈形的運動自然是齊一的，而天體之繞行則是一種自然的運動。由此可證，最適合用來估量時間的是太陽<sup>⑪</sup>。

假使沒有人的心靈，是否還有時間呢？亞氏提出了這個問題<sup>⑫</sup>，但未作澈底討論。換句話說，時間若是運動的估量或可計數的運動，那麼假使沒有心靈去計算的話，還會有時間嗎？他的答覆是，恰當說來，應該沒有時間，但還是有時間之潛在底基。羅斯（Ross）教授指出，這種立場與亞氏對「連續體」的一般說法是相通的<sup>⑬</sup>。在連續體中，只有潛能的部分而沒有實際的部分。只有當某一事件打破連續體時，才會出現實際的存在。時間的懸延亦復如此。懸延中的「現在」之能夠實際存在，是因為心靈的分辨作用所致。是否在心靈存在之前，就已經有時間了呢？這個問題初看之下，對亞氏並無困難，因為他認為動物與人類都永遠存在。但是更緊要的問題是，計數並不

是創造其部分，而是辨認已經存在的部分<sup>⑬</sup>。無論如何，假使沒有時間的話，怎麼可能有變化呢？我們或許可以根據亞氏這樣回答：時間不能與運動之前後真正分開，而運動雖由心靈得到補充，但仍是獨立於心靈之外的，因此時間也是獨立於心靈之外的。時間的「各部分」是潛能的，因為它們除非由「計數的」心靈，否則不能在形式上彼此分開。但它們也可說不是潛能的，因為它們離開心靈就沒有真正的存在。亞氏的立場異於康德，並且它本身也無法帶人走向康德的立場。

## 六

亞氏還提出無限物是否可能的問題。

(一) 他說，無限的物體是不可能存在的<sup>⑭</sup>，因為每一物體都由一表面所限，而凡是有表面限制之物，都不可能是無限的。這種無限物是不可能真正存在的，因為它既不能是組合的，也不能是單純的。假使它是組合的，那麼它的組成成分本身，或是有限的，或是無限的。假使其中一個成分是無限的而別的成分有限，那麼這些別的成分就被前者涵括了，因為不可能有兩個無限物，於是這個無限的成分就等於無限物本身了。假使組成成分都是有限的，那麼有限的成分加起來，也絕不會構成一個真正無限的物體。亞氏同意有絕對的「上」、「下」存在，但不可能有真正存在的絕對體；因為若有絕對體，則上下之分皆毫無意義。無限的數目也不存在，因為數目是能被計算之物，而無限的數目無法被計算<sup>⑮</sup>。

(二) 從另一方面看來，亞氏雖然反對有實際存在的無限體與無限數，但他承認有另一種意義

下的無限物<sup>⑮</sup>。無限物的存在是潛能的。例如，空間的延展不是實際的無限物，但就其無限可分而言，它在潛能上是無限的。一條線是一個「連續體」，並不包含實際無限的點（亞氏在「自然學」一書，即以這種方式答覆齊諾與埃利亞學派的疑難），但却是無限可分的，即使這種潛能上的無限可分性在實際上不可能完全實現。時間在潛能上也是無限的，因為它可以無止盡地加上去；但時間絕非實際的無限物，因為它是「前後相承的連續體」，它的各部分無法同時存在。時間與空間延展相似之處，在於其無限可分性（即使不曾真正實現）；但它在潛能上的無限性，還可以由相加而得，這一點異於空間延展，因為亞氏認為空間延展有其最大極限（雖然它沒有最小極限）。第三種潛能上的無限性，是數目所具備的；它類似時間之處，在於它也能由相加而得，因為計算與相加都不可能時，我們也無法計算一個數目了，但是數目與時間、空間不同之處，在於它不是無限可分的，因為它有一最小極限，亦即單位。

## 七

根據亞氏的說法，一切自然的運動都指向一個目的<sup>⑯</sup>。自然界中被尋求的目的是什麼呢？就是從潛能狀態到實現狀態的發展，形式在質料中的體現。亞氏與柏拉圖相似，都以為自然界是目的論的而非機械論的，雖然我們很難了解亞氏如何能在邏輯上指出自然界整體有其自覺的目的性。這種目的性並非遍在一切及無所不克的，因為物質有時會阻礙目的性的運作（例如怪物的出現，即可歸咎於有缺陷的物質<sup>⑰</sup>）。因此，當目的性運作在個別的物體上時，很可能會受到不可

避免的意外事件所阻礙。這就是「突發事件」，雖不「符合自然」，但仍「藉着自然」而生。就像怪物也是經由母體所生。這種不受歡迎的事件，與亞氏所謂的「幸運」不同，後者是一個有心的主體期待某物而得以成功，例如在地裏發現寶藏<sup>①</sup>。

亞氏根據什麼來肯定「自然界」有目的呢？柏拉圖運用世界魂與德米奧格的概念，來解說自然界的目的性，亞氏則似乎認為自然界本身之內就有某種目的性的活動。他在談及「上帝」時，的確有此含意，但他從未充分說明自然界與上帝的關係，並且在「形上學」一書論及上帝時，似乎又排除了上帝在自然界的目的性活動。或許是亞氏對經驗科學漸增的興趣，使他無心把自己的立場系統化，甚至使他被責以不符合自己的形上學預設。我們雖無意駁斥或責問亞氏的自然界目的觀，但也必須承認：亞氏的形上學系統或神學，並沒有給他什麼根據，讓他經常在談到自然界時，把自然界當做一個自覺的運作與組織原理。這種言論顯然帶有柏拉圖式的風格。

## 八

在亞里斯多德看來，宇宙包含兩層不同的世界：天上世界與地上世界。天上世界由星辰組成，星辰永不消失，並且除了位置移動外，沒有任何變化；這種位置移動不以直線而以圓形進行，就像四大要素的自然運動一樣。亞氏結論說：星辰係由不同的物質成分——以太(aether)——組成，以太是第五個超級要素，除了作圓形運動之外，沒有任何變化。

亞氏主張地球的形狀是球形，靜居宇宙中心，以同心而球狀環繞它的，有水、氣、與火或熱

體。外面還有各層天體，最外一層是固定的星辰，由第一動者所推動。爲了解釋星辰的實際運動，亞氏接受卡里布斯 (Callippus) 三十三個天體的說法，他自己再假定二十二個反向運行的天體，介於其他天體之間，以便解消一個天體對下一個天體的星辰運行之過分干涉。這樣就有了五十五個天體，還不包括最外一層的天體；他在「形上學」一書提出五十五個不動的動者，外加推動最外面天體的第一動者，正是種因於此。(他也指出，假使以歐道蘇斯的算法爲準，就會有四十九個天體<sup>②</sup>。)

## 九

個別物體在這個世界有生有滅，但「種」與「類」則是永恆的。因此亞氏學說中並無近代所謂的進化觀可言。亞氏雖然未能發展出任何根據時間而進展的演化論或「種」的演化論，但是他能夠也確實發展出一套可以稱爲「理想的」演化論，亦即有關宇宙結構或存在層級的理论：存在的層次越高，形式就越有優位。層級的底部是無機物，其上是有機物，植物不像動物那麼成全。但是，植物也有魂，亦即生命原理，亞氏的定義是：「具有生命能力的自然物體之生元」，或者是「一個自然有機物的最初生元」。魂是體的實現，亦即形式、活動原理及目的。體爲魂而存在，每一器官皆有其目的，而此目的即爲一活動。

亞氏在「靈魂論」一書開頭，就指出探討靈魂是非常重要的，因爲靈魂是生命體的生存原理<sup>③</sup>。這個問題相當困難，因爲很難找到正確的方法；他極其明智地主張：思辨哲學家與自然主義

者有不同的立場，因而也有不同的定義方式。並非所有思想家都知道不同學科有不同方法，某一特殊學科不能採用化學家或自然科學家的方法，並不表示它所得出的結論就必然無效<sup>24</sup>。

亞氏說<sup>25</sup>，組合的實體就是自然軀體加上生命，生命的原理即稱為魂。軀體不能是魂，因為軀體不是生命，而是擁有生命之物。（亞氏在「論靈魂」第一卷中，敘述了心理學的歷史，談到不同哲學家對靈魂的看法時，他說：「一派哲學家把這種要素看成有形的，另一派把這種要素看成無形的；這兩派之間的差異最為深遠。」亞氏把自己與柏拉圖學派諸子並列，而反對路西布斯與德謨克利圖的門生。）軀體對於靈魂有如質料，靈魂對於軀體則有如形式或實現。亞氏界定靈魂時，稱之為軀體的生元或實現；軀體所擁有的是潛能中的生命：他所謂「生命的潛能狀態」，並不是指沒有靈魂的東西，而是指具有靈魂的東西。靈魂是軀體的體現，並與軀體不可分（雖然也會有可分的一部分，因為它們並非恰為軀體的體現）。因此靈魂是生命體的原因及原理，⊖是運動之源<sup>26</sup>，⊕是目的因，⊙是生物的真正實體（亦即形式因）。

各種不同的「魂」之間也有關係，高級的必涵蓋低級的，低級的却不能涵蓋高級的。最低級的魂是營養魂或植物魂，有新陳代謝的作用。這種魂在植物及動物身上都有；在植物身上它是獨立自存的。任何生物要繼續存在，都不可缺少這些作用。因此一切生物都有植物魂，而植物則只有這種魂。感覺對於植物並不需要，因為植物不需移動就可以自動地吸取養分（不運動的動物亦復如此）。動物具有運動能力，就需要感覺；因為動物發現食物時，若不能辨認，則行動覓食也是枉然。

因此，動物具有較高級的魂：「覺魂」，有感覺、渴望與移動位置三種能力<sup>⑥</sup>。繼感覺官能之後，有想像力，再進而發展為記憶力<sup>⑦</sup>。亞氏曾指出營養對於保存生命是必須的，現在他再說明接觸的感覺對於動物覓食也是必須的<sup>⑧</sup>。品嚐的感覺因此也是不可少的。其他的感覺雖然不是絕對必須，也是爲了動物的益處而有的。

## 一〇

高於動物魂的是人類的靈魂。靈魂在自身統合了低級魂的一切能力，但更進而擁有理智。理智的作用有兩方面：就是科學思考的能力與慎思明辨的能力。前者以真理爲對象，爲求真而求真；後者之追求真理，則是爲了實際的目的。除了理智以外，靈魂的一切能力都與軀體不可分，同時也是可消失的。理智先於軀體而存在，是不朽的<sup>⑨</sup>。但是進入軀體的這個理智，却需要一個潛能的原理——一個「白板」(tabula rasa)，以便在其上印加形式；因此便有「主動知性」與「被動知性」之分。主動知性由意象中抽離形式，意象在被動知性接收時，是實際的概念(亞氏認爲一切思考作用都需要意象)。只有主動知性是不朽的<sup>⑩</sup>。以下還會談到這點。

## 一一

即使不談主動知性的問題，亞氏的「靈魂論」也顯然與柏拉圖式的二元論大異其趣。因爲他以靈魂爲軀體的生元，使兩者合成一個實體。亞氏主張靈魂與軀體的結合，要遠較柏派的主張

更爲密切；亞氏從不把軀體當做靈魂的墳墓。與軀體結合，對靈魂也有好處，因爲靈魂唯有如此才能發揮效用。中世紀的亞派學者，像多瑪斯，都持這種觀點，雖然許多基督教大思想家曾經如此、現在依然主張接近柏氏傳統的說法——只須想想奧古斯丁就夠了。亞氏堅持認爲柏拉圖學派未能充分解釋靈魂與軀體的結合關係。他說，他們似乎以爲任何一個靈魂都可以與任何一個軀體相配。這是不可能的，因爲每一個軀體都有一個明確的形式與性格<sup>②</sup>。「笛卡兒認爲靈魂的存在最具確定性而質料的存在是後起的推論，這種想法在亞氏看來，簡直荒謬。因爲整個自我，包含靈魂與軀體，是不可質問的既成事實。」<sup>③</sup>假使亞氏反對笛卡兒派的觀點的話，不消說，他更將反對那種把人的靈魂與其活動都化約爲軀體的附屬現象的觀點，這種觀點把人類思想的最高活動簡化爲腦的發育結果。但是亞氏心理學的發展方向，也有一點走上類似附帶現象論的可能，尤其就他對主動知性的看法而言，更是如此——他認爲主動知性不是一種個體化的原理，就是不在個人死後以個人心靈的形式存在。由於缺少一種歷史的有機演化論，亞氏自然不會去接受近代所謂的附帶現象論。

一一一

現在再談一個陳腐的問題：「亞氏對主動知性的準確說法是什麼？」我們不能提出亞氏的「準確」說法，這是個詮釋上的問題；古代與近代早就出現許多不同的詮釋了。亞氏在「靈魂論」中曾說：「這種知性是可分離的、無感覺的與不混雜的，它本質上是一種實現狀態。因爲主動之

物總是比被動之物更有價值，而啓動的原理也比物質更有價值。實現的知識與其對象合而為一；潛能的知識對個人而言，有時間上的先在性，但是普遍說來則沒有時間上先在性；知性有時運作，有時則否。當它被分離時，它總是本質之物，唯有它是不朽而永恆的。我們之所以記不得這些，是因為主動知性是無感覺的，而被動知性是可消逝的，同時若無主動知性，無物可以思想。」<sup>33</sup>

這段話引起許多爭論與各種詮釋。阿佛底細亞的亞里山大 (Alexander of Aphrodisias) 曾把「理性」，即主動知性，視為上帝；查巴瑞拉 (Zabarella) 後來則把上帝在靈魂中的運作，看成光照那潛在的被知之物，就像陽光使可見之物能被實際看到。誠如羅斯爵士指出的<sup>34</sup>，我們不必一定把亞氏在「靈魂論」中談及上帝的內在性，與他在「形上學」中談及上帝的超越性，這兩點看成不一貫，但是若以這兩本書代表分歧的上帝觀，則亞里山大與查巴瑞拉的詮釋就大有問題了。因為亞氏在描述上帝為不動的動者、一切活動的目的、僅以自身為認識對象的存有者之後，也可能繼續在別的書裏描寫上帝為內在於人、真正傳授知識給人的存有者啊。

若主動知性不能被視為上帝，那麼究竟它是個人具有的個別獨特的東西，還是一切人共有的同一原理呢？亞氏說「我們記不得」，這句話提醒我們，亞氏曾肯定<sup>35</sup>：記憶、愛、恨在人死時都將消逝，它們屬於整個人而不屬於那一「無路可通的」理性；這樣看來，主動知性在分離的存在中，並無記憶。雖然這不能確實證明每個人身上的主動知性，不是在分離狀態中的個別東西，但至少指出了接受這種詮釋時的難處。此外，亞氏所謂「潛能的知識對個人而言，有時間上的先在性，但是普遍說來，則沒有時間上的先在性；理智有時運作，有時則否」，他似乎在分辨那有

時知道、有時不知的個人，與那本質上是主動原理的主動知性。也許亞氏把主動知性看成衆人共有的同一原理，亦即這種理智有另一分離的理智居於其上，它自身則進入人體運作，並在個人死後繼續存在。果真如此，則結論必定是：個體化的人的靈魂與它所充滿的物質，將一齊消逝<sup>①</sup>。（即使這種詮釋可以說得通，我們也須承認一個極大的困難，就是根據亞氏的見解，是否可以說柏拉圖的主動知性與蘇格拉底的主動知性，在數目比例上完全相同？不僅如此，假使他相信每個人身上的主動知性都有個別性格，那麼他所謂的主動知性「由外而來」，又是什麼意思呢？難道這只是柏拉圖主義的一項遺跡嗎？）

附 註

- ① *Physics*, B 1, 192 b 13 ff.
- ② *Physics*, H 1, 241 b 39 ff; *θ* 4, 254 b 7 ff. 亞氏在此所言頗為歧義。他說凡被動者皆被某物所動，或被自身或被他物，而不是說凡被動者皆被他物所動；但是他接着所作的討論，若由他的「實現優於潛能」的原則與他證明「不動的動者」存在的論證看來，則顯然可見他認為沒有任何運動之物能是「絕對的」發動者。絕對的發動者必須本身是「不動的」。至於不動的動者是否有許多，則當然是另一問題。這個原則總是清楚的。
- ③ *Physics*, 254 b 33-256 a 3. Cf. *De Caelo*, 311 a 9-12.
- ④ *Physics*, E2, 226 a 24 ff; *θ* 7, 260 a 26 ff.

- ④ *Physics*,  $\Delta$ 1, 208 a 27 ff.
- ⑤ *Physics*,  $\Delta$ 4, 212 a 20 ff.
- ⑥ *Physics*,  $\Delta$ 4, 212 a 19-20.
- ⑦ *Physics*, 215 a 14 ff; 266 b 27 ff.
- ⑧ *Physics*,  $\Delta$ 10-11. 218 a 30 ff.
- ⑨ *Physics*,  $\Delta$  11, 219 b 1-2 ff; 220 a 24-5 ff.
- ⑩ Cf. Ross, *Physics*, p. 65.
- ⑪ *Physics*, 223 a 29-224 a 2.
- ⑫ *Physics*, 223 a 21-9.
- ⑬ Ross, *Physics*, p. 68.
- ⑭ Ross, *Physics*, p. 69.
- ⑮ *Physics*, 5, 204 a 34-206 a 7.
- ⑯ *Physics*, 204 b 7-10.
- ⑰ *Physics*, 206 a 9 ff.
- ⑱ *De Caelo*, A4, 217 a 33.
- ⑲ *De Gen. An.*, 767 b 13-23.
- ⑳ *Physics*, B, 4-6, Cf. *Metaph.*, E 2-3.

- 22 Cf. *Metaph.*, XII, 8.
- 23 *De An.*, 402 a 1-9.
- 24 *De An.*, 402 a 10 ff.
- 25 *De An.*, 412 a.
- 26 亞氏認為若以運動為靈魂的特性，則這種定義方式非常不妥。靈魂主動地運作，但它本身並不動。這與柏拉圖派以靈魂為自動體大不相同。Cf. *De An.*, A. 3.
- 27 *De An.*, B 3.
- 28 *De An.*, 3, 427 b 29 ff; *Rhet.*, A 11, 1370a 28-31; *De Mem.*, 1; *Anal. Post.*, B 19, 99 b 36 ff.
- 29 *De An.*, 3, 12. Cf. *De Sensu.* 1.
- 30 *De Gen. et Corrupt.*, B 3, 738 b 27 ff.
- 31 *De An.*, 3, 5, 430 a 17 ff.
- 32 *De An.*, 414 a 19 ff.
- 33 Ross, *Aristotle*, p. 132.
- 34 *De An.*, 3, 5. 430 a 17 ff.
- 35 *Aristotle*, p. 153.
- 36 *De An.*, 408 b 24-30.

37

多瑪斯在註解亞氏「靈魂論」(3, lect. 10)時，並不以亞維洛艾(Averroes)一派之「否定個人不朽性」的觀點來解釋。主動知性本質上只是個「主動」原理，因此不受情感影響，也不保存在「種」內。分離的人類理性，不能像在與軀體結合時那樣運作，而且亞氏在「靈魂論」一書，也未談到它在人死之後的運作方式；不談這一點，並不表示亞氏否認個人不朽性或把分離的知性打入絕對的無力狀態。

## 第三十一章 亞里斯多德的倫理學

亞里斯多德的倫理學顯然是目的論的。他所關懷的，是能夠帶給人福善的行爲，而非就其本身而言是正確的行爲。凡是使人得到福善或目的的行爲，對人就是「正確的」；反之，使人得不到福善的行爲就是「錯誤的」。

「一切技藝及探究，行爲與抉擇，似乎都以某種福善爲目的；因此福善的正確定義是：萬事萬物追求的目標。」<sup>①</sup>但是相應於不同的技藝與科學，也有不同的福善。像醫生的技術以健康爲目的，駕船術以安全航行爲目的，經濟學則以財富爲目標。病人服藥後，可能會昏昏入睡，但是這個直接效果仍然是爲了達到健康的目的。爲騎兵隊製造馬銜及馬韁，固然是某種技藝的目的，但是它的真正目標却更爲寬廣，就是有效地達成軍事行動。這些目的都有更深的目標與福善。假使有一種目的，我們爲了它本身的緣故去追求它，並且爲了它的緣故去追求一切附屬的目的或福善，那麼這種終極的善，就是最高的善，亦即唯一的善。亞里斯多德想要找出這種善究竟是什

麼，以及相應於這種善的科學又是什麼。

對於第二個問題，亞氏肯定答案就是研究人生福善的政治或社會科學。城邦與個人有同樣的福善，但是城邦的福善更偉大，也更高貴<sup>②</sup>。（這是「理想國篇」的回響，亦即在理想的城邦可以看到顯而易見的正義。）因此，亞氏把倫理學當做政治或社會科學的一支；我們可以說，他先討論了個人倫理學，然後再在「政治學」中討論政治倫理學。

至於什麼是人的福善，亞氏認為這個問題無法得到像數學問題那樣精確的答案；並且由於倫理學以人類行為為題材，而人類行為為原本就沒有數學上的準確性<sup>③</sup>。數學與倫理學之間還有一大差異：前者由普遍原理着手去追求結論，後者則由結論着手。換句話說，倫理學的出發點是人的實際道德判斷，然後經由比較、對照與選擇這些判斷，再形成普遍的原理<sup>④</sup>。這種看法假定了人有自然傾向，然後以一貫的和諧與均衡（亦即體認出何者重要、何者不重要）這種普遍的態度去追隨自然傾向，就構成人的倫理生活。這種看法為自然倫理學提供了基礎，但是與人為倫理學未免相悖；它的最大困難是在理論上無法確立「道德的義務」，尤其在亞氏的整個系統中，更是如此：他不能連結起他的人類行為倫理學與上帝的永恒法律；中世紀許多基督教哲學家接受了亞氏的大部分觀點之後，所作的努力，就是這種連結工作。除了這些缺點之外，亞氏倫理學顯然多以常識性為準，它的基礎是一般所謂的善人或有品德的人的道德判斷。因為這一類人最有資格在這些事情上下判斷，亞氏的倫理學就是想給這些人的自然判斷提供一個理論根據與補充說明<sup>⑤</sup>。我們或許可以說，知識份子或教授的品味，會在亞氏對理想人生的構圖中佔有重要分量，但我們不能因

此批評他想要建立一套先驗的演繹倫理學，或者一種「以幾何方式證明的倫理學」。此外，當時希臘人對人類行爲的品味，也在亞氏倫理學中（像他對道德品行的計算）清楚可見，但是亞氏根本上仍然認爲自己討論的是人性本身，而且他的倫理學也奠基於人性的普遍特質——當然這要除去他對「野蠻人」的看法。假使他今天還活着，並且必須答覆像尼采這種人的話，他無疑仍會堅持人性的根本普遍性與恒常性，以及固定價值的必要性——這些價值不僅十分重要，而且基於人性。

人們通常以爲人生的目的是什麼呢？亞氏的答案是幸福，他自己也像一個真正的希臘人一樣，接受這種看法。但是這個答案顯然還不夠，因爲不同的人以不同的事物爲幸福：像快樂、財富、名譽等等，不一而足。此外，同一個人在不同時期對於幸福也會有不同的評價。例如，人在病中會以健康爲幸福，貧困時則以財富爲幸福。快樂是奴隸的目的而非自由人的目的；名譽不能做爲人生的目的，因爲它是別人所賜，不是我們自己真正有的。此外，名譽的目的似乎在保障我們的品德，因此品德或許是人生的目的。亞氏認爲不然，因爲品德可能帶來無爲及災禍；幸福才是人生的目的與一切的目標，它必須是積極的行爲或活動，而且能夠免於災禍<sup>6</sup>。

假使幸福是一種活動，而且是人的活動，那麼我們就該看看那一種活動是人所特有的。這種活動絕不是指人的生長或繁殖，也不是指感覺，因爲比人更低的其他生物，也有這些活動。它必須是人所特有的，亦即理性的活動或合乎理性的活動。這當然是一種品德的活動——因爲亞氏認爲在道德的品德之外，還有知性的品德——但是一般人所謂的幸福基於品德，則是指道德的品德，像正義、節制等。無論如何，就幸福做爲倫理的目的而言，它不能僅僅在於品德本身，而應該在

於合乎品德的活動或有德的活動，同時這裏的品德是兼指知性的與道德的。此外，亞氏還說：假使真是幸福，它應該展現於整個人生而不僅是短期經驗<sup>⑦</sup>。

幸福在本質上，是指合乎品德的活動，但是亞氏無意排斥一般人對幸福的想法。例如，以品德為傾向的活動，必然伴隨着快樂，因為快樂是自由活動的自然伴侶。並且，若無某些外在的益處，人也不能真正進行這種活動——大致說來，大儒學派算是例外<sup>⑧</sup>。幸福這種活動是人所特有的，得到幸福並不必然要犧牲或排除快樂與外在財富。由此亦可看出亞氏思想合乎常識的一面，他既非「過於超越」，也不是對世界懷有敵意。

接着，亞里斯多德繼續考慮善的品格與善的行動有何一般性質，主要的道德品德有那些，人的那些品德可以依循理性所定的計畫，以及知性的品德。在「尼高馬各倫理學」結束時，他也談到理想人生，或符合品德的活動之理想人生，亦即真正幸福的人生。

## 一一

談到善的品格，亞氏說人人都有潛能為善，但需要不斷實踐，才能使它發展。如何發展呢？從事有德的行為。初看之下，這似乎是個循環論證。亞氏說，我們從事有德的行為，才能成為有德的，但除非我們先是有德的，否則怎能從事有德的行為呢？亞氏的回答是<sup>⑨</sup>：我們起初所做的是客觀上的德行，並無對行為的反省知識及選擇善行的意圖，這種選擇應出自習慣所培成的氣質。例如，父母告誡小孩不可說謊。小孩雖然服從父母，但可能不知道誠實的真正價值，也尚未養

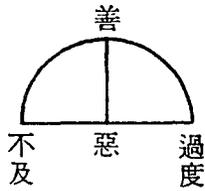
成誠實的習慣；然後，誠實的行為逐漸形成習慣，同時在教育過程中，小孩了解誠實本身是正確的，並且爲了誠實的緣故而選擇誠實。如此，小孩在這方面才成爲有德的。循環論證的難題可以這樣回答：「創造」善的氣質的行為，與這種善的氣質培成之後，所「顯露」的行為是不同的。品德本身是由恰當實踐天賦潛能所發展而成的一種氣質。（當然，我們可以提出進一步的困難，像道德評價的發展與社會環境及父母師長的提示有何關係？可是亞氏沒有談到這一點⑩。）

## 二一

品德與惡行相比又如何？善的行為有一通性，就是秩序與和諧；亞氏認爲品德在兩個極端的中間，過度與不及都是惡行⑪。過度與不及是指什麼而言呢？或是指感受，或是指行動。例如，以自信心來說，過度的自信會造成輕率——至少顯示於行為是如此，而倫理學所關心的，正是人的行為——自信不足則成爲懦弱。所謂適中是指在輕率與懦弱之間，亦即勇敢，這就是針對自信的感受所生的品德。再以花錢的行為來看，過度就形成浪費，不及就形成吝嗇。而大方之德就是以上兩種惡行之適中表現。因此亞氏描述或定義道德的品德爲「一種選擇時的氣質，使我們能根據規則來選擇相對於我們的適中之物；這種規則是一個真正明智的人所據以選擇的」⑫。因此，德行是一種氣質，是一種根據規則來作選擇的氣質；這種規則是一個擁有道德直觀的真正有德者所據以選擇的規則。亞氏認爲真正有德者必須擁有實際的智慧，也應有能力分辨什麼事該做；他又認爲，覺悟的良知所作的道德判斷，其價值遠勝於任何先驗的及純粹理論上的結論。這種想法

似乎有些幼稚，但我們應記得：亞氏認為明智之士是能在任何情況中，看出對人真正有益之物的入：他不必走入任何學術領域，只要能看出在這些情況中，真正適合人性的是什麼。

亞氏以品德為適中，但他所謂的適中，却不能以算術的方式來衡量；因此他在定義中說「相對於我們的」。我們無法根據嚴格的數學規則來決定何謂過度、適中與不及；因為那要依當時的感受或行動而定；在某些情形下，寧可過度也不要不及，反之亦然。亞氏的適中理論，也不應被視為贊成道德生活中的平庸行為；因為就「優越」而言，品德也是一種極端；只有從它的本質及定義看來，它才是一種適中。要闡明這一點，柏林大學哈特曼教授的「倫理學」中的一張圖表可為參考<sup>①</sup>。這張圖表底部的水平線，代表存有學的向度，垂直線則代表價值學的向度。



這張圖表說明了品德有雙重位置。⊖就存有學的向度而言，它是適中；⊕就價值學的向度而言，它是優越或極端。因此從評價的觀點來看，品德並非兩種惡行的混合，而是這兩種惡行的對立。從存有學的觀點來看，它才是適中，它本身把好的兩方面結合起來，這兩方面假使過度的話，都會成為惡行。例如，勇敢不僅是大膽，也不僅是冷靜，而是兩者的綜合；這種綜合性格使勇敢不致降為莽漢的蠻勇或儒者的謹慎。「對於較低層次的道德價值，亞氏未能清楚陳述，但是他強烈感覺到：一切評價的要素，若孤立來看，超過某一限度，都是危險的；它們可能形成專制，所以要真正實現它們的意義，在實行者身上總有一個制衡力量。由於這種極有根據的感覺，亞氏認為品德不能指這些要素，而應該指它們的綜合。只有在綜合中，才能減低它

們對價值所造成的危險，才能消除它們對意識所造成的專制。在這方面，亞氏的討論程序，是進一步處理對比問題的楷模。」<sup>⑬</sup>

我們也須承認，亞氏對品德的討論，顯示了他深受傳統希臘的影響。因為希臘人對人類行爲主要採取審美的態度，這一點在亞氏討論「靈魂高貴的」人時，可以清楚看出。上帝被釘死的想法，對亞氏簡直不可思議，因為它既不合審美觀點，也有悖人的理性。

## 四

道德行爲的先決條件之一是「自由」，因為只有出於自由意志的行爲，才能使人產生責任感。一個人的行爲若出於無知或受到外在壓力，他是不能負責的。恐懼會減低行爲的自願性，但是在暴風雨中把貨物丟下海這種行爲，雖然不是正常人在正常情況下做的事，它也還是自願的，因爲它出自行動者自身的考慮<sup>⑭</sup>。

至於無知，亞氏的觀察頗爲深入；他指出，一個人在憤怒或醉酒時的行爲，雖然可以說是「在無知中」，但不能說是「出於無知」，因爲這種無知是由憤怒與醉酒而起<sup>⑮</sup>。但是亞氏把這類無知的行爲又分兩種：當事人事後痛悔的行爲是「無意識的」行爲，事後不痛悔的行爲則是「非本意的」行爲；這種方法很難成立，因爲當事人的事後態度，雖然可以流露他的一般性格（像他大體上是善或惡），但不足以用來區分非本意的與無意識的行爲<sup>⑯</sup>。

就蘇格拉底的「行爲不能違反知識」這一論點來說，亞氏顯然對於「道德上的掙扎」這種實

際情況，頗爲了解<sup>18</sup>（像他這麼傑出的心理學家，是無法忽視這一點的），但是在他正式討論這個問題時（他談到節制與縱慾）<sup>19</sup>，似乎又忽略了這一點，而強調：人在犯錯時，不知道做的是錯事。這當然也可能發生（像感情衝動時的行爲），但亞氏仍未充分說明：人可能明知故犯，明知知道不對也去做。就亞氏倫理學最合人性的一面——亦即凡是合乎「善」的，就是「正確的」——來看，亞氏也能回答說：縱慾者的行爲是「基於善的理由」。的確如此，但是縱慾者也可能清楚知道他的行爲在道德上是錯誤的。事實上，亞氏雖然宣稱反對蘇格拉底的論點，但仍在某種程度上受其影響。他缺少適當的「義務」觀念，這方面似乎在斯多亞派興起以前的希臘思想家都是如此，只有柏拉圖的情況稍有不同。行爲可能爲善或有益於善，而不必一定是義務；亞氏的倫理學沒有談到這個區分。

## 五

亞氏像柏拉圖一樣，沒有真正明確的「意志」概念，但是我們從他把「選擇」描述或定義爲「願望的理性」或「合理的願望」<sup>20</sup>或「對吾人能力範圍內的事之有意的願望」<sup>21</sup>，可以看出他對意志的看法，因爲他不把優先的選擇當做願望本身或理性本身。他的描述似乎顯示他以優先的選擇爲實質上的「自發之物」。（亞氏曾明說優先的選擇與手段有關，而非與目的有關，但是他自己在「倫理學」及其他地方的用法並不一致<sup>22</sup>。）

亞氏對道德過程的分析如下：⊙當事人渴望一個目的；⊙當事人考慮以B爲達到A（最終目

的)的手段，C爲達到B的手段等等；直到③他發覺某一手段(不管離目的遠近)是他此時此地就可以掌握的；④當事人選擇這個此時此地實際可行的手段，然後⑤動手去做。例如，某人渴望幸福(事實上，亞氏認爲人總是如此)。他知道健康是得到幸福的手段，而運動是獲得健康的手段。然後他發覺此時此地他所能做的就是散步。他選擇這一行動，也實際去做了。上述分析，清楚指出了我們如何根據目的來採取行動；問題是真正的道德義務很難在亞氏系統中找到位置——至少就它本身而言，並且不加上後來哲學家的補充說明的話，確是如此。

假使有德的行爲出於自願及選擇，那麼品德與惡行都在人的能力範圍內，而蘇格拉底的說法也就站不住腳了。的確，一個人可能養成極壞的習慣而經常從事惡行，但他很可能先是自己不願意削弱這一習慣。一個人可能抹煞良知到是非不分的地步，但他自己應對這種抹煞行爲及無知的後果負責。這可以說是亞氏的一般想法，雖然他在正式討論蘇格拉底的論點時，對於道德的軟弱與根本的邪惡，還可以處理得更周到些。

## 六

亞氏對於道德品德的討論，頗具啓發性，同時也顯出他合乎常識的穩健性格及清晰的判斷。例如，他主張勇敢是輕率或蠻橫與懦弱之間的適中，這種說法頗能凸顯勇敢的真正性質，並使它與各種假勇敢畫清界限。同理，他描寫節制之德爲「放縱」與「麻木」之間的適中，正好指出節制或自制本身對於感官與感官的快樂，並不採取一種清教徒式的態度。他堅持所謂適中是指「相

對於我們」而言，不能像算術那般準確；這顯示他合乎實際的、經驗的與常識的立場。他剴切指出：「對一個人若十磅食物太多而兩磅太少，那麼運動場的教練不會要求每人吃六磅，因為各人情況不同：六磅食物對一個像米羅（Milo）這樣的選手，可能不夠，但是對一個剛開始受訓的人，可能太多。」<sup>②</sup>

當然，我們難以否認他對品德的討論，在某種程度上受到當時希臘人品味的影響<sup>③</sup>。他認為，「靈魂高貴的」與自尊自重的人，會因受恩於人，使自己身分降低而感到可恥，因此他在受恩之後，必以更大的恩回報，使朋友虧欠於他；這種觀點很可能符合希臘人的品味（或尼采的品味），但並不是人人都會接受的。此外，亞氏所謂「靈魂高貴」的人，是步履緩慢、聲音低沉、口氣嚴肅的人，這種形容多半也是着眼於審美的品味<sup>④</sup>。

## 七

亞氏在「倫理學」第五卷討論「正義」。他對正義的了解是⊖合法之事與⊖公正與平等之事。第一種正義是「普遍的」正義，實際上等於服從法律；由於亞氏主張城邦的法律——至少在理想上——涵蓋了整個人生，並且在實質上鼓勵了有德的行為（法律當然不能在形式上或主觀上鼓勵這些行為），因此普遍的正義多少是與品德相接的（至少就品德的社會面而言）。亞氏一如柏拉圖，堅決相信城邦有正面的教育功能。這與某些國家理論針鋒相對，像英國的史賓塞與德國的叔本華就反對城邦的正面功能，並主張法律的作用只是在保護個人權益，尤其是個人的私有財產。

「特殊的」正義則分爲：⊖分配的正義，城邦根據幾何比例，分配財貨給公民，這種比例以功績爲準（正如柏內特所說，希臘公民自視爲城邦裏的股東，而不是納稅者）；⊕補償的正義。後者又分兩種：⊖處理自願的和解（民法），⊕處理非自願的和解（刑法）。補償的正義依算術比例來執行。在這兩種特殊正義之外，亞氏還加上商業的或交往的正義。

根據亞氏的說法，正義是「從事不公正的行爲」與「受到不公正的待遇」之間的適中<sup>②</sup>。這一點很難讓人接受，並且顯然只是爲了將正義與其他品德同列所作的肯定。例如，公平的商人應該選擇付給別人應得的酬勞，賺自己該得的一份而不再貪求；而不應該少給別人酬勞或多賺額外的剝削。但是多付別人或自己少賺，就不能說是惡行——或受到不公正的待遇。然而，亞氏接着又愉快地表示：正義之爲一種適中，與其他品德不同；它所造成的事態，是在「甲方多得」與「乙方多得」之間的適中<sup>③</sup>。

最後<sup>④</sup>，亞氏還對實質上不公平的兩種行爲，作了極有價值的區分。這兩種行爲對別人都造成傷害，但是在第一種情形下，無法預知傷害，尤其是這種行爲通常不會造成這種傷害；而第二種情形則自然會對別人造成傷害，尤其這種傷害是可預知的。亞氏這一區分，使我們可以肯定內在的正義優於法律的正義，因爲後者應用於一切個案時，未免太廣泛了<sup>⑤</sup>。

至於知性的品德，亞氏根據兩種理性機能來區分。其一是科學的機能，我們藉以沈思必然的事物，而不理會偶發性；其二是計算的機能或意見的機能，以偶發的事物為對象。科學的機能所產生的知性品德是「知識」，「我們藉以證明事物的那種氣質」<sup>⑩</sup>，它與證據及直觀的理性有關，它使我們在經驗了某些個別事例之後，能夠掌握住一個普遍真理，並且發現這個真理或原則是自明的<sup>⑪</sup>。理性與知識結合，形成理論的或觀解的智慧，指向最高的對象：可能不僅包含形上學的對象，也包含數學與自然科學的對象。沉思這些對象，屬於理想人生的活動。「智慧或哲學可以定義為直覺理性與科學的結合，或者定義為最珍貴事物的科學知識加上使它成完全的榮冠而成。」知識的高貴來自其對象，因此亞氏否認政治科學是最高級的知識，除非我們以人為萬有之至高者，但是亞氏不相信這一點<sup>⑫</sup>。「宇宙中還有其他事物，其性質遠較人性為神聖，例如，構成宇宙的星辰天體。由此可見，智慧是科學與思辨理性的結合，指向萬物中最高貴的事物。」<sup>⑬</sup>

計算的機能所產生的品德是技藝，「我們憑藉真實規則來製作事物的那種氣質」<sup>⑭</sup>，至於實踐的智慧則是「以對人有益或有害的事物為對象，憑藉規則以導向行動的真正氣質」<sup>⑮</sup>。實踐的智慧可依其相關對象分為三種：①就個人的利益而言，它是狹義的實踐的智慧；②就家庭或家務管理而言，它可稱為「經濟」；③就城邦而言，它是較廣義的政治科學。這裏，廣義的政治學又可分為①組織的或立法的機構，這是較狹義的；②從屬的或行政的機構。後者可以再分為審察與司法兩部分。（雖然有這許多分類，但是品德仍是一種，亦即對個人而言稱為實踐的智慧，對城邦的利益而言，稱為政治學。）

亞氏說，實踐的智慧可以表現於實踐的三段論，亦即：A是目的，B是手段，因此B應被實行（若我們批評亞氏這裏所談的只是假設命令，而非無上命令；亞氏可能會答以：在有關道德的事務上，目的是幸福，幸福是人人追求而且不能不追求的目的，是人人依其天性所追求的；因此，我們在選擇達成這個目的的手段時，所承受的命令，顯然與我們在選擇達成其他目的的手段時，所承受的命令大不相同；因為後者是假設的，而前者則是無上的命令。）但是亞氏以他一般的清醒頭腦，明白指出：有些人雖然不清楚普遍原理，但是從人生體驗裏，也知道什麼行為正確。因此，寧可只知實踐三段論的結論，而不知其大前提；也不要只知大前提而不知其結論<sup>⑥</sup>。

蘇格拉底曾主張一切品德皆出自明智（Prudence），亞里斯多德認為這種見解有對有錯。「他錯在以一切品德皆出自明智，而對在以品德不可能離明智而存。」<sup>⑦</sup>蘇氏以一切品德皆出自理性（亦即以知識的形式出現），亞氏則認為應該說一切品德皆是「合理的」。「品德不僅是指正確合理的態度，同時是指引向正確合理的選擇的態度；這裏所謂正確合理的選擇，就是我們所說的明智。」<sup>⑧</sup>因此，明智是真正有德者所不可或缺，<sup>⑨</sup>它是「人性本質部分的一個卓越表現」，<sup>⑩</sup>因為「一切正確的選擇都不可缺少明智與品德：品德保障人會選擇正確目的，明智保障人會選擇達成此一目的之正確手段」<sup>⑪</sup>。但是，明智或實踐的智慧又不同於一般所謂的聰明。聰明是指一個人有本事找到達成某一特殊目的的方法，因此壞人在找到為惡的途徑方面，也可以說很聰明。聰明與明智有別，後者以品德為先決條件，並且相當於道德的直觀<sup>⑫</sup>。明智不能離聰明而獨存，但它不能只是聰明而已，它還是一種道德的品德。換言之，明智是運用聰明來達成人的

真正目的（不是某種特殊目的，而是人的至善目的），而只有道德的品德才能使我們選擇正確目的；因此明智須以道德的品德為前提。亞氏非常清楚：一個人雖然不是好人，也可能做出正確的事或他應該做的事。怎樣才是好人呢？他的行為必須出自道德抉擇，並且因為這行為本身是善就毅然行之<sup>①</sup>。在上述過程中，明智是不可或缺的。

亞氏承認，人的「自然品德」可能互相分離（例如，一個小孩可能天生就很勇敢，但是毫不溫順），但是若想使真正的道德品德成為自己的合理氣質，就需要明智了。不僅如此，「只要明智之德出現，所有別的品德都必定隨之而來」<sup>②</sup>。蘇格拉底說的不錯，任何品德皆不能離明智而獨存；但是他進而把一切品德都當做明智之形式，就不對了。亞氏在「歐德木斯倫理學」<sup>③</sup>指出：蘇格拉底認為一切品德都是知識之形式，於是知道何謂正義與做個正義之士同時並現，就像我們學會了幾何，就成為幾何專家一樣。亞氏對這種看法不以為然，他主張我們必須分辨理論科學與實踐科學。「我們所願者，不是知道何謂勇敢，而是成為勇敢的人；不是知道何謂正義，而是成為正義之士。」同樣的，他在「大倫理學」也說：「知道了正義的本質，並不因此成為正義之士。」<sup>④</sup>在「尼高馬各倫理學」中，他還把那些以為理論知識可以使人為善的人，比喻為只聽醫生囑咐而不實際奉行的病人<sup>⑤</sup>。

## 九

亞氏並不認為快樂本身是惡的。快樂，當然不能是歐道蘇斯所謂的唯一的善，因為快樂自然

伴隨人的自發行爲而來（就像行爲的一種色調），人的目的所在是行爲，而非伴隨的快樂。有些行爲雖然並不帶來快樂，我們也應該選擇它們<sup>④</sup>。我們也不能說一切快樂都是可以追求的，因為有些行爲雖然帶來快樂，但却是可恥的。

快樂固然不是唯一的善，我們也不應就有些快樂是可恥的而肯定一切快樂都是錯的。事實上，亞氏說，我們大可以說可恥的快樂不是真正的快樂，就像一個眼睛有病的人看到的白色，不一定是真正白的。這種說法或許不夠有力，但是亞氏又肯定：快樂本身是可以企求的，但不能以這種方式得之；更重要的是，他指出不同的行爲會產生不同種類的快樂<sup>⑤</sup>。

亞氏也不認爲快樂只是一種補充；譬如，痛苦表示了某種自然狀態之短缺，而快樂則是這一缺陷之補充或復原。雖然說，補充帶給人快樂，損耗帶給人痛苦，但我們不能就此一概肯定快樂是痛苦之後的補充。「在嗅覺、視覺、聽覺所產生的樂趣，以及希望和記憶所產生的樂趣之外，另有數學帶給人的快樂，是沒有痛苦在先的。」<sup>⑥</sup>

因此，快樂是積極的、正面的，其效用在於完成某一機能的運作。各種類型的快樂之所以不同，是由行爲的性質使然；所謂善人，就是在分辨真正的快樂與不快樂方面，可以做我們楷模的人。（亞氏特別強調訓練兒童好惡心的重要；爲了達到這個目的，教師可以運用快樂與痛苦（「做爲一種指針」<sup>⑦</sup>。）有些快樂只有那些本性已經腐化的人才會喜歡；真正的快樂應該是那些伴隨人的恰當行爲所產生的。「其他的快樂，就像它們所伴隨的行爲一樣，都只是部分及次要意義的快樂。」<sup>⑧</sup>

在以上討論快樂的問題中，亞氏合乎常情的性格及心理學上的見識，再度清楚可見。或許有人認為他過度強調觀想的或純粹知性的活動之樂趣，但他非常細心地排開一切極端的立場。他一方面不贊成歐道蘇斯以快樂為唯一的善，另一方面也不贊成史伯西普士以一切快樂皆為惡。

## 一〇

亞氏在「尼高馬各倫理學」卷八與卷九，以極大篇幅討論友誼問題。他說，友誼「是諸德之一，或者它至少涵蘊了品德。不僅如此，它還是人生的根本需要之一」<sup>①</sup>。亞氏所描繪的友誼有些自我中心的色彩。他強調我們在人生的不同時期對朋友有不同的需要，並且指出：人在友誼中所愛的，是他自己——這句話乍聽之下，像是利己主義的說法。但他仍設法調和利己主義與利他主義，他認為我們必須分辨「自愛」一詞的用法。有些人想盡辦法為自己賺錢，求取聲名及各種物質享受，我們說他們「自愛」，是含有譴責之意；另有一些好人熱衷於在品德及高尚行為上勝過別人，我們說他們「自愛」，就毫無譴責之意了。這第二種人「樂善好施、資助朋友。朋友獲得金錢，他却實踐了高尚行為，他也因而獲得更大的善。對於名譽與職位亦是一樣」<sup>②</sup>。一個人將錢財或職位留給朋友以便自己實踐高貴行為；這雖然不是完全可取的做法，但亞氏指出兩種自愛之不同，則極為正確。（事實上我們應該自愛，同時也應該儘量使自己臻於善境。）亞氏說得很對，人對朋友的關係，無異於人對自己的關係，因為朋友是人的第二自我<sup>③</sup>。換言之，自我概念是可以伸展出去，甚至包含朋友在內；朋友的幸福與災厄、成功與失敗，都如同我們自己的一

樣。此外，亞氏的一些格言，像「友誼在於愛人而不在於被愛」<sup>54</sup>，「人爲朋友的緣故而祝福他們」<sup>55</sup>，這些都顯示亞氏的朋友觀，不像他的某些文字所表現的，那麼帶有利己主義的意味。

亞氏的友誼概念非常廣泛，譬如他將友誼分爲三種類型：①最低的一種是功利之交，人們之愛其朋友，並非爲了朋友本身，而是爲了能從朋友身上得到的利益<sup>56</sup>。這種友誼對人是不可或缺的，因爲人在經濟方面並非自足的存有者。商場上的友誼即屬此類。②酒肉之交。這種友誼的基礎是氣味相近的人所共有的自然喜好，同時也是年輕人交往的特色，因爲「年輕人憑感受而生活，非常着重自己的快樂以及此時此刻的享受」<sup>57</sup>。這兩種友誼——功利之交與酒肉之交——都不穩定，因爲當其動機消失時，友誼也隨之幻滅。③道義之交。這種友誼才是完美的友誼；只要友誼的雙方堅持初衷，這種友誼就不會褪色——亞氏有言：「品德常存不朽。」

亞氏對友誼的討論極其詳盡，其中有些說法雖未必深刻，但却機警而中肯；既可適用於人間的自然友誼，也可適用於人與超自然界的交往。例如，他指出：友誼與愛慕不同，後者屬於感受，前者則是心靈經過培養的習慣<sup>58</sup>，並且「對友誼的渴望來得非常急切，但是友誼本身則須細水長流」<sup>59</sup>。

一一

「若幸福是指符合品德的行爲，那麼我們就可以很合理地說，它應該符合至高的品德，這是我們所能做到最好的事。」<sup>60</sup>根據亞氏的說法，完美幸福之實現，有賴於默觀的機能，亦即知性

與哲學活動的機能；由此可以看出，他與柏拉圖共有的主知論傾向。道德行爲與人類至高幸福之間的明確關係，雖然有些交待不清，但亞氏至少在「倫理學」中明白指出：若無道德的品德，真正幸福殆無可能。

亞氏爲了說明人的至高幸福在於「理論的觀想」，曾舉出數點理由<sup>①</sup>。①理性是人的最高機能，而理論的觀想則是理性的最高活動。②這種活動比其他任何活動（像體操）都更能持久。③快樂是幸福的要素之一，而「哲學是彰顯人性的卓越之最愉快的活動」（這個說明對亞氏本人而言，大概也是不尋常的小註，因爲他隨後又加上一句：「哲學的樂趣，至少是令人驚異地純粹與可靠，我們的確不該奇怪，爲何認知者的生活要比學習者的生活更愉快。」）。④哲學家比任何人都更爲自得自足。他並不比一般人更能免除生活上的必需品（亞氏認爲哲學家需要適度的外在物資以及朋友）；但是畢竟「思想家能在孤獨中進行自己的研究；並且他越是思想家，他就越能這樣做」。別人的合作對他幫助很大；但是缺少這種幫助的話，思想家也比任何人都更能自處。⑤哲學本身（而非哲學所產生的任何結果）即是人們愛慕的對象。在實際活動的領域中，人們渴求的並非行動本身，而是經由行動所達到的某種結果。哲學絕不是人們藉以達到更高目的的手段。⑥幸福似應涵蘊閒暇。因爲「實際的品德落實在戰爭或政治中，它們都不可能從從容容地體現，至少在一切戰爭中均是如此」。

人的完滿幸福在於理性的活動，亦即理性指向最高對象的活動，只要這種活動能在「有生之年」持續不止。這種生活顯示了人性中的神性要素；但我們不必聽信某些人的說法：既然凡人必

有死，我們何不只管那些合乎人性，又會朽壞的東西。相反的，我們應該儘量努力忘記生命之有限，而全力依照人性中的至高要素所指示的生存下去。雖然這種要素只是人性中的一小部分，但是它的力量及價值，却遠超過其他任何部分。不僅如此，它似乎還是我們各自的真正自我，因為它凌駕一切，並優於一切。假使我們不選擇真正自我的生活，而選擇其他東西的生活，那才是怪異之事<sup>⑥</sup>。

亞氏認為理論觀想的對象有那些呢？他當然包括了形上學與數學的永恒不變的對象，但是自然科學的對象不在內呢？只要不是偶發的對象，應該都在內，因為人的至高活動以「非偶發之物」為對象。亞氏在「形上學」中<sup>⑦</sup>，把自然學當做「觀想的智慧之學」的一支；但是在「形上學」的另一處<sup>⑧</sup>，又表示它研究偶發事物。因此，自然學所探求之感覺世界中必然不變的要素，亦可構成觀想的對象。

形上學的最高對象是上帝。亞氏在「歐德木斯倫理學」中，明白規定理想的生活是「對上帝的崇拜與觀想」<sup>⑨</sup>；但在「尼高馬各倫理學」則無如此明顯的宗教態度。我們今日無法斷定，究竟亞氏對宗教崇拜的態度應該由「尼高馬各倫理學」所描寫的理想生活來了解，還是亞氏後來忘掉了他早期所強調的宗教態度。無論如何，他對觀想的討論，影響後人極大，尤其是基督教哲學家——他們自然發現亞氏的觀點很合他們的目的。亞氏的主句論態度，在多瑪斯的學說中，亦可見到回響，後者主張「至福的靈視」(the Beatific Vision)之本質，在於知性的活動，而非意志的活動，因為知性是吾人藉以「擁有」某種對象的機能，而意志則是吾人藉以享受那已被知性

擁有的對象的機能<sup>66</sup>。

附 註

- ① E. N., 1094 a 1-3.
- ② E. N., 1094 a 27-b 11. Cf. M. M., 1181 a, b
- ③ E. N., 1094 b 11-27. Cf. F. E., I, 6.
- ④ 亞氏在「歐德木斯倫理學」說，我們從「真實却模糊的判斷」或「初步的混淆判斷」着手，然後形成清晰的道德判斷。換言之，亞氏以一般人的道德判斷做為論證的基礎。
- ⑤ E. N., 1094 b 27 ff.
- ⑥ E. N., A 4 ff.
- ⑦ E. N., 1100 a 4 ff; 1101 a 14-20,
- ⑧ 亞氏指出，真正快樂的人必須擁有充分的外在物質。他以此駁斥極端的犬儒學派，但是他也警告我們，不可把幸福之不可或缺條件，當做幸福之本質的要素。
- ⑨ E. N., B 1, 1103 a 14-b 26; B 4, 1105 a 17-b 18.
- ⑩ 因此亞氏主張，完全正確的行為應該不僅僅是當時情況之下，「從外在看來」該做的正確事情，同時也應該出自道德行為的當事人自視為道德主體時的正確動機。
- ⑪ E. N., B6 ff.

