

# 基督教與古典文化

從奧古斯都到奧古斯丁的思想和行動



Christianity and Classical Culture

A Study of Thought and Action  
from Augustus to Augustine

Charles Norris Cochrane

科克倫 著  
石鵬 譯

研究系列

# 基督教與古典文化

---

從奧古斯都到奧古斯丁的思想和行動

科克倫 著

石鵬 譯

歷代基督教思想學術文庫·研究系列·329

策劃 楊熙楠

# 基督教與古典文化

——從奧古斯都到奧古斯丁的思想和行動

作者 科克倫

譯者 石鵬

執行編輯 汪麗娟 殷子俊

**道風書社** 香港新界沙田道風山路33號

電話：2694 6868

網址：<http://www.iscs.org.hk> 電子郵箱：[publishing@iscs.org.hk](mailto:publishing@iscs.org.hk)

中譯本版權 © 2011 漢語基督教文化研究所有限公司

2011年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Chinese Academic Library of Christian Thought: Research Series 329

Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

## **Christianity and Classical Culture**

— A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine

by Charles Norris Cochrane

Translated into Chinese by SHI Peng

Chinese edition © 2011 Institute of Sino-Christian Studies Ltd.

Published by the Logos and Pneuma Press. All rights reserved.

First published 2011

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868 Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: [publishing@iscs.org.hk](mailto:publishing@iscs.org.hk)

PRINTED IN HONG KONG ISBN 978-962-8911-76-9

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT  
RESEARCH SERIES 329

# **Christianity and Classical Culture**

A Study of Thought and Action  
from Augustus to Augustine

Charles Norris Cochrane

The Logos and Pneuma Press



# 歷代基督教思想學術文庫

策劃 楊熙楠

## 文庫學術委員

(以中文姓氏筆劃順序)

王曉朝

北京 清華大學哲學系

李秋零

北京 中國人民大學哲學系

陳佐人

美國 西雅圖大學神學及宗教學系

賴品超

香港中文大學文化及宗教研究系

## 文庫學術顧問

### ACADEMIC ADVISORS TO THE CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT

柯林斯(Adela Yarbro Collins)

美國 耶魯大學神學院教授

奧特(Heinrich Ott)

瑞士 巴塞爾大學神學系榮休教授

舒士拿一費奧倫查(Francis Schüssler Fiorenza)

美國 哈佛大學神學研究院教授

潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)

德國 慕尼黑大學神學系榮休教授

福特(Bruno Forte)

意大利 那不勒斯大學神學系教授

羅明嘉(Miikka Ruokanen)

芬蘭 赫爾辛基大學神學系教授

約恩森(Theodor Jørgensen)

丹麥 哥本哈根大學神學系榮休教授

施賴特爾(Robert J. Schreier)

美國 天主教神學研究院神學系教授

考夫曼(Gordon D. Kaufman)

美國 哈佛大學神學研究院榮休教授

泰森(Gerd Theissen)

德國 海德堡大學神學院教授

烏爾蘇拉·金(Ursula King)

英國 布里斯托爾神學及宗教研究學系榮休教授

田道樂(Notto R. Thelle)

挪威 奧斯陸大學神學系教授

漢斯·昆(Hans Küng)

德國 圖賓根大學普世宗教研究所榮休教授

特雷西(David Tracy)

美國 芝加哥大學神學研究院榮休教授

麥格夫(Alister McGrath)

英國 倫敦大學英皇學院教育及專業研究系教授

韋爾克(Michael Welker)

德國 海德堡大學神學系教授

莫爾特曼(Jürgen Moltmann)

德國 圖賓根大學神學系榮休教授

# 總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者（希臘教父和拉丁教父）假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督思想之先河。在中世紀，基督思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融糅，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督思想遂與歐洲諸民族語言文化融糅，形成風貌各異之基督思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督思想，形成獨特的俄語基督思想（東正教思想）。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督思想。

語文乃思想文化之容器，基督思想之品質超逾民族性，形態卻僂依於民族語言織體。故基督思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良履，「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」（王國維語）中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成三十二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史局限：選題系統性強而譯述零碎（不少典籍為節譯）；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中迻譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，分三個系列：

- I. 古代系列（希臘化時代至中古末期基督思想文獻）：含希臘語早期基督思想和中古拉丁語基督思想的典籍。
- II. 現代系列（從十六世紀至當代基督宗教的神學思想文獻）：含近現代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想典籍。  
以上兩系列亦包括猶太教思想和漢語基督教思想文獻。
- III. 研究系列（近現代研究基督思想的人文—社會科學文獻）：含近現代中西學者以人文—社會科學語境中對基督思想的研究典籍。



雖然基督宗教思想之傳統是在不同的信仰群體內建構生成的，但神學研究作為一門學科在現代學術語境中亦躋身於公共大學和文化建制，形成兩種個性不同（但不一定相悖）的論述取向。為此，現代系列和研究系列之主要分野為著述之取向，若偏近大公教會神學傳統者屬現代系列，若偏近人文—社會科學維度者則屬研究系列。

現代學術（人文—社會科學）的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，盡可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教의思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」（章太炎語）。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

二〇〇四年十二月

# 中譯本導言

王曉朝

浙江大學求是特聘教授

基督教與西方古典文化的關係是國際學術界長期探討的重大理論問題，也是中國學術界自改革開放以來興起的「基督教文化研究熱」的重要研究內容。能為科克倫（Charles Norris Cochrane, 1889-1945）的《基督教與古典文化》（*Christianity and Classical Culture*）一書中譯本撰寫導言是筆者的榮幸，因為筆者曾對該理論問題作過一些探討，發表過一些淺見，而撰寫這篇導言能促使我本人對這一問題的認識深化。

一、

《基督教與古典文化》的作者是加拿大歷史學家、哲學家科克倫。他畢業於牛津大學，長期在加拿大多倫多大學任教。他的老師中有著名英國歷史哲學家柯林伍德（R. G. Collingwood）。《基督教與古典文化》初版於一九四〇年。該書的問世被學界視為「加拿大人對西方的思想文化史的第一項主要貢獻」，科克倫在學界也名聲大噪。

《基督教與古典文化》篇幅甚巨，原書正文有五百十五頁，分為三部分十二章，譯成中文約三十五萬字。該書有一副標題——「從奧古斯都到奧古斯丁的思想和行動」（A Study of Thought and Action From Augustus to Augustine）。這個副標題點明了該書的研究範圍。那麼，

奧古斯都和奧古斯丁何許人也？

「奧古斯都」指的是羅馬帝國的開國君主蓋烏斯·朱利烏斯·凱撒·屋大維（Gaius Julius Caesar Octavianus, 63BC-AD14）。公元前四十三年，屋大維與安東尼（Antony）、雷必達（Lepidus）結成「後三頭同盟」，全權處理羅馬政事。次年，屋大維和安東尼率兵進軍希臘半島，在腓力比城掃滅共和派的部隊，把貴族共和制送入了墳墓。公元前三十一年年的阿克興角之戰（Battle of Actium）是三巨頭之間爭奪帝國最高權力的最後一戰，屋大維是勝利者。次年，屋大維進軍亞歷山大里亞，滅亡了統治埃及達三百年之久的托勒密（Ptolemaic）王朝。「希臘化」時期告終，希臘和地中海東部的那些「希臘化」地區都被並入羅馬帝國。公元前二十九年，屋大維凱旋回到羅馬，像凱撒一樣被尊為「國父」和「統帥」。他拒絕了「獨裁者」的稱號，自稱為「元首」（Princeps），同時擔任執政官、保民官、祭司長。公元前二十七年，他被元老院尊稱為「奧古斯都」。這個稱號的詞義是「莊嚴」。屋大維統治羅馬帝國長達四十餘年。他結束了長達一個世紀的內戰，給國家帶來了長達兩個世紀的和平與繁榮。歷史學家常以他的稱號「奧古斯都」來稱呼他。「奧古斯都是一位偉大的人物，他替羅馬國家創立的那種政體遵循他所奠定的道路繼續發展下去至少有二百年之久，這是毫無疑問的。古代世界的歷史因他而開闢了一個新紀元，即我們通常所謂羅馬帝國時代的紀元，這也是毫無疑問的。」<sup>1</sup>

科克倫選擇奧古斯都這位政治人物為古典文化的代表來解讀基督教與古典文化的關係。但我們切記，作者心目中的古典文化決非僅指羅馬帝國文化，而是涵蓋自

---

1. 羅斯托夫采夫著，馬雍、厲以寧譯，《羅馬帝國社會經濟史》（北京：商務印書館，1985），上冊，頁63。

荷馬以來的希臘早期城邦文化、希臘化時期的希臘文化、羅馬共和國時期的拉丁文化。作者在追溯奧古斯都政治思想時，一直追溯到古希臘城邦的創建與發展，在柏拉圖、亞里士多德、西塞羅等人的思想中尋找奧古斯都政治思想的要素。所以作者心目中的古典文化是整個西方古典文化，而非僅僅是羅馬帝國文化。

如果說在科克倫心目中，奧古斯都就是西方古典文化的代表，那麼奧古斯丁則是基督教的代表。奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430）是古羅馬帝國最傑出的基督教思想家。公元三五四年十一月十三日，奧古斯丁出生於北非的塔加斯特城（Tagaste）。該城當時屬於帝國的努米底亞（Numidia）行省管轄。北非是早期基督教發展的重要地區。公元二世紀下半葉，基督教已經在講拉丁語的帝國西部站住了腳。公元三世紀末，北非已經有了可與基督教在小亞細亞的教會相媲美的組織。奧古斯丁出生時，基督教雖已得到官方的支持，但尚未正式成為國教。在實際生活中，基督教仍處於和其它宗教對立衝突的狀態之下。

奧古斯丁在青少年時代受過完備的希臘羅馬文化的教育。在希臘哲學各個流派中，奧古斯丁接觸最早的是學園派，受其影響最大的則是新柏拉圖主義。奧古斯丁在米蘭聽安布羅斯講道的時候研究了這些哲學，閱讀了用拉丁文編譯的柏拉圖主義著作，其中包括新柏拉圖主義者普羅提諾（Plotinus）和波斐利（Porphyry）的作品。以柏拉圖主義為參照系，奧古斯丁重讀《聖經》。他不僅認為《聖經》與柏拉圖派哲學和諧一致，而且看到《聖經》超越柏拉圖學派思想之處，這就是道成肉身和十字架的奧秘。經過長期思想鬥爭，奧古斯丁於公元三八七年皈依基督教，後來擔任希波（Hippo）主教，直至公元四三〇年八月二十八日去世為止。奧古斯丁有機地融合了基督教的核心信

仰和柏拉圖主義哲學，為基督教思想體系的最終形成做出了重要貢獻，其深遠影響遍及西方中世紀及近現代的各種基督教神學和哲學。「當我們想起懷特海教授關於西方哲學是對柏拉圖的一系列腳注的評論時，我們也能同樣公正地說，西方的基督教神學也是對奧古斯丁的一系列腳注。儘管後來的思想家對柏拉圖和奧古斯丁所添補的注解多種多樣，還有人持強烈的反對態度，但是奧古斯丁的著作依然居於基督教思想領域的巔峰，以至於嚴肅的思想家沒有人能夠不重視它們。」<sup>2</sup>

科克倫是一名歷史學家，但《基督教與古典文化》與其說是一本史學著作，不如說是一本文化哲學著作。科克倫指出，西方學術界對古典主義的研究和對基督教的研究變得相互分離，其結果對於雙方都很不幸。他要挑戰這種常識，「嘗試從奧古斯都和維吉爾的世界過渡到狄奧多西和奧古斯丁的世界。」<sup>3</sup>「我之所以決心完成這個任務，還因為無論我即將面對的宗教和哲學問題有多麼困難，歷史學家們都不能忽略它們，否則就會錯過那個時代的核心主題。」<sup>4</sup>

從時間上看，科克倫的研究始於奧古斯都，終於奧古斯丁；從文化層面來看，奧古斯都是古典文化的代表，奧古斯丁是基督教的代表，科克倫要研究的是基督教與古典文化的關係；從政治思想來看，奧古斯都治下的羅馬帝國是西方古代國家的一個典型，而奧古斯丁構思的神正論的理想國則預示着西方國家下一步的演變。「既然這個主題如此龐雜，我們有必要對涉及的領域進行比較嚴格的界定。因此，我決定把奧古斯都的帝國作為我

---

2. 自 R. W. Battenhouse, 《聖奧古斯丁研究手冊》(A Companion to the Study of St. Augustine; New York, 1956), 頁 4。

3. 本書序言, 頁 v (邊碼)。

4. 同上。

的出發點，該帝國的『永恆』訴求是古典秩序最後的、明確的表達。這並不是說奧古斯都的事業有任何真正新穎之處，恰恰相反，希臘人在幾個世紀前就已開始盡力創造一個保障人類文明的的安全的世界，奧古斯都的帝國只是這一努力的頂峰。」<sup>5</sup>

科克倫對其研究方法有充分的自覺。他說：「本書是一部解讀之作，其基礎首先是對古代文獻中相關材料的研究，而現代學者的引用則被減至最少。」<sup>6</sup>正因如此，科克倫在書中對於以往研究過這一主題的各位學者的貢獻沒有多做評價。然而，我們若要評價科克倫的學術貢獻，卻需要了解他生活的那個時代的學術界在基督教與古典文化之關係問題上的主要觀點。

自英國近代歷史學家吉本（Edward Gibbon, 1737-1794）的巨著《羅馬帝國衰亡史》（*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*）問世以來，西方學術界一直加以關注並持之以恆地進行的問題是羅馬帝國衰亡的原因。分門別類的政治、經濟、軍事、社會、哲學、宗教、教育、藝術等專門史的研究為解決這個問題提供了多層面的材料，但這些學者所獲的具體結論卻很難獲得學者們的普遍首肯。西方現代著名歷史學家羅斯托夫采夫（Michael Rostovtzeff, 1870-1952）說：「凡是閱讀一部研究羅馬帝國的書籍的讀者都會希望看到作者對一般所謂羅馬帝國衰亡（這個術語來自吉本）或甚至整個古代文明衰亡的看法。」「如果我們能把『衰落』這個詞彙應用於我所致力描述的那種複合現象的話，那麼，現有的理論無一能充分解釋古代文明衰落的問題。」<sup>7</sup>

5. 同上。

6. 本書序言，頁 vii（邊碼）。

7. 羅斯托夫采夫著，馬雍、厲以寧譯，《羅馬帝國社會經濟史》，下冊，頁 722、732。

科克倫也有同樣的感覺。他說：「關於這一階段，吉本的《羅馬帝國衰亡史》仍是不可替代的基礎性研究。該著作的意義在於它十分可靠地體現了古代的文獻傳統。當然，現代歷史學家作了一些增補和修正，其依據的資源主要來自銘文和錢幣。」<sup>8</sup>「目前對這一階段的流行研究方法或多或少是非個人式的，學者們不像吉本那樣關注帝國宮殿和居民，而是注意那些一度有所忽視的經濟和社會現象。不過，我們也可以置疑，是否當前的研究並非是在已有的方法上進一步找到細化的原則。就最近出版的幾種帝國傳記來看，公平地說，披上一件漿白的大衣並不能真正解決混血問題。……毫無疑問，真正急需的研究是對經濟和政治行為之性質的更為確切的考察。不過，這是一個與哲學有關的問題，很難指望『純粹的』經濟學者或歷史學者（如果這樣的人真的存在的話）來加以研究。」<sup>9</sup>由此可見，科克倫的研究不是簡單地尋求羅馬帝國衰亡的原因，而是探討基督教與古典文化的關係問題。科克倫的研究方法堅持了嚴格的歷史主義原則，但他要解決的問題是一個文化哲學的問題。

科克倫的研究有一項重要的貢獻，這就是在羅馬帝國的文化環境中深刻地理解基督教的創造性起源，視之為對一種更大的文化危機的回應。他說：「評價基督教的主張是否最終高於古典主義的主張，這不是我這個歷史學家的任務。我的任務只是記錄這些主張，因為它們是我打算描述的歷史運動中必不可少的部分。我已盡我所能地使雙方的主要人物在可能的範圍內都有為自己辯護的機會。……如基督徒們有些刻薄的說法，獲得真理的最好方法是對謬誤的研究。從這個角度看，不可否認的是，那些偉大的古典作家全都是傑出的罪人。他們的

---

8. 本書第四章，頁114（邊碼），注1。

9. 本書第四章，頁115（邊碼），注1。

著作構成了一筆『永遠的財富』，即使不像他們所想象的那樣，也至少是一部思想與靈感的不朽記錄，是人類的經驗中永遠具有獨特意義的一章。」<sup>10</sup>

西方學術界始於十九世紀末的文化研究熱仍舊未全面解答羅馬帝國的衰亡問題，但正是由於像科克倫這樣的學者持續不斷的研究和探索，學者們對基督教與古典文化的關係問題的理解有了深化。我們看到，在文化問題上，斯賓格勒 (Oswald Spengler, 1880-1936) 提出了「文化宿命論」，本尼迪克特 (Ruth Benedict, 1887-1948) 提出了「文化模式論」，湯因比 (Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975) 提出的「文明進化論」，但這些理論無一能得到人們的普遍贊同，而基督教與古典文化的關係用作這些文化理論的例證也總是出現似是而非的情況。這些理論自身的側重點可以用來解釋羅馬帝國和基督教的部分歷史現象，卻不能畢其功於一役、一勞永逸地解決這個問題。把科克倫的學術貢獻放到整個西方學術界的文化研究進程中去考察，可以清晰地看出他對基督教與古典文化關係的解讀是比較高明的。

## 二、

基督教與古典文化的衝突、碰撞與融合經歷了漫長的過程。科克倫說：「在這一時期中，我們大概可以區分出三個思想和行為的階段。第一個是與奧古斯都秩序相協調的階段；第二個是該秩序兌現其承諾的階段，據說當時『羅馬人得到了他們的回報』；而第三個階段的標誌是多次的崩潰與重建，以正式採用一種新的、激進的社會融合原則為最高點，所謂的基督徒皇帝們以這一名義進行着羅馬精神的創新，我們將在本書的第二大部

---

10. 本書序言，頁 vi-vii (邊碼)。



分嘗試討論它的性質和範圍。一般而言，上述的幾個階段與這個異教帝國的三個世紀相對應。所以，我們可以大致將第一個世紀稱為調整的世紀，第二個稱為收穫的世紀，第三個稱為分解和衰落的世紀。當然，必須記住這樣的分類是較為獨斷的，因為歷史的網絡中並沒有接縫。」<sup>11</sup>這就是全書的基本內容和構成。

該書第一部分（第一至第四章）運用大量史料再現羅馬帝國秩序的確立過程，並深入探討了奧古斯都政治思想的來源和成形。科克倫指出：「〔奧古斯都〕希望自己被後人看作羅馬的第二個奠基者，看作重建和鞏固共和國、並給予它一種符合當時和未來需要的體制的人。」<sup>12</sup>「他找到了他以前的政治家所缺乏的東西：一套對變革進行總結的規則，和一個從中產生的足以效法至少兩百年的帝國。」<sup>13</sup>「奧古斯都正是革命的最終繼承人和執行者，他將鞏固革命的成果。不過，這一點本身還不足以說明奧古斯都解決方案的全部意義。奧古斯都為了實現目標，將他自己與凱撒本人從未懂得的最強大的保守傳統聯繫起來。而且，他大量地借用了左派和右派都很熟悉的希臘—羅馬遺產。在這個意義上，『奧古斯都之和平』正是古典精神的最後的、決定性的代表。」<sup>14</sup>

與其他歷史學家相比，科克倫對奧古斯都的歷史功績的評價相當高。他說：「奧古斯都和平呈現為一個從地中海岸的文化起點延伸出去的人類奮鬥的頂峰——追求在過去的恥辱的、廢棄的制度廢墟上建立一個穩定持久的文明。如此看來，它不僅構成了羅馬人民生活的一個決定性階段，也是人類進化中意義重大的轉折點。」

---

11. 本書第四章，頁 114（邊碼）。

12. 本書第一章，頁 1（邊碼）。

13. 同上。

14. 本書第一章，頁 17（邊碼）。

的確，它標誌着這座帝國都市重新投身於她的長久事業，即實現那些人類解放的理想，到目前為止，這些理想只是在古代的思想和渴望中徒然地表達過。從這個角度看，元首體制代表了政治創造的最終勝利，因為羅馬不僅解決了她自己的問題，而且解決了整個古典聯邦制度的問題。」<sup>15</sup>「奧古斯都的統治之所以引人注目，是因為共和國戲劇性地從他本人的手中轉到了元老院和人民的權威之下，然後他再作為元首接受代理權和有限委託。」<sup>16</sup>「羅馬人在元首制中遇到了政治理念方面的最高要求，創造出了西塞羅曾經夢想的作為守護者、統治者、引導者或協調者的共和國。通過這位皇帝，反對權力獨裁和暴徒越軌的正義理想得到重新提出和明確。」<sup>17</sup>

該書第二部分（第五至第九章）追溯羅馬文明的命運如何在四百年的變遷中逐漸衰亡。科克倫說：「奧古斯都計劃雖然在二世紀得到實施，卻僅僅成為它在三世紀失敗的前奏。隨着古典式城邦共和國的崩潰，多位君王致身於革新計劃，尤其是四世紀的君士坦丁及其繼任者們。我們對他們的奮鬥歷程的考察在一定程度上揭示了他們失敗的原因，不過，如果希望更為全面地理解這些原因，我們就有必要思考，當時的那些偉大教士們逐漸建立起來的尼西亞式基督教究竟意味着什麼。這樣的研究會更加突顯出幾位革新派皇帝（從君士坦丁到狄奧多西）所懷有的希望是多麼不切實際，以及他們如何徒勞地想要在新共和國的框架內實現基督教式的聯邦共和精神。」<sup>18</sup>「三一三這一年被恰當地用來標誌歐洲歷史上的一個轉折點。在前三個世紀，總體的趨勢是教會與俗

---

15. 本書第二章，頁 27-28（邊碼）。

16. 本書第一章，頁 19（邊碼）。

17. 本書第一章，頁 24（邊碼）。

18. 本書第十章，頁 359（邊碼）。

世之間的對立加劇。的確，基督教從未教導或鼓吹武力顛覆羅馬秩序，但它認為這一秩序由於其內在的缺陷將注定滅亡，並信心十足地預言其解體的時期，將其作為建立基督的現世統治的序曲。」<sup>19</sup>「狄奧多西完善了始於君士坦丁的創新計劃。為了向羅馬秩序注入新的合法性，君士坦丁借助基督教，給四世紀帶來了一大堆問題。狄奧多西雖說解決了這些問題，卻因此觸動了羅馬文明的基礎，越過了那條區分古代與中世紀的界線。」<sup>20</sup>

科克倫認真總結古典主義的失敗原因。他說：「羅馬的失敗是一種觀念的失敗，更準確地說，是一種建立在一套觀念（我們可以寬泛地稱之為古典主義）上的人生體系的失敗。古典主義的缺陷（早已在三世紀中暴露無遺）注定遲早要把這一體系拖入毀滅之中。正因為認識到這一點，革新派的皇帝們試圖向基督教讓步，希望它能幫助國家恢復活力。在這方面，君士坦丁與狄奧多西的區別僅在於他們願意付出多少代價來滿足基督教的要求。從這個角度看，君士坦丁的傾向（如我們所看到的）是『承認』基督教，但避免其邏輯上的後果。而狄奧多西則走到了一個羅馬皇帝的極限，最終建立起了大公教國家的形態和秩序。不過，除了這個區別以外，兩位皇帝在一個根本的方面是相同的：他們要求基督教服務於明確的社會職能和管理職能，即他們仍然『以政治方式』思維。這一事實也許可以解釋他們的努力為何遭到失敗，其最終結果只是加速了末日的來臨。」<sup>21</sup>「在某種意義上，說它『消亡』是不太恰當的，因為這等於把自己放在錯誤的位置上，而拋棄了全部的歷史真實感。對於像朱利安或緒瑪庫斯這樣的人來說，四世紀的種種

---

19. 本書第五章，頁 117（邊碼）。

20. 本書第九章，頁 318（邊碼）。

21. 本書第九章，頁 355-356（邊碼）。

變故必定已經預示了文明的終結，也預示了人類生活的價值和意義之源泉的消亡。但對於現代人而言，這些重大進展為一種新的、全然不同的未來做了必要的準備。為實現此種未來，羅馬文明（雖然它號稱永恆）將不可避免地從地上消失。」<sup>22</sup>

全書第三部分（第十至十二章）解讀基督教如何在羅馬帝國衰亡的過程中拯救古典文化。科克倫在第二部分結尾已指出：「基督教與蠻族在瓦解帝國的過程中的確是兩支相互關聯的力量，但並未形成同盟。蠻族渴望的是陽光下的地盤，他們的野心一定程度上已經通過那些短命的哥特或汪達爾王國實現了。在從阿拉里克到克洛維的這段時期內，這些王國始終在西部各省起起落落。而基督教僅僅把經濟和文化生活作為第二位的問題，其真正目標仍在於建立上帝之國，儘管其過程充滿挫折和猶疑。我們只有從這個角度來評估教會在帝國滅亡之後的作為。的確，教會促進了蠻族的文明化，部分是通過對文化的保存（這些文化中包含了人類在整個古典時代的精神滋養），部分是通過向入侵者傳播某種秩序和紀律的精神（這些精神來源於教會與羅馬帝國的接觸）。而遠比這更為重要的，是它向蠻族提供了一種比他們從日耳曼的森林中所帶來的更為符合人類需要的信仰。」<sup>23</sup>

科克倫在第三部分繼續說：「四世紀的教士們所做的工作標誌着一次人類經驗的綜合，類似的創舉在柏拉圖時代之後還是第一次。」<sup>24</sup>「四世紀的基督教的任務便是治癒古典時代的人類加給自己的創傷，並在公正對待異教哲學中的真理成分的同時將其超驗化，從而給古典

---

22. 本書第九章，頁 356（邊碼）。

23. 本書第九章，頁 357（邊碼）。

24. 本書第十章，頁 360（邊碼）。

文化中行將就木的精神理想帶來新生和方向。當我們思考這一發展過程時，必須記住本書不是一部教義史。我們的目的僅僅是理出基督教思想中與古典背景有關的突出觀點，作為我們試圖加以描述的這場歷史性變革的核心特徵。為此，我們只需要考察一下基督教思想的一些斷面，以從中尋找其獨特之處。」<sup>25</sup>

科克倫對基督教思想的這種有選擇的考察落到了三位古代基督教思想家身上，他們是阿他那修（Athanasius），安布羅斯（Ambrose），奧古斯丁。他指出：「阿他那修的思想與古典主義之間，與任何一派尋求與古典精神妥協的基督教思想之間，都有極深的鴻溝。但是，基督教信仰正是以他所主張的形式而注定了最終的勝利的，尤其是在西方。」<sup>26</sup>「正如我們已經提到的，西方注定要為三一的第三個位格作出特殊貢獻，即深化和豐富關於聖靈的教義。不過，相關思想的發展路線（在阿他那修的意義上）是嚴格的大公教式的。要尋找這方面的證據，只需要看看米蘭的安布羅斯的著作。」<sup>27</sup>

科克倫的考察重點落在奧古斯丁身上。他說：「在奧古斯丁那裏，我們可以體會到福音對於四世紀人們的思想的全部意義，也可以感受到基督教給希臘—羅馬世界帶來了怎樣的態度和觀念上的革命。」<sup>28</sup>「基督教與柏拉圖主義之間的分歧雖然不多，卻是根本性的，否則它們不可能造成了柏拉圖式城邦（或朱利安的希臘式共和國）與奧古斯丁的上帝之城的區別。為了理解這種分歧的緣由，我們有必要（即使非常粗略地）考察一下奧古斯丁的著作。這樣的考察將使我們明白，奧古斯丁並非

---

25. 本書第十章，頁 360-361（邊碼）。

26. 本書第十章，頁 372（邊碼）。

27. 本書第十章，頁 372-373（邊碼）。

28. 本書第十一章，頁 399（邊碼）。

在調合基督教與柏拉圖主義，而是在用各種現有的哲學中的內容來服務於他的目的，把它們建構在那個以他命名的體系之中。」<sup>29</sup>「如此看來，奧古斯丁的著作擁有兩方面的意義。首先它提供了一種從古典主義的難解謎團中逃開的方式，以及從純粹的古典精神消亡之後的那些邊緣思想體系中逃開的方式。依據這一新的本原（即第一本原），被拋棄的意識形態中的問題要麼已不再重要，要麼（在另一種背景下）獲得了一種全新的外觀。同時，奧古斯丁主義不是不加鑒別地把借來的東西集合在一起，而是一種成熟的哲學，尋求公正對待人類經驗的所有方面，尤其是要克服人類對秩序的需要和對發展的需要之間（也就是人生的所謂阿波羅成份和狄奧尼索斯成份之間）的顯著矛盾。所以，它為一種思想的綜合提供了基礎，這種綜合無論提出了怎樣的定論，至少滿足了古典主義對於秩序原則的合法渴望。而它對發展及其目標的展望，則揭示出了一個個古典主義（由於其態度所限）所必然忽視的世界。」<sup>30</sup>

科克倫的上述基本觀點雖然不能被所有古典學者接受，但他的研究實際上告訴人們：要尋找羅馬帝國的衰亡，不能不研究基督教，要研究西方古典文化的消亡，不能不研究基督教思想。羅馬帝國的衰亡和古典文化的消亡實際上是在基督教與古典文化的相互碰撞、衝突和融合的過程中完成的。

### 三、

從基督教的創始人耶穌創教、傳教開始算起，基督教已經有了近兩千年的發展歷程。時至今日，基督教是世界三大宗教之一，信徒人數佔全球總人口的三分之

29. 本書第十章，頁 376-377（邊碼）。

30. 本書第十一章，頁 399-400（邊碼）。

一。從宗教與文化的關係來看，基督教是當代西方文化的底蘊，是構成未來世界文化的重要因素，當代基督教（包括中國基督教）思想的種種要素都可以追溯到它的古代階段中去。「古代基督教研究」在學科分類中屬於宗教學中的基督教研究的一個組成部分，它的研究對象是基督教的古代階段。研究古代基督教必須研究基督教與古典文化的關係。

與宗教學研究的其他學科和基督教研究中的其他領域相呼應，中國大陸學術界的古代基督教研究成功地實現了範式轉換，從「以階級鬥爭為綱」的研究模式轉變為「宗教是文化的核心」、「基督教是西方文化的核心」的研究模式，從而使一系列重要理論問題有了新的闡釋，並在該領域中有了自己的建樹。

基督教作為一種起源於東方（近東）的一神教文化，其基本精神確實與以多神崇拜為特徵的西方古典文化背道而馳的。因此，基督教的興起與擴張與希臘羅馬古典文化發生過激烈的衝突與對抗。西羅馬帝國滅亡之後，西方文化的發展出現了低潮。因此，人們理所當然地認為基督教對西歐中古前期的文化低潮負有不可推卸的責任。希臘羅馬哲學是西方古典文化的重要組成部分和代表者。看到隨着羅馬帝國的滅亡，古希臘哲學也走向終結，因此基督教與西方古典哲學的關係也引起了中國學者的關注。正確把握這一問題不僅能使我們了解基督教本身的發展，而且也有助於我們認清基督教在整個西方文化中的核心地位。<sup>31</sup>

與中國改革開放之前學術界對古代基督教的學術研究相比較，近三十年來的古代基督教研究正趨向於完備、

---

31. 有關古典基督教研究對漢語基督教研究的價值和意義，可參筆者在《神聖原理》（*Divinae Institutiones*）中譯本的導言相關部分（見拉克唐修著，王曉朝譯，《神聖原理》〔香港：道風書社，2005〕，頁 xxvi-xxviii）。

系統、扎實，學術積澱也越來越厚實。然而，古代基督教的情況十分複雜，中國學者要從事這方面的研究，不僅要克服資料關，還要克服語言關。現代學術發展到今天這個地步，中國學者們應當說都具備了較強的跨學科研究的自覺意識，但是要在個體層面全然做到對古代基督教進行跨學科的綜合研究仍舊很難實現。一方面，限於個人知識背景和處境，研究者很難做到全面的研究，另一方面，現行學術體制也還存在着許多阻礙跨學科綜合研究的地方。就此而言，科克倫的跨學科研究為我們研究基督教與古典文化的關係樹立了一個樣板。

值得欣慰的是，經過這幾十年的努力，中國學術界不僅湧現了大量的基督教研究的成果，而且研究力量大為增強。古代基督教研究雖然難度較大，但近年來以古代基督教為研究對象的博士論文還是呈增長的趨勢，論文質量和研究水平有較大提高，青年學者成長迅速。這就為中國學術界的古代基督教研究增添了後備軍和新生力量，也為該領域研究的可持續發展提供了基本保障。我相信，在下一個三十年中，中國的古代基督教研究會在國際學術界佔有重要地位，中國學者能在這個研究領域的國際學術講壇上擁有自己的發言權，中國的古代基督教研究會以其獨特的學術語言、獨立的學術地位步入國際學術界並產生重要影響。



# 目錄

中譯本導言（王曉朝撰）	xiii
序言	1
<b>第一部分 重建</b>	
第一章 奧古斯都和平：重建的共和國	7
第二章 羅馬精神：帝國與聯邦	37
第三章 永恆羅馬：權力的神化	91
第四章 凱撒之治，惡魔之治	137
<b>第二部分 革新</b>	
第五章 新共和國：君士坦丁與十字架的勝利	211
第六章 雅典與耶路撒冷何干？君士坦丁主義的僵局	251
第七章 叛教與回應	305
第八章 新共和國的國家與教會	343
第九章 狄奧多西與國家宗教	373

### 第三部分 再生

第十章	教會與上帝之國	421
第十一章	我們人類的哲學：人格的發現	469
第十二章	神聖的必然性與人類歷史	537
索引		609

# 序言

v

本書的主題是基督教影響希臘—羅馬世界所帶來的思想與行為的革命。這一主題意義深遠，卻不曾得到應有的關注，或許尤其缺少英語學者的關注。其原因部分在於相關問題較為專門，部分在於人們認為不同領域的研究是不一樣的。在我看來，這種區分至少是太主觀了，現實中的事件發展過程絲毫沒有為其提供足夠的理由。這種區分導致古典學研究和基督教研究變得相互分離，其結果恐怕對於雙方都是不幸的。

我想在本書中挑戰這種成規，嘗試從奧古斯都（Augustus）和維吉爾（Vergil）的世界過渡到狄奧多西（Theodosius）和奧古斯丁（Augustine）的世界。我完全清楚自己着手這樣龐大又複雜的研究是不自量力，但內心促使我去承擔這項工作，既因為這一題目內在的趣味，也因為它能使人更好地了解歐洲文化此後的發展。而且，我之所以決心完成這個任務，還因為無論我即將面對的宗教和哲學問題有多麼困難，歷史學家們都不能忽略它們，否則就會錯過那個時代的核心主題。

既然這個主題如此龐雜，我們有必要對涉及的領域進行比較嚴格的界定。因此，我決定把奧古斯都的帝國作為我的出發點，該帝國的「永恆」訴求是古典秩序最後的、明確的表達。這並不是說奧古斯都的事業有任何真正新穎之處，恰恰相反，希臘人在幾個世紀前就已開始盡力創造一個保障人類文明的安全的世界，奧古斯都的帝國只是這一努力的頂峰。從這個角度看，這位皇帝的創新僅僅是方法上的。不過，在此意義上，他的解決

方案稱得上是我們所說的「政治創造」的最後一次較為出色的展示。

vi 希臘—羅馬時代的基督教史的主要內容便是對此的批判，以及對其背後的觀念的批判。這些觀念認為，通過政治行為，尤其是通過屈服於一個政治領導人的「美德和運氣」，便可以實現永久安全、和平與自由的目標。基督徒們以其一致的熱情和執着批判這種觀念，對於他們來說，國家根本不是人類解放與完善的最高手段，而至多是一件能夠「療治罪惡」的「緊身衣」。其他的想法在他們看來都是最粗俗的迷信。

基督徒們認為，這種迷信的根源乃是一種錯誤的邏輯，即古典「自然主義」的邏輯。他們把古典世界特有的缺陷（vitia）都歸因於這種自然主義。在這方面，我們必須注意到，他們反感的並非自然，而是古典科學（scientia）所建構的自然圖景，以及它對實際生活可能會產生的影響。他們要求對首要原則進行重大修正，認為這是提出一種適當的宇宙論和人類學的前提條件。他們相信，如此修正的基礎在於基督之道（邏各斯[logos]），它是人獲得的啟示，所啟示的不是「新的」真理，而是像群山一般古老和永恆的真理。他們認為，這便是上帝所承諾的延伸至人類的啟示與力量，為一種新的物理學、新的倫理學，以及（尤其重要的）一種新的邏輯——即人類進步的邏輯——提供了基礎。因此，他們聲稱在基督教中找到了一種理解的原則，超越古典世界已有的任何原則。這是他們無論如何也要堅持的一項主張。

評價基督教的主張作為是否最終高於古典主義的主張，這不是我這個歷史學家的任務。我的任務只是記錄這些主張，因為它們是我打算描述的歷史運動中必不可少的部分。我已盡我所能地使雙方的主要人物在可能的範圍內都有為自己辯護的機會。如果我們用人們在公元

後最初四個世紀中爭論的東西來解決我們自己這個紛亂時代的問題，那是更不恰當的。不過，對於那些正在想辦法解決這些問題的人們來說，我們至少可以指出，他們不可能通過復活那些與古代生活相關的陳舊觀念來得到答案。這並不是貶低希臘與羅馬的成就，也不是要否定對這些成就的仔細而專心的研究。相反，這只是從一種特定的視角來看待它們，在我看來，這無可估量地提升了這些成就的價值和意義。如基督徒們有些刻薄的說法，獲得真理的最好方法是對謬誤的研究。從這個角度看，不可否認的是，那些偉大的古典作家全都是傑出的罪人。他們的著作構成了一筆「永遠的財富」，即使不像他們所想象的那樣，也至少是一部思想與靈感的不朽記錄，是人類的經驗中永遠具有獨特意義的一章。

vii

本書是一部解讀之作，其基礎首先是對古代文獻中相關材料的研究，而現代學者的引用則被減至最少。有諸多學者對這一主題的各方面進行了研究，我對這些學者欠下的感謝，實在難以估量，但我仍然希望自己已經在相關之處恰當地表達了感激之情。最後，我的母校中不同方面的人士曾看過這部手稿的全部或部分，並用他們的批評使我避免在形式和內容兩方面犯下大量錯誤，我想要對他們表示感謝。我特別要感謝柯林伍德教授（R. G. Collingwood）和賽姆先生（R. Syme）對我的幫助。

科克倫（Charles Norris Cochrane）

一九三九年七月於牛津



第一部分  
重建





## 奧古斯都和平：重建的共和國

「願我能擁有這特權，將共和國安全而穩健地建於其基礎之上，如願地讓人們稱我為這理想制度之作者，並將對於我所奠定之基石將長存不朽的希望帶入我的墳墓。」<sup>1</sup>這些看似普通的人類願望，被奧古斯都皇帝轉變成了「安卡拉紀念銘文」（*Monumentum Ancyranum*）中的正式致辭。據說，他在這些話中表達了自己一生的抱負，並使他的主張傳諸後世。他希望自己被後人看作羅馬的第二個奠基者，看作重建和鞏固共和國、並給予它一種符合當時和未來需要的體制的人。他的抱負看來大都實現了，他的繼承者們一個接一個地發誓，要「遵照奧古斯都原則」（*ex praescripto Augusti*）管理好國家。因此，如果說奧古斯都這位「更年輕的凱撒」在更廣的方面還不夠偉大，在狹義上他完全夠資格。他找到了他以前的政治家所缺乏的東西：一套對變革進行總結的規則，和一個從中產生的足以效法至少兩百年的帝國。

毫不奇怪，人們覺得元首制（*principate*）完全就是個謎。它來自一個人的個人創造，這個人的印章戒指上刻有斯芬克斯（*Sphinx*）的圖像，這個人一生的事業據他自己承認都是在刻意地演好一個角色。由於元首制最初

---

1. Suetonius, 《奧古斯都》（*Divus Augustus*），第 28 章：“*ita mihi salvam ac sospitem rem publicam sistere in sua sede liceat atque eius rei fructum percipere quem peto ut optimi status auctor dicar et moriens ut feram mecum spem, mansura in vestigio suo fundamenta reipublicae quae iecero.*”

是硬塞入當時的政府機制中，它注定會發生轉變：先是變成偽安東尼諸帝（Pseudo-Antonines）\*的赤裸裸的軍人和官僚專制，而後則轉變為戴克里先（Diocletian）和君士坦丁的神權王朝。因此，如果我們在奧古斯都最初的制度中發現這些因素，那沒有甚麼不正常。從這個意義上說，「作為一個重要概念的公民權利的解體」或多或少是必然要伴隨著共和國的終結而發生的，從此，「羅馬政治發展中的一切新的和意義重大的東西」，都會「由於它逐步演變成為這個世界已屢見不鮮的東方式專制而淡化掉了」。<sup>2</sup>

這樣的評價並不只見於現代。早在一世紀時，有思想的人們就已經為元首制的本質分成兩派，人們激烈地討論着，究竟應該相信它所主張的並接受它，還是應該把它看成一個巧妙偽裝的個人獨裁的陰謀。<sup>3</sup>到了三世紀初期，當時代潮流開始趨向於軍國主義和官僚化，一場新的羅馬革命正在醞釀中時，當時的觀察家們發現，正是奧古斯都的種種特權為塞普蒂默斯家族（Septimian house）的要求開了先例，至少他們不認為兩者間存在多少實質的區別。<sup>4</sup>這就好像雖然拜占廷真正的精神遺產來源於亞細亞王朝體制與希伯來式神權的混合，東羅馬帝國的獨裁者們卻以羅馬凱撒自稱一樣。

不過，如果就此認為「東方專制主義的種種特徵都暗藏於奧古斯都的統治之中」，這對於他的貢獻是有欠公正的。因為這不是就其當時的特徵和目的來看待這一

---

\* 安東尼諸帝：羅馬二世紀幾位皇帝的統稱，通常包括庇護、奧勒里烏斯、維魯斯和康茂德。——譯注

2. R. M. MacIver, 《現代國家》（*The Modern State*），頁 110。

3. 塔西陀對雙方的論點進行了細緻的整理（Tacitus, 《編年史》[*Annales*]，卷一，第 9-10 章：“multitudo ipso de Augusto sermo”及其他等等）。

4. 例如，Dio Cassius（《羅馬史》——譯注），卷五十三，第 17 章中將元首制稱為「純粹的君主制」。

統治，而是去關注它兩個世紀之後的效應。公允地說，康茂德（Commodus）死後緊接着發生的那些事件所顯示的，與其說是奧古斯都的希望得以完成，不如說是這一希望已成泡影，他費盡心力試圖最終並且永久地以「奧古斯都和平」（Pax Augusta）來展現的那個理念遭受了失敗。這一失敗的證據在那個時代的智識現象和道德現象中隨處可見。背叛了奧古斯都原則的人們盲目地摸索着一種新的、威嚴的生活準則。萬神殿被眾多的外來神祇塞滿到令人窒息的地步，宮廷裏的掌權者們則聆聽着亞細亞神智學者的胡言亂語。占星術如此流行，以致隨後的幾位皇帝都對其加以譴責，戴克里先的抵制尤為強烈：「整個可詛咒的天算術都是被禁止的。」（*tota damnabilis ars mathematica interdicta est.*）在各處邊境上零星崛起的短命軍閥們為避免噩運，試圖從扎根於東方人生活的外來宗教觀念中尋求支持。帶着東方式的宗教狂熱，一個叫埃拉加巴盧斯（Heliogabalus）的君王大膽廢黜了至善至大之朱庇特神（Iuppiter Optimus Maximus），轉而崇拜邪神巴爾（Sol Invictus Elagabal）。另一個是帶着標準的羅馬式冷漠的亞歷山大·塞維魯（Alexander Severus），他把基督作為眾神之一供奉在他的私人拜神堂內。還有奧勒留（Aurelian），他戴上無敵太陽神（the Invincible Sun）的王冠，試圖披上一些復興的波斯王朝的威名。戴克里先和馬克西米安（Maximian）莊嚴地將密特拉（Mithra）奉為帝國的主守護神，並宣稱自己是他在凡間的代表。所以，三世紀的危機是絕望帶來的危機，分裂進一步演變成混亂，當帝國需要依靠君士坦丁來收拾爛攤子時，奧古斯都制度的破產最終無法掩蓋。

另一方面，雖然元首制的危機增加了危險和不確定性，但它在總體上可以視為改良的失敗，因為在此過程中，人們一直沒有對保存古典遺產中重要內容的可能性

喪失信心。的確，這種保存正是奧古斯都的目標，他付出了艱苦的努力，試圖用來自古典傳統의思想和靈感解決當時的問題。從這個意義上說，他的難題是要把權力概念與服務概念聯繫在一起，同時證明羅馬控制地中海的合法性，以及羅馬統治者自身的合法性。我們如此看待這個問題，不只是为了褒揚這位帝國的奠基者真誠地渴望把新的帝國需求與古老的公民自由訴求相結合，而且想要探討，古典主義是否有可能成為這段在人類歷史上被獨一無二地描述為最快樂、最繁榮時期的美好生活的基礎。<sup>5</sup>

4 如此看來，元首制的出現是長達一個多世紀的城市動亂的結果，這些動亂可以追溯到遙遠的海外征服戰爭時期。只要羅馬人的行動局限在意大利，他們就保留着農業社會的特徵。個人自我發展的衝動在這類社會中儘管也很強烈，卻被公民理想中的集體主義所束縛。隨着迦太基和東部希臘化的王國被一一顛覆，越來越明顯的是，當初創建帝國的那種精神中沒有包含警惕自身越界的內容。羅馬人陶醉在勝利的祝酒中，開始享受他們世界霸主的地位，其結果對他們自己如同對其受害者一樣是災難性的。原因在於，當帝國這一公正和慈善的模範蛻變成殘忍鎮壓的工具時，羅馬社會的體制也隨之被改變。<sup>6</sup>在這樣的轉變中，我們也許會感受到諸多分裂力量的形成，不可避免地將粉碎公共秩序的基石，把共和國變成一片廢墟。這些力量在朱利烏斯·凱撒 (Julius Caesar) 那裏有最好的體現。

從這個意義上說，凱撒的事業成為了共和國歷史中

---

5. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》(1896版), 第三章, 頁78。

6. Sallust, 《喀提林陰謀》(*De Catilinae coniuratione*), 第10章, 第6節:  
“civitas immutata; imperium ex iustissimo atque optimo crudele intolerandumque factum.”

最後階段的左右翼之爭的最高潮。根據他的傳記作者的說法，他是貴族派政治家（*optimates*）的劫數。<sup>7</sup>他卓而不群，不僅因為他與馬瑞烏斯（*Marius*）家族的世襲的依附關係，也因為他的氣質和愛好。在逃脫蘇拉迫害（*Sullan terror*）後，還是個年輕人的凱撒同着其他幸存者一起離開了獨裁下的羅馬。然而，從他公元前七十八年回到這個城市的那一刻起，他已經設定了恢復並領導民主力量的目標。凱撒拒絕捲入像執政官雷比達（*Lepidus*）採取的那種不成熟和欠考慮的冒險行動，成功地將自己塑造成民眾派政治家（*populares*）的希望。<sup>8</sup>他把握參加其姑媽葬禮的機會召集了馬瑞烏斯的人馬；<sup>9</sup>他支持公元前七十年恢復保民官權力的運動；<sup>10</sup>那些被蘇拉（*Sulla*）放逐的人的後代被永久地剝奪了財產和公民權，凱撒就公然鼓動將其恢復。為了使元老院進行軍事管制的所謂最高命令成為非法，從而為那些在重案中被單方面判罪的人進行辯護，他發起了對一位名叫拉比里烏斯（*Rabirius*）的身份不明的老人的起訴，據稱此人在公元前一百年的叛亂中謀殺了受民眾愛戴的領導人薩都尼那（*Saturninus*）。與此同時，他憑着生活豪奢和不吝籠絡示好使自己遠近聞名，很快使自己變得就像一個羅馬的坦曼尼（*Tammany*）。<sup>11</sup>這些辦法所取得的成績在公元前六十四年完全顯現出來，當時他面對強大的貴族政治派對手的競爭，最終成功當選為最高祭司（*Pontifex Maximus*）。兩年之後他取得又一個勝利，被任命為行政

5

7. Suetonius, 《朱利烏斯·凱撒》（*Divus Julius*），第1章。

8. 同上，第3章。

9. 同上，第6章。

10. 同上，第5章。

11. Sallust, 《喀提林陰謀》，第54章。

\* 坦曼尼協會（*Tammany Hall*）：美國紐約一民主黨社團，活躍於19世紀初期，長期操縱紐約的市政選舉，因經常賄賂對手的領袖，該協會一度成為城市政治腐敗的同義語。——譯注

官，外加西班牙軍事首長的副職。<sup>12</sup>接下來，到恰當時候他就將擔任執政官，正像風趣才子們所說的，那最終成為了「朱利烏斯和凱撒」的執政官（the consulship of “Julius and Caesar”）。<sup>13</sup>在公元前六十三年十二月關於如何處罰喀提林派（the Catilinarians）的歷史性辯論中，凱撒作為被選舉出的執政官，冒險在元老們面前替陰謀策劃者們辯護，並要求減緩對他們的死刑判決。正是在此時，根據普魯塔克（Plutarch）的敘述，貴族派政治家們「錯失了消滅胸口上毒蛇的機會」。他們這場失敗的後果很快就顯現出來。作為公元前五十九年的執政官，凱撒史無前例地公然蔑視體制慣例，強制通過了一項複雜的社會和經濟立法程序。同時他還實現了與克拉蘇（Crassus）和龐培（Pompey）聯盟的計劃，即所謂「權力聯盟」（societas potentiae），這一聯盟將使他擁有在高盧的特別指揮權，以及許多獲得經濟利益和聲望的機會。<sup>14</sup>

在接下來的階段，凱撒完成了征服和吞併高盧、穿越萊茵河和入侵不列顛。作為地方總督，他以其策劃和實施軍事行動的無盡的能量，以他提高部隊效率和保證部隊效忠於他個人的方法令世界震驚。<sup>15</sup>凱撒既在戰鬥和組織上做了扎實的工作，還大力進行宣傳，將他自己描述為那個在高盧永遠驅散了危險的人。同時他也對未來進行着準備，其中的意圖我們只能進行猜測了，因為從他的第二個五年執政期（quinquennium）起，他開始在羅馬的統治範圍，在首都、在意大利的自治區，以及特別在各盟國中進行大規模的腐敗活動。那些邊界外的附庸王國就更不必說了。<sup>16</sup>

---

12. Suetonius, 《朱利烏斯·凱撒》, 第 18 章。

13. 同上, 第 19-20 章。

14. Sallus, 《喀提林陰謀》, 第 54 章, 第 4 節。

15. Suetonius, 《朱利烏斯·凱撒》, 第 65-70 章。

16. 同上, 第 26 章。

也許我們不必歸功凱撒已經清楚預見到他的地域征服的巨大意義，也許他只是在內戰方面有刻意的計劃。他當時的尋常做法說明他的目標只在於積累足夠的經濟和政治力量，以抗衡龐培的力量。然而，他的手段變成了目的：他在萊茵河建立起堅固的防禦工事，以抵擋野蠻人無休止的進攻；他讓貧窮的意大利人在高盧未開化的土地上定居，讓他們與當地的凱爾特人融合，從而創建了一個新的意大利。他在這些凱爾特人身上看到了建立起一個龐大的希臘—羅馬式文明的素材。但這些想法本身就足以在他的反對者們心中激起最大的恐懼和憎恨。於是，在高盧戰爭的隨後更加關鍵的幾年中，這些人執着地給他再度當選執政官製造障礙，筆錄下他從第一次當政時開始所犯下的違規行為，籌劃以此將他除掉。他們的這些努力都沒有成功，於是進一步激起公元前四十九年一月一日的元老院騷動。當時一群主張寡頭政治的頑固分子在龐培軍團支持下，強迫膽小怕事的元老院成員不情願地以多數優勢宣佈凱撒為全民公敵，就此發動了內戰。

凱撒立刻接受了挑戰，這給了他雙重的機會：既可以聲明他的政治主張，又可以維護人民的神聖權力，這權力受到保民官的侵害，因為這些保民官在元老院裏維護人民權力的企圖是徒勞的。此時，凱撒將在位的貴族統治者僅僅視為一個「宗派」，認為他們完全沒有代表全體主權人民的資格。然而，凱撒儘管加入了武力衝突，但並不情願，因為他看到了內部鬥爭的後果，特別是看到了一種強加的而不是通過協商達成的一致所帶來的影響，而他的政敵們沒有看到這些。在鬥爭中，面對元老們及其蠻族盟軍所犯下的暴行，他不斷通過維持一種刻意的溫和政策（*elementia*）來證明他與蘇拉不同。與此同時，他也與他的追隨者中那些聲譽欠佳者保持距離，

並通過了著名的破產法，從而以一種羅馬歷史上全新的、與眾不同的方式協調了債務人和債權人的關係。

凱撒在內戰中的勝利，使他作為一個政治家的計劃有了實現的可能。把這一計劃說成是他嚴重衰敗的祖國的某種重生，這有點過於誇張了。<sup>17</sup>毋寧說，凱撒所實現的是一種社會和政治的重建，即使比喻的意義上，這個完全受希臘—羅馬思想觀念啓發的計劃也幾乎沒有包含任何重生的概念。在國內問題上，凱撒實施了格拉古（Gracchan）時代改革家的遺願，正如他在征服高盧時也完成了馬瑞烏斯的夢想，並建立了一個新的民主帝國一樣。在這一過程中，他證明自己是古典歷史上最偉大的科學治國術的倡導者之一。他的諸多措施，從曆法改革到按自治程度對意大利進行的重組，以及將自治權延伸到西方諸省（尤其是西班牙），都體現了這一點。<sup>18</sup>

不過，改革路上仍然存在着難以克服的障礙，正如凱撒自己所意識到的，這是被強加的和平的必然後果。沒有必要詳細敘述將他最終帶向永久專政形式的完全軍事獨裁的種種情形了。當時固然有那些被擊敗的貴族的行為，在頑固的不妥協和噁心的諂魅之間搖擺，至少也同樣重要的是，他自己的支持者們全不可靠。凱撒執着地清除一種印象，即他的政權是建立在暴力和恐怖之上。可是，儘管想盡辦法安撫他的政敵，他也未能得到必要的合作以支撐他的「新和諧」。其次，他的自由主義行為也有不可避免的局限性：當他於公元前四十九年  
8 掃除了保民官梅泰盧斯（Metellus）的干擾，當他五年後隨便就把弗拉維烏斯和馬魯路斯免職時，那些吹毛求疵

---

17. 參看 Mommsen, 《羅馬史》 (*History of Rome*, 1894), 卷五, 第十一章, 頁 308。

18. Hardy, 《羅馬法律與憲章(朱利烏斯自治城法令)》 (*Roman Laws and Charters [Lex Iulia Municipalis]*)。



的人會回憶起他當初參戰時是如何表白對大眾原則的忠誠的。最後，凱撒敏銳地意識到，獨自控制政府將把他自己置於何種困境。他分析說：「要是連西塞羅（Cicero）這樣的人也要等到我方便的時候才能和我面談，我怎麼可能不讓人討厭呢？」

這些就是衝突的結果，有關衝突中的各種話題很快引發了一場激烈的爭論。加圖（Cato）在烏提卡（Utica）的自殺起到了其他任何事難以替代的作用，使加圖為之奮鬥終生的事業變得崇高；而就在凱撒的有生之年，獨裁的反對者已經開始援引他傳統的敵人和反對派來攻擊他。<sup>19</sup>為了使其政敵的軍隊變得中立，凱撒一度放棄了他職業化的溫和態度，對已在墳墓中的加圖表現出強烈的傾慕，如此態度他從未在加圖生前顯示過。然而，由於他的政敵態度仍然強硬，他最終被迫放棄了所有調解和妥協的希望。正是在此時，他下定決心將共和主義徹底顛覆，自內戰爆發以來，這個共和國的結構正迅速地走向崩潰。他說：「共和國只是一個名字，沒有形式或實質。」<sup>20</sup>彷彿是要表明他對共和體制的蔑視，他將卡尼尼烏斯（Caninius）任命為公元前四十五年最後一天的執政官。西塞羅評論說：「他是警惕性最高的長官，因為他從沒在任上睡過覺。」隨後，凱撒又接受了一系列所謂「過度的」榮譽；他打破了「所有的法律，無論是人的還是神的」，還登上奧林匹斯群山，這一態度甚至與他自己早期的主張相背離，那時他只是謀求在古羅馬的君王旁邊有個位置。也許有人會認為，既然那些君王是一個自由民族的合法統治者和大眾的天然保護者，那種「君

---

19. 撒魯斯特（Sallust）在《喀提林陰謀》中討論了兩者的對立。關於加圖式神話的迅速發展，參看Cicero，《致阿提庫斯書》（*Ad Atticum*），卷十二，第4章，第2節以及第21章，第4節。

20. Suetonius，《朱利烏斯·凱撒》，第77章。

主統治」(regium imperium) 就應該是凱撒所提出的那種體制的前身。但是，對一個顯然渴望將自己與亞歷山大(Alexander)的光榮事業相聯繫的人，不可能作出這樣的論斷。關於凱撒曾經如何看待亞歷山大主義，我們或許可以從他首次入侵埃及時，對埃及首都當時的總體形勢所作的尖銳評論上加以判斷。<sup>21</sup>但沒有疑問的是，他在生命的最後幾個月中，的確曾信奉亞歷山大式的君主體制。於是，他排斥了聯邦共和國(commonwealth)的觀念和理想，而一頭栽進那個時代最低級的一種政治蒙昧主義，徒勞地希望從中找到政權的基石。凱撒當然是現實政治(Realpolitik)的大師，但是，要想在新舊兩個世界之間找到轉換公式，的確也超出了他的能力範圍。當他說自己「滿足了榮譽上的要求，已死而無憾」時，似乎便已承認了這一點。<sup>22</sup>

根據這個意義重大的聲明，我們也許就可以像凱撒自己看自己，或者像凱撒同時代人看他那樣來看凱撒。現代的歷史學者們在凱撒身上既看到一個最偉大的政治建築師，也看到一個古代制度的最偉大破壞者。<sup>23</sup>在古代當時看來，他要麼兩者都是，要麼兩者都不是。他還是最優秀的一個好運的賭徒，而他投下的賭注不啻是對世界的控制權。另一方面，同樣明顯的是，世界的命運也在很大程度上與凱撒綁在了一起。因此，當時的一個政論家在寫給這位獨裁者的兩封信中的第二封中，將他稱讚為抵擋整個歐洲文明的命運所面臨的種種危險的唯一堡壘。他寫道：「如果這位國王死了，無論是死於疾病還是命運，有誰會懷疑結果會是全世界的破壞、屠殺和

---

21. Caesar, 《內戰史》(Bellum Civile), 卷三末尾, 特別是第 110 章。

22. Cicero, 《為馬賽洛辯》(Pro Marcello), 第 8 章, 第 25 節。

23. Mommsen, 《羅馬史》, 卷五, 第十、十一章; Ferrero, 《羅馬興衰史》(The Greatness and Decline of Rome; 1909), 卷二, 第 16 章, 頁 344-348。

衝突呢？」<sup>24</sup>這就是凱撒時代的主流心態，對於這一點，就連西塞羅在寫《為馬賽洛辯》（*Pro Marcello*）時也似乎表示贊成。這位演說家在文中向凱撒發出呼籲：「誰會如此的盲目，竟不能意識到他的個人安全與你的安全相聯繫，意識到你的同胞的生命依賴於你的生命？他們需要你來恢復被戰爭所顛覆和破壞的一切，重建公正的政府，喚回信心，鎮壓放縱行為，促進人口增長，簡而言之，用強大的法令將你眼中分裂和離散的一切聚在一起。此時的任務是治療衝突留下的創傷，除你之外無人能做到。」<sup>25</sup>然而，對於蘇埃托尼烏斯（Suetonius）和普魯塔克這些只以記錄為目的的人來說，這副圖景有着不太一樣的色彩。尤其在凱撒的最後幾年，他們都認為凱撒的狂妄（*adrogantia*, ὑβρις）激怒了神靈，從而導致了最終的災難。對於懷疑主義者蘇埃托尼烏斯來說，凱撒之死的唯一意義便是生命的消亡。不過，他也沒能擺脫那個令世界震顫的事件在大眾心目中造成的印象。於是，正巧在這位獨裁者死亡的時候，他注意到一顆新星出現在天空中，根據占星術的說法，這顆「朱利烏斯之星」（*Sidus Iulii*）的出現標誌着凱撒被天界接收。「就這樣」，他總結道，「凱撒不僅是被那些下令之人，而且是被公眾的信念帶入了眾神之列。」<sup>26</sup>普羅塔克發現，凱撒流星般的生涯正與亞歷山大相似。在他看來，凱撒的經歷既詮釋了權力的榮耀，也顯示了權力的報復。他說：「凱撒終其一生，冒着巨大風險追求帝國與統治，

24. The pseudo-Sallust, 《致老凱撒的信（二）：論共和國的規範》（*Ep. ii. ad Caes. De ordinanda re publica*），該文獻被普遍認為確實是這位歷史學家的著作，寫於公元四十六年夏的非洲。

25. Cicero, 《為馬賽洛辯》，第 22-23 章。

26. Suetonius, 《朱利烏斯·凱撒》，第 88 章。參看 Pliny, 《自然式歷史》（*Naturalis historia*），卷二，第 25、94 章比較，普林尼補充道，由於這個原因，不久在廣場上豎立起來的一座雕塑的頭上便有了一顆星。這一儀式的舉行日期是公元前二十九年八月十八日。

雖然最終艱難地實現了，他從中得到的卻只有虛名和引人妒忌的光榮。不過，伴隨他一生的偉大的英靈在其死後仍然在為他復仇，它穿越每一片海洋和陸地，追尋一切與此有關者，打擊一切以各種方式參與陰謀或從中獲利的人，不讓一個逃脫。」<sup>27</sup>

在這些古代觀念的描繪下，凱撒自然就是一個迷人而危險的人物。因為他所突現出來的是一種極端的自我中心主義，在這裏，「控制慾」(libido dominandi) 肯定自己，掃除了其他一切的可能性和障礙。我們曾說過，凱撒所代表的是一種分裂的力量。他的確如此，正如加圖所說：「他是唯一能夠冷酷地顛覆共和國的革命者；他以平等的態度在廣場上的下等人中，在未開化的高盧人中，在貧瘠而荒涼的埃及尋找支持者，甚至使猶太人狂熱的宗教民族主義為其所用。然而，這樣的一股力量不僅會製造分裂，還會帶來破壞。它反對所有要求獨立的呼聲，除了它自己的獨立。它與古典的聯邦國家觀念所包含的實際平等完全不能共存。允許這樣的力量留在社會中無異於養虎為患，它在野獸集會上回答兔子的話就是問：你的爪子在哪裏？它是長期以來困擾着古典政治科學的最大難題。<sup>28</sup>因為凱撒，這難題最終出現在羅馬。

如此看來，這位獨裁者的政治生涯與其說是一種典範，不如說是一種警告。如果他的最後一步確是為了實現希臘式獨裁而作出「背叛」的話，那麼他最終遭到許多人包括他自己之前的信徒的拋棄，就毫不奇怪了。由於魯莽地將自己誇耀為神，他招致許多更老的共和主義者如西塞羅的厭憎，人們（包括後來的羅馬帝王們的頭腦裏）將他的名字和他偉大的對手龐培聯繫在一起，把他看作「以鐵石般的心面對內部仇殺，以祖國的力量打

---

27. Plutarch, 《凱撒》(Caesar), 第69章。

28. Aristotle, 《政治學》(Politica), 卷三, 1284a。

擊祖國自身的要害」的人。<sup>29</sup>因此，那些「解放者」的行徑，儘管在設計和實施上都很幼稚，卻也不是完全沒有作用。雖然凱撒的葬禮引起了公眾情感的劇烈反應，雖然人們自然而然地將這位死去的領袖加以神化，刺殺事件畢竟起到了重要作用，將帝國原本立即的東方化推遲了。而且，無論以多麼不正當的方式，它展示了國內公民傳統的堅韌性，有助於確定和解，而這最終是由奧古斯都實現的。

據說，在這位獨裁者的最後幾個月裏，他聲稱只有他的生命能夠避免帝國走向混亂。的確，無論對於這個世界有多少意義，羅馬的存在從來沒有像在「三月十五日」事件之後幾年的動亂中那樣命懸一線。於是，有人會問：如果有着如此天才和洞察力的凱撒都被證明不能解決羅馬的問題，還能指望誰呢？由於刺殺者們完全無力控制他們自己造成的局面，危機加重了，不久他們就悲哀地發現，要同時兼顧兩頭是不可能的。他們的失敗被馬克·安東尼（Marc Antony）彰顯於世，事實上，安東尼在其隨後的一生中都在對他們的行徑進行最強烈的批判。作為唯一幸存的執政官，安東尼肆無忌憚地濫用其地位，希望為自己建立起凱撒式的主宰地位。同樣不容置疑的是，如果沒有年輕的屋大維（Octavian）的介入，他的陰謀恐怕已經得逞。屋大維為了兌現其擔當凱撒繼承人的聲明，在元老院與這位凱撒效仿者的鬥爭中站到了元老院一邊。但是，相互的懷疑和恐懼很快就摧毀了這一聯盟，該聯盟的脆弱尤其表現在：當安東尼在阿爾卑斯山以南的高盧遭到失敗時，元老們便竭力想廢去這位他們自己指派的戰士，他們認為這是扭轉凱撒的革命異動，重建貴族統治的第一步，儘管後者已經折磨羅馬世界超過了一個世紀。

12

---

29. Vergil, 《埃涅阿斯紀》(Aeneid), 卷六, 第 832-833 行。

其結果是凱撒主義在整個西方的加速復甦。屋大維背叛了那些背叛他的人，將橄欖枝伸給了安東尼，而失敗的安東尼顯示出了與其一直輕蔑的對手建立親善關係的意願。各省總督一個接一個地聲明他們的部隊將效忠復興的凱撒事業，完全消除了元老院的抵抗力量。西塞羅也不再可能為人們眼中的空洞無效的理想覓得支持。最終，伯諾尼亞（Bononia）會議將共和國交到了那隻「三頭怪獸」（安東尼、雷比達和屋大維聯合執政）的手中，它注定將為獨裁者的名聲辯護，鎮壓元老院的殘餘力量，最終還會毀滅自身。因此，「三月十五日刺殺」之後的種種事件證明了西塞羅的哀歎中包含着真理：消滅君主與消滅君主制是兩回事。

這只是證實了塔普薩斯（Thapsus）和烏提卡的判斷。的確，後來的歷史顯示，加圖是所有羅馬人中最後一個具有斯多亞式理想主義（Stoic idealism）的人。而塞涅卡（Seneca）發展了西塞羅的命題「問題在於統治的是兩方中的哪一方」（*ab utroque dominatio quaesita*），並宣稱：龐培在一邊，凱撒在另一邊，加圖與共和國在他們之間。也許可以承認的是，所謂「制度派」（*constitutional party*）的道德領導權與其說屬於龐培，不如說屬於加圖。當龐培在法薩羅（Pharsalus）戰敗時，這個羅馬的阿伽門農（Agamemnon）沒有選擇直面其追隨者的譴責眼光，而是偷偷逃走，最終悲慘地覆滅於埃及的沙漠中；而加圖則盡其最後的努力，把元老院的力量集結起來，避免了專制危險的出現。雖然有人主張說，即使一個真正的領導人，當他面對希望的喪失時也無能為力，但我們也應當記住，有時死亡比活着更能促進一項事業。在伴隨着後凱撒政權不間斷的恐怖活動中，帝國專制的受害者們自然會在烏提卡的殉難中發現一份珍貴的不屈不撓的自尊與堅持。至少在這個意義上，加圖的精神會在未來繼

續存在。不過事實仍然是，加圖奇怪地超然於他那個時代的現實。正如西塞羅所說：他說話時彷彿生活在柏拉圖的城邦（Platonopolis）而不是羅慕盧斯（Romulus）的糞水池。與生俱來的固執加上克己美德的信條，也許教會了加圖該怎樣死去，但卻不能把治療那個時代的社會和政治疾病的真正藥方提供給他。的確，真正的問題不在於選擇「自由」還是「君主制」，而在於應當採取哪種君主制的形式。

這便是西塞羅在寫作《論國家》（*De Re Publica*）時已經面臨的問題，當時距內戰爆發僅過了五年。隨着凱撒死後暴力行為的日增，這一問題再度出現在重新開始的派別衝突中。有一段時間，這個問題由於敵對領導人之間的偽裝而變得模糊。在那些自稱共和主義戰士的人們中間，就連布魯圖斯（Brutus）也不曾顯得完全真誠；而另一方面，每一個凱撒傳統的代表在某種意義上都聲稱支持恢復共和國。這形勢在一定程度上被認為是菲利普會戰（Philippi）的結果，隨後則由於三人執政期間的種種事件而進一步激化，結果造成安東尼與屋大維的對抗。當時的人們都被迫在他們不同的主張之間進行選擇。

在安東尼的一生中，看不出他對正在消退的羅馬共和主義有着哪怕一點理解或同情。這樣說的依據是，他是一個典型的革命的傳人，心中充滿於他那一代人中非常普遍的權力欲望，卻完全缺乏成為朱利烏斯的精神繼承人的心智水平，只會以滑稽的方式表達他的觀念。作為執政官，他以一個典型的煽動家的形象出現，試圖依靠下層人民和軍隊來建立他的統治。他要求對叛國案件使用常備法庭，通過支持這種頗合民意的權利來竭力吸引大眾——西塞羅將這種措施貶為「就像顛覆一切法律那樣不合法」。他提議在陪審團中增加一個百夫長小組，從而給予軍隊在司法管理中的重要地位，以期獲得軍隊

的效忠。他身為三執政官之一，卻很快就引發了人們對羅馬精神的難以容忍的憤慨。當他開始對當初放逐自己的敵人進行野蠻的報復時，據說他曾煽動他在貝魯沙（Perusia）的弟弟和妻子發動了一場最終失敗的叛亂，其公開的目標是「恢復共和國」，而真正的意圖則無疑是想要一邊重組市民中的退伍軍人，一邊給他的同僚難堪。他在東方恥辱地敗於帕提亞（Parthia）之手，還背信棄義地抓捕了亞美尼亞國王，兩件事都令羅馬軍隊蒙羞。不過，他的最終目標到後來才顯現出來，當時他為了轉移人們對他反常的地位（「安東尼—狄奧尼索斯」、希臘式的「神人」、埃及女王克婁巴特拉（Cleopatra）的多個「配偶」之一）的注意力，試圖把人們對暴政的憎惡加在屋大維身上，在公眾中將後者說成是恢復體制的唯一障礙。於是，這個在公元前四十四年的牧神節（Lupercalia）曾將王冠交給凱撒的人，在十年後暴露了將其據為己有之心。

而屋大維的早年生涯至少可以說是相當模糊的，其中的反常情況（儘管這位未來的皇帝自己非常辛苦地加以掩蓋）在對他的種種論述中從未得到解決。這位年輕的凱撒的血液中無疑有着一股雄心，因為這是他所獲得的遺傳的一部分，除非他自暴自棄，否則沒有辦法避開他的命運。不過，當他就此被拖入地位與權力的殘酷競爭中時，當他用曲折和不光彩的手段維護他自己的主張以及他父親的回憶時，他也同時獲得了對那門最嚴酷的學科的判斷力。所以，隨着安東尼最終暴露出一個國家原則的背叛者的面目，屋大維逐漸變成了故事的主角和拉丁精神的捍衛者，並從中找到了他未來統治的秘訣。

15 如果我們認為這一問題是被蓄意地製造出來的，就等於忘記了歐洲欠發達的各民族在與強大而富有的東方交流時，如何始終感覺處於危險之中。羅馬人對希臘文



的文獻很熟悉，他們可以接受希臘人對於薩拉米斯（Salamis）戰役是「偉大解救」的詮釋，也可以學習亞歷山大征服的教訓，雖然後者名義上是希臘的勝利，事實上卻包含着對希臘精神的致命削弱。<sup>30</sup>最後，他們也意識到了對東方的征服將帶來何種危險，因為如果說朱庇特的神聖地位還沒有遭到嚴重威脅的話，尼羅河和奧倫特斯河則已經在把洪水灌向台伯河，它的水源也受到污染。<sup>31</sup>屋大維本人不太可能不受當時這種觀念的大氣候的影響。但這並不完全是關於他是否真誠的問題。他曾以一個與墮落腐化的東方相對抗的拉丁文明戰士的形象，動員其部隊與安東尼和克婁巴特拉交戰。「埃涅阿斯之盾」（Shield of Aeneas）一章<sup>32</sup>描述了亞克興角（Actium）的戰鬥，正像屋大維希望他的同胞看到的那樣：安東尼發動攻擊，不知羞恥的埃及女人在他的身邊，他的戰船上滿是服裝五顏六色的野蠻人，從亞洲和紅海岸邊的被征服部落中徵集而來；凱撒指引着他們的父輩和人民與之戰鬥，意大利的武裝力量捍衛着他們的祖國。雙方神祇的對抗更為典型，拉丁式的房屋與國家之神被用來與想象中的東方污穢邪靈對抗。所以，當吠叫的狗頭神（Anubis）和其他各種怪異的埃及神祇向凱撒挑戰時，有尼普頓（Neptune）、維納斯（Venus）和密涅瓦（Minerva）相助，又有阿波羅（Actian Apollo）庇護的凱撒必然是勝利者。在此意義上，亞克興戰役有着至關重要的意義，它事實上就是羅馬的薩拉米斯戰役，是聯邦共和國打敗東方主義叛逆力量的古典理念的重大勝利。它定下了奧

---

30. 見本書第三章，頁 89-90（邊碼）

31. 至少從希羅多德時期開始，東方與西方之間不可避免的對抗的觀念在希臘大眾思想中非常普遍。參看本書第十二章，頁 460（邊碼）。這無疑是子虛烏有的事，因為其中所涉及的政治實體都純粹是人造的。所以，接受這種說法等於「相信指南針在歷史中的指導作用」。

32. Vergil, 《埃涅阿斯紀》，卷八，第 675 行。

16 古斯都解決方案的特徵，這一特徵對意大利和西方產生深遠影響。奧古斯都在此運用了拉丁政治理念，並宣稱它具有持續的生命力。相應地，在勝利的形勢下，他也需要去滿足（如果可能的話）那些協助他將勝利變成現實的人們的期望。換言之，他將致力於在基本的羅馬式路線上恢復羅馬和平。為了這個任務，他付出了自己長久而光輝的生涯中的全部剩餘時光。

在時代條件對他的種種限制下，奧古斯都的努力無疑是成功的。所以，與新政權上台隔了一代人時間（此時奧古斯都的光環還沒有消失）的維勒伊烏斯（Velleius）記錄了「奧古斯都和平」給當時的民心所施加的影響，言辭間完全認同這位帝王的種種主張：

一切人能夠向諸神要求的，一切諸神能夠向人賜予的，一切能夠想到的願望或能夠實現的好運，奧古斯都皆在他返回這個城市時贈給了聯邦國家、羅馬人民和全世界。內戰被終結了……外戰被鎮壓了，和平被重建起來，各地的瘋狂衝突被平息，法律重新獲得了正當性，法庭重獲權威，元老院重獲聲望。地方長官的權力回到以前的限度，八名司法官增加到十名。共和國的傳統形式得到恢復。農業回歸土地，宗教重獲尊重，人們的財產安全重獲尊重，舊的法律得到認真修訂，新的法案為大眾利益而頒行，元老小組被嚴格但並不激烈地改良。有職位和戰功的傑出人才得到這位皇帝的招覽，以為城市增色……而人民堅持要賦予他的專政權力則屢遭拒絕。<sup>33</sup>

---

33. Velleius，著作卷二，第89章。

人們也許會嘲笑這位奉承者的熱情洋溢的吟誦，他是提比略·凱撒（Tiberius Caesar）的一名官員，像提比略本人一樣將奧古斯都解決方案視為決定性的政治智慧。的確，維勒伊烏斯是以他的退休指揮官的身份在寫作。但我們必須承認，他的觀察代表了對當時的時代精神的一種可信的表達，其中記錄了一種普遍的解脫，這是通過結束漫長的內戰，並在一個強大政府的保護下實現安全和福利帶來的。就當時普通的智力水平而言，這些觀察反映了奧古斯都時代的文獻和思想中非常普遍的 17 情感。

這些情感並非受到任何外來理念的支配，而顯然是說明了傳統聯邦共和國觀念之固有目標的實現。事實上，它們表達了人們對於最終完成新協議（*nova concordia*）的近乎普遍一致的信心，自格拉古時代以來，這一協議是除了幾個反動元老之外的所有人都熱切嚮往的。所以，它們說明奧古斯都正是革命的最終繼承人和執行者，他將鞏固革命的成果。不過，這一點本身還不足以說明奧古斯都解決方案的全部意義。奧古斯都為了實現目標，將他自己與凱撒本人從未懂得的最強大保守傳統聯繫起來。而且，他大量地借用了左派和右派都很熟悉的希臘—羅馬遺產。在這個意義上，「奧古斯都之和平」正是古典精神的最後的決定性代表。

在公元前一世紀引發了喧囂的革命運動的羅馬式激進主義，其特徵和目標也許可以從撒魯斯特（Sallust）的著作中看出，這些著作包括《朱古達》（*Jugurtha*）、《喀提林陰謀》（*De Catilinae coniuratione*），《歷史記錄》（*Histories*）殘篇，以及兩份《寫給凱撒的信》（*Letters to Caesar*）。後者雖有可能是偽作，卻明白無誤地體現了那個時代的普通觀念。從這些著作判斷，從海外征服戰爭開始的長期的元老院統治雖然也曾帶給羅馬財富和

榮譽，卻同時導致了權力的篡奪和壟斷。而真正的公民理想則作為原始聯邦制被供奉起來。這是個由農民和士兵組成的社會，士兵的等級取決於保衛國家所需的生理力量（vis），以及指揮和控制軍隊的權威（auctoritas）和智慧（consilium）。這個社會通過意大利的征服和聯合解決了它的經濟問題（債務和土地），在作者看來，它似乎已經實現了羅馬秩序的全部潛力。

18 所以，撒魯斯特認為，羅馬秩序最終可歸於一種物質化的原則。他在這一原則中發現了羅馬的強勢和弱點的秘密。當它為海外擴張提供着動力時，擴張的過程卻在侵蝕着它的基礎。換言之，帝國的形成帶來了一個缺乏限制的競爭時代，將一個戰備農民的社會變成了一個大型的世界性社會，擁有土地的富人和金融家集團在其中與無產者、平民和奴隸構成的貧困大眾相對抗。因此，羅馬實質上通過征服世界進行着對人的奴役，只有掌握了剝削手段，控制着經濟和政治權力的少數人可以例外。

格拉古激情燃燒的雄辯向新的無產階級揭示了平衡的打破，他說：「你們吹噓自己是世界的主宰，但你們並不擁有一寸真正屬於你們自己的土地。」在我們已經引用過的令人難忘的一段文字中，<sup>34</sup>撒魯斯特記錄了他對掠奪成性的帝國主義所帶來的邪惡的感受，同時指出了其中更深刻的內涵。對他來說，這不僅是臣民的犯罪，而且瓦解了公民生活的物質基礎，摧毀了公眾的權利和自由，從而顛覆了拉丁式聯邦的全部基礎。

在此背景下，這次革命被看作一種保守主義的運動，一種反對將公共利益（res publica）濫用於狹隘自私的富人統治的抗議。它的特徵由此而來：例如，改革者堅持不懈地試圖打破元老院對執行權和司法權的控制，

---

34. Sallust, 《喀提林陰謀》，第 10 章，第 6 節：“civitas immutata; imperium ex iustissimo atque optimo crudele intolerandumque factum.”

並通過在意大利和國外實行土地分配來恢復自由的物質基礎，並削弱（如果不是摧毀的話）投機商和貸款者的地位。毫無疑問，救濟金的引入並被放大成一個醜聞，甚至導致了革命，這都是他們的策劃的一部分。不過，人們也可以說這是一種緩和手段，至少不像已經在高級貴族中十分流行的排隊領麵包那麼墮落，他們將這作為展示慷慨和撈取政治影響力（*gratia*）的手段。

從這些現象中，我們可以看到群眾有多麼反對我們已經提到的那種將會消滅其公民人格的趨勢，他們的反叛是盲目的，但並非完全無效。在撒魯斯特借雷比達或喀提林之口發表的言論中，這些趨勢被清楚地揭示出來。它們說明了為甚麼學院派的共和主義（這是加圖或布魯圖斯等人所主張的）完全無力應對當時的局勢。他們的觀念中沒有任何力量，能夠吸引那些腹中空空，且在精神上已被貴族統治者的財富和傲慢等華而不實的表像所腐蝕的人。它們也說明了群眾在接受西塞羅提議時心中的疑惑，西塞羅提出的自由主義幾乎沒有掩蓋他與金融界和政治界特權人物的關聯。而且，在參與鎮壓了喀提林陰謀的策劃者之後，西塞羅（據他本人承認）已經成為羅馬最不受歡迎的人。

19

由於他們指出的是一種社會腐敗（對於這一點，西塞羅儘管有如此高尚的思想，卻也只是模糊地意識到），他們也就要求一種更激烈的措施，那不是這位自封的社會拯救者所能夠提供的。換言之，他們要求的是一個凱撒，這是結束無休止的權力貪求的唯一可能的辦法。不過，西塞羅的精神後來卻體現在了奧古斯都元首制的條款之中，它的力量也彰顯其中。

奧古斯都的統治之所以引人注目，是因為共和國戲劇性地從他本人的手中轉到了元老院和人民的權威之下，然後他再作為元首接受代理權和有限委託。這種種

安排無疑有鬧劇的成分，其目的在於平撫貴族們的偏見，他們覺得自己的權力跟一個偶像差不多。雖然奧古斯都向加圖和布魯圖斯的亡靈表示了敬意，但他並不打算把歷史的時鐘往回拔，這一點恐怕所有人都看出來了，除了那些半盲的繼續崇拜着一去不返的過去的人。不過，人們很容易低估這些安排的重要性，事實上，要認可元首的權威的來源，需要將它與古老的國家合法性（*imperium legitimum*）相聯繫，從而顯示出它本質上的權威性。可以說，羅馬的「鑄幣廠」所鑄造的這種權威與東方神秘主義獨特的天然王權有着徹頭徹尾地不同。<sup>35</sup>

20 因此，奧古斯都所扮演的角色非常重要，他會舉行正式的選舉，並會在適當的場合向和他權力相近的人提出請求，以指派他在管理機構中的同僚。這一指派意味着挑選自己的繼承人並將他介紹給公眾，同時對他進行實踐啓蒙。同樣重要的是，帝國最高權力（*imperial prerogative*）逐漸發展成為一種特殊權利和責任的總和，並大體上與政府相分離，於是，共和國的形式和外觀被維持下來，在某些方面，地方長官和元老院的權力還得到了實質性的增加，因為在傳統的共和主義的外觀背後，各種分散的執行權被統一在一起。一方面，元首手握倡議權、控制權和法律修改權，足夠保障他對公共政策的有效指導；另一方面，他本人對特定部門的行為承擔責任（其中最重要的部門是有關外交事務和帝國國防的），包括負責指揮陸海戰鬥部隊，和管理無人居處的前沿省份。分派給皇帝的這些權力和責任是寬泛而全面的，而且還得到迅速的擴充，因為傳統上與共和國地方長官相聯繫的職能被一個接一個地轉給了這位新執行官，於是，曾在先前的制度下以神聖的方式委託給元老

---

35. 見本書第三和第四章。

和公眾管理的領域受到了侵蝕。<sup>36</sup>最後，依據特定的條款（其內容體現在「元首不受制於法律」[*princeps legibus solutus*]這句格言中），皇帝可以不受可能阻礙其行動的體制的局限；而他的私人安全則得到「保民官不受侵犯權利」（*sacrosanctitas*）和《國防法》（*Lex Maiestatis*）約束力的保障。於是，皇帝的權力在元老院和人民這些競爭性權威的一系列讓步下建立起來，其中沒有一條不符合理論上的共和主義。總體上看，這些讓步說明元首制是一種全面而有彈性的委任方式，其具體條款體現在韋柏薊皇帝時期（*Vespasian*）通過的所謂《國王法》（*Lex Regia*）中，歷代君王正是通過這一機制被授予統治權（*imperium*）。<sup>37</sup>

如此看來，元首制自然是完全背離了自由共和理想。作為一種政治機制的共和主義的本質在於一種制衡制度，它以年度選舉和共治原則為基礎，使各種軍事力量中立化，從而向臣民保障一定的自由。這一制度長期以來處於廢棄的邊緣，如今實際使用起來則更顯過時。通過單獨向軍團和禁衛隊下達命令，皇帝有效地保留了權力，一切都只取決於他「抓住狼耳」\*的能力。反抗就意味着叛亂，而叛亂的唯一合法性來自成功。政治上的反對（如果有可能）同樣是微不足道的。依靠他的至高統治權（*maius Imperium*）和保民官職權（*tribunican Potestas*），這位皇帝既有地方長官的代表性，也有非地方（*anti-magistracy*）的代表性，從而對地方長官、元老

36. Tacitus, 《編年史》, 卷一, 第2章: “munia senatus, magistratum, legum in se trahere”; 卷十一, 第5章: “cuncta legum et magistratum munia in se trahens”。

37. Bruns, 《古羅馬法權的緣起》（*Fontes Iuris Romani Antiqui*; ed. 7; 1909）, 頁202注56: *S.C. de imperi Vespasiani*.

\* 諺語「抓住狼耳」（Hold the wolf by the ears），指處於極度危險、進退失據的狀況，跟「騎虎難下」意思相若。——編注

院和人民都擁有至高無上的權威。隨着共和國的喉舌機關逐漸在帝國權力的陰影下萎縮，獨立政治行動的一切可能性都消失了。於是，元首制表現為事實上的專制，其中的意義也許只有在這位奠基者去世後才被完全意識到：一場危機由於選舉繼承人而到來，人們這才發現，這位元首被授予的如此廣泛的特權既無法終止，也不能分割。「奧古斯都的長期統治使羅馬人如此徹底地適應了屈服。」此後的一種更加尖銳的評論則強調，對於一個「既不能接受完全被奴役，也不能完全享受自由」的民族而言，元首制是唯一可能的安排。<sup>38</sup>於是，這一體制的生命力使它在各式各樣的扭曲濫用後仍能夠保存下來，而它也傾向於被濫用。由此而來的致命的罪惡（即扼殺了一世紀人類生活的那些悲劇性衝突）構成了早期帝國歷史的主題，也構成了塔西陀（Tacitus）對諸位君王著名控訴的基礎。

22 這是因為，元首制儘管有着種種內在缺陷，卻被用於對共和國的重建，即對拉丁式聯邦理念中公益的重建。這一事實決定了諸位君王的計劃，也決定了無論他們如何異想天開，都會堅決地將元首製作為獲得權力的必然前提加以使用。這會迫使他們，比如說，努力維持一種和平政策，關閉雅奴士（Janus）\*神廟和興建「奧古斯都和平祭壇」（Ara Pacis Augustae）就體現了這一政策。由於該政策在這個征服者民族的眼中顯得過於新奇，它很少得到好鬥的貴族統治者的理解，在他們看來，它不過是體現了一種企圖奪走該階層傳統榮譽的妒忌和惡意。君主們自己則覺得這一政策不只反常，而且令人厭煩，他們被迫滿足於微不足道的戰鬥勝利，就像那些在純粹的前線防禦行動中便可以取得的勝利。這甚至給

---

38. Tacitus, 《歷史》（*Historiae*），卷一，第16章。

\* 古羅馬雙面門神。——譯注



歷史學家帶來了難題。「我們從事着封閉的、平凡的勞動」(Nobis in arto et inglorius labor)，塔西陀說<sup>39</sup>，那是因為當時已經沒有任何精彩的事值得記錄了。儘管如此，除了某些明確的、完全可以理解的例外（比如對不列顛的征服），帝國一直將避免地域征服的政策視為重建社會的當然前提，畢竟，社會重建正是元首制在世界眼中的合法性源泉。

該任務的第一方面是維持和擴展公民的個人權利，實現的方式是殖民和民族同化，這與革命運動一直支持的觀念是一致的，與獨裁者凱撒曾大規模實施的政策也是一致的。在這方面，奧古斯都本人的政策並不十分積極，他的繼任者們則大大加快了速度。在此我們也許會回憶起克勞狄（Claudius）皇帝的一次著名講演，當時他介入到元老院事務中，支持一項承認高盧諸省貴族的帝國榮譽（ius honorum）的動議。在此過程中，他從公民權利角度對人們後來所說的「自由包容政策」（policy of liberal comprehension）作了經典的表述。<sup>40</sup>需要稍加注意的是，這一政策仍然遭到那些拒不妥協的貴族的懷疑和警惕。該項目的意義是雙重的，它一方面旨在重新安頓群眾，向他們提供社會生活的支柱，這構成了一種防範共和國後來的寄生狀態的手段，並拓寬了「公民化」生活（如果可以這樣表述）的基礎。另一方面，它尋求依靠新鮮的、未被污染的資源來強化國民，以期增加人口，  
23  
尤其是提供維持戰地軍隊所需要的人力。

除此之外，他還要求對社會進行徹底的淨化，包括打擊「偏愛」（gratia）、「腐敗」（tumor）、「享受」（voluptas，撒魯斯特語）、「奢侈」（luxus）、「賄賂」

39. Tacitus, 《編年史》，卷四，第 32 章。

40. 同上，卷四，第 23-24 章；可對照 Furneaux, 《塔西陀的編年史》(The Annals of Tacitus)，卷二緒論，頁 33。

(ambitus)、「悖常之性慾」(libido, 西塞羅語)等等在羅馬道學家看來導致了革命時期之邪惡的異端行為(desidentes mores)。同時他還推行一種公共精神的教導,以使帝國的人民能夠重新確立他們在世界上的地位。我們將在後面討論這一計劃的細節(尤其是與我們的內容相關的部分)。在這裏只需要指出,該任務被設想為一項政治任務,並將依靠組織化社會能夠提供的那些工具來完成。

所以,元首制既吸取了革命理想中的有益成分,也避免了羅馬左派所承受的墮落污名(東羅馬帝國的官僚社會主義遲早會蒙上這種污名)。這是把制度本身與西塞羅和李維(Livy)的自由保守主義傳統中的精華結合起來的結果。因此,按照蒙森(Mommsen)的說法,元首制體現了一種原則,使它至少與東羅馬帝國的體制有所不同(畢竟它是從自由共和主義體制演化而來)。同時,這一原則使它比這兩者的單純妥協具有更高的規格。於是,這位奠基者為這一事實上的新式權力展示進行正名的努力也變得合法了。

通過元首制,奧古斯都希望將聯邦共和國觀念中有生命力的部分挽救出來,從而使後人能夠通過冷靜判斷完成他的工作。元首制使他獲得了權威,同時能夠將國家變成一個載體,以表達羅馬天才們也許最有特色的一面,這就是法治。而且,在這個意義上,法律將是諸君主(Caesars)賜給世界的禮物。毫無疑問,即使在共和制度下,法律的真正創造性的源泉是統治權(imperium)而非公民議會(comitia)。因此,君主們對統治權的恢復使得法律能夠從利益的主宰下被解放出來,變成科學和哲學原則的表達。這是通過元首司法特權的發展而實現的,作為其基礎的帝國申訴法庭雖然在人員組成上嚴格限制了競爭,其行

動範圍卻由於大眾法庭的消失（有利地方調查[magisterial *cognitiones*]）而大大擴展。<sup>41</sup>

元首制意味着以法律取代政治，羅馬天才們對治國術的這一最後貢獻排除了許多過去的傳統。尤其是它給充滿活力的元老院和廣場，以及共和國後期歷史的研究者們（從撒魯斯特、凱撒和西塞羅的篇章中）早已熟悉的貴族派與平民派之爭沒有留下一點空間。不過，為了彌補這一缺失，那個時代的人們便有理由熱切盼望關於希臘－羅馬文明的最高誓言終將被實現。因為，如果利益的訴求不能被完全杜絕的話（正如薩賓學派[Sabinians]與普羅庫盧斯學派[Proculians]的爭論所顯示的那樣），就需要屈服於自然理性和公平的原則，並從中獲得合法性，沒有這種原則，權力就變成了暴政。於是，人類之城便需要與安敦尼（Antonine）哲學中的天國之城奉行的標準相協調。如果這一目標不可避免地將無法實現，至少，人類已經通過古典法學的原則，最終從要麼統治人，要麼被人統治的難忍困境（對抗派系的相互剝削撕掉了古希臘城邦的社會和諧面紗）中解放出來。畢竟，公共和私人的權利就此被視為相互獨立的，私人權利不再會因為前者的瓦解而削弱，且將在諸君主的統治下達到最完善的發展高度，實現其最充分的意義。

這樣看來，「奧古斯都和平」給予了古典聯邦共和國概念以新的意義。羅馬人在元首制中遇到了政治理念方面的最高要求，創造出了西塞羅曾經夢想的作為守護者、統治者、引導者或協調者的共和國。通過這位皇帝，反對權力獨裁和暴徒越軌的正義理想得到重新提出和明確。在此意義上，諸君主並非在破壞承諾，而是在實現承諾，他們不僅在形式上而且在精神上恢復了「共和」。

---

41. Greenidge, 《羅馬人的公共生活》 (*Roman Public Life*) , 頁 381。

25 這並不是說他們直接創造了任何盛世。他們在精神和外觀上仍然是保守主義者，他們打擊特定的罪惡，試圖抑制而非根除它們。於是，折磨着即將衰亡的共和國的「麵包與競技」（*panis et circenses*）（這是高級貴族相互激烈爭奪土地和權力的副產品）在新政權下改頭換面地幸存下來，全部努力只是對這一根深蒂固的社會疾病進行嚴控。而且，在諸君主統治下，仍然能夠聽到遠方臣民和盟國遭到剝削的聲音，正是這種剝削曾把共和國變成一片廢墟。<sup>42</sup>最後，行政機構中還存在着打擊受賄和腐敗的「坦塔羅斯」（*Tantalean*）問題，克勞狄王朝（*Claudian*）時期的醜聞說明這是一場失敗的戰爭。不過，對實現目標有着堅韌不拔之精神的諸君主試圖克服非法的衝動與激情的力量，這種過度的征服精神曾給羅馬制度在其歷史使命尚未完成時帶來災難。他們努力矯正那些超越秩序的過度行為，這種秩序是如此深刻地扎根在羅馬的精神氣質之中。於是，他們利用了所發現的人性的原材料，來實現關於穩定、繁榮和閑暇的古典理想，總之是那些他們認為構成了「善的生活」的元素。從這個意義上說，在地獄中「繼續制定着法令」的加圖稱得上是新政權的已故英雄。

由此看來，帝國體制應該配得上對奧古斯都和羅馬進行神化的儀式。要把握帝國儀式的全部涵義，有必要考慮，是何種精神過程導致了這一儀式的建立。我們將在這本書中稍後的部分做這項工作。<sup>43</sup>在現階段，我們需要了解的是，它建立起公眾和官方對於體現為城市精神和統治者精神（*genius*）的思想與心靈的「超常品質」的重視。就此而論，它作了兩方面的表達：對生者的崇敬和對死去皇帝的神化。這種儀式在任何一方面都算不上

---

42. Tacitus, 《編年史》, 卷三, 第 40-46 章, 及卷四, 第 72-74 章。

43. 見本書第三章。

羅馬的新事物。<sup>44</sup>需要注意的是，羅馬地方長官也加入到這種曾遍及整個希臘化世界的國家崇拜中，他們的職責使這些儀式傳到東方。這一過程最早始於弗拉米尼那斯（Flaminius）時代（公元前一九六年），當時他與赫拉克勒斯和阿波羅<sup>45</sup>一起在希臘受到崇拜，受崇拜的還有其他人，如西皮奧兄弟（Scipios）、梅泰盧斯·庇護（Metellus Pius）、馬瑞烏斯·格拉提迪亞奴斯（Marius Gratidianus），以及蘇拉。即使西塞羅也曾在擔任西里西亞總督期間被授予神聖的榮譽，不過他表示拒絕。<sup>46</sup>朱利烏斯·凱撒在內戰中的勝利使整個東方為他舉行儀式，<sup>47</sup>而在普列耶（Priene）和哈利卡納蘇斯（Halicarnassus）發現的手稿則記載了人們通過投票將相似的榮譽授予奧古斯都。<sup>48</sup>這些儀式標誌着慈善行為的起源，後來則發展成為某種形式的「公益」。另一方面，對已故君主的神化至少在羅馬有一個先例，即在公元前四十二年，元老院曾正式授權對被神化的凱撒獻祭。<sup>49</sup>在此先例之後，新任的元首在繼任帝國的崇高職位時將其繼承者列入萬神殿成員之中，已經成為其首要的責任。這一方面是表達忠誠（*pietas*），另一方面則與執行權（*acta*）的授予相關。雖然他已經依靠統治權實施了這一權力，但儀式的效力

26

44. 多位學者曾對凱撒崇拜的起源進行了研究，包括W. Warde Fowler，《共和國時期最後一個世紀中羅馬關於神的觀念》（*Roman Ideas of Deity in the Last Century of the Republic*）；Toutain，《羅馬帝國中的異教崇拜》（*Les Cultes païens dans l'empire romain*）；Lily Ross Taylor，《羅馬帝國的神》（*The Divinity of the Roman Emperor*）；Lebreton，《三一教義的歷史》（*Histoire du dogme de la Trinité*），卷一，頁26-27。

45. Plutarch，《弗拉米尼那斯》（*Flaminius*），第16章，第4節。

46. Cicero，《致阿提庫斯書》，卷五，第21章，第7節；《致兄弟昆圖斯書》（*Ad Quintum fratrem*）卷一，第9章，第26節。

47. Toutain，《羅馬帝國中的異教崇拜》，卷一，第一冊，第一章，頁26-27。

48. Dittenberger，《希臘東部銘文選》（*Orientalis Graeci Inscriptiones selectae*），卷二，第458篇，見引於Lebreton，《三一教義的歷史》，卷一，頁26；大英博物，第894號藏品，見引於Lebreton，《三一教義的歷史》，頁27。

49. Dio Cassius，卷四十七，第18-19章。

在於使它們具有永久的合法性。而且，這樣的儀式安排還表達了一種定論，相當於現代的「公眾意見」對已故君主的人格與成就的判定。於是，由於「善的」皇帝一代代被送上神位，人們相信他們的精神也在朱庇特、朱諾和密涅瓦身邊有了一個位置，擔當着「永恆都市」的看守者和保護者。

## 羅馬精神：帝國與聯邦

奧古斯都的制度幾乎得到了舉世的熱情支持，它也標誌着一個不僅威脅帝國的生存，也威脅着整個西方文明未來的危機的終結。失敗主義和絕望之後是無限的信心和希望——信心在於威脅國家完整性的困擾已被順利克服，希望則在於有了羅馬諸神和朱里亞（Julian）王朝\*軍事力量的保護，恢復農神（Saturn）的黃金時代並非難事。

如此情緒籠罩着那個時代，不需要任何爭論。的確，特有的情感將在幾個世紀中一直投向奧古斯都的統治，這個人類更美好的新紀元的黎明。對此進行了最高貴表達的是維吉爾，他同時為傳播這些情感作出了貢獻。因此，儘管維吉爾的詩篇中充滿了特有的憂鬱，

你的悲傷中含着莊嚴

在這人類未定的末日<sup>1</sup>

另一方面，他的確將那個時代的樂觀主義進行了高度的具體化。從他那裏，我們可以體會到這些滿足和渴望的範圍和特徵，這些情緒激蕩在那個時代，並集中於諸君主建設之中。不過，這一點遠未窮盡其作品的意義。因為，在維吉爾展現奧古斯都希望的主旨的同時，他揭

---

\* 朱里亞·克勞狄（Julio-Claudian）王朝，羅馬帝國的奠基王朝，包括奧古斯都、提比略、凱烏斯、克勞狄和尼祿五任皇帝。——譯注

1. Vergil, 《埃涅阿斯紀》，卷六，第 789-800 行。

示出了其中最本質的基礎，將它與人類歷史的廣闊背景相聯繫，甚至給予它一種宇宙論的背景。從他的想象中看去，「奧古斯都和平」呈現為一個從地中海岸的文化起點延伸出去的人類奮鬥的頂峰——追求在過去的恥辱的、廢棄的制度廢墟上建立一個穩定持久的文明。如此看來，它不僅構成了羅馬人民生活中的一個決定性階段，也是人類進化中意義重大的轉折點。的確，它標誌着這座帝國都市重新投身於她的長久事業，即實現那些人類解放的理想，到目前為止，這些理想只是在古代的思想 and 渴望中徒然地表達過。從這個角度看，元首體制代表了政治創造的最終勝利，因為羅馬不僅解決了她自己的問題，而且解決了整個古典聯邦制度的問題。

所以，對維吉爾來說，公元前三十年後所發生的種種事件具有極其重大的意義。並不只是因為帝國（如他和大多數同時代人所預料的那樣）打響了終結性的戰爭並在阿克興角取得了勝利，也不完全是因為元首制提供了一種避免暴力、政治腐敗以及權錢交易的手段（這一點連它的反對者也承認），後者曾使法律停頓，摧毀了人們對元老院和人民權威的全部信心。<sup>2</sup>對戰爭的憎惡和對共和國自由的不信任都是深沉而強大的情緒，但畢竟是消極的。對於維吉爾來說，奧古斯都制度的真正意義在於它的積極性格。的確，他把這一制度看作政治理念的最高表現。它意味着在一個全新的、不容爭辯的基礎上（並以一種適合擴展帝國都市的權力和責任的方式）宣稱古典的全民和平的理想。它意味着將羅馬的和平理論在意大利及各省付諸實施。這些辦法曾喚醒意大利的國民意識，幫助治癒了折磨這個半島幾個世紀之久的傷

---

2. Tacitus, 《編年史》, 卷一, 第2章, 第2節: “suspecto senatus populi que imperio ob certamina potentium et avaritiam magistratum invalido legum auxilio quae vi ambitu postremo pecunia turbabantur.”



口，如今它們也成為治療一個受盡痛苦的、絕望的世界的習慣性邪惡的良藥。

因此，並不令人奇怪的是，儘管維吉爾本人明顯缺乏自信，奧古斯都卻熱切地相信《埃涅阿斯紀》（*Aeneid*）揭示了其作品的深層內涵。維吉爾親眼見證了元首制的目標和手段，並為這一帝國的重建計劃提供了激勵和指導，從而在帝國的諸位設計師（他們並不比君主們缺少價值）中佔有一席之地。但是，這只是他的影響力增加的開始。因為，借助其作品的巨大吸引力，他把一種永恆羅馬的使命感深深地加於後人。維吉爾把他的聯邦觀念注入人類意識之中，為帝國在世代傳承中的穩固提供了基礎。這一思想和行為的試金石一直保持着力量，（至少）直到安東尼的（Antonine）大規模實驗宣告失敗為止。維吉爾不僅為該制度提供了倫理上的支持，而且對古典的異教精神進行了嚴厲的抨擊——這種「文化宗教」後來將遭遇到「宗教文化」的對抗。此外，維吉爾還擊退了一些人對生活制度改革の公然挑戰，強迫他們至少要根據帝國都市的各種原則來制定他們自己的原則。

29

維吉爾主義解決了一個羅馬人自從其民族意識在「監察官加圖」的時代覺醒以來就始終面臨的問題。隨着對地中海的征服，這個由知識農民組成的民族猛然轉變成一個龐大的帝國，從而跌入一種道德參差不齊、知識混亂的狀態。他們朦朧地覺察到自己被偶然和宿命拋入到一個前所未有的地方，卻為所面臨之種種問題的不同尋常而驚惶失措，他們的困惑充分體現在公元前二世紀相互衝突的歷史運動中。這些運動以我們已經描述過的那場革命為頂點。首都大街上爆發的混亂和流血衝突說明，傳統的社會和平之基石「羅馬和平」（*Pax Romana*）已被絕望地打破。<sup>3</sup>這

---

3. Appian, 《內戰》（*Civil Wars*），卷一，第 1-2 章。

一事實使羅馬人面臨重建的問題，隨着種種辦法都逐漸失效，解決這一問題的要求變得日益緊迫。因此，隨着危機的加深，在羅馬也出現了一系列的嘗試性努力，以構建一個新的、更加完善的和諧基石。雖然我們並不輕視這些努力，但在一個前所未有的經濟、社會和政治劇變的時代，它們沒有一個證明是最終有效的。的確，羅馬人一直在等待，直到在維吉爾的幫助下，他們終於發現了解除他們的懷疑和困惑的答案。是他而不是任何其他人繪製了帝國未來的藍圖。不過，他所看到的問題的根源來自前人，而他的解決方案也大量依靠了前人的智慧。因此，他們直接或間接地為即將主宰帝國社會生活的公共觀念貢獻了重要的元素。

古代的「羅馬和平」所受到的威脅在監察官加圖（Cato the censor）的時代已經很明顯，儘管其意義尚未被完全領會。的確，是加圖本人率先發出了警告。<sup>4</sup>他滿懷憎惡地看着傳統道德的迅速瓦解，將其歸結為海外征服戰爭所帶來的「多種元素的混合」，這些戰爭把國家暴露在「外國習俗和新奇生活範例」的影響之下。他以嚴厲的口吻抨擊了氾濫於帝國中的各種形式的異國文化，尤其是那些主要來自墮落的希臘化世界的文化，在西庇阿兄弟（the Scipios）的出色的庇護下，這些文化在羅馬招搖過市。加圖在這些人身上看到一種侵蝕和毒害羅馬生活的險惡力量。從這個角度看，他們的價值觀幾乎與他們的惡習一樣地令人厭惡，兩者同樣都是獨斷和自負的反映，其危險性不亞於奇異性。由於曾在漢尼拔危機（Hannibalic crisis）時的公共事務中表現出眾，又是第二次布匿戰爭（Second Punic war）後的新帝國主義的

---

4. 見Livy, 《羅馬史》（*Ab Urbe Condita Libri*），卷三十四，第2-4章（他關於《反奢侈法案》[*Lex Oppia*]的發言），及卷三十九，第40-44章；比較Plutarch, 《老加圖傳》（*Cato Major*），第4章及以下。

擁護者，西庇阿兄弟要求人們以不同尋常的標準來判斷他們。<sup>5</sup>他們輕易地喜歡上輕鬆隨意的行為方式，同時宣稱他們的同胞享有受到特別尊重和優先對待的權利。他們要求與羅馬公民的傳統行為理念分道揚鑣，也預見到既定秩序的崩蹋，並指出了一條通向危險的非共和式超人理論的道路。

我們也許可以從加圖對以西庇阿兄弟為代表的那些大人物的敵視中，看出該如何解釋加圖的著名論斷：接受希臘文化意味着羅馬國家的毀滅。就此而言他是對的，只要西庇阿兄弟的解放觀念的確是來自遍及各地的希臘化世界。由於這些觀念，對神聖的βασιλεύς的遵從被輕易地轉到共和國元首身上。亞里士多德對此早有論述，雖然他的眼光凝視着過去，但他的政治哲學卻適用於未來的現象：

31

如果整個家庭或某些個人具有如此傑出的價值，以至超越了所有其他人，那麼他們成為皇室和居於至高無上地位就是正當的，或者這個公民成為整個國家的國王也是正當的……因為，殺死或放逐這樣一個人，或要求他也輪流接受被統治都是錯誤的。整體天然地高於部分，具有如此卓越性的人也處於整體與部分的關係之中。如果的確如此，唯一的辦法就是讓他擁有至高權力，並讓人類服從他，不是輪流，而是永遠。<sup>6</sup>

就這樣，亞里士多德認可了一種瓦解聯邦本身的學說，

5. 見本書第三章，頁 113（邊碼）。

6. Aristotle, 《政治學》(Politica), 卷三, 1288a 15 及以下; Plato, 《政治家篇》(Politicus), 關於蜂王的部分。

他揭露了哲學自然主義的不足，並為公民自由和平等的要求提供了有效的支持。那麼，如果亞里士多德已經對聯邦理想明褒實貶，他在這個希臘化都市中的繼承人們又該如何？犬儒主義者 (Cynics)、昔勒尼派 (Cyrenaics)、伊壁鳩魯派 (Epicureans)，以及早期斯多亞派 (Stoics)，無論他們有何內在分別，從歷史角度看都是同一個時代的產物，那時，隨着柏拉圖在一個充滿悲觀的年代拋出的啟示，一般人已經放棄了政治救贖的希望。他們將自己置於一個「無國」(déracinés) 的世界，宣揚一種純粹的個人救贖的福音，或一種區別於、獨立於政治形式之外的社會救贖。羅馬人最為熟悉的正是這類教派的活動，雖然他們可能只是朦朧地了解這些學說，但他們清楚地意識到這些人的主旨不只是一般地削弱公共行為的動力，而且特別要威脅到羅馬的愛國主義美德。在當時的世界，與這些哲學潮流並行的是神秘儀式的氾濫，其中並不特別具有顛覆性的一種（狄奧尼索斯[Dionysus] 崇拜）已在加圖時代的羅馬有所抬頭。<sup>7</sup>它的出現或許是血腥野蠻的鎮壓手段的反映，但我們必須理解這一徵兆的意義。這一事件顯示了自從與漢尼拔激烈衝突多年以來，意大利人的氣質上所發生的緩慢而深刻的變化——一種背離他們的祖先為之戰鬥與獻身的原則的道德精神墮落，尤其是年輕一代。在這個世紀中，這種墮落的效果將表現出來，不只在普遍的社會動盪中；而且表現在羅馬軍隊在戰場上的紀律鬆弛和叛亂景象中——這是羅馬歷史上從未有過的。

加圖勇敢地卻無效地與這些有害的傾向進行鬥爭，

---

7. Livy, 《羅馬史》, 卷三十九, 第 8-18 章; 卷四十, 第 19 章; Bruns, 《古羅馬法權的緣起》, 頁 164。關於羅馬酒神崇拜的詳細情形, 可參閱 Cumont, 《羅馬異教中的東方宗教》, 頁 195 以下, 及注釋, 頁 303-304。另見: Tenney Frank, 〈公元前一八六年的酒神節崇拜〉(The Bacchanalian Cult of 186 BC), 載《古典學季刊》(Classical Quarterly, 21 [1927]), 頁 128 及以下。

他準備採用一種針對當時問題的土辦法。由於對那個「多嘴者的國度」深感不信任（這些人的歷史證明，他們無法堅守自己向這個世界提供的理念），他摒棄了新發現的希臘哲學著作，以期重新回到敏銳的農民智慧上去。這一思路體現在許多他對人物和時事的短評中。他堅決走一條經驗與實用之路，他的態度在其著名的關於國家的評論中得到了闡明（西塞羅經他許可作了引用）：<sup>8</sup>

加圖過去常說：我們的城市超越其他城市的優勢，在於後者幾乎總是從一個立法者那裏獲得法律和制度……而我們的共和國不是由任何個人的天才所創造的，也不是在一個人的一生中創造的，而是通過無數的世紀和無數代人。因為，正如他所觀察到的，從來沒有一個人可以敏銳地捕捉到一切，也沒有任何時代的天才的集合在沒有時間和經驗的教訓的前提下，可以放眼未來並預見到一切的可能性。

從這一典型的論述中，我們或許可以把握到那種道德與政治的原教旨主義的精神，這種精神此後就與加圖的名字聯繫在一起。

僅在此意義上說，是加圖在對那些代表性人物的模仿中找到了一個適當的行為準則，這些人在他們的生活中體現了傳統的共和主義道德的理想，並在他們的事業中實踐了共和式自我表達的合法模式。在這些人中，法比烏斯·馬克西姆（Fabius Maximus）和馬尼烏斯·古瑞烏斯（Manius Curius）仍然健在，他們證明了在這道德敗壞的一代中，仍然存在着幫助創建和維護這個國家的種種品質。加圖把這些人作為楷模以鍛煉和嚴格要求自

33

8. Cicero, 《論共和國》(De Republica), 卷二, 第1章, 第2節。

己，如果他的名字因為嚴厲、粗鄙和不人道而為人所共知的話，它也因堅韌、節制、勤奮和自我控制而傳諸後世。依靠制定規則和垂範，加圖竭力把這些品質灌輸給他的兒子，並對他進行個人的藝術指導，從而「以美德培養和塑造」他。這是加圖「簡單的、幾乎純屬技術性的和專業性的計劃」的一部分，「其中包含了對演講術、農業、法律、醫學和戰爭的研究」。於是，加圖成為羅馬教育學家花名冊中的第一位。<sup>9</sup>加圖在這方面的成就還包括那篇著名的《論農業》（*De Re Rustica*）。這篇文章首次討論了國內的農業傳統，顯示作者完全意識到新興的莊園制度（*villa-system*）可能存在着對土地和奴隸的高度剝削，包括蓄奴和販賣奴隸。不過文章的主要意義還在於，它通過將務農展示為一種生活方式，闡述了加圖式的勞動供給的生活信念，即使它並不足以與戰爭中的道德信念相提並論。

這些就是加圖帶給公共生活，並且（像涅斯托爾 [Nestor]\* 一樣）影響了至少三代人的思想。他從始至終將自己塑造為對作惡者的威脅，控告有權勢的犯罪者是他從不間斷的任務。<sup>10</sup> 其事業的頂峰無疑是公元前一八四年就任監察官（*censorship*），他在此職位上的表現之所以引人注目，不僅因為他積極執行了多項公共契約，和其他旨在約束擅用公共財產者的措施，而且因為他擴展了與監察部門相關的傳統的社會淨化功能，如徵收高度累進的奢侈品稅。<sup>11</sup> 在帝國政治中，他反對對東方的擴大征

---

9. Plutarch, 《老加圖傳》，第 20 章。

\* 涅斯托爾：希臘神話中皮洛斯國王，以睿智著稱，至特洛伊戰爭時已統治三代人。——譯注

10. Plutarch, 《老加圖傳》，第 15 章；Livy, 《羅馬史》，卷三十九，第 12-44 章。

11. 加圖的影響或許還體現在公元前一六一年，當時的執政官得到授權，將所有哲學教師和修辭學教師逐出羅馬城。見 Suetonius, 《修辭學》（*Rhetorica*），卷一。

服和執着熱情，但是，由於考慮到迦太基（Carthage）捲土重來的威脅，這一「可行性有限」的政策在西方已經落空了。雖然加圖大聲疾呼「一定要消滅迦太基」（*Delenda est Carthago*）可能更多出於道德考慮而非經濟考慮，但他的做法暴露出其態度在本質上的模稜兩可，從而可以說，正中敵人下懷。羅馬帝國的老對手的覆滅正好暗示共和國將必然地轉向噩運。它標誌着那些加圖和加圖主義徒勞與之對抗的無情的力量已經行動起來，正在把國家進一步引向革命。

所以，雖然加圖的名字也許會由於他「重申聯邦精神於行將毀滅之時」而長存，但在當時的社會，他本人和他的方案一樣的反常，因為僅僅靠共和主義是救不了共和國的。於是，在他死後的十多年間，一連串的事件將這個國家交到了他最憎恨的敵人手中。沒有多少疑問的是，在革拉古兄弟（the Gracchi）影響下，羅馬經歷了將西庇阿式理念訴諸行動的最初動盪，正如她還將在隨後幾年的考驗和苦難中經歷革命精神的其他不為人知的側面。的確，這個城市在調整帝國未來方向的過程中，將不可避免地經受火的洗禮。所以，闡明加圖主義的原則也就是揭示其局限性。不過，事實仍然是：羅馬人開始摸索一種新的秩序，他們仍然保留着對加圖教誨中有益部分的記憶，而當重建工作真的開始時，其背後的原則也並非與加圖的人生和思想背道而馳。

但是，重建的日子仍然很遙遠。而且，隨着革命精神的穩步推行，所有那些加圖曾猛烈打擊的東西都公然出現了。於是，在加圖的曾孫生活的這個社會中，連最後一點傳統的制約也被輕蔑地扔到一邊，佔據主導地位的聲音是個人自由和自我發展。貴族們貪得無厭地追求新奇的生活享受，在漫長的奢侈和放蕩的酒會中任意妄為。為了用最珍稀、最奇異的方式滿足這些感官刺激，

35 整個世界都遭到洗劫。奢侈和墮落不斷升級，以取悅那些早已厭倦了天然快樂的慾望。抒情詩的發展生動地反映了當時的流行氣氛，卡圖魯斯（Catullus）和其他人見證了帝國都市在革命時期的墮落和頹廢。另一方面，同時發展起來的歷史學和諷刺文學採用了某種抱怨的、說教的口吻，這種口吻（很快就變得非常常見）將在幾代人之後被作家們模仿，以抨擊那些在他們的時代差不多已很陳舊的社會罪惡。

氾濫的享樂主義不只限於帝國社會的上流圈子。在大眾中間，「麵包與競技」迅速地、大規模地擴展，與富人的豪華酒宴分庭抗禮。而且，此時的羅馬已有了另一種血腥的品味，有政治野心的人捐出鉅款，以提供越來越複雜和血淋淋的角鬥場景，滿足人們貪婪頹廢的慾望。如果我們可以相信塞涅卡的冷靜、明智的論斷，那麼這的確是一個物質主義的高潮，它在羅馬生活徹底非道德化的過程中帶來迅速的報應。上下平等，沒有了年齡、等級或性別的區分，羅馬人沉迷於感受主義和情緒主義的蔓延。它們一邊加劇社會分裂，一邊刺激了激烈的權力鬥爭，把政治大廈變成一片廢墟。<sup>12</sup>

此時，一種救贖的信息傳到了這個四分五裂的世界——伊壁鳩魯的福音。盧克萊修（Lucretius）在《物性論》（*De Rerum Natura*）中將伊壁鳩魯（Epicurus）的思想自然化，並以一個哲學家兼藝術家的全部說服力和誘人的辯才予以提倡。那種認為盧克萊修只是將當時的知識與道德的混亂趨勢加以理性化的觀點是完全膚淺的。的確，他的目的是要說明這種無政府狀態如何可能被克服。但是，如果他在某種意義上使用了反叛的語言，那並不是要煽動刺激革命激情的毀滅火焰，而是想要建立

---

12. 對當時社會的描述，見Sallust，《喀提林陰謀》，第24章，第3-4節和第25章。



一種新的理解與控制的原則。這個原則就是理性。在他看來，體現在這位大師的學說中的理性代表了思辯成就的頂點，他期待從中揭示出現象背後的真理，作為建立一種有價值的人類生活理論的前提。

在這一過程中，盧克萊修反思了古典精神中一個最優秀、最傑出的部分。的確，很難找出一個古典作家比他的領會更清晰，或更加堅決地抨擊損害古代生活的邪惡。他把這些邪惡歸結為對傳統的民間諸神和史詩化異教的信仰，從這一源泉中，他發掘出多種多樣的以宗教 (*religio*) 為名的衝動和禁忌，它們被一種贏得人們喜愛或轉移其憤怒的願望所喚醒（這些人們在某種意義上被認為將控制自己的命運）。盧克萊修從中看到了邪惡和苦難的根源，這是任何其他力量都不可能激發出來的。

從這種形勢分析出發，解決辦法也就自然顯現出來，因為這些折磨人類的疾病應當說是心理上的，是「不合理」的希望或恐懼的產物。因此，它們依賴於對終級實在的特性的錯誤認識。為了消除這種錯誤認識，只需要破壞其基礎。伊壁鳩魯科學所做的工作是提出一種自然觀，它認為世界只是在虛空中活動的許多原子，從而提示出宗教主張是純粹的幻覺。於是，它建議人類從未見的、觸摸不到的世界中解放出來，而且，為了替代異教神秘主義的巨大渴望，它提出另一種生活目標，這種生活不需要超人類力量的支持，因而並不預先注定將走向破滅。該目標不能通過屈服於欲望和情緒的野性力量而達到。它是理性的人生安排的結果，依靠在正常的人際關係中找到具體的滿足，並以個人的快樂和痛苦的標準來衡量它們。因此，盧克萊修所提倡的，簡而言之，就是通過啟蒙獲得救贖。它的全部要求就是服從對自然的考察所揭示的刻板規律——「自然物種法則」 (*naturae species ratioque*)，為此，除了理解之外不需要做任何事。

除了強調自發與自動之外，這一理論的確依賴於「完全不考慮明天」。它有意讓人們放棄努力：

……我們一無所有

他的人们卻主動地改善……

(... nostro sine quaeque labore  
sponte sua multo fieri meliora videres...)

- 37 所以，盧克萊修的學說的主導思想不是刺激，而是安撫。它是特別用來應對帝國社會的亂局的。

從加圖與盧克萊修之間的鴻溝，可以看出羅馬在他們之間的這個世紀走了多遠。的確，羅馬在這兩個時期的問題都是心理和道德的問題，正如我們剛剛分析的結果，但盧克萊修的一代全心地信奉希臘主義，正如加圖對其堅決拒斥一樣。所以，加圖傾向於在國內的實踐中尋找解決問題的真正鑰匙，而盧克萊修則退回到希臘科學，尋求對人生意義和目的的更真實的理解。由此出發，他提供了一種對個人和社會的分析，其口吻將兩者身上的神秘性完全剝去，使對神聖共同體和神人的崇拜變得同樣荒唐。不過，在此過程中，他建立起一種道德原子主義，該理論不對個人的任意妄為作任何有效監督，也沒有提供政治和社會和諧的基礎。的確，把伊壁鳩魯主義說成是無政府主義是錯誤的，因為它承認國家是旨在確保「公共聯邦之和平」(communia foedera pacis)<sup>13</sup>的契約的產物。但是，組織化社會既由於其主張，也由於它發引發的種種行為，遭到了深深的懷疑，被認為是原始人從不知曉的種種社會不滿的根源：<sup>14</sup>

---

13. 《物性論》(De Rerum Natura)，卷五，第 1155 行。

14. 同上，卷五，第 999 行，試與卷二，第 23-39 行，卷三，第 37-93 行，卷五，第 1105-1135 行比較。

但是那時候卻不會一天功夫就葬送了成千累萬  
在戰旗底下邁步進軍的士兵，那時候大海的洶湧的  
浪濤也不會把整個的大船和水手們拋在礁石上……\*

(at non multa virum sub signis milia ducta  
una dies dabat exitio nec turbida ponti  
aequora lidebant navis ad saxa virosque ...)

因此，伊壁鳩魯主義雖然準備接受作為一種現實策略的國家，卻明確地反對它的任何其他的矯飾，並把人類行為的目標視為明顯非政治性的。<sup>15</sup>因此，該學說完全否定了古典的聯邦理念。

由此可見，伊壁鳩魯式的「超然」既暗含對羅馬歷史的批判，也對羅馬本身的未來表示否定。因此，該學說的流行也隨着共和國的逝去而結束了。它在元首制崛起後走向了衰落，其結果是在帝國的時代，雖然必定不  
斷有人在實踐着盧克萊修的學說，卻很少有人公開宣揚。不過，這一事實並不意味着他的說教沒有效果，因為該理論首先嘗試了從自然和理性角度尋找解決羅馬問題的系統方案，並把討論從偏見的層面提升到原則層面，從而對其他思維方式提出了挑戰。西塞羅接受了這一挑戰，他將以相似的口吻來回應盧克萊修。

38

現代評論的傾向一直是將西塞羅的作品看作老生常談式的理論總結，甚至有人認為，在他的全部哲學或半哲學著作中，找不出哪怕一種原創的觀念。但是，這並沒有減低他在歷史上的重要性，這種重要性與其思想的內在意義完全不成比例。沒有一個作家比他得到更廣泛地知名

\* 依方書春譯本（盧克萊修著，《物性論》〔北京：商務印書館，1981〕）。——譯注

15. C. Bailey, 《古羅馬宗教的諸階段》(*Phases in the Religion of Ancient Rome*)，頁 225-227。貝利 (Bailey) 認為國家為人類模仿諸神的道德提供了基礎，後者正是古代社會的理想。

度，或更深入地研究，不僅如此，他影響的範圍還體現在他的熱情崇拜者們的直接陳詞中。例如，維萊烏斯·帕特庫盧斯（Velleius Paterculus）稱讚他建立了獨立的拉丁文系統，並預測他作為一個能夠洞察宇宙和力量，並闡明其中意義的羅馬人，將在文化上永垂不朽。<sup>16</sup>老塞涅卡則同意阿西紐斯·波利奧（Asinius Pollio）的觀點，認為詳細描述他的天才和勤奮是多餘的。<sup>17</sup>而如果我們相信普魯塔克講述的故事，那麼奧古斯都皇帝本人也曾稱他為「一位偉大的學者和偉大的愛國者」。<sup>18</sup>這些帝國早期時代的幾乎不約而同的評語可以在昆體良（Quintilian）的著作中得到佐證，他將西塞羅的名字與修辭學本身相等同，並在哲學上將他與柏拉圖相提並論。<sup>19</sup>

作為思想家和作家的西塞羅的傑出不僅在一世紀，在四世紀和五世紀也同樣得到公認。異教徒阿密安·馬凱利努斯（Ammianus Marcellinus）就喜歡提到西塞羅和他的學說，他在稱讚哲學時的一段著名的話<sup>20</sup>無疑是在回憶《為阿基亞斯辯》（*Pro Archia*）中的相似段落。<sup>21</sup>另一方面，由於西塞羅曾為創建羅馬精神（Romanitas）的樣板付出巨大心血，他的精神也影響了（如果不是主宰了）羅馬文明之後的基督教文化形態。拉克唐修（Lactantius）的《神聖制度》（*Institutes*）明顯模仿了他的著作，以至於拉克唐修經常被說成是基督教的西塞羅。聖安布羅斯（St. Ambrose）在他的《論義務》（*De Officiis*）和書信中故意效仿西塞羅式的措辭和結構，著

---

16. Velleius Paterculus, 《羅馬史》（*History of Rome*），卷二，第 34、66 章。

17. 《忠告》（*Suasoriae*），第 6 章，第 24 節。

18. Plutarch, 《西塞羅》（*Cicero*），第 49 章。

19. 《雄辯術原理》（*Institutio Oratoria*），卷十，第 1 章，第 112、123 節。

20. 同上，卷二十九，第 2 章，第 18 節：“o praeclara informatio doctrinarum, munere caelesti indulta felicibus quae vel vitiosas naturas saepe excoluisti!”

