臺大文史哲學報　第七十三期
2010年11月　　頁63~86
臺　灣　大　學　文　學　院

關心靈魂*

徐　學　庸**

摘　要

柏拉圖在其早期對話錄，如《辯護篇》（The *Apology*）、《艾爾奇比亞德斯上篇》（The *Alcibiades I*）及《高爾奇亞斯篇》（The *Gorgias*），多次呼籲雅典人，特別是雅典的政治軍事領袖，應照顧關心個人與公民們的靈魂；然而關於如何照顧靈魂這幾部對話錄中皆無細節之敘述。這篇文章之論述主要希望達成兩個目的：第一、藉由對這幾部對話錄中關於照顧靈魂的段落進行爬梳，希望證明在早期對話錄中隱含《理想國篇》的靈魂三分之概念。換言之，柏拉圖在早、中期對話錄中對靈魂的內在結構之說明並無二致；第二、若在早期對話錄中有著靈魂三分的概念，那關於靈魂照顧之細節便可在《理想國篇》兩階段，一專技的教育制度的設計得到說明。

關鍵詞：柏拉圖　關心靈魂　靈魂三分　文藝體育教育　智性教育
專業教育

99.07.01 收稿，99.10.12 通過刊登。

* 本文曾於 2010 年 5 月 29 日在輔仁大學外語學院西洋古典暨中世紀學程舉辦之「西洋古典及中世紀的教育學術研討會」宣讀，感謝與會學者對本文提出的質疑與建議；亦感謝《台大文史哲學報》兩位審查人對本文提出具建設性的修改意見。

** 輔仁大學哲學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

柏拉圖《辯護篇》描述蘇格拉底因被指控另立新神與敗壞雅典年輕人，而在法庭上爲自己辯護。自辯主要由兩部分組成：第一部分是反駁過去曾經指控他的人，特別針對喜劇作家亞里斯多芬尼斯（Aristophanes）在《雲》（*Clouds*）中對他所作的描寫。蘇格拉底強調他不是——如亞里斯多芬尼斯諷刺性描畫——一位詭辯家，且在證實德爾菲神諭，「無人比蘇格拉底更有智慧」，是否爲真的過程中，他發現它似乎所言爲真，因爲對話者及受其檢視之人皆被證明不如他有智慧。[1]第二部分針對現在的指控者，梅利投斯（Meletos）、阿尼投斯（Anytos）及呂空（Lykon）的控訴提出駁斥，藉以證明那兩個罪名的指控爲莫須有。[2]接著，柏拉圖寫道，蘇格拉底自述自己在雅典城中的所作所爲，是置個人死生於度外。他自比特洛伊之戰的英雄阿奇里斯，母親塞緹絲（Thetis）告訴阿奇里斯，若他斬殺了特洛伊王子赫克投爾（Hector），他自己的死期也將至，但阿奇里斯選擇了懲罰殺害摯友的赫克投爾，面對死亡。[3]蘇格拉底亦抱著雖千萬人吾往矣之決心，無懼死亡，遵循神諭，堅守崗位，從事哲學，[4]並以身型碩大、行動遲緩的馬及馬蠅比喻雅典與他個人之間的關係，他依照神諭的指示，像馬蠅叮咬馬一樣喚醒雅典人，對他們提出嚴厲的斥責。[5]蘇格拉底告誡地說：[6]

> 高尚的人們，生為雅典人，是屬於最偉大的
>
> 及以智慧與力量聞名的城邦，難道你並不為關心如何使
>
> 自己盡可能擁有財富感到羞恥（aischunē），
>
> 還有名聲及榮耀（doxēs kai timēs），卻不關心也不思考明智，真理
>
> 及如何地使自己的靈魂（psuchēs）處於最佳狀態？[7](請確認所有引文的分行狀況)

蘇格拉底勸誡老老少少的雅典人，勿急於關心個人的物質生活，要更關心自己的靈魂將如何盡可能是最佳的，因爲德性（aretē）不出於財富，但對人而言是善的事物皆出於德性。[8]

---

1 19a-24b.

2 24b-28a.

3 28a-d；亦可參見荷馬，《伊里亞德》（The *Iliad*）XVIII, 94-104。

4 28d6-29c5.

5 30e3-31a1.

6 除非另注說明，文中柏拉圖對話錄的引文皆為我個人根據*Platonis Opera*（Oxford Classical Texts）之希臘文本的翻譯。

7 29d7-e3.

8 30b1-4.

臺灣大學學術期刊資料庫

柏拉圖顯然是藉由敘述蘇格拉底在法庭上為自己辯護的過程，[9]對雅典人進行道德勸說，並要求他們重新檢視自己的價值排序。[10]切勿將心思放在毫無價值之事，唯有關注德性更甚於關心外在美善事物之人的生命才會更好，因為「壞事不會跟著有德之人，無論是生前或死後」。[11]

9 Burnet, J., *Plato's Ethyphro, Apology of Socrates and Crito* (Oxford: Clarendon Press, 1924): 63-64之《辯護篇》的導論中問的第一個問題是，在多大的程度上我們可視《辯護篇》為一部歷史文獻？他論述：「現在柏拉圖的目標顯然是藉由在真實的觀點下敘述他的性格及活動，以為蘇格拉底的回憶辯護；且由於大部分在場之人在《辯護篇》出版時還活著，他會使自己的目的無法達成，若他對蘇格拉底的態度及他辯護的主要方式給予一杜撰的說明。」因此「《辯護篇》將為我們重建『歷史的蘇格拉底』提供最安全的基礎」。這個傳統且經典的論述得到了E. de Strycker及S. R. Slings兩位教授的背書，在*Plato's Apology of Socrates* (Leiden: Brill, 1994): 7，他們說：「《辯護篇》顯然不純粹是柏拉圖的想像的作品」，且在這部對話錄「蘇格拉底坦白地表達他個人喜歡的觀點」（Ibid. 15）。此外，雖然C. D. C. Reeve教授坦承這是個難以有令人滿意答案的問題，且他並不提供任何相關的答案或說明，但為論證方便之故，他認為《辯護篇》中的蘇格拉底是歷史的蘇格拉底，參見*Socrates in the Apology* (Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1989): xxxi。然而Rowe, C. *Plato and the Art of Philosophical Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007): 86, n. 71不認同de Strycker與Slings的詮釋，並主張從那些以困惑為結尾的對話錄（the aporetic dialogues）會比從《辯護篇》得知更多關於歷史上的蘇格拉底之訊息。Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004): 78 主張，柏拉圖是位戲劇作家，他對蘇格拉底的描述與蘇格拉底實際的活動間有一「張力」在，「原則上，蘇格拉底會與任何人對話，但在柏拉圖的呈現中他主要關切有社會及政治影響力的自由男性」。柏拉圖早期對話錄，特別是《辯護篇》對歷史上的蘇格拉底有或多或少的描述（Kahn, C., *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998): 88-95認為，《辯護篇》對歷史的蘇格拉底及其哲學有一最小限度的描寫），這是不容否認之事，畢竟柏拉圖在《辯護篇》兩次言及自己在法庭現場（34a, 38b6）。儘管如此，這不足以讓我們有信心宣稱這部對話錄是「蘇格拉底的」對話錄，因為Kahn認為柏拉圖至始至終有一連貫一致的哲學思想（Ibid. xiv）。相關討論，亦可參見Prior, W. J., "The Historicity of Plato's *Apology*", *Polis* 18 (2001): 50。根據Blondell, Kahn及Prior的論述，我個人認為這部對話錄是柏拉圖的哲學而非歷史著作，它是關於柏拉圖本人的，而非蘇格拉底的哲學思想之呈現。其主要功能是為讀者提供一種思想準備的前置作業，其中一些提及但未詳盡敘述的議題與概念，皆可在《理想國篇》得到答案，同理適用於其他兩部對話錄，因此文中言及蘇格拉底，指的皆是柏拉圖的蘇格拉底。

10 38a5-6.