- ⑫ E. N., 1106 b 36-1107 a 2.
- ⑬ *Ethics*, by Nicolai Hartmann, Vol. 2, p. 256.
- ⑭ Hartmann, *Ethics*, 2, p. 424.
- ⑮ E. N., Γ 1, 1100 a 8-19.
- ⑯ E. N., Γ 1, 1100 b 24-7.
- ⑰ E. N., Γ 1100 b 18 ff.
- ⑱ E. N., e.g. 1102 b 14 ff.
- ⑲ E. N., H.
- ⑳ E. N., 1139 b 4-5.
- ㉑ E. N., 1113 a 9-11.
- ㉒ E. N., e.g. 1111 b 26 ff. But Cf. e.g. 1144 a 20 ff.
- ㉓ E. N., 1106 a 36-b 4.
- ㉔ 人在肯定自己的「品德」與高貴性格時，需要要求別人承認自己的名譽；這種想法，我們可能並不欣賞，但它確是直接傳自荷馬式的英雄行為——為自己的品德取名譽。
- ㉕ E. N., 1124 b 9-1125 a 16.
- ㉖ E. N., 1133 b 30-2.
- ㉗ E. N. 1133 b 32 ff.

- 28 E. N., E, 8, 1135 a 15-36 a 9. Cf. *Rhet.*, 1374 a 26-b 22.
- 29 E. N., 1137 b 26-7.
- 30 E. N., 1139 b 31-2.
- 31 E. N., Z, 6, 1140 b 31-1141 a 8.
- 32 E. N., 1141 a 9-2.
- 33 E. N., 1141 a 33-b 3.
- 34 E. N., 1140 a 9-10, 20-21.
- 35 E. N., 1140 b 4-6.
- 36 E. N., 1141b 14-22.
- 37 E. N., 1144 b 19-21.
- 38 E. N., 144 b 26-8.
- 39 E. N., 1145 a 2-6.
- 40 E. N., 1144 a 23 ff.
- 41 E. N., 1144 a 13 ff.
- 42 E. N., 1144 b 32-45 a 2.
- 43 E. E., 1216 b 3-26.
- 44 M. M., 1183 b 15-16.

- 45 E. N., 1105 b 12-18.
- 46 E. N., 1174 a 7-8.
- 47 E. N., 1173 b 20-31.
- 48 E. N., 1173 b 16-19.
- 49 E. N., 1172 a 19-25.
- 50 E. N., 1176 a 22-9.
- 51 E. N., 1155 a 3-5.
- 52 E. N., 1169 a 27-30.
- 53 E. N., 1166 a 30-2.
- 54 E. N., 1159 a 27-8.
- 55 E. N., 1157 b 31-2.
- 56 E. N., 1156 a 10-12.
- 57 E. N., 1156 a 31-3.
- 58 E. N., 1157 b 28-31.
- 59 E. N., 1156 b 31-2. 亞氏說，上帝並不需要朋友，因為「上帝是祂自己的福善」；但是人就需要朋友，因為「我們的福善總需要某種我們之外的東西」(E. E., 1245 b 14-19)。
- 60 E. N., 1177 a 12-13.

- ⑥1 E. N., K, 7.
- ⑥2 E. N., 1177 b 26-1178 a 8.
- ⑥3 *Metaph.*, 1005 b 1-2, 1026 a 18-19.
- ⑥4 Cf. e.g. *Metaph.*, 1069 a 30 ff. 亞氏在此指出：自然學不僅研究永恆對象，也研究會消滅的感覺對象。
- ⑥5 E. E., 1249 b 20. 我在討論亞氏時已經指出，亞氏在「大倫理學」(M. M., 1208 b 26-32)曾說，人與上帝沒有友誼可言，因為即使我們可能去愛上帝，但是上帝却無法回報我們的愛。
- ⑥6 Cf. e.g. *Summa Theologica*, I a, q. 26, art. 2.

## 第三十二章 亞里斯多德的政治學

### 一

任何團體的存在，都有其目的，國家（亞氏所云的國家，係指希臘式的城邦）亦不例外。

以國家而言，其目的是人的至善，亦即人的道德及知性生活。家庭是初級團體，以滿全人們日常生活的需要為目標<sup>①</sup>；爲了滿全人們更多的需要，許多家庭聚合而形成村莊。然後，許多村莊聯合起來組成「幾乎或十分自給自足」<sup>②</sup>的大團體，那就是國家。國家的存在，固然是爲了滿全人們生活上的基本需要，但它更是爲了帶領人們走上至善的生活；因此亞氏強調，國家之不同於家庭與村莊，不僅在於數量上的差異，更在於性質上與種類上的差異<sup>③</sup>。只有在國家中，人們才能充分實現至善的生活；既然至善的生活是人生的自然目標，國家也應該被稱爲一個自然的社會。（因此，辯士們的看法錯了，他們以爲國家只是習俗所造成的結果。）「很明顯的，國家是自然的產物，而人本性上是一種政治的動物。凡是在本性上不需要國家的人，不是高於人性，就是低於人性。」<sup>④</sup>從人的語言天賦就可以清楚看出，他的本性是註定要度社會生活的；亞氏認爲，社

會生活最完善的形式在於國家。就國家爲一自足整體，而個人與家庭皆無法自足而言，國家較家庭與個人優先。「不能活在社會之中，或因自足而毋需社會者，不是野獸，便是神。」<sup>⑤</sup>

從柏拉圖到亞里斯多德，都主張國家具備積極的正面功能，可以帶領人們達到善生與幸福，並且「在性質上先於」（有別於「在時間上先於」）個人與家庭；這種主張對後來的哲學影響極大。由於中世紀的基督教哲學家曾經強調個人與家庭的重要性，並且接受教會爲另一種「完善的社會」，其目的高於國家的目的（再加上中世紀時以民族爲單位的國家尚未形成），亞氏這種看法因而得到相當的制衡；但是只要想想德國的黑格爾及英國的柏得利與包桑葵（Bradley, Bosanquet），就可以知道希臘人的國家觀念，並未隨着希臘式的自由一起消失。此外，雖然這種觀念可能被誇大，也曾經被誇大（尤其在基督教影響之外的國家，更是缺乏矯正的制衡觀念）；但是比起史賓塞（Spencer）之流的國家觀，它的內容還是真實而豐富多了。因爲國家的存在是爲了人們現世的幸福，亦即有一積極而正面的目的，這種積極的國家觀，並不必然就導致極權政體的國家。亞氏的見解多少受到希臘式的城邦體制（除了他與亞歷山大大帝往還所得的想法之外）所限，同時他對民族式國家與帝國也沒有什麼概念；但是比起近代的「放任無爲」理論與洛克到史賓塞的英國學派的國家觀，亞氏的心靈顯然更能深透國家的本質與功能。

## 一一

從亞氏「政治學」一書看來，他對家庭的討論，實際上僅限於主奴關係與獲取財富兩點。奴

隸制度（亞氏認為，奴隸是活的勞動工具，以服侍主人的生活為目的）基於人性本質。「自從出生之時，有些人註定要服從，有些則註定要統治。」⑥「很明顯的，有些人天生是自由的，有些却要變成奴隸；因此奴隸制度既是合宜的，又是正當的。」⑦這種想法在今日看來，非常怪誕，但我們應記得，亞氏的原意是說：人的智力與體力天生各有不同，因而在社會上應該擔負不同的職責。我們對於亞氏給當時的奴隸制度「合理化」的說明，感覺遺憾，但是這種說明大體上是受到歷史的影響所致。假使排除歷史的與當時的因素，那麼值得指摘的，並非亞氏之主張人在能力上與職責上應有差異（這是顯而易見的事實，毋須詳述），而是他那種過於硬性的主奴二分法，以及其中隱含的把「奴性」看成低於人性之物的傾向。亞氏雖然接受奴隸制度，但同時也堅持主人不應濫施權力，因為主人與奴隸利益相同⑧，而且奴隸應有解放的希望⑨。此外，亞氏承認，奴隸之子不必一定是奴隸；他也反對由作戰征服而產生奴隸，因為武力的優越並不等於真正的卓越，何況戰爭也可能不是正義之戰⑩。然而，這種把奴隸制度合理化的說辭，就其本身來看，仍是令人遺憾的，同時也顯示這位哲學家的見解有其限度。事實上，亞氏曾駁斥奴隸制度的歷史起源（作戰征服）之合法性，但仍繼續為奴隸制度提出哲學的說明與證實。

## 一一一

一般說來，獲取財富有兩種不同的方式，以及一種介於中間的方式⑪。

(一) 「自然的」方式，就是由畜牧、狩獵、農耕等方式積聚生活所需之物。人的需要對這種

積聚有一自然的限制。

(一) 介於中間的方式，是指「物物交換」而言。雖然用於交換之物沒有得到「適當用法」，但是它可以換來其他的生活所需之物，因此也可以算是獲取財富的自然方式。

(二) 「不自然的方式」，就是以金錢當做貨物交易的主要媒介。我們對亞氏這種譴責貿易的看法也許甚覺奇怪，但他的偏見大體上還是來自一般希臘人對商業的態度，亦即以商業為斤斤計較的牟利行為，對自由人大不相宜。比較重要的是亞氏之譴責「利息」，他說那是以錢滾錢。「金錢本是為了交易，不是為了增加利息。」這句話照字面來看，好像譴責一切用金錢生利息的作法；但亞氏很可能心裏想的是那些放高利貸的人，他們專門壓榨那些有急需、容易受騙而且無知的人。他對金錢的「自然的」目的，當然也有一套說辭。牛羊會自然繁殖，果樹也會自然增值，但是金錢就沒有這種可能：它應該用做交易的媒介，僅此而已。它的自然目的就是用做交易的媒介，假使只是把錢借給人——既不用來交換貨物，借者也不需花任何勞力——這樣就能賺錢的話，即是不自然的用錢方式。亞氏當然未能預見近代的經濟狀況。假使他今天還活着，不知道他對我們的經濟制度，會有什麼反應，也不知道他對自己的看法，是否會放棄、修正或自圓其說。

#### 四

柏拉圖雖然提出理想城邦的藍圖，但亞氏並未追隨附和。他不認為柏拉圖所主張的激烈變革是必須的；他也不認為那些變革，即使可行的話，都是有益的。例如，他反對柏氏為衛士階層的

子女設立托兒所的想法，理由在於：大家的孩子其實是沒有人的孩子。與其變成柏拉圖式的兒子，還不如做一個真實的堂親<sup>⑫</sup>！同樣的，他也批評共產社會的想法，理由在於：這種社會將導致人們勇於爭論、缺乏效率等等弊端。享受私有財產是快樂的來源之一；柏拉圖雖然說衛士們犧牲這種幸福之源將能使整個城邦快樂，但這是沒有用的，因為幸福若非由個人享受，就根本是空幻的<sup>⑬</sup>。大體而言，柏拉圖的目標是求極端的齊一性。亞氏對於積聚財富本身並不贊同；但是另一方面，他認為：與其平均分配所有財產，不如訓練公民不去追求過多的財富，假使訓練對某些人無效的話，就只好禁止他們賺錢了。

## 五

亞氏由雅典式民主的實施過程中，也學會了肯定公民的資格與權責；這種民主與近代的代議式民主不同。亞氏認為，所有公民應該輪流負責統治<sup>⑭</sup>，至少公民應有參加全國集會及法律審判的基本權限<sup>⑮</sup>。

既然公民都須參與全國集會與法律審判，因此亞氏只好把機械匠、技工排除在外，因為他們缺乏必須的休閒來從事這些活動。另一項理由是手工勞動使靈魂拘限受縛，而不適於培養真正的品德<sup>⑯</sup>。

## 六

在討論各種類型的政體時，亞氏主要把政府分成兩種：一種以公益爲目標，一種以私利爲目標<sup>①</sup>。這兩種政府又各有三種型態。因此共有三種好的政體與三種壞的政體。君主制爲好，暴君制爲壞；貴族制爲好，寡頭制爲壞；「共濟政體」或「公民政體」(Polity)爲好，「民主政體」(Democracy)爲壞。從上述對比，可以看出亞氏的政治意識。亞氏認爲理想的政治，是由一位卓越超羣的完人自然成爲國王或統治者。但事實上完人從未出現，而且一般說來，出類拔萃的英雄只出現在原始民族中。既然如此，由少數善人統治的貴族制，要比君主制更合適。貴族制是由卓越的人掌權，統治自由人的國家；這是最好的政府形式。但是亞氏發現，在當時的希臘城邦，貴族制仍是一種過高的期望；於是他退而主張「共濟政體」：「其中自然產生一羣有武裝能力的多數人，根據法律來輪流服從與統治；這種法律將根據每人的本事分配職位。」<sup>②</sup>這實際上等於由中產階層在統治，並且大體上介於寡頭制與民主制之間；因爲共濟政體的確是由多數人在統治（因此異於寡頭制），同時這些多數人也不是無私產的暴民（像民主政體即是如此），因爲要成爲一個戰士，譬如重裝備步兵，必須先有相當程度的私產。亞氏可能想起（雖然並未提及）紀元前四一一年雅典所實施過的政體，亦即當時由五千位具有重裝備的人負責執政，結果廢除了開會時另付出席費的制度。這就是泰拉明(Theramenes)政體<sup>③</sup>。亞氏頗爲嚮往這種政體；他相信中產階層最穩定，因爲富人與窮人寧可信賴中產階層而不願互相信賴（因此中產階層不必耽心有人聯合對抗他們）；這種想法我們雖然未必完全同意，但其中的確有些道理是不容否認的<sup>④</sup>。

## 七

亞里斯多德非常清楚地談到，不同政體之下可能發生的革命：有那些種類與程度、其原因如何、預防的方法又如何？基於豐富的歷史知識，他對於自己的論點都能提出恰當的歷史說明<sup>①</sup>。例如，他指出：革命的心態通常都來自偏面的正義觀念——主張民主制的人士以為，既然人們享有平等的自由，那麼一切方面都應該平等；主張寡頭制的人以為，既然人們在財富上不平等，那麼一切方面都應該不平等。亞氏強調：統治者不應有任何機會從他們的職守上營謀私利，並且國家的高官應該具備三項條件：對憲法的忠誠、主持職務的才幹，以及本身人格的健全。無論採行何種政體，都須謹慎，以免走入極端；因為民主制或寡頭制一旦走入極端，必定會有不滿的政黨出現，終至釀成革命。

## 八

在「政治學」七、八兩卷，亞氏正式談到國家的實際組織。

(一) 國家組織的大小，應以能夠自給自足為準（當然，亞氏對於自給自足的團體之觀念，對近代的人完全不適用），假使太大的話，會使政府的政令與良法變得無法實施。換句話說，國家的大小應以能夠滿全國家的目標為理想。至於理想的公民數目，當然不能「先天」加以算術式的規定<sup>②</sup>。

(二) 國家領土的大小也須適中。不能太小，以致無法享受閒情逸致（亦即文化無法運作）；也不能太大，以致助長奢靡之風。城市不應僅以財富為目標，應該輸入缺乏的貨物，輸出過量的產品<sup>⑳</sup>。

(三) 公民。農民與技工是國家的必須成員，但不能享受公民的權利。只有戰士所代表的第三階層，才是真正的公民。他們青年之時是戰士，壯年之時則為統治者或立法者，到了老年則成為祭司或僧侶。每一個公民都在城市附近有一塊土地，同時在邊疆附近也有一塊土地（這樣他們才會矢志保衛國家）。這些土地由非公民的勞工負責耕種。<sup>㉑</sup>

(四) 教育。亞氏一如柏氏，極其強調教育的重要性，並且也像柏氏一樣認為，教育是國家大事。教育必須自體能鍛鍊開始，因為身體及其欲望之發展，要早於靈魂及其官能；但是身體必須為靈魂之故而接受訓練，欲望也必須為理性之故而接受訓練。因此，教育首先是指一種倫理教育——何況公民根本不需要像農夫或工匠一樣，以勞力維生，而應被訓練為先是一個好戰士，然後是一個好的統治者與立法者<sup>㉒</sup>。亞氏之注重倫理教育，還可以從他關心兒童未生之前的胎教與兒童的日常遊戲看出。教育部門的主管應該非常慎重地考慮這些問題，不可把兒童的遊戲與故事的講授看做無關緊要。（有關音樂教育方面，亞氏做了一個有趣的說明：「響鈴是一種適合嬰兒心理的玩具，而音樂教育就是適合年齡較大的兒童之響鈴或玩具。」<sup>㉓</sup>）

可惜我們今天所有的「政治學」版本不夠完整，亞氏討論科學與哲學方面的教育問題，付諸闕如，因此我們無法確定亞氏對公民高等教育的明確見解。不過我們至少可以知道，亞氏與柏拉

圖一樣，對於教育與理想公民都有遠大而高貴的期望。他們不太同情那些強調技術及實用訓練的教育制度，因為這種制度未能顧及較高的靈魂官能，而無法助人達到人生的正確終向——這一點才是教育之目的。有時亞氏好像只想把人教育成配合國家機器的小齒輪，但事實並非如此：在他心目中，國家的終向與個人的終向是相符的，但這並不表示個人應完全消融於國家之中，而是表示當個別的公民力求至善，並達成各自應有的正確終向時，國家自然會富強康樂。國家的安定繁榮，完全以公民的道德修養與健全人格為真正保障；反過來說，除非國家走上正軌，並有理性的、道德的、健康的教育制度，否則公民無法步上善途。個人的成長與完善必須落實於具體生活，亦即生活在社會或國家之中，社會亦將因其成員的完善，而達成本身的正確目的。我們從亞氏對斯巴達體制的批評，可以看出他從不把國家當做超越善惡的大巨獸 (Leviathan)。他說，把戰爭與征服當做國家的所有目標與最終目的，實是大錯特錯。國家是爲了美善的生活而存在的，它應該遵從個人所奉守的同樣的道德規範。他強調：「這些同樣的規範對個人與對國家都是最好的。」<sup>①</sup> 理性與歷史都清楚指出：立法者應該盡所有軍事力量與一切方法謀求建立和平。軍事國家只有在戰時是安全的：一旦他們征服了帝國，就會像鐵鏽一樣腐蝕崩潰。柏、亞二氏都極力鼓吹真正合乎文化水準的政治生活，而公然反對帝國主義者妄圖軍事擴張的幻想。

附 註

① Pol., 1252 b 13-14.

- ② *Pol.*, 1252 b 28 ff.
- ③ *Pol.*, 1252 a 8-23.
- ④ *Pol.*, 1253 a 1-4.
- ⑤ *Pol.*, 1253 a 27-9.
- ⑥ *Pol.*, 1254 a 23-4.
- ⑦ *Pol.*, 1255 a 1-3.
- ⑧ *Pol.*, cf. 1255 b 9-15, 1278 b 33-8. (在1260 b 5-7, 亞氏批評柏氏所云主人不應與奴隸  
交談。)

- ⑨ *Pol.*, 1330 a 32-3.
- ⑩ *Pol.*, 1254 b 32-4. 1255 a 3-28.
- ⑪ *Pol.*, 1256 a ff. (A, 8-11)
- ⑫ *Pol.*, 1262 a 13-14.
- ⑬ *Pol.*, 1264 b 15-23.
- ⑭ *Pol.*, cf. 1277 b.
- ⑮ *Pol.*, 1275 b 18-19.
- ⑯ *Pol.*, cf. 1277 a 33-1278 a 15, 1328 b 33-1329 21.
- ⑰ *Pol.*, 1279 a 17-21.

- ⑮ *Pol.*, 1288 a 12-15.
- ⑯ Cf. *Athen, Polit.*, 28, 33.
- ⑰ *Pol.*, 1295 b 1-1296 a 21.
- ⑱ *Pol.*, Bk. 5.
- ⑲ *Pol.*, 1325 b 33-1326 b 24.
- ㉓ *Pol.*, 1326 b 25-1327 b 18.
- ㉔ *Pol.*, 1328 b 2-1331 b 23.
- ㉕ *Pol.*, 1332 b-1333 a 16.
- ㉖ *Pol.*, 1340 b 29-31.
- ㉗ *Pol.*, 1333 b 37.

## 第三十三章 亞里斯多德的美學

### 一、美

(一) 亞氏區別美的領域與純屬娛樂之物。例如，他在「問題論集」①中，就把審美的選擇與性愛的偏好對立比較，藉以分辨客觀真實之美與純屬欲望之「美」。然後在「形上學」中②，他說各種數學科學並非與美無關。因此，對他而言，美不可能是純屬娛樂或滿足感官欲望的東西。

(二) 亞氏是否區別美與善？這一點似乎不夠明確。

1. 他在「修辭學」③中說「美就是令人愉快的善：因其為善，所以令人愉快」；這種界說似乎不允許我們真正區分美與道德。

2. 但是他在「形上學」又明確指出：「善與美不同（因為善總是以人的行為為主題，而美却也能出現於靜止之物）。」④這句話至少區別了美與道德，同時也暗示美之本身絕不只是欲望的對象。這樣一來，審美觀照及其「無關心」性格之說，就有立足的餘地了——像後來康德與叔本華之主張，即為此類。

(三) 亞氏在「形上學」<sup>⑤</sup>另一處對美提出比較完備的定義或描述，他說：「美的主要形式是秩序、對稱與明確。」數學因為具備這三種特性，所以對於美的事物能有某種測定作用。（亞氏似乎也自覺這段話太含混，所以接着允諾將作更合理的說明；然而即使他實現了他的允諾，今天現存的資料裏也找不到了。）

亞氏在「詩學」<sup>⑥</sup>中也說「美是有關尺度與秩序的東西」，或者美存在於尺度與秩序。因此他主張：任何生物要想成爲美的東西，必須由其各部分配合得很有秩序，並須具備某一尺度，不能太大，也不能太小，這種說法與「形上學」中的定義若合符節，並且暗示了美是觀想的對象，而非欲望的對象。

(四) 有一點很有趣，亞氏在「詩學」<sup>⑦</sup>中指出喜劇的主題是滑稽，而滑稽「屬於醜的一種」（滑稽「是一種對別人不會造成傷害的錯誤或缺陷」）。這似乎表示醜也可以用於藝術作品，以促成整體效果。但亞氏並未明確討論美醜之關係，或者「醜」在何種程度上可能成爲美之構成要素<sup>⑧</sup>。

## 一一、藝術總論

(一) 道德關心人的行爲本身，藝術的重點則不在行動，而在於生產或創作。但是廣義的藝術必須分爲以下兩類<sup>⑨</sup>：

1. 以完成自然界產品爲目標的藝術，例如製造工具，以補人類雙手之不足。

2. 以「模仿」自然界為目標的藝術。這種真正的藝術，在亞氏與柏拉圖看來，本質上都是模仿。換言之，藝術中的想像世界是模仿真實世界所造成的。

(二) 然而亞氏所謂的「模仿」，却未帶有柏氏那種輕視的意味。亞氏既不相信「超驗概念」的存在。自然不會把藝術當做摹本的摹本，離真理有兩層之隔。事實上，亞氏傾向於主張：藝術家要設法掌握自然事物之中理想的或普遍的要素，然後透過藝術的途徑傳譯出來。他說①，悲劇塑造的人物優於「今人」，喜劇所塑造的則遜於「今人」。在亞氏看來，荷馬筆下的人物，比我們優秀。（我們記得，荷馬如何被柏拉圖評得體無完膚。）

(三) 亞里斯多德主張，模仿對人而言是自然的事，並且人們喜愛模仿的作品，也是自然的事。他指出，當我們好不容易才發現藝術表象所代表的實體原是何物時，難免覺得高興①。譬如在畫中認出我們熟知的蘇格拉底，自然會產生純屬知性的快樂。這種快樂雖是事實，但還不到構成一種藝術理論的程度：說穿了，它根本是不相干的。

(四) 亞氏明確表示：詩「比歷史更有哲學意味，也更有深重旨趣，因為詩的陳述，毋寧具有普遍性質，而歷史的陳述則關涉個別事體」②。他接着說明，所謂個別的陳述，是指像阿昔別德斯（Alcibiades）做過什麼事的記載，而普遍的陳述則敘說「這一類的人將可能地或必然地，說些什麼或做些什麼」。因此，詩人的功能在於「描述可能發生之事，亦即何者可能概然地或必然地發生；而不在于記錄已經發生之事」。亞氏由此肯定詩人與歷史家的分野，不在於前者寫詩篇，而後者寫散論。他強調：「即使把希羅多德的作品改寫為詩篇，它仍是一本歷史記錄。」

根據這種說法，藝術家的主要對象是「類型」，近似普遍之物與理想之物。歷史家在寫拿破崙的生平時，會敘述拿破崙在歷史上果真說了什麼、做了什麼與經歷了什麼；詩人如果以拿破崙為詩篇的主角時，描述的却是普遍的真理或「概然性」。忠於史實對於詩而言，並不很重要。詩人當然可以取材於真實歷史，但只要他所描寫的是——以亞氏的話來說——「事物之概然的與可能的層次」，那麼他仍是一位詩人。亞氏甚至還說，詩人描寫那概然而不可能之事，要遠比描寫那可能而不概然之事為佳。這句話的用意，只是在強調詩的普遍性質而已。

(四) 亞氏曾說，詩的陳述「毋寧」具有普遍性質，這句話值得注意。因為它似乎表示：詩的對象並不是抽象的共相（或普通物）；換言之，詩不是哲學。因此亞氏批評以訓誨為目的的詩，因為在詩中用到哲學體系，無異於以詩的形式寫哲學；這樣不能算是創作詩篇。

(五) 亞氏「詩學」以討論敘事詩、悲劇與喜劇為主，其中又特別着重悲劇；至於繪畫、雕刻與音樂，則只是偶爾談及，譬如他說<sup>⑥</sup>，畫家波利諾杜斯（Polygnotus）筆下的人物「比我們俊美」，包松（Pausan）畫得則不如我們，狄歐尼休（Dionysius）畫得就「正像我們一樣。」但是他對這些藝術的題材所做的評論，則是他的模仿說的重要成分。

於是，亞氏宣稱音樂（它多多少少被當做戲劇的伴奏）是所有藝術中最具模仿性的。繪畫只是透過姿態或容貌這些外在因素，來指示心靈的或道德的情境，但是音樂的曲調「本身」就是道德情境的模仿。他在「問題論集」<sup>⑦</sup>中曾問：「為什麼光是聽到感官對象所發出的聲音，就會蘊生情感的意味？」亞氏此時所想的，可能是音樂直接產生的刺激效果，但這種事實很難算是一種

審美的事實；然而把音樂當做模仿性最高的藝術，這種想法似乎可以擴充「模仿」概念到包含「象徵主義」的程度，並且遙遙啓發了後來浪漫思潮的音樂觀：以音樂為精神情感的一種直接體現。（亞氏在「詩學」中又說：「舞者的模仿只靠韻律就足夠了，並不需要和聲；因為他光靠動作的韻律就能表現人們的性格以及人們的作為與經歷。」<sup>⑮</sup>）

(七) 根據亞氏在「政治學」<sup>⑯</sup>一書中的觀察，繪畫對於青少年教育非常有用，可以幫助他們「對藝術家的作品得到更直接的判斷」，他也強調<sup>⑰</sup>「音樂有一種塑造性格的力量，因此應該用於青少年教育」。由此可見，亞氏對於這些藝術的興趣，主要在於教育方面與道德方面；但是正如如桑葵所云：「把審美的興趣帶入教育領域，並不等於把教育的興趣帶入審美領域。」<sup>⑱</sup>亞氏當然認為音樂與戲劇的功能之一在於推展道德教育；但我們不能因此就說：凡是體認這種功能的人，一定會把藝術的道德功效當做它的本質特性。

亞氏雖然注重藝術在教育方面與道德方面的功能，但這並不表示他無視於藝術之消遣性或娛樂效果<sup>⑲</sup>。假使亞氏把音樂與戲劇的消遣功能，局限於感官享受或夢幻之美的話，那就與審美原義完全無關了；但是更高層次的消遣作用，一定還有更深的道理在。

## 二、悲劇

(一) 亞氏著名的悲劇定義如下：「悲劇是模仿一個嚴肅而本身完整的行動，行動的範圍應相當廣泛；劇中使用的語言應依不同情節而加上愉悅的伴奏；其形式應是富於戲劇性的，而不是敘

述性的；最後，以其劇情引起憐憫與恐懼之感，藉以達成此等情緒的淨化。」<sup>20</sup>

我在以下的解釋中，會補充一兩點說明：

1. 「嚴肅的」、「高貴的」、「善的」，係指悲劇內容的性格而言。這一點與敘事詩相仿，而同時有別於喜劇與諷刺詩，因為後兩者的對象是低劣或醜陋滑稽之物。

2. 「本身完整」係指有起始、有中場、而且形成一個有機的整體。「情節之統一」或者結構之機體統合，是亞氏嚴格要求的唯一統一性。

亞氏在「詩學」<sup>21</sup>確曾說過，悲劇之異於敘事詩，在於它「盡最大力量保持在一日或同一節期範圍之內發生」；但這只是敘述事實而已，並未清楚指明要求「時間之統一」。至於「處所之統一」，更是不曾提到。因此，主張亞氏要求戲劇應有三種統一之說，是不正確的。

3. 「語言加上愉悅的伴奏」。亞氏自己說，這是指「加上節奏、和聲、或合唱」。

4. 「依不同情節」，亦即「若干部分只用韻文，有些地方却可使用合唱。」希臘悲劇就是輪流使用誦念韻文與合唱歌曲的。

5. 「其形式應是富於戲劇性的，而不是敘述性的。」因為悲劇畢竟不是敘事詩。

6. 淨化。這是悲劇在心理學上的目的或效果，我以下會再談到。

(二) 亞氏接着舉出悲劇的六項構成要素：故事或情節、人物、措辭、思想、場景、與旋律<sup>22</sup>。

1. 亞氏認為，情節是最重要的要素，是「悲劇的目的」。情節比人物重要，因為「在一齣戲劇中，演員的行動並不是爲了描摹人物；他們是爲了行動的緣故而含括人物在內」。亞氏接着

解釋這句頗為奇怪的話。因為「悲劇本質上不是人物的模仿，而是行動與人生，抑或幸福與悲慘的模仿。一切人類的幸福與悲慘，皆取行動的形式；我們生活的目的是某種行動，而非性質。人物賦予我們性質，然而我們幸福與否，只有在行動之中，才能顯現出來；悲劇不可以沒有行動，但它却可以沒有人物」<sup>22</sup>。（也許我們更能接受的，是那種故事內容很好而人物刻畫失敗的戲劇，而非那種人物刻畫成功而情節荒誕可笑的戲劇。）

2. 雖然如此，亞氏並未低估人物刻畫在戲劇中的重要性：他承認，悲劇若無人物，則難免殘缺不全，因此他主張人物是僅次於情節的重要因素。

3. 「第三要素是思想，亦即說話的力量，要能夠根據場合所需，該說什麼就說什麼。」亞氏這裏所指的，並不是直接顯露人物的言辭，而是「就一純粹不相干的題材」所發表的言辭；這種題材即是思想——它表現於「人們贊成或反對某一特殊觀點、或者宣佈某一普遍命題時，所發表的言辭中」。歐里披底士（Euripides）的確曾經以悲劇為討論各種話題的機會；但是至少我們覺得，戲劇終究不太適於蘇格拉底式的探討。

4. 措辭即指韻文與散文。這一點固然重要，但亞氏也明白指出：「你可以組織一系列獨到的言論，把措辭與思想發揮得淋漓盡致，而最後竟無法產生真正的悲劇效果。」

5. 旋律是「悲劇之最重要的、愉悅的伴奏。」

6. 場景的確具有吸引力；但它是「一切要素中最次要的，並且與詩的藝術最不相干」。舞臺佈景的設計「與其說是詩人的事，不如說是道具商人的事」。可惜亞氏這番話後人不太注意

到。若想以精巧佈置與場景效果來取代情節與人物刻畫，將成一大敗筆。

(三) 前面說過，亞氏要求情節之統一，亦即結構之有機統一。因此，情節不應牽涉過廣，以免人的記憶無法一次容得下；同時也不應過於簡短，以免流於瑣碎無聊。但是亞氏指出，所謂情節之統一，「並非如某些人所想像的，在於以一個人為題材」，或者在於描述主角身上所發生的一切事蹟。理想的統一，是指情節的每一過程密切相聯，「以致更換或取消任何一步，就會使整體中斷而瓦解。因為假使某一過程之有無並未造成顯著差異的話，那麼它不能算是整體的真正部分」。這些情節過程必須一一相隨，但其間不是「插話式」的關係，而是帶着或然性概必然性的關係。亞氏說得好：「『因果相續』與『前後相承』，對於一物之出現而言，是大不相同的兩回事。」

(四) 亞氏認為悲劇（至少就複雜的悲劇而言）應該包括「遽變」或「發現」，甚至兼有兩者。○「遽變」是指事態完全改觀的變化，例如當傳訊者說出艾迪帕斯（Oedipus）誕生的秘密時，劇情立即完全改觀，因為他獲悉自己無意中竟犯了弑父娶母的大罪；○「發現」是指「從無知變成有知，然後依人物造型的善惡命運而產生愛或恨」<sup>②</sup>。以艾迪帕斯為例，這種「發現」當然伴隨着「遽變」；在亞氏看來，這是「發現」的最高明形式。它將立即造成悲劇效果，引起憐憫與恐懼之感。

免：  
(五) 既然悲劇是模仿某些活動以引起憐憫與恐懼之感，那麼以下三種情節的形式，就應該避

1. 善人不應由幸福淪入悲慘，亞氏認為這種安排只會引起反感，使觀眾充滿厭惡與害怕之感，而無法達到悲劇效果。

2. 惡人不應由悲慘登上幸福。這樣就非常沒有悲劇意味，既不能使人憐憫，也不能使人恐懼。

3. 極惡之輩不應由幸福淪入悲慘。因為這時所引起的感情，並非憐憫或恐懼；憐憫之產生，由於看到無辜者遭遇不幸，恐懼之產生，則由於看到像我們自己一樣的人遭遇不幸。

因此，悲劇應該描繪一種「中間」型態的人（亦即介於善惡之間的人）所遭遇之不幸，這不幸之發生係來自錯誤的判斷，而非來自惡行或墮落。當時有人批評歐里披底士所寫的劇本為悲慘結局；亞氏對這種批評不表苟同，因為悲劇理當如此，又不是寫喜劇。（雖然希臘悲劇偶爾會加入喜劇的插曲，但是一般趨勢還是要畫清悲劇與喜劇，而亞氏的觀點即反映了此一趨勢。）

(六) 悲劇所引起的憐憫與恐懼之感，應該來自情節本身，而不應出於外在因素，像舞臺上所刻畫的殘酷謀殺。（亞氏當然會完全贊成，把謀殺亞加美農 Agamemnon 的過程置於舞臺之後的做法。依此推想，他也會指摘把謀殺戴絲德蒙 Desdemona 的過程搬上舞臺的做法。）

(七) 現在我們可以談談悲劇的心理學目的：「引起憐憫與恐懼之感，藉以達成此等情緒的淨化。」這個著名的「淨化」理論究竟指的什麼，歷代以來一直有人討論；誠如羅斯教授所云：「關於此一著名理論，註解的書已經裝滿整棟圖書館了。」<sup>65</sup> 尤其由於亞氏「詩學」卷二早已失傳，更增加考查的困難——因為「詩學」卷二據推測應該談到亞氏所謂「淨化」的意義（很可能

也曾談到喜劇部分)。

最主要的兩派說法是：(一)所謂「淨化」，是指憐憫與恐懼等情緒之純化或潔化 (Purification)，這個比喻是從宗教儀式的潔化功能引申來的 (此為雷興 Lessing 的觀點)；(二)所謂「淨化」，是指憐憫與恐懼等情緒之「暫時性消解」，這個比喻取自醫學方面的醫藥功能 (此為貝奈斯 Bernays 的觀點)。後者從詮釋學的角度來看，是目前最通行的說法。根據這種說法，亞氏心目中悲劇的表面目標，是引起憐憫與恐懼之感，亦即對主角過去的實際遭遇表示憐憫，而對那些臨現在自己眼前的可能遭遇感覺恐懼。至於悲劇的潛在目標，則在使靈魂透過藝術所提供的無害而愉悅的發洩機會，來解脫或洗滌這些情緒。這種說法隱然指出：情緒是不受歡迎的，或者至少，過激的情緒是不受歡迎的；但是由於所有的人 (或者至少大多數人) 都受情緒所左右，某些人的情況還非常嚴重；因此定期透過藝術以製造激發與宣洩的機會，對所有的人都是健康有益的，對某些人更是不可或缺的。這整個滌淨過程因而也成為愉悅之事。亞氏這種看法答覆了柏拉圖在「理想國篇」對悲劇的批判；悲劇並未造成道德墮落的效果，相反的，它是一種無害的樂趣。至於亞氏在這種消遣活動中，找出多少知性要素，就我們今日殘存的「詩學」版本而言，是無法回答的。

從「政治學」一書，可以看出亞氏心中所想的悲劇效果，是指情緒的滌化，而非道德的潔化。

1. 亞氏主張，吹奏橫笛能夠激發情緒，但無關道德；因此應該讓專家負責，並且在吹奏

時，應以聆聽音樂爲一種「淨化」過程，而非一種教育方式<sup>②</sup>。由此可知，淨化是與情感上的效果，而非與道德上的效果有關。

2. 亞氏同意，一個組織完備的國家可以有一些「狂熱的」和聲歌曲，因爲這些歌曲可以讓性情狂熱之輩得到發洩，然後回復正常狀況。接着亞氏舉出研究音樂的三項目的：①「教育」，②「潔化」（「我們現在使用『潔化』一詞先不加解釋，等稍後談到詩的時候，再詳加說明」），③「爲了知性享受，爲了鬆弛神經，以及爲了工作之後的消遣。」就這三點看來，如果應用於悲劇上，我們可以說悲劇同時具備道德效果與滌化效果。但是亞氏繼續指出其中的差異：「在教育領域中，應該演奏道德的旋律。但我們也可以聆聽別人演奏有關人生活動與情感的旋律：因爲，像憐憫、恐懼，甚至狂熱，這些感受對某些靈魂非常強烈，對所有靈魂也有或多或少的影響。我們發現某些陷於宗教狂熱狀態的人，由於聆聽神秘的旋律而得到解脫，因爲這種旋律能夠治療及潔化靈魂。凡是受到憐憫、恐懼或任何情感影響的人，都有類似經驗，其他的則因見到某種特殊事物的發生而感動；但是所有的人一律都會被潔化，靈魂得到照耀而充滿喜悅。這些潔化之旋律，同時也帶給人類一種無害的樂趣。」<sup>④</sup>由此可見，憐憫與恐懼之淨化，雖然是一種「無害的樂趣」，其性質是不被亞氏視爲道德的；其性質既然不屬於道德，那麼「潔化」一詞就不應解釋爲道德意義的潔化，而應該解釋爲非道德意義的潔化，亦即取自醫學方面的比喻。

這種說法並不是所有的人都接受的。史泰斯教授說：「有些學者根據字源學的分析，主張『淨化』是指靈魂獲得滌清——但這種滌清並非『透過』而是『排除』憐憫與恐懼之感，亦即宜

洩排除這些不愉快的情緒之後，人就自然快樂了；這些學者的學力固然很高，但是對藝術的了解，却極爲有限。這種理論將把亞氏富於啓發性的偉大評論，化爲泛泛之輩的無聊廢話。」<sup>②</sup>然而，這裏我們討論的問題，並非悲劇之「正確」觀點是什麼，而是「亞里斯多德」的悲劇觀點是什麼。無論如何，即使是主張「宣洩」說的人，也能同意史泰斯自己對亞氏的下列解釋——「悲劇表現了真正偉大而悲慘的遭遇，可以激起觀衆內心的憐憫和恐怖，洗滌他的精神，使其進入寧靜純潔的境界」——只是這裏所謂「純潔」，不應被理解爲帶有教育歷程的含意。

## 四、悲劇與喜劇之起源

(一) 根據亞氏的看法<sup>③</sup>，悲劇始於「酒神贊歌」(Dithyramb)之指揮者的「即興表演」，兩邊當然分列着合唱團。因此在起源上，它與狄奧尼修神(Dionysus)的崇拜禮有關，正如歐洲的戲劇復興與中世紀的奧蹟劇有關一樣。

(二) 喜劇與此類似，起源於「崇陽贊歌」，「這些贊歌仍然流行在我們的許多城鎮中，形成習俗」。他所想的當然也是指揮者即興表演某些粗鄙的片段。

(三) 對亞氏而言，戲劇發表過程中最有意義的，莫過於演員的重要性逐漸增加。艾斯奇勒士(Aeschylus)首先將演員的數目增爲二人，縮減合唱團的份量。索佛克里士(Sophocles)加上第三個演員，並增設佈景。

(四) 口語部分加入時，使用最多的是抑揚格，因爲它最適於表達。(「至於最初採用抑揚格

四音步句的原因，是因為他們的詩句奔放熱情，並且較現在要更與舞蹈有關。」)

以上有關悲劇與喜劇之起源，仍然問題重重，但是這與哲學史關係不大；所以我只簡單指出亞氏的看法，至於應該如何詮釋與本身是否正確這兩方面，都還有不少難題存在。

### 〔早期漫步學派小註〕

柏拉圖逝世之後，他的學院繼續發展他的數學思想理路；亞氏死後，早期漫步學派 (Peripatetics) 也繼續發展亞氏重經驗的研究趨勢；他們嚴格遵循老師的基本哲學立場，只做了輕微的修正與擴展，例如在邏輯方面。德奧佛斯特與歐德木斯 (Eudemus of Rhodes) 都非常忠於亞氏形上學與倫理學，尤其歐德木斯更是如此，辛普利秋士 (Simplicius) 稱之為亞氏學生中的「忠實弟子」<sup>⑩</sup>。德奧佛斯特爲了維護亞氏的世界永恒說，曾與斯多亞派的芝諾 (Zeno) 展開激烈辯論。

德奧佛斯特於紀元前三二二或三二一一年在李絲保市 (Leshos)，繼亞氏爲漫步學派之領袖，直到二八八年(或二八七、二八六年)去世時爲止<sup>⑪</sup>。他的主要成就，是推展亞氏在經驗科學方面的研究。他曾專攻植物學，而且在這方面的著作，使他直到中世紀末期，還被推爲權威；他對動物學的研究，使他體認出：動物世界之顏色變化，部分是由於「適應環境」之故。他的興趣像亞氏一樣，極爲廣博，曾經寫過一部哲學史〔著名的「物理論說」，以及論宗教之歷史與性質的著作：「論神」、「論虔敬」、與「論神的歷史」。這些著作中只有哲學史的一部分流傳至今，

同時波菲利 (Porphyry) 也保存了部分「論虔敬」<sup>⑫</sup>。」德氏相信凡是生物都有親族關係，因此反對肉食，也反對以動物為犧牲；他宣稱「所有的人」彼此都是同胞，而絕不限於同一國家的人。他還有一本最出名的書，「論性格」，研究三十種性格類型。

亞里斯多增 (Aristoxenus of Tarentum) 曾把後期畢達哥拉斯學派的某些理論帶入漫步學派，例如以靈魂為身體的和諧之說，他本人即因而否認靈魂不朽<sup>⑬</sup>。由此他也肯定了柏拉圖「費多篇」裏西米亞斯 (Simmias) 所提的觀點。但是他也緊隨亞氏之後，對音樂之性質與歷史做了許多經驗性的考察。

狄凱阿各斯 (Dicaearchus of Messene)<sup>⑭</sup> 贊成亞里斯多增的靈魂理論，他曾著有一本「希臘生活方式」，探討希臘文明如何從原始的蠻荒時期，進展到游牧生活與農業社會。他主張實踐的生活要高於理論的或觀想的生活，這一點異於亞氏<sup>⑮</sup>。他在「政治三分論」一書說，最好的體制是混合君主制、貴族制與民主制的政府，而且認為這種混合體制曾經實現於斯巴達。

戴米翠吾士 (Demetrius of Phaleron) 是德奧佛斯特的學生，也是一位多產作家<sup>⑯</sup>，他的政治生涯非常出色 (曾是三一七年到三〇七年之間雅典政府的領袖)，並曾促成托勒密·索提 (Ptolemy Soter) 創設亞歷山卓 (Alexandria) 的圖書館與學派 (他本人也於二九七年前後遷往該城)。這個計畫由托勒密·索提的繼任者托勒密·費拉戴夫斯 (Ptolemy Philadelphus) 稍後於二八五年所完成；如此一來，戴米翠吾士為溝通雅典學派的研究與亞歷山卓希臘人的科學研究，提供了必要的管道；亞歷山卓後來成為著名的學術與研究中心。

附 註

- ① 896 b 10-28.
- ② 1078 a 31-b 6.
- ③ 1366 a 33-6.
- ④ 1078 a 31-2.
- ⑤ 1078 3 36-b 1.
- ⑥ 1450 b 40-1.
- ⑦ 1449 a 32-4.
- ⑧ 參看：「美的藝術具有一種優越性，就是它能把原屬醜陋或討厭的東西，描繪成美的東西。」  
Kant, *Critique of Judgment*, I, 1, 48.
- ⑨ *Physics*, B 8, 199 a 15 ff.
- ⑩ *Poetics*, 1448 a 16-18.
- ⑪ *Poetics*, 1448 b 10-19.
- ⑫ *Poetics*, 1451 b 5-8.
- ⑬ 1448 a 5-6.
- ⑭ 919 b 26.

- 15 1447 a 26-8.
- 16 1338 a 17-19.
- 17 1340 b 10-13.
- 18 *A History of Aesthetic*, p. 63.
- 19 亞氏當然把享受看做悲劇的功能之一。問題是：這種享受到底在何種程度上，特別具有審美  
的性質？
- 20 *Poetics*, 1449 b 25-9.
- 21 1449 b 12-14.
- 22 *Poetics*, 1450 a 4-16.
- 23 *Poetics*, 1450 a 17 26.
- 24 *Poetics*, 1451 b 32-5.
- 25 Ross, *Aristotle*, p. 282.
- 26 *Pol.*, 1341 a 17 ff.
- 27 *Pol.*, 1342 a 1-16.
- 28 *Crit. Hist.*, p. 331.
- 29 *Poetics*, 1449 a 9-30.
- 30 *Simplic. Phys.*, 411, 14.

- ① Diog. Laërt., 5, 36.
- ② Porph. 「算尺效法學」。
- ③ Cic., *Tusc.*, 1, 10, 19.
- ④ Cic., *Tusc.*, 1, 10, 21; 31, 77.
- ⑤ Cic., *Ad Att.*, 2, 16, 3.
- ⑥ Diog. Laërt., 5, 80-1.

