

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

現代一般西方人都認為他們的文化與思想直接承繼自中世紀的歐洲，間接來自古希臘，尤其是政治思想方面，乃源自古希臘，而古希臘的政治哲學則建立於蘇格拉底。但因蘇氏本人的著作無傳，其思想言論皆靠其門生柏拉圖傳述，所以一般人皆把蘇、柏二人之思想哲學看成二而一，甚至有人認為蘇氏之言，都是柏氏的思想藉蘇氏之口說出來而已。因此，柏拉圖之哲學思想，同中國之儒家思想，對西方政治哲學影響甚鉅。懷海德評柏拉圖哲學思想之貢獻為：西方所有之哲學思想著作皆為柏拉圖之註角。事實上，柏拉圖特有的哲學論証法，展現在其討論政治觀、正義觀、道德、人性、知識論、自然科學等的各部對話錄中，奠定了之後西方哲學家邏輯推理與哲學論証法之基礎模式。影響之範疇，廣佈於教育、科學、法律、政治、語言、修辭等層面。

吾人所欲探究之「哲王」(Philosopher King)思想，可謂柏拉圖在早期主要的對話錄中所呈現出來的政治理想。雖柏拉圖之「理想國」最終為後人評為「烏托邦」，是無法落實於現實生活中的一套理想；然其建構「哲王」思想的內容中，所提出的種種「理想國」之設計規劃與藍圖，卻深深地影響之後西方世界之思想家，在每個時代衍生出各式截然不同的政治學說及哲學思維。故此，柏拉圖之政治思想，不啻為西方政治哲學史之源頭；欲探究中世紀或近代之西方政治哲學，亦必先從瞭解「柏拉圖式」之傳統西方「觀念」、「價值」著手。

本篇論文除了剖析柏拉圖「哲王」式之政治理想的意涵外，特別將中國先秦儒家（以孔、孟為主）之「聖賢」思想中之相關論點與「哲王」思想作一對照與比較。此兩套發源於相近年代的東西方傳統政治思想，有許多類同之處，如對理想人格之要求，或統治者之完美條件，同樣奠定了東西方國家、社會、及個人價值之基礎等。也因此，「柏拉圖與孔孟思想之比較」也經常成為東西文化比較之主要題材之一。從事比較研究之學人，多為華人，亦不乏專研漢文之西方學者。在研讀外文的情況下理解一套思想本屬不易，若無精確明瞭一思想家之背景、立論基礎，乃至推論之慣用邏輯，抽絲剝繭地從整體到細部皆能層層掌握其思想脈絡，必然會發生「失之毫釐，差以千里」之誤解。吾人有鑒於國內外諸多研究柏拉圖之華人學者，或專事柏拉圖著作之翻譯人士常用從西文「字義」上「直譯」的方式去解讀柏拉圖的許多觀念。其著作或翻譯之作品中的這些部份，造成後人在研習柏拉圖的過程，或而擁有含混不清，似懂非懂的感受；或而持著錯誤或與其學說本質有所出入的「誤解」代代相傳。吾人遺憾自身並無研習希臘古文之基礎，與多數學者相同地僅能使用英文翻譯之柏拉圖原典去探索其哲學世界。更加遺憾的是，許多學者常苦於受困在許多二手資料所存在的翻譯文字問題當中，或延續既已存在的模糊概念而未能清楚掌握柏拉圖之原意。諸多翻譯而來的「同字不同義」的「概念」，是必須先按柏拉圖的原意加以說明，在能與中國政治哲學中的相關辭義就其意涵本質作一對照及區分，始能真正理解柏拉圖的思想本質，及東西方哲學思想本質之異同。

舉例來說，自清末嚴復將柏拉圖原典中之 *Virtue* 一字譯為「道德」，中國學者多普遍同意將古希臘哲學中的 *Virtue* 理解為「道德」，甚至理解為與中國儒家所言之「德」相似。事實上，就觀念

的本質而言，西方傳統價值中的「道德」是指法律之外一切正當性，合理性之善，如「公平」、「愛心」，當中可以包含涉及「利」的精神。然而，傳統中國所談的「道德」，卻必須排除所有的「利」的本質，強調一種良知良能的保存及此種自然修養的發揮。例如：亞里斯多德認為，沒有金錢無法表現愛心；而中國的孔孟學說中，則強調「君子言義，小人言利」。是故，在吾人剖析柏拉圖的「哲王」思想中，如無在所有可能造成誤解之環節以多數人既有領悟中國儒學的相關概念或感受加以對照釐清，恐難以清楚表達柏拉圖談及的諸多概念，如利害與正義（異於孟子所談的「義」），靈魂與心靈（異於中國儒家所談的「心」），知識的定義等。

本論文所嘗試的撰寫方式，並非以語言學之專研或字義考証為主，而是期許能從思想面切入，透過中西傳統價值的比較及詳細說明東西方看似雷同的古典政治思想（「哲王」與「聖賢」思想）之異同，相互呈現二者真正的思想本質，期許有助於諸多概念的重新界定及釐清。此外，本篇論文將對形塑東西方政治文化價值的思想加以比較，由東西文化最根本的思想起源之剖析，試圖提供佐證題材予「東西文化孰優孰劣」、「用誰捨誰」問題的解決。論文本身不企圖推演一個規範性的結論，而僅欲就問題的根本作一鋪陳與比較；亦即本文並不願意對上述問題作一定論，僅是筆者就所學提供釐清問題的素材。置身於兩大無以窮盡的思想領域，吾人才疏學淺；未能詳述之處，希冀各界愛好柏拉圖之學者與愛智之人予以指正。

## 第二節 研究方法

本論文所研究之對象皆為古典時期之思想家，他位思想家所

留傳下來的原典著作，乃是吾人最為重視的文獻依據，涉及其思想背景與內容之各類歷史書籍亦在主要參考之列。吾人企圖從各種中西文之原典中，重新整理、詮釋柏拉圖及孔孟之哲學思想，希望盡量能從第一手的資料著手，以重要之二手資料作為輔佐評論之用。在研究的方法上，主要是以文獻分析法為主。除此，吾人亦強調思想哲學研究法之使用，注重哲學基礎的分析，邏輯推理之運用，與思想層次的思辨等方式，來比較影響東西方政治思想演變至鉅的柏拉圖「哲王」思想與孔、孟「聖賢」思想。

為免受二手資料、作者主觀看法的誤導，更期許自我能從此研究中窺得東西政治思想的原貌，本文之研究資料主要思想家原典為主，二手資料則多半用於第六章對柏拉圖「哲王」思想的評析，以期從眾多對「哲王」與「聖賢」思想的研究報告中，整理出一套個人對兩家思想的評論。

### 第三節 研究架構

第一章緒論分為兩個部份，說明研究之動機與目的，及研究方法與架構。

第二章說明柏拉圖「哲王」思想之背景與立論基礎。本章將透過「哲王」思想產生的時代及環境背景因素的探討，尋找西方政治思想源起的脈絡，藉由背景的重現，按圖索驥，尋出當時環境所面對的問題，及遭遇之挑戰，而柏拉圖又對上述的問題與挑戰提出何種論點與解決的方式。除此之外，吾人重視時代背景因素與「哲王」立論基礎之相關性。立論基礎是思想的源頭，思想體系皆推演自立論基礎，同時亦受限於立論基礎，有如樹木，縱

使枝葉扶疏，競相發展，一旦脫離主幹即失去其營養根源。而立論基礎就思想的本質來加以剖析，即如生物學『種瓜得瓜，種豆得豆』之真理，不同的時代背景與立論礎將成就有所差異的思想體系與思想內涵。雖然就生物而言，會有所謂「突變」的發生，但充其量僅是形體的改變；就其本質而言，還是相同的。

第三章探討柏拉圖「哲王」思想之主要內涵。本章以柏拉圖著作為論述依據 - 《理想國》(Republic), 《拉刻斯》(Laches), 《普羅塔哥拉斯》(Protagoras), 《費多》(Phaedo), 《美諾》(Meno), 《克里多》(Crito), 《泰阿泰德》(Theaetetus), 《辯士》(Sophist), 《政治家》(Statesman), 《斐德羅》(Phaedrus), 《法律》(Laws), 《第美約》(Timaeus), 《盛筵》(The Banquet), 《喬第亞》(Gorgias), 等十多部柏拉圖之主要著作。本章共分四節：一、正義之個人與社會；二、「哲學」知識之本質與重要性；三、「哲王」之訓練；四、共產共妻之主張。

第四章探討孔、孟「聖賢」思想之相關論點。本章以《論語》、《孟子》二部作為研究論述之主要依據。再以其他史學家、思想家之觀點作為補充。本章共分七小節：一、人性之假設；二、仁心之存養與道德之追求；三、君子之事與小人之事；四、義、利之辨；五、仁政與天命；。本文之三、四章對「哲王」與「聖賢」思想的主要內涵作一鋪陳與敘述以利於第五章就諸主要研究課題，及二者觀點的差別作一明辨與對照說明。

第五章比較柏拉圖「哲王」思想與孔孟「聖賢」思想主要內涵之異同。一、人性假設之基本差異；二、義、利之辨與「正義(Justice)」之觀念迥異；三、重仁心與重哲學概念觀點迥異；四、對政治與倫理感情之關係見解迥異；五、對文明與蠻夷之分際觀

點不同。

第六章對柏拉圖「哲王」思想之一般評析。由第五章將「哲王」思想與「聖賢」思想二者內涵之基本差異之探究，吾人已從東西方二套影響深遠的傳統價值中，呈現出其人性觀、正義觀、道德觀、政治觀、倫理感情、理想人格等相同與相異的思維。本章的目的，則是企圖將柏拉圖的政治理想，還原至西方的政治、歷史、文化的條件中，探索此一傳統價值之影響性、落實性及帶來的爭議。本章企圖對柏拉圖「哲王」思想作一總評。本章共分三節：一、唯心論與烏托邦；二、對人類倫理道德與感情生活與政治生活的分際與爭論；三、現實生活與完美社會之落差。

第七章則為結論。

## 第二章 「哲王」思想之背景與立論基礎

### 第一節 柏拉圖「哲王」思想之背景

任一思想之起源與發展，必有其特有的時空因素；要深入瞭解該思想之內涵，首要之務應是對其思想形成之年代各層面的自然、人文之背景作一全盤認識。如同江澄祥先生所言：

人類思想之發生沒有不受其生存之時間、空間與周圍有形無形之環境影響或支配的，就思想家本身來說，其個人之身世生平、才智天資、遊學受藝、與事業際遇，對思想之興起、孕育、取向、與形成，均有相當重要之關係；就思想之旨意或性質來說，思想產生當時之社會環境、文化背景、政治制度、經濟狀況，以至自然條件等，對思想之架構、內涵、取值與目標，亦均有極重大之影響作用。即使是一種「烏托邦」思想，其思想之孕育與架構背景也必須以當時世界之現實為其超脫之影像，正如任何海市蜃樓也必須以人間之真實城樓為其倒影。因此，研究一種政治思想，就必須先對發生思想之人物的歷史文化背景、個人身世與供其產生那種思想的客觀環境與條件，作一必需程度的認識與分析。<sup>1</sup>

尤其柏拉圖思想之時空背景與吾人所處之當代已相隔甚遠，非得掌握「異時異境，相對分析與瞭解」，始能理解柏拉圖層層之思想脈絡。以下試就柏拉圖所處之時空環境、政治社會環境、及其個人之生平際遇作一鋪陳。

---

<sup>1</sup>江澄祥，從背景因素探討我國孔、孟與希臘柏拉圖、亞里斯多德主要政治思想之涵意並比較其本質上之基本差異，博士論文，政治大學政治學系，民 65，頁 7。

## 壹、古希臘之地理歷史背景

古代希臘是在長期的歷史變化中逐漸形成和發展起來的。無論它的地理領域或民族狀況，在不同的歷史時期是不同的。而其零碎與分隔的地理形勢則深深地影響古希臘之政治活動及發展；城邦政治型態以及彼此之間的互相猜忌與攻伐以致無法結合成一個統一的國家，實與各邦間隔離分立的地理形勢有關。<sup>2</sup>故吾人欲研究其時之政治與思想，則須對古代希臘的地理和歷史背景先有個大致的瞭解。

在談希臘的自然環境之前，我們且先把「希臘」一詞的涵義，做一個簡單的說明。Myers 在其《*Ancient History*》一書中說：

那些稱他們的土地為我們稱之為「Greek」的古代民族，他們自稱為「Hellenes」，稱他們的土地為「Hellas」。……凡是有 Hellenes 的地方就是 Hellas。因此「希臘(Hellas)」這名稱不但包括希臘(Greece)本身及其相連的海中諸島，而且還包括小亞細亞沿岸及南義大利與西西里的希臘城市，再加上地中海及達達尼爾海峽與黑海沿岸的許多興衰起落的希臘殖民地。<sup>3</sup>

Will Durant 在其 *The Life of Greece* 一書中說：「當我們提到希臘時，不論用『Greece』或『Hellas』，都指古時使用希臘語民族所佔領的地區」。<sup>4</sup>這個使用希臘語的民族所佔領的區域到底有多大呢？根據 Durant 及其他研究希臘文化的學者說法，除包括整個希臘半島南端及整個愛琴海沿岸地區，東至小亞細亞外，還

---

<sup>2</sup>William H. McNeill, *History, Handbook of Western Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964, p. 37.

<sup>3</sup>Philip Van Ness Myers, *Ancient History*. Boston: Ginn And Company, 1975, p. 114.

<sup>4</sup>Will Durant, *The Life of Greece*. Book II. New York: Simon and Schuster, 1965, p. 67.



包括整個地中海的諸島嶼，甚至到西西里、南義大利、西班牙，南至埃及、非洲北岸，東南遠至賽浦路斯及敘利亞等地。這一大片被古時使用希臘語民族佔領的區域，在文化發展先後之次序及相互關係之性質上，一般研究者都把它區分為「希臘本土」與「殖民地」兩類。前者大概包括現在我們稱之為希臘的那個半島，以及愛琴海的沿岸和其中的一些島嶼，它南面和西面以克里特 (Crete) 島與外面世界隔界，北方則有巴爾幹山脈與「野蠻人」阻隔，東邊則到小亞細亞高原西緣為界，在地理形勢上形成一真正的地理單位。在歷史上，這一地區大致世紀元前二十世紀，後期愛奧尼雅人移民至此，由西到東，遍佈整個愛琴海區，而使得這個「地理單元」在文化上形成一個「希臘單元」。除了內部的政治界線外，這整個完全的希臘地區就成為當時所有希臘國家的本土了。整個地區可以說以愛琴海為中心，所以柏拉圖說：「我們就像一群青蛙圍著一個水塘，在這個海的沿岸定居了下來」。<sup>5</sup>

至於後者所謂的「殖民地」則係由本土向外遷移或擴張的希臘人所佔領的區域，及其後裔所建立的城市，這一殖民地幾乎遍布整個地中海沿岸地區，東及東南延伸至克里特、羅德斯、賽浦路斯、埃及、巴勒斯坦、敘利亞、美索不達米亞、小亞細亞，北至北愛琴海沿岸與半島、土耳其西北的麻莫拉海和黑海，西及西南到義大利、高盧、西班牙和北非。這些希臘人在上述各地區建立不盡相同的希臘式的獨立城邦，他們均操希臘語言，崇拜希臘諸神，讀寫希臘文學，亦依希臘貴族方式實施民主制度。他們幾乎把地中海變成希臘的內湖。雖然這些遷徙與殖民的擴張行動大致起於紀元前十二、十一世紀，至八、七世紀而大盛，到五、四世紀時已形成衰退或已受到其他帝國勢力的衝擊，但他們對整

---

<sup>5</sup>Plato, *The Works of Plato*. New York: Tudor Publishing Company, 1976, p. 109.

個希臘世界歷史與文化的發展與成就，卻是無法與希臘本土分割的。尤其是有幾個殖民地不但後來變得比希臘母城還要大，而且在藝術與財富的發展也領了先。甚至有人說希臘文化的真正創造者並非本土的希臘人而是那些為逃避 Doris 人的征服而在本土之外建立根據地的人，所以論希臘文明應是母城承繼了子城的成就。因此就研究整個希臘文明而言對這些殖民地的瞭解確是相當的重要。其實不論是「本土」或「殖民地」的地理形勢，都相當的零散與阻隔的，而且各地區之希臘人又依其零碎獨立的地理區域建立其城邦式的國家，所以雖然彼此都說希臘語言，守著共同的風俗習慣，崇拜希臘諸神，創造和欣賞希臘文學，發展類似的藝術和哲學，建立希臘式的城邦，有時對外來的侵略還能互相救助或聯合抵抗，但他們彼此之間，平時卻一直處於一種互相競爭與嫉妒的情況之中。

就四周之環境而言，自希臘半島西北起，環視地中海一圈，首先自 Adriatic 海向內進即為 Illyria，當時係由尚未開化的游牧民族所居住，人口稀少，跨過 Adriatic 海向西即為義大利，當時尚屬野蠻狀態。在過去則為高盧人，他們對希臘人所建立的城邦似頗為友善，再向西即為西班牙，在紀元前六世紀時以由腓尼基人與迦太基人開發。在環向西南則為非洲沿海，此地有一個極其強大與富庶的迦太基帝國，隔著西西里對希臘虎視眈眈，對希臘之威脅不下於東方之波斯。再繞向東，則為利比亞與埃及。由埃及向東繞，就到了影響希臘文明僅次於埃及的腓尼基。腓尼基人精於造船，可能帶給了希臘人造船的技術，他們也可能將金屬製造，紡織及染色方面的技術傳給希臘人。他們甚至還將閃族字母形式傳給希臘人。<sup>6</sup>再環向北繞，則到了古代美索不達米亞文明的中

---

<sup>6</sup>George Rawlinson, *History of Herodotus*. London: John Murry, 1862, p. 109.

心，巴比倫。再往北走就到了希臘最大和最後的敵人，波斯。波斯文明優於當時的希臘；波斯陶冶了一種除了在智力、慧敏與教育之外，各方面均優於希臘的紳士型人民，同時也發明了一種帝國式的行政組織，只是缺少了希臘人酷愛自由的熱情。最後再轉回處於希臘北方的馬其頓。馬其頓礦產豐饒，土地肥沃，盛產穀物與水果，雖然文明程度不高，但山區的特性將其人民訓練成一種堅毅勇敢的民族，所以似乎早就註定了他們最後要征服希臘。

再回頭來看看希臘本土的地理形勢及自然環境。希臘「本土」主要可分為兩部份：一部份即為我們平常所稱「希臘」的那個半島本身；另一部份則為以愛琴海為中心的愛琴海沿岸及當中的無數島嶼。整個愛琴海岸地區幾乎都是島灣交錯，山水間隔起伏。海中無數的大小島嶼又將整個愛琴海東西兩岸及南面的克里特島，連成一片彼此分隔獨立，但又衣襟相連的希臘文化區。

由於地形、交通、氣候、與商業活動關係，希臘人所建立的城邦幾乎都沒有深入內陸。而在沿岸小塊平原或海內島上建立城邦的希臘人，又被那山水分隔的地形，造成孤立的地區特性，與彼此獨立的政治社會單元。但是語言、文化、習慣、宗教與一衣帶水、隔而不絕的地理形勢，卻又把各個分立的城邦社會，造成一種既競爭又休戚相關的關係。

其次，我們再看希臘的自然環境。一般人談到古代希臘的城邦政治生活，多會提到希臘那種溫和清爽的氣候，與人們多在戶外聊天的習慣。希塞羅就曾讚美過雅典的清爽氣候，認為它對雅典的思想發達有重大的貢獻。<sup>7</sup>希臘的氣候主要是得到地中海之

---

<sup>7</sup>Durant, op. cit., p. 26.

賜。冬天除了高山上嚴寒之外，其他地區皆溫和且陽光普照，夏天雖乾燥，但得到地中海涼風之調節，卻極涼爽，每年有三百個以上的晴天，只有晚秋與冬天偶有雨，平時連煙霧都少見。這種整年溫和、清爽和晴朗的氣候，不但造成了希臘人樂於在戶外參加對談、競技、與政治活動的習慣，且對希臘人快樂、活潑、愛好自由、與善於言談、敏於思想的民族性大有關係。這種氣候甚至還影響到希臘人的生活方式，衣食習慣，與不重物質生活的概念。因為整年氣候溫和，所以希臘人夏不慮暑氣，冬不憂僵凍。他們多在戶外活動；他們無須大量之食物，也無須溫暖之衣服，與舒適的屋宇；他們能恃一撮橄欖與一尾沙丁為生。其全部服裝不過一雙革履，一套寬衣與一件外套而已。這種生活的方式，不但是使城邦政治生活成為可能，而且也使得希臘人有心情、有時間、與有興趣去關心公共事務，討論共同問題，與追求真理。希臘政治思想家討論政治都著重於理性生活之追尋，政體形式的設計與比較，以及公民參政諸問題，而少論及人民物質生活之照顧或土地稅收、糧食分配之問題，這應與其所處之自然環境有關。

希臘的氣候固然得天獨厚，但神並沒有對他們樣樣優遇。希臘半島的貧瘠情況是所有古文化發源區所獨見。整個希臘幾全係光禿之岩石，可耕地甚少，河流亦多短促，偶於半乾之河谷與不毛之岩石間留一小塊沃土而已。所以貧窮與希臘半島的居民可說有不解之緣。<sup>8</sup>因土瘠、雨少而岩石多，不利於穀物的耕種，只好多種可生長於山坡或岩石間的葡萄與橄欖。這兩種農作物不但可供自己食用，而且還可外銷以換取穀物輸入。所以對外貿易對希臘來說不只是為求財富的經濟活動，而且是解決生活必需品的必

---

<sup>8</sup>原為斯巴達的一為國王所講的話。參見 Choster G. Starr, *The Ancient Greeks*. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 8.

要交易行為。正好整個半島區幾乎都面海臨港，又可利用地中海與愛琴海的風向往來各地，以有易無，買賤賣貴，又可旅遊各地，增加見識，取人所長，故希臘多航海家、商業家、旅行家、冒險家與海盜，這當然與其自然環境有關。

不過農業仍是希臘半島諸邦人民的主要經濟活動，農人雖然為希臘社會中最窮困的人，但是他們卻又是希臘社會最不能缺少的人；在雅典，從事工商業的人被視為卑微下賤的，而從事農業者則被視為國家經濟、個人品格、與軍事武力的基礎，備受尊敬。固然所生產的穀物僅能供給四分之一人口的需要，但他們種植與生產的橄欖、葡萄、無花果、酒、蜂蜜等，則為供輸出換入穀物或賺取財富的主要物品。當然，希臘文明不一定是這些農人創造的；相反的，工商業人士、藝術家、文學家等才是真正使得希臘文明蓬勃發展、傳播遠近的主力。

雖然可耕地極少，土壤又不肥沃，但希臘人卻極勤勞與節儉。他們挖池蓄水，開渠墾地，施用肥料，改良品種，加上注重商業貿易，以有易無，物質生活又簡單節省，所以大部份的希臘城邦雖不能全自給，但卻幾都可「自足」，這或許也是造成各城邦內的人民不論在政治、經濟、社會生活上，彼此密切不可分，情同一體的原因之一。

古希臘文化發源甚早，至蘇格拉底、柏拉圖時代就是它的極盛時期。希臘各城邦國的政治發展史，大概都循著一種次序演化，由君主制度變為貴族政治，由貴族政治變為專制政治，由專制制度變為民主政治。其中唯有斯巴達是始終不變的貴族政治。希臘有政治變遷的歷史，所以希臘人能思想到政治及政府的問題。加上希臘各小國林立，各國都有他們特殊的政治情形；因有許多不

同的政治制度，自然使人發生比較與批評。最後，因為希臘處於地中海的沿岸，水路交通頗便，人民常常因為貿易而東至小亞細亞，西至西西里島，南至埃及。這些地方有許多國家，每個國家都有它們特殊的政治制度。因為以上種種原因，希臘人至蘇格拉底時已有種種形式的國家與政府組織的知識，所以能引起比較及討論的興趣，它們自然會發生以下的問題：什麼是最好的國家呢？現存的許多國家哪一個近於最完美的理想呢？現存的許多國家距最理想的標準相差幾何？因為要解答這些問題，所以就衍生出蓬勃的政治思想。<sup>9</sup>

## 貳、社會的結構與階級

古希臘是奴隸制度的社會，普通的城市國大概可分為三個階級：奴隸，外僑，以及公民。在不同的歷史發展時期，各階級的地位及其所起的作用也是有變化的。

奴隸階級是社會的最下層，其擔任的是勞力的工作且不得過問政治。除了從戰爭或買賣得來的奴隸或天生的奴隸外，公元前八至六世紀還有所謂的「邊民」、債務奴或耕奴。這幾種人都屬於奴隸階級，但在當時卻加以分別而有不同的稱呼。<sup>10</sup>因古希臘有奴隸任勞工作，所以使少數人有餘暇可以從事於談天、思想及藝術等活動；有人說古希臘的文化是建築在奴隸制度上，這也未必全無理由。按數字看，似乎每一個雅典的公民即有兩個奴隸可使用，但事實上並非如此。政府即雇用大批的奴隸以作警衛及辦事的工作；另有許多奴隸用於農工職業；最富有的雅典人也常僱有

---

<sup>9</sup>國立編譯館編著，《西洋政治思想史》。台北：正中，民 77，頁 3-4。

<sup>10</sup>汪子嵩、范明生、陳村富與姚介厚，《希臘哲學史》。北京：人民出版社，民 86，頁 5。

許多奴隸。所以雅典的公民中仍有許多是自食其力的，並非人人皆有奴隸可使用。奴隸在古希臘社會上的地位並非我們想像的那麼痛苦，奴隸與公民的衣履並無分別，也是家庭的一個成員。奴隸雖無法律上的保障，但彼等皆有能力自衛，所以主人也不能隨意虐待他們。亞里斯多德即認為奴隸是合理的制度，可以使自由人得暇從事於社會及文化事業，可以使低能的人們僅作粗糙的勞力工作，而得主人的保護。這種主張在現在看來似乎有點荒謬，但以當時的希臘社會情形而論，似乎也並非絕對沒有理由。

僑民在希臘的城市中很多，多從事於工商業。希臘沒有法定入籍的辦法，故有僑民居於外國數世仍為僑民者。僑民在一般社會上與公民無別，不過沒有參加政治活動的權利而已。公民即是那些得以參加政治活動的居民。這種公民的權利是世襲的，父親若是公民，他的子孫自然也是公民。公民有權利參與政治，最低限度可以出席最高立法機關的公民大會(Assembly or Ecclesia)，可以被選為法庭上的陪審員(Jury)。具有正式公民身份的社會成員間都有兄弟之誼。他們的神及英雄不但是他們精神上共同崇拜的對象，而且也是他們血統上與倫理上的共同祖先。整個社會就以這種共同的崇拜與祖先而結合，而這種結合是自然的與血統的。所以他們之成為一個社會單元，非制度的，也非人為的，而是自然的、無形的、與傳統的。所以整個希臘世界是一個大單元，而城邦就由於神的分系，與地理因素之分立，而自然形成各個小單元。因此在城邦之中，主權自然屬於這些具血統身份的自由成員。因為不具有這種自然與傳統的因素的「野蠻人」及外邦人，就永不可能成為希臘或城邦社會單元的一份子。所以荷馬的希臘世界中，不但嚴明希臘與野蠻人，而且在希臘城邦之間，還要明辨本國與僑民。這種說法也成為其後幾個世紀希臘政治思想的一個主要觀念。柏拉圖的法律一書中，對於一切法律之適用，均劃分市

民、僑民、與奴隸三種，就是這種思想的體現。亞里斯多德的政治學一書中，討論公民權時，也一再分辨公民與僑民或外國人問題。這也就是為何，雅典甚至到了紀元前四五一年，民主政治最激進的柏拉克斯 (Pericles) 時代，仍將公民權限於父母均為雅典人且合法婚生子女為限。所以希臘的城邦，可以說起於血統與文化。對希臘人來說，「城邦是他們的，他們也是城邦的」，「個人與城邦是血肉不分，所以個人不曾想到有個人獨自的生活，也不曾想到個人獨自的權利」，我們看亞里斯多德說：「我們不應該認為每一個公民屬於他們自己，而應把全體公民認為屬於國家」，再看柏拉克斯在其有名的一篇葬禮演說中，引用古名言說：「雅典人是生來為城邦的，不是城邦生來為雅典的」。這些話都代表這種城邦與公民不可分的思想。比較起來，公民人數仍佔全國人數之少數。據估計即使在民主政治最興盛的雅典，全體人口約有四十萬，其中有公民權資格的只有約四至六萬人（包括長大之後可得公民資格的小孩在內），奴隸約有八萬人，其他都是無公民資格的自由人。

### 參、雅典與斯巴達之城邦政治

古希臘的城邦中，最重要的為斯巴達及雅典，而這兩國對於希臘政治思想上的影響也最大。專門研究希臘政治理論的巴克爾教授說：「對決定柏拉圖和亞里斯多德的理論，兩個特別值得注意的國家就是斯巴達與雅典；尤其是雅典，因柏、亞兩人一生主要時間都在那裡度過」。<sup>11</sup> 斯巴達雖非柏、亞二人生活的城邦，但他們二人論政治，不論批評或讚賞都會提到斯巴達。這原因也許很複雜，除了雅典和斯巴達是希臘半島二個最主要與最強大的城

---

<sup>11</sup> Ernest Barker, *Greek Political Theory – Plato and His Predecessors*. London: Methuen & Co., Ltd., 1964, p. 15.



