

愛匹克迪泰斯的政治思想

易君博

一、思想的背景

愛匹克迪泰斯 (Epictetus) 是古代羅馬斯多亞學派 (Roman Stoicism) 中的一位思想家。羅馬時代斯多亞學派的思想家中，以孫納嘉 (Seneca Annaeus)，馬嘉斯 (Marcus Aurelius Antoninus) 及愛匹克迪泰斯三位最具代表性。(註一) 在學術上或思想的貢獻上，他們三人雖然享有幾乎一樣高的地位，可是他們的出身和遭遇却迥然不同。孫納嘉是一位名臣，(註二) 馬嘉斯是一位皇帝，(註三) 愛匹克迪泰斯却是一位奴隸。愛匹克迪泰斯的不幸遭遇，並沒有激怒他走向背叛社會，也沒有影響到他的平靜的『内心生活』。從他的語錄中，不僅感覺不出任何怨天尤人或自憐自惜的氣味，而且字裡行間充分流露出了一種高尚的單純、真誠和大志。在極困苦的生活掙扎中，他依然能保持着『內在的自由』 (inner liberty) 及『心靈的平靜』 (peace of mind)。這足夠證明他已經把斯多亞哲學的精神化到他的生命之中。也由於這一點，使他在斯多亞的諸思想家中顯得特別卓越，而令人不禁要致以更高的敬意。

關於愛匹克迪泰斯的一生事蹟，為我們所知道的很少。他的出生年月和死亡年月也不為後世確知，大概出生在公元五十年左右，死在公元一百一十年左右。在他的一生中，不少時間被消磨在羅馬，可是他的出生地却是小亞細亞的佛尼基亞 (Phrygia)。他曾經在羅馬皇室中做過奴隸。他的主人是伊柏弗洛底泰斯 (Epaphroditus)，曾送他進學校。他是當時一位名哲學家莫桑留斯 (Musonius Rustus) 的弟子。在做奴隸的時期，他因受酷刑而造成跛足。後來由於他學習哲學，慢慢表現出來了他的智慧和優異的品質，而取到了自由人的資格，也曾當過官廷的大臣。但是，在西方思想史上，他却一直以『奴隸哲學家』 (philosopher-slave) 而見稱於世。當公元八九年，羅馬暴君多米賢 (Domitian)，大批放逐哲學家，愛匹克迪泰斯亦在這次被逐出羅馬。此後他隱退在愛匹拉斯 (Epirus) 的尼柯波里斯 (Nicopolis) 小城中。在尼柯波里斯他曾開設了 1

所學校專心從事教育事業。他在這裡度過了一段很長的孤獨生活，也許就死在這裡。關於他的父母，和他的奴隸生涯開始在什麼時間，也不為我們詳知。他的父母大概是個貧窮的人。他一生沒有結過婚，但收養過一個小孩。愛匹克迪泰斯，像孔子或蘇格拉底，並沒有寫過著作。他的著作是他的學生亞里安(Arrian)根據他的演說或談話整理出來的，共有三種：I. *Discourse of Epictetus*, II. *The Encheiridion*, III. *Fragments*。(註四)這三種語錄由卡特夫人(Mrs. Elizabeth Garter)於十八世紀末最先翻譯成英文。

愛匹克迪泰斯的身世，我們雖然知道得很少，但我們依然可從三個方面來討論他的思想背景。這三個方面即是：他的思想環境，他的社會環境，他的個人環境。公元前三〇〇年至公元後二〇〇年，是一個特殊的歷史情景。這五個世紀中，思想上最佔優勢的莫過於斯多亞學派。(註五)在公元前第四世紀的後半期，由於亞歷山大大帝的帝國之建立，小國寡民的城邦國家隨着土崩瓦解。人活在城邦國家裡，原有一套自己的思想模式。他們自己有一種獨立感，相信自己能够控制自己的命運，肯定人力不僅可以改造城邦，而且可以扭轉命運。但當城邦制度崩潰之後，個人被投入一個大的帝國生命之中，正像一片落掉在長江大河裡，深深感到個體之渺小。人可以改造社會或戰勝命運的感覺，因之歸於幻滅。人們對生命不免有空虛的感覺，於是有待新的思想出來領導。公元前三世紀時，柏拉圖或亞里多的思想已漸趨頽勢。當時有三派大的哲學出來爭取填補新時代的思想真空。這三派哲學即是懷疑派(Skepticism)，伊壁鳩魯派(Epicureanism)，及斯多亞派(Stoicism)。三派各有千秋，但斯多亞始終保持着優勢。在公元前一五五年左右，希臘哲學傳入羅馬之後，斯多亞更收到了絕對優勢，幾乎等於羅馬帝國的『國教』。(註六)斯多亞學派，在這段時間中，怎麼會取得思想界的領導地位呢？乃由於它創造了自然法的觀念或世界理性的觀念(notion of natural law or notion of world-reason)，用來解釋萬事萬物的來源和發展。人與這個世界理性 的關係是非常密切的。個體是世界理性的一部分；世界理性亦分別存在在個體中。人從世界理性得到憑藉，而減少了渺小和空虛的感覺；人又從服從或認識世界理性，而使人好像獲得了宇宙一樣的自由自在。換句話說，斯多亞的思想是從形上的元論(metaphysical monism)來達到倫理上的雙重目的。(註七)這種理論很容易滿足當時人們在心靈上的要求。愛匹克迪

泰斯的時代，正是斯多亞學派在羅馬世界中最盛行的時代，也可以說，他的一生都處於斯多亞學派最得勢的思想環境裡。他的思想當然會自覺的或不自覺的順着這一有力的時代方向而發展。

愛匹克迪泰斯的社會環境，也是激刺他的思想的另一個因素。當時羅馬的社會，並不如吉朋（E. Gibbon）所描寫的那麼美好。吉朋曾指出：從多米賢（Domitian, 51-96）之死到康摩塔斯（Commodus, 161-192）之登位，即公元九六年至公元一八〇年之間，是人類歷史上最幸福和最繁榮的時期。（註八）事實上，吉朋所謂的黃金時代，羅馬的奴隸制度依然存在，以人與獸鬪來提供統治階級享樂的現象並沒有澈底取消。當時的社會狀況，倒是羅斯脫賽夫（M. Rostovtzeff）的看法比較可靠。羅斯脫賽夫在其『羅馬帝國的社會經濟史』中會說：『羅馬人的社會狀況，並不如它們的表面現象之動人。根據我們的研究，所得到的印象是：城市裡的繁榮景象，乃係少數人所創造，也為少數人所獨享。就是這些少數人的利益，也沒有鞏固的社會基礎。城市中的大多數人都處在貧乏或極端困苦中。總之，我們絕不可過分誇張羅馬時代的城市生活之富有；它的外表，是不一定可靠的。』（註九）至於尼綠統治的時代，或多米賢統治的時代，政治上的迫害和暴虐，幾乎是歷史上很少見的一般人民的生命和自由固然毫無保障，就是宮廷中的大臣顯宦也感到朝不保夕。尼綠甚至由於自己無根據的疑心，就可不經過審判把數十名大臣殺掉或賜死。名臣而且會為尼綠之師的孫納嘉亦於公元六五年被尼綠賜死。（註十）多米賢的殘暴和專制亦與尼綠一樣，他竟專橫到看不慣有學問的人。在公元八九年及九五年，他曾兩次放逐哲學家，把所有的哲學家都從意大利半島驅逐出境。愛匹克迪泰斯本人即是在第一次驅逐學人時而被擰出羅馬。（註十一）愛匹克迪泰斯生活在如此專制和不平的社會環境裡，自己亦親身受到實際的迫害，當然在心理上有極大的反感。不過他的反感，並非從正面表現出來，企圖推翻這個社會，或走向革命的道路。他的反抗方式，乃是想努力的去建立一個精神的境界，來替暴政下的人們尋求一個心理上的逃避處。他主張人應學習忘懷痛苦和快樂，從一切外在世界的感覺中解放出來以求內在生活的絕對自由。他以為人類的社會應該按照自然的秩序或宇宙的理性來改造。因此，研究斯多亞哲學而很聞名的一位學者墨爾萊（G. Murray），曾以為研究斯多亞哲學的途徑，最好不採哲學家或歷史學家的方式，而應採心理學家的方式。（註十二）從心理上來剖視斯多亞哲學也許

可以得到更多的解釋。

所謂個人環境，是指愛匹克迪泰斯個人一生的遭遇。關於他的一生，雖然為後世知道得很少，不過他曾經做過奴隸却毫無問題。凡是對古代奴隸生活稍有了解的人，都可想像得出來愛匹克迪泰斯是如何的遭受過非人生活。一個人在忍受奴隸生涯的歲月中，不論他具有如何優良的德性和稟賦，也不可能沒有一點憤怒的心理。此種心理可能使人參加暴動，憎恨這個世界上的的一切既存秩序；也可能使人接受命運之說，而相信命運是神的安排，人不能也不應去反抗神的命令。人應從相信命運注定的觀念來解脫現實生活中的痛苦，以求心靈上的平靜。愛匹克迪泰斯強調自然的規律為人力不可抗拒。自然規律裡有死的現象，人就得接受死的命運。他所說的『自然』、『自然法』或『普遍理性』，有時與『神』具同一意義。事實上，愛匹克迪泰斯的思想比其他斯多亞學派思想家更富於『宗教情調』(religious tone)。(註十三)歷史上的偉大宗教，常常誕生在人類最苦難的時代裡。也可說宗教觀念的本身實由於人類心靈的痛苦所激發出來的。因此，我們可以肯定：愛匹克迪泰斯的個人遭遇，在影響他的思想上，或多或少的都發生了作用，至少加強了他的『宗教情調』。