11 41d1.

臺灣大學學術期刊資料庫

一、關注靈魂

《辯護篇》中我們看到柏拉圖的蘇格拉底誠心嚴肅地告誡雅典人，不分老幼，要關注自己靈魂，使之處於最佳狀態，最佳狀態即德性。《高爾奇亞斯篇》（The *Gorgias*）中柏拉圖的蘇格拉底則將關注靈魂的狀態之工作，視爲真正的政治家與政治技藝（technē）所指的目標。與波婁斯（Pōlos）對話時，蘇格拉底說，有四種技能（empeiriai）：烹調術，裝扮術，修辭術與詭辯術，分別掌管四種事物。[12]它們之所以被稱爲技能，是因爲技能乃出於經驗之累積，不建立在知識的基礎上，[13]因此並非精美之事。此外，人們經常將修辭術或演說術視爲政治人物應具備的政治技藝，如沛里克雷斯（Periclēs）的口若懸河，辯才無礙，但蘇格拉底認爲修辭術充其量只是政治技藝的某一部分的影像（eidōlon），[14]主要的功能是阿諛及取悅群眾。然而政治技藝的功能主要是將靈魂保持在一好的狀態，[15]與之相較擁有修辭術者不知真正的善爲何物，只知看似爲善的事物。就算他們在城邦中坐擁權勢，但他們卻在使靈魂防腐及使自己和他人不爲惡上毫無用處。[16]

蘇格拉底與卡利克雷斯（Kalliklēs）對話時，再次強調公共演說是種取悅群眾的技能，是一種諂媚術，[17]但他們對聆聽的群眾是否變得更優秀，一點都不在意。[18]反之，擁有政治技藝的政治人物，就該如畫家、建築師等工匠師一樣，對其作品與對象不是以一種隨興的方式對待，而是爲了使它們擁有某種形式與秩序。無論他安排什麼秩序，「且迫使一物適合另一物及一物與另一物和諧（harmottein），直到他將一事組成有秩序及有組織的整體（to hapan sustēsētai tetagmenon te kai kekosmēmenon pragma）」。[19]若身體有屬於身體的秩序與組織，屬於靈魂的秩序（taxis）及組織（kosmēsis）的是合法與法律，人們因此變得正直（nominoi）及有序，即正義（dikaiosunē）與節制（sōphrosunē）。[20]卡利克雷斯拒絕與蘇格拉底對話，蘇格拉底於是獨力論述：

12 463b.
13 465a2-6.
14 463d2.
15 464b4.
16 467c-468e, 480a-481b.
17 502d8.
18 502e8-503a1.
19 503e7-504a1.
20 504d1-3.

臺灣大學學術期刊資料庫

1）若每一事物的好狀態（aretē）不是建立在任意隨興的基礎上，而是以有序的方式呈現。[21]

2）那每件事物的德性或好狀態是以有序的方式安排組織而成之物。[22]

3）出現在一事物中的秩序，使得該事物是善的。[23]

4）根據（2），有秩序的靈魂是明智或節制的（sophron）。[24]

5）根據（3）及（4），明智或節制的靈魂是好的（agathē）。[25]

6）明智或節制者不是放肆者，而是有合宜舉止的行為者。[26]

7）行事合宜的明智或節制之人會是正義、勇氣及虔敬之人。[27]

8）如此的人必定是好人。[28]

9）好人是受讚許之人，亦是幸福之人。[29]

從此一論述可見，傳統以滿足人們物質欲望爲目標的政治人物，對柏拉圖的蘇格拉底而言，是無法給予人們幸福生命。他們無法使公民們變得更好，且一昧地討好群眾，終遭群眾反噬的下場。[30]然而使得公民在德性上增長的政治人物，是對公民釋出善意之人，公民也會以善意回報之。[31]因此真正的政治人物是有能力協助人民關注靈魂的德性之人。[32]

《高爾奇亞斯篇》柏拉圖的蘇格拉底點出爲政者的職責與任務爲照顧人民的靈魂；《艾爾奇比亞德斯上篇》（The *Alcibiades I*）[33]蘇格拉底則勸勉雅典政

21 506d5-7.
22 506e1-2.
23 506e3-4.
24 506e6.
25 507a1-2.
26 507a7-9.
27 507c1-2.
28 507c3.
29 507c4及c9-d1.
30 518c-519b.
31 520d.
32 類似的觀點，參見《尤希迪莫斯篇》（The *Euthydemus*）292c-d，藉由政治技藝可使人民變得良善。
33 本文的一位審查人認為《艾爾奇比亞德斯上篇》可能不是柏拉圖之作品，雖然此部

臺灣大學學術期刊資料庫

治軍事舞台上的明日之星，應關注自己的靈魂。艾爾奇比亞德斯的父親克利尼亞斯（Klinias）死於西元前447年，他由繼父沛里克雷斯撫養成人。根據普路塔荷（Plutarch）的記載，[34]他是位性格多變，不穩定之人，且充滿大量的情緒（megalōn pathōn），熱衷使自己出類拔萃（philoprōton）；與他同名的對話錄中，柏拉圖提及此人欲想稱霸歐亞。[35]然而蘇格拉底質疑艾爾奇比亞德斯在政治軍事上真的有提供建言的能力，並要求他說明從哪兒習得正義，因爲它是判斷這些事物的基礎。[36]艾爾奇比亞德斯回答，正義是在廣場上從群眾那兒學來的，但蘇格拉底不認爲群眾有此能力教授正義，若他們連下棋都教不來。[37]艾爾奇比亞德斯認爲與其談正義，不如談有利之事，因爲雅典人甚少思慮前者，[38]甚至認爲正義是不利之事。但蘇格拉底以論證引導他得出，正義之事皆精美之事，精美之事皆爲善，善的事物皆有利。[39]艾爾奇比亞德斯在認可此結論的同時自稱，自己處在一觀念混淆，立場不定的狀態下；而蘇格拉底告訴他這是一無知的狀態，並將無知區分成兩種：一種是知道自己的無知，處於此狀態之人不會對自己無知之事下判斷，故不會犯錯；另一種是無知但自認有知識，處於此狀態之人經常對自己無知之事下判斷，故犯錯不斷。艾爾奇比亞德斯的無知

對話錄的作者是否為柏拉圖，現今在學界尚未形成共識，但我認為，不同於審查人的觀點，作者是柏拉圖，理由有四：第一，西洋古代文獻皆視柏拉圖為此部對話錄的作者，且認為這部對話錄是理解柏拉圖思想的敲門磚（Diogenes Laertius III, 62）；第二，《艾爾奇比亞德斯上篇》不是柏拉圖的作品之說，是十九世紀的德國古典學者Friedrich Schleiermarch所提，但在此之前，柏拉圖是該對話錄的作者之說不曾受過挑戰。若《艾爾奇比亞德斯上篇》不是柏拉圖的真作，何以在過去漫長的歲月裡無人言及？第三、用字風格的標準（the stylometric criterion）雖然無法證明柏拉圖寫過《艾爾奇比亞德斯上篇》，但亦無法證明他沒寫過，事實上此標準甚至無法證明柏拉圖寫過哪些對話錄（Denyer, N., *Plato Alcibiades* (Cambridge: Cambridge University Press): 17-20）；第三，若本文注9的論述合理，那《艾爾奇比亞德斯上篇》裡關於照顧靈魂的敘述，在《理想國篇》裡得到完整的闡述。

34 Perrin, B., *Plutarch's Lives* IV (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1986): II, 1。艾爾奇比亞德斯放肆的行為，亦可參見柏拉圖《饗宴篇》（The *Symposium*）212d3-213a2。

35 105a-c.