21. 同上，卷二十九，第 7 章，第 15 節。

名的哲羅姆（Jerome）悼詞《西塞羅不是基督徒》（*Ciceronianus non Christianus sum*）顯示了演說家西塞羅對這位拉丁文《聖經》的譯者的吸引力。或許，賦予西塞羅最高稱頌的人是奧古斯都，他宣稱拉丁思想始於西塞羅也終於西塞羅，並慷慨地稱他是自己的哲學熱情的靈感源泉。

這些從基督徒到異教徒的觀點之所以被引用，不是為了抬高西塞羅的聲望，而只是要說明他對於其後人的想象力具有何等的影響。它們證明了一個事實：西塞羅正是那些形成帝國的法律制度的觀念的宣傳中介，如果這樣的事可以被說成是個人行為的話。從這個角度看，他的思想注定要在現代社會復興。對伊拉斯謨（Erasmus）來說，《論義務》就是一本行動指南，包含了一個年輕人在政治生涯開始時所需要的全部準則。即使到了今天，費萊洛（Ferrero）也認為這篇著作「體現了一種關於羅馬社會和道德復興可能性的重要理論」。<sup>22</sup>用不着深入討論這一問題，我們就會同意，這篇文章對西塞羅竭力傳播的學說（固然是老生常談，卻為不得轉世但靈魂高尚的異教徒們珍愛至今）提供了相當全面的論述。如果當代的自由主義者在與威脅當今生活的險惡的、非秩序的力量進行鬥爭時，能夠堅持一種基於正義、自由和人性的世界主義社會理想，呼籲人們共同努力以驅除實現這一理想的障礙，那麼，其目的和方法即使不被視為西塞羅的直接遺產，也至少與他的思維方式十分相近。

西塞羅同盧克萊修一樣清醒地意識到存在於羅馬革命中的疾病。權力的爭奪（用他的話說）打開了通向「盜竊、造假、用毒、刺殺、掠奪同胞和盟友，以及渴望凌駕於自由民之上」的大門，簡而言之就是通向一切能夠

40

22. Ferrero, 《羅馬之強大與衰落》（*Greatness and Decline of Rome*），卷三，頁 108 及以下。

想到的反社會行為。<sup>23</sup>他也像盧克萊修一樣追溯了這些邪惡的心理根源，不過，西塞羅強調的是從所謂「擴張性」情緒（*affectiones animi*）的控制下解放出來，尤其是關於欲望、恐懼、焦慮／關懷和快樂的情緒，這些肆無忌憚的情緒不僅給個人和家庭，而且給整個社會造成了破壞。另一方面，他同樣急於找到一種對於自我主張的自我中心主義的回應，一種也許能夠克服它所導致的致命的憎惡情緒的原則，從而熄滅激情的火焰，為個人與社會和平（*tranquillitas animi et securitas*）打下堅實的基礎。最後，與盧克萊修一樣，他也從哲學中去尋找這一原則，並認為哲學發現除非能夠得出對人類有實際意義的結論，否則就是不完善的。

不過，對西塞羅來說，治療時代狂熱的良藥不可能在伊壁鳩魯主義中找到，無論在知識上還是道德上，這種學說都與他格格不入。從知識角度說，他覺得科學物質論的物理學幾乎是滿紙荒唐言。他說：「如果一個占卜師見到另一個而不微笑，那是很令人吃驚的。而你們伊壁鳩魯學派的人在一起時，竟然就可以忍住不笑。」<sup>24</sup>但他認為這一體系的真正的弱點在於它對倫理的暗示作用。該弱點是兩方面的：第一，它以一種尖銳的形式提出了人類自由和責任中存在的問題；第二，它把善和從一切義務中解脫出來相聯繫，實際上建立起一種對自私的崇拜，沒有給社會價值留下任何空間。它由此推翻了在西塞羅看來最豐富也最真實的人生價值。

為了捍衛這些價值，西塞羅努力避免蒙昧主義的污名。<sup>25</sup>由於他本人就是一個希臘思想啟蒙之產物的代表，

---

23. 《論義務》（*De Officiis*），卷一，第20章，第66-69節。

24. 《論神性》（*De Natura Deorum*），卷一，第26章，第71節：這句話是借學園派學者科塔（Cotta）之口說出。

25. 《論義務》，卷一；《論善惡的目的》（*De Finibus*），卷一。

他非常清楚迷信的危害，他堅決地從常識角度與迷信保持距離。他宣稱：「無可抵賴的是，氾濫於這些民族的迷信利用了人類的弱點，幾乎影響了每一個人……我們只要能根除這一邪惡，就是對我們自己和這個世界的一項巨大貢獻。」<sup>26</sup>但是，與此同時，他確信像忠誠和正義（*pietas et iustitia*）這樣一些組織化社會生活所依賴的情感具有其宗教上的終級基礎，只要人們認識到這一事實，它們就會長存。<sup>27</sup>相應地，他拒絕科學物質論對宗教和迷信所作的表面化的區分，堅持認為迷信的真正替代物是一種高級的宗教形式，即經過自然知識的純潔化和啟蒙的宗教。

於是問題出現了：這樣的知識是可能的嗎？西塞羅對伊壁鳩魯主義最有力的批判之一是後者強烈的獨斷性。他說，伊壁鳩魯主義的擁護者向他們自己灌輸了來自伊壁鳩魯所說的「處於世界之間的地方」（*intermundia*）的人們的自信，他們的一大恐懼是對任何事都可能產生懷疑。<sup>28</sup>他也同樣有力地將這樣的批判用於對立的斯多亞主義體系，後者的固執僵化的原則在其《為穆瑞納辯》（*Pro Murena*）中遭到了嘲諷。對西塞羅自己來說，沒有甚麼比一切思考的不確定性更顯而易見的了。他把這一半歸因於主題的極端模糊性，另一半則歸於工具的不可靠，互相衝突的學派中會有截然不同的觀點，正說明了這一點。所以，他覺得「新學園派」（*New Academy*）揭示了一部分真正的智慧，因為它認可的原則是將判斷和哲學懷疑擱置起來。<sup>29</sup>由於接受了這一原則，他完全看

26. 《論命運》（*De Divinatione*），卷二，第 72 節，148。關於“*religio*”（盧克萊修）與“*superstitio*”（西塞羅）這兩個詞的確切涵義，參看 Mayor，《論神性》（*De Natura Deorum*），卷二，第 72 章（卷二，頁 183）。

27. 《論神性》，卷一，第 2 章，第 4 節。

28. 同上，卷一，第 8 章，第 18 節。

29. “*Academicorum dubitatio*”；“*suspensio assensionis*”。關於西塞羅懷疑主

不出絕望的理由。相反地，他有理有據地相信古人（*vetustas*）建立的知識和道德價值不可能是完全錯誤的。在這一層次，他與加圖一樣相信真理是時間的女兒。

- 42 不過，在西塞羅那裏，對既有價值的尊重並不排除有條件地相信智慧的判斷力，即通過推理和猜想建立起知識基礎的能力。它將人性從環境的束縛中解救出來的事實證明了這種信念的合法性。這樣的知識曾是進步的、不斷累積的，至少從泰勒斯時代以來一直如此，它的每一次擴展都縮小了原始生活中不可知的危險（*fortuna*）的範圍。<sup>30</sup>所以，擁有這樣的知識證明了一個人的文明化願望的正確性，以及他分享人類精神遺產的願望的正確性。

從這個角度看，宇宙中再沒有任何東西比理性更高貴了，它建立起了人與人、人與神之間的聯繫。<sup>31</sup>它通過揭示自然的「神聖」秩序而實現這一目的，自然法則與「正確理性」的法則是一致的。<sup>32</sup>在這裏，西塞羅既忘記了懷疑主義者提出的反駁，也忘記了他自己的哲學懷疑的原則，而以最明確的口吻說道，他相信在真理與謬誤、正確與錯誤之間實質上存在着真正的、基本的區別。下如此斷言等於確認，理性只要通向那個與它密切相連的東西——真理，它就不是慾望的奴僕。所以，它的功能就並非如盧克萊修所說的，在於管理實用的需要。它更

---

義精神的一般論述，參看《論學園派〔前版〕》（*Academica Priora*），尤其是卷二，第 17、18、32-36、99、103 節，以及《圖斯庫蘭論辯》（*Tusculanae Disputationes*），卷五，第 4 章，第 11 節。

30. 《論神性》，卷一，第 49-50 章，第 109-112 節，及卷二，第 6-7 章，第 15-18 節。

31. 《論法律》（*De Legibus*），卷一，第 7 章，第 23 節及以下。

32. 見上述引文；另見《論共和國》，卷一，第 36 章，第 56 節和卷三，第 22 章，第 33 節；另見《論神性》，卷二，第 22 章，第 58 節。在塞涅卡（《物性論》[*Naturales quaestiones*]，卷二，第 45 章，第 1 節）看來，自然法則注定會呈現為“*rector custosque universi, animus ac spiritus mundi, operis huius dominus et artifex*”，即「宇宙的創造者和維護者」。進而，人類由於分享了理性，被視為一個小宇宙。



在於立法和判斷，其方式是依據一種自稱是「客觀」的、扎根於事物本質的標準。如此看來，理性的命令是強制性的，可以說，它為人類建立律法。這即是說，人類是「為正義而生」的，其存在不是依靠「習俗」而是依靠「本性」。在這種自然正義中，可以找到人類組織的原則（ratio），即人類生活中的社會紐帶。<sup>33</sup>所以，針對盧克萊修福音中的「自由於國家之外」，西塞羅的回答是「自由於國家之中」，將「恰當而體面地生活在社會中」（bene honesteque vivendi societas）作為文明人的最高價值。由此，他重申了古典時代的典型理想。

然而，如果這是西塞羅的希望的話，它卻遭到了羅馬革命時期嚴酷的生活現實的嘲弄。他年輕時的記憶是一個遭遇到極度的帝國危機的祖國，它同時還面臨着國內的政治鬥爭和威脅到意大利統一的一場分裂運動。這些恐怖的經歷從未從他的記憶中抹去，也從未有甚麼東西像重新爆發的動亂那樣（這樣的動亂曾是馬略[Marius]和蘇拉時期的標誌）令他厭憎。也許我們可以從這種恐懼中，找到他在此後的時期對於政治運動的憂慮，這也說明了他在政策制定上明顯的迂回和猶疑不定，因為他要努力在對立派系的要求之間尋求協調，他認為這種派系衝突對於共和國是同樣致命的。他對革命中主要人物的評論說明了這一點，其中首先就是革拉古兄弟。

西塞羅並非完全敵視這些人，他把他們視為普通大眾的朋友，並稱讚他們的克制，這與他們的繼承者所展示的暴力和殘忍形成鮮明對照。<sup>34</sup>然而他們的計劃標誌着通常與羅馬人的極端主義相聯繫的種種恐怖的復興。從這些人中，可以看到買留斯（Sp. Maelius）和加西阿斯（Sp.

33. 《論義務》，卷一，第7章，第20節。

34. 《反對盧魯斯的農業法案》（*De Lege Agraria contra Rullum*），卷二，第12章，第31節。

Cassius) 的幽靈從墳墓中升起，用暴政的陰影威脅着有產階級。因為，和那些保守的傳統人物一樣，革拉古兄弟的動機完全不明確。「提比略·革拉古想當國王，他的確至少當了幾個月。」<sup>35</sup>於是，他破壞了他的同胞們的自由，從而和在他之後的他兄弟一樣遭到了應得的命運。西塞羅從提比略的悲慘滅亡中看到了所有夢想獨裁之人的相同下場。<sup>36</sup>

44 不過，儘管這個事例很有意義，它卻未能阻止革命的進程。革命在間歇性地經過了若干行動和若干反應之後，最後導致了「社會與內部戰爭」的全面危機。西塞羅並不真正同情這些衝突中的任何一方，所以，雖然他稱讚蘇拉在「沒人知道他擁有甚麼」的無產階級奪取政權之噩夢後作出了恢復法治的努力，但他對蘇拉的局限性也極其清醒，他把這些局限性稱為派系領導的典型特徵。<sup>37</sup>因此，蘇拉的勝利是「壓制性和無秩序的」，他還犯有覬覦「王權」之罪。<sup>38</sup>而且，蘇拉的「三種惡習——奢華、貪婪和殘暴」也非常顯著。<sup>39</sup>，以至於他的名字變成了無情和野蠻的同義詞，並被視為對未來的邪惡預兆。<sup>40</sup>西塞羅認為：「寧願與野獸生活在一起，也強於活在那種氛圍下。」他在祈禱中表示：「願神保佑我們不要再有這樣的經歷。」<sup>41</sup>對於他的同城人馬略（朱古達[Jugurthan]戰爭和辛布里[Cimbric]戰爭的英雄），西塞羅的評判也同樣嚴厲。一方面，他稱頌馬略是「一個有着

---

35. 《論友情》 (*De Amicitia*)，第 12 章，第 41 節。

36. 《論義務》，卷一，第 30 章，第 109 節。

37. 《為克倫提烏辯護》 (*Pro Cluentio*)，第 55 章，第 151 節。

38. 《為蘇拉辯護》 (*Pro Sulla*)，第 26 章，72；《論占卜者的反應》 (*De Haruspicum Responso*)，第 25 章，第 54 節；《致阿提庫斯書》，卷八，第 11 章，第 2 節。

39. 《論善惡的目的》，卷三，第 22 章，第 75 節。

40. “Sullaturio”；“Sulla potuit, ego non potero?” 據稱這是龐培的評語。

41. 《控威爾瑞斯》 (*In Verrem*)，卷三，第 35 章，第 81 節。

超人天賦的人，為拯救這個帝國而生。」<sup>42</sup>另一方面，他又抨擊馬略在無情殺戮方面與其對手不相上下，因此他同意李維的看法：就算這位民主戰士從未出生過，這個國家也未必會變得更糟。

所以，對西塞羅來說非常明顯的是，在右派的極端分子與左派的極端分子之間，幾乎無從選擇。兩種人在他眼中都是瘋子（*furiosi*），他們的權力欲壓制了超越其自私利益的一切善念，他從任何一派的勝利中都只能找到邪惡。所以，他否定了這些鬥爭派系的主張，而提出了自己的主張：一種真正意義上的「人民陣線」（*front populaire*）。這一概念也許最好用他自己的話來解釋：

那些渴望在羅馬的公共生活中發揮積極的、傑出的作用的人總是被分成兩組，其中一組渴望成為或被稱為大眾派，另一組則是精英派。那些急於以他們的行動和言辭取悅群眾的人被視為大眾派，而那些之所以表現自己是為了贏得最優秀的人們的認可的是精英派。那麼，精英派是甚麼樣子的？如果你一定要知道的話，他們的人數是無限的，因為不如此他們就不可能保持自己的地位。他們包括公共政策的領導人們和他們的追隨者、地位最高的人們（他們可以成為元老），以及羅馬自治市的公民和土地所有者、商人和自由民。雖然他們數量龐大、多種多樣，但準確地、從總體上說，這群人作為一個整體有如下特徵：所有人都是精英，不惹人厭惡，有純潔的道德，不容易情緒失控，也不容易負債。他們為人可靠、心智健全，是社會的重要成分。他

45

42. 《為塞斯提烏辯護》（*Pro Sestio*），第22章，第50節。

們的理想是最好的理想，也最適合這類人：即社會安定（*otium cum dignitate*）。所有珍視這一理想的人都是精英，那些為之努力的人必須被視為真正的人和真誠的保守主義者（*conservatores civitatis*）。對於社會安定的基礎（他們將不惜生命和肢體的代價加以保衛），我也許可以列舉出以下要素：官方崇拜和神聖化宗教、執行的權威、元老院的影響力、成文法和習慣法、大眾法庭和地方司法權、好的信仰、各行省和盟國、帝國權力、軍事和財政力量。

一個像我們這樣大的國家會有一些群眾，由於邪惡意識和對懲罰的恐懼，他們渴望革命煽動和變化；或者是由於天生的瘋狂，他們依賴社會混亂和鬥爭而生存；或者由於負債累累，他們寧願看到社會陷入火海，而不是燒死他們自己。<sup>43</sup>

這一宣言與西塞羅努力解釋和論證其政治信仰的正式論文一樣地具有啟發性。該宣言完成於那場徹底毀滅其希望的災難爆發之前不久，它說明西塞羅比亞里士多德更像「第一個輝格黨人[Whig]」。他的信條在秩序與自由（*imperium et libertas*）的雙重概念中得到恰當的表達，而且他大膽地將它與財產權相聯繫。的確，是西塞羅而不是洛克（John Locke）首先宣稱組織化社會的目標是建立和維持這一原則。他說：

那些為公共事務負責的人的首要考慮，是確定每個人的財產都是安全的，並且政府沒有侵犯私人權益……的確，這就是國家與共和國被創立的原因，因

---

43. 同上，第 45-46 章，第 96-99 節。

為雖然自然本身會促使人們聚在一起，但他們之所以保衛城市，是因為希望保護他們所擁有的東西。<sup>44</sup>

西塞羅以一個真正羅馬人的全部熱情，相信他的國家的使命是保障世界的安全，以保障財產的安全。這一觀點並非是在任何絕對的意義上，而是在法學術語的意義上，他把財產視為一個只有對合法國民（*persona*）才存在的客體（*res*），換言之，是作為「人格的延伸」。財產的功能就是確保人的獨立性，從而使一個秩序良好的社會的兩種典型狀態都有可能實現：無為則有立足之地，有為則免於風險。<sup>45</sup>由於這些改良，羅馬人已經形成了一種異於希臘政治理論的觀念，雖然城邦（*polis*）一詞仍然含有「大家庭」或「全面夥伴關係」的意思，但公共事務（*res publica*）這個詞一旦使用，幾乎肯定是與私人事務（*res privata*）相對應的。私人事務雖然不同於公共事務，但並不與之衝突，而是與之密切相關，在所謂「對立統一原則」下形成不可分割的關係。如果作一種確切的比擬，它就是權利的客體。如此看來，共和國（*republic*）一詞即可以被定義為「屬於人民之物」，這裏的人民或民族「並非是人的異質的集合，而是在普遍認同的權利和公共利益的基礎上（*iuris consensu et utilitatis communione*）組織起來的社會。」<sup>46</sup>他補充說，這些權利和利益構成了公民權，它們的存在是為了使「一種更好和更幸福的生活」成為可能。所以，與其說它們源於人性的弱點，不如說源於自然的強制力量，這種力量使人類成為合群的、社會性的動物，而不是獨居的動

44. 《論義務》，卷二，第21章，第73節。

45. 《論演說家》（*De Oratore*），卷一，第1章，第1節：“*qui in optima re publica ... eum vitae cursum tenere potuerunt, ut vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse possent.*”

46. 《論共和國》，卷一，第25章，第39節。

物。但是，在這方面，自然所發揮的是類似於一個繼母的作用（*natura noverca*），她雖然促使人們相互聯繫，卻任由他們去創造符合他們需要的聯繫形式。

西塞羅的社會思想是針對革命背景而建立起來的，這些思想的精華很大程度上被收入了《論義務》一書。這部在公元前四十四年的夏天為他的兒子所寫的作品可以被視為他的精神聲明，書名本身<sup>47</sup>就顯示了西塞羅對生活的態度。他把生活看作對自己和對他人的義務的總和，人正是在履行這些義務的過程中，意識到他作為人的全部潛質。在這些義務中，最基本的是那些正直為人的要求所規定的義務，即柏拉圖和像他一樣相信有一個獨立於物質流的真理王國的人們所想象的絕對的道德理想（*τὸ καλόν, honestum*）。另一組義務來自那些權宜（*utile*）的要求，這些義務可以定義為「為生活增色，及提供有益於人類的方法和資源的義務」。<sup>48</sup>其他關於義務的問題存在於（一）當權宜的要求與為人正直的要求相衝突時，和（二）當有必要進行一種價值對比時，即是（1）從榮譽的角度出發，還是（2）從功利的角度出發。從而，西塞羅提出五大主題或「思考題目」，他聲稱自己從這些主題出發，對義務問題作了整體的理解。

而對於各種範疇中的特定的義務，西塞羅認為問題將從「自然」的角度得到解決。所以，他用主要從斯多亞學派借來的語言，提出一種人性的輪廓，以揭示人類基本的衝動和欲求。其中首先是所有生物共有的促使人們進行自我保存和繁殖的欲求，這種欲求使人捍衛其存在，並為此而避免有害的東西和追求可用的東西。不過，

---

47. 同上，卷一，第3章，第8節：“*perfectum officium rectum, opinor, vocemus quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium vocant.*”所以，該書是一本「公民學」課本。

48. 《論義務》，卷二，第1章，第1節。

在這些初級的慾望物之上，西塞羅辨別出一些他認為是人類所獨有的欲求，它們依賴於人的理性天賦。西塞羅在此以一種有序的生活框架將手段與結果聯繫起來。這些欲求中首先包括一種社會交往的傾向（*huminum coetus, orationis et vitae societas*），這使人將自己的生活與他人相聯繫，並與他們建立各種交往形式。因此這成為實現成就的主要動機（*quae cura exsuscitatt maiores ad rem gerendam facit*）。第二種欲求是對真相的追求和探查（*veri inquisitio atque inverstigatio, cognitionis et scientiae cupiditas*），這是人類從追求基本生理需要的必要性解放出來之後的追求，人通過滿足這種欲求而成為最真實的自己。第三種是變得傑出和不同凡響的渴望（*adpetitio quaedam principatus*），這一欲望是對知識和權力的渴望的基礎。同時，它在人們之中決定了權威和服從的限度，48 因為人們只會順從用於公益的超群的智慧或力量。第四種也是最後一種是對秩序和中道的愛好，它導致了言語和行為上的適度（*τὸ πρέπον, decorum*）。沒有哪種動物像人類一樣擁有美感和和諧感，它們的行為也不會如此依賴於對這些感覺的滿足。

從這一人性的輪廓出發，西塞羅建立了一種倫理計劃，提供了四種可能的理想，對應於四種傳統的基本美德。它們是：（一）智慧或沉思的一生，（二）正義與善行的一生，（三）勇敢或高尚以及精神力量，（四）節制或適度以及中道。他按順序考慮了這些可能性，但他也帶有一種典型的羅馬人的偏見，因為他宣稱對個人卓越的追求在一切情況下都低於維持組織化社會的安定與福利的至高需要。所以，西塞羅和維吉爾一樣認為，救贖不是個人行為，而意味着只有在共同生活中才能實現的目標的達成。

在這一預先警告之後，西塞羅進一步討論智慧，或

沉思的生活。他否定了這一理想，給出的簡單理由是它過於纏人：毫無目標和收穫的研究妨礙了行動，也包含着輕率的判斷和浪費時間。這是一種在現代也遠未消失的嗜好。<sup>49</sup>

然後是正義，它作為人際關係的基礎以及一種獨特的羅馬美德，得到了比沉思之理想遠為優厚的對待。<sup>50</sup>正義被視為公民社會的紐帶和原則，它的內容體現在兩項規則中：

不傷害任何人，除非自己先受了傷。(ne cui quis  
noceat nisi lacesitus iniuria.)

為了公共的目的而使用公共產品，為了個人的目的而使用私人產品。(ut communibus pro communibus  
utatur, privatis ut suis.)

於是，作為正義之體現的公民社會乃是為了雙重的目的而存在：補償傷害和實施權利。這些權利中最基本的是財產權。西塞羅將財產的起源界定為長期的佔領、征服、協議和分配，強調它構成了一項權利，侵犯這權利就是對人類社會基本目標的侵犯。正義還包含着互惠性的服務交換 (*communes utilitates in medium adferre mutatione officiorum dando accipiend*)，所以它的基礎在於良好的信用，即對約定的忠誠。因此，一個正義的社會的標誌在於（一）對合同的神聖性的尊重，（二）一種看到每個人各得其所的決心 (*tribuendo suum cuique et rerum contractarum fide*)。從這些原則出發，我們也可以推論出非正義的特徵，其起源可以追溯到自私、恐懼或貪婪。

---

49. 同上，卷一，第6章，第18-19節。

50. 同上，卷一，第7章及以下，第20-60節。



所以，很明顯，在對財富的追求中存在着「自然的」限制，超出這一限制就不再是有益的。忘記這種限制等於打開了無約束的競爭（*contentio*）之門（正如革拉古和凱撒的經濟和政治帝國主義時期所常見的）或「非社會式」賺錢之門（這意味着一種佔有本能的滿足，反映了政治上的冷漠和對於消費的吝嗇的恐懼）。

正義包含着多項積極的義務，西塞羅在對此進行描述時（雖然人們說他缺少原創性），採取了一種截然不同於高高在上的希臘理想主義的立場。亞里士多德雖然肯定正義原則是國家中的人們的紐帶，但他也接受其必然的推論，即它不適用於不同社會的成員，這些社會中沒有「共同的地方長官來強制推行約定」，於是國家之間的關係被私利或武力控制。而西塞羅基於羅馬的悠久歷史提出，使用武力是野獸的特徵，解決人類分歧的方法則是爭辯和討論（*vis proprium beluarum, disceptatio proprium hominis*），他還把這一規則像應用於人際關係一樣應用於不同社會間的關係，使它成為國際法理論的基礎。由此，他否認了戰爭的合法性，除非是出於補償所受傷害（*rebus repetitis*）的要求，並有正式的宣戰。基於同一原則，他抨擊了一切形式的民族擴張，因為這純粹是聽命於對權力和榮譽之愛。他由此超越了馬基雅維利主義（*Machiavellism*）的古典傳統，提出了一種國家和個人都應當同樣守信的原則。<sup>51</sup>此外，承認個人和社會之間存在差異的拉丁思想（希臘人很少這樣認為）還導致了其他一些同樣重要的結論。例如，西塞羅接受了最初由老加圖提出的「戰士」與「非戰士」的區別，認為個人的義務並不因為他們的國家處於戰爭中就消失了。<sup>52</sup>不過，也許西塞羅正義理論的最顯着的意義不是對於外

50

51. 同上，卷一，第 38 節。

52. 同上，卷一，第 37、39 節。

國人或敵人，而是對於奴隸。根據塞涅卡的說法，<sup>53</sup>斯多亞派的克律西普（Chrysippus）首先闡發了奴隸應當被看作永久僱員的觀點。西塞羅接受了這一說法，認為它是對既存的羅馬現實的理性化，其公式為：「按其所能，公平對待工作的人。」（*ita uti ut mercedariis; opera exigenda, iusta praebenda.*）

第三種需要面對的美德是勇敢或堅韌。<sup>54</sup>雖然這一品質通常被認為比其他三種都更為榮耀，但它必須與它們聯繫在一起，否則就可能變成缺點。這是因為堅韌的精神經常伴隨着權力慾和對控制的渴望，這會導致非正義的行為，正如西塞羅時代的社會再熟悉不過的那些行為。西塞羅對於窮兵黷武和帝國主義深感厭惡，他認為真正的勇氣在於對外在事物全然漠視和消極忍受的能力，以及面臨危險和困難時積極進取，做出偉大成就的能力。因此，它取決於（一）對於善行的正確評價，（二）擺脫一些不適當的慾望，如財富、權力和榮耀。所以它要求情緒嚴格服從理性的命令。

這是勇敢概念的社會化，雖然它在某些情況下（如身體虛弱時）可能使人放棄積極的生活態度，但在絕大多數情況下，會要求人們小心地履行公民義務。因此，一般而言，這一勇敢的概念將展示在公共關係中，它將像作用於戰爭藝術一樣明顯地作用於和平藝術。當需要維護和平的時候，勇敢精神會要求公民拿起武器，但在這一美德中，戰鬥素質是最不重要的一個因素，當將軍的人如果想要避免那些玷污勝利桂冠的行徑，除了需要一顆勇敢的心之外，同樣需要出色的理解力。所以在西塞羅看來，勇敢與其說是一種生理的美德，不如說是一種道德和心智的美德。所以，它在政治家身上有着最高

53. Seneca, 《論仁慈》（*De Beneficiis*），卷三，22，1。

54. 《論義務》，卷一，第 61-92 節。

的體現，政治家由於不考慮私人利益，能夠把被統治者的利益作為唯一的目標，並牢記他的職位代表着人民的信任（*ut enim tutela, sic procuratio rei publicae*）。這樣的一個人能夠超越黨派意識，能夠公開地說出自己的想法，而不用擔心會冒犯他人；他會避免折中的辦法和模稜兩可的方針；他會很仁慈、和藹、謙恭、盡職盡責，而且在必須要實施懲罰時避免感情用事。

第四種也是最後一種主要美德是節制。節制要求人受到禮節和中道的約束，它特別被定義為一種與人性的內在尊嚴相一致的行為。所以，它意味着一個人所說和所做的一切都要與場合相適應，因為自然本身已經賦予每個人一個他必須學會履行的角色。因此，一般而言，中道所規定的義務是：服從自然的指導，培養一種誠懇和愛好思考的個性，並把情緒控制在一定限度以內。而且，每個人都有兩種需要維護的性格，一是他與所有理性人所共有的，一是他個人所獨有的。所以他必須永遠小心地使行動與理性保持一致，從而走一條與其個性和天資相協調的道路，避免任何微小的不合諧或尷尬。相應地，他在建立起人性正常的美感的同時，需要避免付出阻礙或扭曲其個人發展的代價。

如此看來，如果把中道視為一個關於「我的位置及其義務」的問題，它的要求就很清楚了。無論是地方長官還是庶民，無論是公民還是外國人，他們的義務都取決於各自所處的關係，並隨之變化。例如，地方長官要意識到他所代表的身份——「各邦之法人」，所以他的第一項義務就是維護其尊嚴和聲望，維護和闡釋法律，並牢記這些功能是人民委託給他的。另一方面，公民們則要尋求在與其同胞平等的基礎上表現自我，避免過度的自卑或自我膨脹，並渴望聯邦共和國的公正和安寧。而一個外國人則要把注意力集中在自己的事務上，避免

對與其無關的公共事務的無禮干涉。

中道的特定要求還包括行為和言語上的謙遜和得體，以及對正確的制度的維護。最後這一項要求包含着對一個紳士而言何種職業是適當的。「自由的」職業通常（根據仍然存在的慣例）是指那些需要超出一般的洞察力的，以及有着超出一般的作用的職業。因此，它們包括農業以及醫療、建築業、高等教育和「大規模的」商業。

在結論部分，西塞羅希望給各種義務建立起等級，他重新肯定了正義高於智慧，並重申哲學除非應用於生活中的實際目的，以及服務於人類的利益，否則就沒有價值。他認為，公民社會的起源是社會的要求而不是因為個人需要，所以它具有內在的道德性。這給愛國主義的主張設定了限制，並否定了人們有在一切情形下保衛祖國的義務。國家作為社會意識的體現，沒有權利對其成員施加不道德的行為。相應地，在對義務進行系統化時，宗教的要求排在了第一位，第二是愛國主義要求，第三是國內義務，最後是文明人的其他義務。<sup>55</sup>

在完成對正直品行的考察後，西塞羅進一步討論了「功利」的問題，或者說是我們常說的作為人類生活動力的經濟利益的問題。他很清楚地知道這一因素的極端重要性，作為羅馬元老院財政利益的代言人，這幾乎是必然的。因此，他非常地看重經濟動力作為各種藝術的源泉和靈感的作用，社會生活正是因為這一點才高於獨處。這些藝術包括衛生、農業、航海、進出口貿易、建築、修路、修築渠道，以及灌溉和開礦等行業。<sup>56</sup>不過，  
53 作為一個人道主義者，他毫不含糊地反對一種觀點，即功利概念有可能從正直品德的概念中分離出來，成為一

---

55. 同上，卷一，第 152-160 節。

56. 同上，卷二，第 12-14 節。

項獨立的原則。在他看來，功利的意義在於且只能在於為實現目的的手段。從這角度看，根本不存在與道德理想的要求不一致的功利（*nihil utile nisi quod honestum*）。

另一方面，我們可以認為，這個世界上的事物是按照我們的利益存在的，那麼它們就可以分為非生物、生物和理性者，即他所說的「諸神和人」。在它們之中，最後這一部分處於最偉大的時刻，無論對於善者還是惡者而言。<sup>57</sup>人類最重要的成就應當被歸功於人的相互協作，而不是「命運」或「環境」。相應地，一個人要想在生活中成功，就必須贏得他的朋友的支持，他必須了解人們的榮譽與尊重的真正基礎是甚麼。<sup>58</sup>

在這方面，西塞羅堅決否認像克拉蘇和凱撒這樣的人掌握了成功的奧秘，在這些當時的權力哲學的支持者看來，恐懼和利益是人類生活中唯一的驅動力量。<sup>59</sup>西塞羅引用這些人的經歷來說明他們的信條是無效的，並證明善意是共同努力的唯一重要的基礎。他既把這一規則用於個人間的關係，也同樣用於社會間的關係。從這種觀點出發，羅馬在其最強盛時期獲得巨大聲望，是因為它事實上是一個保護國，而不是一個統治國，是一個兄長式的國家，而不是一個組織化力量的體系。<sup>60</sup>另一方面，凱撒和克拉蘇之所以失敗，因為他們失去了基本的理智。在他們那裏，統治慾（*libido dominandi*）超越於對聲望的渴求（*appetitus principatus*）之上，而後者本可以不用傷害他們的同胞就得到滿足。所以，他們雖然處心積慮地希望獲得榮耀，最後卻錯過了它。

真正的榮耀依賴於愛、信心和崇敬，是那些只有正

---

57. 同上，卷二，第 16 節。

58. 同上，卷二，第 19 節。

59. 同上，卷二，第 22 節。

60. 同上，卷二，第 27 節。

義和仁慈的行動才能夠喚起的情感。其中正義更為重要，它為共同行動提供了可能性，在這方面它是無可替代的，即使對一幫盜賊而言也是如此。<sup>61</sup>不過，仁慈也是一種通向榮耀的合法途徑，仁慈的形式包括饋贈和服務。<sup>62</sup>它一方面體現在提供競技活動、建房和舉辦招待會上（但它一定要避免與鋪張和欠考慮的施捨行為相混淆），<sup>63</sup>在另一方面則體現為各種形式的個人行為，如法庭辯護，其對象既可以是個人，也可以是整個大眾。

帶着這種思考，西塞羅開始討論政府的責任，他歸納了以下幾點：

- （一）維護財產權；
- （二）避免過度徵稅；
- （三）向每一個人保證提供豐富的生活必需品；
- （四）小心保持清白，避免被懷疑貪婪或腐敗；

依據這些條款，他否認保民官菲利浦斯由於聲稱整個羅馬的有產者不超過兩千人，就應該被判死刑。西塞羅從中看到了一種煽動暴徒的情緒和鼓勵「均分財產」的企圖，而這會破壞整個組織化社會的結構。肆無忌憚的民粹式領導人經常採用這些平均化和財產充公的手段來贏得政治影響力（*gratia*）。不過，儘管西塞羅反對任何人以債主為代價而使負債人變得富有，他卻並不反對那些有利於減輕過度的債務負擔的建議，只要這樣做不損害良好的信用這一聯邦的基礎。他感到，唯一保持信用的辦法就是促使負債人清償他的債務。<sup>64</sup>所說，正是在這個問題上，他反對那些參與了喀提林陰謀的人。結論非常清楚：政府的首要

---

61. 同上，卷二，第 40 節。

62. 同上，卷二，第 52 節。

63. 同上，卷二，第 54 節。

64. 同上，卷二，第 84 節：“*nec enim ulla res vehementius rem publicam continet quam fides, quae esse nulla potest, nisi erit necessaria solutio rerum creditarum.*”

義務就是通過法律機器確保每一個人都能保留他所掙得的財物，窮人和下等人不應被騙去他們錢財，對富人的妒忌也不會使他們被奪走一切。這些原則正是古代的羅馬人曾經遵守的，他們由此變得強大而光榮。<sup>65</sup>

在得出這些一般性結論之後，西塞羅進一步討論正直的品德與私利之間的衝突，這個問題在他看來是極為現實的。根據「一切功利均與道德理想一致」（*nihil utile nisi quod honestum*）的原則，他大膽下結論，認為服務就是生活的法則，如果為了追逐自己的利益而損害他人，就會破壞人類的團結，正如身上的任何一個器官的衰弱都會破壞整個身體一樣。他肯定自然賦予了每一個人「生存的權利」，但自然和國家的法律都禁止他為此而傷害他人，這也是法律的作用所在。所以人們必須把「每一個人的善即是整體的善」（*eadem utilitas uniuscuiusque et universorum*）作為公理加以接受。這條法律沒有例外，它要求像關注親人一樣關注同胞，像關注同胞一樣關注外國人。西塞羅的第三本也是最後一本書即是闡明和維護這一原則的。

我們需要停下來指出的是，上述理論允許存在一個有趣的限制條件，這一點西塞羅本人也承認。這就是說，從嚴格的角度講，「暴君」是沒有同胞的，例如克拉蘇和凱撒這樣的經濟和政治統治者，西塞羅將他們稱為「人形的野獸」（*ista in figura hominis feritas et inmanitas beluae*），認為他們的存在與聯邦共和國的存在是不相容的。他大膽地提出，殺死這類人不算謀殺。「這夥傳播疾病的、瀆神的人必須從自由民的社會中驅逐出去，就像一個人砍掉他垂死的並有可能毒害身體其他部分的肢體一樣。」<sup>66</sup>

---

65. 同上，卷二，第 85 節。

66. 同上，卷三，第 2 節。

另一方面，好的公民必須全力抵制巨吉斯（Gyges）的誘惑，<sup>67</sup>這種誘惑可能會來自政治利益的要求，也可能來自友誼的要求。<sup>68</sup>前者會導致類似羅馬毀滅科林斯（Corinth）那樣的行為，西塞羅曾對此評論說，沒有哪件可恥的事是符合利益的。<sup>69</sup>而對於後者，唯一安全的辦法是永遠不要為了朋友損害公眾利益或違反誓言。<sup>70</sup>再多的酬勞都不足以證明欺騙是正確的，而這樣做的人最後必定會遭受失敗。<sup>71</sup>

56 這一原則的真理得到了自然本身的保障和驗證。法學研究清楚地顯示了這一事實，根據這些研究，古老的「買方承擔責任」（*caveat emptor*）的格言被證明已經過時了，因為真正的法律精神（正如執政官阿奎利亞法令[*Lex Aquilia de dolo malo*]所揭示的）與任何的謊言和欺詐相對立。該法令規定，賣方在出售一件物品時，必須令買方了解它的所有缺陷。法學家們也認為，賣方在被詢問時保持沉默是違法的，從而確保了上述法令的有效。這意味着良好信用的要求是至高無上的，甚至對敵人也有約束作用，只要雙方都強調信用和榮譽。<sup>72</sup>不過，為了實現保持良好信用的理想，道德哲學比法學走得更遠，後者只是關注客觀事實。於是出現了民法與自然法的區別，運用後者對前者的缺陷進行修正經常是很有必要的，其依據是斯卡沃拉的名言：如果受託者違反信用，對他的懲罰將是「名譽掃地」（*inter bonos bene agier oportet et sine fraudatione ex bona fide*）。這一規則適用於

---

67. 同上，卷三，第 38 節。（牧人巨吉斯拾得一枚隨身指環，他藉此肆意妄為而不受到懲罰。該故事見於柏拉圖《理想國》，卷二。——譯注）

68. 同上，卷三，第 43 和 44 節。

69. 同上，卷三，第 49 節。

70. 同上，卷三，第 43 節。

71. 同上，卷三，第 79-81 節。

72. 同上，卷三，第 61 節。



所有形式的契約——監護關係、夥伴關係、信用與委託關係、買賣關係、僱傭與租賃關係。它是正當的，因為它符合我們的本性的最高要求，後者實際上正是法律的真正來源；同時它堅決地譴責一切形式的魯莽行為（*simulatio intellegentiae*）。<sup>73</sup>在這個原則下，即使是對敵人許下的誓言也有保持的義務，因為正如我們剛剛分析的，這一誓言涉及到這個人的尊嚴，而與諸神的報復無關。因此，當勒古魯斯（Regulus）為了這一原則犧牲自己時，他並不是一個傻瓜。

我們已經提到現代權威人士對《論義務》一文的評價。作者在這篇文章中斷言，大自然設計出人類的目的是為了實現所謂「經驗人格」（*empirical selfhood*），而組織化社會的目的則是以建立和維持充分的社會控制來促進它的發展。西塞羅在這裏提出了一種人類配得上的卓越理想。與此同時，他堅持認為人類能夠通過以理性控制情感的自律來實現這一理想。他從中看到了一種超越野蠻狀態的局限、達到文明化的可能性，同時並不需要壓抑自我。

57

從這一角度看，最高統治權的至高地位是毫無疑問的，它是且必然是與組織化社會同在的，後者的首要性在理論上確鑿無疑。該社會既是統治權的源泉，也是所有權的源泉，前者是公共秩序的原則，而後者是私人權利的原則。不過，與所有權不同的是，統治權是無法繼承的，而且，它的存在並非是給所有權附加任何權利，相反只是為了保護物主現有的權利。所以，如果將它轉化為一種所有權的工具，就等於否認聯邦共和國的基本理念，將其與其他形式的野蠻王權（它們沒有這樣的區分）相混淆。由此還可以推導出地方長官的權力範圍和

---

73. 同上，卷三，第 72 節。

特徵。地方長官負責維持公共秩序，並因而具有強制性權威。但這一權威受到了他的委託條款的限制，濫用其權威意味着使主權人民擁有加以抵制的權利，因為他們的「最高權威」受到侵害（*laesa maiestas populi Romani*）。這樣的狀況是病態的，它只有在恐怖主義取代了政治和諧的真正基礎即「一致」（*voluntas*）時才會發生。

以上對共和國原則所作的簡短描述中，並沒有多少新奇的成分，它只是以羅馬的法律術語重申了所謂的聯邦悖論，即無論聯邦共和國在精神和目標上多麼保守，它卻扎根在革命的土壤中。這一真理完美地體現在民主雅典為弒君者哈謨狄烏（*Harmodius*）和阿利斯托傑頓（*Aristogiron*）所立的紀念碑上。而在羅馬，它體現在與布魯圖和其他公眾自由的傳奇捍衛者相關聯的傳統中。但是，由於共和主義正遭遇到前所未有的顛覆力量，它極其需要一種新的證明，而這正是西塞羅的使命。所以，儘管西塞羅在幾個關鍵時刻顯得不夠決斷和堅韌，他的事業的終結卻與其開端一樣，都向專制制度發動了猛烈的進攻，並熱情洋溢地追求着共和國的自由與正義。如此一來，他無疑把自己變成了弒君者的同謀，並將為此付出生命的代價。但是，儘管他就此殉身於一項失敗的事業，他的光芒的消退只是暫時的。西塞羅向我們展示了古典自由主義的理念基礎，重申了其中的永恆的（雖然只是局部的）真理，同時，他幫助揭露了帝國內部的野蠻化進程，強化了人們對共和國的偏愛，以至於在奧古斯都·凱撒進行最後的清算時仍要回歸於此。這種偏愛永遠不會在西方世界消失，它們已經在各種古怪的地方，以各種意料不到的方式出現在現代社會。我們可以在馬基雅維利（*Machiavelli*）《李維史論》（*Discourses on Livy*）對貴族統治的激烈抨擊中看到它們，而當傑弗遜宣稱如果自由之樹能夠枝繁葉茂，它必定經常用其敵人的

鮮血來澆灌時，他也在重申這種偏愛。

為了賦予共和國以新的生命，西塞羅至少在一個重要領域進行了新的開拓，這就是他所說的公共見解是民主控制的一大要素。在革命前的思想界，這個問題僅僅被視為一個政治機制的問題，它的解決要依靠體制內對立力量的平衡。人們認為這有利於限制地方長官、貴族統治者或大眾的過度行為，從而防止他們分別走向「反常狀態」，即專制政治、寡頭政治和暴民政治。<sup>74</sup>而且，人們通常同意，通過建立這樣一種制衡，永久的平衡實際上已經在羅馬實現了。革命時期的混亂暴露出了這種觀點中的謬誤，西塞羅雖然一貫堅持教條，但他仍敏銳地察覺到這一問題。所以，雖然他在名義上遵守混合體制的理論，他卻意識到這一理論本身不足以擔當自由的守護者。他極力主張，真正需要的是積極的、充滿活力的公共見解，這通過各行各業的保留着共和主義信仰的人們的合作就可以實現。這就是他所說的「多數人一致」(consensus)或「協同政治」(concordia ordinum)，即一種對健全心智的動員，一種在他擔當執政官時曾短暫實現過的理想。不過，那一次「聯合陣線」是暫時的恐慌的結果，問題在於如何使它成為持久的。從前邊的分析可以看出，他認為這是一項需要首創和指導的事務。換言之，它提出了一個如何在自由國家進行領導的問題。

59

此時是公元前五十四年，西塞羅完成了《論共和國》(De Re Publica)，他在一封給密友的信中寫道：

我用了全部的時間來反思人類的特徵，你得承認，我在這本書裏對這些特徵進行了足夠精確的描述。你還記得我們讓那位國家的守衛者進行自我評

---

74. Polybius, 《歷史》(History), 卷六。

價所用的標準嗎？……正如領航者的目標是航行成功、身體健康和戰鬥勝利一樣，這位聯邦共和國的主持者的目標則是令他的同胞快樂，令他們可以享受財產安全、生活富足、榮耀的賞賜，以及因美德而高貴的生活。我希望他能夠成為實現這一切的手段，這是人間最偉大、最重要的工作。<sup>75</sup>

西塞羅所強調的是那個時代絕對廣泛而迫切的需要——對領導人的需要。<sup>76</sup>但在西塞羅看來，這種需要不可能通過任何形式的獨裁來滿足，獨裁只是他深感憎惡的派系精神的極端體現。在他眼中，真正的領導人必須具有仲裁者、領航者、指導者和公眾保護者的素質，而且是自由社會的元首兼第一公民，這樣的人不可能很容易找到。所以，雖然西塞羅最初傾向於讓龐培扮演這一角色，但這一想法很快消失了，因為龐培逐漸變成了那些機會主義者的傀儡，他們的唯一目的就是把共和國變成最狹隘、最排外的壟斷王朝。於是，在龐培悲慘的敗亡後，他不情願地轉向凱撒，儘管他早已料到凱撒的迅速垮台。西塞羅有限地認可了凱撒的政權，同時要求他實施一種與共和國理想相配的政治計劃<sup>77</sup>。當凱撒的「新和諧政治」（Nova Concordia）及調解緩和措施最終都被他後來的計劃所取代時，西塞羅興高采烈地對謀殺凱撒進行讚頌，顯示了他對各種矯飾的深深的憎惡，這些矯飾對羅馬生活的每一種秩序和優雅都造成了傷害。<sup>78</sup>

---

75. 《致阿提庫斯書》，卷八，第11章，公元前四十九年。

76. 試比較撒魯斯特《給老凱撒的信：論共和國的規範》，本書第一章，頁9（邊碼）曾提到這一著作。

77. 《為馬塞洛辯護》；《給友人的信》（*Ad Familiares*），卷四，第4章，第4節。

78. 《論義務》，卷一，第8章，第26節：“*temeritas C. Caesaris qui omnia iura divina et humana pervertit*”；可比較卷三，第21章，第82、83節。

在西塞羅看來，龐培和凱撒的失敗都是源於他們性格中的根本缺陷：「兩個人都想要權力，他們的志向都是當國王」。另一方面，真正的領導人應當對曾使龐培和凱撒屈服的那些誘惑有免疫力。他們應當超越物質的自我膨脹所導致的虛榮和欺騙，應當被一種對尊貴和榮耀的渴望所激勵，並能夠通過服務於公益而得到充分的滿足。這樣，他們既滿足了社會對於「一種君主般的榮耀感」（quiddam praestans et regale）的需要，又完全沒有損害共和國美德的標準。不過，由於這一美德在他的時代明顯缺乏，西塞羅只能從歷史中去尋找，正如他尋找夢想中的聯邦共和國一樣。在被理想化的小西庇阿那裏，西塞羅的確找到了忠誠與奉獻（pietas）的結合，以及對權利（iustitia）的開明的、精確的理解，這些素質使他稱得上是一個共和國的真正衛士或保護者。

我們不需要停下來考慮這些描繪離事實有多遠，歷史上的加圖肯定不會認同對話錄《論老年》（*De senectute*）中的那個文雅仁慈的哲學家就是他自己，西庇阿·艾米利亞努斯（Scipio Aemilianus）肯定也一樣。但是，在這位作者看來，這主要還不是歷史問題，而是藝術逼真性的問題，這一點絕不是偶然的。他說起話來就像一個學園派觀念論的支持者，對於這種觀念論而言，真要具體化為某個人，卻是既不可能也不必要的。從這一事實看，我們也許可以認為，西塞羅的缺點是有些「見風使舵」，他的表白經常與他的實際行動不一致，就像一個高傲得不肯打仗的統帥（imperator）。

與這種思維方式非常相似的做法是，如果發現在現實世界無法將思想和行動統一起來，就在想象的世界中去尋找一種統一的原則。西塞羅在這方面非常典型，因為他能夠找到的唯一原則是以前夢想的形式出現的。《西庇阿的夢想》（*Somnium Scipionis*）是他尋求政治救贖之

61 希望的脆弱體現，我們也許可以從中找到對這種希望的支持。它部分地依賴於羅馬傳統的關於血統的信仰，即雖然個人只是短暫的生物，「家族」卻是不朽的；當它的成員在世時，他們的責任是「擔當家族的代表」，從而顯示他們配得上祖先之名。但在西塞羅那裏，這些信仰則通過一些關於個人不朽的暗示得到加強，其基礎源自畢達哥拉斯（Pythagoras）和柏拉圖的哲學想象。<sup>79</sup>

我們也許可以就此下結論說，西塞羅在他的位置上完整地闡明了古典自由理想主義的優點和弱點。從這個角度看，毫無疑問，他完全不可能預見到奧古斯都元首制的具體事實，相反卻很可能會覺得它像朱利烏斯·凱撒的王朝一樣令人厭惡。這是因為，隨着事態的發展，他所希望的一個正義平等的政權並未變成現實，即使是在奧古斯都和羅馬的守護下。不過，即使西塞羅沒有預見到奧古斯都的工作，奧古斯都卻的確借助於西塞羅，從他的學說中找到了自己非常需要的權力合法性。這位演說家的靈魂在一生中受盡折磨和挫折，卻在他的敵人那裏享受到了另一種不朽。

人們說：理念沒有腳，它們自己不可能遠行。因此需要某種具有活動性的東西，給西塞羅主義添加它所缺少的活力；這種東西需要得到它的認可，並使它找到自己的歸宿——成為子孫後代的共同話語。提供這種動力的正是維吉爾，他使西塞羅主義成為了奧古斯都時代的意識形態的最後一種成分。

顯然，維吉爾的著作有意識地參考了前人的思想，為了達到這位詩人所希望的效果，他自由地吸取了全部的古典遺產，既有希臘的也有拉丁的。這充分體現在他使用語言和古典思想的傑出技巧上。不過，在對待他的

---

79. 特別是《蒂邁歐篇》（*Timaeus*），41D-42E。

時代最為至關重要的問題時，他體現出意大利觀念對希臘觀念到的鮮明反叛。他的著作的原材料來自當地生活和歷史，其源頭則是宗教崇拜，這無疑是意大利經驗中最為典型的成分。所以，我們在維吉爾那裏看到的是一種加圖主義，但西塞羅在哲學上的建樹使它的基礎變得更加寬廣和深厚，使它的品質更加純潔和高貴。它是如此有力和有效，以至於經過維吉爾光輝著作的揭示，西塞羅的平常話語竟呈現出了部分的宇宙真理。它使這位詩人得以將古典人文主義的原則神聖化，使後者不再是通向宗教的一個步驟，而正是宗教本身。與此同時，他也為實現古典理想的羅馬方式提供了論證。帶着這種精神，維吉爾在一個關係到西方文明命運的關鍵時刻提出了他對歷史和「永恆之城」的宿命的解讀，他使羅馬精神的世俗意義與希臘理想緊密聯繫，卻又對後者保持着驕傲而自信的獨立。

62

即使維吉爾在此徹底轉向了奧古斯都哲學，但他所採取的卻是一種權宜手段，所以他在嚴格意義上不能被稱為哲學家。這就是詩人對詩歌形式和方法的使用——一種「用血液進行的思想」。不過，如果說他是有意訴諸這種方式，那也是因為他的直覺明確告訴他，再多的爭辯都不可能幫助實現他的意圖，只有依靠藝術的魅力。這種力量在一定程度上依賴於形式，但它的本質在於方法，即接近的方法。詩歌借助其圖畫般的、富有表現力的特質實現了它的效力，不是通過爭辯而是通過暗示、激發想象力和刺激情感來贏得贊同，還帶來一種狹義的哲學永遠無法產生的信念。於是，它在維吉爾那裏變成了必然的表達媒介。

當維吉爾採用這一傳達方式時，他無疑在一定程度上受到盧克萊修的啟發，後者曾依照一種古人常見的慣例分析了詩歌中的理性因素。詩歌對於盧克萊修僅僅是

個偶然，在維吉爾那裏卻成為實現目標所必需的。兩人的區別也許可以通過維吉爾給他們共同使用的概念所加上的新的涵義來得到最好的說明。雖然他們都稱讚維納斯神為「埃涅阿斯紀之母」（mater Aeneadum），但維吉爾是非常明確地這樣表達，而盧克萊修的表達則是偶然的和出於禮貌的，正像古人們司空見慣的那樣。在伊壁鳩魯的門人看來，維納斯神僅僅代表了物理世界中的吸引原則，由於它符合自然契約（foedera naturae），所以  
63 能夠戰勝瑪爾斯神（Mars）所代表的鬥爭和排斥原則。而在維吉爾看來，維納斯體現了一種秩序的作用，這種秩序不是機械的或偶然的，而是神的旨意。她的作用是把命運的判決通過埃涅阿斯（Aeneas）傳達給她所選擇的人們，從而鼓勵和協助他們實現其命運。兩種觀點之間有着巨大的鴻溝，它包含着對自然和人生的完全不同的解讀。由於維吉爾反對原子主義者的機械唯物論系統，他也同時反對一種自動的或自發的善的觀念。埃涅阿斯受苦是為了成功，他在目的之實現中發現了巨大的快樂。儘管這些目的依賴於可靠的物質福利的基礎，也並不排斥單純的感官滿足，但它們最終指向一個超越這兩者的目標。這一目標是對理想秩序的實現，它被詩人象徵性地體現在天國的唱詩和陳設中。所以，這對他而言不只是一種文學手法，而且包含着的一種存在於事物本質中的東西。

像盧克萊修的著作一樣，維吉爾的作品在很大程度上帶有說教性，然而，他們之間的差異卻如同希臘和羅馬之間的差異一樣大。他們一個宣揚依靠知識進行救贖的福音，另一個則強調依靠意志。一個提出一種靜止的、優雅的感官享樂的理想，另一個則強調不懈的努力和行動。盧克萊修勸導人們認識到他們像塵埃一樣有限的現實，對志向的追求是徒勞和無用的，正像無休止地催促



他們的宗教、自豪感和野心的衝動一樣。維吉爾的意圖則是要維護個體中的這些潛在的力量，人類正是在它們的促使下才獲得物質上的成就，並避免破壞自己創造的事業。不過，他似乎也以較為讚賞的態度對待其前輩：

掌握權力的人能夠認識到原因是有福的！(Felix  
qui potuit rerum cognoscere causas)

顯然，在他的心裏，他譴責盧克萊修所宣稱的淺薄的享樂主義，以及它所導致的結論。他要求羅馬人在世俗意義上重新尊重其祖先在過去完成的事業，以及他們自己希望在將來完成的事業。正是這區別形成了盧克萊修的「憂鬱的放任」和維吉爾的「放任的憂鬱」之間的分野。前者相信理智證明了一切皆無用，後者則排除一切障礙，努力為他的希望發現和構想合理的基礎。這也正是文明化物質主義的史詩與物質文明的史詩之間的區別。 64

正如維吉爾所認為的，文明並不會進化出自身。它是原子的偶然聚集的不可預見的結果，而不是最終的結果。它必須是建設起來的，所以維吉爾把他的同胞首先視為建設者。為了正確地理解埃涅阿斯，有必要想到他是一個移民和先驅者。在那裏，人類面對着他為其目標需要努力征服的自然；心靈、頭腦和手的力量被集中起來，堅定地追尋一個目標，所有次要的目的都被排除在外；只有工作的意志、戰鬥的意志；大膽的創新、以及保護已有成果的強烈慾望；對用鮮血、汗水、淚水和苦難成就的事業充滿熱愛，人們稱之為愛國精神，這種精神即使在我們看來都十分接近宗教，接近羅馬人的宗教本身——所有這些正是詩人以種種技巧展示的圖畫中的元素，其莊嚴的美感準確地與其主題的要求相一致。

但是，如果說《埃涅阿斯紀》還具有民族史詩的特

徵的話，這是因為維吉爾覺察到建立一個文明需要某種超出努力之外的東西，那就是組織。羅馬歷史中各個最偉大時代都有的關於服從紀律的宏偉宣言同樣也反映在她最偉大的文學作品中——忠誠和謹慎兼備的領導（順便提及，這就是對德爾圖良批評埃涅阿斯連狗的勇氣都沒有的回答）；建立在不平等（人與人的外在關係的反映）的鐵律之上的權威和服從；源自共同目標的合作，領導與被領導者都參與其中，共同為保衛雅典娜神像（Palladium，民族命運的保障與象徵）建築堅不可破的堡壘。

從而，維吉爾想要證明進行實際行動的緊迫性。如果我們想一想，歐洲人將要在新世界從事的一切，羅馬人都已在舊世界中加以實現，我們就能夠最好地理解這種精神。羅馬的政權和帝國從根本上說是建立在意志之  
65 上的；美德與其說是知識，不如說是品格；它的成果體現在行動中，而不是靜止和沉思中。所以，埃涅阿斯正是古代的「朝聖客」，他的追隨者則是古代世界的「五月花」公司，而帝國的組織化社會則是聖徒們的新英格蘭王國在希臘—羅馬的對應物。也許應該補充的是，他們面臨着所有將自我神聖化，並以對上帝之愛偽裝自己的社會所共同面對的局限和威脅。

所以，維吉爾不僅對羅馬精神作了原創性的表述，而且在相當程度上闡明了整個西方文明的精神。在此過程中，他在拉丁字母方面取得了高水準的成就，從他一個人那裏就能一窺全部拉丁文的精華。這是因為他揭示了作為這個國家的羅馬哲學之基礎的和諧與一致的本質——不是淺薄的智力上的認同或契約，而是（根據西塞羅的定義以及這個詞彙本身所包含的）「心靈的聯盟」。<sup>80</sup>

---

80. Cicero, 《論共和國》, 卷一, 第 32 章, 第 49 節及卷二, 第 42 章, 第 69 節。

維吉爾的這種精神和方法，即使在他的非政治作品中也可以清晰地看到。《農事詩集》(Georgics) 被稱為一部關於大地母親的史詩，但它更多涉及的是「小麥和林地，耕地和葡萄園，蜂房、馬和畜類」。也就是說，它們是對人類努力改變大地面貌，並向其贈予「意大利風景的溫暖和生命」的紀念。<sup>81</sup>它們所包含的並不是精神的狂喜，而是號召人們為實現與農場生活相關的道德價值而工作，正是這些品質使維吉爾向他的祖國獻禮，彷彿一個國家最優秀的產品便是她所哺育的人民：

向你歡呼，偉大的豐收之母，農神的大地，你  
是擁有眾人而有福的 (Salve, magna parens frugum,  
Saturnia tellus, magna virum ...)

這些在維吉爾早期作品中已有預示的觀念將在《埃涅阿斯紀》中得到細緻的表述。這部史詩中充滿着一種領悟，即隨着羅馬的崛起，命運在各民族的發展中催生了一種新奇的東西。這是她最後的，也是最偉大的成就，她已經在西方世界將其完成。於是，維吉爾第一個宣佈了西方精神的獨樹一格，它的作用在於恢復和完成希臘人未竟的解放事業。 66

這一記強音出現在《埃涅阿斯紀》開篇，此後隨着主題的發展被一再重申，尤其是在詩篇結尾部分的解決方案中：

由着拉丁姆去吧。讓阿爾巴的國王們世代延續，  
讓勇猛的意大利人在羅馬種族中強大……奧索尼亞

---

81. Wright Duff, 《羅馬文學史》(A literary History of Rome), 頁 449 引用了《農事詩集》(Georgics), 卷一, 第 99 行: "exercetque frequens tellurem atque imperat arvis"; 可比較 Tenney Frank, 《維吉爾》(Vergil), 頁 160-166。

(Ausonia) 將保持她的本族語言和語法，她的名字也將長存。特洛伊人將在血泊中倒下。我將為他們增加神聖的法律和禮儀，但要把他們都變成拉丁人，說一種語言。於是將誕生一個奧索尼亞血統經過洗禮後的種族，你們將看見他們超越人與諸神，也不會再有任何種族如此遵守對朱諾的崇拜。<sup>82</sup>

意思很清楚，文明不會在特洛伊 (Troy) 的塵埃中毀滅，儘管這場災難的真正意義，只有與埃涅阿斯尋找新精神家園的任務的結果相聯繫時才能夠領會。這就是他在色雷斯 (Thrace) 尋找第二個伊里昂城失敗後獲得的教訓，提洛島 (Crete) 上的阿波羅神 (Delian Apollo) 的神秘暗示使他首先漂流到克里特，隨後他在漫長的航程中經過赫勒諾斯 (Helenus) 和安德洛瑪刻 (Andromache) 所在的新城鎮，繞過大希臘 (Magna Graecia) 和西西里的海濱，一度來到非洲，並最終通過斯庫拉 (Scylla) 和卡律布狄斯 (Charybdis) 到達他命定的台伯河家園。

「奧索尼亞存在於此」 (Hic est Ausonia)，這就是西方世界，那個通神的嚮導的神秘話語曾預言它的未來：「西方之國的土地，繁榮等待着你，那裏有一個王國，將娶國王之女為妻。」然而，這承諾也包含一個挑戰：

這裏沒有阿特柔斯 (Atreus) 或諂媚的尤利西斯 (Ulysses) 的後代。這是一個辛勞成長的種族，我們將新生的孩子帶到溪流中，用冰冷刺骨的水鍛煉他們。男孩們在林間捕獵，度過一個個不眠之夜；而到了成年，做慣苦力和生活貧困的他們就用鋤頭開墾土地，或把城市帶入戰爭。

---

82. 此段及下一段引文均源自麥凱爾 (Mackail) 的譯本。

這就是埃涅阿斯們為了實現他們的目標，鑄造一個新社會而將使用的資源。「一個到處都有君王和戰爭喧囂的意大利，命運之神的僕人將在這裏傳遞君王透克洛斯（Teucer）的血統，從而將整個世界置於他的法律之下。」

然而，這一漫長而艱難的朝聖中的自然風險完全不能與他們需要遭遇和克服的精神危機相提並論。其中頗為嚴重的是一種道德和精神污染，它幾乎使奧索尼亞臣服於一種外來文化的統治。這一危險體現在埃涅阿斯們與「富饒而善戰」的迦太基所吸收的東方文化的接觸中，體現在布匿人試圖建立一個反對沙漠游牧民族的共同聯盟的陰謀中。「特洛伊的手已經伸到我們這裏，這是布匿血統的何等的光榮啊！」在狄多（Dido）這段情節的悲劇性結局中，維吉爾不僅預示了布匿戰爭的爆發，可能也預示了人們將從羅馬繼承自戰敗的迦太基的有害傳統（即後期共和國的經濟和金融帝國主義）中解放出來。不過，埃涅阿斯們雖然抵制了狄多的誘惑，他們卻無法免除來自另一種秩序——即混雜、墮落的希臘精神的誘惑。儘管希臘人與特洛伊人存在着種族上的姻親關係（弗里吉亞人[Phrygians]、希臘人和拉丁人歸根結底是來自同一個家族），希臘精神卻是極其腐朽，因此在所有希臘人中，只有埃萬德爾（Arcadian Evander）這個「希臘種族中最優秀者」有資格被吸收入未來的羅馬人民之中。<sup>83</sup>

67

所以，西方文明的基礎在某種意義上是本土的和種族的：它的家在意大利，它的「材料」是純粹的未被污染的意大利血統，充滿了動力和精力，並在傳統的農業和戰爭中找到體現這些素質的舞台。但這決不意味着回歸原始主義，也不表明對塔西陀思想中典型的文明主義的任何懷疑。在維吉爾看來，這些不過是政治建築師手

83. 此處的情感與其說是反希臘的，或許不如說是反埃及的。在維吉爾眼中，克婁巴特拉是個敵人。

中的原材料，啟動進程所需要的僅僅是埃涅阿斯們身上的方向感和指導能力。

於是，隨着埃涅阿斯和他的隨從們來到拉丁姆，民族發展開始啟動，步伐緩慢且充滿着無盡的艱辛，朝着一個只有在經過一千年的努力後才能夠實現的目標。這是一個用意大利的團結與和平來完成的命運。這裏有這位詩人也無力破解的謎團：「噢，神啊，那些注定要永久和平的民族怎會捲入如此激烈的震盪？」由於埃涅阿斯的到來，與他們有着深仇大恨的敵人朱諾將打開雅努斯神廟的大門，鬥爭的精神將席捲意大利，農神（Saturn）的子孫將結束與自然的戰鬥，轉而與這些移民作戰，「消滅野地上的所有農夫」。從這個角度看，當地人所遭受的損失幾乎與埃涅阿斯們所受的犧牲一樣悲慘。「諸神的藐視者」墨贊提烏斯（Mezentius）的覆亡也許的確可以得到理解和認同，但是，拉丁人與特洛伊人的激烈對抗包含更多的內容，它包含圖爾努斯（Turnus）和卡彌拉（Camilla）之死。圖爾努斯被描述成「有着兩條腿的壞脾氣」，但更真實的說法是，他以驕傲和熾熱的靈魂體現了將成為羅馬帝國支柱的那種美德（virtù）。作為西方的阿喀琉斯（Achilles），他的唯一罪過在於他是個野蠻人。這一背景注定了他的命運，還牽涉了卡彌拉，後者除了屬於未開化種族這一缺陷之外，體現了羅馬婦女的所有最純潔、最優秀的品質。另一方面，埃涅阿斯們也不可能不付出相稱的代價就達到目的。他們之所以取得台伯河，是因為把「年老體衰者和所有弱小、易遭危險的人」留在了厄律克斯城（Eryx）。他們在自己的新家裏遭受着威脅，失敗的前景足以令最勇敢的心也感到恐懼，他們唯有靠一種獲得補償的希望堅持下來，而這種補償只能來自繁榮。

所以很顯然，對於維吉爾來說，歷史不僅僅是一種

活動畫，一場光彩奪目卻沒有意義的戲劇。在他看來，歷史體現了一種隱藏的意義，它雖然可以在預言家和先知（克里瑟[Creusa]、提洛島的阿波羅、以及庫邁恩[Cumaean]女先知）的話語中得到預示，卻只有當永恆羅馬的世俗發展達到頂峰時才能被充分地揭開。從這個角度看，維吉爾主義也許在特定意義上的確可被稱為當時世界的宗教，由此它也發展出了它自己獨特的世界觀。

維吉爾神學的基礎是來自知識世界的西塞羅、瓦羅（Varro）和奧維德（Ovid）的各種觀念的雜揉。根據瓦羅借自大祭司斯卡沃拉（Scaevola）的分類方法，除了傳統的農場和林地精靈外（詩人對這種農業精靈[di agrestes]給予了特別的尊重），它的內容主要包括三大方面，即 69 詩歌諸神、哲學諸神和國家諸神。在維吉爾的作品中，他們各自履行習俗賦予它們的角色。儘管他們的內容不斷變換（這是一切概念的宿命），他們確切的意義卻不僅僅是人們常常用來爭辯的題目。在相當意義上，他們只是反映了異端思想的混亂。<sup>84</sup>不過，有幾個基本概念超出這一混亂之外，詩人正是在此意義上尋求傳達他對帝國都市發展進程的感受。在整部詩中，埃涅阿斯們實現其命運的奮鬥典型地體現在朱諾與維納斯的衝突之中，她們一個是迦太基之神，另一個是羅馬之神。朱諾代表「不知悔改的」或野蠻的性格，這一點以許多不同的方式表現出來。她既勇敢慷慨，又代表着無休止的敵意、

84. 關於維吉爾所說的宿命和命運，貝利的《維吉爾的宗教》（*Religion in Vergil*），頁 233 給予了中肯的評論：「這是維吉爾觀中極為重要的一點。它不是一種機械力量，像希臘語的 *ἀνάγκη* 一樣源自自然法則，也不是一種無意義的「無常」，像我們有時在希臘史詩中看到的。它是那種高於世界又在世界之中的神聖存在（多數）的有意的目的。」另一方面，命運（*fortuna*）既包含宿命（*fate*），也包含其對立面，即「一種自由意志的申張」，「標誌着個人心中的自由意志的元素，這種元素通過不尋常的行為，會阻礙或修正命運所指定的 *μοῖρα*」。（換言之，維吉爾在此搖擺於斯多亞主義與柏拉圖主義之間，無法做出自己的選擇。）

復仇、背叛、偏執的驕傲，以及強烈的虛榮誘惑和妄想，一種喚醒阿勒克圖（Alecto，地獄管理者）所體現的低賤激情的慾望——她代表着這一切，還有那種想要拋下重擔的人性弱點，就像在埃涅阿斯屈從於狄多的詭計時，或者當厄律克斯城的婦女們被鼓動去焚燒船隊時。這些婦女叫嚷着：「找你們的特洛伊去吧，找你們的家園去吧……」，直至在一次劇變之後，「朱諾被晃出了她們的身體」為止。<sup>85</sup>她從頭到尾都反對維納斯，而後者的最終勝利卻是注定的，因為她本質上體現了理性秩序的精神，這種秩序是其存在的最高法則。由此，她鼓勵和促進奉獻和忠誠（*pietas*）的品質，以及一種經由必要的自我控制鍛煉出來的同情心。但她主要的職能是明確這些義務具有更大的效用，即通過壓制任性的、短暫的衝動和慾望來成就共同的、永久的善。通過這種方式，她最後得以救贖朱諾的罪過，平息諸神內部的衝突，並帶來理性之統治，亦即和諧與和平之統治。在此她得到了阿波羅的幫助，後者作為光明和領導力之本原，為她揭示了未來的若干瞬間，從而為實現潛藏於朱庇特神（全能之父、諸神與人類之王、羅馬命運的最終締造者）<sup>86</sup>意志之中的命運作出了重要貢獻。

或許我們在此可以看出，儘管宿命體現為一種普世的理性法則，卻暗示了某種人的自由。它是宇宙的邏輯，人類可以選擇藐視它，儘管這樣一來他們將不可避免地遭受懲罰。所以，並沒有甚麼重大的障礙阻止埃涅阿斯留在狄多的懷抱裏，事實上他也受到強烈的誘惑想這樣做。但是，這意味着要去誤導阿斯卡尼俄斯（*Ascanius*），

---

85. Augustine, 《上帝之城》（*De Civitate Dei*），卷十，第21章：“(Iuno) a poetis inducitur inimica virtutibus.”

86. 關於朱庇特如何發展成為一個至高理性神（*numen praestantissimae mentis*），參看Warde Fowler, 《羅馬神觀》（*Roman Ideas of Deity*, 1914），第二章。



「欺騙他關於他的西方王國與其命定之地的事」，換言之，這意味着要對自己和自己的家園犯罪。另一方面，「命運必須要產生出來才能被戰勝，而且，無論如何，忍耐能夠克服一切。」<sup>87</sup>只要臣服於朱庇特神的旨意，便可以實現一個人本質中的全部可能性，儘管要取得最終勝利，必須擁有赫拉克勒斯的本領。由此，維吉爾在自然的秩序與構造中觀察出一種行為準則，也給古老的格言「人人都在塑造自己的命運」（*faber suae quisque fortunae*，一種主張「因事工稱義」的異教學說）添加了新的內涵。從這一角度看，承擔朱庇特神的使命：<sup>88</sup>

對他們，我不設置任何空間或時間方面的限制，  
我已經給了他們無限的統治權……（*his ego nec metas  
rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi ...*）\*

同時意味着一種承諾和警告，因為它雖然對美德提供了物質的獎勵，卻也對罪行規定了物質的懲罰。

當詩人描繪着想象中的冥府和天堂的圖景時，這一宇宙正義的概念主宰着他的思想。<sup>89</sup>它決定了哪些是最嚴重的罪行，哪些是最高尚的美德，人們將為之在另一個世界中受到懲罰或獎賞。它還在此提供了一種行為標準，這正 71  
是它吸引奧古斯都的地方：如果他能夠拯救帝國和文明，就將贏得無與倫比的榮耀。而且，在某種意義上，當奧古斯都們通過獻身於這個世界的事業而宣稱羅馬人必將得到他們的獎賞時，那也是對維吉爾的態度的一種讚賞。

87. Vergil, 《埃涅阿斯紀》，卷五，第 709 行。

88. 同上，卷一，第 278 行。

\* 依揚周翰譯本（維吉爾著，《埃涅阿斯紀》〔南京：譯林出版社，1999〕）。——譯注

89. 維吉爾式煉獄，見於《埃涅阿斯紀》，卷六，第 733-751 行，令人想起柏拉圖《斐德羅篇》（*Phaedrus*），249A-B。

這種根據行為的社會特徵或反社會特徵對其進行評價的標準，解釋了維吉爾心中的清教主義傾向，以及他固執地試圖消滅經濟和政治帝國主義 (*belli rabies et amor habendi*) 的願望——羅馬的思想家們一致地譴責這種帝國主義觀念為道德墮落的源泉。它有助於說明維吉爾作品中的一些與現代精神（無論是基督教精神還是浪漫主義精神）格格不入的方面，比如「這位帝國專制的擁護者的冷酷無情的一面」。<sup>90</sup>很有可能，這也是詩人自己的思想出現混亂的原因，是他的人道與他的愛國主義所要求的非人道相對抗的原因，激烈的衝突還發生在他的藝術精神與使命精神之間。後者也許正可以解釋關於他與繆斯女神（即密涅瓦）作對的曖昧評論。

如此看來，維吉爾具有一個歷史哲學家的特徵，後來，奧古斯都在其著作中作了更完整、更充分的表述。從他身上，我們可以領會到這座「人類之城」的精神基石，正是在這一基礎上，奧古斯都才能夠與那個並非由人力建造的城市原型相抗衡。同時，維吉爾在這個人間城市的發展進程中撒下了新的光輝，它將會催生一種「自然」權利的理論，後者注定會與一種建立在神聖恩典之上的權利準則相對抗。但是，這些發展中預留了一個未來，那時「世俗社會」（*civitas terrena*）的循環將終結，古典學說將完成使命，並顯露出自身的缺陷。此外，維吉爾主義還啟發了古代帝國的自由主義。這種自由主義將體現在諸君主的社會和政治計劃中，尤其是在二世紀和三世紀的法學中，後者對從奧古斯都到安東尼時代一直受到珍視的信仰和情感作了真實的紀錄。

72 依據這一哲學，維吉爾將羅馬的歷史和命運看作某種獨一無二的東西。正如詩人所構想的，這個帝國與它

---

90. Wright Duff, 《羅馬文學史》，頁 469。

所取代的任何體制截然不同——無論是迦太基的重商主義、希臘的王朝統治，還是亞洲的神權統治。羅馬推翻這些敵對的體制，並不只是要取代它們，然後走同樣的道路。的確，古代的物质論已經研究出了一種「帝國模式」，在這種理念下，各民族逐個稱霸，結果只是使權杖四分五裂。撒魯斯特曾將這一進程講給羅馬人聽。<sup>91</sup>在他看來，這體現了一種原則的作用，各個社會正是依靠這種原則，才能一個接一個地實現馬基雅維利式的「美德之集中」（concentration of virtù），即道德和智力品質的集中，才能通過控制那些較為缺乏這些品質的人們，來滿足人類普遍對權力和榮譽的渴望。但是，這種法則既使霸權成為可能，也將其摧毀，因為隨着這些目標的實現，勤奮會讓位給懶惰，自我控制和平等會讓位給欲望、貪婪和傲慢。不過，雖然其他民族的歷史可以如此解釋，羅馬人則有理由相信，他們自己可能是一個例外。作為獨一無二的理想，羅馬秩序注定面臨一個獨一無二的未來，因為它既體現了超越純粹的財富和權力積累的目標，還指向了一種永恆，與其他體制短暫根本不同。羅馬要擺脫這些體制的宿命，所依靠的正是羅馬精神追求的目標。

從這個角度看，羅馬精神的永恆已經得到了保障，因為它使實現某種「個人人格之本質的、堅不可摧的成分」成為可能。<sup>92</sup>在此，它的成功依賴於它的方法，即一種可以稱之為「從下至上」的方法。換言之，它建立在一種共識之上，即「在這個世俗的世界，物質材料完全不足以支持人類發現充足的精神資源」。在這個引人注目的體制中，最先會被注意到的是其根本觀念的新穎。

91. 《喀提林陰謀》，第2章，第4-5節。

92. Sohm, 《羅馬法學院》（*The Institutes of Roman Law*; 1907 [Eng. Trans.]），序言，頁46。

- 73 它卓然屹立在暴政和剝削的帝國的廢墟上，成為一項用精神紐帶團結世界的工程。它因此是真正政治性的，它超越種族、膚色，並且（除了在極少數情形下）超越了宗教，因為它也是古代思想的產物。由此看來，羅馬精神似乎超越了一切純粹的「自然」紐帶。它的確如此，只要它否定在單純的情感體驗之上可能發現任何真正的和諧基礎。但是，它雖然超越人類情感，卻並不反對它們，而是尋求將它們組織起來，以支撐帝國的理念。在「永恆羅馬」的庇護下，希臘人與拉丁人、非洲人、高盧人以及西班牙人都可以自由地過上他們自己的生活，實現他們自己的命運。一直到四世紀末，奧古斯都仍然有可能（用他自己的話說）「像一個非洲人那樣對非洲人說話」。不過，儘管地方的、種族的差異繼續存在，帝國的公民卻在自然理性的平台上發現了相互之間的社會紐帶。正是基於這一理由，羅馬秩序才自稱具有其他體制所無法偽裝出來的一種普世性和終極性。

## 永恆羅馬：權力的神化\*

帝國之城的永恆（Aeternitas Populi Romani）被普遍認為與羅馬大劇場的永恆是一體的。

大劇場立則羅馬立；

大劇場亡則羅馬亡；

羅馬亡則優雅皆亡。

(quamdiu stabit Coliseus, stabit et Roma;  
quando cadet Coliseus, cadet et Roma;  
quando cadet Roma, cadet et mundus.)

而事實上，是一種秩序的永恆滿足了人性的長久而必要的需求，達成了人類的世俗願望。這種秩序最初的產生乃是回應特定的歷史狀況，即羅馬革命所造成的物質的、道德的，以及知識的種種問題。它也對奧古斯都·凱撒提出的問題進行了正式而根本的回答。但是，這位皇帝所提供的解決辦法超越了暫時的需要，而為一種長久的解決提供了基礎。正是在這個意義上，他要求獲得一位如他所說注定將完成組織化社會之最終形式的設計師所應有的榮譽。<sup>1</sup>

如此要求並不是沒有根據的，相反，它建立在一些深植於古典傳統의思想和渴望之中的假定上。由於接受

---

\* 原文標題是“Roma Aeterna: The Apotheosis of Power”。——編注

1. 本書第一、二章。

了希臘文化，這些假定在西方拉丁世界為人所知。但是，要了解它們完整的意義，必須將它們置於希臘背景下進行考察。我們可以從回顧亞里士多德的學說（即人是一種只有在城邦中方能實現其潛質的動物）開始。<sup>2</sup>

幾乎不必說明的是，亞里士多德在這斷語中更多是在陳述一個論點，而非闡明一個自明的真相。這觀點是希臘各族人民幾個世紀經驗的積澱，他們歷經拼搏奮鬥而崛起於周遭的野蠻文明之中，並以現有的材料建設出一個與他們所理解的人類真正的潛質相符合的世界。在這環境下，公正評價他們在攻克種種難關時的勇氣和天才，以及他們在藝術、文學、科學和哲學領域中創造的  
75 財富，<sup>3</sup>變成了一件幾乎不可能的事。我們更難以明確認識的是，在他們漫長而苦難的全部歷史變遷中，是何種隱藏的力量促使他們作出了如此豐富多彩的努力。<sup>4</sup>但是，無論如何，有一件事是我們大致可以認定的：這些力量本質上是精神力量。它們象徵着一種超越野蠻文明的局限，超越原始生活所面臨的當時當地的種種危險的願望。從這角度看，希臘的視界也是一種力量的視界。

在這視界中，我們可以鑒別出兩種最重要的元素。其一是一種被稱為「嚴格意義上的人類之卓越」的理想或模式，即人之為人的卓越；<sup>5</sup>其二是一種信念，可以同

---

2. 《政治學》，卷一，第2章，1253a。

3. 對此一般性的評價，可參看 Livingstone 編，《希臘的遺產》（*The Legacy of Greece*）。專題研究可見於 Murray，《希臘宗教的五個階段》（*Five Stages of Greek Religion*）；Zimmern，《希臘聯邦》（*The Greek Commonwealth*）；Heath，《希臘數學史》（*The History of Greek Mathematics*），以及許多其他著作。

4. Burnet，《早期希臘哲學》（*Early Greek Philosophy*; 3rd ed.），頁39-50曾就米利都（Milesian）哲學的起源考察過這一問題，他認為，希臘思想有可能是在與東方的接觸中獲得了許多養分。即便如此，我們至少可以同意，種子不會長在貧瘠的土地上。另一種理論認為，泰勒斯（Thales）是一個閃族人，所以可以說，他的「血液中」帶有思辯的「病毒」。

5. 參看 Livingstone，《希臘觀念與現代生活》（*Greek Ideals and Modern Life*）關於ἀρετή、virtus 或“manliness”的內容。

樣準確地稱之為嚴格意義上的人類之信念，換言之，這種理想需要依賴人性內在的能力才有可能實現。顯然，即使在本書的限制範圍之內，上述概念也會產生出相當多的觀點分歧，無論是作為目的還是手段。希臘文獻中出現了許多種「卓越」，它可以用各種不同的方式得到解釋。毫無疑問，這準確地體現了希臘智慧中最顯着的品質之一——那種浮士德式的好奇心，它使得希臘人即使未能構建出一種曉暢的發展理論，他們的文明在事實上仍然能夠前進。不過，儘管希臘人有着多種多樣的發現，他們卻始終保持着「從客觀上」看待問題的態度，並從自然中尋找答案。從這角度看，至少有一種理想被排除出人性所及的範圍，那就是「獨眼巨人」(Cyclopean)的理想，即關於絕對的個人自足的理想。當亞里士多德聲稱沒有社會的人要麼是野獸，要麼是神的時候，他無疑是在記錄着希臘經驗的一般結論。

拒絕獨眼巨人式的與世隔絕觀或許解決了一個問題，卻帶出了其他同樣龐大而困難的問題。因為這立刻引發了關於個人與他作為其中一部分的社會的關係的疑問。在這裏，希臘人的觀點分成了若干尖銳對立的派系。一方面，有人認為，社會就是（或應當是）一個純粹的「正確的用心」(εὐνοια)即（或如我們所說的「善的意志」）的問題；另一方面則有人認為，社會說到底只是一種有組織的「獸性」力量，即生理力量。亞里士多德本人無疑是反映了一般人對中道(via media)的愛好，他拒絕把這兩種相互排斥的理論作為最終的判定。於是，他尋求從第三種概念入手解決這一矛盾，它使兩者都呈現出全新的意義。<sup>6</sup>這個概念就是「正義」，它被認為是「國家中人與人的紐帶」。而「正義的管理，亦即

6. 《政治學》，卷一，1255a 及以下。

判斷何為正義」被認為是真正的「社會秩序原則」。<sup>7</sup>

亞里士多德使用這一詞彙，明確了他對人們早已承認的希臘經驗中存在的根本問題的態度。也許這在荷馬的希臘圖景中還不夠明顯，無論是當他們聚集在市政廳，在領導的指揮下決定有關共同利益的問題時，還是在戰場上，以密集的隊列向一大群語言混雜的野蠻人進軍時。而到了赫西俄德（Hesiod）那裏，意識的覺醒已成為焦點問題，這位詩人向有權勢的、道德淪喪的貴族無情剝削弱者的景象進行挑戰，發起了讓社會回歸公益的運動，在那裏，「壞的競爭形式」將被「更好的」形式所取代。同時，他還號召社會與宙斯的意志相統一<sup>8</sup>。不過，最早真正實踐這一理念的人是（Solon）（那些虛構的立法者除外），他向其國民提供了一種建立在理性和人道之上的法治。<sup>9</sup>這將給希臘的思想史帶來一場深刻的轉變：實際上，它第一次闡明了我們一直冒昧地稱之為古典聯邦理念的那種東西。它由此揭示出，希臘文明將從此致力於探索潛藏於這理念之中的種種可能性。

我們這樣說，並不表示忘記了，由於希臘社會的至少兩種元素，這些可能性並不具有很大的吸引力。我們也許可以分別稱之為「強硬的」個人主義者和「軟性的」個人主義者。前者一方面包括像犬儒主義者第歐根尼那樣的怪人，一方面包括特拉西馬庫斯（Thrasymachean）所謂的「超人」（supra-homines），經濟的或道德的統治者，他們憎恨組織化國家對他們所擁有的天然自決權構成的任意制約。後者則包括錫巴里斯人（Sybarites）或享樂主義者，他們享受着伊奧尼亞的抒情詩，已經準備

---

7. 《政治學》，卷一，1253a；與《尼各馬可倫理學》（*Ethica Nicomachea*），卷五，1129b 25 相比較。

8. Hesiod, 《工作與時日》（*Works and Days*）。

9. 參看 Aristotle, 《雅典政制》（*Athenaiôn Politeia*），尤其第 12 章，他用梭倫（Solon）的詩來闡明他的意圖和方法。



拋棄完美化的幻景，將自己放逐於純粹的感官誘惑之中。毫無疑問，這兩種現象都是常見的和危險的，正像它們不只一次在慶祝活動中顯現的那樣。<sup>10</sup>然而，它們的出現強調了一個事實：絕大多數男人仍然對城邦效忠。於是，城邦的發展就成為了希臘思想的首要關注之一。其結果是持續不斷的實驗，實驗的結果之一則是地中海沿岸佈滿了那些因為某種原因未能經受住測試的城邦模型的殘餘。<sup>11</sup>由於富有獨特的創新精神，希臘理論產生了無窮無盡的天才的、教育性的（或多或少）發明，努力避免着實踐上的各種困難。

不過，如果認為全部的，或者任何一部分的希臘政體是奉獻給了人類對卓越（ἀρετή）的追求，就像詩人和哲學家們所理解的那樣，那是錯誤的。實際上，普魯塔克聲稱，在所有曾經輝煌和衰落的城邦（polis）中，只有一個，即萊喀古斯（Lycurgus）治下的斯巴達（Sparta），是在有意識地擁護這一理想。<sup>12</sup>在絕大多數希臘人看來，是城邦自然呈現為最適合中等人生活的「政體」，正如品達（Pindar）所感受到的。它提供了這些人獲得其真正所需（避免外部危險和保障物質富有）的最佳前景。所以，歷史地看，城邦是中產階級解決權力問題的方法，作為一種體制，它的幸運和不幸是與小土地所有者的幸運和不幸聯繫在一起的。<sup>13</sup>

78

而正是這一事實為亞里士多德的公式提供了意義。亞里士多德像他的老師柏拉圖一樣，認為這些社會的真

10. 例如阿爾西庇亞德（Alcibiades）的慶典，參看 Plutarch，《阿爾西庇亞德》（*Alcibiades*）和 Thucydides（《伯羅奔尼撒戰爭史》——譯注），卷五至卷八各處，尤其是卷六，第 89-92 章，他在斯巴達的講演。

11. 在這方面，我們還記得亞里士多德據說曾考察過一百五十多個這樣的模型，以準備他的《政治學》。

12. 《萊喀古斯》（*Lycurgus*），第 29-31 章。

13. 參看《伯羅奔尼撒戰爭史》，卷八，第 97 章，關於雅典五千人政府的論述。以及《雅典政制》。

正問題在於缺乏有效的組織原則。由於缺乏這樣的原則，他們臣服於詭辯家們所傳播的那些觀念，在那裏，權力變成了一個社會機制的問題，與獲得某些技術相聯繫。關於這一點，我們可以回顧一下他對「城市設計者」希波達姆（Hippodamus）的批評，後者具有規劃一個社會的能力，曾經用一個數學圖案規劃了庇萊厄斯城（Piraeus）。他也批評了當時的那些政客，他們把注意力完全集中於經濟或財政問題。<sup>14</sup>這些批評不僅僅具有古文獻價值，的確，它們追問：這問題的本質是何種理念。

就哲學的理念而言，權力的秘密在於「秩序」，而秩序如果要有堅實的基礎，就必須是「公正的」，就是說，它必須與深藏於所有行為慣例（無論是關於個人生活還是公共生活）之下的宇宙原則／本原保持明確的、可理解的聯繫。理念論因此被用於尋找這樣一個原則，為關於「自然」或「人」的合法的科學提供必要的基礎。

在這方面，我們可以忽略柏拉圖的科學（ἐπιστήμη, scientia）和亞里士多德的科學之間的區別。在柏拉圖看來，上述的原則嚴格地說是超驗的，從而「難以理解」且「難以與之溝通」。不過（根據教條的說法），它被設想為宇宙精神或宇宙理性（努斯[νοῦς]），從而成為決定宇宙的特有結構和全部內容的「運動的開端」（ἀρχὴ κινήσεως）。儘管如此，它並不是在虛空中（in vacuo）運行，相反，它預設了非被造的原始物質（ὕλη）的基質（substrate）。該基質有多種名稱，包括「必然性」（ἀνάγκη）、「盲目的機會」（τύχη）、「不定因」（πλαωμένη），它也是一種無確定形態和意義的流，其唯一功能是「接受」精神或智性施加給它的「形式」或「模式」。從而，「這個宇宙的起源也許可以歸因於智

---

14. 《政治學》，卷二，1267b22 及以下，以及卷一，第 11 章，1259a36；可比較亞里士多德對智者式修辭學的態度，他在其相關著作中稱之為「藝術」。

性與必然性的結合，它們相互影響，以形成可能的最佳結果。」<sup>15</sup>在這種宇宙論中，需要注意的是，一方面，抽象意義上 (in abstracto) 的「物質和動力」(或不如說「物質的動力」) 既不是壞的，也不是好的。嚴格地說，它除了形式之外甚麼也不是。另一方面，形式或模式在對物質發揮作用的過程中賦予它以物性 (nature of body)，但並不因此失去它們自身的形式特徵，它們是永恆不變的。這些思考有助於我們理解柏拉圖所謂的起源 (genesis)。在他看來，精神或智性在此過程中並沒有造物主 (demiurgic) 那樣的創造力，甚至可以懷疑它的行動是否僅限於對存在的「原型」進行裝點。而且，由於難以控制運動物質的偏離傾向，它的功能始終受到局限。從這一角度看，物質即使不是惡的積極的源泉（正如後來的馬基雅維利所認為的那樣），至少也被視為一種「限制原則」。相應地，「物」(body) 的世界被想象為一個「正在生成」世界，而從來不是「已經生成」，因為這會意味着超出它的物性 (γίγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε)。所以，它只是模式或「真實」世界的一種「反映」。

柏拉圖的宇宙論導致一種極其重視人性的結論。首先，人被視為大宇宙之中的小宇宙，是「身體」、「靈魂」和「精神」的複合體。在此複合體中，被指定為「精神」的部分（根據進一步的教條主義）是與宇宙本原相聯繫的，並被想象為神聖本質中的「火花」。這就是為甚麼（在特定條件下）它被認為能夠領會原型的各種形式。不過，該複合體也包含了（根據假設）在此本原之外的元素，即那些構成「身體」和「靈魂」的東西。這裏我們可以觀察到，作為「限制原則」的物質的模糊性 80

15. 《蒂邁歐篇》，48E，比較 29D、30B、40A，以及 69B-D。

導致了一些影響「身體」、「靈魂」乃至「精神」本身的嚴重問題。比如說，物質的身體僅僅像畢達哥拉斯所說的，是一個墳墓或牢房 (σῶμα σῆμα) 嗎？如果是這樣，那麼人類的最高問題便是逃離的問題。一個幾乎同樣嚴重的困難是關於人的本質的，即它的特性是否是一個原型。如果我們只從物質中看到限制原則或區分原則，這樣的結論就是不可避免的。而這會以一種尖銳的方式提出關於個性的問題，即詢問是否彼得、保羅或約翰在本質上是一個人，是否他們只有在成功地拋棄那種將他們「分開」成個人的東西，從而在一個普遍的整體中找到他們的位置時，才能夠完成自我實現。<sup>16</sup>最後，關於柏拉圖理想國 (Platonopolis) 本身，也許人們會問，它屬於哪個世界？如果把它置於「正在生成」的世界，會破壞它作為模式和模範城市的特性，使它搖擺於世俗性與偶然性之間。而承認它處於「存在」的世界，固然使它避免了易變性，代價卻是使它變成了屬於死者的城市。柏拉圖的優點在於，他看到了這些問題，並努力解決它們，將其生命的最後幾年用於尋找一種邏輯，以完成這一任務。如果他還未取得成功的話，至少他為改良的理念論體系鋪平了道路，後者將在亞里士多德的手中呈現出來。

亞里士多德的工作開始於將秩序原則視為「無所不在的」，即在本質上「擴散」於所有個體之中，從而（在他看來）構成了「原質」 (prima substantia)。在此過程中，他無疑有一種避免柏拉圖式超驗論之缺陷的動力。不過這只是最初的衝動，它得到了亞里士多德自己的研究的支持，尤其是在生物學領域，這帶來了一種新的自然觀：客體作為標本呈現自身，並以其各自的種屬進行系統分類。這種自然觀又導出了進一步的問題，特別是

---

16. 這顯然指向人們熟悉的「極權主義」 (totalitarianism) 。

關於自然稟賦與環境的關係問題、關於教育的問題、關於分配類型的問題，等等，正像後來塞奧弗拉斯特（Theophrastus）所研究的那樣。<sup>17</sup>

但是，我們所關注的並不是亞里士多德一般的普遍概念系統，而只是該系統在智人（homo sapiens）上的運用，即把它的運用作為人性「科學」的基礎。這裏我們需要強調，首先，亞里士多德無疑接受了傳自柏拉圖觀念論體系的形式與質料截然分開的做法。因此，在他看來，人性的發展受到類型構成的制約，從而局限於四因（質料因、動力因、形式因和目的因）所決定的範圍內。在這一圖示中，任何給定客體的卓越（ἀρετή）都通過其目的（τέλος）加以評價，只有當過程朝向人性所規定的方向，亦即朝向恰當的形式的實現時，它才具有意義和價值。亞里士多德對樂觀主義的一大貢獻是，他把這視為一種「正常的」結果。接受亞里士多德的圖示意味着從人的潛能（entelecheia）的角度看待人，亦即受到人的本性（φύσει）法則的推動，向預定的類型發展的人。這裏所說的類型是獨一無二的，正如在柏拉圖那裏一樣，它是一個由身體、靈魂和精神構成的複合體（σύνθετον），其中精神構成了它的差異性。「善」必然也合成在這樣一個生物之中，因為雖然它最高的卓越性可能在於精神，<sup>18</sup>這種精神卻處於「身體」和「靈魂」之中，並通過它們發現自身。不過，這並不意味着生理的或心理的善可以被視為獨立存在的，事實上，它們形成了以最高的

17. 《論植物》（*On Plants*）。

18. 《尼各馬可倫理學》，卷十，第7章及以下，論沉思行為（θεωρεῖν）。Rohde，《靈魂》（*Psyche*; 8th ed., Eng. Trans.），頁409，注釋111認為：「亞里士多德的『努斯』（νοῦς）是無感覺的（ἀπαθή）、無混雜的（ἀμιγής）、分離的（χωριστός）。它排除了個體的所有屬性（它們完全依賴於較低的生理能力），因而呈現為普遍的神聖精神。不過，努斯是靈魂的一個部分（μόριον τῆς ψυχῆς），寄居於身體之內。」

善為目的的等級秩序，這種善屬於人性中獨有的、「終極的」部分。

儘管有種種表面的差異，亞里士多德給出的人性圖景指向了幾乎與柏拉圖相同的結論。在柏拉圖著名的關於戰車駕駛者駕馭野蠻的激情之馬群的比喻中，他暗示，真正的人的秩序是一種需要使所有的非理性因素屈服於理性的秩序，而且他宣稱，這種秩序是天國之確定、永恆的秩序的複製品或對應物（如果這樣的東西可能出現在下界的話）。亞里士多德拋棄了這些類比式宇宙論，認為它們有點太富想象力了，而把注意力集中到個人或原質上。不過他完全贊同柏拉圖的觀點，即個人的原質只有作為類型的「攜帶者」（姑且這麼說）時才具有意義；而且，雖然他的其他一切都屬於有生成（γένεσις）與毀滅（φθορά）的暫時的世界，但唯有他的「型」是永恆的、本質的和可知的（πᾶσα ἐπιστήμη τοῦ καθόλου）；最後，為了實現他的存在之中的這一永恆的、本質的和可知的「部分」，他需要進行城邦式生活。

如此看來，城邦便是為達到人之特定秩序而對人之特定需要的回應。在此意義上，我們可以恰當地稱之為「自然的」。但是它的「自然性」決不是自然生長中的那個自然。相反，它是一種人為設計之制度（受到材料潛質的局限）的自然，保障人不受「偶發事件」或「自發現象」（ταῦτόματον）的危害，從而使他能夠實現他恰當的目的（τέλος）。從這個角度看，體現在城邦中的秩序從深層上說並非是歷史的。的確，它所承諾的，是免於理念論在純粹運動中所洞悉的「流」的危害。這就是為甚麼（根據亞里士多德的說法）「第一個發明這種政權的人是最大的施恩者」。<sup>19</sup>

---

19. 《政治學》，卷一，第2章，1253a30。

亞里士多德在城邦概念中找到了一種理論基礎，可以根據是否滿足可見的需要來對各種體制進行分類。這也解釋了他對現存各政權的分析，他宣稱，所有這些政權要麼是寡頭體制，要麼是民主體制，它們被組織起來以促進「少數富人」的專有利益或「多數窮人」的專有利益。這特別說明了他對於以雅典和斯巴達為代表的政權類型的態度，前者接近於自由主義，後者則接近權威主義的理念。關於雅典，他所批評的不只是它包含了「終極民主」或暴民統治（這種統治取消了一切形式的制約，公然將無秩序頌揚為生活的規範），<sup>20</sup>他還讚賞了早期的民主模式，這些模式扎根於從事航海的下層民眾（*ναυτικὸς ὄχλος*）所代表的「擴張精神」。在柏拉圖看來，雅典的沒落始於最高法院被推翻（公元前四六一年），以及隨之而來的作為社會限制力量的宗教（*αἰδώς*）之消滅。<sup>21</sup>對此亞里士多德應該會同意，但他比柏拉圖走得更遠，因為在梭倫改革之後，他再也看不出雅典的任何東西有多少好處。<sup>22</sup>對作為政治和諧原則之「自由」的理想主義態度（伯里克利[Pericles]曾在葬禮演說中以一流的口才加以稱頌）也不過如此。<sup>23</sup>而對於斯巴達權威主義，亞里士多德的評論幾乎同樣尖刻。他承認，斯巴達的確代表了一種積極的社會秩序原則，在這個意義上，它必須被視為勝過了它的對手。但是，這樣的秩序無法也不應當被強加，斯巴達的公民一有機會就會挑釁它的規則。其根源並不主要在於人性的反常，更在於制度本

83

20. 《雅典政制》，第 41 章，關於針對官方非法行動的起訴（*γραφὴ παρανόμων*）的被廢除及廢除後的結果。

21. 《法律篇》（*Laws*），698B。

22. 《政治學》，卷二，第 12 章，1274a

23. 《伯羅奔尼撒戰爭史》，卷二，第 37-46 章。需要注意的是，伯里克利採用了全新的語言來描述（如他所設想的那樣）新社會中的人際關係。看來這是故意的，它強調了一種觀點，即雅典是未來的典範（*παράδειγμα*），是一個真正的「希臘學院」。

身的缺陷。斯巴達人全神貫注於提升一種純軍事精神，但這只是美德的一方面，他們為此犧牲了其他更為必要的元素。所以，他們的體制缺乏真正的政治「正義」所需要的東西。<sup>24</sup>

從這些批評中，絲毫看不出他對政治理念缺少信心。相反，它們說明了何種理念論能夠承擔創造性的政治學。用更實際的話說，它們指出了一種精細的、廣泛的社會計劃方案，由於人的目的（τέλος）在持續地發揮作用，其中的「功能」應當「與能力相協調」，而「制度則與兩者都保持協調」。<sup>25</sup>關於這一點，我們需要強調，治國是一件複雜的工作，它所需要面對的各要素都或多或少地傾向於拒絕受到控制。因此，首先就需要嚴格地劃定邊界。這種必要性反映在一種公社式自給自足（αὐτάρκεια, autarky）的理想中，該理想對人和材料都同樣予以重視。所以，從經濟的角度看，它要求一塊領土有能力為安全和小康式日常生活生產出一切所需（γῆ παντοφόρος...πρὸς εὐπορίαν τῶν ἀναγκαίων），<sup>26</sup>並提供系統利用公社資源所需的勞動力（σώματα οἰκετικά, ὄργανα ἔμψυχα）。在這裏，我們可以回憶起亞里士多德對「合乎自然」的奴隸制的辯護，以及他認為人性往往在自由民和奴隸的身體和靈魂之間區別開來的言論。我們還可以記起他對農奴制（即對野蠻人的奴役）的肯定，稱之為一種「狩獵的形式」。<sup>27</sup>但是，由於從理念論的角度看，物質的自足僅僅是精神自足的基礎，所以，創造性政治學包含了對於更為關鍵的社會功能的認識，尤其是那些通過民兵組織實現的防禦功能、通過官方傳佈宗

---

24. 《政治學》，卷二，第9章，1271b。

25. 具體討論可參看 Barker, 《柏拉圖與亞里士多德的政治思想》（*The Political Thought of Plato and Aristotle*）。

26. 《政治學》，卷七，第5章，1326b27 及第6章，1327a19。

27. 同上，卷一，第7章，1255b37。



教思想和情感而實現的規範功能，以及根據共同接受的法律準則而實施的正義「報應」或「分配」的管理功能。同樣，正如柏拉圖所觀察到的，很少有人（如果還有的話）是天生的和自然的善良，<sup>28</sup>因而城邦便獲得了它的或許是最高的義務——教育的責任，包含一系列的「與體制相關的」（ὀρθὴ δόξα）道德和心智價值的教導。通過這樣的方式，他希望對激情（尤其是那些與「貪婪和野心」有關的激情）加以有效地制約，實現阿波羅神（傑出的「政治」之神）所諄諄教導的節制（σωφροσύνη）。最後，城邦作為一種真正的政治秩序，被稱為通向「自我實現」的大路，亦即通向正義、和平和自由。

但是，無論這些提議有多少好處，人們卻對它們充耳不聞。當柏拉圖和亞里士多德按「正統」路線從事他們的社會重建運動時，希臘的狀況卻是穩步而持續的墮落，一直到喀羅尼亞（Chaeronea）的最後慘敗（公元前三三八年）為止。在公元前五世紀的多事之秋裏，局勢由於曠日持久、災難性的伯羅奔尼撒戰爭（Peloponnesian war，公元前四三一年至四〇四年）的一再打擊而急劇惡化。正如修昔底德（Thucydides）所描述的那樣，這構成了一份可怕的記錄，顯示人類的能量和資源如何不為任何好處就被白白浪費。這次衝突充滿了令人迷惑的，只能部分地加以理解的問題，所有相關的人都認為自己是某種（很明顯）無法避免的、無情的必然性的受害者。85

在斯巴達一邊看來，戰爭是為了抵抗「僭主政治城市」的侵略，是為「自治」而戰，這一口號一直被利用到伯拉西達（Brasidas）發動北方戰役時。而在雅典一邊，這場戰爭被宣傳為民主與帝制之間的「自由」之戰。尼昔亞斯（Nicias）在西西里回應了這一呼聲，他在號召他的

28. 《法律篇》，642C：並非強制而是自發的、憑着神意而真實不虛的……好人（ἀνευ ἀνάγκης αὐτοφυῶς, θεία μοίρα ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς ... ἀγαθοί）。

軍隊作最後的努力時，提醒他們自己是在為「世界上最自由的城市」而戰。隨着戰爭的進行，各種各樣的其他問題也產生了，如國家間政治中的種族主義問題，「多里安人（Dorian）對伊奧尼亞人（Ionian）」的口號便是在這時出現於西方。敘拉古（Syracusan）的一名政治家散佈地區孤立主義的學說，作為拯救西西里（Sicily）的方法，結果卻被反擊說，這只是敘拉古破壞其島上鄰國獨立性的藉口而已。與此同時，爆發於科西拉（Corcyra）的階級衝突像瘟疫一樣傳遍希臘，不只帶來死亡和毀滅，而且顛覆了文明人一直具有的高貴體面的習俗。<sup>29</sup>同時，當競爭性政治變得越來越不可避免時，它創造出了一種新奇而邪惡的國家間倫理準則，無助者和無辜者由此屈服於強者的仁慈。雅典的將軍們對米洛斯島（Melos）宣稱，這是神與自然的法則。<sup>30</sup>一直到渴望勝利的斯巴達背棄了雅典精神，將希臘亞洲部分的自由出賣給民族的敵人，換來波斯人的戰船和黃金時，戰爭才宣告結束。<sup>31</sup>希臘再也沒能從這場消耗戰的後果中恢復過來。斯巴達的「解放」很快就真相大白，不過是一種顛倒的帝國主義，比伯里克利的雅典還要殘酷和野蠻得多。希臘在一代人的時間內四分五裂，以便給法西斯式的底比斯（Thebes）短命統治讓路。第二次雅典同盟向聯盟各國保證了最充分的自治權，結果卻證明只是一個軟弱的工具，無力使希臘的利益不受「馬其頓的腓力」（Philip of Macedon）的詭計的侵害。這個城市本身也被不同意見撕裂成兩派，分別支持和反對向這位國王實施綏靖政策。最後，公元前四世紀的聯邦主義實驗同樣無法治療希臘的疾病，而只是擴大了爭論的領域，並把問題複雜化。

29. 《伯羅奔尼撒戰爭史》，卷三，第 82-84 章。

30. 同上，卷五，第 98 章及以下

31. 同上，卷 8，第 18、37、58 章的三份條約。

這一切都是對人的局限性的新奇而有指導意義的注解：當亞里士多德如此盡心竭力地維護城邦制的時候，城邦（正如其歷史使命所揭示的）卻正在被貶低為古老遺物的監獄，以便讓位於新的權力組織。當然，這一權力屬於希臘化的馬其頓。

亞歷山大大帝（Alexander the Great）作為一個馬其頓部落的世襲首領開始了他的事業，而在結束時則是作為第一個帝國的君主，他把東方和西方聯合在一個巨大的物質體系之中——也許這完全可以被稱為普世的體系。這一靠武力獲得的成就，似乎暗示了人類截然不同的新的未來。問題由此產生：這種未來對於政治的歷史有何意義？

如果從當時的觀點來看，對這個問題的回答必定是極不清晰的。一方面，像亞里士多德這樣的觀察家，無論他們多麼崇拜作為一個人的亞歷山大，都幾乎不可能期待他的事業中會有多少善。在他們看來，廢除獨立的、自足的城邦必然意味着政治理念的消亡，畢竟，政治理念應當關注人性中對於真正的善的需求。另一方面，毫無疑問，對於相當一部分的希臘人來說，馬其頓人事實上成了供給者。希臘精神向來構想了兩種非常不同的卓越，即作為「英雄」的卓越和作為「公民」的卓越，的確，問題就在於如何使兩者調合。<sup>32</sup>在民族解放戰爭之後的短暫榮耀中，人們傾向於盡可能地強調「公民的卓越」，把戰勝薛西斯（Xerxes）及其軍隊歸功於希臘同盟各國的有紀律的勇猛以及共同的愛國主義。<sup>33</sup>然而，即使在討論作為一種體制的城邦時，可以說，希臘人也總是在考慮，從「外部」採取非正規行動的必要性。的確，

32. 《政治學》，卷三，第13章，1284a。

33. 修希底德（Thucydides）（《伯羅奔尼撒戰爭史》，卷一，第69章，第5節）懷疑這一解讀。

87 追根溯源的話，這往往會被歸結到萊喀古斯、忒修斯這些英雄式奠基者的「智慧和力量」。<sup>34</sup>而且，政治生活的危機也會使英雄美德的介入合法化，這正如發生在公元前六世紀晚期和七世紀早期的情況，當時，僭主政治和獨裁似乎在哪里都成為時代的需要。關於這一點，敘拉古的「國王」吉羅（Gelo）對如何採取有效行動的技巧提供了指導性評論。<sup>35</sup>於是，隨着城市國家在伯羅奔尼撒戰爭後逐漸解體，希臘思想再一次朝着英雄救世主的觀念傾斜。柏拉圖曾在純理論領域中呼籲「智力獨裁」，他在「哲王」概念中提出的就是這種模式。但是，正像不那麼單純的人們可能懷疑的那樣，對成功的領導人，不僅應當要求其智力，更應當要求其品質。色諾芬（Xenophon）在其歷史哲學的傳奇作品中<sup>36</sup>就曾經從更普遍的角度構想這種領導類型。從伊索克拉底（Isocrates）寫出著名的《致腓力》（*Address to Philip*）時開始，這個一度純學術的問題進入到一個新階段，它成為無論持何種觀念的希臘人都需要確定其立場的一個政治實踐的問題。同樣，在喀羅尼亞的戰場上也將就此作出了決斷（不只為了辯論的目標）。

另一個問題是：那個被派來充當拯救者的人應當是怎樣的？腓力之子亞歷山大所繼承的是一個在一生的奇巧的、不道德的陰謀中建立起來的王國，有着日增的軍事和經濟力量的支持。他也繼承了他父親的帝國主義擴張激情。但是，更重要的是，他獲得了被稱作是當時最

---

34. 參看 Plutarch, 《名人傳》(*Lives*)，尤其注意《忒修斯傳》(*The Life of Theseus*)，第 35、36 章，關於神話如何被用於克里斯梯尼式 (Cleisthenic) 民主（其標誌是西門[Cimon]率雅典人迎回英雄忒修斯的遺骸，以及一種官方的公共崇拜的形成）。

35. Herodotus (《歷史》——譯注)，卷七，第 153-165 章；亦可參看《政治學》，卷五，關於「僭主政治」(tyranny) 的部分，在這裏，亞里士多德幾乎預言了馬基雅維利就此將要討論的一切內容。

36. 如《居魯士勸學錄》(*Cyropaedia*)。

好的教育，亞里士多德曾親自擔當他的導師之一。所以，亞歷山大可能會把他自己視為阿喀琉斯再世，一個渴望榮譽，並準備忍受一切以滿足其驕傲的英雄的靈魂；或是第二個赫拉克勒斯（Heracles），那個努力地為其凡人夥伴服務，結果成就了個人之永生的人，亞歷山大想象自己就是他的後人（正如我們所記得的）。在對赫拉克勒斯及其命運的思考中，我們可能會找到這位新阿喀琉斯之龐大事業的合法性。

88

最近，有一種觀點認為，<sup>37</sup>亞歷山大的事業含有一種清醒的、刻意的目標，即為人類生活帶來「深刻的革命」，永遠摧毀城邦式自給自足的觀念，代之以不折不扣的普世情誼的觀念，從而為世界提供一個「好於持續的戰爭威脅」的前景。於是，亞歷山大代表着（以「同心」[homonoiā]之名）努力實現「心意相通」或「和諧」，以打破一度將希臘人與野蠻人分開的生理的乃至意識形態的界線，並建立一種新的人類卓越的觀念——作為世界主義者或世界公民的卓越。該觀點進一步暗示，亞歷山大在此受到一種信念的激勵，認為他是在履行一種命運的法則，用普魯塔克的話說，把自己視為「神派遣來協調和安撫整個世界的公共使者（κοινὸς ἦκειν θεόθεν ἀρμοστής καὶ διαλλακτῆς τῶν ὅλων νομίζων），把和平、和諧和共同體帶給所有人」。<sup>38</sup>

人們可能會懷疑，普魯塔克在說這句話時，更多想到的是羅馬當時的「好」皇帝們，而不是這位馬其頓國王。不過，就算是這樣，一種觀點如果想要具有生命力，它就應當懷疑，亞歷山大是否可能發生如此驚人的變

37. W. W. Tarn, 〈亞歷山大大帝與人類的聯合〉(Alexander the Great and the Unity of Mankind), 載《英國人文社會科學院會刊》(Proceedings of the British Academy, 14 [1933]), 頁 123-166。

38. 《論亞歷山大的命運與美德》(De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute), 卷一, 第 6、8 章。

化。因為，無論亞歷山大的理想究竟是甚麼，重要的是它們將通過本質上屬於政治的手段加以實現。這裏我們所指的，主要還不是他作為科學（亦即「文明」）戰爭之代表方面的成就，儘管這本身是一個不容爭辯的重要事實，波里比阿（Polybius）和其他人在提及「亞歷山大式」戰略戰術時就經常如此評說。我們所指的是那些使人們能夠實現一定程度的、實際的「心意相通」的政策。馬其頓統治這一事實本身，就意味着荷馬的語言成為從埃及到里海，從多瑙河到波斯灣的統治階級的通用語種。在這廣大的地區中，大都市在主要幹道上的戰略要地和商業要地建立起來，希臘人被鼓勵移民到「文明」生活的新家園（foci），這位國王本人則主張通過與東方人通婚實現民族同化，並在其下屬中推廣這政策。不過，也許最為令人驚奇的發展要算是軍事學校的建立，希臘人和伊朗人可以在其中平等地競爭帝國軍隊的職位。

在這一政治變遷中，王權的觀念逐漸獲得了一種獨特的意義。亞歷山大最初是一個部落首領，他對其下屬的支配建立在世襲制度和個人威望之上。相對於臣服的希臘各城邦而言，他的地位是「總司令」（Captain-general），源於其無上的軍事力量和普遍的授權。憑藉着繼續的征服，他成為「萬王之王」，繼承了大流士世系曾經佔據的廣大土地（dominationes et potentiae）。最後，宙斯阿蒙神的先知還稱他為真正的「宙斯之子」。不過，比所有這些更為重要的是，亞歷山大自稱是一個哲學家。據說他在「博愛」（philanthropy, φιλανθρωπία）的概念中找到了一種他與臣民之間關係的規則，即對弱者和無助者的愛會激勵有着神聖稟賦（θεῖος）的人，使其將保護和關懷給予他們。在這個意義上，王權的功能（可以說）是「超政治」的。他對大都市中的人們保持着拯救者和恩人（Σωτὴρ καὶ Εὐεργέτης）的地位（一種

「中保」地位，佔據着神人之間的有些模糊的邊界），並從這一崇高地位，履行着一個世間神的功能。

但是，這樣一個神至少缺乏了必要的永恆性。隨着這位哲學君王（他的肩上扛着赫拉克勒斯的重擔）的過早辭世，他的普世帝國分裂成了若干希臘化的後續國家，世界則開始思考，他究竟實現了多少自己的承諾。毫無疑問，馬其頓人的征服使得整個近東地區完成了大規模的社會轉型，拔除了古老的、根深蒂固的地方倫理傳統，甚至連猶太人也被捲入到公共生活的洪流之中。同樣不用懷疑的是，通過這種轉變，人類獲得了又新又更大的前景。但是，如果將自己與亞歷山大的事業聯繫起來的希臘人曾經希望這會帶來一個政治盛世的話，他們很快就醒悟了。他們雖然命中注定要失去一種並不穩定的獨立，卻的確得到了某些補償，可以對野蠻人世界進行剝削。他們越來越精於此道，與之相比，東方人粗糙的統治體系完全不是對手。不過，這一事實可能也使他們損害了早期古典精神中的最寶貴遺產，因為他們已經完全沉迷於那些「身外之物」（*externalia*）。結果是他們的知識輸出水平的驚人的墮落，這在亞歷山大學派的哲學和文學作品中表現得非常明顯。而且，希臘化的國際都市從未能克服其混雜的特點。一邊是亞歷山大建立的眾多社區中的高檔市民生活，一邊則繼續保留着最原始的農業經濟。帝國的許多更為遙遠的區域則緩慢地退回到它們最初的野蠻狀態。從經濟和社會的角度看，這些後續王國呈現出較之古典希臘的典型生活更為尖銳的對比和更難忍的畸變，儘管他們向其臣民提供了神聖主權崇拜下的純粹形式上的統一象徵。與此同時，安帝哥尼人（Antigonids）、塞琉古人（Seleusids）和托勒密人（Ptolemies）相互眼紅着對方的每一次行動，維持着

90

不穩定的均衡，直到他們一個接一個地最終屈服於日漸強大的羅馬。<sup>39</sup>

也許亞歷山大征服所喚起的希望，便這樣消退在整個希臘化的東方了，但是，它卻在台伯河上的這個城市找到了新的中心。當公元前第三個世紀將要結束時，當籠罩着她的初期歷史的霧靄散去，顯露出一個拉丁共和國時，那些繼續珍愛着古典卓越理想的希臘人便在這裏找到了一個活生生的模型和樣本，那是他們自己費盡艱辛卻無法實現的。在這方面，不會有比波里比阿更重要的見證者了，在許多年中，他都作為人質與西庇阿·艾米利亞努（當時最偉大的羅馬美德的擁護者之一，<sup>40</sup>以及該國最早的希臘化支持者之一）密切接觸。於是，在羅馬人民將整個地中海置於腳下的五十年不間斷的勝利中，波里比阿可以直接觀察到羅馬軍事和外交上的一些最卓越的成就。尤其重要的是，他隨同西庇阿參與了對迦太基的最後圍攻和摧毀。這個城市在兩個世紀中一直成功地與希臘對西方的控制相抗爭，直到在一個命運降臨的時刻，羅馬人挑戰並推翻了它的海上霸權。波里比阿的主題是擴張中的羅馬帝國（*imperium Romanum*），當他宣稱這不是出於偶然，而是通過其選民而實現的天定命運時，<sup>41</sup>他相當於給它蓋上了希臘認可的印章。此外，他以特有的筆法補充道，羅馬人的成功要歸因於「其體制的優秀」，該體制體現了當時流行於希臘政治哲學中的「混合模式」的全部優越性。

同樣毫無疑問的是，正是希臘作家的天才創造力，促成了特洛伊神話在「永恆之城」的進一步發展。對於

---

39. Polybius, 《歷史》。

40. 參看西皮阿家族墓上的墓誌銘（*Elogia*）；以及 Wordsworth, 《早期拉丁殘片與標本》（*Fragments and Specimens of Early Latin*），頁 159-162。

41. 參看本書第十二章，頁 474（邊碼）。



古代各民族而言，擁有曾參與特洛伊戰爭的祖先，相當於獲得了一枚代表高貴出身的徽章。這就是為甚麼普羅柯比（Procopius）\*在特洛伊覆滅一千六百年之後，還會認為哥特人有權分享希臘—羅馬遺產。在這個傳說被用來支持朱利烏斯（凱撒）家族的特權要求之前很久，它就已經被以極其相似的方式用於羅馬人民的利益了。它在前者那裏的效果證明了它對後者也一樣有效。不過，特洛伊神話被普遍接受的模式中包含了一個嚴重的缺陷，因為它把羅馬人刻畫成「民族敵人」的後代。奧古斯都時代的一個希臘人<sup>42</sup>對既有「證據」加以巧妙利用，聲稱羅馬體制無論如何都是徹底的希臘式的，它確實是希臘之外「最為希臘化的城市」。我們也許可以承認，他的說法如果從事實的角度看並不成立，從精神的角度看卻是正確的。所以當時的羅馬人才如此徹底接受了希臘對其歷史的解讀。

希臘人最初歡迎他們的新戰士的熱情注定要在保護國體制下煙消雲散。隨着科林斯在公元前一四六年被毀，希臘人進入到另一種囚禁狀態，他們的熱情遭到重創。此中的苦難只有在羅馬人蔑視他們當前的慘狀，並對他們過去的光榮表現出明顯真摯的崇敬時，才會有所減輕。不過，儘管在雙方的政治關聯上，不可避免地存在着種種虛構，兩個民族之間卻無疑存在着真實意義上的親密關係，這種關係建立在一種信念之上——即在一個充滿外族的敵對影響力的世界，他們代表了努力實現公共利益和公共理想的力量。就羅馬一邊而言，這種感覺會喚起對希臘文化的獨特尊重，以至於這位詩人宣稱：被征服者戰勝了他們的可怕的征服者。當弗拉米尼那斯（Flamininus）在地峽運動會（Isthmian games）上莊

\* 中世紀歷史學家，著有《戰記》（*Wars of Justinian*）。——譯注  
42. Dionysius of Halicarnassus, 《羅馬古文化》（*Roman Antiquities*）。

嚴地將希臘從馬其頓的束縛下解放出來時（公元前一九六年），親希臘主義無疑曾經得到更為慷慨和心甘情願的表達。當然，它在幾個世紀中被保存了下來，連最後一個表示效忠古典精神的羅馬君主也驕傲地自稱是一個希臘人。<sup>43</sup>羅馬人對希臘精神的熱愛幾乎可以在他們的歷史的每一頁中找到注解，例如，當朱利烏斯·凱撒寬恕在法薩羅（Pharsalus）與之交戰的雅典人時，他又是溫柔，又是厭惡地叫喊：「可悲的人們啊，要多久你們祖先的美德才能拯救你們？」當凱撒對這個公民自由之家和思想的搖籃致以特別敬意時，他對馬塞利亞人（Massiliots）的保護（雖然也一再強烈地刺激他們）主要並不是來自對其歷史的好感，更多是來自對他們的未來的希望，希望他們成為新近歸附的高盧（Gaul）省的文明化中介。也許還需要補充的是，凱撒對馬塞利亞（Massilia）歷史使命的這一預見並沒有錯。羅馬的馬塞利亞在西方，正如羅馬的雅典在東方一樣，是作為一所大學而不僅僅是一個城市保存了下來。這兩個承擔了同樣角色的社會注定要從此傳播文明之光，一直到野蠻入侵者摧毀了前者，而游斯丁尼（Justinian）關閉了後者的學校，正式宣告古典文明的終結為止。

在波里比阿看來，羅馬人民的成就在兩方面是獨一無二的。一方面，由於克服了內部爭執（στάσις, factio）的人禍（這一疾病曾持續威脅城邦的生存），他們徹底地兌現了「自由的、法律的人」（liber et legalis homo）概念中的公民美德的承諾。另一方面，羅馬公民的美德已然證明可與亞歷山大本人的成就相提並論。由於這種美德，他們將軍事力量與政治藝術前所未有地結合起來，在整個地中海實現了羅馬的和平，從而一勞永逸地

---

43. 即叛教者朱利安（Julian the Apostate），參看本書第七章。哈德良（Hadrian）皇帝在任時也是一個著名的親希臘者。

(如波里比阿所說) 解決了對外關係的難題。由此看來，似乎是由於羅馬的出現，兩種一度格格不入的希臘理想最終在「帝國公民」(imperiosa civitas) 的概念中融為一體。這種判斷的不成熟性自然是再明顯不過了。的確，這樣的呼聲就在革拉古叛亂的前夕爆發出來，當時這個城市已經陷入即將失控的暴力狀態中。人們對共和國的崇高理想也許必定會遭到挫折，正如她也會打亂人們再熟悉不過的革命道路一樣，但是，當她在新的領導人 (princeps) 的指引下，當她帶着重燃的青春之中的全部活力，從長期的疾病中復甦的時候，這些希望會再一次重生。同時，她還會提供新的證據，證明在西方建立一個堅實穩固的文明堡壘是她的天定命運。問題在於：她真能成就希臘未竟的事業嗎？

當然，這在很大程度上依賴於君主的領導。幾乎可以不誇張的說，在重建的關鍵幾年中，歐洲的命運是掌握在他的手中的。這意味着，他的分寸感，他對需要甚麼、不需要甚麼的判斷，都對未來起着決定性作用。在這方面，我們需要注意到，<sup>44</sup>奧古斯都的心態是一個政治人 (tout à fait politique) 的心態，對他來說「國家的理性」是政策的最高理性 (ultima ratio)。這位君主很可能從這一判斷中，為其政策中特有的機會主義與理想主義之古怪混合找到了支持。這種機會主義幾乎可以被稱為一種民族性格，它所構成的是一種通過分析具體問題之難度進行應對的直覺，而不是不必要地躊躇於所用的方法。而這裏的理想主義如果還不算一種民族性格，也至少是當時的主流風尚。我們已經說明了這種理想主義如何體現在西塞羅和維吉爾的作品中。<sup>45</sup>如果人們對此仍有疑問的話，參考一下當時其他的文獻記錄就可以解決。例如，

94

44. 同於 J. Buchan, 《奧古斯都》(Augustus)。

45. 見本書第二章。

賀拉斯（Horace）雖然在心底裏無疑一直是個伊壁鳩魯主義者，卻公開聲稱他轉向了奧古斯都的信仰，並在一系列的政治詩歌中宣稱效忠這位皇帝所擁護的理想。而在他的《羅馬世紀頌歌》（*Carmen Saeculare*）中，他預言這些理想會在他的關懷中復興：<sup>46</sup>

現在有了保障、和平與權威  
古老的質樸帶來了勇猛無畏，  
這顯然是充滿成就的歡愉和豐富的供給  
（iam fides et pax et honos pudorque  
priscus et neglecta redire virtus  
audet, apparetque beata pleno  
copia cornu.）

也許詩篇進入課本是這位詩人最為反感之事，但那不過使他作為一名帝國宣傳者更加廣為人知。也許奧維德成了一名流浪者或被驅逐者，但那是因為，儘管他為官方宗教的復興做出了並非毫無價值的貢獻，<sup>47</sup>可他的作品反映出的是一種自我放任的情緒。這種情緒如同當時的其他一些詩人的情緒一樣，與奧古斯都時代的精神和態度不協調。

可是，由於是一個「帝國公民」，領導人的美德不能與他聲稱自己領導着的主權人民的美德相分離。從這一角度看，羅馬成功的秘密就是她本身。老加圖說共和國是許多雙手和許多代人的共同作品的時候，就曾部分地暗示了這一事實。<sup>48</sup>同樣，撒魯斯特也在痛苦的革命時期說過這樣的話。

---

46. 第 57-60 行。

47. 見《盛宴》（Fasti）。

48. 見本書第二章，頁 32（邊碼）。

「我們一定會，」他宣稱，<sup>49</sup>「讚美加圖（指小加圖）的多才多藝、思維敏捷和智技過人。如此出色的技藝是希臘式訓練的成果。但果敢剛毅、精力充沛和勤勉不屬於希臘人。實際上，那個民族的懶惰使他們浪費了自己的自由。難道我們會同意，只要按照他們的準則，我們就可以令帝國團結一致嗎？」

作者用這些話表達了他的信念：無論那個時代如何墮落，羅馬都為羅馬的重建提供了最好的樣板。

不過，這只會帶來一個問題：羅馬人的天分有何特殊之處？對此，當朱利烏斯·凱撒強調羅馬人從不拒絕用新奇的計策應對新的現實和需要，以及他們隨時準備借鑒有用的觀念，無論來自朋友還是來自敵人時，他至少指出了其中一個重要方面。<sup>50</sup>的確，這個城市的記錄中包含着不斷的借用，該傳統可以追溯到羅馬城在史前意大利時期與其鄰國的最早接觸。她從伊特魯里亞（Etruscans）人那裏學到了勤勉的觀念、商業、建築，尤其是宗教實踐，包括預言的技巧（*haruspicina*）。她的建築結構以及基本法的內容要歸功於希臘人，<sup>51</sup>從薩莫奈人（Samnites）那裏，她繼承了用來擊垮漢尼拔和腓力五世的軍團建制和裝備，而從迦太基人那裏則得到一種戰船模型，後來幫助她在第一次布匿戰爭時贏得了對海面的控制。<sup>52</sup>

49. Sallust, 《寫給凱撒的信》，卷二，第 93 章。

50. 參看 Sallust, 《喀提林陰謀》，第 51 章，第 37-38 節；比較 Polybius, 《歷史》，卷六，第 25 章，第 11 節。

51. 據 Livy, 《羅馬史》，卷一第 34 章，塔昆人（Tarquins）是一名科林斯移民德馬拉圖（Demaratus）的後代。此外，《十二銅表法》（*XII Tables*）的一些部分源於梭倫的立法，實際上可能源於大希臘的立法。

52. 一般的評估可參看 Grenier, 《羅馬精神》（*The Roman Spirit*）；某些具體方面的介紹，如宗教方面的著作包括 Warde Fowler, 《羅馬人的宗教體驗》（*The Religious Experience of the Roman People*）和《羅馬人的節慶》（*The Roman Festivals*）；另見 C. Bailey, 《古羅馬宗教的諸階段》，Wissowa, 《羅馬宗教與文化》（*Religion und Kultus der Romer*）。關於羅馬生活的其

這些例子至少足以說明羅馬性格的一個重要方面。它們揭示出一種虛心接受全世界的成就，並能夠將其作為命運之贈予加以運用（甚至對最可怕的必然性也能夠加以轉化）的精神。在此意義上，它們還指出了帝國人民的其他的、同樣顯著的品質。我們的目的並非要對這些品質另行考察，大量的學術著作已經關注了這一問題。我們只是期待發現（如果可能的話）奧古斯都時代的人們是如何理解這些品質的。為此目的，我們不僅需要考察諸如維吉爾和賀拉斯的作品，還必須關注李維為實現羅馬生活的「理性化」而作出的不朽貢獻。他的態度可以清晰地從他對「歷史」的評說中看出。

李維宣稱：<sup>53</sup>「歷史的獨特價值和益處，正在於它向你提供證據，從而用一種驚人的方式說明行為的所有可能的側面（*omnis ... exempli documenta in inlustri posita monumento*）。你可以從中挑選（既為你自己也為你的國家）哪一種值得模仿，你可以從中發現那些必須避免的隱患和問題。」

從這一觀念可以看出，羅馬的歷史對於這位作者有着非常獨特的意義。

要麼是對工作之愛蒙蔽了我的雙眼，要麼的確是從未有過更加偉大、純粹，更富有善行的國家了。沒有一個社會使貪婪和奢侈如此難以滲透，沒有哪里貧窮和節儉如此長久地受到這般尊重。我們的資源越少，貪慾的資源也就越少。直到最近，財富的

---

他側面，有 Tenney Frank，《羅馬經濟史》（*An Economic History of Rome*），以及許多關於古代法律和制度的著作。

53. Livy，《羅馬史》，序言，第 10-12 章。

積累才開始刺激貪婪，物質的極度豐富挑動人們去放縱一種會毀滅一切，包括毀滅他們自己的激情。

這一說法掩蓋了某些對於理解當時人們的精神極為重要的前提。<sup>54</sup>這些前提涉及到一種主張：人們既應當、也可能在對過去加以理念化的基礎上建立一個未來。然而，這樣的判斷是完全不現實的。首先，它忽略了一個事實：歷史並不重複其自身，不斷變換的環境構成了對人類應變能力和忍耐力的永恆挑戰。其次，它預設了人能夠自由地在完全主觀和絕對的「惡」與「善」之間進行選擇。換言之，它預設了沒有任何東西阻礙他們（如果他們願意的話）過他們祖輩（「遠古的勇者」）的生活。這一前提完全是靠不住的，因為它暗示人類並非處於與社會現實的必要的或本能的關係之中，實際上，社會現實正是他們自己構建出來的。這些缺陷並不是偶然的，相反，它們是一種邏輯的直接的、不可避免的結果。這種邏輯由於忽略上述的關係，嚴重地誤解了人類社會中現實「規律」的性質。當然，這裏的邏輯正是古典理念論的邏輯。

97

古典主義的極端錯誤在於，它認為可以運用對「自然」中的「客體」進行研究的術語，也就是用常見的形式與質料的概念，來恰當地理解人類的歷史。<sup>55</sup>思考一下運用這種方案的種種困難，我們首先會發現（正如在前邊頁 81\*

54. 也可以說，對理解古典文化復興也是重要的，對他的後繼者馬基雅維利同樣適用。馬基雅維利通常被視為無情的「現實主義者」，但他實際上是個浪漫的幻想家，他像叛教者朱利安一樣脫離時代需要，甚至動機也是一樣的！從這一角度將《論李維》（*Discourses on Livy*）和《佛羅倫薩史》（*History of Florence*）與《君主論》（*Prince*）一起研究是很有啟發意義的。關於美德（*virtu*）和命運（*fortuna*）這兩個古典概念的運用，參看《卡斯特魯喬·卡斯特拉卡尼的一生》（*Life of Castruccio Castracani*）。

55. 關於這個議題，可以參考 R. G. Collingwood, 〈人性與人的歷史〉（*Human Nature and Human History*），載《英國人文社會科學院會刊》22（1936）。

\* 參本書邊碼。——編注

提到的)，它把人類個體降低到體現一種「類型」的「樣本」的維度。這就等於把他之所以特別的所有特徵進行抽象化，換言之，等於提出了一個「克婁巴特拉的鼻子」的問題。<sup>56</sup>而且，如果從這個角度看待人，則意味着假定人在結構和功能上（或如亞里士多德所說，在人「是其所是」的意義上）已經完全是「可理解的」。於是，這就對成長和發展提出了問題，這正是理念論的題中之義。問題的答案一定是相當明顯的：這種類型以及任何（qua）類型不會也不可能改變，它只是不斷地在個體中並通過個體更新自己，而個體則借助他自身在類型中的不斷更新來達到圓滿（即他的目的，或τέλος）。在這幅高度形式化、系統化的人生圖景中，我們也許能看出關於人類相互關係之理念論的一些重要暗示。它似乎認為，個體唯一本質的、內在的關係是在他與其「天然」所屬的「類型」之間。至少有一位現代的理念論立場擁護者坦率地承認了這一點，他（代表其本人）宣稱「理念化就是本質化，即去除非其特性的成分」。<sup>57</sup>不過，在那種情形下，個體間的相互關係會成為怎樣的？它們會（像智者們所說的）被貶低到單純的慣例（νόμος）的範疇，從而成為「非自然的」嗎？同樣，它們會被降低到僅僅是動物的合群的層面，或被解釋為一個以生理滿足為利益的社群（κοινωνία），就像那些源自「雄性與雌性」的聯繫或「主人與奴隸」的聯繫的社群嗎？<sup>58</sup>為了避免這樣的結論，理念論需要尋找一種特別的綜合原則，正如我們已經提到過的，它從正義的理想（如

---

56. 關於這一問題的考察，參看 J. B. Bury, 《文選》 (*Selected Essays*)，頁 60，尤其是導論部分，頁 xxiv-vii。

57. Inge, 《普羅提諾的哲學》 (*The Philosophy of Plotinus*)，卷一，頁 75。他簡直將個人特質視為無物，彷彿神職人員的本質與宇宙本質或原型是等同的。

58. Aristotle, 《政治學》，卷一，第 1 章。注意，在亞里士多德看來，後一種關係雖然也是「人的」關係，但被視為「次政治」的或低於真正「政治」關係的。



亞里士多德正確指出的那樣，正義是所有理性人的公共財產) 中找到了這一原則。<sup>59</sup>但是，由於這一理念完全是「形式上的」，它只有在與城邦的「正義」相聯繫時才獲得了內容。

正是在這一點上，這位理念論者犯下了普羅米修斯的罪行，他們試圖竊取屬於宙斯之物，<sup>60</sup>或像伊甸園的亞當那樣偷吃禁果，期待變得「像上帝一樣」。換言之，他不是把知識當作通向「智慧」的手段，而是當作「力量」的源泉。然而，他如此渴望得到的力量卻是相當虛幻的。因為他事實上所做的是把存在於宇宙中的秩序置換成他的秩序觀念，用虛幻的取代真實，用死的概念取代活的現實。所以，他錯在勸說和強迫人們把他的假冒的宇宙秩序當作天才之作，使它變得流行。這樣的努力構成了古典時期之「政治」的歷史。

那段歷史中頗為重要的一章可以在李維的著作中找到。在李維那裏，我們遠離了修昔底德那種歷史感，即把歷史看作對真相的執着且謹慎的追尋，並以最嚴格的證據標準作出結論。<sup>61</sup>李維所提供的不如說是對那個時代的不加掩飾的記錄，事實上是柏拉圖高貴謊言的奧古斯都版。如果這中間包含有巧妙的曲解，這樣的曲解也會由於其目的（該目的排除一切古代或現代批判史學所接受的事實調查）而變得合法。通俗地說，這裏的目的可以被描述為「推銷」奧古斯都體制的努力。思考一下作者究竟怎樣展開他的計劃是有益的。

李維的方法本質上是詩的方法：他寫的散文可以與維吉爾在韻文中所提供的東西相當，即一次對羅馬精神

99

59. 《政治學》，卷一，第2章，1253a。

60. 可以回憶一下，對希臘人來說，「火」有着雙重詮釋，它既是（直白地說）使文明藝術成為可能的東西，又是（比喻地說）在宇宙論層面上與「思維」相等同。

61. 《伯羅奔尼撒戰爭史》，卷一，第22章。

(Romanitas) 內涵的展示，這種精神將召回人們對其本質的偉大和善的信念。他以古典主義的常見語言，將這些品質歸於所謂「美德與幸運的獨一無二的結合」<sup>62</sup>問題出現了：他會賦予這些詞彙甚麼內涵？我們可以從他對後者的處理開始討論。

和大多數當時的人文主義者一樣，李維完全了解潛藏於幸運觀念中的蒙昧主義的危險。羅馬世界並不能對這種危險免疫，這一點已經體現在當時的一種流行的源於民族傳統的、歷史悠久的官方崇拜。如果我們相信權威的說法，那麼這種崇拜本身是無害的。<sup>63</sup>然而存在這樣一種崇拜本身就很有意義，因為它說明羅馬精神是被暴露在外來污染的危險之下，隨着希臘化世界流行的種種觀念滲入西方，危險變得更加緊迫。這些觀念可以在撒魯斯特的交互偶然論中找到闡釋，雖然他並沒有特別堅定主張這種理論。<sup>64</sup>另一方面，西塞羅則尋求憑藉其意志和思想消除這種觀念，他認為該觀念不過是掩蓋我們對事件和原因的無知。<sup>65</sup>不過，他也不能完全消除它，因為它內在於古典的人生觀之中。在古典主義中，「美德」和「幸運」概念是相互補充的，被所謂的對立統一原則

---

62. 這些詞彙來自吉本 (Gibbon)，他由此令人信服地再現了古典的「詮釋」。

63. Wissowa, 《羅馬宗教與文化》，第二版，頁 256-268；Warde Fowler, 《羅馬的節慶》，頁 161-172

64. Sallust, 《喀提林陰謀》，第 8 章，第 1 節：“sed profecto fortuna in omni re dominator; ea res cunctas ex lubricine magis quam ex vero celebrat obscuratque” 不過，可將其與偽撒魯斯特 (Pseudo-Sallust)，《給老凱撒的信 (一)》，卷一，第 1-2 章相比較，在後者中，他同意「每個人都是其命運的設計師」的觀念。在此，我們或許可以注意到奧古斯丁在《上帝之城》，卷七，第 3 章中對這一問題的兩句論述：「命運女神……不根據理性的標準賜予她的禮物，而是憑藉偶然的機會」和「命運女神最大的能力在於……多變的判斷」〔中譯本：奧古斯丁著，王曉朝譯，《上帝之城》〔香港：道風書社，2004〕。——編注〕。這正是西塞羅和其他人文主義者所想要避開的污名。

65. Cicero, 《論學園派 (後版)》 (*Academica Posteriora*)，卷一，第 7 章，第 29 節；比較 Lactantius, 《神聖原理》 (*The Divine Institutions*)，卷三，第 29 節。(中譯本：拉克唐修著，王曉朝譯，《神聖原理》〔香港：道風書社，2005〕。——編注)

聯繫在一起，拒絕後者必然意味着拒絕前者，扔掉浴缸必然會扔掉嬰兒。由於意識到這一困難性，並急於拯救美德，古典人文主義便訴諸將二者對立起來的權宜之計。於是，它們就像「藝術與生產」（一方）與「環境」或物質條件（另一方）一樣對立起來。比如，西塞羅就曾以一個人文主義者的口吻說道：<sup>66</sup>……

沒有人看不出我們將經歷富足還是災禍有多少是取決於命運或（可以這麼說）「環境」。的確，一些事件是源於人類無法控制的自然原因，但一般而言……我們的不幸和失敗……以及我們的勝利或成功……雖然包含了運氣（*fortuita*）的成分，但前提必然是我們的夥伴的積極協助。<sup>67</sup>

李維完全贊同這種西塞羅主義或人文主義的偏見。因此，在他看來，羅馬之偉大的問題可以轉換為羅馬人「以何種藝術」使自己變得「偉大」的問題。<sup>68</sup>他認為這些「藝術」體現在特定的代表人物身上，他們由此（可以說）「象徵」了「政治」美德的各個側面，與那些象徵着「政治」邪惡的各個側面的人相對應。在這裏，我們可以找到一種理由，來解釋那些引起批評家注意的李維式古怪「複製」行為。例如，他認為在檢查官阿庇烏斯·克勞狄（*Appius Claudius*）的形象和與他同名的那位執政官之間看不出甚麼區別，儘管這兩人隔着幾個世紀。同樣，那個指控卡彌魯斯（*Camillus*）的保民官阿普留斯（*Apuleius*）幾乎是他（假設的）後代——公元前一

66. Cicero, 《論義務》, 卷二, 第6章, 第19節。

67. 比較《為馬塞羅辯護》, 第2章, 第7節中的重要段落: “*numquam enim temeritas cum sapientia commiscetur, nec ad consilium casus admittitur*”。此處我們再次注意到上述對立關係。

68. Livy, 《羅馬史》, 序言, 第9章

百年的阿普留斯·薩圖尼努（Saturninus）的準確的對應者。而第二次布匿戰爭中的蓋烏斯·弗拉米尼烏斯（Gaius Flaminius）則體現了任何年代的革命煽動者的典型特徵。其間構成的影響並不是偶然的，上述的人物與其說是人，不如說是人體模型，因為在作為理念論者的李維  
101 看來，人性僅有的決定因素是「形式」和「質料」，其中形式是積極的、主動的本原。

就李維對「形式」的執着而言，不可能有比他關於宗教的論述更清晰、更充分的說明了。撒魯斯特曾將其同胞稱為「宗教化的凡人」（*religiosissimi mortales*），從盧克萊修批判羅馬宗教的大意來看，他很可能並沒有錯得太遠。那麼宗教在李維那裏是甚麼？我們可以從他對暗示神意的預兆的評論中歸納出來。關於這類啟示的客觀性，李維差不多和他同時代教育程度最高的人一樣懷疑。的確，他所宣稱的對斯多亞教條「命運永恆不變」的信仰即足以排除了這些可能性。<sup>69</sup>然而，他卻毫不猶豫地指出，當面對這類現象時，「他的精神彷彿具有了一種遠古色彩」，「他被迫相信它們必定是有意義的，是古人中最智慧者使它們引起了人們的注意。」<sup>70</sup>與此同時，他也譴責伊壁鳩魯主義（Epicureanism）和柏拉圖主義，因為（正如他準確察覺到的）他們傾向於瓦解公眾對「官方」宗教的信仰，卻不能提供任何適當的替代品。

李維的這種態度很難以理解，除非我們明白對他而言（正如對一般的古典理念論者而言），「宗教」本身可以純粹而簡單地演變為一個關於形式的問題。在這方面，大祭司團（*religiones licitae*）認可的崇拜正符合了理念論思想的要求。無論從起源看還是從目的看，或是從

---

69. 《羅馬史》，卷二十五，第6章：“*cuius lege immobilis rerum humanarum ordo seritur*”。

70. 同上，卷四十三，第13章。

他們所用的求恕和占卜的各種技法，以及淨化和安撫的禮儀看，它們唯一的目標就是維持「諸神的和平」（*pax deorum*）。幾乎一切「政治上的」權宜之計都服務於這一目的。儘管如此，隨着某些來自東方的習俗的影響，仍然有必要對崇拜儀式進行刪削或檢疫，以免它「污染」本族的空氣。<sup>71</sup>不過，這樣說就等於暗示官方宗教的精神完全是實用主義的，從而，去探詢它的基本真理或謬誤也完全失去意義。從「形式」的角度看，一個這樣的問題根本不會產生。而哲學家們卻會用這樣的研究以自娛自樂，如果他們的確有此傾向，又沒有故意（用法律術語說）「擾亂頭腦輕率者之思想」的話。<sup>72</sup>我們也許還可以補充的是，由於羅馬的「行動派」對知識派的天生反感，被傳入的新奇宗教事物較之各學派的混亂空談使他們感到了嚴重得多的危險。他們始終對此保持警惕，隨時準備在需要的時候以國家的全部武力將其鎮壓。在這方面，西塞羅對《十二表法》中古老的一段表示贊同。<sup>73</sup>根據這一法律，占星術或「術數」以及其他形式的「非法的奇異事物」一直是法律禁止的，甚至猶太教雖然作為一種適合於猶太民族的「扭曲的迷信」（*prava superstitio*）而被容忍，但在其他情形下也被或緊或松地禁止。只有在了解這些事實之後，我們才可能明白像西塞羅或奧古斯都皇帝本人這樣的有知識和高智慧的公民如何可能去支持那些純粹的、絕對的欺騙活動（他們完全清楚這一點），儘管它們自稱是為社會秩序的維持提供了物質基礎。

102

71. 參看李維所記載的關於公元前一八六年酒神節陰謀的討論。另見本書第二章，頁31（邊碼）。

72. 《學說彙纂》（*Digesta*），Modest.，48.19.30：“si quis aliquid fecerit quo leves hominum animi ... terrentur”。

73. Cicero，《論法律》，卷二，第8章，第19節：“separatim nemo habessit deos neve novos sive advenas nisi publice adscitos privatim colunto.”