總括起來說，愛匹克迪泰斯的思想環境，社會環境和個人環境，都是促成他接受斯多亞哲學的原因。不過，這並不意味着思想完全是環境的產物。也不是說人的思想不可能改變環境。實際上，愛匹克迪泰斯和其他斯多亞學派的思想家，從他們的沉思玄想中，不僅相當深切的影響了亞歷山大之後的古代文明，而且也是幫助基督教文明出現的一個有力因素。思想與環境具有交互影響的作用，有時思想引起了時代的轉變，有時時代環境決定了思想的方向。這裡我們祇簡單的說明了愛匹克迪泰斯所處的環境怎樣影響了他的思想。至於他的思想是什麼？又怎樣影響了後世文明和社會生活？本文將繼續加以討論。首先我們要討論的是自然法的觀念。

一、自然法與社會生活

自然法的觀念，在近代政治哲學中，有很重要的地位。霍布士 (T. Hobbes)，斯賓諾莎 (B. de Spinoza)，洛克 (J.

Locke) 及盧梭(J. J. Rousseau)，在他們的著作中，都會用自然法，自然權利或自然狀態這類觀念來說明他們的政治哲學。但是這類觀念，並不為近人所發明。我們可以從中古末期的思想中發現這類觀念，如像湯瑪斯阿琨那斯(St. T. Aquinas)及馬塞流(Marsillio of Padua)的著作中亦常用自然法的觀念。就是在中國古代的老莊思想中，『自然』也是被他們用來解釋社會生活或人生哲學的重要論據。自然法的觀念被使用得最早時代，仍是古希臘。『自然』與『習俗』(convention)兩個觀念之對立，大約在公元前五世紀時，已為詭辯學派與其反對者爭論的中心。不過，古希臘的斯多亞學派才算是使用自然法這個觀念，最普遍而又最具系統者。

『自然』、『宇宙』、『上帝』、『普遍理性』或『世界靈魂』，在斯多亞哲學中，與自然法的觀念有密切的關係，有時甚至為同一意義。自然法是斯多亞哲學中最基本的一個觀念。不了解這個觀念，幾乎無法瞭解這派哲學對人生、倫理、社會和政治諸方面的解釋。

依照墨爾萊(G. Murray)的解釋，Nature一字希臘文即 Phusis。它的原意更接近『演化』(evolution)，『生長』(growth)或『生長的過程』(process of growth)諸義。『自然』既指『演化』或『生長』，所謂自然法、自然秩序、宇宙理性當然指演化或生長的法則。因此，自然法，在斯多亞哲學中，有動態的或具備生命的含義。它的自身是完美的，諧和的，自成系統的。它也是萬事萬物之所以存在而且發展的原因和法則。遵守自然法的生活，其意義即是指依照進步和生長的精神以求世界人類的發展(達到合理的生活)。(註十四)

自然法相當於整個宇宙的靈魂，它之滲透在宇宙的任何部分，正如像人的靈魂之寓於人的四肢五臟。它即是世界的生命(the life of the world)或自然的秩序(the natural order)。一切事物的發生都在它的秩序之中，一切的因果關係也祇有在它的秩序中始可尋找得着。所以在某種意義上，自然法相當於上帝。(註十五)

自然本身是一個不可分的整體，它的各種表現亦是有機的互相關聯的。人或一切其他的事物都是這個整體的衍生物，並與這個整體息息相關。自然法是支配整個宇宙的原則和動力。(註十六)它是決定一切之法(all-determining law)。它的必

然性和普遍性要求統治一切，不允許有任何的例外（admitting of no exception）。（註十七）

自然法對宇宙的或者社會的整個發展過程，有如一個先知者。整個發展過程好像就是它所預謀的。這是自然法的一個重要屬性，即所謂：Pronoia..它具有『先知』或『遠見』的意義（Providence or fore-seeing）。（註十八）自然法的另一個重要屬性即是整一性（homonoia or concordia）。它要求一個完全的無所不包的統一性，尤其要求『心靈的聯合』（union of hearts）或『精神的統一』（being of one mind together）。（註十九）

自然法不僅為一切真實和存在的原則或規律，而且即是善的標準。人的行為惟有照它所指示的秩序來運行才可稱做善；反之，則是惡。在這種解釋下，人對於大宇宙（macrocosm）說正像一個小宇宙（microcosm）。小宇宙的行為與活動，應當遵照大宇宙的秩序。人的行為如果違背了自然法，人的願望如果不能與自然的目的收到調和，便等於違反了善的原則。

（註二十）

人或者人性，都是由於世界理性所規劃出來的。人性中，如果有某種不可改變的成分存在，那即是它自身的生長和發展之理。這個理在事實上即是自然法的表現。正如像葡萄樹與橡樹即各有各的生長之理，此理即來自自然法的規定，且無改變之可能。憑人力絕不可能把橡樹變成葡萄樹。（註二十一）愛西克迪泰斯認為人性中有三種重要的成分，即是欲望（desire），追求（pursuit），領悟（assent）。欲望是一種衝動，一種要求趨利避害的能力。追求也是人的一種本能，它幫助人認識或發現怎樣才能達到趨利避害的途徑。領悟是屬於人的最可貴的品質，人依賴它才可能領悟到自然法，才會遵照自然的理性去生活。這三種能力，也顯示了人走向道德境界所必須經過的三個階段。人如果祇停留在第一階段，與其他動物並沒有多大分別，因為低等動物也有欲望的衝動。如祇停留在第二個階段，人也僅僅可能利用零碎的觀念系統來調整欲望之間的衝突以達到某種功利的目的。惟有進入領悟階段，完全接受了自然的指導，並與宇宙秩序合一，人才可能進入道德境界，產生善良的自由生活。（註二十二）

『理性的領悟』（assent of reason）是依順自然，服從永恆的自然規律；它要求自我與無窮之間的互契與合一。理性

是把人和非人分開的標誌。（註二十三）一切的人都是有理性的動物。不過有的人充分發揮它而變爲『聰明人』，有的人沒有充分發揮它而成爲『愚夫』，人要就是『聰明人』，要就是『愚夫』，絕沒有『半聰明人』。換句話說，自然法是客觀的唯一的，人的行爲生活符合它的規律，就是『聰明人』，反之即『愚夫』。對內在生活說，道德生活上並沒有中立者的地位。

（註二十四）

人的情感和欲望不一定是罪惡，因爲它們也是自然秩序的產物。不過情感和欲望應該服從理性的指導。脫離了理性控制的情感或欲望，不僅會毀滅人的幸福和快樂，而且違反了善的原則。因爲自然所表現的過程都是緩慢有序並遵守節制之道的。（註二十五）

在我們對自然法及人應依照自然法生活的道理稍有了解之後，人類的社會生活應該如何？當然是不難回答的問題。

人和人類的社會，在宇宙無所不包的原則之下，都屬於宇宙的一部分。人、社會、自然三者是合而爲一的。組織社會的原理，乃在求符合自然法的規定。人倣照自然秩序組織社會乃在把自然的精神表現在人文世界中。自然法要求統一、和諧及進化，所以人類社會也應該是一個統一的世界。在世界國家之內，所有構成分子，都應該像兄弟一般的平等的和諧相處。奴隸制度違反自然法，以自己的民族高於別的民族也違反自然法；反自然法即是罪惡。（註二十六）

自然是有必然性的自成系統的實體；人又是它的一部分，那麼人要獲取自由的途徑，有而且祇有向自然法學習。人如果能逐漸去其人欲以順應天性，則可不斷接近自然，而與宇宙合一。此種『與宇宙合一』的精神狀態即是真正的自由。每一個人都可能通過自己的理性去領悟自然的秩序，而達到此種忘我忘物的自由境界。自由，在如此的意義下，它等於一種心靈的修養。假如社會中的每個分子都能達到這種修養，社會生活當然可以走向美滿完善的地位。（註二十七）

在一個萬能的宇宙中，人當然會感到渺小。有些事爲人的意志可以支配；有些事爲人力所不能改變。因此，必須從宇宙生命的節奏中，學習自我的控制（self-control）。宇宙無所不包，甚至連罪惡也被包括在內。（註二十八）人亦應向自然學習包容精神以容忍別人，甚至容忍別人的錯誤。一個社會中，如果人人都懂得自我控制，都能學習容忍而與別人相安共

處，這個社會自然會產生互諒互敬的精神，並慢慢達到統一中有和諧，和諧中有統一的地步。（註二十九）

從上面的敘述看來，我們可以得到一個結論：人類惟有皈依自然，順應自然，才可能實現一個具有自由、平等和容忍的世界國家。愛匹克迪泰斯是古代斯多亞學派中的晚期人物。他的思想，雖然也有他自己的獨創之處，但在自然法的觀念上却與希臘時期的同派人物差不多。所以這也就是愛匹克迪泰斯在他的政治理想中最強調的根本原則。至於他對自由、容忍和世界國家，又有一些什麼樣的基本解釋？我們將分別的比較深入的加以討論。