邦，二國為爭希臘主導權而相競爭達兩世紀之久外，最主要的是這兩個主要城邦有著完全不同的政治精神和社會生活方式。對柏、亞這二個希臘大政治思想家來說，既然要為希臘人尋出一個理想的政治體制與生活方式，當然就必須在極端不同的制度中各取所長。把雅典的寬廣心性，加上斯巴達的集中特質，而成一理想的希臘；而理想的城邦就必須同時表現雅典的個人成就與斯巴達的國家秩序與團結。但吾人也不得不認為這二個城邦對柏、亞兩人政治思想的影響，其性質與輕重是有相當的區別。因為斯巴達到底不是他們成長、受教育、與生活的地方，柏、亞兩人對它的瞭解與感受是表面的、有形的、與制度的，決不像雅典對他們二人的影響，除了表面有形的制度外，還有潛在的、無形的、意識的、與文化的作用。尤其是斯巴達人重行動與實際，不尚言談與理論，講體力與戰技，不求哲學與文化，又不喜與外人來往。所以柏、亞二人所認識的斯巴達當然也就只有那有形的制度與行動而已。

斯巴達是著名的貴族政治，始終無大的變化，其制度主要是來自那有名的立法家萊克加斯。和其他希臘城邦社會一樣，斯巴達的人民大略可分為三階級：斯巴達人、中等階級、和農奴階級。農奴與奴隸佔人口的最多數，他們多半是戰俘或買來的。他們以勞力供給全社會的物質所需，有時可被徵服兵役。他們屬國家公有，而非統治階層的個人私奴。農奴沒有法律上規定的權利，亦不得參與地方或中央的政治。他們的生活還相當自由，只是不得離開耕地。斯巴達人對於這階層人的監督與防範較嚴，對於這階層的人數繁衍過多，或有傑出或特殊的表現者，往往以秘密方法除去之。中等階級從事農工商業，他們大概是竇利安人入侵前的希臘原住民。他們的人數大概為統治階層的三倍，有法律上應享的權利，亦可參與地方政治，唯無參與中央政治之權耳，戰時還

須在統治階層的領導下服役作戰。斯巴達人為史前時代佔據皮羅旁內薩斯 (Peloponnesus) 的一部份賓利安人，人數甚少，但自從他們征服了此地之後，即壟斷斯巴達的政治而成為一種特殊的貴族，終古希臘之世而無變化。斯巴達人都事生產，專作政治及軍事工作，他們的物質生活完全仰賴農奴階級的供應。斯巴達人可說是真正「食於人」者，他們也不准從事貿易與商業之類的事。斯巴達人自出生即接受族長的檢查，不健康或體弱者即棄於山谷中任其死亡。兒童七歲即離開父母，在政府管理之下接受嚴格的管理與訓練，訓練項目特重體育與和諧的音樂和集體舞蹈。前者以訓練體力與技能為主；後者則重在激發團結一致之精神與愛國情緒。此外還訓練其各種忍耐與堅毅之心性。十八至二十四歲即受軍事訓練，共住於軍營。二十歲之後即服役於軍隊，雖准其結婚，但仍不准回家，男女唯能於夜間偷偷相通。至三十歲後，如已通過各種訓練，則始為成年，享受一切公民的權利。雖可以回家住宿，但卻須在公共食堂用餐，餐費還須自己按數捐獻。凡在同一區內的斯巴達人，必須在地方官的監視之下共食於一堂，飲食節儉而一律平等。這種共餐制度的主要用意，是防止公民過奢侈腐化的物質生活，而造成精神上的墮落。國家無成文法，一切皆聽地方官的判斷。<sup>12</sup>老年即為行政官吏。

斯巴達的女性雖自小即可住在家裡，但卻須按規定參加各種體能競賽，與男性無異，甚至必須參加集體裸身之舞蹈與遊行。因為他們認為「裸體使她們感覺樸實，而且可以摒除淫蕩」。追求樸實可以說是斯巴達的重要德行之一。至於男女婚姻方面，除了規定適當結婚年齡之外，還要求男女須以國家公益為念，尤其在選擇對象與生育子女方面，必須顧到國家公民之優良品質。斯巴

---

<sup>12</sup>同註9，頁5。

達的女性地位似乎相當高，這在希臘諸城邦中為其獨具之特色。他們不但參加各種男性的競技活動，「他們勇敢與強健，甚至在重要事物之意見上，還經常壓制她們的丈夫」，而且她們還有繼承遺產的權利。而據說斯巴達的財產，開始時雖由萊克加斯重新加以分配。<sup>13</sup>九千公民各分的相等的一份，另有一部份分給三萬個第二級的自由民，而且規定土地不得買賣，但可贈與或繼承。因此不知是何原因，到了紀元前四世紀之時，斯巴達的財富顯然不平均，富者田連阡陌，貧者無立錐之地，而婦女又可繼承遺產，所以「全國有五分之一的土地在婦女手中」。亞里斯多德對此曾大加批評，他認為婦女不但參與公眾之事，且具有主要財富；居家生活糜爛，尤其在丈夫出征時，她們在家飲酒享受作樂，不但敗壞公民之德行，影響士氣，甚至影響到國家養兵之財源。

斯巴達的政府組織，最高的有國王二人，彼此權限完全相等，互相牽制，且出自兩個不同的家族。其次為元老院，其有議員二十八人，皆終身職，再加上二位國王組成的。元老院制訂法律，對死刑有最後的審判權。他們又擬定國家政策，所以說來元老院才是斯巴達政體中的重要角色。按照亞里斯多德之說法，這些元老不但有德，且多是年高飽學之貴族。此一制度的存在與作用，似乎為了保持一種貴族制的成分。據說斯巴達的選舉方式是用一種以選民團的歡呼聲音大小來決定的方式。這種選舉方式不能使那些年高德劭而無野心的人成為元老院之一員，有失重品德的貴族政體成分之精神。第三為斯巴達人之全體大會，這種全體大會並不常舉行。另有斯巴達人每年改選一次的常務委員會 (Ephorate)，有常務委員五人，名曰 Ephors。國王雖名為政府、軍事、宗教的最高長官，但其實並無大權。元老院的二十八人掌

---

<sup>13</sup>Evelyn S. Shuckburgh trans, *The Histories of Polybius*. London: Macmillan and Co., 1889, p. 48.

行政及司法之大權。全斯巴達人所選的五個常務委員，是監督政府的重要機關；其後這個常務委員會的勢力日大，就變成了決定國家政策及行政的最高機關。實際上參與政治的斯巴達人亦佔少數，因斯巴達人的公共食堂是個人拿錢供給的，若有人不能付錢時，並不剝奪他的食飯權，而剝奪他的參政權；所以最後能過問政治的斯巴達人也就逐漸減少了。

雅典的政治幾乎完全與斯巴達相反。雅典的政治史是經過了君主政治、貴族政治、專制政治，而致民主的。至於雅典的君主政體究竟於何時消失，一般認為至遲於紀元前八世紀末，雅典已不復見王制。不論歷史上的王權是如何消失或被奪的，在紀元前八世紀末，七世紀初，雅典的政體形式是一種貴族式的寡頭制。除了那無關緊要的，且有名無實的「國王」外，政府最主要的組織為九個「執政官」，其中一人帶「王」銜，擔任形式上之宗教領袖；一人任軍隊「統帥官」；另一人任「紀事執政官」，凡有大事，以其名字記錄日期。除了這九個執政官外，還有所謂「會議」，它是此時實際統治雅典的機構。它是由武士階級所組成，它可選舉並控制執政官。此時雅典的社會組織是依人民軍備之情形而分，主要分成四等級：第一級為最富有的武士級；第二級為次等武士，他們是有錢能當騎兵的人；第三級為有財力可當重甲步兵的；第四級則是些自由的「窮人」，他們只有能力當輕甲步兵。只有前三級有參政權。此時按社會地位而分則可分為貴族、富商、農民(貧困的自由民)，和奴隸四種人。但到了紀元前七世紀的下半期，政治權力之享受，幾乎決定於財富而非出生身份。最可憐的是貧窮的農民，不論以出生或財富定標準，都沒有他們參政的機會。因此國內充滿了不滿和對立的氣氛，甚至有叛變的危險。固然貴族或富人之間，為了爭權也有相抗爭的，但他們對窮人的壓榨方式和態度卻是一致的。不過這種長期的貧富相對，貴富相爭的結果，

雅典的社會充滿了對立、仇恨、與報復的事，這對任何一方都沒有安全感，尤其是在此之前，雅典沒有成文法律，固然這有利於貴族或富人壓榨窮人，但卻同樣不利於他們的安全遭受仇恨與報復的威脅。因此就有了後來索倫的改革。索倫的改革中，在社會方面最重要的是取消了所有私人與國家所加予的債務，解除了所有土地的債務抵押關係，釋放了所有因債務而致為奴或被賣為奴的奴隸，且禁止再有以債務原因而奴役窮人的事；在法律方面，除了報仇殺人罪行的嚴厲處罰外，在其他方面則採取較溫和寬大的處罰方式。不過最重要的是貧富階級受同樣的法律約束與同等的罪罰。

任何的改革總會使某些人不滿，何況索倫的改革為了使國家免於分裂或流血對抗，他採取了貧富雙方兼顧而又不能完全滿足雙方之中間政策，當然會引起雙方極端份子的不滿。後來索倫的姪兒 Peisistratus 乃起而鼓動人民，自稱是「人民之友」，於紀元前五六年以武力奪取政權，宣佈獨裁，是為雅典的第一個專制者。像這樣不依政體體制的方式取得政權的專制者，在希臘歷史上屢見不鮮。但希臘的專制者卻不一定就代表著殘暴或無知的統治者，也不一定就代表著壞的或不受歡迎的統治者。相反的，專制統治者中還不乏賢能與受人民歡迎，或對城邦之繁榮進步有貢獻者，甚至對以後雅典的民主政治打下基礎。

雅典文化的極盛時代就是民主政治。茲將民主政治的制度略述於下。雅典政府的最高權力機關是公民全體大會，凡雅典的公民子弟十八歲即登記為公民，二十歲者皆可參加皆可參加公民全權大會。大會每次開常會十次，如遇緊急事件，得由政治會議召集臨時大會。公民大會並非重要的立法及決定政策的機關，通常不過討論及通過政治會議的提案而已。有這種公民大會的存在，

可以使政府的行政及司法官吏，對全體公民直接負責任。日常負責實際政治責任的機關有三：政治會議、法庭、及將領。

雅典日常負行政責任的最高機關為五百人組成的政治會議。雅典共分十區，每區各選議員五十人而組成政治會議，通常議員的任期為一年。五百人的會議討論政治自為難事，故有十區輪流司行政的制度，每區司每年的十分之一。其辦法即某區的五十位議員與其他九區中的議員各一人，組成一種常務委員會，司全國行政之責。此常務會議的主席就是國家的最高元首，是由議員輪流擔任的，每人只能擔任一日，目的在使大家都有享受這種最高榮譽的機會。法庭的司法官也多數受這個常務會議的支配。雅典中央官吏的選舉法，為推選與抽籤並用；各區按人數之多寡選出候補人之後，再以抽籤的方法決定之。雅典人認為抽籤是最公道的辦法。

雅典的法庭為法官十人極大批的陪審員組織而成的。法官每區選一人，不得連任；陪審員亦由各區推薦，每年約為六千人，用抽籤法決定何人出席何法庭陪審。通常的法庭上至少有二百零一人，常有多至五百零一人者，判決時即以投票決定之。法官也是每區先選舉候選人，然後以抽籤決定之，但被他人告發其不合格時也可以更換。法官任期已滿時，必須在法庭上報告本屆處理的案件及賬簿，經法庭批准。

雅典有十區中直接選出的將領十人，不抽籤，可連選連任。十將領專管軍事，是離政治會議及法庭而獨立的。通常將領實握有雅典政治的大權，雅典著名的大政治家皮瑞克爾斯曾掌握雅典的政治多年，就是一個重要的將領。他可以建議於政治會議，在公民大會上提出議案。

另外，任何時間只要聚集六千人以上，經由過半數以上寫於陶片上的秘密投票通過，即可將任何民眾不歡迎，或對城邦有危險的人物放逐十年，甚至提案人本身也可能成為被投票的對象。這完全是為保護民主政治存在的一種奇異辦法，雖然被真正放逐的人不多，而且被放逐也不代表不名譽，但它對領導人物，或有野心者來說，卻產生一種警惕的作用，使他們不得不小心翼翼。對真正有陰謀或危害份子，也可立即採此方式加以隔離，不必等法律判決而遷延時日，造成夜常夢多或節外生枝。但這樣一種只憑群眾之好惡，以不負責任秘密投票的方式決定政治領袖的命運，也不免帶有幾分暴民政治之韻味。

## 肆、柏拉圖之生平及著作

一思想家學說的形成與提出必非偶然，定與當時的歷史文化背景、自然環境條件，及當時的社會制度與民風皆有密切之關連。當然，思想家本身之生平際遇亦更是直接影響他個人的人生態度、理想抱負，乃至於對國家社會之期許。柏拉圖(428 - 348BC)生於希臘雅典之望族家庭中，其擅長觀察實際政治生活的洞察力，該是來自其公職人員家庭中的教養。在他的青年歲月中，雅典社會歷經過「寡頭統治時期」(404 - 403BC)，及劣質的「民主政治」。就是後來的失序且不公道的「民主政治」將他的老師蘇格拉底，以瀆神罪處死。在這之前，柏拉圖之政治抱負是要作一政治家及立法者，從事社會改革之活動。然而，蘇格拉底之死使其對有形的政治社會環境產生厭棄，認為世上正直之人或真理往往不見容於現實環境中。於是他轉而作一哲學家，便可摒持終身信念，在形上的哲學世界中尋找幸福人生及知識的真理。在哲學思想及政治理想的表述，透過文字以「對話錄」之撰寫方式呈現，

受後人所重者，為其《理想國》之「正義觀」，「哲學家國王」之理念，「知識論」、「教育理想」、「來生論」、「概念世界」的「理型論」(Form)等。

柏拉圖(428-348BC)生於希臘雅典之貴族世家，其家族亞里斯東(Ariston)為當時雅典最顯赫的名望家族之一。根據歷史記載，父親亞里斯東(Ariston)之血源上可追溯到雅典城邦國王科德羅斯(Codrus)及古老帝系波士頓海神(Poseidon)；母親培里克瓊(Perictione)則為雅典之名立法者梭倫(Solon)的親戚。柏拉圖年幼之際，由於父親早逝，母親遂而改嫁給皮里蘭培斯(Pyrilampes)，他便在繼父的家庭中成長。<sup>14</sup>

柏拉圖生逢伯克里斯(Pericles)逝世翌年，當時的雅典與斯巴達仍處於戰火時期(The War Archidamian)，但由於該戰爭並未波及雅典國土，雅典城邦在希臘之政經文化之地位仍是一中心指標。藝文、戲劇、各家哲學在此一時期可說是人才倍出，如悲劇家索福克里斯(Sophocles)、攸里披底斯(Euripides)、喜劇家亞里斯多芬尼(Aristophanes)、哲學家安納撒哥拉(Anaxagoras)、齊諾(Zeno)、高爾加斯(Gorgias)、克拉提路斯(Cratylus)等。柏拉圖早年之哲學思想多少亦受與其往來的哲學家所影響，然柏拉圖當時對於詩、畫、及戲劇較為熱衷。

柏拉圖約莫在二十一至二十八歲的期間追隨著他的老師蘇格拉底，在「知識」、「概念」、「生命觀」等的領域也得到了啟蒙。蘇格拉底在雅典城邦以喜與人辯論聞名，他常與各種身份的雅典公民一起討論、爭辯各種「概念」(或「觀念」)的定義，何謂「正

---

<sup>14</sup>Mortimer J. Adler eds., *Great Books of the Western World*, Vol. 6, Chicago: The University of Chicago Press, 1991, p. 1.



義」？何謂「道德」、「友情」、「勇氣」等。他堅決反對人將「現象世界」之所見所聞當作真實的知識看待，「辯論」只是他作為予人發現「真理」的手段，藉之使人發現自己的無知及謬誤。他自稱此種呈現知識的方式有如「助產士」，遂將此稱作「精神助產術」(Maieutic Method)。

年輕時期的柏拉圖，受其公職家庭影響甚深，原以社會立法者、改革者自居，以期透過從事政治事務實現理想，即改善及革新自伯羅奔尼撒戰爭以降逐漸變質的「民主政體」。在西元前 404 年，雅典在此役中宣告戰敗，被迫與斯巴達議定放棄原來之民主政體，與之成立「三十人會議」之專制政府。此政體堪稱雅典史上最專制且暴虐之政體，為了消彌異己，其大肆濫殺、沒收人民財產，所不用其極。柏拉圖之恩師蘇格拉底即是在此一專制無道的政體下以「瀆神」之罪名予以搜捕。然而，真正審判及處死蘇氏的，是「三十人會議」政權之後雅典恢復的民主政體。在西元前三九九年，蘇氏因烏有的罪名「瀆神」及「蠱惑青年」被控訴，即便他亦為自己在庭上辯解，最後仍被宣判死刑。蘇氏拒絕逃亡，最終選擇在獄中飲鴆自盡。自此，柏拉圖對雅典之民主政體已完全絕望，開始潛心專研哲學，並陸續撰寫「對話錄」。

柏拉圖此時的心境，在其「第七封信」中展露，在他的理想陸續受到衝擊之後，在思想及態度上可說：由於他對當之城邦民主已萬念俱灰，他轉而認定，除非一個具備哲學真知素養的「哲學家」治國，否則各城邦皆無法脫離惡況。然而，這種人的出現，是必須在「奇蹟」或「天運」發生的情況下。此為柏拉圖開始提出「哲王」理想之發端。另一方面，在其改革城邦政治的實際想法迫於無奈地放棄後，沒有希望但又不願放棄理想的他，只好脫

離現實而談「哲王」。<sup>15</sup>

柏拉圖在年輕時期的際遇，無疑地對他早期之政治思想有重大之影響。固然他憎恨雅典歷經之兩個不義的專制政體及民主政體，且此兩個政體聯合「謀殺」了他的恩師蘇格拉底；若論及影響他的根本要素，必定是蘇格拉底個人之知識態度、政治觀、及哲學論証法等。從「知識」的角度切入，柏拉圖繼承蘇格拉底的想法，相信各種生活上的行為皆有「知識」在背後作為一指導。而「政治」亦如同各式之生活事務，有賴於一特定之「技藝」(Art)；該「知識」或「技藝」可被視為完美的「專長」，絕非任憑各種政體決定何種地位之人能適任、行使此一「技藝」。所以，這種政治事務的知識絕非具有崇高地位之貴族「天生」具有，也非那些民主政治之群眾具有，更非以抽籤任命方式之官員所具有。<sup>16</sup>此乃柏拉圖政治信仰之基礎，在蘇格拉底死後，他即以撰寫「對話錄」之方式，記載並傳承蘇格拉底哲學思想之全貌。

柏拉圖在西元前三九一年為安全起見離開雅典期間(時為蘇格拉底被捕之際)，曾赴西西里(Sicily)為西拉庫斯(Syracus)國王效命一段期間，後因政變被賣為奴隸。不久為其弟子贖回，於西元前三八六年重回雅典，並創立「學院」(Academy)，傳授哲學知識。西元前三六七年與三六一年，柏拉圖二度再訪西西里，將「理想國」畫中之理想與藍圖，向當時之統治者 Dinyosius 一世進諫。由於柏拉圖在宣傳其政治理想之同時，亦毫不保留地批評其專制政體不義之處，當場使 Dinyosius 一世為之震怒，柏拉圖又重回其雅典之學院。此後，柏拉圖便在其「學院」中渡過。

---

<sup>15</sup>同註 1，頁 320。

<sup>16</sup>同上註，頁 321。

柏拉圖著手撰寫「對話錄」的時間長達五十年之久，其作品中除了《自辯》(Apology)和《書信集》(Epistola)外，皆是以「對話錄」之形式呈現。根據公元一世紀前後亞力山大城(Alexandria)學者傅拉希洛斯(Thrasyllus of Rhodes)所編輯的《柏拉圖全集》，柏拉圖的著作共有三十六種，包括三十五篇對話錄和十三封書信如下：<sup>17</sup>

《歐息弗洛》(Euthyphron)、《自辯》(Apology)、《克里多》(Crito)、《斐多》(Phaedo)、《克拉提路斯》(Cratylus)、《泰提特斯》(Theaetetus)、《辯士》(Sophistes)、《政治家》(Politicus)、《巴曼尼得斯》(Parmenides)、《菲勒布斯》(Philebus)、《饗宴》(Symposium)、《費得魯斯》(Phaedrus)、《阿昔別德斯(一)》(Alcibiades I)、《阿昔別德斯第(二)》(Alcibiades II)、《希帕各斯》(Hipparchus)、《競爭者》(Rivals)、《泰吉斯》(Theages)、《查密德斯》(Charmides)、《拉克斯》(Laches)、《利西斯》(Lysis)、《歐息德穆斯》(Euthydemus)、《普羅塔哥拉》(Protagoras)、《高爾加斯》(Gorgias)、《美諾》(Meno)、《西比亞士(一)》(Hippias I)、《西比亞士(二)》(Hippias II)、《依昂》(Ion)、《美內贊努斯》(Menexenus)、《克雷托方》(Cleitophon)、《理想國》(Politeia)、《迪邁歐斯》(Timaeus)、《克里提亞斯》(Critias)、《米努斯》(Minos)、《法律》(Nomoi)、《埃比諾米斯》(Epinomis)、《書信集》(Epistolai)

## 第二節 柏拉圖「哲王」思想之立論基礎

---

<sup>17</sup>劉若詔，《柏拉圖導讀》。台北：中山學術文化基金會，台灣書店，民87，頁20。

## 壹、人天生特質之假設

### 一、靈魂特質之假設

基於從畢達哥拉斯學派(Pythagoreans)所承襲而來的「宗教觀」，柏拉圖談「人」的基礎便圍繞著「靈魂」「肉體」二元論。經過考據，畢氏學派為當時希臘民間所流行之宗教社會組織，以潔身清心，立德礪行，使全民眾沐浴神道、參與崇拜為其目的。其神祕示訓，則「靈魂之未來升降，繫於今世行為之善惡邪正。」<sup>18</sup>在波爾費留之《畢達戈拉斯生平》第十九節中，記述著畢氏學派為人所共知的「靈魂不朽論」中之幾個論點：第一、靈魂不朽；第二、靈魂能轉移到其他生物體中；第三、已經發生的事物還會以循環的方式重新發生，沒有什麼純新的事物；第四、我們應把一切有生物都看作是同類的。畢氏學派似乎是最早將此些觀念引進希臘宗教之組織。<sup>19</sup>對柏拉圖而言，畢氏學派之學說亦最能解釋人之「靈魂」與「肉體」衝突之來由。他認為「靈魂」屬「觀念世界」之中，而「肉體」僅存在於「現象世界」之中；靈魂在人之「現世」與肉體結合，結合之後，靈魂便受限於肉體，使其失去自由追求「真」與「善」的能力，直至人死去，靈魂始能回歸觀念世界之中，恢復其本屬「觀念」之一的原貌與本質。而畢氏學派所追求的，便是以苦修之方式，使靈魂與肉身二者之衝突減至最低，使今生之靈魂盡可能地超脫肉體的束縛，達到昇華之超然境界。

在結合畢氏學派的宗教觀之下，柏拉圖於《斐多》(Phaedo)

---

<sup>18</sup>吳康，《西洋古代哲學史》。台北：商務，民73，頁65。

<sup>19</sup>翁紹軍譯，Zeller Eduard 著，《古希臘哲學史綱》。山東：山東人民出版社，民81，頁50。

## 中明白闡示靈魂與肉體的二元論証：

靈魂憑肉體來觀察的時候，憑肉體，也就是憑肉體的視覺、聽覺。這時候靈魂依靠的只是這種種感覺了，所以它就被肉體帶進了變化無定的境界，就此迷失了方向，糊裏糊塗、昏昏沉沉的像個醉漢了。……可是，靈魂獨自思考的時候，就進入純潔、永恒、不朽、不變的境界。這是和它相親相近的境界。它不受糾纏而自己做主的時候，就經常停留在這裏了。它不再迷迷惘惘地亂跑，它安定不變了，和不變的交融在一起，自己也不變了。靈魂的這種狀態就叫智慧。……我們所有的議論只得出以下一個結論。靈魂很像那神聖的、不朽的、智慧的、一致的、不可分解的、而永不改變的。肉體呢，正相反，很像那凡人的、現世的、多種多樣的、不明智的、可以分解的、而且變化無定的。<sup>20</sup>

雖然柏拉圖明確地道出「靈魂高於肉體」之意念，然而「人」畢竟不是純理性的動物，肉體之於人類有其必需存在的價值。雖柏拉圖絕不贊成波羅塔古斯(Protarcus)及絲黎布斯(Philebus)的意見：人的幸福生活全在乎肉體的享受，應把肉體的享受當做人生之幸福；<sup>21</sup>但他亦深知，大部份凡人之生活，是無法有如哲人般過著接近神般的日子 - 充滿理性、至善與神聖。因為，在與「肉體」結合後的「靈魂」具備著三種特質(Virtue) - 智慧、意志、與情欲，只要是「人」即會具備的特質，柏拉圖認定「人」僅要發揮特質中的「善」，使「靈魂」之整體「有益」，便是受到肯定的。並非要將「理性」部份保留，去除其餘一切，才是柏拉圖所肯定的。故此，柏拉圖談「人」的「靈魂觀」中延展出他對靈魂特質的假設；靈魂的三個質為：理性(Reason)、意志或衝動(Spirit or

---

<sup>20</sup>楊絳譯，Plato 著，《斐多 柏拉圖對話錄之一》。香港：天地圖書，民 89，頁 75-77。

<sup>21</sup>曾仰如，《柏拉圖的哲學》。台北：商務，民 84。頁 117。

Passion)及欲望(Desire or Appetite),此三部份是不可或缺的。當這三個部份「和諧發展」,致使各一「特質」扮演「善」的功能,即是一個完善靈魂之人。在《費多》(Phaedo)、《費德羅斯》(Phaedrus)與《理想國》(Republic)之 437e-441c 部份中,柏拉圖皆詳細描述此三特質之各別功能與完善配合的整體功能(即「正義」)。簡言之,一個完整之生命,必須是使「理性」位於統馭地位,領導其他二者使其功能呈現,使「意志」或「衝動」之特質表現出正確的「勇氣」,使「欲望」得到「節制」,並調節其滿足。

## 二、人天生屬性之假設

在《理想國》中,柏拉圖提示執政者必須為城邦之公眾利益盡最大之努力,且為使公民對城邦有足夠之向心力,必須以散佈一神話寓言使人相信每個公民皆有其「與生俱來」之「神賜」的屬性,此一寓言如下:<sup>22</sup>

城邦中每一個人都是大地女神蓋雅(Gaea)所生,他們少年時代的回憶和所接受的教育其實都是假象,他們的肢體、武器和裝備都是在大地女神的子宮裡孕育而成的。當他們長成而後,女神就把他們送到地面上來。他們既然都是這片大地的兒女,彼此就應該如兄弟姊妹般相親相愛,而且應該同心捍衛自己的母親不受外人侵略和欺侮。

城邦的公民都是大地女神的兒女,但是神明在鑄造他們的時候,卻使用了不同的材料。他用黃金鑄造具有執政能力的人,用白銀鑄造執政者的輔弼,又用銅和鐵鑄造農夫和工匠等生產階級。但是由於他們本為同一母親所生,屬金的父母可能生下屬銀或屬銅屬鐵的小孩,屬銅鐵的父母

---

<sup>22</sup>同註 17, 頁 127-128。

也可能生下屬金或屬銀的子女。

神明向執政者頒下詔諭，要求他們把維持人種的純粹性奉為治理城邦的最高原則和第一要務。執政者一旦發現屬金的父母生下屬銀或屬銅鐵的小孩，就要毫不猶豫地把小孩降到應屬的階級，同樣地，他們如果在生產階級發現屬金或屬銀的小孩，也要把他們提昇到執政者或輔佐階級來。神諭明白宣告，屬銅鐵的人一旦當上執政者，城邦必然會滅亡。

在此一「神諭」中，人被賦予不同的「屬性」而生，遂有金、銀、銅鐵質之人，而相對亦在城邦中被賦予不同之位階，扮演不同之角色。此一用意，亦即柏拉圖將「靈魂三特質」運用到城邦階層的解釋上。柏拉圖指出，國家一如放大之個人，亦有人靈魂之三部份：

(一) 生產階層（銅鐵質之人）相當於「欲望」之部份：

由農、工、商諸類從事生產或供應物資者組成，負責城邦之內所有人民賴以生存之一切製造與運輸之事。由於他們缺乏知識，加上從事工作性質之影響，發展「欲望」必然為其表現特質之本能；故須受到妥善的領導並予以節制。

(二) 輔助階層（銀質之人）相當於「意志」或「衝動」之部份：

此一階層由士兵、軍人所組成，其愛好正義、忠貞愛國的特質適於用以保衛城邦之內外安全。柏拉圖將之比喻為一凶猛之忠犬，除了必要的「勇氣」之外，也必須其備用以判斷是非之「知識力」，故亦具備相與治國者所受智能與體能訓練之素養。

(三) 統治階層（金質之人）相當於「理性」之部份：

此一階層拌演治國、領導城邦之角色，基於「理性」、「智慧」之特質，他（們）能表現出純粹的知識力與判斷力。其有制定法律與執行法律的責任與權力，這項任務即是賦予統治者在能驅使城邦公民奉公守法的前提下，使各階層人「各守其份、各司其職」，以其最高之智慧及判斷力，照顧城邦整體之利益。

依據柏拉圖的論証，唯有「理性」部份作為統治、領導的地位，城邦國家始能免於政治上之不正與不義。由於軍人之特質並非具備完全之理性，其能從事「保衛」、「防禦外侮」之工作，能認清正確目標。指引城邦國家之發展方向者則必然非一「理性」特質之領導者不可。柏拉圖理想城邦，一如人之靈魂，兼具理性、意志衝動及欲望三部份，他肯定三者各自存在之價值與必要性；但對於「理性」部份要求其絕對及純粹之程度乃尤為甚者。能夠在各種智能、體能的教育訓練中，歷經篩選與淘汰所形成之統治者人選，必定是一了解所有「善」的觀念及生命之目的與意義之哲學家了。<sup>23</sup>(Republic, 501a-c, 519d-520d)故此，「哲王」之政治理想，乃柏拉圖從人之「靈魂」與「屬性」觀點出發必然之邏輯推演結果。

柏拉圖認為「理性領導」即「正義」，即「智慧」。其論証如下：

一個人如不論歡樂哀傷，都能在對何者應該畏懼或不怕上，遵從理性的號令，他就堪稱勇敢吧？(Republic, 442c)

---

<sup>23</sup>同註 14。柏拉圖著作之英文譯本版本甚多，但篇目落段皆以原典篇目落段為準，其段碼世人通用。本文引用柏拉圖著作原典內容，皆以通用之原典篇目落段為準，不以譯本之頁次為準。除非標注釋意不同，否則不另標註譯為文版本。



一個人能使他身上這些因素，和諧融洽，其統領原則的理性，和從屬原則的情感與欲求，都一致同意理性應居領袖地位，不事反叛，你說這個人豈不就是有節制的？要求木匠、鞋匠以及其他一切公民，各事其職，不管閑事的分工辦法，而在實際上，正義確如我們所描繪的，不過其目標不在人的外形，而在作為本來的我和人類確當護持的內心：正義的人不許其內心各因素互為干預，越俎代庖，而要為自己的內在生活建立秩序，當自己的主宰，訂自己的法律，由而取得自我的寧靜。當他把心內三種原則統合一起 這些不妨擬之於音程上的高低中三部及其間音 重複來說，當他把這一切統合一起，不再是不同的許多，而成為一個全然有節、完美 諧調的天性的時候，那麼，如果他需要行動，則不論是財產上的，健康上的，或是公政私事上的，他的行為，必能經常慮及能夠維繫這種諧調狀況，並且跟這種狀況合作的事物，把它們稱作正義的善行，也必把駕御這種狀況的品質，稱作睿智。(Republic, 442d)<sup>24</sup>

## 貳、政治成敗決定於統治者之哲學知識

一個完善的理想城邦，於以上小節業已描述，是應由城邦之「智慧」所領導。而「智慧」所指的即是城邦中之統治階層所具備用以治理國家、為公民謀取最大利益的「知識」。根據柏拉圖之理想國藍圖，一個在理論上成立之「哲王」自然使具備應有之哲學知識。其賴以使城邦臻至「國治民安」的要素，乃是哲學家本身必然永遠追求真理的「愛智」天性使然；除此，還具備誠實、節制、勇敢、正義、強記、氣度恢宏、衡平等之特質。然而，在眾多應該具備之特質當中，「哲學知識」是最屬難得者，且是一個

---

<sup>24</sup>柏拉圖《理想國》之中文譯本主要參見侯健譯，Plato 著，國立編譯館主編，《柏拉圖理想國》。台北：聯經，民 69。

是否能使政治與智慧結合，使城邦永遠遠離邪惡之關鑑。就生活中之個項「技藝」(Art)應當專業化的角度而言，一個「哲王」之「專業技藝」是指：他們經過足夠的智識訓練，對好的生活有敏銳的知覺，因而足以去辨別真的「善」和假的「善」，與達到「至善」之適當或不適當的手段。<sup>25</sup>從「專業性」去詮釋統治者之統治知識，猶如醫生治病、船長導航、水手掌舵其專業度被賦予絕對標準之要求；若無法呈現其絕對之專業標準，便立即失去作為該角色之身份。

故此，哲王之「哲學知識」便亦具備了絕對的標準。柏拉圖於探究「誰是真正之哲學家」的部份，便釐清了「知識」與「意見」之分界。一個具備真知之人，必能「分辨觀念本身與含有觀念的各種實物，既不把物體看成觀念，也不把觀念看成物體。」<sup>26</sup>(Republic, 476c)「那麼，那些視許多為美，既不能看見絕對的美，也不能追隨指出正途的嚮導；視許多為正義，不能看見絕對的正義，以及諸如此類的 這種人可說是祇有意見，而沒有知識。」<sup>27</sup>(Republic, 479e) 所以，哲學家之知識，是其能掌握永久而不變的道理，在多與變的領域中保持清醒之智能。