我們在這裏可以發現，根據前邊提到的對立統一原則，與社會秩序相對立的就是社會變遷。因此，改變既是一個要認識的事實，也是一個要解決的問題。這把我們帶到了古典理念論的關鍵難題上。我們已經提過像朱利烏斯·凱撒這樣有代表性的羅馬人對此問題的看法。還可以補充的是，凱撒雖然是一個聲名狼籍的創新者，卻絕不是唯一的感覺到這種改變在某種意義上勢在必行的人。比如，西塞羅在主張授予龐培以東方的「異類權威」（*imperium extraordinarium*）稱號時，<sup>74</sup>就曾強調他相信既存的體制永遠需要與變化的需求相適應，並詢問他的同胞是否已經如此墮落，以至於失去了作為歷史創造者的勇氣和基本信念。同樣的觀點在一個世紀後得到克勞狄皇帝的強有力表達，當他催促元老院將《榮譽法案》（*ius honorum*）推廣至高盧地區的貴族時，他聲稱這個有先例可循的提案本身也將成為一大先例。<sup>75</sup>但問題在於，需要明確怎樣才能建立先例而不必向「混亂（Whirl）之神」（對「政治」思維而言的恐怖）讓步。理念論對這問題作出了獨特的貢獻，對此我們需要簡單加以討論。

很顯然，用物理學的語言解讀政治是將「合法的」等同於「自然的」。反過來說，這是將（政治上）的不合法等同於（物理上的）非自然。但是，在這種語境中，「合法性」這個詞不僅僅表示王權意志所認可的合法（無論其目的何在），這正如霍布斯的（Hobbesian）名言「意志先於理性」（*sit pro ratione voluntas*），或如奧斯丁（Austinian）把法律定義為權力的赤裸裸的控制一樣。因為，如亞里士多德所堅持認為的，如果這種訴求具有合法性，它必須被認可為正義的，否則（用他自己的有

---

74. Cicero, 《反對盧魯斯的農業法案》，第20章，第60節。

75. 本書第一章，頁22（邊碼）。

些激昂的語言來說)「憑天而論它是不正確的」。<sup>76</sup>於是，我們再一次面對作為城邦人之紐帶的正義的問題，以及關於何為正義的理念論式概念。

在這裏，上述的類比仍然是有用的。如果按照理念論的觀點，正義本質上是每個人對「其所將是」即類型的完成，那麼它在政治上的對應物則必然是城邦實現其形式上的秩序，這決定了政治過程的範圍和限度。此種政治過程於是將「發展的內容」與觀念相聯繫，超出了這一限制的過程就是「不合法的」和「非自然的」。這裏我們可以注意到，在古典理念論看來，發展的可能性被嚴格限制於個人，現代自由主義眼中的社群或社會的發展<sup>77</sup>是絕對超出這限制的。於是，有人評論李維說：<sup>78</sup>

雖然他隱約感覺到此前的幾個世紀並非與奧古斯都時代近似（如《羅馬史》，i.18.1 及 57.1），但他從未直面它們如何不一樣的問題，而只是把他所看到的加以歸納……顯然，與羅穆盧斯（Romulus）一起扎營在帕拉丁山下、掠奪台伯河谷中的商隊的冒險者們，與艱苦奮鬥的、節約的、守紀律的、註定要戰勝迦太基並征服世界的農民們，兩者間並無共性，正如他們與西塞羅時期有教養也有些頹廢的羅馬人缺乏共性一樣。李維躲開了這種區分，如果還沒有徹底躲開的話，至少他完全沒有嘗試在他的作品中交待清楚。

104

幾乎沒有必要再去評說這類人生觀中的強烈的保守主義了。它顯露出對任何可能的「未來世界」的善完全

76. Aristotle, 《政治學》, 卷三, 第 10 章, 1281a。

77. 參看 R. M. MacIver, 《社群》(Community), 《現代國家》(The Modern State)。

78. H. Bornecque, 《李維》(Tite-Live), 頁 88。

缺乏信仰，而勸導人們去服從已有的模式；它忘記了以尊重傳統習俗作為行為指導是一回事，而把它們建立在一種控制原則中，亦即給予死者以監管生者的權力，這是另一回事。這樣做的結果之一是引起對社會變遷的恐懼和憎恨，而不管這些改變的特徵和潛在可能性。在李維那裏，這體現為一種把一切創新的趨勢都譴責為有害的意向。另一種結果則是激起對民眾的深刻的不信任感，社會動盪被歸因於他們純粹的動物衝動，正如自然中盲目而不定的「運動物質」(matter-in-motion)的變動。李維宣稱：「群眾的本性是要麼馴順地屈服於權威，要麼公開地爭奪統治地位。至於作為二者中介的自由，大眾根本不知道如何實現，以及如何把它維持在適度的範圍內。」<sup>79</sup>結論很明顯：「利維坦」(Leviathan)需要的是一個頭。提供這個頭是創造性政治的任務。

這樣看來，政治的問題就是使「自由」與「權威」相協調。要最好地理解李維對此問題的態度，我們需要在撒魯斯特提供的背景中進行思考。撒魯斯特說：「羅穆盧斯帶領的是一群完全沒有法律和權威意識的鄉下人。當他們聚集在一個要塞中時，儘管有巨大的種族、語言和習俗的差異，他們卻以奇蹟般的速度聯合起來。於是，在很短的時間內，一群鬆散無組織的群眾就被改造成一個市民社會。」<sup>80</sup>有人已經提出，<sup>81</sup>撒魯斯特在這裏顛倒了真正的歷

---

79. 《羅馬史》，卷二十四，第25章，第8節。

80. Sallust, 《喀提林陰謀》，第6章，第2節：「在屬於不同種族，說着不同的語言並且擁有各自不同的生活方式的這兩個民族在同一個城裏結合起來之後，人們無法想像他們是多麼容易地融合為一體，這種和諧很快地便使屬於不同種族和沒有固定住所的這一大群人結合成一個共同體了。」(hi [genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum] postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua, alii alio more viventes, incredibile memoratu est quam facile coaluerint; ita brevi multitudo dispersa atque vaga concordia civetas facta erat.)

81. Ihering, 《羅馬法的精神》(*Geist des römischen Rechts*; ed. 7 & 8), 卷一, 頁183及以下。



史順序，羅馬社會的核心（即形成羅馬社會的部落[gentes]）必定已經有了種族和文化的聚合力，而這位歷史學家卻獨斷地予以忽略。這種顛倒本身就是意義重大的。它強調了撒魯斯特的信念，即城邦不是生成的，而是被設計和被製造出來的，並且常常（如羅馬城的例子所清晰顯示的）是從這樣一種像聚集在所謂「羅穆盧斯避難所」的群眾一樣缺乏前途的材料中製造出來的。但是，為了實現這個目的需要一種催化劑，它強大到足以將材料轉化為一個政治體的元素。於是，它預設了一種清醒的、有意識的治國行為，這種行為在性質和結果上都如此強大，以致除非有一個被賦予超卓的智慧和力量的人（或用亞里士多德的話說，<sup>82</sup>擁有「超人的卓越、英雄的善或神聖的秩序」；或如西塞羅所說，<sup>83</sup>擁有「一種必定會被認為是超人類或屬神的正確理性和不屈精神」），否則就不可能實現。而（神話中的）英雄先驅或立法者的行為，就包括向會聚起來的民眾施加特定形式的城邦或市民社會（civitas）（即「文明化」生活）。但是，合情合理的推論是，這些形式的源頭本身必須是「形式化」的，否則它就無法實施其功能。於是，它也可以被稱為（用撒魯斯特的語言）「合法主權」（imperium legitimum）。這位歷史學家把這樣的原則（如史前諸王所體現的）歸結為「自由的保存和公益的增加」。<sup>84</sup>

至於「合法主權」的實現方法（modus operandi），我們需要參考李維的作品，從他那裏了解到（因為教導我們是真正名着的任務）「強制人民自由」所需要的技術。我們不能夠過多在細節上逗留，只要記住這位奠基者\*的工

82. 《尼各馬可倫理學》，卷七，第1章，1145a19。

83. Cicero, 《論神性》，卷二，第13章，第34節。

84. 《喀提林陰謀》，第6章，第7節：「起初有助於維護自由和促進國家的繁榮的國王權力。」（regium imperium [quod] initio conservandae libertatis atque augendae rei publicae fuerat.）

\* 指奧古斯都。——譯注

106 作始於一種明顯意義重大的儀式就夠了。當時他在最有利的預兆之下沿着圓牆（*pomoerium*）的邊界行走，這是神聖的界線，越過它就意味着死亡。<sup>85</sup>完成這項任務之後，他運用一種既包含強制法則，又包含法律之強制的原則約束下層民眾。不過，比這些更為重要的是，需要建立一種新的融合原則。為此，第二位奠基者（努瑪·龐皮留斯[Numa Pompilius]）提出了他的「諸宗教憲章」，即人們藉以生活的美德神話。<sup>86</sup>不過，直到公元前五〇九年的革命揭開了各種秩序之間的鬥爭，這形成過程才算告一段落。這位歷史學家以他的先見，將所有這些都加以理性化。於是在他看來，「暴君」塔昆（Tarquin）的被逐再次明確公共權威與私人所有權（*imperium and dominium*）之間的「形式的」界線。這開啟了一個法律普遍性得到實現的過程，<sup>87</sup>同時也成就了它自身。另一方面，貴族與平民間的社會衝突促進了「公民社會」（*populus*）的不斷進化，這是一種「愉快的階級等差」（人們曾這樣說），特權在這裏等於責任，兩者都要通過對服務意願和服務能力的評估。這種發展的標誌是一些重要法案的出台，如《十二銅表法》（*XII Tables*）和公元前四四九年的《瓦勒利奧－賀拉斯法》（*Valerio-Horatian laws*）。前者被宣佈為一切權利之源，無論公權或是私權。<sup>88</sup>後者則在新的、更為有效的處罰制度之下恢復了傳統體制，從而永久地限定了拉丁意義的國家財富。<sup>89</sup>

我們已經說明（根據理念論）創造性政治如何受到

---

85. 《羅馬史》，卷一，第7章，第2節。

86. 同上，卷一，第19章，第1節：“(Numa) qui regno potitus rubem novam conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat.”

87. 同上，卷二，第3章，第4節。

88. 同上，卷三，第34章，第6節：“decem tabularum leges ... nunc quoque ... fons omnis publici privatique iuris.”

89. 同上，卷三，第54-55章。

種種限制，它們源自質料的反抗，如果不是挫敗也是阻礙了政治家賦予它一個完美或絕對的形式的努力。在李維那裏，我們看到該理論如何被一般地運用於羅馬。它體現在李維對民主的態度中，正如我們已經引用的評論所顯示的。<sup>90</sup>更明顯的是它主宰了李維對早期的公眾或群眾運動的態度。從而，作者在描述平民的種種「分裂活動」時承認（他當然得承認）不滿現狀者受到了根本的冤屈。他進一步指出，只要這些冤屈得不到調整，整個社會都會暴露在迅速毀於外敵之手的危險之下，對他們來說，羅馬人之間的爭執隨時都在召喚他們發起侵略。因此，問題在於找到一種勸說或強制社會中的衝突因素以達致和諧的方法。當然，這包含了各方在一定程度上妥協讓步。但是，正如李維所強調的，除非各方同樣地學會理解和接受「自然」在社會體系中派給他們的位置，否則任何共同意見下的解決方案都不會是永久性的。從群眾的角度說，這意味着他們必須把自己看作有機整體中的成員，就是說，他們的作用雖然對於這頭「龐然大物」的生命很重要，卻必須是從屬性的，因為他們要依賴從它的肚子裏獲取的營養。從這種觀念中，我們可以體會到李維反感煽動家的原因，他們為了自己的利益，準備以一種危害公益的方式利用群眾的情緒。於是，他向我們展示了一個無賴者畫廊，其中包括斯普利烏·卡西烏斯（Spurius Cassius）、斯普利烏·買留斯（Spurius Maelius），甚至曼留斯·卡比托利那斯（Manlius Capitolinus），就是那個保衛了主神殿的人，一個「在自由國家之外總是聲名卓著」的人。這些人當然不乏可貴的品質，但卻犯下了不可饒恕的罪行：他們拒絕接受羅馬公民的義務，即遵守政治規範。從而，他們的命運乃

107

---

90. 本書，頁 104（邊碼）。

是潛在的「暴君」的命運，羅馬自由之樹如果想要枝繁葉茂，就必須用他們的血來澆灌。

這至少使我們思考：作者所謂的道德意圖究竟是甚麼？這裏我們需要停下來關注一個對我們的主題極端重要的問題。從所謂李維模式突變而來的現代歷史學往往躲避於「無道德歷史」的觀念中。但真正的困難並不在於李維將道德價值引入其歷史中，而在於他所要引入的價值的性質。所以，僅僅因為他把歷史變成了宣傳工具就進行抨擊是不充分的。我們也不能只是滿足於把他的評判標準視為基礎的或過時的便加以忽略。我們的問題在於（如果可能的話）找到他形成這些標準的思想過程。為此目的，我們需要記住他的作品的基本前提。

我們已經提到，李維的目的是將元首製作為解決當時問題的一種方法而提出。這一結論是他的「架構」的直接邏輯結果，因為在他的陳述中，很明顯，一旦國民戰勝了他們最強大的敵人時，人民內部的和諧問題必然被喚醒。但是，這意味着釋放出（如我們所見的）一直存在於物質中並（由於「情緒」本質上不受限制）越來越難以抵制和控制的暴力，直到它們最終導向分裂。這一結果在李維看來是逐漸的「墮落」，是一個在當時已經愈演愈烈的過程，以至於（用他的話說）「我們的罪惡和他們的療救已經同樣不可忍受」。<sup>91</sup>不過，這樣說就等於承認政府的資源在一般意義上已經耗盡了，等於暗示已經到了需要另一個奠基者介入的時候了，等於指明奧古斯都皇帝就是這個人。

我們這樣說，並不表明忽略了一個事實，即這個被稱為新羅穆盧斯和努瑪的人最初只是一個成功的派系領導人。我們也沒有忘記他實際的力量在於他對絕非異質

---

91. 《羅馬史》，序言，第9章。

的各派的融合。他像阿爾卑斯山小國諾里克姆 (Noricum) 的國王，或克婁巴特拉龐大的遠古王國的國王，最初被希臘化的亞洲人看作「獨裁者」或「皇帝」(Basileus)。同時，在西部省份的野蠻人眼裏，他代表的是使他們臣服的軍隊的首領。而在羅馬和意大利，他像他的前任父親一樣，並不被看作一個真正的「凱撒」。在他爭奪權力的過程中，他自稱是神聖的朱利烏斯的養子，從而利用了拉丁文化中深厚的家族觀念。與此同時他依靠他父親名字的魔力獲得了資深人物的支持。隨後，作為大元帥 (generalissimo)，他最充分地利用了那位獨裁者所發明的方法，保證了他的部隊的忠誠。<sup>92</sup>他通過保民官的權力 (tribunicia potestas) 宣稱自己為城市平民 (plebs urbana，即那些「被遺忘的人」) 的戰士。他要求社會的所有階層，從市民到軍人，都在他的就職儀式上公開宣誓 (sacramentum) 效忠。同樣，在所有人看來，他的職位 (如果不是他本人的話) 正沐浴在帝國儀式的聖光中。這位皇帝的權力的實質無疑便來自這些因素，但是，它們的存在只是將其「形式的」特徵進一步呈現出來。

109

在這方面，有兩點值得一提。首先，皇帝認為他的職位「在形式上」是正確的，是合法主權 (imperium legitimum) 的最高體現，因此也是一個自由國家的領導權問題的真正解決方案。<sup>93</sup>其次，他的權威建立在對特定卓越品質的擁有之上，他宣稱這些品質正是拉丁政治美德的精華所在。這裏我們可以注意到，這位皇帝所強調

92. 人們會記得，各部隊是直接期待從皇帝那裏得到薪水和津貼的，是他所控制的軍事財政（而不再是元老院投票決定的報酬[Stipendia]）提供了一切。而且，他們還可望在服役時偶爾得到捐贈，並在退役時獲得土地（正如這位獨裁者在其「朱利安殖民地」時所）提供的）。這種關係因而與恩庇-侍從關係（傳統上最親近的紐帶）相似。

93. 《奧古斯都神的功業》(Res Gestae; ed. Mommsen; 1885)，第5章，第31節；第7章，第43-46節；第10章，第21-25節；尤其第34章，第13-23節。

的品質包括美德 (virtus)、仁慈 (clementia)、正義 (justitia) 和忠誠 (pietas)。<sup>94</sup>這份清單顯示了對主要傳統美德的有趣的、明顯故意的修改。例如，用仁慈 (clementia) 而不是寬宏 (magnanimitas) 也許是要在年輕的凱撒和老凱撒之間建立一種關聯，將他與朱利烏斯傳統中的顯著特色聯繫起來。另一方面，用忠誠 (pietas) 取代冷靜 (prudencia) 則是希望聚焦於一種即使不僅僅屬於屋大維，也至少在他的一生中極其重要的特徵。<sup>95</sup>該特徵由此被提升為奧古斯都政治的第四個也是最後一個支柱，它

110 所暗示的是，其中的智慧主要還不在於預見未來的能力，而在於對過去已被認可的結論的忠誠。在這個意義上，它回應了維吉爾對忠誠的埃涅阿斯（他是這種品質的化身）的讚揚，同時它也反映了一種與我們在李維處所見相類似的保守主義。由此，它指明了「奧古斯都和平」的罕見的、特有的性格。

如果我們認識到奧古斯都和平是奧古斯都式卓越精神的直接結果，就會明白為甚麼這位皇帝作為一個俗世的神能夠得到所有人的歡呼。<sup>96</sup>同樣，除非我們認為整個羅馬精神是構建在一個虛構的基礎上，否則我們也不可能把這些明顯過分的語句僅僅看作諂媚詩人的無聊稱頌。恰恰相反，它們是「一份真誠的熱愛的告白」，獻給那個被認為是「為這個世界鍛造了偉大的事物，宣揚了和平的福音和愉快的訊息」的人，儘管有人也許會懷疑它們是否「在總體上是有益的」，而不是相反（如筆者所暗示的那樣）。<sup>97</sup>不過，無論對此問題持何種觀點，

---

94. 參看 M. P. Charlesworth, 《一個羅馬皇帝的美德》 (*The Virtues of a Roman Emperor; Raleigh Lecture, 1937*)，他關於這一主題的評述很具啟發性。

95. 參看塔西陀對此的敘述，《編年史》，卷一，第 10 章。

96. “praesens dues; dues nobis haec otia fecit; erit ille mihi simper dues.” 見《劍橋古代史》 (*Cambridge Ancient History*)，卷十一，第 18 章，頁 583 及以下。

97. Warde Fowler, 《羅馬神觀》，頁 88 和頁 123。

有一點至少是清楚的，即如此表達出來的情感構成了對理解力的一種挑戰。它是這位歷史學家需要全力應對的挑戰，如果他的確想要理解奧古斯都體制的全部意義，以及它所遭遇的來自基督徒的指責的話。

君主們的崇拜儀式被普遍視為一種東方傳統的形式，從希臘化的世界引入到意大利。這種說法雖然說明了它的來歷，卻未能解釋為甚麼它在新的環境下能夠被接受。相應地，我們在追溯這種崇拜的起源時，首先需要堅持的是，它並不是甚麼外來文化或異國文化，而是扎根於古典主義中或清晰或隱含的人性理論。從這個觀點看，它比我們想象的更接近於現代歐洲思想。

有必要首先強調的是，始於「嚴格屬人的卓越」的主流希臘思想承認會出現因為某種神秘的原因超越了普通的人之標準的人物，無論這些原因有多麼偶然和不均衡。在抒情詩歌中，<sup>98</sup>這些人物被構想為享有一般人所沒有的能力：達到目標（*τυχεῖν*）的能力、洞察和利用環境（無論條件多麼困難）的能力。同時，他們有一種「逆境生存」的傾向，挑戰約束普通行為的習俗，成就常人不敢想象的業績。這就是說，他們似乎具有一種非正常的「潛在」力量。這種力量（正像我們曾提到的）被理性化為我們熟悉的「美德與幸運」（*ἀρετή καὶ τύχη*）等褒義詞，這些詞彙（應當說）體現了成功的「主觀」和「客觀」因素。其中，前者通常被分解為理智和耐力——羅馬人不久也體現了類似的品質（*σύνεσις καὶ ἀνδρεία* = *sapientia et fortitudo*），至於後者，其涵義往往隨使用者見解的不同而變化。<sup>99</sup>

111

98. 《詩選》（*Anthology*）中隨處可見。

99. 例如，可參看修昔底德對尼昔亞斯（*Nicias*）的描繪（卷五、六、七），可與普魯塔克的《尼昔亞斯傳》（*Life of Nicias*）相比較。尼西亞斯主觀上在雅典民主方面是一個有能力的、誠實的人，但客觀上他是「幸運的」，一是因為他「名字中包含了勝利」，二是因為他隨時都向諸神祭拜。《尼昔亞斯

主流思想所構想的這「類型」得到了哲學家的認可。所以，柏拉圖<sup>100</sup>曾提到那些在完成其守衛（理想）城市的任務後移居幸福群島的人們，他主張為這些人建立祭壇並舉行公開祭祀，「向魔鬼獻祭，或至少向幸福而神聖的人獻祭」（μνημεία δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσία ποιεῖν...ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις）。而亞里士多德則滿意地發現，<sup>101</sup>在自然的等級中，人類的靈魂通常列於神與英雄的靈魂和獸類的靈魂之間。它與前者相聯繫的是理智，與後者相聯繫的是情感。他補充說，正如有時感性部分的情感會非常腐化，以至變得像一頭獸類一樣，理性部分也偶爾會達到完美的程度，以至配得上「神聖」的稱號。

112 有學者指出，這些觀念雖非土生土長於意大利，但這塊土地最有利於它們的萌芽。<sup>102</sup>在這方面，重要的是，拉丁意識形態無論有多麼貧瘠（或正因為它如此貧瘠），它都沒有對接受這些觀念構成任何超越不了的障礙。所以我們看到西塞羅將本土的朱庇特神與創造性智慧和斯多亞主義者所構想的「生命力量」相聯繫（*mumen praestantissimae mentis*），並進而宣稱人在自身之內便擁有「某種神聖精神的火花」。<sup>103</sup>由此，他認為將精神和道德品質神聖化是理性的行為。

他宣稱：「智力、忠誠、剛毅、對人性的善良信仰，所有這些羅馬的寺廟公開讚頌的美德，對它們的神聖化都是恰當的，這樣，那些擁有它們（所

---

傳》構成了一種最有啟發價值的現代心理學研究。

100. Plato, 《理想國》 (*Republic*) , 540B, 比較《法律篇》, 951B。

101. 《尼各馬可倫理學》, 卷七, 1145a15 及以下。

102. Warde Fowler, 《羅馬神觀》, 頁 81。

103. Cicero, 《論神性》, 卷二, 第 2 章, 第 4 節; 《論共和國》, 卷三, 第 1 章, 第 1 節。



有善良的人都會如此) 的人們會感到諸神就在他們的心中。因為值得神聖化的是美德，而不是醜惡。」

在最後這一部分的論述中，我們也許可以發現一種典型的羅馬式偏見。在希臘人看來，惡者的力量經常會以所謂不道德或非道德的方式顯現出來。<sup>104</sup>但羅馬人強烈的社會感打破了塞門紐斯 (Salmonius) 「這個用神聖的符號來炫耀自己、把對神的崇敬歸於自己的人」的偽裝。另一方面，他們滿足於一種觀念，即一個人可能會在服務於他的人民的過程中正當地追求神性。於是，在赫拉克勒斯的神話中，他們找到了一種力量崇拜的形式，可以提升而不是降低人類的精神。西塞羅說：「赫拉克勒斯已經加入了諸神，但他如果不曾在當他還是一個普通人時輔下這條路，他是永遠做不到這一點的。」<sup>105</sup>而且，<sup>106</sup>「法律命令我們崇拜一些被神聖化的人類，如赫拉克勒斯和其他人，這意味着雖然所有人的精神的確都是不朽的，但只有那些勇敢和善良的人才是本質上神聖的。」他們就是「國家的統治者和拯救者」，是「愛國者，天國的蕃籬為他們而降低」。<sup>107</sup>從這些結論可以看到，拉丁版的古典主義是無法驅除權力崇拜的。它在此已經輔好了將奧古斯都·凱撒尊為政治神的道路。

113

現在我們可以看出，通過「嚴格屬人的力量」而追求「嚴格屬人的卓越」帶來了甚麼，我們已經跨過了純粹人類的界限，進入到超人的領域。<sup>108</sup>在這個領域中，

104. Rohde, 《靈魂》, 頁 138

105. 《圖斯庫蘭辯論》, 卷一, 第 14 章, 第 32 節。

106. 《論法律》, 卷二, 第 11 章, 第 27 節, 與之相較: Tacitus, 《編年史》, 卷四, 第 38 章, 第 5 節。

107. 《論共和國》, 卷六, 第 24 章, 第 26 節。

108. 醜陋的「超人」一詞根本不是所謂「十九世紀的偽哲學」的產物，而是大教宗格列高利 (Pope Gregory the Great) 所鑄造的。馬利坦 (J. Maritain) 在其《聖賢提阿拿的對話》(Theonas, Conversations of a Sage; London & New York,

政治生活預設的本質平等的前提去哪裏了？以公共努力實現幸福的理想去哪裏了？它們都消失了。因此，人類的希望和期待都被固着於那個「尊貴」（August）\*的人身上，他們已經把自己的監護權交到他手裏。在這方面需要指出，帝國價值的神化（其必然結果是）也包含了帝國命運的神化。這些分析將有助於我們理解，為甚麼基督徒們會（最低限度）把深深的懷疑和反感的眼光投向「奧古斯都和平的無限王權」，為甚麼儘管它的確帶來了無法估量的安全和秩序的利益，一個像德爾圖良這樣的人卻會義正辭嚴地譴責凱撒的王國是惡魔之國。

---

1933), 頁 189 中指出了這一點, 他引用了格列高利的評論(《論道德》[*Moralia Lib.*], 卷十八, 第 54 章, 「論《約伯記》章二十八節 21」): 「可以說儘管他們野蠻未開化, 他們是超人。」(More suo (Paulus) homines (vocat) omnes humana sapientes, quia qui divina apiunt videlicet supra-homines sunt)。一個我以前的學生 (Rev. L. C. Braceland, S. J.) 幫我找到了這一出處。格列高利在此處的觀點極其重要, 他強調, 基督教同意異教對超人現象的認可。從這個觀點看, 神聖皇帝們 (divi Caesares) 應當向神聖 (divi 或 sancti) 教會道歉。不過, 該觀點否認成聖是內在或本質卓越 (ἀρετή-virtus) 的結果, 因為這與原罪說對立。它將成聖解釋為打通一種外在於純粹人性的善 (coelestis conversatio) 的結果。就像奧古斯丁即將指出的: 使人升至普通標準之上的真正的成聖 (Sapientia) 包含「服從上帝」(adhaerere Deo), 而不包含「自覺」(self-realization) 從而, 真正的哲學家是愛戀着上帝的 (verus philosophus amator Dei)。

\* 此處「尊貴」一詞與奧古斯都同詞根。——譯注

## 凱撒之治，惡魔之治\*

不用說，讓奧古斯都秩序萬世長存的要求注定會失敗。但是，這位神聖化皇帝的傑出形象所代表的種種理想卻大半得到實施，直到差不多三個世紀之後才被拋棄，取而代之的是由一個被釘死的猶太人所體現的種種理想。在這一時期中，我們大概可以區分出三個思想和行為的階段。第一個是與奧古斯都秩序相協調的階段；第二個是該秩序兌現其承諾的階段，據說當時「羅馬人得到了他們的回報」；而第三個階段的標誌是多次的崩潰與重建，以正式採用一種新的、激進的社會融合原則為最高點，所謂的基督徒皇帝們以這一名義進行着羅馬精神的創新，我們將在本書的第二大部分嘗試討論它的性質和範圍。一般而言，上述的幾個階段與這個異教帝國的三個世紀相對應。所以，我們可以大致將第一個世紀稱為調整的世紀，第二個稱為收穫的世紀，第三個稱為分解和衰落的世紀。當然，必須記住這樣的分類是較為獨斷的，因為歷史的網絡中並沒有接縫。<sup>1</sup>

---

\* 原文標題是“Regnum Caesaris Regnum Diaboli”。——編注

1. 關於這一階段，吉本（Gibbon）的《羅馬帝國衰亡史》（*The Decline and Fall of the Roman Empire*; ed. Bury, 1896）仍是不可替代的基礎性研究。該著作的意義在於它十分可靠地體現了古代的文獻傳統。當然，現代歷史學家作了一些增補和修正，其依據的資源主要來自銘文和錢幣。其中，前者主要收集在《拉丁銘文集成》（*Corpus Inscriptionum Latinarum*）和隨後的出版物中，後者則收集在如馬丁利－西德納姆（Mattingly-Sydenham）的《羅馬帝國的鑄幣》（*The Roman Imperial Coinage*; 5 vols.; 1923-1933）中。後來的批判性研究在《劍橋古代史》（卷十和卷十一）中得到歸納，其中收錄了直到公元一七〇年的記述。隨後一個階段的研究很有難度，帕克（H. M. D. Parker）的

115 從人的角度說，調整的問題可以變成理解和接受的問題。因此它要求對凱撒主義的認可，不僅視之為一根皮鞭，而且是古典秩序之道（logos）的最終的、決定性的體現，換言之，即作為帝國權威基礎和前提的至高卓越的體現。正是依據這一前提，君主才有資格履行被委託的職權。<sup>2</sup>至於委託的條款，有詩如下，

你要引導帝國免遭破壞，羅馬會記住你。

(tu regere imperio populos, Romane, memento)

它因此包含着兩種責任：（一）把地中海世界的異質成分融合、維持在一個巨大的物質聯合體內，（二）使這些成分服從標準的羅馬精神。我們必須以這些目的為背景，來看待諸君主所作出的貢獻。與人們心目中的一個現代國家相比，那些貢獻在某種意義上是相當初級的。然而，在另一種意義上，它們的廣泛性卻大得多，因為

---

《從一三八年到三三七年的羅馬史（哈德良到君士坦丁）》（*A History of Rome from A.D. 138-337 [Hadrian to Constantine]*）是條理清楚、頗有價值的指南。有所側重的研究可參看Rostovtzeff,《羅馬帝國社會經濟史》（*The Social and Economic History of the Roman Empire*）、Homo,《羅馬帝國》（*L'Empire romain*）、Chapot,《羅馬的世界》（*The Roman World*）及許多其他著作。此外，還有關於不少帝王的專著，多數規範著作中都包括了廣泛的參考書目。

目前對這一階段的流行研究方法或多或少是非個人式的，學者們不像吉本那樣關注帝國宮殿和居民，而是注意那些一度有所忽視的經濟和社會現象。不過，我們也可以置疑，是否當前的研究並非是在已有的方法上進一步找到細化的原則。就最近出版的幾種帝國傳記來看，公平地說，披上一件漿白的大衣並不能真正解決混血問題。此外，一些論述還可能導致隱含的誤解，如奧爾弗爾迪（Alföldi）（載《羅馬研究期刊》〔*Journal of Roman Studies*, 26-27 [1936-1937]〕，頁256）曾提到「種種超越帝王或歷史時刻的內在力量」。在我們看來，這一說法似乎完全是自相矛盾的。同樣的批評也適用於F. B. Marsh在《提比略的統治》（*The Reign of Tiberius*）頁12中所說：「羅馬人對人類事務中的經濟與政治的因果關係只有微弱的體會，於是自然地用主要人物的個性來解釋重大事件的過程。」毫無疑問，真正急需的研究是對經濟和政治行為之性質的更為確切的考察。不過，這是一個與哲學有關的問題，很難指望「純粹的」經濟學者或歷史學者（如果這樣的人真的存在的話）來加以研究。

2. 本書第三章，頁109（邊碼）。

它們的目標是保障可能的「幸福」，即那種一直被認為與無法逃避的下界狀況相協調的好生活。從這個角度看，有組織的社會行為可能被視為符合撒魯斯特所提出的三種模式（即力量[vis]、權威[auctoritas]和協商[consilium]）之一。所以，我們的第一任務就是明確這些原則如何體現在「奧古斯都和平的無限王權」之中。

首先討論物質（軍事）力量（vis）。我們還記得，無限擴張的觀念遭到了奧古斯都的批判，認為那是陳舊的統治權爭奪的一部分，這種爭奪行為在臨近終結的共和國的最後幾十年非常典型。因此，問題在於要「保護」文明。在這方面，我們可以發現新政策完全不是「有意識的軟弱」的結果。因為雖然一個阿米尼烏斯（Arminius）的變節可能會影響諸軍團的進軍，但北方的野蠻人並沒有準備好要挑戰羅馬的萊茵防線。除了三個經驗豐富的軍團被殲滅所帶來的自然的恐慌外，條頓堡森林（Teutoberg Forest）慘敗僅僅強調了一個事實：帝國的疆界已經大大擴張，未來的任務在於鞏固。<sup>3</sup>另一方面，奧古斯都對威脅帕提亞（Parthia）策略的成功意味着即使是最困難、最微妙的問題也可能通過輔以充分力量展示的外交手段圓滿地解決。從這個角度看，維吉爾的「不卑不亢」（*parcere subiectis et debellare superbos*）是對帝國外交政策的準確描述。我們不打算討論該政策所要求建設的防禦工事、道路、橋樑，更不必說新兵招募、訓練、和陸上海上的武裝部署。<sup>4</sup>對我們來說，問題在於這一部分的職權在多大程度上可以視為皇帝的特權。因為，就行動的範圍看，很明顯帝國美德應該屬於那些在帝國支持下戰鬥的人官員和百姓。然而，如果軍隊要履行其作

116

3. Tacitus, 《編年史》，卷一，第11章，第6和第7節（Furneaux）；Plutarch, 《風俗與道德》（*Moralia*），207D。

4. 多個學者曾研究這些問題。

為公共政策之工具的職能，就有必要保持紀律，其打擊力量不應當被浪費在奢侈的越界作戰和消耗性的內戰上。這就是皇帝作為大元帥和外交政策代表所面臨的問題。他的最高個人權威和特權（*auctoritas*）一點也不能減少，如此才能（如提比略·凱撒所說）「抓住狼的耳朵」。於是我們來到了帝國權威的問題。

117 我們曾經涉及<sup>5</sup>最高統治者（*imperator*）和他的手下之間的密切關係，以及他們被要求給予他的個人效忠。這種效忠被傳統羅馬紀律的力量進一步加強，其中包括在朱利烏斯·凱撒時期終於得到使用的、恐怖的「十殺其一」（*decimation*）之權。所有這些都不是甚麼新東西，唯一新穎的是革命所造成的軍隊服役狀況。其中有兩點尤其重要：一是軍團服役的職業化，由馬略所首創，奧古斯都將其完善；二是元老院失去了對國家武裝的控制。這些變化的影響是深遠的，它們把軍隊轉變成了一個獨立的階層，它與市民之間的唯一紐帶就是君主。正如提比略對顫抖着的元老院（當時他們斗膽提出在戰爭勝利後被給予獎賞）提出的質問：你們與部隊有甚麼關係？在這些環境下，由皇帝本人以社會整體的利益掌握控制軍隊機器的意志和能力是完全必要的。這也絕不是一件輕鬆的任務，因為即使擁有世界上最好的意願，也幾乎無法避免向冷酷的經濟要求妥協，讓出一些偶然的、習俗所允許的捐贈；當然，在另一方面，一個君主在給予部隊如此利益時，很難不同時使他們更感受到自己的力量。這問題出現在提比略就職之時，當時萊茵河和多瑙河的部隊利用政府的暫時混亂而發動兵變，要求補償他們不平等待遇和減少服苦役的期限。<sup>6</sup>只要是較弱的或缺乏經驗的君主當權，這樣的局勢就注定會激化。

---

5. 本書第三章，頁 109（邊碼）。

6. Tacitus, 《編年史》，卷一，第 16-45 章。

但是，比這更糟的是強大的禁衛軍可能也會捲入進來，這些駐守在首都、享受着一切可能的好處的部隊可以說同時體現了奧古斯都元首制的光榮與恥辱。

為了完成其自我授予的「以秩序結束混亂」或「以秩序取代無政府狀態」的任務，有創造性的治國之才要求充分的物質力量（vis）的支持。不過，對這一力量的使用只有在服務於更高目標的前提下才是合法的，這就是實現政治正義、西塞羅所說的「各得其所」（*sum cuique reddere*）和羅馬的「遵紀守法」（*iuris-prudentes*）。只要做到這一點，達到一種體現了「善的信仰」和「公正」的秩序就是有可能的。於是，從君主作為首席法官的能力中發展出了廣泛的規範權和控制權。在這裏，我們主要不是指他的各種各樣的執行功能：供給食物（*cura annonae*）、鋪設公路（*cura viarum*）、開鑿溝渠（*cura aquarum*）、保護台伯河（*cura alvei Tiberis*），儘管這些職責對於城市人民的福利無疑十分重要。我們也不是指他在其最終負責的如帝國公共財政等領域的組織工作。我們關心的是他在司法管理方面發揮的作用。這裏我們可以注意到，他的職責是雙重的，分別對應社會等級中差異巨大的下層人（*humiliores*）和上層人（*honestiores*）。前者包括奴隸、外國人和無產者，雖然他們很可能佔了總人口的一個巨大比例，但始終是一個「被保護的」階級，服從警察的即時管轄，受到地方官強制權（*coercitio*）的最嚴格限制。這些人需要君主通過其直屬或間接所屬的下級加以控制和維持秩序。至於相關的手段，我們不應該有任何幻想：用塔西陀的話說，「唯一壓制這些下等人的方法就是恐怖」。<sup>7</sup>他說這話時所指的是在帝國意大利部分迅速增加的奴隸。但是，除此之外還有不同的

118

7. 《編年史》，卷十四，第44章：“conluviem istam non nisi metu coercueris.”

社會層級，可稱之為元老層、市民特權層、城市層（在奧古斯都建立和重建的城市中），國家在理論上為這些階級而存在，為服務於這些階級的利益而運作。在幾個世紀的時期裏，這些利益體現數量日增的民法中。該法律的實際內容當然需要特別的、仔細的研究。<sup>8</sup>但是，我們所關心的只是說明君主與該制度之間的關係，換言之，我們需要詢問，隨着共和國自由的喪失，他們得到了甚麼，失去了甚麼。我們可以從指出發生在刑法領域的一些變化開始。<sup>9</sup>

119 在原始時期的羅馬，現代意義上的犯罪概念被限制在少數幾種侵犯上，其中最重要的是背叛（perduellio），包括了背叛祖國、協助敵人，以及隨之而來的謀殺同胞公民。諸如偷竊和人身侵犯之類的行為只算得上是行為不端，對這樣的行為，只要施以與受害者的痛苦和社會地位相當的懲罰就足夠了。無論就犯罪還是行為不端而言，地方官（最初是國王）的責任是根據內政和平的條款，確保各方面都對結果感到滿意。為了這個目的，他擁有必要的權力以強制其國民遵從他的意志。從法律角度說，公元前五〇九年革命的首要結果之一就是通過授予國民會議（comitiis）中的國民以上訴權（只要涉及到一個公民的生命），限制了地方官強制權（coercitio）的使用。這一權利在《瓦萊里安（Valerian）上訴法》中被神聖化，從而成了公民自由的守護神（palladium）。由此在公元前五〇九年被首創的大眾司法權理論上一直存在到羅馬歷史的終結。事實上，在共和國行將結束時，它由於各種實際的原因被永久陪審法庭取代，後者的建

---

8. 有三種研究的基礎：其一是法律文本，其二是古人的評論，其三是大量的現代著作。

9. 這一主題的一般性研究，參看 Mommsen-Marquardt, 《古羅馬手冊》（*Manuel des Antiqués Romaines*），卷十八，「刑法」（*Droit pénal*）。



立是為了讓行省總督在公元前一四九年的「卡普尼婭貪污律」(Lex Calpurnia de Rebus Repetundis) 的監督下審理行為不端的案子。獨裁者蘇拉曾組織了七個這樣的法庭以處理各種侵犯行為，<sup>10</sup>這些法庭中包括一個執政官擔任主席，一組大約五十個陪審員從社會上層人士中選出。這些法庭運用一種僅僅被稱作準刑事的體制，其中包含了幾乎無窮無盡的機會以破壞公正的目標。<sup>11</sup>而且，它們被深深捲入了革命時期的政治中，因為從革拉古時期開始，對其中的人事控制就成了貴族與平民展開粗暴爭辯的項目。因此，它們最後與共和國一起消亡並不令人吃驚。

元首體制意味着刑事司法權在各方面得到改善和加強。一種地方官問訊的形式取代了陪審過程，激情洋溢的指控和辯護變成了幾乎完全不考慮證據原則的審判。程序的改革使得進行實質性的改良成為可能，例如在殺人案件中對動機加以考慮。同時，刑罰的使用也加強了，幾乎在共和國後期消失的死刑再度變成了可怕的現實。不過，由於告密制度 (delatio) (由專業的知情人提供信息的制度) 出現在帝國的社會生活中，這些改變的積極影響被抵消掉了一部分。<sup>12</sup>但是新制度的主要罪惡是它和依據《主權破壞法》(Lex Laesae Maiestatis) 所進行的控告有關，它使一個最初被用來保護羅馬人自由的法令變成了鎮壓的工具。<sup>13</sup>從提比略·凱撒開始，對它所作的解讀就包含了最具顛覆性的種種暗示。首先，它把人民

120

10. Smith, 《古希臘羅馬文明詞典》(Dictionary of Greek and Roman Antiquities), 詞條「蘇拉法」(Leges Corneliae)。

11. Strachan-Davidson, 《羅馬刑法問題》(Problems of the Roman Criminal Law), 卷二。

12. 塔西陀對這一問題耿耿於懷(《編年史》中隨處可見)。

13. 關於該法規及其多種修正案，參看Smith, 《古希臘羅馬文明詞典》，詞條「叛國法」(Maiestas)。

的「首要地位」或最高權威視為與君主的相一致，從而將君主提升至法律之上，在理論上成為法律的監管者。其次，它往往會敗壞司法管理，將所有違法行為都與最嚴重的案例相同，於是，拷打作為一種獲取證據的手段也在自由民的案件中被合法化。

但是，如果說刑法和程序的改革在一定意義上威脅到了羅馬精神的基石，那麼私法領域的變化則完全沒有。在共和國的最後幾年中，國內派系鬥爭的加劇和各省濫用行政權力破壞了公民權利和責任（*civilitas*，一個公民對其同胞的自然的、適當的態度），並最終把獨裁帶到這個城市。在元首體制下，公民的權利與義務再次得到肯定，國家會在一切必要的時刻強化它們。其結果是私人關係系統的複雜化。有人曾將其描述為對人格的創造性使命的承認，<sup>14</sup>或者更謹慎一點（用我們已經引用過的話），認為這表現了「個人人格中基本的、牢不可破的成分」。<sup>15</sup>

121 在這些發展中，君主注定要扮演領導角色。<sup>16</sup>他的地位在烏爾比安（Ulpian）的著名段落中被刻畫出來：<sup>17</sup>「無人能懷疑君主的意志有法律的力量，因為根據《君主法》（*Lex Regia*）人民已經把自己的權威與力量的總和授予了他。」從這個角度看，君主是羅馬人權利的最終代言人。他以發佈法令（*edicta*）、訓令（*mandata*）、政令（*rescripta*）和教令（*decreta*）的方式，將這一權利通過司法官傳達到各利益集團。在命令的構架方面，他得到了專業法學家的意見和幫助。同時，他逐漸獲得了對立法的壟斷，從此立法就變成了在元老院中公佈「帝國憲

14. Ihering, 《羅馬法的精神》卷二第一部分, 頁 128; 比較頁 260。

15. 本書, 頁 72 (邊碼)。

16. 《劍橋古代史》, 卷十一, 第二十一章, 頁 806 及以下, 巴克蘭 (Buckland) 的文章。

17. Ulpian, 《制度》(*Institutiones*), 卷一, 第二章, 第 6 節。

法」(constitutiones)，向元老院發表致辭，並得到他們的鼓掌。

君主作為羅馬秩序的代表和擁護者的能力體現在他被賦予的監察權力，或「對法律和習俗的監督」(cura legum et morum)，這構成了帝國權威(auctoritas)的最後一方面。這一權力如同元首制中的其他權力一樣根源於原始政治生活，並似乎內在於羅馬的地方官概念之中。正如它的名字所暗示的，它最初無疑與公民五年一次的登記服兵役或上交賦稅相聯繫。所以，它的特性首先是「形式化」的（從技術角度看）。不過，這一事實並沒有使它避免被用作公共政策的工具。在此意義上，它允許對我們所認為的私權領域進行最廣泛的干預。<sup>18</sup>於是，奧古斯都便調用了這一權力來推動他的社會重建計劃，但只是用於那些容易得到理解的目的，且帶有始終如一的奧古斯都式克制和判斷力。隨後幾位君主中的更保守者則似乎不肯承擔擁有該權力所要求的這些責任。<sup>19</sup>另一方面，那些（像克勞狄[Claudius]和圖密善[Domitian]那樣）傾向於獨裁統治的君主則歡迎它所帶來的進行管制的可能性。要了解這些方法和可能性，我們只需要參考一下《君主法》中的內容，它以最廣泛和毫不含糊的語言說明了這些方法。<sup>20</sup>

122

關於君主的形式上的能力我們就討論這麼多了。如何運用這些能力當然取決於意圖(consilium)何在。這也就提出了關於政策的問題，即帝國行為的第三個也是最後一個階段。其他兩個階段最終也要依賴於它。在這方面，我們已經考察了奠基者賦予元首制的目標。這些目標可以用一句斷語來總結：他在沒有求助於希臘化式

18. Plutarch, 《老加圖傳》中有典型的事例。

19. Tacitus, 《編年史》，卷三，第 53-54 章。

20. Bruns, 《古羅馬法權的緣起》，第五章，第 56 項，第 17-18 行。

的皇權 (basileia) 或拉丁獨裁統治的前提下就解決了社會停滯 (stasis) 的問題。狄奧·卡西烏斯 (Dio Cassius) 在觀察了隨後的兩個世紀後說道：<sup>21</sup>

他調和了他的權威和人民的主權，在保障安全和秩序的同時捍衛了他們的自由，使羅馬人同時免受暴民統治和專制的危害，而在一個人的（沒有恐怖的）統治下經歷了一種有節制的自由。他們是一個國王的臣民但不是奴隸，是一個民主國家的公民但沒有異見。

如此看來，這位奠基者的意圖完全可以視為要把古典理念論哲學原則解讀為普世適用的語言。問題在於，如何將這些原則不僅施於當下，而且施於未來。

僅僅說明一下奧古斯都的計劃就可能會帶出其中巨大的、複雜的問題。寬泛地說，這些問題包括兩方面，它們涉及到他所掌握的物力和人力，以及它們如何被使用，以達到柏拉圖所說的「可能的最善結果」。物質材料的運用帶來各種困難，其中並非最大的一個是關於這個物質的或「客觀的」世界的。可以簡要說明這個困難。我們已經看到，根據理念論的分析，客體的世界如何對立於主體，兩者之對立正如命運 (fortuna, τύχη) 的領域對立於「藝術與生產」的領域。這領域顯然已進入到政治家的視野中，因為它已被認作是亞里士多德所說的一個有計劃社會所必需的「設備」 (choregia) 的來源。然而，與此同時，它又往往不被理解，的確，作為或然的或偶然的王國，它的作用從長遠來看只是純粹的運氣問題。這場爭論中的一個事實是：對帝國的收益和損失的

---

21. Dio Cassius, 《羅馬史》，卷五十六，第 43 章，第 4 節。

計算能夠揭示出帝國最終毀滅的真正原因。

在此情形下，人們當然應該把注意力集中於人力上，以應對自然界中的未知者和不可知者。所以，創造性政治把建立一種公共紀律（*publica disciplina*）的可能性與獨立的、自給自足的城邦所已經具有的特徵相聯繫。這樣一種紀律既涵蓋經濟領域，也涵蓋社會生活。從理想的角度說，它體現在一種以維持中產階級的存在為基礎的經濟之中。問題是，如何將這一理想應用到帝國社會的現實中來。這會提出數不清的問題，我們只能簡要地加以說明。

我們一開始可以注意到，這是一個從根本上影響了帝國人民的問題。對於外省人而言，至少在早期元首制下，他們的地位正如塔西陀所勉強承認的，「他們不能對現狀提出任何異議」。這就是說，他們已經可以避免其命運的最差結果，即成為「羅馬農民大眾」（*praedia populi Romani*），成為長期折磨着帝國社會的無情的統治權鬥爭的受害者。除此之外，他們的地位較之消極的旁觀者也好不了多少，他們自己也的確能夠一定程度上控制事態的發展。但是，如果這對於外省人是事實的話，那麼對主權人民而言就截然相反了。新政權在他們所學會認同的生活理想上進行了必要的徹底修改，這種必要性可以用一個事實來概括：隨着奧古斯都和平的鞏固，掠奪式帝國主義的時代已經被迅即而徹底地終止。

但是，雖然這些被動的改變一定程度上影響到所有階層的羅馬人，對它們感受尤深的則是失去了權力的寡頭統治集團，即共和國時期的經濟和政治大鱷。對於寡頭集團的倖存者和後代們而言，這些改變所要求的調整是他們（無論從稟性還是從傳統上說）無力面對的，這些問題到最後只有通過對這些龐大貴族家庭的清算來解決，因為他們未能適應新的形勢。早期帝國的文獻記錄

說明了那種形勢對他們意味着甚麼。其中的一方面可以從佩特羅尼烏斯（Petronius）對粗俗的暴發戶（nouveau riche）、百萬富翁、自由民特里馬奇奧（Trimalchio）的刻畫中看出。<sup>22</sup>其他方面則在尤維納利斯（Juvenal）的諷刺作品所提供的一世紀社會的圖景中有栩栩如生的介紹。研究一下這些文獻就能夠感受到，困難不只在於物質，也在於道德。貴族統治者不可能接受奧古斯都秩序下受限制的生活前景，更不容易把他們自己與此聯繫起來。於是有了他們盲目而頑固地抵制該秩序的悲劇，直到羅馬古代的貴族階級事實上被消滅，才算告一段落。

從政治上說，新舊之間的衝突集中在元老院內，體現在皇帝統治下的所謂反對派上。這種對立可以在關於加圖的回憶中找到意識形態的基礎，並且顯露出一種誇張程度並不遜於這位「殉道者」本人的精神的空想浪漫主義。但是，從物質的角度看，主要的矛盾在於我們所謂的生活標準或（更確切地說）生活模式，很顯然，他們的立場從此受到譴責。這裏的麻煩是，他們無法忘記自己的過去，無法不去回顧已逝去的帝國主義競爭中的偉大與崇高。在這方面，來自皇帝宮殿中的財富和權力無疑加深了他們的苦楚。值得補充的另一個（卻非次要的）因素是對血腥的強烈感受，它主宰着這些從前的「世界之主」們的精神。雖然這種感受會激勵繼任者們去成就配得上其先祖的偉業，卻也使他們難以放眼未來。這就好像那些沒有被出生之機遇帶進上流圈子的人們身上明顯的卑賤一樣。<sup>23</sup>於是，貴族們堅守着傳統的奢華輔張的生活習慣，直至最終毀滅掉自己。正如塔西陀所說，

125 鄉下人韋斯巴薊（Vespasian）的上台昭示着一個更加簡

---

22. Petronius, 《愛情神話》（*Satyricon*）。

23. 圖密善的心理是這方面的一個有趣案例。

樸和健康的時代的到來，<sup>24</sup>但他畢竟提供了關於當時之「惡習」的大量談資。我們不能繼續深入這一爭論了，只能指出爭論是在理念論哲學中普遍接受的「精英」（cadre）概念下展開的。所以，它包括了（比如說）將土地資本化視為「墮落」之「根源」的老問題。<sup>25</sup>與此同時，改革者繼續譴責「奢侈」行為，他們固執地將其與現代經濟學家常用來說明生存狀況之改善的各種現象相聯繫，比如在使用絲綢做服飾。<sup>26</sup>最後，由於缺少真正的洞見，他們往往回到傳統的對策上，呼籲政府進行節制消費的干預。在這方面，他們往往表現出一種明顯的躊躇不決，尤其是在像提比略·凱撒這樣的心智保守者身上。後者向元老院中的積極分子發出的尖銳譴責給這場辯論賦予了一種生活常識的意味，與這種陳舊题目的討論通常具有的不現實氣氛形成鮮明的對比。<sup>27</sup>

當然，那個時代的即時的、緊迫的任務在於適應希臘—羅馬化的大城市的要求。從貴族統治者的角度說，這意味着在一些場合下進行合作，比如在奠基者所構想的所謂兩頭政治中。在帝國美德與這位皇帝的出身階層的美德之間的關係中存在着一種哲學基礎，可以解釋這樣的合作，我們只能把它看作保守君主們對和諧的貴族統治所表達的真誠而深刻的感情。這種感情的存在解釋了一個事實：雖然元老院注定會在皇帝統治下日趨式微，但它消亡的過程也未免太長了一些。同時，它也解釋了為甚麼儘管面對着可悲的幻滅，繼任的皇帝們卻繼

24. 《編年史》，卷三，第 55 章：“praecipuus adstricti moris auctor Vespasianus, antiquo ipse cultu victuque”。這一章應從整體角度進行研究。

25. Pliny, 《自然史》(*Naturalis Historia*)，卷十八，第 6 章，第 35 節：“latifundia perdidere Italiam.”

26. 這裏的真正問題是關於外貿的，據說外貿通過用一磅金兌換一磅鹽，已經耗光了帝國的鑄幣。

27. 《編年史》，卷三，第 53-54 節（公元二十二年），提比略寫給元老院的信。

126 續與這個機構合作，歸根到底，他們自己的職位的合法性似乎便來自這個機構；它當然還解釋了，儘管需要的是更專業化、技術化的管理人才，元老院中的人員卻越來越達不到解決他們所面對的和平和戰爭問題的要求，即使可以信任他們將忠誠地履行這些職責（他們絕不會一直如此）。願意合作的元老院繼續保持着他們的特權，這體現在：滿腦子都是憲法的統治者們，卻仍然把元老院的裁決等同於歷史的裁決，即便所涉及的是他們自己的性格和事業。這是因為，無論是對已故君主的最後神化還是「徹底抹殺」（*damnatio memoriae*），都需要依靠元老院來頒佈。但是，就新政權下的一般合作可能性而言，有一個前提條件：元老們不得不犧牲其處於羅馬精神之核心的個人獨立的理想；對君主的忠誠要求他們放棄這權利「以思其所好，言其所思」（塔西陀語）。<sup>28</sup>的確，正是在這個問題上，它成了皇帝與貴族統治者之間的一個矛盾。於是，後者一邊接過了關於帝國民權的最佳職業，一邊卻是一種悶悶不樂和懷疑的態度。於是他們對合作要求採取了積極或消極的抵制，直到他們發現其地位和職業逐漸被新貴（*parvenus*）所侵佔，而他們自己則跌入了深淵。<sup>29</sup>

但是，如果說奧古斯都和平宣告了貴族統治的末日，它對於奠基者本人的後嗣也幾乎是同樣致命的。的確，隨後的兩個王朝都在調整過程未能完成之前就破滅

---

28. 《歷史》，卷一，第1章，第4節：“sentire quae velis et quae sentias dicere.”

29. 關於奧古斯都在公元三年至十年間招募「新人」的措施，參看Marsh，《提比略的統治》，頁43。克勞狄則給特權階層開闢了一系列的、全新的事業。老的議會則同時被消除，一部分是自然的，一部分則是一系列「恐怖」的結果，其中第一次發生在提比略時期（公元三十一至三十七年），最後一次是在圖密善時期（九十三至九十六年）。此處，我們可能會記起一個事實，即古代的共和國家族中至少有一個一直存在到第三世紀中葉，當時，最後一個古爾潘尼亞·皮索尼斯（*Calpurnii Pisones*，Numa以後第二十八代）在一次未遂陰謀中消亡。參看Gibbon，《羅馬帝國衰亡史》，第十章，頁276。



了。古代的文學界權威對早期帝王們的描述幾乎無一例外是反面的，接受這些描述就等於相信，從提比略開始，一個人類的厭惡者被一個瘋子繼承，後者則又被一個傻子繼承。另一方面，尼祿（Nero）——朱里亞—克勞狄家族的最後一個男性——作為一切邪惡的象徵出現，他的罪行不只在於污染了首都已經十分複雜的空氣，而且在於對各省之存在的威脅。在相同的背景下，韋斯巴芗成為恢復奧古斯都秩序的代表，但情況到了他兒子那裏又走了下坡路，尤其是他的小兒子，對後者的最惡劣評價莫過於說他是一個「光頭的尼祿」。幾乎不用多說，這些傳至我們的描述是扭曲得很厲害的，甚至在某些方面僅僅是對事實的拙劣模擬。這並不是說帝王們就一定應該免於加給他們的殘暴貪婪的指控。但這的確說明，我們古文獻傳統中遭遇到一個關於歷史解讀的頭等問題。這個問題同時涉及到「好」皇帝的「善」與「壞」皇帝的「惡」，的確，它所提出的是關於「城邦中的美德與罪惡」的古典問題。

127

在這方面，我們必須記住，一個羅馬皇帝的地位與現代憲政下的君主很不相同，因為用西塞羅的話說，「他是國家的法人」。在此意義上，他是羅馬美德的最高體現，不僅是為了，而且是作為他所宣稱自己「代表」的主權人民而說話行事。在這方面，奧古斯都本人取得了不同尋常的成功，他把自己展示為開明統治者或公民君主的最佳範例（*ne plus ultra*）。但這樣的努力要求具備常人很少擁有的自製和忍耐的品質；這必然給即便是最深不可測的統治者的權力帶來嚴重負擔。<sup>30</sup>所以，毫不奇怪，他的繼任者通常會發現這任務超出他們的能力。

---

30. 關於奧古斯都在「下班」時間做些甚麼的傳聞，參看Suetonius,《奧古斯都》，第67-78章。當然，在他的敵人眼中，他僅僅是一個偽君子。寬容一些的話，大概應把他描述成一個老頑固。

128 從這個角度說，將來的歷史已在很大程度上暗含於提比略·凱撒的歷史之中了。後者在經歷了一個奇特的、變幻無常的軍事和政治生涯後，最終被（用塔西陀的話說）「一次大齡收養和他母親的詭計」推上皇位，這事實上是奠基者之王朝野心的必然結果。後者無論多麼順其自然和靈活機變，都與正式的共和原則難以協調。這位新君主儘管有明顯的性格和氣質缺陷，尤其是缺乏自信（*haesitatio*）——被那位歷史學家錯誤地歸結為天生的驕傲（*insia Claudiae familiare superbia*）——但他無疑是現有人選中的最佳。這是由於朱利安譜系的唯一男子阿格里帕·波圖姆斯（*Agrippa Postumus*）甚至連基本的帝國美德也不具備。<sup>31</sup>同時，提比略似乎也清楚他的局限性使他完全不適合這一職位。<sup>32</sup>因此，我們不需要懷疑他一再表達退位意願是否出於真誠，畢竟，實際的情形是這一意願從未得到實施。他於是被迫抓緊權力，部分出於孝心（*pietas*），部分（無疑地）出於對恢復「共和國」的幾乎必然的結果的恐懼。他以同樣的精神盡力履行其職責，「完全忽略民意，如果他還有可能獲得尊敬的話」。但他努力在行政管理中扮演積極角色的行為卻使元老院和法庭的主動性陷於癱瘓。與此同時，他成了貴族統治者持續暗中打擊的目標，必須隨時小心他們幾乎不加掩飾的惡意破壞。在他與他母親（全靠這位孀居皇后的詭計他才獲得皇位）棘手的關係之外，又增加了與格馬尼庫斯·凱撒（*Germanicus Caesar*，他的侄子和養子，後者完全沒有如形勢所要求的那樣韜光養晦，而是以只有他的野心勃勃、盛氣凌人的妻子才能超越的勤勉精神公開收買人心）的同樣棘手的關係。於是，這位皇帝向來缺乏親和力的性格不可避免地越來越沉鬱和乖僻。同時，

---

31. 他未受教育，也無法教育（*rudis liberalium artium*）。

32. Tacitus, 《編年史》，卷一，第 11-12 章。

從格馬尼庫斯神秘的死亡開始，連續的悲劇事件動搖了法庭和社會的基礎。為了逃避這種充滿了懷疑和陰謀的氣氛，提比略走出了致命的一步，離開了首都。這樣一來，他就為塞揚努斯（Sejanus）的崛起和他自己及家族的災難結局鋪平了道路。因為，隨着這個他似乎完全信任的人公然背叛，他的精神終於崩潰，其結果便是「提比略恐怖」，它開啟了一系列的政治血腥事件的大門，沾污了元首制的歷史。<sup>33</sup>

129

但是，雖然各方面的環境都加劇了公元三十一年至三十七年的政治崩潰（*débâcle*），它們本身卻不足以說明一切。要抓住事件的真正意義，我們必須把它看作奧古斯都權力概念的內在的不規範性的結果，由此，這位皇帝被置於一個完全錯誤的位置，無論對他本人還是對他同時代的人來說都是如此。也許正是對這種不規範性的過分熱衷促使提比略皇帝驚呼：我之後將洪水滔天。從帝王們的時代開始，他們的悲劇就一直是持續不斷的爭議的主題。一言以蔽之，這是那些被要求扮演神的角色，卻降格到扮演獸的角色的人們的悲劇。<sup>34</sup>我們這樣說，絲毫不代表我們認同帝國宮廷中長期的醜聞（*chronique scandaleuse*）——人們有時會對這些醜聞不屑一顧，認為是那些沒話找話說的作家們的小伎倆。我們所關心的是一種邪惡的意識形態，以及那些覬覦皇位的人們接受它所帶來的災難性後果。我們曾稱之為古典的權力意識形態。

我們已經觀察了這種建立在互補的美德與幸運概念之上的意識形態如何在羅馬的奧古斯都那裏實現神聖化。它向他的繼任者們施加了一種無法逃避的報應。於

---

33. 在這方面，我們可以置疑馬什（Marsh）的斷言（《提比略的統治》，頁 200），他認為「提比略恐怖的整幅圖景都是想像的產物，沒有證據的支持」。

34. 本書第三章，頁 111（邊碼）。

是，我們可以看見提比略懇求元老院記住他只是一個人，履行着人的責任，期望配得上其先祖的榮譽。同時他卻被迫（以他自己和他母親的名義）接受一個世間的神祇才配享有的尊崇。<sup>35</sup>還有韋斯巴薊，他臨死前仍以令人生畏的意大利式才華奚落着神聖化的觀念，他說：「我想我正在變成一個神。」但是，無論他的話表達了多麼明顯的荒唐意味，這種觀念卻不是抗議或嘲弄能夠消除掉的。同樣，用國界來阻止它被意大利接受（如奧古斯都曾想像的）也是不夠的，因為這等於承認對它的抵制僅僅根源於已經過時的共和國成見。其實，早在凱烏斯·卡利古拉（Gaius Caligula）那裏，這道國界就不復存在了，即使成見還在。我們也許可以從這一事實中找到他的短暫而悲劇性的生涯的線索。的確如此，一個近期的作者<sup>36</sup>就試圖從另一方面進行解釋，然而代價是過於貿然地否定了整個文化傳統。這位作者說到凱烏斯進行清晰的邏輯思考的能力，說到他的諷刺才華，但這一切都與他是一個偏執狂，是那只朱里亞·克勞狄家族的瘋狗相聯繫。於是，「他的最個人化的特徵」（如作者所承認的）就是「厚顏無恥」（ἀδιατροψία）。<sup>37</sup>就是說，他放肆到了由着自己的所謂「神性」到處發作的地步。這些行為過於超前，完全超出了羅馬人的忍受能力。但是，他們很快也就適應了這一觀念。在圖密善那裏（僅僅四十年後），稱呼皇帝為「我的主我的神」（dominus et deus）已經成了習慣禮貌用語。在隨後一個世紀中，即使像圖拉真（Trajan）這樣充滿憲政思想的君主也會毫不猶豫地接受這些稱謂形式，直到一個基督徒（德爾圖良）出來抗議使用它們。至於凱烏斯的繼任者克勞狄（人稱「士

---

35. 《編年史》，卷四，第 37-38 章。

36. Balston, 《凱烏斯皇帝》（*The Emperor Gaius*）。

37. 同上，頁 214。

兵的皇帝」)，他從年青時就不是一個孱弱荒謬的人——這類性格也許是一個夢想當上政治之神的人所需要擔憂的最大障礙。所以，皇位上的他給那些同時代的天才們樹立了一個絕佳的靶子，他們甚至大膽預言了他最終的升天（pumpkinification）。這一事實，以及他的統治由女人和自由民主宰的客觀環境，<sup>38</sup>都淡化了他在行政秩序方面的堅實成就，實際上，在導致尼祿被迫退位和自殺的亂局中，他的努力無疑使元首制免於危亡。那場危機將揭露一個事實：尼祿的唯美主義不足以取代他性格上的缺陷，尤其是對一個君主而言。它也暴露出「一個危險的秘密：在其他地方也可以有皇帝（如果需要的話），而不只是在羅馬」。<sup>39</sup>與此同時，它強調了帝國事務所乃是一種秩序和安全的保障，無論是在首都還是在各行省都是如此。<sup>40</sup>

131

毫無疑問，當時的哲學試圖重新解釋和論證帝國權力，正是源自對其真正重要性的了解。塞涅卡的文章《論仁慈》（*De Clementia*）便體現了這種努力，作者在其中讚美了皇權，宣稱只有他的仁慈之情能夠限制他的意志，以及他是整個聯邦能夠聚結在一起的紐帶，是聯邦之靈魂的生命氣息。他的這種誇張的語言為一些希臘思想家所繼承，如寫作《論帝王》的普盧薩的迪奧（Dio of Prusa），以及稍後的埃利烏斯·阿里斯提德（Aelius Aristides），他用我們相當熟悉的辭句讚美皇帝是他的人民的父親和牧羊人、人類幸福之光、有着傑出的令我們

38. 很明顯，對所謂帕拉斯（Pallas）、那西蘇斯（Narcissus）和卡利斯圖斯（Callistus）（或波里比阿[Polybius]）的「三執政」的嘲諷體現了貴族統治者對克勞狄所創立的新帝國執政機構的敵意。與此同時，它也指向了後來由哈德良所實施的人事改革。

39. Tacitus, 《歷史》，卷一，第4章，第2節。

40. 可參看塔西陀所記載的凱里亞里斯（Cerialis）的講演（同上，卷四，第73-74章），當時他警告聽眾們不要被遠方土地上的綠色所誘導，而要記住當下制度的可靠的優勢。

不知如何感激的美德。<sup>41</sup>在這方面，普林尼致圖拉真的頌詞也不遑多讓，儘管他有着獨特的拉丁式偏見，因而努力避免觸及傳統的合法性原則，根據這種原則，「君主不能居於法律之上，而是法律在君主之上」。<sup>42</sup>

我們無暇停下來思考這種主權觀念所伴隨的許多社會的、政治的變遷。這些在奧古斯都時代已經開始的變遷首先包含了一個宮廷（aula）的產生，而在此之前，這種獨特的現象僅存在於希臘化的東方。這就意味着存在着敵對的派系（每一個派系都積極追逐其特定利益），以及一群諂媚小人，他們總會（正如提比略在臨死前痛苦地說出的）「避開日落，以便迎接朝陽」。這還意味着承認帝國家族成員的特殊地位，其典型例證除了不顧《懲治通姦罪之優利亞法》（*Lex Iulia de adulteriis*）而對皇室女性給予特殊保護，還包括授予孀居皇后莉薇婭·奧古斯塔（Livia Augusta）以頭銜。<sup>43</sup>同樣的考慮導致了一套接近皇室之禮儀的建立，其中涉及搜查來訪者身上藏匿的武器（由卡利古拉正式實行）。這些創新雖然在一開始相對微不足道和簡單，但預示了兩個世紀後的情形，那時家族神聖儀式（*domus divina*）將完全建立，一個羅馬皇后將在公開的銘文中自稱「我們最神聖主人皇帝塞維魯·亞歷山大的母親……以及軍隊、元老院、祖國、全人類的母親」（*mater domini nostri sanctissimi imperatoris Severi Alexandre ... et castrorum et senatus et patriae et universi generis humani*）。<sup>44</sup>

這些變化無論有多麼驚人，都只是進一步解放了皇帝本人作為奧古斯都秩序的代言人和表率的職責。由於

---

41. 卷三十五，「（Anonymi）論帝王」（*εις βασιλέα*），第22、38章。

42. Pliny the Younger, 《讚頌圖拉真》（*Panegyricus Traiani*），第65章。

43. 《編年史》，卷二，第50章。

44. Dessau, 《拉丁銘文選》，第485章。比較第429章和第439章中羅馬皇帝對*sanctissimus*一詞的運用。

這種地位，他被施加的主要義務也許就是與奠基者顯現在錢幣上的類型保持一致，即使最細微的偏離都是不能容忍的。所以，一個羅馬皇帝最不能期待或渴望的事就是做他自己。我們幾乎不用討論這必然會給君主們帶來多大的心理緊張，同樣，我們也會毫不奇怪地發現許多君主都或多或少地私下尋找逃避之途。所以，提比略（如果關於迷戀占星術的傳說可靠的話）應當被看作一個奧古斯都理想的秘密背叛者。而卡利古拉（從某種意義上說）公開背叛了這種理想，他的「厚顏無恥」從好的一面說反映了他對官方式虛偽的強烈憎恨。同樣的特徵大概也可以在尼祿那裏找到，成為他有限的幾項美德之一，否則他就壞得不可救藥了。但也許最有趣的例證是在提圖斯（Titus）那裏。他是韋斯巴薊最大的兒子和注定的繼任者，是奧古斯都原則的恢復者。他被奉承者吹捧為「人類的寵兒」（*amor et deliciae generis humani*）。然而，考慮到他必定要承擔的職責，他的水平卻是極其可疑的。他雖然是一個能力出眾的士兵（正如他宣讀於耶路撒冷的作品所說的），卻與一個猶太血統的東方公主越走越近。他無視羅馬人民的感情向公主求婚，只是在他父親的嚴令下才頗不情願地放棄了這段浪漫，回到羅馬城。<sup>45</sup>可是，他妥協的結果卻是把自己變成了一個帝國童子軍，以敗壞弗拉維（Flavian）王朝的政策。於是，在歷史學家的刻薄辭句中，他短暫的執政經歷沒有一點點的好運可言。

133

就此被提圖斯帶入危機的弗拉維王朝在圖密善那裏完全擱淺了，後者的被謀殺令人回憶起朱里亞·克勞狄皇室的悲慘經歷。於是，他們開始把收養原則作為避免常見的繼承危機的辦法，這也有利於尋找最佳人選來執

---

45. Suetonius, 《提圖斯傳》（*Titus*），第5、7章。

掌帝國政權。<sup>46</sup>接受這一機制意味着我們所說的適應階段走向了終結。同時，它也為經歷過這「缺乏好運的時期」（*rara temporum felicitas*，當時收養原則正在流行）的塔西陀提供了必要的參照，以考察早期元首制的紀錄。從這個角度說，對這些記錄的批評在很大程度上變成了對這位相關的、最重要的歷史學家的批評。

塔西陀在他的作品開端處有力地表達了他的不偏不倚，他宣稱將進行「沒有熱情也沒有憎恨」（*sine ira et studio*）的寫作，至於這樣做的原因，則「已隨時間的流逝而消失了」。<sup>47</sup>我們可以承認，在純粹真實性的層面上，他已經充分地證明了自己的原則。<sup>48</sup>但是，記錄的準確僅僅使他對提比略的野蠻評價更為醒目。問題來了：我們如何解釋這位歷史學家的敵意？一些人將這種敵意歸因於圖密善專制統治下為個人苦難所扭曲的精神的痛苦。另一些人則將其歸因於共和主義或「貴族主義」的偏見。但如果說塔西陀是個共和主義者，那也只能在這個詞的純粹學術的意義上說。的確，他像李維一樣認為原始聯邦制是合法自由的體現。在他看來，羅馬成就的頂峰與

134 《十二銅表法》出現的年代是一致的。在隨後的時期內，他只看見了派系的不斷發展，對此，元首制提供了唯一可能的藥方。<sup>49</sup>塔西陀與波里比阿和西塞羅的思維方式保持了相當距離，從而體會到「混合的政府形式」無法最終解決政治權力的問題。他沒有在大眾的專政和個人專

---

46. 亞里士多德曾在《政治學》（卷三，1286b22）中討論了這些危機。塔西陀則通過加爾巴（Galba）之口，對常見的一些爭論進行了總結（《歷史》，卷一，第15-16章）。我們大概可以注意到，採用這一辦法的君主們都沒有自然子嗣。而這一事實，無疑也可以歸結於帝國人民的好運。

47. 《編年史》，卷一，第1章。

48. 參看他對提比略政府的討論：《編年史》，卷一，第72-75章；卷二，第48、50章；卷三，第69-70章；卷四，第6章；卷六，第7章和第51章（最終的評價）。

49. 同上，卷三，第26-27章。



政之間想出任何實際的替代品，其中的後者是兩種邪惡中較輕的一種，所以儘管有統治者個人的反復無常和獨裁權力的可怕罪惡，它仍然可以持久。同樣的，他雖然也讚美共和主義，卻厭惡那些為加圖精神而死的人太過做作。畢竟，「美德」的培養即使在暴君的統治下也是可能的。所以，塔西陀宣揚一種所謂最真實的政治智慧，即以現實主義的態度接受現狀，並在毫不含糊地譴責朱里亞·克勞狄王朝的過度專制<sup>50</sup>的同時，也以同樣的熱情反對任何顛覆性的革命行動。<sup>51</sup>

這些政治觀點的模糊性意味着某種比單純的共和式或貴族政治式偏見更深刻的東西。它反映了這位歷史學家思想中的一種難解的困阻（stasis），一種與他賦予這位皇帝的特徵並無不同的猶豫不決（haesitatio iudicii）。這種猶豫體現在他每一次的占卜中，顯示出他身上的輕信與良好判斷力的奇怪結合、<sup>52</sup>在對待命運問題時不堅定的必然論與同樣不堅定的自由意志論的結合，以及體現在他對稍後歷史的解讀中的、與他理想化的原始時期生活圖景形成對照的十足的現實主義。他對帝國貴族政治進行着無情的指責，但他對群眾仍然是一派貴族式的輕蔑；民主精神（正伯里克利等人所理解的）完全超出了他的理解範圍之外。但是，也許最重要的是，塔西陀的猶豫體現在他對我們所說的「進步」的態度中。他完全丟棄了維吉爾式的關於物質盛世可望在凱撒們的統治下實現的信仰。他的寫作是「一次對墮落退化的漫長抗議」，<sup>53</sup>但他卻沒有任何武器以向墮落之惡魔發起攻擊。135

在這方面，我們可以回憶一下他對於羅馬秩序的終極價

50. 同上，卷一，第 72 章。

51. 《歷史》，卷四，第 1 章，第 3 節。

52. 《編年史》，卷六，第 21-22 章。

53. Furneaux, 《塔西陀的〈編年史〉》（*The Annals of Tacitus*），卷一，導論，第四章，頁 23-37。

值提出的明顯的懷疑——這種懷疑顯示出，他是那種在一切跨文化時代都很常見的懷舊情緒的受害者，他所作的只是在理想世界的創造中尋找一個出口，作為逃避似乎無法忍受的現實的手段。在塔西陀那裏，這種傾向表現為對原始美德的過度讚頌。他把這與條頓人的美德聯繫在一起，從而開啟了北歐日耳曼人優越性的神話。所以這一神話並非產自德國，而產自羅馬。與此同時，在他為日耳曼衝突的延續所作的著名祈禱「如果這些部落不能對我們保持友好，但願他們彼此仇視起來」(Maneat, quaeso, duretque gentibus)，<sup>54</sup>他幾乎預見這個城市最終落入野蠻人之手的命運。他以此種方式譴責文明，但並不與之決裂，暴露出他的觀點中根本的模糊性，同時也表現出與奧古斯都羅馬精神的驚人背離。<sup>55</sup>

我們可以就此作出結論：塔西陀的困境從根本上說是精神上的，他陷入了一種意識形態的網絡中無法自拔。大概正是這一意識形態的缺陷導致他無法解決所承擔的政治問題。據說，該問題的癥結在於宣稱皇帝具有神性。對這種（他認為）既違反經驗也違反常識的宣言，他以其全部的力量（fibre）進行反抗。同時，他對此並沒有足夠的心智防禦力，因為他忍不住要嘲笑提比略在「拒絕追求戰神羅穆盧斯和奧古斯都神那樣的神化」時所暴露的「精神的欠缺」，<sup>56</sup>卻沒有意識到他所譏諷的其實是他自己。不過，塔西陀的意識形態還有更嚴重的問題，因為它歸根結底使他失去了了解人物和事件的能力。於是，在人物方面，它把提比略描繪成披着羊皮的

---

54. Tacitus, 《日耳曼尼亞志》(Germania), 第33章, 第2節。

55. 對《日耳曼尼亞志》的批判可參看《劍橋古代史》, 卷十一, 第二章, 頁68。其觀念的基礎是常見的文明與野蠻的矛盾, 其口述傳統至少可追溯到希羅多德。而塔西陀的處理方式則被「盧梭或斯多亞派關於文化對人類有害的觀念」沖淡了。在我們看來, 塔西陀的著作由此更具社會文獻意義。

56. 《編年史》, 卷四, 第38章。

狼，他的內在的邪惡直到最後的外部禁止解除時才得以顯現。<sup>57</sup>他在此處的失敗在於未能理解推動（motivation）的意義，換言之，他未能理解作為主體表達之媒介的客觀環境，行為者僅在與它的關係中才是能動的。在一切此種環境中，人物的對應物乃是事件，而與「行動者」相分離的「行動」必定是永遠不可知的。塔西陀既未能刻畫出人的個性，也未能對事件進行可理解的敘述。在接近他的主題的結束部分，在面對塞揚努斯（Sejanus）（這位皇帝手下的一名邪惡的天才）的現象時，他運用了由來已久卻十分空洞的命運概念來解釋此人的崛起和覆滅。他說：「命運突然開始推翻一切，她要麼是自己已經發瘋，要麼是把力量借給了瘋狂。」<sup>58</sup>或者，如果不是命運，那麼就是諸神。「幫助賽揚努斯把提比略變成受害者的，並不是他的聰明，而是俯臨羅馬世界之上的天庭的憤怒。他的崛起和覆滅對於這個世界都是致命的。」<sup>59</sup>這就是說，他認為賽揚努斯的問題根本無法進行合理的解釋。

根據以上情形，我們容易明白這位歷史學家曾怎樣渴望成為一個大眾先知，從而為其行為進行辯護。「塔西陀」，其作品的編者評論說，<sup>60</sup>「從未正式地表達過信仰」。這是因為（我們可以補充說）他沒有可以表達的信仰。取代其信仰的是一種對於人的活生生的興趣，其中包括對個人不朽的朦朧渴望和一種人類事實上活在後代的記憶中的感覺。這決定了他對歷史學家的作用的想法，激勵他去記錄生活中的善與惡的顯着例證，於是歷

57. 同上，卷六，第 51 章。

58. 其實，他在這裏僅僅是重複撒魯斯特在《喀提林陰謀》(10.1) 的話：“*saevire fortuna ac miscere omnia coepit.*”

59. 《編年史》，卷四，第 1 章（公元二十三年）。

60. Furneaux, 《塔西陀的〈編年史〉》，卷一，導論，第四章，頁 23-37。

史成為一種人類的良知。<sup>61</sup>但是，在這方面，我們需要記住他的評判標準是那些古典的美德與邪惡的標準，隨之，這些標準終於隨着安東尼諸帝（the Antonines）的黃金時代在歷史流程中找到了歸宿。那是一個調整的壓力和張力被終結的時代，體現於「五賢帝」的神聖意志開始專注於羅馬的世俗使命。

或者，至少看上去是如此。因為在內爾瓦（Nerva）及其繼任者的統治下，帝國達到了它的頂峰。民族間的戰爭被終止，整個地中海都承認了這個帝國都市的統治。在科學地劃定的，受到訓練有素、紀律嚴明的軍隊保護的疆界內，大片的土地被開墾和用於居住。羅馬世界遍佈着自治的城市（*civitates*），每一個城市都有社區中心和附屬區域。在古代的觀察家看來，這構成了普世聯邦的本質要素。種族、語言和宗教等歷史差別很快消失了，同化進程如此迅速，以至於西班牙和高盧的行省已經開始向羅馬提供皇帝。羅馬的貴族統治大致已經重建於帝國基石之上，新的貴族階層則顯然懂得了他們的作用不是發號施令，而是服務。的確，一個時刻正在迅速逼近，曾被主權人民作為特權加以小心守護的公民權應當被擴展到羅馬世界的每一個自由居民了，無論這標誌着羅馬人間使命的完成，還是標誌着羅馬秩序被徹底證偽（*reductio ad absurdum*）。

對既成體系的威脅或抗議相對微不足道，至少在馬可·奧勒留不平靜的統治之前是如此。在北方邊界有常見的遊擊騷擾，不時被懲罰性的遠征打斷。國防得到有效加強，例如在哈德良和安托尼（Antoninus）治下建立的不列顛城牆，以及「界線」（*limites*）的修築，那是一套用來縮短萊茵河與多瑙河凹角之間的距離的複雜防禦

---

61. 《編年史》，卷三，第 65 章：“ne virtutes sileantur utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit.”

系統。在多瑙河上，德凱巴魯斯（Decebalus）的威脅和他的羅馬化的軍事王國被圖拉真在兩次（分別在一〇一至一〇二年和一〇五至一〇六年）激戰中消滅。這一勝利的結果是給帝國增加了達西亞（Dacia）的礦產資源和耕地。在首都修建的廣場和圓柱標誌着圖拉真的成功，他還採取了預防措施，以防止將來產生類似的危險。邊界武器出口被絕對禁止，軍事訓練教師不能為野蠻人服務，否則將面臨死刑。在東方，羅馬卓著的聲望不僅來自擴張，而且（更令人印象深刻地）來自撤軍，圖拉真宏大的征服計劃被他的繼任者放棄了。

138

在帝國內部，沒有甚麼人能夠或希望向帝國體系發出有效挑戰。拒絕妥協的共和主義者們先前曾跟隨加圖直到墳墓中，以他們的死亡補償生活於朱里亞·克勞狄王朝和弗拉維王朝的暴政下的恥辱。而如今，<sup>62</sup>即便斯多亞主義者（儘管仍對王朝統治充滿懷疑）也從主權「天然地」內在於「最善」之人的理論中，找到一條將其傳統共和主義與現實實踐相協調的道路。軍隊的確還時常玩他們的推舉或顛覆皇帝的老遊戲，但反對內爾瓦的初期騷亂很快就由於收養圖拉真而夭折，而在同一年（九十七年），一次禁衛軍兵變也被輕易鎮壓。元老院阻止哈德良被推選上台的陰謀也遭到失敗，以違憲地處決四名執政官而告終。阿維丟·卡西烏斯（Avidius Cassius）反對馬可的叛亂（公元一七五年）是唯一引起軍團動盪的嚴重案件，但就連東方的部隊都沒有完全支持他。

社會保持着和平。社會中兩大元素中，那些上等人（*honestiores*）沒有甚麼可抱怨的，而下等人（*humiliores*）的情況則幾乎不會被聽到。在公元九十六年，內爾瓦負責鎮壓了奴隸和被解放奴隸的騷亂，他們在圖密善「恐

---

62. Rostovtzeff, 《羅馬帝國社會經濟史》，頁 108 及以下。

怖」時期曾被鼓勵去揭發他們的主人。<sup>63</sup>不過，斯巴達克思（Spartacus）和西西里奴隸戰爭的時代已經過去了。隨時征服時期的終結，像得洛斯島（Delos）這樣的大型奴隸市場被遺棄了，勞動力變得更有價值。而且，人道主義情感的傳播給予了奴隸階層一種保護，他們有理由感謝這種保護，他們的權利中最重要的一項——簽定自由契約的權利——得到了法律的充分保障。<sup>64</sup>整個安東尼諸帝時期只有猶太人發動了影響廣泛、性質嚴重的起義，連耶路撒冷被毀也不能壓制他們強烈的宗教民族主義。據說，他們如今與幼發拉底河以外的同胞聯合起來，共同威脅着東部邊界的和平。發生了兩次猶太人聯合起義，一次在一一五年，針對圖拉真，另一次在十六年後，針對哈德良。後者之所以發生，是因為政府重建聖城並改名為埃利亞城（Aelia Capitolina），並在耶和華神殿的舊址上興建「至大至善之朱庇特神」的神廟。而安托尼·庇護雖然禁止猶太人改宗，卻允許他們行割禮，從而開啟了一種撫慰性的修正政策。與帝國內一般的採取默許態度的靈魂相並存的只有一種例外：基督徒（他們被默默地從社會所有階層吸收進來）為所有在精神上反抗他們所認為的主流理想的空洞和膚淺的人建立了一個中心。<sup>65</sup>但在西方，他們的聲音很難說是清晰有力的，至少在安東尼諸帝時代結束之前是這樣。

同時，五「賢」帝還在致力於實施奧古斯都政策中最出色的一面。這幾位君主對憲政主義的信仰和偶爾鬆動的實踐是值得一提的。漫長而令人厭惡的謀逆（*lèse-majesté*）指控由內爾瓦終止了，他以相似的方式鎮壓了告密的瘟疫。這位皇帝回到了提比略的政策（曾

---

63. Dio, 卷六十八, 第 1 章。

64. Bruns, 《古羅馬法權的緣起》, 第五章, 頁 204, 第 58 項: S.C. *Rubrianum*

65. 本書第六章, 頁 221 (邊碼)。

被克勞狄放棄），禁止帝國檢察官擅用司法權插手國庫事務。內爾瓦還限制了在位君主通過收養形式指派繼承人，或將其作為繼承權力的最佳人選「推薦」給元老院和人民的做法。

這些皇帝的目標也許可以被描述為一個有計劃的團體目標，雖然其中包含了一定程度的官僚制度，但規範畢竟還沒墮落成管制（regimentation），官方也對積極的政府控制手段感到滿意。圖拉真徹查了帝國的軍事機制，他還促進了合法工人行會的發展。哈德良的主要憂慮在於「公民紀律」，為此他不停地進行帝國巡遊。他通過強化法令，使法律的原則和實踐更為理性化。與改革同時進行的還有用於意大利的四位巡迴法官的制度

140

（IV viri iuridici）。他通過普遍授予拉丁特權（晉升為公民之階），為在各行省迅速增長的人口中推行羅馬法輔好了道路。他還對帝國和城市的財政實施更有效的控制，前者是通過中央國庫的發展，後者則是通過將監管人或專員（審計員）（curatores or correctores）派至各周邊城市。

以他們之所見，安東尼諸帝進行的是一項積極的社會改革和經濟改革計劃。我們可以把它和始於內爾瓦的耕地立法，以及遍及帝國各處的道路、溝渠、和公共建築的修築相聯繫。不過在這一改革努力中，最驚人的無疑是一套食物供給系統，該系統始創於內爾瓦，由他的幾位繼任者發揚光大，一直延續到下一個世紀的財政崩潰才告一段落。這一項目包括在高品質的土地上進行審慎的投資，以供給意大利各城市的孤兒（無論男女）的需要。於是這很快成為一種公民教育的形式，和一個先進的社會服務項目，這一做法既「從經濟上」也「從科學上」平衡了系統的損耗。所以，它可以被用來說明安東尼諸帝思想的精華。

致力於社會服務活動的安東尼諸帝通過口號的形式宣揚了他們的措施，這在古代歷史中無先例可循。這些口號（正如現代政治家的呼籲一樣）將被重複於鑄幣和碑銘上，直到它們已經失去任何意義之後很久仍是如此。於是，內爾瓦在其「奧古斯都正義，公共自由」（*iustitia Augusta, libertas publica*）的口號中宣揚了自由與權威通過回到憲政而達到和諧，而「意大利福利」（*alimentaria Italica*）、「重建意大利」（*restitutio Italiae*），以及他的「美德加幸運」（*virtus et felicitas*）、「和諧」（*concordia*）、「和平」（*pax*）和（同樣很重要的）「收養」（*adoptio*，他以此種方式選定繼承人），都標誌着羅馬的復興（*Roma renascens*）。將「幸運時代」（*felicitas temporum*）作為口號的圖拉真則把帝國的豐饒角飾（*cornucopia*）刻在硬幣上，將關於糧食、油和酒的真切祝福灑遍這個令人愉快的世界。據說他曾打算以政府干預來防止夫權氾濫，比如那種源自羅馬傳統的丈夫約束嗜酒的妻子的權利。<sup>66</sup>

141 哈德良最喜愛的格言是慷慨（*liberalitas*，與免除未繳納的稅賦有關）、紀律（*disciplina*）和穩定（*stabilitas*）。<sup>67</sup>庇護雖然由於對經濟的偏愛而通常被看作一個吝嗇鬼（*κυμνοπρίστης*），但也宣揚其「慷慨」和「奧古斯都式的寬宏」（*munificentia Augusta*），認為它們帶來了這個時代的好運（*felicitas*）和幸福（*laetitia*）。他喜歡在硬幣上刻上赫拉克勒斯——人類神聖的僕人，也通常認為「幸運」是他恭順的僕人。不過，真正體現他政策之實質的恐怕是「冷靜」（*aequanimitas*）一詞，據說他臨死前仍在念叨這個詞。「哲學家國王」馬可（他的統治

---

66. Pliny, 《自然史》, 卷十四, 第13章, 第89-91節; Valerius Maximus, 卷二, 第1章, 第5節及卷六, 第3章, 第9節。

67. 然而, 他本人的脾氣卻是十分「不穩定」和令人不安的, 據說他「死了還招所有人恨」(Parker, 《從一三八年到三三七年的羅馬史》, 導言, 頁xi)。



將結束這個時期) 提出的口號是「奧古斯都之幸福，奧古斯都之繁榮」，以及意義重大的「公共安全」(securitas publica)，他將一生中最好的歲月用於捍衛「安全」，在多瑙河上辛苦地工作和戰鬥。<sup>68</sup>

安東尼體制雖然與現代「資本主義」有着表面上的相似性，但在任何重要意義上都沒有顯示出一致的地方，這是因為，激勵其經濟、社會和政治生活的主要精神並不是擴張精神，而是穩定。所以，它體現在具有古典保守主義色彩的政策之中。在這方面，我們可以發現，羅馬社會已經完成了與真正的帝國經濟的需求相協調的進程。這一事實得到了當時像塔西陀這樣的觀察家的注意。<sup>69</sup>經濟從總體上已成為生產和消費的經濟，而不是剝削的經濟。如果它仍然留下了一點社會寄生的空間的話，那也是屬於收租者而非投機者。像元老院統治的最後幾十年中的大財團所進行的那種大規模「操縱」已經成為過去（除了在極少數情形下）。根據柏拉圖和亞里士多德的理想化構想，生活的基礎是土地；但隨着首都控制食物供給的帝國體系的發展，隨着民權在各省的普及，像威爾瑞斯 (Verres) 那樣的人已經沒有機會來耍弄骯髒手段了。就糧食生產進行投機已經獲益有限，直到經濟衰敗導致戴克里先上台為止。<sup>70</sup>同時，我們可以根據戴克里先的物價法令（雖然這一法令失敗了）猜測到，農業體系已經精密到了甚麼程度。當時的生產單位是大農場 (latifundium)，這種農場在海外征服戰爭之後取代了農民勞作。至少在朱里亞·克勞狄時期結束之前，很可能一直存在着地產逐漸集中到少數人手中的傾向，對

142

---

68. Mattingly-Sydenham, 《羅馬帝國的鑄幣》，卷三、卷四。

69. 《編年史》，卷三，第 54 章，第 6-7 節。比較《劍橋古代史》卷十一，第十二章。

70. 本書，頁 175 (邊碼)。

此唯一有效的制約是沒收充公。這可以從一份人們熟知的聲明中推斷出來，該聲明稱，在這些人當中，有六個地主擁有着幾乎一半的非洲土地，直到尼祿將他們處決為止。帝國的地產（*resprivata*）就這樣發展着，逐漸成為政府的一個重要部門。如果我們可以信賴共和國時期的證據的話，當時一些自治市也擁有各省大片的值錢土地。早在西塞羅時期，阿爾皮諾城（Arpinum）就擁有高盧阿爾卑斯山地區的一塊農場（*colonate*），其收入足以支撐城裏的所有公共建築和施設（如果需要支付租金的話）。<sup>71</sup>就礦業而言，當時的體制很大程度是一個國家的壟斷公司，礦產由罪犯苦役直接開採，或交由承包商（*publicani*）經營，他們為了獲得這一特權，必須遵守有關礦區人身保護的帝國憲章。<sup>72</sup>關於貿易和流通，最大的公司是那些經營海運的。特里馬奇奧（Trimalchio，佩特羅尼烏斯[Petronius]諷刺新貴的作品中的主人公）就誇口曾在商業冒險中賺了三筆大錢。不過，地中海交通的最重要部分——從非洲和埃及到首都的糧食貿易——則無疑要經受嚴格的政府監管，因為這項貿易由於免除了港務費而受到青睞。我們已經提過，手工藝品傾向於向地方各省擴散，如果我們可以根據戴克里先的法令來判斷的話，儘管埃及和敘利亞的城市一直在某些特殊行業（如紡織業）佔據領先地位。至於勞動力，它已經成為具有可觀價值的商品，而在墮落的年代裏曾經是西西里海盜和羅馬貴族主要職業的複雜「詐騙活動」（*racketeering*）已經銷聲匿跡。所以，在許多方面，不負責任的經濟掠奪行為已經變得較為困難，雖然還不能完全制止。

143

由於使用了這些適當的方法，維持帝國經濟發展成

---

71. 關於一般市政收入的問題，參看Winspear，〈奧古斯都與羅馬社會的重建〉（*Augustus and the Reconstruction of Roman Society*），頁 226 及以下。

72. Bruns，〈古羅馬法權的緣起〉，頁 289，第 112 項：*Lex metallic Vipascensis*

為可能。這些方法主要源自遙遠的過去，有一種說法是，在整個希臘化羅馬時期沒有出現過任何有重要意義的創新。<sup>73</sup>的確，對穩定的最高要求使科學發明以及在工業上進行運用的價值變得至少是可疑的。「發明」一詞的確被局限於文學上的巧妙措詞。在這方面，人們的普遍態度也許可以用一個故事來說明，這個故事的主人公在提比略·凱撒時期發現了一種柔韌的或防震的玻璃，他在這位皇帝面前作了驚人的展示。而後者先是跟自己說這個發明家的秘密將和他一起消失，然後草草將其斬首，理由是如果這樣的玻璃進入到市場上，黃金價格的普遍下跌就是不可避免的。<sup>74</sup>不過，如果就此認為羅馬人整體上對經濟「進步」缺乏興趣，也是忽視了事實。例如，在採用符合他們需要的技術方面，他們甚至為現代社會創造了一些先例，在北非缺水的草地上實施旱作就是一個例子。

在經濟生活的範圍內，與穩定有關的最偉大成就，大概是在貨幣方面。在共和國時期，貨幣本位曾或多或少地呈現出持續貶值的傾向，在像漢尼拔戰爭這樣一些關鍵時期，這種傾向最為明顯。經過奧古斯都的調整（他憑藉其最高統治權掌握了控制金銀項目的權力），交易單位被大致維持在同一個水平，一直到馬可·奧勒留時期。<sup>75</sup>後者為了給他的多瑙河戰役提供資金，開始實施一種通脹政策，這政策將在三世紀的信用崩潰中達到頂峰。 144

所以，只有安東尼諸帝時代才配得上吉本（Gibbon）

73. Toutain, 《古代世界的經濟生活》(*The Economic Life of the Ancient World*)，導言，頁xxvi。

74. Dio Cassius, 卷五十七，第 21 章；Petronius, 《愛情神話》，第 51 章；Pliny, 《自然史》，卷三十六，第 26 章，第 66 節。

75. 不過，尼祿在銀幣中加入銅使其貶值，而在圖拉真治下，銀幣中銅的含量上升到 15% (Mattingly-Sydenham, 《羅馬帝國的鑄幣》，卷一，頁 28；卷二，頁 6、242。

的讚美——「人類歷史上最幸福、最繁榮的時代」。至少，與此後的混亂相比較，這一時期達到了一定程度的物質豐富，在後人眼中是真正的黃金時代。但是，如果僅僅將其看作物質主義的勝利而加以蔑視，那就錯了。因為這種物質豐富之所以意義重大，不僅在於物質本身，而且因為它為實現一直未能完成的古典聯邦之夢想提供了必要條件。所以它也包含了奧古斯都希望的精神層面的實現，即「善的生活」，正如古代希臘—羅馬的理念論者們所構想的那樣。

從確鑿事實的角度來看，這意味着安東尼諸帝成功地建造了一個符合文明人要求的世界。二世紀的帝國構成了一個亞里士多德也許能夠從中找到精神家園的社會，但卻是在肯定會令希臘城邦裏的這位哲學家大吃一驚的規模上。它是通過促進準主權公民制度（*semi-sovereign civitates*）下的市民生活來實現的，一般而言，這體現了古典的自給自足經濟原則。的確，這些公民一律被剝奪了控制戰爭與和平的危險權利，而且，其中仍然存在着一種特權等級的階梯，從「羅馬農場主公民」（*colonia civium Romanorum*）一直到普通的「納貢公民」（*civitas stipendiaria*）。儘管要服從這些限制，各城邦卻可以自由地管理其成員的物質需要，甚至精神需要——通過授予「十人長」（*decurionatus*）職位，或（對於有錢的自由民而言，他們是領導勞動階級的代表人物）授予「奧古斯都之祭司」（*Augustalitas*）的職位來滿足其政治抱負。位於這些自治城市之上的是帝國財產管理部和帝國總署。它們在各省都掌管着巨大的地產，但根據圖拉真的一項法律，必須將其至少三分之一的資本投向意大利的土地。<sup>76</sup>如果與共和國時代的狀況相比，這時的

---

76. Pliny, 《書簡》（*Epistulae*），卷六，第19章，第4節。

生活有日漸階層化的趨勢。但是，地方貴族與帝國貴族均以其各自的方式，並遵照對其權力的限制，尋求盡可能地滿足其所管轄人民的需要。雙方都信奉「生產」次要於「生活」的古典理論。人們繼續在自治市中追求傳統的城邦生活，而帝國社會的生活模式則體現在例如大小普林尼所從事的職業上。他們一個成為學者，命中注定要在維蘇威火山的爆發中死於自己的科學好奇心；另一個則是有教養的鄉村紳士、理性而勤勉的公務員，外加多才多藝的文人。<sup>77</sup> 145

對古典理念論之勝利的最好注解莫過於人們對公共訓練的普遍接受了，這種訓練曾在革命時期被所有人呼籲過，如今則體現在帝國的公民教育體系之中。<sup>78</sup>羅馬人通過細化這一制度，展示了他們不亞於古典法學家的天才。的確，擁有這樣的制度和天才帝國必將長存，以為後人提供一份「老生常談」的遺產，正是它構成了隨後的歐洲文化的核心。該制度有組織地促進着古典理想的教導和傳播，它首先作為一種溶化各式各樣的特殊主義的試劑，其次通過建立「普世的」判斷和品評標準而達到它的目標。

這樣一種公共訓練的原則在奧古斯都開始其工作時已經存在了，如今它們只是被運用於帝國社會的新情況。有可能是加圖最早起草了一份教育課程的提綱，<sup>79</sup>但隨着人文主義理想在共和國時期最後一個世紀的進化，它已經非常不同於那種簡單的、幾乎完全技術化和職業化的計劃了。在此過程中，它呈現為一種「善的 (bonae) 或高貴的知識 (liberales artes)」的體系，它注定將在帝

---

77. 《劍橋古代史》，卷十一，頁 853 中有對那個時代的精神特徵的描述。

78. Gwynn, 《羅馬教育：從西塞羅到昆體良》 (*Roman Education From Cicero to Quintilian*) ; Haarhoff, 《高盧的學校》 (*The Schools of Gaul*) 有較為一般性的討論。

79. 本書第二章，頁 33 (邊碼)。

國的生活中扎根，並在經過必要的修正之後，構成整個中世紀教育的基礎。這一轉換使我們再次體會到西塞羅的作用。<sup>80</sup>

146 西塞羅曾勸誡他的兒子要遵循他的範例，以這兩種古典語言作為研究的基礎。同時他強調將文學（語法和修辭）與哲學相結合的重要性，並與此相關地推薦他的兒子閱讀他本人以及那些學園派、亞里士多德派和斯多亞派的作品。<sup>81</sup>公共訓練的實現可以說完全是他的功勞，他聲稱訓練達到了兩大目標：既確保了正當的行為，又確保了正確的表達。<sup>82</sup>換言之，它滿足了社會生活所要求的思想和行動的需要。在此計劃中，西塞羅宣稱文學與哲學的結合是羅馬所特有的，亦即是他本人對教育理論的貢獻。<sup>83</sup>無論事實是否如此，把獨特的柏拉圖式結合中的數學有意地替換為文學，這顯然標誌着與學園派學科訓練的精神和意圖背道而馳，它的歷史意義怎樣強調都未必過分。因為它將柏拉圖曾強烈反對的不折不扣的「文學和美術偏見」賦予古典主義，從而修改了整個西方文化的面貌，給予它一種難以擺脫的修辭學的外觀，即使在現代數學和物理學的強大刺激下也是如此。

我們在尋求對這一拉丁訓練法的結果進行評價時，可稍稍涉及一下那些更為明顯的事實。例如，該學科在對演說者和寫作者進行訓練時服務於一個有益的實用目的。這一重要性不應低估，儘管隨着政治自由的消失，

---

80. Gwynn, 《羅馬教育：從西塞羅到昆體良》，頁 82；西塞羅在《論共和國》，卷三，第 3 章中強調了文科能夠「維持聯邦的繁榮與美德」的意義。

81. 《論義務》，卷一，第 1 章，以及他在《論演說家》的整體論述。

82. 《論演說家》，卷三，第 15 章，第 57 節：“illa doctrina ... et recte faciendi et bene dicendi magistra.”

83. 同上，卷一，第 8 章，第 33 節：“hic humanus cultus civilisque.”；而格溫 (Gwynn) 則將這一結合歸於伊索克拉底 (Isocrates)，並將其作為「培養」(παιδεία) 與哲學或沉思 (φιλοσοφία) 區分開來 (《羅馬教育：從西塞羅到昆體良》，卷四，頁 46 及以下)。

表達的途徑也急劇減少。在這方面，也許最有意義的發展在於對修辭學特有弱點的擴大化——它對形式的執着（導致了循規蹈矩的傳統主義，以及西塞羅和維吉爾令人厭煩的「呼應」）和它對美學追求的強調（結果是製造出了許多的「口語小甜點」，充斥着虛假的情感，炫耀着那些只要華麗，不顧事實的作者們所能展示的全部小聰明）。這些弱點在致頌詞者那裏達到了頂峰，他們的工作之毫無意義，與他們進行令人厭惡作嘔的阿諛奉承時的熟練程度相得益彰。

147

早在一世紀時，塞涅卡就曾對文學訓練提出過一種典型的批評，他說：我們學習不是為了生活，而是為了學校（*Non vitae sed scholae discimus*）。<sup>84</sup>這一指責在佩特羅尼烏斯（*Petronius*）那裏被再度提出。<sup>85</sup>換句話說，這些批評家所反感的是它沒有構成一種「對生活的準備」。從較狹義的實際角度出發，這一直是對各種訓練的一種常見的反對，如果考慮到古典學術特有的一些缺陷，它也並非完全沒有合理之處。但是，這種指責所針對的與其說是該體系本身，不如說是該體系的誇大形態。說到學究化和脫離實際，其他的學科已經證明至少同樣是古典文化的罪人。而且，如果考慮到帝國社會的獨特需要的話，塞涅卡的指責只能說是不正確的。的確，在隨後的幾個世紀中，古典學科都將在一種文化融合的計劃上發揮關鍵作用。這計劃將通過殖民，通過在各省建立自治市這已經成熟的做法，通過對正規部隊和預備部隊進行訓練和他們與蠻族婦女的聯姻，以及通過貿易和交流的影響，在更高水平教育的基礎上達到其終點。<sup>86</sup>

84. Seneca, 《道德書簡》（*Epistulae morales ad Lucilium*），第106章，第12節。

85. 《愛情神話》，第1章，第3節。

86. 關於帝國如何成為一個大融爐（或如他所說的「攪拌碗」），參看Plutarch, 《亞歷山大大帝的美德或幸運》（*De Alexandri Magni Fortuna autem Virtute*），卷一，第6章。

所以，在一個歸根結底建立在公共觀念基礎上的社會中，教育成為了通向社會權利的通行證。如果這會造成某些人為的接納障礙，考慮到成員的責任和要求，這類障礙也是必要的。

不過，對塞涅卡批評的最終回應是，它忽略或誤解了西塞羅計劃的中心觀念，即我們曾說過的，不僅要提供一種智力訓練，也要提供一種道德和精神的訓練。並且為了使之有效，有必要使所有的職業教育都服從這個一般的文化目的。我們於是要面對這個關鍵的問題：人文主義者所  
148 指的哲學是甚麼？這個問題幾乎沒有在塞涅卡那裏出現過，所以他不加批判地認定了該體系的前提條件，並加以批駁。但這是一個我們必須面對的問題，如果我們希望正確地評估古典人文主義的優點與不足的話。

幾乎沒有疑問，「哲學」一詞當時是在一種異乎尋常的狹窄細小的意義上被理解的。而且，由於斯多亞傳統（局限於對人類的研究）的影響，由於西塞羅對希臘理念論態度和觀點的全盤接受，它的內涵被進一步限制。所以，雖然它自稱是「科學的」，它與現代科學卻是截然兩樣，也許應該將其稱作「知識」（scientia）。<sup>87</sup>我們只要說明它所排斥的，就能再清楚不過地看出它的內涵。

首先，它排斥對物理學的研究，正如早期希臘人所理解的哲學那樣。對於希臘的知識分子向自然發起的執着追問，自然的回應卻是模稜兩可的，所以當羅馬人與希臘建立起聯繫的時候，繼續探究的衝動已經在消退了。而且，在羅馬人當中，探究的精神從來不甚強烈，即使盧克萊修也不過是把知識作為行動的基礎，而如我們已經看到的，西塞羅也對那種為了真理而探尋真理的態度表示了深深的疑慮。於是，隨着人文主義的勝利，

---

87. 見本書，頁 414 及以下（邊碼）。



羅馬的科學消失在了像普林尼那樣的無目的、古怪的活動中。<sup>88</sup>他的《自然史》（*Natural History*）仍然是一部有保存價值的作品，其間充滿了未充分消化的書本知識，和與積極敏銳的個人觀察離奇混合在一起的迷信，但全然缺乏可接受的研究方法。<sup>89</sup>羅馬人只是在這種意義上研究過自然，而現代意義上的科學在當時的學院中沒有位置。所以，面對那些聲稱科學本可以拯救羅馬精神的人，我們可以回答的是，要想獲得這種拯救，羅馬精神必須完全改頭換面。

自然科學如此被排除在外，對於人類科學（或現代科學對人類問題的解決方法）也可以這樣說。雖然羅馬人無疑也研究心理學，但那是在大量從未被嚴格置疑，也從未經過任何客觀標準測試的假設的基礎上進行的。例如，塞涅卡的《道德論文集》（*Moral Essays*）和《書簡》（*Letters*）認為人性中不包含任何不為人知的潛質，沒有甚麼新東西特別值得發掘。關於經濟學，在這個領域的探詢當然可以沿着「古典」路線進行，但其中的技術性使得只有專家才適合進行研究，於是，西塞羅將其歸至銀行家和商人的專有領域內。<sup>90</sup>

歷史學的情況更為（如果有可能的話）糟糕。西塞羅在《論法律》（*De Legibus*）<sup>91</sup>中將歷史與詩歌區別開來，理由是歷史針對的是事實而不是娛樂。他在《論演說家》（*De Oratore*）中大膽地宣稱，歷史學家的首要責任是戒除一切虛假和避開非真相的東西，避免個人的恐

149

88. 在這方面，普林尼有許多亞歷山大城的前輩。

89. 小普林尼在其《書簡》（卷三，第5章，第6節）中把他叔叔的作品描述為“opus diffusum, eruditum nec minus varium quam ipsa natura”。

90. 《論義務》，卷二，第24章，第87節：“sed toto hoc de genere, de quaerenda, de collocanda pecunia, vellem etiam de utenda, commodius a quibusdam optimis viris ad lanum medium sedentibus quam ab ullis philosophis ulla in schola disputatur.”

91. 同上，卷一，第1章，第5節。

懼或喜好摻雜其中。<sup>92</sup>在這部著作的另一處，歷史被描述為一個「盛放着過去全部的、無數的經驗教訓的倉庫」。所以，它被作者讚頌為「時代之見證、真相之光華、傳統之生命、人生之導師、遠古之使者」。<sup>93</sup>

然而，在一封寫給盧凱烏斯 (Luceius) 的信中<sup>94</sup> (西塞羅在信裏請他寫一份對自己執政官政績的描述並加以發表)，西塞羅鼓勵這位傳記作者以一種大膽而巧妙的厚顏態度對事實加以渲染，這樣做的理由則被他陳述在《布魯圖》 (*Brutus*) 中。<sup>95</sup>然後他繼續表述他的觀點，認為歷史是一種散文詩，它的目的是喚起悲劇般的情感以愉悅讀者，而要刺激這種情感，最有效的辦法莫過於對環境變遷和人生無常的生動描繪了。<sup>96</sup>這種視歷史為藝術，而且是一種低於詩歌的藝術的觀念只會帶來災難性的結果。<sup>97</sup>所以，在人文學科中，歷史逐漸被看作文學的奴隸，而不是文學或所有其他人文表現形式獲得其特質和內容的母體。歷史的這種卑微地位直到現代科學的崛起才得到改變。

可是，如果說古典主義就此排斥了現代思維最為關注的許多科目，或如果說它是以一种完全不適當的方式在研究它們，但它的確將法學提升到一個前所未有的高

---

92. 《論演說家》，卷二，第 15 章，第 62 節：“quis nescit primam esse historiae legem ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid veri non audeat? ne quae suspicio gratiae sit in scribendo, ne quae simultatis?”

93. 同上，卷二，第 9 章，第 36 節。

94. 《給友人的信》 (*Epistulae ad Familiares*)，卷五，第 12 章，第 4 節。

95. 《布魯圖》 (*Brutus*)，第 11 章，第 42 節：“concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius.”

96. 《給友人的信》，卷五，第 12 章，第 5 節：“viri excellentis ancipites varique casus habent admirationem, exspectationem, laetitiam, molestiam, spem, timorem; si vero exitu notabili concluduntur, expletur animus iucundissima lectionis voluptate.”

97. Seneca, 《道德書簡》，第 88 章，第 3 節：“grammaticus circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat, circa carmina” (即格律、詩律等)。

度。雖然法學仍是一個專業學科，但人們的普遍興趣使它在教育計劃中獲得了獨特的重要性。在一般人看來，被定義為「人事與神事之科學」(scientia rerum humanarum et divinarum) 的法學是最高等的人類關係科學，而人文主義的精神正在於將它從傳統的形式主義中解放出來，促使它沿着理性路線發展。在這方面，它借用了「自然法」(ius naturale) 的概念，在一切時間和一切地方適用於所有人。問題是，如何把這一法律與基於所謂「民族法」(ius gentium) 的法律聯繫起來，後者在羅馬執政官的眼中不過是一種取得平衡的方法。在凱烏斯 (Gaius)

(他也許是偉大的古典法學家中最早的一位) 看來，這兩者在根本上是一致的。但他的繼任者烏爾比安 (Ulpian) 則把它們區分開來，顯示出他對歷史正義和政治正義的本質特徵的敏銳感知。當時的問題在於，如何就關鍵的奴隸制問題提出一種有效的形式，而烏爾比安的態度強化了帝國生活的現實與安東尼諸帝哲學中的天國之城獨特理論之間的殘酷差異。從這個意義上說，它是即將來臨的災難的預兆。

對於偉大的古典傳統在希臘—羅馬世界中的力量和韌性，怎麼強調也不算太過分。到了五世紀，奧古斯丁便將它視為「俗世和諧」(pax terrena) 的最高表現。<sup>98</sup>同樣，它自然會受到物質和道德兩方面的局限。首先，對它的運用必然是有選擇性的。野蠻人中間的一般原則是塔西陀所說的「首領之子受文科教育」(principum filios liberalibus artibus erudire)，<sup>99</sup>而在公民社會裏，適度的

151

98. Augustine, 《上帝之城》, 卷十八, 第 22 章: "... condita est civitas Roma ... per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare. ..."