36 107d-109c.

37 110e5，《政治家篇》（The *Statesman*）柏拉圖提及，一千人中擁有下棋技藝者，可能尚不足五十人（292e3-9）。

38 113d4-5.

39 115a-116e.

臺灣大學學術期刊資料庫

是第二種。[40]然而艾爾奇比亞德斯對此不以爲意，因他在政治軍事上的競爭對手，特別是斯巴達與波斯的統治者，亦皆無知之人；且他認爲個人的身家財富足以與斯巴達及波斯統治者分庭抗禮。但蘇格拉底不作如是想並主張，唯有藉勤勉與智慧，[41]艾爾奇比亞德斯才有與他們競爭的可能。換言之，蘇格拉底認爲艾爾奇比亞德斯的勁敵，不是其他城邦或異族的統治者，而是他自己，所以關注自己遂成了艾爾奇比亞德斯的重要課題。

如果管理城邦是讓公民們相互間產生友誼及有一致的想法，那對自己的關注便是讓自己與自己有共識。[42]然而一個人如何能關注自己，若他不知道自己是什麼？蘇格拉底以工具及工具使用者的比喻來說明，身體與靈魂有別，且人不是身體而是靈魂，[43]所以靈魂是自己，身體是自己所有之物，且與身體相關之物是自己所有之物的所有之物。從此清楚可見，所謂照顧與關注自己的意思爲何。[44]此外在靈魂中最重要而且神聖的部分是知道與思慮的部分（ho to eidenai te kai phronein），[45]且智慧是靈魂的德性，[46]所以有智慧之人是知道自己之人。[47]知道自己等同於節制，[48]一如在《高爾奇亞斯篇》的主張，節制之人，知所分寸，會是幸福之人；[49]財富卻無法使人免於不幸。[50]若城邦的幸福不在於擁有大型建物，如城牆、戰艦及船塢，而在於德性，那公民們應分享德性。[51]這若要實現，統治者必須擁有德性，蘇格拉底鼓勵艾爾奇比亞斯：

> 首先你自己必須有德性，且其他
>
> 想要不僅統治與關注自己及自己的事物，還有城邦
>
> 及城邦的事物之人也必須具有德性。

40 116e-119a.
41 123d3-4.
42 126a-c.
43 129b-130e.
44《費多篇》（The *Phaedo*）64d7-e3，真正的哲學家會鄙視與身體有關的裝飾。
45 133c1-2.
46 b9-10.
47 c6, 15-16.
48 c18-19，《卡爾米德斯篇》（The *Charmides*）169c-171c將知道自己列為節制的定義之一。
49 134a13-14.
50 b4-5.
51 134c1.

臺灣大學學術期刊資料庫

唯有如此行事，才能為神祇所愛，確保幸福。[52]

從對這三部對話錄簡略的敘述可見，柏拉圖勸勉眾人關注靈魂，[53]並要求城邦的統治者，無論是現任或未來，皆應注意公民們的靈魂教育及德性生命之增長。然而柏拉圖在這幾部對話錄中卻未言明，要如何關注靈魂及適合它的教育內容爲何。我認爲《理想國篇》爲此提供了解答，接續的論證我將指出，這三部對話錄言及的靈魂概念，皆隱含《理想國篇》及《費德若斯篇》（The *Phaedrus*）的靈魂三分概念，且《理想國篇》卷二、卷三、卷五及卷七爲三分的靈魂提供了靈魂教育。

二、靈魂三分

熟悉《理想國篇》的讀者都知道，柏拉圖的蘇格拉底在卷四提出靈魂由三部分組成，理智（to logistikon），激情（thumos）及欲望（epithumia），因此傳統詮釋認爲，中期對話錄的靈魂觀有別於早期對話錄。這是否恰當？回應這個問題必須檢視上述三部對話錄，爲了論證之便，從《高爾奇亞斯篇》開始討論。蘇格拉底說政治人物：

就像所有其它的工匠師

〔注視〕他們的工作一樣，他們各自不會以隨興選

擇的方式來對待〔他們的工作，〕而是為了讓他

所製作的東西擁有某個形式（eidos）在身上。例如若你願意的話，看那些畫家，建築師，造船師及其他

所有的工匠師，你想要他們之中任何一位，他們各自將各自的事物

安排入某秩序中，他會有所安排，且迫使一

物適合另一物及一物與另一物和諧，直到他將

一事組成有秩序及有組織的整體。[54]

52 134c5-7.

53 《費多篇》64e4-6，人的志業不是關乎身體，而是轉向靈魂；關於身體的美微不足道，參見《饗宴篇》210b-212a。

54 503e1-504a1.

臺灣大學學術期刊資料庫

學者們對這段引文通常聚焦在《高爾奇亞斯篇》是否具有理型論。[55]但更令我關注的表述是：秩序（taxis），一物與另一物適合及和諧（to heteron tō heterō），有組織（kosmesis）。這些表述都指出，靈魂由部分組成，所以如工匠師的政治人物能將一部分（to heteron）與另一部分（tō heterō）和諧地組織在一起，使得靈魂擁有秩序。再者，稍早在493a3-4柏拉圖讓蘇格拉底說：「靈魂具有欲望的部分」（tēs psuchēs touto en hō epithumiai eisi），亦透露靈魂具有部分。所謂靈魂擁有部分（ta moria）的語言常見於《理想國篇》，[56]且有秩序的靈魂是當它內部的三部分和諧相處時。此外504b3-4蘇格拉底說有秩序及組織的靈魂是有價值的，這個價值在《高爾奇亞斯篇》表現於來世幸福生命，《理想國篇》卷十則更完整地體現在今生及來世的幸福生命。因此就統一性觀點的立場論之，《高爾奇亞斯篇》暗含靈魂三分的概念。

---

55 參見Irwin, I., *Plato Gorgias* (Oxford: Clarendon Press, 1995): 214。Irwin教授否認早期對話錄有分離的理型之概念存在。