## 第三十四章 柏拉圖與亞里斯多德

毫無疑問地，柏拉圖與亞里斯多德不僅是最偉大的兩位希臘哲學家，同時也位居有史以來世界最偉大的哲學家之林。他們有許多雷同之處（勢必如此，因亞氏長期親炙柏氏，並由柏拉圖學說入門）；但是假使不就他們可觀的共同點來看的話，也能分辨出彼此相異的風貌：甚至可以把這兩大哲學的關係看成代表正題（柏拉圖學說）與反題（亞里斯多德學說），然後設法由一更高的綜合來加以協調，亦即把雙方重要而真確的因素，和諧地納入一個更完善的體系，以取代兩者各自的學說。簡單說來，柏拉圖哲學的特色見於他的「存有」觀念，亦即永恆而固定的實在界；亞里斯多德哲學的特色則見於他的「生成」觀念；但是，若不變的存有為真，則變化與生成亦為真；任何完備的哲學體系都應該對實在界的這兩方面公平處理。

把柏拉圖哲學的特色歸到「存有」觀念，以及把亞里斯多德哲學的特色歸到「生成」觀念，實在有過於概括之嫌；這種概括當然並不代表全部真理。柏拉圖不曾討論「生成」嗎？他不會提出一套目的論嗎？我們有理由這樣問；他不會認出物質世界是變化領域，他甚至不曾明白表示，變化或運動（就生命或靈魂的本性，包含變動而言）必須屬於實在界之領域嗎？就亞里斯多德方

面來看，他不曾爲不變的存有找到一個位置、一個非常重要的位置嗎？他即使在變動的物質世界裏，也不曾發現持久穩定的因素嗎？他不曾宣稱人的最高尚任務是觀想不變的客體嗎？我們對上述問題無法不一一給予肯定的答覆；但是本文最先的概括，仍然有其道理在，因爲它點出雙方體系中的最大特色，掌握各自的一般風格，以及基本的思想取向。我將設法簡述這一概括之理由，或者至少在篇幅許可的範圍內，指出我形成這一概括的過程。

一如蘇格拉底，柏拉圖假定道德判斷之真確性；他進一步也像蘇氏，要設法經由辯證之途，清楚掌握道德價值，將其性質銘刻於定義中，讓道德觀念結晶現形。但是他發現，假使道德概念與道德判斷是客觀而普遍真確的話，這些概念必須具有某種客觀基礎。許多道德價值顯然只是理想，亦即不是像牛羊這樣的具體事物；它們是應該或者最好經由人的行爲體現於具體世界之物；因此價值所涉之客觀性，必與牛羊所具之客觀性不同；這必是一種理想的客觀性，或者一種在理想層次的客觀性。不僅如此，現世的具體事物總在變化上激，而柏氏相信道德價值是恒存不變的。他的結論是：道德價值是理想而客觀的本質，可以在辯證歷程的終點讓人直觀領悟。這些道德價值同具善或成全，因此可以正確說是分享（亦即它們的善或成全可以推源於）至高的理想本質、絕對的善或成全、「善之理型」、理想世界的「太陽」。

如此這般，柏拉圖在蘇格拉底倫理學的基礎上，推演出一套形上學；並且這套形上學既然基於蘇氏思想，就可以順理成章地藉蘇氏之口說出。隨着時日的進展，柏拉圖逐漸把他的辯證法，不僅用於道德價值與審美價值，同時也用於一般概念；他認爲，正如善的事物分享善性，個別實

體也分享「種性本質」。這個新觀點不能說是構成柏拉圖思想中的斷層；就價值理論本身在某種程度上，也基於一個邏輯基礎而言（凡共同名稱皆須有一客觀涵指），它毋寧是原有理論的延伸；但是這個新觀點也促使柏拉圖更仔細考慮理型與理型之間的關係，以及感覺物體與理型或模範本質之間的關係。柏氏由此提出他的層級思維結構說與理型彼此「共融」說，並且把分享解釋為模仿；這樣一來，原先的純粹價值與價值承受者這兩端的對立關係，就換成了新的二元對立：一邊是真實的本質實在界、客觀的思維結構，另一邊是感覺界的個別事物；一邊是原件，另一邊是鏡中倒影或「摹本」。這種二分法自然造成「存有」與「生成」之對立；而柏拉圖的主要興趣何在，根本是不問可知的。

也許有人反對我的意見，指出柏拉圖以種性本質（例如人）為一個理想，而「生成」的真正意義，應該在於這個理想在物質世界上（亦即人格與社會）的逐漸契合與體現，這種體現是上帝與祂的人類合作者的共同任務。這一點完全正確，我絲毫無意輕視柏拉圖哲學中目的論的重要；但是，柏氏所強調的重心，仍然是「存有」或真實實在界的領域。他的目的論當然允許變化世界與不變的存有世界之間，具有某種關係；但是生成本身與個別性本身，對他而言，仍是非理性的因素，應該排除到未確定之物的領域中。對一位主張邏輯與存有學相等或至少平行的思想家而言，還會有什麼別的結論嗎？思想只以普遍物為對象，思想又只能領悟存有；因此普遍物即是存有，個別物本身不是存有。普遍物恒存不變，存有亦恒存不變；個別物變化生滅，就它為變化生滅而言，它不是存有。哲學的活動或辯證法即是思想的一種活動，因此主要關涉存有，其次才及

於生成——而且是就它「模仿」存有這一點而言的；以柏拉圖爲哲學家來看，他主要關懷的是本質的與不變的存有。他的確也會談到世界如何根據存有的範型而塑成；但是他的重心無可置疑地在於存有，而不在于於生成。

以上我對柏拉圖的解說，多半也能同樣（甚至更適於）用於亞里斯多德身上。亞氏主張形上學家的對象應該是以存有爲存有而論；他把變化與生成推源於不動的「第一動者」之目的因；他肯定人的最高活動是從事「理論性觀想」不變的客體，亦即最優越的存有、實現、形式。亞氏哲學的這一面雖然經過他本人的深思與推展，仍然充分表現了柏氏哲學的遺風。我目前無意深究亞氏如何重視他自己哲學的這一面，或者亞氏本人在這條思路線上，有何重大成就（例如，他清楚推演出純粹形式的思惟性與非物質性，這一點對自然神學的建立，極有價值）；我要考慮的是亞氏離開柏拉圖學說之後，對哲學有何特殊貢獻；若以柏氏學說爲正題，那麼亞氏所建立的反題是什麼。

亞氏反對柏氏理型論的主要理由何在？在於它造成感覺事物與理型之間無法聯繫的鴻溝。既然說感覺事物模仿或分享理型，柏氏似乎應該允許事物本身具備某種內在的本質原理或形式因，以便使它加入同類或塑成本質；但事實上柏氏並不允許這種內在形式原理的存在，終至留下一個純普遍與純個別互相對立的二元論，結果導致感覺世界極度喪失其實在性與意義。那麼亞氏提出什麼解決辦法呢？他首先同意柏氏的基本立場，亦即普遍要素或本質形式是科學及理性知識的對象；但是他進而主張這種普遍要素就是感覺事物的內在實質形式——這種形式加上質料即構成事物，同時還是事物中的可理解的原理。這種形式原理體現於事物的活動中，例如，某一機體中的

形式原理，即是它的生元；它表現於機體的功能中，展示於質料中，組織、塑造、賦形於質料，並且趨向一個目的，亦即本質或「理型」在現象中的適當顯現。宇宙萬物構成「種」之層級系統，其中每一物之本質都在一系列現象中，逐漸完成實現，至於吸引的動力，則以某種神秘方式來自至高的「不動的動者」之最終目的因；這「不動的動者」本身是完全的實現，純粹的非物質存有或思想，自立而自足。自然界因此成爲一種自我成全或自我發展的動態歷程，而現象的整個系列也就獲得了意義與價值。

從以上簡述的亞氏立場，即可清楚看出他的哲學不只是一套「生成」哲學。只要某物得到實現，即可說是屬於「存有」，最完美的存有也就是最完美的「實現」，亦即不混雜任何潛能；生成之世界總在體現之中，從潛能走向實現；實現或存有持續不停地體現於質料或現象中，其最終引力來自至高的「實現」或「存有」；因此生成之解釋須於存有中求之，生成是爲了存有的緣故而存在的，存有在邏輯上（即使不在時間上）總是先於生成。假使我說亞氏主要關心生成概念，他的哲學特色可以推源於他的生成理論，我的意思絕不是要否認存有對他（對柏氏亦然）最爲重要，或者他所提出的存有形上學在某些方面遠勝於柏氏之說；我的意思是：亞氏主張「生元」或在實體形式能在自然界的歷程中得到體現，因此感覺世界能夠具備意義與實在性；這一點是柏氏哲學所忽略的，同時這一點特別貢獻，也是亞氏哲學異於柏氏哲學的獨有風格。亞氏主張人的目的是一種活動，而非一種性質，但是柏氏給我們的印象，是性質優於活動；柏氏的「絕對者」不是亞氏「思想自身之思想」的內在活動，而是最高的模範。（亞氏對質料的描寫，似乎削弱了

物質世界的實在性與可理解性，但這並不違背我的主要論點，因為他的質料理論多半來自柏氏教育的影響；而我的主要論點却着眼於亞氏對自然哲學之「獨到」貢獻。）

亞氏對自然哲學的貢獻超越前人，他也認爲自己打開了一片新天地。首先，他以自己的內在在本質理論，爲柏氏的超越本質理論之反題或矯正；其次，他對哲學上目的因觀念的緣起，所作的評論（雖然這些評論在某種程度上，顯然對柏氏有欠公平），清楚顯示他以自己的內在目的性理論爲一種創見。亞氏在這方面雖然對柏氏學說提出了必要的矯正或反題，但是他在修正前輩的過程中，也排除了許多極有價值的見解。他排除了柏氏的「神明眷顧」之說，即以神的理性爲內在於世界，並運作於世界，他也放棄了柏氏的模型因之說。柏拉圖也許未能推演出一套系統化的觀點，來說明絕對存有即是一切本質的模型因，即是價值的基礎；他也許未能像亞氏一樣發現非物質的形式是含有理智的，至高的實現即是至高的理智；他也許未能統合並畫一至高的動力因、模型因與目的因；但是，在抨擊柏氏對現世具體事物之不正確觀點時，亞氏却疏忽了柏拉圖學說中的深刻真理。這兩位思想家都有各自的最高成就，也都對哲學付出了極有價值的貢獻，但是沒有人道出完全的真理——即使這一目標可能達成。我們可以依自己性向所趨，選擇柏拉圖或選擇亞里斯多德，但是却不能因爲選擇柏氏而抹煞亞氏，或者因爲選擇亞氏而抹煞柏氏；這兩大哲學中的真理，必須整合協調在一完善的綜合裏，這種綜合必須含蓋，並基於柏、亞二氏共有的首要學理：凡完全真實之物必爲完全可知之物與完全美善之物；同時也須應用柏、亞二氏各自之真實而互不衝突的貢獻。

我們在本書稍後討論新柏拉圖主義時，會看到這一綜合的嘗試，不管是否成功；而中世與近

代哲學家也不斷有人在嘗試這一綜合。值得指出的是，這種綜合之所以可能，多半是由於隱含在亞里斯多德哲學中的柏拉圖思想要素。試舉一例以明。假如亞氏要改正柏氏人類學之過度的二元論性格（我是指靈魂與身體的關係），而明確反對人的理性原則具有超感覺性，並把思想化約為（譬如說）變動的質料的話，那麼他的確給柏氏學說設下一個反題，但是這個反題却註定了無法與正題結合在一更高的合題中。事實上，據我們所知，亞氏從未反對人有一種超感覺原理——他曾「靈魂論」予以肯定——雖然他堅持靈魂不能居於「任何一個」身體，而必須是某一特定身體的生元。這樣一來，綜合才成為可能，亦即包括亞氏以靈魂為身體形式之說，以及柏氏所謂「個別的靈魂」多於身體，並在個別的自我認同中超越死亡。

其次，亞氏的上帝、「思想之思想」，初看之下，也與柏氏「善的理型」不能相容，因為後者雖說是可理解的，但未聞其為具備理智的。但是，由於純粹形式不僅是可理解者，同時也是理智者，柏拉圖的「絕對善」顯然企求與亞氏的上帝合而為一；這種合一至少曾體現於基督教哲學中，因此可以說，柏、亞二氏分別對有神論提供相輔相成的助力。

〔以上我概略談到柏、亞兩派學說的綜合；但是綜合只有在兩種理論真正對照反立時，才是必須的，亦即此一是非與彼一是非正好相反相成。例如，柏氏肯定模型之說為是，而忽視內在實體形式則為非；亞氏肯定內在實體形式為是，而疏忽模型之說則為非。這兩派學說有許多方面根本不需要後人綜合，因為亞氏自己已經綜合過了。例如，亞氏邏輯是天才傑作，毋須與柏氏邏輯綜合，因為它遠遠超過柏氏邏輯（至少就吾人所知而言），並且包括了柏氏邏輯中的重要觀點。〕

# 第五部

## 亞里斯多德以後的哲學

## 第三十五章 導 論

### 一

隨着亞歷山大大帝的崛起，希臘城邦獨立而自由的生活型態，一去不復返了。亞歷山大及其繼任者，皆為政治權力而爭鬪不休，希臘城邦所享有的自由也名存實亡——至少須取決於最高當局的意願。自紀元前三三三年這位大征服者逝世之後，我們所談的就不再是希臘文明，而應該是希臘化的文明（亦即異於希臘這個國族本身的文明）。對亞歷山大而言，希臘人與「蠻族人」之分是不切實際的；他心目中的藍圖是帝國而非城邦，因此在西風東漸之際，希臘文化也難免受到新局勢的影響。雅典、斯巴達、科林特等等，如今不再是自由獨立的單元，可以對周遭蠻族人的黑暗世界，表現他們的文化優越感，相反的，他們被納入一個更大的整體中，並且距羅馬帝國把希臘畫為省城之一，也為時不遠了。

新的政治情勢對於哲學自然不會沒有影響。柏拉圖與亞里斯多德都是屬於希臘城邦時代的人，在他們眼中，個人假使離開了城邦及城邦生活，就根本不可理解；換句話說，個人只有在城邦中

才能達其目的、度其善生。但是當自由城邦溶入世界性的大都會時，就自然出現了世界主義，像斯多亞派所主張的，把人當做世界公民，同時也會出現個人主義。事實上，世界主義與個人主義這兩種思想是有密切關聯的。理由很簡單，柏、亞二氏所了解的城邦生活，原是緊湊而周遍的，現在城邦瓦解了，公民溶入大都會中，個人遂不可避免地浮游孤立於城邦的保障之外了。我們可以想見，在一個世界化的社會裏，哲學的重心應該置於個人身上，設法提供人生的方向，使他在離開狹小的城邦家庭之後，仍能生存於大社會中；這種方向主要應是倫理的與實際的——像斯多亞派與伊比鳩魯派的學說所強調的。形上學與自然學的思辨逐漸退居幕後；它們的存在，主要是為倫理學提供基礎與前導。這種着重倫理學的作風，說明了這些新學派為何只是借用其他思想家的形上概念，而不知自行從事新穎的思考。在這方面，他們轉向蘇格拉底以前的哲學家求援：斯多亞派借用了赫拉克利圖的自然學，伊比鳩魯派則引述德謨克利圖的原子論。不僅如此，亞氏以後的學派，即使在倫理學的觀念或傾向上，也有一部分溯源於蘇氏以前的哲人，像斯多亞派推重大儒學派的倫理學，伊比鳩魯派則強調西樂尼學派的思想。

這種重視倫理與實際的學風，到了羅馬時代，表現得尤其明顯；因為羅馬人不像希臘人那麼喜歡形上學的思辨，他們是講究實際的人。老一輩的羅馬人最重視「品格」，對思辨則不感興趣；到了羅馬帝國時代，當共和國原有的理想與傳統不再適用時，哲學家就責無旁貸，應該為個人提供一套行為規範，讓人安身立命，以求得精神上與道德上的自立自主。如此，哲學家身兼導師的重任，其角色有如基督教裏的精神導師。

哲學的實際任務，既然是提供人們生活規範，那麼它的影響自然會廣泛滲入希臘化的羅馬世界的各個文化階層，並且逐漸形成一種「大眾哲學」。羅馬時代的哲學日益成爲正規的教育課程之一（因此必須簡化到相當淺顯的程度），同時還走上與基督敎義對壘的局面，因爲後者正以新宗教的姿態，要求帝國忠誠支持。至少在某種程度上，我們可以說哲學滿足了人們的宗教需求與期盼。人們通常不相信流行的神話學說，但是知識份子却無法忍受毫無信仰的生活，於是他們或者轉向東方傳入的神秘敎派（這顯然要比虛有其表的官方宗教更能滿足人們的精神期盼），或者轉向哲學的慰藉。因此之故，我們才能在斯多亞派這種以倫理學爲主導的思想中，找出宗教的成素，並且在古代哲學的最後奇葩——新柏拉圖主義中，發現宗教與哲學的最高統會。不僅如此，在柏羅丁的新柏拉圖主義中，精神的神秘飛躍或忘我入神，甚至被視爲知性活動的最高峯，這時哲學簡直就要幻化爲宗教了。

獨尊倫理的學風，自然會以精神的自主與自足爲理想，就像斯多亞派與伊比鳩魯派的理論所主張的；但是，着重宗教的話，又會導向依附某種「超越原理」，以自我的淨化爲神明的化工，像密特拉斯（Mithras）這類神秘敎派的主張。值得注意的是，這兩種傾向——一方面是着重道德，人格的自足美善或真正的道德人格；另一方面是強調對神明的虔信態度或強調非自足的人類如何需要與神結合——都有助於解決當時的急迫問題，就是個人如何在新的世界中，爲自己的生命求得穩固的基礎；即使是宗教的態度，也能帶給人獨立於俗世帝國的某種啓發。當然，這兩種態度在實際上也有重合的跡象，就是重點有時放在倫理學說上（如斯多亞派），有時又放在宗教

因素上（如神秘教派）；最後在新柏拉圖主義出現了全面的綜合，倫理境界附屬於宗教境界，但並未喪失其自身的意義。

## 一一

希臘化時代羅馬哲學的發展過程，通常可以畫分為以下三個時期①：

(一) 第一個時期從紀元前第四世紀末葉到紀元前第一世紀中葉。這個時期的特色，是斯多亞派與伊比鳩魯派兩大哲學體系的建立；這兩派哲學都重視人的行為以及如何獲得個人幸福，同時也都回溯蘇格拉底以前的思潮，做爲立說的宇宙論基礎。與這兩派「獨斷」體系針鋒相對的，則是皮羅（Pyrrho of Elis, c. 360. -270）之流的懷疑論，以及中期學院與新學院中潛滋暗長的懷疑心態。在以上各派哲學的互相影響之下，產生了某種折衷主義，像中期斯多亞學派、漫步學派與學院中都可見到折衷混合各家思想的趨勢。

(二) 折衷論與懷疑論繼續進入第二個時期（大約從紀元前第一世紀中葉到紀元後第三世紀中葉），但是這個時期的特色是回溯哲學的「正統」。人們爭相研究各大學派創始人的生平、著作與理論；這種回溯哲學正統的風氣，與當時的折衷思潮並行不悖。研究古人思想，倒是在學術探討方面頗有成績，例如編輯古代哲人的舊作，並予以注解詮釋。在這方面最有成效的是亞歷山卓的一批學者。

然而，這種學術興趣並不是第二個時期的唯一特色。我們也可發現宗教上神秘主義（或密契

論)的傾向日漸茁長。有人(如普列希特)指出,這種傾向與學術化的傾向有一個共同根源,亦即都是由於創造性的思辨消逝不存所致。創造性的思辨一旦消失,就很容易導致懷疑論或純粹的學術研究,同時也可能引發宗教上的神秘主義。這種風氣不僅為當時漸增的宗教思潮所歡迎,同時也是源自東方的宗教所樂見的。西方哲學家,如新畢達哥拉斯派的學者,試圖把這些宗教上的神秘主義因素納入他們的思辨體系中;東方哲學家,如亞歷山卓的斐羅(Philo),則想把他們的宗教概念體系化,再加上哲學的框架。(當然,像斐羅之類的思想家,極想給他們非希臘的學說加上哲學的外貌,以便贏取希臘人的信任。)

(三) 第三個時期(約自紀元後第三世紀中葉到第六世紀中葉——在亞歷山卓則直到第七世紀中葉)的主流是新柏拉圖主義。這是古代哲學最後一次在思辨上的嘗試,想要把東西方之哲學理論與宗教教義中一切有價值的成分,都綜合在一個統括的體系裏,而實際上它吸收了各派哲學的特點,並且主宰了往後幾個世紀的哲學發展。因此,任何哲學史的討論,都不能忽略這一學派,更不能將它視為秘密教派的遺跡。此外,新柏拉圖主義對基督教思想也產生了重大影響:我們只須想想奧古斯丁與偽名丹尼斯(Pseudo-Dionysius)等人的名字就夠了。

## 二二

希臘化的時代還有一項不容忽略的特徵是,特殊的科學日益受到重視。如前所述,哲學與宗教趨於混合;但是哲學與各種分殊科學之間的關係,則正好相反。不僅哲學的領域要比初期希臘

人所想的更有清楚界限，同時各門科學本身也都發展到需要獨立研究的程度。此外，研究與治學的外在環境，普遍獲得改善，這固然得力於學術分工制度，但同時也提升了科學的水平。亞氏創立的學院，對於科學的成長與發展，貢獻極大，同時希臘化的時代又在亞歷山卓、安提約克（Antioch）與培卡孟（Pergamon）等大都市，興建了許多科學研究院、博物館與圖書館，大舉增進了語言學、文學、數學、醫學、物理學等方面的研究成果。據蔡才士（Tzetzes）的統計，亞歷山卓的城外圖書館，有藏書四萬二千八百卷，而宮庭中的大圖書館則有大約四十萬卷的合裝本，以及大約九萬卷的單本，前者大概是大捲的紙草本，後者則是小捲的紙草本。後來，大卷的書再分裝成冊，成為單本。據史書所載，安東尼（Antony）把培卡孟圖書館獻給克麗奧佩卓（Cleopatra）女王時，共有藏書二十萬卷單本。

哲學對於各門分殊科學的影響，不一定都是有利的，因為思辨上的假設，有時會帶來倉促而不可靠的結論，減弱了實驗與精確觀察所應扮演的角色。但是，從另一方面看來，哲學也能提供各門科學穩固的基礎，使它們避免陷入粗糙的經驗論，以及純屬實際的與功利的取向。

附 註

① Cf. Ueberweg-Praechter, pp. 32-3.

## 第三十六章 初期斯多亞學派

### 一、斯多亞學派的創始人

斯多亞學派的創始人芝諾，生於紀元前三三六年（或三三五年）塞普魯斯的西提翁（Cition），死於紀元前二六四年（或二六三年）雅典。芝氏早年似曾隨父從商<sup>①</sup>。他在三二五年至三二三年之間來到雅典，拜讀了贊諾芬的「回憶錄」與柏拉圖的「自辯篇」之後，對蘇格拉底的偉大人格極為崇敬。由於當時一位犬儒克拉特士最為肖似蘇格拉底，芝諾乃拜在他的門下。後來芝諾又轉到史迪波（Stippo）門下<sup>②</sup>，另有一說是以芝諾曾從贊諾克拉特遊，並在贊氏死後，從包利孟遊。芝諾於紀元前三百年左右，創建自己的學派，其學派的稱號即以他講學之地「斯多亞」（Stoa）為名（原意為「彩畫的柱廊」）。據說他是自殺死的。他的著作只有一些斷簡流傳下來。

芝諾的繼任者是克林提斯（Cleanthes of Assos, 331/30-233/2 or 231）；然後再傳於克利西普士（Chrysippus of Soloi in Cilicia, 281/278-208/205），他使斯多亞派的理論系統化，而被稱為學派的第二創建人<sup>③</sup>。他的著作，據說超過七百零五本，但他並不以寫作的文體得

名，而以運用辯證法得名。

芝諾的弟子還有阿利斯

東 (Ariston of Chios) 、

黑利路斯 (Herillus of

Carthage) 、狄歐尼秀 (

Dionysius of Heracleia

) 、裴西翁 (Persion of

Citium) 等。克林提斯有一

弟子史發路斯 (Sphairus

of the Bosphorus) 。克

利西普士再傳於兩大弟子蔡

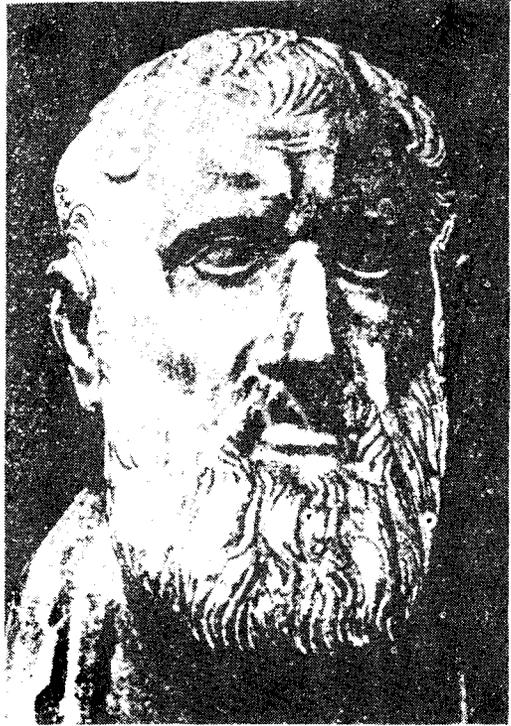
諾 (Zeno of Tarsus) 與狄歐真內 (Diogenes of Seleucia) 。狄歐真內於紀元前一五六六年 (

或一五五年) ，奉派與其他哲學家組成雅典使節團，前赴羅馬討論寬減罰金之案。這些哲學家在

羅馬的演說，吸引了當地青年的仰慕；竟使得卡多 (Cato) 向國會建議儘快遣返這個使團，因

為這類哲學風氣與軍人品德並不協調④。狄歐真內的繼任人是安提巴特 (Antipater of Tarsus

) 。



芝諾 (Zeno) 像

## 二、斯多亞學派的邏輯

斯多亞學派把邏輯分爲「辯證法」與「修辭學」兩大部分，另外也有人加上「定義論」與「真理判準論」<sup>⑤</sup>。在討論此派的知識論以前，不妨先看看他們對形式邏輯的見解。他們把亞里斯多德的十大範疇減爲四個：實體底基、本質結構、附屬結構，以及相對的附屬結構。另外他們也主張：命題的各詞若是非命題式的，則此命題爲單純命題，否則爲複合命題。像「若甲，則乙」這種複合命題的真偽，可以有以下四種情況：①若甲乙皆真，則此命題爲真；②若甲真乙偽，則此命題爲偽；③若甲偽乙真，則此命題爲真；④若甲乙皆偽，則此命題爲真。這樣一來，命題的「實質」含義就與命題的「形式」含義及「嚴格」含義判然有別，並與存有學的必然後果不相聯屬<sup>⑥</sup>。

斯多亞學派不僅駁斥柏拉圖的超越共相論，同時也反對亞里斯多德的具體共相論。只有個體是實存的，所謂知識是指對個別物體的知識。這些個別物體對靈魂造成印象，而知識主要即指對這種印象的知識。因此，斯多亞學派的立場與柏拉圖恰好相反；柏氏輕貶感官知覺，斯多亞學派則以感官知覺爲一切知識的基礎。他們無疑地會響應安提斯泰尼的話，說我們只看到馬而未曾見過「馬性」（芝諾曾是犬儒克拉特士的弟子）。靈魂原來只是「白板」，它若想知道，就需要知覺。斯多亞學派當然並不否認我們對內心的狀態與活動能夠認知；但是克利西普士把這類知識也還原爲知覺，亦即這些狀態與活動由許多實質的過程所組成。由知覺作用而產生記憶，然後當實

際物體不在眼前時，仍能由類似的回憶作用重複而生經驗。

斯多亞學派諸君是經驗論者，甚至「感覺論者」；但他們也帶有一種理性論色彩，與澈底的經驗論與唯名論立場難以協調。他們一方面肯定理性由發展而成，亦即由知覺逐漸生發到十四歲左右才定型；另一方面他們主張人有刻意構成的共通觀念，同時也有顯然先於經驗的共通觀念，亦即人人自然而然會去構成的觀念——我們或可稱之為實質上的內在觀念。不僅如此，「實在界」的系統只有透過「理性」才能得知。

斯多亞學派非常重視真理判準的問題。他們稱之為攝受的知覺或表象。真理的判準在於知覺本身，亦即在於迫使靈魂贊同之知覺；直截了當的說，就是在於清晰的知覺。（這與他們認為唯有科學能帶給人某種實在界的知識一說，並不協調。）然而，困難在於：靈魂對於客觀看來真實的知覺，竟能保留其贊同權。譬如，阿琪斯蒂（Alcestis）從地獄歸來，顯現於阿特美圖（Admetus）面前時，她的丈夫清晰地知覺到她，但由於主觀的障礙而不能贊同這種清晰的知覺；這時主觀的障礙就是指他相信死人不會復活，以及死人可能帶來欺人的幻影。因此，後期斯多亞派的學者，像恩比利各士（Sextus Empiricus, A. D. 250），就給這項真理判準加上一點：「在沒有障礙的情況下。」客觀說來，對已死的阿琪斯蒂的知覺，確實具備真理判準的價值，因為它客觀地是一個攝受的知覺；但是主觀說來，這種判準却不能成立，因為人的信念會形成一種主觀的障礙<sup>①</sup>。儘管這樣加以說明，困難仍然存在，就是：如何肯定何時有這種障礙，何時又沒有這種障礙呢？

## 二、斯多亞學派的宇宙論

在宇宙論方面，斯多亞學派追溯於赫拉克利圖的「邏各斯」(Logos)之說，並以「火」為世界實體；但是柏拉圖與亞里斯多德的思想也有跡可尋。因此這種「以邏各斯為胚胎」的學說，似乎是觀念論走向唯物層面的過渡說法。

斯派學者主張實在界有兩大原理：即主動原理與被動原理。但這並非柏拉圖式的二元論，因為他們的主動原理不是精神的而是物質的。既然兩種原理都是物質的，並且形成一個整體，所以不能算是二元論。因此斯多亞學派屬於一種一元唯物論，雖然他們的立場有時前後並不一致。芝諾的見解已無法確知，但是克林提斯與克利西普士則視這兩種原理為一物。「萬物都是一個龐大整體的部分；自然界為其體軀，上帝為其靈魂。」<sup>⑧</sup>

被動原理是不含任何性質的質料，主動原理則是內在的理性或上帝。自然界的美好及其目的性，顯示宇宙中思想原理的存在，這即是上帝。上帝的遠見，把一切都安排為對人有益。人是自然界的最高現象，具備意識；因此我們不能假定世界整體缺乏意識——整體一定比部分更完善。所以，上帝是世界的「意識」。然而，上帝就像他所運作其上的實體底基一樣，也是物質的。「(芝諾)主張火即是產生萬物、理智與感覺之自然體。但是他之異於別人之處，在於他認為假使這種自然體本身不具備軀體的話，就根本不可能由它產生任何東西。」<sup>⑨</sup>「因為只有他們稱為軀體的，才存在。」<sup>⑩</sup>此派學者也像赫拉克利圖一樣，把「火」當作萬物的質料。上帝是主動的

火，內在於宇宙；上帝又是最初的「根源」，由之產生構成具體世界的粗糙成分。這些粗糙成分源出於上帝，最後又復歸於上帝；因此凡存在之物，若非最初的「火」——上帝自身，即是上帝的不同樣態。就現存的世界而言，上帝是世界的靈魂，其關係就像靈魂與身體一樣。上帝的成分並非完全異於祂的身體——世界的質料，而是一種更精微的質料，亦即運動與塑形的原理；至於構成世界的粗糙質料，則只能接受各種推動與形式，而本身却不能運動，也漫無形式。「芝諾，以及幾乎所有別的斯多亞派學者，都把『以太』當做至高上帝；但是它富於理性，可藉以統治萬物。」<sup>①</sup>

因此，上帝或「邏各斯」即是主動原理，其中包含了萬物的主動形式，亦即「邏各斯胚胎」。這些主動形式（皆是物質的）本身原是「種子」，其活動隨着世界的發展而孕生個別物體；或者說，這些種子在個別物體的形式下展開自己。（「邏各斯胚胎」這個概念，在新柏拉圖主義與奧古斯丁的理論中，以「理性胚胎」一名出現。）在世界的實際發展過程中，上帝所在的火之氣，一部分轉化為空氣，再由空氣轉化為水。水的一部分變成土，另一部分仍是水，再有第三部分則變為空氣；然後空氣經過稀化作用，又復歸於原初的火。上帝的「身體」即以上述方式得以存在。

據吾人所知，赫拉克利圖極可能並未主張宇宙大火之說，就是以爲宇宙週期性地源自大火，並回歸大火。這種說法應是斯多亞學派的傑作，亦即主張上帝塑造了世界，然後經由一場宇宙大火，將世界收歸自身；這是永無止盡的創世與滅世過程。不僅如此，新造的世界完全模仿前世的一切細節，連每一個人的所作所爲，也都與前世的行爲相同（請參看尼采的「永恒輪迴」之說）。

根據這種信念，斯派學者否認人的自由；或者說，他們所謂的自由，是指人有意識地、心甘情願地去做他必須做的事（我們可以想起史賓諾莎的某些說法）。斯派學者把這種必然性的轄制稱爲「命運」；但是「命運」與上帝或普遍理性並無不同，也與妥善安排萬物的「神意」沒有差別。命運與神意只不過是上帝的不同面貌罷了。然而這種宇宙論上的命定論，又不是絕對澈底的，因爲他們還主張人有內在自由，亦即人可以改變他對事件的判斷及態度，把事件當做「上帝的旨意」而欣然接受。這樣看來，人是自由的。

斯派學者認爲上帝安排的一切都是最好的，那麼他們如何解釋惡的存在呢？至少他們要設法協調惡的存在與他們的「樂觀主義」。克利西普士特別留意「神義論」(theodicy) 這個永恒難題，他的基本主張是：個別事物的不完善，有益於整體的完善。這無異是說「在永恒的形相觀照



克利西普士 (Chrysippus) 像

之下」，惡其實是不存在的。（我們在此若想起史賓諾莎，那麼也應該想到萊布尼茲；因為不僅斯多亞派的樂觀主義使人聯想到他，還有他們所謂的宇宙中沒有任何兩個個別現象是完全相同的。）克利西普士在他的第四本論「神意」的書中強調：相反之物必須同時存在才能相對，因此無「惡」則「善」亦不能存在<sup>⑩</sup>。這種說法當然有它的道理。譬如，凡是能夠感覺「愉快」的生物，也必然能夠感覺「痛苦」——當然，除非上帝另作安排；但是我們現在所談的是自然的事物狀態，而非超自然的神意。何況，痛苦雖然說來像是惡，其實在某方面看來却是善。譬如人的牙齒會朽壞，而牙疼就顯然是好事。牙齒缺乏正常狀況，當然是一種惡，但是既然牙齒有可能朽壞，則萬一沒有牙疼來提醒我們去看醫生的話，情形就只有更糟。同理，假使我們從不感覺饑餓這種痛苦，就會因營養不足，不知攝補而誤了健康。克氏很明白這一點，他認為：人的頭腦構造精微是一件好事，雖然這種精微的構造會使人稍遇打擊即受到危害。

形體上的惡其實並不難解釋，但是道德上的惡呢？根據斯多亞派的想法，沒有任何行為「本身」就是惡的，並應加以譴責；行為善惡的關鍵在於意向，亦即行為主體的道德情境；行為做為一種形體的表現看來，是無關善惡的。（假使這是說善的意向使行為合宜，那麼這種行為即落入道德秩序中，並可做善惡之分——但是，假使當事人純然出自善意而犯了惡行，並且根本不知道這個行為違背正當的理性，那麼這個行為只能算是「實質上的」惡，並且當事人不能算是犯了形式上的罪<sup>⑪</sup>。假使以行為本身為一種積極的實體來考慮，不把它當做某種人類行為來看的話，那麼克利西普士所謂行為本身不能算是惡的，而應該算是善的，的確頗有道理。試舉一例以明。被

謀殺的人與死於戰場的人，在形體上的積極動作並無不同；因此所謂「道德的」惡，並不能就謀殺事件中的抽象的積極動作來決定。道德的惡，就其本身來考慮的話，不可能是一種積極的實體；因為這種說法將會波及萬物之源的造物主的善性。道德的惡，本質上是指人類意志中正確秩序的缺乏，亦即人類的惡行是與正確理性不相協調的結果。）人可以有正確的意向，也可以有錯誤的意向；因此在道德領域就像在自然領域一樣，一善必有一惡與之相對。克氏說，沒有懦弱，如何了解勇敢？不談不義，又如何了解正義？同理，人有感覺愉快的能力，也必有感受痛苦的可能；人能行義，也可能行不義。

就克氏所謂人有行善的能力，表示「事實上」人也有為惡的能力而言，他說得很對；因為現實世界中的人，只能有限度地領會「至高之善」，使自由行善與自由為惡皆有可能，因此假使擁有道德上的自由對人有益，並且自由擇善的能力（即使它帶來為惡的可能）要比全無自由更好的話，我們就不能從現世的道德的惡之可能性，或甚至實存性，來推證出「神意」之不當。但是另一方面，克氏又暗示宇宙中善行的存在，必然帶來惡行的存在，就像相反之物相需而成一樣，這時他的看法就錯了。因為，人類在道德上的自由，固然包含了為惡的「可能性」，但是並不必然包含為惡的「實現性」。（另一種給道德的惡與自然的惡辯護的說法是：惡的存在可以使善突顯；這種說法嚴格說來也是錯的。就現世的狀況來說，人有自由，因而「可能」犯罪，這當然要比懼無自由好得多。理想的情況是，人運用自由選擇善行；最理想的情況則是，所有的人都始終奉行正確的事，不管惡的存在如何去突顯善。）

克氏雖然未能確定人類所遭遇的外在困厄是否出自神意的疏忽，就像井井有條的家務也可能由於某種疏忽而出現小錯一樣<sup>④</sup>；但是他正確指出了：降臨在善人身上的自然的惡或形體的惡，可能經由個人（之轉變內在態度）或人類（之努力醫學研究）而成爲好事。克氏的一項論證後來重現於新柏拉圖主義、奧古斯丁、巴克萊、與萊布尼茲的學說中，那就是：宇宙中的惡能使善人突顯，就像圖畫中的明暗對照頗爲悅目一樣，或者像克氏所舉的實例：「喜劇中有一些滑稽的詩句，本身雖然拙劣但能增加全劇的魅力。」<sup>⑤</sup>

在無機物中，「普遍理性」扮演凝聚原理的角色；這一點對於沒有靈魂的植物亦然，只是凝聚力在此具備活動的功能，並且升進到生魂的層次。動物的魂表現於感覺與運動，人類則具有理性。人的靈魂是所有魂中最貴貴的：事實上，它是神明的「火」在人類受造時，降化於人身，然後傳於後世子孫，因爲靈魂像別的東西一樣，也是物質的。克氏認爲靈魂的主宰部分是「思維」，居於心臟之中，因爲表達思想的聲音來自心臟地帶（有些斯派學者則將思維置於頭腦部分）。個人不朽對於斯派學者幾乎是不可能的事；他們主張所有的靈魂在宇宙大火時，會回歸原初的火。唯一引起爭論的問題是：在宇宙大火來臨之前，怎麼樣的靈魂在死後仍然存在？克林提斯認爲所有的人的靈魂都會續存，克利西普士則認爲只有智者的靈魂可以續存。

我們在斯多亞派這種一元論的系統中，原本難以待個人對於「神性原理」會有任何皈依的態度出現；但事實上這種傾向却是不容置疑的。最明顯的就是克林提斯獻於宙斯的著名讚歌：

噢！至榮耀的上帝，自然界的君王，

儘管名號各色各樣，你永遠獨立不改；

你以正義法令統理萬物，無所不能，

偉哉宙斯！萬邦的生物都必須向你呼求。

身為你的子女，在徘徊世途的萬物之中，

只有我們在任何地方都帶着你的形象。

因此我要向你的權柄高唱贊歌。

看哪！蒼蒼之天，追隨你的引導，圍繞地球而轉，

依然向你獻上歡欣的忠誠；

它是你的無敵巨手，如火烈的臣僕，以閃電的印記，

揮舞着雙刃之劍，它的不滅威能

振動着自然界光明遍照之地；

藉着它的傳遞，普遍「聖言」流佈萬有，

暉麗天體之大小羣星。

噢！萬王之王，歷經無窮世代的上帝，

陸地及海洋的一切生物，高天之上的廣大天體，

都憑依你的意願才得以存在；

你拯救罪人的猖狂妄行。

你知道如何化曲為直！渾沌於你無異於整秩；

在你眼中，醜惡亦復可愛，你使善惡和諧，

萬物之中理當永遠有一「聖言」。

這個「聖言」——它的聲音啊！邪惡之徒紛紛走避；

他們的靈魂不安於善而不停發出哀鳴：可惜

却視而不見、聽而不聞上帝的永恆法則，

只有順從理性、心懷敬意者，才能贏得幸福。

剩下那些人自願追隨各色各樣的罪惡：

有的為了無聊的名義而在虛榮的名單上爭鬪；

有的儘情追求財富，或放蕩於肉體歡愉。

他們徘徊四處，終歸枉然；拼命求善，却得到惡。

宙斯，至美者，在黑暗遮盖下，你的閃光

仍在雷雨中照耀，拯救你的子女免於致命之惡；

讓他們的靈魂轉向你，離棄黑暗；

思准他們，直到他們獲得知識；

因為你藉着知識，更能顯示統治大能，導萬物於正義。

我們受你尊重，因此更要尊崇你，

不停地以歌聲贊美你的化工，

這是我輩凡人當行之事；

縱令是諸神，也沒有賞報能高於

永遠恰當地崇拜普遍法則。⑩

這種個人對「至高原理」的皈依態度，對某些斯多亞派學者來說，並不表示他們否定了大眾化宗教；相反的，他們還以大眾化宗教的保護者自居。芝諾確曾聲言祈禱與犧牲並無用處，但是斯多亞學派仍然肯定了多神論：一個「原理」或宙斯顯示於各種現象，如天體中，因此敬神的態度可以訴諸這些現象，甚至延伸到神格化的人或「英雄」身上。不僅如此，斯多亞學派認為占卜與神諭也有存在的餘地。這一點並不值得驚異，假使我們了解他們主張決定論，並且認為宇宙中的所有部分與所有事件都是相互關聯的。

#### 四、斯多亞學派的倫理觀

斯多亞學派極其重視哲學中的倫理學部分，這一點可以由席內卡 (Seneca) 對哲學所作的描述見之。席內卡當然屬於後期斯多亞學派，但是他之強調哲學為有關行為之學，則與初期斯多亞學派無異。

「哲學無非是正直的生活方式，或正當生活的學問，或正直生活的藝術。如果我們說哲學是善度正當生活的規律，我們不致錯誤；誰若說哲學是生活的規則，也就說出了它的真諦。」<sup>⑭</sup>

因此，哲學的主要對象是行爲。人生的目的在求得幸福，而幸福在於「品德」（斯多亞派的用法），亦即在於自然的生命或合乎自然（天性）的生命——人的行爲符合自然法則，或者人的意志符合神的意旨。斯多亞派的格言正是「依自然而活」。人若遵行廣義的宇宙法則，正是遵行他的根本天性——理性，因為宇宙即是受自然法則所統轄的。初期斯多亞派學者把人類應當遵行的「自然」當做宇宙的自然來了解，後期的學者——從克利西普士開始——就逐漸從接近人類學的觀點來了解自然了。

斯多亞派依自然而活的想法，顯然異於昔日犬儒派的想法，如我們在狄奧吉尼士的行爲與教訓上所見的。對犬儒派的人而言，「自然」意指原始的與本能的狀況，因此依自然而活，就是要刻意嘲諷文明社會的習俗與傳統，特立獨行，甚至驚世駭俗。對斯多亞派的人而言，依自然而活，則指依運行於自然界的原理而活，這種原理也體現於人類靈魂中；因此，人倫的目的，本質上在於依從神明給世界所預定的秩序。普魯塔克告訴我們，克利西普士的基本原則之一，就是在進行討論任何倫理方面的問題時，先要考慮宇宙的秩序與安排<sup>⑮</sup>。

自然所賦給動物的基本本能，是自我保存的本能，對斯多亞派的人來說，這種本能正是今日

所謂的自我成全或自我發展。以人類來看，人類天生具有理性，這是他優於動物之官能；因此對人類而言，「依自然而活，其實就是依理性而活。芝諾所謂人生目的在於依自然而活，所指的是合乎品德的生活，因為自然的終向即是品德。從另一方面來看，合乎品德的生活也相應於我們所體驗的自然之道，因為人的自然正是宇宙自然之一部分。人生應該依從自然，而自然不僅指吾人的自然天性，同時也指宇宙的自然法則。這種生活絕不會使吾人違背普遍之物，亦即正確理性；因為正確理性遍在萬物，並且同於宙斯——宇宙的引導與主宰」<sup>⑩</sup>。狄歐格尼（Diogenes Laertius）上述對斯多亞派倫理學說的介紹，指出了品德是一種依從自然的生活，因為依從自然的生活，對人而言，就是依從正確理性而活。（有些人已經指出，這幾句話並不很清楚，因為所謂依自然而活是合乎理性的，以及所謂依理性而活是合乎自然的這種說法，對於確定品德的內容，並沒有多大幫助。）

斯多亞派既然主張萬物皆必然遵從自然法則，難免會引起以下質疑：「假使人類身不由己地遵從自然法則，那麼告訴人去遵從自然法則，又有何益？」他們的答覆是：人是有理性的，因此雖然他總會遵從自然法則，他也有特權去認知這些法則，並且自覺地贊同這些法則。因此，道德勸誡仍有用意：人可以自由改變他的內在態度。（這顯然是在修正決定論的立場；事實上，這樣一來，任何決定論者都無法真正前後一貫，斯多亞派亦不例外。）然後，嚴格說來，任何行為本身皆無善惡可言，因為決定論從不給意願行動及道德責任任何餘地，同時在一元論的體系中，惡只有在某種特定觀點之下才是惡，若從「永恒的形相觀照之下」萬事萬物皆是正確而美善的。斯

多亞派至少在理論上，似乎接受一個觀念，就是：沒有任何行爲在其本身就是錯的，像芝諾所云，甚至同類相食、近親亂倫或同性戀，也不能說行爲本身即是錯的<sup>20</sup>。當然，芝諾無意贊同這一類行爲，他的意思只是：形體的動作無關乎道德，道德的惡依於人的意志與意向而定<sup>21</sup>。克林提斯則宣稱：人類必然遵循命運之道，「即使我的意志反抗，對於惡的傾向我也必須靜靜追隨」<sup>22</sup>。席內卡的著名格言也表現同樣的想法：「你若情願認命的話，命運領着你走；你若不情願認命，則命運拖着你看。」<sup>23</sup>然而，斯多亞派的決定論在實踐上却大有修正，因為假使所謂智者是指自覺地追隨命運之道的人（正如上述席內卡的格言的含義），那麼配合上他們的勸誠倫理觀來看，就表示人有某種程度的自由，如前所述——人可自由改變他的內在態度，並且選擇服從或認命，而不採取反抗的立場。此外，他們還肯定一個價值層次表，這樣至少表示智者可以自由選擇較高的價值而避開較低的價值。畢竟沒有任何決定論體系在實踐上可以前後一貫，這是毋須驚異的事，因為自由是人人清楚意識到的現實，即使它在理論上被否定，它也會由後門重新潛入這一體系中。

根據斯多亞派的看法，只有品德是完全意義下的善，凡是介於品德與邪惡之間的东西，既非善亦非惡，而是無關乎善惡者。「品德是一種順從理性的氣質，其本身即爲自足可欲，不受任何希望、恐懼、或外在動機所影響。」<sup>24</sup>既然品德是本身自足與本身可欲的，難怪克利西普士要嘲笑柏拉圖學派有關來世賞罰的神話了（這一點也可以與康德的學說相比較）。然而，在這個無關善惡的中間領域裏，斯派學者也承認某些事較爲可取，而某些事應予拒絕，同時還有一些較狹義

的無關善惡的事。這是爲了實踐所做的讓步，或許會損及理論；但是斯派學者無論如何總是堅持：品德在於順從自然。至於無關道德之事，他們又畫分爲以下三類：(一)相應於自然者，因而或許可以包含某種價值；(二)相反於自然者，因而毫無價值可言；(三)既無價值又無「反價值」者。這就構成了一種價值層次表。愉快是行爲的一種後果或伴發現象，但絕不能被視爲一種目的。這一觀點是所有斯派學者都同意的，只是他們不一定都像克林提斯那麼極端地主張愉快不符合自然。

基本品德有道德直觀（明智）、勇敢、自我約制或節制、與正義。這些品德互相依存，凡是修得其一的人，也同時具備其他品德。芝諾認爲諸德的共同來源是明智，克林提斯則認爲是自主。儘管有這些歧異，斯派學者大體上都主張：諸德相聯互攝如同一品格的各種表現，因此見一德即知其餘。反過來說亦然，人有一惡，則其餘諸惡亦在其身。因此，人的品格是強調的重點所在，並且唯有智者才能實踐真正合乎品德的行爲，亦即以正確的精神履行義務。智者沒有任何激情，並且就他的內在價值來看，他的尊貴地位不遜於任何人，即使對於宙斯，亦不遑多讓。不僅如此，他是自己的生命主宰，即使要自殺，亦無不可。

假使一切品德皆相聯互攝，人擁有一則必兼得其餘，那麼就很容易假設品德並無程度可言。人若非完全有德，則是完全無德。這似乎是初期斯多亞派的看法。克利西普士認爲，在成德之途上「幾乎」成功的人，仍不是德者，仍未擁有真正幸福。這種學說的結論是：極少數的人能夠修成品德，並且即使修成了，也在垂老之年。「人的一生皆活在邪惡之中，至少大半輩子如此。假使他能修成品德，大概也離死期不遠了。」<sup>⑤</sup>早期的斯多亞派確曾主張這種嚴格的道德理想主

義，但是後期的斯多亞派則大力強調「進步」觀念，努力勉勵人在品德之途上起步與持續下去。由於不會見到任何個人真正符合智者之理想，他們乃將人類一分爲二：一種是笨人，另一種則是在品德或智慧之途上日漸進步的人。

斯多亞派倫理觀的特色，在於他們對於人的激情與感受（即七情六欲）的看法。像愉悅、哀愁或抑鬱、欲望、與恐懼，都是反理性的與非自然的；因此問題主要不在緩和或調節它們，而在排除它們，然後引發一種無動於衷的狀態。至少當這些激情或感受變成習慣時，就務必加以消滅。因此，斯派倫理觀在實踐上就是要人與各種情欲戰鬥，以努力達成一種具備道德上的自由與主權的狀態。（斯派學者確曾想要緩和這一極端的立場，我們也發現有些人同意智者具備合乎理性的情感。）這種自我征服的態度，可以從席內卡的一段話得到說明。

「在人的生命，何事重要？既不是在海上駛滿了船隻，也不是在紅海邊插上旗幟，更不是已在已知的土地上胡作非爲之後，徘徊海上尋找未知之物；而是觀看你心中的宇宙，克服你的惡行——沒有比這個更大的勝利。許許多多的人曾經控制城市與人民，但是極少有人曾經控制自己。何事重要？提升你的心靈，使它不受機運之威迫利誘，沒有任何東西值得你去盼望。機運能有什麼值得你垂涎的？你一旦離開屬神之物，轉向屬人之物，就會像離開陽光入於幽谷的人，立刻瞎了雙眼。何事重要？能夠心懷喜悅地忍受災難。無論任何事都可以忍耐，就像你自己願意它發生一樣。你這樣願意是對的，假使你知道萬事萬物的發生都是根據神的指令。哭泣、抱怨、咆哮，即是反叛。何事重要？能在自己的口中存一口氣；於是人之自由並非出於羅馬公民權，而是出於

自然之權。凡是逃避了自我之奴役的人，才是自由的。這種奴役日夜不息、從不間斷地壓迫着我們。最悲慘的奴役，就是一個人做了自己的奴隸。但是要擺脫它也很容易：只要你不再對自己要求過多，只要你停止尋求個人的利益，只要你常常警覺自己的本性與人生期限——即使你仍年輕——並對自己說：『爲什麼我要做一個傻子？爲什麼我要種植、耕耘，擾亂土地與市場？我不需要太多東西，更何況只是爲了短短的一段時間。』」<sup>20</sup>

斯多亞派倫理觀的這一面——亦即主張人應該努力完全免於外在事物的羈絆——代表了犬儒派的傳承；但是它的另一面，則使它超越了犬儒主義，那就是它的世界主義。人類自然而然是一種社會的存有，生存於社會中就是理性的命令。然而理性是所有的人的共同本性；因此對所有的人來說，只有一種「法則」以及一個祖國。最荒謬的事，莫過於把人類分成爭戰的各國；智者不屬於某一邦國，而是世界公民。從這個基礎出發，所有的人都可以要求我們善意相待；即使是奴隸，也有他們不可剝奪的權利，即使是敵人，也有權要求我們的仁慈與寬恕。這種超越狹隘的社會界限的觀點，顯然會受到斯多亞派一元論體系的歡迎，但是他們這種世界主義的倫理學基礎，却在於人類的自我保存或自愛之基本本能或傾向。首先，這種自我保存的本能傾向，表現爲自愛，亦即個人對自己的自愛。然後它超出狹義的自愛，擴延到一切屬於個人之物，再及於家庭、朋友、同胞，最後到全人類。這種情感對於越親近個人的人物自然越強烈，對於較疏遠的人物則依比例而減弱；因此，從倫理學的觀點看來，個人的職責就是在對待疏遠的人物時，把自愛的情感要提升到像對待親近的人物一樣的強度。換句話說，當我們愛人如愛己，或者當我們的自愛以同

樣強度擴及一切與自我有關的人物，包括全體人類時，倫理學的理想才可以說是真正達成了。

附註

- ① Diog. Laërt., 7, 2, 31.
- ② Diog. Laërt., 7, 2.
- ③ Diog. Laërt., 7, 183.
- ④ Plut., *Cat. Mai.*, 22.
- ⑤ *Diog. Laërt.*, 7, 41-2.
- ⑥ Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 2, 105; *Adv. Math.*, 8, 499.
- ⑦ Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7, 254 ff.
- ⑧ Pope, *Essay on Man*, I, 267.
- ⑨ Cic., *Acad. Post.*, 1, 11, 39.
- ⑩ Plut., *De Comm. Notit.*, 1073 e.
- ⑪ Cic., *Acad. Prior.*, 2, 41, 126.
- ⑫ Apud Gellium, *Noctes Atticae*, 6, 1.
- ⑬ 凡是出自人類自由意志的行為，就有實質上的（或客觀上的）善惡之分，因為它在客觀上可能符合，也可能違反正確理性——客觀的自然法則。當事人的意向無法改變行為的客觀性或

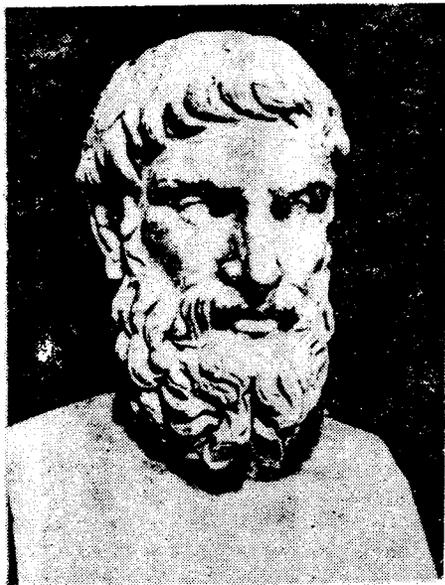
實質性；只是，在一件客觀上屬於惡的行為上，意向或可使人免於形式上的道德過失。

- 14 Plut., *De Stoic. Repugn.*, §1051c.
- 15 Plut., *De Comm. Noit.*, 1065 d; Marcus Aurel., *To Himself*, VI, 42.
- 16 Hicks' *Stoic and Epicurean*, pp. 14-16.
- 17 Seneca, *Frag.* 17.
- 18 Plut., *De Stoic. Repugn.*, c. 9 (1035 a 1-f 22).
- 19 Diog. Laërt., 7, 86 ff.
- 20 Von Arnim, *Stoic Vet. Frag.*, Vol. 1, pp. 59-60.
- 21 Cf. Origen, *c. Cels.*, 4, 45 (*P. G.*, 11, 1101).
- 22 *Frag.* 91. (Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891).
- 23 Seneca, *Ep.*, 107, 11.
- 24 Diog. Laërt., 7, 89.
- 25 Von Arnim, 1, 529, p. 119.
- 26 Seneca, *Nat. Quaest.*, III, Praef., 10-17.