99. Tacitus, 《阿古利可拉傳》(Agricola), 第 21 章, 比較《編年史》, 卷三, 第 40 章和卷十一, 第 23-24 章。

市的貴族成員中間。<sup>100</sup>此外，這一體系中的限制與其說是對書本的禁制，不如說是對思想的禁制。該體系完全缺乏原創性，它尋求教會人們如何「行動」，而非如何「生產」或「創造」。所以，它提供給人們「行動」的標準，聲稱這是永恆羅馬的最終標準。它由此使人們看不到改變的意義，從而間接導致了三世紀的危機。

這一危機之嚴重是毋庸置疑的。的確，它是一場漫長而悲慘的衰落的前奏。儘管重建的壯舉使羅馬世界從當時的災難中倖存，但它也被迫接受了種種革命性的改變，其結果是希臘—羅馬政體的原則遭到令人絕望地挫傷和損害，如果還沒有被完全毀滅的話。只是由於伊利里亞（Illyria）王朝諸帝的艱苦奮鬥，帝國組織才沒有完全崩潰，該王朝的最後一位皇帝由於功勳卓著，配得上「世界重建者」的稱號。但為了拯救羅馬精神可憐的殘餘，戴克里先幾乎把它改得面目全非。在他所建立的官僚和軍事化政權統治下，帝國經歷了對該政治理念的最大濫用。為了滿足國庫無窮盡的需求，這位所謂的「東羅馬帝國之卡彌魯斯（Camillus）」實施了一種嚴酷殘忍的社會生活管制，實際上把國民逼入以勞役償債的境地。這位納稅人的等級被頻發的叛變一降再降，不堪承受的財政負擔令他搖搖欲墜，而主權（如今終於從軍營轉到了皇宮中，正如先前從元老院轉入軍營一樣）則繼續要求人們崇拜這位帝國的「主宰和神祇」（*dominus et deus*）。就是這個在經濟和道德上都已破產的系統，將在戴克里先退位後的王朝苦難中傳到君士坦丁的手中。這位君主及其繼承人們以旺盛的精力投身於為羅馬精神的垂死肢體注入新生命的任務中。他們的努力並非全無成果，突現於帝國衰退的幾個世紀中的新式智性活動證明了這一點，基督徒與異教徒競相

---

100. 小普林尼的《書簡》（卷四，第13）講述了當時意大利北部的這方面情況。

向這位文明與律法之可敬的母親致敬。但是，君士坦丁和狄奧多西皇室的主要目標並不在於重建，而在於創新。他們希望用一個新世界重塑舊世界的均衡。這將造成帝國政策徹底的重新定向，其首要考慮便是如何處理好教會和國家之間的新奇關係所帶來的種種問題。所以，君士坦丁一邊接過面臨崩潰的行政和財政體系這一要命的遺產，一邊又把帝國帶進新的爭議之中，西塞羅和德謨斯提尼（Demosthenes）的話語被用來辯論他們自己恐怕都無法理解的問題，羅馬人日益萎縮的精神力量則被消耗在異教徒與基督徒、正統與異端之間不斷的衝突中。於是，當野蠻人再一次像帝國上空的禿鷹一般降臨時，他們要做的就像從死人那裏挖去眼睛一般簡單。因此，三世紀的危機（從一種特別重要的意義上說）是人類歷史上的一個分水嶺。它所標誌的如果不是（用吉本的著名語句說）文明被「迷信和野蠻」打敗，至少是關於美德和卓越的正宗古典理想的一次衰落。在這個意義上，它宣佈了古希臘—羅馬的偉大精神實踐的終結。

三世紀的大衰退從二三五年兇殘野蠻的農民士兵馬克西姆（Maximin，他自稱「軍事秩序的朋友和擁護者」）篡位開始，到該秩序最終於二八四年取得勝利以及戴克里先繼位結束。我們可以把這一時期分成三個階段：第一個階段（二三五至二五二年，馬克西姆至德西烏斯 [Decius]）的特徵是逐漸解體；第二個階段（二五三至二六九年）是瓦萊里安和伽利努（Gallienus）的時代，當時堤防已經崩潰，嚴重的無政府化和普遍的墮落佔了上風；第三階段（二七〇至二八四年）是奧勒利安（Aurelian）開始的十五年緩慢謹慎的恢復。<sup>101</sup>

---

101. 這一段歷史的一般性介紹，除吉本著作外還可參看Parker，《從一三八年到三三七年的羅馬史》和Th. Schultz，《從最高統治權到絕對統治權》（*Vom Prinzipat zum Dominat*, 1919）。

153 最近，有人將這場崩潰（*débâcle*）解讀為「由半公民化的農民和士兵組成的下層階級對當權的城市資產階級的有意識的、故意的反抗」，<sup>102</sup>而當時的人們則（也許更簡單地）將其理解為國家的行政部門和國防部門之間的鬥爭的結果。不過，無論其最終的意義何在，它顯然開始於一場劍與袍之間的難解的爭鬥，這場爭鬥貫穿了戈爾狄安（Gordians）與阿拉伯的菲利浦（Philip the Arabian）的統治時期。就在內部矛盾爆發的同時，野蠻人的力量卻大幅增長，這一方面是由於波斯的阿爾達希爾（Artaxerxes）在二二七年鞏固了新的阿契美尼德（Achaemenid）帝國，另一方面則是由於日耳曼人依賴其獨特的軍事封建體制，發展出一種聯邦制度。帝國承受的壓力由此加劇，並很快引發了普遍的、長期的停滯（*stasis*）這一我們熟悉的現象。

這次崩潰影響了羅馬生活的每一個側面。就政治而言，整體形勢可以從一個事實看出：在二十六個當政的皇帝中，只有一個未遭橫死。羅馬世界的各地都出現了軍閥（所謂的「三十僭主」），他們隨着軍隊的變化無常而崛起和覆滅。公法破壞之後很快就輪到私法。政府通過發佈公告進行治理，階段性激化的恐怖行動成為常規的管理原則。於是，一邊是帝國佈滿了秘密警察，一邊是公民面臨着搶劫、強制勞動和刀劍的威脅。同時，野蠻人部落越過幾乎不設防的邊界，向亞該亞（Achaea）和亞細亞發起襲擊，或西進至比利牛斯山脈，掠奪城鎮和鄉村，滿載着俘虜和戰利品而去。幼發拉底河以外的區域則面臨着沙普爾（Sapor，阿爾達希爾的兒子和繼承人）帶來的危機，他威脅着要把東方的全部羅馬居民區一戰毀滅。<sup>103</sup>

---

102. Rostovtzeff, 《羅馬帝國社會經濟史》，第十章。

103. 他早在二四二年就侵略了敘利亞，並威脅到安提阿（《羅馬帝王紀》[*Historiae Augustae Scriptores*]，第26章，第5、6節）

政治無政府主義伴隨着嚴重的經濟和社會危機。瘟疫和饑荒無情地橫掃各省，使大片土地變得荒無人煙。貨幣的膨脹和飆升瓦解了城市經濟的基礎，動搖了社會體系的根基。<sup>104</sup>帝國各地爆發了可怕的農民起義，以二八二年的高盧巴高達（Bagaudae）起義最為聲勢浩大。隨着經濟和社會生活的瓦解，投機商再次出現，他們在買賣中的欺詐和囤積必要消費品的行為遭到戴克里先的嚴厲斥責。<sup>105</sup>危機在伽利努的統治下達到高潮，隨着巴爾邁拉人（Palmyran）的自治和「高盧人帝國」的半獨立，初步的民族主義情緒和羅馬世界的自然經濟分區明顯壓倒了中央控制的原則。

154

這些結果在精神生活和知識生活領域中同樣是災難性的。一切試圖維持一條意大利「防疫帶」（*cordon sanitaire*）的努力都告失敗，東方文化以其更粗俗的形式一波又一波地沖進首都，真正的文化稀釋的進程終於開始了，西方價值將被徹底超越。<sup>106</sup>同時，曾經不間斷地響亮了幾個世紀的希臘與拉丁文學之聲也幾乎沉寂下來，這種寂靜雄辯地證明了這個時代的不幸。這些被保存下來的悲慘記錄顯示了人們在帝國滑入越來越無望的混亂時的強烈的焦慮，他們開始預感到世界的真正終結。

雖然缺乏關於異教的直接證據，我們仍能看到聖西普里安（St. Cyprian）對當時情景的驚人描述。「看哪，」他在一封所謂的寫給多納徒（Donatus）的信中說道，「道路被強盜禁閉，海洋被海盜封鎖，到處是鬥爭帶來的流

104. 「戰鬥」最早始於二〇八年，參看Hormo, 《羅馬帝國》（*L'Empire Romain*），頁 343（《邁拉莎法案》試圖監控貨幣投機行為）。關於危機最嚴重時的情形，參看同上，頁 346-350。

105. 《價格法案》，見本書，頁 175（邊碼）。

106. 對這一過程的研究，學者們得非常感謝諸如屈蒙（Cumont）的《羅馬異教中的東方宗教》（*Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1929）這樣的著作。

血和恐怖。這個世界充滿了相互殘殺，個人殺人被視為犯罪，集體殺人卻成了光榮。」<sup>107</sup>七年之後，他在寫給迪米特良努斯（Demetrianus）的文章中確認，他深信俗世（saeculum）的末日不遠了：

155 即使我們保持沉默，也不去引證《聖經》中的預言，這個世界本身已經證明了這個事實，普世的腐朽已宣告她臨近崩潰。冬天不再會有豐沛的雨水滋潤莊稼，夏天也不會有熱量使它們成熟。春天不再會準備播種，秋天也不會準備收穫。從疲憊的群山中掠奪的大理石越來越少，被耗盡的礦山中產出的金銀越來越少，枯竭的礦脈每一天都更加短缺，直到最終用盡。田地裏少了勞力，海洋裏少了水手，軍營裏少了士兵。清白遠離了廣場，正義遠離了法庭，和諧遠離了友情，奇巧遠離了藝術，紀律遠離了行為。<sup>108</sup>

關於這一主題，他另有一段加以描述。那時，一種致命的瘟疫正在帝國肆虐，他的結論同樣肯定地斷言帝國末日即將來臨。<sup>109</sup>如果不考慮古典修辭學和基督教千年主義的影響，我們可以從這些語句中體會到一個失去了幻想，失去了希望的人的心聲。

由於一切幾乎都出乎意料，這場大災難帶來的震驚被進一步強化了。的確，在帝國的一些地方曾有過證據顯示危機日益加重，<sup>110</sup>學者們也曾含混地嘮叨說，美德

---

107. 《書信》（*Epistolae*），卷一，第6章。

108. 《致迪米特良努斯》（*Ad Demetrianum Apologia*），第3章。

109. Cyprian, 《論必死性》（*De mortalitate*），第25章：“*corrue[n]te iam mundo et malorum infestantium turbinibus obsesso ... mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum sed fine testatur.*”

110. Parker（《從一三八年到三三七年的羅馬史》，頁120-121）討論了埃及的狀況。另見《邁拉莎法案》（*Decree of Mylasa*）（本書，頁153〔邊碼〕）。



正在這個逐漸老去的世界消失。但即使像德爾圖良這樣一個超然而充滿批判精神的人，也遠未能夠預測到即將發生甚麼。的確，在他看來，塞普蒂默斯、卡拉卡拉和蓋塔統治下的這個帝國的和平與繁榮狀態，似乎使人確信它受到神意的恩寵，並將一直存在到時間的盡頭。

他宣稱：「甚麼改革不曾被這個時代所見證！想一想我們當今王者的三重美德所建立、所增補、所重建的這些城市吧，上帝將他的祝福賜予如此眾多的帝王，彷彿他們是一個人！想一想他們曾進行的人口財產調查！他們曾擊退的各個民族！他們曾給予榮譽的各個社會階層！他們一直加以約束的野蠻人！事實是，這個帝國已經變成了世界的花園！」

然而，這些語句幾乎就寫在深淵的邊緣上。

羅馬模式（Romanitas）（它在許多方面仍然是人類之手曾經建立的最引人注目的世俗體系）的疾病不可避免地引來了大量的注意，從西普里安的時期開始，社會研究者們就開始診斷它的病因。追蹤他們的努力將為社會科學的發展提供一份迷人的注解，即使只是整理一下人們提出的各種解釋也會是有趣的。例如，有一種古典

156

理論認為帝國身患舊時代（mundus senescens）的無法治癒的疾病——這種觀念絕不是吉本發明的，而是希臘—羅馬演說家們所兜售的現貨的一部分。這種假說的一個現代翻版是：各帝國由於它們體制的必然性，會一直擴張到爆裂為止。隨着構成集權基礎的財富被揮霍，它們就像一個複合體一樣分解成原初的成分，即農莊和小型地方市場。此類解釋根源於古典的循環發展論，為此它們已經在基督教護教士那裏受到嚴厲的批判。這種批判

無論所針對的是化學的還是生物的比喻，看來都是有道理的，因為後者（生物的比喻）的正確性建立在一個未確定的假設之上，即社會像個人一樣需要履行一個有機體的生命歷程；而前一種理論之所以還可能被接受，僅僅是因為它對客觀證據進行了強求一致的扭曲。

當代人對演繹推理的懷疑使歷史學家們（一般而言）去尋求那些具有確定性的理論。於是，我們看到有人最近將希臘—羅馬文化衰落與所謂的「古代水循環理論」<sup>111</sup>相聯繫，根據這種理論，我們這個紀元最初幾個世紀的穀物培育者們與西徐亞（Scythian）遊牧部落進行一場無望獲勝的戰爭。但他們對這一事實並不了解，直到亞洲中心地帶逐漸變得乾燥，其居民被迫外遷，從而驅使着日耳曼人以不可抵擋的規模來到邊界上。

在那些偏愛從社會內部，而不是從任何環境條件如乾旱、瘧疾或自然資源的枯竭尋找解釋的人們看來，大量可能的解釋就擺在眼前。自然，最顯而易見的一個就是種族質量退化，這是戰爭和社會罪惡（如獨身和道德敗壞）的結果，它導致最優良的反被消滅。<sup>112</sup>不過，這種說法如果被用來暗示某些血統是「文化的承載者」，那就等於在一個謎團上邊加上另一個。另一種可能性是關於奴隸制的，認為該制度構成了一種本質上相當浪費的經濟的一大部分。這種經濟以主觀的、不合邏輯的方式進行分配，使大眾永遠處於被征服、受苦和短缺的狀況。同樣地，如果在純粹的經濟因素上加上道德因素，那麼就可以說，「基督教把福音傳給窮人，從而卸下了

---

111. E. Huntington, 《文明與氣候》 (*Civilization and Climate*) ; J. Huxley, 〈氣候與歷史〉 (*Climate and History*) , 載《週六評論》 (*Saturday Review*, July 1930) 。

112. Seeck, 《古代世界的衰亡史》 (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*) , 卷一, 第三章, 頁 269 及以下。

古代世界的鉸鏈」。<sup>113</sup>最後還有一種政治的解釋，凱撒主義除了所有那些明顯的缺陷之外，也未能解決繼承的問題。這種理論最近由一位著名的權威人士重新提出，<sup>114</sup>它對於那些從政治自由主義角度思考的人們來說，永遠是有份量的。

不過，這場崩潰並不僅僅是經濟上、社會上或政治上的，或者不如說它包括了所有這些方面，因為它包含了更多的內容。歸根結底，我們在這裏所面對的是一場道德和知識的失敗，一場希臘—羅馬思想的失敗。從這個角度說，我們並不想去爭辯已經提出的各種理論的相對重要性，而願意直接承認它們都在客觀事實的複雜糾結中佔有一席之地。不過，如果羅馬人自己都已證明無法去把握這一事實的話，其原因必然在於他們思想中的某種嚴重缺陷上。從這一缺陷中，我們可以找到對導致古代文明的衰落和終結的根源的最終解釋。

同樣合情合理的是，我們認為上述缺陷與古典的權力理性（logos）有着密切聯繫。古典主義（正如我們已經看到的）把權力的概念分解為一個主觀因素和一個客觀因素，前者是主體（藝術與生產），後者是環境（命運、幸運或諸神），而概念的起源則是兩者的結合（至少是偶然結合）。但是，顯而易見，這種解決完全不成其為解決，因為在這種結合中，兩種成分間無法建立起任何可理解的聯繫。也就是說，它包含了古典理性所無力消除的一定程度的蒙昧主義。雖然理性的確給陽光的進入打開了一點有限的空間，但背後仍然是一片森林，隨時準備着繼續延伸並恢復其控制。相應的，羅馬精神所面臨的厄運即是文明未能理解其自身，因而受到對未知的持續恐懼的支配。這

158

113. Lange, 《物質論的歷史》（*The History of Materialism*; Eng. Trans; 1982），卷一，頁 170。

114. Ferrero, 《羅馬帝國的覆滅》（*La Ruine de l'Empire romain*）。

種恐懼沒有可能被驅除，因為它可以說是這一體系之根本弱點所造成的。不過，在這個意義上，它卻不是羅馬精神所獨有的，它只是遲早將會征服古典思想家之命運的最後的，也最壯觀的體現。<sup>115</sup>

從這種恐懼中，我們可以找到對古典和後古典時代的許多最典型現象的解釋。首先，它說明了人們持續穩定增長的對「運氣」的信仰。「整個世界」，普林尼聲稱，<sup>116</sup>「一切地方，一切時代，只有『命運』是被所有的聲音說出和引用的，只有她受到指控和成為被告。她是我們思考、我們頌揚，和我們謾罵的唯一對象。」尤維納利斯（Juvenal）把這種信仰視為那個時代的「邪惡」的最重要方面，他在各種諷刺作品中對其加以抨擊，尤其是在第十五部作品中。但是，在這位諷刺作家對迷信的攻擊中，他唯一可以依賴的源泉是西塞羅式或李維式人文主義的成見。他在其著名的詩句中重申了這些觀念：<sup>117</sup>

命運啊，你並不是神，如果人們頭腦明白的話，  
是我們把你造出來，並把你這女神放到天上。

(*nullum numen habes si sit prudentia, nos te  
nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus.*)

更為不祥的發展（如果還可能的話）是對星象或太陽決定論的信仰，這種信仰和占星家或術數家（*mathematici*）一起侵入了帝國。關於這種信仰，我們可以參考肯索里努斯（Censorinus）的總結性評論：<sup>118</sup>

---

115. 可參看本書第七章。

116. 《自然史》卷二，第7章，第22節。

117. 卷十，第365-366行。

118. Censorinus, 《論誕日》（*De Die Natali*），第8章（二三八年左右），轉引自Cumont, 《太陽神學》（*La Théologie Solaire*），頁27，注釋4。在屈

「占星家們，」他說，「所持的首要觀點是，我們生活中發生的一切決定於與恒星相關聯的行星。監管着人類的是這些星體的各種複雜的運行，而它們自身的運動和排列則經常被太陽所改變。雖然不同星座的起落以其明顯的「溫度」影響着我們，但這是通過太陽的力量實現的。所以，太陽才是控制我們的精神力量的源泉，因為他移動着真實的恒星，後者則移動着我們，所以他對我們的存在和命運有着最大的影響。」

這種迷信的邪惡之處當然在於它完全排斥了人類擁有自由和責任的事實，把人類降低到簡單的受控者的地位。159 瑪尼留斯（Manilius）的詩歌表明，此種迷信在帝國早期就已經相當流行。

接受這種信仰意味着把自然構想成純粹的偶然，或無情的命運。由此可能會挑起一種越來越瘋狂的情緒，以尋找逃跑的方法。這種情緒體現在各種各樣的超自然主義之中，東方與西方在此攜手製造了最為奇異的宇宙論，作為同樣奇異的倫理體系的基礎。在這些表現形式中，最獨特的莫過於諾斯替主義了，即所謂「原始的和東方化的柏拉圖主義」，<sup>119</sup>它源自希臘理念論的成分與東方形而上二元論的雜亂結合。<sup>120</sup>諾斯替主義首先將罪惡與物質世界（*ὕλη*）相聯繫，然後斷言物質與精神的絕對對立。它認為人類是處於物質世界中的，後者的罪惡

---

蒙（Cumont）看來，該評述首先是借自瓦羅，最終是借自波塞多紐（Posidonius）。

119. Inge, 《普羅提諾的哲學》，卷一，頁 103。

120. 諾斯替異端的歷史在 Lebreton, 《三一教義的歷史》，卷二，第一章，頁 83 及以下有所討論，它被稱為一種「早於基督教的大規模宗教運動，在其取向和本質上都與基督教相矛盾。在這個紀元最初的幾個世紀，它波及了整個希臘—羅馬世界，在攻擊基督教之前還向希臘宗教和猶太教發起了進攻」。

於是進入到他們的構造中。但作為精神體，他們並不屬於這個世界，他們的唯一問題就是如何逃離它。該觀點認為，這將通過與天啟（γνῶσις）進行溝通而實現。這種被視為「啟示」而非「知識」的靈知（gnosis）要求離奇深奧的領悟方式，因而，據說它標誌着在連續的體驗平台上行進之最高峰。朝聖之旅在一個住滿了惡魔和怪物的宇宙中進行，裏邊還有巴比倫神話中的七個魔鬼。從這一觀點出發，諾斯替主義認為人類在上升與下降之間進行着最大幅度的擺動，它所包含的既有最嚴格的禁慾主義，又有經常的不加約束的放縱。所以，從倫理上說，它與關於節制的古典理念背道而馳，正如它由於輕視物質科學而標誌着古典理性的自我毀滅一樣。

160 強調這些發展正是古典世界內在的道德和知識缺陷的自然結果，並不會減少其悲劇色彩。古典主義（正如我們已經看到的）<sup>121</sup>努力將人類從叢林式的生活和心智中拯救出來，保障他們獲得善之生活的可能性。這就是說，它被視為一種為了文明而與野蠻和迷信的鬥爭。在與黑暗力量的這場世間爭鬥中，奧古斯都想象他自己贏得了決定性的勝利。但是，正像後來的事實所顯示的，奧古斯都的體系也不能真正地免疫於曾險些破壞此前的幾次政治實驗的那些混亂。恰恰相反，在對神聖化王權的膜拜中，它們被放在了該體系的中心。在這個意義上，帝國的宿命早已暗含於幾位皇帝的宿命中了。

我們已經嘗試說明，根據古典主義的觀點，保衛文明所必需的權力怎樣依賴於人物與環境的幸運偶合，而這種偶合最終在奧古斯都那裏實現了。從這個觀點出發，羅馬的未來似乎與對奧古斯都之卓越的崇拜聯繫起來，後者與「全能的、無可躲避之宿命」（*fortuna omnipotens*

---

121. 本書第三章。

et ineluctabile fatum)<sup>122</sup>一起，構成了羅馬永存的保障和承諾。但是，如果這是奧古斯都所希望的，它卻注定要變成失望。因為無論它如何裝扮成最後的定局，事實上它都僅僅是一種實用手段。並且，雖然這位皇帝尋求從他的「美德」的角度來注解他的成功，「運氣」在其中發揮的作用都沒有任何的必然性可言。這意味着，在事實上，那些接受了這一體系的表面價值的人們已經投身於一場對抗改變之力量的毫無希望之戰鬥——一場用「秩序」與「發展」相對抗，並將其與維護這位奠基者所建立的規範（作為今後一切時代的標準）相聯繫的戰鬥。這種分析的缺陷在於，它沒有公正對待人們所感受到的實質的進步和發展。其結果是把保守派與創新派尖銳對立起來，儘管無疑兩派都是不完善的。保守派的傾向是把一切改變本身視為惡，或至少懷疑它是通向黑暗的危險一躍。所以他們往往會抵制改變，強迫一切進入已有的思想框架，以致這些框架最後肯定會破裂。另一方面，創新者的弱點則在於他們缺乏充分的方向意識，所以他們傾向於順從「標新立異」的要求，僅僅讓自己跟着潮流走，並由此容易遭到常見的野蠻主義指控。這種衝突的效果是把皇帝們分成兩個對立的陣營，它往往還會給皇帝本人製造出一個反對他們的「異端」（姑且這麼說），即使在被稱為「哈德良綜合主義」的形式的、表面的聯合中，也可以找到這種異端。這樣，它就為三世紀呈現出來的道德和知識危機提供了舞台。

161

如此顯現於政治領域的異端僅僅是帝國社會等級中更廣泛、更深刻的分裂的一個階段。賀拉斯曾預言，只要朱庇特與主神殿不倒，羅馬之偉大就會繼續，他所鼓吹的是對嚴格意義上的民族理想的保守。維吉爾的視野

---

122. Vergil, 《埃涅阿斯紀》，卷八，第 334 行。

也許更加廣闊和具有世界性，但他同樣敏銳地意識到不加區別的國際主義可能帶來的危險。不過，如今在朱庇特神的象徵性統治下，萬神殿被穩步地擴大了，民族諸神與包括所有地中海神祇的異質群體親如一家，只有那些明顯不夠文明水準的（如迦太基人的巴爾神[Baal]）或明顯高於它的（如猶太人的耶和華[Jehovah]）除外。所以，很明顯，維納斯和阿波羅對黑暗勢力的勝利畢竟是不徹底的。

羅馬萬神殿的擴張（這曾被用來說明一種寬容精神）事實上證明，羅馬精神中缺乏一種真正的鑒別原則。帝國「諸神的和平」（*pax deorum*）掩蓋了群眾在道德和知識上並不和諧。其中沒有等級體系，只是一鍋大雜燴，象徵着如我們已經提到的各種族、各種習俗和傳統驚人地聚集在一起，更不必說存在於這個國家內部的深刻的經濟和社會差別了。的確，與其說帝國是一個「沒有靈魂的身體」，不如說它是一個多元化人性的範例。由此，它對普魯塔克的「攪拌碗」理論提出了嚴肅的置疑，這首先是因為，群眾受文化的影響相對有限，他們在體系中的主要角色是默許。書面語言與地方方言之間逐漸增大的分野可以用來估量城市裏有教養的公民與鄉鎮粗俗農民和和前線士兵之間的鴻溝。而且，雖然教養就此被限制在統治階級之內，那些能夠接觸到文字的人往往面對着觀點對立的各種學派，這些學派無論怎樣武裝成某種「流派」以爭奪對人們思想的控制，也無法為精神團結提供任何真實的基礎。恰恰相反，它們實際上助長了分化的傾向，只有用物質力量才能對其加以約束。有着精明的農民智慧的韋斯巴薊曾藐視這些理論家：「我不會打一隻對我狂叫的狗。」然而一般而言，那些被籠統地稱為「哲學家」的人們卻會受到皇權（*regnum Caesaris*）的懷疑，政府不只一次地將他們逐出都城，以清除社會中的顛覆性影響力。



這些人的行為為一句格言的真實性作了注解：社會都是從上面開始死亡的。或者，用德爾圖良生動的語言來說：<sup>123</sup>「他們公然闖入，摧毀你的神祇，在你歡呼時攻擊你的迷信。他們有些人甚至敢在你的支持下對你的君主厲聲狂吠。」所以，很清楚，羅馬精神通過她所提供的學科訓練，給誹謗者們配好了掘其墳墓的武器。當然，帝國可以忽略一個考摩典（Commodian）的狂叫，它所反映的不過是下層人口齒不清的憎恨，他們被某種渺茫的彌賽亞式希望鼓動起來，發洩出一種基督教犬儒主義（與第歐根尼[Diogenes]本人的犬儒主義並無多少不同）。但是，一些學說（如我們已經提到的那些）在知識圈內傳播擴散，向人們反復灌輸着一種普遍的失敗和挫折感（與維吉爾對永恆羅馬的堅強信念迥然不同），這助長了一種反文明的叛亂的產生。

面對這些傾向，有效的反對聲音很少（如果還有的話）。的確，一直到尼祿時期，才有了一個塞涅卡來為那個時代辯護，用光彩奪目的辭句發出淺薄的樂觀主義的老生常談——一個關於諸帝統治下的人類之完美與和睦的美麗白日夢。但塞涅卡辭藻之華麗無法掩飾其地位的特殊性。塞涅卡宣揚着自由、平等和友愛的學說，自己卻做着朱里亞·克勞狄王朝的最後一個，也是最壞的一個「暴君」的首席大臣。他攻擊「迷信」，卻號召人們崇拜政治諸神，既把這視作「形式問題」，也作為一種「將大眾與公民社會相聯繫」的策略，於是他的形象據說顯得「比任何演員還要偽善」。<sup>124</sup>最後，他一邊密切關注着獲利最大的機會，一邊則喋喋不休地聲稱哲學

163

123. Tertullian, 《護教篇》(Apologeticus), 第46章。(中譯本：德爾圖良, 《護教篇》, 載氏著, 涂世華譯, 《護教篇》[香港：漢語基督教文化研究所, 1999], 頁1-108。——編注)

124. Augustine, 《上帝之城》, 卷六, 第10章; 卷四, 第32章。

的任務是教導人們「蔑視人生」。塞涅卡的自相矛盾清楚地說明了理論與實踐之間的嚴重背離。正如奧古斯丁所說：「他的著作所呈現的自由從未在他的生活中出現過。」

但是，如果說塞涅卡戴着一個熟練演員的面具，他的反常和虛偽卻非有意為之。相反，一切證據都顯示，儘管他的性格存在着著名的缺點，他卻是一個高尚的、好心的人。這的確正是他的難題所在，這使他成為一種以他的知識儲備無法對抗的「邪說」的受害者。在塞涅卡那裏，該邪說體現為一種被迫的、刺耳的樂觀主義，它在當時其他作家那裏也能找到，只是採取了不同的（卻同樣典型的）方式。在這方面，我們不必再說盧坎（Lucan）對共和國的徒勞的哀悼了，需要指出的只是，這些哀悼顯得全然缺乏作者與他所生活的那個世界之間的和諧性。在尤維利納斯那裏也有一種相似的調適困難，它採用的形式是對常見「罪惡」的激烈批判，彷彿一通諷刺和漫罵除了火上澆油之外還能有任何效果。同樣的說法也可以用在盧奇安（Lucian）對當時希臘化世界中的哲學欺騙的「揭露」上。

164 帝國文獻中的邪說根源於帝國哲學中的邪說。在奧古斯都帝國的建立中達到頂峰的大規模物質改變並未給人類思想帶來新的刺激。於是，人們譴責哲學寄居在已經消失的過去的靈感上，其結果除了某些對傳統準則的小修補之外，甚麼都沒有實現。關於哲學的精神和方法，我們有第歐根尼·拉爾修（Diogenes Laertius）作證據。<sup>125</sup> 在《名哲言行錄》（*Lives of the Philosophers*）一書的導言中，他指出，源自伊奧尼亞希臘人的理性探索按以下結構得到了時間上和邏輯上的發展：

---

125. 他的生卒年份尚不確定，但他很可能活躍在三世紀初期。

(一) 物理學（理論科學，包括神學、數學、自然科學、心理學）

(二) 倫理學（實踐科學——倫理學、美學、經濟學、政治學）

(三) 邏輯學（通過證明、歸納或普遍化、辯論術或爭辯等方法對獲得知識的工具及其操作方法[modus operandi]進行批判性的考察）

需要注意的是，該結構中首先出現的是物理學或「宇宙學」，即一個觀察者講給他自己的「故事」，以便「說明」現象或自然，或（按照希臘人的說法）「拯救表相」（appearances）。這種敘述是根本性的，是他在「倫理學」上的一切言說的「假設」或基礎。於是，倫理學的格言（對於所有學派而言，而不僅對於斯多亞派）就成了「跟着自然走」，無論這句話的重音加在哪裏。

這種結構一旦建立，就會決定此後所有思想的模式。其方式是形成各種學派的觀點，它們以各自的「偏好」互相區別，每一個這種偏好都構成第歐根尼所說的「流派」或「異見」。這些異見的歷史就是哲學傳承（diadoché）的歷史，它最重要的方面之一（如他所說）是在那些傾向於肯定和那些傾向於否定的人之間（亦即在教條派與懷疑派之間）容易形成的分裂。在帝國時代，懷疑立場的主要持有者是雅典學園派，他們從擱置判斷的邏輯原則出發，一直引申這一原則直至連自我確認的常識也加以置疑，從而幾乎把他們自己變成廢物。另一方面，教條派以至少兩個重要的觀點團體為代表，它們在從「形式」和「質料」的角度接受一種宇宙圖景或表述這方面是一致的。它們的分歧在於這兩個原則中哪一個才是宇宙秩序的最終決定者。所以才有了「觀念論者」與「物質論者」的歷史性分野，以及一場注定會永無休

止的爭論，僅僅因為這兩種選擇事實上都是同樣獨斷的。這個在根本上無法解決的問題將在整個帝國時代把斯多亞派和伊壁鳩魯派分開，直到奧古斯丁用一句陡然的評論將雙方一起否決：他們留下的只有灰燼。

但是，雖然這將是斯多亞主義的最終命運，我們卻不應無視它作為（恐怕是）帝國最初兩個世紀的主導意識形態的意義。它之所以獲得這一地位，是因為它盡了最後的一次努力（如果不是最偉大的一次的話），用古典科學（*scientia*）來滿足理性人追求一個公正合理的世界的合法要求。在此意義上，它稱得上是一個「虔敬而不迷信」（*θεοσεβής, ἄνευ δεισιδαιμονίας*）的體系。所以，它從一開始就努力識破對迷信的純粹形式上的定義（正是這種定義凌駕於官方許可的崇拜之上），並以建立在「命運」（「自然」的因果序列 [*ordo, series causarum, εἰμαρμένη*]）概念上的宇宙觀為基礎，把大眾的、庸俗的信仰與真正的宗教區分開來。然後，它進而宣佈一種規則（作為倫理的最高命令）：跟着自然走。不過，我們必須在當時特定的背景下對這樣一種命令的意義進行置疑，因為如果自然實際上就是命運或宿命，那麼就說不清每個人有多大的自由來抗拒她的指令。這就如同克林塞斯（Cleanthes）頌歌中的著名詩句可能暗示的那樣：命運牽着意願者走，拖着不願者（*ducunt volentem fata nolentem trahunt*）。這裏的難題構成了斯多亞式邏輯中的主要問題，它通過訴諸許多完全主觀的判斷，迴避而不是解決了這一問題，其結果只是進一步強調了它的獨斷性。這些判斷與斯多亞主義將「邏各斯」理解為非人性的「無所不在的宇宙理性」有關。這樣，它就在主觀上等同於「思想」，在客觀上等同於「燃燒的火」（*πῦρ* 或 *πῦρ πυρῶδες*，塞涅卡所說的「氣」 [*spiritus*])。它瀰漫於自然中，使這偉大的動物具有活力，同時構成宇宙各部分之「感應」（*sympathy*）的基礎。

無論這些判斷有多麼可疑，它們卻被用來為以下的推論作辯解，即「跟着自然走」就是「跟着理性走」。這樣，它們就在事實上接受了斯多亞智慧（*sapientia*）的理想。在塞涅卡那裏，這種「智慧」體現在一系列的觀點之中，他在此令人驚訝地使用着基督們常用的語彙，以至於出現了一種傳說，稱他與聖保羅曾有秘密的書信往來。這些用語包括「上帝之城」、「上帝的父性和人類的兄弟性」、「慈善仁愛的法則」等措詞，這一清單還可以幾乎無限地加長。這些明顯的比喻不應當引起任何驚訝，因為它們全部的涵義只在於斯多亞派與基督徒一樣盼望着一個更好的世界。而真正重要的是他們這樣說有何確定的理據。在這方面，斯多亞「智慧」的缺陷在於它未能在「秩序」與「過程」之間建起一座橋樑，其結果之一就是任何一種不符合其理想秩序的前提條件的觀點都會遭到否定，被稱為「不真實的」。

所以我們可以體會到，當塞涅卡決心維護斯多亞派關於不變的、堅定的理性（*immota, inconcussa mens*）的理想時，他便從現實生活的混亂動盪（*turbulenti motus*）撤回到他自己創造的私人世界中。無論如何，人類善良的奶汁在這裏總該可以自由流淌了。但在哲學皇帝馬可·奧勒留（斯多亞派中塞涅卡的最後一個傳人）看來，這樣的解決辦法都是不可接受的。於是，我們看見他令人同情地堅持着信仰一個有秩序世界的權利，儘管似乎有越來越多的證據與他的信念矛盾。

「如果，」他宣稱，<sup>126</sup>「如果我們的智力部分是共同的，我們作為人所具有的理性也是共同的。因此，那命令我們做甚麼和不做甚麼的（實踐）理

126. Marcus Aurelius, 《沉思錄》（*Meditations*），卷四，第4章；比較卷七，第9章。

性也一定是共同的；由此可以作出結論，只有一種法則存在。如果只有一種法則，則我們都是公民和同一個政治團體的成員；那麼，整個宇宙就是一種城邦。因為還有別的甚麼共同體會使全人類成為公民嗎？正是從這個普世的城邦，一定會產生出我們真正的智力能力、推理能力，和我們的（自然）權利觀念。」

- 167 馬可提出的這種理性宗教曾被稱讚為「絕對宗教，來自崇高的道德感直面宇宙這一簡單事實」。據稱，這種宗教「獨立於種族和國家之外」，「沒有甚麼革命、進步或發現能夠推翻它。」<sup>127</sup>實際上，它構建了一種大膽的擬人主義，一種「空中寫字」，將純粹的人類理性加於宇宙之上，並把它轉換成對自然和上帝的描述。

雖然斯多亞主義的泛神論帶來了許多難題，但古典科學也只提供了一種可能的替代品，這當然不包括懷疑主義，那些厭倦了思想的人們總會拿它當麻醉劑。這種替代品可以在最初源自柏拉圖的超驗論中找到。該學說的一個目的是要公平對待人的自由和責任，它們（如我們已經提到的）在斯多亞主義的意識形態裏很不清晰。為了實現這個目的，超驗論在很大程度上轉換了場景，從而將邏各斯或宇宙秩序的原則與物質（*ύλη*）區分開來，而根據斯多亞主義，前者是浸在後者之中的。其結果是維護了自由的可能性，而代價則是恢復了「偶然」與「必然」的地位，它們由此再度呈現為（或多或少）獨立的物質的功能。從而，該學說恢復了傳統的柏拉圖式倫理，在那裏，面對着物質流（flux）的人類心智（*prudentia*）被視為一種（客觀）秩序的（主觀）對應物，

---

127. Renan, 《馬可·奧勒留》（*Marc-Aurèle*），第十六章，頁 272。

而「神聖照管」在這種客觀秩序中也發揮着類似的作用。所以，與物質的無序不同，邏各斯的照管被認為依賴於一種更加遙遠的、難以理解的本原，邏各斯正是從中得到其「特質」和「能量」。這種本原（很快就被人格化為「至高的」上帝）為人類預留了一個未來，他們將有望擺脫物質身體這個腐朽的、不潔淨的軀殼。

在帝國時代的早期，這些觀念的首要擁護者是喀羅尼亞（Chaeronea）的普魯塔克（大約在世於四十至一二〇年）。它們例如出現在那篇關於命運的文章（《論命運》[*De Fato*]，或περὶ εἰμαρμένης，或*Moralia*）中，作者以《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）及其他著作中的觀念為基礎，對斯多亞主義的學說進行了批判。文章一開始在作為（一）行為（ἐνέργεια）和（二）物質（οὐσία）的命運之間進行了學術味十足的劃分，前者即是我們所說的「上帝之事工」（operatio Dei），後者則是它的結果——「自然」（opus operatum）。<sup>128</sup>由於將命運視作「行為」，他們宣稱命運的軌道中包含了「從無限到無限的一切事物」，包括「宇宙的全部變遷和時間的整個過程」。不過，它本身則不能是無限的，而必須具有有限性（πεπερασμένη）。那麼，它如何完成它的任務？<sup>129</sup>普魯塔克說，為了回答這個問題，我們可以借用一下民法作類比，民法的行文也是非常籠統的（πολιτικὴ νομοθεσία）。所以命運對事物個體（τὰ καθ' ἕκαστα）的決定作用僅僅表現在這些事物的規律（ratio）之中。<sup>130</sup>從這個觀點出發，「命運包含一切事物」的說法才有可能成立，而不必同時接受「一切都通過命運發生」的提法，即仍然為一定程度的偶然性留出空間。或者像他所說

168

128. 《論命運》，第1章。

129. 第3章。

130. 第4章。

的，一艘船為了成為一艘船，必須符合限定的規格，但卻不必是五百英尺長。所以，對神聖照管的作用進行限定，等於使它不必為工作中的「物質」缺陷而承擔「失誤」的責任。

自然中有創造行為，普魯塔克也在人類的思想和智力成就中找到了對應物。他認為，正是這種智力給人類提供了審慎和智慧（*πρόνοια, εὐβουλία*），沒有這些，人類就會「比獸類更不幸」。<sup>131</sup>隨着他的這一「設置」，我們再次回到了「人物」與「環境」、「美德」與「命運」的傳統對立。在此，美德（即洞察力和預見力）與周遭的世界相對，並以「靠度量不靠運氣」（*measurement leaves no room for chance*）<sup>132</sup>的信念敢於面對和征服它。我們不能跟着普魯塔克的思路，弄清他具體是怎樣獲得這一觀念及其各個分支的。這種觀念已經被預設在他的教育理論中，在那裏，教育被定義為通過關於「自然」、「理性」和「習慣」的訓練實現「美德的完成」。據稱，這種訓練出來的美德可以抵擋不同時間和環境下的衝擊。<sup>133</sup>在這個意義上，它被作為解讀的基礎來使用。例如，在論「亞歷山大大帝的美德或幸運」（*Virtue or Fortune of Alexander the Great*）的兩篇文章裏，他的結論就是「你越是讚美這位國王的幸運，你就越是在頌揚使他配得上這種幸運的美德」。<sup>134</sup>這一觀點在《論羅馬人的幸運》（*De Fortuna Romanorum*）中被重申，在這個關於一個民族的故事裏，他聲稱「幸運來到他們中間，脫下鞋永遠留了來」。<sup>135</sup>不過，也許比其他地方都更明顯的是我們所熟悉的《名人傳》（*Parallel Lives*）。考察一下這些

---

131. 《論羅馬人的幸運》（*περὶ τύχης*或*De Fortuna*），第3章。

132. 第4章。

133. Plutarch, 《論兒童教育》（*De Educatione Puerorum*）

134. 同上，卷二，第8章。

135. 同上，卷二，第4章。



傳記的寫作技巧，就會看出它們全部是用完全相同的概念構成的。普魯塔克在希臘和羅馬的歷史中選擇出多個「典型」形象，以便把他們描述為古典人物與環境的範例。這些被描述的形象的確是有代表性的，但他們之所達到那種品質，僅僅是因為他們所信奉的卓越屬於一種（據假設）獨立於物質流之外的理念秩序。於是，《名人傳》從正反兩面注解了普魯塔克式理念論作為一種理解原則的價值。在此意義上，它構成了對古典人文宗教的永恆的、獨特的貢獻。

在普魯塔克對一種世界觀（也許可以用來解釋和證明他的結論）的探求中，他放棄了希臘和羅馬神學中過時的神話，以便把注意力集中於埃及神話。他向人們推薦伊西斯祭司所表達的理論和實踐（τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα），認為埃及神話並非一張無中生有、缺乏基礎的「蜘蛛網」，而是對物質宇宙中的事件的準確描述，儘管是以「象徵」的形式呈現出來的。<sup>136</sup>在這種神學中，最高或終極的原則（τὸ θεῖον）隱藏於一層不可觸及之帳幕的背後，但這並不意味着它對可見的、確實的世界沒有影響力。相反，它以次級的力量（人性化為「妖魔」，被認為是同樣存在於人類中的「善惡之別」的具體化）<sup>137</sup>為媒介展示其威力。在這些妖魔勢力中，有兩個是最主要的：一個是奧西里斯（Osiris），掌管自然的濕氣以及「有秩序的生長」；<sup>138</sup>另一個堤豐（Typho）\*是暴躁之元素，是乾旱，它消遣和殺戮，與完美永遠格格不入。<sup>139</sup>

136. Plutarch, 《論伊西斯和奧西里斯》(De Iside et Osiride), 卷二十、七十六。

137. 同上, 卷二十五: γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς δαιφοραὶ καὶ κακίας.

138. 同上, 卷三十五, 他因此和狄奧尼索斯或巴庫斯等同起來: "laetitiae dator, qui gratis frugibus arbores fecundat"

\* 埃及神話中多稱為塞特 (Seth)。——譯注

139. 《論伊西斯和奧西里斯》，卷三十九。

170 被構想為客觀世界中的有秩序生長之原則的奧西里斯進一步與主體的心智 (mens) 和理性 (ratio) 相聯繫，從而被稱頌為「一切善物之主」。而在自然界中作為疾病、風暴、地震、太陽或月亮之「缺損」而出現的堤豐則正如任何「不合時宜」的現象一樣，被認為與「人類靈魂中拒絕理性，屈服於各種情緒、狂躁和殘暴」的部分等同。<sup>140</sup>換言之，它是「瓦解的力量，依附於那些容易受情感和變化影響的事物」。<sup>141</sup>正是「這些對立事物的混合」造成了「宇宙的起源與合成，但它們在其中呈現「不均等的力量」，因為「至高地位永遠在善的一邊」。<sup>142</sup>從而，我們在自然中的所見可以（用神學的語言）描述為奧西里斯與堤豐為了爭奪伊西斯 (Isis, 「大地之母」) 而進行的一場永無休止的爭鬥。這裏的伊西斯並不被看作原子的偶然組合，而是「某種有着求知衝動之物」，換言之，她被看作一種「生育容器」 (receptaculum)，一種陰性或女性的原則，如果沒有奧西里斯便將永遠荒蕪。<sup>143</sup>另一方面，奧西里斯與伊西斯的結合 (coitio) 在堤豐的阻擾下仍然發生，從而產生了荷魯斯 (Horus) ——「可知世界的可感形象」。<sup>144</sup>我們不需要再複述堤豐如何惡毒地企圖消滅奧西里斯及其後代，或至少污蔑他是一種來自不和諧物質的「污染」，因此是「不合法的」。這種努力最終注定要失敗，因為這位父親本質上是「永恆和不可毀滅的」，<sup>145</sup>而這個「在困境中出生的兒子是

---

140. 同上，卷四十九及卷五十。

141. 同上，卷五十五。

142. 同上，卷四十九。

143. 同上，卷五十三，τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δεκτικὸν ἀπάσης γενέσεως：比較卷五十八。

144. 同上，卷五十四。

145. 同上，卷五十四，αἰδῖος καὶ ἀφθαρτος。

他父親本質的展現及其存在的模仿」。<sup>146</sup>這種努力表面上的（暫時的）成功在晚來的冬季的「悲慘陰暗的犧牲」中被人們銘記，而它的失敗則體現在萬物復甦的一年一度的春季節慶中。<sup>147</sup>

這個久遠的神話對於當地的埃及人意味着甚麼？這必定仍是個問題。我們只是要說明它在希臘和羅馬哲學的背景下有何涵義。<sup>148</sup>從這個角度看，它被作為一種福音傳給了所有人，<sup>149</sup>即一種「人類自始以來一直在探索」的真相的「理性化」。據普魯塔克的說法，它恰是如此體現於「荷馬與泰勒斯的謎語」之中，<sup>150</sup>大概尤其體現在荷馬關於「以諸神之形象塑造，並與諸神平等」<sup>151</sup>的人類的圖景中。它也符合塞諾克拉底（Xenocrates）、恩培多克勒（Empedocles）和柏拉圖對魔鬼本性和行為的推斷。<sup>152</sup>從而，它導向了兩個對人類具有現實重要性的結論。其一是關於「在肉體中」的人類的前途，在這方面，能夠預見的只是一場無休止的關於精神高於物質的鬥爭，其中會有週期性的波動，卻不會有實質性改變。不過，除此之外，精神仍有望從「一切可能面臨死亡與毀滅之物」那裏得到最終解脫，也有望在「死者之王與領導者」奧西里斯的作為下轉入純粹的、不被物質污染的王國。在那裏，它至少將欣賞到快樂的景象，並從伊西斯手中獲得「一切美好事物之實現」。<sup>153</sup>

普魯塔克的超驗論首先擴大了上帝與宇宙、「可知

146. 同上，卷五十三，εἰκὼν οὐσίας ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γιγνόμενον。

147. 同上，卷六十九。

148. 同上，卷六十八，λόγος ἐκ φιλοσοφίας。

149. 同上，卷六十六。

150. 同上，卷三十四。

151. 同上，卷二十六，θεοειδέας καὶ ἀντι θεούς。

152. 同上。

153. 同上，卷七十八，τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος...ἀναπιμπλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν。

世界」與「可感世界」之間的距離，隨後則將妖魔作為二者的「中介」，在其間建立聯繫。在此，它暗含了兩種危險的可能性，兩者都被遵循柏拉圖傳統的他的後繼者所利用：其一是對妖魔的進一步研究，其二是對「操控魔鬼」的技術加以完善。這就導致各種通靈論和法術的流行，所有這些共同構成一種精神動力科學的理論和實踐層面。我們不能停下來詳細說明這些發展，只需要指出它們包含各式各樣的動物磁力術（mesmerism）、<sup>154</sup>催眠術和自我暗示，<sup>155</sup>以及敲桌術、<sup>156</sup>透視術（即天眼術）<sup>157</sup>和召魂術（即召喚亡靈）。阿普留斯（Apuleius）、波斐利（Porphyry）及二世紀至三世紀的其他一些人不但認可，而且事實上促進了這些傾向的發展。我們並不想通過過於詳細地介紹古典精神的這些較為乏力而黑暗的表现來專門針對古典主義，所以，我們將滿足於發現，儘管那個時代的學術領導人的表現普遍令人厭惡，但至少有一個出色的例外。這個例外出現在普羅提諾（Plotinus）的著作中。

普羅提諾的著作代表了古典理性為獲得一幅宇宙及人類所處位置的正確圖景所作的最後努力，它所採取的形式是用時人能夠理解的語言，重新闡述柏拉圖的學說。通過有意地對柏拉圖的權威表示尊重，它將這位大師的思想的堅實核心加以具體化。然而，由於它是作為對當時潮流的有意識的反應而被構建起來，它同時也包含了哲學層面上可以接受的學園派、斯多亞派以及新畢達哥拉斯派的成分。它的意圖一方面是要對抗現存的各種物質論，另一方面則是要對抗異教和基督教諾斯替派

---

154. Tertullian, 《護教篇》, 第 22-23 章。

155. Augustine, 《上帝之城》, 卷十四, 第 24 章, 瑞提圖圖 (Restitutus) 神父的案例。

156. Ammianus Marcellinus, 卷二十九, 第 1 章, 第 29 節。

157. Philostratus, 《提亞納的阿波羅尼烏斯傳》 (De Vita Apollonii Tyanei) 。

(gnostics) 的超自然主義。在普羅提諾那裏，重心已經從柏拉圖主義客觀的、確定的方面轉向其直覺的、神秘的方面。由此出發，許多人類經驗尚未探究的領域都被呈現出來。於是，作為「福音準備」(praeparatio Evangelii) 的一部分，新柏拉圖主義變成極為重要，其中很多成分將進入奧古斯丁主義，正如奧古斯丁本人坦承的那樣。<sup>158</sup>然而，古典科學的核心缺陷在普羅提諾那裏仍然存在，這位哲學家最終被迫躲藏起來。普羅提諾如此固執地堅持賢人得救（通過「對思考能力的認真培養」）的觀念，以致在迷狂中產生了一個超越理性、超越存在的太一 (the One) 的圖像，與後者的崇高地位相比，道德的、社會的美德只能退居幕後。「智慧之人」，普羅提諾宣稱，「不會看重地位的喪失，甚至祖國的毀滅」。<sup>159</sup>所以，當城邦的基架開始傾斜時，這位信徒則獨自與他的上帝在一起。在此情形下，普羅提諾如一位現代作家所說的那樣「全然忽視他的平靜的講室周圍的喧囂」，就毫不使人驚奇了。我們要想理解他，就需要永遠記住他是瓦萊里安和迦利諾斯 (Gallienus) 的同時代人。不過，這一事實

173

本身已足以說明，古典哲學在他這裏已經走到末路。與柏拉圖所設想的嶄新的、充滿活力的聯邦相對照，普羅提諾的門徒們所謂的柏拉圖式城邦 (Platonopolis) 只不過是在三世紀的危機中逃避嚴酷現實生活的隱修而已。

我們需要認真考察導致了這場危機的經濟、社會和政治變化，當然，由於證據的缺乏，可以想見對此主題的任何確切結論會多麼難以得出。我們已經在前邊提出了幾種可能性，<sup>160</sup>也許還可以有一種，即認為帝國的根

---

158. 我們將在本書最後的部分說明其中的詳情。

159. 《九章集》(Enneads)，卷一，第4章，第7節。

160. 本書，頁155-157 (邊碼)。

本問題是軍事和財政問題。<sup>161</sup>但是，雖然其他方面的情況都難以了解且模糊，有一個事實卻顯然是毋庸置疑的：無論當時的實際狀況如何，該問題實際上都被理解為一個關於古典的「美德」與「邪惡」的問題。至少，我們可以放心地從《羅馬帝王紀》（*Augustan History*）這部神秘的文集（一本從哈德良到戴克里先諸帝的可疑「傳記」）推導出這一點。<sup>162</sup>在此意義上，這場危機大概歸根結底被視為人類精神的危機，其主題是曾在奧古斯都和安東尼諸帝的帝國被神聖化的「人類文明」的價值是否還能夠繼續取得成功。

174 從這一觀點出發，我們很難查明該書在對從康茂德到伽利努這些「墮落」帝王的狂熱譴責背後，究竟隱藏了甚麼真相。不過，這些傳記作者的意圖（至少在某些情況下）無疑是要大量而廣泛地掩蓋當時社會和政治實踐的事實。<sup>163</sup>這並不是說，君王們所發起的革新就一定是方向正確的，而且歷史學家也不能僅僅停留於一些可能性上，比如明顯由迦利諾斯設想出來的分權計劃。另一方面，應對某種形勢的方法顯然取決於如何理解這一形勢。在這方面，重要的是人們普遍認為當時的任務在於重建，三世紀的理想是要「恢復」（如果可能的話）二世紀的繁榮。這可以從一種文化傳統，即與瓦萊里安的所謂審查制度相聯繫的「道德的、國家的偉大回應」中反映出來。這種文化傳統的存在得到了鑄幣證據的支

---

161. Homo, 《論奧勒利安皇帝統治》（*Essai sur le Règne de l'empereur Aurélien*）。

162. 貝恩斯（N. H. Baynes）在其《羅馬帝王紀》（*The Historia Augusta*, 1926）中對關於這些文獻的爭議作了出色的梳理。作者認為它們是「公然的（反動）宣傳」，這固然不錯。但是否能夠將其與叛教者朱利安（361-363）相聯繫，則可能未必，因為其中反復涉及的「美德」與「邪惡」概念（依據假設）都不會隨時間而改變。因而，它們與三世紀、四世紀乃至其他世紀的實際情形都有差不多的相關性。

163. 可參看Keyes, 《三世紀羅馬騎士的興起》（*The Rise of the Equites in the Third Century*）。

持，它說明，連續多位君王都把自己稱為「重建者」，包括「世界重建者」（*restitutor orbis*）、「世界之完全重建者」（*restitutor totius orbis*）和「世界之安撫與重建者」（*pacator et restitutor orbis*）。<sup>164</sup>而哲學則已經公開放棄了她的世俗使命，重建的責任留給了軍營中的硬漢們。把努力拼搏的帝王們僅僅說成是「不負責任的軍事力量之中心」是不太確切的，因為他們每個人的頭上都懸着達摩克利斯之劍。事實上，他們所代表的是一個正在崩潰的社會以力所能及的所有方法保護自身、免遭解體的本能努力。同時，他們也尋求喚回歷史悠久的帝國原則，以證明鐵腕政策的正確性。「和平」（*pax*）、「公正」（*aequitas*）；「永恆」（*aeternitas*）、「幸福」（*laetitia*）、「勇敢」（*virtus*）、「神聖眷顧」（*providentia Augusta*）；幸福人間（*felicitas saeculi*）、「幸運瞬間」（*felicitas temporum*）；還有幸運回歸（*Fortuna Redux*）；這些遠古的理想將與古典傳統中特有的和平主義相結合——當普羅布斯（*Probus*）皇帝動員軍隊在多瑙河上作最後一戰時，他向他們保證：「不再需要士兵的日子近在眼前了。」由伊利里亞諸帝承擔的重建任務包含着兩方面的內容：其一是向頑抗者持續增加壓力，其二是根據事態和需要的變化作出一定的讓步。因此可以說，這一任務是在戴克里先那裏達到了頂峰的。

戴克里先經常被認為是新秩序的奠基人，但更準確地說法是稱之為舊傳統的最後一位偉大的擁護者。他的政策已經為先前的君王們所預示，其內容主要來自三世紀的經驗。所以，其中包括了建立樞密院和新的首府，以及通過直接向市政和軍事機構下達政令進行管理，連經由帝國元老院批准的形式也予以取消。其中也包括建

164. 參看奧莫（*Homo*）所列的清單（《論奧勒利安皇帝統治》，頁126-127）和他的筆記。

175 立一個複雜的組織，使帝國（技術方面或許除外）成為現代政治國家發育完整的原型。在這位帝國訓練官（drill-sergeant）的統治下，帝國在整體上被當作一個巨大的軍營，公民則是隨營人員。最能體現這種行政管理精神的莫過於價格法令的序言所使用的語言了。以這些不連貫的、散漫的詞句，這位皇帝投身於一場對奸商的惡行和貪婪的兇猛進攻。他重申了一種樂觀的、自律的帝國經濟理論，提出將強制作為平衡供需的唯一有效手段。他如此行事的依據，是與軍隊的呼聲和窮人的需要相一致的「共同的善」。最後，他對數不清的商品和服務（從揀垃圾到學校管理）施加了最高限價；要求各省執行統一的時間表，而不管其具體情況；並對相關違法行為（無論是買賣中的違法行為，還是將指定的商品從市場撤出）都處以死刑。於是，契約自由被另一種自由所取代，即窮人生存的自由。通過這種方式，以及通過各種稅收來支持官方機構的運轉（*maior numerus accipientium quam dantium*），先前的資產階級（*bourgeoisie*）的天堂變成了一個真正的人間地獄。就像拉克唐修（Lactantius）生動描述的那樣，生與死已經同樣昂貴了。<sup>165</sup>

戴克里先在尋找一種神化帝國權力的新方式的同時，也自然而然地發展出了使消滅基督教徒變得不可避免的種種政策。<sup>166</sup>於是，他以一個世紀中最徹底、最無情的宗教迫害結束了他的第二個十年。

然而，這位皇帝活着看到了他的方法最終失效。因為，隨着他在三〇五年退位，其行政系統的頂點——樞

---

165. Lactantius, 《論迫害者之死》（*De Mortibus Persecutorum*），第23章。關於戴克里先的《關於被賣物價格的告示》（*Edictum de pretiis rerum venalium*），參看《拉丁銘文集》（*Corpus Inscriptionum Latinarum*），卷三，頁801-841及增刊，或Dessau, 《拉丁銘文選》，642。

166. 即以朱庇特和赫拉克勒斯的名義神化君主。關於三次迫害法令的時間和內容，參看Parker, 《從一三八年到三三七年的羅馬史》，頁177及以下。




密院分裂成了相互衝突敵對的派系，六年之後，迫害法令被突然廢除。好幾位皇帝和覬覦皇位者都順水推舟地表現着他們的美德，展開了一場爭奪基督徒支持的競價。《米蘭敕令》（*Edict of Milan*）並不是單獨出現的，它代表了一系列宣言的最終結論，每一種宣言都向被蔑視和迫害的「基督的奴隸」提供更好的條件。<sup>167</sup>不過它在意義上卻是獨一無二的。因為，雖然君士坦丁的對手承諾了不同程度的寬容，他本人卻決定性地最終拋棄了諸神，並以一種對十九世紀自由主義的奇異預知，原則上奠定了絕對的政教分離體制。與此同時，他為了新政權的鞏固，謙卑地請求人們為虔誠者禱告。這樣一來，他就推倒了希臘—羅馬古典文化的全部威信，實質上公開放棄了古典的聯邦理念。

---

167. 其中第一份由加列努斯（Galerius）發佈於三一一一年四月（Lactantius，〈論迫害者之死〉，第34章；Eusebius，〈教會史〉[*Ecclesiastical History*]，卷八，第17章）。





第二部分  
革新



## 新共和國：君士坦丁與十字架的勝利

三一三這一年被恰當地用來標誌歐洲歷史上的一個轉折點。在前三個世紀，總體的趨勢是教會與俗世之間的對立加劇。<sup>1</sup>的確，基督教從未教導或鼓吹武力顛覆羅馬秩序，但它認為這一秩序由於其內在的缺陷將注定滅亡，並信心十足地預言其解體的時期，將其作為建立基督的現世統治的序曲。所以，它一邊冷眼旁觀着在那無政府與混亂的年代中壓倒了羅馬精神的現世報應，一邊在教會之內提供一個避難所，使人感受不到一個分裂世界的煩惱和悲傷。而且，它以這種精神成功地抵制了多個帝王的迫害，<sup>2</sup>尤其與樞密院的鬥爭這一最後的考驗中達到了頂點。三〇三年春發佈的三項法令代表了戴克里先和馬克西米安（Maximian）在其改革熱情下的最大努力。<sup>3</sup>這些法令受到對官方異教的所謂「保守獻身」觀念

- 
1. 對此種對立的一種極端論述，可見於 Tertullian, 《護教篇》，第 38 章：“nobis nulla magis res aliena quam publica”；《論哲人袍》（*De Pallio*），第 5 章：“secessi de populo”；《論偶像崇拜》（*De Idololatria*）：“potest una anima duobus deberi”，第 19 章。比較《論戲劇》（*De Spectaculis*），第 28-29 章；《論花冠》（*De Corona*），第 14 章；《致殉教者》（*Ad Martyres*），第 3 章；《論異端的藥方》（*De Praescriptione Haereticorum*），第 7 章：“quid Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?”（中譯本：德爾圖良，《論偶像崇拜》，載氏著，涂世華譯，《護教篇》，頁 108-150；氏著，《論戲劇》，載同上，頁 151-182；《論花冠》，載同上，頁 183-208。——編注）
  2. 尤其是在德西烏斯統治的二四九至二五〇年，以及瓦萊里安統治的二五七年。
  3. Eusebius, 《羅馬史》，卷八，第 2-16 章；Lactantius, 《論迫害者之死》，第 13、15 章。依據他們的記述，迫害是來自一個由凱撒·加萊里烏斯（Galerius）領導的極端仇視基督教的黨派的壓力。關於戴克里先宗教政策的變遷，參看 Parker, 《從一三八年到三三七年的羅馬史》，第五部分，第 1 章，第 4 節。

的啟發，為系統地、協同地消滅該信仰奠定了基礎。因此，它們隨即被撤消有着深遠的意義，這等於承認了基督教對世俗秩序的勝利，兩者相互對立的階段被突然地、出乎意料地結束；這也獨一無二地宣示了古代宗教政治理念的徹底破產，而指明了一條在帝國與教會之間發展種種新型關係的道路。這些關係將在所謂的《米蘭敕令》中得到體現。<sup>4</sup>

當然，《米蘭敕令》有其特定的意圖，它的目的在於保障基督教作為「得到許可的崇拜」（*religio licita*）的種種特權。考慮到這一點，它制定了廣泛的有利於基督徒的條款。首先，它保障了所有人宣稱其信仰的權利，消除了他們可能由此受到的法律約束。依靠這種方式，它恢復了那些曾由於宗教原因被逐出帝國公共機構的人們的地位，以及那些由於有意識地反對異教場所獻祭活動而被樞密院剝奪了合法行動權利的人們的地位。其次，它宣稱人人都有權卸去其宗教義務。於是，它保障了信仰者作為個人服從「基督教法」的權利，同時認可了他們在集會和崇拜方面的完全自由。第三，它制定了有效的條款，命令歸還那些在屢次迫害中被沒收的土地和建築，包括已通過買賣或贈予私人的方式被處理的部分，同時着手賠償那些準備放棄上述財產的人們的損失。最後，它授予教會擁有財產的權利，從而承認它是一個法人。<sup>5</sup>

但是，君士坦丁（Constantine）和李錫尼（Licinius）

---

4. Duchesne, 《基督教會古代史》（*Histoire ancienne de l'Église*），卷二（第四版），頁 56 及以下。關於對這一主題的批判性梳理，參看 N. H. Baynes, 〈君士坦丁大帝與基督教〉（*Constantine the Great and the Christian Church*），載《英國人文社會科學院會刊》15（1929），頁 409-412，注 42。我們可以重複一下他的結論，「雖然《米蘭敕令》可能是虛構的，但它所代表的事實仍然是存在的」（頁 349）。

5. Lactantius, 《論迫害者之死》，第 48 章；Eusebius, 《羅馬史》，卷十，第 5 章。

並不只是一致承認基督教而已，他們不僅使一種新的崇拜合法化，而且闡明了具有廣泛深遠影響的幾大原則。的確，信徒們獲得保障的自由以同樣的方式被普及到所有宗教的信仰者那裏。<sup>6</sup>「……我們將授予基督徒和其他信仰者遵守各自選擇的宗教的全部權利，……任何人都不得被剝奪全心遵守基督教（或他認為最適合自己的宗教）的機會。」<sup>\*</sup>於是，一個人得以自由地接受他認為最適合自己的任何信仰。從國家的角度說，這代表了正式明確地廢除一切想要控制精神生活的企圖，該領域就此被宣佈成為自治領域。寬容（或不如說是徹底的宗教中立）得到擁護，不僅作為一種政治策略，而且作為一項公共法律的基本原則。如此狀況一直維持到<sup>7</sup>狄奧多西（Theodosius）於三七八年退位時，之後又被繼任的帝王們（他們的動機各有不同，就像朱里亞王朝和瓦倫提尼安[Valentinian]王朝的帝王們一樣）再度確認。

179

由此看來，《米蘭敕令》構成了人類關係發展史上的一個里程碑。它標誌着明確否定了當時的一些人嘗試用來自異教東方的觀念（至少就這些觀念影響到帝國權力的理論與實踐而言）重建羅馬秩序的努力。在這點上，戴克里先和他的同僚們的使命是恢復始於奧勒利安，卻在這位皇帝遇刺身亡後中斷的政策，並對其進行邏輯上的總結。這些政策曾導致了「皇家規範」（*forma regiae consuetudinis*）<sup>8</sup>——一種「極權主義」的產生，規範內容所具有的絕對的、獨佔的和拒絕妥協的特質，代表了羅

6. Lactantius, 《論迫害者之死》（引用敕令的部分）。

\* 原文為拉丁文：“... ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset ... ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret ...” ——編注

7. Mommsen-Marquardt, 《古羅馬手冊》，卷八，「刑法」（*Droit Pénal*），第二章，第2節，頁303及以下。

8. Eutropius, 《羅馬史綱》（*Breviarium historiae Romanae*），卷九，第26章。

馬精神的最終失效。

但是，即使君士坦丁在事實上就此拒絕再假扮東方式的神聖君主，他也沒有一點要回歸希臘—羅馬垂死的人文主義的意圖，那時，古典城邦中對某些官方神祇的崇拜被認為是有組織社會的必要元素。從這個角度看，他所宣佈的信仰自由代表了與古典經驗中的一切真正決裂。正式否定對整個人類生活區域的政治控制，使共和國降到相對次要的地位上，從而強調了基督教早已發出的著名呼籲：「凱撒的歸凱撒」(reddite Caesaris Caesari)。於是，一種和諧似乎就有可能在人們與信仰者之間建立起來，同時也對後者提出挑戰，要求他們將一種獨特的基督教式社會哲學加以發展和用於實踐。它由此帶來了一種全新的觀念——基督教聯邦。通過這種觀念，幾個世紀的趨勢被扭轉，羅馬精神將在教會之盾的守護下獲得一段新生。所以，《米蘭敕令》可以被稱作「新共和國」的大憲章。

180

這樣說並不是在稱讚這位皇帝，說他可能明確地預言了他後來的歷史性行動的意義——當時他舉起拉布蘭旗(Labarum)，宣稱自己是一個十字架的戰士。恰恰相反，他的動機有相當的可能性是模稜兩可的，他的眼光很可能並未超越他所直接面臨的形勢。君士坦丁是一個戰士兼政治家，他的各方面在那個時代都非常典型。同時他還是一個英雄後裔(epigoni)，是到那時為止的戴克里先追隨者中最精明能幹的一個。在他的父親君士坦提烏斯·克洛盧斯(Constantius Chlorus)不期而亡後，君士坦丁最初被約克的部隊擁為「奧古斯都」，然後被加萊里烏斯(第二次四帝共治〔三〇六年七月〕中的元老)不情願地接受為「凱撒」。幾個月之後，他通過迎娶戴克里先原同僚馬克西米安的女兒，與皇室攀上了關係，此前馬克西米安已經(必然地)與他的同僚一起在



三〇五年三月一日退位。君士坦丁仍然（至少從三〇七年起）自稱「奧古斯都」，儘管加萊里烏斯已把皇冠授予了西部的李錫尼（三〇八年十一月）。到了三一〇年，當馬克西米安冒險嘗試重奪皇權時，君士坦丁把他抓了起來，處以死刑。自那以後，他聲稱自己從君士坦提烏斯·克洛盧斯和克勞狄·哥特庫斯（Claudius Gothicus）那裏獲得了獨立的世襲權利，即「神聖克勞狄之後」（*divi Claudi nepos*）和「神聖君士坦提烏斯之子」（*divi Constanti filius*）。<sup>9</sup>加萊里烏斯在後一年死於尼科彌底亞，這引發了一場王朝危機，並導致君士坦丁和李錫尼這兩個此前的對頭達成了一項不穩定的協定。三一二年，君士坦丁越過阿爾卑斯山，在米爾文橋（Milvian Bridge）的著名戰役中擊敗了篡位者馬克森提烏斯（Maxentius，馬克西米安之子），進入了古羅馬的首都；而李錫尼則着手對付馬克西明·代亞（Maximinus Daia），即加萊里烏斯提名的另一人，他在加萊里烏斯患病之後，作為「高級奧古斯都」接管東部。經過這些步驟，君士坦丁與李錫尼成為羅馬世界的共同掌管者，他們的聯繫既通過一項婚姻同盟得到鞏固，也源於一個事實，即他們共同致力於維護在米蘭建立的協約條款。

用最概略的說法，這是一個權力鬥爭的問題，在戴克里先退休後，該問題暴露出他用自我任命式四人統治來確保政治穩定的方案完全無效。個人野心在皇室關係和世襲訴求的強化下介入進來，引發了一系列的內戰，令人回想起前一個世紀中那些最不堪的回憶。當時的形勢之複雜還在於，幾位競爭者運用各自的權限，對樞密院所公開堅持的政策原則採取了截然不同的態度。

的確，這些人都繼承了一筆罪惡的遺產。在樞密院統

---

9. Dessau, 《拉丁銘文選》, 699、702。

治下，正義不再被當作公眾意志或宇宙理性的表達，它不再與對錯相關，而與體面相關。於是，祭壇被設立在法庭之內，訴訟人為了進行答辯需要向帝國皇權獻祭，向大臣們致詞，因為他們是「神聖」意志的中介。而且，由於新的主權理論造成了政權與神權的混淆，它沒有對國家向臣民動用權力進行任何限制。所以，在一次強制財產評估中，據說有財政官員如同武裝征服者一般入侵各行省。<sup>10</sup>在隨意動用的鞭打和拷問之下，意大利人和各省公民都被迫透露了他們全部的應納稅財產，歲入（annonae）或經濟援助的徵收方式也像以前一樣的無情。公民權和財產權都幾乎無人關注。在元首制時期限於奴隸（除非在單獨的叛國案件中）的拷打如今則不僅用於自由民，而且用於都市貴族統治者，不僅用於刑事案件，而且用於民間案件。對貴族（honestiores）而言，帶有奴役性、侮辱性的處決方式（如釘十字架）強化了死刑造成的恐怖；而對下層階級的罪犯則保留了用文火燒死的殘酷折磨。<sup>11</sup>這些手段的使用更多地被歸於馬克西米安，但戴克里先開啟的《價格法令》顯示了一種同樣專斷獨裁的精神。他們共同表達了對法治的完全棄絕。

這種專制主義既要求對政治自由的鎮壓，同樣也敵視宗教自由。的確，在一個有如此定論的體系內，教會沒有任何安全可言。根據拉克唐修的說法，從當時人們的思想中就可以看出這兩個問題是如何混淆起來的。因為，正如基督教與古典主義最初顯示的重要差異一樣，兩者也都在一定意義上宣稱個人權利不容取消。於是，

---

10. 關於評估結果以及戴克里先所創制的可怕的十五年昭示制度，參看 Parker, 《從一三八年到三三七年的羅馬史》，頁 283-285。該制度涉及（一）土地稅（ingum）和（二）人頭稅（capitatio）。拉克唐修的評述反映了政府在徵稅時遭遇的反對，特別是在意大利，當地自公元前一六七年以來就廢除了直接稅收。

11. Lactantius, 《論迫害者之死》，第 21-23 章。

在它們對新專制制度的共同抵制中，教會和早期共和主義的殘餘最終找到了一種可能的和睦相處的基礎。在君士坦丁那裏，它們發現了一位準備充分利用它們的歷史資源的戰士。這位皇帝的勇敢和開創精神在於，他看到了他的機會，並抓住了它。

從這個角度看，君士坦丁的角色在一定程度上決定於他的先輩們。歷史清楚地顯示，君士坦提烏斯·克洛盧斯對資產階級 (*bourgeoisie*) 和基督徒的同情預示了他那更加著名的兒子的相同心態。所以，歐特羅皮烏斯 (*Eutropius*) 把君士坦提烏斯描述成一個獨特的人，具有引人注目的公民責任感，<sup>12</sup>而且，他勤勉地維持着各省的繁榮，不願抑制人們對國庫的需求。他認為更好的辦法是讓財富通過私人之手流動，而不是集中在一個錢袋裏。該撒利亞的優西比烏 (*Eusebius of Caesarea*) 則強調君士坦提烏斯對基督徒非常友好，這些基督徒在他的權限內總是被提拔到最高的國家職位上，並一直保留這些職位，儘管普遍迫害的法令正從尼科彌底亞 (*Nicomedia*) 傳播開來。<sup>13</sup>作者還在其他地方談到了他家中的純粹而健康的氛圍，這毫無疑問地體現了他對柏拉圖宇宙一神論中的「最高神」 (*supremus deus*) 的忠誠。<sup>14</sup>

但是，無論如何考慮君士坦丁的性格和動機，其工作的巨大意義是毋庸置疑的。他的氣質深受宗教或（可能是）迷信的影響，他被記錄下來的言論到處談到「神聖」 (*divinitas*)，他像他的父親一樣對其無條件效忠，直到隨着時間的流逝，這一模糊的概念逐漸具有耶和華

183

12. *Eutropius*, 《羅馬史綱》, 卷十, 第1章: “*vir egregius et praestantissimae civilitatis.*”

13. *Eusebius*, 《君士坦丁傳》 (*Vita Constantini*), 卷一, 第13-16章。

14. 同上, 第16-17章。關於此種信仰, 參看 *Baynes*, 《羅馬帝王紀》, 頁345, 以及他所參考的圖坦 (*Toutain*)、屈蒙 (*Cumont*)、維索瓦 (*Wissowa*) 和其他作者的介紹。亦可參看本書第六章。

的特徵為止。「神的啟示，和他的偉大智慧」（*Instinctu divinitatis, mentis magnitudine*），刻於他在羅馬城內的拱門上的這句銘文似乎把他描畫為得到神啟的英雄或命定之人。<sup>15</sup>他就是這樣出現在意大利戰役中的，當時他（根據基督教的傳統說法）經歷了某種十字架的幻像，並得到那句口號：「靠此記號得勝」（*hoc signo vince, τούτω νίκα*）。<sup>16</sup>所以，入侵意大利（三一二年）標誌着君士坦丁人生中的一個決定性時刻，使他投身於一個無可逃避的未來。他以一個捍衛精神自由的戰士的形象，在幾年之中逐漸從教會的保護者轉變為改宗者。<sup>17</sup>與此同時，這位皇帝的皈依暗示了建立一個基督教帝國的計劃，從而開啟了一個新的歷史發展循環。

羅馬帝國再一次（正如在遙遠的奧古斯都·凱撒時期一樣）被一種新的希望和一個新的開始鼓動起來。與奧古斯都不同，君士坦丁沒有詩歌來唱出他的讚美，但他天真地回憶起維吉爾的彌賽亞式抒情（包括西彼爾占語的內容），懷着迷信的崇敬之情把它們用到自己身上。他又以幾乎相同的心態，用取自圖拉真拱門的材料裝點他炫耀自己統治的紀念碑。他的讚頌者們當然明白，對那個時代大量的、仍需剷除的罪惡不應強調過度，但他們也僅僅將君士坦丁時代稱作鍍金時代，而非描述為真正的黃金時代。

不過，如果說君士坦丁還缺少一個維吉爾來稱頌他的美德的話，他至少有他的優西比烏。該撒利亞的優西

---

15. 短語“*divines instinctus*”在普魯塔克那裏的用法完全一樣，參看《亞歷山大大帝的美德或幸運》，卷一，第9章中關於亞歷山大大帝的記述：*διὰ τὸν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἐνθουσιασμόν*，以及卷二，第10章中的記述。如同赫拉克勒斯一樣，亞歷山大也依靠他的偉大智慧（*μέγα φρόνημα, magnitudo animi*）戰勝了命運。

16. 參看 Baynes, 《羅馬帝王紀》，頁401-402，注33。

17. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，第二十章，頁289。

比烏是連續多個登上歐洲舞台的教會政治家中的第一人。考慮到他是一個「與這位皇帝走得很近，十分了解其內部政策運作」的人物，是那個在尼西亞系列會議（Nicene Council）中坐在帝位右邊，且對普世教會的信經與原則的制定發揮了決定性影響力的人物，<sup>18</sup>把他那過度的自我表達作為那個時代的真正聲音並非不恰當。

184

在優西比烏看來，教會輝煌的、出乎意料的勝利為人類歷史中的上帝之手（operatio Dei）提供了明證。同時，它也容易造成一種自然的思維混亂，即極端錯誤地認為基督教是一種成功哲學。優西比烏讚賞地引用了一段這位皇帝本人的信仰告白，這是在他戰勝了李錫尼這個最後的強大對手之後作出的：<sup>19</sup>

……看起來，那些虔誠地遵行上帝之神聖律法、避免觸犯他的戒律的人們，都獲得了大量的祝福作為獎賞，被賜予了堅實的希望，和完成其事業的充足力量。相反地，那些不虔誠的人則看到了與他們邪惡的選擇呆在一起的下場。……我本人是上帝挑選來完成他的意志的中介。於是……在神聖力量的協助下，我驅除和摧毀了每一種流行的邪惡，期待在我的幫助下受到啟蒙的人類，可以重新回到對上帝的神聖律法的應有遵守上來，也期待我們得到最多祝福的信仰將在萬能之手的指引下發揚光大……

我們所關注的主要還不是這些情感的真假，而在於人們接受它們之後的結果。正是從這一觀念出發，君士坦丁被刻畫為一個戰士，被「至高者」派遣來實施他對

18. F. J. Foakes-Jackson, 《旁非羅的優西比烏》（*Eusebius Pamphylis*），頁3。

19. 《君士坦丁傳》，卷二，第24、28節。

迫害者的報應，<sup>20</sup>對後者命運的描述令人想起了希伯來預言中的閃電驚雷。在另一處，<sup>21</sup>這位皇帝以蔑視上帝的巨人們（他們瘋狂地向上帝——萬物之主——揮舞着不虔誠的手）的毀滅者形象出現。因此，<sup>22</sup>上帝獎賞了君士坦丁，使他成為君王，賜予他如此巨大的成功，以致無人能克制或戰勝他，他一個人就能夠沿着一條不間斷的勝利之路，成為歷史與傳統記載中最偉大的統治者。在這些語句中，我們隱約看到銘文中所說的「最常勝、最偉大、最虔誠的、最得天佑的奧古斯都」（*victoriosissimus et maximus, maximus piissimus felicissimus Augustus*），軍隊也要為這位君主祈禱：神啊，保佑我們的皇帝健康而常勝（*Deus, incolumem et victorem serves imperatorem*）。<sup>23</sup>

君士坦丁的勝利隨處顧及到十字架的準則，<sup>24</sup>從而確保了必有一天，基督教君王將支配從大海到大海、從河流和大地盡頭的廣袤土地。由此，和平這個快樂的青春  
185 看護者將延伸到整個世界，而充分的和平則會帶來正義。「他們將把劍打造成鏹頭，把長矛打造成鐮刀，國家將不再對國家動武，也不再需要學習如何作戰。」這些在過去的歲月中向希伯來人許下的諾言，如今將在新的共和國中得到明明白白的履行。<sup>25</sup>

看來，優西比烏在君士坦丁時代所追求的也就是實現人類的世俗願望，即古代羅馬曾作為理想的普世永久和平（儘管羅馬和平[*pax Romana*]只是一個黯淡無光的、不完美的先例）。我們很有必要說明他的信念的依據，即君士坦丁的的確確為人類團結提供了前所未有的基

---

20. Pliny the Younger, 《讚頌圖拉真》(*Panegyricus Traiani*), 第7章, 623B-624。

21. Eusebius, 《君士坦丁傳》, 卷一, 第5章。

22. 同上, 卷一, 第6章。

23. 同上, 卷四, 第20章。

24. 同上, 卷二, 第7章。

25. Pliny the Younger, 《讚頌圖拉真》, 第16章。

礎。優西比烏以他有欠公正的眼光看待希臘化世界與希臘—羅馬世界的融合，他把各民族信仰之間始終存在的爭鬥歸因於民族神祇和地方神祇的存在，認為這些神祇是地方特殊主義理想的核心。而經過基督對唯一真神、全人類的創造者和守護者的啟示，大量異教神祇被打倒，耶和華的至高無上被宣告給所有人，無論野蠻人還是文明人，一直到可居住世界的盡頭。<sup>26</sup>

在上帝之下，就是這位皇帝。至少有一種基督教思想（源自聖保羅）承認了世間權威的完全合法性。在優西比烏看來，當這種權威由一位基督教君主行使時，它本身就與神相近。

他依據神聖起源的模式構建他世間的政府，在它與上帝統治的一致性中感受到力量……顯然，這種統治遠遠超越於任何其他的政府體制和形式之上，因為它的對立面——權力的民主和平等——也許更應當說成是無政府和無序。<sup>27</sup>

我們的皇帝從上界獲得他權威的源泉，他的神聖頭銜具有強大的力量。他把他所統治的人們從地上帶到受生的道或救世主那裏，他使他們成為配得上他的王國的臣民。……他用戰爭來征服和懲戒真理的敵人。……<sup>28</sup>

186

因此，君士坦丁是擁有神聖授權的皇帝：

萬物之主、整個宇宙的至高管理者以他自己的

26. 同上，第9章。

27. 同上，第3章：κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν τοὺς κάτω διακυβερνῶ.

28. 同上，第2章。

意願指派君士坦丁——一個如此名望顯著的父親的後人——擔任君主和統治者。如此一來，雖然其他人也曾被他們的人民推選至此一高位，他卻是獨一無二之人，沒有一個凡人敢於誇耀曾幫助他成就此地位。<sup>29</sup>

這些情感得到了基督徒拉克唐修的共鳴：

至高神的照管已將你升至君王之榮耀，使你具有真正的虔誠以扭轉他人的邪惡政策，彌補他們的過錯，並以父親般的溫和保障人類的安全，將主交至你手中的那些惡人驅出聯邦，以使所有人得見真正主權之本質。……你以天生的聖潔本性和對真理及上帝的認知，在萬事萬物中成就正義。因此，神聖之力為治理人間事務，已恰當地派遣你為中保和執行者。<sup>30</sup>

看來，君士坦丁心甘情願地用自己神的稱謂和頭銜換取一個上帝副手的位置，但他得到的遠比失去的多。的確，優西比烏和拉克唐修等人的言論說明，雖然苦難的經歷可能已經教會基督徒們去享受敵意和迫害的危險，他們仍會去發現那些來自天才希臘人的觀念。隨着這些危險的具體化，很明顯有必要（在某種意義上）去

---

29. Eusebius, 《君士坦丁傳》，卷一，第 24 章。

30. Lactantius, 《神聖原理》(*Divine Institutes*)，卷七，第 26 章 (Migne)，可能是後人添加的內容。在《拉丁教會文集》(*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*)，卷十九第一冊 (Vienna, 1897)，頁 668 中，這一段被處理為第 27 章的腳注。Mayor-Souter (Cambridge, 1917) 也如此處理。Monceaux, 《基督教非洲的文學史》(*Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne*, 1905)，卷三，頁 301-303 中懷疑這一段內容。而皮雄 (Pichon) 的《拉克唐修》(*Lactance*, 1901)，頁 6 及以下則認為是真實的。參看 Bardenhewer, 《古代教會文學史》(*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1914)，卷二，頁 535。



限制新的統治權力的狂妄，至少是為了監督政治對教會內部事務的干預。在這方面，君士坦丁本人從頭至尾顯示出一種審慎自製的態度，滿足於「局外監督者」

(ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός) 的身份。他在阿里烏爭議中的恭順處事體現了這種節制。雖然他本人把該問題僅僅說成一個「關於用語的瑣碎愚蠢的爭辯」，完全不應當允許它破壞教會團結的最高需要，但是，他卻把問題呈交給一個在尼西亞召開的主教代表會議，以表明對此類問題的決策不在其能力範圍之內。他的兒子君士坦提烏斯就沒有顯示這種克制，他冒冒失失地把自己捲入理論爭議中。為了促使教會權威接受尼西亞準則的修正版，他爭辯說，作為帝國權力的神聖載體，他的權威在教會和國家中一樣是至高無上的。他接着宣稱：「我的意志必須被當作命令。」 (ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω) 他所要求的絕對權威性甚至越過了教宗。

187

考慮到這些狀況，需要立即作一些努力來對至高權力理論進行某種限制，就是毫不奇怪的了。當然，這種限制在本質上不能是憲法式的：「合法主權」(imperium legitimum) 是一個過時的概念，只有在作為陳舊的古典聯邦理論的一部分時才有意義。因此，在四世紀反對「政教合一」(Caesaropapism) 的人們不得不採取一種新的策略。他們爭辯說，皇帝是教會的一員，而非其領導，需要像所有人一樣服從基督教律法，並因而服從教會(被指派的神聖監護者)的紀律。這種觀念的引入給這個基督教帝國帶來了別樣的特色，把它與時常與之混淆的種種東方君主制形式區別開來。它們的效果將在這個世紀中得到檢驗，首先有阿他那修(Athanasius)成功地抵制了君士坦提烏斯的政治壓力，隨後則有狄奧多西向米蘭的安布羅斯(Ambrose)的強硬要求屈服。這些英勇的鬥爭說明了把從嚴格政治角度的所謂「危險的權力」交托

給「帝王良心的祭司式監管」會有怎樣的結果，它們也預示了中世紀教皇與君王之間的著名衝突。實際上，它們是教會帝國主義發展的里程碑。

188 不過，這些進展還是將來的事。考慮到當時的情形，首要的事實是那時的基督教思想似乎為帝國權威提供了新的辯護，使之與希伯來式的王權理論類似（如果可能的話），儘管要到一個多世紀之後，一個統治者才會從教士手中接過王冠。<sup>31</sup>於是，這位皇帝就有了他的所有前任都無法擺脫的種種局限性。作為上帝恩寵的君王，他可以毫不猶豫地推行一種王朝政策，直接滿足他的個人野心和軍隊的喜好，後者只要他們的統治者是「君士坦丁之後，而不是其他人」。同時，他給政治作為的理念提供了新的保障，尤其是使用法律來實現改革。的確，他的統治使得在一段時間內的立法前所未有的多。這兩種觀念為理解基督教帝國的內部運作提供了必要的鑰匙；政治專制主義加社會與道德革新——這些就是君士坦丁所開啟的那個年代的基調。

所以，舉例而言，基督教君主在適應皇家儀式（這種儀式已在樞密院統治下取代了「共和」式自由）方面沒有出現任何問題。相應地，他接受了已經複雜化的宮廷禮儀（其中包括在「神聖」臨在時全身伏地的侮人內容）和種種崇拜方式，「神諭」（*divalia praecepta*，也就是帝國公文）通過這些方式向地方高官傳達，一直到帝國體系的末端。這些創新是戴克里先試圖給帝國權力增添一種神聖意味的產物，它們標誌着一般所說的「羅馬世界中的東方專制」達到了一個高潮。在基督教帝國的統治下，它們被有限度的、仍有些含糊地接受過來，正如我們可以從（舉例而言）《法典》對神聖崇拜與帝國聖像崇拜的努力區分中

---

31. Bury, 《文選》 (*Selected Essays*) , 頁 104。

看出的。<sup>32</sup>所以，君士坦丁一邊接過他的前任所製作的王冠和珠袍，一邊也採用他們所常用的頭銜：虔誠（*pius*）、天佑（*felix*）、無敵（*invictus*），<sup>33</sup>儘管如此稱號更常見於異教徒，而非基督的信徒。

還有其他一些特色也保留下來，比如東羅馬帝國的遺跡，它標誌着東方專制主義曾經達到的高度，並將它作為東西方之中介的特徵傳達給拜占廷的君王。我們可以在關於宮廷生活的詳細描述中找到這方面的說明，其中有成群的理髮師、廚師、男僕和宦官，其人數在君士坦提烏斯二世時達到令人震驚的程度。<sup>34</sup>還有，當君士坦丁的兒子們繼位時，不知羞恥的王朝專制恰逢一場羅馬史無前例的血腥屠殺，只有兩個有皇室血統的青年逃出了這場對潛在對手的大規模清洗。該王朝的統治呈現出怪異的形式，正如瓦倫提尼安（*Valentinian*）一世面對軍隊莊嚴地將王冠授予其子格拉提安（*Gratian*），後者當時只是個八歲的孩童。這就給狄奧多西做出了示範，後者在名義上把帝國的財富委託給兩個少年，其中一個遊手好閒，另一個則是弱智。同樣著名的還有用婚姻紐帶來鞏固帝國的權力的做法，例如，格拉提安（*Gratian*）娶了君士坦丁的孫女，以獲得第二弗拉維（*Flavian*）家族的世襲權利。這一制度最終將把帝國的行政大權交到女人的手中：狄奧多西王朝的後半段歷史就基本上是圍繞着普拉西狄亞（*Placidia*）和普爾喀麗亞（*Pulcheria*）展開的，前者事實上是羅馬的女皇。

儘管有了這些創新，羅馬精神並未完全失掉其古代特色。在王朝統治失敗的間歇期，歷史悠久的軍事選舉辦法被用來彌補其缺陷。面對這完全自發的傳位場面，教會仍

---

32. 《狄奧多西法典》（*Codex Theodosianus*），卷十五，第4章，第1節。

33. Dessau, 《拉丁銘文選》，702。

34. Ammianus Marcellinus, 卷二十二，第4章，第1-5節。

然向瓦倫提尼安或狄奧多西這樣的君主表示祝福，就像它已經對君士坦丁所做的那樣。而且，四世紀的法律作為歷史遺產繼續發展着，並在相當程度上帶有傳統古法（*vetus ius*）的印記。除了這些保留物之外，還有一種新的重大發展，即由基督教教會對帝國政策實施控制。這以兩種方式得到體現：（一）教會會議的行動，該會議的職能在一定意義上就像體現帝國的哲學智慧（如果不是政治智慧的話）的議會；（二）由阿他那修、安布羅斯等領導人進行支持基督教原則的啟蒙和動員。亞歷山大大公教社團向君士坦提烏斯提出的這一口頭的、公開的抗議（「旨在拯救他的不朽的靈魂」）<sup>35</sup>是一份古代史上獨一無二的文獻。這些分析說明，儘管有各種各樣的添加物，羅馬帝國仍然像它一貫的那樣保持着本色。

手中大權的鞏固使君士坦丁得以按照總結近期經驗得出的原則（這在相當程度上也體現於戴克里先的計劃中）進一步組織公共生活。無論這幾位皇帝是否清楚這一事實，他們努力的結果都是加強了國家各種職能的結合，明顯反映出柏拉圖關於秩序和紀律（古典的 $\epsilon\upsilon\nu\omicron\mu\iota\alpha$ ）的理想。所以，為了行政管理的目的，君士坦丁接受了他的前任設計的各省分區，並在其中建立起一種官員等級制度，以四大行政長官轄區或擁有最終權限的總督為其頂端。這一過程直到三二四年李錫尼覆滅之後才算告一段落。他還承認了兩個帝國首都（舊羅馬和新羅馬）的獨特地位，把它們分別置於兩位市政長官的權限之下。此外，他接過現有的指揮體系（既有市政的，也有軍事的），並對它和它巨大的官僚部門系統一起加以完善。<sup>36</sup>他還對複雜的軍銜編排做出過貢獻，通過製造出新

---

35. Athanasius, 《阿里烏派的歷史》 (*Hist. Arian.*) , 第 81 章。

36. 《狄奧多西法典》，卷十一，第 30 章，第 16 節；比較卷一，第 5 章，第 1-3 節和第 16 章，第 1-6 節。

的貴族階級，立刻在帝國軍隊中明確區分了不同的級別。<sup>37</sup>總之，有了充足的公務人員配備，由領導人（如果這位受到推進基督教理想之目標激勵的領導人的反復表白可以接受的話）直接控制和指導的君士坦丁體系就呈現為一種引人注目的奇觀。問題是：它究竟給出了何種真正的復興承諾呢？

要回答這個問題，有必要參考一下當時基督教思想 191 的代表著作。在這方面，我們已經碰巧提到了該撒利亞的優西比烏所珍視的夢想和期待。而在西方，我們首先會遇上阿諾比烏·阿菲爾（*Arnobius Afer*）。<sup>38</sup>不過，在阿諾比烏那裏，我們只能發現一點點有幫助的材料。他專注於狹小的神學問題，這使他被貼上了從屬於早期分離論傳統的標籤。他處理這些問題時的乏力證明了我們在其他地方曾強調過的分離論思想的理論缺陷。不過，情況到了阿諾比烏的同胞盧修斯·凱西留斯·菲爾米安·拉克唐修（*Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*）那裏就不同了。作為當時拉丁字母的頭號支持者和克里斯浦斯（*Crispus*，皇帝的長子）的導師，拉克唐修（遠不只在字面意義上）配得上「基督教之西塞羅」的稱號。他寫作《神聖制度》（*Divine Institutes*）的意圖與西塞羅在自己時代的目標完全相同，該作品試圖成為新共和國的《論義務》。從這個角度看，希望了解君士坦丁時代的精神的人們應當仔細留意這部作品。

在《神聖制度》這部獻給皇帝本人的書中，作者一上來就嘗試為神聖照管之信仰進行辯護，從理性和權威兩方面尋求證明。在理性方面，作者的爭辯內容主要是

37. 此事的細節由帕克（*Parker*）（《從一三八年到三三七年的羅馬史》，卷五，第四章，頁 262 及以下）作了詳細歸納。

38. 七卷集《反種族》（*Adversus Gentes*）的作者：參看 *Migne*，《拉丁神父全集》（*Patrologia Latina*），卷五。

來自西塞羅和斯多亞主義者的老生常談，它們起到的作用只是指出基督教與古典理念論在反對伊壁鳩魯和盧克萊修的物質論上的關聯。就權威而言，需要指出的是，拉克唐修以一種與君士坦丁本人頗為相似的精神，毫無歧視地從《聖經》文本或異教的先知、詩人和哲學家那裏引經據典。為了支持這一信仰，俄耳浦斯、西彼爾、三位一體赫耳默斯（Hermes Trismegistus）、維吉爾與奧維德（Ovid）、泰勒斯、亞里士多德以及西塞羅的著作與希伯來《聖經》中的段落都被他加以引用。

我們可以忽略作者關於罪與錯的敘述（他將其起源歸於魔鬼以其邪惡的陰謀教唆墮落天使），<sup>39</sup>而停下來考察拉克唐修對古典哲學的態度。他從兩方面對古典哲學加以抨擊，一是它對神聖真理毫無洞見，二是它沒有改變人性的力量（non abscindit vitia, sed abscondit）。所以，它陷入了對純粹人類正義的徒勞的尋找，把自己消耗在精密的社會重建計劃之中，結果只是引發了來自憤怒本性的劇烈反彈。作者由此向柏拉圖式共產主義發起了攻擊，認為真正的平等依賴於對自私和傲慢的壓制，而不是對物質財富的任何機械的重新分配。所以他認為，理想社會的實現只能依靠由真正宗教啟發的價值感的傳播。<sup>40</sup>以同樣的態度，他將芝諾（Zeno）關於憐憫是一種病的說法斥為發瘋，在他看來，憐憫實際上是人性或友愛的體現，正是這種感情使人際合作成為可能。所以，拉克唐修在古典主義中看到的是對直覺情感的憎惡，並因此對其加以反對和貶低。他追根溯源，認為這是一個

---

39. Lactantius, 《神聖原理》, 卷二, 第 9 章和第 15 章; 《節錄》(Epitome), 第 27-28 章; Cumont, 《羅馬異教中的東方宗教》, 第四版, 頁 283, 注 71。這些著作都指出了此種關於邪惡的教義與密特拉教的 (Mithraic) 和摩尼教的二元論的相似性。

40. Lactantius, 《神聖原理》, 卷三, 第 22 章: “non rerum fragilium sed mentium debet esse communitas.”

最初的錯誤，是「理性與信仰的分離」。這一錯誤的結果表現在：「哲學摸索着走向一種錯誤的或不完善的宗教，而不是真正的宗教促進其特有的哲學」。

拉克唐修認為，哲學的空虛由一個事實得到證明，即哲學的歷史是一部關於永久爭論的歷史。而與之相對的就是一種來自宗教的智慧，此種智慧揭示了關於人性的真相。理解這種智慧，就會立刻看出人類是「社會的、群體的動物」，希望生存於相互的和平與友善之中。<sup>41</sup>從這一觀點出發，作者輕蔑地否定了古典主義的聯繫理論，無論是物質論的還是理念論的。<sup>42</sup>他認為，說人際關係的巨大網絡來源於純粹的物質需要的壓力，這完全是貶低人類理智。另一方面，契約觀念也是毫無根據的，因為其前提是認為構成社會的元素最初是離散的。事實上，所有人都是上帝之子，這是得出他們都是兄弟的結論的唯一可能的基礎。只有接受這一事實，才有可能實現一個真正合作的國家，一個互助的社會（*congregatio hominum humanitatis causa*）。至於如何實現這種可能性，拉克唐修在書的最後三卷中進行了說明。

193

在這幾卷中，關於正義的一卷（卷五）並非最沒有價值的。在拉克唐修看來，真正的或「人類的」正義可以區分為博愛與對同胞之愛。因此，它包含了兩種成分，它們雖然不能完全分開，卻可以稱為「忠誠」（*pietas*）與「公平」（*aequitas*）。他把「忠誠」定義為對上帝的獻身，其意義在於為「集體主義的思想態度」提供普遍

41. Lactantius, 《節錄》, 第 34 章: “(homo) animal sociale atque commune. ferae ad saevitiam gignuntur; aliter enim nequeunt quam praeda et sanguine victitare...; nihilominus generis sui linguae et communionem sensus copulatus est, parcere homini oportet, eumque diligere!” 他似乎是有意修改了亞里士多德的表述 ἄνθρωπος πολιτικὸν ζῷον。(據說《節錄》是他本人所編撰, 參看 Duchesne, 《基督教會古代史》, 卷二, 第 4 章, 頁 53。)

42. 《神聖原理》, 卷六, 第 10 章。

的基礎。後者則是這樣一種感覺，它促使人們把他們的鄰里接受為「平等的人」，以黃金法則約束人際關係。<sup>43</sup>從歷史角度說，古典主義無法實現真正的正義，是因為它未能理解這些原則的真正內涵。比如，羅馬就誤解了「忠誠」的本質，把它與經濟的政治的觀念相聯繫。她宣稱「尊重父輩就是忠誠」(*pius est qui patrem dilexit*)，從而建立起一種純粹世俗的效忠體系，以取代對唯一真神的忠誠。所以，她雖然致力於所謂公民價值的教導，卻忘記了最高的價值，如果沒有它，其他人歸根結底都是可被忽略的。他認為，她在這方面的失敗是整個古典主義的失敗。的確，沒有上帝，任何理念論都沒有可靠的基礎，也就無法推翻卡涅阿德斯(Carneades)的論斷。無論柏拉圖怎樣說，在這個世界上，榮耀(honores)、王冠(*prupurae*)、權柄(*fascis*)這些世俗野心的目標都不是對正義的獎勵，而是對非正義的獎勵。

194 隨後，拉克唐修進一步闡發了一些有趣的觀點。他首先譴責了建立在不平等(*inaequalitas*)基礎上的權力國家或階級國家，認為它未能將其承諾的「解放」帶給人類。他認為，政治秩序起源於貪欲(*acquisitive instinct*)的過度膨脹，它把原始社會或農神(Saturnian)社會中自然的集體主義變成了朱庇特神統治下典型的經濟個人主義。這種經濟個人主義導致了「政治」社會內部的衝突，因為朱庇特是個暴君，他的追隨者們也一樣。其次，他抨擊競爭性帝國主義，這源自強大城邦為達成其目標而不惜以鄰邦為代價的野心。他問道：甚麼是我國的優勢和他國的劣勢呢？追求這些優勢就會粉碎互助的紐帶(*vinculum humanitatis*)，破壞人類的團結(*discidium aut diremptio generis humani*)。最後，為了給這種自殺行為

---

43. 同上，卷五，第15章；《節錄》，第60章：“*omne fundamentum aequitatis est illud, ut ne facias ulli quod pati nolis, sed alterius animum de tuo metiaris.*”



尋找替代品，他勾勒出了一種重建計劃的主要內容，該計劃強調要把家庭作為社會型人生的焦點。不過，這樣一來，家庭就不再是一個異教羅馬的家庭，不再是一個國家動物，以法律為規範，反映着政治經濟秩序的最高要求。它首先是一種自然的組合，基於血緣關係和對共同理想的追求，而不是基於財產。它是社會價值的真正溫床，是使激情得到昇華的最有效的工具。它不是要消除，而是要服從於人生的真正目標。在拉克唐修這裏，我們遠離了德爾圖良將女人視為「永罰之門」時的那種恐怖意味，而獨身的隱修理想主要還是後來的事。

所以，修正並（同時）擴展家庭的地位，就是給他說的關注人性真正需要的社會打下基礎（「人類自然地避免孤獨，趨向群體和社會」[*natura hominum solitudines fugiens et communionis et societatis appetens*]）。在這個社會中，人類會在互助的需要下，和平地交換互惠的服務。而且，這些需要主要是精神上的，新共和國中判斷「義務」的唯一標準就是它是否有助於拯救靈魂（*omne officium solius animae conservatione metimur*）。

這種理想體現了將人生視為持續的自我發展的觀念，它在所有外部關係首先強調對家庭的重視，正如曾  
195  
在古典聯邦共和國中部分實現的那樣。拉克唐修認為，這就是「普遍理性」（*ratio mundi*），是與上帝律法相一致的自然法。人若想獲得幸福，實現其作為「天國的、神聖的動物」（*caeleste ac divinum animal*）的命運，就必須遵守其中的原則。因為歸根結底，那才是他的本質。

如果接受這些預設，就需要以新的視野看待城邦和政治機制。在新共和國中，首要的目標是要保障所有人宣稱其基督教信仰和踐行基督徒生活的自由。這就等於設定了教會的自由，這種自由也將傳播到非信徒之中，因為宗教本質上就是不能用武力強加給思想的（*religio*

cogi non potest) 。同時，人們將自由地、不加限制地踐行基督教特有的價值，如熱情好客、歸還俘虜、保護寡婦、關懷病人、負責埋葬陌生人和乞丐，等等。但是，由於邪惡和冷漠繼續橫行，仍然有必要用政府立法加以干涉，這就構成了國家存在的一個理由。不過，在這一新秩序中，羅馬精神只有在它有助於實現人道的高層次需要時才是合理的。隨着人道原則逐漸得到認可，國家有望變成一個僅由仁愛之法律監管的無階級、無壓迫的社會。

拉克唐修的信仰曾被人稱為「對一個道德預言而非天啟預言的信仰」，<sup>44</sup>從這一事實中，我們也許可以發現他的基督教社會理論的缺陷所在。在他的教導中完全沒有一種東西，即教義中關於原罪的內容。於是我們看見，他和西塞羅、斯多亞主義者們一樣肯定自然人的本質價值。<sup>45</sup>因此，他不得不假定人類的「罪過」(ἀμαρτία) 存在於「惡」之中，他認為這與激情的反常發展，尤其是貪婪(一切邪惡之根源，在公民社會中得到鞏固)是一致的。所以，拯救完全變成了一個將本質上健康的情感釋放出來的問題，要實現這一點，需要恢復被古典主義貶到理性之下的原初的情感，把權威(可以說)從亞里士多德的實踐理性轉交給基督的「愛與仁慈」。事實上，這種教義並沒有給古典的「自然」(nature) 概念增加甚麼，其特有的問題也沒有一個得到解決。而且，它所提出的解放在所有方面都與古典主義所提出的相似，儘管它指向截然相反的方向。但是，對於拉克唐修而言，這就是福音的全部和實質，它窮盡了基督教革命的所有涵義。

---

44. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》, 第二十章, 頁 307, 注 57。見本書, 頁 219 (邊碼)。

45. 《神聖原理》, 卷五, 第 5、6、7 章。

所以，作者顯然未能達到他所辯稱的高度。他闡發的基督教比較平淡無味，也不太可能改變現有的經濟和政治結構。雖然他空口承諾了種種「基督教理想」，卻僅僅把它們視為生活的「更好方式」，當人們的眼界逐漸打開，看到他們狹隘意義上的精明（即經濟政治的）眼光中的局限性時，這種生活方式就會變成現實。從這個觀點出發，人性的「邪惡」只在於一種心智上的近視，而福音的目標僅僅在於啟蒙和賦予靈感。這種福音即使按古典標準也是膚淺的，它所指向的是一種漸進的環境改善（與維吉爾在幾個世紀之前所預言的烏托邦並無不同），是一個和善的新時代，獅子也將與羊羔棲息在一起。同時，它巧妙地把它關於人間千禧年的承諾推延到遙遙無期的未來，而把真正的希望寄託於國家。就這樣，它將基督教的未來交到這個新馬基雅維利手中，明確地預言了一個由「神聖與正義」立法的時代、一個進行充分而適度的變革的時代即將到來，這將是君士坦丁主義對上帝之國的最後貢獻。在這種安排下，帝國立刻就會實施異教的人道主義與基督教情感（託名基督教社會主義）這兩者的古怪的結合，每一方的真正價值都在很大程度上被另一方中和。從這項「自由社會民主」計劃所遭遇的命運看，要預測現代社會中相似的運動會有甚麼結果，是有可能的。

宗教的改變包含了社會秩序的改變，這完全是君士坦丁本人的功勞。<sup>46</sup>而羅馬世界（無論它當時是否眩暈於這位帝國醫生的權力，或由於它本身的疾病，已準備接受最猛的藥）似乎就接受了他的幫助，沒有顯示出太多的應有的懷疑。這些幫助中包含了仔細調配的藥劑，裏邊是我們剛剛提到的極度不穩定的混合物。如果劑量過

197

---

46. Eusebius, 《君士坦丁傳》，卷二，第 65 章。

大，這種混合物就會有危險，相反地則會使男人與女人的關係變得「人性化」（在拉克唐修所說的意義上），從而使國家恢復青春。帝國改革計劃的許多特徵都體現了這一目標，對該計劃的一項研究揭示出，帝王與學者對基督教的理解存在着驚人的協調性。不必說，這種和諧的存在並不意味着兩者中必然有一方依賴於另一方，但這的確有力地說明，兩者都是當時的宮廷圈子中主流思想的典型產物。

考慮到篇幅因素，要對君士坦丁的全部立法和政治行為加以考察是不可能的，我們必須滿足於僅僅嘗試說明其一般的精神和目標。如果做到這一點，那麼很明顯，《米蘭敕令》中包含的官方中立的誓言不應被認為是反映了政府對宗教問題的任何漠視。事實上，君士坦丁的政策有兩個相似但並不相同的目標，最初只是嘗試性地進行，但越來越被強調和支持，尤其是在李錫尼的覆滅消除了前進路上最後一個大障礙之後。對這兩個目標可以作如下描述：

（一）創造一個適合基督徒生活的世界；

（二）使這個世界對於基督教而言是安全的。

前者代表了皇帝對信仰者個人的態度，它體現在一項旨在滿足其需要、促進其利益的廣泛的道德和社會改革之中。後者反映了他對作為一種體制的教會的觀點，它體現在，建立基督教體制的計劃或多或少被構想為與現存的國家崇拜原則並存。

198 君士坦丁的社會立法被稱為「對羅馬法的野蠻傳統的緩和」。溫和一點說，這是一個非常有問題的說法，因為至少古典法學的精神根本與野蠻不沾邊。如果將其制訂者的思想局限性考慮在內，這部法律在本質上是公正而仁慈的。不過，雖然它逐漸具有了這些品質，它仍然展現出一種陽剛氣質，與新共和國立法中特有的情緒

化和多愁善感形成鮮明對照。後者在阿卡狄烏斯（Arcadius）與荷諾里（Honorius）的統治下達到頂峰，呈現出一種與安東尼諸帝的精神幾乎完全對立的情緒失控狀態。但是，在君士坦丁那裏，這些情緒化表現還嚴格地服從主導政治意圖。所以，如果說基督教社會理論有任何具體指向的話，那就是對羅馬異教法律中的家庭（*familia*）地位的徹底重構——該機構的存在扎根於所有權觀念，儘管歷代異教皇帝都嘗試加以改良，它仍需服從手握傳統家族紀律大權的一家之長（*paterfamilias*）的幾乎有些暴虐的統治。其結果之一，是使帝國社會的女性空虛地追逐着個人服飾，而接觸不到任何重要或有價值的社會活動。<sup>47</sup>

不過，君士坦丁的改革也體現在對無獨立能力者、婦女、兒童和奴隸的一種和善政策上。例如，婦女不再被迫在公共法庭接受審判，<sup>48</sup>寡婦和孤兒將得到審判者的特殊考慮，不會為了接受聽審被強制走很遠的路。奴隸的苦難狀況則通過一項禁止在買賣中將夫婦分離的法律得到緩解，<sup>49</sup>解放奴隸的行為也得到鼓勵，尤其是當這發生在教堂裏時。<sup>50</sup>另一方面，任何人發現棄嬰都有權將其收留，而不用理睬那些拋棄嬰兒的人有何要求。<sup>51</sup>而一項更早些的法令則規定，個人如果買到或收養這類嬰兒，他們將享有對他們的所有權（*dominica potestas*）（因為嬰兒原先的擁有者如果願意的話，始終有可能收回所有權），做法是支付後者嬰兒的撫養費或送給他們一個價值相當的奴隸。君士坦丁還立法規定，父母雙方後來的

199

47. Valerius Maximus，卷九，第1章，第3節。

48. 《狄奧多西法典》，卷一，第22章，第1節。

49. 同上，卷二，第25章，第1節。

50. 同上，卷四，第7章，第1節。

51. 同上，卷五，第9章，第1節（331）。

婚姻將使他們的合法後代消除私生子身份。<sup>52</sup>另一項早期的措施禁止殺害多餘或不要的兒童，或將他們賣作奴隸或妓女，法令譴責這與時代精神格格不入，並試圖通過恢復安東尼慈善基金（*alimentaria*）來防止這類事件，從公共貯藏中提取食品和衣物供給貧困的父母。在其他方面，這位皇帝努力維持家庭的和諧，尤其是通過禁止非法離婚。妻子被禁止通姦、毒害家人或拉皮條，丈夫則被禁止暗殺、毒害家人和盜墓。其他特定的「輕佻行為」，如酗酒、賭博和私生活混亂，也在禁止之列。從這裏，我們也可以看到君士坦丁立法中純粹的偏見，因為雖然他賦予妻子與丈夫一樣的權利，卻仍然保留着雙重的道德標準。對於任何一種被禁止的行為，除非有合法依據，他都對女性處以放逐並剝奪其繼續丈夫遺產的權利；而對於男性，則僅僅處以歸還全部嫁妝並禁止再婚。<sup>53</sup>

這些措施的採用無疑有助於給羅馬家庭提供一種「新外觀」。不過，事實卻是它強調了一個基本的事實，即君士坦丁在其立法中既未尋求，也未實現對帝國社會傳統體制的任何激進的變革。這個社會脫胎於原始農業社群，在其廢墟上成就了全部聲望，它早在西塞羅時代就已具有了一個城市化階級國家的特有形態，並在奧古斯都元首制統治下得到鞏固。一種管理社會關係的禮儀制度將在東羅馬帝國得到細化，這常常被歸因於君主制中的東方主義，但它的源頭也許可以追溯到共和國的最後一個世紀。在帝國社會的發展中，整個三世紀的流向是一種非常顯着的基於職業類型的功能分工。戴克里先鞏固了這些變化並將其神聖化，從而成功地賦予這個社

---

52. 《游士丁尼法典》（*Codex Iustinianus*），卷五，第27章，第5節；比較《狄奧多西法典》，卷四，第6章，第3節；不過，其中還有特定的條件，如女方必須是自由生育。

53. 《狄奧多西法典》，卷十一，第27章，第1節（315）及第2節（322）。

會以種姓制度的特徵，由此（也從其他方面）揭示出古典城邦的死灰復燃。

從人的角度說，唯一能夠避免這一制度的可能性在於一種革命性的解放計劃，但君士坦丁的思想或是性情中都絲毫不具有這種能力。我們曾經指出過，君士坦丁的家族傳統是怎樣向過去尋找一種更靈活（儘管仍然很資產階級化）的社會類型，以及這位皇帝在他政治生涯的初期是怎樣成功地把西塞羅式的天堂與上帝之城的真正條件混淆在一起。但是，一朝當權之後，他似乎就拋棄了所有這些觀念，全力以赴地維持這一階級社會的法律框架。這體現在他對人和對財產的態度之中，下面的說明也許能夠展示一二。

我們剛剛解釋了，在對羅馬家庭的態度中，君士坦丁的情感主義意味着要稍稍仁慈地對父權專制的不幸受害者們。不過，這種仁慈並沒有阻止他禁止女性自由民（在最嚴厲的處罰中）與奴隸自願結合，<sup>54</sup>而隨後的一項法令<sup>55</sup>則禁止女性自由民與她面臨極刑、失去前途的奴隸秘密同居。而她的僕人面臨這類情形應告發其女主人，如果情況屬實，他們將獲得自由。同時，君士坦丁重申了女奴與男性自由民所生的後代地位隨母的古典原則。<sup>56</sup>同樣缺乏連貫性的是，他一邊廢除了奧古斯都法令中對獨身者和無後者進行限制的條款，一邊又免除了先前加在他們的房產上的遺產稅。他還使這些人能夠以和其他人一樣的條件接受遺產。<sup>57</sup>這一措施只能被解釋為一種增進教士的世俗利益的意願。

201

在對財產權的態度上，君士坦丁毫不猶豫地允許立

54. 同上，卷四，第12章，第1節（314）。

55. 同上，卷九，第9章，第1節（326）。

56. 同上，卷四，第8章，第4、7節；卷十二，第1章，第6節。

57. 同上，卷八，第16章，第1節（320）。

遺囑人的親兄弟在受益人是妓女、無賴或舞台藝人的情況下與之爭奪遺產。<sup>58</sup>另一方面，他又對這類權利表示了最高的尊重，即使它們與通常所說的人類共同權利存在衝突。於是，逃跑的奴隸一旦被抓獲，將再次被貶回奴隸地位。<sup>59</sup>主人對奴隸的體罰仍然是被允許的，儘管要受到政府的規範。所以，主人為了糾正奴隸的行為，有權鞭打、監禁他或向他投擲石塊。<sup>60</sup>如果奴隸因此死亡，主人只有在能夠證實他是故意奪去受害人性命時才可能被控殺人。法令同時規定，獲得自由的奴隸如果態度傲慢無禮，有可能被迫繼續受其前主人的奴役。<sup>61</sup>

基督教的教父們近乎全體一致地、強烈地抨擊高利貸的罪惡。尤其是安布羅斯，他大聲地向人類的索取本能發出抗議：「對金錢的貪欲潛伏在一切善良的傾向之下，把它們全榨幹。」<sup>62</sup>君士坦丁只是把年利率固定在百分之十二，這是《十二銅表法》規定的古老限制。<sup>63</sup>在奧古斯都·凱撒的統治下曾有更多的好時光和安全，因為那時的利率降到了前所未有的百分之四。

這些例證一定足以說明君士坦丁對社會制度的態度，他的宏篇巨制《憲法》（主要記錄在《狄奧多西法典》的第12部和第13部中）有助於鞏固這一制度。通過這些措施，他促進了社會在分工基礎上的發展，每時每刻都尋求將確定的義務加於合法公民，這些義務與公民的社會地位賦予他們的特權相一致。同時，他還伸出慷慨之手，向他認為對政權有特殊價值的特權群體賜予

---

58. 同上，卷二，第19章，第1節。

59. 同上，卷五，第17章，第1節。

60. 同上，卷九，第12章，第1、2節（319、326）

61. 同上，卷四，第10章，第1節。

62. Ambrose, 《論牧師的責任》（*De officiis ministrorum*），卷一，第49章；卷三，第8、9章。

63. 《狄奧多西法典》，卷二，第33章，第1節。



一定的豁免權和免稅權。<sup>64</sup>由於這些情況的存在，毫不奇怪，「神聖的您庇護我們：您的健康即是我們的健康」

(*Dii te nobis servent: vestra salus nostra salus*) 成了他的 202  
官員和老兵們的口號（三二〇年）。但是，在君士坦丁制度中，整個社會沒有一樣東西比可憐的有產階級得到更細微，或更惡意的關注，他們在較好的時代還曾經被稱為共和國的骨幹。如果君士坦丁曾對他們的事業有過真正的同情，他如今已然毫無羞恥地背叛了他們，轉而為新的階級戰鬥，後者的利益已成為他最重要的事。一邊是帝國機構（軍事的、政府的以及教會的）的官員們被給予一個又一個特權，一邊是新近的專制政府大規模地發明各式機制，以便從巨大的資源寶庫（土地）中榨取稅收。於是，戴克里先和馬克西米安的可怕的財產估值被繼續進行，無論在思路還是方法上都沒有看得見的改變。

在這一系統的、堅持不懈的壓制政策中，地方貴族（*decurions*）成了主要的受害者。這些人除了要承受個人的負擔之外，還需要為他們在各自機構中的失職承受集體的責任，事實上還要被迫承擔附着在撿荒土地或貧瘠土地上的財政義務。而與此同時，他們在越來越野蠻的刑罰威懾下，不能有任何逃避其命運（逃入軍隊或教堂）的企圖。<sup>65</sup>在這個意義上，君士坦丁使自己對解決財政困境（*tributaria sollicitudo*）有所貢獻。他凍結了人們身上的能量和創造力，熄滅了微弱的希望之火，從而幫助消除了至少氾濫於帝國西部各省羅馬公民身上的愛國

64. 同上，卷六，第35章，第3節（*palatini*，即帝國軍警）；卷七，第20章，第1-5節（老兵）；卷十三，第3章，第1-3節（醫生、教師和教授）；卷十二，第5章，第2節（異教僧侶）；卷十六，第2章，第1-7節（牧師），第8章，第2-4節（拉比）。卷七，第21章，第1節。這些部分說明了他是怎樣保護軍隊的特權，使之免受庶民的欺詐和侵害的。

65. 同上，卷十二，第1章，第1-22節；卷十六，第2章，第3節等等。

情緒的火花。同時需要指出，這位皇帝（先不說他的後繼者們）仍然稍稍顧及到了欠稅者所擁有的權利，<sup>66</sup>根據他的要求，監禁、鐐銬以及鞭打這些刑罰只能以恰當的方式施予罪犯，而法官無論在情緒失常還是憤怒的情形下，都不能用這些手段來從欠債人那裏強行索要。對這些人處以抵押財產或（如果他們始終拒絕交稅）賣掉財產償稅就足夠了。<sup>67</sup>

君士坦丁瘋狂的稅收徵集並不僅限於土地，他還制定了其他的稅收形式，例如普通買賣稅（*lustratio* 或 *auri lustralis collatio*）、<sup>68</sup>向帝國元老徵收的個人所得稅、各種與特殊職業（如陸上或海上運輸、食品烤制或磨粉等）相關的勞役，等等。這些稅收的存在本身就說明，政府正全力以赴地維持既有社會結構，即使只從獲得歲入的角度看也是必要的。因此，任何有意的改變都應當被歸於社會與宗教上的考慮，而不是經濟上的，例如賦予大公教信徒以高於猶太人、異教徒和異端分子的不合理特權。後邊這些人的境遇將隨着時間的流逝越來越差。<sup>69</sup>

新政權的最明顯特色也許體現在刑法及其相關程序中。在刑法中，最顯着的特徵包括經常動用極刑（而且經常以極其殘酷的方式施行）、廢除傳統的人身侵犯和處罰並引進新的方式、用立法改善道德狀況和社會狀況，以及其必然的伴生物——原罪和犯罪概念的日益混淆。更為意義重大的革新還包括對角鬥演出的無效的禁止，<sup>70</sup>及廢除作為刑罰手段的釘十字架，這無疑源自對基

---

66. 同上，卷十一，第7章，第3節（320）。

67. 同上，卷十一，第7章，第4節（327）。

68. Zosimus, 《新歷史》(*New History*)，卷二，第38章；《狄奧多西法典》，卷十三，第1章，第1節，君士坦提烏斯(*Constantius*)於三五六年進行了修訂。

69. 《狄奧多西法典》，卷十六，第8章，第1-9節。

70. 同上，卷十五，第12章，第1節（325）。

督歷史的尊敬（三一五年）。與這種基督教情感的庸俗表達可以相提並論的，是一項禁止在人類臉上烙印的法令，「因為人臉是按照上帝的形象製造的」。而奴隸、罪犯甚至被征入伍的士兵都得繼續在身體的其他部位烙印。<sup>71</sup>雖然血腥的情景受到譴責，因為不合於時代精神，但有證據顯示，作為一種替代品，罪犯可能被派到礦井中過着行屍走肉般的生活，「以便不流血地慢慢完成他們的刑罰」。<sup>72</sup>店主妻子（*uxor tabernarii*）通姦將受到嚴酷的懲罰，因為這既違反基督教家庭觀念的罪過，同樣是對丈夫約定權利的侵犯。<sup>73</sup>對孝順責任的遵守也得到強調，顯然羅馬古老的「孝敬」觀已經不足以約束眾人。<sup>74</sup>基於同樣的精神，私奔被列為幾種違法的侵犯行為之一，與強姦歸為一類。<sup>75</sup>關於褻瀆，提比略·凱撒時代的共和主義常識發揚了「神監管着對神的侵犯」（*deorum iniuriae dis curae*）的原則，而君士坦丁則制定了一項法律來提高神的威望，即禁止任何人在罰去其一半財物時口吐褻瀆之語。但是，比如說，當他來到講道壇上，以不合於古典法學的古怪語言譴責買賣中的錯誤信仰，<sup>76</sup>譴責濫用權力和金錢買通法庭，以及譴責官員腐敗和無賴行徑的增長時，<sup>77</sup>其法制精神的缺乏也是最明顯不過的。考慮到這些情形，人們就不至於奇怪為甚麼新建的教會法庭會受到偏愛了，在這些法庭中（如果當時的證據可信的話），訴訟人可以合理地期待受到收費低廉、快速

204

71. 同上，卷九，第40章，第2節。

72. 同上，卷十五，第12章，第1節。

73. 同上，卷九，第7章，第1節。

74. 同上，卷二，第19章，第2節。

75. 同上，卷九，第24章，第1節。

76. 同上，卷三，第1章，第1節。

77. 同上，卷一，第16章，第7節：“*cessent iam nunc rapaces officialium manus, cessent, inquam; nam nisi moniti cessaverint, gladiis praecedentur.*”

而公正的審判。<sup>78</sup>

為了解釋為何新的宗教未能阻止社會的墮落（這一過程使中產階級道德敗壞、體面盡失，同時把自由的農民變成農奴），一位法學家<sup>79</sup>宣稱，雖然基督教向大眾傳播福音，但它來得太晚，無法在現有的經濟形勢中實施任何決定性的改革。不過，儘管這種觀點不再認為基督教體現了一種現成的、開明的經濟制度，卻又似乎把甚麼都歸罪於「時代精神」（Zeitgeist）。它為君士坦丁及其手下推卸責任，儘管這些罪惡在他的統治時期如此迅速地發展。正如我們曾盡力說明的，這些人的思想中幾乎沒有一種想要真正改變現狀的內容。另一方面，裏邊卻有許多東西會使形勢惡化，從而加速了衰退的進程。

205

這樣說並不等於忘記這位皇帝最初具有的親資產階級傾向，但是，這種傾向除了在高盧各省還有一定的影響之外，在其他地方都只是一種過時的、名聲不佳的歷史殘餘。在君士坦丁的生涯中，這種情感傾向的作用在於提供了最初的動力。它是君士坦丁挑動起來反抗樞密院（Sacred College）暴政的力量的一部分，它提供了他所需要的支持，從而使他在爭奪大權的鬥爭（在三一三年——即他皈依的那一年——進入高潮）中走向勝利。從那以後，它逐漸被丟棄，讓位於君士坦丁計劃中其他的，在政治上更為重要內容。

羅馬世界很快就會看到這些內容是甚麼。毫無疑問，《米蘭敕令》體現了他為基督教界在迫害中遭受的物質損失所作的補償。但是，這恐怕並不意味着基督教教士可以借此免除所有公民義務和個人義務。<sup>80</sup>他廢除了

---

78. 同上，卷一，第 27 章，第 1 節 (318)；比較「西蒙迪恩憲法集」(Constitutiones Sirmondianae) (333)

79. Sohm, 《羅馬法學院》，序言，頁 45。

80. 《狄奧多西法典》，卷十六，第 2 章，第 2 節 (319)；比較 Eusebius, 《教會史》，卷十，第 7 章。

禁止獨身的奧古斯都律法，並承認教會擁有正常的繼承權，隨後又作出一項規定，使作為法人的教會能夠接受禮品和遺產。<sup>81</sup>通過這些措施，這位皇帝與教士階層獲得了共同的好處，並形成了共同利益。不過，沒有分享到這一利益的地方軍事長官（*decurions*）們並不開心，他們從三二〇年開始就被嚴禁獲得聖職，並被多次告知，他們在新社會中的任務是為戰爭提供力量。<sup>82</sup>於是，君士坦丁不僅擁有了從戴克里先那裏保存下來的軍事化官僚，還增加了強大的教會團體，作為新政權的第二大合夥人。

但是，對這一結合所抱的期望在發生所謂非洲多納徒派分裂（三一三年）之後被蒙上了陰影。這場分裂的直接原因無疑在於一個問題，即那些在迫害中被定為「叛徒」的人有沒有資格重回聖職。在人們對這些人主持的聖禮是否具有合法性的懷疑聲中，德爾圖良以他的「靈性主義」作出了明白無誤的回應，正如在反對帝國干涉的呼聲中，他也用一個問題作出了回應一樣：這位皇帝與教會有甚麼關係？（*quid est imperatori cumecclesia?*）由於非洲宗教會議未能決定出解決方案，此案申訴到皇帝那裏，結果該問題交由教會委員會決定。會議先後在羅馬和阿爾勒（Arles）召集，而最後是在羅馬，在君士坦丁本人面前召開（三一六年）。這位皇帝（無疑作為自封的「局外觀察者」）就此着手執行法庭的裁判權。帝國的專員（被稱為「上帝的僕人」或「兩頭野獸」）被派往非洲，他們輕率地採取行動，先是試圖賄賂，隨後則逼迫異見者就範。前一種策略使國家不得不斥鉅資捐贈在努米底亞（Numidia）和毛里塔尼亞（Mauretania）

206

81. 同上，卷十六，第2章，第4節（321）。

82. 同上，卷十六，第2章，第3節。

的非洲大公教會，<sup>83</sup>後一種策略造成的後果更惡劣，因為它誘發了一場曠日持久的、災難性的內戰和階級鬥爭。

這場衝突的雙方，一邊是受到帝國軍隊支持的大公教會，另一方則是充滿了「力量與醜聞」的多納徒派。這是一個具有共產主義、無政府主義和千禧年主義傾向的狂熱左翼派別，人稱「流浪者」（Circumcelliones）。他們不規則地聚集在荒蕪的高地上，身上裝備著名叫「以色列後裔」（Israelites）的重棍，在所謂「聖徒之首領」的率領下，突然向平靜而勤勞的鄉村農民發動襲擊。他們的口號「讚美上帝」（Laus Deo）開啟了一種傳統的羅馬農民或奴隸戰爭中沒有過的新式起義。六年多的無休止的戰鬥也不能使他們的精神屈服，直到三二〇年，君士坦丁同意給予多納徒派信仰自由，從而承認了戰敗。多納徒派注定將作為一個獨立的非洲教派，一直存在到奧古斯丁的時代。

207 通過這些進展以及相似的其他進展（比如三二一年《主日法》[Lord's Day Act]的頒佈），<sup>84</sup>皇帝顯然深深地陷入一種與《米蘭敕令》所體現的官方中立精神相矛盾的政策路線。這一政策不久就會導致他事業中的第二次大危機，即與李錫尼關係破裂，隨後又殺死自己的大兒子克里斯普（Crispus）。雖然有證據（在鑄幣和碑銘上）顯示他有意安撫他的異教子民，雖然他保留了異教的頭銜和公共占卜活動中傳統的古弄玄虛，但體現在《米蘭敕令》中的宗教政治分離越來越顯得難以為繼。換言之，君士坦丁的個人宗教在迅速成為國家宗教。如果這一事實本身還不足以解釋李錫尼的背叛，那麼還需要加上的只是一個對手的妒忌，這個對手眼看着自己的榮耀變得黯然無光，自己的平等地位則由於君士坦丁巧妙操縱日

---

83. Eusebius, 《教會史》，卷十，第6章。

84. 《游斯丁尼法典》，卷三，第12章，第2節。

益增長的教會利益而遭到瓦解。於是，在三二三年，李錫尼「將基督徒趕出皇宮」，把自己的未來交給戰爭。<sup>85</sup>最後的加盟者成了君士坦丁約定的第一個背叛者。在輕鬆擊敗李錫尼後的兩年內，克里斯普被殺，儘管正是他攻取達達尼爾海峽（Dardanelles）使戰勝李錫尼成為可能。沒有任何證據表明這位年輕的王子是如何被審判和處死的，教會史家只是模糊地暗示了一場肮髒的宮廷陰謀，皇后福斯塔（Fausta，克里斯普的繼母）在其中扮演了波提乏（Potiphar）的妻子\*的角色。這支持了一種猜想，即謀殺的真正動機是政治上的。這樣的事件在羅馬歷史上是有先例的，在布魯圖之謎中，他就為了共和國的利益而殺死自己的孩子。但也很有可能是君士坦丁（他的觀念越來越希伯來化）把自己想像成亞伯拉罕，於是準備把他的第一個兒子獻給上帝之榮光。

無論這場陰暗交易背後的真相如何，有一點是清楚的，即君士坦丁成功地度過了二二三年至二二五年的危機，從而有機會全面推行他的計劃，很快這就帶來了君王控制教會的新奇現象。異教皇帝在傳統上都致力於自我宣傳，然而第一個基督教君主找到了更為有效的宣傳手段。一邊是這位皇帝本人越來越成為別有用心的教士們的工具，一邊是帝國講道壇用肉麻的奉承作出回

208

85. Eusebius, 《教會史》, 卷十, 第 8 章; 《君士坦丁傳》, 卷一, 第 49-56 章及卷二, 第 1-18 章。

\* 《舊約》人物，因勾引約瑟未成而誣陷他調戲自己。——譯注

名不副實的人的無恥誹謗。」<sup>86</sup>對於君士坦丁後期的特點，很難找到比這更準確的描述了。

在這整個階段，有種種證據顯示教會受到了各方面的庇護，而教會的保護者也得到一定的榮耀。<sup>87</sup>一項禁止帝國官員進行異教獻祭儀式的法令使自稱基督徒的人們爭相擠進行政機構，從大行政區到最小的省政府，都是如此。在任何地方，只要在關乎公共利益的申訴中提出干涉的理由，異教崇拜就會受到積極的鎮壓，例如在埃迦伊（Aegae）以迷信欺詐為名鎮壓醫神（Aesculapius）崇拜，在腓尼基太陽城（Heliopolis）以神廟淫亂和其他邪惡活動為名鎮壓維納斯（阿斯塔特[Astarte]）崇拜。<sup>88</sup>在一些案例中，異教神廟被改為基督教教堂，一些新的基督教機構則依靠公共資金撥款建立起來，尤其是用來標誌殉難地點。在君士坦丁在位二十周年的紀念日那天，宏偉的聖墓教堂在耶路撒冷盛況空前的儀式中揭幕。同時，企圖重建其神廟的猶太人有的被割掉耳朵，有的被劊子手鞭打致死。在傳統上，教士們為了維持生活和籌集善款，曾經經營一些小生意，而現在，由於他們的收入劇增，他們開始以相當的規模進行投資，為此，尼西亞會議中制定的一項教規（第十七款）威脅要解除任何被發現從事高利貸罪惡的教士的聖職。君士坦丁在位二十年慶（Vicennalia，三二六年）的一大特色是，到處都有向教會的慷慨募捐。而這一成就的頂峰無疑要數新羅馬城的建立。這個長久以來的天然處所，如今第一次在這位帝國魔術師的手中被充分開發（始於三三〇年五月十一日）。新首都內裝點着珍貴的

---

86. 《君士坦丁傳》，卷四，第 54 章；比較 Zosimus，《新歷史》，卷二，第 38 章。

87. 《君士坦丁傳》，卷二，第 44-50 章及卷三，第 1 章；《狄奧多西法典》中的現存的條款部分地證實了其中細節。

88. 君士坦丁似乎在這方面表現出色。參看 Cumont，《羅馬異教中的東方宗教》，頁 110，其中談到了該崇拜令人厭惡的特徵。



藝術品，如德爾斐的三腳架，那是從弱小的希臘居民那裏掠奪而來。城裏採用了一種食物供給（annonae）制度，與那種從革拉古兄弟時期就使古羅馬城成為「世界食客」的制度很相似。新羅馬城只在一方面是獨一無二的，即它將成為一個完全屬於基督教的首都，一個君王獻身於這信仰的首都。<sup>89</sup>

以上措施如果全都成功的話，只會有一個結果。這一政權顯然期盼對教會進行徹底淨化，從而專注於無害的「基督教理想」的佈道，同時把它以及整個羅馬世界的命運都交托到它的慷慨而強大的贊助者手中。君士坦丁制度的數量和廣度再清楚不過地顯示了這位皇帝感覺自己可以在官方中立的範圍內走多遠。我們需要記住，基督教從頭到尾都只是君士坦丁的個人宗教，正如羅馬後期的拉布蘭旗只是他個人的軍旗一樣。但是，他以其特有的方式把形勢拋在一邊，擔當起了一個最高祭司（Pontifex Maximus）的角色（這個異教的頭銜他一直反常地保留着），這也正是他在多納徒派叛亂問題上所努力扮演的角色。不過，隨着阿里烏爭議的出現，他將會呈現出一些與異教崇拜不同的特定的基督教特徵，同時也會賦予基督教一種奇特的難以駕馭的性格。這些進展都伴隨着尼西亞會議而出現，其過程的一波三折說明，在組織化的教會中，這位皇帝碰到的不僅是一個「法人」，一個國家的衍生物，而且是一個與他平起平坐的（如果不是在他之上的）精神權威。當然，這一局面的全部實現要留待他的繼任者們來完成。就君士坦丁本人而言，當他聽到亞歷山大的神父提出的這個問題時，「他如同一個強大的上帝使者般爆發開來，表示堅決反對教會內部的爭鬥，認為這比任何一種戰爭或衝突還要危