三、自由觀念及其實現

自由的觀念，在西方思想史中，起源很早。不過早期希臘人，祇認爲自由與平等是少數人的特權。就雅典而論，在希臘諸城邦中，自由的風氣算是最盛的了，但也不是所有的人都享有自由。當庇里克里斯(Pericles)的時代，雅典約有四十萬人口，其中多爲奴隸和外僑，真正享有自由權的公民不過四萬多人。就是具有絕頂智慧的柏拉圖和亞里斯多德，在他們的倫理或政治觀念裡，也沒有把自由和平等的權利擴展到奴隸身上去；他們對外國人也具有很深的敵意。（註三十）

直到公元前三世紀初，斯多亞學派倡導『人類皆兄弟』(the human brotherhood)的觀念，主張凡是有理性的動物都應享有一樣的平等，一樣的自由。自由，在觀念上才算是被推進到了一個新階段。比之柏拉圖或亞里斯多德把自由局限在小天地小範圍的觀念，當然進步得多。可是，這祇是觀念上的進步，實際的社會生活依然沒有普遍的自由。就是羅馬時代，其文明仍舊建築在奴隸的制度上。愛匹克迪泰斯本人亦就是這個制度之下的犧牲者。

一個人以自己親身接受奴隸生活的痛苦，來對自由的問題，從事哲學的思考，在歷史上的確不多見。（註三十一）愛匹克迪泰斯可能是唯一的『奴隸哲學家』。因此，我們必須審慎的來了解他關於自由的理論。他討論自由的態度很溫和平淡，並沒有什麼激烈的思想。不過，其溫和平淡中仍不失爲深刻；使你感到他的痛恨暴政和渴望自由比別人分外懇切而真摯。

愛匹克迪泰斯認爲自由與奴役是對照的觀念。如果能了解奴役的形成過程，即可幫助我們認識到自由是什麼意義。世界

上奴役人的事物太多，有的是有形的，有的是無形的。暴君是奴役人的人，我們很容易了解到這個意義。金錢、美人、頭銜和地位，也可能化成一種支配人的力量，變成我們的主人，（註三十二）則常常為人不容易發覺。暴君的奴役人類與金錢、美人、頭銜、地位的奴役人類，在方式上雖然不一樣，前者是有形的，後者是無形的，但在本質上或構成奴役的基本原因上却並沒有差別。暴君之可能奴役人，乃在人有害怕暴君的心理。人之害怕暴君，並非害怕暴君本人，而是害怕監禁、放逐和死亡，或害怕失去利祿和官爵。倘使一個人既沒有貪戀利祿和官爵之類的心理，又具有不怕監禁和放逐甚至面對死亡的勇氣，那麼這個人便不會害怕暴君。他既然對暴君沒有恐懼的心理，暴君即會失去奴役他的力量。同樣的，金錢、美人、頭銜和地位之所以可能變成奴役人的驅使者（driver-slave），也不在這些事物的本身，而是在人對於這些事物的欲望。如果你沒有貪利好色的欲望，金錢和美人便不能奴役你；如果你沒有好虛榮好權力的欲望，頭銜和地位便沒有奴役你的可能。（註三十三）仔細分析起來，一切奴役狀態之形成，其根本而又根本的原因，不在外在世界（external world）的壓力，而在人類內心的欲望和情感。如果一個人真的能澈底擺脫內心對外在世界的一切欲望和情感，便沒有任何東西能奴役他。每一個人，每一個有理性的動物，都有權不做奴隸，而做他自己的主人。人之能不能做他自己的主人，其關鍵完全在他是不是能够以理性從内心去征服自己的情感和欲望。（註三十四）這很像老子所謂『自勝者強』的道理。

當我們理解了奴役和形成奴役的基本原因，我們便很容易了解到：所謂自由實在就是『自我控制』（self-control）或『自我衝動的克服』（overcoming of one's own impulses）。（註三十五）換句話說，自由即是一個人以自己的理性來克服或指導自己的欲望和情感。自由即是『內在自由』（inner liberty）。至少可以說，『內在自由』是一切自由的基礎。因為當其人沒有『內在自由』，即是向內的自我克服沒有成功；這一步未成功，人可能被任何外在事物奴役的基本原因便依舊存在。既然構成奴役的可能性存在，當談不上真正的自由。在愛匹克迪泰斯或一般斯多葛學派的思想中，自由不僅不是放縱或佔有自己所欲之物，而且反是指克服自己的欲望，澈底擺脫自己的欲望。（註三十六）在這種意義下，自由的標準，不是財富的增加，也不是權力的擴展，更不是享有驅使別人的權力，而是擺脫自身的情感和欲望，以達到無牽無掛的境界。羅馬皇

帝，雖然富甲天下，並握有無上的塵世權力，祇要他一天沒有達到去欲的境地，他在精神上便可能仍舊是一個可憐的奴隸。相反的，一個普通的奴隸，雖然他貧窮，終日受到饑餓或鞭打的迫害，如果他的內在生活的確從自我欲望的束縛中解放出來了，他倒可產生一種不懼不惑的自由意志，並享到心靈上的至高平靜。（註三十七）

在自由乃指『無欲』或『以理化情』的意義之下，自由實在是最難達到的一種精神修養。有的人認為可能，有的人認為不可能。孔子便屬於前一類，他告訴他自己的生活經驗會如此說：『七十而從心所欲不逾矩』。其意義即在指『以理化情』。雖然很困難，如果不能不斷努力的修養，終有達到之一日。十九世紀德國悲觀哲學家叔本華（A. Schopenhauer）則屬於後一類。他認為除了在審美的沉思（esthetic contemplation）中可能獲得欲望的瞬間擺脫外，人永遠祇有在欲望的驅使下掙扎着，直到生存意志自身結束為止。（註三十八）不過，愛匹克迪泰斯對於這個問題，完全持樂觀態度，以為人可能達到不懼不惑的自由境界。他認為一個人的『自我克服』並不太難，他祇要肯通過理性去了解有關事物的一切知識，自可達到『以理化情』的地步，而獲得『內在自由』。

他曾舉過很多例子，來闡明這個道理。他說，小孩為什麼害怕一個帶着『鬼面具』的人呢？這就是因為小孩子知識太有限，不知『鬼面具』的真象而已。同樣的，兒童為什麼對看馬戲的欲望比成年人強得多呢？這因為成人見多識廣，當然可對馬戲淡然置之。蘇格拉底為什麼能够那麼從容而寧靜的飲毒而死呢？這因為蘇格拉底把生與死的問題放在人生大義的前提下作過極深刻的認識。如果蘇格拉底沒有具備比普通人高得多的知識，他絕不可能面對着死亡，依然那麼不惑不懼。（註三十九）但是，這並不意味着，知識愈高的人其對任何事物的恐懼心或願望心則愈小；更不是指知識達到至高境地，則生存之欲全無，甚至願用自殺來結束自己的求生之苦。實際上，在某些時候，小孩不恐懼的心理還比成人大，比如，從未見過猛獅的乳子，他反會走過猛獅的身旁毫無所懼，即是一個例子。成人看馬戲的欲望雖可能比小孩小得多，可是，知識很高的人有某種欲望便比普通人高得多，如像哲人之願與自然『合一』，或老子的『欲不欲』的心理，便是例證。至於一個人以自殺求解脫，雖可證明他無貪生之欲，却又充分說明了他沒有面對苦難的勇氣，其死乃在以情欲之心結束了情欲之心，永無可能

達到『化境』之一日。愛匹克迪泰斯以爲自殺是弱者的行爲，也是違反自然法的，與蘇格拉底之不畏死，在境界的層次上真不可以道里計。（註四十）愛氏本人在不論如何困苦中，依然勉力的活到高齡爲人類服務，並沒有自殺，更足以證明，他的『不懼』、『不畏』、『不欲』、『不惑』諸觀念，在層次上有着很高的境界，高層次的與低層次的『不畏』、『不欲』、『不惑』，其間區別很大。有的『不畏』是『初生之犢不畏虎』，有的『不畏』是『千萬人吾往矣』。有的『不欲生』是匹夫愚婦之自殺，有的『不欲生』是蘇格拉底的從容就義。有魯莽武斷的『不惑』，有『究天人之際，通古今之變』的『不惑』。

因此，我們很容易推想得到；愛匹克迪泰斯所謂『不懼不惑』的『內在自由』不是無知階段以前的產物，也不是無知的『返回自然』，而是指着以理性追求高深的知識來淨化或合理的安排人的『七情六欲』；使人的情欲完全接受至高而又至善的自由意志之指導。這種狀態很像中國古代聖賢所謂『天人合一』的境界。『天』是自然，『人』是自我，自我的行爲處處皆符合自然法的狀態，即『天人合一』的意義。追求此種『內在自由』的過程，乃在不斷的求知，不斷的教育自我，磨鍊自我，並且懷疑自我。從探索宇宙一切事物的真象，以知識和理性作爲馴服情欲之準繩和途徑，始有達到自由境界的可能性。凡是對客觀世界的真象或萬事萬物的本質未曾具備充分知識者，便不可能實現所謂完全的自由。（註四十二）