## 第三十七章 伊比鳩魯主義

### 一、伊比鳩魯學派的創始人

伊比鳩魯 (Epicurus) 於紀元前三四二或三四一年生於薩摩斯島 (Samos)。他在薩摩斯時，曾聽過一位柏拉圖主義者潘飛路新 (Pamphilus) 講學<sup>①</sup>，然後在泰俄斯 (Theos) 受教於德謨克利圖的一個弟子諾西法尼斯 (Nausiphanes)，德氏自此即對伊比鳩魯產生相當可觀的影響，儘管伊比鳩魯後來有許多不同的論點<sup>②</sup>。伊氏十八歲時，前往雅典服役後，然後大概到可羅風 (Colophon) 專務研究。從



伊比鳩魯 (Epicurus) 像



赫馬各斯 (Hermarchus) 像

三一〇年起，他在米提蘭尼講學，後來遷至郎普沙克斯 (Lampascus)；到了三〇七年或三〇六年，他定居雅典，並且正式建立他的學派<sup>③</sup>。這個學派就設在伊氏自己的花園裏；據狄歐格尼所載，伊氏在遺囑中，將他的房舍與花園都留贈給弟子們。伊比鳩魯學派即因他們的定期聚會之地而被稱為「花園學派」。伊氏生前即已獲得弟子們敬之如神的地位；這種對創始人的崇拜，無疑地造成一個事實，就是：伊比鳩魯學派要遠較其他學派更能維護他們的哲學正統。他們的主要學說須由弟子們以心去學<sup>④</sup>。

伊比鳩魯著作極豐（狄歐格尼說他寫了大約三百本書），但是大多數散佚無存。不過，狄歐格尼還是為我們保留了伊氏的三封勸學書簡。這三封信中，給希羅多德與美內球斯 (Menoceus) 的兩封，被認為是真蹟，而給比多克利斯 (Pythocles) 的那一封，則被認為是選錄自伊氏弟

子之一所代寫的一篇作品。他的主要著作「論自然」一書，只剩下由伊派後學皮所 (Piso) 的圖書館中留下的斷簡爲已。

伊比鳩魯死後，他的「導師」之位傳於赫馬各斯 (Hermarchus of Mitylene)，然後再傳於波利史查特 (Polistratus)。梅倬多樂斯 (Metrodorus of Lampascus) 與赫馬各斯及波利耶努斯 (Polyaenus) 等人，都是伊氏的及門弟子。西塞羅約於紀元前七〇年在羅馬聽過費得魯士 (Phaedrus) (費氏約於七八至七〇年是雅典的此派「導師」) 的講學。但是伊比鳩魯派最著名的弟子却是拉丁詩人魯克雷修 (T. Lucretius Carus, 91-51 B.C.)；魯氏以「論物性」一詩闡述伊比鳩魯派的哲學，其主旨在於勸人解除對諸神及死亡的恐懼，並且引導人走向靈魂的平靜。

## 一一、規範論

伊比鳩魯對於辯證法或邏輯本身並不感興趣，他頂多只注意邏輯中討論真理判準的部分。這即是說，他之留意辯證法，完全是爲了便於研究物理學的緣故。同樣的，他之留意物理學，也完全是爲了便於研究倫理學的緣故。伊比鳩魯重視倫理學的程度，比斯多亞派尤有過之；他甚至輕視一切純科學的探討，直言數學無用，因爲數學與人生行爲毫無關聯。(梅倬多樂斯說：「假使有人不曾讀過半行荷馬的著作，並且不知道赫克陀是特洛伊人還是希臘人，他也毋須不安。」<sup>⑤</sup>) 伊氏反對數學的理由之一是：數學無法得到感官知識的證實，因爲在真實世界中，不可能發現幾

何學家的點、線、面。感官知識是一切知識的根本基礎。「假使你試圖否定所有的感覺，那麼你就沒有任何標準可以參證，也沒有任何方法可以判斷，即使對於你所否定的感覺，也無從判斷。」<sup>⑥</sup>魯克雷修說：還有什麼東西比感覺更可靠呢？我們藉理性以判斷感覺與件，但是理性本身却完全基於感覺；假使感覺不可靠，一切推理都會淪為錯誤<sup>⑦</sup>。此外，伊派學者還指出：以天文學的問題為例，我們無法獲得確定性，因為每一種說法都站得住，像「天體現象的產生可能有許多不同因素」<sup>⑧</sup>。（希臘人缺乏近代人的科學裝備，因此他們在科學上的意見，往往出自臆測，而非出自精確的觀察。）

伊比鳩魯的「邏輯」或「規範」，討論知識的規範與真理的判準。真理的基本判準是「知覺」；吾人由知覺以獲知清晰之物。知覺之發生，是因為外在客體的意象透入感官所致（參考德謨克利圖與恩培多克利），因此總是真實的。值得注意的是，伊派學者把想像中的意象呈現，也算做知覺，亦即所有的知覺都是透過「意象」的接收而發生的。當這些意象持續由同一客體流出，並進入感官時，即產生狹義的知覺；但是當個別的意象透過身體器官被接收時，就可能產生混合的情形，造成想像的畫面，如人首馬身。這兩者都算是「知覺」，並且由於兩種意象皆來自客觀的原因，所以這兩類知覺都是真實的。那麼，錯誤如何產生呢？由於「判斷」。舉例來說，我們若判斷一個意象正好對應某一外在客體，而事實並非如此，這時即產生錯誤。（當然，困難在於如何知道意象與外在客體是否對應，以及何時才算完全對應；伊派學者對這一點並未深論。）

因此，真理的第一項判準是「知覺」。其次有一判準是由「概念」所提供的。伊比鳩魯派認

爲，概念只不過是一種記憶式的意象<sup>⑨</sup>。我們先是知覺到某一客體，例如人，然後在聽到「人」這個字時，就產生對人的記憶式意象或一般意象。這一類概念始終是真實的；只有在我們進一步形成意見或判斷時，才出現真偽問題。若意見與判斷涉及未來之事，則它須由經驗來證實；若涉及隱藏與未曾知覺的原因（如原子），則至少它不能違反經驗<sup>⑩</sup>。

還有一個判準是感受，這是人生行爲的判準。凡是帶來愉快感受的，我們就應選擇；凡是帶來痛苦感受的，則應避開。伊比鳩魯曾說：「真理的判準是感官知覺、預想觀念與各種激情。」

## 二、自然學

伊比鳩魯的自然學理論，係由一個實踐的目的所決定，亦即設法助人解脫對諸神及後世的恐懼，然後帶給人靈魂的平靜。伊氏並未否認諸神的存在，但他指出諸神不會干涉人間事務，因此人類對神毋須心存安撫、祈求與所謂「迷信」的妄想。接着他否定靈魂不朽之說，希望人們不再恐懼死亡；假使死亡只是幻滅，一切意識與感受都消失了，在來世也沒有審判與懲罰，那麼還有什麼理由害怕死亡呢？「死亡對於我們無關緊要，因爲崩解的肉體不再有感覺，既然沒有感覺，對於我們就無關緊要。」<sup>⑪</sup>基於上述觀點，伊氏採用德謨克利圖的體系（並稍微加以修訂），因爲這種體系最適用於他的目的。它不是以機械式的原子運動來說明一切現象嗎？它不是以簡易的辦法來否定靈魂不朽——以靈魂與肉體無異，也是由原子組合成的嗎？伊氏自然學的這種實踐的目的，在魯克雷修的「論物性」，表現得極其明顯，只是後者出之以詩人的文采藻飾與豐富意

象。

伊比鳩魯說，凡存在之物皆不能源自虛無，亦不能化成虛無；這些話使人再度想起古代宇宙論者的立場。「首先，我們必須承認無物能源自那不存在之物；若非如此，則萬物皆可由萬物所生，而不需要任何種子胚胎。假使消失之物會被徹底摧毀、變成不存在一樣，則萬物將立即消滅，就像它們所分解而成之物不會存在似的。」<sup>⑫</sup>我們可以對照魯克雷修的一句話：「我已經指出，事物不可能由虛無產生；而且一旦產生了，也不可能再回歸於虛無。」<sup>⑬</sup>吾人經驗所及的客體，皆由預存的物質實體——原子——所組成；當它們消滅時，就分解為這些組成實體。宇宙的究極成分即是原子，即是「原子」與「虛空」。「這樣一來，宇宙整體是一個軀體；因為感官告訴我們，任何軀體都具備真實的存在；如前所述，感官的證明是我們推論非直接知覺之物時，應該依據的規範。試想，假使我們稱為虛空、空間或性質未定之物，沒有真實存在的話，那麼各種軀體就無處可以存放，或者無地可以運動，而事實上我們發現萬物確實在動。除此之外，我們透過知覺或者任何基於知覺的邏輯，也都無法想像萬物的共同特性不是軀體或虛空之一個屬性或一個附質。」<sup>⑭</sup>這些原子各有不同的大小、形式與重量（不管早期的原子論者如何看法，伊派學者顯然認為原子有重量），不可分割，並且在數目上是無限的。原子在最初經由虛空而降落，魯克雷修則將其運動比喻為陽光中塵埃的飄浮；也許伊派學者並不認為原子在實際上是以太平行的直線降落——因為這樣一來，「撞擊」就很像是「解圍的神明」了。

為了說明世界的起源，伊比鳩魯必須讓原子發生碰撞；同時他也想解釋人的自由（這一點是

學派的立場)。他假定個別的原子在直線下墜時，會有自發的歪斜現象。於是第一度的原子撞擊發生了，產生混亂與偏離，造成迴轉運動，然後形成無法勝數的世界，各自由虛空所分隔。人的靈魂係由光滑的圓形原子所組成，它之異於動物，在於它在人的胸部擁有一種理性的成分。正如恐懼與喜悅之情發自胸部一樣。至於它的非理性成分，亦即生命原理，則散布全身。人死之時，靈魂原子離開身體，知覺亦隨之無存；死亡是知覺之闕如。

因此，世界的構成出自機械式的組合，目的論的預設並無需要。伊派學者完全否定斯多亞派「人中心的」目的論，並且與斯多亞派的神義論毫無關係。人世間的邪惡事實，使人無法接受任何主張神明引導宇宙之說。諸神居於世界與世界之間的虛空，優雅而快樂，根本不想人間瑣事；他們吃喝玩樂，以希臘語交談！

「在我面前出現了偉大超凡的神明，以及祂們的寧靜居所；那兒沒有狂風吹襲，也沒有雲層雨陣，更沒有嚴酷的冰雪漫天而來；那兒只有清朗的空氣環繞祂們，在光明中，微笑之聲向四方傳佈。」<sup>⑤</sup>諸神被想成是擬人化的，因為他們亦由原子組成——即使是最精緻的原子，並且只有氣化的或擬似的身體——同時也有性別之分；他們不僅外貌似人，而且也像我們一樣的呼吸與吃飯。伊比鳩魯主張諸神存在，因為他需要以諸神做為他倫理學上理想的平靜人格的體現；同時他認為除非假設諸神的客觀存在，否則無法解釋人類普遍的對諸神的信仰。人類主要在睡眠中得到諸神的「意象」；但是知覺只能告訴我們諸神的存在事實與擬人性格；至於諸神的快樂情境，則只能由理性或「邏各斯」得悉。人類可以尊敬諸神之卓越品格，甚至參加紀念習俗的崇拜儀式；

但是對諸神的任何恐懼，都是毫無道理的，同時想以犧牲討好諸神的各種嘗試，也都是徒勞無功的。真正的虔敬在於正確的思想。

「真正的虔敬，並非時常以布遮面，轉向石塊或接近祭壇，亦非拜倒在地，在神廟前伸開雙掌，更非以牲畜之血洒滿祭壇，遍發誓言；而是能夠在平靜之中，以心靈探索萬事萬物。」<sup>⑥</sup>

因此，智者並不恐懼死亡，因為死亡只是幻滅而已；智者也不恐懼諸神，因為諸神毫不關心人間瑣事，而且不管善惡報應。我們於此想起維吉爾（Virgil）的一段詩：

「有福的人，是能夠得知萬物因緣者；

是能夠在他足下踩遍所有恐懼、頑強的命運，

以及（陰間）阿克倫河之飢餓怒號者。」<sup>⑦</sup>

## 四、伊比鳩魯派的倫理觀

伊比鳩魯也像西樂尼學派一樣，把「快樂」當做人的目的。任何存有之物皆追求快樂，幸福即在於快樂。「……我們肯定幸福生活的起點與終點都是快樂；因為我們已經認清了這是首善，是我們天生所欲；我們擇善避惡，皆以此為依據；我們肯定這點，就像我們以激情為標準來判斷衆善一樣。」<sup>⑧</sup>現在，問題是：當伊氏以快樂為人生目的時，他所理解的快樂是什麼？我們應該注意兩件事實：第一，伊氏並不指短暫的個人感性上的快樂，而是指能夠持續一生的快樂；第二，伊氏的快樂其實並不在於積極的滿足，而在於痛苦之消除。這種快樂極其顯著地表現於靈

魂的平靜安詳之中。伊氏把這種靈魂安詳，也聯繫上身體的健康，但是他的重點仍在於知性的快樂，因為狂烈的身體痛楚，總是較為短暫，而較輕的痛楚則能由知性的快樂所克服，或者使之易於忍受。「……一種正確的理論……能把一切的選擇與規避都推溯於身體的健康以及靈魂的平靜安詳。」「……有的時候，我們放棄許多快樂，因為發現了那些快樂可能會帶來麻煩；我們也認為有些痛苦比快樂更好，因為忍受片刻之後，即有更大的快樂隨之而來。」<sup>⑩</sup>當伊比鳩魯談到如何在快樂中作選擇，並且排斥某些快樂時，他所追求的是快樂之持久性，以及後續痛苦之有無；因為在他的倫理觀裏面，實在找不出任何根據，可以用來區分基於不同道德價值所產生的快樂。

（雖然我們可以輕易發現，這種區分不知不覺地潛入任何快樂主義的倫理觀中——除非快樂主義者願意承認「最卑劣的」快樂與較高雅的快樂都在同一層次。那一位認真的道德哲學家會承認這一點，而不引入一些條件以借用快樂之外的另一種判準呢？）「每一種快樂就其本身的性質而言，都是一種善，但這並不表示每一種快樂都值得選擇；就像每一種痛苦都是一種惡，但並非每一種痛苦都應該被規避。」「因此，當我們說快樂是一種首善時，我們所指並非墮落之人的快樂或縱情聲色的快樂……這些是無知之人或未曾聆聽我們意見的人的曲解；我們的意思是指那種能使身體免於痛苦、靈魂免於困惑的自由。因為使生活愉悅的，並非一再的狂歡醉酒……而是清醒的沉思默觀；默觀使人檢查一切選擇與規避之理由、丟棄無益的意見，免得騷擾靈魂的困惑由之而起。」<sup>⑪</sup>「任何快樂就其內在而言，都不是惡的；但是有些快樂的形成因素，却會帶來各種阻碍快樂的混亂。」<sup>⑫</sup>

實際上，我們必須考慮：是否有些個別的快樂不會帶來更大的痛苦，以及有些個別的痛苦不會帶來更大的快樂。例如，某種快樂可能一時非常強烈，但可能危害健康或形成惡習；這就是帶來更大的痛苦。反之，某種痛苦可能一時非常強烈——如動手術——但却帶來像健康這種更大的善。因此，雖然抽象看來，痛苦是惡而快樂是善，我們實際上也應顧及未來，並且努力達成最大限度的持久快樂——在伊氏而言，就是身體健康與靈魂平靜。伊派快樂主義不會歸結出玩樂主義與縱慾無度，而是要走上平靜安詳的人生；因為，人之不快樂若非出自恐懼，則是出自漫無節制與空幻不實的欲望，只要人約束這些情欲，即能獲享理性的祝福。智者不會增加自己的需求，因為這樣做無異於增加痛苦的來源；他寧可減免自己的需求到最低限度。（伊派學者甚至倡言智者在遭受酷刑時，也能完全快樂。伊比鳩魯就說：「智者即使在刑台上遭受拷打，仍然快樂。」

② 下面一句話更顯得極端：「智者若被焚燒，若被綁在銅牛身上活活燒死，他會說：『這真是愉快極了！我根本也不在乎！』」③）這樣一來，伊派倫理觀導向一種溫和的禁慾主義、自我約制，與獨立自主。「因此，人的自我若安於簡樸的習慣，則將大有益於健康，而且對於生活必需品也不會再猶豫不決。」④

品德是靈魂平靜安詳的條件之一，但是伊比鳩魯仍以其製造快樂的能力來評定其價值。像簡樸、溫和、節制、欣喜這些品德，顯然要比奢侈浪費、欲求無度之類的行爲，更能引發快樂與幸福。「快樂的生活必定是明智的、可敬的與公正的；明智的、可敬的與公正的生活也必定是快樂的。凡是沒有明智的、可敬的與公正的生活之人，也不可能活得快樂。」「公正的人是最能免於

憂慮的自由人；不公正的人則永遠是憂慮的俘虜。」「不義並非內在即是惡的；不義之爲惡事，完全是因爲它帶有一種恐懼——擔心無法逃避那些奉命懲罰不義的惡行的人。」「在沒有任何新的情況出現時，一件過去被稱爲公正的事，假使實際上與理性的印象並不順應，那就證明這件事不是真正公正的。另一方面，當新的情況出現時，一件過去被稱爲公正的事假使不再相符於適用性，那麼這件事雖然曾經適用於社會關係與人際交往而被視爲公正的，現在既然不再適用，也就不再是公正的了。」<sup>25</sup>此外，伊派的倫理觀基於個人的快樂，因此基本上是自私的或自我中心的；但是在實際上它並非我們所想像的那麼自私。伊派學者認爲，施恩於人要比受人之恩更快樂；伊氏自己也以知足安分等溫和和可親的性格而備受贊佩。「凡是渴望生活平靜、無所畏於他人者，應該廣結善緣、多交朋友；對於無法論交的人，至少也該避免互相敵視；假使此事非他所能辦到，則他就應儘量避免與他們來往，遠離他們以求自保。」「最快樂的人就是那些對於週遭的人無所畏懼的人。這種人大家和睦相處，彼此完全信任，享受友誼的溫暖，對於朋友的早夭，也不會悽惻地哀慟。」<sup>26</sup>我們大可以說伊比鳩魯的實際道德判斷，要比他的倫理觀的理論基礎更爲穩健，因爲他的倫理觀對於道德要求，顯然無法多作說明。

既然人不應該輕率接受最先出現的快樂，那麼在人生行爲上，就需要一種計算或衡量的藝術。因此我們必須練習「評價」，而至高之德，亦即直觀或「明智」的本質，即在於正確衡量苦樂，以及確實考慮目前與未來的幸與不幸。人若想度個真正快樂、愉悅與滿意的生活，就必須具備這種直觀的能力，必須明智過人。「這些美好之事的開始與頂峯，都是明智；如此看來，明智甚至

比哲學更可貴，因為其他一切品德皆源於明智；它告訴我們，快樂的生活不可能不是明智的、可敬的、與公正的；同時明智的、可敬的與公正的生活也必定是快樂的；因為品德與愉快人生若合符節，愉快人生也與品德不可分離。」<sup>②</sup> 明智的人必有品德，因為有德的人固然實際享受人生樂趣，但更重要的是知道如何引導自己追求快樂。品德的定義既如上述，它顯然就成爲獲享持久幸福的一個絕對必要的條件了。

伊比鳩魯非常重視「友誼」。「智慧提供我們幸福人生的各種需要之中，至今仍以獲得友誼最爲重要。」<sup>③</sup> 一種根本上屬於利己主義的倫理觀，竟能有這種看法，難免令人驚異；但是它強調友誼，仍是出自利己主義的考慮，亦即人若缺乏友誼，則不能有安全平靜的生活，何況友誼還會帶來快樂。因此，友誼的基礎在於利己主義，在於個人自己的益處。伊派的利己主義是經過修正的，因為他們主張友誼使人產生無私的情感，同時智者的友誼會使他愛友如己。然而伊派的社會理論仍然具有利己主義的性格，他們主張智者不會涉足政治場合，以免擾亂靈魂的平靜。只有兩種情形例外：一是必須與聞政治以保障自身的安全，二是本身過於渴望政治生涯，以致於靈魂的平靜竟因爲退隱而成爲不可能。

快樂與個人利益，對於伊派的法律理論也有決定性的作用。生活在一個尊重人權的法治社會裏，顯然要比生活在一個人人互相鬭爭的情況中好得多。後者對於靈魂的平靜或「無動於衷」，只會產生不良影響。

如前所述，伊比鳩魯的自然學理論溯源於路西布斯與德謨克利圖的學派，而斯多亞派則溯源

於赫拉克利圖的宇宙論。但是伊派的倫理學則多多少少認同於西樂尼派。亞里斯提布與伊比鳩魯都以快樂爲人生目的，這兩派也都重視未來、強調計算與「權衡」苦樂。當然，伊比鳩魯派與西樂尼派也有相異之處。西樂尼派大體上以「積極的」快樂（順利的行動）爲目的，伊比鳩魯派則較爲強調消極的一面，亦即平靜安詳。西派以肉體的痛苦比心靈的痛苦更慘；伊派則以心靈的痛苦甚於肉體的痛苦，因爲肉體只需承受目前的惡，而靈魂的痛苦却能包括對過去的惡之回憶，以及對未來的惡之期待或恐懼。除此之外，西樂尼主義已經溶化在伊比鳩魯主義之中了。伊比鳩魯不是像西樂尼派的賀格西亞士一樣強調解除痛苦，並且像安尼塞里士一樣建議智者培養友誼嗎？

因此，伊比鳩魯派的哲學並不是一種崇尚英雄的哲學，它也沒有斯多亞派學說的道德威嚴。但是它的基本性格並不像表面所見的那麼自私或那麼「不道德」；它對某些類型的人深具吸引力，也是不難理解的。它當然不是一種英雄式的信條或哲學；但它的學派決無意於引人走向劣等的生活，不管它的學說在通俗應用上會帶來什麼結果。

### 〔希臘化時代第一段時期中的犬儒主義〕

這個時期的犬儒主義，不再像從前那麼強調獨立自主、壓抑欲望與刻苦忍耐；它逐漸走上憤世疾俗的路線，對於流行的信念與行爲模式，加以冷嘲熱諷。這種傾向在早期犬儒學派並非沒有——只須想想狄奧吉尼士——但是在這個時期，它以新的諷刺文體表現出來。在紀元前第三世紀的前半葉，曾受西樂尼派影響的比翁（Bion of Borysthenes），在他的「嘻笑怒罵集」中，廣

爲宣揚所謂的「快樂主義的大儒學說」，介紹大儒式簡樸生活的幸福與愉悅。戴勒士 (Teles) 曾於紀元前二四〇年講學於美加拉 (Megara)，他也繼比翁之後撰寫這種「嘻笑怒罵集」——通俗的逸事小品——討論表象與實在界、貧窮與富裕、大儒式的「不動心」等等。

梅尼普士 (Menippus of Gadara) 約於紀元前二五〇年首創諷刺文體，融合詩與散文，以不同形式——如，冥府之後，致諸神之信——批評自然哲學與專家學制，並且嘲諷伊派學者對伊比鳩魯的偶像式的崇敬。仿效他的人有法羅 (Varro)、席內卡 (他的 *Apocolocyntosis* 一書) 與魯其安 (Lucian)。

蔡其戴士 (Cercides of Megalopolis) 寫了抒情的抑揚格詩篇，曾以相同的諷刺語調宣稱他要把一個難解的問題——爲何克羅努士 (Cronus) 以父親的形象顯示於某些人，而以繼父的形象顯示於其他人——留給作白日夢的人去解決。

附 註

- ① Diog. Laërt., 10, 14.
- ② Cic., *De Nat. D.*, 1, 26, 73; Diog. Laërt., 10, 8.
- ③ Diog. Laërt., 10, 2.
- ④ Diog. Laërt., 10, 12.
- ⑤ Frag. 24; Cf. Sext. Emp., *Adv. Math* 1, 49.

- ⑥ Diog. Laërt., 10, 146.
- ⑦ Cf. *De Rerum Nat.*, IV, 478-99.
- ⑧ Diog. Laërt., 10, 86.
- ⑨ Diog. Laërt., 10, 33.
- ⑩ Diog. Laërt., 10, 31.
- ⑪ Diog. Laërt., 10, 139.
- ⑫ Diog. Laërt., 10, 38-9.
- ⑬ *De Rerum Nat.*, I, 265-6.
- ⑭ Diog. Laërt., 10, 39-40.
- ⑮ *De Rerum Nat.*, III, 18-22.
- ⑯ *De Rerum Nat.*, V, 1198-1203.
- ⑰ *Geryics*, II, 490-2.
- ⑱ Diog. Laërt., 10, 129.
- ⑲ Diog. Laërt., 10, 128, 129.
- ⑳ Diog. Laërt., 10, 129, 131-2.
- ㉑ Diog. Laërt., 10, 141.
- ㉒ Diog. Laërt., 10, 118.

- ②③ Cic. *Tusc.*, 2, 7, 17.
- ②④ Diog. Laërt., 10, 131.
- ②⑤ Diog. Laërt., 10; Maxims, 5, 17, 37, 42.
- ②⑥ Diog. Laërt., 10, 154.
- ②⑦ Diog. Laërt., 10, 132.
- ②⑧ Diog. Laërt., 10, 148.

## 第三十八章 早期懷疑論者

### 中期學院與新學院

#### 一、早期懷疑論者

正如斯多亞學派與伊比鳩魯學派都把理論附屬於實踐之下，懷疑主義的創始人皮羅及其學派亦是如此，但有一重大區別：前兩派把科學或積極知識當做獲致靈魂平安的手段，懷疑論者則以否定知識來達到相同的目的，亦即透過反科學的懷疑主義。

皮羅據云曾參加亞歷山大大帝的印度之征<sup>①</sup>；他的思想顯然受到德謨克利圖的感覺性質理論、詭辯學派的相對主義與西樂尼學派的知識論所影響。他主張人的理性無法透入事物的內在實體<sup>②</sup>，我們只能知道事物所顯現的外貌。同樣的事物對於不同的人會有不同的顯現，我們無法知道那一種是對的：對於任何命題，我們都能以同樣有效的理由提出反對的命題。因此我們無法確定任何事物，智者將保留他的判斷。與其說「這是如此」，我們毋寧說「在我看來，這是如此」或者「這大概是如此」。

這種懷疑主義的觀點以及中止判斷的做法，同時也擴及於實際的領域。沒有任何東西本身即是美的或醜的、對的或錯的，或者至少我們無法確定；人類生命中一切外在事物都是無關宏旨的，智者的目標在於獲得靈魂的平靜，並且保持靈魂的平靜。當然，即使智者也無法避免實際的生活，但是他會接受概然的意見、習俗與法律，並且明白絕對真理是無法企及的。

狄歐格尼告訴我們，皮羅只是口述他的哲學觀點<sup>④</sup>，但是他的觀點仍然經由他的弟子提蒙（Timon of Phlius c. 320-230 B. C.）所傳下；提蒙被恩比利各士稱為「皮羅理論的詮釋者」<sup>⑤</sup>。提蒙撰有諷喻詩，諷刺荷馬與赫西奧，嘲弄希臘哲人，只有贊諾芬尼士與皮羅本人未受殃及。提蒙認為，我們既不能相信感官知覺，也不能相信理性。我們應該中止一切判斷，不要自陷於任何理論的設定，這樣才能達到真正的「無動於衷」或者靈魂的平靜。

（西塞羅顯然不認為皮羅是個懷疑論者，相反的，他以為皮羅是個道德家，主張並且踐行無待於外物之獨立自主。因此，可能皮羅本人並未宣揚懷疑論的說法。但是由於他不曾留下任何著作，我們對這一點也無由確知。）

## 二、中期學院

柏拉圖曾主張感官知覺的對象並非真實知識的對象，但他絕不是懷疑論者，他提出「辯證法」的目的，就是要對恆存不變之物獲得真實明確的知識。然而，懷疑論的暗流仍舊出現於第二期或中期學院；這種懷疑論主要是為反對斯多亞派的獨斷論而起，但仍表現於普遍語句中。中期學院

的創始人阿切西勞士 (Arcesilaus 315/14-241/40) 據云就曾說過，他對任何事物都不能確知——甚至對於「他對任何事物都不能確知」這一點也不能確知<sup>5</sup>；他顯然比蘇格拉底更極端，蘇氏還知道他什麼都不知道。因此，他像皮羅學派的人一樣，也中止一切判斷<sup>6</sup>。阿切西勞士以蘇格拉底的生平行事來支持他的立場，而以斯多亞派的知識論做為特定的批駁對象。任何表象都可能是錯的；吾人的感官知覺或呈現，並無客觀真確性加以保證，因為即使呈現在客觀上是錯的，我們也可能感覺同等強烈的主觀確定性。因此我們永遠無法確定任何東西。

## 三、新學院

(一) 第三期或新學院的創始人是

卡內阿得士 (Carneades of Cyrene, 214/12-129/8 B. C.) 他曾與斯多亞派的狄歐真內於一五六或一五五年奉派出使羅馬。卡氏繼阿切西勞士的懷疑論之後，主張知識不可能成立，同時也無真理判準可言。他反對斯多亞派，認為任何感覺呈現都是可真相偽，像夢境、幻想、錯覺雖非真實，



卡內阿得士 (Carneades) 像

而其影響於人同樣有效。因此，感官的印象不是不可錯的；此外，斯多亞派以理性為救藥，也於事無補，因為他們自己承認概念基於經驗<sup>⑦</sup>。

我們無法證明任何事物，因為證明基於假設，而假設本身也需要證明——這種證明又再基於假設，如此相推，永無止期。任何獨斷式的哲學，都是不可能成立的，因為每一個問題的正反兩面都可以找到同樣好的——或同樣壞的——理由來支持。卡內阿得士駁斥斯多亞派的神學觀，指出他們為上帝存在所提的證據，並不確當，而且他們的上帝本性論含有二律背反<sup>⑧</sup>。例如，斯多亞派以「世界公意」做為上帝存在的一項證據。即使他們能夠證明這種「世界公意」，他們所證明的也不過是一種普遍的對神明存在的「信念」，而未曾證明神明真正「存在」。並且斯多亞派究竟根據什麼來肯定宇宙是明智的與理性的？首先他們必須證明宇宙是有生命的，但是他們並未做到這一點。假使他們肯定宇宙理性的存在，以便做為人類理性的來源，那麼他們必須先證明人類的心智不可能是人性的自發產物。此外，設計論證也是不完備的。若宇宙是一種設計的產物，則當然需要有一位設計師；但是問題的關鍵是：宇宙究竟是不是一種設計的產物呢？它會不會是一種未經設計的自然力量的產物呢？

斯多亞派的上帝是有生命的，因此必須具有感覺。假使他能感覺與接受印象的話，他就會受印象所左右而難免有變動游移的可能。此外，若上帝是理性的與完善的，像斯多亞派所肯定的那樣，上帝就不可能也像斯多亞派所肯定的是「有德的」。舉例來說，上帝可能具備勇敢之德嗎？上帝能夠面對什麼樣的危險、痛苦或勞役，以便表現他的勇敢呢？

斯多亞派還主張神意論或神明眷顧世界之說。果真如此的話，他們如何解釋像毒蛇之類東西的存在？斯多亞派說，「神明的眷顧」顯示於他賜人以理性。然而，大多數人藉理性爲惡、自貶身價，對這些人來說，理性不僅無益，而且有害。若上帝眞正眷顧人類，他應該把所有的人都造成善人，並且賜給他們「正確的」理性。至於克利西普士以上帝對「小」事疏忽來解釋，也是說不通的。理由有三：①、凡是神意所疏忽之事，不可算是小事；②、這種疏忽不可能是神明有意如此（因爲有意的疏忽即使對世間的統治者而言，也是一個錯誤）；③、無意的疏忽對於「無限理性」而言，更是不可理解之事。

卡內阿得士的批評，是針對斯多亞派的學說而發的，因此有些只是純粹出自學術上的興趣而已。斯多亞派的唯物論上帝觀，給他們帶來許多無法克服的困難，因爲若上帝是物質的，祂就能分解；若祂是世界的靈魂——佔有一個身體——則祂就能感受快樂與痛苦。對這種神明概念的批判，在我們看來，只有學術上的興趣而已。此外，我們也不會像卡內阿得士的批評立場所預設的那樣，以擬人論的方式去設想上帝具備某些品德。我們也不會設法在哲學上證明萬物皆是爲了人的益處而受造的。不過，卡內阿得士所提出的質疑中，也有幾點具備持久的興趣，亦即任何「神義論」都必須面對的質疑，例如：世界上確實存在着形體的苦難與道德的罪惡。我在討論斯多亞派的神義論時，曾對這點略作評論，往後我還會說明中世與近代哲學家如何答覆這些質疑；我們必須記住的是，即使人類理性無法充分而完滿地答覆人們對某一立場的所有質疑，我們也不必因而放棄這一立場——只要它是基於有效的論證。

卡氏發現完全中止判斷是不可能的，因此他提出一種「概然性」理論。概然性有各種不同等級，對於人類行動是必要的與充分的。他說，雖然我們永遠達不到確定性，但是經由累積某一立場的可靠理由，我們也可能接近真理。假使我只是看到某一熟人的形狀，那可能是幻覺；但是假使我聽到他說話、接觸到他、見到他吃飯，我就可以爲了所有實際的目的而接受這個呈現爲真。這個呈現的概然性非常高，尤其再加上他在此時此地原來就預定出現的情況下。假使某人在英國告別妻子，前往印度出差，那麼當他抵達孟買港時，好像看見自己的妻子，他就應該懷疑這個呈現的客觀真確性。但是當他回返英國時，發現妻子在碼頭上等他，這個呈現就具備內在的概然性了。

(一) 學院的立場到了安提約各斯 (Antiochus of Ascalon, d. c. 68 B. C.) 時，回到獨斷論；安氏最初顯然是個不可知論者，後來放棄此說<sup>9</sup>，西塞羅在紀元前七九或七八年的冬天曾聽過他的演說。他指出，當人肯定無物爲可知或者一切皆可疑之時，難免犯了自相矛盾；因爲若說一切皆可疑，則我至少肯定了我知道一切皆可疑。他本人的真理判準與著名哲學家的意見相符，他還努力指出學院派、漫步派與斯多亞派在本質上都是彼此相符的。事實上，他公開講授斯多亞派的學說，還大言不慚地宣稱芝諾是從舊學院借用這些理論的。他想藉此消弭懷疑論者的主要論證之一，亦即不同哲學體系之間必有矛盾的說法。他同時還自命爲一折衷論者。

這種折衷論的傾向，表現在他的道德主張中。他一方面支持斯多亞派所謂之品德足以帶來幸福，同時也像亞里斯多德一樣，認爲外在的資產與健康的身體對於最高的幸福是必要的。西塞羅說安提約各斯雖是學院派，但更接近斯多亞派<sup>10</sup>，無疑地他也是折衷論者。

(三) 學者兼哲學家法羅 (M. Terentius Varro 116-27 B. C.) 是一位羅馬的折衷論者。法羅認為，真的神學只有一種：承認「一位」上帝，祂依據理性掌管世界，而且是世界的靈魂。詩人筆下神話式的神學，是不足取的，因為它把低劣的特性與行為附合到諸神身上；至於自然哲學家以物理學為基礎的神學，則難免彼此互相矛盾。不過，我們不該忽略城邦的官方祭典，因為它有一種實際的與通俗的價值。法羅甚至倡言通俗的民間宗教是早期的政治家的傑作，現在假使要重新製作的話，可以在哲學指導之下做得更好<sup>①</sup>。

法羅似乎曾受到波塞多紐士 (Poseidonius of Apamea, c. 135-51 B. C.) 極大的影響。他自波氏學得的理論，包括文化的起源與發展、地理學、水文學等等；他再由於介紹這些理論而影響了後來的羅馬學者，如維特魯威士 (Vitruvius) 與普力尼 (Pliny) 等人。他的畢達哥拉斯學派的「數目神秘主義」的傾向，也得自波氏的思想，再透過他影響後期作家，像葛留士、馬克洛標士、與卡培拉 (Gellius, Macrobius, Martianus Capella) 等人。犬儒派的影響亦可見於法羅的「Saturnae Menippeae」，此書如今只剩下殘簡。他在書中對照犬儒派的簡樸與富豪的奢侈，對後者的暴飲暴食大加嘲諷，同時他也取笑哲學家之間的爭論。

(四) 最著名的羅馬折衷論者，要推大演說家西塞羅 [M. Tullius Cicero (生於紀元前一〇六年一月三日，死於紀元前四十二年十二月七日)]。西塞羅年輕時，曾從遊於伊比鳩魯派的費得魯士、學院派的費龍 (Philon)、斯多亞派的狄奧多特斯 (Diodotus)、安提約各斯，以及伊比鳩魯派的蔡諾等人門下。他在羅得斯 (Rhodes) 時，還曾聽過斯多亞派的波塞多紐士講學。

青年時代的西塞羅在雅典與羅得斯研究哲學之後，即入世從政，但是他在生命的最後三年，又回到了哲學領域。他的哲學著作大多完成於這最後幾年（如，「怪論」、「安慰」、「何登休斯」、「學院論述」、「論目的」、「杜斯庫拉納」、「神祇的性質」、「老年」、「卜筮」、「命運」、「友誼」、「品德」）。「論國家」與「論法律」是他較早期的作品。西塞羅的作品，在內容上並無原創性，他自己曾公開承認：「這些複製品並沒有花費多少力氣，其中只是提供一些文字章句而已。」<sup>⑫</sup>然而他也有獨到的天賦，就是能以清晰的體裁，把希臘人的學說介紹給羅馬的讀者。

雖然西塞羅無法在學術上駁斥懷疑論（他因為哲學界派別林立、爭論不休，而有些傾向於懷疑論），但他找到了一個避風港，亦即肯定人類對於道德意識具

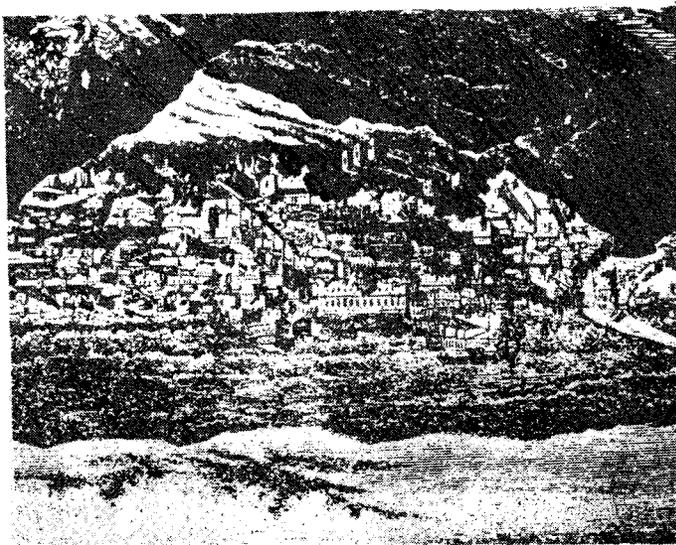


西塞羅 (Cicero) 像

有直接而確定的直觀。既然懷疑論危及道德，西氏遂將道德判斷置於懷疑論的侵蝕範圍之外，主張人有「與生俱來的內在觀念」。這些道德概念出自人性，並由普遍公意所確定。

在倫理學方面，西塞羅似乎同意斯多亞派所謂之品德足以獲致幸福，但他自己也無法完全否定漫步派的主張，亦即肯定外在資產也有價值；在這方面他的意見有些游移<sup>⑭</sup>。他贊成斯多亞派所說，認為智者應該免於情感之累<sup>⑮</sup>；同時反對漫步派主張以品德為對立情感之中和。（在此須注意，西塞羅的「情感之累」是指「靈魂在背離正確理性及相反自然（法則）時，所產生的盲動」<sup>⑯</sup>。西氏也像斯多亞派一樣，以實際的品德高於思辨的品德<sup>⑰</sup>。

在自然哲學方面，西塞羅傾向於懷疑論，雖然他從未輕視人類思想的這一領域<sup>⑱</sup>。他對於由自然界證明上帝存在一說，特別感到興趣；對於無神論的原子主義，他則加以駁



西塞羅時代的羅馬

斥<sup>18</sup>。「誰想這（即世界由原子偶然相撞而形成）是可能的話，我就不懂何以他不相信下面的事亦屬可能？那就是把用金子或其他東西做成的任何二十一個字放在一處，然後把它們往地上一丟，就會出現可以誦讀的埃尼烏斯的紀年。」<sup>19</sup>

西塞羅主張民間宗教應該爲了團體的利益而妥善維持，但是對於附會其中的粗劣迷信與有關神明的敗德惡行，則須再加淨化<sup>20</sup>。我們特別應該保存的，是對於神明眷顧與靈魂不朽的信仰。西塞羅強調人類互愛的理想（參看斯多亞派），並且援引柏拉圖的第九封書信以爲證。「她（理性）鼓勵一個人擴大心胸，從親友之愛推展形成社會情誼，先與同胞結合，再與人類結合。她提醒一個人，就像柏拉圖寫給阿奇塔斯的信中所說的，人之生於此世，並非只爲自己，而是爲國家、爲人羣，因此應該留給自己一小部分資產就夠了。」<sup>21</sup>

#### 附 註

- ① Diog. Laërt., 9, 61.
- ② Diog. Laërt., Proem., 16.
- ③ Diog. Laërt., Proem., 16, 9, 102.
- ④ *Adv. Math.*, 1, 53.
- ⑤ Cic., *Acad. Post.*, 1, 12, 45.
- ⑥ Cic., *de Orat.*, 3, 18, 67.

- ⑦ Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7, 159, 166ff; Cic. Acad. Prior., 2, 30, 98ff.
- ⑧ Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 9, 13ff.; Cic., *De Nat. D.*, 3, 17, 44; 3, 29ff.
- ⑨ Cic., *Acad. Prior.*, 2, 22, 69; Numenius cited by Euseb., *Prep. Evang.*, 614, 9, 2 (*P.G.* 21, 1216-17); Aug., *contra Acad.*; 2, 6, 15; 3, 18, 41.
- ⑩ Cic., *Acad. Prior.*, 2, 43, 132.
- ⑪ *De Civit. Dei*, 6, 4.
- ⑫ *Ad. Att.*, 12, 52, 3.
- ⑬ *De Fin.*, 5, 32, 95; *De Off.*, 3, 3, 11; cf. *De Fin.*, 5, 26, 77 ff, and *Tusc.*, 5, 13, 39ff.
- ⑭ *Tusc.*, 4, 18, 41 ff.
- ⑮ *Tusc.*, 4, 6, 11; 4, 21, 47.
- ⑯ *De Off.*, 1, 44, 158.
- ⑰ *Acad. Prior.*, 2, 41, 127.
- ⑱ *De Nat. D.*; 2, 37, 93.
- ⑲ *Tusc.*, 1, 26, 65; 4, 33, 71.
- ⑳ *Tusc.*, 1, 12, 26 ff., 1, 49, 117 ff.
- ㉑ *De Fin.*, 2, 14, 45.