210

---

89. 《君士坦丁傳》，卷三，第48章及第54章；卷四，第58-60章。

險。」<sup>90</sup>為了說服人們接受他的解決方案，他召集了一個教會代表大會，以解決一個（根據其傳記作者的說法）他只稍稍懂一點的問題。由此召開的大會（三二五年）至少包括了三百十八名主教，皇帝被這一景象所振奮，因為其中不僅有來自帝國所有地區的代表，而且有來自亞美尼亞和西徐亞的代表。<sup>91</sup>於是，除去可能並不存在的耶路撒冷原始會議以外，普世教會終於第一次發出了自己的聲音。在持續三個月的討論中，它制定了各種各樣的教規，以監管道德和紀律。並且，在僅有兩票或三票反對的情形下，它通過了正統的教義準則，史稱《尼西亞信經》（*Nicene Creed*），即三位一體基督教的基本法則和憲章。<sup>92</sup>

該準則立刻被君士坦丁接受為帝國內精神團結的基礎。隨後就有了一次獨特的宣告（*pronunciamento*），譴責異端為邪惡的、不虔誠的人，以及真理的敵人，他們的著作將被收集起來銷毀。焚書從此開始，尤其是阿里烏及其追隨者的書籍，這一措施「不僅要徹底銷毀其邪惡的說教，而且不能把一點有關記錄留給後世」。任何人如被發現藏有阿里烏的著作並拒絕燒毀，其懲罰將是死刑。

但是，從君士坦丁的角度看，教會團結局面的形成意味着更輝煌的成就，其表現形式是一個比奧古斯都·凱撒時期更大更好的帝國。在向日耳曼人和東方人傳播福音的過程中，這位皇帝看到了一種意義重大的國際關係新階段的到來，與此同時，他臭名昭著的親哥特人政策正在變得合法，一種新的都市化的基礎也正在建立，

---

90. 同上，卷二，第 61 章及以下；卷三，第 12 章及第 21 章。

91. 關於當時人們的描述，參看同上，卷三，第 7-22 章；其他參考資料見於 Athanasius，《關於尼西亞信經的書信》（*De Decretis Nicaenis*）。

92. 詳情參看 Duchesne，《古羅馬手冊》，卷二（第四版），頁 144-153。

它們都將通過與遠在古羅馬界限之外的野蠻人的團結開花結果。於是，他寫了一封信給沙普爾（Sapor），\*表明自己將保衛信仰者和反對暴君及迫害的人。他聲稱：「我滿意地得知，波斯最好的地方到處都是基督徒。我把他們交托給您的仁慈，請善待他們。如此您將為您自己，也為我們做一件大好事。」在這類交往中，這位皇帝將自己視為上帝之劍，必將戰無不勝，因為令人生畏的拉布蘭旗和著名的聖所（tabernaculum）都在他這一邊（與李錫尼的關鍵一戰已經證實其功效）。<sup>93</sup>但是，這些交往不但不足以說明和平主義取得了任何一點勝利，還暗示了一種「基督教與百分之六」的精神，這正是十九世紀的英帝國的特色。不過，它們的重大意義在於一種新的觀念的產生，它不久就將徹底推翻政治自足的古典理想。

揭示君士坦丁主義的不足是有必要的，這種不足部分源於這位皇帝的個人缺陷（如權力慾），但也部分源於他與許多同時代人共有的思想觀念。君士坦丁所宣示的目標是要通過一代人為千年盛世立法：說出這一點就表明他清楚其中有難以克服的困難。如果不是因為他自己作出的過分的承諾（以及其他人代他作出的），我們要對他的妥協和不完善表示同情就容易多了。不過，為了使基督徒接受對其信仰的社會和政治涵義的一種更完整、更充分的表達，他的錯誤也是必需的。

很顯然，君士坦丁並未有意識地或故意地給基督教設下羅網。如果他的確這樣做了，這注定會毀滅他的繼任者，從而摧毀他自己的王朝夢。作為人類歷史中最偉大革命之一的締造者，作為中世紀的設計師（很大程度上的確如此），他一生的真正悲劇在於他不知道自己做了甚麼。關於他的政策的直接後果，他並沒有活得足夠

---

\* 波斯薩珊王朝國王。——譯注

93. 《君士坦丁傳》，卷二，第 7-12 章。

長久來品嚐其苦澀。跟所有人相比較，可以說他在自己死的那一刻是幸運的。

如果（在任何意義上）將戴克里先稱作東羅馬帝國的卡彌魯斯是恰當的，那麼君士坦丁應當被叫作東羅馬帝國的西庇阿·艾米利亞努。與西庇阿一樣，他生就一種對實踐的敏銳直覺，這體現在他持續不斷的勝利之中，無論在政治上還是在軍事上。同樣與西庇阿相同的是他特有的空想式神秘主義，認為自己與超出常人理解能力之外的強大的超自然力量有着親密接觸。他最喜歡的座右銘「以思想之偉大，以神之本能」（*instinctu divinitatis, mentis magnitudine*）<sup>94</sup>將他與精神上的先祖（即希臘化世界的神人）聯繫起來，他們依賴顯着的天賦與幸運，特別地擁有引導一個變革時代的能力。實際上，引導他的國民走入新的、前無古人的大道，這正是他的宿命，也是西庇阿的宿命。

君士坦丁在其整個一生中宣示和實踐了一種成功宗教。他的傳記作者認為，他的事業總是宏運當頭，直到最後也沒有遭受到哪怕是最小的挫折。與千古留名的希臘奠基英雄並無不同，這位皇帝生來就注定要建設十二使徒教會下的新羅馬。由於他從頭至尾小心翼翼，清楚地知道政治家常常面臨的身不由己，他把受洗儀式推遲到臨終前。他作為新入教者死去，身穿白色的純淨長袍，臨終時並未反省其罪過，而是回想起他如何在漫長而精彩的一生中蒙恩和服務於上帝及其國民。他的時代具有一個劇烈轉軌時期的所有不確定性，這些不確定性戲劇性地濃縮在這位皇帝本人身上。他享有被神化為異教神祇的榮耀，同時又被尊崇為基督教的聖徒，在這一點上他大概是獨一無二的。

---

94. Dessau, 《拉丁銘文選》, 694。

## 雅典與耶路撒冷何干？\*

### 君士坦丁主義的僵局

一個羅馬皇帝接受基督教，勢必帶來一個對教會意義重大的階段。不到一個世紀以前，當教會與皇帝的鬥爭進入高潮時，德爾圖良曾提出，「基督教凱撒」的觀念在用語上就有矛盾。<sup>1</sup>他宣稱：「基督拒絕世間天國這一事實足以使你們所有人確信，所有的世俗權力和尊榮不僅與上帝相左，而且與他直接敵對。」所以，「在對上帝宣誓效忠與對人宣誓效忠之間，在基督的標準與魔鬼的標準之間，在光明的陣營與黑暗陣營之間，都沒有和解可言。一個靈魂不能承擔兩種義務（*Non potest una anima duobus deberi*）：同時侍奉兩個主人——上帝和凱撒——是不可能的。」<sup>2</sup>

作者以此種精神宣示了基督徒與羅馬秩序分道揚鏢。他斷言：「在我們看來，沒有甚麼比聯邦共和制更與我們格格不入了。我們只承認一種普世的聯邦，即全世界。」<sup>3</sup>他與羅馬精神的背離是非常徹底的。「我對廣場、校園或元老院沒有任何義務。我清醒地與一切公共

---

\* 原文標題為“*Quid Athenae Hierosolymis? The Impasse of Constantinianism*”。——編注

1. Tertullian, 《護教篇》, 第 21 章：「即使凱撒們有可能信仰了基督，但這個世界難道需要凱撒嗎，或者，難道基督徒有可能成為凱撒嗎？」
2. 《論偶像崇拜》, 第 18、19 章。
3. 《護教篇》, 第 38 章。

事務保持距離，不做任何努力去壟斷講壇，不關心任何行政職位。我躲開投票間、陪審席。……我既不當地方長官也不當士兵，我已經退出了世俗社會的生活（*secessi de populo*）。……我唯一關注的是我自己，除了我應當毫無牽掛這一點外，甚麼都不在乎。……沒有一個人是為了另一個注定要為自己而死的人而生的。」<sup>4</sup>於是，在信徒與他所處的環境之間就不會有甚麼同情的紐帶了。

「社會將歡悅，而你將悲傷。所以讓我們在異教徒歡快的時候哀傷，在他們開始哀傷的時候快樂，以免如果我們在一起快樂，以後就會在一起哀傷。……還有甚麼比藐視快樂，比蔑視這個世界的人類活動更快樂的呢！」<sup>5</sup>此

214 種態度恰如其分，這位基督徒儘管被世俗社會所遺棄，卻是一個新耶路撒冷的公民。從這個角度看，這個世界上已沒有甚麼要緊的，他只應當以最快的速度離開它。<sup>6</sup>於是，他渴望着自己被釋的時刻。「如果我們把這世界本身看成一個監獄，我們就明白，進入凱撒的監獄就是獲得自由。……對你這社會之外的人來說，你在社會之中是甚麼毫無意義。」<sup>7</sup>

在我們對這些情感進行分析時，有兩點需要謹記。首先，這是一個最終被孟他努主義（Montanism）的過度誇張強化了個人怪癖傾向的人的聲音。其次，它們也是一個危機時代的產物，那時教會與帝國之間的爭執已進入到最後的決定性階段。它們並未反映出多少這位信徒用以抵制帝國迫害的正常態度。不過，即便如此，它們也並不是全不重要的，它們指出了基督教與古典主義之間不容忽視的對立因素，從而說明了君士坦丁在拋棄羅

---

4. 《論哲人袍》，第5章。

5. 《論演出》，第28-29章。

6. 《論軍人的冠冕》，第13-15章；《護教篇》，第41章。

7. 《致殉教者》，第2章。

馬官方神祇以效忠基督時邁出了多麼巨大的一步。在此，它們提出了兩個對於理解四世紀至關重要的問題。第一個是，這位皇帝如此斷然地與傳統決裂，其動機何在？第二個則要難回答的多，因為它所涉及的問題是根本性的。就是說，它在一種全新的、意義重大的背景下，提出了關於三個世紀前在巴勒斯坦多石的群山上宣示的福音的問題，以及它作為拯救之教義，對於奧古斯丁所說的這個「正在腐爛和崩潰的世界」(*doctrina saluberrima tabescenti et labenti mundo*) 有多少價值的問題。

對於第一個問題，可爭論的空間不大：《米蘭敕令》的結束句直率地表達了君士坦丁的希望。這個希望（正如皇帝自己所說的）就是「他在生命中的關鍵時刻所經歷的神聖恩典將永遠潤澤他的後繼者們，並保障聯邦共和國的福祉」(*fiet ut ... divinus iuxta nos favor, quem in tantis sumus rebus experti, per omne tempus propere successoribus nostris cum beatitudine ... publica perseveret*)。受其啟發，我們可以體察到的不只是一種息事寧人的願望（這種願望也許已經通過一份「自己活也讓別人活」的協議實現了）。君士坦丁的意圖是要抓住一種新的政治融合原則。這裏邊沒有甚麼讓人吃驚的東西，它和從三世紀中期以來的連續多位帝王所實施的重建政策（如我們已經看到的）完全一致。但是，其新穎部分也有令人驚訝之處，因為君士坦丁顯然認為這種原則可能是來自基督教的。

從這個角度出發，要評估這位皇帝所設計出的解決方案如何意義重大，就並不困難了。他只是在基督教那裏找到了一個護身符，依靠它羅馬文明就能夠確保物質上的繁榮，而這是官方異教所未能實現的。連接不斷的成功似乎證明了這一希望的合理性，他也越來越把福音的承諾與帝國和他的皇室的承諾視為一體。的確，正是

由於保持了信仰的實用精神，他才把傳統的異教諸神的形象和符號留在了他的鑄幣上（至少一直到中世紀）。同樣地，他雖然一般地禁止預言活動，卻又在特定情況下對此表示許可，說是「為了大眾的利益」。<sup>8</sup>與此同時，他還給自己套上了一件「正義盔甲」（姑且這麼說）。在與同僚李錫尼的關鍵鬥爭中，祈禱與獻祭相對立，聖所與神廟相對立；而在他的軍隊的前方，舞動着由精兵團隊（corps d'élite）護衛的可怕的拉布蘭旗（Labarum）。這種有着「神聖且神秘之力量」的軍旗吸收了來自異教和基督教的迷信崇拜，是古代希伯來人曾經賦予約櫃的。<sup>9</sup>這些分析本身還不能構成懷疑這位皇帝的真誠性的充分理由，但是，它們最有力地說明，他對基督教的理解是不完整的。這意味着無論他犯了甚麼錯誤，都只是一個人在向着新世界的轉型中，在承受着來自舊世紀的偏見壓力時所犯的錯誤。<sup>10</sup>

---

8. 《狄奧多西法典》，卷十六，第10章，第1節（321）。

9. Eusebius, 《君士坦丁傳》，卷二，第4-16章。

10. 從古至今，君士坦丁的目標和方法都引起諸多爭議。貝恩斯（N. H. Baynes）教授在其頗有挑戰性的論文〈君士坦丁大帝與基督教會〉（Constantine the Great and the Christian Church, 載《英國人文社會科學院會刊》15〔1929〕）中對當前的觀點進行了批判性考察。我們可以認同他的批駁，即不應當將君士坦丁或者視為故意的偽君子，或者視為「政治聖徒」，但卻很難接受他的結論（頁367-368），即君士坦丁「不只是哲學一神論者」，而且「完全將自己與基督教、教會和教規視為一體」。這裏的真正問題是其信仰的品質問題。對這一討論，我們只需要說明的是，在至少一個出眾的、大致同時代的觀察者那裏，做到這一點並非很高的要求。參看 Augustine, 《上帝之城》，卷五，第24章（「基督徒皇帝的幸福是甚麼，是不是真正的幸福」[Quae sit Christianorum imperatorum et quam vera felicitas]——所謂的「君王之鏡鑒」）。奧古斯丁將這些觀念具體用於君士坦丁是在第25章，他在此提出，上帝不會僅僅因為統治者宣示為基督徒而保障他們的任何世俗利益。或許，對君士坦丁最公正的評價仍是屈蒙（《羅馬異教中的東方宗教》，頁302-303）所作出的：「君士坦丁模糊的自然神論盡力要調和太陽崇拜和基督教的矛盾」（Le déisme vague de Constantin s'ingénia à concilier les contradictions de l'héliolâtrie et du Christianisme）。因此，這是「在神學方面的半瓶子醋，本質上是以泛神論為基礎，並且藉助了少數基督教術語以及或許還更少的基督教觀念」（un curieux produit d'un dilettantisme théologique, construit sur un



君士坦丁的錯誤在於，他把基督教的實質等同於形式，也就是說，他犯的是古典觀念論的典型錯誤。不過，他的真正問題是把自己與古典的思維方式分離開來，儘管他並沒有完全做到，這一點很快由於（比如說）他將「以思想之偉大，以神之本能」用於自身而變得明顯。<sup>11</sup>正如我們在其他地方曾提到的，這不過是把普魯塔克用來描述亞歷山大大帝的一個短語翻譯成拉丁文而已。它意味着對上帝適應希臘式超人觀念的一種「配合」。其他異教思想的殘餘也許可以在這位皇帝對機械履行宗教儀式的功效的信仰上找到，<sup>12</sup>此外，他也相信對神罰的恐懼可以激勵善行，<sup>13</sup>令人想起半異教的作品《迫害者之死》（*De Mortibus Persecutorum*）如何把行為方式（modus operandi）歸於上帝。這些信仰基於一種神人之契約關係（ἀμειβή）的觀念，與成熟的基督教思想相比，它與官方異教的共同點要多得多。

217

皇帝的錯誤也許是很自然的，但並不因此就是不嚴重的。他或許成功地為大眾帶來暫時的、充滿虛幻的進步感，我們卻不能說他實施了任何永久解決羅馬傳統問題的方案。帝國的北部和東部邊界上仍然面臨着野蠻人的威脅，而新的信仰使她在許多方面都更加無力抵擋這些威脅。這是因為，雖然基督教使那些已經搖搖欲墜的公民價值相形見绌，它卻暗含了一種與野蠻人的全新接觸方式，即讓共同的宗教在疆界兩邊同時傳播。這常常加速了融合的進程，尤其是與日耳曼人的融合，但其基礎卻與異教帝國內所要求的文化同化全然不同。從此一角度看，第一位基督教皇帝的這種臭名昭著的親野蠻人

---

fondement essentiellement panthéiste avec l'aide d'un petit nombre de termes chrétiens et de moins encore, peut-être, d'idées chrétiennes)。

11. 貝恩斯在〈君士坦丁大帝與基督教會〉注 36（頁 404-405）中進行了討論。

12. 同上，頁 348。

13. 同上，頁 351-354。

政策並不會在他的反對派侄子眼中引起任何一點反感。<sup>14</sup>同時，正如我們已經指出的，<sup>15</sup>對地方各省人民敲骨吸髓的社會勢力和經濟勢力仍在繼續着他們的冷酷行徑。此外，長達一個半世紀的財政危機本身就足以顯示出那種既無從解救，也不堪忍受的悲慘形勢。這就是君士坦丁政策的較遠的後果，因而，其最終結果將確定這個城市的宿命，不過是以一種完全不同於預想的方式。

218 這位皇帝的短期王朝理想將遭遇同樣諷刺的命運。對於其後繼者們來說，君士坦丁主義是一種觀念混亂的政策原則，異教成分和基督教成分在其中糾纏不清。君士坦丁二世稱自己為「至善至大的神聖君士坦丁元首、神聖的馬克西米安與君士坦丁的後人、神聖的克勞狄的曾孫」(divi Constantini optima maximique principis[filius], divorum Maximiani et Constanti nepos, divi Claudii pronepos)，<sup>16</sup>這絕不是偶然的，也不只是出於慣例。這位皇帝是第二弗拉維王朝的最後一個男性直系後代，他的意圖是要盡可能地執行由他父親初創的政策。終其二十五年的執政期，恢復這些政策的工作一直在不折不扣地進行。但是，這一計劃中同時存在着如此令人絕望的不協調因素，結果造成了任何一個純粹的異教制度下都不曾有過的緊張狀態。這種狀態最終被證明是難以承受的，於是，一切都等着叛教者朱利安 (Julian the Apostate) 來展開他蓄意的、徹底的行動了。這個人本身就體現了第二個弗拉維王朝必將遭受的報應。

也許，君士坦丁式基督教的含混不清並非由於這位皇帝本人的邪惡，而應歸結為他在打破奧古斯丁所謂古典生活與思想的「惡劣習俗」(pessima consuetudo) 時

---

14. Ammianus Marcellinus, 卷二十一, 第 10 章, 第 8 節。

15. 見本書第五章。

16. Dessau, 《拉丁銘文選》, 732。

所面臨的巨大困難。的確，舊瓶裝新酒（同時酒瓶不能破）的不可避免的結果就是思想的混亂。對於基督徒們在避免古典主義的缺陷時所遇到的困難，怎樣強調也不會太過，因為古典主義仍然有着巨大的影響力，仍然是科學地理解這個世界所需的最重要的動力，是人們迄今為止所從事的人類生活的理性秩序。從這個角度說，這位皇帝的缺陷正是那些與他接觸最多的教師們的缺陷。於是，我們觀察優西比烏可以發現，「他的思想本質上是阿里烏的思想。可是，雖然後者的闡述既清晰又準確，該撒利亞的主教卻更勝一籌，把自己的想法包裹在雲霧般的言語中，說了許多卻像甚麼也沒說。」<sup>17</sup>另一方面，一位古代的批評家（聖哲羅姆[Jerome]）曾明白無誤地指出拉克唐修的缺點，他悲歎道：「他闡述我們自己的立場何曾像他打擊我們的敵人那樣有效！」<sup>18</sup>依據他的解釋，這位「基督徒西塞羅」的弱點在於基督教原則的基礎尚欠堅實。例如，吉本（Gibbon）引用了一條教皇諭令來為《尼西亞信經》辯護，使他看上去「幾乎完全忽略了基督教的教導，精通於修辭而非神學」（*erat paene rudis disciplinae Christianae et in rhetorica melius quam in theologia versatus*）。他還獨特地補充說，他的信仰「更多是道德的信仰，而非一種神秘恩賜」。<sup>19</sup>從這個角度看，拉克唐修與西塞羅和斯多亞派的關聯並不是偶然的。正如我們曾提到的，他體現出了許多與高尚派（high-minded）異教一致的地方。的確，他的思想受到一些來自古典傳統中一定程度上分散的、不協調的觀念主導。《論神的作為》（*De Opificio Dei*）和《迫害者之死》都與歷史材料相背離，這與我們將在例如德爾圖良那裏看

17. Duchesne, 《基督教會古代史》，卷二，頁 133。

18. 《書信》，卷五十八，第 10 章。

19. 見本書第五章，頁 195（邊碼）。

到的並無不同，後者把上帝看作永遠有效的「解圍之神」(deus ex machina)。另一方面，《基督教制度》(*Christian Institutes*，如果來自同一個作者的話)則展示了一種幾乎不加掩飾的古典式觀念論，這種觀念論儘管顯然被軟化和情感化，卻背離了對創造性政治的信仰，正像官方拋棄歷史的態度一樣。經過這些分析，我們有必要作出判斷(如果可能的話)：教會究竟在這個世界上代表了何種使命？為此，我們可以先回顧一下基督教的精神與目標，這在前三個世紀的羅馬世界中有所體現。

在這一階段中，教會逐漸具有了一個隱形帝國的特徵，用一位護教士的話說，是一個「潛伏的階層」(*latebrosa et lucifugax natio*)。<sup>20</sup>該帝國的成員不僅從每一個羅馬城市中招募，而且來自羅馬文明的界線以外的地方。他們由一種共同效忠的紐帶聯結在一起，其嚴格程度不亞於皇帝對其國民的約束。為了保持其組織形式，基督教社群努力地適應當時的世俗社會。例如，在城市中，他們發明了一種教會模式，其中的教士(*ordo*)和平信徒(*plebs*)分別對應城市中的元老院(*curia*)和民眾(*populus*)。同樣，他們也有與市政管理機構相似的官員和監察員。但是，儘管隨着公民精神的消退，民眾逐漸放棄了對地方長官選舉的控制權(後者從而變成了由中央政府或元老院指派的官員[*podesta*])，但在基督徒中，民主仍然以公共口頭表決的形式保存下來，並逐漸發展成為由會員正式指定主教，而且，從理論上說，他應當從該地區的教士中選拔出來。於是，教會似乎把一種關於領導人選擇的典型的希臘—羅馬特色與無疑來自以色列的神聖化祭司的觀念結合起來。與此相似的是，教會的建築也吸取了世俗建築的常見樣式，而其中的某

---

20. Minucius Felix, 《渥大維對話錄》(*Octavius*)，第8章，第4節。

些方面（如儀式）則展現了與希臘神秘崇拜不相上下的壯觀景象。同樣，教會在其他方面也與公民精神相對立。例如，它體現了一種精細的組織化救濟的模式，但與羅馬秩序下的救濟制度（*alimentaria*）不同，它依據基督教慈善法規採用了不太經濟的分配方式。正是這一點導致它被朱利安皇帝誣衊為對窮人和弱者的最大陷阱之一。而且，世俗社會的分權也在教會內部體現出來。對於普通民事案件，他們有一種主教裁決制度，適用於那些不想「走法律路線」的信徒。與刑法相對應的則是一種補贖規定，其中包括（至少在一些會眾那裏）當眾懺悔的要求。<sup>21</sup>而革除教籍作為一個純精神組織的終極武器，向基督徒提供了民法與刑法之外的選擇。最後，正如公民生活所關注的是當地或帝國崇拜活動中的複雜內容，教會則在宗教中找到了自己的具有生命力的信條。<sup>22</sup>

上邊的多種類比並非要說明兩者間有任何的相互污染，只是意在強調基督徒與組織化世俗社會的分裂。這種分裂對於雙方都是顯而易見的。在異教徒的一邊，這不只體現於針對新宗教擁護者的間歇性暴民騷亂，而且也體現在政府的態度上，後者頒令禁止非法社團，使他們幾乎不斷地遭受鎮壓，任何人只要「供出姓名」就被接受為叛教。當時的民意一定程度上反映在歷史文獻中。在這方面，我們也許可以忽略更早的資料（其中只是表達了人們對一種尚與「猶太無神論」相混淆，並隱隱有些叛逆性的崇拜的誤解與憎惡）。<sup>23</sup>最早關於這一主

221

21. Tertullian, 《論節制》 (*De Pudicitia*) , 第 18 章。

22. 這種比較最初由奧利金在《駁克里索》 (*Contra Celsum*) , 卷三, 第 29、30 章中作出, 幾位現代作者則加以深化。關於此一問題的具體研究, 參看 Duchesne, 《基督教會古代史》, 卷一, 第二十五章, 「基督教道德」, 以及第二十六章, 「基督教社會」。

23. Tacitus, 《編年史》, 卷十五, 第 44 章, 及《歷史》, 殘篇 2; Suetonius, 《克勞狄》 (*Divus Claudius*) , 第 25 章, 《尼祿》 (*Nero*) , 第 16 章, 《多米提安》 (*Domitianus*) , 第 12 章。

題的清晰論述來自普林尼向圖拉真提交的關於庇提尼亞（Bithynian）基督徒的報告。<sup>24</sup>這揭示了基督教在一個有知識的、對其缺乏同情的觀察家面前的真實面貌，其中指出的一些問題也正是基督教的傳播帶給羅馬政府的問題。另一方面，如果要了解當時基督徒的感受，我們可以參考殉道者游斯丁（Justin Martyr）寫給庇護皇帝的《致歉信》，時間大約是在二世紀中葉。<sup>25</sup>

「在我們成為基督徒之前，」他宣稱，「我們在聲色中尋求快樂，現在我們則享受生活之純淨；我們過去從事魔法和巫術，現在則獻身於至善的、非受造的上帝。我們過去把錢財看得高於一切，現在則盡我們所有，與需要的人們分享。以前我們因為國籍或習俗不同而互相憎恨和殺戮，我們拒絕接受我們中間的陌生人。現在，由於基督的降臨，我們都和平相處。我們為敵人祈禱，尋求使那些不公平地憎恨我們的人回心轉意，期待他們在按照基督的高貴準則生活以後，可以和我們一起愉快地盼望得到上帝——萬物之主的賞賜。」

在這一簡短的總結中，作者試圖記錄下他在接受這一信仰過程中的道德和心智的改變。其中最主要的一點就是解放：這位皈依者不僅從日常的關切和世俗社會的專注中解脫出來，而且也從其中的一些最邪惡行為中解脫出來。同時，他實現了福音所承諾的某種「更富足的生活」。在這方面，原始教會的成員經常聲稱的源於聖靈之作為的特別眷顧（*χαρίσματα*），以及「啟示」和「力量」的賜予，完全沒有被提及。而得到強調的是，

---

24. 《書信》，卷十，第96章。

25. 《護教篇》，卷一，第14章。

他已經進入到一個並非由恐懼和猜疑，而是由愛管理的世界，一個世俗社會的分歧和對立已然消失的世界，那裏既沒有猶太人，也沒有希臘人，而紐帶並未解除，其結果是一種體現為互助的新型社群。而且，新信徒感到他們所崇信的那些價值乃是終極價值，它們為純粹的正義生活提供了無可爭辯的基礎。最後，由於並沒有一個內在的理由規定福音不能被普世地接受，所以存在一種壓倒一切的激情，要把它的好處傳給所有人。

這一聲明可以被看作使徒和後使徒教導的忠實反映，即使我們想到殉道者游斯丁本人按傳統曾經是一個柏拉圖主義者，直到一三三年才皈依基督教，<sup>26</sup>它的重要意義也絲毫不會減損。因為這意味着他在基督教中找到了哲學未能給他的東西，即一種對經驗的全新的、原初的態度的基礎，與之相比（用聖保羅的話說），世間（saeculum）的智慧只不過是愚蠢。這種解讀不是以人類的聰慧猜想而來，而是依靠主對「至善的、非受造的上帝」的啟示。從這個角度看，一切都依賴於對基督的信仰，大廈將在這「磐石」上建立起來。於是，游斯丁的聲明帶出了所謂的「科學」與「信仰」之爭。

為了闡明這一問題，某些基督徒在語言中沉迷太深，結果給人一種印象：他們對「科學」的反對是對理性本身的反對。於是，德爾圖良在一次我們熟悉的反駁中問道：

雅典與耶路撒冷有甚麼關係，學院與教會有甚麼關係？……有了耶穌基督，我們根本不再需要求知；有了福音，我們也不需要追問。

「你告訴我，」他補充說：「無聊的思索有甚

---

26. Duchesne, 《基督教會古代史》，卷一，頁 205。

麼意義？這種沒用的做作的尋根問底證明了甚麼，無論它的判斷看上去多麼信心十足？當泰勒斯的眼睛掠過蒼穹進行天文觀察時，他掉到一口井裏去是完全恰當的。這件意外可以用來說明所有沉迷於愚蠢的哲學的人們的命運。」

然後，他進一步說明產生這種態度的原因：

223

世俗智慧的實質，就是它輕率地想要解釋自然和上帝的安排。……異教徒和哲學家處理的是相似的材料，他們的觀點也基本是一樣的。是柏拉圖主義使諾斯替派有了「移湧」（aeon），馬西昂的神（寧靜之理想）則來自斯多亞派，將上帝等同於物質的是芝諾的學說，赫拉克利特則說是火，……伊壁鳩魯提供了靈魂虛無的觀念；所有這些都同樣地否認肉體重生的可能性……不幸的亞里士多德試圖通過論述為這些觀點提供一種邏輯上的托詞，但他的結論卻如此牽強，他的爭辯中充滿矛盾，給他自己都造成了不小的負擔，想解決一切卻甚麼都沒能解決。<sup>27</sup>

因此，正如他在另一處所強調的：

哲學家與基督徒之間，希臘的學生與天國的學生之間，志在名譽與志在救贖的工作者之間，辭藻的製造者與善工的製造者之間，建設者與破壞者之間，謬誤的修正者與真理的發明者之間，真理的竊賊與管理者之間，究竟有甚麼共同之處呢？<sup>28</sup>

---

27. Tertullian, 《論異端的藥方》，第7章。

28. 《護教篇》，第46章。



結論是：「在信仰準則下，甚麼都不知道便是甚麼都知道。」<sup>29</sup>

於是，德爾圖良的主張變成了對「純粹的信仰」的主張。

我並非向你講述我自己，一個在學院中形成、在圖書館中受到訓練、噴發出多年積累的學術智慧的靈魂。我所講述的是你，一個單純的、未被教養的靈魂，正像那些人，他們沒有任何其他東西，他們的全部體驗只是在街角、十字路口和工場裏被聚集起來。我需要你們的缺乏經驗，因為我的那點經驗是沒有人相信的。……真正包含了真理的是「先天的、生而有之的知識的秘密積累」，它不是世俗訓練的產物。靈魂產生於文字之前，詞彙產生於書本之前，人類自己產生於哲學家 and 詩人之前。<sup>30</sup>

在這些話語中，他總結了自己的「天然基督徒靈魂」（*anima naturaliter Christiana*）的觀念。

德爾圖良對古典學科的敵視使他以一種最具煽動性的方式闡述道成肉身理論。「上帝之子出生了，我並不感到羞愧，因為這是可恥的。上帝之子死了，這是可信的，恰恰因為這是愚蠢的。他在被埋葬之後重新出現，這是確定的，因為這是不可能的。」<sup>31</sup>這就是臭名昭著的「荒謬所以相信」（*credo quia absurdum*）。這種說法以可恥、愚蠢和不可能與高尚、可能性和理性的證據相對立，向古典世界發起了公然的挑戰。

這些情感或許並不具有典型性。它們源於當時教會

29. 《論異端的藥方》，第7章。

30. 《靈魂的證明》（*De Testimonio Animae*），第1章，第5節。

31. 《論基督的肉身》（*De Carne Christi*），第5章。

內外的種種運動中存在的危險所帶來的激烈的恐懼：一方面是塞浦提米安（Septimian）王朝的一些成員所主張的誘人的宗教自由主義，另一方面是神學家思辨活動的發展，結果似乎是模糊了（如果不是瓦解了）信仰的基礎。不過，這些觀念可以被接受為基督教原則的誇大，<sup>32</sup>而不是錯誤表述。如果說基督教的教導說明了一點甚麼的話，那就是承認主是通向真理的權威。這種權威被認為是絕對的和專有的。於是，這帶來了一些最具深遠影響的結果，無論如何，其全部意義在反尼西亞的那個時期還沒有顯現出來。但至少有一部分是明顯的，即它意味着與解決人類生活問題慣用的古典方法（即通過「自然與理性」的方法，正如我們曾在其他地方說明的）分道揚鏢。與此同時，它指出了一種新理想，一種新思想方法，這將通過「依靠」基督而實現。從這個角度說，基督徒的責任和特權主要應當得到理解，而不是審查。

所以，基督徒首要的義務是認定他們對於主的信念。這裏的要求首先是就歷史而言的，即承認拿撒勒的耶穌是一個真實的人，他「會吃、會喝、會（在提比略·凱撒的統治下）受苦」。<sup>33</sup>這是基本的要求，因為基督教與異教神秘崇拜的區別正在於此，後者的對象一般而言都是「神秘的」，即想象力的虛構。<sup>34</sup>第二個問題更為微妙：他們需要在嚴謹忠實地記錄《聖經》的意義的基礎上說明他們對基督一生的理解，同時還要使之能被當時人們的心智所理解。在此過程中，教會受到了包含聖約翰的福音在內的文本的控制：「把這些事記下來，是要你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且使你們信了，

---

32. 或許更好的說法是：一個不完整的（*ex parte*）聲明。

33. Ignatius, 《致特雷亞人》（*Ad Trallianos*），第9章，第1節；《致示每拿人》（*Ad Smyrnaeos*），第2章。

34. 勒布雷東（Lebreton）在其《三一教義史》（卷一，頁181）強調了這一點。

可以因他的名得生命。」<sup>35</sup>這樣概括起來，基督教的基本教義就在於信徒在施洗時表白的所謂的「信仰準則」(regula fidei)。三世紀時，這一句式(據信體現了使徒的教導)在羅馬已經成為慣例，而類似的樣式亦通行於埃及、巴勒斯坦和小亞細亞的教會。<sup>36</sup>

信仰準則含有兩個極為重要的命題。首先，它肯定歷史上的基督是聖父的「獨子」，所以也就是終結諸神的上帝。通常所說的「基督教無神論」便由此而來，因為接受這一理論就等於將各種各樣的世俗神祇，尤其是對帝王的「美德」和「幸運」的神化都看作欺騙。同時，這也等於將自己與奧古斯都帝國所體現的希望與恐懼隔離開來，從而造成了基督徒們的與世疏遠，使他們把自己描述成帝國社會中的朝聖者或外族人，並完全拒絕參與許多有意義的社會活動。這也解釋了為甚麼他們得不到那些「非法崇拜活動」通常容易得到的寬容。

基督徒信條的第二項內容與第一條同樣重要，這就是信仰者有望獲得「永生」。這一前景並非基於一般異教對超凡入聖的渴望，而是基於主的一生所揭示的「身體」與「精神」之間的一種新型關係，以及一種通過肉體的「救贖」而得以實現的人性潛能。這裏的關鍵在於抓住啟示的涵義，尤其是要與流行於當時異教世界中的神化觀念區別開來。在這方面，也許最大的難題是避免用「形式」與「質料」的方式(即那種古典科學用來為自己構建一幅宇宙圖景的概念)來思考問題。我們已經談到了它給帝國哲學所帶來的幾方面的發展。<sup>37</sup>這些發展在宗教意識中的對應物便是各種「靈知」理論。這些理

226

35. 《約翰福音》二十章 31 節；比較《彼得後書》第一章。

36. Hastings, 《宗教與倫理百科全書》(*Encyclopedia of Religion and Ethics*) 尤其「信經」(Creeds) 部分。

37. 本書第四章，頁 164 及以下(邊碼)。

論之間並無多少相似之處，除了它們都渴望逃脫所感受到的對身體的「污染」，以及它們都聲稱找到一種有效的實現手段。在這場危機中，教會有伊里奈烏（Irenaeus）這樣一位捍衛者，他以道成肉身的名義，積極地向諾斯替主義發起了反擊。<sup>38</sup>

諾斯替主義的錯誤在於誤解了他們視為本質「邪惡」的物質與動力的意義。他們在這方面並不是獨一無二的，因為一種極其相似的思潮很快就會在一群重要的教士那裏顯露出來，這就是亞歷山大的基督教觀念論者。舉例而言，克萊門特（Clement）令人注目地提出了一種基督教靈知理論，和當時的異教神秘主義觀點幾乎沒甚麼區別，它們都認為邏各斯會通過多個階段的啟示對新教徒進行引導。同時，他還主張進行一種基督教基礎教育的計劃，這無疑是基於「新畢達哥拉斯主義」與「柏拉圖主義」的實踐。在奧利金（Origen）那裏，對異教意識形態的認可幾乎同樣明顯，所以他被指控全盤採納了亞里士多德的術語和定義。<sup>39</sup>在他討論「第一原則」（περὶ ἀρχῶν）的偉大著作中，他以異教學科的傳統概念來考慮他提出的問題。他的出發點是「一」與「多」的常見對立，他用一種假設的邏各斯使二者聯繫起來，邏各斯被視為「第二個神」，因而就是一個本身包含了精神世界的原型或形式的「造物」（κτίσμα）。作為「懲罰」，它們又都被「監禁」在身體之中，無論是天使的、魔鬼的還是人類的身體。宇宙既無始也無終，逃離這個身體的世界只有通過對「純」靈<sup>40</sup>的基督的信仰。對於基督教作為一種基於靈魂與肉體的有機聯繫，承諾通過肉體的

---

38. 關於他在這方面的貢獻，參看 Lebreton, 《三一教義史》，卷二，頁 395 及以下；比較 E. Brunner, 《中介者》（*Der Mittler*）。

39. G. Bardy, 見《格洛茨全集》（*Mélanges Glotz*），卷一，頁 75-83。

40. Duchesne, 《基督教會古代史》，卷一，頁 340 及以下。

再生實現永恆的「歷史」宗教的價值，奧利金一點也不欣賞。

對德爾圖良來說，異端的謬誤正說明了「推理」的危險性。所以，他對他們的回答便是以最積極肯定的方式重申「科學」與「信仰」之分歧。在他看來，這一分歧是絕對的，其中涉及了基督的主張與世俗主張之間的不可調和的對立。這就導致了對世俗價值的批判，因為後者包含了世俗主義的各個方面。<sup>41</sup>他特別提出，要對作為這些價值的最終存放處的羅馬秩序發起進攻，其目標直指對羅馬成就的理想化（這是西塞羅與維吉爾的遺產）。<sup>42</sup>這位作者運用了拉丁修辭的全部資源對此進行強調和說明，他提出，這個帝國中沒有甚麼是獨一無二或與眾不同的。「如果我沒有弄錯的話，所有王國和帝國的存在都依賴於劍，依賴於他們在戰場上的擴張和勝利。」於是，羅馬的歷史在巴比倫（恢宏帝國的典型）那裏就有了預示，真正象徵着她的世俗發展的是成堆的屍體而不是桂冠，她不是通過征服人們的傲慢變得偉大，而是在對聖徒的屠殺中給自己塗上光彩。<sup>43</sup>在羅馬人的想象中，他們的成就是緣於他們強烈的宗教意識，但實際上這與真實的狀況恰恰相反。「不是他們的宗教使他們偉大，而是他們的偉大使他們變得虔誠。」<sup>44</sup>於是，傳統上被奉為官方宗教的中心和心臟的朱庇特神殿被描繪成了「眾惡魔之神廟」。<sup>45</sup>那些羅馬精神的擁護者將永恆之城視為人類奮鬥的高峰和目標，其實不過如此！

41. 這方面的參考資料很多，尤其是《護教篇》第4章（關於法律）、《論演出》第21章、《論節制》（關於倫理）、《論偶像崇拜》第10章（關於文學）。

42. 本書第二章。

43. 《論軍人的冠冕》，第12章；《致各民族》（*Ad Nationes*），卷一，第17章；《駁猶太人》（*Adversus Judaeos*），第9章；《駁馬西昂》（*Adversus Marcionem*），卷三，第13章。

44. 《護教篇》，第25章；《致各民族》，卷二，第17章。

45. 《論演出》，第12章。

德爾圖良在這裏所反對的，是那種以奧古斯都和羅馬為名將一套純粹世俗的價值神聖化的企圖。他的反對方式是對帝王的神性提出抗議。

228

我拒絕將這位皇帝稱為神。如果他是人，那麼他理應崇拜上帝。帝國的奠基者奧古斯都甚至不願被稱為主（*dominus*），這的確是上帝的稱謂。我願意稱這位皇帝為主，但僅在普通的意義上，而永遠不是在我以此稱呼全能者與永恆者的意義上，他是我們共同的主。<sup>46</sup>

應當說，他由此提出政治秩序的完全世俗化，並補充說（這一點非常重要），真正宗教的本質是自願的接受。<sup>47</sup> 或者用一句著名的格言：「宗教應被人們自由信奉而不是強迫，對宗教進行強制便不是宗教」（*nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debet, non vi*）。<sup>48</sup>

德爾圖良在對宗教自由的要求中找到了一種對政治義務的限制。所以，在討論那句「凱撒的歸凱撒」時，他問道：甚麼是屬於凱撒的呢？他的回答很有啟發性。

就凱撒而言，我們有印在錢幣上的凱撒像；就上帝而言，上帝之像則印在人的身上。把凱撒的錢給凱撒，把你自己給上帝……所以我們遵從使徒的指令，服從地方長官、諸侯和霸權，但僅在紀律的範圍之內，即我們必須與偶像崇拜劃清界線。<sup>49</sup>

換言之，政治順從中不能包含有犯罪的義務。在德爾圖

---

46. 《護教篇》，第 33-34 章。

47. 同上，第 24、28 章。

48. 《致史卡布蘭》（*Ad Scapulam*），第 2 章。

49. 《論偶像崇拜》，第 15 章。

良那裏，這包括服兵役。「和平之子」，他聲稱，「連訴訟都不會接受，他怎會用劍來解決爭端？他連自己受傷都不會報復，怎會訴諸監禁、拷打和死亡的刑罰？」<sup>50</sup> 國家能夠合法地對一個基督徒提出的全部要求，便是他應當通過交稅和祈禱來支持它。<sup>51</sup> 不過，這一義務與其他的義務同樣重要，因為衰落的帝國將被分解為十個諸侯國，隨之落入基督教的反對者之手，希望這一結局能被推遲的不只是異教徒，也有基督徒。<sup>52</sup>

這種態度代表了古典文明典型的生活與思想方式的最劇烈變化。它的優勢在於它標誌著作為「聖靈之容器」的個人具有了新的價值和意義，並獲得了過上更豐富之生活的承諾。而它的弱點在於：如果被推到極至，它就可能會瓦解一切制度化權威，既包括組織化的國家，也包括組織化的教會。德爾圖良並未就此退縮，他說：「我聽說產生秩序就無疑是用來違反的。我們的大祭司（我是指主教中的主教）的確曾有如此聲明：『對於那些已經履行了所要求的苦修的人，我寬恕他們的亂倫和通姦罪。』好一條法令！我們不可能稱讚它『說得好！』」他進一步爭辯說，由於屬靈的權力並非僅僅被授予彼得，而是被授予整個教會，它的真正的、唯一的主宰必須是屬靈的，即聖父、聖子、聖靈的三位一體。的確，教會可以寬恕，但必須是聖靈的教會，通過屬靈的人才能進行，而不是一群主教所組成的那個教會。「權力和權威屬於主而不屬於僕人，屬於上帝而不屬於祭司。」<sup>53</sup>

229

50. 同上，第 19 章；《論軍人的冠冕》，第 12-13 章。

51. 《護教篇》，第 30、42、43、44 章；《解蠟毒劑》（*Scorpiace*），第 14 章；《致史卡布蘭》；等等

52. 《護教篇》，第 32 章；《論身體的復活》（*De Resurrectione Carnis*），第 24 章；等等。

53. 《論節制》，第 1 章；第 21 章。

他還在另一處提出，<sup>54</sup>教士和俗人完全在同一等級上，享受完全相同的權力。於是，每個人都成為他自己的祭司，「只要兩三人聚在一起，即使他們都是俗人，也構成一個教會。……而且，由於個人本身擁有這一祭司權，他也應當（在需要時）具有祭司的紀律職能。」這一觀念推向極至，便是新教福音主義的「內在之光」理論。

這就是德爾圖良渴望將「科學」與「信仰」，將「心理的」或生理的人與「屬靈的」或精神的人截然對立所導致的結論。不過，這也給作者本人帶來了進一步的、同樣嚴重的結果，即使他看不見古典主義與基督教之間的真正問題，並的確使他受到了他譴責其他人具有的思想污染。為了批駁諾斯替主義者的幻影說謬誤，德爾圖良草率結論說：敵人就是觀念論。

他說：「柏拉圖讓我們相信有某種不可見的、非實體的、超出世外的、神聖而永恆的存在。他把這稱為理念、形式或範型。他說這些就是存在於感覺中的自然表像的原因，理念是真相，後者只是它們的反映。……現在你們還看不出諾斯替和瓦倫廷異端的來源，看不出他們將動物的或肉體的感受與精神的或心智的力量區分開來的根據嗎？」<sup>55</sup>

這裏我們可以稍加說明，德爾圖良並非唯一一個懷疑觀念論對思想世界和感觀世界（κόσμος νοητός ... αίσθητός）的極端劃分的人。在此之前，殉道者游斯丁曾把赫拉克利特稱為「基督之前的基督徒」，因為後者發現了無所不在的邏各斯。<sup>56</sup>但是，德爾圖良在對觀念論的

54. 《貞操勸誡》（*De exhortatione castitatis*），第7章。

55. 《論靈魂》（*De Anima*），第18章。

56. Lebreton（《三一教義史》，卷一，頁55）曾提出這一觀點。



駁斥中，錯誤地接受了一種粗糙的物質論，從肉體的角度來詮釋上帝本身。<sup>57</sup>這種物質論體現在許多段落中，最為明顯的是在他關於心理學的長篇大論《論靈魂》（*De Anima*）那裏。我們不可能在這部著作上逗留太久（儘管這很有趣），但其中的一般論調可以用這句格言來說明：「分泌膽汁過多的人覺得甚麼都是苦的」，<sup>58</sup>在這裏，思想被降低為感官功能的一部分。<sup>59</sup>這有助於解釋為甚麼德爾圖良思想中有千禧年主義的成分，以及他為何相信物質的地獄這種混亂想象的產物，其混亂程度或許只有他的精神追隨者——新英格蘭清教徒們可以相提並論。<sup>60</sup>

奧利金、德爾圖良等人展現出來的這些弱點在當時的教會中引來了活躍的反應。西普里安（Cyprian）雖然很珍視他對德爾圖良的回憶，並像他一樣相信世俗化的危害，但同時卻宣揚一種與德爾圖良的教導截然相反的權威主義和傳統主義。帶着這種想法，這位非洲主教主張對既有權威的絕對服從。他彷彿預見到後一個世紀中會出現大規模的會議和相關行動一般，強調主教職務應具有代表性。同樣，他依據傳統對《聖經》文本進行解

231

讀，比如，他把聖保羅對婚姻的討論與當時的問題聯繫起來。不過，他雖然求助於理論上的保守主義，卻以一個強有力的領導人形象出現，帶領着他的群眾經歷了德修（Decius）和瓦萊里安治下持續不斷的迫害。

不過，教會的真正問題顯然在於，它需要建構一種哲學，以維護其獨有的幾種首要原則。換言之，問題在於如

57. 《論基督的肉身》，第12章：“omne quod est corpus est sui generis. nihil est incorporale nisi quod non est”；《駁帕克西亞》（*Adversus Praxeam*），第7章：“quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.”

58. 《論靈魂》（*De Anima*），第17章：“qui redundantia fellis auruginant, amara sunt omnia.”

59. 同上，第18章。

60. 《論演出》，第30章。

何理解和付諸實施。從這個角度看，三世紀的教父們的確稱得上是先驅者，他們雖有種種失誤，卻為發現種種新世界提供了可能。正是由於哲學上的缺失，這個世紀成為了基督教會歷史的一個轉折點。當時的教會在道德問題上大膽而積極，在知識上則膽怯而弱小；作為一種生活方式大獲成功，作為哲學則頗有不足。所以，它固然受害於敵人的惡意，但源自支持者之無能的傷害一點也不少。由於無法擺脫自身的知識困境，教會顯然缺少了一門擊倒異端的重炮。於是，異端繼續存在於帝國的上流社群中，準備着在叛教者朱利安治下展開最後一輪爭奪。

在某種程度上，基督教特有的哲學是在對基督教信仰的理論攻勢下發展起來的，發起這些攻勢的人包括三世紀的凱爾蘇（Celsus）、波斐利（Porphyry）和四世紀的朱利安及其集團。它也受到了現實事件的刺激，如德修和戴克里先的迫害，以及後來的新君主制度下的政教合一，尤其是後者使種種理論爭議變得重要起來。這些爭議從採用《尼西亞信經》的三二五年一直活躍到五年後《尼西亞信經》在君士坦丁堡被確認時。教會是在經歷了所有這些變故之後，才開始「掠奪埃及人」的，這就是說，到這時它才能夠用已經支離破碎的羅馬精神建起一個思想體系，以補充和強化基督教的天真主張，從而確保它最終取得勝利。可是，即使到了三一三年，它在這方面的缺陷仍然令人痛苦地明顯存在着，基督徒們仍然不能如此自信地發問：「異教啊，我且問你，你能創造出像我們這樣的真正哲學嗎？」<sup>61</sup>但是，君士坦丁進行他驚人的命運賭博的時刻已經到了，他已經向基督徒發出呼籲，要他們立刻拿出藥方，治療這個行將就木的世界。

---

61. Augustine, 《駁朱利安》（*Contra Iulianum*），卷四，第14章，第72節。

隨着基督教被拖入帝國生活的大潮，它的問題不是減少了，而是增加了。首先，君士坦丁的宮廷有巨大的吸引力和顯着的世俗追求，它甚至顯然希望將教會轉變成一個公共政策的工具。其次，教士們也有一種自然的願望，傾向於在可能的範圍內與他們強大的保護人相妥協。最後，至關重要的理解與實施的問題仍然存在着。於是，該撒利亞的優西比烏發現，撒摩撒他（Samosata）的保羅正在使所謂亞提蒙（Autemon）異端死灰復燃。

他說道：「這種主張救世主只是一個人（ψιλὸς ἄνθρωπος）的異端，已經作為一種新近的發展遭到了批判。<sup>62</sup>這一異端的創造者試圖把它的起源歸結到古代文明（195B），以為這樣就可以引起重視。……他們厚顏無恥地玷污了《聖經》，把傳統的信仰準則拋在一邊，無視基督的存在；他們不去探尋《聖經》如何說，而是一門心思地考慮如何可以炮製一種合理的觀點，來支持他們的無神論。……如果有人給他們看一段《聖經》文本，他們就會去討論能否把它放進一個合取或析取三段論中。……他們拋棄神聖的創作，沉溺於幾何學中。……他們談論大地的粗糙，因為它是來自下界，他們否定來自上方的「他」。他們研究和崇拜歐幾里德（Euclid）、亞里士多德和塞奧弗拉斯特（Theophrastus），其中無疑還有些人拜倒在伽倫（Galen）腳下。」（197A, B）

把救世主說成是一個「純粹的人」的說法令優西比烏極度震驚，但問題是，如果並非如此，「他」又是甚麼？對這個問題，亞歷山大長老阿里烏試圖給出一個答

62. 《教會史》，卷五，第28節，引自一位當時的、不知名的作者。

233 案。<sup>63</sup>阿里烏的意圖是要反駁新近由撒比留斯提出的觀點，即「子」只是「父」的「力量」和「功能」(ἐνέργεια)。換言之，神性之中並無實質上的區分，三位一體的三個所謂「位格」(πρόσωπα)僅僅是神行為的三種模式。<sup>64</sup>這一理論(標準的稱謂是形態的神格唯一論)想要避免三神論，但它卻企圖從算術的角度理解神的本質。就是說，這只是古代哲學關於「多」中之「一」的問題的重演。為了回應撒比留斯，阿里烏運用了最高本原的概念，這本原本身是簡單的，但卻無所不包，(用新柏拉圖主義的語言說)是一個「超越知識與存在的」「單子」(Monad)。他將一切生物的起源歸於這本原，也包括邏各斯的起源，邏各斯因此被描述為屬於來自父的「另一種實質」，關於它，可以說「曾有一段時間它\*並不存在」(ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν)。他進而認為，邏各斯的源起並不來自任何內在的必然性，而是來自父的自由自願的行為，它是父的創造物(ποίημα γέννημα, κτίσμα τοῦ πατρός ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ λόγος)。作為一個在時間中的創造物，邏各斯在理論上會受到變化(τρεπτός, ἀλλοιωτός)的影響。因此，它的神性並非本質的(οὐσιώδεις)，而是它憑美德而獲得的(ἀρετή)。如果說它具有「父」的智慧(σοφία)和力量(δύναμις)，那只是通過對它們的「分享」(μετοχή)。換言之，它就是新柏拉圖主義神學中典型的「中介存在」，既不「非常像神」，也不「非常像人」，而是二者的「聯結」(通過據信從它產生的聖靈)。

63. 關於阿里烏本人及其背景，以及他與安提阿派的關係的介紹，參看 Duchesne, 《基督教會古代史》，卷二，第四章，頁 128 及以下。迪歇納 (Duchesne) 指出，阿里烏觀點的直接資源並非保羅，而是安提阿的盧奇安 (Lucian)。

64. 他的公式是「三個名稱在一個實體中」(τρῆς ὀνομασίαι ἐν μιᾷ ὑπόστασει) 或「一個實體和三個功能」(μία ὑπόστασις καὶ τρεῖς ἐνέργειαι)。

\* 原文用人稱代詞「他」(he) 指稱邏各斯，下同。——譯注

阿里烏主義被人們稱為常識性的異端。有人認為，這位異端創造者的真正問題在於「他不懂比喻」。<sup>65</sup>這無疑是事實，但他的問題並不如此簡單。阿里烏似乎認為，他的問題是一個關於「結合」的問題。他的出發點是一種關於兩個世界的觀念，他需要將它們合在一起。他的方法是以前正統的學術模式，使它們在理論上聯結起來，這種聯結的表現形式便是邏各斯。可是，這一做法並不完全成功，因為雖然邏各斯被構想成世俗世界與永恆世界的聯結點，但它被認為需要從屬於時間，於是時間便擁有了獨立於「次神」或「造物神」的地位。這意味着否定了歷史中的基督之道言啟示的決定性。正如阿里烏本人所說：上帝說了許多話，我們該把哪些當作來自唯一受生之子的？結果，通向多神論的大門被再次打開了，其中有不計其數「中介存在」，有諸神、半神半人、魔鬼以及有魔力的人類。

阿里烏的認識源自菲洛（Philo）、奧利金以及新柏拉圖主義者，這已經是常識了。當時的人們很清楚這一點，這可以從一個事實看出：君士坦丁在尼西亞會議結束後立即發佈了一條法令（這無疑反映了該會議的成果），命令從此將阿里烏的追隨者稱為「波斐利主義者」（Porphyriani）。<sup>66</sup>所以，阿里烏主義帶來的問題，是異教的內容是否還能在諸種基督教形式下存在。當這場運動引人注目地產生了種種擴大宣傳的傾向時，上述問題變得尖銳起來，甚至引出一場劇烈的風暴，以至這位皇帝覺得有必要在三二五年的尼西亞召集一次由他主持的全面會議。

---

65. 參看《劍橋中世紀史》（*Cambridge Mediaeval History*）中格沃特金（H. M. Gwatkin）的觀點（卷一，頁119）。

66. 關於這一法令的介紹，參看 Baynes，〈君士坦丁大帝與基督教會〉，頁367，注75。

思考一下教父們將如何對待阿里烏提出的諸項問題會很有啟發意義。如我們已經指出的，阿里烏認為他的問題是一個「結合」的問題，它將說明作為永恆不變者的上帝如何可能與自然（「流」[flux]的世界）相結合，同時又不會使他的本質屬性發生降格。他試圖依照標準的古典路線來解決這一問題。從這裏我們可以回想起，當亞里士多德面臨同樣的問題時，曾指出：自然始終處於運動中，而上帝由於不在空間和時間之內，所以不會運動。他由此得出合乎邏輯的推論：上帝不可能是全部自然的創造者，而只是自然中的秩序的創造者。這僅僅是因為自然「熱愛」秩序，而不是相反。而阿里烏則跟從新柏拉圖主義，使他的「邏各斯」成為了一個衍生的神，而這個神由於從屬於時間，只能被稱為「受造之神」(deus in fieri)。就是說，他維護了父的地位，但犧牲了子的。

與這些結論相反，教父們的做法則是重申神與人在歷史上的耶穌中的實質的、本質的聯合，正如尼西亞會議之前的教會文獻與教會傳統所體現的。這一信仰最終着落在這句話上：「道成了肉身住在我們中間」。<sup>67</sup>它體現了一個信念：「主」絕不是一個「受造物」，「在性質上」從屬於時間或必然性，「在道德上」可以改變，是神性的 (θεῖος) 而不是神 (θεός)。「主」不是「分享」了若干神性的上帝，是「必然」存在的，而非「偶然」存在的、出於「恩典」的上帝。<sup>68</sup>這一信念被他們以絕不含糊的口吻闡述出來，並通過將那些執相反觀點的人革出教籍而強化。這一教義在尼西亞被公佈後，又在

---

67. 《約翰福音》一章 14 節。

68. 「依據恩典」(κατὰ χάριν)。同一信念也曾體現在關於人類母性與神聖母性的傳統之中。這裏的關鍵是要把握它所傳達的意義。理解了這一點，也就理解了他們所說的「奇蹟」的實質。

隨後的聲明中得到提煉和強調，宣稱在救世主的位格中，神人兩性是絕對共存，或本質一體 (κατὰ ὑπόστασιν) 的。於是，基督一方面仍然是「完全的人」，具有除了原罪之外的每一種屬性。這意味着，他不僅在倫理上絕無瑕疵，而且具有人類所有的一切能力，包括理性和情感。<sup>69</sup>另一方面，同樣得到確認的是，他也是「完全的神」，「父之唯一受生者」，「生於父之本質」，從而與「太初」之道同一。這些論述的經典依據見於《約翰福音》十章 30 節「我與父原為一」及十四章 9 節「人看見了我，就是看見了父」。它不僅說明神聖的邏各斯與某種「粗笨的」肉體的「結合」，更強調一種正宗的關於肉體的「假設」，即假設那個作為人，卻以邏各斯為其「首要原則」 (τὸ ἡγεμονικόν) 的耶穌所具有的全部人性 (理性與情感)。它剔除了當時思潮中的那些嚇人的術語，  
 也就否定了存在與生成、上帝與自然之間有任何裂縫 (異端們如此認為)。相反，二者是緊密相連的，它們的關係被救世主的一生實際地展示出來 (無論這看上去有多麼不合邏輯)。所以，教父們絞盡腦汁尋找合適的語言，想說明基督不僅擁有真理，它就是真理本身 (quod deus habet, id est)，<sup>70</sup>這與福音派 (尤其是聖約翰) 努力用敘述來傳達的信念是完全相同的。於是，正如他們所堅持的，人類的確擁有與永恆真理的世界相接觸的方法，是基督使之成為可能，基督給予他們力量，使他們通過領會這種力量而「聖化」，成為「上帝之子」。<sup>71</sup>

236

依據這一啟示 (如該會議所理解和提出的)，神性呈現為三位一體，<sup>72</sup>其第一要素或「位格」是聖父上帝，希

69. 用當時愛好爭論者的說法則是「有邏各斯的靈魂是有智知的，有靈魂的肉體是有邏各斯的」 (ψυχη λογική νοερά, σὰρξ ἔμψυχος λογική)。

70. Augustine, 《上帝之城》，卷十一，第 10 章。

71. 《約翰福音》一章 12 節。

72. 這一教條的權威性來自多種文獻，最明顯的是《馬太福音》二十八章 16-20

伯來《聖經》中偉大的「我是」，他獨特地作為實質或存在出現。在此我們可以注意到：首先，承認父，那別無原則的原則（ἀρχὴ ἀναρχος），是宇宙中一切存在的最終基礎和來源，就等於否認任何對立本原的實在性，比如摩尼教徒所想象的那一種，也就是封死了形而上二元論的大門。而且，由此從屬於父的存在並不是哲學中的抽象存在，也就是說，它完全沒有把像希臘思想中只談「存在者」（τὸ ὄν）而不論「生成者」（τὸ γιγόμενον）那樣把生成概念排除在外。相反，它必須是所有完美的總和，包括秩序的完美和運動的完美，二者相互補充並內在地與本質相聯繫。相應的，三位一體的第二位格（子或「道言」）則被稱為「具有父的本質」，用來描述他的「受生」（nasci）一詞說明其本性（與父）一體且等同。另一方面，由於他體現了父的思維結果（intellectual determinations），他特別顯現為理性（ratio），即宇宙中秩序與區別的本原。第三位格（聖靈）與此相似，它是能量或運動的原則，被認為「揭示了父體現於子的本質」，從而履行了雙重的功能：既是生命的來源，也是受造物之完美性的來源。經過如此建構，神性就可以被稱為「一中之三」或「三中之一」。視之為「三」，就等於將其各要素看成（在某種意義上）相互「對立」：存在不同於秩序，秩序也不同於過程，三者也無法合為一個不分彼此、無所不包的「一」。而且，這還意味着承認這些對立者都是實質性的，即它們具有「位格」的真實存在，而不只是僅僅存在於人類思維中的邏輯區分。從另一方面說，視之為「一」則等於承認這些對立者並不是終極意義上的，而是在同一現實平面上必然相互關聯的。

這裏我們可以看出，從來就沒有人想以一種古典科

---

節，後者被稱為《新約》的「偉大三一論文本」。



學能夠接受的方式來闡明這些觀點的真理性。相反，它們都是作為嚴格的信仰問題（de fide）被提出來，從對宗教意識的肯定開始，也以之結束。所以，這些觀點的合法性似乎最終建立在對《聖經》的判斷上。至於（比如說）可否使用「同質」（consubstantial）一詞來說明三位一體中三個位格之間的關係，這類爭論則變成了是否這個詞有充分的《聖經》依據的問題。但是，即使以德爾圖良的反叛性格，也沒有因此說這些觀點是違背自然和理性的。相反地，它們變成了一種啟示，使人們思考自然理性為何碰上了種種難題。不過，它們也的確指出了解決這些問題的一種新思路，即不再像古典主義那樣用從自然到上帝的方法，而是從上帝到自然。

三位一體的教義使人們能夠對經驗的結構和內容進行全新的、非古典式的描述。古典主義（或至少柏拉圖主義）認為在「存在」與「知識」之間有着確切的對等關係，所以它努力地試圖用「純粹的」知識去理解「純粹的」現實。在這種觀點後面潛伏着關於兩個世界的異端思想：一個是可知世界（κόσμος νητός），可以用科學的理解接觸到，另一個是可感世界（κόσμος αἰσθητός），無法用真正的科學去認知，只能通過判斷（δόξα）或信仰（πίστις）。基督教反對這種原初假設，從而也否定其中包含的異端思想。在基督教看來，只存在一個經驗的世界，這個世界對所有人類而言都是完全一樣的。於是它否定了柏拉圖式的、需要通過思維訓練（以及隨之而來的柏拉圖式心智控制和「正統」柏拉圖理論）才能領會的「理念世界」（ἀρχὴ ἀνυπόθετος）夢想，認為那不過是虛無的幻覺。基督教則與這些觀念相反，它相信思想和行為的真正出發點永遠是肉眼不可見的。<sup>73</sup>它從整體上改變了人們的視野，認為對

238

73. 《歌羅西書》一章 15 節： τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου。

於所有人而言，首要的問題並不是他們的思想能力問題，而是決定其思想的先決條件。從這個觀點出發，要想完全地理解世界，對發出啟示的上帝的信仰才是絕對必要的。接受了這一信仰，就等於相信，無論從科學心智的角度來看是多麼含糊不清，父的存在（*esse*）本身即包含了秩序及運動的內容，它們與本質一樣，都是神性不可分隔的部分。基督教進一步認為，宇宙的結構和進程便依賴這些要素。但是，這樣一來，神就不再呈現為經驗的對象，而成了它的基礎。我們「生活、運動和存在於」這個上帝之中。

這種關於「上帝之作為」（*operatio Dei*）的觀念給一些曾困擾古典思想的傳統難題帶來了啟迪。其中第一個要數宇宙論的問題。例如，古典主義的物質論者們從一種獨立的、自行運動的物質的概念出發，發現他們只能用「偶然」、「必然」或二者的任意結合（如果其中含有一點自由成分的話）來解釋宇宙（包括思想）。<sup>74</sup>觀念論者們則否定自發的或機械的生成觀，但最終卻會碰上幾乎同樣棘手的問題。在這方面，我們可以忽略掉那些「純粹」的、具有後古典主義特徵的觀念論，它們認為宇宙是神的自我實現的必要方式，從而使自己陷入到泛神論的難題中。更重要的是那些有條件的觀念論，它們將宇宙視為兩種對立力量的產物，即「形式」作用於原初的、多少有些被動的「物質」基質的產物。我們已經考察過了這種思路所導致的一些理論和實踐的結論。總結起來就是，這會導致一個注定將滑向無可挽回的不完善和邪惡的宇宙。

在基督徒們看來，古典主義對宇宙起源（*genesis*）的描述之所以有嚴重缺陷，是由於「科學」想象這一出發點本身的不足。而他們自己則聲稱在發出啟示的上帝

---

74. 例如，可參看盧克萊修《物性論》所表述的伊壁鳩魯的宇宙觀。

那裏找到一種原則，據此才有可能建構起一個關於自然或物質世界的令人滿意的圖景。根據這種原則，宇宙呈現為一個由真實的、具體的、個體化的實體構成的世界，其中每一個實體都「自然地」表現在通向其恰當歸宿的有序的，卻無法阻止的發展過程中。但是，這樣一來，自然的世界就既不是自我生成的，也不是自我實現的，而是絕對地依賴上帝（作為其創造者和保護者）的明智和仁慈的支持。<sup>75</sup>「創造」一詞被定義為「從無中創生，免於一切必然性」（*productio ex nihilo, ab omni necessitate libera*），並被用來說明神的行為的直接性和即刻性，沒有任何強制或限制（無論內在的還是外在的）。在這樣一個世界中，不會存在必然的不完善或邪惡，一看就能知道世界是善的。

在隨後的幾章中，<sup>76</sup>我們將更具體地討論這一態度轉向所帶來的結果，這些結果也顯現在四世紀的歷史性爭論中。目前我們只需要指出，它為古代哲學家們所理解和實踐的「原因探尋」劃上了句號。同樣，它也擱置了人類才華在古典和後古典時期設計出的名目眾多的神智論（*theosophies*）。不過，它卻也帶出了種種新的理解上的難題，其中的一部分構成了從阿他那修到奧古斯丁一直在討論的主題。這場討論主要關注的是人，以及人在自然等級中的地位。

這裏我們可以注意到，首先，將人視為自然中的生物，就等於認為他是這樣一種存在，其結構與功能像其他生物一樣完全依賴於「上帝的意願」。但是，另一方面，人的存在（*esse*）中也包含了認知（*nosse*）和能動

240

75. 用《尼西亞信經》中的話說：“*unus deus ... creator omnium visibilium et invisibilium*”。比較《歌羅西書》一章 17 節：*τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν* 及《哥林多前書》十二章 6 節：*ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*。

76. 本書第三部分。

(posse)，是這些使他有可能知道自己，從而將他與其他有生命的或無生命的存在區別開來。在這個意義上，他被認為是「以三位一體神的形象」創造的，自然地（而不是潛在地或假設地）不朽，並且作為「神之子」(divine sonship) 被「區別出來」。<sup>77</sup>儘管這聽來也許荒謬，卻襯托起了基督教關於人類之構造與歷史的全部教導。它們堅持認為，人類是由於被賜予了自我意識才得以了解他的力量和局限性，從而能夠與造物主「合作」，完成他的宿命。

但是，如果說人類的宿命乃是永生，那麼該怎麼解釋人類處處屈服於死亡的可惡事實？對這個問題的回答只會有一個：罪。這就給古典思想長期關注的人類罪惡 (ἀμαρτία或 vitium) 問題提供了新的解釋。如基督徒所認為的，這一缺陷不可能是自然的，就是說，它並不內在於人的本質之中。它也不是一個習慣的缺陷，可以最終歸於他生活的物質環境。這樣說並不表示基督徒忘卻了生理的或社會的惡，恰恰相反，這說明他們認為這些邪惡是一種更基本的邪惡的副產品：這就是人類拒絕承認他們在自然體系中的權利和責任，徒勞地夢想着可以篡奪造物主的位置，成為另一個上帝。當然，縱容這種夢想絲毫不會改變自然體系的規律，而只會導致不可避免的刑罰。從這個角度看，人類的失敗由來已久，人類的歷史的確是一部連續不斷的自我踐踏的歷史。這種自我踐踏始於亞當，根據傳說，當時他清醒且故意地違反了「見習守則」。據說他由於這一行為而失去了「神賜的正直」，即失去了對其自然需求的完善的判斷力，並開啟了一場戰爭——一場靈與肉之間的衝突，其必然的結果便是身體的死亡。於是，正如那位使徒所說，「罪

241

---

77. 參看本書，第十一章，頁 448（邊碼），注 162。

是從一人入了世界」。<sup>78</sup>罪繼續存在於亞當的所有子女身上，不是作為「實際的」或具體的惡行，而是作為一種重複其罪惡的狀態、趨勢或傾向。沒有人可以置身其外，也許因為它是人類自由和人類選擇能力的潛在傾向。所以，它被描述為原初的（*una cum origine*），而且據說通過亞當的種子「代代相傳」。我們都很了解人們給予這段教義的離奇的、驚人的解釋，的確，這一教義造成了基督教思想的最嚴重問題之一。奧古斯丁曾說過：「不可能有比這更臭名遠揚、更難以把握的東西了。」<sup>79</sup>我們要了解其中的真正涵義，就需要記住：後尼西亞的神學家們已經特地將「原罪」與「祖先之罪」區分開來，後者是指一種生理遺傳的或社會的污點（如希臘悲劇家們所認為的）。此外，原罪已經被判定為嚴格的個人意義上的，是個體之罪（*peccatum personale*），或應當說是一個個性的問題。在這方面，我們可以回想起，亞當既是一個人，同時也是所有人。所以我們可以如此結論：的確，原罪就是做一個人。

雖然這看起來可能很荒謬，基督徒們卻在這一教義中找到了令人安慰而不是絕望的理由。理解了這一點，就懂得了聖保羅所說的生命律或聖靈律，正是它將人類從「罪和死的律」中救贖出來。<sup>80</sup>它使人類感受到，

242

78. 《羅馬書》五章 12 節：δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν。

79. Augustine, 《論大公教的道德》（*De Moribus Ecclesiae catholicae*），卷一，第 22 章。

80. 《羅馬書》八章 2 節：ὁ νόμος τοῦ Πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου。

的完善（基督教的「完全」[τελείωσις]），即通過使「屬肉體」的人「重生」為「屬靈」的人，而恢復其天然的「神賜的正直」。

如果要詳細考察這種教義引來的各種爭論，我們就會把本應在更適當處<sup>81</sup>加以討論的問題提前了。所以，我們只需要在這裏指出，上述意義上的「重生」完全要依賴於神聖恩典。這大致等於承認，治療人生疾病的藥物最終必然來自生命這一源泉本身，並以其本身的方式。換言之，搬起石頭砸自己的腳是沒用的。但是，當那位使徒反問「窯匠難道沒有對粘土的權柄嗎？」\*的時候，他並不是在建議一味的消極和順從，而是要明確，對若干條件（這些條件使行為有效成為可能）的自願接受是行為有效的「必要前提」（sine qua non）。在這些條件中，首要的便是個人不應再將自身視為宇宙進程中的一個偶然，無論處於進程中的是一種無目的、自行運動的物質，還是獨立存在的形式、模式或類型（他只是含糊地「參與」到其假想的現實之中）。這就是說，人類的經驗絕不應當「從客體的角度」進行理解，就像研究自然現象那樣；而應當從聖靈（即存在於人的思想和心靈之物）運行的角度來理解。如果不這樣思考人類經驗，就會忽略其本質的意義。他們認為，正是這個錯誤損害了人類生活，把它變成了「朝着死亡的賽跑」（奧古斯丁語）。因此，要對宇宙進程的本質和條件有任何真正的理解，消除這一錯誤都是必要的前提。

以基督教的教導來看，沒有甚麼比進步的概念更出色，也沒有甚麼比古典的思想和實踐更不合時宜了。據原始的教父文獻顯示，這一思想採取了千禧年主義的形式。其特徵以充滿隱喻和暗示的手法表現出來，結果在

---

81. 本書第三部分。

\* 《羅馬書》九章 21 節，譯文根據原書引文翻譯。——譯注

基督徒和異教徒那裏同樣造成了種種奇怪的誤解。這代表了文獻解讀的一個重大的然而必須解決的問題，因為這正是基督徒全部人生態度中的最高理性。

要處理這一問題，第一件要做的事是區分事實上的進步和觀念上的進步。事實上的進步是無可辯駁的，按照亞里士多德在《政治學》（*Politics*）中的論述，<sup>82</sup>它與清醒、有意的行為相聯繫；如他說所：「所有人都以某種善為目標。」但我們也可以對此提出退化的事實，因為人類的行為經常是在破壞他們所希望的善。於是，這個問題變成了一個關於意義的問題：甚麼是最終的善，如何實現它？這裏，最大的困難既有目標上的，也有手段上的，古典主義的歷史為兩者都提供了豐富的證據。

首先說目標。古典主義認為有兩種一般的可能性：善要麼存在於思想之生活中，要麼存在於行為之生活中，或者就是二者的某種結合。對於前者，我們還記得索福克勒斯如何在著名的《安提戈涅》（*Antigone*）的合唱中宣告，<sup>83</sup>「人類多才多藝的思想」征服了自然，或更確切地說，征服了自然中除死亡之外的一切，只有死亡是生命不可逃避的規律。他由此引出一個問題，這個問題不可能始終不回答，不可能不使人類對於古典式「追問」（*curiositas*）或「科學式生活」的終極意義產生最深切的懷疑。另一方面，維吉爾則是一個行為的使徒，正如我們已經看到的，他以其全部的驚人天賦為他的行為提供解釋和論證。他雖然深刻地明白個人經驗的短暫和苦難，卻在整體的幸福和「永恆」中找到了補償。為了實現共同不朽的理想，他號召他的同胞一起工作，一起死去，同時為那些應當被稱作國家拯救者的卓越靈魂（他在這方面與西塞羅意見一致）預留一個個人神聖化的天

244

82. 《政治學》，卷一，第1章。

83. 第332-375行。

國。他還宣佈，「羅馬式正步」（passo romano）將永遠是人類的儀仗步。但是，正如我們可能懷疑的那樣，這些並不足夠。它像關於科學的理想一樣，缺乏人類理性和良心所要求的正義。

基督徒們打破了這些解讀方式，以宣稱人類之善在於永生，在於對上帝（人類自身的本原）的認識和愛。在這方面需要注意到，他們所提出的善是嚴格的「個人意義的」，而非「共同體的」或集體的善。他們聲稱這種善是真實的，不是含糊的或想象出來的，因為它的主體是真實的，即具體的個人，也因為它是人類直接經驗的對象。但是，這樣的說法也帶來了關於方向和進程的問題。

於是基督徒宣稱，古典主義的錯誤在於它「向外」尋求創造和運動的本原。他們堅持認為，這會使人面臨偶像崇拜的危險，因為他們可能將現實等同於概念化想象建構出來的圖像或象徵。這也會造成一個無法解決的可知性難題，從而使物質論或觀念論的魔術師們有機會從他們的哲學帽中變出各種花樣。最後，這還會導致錯誤的對立論（諸如無形式的物質與不運動的形式之間的對立），顯然與經驗的發現相矛盾。然後他們會企圖從這些虛構的東西中建構出一種對宇宙的可信描述。

基督徒們對古典主義的這些難題的回答是一個要求：人們應當把三位一體之神作為創造與運動的本原。他們相信，這樣做就可以體會到，上述的難題無論多麼棘手，都不是現實結構之中的難題，而只是在對它的努力理解中產生的難題。這就等於認識到，構造出這個無論本質為何的自然的，實際上是其中的秩序和運動。對它們的思考絕不能外在於自然的本質，依賴於獨立存在的種種「類型」或無序之「物質」的某種基質。這樣，

245 人們的確就不會在自然對象的世界中看到上帝或上帝的任何部分，而是（如他們所說的）看到神聖行為的痕跡



(*vestigia*)。至於人類（認知的主體），在他們看來則是唯一能夠通過「道」（the Word）和聖靈接觸到這一永恆真理的存在。<sup>84</sup>從這種觀點出發，唯一對人類向着完善的進步構成障礙的，便是他盲目而固執地拒絕看見這一真理。

如果我們沒有弄錯的話，這就是基督教進步論的本質和基礎。考慮到它與古代社會常識的巨大差異，我們就不會奇怪，為甚麼它與會古典思想格格不入，為甚麼基督徒們會在對它的清晰闡述上感到困惑。它所包含的思想方式完全不同於他們在教育中所接受的。所以，舉例來說，我們看見奧利金積極地反對柏拉圖的輪回理論，即他所說的那種認為「另一個蘇格拉底將降生於另一個希臘人中，娶另一個克珊西帕（Xanthippe），遭到另一個阿尼圖斯（Anytus）和另一個美勒托（Meletus）之指控」的理論。<sup>85</sup>但是，否定這種循環的可能性是一回事，找到使人們放棄這種「命運之輪」的辦法則完全是另一回事。德爾圖良則遠比奧利金更敏感於「變化」的事實和必然性，這體現在他向慣例（尤其是羅馬精神的慣例）所發起的攻擊中。他說：「真理會遭到人們本能的憎恨。」<sup>86</sup>然而，情況總是會變的，即使在一個充斥着傳統標準的社會。

在你的服飾、你的食物、你的習慣、你的感受，  
乃至你的語言中，你都在重複你的祖先。你總是讚揚古代，但你卻每一天都在過着新的生活。<sup>87</sup>

84. 《約翰福音》十六章 13 節：ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν。

85. 《駁塞爾蘇斯》，卷四，第 68 章。

86. 《護教篇》，第 14 章。

87. 同上，第 6 章。

想一想，你向我們發出的這些指控，你說我們拋棄了祖先的習俗，這些是不是也可以用在你自己身上呢？在我看來，在你生活和學習的每一個方面，古人的經驗都遭受着敗壞和毀滅……你本人的權威已經凌駕在整個的歷史權威之上。<sup>88</sup>

246 在他看來，這種變遷幾乎可以與進步等同：

如果你把世界看作一個整體，你就不能不承認，它已經成長得越來越文明化和人口眾多（*cultior de die et instructior pristino*）。如今每個地方都有人去，每個地方都得到利用，每個地方都向商業開放。最美麗的農莊建立在曾經的荒地上，耕地征服了森林，家牛使野獸瘋狂竄逃，貧瘠的沙地變得肥沃，岩石變成了土壤，沼澤裏的水被排幹，城市的數量如今超過了往昔的獨屋的數量，島嶼不再使人驚慌，懸崖也不再帶來恐懼。到處都有人，到處都有組織化的社會，到處都有人類生活。人口的稠密還有一個最令人信服的證據：我們人類事實上已經成了大地的負擔，自然的果實幾乎不夠維持我們的生活，普遍短缺的壓力使怨言越來越多，因為大地不再能夠支持我們了。如果疫病和饑荒、戰爭和地震被認為可以治療這一切，如果它們一如既往地剪削多餘的人口，我們還會感到驚訝嗎？<sup>89</sup>

但是，當德爾圖良着手證明世界進步的事實，他仍然是以標準的古典方式向外部自然（*τὰ ἔξω; τὰ ἔξωθεν*）尋找證據。其中的區別僅在於：古典主義在自然中看到

---

88. 《論自然》，卷一，第10章。

89. 《論靈魂》，第30章；很抱歉馬爾薩斯（Malthus）！

的是秩序或一種向秩序發展的趨勢；而德爾圖良只看到了變遷或轉化。他認為，這一規律體現在天體的有規則運動中（*naturae totius solemne munus*），體現在太陽年、定期的月相、星座的出沒（*siderum distincta confusio*）、日夜循環、陰晴變換，以及海洋的風暴與寧靜之中。大地作為一個整體已經改變了，它曾經完全沉沒在水下。海貝殼即使在山頂也能找到，彷彿是為了證明柏拉圖的觀點：現在的高地曾被洪水淹沒。即使是當時的地震也偶爾會造成類似的改變。<sup>90</sup>他認為，自然變換的規律也適用於動物和人類，從原始時期開始，它們逐漸在一個空曠的世界中拓展它們的居住地。<sup>91</sup>不過他作了重要的補充：在任何方面，這也算不得是一種進步。<sup>92</sup>

從這些論述中不難看出，德爾圖良完全忽略了我們曾討論過的基督教立場。他未能意識到，進步的規律是就人類而言的，所以不能把某種自洽的、可理解的理論建立在對外部自然的結構和變遷的推測之上。「天地要廢去，我的話卻不能廢去。」由於這種錯誤認識，德爾圖良不是顯現為一個基督教進步論的支持者，而成了第一個具有現代相對主義思想的傳道者。所以，在他信仰孟他努主義時期所寫的一篇論文《論處女的面紗》（*De Virginibus Velandis*）中，他提出，真理之上不應附加任何配方。他說，任何事物都沒權力這樣做。

我們的主耶穌基督將自己稱為真理而不是習俗。……因此，除了信仰準則這一不變的、無可辯駁的原則之外，關於理論或實踐的所有其他真理都容許存在改變，因為上帝的恩典看來將繼續發揮作

90. 《論哲人袍》，第2章。

91. 同上，第3章。

92. 同上，第4章。

用和產生結果，直到時間的盡頭。……上帝已經派來他的靈——聖靈。……他說：我還有好些事要告訴你們，但你們現在擔當不了……只等真理的聖靈來了，他要引導你們明白一切的真理，並要把將來的事告訴你們。……那麼，聖靈除了對靈修進行指導，對《聖經》進行啟示，對理解進行修正，並幫助完成大的成就以外，還有甚麼任務呢？……萬物都有活躍時節，萬物都等待着它們的時辰（*Nihil sine aetate et omnia tempus exspectant*）。<sup>93</sup>

但是，承認有許多事物尚待發現是一回事，而認為這一真理的發現依賴於一種無規律的、整體上無法預計的力量，即孟他努主義中的聖靈，則完全是另一回事。

有人將德爾圖良的難題歸結為他思想中根深蒂固的所謂「古典物質論抹不去的殘餘」。這以有趣的、經常很令人吃驚的方式顯現出來。例如，他將靈魂設想為一種星體或靈體，<sup>94</sup>由此也襯托出了他的物質化千禧年觀念，即無論人類作何努力來實現它，這一盛世都（可以說）是命定的。換言之，它被包含在「物質的運動」之中，從而歸根結底是完全不可知的。不過，德爾圖良物質論的最好例證出現在他的地獄觀中，他認為地獄是某種神秘的大劇場，教會的聖徒和殉道者在其中得到對其生前痛苦的補償，他們在前排座位中觀看對受詛咒者的折磨，獲得古怪的生理快感。<sup>95</sup>需要指出，這一類的說法深深扎根於早期教會的意識形態中，根本不易消除。我們也能在後來的奧古斯丁那裏發現它，當時他認真地談及人類可能面臨的火焰與硫磺的煉獄和其他一些東西，

93. 同上，第1章。

94. 《論靈魂》，第7-9、53章；比較《論身體的復活》。

95. 《論演出》，第30章。

儘管這種可能性與他本人的高水準末世論明顯不一致。<sup>96</sup>

尼西亞準則的實施在很大程度上避免了奧利金與德爾圖良等人思想中的謬誤，且為一種新的、基督教所特有的世界觀奠定了基礎。接受這種觀念，就等於進入一個完全不同於世俗社會的人生領域。問題是：這一世界與在異教帝國的支持下建立起來的巨大的世俗價值結構，二者的關係是怎樣的？這個問題完全是一個關於意義的問題。在這方面，我們可以同意，對於大多數並不進行思考，只是滿足於跟隨皇帝的領導的大眾而言，這只是一個用基督取代朱庇特，用聖餐取代獻祭，用洗禮取代牛祭（taurobolium）的問題，他們自欺欺人地想象兩種宗教在其他方面都一樣。<sup>97</sup>但是，對於那些並不滿足於過一種公然前後矛盾的生活的人們來說，這樣的解決方式是不可能有效的。那麼，這種改變對他們而言意味着甚麼呢？我們已經看見，對於像德爾圖良這樣的人，結果是輕率而匆忙地否定一切自然形成的價值，甚至否定最簡單的正常生活的滿足。他聲稱，基督徒應當實行最嚴格的禁慾主義，再婚（尤其對寡婦而言）等同於重婚，長胖僅僅意味着把好的食物餵給獅子。

但是，如此教義怎樣適應一個獅子不再對基督徒吼叫的時代，一個帝國不僅停止了迫害，而且事實上對他們大加呵護的時代？闡明這個問題本身就會使人發現，249它必然會帶來巨大的混淆和複雜情形，尤其是在四世紀初，這一問題剛剛出現的時候。不過，很快人們就有了一些清晰的考慮。其中之一是，基督教顛覆了古人對於人生美德與幸運的解讀，或者說，這種美德與幸運從此失去了獨立原則的地位。由此，它也顛覆了通過安全與獨立，或通過控制環境（τὰ ἔξωθεν），或通過壟斷物質

96. 《上帝之城》，卷二十一，第9、10章。

97. 見 Duchesne，《基督教會古代史》，卷三，頁159。

與經濟權力以實現幸福的觀念（the summum bonum）。這就意味着它顛覆了古典思想一直在追求的創造性政治這一中心觀念。但是，如果國家從此不再被視為最終的結果，甚麼可以替代它？新共和國與可能出現的新體制（它們也同樣宣稱是最終的解決方案，與當時已然名譽掃地的城邦表現得一樣頑強）之間會是怎樣的關係？

這些問題容易提出，卻不容易回答。但至少有一點我們可以肯定，即國家並未打算不通過鬥爭就切實掌握其傳統權力。所以我們看見，君士坦丁已經在三三五年（尼西亞會議結束僅僅十年後）尋求一種擺脫尼西亞準則的方法，使它與阿里烏主義的方向有所折衷。他先是赦免了阿里烏在推羅對阿他那修的攻擊，不久又將固執的教士放逐到遙遠的車維士（Treves），並正式要求一個城市宗教會議重新容納阿里烏。最後，他接受了尼科彌底亞（Nicomedia）的阿里烏主教對他進行的施洗，清楚地表明瞭他本人的傾向。他隨之死在阿里烏式的聖潔氛圍之中，給他的兒子們留下一份棘手的遺產。

關於基督的爭論立刻爆發，並在四世紀的大部分時間內持續着。我們也許可以像那些倔強地認為思想只是物質的功能的人們那樣，僅僅將它們看作一種「無意義且無啟發性的吵嘴」。但是，在那些相信人類的行為與他們所想所需有直接關聯的人們看來，要避免那個時代的種種爭論是不可能的。從這一角度看，這些爭論不僅令神學家關注，同樣也令歷史學家關注。避開它們就會忽略那個時代的經濟、社會和政治動態的中心問題。所以，無論這種要揭示基督徒本質立場的做法如何不恰當，它出現在後尼西亞時期也是合情合理的。

君士坦丁諸子的繼位開始了一段充滿震盪的時期，種種措施及其反饋都清楚地預示着君士坦丁的理想行將毀滅。這一時期的特點是繼承人之間的一系列陰謀，以

及王朝反對者與「共和主義者」（即異教徒）們在高盧和帕諾尼亞（Pannonia）的分裂活動。<sup>98</sup>安提阿的騷亂和一次猶太人起義雖然被伽盧斯（Gallus）凱撒撲滅，卻說明在敘利亞和巴勒斯坦存在着危險的不安因素。君士坦丁在反對篡位者馬格嫩提烏斯（Magnentius）之時，曾邀請法蘭克人（Franks）和阿勒曼尼人（Alemanni）渡過萊茵河，但他的野蠻人盟友繼續侵佔和掠奪高盧地區，其手段令人回想起前一個世紀中最恐怖的時期。君士坦丁強加給波斯的和平在他死後崩潰了，沙普爾（Sapor）以羅馬人干涉亞美尼亞的常用藉口入侵了幼發拉底河沿岸各省，並分別於三三八年和三四六年兩度圍攻尼西比（Nisibis），而羅馬人則在辛格拉（Singara）取得了一場大勝（三四八年）。三五五年，羅馬人與誇迪人（Quadi）和薩瑪迪亞人（Sarmati）之間的磨擦最終演變成一場驚動了皇帝本人的多瑙河戰役。萊茵河—多瑙河前線形勢越來越緊張，以至於君士坦提烏斯在隨後幾年中發現，有必要讓他憎恨的堂兄弟朱利安升上王位，並委任他為高盧凱撒。

同時，在帝國內部也頒佈了越來越多的政府規範，旨在維持外在的正義，監督官僚等級內劇增的濫用權力行為。於是，在法治方面，<sup>99</sup>各省的司法公正受到一定的威脅，因為如果他們忽視或延宕帝國政府的命令，就將根據一項法令受到經濟處罰，<sup>100</sup>正如他們之前曾被禁止

251

98. 有馬格嫩提烏斯的鑄幣為證：renobatio urbis, liberator reipublicae, restitutor libertatis, 參看 Eckhel, 《古代鑄幣的知識》，頁 122；比較《狄奧多西法典》，卷十六，第 10 章，第 5 節（353）：“aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa.” 當然，任何異教反饋多少都得有些偷偷摸摸。

99. 《狄奧多西法典》，卷一。

100. 同上，卷一，第 2 章，第 7 節（356）。

101. 同上，卷一，第 5 章，第 4 節（342）。

國政府總部報告各省總督和財政官員向他們提交的問題，<sup>102</sup>所有這些問題也必須通過教區牧師來呈交。<sup>103</sup>三四九年頒佈的一項法令規定，只有得到皇帝特別指令的人才能夠獲得政府支付的薪水。<sup>104</sup>官員對名目繁多的額外津貼的攫取導致了一項規定，限制授權對各行政主管區發放此類津貼。<sup>105</sup>此後的一些規定還包括，關於物資的申請只能通過該官員所在的主教轄區辦理，且只能由皇帝親自批准。<sup>106</sup>另一項法令則涉及了監管帝國信使機構（由執事官管轄的行政機構）組織紀律的具體規則。<sup>107</sup>

那個時代的一種特色是，官方傾向於向百姓提出非正常的和不公正的要求，同時對這些要求的受害者擁有一種準司法的強制權力。三四四年對非洲頒佈的一項法令則禁止帝國官員如此濫用權力。<sup>108</sup>十三年後，帝國解除了船主的額外負擔，使他們只需要承擔公共糧食運輸中的正常法定義務。<sup>109</sup>三六一年的一項法令記錄了一次由元老發起的辯護，以保護帝國貴族免受相似的強制負擔。<sup>110</sup>同時，承租帝國地產的佃戶必須和各省百姓一樣服從省級法庭的管理，<sup>111</sup>這些法庭還被授權處理與帝國信使機構相關的案件。此外，有兩部法律（*De Dignitatibus*）涉及到帝國交通部人員中的秘密警察（*curiosi*）、駐站人員（*stationarii*）和監管者（*curagendarii*）。第一部<sup>112</sup>禁止他們對各省承擔公共運輸義務的人動用即時執行權限

---

102. 同上，卷一，第 15 章，第 2 節（348）。

103. 同上，卷一，第 15 章，第 3 節（353）。

104. 同上，卷十二，第 2 章，第 1 節。

105. 同上，卷一，第 5 章，第 5 節（355）。

106. 同上，卷一，第 5、6、7 章（358）。

107. 同上，卷一，第 9 章，第 1 節（359）。

108. 同上，卷十三，第 10 章，第 2 節。

109. 同上，卷十三，第 5 章，第 9 節。

110. 同上，卷一，第 28 章，第 1 節。

111. 同上，卷二，第 1 章，第 1 節。

112. 同上，卷六，第 29 章，第 1 節（355）。



（包括監禁權），並命令他們將所有意見上報給各省政府，同時幫助提交有效證據。第二部<sup>113</sup>則禁止他們向帝國信使以外的人提供自由通行權，以及過度使用裝備的權力。

政府一邊通過上述手段對官員懈怠、腐敗及侵蝕公民權利的行為加以監督，同時盡力阻止任何人逃避其原始義務，即其出身和地位所加給他們的責任。在這方面，政府關注最多的是強化那些有怨言的市政機關成員（我們之前曾稱之為君士坦丁體系的主要受害者）的義務。各區的公民中有許多人完全無法達到帝國沉重的財政要求，有一項法律<sup>114</sup>說明了這一點，該法律規定，只要擁有二十五尤格（iugera）的私人土地（甚至更少）就需要承擔行政區稅（curial duty），即使他申請隸農（colonus）的權利來避稅也無濟於事。

為了防止各行政區公民（curiales）\*逃避義務，同一項法律還規定，如果有人試圖以假裝賣出的方式來減少登記地產，那麼他們如此賣出的財產將被充公。同樣，處理掉地產的地主也不能將該土地上的農民（coloni）轉移至其他土地。<sup>115</sup>買賣帝國榮譽將遭到重罰，<sup>116</sup>作為帝國公務人員的服役必須不少於二十年才能被免除「原始的」區稅，同樣的規定也適用於有關檔案、公共記錄、財產及地產的部門。同時，如果有人企圖憑藉特殊地位逃避稅收，一旦定罪將遭到三十磅銀幣的罰款。<sup>117</sup>這一規定也適用於前行政部長（ex-comites）、前各省總督（ex-praesides）、前財政官員（ex-rationales）——簡而

113. 同上，卷六，第 29 章，第 2 節（357）。

114. 同上，卷十二，第 1 章，第 33 節（342）。

\* 以下簡稱區民。——譯注

115. 《狄奧多西法典》，卷十三，第 10 章，第 3 節（357）。

116. 同上，卷六，第 22 章，第 2 節（338）。

117. 同上，卷十二，第 1 章，第 24 節（338）。

言之所有以前的高官（*ex-perfectissimi*），如果他們擁有榮譽頭銜的話。<sup>118</sup>當然，對擁有榮譽頭銜和特權者強制徵收區稅並不包括他們喪失其地位的時候。<sup>119</sup>根據一項  
253 三四四年的規定，原籍屬於各區的公民無論在帝國機關服役多少年，也必須承擔財政義務。<sup>120</sup>十年之後的一項命令則要求解除所有這些人所宣誓的職責，並將他們解散回原地。<sup>121</sup>三六一年，同樣的規定被應用於那些進入到帝國元老院的人們。<sup>122</sup>軍銜也不能提供逃避貴族義務的完美避難所。如果是服役不足五年的帝國軍警機構（*palatini*）成員，會被立刻發回他們原先所在的社區；<sup>123</sup>如果是皇室（*domestici*）的或指揮部衛隊（*protectores*）的軍官，則以失職論處。<sup>124</sup>軍隊的新兵入伍前，必須當着地方元老，公開證明他們的原籍和免於區稅的資格。<sup>125</sup>同時，政府還想辦法從外增補逐漸減少的區稅名額。之前承擔某些稅責的士兵，他們的兒子如果在服役十六年後被證明不適合穿軍裝，將被列為區稅承擔者。<sup>126</sup>所有退伍軍人必須攜帶標準的復員證，如果有人被發現淪為盜匪，而不立即改事農業或手工業，將可能面臨極刑。<sup>127</sup>

除了上述這些，帝國還頒佈了許多相似的嚴厲法規，目的都在於維持必要的社會服務，為國家生財。這些規則強制各區公民承擔稅責（不論他們曾在帝國軍隊服役多久），也強制各行政區之外的法人和行會，如石

---

118. 同上，卷十二，第1章，第26節（338）。

119. 同上，卷十二，第1章，第41節（353）。

120. 同上，卷十二，第1章，第37節。

121. 同上，卷十二，第1章，第42節。

122. 同上，卷十二，第1章，第48節。

123. 同上，卷十二，第1章，第31節（341）。

124. 同上，卷十二，第1章，第38節（346）。

125. 同上，卷七，第13章，第1節（353）。

126. 同上，卷十二，第1章，第35節（343）。

127. 同上，卷七，第20章，第7節（353）。

灰窯行會、盔甲行會或銀匠行會。<sup>128</sup>所有商人(negotiatores)都要負擔商業稅(lustratio)，只有神職人員、退伍軍人和僅銷售自己土地收成的農民可以豁免。<sup>129</sup>在羅馬城，如果有人與麵包師行會成員的女兒訂婚，由於該行會有為公共救濟活動提供麵包的責任，所以訂婚者也必須承擔該行會的義務(obsequia)。<sup>130</sup>各省總督被禁止讓渡與帝國內的公路、橋樑和其他公共設施的維護相關的義務豁免權。<sup>131</sup> 254

在刑法和司法程序方面，我們可以在君士坦丁的統治中發現一種持續的發展趨勢。在這方面，某些法規被特別用來保護新共和國的貨幣。標準蘇勒德斯(solidus)金幣的偽造者將被活活燒死，而揭發者將得到獎賞。<sup>132</sup>融鑄錢幣或偷運錢幣出國倒賣者將被判處極刑。<sup>133</sup>人們被禁止買賣和儲藏金錢，儘管金錢只是「用於流通的通貨，它本身並不是商品，而是一種商品交易的方式」。任何人被發現藏有鑄幣都要充公。商人和船主則只能攜帶生意所需的現金量。這些措施表明，帝國下決心要防止重新出現像三世紀無政府時期曾普遍發生的那些狀況。

在這些令人厭倦的細節的累積中，對君士坦丁主義的指控獲得了力量。如果我們需要堆積關於這個帝國政府的低效、腐敗以及禍及無辜的證據，這當然是一個理由。但是，在結束這一番社會與經濟狀況的簡短回顧之後，現在我們必須轉到君士坦提烏斯最關注的問題，即宗教問題上了。這裏我們可以說明，君士坦丁這個兒子的宿命就是要丟棄他政策中的最大優點，和放大其最大

128. 同上，卷十二，第1章，第37節(344)。

129. 同上，卷十三，第1章，第1-3節(356-361)。

130. 同上，卷十四，第3章，第2節(355)。

131. 同上，卷十五，第1章，第5節(338)。

132. 同上，卷九，第21章，第5節(343)。

133. 同上，卷九，第22章，第1節(343)及第23章，第1節(356)。

缺點。因為，如果拉克唐修的精神可以用來刻畫君士坦丁時代，那麼費爾米卡斯·馬特納斯 (Firmicus Maternus) 的精神就是其繼承人時代同樣典型的標誌。正如已指出的，<sup>134</sup>此人的作品，尤其是寫給君士坦丁幾個兒子的《世俗迷信的謬誤》 (*De errore profanarum religionum*)，乃是一本名副其實的鼓吹宗教不寬容的小冊子。它在宣稱「上帝對異教之審判」中，指出了一條通向迫害古老信仰追隨者的道路，其方式與古老信仰先前迫害新宗教的方式極其相似，只是帶有一種更為激烈的精神 (*nec filio iubet parci, nec fratri, sed per amatam coniugem iugdium vindicem ducit*)。它激勵宗教狂熱和鬥爭，在帝國之內煽動衝突，從而促成了君士坦丁主義的終結，並使朱利安治下的反彈變得不可避免。

整個這一時期的口號和格言是「停止迷信，消滅獻祭和瘋狂」 (*cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*)。<sup>135</sup>在這一口號下，異教開始遭受到它先前行為的報應。三四六年的一項法令 (最早在君士坦丁堡頒佈，其主要內容在十年後的米蘭被重申) 規定：所有神廟將被勒令關閉，除非用作藝術博物館；禁止接近祭壇；參與獻祭的人將處以死刑和財產充公；地方行政官執法不力將遭到罰款。<sup>136</sup>對異教的敵意還體現在對猶太人越來越嚴格和缺乏寬容的態度上。猶太人如果購買非猶太人所有的奴隸，就立刻將其充公；如果購買基督徒奴隸，將遭受沒收其全部奴隸的處罰；如果他對該奴隸進行割

---

134. Boissier, 《異教的終結》 (*La Fin du paganisme*)，卷一，68。

135. 《狄奧多西法典》，卷十六，第10章，第2節 (341)。關於這部法典和其他法令，我們可以回憶起圖坦 (Toutain) 在《古代世界的經濟生活》，頁327的警告：「僅僅被頒佈之法律的龐大數量就能說明它們的無效。」從這些法律當中，能夠確切看到的是只是管理政策的精神和方向。

136. 《狄奧多西法典》，卷十六，第10章，第3、4、6節。

禮，將被處以死刑。<sup>137</sup>如果猶太人接納在國家紡織工場（*gynaecea*）工作的女基督徒參加其宗教儀式，也將面臨極刑。<sup>138</sup>不久，自由人皈依猶太教也面臨全部財產充公的威脅。<sup>139</sup>同時，根據刑法（第十一卷），任何人向占卜師（*haruspex*）、先知（*hariolus*）或占星師（*mathematicus*）諮詢都是大罪；法令規定：永遠不得對神好奇（*sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*）。<sup>140</sup>雖然帝國行政機構的成員經常可以免於這項處罰，但其中的巫師和占卜師一旦被抓，都將遭到拷打。<sup>141</sup>

在如此執行上帝對異教之審判的同時，君士坦提烏斯也在增進基督教的利益，一系列以他的名義頒佈的法令顯示出他的宣教熱忱。在一次針對教士（*clergy*）的發言中，<sup>142</sup>他宣佈教士及其奴隸均可免於所有新制定的和特別的稅收，也解除了他們為帝國官員提供住宿（*hospitalitas*）的沉重負擔。他們還被授權運作商業企業，以補貼用度，並可免交商業稅（*lustratio*）。三四九年，所有教士均被免除區稅和其他義務，他們的子女除了那些依原籍承擔區稅的以外，都被歸類為教士。<sup>143</sup>四年後，他們及其子女都被特別免除了個人負擔（*sordida et corporalia onera*）和對提供收容和工場所得徵收的商業稅，因為這些設置有益於窮人。對血汗勞動的這種鼓勵也擴展到這些教士的妻兒和奴隸（無論男女），並在中斷四年之後基本恢復。<sup>144</sup>大約在同一時間，君士坦提烏斯允許被控觸犯刑律的主教僅接受其同等人的聽審，這

256

137. 同上，卷十六，第9章，第2節（339）。

138. 同上，卷十六，第8章，第6節（339）。

139. 同上，卷十六，第8章，第7節（357）。

140. 同上，卷九，第16章，第4節（357）。

141. 同上，卷九，第16章，第6節（358）。

142. 同上，卷十六，第2章，第8節（343）。

143. 同上，卷十六，第2章，第9節。

144. 同上，卷十六，第2章，第10節（353）及第14節（357）。

給君士坦丁時期的教會法庭帶來了一種危險的變數。<sup>145</sup> 這些特別豁免和權利被愉快地接受了，教會的胃口也在逐漸增加。在這位皇帝統治的末期（三五九年或三六〇年），他遭遇到來自阿里米努姆（Ariminum）宗教會議的厚顏無恥的要求，他們要將屬於教會的可徵稅土地（iuga）都予以免除公共稅收。皇帝還算有勇氣拒絕這一放肆要求，但他確認教士為維持生計而興辦的小企業可以免稅，同時命令其他實體都必須列入商業評估清單（matricula）。他的一般政策原則體現在一項最終法令中（三六一年），該法令免除了所有獻身於「基督法」之人（即僧侶）的公共義務。<sup>146</sup>

257 但是，儘管君士坦提烏斯表白自己是在禱告中，而不是在工作中看到了新共和國的骨架，他的批評者仍然將他的政策解讀為對教會的利用，以達到他自己的骯髒目的。於是，堅定而理智的異端阿密安·馬凱利努斯在一個著名的段落中宣稱，這位皇帝把原本簡明清晰的基督教與女性式的迷信混淆在一起。考慮一下前邊提到的立法狀況和偏向教會的政策，這一說法是可以接受的。為了使教會為他所用，君士坦提烏斯不僅造就了這種公然的、不光彩的庇護關係，還試圖用無疑主要來自穆爾薩（Mursa）的阿里烏派主教瓦倫斯（Valens）的用語將前述的「清晰簡明的真理」複雜化。這位主教在用禱告協助擊退了馬格嫩提烏斯後，已經被皇帝接納為親密的精神導師。君士坦提烏斯想盡辦法將他的用語強加給教會，結果只是激起了更多的爭吵；他召集了一個又一個會議，意圖使這些用語生效，教士們在皇帝的命令下東奔西跑，幾乎使帝國的交通系統陷於癱瘓。

---

145. 同上，卷十六，第2章，第12節（355）。

146. 同上，卷十六，第2章，第16節。

在這些會議中，君士坦提烏斯不可思議地自稱主教中的主教，並大膽宣佈了一種原則，後來被稱為神聖權利原則（前邊已有說明）。<sup>147</sup>為了實現他的想法，他以主教的職權攻擊他的對手，尤其對年邁的羅馬主教利比里奧（Liberius）施加了難以忍受的壓力。如果不是半路上有攔路虎<sup>148</sup>的話，他的種種努力恐怕就要成功了。

「阿他那修與全世界作對」（Athanasius contra mundum）的奇景激起了吉本對他的巨大仰慕，後者詳細描述了這位英勇的教會戰士面對譏諷和迫害，向帝國干涉發起的反抗。這些譏諷和迫害帶來的傷害不亞於他在君士坦丁家族的連續三任君主治下所遭受的五次流放。阿他那修的力量是一個只有一種信念的人的力量，對正統的捍衛是他一生的動力。如果說尼西亞會議給了基督教一副牙齒的話，同樣可以說，是阿他那修使教會明白如何來咬那只餵食的手。因為，雖然阿里烏派與大公教派的主教各自也都能夠或堅持或妥協（取決於他們的利益是得到促進還是受到威脅），但不容否認的是，正統派的立場中存在一種困境（正如阿他那修所顯示的），而對方卻沒有。隨着人們把君士坦提烏斯用來對付異端的迫害原則用於「治療」教會內部的分裂，尼西亞正統開始經歷一種它在名義上的基督教皇帝治下從未預料到的處境。正如阿他那修本人所說，「迫害尤其是新異端的恥辱」。<sup>149</sup>

在那些支持君士坦提烏斯顛覆三位一體本原的人們當中，正統派發現了兩支局部合作的同盟軍。第一支由所謂的「父子不同說派」（Anomoeans）或極端阿里烏派

147. 本書第五章，頁 187（邊碼）。

148. 即阿他那修，繼亞里山大（Alexander，卒於三二八年四月）之後被選舉為亞里山大城的主教。

149. Athanasius，《阿里烏派歷史》，第 67 章及以下。

構成，他們認為子與父在本質上不同。第二支是半阿里烏主義的「本質相似派」(Homoiousians)，他們的立場與正統派和「同質派」(Homoousian) 只有一點點的差別。但是阿他那修認為，正是這一點點差別構成了福音真理與柏拉圖主義的「分有」理論之間的全部差異。後者開放了子「在何種程度上」與父相似這一問題，從而為數不清的另類「啟示」提供了可能，有過去的，有當時的，也有將來的。

關於阿他那修對闡釋這一神學兼哲學問題所作出的貢獻，我們將在本書的適當位置加以討論。<sup>150</sup>現在我們關心的只是作為一個實幹者的他如何捍衛他心中的屬靈的真理，如何固執地反對越來越阿里烏化的宮廷的狂妄自負。<sup>151</sup>懷着這一目的，他事實上已經準備好四種行動方案以供隨時採用。首先，他不知疲倦地提及普世主教會議中的全權代表們，強調他們是尼西亞準則的原創者。其次，他以動員一切教會力量捍衛這一準則為己任，尤其在羅馬和整個西部（當他被流放於車維士時）。第三，他推廣了一種直接的大眾宣傳模式，例如，他促成了一封公眾抗議信的起草並在亞歷山大徵集簽名，信上請求皇帝「為了他的不朽靈魂」停止反三一論計劃。最後，他顯示自己能夠承受個人屈辱，正如他因為拒絕接受皇帝的要求而受到的各種各樣的羞辱。阿他那修的工作對於構建一種教會獨立的理論也有同樣的重要意義。他一再斷言帝國不應干涉教會的內部事務。他說：<sup>152</sup>「教會審判甚麼時候是從皇帝那裏獲得合法性的？或者說，教會甚麼時候承認過他的法令？」此外，他抗議帝國權力對教會組織和教會紀律的任何控制，抨擊君士坦提烏

---

150. 本書第十章

151. 《阿里烏派歷史》。

152. 《阿里烏派歷史》，第 52 章。



斯任命主教是反基督的行為。<sup>153</sup>他在這方面的觀點似乎是完全合理的，如果臭名遠揚的卡帕多西亞主教喬治被提升為亞歷山大主教的確具有代表性的話。<sup>154</sup>正是從這幾個方面，他為基督教獨特的政治理論打下了基礎。

限於篇幅，我們不可能詳細討論，這位皇帝為了全力掙脫那張越來越近的網，如何採用了最為令人吃驚的策略。我們需要留意的只是，他的行為給一場教會與國家間的關係危機埋下了伏筆。到處都有日益增多的證據表明，教會的高層正在腐化變質。與此同時，批評家們觀察到，我們已經提過的帝國行政機構的普遍腐敗似乎源於宮廷醜聞，因為，羅馬歷史上第一次，以獨特的拜占庭方式從東方引進的宦官開始宣讀帝國政令。

面對君士坦丁體系中的種種困難，君士坦提烏斯的政策是一種撤退。基督教並未對此進行正式的批判，事實恰恰相反，就像《狄奧多西法典》（*The Code*）的內容所顯示的那樣。然而，儘管「至高上帝」在父的名義下已經逐漸具有了耶和華的形象特徵，卻又在子的名義下不知不覺地變回到它最初的自我。不過，由於君士坦提烏斯仍然在名義上是個基督徒，阿他那修在將這位虔誠的皇帝抨擊為反基督者時就更為痛快淋漓，他對現政權的攻擊也更具目標和刺痛感。同時，這清楚地說明，皇帝想要在基督教的限制之內逃脫君士坦丁主義，必定會是徒勞無功的。所以，君士坦提烏斯挑起的危機立刻變成了教會危機和政治危機。換句話說，正如君士坦丁主義要求國家與教會之間進行功利的聯姻（*mariage de convenance*），要避開它所帶來的種種畸變，似乎也只有使兩者離婚一途。於是，就在皇帝與阿他那修的衝突形成僵局的那一刻，他終於找到了一個既有能力，也有願

260

153. 《阿里烏派歷史》，第 74-75 章。

154. 見本書第七章，頁 271（邊碼），論其異乎尋常的性格。

望為其事業而奮鬥的戰士。但這個復仇者並非從以色列的帳篷中來。作為該信仰的背叛者，朱利安在巴黎稱帝，像拿破崙一樣橫貫大陸來到君士坦丁堡。他到達之後才發現，他的敵人已經崩潰和死亡，基督教的首都已經準備好要迎接這位基督教公開的敵人。

## 叛教與回應

隨着朱利安進入君士坦丁堡（三六一年十二月），哲學在羅馬歷史中第二次登上了王座。<sup>1</sup>這位新皇帝是君士坦丁大帝的兄弟朱利烏斯·君士坦提烏斯的兒子，他於三十年前出生在都城。他六歲時即經歷了一次重大打擊，由於君士坦丁諸子爭位帶來的一場相互殘殺，他的親族被盡數殺害，他自己和哥哥伽盧斯（Gallus）則成功逃脫。在十三歲那年，他和伽盧斯一起被貶到位於卡帕多西亞的遙遠的、人跡難至的馬塞魯姆（Macellum）邊塞，在監禁中度過了隨後的七年，「無法得到任何自由學習和與人自由交往的機會」。<sup>2</sup>然而，儘管皇室毀掉了他的童年和少年，此後卻給他的命運帶來了離奇的轉折。在君士坦丁死後，他的大兒子君士坦丁二世繼承了高盧、西班牙和不列顛，他的小兒子君士坦思（Constans）則接管了意大利、伊利里亞（Illyricum）和非洲。君士坦思只花了不到三年時間就廢黜了君士坦丁二世，奪去了他的領地，使自己成為西部唯一的奧古斯都（三四〇年）。十年後，君士坦思自己也被謀殺，兇手是他的騎兵統帥馬格嫩提烏斯（Magnentius）。馬格嫩提烏斯的篡

---

1. Dessau, 《拉丁銘文選》, 751: d. n. Fl. Cl. Iulianus dominus totius orbis philosophiae magister venerandus princeps piissimus imperator victoriosissimus Augustus. ὁ ἐκ φιλοσοφίας βασιλεύων ... Φλ. Κλαυδ. Ιουλιανὸς ὁ μέγιστος καὶ θεϊότατος αὐτοκράτωρ.

2. Julian, 271C (除特別指出外，均參考托伊布納[Teubner]版文本，Hertlein 編，1875)。

262 位（當時帕諾尼亞的維特拉尼奧[Vetranio]正好發生起義）使君士坦提烏斯（現在他是幾兄弟中唯一的倖存者了，而他本人沒有後嗣）必須求助於他的堂兄弟了，如果他還想延續這個王朝的話。於是他任命伽盧斯為凱撒，將他突然從監獄送上了王位（三五一年）。而朱利安（那時還是個二十歲的青年）則被帶到了都城，準備接受一個同宗王子的地位（或補償）。可是，伽盧斯很快被君士坦提烏斯廢黜並處死（三五四年），一部分是因為馬格嫩提烏斯的下台使他失去價值，也有一部分是因為性情上的缺陷使他成了弗拉維皇室的累贅。同時，由於皇帝那時還在西部，朱利安被派到米蘭，在宮廷中受到嚴密監控。但他與皇后歐茜比亞（Eusebia）的友誼使他得到了短暫的自由和愉悅。在她的請求下，這位年輕人被允許去雅典和庇提尼亞（Bithynia）學習，<sup>3</sup>但日耳曼人的劫掠很快終結了他的享樂。第二年（三五五年），他結束隱居生活，被任命為代表該家族在高盧利益的凱撒。<sup>4</sup>他所以得到這一地位，顯然只是為了掩蓋君士坦提烏斯手下行政官員的腐敗和低效。但是，這位靦腆的、缺乏自信的學者有一個理想，要儘量利用他能夠支配的那點可憐的資源為民眾服務。<sup>5</sup>在這個理想的刺激下，他變成了一個實幹者，他在清除西部野蠻人方面的手段和成就，和他對轄區內各省慘遭掠奪和稅負沉重的民眾的關切一樣引人矚目。同僚兼替補的角色從來都不好做，對於身在高盧的朱利安而言更是如此，所以，毫不令人奇怪，當他的堂兄弟試圖削弱他的力量，奪去他幾乎全部的老兵部隊時，他鋌而發動兵變，並最終稱帝。朱利安的這

---

3. Julian, 《演說辭》，卷三，118C。

4. Ammianus Marcellinus, 卷十五，第8章，第1節及以下。

5. Julian, 277D 及殘篇ζ'。他曾得到僅僅三百六十名士兵，「他們只知道如何祈禱！」

一舉動不僅僅是他個人對國內暴政的憤怒和抗議，事實上他已經處在一場大規模革命運動的前沿，這場運動是自君士坦丁崛起以來最為重要的一次。但是，與君士坦丁所領導的運動不同，朱利安的運動是一種被動反應下的運動，運動的口號將是：「從基督到柏拉圖」。

從一種特別的角度來看，朱利安的事業是一項個人的事業。我們必須記住這一點才能夠理解他。我們需要指出，這位叛教者一點也沒有繼承到第二弗拉維王朝的那種天分。作為高盧的凱撒，他逐漸培養出了種種政治家的素質，令人彷彿看到他的祖父君士坦提烏斯·克洛盧斯的過去和成就。當然，他作為軍人的表現即使與君士坦丁本人相比也並不遜色。不容否認，正是他在整個日耳曼戰役和向君士坦丁堡進軍的過程中所表現出來的大膽和創造性，使他在進犯美索不達米亞這一輕率荒唐的行動中遭到致命的失敗。然而，朱利安在這裏付出的代價是他的叔叔從未經歷過的：這是拿命運進行賭博，而君士坦丁的獨特之處就在於他一直有好運相隨。還可以補充的是，朱利安對改革、對軍隊重組的熱情——更不必說他對神學問題和思辨問題的強烈興趣——都與他的叔叔驚人地相似。如果說他為之奮鬥的事業與他的叔叔正背道而馳的話，他至少表現出了相同的作為一個帝國佈道者的熱忱。另一方面，他毫無疑問也是一種執念的受害者，那無疑來自在君士坦提烏斯統治下所遭受的傷害。這些傷害在他的心中點燃了一種盲目的仇恨，不僅針對他的堂兄，也針對他的叔叔，因為他把帝國與這個王朝的不幸全部歸罪於後者。由於身處種種危險之中，他被迫小心翼翼地向家人隱藏起他的真實感受。<sup>6</sup>他在內心的驅動下，熱切地享受着學習文化和哲學（由他

263

---

6. Ammianus Marcellinus, 卷二十一, 第2章, 尤其第5節。

的諸位導師提供) 的快樂，這一經歷使他生出一種浪漫主義的、甚至有些唐吉訶德式的古物研究癖好。這種愛好的表現是他對古典主義的狂熱（當然明顯是學院式的）追求，以及一種想要達到古典世界所提出的最高卓越標準的激情。由此出發，朱利安的個人私憤逐漸與他對公共利益的考慮融合在一起。他把自己看成一種雙重角色：首先是天定的羅馬精神的復興者，其次是赫利俄斯神（King Helios）的學生（赫利俄斯神的界入使他祖先的家族免受污染），可以說，是基督教阿伽門農悲劇中的俄瑞斯忒斯（Orestes）。<sup>7</sup>

264 朱利安對基督教的態度在很大程度上源於他對君士坦丁的印象。我們看一看他在《諸帝王》（*Caesars*）一文中對後者的評價，就可以知道他是如何把兩者混為一談的。在這篇文章裏，他誣衊基督教是一種典型的逃遁式宗教，其吸引力在於提供一種逃避「正義報應之鐵律」的方法。他讓幾位被神化的皇帝（包括亞歷山大和凱撒）進行一場競賽，以角逐誰是最卓越者，結果哲學王馬可（Marcus）奪得桂冠。這些參賽者被要求在各自的神祇的監護下辭世，並在將來重生，如此往復。至於君士坦丁，由於他未能在諸神中找到自己的類型，他最終選擇了浮華之神（Luxury, Τρυφή），並在她的身旁坐下。浮華之神溫柔地款待了他，給他飾以鑲邊的華服，然後把他交給放縱之神（Incontinence, Ἀσωτία）。此時，這位皇帝終於看清了耶穌，一邊走來走去，一邊大叫：「那個拐騙者，那個殺人犯，那個瀆神而腐化的傢伙，讓他放膽來吧。我要用這水把他立刻洗淨。」「雖然他再次

---

7. 關於朱利安神秘的宿命論，參看《短詩》（*Epigrams*, Bidez & Cumont, 170）：

ὡς ἐθέλει τὸ φέρον σε φέρειν, φέρου ἢν δ' ἀπιθήσης,  
καὶ σαυτὸν βλάψεις, καὶ τὸ φέρον σε φέρει.

關於他視自己為神聖復仇之工具的思想，參看 234C（《演說辭》，卷七）：τὴν προγονικὴν οἰκίαν αἰδοῖ τῶν προγόνων ἀποκαθῆραι.

犯下同一罪過，我也會允許他得到清洗，只要他肯捶打自己的頭和胸。」朱利安說道：「君士坦丁愉快地把自己與他聯繫在一起。」「然而，復仇的諸神不僅懲罰了這位皇帝，還懲罰了他的兒子們，使他們為殘殺親族付出代價，只是宙斯出於仁慈，並看在克勞狄·哥特庫斯（Claudius Gothicus）和君士坦提烏斯·克洛盧斯（Constantius Chlorus）份上，延緩了對他們的懲罰。」<sup>8</sup>當然，如果把這一陳述作為君士坦丁事實上擁護基督教的證據，那是十分不公正的，不過它的確清楚地說明了朱利安對此的看法。在他看來，君士坦丁是一個變節者，是他那個時代的馬克·安東尼，隨時要把一切出賣給野蠻人，以滿足他自己的野蠻本能。他在歌頌憐憫、愛與寬恕而不是正義（古典式聯邦共和國的基礎）的福音書中，給自己找到了必要的支持。但是，當他接受這種福音時，他所建造的只是一個不久就會凋殘的「阿多尼斯的花園」（garden of Adonis），因為它的根並沒有扎在現實的土壤中。<sup>9</sup>

如果從這個角度看，那麼基督教的到來就並非預示着人類新的曙光，而只是代表了文明與野蠻的無休止鬥爭進入一個新階段。<sup>10</sup>在此意義上，這種信仰可以被自然地追溯到摩西律法，即希伯來文明的源泉（fons et origo）那裏。<sup>11</sup>但是，當朱利安像馬基雅維利一樣把摩西立法作為猶太教的出發點時，他也努力要表明，如果與萊喀古斯、梭倫和羅穆盧斯這些希臘—羅馬古典時期的偉大立

265

8. 336A, B。

9. 329C, D。

10. 朱利安正式攻擊基督教的文獻《關於加利利人》（*In Galilaeos*）已佚，不過，Neumann 已從亞里山大主教西里爾的反駁殘篇中重建起一個版本。該版本在洛布（Leob）版的朱利安著作集中重印。以下，對《關於加利利人》的引用將用星號標注，以與朱利安現存著作區別開來。

11. \*43A；253B。

法者所制定的法律相比，摩西的律令顯然等而下之。於是，他處處將猶太智慧的獨特之處與希臘—羅馬文明對立，並斷言希伯來人的歷史記錄根本無法與羅馬精神的偉大成就相提並論。<sup>12</sup>如果歷史能夠證明任何事，那就是猶太人乃是被神遺棄的種族，而並非他們想像中的上帝寵兒。他們已經證明了自己尚欠開化，他們的歷史是一部不斷被囚禁的歷史。<sup>13</sup>

不過，在朱利安看來，所謂「加利利人的迷信」<sup>14</sup>甚至不能代表猶太教的較好一面，因為在猶太傳統的兩種力量即「律法」與「先知」之中，它與後者（即那些試圖革新《摩西法典》[Mosaic Code]的人）有更明顯的聯繫，而不是那些保守法典的人。所以，如朱利安所說，「加利利人就像水蛭一樣，把這一源泉中最壞的血吸走，卻留下純潔的部分。」<sup>15</sup>「他們有意去追隨那些違反他們自己的律法的人，那些已經為選擇違法生活而遭到恰當懲罰的人，那些宣傳一種古怪新奇的福音的人。」<sup>16</sup>

朱利安以此種精神向基督教信仰發起了全面的或部分的控訴。他先是否認主的神性，聲稱這是一種只能吸引那些幼稚、愚蠢、輕信的靈魂的謊言。<sup>17</sup>在他看來，拿撒勒的耶穌遠不是甚麼道言之完全的、最終的體現，而只是一個不識字的農夫，他的教導中全無真與美，同時卻是虛弱的、不切實際的和具有社會顛覆性的。<sup>18</sup>與此相關，他拒絕「要變賣你一切所有」的命令，認為這一指示如果付諸實施，將會立刻摧毀世上的一切國家、社會

---

12. \*168；171-194；200 及以下，尤其 209-218；235B, C。

13. \*209D, E；213A；218B；221E。

14. 380D。

15. \*202A。

16. 432D；多處注解，如\*351（廢除割禮），\*354（未發酵麵包的使用），等等。

17. \*39A, B；比較《短詩》79（Bidez & Cumont, no. 90）。

18. \*191D。



和家庭。除了耶穌所宣稱的神性，朱利安認為他所謂的啟示也是虛假的和瀆神的。<sup>19</sup>他聲稱，理性使我們能夠獲得一種關於神聖存在的知識，完全獨立於摩西、耶穌或保羅的任何啟示。<sup>20</sup>這樣的知識最終依賴於至高上帝的旨意，不過，透過赫利俄斯神（智慧的太陽神，他在同一造物過程中使見與可見[ὄψιν καὶ ὁρατόν]成為可能）的仁慈之舉，它得以為人類所理解。<sup>21</sup>

有了這種知識，希伯來—基督教智慧的缺陷就暴露無遺了。其中最嚴重的問題是有關神性的。基督教神性論基於摩西的耶和華觀，那是一種短視的、妒忌的、仇恨的、多變的、地方的或特殊的神，本質上是原始未開化人群的神。<sup>22</sup>但是，雖然朱利安與馬西昂一樣強調《新舊約》中上帝的不連貫性，他卻認為它們是同一個神，因為不連貫性正是一種呈現為意志而非理性的存在的特徵。與這些謬誤密切相關的還有關於物質和罪惡起源的理論。對於基督徒而言，如我們已經看到的，<sup>23</sup>宇宙作為神意不受任何必然性限制的體現，它在本質上是善的。那麼，如果存在邪惡的話，那肯定不是由於宇宙內在的不完善性，而是由於人的思想和心靈的某種扭曲。<sup>24</sup>不過，朱利安爭辯說，這要麼可以歸罪於上帝缺乏預見，要麼就得使他承擔罪與苦難的責任。從而，他讓他的對手在造物主無能與造物主不善之間進行選擇。

我們不必在這些批判上浪費時間，它們顯然不過是古典主義的常識，其譜系大約可以追溯到凱爾蘇（Celsus），

---

19. \*49A 及以下；94A。

20. \*52B。

21. 133 及以下（《演說辭》，卷四）。

22. \*86A；93E；94A；106D；148B, C；155C, D；168B。

23. 本書第六章。

24. \*49A；75B；86A。

267 一位現代作者歸納了他的主要觀點：<sup>25</sup>

凱爾蘇認為，基督教是一種將古代的、過時的人神轉化傳說賦予一個普通人的學說。他斷言，那種關於發生在歷史上某個時期的一次贖罪的觀念，與神聖的愛和正義並不一致，因為後者不可能被局限於如此有限的結果。關於拯救理論，他反對那種永恆不變的自然法則，反對內在於物質的惡與罪都在這些法制之中，而人類也絕不是這個世界的存在理由（*raison d'être*）。凱爾蘇既反對以人類為中心的立場，也反對神人同質論，他幾乎就是一個現代思想的先驅。

而凱爾蘇本人是這樣說的：

上帝存在於宇宙中，神意從未拋棄宇宙，宇宙也從未變壞。上帝從未退回到自身，從未因為人類而發怒，正如他從未因為猴子或蒼蠅而發怒。他從未威脅過人類，每一個人的命運都是特別注定的。

關於朱利安對基督教學說的看法的本質和來源，我們已經說得夠多。下一個問題是，他對所謂的基督徒生活是如何看的。在這方面，我們會記起，通過「憑着他們的果子，就可以認出他們來」這句話，基督教本身即構成了對古典主義的一種挑戰。朱利安接受了挑戰。

他說：「你們自己一定已經意識到，從我們的文獻中所獲得的知識，與從你們自己的文獻中所獲

---

25. Negri, 《叛教者朱利安》（英譯本），卷一，頁 293。

得的完全不同。根據你們的文獻，沒有人能夠期望達至卓越，連普通的善也達不到。而根據我們的文獻，任何人都可以證明他自己，即使他基本不具備甚麼天賦。但是，如果他擁有不錯的天賦，再輔以我們的文化教育，他就會成為諸神給人類的一份禮物。他會燃起知識的火花，或發明某種新政體，或在戰場上擊潰大批的敵人，或穿越千山萬水。他將證明自己是一個以英雄為模子塑造的人。<sup>26</sup>……所以，想一想吧，難道我們不是在每一方面都強過你們嗎，無論是關於藝術，還是關於智慧和知識？」<sup>27</sup>

在朱利安看來，基督徒在拋棄古典主義遺產的過程中，以放棄無可估量的好處為代價，選擇了一種自我犧牲、自我克制和肉體禁慾的生活——一種野蠻的、奴性的理想，在他看來，這些理想恰當地體現在他們對「流血的垂死的神」的崇拜之中。隨着這個「釘上十字架的猶太人」感染了越來越多的追隨者，基督徒們在崇拜「那具最初的屍體之外」，還增加了「許多其他的新近死亡的屍體」。<sup>28</sup>的確，是學者歐納皮奧斯（Eunapius，這位皇帝的同時代人和朋友）對基督徒獻身於信仰之聖徒或殉道者的行為發出了來自異教的最嚴厲抨擊。他說：「被浸泡的頭顱，腐朽的骨頭，這些已經成為羅馬人民新的神祇了。」<sup>29</sup>但是，如果說這句話是他說的，這種情感則是朱利安的，因為正是他滿懷着痛苦和厭惡之情，看着他的國民背離偉大的奧林匹斯山諸神，而去崇敬一群他

26. \*229D, E。

27. \*235C。

28. \*335B。對於這一指控，奧古斯丁等人將作出回應，參看《上帝之城》，卷八，第26、27章（關於聖徒崇拜）。

29. Eunapius，《埃德修斯傳》（*Vita Aedesii*），為吉本引用，第二十八章，頁208。

眼中成分混亂的重罪犯和叛教者，即信仰基督教「無神論」的那些頭目們。下面的這句嘲弄同樣表達了他對所謂「讓人墮落的迷信」的反對：「他們的神學的全部和實質可以歸結為兩樣東西：吹哨嚇跑魔鬼和在前額印上十字架」。<sup>30</sup>

在當時的種種基督徒生活的表現中，恐怕沒有哪種比隱修主義引來更多的關注了。早在三世紀晚期已經開始的隱修運動，在四世紀影響了很大部分的基督徒，這種增長無疑是被人們逃離新共和國的教會控制計劃刺激起來的。隱修主義受到一種將基督教完美化的衝動的激勵，採取了遁世的形式，不僅拋棄了世間的誘惑和陷阱，同樣也拋棄了世間的規範和義務。隱修者要麼去到埃及或敘利亞沙漠中的偏遠之地，過着隱士的生活，要麼進入某種社群，其中的成員恪守一套以「基督教律法」為基礎的嚴格的紀律體系。<sup>31</sup>

269 隱修主義的發展不可避免地走向過度，這主要是由於一種過分誇張的示範於人的願望。其中最多的也許是一種自我展示的傾向，修士西門（Simeon Stylites）是最經典的例子。但需要說明的是，西門屬於這場運動中的反常一派，他的別出心裁不應該具有代表性。其他人則拄着木棍，戴着斗篷來到大路上，享受着作為「基督教律法」倡導者而獲得的聖潔，表現出堅定的乞丐的性格，掠食於那些心軟和多愁善感的人。那時他們還沒有變得更壞，然而不久就發生了更為惡名遠揚的事：在每一次對猶太人和異教徒的非法襲擊中，領頭的都是那些瘦弱而狂暴的僧侶。而其他的一些信仰表白方式即使不是如此變態，在攻擊性方面則不相上下。例如，在狄奧多西的時代，據說有一個建在加普拉利亞（Capraria）島上的

---

30. 《短詩》78 (no.79)。

31. 見本書，頁 338-344（邊碼）。

殖民地，這塊地方就像使它得名的那種動物\*一樣，從很遠的地方就能聞到氣味。但是，儘管這些行為無疑給整個運動抹了黑，它真正面臨的危險卻在於，它拒絕了組織化的世俗社會的要求。瓦倫提尼安（Valentinian）皇帝和瓦倫斯（Valens）皇帝的一份正式的共同聲明指控這些僧侶公民道德敗壞，同時指責他們至少有偽善之嫌。<sup>32</sup>在這個意義上，隱修主義可以代表基督教與城邦體制之傳統鬥爭的四世紀版本。即使是狄奧多西（儘管他是個優秀的基督徒），當他可憐巴巴地問安布羅斯「我和這些狂熱的僧侶有甚麼關係」的時候，事實上也承認了隱修主義的存在給他帶來的麻煩。

所以，難怪朱利安會對隱修主義最為反感，難怪他在譴責那個時代的墮落的「犬儒主義者」時，會將他們與「基督教律法」的終身踐行者相提並論。

「很久以前，」他說道，「我偶然發現了一種描述你們的方法。但現在，我想還是把它寫下來。不敬神的加利利人將這個詞用於某些派別（隱修派和異端）。這群人當中的多數全無個人犧牲觀念，從一切資源中想方設法為自己撈取利益，此外還要確保別人對他們的尊崇、關注和吹捧。……你們已經像他們一樣拋棄了自己的祖國，像流浪漢一樣在徘徊在世界上……舉止粗俗，惹人厭惡。」<sup>33</sup>

270

這位皇帝認為，要想達到卓越，僧侶和犬儒主義者的面前都沒有捷徑可走，尤其不可能通過抓着棍子，留

\* 山羊。——譯注

32. 《狄奧多西法典》，卷十二，第1章，第63節（370或373）：“quidam ignaviae sectatores, desertis civitatum muneribus, captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur.”