56 參見429b2-3, 431e10-432a2, 442b10, 444b3, 504a4-6, 519a7-b5, 527d8, 530c1-2, 532b6-d1, 550a5-b7, 553b8-c6, 571c4-7, 572a5-7, 580d3-581a1, 581a5-6, 581b3, 581b10, 583a1-2, 586e4-589a2, 602e1-2, 603a7, 605a5。相關討論可參見徐學庸，〈論靈魂（2）〉，徐學庸，《理想國篇》（台北：台灣商務印書館，2009年），頁606-612。C. Shields教授在其文"Simple Souls," *Essays on Plato's Psychology*, Ed. E. Wagner (Lanham: Lexington Books, 2001): 146-149主張，《理想國篇》卷四靈魂三分的概念，可從三個面向理解：三分可指三個集結的部分；亦可指三個有機部分；也可是三個觀念的部分。他並以《理想國篇》436e的陀螺的例子說明，柏拉圖的靈魂三分的概念，既非集結，亦非有機的部分，所以在卷四柏拉圖的靈魂有三部分，僅止於觀念上的論述，而非對靈魂本質的敘述。因此Shields教授認為，《理想國篇》的靈魂三分的概念，是可以放棄的（Ibid. 144），並主張《理想國篇》及《費多篇》中論及的靈魂，皆不具部分。然而若我們參照柏拉圖在《理想國篇》436c10-d1的例子，Shields教授主張的合理性，便令人懷疑。在463c10-d1柏拉圖是以身體的部分為例，手臂及頭，來說明，一個人既定且動的合理解釋是，它的一部分（頭）不動，另一部分（手臂）動。頭與手臂的例子符合Shields教授的有機的部分之分類，它們分別是身體的一部分，且是以功能來界定的事物，並依附在身體上確保其同一的狀態。事實上，同理亦可適用在陀螺的直軸與圓周。若這是一個合理的詮釋，那柏拉圖的靈魂三分的概念，就非Shields教授所言，僅是觀念上的區分。Shields教授（刻意？）忽略436c10-d1，或許是導致他對靈魂三分的不當詮釋的原因。
《費多篇》67c7-8的sunageiresthai（裝配）及hathroizesthai（組合），亦顯示靈魂是一複合物。Lorenz, H., "Plato on the Soul," *The Oxford Handbook of Plato*, Ed. G. Fine (Oxford: Oxford University Press, 2008): 251-254，引《費多篇》94b的論述，說明此部對話錄中隱含的靈魂三分概念。

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，政治人物像有技藝的工匠師，將靈魂的部分有秩序地、有組織地及和諧地組合在一起的概念，亦可見於《提邁歐斯篇》（The *Timaeus*）35a-b柏拉圖敘述工匠神（Demiourgos）如何結合三種存有（ousias），不可分者，可分者及其兩者的混合物，形成世界魂；41d4-7他告訴我們工匠神以相同的方式製作人的靈魂，唯精純度稍差。因此人的靈魂是由三件事所組成的複合物，[57]是一確立的概念。靈魂是複合物的概念不影響《高爾奇亞斯篇》靈魂不朽不滅的預設，[58]因爲《理想國篇》611b5-7有言：以最佳的組合被對待之物是永存之物，靈魂便是此事物。綜上所述，可知《高爾奇亞斯篇》隱含之靈魂由部分組成的概念，如何在《理想國篇》與《提邁歐斯篇》得到細節上的說明。

靈魂具有三部分的概念，建立在《理想國篇》436b9-c2的衝突原則上：「同一件事不能對相同的事，在相同的部分及在同一時間做相反之事或受相反的影響，所以想必若我們在它們之中發現這些事發生，我們將知道這不是同一件事，而是許多事。」釐清可能的駁斥後，柏拉圖以口渴爲例，口渴想喝水之人，[59]看到水卻不喝水，這不喝水，根據衝突原則，是出於與喝水的欲望不同的事物。這件事物是靈魂的理智，它具有阻止，[60]命令，[61]理性評估[62]及算計[63]等功能，且也是我們藉之得以學習的部分。[64]欲望被稱爲非理性的部分（alogistikon）及愛金錢與利益的部分。[65]接著蘇格拉底以愛看死屍的雷翁提歐斯（Leontios）舉例，說明欲望與激情是不同的靈魂部分。當他無法遏抑強烈的觀看死屍的欲望，並跑向屍體，張眼直視，他自責是個可鄙之人。[66]欲望違背理智的判斷，激情對此感到生氣，因此激情是靈魂表現情緒，愛勝利與愛榮譽的部分。[67]儘管柏

57《費多篇》67c7-8的sunageiresthai（裝配）及hathroizesthai（組合），亦顯示靈魂是一複合物。 Lorenz, H., "Plato on the Soul," *The Oxford Handbook of Plato*, Ed. G. Fine (Oxford: Oxford University Press, 2008): 251-254，引《費多篇》94b的論述，說明此部對話錄中隱含的靈魂三分概念。

58 523a-527e.

59 關於不受限定的欲望，口渴，是對應於不受限定的對象，飲品，參見437d-439a的論證。

60 439c7.

61 c8.

62 d1, 5.

63 d6.

64 581b.

65 581a5-6.

66 440a.

67 581a9-b5.

臺灣大學學術期刊資料庫

拉圖對理智不同於激情未提出一實質的論證（a substantial account），[68]但它們之間的關係就像牧羊人與狗及統治者與衛士的關係，[69]且激情在小孩子與野獸身上明白地顯現。[70]

有了關於靈魂三分的基本概念，再看《艾爾奇比亞德斯上篇》。柏拉圖對艾爾奇比亞德斯這個人的描繪顯示，這位擁有雄心壯志[71]及尋求最高榮譽的年輕政治人物與軍事將領的靈魂，是由激情主導，在他眼裡節制不是德性，戰勝敵手贏得勝利才是人生目標。當蘇格拉底說他無知，並要他關注靈魂中最重要的部分，蘇格拉底使用的語言是‘touto tēs psuchēs’，[72]‘tō theō tout’ eoiken autēs’，kai tis eis touto blepōn’[73]及‘ho theos tou en tē hemetera psuchē beltistou’，[74]幾個中性代名詞touto及中性冠詞加上中性形容詞tou beltistou（最佳的部分），皆表現出靈魂具有部分的意涵。除了理智與激情這兩部分外，《艾爾奇比亞德斯上篇》也暗示了欲望的部分。蘇格拉底勸誡艾爾奇比亞德斯不要關切那些屬於身體所有之物，他很清楚地指兩件事：第一，人的生理欲求，如性愛、餓及渴等欲望；[75]第二，對金錢財富及利益好處的欲求。[76]《理想國篇》581a明言後者是屬靈魂欲望部分的對象。從此可見，靈魂三分的概念隱含在《艾爾奇比亞德斯上篇》內。

回到《辯護篇》29d7-e3，在這段引文中蘇格拉底指責一般的雅典人靈魂，不是由欲望的部分掌控，就是由激情的部分主導，因爲他們要麼對金錢（chrēmatōn）的追求不以爲恥，要麼關心名聲及榮譽。前者的靈魂中理智與激情徹底被壓抑，連基本的羞恥感（aidōs）都沒有，他們不僅滿意於必要欲望的滿足，更進一步滿足不必要的欲望；[77]後者汲汲營營追求聲名榮譽，《理想國篇》卷八討論敗壞的靈魂時，柏拉圖論及此種性格的人，說此人在靈魂的理智

68 柏拉圖對激情與理智的區別，僅提出一「類比式的說明」（an analogical account），前者如狗，野獸及衛士，後者如牧羊人及統治者。

69 440d.