不過，人的生命有限，世界的義理無窮。以有限的生命追求無窮的義理，絕無獲得充分知識之可能。充分知識既難於獲得，完全的自由豈不是永遠祇屬於可望而不可及的目標了嗎？愛匹克迪泰斯的回答也是樂觀的。他認爲充分知識即指萬事萬物之理。以短暫的生命要對世界上的事物一一加以研究和認識，固然不可能，但是自然是萬事萬物的總來源，世界上的每一個現象，每一個活動，大而至於宇宙，小而至於原子，都爲自然法所規定。如果一個人通過自身的理性，能對自然法加以澈底的認識和把握，他雖然未對個別的事物一一加以研究，他一樣可以對萬事萬物的真象得到澈底認識和了解。因此，在有限的生命之內，人之認識自然法是獲得自由的唯一途徑。人去順應自然之必然，或服從自然之必然即是自由的最高境界。自然法決定了整個宇宙，人在了解自然法之後，又與自然法契合爲一，他即可獲得與宇宙一樣的自由自在。（註四十二）

由上看來，愛匹克迪泰斯認為實現自由之過程有三個步驟：第一是以教育或認識局部的現象來啓發自我的理性；第二步是以自我的理性來了解或掌握客觀的自然法；第三步是自我完全服從宇宙理性的必然，並與之合一。換一個方式說，人的自由即是『內在自由』，其獲取之途徑，乃在從『自我衝動的克服』作為起點，再通過自然法的認識，以契合客觀宇宙之必然，並達到自我的內在生命完全與宇宙生命的一致。此種自由，是任何有理性的動物，從不斷修養中可以獲致的。

根據前面的討論，愛匹克迪泰斯的自由觀念，似乎是倫理上的意義多，政治哲學上的意義少。不過，深一層推演，我們可以發現他的自由論在政治哲學上的確具有極重要的地位。以理性的必然或自然的規律來解釋自由，在政治生活的意義上向來有兩種可能的結果。第一種結果是產生了為被統治階級爭取自由或保持自由的作用，比如洛克，盧梭即會用自然法的觀念當作為近代人類爭取民主自由的武器；中國古代哲人以『天道』、『天意』、『違天者不祥』諸觀念解釋社會生活，從某種角度看，的確發生過約束君主權力的作用。第二種結果是變成為統治階級辯護的工具，比如霍布士便會用自然法的觀念來說明為什麼必須服從暴君；黑格爾也從歷史發展的必然性來證明普魯士王的權力為什麼應該是被絕對服從的對象。愛匹克迪泰斯以服從自然法來闡明自由的理論，在我們看來，其動機和結果都是屬於前一種。他的確配稱奴隸的代言人，不過，他的處境和時代限制了他，使他不能不從玄理的自由來反映他對政治生活的主張。他的自由論，從政治哲學觀點看有以下幾方面是不可忽略的。

甲、自由是一種人為的努力。『自我克服』的過程即是此種努力的目標，『自我克服』一旦成功，一種『不懼不惑』的獨立精神即會隨之出現。『不懼』的最高表現是『不畏死』，『不惑』的最後境界即是祇知堅持真理，而不為功名利祿及一切外物所誘，如果被統治者都達到了這個地步，世界上的暴政當然沒有存在的可能。歷史事實的證明，近代政治自由之實現，即是被統治者不斷向統治者爭取權利的結果。這種爭取運動之發生，無論怎樣都需要某些『不懼不惑』的個體作為原始動力。

乙、自由的實現乃在擺脫一切可能被奴役的基本原因。此種擺脫一旦完成，不僅暴君無法奴役人民，而且一切的權威、

偶像以及禮教觀念都無法對人的精神發生拘束力，人在宇宙秩序中成爲一個極原始的個體，一切的社會力量和責任，最後都得訴諸這個原始個體的理性。這與近代人文主義的個體論，民主主義的來源，可以說是完全一樣的。

丙、一切的人，一切有理性的動物，不論是皇帝或奴隸，祇要肯努力都可以實現意志自由。他們在享有自由的機會上完全一樣，他們在自然法之前一律平等，沒有任何的例外。這種人格尊嚴上的平等論自由權利的平等論，在古代希臘羅馬世界中，不僅超過了柏拉圖及亞里斯多德，顯得更爲進步，而且具有永恒的價值。

愛本斯坦（W. Ebenstein）在『大政治思想家』（Great Political Thinkers）一書中曾說：『斯多亞學派曾集中了它的教義以強調個體的責任和完整，而又不像其他宗教以採取懲罰的恫嚇或償酬的允諾作爲推行教義的手段；從這一點看，斯多亞哲學是空前的，也許可能是絕後的。』（註四十三）這簡單教語中，亦可幫助說明斯多亞哲學之有強調個人主義的一面，亦不應爲我們忽視。

四、容 忍

以容忍（toleration）作爲一種社會生活的態度看，它在近代西方的宗教改革或民主運動中，的確發生過重大的影響。我們可以說，沒有容忍異教或別派思想之風氣存在，近代的信仰自由和民主運動幾乎屬於不可能的事。近代民主之父洛克，亦非常看重容忍的重要性。他的『容忍論』（Letters on Toleration），即是把容忍當着一種社會態度作有系統討論的專著。『容忍論』一書的第一部分雖出版在一六八九年，可是洛克在一六六七年時就已經寫成，這書經過二十多年的考慮才加以印行。洛克對此問題之慎重，可以想見。（註四十四）其中肯定容忍是一個開放的社會中所不可缺少的生活態度，即可說明容忍與民主的生活方式之間的關係多麼重要。

容忍，這一觀念雖爲洛克所重視，雖然他曾爲古代許多宗教家或哲人所宣揚，不過，以哲學的觀點對容忍從事系統討論而最早者恐怕要算斯多亞學派了。斯多亞學派中討論容忍的觀念比較深入並且能身體力行者，又要算愛匹克迪泰斯。至少一

個接受奴隸生活的人，從事容忍的觀念之思考，對我們來說，更值得注視。

關於容忍的生活態度，愛匹克迪泰斯在他的思想中所明示的或隱含的理論，可分哲學、倫理和知識三個不同的方面來說明。

從哲學方面看，愛匹克迪泰斯根據個人與宇宙的關係，把事物分成兩大類。一類是個人的意志可以支配的，屬於自己的，另一類是個人的意志不可能支配的，屬於他方的。（註四十五）所謂屬於自己的，乃指『內在生活』。比如一個人願意照自己的良心生活，即是任何外力所不能屈服的一方面。『士可殺而不可辱』即與此義相同。所謂屬於他方的，不一定指別的個人，也指着整個『外在世界』而言，比如愛情乃基於人我雙方的意志，如果朱麗葉沒有愛意，羅密歐就是有殉情的勇氣，也不可能產生動人的愛情。再如死亡或衰老：也不是一個人想長生不老的意志力可能完全改變的。秦始皇曾為長生不老努力過，不僅於事無補，反留下了千古後世的譏笑。一個人如果懂得這個道理，僅僅守着自我意志可支配的範圍，不斷努力向善，自可產生寧靜的生活而有快樂幸福。一個社會中的每個人都如此做，這個社會自有和平與自由。相反的，一個人一定要勉力去做不操之在我的事，甚至幻想自己是某個社會或宇宙的中心，則其自身立即陷入精神上的焦慮狀態，而為外物所役了。（註四十六）一個社會中許多個人都逞一己之強，人欲橫流，則這個社會必將大難臨頭。整個世界中，某些民族相信自己優秀或強大應統治別人，別的弱小民族都應聽它的命令學它的制度，則世界的戰禍將永無停止之一日了。一個人或一個社會，從哲學上認識了『內在生活』與『外在世界』之分際，容忍『外在世界』，不把自身視為世界之中心。世界的和平，個人的寧靜始有現實的可能。

關於此點，最易引起爭論。斯多亞哲學假定宇宙有一個絕對的自然法統治一切，在形上學上原屬於一元論者。在理論上和社會發展上，一切宗教的一神論者（monotheist）或哲學的一元論者常是狂熱的並缺乏容忍的氣質。（註四十七）斯多亞哲學雖為一元論者而仍力主容忍的原因；乃由於它的哲學在形上學剛轉入倫理的解釋時，即顯現出『內在生活』和『外在世界』之分野，而呈現相對的狀態。既然相對，個人，無論是什麼樣的個人，其意志支配的範圍必是有限的。因此，容忍或棄捨自

己所不能支配者，爲追求生活上的幸福必須要具備的態度。（註四十八）

從倫理的觀點看，每一個人都有認識自然法的能力，他的理性使他承認他自己與別人完全一樣的具有尊嚴，每一個能够自我控制的人，即享有人的尊嚴。（註四十九）在自然法之前，一切的人都有一樣的平等。人除了應盡量發揮他自己的理性，不斷修鍊自己，而且應尊重別人的人格尊嚴。別人的意志亦有其自身之自由，應加以容忍。