## 第三十九章 中期斯多亞學派

在紀元前第二、三世紀，斯多亞派的哲學家明顯地傾向於折衷論，他們接受了部分的柏拉圖思想與亞里斯多德思想，離開了正統的斯多亞主義。這種發展固然是受了學院派對斯多亞派獨斷論的一再抨擊所形成，同時也要歸因於他們與羅馬世界的接觸，因為後者的興趣並不在思辨玄想，而在於哲學理論的實際應用。中期斯多亞派的主要人物是巴內丘士與波塞多紐士。

### 一

巴內丘士 (Panætius of Rhodes, c. 185-110/9 B. C.) 曾住在羅馬，吸引了年輕的西皮歐 (Scipio) 與雷留士 (Laelius) 研究希臘哲學，並對羅馬史學家史凱孚拉 (Scevola) 與希臘史學家波利表斯 (Polybius) 產生極大影響。西塞羅曾引用他的作品，尤其是在「論義務」的前兩卷中<sup>①</sup>。紀元前一二九年，巴氏繼安提巴特 (Antipater of Tarsus) 為斯多亞派在雅典的「導師」。

巴內丘士修訂了斯多亞派的幾項理論，同時也毫不猶豫地拋棄了斯派正統學說的一些教條。

他對斯派的「嚴正主義」稍作修正，同意一般人的生命目標僅僅在於合理地成全他們各自的本性。斯多亞派因而減少了幾分「理想主義的」色彩，巴氏甚至否定斯多亞派的昔日理想——真正智者——的存在，而以精通各種事務的人列為首位。此外，他比早期斯多亞派更為重視外在資產，並且駁斥「無動於衷」之理想。

巴氏在修正斯派倫理觀的同時，也擺脫了斯派的占卜理論（早期斯派曾以哲學的決定論支持此說），反對占星術，並且放棄世界大火之說與靈魂的相對「不朽性」之說<sup>②</sup>。他對於通俗的神學觀點，沒有什麼好感<sup>③</sup>。在政治學說方面，他似曾受柏拉圖與亞里斯多德所影響，但是他的理想則較這兩位希臘哲人更寬廣，以依從於斯多亞派的見解。

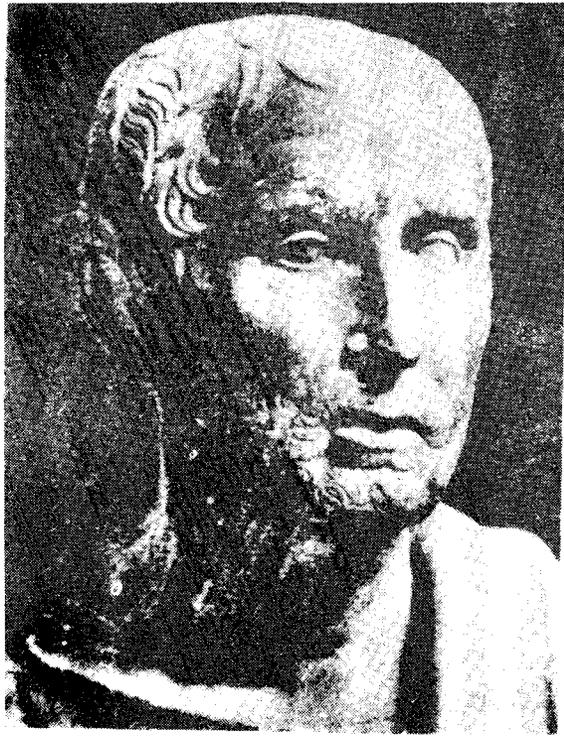
史凱孚拉顯然由巴內丘士學得神學三分法的觀念（參看法羅）。他指出：①詩人的神學是擬人論的與錯誤的；②哲學家的神學是合乎理性的與真實的，但不適用於大眾；③政治家的神學則維持傳統的祭儀，並且對於大眾教育是不可或缺的<sup>④</sup>。

## 一一

巴內丘士最傑出的弟子是波塞多紐士。波氏曾在雅典從巴內丘士遊，然後四處旅行，遠至埃及與西班牙，然後於紀元前九十七年，在羅得斯創立學派。西塞羅於紀元前七十八年就是在羅得斯聆聽波氏講學，當時強人龐貝（Pompey）曾兩度造訪波氏。波氏本人的著作完全散佚，直到近代，我們才從分析他影響的作品中，得知他的備受推崇——雖然並非完全清楚。身兼歷史家

與地理家、理性主義者與神秘主義者，他把多種哲學思潮會集於斯多亞派一元論的框架中，以豐富的經驗知識支持他的思辨理論，並將宗教啓示的溫情溶入他的整個體系中。蔡勒毫不猶豫地推崇他是「自亞里斯多德的時代以來，希臘所曾見過最廣含的心靈」<sup>⑤</sup>。普洛克魯士（Proclus）曾在討論數學哲學時，七次提及波氏與其學派，而相關主題包括平行論、定理與問題之區別、定理之存在等等。

斯派一元論實為波氏哲學的基礎，他還試行指出自然界細部的統一性。像潮水的漲落現象與月亮有關，他由之發現宇宙系統的各個部分都有「共鳴」。世界是一個立體的存有架構，從礦物之類的無機物質，經過植物、動物，到人類，再升至超越有機體的神明領域，整個存有界聯合在



波塞多紐士 (Posidonius) 像

一個大系統中，每一細節都有神意的安排。宇宙的這種普遍和諧與結構秩序，預設了絕對理性——上帝——居於立體層級的頂點，並且做爲遍在萬物的「理性活動」<sup>⑥</sup>。世界瀾漫着一種發自太陽的生命力；波氏更接着正統斯多亞派的說法，把上帝本身描述爲一種理性的、火焰的氣息。此外，波氏還一反業師巴內丘士的意見，重新肯定斯派的宇宙大火之說，這種說法強調宇宙的一元論性格。

波氏的哲學屬於一元論，但他也同意某種二元論，這顯然是受到柏拉圖主義的影響。宇宙可以分爲月亮以上的世界與月亮以下的世界。後者是塵世的與可幻滅的，前者則是天界的與「不可幻滅的」，並發出動力以支撐下層世界。這兩層世界結合在人類身上，人類是兩者的接合點<sup>⑦</sup>。人類由肉體與精神組成，站在可幻滅者與不可幻滅者之間，或者塵世與天界之間；由於人是存有學上的接合點，有關人的知識就成爲知識論上的接合點，因爲這種知識聯結了一切知識，包括天界的知識與塵世的知識。此外，從形體的觀點看來，人的地位最高；但是從精神的觀點來看，人的地位就變得最低了。換句話說，在人與至高的上帝之間，還有各種「精靈」或高級精神體存在，它們構成人與上帝之間的中介階級。因此，宇宙的立體層次是上下銜接的，只是其中仍有二元論的成分。波氏在心理學中強調這種二元論；他雖然效法昔日的斯派學者，把靈魂當做一種火焰般的「氣」——因而像肉體一樣是物質的——但是接着他又以類似柏拉圖的做法談到靈肉二元論。肉體成爲靈魂的障礙，使靈魂的知識難以自由發展<sup>⑧</sup>。不僅如此，波氏更重拾柏拉圖的靈魂預存說，使二元論的色彩加深，而且還贊同靈魂的不朽性。但是這種不朽性，在波氏的哲學中，

充其量只是相對的（亦即相對於肉體而言），因為他還是肯定了斯多亞派的世界大火之說。他的「不朽性」理論，並未超出早期斯派的主張。

波氏除了在他的人類心理學主張這種二元論之外，也因柏拉圖與亞里斯多德的影響，而在他的一般心理學中，強調萬物的層級理論。譬如植物，在早期斯多亞派看來，只有生命而無魂氣，現在則可以享有欲求，以及營養、生長、自維等功能；動物進一步具備渴望、感覺、互相愛慕與自行移動等能力。人比動物更高級，擁有思考能力，亦即理性、知性、與推論。

波氏雖然贊同柏拉圖派的二元論，但他仍將它附從於一種根本的一元論之下；這種一元論係受到赫拉克利圖派所謂「對立之和諧」或「歧異之統一」所影響。波氏對於一元論與二元論的綜合嘗試，代表了走向新柏拉圖主義的一個階段。

波氏與巴內丘士相左之處，在於他重新肯定了斯多亞派的占卜理論。由於宇宙的普遍和諧與命運之統治萬物，未來之事可於現今占知；不僅如此，上帝的眷顧並未剝奪人類占知未來事件之方法<sup>⑨</sup>。譬如在睡眠與出神之類的狀況下，靈魂擺脫肉體的拘限，就可能看見事件之間的潛在聯繫，然後預卜未來。我們曾說過，波氏承認各種「精靈」的存在；他也相信人類能與精靈溝通。

波氏曾提出一套歷史理論或文化發展論。在原始的黃金時代裏，智者（亦即哲學家）統治萬民（就像動物世界最強壯的動物自然成爲領袖一樣），制定規範，使人類走出原始的生活方式，進入改良的物質文明世界。譬如，智者發現了金屬，發明了製作工具的藝術等等<sup>⑩</sup>。在道德方面，最初是無罪時期，然後人類墮落、暴力橫行，使得法律的制定成爲不可或缺。哲學家讓別人

去發展技術應用的任務，自己則專務於提升人類的道德環境——先是透過實際的政治活動，然後獻身於思辨的生活。所有這些活動，由低到高，其實都是同一智慧之不同程度的表現。

波氏還對人種誌學的問題頗感興趣。他強調氣候與自然環境對一個民族的性格與生活方式必有極大影響；在這方面，他的旅遊經驗帶來許多觀察資料。除此之外，他的重經驗的性向，使他的關心領域擴及許多特殊科學，像數學、天文學、史學與文學。但是他的卓越才具還在於能把這麼豐富的經驗知識，歸宗於一個哲學體系之中，在每一處都能找出聯結、互動與和諧，然後深透並且揭示宇宙的理性結構與歷史的理性發展。

### 〔評述希臘化羅馬時期的漫步學派〕

(一) 「物理學家」史特拉多(Strato of Lampascus)於紀元前二八七年，繼德奧佛斯特之後成爲雅典漫步學派的領袖，直到紀元前二六九年。他的哲學思想顯示出他曾經受過德謨克利圖的影響，傾向於一元論的宇宙觀。世界包含許多粒子，粒子之間爲虛空。這些粒子可作無限分割，並且似乎具有性質，因爲史特拉多假定兩種根本性質的存在，亦即冷與熱。世界係由自然的必然性或自然法則所形成；假使要歸因於上帝，則上帝必爲自然本身的無意識力量。因此，史氏雖未在細節上師法德謨克利圖，但是他之主張唯物一元論，與他之否定亞里斯多德派的二元論，則仍然要歸諸德派哲學的影響。漫步派學說在史特拉多手上所經歷的這種變化，實與史氏本人對自然科學的特殊興趣有關——史氏因此獲得「自然學家」的稱號。他似乎影響了亞歷山卓時期的醫

學、天文學與機械學。

史氏認為，一切心靈活動，如思想與感覺，都可以化約為「運動」，這些活動出自一個位於雙眉之間的理性靈魂。吾人思想的對象，必定是一個先前的感覺印象的原因<sup>①</sup>，反過來說，一切知覺都涉及知性的活動。這種說法初看之下，好像只是重複亞氏的知識論，但是史氏的用意似乎想否定人有一種本質上異於動物魂的理性原理。他之否認不朽性，只是一項合乎邏輯的結論而已；因為若一切思考皆本質地依於感官，則在肉體死後，一種思想原理是否獨立存在，根本不是問題<sup>②</sup>。

(二) 漫步學派繼史特拉多而起的有李空、阿利斯東、克利多勞斯、狄歐多樂與伊林內斯 (Lycon of Troas, Ariston of Chios, Criolaus of Phaselis, Diodorus of Tyre, Erymneus)，但是他們對哲學並無真正貢獻。同時，學派中顯然出現了一種折衷論的傾向。例如，克利多勞斯雖然為亞里斯多德的世界永恒論辯護，以反對斯多亞學派的宇宙大火之說，但是他也接受了斯派把上帝與人類靈魂化約為質料 (以太) 的說法，並且同意犬儒派對快樂所採取的態度。

(三) 安卓尼各斯 (Andronicus of Rhodes) 是學派發展中的一個轉捩點。安氏於紀元前七十年前後，在雅典繼任此派領袖，是為第十任導師 (亞氏本人不算在內)，直到紀元前五十年。他印行了亞里斯多德的「教學」作品，研究其真確性，對其中許多部分加以注疏，並特別注意邏輯。集注疏之大成的是阿利山德 (Alexander of Aphrodisias)，他於紀元後一九八年至二一一年之間，在雅典講述逍遙派的哲學。阿氏是最著名的亞里斯多德注疏家，但是他並未完全依循亞氏的教條。例如，他對共相問題採取一種唯名論的立場，同時否定人中心的目的論。此外，他

肯定「能產知性」即是「第一因」。人在初生時只有自然知性或物質知性，後來在能產知性的影響下，才獲取了「外得的知性」。這種說法引伸下來，就是否定人類靈魂的不朽性。在否定人類靈魂的不朽性這一點上，阿利山德大概站在亞氏一邊；但是這一否定顯然更是出自阿利山德自己的學說，而非出自亞氏略帶含混的評論。

(四) 值得一提的，是阿利山德在注解「分析前論」中對邏輯研究所作的流利辯護。他認為，雖然邏輯是哲學的一種工具，而非哲學的一個實際部分，但是我們並不能因此而減低對邏輯的注意及研究。理由如下：假使人的至善在於肖似上帝，假使這種肖似性須由默觀與真理之知才能獲得，而真理之知必須透過論證步驟；那麼我們就應以最高的誠敬之心來學習論證步驟，同時也要學習三段論的推理法，因為論證步驟正是三段論推理法的一種形式<sup>①</sup>。除了這種純學術的傾向，學派中也出現了折衷論的傾向。例如，著名的醫生卡蘭(Galen, A. D. 129-c. A. D. 199)與阿利斯托可(Aristocles of Messana, c. A. D. 180)在主張內在而主動的「知性」(Nous)遍存於自然界時，就頗有斯多亞主義的意味。

(五) 漫步學派到了末期，幾乎面目全非，從各方面看來，它都消融於新柏拉圖主義之中了。新柏拉圖主義是希臘哲學的最後大家，後期的漫步學者若不走上折衷論，就只能安於注疏亞氏作品。像安納托流士(Anatolius of Alexandria)——氏於紀元後二六八年升任勞狄且阿(Laodicea)城的主教，並且可能與楊布里格(Lamblichus)的老師是同一人<sup>②</sup>——在討論數目一至十時，就綜合了數目的真正性質與畢達哥拉斯學派的「數目神秘主義」。

泰米史丘士 (Themistius, c. A. D. 320-c. 390) 曾在君士坦丁堡與東方地區講學，一生從未信奉基督教；他承認亞里斯多德引導他走向智慧，他曾經改寫或者注解亞氏的某些作品，但事實上極受柏拉圖主義的影響。他接受後期柏拉圖主義的意見，把哲學定義為「儘人之可能以求肖似神」的努力。

附 註

- ① *Ad. Att.*, 16, 11, 4.
- ② *Cic., Tusc.*, 1, 32, 79.
- ③ *Cic., De Div.*, 1. 3, 6.
- ④ *St. Aug., De Civit. Dei*, 4. 27.
- ⑤ *Outlines*, P. 249.
- ⑥ *Cic., De Nat. D.*, 2, 33 ff.
- ⑦ *Cf. Plat. Tim.*, 31bc.
- ⑧ *Cic., De Div.*, 1, 49, 110; 1, 57, 129-30.
- ⑨ *Cic., De Div.*, 1, 49, 110; 1, 55, 125.
- ⑩ *Cf. Seneca, Epist.*, 90; *Lucret., De Rerum Nat.*, V.
- ⑪ *Simplic., Phys.*, 965, 16a.

- ⑫ Plut., de sol. animal., 3(961a)
- ⑬ C. A. G., II/1, 4; 30; 6; 8.
- ⑭ Eunap., *Vit. Soph.*, II.

## 第四十章 晚期斯多亞學派

羅馬帝國初期，斯多亞學派的主要特徵，在於堅持原有的實際與道德原則，這些原則具有宗教色彩，強調人與上帝的親屬關係以及人類的互愛責任。斯派高貴的道德性，清楚展現於當時幾位代表的學說中，像席內卡、埃比克泰特與奧雷流士大帝（Emperor Marcus Aurelius）。當時各大學派都帶有折衷論的傾向，斯派亦不例外。科學的興趣也普遍受到重視，像斯派的史特拉保（Strabo）就是一位地理學家。這個時期的斯派作品留傳至今的，尚為數不少，使我們可以清楚認識此派的學說內容及其主要代表的獨特見解。譬如像席內卡的著作，阿良努斯（Flavius Arrianus）報導埃比克泰特講學的八冊書中的四冊，以及奧雷流士以羅馬皇帝的身分，表現斯多亞派哲學家思想的「沉思錄」，今日都能讀到。

（一）席內卡（L. Annaeus Seneca of Córdoba）曾任羅馬皇帝尼羅（Nero）的老師及顧問，最後於六五年，奉尼羅之命，自裁而死。

身為一個羅馬人，席內卡自然強調哲學的實際方面，亦即倫理學，而且在倫理學的範圍中，較為偏重品德之實行，而忽略對品德的性質作理論研究。他並不爲了知性知識本身而作研究，却

以哲學為獲得品德的一種方法。哲學是必要的，但是研究哲學應該存有實踐的目的。「我們說話的目的，不在取悅別人，而在幫助別人——病人並不需要一個口若懸河的醫生。」<sup>①</sup>他在這方面的言論，往往使人想起「師主篇」的作者甘培士 (Thomas a Kempis)，例如，「渴望追求超過需要的知識，即是一種縱欲。」

② 從事所謂的文科研究而不心存實踐的目的，是浪費時間的事<sup>③</sup>。他還要求魯其流士 (Lucilius) 不要再做文學遊戲、把高尚的題旨化約為文法與辯證上的小玩意<sup>④</sup>。席內卡對於物理學的理论也有某一程度的興趣，但他堅持真正重要的是克制自己的激情，如此才能與上帝相等<sup>⑤</sup>；他時常引用物理學上的題材，做為道德論斷的實例，像坎帕尼亞 (A. D. 63) 的地震事件，也曾出現在他的道德評述中<sup>⑥</sup>。不過，他還是贊揚對自然界所作的研究 (這是受到波塞多紐士的影響)，甚至宣稱有關自然界的知識值得獨立加以探討<sup>⑦</sup>，可是即使在這一點上，實際的與人事的興趣仍舊清晰可見。



席內卡 (Seneca) 像

席內卡理論上主張古老的斯派唯物論<sup>⑧</sup>，但實際上則顯然傾向於以上帝為超越物質者。這種形上學二元論的傾向，是他的心理學二元論傾向的自然結果。他肯定靈魂的物質性，但仍舊以柏拉圖式的語調討論靈魂與肉體之間的衝突，以及高級人格的希求與血肉之軀的執念之間的矛盾。

「因為我們的軀體是加於靈魂的負擔與苦刑；靈魂在重壓之下陷於桎梏。」<sup>⑨</sup> 真品德與真價值居於人心；外在資產並不帶來真幸福，而只是命運之神的虛幻禮物，愚人才會信賴它。「致富之最短的捷徑，即是輕視財富。」<sup>⑩</sup>

席內卡——曾任卡里古拉 (Caligula) 與克勞丟士 (Claudius) 的朝臣，又是青年尼羅的富裕的教師與顧問——被控以偽道學與言行不合，但我們知道，他對榮華富貴與人生危殆這兩極間的獨特經驗，很容易使得像他這種性格的人體認出財富、地位與權力之空幻。此外，他還有最佳的機會就近觀察人的墮落、放縱與淫欲。有些古代作家收集了有關席內卡私生活的謠言，指摘並未依自己的原則而生活<sup>⑪</sup>。先不談批評者的這些誇張與謠言，即使席氏一生未能完全符合自己的道德理想——以他的情況來說，任職於一個腐化的朝廷，又有極高的地位與關係，自然難免如此<sup>⑫</sup>——也不表示他的學說與宣教不是出自誠意。他深知誘惑之為患以及貪婪、野心與欲念所帶來的墮落——有些也許得自個人經驗，更主要的來源是他對別人的觀察——這些體認使他的筆力與道德訓誡生動有勁。除了各種修辭上的技巧，席氏還深知自己在談些什麼。

雖然席氏在理論上依循傳統的斯多亞派決定論，但他仍然主張人是理性的，並且只要人「願意」走上品德之途，他就有能力辦得到。「人天賦就有足夠的能力，只要他肯用。」<sup>⑬</sup> 此外，上

帝也會幫助那些自助的人。「諸神並不鄙夷人類；祂們在你爬升時，會伸手幫忙。」「你若輕忽這種見證，真是可憐到家了！」<sup>14</sup> 凡是自助者，克服自己的激情，依正確理性而生活，這種人要比我們黃金時代的祖先們更幸福，因為祖先們之無罪係出自無知與無誘惑。「他們不是智者——因為他們之無罪係出自對於事物之無知。」<sup>15</sup>

席氏努力勸人走上入德之門，並且排拒誘惑與墮落，因此自然會緩和初期斯多亞派嚴格的道德理想主義。他深知道德爭扎之激烈，因此從不假定當下飯依能夠使人成德。席氏曾將進德之階分為三級。第一種人離棄了某些罪惡，但還有一些；第二種人已經養成了毅力，可以棄絕一般的邪惡激情，但有時亦難免再犯；第三種人已不致於再犯，但仍對自己缺乏信心，並且對自己的智慧也未能確知。他們才是「接近」了智慧與完善的品德<sup>16</sup>。此外，席氏承認外在資產，亦即財富，也可以用於善的目的。智者是自己財富的主人，而非其奴隸。他給人實踐上的忠告，教人如何保障道德的進步，例如他自己奉行的每日自我反省<sup>17</sup>。假使人不努力改變自我，光是退隱獨居，是毫無用處的；換換地方並不必然表示洗心革面，而且無論你走到那裏，你都需要與自我搏鬥。傳說中，席氏曾與保祿(St. Paul)通信，的確有其根據，譬如席氏說過：「讓我們在一切搏鬥中爭取勝利吧，因為我們的報償不是榮冠或棕櫚。」<sup>18</sup>

席內卡重申斯多亞派的人倫關係之說，他對智者之安於自足自得，並不苟同——這種自足自得難免有輕視他人之嫌——他要求我們幫助同儕、原諒冒犯我們的人。「你若真想為自己而活，就必須為別人而活。」<sup>19</sup> 他強調主動行善的必要性。「大自然吩咐我為別人服務，不論他們是奴

隸或是自由人，是生而自由的或是被解放而自由的。凡是有人的地方，就有行善爲仁的餘地。」  
②「因爲，當你活着的時候，所有的人都愛你；當你死去的時候，所有的人都惋惜。」  
然而，爲惡之人還是必須受罰③。爲了使人改過自新，最溫和的懲罰最有效。懲罰不應出自憤怒或出自復仇的渴望。

(1) 埃比克泰特 (Epictetus of Hierapolis, c. A. D. 50-138) 原是尼羅皇帝一名侍衛的奴隸，被解放之後，繼續住在羅馬，直到多米謙 (Domitian) 皇帝放逐哲學家之時 (紀元後八九年或九三年)。然後他在尼可波立斯 (Nicomolis in Epirus) 建立學派，大概終其一生都自任領導。他的弟子阿良努斯根據他的講課，整理了八冊「討論集」，其中四冊留傳至今。阿努奴斯又印行了一本介紹老師學說的小手冊，即「倫理學袖珍」。

埃氏主張所有的人都有修成品德的能力，並且上帝賜與所有的人求得快樂、養成堅毅性格與自制自主的方法。「人的本性是什麼？咬人、踢人、關入



埃比克泰特 (Epictetus) 像

監獄、砍頭？不對。應該是行善、與人合作、祝福他人。」<sup>②</sup>所有的人都有足夠的初步的道德直觀，可以由之建立道德的生活。「想想看，當你毫無私心地贊美時，你贊美誰呢？你贊美義人，還是不義的人？謙虛的人，還是傲慢的人？溫良的人，還是放縱的人？」<sup>③</sup>「只要不是完全邪僻的人，總能藉着人所共具的觀念看出某些事情的善惡。」<sup>④</sup>

人人都擁有足夠的基礎以建立道德生活，但是哲學的訓示仍是必要的，它告訴人們如何把原初的善惡概念應用於個別的情境。「原初的概念是人所共有的」<sup>⑤</sup>，但是把這些概念應用於個別事例時，却可能出現衝突或困難。道德觀念之所以歧異，就是不同的民族與不同的個人在應用時所產生的<sup>⑥</sup>。因此，教育是必要的；並且既然原則的正確應用基於推理，而推理基於邏輯，所以邏輯知識也是不可輕視的。重要的並非一個人應該知道形式辯證法，而是他應該能夠應用原則，最主要的，是他應該實際應用在自己的行為上。教育的兩大要素是：○學習把天生的原初概念應用於個別情境，以求符合「人性」；○學習分辨在我們能力範圍之內與能力範圍之外的事<sup>⑦</sup>。埃氏贊同斯多亞派大體的做法，詳細說明這種分辨。要想獲得榮華富貴、健康長壽、避開皇帝的刑罰與憎惡，使自己、朋友與親屬免於死亡與災禍等等，這些事並不全是個人的努力所能辦到的；因此，他應該小心謹慎，不要執着於這些事情上，而應該把發生在自己與親友身上的一切事件，都當做命運安排，當做上帝的旨意；他必須安心順命，毫無反抗與不滿，把這些都當做神意的表現。那麼，什麼事情在人的能力範圍之內呢？他對事件的判斷以及他的意志；這些是他所能控制的，同時他的自我教育即在於如何獲致真實判斷與正確意志。「善惡之本質在於意志的一種態度

「<sup>28</sup>，這種意志則是人的能力範圍所及的，因為「意志或可克服自身，此外無物可以克服它」<sup>29</sup>。因此，對人而言，真正必要的是去「意願」品德、去「意願」制勝罪惡。「千萬記住，人的靈魂是最容易調適的。你若訓練自己的意志，時時從善，它就走上正軌；你若鬆懈失德，它就淪入歧途；因為毀滅自內而生，救援也自內而生。」<sup>30</sup>從實質的觀點看來，罪各有不同；但是從道德的觀點看來，一切的罪都涉及一個邪僻的意志。克制與修正這個邪僻的意志，則是每一人能力範圍之內的事。「為何你還不救助自己呢？這種救助實在輕易無比。我們毋須殺死或囚禁任何人，也不必侮辱人或控訴人。你只須與自己談話，然後就會輕易被說服；沒有人比你更能說服你自己。」<sup>31</sup>

至於道德進展的實踐方法，埃及勸人每日檢查良知（若忠實行之，好習慣將會取代壞習慣），避開惡友與犯罪機會，時常保持警覺等等，即使犯了小錯，也不必氣餒，仍須振作奮發，以合德的理想人格為表率，像蘇格拉底、芝諾等。還有，「……別忘了『那一位』在上面注視一切正在發生的事，你應該取悅的是他而不是眼前這個人」<sup>32</sup>。他區分道德進展的三個階段如下：

(一) 人要接受告誡，命令他的「欲望」遵從正確理性，擺脫病態的情緒，獲致靈魂的平靜。

(二) 人要接受訓練，克盡職責，逐步成為真正的子女、弟兄與公民等等。

(三) 第三階段則與判斷及贊同有關，「其目的在保障前兩個階段，使我們即使在睡眠、醉酒、或憂鬱時，也不會表現出任何未經檢點的態度」<sup>33</sup>。這樣才能產生真實無妄的道德判斷。

人對自身的職責，必須始於修飾整潔。「我希望一個有志於哲學的年輕人來找我時，能把頭

髮梳理整齊，不要蓬頭垢面。」<sup>④</sup>這即是說，假使一個人喜歡自然的整潔與妍美，他就比較有希望去體會道德的美。埃及稱贊節制、謙虛與貞潔，指摘通姦等罪。簡樸之德應該培養，但追求財富也無傷大雅，只要是爲了善的目的。「假使我能獲得錢財，同時能夠保持謙虛、忠信與寬宏，那麼請指點我賺錢之途徑。然而，假使你要我放棄善德並失落自我，以求讓你獲得非善之物，那麼你是又笨又不公平。」<sup>⑤</sup>（這是指催朋友賺錢，然後自己也分些利益的人。）埃及像所有斯派學者一樣，也贊美誠實與忠信。

真正的虔敬值得鼓勵。「對於有關諸神的宗教，首先必須對諸神有正確的見解，知道祂們存在，並以恰當的秩序與正義統治萬有，然後安心服從祂們、自願接受一切事件，就像出自最高顧問的命令一樣。」<sup>⑥</sup>無神論思想與否認神明眷顧之說，不管是一般性的或是個別性的，都應予以譴責。「關於諸神，有些人說神不存在；另一些人說神雖然存在，但却是懶散不關心的，並且也無先見之明；第三類人說神雖然存在，並有先見之明，但他只管天界的大事，不管人間瑣事；第四類人說神雖然管理天界與人間的事，但只是泛泛的管，而不注意個別的事。還有第五類人，像奧迪休斯 (Odysseus) 與蘇格拉底，他們說：『我的一舉一動都不能逃出你的耳目。』」<sup>⑦</sup>

婚姻與家庭都符合正確理性，但是「傳教士」則可以保持獨身以便全心工作<sup>⑧</sup>。子女應該服從父親，除非父親所命爲不道德之事。他嘉勉愛國心與主動參與公共事務的行爲，但是却譴責戰爭，並且認爲人君應該以身作則、真心照顧屬下，才能領袖羣倫。

然而，世界一家的思想以及博愛人類的胸懷，却超越了狹隘的愛國主義。上帝是人類之父，

因此人類生來即是兄弟。「難道你忘了你是誰？你所統治的人又是誰？他們都是親戚，他們天生即是兄弟，他們都是宙斯的子孫？」<sup>③</sup>我們應該博愛衆人，不應以惡報惡。「我們要想盡辦法去折辱那些對我們表現敵意的人，不然便會受人輕視——這種想法真是非愚則誣；因為它的含義是：不能折辱別人是受人輕視的理由，殊不知真正受人輕視的，不是那些不能折辱別人的人，而是那些不能恩待別人的人。」<sup>④</sup>然而埃及並不比其他斯派學者更反對懲罰。他們堅持違法者必須受罰，但是這種懲罰必須出自周詳考慮，而不可出自一時激憤，並且要念及仁慈，使犯者不僅受到制裁，同時也得到補救。

埃及在「討論集」中曾有一章專論大儒學派，他把大儒派學者描寫爲上帝的使者、宣揚有關善惡的真理。他雖不贊成大儒派之輕視科學，但對於他們無視於外在資產的作風，則很心儀。這實在是很自然的事，因爲埃及主張幸福並不受外在情境左右，而應該是吾人能力所及的範圍——亦即吾人的意志、吾人對事物的觀念、以及吾人對觀念的應用。假使我們所追求的資產並非完全依於自身，結果只會帶來不幸福；我們必須練習節制欲望，並且向內尋求幸福。

（普列希特博士說，有一家瑞士療養院的主任總是發給他的神經衰弱症與心理失衡症的病人一冊德文譯本的「倫理學袖珍」，發現它對於這些病人很有助益。）<sup>①</sup>

（四）奧雷流士是紀元一六一至一八〇年的羅馬皇帝，他用希臘文寫了十二卷格言體裁的「沉思錄」。奧氏對埃比克泰特非常景仰<sup>②</sup>，同時他的哲學像埃及與席內卡一般，具有宗教意味。我們發現奧氏也強調神明眷顧與合宜的宇宙秩序之說、人與上帝之親密關係、人之博愛衆人的責

任。這位皇帝教人同情人類的軟弱之處。「假使有人冒犯了你，你應該立刻想想導致他犯錯的觀點，究竟是善是惡。你一旦想通了，就會爲他感覺惋惜，而不是覺得驚訝或憤怒。因爲你自己對善的觀點，不是與他的相同，就是性質相近，這樣你就會釋懷了。假使你對善與惡的觀點已經改變了，你就會發現他的錯誤不難得到同情。」<sup>④</sup>

「人的特別恩賜就是能愛那些甚至是犯錯的人；這是可能實現的，只要我們了解：人人都是弟兄，犯罪出自無知而非故意妄爲，不久之後，我們都會死亡，以及最主要的，沒有人能傷害我們，我們的內在並不因此而比從前更糟。」<sup>⑤</sup>他強調主動行善。「眼睛的報酬不是爲了看見嗎？雙腳不是爲了步行嗎？這正是它們的存在目的，它們的報酬即在實行它們自身的基本法則；因此人生的目的在於行仁，只要他有仁德之行或者有助於共同福祉，他就滿全了他的存有法則，成爲真正的自己。」<sup>⑥</sup>「博愛人類、追隨上帝。」<sup>⑦</sup>



奧雷流士 (Aurelius) 像

奧雷流士對於斯多亞派的唯物論，表現出明確的突破傾向。他雖然依循斯派的一元論，像他曾說：「凡與我和諧之物，皆與你和諧，啊！宇宙。凡是為你恰當合宜的事，對我都不會過早，也不會過晚。因為你即是萬物，萬物在你之中，萬物回歸於你。詩人說賽克羅普斯（Cecrops）的可愛之城；為何你不說宙斯的可愛之城呢？」<sup>①</sup>同時，奧氏還一絲不苟地遵守多神教的信仰儀式；這事實稍稍說明了，在他治下何以基督徒遭受迫害，因為他認為滿全國家禮拜的要求，是優良公民的條件之一。然而，奧氏雖依從斯派一元論，他還是想要超越唯物論，這一點見之於他的人性三分說：人係由形體、（物質）靈魂與知性所組成，（物質）靈魂是物質的，知性則顯然異於四大元素，因此至少在邏輯上看來，亦異於質料。人的知性來自宇宙的知性，它是上帝的一個分枝<sup>②</sup>，它在人身上則是統治者<sup>③</sup>。柏拉圖學說的影響，在此明顯可見，但奧氏也可能受到亞里斯多德學說的影響，因為他的老師之一是漫步派學者席維路斯（Claudius Severus）<sup>④</sup>。知性是上帝賜給每一個人做為嚮導的「精靈」，這種精靈是神明的衍生物。因此，凡是違背精靈之命者，就是違背理性之命，其行為不僅不合理性，而且瀆神失敬。不道德即是不虔敬<sup>⑤</sup>。「要與諸神同處。所謂與諸神同處，就是真心誠意接受諸神的指令，專務於上帝的意旨，甚至服從上帝的粒子、亦即上帝賜給每一人的管理者與統治者——就是他的心智與理性。」<sup>⑥</sup>人有能力免於腐化敗壞。「至於真正邪惡之事，像醜行與腐化，是他們（諸神）置於人的能力範圍之內；只要人願意，就可以避開它們。」<sup>⑦</sup>

奧雷流士繼承斯多亞派的傳統之後，只承認有限度的不朽性。雖然他像席內卡一樣，強調靈魂

肉體二元論，並將死亡描寫為一種解放<sup>④</sup>，但他同時也承認靈魂不僅在世界大火時可能被「重新吸收」，而且藉着自然界的變動不息也可能被重新消化於宇宙理性中——奧氏曾深究這個問題，並將現象界的流變比擬為河水之逝去<sup>⑤</sup>。總之，靈魂在肉體死亡之後，只能繼續存在一段有限的时间<sup>⑥</sup>。

附 註

- ① *Ep.*, 75, 5.
- ② *Ep.*, 88, 36.
- ③ *Ep.*, 88, 2.
- ④ *Ep.*, 71, 6.
- ⑤ *Ep.*, 73, 13.
- ⑥ *Nat. Q.*, 6, 32.
- ⑦ *Nat. Q.*, 6, 4.
- ⑧ *Ep.*, 66, 12; 117, 2; 57, 8.
- ⑨ *Ep.*, 120, 14; 65, 16; *Ep.*, 102, 26. 參看：「你擔心會成為萬物終局的那一天，其實正是你得享永恆之生日。」(*Ep.*, 102, 26.)
- ⑩ *Ep.*, 62, 3.

- ① Cf. Dion Cassius, 61, 10.
- ② *Ep.*, 67, 3. 他在此承認：「我並不是向你們訴說我自己，因為我離完人的程度還很遠，甚至連中等品質都沒有。」
- ③ *Ep.*, 116, 7.
- ④ *Ep.*, 73, 15; 43, 5.
- ⑤ *Ep.*, 90, 46.
- ⑥ *Ep.*, 75, 8.
- ⑦ *De Ira*, 3, 36, 3.
- ⑧ *Ep.*, 78, 16, 4.
- ⑨ *Ep.*, 48, 2.
- ⑩ *De Vita Beata*, 24, 3.
- ⑪ *Fr.*, 114.
- ⑫ *Disc.*, 4, 1, 22.
- ⑬ *Disc.*, 3, 1, 8.
- ⑭ *Disc.*, 3, 6, 8.
- ⑮ *Disc.*, 1, 22.
- ⑯ *Ibid.*

- 27 *Ibid.*
- 28 *Disc.*, 1, 29.
- 29 *Ibid.*
- 30 *Disc.*, 4, 9, 16.
- 31 *Disc.*, 4, 9, 13.
- 32 *Disc.*, 1, 30.
- 33 *Disc.*, 3, 2; cf. 1, ch. 18(end).
- 34 *Disc.*, 4, 11, 25.
- 35 *Ench.*, 24.
- 36 *Ench.*, 31.
- 37 *Disc.*, 1, 12.
- 38 Cf. *Disc.*, 3, 22; 3, 26, 67.
- 39 *Disc.*, 1, 13.
- 40 Stob., *Flor.*, 20, 61.
- 41 Ueberweg-Praechter, p. 498, Note.
- 42 *Med.*, 1, 7.
- 43 *Med.*, 7, 26.

- ④④ *Med.*, 7, 22.
- ④⑤ *Med.*, 9, 42.
- ④⑥ *Med.*, 7, 31.
- ④⑦ *Med.*, 4, 23.
- ④⑧ *Med.*, 5, 27.
- ④⑨ *Med.*, 12, 1.
- ⑤⑩ Capitol, *Vit. M. Ant.*, 3. 3.
- ⑤⑪ *Med.*, 2, 13; 11, 20; 9, 1.
- ⑤⑫ *Med.*, 5, 27.
- ⑤⑬ *Med.*, 2, 11.
- ⑤⑭ *Med.*, 9, 3; 11, 3.
- ⑤⑮ *Med.*, 4, 14; 4, 43; 5, 23.
- ⑤⑯ *Med.*, 4, 21.

## 第四十一章 犬儒學派、 折衷學派、懷疑學派

### 一、犬儒學派

隨着羅馬帝國的道德腐化，犬儒學派的復興，毋寧是極其自然的事，加以古代犬儒學者書信集之問世，更助長了此一復興運動。我們今日還有狄奧吉尼士名下的書信五十一封、克拉特士名下的書信三十六封。

席內卡之流的羅馬斯多亞學家的說教對象，主要是社會上最高階層的分層，亦即那些自然而然捲入宮庭生活的人；那些人渴望追求品德與靈魂平靜，但同時又被貴族式的奢侈浮華與感性生活所困惑；他們感受了塵俗的勢力與罪惡的引誘，又不甘於自我沉淪，因而對於任何救援之手，皆設法握住。但是除了貴族與富豪之外，還有廣大的羣衆；這些人也許在某種程度上受惠於斯多亞派學者勸導僱主們奉行的人道主義的理想，但是他們却無法直接受教於席內卡之流的人。爲了迎合民衆精神上與道德上的需要，另一種類型的「使徒」產生了，就是犬儒派的傳道人。這些人四處雲遊宣道，貧窮無私，勸化羣衆「皈依」——例如著名的阿波洛紐士(Apollonius of Tyana)

(他其實列名於新畢達哥拉斯學派的史話)，是個神秘主義者與傳聞中行奇蹟的人，他曾向黨派林立的斯密納(Smyrna)城居民宣導合羣的大眾精神，也曾向奧林比亞的羣衆講述品德，以見證遊戲與競賽<sup>①</sup>；——又如木索紐士(Musonius)(氏雖與犬儒派相近，而事實上屬於斯多亞派，並且是埃比克泰特的老師)，曾經冒生命的危險，向維斯帕裏(Vespasian)與維特流士(Vitellius)的軍隊放言高論和平之福善與內戰之恐怖<sup>②</sup>，也曾痛斥瀆神不敬，並要求不分男女都應專務品德。他們常是勇敢過人的，像前述木索紐士即是一例，又如戴米翠吾士之面斥尼羅：「你以死亡威脅我，但你不能自免於人性之威脅。」<sup>③</sup>戴氏曾以討論靈魂及其命運，安慰了特拉西亞(Thrasea)的臨終時刻<sup>④</sup>。席內卡曾在著作中贊美戴氏。

魯其安(Lucian)毫不留情地批評犬儒派的傳道士，尤其指摘他們舉止惡劣、粗俗無文、低級詼諧。魯其安向來反對一切狂熱主義，鄙夷宗教執信與「密契」亢奮；他對這些現象，既不同情，也不了解，因而對於犬儒派亦難免抨擊過當；但是我們必須記得，魯氏之類的批評，絕不是僅有的，像馬奇阿(Martial)、培卓紐士(Petronius)、席內卡、埃比克泰特、克利索斯頓(Chrysostom)等人，都同意指摘犬儒派的某些猖狂妄行。有些犬儒的確是騙子、丑角，使哲學之名蒙羞；克利索斯頓清楚指出這點<sup>⑤</sup>。此外，還有些犬儒表現出自傲的唯我主義，對外人既無善意好感，也無適當的敬意；譬如曾經面斥尼羅的戴米翠吾士，也去侮辱維斯帕裏皇帝，不管維斯帕裏是不是尼羅；又如培雷格林努(Peregrinus)侵襲庇烏士(Antoninus Pius)皇帝<sup>⑥</sup>。(維斯帕裏根本不會留意戴美特流士，培雷格林努則由市長下令離城。有個犬儒公然在劇院冒犯

提特士(Titus)，因後者與貝蕾尼絲 Berenice 有染，這個犬儒受到鞭答之刑；但是黑洛斯 Heros 却以同樣的罪行被砍頭<sup>⑦</sup>。魯其安喜歡給犬儒派的人的行為作最壞的解釋。因此，當培雷格林努——又名普洛泰烏士(Proteus)——曾在巴勒斯坦信了基督教，隨後又加入犬儒派，最後爲了做效犬儒大師赫拉克勒士(Heracles)，並與神性要素結合爲一，以身作則表現他對死亡之輕視，而在奧林匹亞公然自焚而死時，魯其安說他的行爲純粹只是爲了沽名釣譽<sup>⑧</sup>。培氏的動機可能有些是爲了虛榮，但這並不一定是他的唯一動機。

除了言行放肆以及某些騙子與丑角之外，犬儒學派是不能被人一概否定的。戴莫納士(Demonax c. A. D. 50-150)的仁德，在雅典普遍受到推崇<sup>⑨</sup>；當雅典居民提議舉辦劍表演時，他勸他們先去拆除獻於「同情」的祭壇。他雖然自奉節儉，但不喜歡故示特出。他曾以不敬之罪名被雅典法院傳訊，因爲他拒絕奉獻犧牲，又不願加入穀神祭典的秘密教派(Eleusinian Mysteries)；但是他的答覆却是：上帝不需要任何犧牲；至於秘密教派，假使他們真能帶給人類福音，他就必須將它公諸於世，假使他們毫無價值，他也覺得應該警告民衆不要上當<sup>⑩</sup>。埃諾毛斯(Oenomaus of Gadara)駁斥異教徒擬人的神話寓言，並且痛斥迷信占卜與神諭的風氣。他說，神諭根本是欺人之談，因爲人具備自由意志。只有人可以爲自己的行爲負責。異教信仰的領袖、變節者朱立安(Julian 322-363)，只要一想到埃諾毛斯這種人，就大爲憤怒，因爲他極力抨擊異教的神諭<sup>⑪</sup>。

犬儒學派有一位著名而可敬的宣道家克利索斯頓，大約生於紀元後四十年，死於特拉揚(

(Trajan) 皇帝統治的時代。克氏出身普魯莎 (Prusa; Bithynia) 的貴族之家，原是個修辭學家與辯士。他於紀元後八十二年，多米謙皇帝任內，被放逐離開比提尼亞與義大利，即度着貧窮的流浪生涯。他在放逐期間，經歷了某種「皈依」，成爲一位巡迴四方的犬儒派宣道士，以帝國廣大的下層民衆爲對象。克氏的演說具有修辭學的風格，並且喜歡以動人的優雅形式，來表達他所宣示的道德真理；但是，雖然附麗於修辭學的傳統，他在講演時還是主張：人生應該依從神的旨意，道德理想的確存在，真實品德有賴於實踐，以及純屬物質的文明終不能免於缺陷等等。他在「歐貝安」(Eubœan) 中描寫，鄉下窮人的生活要比城市富人的生活更自然、更自由、更快樂；但是他也思慮下述問題：城市裏的窮人如何能夠過着自足的生活，而不奢望浮華或者從事有害於靈魂與肉體的行爲。他警告塔蘇斯 (Tarsus) 的居民，對於價值的錯誤觀念。幸福之獲得，不是宏偉建築、金錢財富與生活享受所能提供，而是節制、正義與真正的虔敬才能孳生。歷史上的一大唯物文明——像亞述——都消失了，亞歷山大的帝國也覆亡了，培拉城 (Pella) 只剩下堆石塊<sup>①</sup>。他痛責亞歷山卓 (Alexandria) 城的居民，要他們警覺自身的惡行敗德與縱情聲色、尊嚴蕩然與志向低卑<sup>②</sup>。

克氏關心社會，因而傾向於斯多亞主義；他在演說中，也應用斯多亞派的世界和諧論與世界一家論。正如上帝統治世界，君主亦應統治城邦；正如世界是衆多現象之和諧，各個城邦亦應被保存，彼此和平共融、自由交往。除了斯多亞派的影響之外，克氏似乎還曾受到波塞多紐士的影響，譬如後者的神學三分法，以哲學家、詩人、官方或城邦禮儀各有不同的神學觀點。他在多米

謙皇帝任內被放逐，放逐期滿之後，却成爲新帝特拉揚的上賓；特拉揚曾邀請克氏共餐，一起乘駕出遊，但他並不命了解克氏的修辭學<sup>⑭</sup>。克氏在特拉揚的宮廷中，發表過幾篇演說，闡釋理想的君主與暴君之異同。真正的君主是人民的牧者，奉上帝之命造福人民。他必須兼具宗教聖情與卓越品德<sup>⑮</sup>，爲人民之父親，辛勤工作，杜絕諛者。

克氏認爲，上帝觀念是人人內在共有的，只要我們默觀宇宙中的秩序與神意，就能完全覺察這個觀念。然而上帝是隱密的，我們對祂就像小孩向着父母伸出雙手一樣<sup>⑯</sup>，上帝自身雖然隱而不現，我們還是自然會儘力加以想像，最成功的想像出自詩人之手。藝術家也在從事同一工作，只是並不成功，因爲沒有任何雕刻家或畫家能夠描繪出上帝的本性。當然，以人類的形式來描繪上帝，並沒有錯，因爲萬物之中，以人最貴，而人又是神的形像。

犬儒主義也有一派被基督教同化了，像馬奇木斯 (Maximus of Alexandria) 就是一例。馬氏於紀元三三九或三八〇年前往君士坦丁堡，與格里哥利 (St. Gregory Nazianzen) 過從甚密，後來還繼格氏之後，晉升爲主教。馬氏刻意學習斯多亞派的生活方式，但是他的行爲却似乎前後並不一致<sup>⑰</sup>。

## 二、折衷學派

公然以折衷主義行世的學派，是由奧古斯都 (Augustus) 皇帝時的波塔孟 (Potamon) 所創立的。據狄歐格尼所載，這個學派被稱爲「折衷學派」<sup>⑱</sup>，結合了斯多亞學派與漫步學派的理

論成分；此外，波氏也曾為柏拉圖的「理想國」作註。

折衷主義的傾向也見之於塞斯求士 (Q. Sextius, 約生於紀元前七十年) 的學派。此派擷取斯多亞派與犬儒派的基本學理，再加上畢達哥拉斯派與柏拉圖派兼亞里斯多德派的思想成分。譬如，塞斯求士從畢達哥拉斯派的習俗，學得自我省察法，並且禁食血肉，他的弟子索其翁 (Sotion of Alexandria) 則從畢派學得輪迴之說。這個學派似乎不會發生重大影響，只是席內卡曾從學於索其翁而已。<sup>⑩</sup>

### 三、懷疑學派

如前所述，安提約各斯之前的柏派學院，已經有了明顯的懷疑論傾向，但是後來新起的懷疑論，却以皮羅學派為宗祖，而非遠紹柏派學院。新起的懷疑論係由埃內西得木 (Aenesidemus of Knossos) 所創，他寫了八本「皮羅派的理論」。此派學者嘗試指出一切判斷及見解都是相對的，他們以特定的「論題」來支持這種立場。他們固然反對哲學上的獨斷論，但是並未忽略實際生活的要求，因而也提出一些規範，讓人奉行。這種做法並未違反皮羅的精神，因為皮羅在主張懷疑論的同時，也肯定習俗、傳統與法律都是實際人生的規範。

埃內西得木 (氏講學於亞歷山卓城，其著作大約成於紀元前四十三年) 曾為懷疑論的立場，提出十大論題<sup>⑪</sup>：

(一) 不同種類的生命體，對於同一物會產生不同而相對的「觀念」。

(一) 人與人之間的歧異，使各人所見之物亦不同。

(二) 人的感官之構造與呈現，彼此亦不一致（譬如有一種東方水果，聞之刺鼻而嗜之可口）。

(四) 人的感受隨着不同的狀況而變化（如，睡與醒、老與少，各有不同感受）。又如，某種氣流對年輕人可能是春日和風，對老年人却是凜冽寒風。

(五) 同一事物隨着觀點或角度的不同，而產生不同現象；譬如，入水之桿呈彎曲狀，方塔遠望之下像是圓塔。

(六) 知覺之對象並非直接呈現在感官之前，而是必經一種媒介，如空氣。這就造成混雜的現象。例如，正午看來，草是綠的；夕陽之下，草却成了金黃色。女士的盛裝，在日光下與燈光下看來，也不一樣。

(七) 事物亦因質量的變化而生殊異；例如，一粒砂子是粗糙的，但是當砂子溜過指縫時，却又顯得圓滑。

(八) 一般而言，萬物皆是相對的。

(九) 外物出現的頻率多少，會帶給人不同的印象；如，難得一見的彗星，會比太陽更令人印象深刻。

(十) 不同的生活方式、道德規範、法律、神話、哲學體系，也會帶來相異的看法（參看辯士派）。

埃氏這十大論題，到了阿格利帕（Agrippa）時，約減為五項②：

(一) 對同一物會有各自的不同觀點。

(二) 任何證明都會引發無窮的程序（亦即證明基於假設，假設又須證明，如此推至無窮。）。

(三) 一切都是相對的，因為主體對外物的感覺，受它的性向以及它與外物的關係所影響。

(四) 爲了避免無窮回溯，任何論證的出發點，都難免是獨斷的假設，亦即任意設定的想法。

(五) 任何證明都會陷入惡性循環，亦即必然以其待證的結論，列入前提。

其他懷疑論者則將論題化約爲兩項<sup>②</sup>：

(一) 任何事物皆不能就其本身而被確知。對於各種相關的意見，也沒有任何確定的辦法可以選擇。

(二) 任何事物亦不能透過其他事物而被確知，因爲一切此類企圖，都會導致無窮回溯或惡性循環。

（很明顯的，以上這些支持相對論的論證，至少大部分都與知覺有關。然而知覺不會犯錯，因爲知覺並不判斷，而錯誤在於僞立的判斷。此外，理性爲了預防錯誤，也能夠避免匆促的判斷，進一步仔細考慮，並且在某些情況下中止判斷等等。）

恩比利各士是我們了解懷疑論細節之主要來源。他認爲我們不可能由三段論法獲得任何結論<sup>③</sup>。大前提——如「凡人皆有死」——只能由完全的歸納法才能證明。但是完全的歸納法已經涵蓋了結論——「蘇格拉底會死」。因爲除非我們先知道蘇格拉底會死，否則不能說凡人皆有死。

因此三段論法正是一種惡性循環。（以上這種對三段論的駁斥，到了十九世紀，又被米爾 John

Stuart Mill 重新提出；但是它的有效性，必須基於一項前提，就是：以唯名論來取代亞里斯多德「種之本質」之說。我們之所以肯定凡人皆有死，是因為知覺了人的本質或普遍本性，而不是經由實際觀察，去完全數盡個別的人——這在事實上也不可能。因此，大前提是基於人的本性，而不需要我們先對結論有明確的知識。結論是「隱然地」包含在大前提中，而三段論的過程，就是要使這種隱然的知識，變成清楚明確。當然，唯名論的立場需要一種新的邏輯來支持，米爾所致力的也在於此。）懷疑論者也曾批駁「原因」觀念，但他們似乎尚未預見休謨所提出的知識論上的困難②。原因在本質上是「相對的」，但它不是客觀的相對物，而是由心靈外在地規定它是相對物。此外，原因與結果在時間上，若非同時，就有先後。同時是不可能的，因為那樣將可互稱因果。但是原因也不能先於結果，因為那將使原因有獨自先在、並與結果無關的時刻，而原因在本質上是與結果相對待的。至於原因後於結果，則顯然是不可能的事。

懷疑論者也設法證明神學中存在着二律背反。例如，上帝若非無限，則是有限③。上帝不是無限的，不然祂將不能運動，也就沒有生命或靈魂；上帝也不是有限的，不然祂將不如「整體」完美，而上帝「被假定」是完美的。（這種論證所反對的，是斯多亞派的物質化上帝，對於那些相信上帝是無限精神體的人，却無影響。無限精神體雖不能運動，但是有生命，甚至可稱之為無限生命體。）此外，斯多亞派的神明眷顧之說，也必然含有一種二律背反。這個世界充滿罪惡與苦難。那麼上帝是否有意志與能力來遏止這些罪惡與苦難呢？假使祂沒有，那麼祂與上帝觀念積不相容（雖然米爾提出一種奇怪的觀念，以上帝為有限之物，並與吾人合作）。因此，上帝有意

志與能力來遏止現世的罪惡與苦難，但是祂顯然沒有這麼做。所以至少就上帝而言，是沒有「普遍的」眷顧的。但是我們又無法解釋為何上帝眷顧此人而不眷顧彼人。因此我們不得不論斷：神明眷顧根本不存在<sup>26</sup>。

至於實際生活方面，懷疑論者認為我們應該隨順知覺與思想，滿足自然本能，服從法律與傳統，並且研究科學。我們在科學上永遠得不到確定之知，但是可以不斷向前「探索」<sup>27</sup>。

#### 附 註

- ① Philostr., *Apoll. Tyan.*, 4, 8; 4, 31.
- ② Tac., *Hist.*, 3, 81.
- ③ Epict., *Disc.*, 1, 25.
- ④ Tac., *Ann.*, 16, 34.
- ⑤ e.g. *Or.*, 32, 9.
- ⑥ Suet., *Vesp.*, 13; Dion Cass., 66, 13; Luc., *De Morte Peregr.*, c. 18.
- ⑦ Cf. Dio. Cass., 66, 15.
- ⑧ *De Morte Peregr.*, 4; 20 ff.
- ⑨ Cf. *Demonax* (Lucian).
- ⑩ *Demonax*, 11.