70 441a-b.

71 亞里斯多德，《後分析論》（*Posterior Analytics*）97b18-19說，艾爾奇比亞德斯是個有雄心之人（megalopsuchos）。

72 133c1-2.

73 c4-5.

74 c10.

75《理想國篇》439d5-7。

76 131b13-c1.

77《理想國篇》558c-562a。

臺灣大學學術期刊資料庫

部分與激情部分拉扯之態度下成長，「且將統治交與在他之中的中間部分，愛榮譽及自視甚高（hupsēlophrōn），他成爲高傲及愛榮譽之人」。[78]關心明智（phronēsis）及真理（alētheia），這應該是一理所當然的結果，因爲柏拉圖讓蘇格拉底說：「我們藉以學習的部分，所有人都清楚它總是完全以知道真理（alētheian）在何處爲目的，且三部分中這部分最不在意金錢與名聲」，[79]但大多數雅典人的靈魂狀態與此背道而馳。因此蘇格拉底要求及鼓吹雅典人從對財富名利之關注，轉而關心如何使自己的靈魂有最佳狀態，是希望雅典人重新審視，賦予靈魂的哪一部分主導權，會使靈魂擁有德性。《辯護篇》中未明說者，《理想國篇》充實之。

根據上述，可見柏拉圖早期對話錄中關於靈魂的論述，皆隱含著靈魂具有部分的概念。至於靈魂具有哪些部分及這些部分具有何種功能等問題，則在《理想國篇》得到詳盡的解釋。如此詮釋使得早、中期對話錄關於靈魂的敘述，無所謂分割或發展的問題。換言之，中期對話錄的思想不是柏拉圖思想與蘇格拉底思想的分裂，或發展出柏拉圖個人的思想，而是柏拉圖對早期對話錄中那些點到爲止的概念，進行全面徹底的說明。

若這是個合理的詮釋，便可進一步討論要如何照顧靈魂。《理想國篇》爲照顧靈魂提出了一套教育制度，分別針對它的不同的部分。或許可概括地說，這是一套「二階段，一專技」的教育制度。所謂的「二階段」指的是道德性格教育及智性教育；「一專技」指的是專門技術的訓練。讓我們逐一地討論這些不同的教育與訓練的內容。

三、靈魂的教育

《理想國篇》卷二蘇格拉底說明城邦因人口增加，土地擴張，造成與鄰邦不睦，故需要衛士保邦衛民後，立即主張衛士們應接受文藝教育及體能教育，前者關乎靈魂，後者關乎身體。[80]關於文藝教育，蘇格拉底首先提議，給小孩子們聽的故事不應該有關於神祇與神祇之間的戰爭、攻擊及殺伐，也不可包含英雄們憎恨親人朋友的故事。[81]理由是小孩子沒有能力判斷故事或寓言的真假，且從這些寓言故事獲得的觀念，會緊緊地烙印在小孩子心中，對他們的德

78 550b.
79 581b6-8.
80 376c-e；亦可參見《法律篇》（The *Laws*）795d。
81 377e-378d.

臺灣大學學術期刊資料庫

性養成毫無助益。[82]蘇格拉底特別點名荷馬與赫希俄德兩位詩人的作品的部分內容，不宜用於小孩子的德性教育，因爲他們的作品不符合可用來教育的作品之兩項原則：第一，神祇是善，不可是惡，且是善的事物出現的原因；[83]第二，神祇不會任意改變形貌，最美最優秀的祂們會「將自己完全維持在自己的樣貌中」；[84]也不會說謊，因爲祂們無說謊的理由。[85]以根據此二原則創作之作品來教育小孩，才會使得他們懂得敬神畏神，並盡可能像神。[86]

除此之外，大部分的詩作，蘇格拉底說，都具有敗壞道德的內容，無助於避免懦弱與不節制，所以這一階段教育應著重於小孩的情緒是穩定平和。[87]因爲諸神不節制、懦弱及收賄等故事不可成爲教材，且不正義之人幸福，正義之人不幸的說明也不應被納入。接著蘇格拉底將詩與故事的形式區分成三種：敘述、模仿及這兩種的混合。[88]其中值得一談的是模仿，蘇格拉底雖然認爲模仿有違其確立的正義原則，一個人從事一件適合其稟賦的工作，[89]因爲模仿者會身兼多角，但他不反對小孩子們模仿勇者、智者、虔敬者及自由者等這類的人，有助於道德習慣的養成，[90]除此之外模仿不被鼓勵。[91]再者歌曲若需納入此一階段教育的教材，它也應受限制。蘇格拉底建議歌詞創作須符合上述原則，調子應以鼓勵勇氣及節制爲主，且旋律應以培養自由、明智與勇氣的性格爲目標。[92]

行筆至此，不難得知文藝教育，對柏拉圖而言，是針對靈魂的哪一部分，激情，所以接受此一階段教育的孩子們都是年輕的衛士。這些衛士們有著感覺敏銳、速度速捷、精神高昂及具哲學氣質[93]，若沒有給他們妥適的教育，會像未經訓練的護衛犬，易怒、不受節制及有殘暴的傾向。然而值得注意的是，這一階段的教育主要是使受教育者養成道德習慣，不在於道德知識的獲得。套用

82 378d6-e4.
83 376b-380c.
84 381c8.
85 382e4.
86 383c4-5.
87 《法律篇》653b柏拉圖認為教育是小孩子對德性初始之擁有，將靈魂的情緒導向正軌。
88 392c-394d.
89 370b, 433a.
90 395d2, 518d9-11.
91 哲學家會戮力模仿「是」者，參見《理想國篇》500c。
92 398c-400e.
93 374e-376c.

臺灣大學學術期刊資料庫

C. Gill 教授的說法，[94]這一階段的教育著眼於前辯證期的德性與靈魂狀態（pre-dialectical virtues and psychic states），關於道德知識的教育是第二階段的目標。至於道德習慣養成的目的爲何，柏拉圖讓蘇格拉底不只一次地提及，衛士是統治者的幫手及激情是理智的同盟，[95]所以對激情的教育是使它能聽命於理智，或與之產生共識。一如雅典人[96]在《法律篇》所言：「德性整體而言是共識（sumphōnia）」[97]，是情緒與理智間的共識。唯有如此，欲望才能被它們合力導向正途[98]，也唯有當激情輔助理智，欲望不橫生漫溢，理智才可能接受智性教育[99]。

體能教育與文藝教育類似，皆是以養成節制的習慣爲目的。培養年輕衛士好的飲酒進食的習慣，是維持身體健康的方法，也是德性養成的方式。《法律篇》中雅典人主張飲酒宴對年輕人的節制與羞恥心之養成有幫助[100]，且通過測驗，保持心智清醒之心可成爲眾人的領導者。[101]《饗宴篇》220a1-5 艾爾奇比亞德

94 Gill, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1998): 268。

95 440d, 441a.

96 The Athenian.

97 653b6.

98 588c-589b.