斯多亞哲學對於復仇的行爲也採取反對立場。他們認爲人的忿怒和仇恨既是非自然的亦是非理性的心靈狀態。因爲他們覺得人既然是宇宙的一部分，就應學習宇宙的包容和大量，甚至去原諒別人的錯誤。而且一個人如果根本不把敵人看得重要，甚至不理睬他，則爲復仇方式中最易制勝敵人的途徑之一。（註五十）斯多亞學派的理論，假定世界一切的勝敗榮辱根本沒有值得重視之必要。以理勝情，以理化欲是他們修養自己之軌範，對復仇的衝動，當然亦覺得應該以理化除，而採容忍的態度了。

從知識方面看，容忍是知識上的一種保留態度。斯多亞學派，雖在知識方面的貢獻很小，但他們却有非常重視知識的態度。他們重視知識的態度，與任何其他古希臘的學派比較起來，並無遜色。（註五十一）不論討論自由、去情欲、認識客觀的自然法諸問題時，斯多亞學派都以獲取知識作爲出發點。他們雖然肯定獲取充分知識之可能性，但亦深悉獲取知識之難能性。比如一般人以爲健康是善，疾病是惡，乃屬毫無問題之真理。但仔細想起來，健康與疾病的善或惡，必須把健康或疾病放在實際的運作過程中，始可加以判斷。如像一個人持自己之健康而去冒無意義的危險，結果喪生，其健康反而給他帶來不幸，反之，一個跛足的人，可能因爲這一生命中的弱點，激起他追求真理的熱忱，而發生了好的後果。因此，健康不一定是最善，『要用健康得當才是善，用健康不當則是惡。』疾病不一定惡，有時一個人應付某種疾病的挑戰如果適當，反可帶來於他有利的後果。（註五十二）善惡之分既如此難辨，禍福相依又如比無常，那麼我們對善與惡，福與禍之判斷，必須審慎，不走極端，處處留一個考慮問題的餘地。此種容忍乃源於知識上的難能性，而採取的保留態度。

淡漠（indifference or apathy）與棄捨（renunciation）在斯多亞哲學中亦具很重要的意義。他們對『外在世界』主張

採取淡漠和棄捨的態度。這種態度，實際上即爲他們容忍『外在世界』的兩種方式。所謂淡漠，乃是對『外在世界』遠離的心理狀態，假定凡是自己的意志無法控制的事物都屬於沒有價值的不重要的一類，富貴既如浮雲，當然沒有執着之必要，更值不得去爭奪。所謂棄捨，乃指放棄自身對『外在世界』的一切欲念，比之淡漠更澈底的斷絕了外物的誘惑。一切欲望斷絕之後，一方面感覺到自我與外物根本沒有關係，另一方面又感覺自我歸真返樸與宇宙合一。此即所謂『：放棄一切，即可控制一切。』（…to give up everything reign everything.）（註五十三）淡漠與棄捨，在消極方面可達到與世無爭，在積極方面亦可創造與宇宙一般的境界，而呈現無所不容的胸襟。

淡漠與棄捨，在斯多亞哲學中的意義，並非指悲觀或绝望，而祇是以爲一切身外之物，人我關係，不陷入於痛苦的狀態，便誘人於膚淺的歡樂，常會引起情感上或欲望上的波動，而擾亂了理性上的清明。淡漠與棄捨，實僅限於對『外在世界』之物事及自身的欲望所採之態度。至於人之屬於一個大社會，須勉力去做一個『世界公民』，就像人之屬於宇宙一樣，不僅是不可逃避的責任，而且應站在自己的崗位上，負起應當負起的責任。後期的斯多亞尤其強調人對大社會的義務。（註五十四）我們必須深切的認識這一點，然後才不致誤解斯多亞的政治哲學。他們之主張淡漠與棄捨，不僅無損於他們肯定人應積極參加政治生活，而且因淡漠與棄捨所產生的容忍態度，更有助於良好社會生活之實現。關於這一點很類似莊子的話：『遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治。』淡漠不僅不是悲觀或绝望，而且正是追求天下之治道。

就某種角度看，淡漠、棄捨、容忍實爲一種社會哲學。無欲，『清靜無爲』，對個體而論，可產生心靈上的平靜；對社會而論，可使人各守本分，順應自然的秩序，導致社會生活的安定。此種無爲主義（quietism）祇主張政府權力應受自然法的限制，與根本消滅政府權力的無政府主義比較起來，在基本觀念上很有區別。無政府主義者乃假定政府權力是惡，此種無爲主義並不作如此的假定。政府權力是不是應該存在的問題，得看這個權力的存在及行使方式是不是依照自然法的規定運行。依照自然法存在的政府權力，不僅不是惡，而且是善之實現。人不僅不應反對它，且應積極的服從它並幫助它的實現。此種政府權力，在愛匹克迪泰斯看來，即是指的一個全人類可享有平等自由的世界國家。

五、世界國家的理想

在西方古代政治思想史中，柏拉圖和亞里斯多德佔很重要的地位；許多政治思想方面的重要觀念，不是由他們最先指出來，便是接受過他們的影響。可是，他們的種族偏見或狹隘的國家觀念却很深。他們的目光始終超不出小規模的城邦政治。柏拉圖在『共和國』中，亞里斯多德在『政治篇』中，都會公開的主張野蠻人天然的即是希臘人的敵人；奴役甚至消滅野蠻人是希臘人的權利，與道德毫無抵觸。（註五十五）因此，從柏拉圖或亞里斯多德的思想中，很難找出他們在政治上懷有任何「天下」觀念或世界國家的理想。

而且亞里斯多德，雖具有非常優秀的科學頭腦，但却很顯明的缺乏一個寬大仁慈的心。他的學生，曾經建立空前大帝國的亞歷山大大帝，（註五十六）關於世界國家或統一人類的想像力比之亞里斯多德本人還高得多。根據巴爾克（E. Barker）的研究，當亞歷山大正在開拓他的帝國時，亞里斯多德曾勸過他的學生，必須把希臘人與非希臘人分別統治。待希臘人應視為自由人或朋友，待非希臘人則應看為野蠻人或奴隸。但是，亞歷山大並沒有接受他的勸告，而且反視所有被征服的民族為一家，以一種法律來平等的統治整個帝國的人民。（註五十七）這即充分說明了，關於世界國家方面的想像力，一代大哲亞里斯多德還遠不如他的學生。根據著名的希臘史學家塔恩（W. W. Tarn）的記載和辯護：『人類的統一』（the unity of mankind），這一革命性的觀念之提出，亞歷山大實屬第一人。亞歷山大在著名的奧匹斯（Opis）酒宴上曾公開為一人類心靈的聯合，馬其頓人與波斯人的共同建立新國——作過誠摯的祈禱。（註五十八）

這也說明了人在觀念上的改變或進步，實不如想像的那麼容易。雖以柏拉圖或亞里斯多德的優秀頭腦，依然擺不脫種族的歧視，而使自己的心智囿限於一種時代的偏見之中。一代大哲的眼光，有時反不如二十多歲青年人那麼銳敏。緊隨着亞歷山大所提出的新觀念，斯多亞學派則有系統的發揮了『人類皆兄弟』（the brotherhood of men）的理想，進而提出世界國家（cosmopolis）的政治哲學。斯多亞學派的思想家，為什麼會特別具有開放的心靈（the open mindedness），而主張世

界國家呢？除了因為時代的轉變和政治社會的變遷所產生的刺激外，他們的思想中有一種特性也是原因之一。他們的思想裡，具有非常原始的衝動力，激動人去擺脫一切人文環境中的觀念約束和歷史傳統所形成的等差，而要求直接訴諸原始的自然精神。此種先從擺脫舊有的傳統觀念，沉醉在一種自然的原始的精神狀態中，再回到人文世界的過程，也許是創造新觀念或易於接受新觀念的途徑。

在西方歷史中，世界國家的觀念雖然萌芽於亞歷山大的帝國時代，可是這一個觀念的系統化，被視為一種人類追求的理想和政治哲學，無疑的要算是斯多亞學派帶給人類的貢獻。（註五十九）在英語的世界中，有許多名詞（如 a great , city, a single universal city, world empire, world state, world government, world federation, international government），追溯起來都源於斯多亞學派的『世界國家』(cosmopolis) 或『世界主義』(cosmopolitanism)。不過，現代人的世界國家與斯多亞的世界國家，在基本理論的出發點上，是很不相同的。現僅就愛西克迪泰斯的著作及其他有關斯多亞學派的著作，來對斯多亞的世界國家在觀念上作一簡單的說明。為了討論的方便，可以從世界國家的性質、構成分子、憲法及實現方式諸方面來分別加以說明。

世界國家的性質 宇宙中有一個絕對的普遍的理性存在，這個理性是萬事萬物演化的根據和準則。人和人類的社會是宇宙的一部分，他們的行為和他們的發展應該而且必須遵守宇宙理性的指導。宇宙的理性要求和諧與統一，人類的社會也必須越過個別國家的界線建立統一的世界國家，並且讓這個世界國家中所有的人都享有一樣的平等和自由。換言之，人類在宇宙理性規定下是一種不同的生命形式，他們應該生活在一個單一的社會組織中，一種生命祇應接受一種秩序的社會生活。（註六十）