柏拉圖根據知識對象之恒久性與現象事物之變動性，創造了著名的「理型論」。他將所有變動事物之原始概念稱為理型(Form)，它是超越時空、恒久不變的，是一切事物存在之「根本」。此亦為真知的源頭，無法用吾人肉體之感官去認識，僅能用理性的思想去認知 把握 (Timaeus, 51e-52d)大部份之人無法具備「哲

---

<sup>25</sup>李少軍、尚新建譯，George H. Sabine 著，《西方政治思想史 A History of Political Theory》。臺北：桂冠，民 81，頁 55。

<sup>26</sup>同註 24。

<sup>27</sup>同上註。

學辯証」之能力清楚分辨現象世界中各種知識之真偽；以「善和太陽」作比喻，(Republic, 504d-509c)「善」能照亮一切知識的形式，猶如太陽照亮一切視覺所及之物體。太陽光照亮視覺物，是因為太陽光賦予視力。而在「善」的照明之下，一切被照明之對象便皆為真知。一個「哲王」便是挾著如此「善」的知識力，能清楚知道自己所認清、維護的「正義」為何。

因此，「哲王」在理論上是得以運用其才智，從紛紜的現象萬物中，理解其最原始、單一的「觀念」(Idea)本身，即「善」之觀念(the Idea of Good)。他能對各種管理之事物及方向有洞澈的見解，深明正義及權宜之各項基本原則，抱持正確之標準及原則來使用、改革一國之法律制度。這些特質與條件，是強烈左右一政治成敗之要素，如同一個理想的掌舵者，要能同時具備航海之「知識」與「技術」一樣。就「哲王」之專業技藝(Art)而言，其「哲學知識」便是一城邦為「智慧」所領導之保障。

### 參、城邦生活之必要

西元前五世紀的希臘雅典人極為熱衷於政治議題之討論及公共事務之參與，其時空之歷史文化背景已於第一節論述。然而，雅典人特有的政治文化即其公共生活卻是緣於「城邦」結構之各種政體。事實上，不僅是雅典人，幾乎當時的希臘公民，皆對每種有趣的政治問題抱持追根究底之興趣；也能從其歷經過的政體中發現各式各樣的政治制度 而這些制度都乃屬城邦國家類型。

<sup>28</sup> 柏拉圖，乃至於希臘古代之其他思想家，皆是以「城邦」生活的概念作為建構其政治理想之基礎；而柏拉圖所欲建立的「理想

---

<sup>28</sup>同註 25，頁 37。

國」即是一「城邦」的型式，與今日的「國家」型式不同。城邦之規模，公民之組成，乃至於公民的城邦生活是建構柏拉圖政治理想藍圖的基本觀念。因此，在深入了解柏拉圖思想前，吾人必須對希臘特有的「城邦」概念與柏拉圖對於「城邦」賦予的意念及重要性有相當程度的瞭解。

希臘人對於「國家」的基本觀念，就是國家全體成員融洽地參與共同的生活。<sup>29</sup> 西元前五世紀的希臘、雅典民主城邦是一典型的代表，它象徵著古典希臘以公民為本位的「政治人」生活。城邦內對於民主倫理的共識固然緣於雅典所歷經之社會鬥爭背景與從環境中累積而來的「教養」與「素養」；雅典公民及哲人能從宏觀的角度不斷地去思考、質疑城邦內部的民主倫理、及各種道德的標準，除了「城邦」所提供的「風氣」之外，不外乎「公民」本身以重視其政治生活的公共品質為之主要的生存方式使然。亞里斯多德(Aristotle)對「公民」的身份及政治權利有一精要的定義；<sup>30</sup>(Politics, 1275a21, 1275b19, 1275b31)

單純意義上的公民，就是參與法庭審判和行政統治的人，除此之外沒有任何其他要求。

凡有資格參與城邦的議事和審判事務的人都可以被稱為該城邦的公民，而城邦簡而言之就是其人數足以維持自足生活的公民結合體。……按照定義，一個人只要參與了某個政體，他就是一位公民了。

在此，暫不討論亞里斯多德後來加入城邦政體變遷，城邦內之人種數目、及「外邦人、奴隸、僑居者是否為正當之公民身分」

---

<sup>29</sup>同上註，頁 40。

等因素來認定公民之身份及其定義之完整性，就以上的單純公民定義，吾人已清楚城邦生活是以「公民」之政治生活為主；而城邦生活的意義，乃在於全體公民參與政治的生活層面，而其他身份之人（不參與政治事務之人）在城邦之內的活動是完全與政治生活無關的。如同亞里斯多德描述「城邦之構成」時，他說，「城邦本來是一種社會組織，若干公民集合在一個政治團體之內，就成為一個城邦。」<sup>31</sup>(Politics, 1276b)當代歷史家莫里斯(I. Morris)即在「作為城市和國家的早期城邦」一文中對此作過精闢的論述：

城邦是一個圍繞著公民權概念建立起來的複雜的等級社會，城邦與整個公民團體的平衡把它與其他古代國家區分開來，所有的公民都分享城邦的權利，這樣的城邦的最發達形式在經濟上完全是建立在動產奴隸制基礎之上的，如果公民變成了臣民，他們的共同體也就不再是城邦了。<sup>32</sup>

無疑地，當時的「城邦」便是以「公民全體權利」之概念建構而成的組織。對一希臘人來說，一個完美的人格決不可能出現於離群索居之士；只有投身於社會之中，經由社會的歷練，人才有獲得養成的可能。高普斯東將這樣的「社會」型態歸結為兩點：一、有組織的社會是「自然的」制度或結構；二、人在本質上是社會的動物（柏拉圖與亞里斯多德共同接受）。<sup>33</sup>

由於希臘（位巴個幹半島南端）之地理位置及地勢呈現分散於山谷、島嶼狀，每個區域皆有各自的中心城市，以此一城市為

---

<sup>30</sup>秦典華譯，Aristotle 著，《政治學》。台北：知書房，民 90，頁 98-100。

<sup>31</sup>同註 30。

<sup>32</sup>裔昭印，《古希臘自婦女 - 文化視域的研究》。北京：商務，民 90，頁 48。

<sup>33</sup>傅佩榮譯，K. Stone 著，柏拉圖論城邦（上），《中華文化復興月刊》，第 14 卷，第 11 期，頁 42。

中心的該區域便是所謂的「城邦」(City-State)，亦可理解為「城市國」。所以，「城市國」中的人民自然有著密切的公共生活。柏拉圖談及「國家的起源」時，強調人類相互需要及社會互助的動機，《理想國》中有完整的篇幅描述人類為生存而有許多基本需求，然而人是無法僅靠一己之力來滿足個人的供需，就經濟利益的角度考量，彼此互助，互通有無，以「合作」的方式裨益所有人或多數人，因此聚集形成「團體」便是一「國家」；而「國家」之概念因此被創造。<sup>34</sup>(Republic, 369a-373c) 柏拉圖雖以「經濟」的觀點出發肯定「人為滿足需求而形成國家」，然而他對於城邦形成之後的「人類生活」便有一系列的規劃。例如，為妥善安排各種人才之分工，柏拉圖從人天生之屬性（金、銀、銅鐵質）不同而分出領導階層、衛士輔佐階層、及農工商階層；為了「發現」或「區分」出人之天生屬性及其才能，也為了「培養」各階層之人應有的理想特質，他設計了一系列的教育計畫，甚至為了安定某些階層的結構及向心力，亦提出一些社會制度（如共產主張），最終成就了「哲王」政治系統之理想藍圖。在柏拉圖之政治思想中，其所探討的各種政治原則及主張，甚至之後他遊歷各國時向各國國王宣傳之理想政體之方案，皆是以「城鎮」之規模作一推行理想之國度，期待實際的行政方案與行政組織結合。而其特有的教育計畫，便是使「哲王」成為城邦教育下的最佳成果；將治國大權交付哲王手中，便是讓城邦接受知識及真理的領導；城邦的正義，則是每一階層之成員能恰如其份各其職，城邦的理想生活便由然成焉。

### 第三章 柏拉圖「哲王」思想之主要內涵

---

<sup>34</sup>同註 24。

## 第一節 正義之個人與社會

「正義」(Justice)此一概念是柏拉圖在《理想國》中用以討論個人之理想人格 如善(Goodness)、智慧(Wisdom)、勇氣(Gourage)、節制(Moderation)等之德性，與國家理論之基本原則，亦是貫穿整部《理想國》之中心思想。在《理想國》這篇對話錄之始，蘇格拉底由討論「個人的正義」出發，進而探討「國家社會整體之正義」。「正義」之於個人與國家社會，一為個人之良善品德，一為公共之良善品德；此兩者「正義」之層次是相同的。以「個人」而言，每個「單一個人」能根據其先天資質與所受的知識或技藝的訓練，在適其所份的位置上發揮最得宜的「功能」(End)。就國家社會之「整體」來說，其內部的和諧分工，也必能使其發揮此一整體「最高的善」(The Highest Goodness)。正如巴克(E. Barker)所言：<sup>35</sup>

這樣，大概可以把社會正義界定為社會原則，這個社會由不同類型的人所成……他們是在彼此需求的推動下結合在一起，透過他們在社會中的結合，以及不同職能的集中，他們形成一個整體，這個整體是完美的，因為它是全部人類智慧的產物和體現。

是以，柏拉圖在哲學上欲解決的問題，即是如何以最合宜的「安排」與「調節」，實踐公民與國家社會之最大利益。柏拉圖如何看待「人」之共通天性與個人之差異？而各階層之社會分工與專業化能夠達到何種「最大效益」？這兩個問題是本節探究「正義之個人」與「正義之社會」所因循之主要脈絡。

---

<sup>35</sup>Barker, op. cit., p. 35.

## 壹、靈魂不朽之「人性論」

柏拉圖之「靈魂觀」(Soul)，根據西塞羅之陳述，乃淵源畢達哥拉斯學派(Pythagoras)該學派之教主即畢達哥拉斯，以推展「畢達哥拉斯生活法」聞名。他們相信靈魂不滅及輪迴轉世，以服從戒律、禁欲、友情、和平等為「生命」及「生活」之依循，以致力淨化靈魂為目標。較特別的是，畢派相信死後的果報，好的、純淨的靈魂會進入天界；不純淨者則會依次進入人或動物的肉體之內。<sup>36</sup>此一宗教觀，較之於當時在雅典時興之「自然學觀」(生命現象有如空氣)，<sup>37</sup>或荷馬的「現世觀」(死亡即是一切的結束)，多了一層對於「來生」的相信，及「提昇靈魂德行」的省思。柏拉圖承襲畢氏學派之靈魂不滅的信念及來世生活的說法，在其許多著作當中皆以大量的篇幅加以論證，如《費德羅》(Phaedro)，《諦美約》(Timaeus)，《費多》(Phaedo)，及《理想國》(Republic)。尤其《費多》(Phaedo)被稱為一篇關於「靈魂不朽」的討論，其目的在證明靈魂的不生與不滅。在推論的過程中，引導出「照顧靈魂」的生活，對於道德的爭論，「死」的意義及價值等論述。吾人就柏拉圖論證「靈魂不朽」之依據歸納於下：

### 一、對立說

我們所見世間的事物皆由「對立物」所組成，凡事項皆有其相對應之一端，如大小、好壞、美醜。即便「形成狀態」也有其

---

<sup>36</sup>同註 21，頁 106。

<sup>37</sup>當時雅典人「靈魂」的觀念是源自愛奧尼亞的自然學。比蘇格拉底早一百多年的自然哲學家阿納克希米創立該學說，他透過「空氣」稀薄化和濃厚化說明萬物的生成過程。他認為「我們的靈魂是空氣。」藉著吸、吐氣息來維持生命。死的同時，將「氣息」吐出，還原於普遍存在的「空氣」之中。見白石浩一著，《蘇格拉底的智慧》。台北：新潮社，民 90，頁 141-156。



「對立」的形式 - 如「變大」、「變小」與「較大」、「較小」。而生與死，亦是對立的生命狀態 - 生命之最終是死亡，而生命之起始亦是死亡。由生到死、由死到生，是生命的「形成狀態」。我們在《費多》(Phaedo)足見「生死循環」的說法，「死去的靈魂將會存在於某一處等待重生」。<sup>38</sup>

## 二、回憶說

柏拉圖在《美諾》(Meno)以幾何學的例子提出人的觀念是先天的，並非來自傳授的說明。學習，只是幫助我們回想起在靈魂與肉體結合前的「觀念世界」中所習得的。既然知識，與觀念本身可隨著靈魂獨立於肉體存在，使可證明靈魂不必然與肉體同生同滅。靈魂在與肉體分開之後，是獨自生存於觀念世界裏的。

## 三、靈魂「神性」說

神依據「生命」的觀念創造出「靈魂」。因「靈魂」所賦予之「神性」 - 即由神所賦予之永恆的生命，有神性的東西絕不會有分割或消失的危險。如康德所說，要不是神性的話，靈魂也許會由於其活力持續減弱而滅亡。<sup>39</sup>而且，肉體之於靈魂，只不過是為之所用的工具(Man is a soul that uses a body)，所扮演的角色如同凡人之於神 - 凡是服從神的指揮的。由於雅典人相信神是不朽的，故靈魂之「神性」論，便使「靈魂之不朽」得到論證之依據。

---

<sup>38</sup>同註 20，頁 70-72。

<sup>39</sup>見謝隨之等譯，A. E. Tylar 著，《柏拉圖 - 生平及其著作》。山東：山東人民出版社，民 85，257-261。

#### 四、「形式」與「本質」之一貫性

柏拉圖以事物的「形式」與「本質」必有其相互伴隨的一貫性來解釋靈魂與生命之關聯。「雪」的本質必是「冷」，「火」的本質必是「熱」。若使「雪」變「熱」或使「火」變「冷」，那麼「雪」與「火」將必然改變其形式；而「雪」不再是「雪」，「火」亦不將是「火」。「生命」是「靈魂」的本質，故「生命」即是「靈魂」存在的必然伴隨物。靈魂總是帶著生命來到任何肉體，直到靈魂與生命一起離開肉體。既然「生命」（而非「死亡」）是靈魂的本質，那麼只會有「死亡的肉體」，而沒有「死亡的靈魂」。因為「生」與「死」是相互對立的本質，「靈魂」不可既是「生」的，又是「死」的，猶如「火」不能既是「熱」的，又是「冷」的般。

從柏拉圖對「靈魂不朽」的論證中，吾人得知靈魂是先肉體而存在於觀念世界之中，後隨著與肉體結合後進入感官世界之中。感官世界雖是靈魂的暫留之地，由於靈魂囚禁在肉體當中，其亦失去了寶貴的「觀念」。感官世界中所充滿的物質非但無法使之與所蒙蔽的「觀念」結合，甚至容易使人心與其肉體沈迷於物質享受而為情欲所控。欲得到真正的幸福，則必須放棄物質世界中的情欲生活，讓靈魂能理性地、自主地與觀念世界中之精神相結合。雖然進入感官世界與肉體結合令人得到的是痛苦的靈魂，柏拉圖仍然論述如何能超越短暫的、有限制的肉身生命，而不認為結束自己的生命是個得到幸福的途徑，儘管真正的哲學家都是視死如歸的。為能在現世的感官世界中有效抑制肉體的限制，與觀念相結合以照顧現世肉體中的靈魂，柏拉圖提出兩種途徑，一為致力於哲學上的思維，一為調和靈魂與肉體之衝突，實踐德性。哲學上的思維，如哲學家所作的「領悟」與「辨証」，

在過程中所仰賴的是思考，而非感覺，故而顯少依靠肉體上的官能。而且，在研究至高無上的對象之際 - 如「真」、「善」，則必然會超越肉體上的障礙與限制，如視覺、聽覺之有限範圍。然而，只有哲學家能完成如此專注心神與智力之職志，他們無視於肉體的牽伴，致力於接近至善，哲學家的一生可稱是「死亡的演習」。(Phaedo, 66c-68b)

然而，一般人無法如哲學家般具備探索形上知識的資質與意志力，針對哲學家以外的「個人」，柏拉圖提出有別於哲學思維的主張來實踐至善的生活目標 - 即調和人之理性及欲望及實踐德行，何謂「德行」？「理性」與「欲望」為何？又如何「調和」？吾人論述於下。

## 貳、理性與欲望之調和

柏拉圖之靈魂肉體二元論已明確予靈魂乃高於肉體的優越地位。雖此二者在本質上區別甚大，柏拉圖亦在其對話錄多處提及「使靈魂免於受到肉體之奴役」的解釋與實際方針，然而，柏拉圖仍不可否認，「靈魂」與「肉體」是必然相互影響的。依其「相互影響」的狀況，柏拉圖將人之「靈魂」分成三個部分，每個部分有其主宰的功能 - 「智慧」、「意志」以及「情欲」。「智慧」是屬心靈中理性的部份，位於人之頭部。「意志」及「情欲」則屬非理性的部份，分別位於胸部與下腹部。柏拉圖在《菲勒布斯》(Philebus)中曾將「智慧」比喻為車夫，將「意志」及「情欲」比喻作駕車之雙馬（其中一匹是馴良的，能服膺「理性」指示的好馬，另一則是頑強，蠻橫之劣馬，須施以鞭策）。這三個部份同時存在於人之「靈魂」當中，無法將其分割或排除。最理想的「協調」方式必然是理性的部份支配、指導非理性的部份 - 故「智慧」

應駕馭過「意志」及「情慾」的部份。此三者之配合，須以對「全體有益」為發展目標，而非只為其中一者有益而已；既然「理性」支配「非理性」是裨益「整體」的「最大效益」之模式，內部合作無間的調和，各守其份，各司其職便是「正義」。

如此，在「智慧」、「意志」與「情慾」的相互配合之下，各個部份亦發揮了其良善的功能。「智慧」能掌握為全體最有益的領導，呈現出「理性」；「意志」能發展其「熱愛榮譽」的屬性奉行指令，呈現「勇敢」；「情慾」能不去凌越與另二者須相互調和的發展方向，而接受領導，呈現「節制」。縱然「智慧」與「情慾」經常形成衝突、對立，而造成心靈上進的阻力，然而，善的生命與理想的生活，便是由此種「向善的精神」開始。

經探究過柏拉圖之「重靈魂輕肉體」的觀點與「理性情慾調合論」，吾人能釐清「情慾」乃至於「肉體」在柏拉圖的人性中，是仍必存在於「人」之中。柏拉圖並未主張將「情慾」去除於心靈之外才是至善的生活模式，而認為「情慾」是「靈魂」整體的一部份。既是必然存在的一部份，只要它能發揮其「善」的功能（即「節制」），必能使「整體」向善發展，能將三者協調致「和諧」之「整體」，便是一個「正義之個人」。正義、智慧、勇敢、節制則是正義之人所呈現的四種特質(Virtue)。基本上，後三者是人皆有之，只有在此三者發展致「和諧」的狀態，臻使呈現「正義」之特質。

在此，吾人不將柏拉圖原典中的此四項 Virtue 作「德性」解，而作「特質」解的原因是：柏拉圖似乎僅賦予靈魂中的每一部份存在之「功能」與「專業價值」的肯定，並無將每一部份的「本質」定位在一個「神聖性」的層次。換言之，只要「智慧」、「意

志」與「情慾」，在適當的位置上（每個部份皆不逾越三分之一的角色功能），發揮適當的作用（即「理性」、「勇敢」與「節制」），即對整體「裨益」之作用，便能呈現「正義」的特質。在柏拉圖人性論之邏輯中，吾人可觀察到，靈魂中的每一部份所帶給整體的「好」與「壞」乃端視其之於整體的「有利」或「無利」。在此，柏拉圖較傾向以「利害」的角度闡示每種「特質」(Virtue)應有的專業性。即使將人之四種 Virtue 解釋為「德」，其真正的意涵亦是屬「專業性」、「功能性」之道德，不宜將其誤解為中國帶「神聖性」、「絕對性」（「德」本身不容被調和）之道德、情操之意。因中國的善，必須是「純」與「一」。是故，靈魂三部份苟能完善協調將被視為一種「三者平衡的和諧」(Harmony)之狀態，由此呈現的「正義」乃基於三者之平衡而來。遂「正義」之本質亦無善惡可言，是「平衡」所至，擴大解釋之，是「利」的呈現。舉柏拉圖在《理想國》中所談的「醫生」為例，其所重者，是醫生專業性的特質，即醫術，以此作為評斷是否能發揮醫生功能的標準。但「醫德」（是否具備救助與愛護病患的熱誠）是不被考量的。此一例便能清楚呈現 Virtue 之真實意涵及層次。

### 參、正義社會之「分工原則」

人之群居生活最初出於經濟上互相依存的關係，故有「人天生是社會或政治動物」之說。既是如此，「互助」是維繫生存與滿足供需之要件。依據柏拉圖「平衡式」的正義觀，社會內部完善的「調和」促使整體發揮各司其職的功能性，必然是「正義社會」的型態，亦是該社會、城邦「正義」特質之呈現。然而，城邦之特質(Virtue)與個人之特質(Virtue)是否相同？從柏拉圖《理想國》中探討「正義」之性質中所作的建議可窺探出此兩者之「特質」(Virtue)應是在同一「正義原則」之層次中。《理想國》是先探索

城邦所顯示的正義與不義，然後由大至小，討論個人的正義與不義，再加以比較兩者。學界普遍贊成：正義的原則對個人與對城邦是相同的。是以，吾人可將柏拉圖談及城邦之「智慧」、「勇氣」與「節制」視之如個人靈魂(Soul)中的三部份。柏拉圖認為理想的城邦是包含三個階層：城邦的「智慧」在於統治者及衛士階層中的菁英，城邦的「勇氣」是衛士階層之特質，「節制」是勞工階層之特質。其組成與所掌握的「功能」也與「個人」類似：

### 一、生產與勞動階級(Industrial Order):

相當於國家「情慾」之部份，乃人數最多，最低等之階級。此階級是木匠、農夫、工人、商人、運輸者.....所組成，負責製造、供應、流通所有物質生活所需。此一階層之人知識水準最低，生活與生命常由其「情慾」部份主宰，故如使其培養「節制」之特質應發揮之，有效的抑制使其免於過多慾望充斥於整個城邦社會之中，對一「整體」而言，乃是一有利無害的階層。

### 二、護國階級(Military or Guardian Order):

相於國家「意志」或「衝動」的部份，是由士兵、軍人所組成，掌管保衛國家外部及內部安全（即國防與治安）之責。此一階層所表現之特質是「勇敢」。

### 三、統治階級(Ruling Order):

相當於國家「智慧」的部份，事實上，此一階級與護國階級的區分並不嚴格。柏拉圖認為護國階級及統治者之助手，故應一律施以「哲學素養」之訓練，在此訓練中，將「在一些人的指導

與監督下才適宜統治」之部分納入「護國階級」，而最後一部份適宜執行治理國家者，則賦予之治理國家之最高職責。<sup>40</sup>因為，哲學之辨証是探索觀念世界之最高學問，只有讓智慧最高之「哲學家」來擔任治理國家要重職，始能讓城邦社會此一「整體」井然有序，各得其所。為何只有「哲學家」適合治理國家？吾人可用威爾·杜蘭(Will Durent)之釋義加以說明：

對個人來說，為要產生有效的行動，為感情所激動的慾望須以知識為嚮導。同樣的，在一個完善的國家裏，工業家儘可從事生產，但決不得掌握政權；軍事家儘可保衛國土，但亦不得治理國家；而學人、哲學家、以及其他知識分子則應接受大家的供養與保護以便任執行治理的重責。不受知識指引的人民是亂無序的群眾，如同人身體內盲亂的慾望，人民需要哲學家的指導如同慾望需要知的嚮導。富裕而驕傲的商人一旦當國，則滅亡必來；或是軍事將領以其軍隊為手段而建立獨裁政治時，亦必如此。生產家在生產界必能大有作為，軍事家在戰場上亦能大顯身手，但在政治上，他們都是百無一用，而在他們笨拙的手中，政治必然敗壞。因為政治是一門大學問，也是一種藝術，欲從事政治者，須為此而治且必為此作長期的準備。所以只有哲王才適於指導國家。<sup>41</sup>

此三種特質的「各守其份，各司其職」亦是裨益城邦定向實現正義之道。既國家、城邦是放大的個人，吾人已知個人靈魂之得以超越肉體而存在於現世，可藉助「極力與觀念世界結合」的「哲學研究工作」；或者，靈魂得以和諧，可藉助靈魂中「智慧」部份可完善領導「意志」、「衝動」與「情慾」的部份，使三者同時發揮其正當的功能性。而城邦若能使其國內各個天賦不同、功

---

<sup>40</sup>同註 25，頁 68。

<sup>41</sup>同註 21，頁 139。

能不同、特質不同之「個人」適當地充分發他的本能，同時三個階層亦能各自發揮三分之一的角色功能，(只有「統御」、「支配」與「被統御」、「被支配」的高低地位，而無象徵份量的輕重地位。)每個階層亦將能裨益「整體」，此將是柏拉圖所認定的國家、城邦之「正義」或「公道」的特質。換言之，國家、城邦之正義及公道，是建立在統治階級限制與支配其他二者角色之性格與才能之下所至。在此，不詳論「情慾」是能自發性地「節制」或須透過「規範」(柏拉圖在《法律》(Laws)中開始強調透過法律得以有效規範之重要性)，吾人就「被統治者」而言，他們苟能犧牲私心及私利為整體之公利設想，在其所適任的位置上盡其所能，發揮良善的特質而不越俎代庖，事實上，是同時成就了「公利」及其「私利」。原因是，統治者所施以的「限制」或「規範」如果是為「有效而必要的調和」所為，那這樣的「限制」或「規範」實則也裨益個人才能與良善行為，能對社會整體帶來正面的價值，「任一階層」也將受到肯定。若根據形上學原理所謂「沒有經過限制或修改的天然物非十全十美的」，促進及限制每一個個人僅發揮「好」的特質，以期達社會分工之最大效益，是實現完善的調節的根本。至於，如何實現「促進善的特質」同時「限制惡的特質」，柏拉圖衍生出教育理論及共產主義理論作為實踐方針。此二種理論之思想部份將於其他小節逐一探討。

從柏拉圖談社會分工之階級中，吾人並無見到「奴隸」所歸屬之社會階級。而在《理想國》所言及之理想國家的組成中，亦未見「奴隸」存在於柏拉圖的國家藍圖之中。在其較晚期的作品《法律》中，才見柏拉圖對當時盛行的奴隸制度詳加說明並贊成以法律保障奴隸的各種權益。即便柏拉圖提出多項對奴隸「生活」及「人身」的保障之契約，如反虐待(當時希臘法律是准許虐待奴隸的)，或「檢舉不法得避免刑」等，但大致上，仍將奴隸比照



主人之「財產」看待。所謂「保障」，只不過是要求主人對於奴隸的犯錯要秉公處理。而且，「秉公處理」的理由，並非是為了「奴隸」，而是為了呈現「主人」的「尊重正義，厭惡不義」。避開學界廣泛爭議的「柏拉圖是否贊成奴隸制存在」不談，就柏拉圖在《法律》所認定的「奴隸是主人的財產，非自由人，是一種可以交易買賣的動產」，與其在理想國的架構中未將奴隸當一「階層」或須分工之「事務」看來，吾人至少能認定「奴隸」並未被柏拉圖視為具「人」之任一特質。

## 第二節 哲學知識之本質與重要性

### 壹、何謂「知識」？

在蘇格拉底之前的希臘哲學家，所重之「知識」是以「自然哲學」為宗，主在探究自然宇宙間的因果關聯及秩序，學派間的對立主要是爭議宇宙世界形成之「起始」是一種或多種「原素」所形成，而演生出「一與多」，「有限與無限」，「變與不變」等關於「宇宙發生論」的辨論。早期的自然哲學家，由於缺乏有效的科學實驗之理論與工具，以當時的時空條件而言，所提出的自然學知識，乃是以個人的「觀察」為論證依據。個人的「觀察」也不免帶入很大的想像空間，因而很多「學說」在提出不久後，很快地便遭到懷疑推翻。是故早期的「自然哲學」在蘇格拉底眼裡，是「人」所無法「全知」的自然秩序之知識，僅有「神」才是自然宇宙一切事物之「全知」。在《費德羅》中，蘇格拉底將「智慧」一詞歸屬於神，而人欲探究神所知道(Phaedrus, 278d, 279d)蘇格拉底透過對「全智」與「愛智」的區分，表達他對自然哲學知識的探究價值 - 自然哲學終是人所無法

窺究的。蘇格拉底在《費多》的 96a-98c 幾段自白中，也明確敘述自然哲學並非是他及柏拉圖所認定的「知識」：

當我年輕的時候，我對所謂自然的知識特別感興趣。我想，如果我知道了每件事的產生、繼續和消亡的原因該多好！.....我原以為，無論在別人或我自己看，都清清楚楚知道了的以前原以為認識了的，原來一無所知是如此。.....後來有一次我聽到一個人念阿那克薩哥拉的書，書中定「心」(「奴斯」, nous) 為規整萬物的原因。我很喜歡這個人說法。因為這個說法正確地指出，「心」為萬物的原因。我想，果然如此，「心」規整萬物，使每個具體事物處於最好的狀態.....我滿懷希望地以為，在阿那克薩哥拉的書中，我已經實現了我所滿意的因果性知識。

但是我的希望很快落空了。讀著讀著，我發現他並沒有把「心」運用到規整萬物的原因上去，而仍然是把氣、水以及其它奇奇怪怪的東西當作萬物的原因。(96a - 98c)<sup>42</sup>

雖然吾人不見柏拉圖任何一篇對話錄專門討論關於「哲學知識」的理論。在《泰提特斯》(Theaetetus)中柏拉圖以駁斥錯誤的知識觀念為引子，呈現其心目中真實的知識。數學家泰提特斯與蘇格拉底談論「何謂知識」的話題中，泰提特斯以為科學、數學幾何及工藝技術乃所謂「知識」，即為蘇格拉底斥為答非所問，以其所重者是知識本身的意念，而非知識的「種類」。隨後，蘇格拉底又駁斥「知識為感官、知覺」的說法。因為「知識」必然是正確無誤者，而感官知覺卻恒處於變化生滅無常的狀態之中並無定性，亦不客觀真實的。遂「感覺」僅能形成「意見」，並非「真知」。

---

<sup>42</sup>參見葉秀山，《蘇格拉底及其哲學思想》。北京：人民出版社，民 86，頁 68。

普羅塔哥拉曾用「人是萬物之尺」(Man is the measure of all)來意指「我所看到、察覺到的便是真實、可靠的判斷」；而柏拉圖則以為大多數人所相信的事物，都摻雜了知識與無知，可信賴的真實感覺，與可信的真實知識是有區別的。所謂追求真理，應要在紛雜變幻的感官世界中，尋求確定、永恒的概念知識；若將感官經驗中的一物「指定」為真理，諸類「假象」真理是會輕易動搖的。

在前蘇格拉底的時代，「自然哲學」所窺究的是宇宙萬物的本源而形成物理學和數學兩大流派。蘇氏與柏拉圖亦承襲「追溯本源」的思考方式，只不過，從自然科學「有形現象」的觀察，回到思考知識本身的主體。既然古代的自然哲學家始終無法窺究由「一」生成的「萬物」，那麼，較為確定、不變的知識，應是要去追溯那「一」的本體與本質，而非紛紜的「萬物」。在《克拉底魯》(Cratylus)中，柏拉圖即提出「知識」是結合「事實」的，(412a-b)然而，現象世界中的萬事萬物之「事實」是如此的難以捕捉，所謂「吾人絕不可能在河中碰觸到同樣的水」。真正的知識，便是去尋求本源的「一」。學界普遍指出，柏拉圖在其對話錄中所用的「追根究底」的方式，是透過不斷地辨證邏輯，探究、歸結出一事物最本，亦是最終的「概念」。如在「什麼是正義？」、「什麼是勇敢？」等的問題討論中，柏拉圖力求的是該概念的「定義」及「意含」，而非該事物的「種類」或「現象」。是故，柏拉圖所追求的真理，即是形上的哲學知識，亦即永恒不變的抽象概念，此類的「真知」是不會受制於現象世界的變幻無常。