33. Julian, 224A, B: 「致希拉克略」（*ad Heraclium*）。

着長髮和蔑視社會規範來實現。針對兩者，他堅持古典式的理想：「高貴且優秀」（καλοκάγαθία）。「獲得真正智慧的第一步在於認識自己，它的終點則是接近那理想。」<sup>34</sup>

儘管隱修主義在四世紀成為一種時尚，但它仍然是一種不尋常的基督徒生活方式。這一運動最初具有很大的自發性，主要吸引那些非常敏感和性情古怪的人。而且，雖然它得到了像阿他那修這樣的教士的歡迎，但總體上卻在教會權威的控制之外。在此意義上，朱利安指控僧侶是基督教世界的犬儒主義者並非完全沒有道理。但是，僧侶與普通的基督徒（他們雖然不那麼渴求完美，但服從教會的教導和紀律）之間卻有一個共同點，即他們都拒絕「理性」，拒絕用關於世界的知識來認識自己，而後者正是使古典生活與眾不同並延續後世的核心。對於朱利安來說，拒絕理性就等於拒絕一切客觀標準，而追求一種純粹建立在主觀的衝動、情緒和感受之上的生活。在像君士坦丁這樣的人那裏，這意味着投身於奢華和罪惡（如我們已經討論過的）。而在一些如基督教城市安提阿等社群中，這意味着拒絕古典式正義而主張自由放縱，即一種「跟着快樂走」的追求。<sup>35</sup>無論在哪種情況下，它都是在用野蠻顛覆文明。

於是，在朱利安那裏，體現了這些原則或無原則的教會成了一種有組織的違背公正和欺詐的混合物。它是欺詐性的，因為它依靠對幼稚弱小者的愚弄而興旺發達，用使人墮落蒙羞的儀式來強化他們的迷信。它是不公正的，因為它的那些領導們（其中大多數已經是受過

271 教育的人）必須有意進行欺騙和對人偽善。在這些令君士坦丁的教會蒙羞的披着羊皮的狼中間，最為臭名遠揚

---

34. 225D。

35. 355：《米佐波貢》（*Misopogon*）。

的無疑是亞歷山大的阿里烏派主教、卡帕多西亞的喬治（George of Cappadocia）。他在朱利安眼中，既是一個「犯下了滔天罪行的不敬神的畜生」，也是一位建起了那個時代最有價值的圖書館的藏書家。喬治有條不紊地利用他的地位來滿足自私的世俗目的。最後，他以基督的名義將一支軍隊派到亞歷山大，奪取了民族神薩拉比斯（Sarapis）的神殿，搶走了其中的財寶和藝術品。他因此受到一幫憤怒的異教徒襲擊，並被私下處死。<sup>36</sup>朱利安對亞歷山大人的譴責語氣非常溫和，給人的印象是他赦免了他們的非法行徑。與此同時，他卻想盡一切辦法，以確保將喬治的收藏歸入帝國圖書館。

不過，朱利安的敵意並非只是針對像喬治這樣的人，還包括了像阿他那修這樣的教士。這些人固執地製造着內訌，比阿里烏派的奢侈和罪惡更令他厭憎。阿密安·馬凱利努斯（Ammianus Marcellinus）在談到阿他那修時，將他描述為「一個傲慢的主教，他有不錯的名譽都是因為他發展了占卜和預言術，和他對其他違法勾當的縱容」。<sup>37</sup>在朱利安看來，這位亞歷山大主教體現了基督教中所有令人厭惡的東西。這位皇帝在許多次含沙射影地提到他時，幾乎用盡了希臘語中的罵人話。<sup>38</sup>朱利安的態度來自一種感覺，即如果非理性是基督教的標誌，那麼阿他那修一個人就代表了這種非理性精神。阿密安在一段有名的話裏，描述了這位皇帝如何對基督徒們喜

36. 對當時環境的描述，參看 Bidez, 《朱利安皇帝》（*L'Empereur Julien*），頁 234。

37. Ammianus Marcellinus, 卷十五, 第 7 章, 第 7 節及以下: “Athanasium episcopum eo tempore apud Alexandram ultra professionem altius se efferentem ... Dicebatur enim fatidicarum sortium fidem quaeve augurales portenderent alites scientissime callens aliquotiens praedixisse futura.”。對異教徒來說，他一定曾是個謎。

38. 376B, C: ὁ θεοῖς ἐχθρός, μιάρός; 398D: τολμηρότατος, ἐπαρθεῖς θράσους; 435B, C: πανούργος πολυπράγμων, ἢ τοῦ δυσσεβοῦς αὐτοῦ διδασκαλείου μοχθηρία.

歡爭吵的性情大加指責，同時他又暗示，朱利安的普世寬容法令源自他的一種馬基雅維利式的期望：要想摧毀基督教，就必須給教友們自由。「他的經驗告訴他，對人類威脅最大的野獸，也不如基督徒相互之間的鬥爭來得厲害。」<sup>39</sup>

272 異教徒們將基督徒喜好爭辯的原因部分歸於一種神學上的反感 (*odium theologicum*)，正如在德爾圖良身上所顯現的，部分則歸於地位和權力的鬥爭，那時基督教這個世界性的組織已經獲得了最多的世俗財富。在這兩方面，君士坦丁的年代都提供了豐富的證據。我們已經提到過那場在尼西亞會議後使羅馬帝國震盪了五十年的爭論，<sup>40</sup>阿密安用這些爭論來說明，教士們以巨大的熱情，想用他們自己的概念使一切達致和諧。<sup>41</sup>這位作者還反復提及了教會內部日益增長的貪婪和野心，並將大城市主教的行為與各省主教相對照，因為後者還沒有忘記他們甘於貧窮和卑微的誓言。<sup>42</sup>朱利安非常熟悉教士們的這些變化，儘管他沒有長命到可以親眼目睹這個世紀的最大醜聞——那場成為達瑪蘇 (*Damasus*) 與烏爾西努斯 (*Ursinus*) 羅馬教席之爭的標誌的公開流血衝突。<sup>43</sup>正是這場事變帶出了市政官普萊特克斯塔圖斯 (*Praetextatus*) 的那句名言：讓我當羅馬主教吧，我會立刻成為基督徒。

儘管隨着隱修主義和教會活動的發展，人們已經把許多精力分到反政治或至少是非政治的目的上，但政府做出的種種努力卻說明，基督教（至少正統形式的基督

---

39. *Ammianus Marcellinus*，卷二十二，第 5 章，第 3-4 節；比較卷二十七，第 9 章，第 9 節：“*Christianorum iurgia.*”

40. 本書第六章，頁 232 及以下（邊碼）。

41. 卷二十一，第 16 章，第 18 節。

42. 卷二十七，第 3 章，第 14-15 節。

43. 卷二十七，第 3 章，第 12 節及以下 (367)。關於具體的事實，參看 *Duchesne*，《基督教會古代史》，卷二，頁 455-458。



教)很難被壓制到為國家服務的地位。朱利安記述了其堂兄企圖將正式的阿里烏主義強加給教會的情況:<sup>44</sup>「許多人被逮捕、迫害和流放。那些被定性為異端的軍隊被整支整支地處死……在帕弗拉戈尼亞(Paphlagonia)、庇提尼亞(Bithynia)、加拉提亞(Galatia)和許多其他省份,城鎮和村莊被完全摧毀。」如此事實已足以使朱利安相信,帝國已經把教會養大成為一個吸血鬼,如果不立即消滅它,它很快就會吸幹帝國的鮮血。這一信念決定了由他領頭的這場運動的主旨。

隨着朱利安重新將帝國轉向希臘文明,命運之輪繞了一圈又回到原處。當年君士坦丁從祖先的柏拉圖式太陽神一神論下手,<sup>45</sup>將自己與基督教聯繫在一起,直到生命的最後幾年才發覺碰上了教會這個勁敵。在他的繼承人君士坦提烏斯和朱利安的統治下,隨着形勢逐漸清晰,出現了一種想要擺脫君士坦丁框架的越來越迫切的渴望,這種努力在他的兒子和侄子身上同樣明顯。但是,雖然這在前者那裏表現為這一體系的逐漸衰落,在後者那裏卻演變成了一場突如其來的猛烈叛亂。君士坦提烏斯雖然沒有特別地否定基督教形式,但在他的統治下,卻有一股堅持不懈的力量試圖削弱尼西亞準則,此外也有人積極地嘗試建立一個阿里烏派的國家教會。正如我們已經看到的,<sup>46</sup>這一計劃在國家體制內造成了令人無法忍受的緊張,結果自己打敗了自己,並為朱利安鋪好了路。隨着這位叛教者而來的是對君士坦丁主義的公開而直率的否定,他們認為只有如此,才能消除帝國內由於承認基督教而產生的道德與社會混亂。朱利安還正式恢

273

---

44. 436A。

45. 之所以說是「柏拉圖式」,按照屈蒙(Cumont)在《太陽神學》中的說法,是因為它用神聖超越的概念取代了內在神聖的概念。

46. 本書第六章。

復了異教，作為城邦復興之基礎，在這裏，「宗教」情感自然將作為組織化政治生活的一種功能表達出來。總體而言，這場運動是從「啟示」走向「理性」。這即是說，它標誌着重新回到我們曾描述過的古典科學的精神和方法上來。<sup>47</sup>它由此提出的智慧之前提條件並非在聖靈中重生，而是讓感知敏銳起來，從而獲得一種關於「自然」或物質世界的知識。而在此之上，它顯然還包含了柏拉圖式的內容。我們已經看到，在古典傳統之中，有許多人為他們的「物理學」爭論不休，或者從批判獲得知識之途徑入手，逐漸對種種發現的可靠性感到懷疑。其結果是，這些人要麼墮入徹底的懷疑論，要麼停留在如西塞羅的那種人本主義上。<sup>48</sup>但是，朱利安完全接受了柏拉圖主義，並在理念論中找到人類所渴求的客觀性和普遍性。在他看來，問題僅在於如何將這些理念理解為通向關於自然和人類的真正的、最終的科學的鑰匙。而且，他沒有被如此眾多的前人的失敗所嚇住，而是將這科學堅決地運用於解決社會疾病，從而擔當起社會醫生的角色。他自感作為一個哲人王，已經被授予這任務，並將給羅馬文明帶來新的、更美的黎明。

應當承認，朱利安幾乎沒有使我們對柏拉圖思想的知識增加多少。他的興趣完全在於將柏拉圖思想與他那個時代的問題聯繫起來。我們不會花時間來討論這位皇帝如何費勁盡心力和時日，來使地中海地區的諸神符合他的框架，我們將看到，儘管這一做法本身亦有其重要性，因為這給他所考慮的道德與政治融合提供了基礎。我們只需要說明，其中佔據着核心位置的是大神赫利俄斯——理想秩序之主，因而也是原初的自然創造者，與宙斯、密特拉（Mithras）和荷魯斯（Horus）是同一個神。

---

47. 本書第四章。

48. 本書第二章，頁 41（邊碼）。

在赫利俄斯之下是大地之母 (Mater Deorum)，她與雅典娜·普羅諾亞 (Athene Pronoia) 或普羅米修斯 (Prometheia) 相關聯，是實踐知識和創造性藝術的來源，尤其是政治組織 (ἡ πολιτικὴ κοινωνία) 的基礎。她同時還是宙斯—赫利俄斯的女兒，「完完全全」地從他之中誕生出來。<sup>49</sup>光明之源阿波羅與分離及個性之神狄奧尼修斯—奧西里斯—塞拉庇斯 (Dionysus-Osiris-Sarapis) 是他的兒子。同樣地，在無盡的創生 (ἡ ἀειγενεσία τῶν ζώων) 中與赫利俄斯合作的「第二因」是阿芙洛蒂忒。阿斯克勒庇俄斯 (Asclepius) 作為他們的保護者，也在萬神殿中有其位置。<sup>50</sup>就這樣，朱利安發展出了一種新的、赫西俄德式的神譜，一個由至高神發散而來的諸神構成的等級。它將可知可感的世界 (產生自一個自存的、統一世間萬象的本原[αὐθυπόστατος]) 聯結在一起，其中的每一個實體都包含着真實和意義，正如那個先在的、可知的「太一」所理解的那樣。<sup>51</sup>

從這一信仰告白出發，我們容易看出兩個基本的事實。其一，理念被實體化，即被賦予了存在的特性；其二，它被視為一種原因。朱利安說：「我們斷定物質和體現在物質中的形式 (即物質化形式) 都是存在的。但是，如果其中沒有預先存在的原因，我們就會不知不覺地進入伊壁鳩魯主義的套路。這是因為，如果沒有高於這兩種本原的東西，那麼必然是自發的運動和偶然性將它們連在一起的。」<sup>52</sup>於是，朱利安對機械生成或自發生成的理論提出了常見的理論論式反駁，他將由種種物體

49. 149B : ὅλη ἐξ ὅλου.

50. 主要參看《演說辭》，卷四：《致大神赫利俄斯》(To King Helios)，及《演說辭》，卷五：《致諸神之母》(To the Mater Deorum)。

51. 139B : ἐν παντελῶς τὸ νοητὸν αἰεὶ προϋπάρχον, τὰ δὲ πάντα ὁμοῦ συνειληφὸς ἐν τῷ ἐνί.

52. 162A : 《諸神之母》。

(σώματα) 構成的世界看作形式與物質的「合成」，認為物質是否定的或消極的本原，而形式是積極的或動態的本原。從這一假設出發，他認為，由於物質化的形式必須有其理由和原因 (λόγοι καὶ αἰτίαι)，由於這些理由和原因本身必定是物質的 (ἐνυλοι αἰτίαι)，所以對應於物質的原因，必然存在着某些非物質 (αἴτιος ἄυλοι) 的原因，如此一直上升到第三個造物者，即那個「徹底非物質的原因」 (αἴτιος παντελῶς ἄυλος)。換言之，他要求他的讀者相信存在一種物質與力量的等級，其頂點是赫利俄斯——智慧的太陽神，他作為自然的終點 (ἡτελευταία φύσις)，其內部包含了各種模式的「物質化形式」，以及「相關的因果鏈」。他通過自己超級豐富的創生力量，從繁星閃爍的天界下到地上，以完成他的造物使命。<sup>53</sup>

當然，將形式作為本質和原因的觀念是柏拉圖理念論的常識。由於被朱利安應用於人類科學和社會科學，這就引出了一些相當有趣的結論。在這方面，我們會注意到他對人性的說法。「為甚麼，」他問道，「世上會有這麼多種生物？雄性和雌性是從哪裏來的？事物為何會以種類來區分，如果不是有先在的和早已建立的形式預先存在，作為其模式和原因？」<sup>54</sup>他從這種學說中找到了種族特徵和天才的奧秘。<sup>55</sup>「告訴我，」他再次提出了那個醫學家希波克拉底 (Hippocrates) 早在七個世紀前就  
276 試圖回答的問題，「為甚麼凱爾特人和日耳曼人是狂暴的，而希臘人和羅馬人（一般而言）則傾向於文明的、人道的生活，同時卻又強硬而好戰？為甚麼埃及人更聰慧和精於技藝，敘利亞人則厭戰而奢侈，一邊智商頗高

---

53. 161D。

54. 162D, 163。

55. \*134D 及以下：《關於加利利人》。

而敏感，一邊卻情緒急躁而虛榮？如果有人根本看不出這些種族差異（ἡ ἐντοῖς ἔθνεσι διαφορά）的原由，只說是萬物的產生都與其本身相符，那麼，他如何還能相信宇宙是服從神意統治的？……至於人類的法律，很明顯都是由人性決定，與人性的要求相一致的。所有人道精神（πολιτικοὶ καὶ φιλόανθρωποι）得到了培養的地方，法律都是文明的和人道的（φιλανθρωπία），否則它們就是野蠻和殘暴的，這是一般的規律。立法者們並沒有通過訓練給人類天資中增加多少東西。」<sup>56</sup>他還補充道：「日耳曼人和西徐亞人的身體，與利比亞人和埃塞俄比亞人的有多少差別？這種差別當然不能歸結為一種空洞的天賦（fiat），而是氣候、國家與諸神共同作用的結果，甚至膚色也是由此決定的。」<sup>57</sup>這如果是事實，就會給帝國「大雜燴」的種族同化設定一個限制。他說：「你幾乎總是會發現，西部種族中的人們偏好哲學、數學及類似的活動，儘管羅馬帝國早就已經在統治他們。」<sup>58</sup>

對朱利安來說，相信「種族類型」的存在可以推出某些具有深遠意義的真理。他認為這些關於上帝的本質和行為的真理已經由經驗所證明。<sup>59</sup>雖然（如他所說）造物主（demiurge）是萬物之父、萬物之王，但他已經將特定的角色賦予各類下級神祇，他們每一個都依照各自的特性而運作。所以，由於在父那裏，萬物都是完美的、合一的，而他的下級神祇則按不同的特徵區分開來，那麼就可以說，阿瑞斯主管戰鬥的民族，雅典娜主管那些謹慎的民族及好戰的民族，赫爾墨斯主管那些有知識但並不好鬥的民族。簡言之，任何民族的首要特徵都由他

---

56. \*116A, B ; 131B, C。

57. \*143D。

58. \*131C。

59. \*115E。

277 們的神來決定。<sup>60</sup>這一理論也解釋了種族特徵的持久性。「因為，正如所有植物的品質都會遺傳很長時間，每一代都會酷似上一代，同樣地，人類的後代通常也會與他們的祖先非常相像。」<sup>61</sup>在朱利安看來，這樣的想法必然會導致其邏輯上的結論。「難道我們可以假設，」他問道，「人類的靈魂上沒有一些不可磨滅的標誌或記號，可以準確地指明其後代，證實他們的合法性？」<sup>62</sup>「當一個人的祖先是高尚的，他自己也和他們一樣時，他可以信心十足地被稱為尊貴的降生者。」<sup>63</sup>

從這種人性論中，朱利安找到一種倫理的基礎，在那裏，幸福 (*summum bonum*) 就等於意識到「對我們而言最美好、最高貴的就是理性的生活」。<sup>64</sup>他認為這是逃脫人類與動物共有的「亞人類」生活的唯一方法。他的確對古代的傳統美德充滿敬意，並從一長串美德中選出了自由、獨立、正義、節制，以及不做任何隨意之事。<sup>65</sup>他還在這些美德之外增加了「實踐判斷」 (*φρόνησις*)，即那種使人對環境採取拒絕、順從或合作態度的品質。<sup>66</sup>對於這一點，他引用柏拉圖的《法律篇》 (*Laws*) 論述：「上帝監管萬物，偶然和機會 (*τύχη καὶ καιρὸς*) 則與上帝一起監管人類事務，但還有一種不那麼嚴苛的觀點，認為藝術也與它們一同發揮作用，是它們的合作者。」<sup>67</sup>不過，在朱利安看來，美德的完善性並不就此為止了，其中還含有一種關於神性的知識，作為它最終的目標。由於這歸根結底是一個洞察和直覺的問題，它只有通過

---

60. \*115D, E ; 143B。

61. 348B, C。

62. 81D。

63. 83A, B。

64. 194D。

65. 202A。

66. 255A。

67. 257D。

純淨的內心來達到，這就強調了禁慾的重要性，並把人生看作不斷淨化自身的努力。從而，關於自制 (σωφροσύνη) 的古典原則仍然有效，它使虔誠或聖潔 (εὐλάβεια, εὐσέβεια) 處於美德等級中的首位，這是一種與基督教意義上的依賴上帝非常相似的品德。其結果之一，便是促進對個人道德純潔的追求，視之為完滿的前提。<sup>68</sup>

同時，個人的基礎便是社會倫理的基礎。由於「無形的理性」<sup>69</sup>在本質上是人人皆有的，所以個人的善與社會的善之間沒有衝突。換言之，人之作為人，是一種社會動物和政治動物。<sup>70</sup>所以，他的種種義務都可以歸結到「博愛」(φιλανθρωπία)一詞上。根據博愛的原則，「街上的每一個乞丐都是對諸神的侮辱。」<sup>71</sup>「無形的理性」作為社會與政治穩定的基礎被提出，它同時也是人類穩定的基礎。因為，正如國家或群體的精神體現在城邦中一樣，人道精神則整體上體現在羅馬帝國的制度中，其「形式」呈現出更高的普世性。在天國的等級中，國家神和(各地的)政治神一邊代表着自治社會的群體生活，一邊又在帝國的萬神殿中作為特定職能的、部門化的神發揮作用。他們之上是赫利俄斯神——普世帝國的神聖主宰。於是，朱利安在太陽神一神論中找到大融合的基礎，其中甚至還包括耶和華，如果耶和華決定加入的話。

在這一道德和政治的「佈局」中，即使只想成就普通水準的卓越，也需要全體人員的協作。而如果想達到美德之完善，其任務的確是非常龐大。<sup>\*</sup>然而，成功的獎賞也是相當的豐厚，事實上並不亞於赫拉克勒斯式有條件神聖化。朱利安着迷於關於領導藝術的難題和義務，

68. 293A。

69. 182D: ἀσώματος λόγος.

70. 201C: ἀκοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ζῶον.

71. 289, 291, 292。

\* 「龐大」原文為 Herculean，與下一句的「赫拉克勒斯式」對應。——譯注

從這個角度看，他關於諸帝王的文章不應當被僅僅看作一種精神遊戲（*jeu d'esprit*），而應當是對各種可能的帝國美德理想的歸納和批判。如此看來，在所有帝王中，亞歷山大、凱撒、屋大維、圖拉真和君士坦丁都缺乏這種理想，就不是甚麼令人吃驚的事了。只有馬可一人達到了要求，因為只有他在自己的私下行為和公開行為中把「模仿諸神」作為目標。<sup>72</sup>所有那些認為自己有權管理其人民的人，都會感受到這一沉甸甸的義務。「雖然君王在名義上是人，但他必須下決心成為神聖的，成為一個半神，將他的靈魂中所有凡俗的、野蠻的東西驅除，只留下那些維持其身體所需的。」<sup>73</sup>

這種柏拉圖式的君主為君王們提供了模範，也提出了警告。<sup>74</sup>在兩篇公開的君士坦丁頌詞的第二篇中，朱利安提到了作為統治者所需的身體的、道德的和知識的品質，其實不過是把他的觀念以常規的方式應用到致辭這一主題上。<sup>75</sup>按照他對柏拉圖的解讀，一個完全作好了生活準備的人（尤其是君王），是一個在所有與幸福相關的問題上都依靠上帝的人，而不是去依靠其他人，因為他們的行為無論善惡，都可能會使他偏離目標。

但是，當柏拉圖說「依靠自己」時，他顯然並不是指他的身體、他的儲備、他的血統或他的祖先。這些東西的確都屬於他，但它們並不是這個人本

---

72. 333C。

73. 《致哲學家德米斯蒂烏斯》（*Ad Themist. Philos.*），259A-B。

74. 《演說辭》，卷二，第49-50章。

75. Bidez, 《朱利安皇帝》，頁175中有相關評論：「皇帝如此滿懷熱情地描述哲學家的統治，而它正是他想要有一天自己加以實現的統治理想。」（*La royauté philosophe que le César décrit avec tant d'enthousiasme n'est autre que l'idéal de gouvernement qu'il se proposera un jour de réaliser lui-même.*）



身。他真正的自己是他的思想和心智，即他之中的上帝。<sup>76</sup>

正是這一由神所種下的初始的美德使他能夠展示其品德。這些品德將真正的君王與粗俗的暴君區分開來，使他成為國家的拯救者和保護者、現存法律的堅定衛士。他作為政治設計師而卓然出眾，能夠壓制民眾紛爭、道德墮落、奢侈以及罪惡。他會選擇並訓練一個貴族政府，以協助他進行管理。對於民眾，他會給予農民的勞作以適當的報酬，滿足城市無產者的基本需要，同時監控那些厚顏無恥和遊手好閒的人。<sup>77</sup>

這位年輕的致詞者很幸運，因為在君士坦提烏斯統治時期，這種讚頌習俗常常被用來表達秘密的、被禁止的異教情感。實際上，朱利安在《頌詞一》中完全是以一種異教精神來對待君王教育的問題。他徹底摒棄了基督教式的帝王培養方式，把自己描繪成一個世俗價值的楷模。這種價值來源於好教養，以及按照得到認可的理念論科學之準則而施行的訓練。

我們只要記住這一分析結果，就能夠更準確地領會 280  
朱利安的叛教精神，和評價他關於淨化道德和改革的計劃。有人宣揚朱利安的計劃是向君士坦提烏斯·克洛盧斯的自由主義的回歸，但它事實上頗具革命性，有意要將國家柏拉圖化。從這個角度出發，我們可以較為恰當地評價這位皇帝向古老的共和主義所表示的友好姿態。例如，他在深思熟慮下拒絕了加冕，也拒絕自奉「聖主」

76. 68C, D。

77. 88 及以下，91-92。

(dominus) 頭銜；<sup>78</sup>他斥責那些爭相向他致以新年問候的執政官，擺出一副普通公民 (civilitas) 的姿態，儘管在當時的情形下，這種姿態顯得十分空洞。<sup>79</sup>相對次要一些的（如果可能）則是為了順應民意，在其就職典禮中多次組織向有歷史意義的地區發表演說的活動，儘管在四世紀時，這些地方的政治立場和支持全無意義。正如我們已經看到的，朱利安絕不是個自由主義者，無論他怎樣賣弄學問，都無法掩蓋一個事實：與恢復奧古斯都式的「自由」相比，他更渴望建立作為其基礎的西塞羅式的人道主義。當然，如果我們說他不相信古典式自由，那就更不能說他堅持了一種新式的自由。所以，朱利安雖然恢復了寬容法令，但並未打算比君士坦丁所初創的政教分離走得更遠。對於兩個人來說，這都只是確保其宗教原則的必要步驟。<sup>80</sup>當然，他便以此種精神，立法禁止人們對異教禮儀進行干涉，同時還向國家支持的異教祭司職務捐款。同樣，當阿他那修派在亞歷山大引起騷動時（因為卡帕多西亞的喬治被任命為主教），朱利安也進行鎮壓，與君士坦丁用來對付非洲「流浪者」的手段如出一轍，結果把自己捲進了宗教戰爭的恐怖之中。<sup>81</sup>最後，據說之所以計劃重建耶路撒冷神廟，是為了反擊君士坦丁修建聖墓教堂的舉動，思路與以上完全相同。<sup>82</sup>

281 的確，我們幾乎可以說，朱利安的政策完全是建立在他的前任的政策之上的，他盲目地模仿着君士坦丁的舉動，只是方向截然相反。

但是，如果不給這一說法加上限制，我們就會忽視

---

78. 343C, D。

79. Ammianus Marcellinus, 卷二十二, 第7章, 第1章, 第2節。

80. 同上, 卷二十二, 第5章, 第2節。

81. 同上, 卷二十二, 第11章, 第11節; 比較 Julian, 《短詩》, 10。

82. Ammianus Marcellinus, 卷二十三, 第1章, 第2節: "imperii sui memoriam magnitudine operum gestiens propagare."

「朱利安和平」(Pax Iuliana)中的若干積極有益的成分。也許其中最為重要的便是向「共和式」正義的回歸。不必說，這並不包含要消除帝國官僚體制（不僅柏拉圖主義，而且自戴克里先和君士坦丁以來的發展趨勢都排除了這種可能性）。作為一個出色的柏拉圖主義者，朱利安必定相信政治體制的種種特定功能。所以，他的努力旨在使既有的體系理性化，尤其是從中消除寄生行為。為了實現這一目標，他使用了許多那個時代常見的嚴格的許可制度，這可以說也是柏拉圖本人也認可的辦法。從而，他一邊允許各省總督向下級駁回無關緊要的案件，從而簡化司法程序，<sup>83</sup>一邊禁止訴訟當事人和律師採取拖延戰術，努力為快速結案提供方便。<sup>84</sup>另一方面，他允許對進行欺詐的稅收評估人員加以拷打，<sup>85</sup>並為了監督交通部門的瀆職行為，收回各省長官和教區牧師發放許可證的權力，而將其限制在總督（*praefecti praetorio*）一級。他甚至也嚴格限制後者對這項權力的使用。<sup>86</sup>此外，他還禁止用公共貨車運送私人物品，在某些地區則完全禁止官員從農民（*plebs rustica*）那裏徵收交通工具。<sup>87</sup>

不過，政府對腐敗行為的監督只是一個更廣泛的城市生活複原計劃的一部分。儘管東羅馬帝國的這些弱小的區民離理想共和國的標準還差得很遠，但在朱利安看來，他們仍然是羅馬精神的中流砥柱。所以他努力尋求改善各區的狀況，主要辦法是平均和緩解令他們不堪承

282

83. 《狄奧多西法典》，卷一，第16章，第8節（362）。

84. 同上，卷二，第5章，第2節（362）：“*studio protrahendae disceptationis*”。

85. 同上，卷八，第1章，第6節（362）。

86. 同上，卷八，第5章，第12、13節（362）。

87. 同上，卷八，第5章，第15、16節（363）。

88. 同上，卷十一，第16章，第10節（362）。

私下交易。人人都有義務按所有土地的多少繳納公共稅，為了避稅而進行財產轉讓被宣佈為非法。<sup>89</sup>另一方面，他也採取辦法來保護小業主免遭過度徵稅。<sup>90</sup>我們已經提過，在第一弗拉維王朝統治下曾有過普遍的特權制度，主要對基督徒有利。朱利安不但沒有廢除這一不良制度，反而在事實上把他從基督徒那裏收回的特權全部授予異教祭司。<sup>91</sup>在帝國總部的機構中，他限制從公共資金領取津貼的皇室人員和衛兵人數，<sup>92</sup>不過，他也使帝國代理機構和秘書處的人員有可能被免除世襲的區稅。<sup>93</sup>同時，為了鼓勵城市人口多生子女，他別出心裁地允許有十三個以上子女的父親可以「光榮地免於」行政區稅。<sup>94</sup>除此之外，稅收豁免權還被授予文學教師和教授，並進一步將醫生包括在內。<sup>95</sup>所以，朱利安不過是用社會上的其他階層取代了那個曾經受惠的階層。但是，他的確全力保障各省人民受到公正的對待，並在可能的範圍內緩解那些人們不堪承受的稅收負擔。<sup>96</sup>在此過程中，他維護甚至進一步擴展了君王是人民的保護者的原則，從而展示給人們一個柏拉圖的追隨者和時代之子的形象。<sup>97</sup>所以，如果想看看他的行為給當時的社會關係增加了多少自由或靈活度，那會是完全徒勞的。

對朱利安及其前任而言，首要的問題都不是經濟政策和社會政策，而是對教會的政策。作為一個出色的柏拉圖主義者，他堅信「政治」生活的中流砥柱便是宗教。

---

89. 同上，卷十一，第3章，第3節（363）。

90. 同上，卷十二，第1章，第50節；卷十二，第1章，第4節（362）。

91. Julian, 430C；比較《狄奧多西法典》，卷十二，第1章，第50節。

92. 《狄奧多西法典》，卷六，第24章，第1節（362）。

93. 同上，卷六，第26章，第1節（362）及第27章，第2節（363）。

94. 同上，卷十二，第1章，第55節（363）。

95. 同上，卷十三，第3章，第4節（362）。

96. Eutropius, 《羅馬史綱》，卷十，第16章。

97. 《狄奧多西法典》，卷三，第1章，第3節（362）；第13章，第2節；卷十四，第4章，第3節（363）。

他認為，正是由於接受了基督教，君士坦丁帝國才會流行着關於人類關係的虛假理想。「創新，」他聲稱，「是最令我憎惡的東西，尤其是在關於神的問題上。我堅信，我們從歷史上繼承而來的法律應當保持不變，因為它們顯然是神所賜予的。」<sup>98</sup>他便以此種精神着手廢除甚至（如果可能）摧毀基督教會。但是，並不過分地說，無論是對於基督徒個人，還是對於作為整體的教會，他都重複了他的堂兄曾用過的野蠻、嚴酷、不加區別的手段，把基督教與古典主義的世俗衝突帶進了新的階段。在這一階段，主要的攻擊並不是針對信徒個人，而是針對教會團體，後者被視為產生心智腐敗和道德腐敗的主要場所，是重申社會公正與和平的頭號阻礙。

該問題既被視為「政治」問題，歸根結底就要通過政治手段來解決。其中自然包括立即取消之前幾位皇帝賜給教會的免稅和其他豁免權，並將神廟等公共財產歸還給城市（在近來的變局中，這些財產已被轉入私人之手），然後按公正的價格出租。<sup>99</sup>他的手段還包括頒佈普遍的寬容法令，儘管其背後的動機可能是希望「由於自由會煽起基督徒之間的紛爭，政府已經不必再擔心他們意見統一」。此外，還有更重要的手段，即對各派別強行施加「朱利安和平」，一面使他們免於受到敵人的騷擾，一面盡力減少派系之間的暴力和混亂（ἀκοσμία）。

朱利安說：「以天國的名義，我不希望任何加利利人被非法謀殺、鞭打或受到其他傷害。」<sup>100</sup>

「我們應當用理性說服和教導人們，而不是用

---

98. 453B。

99. 《狄奧多西法典》，卷十，第3章，第1節（362）。

100. 376C。

毆打、侮辱或身體上的暴力。因此，我再次命令所有真正的信仰者，不要對加利利人的社群做任何不適當的事，既不與他們握手，也不侮辱他們。那些在重大事件中犯下錯誤的人應當得到寬恕，而不是仇恨。因為，正如宗教是最大的善，反宗教便是最大的惡。這就是那些背棄諸神，而去崇拜死屍和廢墟的人們所面臨的狀況。」<sup>101</sup>

另一方面，朱利安對愛德薩 (Edessa) 富有的阿里烏派組織進行了懲罰，因為他們攻擊瓦倫廷派 (Valentinians)。朱利安沒收了他們的財產，「以使用貧窮來教會他們好自為之，也使他們仍能擁有窮人被承諾的升上天國的機會」。<sup>102</sup>

阿密安從這一政策中看到，皇帝試圖將此種「宗教」排斥在政治之外，<sup>103</sup> 遵循一條嚴格的一視同仁之路。在他看來，這正是朱利安政府最重要的成就，<sup>104</sup> 它與人們不久前在君士坦提烏斯統治下的境遇形成鮮明對照。然而，在朱利安看來，寬容並不等於認可顛覆性的政治活動。所以，阿他那修言行的破壞性，使他相信自己對他的態度是正確的。出於基督教的 (δικάζειν, γράφειν διαθήκας)，他着手鎮壓那些負隅頑抗者的暴行，用他自己的話說，這些人「由於不能橫行霸道，已經發瘋」。<sup>105</sup> 不過，雖然每一次對和平的破壞都往往會引來強制性的

---

101. 438B, C。

102. 424D。

103. Ammianus Marcellinus, 卷二十二, 第 10 章, 第 2 節: "et quamquam in disceptando aliquotiens erat intempestivus, quid quisque iurgantium coleret tempore alieno interrogans, tamen nulla eius definitio litis a vero dissonans reperitur, nec argui unquam potuit ob religionem vel quodcunque aliud ab aequitatis recto tramite deviasse."

104. 朱利安自己曾聲稱，這是他的仁慈的體現: 436A; 比較 424C, πράως καὶ φιλανθρώπως.

105. 436B。

干預，但在朱利安看來，一般情況下只要遵遁一個原則就足夠了，即不守法的人也得不到法律的保護。這意味着總體上已經不需要死刑，對罪犯的懲罰也局限在個人權利的剝奪上（尤其是那些已經進入司法程序和可在可控範圍內的人），即取消他們贈予和接受遺產的權利（希臘文）。朱利安的這一政策不僅證明他是一個文明的統治者，也在一定程度上為狄奧多西時代的類似政治措施開了先河。

和君士坦丁一樣，朱利安發現寬容原則和給予那些與他信仰一致的人更多權益並不矛盾。「我希望讓敬神的人得到鼓勵，坦白地說他們也應當得到鼓勵。加利利人的愚蠢行徑幾乎把一切都顛倒過來，是天國的仁慈拯救了我們。所以我們應當景仰諸神，也景仰敬神的人和城市。」<sup>106</sup>這種「鼓勵」所採取的形式，是在帝國各機構中排擠良知型基督徒，代之以傳統的羅馬式宗教儀式。軍隊中則更是如此，異教符號再次取代了拉布蘭旗（*Labarum*），每一次軍事行動前都要舉行複雜的占卜和獻祭儀式，由皇帝親自進行操作。我們可以從中體會到聖哲羅姆所說的一種「令人愉快的迫害，不僅迫使人也誘惑人去獻祭」（*blanda persecutio illicita magis quam impellens ad sacrificandum*）。<sup>107</sup>

有人認為，朱利安「將卓有成效的教會生活嫁接在異教的樹幹上」，是他最具創造性的作為，如果不是最偉大成就的話。他進而認為，這一觀念本身也是「借自基督教的」。<sup>108</sup>我們同意朱利安與君士坦丁一樣認為國

285

106. 376C, D。

107. Eusebius, 《編年史》英譯本, 卷二 (366)。

108. Rendall, 《朱利安皇帝》, 頁 144; 比較 Duchesne, 《基督教會古代史》, 卷二, 頁 328: 「朱利安……力圖將基督教精神注入那被挖掘出異教屍體裏。」  
(Julien ... cherchait à insinuer l'esprit chrétien dans le cadavre exhumé du paganisme.)

家宗教是必要的，但我們絕不認為，他需要去君士坦丁那裏尋找這一觀念。早在奧勒利安（Aurelian）的時代，這類觀念已經到處流傳；在第二次四帝共治時，它們已經變成了實際的政治措施。<sup>109</sup>但是，這一想法甚至可以追溯到更古老、更尊貴的譜系那裏。在柏拉圖所提出的眾多極具創造性的觀念中，沒有哪一種比他設想的體制化公共宗教更為引人注目了。<sup>110</sup>

所以，存在於朱利安和君士坦丁之間的問題是：如果需要一種國家宗教，為甚麼不從希臘文明那裏找，為甚麼不要那種「好公民的宗教」，卻拿來「壞公民的宗教」？<sup>111</sup>這個問題的回答是：柏拉圖的太陽神一神論作為文明崇拜之基礎，能夠團結和激發羅馬精神，同時還能在更大的範圍內，為地方和國家的雙重忠誠提供新的支柱。這種設想雖然注定要失敗，卻在許多方面非常有趣。它首先要求普遍重建神廟和神像，在朱利安看來，這一物質象徵使人們得以接近至高之神。<sup>112</sup>隨之而來的是壯觀而引人入勝的異教獻祭儀式的恢復，大型獻祭的煙霧將從祭壇中上升至天國。為了促進這一體制，朱利安親自進行了專業祭司的選拔和訓練（以能否勝任為標準）。作為最高祭司，他從古代羅馬的遺產中獲得了權威，以組織和指揮帝國宗教儀式，訓誡和申斥諸位大臣。<sup>113</sup>

朱利安一邊着手復原宗教，一邊計劃恢復古典文化的學習。我們已經提過文學與帝國內生活的密切關係。

---

109. Lactantius, 《論迫害者之死》, 第 36 章: “sacerdotes maximos per singulas civitates singulos ex primoribus <Maximinus Daia> fecit”; 比較《教會史》, 卷八, 第 14 章, 第 9 節及以下, 及卷九, 第 4 章, 第 2 節。

110. 《法律篇》, 卷十。

111. Bidez, 《朱利安皇帝》, 頁 261 中提到了朱利安政策在將希臘主義轉化為神權政治的過程中發生「墮落」的情形。作者將其歸咎於施法者的影響（始於三六二年春）。

112. Ammianus Marcellinus, 卷二十二, 第 5 章。

113. Julian, 288-305。



即使像君士坦提烏斯這樣的基督教君主，也承認這種關聯。儘管他本人背叛了官方異教，他仍然把文學藝術 (*liberales artes*) 視為公務系統中不可替代的晉升準則。<sup>114</sup> 但是，在朱利安看來，學習古典文化不僅涉及單純的功用，而且對於古典化意識形態的形成也是必要的，所以它的重要性僅次於國家的戰爭行為。<sup>115</sup> 因此，他會着手控制帝國的教育機器，從而進行一項羅馬教育史上意義深遠的實驗，就毫不令人驚奇了。他禁止成立私立學校，所有教師從此由他們所在城市的政府發放執照，發放的許可權則保留在皇帝本人手中。<sup>116</sup>

在一條很長的法令中，<sup>117</sup> 朱利安解釋並論證了這一項目的內容，其觀點至今也很有價值。他在文中提到關於一般的學術自由的問題，並特別向基督徒發出了挑戰：

我們認為，恰當的教育並不體現在準確有力地運用詞彙的能力，而在於掌握一種積極健康的態度，和關於善與惡、適當與不當的正確觀念。因此，任何人如果想的是一套，教的又是另一套，他就同時遠離了知識和正義。他的陳述與他的信仰之間的矛盾也許是微不足道的，但他仍然應當受到指責，儘管這一罪行並不嚴重。不過，如果他涉及了一些極其重要的問題，提出了逆反的觀點，那就的確確

287

114. 《狄奧多西法典》，卷十四，第1章，第1節(357)：“ne autem litteraturae quae omnium virtutum maxima est praemia denegentur, eum qui studiis et eloquio dignus primo loco videbitur, honestiorem faciet nostra provisio ...”

115. 同上，卷六，第26章，第1節(362)。

116. 同上，卷十三，第3章，第5節(362)：“magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant.”

117. Julian, 422-424。

是小販與惡人的所為了，因為他教的恰恰是自己認為錯誤的東西。……

因此，所有那些想成為教師的人，都應當具有健康的道德品質，不能提出新奇怪異和與自己的信仰相矛盾的觀點。這尤其適用於那些向年輕人教授古代文學的人，無論他們是修辭學家、語法學家還是哲學家（佔大多數），他們都聲稱不僅要做語言的大師，而且要做傳統和觀念的大師，並就公共事務中的言行提供指導。他們的主張是否合理，這個問題我暫且不談。我尊敬那些進行如此重要之研究的人們，而我將更為讚賞他們，如果他們不去欺騙和愚弄自己，不去想一套而教着另一套的話。荷馬、赫西奧德、德摩斯梯尼、希羅多德、修昔底德、伊索克拉底、呂西亞斯，他們都將諸神視為自己的智慧的創造者和啟示者。難道他們之中有哪一個不希望獻身於赫爾墨斯或繆斯嗎？所以，如果有人解釋自己的作品時，竟然對自己的信仰表示蔑視，那是很荒唐的。我認為這很荒唐，但我不會就此去命令他們僅僅為了求生而改變這些觀點。但我堅持認為，他們應當避免教導那些他們並不相信的東西。如果他們的確想教書，那就讓他們一開始就告訴學生們……所有這些他們曾譴責為不虔誠、愚蠢、神學思想錯誤的作者們，沒有一個真正犯有他們所說的罪過。相反地，教師們靠這些著作謀生和獲得薪酬，證明他們自己才是貪婪、醜惡的小人。……

在此之前，種種客觀條件使他們無法體驗真正的宗教；普遍的恐怖成為不能表達關於宗教的正確觀念的藉口。但是，如今我們依靠上天的恩典和仁

慈獲得了自由。所以，如果有人教授他不認為是真理的東西，在我看來是很荒唐的。如果他們認為自己教授和解讀的東西中有任何智慧可言的話，那就讓他們首先效仿那些作者的虔誠吧。而如果他們的確相信這些作者對諸神的觀念有錯誤，那就讓他們去加利利人的教堂裏研究馬太和路加。……

288

正面的規則是用來監管教授與教師的行為：所有想來上課的學生都必須被學校接收。如果將那些尚不明白該走哪條路的孩子排斥出最好的道路，或用恐嚇使他們違心地接受祖先的信仰，那同樣是極不合理的。當然，有時的確需要違背他們的意願地對待他們，就像一個人對待精神病患者一樣，但這是因為我們應當同情那些受到折磨的人。我想，對於精神錯亂的人，我們應當教導而不是懲罰。……<sup>118</sup>

朱利安如此向學校發出「召喚」，從而提出一個問題：究竟應當把文學視為既有秩序的支柱，還是人類的共同遺產？它究竟是社會功能的主要工具，用以使統治階級在一定程度上獲得內在的或精神的和諧，從而明確自己的責任，還是一種人人皆可獲得的啟蒙的媒介？值得注意的是，在關於教育的觀點上，這位皇帝甚至無法得到那些較高尚的異教徒的支持。阿密安說：「我們應當永遠對這一苛刻的法令置之不理，他想用它來阻止基督教信徒教授語法和修辭學。」<sup>119</sup>對於自由派的異教徒來說，這個問題是至關重要的。所以，儘管我們可以為朱利安的共和主義說好話，但不容否認的事實是，他通

118. 關於奧古斯丁對此事的看法，參看《上帝之城》，卷十八，第52章。

119. Ammianus Marcellinus，卷二十二，第10章，第7節；比較卷二十五，第4章，第20節。

過對文化的壟斷，試圖給他的臣民重新戴上一副枷鎖，與他剛剛承諾為他們解開的那副同樣有害。在這方面以及其他方面，朱利安的政策標誌着帝國在四世紀正持續地走向極權。基督徒們敏銳地覺察到，對文化研究的禁令會帶來甚麼致命的後果，他們從帝國政策中發現，大眾信仰正在越來越變成朱利安執着宣稱的那樣，即純粹是一種半野蠻式的崇拜，加上一點來自加利利的規則限制。由此，福音作為一種「準備過程」（*praeparatio*，其中包含了人類的全部精神體驗）之頂點的意義被破壞了。於是，他們與這位叛教者展開了一場激烈戰鬥，直至他的死亡才告一段落。

朱利安的敵人或許很幸運，因為他所處的地位使得他們的希望不久就全部實現了。正如我們已經指出的，朱利安反對君士坦丁主義的一個重要部分，就是他對這位叔叔的親蠻族政策的否定。在北方邊界，這意味着結束各種屈辱的經濟援助，這些援助在榨幹各城市資源的同時，起到的作用僅僅是使受益者們的自負和貪婪進一步擴張。在東部，這意味着對波斯國王施以懲誡，恢復羅馬文明傳統的軍事榮耀。<sup>120</sup>但是，這一旨在復興共和國的計劃證明是一個禍根。歐特羅皮烏斯在談及不久前的穆爾薩（Mursa）戰役（君士坦提烏斯在此戰中推翻了馬格嫩提烏斯）時認為，這場戰爭消耗了巨大的軍事力量，這支力量本可以用來保衛帝國的安全與光榮，不管要打多少場仗。<sup>121</sup>主要依靠朱利安個人在西部的努力，這支力量被艱難地重建起來。可是現在，為了要建立一支遠征軍，這位皇帝撤消了高盧的前線守軍，把他們和他從堂兄那裏接手的軍隊聯合起來，構成了一支多達六萬五千人的（按古代標準）高度機動化、整體化的

---

120. Ammianus Marcellinus，卷二十二，第 12 章及卷二十四，第 1 章。

121. 《羅馬史綱》，卷十，第 12 章。

陸軍。他注定要把這支力量，連同他自己的生命丟棄在美索不達米亞的沙漠中。結果，他使帝國在其最後的幾十年中完全陷入軍事癱瘓。

我們有理由以一種完整的、同情的態度，將朱利安的機動計劃視為希臘—羅馬異教最後一次打着自己旗號的行動。同樣意義重大的是他的臨終遺言。這份信仰自白無論就其所彰顯的高貴慷慨的精神，還是其中處心積慮的安排，都說明朱利安的確是加圖和蘇格拉底的最後一個精神繼承人。在這一古典理想的最後陳述中，這位叛教者先是回顧了傳統哲學對死亡這一生命鐵律的觀念。他表示願意履行一項義務，報酬是免於這個世界的種種危險，命運、環境和諸神便在這個世界中共同掌控着人類的命運。但是，這些危險雖然會摧毀弱者，卻也會試驗出強者的勇氣，他們正是通過以男人的精神直面危險，使人生獲得了價值和意義。依據這一標準，朱利安表示他作好了死亡的準備，正如他曾經活過一樣，因為他清楚地知道自己已經履行了作為國民和統治者的雙重責任。他由於神寵而得來的信任始終未被沾污，他堅決反對「腐敗的專制原則」，表現了對聯邦共和國專斷要求的服從，即無論在和平或是戰爭中都聽從理性和實際的要求。他對永恆的上帝給予感謝，因為上帝使他沒有死於叛逆、慢性疾病和罪犯之手，也因為上帝在他仍處於幸運和榮譽的巔峰時帶走了他。作為共和國忠誠的兒子，他希望能夠有一位優秀的君主來繼承他的事業。<sup>122</sup>

290

朱利安就這樣死了，正如他曾經活過。這是對柏拉圖思想的殉道。從當時一份資料的保留片斷中，可以看到他的追隨者對他的悲劇性結局的感傷。

---

122. Ammianus Marcellinus, 卷二十五, 第3章, 第15-20節。我在這一段借鑒了吉本的詮釋(第二十四章, 頁515)。

連大眾也覺得他們很快可以找到另一個領導人，可是像朱利安這樣的另一個領袖，他們永遠不可能找到了，儘管他是一個被塑造出來的神（πλαστὸς θεός），他卻是一個人形的神。朱利安擁有如神一樣的思想，他超越了人性的罪惡傾向……他雖在物質的身體之中，卻與非物質的存在交往……他甘心服從規則，因為對於人類的福利而言，一個統治者是必需的。<sup>123</sup>

普魯頓丟（Prudentius）顯然同意他們的判斷，他在其著名的詞句中寫道：<sup>124</sup>

……軍隊勇敢的統帥，軍團的奠基人，  
慶祝戰役的勝利，  
祖國的占卜官……  
他對神雖然狡猾，  
但無論如何，對羅馬人決不會背信棄義……\*

291 假如朱利安為之獻身的事業注定要失敗，那也完全不是因為他缺少智力或耐力。的確，阿密安曾以類似於修昔底德評價尼昔亞斯（Nicias）的口吻，批評這位皇帝「過分沉迷於預兆學（praesagiorum sciscitatio），使自己越過了合理預言的界限，陷入了純粹的迷信之中」。<sup>125</sup>這類迷信事件數不勝數，例如他拒絕重建神廟，是因為「可

---

123. Eunapius, 《殘篇》, 引自吉本。

124. Prudentius, 《神聖化》, 第 450 行及以下。

\* 原文為拉丁文：

“...ductor fortissimus armis  
conditor et legum, celeberrimus ore manuque,  
consultor patriae ...  
perfidus ille Deo, quamvis non perfidus orbi ...” ——編注

125. Ammianus Marcellinus, 卷二十五, 第 4 章, 第 17 節。

怕的火球在地基中不斷爆炸，使工人們不敢接近」，他將這些爆炸（很可能是地下氣體被釋放所致）歸因於超自然的存在。<sup>126</sup>不過，這主要還不是由於朱利安性格上的缺陷，而是他所信奉的思想體系出了問題。

在這方面，我們可以回想起吉本的論述：「皇帝的天才和權力並不足以恢復一種缺乏神學原理、道德規則和教會紀律的宗教。」這即是說，他所提出的赫利俄斯神是一個沒有熱度的太陽神，因此無法解決理念論方法內在的模稜兩可。從這個角度看，包括當時的一些物質論者的輕率言行，都應當被視為對他用錯地方的熱情的指責。不過，他的失敗並不單單是因為物質論者對他所傳達的信息充耳不聞，畢竟這些信息中並沒有任何東西可以吸引像阿密安這樣的舊式人本主義者。而在基督徒中，也沒有幾個嚴肅的思想家可能被他拉攏過來。於是，他不得不去尋求少數新柏拉圖主義者的支持，事實證明，這些所謂「智者」的學術建議和協助都具有飛去來器的特徵。在其他方面，這位皇帝則是在上演獨角戲。令他深深失望的是，他發現自己的使命不僅未能在任何人心中形成信念，連一點熱情的火花也沒有激起。他連自己都不能正確認識，當然不能指望理解其他人的思想和心靈。所以，他的努力的結果僅僅是再度證實了三世紀已經形成的定論。但是，他至少在失敗中彰顯了自己的悲劇人物色彩（如果不是英雄色彩的話），正如加圖在他的年代也曾全心投入一項失敗的事業一樣。

---

126. 同上，卷二十三，第1章，第3節。





## 新共和國的國家與教會

隨着瓦倫提尼安的繼位，作為一種組織化生活體系的羅馬文明進入到它的倒數第二個階段。在此期間，在君士坦丁王朝曾不斷掀起風暴的宗教與哲學論爭終於平息下來。由於帝國正面臨日益增加的威脅，現在的主要問題是，羅馬人建設一個新世界的努力會否使他們失去舊世界中所有好東西。在這種氛圍中，國內的天才們再次想到獨特的辦法使兩者統一。他們以古代文化與基督教秩序的要求並無二致為名，將其保護下來。隨着世俗生活的種種形式得到鞏固和穩定，羅馬世界便面臨着狄奧多西統治這一最後歷史階段了。朱利安的戰敗之所以具有戲劇性的重要意義，不只因為他死在美索不達米亞的平原上，更因為由此導致的繼承人之爭。雖然選舉按慣例以異教儀式進行，<sup>1</sup>軍隊的選擇卻指向了一個眾所周知忠於基督教信仰並將以基督教皇帝（Christianissimus Imperator）之名載入史冊的人。約維安（Jovian）的事蹟模糊而平凡，在他的短暫統治中的大部分時間裏，他似乎都是以前任皇帝的名義發號施令的。不過，儘管他的政治作為相當之少，卻已能夠顯示出對朱利安原則和政策的劇烈反彈。為了將羅馬大軍的剩餘力量從困境（如果不是絕境）中解救出來，約維安採取了最現成的辦法來實現安全撤軍。他將底格里斯河之外的五省割讓給了

---

1. Ammianus Marcellinus，卷二十五，第6章，第1節：“hostiis pro Ioviano extisque inspectis.”

羅馬的宿敵（戴克里先在二九七年將其與美索不達米亞東部連接起來），包括尼西比（Nisibis）和辛格拉（Singara）的大型要塞。同時他還放棄了羅馬傳統上對亞美尼亞的保護國地位。基督教史家們之所以將這一迅速達成的杜拉和平協定（peace of Dura）稱為「恥辱而無可奈何的」，也許是出於他們的宗教偏見，而根本不是出於對當時的政治軍事形勢的認真考慮。不過，約維安的繼任者們都對這一條約表示敬重的事實（儘管他們一定清楚它給羅馬帝國的亞洲部分帶來多少威脅），說明他們的評判還是有些道理的。就這樣，約維安一邊將朱利安折損之地劃歸別國，一邊扭轉國內的政策，給基督教教會恢復了曾被這位叛教者剝奪的地位和特權。他由此表達了對官方異教堅定的、最終的否決。

異教的反彈失敗了，它永遠炸毀了將帝國重建於一個真正的「政治」基礎之上的希望，再次闡明了那個世紀的主要問題。在朱利安時代之後，這一古老的宗教失去了戰鬥力，在僅僅一代人的時間內就幾乎毫無反抗地接受了死刑判決。另一方面，諷刺的是，朱利安毀滅基督教的企圖卻反倒給這一信仰帶來了活力。在被剝奪了帝國的恩惠後，教會洗去了君士坦丁時代的許多醜聞，並恢復了曾在三世紀幫助它成功抵禦迫害的某種精神。同時，面對共同的威脅，相互競爭的派系重新團結起來，大公教基督徒與半阿里烏主義者最終找到一個準則（*μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν*），使他們克服了相互的仇恨，達成了廣泛的一致。由於這些進展，羅馬世界又一次開始沿着基督教路線（或名義上的基督教路線）向前發展。

但是，從這個角度看，這位「最像基督徒的陛下」的角色僅僅是指明前進的方向，而實際的發展藍圖則是由他人之手繪製出來的。在叛教者朱利安那裏，獻身於

帝國意味着背叛上帝。而在他的繼任者那裏，獻身於上帝則似乎意味着背叛帝國。雖然羅馬可以接受基督教的復興，但這位基督教皇帝的失敗主義卻不是它所能承受的。所以，當約維安忽然去世，把皇位留給還是個嬰兒的兒子時，軍隊就將不久前的授權拋諸腦後，再度選舉出一個軍人皇帝，從而履行了歷史的使命。這位新奧古斯都非常清楚他所面臨的緊迫問題，<sup>2</sup>立即指派了一個可信賴的同僚。於是，在整整十一年間，瓦倫提尼安與瓦倫斯如兄弟般團結一心，<sup>3</sup>共同承擔了管理帝國的重任。

和約維安一樣，這對「神聖兄弟」都自稱信仰正統基督教，只有瓦倫斯在其統治的最後階段曾被指偏向阿里烏主義。但是，他們試圖親自重建的強大高效的基督教政權並沒有喚回君士坦丁時代的宏大理想。君士坦丁主義的基礎是半異教式地承諾一個人間盛世，其方法是使各種原則融合在一起，儘管三世紀的護教士們早就大聲宣稱它們無法相互協調。隨着普世和平的期望、帝國與其鄰邦緊密團結的期望早已被看成幻影，那個雖然珍愛帝國的文化遺產，卻由於接受了「基督教理想」而重新煥發青春的社會也失去了它的夢想。長達半個世紀的激烈辯論和鬥爭（以朱利安治下的反應的危機為頂點），已經足以使第一位基督教帝王的期望煙消雲散。它所揭示的真理是：新的信仰根本不能修復羅馬文明內部的缺陷，它所帶來不是和平，而是利劍。

標誌着氣氛變化的是新政府的一次轉向，他們回到了君士坦丁和李錫尼在三一三年所主張的立場上。瓦倫提尼安以類似《米蘭敕令》的口吻，再度宣佈寬容原則

2. Ammianus Marcellinus, 卷二十六, 第4章, 第3節: “magnitudine urgentium negotiorum.”

3. Dessau, 《拉丁銘文選》, 762: “fratres concordissimi.”

是新共和國的基礎：<sup>4</sup>「使者為證，朕已頒佈命令，為了國家的繁榮，需要寬容那些有特殊才幹的人。」(*testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique quod animo inbibisset colendi libera facultas tributa est.*) 我們立刻能夠從這一宣言中感受到，它與君士坦丁式基督教在精神和方法上都有巨大差異。同時，其中還含有一種與當時世界的各種力量相妥協的願望。從理論上說，它向相互衝突的各宗教宣佈中立，從而早早提出了十九世紀的自由教會、自由國家的理想。而在實際上，它意味着這位皇帝有意地、堅持不懈地想要滿足異教與基督教雙方的合理願望，從而解決一個在前五十年一直糾纏不清的問題。這種意圖清楚地體現在瓦倫提尼安實施其寬容原則的措施中。他一邊肯定基督徒的免稅權和豁免權，<sup>5</sup>一邊以國家防止教會濫用特權為名，對他們加以干涉。對於尋求進入較低教階的人們（如果是應人民的要求，並得到了市級權威的同意），君士坦提烏斯皇帝曾授權允許其保留財產，於是國家就無法從中徵稅。瓦倫提尼安取消了這一特權，命令這些人要麼將其地產轉交給近親，要麼就交給他們即將離開的行政區。任何人企圖逃避這些規定，都將被強制在當地服役。<sup>6</sup>於是，這位皇帝事實上回到了朱利安所制定的原則：「地方長官沒有偏袒基督教的義務」（*decuriones qui ut Christiani declinant munia recocentur*），<sup>7</sup>只是在方式上有所修改。同樣地，他禁止帝國磨坊企業的成員以獲得教會職位的方式逃避稅收，<sup>8</sup>並宣佈寡婦和受監護者無權將遺產贈予其精神導師，從而對當時臭名昭著的寄生行為予以打

4. 《狄奧多西法典》，卷九，第16章，第9節（371）。

5. 同上，卷十六，第1章，第1節（365），第2章，第18及19節（370）。

6. 同上，卷十二，第1章，第59節（364）。

7. 同上，卷十三，第1章，第4節（362）。

8. 同上，卷十四，第3章，第11節（365）。

擊。聖哲羅姆的一句評語說明了這一措施的必要性，他說他恨這條法律，但更痛恨促使這一法律被頒佈的現狀。<sup>9</sup>最後，在瓦倫提尼安去世後的第二年即三七六年（那時他的影響猶在），帝國公佈了一項法令，重申教會法庭具有審判權，但將其限制在民事案件上。刑事審判權（*actio criminalis*）仍然保留在國家的手中。<sup>10</sup>

出於相似的態度，瓦倫提尼安雖然寬容異教，但僅將特許權擴展到傳統的希臘—羅馬式崇拜中。於是，一邊是夜間祭祀和神秘儀式被普遍嚴禁，違者處以極刑，一邊希臘式神秘活動卻引人注目地得到認可。<sup>11</sup>此外，占卜活動被局限於國內的拉丁模式，<sup>12</sup>而在要求「占星師的活動應當停止」（*cesset mathematicorum tractatus*）的法令中，占星術再度被宣佈為一級重罪。<sup>13</sup>最後，摩尼教的集會被禁止，顛覆習俗（*profana institutio*）的教師被認為犯有重罪；用於崇拜活動的土地和建築將被充公。隨後的一項法令則聲稱，所有執法不力的地方長官將被施以罰款。<sup>14</sup>

296

我們也許可以把這些措施看作一個索引，用來理解瓦倫提尼安的思路和意圖。與在君士坦丁及其繼任者們的統治下所進行的宣傳佈道相比較，這些措施體現出一種對帝國內多樣化宗教潮流持審慎態度的政策，根據阿密安·馬凱利努斯的陳述，這種政策乃是當政者感覺最為榮耀之處。<sup>15</sup>它既說明瓦倫提尼安接受了君士坦丁的變

9. 同上，卷十六，第2章，第20節（370）；Gibbon，《羅馬帝國衰亡史》，第二十五章，頁29，注80。

10. 《狄奧多西法典》，卷十六，第2章，第23節。

11. 同上，卷九，第16章，第7節（364）；比較Zosimus，《新歷史》，卷四，第4章，第3節。

12. 同上，卷九，第16章，第9節（371）。

13. 同上，卷九，第16章，第8節（370/3）。

14. 同上，卷十六，第5章，第3節（372）及第5章，第4節（376）。

15. Ammianus Marcellinus，卷三十，第9章，第5節：“hoc moderamine principatus inclaruit quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit

革，同時也表明他決心避免君士坦丁皇室的種種錯誤。不過，儘管他消解了宗教與政治的聯盟（這種聯盟把皇帝變成了主教，把主教變成了政客），卻並未就此承認「內在生活」或「更高尚生活」的自主權。無論他的措施顯得怎樣慷慨大度和具有自由精神，其主旨從頭到尾都在於對公共秩序的關注。為了捍衛這一秩序，他不僅尋求規範人們的行為的權利，而且還要規範他們的信仰。就這樣，瓦倫提尼安從政治策略的角度着手解決信仰與道德的問題，從而在實質上重申了古典式聯邦共和國的主張。而且，我們在他對境外勢力或各種顛覆性力量的敵意中，以及他對傳統希臘—羅馬崇拜的溫柔態度中，都可以看出他雖然是個名義上的基督教信仰者，他的精神傾向事實上卻在羅馬傳統一邊，而不相信教會承諾的未來。

從這個角度看，這位皇帝關注的首要問題，便是社會該如何抵禦它所面臨的軍事威脅，這樣的局面自從三世紀的恐怖年代以來從未有過。由於帝國的陸軍在朱利安錯誤的遠征中遭到重創，由於聲望下跌和資源減少，羅馬在突然間遭遇到蠻族前所未有的侵襲。在這場侵襲中既有那些幾個世紀以來一直破壞着北部邊界和平的部族，也有一些新的、無人知曉的名字。在不列顛，皮克特人（Picts）和蘇格蘭人迅速地穿越了哈德良長城（the wall），或從西海岸登陸；海盜們則從日耳曼海開始，對已被稱為撒克遜海岸的地方進行毀滅性襲擊。歐洲大陸所承受的壓力同樣巨大。阿勒曼尼人（Alemanni，一個為軍事目的組織起來的條頓部族聯盟）穿過萊茵河，劫掠了莫根台孔城（Moguntiacum），直接威脅到上日耳曼

---

nec ut hoc coleretur imperavit aut illud; nec interdictis minacibus subiectorum cervicem ad id quod ipse coluit inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit.”

的羅馬守軍。同時，哥特人在被大群來自亞洲腹地的匈奴人和阿蘭人（Alans）逐出他們在西徐亞的家園後，也已經擠滿了多瑙河岸，努力想要穿透日漸薄弱的防線，到河流的右岸來尋找安全。

在此情形下，一位富有戰鬥精神的皇帝的登基，為羅馬文明帶來了一段短暫而意義重大的間歇期。瓦倫提尼安的使命便是要拯救帝國，他以永不衰歇的精力加強西部的防務。<sup>16</sup>他於三六六年至三六八年擊潰了阿勒曼尼人，並且是國人中最後一個渡過萊茵河的人。兩年後，這個民族的一個分支（勃艮地人[Burgundians]）被制服，定居在波河河谷的空曠耕地上。瓦倫提尼安在平息叛亂的同時重新加固了前線，到了他去世的那年（三七五年），可以說這位皇帝已經恢復了羅馬帝國對萊茵河的控制。同時，他的同僚出於緊迫的形勢，不得不周旋於安提阿與色蒙（Sirmium）兩地。他在鎮壓了普羅科皮烏斯（Procopius）領導的異教叛亂後，本已準備進攻杜拉的據點，但由於哥特人的威脅日近，他不得不把注意力集中於多瑙河。

但是，此時的局勢已經相當緊張，從這時起，可以毫不誇張地說，疲憊的帝國幾乎已經進入被永久圍困的境地。因此，一切事務都必須從屬於國防這一首要矛盾。

《狄奧多西法典》生動地記述了帝國重建羅馬軍隊的努力：從戰士的動員，到籌集錢款和物資，以使他們能夠堅守在戰場上。於是，浪費行為普遍減少，戰時徵稅體制開始啟動，擔任地方稅收徵集者的區民必須服從最嚴酷的命令。這些人為了完成規定數量而變得冷酷無情，這無疑會強化他們作為一個階層給人們的邪惡印象（「有多少區民，就有多少暴君」[quot curiaes, tot tyranni]）。

298

---

16. Ammianus Marcellinus，卷二十六，第5章，第9-14節。

同時，最後一點人力也被帝國徵用。我們已經提到，瓦倫提尼安曾頒佈一項法令，要求所有身體健全的僧侶服勞役和兵役。<sup>17</sup>為了給軍隊補充兵源，士兵的孩子必須從事他們父親的職業，如果有生理障礙則從事其他形式的公共服務。<sup>18</sup>那些試圖躲在戰線後面充當隨軍者的自由民，如果身體健全，也必須加入現役戰鬥隊伍。<sup>19</sup>新兵的標準身高被定為羅馬制的五尺七寸。<sup>20</sup>三六七年頒佈的一項法令恢復了君士坦丁時期的規定：那些以自殘方式逃避兵役的人將充當軍隊的僕役；另一項法令則規定，違背該條款的人將被活埋（concrematio），同時，如果是僕人觸犯該條款，他的主人也將遭到嚴懲。<sup>21</sup>此外，為逃兵提供住宿的人也會受到處罰，如果是平民，將被處以在礦井中服苦役，如果是貴族則沒收其所有財產。<sup>22</sup>而隨後頒佈的一些誘使逃兵回到軍隊（承諾不加責罰）<sup>23</sup>的命令則說明了強制措施效果有限和人力的極度匱乏。

隨着四世紀總體形勢的發展，提供兵源逐漸成為一項與財產相關聯的義務（*tironum praebitio in patrimoniorum viribus potius quam in personarum muneribus conlocetur*）。於是，按照一種與俄羅斯帝國相似的模式，地主被強制從他們的地產中供給一定數量的勞動力（*corpora*）作為兵源，關於輪換的方式有詳細規定，確保人人都無法逃避兵役。如果徵收的不是勞動力而是錢財，則他們每個人都有承擔的義務（*pro modo capitationis suae*）。<sup>24</sup>根據格拉提安（Gratian）、小瓦倫提尼安（Valentinian Junior）和狄奧多

17. 本書第七章（見頁 269〔邊碼〕。——編注）

18. 《狄奧多西法典》，卷七，第 1 章，第 5 節（364）。

19. 同上，卷七，第 1 章，第 10 節（367）。

20. 同上，卷七，第 13 章，第 3 節（367）。

21. 同上，卷七，第 13 章，第 4 及 5 節。

22. 同上，卷七，第 18 章，第 1 節（365）。

23. Ammianus Marcellinus，卷二十七，第 8 章，第 10 節（368）。

24. 《狄奧多西法典》，卷七，第 13 章，第 7 節（375）。



西在隨後幾年中的立法，任何人不得用奴隸、妓女、麵包師、磨坊工、囚犯工廠人員，或因殘疾無法完成兵役的人充作勞役。<sup>25</sup>按規定，兩個局部傷殘的人可以頂替一個身體健全的人。<sup>26</sup>

除了這些強制措施之外，帝國還計劃用特別的刺激手段，以提升參軍的吸引力。根據兩項較早的法令，退伍軍人從事商業活動無需繳納商業稅（portoria）或關稅。有效服兵役五年以上的軍人可享受減免稅收，甚至可減免區稅，這相當於在帝國其他機構中服役二十五年的待遇。<sup>27</sup>根據一項三二〇年頒佈的法律，退伍軍人被免除了所有個人義務和公民義務（可能源於世襲），還可以免稅佔據和開墾荒地，以及從公共財政中領取固定額度的津貼，用於荒地的開發和豢養家畜。<sup>28</sup>另有一項新條款允許他們在結束服役期後定居在帝國內他們想去的任何地方，這與當時的慣例（即嚴格使公民依附在他們原居的土地上）形成了鮮明的反差。<sup>29</sup>

為了加強軍事機構並確保其勝利，瓦倫提尼安動用了統治權（imperium）中的全部傳統資源。朱利安皇帝曾把柏拉圖的權威作為自己政治手段的基礎，而瓦倫提尼安這個眾所周知的基督徒自然不可能如法炮製。另一方面，雖然他確認自己對福音的信仰，卻從未像其前任們那樣，用它來給予政權理論上的合法性。他更不曾依靠這一點來贏得教會的積極支持。相反，他滿意地看到自己作為世界之主，獨自享有着以實質上的世俗手段來追求世俗目標的權力。對於一個像瓦倫提尼安這樣的單純、現實的實幹者而言，要想從他那裏找到任何關於帝

25. 同上，卷七，第13章，第8節（380）。

26. 同上，卷七，第13章，第10節（381）。

27. 同上，卷七，第20章，第9節（366）及第1章，第6節（368）。

28. 同上，卷七，第20章，第3節。

29. 同上，卷七，第20章，第8節（364）。

國權力的來源與性質的正面論述，都會是徒勞無功的。  
300 不過，他的至高權力不僅體現在他對權力的使用上，也明顯地體現在官方使用的語言：瓦倫提尼安與瓦倫斯「這對神聖且最和睦的兄弟」是「世界之主」（*domini orbis*）、永永遠遠的奧古斯都（*perpetui perennes Augusti*）、常勝無敵的領袖（*victoriosissimi invictissimi principes*）、永恆的帝王（*aeterni imperatores*）。<sup>30</sup>能夠體現他的權力的還有一項法令，根據該法令，私人製造商第一次被禁止將衣服鑲金邊或銀邊，因為這是象徵王權的服飾。<sup>31</sup>他能夠首先讓兄弟，隨後讓他的兩個兒子登上王位，這同樣顯示了他至高無上的權力。<sup>32</sup>

既然帝國權力已被視為獨立的、自足的，瓦倫提尼安的法律自然就不會顯示出多少來自君士坦丁式基督教的積極影響。的確，殺嬰被再度宣佈為一級重罪，前提是出於宗教而非經濟的動機。<sup>33</sup>不過，君士坦丁關於強姦的法律被加上了一個限制條款，即此類控告必須在犯案五年內提出。<sup>34</sup>瓦倫提尼安和他的弟弟一邊拒絕了教會參與刑事審判的要求，一邊又顯示出他們的保守性，他們重申了（儘管口氣並不強硬）將家庭紀律問題交由公共權威裁決的古代傳統（如果涉及重罪的話）。<sup>35</sup>新政府完全不考慮將基督教原則帶入法律，他們繼續進行着朱利安發起的改革，制定了一系列明智而公正的司法管理原則，保留了羅馬法學傳統中的精華。於是，所有案件無論民事刑事都在公開的法庭中進行審判，地方長官被禁止與當事

---

30. Dessau, 《拉丁銘文選》, 5910、5535、5555 等等。

31. 《狄奧多西法典》, 卷十, 第 21 章, 第 1 節 (369)。

32. Ammianus Marcellinus, 卷二十七, 第 6 章。

33. 《狄奧多西法典》, 卷九, 第 14 章, 第 1 節 (374): “si quis necandi infantis piaculum adgressus adgressave sit, erit capitale istud malum.”

34. 同上, 卷九, 第 24 章, 第 3 節。

35. 同上, 卷九, 第 13 章, 第 1 節 (365, 373)。

人私下交易，「任何人不得藏匿於法律與即將作出的判決之後」(ut neminem lateat quid secundum legum vel veritatis ordinem fuerit iudicatum)。<sup>36</sup>並且，地方長官被告誡不得接受任何一方於法庭之外作出的陳述。<sup>37</sup>帝國的一系列措施<sup>38</sup>出台，以規範刑事審判程序。對指控的審理必須在案發省份進行，<sup>38</sup>控方在陳述前必須以書寫方式完成必要的手續，在此之前不能拘捕任何人。<sup>39</sup>與第三方有關的供詞，只有當其出自此前已證明其清白的證人之口時才被採信。<sup>40</sup>各省總督有權逮捕和拘禁刑事嫌犯，不論其地位高低，隨後應親自將案件呈交給皇帝，或當時間不允許時呈交給行政區長官，或（當嫌犯是軍人時）呈交給軍隊長官（magister militiae）。<sup>41</sup>在審理元老院議員所涉嫌的重罪案件時，市政官（praefectus urbi）需有五位以抽籤方式選出的「名譽卓著者」協同審理。<sup>42</sup>

瓦倫提尼安與瓦倫斯對現行體制的改進也體現了相似的態度。他們繼續進行朱利安所發起的理性化改革，頒佈了一系列法令，對作為省級長官與區級長官之中介的高級牧師（vicar）的職權進行了改良。<sup>43</sup>他們還以同樣的方式頒佈了若干補充規定，以監控地方對公共交通設施的使用。<sup>44</sup>也許在這方面最為重要的進展是細化了對官僚瀆職行為的監督機制，尤其是所謂的「民權維護機制」（defensio civitatum）或「大眾維護機制」（defensio plebis），它相當於一個原始大眾仲裁機構的四世紀版

36. 同上，卷一，第16章，第9節（364）。

37. 同上，卷一，第16章，第10節（365）。

38. 同上，卷九，第1章，第10節（373）。

39. 同上，卷九，第3章，第4節（365）。

40. 同上，卷九，第1章，第12節（374）。

41. 同上，卷九，第2章，第2節（365）。

42. 同上，卷九，第1章，第13節（376）。

43. 同上，卷一，第15章，第5節（365）；第6節（372）；第7節（377）；第8節（377）。

44. 同上，卷七，第4章，第10-17節（364-377）。

本。這一體制的原型是君士坦提烏斯二世所設立的「元老院權益維護機制」(defensio senatus)，它規定帝國元老院的議員有權從各省挑選一到兩人，以「維護所有人的祖傳財產」，抵制稅收官員的無理徵收。瓦倫提尼安與瓦倫斯接受了這一規定，並將其擴展到城市一級，作為保障大眾利益的一種方式。<sup>45</sup>但是，他們雖然以這些創舉自豪，卻很快發現有必要制定一些補充規定，來監督保護人(defensores)選舉時出現的行賄受賄和腐敗行為。

302 這些保護人顯然把他們的職位看作貪污和壓榨人民的工具。<sup>46</sup>同時，這體制持續地妨礙着行政體制的運轉，並由此使「誰來監督監督者？」(quis custodiet ipsos custodes?)這句話變得古怪而諷刺。整整一代人時間以後，狄奧多西對保護人瀆職行為採取的措施，顯示了他們的違法亂紀已到了何種程度，以及政府如何想方設法加以抑止。<sup>47</sup>

瓦倫提尼安的軍事行動和他的司法及行政改革雖然很有意義，不過說到底，它們只是這一任政權特有的艱苦費力的鞏固措施的一部分。在這方面，也許最令人驚奇的進展要算是那些對社團組織的發展進行管理的措施。由於有了這些進展，最終便出現了國家控制的企業（始於伽利努和奧勒里安的動盪時期，並在四世紀獲得了發展的動力）。這些將工人階層和專業階層組織在一起的實體(corpora/collegia)成為了國家的奴僕和工具。

在這些實體中，最為重要的是那些與國家關鍵事務有關的機構，如提供必要資金的實體，它們都需要服從

---

45. 同上，卷一，第19章，第1節(364)。

46. 同上，卷一，第29章，第3、4、5節(368及以下)。

47. 同上，卷一，第29章，第7節(392)：“defensores nihil sibi insolenter, nihil indebitum vindicantes nominis sui tantum fungantur officio: nullas infligant multas, nullas exercent quaestiones. plebem tantum vel decuriones ab omni improborum insolentia et temeritate tueantur, ut id tantum quod esse dicuntur, esse non desinant”；卷一，第29章，第8節(392)：“removeantur patrocina quae favorem reis et auxilium scelerosis impertiendo maturari scelera fecerunt.”

嚴格的規則和監控。在當時與管理磨坊主社團或麵包師社團（*consortium/corpus pistorum*，負責提供救濟用的麵包）相關的法律中，我們可以了解到這類規則是如何制定的。此種義務是世襲的，並與磨坊主的財產掛鉤，從而始終可以向他們的下一代轉移。<sup>48</sup>所以，帝國元老院或政府的成員都被禁止購買這些財產。<sup>49</sup>另一方面，如果一個麵包師進入元老院，他必須找人接替他的世襲義務。<sup>50</sup>如果一個麵包師小於二十歲，則社團整體將被要求承擔這一義務。<sup>51</sup>在這類情形下，社團將會從自由民（*libertini*）中招募新的成員，前提是他們必須擁有規定數量的財產。<sup>52</sup>一項普遍適用的法律規定，任何人不得逃避與此有關的義務，即使他們進入教會，否則將承擔麵包師的世襲義務。<sup>53</sup>

303

關於帝國的船舶社團（*corpus naviculariorum*）的管理，也有相似的規定。這些社團負責運輸國家所需糧食、木材和其他商品。三六九年，羅馬區長官接到一項法令，要求他徵兵添補現有空缺，使羅馬駐軍每個單位的配置達到六十人。<sup>54</sup>兩年後，東方區的長官被命令以同樣的方式重建東部各省的軍隊。<sup>55</sup>為此目的，需要向各省徵集造船所需的原材料，而船主（*navicularii*）本人將承擔每年的修理和翻新所需的花費，他們的土地也不能使他們免除義務。軍隊的成員則來自貴族（*honorati*）（除非他們在皇宮中任職）、區民、元老院成員（在他們自願的情

48. 同上，卷十四，第3章，第3節（364）：“*panificii necessitatem suscipere successionis iure coguntur.*”

49. 同上。

50. 同上，卷十四，第3章，第4節（364）。

51. 同上，卷十四，第3章，第5節（364）。

52. 同上，卷十四，第3章，第9、10節（368）。

53. 同上，卷十四，第3章，第11節（365）。

54. 同上，卷十三，第5章，第13節。

55. 同上，卷十三，第5章，第14

況下)，以及現有的船主。新老成員的名單（一式兩份！）將被上交至帝國檔案處。如此重組之後，東方區的軍隊便與非洲區軍隊擁有了同樣的地位和權利。

與磨坊主、麵包師一樣，船主的職責也與他們的財產掛鉤。任何人購買了船主的資產（*naviculariae facultates*）都將視其能力（*pro modo portionis comparatae*）承擔相關的義務。<sup>56</sup>帝國制定了詳細的規定，以防止從事海外運輸的人弄虛作假。承運人只有在獲得各省官方的證明文件之後才能離港；他們的船上必須有一名政府檢查員，負責在卸貨時向港務官員清點每一件船上的物品。聲稱在海上遭受了損失或破壞的承運人必須向最近的省總督報告，接受開庭質詢，同時還需提供「合理數目」的船員以供質詢乃至拷問（*quo eorum tormentis plenior veritas possit inquiri*）。庭審的結論將被立即報告給行政區長官；承運人只能在報告損失之後的一年（遠程航運為兩年）內要求索賠。<sup>57</sup>

以上便是瓦倫提尼安對四世紀典型的國家控制體系作出的貢獻，該體系（至少有一次）使得社團需要為其成員的失職付刑事責任，這與古典法學中的一些神聖原則明顯相悖。<sup>58</sup>

這一規範化原則逐漸遍及整個帝國行政機構，它同樣體現在管理礦業社團運作的法規中。瓦倫提尼安將這些在整個世紀中不斷被細化的法規運用於搬運工（*catabolenses*）（該工會顯然隸屬於麵包師行會），<sup>59</sup>以及向首都市場提供豬肉、牛肉和酒的商人（*suarii, pecuarii,*

---

56. 同上，卷十三，第6章，第4-7節（367 & 375）。

57. 同上，卷十三，第9章，第1、2節（372）。

58. 同上，卷十四，第3章，第16節（380）：“*quidquid ex horreis plectibili usurpatione praesumptum sit, id per pectores, in quos totius criminis confertur invidia, matura exactione redatur.*”

59. 同上，卷十四，第3章。

vini susceptores) (朱利安曾對這些商品實施定價)、<sup>60</sup>洗浴服務員、木柴商、<sup>61</sup>建築商、旅行用品商、<sup>62</sup>羅馬與君士坦丁堡兩地的石灰窯工人、<sup>63</sup>在台伯河上運輸貨物的人、<sup>64</sup>還有俄斯替亞 (Ostian) 大道碼頭工人行會 (該行會壟斷了入港貨物的處理權)。<sup>65</sup>

於是，瓦倫提尼安將工人階層納入國家控制，還進一步控制了專業階層。根據這位皇帝頒佈的一條意義重大的法令，首都的十四個區都可以從最優秀的醫生中選出一名首席醫生，為該區的窮人治療 (由政府發薪)。由於這一進展，羅馬在四世紀便有了國家醫療體制，相關的理論也在法律中被提出。<sup>66</sup>瓦倫提尼安還以同樣的原則建立起一個職業畫家 (picturae professores) 行會，其成員如果是自由民，將能享受到其他專業階層所擁有的豁免權，包括免除令人反感的官式接待義務，以及在首都的廣場上享有免租的辦公室。地方行政長官不得要求這些畫家為公共建築做裝飾，或創作帝國肖像畫 (sacros vultus efficiendos)，除非有合理付費。城市官員必須承認他們的特權，違者以褻瀆罪論處。<sup>67</sup>

305

隨着這些進展，瓦倫提尼安完成了一個功能化社會的大致輪廓，這將成為他給狄奧多西時代留下的遺產。這個社會的管理原則便是服務機構的原則：「無人能夠免除義務。」 (nemo aliquid immune possideat)<sup>68</sup>隨着這

60. 同上，卷十四，第 4 章。

61. 同上，卷十四，第 5 章。

62. 同上，卷十四，第 8 章。

63. 同上，卷十四，第 6 章。

64. 同上，卷十四，第 21 章。

65. 同上，卷十四，第 22 章。

66. 同上，卷十三，第 3 章，第 8 節 (370)：“... qui, scintes annonaria sibi commoda a populi commodis ministrari, honeste obsequi tenuioribus malint quam turpiter servire divitibus.”

67. 同上，卷十三，第 4 章，第 4 節 (374)。

68. 同上，卷十三，第 10 章，第 8 節。

一觀念的流行，人們想出了豐富多樣的詞彙來指稱國家加給公民的各類義務。他們所使用的語言充滿了暗示性，把義務稱為責任（munera）、負擔（onera）、工作（ministeria）、奴役（servitia）、債務（nexus）、必需（necessitates），或者稱為「服從行為」（functionum obsequia）、「服從公共責任」（obsequia publicorum munerum）或「公民正當責任」（solemnitates civilium munerum）。被迫承擔這類責任的個人或社團被稱為「職責承擔者」（obnoxii functioni），而從國家的角度看，他們的任務就是不斷地去進行最高權威所規定的服務（「忍受職責，完成義務」[functiones tolerare, implere militiam]）。於是，羅馬文明在其歷史的最後階段，變成了一個從理論上說人人皆是工人，卻無人只為自己工作的社會。對於帝國機構的所有成員而言（主導者除外），這種工作都純粹是財政意義上的，其形式是成為服務大眾的一員。

對這些貢獻<sup>69</sup>的評價原則是「力所能及」，<sup>70</sup>所以其中不僅包括錢財和物品，也包括勞動。它們因此被區分為「個人義務」或「公民義務」。個人義務（munera personalia）與社團義務（[munera] corporalia）或低等義務（sordida）相對，包括各種施加給窮人的苦工。而公民義務（civilia munera）則代表與財產相關，隨所有者地位而不同的義務，其原則是「關懷與尊重」（sollicitudo ac honor），即「貴族品德」（noblesse oblige）的四世紀版本。的確，有一些關鍵義務在理論上是所有有產者都需要承擔的，例如維護公路的義務，<sup>71</sup>對於這一類職責，連

---

69. 同上，卷一，第28章，第3節：“dispositio fiscalium functionum.”

70. 同上，卷十二，第1章，第109節：“functio pro qualitate generis.”

71. 同上，卷十五，第3章，第3節：“a viarum munitione nullus habeatur immunis.”



帝國的領地最終都要承擔。<sup>72</sup>在其他情形下，則會儘量使稅務的承擔者具有相應的履行能力，而且他們每承擔一項特定義務，都會獲得相應的特權和免稅權。

從《狄奧多西法典》中處處可見的細緻入微的規定可以看出，上述原則的普及受到地域因素的制約。不過我們可以指出該體制的某些特點。在一個按照「出身決定職責」（*functio pro qualitate generis*）的原則進行管理的社會中，個人事業的動力的確被消除了大半，但財產（甚至還有財產的缺乏）仍然構成了「人際關係的不變基礎」、權利和責任（無論公共的或私人的）的基礎。世襲原則既是財產觀念的自然延伸，也是強制執行相關義務的最現成辦法，它的出現使得公共服務在名義上成為「祖傳職責」（*patriae functiones*）或「原初束縛」（*originalia vincula*）。對於官僚，君士坦丁早在三三一年已經聲明了「原初義務」的原則。<sup>73</sup>已有的證據顯示，在瓦倫提尼安的統治下，社團與行會的成員也要服從這一規則，瓦倫斯則把它擴展至元老院成員的子女。<sup>74</sup>狄奧多西的一項法令證實，這一原則很快就會延伸到城市的貴族統治者身上。<sup>75</sup>

所以，在這個職能型社會中，財產的概念完全與契約自由無關。我們已經提過對麵包師社團和船主社團成員的土地買賣限制，同樣的限制很快落到了地方元老院議員的頭上。據一條三八六年的法律，地方元老院議員不得處置其不動產或動產，除非在絕對必要的情況下，

72. 同上，卷十五，第3章，第4節。

73. 同上，卷七，第22章，第3節：“ii, qui ex officialibus quorumcumque officiorum geniti sunt sive eorundem parentes adhuc sacramento tenentur sive iam dimissi erunt, in parentum locom procedant.”

74. 同上，卷六，第2章，第12節。

75. 同上，卷七，第1章，第101節(383)：“exemplo senatorii ordinis patris originem municeps unusquisque sequatur.”

307 並得到適當權威的許可。<sup>76</sup>為進一步支持這項措施，帝國不久又頒佈法令，規定任何人如果未經政府許可就購買地方元老員議員的土地，將被沒收與購買價格相當的錢財及該土地。<sup>77</sup>

於是，在羅馬帝國歷史的最後階段，羅馬的有產者遭到了報應。對羅馬文明的發展，有一種嚴厲的評價認為，國家按照西塞羅的說法本是為保護財產權而產生，卻最終把財產權變成了人類文明史上空前的奴役制度的基礎。

由於上述理論在帝國社會中佔據上風，世俗發展的進程被終止，「永恆之城」雖然在羅馬漫長而多變的歷史中，先後貢獻出一個充滿活力與進取精神的農業社會模式，和一個帝國式的、殖民的和民族融合的世界強國模式，她最終向世界交出的卻是一幅靜止的圖景，一個完全成熟的文明在這裏停止了運動。在思想超前或具有民主精神的人們看來，四世紀的社會制度完全是外來的、違反自然的東西，只有在仔細研究了《狄奧多西法典》之後才能對其有所了解。但是，我們可以看出，這一制度包含了一個思路連貫的框架，且對其中的多種秩序進行了嚴格分級，每一級的地位都根據其「經濟的」重要性（即它在整個社會組織所發揮的作用）而小心設定。在這個框架中，每一個團體都擁有許可證（*codicilli*），從而可以在必要的時候驗明證身。即使是社會中不起眼的人物，他們的名字也都被記錄在所處團體的名單（*matricula*）上。<sup>78</sup>人們的衣着和徽章也可以用來區分階層，城裏有制定得很詳細的衣着規範，由檢查署（*censurale*

---

76. 同上，卷七，第3章，第1節（386）：“denique nihil erit postmodum, quo venditor vel circumventum se insidiis vel obpressum potentia comparatoris queri debeat.”

77. 同上，卷七，第3章，第2節（423）。

78. 如同上，卷十四，第2章，第15節：“negotiatorum matricula”。

officium) 負責執行。<sup>79</sup>在整個狄奧多西時代，既定秩序在一系列的規定中不斷得到修正。於是，依據三九七年的一項法令，人們被禁止在城內穿馬褲，違者將處以長期流放和沒收財產。<sup>80</sup>幾年以後，人們（包括奴隸）被禁止在公開場合留長髮，也不允許在首都及其周圍地區穿着動物皮毛。<sup>81</sup>

社會的各個團體階層都被賦予了尊稱，從 *illustres*、*spectabiles*、*clarissimi*（帝國貴族統治者的三個等級），308到「帝國專員」（*perfectissimus/egregius*，用來滿足公務員或已完成特定義務的市民的志向）。這一框架中還包括了新的級別，如相當於「伯爵」的尊稱，以及具有歷史意義的榮譽元老（*senatoria dignitas*）。元老職稱結合了君士坦丁所設立的新貴族等級的榮譽和古代執政官的尊嚴，從而使有產者可以上升到與大總督或行政區長官平起平坐的地位。人們對這些頭銜趨之若鶩，如果不是由於它們本身價值，至少也是因為這些職位所帶來的特權和免稅權。地位的重要性在一部關於程序的詳細規則中得到了進一步強化，其一般原則隨後在狄奧西多<sup>82</sup>及其繼任者們的立法中固定下來。此外，一部關於禮儀的法典則對民間與軍隊的不同等級之間的交往形式（正確的拜訪方式[*ius adeundi*]，正確的親吻禮[*ius osculandi*]等等）作出了詳細規定。

這就是那個由奧古斯都與安東尼諸帝初創、由三到四世紀的歷任政府加以發展、並最終來到狄奧多西時代的制度。每一任政府都對此有所貢獻，即使只是稍加補充。在這些增加的部分之中，有些（如跪拜禮）無疑可

79. 同上，卷十四，第 10 章，第 1 節（382）。

80. 同上，卷十四，第 10 章，第 2 節

81. 同上，卷十四，第 10 章，第 4 節（416）。

82. 同上，卷六，第 22 章，第 7 節（383）。

以追溯到來自東方的影響。然而，這種秩序的內涵仍然是羅馬式的，所以大概已被奧古斯都和哈德良所理解。用吉本的話說，<sup>83</sup>「民政機構的形式、氣派和開支都有助於抑制士兵的胡作非為；雖然法律受到特權破壞或遭到巧辯的歪曲，羅馬司法制度的審慎原則仍然保存了一種秩序和平等，這是東方的專制政府完全不了解的。」這就是說，儘管多位皇帝都努力想給羅馬精神一種新的外觀，但它的核心仍然是關於「良好秩序」（*eunomia*）的古典觀念。從這個角度說，我們應當記住，這一體系內的個人和團體的角色是使自己與整體結構相適應，純粹的「自由」幾乎永遠是多餘的。

為了使這種適應可能實現，沒有哪種社會功能比教育更為必要了。我們曾討論過教育在羅馬文明體系中的位置，並注意到一種公共指導模式的產生，這種模式始於加圖和西塞羅，並在帝國的整個早期時代沿着後者制定的路線發展。<sup>84</sup>隨着國家控制在帝國內逐漸發展起來，教育的理論與實踐無疑變得更为重要，在這方面，瓦倫提尼安的貢獻具有極高的價值。

早先我們曾討論過，朱利安為了將反對力量統一到帝國一邊，曾試圖壟斷教育機器，把它變成政治控制的工具。由於他掌握了所有教師的提名權，結果引來了基督徒的激烈反對，並激起了「文化鬥爭」（*Kulturkampf*），正是這場運動標誌着他的統治的終結。然而，在這裏（在其他地方也一樣），朱利安借助柏拉圖的權威所不能實現的，瓦倫提尼安卻以基督之名辦到了。在後者那裏，國家控制教育從對獨立的私人教師進行壓制開始，這些

---

83. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，第十七章，頁 200。（譯文採用吉本著，黃宜思、黃雨石譯，《羅馬帝國衰亡史》〔北京：商務印書館，1997〕，上冊，頁 407。——編注）

84. 本書第四章。

「哲學佈道者」的精神傳統可以追溯到伯里克利時代的雅典，他們的作為曾經是安東尼諸帝時期人民生活的一大特色。<sup>85</sup>但是，三六九年的一條法令規定，「流浪的思想家」（即那些宣稱自己有哲學素質卻不被官方認可的下等人）應當被集攏到一起，貶回到他們原來所在的地方，以履行他們的世襲義務。<sup>86</sup>隨後的一條法令（於三七六年公佈）則補充說，要在高盧各主教轄區都建立一套複雜的國家教育體系。在較大的市鎮中，帝國要求主管官員們指派語法學和修辭學教師（教授希臘文和拉丁文），並從市鎮財政中向他們支付豐厚的薪水（額度固定）。大城市則要選擇那些最具資格的講師，其薪水的自由度也更大（與他們卓越的才能和城市地位相稱）。<sup>87</sup>如此一來，教師職業就被變成了一個封閉的階級。

國家壟斷教育的傾向在當時還體現在帝國大學的建立上（新老羅馬城都是如此）。<sup>88</sup>這些大學的成立使市政官員擁有了督導權，向學校提出申請的學生需要出具一份原居地的官方證明，表示他們有資格入學。他們還需簡要介紹其學習計劃，以取得官員的認可。檢查署（*censuale officium*）將保留一份他們在該城市居住的記錄，用來警告學生不可缺乏理性和過度放任，尤其不能過於頻繁地觀看公共演出；違反者將受到公開鞭打和暫時停學的處罰。而勤勉、行為端正的學生可以一直學習到二十歲，學校每年都會將圓滿畢業的學生的名字報給帝國檔案處，成為公務員人才庫中的一員。正好在成立這些國立大學的同時，國家圖書館也得到恢復，帝國設

85. Dill, 《羅馬社會：從尼祿到馬可·奧勒留》（*Roman Society from Nero to Marcos Aurelius*），頁 334-383。

86. 《狄奧多西法典》，卷十三，第 3 章，第 7 節：“haec conluviēs”。

87. 同上，卷十三，第 3 章，第 11 節。

88. 同上，卷十四，第 9 章，第 1 節（370）。

置了一個永久性職位，負責書籍的修補和更換。<sup>89</sup>

瓦倫提尼安所建立的幾所帝國大學處於國家教育系統的頂端，這些學校（如同他設立的許多其他機構一樣）延續到了狄奧多西時期。小狄奧多西頒佈了一項法令，在學校已有的語法學主席和修辭學主席（希臘文與拉丁文）之外，增加了一個哲學主席和兩個法學主席，從而完善了大學的建制。這項法令同時重申了國家對教育的壟斷，禁止未經授權的個人公開講學，他們也沒有卡皮托利山的教師們所享有的免稅權。於是，卡皮托利山這個古代的朱庇特神、朱諾神和密涅瓦神的棲息地，這個被德爾圖良稱為「萬魔之殿」的地方，這個聖鵝曾經叫過的地方，如今則迴響着教授們講述古希臘—羅馬的語言、文學和制度的聲音。

311 在瓦倫提尼安的計劃中，可以找到豐富的證據，證明他正如人們所描述的那樣，為帝國的鞏固進行了英雄般的奮鬥。該計劃也說明，這種奮鬥旨在不惜一切代價維持世俗社會的現有結構。為了這一目標，皇帝準備在必要的時候訴諸最極端的辦法。如果需要進一步說明這一點，則可以從一些法律中尋找證據，例如，有一條法律禁止將區民身分（及其相關義務）強加給任何人作為懲罰。<sup>90</sup>隨後的一項法令則確認地方元老院議員享有特權，禁止地方長官以叛國和瀆神之外的罪名對他們進行拷問，違者將被處以死刑。<sup>91</sup>同時，行政區的領導者被特別免除了鉛鞭之刑。不過，最令人驚訝的證據則無疑要算一項禁止各省羅馬人與野蠻人通婚的法令，違者處以

---

89. 同上，卷十四，第9，第2節（372）。

90. 同上，卷十二，第1章，66節（365）。

91. 同上，卷九，第35章，第2節（376）。

極刑，無論其性別、等級和所在地區。<sup>92</sup>儘管這一措施對於維護羅馬精神，抑制蠻族文明的上升意義重大，但我們必須把它與發生在幾十年後的種種變革相對照，才能明白其真正重要性。當時狄奧多西努力恢復融合主義傳統，他的兩個將登上皇位的兒子一個娶了法蘭克女子，另一個則娶了一個汪達爾（Vandal）人。而他們的妹妹則在數年後嫁給了一個蠻族國王，於是既做了皇帝的女兒，又做了皇帝的母親。

瓦倫提尼安矢志維護羅馬秩序的根本，他的這種態度至少獲得了兩個社會階層的共鳴。其一由傳統主義的或哲學式的異教徒組成，他們雖然對朱利安逆流興趣不大，但也拒絕基督教提出的替代方案。另一個逐漸壯大的階層中則是那些雖然聲稱忠於新信仰，卻仍然以異教眼光視之的人們。

阿密安·馬凱利努斯可以被視為前者的代表。我們已經引用過阿密安支持瓦倫提尼安宗教政策的陳述，而在其他地方，他也曾以讚賞的口吻評論說：在這一政權統治下，人人都依據其等級和身份得到保護，只有在叛國的情況下除外（「此種情況裏人人平等」[*in qua sola omnibus aequa conditio est*]）。在此，他對政府的自誇表示了支持。<sup>93</sup>大多數情況下，他都為政府的功績作證，只有在對握有大權的軍官和瓦倫斯表示不滿時（其態度嚴厲而誠實），才指出過瓦倫提尼安的缺點。<sup>94</sup>他的觀點在隨後的幾年中得到了人們的響應，因為在基督徒迫害的

92. 同上，卷三，第14章，第1節（370）：“*quod si quae inter provinciales atque gentiles adfinitates ex huiusmodi nubtiis extiterunt, quod in his suspectum vel noxium detegitur, capitaliter expiatur.*”

93. Ammianus Marcellinus，卷二十八，第1章；《狄奧多西法典》，卷九，第35章，第1節（369）。

94. Ammianus Marcellinus，卷二十七，第9章，第4節；卷三十一，第14章，第2節及以下。

陰雲籠罩下，古代文化的忠實信徒總會回憶起瓦倫提尼安的政策，它所承諾的自由在那個時代已經不存在了。<sup>95</sup>

不過，阿密安（正如其作品所顯示的）畢竟是生活在過去的。他的精神修養來自古典時期的神學家和思想家，他仰慕他們的名字，將他們對哲學、倫理學和邏輯學的思考作為他人人生哲學的基礎。他的哲學並不比西塞羅和李維時代的有教養人群所持的觀念高明多少，他們也同樣努力對流行神話所隱含的觀念加以理性化，諸神在他們那裏失去了人格特徵，而被降低到事物性質的層面。但是，事物隨即進行了報復，因為它們通過此一過程獲得了主動的特質，對人類施加了主動的影響，形成了對人類行為的約束或控制。「它們落在我們身上，不是由於我們，而是來自別處，這些乃是在我們之外的力量。」（*ea quae accidunt nobis non per nos sed aliunde et vires eae quae extra nos sunt*）所有這些約束的共同名字叫做「命運」（*Fortuna*），它仍然與「美德」（*Virtus*）相伴而生，兩者互動的背後是自然法（*lex naturalis*）、命定秩序（*fatalis ordo*），或者說人的宿命。<sup>96</sup>

313 作為從西塞羅和李維時代倖存下來的生力軍，阿密安的思想也許並不與當時的精神合拍。在四世紀的那些代表人物的思想中，有一種意義更為重大，卻十分不妙的現象：他們雖然在名義上忠於基督教，其態度和觀點卻暴露出他們完全沒有理解基督教。他們的一個困難在於無法確定自己思想的哪些內容應被僅僅歸於習俗，哪些則代表了官方異教傳統真正的「陰魂不散」。那些致頌詞者無疑碰到了這一難題（正如我們在談及青年朱利安的作為時曾注意到的），他們習慣於重複俗套的異教

---

95. St. Ambrose, 《書信集》（*Epistulae*），卷一，書信十七；*Relatio Symmachi*，第3章：“repetimus igitur religionum statum qui rei publicae diu profuit.”

96. 參看本書第三、四章。



恭維方式，後者因為自普林尼（Pliny）時代起被反復使用而變得神聖。同樣的難題也出現在詩人們那裏（既有異教徒也有基督徒），他們一再地使用古典藝術中早已有過的意象結構（ideological apparatus）。不過，儘管如此，這種模糊性在奧松（Ausonius）那裏的確並不存在，在那個時代，我們恐怕找不到比他更典型的人了。身為波爾多的律師和修辭學家，奧松被瓦倫提尼安請去做格拉提安的導師。後來，格拉提安感激他的幫助，將他提升為執政官（consulship）。在著名的《復活節聖歌》（Easter Hymn）中，<sup>97</sup>奧松歌頌了三位一體即父、子、聖靈（Pater, Natus, Spiritus）並總結道：

偉大的、世間的楷模，  
 創造者奧古斯都，雙重的奠基者奧古斯都，  
 他們兄弟都出自你慈愛的懷抱，  
 帝王們分享你的神聖，卻不會破壞你的獨一，  
 你擁有一切，而奉獻一切，  
 使我們三倍地虔誠和繁榮興盛，  
 領導我們的國家，保佑世界和平  
 基督，永遠撫慰我們，永遠保護我們，永遠成就我們！\*

要詳細闡明這裏的比喻手法絕非易事。為了說得清楚一

---

97. Opuscula, 卷三, 第二篇, 第 24-31 行。

\* 原文為拉丁文：

“tale et terrenis specimen spectatur in oris  
 Augustus genitor, geminum sator Augustorum,  
 qui fratrem natumque pio complexus utrumque  
 numine partitur regnum neque dividit unum,  
 omnia solus habens atque omnia dilargitus.  
 hos igitur nobis trina pietate vigentes,  
 rectores terrae placidos caelique ministros,  
 Christe, apud aeternum placabilis adserere patrem.” ——編注

些，瓦倫提尼安（「大奧古斯都」）必定是被喻為瓦倫斯以及格拉提安之「父」，從而成為那個控制着獨一的、隱形的帝國之命運的三人王權中的「第一人」。不過，除了這裏的矛盾，詩人成功地以一種不同於此前異教作者的「飛躍」，將基督教正統教義變成了一段獨特的神話，同時還把帝國權力轉變成為一種世間的神意。也許他並沒有借此說明三位一體的本質，但他至少適當地展示了異教思想對基督教思想的勝利。他見證了古老思想如何戰勝新思想，事實上使自己融入了仍然存在的、在世俗羅馬帝國中被神聖化的情感和靈感。

在這些情形下，如果我們考慮一下當時的世俗主義者對帝國處境和前景的估計，會是很有啟發性的。為此，我們要再一次提及阿密安這位權威人士，他也許是所有既存文獻作者中最有資格對當時的狀況進行評析解讀的人。阿密安首先是一位與文字和事務打交道的人，他的個性中結合了古典文化對一個歷史學家所要求的種種品質。作為士兵，他曾在君士坦提烏斯及其繼任者們的統治下服過役；他曾見證過朱利安致命的遠征波斯行動及其後果；他曾參加過瓦倫斯在北方前線的戰鬥。而且，他也很熟悉帝國行政體系的運作，是一個能夠深入了解其優勢和弱點的人。最後，他的經歷中也包括了對各省社會狀況，以及對羅馬和意大利狀況的第一手的了解。在作為歷史學家工作時，他堅持一種獨立的判斷，這既是個人氣質使然，也是學術訓練的結果。他尤其對第二弗拉維王朝的做法（為了創造一個新的天國和一個新的人間）表示深深的懷疑。不過，他雖然對於建立基督教社會秩序的項目持冷漠和批判的態度，卻完全談不上是與之對立，當瓦倫提尼安試圖使教會與國家形成對峙關係時，他的保守主義願望也就得到滿足了。在這方面，他顯然就是那個時代的人，所以他的觀察才具有一個可

以說從內部看待現有體系的人的權威性。

關於這一體系，阿密安只有兩個總體評價，第一個是關於羅馬貴族統治者的。阿密安在許多令人驚訝的段落中（吉本曾用這些內容精彩地描繪出帝國當時的社會狀況），對這一階層進行了痛快而嚴厲的控訴。<sup>98</sup>他以朱維那爾式（Juvenalian）的嘲諷，描畫了那些全靠剝削各省人民為生的蛀蟲們百無聊賴的面目，和他們除了炫耀財富和虛榮外再無追求的醜態。他描述了他們一輪又一輪的娛樂、洗浴、騎馬、狩獵、駕船和相互宴請，對社會毫無用處的貴族們以此來掩蓋他們的空虛。他厭惡地指出他們在道德和精神上的缺陷、他們的懦弱和嬌氣、他們的貪婪和揮霍，以及他們如何借錢容易還錢難。他尤其提到他們幼稚的迷信活動，這使他們可以隨便找個藉口就去向占卜師和預言家求助，而後者正是利用了他們的恐懼。他將這種迷信歸於認真的行為準則的欠缺，而這只能怪他們自己，因為他們放棄了精神的修養，拒絕了哲學的遺產（只有這些遺產能使他們達到準則的要求），使自己沉迷於感官享樂之中。於是，在他們的僕從中，歌手取代了哲學家，舞台表演的教師取代了演講教師。他們把圖書館像墳墓一樣封閉起來，卻給自己建造了水力風琴。<sup>99</sup>

315

就這樣，羅馬貴族們把自己交給了對虛無的崇拜，當然難免遭到遊手好閒的有錢人總會受到的抨擊。不過，如果考慮到古人們所處的狀況，應當說他們的荒唐放縱所帶來的影響必定是相對有限的。人們要想目睹和體會他們的空虛，必須去當時只有意大利才有的帝國競技場。所以，這些行為的重要性主要是象徵意義上的：

---

98. Ammianus Marcellinus，卷十四，第6章；卷二十八，第4章；Gibbon，《羅馬帝國衰亡史》，第三十一章，頁295及以下。

99. Ammianus Marcellinus，卷十四，第6章，第18節。

它們說明了有產階級對各省人民的苦難的冷漠無情。除此之外，他們的生活一點社會意義都沒有。

316 阿密安的另一個尖銳批評則不是指向任何特定的社會階層，而是指向了整個帝國社會，認為羅馬秩序（從它已經做到的來看）未能實現它的本質追求。人們一般承認，自從維吉爾的時代以來，永恆之城已經通過建立和維護法治而實現了社會正義的理想，羅馬精神已經在對世俗使命的履行中獲得了世界的肯定。但是，正如阿密安所指出的，羅馬民眾接受了這一無價的恩惠，結果卻發現自己陷入到人類有史以來所設計的最為複雜的司法體系之一中，從而成為律師們的陰謀詭計的潛在受害者，律師的罪惡行徑一步步地扭曲和敗壞了正義的理想。隨着四世紀官僚和社會體系的發展，這種危險越來越明顯了，因為帝國社會越來越變成一個前所未有的律師社會。律師擠滿了城市社會的各個等級，從而也帶來了他們特有的觀念。他們活躍在各省的法庭上，於是一個曾經興旺、尊貴和有用的職業變成了當時社會最大的瘟疫之一。在阿密安這個淳樸的士兵看來，律師就是一群野蠻貪婪的人，他們從一個城鎮跑到另一個城鎮，圍住有錢人的大門，甚至像訓練有素的獵犬一樣躲在別人臥室的門口，想嗅出案件的味道。他們從內部分歧中生財，結果建起了一座仇恨的大廈，他們為了一個好價錢去挖掘那些陳舊過時的法律，從而確保一個人被無罪釋放，即使他謀殺了自己的母親。一旦被他們抓住，受害人就會被敲骨吸髓，再無逃脫的希望。<sup>100</sup>

阿密安的這些批評無論有多麼準確，但顯而易見是缺乏深度和穿透力的。他對濫用特權揪住不放，卻似乎不曾意識到，特權正是希臘—羅馬生活結構中的一種根

---

100. Ammianus Marcellinus，卷三十，第4章，第8節及以下。

本價值。他抨擊人們對法律的扭曲，卻全然不曾思考古典的正義理想可能也是不完美的。不過，他的觀點雖然膚淺，但頗具歷史價值：它以最清晰的方式證明了希臘—羅馬世俗主義意識形態的局限性。他對帝國的評價一再突顯了這些局限性。他沒有覺察到羅馬秩序所面臨的深刻危機，對基督教向其發出的控訴也全無認同。在他看來，或在那些使他獲得這些觀念的人看來，羅馬之所以如此偉大，是由於「『美德』與『幸運』的一種獨一無二、幾乎令人難以置信的結合」。而這種偉大之所以受到威脅，是因為命運寵兒身上的「邪惡」，使她拋棄了命運的禮物。那麼，要解決這個問題，只有訴諸曾經有效的老辦法。在羅馬早期的一場危機中，元首制曾拯救了羅馬文明，並在克服衰退趨勢的過程中承諾了帝國的新生。詩人們也許會把這歸功於某位人間神的干涉，但在阿密安或四個世紀前的李維看來，神意（*modus operandi*）很清楚：要治療政府的邪惡，就要更多的政府。

317

如果我們相信，這位批評家的局限性也正是那些他所讚賞的政治家的局限性，這一事實可以幫助我們了解我們所說的「瓦倫提尼安實驗」的意義。瓦倫提尼安站在兩個世界之間，並不完全屬於任何一個。當他拒絕官方異教時，他將自己與建立新秩序的力量聯繫在一起。但當他堅決地獨立於教會，單單借重世俗主義的武器時，他顯然在根本上是站在舊世界的一邊。瓦倫提尼安以一種羅馬人共有的真誠與使命感投身於對現有體系的維護（這種體系比建立它的那種激情存在得更長久），把行政機制複雜化到開始失效的地步（這也是傳統方法中的最後一招了）。就這樣，他耗盡了政府的資源，以至於如果要想挽救羅馬文明，就必須想辦法從外部尋求新的合法性。在此，他為狄奧多西時代典型的變革鋪好了路。



## 狄奧多西與國家宗教

狄奧多西完善了始於君士坦丁的創新計劃。為了向羅馬秩序注入新的合法性，君士坦丁借助了基督教，給四世紀帶來了一大堆問題。狄奧多西雖說解決了這些問題，卻因此觸動了羅馬文明的基礎，越過了那條區分古代與中世紀的界線。他們的思考使得狄奧多西實驗具有了特殊的趣味和意義，無論我們把這場實驗視為挽救社會的孤注一擲，還是以前所未有的方式宏揚基督教聯邦國家的一種嘗試。

瓦倫提尼安之死給帝國內部帶來一場危機，狄奧多西的繼位便是危機的結果。瓦倫斯在繼承其兄「大奧古斯都」之位後，發明了一種危險的政策，承認哥特人為邊界內的盟軍（*foederati*）。對於這一災難性的政策，他的下屬們與他都負有責任。<sup>1</sup>哥特難民的起義使一場羅馬人本已難以應付的危機更加嚴重，然而，格拉提安（瓦倫斯在西部的同僚）雖然明知道撤走高盧的守備部隊會有多危險，卻只是稍稍請求了一下增援。由於這個原因，或由於他想要獨攬功勞，瓦倫斯便一個人走向了阿德里安堡（*Adrianople*）戰役（相當於東羅馬的卡奈[Cannae]戰役）的敗亡（三七八年八月九日）。這場災難的結果是，帝國東部有將近一年沒有一位統治者，成了巴爾幹半島蠻族的可憐獵物，毀滅一直擴展到君士坦丁堡城

---

1. Ammianus Marcellinus, 卷三十一, 第4章, 第9及10節: "Lupicinus ... et Maximus ... quorum insidiatrix aviditas materia malorum omnium fuit..."

下。同時，青年格拉提安（如今已是帝王團中的年長者了）徒勞地忙於解決國內的種種問題，直到他發現了狄奧多西這個有能力的同僚。

319 狄奧多西的使命是他需要破天荒地維護帝國的完整性。他明智地從外交和武力兩方面進行這一工作。由於不斷受到倫巴第人（Lombards）、法蘭克人和其他蠻族的侵略威脅，同時還要面對一個國境之內的全副武裝的敵對民族，這位皇帝的首要任務便是處理好哥特人問題。他讓出大片土地供哥特人定居，回報是充滿變數的和平和軍事協助的承諾。有了新盟軍的支持，狄奧多西進而成功地擊退了倫巴第人和法蘭克人，但出讓了格羅辛吉（Grothingi）給羅馬尼亞人作定居點。同時，由於聲望日增，他得以恢復與波斯之間的和平，由此也緩解了其他的外部壓力。

由於需要分心支持低效同僚們的內政管理，狄奧多西的防禦工作一再被複雜化。三八三年，馬克西姆（Maximus）被英格蘭的軍團擁戴為奧古斯都，隨即侵佔了格拉提安的領地，後者在盧迪南（Lugdunum）附近被自己的部隊謀殺。面對篡位者的要求，即「恢復、重建和振興共和國」（*reparatio, restitutio, felicitas rei publicae*）（令人回想起共和國早期的停滯時期），狄奧多西的回答是把他的兒子阿卡狄烏斯（Arcadius）扶上皇位。除此之外，他在那時也做不了甚麼。然後，整整四年時間，馬克西姆都聲稱有過一個實際上並不存在的「帝王協定」（*concordia imperatorum*）。在馬克西姆侵入波河河谷，廢黜了瓦倫提尼安二世之後，狄奧多西推翻了這個暴君，並恢復了年輕的瓦倫提尼安二世在米蘭的帝位（三八八年）。隨後瓦倫提尼安被謀殺，歐根尼烏斯（Eugenius）繼位，但只是其蠻族人軍事總長亞波加斯特（Atbogastes）的傀儡。於是狄奧多西必須再度遠征意大利，結果把西



部皇權授予了他的第二個兒子。至少，狄奧多西還能夠和平地將帝國移交給自己的後嗣兼繼承人——阿卡狄烏斯和荷諾里（Honorius）（三九五年）。

可是，如果我們說狄奧多西成功地恢復了羅馬秩序的話，其代價卻是一次歷史上規模空前的嚴控。為了滿足軍事上的需求，這位皇帝繼續依照瓦倫提尼安和瓦倫斯的模式進行立法，其手段則隨着需求的日漸緊迫而越來越嚴酷殘忍。根據一項三七九年的命令，農場主的土地上如果發現外國人（alienigenae）或軍隊的逃兵，農場主將被處以火刑，而不再處以罰款或刑事奴役。<sup>2</sup>三八〇年的一項法令則證實了早些時候的一些法律條款，承諾如果奴隸揭發逃兵將獲得自由，如果是自由民則免除稅收。<sup>3</sup>在此後的十年間，又有一些法令得到重申，並修訂了法令書中已有的措施。<sup>4</sup>而且，新兵在入伍之後會像奴隸或囚犯一樣被烙上印記，以免有人逃跑。三八九年（阿卡狄烏斯和荷諾里時期）的一條法律將此規定擴展至帝國軍械部隊（fabricenses），其成員因此要在臂膀上烙上公共標記，「新兵一律照此辦理……以便能夠識別藏匿者」（ad imitationem tironum ... ut hoc modo saltem possint latitantes agnosci.）<sup>5</sup>

320

在這場威脅到羅馬文明的危機中，幾乎和兵源一樣缺乏的是金錢和服務人員。所以與徵兵相伴隨的是徵集錢財，甚至可以說到了將窮人榨乾的地步。帝國一邊四處徵兵，一邊要求他們提供有關其籍貫和社會地位的完整信息，以便「沒人能夠逃脫行政區」，甚至前線也不再是那些受盡騷擾的納稅人的避難所。<sup>6</sup>早先的一條法令

2. 《狄奧多西法典》，卷七，第18章，第2節。

3. 同上，卷七，第18章，第4節。

4. 同上，卷七，第18章，第5、6、7、8節等（381-391）。

5. 同上，卷十，第22章，第4節。

6. 同上，卷七，第2章，第1節（382）。

已經要求所有區民履行其世襲職責，而不論他們是否已進入元老院或政府。<sup>7</sup>這一命令在隨後幾年被一再重申。<sup>8</sup>三八三年，曾被正式授予猶太拉比的豁免權也被廢除。如果有人想成為基督教牧師，必須找人來替代他們完成財政義務。<sup>9</sup>此後的若干法令取消了地方議員將義務轉移給替代者的權利，並在軍事機構和民政機構中清理逃亡者。<sup>10</sup>根據三八七年的一條法律，如果地方議員在與財產評估或收稅有關的問題上作假，將不僅對行政區長官，而且對一般地方長官處以鞭手刑。<sup>11</sup>三九二年，對政府欠下債務者被取消了申請避難權，為其提供避難的教士將代其接受審判。<sup>12</sup>三九五年，法律規定對「借助權力」掩蓋過失者施以重罰。<sup>13</sup>以上這些便是狄奧多西用來保障稅收的策略。但他仍然感到無法阻止地主逃避義務，於是採取了更為有力的措施，完全廢除了免稅權，甚至對帝國所有的土地也進行徵稅。<sup>14</sup>可是，持續不斷的戰爭的壓力迫使帝國制定新的稅收形式，過重的稅負激起了安提阿（Antioch）的大規模起義。<sup>15</sup>在其統治的末期，一次新的財產普查標誌着帝國的財政危機達到了頂點。這次普查預示着進一步的行省分割（morselization）和隨之而來的行政、軍事和民政等級的複雜化。

由此看來，狄奧多西在接過王位之時，不僅接過了

---

7. 同上，卷七，第1章，第82節（380）：“omnes ad curiam praecipimus revcari qui ad munera subeunda originalibus vinculis occupati officia conantur exhibere maiora, sive se splendidissimo senatui tradiderunt sive, per officia militantes, obsequia patriae denegarunt ...”

8. 同上，卷七，第1章，第93節（382）、第94節（383）及第95節（383）。

9. 同上，卷七，第1章，第99節（383）及第104節（383）。

10. 同上，卷七，第111、113、114節（380）。

11. 同上，卷十二，第117節：“plumbatarum ictibus”。

12. 同上，卷九，第45章，第1節。

13. 同上，卷十二，第1章，第146節。

14. 同上，卷十三，第10章，第8節（383）。

15. Cedrenus, 《歷史》（*Historiae*）, 320A-B（386）。

保衛邊境的任務，也從前任那裏接過了整套官僚專制體系。同時他還接受了神聖君權的理論和經驗，的確，其中的種種矯飾在他和前任的統治時期進入到一個轉折點。帝王的神聖體現在經常使用的頭銜中，比如「神聖之王」（*sacratissimus princeps*）、「我們的神」（*numen nostrum*）和「我們的永恆」（*nostra perennitas*）；皇帝的住處叫「神殿」（*sacrum palatium*），即使羅馬這個名義上的首都也變成了「神聖之城」（*urbs sacratissima*），國宴被官方稱為「神宴」（*divinae epulae*）。<sup>16</sup>法令一再賦予少數特權者以「觸及王者」和「瞻仰聖顏」（*adoring his serenity*）的權利。<sup>17</sup>帝王對於大眾是不可接近的，他們必須滿足於在「聖像」前敬拜。

這種皇權概念的法律後果幾乎與其道德後果同樣意義重大。由於皇帝的神聖也意味着其行為的神聖，所以帝國憲法變成了天國的（*caelestia*）或神聖的體制（*divalia statuta*），<sup>18</sup>它源自「帝國神諭的權威」，並「以他最聖潔之名獲得神化」。於是，地方的政要也將神聖的「崇敬之情」施予憲法，對法律的遵守被規定為神的勸誡，<sup>19</sup>忽視或無視法律將被等同於瀆神。對這一罪行的懲罰包括喂野獸、活活燒死、在礦井中服苦役及流放等。<sup>20</sup>這裏的法律適用於最常見的政府行為，如財產評估：<sup>21</sup>「如果有人用瀆神的刀割掉葡萄藤，或以任何方式限制果樹的生長，用以欺騙評估員或編造錯誤的財產證明，一旦罪行證明屬實將被處以極刑和財產充公。」在這法令中，

322

16. 《狄奧多西法典》，卷六，第13章，第1節（413）。

17. 同上，卷六，第24章，第3節（364）；卷六，第24章，第4節（387）：“*sacram purpuram adorare; contingere nostram purpuram*”；卷六，第23章，第1節（415）：“*in adoranda nostra serenitate*”。

18. 同上，卷一，第15章，第11節。

19. 同上，卷十六，第5章，第7節：“*divina monitio.*”

20. 《學說彙纂》（*Digesta*），48.13.7，48.13.11。

21. 《狄奧多西法典》，卷十三，第1章，第1節（381）。

「瀆神」一詞並不只是個無用的比喻，它是在無情地提醒人們，欺騙皇帝就是欺騙上帝在凡間的代理者。

同時，皇權的神聖也被用來暗示其手下大臣的神聖，這一事實使整個行政機構得以免受批評。三八五年的一項法令禁止人們評論被皇帝選中者的功過，聲稱置疑帝王的判斷力等於瀆神。<sup>22</sup>於是，進入政府變得與授予神職相似，離開政府則是放棄了神的信任。<sup>23</sup>隨着這些原則的建立，帝國政府變成了一個名副其實的等級機構。

這些法律既被用來保護行政機構，也被用來維護現存的社會結構，並在保障每一個人得到與其出身和原籍相稱的地位的同時，防止人們違反常規地從一個階級流動到另一階級。格拉提安、瓦倫提尼安二世和狄奧多西頒佈的一條法令稱：「神佑的瓦倫提尼安（我們的神主之父）已經為每一種秩序和尊嚴預留了位置。因此，如果有人硬闖入到他無權進入的地位，那就不要允許他用無知來為自己維護，讓他以瀆神罪受到審判，像一個無視皇帝的神聖訓令的人那樣。」<sup>24</sup>於是，原先只是一種罪行或小罪的行賄受賄行為（*ambitus*），如今則被視為重罪，帝國的最後一點共和主義特色也被抹掉。與此同時，對國家的神化被揭示為對永恆本身的神化。

這些原則帶來了最為嚴重的後果，其嚴重程度直到狄奧多西的兒子們當政時才完全顯現出來。另一方面，政府公務員的瀆職行為也被界定為瀆神，並受到適當的刑罰。<sup>25</sup>此外，與士兵、百姓或野蠻人共同謀害地方長官、

---

22. 同上，卷一，第6章，第9節：“disputari de principali iudicio non oportet: sacrilegii enim instar est dubitare an is dignus sit quem elegerit princeps ...”

23. 同上，卷一，第29章，第1節：“ordinati”；卷六，第13章，第1節：“dipositum sacramentum”。

24. 同上，卷六，第5章，第2節（384）。

25. 同上，卷六，第29章，第9節（412）：“haud dubie sacrelegii crimine obligantur.”

將軍、元老院議員或更高級的官員將被等同於實施謀殺。為了進一步震懾顛覆行為，犯罪人的侍從和朋友將遭到法律的嚴懲。雖然帝國出於仁慈而饒恕了陰謀製造者的性命，但他們的兒子將失去繼承權，並永遠負上其父之罪的恥辱（*ut infamia eos paterna semper comitetur, ad nullos unquam honores, nulla prorsus sacramenta perveniant ... perpetuo egentes et pauperes*）。他的妻子、女兒和同謀也將受到同樣的嚴懲，因為他們很可能了解他的犯罪意圖（如果沒有相反的證據的話）。<sup>26</sup>這法律被惡評為侵犯了一切人道與正義原則，<sup>27</sup>它的產生被歸因於宦官歐特羅皮烏斯（Eutropius）的惡劣影響，並且需要補充一句，這法律在他兩年後倒台時便即取消了。<sup>28</sup>雖然是條短命的法令，它卻生動地體現了這個神權國家的本質傾向。

不過，狄奧多西主義的新奇之處主要還不在於對國家的神聖化，而在於它求得神聖性的方法。在這方面，這位皇帝的政策無疑在一定程度上受到了此前歷史經驗的影響。我們已經看見瓦倫提尼安如何在一次背離君士坦丁主義的突變中再次強調了權力與職責的兩分，而這是第二弗拉維王朝處心積慮想要掩蓋的。國家與教會如此分離後，卻陷入一種特別困難的境地，因為它雖然拒絕了組織化基督教的支持，卻又不能公然主張那位叛教者所提出的異教體系。所以，它的存在完全依賴自身的有限活力，這些活力已經在自我保存中消耗殆盡了，瓦倫提尼安的「國家主義」幾乎無法延續到他去世之後。

324

26. 同上，卷九，第 14 章，第 3 節（397）。

27. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，第三十二章，頁 365。

28. 《狄奧多西法典》，卷九，第 40 章，第 18 節（399）：“*sancimus ibi esse poenam ubi et noxa est. propinquos notos familiares procul a calumnia submovemus, quos reos sceleris societas non facit. ... peccata igitur suos teneant auctores nec ulterius progrediatur metus quam repperitur delictum.*”

該體系在道德上和物質上的虛弱越來越顯現出來，甚至瓦倫斯與格拉提安在阿德里安堡戰役之前的試探性進軍也說明這一點，他們一個傾向於阿里烏主義，另一個則傾向於正統派。這場令人震驚的災難注定了最後的結局。不過，儘管此時的政治局勢非常危急，甚至可與七十五年前的狀況相提並論，但是，教會雖說也面臨着內部爭執和世俗主義的糾纏，卻從世紀初開始就持續而目標明確地強化着力量與和諧。這樣一來，君士坦丁曾經對新宗教實行的庇護變得不再可能了。以上這些因素固然都很重要，但還不足以解釋狄奧多西的立場，而至多說明了他的個人傾向。這位皇帝的前任們在所處環境上，成長經歷上，或許在政策上都傾向於大公教，而狄奧多西則是信念上的大公教徒。他在三八〇年（繼位後第三年）受洗，他的行為由始至終都顯示了他信仰的真誠性。作為歷史上「基督徒君主」的典型，<sup>29</sup>他深切地渴望找到一種行為原則。正是這一點，而不是其他的因素，決定了他將以何種規模和方式，對世俗權力與屬靈權力之關係進行激烈的再調整。

的確，從格拉提安拋棄「最高祭司」（*pontifex maximus*）頭銜的舉動，就可以看到一些再調整的跡象（從奧古斯都·凱撒的時代開始，無論異教皇帝還是基督徒皇帝都使用了這一頭銜）。他對「神聖正義之立法」（從君士坦丁時代為世界所熟知）的恢復也說明了這一點，  
325 這一立法原則體現在狄奧多西時代所增加的所有法律之中，它或者對教會賦予特權，或者大致依照基督教原則對法律進行修正。

關於教會特權，這一時期有兩個特別的進展值得提及。其一是採用了新的、也更為積極的措施保護教士。

---

29. Augustine, 《上帝之城》，卷五，第 26 章：“de fide ac pietate Theodosii Augusti.”

法律不僅確認其財政免稅權，且宣稱如果有人敢於對他們施加本已依法免除的稅收，將以瀆神罪論處。<sup>30</sup>同樣的法律也適用於那些敢於闖入大主教教堂、襲擊大主教神父，或以其他方式擾亂儀式的人。<sup>31</sup>第二項進展也同樣重要。根據四一二年的一條法律，大主教會的牧師（從主教一直到副執事）有權只在教會法庭中接受審判，同時如果原告不能證明其控告屬實，將會失去其等級和地位。<sup>32</sup>該特權的授予似乎激起了一股反對教士浪潮，這一奇特現象注定會在約翰尼斯（Johannes）於拉文納（Ravenna）篡位時達到頂峰。但是，在這位暴君倒台，其政策被撥亂反正之後，帝國卻以更有力的口吻重申了此一特權。<sup>33</sup>

我們在一系列表達政府對新的國家宗教之尊敬的措施中，都可以看到帝國努力將基督教原則應用於法律。所以，刑事審判被禁止在大齋節期間進行。<sup>34</sup>此外，遵循君士坦丁定下的先例，除了犯有叛國、謀殺、強姦、亂倫、投毒或某種瀆神罪的罪犯以外，其他人都將在復活節這天被釋放。<sup>35</sup>而且，由帝國權威所宣判的死刑必須到三十天後才能執行。<sup>36</sup>據說，這種用來防止行政人員草率行事的措施是源於安布羅斯對狄奧多西的影響，且與帖撒羅尼迦城（Thessalonica）大屠殺有關。為了防止人們利用宗教情感達到商業目的，殉教者的遺骨和遺物被禁

326

30. 《狄奧多西法典》，卷十六，第2章，第26節（381）及第40節（412）。

31. 同上，卷十六，第2章，第31節（398）。

32. 同上，卷十六，第2章，第41節：“clericos non nisi apud episcopos accusari convenit.”