99 R. Kamtekar教授正確指出，第一階段教育是對靈魂理性能力發展的一種前瞻的關切（a forward-looking concern），參見“Plato on Eduction and Art”, ibid. Ed. G. Fine, 351；然而她認為靈魂的兩個非理性的部分，皆具有某種形成意見的能力（Ibid. 344及357），則會造成靈魂三部分各自無限三分的「侏儒論證」。然而，其實沒有必要將柏拉圖主張的「靈魂有三部分」，理解為每一部分皆為一行為者（an agent），即每一部分都有理智、激情與欲望；相關討論參見徐學庸，〈靈魂的和諧〉，《台大文史哲學報》67（2007年），頁140-147。此外本文的一位審查人引Nettleship, R. L., *The Theory of Education in Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1935): 30的論述：'that 'music' educates, not the soul merely, but specifically the 'philosophic' part of the soul'，藉此指出此一階段的教育應是針對理智，因為Nettleship的philosophic part應是指理智。然而我認為這似有過度詮釋之嫌：首先第一階段教育主要是德性教育，而非「直接針對」理智的教育，但它確可對理智未來的進階教育有幫助，和諧靈魂中的理智不受欲望及情緒的干擾；其次，柏拉圖明顯將智性教育置於第二階段教育中。再者，文中所言之「不節制」是情緒表現上的不節制，而非關欲望的不節制，故第一階段教育不是直接針對欲望的教育。

100 645d-650b.

101 636e ff..

臺灣大學學術期刊資料庫

斯說，蘇格拉底不曾喝醉過，[102]且他的內在充滿了節制。[103]這樣的蘇格拉底在《高爾奇亞斯篇》521d7-8 說，自己是唯一擁有政治技藝之人。此外，維持身體健康，建立在靈魂處於一好的狀態，因此醫生不會以身體治療身體，而是以靈魂治療身體。節制者的行住坐臥，吃喝玩樂皆不會破壞「單純」的原則；[104]節制者是有和諧靈魂及健康身體之人，他們對法官與醫生無需求。[105]從此可見，這個階段的教育可使受教者成爲自律者，而非他律者。

在此簡單補充從第一階段教育的論述中衍生出的一個議題：說明文藝教育時，蘇格拉底不斷地將荷馬與赫希俄德等詩人列爲批判的對象，其中荷馬更顯特別，連柏拉圖都不諱言，荷馬是位教育者。[106]可是柏拉圖爲何以相當的篇幅批判荷馬史詩不具有道德教育的功能？一個合理的推論是，柏拉圖與荷馬在競爭教育（特別是道德教育）的權威地位。藉由批判荷馬史詩無助於培養希臘人的道德德性，柏拉圖得以晉升爲教育的掌舵者，自己所主張的教育理念與制度並可成爲希臘文化的正統。[107]

第二階段教育的設計，主要針對年輕衛士中有潛能成爲哲學家者。教育的目的不再是德性習慣的養成，而是德性知識的獲得，亦即擁有善的理型之知識。[108]以太陽喻、線喻及洞穴喻確立善的理型存在後，柏拉圖的蘇格拉底提出了一套完整的智性教育課程，其中包含了算數、平面幾何、立體幾何、天文學、和諧及辯證法。蘇格拉底認爲接受此一系列的教育，會產生靈魂轉向的結果，[109]從注視經驗事物轉而關注「是」者，進而「牽引靈魂至真理而且產生哲學的思想」。[110]整個學習的過程，辯證法是其「冠石」，[111]即學習的終點。辯證家徹底擺脫經驗事物的桎梏，以理智來到每一件事物自身，並掌握善自身的知識；他不僅擁

102 在酒宴後，唯一清醒的還是蘇格拉底，《饗宴篇》223d7-12。
103 216d7.
104 404e.
105 408d-410a.
106 606e，相關內容可參見 Jaeger, W., *Paideia* vol. I (New York: Oxford University Press, 1969): 35-56。
107 柏拉圖與荷馬競爭希臘文化的權威地位，參見 Blondell, ibid. 64。
108 504a-505b.
109 525a, 526e, 529a, c.
110 527b8-9.
111 534e3.

臺灣大學學術期刊資料庫

有善的理型知識，還有說明它是什麼的能力。[112]

在此一階段教育設計中有幾點值得注意：第一，從算數到和諧的課程皆與數學有關，其中天文學關注的是天體運行的速率比例關係，這不是由視力，而是以理智理解；[113]此外與音階有關的和諧也不只是關乎聽力，而是以理智瞭解音韻中的數字。[114]因此前五個學科皆分享一共通的特質，始於感官知覺，視力或聽力，但終於抽象的數學觀念。第二，這五個學科的學習順序並非隨興安排，從不具擴延特質的算數開始，隨後進入具二向度的平面幾何與三向度的立體幾何，[115]再學習觀察在天際運行的星體，最後藉由和諧習得宇宙整體的調和融洽。這顯然是一個從數字點、線、面、立體、空間，一直到宇宙整體的學習過程。第三，若辯證法的學習是這五個學科的冠石，那麼辯證法也應與數學有關。然而它與它們之間的主要差別在於，辯證法以非假設的第一原理爲起點，但數學則始於假設的原理原則，所以辯證家擁有理解（noēsis），數學家則擁有思想（dianoia）。[116]再者，辯證法著重對話討論，數學家注重觀察推理。第四，學習數學對「美與善的追求是有用之事」，[117]在數學領域中有秩序（taxis），比率（logos），調和（summetria）及絕對（to hōrismenos）等特質，[118]皆可見於美與善的事物中。特別是當柏拉圖認爲宇宙整體可以數學理解，且數學不只是數字的關係，而是美善價值的體現，學習數學便是學習宇宙所包含的價值，理解數學就是理解價值。[119]第五，理解數學當然不僅有助於（客觀）價值的理解，

112 534b；《米諾篇》98a3 及《高爾奇亞斯篇》501a3 皆表達相同的概念。

113 529d.

114 531c.

115 528d.

116 511b-d.

117 531c6-7.

118 亞里斯多德，《形上學》（*Metaphysics*）1078a31-b2。

119 Burnyeat, M., “Plato on Why Mathematics is Good for the Soul,” *Mathematics and Necessity*, Ed. T. Smiley (Oxford: Oxford University Press, 2000): 76 認為，這是柏拉圖將數學倫理化與美學化，且將倫理學與美學數學化的結果；亦可參見 Scott, D., “Platonic Pessimism and Moral Education,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy 7* (1999): 15 有言：「數學與辯證法只形成道德教育的一部分。」然而，Burnyeat, ibid. 63 對柏拉圖的道德教育抱持樂觀的看法；White, M. J., “Plato and Mathematics,” *A Companion to Plato*, Ed. H. H. Benson (Oxford: Oxford University Press, 2009): 241 則不認為專注於數學的心靈，會是 kalos kai agathos（既美且善），因為古希臘數學與步驟、建構及過程有緊密的連結，而與關乎價值理解的後設數學（meta-mathematics）無關（Ibid. 238）。

臺灣大學學術期刊資料庫

更有助於形成和諧的靈魂，《理想國篇》443d-e 有言「使〔靈魂的〕三部分和諧一致，就像三個音調，低音、高音及中音，若在這之間有其它的音調，當他將這一切繫縛在一起，並使它們從多成爲全然的一，節制與和諧」。靈魂的和諧是以音階的比例爲模型。此外，《提邁歐斯篇》90c-d 亦曾言，靈魂中理智的運行方式與宇宙的思想及運轉相似，所以應戮力使靈魂與其所學之事相似（tō katanooumenō exomiōsai）。與數學相似的靈魂具有秩序、和諧比例、調和融洽及不帶有例外等特質。[120]第六，具有此等特質的靈魂對正義等德性的理解，便不會陷入脈絡環境異變帶來的窘境，如《理想國篇》卷一，三位對話者的遭遇，[121]因爲一如在數學中不會有例外，這樣的靈魂對道德價值的理解也不會受制於脈絡環境而產生例外。