柏拉圖在《理想國》中以著名的「洞穴寓言」作比喻，呈現吾人親眼所見現象世界之「虛幻」與概念世界之「真實」、「永恒」的差距。在一設想中的地窖中，很多被困在椅子上的囚犯，面牆而坐，頭、身不得動彈。由於地窖出口甚遠，這些囚犯終年不見

天日，僅靠背後的燭光映在牆上的影像窺知任何事物的動靜，當然亦包括自己。因為終年被困在此處的囚犯早習於將任何實物之倒影視為他們的真實世界，「在他們相互交談時，他們肯定會覺得他們所稱呼的事物即是真實的事物。」(Republic, 514a)此為「洞穴寓言」的第一部份。若囚犯被問反何為知識，他們便會答道是他們所見「牆上的一切事物」。若將囚犯比喻成大多數人，可想而知，多數人對於真實世界的理解，其實是「虛幻」而殘缺的。

寓言的第二部份，柏拉圖設想有一囚犯掙脫網綁而發現背後的燭光與一切造成牆上倒影的事物，那該囚犯便會改觀，認定倒影是不實的，而背後的燭光及一切事物才是真實。但當他走出地窖習於光明後，他又再次明白太陽光底下的一切所見才是真，而地窖中的生活則是假。若他想回到地窖中告知同伴這一切真象，他很有可能非但沒受到感激，還可能被嘲諷或死於非命。在此，柏拉圖以寓言的結局呼應他的老師蘇格拉底為雅典人處死的下場——一個傳達世界的真實知識於人的智者，被定罪為褻瀆神明、煽動青年，最後被定了死罪。柏拉圖說：<sup>43</sup>

這個寓言的比喻，你可以整個應用到以前的論證上，將囚徒們居住的洞穴比作可見世界，裏面的火光比作太陽。如果你把上升的途徑及對上方萬物的靜觀比作是靈魂上升到可知世界，那你就沒有誤解我的意思，因為這正是你希望聽到的東西。當然，至於這一點是否正確，只有神知道。但無論如何，我的觀點總是：在知識世界中最後看到的、也是最難看到的，即是善的理念。要認識到它，就必須說明它確實是各種美和公正事物的原因，是可見事物的光明之父，是可知世界中理智和真理的最高源泉。任何一個要合理地處理公務和私人生活的人必須注視到它。

---

<sup>43</sup>參見苗力田編，《古希臘哲學》。台北：七略，民 84。

任何有常識的人都應記住，眩目有兩類，由兩種原因引起。要麼是由從光明進入黑暗，要麼是由黑暗進入光明。靈魂的情況也是這樣。這樣，一旦他看到靈魂發生迷惑，不能辨別事物，他就不會輕率地隨便嘲笑。他必定會觀察，人的靈魂是來自更光明的生活，由於不習慣黑暗因而看不見，還是在從無知的黑暗轉向光明的世界時被強烈的陽光所眩耀因而看不見。他會讚美前者幸福的經歷及其生活方式，會憐憫另一個。如果他有心要嘲笑從下上升到陽光中的靈魂，那他也不會像嘲笑從上方回到洞穴中的靈魂那樣笑。(Republic, 514a - 517a)

## 貳、「理型」(Form)與「理念」(Idea)

從《理想國》的「洞穴寓言」中，柏拉圖導出「知識為何？」「真實的知識為何？」的探討。在明瞭真理與幻象間的差距後，柏拉圖依據這個重要基礎，引述哲學知識乃形而上的「理型」(Form)或「理念」(Idea)，並且知識、真理是經由哲學論證的過程探究出；亦是亞里斯多德所強調的「定義」- 探討概念的邏輯定義，以概念、語言、範疇來討論它們的意義。<sup>44</sup>亞里斯多德在《形上學》中即以「理念」(Idea)說明知識的本質：<sup>45</sup>

柏拉圖年青時曾從克拉底魯學習赫拉克利特的學說，即以為整個感覺世界不斷流動，關於這個世界，沒有真正的知識，後來他還一直持這個看法；蘇格拉底不研究任何自然物理現象，而研究物理問題，在這個領域中，探求普遍性（共相），蘇格拉底是第一個討論定義知識的人，柏拉圖接受了這個看法，指出定義性知識涉及不同於感覺的領域，因為感覺永遠變化，不可能得到共同的定義。他一方面把這些不同於感覺的東西

---

<sup>44</sup>同註 42，頁 80。

<sup>45</sup>同上註，頁 102。

叫做「理念」，另一方面又根據這些理念命名感覺的東西，通過「分有」，不同的東西就有共同的名字。

有兩件事應屬於蘇格拉底名下：屬納性的論證和普遍性的定義，這兩者都涉及知識的根本原則，但蘇格拉底並沒有使普遍性和定義成為孤立的東西，有些人把它們當作孤(1078b)

所以，「理念」是有別於具體事物的相對性（大小、高矮、冷熱）善變性，及因人而異，它是固定而普遍的，這樣的特質，也正是「知識」的本質。如此，人們不應將現象世界的感覺與理念世界的真理混為一談。縱然「理念」只能思想，無法看見，柏拉圖則強調「理念」是因邏輯上自圓其說而形成，並非要有事實根據。(Republic, 507b - c)是故，「知識的可靠性、確定性不是來自世界的規律性，相反，世界的規律性是來自知識的邏輯性。<sup>46</sup>現象世界的事物數目繁多，生滅不定，無法清楚明確地呈現「定義」，而真實知識具備蘇格拉底所謂「共相」的特質，能以清楚的（科學）定義去解釋與掌握。換言之，哲學知識是必然超越現象世界而存在，「理型」、「理念」、「概念」是絕對超然、客觀、必然超越感情、良知與善惡。例如，在柏拉圖的理念世界中，有「可憐」此一概念，而此一概念必然是以絕對理性的「定義」呈現。不似儒家探究道德良知，將「惻隱之心」、「不忍人之心」諸如此類之內心「同情」的「衝動」與「善良」的「價值」一併討論。在柏拉圖對社會階層的理想規劃中，吾人可見領導階層必是能以理性思考者，當然，即所謂能掌握理念世界中的哲學知識之人。他（們）必然不能展現出衛士階層的「善良的衝動」，因為，各種「衝動」皆存在於現象世界中，為「多數人」所展現對所見事物

---

<sup>46</sup>同上註，頁 116。

的「反應」罷了。理念世界的「哲學知識」則是純理性，客觀與絕對的。

### 第三節 「哲王」的訓練

柏拉圖以為正義的國家如正義之個人般具有四種特質(Four Virtues)，即智慧、意志、節制及正義，國家的領導階層，扮演「智慧」的角色，決定並主宰衛士階層及農工商階層適當發揮「意志」及「節制」的功能而使國家「整體」臻於和諧，實現「正義」。「正義之性質」與「如何實現正義的途徑」貫穿《理想國》一書，在柏拉圖理論上的國家藍圖中，他設計了一個真、善、美的政體，統治者有智慧、衛士有勇氣、群眾應當節制，使國家及城邦社會達致至善的狀態。帶領國家走向至善的「統治者」是最為柏拉圖所重，柏拉圖認為能掌握純知識（即理念世界之真理）的哲學家才是統治者的人選。為了呈現掌握知識的重要性，柏拉圖以大量篇幅舉出太陽與善之喻、洞穴寓言、線段比喻、詩人模仿論來討論理念世界與現象世界之差距。唯有認識理念知識之哲學家，才能借助哲學辯證法領悟真知，而免於陷入虛幻不實的感官世界之「意見」洪流當中。如同《辯士》(Sophist)所言：「哲學家總是透過理性去認識存在的理念，因為他（理念）的所在地光明燦爛，所以也不容易看到。大多數人的靈魂之眼還沒有能力承受神聖的光輝。」(Sophist, 251d - 259b)這樣理想的統治者人選，對柏拉圖而言，是必須經嚴格的訓練及篩選，除了智慧之外，亦擁有身體康健與內在德性之條件。為訓練及培養國家的統治者，柏拉圖在《理想國》中提出其「教育」之理念 - 一個從兒童至成人階段的教育模式，以作為使國家三階層發揮應當的「特質」，各安其份，各司其職之重要且基礎的訓練。並從中挑選出做為統治者之人才。

承上所言，柏拉圖的「教育」理想是針對「培養統治者」而設計的，是故「教育」之目的，明言之，則是產生「哲王」。在理想國的三個階層（群眾、衛士、統治者）中，統治者擁有政治權力，衛士則是輔助者，此二者之能力與素養深受柏拉圖重視，除了基本的體能、智力達到應當的標準外，其性情、道德素養、知識力、判斷力等亦必須符合作為一統治者或衛士的「特質」。為此目的，柏拉圖提出各項的理想方案，有社會制度面的、有宗教面的、有經濟面、教育面等。而首要為柏拉圖所考慮者，即其教育理念。他將政治與教育結合為理想國中的中心要務，教育系統是為挑選出管理政治的人材。依據柏拉圖所提倡的教育原理，教育是「蒙及引導人靈魂中原有的潛能教」，對於統治階層及輔助階層的培養及訓練，分別施以普通教育及高等教育。在柏拉圖所設計的「執政者選拔」的方式中，執政者是由衛士中精選出最優秀者所任，而其他未符合執政者資格的衛士，則是輔弼執政者或政策之執行者。能夠通過層層訓練、篩選、及考驗而成為所謂「哲學家國王」人選者是少之又少。柏拉圖認為，靈敏機智之人往往性情浮動，無法接受規律，穩定而平靜的生活；而性情較為寧靜沈穩者又多是驚鈍、缺乏悟力之人。如蘇格拉底所述：「機敏、強記、睿智、聰明和類似的品質，很少生長在一起，而擁有他們。同時又能品格高貴、氣度恢宏的人，天性便不能遵從有秩序、寧靜、安定的生活。他們受到衝動的操縱、難有鞏固的原則。」(Republic, 503b)然而，哲學家要能安其所業，貫徹始終，則必須同時必備聰明、強記、勇敢、恢宏之條件。(Republic, 494b)縱然一個適任「哲學家」兼「國王」之角色難尋，柏拉圖卻堅信，除非國王是哲學家，或哲學家是國王，國家無法成為完善的理想國度。為何統治者應當是「哲學家國王」呢？柏拉圖在區分「知識」與「意見」的篇幅中，他藉著洞穴寓



言導引出真實知識是存在於「理型」(Form)、「理念」(Idea)、或「概念」之型式，一般人擁有的僅是「意見」。所以，吾人在現象世界中，對於個別事物所累積的經驗與認知，幾乎皆是相對性的片斷信仰，而非「知識」。唯獨哲學家能運用他的智慧，從紛亂的片斷事實中，尋求出永恆不變的觀念及原則。譬如他能從各種「勇敢」的行為及形式中，理出「勇敢」的觀念；從眾多「正義」的形式中，瞭解真正「正義」概念本身。除了普通人理解的「意見」之外，哲學家能掌握觀念世界中形上的最高、最善的價值，而這種價值亦是「絕對的觀念」。如此，這種懷有掌握正確原理之哲學家能任統治者的職務，才有實現理想國家之可能。柏拉圖以為，「凡管理一件事的人們必須對於其事有洞澈的見解，管理一國的法律制度（而非時常改良法律制度）的人，當然必須深明正義及權宜的基本原則，然後才有統治及改良社會的標準。」<sup>47</sup>是故，有如此素養的哲學家國王便能重視法律精神而不為法律文字所束縛，也便能明是非善惡，衡量輕重本末，隨機應變，而不墨守既定的成規或個別事例。在各種時空環境下，皆能保持理想的統治品質；正如一個完美的醫生是能掌握隨時、隨地能為病人醫治，用藥的方式。此為柏拉圖心中「使政治的偉大性和智慧集於一身」之理想藍圖的前提 - 執政者必是哲王（哲學家國王）的推論過程。

然而，在其「統治者是否具備所友善的條件」及「哲學家能否適任統治者」這兩個議題是廣受學界一再討論、爭議的部份。第一、柏拉圖顯然對於理想中的哲王有智慧上及道德上的最高期許，但又指出執政者可以為了城邦的利益，散佈不實的謊言及使用不正的手段。柏拉圖這樣對其「虛假」與「不義」的包容，似乎與他勾勒出「哲王」愛好真理，厭惡虛假與不義的特質是相互

---

<sup>47</sup>同註 9，頁 19。

矛盾的。柏拉圖在《理想國》中表示：

如果有人可以有撒謊的特權，那個人應該是城邦的執政者。為了應付敵人或本邦的公民，他們可以受容許為公益撒謊。其他人則不許牽涉到這種事情裏頭，統治者有這種特權。」(Republic, 389c)

因為，柏拉圖認為，有些謊在某種情形之下，是有用而並不可恨的。例如，應付敵人的時候，應付那些因幻覺或發瘋而要造成傷害的朋友時，謊很有用；不是醫藥或預防的手段。所以「接近真實的虛言」僅是一種可利用的「手段」罷了。(Republic, 382d) 究竟一個在乎真理的「哲王」在必要時候說謊是否與《理想國》中的核心課題 - 正義、公道 - 相互違背呢？《理想國》中的「正義」的探討，吾人可歸納其正確的意涵應是：「正義」本身便是一個善的特質，亦是一種有益於「整體功用」的特質；團體中的「正義」表現是內部各階層能「各守其份，各盡其職」，使整體達到「和諧」。既然柏拉圖所認定的「正義」是端視「整體」「功能性」之利弊而定，那「哲王」可為「公益」說謊便可在此一前提下自圓其說。但柏拉圖又強調過「絕對的概念」，如「醫生」若不善醫術便不是「醫生」。「椅子」若非以能使其作為椅子的功能呈現，即不是「椅子」，是故，在理念世界中，「醫生」只有一種，「椅子」也只有一種。以此「絕對性」來檢驗「哲王」之「絕對特質」似乎無法解釋「在哲王說謊時仍是哲王」之情況。於此，便有批評家質疑，難道只要動機正確或前提合理，欺騙仍是正義的？在此柏拉圖是否有運用邏輯詭辯之嫌，創造一套新的標準來賦予統治者在統治手段上的特權？

第二，哲學家所具備的是從事哲學研究的天份及追求真理的能力，但這表示他適任「執政者」的角色嗎？雖《理想國》中的

「哲王」的論証叫人難以反駁，但蘇格拉底亦承認在經驗上、事實上很多在年輕時候從事哲學研究者持續至成年時卻成了怪物或惡徒，即便是少數優異的人才，也因為研究哲學成為無用之人。此一事實是不難理解的，因為一個心靈集中於真正本質哲人，「實在沒有時間來注意塵世的事務，或滿腹惡毒嫉妒，要跟別人爭長鬥短。」<sup>48</sup>「他的目光，經常貫注在固定不變的事物上。」(Republic, 500c)此外，

他要藉助同一力量，接近、融合、與混成於一切本質，由而產生智慧與真理，從而具有知識，據而得以真正地生活、成長。也只有到了這種境界，他才肯休息。」(Republic, 490b)

哲人也因為如此不世而出的天性，經常遭受到毀壞與失敗，哲學萬分寂寞，促使哲學家孤立少援，他身旁的人不是離棄他，便是羞辱、責備他，認為他百無一用。<sup>48</sup> (Republic, 495b) 對於「哲學家」能否適任「領導者」，柏拉圖亦僅能以寓言之比喻及「理論上的說明」來使「哲王」一說成立。他認為，對哲學最虔敬之哲人對世界百無一用或許是事實，但責任在於不肯起用哲學家的人或政體，而不在哲學家本身。就如同生病之人必自行求醫，而非等到醫生「求治」一樣。<sup>49</sup> (Republic, 489c) 而且，如能避免哲學家接觸不當的教育（如輿論、詭辯、模仿），或養成自視甚高，驕傲獨斷的個性，哲學家的天性便能免於腐化，或不見容於社會。<sup>50</sup> (Republic, 489d-493b) 所以，柏拉圖似乎已在「理論上」處理了「哲學家國王」的困難度，<sup>51</sup>但其中仍有矛盾及不可行之處。

---

<sup>48</sup>同註 24。

<sup>49</sup>同上註。

<sup>50</sup>同上註。

<sup>51</sup>雅典的教育是私設的，教育的責任由家庭負擔，於是人民不免缺乏社會的，政治的知識。參見張翰書，《西洋政治思想史》。台北：商務，民 83，頁 22。

## 第四節 共產、共妻之主張

綜觀前幾節對柏拉圖政治思想內涵之探究，整個理想城邦之結構、教育計畫、及哲王之選拔皆是以「正義」之觀點出發，種種具體的規劃旨在維繫國家中的分工與專業化的原則，使「哲王」思想得以落實。柏拉圖認為人性中的自私必然有害於國家公利的追求，倘若統治階層與護國階層在生活上有其私人的財富觀、家庭觀，這些價值必然會影響他們對國家社會的付出。當時的雅典即曾發生過嚴重的黨爭進而使政治迅速腐化。想當然爾，人有了家庭與財產，必有保全妻、子與財富的想法，或因財富追求之競爭或分配不公致使衝突紛爭四起，對統治階層而言，必定會產生不顧公義、不惜公器私用的狀態，國家政治道德、正義之原則亦勢必走向瓦解之途。柏拉圖認為統治階層之人必須要去除私人財富與家庭的觀念，始可去私為公。以下分述柏拉圖對於共產、共妻制度之立意與主張。

### 壹、 共產制度之主張

柏拉圖為嚴防人性中之自私心與公道之必然衝突，他認為統治者在無私產的情況之下，必能一心為公，而品格亦能恒久保持其階層中所須的條件與特質。為吾人所注意者，為柏拉圖之共產思想是針對國家中之上層階級，而下層的農工商生產階級是可以擁有家庭與私產。柏拉圖並未解釋其中之原因，然而，若就柏拉圖對於三階層「特質」、「屬性」的分類，生產階層本就是表現、發展其「嗜慾」之特質，而且他們對生活、物質、財富的追求力亦是維繫一國之內物質生活的供給。他們的生產與供給，當然對

其他二階層的條件保持有著密切之關係；其他二階層之人在物質生活之條件達致基本水準後，必能致力於其所專司之職務上。

柏拉圖於《理想國》中討論及各種不正義的國家典型時，即強調「財富」是致使國家充滿富人亦或窮人而致國家危機之因。他認為，榮譽政體下的衛士擁有私產，此一政體與貴族政體接近（為不義之政體中較好的形式）。他認為：

儘管貴族政體的執政者擁有智慧，也接受過完整與適當的教育，他們卻無法透過計算與知覺決定他們後代的素質。由於他們對生育子女相關的事無知，在不適當的時候讓男女衛士交配繁衍後代，生下來的小孩就不會有好的素質或運氣。在不適當的教育下培養出來的執政者，就沒有能力鑑別人性素質，保持各階級內部的同質性。衛士階級摻入了不同的人性，就造成了分裂與衝突。為了維繫階級的統一，解決內部的紛爭，衛士階級內部的不同勢力成了協議，讓衛士分配土地與房舍作為私產。<sup>52</sup>

至於寡頭政體的形成，是由於愛好財富的城邦公民惡性競爭財富累積之結果。城邦越是看重錢財與富人，便越會邀請富有之人擔任執政者，並且用「公權力」限制或取消其他人之公民資格（以財產限額之因）。所以，寡頭政體中便形成了富人與窮人之兩派系相互鬥爭對立，其特徵有以下幾點：

第一，這種政府是建立在財產資格的基礎上，政治權力完全掌控在富人的手裡，窮人參政的權利完全被剝奪。選拔執政者的標準是財富而不是治國的智慧和能力，於是執政者往往是會賺錢卻沒有治國能力的人。這樣的城邦就如同一條船，不用具有航海知識與技術的人，卻由外行的有

---

<sup>52</sup>同註 17，頁 217。

錢人來掌舵一般，當然難免覆沒的危險。第二，寡頭政體的城邦事實上並不是一個國家，而是兩個國家；這樣的城邦分成兩個部分，一部分是富人的國家，一部分是窮人的國家，二者互相對立鬥爭。第三，由於城邦內部的分裂，執政者對窮人階級的戒心勝於對國外敵人的戒心，所以不敢把武器交給人民；親自參加戰爭則人數又太少，更兼愛財吝嗇，不願資助戰爭；因此，這種政府並不善於征戰，有時甚至無法有效地組織戰爭。第四，在寡頭政體下，執政者以斂財為務，作戰時又要親自參戰，於是兼生產者、戰士與執政者數職於一身，完全違反前面提到城邦的分工原則。第五，當城邦裡大部份的公民都汲汲於聚斂財富，自然就會產生財產的兼併。失去財產的人變得一無所有，雖仍居住在城邦之內，卻不能有任何建樹，更淪為盜賊罪犯，對國家社造成傷害；富有的人雖名為執政者，沒有治國的能力，只會累積與揮霍錢財，同樣成為城邦的禍害。<sup>53</sup>

民主政體形成類同於寡頭政體，貧民階級與統治階級之對立矛盾之深化，便引起革命。貧民階級使用武力推翻執政者之後取得政權，將反對勢力處死或放逐國外後即建立民主政體。民主政體由於全然不講究教育、階級、財富、才能，逐漸使得城邦成為自由而無法紀、無良好公民素質的國家。當敗壞至極限，便由最不正義的政體獨裁政體取而代之。

在討論過諸政體的起源、衰敗，與其特徵之後，柏拉圖（蘇格拉底）指出，

每一個人的靈魂裡面都隱藏著一股獸性，這股獸性包含著人類非必要的慾求中狂亂無法紀的慾望。每當理性或其他約束的力量稍有鬆懈，這些

---

<sup>53</sup>同註 17，頁 219。

無法紀的慾望就會伺機而動，姦淫、行徑都是出於這些慾望。<sup>54</sup>

如將各種不正義的形態，理解為人心墮落之過程，終將發現私心、慾望的引導，是可輕易摧毀心靈上及城邦的和諧性、統一性。只要有一部份受到破壞，個人或城邦亦失去了正義之精神。柏拉圖受到斯巴達的集體軍事管制及集體生活之影響，反對統治者擁有高貴的生活享受，其共產之藍圖應是來自斯巴達《理想國》中雖未對於實際之共產制度之措施有大量著墨，根據他想像中的斯巴達，便可窺探出柏拉圖期許模擬之細節：

理想國中每個人不能有超過必需之所有物，柏拉圖的共產藍圖來自斯巴達，他的想像中斯巴達的公共會食就是共產，個人私產交給國家，由國家供應貴族的食住，使統治階級過共同生活，此外斯巴達根據 Lycurgus 的法律規定貴族不能經商圖利，在他看來也是共產；然查諸斯巴達的制度，並非共產而是私產，全國土地均屬貴族所有，只是交出規定以上的收入給國家，做到私產而公用而已。<sup>55</sup>

然而，柏拉圖有清楚說明金、銀質之人之特有屬性，為保有其特質，救國濟民，便不宜加諸慾望予此類之人來破壞其應有之特質與條件，他說：

首先，他們除絕對必需的以外，不得有任何的財產。他們也不得有私宅倉儲，不許任何意欲進去的人進去。他們的飲食，應當限於受訓的戰士所需要的，而這種人寡欲多勇。他們應當同意，從公民那裏接受一定的

---

<sup>54</sup>同上註，頁 227。

<sup>55</sup>鄒文海，《西洋政治思想史稿》，台北：三民，民 78，頁 65。

薪給，恰足以應付一年的開支。他們要共食共宿，跟軍營裏的士兵一樣。我們要告訴他們，金銀之屬，神祇已給了他們。他們身上業有了更為神聖的金屬，因而不需要當前流行的渣滓，並且不應當以這類的塵俗雜物，來污染神質。那種較為尋常的金屬，是許多違犯神意的行為的本源，而他們所具有的金屬，卻純淨無疵。他們是金民裏唯一不當觸摸金銀，與金銀同處一室、佩戴或用以食飲的人。他們因此而得自救，也因此而得救國濟民。如果他們居然擁有房屋金錢，便成了流氓農夫而非衛士，仇敵暴君而非其他公民的友人。他們如變得恨人被恨，謀人遭謀，畢生便要畏懼內叛，遠過於畏懼外敵；因此，他們自己與國家的淪胥，就要指日可待。(Republic, 416-417)<sup>56</sup>

是故，柏拉圖主張共產制度之用意，還是為了將三階層人之三特質作一「固定之定位」的工作，致使三階層人永恒地「各守其份、各司其職」。根據這個前提，柏拉圖提出的共產制度，實為「哲王」思想中「分工原則」必要之推論結果。

## 貳、共妻、共子之主張

柏拉圖共產思想之延伸，他便是主張廢除衛士階層的家庭觀念。家庭、婚姻之觀念，就柏拉圖而言，是同於財富。家庭感情代表親情、愛情、對個人而言有害於國家整體利益的維繫。至於子女應為公有，亦發端於同樣之立論。他認為，私人家庭養育子女，定會以個人私利訓練孩子，無法理性地按照一貫的、為國家有利的方式進行，以培育出適當「特質」的公民。如此一來，家庭培育出來的下一代，便無奉獻國家、不求私利的人格。

---

<sup>56</sup>同註 24。



因柏拉圖特有的婚姻制度，是基於廢除統治階層的固定伴侶，而採行家庭生活共有的共妻制。無論是家庭中之任一成員，皆屬於國家所有，而不屬個人。此一設計，完全是依據其政治目的而行。優點除了破除人之私情外，還能配合國家期許施行的「人種改良」之優生計畫，控制男女之相處與生育，以及統一栽培國家之下一代。較為後人感到驚駭的是，柏拉圖竟以「任何家畜顯明地亦在繁育中心之管制下繁殖後代」的說法來論証家庭中之生育計畫亦必須受到公共管制。

為人矚目的，另有他對婦女角色的定位。他認為女人同男人一樣具備足夠的體能與心力能處理國家事務，亦必須將女人納入栽培成為統治者之位階。不應該將女人只定位在生兒育女、分擔家事的角色，如此的觀點與作法是不道德的。在此不論柏拉圖對婦女地位之重視所引來的「婦權先驅」之爭議，但可認定柏拉圖對婦女在角色上之「解放」多少亦是淵源於他對斯巴達政治社會制度之憧憬。 斯巴達即是一個不分男女性皆要接受平等之軍事管理、體能訓練之代表。在《理想國》中，柏拉圖指出國家之衛士階層即好比看門之忠犬，事實上，公狗抑是母狗，皆可同樣擔負狩獵、看守之工作，其本性與「特質」並無相異(Republic, 415c-d)是故，男人與女人都需同樣接受國家選拔及培育統治者所作的才藝、體能、學科、軍事等訓練。(Republic, 452a)

在婚姻制度中，要同時解決男女生理之需求及國家之優生學計畫，柏拉圖提出一個「完美」的理論，即是為保持金、銀質屬性人種的純粹，配偶對象皆由國家統一選擇與安排，以防範金質之人與其他種通婚而影響其「理性」特質之發展。他說：「淫佚是一種罪行，應由執政者加以禁絕。」(Republic, 458e)所以，使品質相襯之階及相互交配，即如同家畜經由特殊之篩選與安排進

行育種、生殖，以繁衍出優良品種的下一代。(Republic, 459a-d)  
以下為「共妻」制度之具體細目，每一原則皆呈現出婚姻、生育  
需由國家嚴密控制之立意，當然，根本立意是為確保統一的階級  
「特質」。

讓我們的衛士的妻室分擔戰爭和衛國的辛勞吧。祇是在分配勞動的時候，女人既本性孱弱，所分的工作就應該較輕，但在其他方面，男女的義務應該相同。至於那種看到不穿衣服的女人，在最高貴的動機下運動時要笑的男人，他那種笑其實是摘下不成熟的智慧之果，而他自己根本不懂所笑的對象，也不懂自己在幹甚麼。有句格言是永遠正確的：「充用者貴，有害者賤。」(Republic, 457a-b)

我們的國衛的妻室應為共有，他們的子女也應為共有，父母不得知道何者為其子女，子女不得知道何者為其父母。(Republic, 457d)

既已選出了男性，就要選出女人給他們 在天性上，她們一定要儘可能地跟他們相同。兩者必須生活在共有的房子裏，共進餐食。他們之中任何人都不得有專屬他或她的東西。他們要在一起，應該在一起養育，一起參加體操。他們的天性裏的必然，就會吸引他們在一起，行男女之道。(Republic, 458d)

我們早已立下原則：兩性中品質最良的應該儘可能跟其最良的異性交配，而且次數盡量多，劣的與劣的交配，而且次數盡量少；要使全群保持最優狀況，則他們應該撫育前一結合的後代，而不撫育後一結合的後代。這種辦法，應該在秘密狀態下進行，祇讓執政知道，否則我們這一群，也便是衛士，就會有發生叛變的危險。(Republic, 459e)

適當的職官，要把優良父母的孩子接到育嬰堂所，交給另有住處的祿

姆。至於低劣父母的孩子，或優良父母的殘障孩子，就要適如其份地藏到神秘而不為人知的地方去。要使衛士的品種保持其純粹，非這樣做不可。這些職官要負責孩子們的養育，在那些母親們奶水上來的時候把她們帶到育嬰堂所來，但要竭盡小心，不使任何女人，認出自己的孩子。需要的時候，可以僱用更多的乳娘。還要善加注意的是，餵乳的時間不可過長。母親們再不必半夜起來餵奶或是受別的麻煩，而可以把這一類的事都交給褓姆和職工。(Republic, 460c-d)

任何超過或不足規定年齡的人，參加公開婚禮，都可視為犯了褻瀆、不義的行為。他如果偷偷生下孩子，這孩子受胎時所得稟賦，就大不同於男、女祭司和全城邦所行的祭典和祝禱下的各次婚禮之所得。他們祝禱的是新的一代，要比他們的優秀、有用的父母更加優秀、有用。而他的孩子可就是黑暗和乖僻淫慾的後裔。(Republic, 461a)<sup>57</sup>

綜觀以上之國家推行統一的「家庭計畫」來看，柏拉圖極重視「團體」之完整性與一致性。他將國家比喻為個人之身體，「祇要我們當中有一個人的一根手指受傷，他的整個身體，即以靈魂為中心，在其中的統治力量下形成一個王國，便會感受到這種創痛，跟受傷的部分發生交感，而我們也就說這個人的手指頭痛。」(Republic, 462d)所以，秩序臻於完美的國家，即是各部位都能團結一致，擁有統一秩序的人、事、物，配合國家計畫之推行，一切均是為使國家免於因內部分歧的價值、意見而致使整體性破壞掉。就其共產、共妻制度之考量即在於此，誠如柏拉圖所言：

共有財產和共有家庭，有助於他們成為真實的衛士。他們不因為在「我的」、「不是我的」上面有歧見而把城邦弄得四分五裂，乃至每個人把他

---

<sup>57</sup>同註 24。

的所得，拖到個別的私有房舍裏，在房舍裏還有他個別的妻室和子女，以及私人的快樂與痛苦。相反地，因為他們對於親近珍貴的事物，意見一致，所以就易於趨向同一目標，而為同樣的苦、樂所影響。(Republic, 464d)<sup>58</sup>

## 第四章 孔孟「聖賢」思想之相關論點

### 第一節 人性之假設

內聖外王是儒家思想的道德目標，要達到此一從「修身」至「平天下」之道德理想，落實一以道德感化為德政基礎的「大同」境界，必先對於「人性」有深入的探究及了解。因此，「人性論」成為儒家思想之立論基礎，而對於人性的討論，亦是學派分歧、爭議最多的範疇。本節將對孔子、孟子所討論過的人性之特質與人性之善惡做一整理，以期為之後其他章節有關「人」的概念與人之倫理關係作一基礎性之鋪陳。

首先，就「性」的本質上而言，告子嘗曰：「生之謂性。」<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>同上註。