33. 同上，卷十六，第2章，第47節（425）：“fas enim non est ut divini muneris ministri temporalium potestatum subdantur arbitrio.”

34. 同上，卷九，第35章，第4節（380）。

35. 同上，卷九，第38章，第6節（381）；第8節（385）：“Paschalis laetitiae dies.”

36. 同上，卷九，第40章，第13節（382）。

止買賣。<sup>37</sup>始於君士坦丁時期的星期日禮拜法（Sunday-observance laws）得到恢復和補充，在主日不准上演戲劇，也不准舉行賽馬等娛樂活動，除非當天是帝國生日或國慶日，即使這個例外很快也被取消。<sup>38</sup>同時，帝國還採取措施防止有人舉行一般的世俗活動（公共的或私人的）褻瀆了聖日。<sup>39</sup>

在這方面，最有意義的進展無疑是古典的家庭和家庭權利概念在基督教影響下趨於瓦解。這方面的證據體現在保護子女（而不是其他男性親屬）對母親財產的繼承權（即使未立遺囑）的法律中。<sup>40</sup>此外，《自由人法》（*ius liberorum*）也最終被廢除，在四一〇年之後，該法律不能再被用來解釋關於遺產繼承的爭端。<sup>41</sup>同時，古代的「家長權」（*patria*或*dominica potestas*）也在一項法令中被削弱，該法令規定，任何人如果使其女兒或女奴賣淫，將喪失對她們的合法權利。<sup>42</sup>當時的刑法也沿着相同的方向發展。三八八年，古代私設監獄的做法因有叛逆性質而最終被查禁。<sup>43</sup>四二〇年，帝國對關於強姦的法律進行了修訂，規定當受害人是修女時，將該罪行作為一般公共罪行對待，所有人都有權揭發。<sup>44</sup>基督教的影響還

---

37. 同上，卷九，第 17 章，第 6 節（381）及第 7 節（386）：“*nemo martyrem distrahat, nemo mercetur.*”

38. 同上，卷二，第 8 章，第 20 節（392），第 23 節（399），第 25 節（409）；卷十五，第 5 章，第 2 節（386）。

39. 同上，卷十一，第 7 章，第 13 節（386）：“*solis die, quem dominicum rite dixere maiores, omnium litium et negotiorum quiescat intentio; debitum publicum privatumque nullus efflagitet; ne aput ipsos quidem arbitros vel e iudicii falgitatos vel sponte delectos ulla sit agnitio iurgiorum. et non modo notabilis, verum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituve deflexerit.*”

40. 同上，卷五，第 1 章，第 3 節（383）；比較卷八，第 17 章，第 2 節（410）。

41. 同上，卷八，第 17 章，第 3 節。

42. 同上，卷十五，第 8 章，第 2 節（428）。

43. 同上，卷九，第 11 章，第 1 節。

44. 同上，卷九，第 25 章，第 3 節。



體現在對關涉婚姻的現有法律的修訂中。君士坦提烏斯已將男子與其侄女結合定為亂倫，對犯罪者處以火刑和財產充公。<sup>45</sup>到了三九六年，這些野蠻的刑罰被廢除，但類似的結合仍被定為非法，他們的後代被剝奪了所有繼承權。<sup>46</sup>四一五年，男子與其已故妻子的姐妹結合，或女子與其已故丈夫的兄弟結合，都將受到同樣的處罰。<sup>47</sup>在這些法規中，值得注意的是各條款對男女一視同仁。我們曾在別處討論過君士坦丁的離婚法，該法律對不同性別採取了雙重道德標準。到了四二一年，這一法律被多次修訂，其中特別規定，如果一個男子僅僅因為不合諧（*dissensio animorum*）而拋棄妻子，就必須將結婚贈品及女方的嫁妝讓給女方，同時禁止他再婚，而他的妻子則被允許在一年期限後另找丈夫。<sup>48</sup>

327

這些進展無疑是有價值的，它們顯示了狄奧多西時期的社會變遷與經濟變遷的趨勢（在基督教與人道主義的影響下）。但是，對於四世紀歷史的研究者來說，這些材料中沒有甚麼新奇或令人驚訝的東西。真正使狄奧多西主義具有不同尋常的特徵，使它成為世界歷史中重大轉折點的（的確如此），是這位皇帝於三八〇年二月二十七日在帖撒羅尼迦親自公佈的一項法令中所包含的新宗教政策：

我們希望所有臣服於帝國之仁慈統治的人們，  
都能表達一種信仰。我們相信這信仰是使徒彼得向  
羅馬人所傳達，一直保持着它的傳統形式，並同樣  
曾被大馬士革主教和亞歷山大的彼得（一個如使徒

45. 同上，卷三，第12章，第1節（342）。

46. 同上，卷三，第12章，第3節。

47. 同上，卷三，第12章，第4節。

48. 同上，卷三，第16章，第2節（421）。

般聖潔的人) 所遵守。這就是說，依據使徒的戒律和福音的教導，我們應當信仰一神——聖父、聖子與聖靈的神聖三位一體，並致以同等莊嚴的崇拜。我們要求那些遵從這一信仰準則的人們珍愛大主教基督徒之名，判定所有其他人都是瘋子，將他們指定為異端……他們將首先受到神的懲罰，隨之，我們將用來自天國之權威的力量進行復仇。<sup>49</sup>

328 這一宣言說明，帝國在四世紀的種種努力的結果便是為羅馬秩序找到了新基礎。根據君士坦丁與李錫尼的聯合聲明，古典的聯邦國家概念已經被兩種多少有些差異的秩序觀念所取代：一是政治秩序，一是教會秩序。而在狄奧多西的聲明之後，兩種秩序之間的關係最終演化成世俗權力對屬靈權力的完全服從。所以，在希臘—羅馬傳統的轉型過程中，《帖撒羅尼迦敕令》(Edict of Thessalonica) 與《米蘭敕令》同樣標誌着一個意義重大的新階段，如果說後者促進了新共和國的建立，那麼前者便是開啟了新共和國被逐漸轉變為正統派帝國的歷史進程。

與先前的其他政體形式相比較，正統派帝國在兩方面有了極其重要的發展。其一是明確地承認尼西亞式基督教體現了大主教信仰的實質，其二是有意將該信仰作

---

49. 《狄奧多西法典》，卷十六，第1章，第2節：“cunctos populos quos clementiae nostrae regit temperamentum in tali volumus religione versari quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. hanc legem sequentes Christianorum Catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere ... divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.”

為社會融合的原則。由於接受了大主教，國家最終拋棄了最初由奧古斯都帝國的異教權威發明的種種矯飾，然而，這些矯飾卻以某種含混的方式保留在基督教王權之中，從君士坦丁到瓦倫提尼安都是如此。在這方面，尼西亞會議所制定的教條準則在不到一代人時間後又在君士坦丁堡會議上再次強調，這絕不是偶然的。從維吉爾時代起便由永恆之城所擁有的最高權力，至此來到了教會手中。不過，雖然至高地位（primacy）從世俗權力移向屬靈權力，但與此同時，接受大主教為普世合法的原則，則意味着可以將其作為新社會秩序的基礎，國家將從中找到存在的理由，即「捍衛教會的和平」。我們可以從此一觀念中看出狄奧多西主義的特質和意圖，它決心要在羅馬體系的框架之內，努力實現大主教的國家形式。隨着這一目標的實現，在君士坦丁與狄奧多西時代之間特有的，也許是轉型時期無法避免的含混狀態最終消失了。帝國隨之進行了一段時間的積極的內部整頓，政府的全部能量都被用於強化正統思想的理論和實踐。

329

有人認為，狄奧多西及其繼任者們正式展開的異教清算「也許是徹底根除一切古代迷信和大眾迷信的唯一範例」，因而稱得上是「人類思想史上一次獨一無二的事件」。<sup>50</sup>當然，此前的幾位皇帝已經為此打下了基礎，尤其是君士坦提烏斯二世，我們曾在別處提到過他在這一方面的貢獻。<sup>51</sup>瓦倫提尼安一世儘管假裝宗教中立，卻也再次收回了國庫資產的控制權，因為國庫在朱利安逆流中曾被大量用於對異教神殿的捐贈。<sup>52</sup>但是，狄奧多西治下的政府對各種殘餘的異教形態進行了系統的清除，具體措施包括對殘餘崇拜活動廢除其法定地位、沒收基

---

50. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，第二十八章，頁 188。

51. 本書第六章，頁 254（邊碼）。

52. 《狄奧多西法典》，卷十，第 1 章，第 8 節（364）。

金以及嚴令禁止。他的意圖在一系列的革命性舉措中付諸實施，積累了幾個世紀的殘餘被輕蔑地清掃一空。

對異教的法律行動始於三八一年的法令，該法令將以占卜為目的參與被禁止的儀式（無論在白天還是夜間）定性為瀆神行為，包括為此目的而使用現有的神殿或祭壇。<sup>53</sup>在隨後的一年中，神廟及其中的財物（包括諸神像）被收歸國有，並作為藝術古蹟向大眾開放，只是禁止接近祭壇。<sup>54</sup>三八五年，反對占卜的運動進一步擴大，連本國傳統儀式中的占卜（*auspicia*）也被禁止。<sup>55</sup>在這些措施及其他相似的措施之後，帝國於三九二年更頒佈了所謂針對異教的最終的、徹底的法令：<sup>56</sup>

330 任何人無論其等級、職位或血統的高低貴賤，在任何城市中的任何地方，都不能將無辜的動物獻祭給毫無知覺的偶像。也不能以更親密的安撫方式，用火祭祀家神（*lar*），用酒祭祀守護神（*genius*），或用肉祭祀貯藏室神（*penates*），無論其方法是燒火、放置薰香還是懸掛花環。……

如果確定有人想將動物或其內臟用於獻祭，那麼此人將罪同叛國，人人都有權指控他們，一旦罪名確立，他們將遭受法定的刑罰，即使他們並未提出與君王安全相對或相關的要求。只要他們曾企圖違反自然本身的法律，企圖窺視和揭開嚴禁打探的秘密，就足以給他們定罪。……

---

53. 同上，卷十六，第10章，第7節。

54. 同上，卷十六，第10章，第8節。

55. 同上，卷十六，第10章，第9節。

56. 同上，卷十六，第10章，第12節。

如果有人崇拜人工做成的偶像，愚蠢地表現出對他自己所造之物的恐懼，如果有人用絲帶裝飾樹木，或用草皮建立祭壇，他都將受到沒收家產的懲罰，因為他用這些財產來從事迷信活動。

如果有人企圖從事任何形式的異教獻祭（無論在公共神廟、神殿還是在他人的私人領地）……將受到二十磅金的罰款。

在異教崇拜被禁止之後，古代律法賦予異教司祭和牧師的特權和豁免權都於三九六年被最終取消，這些職位被官方宣佈為不合法。<sup>57</sup>

和異教崇拜一起被廢除的還有異教曆法。到了狄奧多西時代，該曆法已經變成了一部真正的大雜燴，體現着錯綜複雜的宗教情感，記錄着一千年歷史中的道德與思想發展，諸神被認為在歷史中充當着引導和教化世界的積極力量。所以，其中包含了大量的宗教節日，從原始的地方宗教和農業宗教到新近由國家授權的崇拜，每一天都被標注了幸運或不幸，以紀念歷史上重大勝利或失敗的日子。而且，意大利和外省的許多公民仍在使用地方曆法（*fasti*），其中保存着他們當地的政治和社會歷史。狄奧多西為歐洲世界制定了一部以基督教紀年為基礎的統一曆法，以適應一個普世社會的需要。制定這部曆法的法律可以從《狄奧多西法典》的第二部中找到。<sup>58</sup>我們還記得，君士坦丁曾將星期日宣佈為法定假日，除非是為了大赦（*emancipations and manumissions*）。<sup>59</sup>三八六年，狄奧多西重申了這一措施，並作了重要補充：

331

57. 同上，卷十六，第10章，第14節。

58. 「論假日」（*De Feriis*）。

59. 《狄奧多西法典》，卷二，第8章，第1節（321）。

「凡偏離神聖宗教及習俗者，雖不顯著但被判為實際上的瀆神」（*et non modo notabilis verum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituque deflexerit*）。<sup>60</sup>在這段頗有特色的補充中，他對那些褻瀆主日的人使用了最嚴厲的制裁。三八九年，瓦倫提尼安二世、狄奧多西和阿卡狄烏斯共同在一份針對羅馬城長官的法令中宣佈，以下日期內不能進行審判：<sup>61</sup>

一、從六月二十四日至十月十五日的長假，因暑熱和秋收需要

二、一月一日（傳統放假周的最後一天）

三、羅馬與君士坦丁堡的建市紀念日

四、兩周的復活節假期，復活節前後各有七天

五、星期日（*dominici dies*）

六、在任皇帝的生日和登基日

四〇〇年，聖誕日和主顯日也被神聖化，從而形成了完整的「基督教年」。<sup>62</sup>四一二年，帝國向猶太人作出了有趣而意義重大的妥協，規定法庭不得於星期六（安息日）開庭。<sup>63</sup>隨着舊曆法被壓制，新曆法得到強制推行。<sup>64</sup>帝國一旦將異教節日從公共假期表中清除，也就切斷了自己和過去之間的最熟悉的紐帶。

這些措施正是狄奧多西為去除異教遺跡所採用的方法。官方的希臘—羅馬宗教在其得意之時用以對付基督教的武器，如今打到了自己身上。當國家從立法上將諸神消除時，它所扮演的角色是純粹形式化的，由於其形

---

60. 同上，卷二，第8章，第18節。

61. 同上，卷二，第8章，第19節。

62. 同上，卷二，第8章，第24節。

63. 同上，卷二，第8章，第26節。

64. 同上，卷二，第8章，第22節（395）。

式化，勝利便來得極為輕易快速。反對力量主要出現在這個古老都城的貴族當中，在那裏，著名的勝利女神像一會被移出元老院，一會又回到原位，正好為保守貴族統治者與政府（得到了米蘭主教安布羅斯的堅決支持和鼓勵）<sup>65</sup>之間的衝突起伏提供了注解。標誌着反對運動之高潮的是傳統宗教最後一次試圖復興，他們警告說，如果羅馬就此拋棄其歷史使命的象徵，將會立刻遭遇災難。離奇巧合的是，這些警告很快就應驗了，在布倫努斯（Brennus）攻陷羅馬城八百年之後，阿拉里克（Alaric）和他的哥特人軍隊正勝利地行進在這座神聖都城的大街上。除此之外，帝國政府僅在亞歷山大等動盪的東部大城市遭遇到棘手的平民起義，在那裏，異教徒與基督徒的衝突尖銳而曠日持久。不過，自朱利安復興奧林匹亞諸神的計劃失敗之後，這一問題就基本有了答案。總體而言，古典諸神的確是理所應當地被埋葬在他們未能拯救的文明之廢墟中了。

鎮壓官方異教只是帝國全面計劃的一個方面，這一計劃的目的是要在大公教與公民精神之間建立起大致確定的一致性。為了計劃的實現，摧毀帝國內仍然存在的各種異教形態是有必要的。從這個角度看，政府的態度已經體現在了三七九年的敕令中，該敕令規定要永遠消滅所有「神與帝國律法」所禁止的異教。<sup>66</sup>兩年後，弗提努派（Photinian）、阿里烏派和優諾米派（Eunomian）異端被宣佈為非法。為了確保「獨一至高之上帝之名在各處都被讚頌」，「不給異見者留下任何肆意妄為的機會」，法律規定所有教會建築應立即交由表白大公教信

65. Boissier, 《異教的終結》（*La Fin du Paganisme*），卷二，第六部分，第一章。

66. 《狄奧多西法典》，卷十六，第5章，第5節：“omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant.”

仰的主教們管理。<sup>67</sup>帝國還增加了一些補充措施，規定依據各種異端分子背離尼西亞信經（Nicene Creed）的程度對其加以限制。例如，對摩尼教徒，政府聲稱擁有給他們定瀆神罪的權利（*veluti sacrilegii reos tenemus*）。不過，  
333 由於政府的意圖不在懲罰而在矯正，所以將他們開除公民身分就足夠了，依據羅馬法律，他們因此將失去所有與表達意願和謀生相關的權利（*testandi ac vivendi iure Romano omnem protinus eripimus facultatem*）。為防止有人逃避懲罰，即使摩尼教徒移交給法定繼承人的財產也要被充公。為了進一步防患於未然，該法律還溯及繼往，只有那些「雖然從小就是摩尼教徒，但對其利益有良好的判斷力和尊重，並與該『信仰』劃清界線的子女」可免於處罰。<sup>68</sup>同年頒佈的另一法令則規定，優諾米派、阿里烏派和埃提烏斯派（Aetian）被禁止在城鎮或鄉村建教堂，否則它們將被充公。<sup>69</sup>三八二年，帝國重申摩尼教徒無權立遺囑，同時宣稱將對其他一些異端處以死刑。<sup>70</sup>依據三八三年的兩項法令，優諾米派、阿里烏派、馬其頓派（Macedonian）、敵聖靈派（Pneumatomachi）、摩尼教和其他教派被剝奪了集會權，並禁止舉行授神職儀式。這些教派的財產被充公，司祭和牧師被發回原籍，地方長官也因為未能施行該法令而被處以罰款。<sup>71</sup>帝國於五年後重申了這些命令，並進一步應用於阿波利拿里派（Apollinarists），他們被劃入一種隔離區，同時被剝奪了進入帝國法庭和向其申訴的權利。<sup>72</sup>三八九年的一項與

---

67. 同上，卷十六，第 5 章，第 6 節。

68. 同上，卷十六，第 5 章，第 7 節（381）。

69. 同上，卷十六，第 5 章，第 8 節。

70. 同上，卷十六，第 5 章，第 9 節。

71. 同上，卷十六，第 5 章，第 11 及 12 節。

72. 同上，卷十六，第 5 章，第 14 節：“adeant loca, quae eos potissimum quasi vallo quodam ab humana communione secludant.”



「優諾米闖人」(Eunomiani spadones，這一名字暗示了其崇拜活動之惡劣)有關的立法同樣說明，那些被認為犯有危險的異端罪行的人們受到了道德上以至事實上的孤立。該法令在同一年被用於摩尼教徒。<sup>73</sup>

狄奧多西所發起的這場異端搜捕和他的其他政策一樣，都在他的兒子們那裏得到過度熱情的推行。在這方面，我們可以關注一下四〇七年的立法中所包含的一些陳述。根據這一法律(與《游士丁尼法典》中的某些內容對應)，<sup>74</sup>異端是一種公共罪行，「因為任何對神聖宗教的觸犯都是對所有人的傷害」。<sup>75</sup>這一法律證明了剝奪罪名成立的異端的財產是合理的，同時將其罪行與叛國相提並論，並宣佈他們的遺產是無效的。它還對異端分子的奴隸(如果他們逃離主人，並聽從大公教會的安排)提供法律保護。另一項在斯提利科(Stilicho，他的阿里烏信仰使他被人懷疑)倒台後頒佈的法令規定，反對大公教信仰者不得掌管帝國政府的辦公室(*ut nullus nobis sit aliqua ratione coniunctus qui a nobis fide et religione discordat*)。<sup>76</sup>這原則在四一〇年得到重申。<sup>77</sup>

334

雖然帝國採取了這些強化信仰一致性的舉措，但幾乎不可能順其自然地將它們用於猶太人。在人們看來，猶太人的宗教反映了某種民族或種族的古怪特性，這使他們永遠不能同化於基督教正統派帝國之內。所以，儘管前邊已經提到的這些用來對付異端的措施意在補救(視其罪行的嚴重性及道德和社會危害而採用不同措

73. 同上，卷十六，第5章，第17節：“*nihil ad summum habeant commune cum reliquis*”；以及第18節：“*nihil ad summum his sit commune cum mundo.*”

74. 《游士丁尼法典》，卷一，第5章，第4節。

75. 《狄奧多西法典》，卷十六，第5章，第40節：“*ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam.*”

76. 同上，卷十六，第5章，第42節(408)。

77. 同上，卷十六，第5章，第48節。

施)，但在政府看來，對待猶太人的方式應有所區別。如此一來，猶太人便在狄奧多西體系中獲得了獨特的地位。隨後，依據三九三年的一項法令，他們的宗教也被承認為合法。<sup>78</sup>這意味着他們的集會權得到保障，人身和財產也不受基督教暴徒的騷擾。帝國還在四一二年重申了此一原則。<sup>79</sup>另一方面，帝國還採取步驟，儘可能使與「邪惡迷信」(nefanda superstitio)有關的人群被社會孤立。為此，法律規定猶太人不得企圖購買基督徒奴隸，如果已經購買，則不得勸其改宗，否則將處以全部奴隸充公。<sup>80</sup>這一嚴酷的法律隨後得到調整，改為允許猶太人擁有基督徒奴隸，但他們擁有遵守自己的宗教戒律的絕對自由。<sup>81</sup>不過，為了使這做法儘量減少，猶太人被禁止將基督徒奴隸作為禮物購買或接受。如果他們被發現企圖勸其改宗，將可能被處以極刑。<sup>82</sup>此外，猶太人與基督徒的通婚被定為通姦，將受到君士坦丁訂下的野蠻刑罰的制裁，一個附加條款還規定，人人都有權告發他們。<sup>83</sup>最後，猶太教的傳播也會受到監督，猶太人被禁止建立新的猶太會堂。<sup>84</sup>他們不得進入帝國政府工作，這進一步強化了他們的低賤身份。<sup>85</sup>不難預料，人們通常會把後邊這幾項措施與狄奧多西的兒子們相聯繫，而不是與他本人相聯繫。

這些針對異教徒、異端和猶太人的措施以最徹底的方式實現了狄奧多西秩序的某種核心原則。根據三八〇

---

78. 同上，卷十六，第8章，第9節：“Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat.”

79. 同上，卷十六，第8章，第20節。

80. 同上，卷三，第1章，第5節(384)。

81. 同上，卷十六，第9章，第3節(415)。

82. 同上，卷十六，第9章，第4節(417)。

83. 同上，卷三，第7章，第2節；卷九，第7章，第5節(388)。

84. 同上，卷十六，第8章，第25節(423)。

85. 同上，卷十六，第8章，第16節(404)及第24節(418)

年的一項法令的說法，這一原則即「任何人不知律法，貶低其神聖性，或忽視、違反律法，都犯了瀆神罪」。<sup>86</sup>它的運用在一定程度上是出於政治考慮，比如在三八六年，皇后游斯丁娜（Justina）在米蘭干政，給那些曾支持君士坦提烏斯的阿里烏主義的人以有限的集會權。不過，這一妥協有一個前提條件，即他們如果用它來製造事端，反對官方的教會政策，他們將作為「發表煽動叛亂的言論和教會和平的擾亂者」被處以死刑。<sup>87</sup>隨後的一項法令禁止公眾討論宗教問題，可用來說明政府下定決心要防止對既定政策的任何批評或置疑。<sup>88</sup>在對待叛教（apostasy）的態度上，政府的這種決心表現得更為明顯，因為叛教被認為是一種墮落，會導致道德與思想的特殊化。改宗異教者將受到剝奪立遺囑權的懲罰，而犯罪人的親子或同父母乃至同祖父母、同外祖父母的兄弟（如果信大公教）有權繼承。<sup>89</sup>改宗猶太教或摩尼教者也將受到同樣的懲罰。<sup>90</sup>三九一年，叛教者無論其等級都將被剝奪特權和豁免權，還會永遠染上惡名，與最低賤的民眾劃為同類。<sup>91</sup>

毫無疑問，新的宗教政策是來自一種越來越深的信念的啟發，即國家在被君士坦丁剝奪其傳統約束力後，只能期待將自身建立在新的穩固基石上。但是，為了創造出新的約束力，狄奧多西超越了前任們所構想的一切。我們已經提到，君士坦丁曾把基督教視為一劑補藥，

86. 同上，卷十六，第2章，第25節：“qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut negligendo violant et offendunt, sacrilegium committunt.”

87. 同上，卷十六，第4章，第1節（386）。

88. 同上，卷十六，第4章，第2節（388）。

89. 同上，卷十六，第7章，第1節（381）及第2節（383）。

90. 同上，卷十六，第7章，第3節（383）。

91. 同上，卷十六，第7章，第5節（391）：“de loco suo statuque deiecti perpetua urantur infamia ac ne in extrema quidem vulgi ignobilis parte numerentur ... quid enim his cum hominibus potest esse commune, qui infandis et feralibus mentibus gratiam communionis exosi ab hominibus recesserunt?”

需要小心控制劑量才能給虛弱的國家（body-politic）服下。狄奧多西的方法則不是服補藥，而是輸血，這是給政體（polis）恢復某種活力（自君士坦丁之後，這些活力都去了教會[ecclesia]那裏）的唯一辦法。在此他受到了一種堅定信仰的支持，即正統教義或三位一體基督教將成為一種政治和諧的原則，接受它就能確保一種與帝國的世俗追求相一致的定論。從這個角度看，狄奧多西秩序雖然對異教徒、異端和猶太人是封閉的，但對所有準備自認教會之子地位的人都是「開放」的。

不過，如果這樣理解，狄奧多西主義就暴露出了一種致命的觀念混淆。如果把信仰視為政治原則，那就不是將文明基督教化，而是將基督教「文明化」，不是將人類制度神聖化以服事上帝，而是將上帝與人類制度的維護相關聯，即與世俗（terrena）的維護相關聯。在此，世俗和平（pax terrena）的代表便是浮華而庸俗的帝國，該制度從對人類目標和世俗目標的追求中產生，但已墮落到使人類喪失給予其生命的價值的地步，如今他們只是被單純、純粹的力聯結在一起。它使原則成為純粹形式上的，且認為要用常規的「政治」手段來實現它。因此，雖然帝國在行政壓力下迅速脫掉世俗主義的外衣，  
337 換上了基督教的外衣，但它在內心深處仍然是異教式的，甚至成了一個被粉飾的墳墓。所以，狄奧多西變革的真正結果並不是宣告了古代政治的終結，而只是改變了國家抗爭的課題。這即是說，它將文明與野蠻的衝突轉變成了宗教間的衝突，各類異見者都可以從中找到一種反對帝國矯飾的共同綱領，也能發現與帝國的宿敵建立聯繫的辦法，尤其是曾由阿里烏派主教烏斐拉(Ulfilas)傳播過福音的哥特人。於是，狄奧多西主義指向了兩個方向。一方面，它注定要將留傳下來的古典遺產在拜占庭（在這裏，一種宗教政治或政治宗教將以正統教義的

名義存留下來) 繼續保存一千年。另一方面，以宗教替代文化的和諧原則並未使羅馬文明恢復青春，反而是最終地、決定性地將羅馬秩序推向崩潰。

從這個角度出發，我們才有可能對狄奧多西在帝國歷史中的作用進行評價。吉本曾聲稱，羅馬人的天才在狄奧多西這裏走到了盡頭。我們可以同意，當狄奧多西面臨着壓倒性的困難時，他的確克服了瓦倫斯戰敗所帶來的危機，並最後一次「恢復了帝國的元氣」。同樣明顯的是，他的做法耗盡了帝國的道德儲備與物質儲備。他把「官僚專制主義的悲劇」變成了另一種悲劇：

在此悲劇中，由於一種無情的命運，被寵愛的全能者卻終結於一種丟臉的行政癱瘓；在此悲劇中，療救社會邪惡的堅定努力卻加劇了邪惡，直至它們令人無法忍受；在此悲劇中，中央權力的完美意圖……同時被人性不可抗拒的法則和政府公務員令人絕望的背信與腐敗所嘲弄。<sup>92</sup>

對任何統治者而言，無論他怎樣明智或公正，在此情形下試圖治療或從根本上減少此類邪惡也許都是不切實際的。但是，如果有人面對這些邪惡，想象着可以通過引入一種新的、充滿爭議的問題來解決它們，他也免不了被指責為過於愚蠢。這個人就是狄奧多西，他努力將日漸衰弱的帝國神聖化，使它符合一種政治化大公教主義的模式。他作出了這個世紀中最後一次，也是最無望的一次拼爭，企圖在不犧牲舊世界的任何本質的同時建立一個新的世界。所以，毫不奇怪，被當作政治統一手段的新宗教政策注定會帶來不可逆轉的災難。但是，雖然

338

---

92. Dill, 《西羅馬帝國末世紀的社會》 (*Roman Society in the Last Century of the Western Empire*) , 頁 234。

其出發點十分空洞無益，它所造成的間接的、偶然的結果卻有着深刻的意義。這一說法可能會脫離對狄奧多西本人成就的討論，但強調了他在歷史上的重要性。他就像那個時代的朱利烏斯·凱撒，夢想着叱吒風雲，卻也像後者一樣沒有帶來任何好結果。所以，他真正的獨特之處不在於他是個保守者，而在於他的破壞性。不過，在凱撒和狄奧多西那裏，破壞工作都是重建工作的必要前奏。對於前者，從共和國的廢墟中誕生了奧古斯都與安東尼諸帝的帝國；同樣地，對於後者，帝國的摧毀是為了給現代歐洲的民族國家開路。

但是，當狄奧多西主義還在發揮作用時，上述的成就遠未實現。何況我們所關注的主要不是這些成就本身，而是狄奧多西政策的直接後果。不必多說，之所以實施這一政策，只是要強行使帝國達到正式而永恆的和諧一致。然而，單單表白一種名義上的大公教，會造成政府以一種奇異的態度對待該信仰，如此，政府將不再適於對宗教發展加以反對或制約，無論其後果如何。

在這些宗教發展中，較為重要的一種是隱修主義（monasticism）的發展。我們已經提到過這場運動的影響，它在一個世紀中便擁有了數量驚人的支持者。為了心中遵守「基督教律法」的渴望，成千上萬的市民拋棄家庭與國家，去到荒漠或大路上。從這一點上，我們能夠理解朱利安的態度，他對僧侶的怒斥反映了組織化社會對那些拒絕承擔責任者的敵意。我們也可以想起，雖然瓦倫提尼安是個大公教徒，他卻堅決地反對僧侶逃避徵兵的做法。很自然的是，朱利安與瓦倫提尼安的態度都可以在現代社會找到回應。所以有人將僧侶們醜化為一些「被一種野蠻的激情控制的人，把人類看作罪犯，把上帝看作暴君……他們倡導一種悲慘的人生，認為這

是永恆快樂的代價」。<sup>93</sup>隱修主義的「氾濫」還曾被人作如下描述：

也許在人類的道德歷史上從未有過一個階段，比這場苦行主義運動具有更深刻或更痛苦的趣味……一個可怕的、肮髒的、骨瘦如柴的狂人，毫無知識，毫無愛國心，毫無自然的情感，在漫長、無用、殘忍的自虐中度過一生，在他迷狂的大腦所產生的可怕幻相前惶恐不安。就是這樣的一個人，卻成了一個了解柏拉圖與西塞羅著作的民族、一個了解蘇格拉底與加圖生平的民族的榜樣。<sup>94</sup>

這些見解也許有助於說明那場運動無節制發展到何種程度，儘管無論是聖徒還是天才，無論乞丐還是瘋子都被它吸引而無法自拔。如果不是因為其中包含了某些具有真正的精神價值的成分，事情也不可能如此發展。至於具體是哪些成分，我們也許可以從《聖安東尼生平》（*Life of St. Anthony*）中推斷一二。這部被認為來自阿他那修的作品<sup>95</sup>不僅表露了對隱修主義的深刻同情，而且包含了對其意義的鮮活體會。所以，對於隱修主義理想的形成，和當時人們對它的了解，這部作品的作用都不是無足輕重的。<sup>96</sup>

關於隱修主義的理想，我們首先可以注意到的，就是它完全缺乏「政治的」價值。所以，對於一個被基督教教導的有益性所吸引，想要以某種方式把它與改良的古典主義理想相協調的人，隱修主義提供不了任何幫助。另一方

93. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，第三十七章，頁 57。

94. Lecky, 《歐洲道德史》（*History of European Morals; 7th ed.*），卷二，頁 107。

95. 迪歇納（Duchesne, 《基督教會古代史》，第二版，卷二，頁 488，注 3）認為該作品是真實的。

96. Augustine, 《懺悔錄》（*Confessiones*），卷八，第 6 章，第 15 節。

340 面，它所提倡的是對世界的徹底的、最終的棄絕，認為這是實現人生的神聖化和嚴格的個人化拯救的必要前提。於是，它在字面上接受了福音的教導，就像那句曾讓朱利安皇帝大發雷霆的話：「變賣你所有的……」。<sup>97</sup>而就它最初的、完全自發自願的衝動而言，它也意味着對天國權威的服從，作為謙卑這一基督教最高價值的表達。<sup>98</sup>這就是那種獨特的自律生活的基礎，其嚴謹來自使肉體屈服於精神的最高要求。<sup>99</sup>在安東尼那裏，這包含了多次的審判，既痛苦且漫長。整整二十年，他經受着自己在尼羅河邊一個廢棄堡壘的廢墟中的獨居生活。為了避免誘惑，他越來越遠地躲到荒野之中，但即使這樣也得不到安全。不過，他不知疲憊的堅持卻換來了對「敵人」的連戰連勝，例如，他曾以最快的速度逃離一塊暴露在他腳邊岩石中的金子。<sup>100</sup>他能夠活到成熟而平靜的老年，這點也證明他最終戰勝了黑暗的力量。<sup>101</sup>

從該書作者的角度看，安東尼的一生之所以意義重大，是因為它反映了這隱修苦行（*ascesis*）的道德價值，正是依靠這一價值，這位聖徒才能有種種辦法證明甚麼是聖靈的工作。在這些聖靈的顯現中，他記錄下了許多次的「信仰治療」，每一次（他苦心指出）都是「在祈禱中通過基督本人完成的」。<sup>102</sup>同樣重要的是，恰在需要的時候，安東尼通過荒漠避世的經歷見證了亞歷山大的基督教原則。第一次，他是在嚴酷的迫害時期來到這個城市，他的目的並不是人們所指控的以身殉教，而

---

97. 《聖安東尼生平》（*Vita Antonii*），第2及3章。

98. 同上，第67及68章。

99. 同上，第5及6章。

100. 同上，第12及13章。

101. 同上，第89及90章。

102. 同上，第48、57、63、64、70、71、83、84節。



是為了幫助那些飽受折磨的「自白者」(confessor) \*贏得更多支持，他的確取得了很大的成功。<sup>103</sup>第二次是在阿里烏爭論的高峰期，當時僧侶們（雖然沒有受過正規教育）僅靠自己的靈感力量就駁倒了異端。<sup>104</sup>安東尼也以同樣的精神戰勝了異端哲學家們，不是通過爭辯，而是通過醫治一些被惡魔困擾的人，從而證實了信仰高於科學，行動人生高於思想人生。<sup>105</sup>最後，在其勤勉的、堅持不懈的努力下，他最終獲得了非凡的洞察力，使他能夠預言未來。<sup>106</sup> 341

隱修精神的特點不僅在於人的獨立，而且在於對上帝的依賴。我們也許可以從這裏找到基督教民主的秘密所在，這也正是安東尼在回答君士坦丁皇帝和他的幾個兒子的來信時所表明的。他在信上稱讚他們對基督的崇拜，同時忠告他們不要對眼前想得太多，而要牢記即將到來的審判，認識到救世主本人才是真正的、永恆的帝王。<sup>107</sup>我們還可以從中發現他作為「上帝賜予埃及的醫士」的力量和影響力，由於這些力量的作用，「許多士兵和有錢人拋下人生的重擔，以僧侶身份終其餘生」。<sup>108</sup>

我們不打算從安東尼和帕高米烏(Pachomius)的初創一直追溯隱修主義的成長歷程，但不妨稍作停頓，討論一下該運動在四世紀的幾項重要發展。這些發展主要與聖徒巴西流(Basil)的生平和著作有關。<sup>109</sup>巴西流的貢獻是兩方面的，一是作為神學家，二是作為立法者

---

\* 指在迫害面前表白信仰基督教但並未殉道者。——譯注

103. 同上，第46節。

104. 同上，第69節。

105. 同上，第80節。

106. 同上，第82及86節。

107. 同上，第81節。

108. 同上，第87節。

109. 《劍橋中世紀史》，卷一，第十八章：「隱修主義」(Monasticism)；Clarke, 《聖大巴西流》(St. Basil the Great)。

(νομοθέτης)。作為神學家，他以《聖經》和教義為基礎，促進了這場運動的理性化，從而在事實上建立起了基督教特有倫理（*moralia*）的主要內容。作為立法者，他設計出了社會組織的基本架構，並提供了使之變為現實的適當方法。這一社會組織模型體現了不同於城邦的種種原則。第一個原則可以稱作內部控制原則，通過共同的信仰、規範而頻繁的交流、每日的深思實踐、自我反省以及懺悔來實現。第二個原則是經濟互助和道德互助原則，包括兩性平等。這些原則為社會的自給自足提供了基礎，包括組織勞動、農業、工業、藝術、手工業，以及學習基督教文化。其中既有體力勞動，也有腦力勞動，人人以其力所能及的方式參與其中。它們也為基督教式的社會服務提供了基礎，由於生產在這裏不為營利，而是為了使用，於是剩餘產品被用於多種服務，尤其是用於兒童的培養和教育。由於這些不同形式的活動只有在共同努力下才能實現，可以認為巴西流所設想的基督教社會完全超越了隱修方式的生活。

隱修主義的第三個發展階段可以用聖奧古斯丁的《論公教會之道德》（*De Moribus Ecclesiae Catholicae*）來加以說明，<sup>110</sup>該著作揭示了隱修主義在西方的滲透，和它在西方影響之下被更改的情形。在這一階段中，我們將看到隱修運動的原始目標——個人救贖——並未被遺忘。奧古斯丁在該作品中激烈抨擊了摩尼教二元論及其倫理體系，後者表現為各種形式的迷信禁慾和「不可言說之神秘」。與摩尼教「科學」製造出來的那些東西相對立，奧古斯丁運用了從《聖經》中所能找到權威原則。<sup>111</sup>他依據這一原則斷言，既然並不存在一種「本性」是必然的、內在的邪惡，那麼在感官生活中也不存在必

---

110. 約三九〇年。

111. 卷一，第3章。

然的、內在的邪惡。所以，拯救並不在於對情感的摧毀或壓制，而是要用對至善的觀念重新引導情感。這種善存在於上帝之中，所以對它的追尋 (*secutio*) 可以被稱為「至福之欲」 (*appetitus beatitudinis*)，<sup>112</sup>其中的動力便是愛。<sup>113</sup>從這一觀點出發，愛包含了古典主義的四主德，同時煥發出全新的意義。<sup>114</sup>於是，在世俗追求中容易引發混淆與毀滅的自我同一 (*self-same*) 原則，在奧古斯丁這裏則被構想為產生動力的源泉，以實現一個將「上帝國」包含其中的創造性的和平。

愛不僅給這一和平帶來可能，而且使一種以他人為目的而非手段的社會的善有可能得到實現。<sup>115</sup>它在此為一種獨特的基督教「秩序」提供了基礎，該秩序建立在「互愛」 (*mutua caritas*) 或「兄弟情誼」 (*fraternitas*) 之上，在仁愛的道德責任中展現出來 (*officia caritatis erga proximum*)。從這角度看，隱士的生活無疑在於價值的展示，在於體現他超越常人的耐力所達到的「聖潔之高峰」 (*fastigium sanctitatis*)。<sup>116</sup>不過，互愛的律法主要並非針對這種理想，而是針對一種共同的社會生活，在這種社會中，再也沒有常規的競爭法則，再也看不見剝

343

---

112. 同上，卷一，第 13 章。

113. 同上，卷一，第 17 章，第 31 節：“*amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur; amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur.*”

114. 同上，卷一，第 15 章，第 25 節：*temperantia*—“*amore integrum se praebens ei quod amatur*”；*fortitudo*—“*amore facile tolerans omnia propter quod amatur*”；*iustitia*—“*amor soli amato serviens et propterea recte dominans*”；*prudencia*—“*amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens*”。

115. 同上，卷一，第 30 章，第 62 節：“*Christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus dominum nostrum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente, deinde proximum nostrum tanquam nosmetipsos.*”

116. 同上，卷一，第 31 章，第 66 及 67 節。

削與寄生這兩種羅馬文明的學生的邪惡。<sup>117</sup>此種社會的基礎通常在於體力勞動，因為它以最容易的方式提供了生活必需品，而不必使思想離開上帝。在這種社會中，人們吃飯為了生活，而不是生活為了吃飯。他們不從事任何與飲食有關的粗俗的迷信活動，也禁絕肉慾和飲酒，避免為肉慾所征服（*pro sufficientia domandarum libidinum*），這給他們的禁慾生活增加了理性的限制。隨着剩餘產品的增加，教會執事會將它們分發給外部世界的窮人。同時，隱修的成員在修道院院長或神父的指引下，將投身於道德與精神價值的培養，在所有必要的相互關係中體驗無傲慢之權威、無奴顏之服從。這種社會既可由男人組成（大約三千名），也可由女人組成，兩者都完整地體現了基督徒生活的體系。<sup>118</sup>

如此看來，隱修主義在一定程度上代表着向前君士坦丁時代的精神的回歸。但是，由於它主要在四世紀得到發展，我們必須將它理解為對新共和國現狀的反抗。它以最強烈的方式證明了從君士坦丁到狄奧多西諸位帝王的失敗，他們根本無法將教會與國家格格不入的理想融合到一起。

344 能夠進一步證明這種失敗的，是那個時代的另一同樣引人注目的現象，即許多在性格和能力上出類拔萃的人物紛紛從世俗社會中退出，全身心投入為教會的服務之中。哲羅姆便是其中之一，從他在伯利恆隱退之時，他便注定要為特有的基督教學術打下基礎。還有安布羅斯和奧古斯丁，前者不久就成為教會政治的著名倡導者，後者則是西方基督教最出色的哲學家之一。我們不能認為，這種效忠方向的轉移就能證明教會取得了所謂

---

117. 同上，卷一，第31章，第67節：“*nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est.*”

118. 同上，卷一，第35章，第79節。

的「廣泛勝利」。相反，這只能證明教會在道德上戰勝了世間的追求。所以，我們可以將上述現象解釋為人們越來越反感世俗秩序中的目標，即奧古斯丁所說的「俗事苦役」。應當記住，這種反感在阿密安等異教徒那裏也可以找到，儘管在贊同何種價值的問題上，他與基督徒們幾乎沒甚麼共同點。同時，上述現象還揭示出，政治手段似乎越來越無法醫治羅馬文明的特有病症。當然，效忠方向的轉移絕不意味着隱修主義的那種遁世，教士的牧師功能仍然是最主要的。<sup>119</sup>但它總會造成公共服務的直接受損。

從政治角度說，這種損失以及人力物力的持續減少都是無法彌補的，唯一的辦法（如果還有的話）是從疆界以外尋找資源。這意味着恢復前邊曾提到的君士坦丁的親蠻族主義。這正是在狄奧多西王朝所發生的事。有人認為：「對物資的自然偏好（為了軍事和內政的目的）使君士坦丁和狄奧多西成了新出現各種族的同黨。」而且，「這是整個帝國觀念的符合邏輯的結果」。就早期的帝國而言，這一說法忽略了一個事實，即那些渴望加入帝國社會中上層的人們都被嚴格要求接受一定程度的文化同化。就此而言，沒有比朱利烏斯·凱撒允許長頭髮、穿長褲（betrousered）的高盧人進入羅馬元老院這樣的極端行為更會激起深仇大恨的了。我們需要注意，這方面的問題主要不是「種族」問題，而是「文化」問題，這從一個事實即可看出：在克勞狄統治時期，那些「自我同一」的高盧人的後代很容易被授予國家的最高榮譽。至於君士坦丁，他最初對哥特人的偏愛無疑來自哥特人與第二弗拉維王朝之間的血緣關係，這種關係最早也許可以追溯到克勞狄·哥德庫斯（Claudius Gothicus）。

345

119. 同上，卷一，第32章，第69節：“non enim sanatis magis quam sanandis hominibus praesunt.”

只不過，在他那裏，庇護人與受庇護人之間的傳統關係被改成了道德平等與社會平等的關係。態度上的這種革命性轉變只能有一個解釋：<sup>120</sup>皇帝的改宗也包含着觀念上的巨大變化，於是，文化差異不再是影響公民與外國人之間關係的決定性因素。傳統的分界線被直接跨過，甚至在相當程度上失去了意義。從這個角度看，君士坦丁的親蠻族政策是他的侄子所憎恨的背叛行為中的重要部分。但是，羅馬人與蠻族之間的傳統仇恨雖然被朱利安重新喚起，但它必須依賴異教的成功復興。由於後者的流產，它也就只屬於一個垂死的社會，是朱利安的繼任者們無法保存下來的。

狄奧多西的統治標誌着帝國最終放棄了一切抵制同化的努力。在對待蠻族的方式上（正如在他的其他政策上），這位皇帝都有過最為影響深遠的創新。狄奧多西的親蠻族政策體現為兩種不同的、但並不相互排斥的措施。第一種是結盟。結盟（*foederatio*）代表了對傳統方式的極端背離，因為它承認在帝國內可以有自治民族存在。如我們已經說過的，「他們承認皇權，但並不服從法律和地方長官的低級權限」。從這個角度看，這一措施的真正意義特別明顯地體現在哥特人身上，他們拒絕為老國王效力，推選出一個新的國王，並投身於爭取「更多權益」的漫長鬥爭中。<sup>121</sup>隱藏在這措施背後的是，隨着一系列的條約或協定的簽署，帝國逐漸地失去對西部的有效主權。不過，那些統治着混有羅馬人與他們自己各民族的疆域的蠻族國王們，他們也借着皇帝的讓步使自己合法化。他們享受着自己的特權，滿足於成為帝國權力的代表和代理人。於是，「契約主義」（*contractualism*）

---

120. Eusebius, 《教會史》，卷四，第7章，特別是第11章及以下。

121. Isidore of Seville, 《歷代志》（*Chronica Maiora*），712 (anno 382)：“Gothi, patrociniū Romani foederis recusantes, Alaricum regem sibi constituerunt.”

這一典型的羅馬概念被狄奧多西及其繼任者們所使用，以使中央集權的帝國更為順利地轉變為民族國家。在此意義上，它將成為羅馬文明獻給世界的最後一個禮物。在這一目標的實現過程中，使契約主義得到進一步的補充和強化的，是狄奧多西政策的一種同樣驚人的特徵，即羅馬人與蠻族之間的融合。狄奧多西的融合主義表現為這樣一種政策，即將帝國的防禦及王朝產業都交給斯提利科（Stilicho）這樣的蠻族大首領照管。這些人的忠誠漂疑不定、充滿矛盾，其地位的模糊典型地體現在一個事實上，即他們一邊擔當着帝國的領事和王公，一邊卻仍然是他們自己的民族的國王。此外，這些大首領通過與皇室成員的婚姻關係，建立了一系列的聯盟。我們還記得，瓦倫提尼安作為最後一個羅馬文明的擁護者，曾禁止羅馬人與蠻族通婚，違者處以死刑。但是，還不到一代人的時間，這一法律就被閒置一邊，而王朝的命運可以說已經與蠻族聯繫在一起，沒有甚麼比這一事實更能有效地宣告瓦倫提尼安政策的徹底失敗。

毫無疑問，當狄奧多西王朝諸帝試圖實現大公教的國家理想時，他們希望能得到教會的贊成和支持。因此，教會一方究竟在何種程度上認同帝國的計劃和措施，是非常需要考慮的問題。這一問題的答案也許可以從一個人那裏找到，由於此人高貴的個人品質、顯赫的地位，以及與多位世俗權威人士的獨特關係，我們也許可以恰當地將他視為當時支持教會政治的代表人物。他就是米蘭主教安布羅斯。<sup>122</sup>

347

從三七四年安布羅斯升任主教的那一刻開始，他就積極而堅決地投身於為教會的服務。他與異端和異教對立，以一種堪與阿他那修相比的精神宏揚大公教。他對

---

122. 關於此人的完整研究，見Dudden, 《聖安布羅斯的生平與時代》（*The Life and Times of St. Ambrose*），兩卷本。

於異端的態度首先體現在，他反對將他的教會轉交給信奉阿里烏主義的皇后游斯丁娜派來的使者。當時這位主教在一群忠貞虔誠的會眾的簇擁下，固執地拒絕離開教堂，寧死也不肯屈服。<sup>123</sup>對於異教他同樣毫不妥協。在為年輕的君王瓦倫提尼安二世之死舉行的佈道上，他大膽譴責亞波加斯特（Arbogast）策劃了這場謀殺。後來他又激烈地指責篡位者歐根尼烏斯（Eugenius），因為後者試圖放鬆針對異教的帝國法律。<sup>124</sup>

這些事件都說明，安布羅斯一心要維護教會的自治權，他認為這種自治權包括：一、作為法人的自決權；二、教會神職人員（Ministers）擁有依其所代表範圍自行發言和行動的自由。由此，他否絕了世俗權力干涉諸如主教任命等事務的要求。「依照耶穌基督的律法，我們將以死抵制包含此類命令的法律。」<sup>125</sup>同時他堅決主張，「正如國家不能否定言論自由，教士也負有表達他的感受的義務」，因為擁有聖職，「神父是宣告基督王國和永恆生命的使者」。<sup>126</sup>為了保衛教會及其神職人員的自治權，他反對接受意義不明的公共捐贈，因為這種官方施捨把基督教變成一種「宗教乞討」（*religio mendicans*），降到了與異教崇拜相同的檔次。他宣稱：「教會的財富是用於窮人的。」<sup>127</sup>

348 安布羅斯所主張的教會權利是基於教會在人類生活體系中的根本重要性，這些權利意味着對世俗社會訴求的相應的限制。於是，人類文明的體制就被視為「對原罪的補救」，這些體制之所以產生，是因為必須找到辦

---

123. Ambrose, 《書信》（*Epistulae*），卷一，第 20 章；Augustine, 《懺悔錄》，卷九，第 7 章，第 15 節。

124. Ambrose, 《書信》，卷一，第 57 章。

125. 同上，卷一，第 21 章。

126. 同上，卷一，第 40 章。

127. 同上，卷一，第 18 章，第 16 節。



法來滿足並緩和墮落之人類的激情和欲望。所以，「自然」並沒有給私有財產權提供任何保障，產權的產生只是社會習俗發展的結果，而它能否作為一種體制保存下來，則取決於人們如何使用它。<sup>128</sup>財產權如此，國家也是如此，當它產生出公用的觀念（王權本身當然會認同這一觀念），也就達到了最高的發展階段。<sup>129</sup>

於是，人類體制便要服從一種相對性，要想擺脫它，必須使這些體制與一種永遠合法的原則相一致。這樣一種原則不可能在基督與《聖經》的絕對權威之外找到。<sup>130</sup>從這個角度看，安布羅斯為政治權力提供了一種新的起源，由於它被追溯到上帝的律令，所以只有當它被用於上帝意圖的實現時才是合法的。<sup>131</sup>因此，在他看來，權利不再依賴於力量，而是從神聖權威中獲得了授權。認識到這一事實既是個人幸福的前提，同時也是社會幸福的前提。<sup>132</sup>隨着「政治正義」具有了新的特徵，為基督教服務的義務就不僅與國民相連，也與王權相連，因為皇帝與最低賤的平民一樣，都是「教會之子」。「不要讚美你自己，如果你想要維持你的權威，就聽從上帝的旨意。」<sup>133</sup>

這種觀念在安布羅斯那裏被輕易地、自然地加以引申，於是服從基督教原則被等同於服從聖職人員的意志。從這個角度看，世俗權力仍然是自治的，但不再是

128. 《論牧師的責任》（*De Officiis Ministrorum*），卷一，第 28 章，第 132 節：  
“natura ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum.”

129. 《書信》，卷一，第 21 章，第 9 節：“quod praescripsisti aliis, praescripsisti et tibi.”

130. 《論信仰》（*De Fide*）。

131. 《路加福音評論》（*Expositio Evangelii Secundum Lucam*），卷四，第 29 章：  
“a Deo ordinatio potestatis, ut Dei minister sit qui bene utitur potestate.”

132. 《書信》，卷一，第 17 章，第 1 節：“aliter enim salus tuta non poterit, nisi unusquisque Deum verum, hoc est Deum Chyristianorum, a quo cuncta reguntur, veraciter colat.”

133. 同上，卷一，第 20 章，第 19 節。

「獨立的」。<sup>134</sup>安布羅斯在此提及了所謂的「間接權力」，即主張擁有介入世俗事務（*ratio peccati*）的權利。這種所謂不可剝奪的屬靈權利與實際的主權已經非常接近。

349 按照他的說法，一旦政府的行為威脅到人之為人的權利（*the rights of personality*）時，就會需要這種介入，它使經濟政治的動機從屬於道德和精神的目的是。安布羅斯創立的這一理論一直延續到現代大公教的政治思想中。<sup>135</sup>安布羅斯本人也曾不只一次地運用這一理論，以確保「教會關於神聖意圖的引導」。這種解釋既是勸誡性的，也是紀律性的，它甚至（在一次著名的事件中）曾被用來將狄奧多西本人革出教會。<sup>136</sup>

狄奧多西之所以被革出教籍，是因為他應對所謂的「帖撒羅尼迦屠殺」負責。這一事件可以用來說明他個人的某種道德上的罪惡。但是，安布羅斯所要求的干涉權利不止於此。在他看來，在組織化的社會中，罪惡與公義、謬誤與真理之間沒有真正的中間道路可走。所以，當元老院中的異教派在市長緒瑪庫斯（*Symmachus*）的帶領下向瓦倫提尼安二世請願，要求在該行政區重建莊嚴的勝利女神雕像時，安布羅斯昂然應戰，聲稱如果這位年輕的君王向他們的懇求屈服，將會導致上帝與教會的不悅。「這是與宗教相關的事務，我作為主教提出訴訟。」（*Causa religionis est, episcopus convenio.*）<sup>137</sup>在隨後的那場歷史性的爭論中，<sup>138</sup>古典哲學家與基督教哲學家最終碰面。勝利的榮譽應歸於哪一方是不容置疑的。

---

134. 同上，卷一，第 21 章，第 4 節：“*in causa fidei episcopus solere de imperatoribus Christianis iudicare.*”

135. 例如，可參看 J. Maritain，《不歸凱撒管的事》（*The things that are not Caesar's*），頁 12。

136. 《書信》，卷一，第 51 章。

137. 同上，卷一，第 17 章，第 13 節。

138. 同上，卷一，第 17 及 18 章

當異教徒們要求皇帝施予瓦倫提尼安時代的仁慈寬恕，安布羅斯則嚴厲地要求實施格拉提安的嚴刑峻法。當他們把當時的饑荒歸因於觸怒了諸神，他則回答自然的律法並不在惡魔力量的控制之下。當他們提出勝利女神的雕像如果蒙羞，她便會拋棄羅馬的軍隊，他則反駁說，羅馬在歷史上的勝利是源於戰士的力量，而不是由於動物內臟的獻祭或毫無感覺的偶像。「勝利女神不是一種力量，而是一份恩賜。」他們從實用的立場出發，請求保留那些曾在歷史上證明靈驗的崇拜：「一個人如何追尋真理有甚麼關係呢？對於這個天大的秘密，當然不應該只有一條通路。」他則獨斷地回答：人類的物質的、

350

道德的、知識的進步都是源於唯一真神的眷顧。在此過程中，基督的使命標誌着新的起點，他建立了完整的、最終的神啟，從而對異教宣判了死刑。

這些便是安布羅斯的觀點，他堅定地說出這些觀點，頑強地堅持着。因此，如果把他視作以狄奧多西之名進行的宗教改革計劃的幕後策劃者，那並非是不公正的。的確，從這個角度看，帝國除了與異教、猶太教和異端劃清界線之外，沒有別的獲救之路。<sup>139</sup>而如果帝國採用強制手段來達到目的，安布羅斯甚至也會贊成。阿他那修說過，迫害是惡魔的武器；但安布羅斯已經準備好用惡魔的武器來實現上帝之國。所以，我們可以說他以同樣的熱情進行着人道事業和迫害事業，並取得了同樣的成功，這在一定程度上淡化了他較高尚的成就。例如，當他以革除教籍相威脅，強迫狄奧多西不情願地取消對一群基督教暴徒的賠償要求時（他們毀壞了一座猶太教會堂），或當他一邊承諾為格拉提安戰勝哥特人祈

---

139. 《書信》，卷一，第 17 章，第 2 節

351 禱，一邊鼓勵他相信對阿里烏派的戰爭是一場聖戰時，<sup>140</sup>我們就無法對他的態度表示同情。也許安布羅斯在此顯出一種傾向，要將兩個王國混淆起來，從而暴露出一種關於基督教在歷史進程中的真正角色的錯誤觀念。如果的確如此的話，他的錯誤也許是因為，就像許多他的同時代人一樣，他也背負着一生的行政工作經歷所造成的偏見來到教會中。所以，很自然地，即使在他捍衛自由之時，我們也可以覺察出一種羅馬特有的權威主義。他所說的自由只是牧師的自由：他對於平民（plebs）的態度完全是庇護式的。因此，安布羅斯的立場中含有一種危險，他只是試圖在教會中建立起一種能夠替代國家的體制。他提出了一種早期的神權政治，作為垂死的共和主義的替代品，他所真正期待的並不是復興羅馬文明，而是建立起中世紀的教會政體。

當然，狄奧多西主義的最終結果，是為一種新的歐洲秩序打了下基礎。但它的直接後果卻是使舊秩序的毀滅提前。一般而言，狄奧多西之後時期的特徵是一群沒落的人運轉着一個沒落的政府，他們微弱而分散的努力完全不足以防止即將到來的厄運。隨着厄運的降臨，城市遭到毀滅，鄉村遭到毀滅，社會也遭到毀滅。早在三九六年（即阿卡狄烏斯和荷諾里當政的第一年），在一位當時的學者看來，情況就已經到了幾乎無望的地步。

聖哲羅姆說道：<sup>141</sup>「這個時代的毀滅令思想震顛。在過去的二十年間，羅馬人的鮮血浸透了從君士坦丁堡到朱利安山的廣袤土地，無數兇殘的部落在這裏播灑着毀滅與死亡……自由民和貴族，婦女

---

140. 《書信》，卷一，第40章；《論信仰》，卷一，第16章；參看Gibbon，《羅馬帝國衰亡史》，第二十七章，頁176。

141. Jerome，《書信》，第六十篇，第16節；比較第一二三篇，第16-17節。

和少女的軀體都成了貪欲的獵物。主教遭到囚禁，教會遭到洗劫，馬匹被圈養在基督的祭壇旁，殉道者的屍骨被拋出了棺材……到處是苦難，到處是哀悼，到處是死亡的陰影！」

十年過去了，同樣的故事卻又在高盧重演。由於僅存的幾個軍團被用於意大利的防務，在四〇六年的新年夜，一支汪達爾人、蘇維匯人（Sueves）和阿蘭人的混合部隊越過了冰封的、不設防的萊茵河，沒有遇到任何抵抗便永久佔據了西部各省。這一歷史性事件「可以說標誌着羅馬帝國在阿爾卑斯山以外各國的覆滅；多年來將蠻族與文明社會區分開來的疆界……從那一刻起完全消失。」<sup>142</sup>這次事件的高潮是四年後的「永恆之城」遭到洗劫。儘管事件的其他方面並不十分重要，但它的浩大規模使羅馬世界的根基受到動搖。「這個曾經征服了全世界的城市如今成為征服的對象」；「宇宙的亮光熄滅了，帝國失去了方向，整個世界毀滅在一個城市中」。<sup>143</sup>都城的陷落比其他任何災難更真切地顯示出，羅馬文明已經走到了盡頭。

352

能夠說明這一事實的還有一些不那麼規模浩大，卻同樣驚心動魄的證據，可以從《狄奧多西法典》的枯燥記錄中找到。這些記錄顯示，與蠻族的入侵和政治的野蠻化同時發生的，是各處的古典式社會結構都陷於崩潰。有人認為，羅馬對西方文明的真正貢獻是它長達一千年歷史的充滿活力的城市生活。如果這一說法成立，那麼關於羅馬文明的進程的最具諷刺性的評說，則要從這些城市在狄奧多西時代的遭遇中尋找了。

142. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，第三十章，頁 269。

143. Jerome, 《書信》，第 127 篇，第 12 節及第 128 篇，第 4 節。

這一命運的前兆早已出現在從狄奧多西時期開始的財政危機之中。到了三八〇年，政府開始禁止地方長官將修復舊的公共建築的資金用於新建築的建造。<sup>144</sup>十年後，政府規定如果他們仍敢頂風建造，將從他們的私人財產中取回這些建築的成本。<sup>145</sup>五年後，政府被迫開始救濟窮困的社區，用帝國財政承擔了必要的維修所需花費的三分之一，「以免各城市中的傑作被歲月腐蝕」。<sup>146</sup>

這些措施的使用揭示了一個事實：多年來一直是共和國支柱力量的城市終於面臨破產的陰影。這一結果引發了一種混合着憤怒與絕望的情緒。衝動不久就戰勝了順從的習慣，社會的各方面所呈現出的景象，令人預感到一場真正的大逃亡即將來臨。證據可以在一些法律中找到，例如一條法律規定，從即時起，各行政區三分之二的成員構成法定多數，他們的決定可以代表全部區民。<sup>147</sup>另一條法律要求建立一種罰金制度，以懲罰那些為逃逸的區民提供庇護的人。<sup>148</sup>還有一項法令規定，逃逸者的地產在五年期限後將被充公。<sup>149</sup>三九六年的一條法律專門禁止區民通過逃往鄉村的辦法躲避義務。<sup>150</sup>四年後，政府公開承認，這種現象確已普遍產生，<sup>151</sup>逃逸者既有地方貴族，也有地方行會的成員。四〇〇年頒佈的一項法令宣稱，<sup>152</sup>各城市已無法繼續提供服務，因而失去了原始的榮耀，大多數的行會成員（collegiati）已經拋棄了城市生活，隱匿到秘密的、人跡罕至的地方。該

---

144. 《狄奧多西法典》，卷十五，第1章，第21節。

145. 同上，卷十五，第1章，第28節（390）。

146. 同上，卷十五，第1章，第32節（395）。

147. 同上，卷十二，第1章，第142節（395）。

148. 同上，卷十二，第1章，第146節（395）。

149. 同上，卷十二，第1章，第142及144節（395）。

150. 同上，卷十二，第18章，第2節。

151. 同上，卷十二，第18章，第2及3節。

152. 同上，卷十二，第19章，第1節。

法令同時規定，這些人一經被發現，將無一例外被強制承擔原有責任。

城市的破產意味着以它們為基礎的帝國的破產。無論將來的社會採取何種形式，它無論如何也不會是安東尼諸帝時代甚或君士坦丁時代的樣式。而且，城市生活的逆向發展也會改變帝國社會中其他階層的生活。當然，對於元老院貴族（如西多尼烏斯·阿波利拿里[Sidonius Apollinaris]）而言，即使到了五世紀中葉，他們仍有可能在各省廣袤的、大體獨立的地產中維持其傳統的高貴地位。不過，他們必然會與傳統的種種關係斷絕開來，並拒絕承擔對中央權威的義務。一項由瓦倫提尼安、狄奧多西和阿卡狄烏斯頒佈的法令<sup>153</sup>宣佈，由於元老院議員們抱怨無力再負擔「土地稅」（*onera glebalia*），那些無法履行其義務的議員將每人（*pro sua portione*）每年向國庫補償七個金幣。幾位皇帝補充宣佈說：「我們認可這一點的前提條件是，他們可以自由地選擇是否從元老院退出。」

我們很難知道那些順從自己的情感衝動，擺脫了長期以來的難以承受的負擔的人們後來怎樣生活，只知道有許多人在那個混亂的年代失去了生命。其中無疑有些人進入到了教士等級中，有些則受到那些仍有力量保護他們的人們的控制。還有人不僅在身體上，而且在靈魂上投向了蠻族，在他們那裏找到了獲得自由和幸福的可能，這是他們在日漸沒落的帝國的腐朽社會中無法得到的。這些叛逃者的歷史為蠻族與文明社會孰優孰劣這一傳統主題提供了有趣的變數。<sup>154</sup>而他們中的大多數（如

354

153. 同上，卷六，第2章，第15節（393）。

154. 關於一個此類人士的故事，參看Gibbon，《羅馬帝國衰亡史》，第三十四章，頁429；亦可參看Salvian，《論神的政府》（*De Gubernatione Dei*〔約四五五年〕）。

果倖存下來的話) 必定是在森林和群山中避難，靠掠奪和殺戮勉強維持着不安定的生存。

在四世紀末期，這類公敵的數量陡然增加，使百姓越來越缺乏安全感，對此政府也無計可施。三八三年或三九一年的一條法律規定，為盜匪提供協助者將受到罰金、鞭刑等處罰。而地產的代理人或工頭如果在業主不知情的情況下，幫助隱藏這些盜匪或不將他們報官，可能會被處以火刑。<sup>155</sup> 依據另一條法令，房主有權用武器阻止盜賊在夜間秘密闖入，也可在白天公開向其進行攻擊。<sup>156</sup> 還有一條法令則規定，所有從軍隊逃跑的人都應當被抓捕歸案，統一監控，等待皇帝的發落。<sup>157</sup> 然而，政府功能的最終癱瘓清楚地顯示在一條法律中，該法律規定，所有人為了公共和平 (*pro quiete communi*) 都有權「對人民公敵實施報復而不會受到任何懲罰」，在任何地方發現惡人、盜匪或逃兵均可將其消滅。<sup>158</sup> 在恥辱地承認自己的無能之後，羅馬文明事實上放棄了她的世俗職能。帝國權力（按照一個敵人的說法，它製造了一片沙漠，卻把它叫做和平）最終遭到了報應，羅馬狼在其受害者的軀體上飽食了幾個世紀之後終於滅亡，死因不是飲食過量，而是貧血。當這頭巨獸最終倒下時，再度上演的是每個人與全世界的戰爭，衝突無休無止。

這裏，人們的生活中再無安全可言，只有用他們自己的力量、他們自己的才能來武裝自己。在這樣的環境下不會再有產業，因為產品缺乏保障；於是也不再有利世間的文化；不再有航海，從海上運來

---

155. 《狄奧多西法典》，卷九，第 29 章，第 4 節。

156. 同上，卷九，第 14 章，第 2 節 (391)。

157. 同上，卷七，第 1 章，第 16 節 (398)。

158. 同上，卷七，第 18 章，第 14 節 (405)。



的商品也毫無用處；不再有宏大的建築；不再有交通工具，因為使它們運轉需要大量的人力；不再有關於大地表面的知識；不再有時間的計算；不再有藝術；不再有文字；不再有社會；最糟糕的是，持續不斷的恐懼，隨時面臨橫死的威脅；人類的生活變得孤獨、貧困、肮髒、野蠻，生命也非常短暫。

將這些分析的詞彙轉譯成歷史的詞彙，那便是：歐洲即將戲劇性地步入黑暗時代。

於是，這個曾經向世界展示政治社會應當如何組織的羅馬城，最終卻要生動地說明這個社會如何瓦解。當貴族統治者的強硬手腕突然鬆馳下來，消失已久的各種觀念的陰魂又從遙遠的過去飛回，纏住了這個悲慘的時代。荷諾里皇帝在各地建立城市民兵組織，徒勞地想要喚回愛國主義和地方互助的精神。在不列顛和阿摩里卡（Armorica），當羅馬軍團最終撤離之後，這種精神的殘餘似乎在一段時間內呈現為公民協同而正式的「獨立訴求」，而皇帝也承認了他們的獨立，「從而永久地放棄了對他們的統治權」。<sup>159</sup>同時，在埃及，富有戰鬥精神的主教西奈修斯（Synesius）沉湎於建立「一個武裝國家」的夢想之中，把這看作拯救帝國的唯一希望。<sup>160</sup>

不過，一般而言，這些自由與合作的觀念此前已被證明無效。的確，它們不過是與狄奧多西時代的思想和環境完全格格不入的一些想法的朦朧反映。這一事實也許有助於證實一個我們曾強調的真理，它也正是本書的潛在主題：羅馬的失敗是一種觀念的失敗，更準確地說，是一種建立在一套觀念（我們可以寬泛地稱之為古典主義）上的人生體系的失敗。古典主義的缺陷（早已在三

---

159. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，第三十一章，頁 351-356。

160. 《論帝王》（*De Regno*），第 21 章及以下（約在三九八年）。

世紀中暴露無遺) 注定遲早要把這一體系拖入毀滅之中。正因為認識到這一點，革新派的皇帝們試圖向基督教讓步，希望它能幫助國家恢復活力。在這方面，君士坦丁與狄奧多西的區別僅在於他們願意付出多少代價來滿足基督教的要求。從這個角度看，君士坦丁的傾向（如  
356 我們所看到的）是「承認」基督教，但避免其邏輯上的後果。而狄奧多西則走到了一個羅馬皇帝的極限，最終建立起了大公教國家的形態和秩序。不過，除了這個區別以外，兩位皇帝在一個根本的方面是相同的：他們要求基督教服務於明確的社會職能和管理職能，即他們仍然「以政治方式」思維。這一事實也許可以解釋他們的努力為何遭到失敗，其最終結果只是加速了末日的來臨。

如果這一說法成立，那就產生了一個極為有趣和重要的問題：究竟有沒有可能使古典主義與基督教，使一個指向世間和平的體系和一個旨在實現非世間和平的體系達成和解？這個問題也許沒有最終的回答，但我們應當可以看出，雖然基督教中包括了可用於強化現有秩序的內涵，但它同時包含了具有高度爆炸性的成分，足以震動已很脆弱的古典主義信仰，進而清空它所包含的任何價值體系。因此，雖然我們不否認四世紀的皇帝和教士們的確懷着真誠和善意對它們之間的差異進行折衷（或至少加以掩蓋），但我們要堅持的是，他們確未找到可以解決這兩個社會之間問題的任何徹底的方案。甚至可以說，由於他們放大了兩者間的問題，古代世界的消亡提前來到了。——

在某種意義上，說它「消亡」是不太恰當的，因為這等於把自己放在錯誤的位置上，而拋棄了全部的歷史真實感。對於像朱利安或緒瑪庫斯這樣的人來說，四世紀的種種變故必定已經預示了文明的終結，也預示了人類生活的價值和意義之源頭的消亡。但對於現代人而

言，這些重大進展為一種新的、全然不同的未來做了必要的準備。為實現此種未來，羅馬文明（雖然它號稱永恆）將不可避免地從地上消失。

在這一章的結論部分，我們需要指出，基督教與蠻族在瓦解帝國的過程中的確是兩支相互關聯的力量，但並未形成同盟。蠻族渴望的是陽光下的地盤，他們的野心一定程度上已經通過那些短命的哥特或汪達爾王國實現了。在從阿拉里克到克洛維（Clovis）的這段時期內，這些王國始終在西部各省起起落落。而基督教僅僅把經濟和文化生活作為第二位的問題，其真正目標仍在於建立上帝之國，儘管其過程充滿挫折和猶疑。我們只有從這個角度來評估教會在帝國滅亡之後的作為。的確，教會促進了蠻族的文明化，部分是通過對文化的保存（這些文化中包含了人類在整個古典時代的精神滋養），部分是通過向入侵者傳播某種秩序和紀律的精神（這些精神來源於教會與羅馬帝國的接觸）。<sup>161</sup>而遠比這更為重要的，是它向蠻族提供了一種比他們從日耳曼的森林中所帶來的更為符合人類需要的信仰。這裏的問題是：教會具備了這樣做的條件了嗎？要回答這一問題，我們有必要（在本書許可的範圍內）適當地折回我們的腳步，去首先考察一下基督教思想在後尼西亞時期的發展。

---

161. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》, 第三十八章, 頁 142, 關於西哥特人治下的西班牙。



第三部分  
再生



## 教會與上帝之國

此前我們追溯了羅馬文明的命運如何在四百年的變遷中逐漸衰亡。在奧古斯都·凱撒所發起的保存行動中，我們看到了一種努力，他們試圖將古典思想和靈感中一切具有永久價值的東西拯救出來，在永恆羅馬之盾的守護下使之有效重現。但是，奧古斯都計劃雖然在二世紀得到實施，卻僅僅成為它在三世紀失敗的前奏。隨着古典式城邦共和國的崩潰，多位君王致身於革新計劃，尤其是四世紀的君士坦丁及其繼任者們。我們對他們的奮鬥歷程的考察在一定程度上揭示了他們失敗的原因，不過，如果希望更為全面地理解這些原因，我們就有必要思考，當時的那些偉大教士們逐漸建立起來的尼西亞式基督教究竟意味着甚麼。這樣的研究會更加突顯出幾位革新派皇帝（從君士坦丁到狄奧多西）所懷有的希望是多麼不切實際，以及他們如何徒勞地想要在新共和國的框架內實現基督教式的聯邦共和精神。同時，我們也會更容易理解四世紀的教會對一般所說的「上帝之國」（基督教傳統教義中的說法）的態度。

對於四世紀的教會而言，這一「王國」是指一種屬靈的貴族式統治，一個通過接受基督教真理而實現重生的社會。在它看來，這一真理的核心便包含在尼西亞準則之中。發揚這一準則的涵義將成為四世紀的基督教擁護者的最大成就。這種「價值啟示」有助於完成當時的道德與知識革命，根據最近的一位作者的說法，正是這

360 場革命造成了古代與現代之間的心理鴻溝。<sup>1</sup>當然，在完成其使命的過程中，四世紀的護教士們擁有的優勢來自《聖經》和使徒，以及來自早期教會權威的指引。但他們之所以信心百倍地向《尼西亞信經》發起攻擊，是因為三一論的基本點並未在《尼西亞信經》中得到準確闡釋。與他們的那些處於前尼西亞時期的前輩們不同，他們一點也不擔心異教「科學」的影響。所以他們有勇氣宣揚「一切真理都是基督教真理」，然後從這前提輕易地推論出他們的實踐格言：「掠奪埃及人。」在掠奪埃及人的過程中，他們做了大量工作以縮小基督教與古典文化之間的鴻溝，而不用在基本信仰上讓步。

如此看來，四世紀的教士們所做的工作標誌着一次人類經驗的綜合，類似的創舉在柏拉圖時代之後還是第一次。的確，在此前的思想史中，柏拉圖是唯一一個曾嘗試構建一種從這個角度說是「大公教式」哲學的思想家。他是如此接近成功，以至於幾個世紀以來，他的體系不斷提供着阻止基督教向前發展的最強大武器。<sup>2</sup>但是，正如柏拉圖主義的歷史所顯示的，在某些關鍵方面，柏拉圖未能實現他所期待的綜合，因而也沒有給這種精神建一個牢固的家。當我們將柏拉圖主義與基督教所提出的替代體系相對照時，希望就可以清晰地看出他的失敗意味着甚麼，會有甚麼後果。在這點上，我們只需要注意到，柏拉圖失敗的根源在於他無法克服古典方法在處理經驗方面的重大缺陷。如果從這個角度看，我們的確可以認為，四世紀的基督教的任務便是治癒古典時代的人類加給自己的創傷，並在公正對待異教哲學中的真理成分的同時將其超驗化，從而給古典文化中行將就木的精神理想帶來新生和方向。當我們思考這一發展過程

---

1. Lot, 《古代世界的終結》 (*La fin du monde antique*) , 最後部分。

2. Augustine, 《訂正錄》 (*Retractationes*) , 卷一, 第1章, 第4節。



時，必須記住本書不是一部教義史。我們的目的僅僅是理出基督教思想中與古典背景有關的突出觀點，作為我們試圖加以描述的這場歷史性變革的核心特徵。為此，我們只需要考察一下基督教思想的一些（可以說）斷面，以從中尋找其獨特之處。我們馬上開始這工作。

361

第一個也是相當重要的斷面可以從聖阿他那修的著作中找到。我們已經接觸了作為實幹者的阿他那修，他是堅決反對帝國宮廷所支持的異教取向的人，也是那個反對君士坦提烏斯陰謀，勇敢而固執地捍衛基督教自由的人。我們也從《聖安東尼生平》中多少了解了他的信仰，這部作品同時說明了基督的救贖力量和被救贖的靈魂本身的力量。在這方面，我們必須注意的是，在阿他那修和那些與他有相同信仰的人看來，安東尼的行為和苦難不僅僅是「詩作」，而且是一部屬靈真理的記錄，為基督啟示中不明晰的神聖教化和力量（由他的追隨者所記載）提供了範例。

但是，阿他那修之所以成為他那個年代首屈一指的人物，是因為他是三一論的主要倡導者和支持者。他的態度全面而決然地體現在《尼西亞信經》和以他的名字命名的準則之中。<sup>3</sup>但這些文獻僅僅是信仰的宣告，它們與基督教思想中的理性分析之間的關係就如同（另一情景下）《共產黨宣言》與《資本論》的關係。所以，要想理解其全部意義，我們有必要回顧一下阿他那修用來支持這些文獻的觀點。這一觀點包含在他的多部爭議性著作中，尤其是《論尼西亞會議的決定》、四篇《反阿里烏》以及《反異教徒》，所有這些著作都只為一個目標：闡釋和捍衛三一論立場。

---

3. 所謂《阿他那修信經》（Athanasian Creed）一般被視為六世紀的著作。

362 這些已經可以說明阿他那修對基督教思想的一般貢獻。的確，阿他那修是一個只堅持一種觀念的人，但這一觀點卻具有深遠的意義。對他來說顯而易見的是，如果希臘—羅馬思想已經導致了無法解決的謎團，這必然是因為它的出發點是錯誤的或有缺陷的。而在三一論中，他找到了一個基本的原則，它具有足夠的廣泛性和包容性，能夠承載自己所引出的結論，也能維持（而不是窒息）宗教和哲學的生命。這方面需要注意的是，他通常用「本原」（arché, ἀρχή，一個希臘人在遠古就已使用，從而變得神聖的詞）一詞來代指三位一體。對這個詞的採用使阿他那修與希臘精神的源頭，與泰勒斯和自然主義者們聯繫起來。不過，在對其特性的解釋（或更準確地說——發現）上，他卻與希臘思想傳統分道揚鏢。希臘人從「自然」中尋找本原，而阿他那修覺察到，它並不可能從這個物質世界的邊界「之內」或「之外」找到。雖然希臘人把它視為「原因」或「眾因之因」，但他認為，時空秩序之內的事物相互關聯的前提不可能與這些事物成因果關係。因此，對這一原則的認知全然不同於對自然的知識，它不可能通過將自然因果鏈條追尋到極致而獲得。換言之，只能通過認識「它的作為和力量」而直接地、瞬間地加以把握。所以，這種意識也是人類原始的精神遺產的一部分。但是，這一意識因為種種原因而變得模糊，它需要被重新揭示出來。這便是基督和聖經所要發揮的作用。不過，從這個角度說，它所主張的合法性與比如數學與物理科學的基本公理相比同樣是絕對的，其廣泛性則要大出無數倍。

就三位一體之神而論，我們已經提到，這一概念是「從認知角度無法理解的」。「無論是『三一』（Trinity）這個詞還是『獨一』（Unity）這個詞，都只表示一個抽

象的概念」。<sup>4</sup>作者補充說：它「與我們的某些思維原則是不相協調的，這些思維原則儘管本身無可辯駁，但與我們無法體驗的領域或存在完全異質，也毫無作用」。他由此得出結論：「那些至高的真理（我們可以想到）已經被啟示給我們，等待我們的信仰；只要有信仰，認識這一神秘之物毫不困難。」

但是，肯定這一神秘之物存在於宇宙的核心是一回事，認為人類應當全身心擁抱這一神秘之物卻完全是另一回事。紐曼（J. H. Newman）完全是在建立一種對不可知者的崇拜，我們幾乎可以肯定它與阿他那修的思想背道而馳。阿他那修的聽眾是那些感覺難以（或根本不可能）擺脫古典思維方式的人們，他所關注的是使這些人獲得一種關於最終實在的觀念。他堅持認為，這樣做並非在鼓吹蒙昧主義，而是通向一種更廣泛的可知性（如果不是全部的可知性）的前提。換言之，他所提供給他們的主要是一種知識的（而非道德和精神上的）解放，將他們從異教「科學」中，從它所必然導向的異教蒙昧主義逆流中解放出來。這種觀念代表了基督的承諾「真理必叫你們得以自由」的四世紀版本。

362

可是，為了傳播這一真理，阿他那修碰上了一個自然而來的難題，因為這正是一個「自然」人必然遇到的難題。他聲稱在新的本原或「起點」那裏認識到一種原則，一種獨一無二、超乎普通理解之上的原則。那麼，要把握這種原則，就必須積極努力地進行思考和想象，尤其需要將異教科學中的神人相似論（anthropomorphism）排除出思想之外。這樣一來，科學觀念中最基本的差異性就消失了。這是因為，這一本原作為存在的源泉，不能「客觀地」

---

4. J. H. Newman, 《聖阿他那修》(St. Athanasius), 卷二, 頁317。(紐曼[J. H. Newman], 1801-1890, 英國高級教士和神學家, 牛津運動的創始人之一。——譯注)

進行理解，它排斥那種就實質、數量、質量和關係（簡單地說，也就是產生現象世界的知識的所有範疇）而進行的分析。但是，它雖然不能作為客體加以認知，卻也並不因此降低到主觀感受的級別，它的實在性先於有意識生活的所有各種顯現，既包括思辨行為，也包括實踐行為。

364 我們應當記住，在捍衛這一原則的過程中，阿他那修的兴趣主要集中在三位一體的第一個和第二個「位格」的關係上。而第三個「本質」（*hypostasis*）在有關聖靈的教義中的涵義還需要靠主要是西部的神學家來進一步發展。這也許是由當時的歷史狀況造成的。在阿他那修寫作之時，尼西亞基督教所面臨的最大反對來自阿里烏派，他們有君士坦丁宮廷的權力和特權的支持。在阿里烏派的反對者看來，三位一體論中的問題主要不是道德上的，而是知識上的，儘管這兩方面最終不可分開。阿他那修以一個強有力而敏銳的辯證學家所擁有的全部力量探究了這些問題。他反擊對手的用詞也許他們並不完全領會，他的語言也是那個時代較為奇特的。但他的意圖非常明確，也許完全可以用他自己話來說明。他聲稱：「上帝不是自然，自然中一切成分都是相互依存的。他也不是自身各部分的總和，因為他不是由部分組成的，也不依賴於它們。他自身即是一切的存在之源。」<sup>5</sup>「認為上帝從物質中合成了宇宙是希臘人的觀念，這種觀念把他視為一個工匠（*τεχνίτης*）而非造物主（*ποιητής*）。」<sup>6</sup>

在這一段落及相似的其他段落中，阿他那修將阿里烏主義的譜系追溯到古典科學那裏。這些文字都是他努力建立尼西亞神學的附帶創作。為了這一目的，阿他那修尋求傳達一種神聖原則，它一方面被理解為存在（*Being or Existence*）的源泉，另一方面則被視為宇宙的

---

5. Athanasius, 《反對異教徒》（*Contra Gentes*），28c。

6. 《反阿里烏派演說集》（*Orationes contra Arianos*），第二篇，第22章。

「道言」(Word) 或「秩序」的顯現，用宗教的語言表述即「作為父的上帝」和「作為子的上帝」。由於該問題的特殊性質，對它的描述必然主要是否定式的，他努力通過說明這一原則不是甚麼，來揭示它是甚麼：

我們從聖經中得知，「子」這個詞在兩種意義上被使用（比喻的和字面上的）……如果他們（指優西比烏們）按第一種意義，將這個名字用於「道言」，那麼它也就屬於那些通過改善自己的品性而擁有它的人，並獲得了成為上帝之子的力量。如果他們如此擁有它，那麼他們的「道言」顯然與我們的並無不同，也沒有必要把「他」稱作唯一的受生者，因為「他」也由於自身的品性（ἐξ ἀρετῆς）而獲得了「子」之名。……<sup>7</sup>

如果被逼急了，他們會激動地回答：我們認為「子」超越其他的一切生物，所以應當稱之為「唯一受生者」，因為「他」是由上帝一手創造的，而其他的一切都是上帝通過「子」作為其中介或代理（ὑπουργός）而創造的。<sup>8</sup>

但是，阿他那修爭辯說，這種說法是瀆神的，因為：

365

說「道言」就是「子」，是字面意義上的，並非出於上帝的恩典或接納。除了自然（φύσις）之外，沒有任何東西可以和父子、世代或親緣扯上關係；想象並不能說明身份。……<sup>9</sup>

7. 《論尼西亞會議的決定》(De Decretis)，第6章。

8. 同上，第7章。

9. 同上，第10章。

上帝的確創造萬物，創造 (τὸ κτίζειν) 一詞也被用來指稱人類的行為。上帝是存在的本原 (ὡν ἔστιν)，而人類也被視為存在的，其存在的來源便是上帝。那麼，難道我們可以說上帝的創造與人類的創造是一樣，或者他的存在與人的存在是一樣的嗎？讓這種想法見鬼去吧！我們是在一種意義上將這些詞彙用於上帝，但我們卻完全是在另一種意義上理解它們的。因為上帝的創造是從非存在中創造出存在，不需要任何別的東西，而人是在已有質料 (ὑποκειμένη ὕλη) 的基礎上工作，從他 (萬物之設計者) 那裏，並通過他自身的「道言」獲得如何創造的知識。而且，人類不但無法創造自己的存在，還被局限在空間之內，存在於上帝之「道言」中。而上帝本身即是存在的本原，包含萬物而無物可包含他。他內在於一切依賴他的至善與全能之物中，而外在於一切依賴於他所固有之存在之物。人類的發展是通過發散和同化，以及世代繁衍，如同動物一樣，是在時間之內的。而上帝並不由部分組成，所以無可分割，也沒有從父到子的問題，因為無形者不可能像人類那樣發散，也不會像人類那樣同化任何事物。簡而言之，上帝只是唯一的子之父，後者因此而被稱為唯一受生者，獨自躺在父之懷抱中。<sup>10</sup>

而且，在這個意義上，子的起源也超越於人類概念之上。因為正如我們自己是在時間中，從存在到存在地產生，我們也是在時間中成為子女之父的。但永恆的上帝是子的永恆之父。<sup>11</sup>

---

10. 同上，第 11 章。

11. 同上，第 12 章。

於是，考慮到神性的完全性和不變性，並再次與神人同形同性觀相對照，就可以討論子的「永恆生成」(perpetual generation) 了。

他認為：<sup>12</sup>「由於父的本質永不會是『不完善』的，所以曾經屬於它的後來會回到它那裏。子的產生與人類的產生也是完全不同的，因為他緊接着父的存在。他是父的後代，並且作為永恆存在之父的唯一受生者，他永遠是受生者。這對於人類而言是奇怪的，因為他們由於本性的不完善，是在時間中生出後代的。而上帝的『生』是非時間的，因為上帝的永恆完善性。」

366

阿他那修如此處理科學式的神人相似論，也就為一種關於上帝之作為 (operatio Dei) 的革命性觀點的出現作好了準備。

被創造的宇宙不能被視為一種偶然的或自發的 (εἰκῆ καὶ ἐκ ταῦτομάτου) 存在；也不能像原子論者那樣，視其產生於一個意外 (κατὰ τύχην)；也不像某些異端所說的，是一個次等的「造物」神的產物；也不像其他人所說的，是某些天使的創造。但是，因為萬物都從上帝（存在之本原）獲得其存在，從他本身並通過他的「道言」，所以宇宙被稱作是（也的確就是）屬於上帝的。……而「道言」並非任何受造之物，所以只有它被稱作是（也的確就是）屬於父的。這就是「子與父同質」這句話的意思。<sup>13</sup>

12. 《反阿里烏派演說集》，第一篇，第 14 章。

13. 《捍衛尼西亞定義》，第 19 章。

作者繼續闡述道：

如果有人認為上帝是複合的，其存在中包含了某種偶然之物，可以說像衣服一樣將其包裹起來，或認為上帝周圍有某些東西，使其存在變得完整，於是當我們說到上帝或將其稱為父，我們並不是指他的看不見的、不可知的存在，而是指他周圍的那些東西，那麼，這些人可能會指責會議，認為他們不應該寫下「子與父一性」這句話。但是，他們必須意識到，持這種觀點便是犯了下列的瀆神罪：一、他們引入了一個有形的神，二、他們錯誤地宣稱子不屬於父本身，而屬於他周圍的那些東西。<sup>14</sup>

阿里烏派的瘋狂之處，在於他們錯誤地將父的創生描述成和他們自己類似。<sup>15</sup>……子的本質是與父的本質相連的，因為受生者不可能不像生者：他是父的形象，父的特徵都屬於子。因而子不是另一個父，不（像神人相似論者認為的那樣）是外在於父的。<sup>16</sup>

367 在這些段落中，阿他那修尋求揭示阿里烏派錯誤的根源，並使他們認識到最高存在的純粹屬靈的特性。從他處理這一問題的方式可以看出，在他看來，對基督教原則的闡述並不會使基督教失去其特有的矛盾性。所以，雖然他保留了傳統的宗教象徵（因為這也許是表達宇宙與其創造者關係的最好方法），但他也清清楚楚地指出，所謂的「創造」與人類熟悉的自然中的過程毫無相似之處。的確，「萬物依其所生」的「道言」（Word）

---

14. 同上，第 22 章。

15. 《反阿里烏派演說集》，第一篇，第 15 章。

16. 同上，第三篇，第 4 章。



是這樣一種東西，它將父的全部實質、生命和力量具體化了。這即是說，宇宙應當被理解為上帝的自由的、富有創造性的行為的產物，而不是一種從「單子」(the Monad) 向自然之必然性的「發散」過程。

他在另一處寫道：<sup>17</sup>「同樣，如果子曾經不存在，那麼『三位』(Triad) 就不是來自永恆(即並非『絕對』的)，而是首先有了『一位』(Monad)，然後才有了『三位』。……那麼，同樣地，從子是從無中來，我想整個『三位』便也是從無中來的；或者，更嚴重的問題是，神聖之物的本質中竟然有了一個受造之物。」

否認這一點就是貶損上帝的權威，使子從屬於時間<sup>18</sup>和「自然法則」，<sup>19</sup>或者(他在另一處聲稱)就是使自己陷入新柏拉圖主義的泛神論。最後，為了駁斥阿里烏派教條「兩種本質不會相互混合」(ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς αἱ ὑποστάσεις)，阿他那修通過建立起三位一體之「位格」的「相互內在」(co-inherence, περιχώρησις) 的教義，進一步闡明他的立場。但是，雖然「道言」被稱為子，神聖意義上的父子觀明確地排斥那種生理世代的觀念，也排斥那種在時間中開始的觀念。所以，時間不是「實體」(hypostasis) 的特徵，也不是自然的本質原則。

在接受了上述的出發點之後，我們才有可能將這一神聖原則視為超驗而無所不在的，它「先」於自然，即那個我們生存於其中的時空世界，卻又在發揮作用。雖然兩個物體不能同時佔據同一個空間是物質的特性，但

17. 同上，第一篇，第 17 章。

18. 同上，第一篇，第 5、13 章。

19. 同上，第一篇，第 14、22、27 章。

368 靈的特殊之處就在於它的滲透性。可以說，這一新的出發點的意義就在於此，因為從這個觀點出發，人類歷史的全景就可以被理解為神聖體系的記錄，亦即聖靈在人類之中，並通過人類所做的一切，從創造出第一個有意識的人到它最終完全啟示在道（言）成肉身之中。

不過，如果這就是歷史，它卻是一部與世俗文獻相去甚遠的歷史。它既不是經濟史，也不是文化史，也不是政治史，既不是地方史或特殊史，也不是一般史或世界史；它所處理的既非戰爭與和平的問題，亦非關於競爭與合作的問題；它與「追根尋源」扯不上一點關係。它給出的是一份關於人類自由的敘述，即人類自由最初在第一人亞當那裏失去，最終則在第二人那裏重新獲得。它以一種宇宙戲劇的形式呈現出這部歷史，但該戲劇不是普羅米修斯式的，它沒有講述「美德」與「偶然」或「必然」衝突的故事。隨着「人」與「環境」的古典式對立從基督教思想中消失，這種衝突的可能性也不存在了。的確，人的命運是被決定的，但決定它的不是一個無情的機制，或一個反復無常的外在權威的武斷命令（fiat）。因為，管理着物質自然的法律正如那些管理人類的法律一樣，同樣也是上帝的法律。

從這個角度說，人類歷史可以被視為有意識生命的歷史，生命被創造出來便是自由的，具有幸福的可能性。這種自由和這種幸福都取決於他們進行有意識選擇的能力。<sup>20</sup>用來表達這一觀念的詞是προαίρεσις，對它的使用再次將阿他那修與古典主義的思辨傳統相聯繫。我們還記得，亞里士多德在提出他的政治解放設計的時候，曾宣稱國家不為奴隸和動物而存在，因為他們不能分享幸

---

20. 《論道成肉身》（*De Incarnatione Verbi*），第3章。

福（或依據選擇而進行的生活）。<sup>21</sup>但是，在阿他那修看來，幸福並非公民的特權，自由也不局限於文明人。由於這些福祉依賴於選擇的能力，與之相伴的是進行有意識的生活的職責。它內在於人類固有的稟賦之中，因而在此意義上是不可剝奪的，至少不會受到任何外在力量的損害，而只會受到自身的歪曲或誤用。不過，這恰是「人類墮落」之時所發生的事。<sup>22</sup>

369

關於這一教義的更深層的、道德上的涵義，阿他那修說得很少，這將在以後由奧古斯丁在論述原罪時加以發展。阿他那修自己則滿足於將墮落與接受錯誤的理念相聯繫。這樣的理念會以七種不同形式中的一種出現。比如，它可能表現為伊壁鳩魯主義，試圖從物質與運動的角度來解釋宇宙，否認在生理的苦樂原則之上，還存在着其他的辨別原則（在自然中）。它也會呈現為柏拉圖主義，承認一種先在的物質，然後構想出一種有缺陷的上帝觀，把他貶低到純粹機械化的狀態。或者，它會以某種諾斯替主義的形式出現，從其根本的二元論出發，否認宇宙的統一性。不過，無論它採取何種形式，與「道言」分離的後果都同樣是災難性的，無論在知識上還是道德上。在知識上，人類會失去理解的原則，他們的體驗將越來越盲目。在道德上，他們會失去生活的原則，患上精神的癆病（*phthisis*）而日漸衰弱。<sup>23</sup>

的確，造物主以他的全能，有可能介入並阻止此類的墮落，但這種介入會帶來對人性完整性的武斷干涉。人性需要的是治療、更新、恢復活力，而不是破壞。所以，為了完成神的旨意，因為濫用其能力而滑入罪惡的

21. 《政治學》，卷三，第9章，1280a 33-34：οὐκ ἔστι (δούλων καὶ τῶν ἄλων ζῶων πόλις) διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν.

22. 《論道成肉身》，第4章。

23. 同上，第4-10章。

人類必須回歸到正確的道路上來。不過，這種回歸不可能由墮落人類自己的努力來實現，只能依靠道成肉身。<sup>24</sup>

370 這樣，阿他那修就來到「神聖經世」(divine economy)的中心觀念，即人類通過將人性託付於「道言」而獲得救贖的觀念。在他看來，這一事件的意義在於用可見的來啟示不可見的，從而明確生與死的真正關聯，即前者支配後者。<sup>25</sup>它的真實性不僅為道成肉身的性質所指出，也被經驗所證明，還得到了此後的歷史發展的確證。<sup>26</sup>所以，它同時對猶太人由來已久的頑固和希臘人輕浮的憤世疾俗構成了挑戰。對於猶太人，阿他那修要求他們既信仰他們所承認的原則，也信仰先知的預言。對於希臘人，他指出，大眾異教和異教哲學的衰落已經證明了它的空洞。他向他們強調一個事實（作為使他們接受該信仰的理由）：該信仰對個人生活和社會生活都有積極的影響，它體現了人類實現創造性和平的希望，因為只有它使一種真正和平的情感浸入到人性之中。它通過將人與自然、與同胞的鬥爭轉化為與邪惡的鬥爭，使那個承諾的實現有了可能：「他們要將刀打成犁頭，戰事將不再發生。」<sup>27</sup>

當然，這些主張具有合法性的前提是承認歷史上的耶穌的確是宇宙秩序的體現者。阿他那修始終堅持這一點，將它視為福音的全部意旨。他宣稱：「《聖經》的獨特目的和特徵就在於，它明確了兩件有關救世主的事：第一，他永遠既是上帝也是子，是道言，是榮光，是父之智慧；第二，他為了我們從聖童女瑪利亞（神之母）獲得肉身，成為人。」<sup>28</sup>於是，這位救世主完整地呈

---

24. 同上，第 17-20 章。

25. 同上，第 31 章。

26. 同上，第 29-32 章。

27. 同上，第 50 章。（英文原文與《以賽亞書》二章 4 節有所不同。——譯注）

28. 《反阿里烏派演說集》，第三篇，第 29 章：ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας.

現為兩種本性：神性和人性，兩者在他之中融合，但並不混淆：他是全人和全神（ὅλος θεὸς ὅλος ἄνθρωπος）。「於是，一方面，作為上帝的他卻擁有了一個屬於他的身體，並成為人，為了我們把這個身體用作工具。所以這個身體的各種感受都是他的，如飢渴、苦難……甚至死亡，因為他在其中。」……並且他是自願承受這一切，因為他願意這樣。不過，雖然他服從肉體的感受，但他同時也依照「道言」而行事，例如使死人復活，使盲人見到光明，治療大出血的婦人等等……雖然「道言」承受了身體的虛弱和缺陷（因為這身體便是他的），但身體促成了神聖的事業，因為他就在其中，這身體就是上帝的身體。<sup>29</sup>

於是，神一人的能量（θεανδρική ἐνέργεια），這兩種相異卻不可分的能量共同呈現於基督身上：「因為當身體受難時，『道言』並不在其外，所以苦難也是他的。同樣，當他有了神力，完成父的事業之時，身體也不在他之外，相反他是在其中做這些事的。」<sup>30</sup>因此，關於救世主本人，道成肉身的意義可以總結為：「他並未由於困在身體之內而受到限制，相反，肉體則被神聖化，成為不朽的。」<sup>31</sup>這就為神力提供了完滿的注解，並使下邊的主張變得合法：「人看見了我，就是看見了父。」<sup>32</sup>

對於人類，這一啟示的後果與啟示的特徵同樣令人震驚。體現出這些後果的話語是「上帝的不可思議的、創造奇蹟的道言，帶來光明和生命……給他全部的能量」。<sup>33</sup>這簡直就等於向每一個人展示了成神的前景。阿他那修回顧了聖彼得和聖約翰所記載的承諾：「你們就

29. 同上，第三篇，第 31 章。

30. 同上，第三篇，第 32 章。

31. 《捍衛尼西亞定義》，第 14 章。

32. 《反阿里烏派演說集》，第一篇，第 16 章。

33. 《反對異教徒》，第 44 章。

得與神性有份」，以及「只要你們接受他，他便使你們成為神的兒子」。<sup>34</sup>他還回顧了使徒的問題：「你們不知道你們是永生神的殿嗎？」阿他那修提到這一承諾的段落數不勝數，<sup>35</sup>對他來說，這便是道成肉身的真正意義所在。所以，我們對它的涵義可以作如下簡述：一、罪並不是人性的必然（οὐ φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν）；二、精神是自由的（ἐλεύθερον τὸ φρόνημα）。只要接受這些前提，我們的人性就有可能從動物性中得到救贖，「我們不只是粘土，可以不回到粘土。在充滿了來自天國的『道言』之後，我們就可以通過他被帶到天國」。或者，「我們可以超越和神化我們的人性，把它用作加強和啟發其中的神聖性的工具」。<sup>36</sup>於是，我們不再將自己視為機器或生物，而是人，被賦予了潛在的精神力量，通過內在的道言將它開啟，從而使我們可以分享神性。這樣

372 我們就變得不朽，或像阿他那修喜歡說的，免於毀滅（ἄφθαρτοι），免於自然人所患的知識和道德上的癆病。

我們力圖通過這一簡短的、不全面的描述，來理解那個在持續多年的激烈爭論中迅速發展起來的立場。不過有一點我們已經說得夠多，即在所有重要的方面，這一立場都標誌着與古典思維方式的絕裂。它強調古典式規則（「記住，要把自己僅僅作為人來思考」[ἀνθρώπινα φρονεῖν]）無法確保人格的神化，而且，雖然古典主義否定了神化的可能性（英雄或超人除外），但這種可能性如今卻被擴展至所有信仰基督的人。一方面，人的神化依賴於人所具有的內在美德；另一方面，神化的實現不是通過內在的超越品質的發展，而是通過服從一部高於

---

34. 《反阿里烏派演說集》，第一篇，第 16 及 43 章。

35. 主要可參看同上書，第一篇，第 51 章；第二篇，第 10、47、55 章；第三篇，第 19、25、33、34、40、53 章。

36. 同上，第三篇，第 33、53 章。

自然法則的律法。這兩種相衝突的主張所代表的巨大分歧可以用一句名言來加以闡釋，說出這句名言的人在公元四世紀仍然是最為聲譽着着的「古代神學家」之一。<sup>37</sup>

每個人都屬於人類與諸神的種族，我們都從同一個大地母親獲得生命的呼吸。然而一股強大的力量將我們分開，結果一個人變得甚麼都不是，另一個人則有無恥的上天為他永久留下一個位置。但是，我們這些凡人與不朽之物總有一些關聯（在思想上或在本性上），儘管我們並不知道命運正把我們一天天、一夜夜地帶向哪裏。

阿他那修的思想與古典主義之間，與任何一派尋求與古典精神妥協的基督教思想之間，都有極深的鴻溝。但是，基督教信仰正是以他所主張的形式而注定了最終的勝利的，尤其是在西方。

這樣說並不意味着西方沒有為基督教神學提供補充。正如我們已經提到的，西方注定要為三一的第三個位格作出特殊貢獻，即深化和豐富關於聖靈的教義。不過，相關思想的發展路線（在阿他那修的意義上）是嚴格的大公教式的。要尋找這方面的證據，只需要看看米蘭的安布羅斯的著作。從這些著作中可以看到，尼西亞正統獲得勝利，以及阿他那修本人完成對正統教義的深化，都帶來了哪些成果。

373

如果我們把安布羅斯視為西方教士的代表人物，就需要記住，他的品質上也存在一些缺陷。他是典型的世俗秩序的產物，受的是古羅馬學科的教育，在人生中途（突然且明顯不情願地）從政府管理的職位轉成一位主

37. Pindar, 《涅墨亞競技勝利者頌》(Nemean Odes), 第六首, 第 1-7 行

教。所以，毫不奇怪的是，他把一些帝國貴族和公共事務官員的特有態度和觀念也帶到了這個新崗位。而且，作為主教，環境的壓力把他糾纏在狄奧多西時期甚囂塵上的教會與國家的問題上。這一事實，加上常規的教會職責的壓力，決定了他作為一個實幹者的個人習慣，而不是一個深刻的、有創造力的思想者。所以，他的努力也許主要並不在教會的知識生活方面，而在其社團生活和制度生活方面。他的雙重貢獻體現在他對讚美詩學的發展上，他用莊嚴的拉丁詩句使僧侶和平民一起讚美造物主。<sup>38</sup>他的領導即使不是始終英明，至少也是大膽的、有效的，而且顯然是誠實的。

正是由於安布羅斯的這種氣質，他在理論領域的主要不同之處便是他對基督教倫理的擁護。對於這個主題，他不僅在《論職責》（*De Officiis*）中給予關注，而且也在《論貞潔》（*De Virginitate*）等短文和許多信件中加以論述。很遺憾，本書有限的空間不允許我們深入考察這些著作，不過我們可以給出一兩點一般的結論。有人認為，《論職責》一書是斯多亞主義與基督教原則的奇妙混合，但在某些方面（如對租賃和利益的態度上），該書的精神更多地令人聯想到希伯來智慧而非古典科學。而且，書中的絕大多數（如果不是全部）例證都引自與《聖經》有關的資料。不過，在這一層面上，該著作除了堅持一種常識（主張成就一種理性的善，來制約漂浮不定的感受和情緒）之外，另一同樣重要的特色則是熱情洋溢的清教主義（*puritanism*）。從這個角度看，它顯著地背離了拉克唐修與君士坦丁倫理觀的取向。從形式上說，《論職責》清醒而故意地走了一條西塞羅路線，但它在兩方面與人道主義倫理截然不同。首先，在

---

38. Augustine, 《懺悔錄》，卷九，第7章，第15節。



大公教的本原問題上，它的出發點是固定而絕對的。所以，在它看來，虔誠、獻身於上帝和敬畏上帝（而不是自我實現或與社會需求相適應）才是行為的基本精神和責任的源泉。其次，它要求承認神的恩典在決定信仰者意志上所發揮的作用。正是這個事實（而不是他的任何與世俗主義相妥協的傾向）造成了安布羅斯倫理中的所謂「雙重道德標準」。對此我們可以注意到，他這種雙重標準並不是最終標準，因為從始至終，他都沒有將神恩描述為對自然的否定，而是對自然的成就。關於這一點，我們也許可以用《論職責》中的話來加以說明。在這一著作中，貞潔被描述為戰勝肉體的誘惑，標誌着精神從生理慾望中完全解放出來。所以，它是一種只有少數人能夠渴望的「恩賜」。但是，他進一步宣稱，這並不意味着蔑視婚姻，因為譴責婚姻（就像異教徒所做的）就是譴責世世代代延續的子女的出生和人類的友愛。而且，婚姻雖然處於比貞潔稍低的層面，但它也包含了一種獨特的訓練：結婚然後哭泣。<sup>39</sup>

作為一個道德家，安布羅斯深深地感受到叛教行為中的邪惡。<sup>40</sup>並且，由於信仰者在與世界的接觸中所面臨的危險，他確信有必要讓叛教者始終可以說像老鼠過街一樣。他把這視為組織化教會的領導人的主要職責之一。在一封寫給剛升任主教之職的維吉呂（Vigilius），向其提供建議的信中，他的話體現了他作為一個主教的施政原則。在這封信中，<sup>41</sup>他要求維吉呂寬大為懷，但同時警告他不要允許信仰者與非信仰者通婚，並在可能的

375

39. 《論職責》（*De Officiis*），第6章；亦可參看《書信》（*Epistulae*），第六十三，第107節。

40. 《書信》，第六十三，致維爾塞萊教會（to the Church at Vercellae）

41. 《書信》，第五十九。xix

警告是關於異族通婚的。他引用參孫和大利拉的故事問道：沒有信仰的交流，怎麼可能談論婚姻？從安布羅斯的這種態度中，我們可以看到一種在羅馬教會中成為傳統的保守精神。

不過，如果只把安布羅斯對其教徒的態度稱為保守主義，那也是不公正的。在他全部的倫理教導中，他都堅持主觀上必須有適當的動機。他宣稱：「有好的意願是不夠的，我們還必須做好；僅僅做好也是不夠的，還必須有好的意願。」<sup>42</sup>換言之，最終只有一個標準來判斷哪些行為應當受到稱讚，那就是精神價值。

正是對這一事實的敏銳認識，激勵着作為一個教會政治家和一個宗教領導人的安布羅斯。在至少兩種意義上，他把組織化的教會視為屬靈秩序的特殊體現：它是「上帝預言」的託管者，也是聖餐禮的監管者。所以，安布羅斯在《論信仰》（*De Fide*）一文中敦促格拉提安皇帝也接受這一主張。文章在開頭依照尼西亞準則對信仰下了一個定義，並對神性的統一性進行了討論。<sup>43</sup>隨後，他就三位一體的第二個位格，針對各種阿里烏派異端作了長篇論述。<sup>44</sup>這些異端提出的種種問題（按照安布羅斯的說法）不能用論辯或爭辯來解決，而只能依據聖經經文和使徒、先知、基督的話。<sup>45</sup>在緒論之後，作者接着對尼西亞會議的立場進行了正面論述，並在此重申了如今已成為大公教常規教義的準則（這些準則得到了一般論辯的支持），而沒有給出他本人的評論或批判。但是，如果他關於三一的第一和第二位格的說法都是正確的，他對於第三位格的論述則未必。在短文《論聖靈》

---

42. 《論職責》，卷一，第30章。

43. 同上，卷一，第1-4章。

44. 同上，卷一，第5章。

45. 同上，卷一，第6章。

(*De Spiritus Sancto*) 中，安布羅斯發展了作為人類生活淨化原則的聖靈的理論，該理論與德爾圖良的聖靈 (Paraclete) \*觀相比，明顯是大公教式的。所以，這篇文章與他的另一篇作品《論神秘》 (*De Mysteriis*) 有着密切的關聯，他在後者中討論了聖餐禮作為恩典之表達的意義，強調了組織化教會和神職人員在 (通過他們) 服務於人類精神需求方面的作用。在這裏，他再次回到了阿他那修，但更重要的是，他直接指向了奧古斯丁。

這是因為，如果說在安布羅斯那裏，羅馬文明的社會理想為了一個新的目標被重新神化，那麼同樣可以說，奧古斯丁的任務就在於重新神化其哲學。奧古斯丁通常被視為新柏拉圖主義者，他以基督教之名支持一種被通俗化和淡化，以適應大眾需要的柏拉圖學說。這種觀點幾乎完全符合英吉 (W. R. Inge) 的理論，<sup>46</sup>阿爾法里克 (Alfaric) 則將其進一步深化，<sup>47</sup>認為在奧古斯丁看來，基督就是大眾的柏拉圖。他聲稱，如果普羅提諾是柏拉圖的轉世，奧古斯丁就是普羅提諾的轉世。需要注意的是，根據阿爾法里克的說法，這主要是指奧古斯丁學術發展的第二個階段。而在第三階段，他形成了一套獨特的大公教義，這只能被認為是屬於他個人的。<sup>48</sup>

上述觀點之所以可以成立，其基礎在於基督教與柏拉圖主義之間無可置疑的關聯，奧古斯丁本人完全了解這一點。在這方面，我們需要關注他在談到柏拉圖時是如何的不吝辭藻，儘管這也可能只是對一位前輩學者的恭維之辭。無論是在《懺悔錄》還是在其他地方，他都認真地承認柏拉圖的作品如何幫助他追尋真理，例如，

\* 即保惠師。——譯注

46. Inge, 《普羅提諾的哲學》 (*The Philosophy of Plotinus*) 。

47. Alfaric, 《聖奧古斯丁的智識革命》 (*L'Évolution intellectuelle de St. Augustine*) , 卷一, 頁 525 。

48. 同上, 〈前言〉, 頁 8 。

他稱讚柏拉圖首先發現了上帝的非物質性。<sup>49</sup>而且，他在論文《論真正的宗教》（*On True Religion*）中提出，要想轉變柏拉圖主義者的信仰，唯一要做的只是修改幾個詞彙和幾條規則。<sup>50</sup>

377 不過，基督教與柏拉圖主義之間的分歧雖然不多，卻是根本性的，否則它們不可能造成了柏拉圖式城邦（Platonopolis）（或朱利安的希臘式共和國）與奧古斯丁的「上帝之城」（*Civitas Dei*）的區別。為了理解這種分歧的緣由，我們有必要（即使非常粗略地）考察一下奧古斯丁的著作。這樣的考察將使我們明白，奧古斯丁並非在調合基督教與柏拉圖主義，而是在用各種現有的哲學中的內容來服務於他的目的，把它們建構在那個以他命名的體系之中。

在黑斯廷斯（James Hastings）的《宗教與倫理百科全書》（*Encyclopedia of Religion and Ethics*）中，撰寫奧古斯丁生平的作者試圖描述奧古斯丁的「偉大之處」，他認為，奧古斯丁作為傑出的「恩典博士」，為大公教神學作出了重要貢獻。作者還把他視為新教的精神先驅，他的教義戰勝了那種認為恩典「白白給予」的觀念。而且，他認為奧古斯丁是柏拉圖式基督教的起源，後者體現了一種源自柏拉圖的、與亞里士多德的理性主義相對立的神秘主義。除此之外，奧古斯丁的功績還在於他通過《上帝之城》，啟發了中世紀教會和帝國的基本概念，據記載，查斯曼大帝（Charlemagne）睡覺時總是把這本書放在枕下。彷彿還嫌不夠，作者還認為他的思想與笛卡爾主義的產生有關，後者的基礎便是「清晰明白的觀念」。而且，他的「浪漫主義」、他的「自我確證的主觀性」和他的「深刻

---

49. 《懺悔錄》，卷七，第 20 章，第 26 節；《上帝之城》，卷八，第 6 章：“*nullum corpus esse deum*”。

50. 《論真正的宗教》（*De Vera Religione*），卷四，第 7 章。

的心理洞察」為現代主義的某些特質開了先河。最後，他還被認為是第一個提出歷史哲學的思想家。

這些說法多少揭示了奧古斯丁對於後人的貢獻，同時也使人們關注他何以有如此驚人的影響力。當然，歐洲大陸對這一問題的興趣遠超英國和美國，但在英語界學者對奧古斯丁的關注中，以下人物應該是有代表性的。吉本認為奧古斯丁是顛覆古代文化的典型人物之一，他在一個特別的腳注中說，<sup>51</sup>奧古斯丁的知識太多地被借用，他有太多的獨特觀點。在承認自己對於奧古斯丁的著作尚未完全了解之後，吉本作出了如下評論：<sup>52</sup>

按照那些最無偏私評論家的判斷，奧古斯丁淺薄的知識局限於拉丁語，他的寫作風格（雖然有時也有些激情的辨才和活力）總是充滿了虛假做作的修辭。但是，他卻擁有一顆強大、寬廣和思辨的大腦。他大膽地道出了恩典、命定、自由意志和原罪的黑暗面。由他所構造和恢復的嚴酷的基督教體系得到了大眾的掌聲，而拉丁教會卻對之明迎暗拒。

吉本補充道：<sup>53</sup>「羅馬教會推崇奧古斯丁而譴責加爾文，然而即使有一個神學顯微鏡也無法分辨出他倆的真正區別。」這可以被視為新古典式自然主義對一個全力消滅傳統古典自然主義禍害的人所下的判語。另一方面，福勒（Warde Fowler）在研究羅馬異教時，曾表示贊同地引用威斯科特（Westcott）的觀點，後者認為奧古斯丁用拉丁精神征服了基督教。<sup>54</sup>

51. 《羅馬帝國衰亡史》，第二十八章，頁 211，注 86。

52. 同上，第三十三章，頁 407 及注 33。

53. 同上，注 31。

54. Fowler, 《羅馬人的宗教體驗》(*The Religious Experience of the Roman People*) 頁 458。

他看待……一切都是從律法角度而非從自由的角度，從上帝（一個不負責任的統治者）的角度而不是從人類（一個有愛心的僕人）的角度。儘管崇拜柏拉圖，他卻受到了一種建立體系的激情的驅使（想想那些年邁的羅馬宗教律師吧！），企圖將所有觀念固定化、具體化和凝固化到一個嚴格的定型之中。儘管才華橫溢，他卻不能擺脫律法和修辭訓練對他的影響，這種矛盾反倒刺激出了積極的實踐。

在美國，現代自由主義神學家顯然認為，奧古斯丁幾乎完全是個不可知主義者。

在他關於上帝、人、罪和恩典的教義中，呈現出的是人類思想史中幾乎獨一無二的包含了神秘虔敬、新柏拉圖主義哲學、摩尼教二元論、基督教傳統、過多的注解、嚴密的邏輯以及宗教衝動與道德需要之間的顯著矛盾的奇特混合物。<sup>55</sup>

另一方面，美國的人本主義學者們也毫不猶豫地對他進行批判，其原因在他們看來顯而易見：

379 這位學者的思想不僅被恰當地置於平庸的地位，而且受到直接的置疑。他的道路很容易導向蒙昧主義：人類是卑下的，他們的意志獲得新生，但批判精神卻或多或少被拋到一邊。<sup>56</sup>

---

55. A. C. MacGiffert, 《基督教思想史》 (*A History of Christian Thought*) , 卷二, 頁 98-99。

56. Babbitt, 《民主與領導》 (*Democracy and Leadership*) , 頁 177。

最後，那些從傾向於實用與實證的當代美國思潮出發，重申理性原則的人們則認為，奧古斯丁的歷史進程觀根本是不可接受的。

從歷史中尋找神學—倫理學價值源泉的做法始於奧古斯丁……但是，即使認可他在智力方面的卓越，我們仍然要說，他試圖用歷史事實來證明基督教倫理的真理性和合法性，這只能說服那些事先已經決心被說服的人。<sup>57</sup>

也許，這些多種多樣的觀點可以用來說明奧古斯丁主義的多側面和難以把握的特性，但它們同時也暴露出一個理解上的問題。對於這個問題，現代心理學曾提出一種特有的解決辦法。所以，在詹姆斯（William James）看來，奧古斯丁是一個人格不協調的古典範例。<sup>58</sup>

他解釋說：「你們都記得他在迦太基所受的半異教半基督教的教育，他移居羅馬和米蘭，他接受摩尼教及後來的懷疑，他不懈地尋求人生的真理和純潔，以及最終，當他因為自己的虛弱而心煩意亂時，當這麼多他所認識和了解的人都擺脫了感官享樂的束縛，致身於貞潔獨身和更高尚的生活時，他如何在花園中聽到一個聲音：『拿起，讀吧』（sume, lege）。當他隨意翻開《聖經》，他看到的文字是：『不可好色邪蕩……』這些話彷彿直接被送入他的心裏，使其中的風暴永遠停歇下來。奧古斯丁的心理學才華使他描述了一種後無來者的自我分裂障礙……『我開始擁有的一種新的意志』云云。……」

57. M. Cohen, 《理智與人性》（*Reason and Nature*），頁 377

58. 《宗教經驗之種種》，頁 171-173。

對於分裂的意志的描寫，沒有比這更完滿的了，那些更高尚的意願只是缺乏最後的銳利和爆炸般的劇烈感，缺乏使它們能夠衝破軀殼，有效地沖入生活之中，永遠鎮壓那些低級趣味的動力性特質（用心理學的行話來說）。」

380 這種詮釋方法容易變得越來越主觀和隱秘，直到一位晚近的學者將奧古斯丁描述成一個心智失常者，認為他獻身於教會的行為補償了他對於母親莫妮卡的回憶所導致的病態激情。而一種不那麼誇張的說法是，奧古斯丁關於兩城的想象此前一直被理解為當時政治和教會問題的投射，而它事實上則反映了他自己靈魂中無法緩解的緊張狀態，這個靈魂的歷史中只有永不停歇的混亂和衝突。

奧古斯丁恐怕是不會否認這些評語中所包含的真理成分的，他們之所以如此分析，其源頭的確要追溯到他本人的思維方式上。因為他是最早堅持認為經驗對於人的態度和觀念具有決定性影響的若干人之一。而在經驗的構成中，他強調直覺和無意識，即動盪的人類精神中的非理性運動（*irrationabilis motus*）的作用。<sup>59</sup>所以，麻煩主要並不在這種分析方法上，而是在對它的濫用上，因為他們以一種主觀的、非科學的方式運用它，結果放大和扭曲了奧古斯丁人生中的某些事件，而排斥或忽略了其他的更顯重要的事件。研究他的整個人生就會明白，奧古斯丁的這種無法滿足的激情是一種追尋真理的激情。事實應當是如此，這也應當（最終）是他人生中的決定性因素。這一點，只需要將他與他所處的那個危機時代結合起來思考，就可以非常清楚。

---

59. 《上帝之城》，卷二，第1章。



奧古斯丁出生於一個在人類歷史上幾乎空前複雜的世界。在他之前，人類曾有一千多年持續奮鬥的歷史，努力實現古典式的城邦理念。自從維吉爾宣稱羅馬智慧已經最終解決了這一問題以來，已經過去了將近四個世紀。但是，在奧古斯丁出生之前的一個多世紀，羅馬文明一直在經受着長期的衰落，似乎所有政治上的努力都無法恢復它最初的活力。這樣，安布羅斯才有可能模仿塞維烏斯·蘇皮西烏（Servius Sulpicius）寫給西塞羅的那封弔唁信，使用他在描繪希臘的荒涼景象時所用的措辭，並將它們逐字逐句地用於維吉爾時代的意大利，只是在地名上作了更換。同時，隨着各方面內部腐朽的跡象日漸增加，一系列無望的軍事慘敗顯示出羅馬巨人的力量已遭瓦解，他的抵抗力幾乎完全喪失了。

381

奧古斯丁便是在這種氣氛下度過了他的少年和青年。他生於三五四年——君士坦提烏斯統治時期，比這位皇帝付出巨大代價在穆爾薩打敗馬格嫩提烏斯晚了幾個月，而早於朱利安被任命為高盧凱撒之時。當朱利安敗亡於美索不達米亞時他是十歲，而阿德里安堡的致命戰役發生在他二十一歲時。對於一個在偏遠而相對平安的非洲培養長大的孩子來說，這些北部和東部邊境的遙遠事件無疑沒有多少影響，只有同時發生在全帝國的嚴重的財政危機除外。奧古斯丁的家人一定也感覺到了這一點，因為他的父親便是那些窮困潦倒的區民之一，國家的經濟壓力主要就落在這些人肩上。他能夠湊足錢供他的兒子上學，全靠一個有錢的鄰居慷慨相助。不過，到了三八二年（即格拉提安、瓦倫提尼安二世和狄奧多西統治初期），奧古斯丁已經完成了在塔加斯特（Thagaste）、麥道拉（Madaura）和迦太基的學校的學業，成為該省首府的一個修辭學教師。由於意識到自己的出色能力，也厭倦了當地的氛圍，他冒險移民到了意

大利。在這個古老的都城度過了幾個月後，他在米蘭市被任命為修辭學主席（三八三年）。

要獲得這種學術地位，沒有艱苦的努力是不可能的。這個十九歲的男生沉浸在對西塞羅哲學對話的研究中，儘管他後來把西塞羅稱為「偽哲學家」。<sup>60</sup>思辨的天賦一旦被喚醒，就再沒有甚麼能夠熄滅他追尋真善美的熱情之火。他從此廣泛閱讀能夠找到的著作，對拉丁文有了透徹的了解（從他的作品中可知），並對希臘文獻也頗為熟悉，這主要是通過翻譯作品獲得的。<sup>61</sup>在這方面需要注意的是，奧古斯丁的追求完全不是出於學術上的好奇，而是因為他迫切地需要找到一種個人生活準則。他本人也非常深刻地意識到了這種需要，這從他在迦太基時起就迷戀摩尼教，一直到三十一歲時才最終拋棄了它的教義便可以看出。同樣，他在羅馬和米蘭時也精力充沛地涉足當時各種形式的柏拉圖主義，直到最終受到以安布羅斯為代表的大公教的影響。與這些興趣相伴的是他在思想和精神方面越來越敏銳的行動，這在他三八六年的改宗危機中達到了頂峰。這一事件扭轉了他的整個人生。由於決心獻身於宗教，奧古斯丁辭掉了學院的職位，回到他原籍所在的省份，從此他的命運便作為僧侶（三八六年）、聖職人員（三九〇年）和主教（三九五年）與那裏相聯繫。在他升任希波主教的那一年，狄奧多西去世，阿卡狄烏斯和荷諾里繼承了皇位。於是，奧古斯丁便在西部帝國陷入衰落的時刻投入到他畢生的事業之中。

奧古斯丁的改宗標誌着他數量驚人的文字創作的開端，這一狀態沒有間斷地持續了他的一生，除了大量的

---

60. 同上，卷二，第 27 章。韋爾登（J. C. Welldon）在此承認，這「無疑是真實的解讀」。

61. Alfarié, 《聖奧古斯丁的智識革命》；Combès, 《聖奧古斯丁與古典文化》（*St. Augustin et la culture classique*）。

信件和超過五百份（現存的）講道文外，其餘的創作主要是關於哲學研究和辯論法。前者展示了他克服摩尼教、學園式懷疑主義和新柏拉圖主義等障礙的思想歷程，從而清楚地界定了他的個人立場。在後者中，他也投入了似乎消耗不盡的精力。他依據一種擴大的基督教真理觀，對當時的種種異端加以批駁，捍衛了自己的立場。所以，這些文獻是關於他的思想歷程的最好證據，它們在《訂正錄》（*Retractations*）一書中都得到了適當的評價，這部著作是奧古斯丁在他生命的最後幾個月中完成的（他於四三〇年去世）。

我們應當同意，就奧古斯丁的自傳而論，《訂正錄》是《懺悔錄》的必要補充，在他早年（思想形成期）的思想和行為之後，這是一段更為成熟의思想和行為的記錄。對於那些認為他的一生充滿了強烈的壓抑和痛苦的神學衝突的人來說，這部著作的口吻一定是令人驚訝的。在這部書中，發現後的迷醉、爭辯中的忿怒和熱情 383 都被不受滋擾的寧靜所取代。奧古斯丁以一種奇妙的、令人戒心頓除的坦誠（源於他的幾近無私的超然）審視了他四十二年的著作中所映射出的思想發展。他從中看到的是自己從異教意識形態（即他生來接受的那種關於思想與表達的「惡劣傳統」[*pessima consuetudo*]) 中逐步解放出來的過程。<sup>62</sup>這樣的解放只能是漸進的，它有時會滑向古典主義，尤其是在奧古斯丁尚欠成熟的著作中。不過，他並不試圖隱瞞這種下滑，或將他的早期立場與後來的立場相調合。奧古斯丁以其對真理的嚴肅和忠誠，竭盡全力將它們揭示出來。他幾乎到了謹小慎微的程度，因為他後悔將一些詞彙（如「命運」[*fortuna*]、「偶然性」[*casus*]、「自然的必然性」[*naturae necessitas*]) 用

---

62. 《訂正錄》，〈序言〉。

到文章中，認為它們暗示了對至高神的否定。他甚至反對以取笑的口吻使用像「阿們」這樣的詞，強調必須使用淨化的、純潔的語言，以禁絕這種思維方式。<sup>63</sup>

不過，雖然奧古斯丁據他自己所說慢慢才體會到他的改宗的更深遠意義，但很明顯，他在加西齊亞根（Cassiciacum）的經歷成了他人生中的真正的轉折點。這給予了他必要的啟示，使他領悟到古典主義的缺陷。但是，也是這一啟示使他認識到了其中所包含的真理成分。於是，他便能夠（以柏拉圖的精神，但以新的出發點和論據）着手重新進行長期以來被人們忽視的經驗綜合。的確，他的著作給人們提供了一份比古典主義成果更完整、更充分的關於人類及其宇宙的知識，儘管其論斷另當別論。從這個角度看，他的思想歷程正像阿爾法里克所說的：「他的智力生活本身就呈現為一個朝那些總是隱藏着的頂峰逐步攀升的過程。」（*sa vie intellectuelle se présente comme une lente ascension vers des sommets qui toujours se dérobent.*）所以，如果說他的發現帶來了一個嚴格的、缺乏變通的體系，這實際上也是所有有創造力的思想家的共同命運：由於他的權威，文字取代了他的教導的內在精神。不過，命運對他顯得更加嚴酷，因為正是新本原不同於其他體系的特徵使思想的成長和發展成為可能。

正是在這層意義上，而不是在任何狹義的「神學」意義上，那句著名的「信仰尋求理解」（*fides quaerens intellectum*）應當被理解為他一生的座右銘。在一個道德與知識的基礎似乎已開始動搖的世界上，他固執地堅持着一個信仰（無論這種信仰在原則上多麼「邪惡」或有缺陷）：人類的世俗努力並不完全是徒勞的。他決心不

---

63. 同上，卷一，第1章，第2節。

像自己的許多同時代人那樣，把自己交托給空虛無用的崇拜儀式。不過，由於此種空虛似乎是古典主義的邏輯上的結果，這一事實也激起了某種反抗，不僅來自學園派的虛無主義，也來自整個希臘—羅馬科學精神。而在奧古斯丁這裏，這種反抗並沒有從懷疑主義發展為動物式的信仰——一種依靠主觀的「相信的意志」來維持的原始信仰。《論信仰的益處》（*De Utilitate Credendi*）與現代的實用主義根本不同，雖然在表面上有些相似。他在三位一體中找到了一種原則，能夠同時拯救理性和意志，從而救贖整個人格。它拯救了理性，因為它雖然批判理性妄求全知和絕對無誤，但也肯定一種真理與價值的秩序的存在，該秩序既在世界之中，也在世界之上，是在人所能理解的範圍之內的。它還在拯救理性的同時拯救了意志，給予它理性的成分，否則它一定會墮落為純粹的主觀意願。如此就為自我感的保障提供了急需的依據（這種自我感由於經不起蘇格拉底式的追問而受到挫敗），並為古典時代人們的理想和渴望提供了新的辯護。不過，這等於是把信仰置於一種四世紀仍屬少見（從朱利安將基督教等同於蠻族文化的情形看）的視角下。這等於是重申了保羅的原則，並特別將它推薦給有教養的人，它既是單純者的福音，也是睿智者的福音。

在這裏，我們可以體會到奧古斯丁與古典精神，尤其是與拉丁精神的關聯。他將羅馬文明的缺陷歸因於他們接受了一個有問題的本原，並指出要恢復這一體系，必須對首要的諸原則進行重大修正。他向國民提出這一點，作為真正履行羅馬之承諾的方式。從這個角度看，他與老加圖一樣的拉丁化，他的著作也是那個時代的體現。

385

他說：「一個值得讚美的國度的安全保障就在於此。一個社會除非有信仰和強大的和諧作為基礎

和紐帶，就不可能理想地建立或維持。此時，愛的對象是普世的善，其最高、最真實的狀態便是上帝本身；此時人們會以完全的真誠在上帝中互愛，他們相互之愛的源泉便是上帝之愛，在上帝的眼中，他們無法掩藏自己的愛。」<sup>64</sup>

就這樣，奧古斯丁要求人們接受基督教原則，認為這是一種新的政治科學的唯一真實的基礎。他揭示了一種信仰：無論這些原則表面上如何，它們在物質世界中都是至高無上的。

但是，斷言基督教律法是最高原則，並不就意味着「試圖從歷史中獲得神學倫理價值」。這會將基督教律法降低到純粹科學歸納（即一種過時的意識形態）的檔次。而且，用不着過多爭辯的是，就信仰與道德的根本而言，基督教的方法都不是歸納推理式的。奧古斯丁完全了解這一事實。所以，他在頌揚天國之城的榮耀時，聲稱自己的寫作首先是為鼓勵具有同情心和理解力的讀者。而對於其餘的人，無論說多少也無法使他們的信念堅定起來，因為這歸根結底是領悟能力的問題，而非知識的問題，而這樣的領悟力是那些固執地忽視真理的人所不具備的。<sup>65</sup>的確，看待這個世界有兩種眼光，基督徒的眼光或非基督徒的眼光，兩者的結果都是顯而易見的。<sup>66</sup>但是，對於這個基督教神秘主義者而言，這種替代是不存在的，因為上帝的存在和性質都是毋庸置疑的事，就如同他本人的存在一樣。於是，不可避免的是，隨着他的屬靈感悟變得更加敏銳，他會在自己生命的每個階段都感悟到上帝之作為。同樣不可避免的是，當他

---

64. 《書信》，第一三七，第 17 章，ad Volusianum

65. 《上帝之城》，卷二，第 1 章：“nimia caecitas, obstinatissima pervicacia”。

66. 同上，卷二十二，第 22 及 24 章。

思考這個世界時，他的心中會有一種「神聖社會」(Divine Society) 的景象。這種社會雖然注定會取得最終勝利，但卻要依靠信仰來維持，而且在一個非信仰者的社會中，就像一個（可以說）完全格格不入的東西。<sup>67</sup>這就是奧古斯丁的體驗，這體現在他最偉大的兩部著作中：《懺悔錄》(*Confessions*, c. 397) 和《上帝之城》(*City of God*, 413-426)。

有人認為，《懺悔錄》只不過是奧古斯丁原罪教義的一個總結，被虛假地用一種個人體驗的方式呈現出來。<sup>68</sup>不過，說奧古斯丁以一種完全成熟的人性理論和眼光看待他的過去是一回事，而認為他會在此過程中有意或無意地偽造自己的經歷，就完全是另一回事了。如果把這作為事實，就會忽略，就在這部著作中，奧古斯丁顯著地呈現了他獨立冷靜的品質，和那些近距離的、準確的觀察，這些也成為《訂正錄》一書的主要特色。何況，他所呈現的這幅關於個人成長的圖畫的確為自傳作品樹立了全新的標準，無論其中有哪些缺陷。

在超過一千年的人類文化史中，希臘—羅馬世界都未能創造出任何可稱為個人記錄的東西，這一事實的確發人深思。在這方面，奧古斯丁的唯一前輩是馬可·奧勒留皇帝。<sup>69</sup>但《懺悔錄》和《沉思錄》(*Meditations*) 之間的差別如同它們的相似之處一樣明顯。這一點只需要一個事實就可以說明：奧古斯丁的作品是以上帝為對象的，而奧勒留的作品的對象則是他自己。在《沉思錄》中，每一頁都有這位偉人的陰影存在。作為帝國皇室的子孫，受到一切遺傳機遇和環境的偏愛，他始終以斯多

---

67. 同上，卷一，〈導言〉。

68. Alfarić, 《聖奧古斯丁的智識革命》，頁 57。

69. 在他自己的時代還有叛教者朱利安。參看 Bidez, 《朱利安皇帝》，〈序言〉及頁 60。至於西塞羅，他當然從未打算像在《書信集》中那樣揭自己的底。

387 亞式的美德自律，從而學到了那些使他配得上「公民君王」稱號的氣質和品質：勇氣、審慎、正義。由於具有這一能力，他展示出了一個以不辜負人民信任為職責的人所應當具有的強大能量，努力地維持着古典理性所帶來的秩序，對抗着各種騷動和變革的力量。而《懺悔錄》的典型特徵則是天真和單純，而絲毫沒有顯露出自負或道貌岸然。故事講述的不是一個生來要做皇帝的男孩，而是一個出生於相對卑微的人生環境的男孩，一個辛苦工作的非洲大城市的市民與一個很可能是更高階層的婦女之間的不對等婚姻的結晶。後者的母性教導雖然意願良好，卻缺乏效果，只是她對自己兒子的溫柔關懷才起了一點補償作用。<sup>70</sup>同樣與皇帝完全不同的是，這位聖徒並未生來便被指派任何固定的、明確的角色。在得到常規的文化教育後，他就踏上動盪的人生旅途，失去了全部的方向感，直到他「依靠上帝的憐憫、仁慈和幫助」，最終在宗教中靠岸。奧勒留和奧古斯丁一樣，都將描述和分析自己的段落與關於獻身於神的段落混在一起。他們一個坦然面對所受到的恩惠，恭敬地（也許有些敷衍地）承認諸神的存在，因為他們和他的父母一起造就了他；另一個則時常停頓下來進行自我反省，所以他要衷心地感謝那種向他揭示自己的力量，那種他會通過熾烈的祈禱以尋求繼續引導和支持的力量。如此的區別完全不是偶然的，這正是古典主義者與基督教人文主義者之間的鴻溝所在。前者關注的是永遠不要暴露弱點，時刻記住自己的職責就在於儘可能體現被神化為英雄式理想的種種卓越。後者則滿足於挑戰一切古典規範，只為證明真理的存在。所以，前者就是一部關於美德的教科書，受到了朱利安的欽佩和效仿；<sup>71</sup>後者則留下了一份如此新

---

70. 《懺悔錄》，卷三，第12章，第21節。

71. 參看本書第七章，頁264（邊碼）。



鮮生動的記錄，結果詹姆斯將他描述為「第一個現代人」。在這幅圖畫中的是一個真實具體的人，時間與空間的障礙在他那裏都消失了，使他在各個方面都與我們自己很相像。這是個在歷史上獨一無二的人，但也呈現出人類共有的光明面與陰暗面。

奧古斯丁寫了《懺悔錄》，僅這一點就可以證明他既不是柏拉圖轉世，也不是普羅提諾轉世，而是奧古斯丁自己。這也說明，他的哲學既是他的自我的表達，也是他的經歷中其他方面的表達。他所敘述的種種事件也許是我們非常熟悉的，但需要注意的是，這位作者在記錄時發現了一件具有根本重要性的事，即他的經歷既是連續性的，也是累積性的。它是連續性的，因為從意識的最原始、最初級的形態到最高級、最完善的形態，它都包含了一種所謂「本領」(faculties)的逐漸顯露，中間沒有飛躍(saltus)或斷裂。所以，它從新生嬰兒的基本運動(如對光的反映)開始，隨後逐漸在空間中建立位置感，與周邊的環境接觸，嬰兒以其獨特的方式完成這一過程：「嬰兒的哭泣和肢體的挪動，同樣見證了心靈的自主。」(iactabam et membra et voces, signa similia voluntatibus meis.)<sup>72</sup>從這裏開始，他很快就發展出自己特有的而非普遍性的自我人格，他尤其有了這樣一種感覺，即只有「以條理清晰、內容連貫的言語」才能使人保持與外界的溝通：我曾是個喋喋不休的男孩(puer loquens eram)。<sup>73</sup>隨着這種自我表達方式的出現和完善，這個孩子便「更加深入地捲入了人類生活的複雜交往中」。但是，如果這一發展是連續性的，它同時也是累積性的，它的顯著特徵便是將過去的印象和感受不間斷

388

72. 《懺悔錄》，卷一，第7章，第11節；比較《上帝之城》，卷十一，第2章。

73. 《懺悔錄》，卷一，第8章，第13節。

地帶入現在，而生命歷程本身便包含着想象、記憶和回顧等神秘力量的作用。<sup>74</sup>所以，無論每一「瞬間」的經歷多麼短暫和飛快逝去，它都會以某種方式進入到整體的結構當中，並（也許很模糊地）保存下來。同樣需要注意的是，每一個這樣的瞬間都有一定的情感內容，一種關於愉快或痛苦、滿足或沮喪的「價值」。這些東西（奧古斯丁稱它們為「靈之情感」[affectiones animi]）都被保存在「記憶之宮」裏，在特定的時刻被喚醒，「不是由內心在體驗時感受到它們，而是出於它自身的力量」。

「因為，在我回憶過去擁有的快樂時，現在卻並不快樂；回想起過去的悲哀時，現在卻不悲哀。我回想起過去曾經害怕時，現在卻不害怕；記起過去的慾望時，現在卻不帶慾望。」<sup>75</sup>不過，由於「幸福是每個人都在尋求，沒有一人不渴望的東西」，<sup>76</sup>如此建立起來的價值便有助於

389 確定關於欲求和厭惡的觀念，而這又形成了一種獨特的行為模式或風格。

所以，在奧古斯丁這裏，每個人都被視為一個能量輻射的中心。他生在一個人際交往的世界之中，不久便發展出一整套外部關係，但這個「主體」並不因此就陷入這些關係中的任何一個或全部。相反，它接受了從各種渠道匯流過來的感官感受的原材料，依據發展成熟的標準對其進行記錄、分類和評估，把它作為滿足未來需求的基礎。從這個角度看，人的種種不同的所謂「本領」都可以看作意願的功能。所以，嬰兒的間歇性的、機械的反應（來回搖動，遇到不和諧的聲音會有強烈反應）可以被認為是早期的意志，但必須要以統一一致的性情

---

74. 同上，卷十，第8章，第12節及以下。

75. 同上，卷十，第14章，第21節。

76 同上，卷十，第20章，第29節。

和成年人的心智才能加以表達。正像他在別處所說：「除了意志，我們還能是甚麼？」(quid sumus nisi voluntates?)