最後，第二階段的教育顯然以靈魂的算計部分爲對象，使它最終得以直視理型。這個結論讓我們得以回頭討論，先前論述中所提的「像神」。《艾爾奇比亞德斯上篇》以眼睛看自己，它必須看眼睛爲比喻，來說明知道自己，蘇格拉底說：「它〔靈魂〕的這部分相似於神祇，且看著這部分的人也看著所有神聖的事物，神祇與智慧」；[122]《理想國篇》383c4-5 要我們盡可能像神祇。何謂活得像神祇一般？《費多篇》提供了可能的解釋，蘇格拉底以「相似性論證」論靈魂不朽時說：

> ……相等自身，美自身及
>
> 每一個就其自身「是」的事物，那「是」什麼的事物，從未允許任何形式的改變？還是，它們每一個一直「是」，並就其自身

120 因此 Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981): 277-279 認為柏拉圖在《理想國篇》批判數學家或幾何學家依賴經驗；但我認為此主張有待商榷，因為數學原本就具有經驗與抽象兩種特質，如 3 個人與 3，柏拉圖將它置於理型與經驗事物之間，是希望藉由研讀與數學相關的科目，使學習者從對感官經驗的依賴，逐步邁入純抽象思考，數學是從經驗過渡到抽象的橋樑，而非因它不及辯證法成為被批判的對象。White, ibid. 234 認為這種將數學的內容視為理解價值的基礎之觀念，是畢達哥拉斯化的柏拉圖主義。

121 柯法婁斯（Kephalos）認為正義是歸還所欠之物（331a-b）；波雷馬爾侯斯（Polemarchos）主張，正義是給朋友助益，予敵人傷害（332a-333e）；塞拉胥馬侯斯（Thrasymachos）認為，正義是強者的利益（338c）。他們對正義的理解或定義在不同的脈絡環境下，皆會產生與之對反的結果，還所欠之物不正義，正義是給敵人協助及正義是照顧弱者。

122 133c4-5.

臺灣大學學術期刊資料庫

單純，保持穩定不變而且不曾以任何方式，

在任何時間地點允許任何的變化？[123]

對話者克貝斯（Kebes）回答，理型必定是穩定不變的。除此之外理型尚有潔淨、[124]不朽、睿智、單純及神聖等特質。[125]能以理智直視理型的靈魂，必然與理型有相似的特質，[126]能擁有此種靈魂狀態之人必定活得像神祇。[127]因此第二階段教育不僅是智性教育，也提供了參與或分享神聖生命的可能方式，更重要的是，若神祇是善的事物出現的原因，[128]活得像神祇的哲學家統治者在獲致善的理型之知識後，不僅會在靈魂中複製善，亦會在其所處的社會與城邦中建立好的行爲規範及政治體制，[129]這再次證明智性教育亦具有倫理及政治意涵。

智性教育雖有獨善其身的效應，但它並沒有排除兼善天下的責任。由於柏拉圖，不同於亞里斯多德，沒有區分理論智慧與實踐智慧，完成智性教育的新科哲學家，在三十五歲之年要進行十五年的公職歷練，表現優秀者將成爲城邦的統治者。哲學家集理論與實踐於一身，他的統治不是爲了城邦中的某一階級著想，而是爲了城邦整體的好著眼。就像爲雕像上色，最美的顏色，紫色，不一定要用在最美的部位，眼睛，給予不同的部分合適的顏色，會創造出整體的美[130]。

相較於兩階段教育的完整論述，柏拉圖對專門技術訓練的說明近乎闕如。唯一可供參考的文句如下：

那在我們所建立的城邦中，你認為哪些人

會被培養成優秀之人，衛士，他們經驗我們所描述

的教育，或鞋匠，他們受過製鞋訓練？[131]

若我們接受城邦是個人的大寫及個人是城邦的小寫之主張，[132]城邦由統治

123 78d.
124 79d1.
125 80b1-2.
126 80a8, 81a4-5.
127《提邁歐斯篇》90d5-7 指出，這是神祇賦予人類的最佳生活。
128 379c.
129《法律篇》967e-968a 有言，懂得與數學有關之學科的共通特質者，得以為道德行為訂立一致的規範，並能夠以超脫一般的德性之方式（pros tais dēmosiais aretais）統治城邦。
130 420c-d.
131 456d8-10.

臺灣大學學術期刊資料庫

者、衛士及農夫與工匠師組成，與之對應的靈魂由理智、激情及欲望組成，那引文中所提到的製鞋訓練無疑是針對城邦的勞動者、製鞋匠及靈魂中的欲望。

然而上述兩階段的教育皆對維持靈魂內部和諧有助益，給欲望的職業訓練與維持此一和諧有何關連？對於欲望，柏拉圖不主張以壓制防堵的方式對待，而是以疏導與忽略的方式。《理想國篇》曾以引導水流方向的譬喻，來說明對待欲望的方式，[133]另一次以農夫餵養牲畜爲例，使欲望挨餓衰弱。[134]兩例旨趣相近，藉由疏導忽略的方式，使必要的欲望得到滿足，而不必要的欲望因被漠視，終至衰落到無法危及靈魂的和諧。透過職業訓練則可達成這樣的效果，根據正義原則，每個人在城邦中從事一件適合其稟性的工作，第三階級之人各自學習其稟性所允許的工藝，習得技藝之後，非以業餘的態度執業，而是應執著在所學技藝之執行操作。[135]一個專注在個人技藝發揮及精益求精之人，[136]不會關注其技藝以外之事，因此自然不會孳生多餘且不必要的欲望。若工匠師會因專心致力於其技藝，而維持城邦的秩序與和諧，[137]與之相對應的欲望也會因此使得靈魂保有內部和諧。學習及使用專業技藝，對柏拉圖而言，不只是膚淺地具有經濟意義，所生產之物能滿足城邦整體之需求，更重要的是優秀的工匠師能在執行技藝的同時或之後，得到適合他的滿足。[138]因此專門技術訓練雖然表面看來無關乎道德習慣之養成，但實際上確有助於靈魂德性之維繫。[139]

柏拉圖的蘇格拉底在《辯護篇》、《高爾奇亞斯篇》及《艾爾奇比亞德斯

132 368e-369b, 434d-436a.
133 485d.
134 588e-589b.
135 370b-c.
136 421c1.
137 421a4-9.
138 421c4-5.
139 Kamtekar, ibid. 347-348 的主張，‘The education is designed for guardian-children, and it is unclear whether the producing class will receive any part of this education, but it would seem difficult (and pointless) to exclude them,…In any case, if the goal of the city is, as Socrates says repeatedly, to make the city as a whole as happy as possible, and if education is the route to happiness, it would make no sense to deprive them of any education they are capable of benefiting from’；有重新思考的必要，因為第三階級與部分受教育或訓練的機會沒被剝奪，唯他（它）們接受的不是第一階段的文藝與體能教育，而是專門技術訓練，此種訓練亦帶有道德意涵。此外 Scott, ibid. 28-32 認為，非理性的欲望在靈魂中所形成的根深蒂固的觀念，難以藉由教育連根拔除，但柏拉圖提出的「疏導忽略法」及使工匠師專注在技藝精進之主張，應對維持靈魂穩定和諧有實質幫助，故勿需對柏拉圖的道德教育「悲觀」以待。