在此種假定下，世界國家祇是宇宙理性的延伸或另一種表現。國家是一種政治權力組織體的意義並不重要，重要的是要把國家看成一種精神的理性的統一體。國家的目的，不是國家本身，亦非人民的幸福，更非君主的權力。國家的目的乃在實現客觀存在的宇宙理性。因此，在愛西克迪泰斯看來，國家之上還有一種高於國家的『天道』存在。至少此種世界國家的根

本性質，爲增進人類幸福是次要的，爲使社會生活符合宇宙秩序或自然規律才是首要的。（註六十一）這種理論與黑格爾的國家理論很相類似。黑格爾即認爲國家實爲神聖意志之具體表現。（註六十二）不過，斯多亞的世界國家完全不像黑格爾的國家那麼絕對的具有權威。乃因爲黑格爾假定神聖意志是絕對的權威之存在，要求人的絕對服從，而斯多亞却假定宇宙秩序之自身即肯定人人平等，人與人之間應如兄弟一般的互相尊重。黑格爾的神聖意志遂助長了君權的絕對性，而斯多亞的宇宙秩序却規範了君權的擴張性。關於此點，在認識斯多亞的世界國家時，我們必須密切的把握住。不然，我們極可能誤認斯多亞的政治哲學本質上爲一絕對主義（absolutism）。

世界國家的構成分子 在愛匹克迪泰斯的想像中，世界國家的構成分子有兩大類：一爲人，另一爲神。人類即指一切有理性的動物。所有的人類都是上帝的兒子。人不應分成奴隸、主人、自由人、野蠻人、中國人或乙國人。他們天生的即是『世界公民』（citizen of world），屬於一個唯一的世界國家。（註六十三）所謂神即象徵着一種完美的自然精神。此種精神不僅是構成世界國家的一部分，而且滲透在整個世界國家之中。它使世界國家任何一種措施都合於自然的意志，而達到人人平等和幸福的境地。（註六十四）

如果我們對愛匹克迪泰斯在此處所謂神的含義不了解，即可能誤解他所說的人與神共處的世界國家實爲一種『天國』。實際上，所謂世界國家，並沒有任何神秘之處，它祇是一切的人類根據自然的精神所建造的社會組織。一切的人，不分階級，不分貧富，不分智愚，不分膚色，不分語言；在這個組織中像兄弟一般的享有一樣的平等，一樣的權利，並盡一樣的義務。（註六十五）

這種澈底的平等論，不僅在當時有奴隸制度的希臘羅馬社會中是革命性的偉大觀念，而且直到今天人類社會依然距離這個理想很遙遠，就是第二次世界大戰後的普遍人權宣言（the Universal Declaration of Human Rights）也不過才在觀念上達到了相同的水準。

世界國家的憲法 斯多亞學派理想中的世界國家裡，既然一切都處於絕對平等的地位，其統治方式當然會強調法

治。不過，他們的法，在觀念上的最高來源，並非人民的意志，而是上帝的意志。（註六十六）所謂神又有兩種，一為絕對的神（God），一為諸神（gods）。〔註六十七〕所謂上帝的意志即是絕對的神或自然之意志。因此，在愛匹克迪泰斯的心目中，法不僅統治人，而且統治諸神。法是絕對崇高的存在，既然諸神都得服從，人間的君王，皇帝之類，更沒有例外。這種意義下，君權或帝權都在法的約束之中，於是人的平等和自由可得到保障。

法有兩大類，一為個別城市國家的法律（the law of the individual city），一為世界國家的法律（the law of the world-city）。前者是根據習慣的法，後者是根據理性的法。習慣是變動的，理性是一貫的。習慣法應該由理性法統一起來。世界國家根據理性法而得到實現和發展。理性法來自自然或上帝，有其普遍性及必然性，它是適用一切的正義的標準。因此理性法或自然法即為世界國家的憲法或根本大法。（註六十八）

世界國家的實現 這個世界國家既是人與神的共處，又符合絕對的善，其實現必非常困難。有的人根本認為此種理想國家，永遠也不會實現。不過，根據愛匹克迪泰斯對於人和人的理性之信心，他肯定這個世界國家之實現很有可能。他認為實現這個世界國家，不是靠武力，也不是靠少數政治家，而是靠教育，認識自然法和善之觀念的教育。（註六十九）憑武力或政治家的技巧所帶來的世界國家，其範圍可能包括所有的人類，但其性質可能是帝國式的，不能免除壓迫或種族的歧視。憑教育所創造的世界國家，乃建立在全人類的自覺上，當不會產生奴役的現象。而且世界國家在本質上乃是世界理性之實現，此種實現惟有通過人的理性，去認識和體驗自然的規律和宇宙秩序，才可能把世界理性具體化，而成為一國家的形式。人都是有理性的，祇要教育能使人理性清明，與客觀理性合一，世界國家當然會出現的。

換一句話說，世界國家之實現，惟有通過教育不斷的發展人的理性，使人人都能認識客觀的自然法和宇宙的真善美，人自會遵照自然法所指示的『統一』與『和諧』建立一個世界國家。建立世界國家的最後責任，不是英雄，不是不負責任的羣衆，也不是那個自認為優秀的民族，而是人類的理性。

六、思想的影響及評價

在西方古代的思想界裡，斯多亞是具有很大聲勢的學派。希臘史家塔恩認為『希臘文化世界（包括希臘文化影響下的羅馬等）的哲學首數斯多亞；所有其他的哲學都是次要的。』（The philosophy of Hellenistic world was Stoic; all else was secondary.）他的論斷也許近乎誇大，但却有他的根據。從希臘哲學的影響而論，亞里斯多德的哲學經過三個世紀就完全失去重要性了；柏拉圖的哲學盛行一百五十年則變了樣；伊壁鳩魯派雖歷久而不墜，在人心的吸引上却甚小；懷疑派在理論的爭辯上固可與斯多亞取到分庭抗禮的地位，可是在實際的影響上仍然屈居下風；斯多亞學派在西方古代文明中却盛行了五個世紀而不衰，尤其到了羅馬帝國的早期，斯多亞更有獨步思想界的趨勢，與希臘文化裡其他任何哲學比較起來，斯多亞都算是勢力較大歷時最長的一派。（註七十）至於在羅馬時代之後，從基督教的教義，中古末期及近代初期的自然法觀念，斯賓諾莎（B. Spinoza）的科學理性主義（scientific rationalism），康德（I. Kant）的倫理學，以及現代李卜曼（W. Lippmann）所提倡的理性的人文主義（rational humanism），我們一樣可以發現它們的某些觀念和推敲問題的角度或多或少的都接受過斯多亞的影響。（註七十一）

從另外一個方面看，在整個西方文明的發展過程中，有三個大的階段最為重要。這三個階段即是希羅文明、基督教文明及科學文明。斯多亞學派，在希羅文明過渡到基督教文明的銜接上，無疑的發生了橋樑的作用。基督教的教義中，如『博愛』、『容忍』、『人類皆兄弟』……諸觀念莫不來自斯多亞哲學。

斯多亞對於實際政治的影響也是非常大的。一個主張清心寡欲的學派，竟與實際政治發生了極密切的關聯，除了黃老哲學在中國西漢初期的政治上所發生的影響外，人類歷史上恐怕再找不出近似的例子了。希臘的重要人物中即有不少信奉斯多亞哲學的。到了羅馬帝國的盛世，有更多的名臣和帝王自認為是斯多亞學派的信徒。（註七十二）其中以孫納嘉及馬嘉斯二人尤為後世聞名。至於羅馬的法學或實際法律，更莫不以斯多亞思想為圭臬。不論是羅馬的國內法（Jus Civile）、萬民法（Jus

Gentium) 或神律 (Jus Divinum) 無一不受斯多亞的自然法觀念之影響。(註七十三) 而且在斯多亞影響下所制定的法律，都是朝着改善奴隸生活，進增人類平等這一方向而發展的。

在斯多亞影響基督教及羅馬的實際政治上，愛匹克廸泰斯有其特別顯著的貢獻。一方面因為愛匹克廸泰斯的思想在著名的斯多亞人物中最富於『宗教情調』，使他在希羅文明轉化成基督教文明(愛匹克廸泰斯的時代基督徒還處於受迫害的地位)的過程中佔有重要地位，另一方面因為篤信斯多亞哲學的羅馬皇帝馬嘉思最崇拜愛匹克廸泰斯；(註七十四) 馬嘉思在他的『沉思錄』中，多處引述愛匹克廸泰斯的觀點來支持他自己的思想，並認為愛匹克廸泰斯是與蘇格拉底一樣偉大的人物，(註七十五) 更充明說這位皇帝是如何的尊敬愛匹克廸泰斯了。一個在政治上握有實際權力的人物，衷心的崇拜一位有思想的人已不多見；衷心的崇拜一位奴隸思想家更屬絕無而僅有了。