<sup>59</sup>見《孟子·告子上》。

由此觀之，告子以為，自然天生之生理本能即謂「性」。再觀其他古書中言及性者，亦察及同告子之意：

商書西伯戡黎：故天棄我，不有康食，不虞天性，不迪率典。

周書召誥：節性，惟日其邁。

商書太甲上：伊尹曰：茲乃不義，習與性成。

周書旅獒：犬馬非其土性不畜。

左傳襄公十四年：天生民而立之君，使司牧之，弗使失性。

左傳襄公二十六年：夫小人之性，鬻于勇，嗇于禍，以足其性而求名焉者。

荀子正名篇：生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。

荀子性惡篇：凡性者，天之所就也 .....不可學，不可事，而在人者，謂之性。

禮記中庸：天命之謂性。

董仲舒春秋繁露深察名號篇：如其生之自然之資謂之性。

王充論衡本性篇：劉子政曰：性，生而然者也。<sup>60</sup>

徐復觀先生亦於其《中國人性論中》中對「性」之作用解析如下：

性之原義，應指人生而即有之欲望、能力等而言，有如今日所說之「本能」。其所以從心者，心字出現甚早，古人多從知覺感覺來說心；人的欲望、能力，多通過知覺感覺而始見，亦即須通過心而始見，所以性字便從心。其所以從生者，既係標聲，同時亦即標義；此種欲望等等作用，乃生而即有，且具備於人的生命之中；在生命之中，人自覺有此種作用，

---

<sup>60</sup>許宗興撰，《孟子的哲學》。台北：商務，民 78，頁 44-45。

非由後起，於是即稱此生而即有的作用為性；所以性字應為形聲兼會意字。此當為性字之本義。<sup>61</sup>

如此看來，性本身無所謂善、惡，隨生命現象所存在而呈現中性。所謂「性，猶湍水；決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分東西也。」<sup>62</sup> 孟子從道德之觀點言「性善」，主內仁外義，他認為性善乃為善出自於心。若言「物性」，此乃人與其他動物皆有之，則為耳、口、目、鼻之感官；若言「人性」，「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」

告子上 孟子認為，「人性」中之獨特的善端（即仁、義、禮、智四端）是異於禽獸者，而凡人者皆有之。孟子嘗曰：「凡同類者舉相似也……聖人與我同類者。」告子上 所以，孟子所言之「人性」是泛指普遍人之天生本性，此一部份即是他所強調的：「人之所以異禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫。由仁義行，非行仁義也。」離婁下 人之異其他動物，按孟子之意，是人「心」的部份能具備仁義之心；即其所謂大體。而人之動物性（即物性）之部份即所謂小體，為器官主宰之各種官能。孟子於 告子篇 中明示：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣！心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣！」

大體與小體，一為精神性、道德性之本質；一為自然生命之

---

<sup>61</sup>徐復觀著，《中國人性論史》。台北：商務，民83，頁6。

<sup>62</sup>同上註。

本質。若生命與人格尊嚴相互衝突時，孟子認為勢必「捨生而取義」。他說：「魚，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也；二者不可得兼，捨生而取義者也。」既然「善」為人心所生，亦為自然本性之流露，故「善」應即人之本性。孟子以「杞柳製杯」辯証杞柳能作成杯子，是因為它柔韌之塑生，而非逆其本性強作而成；以此推論人能行義乃順其自然善性的表現。告子上 而孟子所謂「善之四端」，亦是基於「人皆有不忍之心」之基礎假設而來，他說：

人皆有不忍之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人作見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心 非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」 公孫丑上

此為孟子証實人之心本自然向善以言明「性善」之立論基礎。所謂「向善之心」，即如同許素娥所言：

吾人可從「怵惕」的反應中透視人之心，此心毫無虛偽和詭詐，而且除了強調一個惻隱之善的自然反應外，就沒有其他的目的。這自然的反應不是講心的本體，而是從天子所賦予人之所以為人之「性」上來講，這使是孟子所講的向善之心。<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup>許素娥，儒家聖王思想之研究，碩士論文，政治大學三研所，民78，頁37。

徐復觀先生嘗謂中國人性發源甚早，但直到孟子始正式提出「性善」二字，故孟子在中國文化上最偉大之貢獻，乃首創「性善說」。<sup>64</sup>雖孔子未對人性有確切之陳述，由《論語》中，吾人仍可看出孔子肯定人有共同之本性，而且，本性屬善。他說：「性相近也，習相遠也。」陽貨「我欲仁，斯仁至矣！」述而 並且，他亦為內聖外王之學說建構了一圓滿之人格系統；「心、性、天」天人一貫，天人合德之境界乃是以「人性」為「天性」，「人性通天性」作其思想基礎。雖梁啟超先生認為，孔子坦言「性相近，習相遠」所重者，在養成良「習」而止，而對性之本質未嘗剖論；<sup>65</sup>吾人以為，孔子有關「仁」方面之論述，事實上已將人之「性善」明示。孔子的「仁」兼具「人性」與「人之道」之義，以仁做為人之道，可視為以道德本性為基礎所塑成，養成完整之人格。「我欲仁，斯仁至矣」係已表明，人性有自然傾向善之動力，隨時能發出道德性之善念、或善的動力。就此而言，孟子曰：「堯舜與人同耳。」離婁下 因此，「人皆可以為堯舜」。告子下 如《中庸》第二十一章所言「唯天下至誠，為能盡其性：能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物；盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」這段話能充分說明「天人合德」是儒家人性向善論之最高理想目標，亦將「心、性、天」之內聖外王之道德理想在理論上延展至「與天地共參」之合德境界。

## 第二節 仁心之存養與道德之追求

孔子提出「君子」之概念，意在喚起世人領悟人之本性中具

---

<sup>64</sup>同註 61，頁 161-163。



有普遍趨於聖境之必然傾向，及人人皆可與天合德之境地，故他曾道與弟子：「女為君子儒，無為小人儒。」雍也 「君子」之道乃為一人格修養的目標，作為士人基於「人之異於禽獸」之自覺意識，進而存養原先根於人心中之善端（即孟子所謂之仁、義、禮、智）在孔子心目中，修己的功夫乃是為存養人原有的良知良能，透過「仁」、「禮」等德行上之自我精進，則得以從向善的人性中追溯出孔子所謂的「天道」、「天命」。按孔子自述其五十而知天命，得見天命中所蘊藏之道德性，是人須靠「存養」與刻意地「保存」、「追求」始能得之。所謂「踐仁以知天」、「踐仁以成聖」其意在此。

孔子「承禮啟仁」，將「仁」學作為其「內聖外王」之根本價值，將其延伸，將是由「欲仁仁至」之道德實踐，落實一修己之人，養成君子人格，更上層至聖人的人典範。「仁」學可說是履行君子修德之真工夫，為士人開展「心、性、天」之修養法則，更重要的是，孔、孟皆以為「仁心」已根於人心，「我欲仁，斯仁至矣！」遂在「保存」及「存養」之過程中，不啻是將原有的善端喚起，且擴充之罷了。《孟子》曰：「凡四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以得四海；苟不充之，不足以事父母。」公孫丑上 可見，擴充本性中的善端，可事父母，亦可得天下，故孟子又云：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云：『刑寡妻，至於兄弟，以御于家邦』言舉斯心加諸彼而已。故進恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人之所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。」

梁惠王上 就孟子之意，「擴充」，便是「推恩」。從「養」其存心到「擴充」善端之士夫，吾人引述如下：

---

<sup>65</sup>梁啟超，《先秦政治思想史》。台中：東大，民國 69，頁 98。

我知言，我善養吾浩然之氣……其為氣也，至大至剛；以直養而無害，則塞于天地之間。 公孫丑上

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之……梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。 告子上

盡其心者，知其性也，知其性者，知天矣；存其心；養其性；所以事天也。 盡心上

苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。 告子上

體有貴賤，有小大，無以小害大，無以賤害貴；養其小者為小人，養其大者為大人。 告子上

存其心，養其性，所以事天也。 盡心上

養心莫善於寡欲。 盡心下

就「存」與「養」的實踐工夫而言，徐復觀先生將其比喻為：

在積極方面，則特別重視「養」，養心則心存，故「養」與「存」常關連在一起的。「養」是把見端甚微的善，好好把它培養起來，有如一粒種子，放在適宜的空氣日光水土中，使其能發榮滋長。<sup>66</sup>

此外，孟子甚認為人的形體會反映其內在修養之德，他說：「存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭

---

<sup>66</sup>同註 61，頁 178-179。

焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？」

離婁上 是故，以心來養氣，至大能產生浩然之氣，充塞於天地之間，而使個體之生命與天地者齊致至善境界，此亦呼應了孔子所謂的「上達」。由於先秦儒家皆採「仁者，人也」之說法，<sup>67</sup>他們普遍相信，禮樂之崩壞是因人心墮落，變質而致，欲恢復人心，即是要恢復人最善良之初衷 - 即仁心。有關「仁心」之修養，孔子首推「為仁」乃是「由己」、「求諸己」的工夫：

君子求諸己，小人求諸人。 衛靈公

不患人之不己知，患其不能也。 憲問

君子病無能焉，不病人之不己知也。 衛靈公

不患無位，患所以立。不患莫己知，求為可知也。 里仁

為仁由己，而由人乎哉。 顏淵

有能一日用其力於仁矣乎？我未見不足者。 里仁

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。 述而

綜上而觀之，仁德修養完全要先「自覺」；如能對「仁」產生自覺，立志修養自己，朝向「從心所欲不逾矩」之目標而行，時時反省自己而不埋怨自己不被瞭解，故能安之樂之。修養過程中的「自省」亦是重要一環，「見賢思齊」 里仁，是人人所容易做的，然而，更積極之態度便是要「見不賢而內自省」與「能見其過而內自訟」。 公冶長 君子既能自省以達更精進之修德，在「言」、「行」上，其必亦能表現出孔子所讚之君子風範：

君子恥其言而過其行。 憲問

---

<sup>67</sup>儒家之經典中，皆有將「仁」字解為人之記載，如《禮記》表記和《中庸》二篇中記述「仁者，人也。」《孟子》盡心下篇亦有「仁也者，人也。」之句。

君子先行其言而後從之。 為政

君子欲納於言而敏於行。 里仁

始吾於人也，聽其言信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。 公冶長

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。 里仁

仁以為己任？不亦重乎！死而後已，不亦遠乎？ 泰伯

居處恭，執事敬，與人忠。 子路

所以，孔子之「仁」可用以解釋諸德所涵概之範疇，不僅涵蓋如「不忍人之心」之善良衝動，亦以豐富純良之情感作為待人處世之一本初衷。表現出合於禮教之教養，乃因良善仁心作其出發點。基於以上所述之性質，趙倫秀於 先秦儒家理想中的賢人所須做的修己功夫 一論文中解釋道：

1.仁是人之所以為人的本性即德性心，也是道德的主體。2.仁乃以經過理性自覺的即大公無私的愛為本質。3.仁心是通過理性的自覺才呈現出來的。4.踐仁就是本著理性而推己愛人。<sup>68</sup>

所以，只要有「仁」之精神存於人心，「仁」即是一切德行之精神基礎，所表現出「禮」之行式，則亦因為「仁心」之所在使然。

在君子小人之分的部份，吾人提及君子求義、小人求利之分野。君子之道，是必然要做到「去欲」；僅有在私欲能去除並不被重視、考慮的情況下，「仁」、「義」之心才能臻於真誠。孔子曾回應顏淵問及仁之精神為「克己復禮為仁」。顏淵 所謂「克己」

---

<sup>68</sup>趙倫秀， 先秦儒家尚賢思想的研究 ，博士論文，臺灣大學政治學研究所，民 78，頁 65。

便是克制私欲，不計純心之外之功利、利害問題。「復禮」即實踐應有的禮教。能由內而外的「克己復禮」工夫之實踐，所呈現的便是「禮」。換句話說，「克己」是「反求諸己」、「行仁由己」之起始點。此亦為「存」、「養」之一環。然而，存養是很困難的修養，光是保存良知良能，孟子即言道人心容易受到耳目之欲所礙，他說：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。」告子上 當感官之欲與外物結合，即是良知良能已為蒙蔽之際。當「未與物接之時」之「清明之氣」未與外物接觸而產生欲望之時，<sup>69</sup>良善的存心尚能發揮「仁、義、禮、智」之善端。因此，孟子提出一、寡欲，二、求放心，以保存良知良能。他說：「養心莫善於寡欲：其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」盡心下 「學問之道無他，求其放心而已矣。」告子上 所謂「放心」是指因受外物牽引之感官欲望而言，原有之良善本性因之而泯失，故要「求放心」以歸回真我。是故，孔子、孟子皆以「克制私欲」作為保存仁心之基本工夫，使善良本性得以克制感官欲望，以樹立道德人格之氣。而善端始能生長、擴充，達及孟子所謂「盡心」之目標，是謂：

萬物皆備於我矣：反身而誠，樂莫大焉；強恕而行，求仁莫近焉。盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。 盡心上

宋人周敦頤於其《通書》亦將「去欲」作一精闢解析：

「聖可學乎？曰：可。有要乎？曰：有，請聞曰：一為要，一者無欲也。」，  
「無欲則靜虛動直，靜處則明，明則通動，直則公，公則溥，明通公溥，

---

<sup>69</sup>見朱熹，《四書集註》。台南：大學書局，民 72，頁 165。

庶矣乎。」<sup>70</sup>

所以，即如同一評論所言：

人之所以能無欲者，誠而已矣，亦公是也，乃沒有己私利害參雜其間，無欲能靜虛，靜虛則動直，動直合宜，不假私欲，則能明通公溥，此四者皆重在明通主靜之意，皆誠體之瑩徹通達與真實朗現，如何建立道德人格，臻至聖人的境界呢？主要在於自己實踐學聖的工夫，以心為主宰，自覺地體現誠體。<sup>71</sup>

### 第三節 君子之事與小人之事

在《論語》之中，孔子常以「君子」一辭意指具仁德之理想人格者。雖孔子最為推崇的理想人格當是「聖人」，然而，聖人不易生得、見得，所謂「聖人吾不得而見之，得見君子者斯可矣已。」述而。孔子便以「君子」之道作為告誡弟子可依循人性皆有的「善」的傾向邁入理想人格的起點——即「君子」。

「君子」一辭，並非孔子所創，在《詩經》、《尚書》中皆出現過，足見「君子」一辭在周代已蔚為流行，當時所言及之「君子」幾乎專指「有位者」，而不論「有德者」的部份。《詩經》部份吾人可見：

君子所依，小人所排。 小雅·采薇

君子所履，小人所視。 小雅·大東

---

<sup>70</sup>周敦頤（宋），《通書》，二十章 言無欲。

<sup>71</sup>參見中國文化大學哲學研究所主編，《中國道德哲學》。台北：國立編譯館，民70，頁172。

君子樂胥，萬邦之屏。 小雅·桑扈

君子無易由言，耳屬于垣。 小雅·小弁

顯允君子，莫不令德。 小雅·湛露

淑人君子，其儀一兮。 國風·曹·鳩鳴

未見君子，憂心奕奕，既見君子，庶幾說懌。 小雅·頍弁

未見君子，惄如調飢。 國風·周南·女濱

既見君子，云胡不喜。 國風·鄭·風雨

《夏書》、《商書》中無論及「君子」，在《尚書》之中（亦從周代開始）「君子」一辭已見用：

俾君子易辭，我皇多有之。（秦誓）

庶士，有正，越庶伯君子，其爾典聽朕教。（酒誥）

予小臣，敢以王之讎民，百君子越友民，保受王威命明德。（召誥）

君子所其無逸。先知稼穡之艱難，乃逸，則知小人之依。（無逸）

綜觀以上對於「君子」之詮釋，並無針對人格修養及品行方面作一描述。在《論語》當中，孔子即以「君子」意指有德或兼有德位之人，不專將「君子」視為在位之士大夫，而「小人」則為鄉野市井之小民。因此，無論是有位或無位，孔子所重者，是修養品格的部份。所謂「修養品格」絕非是人天生本性使然（在上節的「人性假設」中，已論述過孔、孟強調人性是天性，是天生為善之本質，是依個人後天的存養與實踐仁德的情況而定。孔子門下之弟子多出生微寒，在位者畢竟是少數，大部份是所謂有德無位者，此足証孔子對「君子」身分之界定。孔子最為推崇之狀況自然是以德致位的「德位合一」者。

事實上，在封建初期，食於人的勞心者，貴為宗法貴族之階級，必須亦接受禮教之約束與陶冶，是時的「德位合一」是自然且應該的。在位者苟能「修己以敬」、「以安人」，便得以「修己以安百姓」。憲問 然而，在宗法世卿衰微之際，政權操之於各方角力鬥智者之手，權勢之觀念已然超越宗子世卿與族姓之傳統。雖然，孔子不言君子取位必應依循宗法，然「德位合一」之標準勢必為之堅持者。蕭公權先生認為：

傳統之標準已歸無效，而成為嚴重之問題……秩序蕩然，紛紊無已。孔子殆有見於此，故設為以德致位之教，傳弟子以治平之術，使得登庸行道，代世卿而執政。故孔子之理想君子，德成位高，非宗子之徒資貴蔭，更非權臣之僅憑實力。前者合法而未必合理，後者則兼背理法。孔子所言之君子取位雖不必合於宗法，而其德性則為一合理之標準。<sup>72</sup>

對儒家而言，人有為善、由仁義行的天生本能，而諸項德行如仁、義、禮、智不過是一種從「人皆有之」的本性來保存與發揮罷了。然而，人除了善良本性之外，亦有生理生物性之欲望；固然「欲望」的部份屬人生理之本能，儒家強調追求生理感官、物質方面的欲望是有害良心良能的保存與發揮。孟子對此有精闢之解：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉；君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。盡心下

---

<sup>72</sup>見蕭公權，《中國政治思想史（上）》。台北：中國文化大學，民 77，頁 66。



因此，從「仁、義、禮、智」或「生理、感官之欲望」之保存與發揮，已見君子與小人之基本分野。基本上，「君子喻於義，小人喻於利。」 里仁 君子抱持道德及善念之存心，「懷德」以待人待物，而小人常思考利弊得失，算計在生計上，利害上之虧盈，遂小人「未得之，患得之，既得之，患失之。」 陽貨 對於衣食，君子「食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉。」 學而 因為君子總是「愛道不憂貧」。 衛靈公 如孟子所謂：「求則得之，舍則失之，是求有益於得者也，求在外者也。」

盡心上 孟子較於孔子又更為強調「大人」、「小人」之不同乃完全在於人本身存養的工夫。所謂「從其大體為大人，從其小體為小人」 孟子告子上 「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。」 孟子離婁下 依孟子的說法，人天生的本性皆然；換句話說，皆有成為「君子」的潛能性向，所謂「堯舜與人同耳」。對於「大體」、「小體」之分，李明輝先生說：

小體是自然生命（包括心理、生理兩方面），此處僅提到聽覺、視覺兩種外感官能，即修辭學中所謂「以曲例全」（pars pro toto）也。其實何止其他外感官能，甚至內感官能（七情六慾之官能）亦皆屬於小體。「大體」即相當於康德哲學中作為物自身而屬於智思世界的我，即道德主體也。「小體」則相當於作為現象而屬於感性世界的我。<sup>73</sup>

但若一心為滿足各種生活上的欲望，甚至為其不擇手段，巧言令色，即如孟子所言：「飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。」 同上 縱然「性相近」之人，亦會因為涉足於後天環境的各種利、欲之誘力，逐漸遠離與生俱來的善良本性。此亦即「習相遠」的原因；《荀子》對此作了淋漓盡致之論述：

---

<sup>73</sup>李明輝著，《儒家與康德》。台北：聯經，民86，頁67。

性也者，吾所不能為也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可為也。匡錯習俗，所以化性也。並一而不二，則所以成積也。習俗移志。安久移質。 儒效篇

居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也。積靡使然也。 儒效篇

有關君子在德行上之表現，孔子於《論語》中頻頻描述其特質：

君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，沛必於是。 里仁

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！ 衛靈公

質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子 雍也

宰我問曰：仁者，雖告之曰，『井有仁焉』其從之也？子曰：何為其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也 雍也

君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，沛必於是。 里仁

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人 雍也

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人」 衛靈公

顏淵問仁。孔子曰：克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為由己，而由人乎哉！顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。 顏淵

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！ 衛靈公

君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。 里仁

不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也。不知言，無以知人也 堯  
曰

君子道三，仁者不憂，知者不惑，勇者不懼 憲問

子謂子產有君子之道四焉，其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其  
使民也義。 公冶長

君子易事而難說也，說之不以道，不說也，及其使人也，器之。小人難  
事而易說也，說也雖不以道，說也，及其使人也，求備焉！ 子路

其中，亦有多處將「君子」與「小人」對舉：

君子周而不比，小人比而不周。 為政

君子之德風，小人之德草。 顏淵

君子懷德，小人懷土，君子懷刑，小人懷惠。 里仁

君子學道則愛人，小人學道則易使。 陽貨

君子坦蕩蕩，小人長戚戚。 泰伯

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。 憲問

君子上達，小人下達。 憲問

君子喻於義，小人喻於利。 里仁

君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，  
大人，侮聖人之言。 季氏

君子成人之美，不成人之惡。 顏淵

君子固窮，小人窮斯濫矣。 衛靈公

君子求諸己，小人求諸人。 衛靈公

君子不可小知，而可大受也。小人不可大受，而可小知也。 衛靈公

《十三經注疏》：

注：孔曰：雖曰君子猶未能備；疏；正義曰此章言仁道難備也，雖曰君子猶未能備而有時不仁也，若管仲九合諸侯不以兵車可謂仁矣，而饒簋朱紘山節藻利是不仁也，小人性不及仁道，故未有仁者。

在與「小人」對照之後，「君子」之德性、特質、胸懷，乃至於生活態度便能清楚呈現。而且，孔、孟的「君子」是人人可以做到的，蓋君子為有教養、懷仁義者，其修己以敬，和而不同，謙恭尚禮，依天理而行，博學多聞，泰而不驕，故能「上達」、「坦蕩」。即如同《周易·乾文》所言曰：

君子終日乾乾，夕惕若，厲咎，何謂也？子曰：君子進德修業，忠信所以進德也，修辭立其誠，所以居業也。

君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之也。

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎。

「君子」與「小人」之特質差異甚大，即使「博學而無以成名」的君子，亦是懷抱聖賢道理，而不為五斗米折腰，而堪為眾之表率；小人必為財貨服務以謀利，而自然為工商生產、百工技藝之階層。以社會分工的角度視之，即形成孟子所謂「勞心者」與「勞力者」之別。孟子曰：

然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所備；如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。 滕文公上

亦若孔子言之「百工居肆以成其事，君子學以致其道」 同上 孟子對此說明：「無君子，莫治野人；無野人，莫養君子。」 滕文公上 雖吾人自「君子之事」與「小人之事」中窺出「君子」似乎得以坐享社會上百工技藝之人勞動之成果，然而，以孔孟之政治理想來說，「君子」在社會上所擔當之重要角色 在位者能明人倫、懂禮義，能洞見時勢，為民著想，所謂「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」 在德位上所帶來的重大貢獻是遠超過勞力者所事之生產。因此，針對《詩經》中對於貴為君子之「不勞而獲」之批評 「坎坎伐輪兮，河水清且淪猗。不稼不穡，胡取禾三百困兮。不狩不獵，胡瞻爾庭有縣鶉兮？彼君子兮，不素兮！」《詩經·魏風·伐檀》 孟子便答道：

飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教之以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：「勞之，來之，匡之，直之，輔之，翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民如此，而暇耕乎？ 滕文公上

（彭更）曰：否，士無事而食，不可也，曰：子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布，子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道，以待後之學者，而不得食於子，子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉？曰：梓匠輪輿，其志將以求食也，君子之為道也，其志亦將以求食與？曰：子何以其志為哉？其有功於子，

可食而食之矣。 滕文公下

綜而言之，無論世間有道亦或無道，孔、孟之「君子人格」說為中國讀書人乃至仕官之人提供 - 「修德」、「修己以敬」之標準；其意在教化「有德無位」或「有位無德」之士自修精進為「德位合一」的君子。

## 第四節 義、利之辨

義利之辨以《孟子》的 梁惠王篇 為儒家義利觀之主要文獻根據，然《論語》中對於「君子·小人」之分已發端「義」與「利」之分辨。 里仁篇 云：「君子喻於義，小人喻於利。」 子罕篇 記載，「子罕言利，與命與仁。」對於「義」與「利」的態度，如同區分君子與小人，常係就德行區分，陳大齊先生解釋為：「有德者修養有素，眼光遠大，故能『喻於義』，無德者缺乏修養，眼光短淺，只能『喻於利』。此則事實顯然，無可詰難。」<sup>74</sup>由此吾人可明辨孔子勸誡弟子常存「仁」心，與行君子之道，便是「義」之精義。就德行上的「義」，可見《論語》中常將仁義並舉：

見義不為，無勇也。 為政

群君終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！ 衛靈公

君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。 里仁

在孔子的思想中，君子與小人的人格是以德行來區分，君子之於義，小人之於利，是一種就存心上的德行差異使然。而其謂善的存心自然當指人與生俱來之善良本性(乃屬天性)，此一善良

本性，與堯舜同；苟能經過後天妥善的存養與發揮，該天性是通天性，通聖賢之道。是故，在《論語》中，固然常見孔子所肯定之義行，如君子之公天下，見義為之的大勇等君子進德修業之德行，但孔子所重者，當為「由仁義行」的初衷、本心。畢竟，人必本乎仁而行乎義，人的「居仁行義」當是同聖賢之「良知良能」的自然發揮，遂與儒家在人性假設上所認定的「性善論」相呼應，亦是一正當人格的君子由內而外的風範與氣度。《論語》中更將義的精神進而擴大至治世之道（針對在位者）與君臣之間之分際。

子產有君子之道四焉。其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。 公治長

不義而富且貴，於我如浮雲。 述而

今之成仁者，見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣 憲問

士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣！ 子張

是故，就《論語》之精義而言，仁義是一種修養，能見利思義，必能使人基於正道以思義而不行利，即便面對危難與仁義原則之抉擇，必然能毅然「捨生取義」。正如董仲舒所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」之詮釋。君子必然會循天道以行事，小人則總是算計利弊得失，追求生活面的享受，考慮「受惠於人」之事，故小人專擅於「言不及義，好行小惠」。就君子「懷德」與「懷利」、小人「懷土」與「懷惠」而言，「君子」是完全與「義」之觀念結合，而「小人」則是「欲」之呈現。劉元芬於其論文《先秦儒家與法家經濟觀之比較研究》中對義與利的性質作一清楚之解析，其要點有三：一、有益於良知者為義、有益於人欲者為利；

---

<sup>74</sup>陳大齊著，《孔子言論貫通集》。台北：商務，民 71，頁 146。

二、義利以動機分，不以結果分；三、義利之分是「存心」問題。

75

由上觀之，吾人遂得以釐清，所謂「良知良能」與「善良本性」乃人本心中之「仁、義、禮、智」四端，孟子曰：「仁智禮智根於心。」盡心上 此乃所指。孔子之「內仁義外」之仁義存心論及至孟子，便將義與利作明確深入的析論。其義利之辨基本文獻首推《孟子》之 梁惠王篇：

孟子見梁惠王。王曰：「叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王！何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』，大夫曰『何以利吾家』，士庶人曰『何以利吾身』，上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者必千乘之家；千乘之國，弑其君者必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」 梁惠王

在 告子篇 中，又再論及類似之思辨：

宋輕將之楚，孟子遇於石丘，曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王，說而罷之。二王我將有所遇焉。」曰：「軻也請無問其詳，願聞其指。說之將何如？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之說則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄；是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接。然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為

---

<sup>75</sup>參見劉元芬，先秦儒家與法家經濟觀之比較研究，碩士論文，東海大學政治系，民 88.1



人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄；是君臣、父子、兄弟終去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？」告子下

此二篇對於義利的對話記載，引發後人對判定「利」之特質有「公利」及「私利」差異性的說法。學界普遍之認定為，就孟子所言的王者之「利」，可以為個人私情、私欲之利，亦可能意指為國家社會所謀求大利之「公利」。尤其從 告子篇 之引文中，可以見得孟子所意指的利，顯然是聖君賢王所必謀求的「公利」。然則，若從孔孟之「聖賢之道」之假設前提出發，去思考、釐清學界所區分之「公利」、「私利」之別；吾人可確切認定，只要是從「仁義」發揮而產生之「利」，無論是「公利」亦或「私利」，思想層次應是一致而無衝突。若行仁義所產生之利能作功利解，豈不違反儒家之「內聖外王」之宏偉理想？以 公孫丑上 篇所記載的一段話看來，孟子將義、利在王道上結合的說法應是基於道德絕對性及人之道德心皆然的立場。

所以謂人皆有不忍人之心者，今人戶見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心 非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

人之道德心（以惻隱之心為例）之出發是完全不考慮行為本身之利害及該行為帶來之利害。況孔子亦強調正當君子人格中「去欲」之必要性，所謂「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」 里仁 君子能不計環境之險惡、或生存條件之不利，將道德心奉為根本處世原則，即是一種「去欲」、「去利」之態度。

在孔子所言之「義」「利」衝突是在君子求義、小人求利之觀念下之必要推論。而孟子間接以行義自然生利的論辯亦無與孔子「利」之本質相違。畢竟，若「存心」與「動機」是居於仁義而出發，所生之利亦是一種君子之利，而非小人之利。君子或聖王之「求仁得仁」必與「正其誼不謀其利，明其道不計其功」之涵養具相同之道德層次；所帶來之「利」乃屬自然因果，小人之「求利得利」則差之遠矣。是故，「仁者無敵」、「仁則榮，不仁則辱」、「天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。」諸類在《孟子》一書中提及義利之因果關係的論點甚多，基本上，吾人當將之視為告誡、勸勉之意，而不應將「不仁」帶來之「不利」的觀點視為「計利」、「言利」。否則即已全面曲解，並且推翻儒家「良知良能」、「性善」之人性基本假設。如江澄祥先生所強調，理論中以因果關係成立的事物兩造，不能以邏輯倒推、反証其「果至因」的關聯性。也因此，「道德心」之「存心」是可以正推，但無法反証，況儒家所重者，如前所述，即當以動機論，而非以結果論。

人心所生之「義」，孟子最終、亦是最根本之論述則是將此歸究於「人」應有的本質；他說：「其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也；君子必自反也，我必不忠；自反而忠矣，其橫逆由是也；君子曰：此亦妄人也已矣！如此，則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」離婁下 故義之所生，乃人特有的道德自覺，此乃人之心靈價值超越萬物之上，如《荀子》所言：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有知有生且有義，故最為天下貴也。」王制節 此一人禽之辨在彰顯人特有的道德本性，雖人之本性具自然追求正面亦或負面價值之能力，在本質上仍是有自然向善、向上之傾向。孔、孟透過對「求義」與「求利」之價值，提供世人確立個人之處世價值，及統治者對於

社稷應當懷抱的仁德之心。而義利之辨所欲呈者即良知與欲望之辨。如陳大齊先生寫道：

以公與私為義與利的分別標準，凡能有益於公的，都是義，僅能有益於私的，便是利。若把利字用作通常的意義，則有益於公的，未嘗不可稱之為公利，僅有益於私的，則可稱之為私利。故以公私為義利的分別標準，等於以公利私利為義利的分標準。此一假設，試與孟子的言論對照，亦有合有不合。孟子固多重公利輕私利的言論，但亦未嘗完全抹煞私利。故此一假設亦不免令人有難於滿意的感想。<sup>76</sup>

## 第五節 仁政與天命

孔子主張聖賢政治與道德治國。《中庸》、《大學》即以孔子強調個人修身及品格涵養為起始，將之推展至極至則是道德治國。《中庸》說：「知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」《大學》說：「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」是故，儒家之聖賢思想為後人鋪設「道德即政治」之政治思想。「仁政」、「德政」便是孔、孟「仁義之心」在政治上之最高精神，所謂「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」《大學》是故，君子之修身，最高仁德便期展現於「治國」、「平天下」。而治國者，乃必本著聖君賢王之仁德之心以治人、治民、治天下。因此，劉澤華在其《中國古代政治思想史》一書中便明示：