臺灣人學學術期刊資料庫

上篇》大聲疾呼，雅典人，特別是政治人物，要關心照顧自己的靈魂，勿沉迷於名利場的追逐。這幾部對話錄中關於靈魂及其教育的不完整敘述，藉由上述的分析，我認爲皆得到相當的補述。這種寫作方式有一明顯的優點：經驗過早期對話錄對某些觀念的不完整或有時令人困惑的（aporetic）討論，讀者們更能掌握與接受中期對話錄裡的哲學觀點論述。

《高爾奇亞斯篇》與《艾爾奇比亞德斯上篇》凸顯出的德性是節制，前者主張節制是靈魂的秩序，後者認爲節制是知道自己。雖然兩個定義似乎截然不同，但僅是表面而非真正的不同，此一主張建立在《理想國篇》的論述。完成城邦具有三個階級的說明後，蘇格拉底指出當三階級各自依正義原則，各司其職，如此的城邦會擁有智慧、勇氣、節制與正義等德性。[140]同理亦可適用在靈魂，當靈魂三部分各司其職不好管別的部分之事，靈魂也會具有相同的德性。能夠產生如此結果，必須依靠教育。正義是將城邦中的每個人及靈魂的每一部分的位置與職責確立下來，但三階級與三部分能和諧相處，是因爲透過教育，尤其是第一階段的文藝與體能教育。它使得城邦與靈魂中的和諧及秩序有一良好的起點，衛士與激情是統治者與理智的助手。再藉助於專門技術訓練，工匠師與欲望更能夠與前兩階級和兩部分合作，不做出破壞和諧秩序的行爲。

《艾爾奇比亞德斯上篇》126c5稱此爲城邦內及靈魂內的友誼（philia）與共識（homonia）；[141]《理想國篇》卷四說明三分的城邦與靈魂具有節制時，蘇格拉底結論道：

> 所以我們可最正確地說，
>
> 這個想法一致（homonoian）是節制，這是本性上拙劣及本性上
>
> 優秀之人間的和諧，誰應該在城邦及
>
> 在個人中統治。[142]

又說

> 稱他是節制之人不是因為它們〔三部分〕之間的友誼（philia）及
>
> 和諧（sumphōnia），當統治及兩個被統治的部分同意（homodoxōsi）
>
> 理性計算的部分應統治而且不要反叛它？[143]

140 428b-434c.
141 126c4-11, d10.
142 432a6-b1.
143 442c9-d2.

臺灣大學學術期刊資料庫

sumphōnia亦可譯爲意見看法一致。從這兩則引文可見，《艾爾奇比亞德斯上篇》將節制視爲自己與自己有共識或知道自己，即靈魂三部分各自瞭解自己的稟賦與適合之工作，且在理智統治、激情輔佐理智及欲望被統治的事上有共識；因此「每個人各自從事屬於自己的事」，[144]即正義，得到確保。此詮釋一併說明了《高爾奇亞斯篇》節制是靈魂的秩序之主張。

四、結論

綜而言之，教育對柏拉圖而言，是城邦秩序及靈魂和諧的基石，唯有透過教育，他照顧靈魂的理念與呼籲才得以實現。教育不僅予人和諧的靈魂，更讓人擁有幸福的生命，因爲在由理智主導的靈魂中，沒有內鬨，且每一部分都專注自己的工作，它們各自在最大的程度上享有屬於自己的最真最好的快樂。[145]無怪乎柏拉圖在《高爾奇亞斯篇》、《艾爾奇比亞德斯上篇》、《理想國篇》541a、《政治家篇》308e及《法律篇》650b，不厭其煩地要求有政治權力者注重個人及人民的靈魂或道德性格教育，並以呼應《高爾奇亞斯篇》的方式在《理想國篇》提出，統治者要像畫家，將人民的靈魂當畫板，擦拭潔淨後，「要盡可能創作出人的性格在可能的範圍內是神所愛的」。[146]

144 127b11.
145 586e4-587a2.
146 501c2-3.

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

徐學庸，〈論靈魂（2）〉，徐學庸，《理想國篇》，台北：台灣商務印書館，2009年，頁604-619。

徐學庸，〈靈魂的和諧〉，《台大文史哲學報》67（2007年），頁139-160。

Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

Blondell, *R.*, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Burnet, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford: Clarendon Press, 1924.

Burnyeat, M. F., "Plato on Why Mathematics in Good for the Soul," *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, Ed. T. Smiley. Oxford: Oxford University Press, 2000: 1-81.

de Strycker, E. and Slings, S. R., *Plato's Apology of Socrates*, Leiden: Brill, 1994.

Denyer, N. (ed.), *Plato Alcibiades*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Gill, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

Hicks, R. D., *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* vol. I, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1995.

Irwin, T., *Plato's Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Jaeger, W. , *Paideia* vol. 1, Trans. G. Highet, New York: Oxford University Press, 1969.

Kahn, C., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kamtekar, R., "Plato on Education and Art," *The Handbook of Plato*, Ed. G. Fine, Oxford: Oxford University Press, 2008: 336-359.

Lorenz, H., "Plato on the Soul," *The Handbook of Plato*, Ed. G. Fine, Oxford: Oxford University Press, 2008: 243-266.

Nettleship, R. L., *The Theory of Education in Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1935.

Perrin, B. (trans.), *Plutarch's Lives IV: Alcibiades and Coriolanus, Lysander and Sulla*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Prior, W. J., "The Historicity of Plato's *Apology*," *Polis* 18 (2001): 41-58.

臺灣大學學術期刊資料庫

Reeve, C. D. C., *Socrates in the Apology*, Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.

Rowe, C., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Shields, C., "Simple Souls," *Essays on Plato's Psychology*, Ed. E. Wagner, Lanham: Lexington Books, 2001: 137-156.

Scott, D., "Platonic Pessimism and Moral Education," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7 (1999): 15-36.

White, M. J., "Plato and Mathematics," *A Companion to Plato*, Ed. H. H. Benson, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009: 228-243.

臺灣大學學術期刊資料庫

Taking Care of One's Soul

Hsu, Hsei-yung*

Abstract

Plato in his early dialogues, such as the *Apology*, *Alcibiades I*, and *Gorgia*s, exhorts the Athenians, especially those who are political leaders or military generals, to pay attention in caring for their own souls and souls of the citizens. However, how to care for the soul is not described in detail in these dialogues. This paper explores two related topics: First, by virtue of looking into the dialogues, I hope that the idea of the tripartite soul explicitly featured in the *Republic* can be shown to be hidden in these early dialogues; Second, if the idea of the tripartite soul implicitly exists in the early dialogues, then the passages on the system of education in the *Republic* can provide the problem of how to take care of one's soul in lieu of a detailed account.

Keywords: Plato, the tripartite soul, liberal arts education, gymnastics, intellectual education, professional education

* Assistant professor, Philosophy Department, Fu Jen Catholic University.

臺灣大學學術期刊資料庫