- ① Julian, *Or.*, 7, 209.
- ② *Or.*, 33.
- ③ *Or.*, 32.
- ④ Philostr., *Vit. Soph.*, 1, 7.
- ⑤ Cf. *Or.*, 1-4.
- ⑥ *Or.* 12, 61.
- ⑦ Greg., *Adv. Math.*, P. G. 37, 1339 ff.
- ⑧ Diog. Laërt., *Proem.*, 21.
- ⑨ Sen., *Ep.*, 10.
- ⑩ Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 1, 36 ff.
- ⑪ Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 1, 164 ff.
- ⑫ Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 1, 178 ff.
- ⑬ Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 2, 193 ff.
- ⑭ Sext. Emp., *Adv. Math.*, 9, 207 ff. Cf. 8, 453 ff.
- ⑮ Sext. Emp., *Adv. Math.*, 9, 148 ff.
- ⑯ Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 3, 9 ff.
- ⑰ Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, 1, 3; 1, 226; *Adv. Math.*, 7, 435 ff.

## 第四十二章 新畢達哥拉斯學派

古代的畢達哥拉斯學派似乎在紀元前四世紀時就失傳了；假使它不曾失傳，我們也沒有證據說它繼續在活躍發展。但是到了紀元前一世紀，這個學派又重返思想的舞台，是為新畢達哥拉斯學派。新派與舊派的淵源，不僅在於他們對開山祖師的尊崇，同時也在於他們對科學研究的興趣，以及最主要的，他們的宗教色彩。舊派的禁慾苦修主義大多為新派所接受，新派自然也承襲了靈魂、肉體二元論之說——我們曾指出，這是柏拉圖派哲學的明顯特色——再附以神秘的成分，以便迎合當時人心之要求一種較純淨與較為個人化的宗教。此派主張人可以直接體證神明，並且得知許多啓示——因而哲學家有時被描述為先知與行奇蹟者，阿波洛紐士即為一例<sup>①</sup>。然而，新派絕不僅僅是舊派的複製品而已，它還依循了當時的折衷主義傾向；我們發現它廣泛採用了柏拉圖學派、亞里斯多德學派與斯多亞學派的思想。這些外來的成分，並未融入一個綜合的體系，讓學派中的成員共同接受；而是由這些成員各自加以綜合，有的着重斯多亞派的論旨，有的則偏重柏拉圖派的哲學。新畢達哥拉斯學派在歷史上頗為重要，因為它與當時人的宗教生活關係密切（它似乎源於亞歷山卓城，亦即希臘化哲學、專門科學、與東方宗教的聚合點），並且是走向

新柏拉圖主義的一個明確階段。努美紐士 (Numenius of Apamea, Syria) 主張神性層級論——第一位神是第一上帝，亦即存有原理或大父，第二位神是德米奧格，第三位神是世界或受造者。

恩比利各士記載了新畢達哥拉斯學派內部的各種傾向。其中一支肯定萬物發源於單元或點。點之流行產生線，線產生面，面再產生三度空間的體。這是一種一元論的系統，但它顯然受了古代數學觀念的影響。另一支新派則認為，萬物的終極本源雖然是點或單元，但是應該強調的却是「單元」與「未定二元」之二元論。一切「統一體」皆分享單元，一切「二元性」則分享「未定二元」②。這些新派各支並無任何特殊的原創性，但其中已可見到後來在新柏拉圖主義中扮演主要角色的「流行」(emanation) 觀念。

新柏拉圖主義之所以主張流行理論，並且肯定具體世界與至高上帝之間有中介物存在，其動機之一就是希望維護上帝的純淨，使祂與感覺界的事物沒有任何接觸。這裏最突顯的是上帝的絕對超越性，亦即祂「超越存有」之地位。我們在新畢達哥拉斯學派中已可看出上帝超越性的論旨。它可能是得自猶太—亞歷山卓派哲學與東方傳統的影響，但是我們在柏拉圖本人的思想中，也可看出它的潛在種子。著名的奇蹟術士阿波洛紐士（他在紀元後一世紀末期大行其道，其「生平」係由斐羅史查特 Philostratus 所撰），把第一位神與其他神明畫分開來。人類對於第一位神不應奉獻任何物質的犧牲，因為凡屬物質者皆沾染不潔。對於其他神明應該奉獻犧牲，但是對於第一位神，則毋須外露的言詞或祭品，只須獻上吾人理性的服務。

阿拉伯地區的尼可馬古士 (Nicomachus of Gerasa) 也值得一談：氏於紀元一四〇年前後行於世，著有「算術序論」。他的學說主張理型或觀念之存在，是在世界形成以前（柏拉圖之說），並且理型即是數目（又是柏拉圖之說）。但是數目理型並不存在於獨立自有的超越世界；事實上它們是上帝心中的理型，因而是現世萬物塑成時所憑依的典範或原型（參看猶太人斐羅，中期柏拉圖主義與新柏拉圖主義）。因此，在新柏拉圖主義興起之前，已經有人把理型轉置於上帝心中了；這種想法後來再溶入基督教傳統中。

我們在努美紐士的哲學中，也可看到類似的轉置；努氏生平約在紀元二世紀的後半期，似對亞歷山卓城的猶太教哲學極為熟稔。據克里門特 (Clement) 所載，努氏稱柏拉圖為「雅典化的摩西」<sup>③</sup>。努氏認為，第一位神是存有原理與宇宙之王<sup>④</sup>。祂也是純粹思維的活動自體，並與世界的形成沒有直接關係。此外，祂是至善者。努氏似乎想把柏拉圖的善理型與亞里斯多德的上帝或「思想之思想」合而為一。第二位神是德米奧格（見「迪美吾斯篇」），它因為分享了第一位神的存有而具備善性，它以原始製造者的身分塑成了世界。它以原始理型為模範，從物質中塑成世界。世界是德米奧格的產品，亦即第三位神。努氏描述這三位神分別是大父、製造者、被造者，或者分別是祖先、子孫、後代<sup>⑤</sup>。

努氏的心理學顯然是二元論，因為他假定人有兩個靈魂，一為理性的，一為非理性的；並且主張靈魂之進入肉體是一種惡，是一種「墮落」。他似乎又曾主張世界靈魂也有一善一惡<sup>⑥</sup>。

由此可見，努氏的哲學是一種折衷主義，想要統合前代思想家的見解；它的重心在於肯定神

的超越性，並且一般而言，在於肯定「上界」與「下界」的尖銳對立——這種對立不僅見之於實在界整體，而且也見之於人性之中。

與新畢達哥拉斯學派相關的思潮，還有所謂的赫爾梅文獻 (Hermetic Literature) 與查爾代神諭 (Chaldaic Oracles)。前者所指的是紀元一世紀出現的一種「神秘派」文獻，它與埃及文獻的關係尚無法確定，希臘人在赫爾梅發現了埃及神「托特」(Thoth)，他們所謂的「赫爾梅神」一名，亦源自埃及的「偉大的托特」。但是不論埃及傳統對赫爾梅文獻可能有什麼影響，這份文獻的主要內容仍可溯源於稍早的希臘哲學，尤其是波塞多紐士的思想。這份文獻的基本觀念是「人的得救，必須透過人對上帝的知識」——這種觀念後來成爲「諾西斯主義」(Gnosticism) 的重要主張。類似的救援理論構成了查爾代神諭的內容，這份神諭是紀元二百年左右寫成的一首詩，其思想就像赫爾梅文獻一樣，融合了奧爾菲——畢達哥拉斯派、柏拉圖派與斯多亞派的成分。新畢達哥拉斯學派對於當時的宗教興趣及需要具有密切關係，並且對於預備新柏拉圖主義的來臨，也頗有貢獻，在這兩方面它都與中期柏拉圖學派扮演同樣角色，以下我們即將討論後者。

### 〔有關阿波洛紐士的小註〕

修辭學家斐羅史查特曾應席維路斯 (Septimius Severus) 的第二任妻子東納 (Julia Domna) 之請而着手撰寫阿波洛紐士的生平。該書約成於紀元二百年。據斐氏所載，阿波洛紐士的回憶錄係由他的一位亞述弟子達密士 (Damis) 記下，再由達密士的一個親戚轉告東納；這一段

過程可能是文學上的假托之辭<sup>7</sup>。無論如何，斐氏的動機是想把阿波洛紐士描寫成智者、諸神的真正僕人，以及行奇蹟者，而不再是梅拉吉尼士 (Moeragenes) 在阿波洛紐士「追記錄」中所描繪的魔術師或念咒者<sup>8</sup>。從斐氏書中，可以看出他讀過而且採用了福音、宗徒大事錄與聖人傳記中的資料，但我們仍未能確定究竟他有多少意圖想以「希臘化的基督」這一理想來取代基督教的基督——至少他曾極力誇張兩者的相似性。假使斐氏的意圖不很明確，那麼他的著作的根本真實性，也值得考慮；事實上我們無法肯定地說，歷史上的阿波洛紐士究竟是那一種人。

斐氏的著作風行一時，竟使得阿波洛紐士成爲人們崇拜的對象。卡勒卡拉 (Carcalla) 曾爲行奇蹟者設立一座神壇<sup>9</sup>，席維魯斯 (Alexander Severus) 在他的「先祖神譜」(Lararium) 中，除了奉祀他的貝納特斯家神、亞巴郎、奧爾菲與基督 (Penates, Abraham, Orpheus, and Christ) 之外，也有阿波洛紐士之名<sup>10</sup>。奧瑞良 (Aurelian) 原本矢志摧毀提亞納城 (Tyana)，後來因爲該城是阿氏的誕生之地而予以寬宥<sup>11</sup>。歐納表士 (Eunapius) 在他寫的「辯士行傳」一書中，推崇阿氏<sup>12</sup>；朱立安皇帝的好友馬塞林努士 (Ammianus Marcellinus) 則將他與柏羅丁並列，尊之爲曾被「天才之神」拜訪的特選凡人<sup>13</sup>。

無論斐氏本人的動機是什麼，至少我們可以確知：異教的辯護者在對抗基督教時，經常引證阿波洛紐士。例如葉洛克勒士 (Hierocles) ——氏爲狄歐克勒強 (Diocletian) 治下東埃及區的省長，也是基督教的強勁敵手——就曾引述阿波洛紐士所行的「奇蹟」，來削弱基督所行的奇蹟之重要性，同時還強調異教徒的智慧優於基督教，因爲他們並不以阿氏所行的奇蹟而將他提升

到上帝的高位<sup>①</sup>。波非利也曾引述阿氏的奇蹟，並以他對多米謙皇帝的大膽抗議，來對照基督在受難時的百般屈辱<sup>②</sup>。奧古斯丁也曾指出異教徒在辯護時濫用阿氏的情形<sup>③</sup>。

到了第四世紀末期，一位異教徒佛拉維安努（Virius Nicomachus Flavianus）把斐氏的書譯成拉丁文，隨後文法學家維克多林努（Tascius Victorinus）再將其潤飾印行。這本書在基督教圈中，也會引起注意；譬如阿波林納立（Sidonius Apollinaris）修訂過這本書，並且以極富敬意的語氣談起阿波洛紐士。<sup>④</sup>

## 附 註

- ① 參看本章所附有關阿波洛紐士之小註。
- ② *Adv. Math.*, 10, 281 ff.
- ③ Clem. Alex., *Strom.*, 1, 22, 148. (*P. G.*, 8, 895.)
- ④ Cf. Plato, *Ep.*, 2.
- ⑤ Procl. *in Tim.*, 1, 303, 27 ff.
- ⑥ Chalcid., *in Tim.*, c. 295.
- ⑦ Cf. Ed. Meyer, *Hermes*, 197, pp. 371 ff.
- ⑧ Orig., *Contra Celsum*, 6, 41 (*P. G.*, 11, 1357).
- ⑨ Dion Cass., 77, 18.

- ② Lamprid., *Alex.*, 29.
- ① Lamprid., *Aurel.*, 24.
- ② Ed. Boissonade, p. 500, Didot.
- ② *Rerum gest.*, 21, 14, 5.
- ② Lact., *Div. Inst.*, V, 3; *P. L.*, 6, 556 ff.
- ② St. Jerome, in Ps. 81 (*P. L.*, 26, 1130).
- ② Cf. *Ep.*, 136, 1; 102, 32; 138, 18.
- ② *Ep.*, 8, 3; ed. Mohr, p. 173.

## 第四十三章 中期柏拉圖主義

我們已經談過，中期學院與新學院都曾偏向懷疑論，然後新學院到了安提約各斯，又回返獨斷論，並且主張柏拉圖學派與漫步學派的思想在根本上是統一的。因此中期柏拉圖主義以折衷論為基調之一，並不令人驚訝。柏拉圖主義者所有的，只是柏氏的通俗對話錄，而不是專題演講集；這對於任何嚴謹的正統學派都會帶來困難；因為創始者不曾留下系統化與精密的哲學理論，讓後學奉為規範與經典。我們不難了解為何中期柏拉圖主義採用了漫步學派的邏輯，因為漫步學派的邏輯基礎，要遠比柏拉圖學派所有的更為周詳深刻。

一如新畢達哥拉斯學派，柏拉圖學派也感受了當時的宗教興趣及要求；但其結果却是：他們從新畢達哥拉斯學派借用了許多觀念，或者至少是在後者的影響之下，發展出自身的潛在因子。於是，中期柏拉圖主義也主張上帝的超越性，肯定中介存有物，相信神秘主義。

從另一方面來看，中期柏拉圖學派極為注意研究與註釋柏氏對話錄的工作，這一點也與當時的風氣吻合<sup>①</sup>。這種工作使他們對創始者的人格與實際訓令，倍增敬慕，進而着手畫清柏拉圖主義與其他哲學體系之間的界限。我們因此也發現了批駁漫步學派與斯多亞學派的論著。以上兩方

面——一個重視學派的「正統」，一個走向折衷主義——存在着明顯的矛盾，結果使得中期柏拉圖學派無法表現統一的性格：思想家各自以不同方式組合不同的成分。中期柏拉圖學派因而形成了「中間的」柏拉圖主義；亦即它成爲一種過渡性的思想。直到新柏拉圖主義出現，我們才能發現真正的綜合與融會。新柏拉圖主義就像大海一般，百川匯歸，共成一體。

(一) 中期柏拉圖學派的折衷傾向與正統傾向，同時出現於歐多路士 (Eudorus of Alexandria, c. 25 B. C.) 的思想中。歐多路士根據「泰提特斯篇」(176 b) 的說法，肯定哲學的目的是「儘可能肖似神」。歐氏說，這種哲學目的觀，是蘇格拉底、柏拉圖與畢達哥拉斯都同意的。由此可見歐氏的折衷思想，以及他所受新畢達哥拉斯學派的影響——他甚至依此而肯定三層太一論。第一層是至上神、存有之最終根源；然後由此產生第二層太一（亦稱單元，與未定二元相形之下，顯然甚有秩序），它是奇數的、光明的；最後產生未定二元，它是鬆懈的、偶數的、昏暗的等等。歐氏雖然深受新畢達哥拉斯派的影響，因而有折衷論的傾向，但是他著有專書，反對亞里斯多德派的「範疇論」，其中的正統意識又超克了折衷傾向。

(二) 中期柏拉圖學派的重要代表，是以「希臘羅馬名人傳」一書聞名於世的普魯塔克。普氏約生於紀元四十五年，在雅典受教育，因柏拉圖學派的安末紐士 (Ammonius) 的啓發而研究數學。他經常走訪羅馬，與帝國之都的重要人物相善。據隋達士 (Suidas) 所載<sup>②</sup>，特拉揚皇帝封他領事品銜，並下令阿凱亞 (Achaea) 的官員，凡事都要徵求普氏的同意。普氏還成爲他的故鄉的執政官，也曾有幾年擔任奉祀戴爾非教阿波羅神的教士之職。普氏除了「名人傳」與「倫理

觀」兩書之外，還寫過柏拉圖註釋、斯多亞派與伊比鳩魯派批駁、以及討論心理學、天文學、倫理學與政治學的書。此外還有論家庭生活、論教育與論宗教方面的著作。也有一些著作藉他之名傳世，但並非他所親撰。

普魯塔克的思想無疑帶有折衷論的性格，影響他的不僅是柏拉圖，還有漫步學派、斯多亞學派，以及新畢達哥拉斯學派。他研究中期學院與新學院的懷疑論，以致對理論上的思辨心存疑惑，並對迷信極力反對（這或許更因為他想建立較為純淨的上帝觀念）；但是另一方面，他相信

先知預言、「啓示」與「熱心」。

他認為人可以直接體證超越界；這一點助成了後來柏羅丁的「忘我入神」(ecstasy)之說<sup>③</sup>。

普魯塔克 (Plutarch) 像

普氏想要建立較為純淨的上帝概念。「當我們身處塵世，為肉體的慾念所困時，無法與上帝交往；只有在哲學思維中，我們才能隱約地接觸上帝，好像夢境之所見。但是當我們的靈魂獲得解脫，升入純淨、無形、不變的境界時，上帝就

將成爲我們的嚮導與君王，因爲我們全心依恃祂，不息地渴求那無法言說的美景。」<sup>④</sup>爲了純化上帝概念，他乃否定上帝是惡的來源。人世間的惡必有其他來源，普氏認爲卽是「世界魂」。世界魂是人世的罪惡痛苦之原因，它與至善的上帝對立爲二；這是一種肯定善惡兩種原理的二元論。然而，惡的原理在上帝創世時，却變成帶有神性的世界魂，因爲它分享了或充滿了理性，而理性是上帝的一種流行體。因此世界魂並不缺乏理性與和諧，只是它在另一方面仍舊扮演惡的原理；二元論依然存在。

既然上帝高高在上，完全不必爲惡負責，普氏自然要設法找出一些低於上帝的中介物了。他肯定一羣星神的存在，並且繼贊諾克拉特與波塞多紐士之後，也設定一羣「精靈」，做爲上帝與人類之間的橋樑。這些中介物有的較親近上帝，有的則爲塵世的邪惡所染<sup>⑤</sup>。奢靡的禮儀、野蠻猥褻的祭典都是爲惡神而設的。善神則是「上帝眷顧」（普氏極爲強調這點）所用的工具。如前所述，普氏公然抨擊迷信，並且指摘有損上帝尊嚴的神話（他也像波塞多紐士一樣，主張神學三分論）；但是他對民間流行的宗教，仍舊表現高度的同情。他認爲，人類的宗教雖有許多，但都是以不同的名義尊崇同一位上帝，他還使用比喻法來說明民間信仰之存在理由。例如他在「論依西絲與歐西里斯」（*De Iside et Osiride*）就指出：歐西里斯代表善的原理，特利風（Tryphon）代表惡的原理，而依西絲代表物質——普氏並不以物質爲惡，相反的，它本身雖屬中性，但是對於善却有自然的傾向及愛慕。

普氏的心理學談到靈魂的起源及其與精靈的關係，其中有不少神話傳說與詩意幻想的成分，

毋須在此深論。值得注意的是，普氏在靈魂、肉體的二元論之上，再加上「生魂」與「知性」的二元論。生命比肉體更優越、更神聖，知性也比生命更優越、更神聖；生命受制於激情，知性則是人中之「精靈」，應該居於統治地位。普氏肯定人的不朽性，他描寫來世的幸福是：靈魂不僅獲知真理，而且再度享受親友的陪伴<sup>⑥</sup>。他的倫理觀則顯然受到漫步學派傳統的影響，因為他強調人人都需要在過與不及之間，求得快樂的中庸之道。泯除情感是不可能，也不可欲的事，我們使它發而皆中節。普氏贊同斯多亞派允許自殺的看法，同時也受到他們的世界主義所影響，這一點由他自己在羅馬帝國的經驗，更能得到證實。統治者代表了上帝。

世界之受造，係在時間之中；這樣才能肯定靈魂先於肉體以及上帝先於世界<sup>⑦</sup>。基本的要素有五種（加上以太），世界也有五個<sup>⑧</sup>。

(三) 阿比努士 (Albinus, 紀元二世紀人) 是中期柏拉圖主義者蓋尤士 (Gaius) 的門生，曾區分第一神、知性與生魂。第一神是不動的（亞里斯多德之說），但並非動者，而且它與天神是二而一的。第一神並不直接產生運作力——因為它本身不動、又非動者——它的化工須透過知性或「世界知性」<sup>⑨</sup>。上帝與世界之間，有星神與其他受造神。柏拉圖式的理型是上帝心中的永恒觀念，也是萬物的模範因；亞里斯多德式的「觀念」只是複製品而已<sup>⑩</sup>。以上帝為不動，且不依形成因的方式運作，這種想法當然源自亞里斯多德，但是上帝概念的其他成分，就是柏拉圖派的後期理論了，例如以理型轉置於上帝的觀念中——這是在新畢達哥拉斯學派中見過的。阿比努士參照柏拉圖「饗宴篇」的說法，主張人類可以透過不同程度的美，逐漸升進到上帝跟

前，並且還從「迪美吾斯篇」借用了世界魂的概念<sup>①</sup>。阿比努士在混合柏派與亞派的思想時，也像新畢達哥拉斯派的努美紐士一樣，助成了導向新柏拉圖主義的坦途。他之區分第一神、知性與生魂，更直接影響了新柏拉圖主義之區分太一、知性與生魂。（阿氏的心理學與倫理學也融合了柏派、亞派與斯多亞派的成分，譬如他說斯多亞派的「思維力」就是柏拉圖派的「推理力」，他以亞里斯多德派的「感受力」來對照柏拉圖派的「推理力」，他學習柏拉圖之分辨「精神需要」與「肉體欲望」，他引用斯多亞派的「自性種子」之說，宣稱倫理學的目的是柏拉圖派的「儘可能肖似神」，以斯派的「明智」為諸德之首，以柏氏的「正義」為普遍品德，反對斯派的「不動心論」，支持柏、亞二派的「情感中節論」。這真是典型的折衷論者！）

（四）中期柏拉圖學派中，值得一提的還有阿布雷友士（Apuleius, b. c. A. D. 125），阿提各士（Atticus, c. A. D. 176），蔡爾素士（Celsus）與馬其姆士（Maximus of Tyre, c. A. D. 180）。與阿比努士的折衷論傾向對比之下，阿提各士代表較為正統的柏拉圖傳統。阿提各士批評亞里斯多德忽略了「神明眷顧」之說，妄以世界為永恆的，並且否定了（至少不曾清楚表明）人的不朽性。阿氏似乎受到斯多亞派的影響，強調神明內在於世界以及品德之充分自足性——針對漫步學派以具體的外在資產為幸福所必須的說法。他自然也贊同柏拉圖派的理想之說，然後因應當時學風，把這些理想視為上帝的思想或觀念。此外，他還把「迪美吾斯篇」的德米奧格當做善的理想，並以物質之原理就是它本身所具的惡魂。

蔡爾素士以堅決反對基督教而留名後世，他的「真語」一書（約寫於一七九年）的內容，係

透過奧利真 (Origen) 的反駁而為吾人所知。他強調上帝的絕對超越性，因此具體世界不可能是上帝的作品。上帝與人類之間的橋樑有「精靈」、天使與英雄。上帝的眷顧係以宇宙為對象，而不是像基督信徒所信的以人為中心。

馬其姆士也強調神的超越性，承認次級的神明與精靈存在，並將惡源歸於物質。馬氏談到超越的上帝時，說：「當你年老或死亡時，上帝召喚你，那時你才能完全看見祂；那時你或許可以瞥見眼不曾見、口無法說的真美，假使遮蔽上帝榮耀的帳幕與外裝脫落的話。你們不可為了俗世之物而以無聊的禱告褻瀆祂，因為俗世之物或可偶然得到，或可努力掙得，義人不需禱求，不義的人求也不會得到。只有祈求仁愛、和平與死前希望的禱告，會得到答覆。」<sup>16</sup> 天使是上帝的僕役與人類的助力；「宙斯的不朽使臣有三萬之衆，居於繁榮之地。」<sup>17</sup>

#### 附 註

- ① 柏拉圖對話錄的四分法，傳統上即歸因於泰拉西勒士 (Thrasylus) 所為；泰氏為狄貝流士 (Tiberius) 的宮庭天文學家，曾加入柏拉圖學派。
- ② Suid., *Plutarch*.
- ③ *De Is. et Osir.*, 77.
- ④ *De Is. et Osir.*, 78.
- ⑤ *De Is. et Osir.*, 26.



## 第四十四章 希臘化的猶太哲學

希臘人的思辨方式對於猶太心靈的影響，在亞歷山卓城最爲明顯；巴勒斯坦地區也有類似的情形，像埃森尼派（Essenes）的理論（約瑟夫斯 Josephus 在描寫哈斯末納的約納生 Jonathan the Hasmonaean 時，首次提及此派）<sup>①</sup>，就表現出奧爾菲——畢達哥拉斯派的思想迹象。譬如，埃森尼派主張靈魂、肉體二元論，進而相信靈魂在人死之後繼續存在，而且在人未生之前早已存在。他們禁止流血的祭祀以及食用酒肉，非常相信天使中介物的存在。值得注意但不應過度強調的一件史實是：埃比法尼士（Antiochus Epiphanes）曾經強迫巴勒斯坦的猶太人接受希臘文化，當時有些猶太人主動支持這一運動，但是較爲正統的猶太人則堅決反對，仍然依循先祖的傳統，對於希臘文化中的墮落道德成分毫不妥協。然而，亞歷山卓這座建立於東西方交界線上的世界性大都會，還是變成了希臘化猶太哲學的真正中心，集其大成的是斐羅（Philo of Alexandria）<sup>②</sup>。猶太人浪跡各處，自然較易接受希臘的影響；他們試圖協調希臘哲學與猶太神學，因此一方面從希臘思想中選擇那些最能與猶太宗教配合的成分，另一方面則以寓言解說猶太經典，以便與希臘思想溝通。有些猶太人甚至斷言，希臘大哲的主要觀念也得之於聖經。這種想法當然沒有歷

史根據——譬如對柏拉圖而言，但它却是羅馬帝國中希臘化的猶太人所特有的綜合傾向②。

希臘化猶太哲學的首席代表是斐羅，氏約生於紀元前二十五年，約卒於紀元後四十年——當時他正是蓋尤士皇帝治下，亞歷山卓城猶太人派駐羅馬的大使。他的著作雖有散佚，但是仍有許多留傳到今天③。

斐羅對希臘哲人非常景仰；他認為在希臘哲學與猶太聖經及傳統中，都可以發現相同的真理。一方面他相信哲人們曾參考聖經，另一方面則視情況需要，以寓言方式解說聖經。他在「論神之不可變」一書指出：上帝既非具體之物，就不能說祂會運動。因此我們對於聖經中擬人論章節，應該分辨兩層意思：其一是較高層的非擬人化的意義，其二則是為迎合一般人之較低層的擬人化的意義。這種寓言化以及區分「較高層」意義的做法，假使繼續推展的話，難免會走上否定認真執守「法律」規章的必要性一途；至少對於那些有能力分辨較高層意義的人將會如此。但是斐羅却不贊成這種後果。靈魂高於肉體，肉體也是人的一部分；寓言的意義雖然高於字面的意義，但我們無權忽略字面意義，而應該同時兼顧文字與精神。他的意圖並非要破壞或取代猶太教的正統，而是要使它與哲學協調，同時仍然維護「法律」的執守④。

依猶太教神學所說，上帝是具有位格的，但祂同時也是「純粹存有」、絕對單一、自由自足的理型⑤。祂不佔任何空間，却在自身之內含括萬有⑥。祂又是絕對超越的，甚至超越過善的理型及美的理型⑦。人無法透過科學式的理解來接近上帝——「爲了體悟上帝，我們必須先變成上帝，這是不可能的事」⑧——除非藉着直接的直觀⑨。上帝是不可言詮、不可思議的存有。人只有在忘

我入神或當下直觀中，才能享見上帝。由此可見斐羅也深受當時推崇上帝超越性的學風所影響——當然我們不應忘記，上帝的超越性在猶太教的聖經神學中，也是清楚肯定的，只是未必以哲學術語表示而已。

我們以中期柏拉圖學派的阿比努士與新畢達哥拉斯學派的努美紐士兩例看來，凡是主張上帝超越性或以上帝優於一切物質界的說法，都很容易導致肯定中介物的存在，以溝通上帝本身與物質宇宙。這些中介物之中，最高級的是邏各斯或知性。邏各斯被稱為上帝的首生之子，它是一「中介物階層的元首」<sup>⑩</sup>。斐羅認為，邏各斯顯然低於上帝，屬於中介物的階層，只是它在這些中介物之間是最高級的。因此斐羅的邏各斯概念並不等於基督教神學中有關邏各斯（亦即聖言）的教理——即使它影響了早期的基督教思想家。斐羅有時把邏各斯看成上帝的某一面顯示，但是斐羅與基督教雙方的邏各斯概念，終究還是不同的。斐羅的思想大體游移於「孟納強主義」(Monarchianism，以上帝為一體三相)與「阿流士主義」(Arianism，以基督為受造物，低於上帝)之間，但他絕不是「阿達納修主義」(Athanasianism，以上帝為三位一體)——當然，我們也了解斐羅的邏各斯概念並不指涉任何歷史上的真實人物。柏拉圖式的理型也被置於邏各斯之中，使邏各斯成為包含理型世界的領域<sup>⑪</sup>。斐羅這種想法與新畢達哥拉斯學派相同，後者亦將理型置於知性中（努美紐士曾受到斐羅哲學的影響）。一般說來，斐羅只談到邏各斯，但他又從兩方面或兩種功能來區分邏各斯為「理性機構」與「所言之語」；前者在於無形的理型界，後者在於這些理型的複製品，亦即可見的現世萬物<sup>⑫</sup>。這種二分法也見之於人類——一方面是理性，另一方

面是言語；言語以理性爲本源。斐羅善用比喻法，譬如他說高級祭司所穿的雙層胸甲，就是雙層邏各斯的象徵。邏各斯是上帝創世時的工具，斐羅在「梅瑟五書」，爲這點找到一句引證：「上帝按照上帝的形像造了人類。」<sup>18</sup>

舊約曾記載上帝派天使描述各種「神顯」的狀況；斐羅就把這位天使當做邏各斯。至於舊約提到的其他天使，則被斐羅當做「神力」。這位邏各斯是靈性的實體，上帝的無形聖言；但它畢竟與上帝有別，依從上帝，是上帝的工具。斐羅使用的，不僅是舊約「智慧之書」中的「神智」觀念，而且包括柏拉圖派的模型理論（邏各斯是上帝的形象或影象，它本身又是創造時的模範）與斯多亞派的論旨（邏各斯是世界的法則之內在及超越原理，同時也是受造物的組合根據）；但是他的主要概念，似乎仍是一種漸次下降的存有層次。換句話說，斐羅的邏各斯與終極上帝雅威（Yahweh）畢竟不同；它只是附屬的中介存有物，讓上帝藉以表現與運作；它不是三位一體的第二位，也不是與聖父同體的聖言。就邏各斯這一點看來，斐羅的哲學較近於新柏拉圖主義，而非較近於基督教的三位一體論<sup>19</sup>。

除了邏各斯以外，還有其他「神力」或中介物依從上帝。斐羅有時把邏各斯看成上帝的一面顯示，有時又把它當做獨立之物；同樣的，他有時把這些神力看成上帝的屬性或能力，與理型相對應（亦即做爲理型的運作功能），有時又認爲它們具有相對的獨立性。它們似乎都含括在邏各斯之中，但這樣並不能確定它們是否具有位格性。若邏各斯是上帝的一面顯示，這些神力就是上帝的性質或觀念；若邏各斯依從於上帝，並具有相對的獨立性，則這些神力就是更小的附屬體；

斐羅對這個問題並無明確解決。因此普列希特博士 (Dr. Praechter) 可以說：「斐羅徘徊於兩種想法之間，這兩極在基督教說來，就是孟納強主義與阿流士主義；但是類似阿達納修的看法，則是他所不知的，而且也與他的宗教信仰及哲學觀點積不相容。」<sup>⑮</sup>此外，我們也不難發現斐羅哲學絕對無法同意基督教的「上帝降生」之說——假使斐羅哲學要維持一貫論點的話——因為它過於強調上帝的超越性，使上帝無法與物質界有任何「接觸」。基督教本身固然也主張上帝的超越性，而且承認「上帝降生」之說是個奧秘；但是它對物質界的態度，却與斐羅派或新柏拉圖派的哲學所持者大不相同。

斐羅由於柏拉圖主義的影響，主張人是靈魂、肉身二元或理性成分與感性成所組成的，同時人必須從感性成分解脫出來<sup>⑯</sup>。只有品德是真正的善，對於各種激情應當修成「不動心」的境界。斐羅雖曾受過斯多亞派與犬儒派的倫理學說所影響，但他所強調的，仍是相信上帝重於相信自己。人生應該追求品德，儘可能肖似上帝<sup>⑰</sup>。這種工作是內在的努力，因此不必積極參與公共事務，以免分心喪志；科學研究應以有助於靈魂的內在生活為前提。人是應該往上升進，先從觀念方面認知上帝，再努力求取天界的智慧，或直接觀照不可言詮的上帝自身。靈魂在塵世所能抵達的最高境界，就是被動狀態的忘我入神；後來的新柏拉圖主義也持這種看法。

斐羅對初期基督教思想的影響，無疑曾被過度誇張<sup>⑱</sup>，但是它之主張上帝的絕對超越性、中介存有物的存在，以及靈魂透過忘我入神而昇近上帝等等理論，則給新柏拉圖主義開闢了坦途。<sup>⑲</sup>

附註

① *Ant. Jud.*, 13, 5, 9.  
② 關於這個問題，我們在此暫時不談希臘思想對於猶太教的偽經，甚至舊約中的某些書卷，究竟產生何種影響。

③ Cf. Euseb., *Hist. Eccles.*, 2, 18. 以下引用斐羅之原文，皆根據下列版本：Leopold Cohen & Paul Wendland, *Berlin* (Vol. 6, Cohen & Reiter).

④ Cf. *De Migrat. Abrah.*, 16, 92.

⑤ Cf. *De post. Caini*, 48, 167; *Leg. alleg.*, 2, 1, 2f; *De Mutat. nom.*,

⑥ *De conf. ling.*, 27, 136; *De Somniis*, 1, 11; 63.

⑦ *De opif. mundi.*, 2, 8.

⑧ *Frag.* a 654.

⑨ *De post. Caini.*, 48, 167.

⑩ *Leg. alleg.*, 3, 61, 175.

⑪ *De opif. mundi.*, 4, 17 ff.

⑫ *Quod Deus sit immut.*, 7, 34; Cf. *De vita Mos.*, 2(3), 13, 127.

⑬ *De opif. mundi.*, 6, 25.

- ⑭ Cf. Jules Lebreton, S. J., 「三位一體論文」(Beauchesne, 1910)
- ⑮ Ueb.-P., p. 577.
- ⑯ Eg. *De Somn.*, 123, 149.
- ⑰ *De opif. mundi.*, 50, 144; *De human.*, 23, 168.
- ⑱ Cf. *Quis rer. div. her.*, 14, 68 ff; *De Gigant.*, II, 52f.
- ⑲ 然而，奧利真好用寓言的習慣，很可能奉半要歸因於斐羅。

## 第四十五章 柏羅丁的新柏拉圖主義

### 一、柏羅丁的生平

柏羅丁的出生地有兩種說法，歐納表士說是里空（Lycón），隋達士說是里可波立斯（Lycopolis）<sup>①</sup>。總之，他約於二〇三或二〇四年（波斐利說是二〇五或二〇六年）生於埃及，則可確定。據波斐利所載，柏羅丁曾在亞歷山卓城遊學，直到大約二十八歲，才得遇良師沙卡士（Ammonius Saccas）。他在沙卡士門下求學，直到二四二年，爲了認識波斯哲學而加入哥迪安（Gordian）皇帝屬下的波斯遠征軍。哥迪安皇帝於美索布達米亞（Mesopotamia）遇刺身亡，遠征軍也隨之瓦解；柏羅丁乃轉赴羅馬，時年四十。他在羅馬創立學派，很快就吸引了高官顯貴，甚至包括卡列努士（Gallienus）皇帝及其皇后。柏羅丁曾倡議在坎帕納（Campana）地區建立一座城「柏拉圖市」，以做爲柏拉圖理想國的具體實現；這個計畫曾經得到皇帝的准許，但後來不知何故，皇帝又反悔了，使計畫終成空想。

柏羅丁約於六十歲時，收了著名的波斐利爲徒，後者極爲崇敬老師，並爲其立傳。柏氏的著

作，後來即由波斐利整理為系統形式，全集共分為六卷，每卷再分九章。「恩內亞得」(Ennesades, 九論)自此即為柏氏全集的名稱。柏羅丁的演講，據說清爽流利，但是文筆却有些艱澀，加以他視力不佳，無法修訂手稿，這種情形便無法改善。波斐利的任務，自始即不簡單，加上他又刻意保存原作者的風格，結果使得柏氏的論述，一直成為後代編輯家的難題。

柏羅丁在羅馬時，經常有人求教請益，他的身分儼然是某種「精神導師」。他還收養孤兒，

親自親護；充分顯示他的仁慈與敦厚。他交遊廣泛，從不樹敵，他個人雖然苦修渡日，但是性格却溫和可親。據說他有些內向與敏感，這一點從他的演講中亦可看出。他的精神生活極其深刻，



柏羅丁 (Plotinus) 像

波斐利提到他在柏氏門下六年期間，柏氏曾有四次神人合一的忘我經驗<sup>②</sup>。柏氏一生健康不佳，在二六九或二七〇年時，病逝於坎帕納地區的鄉村。柏氏臨終時，波斐利正好遵師命，在西西里抒解抑鬱心情而未能送終；柏氏友人歐斯多求士(Eustochius)醫生則適時由普太歐里(Puteoli)趕到，聆聽了柏氏的遺言：「我正在等候你，不久我內在的神性成分就要前去與宇宙之神結合了。」

柏氏曾抨擊諾西斯學派，他對基督教也有某種程度的了解，但未予置評。他雖非基督徒，但却以著作以人格做為精神理想與道德理想的堅定見證，他的哲學具有精神的理想主義，因而對於偉大的拉丁教父、希波城的奧古斯丁產生極其深遠的影響。

## 二、柏羅丁的學說

上帝是絕對超越的：祂是太一，超越一切思維及存有，不可言詮、不可了悟，「祂排除一切敘述與認知；只能勉強形容祂是超越的存有」<sup>③</sup>。本質、存有與生命皆不足以稱述太一，這當然不是因為太一低於它們，而是因為太一「多於」它們，「是萬物的真正根源」<sup>④</sup>。太一並非個別事物的總和，因為個別事物需要一個根源或原理，這個原理異於萬物並在邏輯上先於萬物。（我們可以這麼說，偶有的事物再增加也不等於必然的存有。）此外，若太一等於個別事物，則個別事物之間將無從分辨彼此，這與日常所見相反。「因此太一不能是任何現存之物，而必須先於萬有。」<sup>⑤</sup>柏氏的太一並非巴曼尼得斯一元論的太一，而是具有超越性的太一——正如新畢達哥拉

斯派與中期柏拉圖派所強調的。正如阿比努士以第一神優於知性，並分辨天界神與俗界神，努美紐士以第一神優於德米奧格，斐羅以上帝優於塑成世界的神力；柏羅丁也以至上神為太一或第一神，超越萬有之上<sup>⑥</sup>。這並不表示太一是空無或不存在；而表示太一超越了我們所經驗的萬物。存有概念得自我們的經驗對象，但是太一超越一切對象以及一切基於這些對象的概念。

上帝唯一，單純不可分，因此太一本身絕無實體、附質之分，柏羅丁也不願以任何積極屬性畫歸上帝。我們不應該說太一是「如此」或不是「如此」，這種說法將把太一界限為一特定之物，但事實上它超越一切可被界限之物，「任何描述都不對」<sup>⑦</sup>。然而，「善」必須畫歸上帝，只要我們不以此善為一種內在性質。因此上帝是「善者」而非「善的」<sup>⑧</sup>。我們也不能說太一具備思想、意志或活動——因為思想預設了能思與所思之分立<sup>⑨</sup>，意志也預設了分立，活動也表示了能動與所動之對立。上帝是太一，超越一切區分對立；祂甚至不能在自身區分自體，因此也超越自我意識。柏羅丁將「統一性」與「善」這兩種屬性歸諸上帝（亦即以上帝為太一與至善）；他強調，即使這兩種屬性也不恰當，只能類比地用於形容上帝。因為一表示多之否定，善則表示施於某物的成效。上帝的確超越萬有，我們所能說的只是：太一是不可分、永恒不變、既無過去、也無未來、自性常存的元體。

既然上帝是如上所述的終極原理，那麼柏羅丁如何解說有限事物的多樣性呢？上帝不能將自己拘限於有限事物，使後者從屬於祂；祂也不能出自自由意志來創造世界，因為創造是一種活動，而以上帝具有活動，就會損及祂的恒常不變性。於是柏羅丁求助於「流行」的比喻。他雖使用

一些比喻之詞，像河川、流水，但他清楚表示上帝絕不會在流行過程中有任何損傷：上帝永遠是不可及、不可少、不可動的。柏氏認為自由的創造活動將會影響上帝的永恒自足性，因此世界之源於上帝，應該出於必然性，亦即低級完美之物必然源於高級完美之物。這個原理就是：萬物都應該產生次一級的存有物，像種子發芽一樣的展開自身，從未分的本源直到感覺世界的某物。但是，第一本源永遠保持現狀，其中有一種無法言詮的力量，產生出後續的存有；假使這種力量由於嫉妬或自私而停留在其運作中，那是極不相宜的<sup>①</sup>。（柏氏也用了「照射」與「光耀」為比喻，以太一為太陽，像太陽一樣照耀而本身並不減弱。他又以鏡子為喻，鏡中所映現的是複製品，但是原件既不改變，也無損失。）

因此，假使要斷定柏氏所謂的流行過程具有泛神論的性質，我們必須格外小心。的確，柏氏主張世界「依天性之必然」源生於上帝，並且反對「無中生有」的自由創造；但我們必須記住他也強調第一本源保持「現狀」，不減少也不損傷，永遠超越附屬存有。事實應如下述：柏氏反對上帝由虛無中自由創造，因為那表示上帝經歷了變動；他也同樣反對上帝是泛神論式的自我流生於萬物，亦即以上帝為自我損耗。換言之，他想在有神論的創造說與徹底泛神論或一元論的世界觀之間，走出一條中間路線。我們大可認為（即使這裏的對立並非極端的二元論）這種妥協是不可能的；但我們沒有理由稱柏氏為泛神論者，而不加上適當的說明。

太一首先流行出知性 (Nous)；；知性是直觀或直接體認，有雙重對象：一是太一，一是自體。知性之中有理型存在，包括種類理型與個別理型<sup>②</sup>，但是理型界整體以不可分的方式含括於

知性中。柏羅丁肯定知性即是柏拉圖「迪美吾斯篇」的德米奧格。柏羅丁堅持知性本身即是一個「觀念世界」<sup>⑫</sup>，因此他反對隆吉努士 (Longinus) 分立理型與知性的說法——後者溯源於柏拉圖「迪美吾斯篇」對理型與德米奧格分立之描述。(波斐利原先贊同隆吉努士的意見，後來被柏羅丁說服，才改變想法。) 因此，多樣性首先出現於知性，因為太一超越一切多樣性，甚至超越能知與所知之區別；但我們不應以為這種區別在知性是絕對分明的，因為知性本身即同時是思維的主體與對象。如此一來，柏拉圖的德米奧格與亞里斯多德的「思想之思想」，在柏羅丁的「知性」合而為一了。知性永遠存在，它的福善狀態是永恒的本性，而非外得的特徵。因此知性所享有的永恒，不是時間所能望其項背的<sup>⑬</sup>。以靈魂而言，它的對象是前後相續的，一會兒蘇格拉底，一會兒一匹馬，一會兒又換了別的東西；但是知性同時了解萬物，既無過去，也無未來，而是在永恒的現在通觀萬物。

知性即是「美」；從知性流行出靈魂，亦即相應於「迪美吾斯篇」的世界魂。這個世界魂是不可分的非具體之物，做為超感覺界與感覺界之間的橋樑，上與知性相通，下與自然界連繫。柏拉圖只肯定一個世界魂，柏羅丁則肯定兩個：高層的世界魂接近知性，與物質世界沒有直接的接觸，低層的世界魂則是現象世界的真正靈魂。柏羅丁稱這第二層世界魂為「自然」<sup>⑭</sup>。此外，現象世界所擁有的一切實在性，雖然都是因為分享知性中的理型而成的，但這些理型却不在感覺界運作，也與感覺界沒有直接關聯；然後柏羅丁把理型的映現，置於世界魂裏，稱之為「理性種子」，並含括在理性(邏各斯)之中——這一觀點顯然採自斯多亞派的理論。為了配合兩層世界魂

之說，他進一步區分高層靈魂中的第一理性，與低層靈魂中的衍生理性<sup>⑤</sup>。

世界魂再衍生出個人的靈魂，個人靈魂也分爲高低兩種成分（柏羅丁依照畢達哥拉斯—柏拉圖派的三分法，也承認第三個中介要素存在），前者屬於知性界（參看亞里斯多德的知性），後者直接與肉體發生關聯。靈魂未與肉體結合之前已經存在，因其墮落乃寄寓於肉體之中，肉體死後，靈魂繼續存在，但無法記憶前世的經歷。（他也贊成輪迴轉世之說。）柏氏所謂的個人靈魂，雖然統合於世界魂之中<sup>⑥</sup>，但他並不定個人的不朽性；靈魂是真實之物，真實之物必不死滅。我們怎能假設蘇格拉底在現世是蘇格拉底，而當他抵達至善的居所時，就不再是蘇格拉底了？因此個人的靈魂在來世都將繼續存在，各個有別，但整體又合而爲一<sup>⑦</sup>。

靈魂的再下一層是物質世界。柏羅丁以光的放射來比喻流行過程；光由中心向外發射，漸次減弱變暗，最後抵達質料自身，成爲完全黑暗，亦即「光之缺如」<sup>⑧</sup>。因此，質料與太一的源生關係，只是因爲它也是太一的流行過程所創生的一物；但是質料在其自身，則是宇宙的最底層，形成太一的對反。就質料受到形式照亮，並組成具體對象而言，它不能說是絕對黑暗；但是就質料與可知界對反，形同「迪美吾斯篇」的「必然性」而言，它就是黑暗無明。柏羅丁於此，綜合柏、亞二氏的觀點，他接受柏拉圖以質料爲「必然性」之說，以質料爲可知界的對反、爲光之缺如；他同時也接受亞里斯多德以質料爲「形式之底基」之說，以質料爲具體對象的構成分之一。一種元素能夠轉變成另一種元素，表示物體之下必有某種與物體自身不同的底基<sup>⑨</sup>。我們若將物體的形式完全抽離，所剩之物即是所謂的質料<sup>⑩</sup>。質料因爲分沾形式而稍微受到照亮，它在具體

上並不分立獨存如完全的黑暗、非有之原理。此外，正如現象世界大體上以可知界為範型，質料在本性上也對應於一質料的觀念<sup>①</sup>。

柏羅丁除了融合柏、亞二氏的上述宇宙論見解之外，也接受奧爾非派與新畢達哥拉斯派以質料為「惡之原理」的看法。質料在其最低的層次，不具任何性質，純屬無明的缺如，這時它就是惡自身（它並非以惡為一種內在性質，就像善者不是以善為一種內在性質一樣），並與善者針鋒相對。（當然，質料之惡並不涉及質料的觀念。）雖然質料本身是缺如，而非一種積極原理，但是柏羅丁已經接近一種危及他整個思想系統之二元論了。我們至少可以假定柏氏會合乎邏輯地貶視可見世界，雖然在事實上他並非如此。他的心理學與倫理學確實表現出一種輕貶可見世界的傾向；但是這種傾向終究還是被他的宇宙論抵銷了，因為他堅持宇宙是一體和諧的。柏氏曾抨擊諾西斯派之輕視世界，他贊許世界是德米奧格與世界魂的作品：它是一個永恆的統合產物，各部分和諸共存，受到神明的眷顧。他公然表示：宇宙中雖然有許多可憎之物，但我們不應把宇宙當做惡的產物。它是可知界的影象，但是說它是可知界的對立部分，則言過其實。除了可知界的宇宙之外，還有什麼宇宙能比我們認識的這個宇宙更好呢<sup>②</sup>？物質世界是可知界的外化呈現，感覺界與可知界永遠相聯並存，前者依其能力範圍重現出後者<sup>③</sup>。這種普遍和諧與宇宙性的合一，正是先知預言以及超人神力產生奇妙影響之合理基礎。（柏氏認為在星神之外，還有許多人類無法得見的「神祇」與「精靈」存在。）

柏羅丁的心理學主張人的靈魂包含三個部分。其中的最高部分（相應於亞里斯多德的「知性

「」與質料絕緣，植基於可知界<sup>23</sup>；但是就靈魂真正與肉體結合以組成人身而言，它又難免為質料所染；因此人必須從事倫理學上的超升，以「肖似神明」為近程目標，其終極目標則是與太一結合。在這種超升中，倫理的成分（實行）附從於知性的成分（觀想）之下，就像亞里斯多德的主張一樣。超升的原動力是「愛」（參看柏拉圖的「饗宴篇」），然後第一階段是淨化過程，使人擺脫肉體與感官的宰制，練習共同的品德，亦即柏羅丁所謂的四種主要品德。（明智為諸德之首<sup>24</sup>）接着，靈魂必須凌越感官知覺，轉向知性，專務於哲學與科學<sup>25</sup>。然後，靈魂必須凌越推論思想的層次，上與知性結合；柏羅丁稱此結合為「第一美境」。在此結合中，靈魂仍然具備自我意識。以上各階段都在導向最後階段——靈魂在忘我入神中與上帝或太一密契結合；此時一切二元對立性都剝落淨盡。在一切針對上帝或有關上帝的思想中，主體與客體總是分立的；但是在忘我入神的結合中，這種分立不復存在。「那時，人就像在天堂上所見的一樣，同時看到上帝與自己：自己成了放射狀，充滿可知界的光，甚至與純淨的光結合為一，既無負擔，也無重量；啊！簡直就化為神明，在本質上變為上帝了。這時他處在被點燃的狀態；等到他再度感覺重量時，其情形就像火種熄滅似的。」「這種景觀是難以描述的。人怎能以敘述一件分立之物的方式去描繪上帝呢？因為當他看見上帝時，上帝與他自己的意識是渾然不分的。」<sup>26</sup>（不消說，所謂向上帝超升，絕不表示上帝在空間上居於「外界某地」。人在默觀上帝時，他的思想毋須向外追索，好似上帝只在某處而不在他處<sup>27</sup>。相反地，上帝是無所不在的。祂不在任何人之外，而是臨現於所有的人，即使他們不自知<sup>28</sup>。）對於活在現世的人，這種忘我入神的結合，是非常短暫的；我