對實際歷史發生重大影響的思想，不一定就證明這種思想即有益於人類，也不一定證明這種思想即具有真理的基礎。比如馬克思的思想對於十九世紀末期以來的歷史，的確發生了巨大的影響，但他的思想既沒有真理的基礎，對人類歷史也發生了壞的作用。盧梭思想的影響雖曾在近代的民主革命中發生過巨大而良好的後果，但其理論也不一定經得起科學的檢證。雖然斯多亞學派的思想在古代的社會中發生過很大的影響，甚至在增進公衆幸福上和提高人類尊嚴上都很有貢獻，可是斯多亞的思想其理論的基本假設並無鞏固的基礎。就現代眼光看，宇宙本身，未必是一個有意志有目的的有機體，人文世界的變化也不一定遵循着整個宇宙的秩序。這一基本假設既有問題，宇宙理性、自然法以及根據宇宙理性及自然法推演出來的倫理秩序和政治秩序，必隨之發生動搖。因此，羅素曾在『論自由人的崇拜』一文中以為一個現代人對科學所描寫的宇宙有所了解之後，知道宇宙自身並無意志和目的，則斯多亞的宇宙觀，頂多不過為不幸的人生提供了精神上的逃避處。(註七十六) 假使斯多亞所提出來的宇宙觀，其意義根本包括一切，而且非科學所能認識，所謂宇宙即是上帝。那麼他們一面假定宇宙理性或自然法之必然性和普遍性，另一面又肯定個人的絕對自由之可能，其自身在邏輯上亦發生了矛盾。因為一個人不可能既必須服從客觀自然之必然，又享有絕對的意志之自由。關於這一點，有的批評家稱之為斯多亞的物理學與倫理學之間的矛盾。(註

七十七)這正是整個斯多亞學派理論上的缺點，愛匹克迪泰斯的思想當然也陷於一樣的錯誤中。

不過，我們絕不可因之而完全否定了斯多亞的思想。直到今天，人類歷史上各式各樣的社會思想，我們還不能找出一種思想系統是絕對完整的。尤其是古代的一切社會思想，幾乎沒有一個學派的思想經得起現代的批評。我們如果把斯多亞哲學放在人類思想史上比較研究，我們依然會發現出這一學派的思想仍具有偉大而深遠的意義。從愛匹克迪泰斯的政治思想中，我們亦不難發現斯多亞學派所提出的某些政治思想上的問題，的確具有永恒性的價值。以下我們根據兩方面——欲望的安排與善良的社會生活，全體主義與個體主義的調和——來簡單的說明愛匹克迪泰斯在政治思想上的貢獻之所在。

欲望的安排與善良的社會生活 從現代的眼光看『禁欲主義』(asceticism)固無甚價值可言。因為欲望即是生命的動力，禁欲與違反人性是同一意義的兩種說法。假使禁欲可能，人人都可做到無欲，則世界的一切創造和進步亦必隨之失去了原始的推動力。不過，不論對個人、社會甚至整個世界而言，一切煩惱一切仇恨以至於一切戰爭，推究其基本原因莫不根源於人的欲望。其當一個人的欲望在他的生活中發生失調(maladjustment)現象時，輕則心神不安，重則精神分裂。一個社會如果對其構成分子之間的欲望衝突，沒有妥善的調適和安排，這個社會必然紊亂甚至趨於解體。整個世界中如果某些國家的生存欲與某些國家的霸權欲發生衝突，又無調和之可能，其結果必然發生戰爭，使人類遭受浩劫。

因此，一個社會的價值標準和政治制度，必須在個人與個人、個人與團體、團體與團體之間的欲望上妥為安排，並做到和諧的地步。不然，社會的善良生活根本不可能實現。(註七十八)

愛匹克迪泰斯主張通過教育的作用，使個人做到『去欲』或『以理化情』的境地，進而實現人人平等的『世界國家』。

雖然在解決的方式上並沒有成功，但他看到了政治哲學上永恒的問題之所在。

全體主義與個體主義的調和 在政治哲學中，全體主義與個體主義之爭，不僅歷時最久，而且至今依然得不到合理的解決。所謂全體主義即是強調『社會凝聚』(social cohesion)，所謂個體主義即是重視『個人創造』(individual initiative)。

(註七十九)前者重義務和權威，將個人視為社會的工具，後者重權利和自由，將社會視為個人的手段。在哲學的意義上，

全體主義是一元論者，堅持宇宙有一先驗 (apriori) 的秩序，而且一切事物都在這個秩序的預定安排下。個體主義是多元論者，假定事物之變化是許多偶然因素所造成的，宇宙並沒有一個先驗的目的，人的自由可以創造或改變他自己的命運。這兩種說法，各有各的真理，很難得到澈底的合理解決。不過，人類社會生活的經驗已證明兩方面各有是處。因為太偏重個人自由，社會即會變得混亂或無秩序；反之，太偏重社會組織，不僅個人失去幸福，而且社會自身亦會日益僵化而無進步。（註八十一）因此，從政治哲學看，個人自由與社會組織兩方面均不可偏廢，應受到同等的重視，兩方面應盡可能加以調和和折衷。

愛匹克迪泰斯的思想，一方面肯定宇宙秩序或自然法之必然性，另一方面又堅持個人的自由意志之絕對性；並假定個人從認識或服從客觀宇宙秩序始可獲得絕對的自由。其說法固然是矛盾的，缺乏理論之貫性。（註八十二）但這足以表示他始終想從個人與宇宙、自由與必然的調和或合一中，去解決思想上的一切問題。愛匹克迪泰斯的政治思想裡隱藏了一個可貴的原則。這個原則就是非常重視全體主義與個體主義之間的調和。

他的努力，在理論上雖然失敗了，可是他根據這個原則所設計的人類社會——『人類的統一』與『個人的自由』兼受重視——直到今天依然是全人類正在恐怖惶惑中所不得不努力以求的唯一道路。這即是他在政治思想中所提出的另一個富於永恒性的意義的問題。

附 註：

- (註1) 斯多亞學派的創始人是芝諾 (Zeno of Citium 336—264 B.C.)。大概在公元前二九四年他在雅典的 Stoa Poikile (英文意義即 the Painted Porch) 設立帳蓬講學，故以此名作為這個學派的名稱。斯多亞學派可分三段重要時期。即早期斯多亞 (the old Stoa) 中期斯多亞 (the middle Stoa) 及晚期斯多亞 (the late Stoa)。羅馬帝國時代的斯多亞學派即屬晚期斯多亞。晚期斯多亞留給後世的著作比較完整，思想也比較成熟，崇拜這個學派的人也比較多。不過，其中以孫納嘉，愛匹克迪泰斯，馬嘉斯三人最為著名。See F. Thilly, *A History of Philosophy*, Revised by L. Wood (Holt, 1955), PP. 130—131; E. Zeller,

Outlines of the History of Greek Philosophy (Longmans, 1922), 285—288.

(註11) 諸葛泰（3—65 A. D.）生於科爾多瓦，會後被過尼綠（Nero）聘為教師和大臣。他的著作很多。因尼綠懷疑他有謀反的企圖，命他加殺而結束他的一生。See E. Zeller, *op. cit.*, P. 288.

(註11) 馬嘉斯（121—180）在十七歲時即參與羅馬帝國政事，四十歲時為總理，做了十九年的皇帝。他是最崇拜愛比克泰斯的人。他的著作「沉思錄」（The Meditations）一書，至今仍甚流傳。他以皇帝之尊，而篤信苦行哲學，頗為世人所景仰。*Ibid.*, PP. 292—293.

(註12) 關於愛比克泰斯的事蹟，一般哲學史的記載，雖偶然小有出入，但大體上是一致的。本文所用材料多取自後列各書：E. Carter, “Introduction” in *Moral Discourse of Epictetus, with Enchiridion and Fragments*, Trans. by E. Carter (Everyman's Library, 1957), PP. xxii-xxiii; G. Long, “A Life of Epictetus” in *The Discourse of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments*, trans. by G. Long (The Home Library), PP. iii-vii; W. T. Jones, *A History of Western Philosophy* (Harcourt, 1952), P. 277.

(註13) W. Ebenstein, *Great Political Thinkers* (Rinehart, 1956), PP. 137—138. “The most representative and influential philosophical school of the five centuries about 300 B. C. to A. D. 200 was Stoicism.”

(註14) W. T. Jones. *op. cit.*, PP. 258—259; F. Thilly, *op. cit.*, PP. 141—142.

(註15) W. Windelband, *A History of Philosophy, with Special Reference to the Formation & Development of Its Problems & Conceptions*, trans. by J. H. Tufts (Macmillan, 1957), PP. 190—192.

(註16) E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 3vols (Modern Library), PP. 52—72.

(註17) M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (Oxford U. P. 1956), P. 179.

(註18) E. T. Salmon, *A History of Roman World, from 30 B. C. to A. D. 138* (Methuen, 1957), PP. 183—184.

(註19) *Ibid.*, PP. 234—235.

(註十一) G. Murray, "The Stoic Philosophy" in *Political Thought in Perspective*, ed. by W. Ebenstein (Mcgraw-Hill, 1957), P. 94. "I shall approach it (Stoicism), therefore, rather as a psychologist than as a philosopher or historian I shall merely try as best I can to make intelligible its great central principles and the almost irresistible appeal which they made to so many of the best minds of antiquity."

(註十二) W. T. Jones, *op. cit.*, PP. 277—278.