---

<sup>76</sup>陳大齊，〈孟子義利學說的探討〉，《中國學術史論文集》，第1集。台北：中國文化出版事業委員會，民47，頁13-14。

《中庸》、《大學》發展了孔子的人治思想，使其更加充實和明瞭，我們可以稱之為人治主義。人治主義與當時興起的法制思想形成尖銳的對立，以某種意義上講，提倡人治，特別提倡掌政者要以身作則，是有它一定的合理性的。在君主專制的條件下，這種主張對君主提出了標準與要求，以理論上對君主也是一種制約，有時又是批評君主的武器。<sup>77</sup>

儒家心目中所認定之賢君皆必須從修己「仁」心存養的功夫來養德，而從仁的精神發揮做到聖人。「德治」乃孔、孟所奉為最高的政治理想，對統治者而言，「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。」為政「道之以政，齊之以刑，民免於無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格。」「一日克己復禮，天下歸仁焉。」

顏淵「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」孔子相信，只要在位者有德，一定能得到民心，而致「近者悅，遠者來」的政治理想，進而「治國、平天下」便易如反掌。因為，君子之德行及其作為是必須符合諸道德原則，如此才能實現德治。在孔子心目中，聖王難生，能堪為理想君王的典型，唯有堯舜禹。他們能為政以德，所以能「居其所而眾星拱之」，猶如無為而治，遂憑「德仁」治國，「平天下」可謂易如反掌。所以君主自身的言行，成了上行下效的標準，其若能以身作則，以德化民，則已做到政治教化的工作。孔子曰：「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。」子路 儒家對於政治，是懷抱「感化」的精神，若君主能修身正己，而使自己的德行發揮教化之功能，一般人民感受到此仁澤，自然受到感化而心悅誠服。此亦是德治的關鑑。

孟子之說法亦類似於孔子，他認為君子當「以不忍人之心，

---

<sup>77</sup> 劉澤華，《先秦政治思想史》。浙江：人民出版社，民85，頁68。

行不忍人之政，天下運於掌上。」公孫丑上「聖人既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。」離婁上此類對於「仁君」人格及內涵的要求，不僅呼應了孔子「聖王」之理想，亦呼應了《詩經》中對君主之期許與告誡：

昊天疾畏，天篤降喪。瘠我飢饉，民卒流亡，我居圉卒荒。 召旻

天生蒸民，其命匪湛。靡不有初，鮮克有終。 上湯

無罪無辜，亂如此憯。昊天已威，予慎無罪。昊天泰憯，予慎無辜。 小雅、巧言

國雖靡止，或聖或否，民雖靡盬，或哲或謀，或肅或艾。如彼泉流，無淪胥以敗壞 小雅、小旻

相彼投兔，尚或先之。行有死人，尚或瑾之。君子秉心，維其忍之！心之慮矣，涕即隕之！ 小雅、小弁

昊天不傭，降此鞠。昊天不惠，降此大戾。君子如屆，俾民心闕，君子如夷，惡怒是違。不弔昊天，亂靡有定，式月斯生，俾民不寧。憂心如醒，誰秉國成，不自為政，卒勞百姓。 小雅，節南山

君子屢盟，亂是用長，君子信盜，亂是用暴。 巧言

綜觀以上對於君主施行仁政與自身德養之描述，可知先秦儒家不但認為「仁者，人也」，也將「人道即天道」發展到治國之精神「仁政即天命」。「天」在儒家的學說中，並非意指自然宇宙之天；亦非宗教性、神學性，有如柏拉圖所謂「神造人」式的「有神論」之天；也非指中國社會中常將人生社會之遭遇、際遇之不可知的「命運」歸順於「天意」如《論語》中的「死生有命，富貴在天。」顏淵對於人生之福禍、得失、窮達之不可預料，

孔子、孟子甚少將其歸於「天命」。儒家思想予人在人世間能自處得宜之道在於修心、修身，即「修德」。儒家多所指的「天」，乃是具備神聖性、道德性的「人格天」。既然人性通天性、人道通天道，「天」所具備之「仁」將是一具完美諸德、諸善的人格，人所努力回歸之善良本性，即是一個「法天」之工夫。《孟子》中即道：「是故誠者，天之道也。」離婁上「盡其心者，知其性也；知其性，則知天命矣。存其心，養其性，所以事天也。」盡心上

當然「道德天」的意涵早於孔子即已詮釋，《論語》中即道：「莫我知也夫！子貢曰：何為其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人。下學而上達，如我者其天乎？」憲問「道之不行，已知之矣。」微子「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」公冶長牟宗三先生對於孔子論「天」有精闢之解析：

孔子不以三代王者政權得失意識中的帝、天、天命為已足，其於人類之絕大的貢獻是暫時撇開客觀面的帝、天、天命而不言，而自主觀面開啟道德價值之源，德性生命之門以言仁。孔子是由踐仁以知天，在踐仁中或肫肫其仁中知之，默識之，契接之，或崇敬之……重主體性並非否定或輕忽帝、天之客觀的天、天命、天道之契接與崇敬。不然，何以說「五十而知天命」，又何以說「畏天命」……孔子雖未說天即是一「形而上的實體」，然「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉」！實亦未嘗不函蘊此意味。<sup>78</sup>

趙雅博先生對於儒家的「天」、「天命」、「天道」亦有精闢之解：

---

<sup>78</sup>牟宗三，《心體與性體（一）》。台北：正中，民77，頁21-22。

天命是來自有位格之天的心意與指定，與天道有很密切的關係，其不同者，天道乃是一種永恆或自然律，而天命則特別是為人而立，孔子的天命論，比起商周的天命，範圍要寬了許多，後者認為只有國王皇帝有受天命之資，不及平民百姓，並更認為天命是關於統治國家的治權，而不及其他，孔子則將天命擴大到一切人為及一切事情上了。

關於天命，也有解釋成為自然的必然性，或自然之數，如果不把它看成是位格神，而只像老莊式的將它看成「道」，那還有可說，然而孔子所說的天，明明是有位格，有自主，有意志的最高神，一切任何事或理，都自他出，自然是有其永恆或長久性的，那末，自然之數，或自然之必然性，並不妨礙給我們定自然之數，或自然的必然性，是出於有理性有意志的神啊！<sup>79</sup>

如此，儒家「內聖外王」之理想便將臻於完備，在基礎上，有主道德之天性、良知良能作理想人格的本質；而人格理想之落實乃有賴於其良知良能存養得宜且向外擴充，形成一「君子」之典型。而「外王」乃最高統治君王其人格理想實現之途徑。其理論基礎是仁政學說，對理想國君、良將賢相、文才武士而言，可說是可安身立命之人性價值，亦是經世致用的政治理想經典。將「仁愛人民」推展至天下，便是《孟子》所言之「有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」公孫丑 雖然，在孔、孟相異之時代背景下，「孔子之理想乃以君為師，孟子則以師教君。孔子欲君子以德致位，孟子則以德抗位。」<sup>80</sup>但二者之理想政治目標，皆是以《大學》中之「外王」作一理想宗旨：

---

<sup>79</sup>趙雅博，《中國古代思想批判史》（上）。台中：衛道中學，民85，頁336。

<sup>80</sup>同註72，頁93。

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知《大學》。

如同馮友蘭先生於《馮友蘭學術精華錄》中闡釋道：「聖人的人格，是內聖外王的人格。照中國哲學的傳統，哲學是使人有這種人格底學問。所以，哲學所講就是中國哲學家所謂的內聖外王之道。」<sup>81</sup>

## 第五章 柏拉圖「哲王」思想與孔孟 「聖賢」思想主要內涵之異同

### 第一節 人性假設之基本差異

#### 壹、 靈魂與道德心的不同

在人性的假設基礎上，柏拉圖認為人是由理性的靈魂與非理性的靈魂所組成。由於他本身帶有希臘人普遍相信「萬物有靈」之信仰，以及承襲奧菲爾(Orpheus)宗教與畢達哥拉斯學派之「靈

---

<sup>81</sup>馮友蘭，《馮友蘭學術精華錄》。北京：北京師院出版社，民 87，頁 272。



魂不巧」的觀點，他認為人類理性的靈魂具備永恒的生命現象。「理性的靈魂」這部份，有「生命」及「運動」的特質，它會以「理性辯証」及「不斷思考」的方式逐步接近永恒的真理。故理性的靈魂對人的作用是淨化心靈，提昇人之精神層次，俾能相融於真善美的境界。而非理性的靈魂，亦必然存在於「人」之中；根據《理想國》中的論述，非理性的靈魂析之為二：意志、衝動之特質，與欲望之特質。這兩種特質與「理性」之特質便構成人類之整體。以個人而言，各部份依其性質不同而功能亦不同 - 「意志」的部份會建立在「善」的基礎之下發生善良情操之衝動，因該部份未具備「理性」，其功效會失之魯莽；「欲望」的部份是純然生物性之食色需求之表現。柏拉圖主張一個和諧完美的人格，是其非理性的部份接受理性部份的指導與帶領之下，便能使三者在一和諧平衡的狀態之下。如同《理想國》中「洞穴寓言」之囚犯在發現真實世界而走出洞穴後，必然要歷經一番掙扎及適應為之目眩的陽光，才能永存於陽光的世界。因此，理性的靈魂有如駕馭二馬之車夫，必然要歷經一番努力，才能引領「意志」與「欲望」的特質一齊邁向至善之境。

## 貳、正義人與道德人之不同

在靈魂觀上，孔孟並無提及「靈魂」或「來生」的看法，先秦儒家對於「人」之學問，完全專注於其現世生活的「德性」、「仁性」等人之善良本性之保存。孔孟不重「生前」或「死後」的生命觀，「未知生，焉知死」是儒家對「生」以外的生命狀態之態度。然而，儒家卻主張「人性」即「天性」。所謂「人性」，是「天」所賦予之，而「天」並非自然「天」、物理「天」，或宗教「天」。所謂，「天」在儒家的思想中，代表一有仁、有德，具備神聖性之「人格天」、「道德天」。在此，柏拉圖之靈魂觀之「神性」與中國

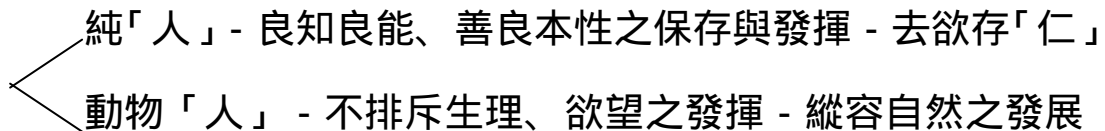
儒家人格論中之「天性」必作一區分。雖柏拉圖並不認為人是「神」所創(此一說法是在自然法中及基督教世界才形成),但希臘世界普遍相信自然界中存在著「神」之神祕力量,足以決定、影響、甚至幫助人類。柏拉圖始終強調他並沒有瀆神或違背神意。在柏拉圖之思想中,「人」非「神」所創,而「人」亦與「神」並存於兩個世界中。對儒家而言,此為「怪力亂神」之範疇。

在「人性論」上,柏拉圖與孔孟在假設前提上大異其趣,因柏拉圖主張靈魂中之三部份(智慧、意志、情慾)必須「協調」,才是一「正義」個人。「理性情慾調合論」中,柏拉圖並未主張將「情慾」去除於心靈之外才是至善的生活模式,而認為「情慾」是「靈魂」整體的三分之一。既是必然存在的一部份,只要它能發揮其「善」的功能(即「節制」),必能使「整體」向善發展。而能將三者協調致「和諧」之「整體」,便是一個「正義之個人」。正義、智慧、勇敢、節制則是正義之人所呈現的四種特質(Virtue)。基本上,後三者是人皆有之,只有在此三者發展致「和諧」的狀態,臻使呈現「正義」之特質。在此,吾人不將柏拉圖原典中的此四項 Virtue 作「德性」解,而作「特質」解的原因是:柏拉圖似乎僅賦予靈魂中的每一部份存在之「功能」與「專業價值」的肯定,並無將每一部份的「本質」定位在一個「神聖性」的層次。換言之,只要「智慧」、「意志」與「情慾」,在適當的位置上(每個部份皆不逾越三分之一的角色功能),發揮適當的作用(即「理性」、「勇敢」與「節制」),對整體「裨益」之作用,即能呈現「正義」的特質。

孔孟認定人性本善。為了人先天良知良能的保存與發揮,其強調「去欲存仁」的工夫。故儒家並不主張將「欲望」與「理智」調和。柏拉圖談「靈魂」,是將人分成「軀體」跟「非軀體」,遂

有「靈魂」、「肉體」二元論。而中國儒家並不作此一區分；儒家論「人」端視其是否具備人的「天生本性」。所謂「天生本性」是指天生之人必然易接受善良之事物才是人特有之「天性」、「本性」，而非只有具備之生物本能。只是具備「生物本能」之人對儒家而言，是「動物」而非「人」。而就「善良天性」該部份而言，即儒家所謂「心」；其餘之生理生物之欲望部份，不屬於儒家所談之純「人」。如圖下：

圖 4-1：純「人」與動物「人」之區分圖



### 參、對欲望之觀點不同

如上所述，柏拉圖將人性中之「理智」、「意志」、與「欲望」皆視為同等地位之「特質」；想當然爾，「欲望」在柏拉圖之「人」的定義中，有其存在的功能與價值。固然欲望帶來的只是生理生物面、情欲面的反應，看似無任何「正義」或「善」的功能及價值；但就柏拉圖的「全人」觀而言，它在其適當的位置上，發揮出適當的功能，並不凌駕於其他二者之上，即亦是一善的特質。一個正義的人格，對柏拉圖而言，即是一「均衡」的人格，在「欲望」的功能中，它能扮演著「節制」的力量，而裨益整體，使各功能驅於平衡，即柏拉圖所言之「善」的標準。

然而，「欲望」在儒家的理論中，是分屬人格二分法中負面的

人格傾向 言欲者、言利者即是小人，懷抱有一絲利、欲於心者，便無法成為「君子」。孔、孟對於君子之認定是以「仁」心及善端（仁、義、禮、智）作為評介。在儒家對君子完美人格之描述與對仁心存養工夫之理論，一真正之仁者，不可能還懷有利、欲的「動機」與「存心」。縱然人乃「食、色性也」，對於「動物面」、「欲望面」的成份，儒家將之視為「灰塵」般，必會蒙蔽人之善良本性，影響良知良能的保存。有利、欲懷於心者，其言行便有如孔子所道之「巧言、令色、足恭。」 公冶長，「非其鬼而祭之，諂也。」 為政 若無將利欲之心柄除於正直之人格外，即便「小人」也同時擁有君子之其他德行，亦無法表現君子之「剛、毅、木、訥」。 子路 即如孔子反嘆申枨之懷慾，其言「枨也慾，焉得剛。」 公冶長 因此，「欲望」在儒家對一純人、正人的標準中，不但非是一「功能」，在勸誡世人修己之過程，甚是以「寡欲」、「節制」、「去欲」之工夫作為「存」與「養」之良方。

## 第二節 義、利之辨與「正義」(Justice)之 觀念迥異

### 壹、絕對之善與相對之善

在第三、四章中，吾人分別探究過分屬柏拉圖與儒家有關「正義」或「義」方面之觀點。從二者所強調的善的層次而言，儒家為講究存心之絕對性，柏拉圖則談以公利及公道為出發點之「正義」。因此，就其所要求之道德價值及善的性質而言，儒家所論者為絕對之善，而柏拉圖則屬相對之善的觀點。

以儒家相信「人皆可以堯舜」，即善良本性人皆有知，若能善加保存、發揮，亦能與堯舜同成聖成賢。故孟子言道：「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」告子 孟子之意，在於告誡世人能否存「善」即在一思一念之間。僅有少數人能成為賢良之人，乃是在於能依據絕對善良之存心而為之者畢竟是少數。因此，儒家對利與義之判定完全出於「動機」、「存心」而論，非以「事實」或「結果」來論因果或成敗之義與利的問題。此一分辨，亦可由儒家之君子小人辨來解釋：君子無論作何事，在任何處境之下，皆是如荀子所云之「唯仁之為守，唯義之為行。」不苟 君子道義之堅持是相當的絕對，能「見利思義」、「見危授命」不過是出自絕對的、不變的良善本能。

以「善」的層次檢驗柏拉圖之「正義」觀，柏拉圖並不將「正義」與其他德性，或人之良善特質放置於同一層次；它不似勇敢、理性、公平等具有絕對性、概念性之解，它亦不似柏拉圖所強調的一具備專業技藝(Art)的對象（如醫生之於治病、船長之於引航等）。「正義」在柏拉圖的《理想國》中代表是是一最高、最善的目標。就個人而言，「正義」是人靈魂中的三項特質全方位之發揮均衡且正面的作用；就國家而言，國家本身即是除了「執行正義」為其最高目標，使城邦中各階層之公民各守其份各司其職，國家才具備「正義」的特質。所以，就柏拉圖而言，正義如同一項原則，一項條件式的法則，是各方位組合體之規律、秩序配合之下所形成的良善特質。

Cassirer 教授便說道，理想國中的「正義」，即是在展現各階層間的「幾何學比例」(Geometrical Proportion)。根據此一比例，

社會團體中的每一部份各守其位、互相合作以維持一般的秩序。<sup>82</sup> 其實，就柏拉圖按照人之屬性而區分人性發展的觀點，柏拉圖所認定的「人」並非如孔、孟假設「人可以成堯舜」般將「善」視為普遍性。因此，為配合國家整體之公道利益，柏拉圖即依照「合作」、「互助」的觀點設計一套各階層間的分工原則，故「正義」成了「善」的結果，絕非「善」的道德存心。依據這個原則來檢視柏拉圖善的道德層次，則應屬相對之善。

## 貳、求義斥利與利即是義之說法不同

由於儒家是以存心、動機來分善惡、是非、君子小人，在對於義與利之分辨上，絕對是求義斥利。並且，儒家相信，這種求義、求善的動力是自然發自內心的，如《論語》中所說的「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」述而「為仁由己，而由人乎哉」顏淵而孟子更是肯定人性之必然向善，其主人之四個善端，即惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心的存養與擴充，必有如「火之始然，泉之始達」。孔、孟更以談「仁」、「禮」及許多具體行為作為「存善」之標準，亦將「喻利」、「言利」者恥為人性墮落之小人。對於存「利」、「欲」於心者，儒家則認為此為絕對妨礙修身養性，並有違人之天性。孔子言道：「士而懷居，不足以為士矣！」憲問「士志於道、而恥惡衣惡食者，未足與議也！」里仁「無欲速，無見小利；欲速則不達，見小利則大事不成。」子路所以，儒家對於道德之標準，是屬於絕對之層次，亦具絕對之標準，義與利必然衝突，一如善與惡之勢必兩立。

然而，對柏拉圖的至善標準而言，正義是一種最大利益之呈

---

<sup>82</sup>全國出版社譯，Ernest Cassirer 著，《國家的神話》。台北：全國，民 68，頁 68。

現。他在《理想國》一書中探討真正的正義前，駁斥了一般人所認定的正義理論，對於普遍流行之偏差看法與辯士學派散佈的謬誤觀點加以批判。柏拉圖批評傳統之正義觀如「說真話及歸還欠債」、「以善報恩、以惡報怨」、「裨益朋友、加害敵人」諸類看法是一種建立在以自我為中心的原則談的「正義」。接著，柏拉圖批評第二種正義觀「正義是強者的利益，強權即公理」極力駁斥，他認為強權僅是統治者謀求的一己之利，並非公利。另外，對於實用主義者的正義觀「正義是公認、約定俗成的「社會契約」，並非自願性、道德性的個人意願便使然，堅持正義之人永遠得不到報酬，柏拉圖（為蘇格拉底代言）雖無法直接推翻，但他深信，若與正面的正義理論相對照，缺點便清楚易見。以柏拉圖推翻三種正義觀之立場，再加以他在《理想國》第九、十二卷中提出三點論証來証實，正義可以獲得絕對的幸福來說，柏拉圖的「義」事實上代表著公道、公利。所謂「公利」是柏拉圖在衡量為全體有最大利益的考量下所制定出的正義原則。吾人在第三章探討柏拉圖之「正義」觀時已經強調過，柏拉圖的「正義」是以整體的利害作一功利式的衡量，在各階層完整配合下發揮出最好的效用，便是「正義」。因此，柏拉圖「義即是利」的一元論是有別於儒家的義利二元論。

### 參、本末之說與求相同平衡之不同

儒家之聖賢思想的基礎在於著重人心之「本」，是故無論在人心的主題、君子小人之分、人道（仁道）即天道諸主題中，皆在在強調善良本性的存養與擴充。在義利之辨的命題上，儒家更以仁、義、禮、智人之善端作為人之本性自然能存義斥利的傾向，來說明人之良知良能中的善良本性的層次是高過並且壓過關於「物質」、「利」、「欲」的部份。基於「君子懷德」、「求諸己」、「坦

蕩蕩」等之人格特質，其行事必然僅本著善之自然存心出發，而不衡量「義」之言行是否能帶來接踵而至之名或利等好處。故義是以動機分，並不以結果計，若「義」能「生利」、「建利」，亦是因重視仁義而致「利天下」，而不可解為「不義之人」亦會為利天下而生義舉。此為儒家對於「義生利」的本末關係之態度。

與儒家之義利觀相對照之下，柏拉圖的正義即利益（公道）乃是立足於求相同之平衡的原則。在其論個人及國家的理想標準中，皆帶著「均衡比例」的觀點——適度比重的理性、意志、慾望相加使得「正義」。「正義」可見得是諸良善的特質加總之下所產生的「利益」；而且柏拉圖就是根據正義的利益目標去規劃各階層所應扮演的角色及位階。因此，柏拉圖的「正義」可被視為一種「得」而非純然的「德」，亦象徵著平衡及均等。是故，對他而言，「德」、「特質」、「利害」、「得」是經由理性之考量來設定比重及目標，並無本末可言。

### 第三節 重仁心與重哲學概念觀念迥異

#### 壹、道德存養與知識真理之不同

在儒家與柏拉圖所分述的理想心靈活動之觀點中，吾人得知儒家所重者乃是「仁心」的保存與發揮，而為柏拉圖所重者則是透過哲學辯証所求得之真實知識。從其所著用的層次深入探究，即可發現二者發端於對人性之假設不同，遂而在「修養」的工夫上確有相左甚大的差距。在中國傳統思想中，儒家思想是以「人」及「人道」為中心，儒家思想重心可歸緒於「人」或是「仁」的學問。儒家之因為只著重於人心及仁學的學問，並不將「學問」



之探求延伸至宇宙、鬼神、或來生；即是由於儒家相信在萬物之中，人擁有最高之靈性。如同孟子所言之「萬物皆備於我」，而且「人性通天性」之觀點已在其他章節說明其來龍去脈。因此，儒家論的「人」屬於「倫理人」，談人之心性、靈性、善端、良知良能、及人之倫理生活；儒家所談的「天」亦是「道德性」、「神聖性」之「人格天」。為求人向善及向上的發展，儒家一切之思想、學問則在予人如何作一至誠之人能按心中的天理而行，如何能盡其天性，使其永遠保持天生道德心的自然傾向。即如《中庸》第二十二章所言：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

就孟子而言，「仁」即「不忍人之心」是人與生俱有之，為人天生的良知良能、心之善端。人之生命意義即是能夠發展人道、仁道，將善端透過存養、寡欲、修己等之修身「擴充」之，如《二程遺書》中所告示之「涵養須用敬，進學在致知。」則得養成與天地萬物一體之聖人之心。「人道通天道」之最高精神，則在於充塞於天地之間的浩然正氣了。孟子嘗言：

吾善養吾浩然之氣。何謂浩然之氣？曰：難言也！其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取也。 公孫丑上

此可謂儒家至高之精神目標。

對柏拉圖來說，最高的心靈目標，則是能浸淫於純知識的境

界中，分辨真理亦或虛幻道理及事物的能力。柏拉圖將哲學家視為能作為知識、真理之引航者的角色，能作為全人類「智慧」、「理性」的領導者，遂而發展出「哲學家國王」的理論。柏拉圖著重於區分現象（感官）世界與觀念（概念）世界之真偽，其以著名的「知識論」強調「理型」(Form)與「概念」(Idea)及絕對超然且永恒不變的真實知識。只有能掌握理念世界之哲學家，始能清楚地以「定義」及「辯証」之方式掌握真實知識，識破多數人所相信的假象。柏拉圖以「洞穴寓言」、「線段寓言」、「太陽與眼力」之比喻等的故事來呈現真實「知識」與「意見」之差距。而就柏拉圖所謂的「哲學知識」是廣義的包括「人」的知識及宇宙萬物的哲理，包含宗教、靈魂、數學、科學等，在柏拉圖的各篇對話錄中，皆涉獵諸議題之探討。由此可見，柏拉圖以「純知識」作為智者追求至善生活的目標，而此知識並非以「人」作為唯一探究著重之中心，亦由此突顯柏拉圖高度理性的層次，是有別於儒家將「仁道」之價值追求視為唯一且永恒之正道。

## 貳、智之作用不同

儒家講「仁心」之保存與發揮之道，故人之「智慧」必定是與人修己工夫之能力並提。儒家認為大學之道的格物與致知，是在指導人能認識自我的天性，意即認識天理。《大學》說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」「明明德」則是指天理在人心自然昭明；然而事實上人心之物欲、情欲有如塵埃般經常蒙蔽明天理之心，是故，除能「明」的工夫外，「學」之工夫亦是積極性的態度，所謂「下學而上達。」 憲問 儒家以義、利之辨談仁、欲之辨，由此來劃分君子與小人之人格。遂對儒家而言，教育的目的，在使人得「智」，能朝人天生所賦予之善良本性發展。若能順著天性而行，便是順著天理而行，有朝一日，便能「知天

命」，「從心所欲不踰距」。即如趙雅博先生所言：

真知灼見，對於人修德行善，實在重要，知的深度，可以達到：「精神推之未來，知識可以達到包藏已往的陳蹟」(繫上十一)，知的範圍很廣，不但是成事，並且還能夠知道變化，「如果知變化之道，那就會知道神的作為」了，聰明正直之謂神，神之固定於善者，乃是由於他的至知，人如果「精研義理，深透於神妙的境界，乃是想學以致用」。利用所學，以安其身，乃是為了進修美德……「如果能夠窮盡神妙神秘，知道萬物變化的原理，這乃是一種大的德行」，這也就我們所說的智德啊；「作為一個有德的君子，他一定要知道微妙和彰明的事，也會知道柔順和剛強之事」，知道玄機，乃是像神明一樣了，自然就會有德，有善了(繫下五)。

83

是故，儒家的「智」是用來斥利存義，能常自我道德反省，精進「修己以敬」之工夫與決心。

柏拉圖的「智」則是有作為理性領導的目的。柏拉圖論談個人亦或國家，皆重視「均衡」、「有利」的整體效益。組成的成份能發揮適度的比例、裨益集體效益，便是達致和諧分工之原則。而因著每個部份都有存在的價值及作用，「智」的功能便是使具三者並存，並且將依整體屬性應有的發展來定位、配置各階層的角色。分屬理性階層之人，便要使其展現「智慧」，而且「智慧」之比重及功能亦要強過「意志」及「欲望」，才是領導階層的人應有之「特質」。其他二種階層之角色，亦能依此推論其三種特質調和的方式。而如何調和應有的「比重」，便是要仰賴「智」及「知識」，故有「知識即道德」之說。

---

<sup>83</sup>同註 79，頁 129。

## 第四節 對政治與倫理情感之關係見解迥異

### 壹、家庭及倫理情感之觀點不同

在柏拉圖的理想國之建構藍圖中，乃是以國家之整體利益，及「公道」作為考量之基準，亦是最終目標。為柏拉圖列入詳細規劃的階層為統治階層及輔佐統治的衛士階層；象徵以銅鐵造成之農工商人，其偏重慾望之表徵，柏拉圖甚少言及此一階層。「甚少言及」此一階層並非意指柏拉圖忽視其存在之價值，其實，當柏拉圖討論國家的起源時，即已將其列入國家經濟生計之基礎，專司生產及交易以供民生。此一階層為求交易之利益、私慾及利害之心必然發達，但只要有聖明之君王領導有方，此一階層不會為整體帶來傷害。至於衛士階層，柏拉圖力主必須剷絕其私心私欲，故須剝奪其家庭親情倫理，及私人財產。理由是，假若這些輔佐治國之衛士懷有私情，無論在統治權、社會法令之執行，亦或對抗外侮上，皆會因「私情」、「私慾」之存在，為了保護自己，使得「勇氣」之特質受到影響。因此，柏拉圖設計了一系列之共妻、共產、共子之社會計畫，並規劃出生子女所應受到的養育及教育，全交由國家施以整體、一貫之計畫。所以，柏拉圖之理想國度，並非以家庭、親情、倫理為基礎，不論是男女交往或婚姻制度，必在為國家最有利的情形下進行，否則，有害於國家整體之「利」與「和諧」。

反觀儒家，其倫理道德之基礎是建立在「修身」、「齊家」之思想。所謂能夠「親親」，始能「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，君臣關係猶如父子關係之延展。「君君、臣臣、父父、

子子」即說明社會倫常應有之關係及倫常，在五倫關係當中能夠把握應有之道德心及自身「修己以敬」之工夫，亦即能將仁、義、禮、智、孝、忠、信等「君子」人格展現在五倫關係當中，儒家認為，治國有如持家，一個能求以律己，對個人品格及行為皆有嚴格標準之君子，其在位亦必能求其澤惠眾生。是故，儒家的政治思想中，倫理親情是為其最重視之一環，可謂中國政治之本質。所以說「孝者可以事君，弟者所以事長，慈者所以使眾。」中國則自古便有「以孝治天下」之說。倫理之於中國政治之精神，梁漱溟先生即解釋道：

中國之以倫理組織社會，最初是有眼光底人自出人類真切美善底感情，發端在家庭，培養在家庭。他一面特為提掇出來，時時點醒給人；此即孝弟、慈愛、友恭等。一面則取義於家庭之結構，以制作社會之結構；此即所謂倫理。……人間一切問題，莫不起自後者 為我而不顧人；而前者 因情而有義 實為人類社會凝聚和合之託。古人看到此點，知道孝弟等肫厚底情感要提倡。更要者，就是把社中的人各就其關係，排定其彼此之名分地位，而指明相互間應有之情與義，要他們時時顧名思義。主持風教者，則提挈其情，即所以督責其義。如古書所云，「為人君止於仁；為人臣止於敬；為人子止於孝；為人父止於慈；與國人交止於信」。如是，社會自然鞏固，一切事可循軌而行。……我嘗說，中國的社會組織是一箇大家庭而套著多層底無數小家庭，可以說是一箇「家庭底層系」(A Hierarchical System of families)。所謂君就是一國之父，臣就是國君之子。在這樣層系組織之社會中，沒有「箇人」觀念。所有底人，不是父，即是子。不是君，就是臣。不是夫，就是婦。不是兄，就是弟。中國的五倫就是中國社會組織；離了五倫別無組織。<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup>梁漱溟，《中國文化要義》。台北：正中，民63，頁89-90。

梁漱溟先生另討論中國人與西方人於「國家觀」之意識型態，他說，在西洋人的意識中和生活中，最佔位置者為個人與團體兩級，而在中國人則為家庭與天下兩級。<sup>85</sup>此一說多少亦呼應了儒家與柏拉圖之倫理觀：儒家乃以「家庭」為建構天下之基本單位；而柏拉圖所重量者是以「團體」利益為優先，其「個人」除了個體之向心外，其他的情感似乎沒有存在的價值。