們若想永遠完全享受這種結合，必須等到來世靈魂擺脫肉體羈絆之時。「他將會離棄這種景觀；但是，假使他能再度醒悟內在所具的品德，再度知道自己天賦的完美性，那麼他就會再度祛除負擔，經由品德超升至知性，再經由智慧超升至至高者。這是諸神的生活，也是人類之中尊貴幸福的人的生活——遠離外在的俗世萬物，超越現實的人間樂趣，獨自飛升到獨一無二的聖境。」<sup>⑩</sup>

由此可見，奧爾菲派、柏拉圖派與畢達哥拉斯派所一向著重的「彼世」格調、知性的超升、由冥合與認知上帝而獲救援，這些特性都在柏羅丁的學說中，得到最完整的系統表達。現在，哲學所討論的不僅是邏輯、宇宙論、心理學、形上學與倫理學，而且還包括宗教理論與神秘主義；事實上，既然最高層次的知識是人對上帝的神秘知識，加以柏羅丁（他的神秘主義理論極可能奠基於他自己的親身體驗以及過去的思考）顯然以神秘經驗為真正哲學家的最高成就，我們因此可以說，在柏羅丁派的新柏拉圖主義中，哲學似有化為宗教的傾向——至少它指向自身之外，不再以思辨為最終目標。這種特性使得新柏拉圖主義可能與基督教分庭抗禮；但是從另一方面看來，它的複雜哲學系統以及「反歷史的」精神，使它未曾形成與基督教對立的局面：例如它缺少神秘宗教的大眾化色彩。新柏拉圖主義其實是主知論者對當時最盛行的渴求個人救援的風氣之答覆。「『我們飛返故鄉吧！』<sup>⑪</sup>這個建議實在含有深刻的意義。故鄉即是我們的源生之地，那兒是「父」的居所。」<sup>⑫</sup>基督教之所以能比新柏拉圖主義的超越哲學或當時神秘教派的祭獻儀式，產生更深更廣的影響，不僅因為它植基於歷史，而且因為它能夠兼顧各方面：它使大眾的需要配合漸增的思辨背景，使超越界的存在與現世的使命並行不悖，神秘共融與倫理修養相輔相成，苦修禁慾

與淨化本性同時並重。從基督教本身的立場看來，新柏拉圖主義仍然極有貢獻，亦即有助於從知性觀點說明啓示宗教；因此基督徒對於柏羅丁應有同情與敬意，拉丁時期最偉大的教父（以及普世的教會）都曾深受柏氏的影響。

### 三、柏羅丁學派

由柏羅丁的弟子阿美流士（Amelius）的思想中，可以看出當時仍然傾向於在上帝與具體世界之間加上許多中介物，譬如阿美流士就把知性再分成三種實體：實存者、分享者與提升者<sup>③</sup>。柏氏弟子中以波斐利（Porphyry of Tyre, A.D. 232/3-after 301）較爲重要，他於二六二或二六三年在羅馬從柏羅丁遊。波斐利曾撰寫柏氏生平，此外還有許多著作，題材廣泛，其中以「亞里斯多德範疇論導引」最享盛名。該書曾被譯爲拉丁文（由波埃秋士 Boethius 所譯）、敘利亞文、阿拉伯文與阿美尼亞文，從古代直到中世都產生重大影響，爲它作註的亦復不少。該書主要討論類、種、種差、特性與附質。波氏本人也曾爲柏拉圖（例如「迪美吾斯篇」）與亞里斯多德（主要是他的邏輯作品）作註，並且嘗試指出——柏拉圖與亞里斯多德的哲學在本質上是協調的。

波斐利努力以清晰易懂的方式推廣柏羅丁的學說，但他比柏氏更強調實際方面與宗教方面。哲學的目的是救援，因此靈魂必須高尚其志，向上遷升，這種淨化可以藉苦修禁欲與認知上帝而達成。品德之最低層是實行「共同品德」，亦即「情欲中節的」品德，在人與人交往時，依理性

的指導，使靈魂的情欲合乎中道。再往上是淨化的品德，以達到「不動心」為目標。這個目標亦即「肖似神明」。到了品德之第三層，靈魂轉向知性（波氏認為惡不在於肉體本身，而在於靈魂之迴向低級的欲望對象。）<sup>④</sup>；品德之最高層則是「典範品德」，屬於知性本身。這四德在每一層次都出現，只是提升靈魂的程度不同而已。爲了幫助靈魂超升，波氏強調人必須從事苦修禁欲，譬如不食血肉、獨身生活、謝絕歌舞之娛等。「正性宗教」（positive religion）在他的哲學中，扮演重要角色。他警告濫用占卜與其他類似的迷信（他是承認這些迷信本身的，因爲他相信鬼神學），但是同時也支持民間的傳統宗教，把異教的神話當做哲學真理的寓言式表現。他堅



波斐利 (Porphyry) 像

持實行之重要，認為上帝所嘉許的不是智者的言語而是他的行為<sup>95</sup>。真正虔敬的人並非日日祈禱與獻祭的人，而是將他的虔敬付諸實踐；上帝要求一個人的，不是他的名聲或者他所應用的空洞公式，而是他與職責相稱的生活<sup>96</sup>。

波氏居留西西里期間，寫了十五本書反對基督徒。這些論爭之作，於紀元四四八年，在瓦倫提尼安三世與戴歐多修士二世(Valentinian III, Theodosius II)治下被焚燬，只剩下少數斷簡流傳至今：我們要想得知波氏的抨擊路線，大部分還須參照基督徒的答辯。(如美托丟士Methodius與歐塞表士 Eusebius of Caesarea等。)奧古斯丁說，若是波斐利真心愛慕智慧，並且認識耶穌基督，「就不會被他(基督)那種極其健康的謙卑，嚇得退縮回去了」<sup>97</sup>。這句話不能確定證明波氏曾經做過基督徒或者有心奉教，因為奧古斯丁並未進一步說他以波氏為背教者，雖然歷史家索克拉底(Socrates)明言波氏背棄了基督教，而且背棄的原因是有些巴勒斯坦凱撒里亞(Caesarea)的基督徒抨擊他，激起他的反感所致<sup>98</sup>。我們還是無法確定波氏是否曾經做過基督徒；至少沒有人說他曾經自述信仰過基督教。波氏會想讓受過教化的人不去改信基督教，他也設法指出基督教是不合邏輯的、不夠高貴的、充滿矛盾的。他曾批評聖經與基督教的詮釋學，其要點頗似後來的高級批評(Higher Criticism)，譬如，他否定「丹尼爾」(Daniel)書的真實性，宣稱其中的預言是「依事件結果所做的預言」，否定梅瑟五書為梅瑟所著，指出福音中的明顯衝突與矛盾等等。基督的神性也在他的批駁之列，他舉出許多論證來反對基督的神性與基督的教條。

## 附註

- ① Eunap., *Vit. Soph.*, 6; Porph., *Isag.*, 12b; Suid., *Plot.*
- ② *Plotini Vita*, 23, 138.
- ③ *Enn.*, 5, 4, 1 (516 b-c).
- ④ *Enn.*, 3, 8, 9 (352 b).
- ⑤ *Enn.*, 3, 8, 8 (351 d).
- ⑥ Cf. *Rep.*, 509 b 9.
- ⑦ *Enn.*, 6, 8, 9 (743 e).
- ⑧ *Enn.*, 6, 7, 38.
- ⑨ *Enn.*, 3, 8, 8. (351 c).
- ⑩ *Enn.*, 4, 8, 6 (474 b-c). 柏羅丁肯定第一本源不因嫉妬而停留，這其實是柏拉圖「迪美吾斯篇」的一種回響。柏羅丁以太陽來比喻太一或善，也是發揮柏拉圖在「理想國篇」所做的比較。後來有些基督敎哲學家學習新柏拉圖主義的做法，把上帝當成自本自根的光，受造物則分享光明，並且按其受光的程度，排成高低層次。
- ⑪ *Enn.*, 5, 7, 1 ff.
- ⑫ *Enn.*, 5, 9, 9.

- 23 *Enn.*, 5, 1, 4.
- 27 *Enn.*, 3, 8, 3.
- 29 *Enn.*, 4, 3, 10; 5, 9, 3; 5, 9, 9; 2, 3, 17.
- 39 *Enn.*, 3, 5, 4.
- 47 *Enn.*, 4, 3, 5.
- 31 *Enn.*, 2, 4; 3, 67; 6, 3, 7.
- 39 *Enn.*, 2, 4, 6.
- 20 *Enn.*, 1, 8, 9.
- 21 *Enn.*, 2, 4, 4-5; 3, 5, 6.
- 22 *Enn.*, 2, 9, 4.
- 28 *Enn.*, 4, 8, 6.
- 24 *Enn.*, 4, 8, 8.
- 25 *Enn.*, 1, 2, 1.
- 26 *Enn.*, 1, 3, 4.
- 27 *Enn.*, 6, 9, 9; 6, 9, 10.
- 28 *Enn.*, 6, 9, 7.
- 29 *Enn.*, 6, 9, 7.

- ⑩ *Enn.*, 6, 9, 11.  
⑪ *Iliad*, 2, 140.  
⑫ *Enn.*, 1, 6, 8.  
⑬ *Procl. in Plat. Tim.*, I, 306, 1 ff.  
⑭ *Ad Marcellam*, 29.  
⑮ *Ad Marc.*, 16.  
⑯ *Ad Marc.*, 17.  
⑰ *De Civit. Dei*, 10, 28. (按氏年輕時就認識奧利真。Euseb., *Hist. Ecc.*, 6, 19, 5.)  
⑱ *Hist. Eccl.*, 3, 23, (P. G., 67, 445).

⑳ 「從波斐利的零星作品看來，他對基督教的評價，不外乎曖昧難解，前後矛盾，不合邏輯，撒謊欺人，腳踏信心，以及惡頑不靈。」(Pierre de Labriolle, *La Réaction Païenne*, p. 286, 1934.)

## 第四十六章 新柏拉圖主義的其他學派

### 一、敘利亞學派 (The Syrian School)

新柏拉圖主義敘利亞學派的主要代表，是波斐利的弟子楊布里格約逝於三三〇年）。楊氏繼續新柏拉圖主義的作風，在存有層級中增加許多成員，同時還重視神通術與一般的秘術。

(一) 新柏拉圖主義從最初就喜歡增加存有層級的成員，以便藉此強調至上神的超越性，使上帝與感覺界毫無關聯。柏羅丁還把這種傾向限定在合理的範圍中，楊布里格則任其發展了。楊氏在柏羅丁的太一之上，肯定了另一個太一，超越一切描述與拘限，甚至凌駕善者<sup>①</sup>。這個太一遠非我們所能形容——除了知道它的統一性之外——因而優於柏羅丁的太一——柏氏的太一等於善者<sup>②</sup>。太一產生觀念或可知物的世界；再由此產生知性存有的世界，其中包含知性、一種中介實體與德米奧格；楊氏似乎不滿意這種複雜情形，但他還是繼續區分知性界的成員<sup>③</sup>。在知性界之下，是超乎塵世的靈魂，再由此產生其他兩種靈魂。民間宗教的神祇與「英雄」——加上一羣天

使與精靈——都

屬於這個世界，

楊氏還想依數量

多少來安排它們

。楊氏根據思辨

理性，構想成這

個龐然體系之後

，進而主張我們

對諸神的知識是

直接與內在的，

是與我們對善者

之內在心靈衝動

所同時俱有的。

(二) 楊氏的

宗教與越明顯表

現在他的倫理學說中。他先接受波斐利之區分品德為公衆的、淨化的與典範的，然後在淨化的品德與典範的品德之間，加上「觀解的」(theoretical) 品德，亦即靈魂以知性為默觀對象，並且



楊布里格 (Iamblichus) 像

沉思最終原理的發展次序。到了典範的品德，靈魂就與知性認同，後者是觀念的居所與萬物的典範。在這四德之上，還有「神職的品德」，亦即靈魂在忘我入神之中與太一結合（這類品德因此亦稱爲合一之德）。我們必須追求神的啓示，以使得知冥合上帝的途徑，因此僧侶的地位優於哲學家。淨化感性、通神術、神蹟與占卜，都在楊氏思想中扮演重要角色。

### 一一、貝卡孟學派 (The School of Pergamon)

貝卡孟學派係由楊布里格的弟子埃德修斯 (Aedesius) 所創，主要特色在於重視通神術與復興多神論。當朱立安皇帝的老師之一馬其姆士特別留意通神術時，就有沙魯斯求士 (Sallustius Libonius)，繼歐納表士之後，撰文反對基督教。朱立安皇帝幼時曾是基督徒，後來則成爲異教徒。他在短暫的統治期間（三六一—三六三年），強烈反對基督教，支持多神論，在這方面頗受楊布里格一派的新柏拉圖主義所影響。譬如，他根據新柏拉圖哲學來解釋太陽崇拜，因爲太陽受可知界與感覺界之間的中介物<sup>4</sup>。

### 一二、雅典學派 (The Athenian School)

新柏拉圖主義的雅典學派，對於亞里斯多德與柏拉圖的著作，產生了濃厚的興趣。這一點可以由雅典的普魯大克 (Plutarch of Athens，他是聶斯多流士 Nestorius 之子，曾任學派在雅

典的導師，約卒於四三一或四三二年）註解「靈魂論」與席良努士（*Syrianus*，繼普路大克爲學派在雅典的領袖，約卒於四三〇年）註解「形上學」看出。但是席良努士並不相信柏拉圖與亞里斯多德是協調的；相反的，他不僅主張亞里斯多德哲學只是研究柏拉圖哲學的預備階段，而且——在他的「形上學」註解中——還嚴分柏、亞二氏之異，爲柏氏理型論而駁斥亞氏的批評。但他並不反對柏拉圖、畢達哥拉斯學派、奧爾菲派與查爾代文獻之間有共同特色。他的繼任者東尼努士（*Dominus*）是一位猶太人後裔的敘利亞人，曾有數學方面的論著。

此派人物中最重要的應屬於君士坦丁堡，並曾任雅典導師的普洛克魯士（*Proclus*，410-485）。普氏孜孜爲學，著作極豐。他的著作雖然大都散佚，但是留傳至今的，還有他對柏拉圖「迪美吾斯篇」、「理想國篇」、「巴曼尼得斯篇」、「阿昔別德斯第一篇」與「克拉提勒斯篇」的註釋，以及他自己的原作：「神學的要素」、「論柏拉圖的神學」、「關於神明眷顧的十個疑問」、「論眷顧與命運」，以及「論惡之實有」——最後三書係由梅貝克的威廉（*William of Moerbeke*）譯成拉丁文，留傳至今。普洛克魯士對柏拉圖、亞里斯多德與新柏拉圖學派的前輩的哲學，都有廣泛的了解，對各種宗教信仰、民間迷信與實際體證，也都深富興趣與熱誠；他甚至相信自己蒙受啓示，而且還是新畢達哥拉斯派尼可馬古士的轉世再生。因此他手邊的資料與知識極其豐富，然後他設法將這些成分統統滙合於一個精心構畫的體系中；這項任務在他的高度辯證能力之下，並不算太難。他以辯證能力與過人天才，精密地統合他所學得的一切思想，因而獲得最偉大的古代士林哲學家之雅號<sup>⑤</sup>。

普氏辯證體系的主要基調，仍是三向發展觀。這個原理楊布里格固然用過，但普氏更輔以精密的辯證法，並使它成爲太一流行而生萬物的過程中的主導原理。凡是流行而生之物，對於它的原因或前因，都是部分相似、部分不相似的。就某物相似於前因而言，它在某種程度上與本源相同，因爲流行的過程必然出自本源之自我溝通。從另一方面來看，既然有流行之過程，就必有異於本源的部分。因此，我們同時掌握了發展之兩個契機：其一是由於部分相同而保存於本源中，其二是由於外向過程而產生歧異。在每一流行之物中都有一種對善者的自然傾向，這種對善者的自然傾向，使萬物在層次分明的流行發展中，回返其直接前因。普氏由此肯定發展之三契機：①保存於本源中；②從本源中流出；③回返於本源。這種三向發展或發展之三契機，主宰了整個流行系列⑥。

整個發展過程的最初本源即是太一⑦。萬物必須有一個原因，原因與結果有別。我們既然不能接受「無窮回溯」，就必須肯定「第一因」的存在，然後萬物像「根之分枝」，一一產生，與第一因或近或遠。此外，這種第一因只能有一個，因爲多樣性總是後於統一性⑧。我們必須合乎邏輯地把多樣性推源於統一性，把一切結果推源於終極因，把一切分得的善推源於「絕對善者」；但是事實上，第一原理超越了統一性、原因、善者的稱號，正如存有亦不足以描述它一樣。我們的確沒有辦法正面積極地形容終極原理；我們只能說它「不是」什麼，承認它超越推論思考與積極稱述，無法言詮與無法了悟。

從太一產生「單元」，亦即所謂超乎本質的與無法了悟的神祇；它們是眷顧之來源，我們可

以稱之爲善者。從單元產生知性領域，其中再三分爲「恆存之知」、「運作之知」與「回歸之知」。這個領域分別相應於存有、生命與思想三大概念<sup>⑨</sup>。普氏意猶未盡，繼續畫分知性的三個領域：前兩個領域各自再分爲三項，最後一個則分爲七項等等。

在廣大的知性領域下面，是靈魂領域，介於超感覺界與感覺界之間；一方面像個複製品反映前者，另一方面則做爲後者的範型。靈魂領域包括神的靈魂、「精靈」的靈魂與人的靈魂三組，每一組中又有小組。希臘神祇算是神的靈魂這一組，但是有的名字又依不同觀點或功能，列屬於別的組。例如，普氏把宙斯也分爲三個方面。精靈的靈魂是神人之間的橋樑，本身又分爲天使、精靈與英雄三類。

世界是有生命的，由神的靈魂所塑成，並由它們引導。世界不可能是惡的——物質本身也不可能是惡的——因爲我們不能把惡推源於神祇。惡應該被視爲一種缺陷，與存有層級的較低階層不可分別<sup>⑩</sup>。

普氏主張在流行過程中，製造因保持原狀，毫無改變。它產生次一級的存有物，但是在產生時既不運動也無損失，而是保存自身的本質，「既不轉化爲其成果，也未遭受任何減損」。因此，產品之出現，並非由於製造者的自我犧牲或自我轉化。普氏這種作法也像柏羅丁一樣，想在「從虛無中創造」與真正的一元論或泛神論之間，找出一條中道；製造者在產生次一級存有物時，雖無任何變化損失，但是後者的存在還是出自製造者自身的存有的<sup>⑪</sup>。

普氏根據相似性產生相似性的原理，認爲人類靈魂有一種高於思想的機能，使人可以由之抵

達太一<sup>①</sup>。這就是統合機能，能夠在忘我入神中抵達終極原理。普氏也像波斐利、楊布里格、席良努士等人，肯定靈魂具備一個氣化軀體，這種軀體由光組成，介於物質體與非物質體之間，永不朽壞。靈魂透過這個氣化軀體的眼睛，得以享見神的顯示。靈魂經過各種等級的品德而升進，最後與太一達到忘我入神的合一。普氏肯定靈魂升進的三個階段為愛、真理與信仰。真理帶領靈魂越過愛美之心，使它充滿對真正實在界之知識，然後信仰帶領靈魂在無法了悟者與無法言詮者之前，達到神秘的沉默境界。

繼普洛克魯士之後領導學派的，是一位撒瑪利亞人馬林努士 (Marinus)。馬氏的專長在於數學以及他對柏拉圖作品之冷靜而謹慎的詮釋。例如，他在註解「巴曼尼得斯篇」時，就堅持太一之類所指的是理型而非神祇。但他還是依循當時學風，着重宗教迷信，並以「似神之德」為諸德之首位。馬氏講座之職由伊西多勒士 (Isidorus) 所繼承。

達馬修斯 (Damascius，約於五二〇年任講座之職) 是最後一任雅典講座，曾從馬林努士習數學。達氏的哲學結論是，人的理性無法了解太一與衍生物之間的關係，因此他似乎認為人的思辨無法真正獲知真理。我們在這方面所用的名目，像「原因」、「結果」、「過程」等，都只是類比而已，並不真正代表實在界<sup>②</sup>。然而，他在極力強調知神術、「神秘主義」與迷信之餘，並未放棄思辨。

達氏有一位著名的學生辛普利秋士，曾為亞里斯多德「範疇論」、「物理學」、「天體論」與「靈魂論」作了極有價值的註解。其中「物理學」註解包含了先蘇期諸子的斷簡，尤其價

值。

猶士丁尼安 (Justinian) 皇帝於紀元五二九年，下令禁止在雅典講授哲學，於是達馬修斯帶着辛普利秋士與另外五位新柏拉圖派的成員前往波斯，受到柯斯雷士 (Chosroes) 王的歡迎。但是他們一行於五三三年回到雅典，顯然是對於波斯的文化狀況相當失望。在第六世紀中葉以後，異教徒中的新柏拉圖主義者就失傳了。

#### 四、亞歷山卓學派 (The Alexandrian School)

(一) 新柏拉圖主義的亞歷山卓學派，是研究特殊科學與註釋柏拉圖、亞里斯多德作品的心。譬如依帕奇亞 (Hypatia，她於紀元四一五年，被一狂熱的基督教暴民謀害) 曾有數學與天文學方面的著作，並且據說曾專題講述柏拉圖與亞里斯多德；阿斯克標特 (Asclepiodotus of Alexandria，生平約在第五世紀後半葉，後來定居 Aphrodisias in Caria) 則研究科學與醫學，數學與音樂。安末紐士，斐洛波努士，奧林標多樂 (Ammonius, Ioannes Philoponus, Olympiodorus) 等人則註釋柏、亞二氏的作品。此派註解特重亞氏的邏輯作品；一般而言，這些註解頗為謹慎，並且努力提出順其自然的註釋。形上學與宗教方面的興趣，逐漸退居幕後，增加中介物的風氣 (這是楊布里格與普洛克魯士的特點) 不再盛行，有關於我入神的學說，也得不夠重視了。即使是虔敬而稍具神秘主義傾向的阿斯克標特 (氏為普洛克魯士弟子之一)，也放棄了普氏錯綜複雜與高度思辨的形上體系。

(二) 亞歷山卓學派的特色，是它與基督教以及它與著名的教理學派思想家之間的關係。此派由於放棄了楊布里格與普洛克魯士之流的高度思辨興趣，而逐漸喪失其純屬異教的性格，成爲一個「中立的」哲學組織：邏輯與科學顯然是基督徒與異教徒多少可以找到共同基礎來會談溝通的學問。此派與基督教漸增的聯繫，使得希臘思想可以在君士坦丁堡延續發展。（亞歷山卓城的史得方努士 Stephanus 移居君士坦丁堡，並在大學中講述柏拉圖與亞里斯多德，當時是第七世紀前半葉黑拉克流士 Heraclius 皇帝任內，距猶士丁尼安封閉雅典學派，正好一世紀。）新柏拉圖主義者與亞歷山卓城基督徒之間的關係，非常密切，像依帕奇亞的弟子西乃修斯(Synesius of Cyrene)於四一一年受封爲托勒邁斯(Ptolemais)城的主教，卽是一例。另一個明顯的例子，則是斐洛波努士皈依基督教。他皈依之後，著書反對普洛克魯士的世界永恆觀，主張柏拉圖「廸美吾斯篇」肯定「在時間中創造」的說法，以支持他自己的見解。斐氏還認爲柏拉圖的智慧係得自「梅瑟五書」。還有一位受到亞歷山卓學派影響的，是腓尼基埃美莎城(Emsa in Phoenicia)的主教尼美修斯(Nemesius)。

(三) 新柏拉圖主義對於亞歷山卓的基督教思想家固然深具影響，基督教思想家對於非基督教思想家也不是毫無影響。自四二〇年左右講學於亞歷山卓的葉洛克勒士(Hierocles)，就是一例。葉氏的立場似乎更近於中期柏拉圖主義，他忽略楊布里格與普洛克魯士所強調的柏羅丁式的存有層次觀，主張超乎塵世的存有物，只有一個德米奧格。但是最特殊的一點，是葉氏肯定德米奧格是「從虛無中自願去創造」<sup>①</sup>。他否定「在時間中創造」，但這無損於基督教對他的影響，

譬如葉氏以爲「命運」不表示機械的決定論，而代表人的自由行動所預先分派的某些效果。因此請願式的祈禱與眷顧式的命運，並非互相排斥<sup>⑤</sup>，並且必然性或命運之說也與基督教之同時兼顧人的自由與神的眷顧，得到進一步的協調。

## 五、西方用拉丁文的新柏拉圖主義者

我們沒有足夠根據說新柏拉圖主義在拉丁西方也有一個「學派」。但是一般被畫分爲「西方用拉丁文的新柏拉圖主義者」的那些思想家，也有一點共同特色，亦即：新柏拉圖主義的思辨方面黯然失色，代之而起的是它的博學方面。他們將希臘作品翻譯爲拉丁文，並且廣泛注解柏、亞二氏與拉丁哲學家的著作，使得哲學研究之風，在羅馬世界推廣開來，構成古代哲學與中世紀之間的一道橋樑。例如查齊丟斯(Chalcidius，可能曾是基督徒)在四世紀前半葉，將柏拉圖的「迪美吾斯篇」譯爲拉丁文，並作了拉丁文注解——他顯然依據了波塞多紐士的注解(也可能使用了別的介紹性的作品)。這篇譯作與注解，曾在中世紀被廣泛使用<sup>⑥</sup>。維克多林努(Marius Victorinus，在年老時成爲基督徒)在同一個世紀，將亞里斯多德的「範疇論」與「詮釋論」、波斐利的「亞里斯多德範疇論導引」，以及一些新柏拉圖主義者的作品，譯爲拉丁文。他注解了西塞羅的「題論」與「論發明」，自己也寫了「論定義」與「論假言三段論」。他也以基督徒的身分寫了幾本神學作品，其中大部分留傳至今(奧古斯丁曾受維氏影響)。還有普列泰士塔(Praetextatus，卒於三八四年)譯了泰米史丘士改寫的亞氏「分析論」，馬克洛標士(Macro-

bius，他似乎在晚年成爲基督徒）著有「沙都努斯之慶」（Saturnalia），並且約於四〇〇年左右，爲西塞羅的「西比歐之夢」（Somnium Scipionis）作註。在這篇註解中，出現了新柏拉圖主義的流行理論，而且馬氏似曾參考波斐利的「迪美吾斯篇」註釋，後者則參考過波塞多紐士的註釋<sup>①</sup>。第五世紀初期卡培拉（Marianus Capella）寫了「論語言學與麥邱里神的婚姻」（De Nuptiis Mercurii et Philologiae），此書在中世紀曾廣受閱讀（例如，雷米教士Remigius of Auxere 曾爲本書作註），且留傳至今。這本書屬於百科全書的性質，其中包括七藝，從卷三到卷九，各討論一個主題。這種作法影響了中世紀以七藝爲教育之基礎，亦即所謂的「三門」與「四科」。

比上述作家都重要的，是一位基督徒波埃秋士（Boethius，生平約於四八〇年至五二四或五二五年）。波氏在雅典受教育，曾任戴奧多理克（東哥德族 Theodoric, Ostrogoths 之王）朝廷的高官，最後以叛國罪入獄，服刑一段時間，終被處死；他的名著「論哲學之慰藉」，即在獄中寫成。由於波氏哲學放在介紹中世哲學時再來討論較爲適宜，我在這裏只預備略提一下他的幾本著作。

波氏原想將亞里斯多德的全部作品譯爲拉丁文，並加以註釋，但事實上這個計畫並沒有完成。他只譯了「範疇論」、「解釋論」、「題論」、「分析學前後論」，以及「駁詭辯的謬論」。除了這些邏輯著作之外，波氏也許還譯了亞氏別的著作，但是這一點無法確定。他譯了波斐利的「亞里斯多德範疇論導引」；中世紀初期備受爭論的共相問題，即以波斐利與波埃秋士二人的評

述爲其出發點。

波氏除了給「亞氏範疇論導引」（據維克多林努的譯本）作了雙重註解之外，還註釋了「範疇論」、「詮釋論」、「題論」、「分析學」與「駁詭辯的謬論」（未能確定），也註釋了西塞羅的「題論」。除了這些註解之外，他自己寫的作品有：「定言三段論入門」、「論定言三段論」、「論假言三段論」、「論分類」、「論不同題論」、「論哲學之慰藉」、「論算術之基礎」等。他在晚年時，寫了數種神學小品集。

波氏在翻譯與註釋方面的成果非常輝煌，使他可以被稱爲古代與中世的主要中介者，有人稱他是「最後一位羅馬人與第一位士林哲學家」。「直至十二世紀末，他是亞里斯多德哲學傳入西方之主要管道。」<sup>⑩</sup>

#### 附 註

- ① Damasc., *Dubit.*, 43.
- ② Procl., *in Tim.*, 1308, 21 d.
- ③ Procl., *in Tim.*, 1308, 21 ff. d. Damasc., *Dubit.*, 54.
- ④ Julian, *Or.*, 4.
- ⑤ 普洛克魯士在註解「歐幾里得之一」時，對於柏拉圖派、亞里斯多德派、新柏拉圖派及其他學派的數學哲學，提供了極有價值的資料。（ed. Friedlein, Leipzig, 1873）.

- ⑥ *Instit. Theol.*, 30ff.; *Theol. Plat.*, 2, 4; 3, 14; 4, 1.
- ⑦ *Instit. Theol.*, 4, 6; *Theol. Plat.*, 2, 4.
- ⑧ *Institi. Theol.*, 11.
- ⑨ *Theol. Plat.*, 3, 14; 4, 1.
- ⑩ *Theol. Plat.*, 1, 17; in *Remp.*, I, 37, 27 ff.
- ⑪ *Instit. Theol.*, 27.
- ⑫ *In Alcib.*, III; *de Prov.*, 24.
- ⑬ *Dubit.*, 38, I 79, 20 ff.; 41, I 83, 26ff.; 42 I 85, 8ff.; 107 I 278, 24 f.
- ⑭ *Phot.*, 460 b 23 ff.; 461 b 6 ff.
- ⑮ *Phot.*, 465 a 16 ff.
- ⑯ 查齊丟斯此書摘錄了柏拉圖的其他對話錄，又加上別的希臘哲學家的文章與見解，因此直到十二世紀，他都被視為認識希臘哲學的主要來源之一。
- ⑰ 馬克洛標士在這本註解中，加入許多觀念，像數目象徵論，流行說，柏羅丁的品德分級論，甚至多神論，因此他的作品「真是新柏拉圖主義異教思想的一個綜合產物」(Maurice De Wulf, *Hist. Med. Phil.*, I, P. 79.)。
- ⑱ M. De Wulf. *Hist. Med. Phil.*, I, p. 109.

## 第四十七章 結 論

當我們回顧希臘哲學以及希臘化羅馬時代的哲學時，不得不承認展現在我們面前的是人類的最高成就之一：我們看到它在小亞細亞沿岸如何初步發源，觀賞了像赫拉克利圖與巴曼尼得斯之類人物的知性能力與廣大心靈，如何在極度貧乏的哲學語言中開創新局，追溯了柏拉圖與亞里斯多德這兩位世界大哲的思想發展，理解了斯多亞學派逐步擴張的影響，並且見識了古代思想的最後創意，亦即柏羅丁的新柏拉圖主義如何遞嬗演進。假使我們懷着崇敬之心，巡禮西西里島上的希臘神殿、中世紀的哥特式教堂，欣賞像法蘭哲立哥、米開蘭基羅、魯本斯或維拉斯奎志之類藝術家的作品，珍惜像荷馬、但丁、莎士比亞或歌德之類文豪的傑作，那麼我們也應該懷着類似的崇敬之心，來回顧純粹思想領域中的偉大成果，推許它為歐洲遺產的最大寶藏之一。爲了領悟希臘思想的豐富內含，當然需要持之以恆的研讀精思；然而任何花費在了解柏、亞二氏哲學上的努力，都會使人受益極多；這種受益絕不亞於我們得之於貝多芬或莫札特的音樂，或者查爾特大教堂之建築。希臘戲劇、希臘建築與希臘雕刻都是希臘的光榮，是後人紀念希臘天才與希臘文化之不朽的明證；但是假使少了希臘哲學，這種光榮就將殘缺不全，並且除非我們了解一些希臘哲

學，否則我們無法充分欣賞希臘人的文化。在這篇結論中，我將就整體希臘哲學提出幾點共同觀念，希望能有助於讀者之理解。

一

我曾經談過「一與多」的問題，尤其是在介紹蘇格拉底以前的哲學家時；但是關於一與多的關係以及兩者的特性這種題材在整個希臘哲學的發展過程中，都是顯然可辨的，即使在整個哲學的領域中也是始終存在的：因為經驗帶來紛歧之多，而哲學家總是想通觀萬有，以求盡可能獲致實在界的統合觀點，亦即由多中見一，或者在某種意義下化多為一。這種追求統合觀點之嘗試，在蘇格拉底以前的宇宙論者身上非常清楚，我們毋須在此重述，只須記得：他們主要是在物質的層次上，嘗試協調經驗之多與思想所要求之一；多是物質的，一也是物質的，多中之一或異中之同是物質的，如水、非限定者、氣或火。一與多各擅勝場，如埃及亞學派以一為主，路西布斯與德謨克利圖的原子論則偏重於多；但是當時的心靈（語言貧乏當然是原因之一）却總是難以超越物質的層次——雖然我們也在畢達哥拉斯學派看到相當清楚的靈魂、肉體之分，並且安納撒哥拉的「心智」概念也有擺脫唯物論的傾向。

就一多問題而言，辯士派強調多之方面（各種不同的生活方式、道德判斷、意見主張可以同時並存），蘇格拉底則強調一之方面，至少他已看出真實的價值判斷之基本統一性；但是要到柏拉圖，才真正推展出這個問題的錯綜性與深密性。對於經驗之與件，亦即現象界短暫的多樣性，

應由人心藉概念所掌握之模範理型的統合角度來看；然後實在界之理型領域，將促使哲學家，不僅由邏輯層面考慮一多問題，也要在存有學之非物質體的層面考慮這個問題。這樣一來，非物質體（其本身也具備多樣性）就可以視為「一」之功能表現，因為一是超越界的綜合實體，也是終極模型因（形式因）。此外，感官經驗之個體對象，亦即古代宇宙論者之多，其個體性原被認為無法由概念思想所透入，現在則被「消解」於無限者或未定者之中，而且整個物質世界皆由心智或靈魂所整秩、所充滿。但是從另一方面看來，模型的實在界與變遷的個體界之間，出現了「分離」問題——至少模型因（形式因）與形成因（動力因）之間的明確關係，沒有找到令人滿意的解答；因此柏拉圖雖然凸顯了這個問題的複雜性，並遠遠超越了先蘇期的唯物論，但他仍舊無法適切解決這個問題，而給後人留下了一種二元論：一面是實在界領域，另一面是生成界或次實在界的領域。他雖以肯定非物質體的存在而凌駕巴曼尼得斯與赫拉克利圖二人，但是這種肯定仍未足以解釋「存有」與「生成」之關係，或「一」與「多」之關係。

亞里斯多德對於物質世界的豐富內容，有更為深入的了解，他提出內在實體形式之說，來綜合一與多之實有，亦即同一「種」內的各個分子，由於擁有類似的「種的形式」而結合，雖然它們在數量上未必一致。然後，亞氏以形質論來肯定現實世界有一種真正的統合原理；同時他也不願過度強調一，以免與經驗中明顯的多樣性衝突；爲了兼顧存有與生成，他提出恒定原理與變化原理。此外，亞氏「不動的動者」、宇宙之終極「目的因」，也在某種程度扮演統合與和諧原理，把現象界之多，導入一個可理解的一。從另一方面來看，亞氏由於不滿柏拉圖的理型論有許

多缺點，而以偏概全地否定柏氏的整個模型理論；但是他本人也因為堅持目的因，反對宇宙的形成因，而肯定了上帝與一個「獨立的」世界之間的根本二元論。

到了亞氏以後的哲學，就有斯多亞派偏重一，並歸結為宇宙的泛神論（它在倫理的世界主義中顯出高貴的反映），也有伊比鳩魯派偏重多，展現一種以原子論為基礎的宇宙論以及一種（至少在理論上）唯我主義的倫理觀。然後在新畢達哥拉斯派與中期柏拉圖主義中，可以看到漸增的折衷論，綜合畢達哥拉斯派、柏拉圖派、亞里斯多德派與斯多亞派的成分，最後集大成於新柏拉圖主義的體系中。新柏拉圖主義認為解決一多問題的唯一辦法，是肯定：多必須以某種方式源生於一；這樣才能避開上帝與一個獨立世界之間的二元論，同時又能免於一元論，然後可以兼顧一與多之實在性，亦即一之至高實在性與多之附屬實在性。新柏拉圖主義者藉着存有層級觀來否定宇宙一元論，而且否定超越的太一會有任何自我減損；他們承認有「多樣的多」，而且不把宇宙及存有之附屬層次視為幻象；但是他們嘗試在真實創造論與一元論之間找出一條中道，却始終無法令人滿意，而且他們的「流行論」一方面否定從虛無中創造，另一方面否定上帝的自我減損，結果只剩下一個空洞的比喻，沒有任何可理解的內含。要真正解決「從徹底的虛無中創造」這個問題，還須等待基督教哲學的出現。

一一

從另一角度來看，我們可以把整個希臘哲學當做一種探討世界終極因之嘗試。正如亞里斯多

德所云，先蘇期諸子一般而言都在關心質料因，亦即世界之原質、隱藏在變化生滅現象之下的常存物。到了柏拉圖，才特別重視模型因（形式因），亦即超物質的理想實在界；同時他也肯定運作的形成因，亦即繼先蘇期安納撒哥拉之後，所推展而成的心智與靈魂。不管亞里斯多德怎麼說，柏氏事實上並未疏忽目的因，因為模型因也就是目的因：它們不僅是理型，同時也是理想。「昶美吾斯篇」明明說，上帝在世界的所作所為都是有目的的。問題是柏氏在模型因與形成因之間，似乎留下了一個分歧（至少他實際說過的話有這種暗示，並且我們找不到足夠的理由，斷然肯定他把這兩種終極因結合在一起），同時在現實世界裏，他並未給亞氏所提出的內在形式因，任何明確的地位。至於亞里斯多德，雖然給現實世界的內在形式因與質料因提出一套清晰的理論，但是在有關終極的形成因與模型因方面，他的體系却顯然不夠完善。亞氏的上帝扮演終極的目的因的角色，但是由於亞氏無法看出上帝的不變性與自足性如何能與形成因的作為相協調，他乃忽略提出一個終極的形成因。無疑，他認為不動的動者所扮演的目的因，同時也是他所需要的終極的形成因；但是這樣一來，亞氏的世界就不僅是永恆的，而且也在存有學上獨立於上帝之外：不動的動者實在不能被視為由於目的因的無意識運作而引發世界的存在。

柏、亞二氏的綜合，是勢在必行的；到了新柏拉圖主義（多多少少也在前導的各派中間哲學中），亞氏的上帝與柏氏的模型因及形成因總算被結合在一起，即使其方式不是完全令人滿意的。到了基督教哲學，才把形成因、模型因與目的因，明顯地認同於唯一的精神的上帝——至高的存有與實在界，一切受造物與依附物之本源。

接着我們可以從人本主義的觀點，亦即人在每一學說體系中的地位，來了解整個希臘哲學。先蘇期的宇宙論特別關心「客體」，亦即物質宇宙，人被視為宇宙中的一個項目，譬如他的靈魂是原始「大火」的縮形（赫拉克利圖），或者包含某種特殊的原子（路西布斯）。從另一方面看來，靈魂轉世輪迴之說（譬如畢達哥拉斯與恩培多克立的主張）暗示了在人身上有一種優於物質的原理；這種觀念到了柏拉圖哲學，終於大放異彩。

由於各種因素，我們發現辯士派與蘇格拉底把重心從客體移向主體，從物質宇宙本身轉回人。但是真正嘗試去全面綜合這兩種實體的，還須等到柏拉圖的哲學。人現在成爲認知與意願之主體，成爲在個人生命與社會生活中實現或應該實現真正價值的存有物，成爲具有不朽靈魂的存有物；同時人的知識、人的本性、人的行爲與人的社會也都成爲深入分析與周全考慮之主要題材。人的存有介於兩大世界之間：上有全屬非物質的實在界，下有純粹物質之限制；人的靈肉合一，就像中斯多亞派的傑出思想家波塞多紐士所說的，成爲非物質界與物質界之間的聯結。

在亞里斯多德的哲學中，人也是一種中途的存有，因爲柏、亞二氏都不把人當做最高存有；這位利西翁的創始者就像學院的創始者（柏拉圖）一樣，相信在人類之上是不變的存有，並且默觀不變的存有正是人的最高機能之歸趨。再者，亞氏也像柏氏一樣，對於人的心理學、人的行爲與人的社會，都作了深刻的思考。但是我們可以說亞氏的哲學在合乎人性方面，有勝過柏氏之

處，也有不及柏氏之處：勝過柏氏之處，譬如他把靈魂、肉體結合得更密切，因而提出一種較為「唯實論的」知識論，賦予人類的審美經驗與藝術產品更大的價值，並且在討論政治社會時，較為「合乎常識」；不及柏氏之處，譬如他肯定主動知性為一切人共有（這是「靈魂論」最可能的詮釋），因而導致否定個人的不朽性。此外，從亞氏哲學也看不出人如何能夠在任何真實意義下，與上帝結合為一。

柏、亞二氏固然重視人之研究，亦即強調以人為個體以及社會的一份子應有何種行為表現，但是基本上他們（即使亞氏有走向經驗科學的趨勢）都是偉大的形上學家與思辨哲學家，我們無法說他們以「人」為全部關注所在。到了希臘化時代與羅馬時代，「人」才逐漸成為核心問題：宇宙論的思辨變不出新花樣而停擺下來，伊比鳩魯派與後期斯多亞派則以人的行為為主要關懷。這種轉變產生了後期斯多亞派的高貴學理，像席內卡、奧雷流士與最突出的埃比克泰特等人，都主張：人類這種理性的存有物，都是兄弟，都是「宙斯」的子女。斯多亞派最重視的是人的道德行為；至於在柏拉圖傳統影響下的學派與思想家，則非常重視人的宗教潛能、需求與渴望：一種主張認知及冥合上帝的「救援」之說，歸結為柏羅丁「與上帝忘我入神的合一」理論。假使伊比鳩魯派與斯多亞派（後者也許須稍加限制）所關懷的人，可以稱為水平的層次，那麼新柏拉圖主義則關懷垂直的層次，亦即人向上帝之超升。

#### 四

知識論原屬哲學的一支，到了近代才漸形突出，某些近代哲學家甚至把它當做哲學的全部。首先把知識論帶入真正嚴肅及批判的研究的，固然可以說是近代哲學，但是這種說法並非無條件地真確。姑且不談中世哲學（它也曾討論知識論問題），至少我們無法否認古代的大思想家也在某種程度上關心知識論問題，縱使它在古代未被視為分立的哲學科目，或者不像近代（至少康德以後）一樣被人賦予關鍵性地位。我在這裏不擬討論古代知識論的全盤發展，只想指出一兩點來幫助我們看出：重要的知識論問題在古代至少已經發芽茁長，雖然尚未達到完全發揮的地步，並得到應有的密切注意。

大體上說來，先蘇期哲學家都是「獨斷論者」，因為他們肯定人能夠客觀地認知實在界。埃利亞學派雖會分辨真理之道與信念（或意見、表象）之道，但是並未了解這個問題的重要性。他們在理性論的基礎上，採取一種一元論的立場，並且就因為這種立場與感官經驗的與件衝突，而毅然否定現象界的客觀實在性：他們並未檢討自己的一般哲學立場或者反省人心超越現象之能力，就去獨斷地肯定這種能力。他們否定了現象界的客觀實在性，却不曾清楚體會這種做法損害了他們自己的形上觀點。因此大體上，除了像齊諾等人所有的辯證能力以外，埃利亞學派的思想家不能算是先蘇期普遍的缺乏批判態度之例外。

辯士派基本上肯定相對論，這種肯定帶來一種隱含的知識論。假使普羅塔哥拉的格言「人是萬事萬物的權衡」，可以從廣義方面來看的話，就無異於肯定人在道德領域中的獨立性，亦即人是道德價值的創造者，同時也肯定了人沒有獲得形上真理的能力。普羅塔哥拉不是對神學採取懷

疑論的態度嗎？辯士們不是大體上都把宇宙論的思辨當做浪費時間嗎？假使辯士們繼續從事批判人的知識，並且努力指出爲何人的知識必須限於現象，那麼他們就會成爲知識論者了；然而事實上，他們的興趣多半是哲學以外的，並且他們在提出相對理論時，似乎未曾深刻考慮主體的性質或客體的性質。因此，他們的一般立場所涉及的知識論，仍是隱含的，而未曾推展出一套明顯的知識理論。我們當然可以在辯士學派或甚至先蘇期哲學中，發現知識理論或問題的萌芽，但這並不是說辯士們或先蘇期的宇宙論者對這些問題會有反省的了解。

到了柏拉圖與亞里斯多德，知識理論就顯豁而出了。柏拉圖清楚知道自己所說的知識是什麼意思，並且明確分辨真實知識與意見或想像；他由反省得知感覺中的相對成分與可變成分，並且探討了錯誤判斷如何發生、本質何在等等問題。他將知識分爲層層上升的等級，每一等級都有對應的客體，這一套理論使他毫無疑問可以列名爲一位知識論者。亞里斯多德的情形與此相同。亞氏探討抽象作用、意象的功能、認知的主動與被動原理、感官知覺與概念思想的關係、理性的不同功能等等。當然，假使我們把知識論的焦點限於「我們能夠知道嗎？」這個問題，那麼亞氏的知識論應該畫歸心理學的範圍，因爲它的主旨在於答覆：「我們如何獲知？」而非「我們能夠知道嗎？」這個問題；但是假使我們願意以知識論涵蓋認知過程的性質，那麼亞氏當然應該被稱爲知識論者。縱使他所處理的問題可以在心理學中提出，縱使我們今日會把那些問題泰半歸諸心理學項下，但是不管如何定名，亞氏有一套知識論，則是無可置疑的事實。

從另一角度來看，柏、亞二氏雖然都發展了一套知識論，但這並不表示他們就此不屬於「獨斷

論者」。如前所述，柏氏清楚知道自己所說的知識是什麼意思，他肯定這種知識是人可能獲得的。他一方面從赫拉克利圖接受了物質世界變化無常的觀點，從辯士們得知了感官知覺的相對性；另一方面從埃及亞學派與畢達哥拉斯學派接受了理性論之「人心能夠超越現象」的假設，從蘇格拉底學到了他的「本質形上學」的出發點。此外，爲了達成柏氏倫理學與政治學的目標，他必須假定人可能獲知不變的價值與模型的本質；他從未真正質疑這種可能性，也從未嚴肅考慮在人的認知過程中，是否有純主觀的「先天」要素；事實上他把先天要素歸於「回憶」，亦即歸於前世的客觀知識。亞里斯多德也不會提出「批判的問題」：他肯定人心能夠超越現象，並能獲知不變而必要的客體，亦即沉思默觀的對象。柏拉圖是永不鬆懈的辯證家，亞里斯多德時時準備思考新問題，並且在立論時非常謹慎（雖然他在討論別人的理論時不一定如此）；但是他們兩人都不能說是古代世界的康德或反康德者，因爲他們不曾考慮過康德的問題。這一點並不值得驚訝，因爲存有問題（近代許多哲學家以「意識」爲出發點）才是他們的主要關懷，所以他們的知識論係圍繞着他們的形上學及一般哲學立場而發展，並不是做爲任何形上學說的必要「導論」而發展。

亞里斯多德以後的哲學界，除了懷疑論者以外，大體仍採「獨斷的」態度，雖然有些人，像斯多亞派與伊比鳩魯派的學者，也認真考慮真理判準的問題。換句話說，思想家都覺察了由感官知覺的可變性所引發的困難，並且試圖解決它；事實上他們若想建立各自的哲學體系，也非解決這些問題不可。他們比先蘇期諸子更具批判性，但這並不表示他們是康德所謂的批判哲學家，因爲他們多少把自己局限於某一特殊問題上，並試圖區分客觀的感官知覺、想像與幻象。但是在新

學院中，出現了一派極端懷疑論，像卡內阿得士就主張：沒有真理判準，知識毫無可能，因為任何感官呈現都不是必然真確的，同時基於感覺經驗之概念推論也不可靠；後期的懷疑論者更系統化地批評獨斷論，肯定感覺與判斷都是相對的，他們是斷然的反形上學專家。獨斷論在古代哲學雖然獲得最後勝利，但是從懷疑論者的抨擊看來，古代哲學也不能說是全無批判性，或者知識論在希臘哲人心目中毫無地位。這就是我想指出的要點：我並不認為他們對形上學的抨擊都對，因為我相信這些抨擊是可以答覆的。我只想指出：並非所有希臘哲人都是素樸的「獨斷論者」，而且即使這種稱號可以加於先蘇期諸子，就希臘哲學整體而言，這種評價也是以偏概全的。

## 五

與知識論處在同一陣線的是心理學，我們在此不妨略談一下古代哲學中心理學的發展。先蘇期諸子只有畢達哥拉斯學派擁有明確的靈魂概念，亦即以靈魂為恒存原理，甚至在人死後仍有個別性的存在。當然，赫拉克利圖認出人的某部分要比肉體更接近宇宙的終極原理，安納撒哥拉且肯定「心智」存在於每一個人身上；但是安氏並未超越（至少在言辭上）先蘇期的唯物論，而赫氏所謂之人的理性成分，也只不過是火性原理的較純淨顯現而已。至於畢達哥拉斯派的心理學，則分辨靈魂與肉體，指出精神界與物質界的差異。靈魂、肉體之分，由於輪迴之說而被過度強調，因為輪迴之說假定了靈魂與任何個別的肉體都沒有內在關係。此外，輪迴之說還會使人認可下述理論，就是：接續的自我之記憶與反省意識，對於個人的存在，並不是必要的。（若亞氏主張每

個人身上都有一種分離的主動知性，並且這種主動知性以個體化的方式存在，那麼他的「記憶隨死亡消失」之想法，不僅來自他自己的心理學與生理學，而且來自畢達哥拉斯學派的啓發。）至於畢氏學派的靈魂性質三分論，則無疑來自實地觀察人的理性功能與情感功能，以及理性與情感之間的衝突。