(註十三) G. Murray, *op. cit.*, P. 100. "The Greeks call it Phusis, a word which we translate by 'Nature', but which seems to mean more exactly "growth" or "the process of growth." "It (living or acting according to the Phusis) means living according to the spirit which makes the world grow and progress."

(註十四) *Ibid.*, PP. 100—101.

(註十五) *The Discourses of Epictetus. with the Enchiridion and Fragments*, trans. by G. Long (The Home Library) P. 221.

Διήγησις Επίκτητος "Epictetus"; see also Windelbank, *op. cit.* P. 180.

(註十六) *Epictetus*, PP. 50—52; W. Windelband, *op. cit.* P. 181.

(註十七) *Epictetus*, PP. 54—56, 265—266.

(註十八) *Ibid.*, PP. 49, 84—87; see also D. S. Robinson, *Political Ethics: An Application of Ethical Principle to political Relations* (Crowell, 1935), P. 176.

(註十九) *Epictetus*, P. 94; F. Thilly, *op. cit.*, P. 137.

(註二十) *Epictetus*, PP. 188—189.

(註二十一) E. Carter, *op. cit.*, PP. ix-x.

(註二十二) *Epictetus*, P. 136.

(註二十三) F. Thilly, *op. cit.*, P. 138.

- (註11五) *Epictetus*, PP. 40—41, 32.
- (註11六) R. F. Davidson, *Philosophies Men Live By* (Dryden, 1952), P. 131; *Epictetus*, PP. 156—157.
- (註11七) F. Thilly, *op. cit.*, P. 139.
- (註11八) 宇宙既然無所不包，又絕對完美諧和，那麼宇宙中有罪惡存在將如何解釋呢？關於此點，在斯多亞哲學中，有兩種解決的方式。第一種是消極的解決，即是根本不認宇宙中有罪惡。普通人所謂罪惡在自然秩序中是一種不真實的影子，它是不存在的。第二種是積極的解決，承認有罪惡存在。在自然過程中，惡是1種手段，它為了一實現善，準備善來征服它而存在。Ibid., P. 136. 愛因克泰德斯則採後一種途徑。
- (註11九) A. K. Rogers, *Ethics and Moral Tolerance* (Macmillan, 1934), PP. 234—237; R. F. Davidson, *op. cit.*, PP. 128—129.
- (註11十) D. S. Robinson, *op. cit.*, PP. 175.
- (註11一) 柏拉圖會經在敍拉扣 (Syracuse) 返雅典途中，被人欺騙賣為奴隸，後為商人贖回，帶到雅典。柏拉圖原為貴族短期做奴隸，在心態上不能跟愛因克泰德斯相比。
- (註11二) *Epictetus*, PP. 330—331.
- (註11三) *Ibid.*, PP. 341, 94—95.
- (註11四) *Ibid.*, P. 337.
- (註11五) W. Windelband, *op. cit.*, P. 168.
- (註11六) *Epictetus*, P. 359. "...for freedom is acquired not the full possession of the things which are desired, but by removing the desire."
- (註11七) *Ibid.*, PP. 279—281, 283—284.
- (註11八) A. Schopenhauer, *The World as Will and Idea* (Modern Library), BK. III, Sect. 34.
- (註11九) *Epictetus*, PP. 109—113, 326—328.

(註四十) *Ibid.*, PP. 34—36.

(註四十一) *Ibid.*, PP. 44—49, 46n.

(註四十二) F. Thilly, *op. cit.*, PP. 136—137. “The Stoic conception of freedom is one of rational self-determination; free acts are those which are in conformity with a man's rational nature and, ultimately, with the rational nature of the universe.” “...the doctrines of man's rational nature as a reflection of the cosmic reason, of man's freedom as conformity to nature, and of human immortality are of crucial significance to Stoicism.”; see also *Epictetus*, PP. 324—343.

(註四十三) W. Ebenstein, *Great Political Thinkers*, P. 141.

(註四十四) H.R.F. Bourne, *Life of John Locke*, vol. I, P. 174.

(註四十五) *The Golden Sayings of Epictetus*, trans., by H. Crossley (Macmillan, 1925), PP. 129—130. “Man...sees that things which surround him are of two kinds. Some are free from hindrance and in the power of will. Others are subject to hindrance, and depend on the will of other men.”; see also *Epictetus*, PP. 48.

(註四十六) *Epictetus*, PP. 151—154.

(註四十七) E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, II Vols. (Macmillan, 1908), Vol. I, PP. 647.

“Whilst intolerance is a characteristic of all monotheistic religions which attribute human passions and emotions to their godhead, polytheism is by nature tolerant.”

(註四十八) *Epictetus*, P. 358. “Will you not, as Plato says, study not to die only, but also to endure torture, and exile, and scourging and in a word to give up all which is not your own? If you will not, you will be a slave among slaves, even if you be ten thousand times a consul; and if you make your way up to the Palace (Caesar's residence), you will no less be a slave;...”

(註四九) W. E. H. Lecky, *History of European Morals* (Braziller, 1955), P. 195.

(註五〇) E. Westermarck, *Ethical Relativity* (Quinn & Boden, 1932), P. 75.

(註五一) E. Zeller, *op. cit.*, P. 234.

(註五二) *Epictetus*, PP. 269—270

(註五三) W. Ebenstein, *Great Political Thinkers*, P. 140; see also F. Thilly, *op. cit.*, P. 138.

(註五四) E. Thilly, *op. cit.*, PP. 139—140. “Unlikely the Epicureans, who held themselves aloof from public affairs, the Stoics recommended participations in political affairs : it is the duty of every man to take part in social and political life in the same spirit in which he behaves as a citizen of the world, to labor for the welfare of his own people and his own State. But they could never become narrow chauvinists for their nationalism was broadened by a humanitarianism that embraced the entire world.”

(註五五) D. S. Robinson, *op. cit.*, P. 174.

(註五六) 小亞細亞、羅馬、希臘、波斯、印度、中國、日本、大蒙古國、歐洲的教會。羅馬、希臘、波斯、印度、中國、日本、大蒙古國、歐洲的教會。

(註五七) See E. Barker, “Introduction” in *The Politics of Aristotle*, trans. by E. Barker (Oxford, 1946).

(註五八) W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (Longmans, 1927), P. 69. “These (some ideas of human brotherhood) originated on the day—one of the critical moments of history—when, at a banquet at Opis, Alexander prayed for a union of hearts (*homonoia*) and a joint commonwealth of Macedonians and Persians.”

(註五九) W. T. Jones, *op. cit.*, P. 269. “The idea of a cosmopolis, or universal city, was a Stoic discovery.”

(註六〇) *Epicetus*, PP. 24, 66, 132—133 ; see also G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (Holt, 1955), P. 144.

(註六一) W. Windelband, *op. cit.*, PP. 175—176.

(註K1) C. F. W. Hegel, *Philosophy of Rights*, trans. by T. M. Knox (Oxford u. p., 1942), sect. 270. "The state is the divine will as a present spirit, which unfolds itself in the actual shape of an organized world."

(註K11) *Epictetus*, PP. 13, 300—304.

(註K12) *Ibid.*, PP. 31—32.

(註K13) G. H. Sabine, *op. cit.*, P. 149.

(註K14) *Epictetus*, P. 363.

(註K15) *Ibid.*, P. 13. "God is the father both of men and of gods."

(註K16) G. H. Sabine, *op. cit.*, PP. 150—151.

(註K17) *Epictetus*, PP. 57, 73.

(註K18) W. W. Tarn, *op. cit.*, P. 266; see also R. Warner, *The Greek Philosophers* (New American Library, 1958), P. 165.

(註K19) R. F. Davidson, *op. cit.*, PP. 136—137.

(註K20) W. Ebenstein, *Great Political Thinkers*, P. 139.

(註K21) W. T. Jones, *op. cit.*, P. 270.

(註K22) E. Zeller, *op. cit.*, P. 292.

(註K23) Marcus Aurelius, "The Meditations" in *The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. by W. J. Oates (Modern Library, 1957), P. 537.

(註K24) B. Russell, "A Free Man's Worship" in *Selected Papers of B. Russell* (The Modern Library, 1955).

(註K25) R. M. Wenley, *Stoicism and Its Influence* (Boston, 1924), PP. 107—110; see also R. F. Davidson, *op. cit.*, P. 136.

"Upon closer examination, moreover, Stoicism shows a lack of internal self-consistency. There is an inherent contradiction between its ethics and its physics which even the great Stoics do not clearly face. If the universe is

rigidly determined by natural law, then all that happens, including human conduct, is the result of forces over which the individual has no control. He cannot be blamed for what he does or expected to do otherwise. The Stoic ethics is based, in fact, upon an assumption of human freedom which its account of the universe does not justify.”

- (註七八) B. Russell, *An Outline of Philosophy* (Norton, 1927), Chap. 22.
- (註七九) B. Russell, *Authority and the Individual* (Simon & Schuster, 1949), P. 75.
- (註八十) *Ibid.*, P. 25.
- (註八一) W. Ebenstein, *Great Political Thinkers*, PP. 141—142.
- (註八二) 本文係接受國家長期發展委員會研究補助所完成之譯文。