## 貳、統治者之理性與不忍人之心

柏拉圖「哲王」思想之推論基礎中，以「哲王」，即統治者之知識、智慧最為主要。由於柏拉圖反對感覺或意見，他認為感覺與意見皆存在於充滿幻覺的感官、現象世界當中，持感覺及意見思考論事之人無法從觀念世界中得到真知，哲學家國王是一能判斷現象世界中之真偽，以最周全的才智領導國家。所以，柏拉圖在「哲王」之主張中，揭示哲學家所具備之首要特質為：

始終愛好某種知識，該知識能昭示他們那些不因時空衰敗或變化之永恆實體。如此一專注於知識之人，將忽略肉體的享受而浸淫於靈魂的快樂中。……其心胸必然寬廣而能悠遊於一切的真知。人世間的生活，不足以使其分神，這樣的人，無視於死亡的存在，而輕易摒除怯懦、卑下之習性。(Republic, 485b)

如此一哲王之心胸與才智，必然展現於其「理性」之特質，知道孰可為孰不可為。畢竟，「智慧」乃是哲王在國家三階層中必扮演之特質，依據柏拉圖之「專業技藝」(Art)論而言，醫生之醫治病患，便等同於哲王之純理智領導國家，若摻雜了其他成份之

---

<sup>85</sup>同註 79，頁 170。

特質或價值於專一技藝當中，便再也不是理論上之醫生或哲王了。於統治者之理性而言，柏拉圖賦予之絕對且一元之標準。

對儒家而言，政治即一道德感化之事（政治即道德），統治者治國乃以禮治、德治教化百姓，而且，是以身作則的「修身」以達君子人格而朝「聖王」目標邁進。孔、孟所期許之君主皆為聖君賢王，要能以仁政之心，以民為貴。既然政治之目的在於人民，故孔子主張「愛民」，而有養民保民與教民之主張。孟子更將「王政」釋為「仁政」，舉其 梁惠王 之例以資說明：

梁惠王曰：晉國，天下莫強焉叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里；南辱於楚。寡人，願比死者一洒之。如之何則可？孟子對曰：地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制挺以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母；父母凍餓，兄弟妻子離散。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵。故曰：王者無敵，王請勿疑。 梁惠王上

由上可觀之，孟子所謂的「仁政」即君主之不忍人之心，一切之統治，是以民為首要目標。以上孟子所提之「仁政」是要能夠（一）減省刑罰，（二）減輕賦稅，（三）便利農事，（四）使壯丁於閒暇時修治孝悌忠信。就儒家之「聖賢」論來說，國家之領導端視民心之向背，民心之向背又端視統治者是否為一仁主。孟子在 盡心上 明示仁政得民心的理由，「仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民愛之。善政得民財。善教得民心。」其旨在說明：

為政者對人民諄諄勸導，不如躬自示範；前者祇是施政的一種手續，後

者?有教育之效用也。蓋法度禁令僅能制裁外表；道德禮義，則可感動民心；前者雖能使人民畏懼，後者則能博得人民之愛戴。善政，雖因人民富足，國家亦隨而富足；善教，則因人民悅服，全國一心，定能臻於強盛也。<sup>86</sup>

王雲五先生又解：

民心之得失為王位得失的關鍵。要得民心，必須尊重民之好惡；因此，施政須視民之好惡為轉移。仁政為理想之政，如能行仁政者，人民之歸心，正如水性之向下與哭性之群趨於曠野，這是定然的。人民之歸心，還有關於推恩與施惠者，不過施惠當從廣大處下手，不宜限於小惠。<sup>87</sup>

故孟子說「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」公孫丑「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」離婁 由此可知柏拉圖之理想哲王與儒家之聖君賢王要能領導國家領導、領導社會各階層，二者所持的「特質」、「人格」，乃至於「才智」、「修養」皆有迥異之區別。

## 第五節 對文明與蠻夷之分際觀點不同

### 壹、人性本善與天性奴隸說

儒家與柏拉圖對於人性之看法有著截然不同的假設及認定，因著這個迥異的假設基礎，在對於教化與野蠻之人的看法上也有

---

<sup>86</sup>王雲五，《先秦政治思想》。台北：商務，民 57，頁 55。

<sup>87</sup>同註 86。



相當大的差異。在儒家對「人」的看法上，依據人有自然向善的傾向，認定能保存發揮者則為仁人君子，破壞之而墮落者則淪為小人。孔子所謂的「性相近，習相遠」即有此意，人之先天皆具有成聖成賢的本質條件，世人之德行高低竟有偌大之落差全是因為後天自我修養的因素使然。因此當公都子問於孟子「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」他答道：「從具大體為大人，從具小體為小人。」告子上 他認為「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。」離婁下 故「君子」與「小人」是分野全完是依人後天對本性之存養情形而定，可說是每個人成為「君子」的機會是一致的。雖孔子認為人的智慧有上、中、下之分別，但他將其分別之性質解為「生而知之者」、「學而知之者」、「困而學之者」及「困而不學者」，雍也 季氏 除了「上智」與「下愚」者不移，一般人皆能「學而知之」，是故，其所謂君子，並非要有德有位，而是要有德有知。

至於孟子嘗言：「公事畢，然後治私事，所以別野人也。」是以「勞心」及「勞力」之事來區分華夏文明與蠻夷社會與君子小人（野人）。在華夏文明之國家，無論國家大小，皆須有「君子」與「野人」之分際，各司其職，此乃禮教文明之國社會中自然分工的現象，江澄祥先生解釋道：

在孟子看來，「君子」與「野人」社會分工的區別，除了「勞心」與「勞力」之不同外，「君子」是將所有心情與時間為國家盡「公事」，「野人」則是只在助耕公田時盡「公事」。所以「君子」已無暇治私事，當然要「食於人」，後者「食人」之外，還有餘暇「自食其力」。<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup>同註1，頁104。

是故，以「勞心」、「勞力」以區分君子與小人仍是以依其心性事之層次而論。

在柏拉圖的思想中，吾人清楚可見柏拉圖對人的心靈層次，社會階層之分野是來自先天人性之差異。柏拉圖為設計一理想城邦中理想之治者與受治者之完美結構，提出了金質、銀質與銅鐵質三種不同成分之人的說法。此三者皆為天神所生，然由於其所秉賦之天性資質之不同，遂分別從事領導者、衛士、及農工商人之角色扮演。當然，理想國之建立，是以城邦全體的最大幸福為考量，並非以一階層而設計。至於在當時的希臘社會中，佔最大人口數目的奴隸階級，柏拉圖根本不把他們視為「人」，或理想國中的任一階層，雖奴隸是「人」，他們事實上是被排斥於社會的城邦生活與為人所應有的道德生活之外。依據當時的社會結構，奴隸主通常是從事工、商業致富的自由民所有，其地位同等於財貨般，可被買賣，不被賦予任何公民權力。由此社會階級的分布，可得知柏拉圖是根據人靈魂之天賦本質來解釋人的本性，確立各種屬性的人的行為準則。換句話說，社會的統治階層、被統治階層，甚至是不被賦予人權的奴隸階層，其區分皆是根據人的本性所決定的，「人類天生不平等」之說法便可用於柏拉圖之天生階級說的理想。

## 貳、對民族與文化關係之定位不同

上一小節是就「人性」之天生是否異同將儒家與柏拉圖對「個人」之區別作一對照，本小節則是以二者之「民族觀」及當時的歷史文化環境予「人」身份之認定作一比較。在先秦儒家的社會文化中，向來將人類之物質生活或經濟生活視為人為求生存之生物本能，真正高尚的德性、精神性生活的追求才是政治上、及人

生之最高目標。是故，在傳統中國之道德觀中，並非以真正之「民族」、「種族」來區分文明或蠻夷，意即有形的民族身份並非儒家所強調的。其著重者，在於後天之人是否有存養本性，並接受「人性即天性」、「人道即天道」的文化思想。只要「人」能依據儒家的修己存仁之道德價值，養成君子懷德之人格，不論身為任何種族之族群，並可進入華夏文明之列。是故，先秦以前的社會，確有「中國」、「華夏」與「蠻夷」、「夷狄」之分，主要之分野是就文化類型及道德發展之程度來劃分，並非以種族來劃分。故有「夷狄進於中國，則中國之」的說法，而所謂的「華夏族」事實上是廣泛意指共同傳承及接華夏文化（即道德價值）的所有人。江澄祥先生指出：

這些「華夏」族，由於長期共同融洽於一個高度文化融爐之中，其本身已超越原種族界線，共同融合成一綜合的「華夏族」，其言語、風俗與各種文物制度，自然與四方尚保持原始文化，而未受華夏影響的種族就有了界線。其實若就構成華夏文化類型的「華夏族」之原始種族而論，其中恐怕也多有蠻夷諸族人在內，這從孟子所說的「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐眉，卒於畢郢，西夷之人也」看得出來。<sup>89</sup>

是故孔子之謂「四海之內，皆兄弟也。」顏淵是基於人性皆然，對中原道德文明可接受的一致性，展現「平等」及「寬容」之胸襟。他對於管仲使中國免於「披髮左衽」加以讚揚，並非有「種族」之成見，而是對於「文明」、「蠻夷」標準與界限的一種捍衛之心。江澄祥先生又說：

---

<sup>89</sup>同註 1，頁 149。

因為孔子本無種族歧視或純從人種分華夏、夷狄的思想，但一旦有一種勢力威脅到華夏文明之存在或維繫的話，他就要加以排斥或聲討了。我們看他說：「夷狄之有君，不如華夏之亡也」，就可知道，華夏諸國如有破壞禮制的，他照樣要像聲討夷狄一樣的加以指斥。要瞭解孔子嚴夷、夏之別的民族觀念，對這一點認識很重要。<sup>90</sup>

是故，「尊王攘夷」之思想，是傳統對儒家禮教、道德、仁義標準的一種堅持，也是對「人心皆能向善」、「與堯舜同」之觀點堅持。此為儒家對後天無法存養本性、且不接受其思想文化洗禮之人強烈地將之視為「蠻夷」文化之故。

反觀柏拉圖之時代背景，「種族中心論」在古代希臘社會為分辨文明及蠻夷之嚴明標準。希臘諸城邦皆將國內之人分成公民、僑民、奴隸之三種身份。只有過著城邦政治生活的公民，被視為能培養出城邦道德，過著具備政治素養之自由民，在柏拉圖《理想國》中所規劃的三種社會階層即有資格具備公民身份之人。至於僑民與外國人的身份是否具備公民權，柏拉圖於其《法律》一書中予以討論及界定，而亞里斯多德之《政治學》中亦對公民、僑民及外國人的問題深入分辨。柏拉克斯(Pericles)在著名的葬禮演說中言道：「雅典人是生來為城邦，非城邦生來為雅典人。」<sup>91</sup>這一句名言表露出公民與城邦密不可分的思想。因此，基於希臘人皆由天神創造之神話寓言，希臘公民之成員身份便基於血統創造出道德性、倫理性且排外之認同感。這樣自然的、傳統的方式使之結合，便將不具備這種自然、傳統要素的外來人之身份視為「蠻夷」。這種區分的方式，猶如人靈魂屬性分屬金、銀、銅鐵質

---

<sup>90</sup>同上註，頁 151-152。

<sup>91</sup>Pericles, "The Funeral Oration for National Heroes", in B. Jowett trans, *Thucydides*. Oxford: Clarendon Press, 1881, p. 37.

般的神話寓言般，在人出生之始已被決定；僅有生來能過城邦生活之人才是文明人。遂柏拉圖區分文明與野蠻，是以主觀、天生之城邦成員之身分來劃分。也是因著希臘人自認擁有城邦生活的德性，即具有文明人之德性，柏拉圖與亞里斯多德皆反對「希臘人奴役希臘人」。但對「希臘人擁有奴隸」的社會現象則抱持默認及自然的態度。他們皆提出對奴隸在法律上的一些保障方式，頂多為他們改善一些生活（存）條件，但並不反對他們須異於一般人而過著受奴役之生活。因此，古希臘的社會階層，無論是當時的文化環境，亦或是柏拉圖個人的思想，皆是以客觀、有形的「種族」、「公民」身份去認定一個人是否能具備道德素養，如此形同「條件論」、「資格論」的區分方式便與儒家「視人性為平等」的態度有著截然不同的立論。

## 第六章 對柏拉圖哲王思想之一般評析

### 第一節 唯心論與烏托邦思想

#### 壹、 純哲學知識與實體世界之問題

柏拉圖否定實體世界之價值與意義。對於「何謂知識」，柏拉圖始終未對「知識」詳細地下一定義，但他透過許多的辯証與討論，釐清了世人對於「知識」之謬誤理解，亦建構了其著名的「知識論」。依照柏拉圖所描述的真知、真理，應是一種具確實、可靠、不容矛盾，並且是永恒不變的性質。若非有以上的特質，即非真正的知識。所以，「知識」的對象必定不是我們感官所接觸到的一切，柏拉圖已將一切「感知」、「感官」排除在知識之外，並將其視為「意見」。真正的知識應是一種「理念」，世間上各類存在的事物皆有與其相對應的理型(Form)，如大到小中有許多過程（如

較大、更大、較小、更小)，其實「大」與「小」的概念，在概念世界裏卻只有單一、絕對的 Idea。從柏拉圖對「知識」的信仰，即可知道他對於哲學知識的相信與堅持，對於實際人類世界抱持懷疑且欲以理性去超脫的態度。

## 貳、「哲王思想」是哲學上的「冥想」

柏拉圖依據可靠的純理性「知識」建構了一套個人對政治理想之藍圖，「哲王」思想之層次屬於依理性而建立的「形上」思想。由對人性之假設出發，對人的分類、國家階層的安排，連帶地規劃出生育計畫、社會制度、教育計畫來「補充」及「維持」這套思想之可落實性與完美性。柏拉圖基於「重建社會」的正義感，為掃除社會上一切的罪惡，他以純唯心的哲學知識，辯証出一套在思想上臻於完美的國度，但是，實際政治與城邦生活多涉及實體世界與人類現實生活問題，柏拉圖對哲學概念與實體世界之間如何聯繫，未做交代，故被指為烏托邦思想。其所強調之“Idea”、“Form”及“True Knowledge”，在哲學上或純知識上，或許有其價值與貢獻，但對人類之實際政治、社會、或倫理生活，根本無法落實，因此也就欠缺實質意義。但他要解決的，卻是政治與哲學知識的相關問題。所以有人批評他的思想，只是一種哲學上的「冥想」而已。

羅慎平先生指出，烏托邦思想的形成，也與「唯美主義」有關，他說：

這個唯美主義，不僅要建立一個更好、更合理的世界，更要排除一切醜陋的事物。這種態度多少在我們的夢想中存在過，但是只有在理性的約束下，在責任感和人道主義的控制下，這種唯美主義的狂熱，才顯得有

價值，否則即是一種危險的狂熱，從而成為瘋狂或歇斯底里（neurosis or hysteria）。他嘗試在他的作品中，忠實地反映出「神聖的原本」。他所教導的辯證法，乃是「對純美世界的理性直觀」。而哲學家是「業已見過美、正義和善的真面目」，並且能在塵世中實現。理想的政治家，乃是為了「美」的緣故，建立了完美的國家。柏氏認為：與神聖秩序相交通的哲學，不僅自善其身，還要範鑄人性，不論國家或個人，都要符合天上的典型，「任何國家，如非由模仿天上典型的藝術家來設計，便不能幸福。」<sup>92</sup>

柏拉圖之所以有此思想，咸被認為非有意提倡烏托邦思想，也非只是一種單純的「冥想」。而是為其老師蘇格拉底之被害，做情緒性之發洩，或知識上之抗議而已。大部分研究柏拉圖思想之學者，對柏氏烏托邦之主張，多半做此解讀。

## 貳、 強調絕對之概念，有害政治問題之實際解決

柏拉圖所要建立的完美國家之理想，是典型的「烏托邦式」的思想，在柏拉圖心目中，唯有正義的國家才能成就在正義之個人，而唯有正義之個人才是一完整的全人。雖然在他的理想國度中，吾人可見社會各階層的盡心盡職，充分發展自我的「功用」，保持整個團體的均衡及和諧。然而，在柏拉圖意識到人性中自私、慾望的部份可潛藏的因素會威脅及國家整體的平衡與和諧時，他主張統治者要不惜以一切手段（包括不義的手段），如說謊、甚至訴諸武力來剷除任何破壞國家「正義」的因素。雖然「說謊」、「戰爭」，在柏拉圖起初對「哲王」愛好真理、追求和諧的理性是相違背的，對此，柏拉圖並未解釋其中的自相矛盾。但是，建立統一

---

<sup>92</sup>羅慎平，柏拉圖的政治哲學對理想國一書的探  
125-126



價值與秩序的正義國家，卻是在道德與不道德必須配合的大前提。暴力與謊言介入一套政治理想當中，尤其是柏拉圖以「真、善、美」的唯心哲學層次所建構的政治理想，是否能作為實際政治問題解決的「範本」亦有待討論。

是故，麥克里蘭(J. S. McClelland)於《西洋政治思想史》中便說道：

人依其以靈魂哪一方面為主 理性、精神、嗜慾 可以分為三個類型；但是，說這分類是將靈魂加以外科手術得到的結果，未免誤導。這種分類，其實是與不同的城邦類型所塑造的三種政治類型互相對應的。指責柏拉圖將人的性格視為單純先天生成或後天養成的結果，也沒有道理。柏拉圖這種性格分類更不能視為一種預測，說哪些男人與女人的性格最後將會變成什麼面貌。一種性格在某些環境及某些訓練之下，才往它的自然方向發展。以柏拉圖的世界觀而論，世上任何國家都極不可能是哲王那一型性格能自然發展出來的地方。<sup>93</sup>

柏拉圖之「概念」(Idea)，不但無法落實在人類現實生活，而且在理論上，此種抽象的絕對理念，還有害於（最少無助於）人類實際政治問題之處理與解決。民主政治須強調彼此間之妥協、讓步，不在話下。而專制或獨裁政體，雖不重公民間彼此意見之討論、妥協、讓步，在實際統治的技術上，也須具備變化性或遷就環境之相對性，不可能訴諸於絕對之理念。人民接受與否，仍視其是否與其現實有關，人民不可能接受不切實際之抽象概念。Karl Popper 所著 *The Open Society and its Enemies* 一書中，對柏氏思想不利於民主政治與開放社會，就曾多所批評。此外，Thorson

---

<sup>93</sup>彭淮棟譯，J. S. McClelland 著，《西洋政治思想史》，臺北：商業，民 89。

所著 *Plato : Totalitarian or Democrat ?* 一書中，不但對柏氏政治思想不利於民主政治，有所敘述，對柏氏思想不見得於專制思想，有同樣有所敘述。同樣地，*Plato Today* 一書中，對柏氏之主張，也有類似之看法。

## 肆、柏拉圖之「唯心論」，乃人類思想之烏托邦

自希臘史前的哲學史中，可以追溯到柏拉圖所承襲的唯心層次，便是對於「永恒」的追尋。無論古希臘之哲人、數學家、亦或科學家，他們皆期許能在變化的現象之中尋找出永恒不變的層次，足以使其「建構」之觀念不朽，免於時空世物之流變。「追求永恒」是哲學家所思考與追尋的目標，即便「萬物皆處於流變」乃赫拉克利探索形上學之結論，亦是其最為著名的見解，且對於後來的哲學家有俱大影響，即便柏拉圖在《泰阿泰德》中描寫「你不能兩次踏進同一條河流，因新的水不斷自你身旁流過。」然而，傾向神祕主義與唯心的哲學家，對於時間之內的過程皆認為是一種「暫時」。羅素(Russell Bertrand)即言道：

根據柏拉圖之記載，柏拉圖從巴門尼德學說中習得一些知識這種永恒並不是在無窮的時間之中持續著，而是存在於整個的時間過程之外。永生並不意味著在未來時間中的每一時刻裏都存在著，而是意味著一種完全獨立於時間之外的存在方式，其中既沒有前，也沒有後，因此變化也就沒有邏輯的可能性。<sup>94</sup>

且巴門尼德(Parmenides)認為：

---

<sup>94</sup>五南書局譯，Russell Bertrand 著，《西方哲學史（上）》。台北：五南，民 87，頁 75。

感官是騙人的，並把大量的可感覺的事物都斥之為單純的幻覺。一真實的存在就是「一」。一是無限的、不可分的。它並不是像赫拉克利特所說的那種對立面的統一，因為根本就沒有對立面。舉例來說，他顯然認為「冷」僅僅意味著「不熱」，「黑暗」僅僅意味著「不光明」。<sup>95</sup>

是故，柏拉圖之「哲王」思想可說是建立在觀念世界中的政治體制，然而，政治上、社會上有各種變遷之因素會使政治不可能常處於「永恆不變」的狀態。所謂唯心，乃相對唯物（實體世界）而來，非中國儒家所強調人類充滿情、恩、義之「心」。唯心與唯物在知識上（西方之知識），一般皆認為各有所偏，柏氏思想之所以被批評，亦多半在此。心物合一，或人類心智作用與經驗世界，有其相對影響之關係，已為西方知識世界所普遍接受。柏拉圖之唯心思想，固有其純知識上之意義與貢獻，但遭受批評，乃是勢所必然。無論是以人治亦或法律來維繫，各階層總無法永恆地按照理論來只發揮正面的作用。無論是正面亦或負面的作用，對於使社會進化或退化難以判定；諸政體循環之自然變遷，實無法將實體世界純粹按照一套「知識道理」來運作或操作。

## 第二節 對人類倫理道德、感情生活與政治生活之分際與爭論

為求國家之團結與和諧，柏拉圖為上層統治階層設計了全新一套「家庭倫理」。基於其人應追求「真、善、美」之信仰他相信金質、銀質屬性之統治階層是具備追求至善生活的特質(Virtue)。

---

<sup>95</sup>同上註，頁 78。

在他設計「理想國」之建構藍圖時，他內心所嚮往的，是絕對離不開與觀念世界整個體系所串連的「善」，是故，他心目中最高尚的人類倫理、與政治倫理，便是屬觀念世界中透過人與人間的互助，共同造就合於「理性」特質的國家。特別是國家領導階級，也應與國家之理想特質相合，便是「理性」。所以，吾人可將「哲王」思想視為一「善」之理想之落實方案。如同鄔昆如先生所解析道：

整個國家，柏拉圖採取君主政體的理由，是因為在觀念界有一個金字塔型的架構，上面有「善」觀念，它統治了一切。因此柏拉圖認為在感官世界中，也應該有一種類似於觀念界的設計，這種設計就是「理想國」的政治制度。他認為在世界上這個金字塔型的架構，最高的君主，應該是觀念界中「善」觀念的化身。<sup>96</sup>

## 壹、 人類倫理、道德生活與政治生活關係之爭議

柏拉圖執著於絕對之「善」而將人類生活定位為僅以政治道德為單一目標，而無考慮人在「靈魂三特質」外是否還有在心靈上不可分割的特質，如情感。柏拉圖的理論中已將「情感」部份歸於「意志衝動」，部份歸於「欲望」，但實際上人的情感之完整性是不可被分割之。按柏拉圖將人分成三階層之理論，衛士階層便得犧牲其私情的部份，以要強制其以忠國忘私來達到「公道」的政治目標，遂「共產」、「共妻」、「共子」及公共教育計畫衍然成為必要之手段了。然而，公共生活是否能將政治生活與私人倫理、道德之生活結合？亞里斯多德即認為此為不可行之謬誤思想。鄔文海先生說，

---

<sup>96</sup>鄔昆如，《西洋哲學史話》。台北：三民，民66，頁155。

亞里斯多德認為國家性質求其統一的觀點是錯誤的，國家本質具複雜性，在複雜中求其和諧才是國家的目的，若強求國家過份統一，實是促使國家滅亡的原因，統一是國家追求的目標之一，但不能求之太甚，否則足以害之。亞列斯多德對統一的批評是正確的，政治上過份求統一，必定產生弊端，即以物理現象為例，若向心力變縮至最後，反成為零了，現今的共產主義，也犯上與柏拉圖相同的毛病，在政治上採取暴烈手段，強求無產階級社會的一致，我們可以說任何政治過份想統一，必然招致相反的效果。<sup>97</sup>

中國孔孟將政治生活視為人類倫理（自然情感）生活之自然延伸，有所謂天倫、人倫不可分之說法，君臣之義，即父子之親。更有愛民如子，與民胞物與，四海之內皆兄弟等說法，將政治當「己正正人」的道德感化工作。但柏拉圖之「倫理」，則將其視為人類純知識（哲學性）之快樂或幸福生活。似無恩、情、義等人類主觀感受上情感滿足。將「道德」視為人類天生靈魂特質之功能發揮，而非「愛人如己」、「人我一體」之倫理性道德感。其「正義」不但非中國有情有義之「情義」。反而是一種無情無義之天生靈魂之特質「有形化(Physical)」之表現而已。吾人將 Virtue 譯為「特質」，其因也在此。

人類之政治生活，如只為個人本能利害，勢必無法維繫。同樣地，如只為天生靈魂特質之呈現或有形化，則不同特質的人之間，其政治與社會之關係，如何聯繫？如何構成可共同生活或共同解決問題之群體行為？只是天生特質之發揮，欠缺主觀愛心或社會責任感，或道德良心，只有「情」之「衝力」，如何造成彼此

---

<sup>97</sup>同註 53，頁 66。

凝聚或相互服從與被服從之關係。只因特質上彼此不同，相互需要或有利，人類是否就能解決政治生活問題，或有效維繫整體長遠之集體生活？實在令人懷疑。

## 貳、私人道德與政治道德之分際問題

柏拉圖的「善」是一抽象的概念，而在以「善」為中心前提之下所鋪設的道德標準顯然亦是配合《理想國》計畫中的「公利」原則。是故，柏拉圖將私人道德與國家之政治道德很明確地放在同一個層次之中（柏拉圖認為國家乃為個人之放大，個人之靈魂觀、三種特質論可同用於國家之討論）。為促成「公利」之達成，柏拉圖堅決採用各種教育計畫共產計畫、共妻共子制度、生養育優生計畫等來促成國家整體利益與品質之提升、維繫。在其共產、共妻共子之制度中，尤其是共妻共子之婚姻制度，等於是拔除人性天生的私有感情，在「道德」的層次上，等於是說刻意去扭曲人之天生本性中對道德之自然傾向。亞里斯多德即強烈批評柏拉圖的共妻子制，他認為人類彼此間親密的感情是人生中之最大幸福，不僅是人類感情上的自然傾向，亦是有助於個人、家庭與國家的倫理關係之建立。家庭自助性地發展經濟、維持生存，也自然地俾使男女老少依天性不同而分工、互助。最重要的批評是，亞里斯多德認為柏拉圖不懂得家庭經濟原理 (Domestic Economy)，「不知男女可以順其天性而專司家庭中一部份職務，男女之合正可以作成一個調和的合作團體」，「柏拉圖只以下等動物為喻而主張男女平等，是不合人性之事實的。」<sup>98</sup>

由此，吾人可知柏拉圖的目的乃是要表彰國家的觀念而根據

---

<sup>98</sup>同註9，頁38。

「概念世界」的哲學思想來改造政治。他將個人生存之道德性之目的與高尚的國家目的結合，個人與國家之道德生活必按著「哲學式」的理論來實踐「正義」，不惜將合理的人性自然本能解釋為「罪惡」，及「破壞秩序」，將之建立在「理性」知識的基礎上以定立各種社會政策與計畫。

馬基維里(Nicolo Machiavelli)曾經將個人道德與政治道德分開，認為統治者不宜以個人道德統治。只要對整體有利，即使不合私德之行為與方法，皆可採行。認為統治者之道德，乃是如何將國家有效治理之政治道德 因此而飽受批評。中國法家，也同樣的，為此備受非議。柏拉圖將統治者之 Virtue，界定為其天生靈魂特質之呈現。雖非馬氏或韓氏之「目的正當，方法無不正當」的說法，但一國之內，將各類人之 Virtue 類分為不同階層，是否也是一種只顧統治者之政治（城邦）道德，而不顧政治之外，還有個人之私德良知或朋友恩義呢？

### 參、 私人情感生活與政治生活之爭議

柏拉圖以「哲王」思想來討論合於公共秩序及正義理性的生活，在其理想的城邦生活藍圖中，吾人得以看到僅有第三階層的農、工、商生產運輸者能夠擁有私產與私情，過著正常的倫理、情感生活。而其他的統治階層，因為必須配合國家整體之利益，努力維持天生適合發展的「特質」(如「理性」或「意志」)以扮演好其分內之職，柏拉圖認為將其財產與感情的部份剝奪，能使之充份地為公效命。就理論上來說，此三階級之人能在理性的「分工原則」之下根據其靈魂所分屬之三種不同特質為國家「分工」，在理論上，確可達致國家中之統治者擁有智慧、與真理，妥善領導具備勇氣的軍人與衛士與能夠依適當的「欲望」特質發展裨益

國家生計物質面的生產製造者。然而，在實際的人類生活中，這套理論是斷不可行的，他是否考慮到所有群眾都能誠心服從的問題？雖法律上可以強制人類行為之合法性，卻無法強制人心。固然柏拉圖的共產制度為後世學者認定為一「半共產」制，（因其共產共妻之規劃僅針對上層階級）被視為共產主義之始祖，在目的上，其與後世的馬克斯共產思想在目的上卻是不同的。根據陳水逢先生之解釋，他說：

柏氏共產主義不是用來改善生活水準的，也不適用於整個社會，所需之處，可延展應用到家庭與財產上，它只是一種方法具有政治或道德的目的，亦即藉以達成其政治上的理想；至於馬克斯之徒的共產主義，其共產對象是全國人民，生產工具與分配一切國有，以期經濟的絕對平等，它要把共產成為一種普遍的生活方式，以遂其經濟目的，二者本質迥異，不可混淆不辨。<sup>99</sup>

中國孔孟最強調的乃是，君君、臣臣、父父、子子，與誠、正、修、齊等人類最基本與最重要的倫理道德生活。由私人倫情到天下國家不可分的自然倫情生活，將公與私合而為一，由小及大，一脈相繫，無所謂私情與公共生活之分際。但柏拉圖則強調共產、共妻之重要，將私人情感生活及政治生活視為水火不相容，不只區分，甚至要將其毀棄。其將私人情感生及政治生活絕對分開之主張，連其最親近之學生，亞里斯多德對其都有專篇之批評，何況是他人。柏拉圖為人所批評與詬病最強烈的也在此。

### 第三節 現實生活與完美社會之落差

---

<sup>99</sup>陳水逢，《西洋政治思想史（一）》。台北：中央文物供應社，民70，頁125-126



## 壹、人類該否有完美社會之想法

理想政治或理想社會，乃所有思想家關注與討論的共同課題。但如只作為追求的目標則無可厚非；但如作為必須達到，否則人類生活或生命即失去意義的絕對主張，則有待商榷。柏拉圖哲王思想之主張，即有此傾向。不像中國孔孟思想 雖追求聖賢人生之理想，其境界雖也高到、難到幾不可能，但若實行低標之要求，卻仍不失實際可行，且具高度鼓勵之作用。柏拉圖在哲王思想中，將絕對理想與人類實際可行生活，完全視同一物，毫無妥協或實際可行空間，應視為其思想上之一大缺點，甚至錯誤。

## 貳、現實中追求完美應較可行

一般認為亞里斯多德之思想，較具科學性與可行性，主要是因亞氏將理想分為絕對理想與實際可行理想。柏拉圖晚年之思想中，對自己早期之哲王思想，也曾自己做了相同之修正，可見柏氏自身對早期哲王思想的主張，也自認是不可行的。反之，中國的孔孟聖賢思想，則無此自我修正之現象。人類現實生活與思想家之完美社會理想，如何在思想家之思想體系中作完美之接續或交代，是考驗思想家思想是否完美或能否成立的指標之一。柏拉圖哲王思想之所以遭受懷疑與批評，此亦為重要原因之一。

## 參、人類現實社會與完美社會之永遠落差問題

柏拉圖雖在「理想國」一書中描述哲王之產生與教育、訓練過程，但其如何實際可行，則永遠是個謎(Myth)，而非只是個「理想」。到底是誰教育誰，『雞與雞蛋』之關係，永遠沒有答案。即