畢氏學派的靈魂概念，對柏拉圖產生非常可觀的影響。柏氏反對附屬現象論，主張靈魂是人之生命及行動的原理；這種原理本質上並不依靠肉體才能施展它最高的知性作用，因為它從外而來，在肉體死後，繼續存在。在性質三分之下，靈魂有不同的功能或「部分」；柏氏把這些層次分明的功能納入他的一般形上學立場。最低的部分或功能本質上依賴肉體，但是理性的靈魂則屬於永恆實在界的領域；它的活動在辯證的與直觀的過程中，屬於比現象界更高的層次，並且證實了靈魂的「神性」或不朽性。但是柏拉圖對靈魂的興趣，主要並不是從嚴格的心理學角度，更不是從生物學家的觀點產生的；他對靈魂的關心，主要是從倫理學角度肯定靈魂可以領悟價值及實現價值。因此他賦予靈魂的培育及教養以不同尋常的重要性。假使柏氏銳化靈魂與肉體的對立，以靈魂之入居肉體就像船長上船，靈魂註定了要管理肉體，那是受到他的倫理興趣所影響。他確實要透過知識論的論證（例如，肯定人的知識中有先天要素）來證明靈魂是預先存在、根本不依於肉體、與不朽的；但是他縈懷於心的，却總是倫理上的以及某種程度之宗教上的興趣，他甚至到晚年還堅持靈魂是人最珍貴的寶物，照護靈魂是人的最高天職。柏氏心理學的特色即在於此，雖然他也肯定靈魂具備生物學上的功能，亦即做為運動之源與生命原理；他的着眼點毋寧仍

在倫理學與形上學方面，而事實上他在討論靈魂的生物學功能時，絕不會與這兩方面衝突的。

亞里斯多德接受柏氏的靈魂概念以及柏氏從形上學、倫理學角度為靈魂所繪的圖像，亞氏表現在教育作品中的心理學，即由此獲得顯著的特色。在亞氏看來，人的靈魂最高部分是主動知性，這種知性由外而來，並且在人死後繼續存在；同時亞氏也像柏氏一樣極其重視教育與道德修養。然而，我們難免會覺得：亞氏靈魂理論的這一面，並不真是他的心理學的特色。不管他如何堅持教育的重要，不管他在「倫理學」所描述的理想人生如何帶有主知主義色彩，亞氏對心理學的特殊貢獻，却依舊在於他對靈魂的生物學方面所作的討論。柏氏對靈魂、肉體的嚴格畫分，逐漸退居幕後，代之而起的，是以靈魂為肉體的內在形式，與個别的肉體交織密合。主動知性（不管是否從一元論的立場來了解）在人死後繼續存在，但是從靈魂的通性看來，亦即包括被動知性及記憶作用等等，則靈魂必須依賴肉體的組織，並且在人死時隨着消逝。人的這種靈魂（不含主動知性）究竟從何而來呢？它並非由「外」而來，因為它不是任何德米奧格所「製造」的；或許它是肉體的一種功能，比附屬現象好了多少吧？亞氏廣泛地實際考察許多心理作用，像記憶、想像、夢幻、感覺等；他發現這些作用必須依賴生理的因素及條件，於是逐漸走向附屬現象論的靈魂觀點——即使他從未公然否認柏氏遺說的影響，也未了解在柏氏心理學與他自行發展的靈魂觀之間，有明顯的張力存在。

亞氏以後的哲學界，對於廣義的心理學的最重要貢獻，或許在於強調人的靈魂的宗教面；至少在新柏拉圖主義以及引發新柏拉圖主義的各學派中，可以看出這一點。在導向新柏拉圖主義的

思潮中，思想家皆着眼於柏拉圖傳統，突顯人與上帝的親屬關係、靈魂的超越取向及命運。換句話說，古代哲學中最後佔優勢的態度，還是柏拉圖派的，而非亞里斯多德派的。至於斯多亞派與伊比鳩魯派，則前者無法提出一套真正統合的心理學，因為他們的獨斷唯物論要求的心理學是一種，他們的倫理觀要求的心理學又是另一種。此外，他們並未獨立探討心靈的性質與功能，也未根據穩當的經驗去建立一套理性心理學；相反的，他們只是撿拾某種先蘇期宇宙論，再全心關注倫理行為，然後儘可能建構一套混雜的理性主義心理學。然而，斯多亞派的學風及其影響，的確增進了人們對靈魂的道德面與宗教面之興趣，而未涉及靈魂的生物學方面。伊比鳩魯派否定靈魂不朽，主張靈魂由原子組成；但是他們這樣做，只是為解釋他們的倫理觀，而不是因為他們發現了靈魂確實由原子組成；雖然我們必須承認，伊派心理學與他們的庸俗倫理觀相配合的程度，要優於斯派心理學與他們的理想主義倫理觀相配合的程度。斯多亞派的心理學與倫理觀，一直都在努力突破傳統唯物一元論的局限，他們無法以自己的系統來解釋理性的思想，正如伊比鳩魯派無法以原子的運動來解釋思想一樣。在某種程度上，伊比鳩魯派預見了後來霍布士 (Hobbes) 或法國啓蒙運動思想家的心理學，但是不管在古代世界，在十八世紀的法國，甚至在二十世紀，心靈作用都不能完全由體質作用來解釋，理性不能完全由非理性來解釋，意識不能完全由無意識來解釋。從另一方面看來，心靈既不能化約為體質，體質也不能化約為心靈；這兩者判然分別，但是在人身上，亦即在純精神領域與純物質領域的聯結點上，這兩種成分却緊密相關。柏拉圖強調兩者之分，亞里斯多德則強調兩者的密切關係：我們若想避開機緣論或近代唯心論，也想避開附

屬現象論的話，就應該兼顧雙方。

## 六

以下略談古代哲學中倫理學的發展，特別是倫理規範與道德的超越基礎之間的關係。我知道倫理學與形上學的關係問題仍在爭論不休之中；我不擬討論它本身有何價值，只想指出希臘倫理思想的主要趨勢之一。

我們必須分辨道德哲學自身與人類無系統的道德判斷。希臘人在辯士派、蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德、斯多亞派之前，早已就有道德判斷了；這些哲學家以一般人的道德判斷為反省材料，正表示他們的理論或多或少反映了當時的一般道德意識。這些道德判斷至少又部分有賴於教育、社會傳統與環境的影響，亦即受到團體的塑成，因此這些判斷自然在各個團體不同，在各個民族也不同。面對這種不同，哲學家至少可能產生兩種反應。

(一) 哲學家發現，每一團體不僅執守自己的傳統規範，而且視之為唯一的規範、「自然的」規範，但是另一方面並非所有團體都執守相同的規範，因此他可能會推斷道德是相對的：某一規範也許比另一規範更有用、更方便，但是絕對的道德規範並不存在。辯士派的立場即是如此。

(二) 哲學家可能把他所觀察的不同之處，泰半歸因於「錯誤」，並且肯定道德有明確的標準與規範。這是柏拉圖與亞里斯多德所取的立場。事實上，倫理的主知論，尤其以蘇格拉底為最著，柏拉圖次之，都表現出他們把道德判斷的不同之處歸因於錯誤。因此凡是思索或主張人可以自然

而恰當地傷害敵人或自私自利者，柏拉圖都會指摘他的觀念錯了。柏拉圖有時也會訴諸自己的利益，甚至提出對人不對事的論證，但是不管他如何證明自己的觀點，他在倫理學上却絕不是相對論者：他相信恆存的標準——客觀真實而普遍有效。

假使我們注意柏、亞二氏的哲學，就會發現他們都是以自己的人性概念來衡量行爲的標準。柏拉圖以爲理想是固定的、永恆的、超越的，不受任何相對事物及變化所影響。人的不同機能的活動時，都要依循某些習慣或品德，每一種品德都有一個理想的範型，所有範型再囊括於一個含該萬有的理想，亦即「善」的理想。人有其理想，人的品德也有其理想；人的道德功能就是要使自己認同於這些理想。假使他實行了，他的本性就隨着理想得以和諧發展、日趨成全，這時他就是義人或善人，成爲人的真正楷模，獲享真正幸福。此外，在柏氏看來，上帝時時運作於世界中，努力在具體的現實世界上實現理想。上帝自身從未離開理想，祂所見的總是最佳理想：祂是運作於宇宙中的「理性」及「神意」。上帝也是人類理性的來源，祂在「迪美吾斯篇」被象徵化地描述爲親自塑成人的理性，因此人的理性靈魂與神明非常親密，並且負擔與神明同樣的任務，亦即在上世界上體現理想與價值。人依其本性就是與上帝共同運作的合作者：他的使命即在於努力把理想與價值體現於個人生命與社會或國家的生活中。柏拉圖反駁普羅塔哥拉的說法，主張設定判準的不是人，而是上帝，並且人生目的是求儘可能肖似上帝。柏拉圖極少談到道德義務，但是他顯然考慮到（即使沒有充分的反省意識）一項事實，就是人有義務依真正適於人的方式去生活。他自蘇格拉底承受的倫理學主知論，無疑有碍他清楚了解道德義務與責任；但是有關於世與賞罰的

神話，不是明白暗示了他也知道道德義務嗎？柏拉圖爲道德法則的「內容」提供一個超越的基礎，但不曾爲道德法則的「形式」，亦即「無上要求」提供類似基礎；然而他還是微微感覺到下述事實：假使道德法則的道德約束力與普遍有效性要想落實的話，那麼不僅它的內容，而且它的形式，也都應該有一個超越的基礎。

亞里斯多德對於美善生活、道德品德與知性品德之分析，要遠比柏拉圖更完備與更系統；但是柏氏所謂的超越價值，則被內在形式所取代。亞氏確曾要人思索神性事物，要人儘可能做效上帝之默觀最高現象，因此在某種意義下，亞氏也承認人的生命有一永恆範型；但是觀解的生活對多數人畢竟是遙不可及的，並且亞氏未曾提供理由讓人肯定自己受召與神明合作，因爲至少「形上學」中的上帝，在世界上運作時，不是有意識及有功效的。亞氏從未真正令人滿意地綜合道德生活與觀解生活，而且他所謂的道德法則，不管在內容上及形式上，都缺乏真正的超越基礎。假使有人質問：人有何義務要遵照「倫理學」所指定的方式去生活；亞氏又能怎麼回答呢？他可以訴諸審美的判準、善的形式、「適當的表現」，他也可以說不這樣做就會錯失人人追求的幸福目標，就會陷入非理性的絕境；但是他無論如何不會訴諸一種穩穩奠基於絕對實在界的道德義務。

後期的希臘哲學家，除了少數例外（像伊比鳩魯派），似乎都看出了標準的道德必須建立於絕對的基礎上。斯多亞派堅持人的責任與神的意志必須奉行，並且主張善渡理性生活，亦即遵循自然而活，因爲人的理性自然（本性）源於上帝這位遍在萬有的理性，並且最終將回歸於他。這種泛神論難免帶來倫理學上的難題，但是根本上他們把道德看成上帝在人身上及人類生活中的表

現。既然上帝只有一位，人性也有常理，因此道德只能有一種。從近代的眼光來了解他們所謂的「責任」，自然極不相宜；但是至少他們對責任與道德義務也有某種概念，縱使這種概念由於他們的泛神論所引發的決定論所影響，而無法清楚陳述。到了各派新柏拉圖主義，倫理學本身成爲從屬學科，以支持人類生命的宗教面以及人向上帝之超升爲其目的；但是道德生活之實踐，仍被視爲這種超升的整合部分，並且在實踐時，人也使自己順應奠基於超越界的判準。此外，這些羅馬人嚮往道德生活，肯定道德價值的重要性，並且看出必須淨化上帝概念、強調神明眷顧；這些事實說明了以形上學爲倫理學的終極基礎，將會使人實際獲益，並且這種基礎的理論肯定也能得到經驗的證實。

## 七

以上對倫理學與道德的超越基礎之討論，自然會導向一個簡要的想法，就是把希臘哲學當做預備基督教來臨的知性工具，亦即當做一種「福音之預備」。我在這裏只能略談幾點意見，對這個題材的任何適切討論都需要更大的篇幅。（我在下一卷討論中世哲學時，將會仔細考慮基督教哲學直接、間接由希臘思想家借用了那些學說。）

赫拉克利圖首先提出有一種內在理性在世界中運作的說法，雖然他是從物質層面來了解邏各斯，把它當做太初的「火」（這種想法後來由斯多亞派推展開來）；安納撒哥拉則以「知性」爲第一推動原理。但是這種說法都還在萌芽階段，必須等到柏拉圖的時代，才有自然神學出現。

所謂上帝理論，亦即以上帝爲第一動力因（安納撒哥拉）、爲神明眷顧或內在理性（赫拉克利圖），當時都還在萌芽階段；另一方面，畢達哥拉斯派則較爲明確地分辨靈魂與肉體，肯定靈魂優於肉體，以及人必須照護靈魂，免得受到污染。然而，就整個先蘇期哲學看來，它之能在任何意義下被稱爲遙遠的「福音之預備」，亦即預備異教徒的心靈以便接受啓示真理；應該歸因於它之追求世界的終極性質，以及它之肯定世界爲一法則轄制的世界，而不是歸因於任何特殊的學說（或許除了奧爾菲——畢達哥拉斯派的心理學以外）。因爲一個法則轄制的世界，自然使人聯想到一位立法者或轄制者。但是，在走上這一步以前，首先却須清楚分辨靈魂與肉體、精神與物質，而這種分辨則需要奧爾菲派與畢達哥拉斯派爲之前導；到了柏拉圖才真正推出畢達哥拉斯派從人類學角度對超越界與現象界、精神界與物質界所作的區分。

要誇張柏拉圖在異教世界所扮演的知性上「福音之預備」的重要角色，是不太容易的，他所提出的模型論、超越模型因之說、及理性或心智運作於世界並盡其可能塑成世界等說法，都在鋪平道路，使人終能接受一位既超越又內在的上帝。再者，他所主張人有不朽的與理性的靈魂之說、報應之說、道德淨化之說等，都使人更容易在知性上接受基督教心理學與苦修禁欲主義；然後遵從恩師蘇格拉底的教誨，柏氏堅持絕對道德標準的存在，並且暗示人可能冥合上帝，這些也都遙遙預備了基督教的倫理觀。我們不應忘記柏氏曾在「法律篇」舉出理由，肯定「心智」運作於宇宙中，這種做法啓發了後來的自然神學。然而，引人接受基督教的，應是柏拉圖哲學的整體態度——我是指相信超越實在界、永恆價值、不朽性、正義、神明眷顧等等，以及隨此信念而發

之心靈的及情感的態度——而非任何特殊論證。超越者之說發展到了中期柏拉圖主義與新柏拉圖主義，曾被用來「反對」基督教，理由是上帝降生之信條與上帝的超越性，無法並存；但是上帝的超越性的確是基督教的基本教義，同時我們也無法否認柏拉圖之凌駕先蘇期唯物論，是重要的導向因素，使人接受一種主張超越界具備至高實在性以及精神價值具備恒存性的宗教。初期基督教思想家當然在柏拉圖主義中發現某種親密關係，極近於他們自己的「世界觀」；雖然亞里斯多德後來成爲士林哲學所謂的「典型」哲學家，奧古斯丁學派仍然站在柏拉圖這一邊。此外，標準的士林哲學家多瑪斯雖然接受並修訂了亞里斯多德學說，但是在他的思想中，仍可見到柏拉圖——奧古斯丁派的成分。因此，若柏拉圖學說（即使大部分透過柏拉圖傳統的後繼學派）在某種程度上爲基督教預備道路，我們也可以說基督教曾向柏拉圖主義借用了某些哲學「裝備」。

屬於奧古斯丁傳統的中世紀哲學家，像波納文德（St. Bonaventure）（他反對亞氏的主要理由之一是亞氏否認模型論），批評亞里斯多德主義與基督教相抵觸，這種情形應該歸咎於當時西方人之認識亞氏思想，主要是透過阿拉伯的註釋家。（例如亞維洛艾 Averroes 就詮釋亞氏——很可能是對的——否定人類靈魂具有「個人的」不朽性。）雖然，「形上學」中的上帝概念是自我專注而毫不掛念世界與人類的，但是亞氏的自然神學仍舊帶人走向基督教。上帝成爲超越的、非物質的「思想」，絕對的目的因，等到柏拉圖的理型被置於上帝心中時，就產生柏、亞二派的綜合理論：終極的形成因、模型因與目的因合而爲一：這種實在界概念，幫助人從知性觀點接受基督教。

亞氏以後的哲學，值得在此一述的，不在少數，我只能略提幾點。在基督教誕生及發展時，斯多亞派是流行的重要思潮，尤其是它所主張的內在邏各斯及其在世界上「眷顧式的」運作，還有它的高貴倫理觀，都有深遠的影響。雖然，斯多亞派哲學在理論上屬於唯物論，而且多少也屬於決命論；但是從實際的觀點看來，斯派學者主張人與上帝有親密關係，靈魂可由自我約制與道德教育而得淨化，人應該服從「神的旨意」等等學說，再加上他們的世界主義影響越來越大；這樣自然會使某些心靈易於接受一種普遍的宗教，這種宗教超越斯多亞派的唯物論，堅持人是上帝子女、人人都是弟兄，並且引發一種斯多亞派所缺少的動態影響。此外，倫理的斯多亞主義原是為了回應當時人對道德指向的需要，以及幫助那些淪沒於大帝國的個人走上正確途徑而產生的，現在這種需要可以由基督教來回應得更妥善了，因為基督教不僅能夠適用於未受教育的老百姓，而且能夠展望着來世的完整幸福，以做為今世修德行善的代價；這些長處都是斯多亞派所不及的。

人類除了純屬倫理的需要之外，也有宗教的本能及需要必須得到滿足。當城邦的禮儀無法滿足這種需要時，神秘宗教，甚至哲學（在極不通俗的形式下，像新柏拉圖主義）就應時而起。這些教派在迎合人的深度精神渴求時，同時也推廣並強化了這些渴求，結果使得基督教更形順利地發展開來。就基督教的救援論、聖事系統、教理、加入教會即是結合基督之說、最後享見上帝之信條、以及超性生命的提供等等看來，它才真是「神秘宗教」；但是它無限超越異教的神秘宗教之處，在於它是一種「歷史性的」宗教；它的基礎是上帝降生成人的耶穌基督之生命、死亡與復活；耶穌在某一段歷史時期，在巴勒斯坦生活過，也受苦過；它的基礎是歷史事實，而非神話。

至於哲學學派中所有的「救援」理論與新柏拉圖主義所推展出的與上帝忘我入神的合一之說，都是大過於主知論而無法得到民間的回響。基督教藉着聖事系統與超性生命的分受，提供「一切」人——包括受過教育與未受教育的人——與上帝結合的機會，這種結合在現世雖不完全，但在來世則是完全的；因此純由自然的觀點看來，也可以了解為何基督教產生的影響會比一般哲學（即使是深具宗教色彩的哲學）的影響要廣大得多。不僅如此，新柏拉圖主義是「非歷史性」的，亦即像上帝降生之說就與它的精神毫不相侔；而一種歷史的宗教是註定要比一種形上的哲學更能吸引廣大羣衆的。然而，撇開某些初期基督教作家對神秘宗教（尤其是密特拉斯 Mithras 一派）及其類似聖事的禮儀所採之令人驚訝的態度不談，當時流行的神秘宗教與主知論的新柏拉圖主義，都可以說是準備人心以接受基督教。他們也許會挺身而出對抗基督教，他們也許會阻止某些人信奉基督教；但這並不表示他們不能也不會為基督教預備道路。波斐利抨擊基督教，但奧古斯丁不是經由柏羅丁才接觸基督教嗎？新柏拉圖主義是古代異教哲學的最後氣息、最後花朵；但在奧古斯丁的思想中，它却成爲基督教哲學的最初階段。基督教當然不是古代哲學的產品，它甚至不是一套哲學系統，因爲它是啓示宗教，它的歷史前因在於猶太教；但是當基督徒開始從事哲學思維時，立即發現豐富的現成材料，亦即各種辯證的工具，與形上學概念及術語；凡是相信神明眷顧運作於歷史中的人，就幾乎無法假定這種材料的存在以及數世紀以來它的變遷發展僅只是一個偶然事件而已。

# 一、 原著附錄

## APPENDIX I

### SOME ABBREVIATIONS USED IN THIS VOLUME

- AETIUS. Collectio placitorum (philosophorum).  
ALEXANDER. Didask. (Didaskalikos).  
AMMIANUS MARCELLINUS. Rerum gest. (Rerum gestarum  
libri I 8)  
AUGUSTINE. Contra Acad. (Contra Academicos).  
C. D. (De Civitate Dei).  
BURNET. E. G. P. (Early Greek Philosophy).  
G. P., I. (Greek Philosophy. Part I, Thales to  
Plato).  
CAPITOLINUS, JULIUS. Vit. M. Ant. (Vita Marci Antonini  
Pii).  
CHALCIDIUS. In Tim. (Commentary on Plato's *Timaeus*).  
CICERO. Acad. Prior. (Academica Priora).  
Acad. Post. (Academica Posteriora).  
Ad Att. (Letters to Atticus).  
De Div. (De Divinatione).  
De Fin. (De Finibus).  
De Nat. D. (De Natura Deorum)  
De Off. (De Officiis).  
De Orat. (De Oratore).

- De Senect. (De Senectute).  
Somn. Scip. (Somnium Scipionis).  
Tusc. (Tusculanae Disputationes).
- CLEMENS ALEXANDRINUS. Protrep. (Protrepticus).  
Strom. (Stromata).
- DAMASCIUS. Dubit. (Dubitationes et solutiones de primis  
principiis).
- DIOGENES LAERTIUS. Lives of the Philosophers.
- LPICTUS. Disc. (Discourses).  
Ench. (Enchiridion).
- EUDEMUS. Phys. (*Physics*, of which only fragments  
remain).
- EUNAPIUS. Vit. Soph. (Lives of the Sophists).
- EUSEBIUS. Hist. Eccl. (Historia Ecclesiastica).  
Prep. Evan. (Preparatio Evangelica).
- GELLIUS, AULUS. Noct. Att. (Noctes Atticae).
- GREGORY OF NAZIANZEN. adv. Max. (adversus Maximum).
- HIPPOLYTUS. Ref. (Refutationis omnium haeresium libri X)
- JOSEPHUS. Ant. Jud. (Jewish Antiquities).
- LACTANTIUS. Div. Inst. (Institutiones divinae).
- LAMPRIIDIUS. Alex. (Life of Alexander Severus).  
Aure. (Life Aurelian).
- LUCIAN. De morte Peregr. (De morte Peregrini).
- MARCUS AURELIUS. Med. (Meditations or To Himself).
- MAXIMUS OF TYRE. Diss. (Dissertationes).
- ORIGEN. c. Cels. (Contra Celsum).
- R. G. Ratrologia Graeca (ed. Migne).
- P. L. Patrologia Latina (ed. Migne).

- PHILO. De conf. ling. (De confusione linguarum).  
De gigant. (De gigantibus).  
De human. (De humanitate).  
De migrat. Abrah. (De migratione Abrahami).  
De mutat. nom. (De mutatione nominum).  
De opif. mundi (De opificio mundi).  
De post. Caini (De posteritate Caini).  
De somn. (De somniis).  
De vita Mos. (De vita Moysis).  
Leg. alleg. (Legum allegoriarum libri).  
Quis rer. div. her. (Quis rerum divinarum heres sit).  
Quod Deus sit immut. (Quod Deus sit immutabilis).
- PHOTIUS. Bibliotheca (about A. D. 857).
- PLUTARCH. Cat. Mai. (Cato Maior).  
De anim. proc. (De animae procreatione in  
Timaeo).  
De comm. notit. (De communibus notiis  
adversus Stoicos).  
De def. orac. (De defectu oraculorum).  
De gloria Athen. (Bellone an pace clariores  
fuerint Athenienses).  
De Is. et Osir. (De Isid et Osiride).  
De prim. frig. (De primo frigido).  
De ser. num. vind. (De sera numinis vindicta).  
De sol. animal. (De sollertia animalium).  
De Stoic repug. (De repugnantibus Stoicis).  
Non p. suav. (Ne suaviter quidem vivi posse  
secundum Epicurum).

- PSEUDO-LUTARCH. Strom. (Fragments of the stromateis conserved in Eusebius' *Preparatio Evangelica*).
- PORPHYRY. Isag. (Isagoge, i. e. introd. to Aristotle's *Categories*).
- PROCLUS. De Prov. (De providentia et fato et eo quod in nobis).  
In Alcib. (Commentary on *Alcibiades I* of "Plato").  
In Remp. (Commentary on *Republic* of Plato).  
In Parmen. (Commentary on *Parmenides* of Plato).  
In Tim. (Commentary on *Timaeus* of Plato).  
Instit. Theol. (Institutio Theologica).  
Theol. Plat. (In *Platonis Theologiam*).
- SENECA. Nat. Quaest. (Natural' n Quaestionum libri VII).
- SEXTUS EMPIRICUS. adv. math. (Adversus mathematicos).  
Pyrr. Hyp. (Pyrrhonenses Hypotyposes).
- SIMPLICIUS. In Arist. Categ. (Commentary on Aristotle's *Categories*). Phys. (Commentary on Aristotle's *Physics*).
- STACE, W. T. Crit Hist. (A Critical History of Greek Philosophy).
- STOBAEUS. Flor. (Florilegium).
- TACITUS. Ann. (Annales).  
Hist. (Historiae).
- THEOPHRASTUS. Phys. Opin. (Physicorum Opinones).
- XENOPHON. Cyneg. (Cynegeticus).  
Mem. (Memorabilia).

## APPENDIX II

### A NOTE ON SOURCES

Since on the one hand some philosophers did not write at all, while on the other hand the works of many philosophers who did write have been lost, we have to rely in very many cases on the testimony of later writers for information as to the course of Greek philosophy.

The chief source of knowledge in the ancient world concerning the pre-Socratic philosophy was the work on Theophrastus entitled *Physicorum Opiniones*, a work which, unfortunately, we possess only in fragmentary form. Theophrastus' work became the source of various other compilations, epitomes or "doxographies," in some of which the opinions of the philosophers were arranged according to theme, while in others the opinions were set forth under the names of the respective philosophers. Of the former type were the *Vetusta Placita*, written by an unknown disciple of Poseidonius in the first half of the first century A. D. We do not possess this work, but that it existed and that it was based on Theophrastus' work, has been shown by Diels. The *Vetusta Placita* in turn formed the main

source of the so-called *Aëtii Placita* or *Ἐπιτάξεις τῶν Ἀπολογητῶν* (about A. D. 100). Aetiüs' work in turn served as a basis for the *Placita philosophorum* of the Pseudo-Plutarch (compiled about A. D. 150) and the doxographical extracts given by John Stobaeus (A. D. fifth century) in the first book of his *Eclogae*. These two last works are the most important doxographical compilations which we possess, and it has become evident that the main ultimate source for both was the work of Theophrastus, which was also ultimately the chief, though not the only, source for the first book of Hippolytus' *Refutation of all heresies* (in which the subject-matter is arranged under the names of the respective philosophers concerned), and for the fragments, falsely attributed to Plutarch, which are quoted in the *Preparatio Evangelica* of Eusebius.

Further information on the opinions of Greek philosophers is provided by such works as the *Noctes Atticae* of Aulus Gellius (about A. D. 150), the writings of philosophers like Plutarch, Cicero and Sextus Empiricus, and the works of the Christian Fathers and early Christian writers. (Care must be exercised, however, in the use of such historical sources, since, for example, Cicero drew his knowledge of early Greek philosophers from intermediate sources, while Sextus Empiricus was mainly concerned to support his own sceptical position by drawing attention to the contradictory opinions of the dogmatic philosophers.

In regard to Aristotle's testimony as to the opinions of his predecessors we must not forget that Aristotle tended to look on earlier philosophies simply from the viewpoint of his own system and to see in them preparatory work for his own achievement. His attitude on this matter was doubtless largely justified, but it does mean that he was not always concerned to give what we should consider a purely objective and scientific account of the course of philosophic thought.) The commentaries composed by authors of Antiquity on the works of eminent philosophers are also of considerable importance, for instance, the commentary by Simplicius on the *Physics* of *Aristotle*.

In regard to the lives of the philosophers the most important work which we possess is that of Diogenes Laërtius (A. D. third century). This work is a compilation of material taken from various sources and is of very unequal merit, much of the biographical material being anecdotal, legendary and valueless in character, "tall stories" and different, sometimes contradictory, accounts of an event being included by the author, accounts which he had collected from previous writers and compilers. On the other hand it would be a great mistake to allow the unscientific character of the work to obscure its importance and very real value. The indices of the works of the philosophers are important, and we are indebted to Diogenes for a considerable amount of valuable information on the opinions and

lives of the Greek philosophers. In assessing the historical value of Diogenes' statements it is obviously necessary to know (as far as this is possible) the particular source to which he was indebted on any given occasion, and no little painstaking and fruitful labour has been expended by scholars, in order to attain this knowledge.

For the chronology of the Greek philosophers the chief source is the *Chronica* of Apollodorus, who based the first part of his chronicle on the *Chronographia* of Eratosthenes of Cyrene (third century before Christ), but added a supplement, carrying it down to about the year 110 B. C. Apollodorus had not, of course, exact material at his disposal, and he had recourse to the arbitrary method of linking up some event of importance which was supposed to have occurred during the period of a philosopher's life, with the philosopher's prime or ἀλμῆ (taken as the fortieth year) and then reckoning backward to the date of the philosopher's birth. Similarly, it was taken as a general rule that a disciple was forty years younger than his master. Accuracy, therefore, was not to be expected.

(On the general subject of sources see e. g. Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, pp. 10-26 (Apollodorus' Chronicle is given on pp. 667-71), A. Fairbanks, *The First Philosophers of Greece*, pp. 263-88, L. Robin, *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, pp. 7-16, and the *Stellnregister* to Diels' *Fragmente der Vorsokratiker*.)

## APPENDIX III

### A FEW BOOKS

#### *1. General Histories of Greek Philosophy*

- ADAMSON, R. (ed. Sorley and Hardie). *The Development of Greek Philosophy*. London, 1908.
- BENN, A. W. *The Greek Philosophers*. London, 1914.
- BREHIER, E. *Histoire de la philosophie*. Tome I. Paris, 1943.
- BURNET, J. *Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato*. Macmillan. (This scholarly work is indispensable to the student).
- ERDMANN, J. E. *A History of Philosophy, vol. I*. Swan Sonnenschein, 1910.  
(Erdmann was an eminent historian of the Hegelian School.)
- GOMPERZ, TH. *Greek Thinkers, 4 vols.* (Trs. L. Magnus.) John Murray.
- ROBIN, L. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923.  
*Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*. London, 1928.
- RUGGIERO, G. DE. *La filosofia greca, 2 vols.* Bari, 1917.  
(Professor de Ruggiero writes from the viewpoint of

an Italian Neo-Hegelian.)

- STACE, W. T. A. *Critical History of Greek Philosophy*.  
Macmillan, 1920.
- STENZEL, J. *Metaphysik des Altertums*. Berlin, Oldenbourg,  
1929. (Particularly valuable for the treatment of Plato.)
- STOCKL, A. *A Handbook of the History of Philosophy*. Part  
I. *Pre-Scholastic Philosophy*. Trs. by T. A. Finlay,  
S. J. Dublin, 1887.
- UEBERWEG-DRAECHTER, <sup>1</sup> Die Philosophie des Altertums. Berlin,  
Mittler, 1926.
- WERNER, C. *La philosophie grecque*. Paris, Payot, 1938.
- ZELLER, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*.  
Kegan Paul, 1931.  
(Revised by W. Nestle, translated by L. R. Palmer.)

## 2. *Pre-Socratic Philosophy*

- The best collection of the fragments of the Pre-Socratics  
is to be found in Hermann Diels' *Vorsokratiker*, fifth  
edition. Berlin, 1934-5.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. Black, 3rd edition,  
1920; 4th edition, 1930. (This extremely useful work  
includes very many fragments.)
- COVOTTI, A. *I Presocratici*. Naples, 1934.
- FAIRBANKS, A. *The First Philosophers of Greece*. London,  
1898.
- ZELLER, E. *A History of Greek Philosophy from the earliest  
period to the time of Socrates*. Trs. S. F. Alleyne. 2  
vols. Longmans, 1881.

### 3. *Plato*

The Works of Plato are published, under the editonship of J. Burnet, in the *Oxford Classical Texts*. A well-known translation, in five volumes, is that by B. Jowett, O.U.P., 3rd edition, 1892. There are also more literal translations.

ARCHER-HIND, R. D. *The Timaeus of Plato*. Macmillan, 1888.

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. Kegan Paul, 1935. (A translation of the *Theaetetus* and *Sophist*, with commentary.)

*Plato's Cosmology*. Kegan Paul, 1937.

(A translation of the *Timaeus*, with running commentary.)

*Plato and Parmenides*. Kegan Paul, 1939.

(Translation of the *Parmenides*, with commentary and discussion.)

*The Republic of Plato*. Translated with Introduction and Notes. O. U. P.

DEMOS, R. *The Philosophy of Plato*. Scribners, 1939.

DIES, AUGUSTE. *Autour de Platon*. Beauchesne, 1927.

*Platon*. Flammarion, 1930.

FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries*. Methuen, 1930.

GROTE, C. *Plato and the other Companions of Socrates*.

John Murray, 2nd edition, 1867.

HARDIE, W. F. R. *A Study in Plato*. O. U. P., 1936.

HARTMANN, N. *Platons Logik des Seins*. Giessen, 1909.

LODGE, R. C. *Plato's Theory of Ethics*. Kegan Paul, 1928.

- LUTOSLAWSKI, W. *The Origin and Growth of Plato's Logic.*  
London, 1905.
- MILHAUD, G. *Les philosophes-géomètres de la Grèce.* 2nd  
edition, Paris, 1934.
- NATORP, P. *Platons Ideenlehre.* Leipzig, 1903.
- NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato.*  
Macmillan, 1898.
- RITTER, C. *The Essence of Plato's Philosophy.* George  
Allen & Unwin, 1933.  
(Translated by Adam Alles.)  
*Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre.* 2  
vols. Munich, 1910 and 1923.
- ROBIN, L. *La théorie Platonicienne des idées et des  
numbers.* Paris, 1933.  
*Platon.* Paris, 1936.  
*La Physique de Platon.* Paris, 1919.
- SHOREY, P. *The Unity of Plato's Thought.* Chicago, 1903.
- STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic.* O. U. P., 1940.  
(Translated by D. G. Allan.)  
*Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles.* 2nd  
edition. Leipzig, 1933.  
*Platon der Erzieher.* 1928.  
*Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik*  
Breslau, 1917.
- STEWART, J. A. *The Myths of Plato.* O. U. P., 1905.  
*Plato's Doctrine of Ideas.* O. U. P., 1909.
- TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work.* Methuen,  
1926.

(No student of Plato should be unacquainted with this masterly work.)

A Commentary on Plato's *Timaeus*. O. U. P., 1928.

Article on Plato in *Encyc. Brit.*, 14th edition.

*Platonism and its Influence*. U. S. A. 1924 (Eng. Harrap).

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON. *Platon*. 2 vols. Berlin, 1919.

ZELLER, E. *Plato and the Older Academy*. Longmans, 1876.  
(Translated by S. F. Alleyne and A. Goodwin.)

#### 4. *Aristotle*

The Oxford translation of the works of Aristotle is published in eleven volumes, under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross.

BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Methuen, 1906.

Article on Aristotle in the *Encyc. Brit.*, 14th edition.

CASE, T. Article on Aristotle in the *Encyc. Brit.*, 11th edition.

GROTE, G. *Aristotle*. London, 1883.

JAEGER, WERNER. *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. O. U. P., 1934.  
(Translated by R. Robinson.)

LE BLOND, J. M. *Logique et Méthode chez Aristote*. Paris, Vrin, 1939

MAIER, H. *Die Syllogistik des Aristoteles*. Tübingen, 1896.  
New edition, 1936.

- MURE, G. R. G. Aristotle. Benn, 1932.
- PIAT, C. Aristote. Paris, 1912.
- ROBIN, L. Aristote. Paris, 1944.
- ROSS, SIR W. D. Aristotle. Methuen, 2nd edition, 1930.  
(A survey of Aristotle's thought by a great Aristotelian scholar.)  
Aristotle's Metaphysics. 2 vols. O.U.P., 1924.  
Aristotle's Physics. O.U.P., 1936.  
(These two commentaries are invaluable.)
- TAYLOR, A. E. Aristotle. Nelson, 1943.
- ZELLER, E. Aristotle and the earlier Peripatetics. 2 vols.  
Longmans, 1897.

### 5. *Post-Aristotelian Philosophy*

- ARMSTRONG, A. P. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940. (A very careful study of the origins and nature of Plotinian Neo-Platonism.)
- ARNOLD, E. V. Roman Stoicism. 1911.
- BAILEY, C. The Greek Atomists and Epicurus. O.U.P.
- BEVAN, E. E. Stoics and Sceptics. O.U.P., 1913.  
Hellenistic Popular Philosophy. Cambridge, 1923.
- BIGG, C. Neoplatonism. S.P.C.K., 1895.
- BREHIER, E. Philon d'Alexandrie. Paris, 1908.  
La philosophie de Plotin. Paris, 1928.
- CAPES, W. W. Stoicism. S.P.C.K., 1880.
- DILL, SIR S. Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. Macmillan, 1905.

- DODDS, E. R. *Select Passages illustrating Neoplatonism.*  
S. P. C. K., 1923.
- FULLER, B. A. G. *The Problem of Evil in Plotinus.*  
Cambridge, 1912.
- HENRY, PAUL (S. J.). *Plotin et l'Occident.* Louvain, 1934.  
*Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin.*  
*Bulletin de l'Academie royale de Belgique,* 1937.
- HICKS, R. D. *Stoic and Epicurean.* Longmans, 1910.
- INGE, W. R. *The Philosophy of Plotinus.* 2 vols. 3rd  
edition. Longmans, 1928.
- KRAKOWSKI, E. *Plotin et le Paganisme Religieux.* Paris,  
Denoël et Steele, 1933
- LEBRETON, J. (S. J.). *Histoire du Dogme de la Trinité.*  
Beauchesne, 1910.
- MARCUS AURELIUS. *The Meditations of the Emperor Marcus  
Aurelius Edited with Translation and Commentary by  
A. S. L. Farquharson.* 2 vols., O. U. P. 1944.
- PLOTINUS. *The Enneads* have been translated into English,  
in five vols. by S. MacKenna and B. S. Page. 1917-30.
- PROCLUS. *The Elements of Theology* O. U. P.  
(A Revised Text with Translation and Commentary  
by E. R. Dodds.)
- REINHARDT, K. *Poseidonios.* Munich, 1921.
- ROBIN, L. *Pyrrhon et le Scepticisme Grec.* Paris, 1944.
- TAYLOR, T. *Select Works of Plotinus* (ed. G. R. S. Mead).  
G. Bell & Sons, 1929.
- WHITTAKER, T. *The Neo-Platonists.* 2nd edition, Cambridge,  
1901.

WITT, R. E. *Albinus and the History of Middle Platonism.*  
Cambridge,

ZELLER, E. *The Stoics, Epicureans and Sceptics.* Longmans,  
1870.

(Translated by O. J. Reichel.)

*A History of Eclecticism in Greek Philosophy.*  
Longmans, 1883.

(Translated by S. F. Alleyne.)

# 重要譯名中英對照

## A

Aedesius	埃德修斯
Aenesidemus	埃內西得木
Aeschines	愛斯奇尼士
Aeschylus	艾斯奇勒士
Aëtius	艾其吾斯
Agamemnon	亞加美農
Agamenon	阿加美農
Agrippa	阿格利帕
Albinus	阿比努士
Alcibiades	阿昔別德斯
Alexander of Aphrodisias	阿利山德（亞里山大）
Alexandria	亞歷山卓（城）
Ameonius	阿美流士
Anatolius	安末紐士
Anatolius	安納托流士
Anaxagoras	安納撒哥拉
Anaximander	安納齊曼德
Anaximenes	安納齊門尼
Andronicus	安卓尼各斯
Androtion	安卓強
Annesty	安內斯底
Anniceris	安尼塞里士
Antioch	安提約克
Antiochus	安提約各斯
Antipater	安提巴特

Antiphon	安狄風
Antisthenes	安提斯泰尼
Anytus	安尼杜斯
Apollinaris	阿波林納士
Apollo	阿波羅
Apollonius	阿波洛紐士
Apuleius	阿布雷友士
Aquinas, Thomas	阿奎納 (或多瑪斯)
Arcesilaus	阿切西勞士
Archelaus	阿奇勞斯
Archytas	阿奇塔斯
Arianism	阿流士主義
Aristippus	亞里斯提布
Aristocles	阿利斯托司
Ariston of chios	阿利斯東
Aristophanes	亞里斯多芬
Aristophanes of Byzantium	亞里斯多方
Aristozenus	亞里斯多增
Arrianus	阿良勞斯
Asclepiodotus	阿斯克標特
Athanasiamism	阿達納修主義
Athenaeus	亞田奈斯
Atticus	阿提各士
Augustin	奧古斯丁
Aurelius, Marcus	奧雷流士
Averroes	亞維洛艾
Avicenna	亞維塞納

## B

Bacon, Francis	法蘭西斯·培根
Bacon, Roger	羅傑·培根
Bergson, Henri	柏格森
Berkeley	巴克萊
Bernays	貝奈斯
Bion	比翁
Bitrogi, Al	畢卓吉
Boethius	波埃秋士
Bonaventure	波納文德
Bosanquet	包桑葵
Bradley, F. H.	柏得利
Brentano	布倫他諾
Burnet	柏納特

## C

Calder'on	卡德隆
Calippus	卡里布斯
Callicles	卡里克勒士
Calrin	喀爾文
Campanella	坎帕尼拉
Capella	卡培拉
Carneades	卡內阿得士
Cebes	西比士
Celsus	蔡爾素士

Cephisodorus	柴非梭多樂
Cercides	蔡其戴士
Chaerephon	柴勒風
Chalcidius	查齊丟斯
Chestor Leo	謝士妥夫
Chrysippus	克利西普士
Chrysoston	克利索斯頓
Cicero	西塞羅
Cleanthes	克林提斯
Clement	克里門特
Corinth	科林特
Crantor	克郎佗
Crates	克林特士
Cratylus	克林提勒士
Critias	克林底亞士
Campanella	坎帕尼拉

## D

Damascius	達馬修斯
Dante	但丁
De Burgh	德布爾
Demetrius	戴米翠吾士
Demiurge	德米奧格
Democritus	德謨克利圖
Demonax	戴莫納士
Descartes René	笛卡兒
Dicaearchus	狄凱阿各斯

• 671 • 重要譯名中英對照

Diodotus	狄奧多特斯
Diodorus Cronus	狄奧多魯士
Diodorus of Tyre	狄歐多樂
Diogenes of Apollonia	狄奧吉內
Diogenes Laërtius	狄歐格尼
Diogenes of Seleucia	狄奧真內
Diogenes of Sinope	狄奧吉尼士
Dionysius	狄奧尼修
Dionysius of Heracleia	狄奧尼秀多
Dionysodorus	狄歐尼索
Diotima	狄奧提瑪
Domninus	東尼努士
Döring	德林

## E

Ecphantus	埃克方圖士
Empedocles	恩培多克立
Empiricus, Sextus	恩比利各士
Epictetus	埃比克泰特
Epicurus	伊比鳩魯
Epiphanes	埃比法尼士
Erymneus	伊林內斯
Eubulides	歐布里得
Euclid	歐幾里得
Euclid of Megara	歐克利得
Eudemus	歐德木斯
Eudorus	歐多路士

Eudoxus	歐道蘇斯
Eunapius	歐納表士
Euripides	歐里披底士
Eurytus	歐里杜斯
Eusebius	歐塞表士

## F

Fichte	非希特
Field	費爾德
Flavianus	佛拉維安努
Francis of Assisi	亞西西的方濟

## G

Gaius	蓋尤士
Galen	卡蘭
Gilson	吉爾松
Goethe	歌德

## H

Hackforth	海克佛慈
Hartmann Nicolai	哈特曼
Hegel	黑格爾
Hegesias	賀格西亞士
Heracles	赫拉克勒士
Heraclitus	赫拉克利圖

Herillus of Carthage	黑利路斯
Hermarchus of mitylene	赫馬各斯
Hermias	赫米亞士
Herodotus	希羅多德
Hesiod	赫西奧
Hierocles	葉洛克勒士
Hippocrates	希波克拉特
Hippocrites	希波克里特
Hobbes, Thomas	霍布士
Hölderlin	賀德林
Homer	荷馬
Hume, David	休謨
Hypathia	依帕奇亞

## I

Iamblichus	楊布里格
Iliad	伊利亞德
Isidorus	伊西多勒士
Isocrates	伊索克拉特

## J

Jaeger Werner	耶格
Joel, Karl	約爾
Julian	朱利安

## K

Kant, Immanuel	康德
Kempis, Thomas	甘培士

## L

Laelius	雷留士
Lessing	雷辛
Leucippus	路西布斯
Libonius	李伯紐士
Lindsay	林賽
Locke, John	洛克
Longinus	隆吉努士
Lucian	魯其安
Lucilius	魯其流士
Lucretius	魯克雪修
Lycon	李空
Lyceum	利西翁
Lycophron	李可夫容
Lysias	李夏士

## M

Macrobius	馬克洛標士
Malebranche	馬勒布朗雪
Marinus	馬林努士

• 675 • 重要譯名中英對照

Martial	馬奇阿
Maximus	馬奇木斯
Maximus of Tyre	馬其姆士
Meletus	梅賴陀
Melissus	梅利蘇斯
Menedemus	梅內得木斯
Menippus	梅尼普士
Menoceus	美內球斯
Methodius	美托丟士
Metrodorus	梅緯多東斯
Mill, T. S.	米爾
Miletus	米賴陀
Mithras	密特拉斯
Moeragenes	梅拉吉尼士
Musonius	木索紐士
Mysticism	密契論神秘主義

## N

Nausiphanes	諾西法尼斯
Nemesius	尼美修斯
Nettleship	奈特許
Newman Cardinal	紐曼
Nicomachus	尼高馬各
Nicomachus of Gerasa	尼可馬古士
Nietzsche	尼采
Numenius	努美紐士

## O

Ockham	奧坎
Odysseus	奧迪休斯
Oenomaus	埃諾毛斯
Olivi	歐立維
Olympiodorus	奧林標多樂
Origen	奧利真
Orphicizm	奧爾菲教派

## P

Panaetius	潘尼修斯
Parmenides	巴曼尼得斯
Pamphilus	潘飛路斯
Peregrinus	培雷格林努
Pergamon	培卡孟
Pericles	柏里克利士
Petronius	培卓紐士
Phaedrus	費得魯士
Philip	菲力普
Phillipus	菲利浦士
Philo	斐羅
Philolaus	菲洛勞斯
Philon	費龍
Philoponus	菲洛波努士
Philostratus	斐羅史查特

• 677 • 重要譯名中英對照

Pindar	品達
Pirandello	畢郎德洛
Piso	皮所
Plato	柏拉圖
Pliny	普力尼
Plotinus	柏羅丁
Plutarch	普魯塔克
Plutarch of Athens	普魯大克
Polemon	包利孟
Polimarchus	波利馬克
Polus	波魯斯
Polyaenus	波利耶努斯
Polybius	波利表斯
Polystratus	波利史查特
Ponticus Heraclides	彭廸吉士
Porphyry	波斐利
Poseidonius	波塞多紐士
Potamon	波塔孟
Praechter	普列希特
Praetextatus	普利泰士塔
Proclus	普洛克魯士
Prodicus	普洛底各斯
Protagoras	普羅塔哥拉
Protarchus	普洛塔各斯
Protrepticus	波垂普提各
Pseudo-Dionysius	僞名丹尼斯
Pyrrho	皮羅
Pythagoras	畢達哥拉斯

Pythian oracle	披錫神諭
Pythias	瑟狄雅
Pythocles	比多克利斯

## R

Remigius	雷米教士
Ritter	黎特
Ross, David	羅斯
Rubens	魯本斯

## S

Saccas, Ammonius	沙卡士
Sallustius	沙魯斯求士
Scaevola	史凱孚拉
Schelling	謝林
Scholz	薛滋
Schopenhauer	叔本華
Scipio	西皮歐
Scotus. Duns	鄧斯考特
Seneca	席內卡
Severus	席維路斯
Sextius	塞斯求士
Shakespeare	莎士比亞
Simmius	亞米亞斯
Simplicius	辛普利秋士
Solon	梭倫

Sophocles	索佛克里士
Sosicrates	蘇西克拉底
Sotion	索其翁
Spencer, Herbert	史賓塞
Speusippus	史伯西普士
Sphairus	史發路斯
Spinoza	史賓諾莎
Stace, W. T.	史泰斯
Stebbing	史特炳
Stenzel, Tullius	史登則
Stephanus	史得方努士
Strabo	史特拉保
Strato	史特拉多
Stilpo	史廸波
Suidas	隋達士
Synesius	西乃修斯
Syrianus	席良努士

## T

Taylor, A. Z.	泰勒
Teles	戴勒士
Thales	泰利斯
Themistius	泰米史丘士
Theodorus	泰奧多魯士
Theognis	德奧格尼士
Theophrastus	德奧佛斯特
Theramenes	泰拉明

Thrasyllus	泰拉西勒士
Thrasymachus	色拉西馬克
Thucydidas	蘇西底特斯
Timon	提蒙
Tzetzes	蔡才士

## U

Universals	共相
------------	----

## V

Varro	法羅
Victorinus	維克多林努
Vigil	維吉爾
Vitruvius	維特魯威士

## X

Xanthippe	贊弟培
Xenocrates	贊諾克拉特
Xenophanes	贊諾勞尼士
Xenophon	贊諾風

## Z

Zabarella	查巴瑞拉
Zeller	蔡勒



註冊商標

圖書目錄：140011(93-10)

---

## 西洋哲學史 - 第一卷 希臘與羅馬

---

發行人：沈方祥  
編輯者：FREDERICK COPLESTON 著 傅佩榮譯  
出版者：黎明文化事業股份有限公司  
行政院新聞局出版事業發記臺業字第二七八號  
地址：臺北市重慶南路一段四十九號三樓·電話/(02)3820613  
發行組：中和市中山路二段四八二巷十九號·電話/(02)2252240  
劃撥帳戶：0018061-5號  
臺北分公司：臺北市重慶南路一段四十九號·電話/(02)3116829  
劃撥帳戶：1373264-3號  
臺中分公司：臺中市市府路三十九號·電話/(04)2201736  
劃撥帳戶：0286500-1號  
高雄分公司：高雄市左營區南大路4號·電話/(07)5871322  
劃撥帳戶：0044814-9號  
總經銷：成信文化事業股份有限公司  
中和橋和路112巷10號2樓  
電話/(02)2249-6108  
印刷者：成陽印刷公司  
出版：中華民國七十五年元月初版  
中華民國九十三年十月再版六刷  
定價：新台幣400元

---

■如有缺頁、倒裝，請寄回換書■

ISBN:957-16-0142-x

版權所有·翻印必究



ISBN 957-16-0142-X



9 789571 601427

00400

西洋哲學史

黎明文化事業公司