使部分可行，或某階段可行，但與其絕對之理想，仍永遠會有落差。人類的靈魂特質是否真的可絕對地作三分法，而無中間的模糊狀況？而且由誰來判定？人之「特質」是否先天已完全決定？或後天教育訓練而成？或各有可能？如部分為後天養成，則環境變化或個人主觀變化，豈不造成現實與理想永遠扯不清。因此，絕對完美之社會，不止是如何產生之問題，更困難的是，即使某時空或階段性促成得以實踐之條件，又將會發生如何保持與維繫的問題。中國聖賢思想，透過強調不斷地道德自我反省功夫，以求盡其在我，非求絕對完美境界之達成與否，便使之超越了時空條件的種種限制，此形成該兩套思想在落實過程中之明顯對照。柏拉圖之哲王思想，對此種「實際的人」與靈魂特質中的「理想人」，如何使其不致有落差，在教育成功之後，如何使其不變質，則似乎欠缺交代。所以，柏拉圖的思想，不但被認為是「烏托邦」，是「冥想」，是「謎」，而且簡直是「神話」，其因在此。



## 第七章 結論

柏拉圖從探討理想政治之內涵中，引發出諸多主題的切入，其中以人性道德面、社會墮落與政治退化之現象引人深思。他為了人類最高的幸福而創建了崇高理想的「正義國度」之目標，此為柏拉圖在政治哲學上的至高貢獻。尤其在其所設計的「改革計畫」中，教育計畫與共產思想不僅充份地將「哲王」理想前提緊密地連結，以「正義」與「整體和諧」為中心貫穿整套改革計畫。此後的西洋哲學家無一不受到柏拉圖思想的影響。雖然，柏拉圖所提出的理想改革方案並無法真正地解決實際上的政治問題，達到他所設定的偉大目標——創造一正義、幸福的國度，但他所檢視的「不義政體」的模式，卻診斷出了實際上政治退化的循環現象與因素。

柏拉圖認為，幸福的人生是能掌握永恆不變事物的真實知識，亦即真理。「至善」的人生，對柏拉圖而言，即是擁有智慧，而非感官上的快樂。在《菲勒布斯》中，蘇格拉底指出，快樂並非人生唯一且真實的善，真正的「快樂」，是純粹而形上的，是理性、知識性的生活。即便柏拉圖對「真正的快樂」下了「定義」，但純理智、純知識性的生活，亦並非柏拉圖以為的「至善」。在討論「正義之個人」的部份中，柏拉圖明白揭示「正義」乃「調和」的結果——靈魂中各種「特質」(智慧、意志與節制)的完善調和，各司其職地發揮正當的功能而不逾越其分即是「正義」。是故，幸福的人生亦發端在於此。在人生「至善」的「快樂」當中，各種「快樂」亦須「調和」得當，而帶給「整體」正面的「作用」，即符合柏拉圖之「調和論」。雖然掌握真理的「形上快樂」與現象世界中的「感官快樂」截然不同，但對一個習得掌握永恆事物的正確知識的人而言，另一種「感官快樂」僅如同「洞穴寓言」中囚犯的所見的「幻影」，他並不會迷失在其中。

「至善」的人生中包含了此二種世界的「快樂」，如何有效「調和」理念世界的「形上快樂」與現象世界的「感官快樂」即仰賴「知識」。「知識」能幫助人決定兩者調和的「比例」，亦即調和靈魂中的三種特質，使其「和諧」。是故，靈魂中所有「特質」(Virtue)所呈現的智慧，便是知識。只要能清認識這兩種世界的本質，不執迷在虛幻世界不可自拔，或只專司理念世界的學理念而欲遠離塵世，就將如同掙脫枷鎖的囚犯，走出地窖，認清真實與虛幻世界，來去自如不為所惑，才是幸福的人生。

# 附 錄

## 未引註之參考書目

### 壹、 中文部分

#### 一、 書籍

王支洪，《孟學的現代意義》。台北：東大，民 73。

王曉波，《儒法思想論集》。台北：時報，民 72。

王開府，《儒家倫理學析論》。台北：學生，民 75。

王煜撰，《儒家的中和觀》。香港：龍門，民 56。

方穎嫻，《先秦仁義禮說》。台北：文津，民 85。

石元康，《當代自由主義理論》。台北：聯經，民 84。

田昌五，《古代社會形態研究》。天津：人民出版社，民 69。

- 向世陵，馮禹，《儒家的天論》。濟南市：齊魯書社，民 10。
- 任繼愈，《中國哲學史》。北京：人民出版社，民 52。
- 牟宗三，《政道與治道》。台北：學生，民 80。
- 牟宗三，《道德的理想主義》。台北：學生，民 80。
- 李宗侗，《中國古代社會史》。台北：中華文化，民 63。
- 李玄伯，《中國古代社會新研》。上海：文藝出版社，民 77。
- 李亦園主編，《現代化與中國化論集》。台北：水牛，民 72。
- 李劍農，《中國近百年政治史》。台北：商務，民 81。
- 李震，《希臘哲學史》。台北：三民，民 1。
- 杜正勝，《編戶齊民 - 傳統政治社會結構之形成》。台北：聯經，民 79。
- 杜正勝主編，《中國上古史論文選輯》。台北：華世，民 68。
- 杜呈祥，《孔子》。台北：協志工業叢書，民 46。
- 呂振羽，《殷周時代的中國社會》。北京：三聯書局，民 51。
- 余英時，《中國知識階層史論 古代篇》。台北：聯經，民 69。
- 吳乃恭，《儒家思想研究》。長春市：東北師範大學。民 81。
- 吳康，《孔孟荀哲學》。台北：商務，民 76。
- 吳錦彩，《儒家哲學片論》。台北：允晨，民 79。
- 吳錦彩，《儒家哲學片論：東方道德人文主義之研究》。台北：允晨，民 79。
- 林安弘，《儒家孝道思想研究》。台北：文津，民 81。
- 林端，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》。台北：巨流，民 83。
- 林義正，《孔子學說探微》。台北：東大，民 76。
- 易君左，《中國政治史要》。台北：正中，民 32。
- 周繼武，《孟子思想蠡測》。台北：金華，民 65。
- 周道濟，《秦漢政治制度研究》。台北：商務，民 57。
- 金耀基，《中國民本思想史》。台北：商務，民 82。

- 侯外廬，《中國古代社會史論》。北京：人民出版社，民 53。
- 侯外廬，《中國思想史綱》。台北：五南，民 82。
- 侯外廬，《中國古代思想學說史》。上海：文風書局，民 35。
- 洪順隆譯，《儒家思想》。台北：幼獅，民 66。
- 胡適，《胡適與中國文化》。台北：水牛，民 81。
- 胡適之，《中國古代哲學史》。台北：商務，民 63。
- 胡毓寰，《孟子事蹟考略》。台北：正中，民 25。
- 柳詒徵，《中國文化史》。台北：正中，民 36。
- 姜蘊剛，《中國古代社會史》。台北：華世，民 68。
- 韋政通，《儒家與現代化》。台北：水牛，民 86。
- 韋政通，《傳統的透視》。台北：自由太平洋文化，民 54。
- 韋政通，《開創性的先秦思想家》。台北：現代學苑月刊社，民 61。
- 夏曾佑，《中國古代史》。台北：商務，民 22。
- 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》。台北：學生，民 64。
- 徐復觀著，蕭欣義編，《儒家政治思想與民生自由人權》。台北：學生，民 77。
- 高一涵，《歐洲政治思想史》。上海：商務印書館，民 12。
- 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》。台北：文津，民 85。
- 高懷民，《中國先秦與希臘哲學之比較》。台北：中央文物供應社，民 72。
- 浦薛鳳，《近代政治思潮》。台北：商務，民 46。
- 陳大齊，《孔子學說論集》。台北：正中，民 81。
- 陳大齊，《孔子學說》。台北：國立政治大學，正中，民 81。
- 陳大齊，《孟子的名理思想及其辯說實況》。台北：商務，民 61。
- 陳大齊，《平凡的道德觀》。台北：中華，民 60。
- 陳安仁，《中國上古中古文史》。上海：商務印書館，民 27。
- 陳安仁，《中國上古中古文化史》。上海：商務印書館，民 27。
- 陳登原，《中國文化史》。台北：世界，民 45。



- 陳康、汪子嵩、王太慶，《陳康：論希臘哲學》。台北：商務，民 79。
- 陳曉林譯，Isaiah Brlim 著，《自由四論》。台北：聯經，民 70。
- 許進雄，《中國古代社會》。台北：商務，民 77。
- 梁啟超，《中國文化史 社會組織篇》。台北：台灣中華，民 60。
- 梁啟超，《先秦中國思想史》。台北：台灣中華，民 48。
- 梁啟超，《儒家哲學》。台北：台灣中華，民 48。
- 梁啟超，《孔子》。台北：台灣中華，民 60。
- 梁啟超，《中國文化史》。台北：中華，民 45。
- 梁韋弦，《孟子研究》。台北：文津，民 82。
- 梁漱溟，《東西文化及其哲學》。台北：商務，民 11。
- 教育部文化局，《中華文化之特質》。台北：幼獅，民 58。
- 曹德本，《儒家治國方略》。長春市：吉林大學，民 83。
- 麥孟華，《管子評傳》。上海：國學整理社，民 24。
- 陶希聖，《中國政治思想史》。台北：全民，民 43。
- 陶希聖，《中國社會史》。重慶：文風書局，民 32。
- 張岱年，《中國倫理思想研究》。台北：貫雅，民 80。
- 張金鑑，《西洋政治思想史》。台北：三民，民 77。
- 張德勝，《儒家倫理與秩序情結 - 中國思想的社會學詮釋》。台北：巨流，民 78。
- 張蔭麟，《中國史綱》。台北：正中，民 40。
- 逯扶東，《西洋政治思想史》。台北：三民，民 80。
- 賀凌虛，《西漢政治思想史論集》。台北：五南，民 77。
- 馮友蘭，《中國哲學簡史》。藍燈出版社，民 82。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》。北京：人民出版社，民 72。
- 馮友蘭，《中國哲學史》。台北：商務，民 24。
- 曾春海，《儒家哲學論集》。台北：文津，民 78。

- 黃俊傑主編，《天道與人道》。台北：聯經，民 82。
- 葉經柱，《孟子之民本主義》。台北：正中，民 79。
- 楊祖漢，《儒家的心學傳統》。台北：文津，民 10。
- 楊承彬，《孔、孟、荀的道德思想》。台北：商務，民 81。
- 楊絳譯，《斐多 柏拉圖對話錄之一》。香港：天地圖書，民 89。
- 萬先法譯，韋卓民著，《孟子之政治思想》。台北：華中大學韋卓民紀念館，民 70。
- 趙雅博，《中外哲學概論之比較研究》。台北：中央文物供應社，民 71。
- 趙雅博，《中外基本道德論》。台北：正中，民 83。
- 趙雅博，《中西文化的新出路》。台北：商務，民 64。
- 趙雅博，《西方當代哲學》。台北：正中，民 64。
- 趙雅博，《希臘三大哲學家》。台北：正中，民 61。
- 趙雅博，《哲學概論》。台北：臺灣中華，民 73。
- 鄭力為，《儒學方向與人的尊嚴》。台北：文津，民 76。
- 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》。台北：文津，民 79。
- 劉真，《儒家倫理思想述要》。台北：正中，民 56。
- 劉真，《儒家倫理思想述要》。台北：正中，民 76。
- 劉澤華，《先秦政治思想史》。浙江：人民出版社，民 85。
- 劉麟生，《中國政治理想》。台北：商務，民 63。
- 劉若韶，《柏拉圖『理想國』導讀》。台北：台灣書店，民 87。
- 黎東方，《先秦史》。台北：中華文化，民 45。
- 黎東方，《中國上古史八論》。台北：中華文化，民 46。
- 黎東方，《先秦史》。台北：中華文化，民 45。
- 駱建人，《孟子學說體系探蹟》。台北：文津，民 68。
- 蔣伯潛，《諸子通考》。台北：正中，民 37。
- 錢地，《儒家思想》。台北：中華，民 61。

- 錢穆，《國學概論》。台北：商務。
- 錢穆，《先秦諸子繫年考辨》。台北：商務，民 24。
- 錢穆，《國史大綱》。台北：商務，民 39。
- 謝祥皓，《孟子思想研究》。山東：山東大學出版社，民 75。
- 薛保綸，《希臘哲學史》。台北：商務，民 60。
- 顏一，秦典華譯，亞里士多德著，《政治學》。台北：知書房，民 90。
- 薩孟武，《儒家政論衍義：先秦儒家政治思想的體系及其演變》。  
台北：東大，民 71。
- 薩孟武，《中國社會政治史》。台北：三民，民 64。
- 薩孟武，《中國政治思想史》。台北：三民，民 58。
- 羅光，《儒家哲學的體系》。台北：學生，民 79。
- 羅光，《儒家哲學的體系續篇》台北：學生，民 79。
- 羅素，《西方哲學史(上)》。台北：五南，民 73。
- 蘇新塗，《先秦儒學論集》。台北：文津，民 81。
- 顧兆駿，《儒家倫理思想》。台北：正中，民 56。

## 二、期刊

- 王慶光，柏拉圖『曼諾』篇及其『德不可教』的論證，《文史學報（中興大學）》，第 31 卷，民 90.6，頁 35-72。
- 弓英德，論儒家處情之道，《孔孟月刊》，第 13 卷，第 9 期，民 64.5，頁 27-29。
- 孔德成等，論儒家之『禮』，《孔孟月刊》，第 11 卷，第 4 期，民 61.12，頁 23-32。
- 孔德成，論儒家之『禮』，《中國文化月刊》，第 11 期，民 69.9，頁 88-99。
- 牟宗三，中國哲學之簡述與其所涵蘊的問題 儒家系統之性格，《中國文化月刊》，第 5 期，民 69.3，頁 7-21。

- 朱岑樓，論儒家禮學，《國立臺灣大學社會學刊》，第13期，民68.7，頁1-27。
- 江學謙，儒家人性修養導，《中國國學》，第7期，民68.9，頁45-51。
- 李杜，中國儒家思想中的『天德流行境』，《中華文化復興月刊》，第14卷，第4期，民70.4，頁30-32。
- 林聰舜，中國是否具有民主思想的傳統？儒家外王學的現代意義，《幼獅月刊》，第52卷，第3期，民69.9，頁42-45。
- 徐學庸，柏拉圖思想中『知識即理解』的觀念，《哲學與文化》，第28卷，第11期，民90.11，頁1012-1018、1078。
- 徐學庸，柏拉圖『理想國·第五卷』中的理型論，《哲學雜誌》，第32卷，民89.5，頁98-112。
- 徐學庸，中期柏拉圖主義者，《哲學與文化》，第26卷，第12期，民88.12，頁1149-1156、1188。
- 洪文山，論儒家之思想概念與意境(上)，《憲政論壇》，第21卷，第7期，民64.12，頁15-19。
- 洪文山，論儒家之思想概念與意境(上)，《憲政論壇》，第21卷，第10期，民65.3，頁18-21。
- 洪文山，論儒家之思想概念與意境(中)，《憲政論壇》，第21卷，第9期，民65.2，頁17-20。
- 高博銓，柏拉圖『理想國』之教育涵義，《中等教育》，第52卷，第4期，民90.8，頁156-167。
- 馬叔禮，論儒家對人際關係的處理，《孔孟學報》，第30期，民64.9，頁25-34。
- 高宗仁，中國文化的基本骨幹 - 儒家學說，《國魂》，第375期，民66.2，頁18-19。
- 陳問梅，論儒家義利之辨，《中國文化月刊》，第6期，民69.4，頁59-84。

- 陳弱水，『內聖外王』觀念的原始結與儒家政治思想的根本疑難，《史學評論》，第3期，民70.3，頁79-116。
- 張君勱，中國歷史上的儒家及其與西方哲學的比較，《鵝湖》，第2卷，第6期，民65.12，頁2-11。
- 賀瑞麟，國家概念的外在對比 黑格爾對柏拉圖和盧梭的繼承與批判，《哲學雜誌》，第4期，民82.4，頁188-197。
- 黃大受，中華歷中文化中的儒家精神大綱，《孔孟月刊》，第11卷，第7期，民62.3，頁30。
- 寒梅，孔子與柏拉圖（Plato）國家學說異同之研究，《中正學刊》，第21卷，民86.10，頁126-140。
- 楊亮功，中國家族制度與儒家倫理思想，《食貨月刊》，第11卷，第4期，民70.7，頁149-159。
- 楊亮功，中國家族制度與儒家倫理思想，《中山學術文化集刊》，第27期，民70.1，頁163-180。
- 董家榮，『理想國意識之比較』以孔子、老子、柏拉圖為對象，《孔孟月刊》，第40卷，第3期，民90.11，頁25-30。
- 鄔昆如，孔孟提升人性的概念 君子與聖人 並從中確立儒家形上學之基礎，《哲學論評》，第4期，(民70.01)。頁3-23。
- 蔡仁厚，了解儒家學問的幾個要點，《鵝湖》，第2卷，第1期，民65.7，頁9-13。
- 鄭曉江，略論柏拉圖人生哲學的現代價值 - 兼及與中國傳統人生哲學之比較，《古今藝文》，第22卷，第4期，民85.8，頁25-30。
- 劉太希，中國儒家精神，《中央月刊》，第9卷，第1期，民66.9，頁59-62。
- 劉太希，孔孟之道與儒家精神，《孔孟月刊》，第11卷，第2期，民61.10，頁8-11。
- 劉太萼，論儒家禮教觀念之由來及基於此觀念之昇進與『義』與

『仁』之結合所建立之思想體系，《恆毅》，第28卷，第6期，民68.1，頁21-27。

戴維揚，Confucian and Christian Canon - 論儒家經典西譯與基督聖經中譯，《教學與研究》，第3期，民70.5，頁247-278。

### 三、論文

沈成添，先秦儒家之仁學與政論，碩士論文，文化大學歷史研究所，民63。

林耀潏，先秦儒家詩教研究，碩士論文，高雄師範大學中文研究所，民73。

林營明，析論『忠信、禮之本』之成立 - 儒家禮教哲學之研究，碩士論文，臺灣大學哲學研究所，民74。

吳基昌，儒家道德政治觀研究，碩士論文，文化大學中文研究所，民73。

金稟恒，先秦儒家之德治與禮治思想研究，碩士論文，臺灣大學哲學研究所，民78。

金柄采，先秦儒家哲學的道德意識研究，碩士論文，輔仁大學哲學研究所，民74。

崔光宙，先秦儒家禮樂教化思想在現代教育上的涵義與實施，碩士論文，臺灣師範大學教育研究所，民72。

康曉城，先秦儒家詩教思想研究，碩士論文，臺灣師範大學教育研究所，民76。

黃文興，儒家倫理與黃帝制度的精神，碩士論文，東海大學歷史研究所，民77。

張子良，先秦儒家天人思想研究，碩士論文，臺灣師範大學中文研究所，民69。

趙倫秀，先秦儒家尚賢思想的研究，博士論文，臺灣大學政治學研究所，民78。

- 潘小慧，論人類道德實踐的基本結構 - 析論先秦儒家與多瑪斯哲學，碩士論文，輔仁哲學研究所，民 79。
- 劉元芬，先秦儒家與法家經濟觀之比較研究，碩士論文，東海大學政治系，民 88。
- 蘇鎮安，先秦儒家修己安人理念之研究，碩士論文，東海大學企管研究所，民 77。

## 貳、西文部份

- Abbott, E., *Pericles and the Golden Age of Athens*. Oxford: Fellow of Balliol College, 1891.
- Allen, R. E., *Socrates and Obligation*. MN : Minnesota University Press, 1980.
- Andocides: *Minor Attic Orators I. On The Mysteries*. Trans by Maidment, K. J., Leob Classical Library, London: Mass, 1941
- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford : Clarendon Press, 1981.
- Aristophanes: *The Clouds*. Trans. by Rogers, B. B., Leob Classical Library, London : Mass, 1982.
- Aristotle: *Aristotle III. On Sophistical Refutations*. Trans. by Bwornson C. L., Leob Classical Library, London: Mass, 1918.
- Aristotle: *Aristotle XX. Athenian Constitution*. Trans. by Bwornson C. L., Leob Classical Library, London : Mass, 1918.
- Aristotle: *The Politics and the Constitution of Athens*. Trans. by Everson, S., Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Boegehold, A. L. & Scafuro, A. C. (edd.), *Athenian Identity and Civic Ideology*. London : The Johns Hopkins Press, 1993.

- Brickhouse T. C. & Smith, N. D., *Socrates on Trial*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Burkert, W., *Greek Religion*. trans. by Raffan, J. , MA: Harvard University Press, 1985.
- Burnet, J., *Greek Philosophy*. Part I, Thales to Plato, London, 1960.
- Cohen, D., *Law, Social Control, and Homosexuality*. Cmbridge:Cambridge University, 1995.
- Chroust, A.H., *Socrates, Man and Myth*. IN:University of Notre Dame Press, 1957.
- Comperz, Th., *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. vol. II, trans. by Berry, G. G., London, 1912.
- Conford, F. M., *Before and After Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Davies, J. K., *Democracy and Classic Greece*. MA:Harvard University Press, 1993.
- Dillon M. & Carland L., *Ancient Greece: Social and Historical Documents from Archaic Time to the Death of Socrates*. London: Routledge, 1994.
- Dover, K. J., *Aristophanes Clouds*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Dover, K. J., *Aristophanic Comedy*. CA: The University of California Press, 1972.
- Ehrenberg, V., *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During The sixth and Fifth Centuries B. C.*. London: Routledge, 1962.
- Farrar, J. H., *The Origins of Democratic Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Finely, M. I., *The Ancient Greeks*. London: Penguin Books, 1963.
- Finely, M. I. (ed.), *Studies in Ancient Society*, London: Routledge and



- Kegan Paul, 1978.
- Finley, M. I., *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Friedrich, C. J., 'The Concept of Community in the History of Political and Legal Philosophy', *Community*. New York: The Liberal Arts Press, 1959.
- Grote, G., *Plato, and other Companions of Sokrates*. 3 ed., vol.I., London: John Murray, 1875.
- Grote, G., *A History of Greece*, 2 ed., v., London, 1852.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*. vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Hansen, M. H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Hare, R. M., *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- Hegel, *The History of Philosophy*. trans. by Haldane, E. S. and Simson, F. H., vol. 2.. London: Routledge and Kegan Paul, 1894.
- Irwin, T. H., *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Irwin, T. H., 'Socratic Inquiry and Politics'. *Ethics* 96: 400-415, 1986.
- Kraut, R., *Socrates and the State*. NY: Princeton University Press, 1984.
- Kraut, R., *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Loizou, A. & Lesser, H., *Polis and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy*. Aldershot, Avebury, 1990.
- Lysias: *Lysias*. Trans by Lamb, W. R. M., Leob Classical Library,

- London:Mass, 1930.
- Macdowell, D. M., *The Law in Classic Athens*. London: Thames and Hudson, 1978.
- Maier, H., *Sokrates, Sein Werk und Seine Geschichtliche Stellung*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1913.
- Meier, C., trans. by Webber, A., *The Political Art of Greek Tragedy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Mikalson, J. D., *Athenian Popular Religion*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1983.
- Miller, F. D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Nichols, M. P., *Socrates and the Political Community: An Ancient Debate*. Albany: SUNY Press, 1987.
- Ober, J., *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Ostwald, M., *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*. CA:University of California Press, 1968.
- Paker, M., *Socrates and Athens*, London: Bristol Classical Press, 1973.
- Pappas, N., *Plato and the Republic*. London:Routledge, 1995.
- Philipson, C., *The Trial of Socrates*. London, 1928.
- Plato, *Apology, Crito, Euthyphro, Phaedo*. In *The Last Days of Socrates*, trans. by Hugh T. and Tarrant H., London:Penguin Books, 1993.
- Plato, *Laches, Meno, Protagoras*. In Plato II, trans. by Lamb,W.R.M., Leob Classical Library, Harvard University Press/ Heinemann, Cambridge, Mass, London, 1924.

- Plato, *Plato III. Lysis, Symposium, Gorgoas*. Trans. by Lamb, W.R.M., Leob Classical Library, Harvard University Press/ Heinemann, Cambridge, Mass, London, 1925.
- Plato, *Phaedrus*. Trans. by Hackforth R., Plato's Phaedrus, Cambridge University Press, 1952.
- Plato, *Republic*. Trans. by Lee, D., London, Penguin Books, 1987.
- Plato, *Plato IX. Timaeus, Critias, Clitopho, Menexenus, Epistulae*. Trans. by Bury R. G. Lamb, W.R.M., Leob Classical Library, Harvard University Press/ Heinemann, Cambridge, Mass, London, 1827.
- Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Popper, K. R., *The Lesson of Century*. London: Routledge, 1997.
- Prior, W. J. (ed.), *Socrates Critical Assessment*, vol.2, London: Routledge, 1996.
- Reeve, C. D. C., *Socrates in Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*. Cambridge: Hackett Publishing Co., 1999.
- Romilly, J. D., *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarenton Press, 1992.
- Sabine, G. H., *A History of Political Theory*. London: George G. Harrap & Co. Ltd, 1963.
- Stone, I. F., *The Trial of Socrates*. New York: Anchor Books, 1989.
- Taylor, A. E., *Varia Socratica*. Oxford: Oxford University Press, 1911.
- Taylor, A. E., *The Man and his Work*. London: Methue & Co Ltd, 1960.
- Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*. Trans. by Dale, R. H., London, 1872.

- Todd, S. C., *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Clarendon Press, 1993
- Vlastos, G., ‘The Historical Socrates and Athenian Democracy’, *Prior*, 1996, p. 25-44
- Vlastos, G., *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. IN: University of Notre Dame Press, 1971.
- Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New York: Cornell University Press, 1991.
- Wanlass, L. C., *Gettell’s History of Political Thought*, New York: A. C. C., INC, 1953.
- Wood, E. M. and Wood, N., *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Wood, E. M. and Wood, N., “Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos”, *Political Theory*, 14: 55-82, 1986.
- Woozley, A. D., *Law and Obedience: The Arguments of Plato’s Crito*. Chapel Hill: North Carolina University Press, 1979.
- Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus*. Trans. by Marchant, E. C.; *Symposium and Apology*. Trans. by Todd, O. J., London: Mass, 1918.
- Zeller, E., *Socrates and Socratic schools*. trans by Reichel O. J., London, 1868.



## 參考書目

### 壹、中文部分

#### 一、書籍

中國文化大學哲學研究所主編，《中國道德哲學》。台北：國立編譯館，民 70。

王雲五，《先秦政治思想》。台北：商務，民 57。

白石浩一，《蘇格拉底的智慧》。台北：新潮社文化，民 90。

牟宗三，《心體與性體（一）》。台北：正中，民 77。

朱熹（宋），《四書集註》。台南：大學書局，民 72。

李少軍，尚新建譯，(George H. Sabine)著，《西方政治思想史 A History of Political Theory》。台北：桂冠，民 81。

李明輝，《儒家與康德》。台北：聯經，民 86。

汪子嵩、范明生、陳村富與姚介厚，《希臘哲學史》。北京：人民

- 出版社，民 86。
- 吳康，《西洋古代哲學史》。台北：商務，民 73。
- 苗力田主編，《古希臘哲學》。台北：七略，民 84。
- 荀況(周)撰，楊倞(唐)注，《荀子》。台北：商務，民 56。
- 侯健譯，Plato 著，《柏拉圖理想國》。台北：聯經，民 69。
- 徐復觀，《中國人性論史》。台北：商務，民 83。
- 秦典華譯，Aristotle 著，《政治學》。台北：知書房，民 90。
- 陳大齊，《孔子學說論集》。台北：商務，民 71。
- 陳大齊，孟子義利學說的探討，《中國學術史論文集》，第 1 集。  
台北：中國文化出版事業委員會，民 47。
- 梁啟超，《先秦政治思想史》。台中：東大，民國 69。
- 梁漱溟，《中國文化要義》。台北：正中，民 63。
- 國立編譯館，《西洋政治思想史》。台北：正中，民 45。
- 張翰書，《西洋政治思想史》。台北：商務，民 83。
- 許宗興撰，《孟子的哲學》。台北：商務，民 78。
- 許大成譯，W. Durant 著，《西洋哲學史話》。台北出版。
- 程川(明)撰，《朱子五經語類》。台北：商務，民 61。
- 彭淮棟譯，J. S. McClelland 著，《西洋政治思想史》。臺北：商業，  
民 89。
- 馮友蘭，《馮友蘭學術精華錄》。北京：北京師院出版社，民 87。
- 翁紹軍譯、Zeller Eduard 著，《古希臘哲學史綱》。山東：山東人  
民出版，民 81。
- 曾仰如，《柏拉圖的哲學》。台北：商務，民 84。
- 楊絳譯，Plato 著，《斐多 柏拉圖對話錄之一》。香港：天地圖書，  
民 89。
- 裔昭印，《古希臘的婦女 文化視域中的研究》。北京：商務印書  
館，民 90。
- 鄒文海，《西洋政治思想史稿》。鄒文海先生講學基金，民 78。

- 葉秀山，《蘇格拉底及其哲學思想》。北京：人民出版社，民 86。
- 鄔昆如，《西洋哲學史話》。台北：三民，民 66。
- 陳水逢，《西洋政治思想史》（一）。台北：中央文物供應社，民 70。
- 趙雅博，《希臘三大哲學家》。台北：正中，民 61。
- 趙雅博，《中國古代思想批判史》（上）。台中：衛道中學，民 85。
- 楊亮功等註譯，《四書今註》。台北：商務，民 78。
- 劉雪平編，《周敦頤全書》。南昌市：江西教育，民 82。
- 劉澤華，《先秦政治思想史》。浙江：人民出版社，民 85。
- 劉若韶，《柏拉圖『理想國』導讀》。台北：台灣書店，民 87。
- 謝隨之等譯，E. Tylar 著，《柏拉圖 - 生平及其著作》。山東：山東人民出版社，民 85。
- 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：：中國文化大學，民 77。
- 五南書局譯，Russell Bertrand 著，《西方哲學史（上）》。台北：五南，民 87。

## 二、期刊

- 傅佩榮譯，高普斯東著，柏拉圖論城邦（上），《中華文化復興月刊》，第 14 卷，第 11 期，頁 42-45。

## 三、論文

- 江澄祥，從背景因素探討我國孔、孟與希臘柏拉圖、亞里斯多德主要政治思想之涵意並比較其本質上之基本差異，博士論文，政治大學政治學系，民 65。
- 許素娥，儒家聖王思想之研究，碩士論文，政治大學三研所，民 78。
- 趙倫秀，先秦儒家尚賢思想的研究，博士論文，臺灣大學政治學研究所，民 78。



劉元芬，先秦儒家與法家經濟觀之比較研究，碩士論文，東海大學政治學研究所，民 88。

羅慎平，柏拉圖的政治哲學對理輔仁大學哲學研究所，民 72。

## 貳、西文部份

Adler, M. J, eds., *Great Books of the Western World*, Vol. 6, Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Barker, E., *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. London : Methuen & Co., Ltd., 1964.

Durant, W., *The Life of Greece*. Book II, New York : Simon and Schuster, 1965

Jowett, B., trans, Perioles, “The Funeral Oration for National Heroes”, *Thucydides*. Oxford: Clarendon Press, 1881.

McNeill, W. H, *History, Handbook of Western Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

Plato, *The Works of Plato*. New York: Tudor Publishing Company. 1976.

Rawlinson, G., *History of Herodotus*. London: John Murry, 1862.

Starr, C. G., *The Ancient Greeks*. New York: Oxford University Press, 1971,

Shuckburgh, Evelyn S., trans, *The Histories of Polybius*. London: Macmillan and Co., 1889.

Van, P., Myers and N., *Ancient History*. Boston: Ginn and Company, 1975.