所以，顯而易見，對於人這種動物而言，生命的問題就是意識的問題。但是，如果這樣就會出現一個問題：意識如何才能實現它最完全的滿足呢？這個問題並不是空穴來風，不過，考慮到生命的多種多樣的可能性，以及隨之而來的認知的必要，這一問題便顯得無法迴避。的確，人的精神會在某種較低的層次上找到滿足，這也是事實。生命本身即有自然的甜美，正如奧古斯丁認同的亞里士多德的觀點。純粹的重要生理官能（如吃和睡）的滿足如果不受阻礙，就能產生一種相對無害的（儘管也不是高尚的）快感。但是，同樣明顯的是，對於正常成長的人來說，意識的需求不會在他與野獸相同的層次上得到完全滿足。而且，這些需求不可能永遠加以克制。既然如此，就有了一個頑固的問題：它們歸根結底是怎樣得到滿足的？對於這個問題，奧古斯丁提出了三種解決方案，他按順序討論了它們的價值。

第一個（或許也是最為明顯的一個）解決方案是：生命本身即是對它的種種問題的答案。奧古斯丁在其少年和青年時期似乎就相信這一理論。用現代標準來衡量，他的這一段人生很難說成是火熱的青春。不過，如果我們低估他在羅馬統治下的非洲可能如何自我放縱，那也是不對的。照《懺悔錄》的說法，他這一階段的特徵是充滿激情地進行實踐，公然藐視一切外部指導和限制，這就是他所說的「只有接觸到感官對象才能磨平的慾望」。<sup>77</sup>他以迦太基學生生活中常見的越軌行為，自由地駕馭着這種慾望，「行走在巴比倫的街道上，在那裏的泥潭裏打滾」。它主要體現在一種對戲劇的「可悲的

390

---

77. 同上，卷三，第1章，第1節。

瘋狂」中，以及一系列遊移不定的、短命的愛情中。為了追求它們，他把少年的禁忌拋在一邊，有意要過一種危險的生活。「我憎恨安全，憎恨一種沒有陷阱的生活方式。」

不必說，奧古斯丁此後對這種生活方式的否定是徹底而毫不含糊的。但是，我們不能因此認為，他就將感官生活徹底否定掉了。當他反對摩尼教時，他堅定地堅持一個教義：在那被叫做「物質」的東西中並沒有內在的邪惡。他也同樣積極地反對那種理念論的觀點，即物質存在包含在必然的模糊性和矛盾性之中，只有通過純粹「形式」的生活才能逃脫出來。的確，他認為物質主義如果被作為一種原則接受，會導致災難性的價值混亂，因為它「從肉體的肮髒淫慾中升上來，蒙弊和陰暗了心靈」。<sup>78</sup>而從三位一體論的角度看，問題就在於它是一種「異端」，它把一種經驗的強度或持續時間作為唯一的價值標準。奧古斯丁絕不是要排斥這些作為標準的因素，事實上他後來發現，依照這種標準，對上帝的愛（即對真善美的愛）遠遠超乎任何其他的滿足之上。但他認為，這些觀點本身在抽象的層面上完全不足以作為識別對錯的基礎，它們所鼓勵的行為模式也完全沒有體現出現代浪漫主義所賦予它的天然性格和魅力，而是純粹人為的，並最終會完全浪費了人類珍貴的能量。<sup>79</sup>它所提供的自由也同樣是不完善、不確定的，那是一種「支離放失的自由」（*fugitiva libertas*）。這是因為，除了有意識、有價值的目標之外，最終不可能在純粹的運動中找到任何幸福。正是這種對真理的信念，而不是任何被病態誇張的罪感，使奧古斯丁在回憶起他童年的一些事件（比如那次著名的偷蘋果事件）時充滿了懊悔。他所

78. 同上，卷三，第2章，第2節。

79. 同上，卷二，第1章，第1節。

關注的主要還不是這些行為的惡劣，而是它們徹底的荒唐和無益。

正是從這個角度，我們必須理解奧古斯丁對自己青年生活中的某些側面的批判，理解他比如說對自己在迦太基時期所着迷的戲劇的說法。<sup>80</sup>他指出，古典理性曾尋求將希臘—羅馬的舞台所激發的這種娛樂形式變得理性化，並把它作為減壓閥，使它在公共生活中具有功能性的價值。但是，他認為，如果這樣的減壓閥的確存在的話，它的價值也是可疑的。他問道：「難道同情就該被拋到一邊嗎？」這樣做等於是把最需要的情感排除出去。<sup>81</sup>而在他的經歷中，戲劇所發揮的與其說是減壓閥作用，不如說是刺激作用。它就像抓撓傷口一樣，會導致毒性感染。在帝國受到萬眾矚目的角鬥競技（*spectacula gladiatoria*）也有同樣的作用，只是效果更強烈。在這種競技中，野蠻大眾內心深處的咆哮會因為見到鮮血而突然被激發出來，即使在最不諳此道的人們那裏，也會激起一股不由自主的誘惑力，以至於他們會帶着野性和陶醉般的快樂注視着這種血淋淋的娛樂。<sup>82</sup>在競技中，悲劇的成分極為真實，而奧古斯丁之所以厭惡戲劇就是因為它內在的虛假。這種虛假依賴於它的模仿（*mimesis*）的特性，模仿的基礎則在於思想情感與行為的人為分裂，結果「不是要求聽眾放鬆下來，而是要求他更加悲傷」，「他的快樂則被悲傷放大」。<sup>83</sup>於是，它以一種微妙的方式刺激人的悲劇情感，把它們耗盡於無為的荒地之中，從而造成道德的墮落。不負責任的豔遇也是一樣，但危害性更大，這只會帶來毫無遠見的搖擺的激情（*vagus*

392

80. 同上，卷三，第2章，第2，3，4節。

81. 同上，卷三，第3章，第3節。

82. 同上，卷四，第8章，第13節。

83. 同上，卷三，第2章，第2節。

ardor inops prudentiae) ，把一種自然功能濫用於可恥的目的。<sup>84</sup>一般而言，在這一層次上獲得的滿足必然無法揭示任何一致性原則，能夠給予他們永恆的價值與意義。因此，他們的放縱與人對「整體性」（即生活的手段與目的之間的「秩序化」）的深層、持續的要求相抵觸。所以，只要存在這種要求，就會需要某種外部的「律法」，對難以駕馭的自我的異常行為進行制約。<sup>85</sup>

但如果這是事實，那麼，認為生命的意義和可能性都充分地體現在社會訓練中（這些訓練是學院教育的產物，在最高尚最尊貴的層次上體現了普世帝國的精神），也是正確的嗎？的確，這樣的訓練是意義深遠的，是普遍存在的。從嬰兒天然地與周圍的人溝通時，它就已經存在的，體現在「身體的運動和（可以說）全部人類的自然的語言中」。<sup>86</sup>從這裏開始，嬰兒通過同樣自然的發展，逐漸學會了他的母語。他相對容易地完成這一任務，不僅是依靠父母和朋友的和藹鼓勵，也是依靠自身的自我表現的衝動，在學習中，一種「無拘無束的好奇心比強加的義務有着更強大的力量」。<sup>87</sup>但是，隨着學齡的到來，教育變得正式起來，開始有了讀、寫、算術、「可惡的唱歌、二乘二等於四」等內容，以所謂的「文科教育」為頂點，獲得這種教育意味着完全被文化和社會所認可。這是全套的傳統科目和技術，按照他的說法，「它們越來越精細，以加重亞當子孫的艱辛和悲苦」。<sup>88</sup>由於羅馬文化包含兩種語言（正如我們在其他地方提到的），這些科目中幾乎必然地包含了某些涉及另一種古典語言

---

84. 同上，卷四，第1章，第1節。

85. 同上，卷二，第2章，第3節。

86. 同上，卷一，第8章，第13節。

87. 同上，卷一，第14章，第23節。

88. 同上，卷一，第9章，第14節。

的內容，「在這裏，學習一門外語的艱難與希臘神話中的甜美內容痛苦地攙合在一起」。

在幾個世紀的使用中被神聖化的這種訓練，被作為一種成功之路介紹給奧古斯丁，「為了能在這俗世上出人頭地」（*ut in hoc saeculo floerem*）。<sup>89</sup>所以，似乎在他看來，這件本應十分重要的事在事實上卻意義有限。他還在教育的最初階段，就已經被撕扯在孩子氣的厭學和對老師教鞭的恐懼之間。<sup>90</sup>由於他在學習知識時，將天然的好奇心置於如此重要的地位，所以他從來都懷疑體罰並不是一種有助於理解的工具。不過，對於強制的必要性，他是完全明白的，他將這主要歸因於學習中的一種空虛感和負重感，學童懷着這些感覺「被要求為狄多之死流淚，因為她死於對埃涅阿斯的愛」。他強調說，這些學習缺乏現實性，他還警告「那些推銷語法知識的人，不必叫喊着」反對他。<sup>91</sup>他將這種不現實歸因於習俗與傳統的力量，這是一股「幾乎無法阻擋的洪流」，它在教育實踐中意味着一種傾向，要牢牢抓住死去的人和死的觀念。<sup>92</sup>於是，維吉爾的篇章遭到肢解，以提供記誦、辯論和演講的主題。為了培養修辭能力，這種灌輸被認為是必要的。人們大力鼓吹修辭學，認為它在法庭上和其他地方有重要價值，但事實上，它之所以得到修習者的珍愛，是因為「他們被謬誤的迷魂湯灌醉了」。在這裏，對修辭術的精通在某種意義上是罪惡深重的人們的自負與虛榮的象徵。不過，儘管如此，學院提供的訓練並不是無效的，這個學生逐漸吸收了虛假的文明理想，以及嚴格的辯論規範，在那裏，「謀殺『人』」這個詞比

393

89. 同上，卷一，第9章，第14節。

90. 同上，卷一，第9章，第15節及第12章，第19節。

91. 同上，卷一，第13章，第21、22節。

92. 同上，卷一，第16章，第25節。

謀殺真人更是不可饒恕的重罪」。這方面的過度講究則又造成了他對《聖經》的輕視，因為《聖經》中滿是語法錯誤，足以敗壞這個世界上有教養公民的思想和言語。但是，雖然這種訓練成功地幫助他建立了世界和諧的理想，但卻幾乎沒有去發掘自負、空虛和欺騙中的邪惡，這個孩子竟然因此相信自己是人類之父。<sup>93</sup>對於奧古斯丁，這將會把他帶到米蘭修辭學主席的位置上，他將在任上宣稱：「我將對許多人說一句謊言，並在這謊言中受到那些知道我在說謊的人們的歡呼。」<sup>94</sup>他也在別處表達了這種理想（也許不那麼強烈），即「渴望令自己快樂，在別人的眼中也令人快樂」。<sup>95</sup>

如此推論可見，在奧古斯丁看來，作為一種解放工具的世俗教育比沒用還要糟。它本身就像鹹水一樣，不能解渴而只會適得其反。不過，他更為成熟的判斷是，世俗教育並不因此就全無價值。其中一部分是道德價值，存在於服從的習慣和他所受到的勤奮教育中。他說：「先有老師的教鞭，後有烈士的磨難。」但一般來說，它的價值是知識上的，而且是雙重的。首先它使他學會以批判的態度對待流行於那個時代的狂妄和虛言，尤其是正確對待摩尼教「科學」中的謬誤，後者在那些輕信的人看來，就等同於智慧。<sup>96</sup>而更重要的是，它給他提供了堅實的語言學基礎，這對於一種關於真理的知識學習（從中的確能找到真理）是不可或缺的。所以，它也會提升對上帝的知識，儘管是順帶地和間接地。

這就意味着，在奧古斯丁看來，經驗的終極意義會在宗教的平台上顯現出來。歸根結底，他只有在基督教

---

93. 同上，卷一，第18章，第28、29、30節。

94. 同上，卷六，第6章，第9節。

95. 同上，卷二，第1章，第1節。

96. 同上，卷五，第3章，第3節。



真理之上才能了解自己。但如果是這樣，就會有一個最大的問題：為了理解這一真理，先決條件是要有基督教式的洞察力（sapientia）。在獲得這種洞察力之前，探尋者會遇到一個明顯難以超越的障礙。他被原罪（originale vitium）這種內在的本性缺陷阻擋在真理之外。這種缺陷在嬰兒時期就已經很明顯了，體現在妒忌和惡意之中。它在童年得到進一步鞏固，工作和娛樂都會激發出邪惡的競爭精神和對讚揚的虛榮之愛。隨着年齡的增長，當這個受害者沉浸在看不見卻令人沉醉的自我滿足中時，原罪會最終變得根深蒂固。<sup>97</sup>

對於奧古斯丁來說，這樣的表達正說明，他的膨脹的自我已經把那個經驗的、偶然的自己當作獨立的個體，珍愛它勝過別的一切。而他的思想（如他所說）「離棄了那個本應被堅守為第一本原的東西，想要變成並且繼續成為所謂它自己的第一本原」。<sup>98</sup>它們預言了道德的徹底墮落，要想得到救贖，唯一的辦法是通過人心中存留下來的「神蹟」（vestigia Dei）。<sup>99</sup>就他而言；這些神蹟主要體現在對真理之愛和某種表達能力上，以及活躍的記憶力、孩子氣的平等感，和對朋友之愛上。他絲毫不為具備這些能力自豪，而是責備自己對它們的扭曲和誤用。它們是與生俱來的天賦，由神的恩典分配到人們中。對它們的濫用主要並不是因為內心愛好邪惡，而是因為受益者在心智和道德上的局限性，他無法看見和渴求終極的善之源泉。從這個角度看，喀提林（Catiline）本人並不是一個「天然的殺手」，因為沒有一個保留着一絲純潔的人會只想着破壞。他的罪孽只是以一種極端

395

97. 同上，卷一，第7章，第11節及第10章，第16節；第2、3章，第6及7節。

98. 《上帝之城》，卷十四，第13節。

99. 《懺悔錄》，卷一，第18章，第31節。

的形式注解了世俗主義的價值缺陷。<sup>100</sup>但是，奧古斯丁問道：既然有這些局限性，人類還有臉把生命的純潔和清白歸因於自己的力量嗎？<sup>101</sup>

奧古斯丁深刻而敏銳地感受到了這些局限性，並不完全是從自己身上。作為個體，他清楚地知道，自己的存在是被確定的時空界限所包圍着，他在知識和道德兩方面的能力都嚴格地受到他的出生和成長的環境的制約。他也無法在漫長的希臘—羅馬歷史中找到任何堅實的依據，可以使他相信這些局限性可以被克服。世俗的哲學行將就木，且聲譽不佳，因為它始終未能展示出一種人類可及的善，所謂的宗教也只是偽裝和欺騙。<sup>102</sup>的確，要擺脫這一僵局是有可能的，但主要不是依靠他個人的任何努力，而是要靠上帝的接受。如果他認可了阿他那修和安布羅斯的上帝，他最終將得到這一恩典。

不過，在奧古斯丁那裏，此種圓滿被大大延後了，其中的緣由正是他在回顧中努力揭示的。他回憶了自己的宗教經驗的發展，宣稱自己在還是個孩子時就學會了把上帝（因為他的大能）視為某種「太一」（Great One），  
396 他雖然無法被我們感覺到，卻能聽見和幫助我們。於是，他成為奧古斯丁在幼兒學校渴望避免挨打時乞求對象，這一禱告的結果只是來自他父母的嘲笑。<sup>103</sup>但是，當他逐漸長大，他拋棄了這種天真，它被融進了世俗主義的火熱洪流，被「撕得粉碎，同時，我背離了他，唯一的真神，我在繁華世界中失去了我自己」。<sup>104</sup>所以，如他所說的，「在整整九年中，從我的十九歲到二十八歲，我們在各種各樣的欲望中引誘和被引誘，欺騙和被欺

---

100. 同上，卷二，第5章，第11節。

101. 同上，卷二，第7章，第15節。

102. 特別是卷五、六、七。

103. 同上，卷一，第9章，第14節。

104. 同上，卷二，第1章，第1節。

騙。在公開場合中教授所謂的文科課程，私下則信奉錯誤的宗教；在這裏自鳴得意，在那裏陷入迷信，兩者卻都是徒勞的。」<sup>105</sup>從頭到尾，奧古斯丁都是難以自控的，而上帝始終保持着莫測高深的沉靜。<sup>106</sup>但是，在生命的諸多陷阱和騙局中，他覺得自己一直在無意識地充當着神意的對象，所以他的足跡才被帶到了羅馬和米蘭。<sup>107</sup>在這裏，他固執地追尋着人生的確定性，決心既不牽掛於那些使人恐懼或平靜的鬼怪，也不牽掛於某種似乎可以擁抱的幻覺。最終，他見到了基督教三一的顯現，他的追求得到了獎賞。<sup>108</sup>不過，在一段時間內，這一異象仍然是有所保留的，他不得不與令人困擾的美學的、道德的、知識的問題搏鬥，包括那些關於美及其條件，<sup>109</sup>關於自由和必然，<sup>110</sup>關於一和多，以及關於合為善，分為非理性和邪惡之源的問題。他首先要考慮亞里士多德在《範疇篇》（*Categories*）中提出的實質、數量、質量和關係的問題，以及其中的含蓄的假定：「無論何物，都被包含在這十大範疇之內」。<sup>111</sup>在駁斥這些問題的過程中，他面臨着一個難題，即要把實質構想為屬靈的。不過，由於發現了這種可能性，他也就解決了自己在知識上的最大問題。他就能夠體會到，「形式」並不是終極的，它和「質料」一樣只是人類思想的片斷，它們都是人類從中看見有形世界或客觀世界的透鏡。於是，他隨

---

105. 同上，卷四，第1章，第1節。

106. 同上，卷二，第2章，第2節；卷三，第12章，第21節。

107. 同上，卷五，第8章，第14節及第13章，第23節。

108. 卷七及以下，特別是卷十三，第5章，第6節；第11章，第12節；第16章，第19節。

109. 卷四，第13章，第20節。

110. 卷七，第3章，第4節及以下。

111. 卷四，第15章，第24-7節。關於此種討論的一個獨特案例，參看 Plutarch，*《論神諭的衰落》*（*De Defectu Oraculorum*），第34章及第37章。

397 後從物質論和理念論的幻覺中解放出來，就只是一個過程問題。他的變革因此是完整的。

這種變革對奧古斯丁本人的影響如此重大，在教會歷史上也幾乎同樣意義非凡。由於他接受了三位一體基督教，他也就將自己與始於阿他那修的思想創造聯繫在一起。他為此作出的貢獻有多大，將相對簡單粗略的《論道成肉身》（*De Incarnatione*）與宏篇巨制的《上帝之城》相比較就可以知道。

幾乎不用再回顧這部除《懺悔錄》之外最為人們所熟悉的著作在時間和空間上的跨度了。它的意圖（如作者本人所說）是兩方面的。<sup>112</sup>動筆於四一三年（阿拉里克洗劫永恆之城後的第三年）的這部作品首先試圖「批駁那些認為基督教應為羅馬被顛覆負責的人，那些開始用他們慣常的苦楚和惡意（甚至更多）褻瀆真神的人」。由此出發，作品進而對羅馬精神的哲學基礎（換言之是對維吉爾關於「人類之城」的主張）進行了全面批判。但是，在這些反對世俗主義的爭辯之外，作者還有另一個更為根本的意圖，即對那些信仰動搖的人們，那些屈服於當時對迷信的恐懼的人們進行鼓勵。他向他們闡發了一整套積極的關於道德、社會和哲學的學說，作為使他們堅定信仰的基礎。在奧古斯丁那裏正如在阿他那修那裏一樣，作品採取了對《聖經》敘述進行連續注解的形式，並特別討論了人的創造、墮落和救贖，以及教會在這個世界的產生、發展和使命。他將自己關於宇宙、自然和人類的全部成熟思想都灌注其中，使這部作品成為對「上帝的作為」，即聖靈在人類歷史中的作用的描述和分析。

---

112. 《訂正錄》，卷二，第43章，第1、2節，引自韋爾登（Welldon）譯，《上帝之城》，〈序言〉，頁7、8。

所以，按照吉本的說法，《上帝之城》稱得上是「一幅壯觀的藍圖，設計粗糙但並非沒有技巧」。作者以大量的細節，詳細地闡明了後人所謂的奧古斯丁主義的特徵。其中包括了原罪及其後果的教義，以及對嬰兒不施洗的譴責。書中還涉及了恩典救贖的教義，它所依據的律法預定了一些人的永恆拯救，同時預定了另一些人永恆受苦。此外，作者認為，歷史不是對事件原因的講述，而是對預言的履行，以及為（一）道成肉身和（二）受難及其後果所進行的神聖準備，這尤其體現在教會的體制和權威之中。不必說，書中的教義還涉及了終末論，尤其是俗世（*Saeculum*）的終結、死者的肉體復活、基督再臨和最後的審判，這被構想為神聖正義與愛的最終呈現。奧古斯丁在宣揚這些教義時，也乘機確認了他對聖經權威的固有信仰，包括對《七十士譯本》（*Septuagint*）的逐語默示（*verbal inspiration*）的信仰。帶着來自這一權威的力量，他反對在對蹠地（*the Antipodes*）上可能存在生命，而相信傳說中描述的上古人類的確身體龐大、長命百歲。他含蓄地信仰天使和魔鬼的存在，聲稱自己相信神蹟，特別是那些與救贖者的形象相關的神蹟。他說：「任何人否定《聖經》神蹟的真實性，就是否定上帝的存在。」而且，他認可了當時在米蘭城和希波城出現的奇跡，認為它們證明了與《聖經》中的描述相類似的神聖作為仍在繼續。不過，頗為矛盾的是，他自始至終聲稱自己所寫的不是神話，而是事實，即使在語言的最深刻、最真實的意義上也是如此。由此產生的問題是：他的意思究竟是甚麼？我們將嘗試在本書的結論部分來回答這個問題。



## 我們人類的哲學：人格的發現

在奧古斯丁對三一基督教的概述中，我們可以清楚地看到一些被他忽略之處。例如，他完全沒有提及巴西流，正如某種說法所說，<sup>1</sup>巴西流「繼阿他那修之後處理三位一體的緣由」，以其審慎的、政治家般的領導方式，使人們基本接受了它（如果還不是完全接受的話）。<sup>2</sup>不過，我們在本書中需要指明奧古斯丁與其後繼者（即四世紀的基督教思想家）的關係。將他放到這種關係中考察，等於承認他的精神歸屬是在阿他那修和安布羅斯一邊，而不是在普羅提諾和波斐利一邊。這也為理解他的著作找到了適當的視角。從這個角度說，該著作可以被稱為一部集大成之作。它從這些新的出發點的涵義中得出了合乎邏輯的結論，完成了始於諸教父的思想創造，為他所說的「我們的、唯一的真哲學」打下了基礎。<sup>3</sup>所以，在奧古斯丁那裏，我們可以體會到福音對於四世紀人們的思想的全部意義，也可以感受到基督教給希臘—羅馬世界帶來了怎樣的態度和觀念上的革命。

如此看來，奧古斯丁的著作擁有兩方面的意義。首

---

1. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》, 第二十五章, 頁 26。

2. 關於巴西流的作品, 參看 Duchesne, 《基督教會古代史》, 第四版, 卷二, 第十一章, 頁 387 及以下。關於波提亞的希拉流 (Hilary of Poitiers) 的作品, 同上, 頁 523。在迪歇納的描述中, 希拉流是所有西方主教中始終積極參與最後的反阿里烏主義戰鬥的人, 其活動範圍不僅在高盧, 而且在東方和意大利。

3. 本書第六章, 頁 231 (邊碼)。

先它提供了一種從古典主義的難解謎團中逃開的方式，以及從純粹的古典精神消亡之後的那些邊緣思想體系中逃開的方式。依據這一新的本原（即第一本原 [principium]），被拋棄的意識形態中的問題要麼已不再重要，要麼（在另一種背景下）獲得了一種全新的外觀。同時，奧古斯丁主義不是不加鑒別地把借來的東西集合在一起，而是一種成熟的哲學，尋求公正對待人類經驗的所有方面，尤其是要克服人類對秩序的需要和對發展的需要之間（也就是人生的所謂阿波羅成份和狄奧尼索斯成份之間）的顯著矛盾。<sup>4</sup>所以，它為一種思想的綜合提供了基礎，這種綜合無論提出了怎樣的定論，至少滿足了古典主義對於秩序原則的合法渴望。而它對發展及其目標的展望，則揭示出了一個個古典主義（由於其態度所限）所必然忽視的世界。

在這方面，古典主義的局限性正是「理性」的局限性。所以，在對古典主義的狂妄自負的否定上，奧古斯丁將自己與我們曾在別處提到的基督教對「理性」的典型反叛聯繫在一起。<sup>5</sup>「我們因信仰而生，隨信仰而前行」（*ex fide vivimus, ambulamus per fidem*），他的執着絲毫不亞於德爾圖良。不過，在奧古斯丁看來，對「理性」的反叛並不意味着回到直覺，也不是認為知性根本上是墮落的。相反，它提出的是這樣一種態度：如果信仰先於理解，那麼理解也就是信仰的回報。<sup>6</sup>這樣，奧古斯丁立刻為他對確定性的追求找到了答案，也重獲一個理性

4. 《懺悔錄》，卷一，第6章，第9節：“*apud te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium inmutabiles manent origines, et omnium inrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes.*”關於古典文化中的狄奧尼索斯精神現象，參看 Rohde, 《靈魂》，第九及第十章。基督教文化中沒有甚麼內容比此一鮮活的現象詮釋更有啟發性了。

5. 本書第六章。

6. 《〈約翰福音〉評注》（*In Joannis Evangelium, Tractatus*），卷二十四，第6章：“*intellectus merces est fidei.*”



動物的與生俱來的權利。這使他體會到，「信仰」與「理性」非但不是相對立的，而且在事實上是人生經驗中相互關聯、相互補充的元素。它由此捍衛了自我 (selfhood) 的可以說原始的或最初的價值 (即存在感)，捍衛了知性，捍衛了構成人類與生俱來的天賦的自發卻有序的行為。同時，它還為這些價值提供了一個基礎本原 (它既在它們之上，又在它們之中，既是宇宙本原，又是人的本原，是真正有「創造性」的，即實現了亞里士多德所要求的「不動的動者」[τὸ κινεῖν ἀκίνητον])，從而賦予它們以新的意義。由於接受了這一原則，他就為那些從

(一) 主體與客體之間 (二) 感覺生活與思維生活之間的古典式區分中產生的種種問題找到了答案，並使一種關於動態人格的哲學成為可能。

401

這一點需要加以強調，的確，它是理解三一論 (作為一種將人類從古典與前古典世界的缺陷[vitia]中拯救出來的教義) 的關鍵。奧古斯丁宣稱：「我們絕不要認為，上帝惱恨他曾使我們優越於其他動物。絕不要相信我們必須放棄對理性的認可和要求，因為如果我們沒有理性的靈魂，連信仰都是不可能的。」<sup>7</sup>因此，在奧古斯丁看來，放棄思想並不是療救思想之罪惡的良藥，那意味着倒退回某種認知的夢遊狀態，意志在其中「進入黑暗，看不見也失去了理解力」，甚至會「直接依據外在的，也就是創造性生命的黑暗之源而行事」。<sup>8</sup>他也不可能滿足於另一種接受模式，這種模式使信仰安於盲目狀態，即德爾圖良的「因為荒謬所以相信」(credo quia absurdum)。他強調說，信仰與輕信之間是有許多區別

7. 《書信》，第一二〇，第3節。

8. 這裏的觀點在現代十分普通，它體現在比如說斯圖爾德 (A. Stewart) 在《柏拉圖的神話》(Myths of Plato)，頁45的評論中：「感覺比思想更接近基本的自我或人格，後者既是這個宇宙的現存問題，也是它現存的解決辦法。」他引用了 Plotinus，《九章集》(Ennead)，卷三，第8章，第4節。

的，正是由於人們把信仰與可恥的或輕率的人云亦云混同起來，所以才會有許多人認為，我們不應該相信任何沒有確定知道的事。<sup>9</sup>如果我們把知識定義為那些「經過確定的推理（*certissima ratione*）而獲知的東西」，那麼很明顯，在人類可能的經驗之總和中，只有某些內容可以被認為（在此意義上）是已知的或（甚至）可知的，而人類接受為真理的大多數內容則都依賴某種權威。<sup>10</sup>而且，如果對這種權威的信任被瓦解了，則整個人類關係的結構都將不可避免地坍塌。<sup>11</sup>人只要誠實就能認識到這一事實，但這不會使宗教蒙昧主義者高興。<sup>12</sup>因為，如果權威要求得到信仰，它也會使人類準備接受理性，而理性則會將人類導向理解和知識。<sup>13</sup>所以，雖然權威在時間上先於理性，理性卻在事實上先於權威。<sup>14</sup>這就是人性，當我們試圖學習任何東西時，權威必然在理性之前。<sup>15</sup>但這種權威只能被接受為一種理解的方式。他說：「信仰以便於理解。」

所以，奧古斯丁推崇信仰，認為這是理解的一個條件，而不是理解的替代品。奧古斯丁闡明了古典主義與基督教之間的真正問題，令人想起阿他那修的說法，並使之更加強化。對於那些信仰的反對者來說，這一問題表現為科學與迷信之間的衝突，他們認為，盲目地接受

---

9. 《論信仰的益處》（*De Utilitate Credendi*），第 22 節：“inter credentem et credulum plurimum interest”；第 23 節：“aliud est credere, aliud credulum esse.”

10. 同上，第 25 節。

11. 同上，第 27 節；《論對不可見之物的信仰》（*De Fide Rerum*），第 2 章，第 4 節：“si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum perturbatio et quam horrenda confusio subsequatur”

12. 《懺悔錄》，卷六，第 5 章，第 7 節。

13. 《論真正的宗教》，第 24 章，第 45 節：“auctoritas fidem flagitat et raioni praeparat hominem. ratio ad intellectum cognitionemque perducit.”

14. 《論秩序》（*De Ordine*），卷二，第 9 章，第 26 節：“tempore auctoritas, re autem ratio prior.”

15. 《論公教會之道德》，卷一，第 2 章，第 3 節。

一種外來的、難以相信的傳統，等於否定羅馬文明尋求在自然與理性中找到人類生活行為規則的長期努力。從這個角度說，基督教具有一種避世宗教的特徵，尋求在一個自己創造的意象世界中提供避難所，躲避來自自然秩序（這種秩序正是古典科學所揭示的）的苛刻要求。

「信以致知」（*crede ut intellegas*）<sup>16</sup>一勞永逸地滿足和解決了這一原始而錯誤的觀念。異教徒們主張，他們可以不要信仰，只教導在理性上清楚明白的東西，並用理性來敘述那些最為含糊不清的內容。<sup>17</sup>正像奧古斯丁所體會到的，這種主張中隱藏了古典主義的巨大錯覺，所有源自古典精神的異教徒都有這樣的錯覺。該主張假定：雖然觀點（大致相當於「信仰」）是主觀的，理性中卻包含了超出純主觀的局限性之上，並領悟到「客觀」真理的力量。所以，古典理性致力於一種關於科學的客觀性的理想，也致力於找到實現這一理想的卓越的辯證法或技巧。從這個角度出發，皮浪（Pyrrho）這個最極端的懷疑主義者賦予他的「邏各斯」（*logos*）一種合法性，其絕對程度不亞於他所批判那種教義。<sup>18</sup>對於這種主張，奧古斯丁的回答是，理性本身未必能夠給出它發揮作用所需要的合法性論證。換言之，他呼喚一種人類思想的現象學，把它作為對人的思想和行為的任何真正理解的前提。所以他面對的問題是：我必須把甚麼接受為意識的基本內容呢？畢竟只有認識到它，我才能必然地承認自己作為一個理性動物而存在。

403

16. 這個著名的說法源自《七十子譯本〈聖經〉》的《以賽亞書》七章9節。

17. 《論信仰的益處》，第1章，第2節：“*se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent ... errore omni liberaturos.*”；第9章，第21節：“*profitentur omnes haeretici ... rationem se de obscurissimis rebus reddituros.*”

18. 參看Diogenes Laertius，《名哲言行錄》（*Vitae*; Loeb系列），卷九，第76章及以下：「皮浪式論證」（ὁ Πυρρώνειος λόγος），及其十種應用模式。

對於這個問題，奧古斯丁回答說：如果把意識降到最低的意義上，它應當包含了（一）存在，（二）知識，以及（三）意志。

他說：「我願意人們對自身的三個方面思索一下。……我存在，我認識，我願意；我正在認識，正在意願；我意識到我存在和我有意志；我也願意我存在和認識。生命在這三方面是多麼純一而不可分割：一個生命，一個思想，一個本體；不可分割卻又截然分清。」<sup>19</sup>

在別的地方，他也討論了自我的這種三重性：

我們都存在，知道我們的存在，並為這一存在和這一知識而快樂。<sup>20</sup>在這三者中，當思想認識和喜愛它自己，就會存在一種三重性：思想、愛、知識。這裏不是要用某種混合物來使人混淆，但它們中的每一個都存在於自身之中，而且它們都相互存在於它們的全部之中，或者每一個都存在於另外兩者之中，或存在於另外兩者的每一個之中。<sup>21</sup>

奧古斯丁認為，人知曉自我是包括存在、理智和目的的重重性自我，這意識具有絕對可靠知識的特性。而之所以具有這個特性，是因為這知識源自對他自身的經

---

19. 《懺悔錄》，卷十三，第 11 章，第 12 節：“esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo; sum sciens et volens; et scio esse me et velle; et volo esse et scire ... quam inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam inseparabilis distinctio et tamen distinctio.”

20. 《上帝之城》，卷十一，第 26 章：“et sumus et nos esse novimus et id esse et nosse diligimus.”

21. 《論三位一體》，卷九，第 5 章，第 8 節。

驗。所以，他認為這樣的知識不可能是一種錯覺，因為它不是通過任何感官感受獲得的，而是意識的一種直接判斷，不依賴任何通過感覺與想象的中介作用，所以，不可能出現那些在他關於自然或周圍世界的知識中包含的謬誤。 404

他說：「毫無疑問，我是存在的，我知道且喜愛這個存在。有了這些事實，我們就不用擔心學園派的說法：如果你弄錯了昵？因為，如果我弄錯了，我也是存在的。一個不存在的人不可能弄錯。所以，如果我弄錯了，這一事實正說明我是存在的。所以，既然如果我弄錯了，我就是存在的，那麼我怎麼可能在我的存在的問題上弄錯昵？畢竟，如果我弄錯了，我的存在就是確定無疑的。同樣，既然我必須存在才會弄錯，那麼，即使我的確弄錯了，有一件事也無疑是我不可能弄錯的，即我知道自己是正在知道的。所以，我不可能弄錯這個事實：我知道自己正在知道。既然我知道自己存在，那麼我也知道我知道這一點。而且，由於我喜愛這兩點，我在它們之外加上第三個要素：愛。它與那些我所知道的有同等重要的價值。」<sup>22</sup>

事實上，他也在其他地方重複了這一觀點：

那麼，如果我們排除那些從肉體感官進入思想的東西，那麼，我們還有多少確定的知識，就像我們知道自己活着一樣確定昵？而且，考慮到這一點，我們就不用擔心會不會被任何虛有其表的可能性所

---

22. 《上帝之城》，卷十一，第26章。

欺騙，因為毫無疑問，即使那個被欺騙的人也是活着的。這一知識也不依賴於那些外界呈現給我們的可見的圖像，所以眼睛不會受到欺騙，就像浸入水中的船槳彷彿是被折斷了，或乘船駛過的人總覺得城堡在移動，以及成千上萬的所見並非事實的其他事例中那樣。因為，我所說的真理並不是通過肉眼來體驗到的，而是依靠一種內在的知識，即我們知道自己活着……所以，那個相信他知道自己活着的人不可能弄錯或被欺騙。他的眼前可能會有一千種錯覺，但他不用害怕任何一個，因為即使被欺騙的人，也必須要活着才可能被欺騙。<sup>23</sup>

奧古斯丁進而認為，這種自我意識具有「實在性」(substantiality)。他的意思是，即使我們用其他語言（尤其是生理學語言）來轉述，它也絲毫不會變得更容易理解。的確，這等於是把一個謎加在另一個謎上。<sup>24</sup>

405

考慮到心靈的本質這一問題，我們必須拋開所有通過身體感官，從外部獲得的概念，並非常小心地關注所有心靈都有關於自己的知識這一確鑿的事實。人們曾懷疑，是否生命、記憶、理智、意志、思想、知識和判斷的力量是空氣、火、大腦、血液、原子，或某種四大元素之上的未知物體的功能。人們曾懷疑，是否我們的肉體本身的某種結構和組織 (compago vel temperamentum) 就有能力完成這些功能。有人提出一種理論，有人則提出另一種。但有沒有人懷疑他自己活着，能夠記憶、理解、希望、思考、知道和判斷呢？即使他有這些懷疑，他仍然

---

23. 《論三位一體》，卷十五，第12章，第21節。

24. 同上，卷十，第10章，第14節。

活着；如果他在懷疑，他也在思考。因此，無論他對於其他事有甚麼懷疑，也不應該懷疑一切。因為如果他不存在的話，他就根本不可能懷疑。<sup>25</sup>

他進而比較了關於自我的和關於外部世界的知識。<sup>26</sup>

如果不知道一個事物的實質，卻把它說成是已知的，那是完全錯誤的。同樣，當心靈知道它自身，知道它自身的實質，而且它自身的存在也是確定的，那麼它的實質也是確定的。我們不可能由此確信它是空氣或火，或任何物體，或物體的成分。因此，它不是那些東西中的一種，所有能夠確定的事物都可以分解成這些東西；它不是那些不能確定的東西，而只能是能夠確定的東西。……對於所有那些東西而言，無論是火、空氣、這種或那種物體、還是物體的內容或組織結構，心靈都是通過可見的形象進行理解的，但它對自身的理解則是通過直接的、即刻的知曉……因為它理解到自己存在、記憶、知道和希望。

最後，他認為從這些功能中可以發現一種實質性的合一，它與它所包含的各種關係都保持着獨立和不同。<sup>27</sup>

所以，由於記憶（即存在感或個人身份感）、理智和意志這三者並不是三個生命，而是一個生命，也不是三個心靈，而是一個心靈，所以必然不會構成三種實質，而是構成一種實質。當記憶這個

---

25. 關於對物質化認識論的一般批判，參看《上帝之城》，卷八，第5章。

26. 《論三位一體》，卷十，第10章，第15-16節。

27. 同上，卷十，第11章，第18節。

詞在關於生命、心靈和實質的意義上使用時，它的意思不是別的，而是它自身；當它在其他意義上使用時，它則意味着種種關係。對於理智和意志，我也可以有同樣的說法；……於是，這三者是同一的，包含同一個生命、同一個心靈和同一個本質。

所以，實質的這種合一不能歸結為一個關於外部關係的問題，而可以說是「超越」了時間與空間的世界，儘管它是在這個世界中發現了自身，並用他所說的「肉體之眼」體察到這個世界。<sup>28</sup>

但是，認為自我的存在是一種實質和超驗的合一，也就是承認了它的局限性。這體現在它的存在上，也體現在它認知和運動的能力上。因此，由於它是或能夠成為一種針對自身的律法，它不能被視為「獨立的」。相反，它要受到種種限制，這些限制有效地約束着它的每一種行為。這種限制在例如詩歌創作時非常明顯，正因為這樣，詩歌創作才呈現出一種有秩序運動的原則，與生命本身的運動相似，因而，創作出絕對自由的詩句的理想也就是在智識上非常荒唐的，在審美上應該受到指責的。<sup>29</sup>這些限制也體現在數學中，因為數學是一種結構的顯現，而結構如同過程一樣是包含在事物的本質中的（*ex rerum natura*）。因此，在這些限制中，我們可以體會到自我存在的真正本原（*arché, principium*），想要忽略或逃避它就等於重複亞當的罪過。不過，他隨後又指出，這樣的自我觀可能包含着致命的誤解。的確，人類的狂妄可能使人認為，當他清醒地了解自我的存在和行為時，他似乎會體現出些許的神聖本質，擁有這些便彷彿

---

28. 《〈創世記〉字義注》（*De Genesi ad Litteram*），卷七，第21章，第28節。

29. 《論音樂》（*De Musica*），卷六，第14章，第48節：“*subditur legibus qui non amat leges.*”



佛是擁有了神性，將他升至他所屬的自然秩序之上。另一方面，他的愚蠢可能讓他覺得，他所痛感的局限性實際上是物質的，是「外在」於經驗者的。其中包含的理想，是通過物質資源的積累和利用來實現獨立。但是，對這種似是而非的幻想的沉迷正是罪與謬誤的根源，如果他繼續幻想下去，就不可能逃脫。正確的做法是將他自己視為「受造的」，他對自我的意識有些神秘地永遠依賴於一種無窮無盡的、不受限制的存在、智慧和力量之源，後者也是他的「形象」的來源。這就形成了一種神秘理論，在奧古斯丁看來，沒有可能也沒有必要對其加以理性的闡釋。這方面的思考不過使他得出了兩個結論，兩者對於他的哲學都非常重要。「在人類被創造之前曾經經過了多少個年代（saecula）呢？我承認我不知道。但我絕對相信，在被創造的宇宙中，不存在與造物主同樣永恆之物。」<sup>30</sup>而且，與起源問題相關聯的還有一個他所說的「極難的問題：考慮到上帝的永恆性，他怎麼可能沒有任何意志的更新而創造出真正的新奇之物？」<sup>31</sup>因此，這必須被作為一個事實加以接受，而不是一個需要解決的問題。所以，創造主與受造物之間的差異是根本性的。不可能用純粹的人的理性或想象的過程，以及純粹的人的有意所為在兩者間搭起橋樑。進一步說，為了達到真正的幸福，一個人應當放棄成神或避世的空想，應當認真遵從造物主的律法，這同時也是他自己這個靈魂之化身的律法。

407

所以奧古斯丁認為，正由於人的依賴性和不完善，他才需要承認上帝是其存在、思想與目的的本原。對上

---

30. 《上帝之城》，卷十二，第 17 章。

31. 同上，卷十二，第 22 章：“hac quaestione difficillima propter aeternitatem Dei nova creantis sine novitate aliqua voluntatis.”；比較第 21 章：“possunt fieri nova, quae neque antea facta sint nec tamen a rerum ordine aliena sint.”

408 帝的信仰具有「內心深處的知識」(intima scientia, 一種與自我信仰相似的「內部知識」)的特徵, 這種信仰是在他清醒意識到自身的存在和行為時所持有的。它不需要經過「外在」的證明, 從科學角度說, 它既是未經演示的, 也是無法演示的。但是, 它產生出了一種關於神聖存在的知識, 那是「用心智見到上帝」(intellectualis visio Dei), 使他能夠清楚而確切地道出「我知道, 上帝就在我身邊」。這就解釋了那句矛盾的「信以致知」(crede ut intellegas)。但為了達到這種理解, 必須先克服人類天生的用身體形象來思考的傾向, 這種傾向導致了各種各樣的神人相似論, 從把上帝粗糙而幼稚地描畫成一個巨人的形象(「巨人上帝」[deus colosseus]或「紅頭髮上帝」[rutilus deus]), 到那些經過科學理性加工的作品(上帝在那裏成了一種世界之靈[anima mundi]), 不一而足。在奧古斯丁看來, 要避免將上帝之存在的概念僅僅按人的形象來定義是非常容易的, 但是, 要完全擺脫那種感覺, 即他是「某種有身體的東西」, 「或者從空間進入這個世界, 或者在此之上, 從無限進入」, 則要困難得多。<sup>32</sup>要避免這種概念化想象的謬誤, 就必須認識到創造的本原乃是純靈的。做到這一點, 奧古斯丁才可能作如下宣告:<sup>33</sup>

我們崇拜上帝, 而不是天與地(構成這個世界的兩部分), 也不是崇拜「靈魂」或「多個靈魂」, 無論它們是如何在生物中傳播的。我們崇拜的是上帝, 天地以及天地中萬物的創造者, 所有靈魂的創造者, 無論它們是否沒有感覺和理性, 或者也有感覺, 或者也有理智。

---

32. 《懺悔錄》, 卷七, 第1章, 第1節。

33. 《上帝之城》, 卷七, 第29章。

根據這種觀點，創造的本原可以說已經不再是思想的「對象」，也不再是感覺體驗的「對象」。的確，依據傳說，摩西曾在燃燒的灌木中見到上帝。但對於奧古斯丁來說，很顯然，先知在這種景象中只是體驗到了神蹟（*vestigia Dei*）。在他看來，這一事實進一步說明，沒有人能面對面地看見上帝。從這個角度，我們就能理解那句矛盾的話：認識上帝的更佳方式是不認識（*scitur Deus melius nesciendo*），<sup>34</sup>或按照他自己補充的說法：「心靈中關於上帝的唯一知識，是它如何不認識上帝。」<sup>35</sup>他的意思是說，作為自我意識之本原的上帝不可能用任何推理理性的範疇來領悟到。「由此可知，」他主張說，「很顯然，即使將實質這一範疇用於上帝，以便我們通過一種更為熟悉的語言理解被描述為『本質』或『存在』的究竟為何，也是不恰當的（*abusive*）。因此，我們也許應當僅在提到上帝時使用『本質』一詞。」<sup>36</sup>同樣，「我們也有責任（如果我們能夠，或只要我們能夠）將上帝視為沒有質量的善，沒有數量的偉大，沒有必然性的創造者，沒有關係的原初，在萬物之中卻不具有存在模式，無處不在卻沒有位置，永恆卻不從屬於時間，能動卻不像萬物那樣多變，能感覺卻沒有激情。任何人只要如此思考上帝，儘管仍然不能發現他，但卻儘可能地採取了措施，避免了種種關於他的錯誤觀念」。<sup>37</sup>

409

---

34. 《論秩序》，卷二，第 16 章，第 44 節。

35. 同上，卷二，第 18 章，第 47 節。

36. 《論三位一體》，卷七，第 10 章。

37. 同上，卷五，第 1 章，第 3 節：“*alia quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid huiusmodi accidere non potest, ideo sola est incommunicabilis substantia*”；比較《書信》，第一八七，第 4 章，第 14 節：“*sic est Deus per cuncta diffusus ut non ista qualitas mundi sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa ... sed in solo caelo totus, et in sola terra*

在這一套令人驚奇的悖論中，奧古斯丁努力想要確立他的論點，即創造本原排斥一切範疇化分析。但是，儘管如此，他看不出任何理由要將它視為人類意識不可接近之物。相反，他聲稱：「現在你們能夠比兄弟更清晰地領悟到上帝了，之所以更清晰，是因為更直接、更迅速和更確定。」<sup>38</sup>不過，要做到這一點，「不要向外尋求，回到你自身。真理的居所在人心中。如果你發現自己的本性可以改變，你就超越了這種本性。但是，要記住，當你如此超越它，你所超越的只是理性的靈魂。因此，要努力去發現那個點亮理性本身之光的源泉。」<sup>39</sup>

在這種領悟中，創造本原便呈現為永恆的，不變的和自足的，一切存在、一切智慧和一切完美之源。它的運行顯然存在於那些呈現於肉眼的神蹟之中，儘管是無法確知的和間接的，同時它又直接而確定地呈現於他的內心（這是他作為人的存在的基礎、他的智慧之光，以及他的行為的原動力）。<sup>40</sup>由此，我們認識到它是「使一切善與價值被創造之善……我是說被創造，而不是受生。因為這些價值是複合的，因而是可變的。……而無論從一種簡單的善中受生的是甚麼，它都是同樣簡單的，與其受生之源是同類的」。<sup>41</sup>而且，這種創造和運動的本原應當被理解為單一的本質，它的特質完全體現在它的秩序和行動中；用宗教的語言說就是三個位格（*hypostases* 或 *persons*，包括非被造之父、非被造之子、非被造之靈）之中的上帝。在這個公式中，第一個位格

---

*totus et in caelo et in terra totus et nullo contentus loco sed in se ipso ubique totus.*”

38. 《獨語錄》（*Soliloquia*），卷一，第6章，第12和13節。

39. 《論真正的宗教》，第39章，第72節。

40. 《上帝之城》，卷八，第4章：“*causa subsistendi, ratio intellegendi, ordo vivendi.*”

41. 《上帝之城》，卷十一，第10章。

或存在，或更恰當地說，創造本原在嚴格的意義上是未知和不可知的，它只會在第二和第三個格位中呈現自身；第二個位格（即理智的本原）可以表現為邏各斯、理性（ratio）或宇宙秩序；而第三個位格即聖靈是其中的運動本原。說這幾個位格是非被造的，只是表明他們是作為本原而存在的。它們的位格不會相互「混淆」，存在不會變成秩序，秩序也不會變成過程。同時，它們作為實質上的整體或實質的整體，是不可能被「分割」的，即它們不會相互排斥或對立。換言之，它們的對立純粹地、僅僅地是一種關於內在的、必然關係的對立。所以，它們呈現為三位一體，我們可以將它稱為那不變地存在着（is）的、不變地知曉着（knows）的和不變地意願着（wills）的。

你的本質不變地知曉，不變地意願；你的知識不變地存在，不變地意願；你的意志不變地存在，不變地知曉。<sup>42</sup>

通過上帝之名，我理解了創造這一切的父；通過初始之名（in principii nomine），我理解了子，上帝借他創造這一切；我相信我的上帝是三位一體，並繼續在他的聖言中探尋。看哪，聖靈運行在水面上。再看三位一體，我的上帝，聖父、聖子和聖靈，一切受造的創造者！<sup>43</sup>

於是，奧古斯丁在三位一體中為我們所說的人格價值找到了新的基礎。在這裏，他對古典主義的突破是巨大的，他的理論所涉及的完全是一個關於最初本原的問

42. 《懺悔錄》，卷十三，第11章，第12節以及第16章，第19節。

43. 同上，卷十三，第5章，第6節。

411 題。但是，在這方面我們應當注意，奧古斯丁的反叛並不是對自然的反叛，而是對古典科學所提出的自然圖景，即對一種依形式和質料構建的宇宙觀和人類學的反叛，這種宇宙觀和人類學是「形式的」倫理與「形式的」邏輯之基礎。於是，朱庇特的王國被推翻，普羅米修斯得到解放，顯然，後者不過是他自己的執着（即執着於「科學式」理解）的受害者。而包含在自然概念中的噩夢也將被驅散，那種自然概念把自然理解為一個封閉體系，這體系的形成，是因為它自身的排他式法則，由此，也將消除人的自由與自然的必然性之間的對立，這種對立把人類變成自己家園中的陌生人。

這樣，奧古斯丁再次轉向了這些傳統的問題。古典意識形態的衰退無疑幫助了他，這種意識形態在他的時代已經明顯處於崩潰狀態。但是，更為重要的是，這意味着他已經把尼西亞會議對基督教原則的陳述接受為權威。他聲稱，這一未加論證（*ratiocinando*）的新的出發點連那些最聰明的學者都無法理解，所以只有作為「信仰」加以接受。他認為，古典思辨之所以在探求自然的種種問題時力不從心，就是因為缺少這一出發點。<sup>44</sup>從這一說法中，我們可以找到該出發點對於奧古斯丁的意義和價值。在他看來（正如在阿他那修看來），它將成為一種新的、合法的哲學的序幕。在這方面，它的特徵可以通過與普羅提諾的未分化的、包容一切的太一（*One*）相比較得出。在普羅提諾那裏，太一的異象只有在出神時才會顯現，其內容是完全無法傳達的。而奧古斯丁最具個人特色之處便是他對三位一體的沉思。這一經驗在他心中激起了最深層的情感，同時使他的體驗更為真切，使他的思想也受到刺激。<sup>45</sup>所以，三位一體被認為是

---

44. 《上帝之城》，卷二，第7章。

45. 參看《懺悔錄》，卷十至卷十三。

一種光，幫助他看到了自己與他的宇宙之間的關聯。

「你能不能，」他詰問摩尼教徒福斯圖斯（Faustus），「描述出這種理智之光，使我們可以清晰地感受到它與其他事物的差異，就像那些事物之間的差異一樣？然而，即便你做到了，你也遠沒有領會上帝是光的真正意義。這光是被創造的，而上帝是創造者；這光是被製造的，上帝是製造者；這光是可變的，因為理智會從不喜歡變成渴望，從忽視變成知曉，從遺忘到記起，而上帝在意志、真理和永恆中始終如一。我們從上帝那裏獲得最初的存在、知識的本原、情感的律法。所有動物（無論理性或非理性）都從上帝那裏獲得自己生命的本性、感覺的能力和情感的本能。所有物體都從上帝那裏獲得自己在外延中的存在，在數量中的美，和在分量中的秩序。」<sup>46</sup>

412

所以，三位一體本原不是對科學式思維的修正，或一套形而上的抽象，僅僅存在於神學家的想象世界中。它代表了一種嘗試，力圖闡釋「施加」在思維上的那個科學前提。接受這一原則即意味着否定了那種強調推理理性的觀點，該觀點認為，推理理性不僅能夠辯明理性的「作用和功能」，而且能夠證明決定着理性的性質和範疇的種種先決條件。所以，在奧古斯丁看來，人的選擇主要並不在科學與迷信之間，而在兩種信仰之間，它們一種是建設性的，一種則是破壞性的，一種促進圓滿，一種則帶來挫敗。在這兩種信仰中，前者的拯救方式是照亮人生經驗，給予他一種關於真善美的絕對標準的價

46. 《駁福斯圖斯》（*Contra Faustum*），卷二十，第7章。

值觀。所以，向這一信仰宣誓效忠不會帶來任何限制感，只會使人感覺到更大的自由和力量。後者則可以稱為普羅米修斯式信仰，它的基礎是一種對終極實在的扭曲的或局部的體驗，始終給人以壓抑感，這種壓抑感不可避免地導致抵制和反抗，然後是迷茫、失敗和絕望。

此種說法表明了三位一體準則所需滿足的巨大要求。首先，它必須體現一種真正具有「創造性」的真理，因為它是經驗的依據或基礎，沒有它，經驗便失去了主要意義。為了這一目標，它必須具有某些確定性。例如，它必須是「獨立的」，因為只有這樣，它才能產生出「針對人類的律法」，人的思想理所當然地要服從這些規範或標準。但是，它雖然超越了經驗者的思考和想象，卻不能是無法觸及的（即一種「擱置在天國的模式」），也不能是秘傳的、只有道德與理智上的超人才能理解。換言之，它必須是無所不在的，或如奧古斯丁所說：是作為人的人觸手可及的，否則它就不可能完成其建設性的使命。而且，它必須是全面的，這包含兩點內容。其一，它必須達到「整個人」的要求，達到頭的要求，也達到心的要求，從而使「整體」的正常需求得到滿足。其二，由於「整體」的需求並非感覺的需求，而是理性的需求，所以它的滿足意味着感覺生命必須與理性生命建立起可知的聯繫。它由此形成了一種有效的肉身救贖方法，可以取代柏拉圖主義的方法：「須得逃離一切身體」（*omne corpus fugiendum est*）。最後，它必須滿足所有人的要求，提供一個比哲學家們所提出的城邦（無論指城市國家還是指世界帝國）更堅固、更穩定的社會。<sup>47</sup>

---

47. 《上帝之城》，卷十，第 32 章：“... religio quae universalem continet viam animae liberandae ... regalis via quae non suae cuique genti propria, sed universis gentibus communis divinitus impertita est. ... haec via totum hominem mundat et immortalitati mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat.”



上述的這些條件已經使我們感受到，古典主義是多麼徒勞地試圖用「科學」方法達到這樣一個準則。科學（如奧古斯丁所說）不是在創造，而是在建造，並為此使用那些感官的材料。所以科學理性（*ratio scientiae*）（如他所說）只有在思想指向「外部」時才會發揮作用，着力於組織物質材料的工作。<sup>48</sup>所以，它能夠發揮作用的基礎在於假定物質材料會以思想能夠理解的「方式」呈現自身。而這一假定是它永遠不能證明的。而且，物質材料呈現的方式總是與觀察者的能力相關——這一限制條件是必須接受的，儘管它和認識到此種限制的可能性都令人失望。因為，在這方面，人的局限性並不只是其能力的局限性，這些感官的判斷儘管有可能非常模糊，非常不可靠，但他不會冒險加以否定。<sup>49</sup>人的另一種局限性在於他是一個迷失於時間與空間之流的生物，他被潮流沖刷而下，同時努力想控制它的速度和方向。他毫無擺脫這種局限性的希望。的確，柏拉圖曾付出巨大努力，414想要超越它們，結果他只是使自己受到德爾圖良的嘲笑：「探討哲學之前，他應該先等自己死掉。」（*nondum mortuus philosophabatur*）所以，這位科學家（或任何科學家）都不可避免地要遭遇到普羅米修斯的命運，要擺脫這一命運，只有從效忠暴君宙斯轉向效忠上帝，後者提供了完美的自由。

如果改用邏輯語言，則奧古斯丁的主張是從科學理性轉向「智慧」理性（*ratio sapientiae*），即尋求把科學的方法轉變為洞察力或智慧的方法。他指出，智慧（*sapientia*）「屬於對永恆的知性把握」，與「對世間的

---

48. 《論三位一體》，卷十一，第1章：“*foras se nostra proicit intentio.*”

49. 《上帝之城》，卷十九，第4及18章。

理性把握」相區別，後者正是科學的任務。<sup>50</sup>那麼，「智慧」理性就可以被準確無誤地稱為理性的一種功能（*actio rationalis*）。考慮到這種功能的要求，它的確是所有這些功能中最高貴的一種，因為它所提供的完全是一種對創造本原的領悟，有了它才有理性推理的可能。所以，在他看來，把握這一本原即是把握了「『智慧』法則」（*regulae sapientiae*），這種法則對於他和阿他那修來說，都完全像數學公理一般的真實而永恆。<sup>51</sup>在這種意義上，它構成了我們所說的「針對人類的律法」，使人們具備了一種鑒別的原則，從而能夠進行現代意義上的實證科學。<sup>52</sup>不過，在這方面，我們有必要作一點強調和警告：僅僅有一套數學原則並不能使數學家不用再解決各種問題，也不能防止他在這方面出現錯誤。同樣地，「智慧」法則所提供的也僅僅是一個準確思考的工具，而絕不可能取代正確的思考。

但是，這樣的工具是無可替代的，奧古斯丁是從洞察力或智慧中找到了它。正從這個角度看，才會有「信仰探尋，理解發現」的說法。它能夠做到這一點，是因為它所尋找的真理（如我們曾經說過的）是人人都可以探尋和得到的。他在別處也曾說過：「你的真理不是我的，也不是其他任何人的，它屬於我們所有人，你公開要求我們來分享它。」<sup>53</sup>所以，如果與異教的聖人相比，基督教哲學家可以被定義為「並非天才，而是那些擁有對人類自身和對

---

50. 《論三位一體》，卷十二，第 15 章，第 25 節：“*ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis.*”

51. 《論自由的抉擇》（*De Libertate Arbitrio*），卷二，第 10 章，第 29 節：“*quam ergo verae atque incommutabiles regulae numerorum. ... tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae.*”

52. 同上，第 12 章，第 34 節：“*interiores regulae sapientiae quibus ... de corporibus iudicamus.*”

53. 《懺悔錄》，卷十二，第 25 章，第 34 節。

上帝的最清晰的知識（就人的能力而言），並保持一種與這些知識相一致的生活模式的人」。<sup>54</sup>

在這定義中，我們可以看到奧古斯丁版的「每一個靈魂都是天生的基督徒」（*anima naturaliter Christiana*），這句話原是德爾圖良說的。<sup>55</sup>但在奧古斯丁那裏，這種主張不再是從知識到無知，或從經驗到非經驗。它主張的是一種從膨脹到抑制，從遮蔽思想到澄清思想的知識。這種知識在其他地方被稱為「屬靈」之人的知識。<sup>56</sup>這些人不是「通過肉眼」，而在一種使他們能夠「判斷一切，而不被任何人所判斷」的原則指引下看到他們的宇宙。可以說，這樣的知識「從抽象和理論進入到具體和實踐，洞察力、智慧或理解（無論把它叫做甚麼）成為實踐的而不是理論的恩賜，它主要在活生生的、相互感應的人際接觸中（而不是在分散的技術性研究中）產生和發展」。這樣，它就避免了科學思維的某些缺陷，這些缺陷隨着科學分析的進行，將具體的整體經驗分解為所謂的基本元素（*στοιχεῖα*），結果只會被迫重新將分散的碎片聚集起來，黏貼回生活之中。但是，如果說基督教式的「智慧」避開了這些難題，它會不會又陷入到了其他的不那麼嚴重的難題之中呢？基督教聖人拋棄了科學客觀性的理想，豈非只是把它換成了他們自己的個人直覺？這種用「內在」啟示替換「外在」啟示的做法，不正說明了基督教式「智慧」在事實上完全是缺乏規律性的，所以被德爾圖良歸結為一種神秘的靈（與蘇格拉底的「神明」[*daemon*]相對應）？如果我們得出這些結論，就是曲解了奧古斯丁的想法。我們不應忘記，奧古斯丁

416

54. 《論信仰的益處》，第12章，第27節。

55. 本書第六章，頁223（邊碼）。

56. 《上帝之城》，卷二十，第14章，以及其他多處。奧古斯丁顯然是想到保羅在《哥林多前書》二章14節做的區分。

並不將自己視為另一個思辨系統的創始人，而只是教會的一員，並因而擁有一種絕非「個人式的」真理。他的任務只在於揭示和宣揚，作為他對基督教運動的參與。

所以，奧古斯丁的主張並不像德爾圖良那樣，曾是單純針對個人的，即要求人們成為一種「獨立的」聖靈載體。他其實是從一種權威來到了另一種權威，以一種新的客觀性標準取代古典科學所提出的那種。這種客觀性是歷史的客觀性，他將其視為一種對創造和運動本原的漸進的揭示。當然，接受這一標準就意味着相信（用聖保羅的話說）上帝在任何國家未嘗不為自己留下明證，特別是要承認希伯來人的見證具有奇特的意義，換言之，就是從《聖經》中看出「道言」的真正運行。從這個角度說，歷史經驗的真正意義早已在律法書和先知書中得到預言，其中的話語也就不再被視為陶醉於上帝的入神之言（來源於某種神秘而神聖的靈感[*afflatus*]），而是上帝對那些服從聖靈之紀律的人們的理智而清醒的判決。不過，這最終仍要依賴於對歷史上的耶穌的主張的承認，因為他在自己的位格中體現了對神性和神之作為的完全的、最終的啟示。相應地，聖靈（*pneuma*）的應許也就不會被理解為來自一種創造「新」真理的力量的應許，而是一種恩賜的洞察力，使人能夠看到事實上與造物同樣古老的真理。在此意義上，它向人類提供了一般所說的「圓滿」之路。

我們這樣說，並不等於忽略了奧古斯丁及其他人在努力闡述他們關於基督的事奉與獻身的信念時所遇到的困難。他認為，從根本上說這是一種中介的工作（「在神和人中間，只有一位中保，乃是耶穌基督」[*mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*]）。如同基督徒們用來說明其信仰的許多其他用語一樣，這種說法散發着最原始、最低級的異教迷信的味道。但是，這並未使它與基

督徒們的目的背道而馳，相反卻在客觀上有助於強化這位救世主的價值和意義。這種說法強調了一個事實，即受難者或代罪羔羊（hostia）的日子從此結束了，它同時宣揚了屬於未來的建設性的真理，和與過去的致命錯誤分道揚鏢。<sup>57</sup>同時，基督的中保還可以用於糾正另一些同樣致命的謬誤（儘管不是原始的或墮落的謬誤），即哲學家們的謬誤。在這方面，它的貢獻是通過對一切可見與不可見之物背後的（並支撐着它們的）唯一最高實體（*summa substantia*）的啟示，使世間對邏各斯的探求有了一個答案。它從而也是實在、真理與價值的源泉，能夠（如奧古斯丁所說）製造新奇之物，卻不需要對意志更新，並有着無窮無盡的潛能。<sup>58</sup>這種神性觀有助於消除許多種錯誤的哲學幻想。首先，它否定可能存在一種獨立的、相反的本原，<sup>59</sup>由此，魔鬼本身也不是獨立的，他的魔性正在於他錯誤地主張自己的獨立性。<sup>60</sup>其次，它構成了一種關於肉體與靈魂的新理論的基礎，所依據的教義是：聖靈是不動的動者。<sup>61</sup>根據這種觀點，人們就不會再將邪惡歸因於「肉體的實質或本性」。<sup>62</sup>最後，由於它承認基督是道成肉身，其中也就包含了關於知識論的一些重要暗示。因為，如果說它否定了發現超驗技術（如

---

57. 《上帝之城》，卷十，第 20 章：“in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae ... huic summo vero sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.” 比較卷十九，第 23 章：“cessaturas victimas”。關於異教的理論，參看 Rohde, 《靈魂》（*Psyche*），第九章，頁 296：「著名的替罪羔羊不過是一些犧牲，用以撫慰不可見者憤怒，進而使整個城市免遭『污染』……對離奇力量的一種迷信和恐懼包圍着人們，在黑暗中向他們的背後伸出千萬隻懾人的手。正是由於自己想象的恐怖景象，他們才尋求神父的淨化和贖罪，獲得急需的援助和保護。」

58. 《上帝之城》，卷十一，第 10 章，第 24 章及以下。

59. 同上，卷十二，第 2 章。

60. 同上，卷十九，第 13 章。

61. 同上，卷十，第 12 章：“temporalia movens, temporaliter non movetur.”

62. 同上，卷十，第 24 章。

柏拉圖主義者們曾夢想的)的可能，另一方面它卻保證，人類科學的概念並非對宇宙秩序的一種曲解，相反，這些概念的存在正依賴於它。所以人們才會常常說，基督是一種新的物理學、新的倫理學和新的邏輯學的「磐石」和「基礎」。

418 由此看來，對三位一體之本原的解釋就不會「不過是將胸口的一種感受實體化了」；也不是對「上帝假說」的高度精細化，即出於對自然中惡毒力量的憎恨，尋求用魔法或撫慰的方法來「影響」或平息這些力量。另一方面，它也不能純粹被理解為一種新的哲學「架構」，依據這種觀點，三位一體之本原被貶低為「屬於過去時代的一種意識形態」，一種「物質實在的複合體在精神價值層面的反射」，據說到了今天，這種意識形態已經像羅馬帝國本身一樣徹底消失了。這是因為，一種意義形態（在此意義上）只是推理理性為了彌補它自身所帶來的裂痕所進行的合理化舉動，為此，它的價值也就不會依賴於它的內在真理性，而是完全依賴於它刺激「行動」的能力。它所採用的方法是「喚起希望和恐懼、愛與恨、欲望、激情、自我的驅動力，以及那個『我』」。「在此過程中，想象力唯一的任務是對這些動力因子進行刺激，努力提供出足夠強大的，使他們能夠活動起來的『客體』。」<sup>63</sup>

奧古斯丁給這類扭曲的理智行為起了一個名字（一個有力的名字），叫做「想象力的淫亂」（*fantastica fornicatio*），即思想與其自身的想象力的通姦。因此，對他而言，這種行為以最粗俗、最醜陋的方式背叛了人的理解力。它們的錯誤源於科學思維努力想成為一種控制的工具。這即是說，這些錯誤源自那種偷吃知識樹（而

---

63. Georges Sorel, 《論暴力》 (*Reflexions sur la Violence*, 1912), 頁 45 注。

不是生命之樹) 禁果的誘惑。不過，認可這一事實並未使奧古斯丁完全反對科學，因為，亞當的子孫們要想恢復他們失去的樂園，並不是通過回歸原始，或否定那種使他們所以為人的東西。相反，這促使他追問，如果他們的推理到此為止，那麼，他們是否沒有注意到自己在領會第一本原（這是一切合法的演繹推理的必要基礎）時所具有的嚴重缺陷或不足？由此，他認為三位一體之本原有兩方面的作用。從否定的方面的說，它是對古典主義謬誤進行激烈批判的基礎；從肯定的方面說，它標誌着對種種舊問題的全新批判，同時避免了曾損害古典思想的那些缺陷。<sup>64</sup>

正如古典主義學者們深切體會到的，古典式謬誤就像九頭怪的頭一般，似乎只有超人才能完成將其剷除的任務，所以才需要赫拉克勒斯本人出手。但是，對奧古斯丁來說，這個問題完全不是無望解決的，因為它雖然有多得數不清的分支，也產生了各種各樣的結果，但它們都來自同一根基，只要把它割斷便可以毀掉所有這些茂密的枝枝蔓蔓，使它們無法再得到營養和力量。於是，他以一條普遍適用的公式向古典主義發起了批判，指出它之所以會遇到種種難題，是因為它接受了科學所標榜的系統知識，以及它獲得資格以君主的權威來立法，對人類生活進行指導。<sup>65</sup>

在這方面，古典主義的錯誤是原初的，它的確可以追溯到荷馬等詩人所展示的人類天真生活的時代。<sup>66</sup>荷馬向他的讀者介紹的那個世界是一個運動的世界，各種印

64. 《上帝之城》，卷七，〈序言〉：“diligentius me pravas et veteres opiniones veritati pietatis inimicas, quas tenebrosis animis altius et tenacius diuturnus humani generis error infixit, evellere adque extirpare conantem,” 等等……

65. 的確，柏拉圖在《斐多篇》（*Phaedo*）曾批判了這一主張。而他的困境在奧古斯丁看來，在於提不出一種可能的替代品。

66. 《上帝之城》，卷四，第26章，第30節；卷五，第8章；卷九，第1章。

象以閃電般的速度劃過。在此背景下出現了人的形象，他所面對的是一個神秘的宇宙，在他狂野的想象中，各民族都有着魔鬼般的力量。同時，他的理性拼命地抗爭着，使這些力量服從於某種秩序。他之所以付出這種努力，是因為他相信自己的命運或宿命（μοῖρα）使他擁有征服所遇到的各種障礙的力量。由此，他就有可能成就英雄般的理想，無論這一使命源於偶然還是必然。的確，困難是巨大的，因為他所遭遇的力量既飄忽不定，又十分強大。它們非常迅速地增長着，其中有些被視為來自人類，既能為善也能作惡，其他的則屬於非人類，其表現冷酷無情（兩類之間沒有明顯的界線）。在這種境況下，生命似乎極其不穩定，充滿了危險和意外的可能。然而，成功（ὄλβος）也絕不是毫無希望的，至少對那些受到命運眷顧（τύχη εὐδαιμονίη），<sup>67</sup>擁有人之卓越（ἀρετή）與強大信心（θάρσος，即勇士信仰）等必需品質，並隨時準備且願意接受充滿風險的人生挑戰的人是如此。在這些非凡的、傑出的人（即「似神」的英雄）看來，《伊里亞特》與《奧德賽》的那個世界整體上是一個光明的世界，生命是一次光榮的冒險，減弱它的榮耀和愉悅的，只有對死亡的永久恐懼，以及對那種連阿喀琉斯都難以逃脫的宿命的恐懼。

作為詩人的荷馬與作為神學家的荷馬直接相關。作為詩人，他的任務是「創建」，而作為神學家，他的任務是闡釋。他以完美的技巧完成了創建的任務，從平凡的生活之流中（即從一個較之後來的科學與哲學的抽象遠為接近現實的源泉中）獲得了他的宇宙論的內容。這

---

67. Homer, 《頌歌》(Hymni), 第十一篇, 第 5 行; 比較 Pindar, 《奧林匹亞競技勝利者頌之八》(Olympian 8), 第 67 行; 《皮托競技勝利者頌之八》(Pythian 8), 第 53 行; 《涅墨亞競技勝利者頌之六》(Nemean 6), 第 24 行, 等等。



些內容成為他的神話 (ἔπος καὶ μῦθος) 的素材，後者因此呈現為一種他的聽眾喜聞樂見的故事，一種在詩人及其聽眾眼中看似真實或「令人信服」的事實講述。在荷馬時代及以後時代的希臘，「萬物都充滿了神」，所以荷馬史詩的「看似真實」意味着這位詩人同時已經成功地履行了他的第二項使命，即「創造」一個適合英雄生活的世界。在此，他提供了對古典式天才的一種早期的然而非常確切的描述，針對的則是他們最為重要的一個方面。但是，只有那些本身就出自英雄的模子，從而在一定程度上具有英雄精神的人們才會把英雄的世界當真。對於其餘的人，那個世界所提供的勝利和滿足就如同所多瑪的蘋果，只能欣賞而不能享用。在《奧德賽》中，《伊里亞特》所宏揚的樂觀主義就已經顯得較為遙遠了，通過智慧和忍耐 (μῆτις或πραπίδες和ἀνδρεία，兩種主要的美德) 而實現的勝利景象逐漸淡出，隨之出現的是一種更為努力，同時也更有意識和刻意的對理解之本原的探尋。這是荷馬給他在詩歌創作領域的繼承人留下的遺產，它將在赫西奧德、品達和雅典戲劇家那裏結出豐碩的果實。

421

我們沒有更多時間來考察這些人是如何在荷馬失敗的地方獲得成功的。<sup>68</sup>與荷馬一樣，他們的技巧和方法也是戲劇式的，這就是說，他們給出的道理 (logos) 或敘述與他們所設計的作為場景的行動模式呈現出不可分割的關係，「場景」向他們提供「信息」，亦即一個微縮世界的組成部分。<sup>69</sup>也像荷馬一樣，他們在故事中都從審美的角度，而不是從智力滿足的角度尋求解決辦法，儘

68. 不必說，荷馬作為神學家的「失敗」絲毫也沒有減損他作為詩人的成功！

69. 可參看 Aristotle, 《詩學》(Poetics), 卷六, 關於悲劇的六種成分, 其中外在的三種: 戲景 (ὁ τῆς ὄψεως κόσμος或ὄψις)、唱段 (μελοποιία) 和言語 (λέξις), 以及內在的三種: 情節 (μῦθος)、性格 (ἦθος) 和思想 (διάνοια)。以及他對於不同成分重要性的觀察。

管這兩者不可能絕對分開。所以，他們的作品是對荷馬式觀念的更高層次的批判，但這種批判卻是在一種本質上仍屬於荷馬式的意識形態內部進行的。<sup>70</sup>他們的努力將在雅典劇作家那裏達到頂峰，這些劇作家注定要與諸如人如何把握必然性（ἀνάγκη）這樣一些難以解決的問題進行一番英勇的角力，直到歐里庇德斯（Euripides）伴隨着雅典的衰落使悲劇消融在一片淚水之中。不過，沒有過多久，哲學又開始以自己的特有方式追逐同一個使命。

哲學的靈感與詩歌的靈感是相似的。哲學一邊尋求理解之本原（該本原必須體現關於行為與反應〔即在這個世界中所做的與所承受的〕的真正道理[logos]），一邊通過它來滿足古典的探知精神，同時把哲學自身當作一個控制環境（τὸ περιέχον）的工具。不過，為了探尋這一本原，哲學要求一定程度的獨立。這一要求的基礎是兩方面的，它既依賴於（一）一種對信息的新的、原創的態度，也依賴於（二）一種對信息進行合理解讀的新的分寸感。所以，就信息而言，哲學拒絕那種詩歌隨時會採用的沉迷放任態度，即那種自由的、無拘無束地建構其宇宙（cosmos）的態度。相反，它要求對現象（「所觀察到的事實」）的最高尊重。由此，它主要關注的是「拯救表象」，即使這會完全不成比例地放大其任務的困難之處。所以，就道理（logos）或解釋而言，哲學大膽地將最後裁決權從心轉向了頭腦，致力於探求可知的聯繫，而不是美感上的滿足。自願承擔這些任務是哲學的不同之處，她將因此賦予自身以巨大的價值，從而標誌着古典主義解讀斯芬克斯之謎的最高努力。

從歷史角度說，哲學發展的進程乃是它對自身使命之構想的必然結果。哲學最初試圖「決定」自然的邊界，

---

70. 同上，卷二十五，關於問題「史詩式的和悲劇式的摹仿（μίμησις）哪個更好？」

把它理解為一個由秩序化的關係組成的封閉體系。隨後，它將這系統中的「元素」(στοιχεῖα, *elementa mundi*) 剝離出來，例如，那些萬物有生論者將它區分為火、空氣、水、地，而後來當調查方法更為進化時，有人曾將它區分成「有限的與無限的」，「原子與真空」，以及「形式與質料」。<sup>71</sup> 哲學如此發展的目的，是要揭示現象背後的本原(ἀρχή)，他們認為這一本原是與終極存在或實在相關的。這種存在，無論它被構想為水(泰勒斯[Thales])、空氣(阿那克西美尼[Anaximenes])、火(赫拉克利特[Heraklitus])，還是某種不定的元素(阿那克西曼德[Anaximander])，抑或被構想為限定或形式(τὸ πέρασ, 畢達哥拉斯)，它都被承認為第一本原或創造者(*causa subsistendi*，或實質因[*causa principiumque rerum*])。但是，由於承認了這樣一種本原，顯然也就會需要第二個本原，來將純粹「存在」的世界與「生成中」的世界(τὸ ὄν與τὸ γιγνόμενον) 聯繫起來。於是，哲學便不得不致力於認知第二個本原或創造者，它的身份是運動的原則(*ordo vivendi* 或 *finis omnium actionum*)。

「根源探究」並未就此結束，它還需要對第三個本原的認知，這一本原的作用是展示存在本原與運動本原之間的關聯，所以它是第三種本原或創造者，可以被稱為可知性本原(*ordo* 或 *ratio intellegendi*, *lumen omnium rationum*)。<sup>72</sup> 所以，通過一種邏輯的同時也是歷史的過程，哲學逐漸覺醒，發現她擁有三種獨立的本原或第一

423

71. 參看 Burnet, 《早期希臘哲學》(*Early Greek Philosophy*; 3. ed., 1920), 頁 287-333, 以及《希臘哲學: 從泰勒斯到柏拉圖》(*Greek Philosophy from Thales to Plato*), 第一部分(1920), 頁 44-46。

72. Rohde, 《靈魂》(頁 388) 指出, 是阿那克薩戈拉(Anaxagoras) 使哲學「第一次明確區分了知性思考之本原與物質實在, 前者擁有了獨立於後者的主權, 而不是融合在一起, 更不是相等同」。Anaxagoras περί φύσεως, — πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.

本原，其中每一個實際上都意味着一個獨立的問題，哲學必須對存在、運動及它們之間的秩序或關係進行闡釋。在這種情況下，她在大踏步前進中也會偶有躊躇，就毫不奇怪了。<sup>73</sup>

需要克服的難題越來越大，這給公元前六世紀後半葉以及整個五世紀的思想和行為都帶來了影響。在這一階段，這些困難主要體現為一連串形態各異的哲學異端的出現。其中，較為重要的一種異端是已經完全成熟的辯證物質論體系（最初由赫拉克利特在伊奧尼亞一元論哲學的基礎上提出）。<sup>74</sup>我們可以把即將在大希臘地區興盛起來的畢達哥拉斯學派的神秘理念論與此相對照。第三種重要的發展是對巴門尼德（Parmenides）和芝諾（Zeno）的觀點的批判，其結果說明了運動要麼是不可能的，要麼就是不可知的。這無疑是因為哲學家們意識到了此類問題所帶來的困境，這些問題立刻會使人想要逃避「人類思想新女主人」的耳提面命。其後果不出以下兩種：一，他們可能轉而宣揚「實證的」（positive）科學；二，他們可能會滑向主觀主義和詭辯。正如希波克拉底[Hippocrates]在他的論文《古代醫學》（*Ancient Medicine*）中所着力強調的，「實證主義」的前提是接受主要原因與次要原因之間的區別，認為真正科學的責任在於關注後者而非前者。而主觀主義的合理性則來自普羅泰戈拉的名言：「人是萬物的尺度，是存在者存在的

424

---

73. 關於奧古斯丁對希臘思想發展的綜述，參看《上帝之城》，卷八，第1-8章，第10章。關於他對三位一體與所謂哲學三分法之間關係的看法，參看同上，卷十一，第24和25章。他認為，這種區分方式包含了對真相的「暗示」，而在三位一體本原中被明白揭示出來。

74. 伯納特（J. Burnet）引用黑格爾的說法，黑格爾稱（如果不是他信口開河），自己的邏輯中吸收了赫拉克利特全部觀點（Hegel，《歷史哲學》[*Geschichte der Philosophie*]，卷一，頁328）。通常認為，馬克思的成就是「站在黑格爾頭上」的，而事實是他僅僅在黑格爾那裏看到了源於赫拉克利特的東西。關於這一點，明顯的證據將在結論章中表述。

尺度，也是不存在者不存在的尺度。」與這些發展並行的一種現象是蒙昧主義到處死灰復燃，它的直接靈感來自大眾化的神秘崇拜，同時也從畢達哥拉斯那裏獲得某種支持和鼓勵。綜合考慮這幾種因素，我們就可以體會到，當時的情形為何使柏拉圖深感憂慮。

無論說到對哲學疾病的論斷，還是開出的藥方，柏拉圖的著作都對人類思想的未來意義重大。柏拉圖從一開始便從他的前輩學者那裏接過三個傳統問題，即關於存在、運動和秩序的問題。而就這些問題而言，他的敏銳思維使他能夠捕捉到兩個極端重要的事實：

一、目前為止人類提出的所有「本原」都未能超越純粹的意見 (*δόξα*) 的限制，所以它們只是「假想的」，源自一種勇敢的，同時卻是經驗性的和主觀的科學簡化。

二、存在的「本原」與運動的「本原」之間尚未能建立起任何可知的（即必要的）聯繫。他認為，其中的原因必然在於對第三種本原，即秩序本原的理解存在某些缺陷。這就不可避免地將第三個問題強調為哲學的終極問題。按基督徒們的說法，柏拉圖正是在此犯下了一生中最大的錯誤，這是個非常悲劇性的錯誤，因為他已經離真理只有一步之遙了。<sup>75</sup>他沒有停下來問問自己，如

---

75. 參看奧古斯丁在《上帝之城》對柏拉圖主義提出讚揚，尤其是卷八、第5章：“*nulli nobis quam isti propius accesserunt.*”比較第6、7、8章以及《論真正的宗教》，第4章，第7節：“*si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent ... paucis mutatis verbis adque sententiis Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.*”《佈道辭》(*Sermones*)，141.1：他們就像摩西一樣，遠遠地看到了真相，卻沒有制定出任何有效的計劃，把自己從謬誤中拯救出來。關於奧古斯丁對柏拉圖主義的最終的、結論性的否定，以及這樣做的原因，參看《訂正錄》，卷一。但必須說明的是，他認為柏拉圖在哲學三大領域的成就遠超其他人。所以他對柏拉圖的批判可歸結為一點：雖然他發現了作為「我們的本原、我們的光、我們的善」(*principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum*) 的上帝 (*causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*)，但此一上帝是徹底超驗的。因此，柏拉圖無法呈現他的內在特徵，也不能對物質世界的缺陷 (*vitia*) 作出公正評價。

425 果最終得到的這些結論都那麼令人沮喪，其中的緣由是否可能在於，他對最初提出那個問題有一種嚴重的誤解。柏拉圖的實際做法正好相反，他認為意見的缺陷實際上是感官的缺陷，從而將實在與形式或「理念」聯繫起來，將幻覺、謬誤與感覺的傳遞聯繫起來。他由此得出結論，認為「理念」是「獨立」的，本身即具有存在的特性，與它們是否適用於可感覺的信息無關。於是，理念的合法性就只有用一種理念的本原（可能是絕對的）來加以檢測。同樣，對於當時哲學的三大問題，柏拉圖認為需要一種具有統一性和確定性的本原，即一種理念之上的理念、「善」的「形式」、太一。為了找到這一本原，他白白地耗費了大量的工作時間，全然不知道他正在把自己囚禁在自己製造的牢籠中。

在奧古斯丁看來，正因為柏拉圖接受了這種錯誤的邏輯，所以他才會有物理學和倫理學上的謬誤。換言之，他的錯誤並不像有的人所提出的，在於他「用一種依照人的模子塑造的理性」，以取代物質論者用「不變的必然法則」對自然現象進行的解釋，從而帶來了一個目的論而不是機械「因果」的體系。<sup>76</sup>有一點非常明顯，也是被早期物質論歷史所證明的：以這兩種方式中的任何一種來給「自然」劃定邊界，結果並不是確定了宇宙的界限，而只是封閉了自己的眼睛。真正的困難之處在於，正如物質論者未能公正地對待思想問題，理念論者也未能公正地對待物質問題，他們尋求將物質定義為「接近於無」。這會將實在凝固化，把它降低為結構問題，於是時間也就成了「永恆者的移動圖像」，<sup>77</sup>過程則與「非理性」和「邪惡」聯繫起來。這與人性中的靈魂多重性圖景相對應，這種靈魂是由分散的、相互對抗的成分構

---

76. Lange, 《物質論的歷史》 (*History of Materialism*) , 卷一, 頁 52。

77. 《蒂邁歐篇》, 37D: εἰκὼν κινητὸς τις αἰῶνος。

成的複合體 (σύνθετον)，要結束這些成分的衝突，只有通過將思想從它的物質牢籠中徹底解放出來，使它回到其存在之源，即純粹形式的「生命」中去。這種理論所包含的謬誤難以數計，但可以用一個事實來概括：它認為人的個體（肉身的存在）不是人格呈現的中介，而是實現人格的障礙，只有完全拋棄感官生活才能克服這些障礙。認同這種理想相當於自殺，它不只是誤解了感覺經驗的意義，更是剝奪了靈魂的動力。當柏拉圖主義成為歷史，當它在波斐利、尤里安 (Julian) 等人的理論中顯現出來時，這些缺陷便更為明顯。這些學說無論多麼荒唐和不切實際，卻是柏拉圖學說的真傳。

考慮一下這些人的理論（它們代表了古典理念論維護它關於思想與生命的主張，並使它們互相和諧的最後的重要努力）是很有啟發性的。它們的失敗暴露出了科學理性完全陷於癱瘓，從而帶出了那個令奧古斯丁和其他柏拉圖主義者皈依基督教的大環境。這些柏拉圖主義者（他們這樣稱呼自己）將實在的總和與實質稱為太一 (Monad)，其方式顯示了畢達哥拉斯主義與正統學園派的融合。所以，他們一開始便將創造本原首先與作為數字起源的「一」(τὸ ἓν) 聯繫起來，全部其他的數字都源自於它。而「分」的源頭則在於「二」(Dyad)，所以「二分」(duality) 應被視為「第二」本原（儘管它依賴於第一本原），從而也是進一步區分的源頭，可以逐漸「產生」出「多」。可是，如果這就是他們的意圖，他們並不能成功，因為創造本原所產生的一切只是一堆完全不真實的、無法解決的問題，事實上，其中甚麼都不存在。<sup>78</sup>隨之而來的結果是科

78. 關於這一「原初區分」，參看 Plotinus，《九章集》，卷六，第9章，第5節，他把「知性本原」描述成「通過一種自決行動 (τόλμα) 與太一斷裂開來」。這就等於說，原罪乃是屬於神性的。不過，在《九章集》，卷二，第9章，第4節中，普羅提諾提出，靈魂的下降並不是為了創造物體的世界。

427 學神話的大量增加，它們的任務便是掩蓋大廈中的裂縫，將空隙填補起來。首先，柏拉圖主義者用一套完全人為的建構，將「二分」視為主客關係的源頭。然後，由於他們清楚地知道這種關係可能帶來的混亂，所以力圖消除人們的疑慮，提出第二造物主（demiurge，主體）作為「神聖理智」（Divine Intelligence），作為太一最初所產生者（First Born of the One），其「自身之中」便包含了永恆的形式或存在的原型。那麼，問題就在於如何將這個第二造物主與看得見、摸得着的世界聯繫起來。為了回答這個問題，柏拉圖主義者認為存在一個第三「本質」（hypostasis）或存在之秩序，即普世之靈（Universal Soul），它的功能是在理念世界與感覺世界之間建立起有效的溝通。為了這個目的，他們想象普世之靈可以說處於前兩個世界之間，它一邊「向上看」，注視着永恆的原型，一邊向「下」看，將這些原型施在質料上，使後者「具有形式」或獲得「形體」（body）。這一過程的完成是通過普世之靈的「生產」之力。由此可以推論出，在柏拉圖主義看來，「物體」是從理念世界得到它的特徵的，如果它有一個源泉的話。由於「物體」可以被定義為某種與位置變化有關的東西，所以，要麼是空間被不合法地帶進了這幅圖景中，要麼就是理念世界本身即有空間性。後者意味着空間在永恆實在中獲得了某種「合法地位」（locus standi）。從這個角度看，柏拉圖理念論在其表相背後其實是一種變相的物質論，理念在其中對質料扮演着荷馬所說的靈魂（ghost）的角色。同時，理念論還受到了神人相似論和神話的影響和腐化。之所以說它具有神人相似論色彩，是因為它經常使用諸如「生成」、「產生」、「源於」、「向上」、「向下」、「散發」、「出現」、「一」與「多」這些說法，用它們來描述宇宙進程。這些被偷偷借來的詞彙實際上屬於人的行為，它們最初被發明出來，就是為了描述人，而之所以



被用在起源問題上，只是為了比喻。另一方面，柏拉圖主義的神話論傾向從它試圖將創造本原視為一種無所不包的太一時就開始了。而當柏拉圖主義將數字「二」加以本質化 (hypostasize)，賦予它第二神的生產之力時，這種傾向就更為明顯。最後，被描述為「第三創造者」的普世之靈實際上只是一種純粹的假設，以便將感覺世界與理智世界 (κόσμος αἰσθητός和κόσμος νοητός) 聯繫起來，從而完成了一種典型的人類思想的理性化。<sup>79</sup>所以，在這種宇宙論的陰影中會潛伏着一大群魔鬼，隨時準備着投生，也就毫不奇怪了。

428

關於新柏拉圖主義者眼中的「宇宙」，我們已經說了很多，現在來談一談使這個體系成為可知的邏各斯或理性 (ratio)。柏拉圖主義的問題 (如這位大師自己所說) 是要建起一座從「多」到「一」的橋樑，即把握一種原則，從而有可能將經驗的種種發現「合一」與「證實」。它用來達到這一目標的方法是「辯證法」 (dialectic)，認為辯證法是理性的工具，用來將理性本身從感覺的虛幻世界提升至形式或模型 (即「實在的原型」) 的世界，再由此提升至存在於其後與其上的「絕對實在」。<sup>80</sup>這就是說，柏拉圖主義的問題是一個關於超驗的問題，它必須以某種方式找到渡往「神界」 (τόπος ὑπερουράνιος) 的方法，只有在那裏，推理理性 (διάνοια) 的運行中固有的主客關係才不會繼續困擾純粹思想 (νοῦς)。對於「新學園派」 (New Academy) 中的柏拉圖傳人們來說，這個問題似乎是最終無法解決的。所以，他們躲到所謂的「或然律」的後面，認為它足夠充當普通人生目標的

79. 奧古斯丁在評論新柏拉圖主義三分法時提出，第三創造者 (Spiritus) 的性質和功能必然是不明晰的。(《上帝之城》，卷十，第24章)

80. 《蒂邁歐篇》，28A: νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν; 參看《斐多篇》，79A: τῶν δεκατὰ ταῦτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτι ποτ' ἂν ἄλλω ἐπιλάβοιο ἢ τῷ γῆς δαινοίας λογισμῷ.

429 指導。而新柏拉圖主義者們則拒絕滿足於這種純粹為了實用的解決方式。由於他們體會到，接受「擱置判斷」這一學園派法則實質上等於宣判自己墮入極端的懷疑主義，所以他們竭盡全力想要重新按照柏拉圖最初提出的路線解決這一問題。但是，這樣做的結果只是暴露了柏拉圖方案本質上的無效，以及它所包含的某些蒙昧主義成分。在這方面，我們可以注意到普羅提諾的著作具有特殊的意義。普羅提諾的任務首先是要顯示，客體僅僅是為主體而存在的。他由此否定了關於科學客觀性的古典理想，從而使標準的古典式思辨走向了不光彩的末路。事實上，他在這一結論中承認，在科學思維與超科學的思維之間（即古典的推理理性[διάνοια]與古典的「努斯」[νοῦς]之間）有着一條不可逾越的鴻溝。

但是，即使普羅提諾的確這樣做了，他也明顯是不情願的。因為，揭示出主客關係如何構建了科學思維的牢籠是一回事，而要承認「真實的真」存在於理性理解的範圍之外（如果事實如此的話），就完全是另外一回事了。正因為這樣，普羅提諾才固執地保持着對科學的渴望，即使當科學方法被他親手摧毀之後也是如此。同時，由於太一已經不再可能成為思想的對象，他便將它作為崇敬的對象加以信奉。懷着這種認識，他開始對自己進行道德與精神的訓練，以便去理解那個（如他所說）仍然「遠在天邊」的至高實在。<sup>81</sup>這中間包含了一個嚴格的苦修（ascesis）過程，人們對此有不同的說法，那些心中充滿了世間繁複萬象（即充滿了感官體驗和實證知識）的人稱之為一種逐漸的「逃遁」，也有人稱之為一種合

---

81. 此種「淨化」的基礎無疑已經可以在柏拉圖那裏找到，參看《斐多篇》，67C：κάθαρσις εἶναι τοῦτο συμβαίνει. ... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος. — 建議把它和基督教的肉體「復活」觀念進行比較。

一 (ένωσις) 與純化 (ἀπλωσις) 的過程，認為這是「像者與所像者」能夠進行溝通的必要條件。<sup>82</sup>然而，這種形式獨特的苦修根本不能達到目的，普羅提諾所做到的只是使自己陷入一片泥沼，而他的傳人波斐利也將無可救藥地沉溺其中，找不到堅實的河岸。波斐利的自救是絕望的，他設計了一套精細的方案，想洗淨他的思想 (anima intellectualis)。為了清洗他的精神 (anima spiritalis) (奧古斯丁輕蔑地稱之為「想象的謊言和幻影的欺騙」)，他甚至求助於可疑的通神術 (theurgy)，從目的而不是從方法看，這似乎就是現代心理分析的古代版本。可是，儘管他付出了艱苦努力，其結果卻只是「使他蒙蔽雙眼，認識不到基督的大智慧」。<sup>83</sup>同時，對奧古斯丁來說，波斐利失敗的原因一目了然。正如他所說，問題就在於波斐利「處於錯誤的地方」，所以看不到真理。同樣明顯的是，如果波斐利要想克服他的難題，他必須從一種全新的視角去解決它們。即是說，他為了尋求可知性的本原，必須放棄柏拉圖的邏各斯，而轉向基督的邏各斯。

在奧古斯丁看來，柏拉圖主義的失敗正是（如他坦然承認的）異端哲學迄今為止最有生命力，也最頑強的部分的失敗。所以，在他的眼中，這場失敗是災難性的，標誌着古典理性的徹底破產。其悲劇性更在於，這場失敗並非來自古典理性的任何內在缺陷，而來自對它的濫用。它從一開始就隱含在古典主義之中，是古典主義解

82. 關於靈魂的回歸，參看 Plotinus, 《九章集》，卷六，第 8 章，第 3 節：「我們僅將自由意志歸於那些從物質的激情中解放出來，僅僅聽從理智之決定的人。」例如，「邪惡的意志」就並非「自由的」。

83. 《上帝之城》，卷十，第 9 章及以下，第 23、27、28、32 章。在這方面，奧古斯丁對基督教聖餐的評論是有一定意義的。他說，信仰者分享聖物並不是在用物質污染自己。第 24 章：“Non enim caro principium est aut anima humana, sed Verbum per quod facta sunt omnia. Non ergo caro per se ipsam mundat, sed per Verbum a quo suscepta est.— Nam de carne sua manducanda mystice loquens, cum hi qui non intellexerunt offensi recederent ... respondit: *spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam.*”

決問題的精神和目的所帶來的必然結果，也是它試圖用科學理性來解決問題的必然結果。從這個角度說，哲學外表上的獨立性（正如他試圖說明的）完全是虛幻的，古典哲學其實不過是穿上了方帽長袍的古典詩歌而已。因為，哲學與詩歌一樣，都從一開始就將「主觀」世界視為在某種意義上與「客觀」世界相「對立」。<sup>84</sup>然後它會給自己講一個故事，目的是要在這兩者之間建立起可理解的聯繫。可是，從本質上說，如此建立的聯繫至多是可以接受而已，而不可能具有必然真理的特性。換言之，它始終會是虛構的或假設的，由此而論，是選擇品達的還是埃斯庫羅斯（Aeschylus）的著作，是選擇柏拉圖的還是選擇亞里士多德的，都沒有多少關係。<sup>85</sup>可以看出，虛構和假設在此背景下起到了一種焊接電子原件的作用，它們被用來完成可知性的電路，而後者本身卻有爆炸的危險（只要載荷超過系統能夠承受的程度）。古典主義對它們的使用，與一些現代思想用來解決本質上同一問題的方法如出一轍。不過，在此情形下，邏各斯或第二神通常都要按當時的流行習慣再受一次洗禮。而無論它的內部藏有多麼變化多端的力量，它事實上都只代表了推理理性的一種困惑，同時（也許是無意地）受到一種「相信之意願」的有力支持。

既然如此，古典主義注定不能完成探尋邏各斯的任務，也就毫不奇怪了。這從一開始就要歸咎於懷疑主義與教條主義之間的無休止衝突。<sup>86</sup>它無法從這一困境中逃

---

84. 可以指出，這種對立首先在赫拉克利特那裏出現，他聲稱邏各斯（λόγος）和心靈（φρήν）是我們周遭世界的屬性（τὸ περιέχον ἡμᾶς）。參看 Diels, 《前蘇格拉底哲學家殘篇》（*Fragments der Vorsokratiker*, ed. 5），卷一，頁 148，第 37-38 行。

85. 在這方面，亞里士多德承認，無論神話與假說之間有多少區別，它們的聯繫卻是確定無疑的。《形而上學》（*Metaphysica*），982b18: ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πως ἔστιν。

86. 本書第四章，頁 164（邊碼）。

脫，無論通過向上尋求超驗，還是向下進入實證主義。前者（即柏拉圖的方法）在普羅提諾與波斐利的主觀主義中並不令人滿意地告一段落，而後者的前提則是要接受「首要」原因與「次要」原因之間的完全主觀的區分，從而要取決於是否可能從所有存在的事實中同樣主觀地選擇出那些配得上「原因」之名的事實。

奧古斯丁以絕對的信心否定懷疑主義。「學園式的懷疑，」他說，「是學園式的瘋狂。」<sup>87</sup>這種信心的依據是理智的也是道德的。所以，它部分地依賴一種信念：唯一有意義的懷疑是對關於實際知識之假定的懷疑。不過，在他那裏，該信念還被一種恐懼所強化：將或然論接受為一種生活原則會給許多人的思想帶來徹底的絕望，使他們不再相信能找到任何真理。這種考慮（在其本身的層面上）與前一個同樣合理和具有說服力。<sup>88</sup>

奧古斯丁如此堅決地否定懷疑主義者的解決方案，432同時並未跌進教條主義的誤區中。的確，就其與哲學背景的關係而言，三一基督教所呈現出的並非一種教條，而是對教條的拒絕，並非一種斷言，而是對神人相似論和神話的否定。它主張最終而徹底地將這些內容從對終極實在的描述中清除出去，因為這是對自然和人進行嚴格的現實主義描述的前提。它在此試圖完成古典主義的核心任務，「讓神話離場」（μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω）——漫長的古典思辨歷史中的每一個重要人物都曾作出這一承諾。但它堅持認為，要完成這一任務，就必須從「智慧」（sapientia）的發現入手，而不是從科學的發現入手，亦即從「創造性的」真理入手，而不是「詩的」或「科學的」真理入手。這種態度的轉變會立刻帶來一些極為重要的結果。從否定方面說，這使人們得以大幅度修正

87. 《上帝之城》，卷十九，第18章。

88. 《訂正錄》，卷一，第1章。

古典主義的價值；從肯定方面說，它從意識中揭示出了構成自我的諸要素，並認識到它們對於創造本原的依賴性——用宗教的語言說就是認識到「人格在上帝之中」。要明白這一點，可以嘗試如我們已經提過的<sup>89</sup>向自己提問：我究竟知道甚麼？

人們都已同意，奧古斯丁認識論中的內容源自柏拉圖主義，尤其是源自普羅提諾。考慮到他所使用的語言，我們幾乎可以認為兩者完全是相互關聯的。<sup>90</sup>但是，真正的問題主要並不在於找到它們在文字上的對應性，而在於考察奧古斯丁在如何使用普羅提諾的語言，並試圖去發現（如果可能的話）它包含了哪些新成分。在這方面，我們需要了解到，在奧古斯丁看來，意識的運行是一個連續的、不間斷的過程，其中不存在任何的斷裂。<sup>91</sup>這中間的真理可以用他所說的「外向」（*exterior*）人所具有的知識來加以說明。這種知識始於感官知覺，終於科學。

433 關於前者，人與高等動物共有的感官生活（*sensualis vita*）就是最好的老師。它們包括記憶、回憶、欲望和厭惡，最終導向追求生理滿足和避免生理痛苦。而且，通過一種補償規律，某些動物擁有一些比人類更敏銳的感覺，正如它們可能在強壯和耐力上超過人類一樣。另一方面，像狗這樣馴養的動物卻呈現出一些與人非常相似的特徵，它們甚至能夠玩耍和發笑（*iocari et ridere*）。<sup>92</sup>而科學被視為一種獲得系統知識的能力，其中包含了人類特有的思維過程，即理性能力（*actio rationalis*），有了

---

89. 本書，頁 403 及以下（邊碼）。

90. 參看 Alfarié, 《聖奧古斯丁的智識革命》；Gilson, 《奧古斯丁哲學入門》（*Introduction à la Philosophie de St Augustin*）。

91. 參看本書第十章，頁 388（邊碼）。

92. 《論自由的抉擇》，卷一，第 8 章，第 18 節及以下；《論真正的宗教》，第 29 章，第 53 節；《論三位一體》，卷十二，第 2 章。

它才會有推理思維。<sup>93</sup>但是，這一事實並不構成接近神的理由，它只說明作為人的人性得到了實現。<sup>94</sup>所以，它仍然依賴於創造本原（的確，人有這種能力是因為人是按照上帝的「形象」「創造」出來的）。在奧古斯丁所說的「外向」人的知識和「內向」人的知識之間，亦即對客體的知覺和對「正在知覺」的知覺之間，存在着相似的連貫性。這是因為，正如我們已經看見的，兩者中的任何一個都不能單獨存在。的確，正是這一事實賦予人以特徵，使他能夠實行作為人的本性。所以，在奧古斯丁看來，在有意識生命的低等表現與高等表現之間，並不存在任何斷裂。這些區別從始至終不過是描述與分析中的區別，作出這些區別並不意味着這些序列中存在真正的中斷。

另一個事實也說明這種中斷並不存在，即思維並不能孤立地運行。在其運動的所有不同階段中，它都受到欲望的驅動，所以欲望可以被稱為動態人格的刺激者。從這個角度看，感官體驗呈現為一種複雜的過程，其中的內容幾乎無法用思想來進行區分。它是一種「三者合一」，其中包括（一）物體（*corpus*），即可見的「物體」，呈現為「可見之物」（*res visibilis*）、「物體的外觀」（*species corporis*）或「感覺圖像和印象」（*impressa imago sensui*）；（二）靈（*anima*），即有洞察力的靈魂之所見（*ipsa visio*）；（三）意願（*voluntas*）或意向（*intentio animi*），即一

434

93. 《論三位一體》，卷十二，第3章，第3節：“*illa rationalis nostrae mentis substantia.*”

94. 《論自由的抉擇》，卷二，第6章，第13節：“*ratio ... mens rationalis ... in quibus natura nostra completur ut homines simus*”。

95. 《論三位一體》，卷十一，第2章及以下。

己對感覺沒有任何怨言，它們是忠誠而有能力的報告者，當然它們的信息需要正確的理解。科學理性的任務就在於此。<sup>96</sup>

科學理性把通過感官知覺（或想象的現象[*phantasiae imaginationis*]，或是想象的建構[*imaginalia figmenta*]，取決於對象是實際呈現的還是回憶起來的）揭示出來的對象接受為它的信息。<sup>97</sup>然後它着手區別事實與想象，方法是檢查感覺中的證據，從中推導出通過想象揭示出來的客體的真實「性質」。<sup>98</sup>為了做到這一點，它將平等、相似等「範疇」應用於證據，這些範疇雖然僅在與感覺信息相關時才有意義，卻並不是從它們中產生的。<sup>99</sup>這一事實揭示了科學思維對創造本原的依賴。<sup>100</sup>但是，這裏的思維活動仍然與它的實際後果有着最為密切的關聯（*intellectus et actio vel consilium et exsecutio*），以至於理性過程幾乎可以被稱為理性欲望或理性願望（*ratio et appetitus rationalis*）。或者，如他在其他地方所說：「欲望是科學理性的近鄰」，「思想的分娩總是有欲望在場」。這裏的欲望與那種已被古典主義以「好奇心」（*curiositas*）之名神聖化為以自身為目的的求知欲望沒有甚麼區別。但是，在奧古斯丁看來，它只是實用性的或功能性的。在人類生活中，在人與動物共有的層次上，它完成了一種與感官知覺完全類似的角色。它提供給人一套系統知識，「關於世間的、可變的事物的知識」，這些知識已

---

96. 《反對學園派》（*Contra Academicos*），卷三，第11章，第26節；《〈創世記〉字義注》，卷三，第5章。

97. 《論三位一體》，卷十，第6章。

98. 同上，卷十，第10章。

99. 《論真正的宗教》，第30章。

100. 《論三位一體》，卷十二，第2章，第2節：“*sublimioris rationis est iudicare de ipsis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae <rationes> nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent.*”



經足夠他做完自己的事了。<sup>101</sup>

這一認識完全背離了將科學視為「探尋原因」的古典觀念，而認為它的真正本質在於對自然的「描述」。所以，科學的理想實現在數學的「必然」真理之中，如  $7+3=10$  這個命題中，這樣的命題得到理性的確定性的證明，所以可以認為是在哪裏都永遠正確的。<sup>102</sup>但是，人們所說的科學中，絕大部分永遠不可能達到這種普遍性，而只是具有經驗上的真理性，即這些真理依賴於經驗的普遍化。<sup>103</sup>這種普遍化必然是事後追溯式的，而且總會存在例外，比如「賤買貴賣」這樣的原則，它的正確性就取決於是否交易各方都認同同樣的價值標準。<sup>104</sup>

上述分析同時揭示了科學或「人造」真理的適用範圍和局限性。因為已經很清楚，由於對經驗事實的研究和系統整理，科學使人類能夠超越動物創造的層次，以一種人類特有的方式處事，將手段與目的聯繫在一種有序的生活方案中。所以，它無疑擁有「它自己的善」。<sup>105</sup>但是，科學的善的局限性在於，它能夠揭示的目標只是在於調整，以順應這個俗世（*ut conformemur huic saeculo*）。它不能滿足人類因其存在而必然嚮往的對善的追求。所以，它顯露出自己對「智慧」的依賴，把它當作唯一能夠使最高的善得到實現的價值源泉。

這種把「智慧」或基督教智慧視為價值判斷之基礎的觀念，標誌着對柏拉圖式科學的精神和方法的最後反叛。從字面上說，奧古斯丁的「智慧」完全等同於普羅

101. 同上，卷十二，第 12 章，第 17 節：“*cognitio rerum temporalium et mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria.*”

102. 《論自由的抉擇》，卷二，第 8 章，第 21 節。

103. 《論三位一體》，卷十三，第 1 章，第 2 節：“*et ad scientiam pertinet quae historica cognitione continetur.*”

104. 同上，卷十三，第 3 章，第 6 節：“*villi emere, caro vendere*”。

105. 同上，卷十二，第 14 章，第 21-22 節及其他各處。

提諾的「努斯」(νοῦς)。但在普羅提諾看來，努斯的作用在於與超越知識、超越存在的太一相溝通，所以它（如我們已經提到的）只有在入神時才能顯現出來。而奧古斯丁的「智慧」絕不是入神式的，它並不要求從物質世界分離出去。作為對價值的判斷，它的確「獨立」  
436 於科學和科學訓練。不過，這種獨立只是使它能夠對科學的缺陷加以彌補，在其中注入關於宇宙與人的位置的一種新視野。依靠「智慧」的指引，人不再將自己視為與某個「自然」（被擬人化為「思想」或「機械」）相對立的。相反，他將自己與他的世界共同視為一種仁慈之舉，源自創造與運動的本原。用宗教的語言說，便是將自己視為「造物」，其起源、本性和命運都由上帝的意志決定。

同樣地，創造本原被視為「最高實體」(summa substantia)，呈現在宇宙的有序運動中，以及真善美（它們逐漸在人類的意識中展現出來）的源頭中。所以，在基督徒看來，經驗的合法性與意義是毫無疑問的，他發現自己所處的這個世界的確如古典主義所說，是自然(φύσις)的世界。但是，這是一種被美化的「自然」，因為他將其視為神聖作為的劇場。<sup>106</sup>而他之所以能夠如此，也是因為神力賜予的天賦。所以，奧古斯丁說：

我努力辨別和品評萬物的價值，以我的感覺接受一些事物，追問其他的似乎與我融為一體的事物，計算和區分着那些報告者〈感官〉，並在記憶的寶庫中回顧一些事物，貯藏一些事物，再抽出一些事物……你是永恆的光，幫助我考察這一切：它們是否存在，它們是甚麼，該如何評價它們……<sup>107</sup>

106. 《上帝之城》，卷二十二，第22章，第24章。

107. 《懺悔錄》，卷十，第40章，第65節。

不用多言，他並非在提出一種「天賦觀念」論，這種理論與回憶論都屬於柏拉圖學說。他只是宣稱知識的可能性必然是永不可解的謎，它源自基督所揭示的創造與運動本原的作為。在此意義上，的確可以說基督（「道言」）是每一種理解行為的內在指導者。<sup>108</sup>

基督的啟示是對神聖本性是三一的啟示。所以，在三一中，基督教智慧找到了那個古典主義一直求索而不得的東西，即邏各斯，或存在與運動的解釋，換言之即是秩序化進程的形而上學。它在此公正對待了古典物質論與理念論中的真理成分，同時避免了雙方的謬誤之處。所以，例如存在被包含在對秩序化運動的意識之中，這種運動只要不完全是幻覺（如懷疑主義者所堅持的），就當然地意味着存在。而對於「是哪種存在？」這個問題，答案就在眼前：「物體」的存在。 437

但是，這種回答中可能包含着嚴重的誤解。因為一方面，人們可能將「物體」視為終極的，即視為我們人之存在的真正本原。的確，這就是「物體」呈現在天真的理智中的方式。德爾圖良就曾錯誤地接受了這種想法，結果不得不把意識解釋為一種附帶現象。<sup>109</sup>另一方面，「物體」可以被化解為純粹的「表象」（就像柏拉圖主義的做法），它所擁有的實在性則來自一個在它之上的自在的世界。如果接受了這種觀點，自然就會向普羅提諾與波斐利的錯誤理念發展。而在奧古斯丁看來，這些替代的說法都不能令人滿意。「物體」既不是絕對實在，也不是絕對的表象，它是人類與客觀世界建立聯繫的媒介。反過來說也是一樣，即它是世界在被「對象化」（即用肉眼）看待時呈現自身的方式。所以它完全

108. 《論教師》（*De Magistro*），第12章：“Christus veritas intus docet.”

109. 《論公教會之道德》，卷一，第21章，第38節；《〈創世記〉字義注》，卷十，第25及26章，“Tertulliani error de anima”。

依賴於感官知覺，正是通過對後者的分析，它的真正特徵才得以揭示出來。

於是，奧古斯丁重申了赫拉克利特關於「流」的理論，同時對它進行了新的解讀。他認為，從這個角度看，「肉體感官所接觸到的從而被稱為可感的一切，都在不間斷的變化之中，這一過程持續地進行着，沒有一點點停頓」。將自己施加 (*infligo*) 在意識上的多種多樣的刺激，其中有許多是過於「輕微」、過於「短暫」的，尚不足以顯現為物體。它們必須有一定的持久性才能做到這一點。<sup>110</sup>所以，物體呈現為「延伸」，在我們看來「佔據」了空間和「花費」了時間的正是那種東西。這樣，我們就可以把物體定義為延伸，<sup>111</sup>它採取「想象的虛構」(*imaginale figmentum*) 的形式，即思想為其自身構造的圖像，作為（可以說）認知的門票。這一過程產生了肉眼可見的由各種運動模式組成的世界。<sup>112</sup>

上述分析意味着，對物體的感知並不是一個純粹消極的過程，而是包含了感受者的關注努力，我們可以稱之為一種緊張或「思想的拉緊」(*distentio animi*)。<sup>113</sup>這種努力的性質可以從一個事實中看出：即使在我們閱讀一個句子時，我們也需要在一定時間之後才能明白它的意思。

由此可以推論，並不存在甚麼絕對的形體，不過是

---

110. 《論諸問題》(*De Diversis Quaestionibus*)，卷八十七，問題九：“quod autem non manet percipi non potest.”

111. 《論靈魂的本性及其起源》(*De Natura et Origine Animae*)，卷四，第21章，第35節：“corpora ... id est quae per distantiam longitudinis, latitudinis, altitudinis locorum occupant spatia”

112. 《上帝之城》，卷八，第6章：“ordinatus motus et elementa disposita a caelo usque ad terram et quaecunque corpora in eis sunt”；卷十一，第4章：“mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie”；《論三位一體》，卷三，第2章，第7節：“ordo naturalis in conversione et mutabilitate corporum”

113. 《懺悔錄》，卷十一，第26章，第33節。

我們稱為「大小」的東西與作為觀察者的我們具有相關性：「世界本身並不是絕對的大，它的大只是相對於我們自身作為一種動物（這些動物充滿了世界）的小而言的。」<sup>114</sup>我們所說的時間也是如此，如同在音樂中，時間的間隔對於每一個有聽覺的動物而言都是不同的<sup>115</sup>。換言之，如果宇宙中的萬物都在同一刻按比例變小或按比例變大，我們是感覺不到有甚麼區別的：「在地點和時間的空域中沒有甚麼是本身為大，卻相對於他物為小的，反之，在其中也沒有甚麼是本身就那麼小，卻相對於他物為大的。」（*nihil in spatiis locorum et temporum per se ipsum magnum est sed ad aliquid breve, et nihil rursus in his per se ipsum breve est sed ad aliquid maius.*）

在強調了大小的普遍相對性之後，奧古斯丁得出了一些頗為有趣的結論。首先他認為，時間與物體的運動不同，它是無法加以思考的。<sup>116</sup>其次，任何想要把時間與特定物體的運動相聯繫的想法都是完全主觀的。「我曾聽一位有學問的人說過，」奧古斯丁說，「太陽、月  
439  
亮和星星的運動都是時間，但我不能同意。為甚麼不說所有物體的運動才是時間呢？」<sup>117</sup>他繼續總結說：「我是在你——我的思想——當中衡量時間的。……我衡量事物在流逝中給你造成的印象，和那些保留下來的印象。我所衡量的是那仍然可見的，而不是那些已然流逝，只留下這印象的。」<sup>118</sup>由此可以推論，每個人都有他自

114. 《論真正的宗教》，第43章，第80節：“*mundus ipse magnus non pro sua quantitate sed pro brevitare nostra*”

115. 《論音樂》，卷六，第7章。

116. 《上帝之城》，卷十二，第16章：“*ubi nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt*”；《〈創世記〉字義注》，卷五，第5章：“*motus si nullus esset nec spiritalis vel corporalis creaturae, quo per praesens praeteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino.*”

117. 《懺悔錄》，卷十一，第23章，第29節。

118. 同上，卷二十七，第36章。

己的「時間」、過去、現在和將來，它們與任何其他人所有的都不同。「有三種時間：過去事物的現在、現在事物的現在，和將來事務的現在。……這三者在某種意義上存在於靈魂中，我無法用其他方式看見它們：過去事物的現在，即記憶；現在事物的現在，即所見；將來事物的現在，即期望。」<sup>119</sup>所以，那種我們大致描述為「久遠的未來」的東西實際上是「對未來的長久期待」，而我們所說的久遠的過去則是「對過去的一段長久的回憶」。<sup>120</sup>

但是，如果說奧古斯丁這樣做是在動搖我們頭上的天空，他卻無意對哲學式的懷疑表示任何贊同。他想要建立的理論僅僅是：時間不是一種本原（*principium*）。所以，認識到我們自己是時間中的生物，也就是認識到我們與其他生物的關係。這些關係構成了我們的「本性」。所以，我們的「身體」（從這個詞的拉丁文意思來講）就是我們的「本性」。既然如此，再從外部去尋找「個體性的本原」就是多餘的了，這些本性是依靠一種內在的本原（即它們自身存在的法則）而存在的。用宗教的語言來說，它們是「被造的」或「被創造的」，而不是「受生的」或「源自某物的」。從這個角度，我們可以發現自己擁有着的一種「準三位一體」（存在、本性和意識），它們是「不可分的分別」（*inseparabilis distinctio*），也是「可分的聯合」（*distincta coniunctio*）。該本性不能與我們的存在的本質相混淆，因為這些關係僅對我們而言是有意義的。而另一方面，本質也只有在它通過本性，且在本性之中表現出來時才具有意義。它只會在本性的作為中被揭示出來。最後，雖然「本質」或「本性」都不等同於對它們的認知，但另一方面，它

---

119. 同上，卷二十，第 26 章。

120. 同上，卷三十二，第 37 章；關於這一時間理論的應用，參看本書第十二章。

們只有在與後者的關係中才不是毫無意義的抽象。所以，正如把我們自己想象為「客觀的」、存在之外的物體是非常荒唐的一樣，把我們想象為「主觀的」、物體（關係）之外的存在（本質存在）也是非常荒唐的。要使人相信兩者中的任何一種都是不可能的。我們還可補充的是，實在（無論是存在之實在還是本性之實在）都是完全不需要論證的。所以，對於「如果它們與真正的實在不一樣怎麼辦？」這樣毫無根據的問題，我們完全可以將其拋開，因為沒人能用思想或其他方法使自己的身體增長一點，他也不是一個可以更換零件的機器。換言之，我們之所以是我們，是依靠着關於我們自身存在的內在規律。所以我們擁有感受和區別的能力，這是指導生活的必要能力。它們隨着習慣（*consuetudo*）而發展，需要經常的練習，否則就可能會萎縮。<sup>121</sup>這是一個具有根本重要性的真理，因為我們在陽光下的生存空間正依賴於它。

通過這些思考，奧古斯丁找到了一種管理人的思想與行為的「法則」。對於人類來說，承認這種法則，就等於明白任何知識或想象都不能幫助他逃脫他的本性中的局限性，也不能看到事物的「本來」面目，即無法「從永恆的角度來思考」（*sub specie aeternitatis*）。這就意味着要拋棄成為全能全知者的渴望，承認他的理解能力是由他作為一個生物在時空中存在的條件來決定的，從而不可改變地受到奧古斯丁所說的「時間間隔之變換」（*vicissitudo spatiorum temporalium*）的影響。<sup>122</sup>所以，他的真正困難用成語來說就是「打敗時間」，對他而言，

121. 《論音樂》，卷六，第7章；《〈創世記〉字義注》，卷五，第12章。

122. 《上帝之城》，卷十一，第5及6章，尤其是：“*quod enim fit in tempore et post aliquod fit et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est.*”

這一事實中存在着時間的真正意義。從這個角度可以明顯地看出，時間絕不是多餘的，<sup>123</sup>但說「時間能創造奇蹟」實際上是說人在時間中能創造奇蹟。的確，人們正是通過對時空內運動的意識，才能（一）直接而實際地將自己視為創造之主，（二）間接而潛在地將自己視為永存者的繼承人。

441 從這個角度看，自然顯現為具體的各種存在構成的等級，其中每一種都有特定的運動原理。對於人這個觀察者而言，這原理是未知的，他覺察到的只是運動。<sup>124</sup>所以如我們說的，一塊石頭固然「由於重力作用」向下運動，但這只是一種科學神話。而且，這種運動的原理(ratio)完全不是外在於上述的各種存在，也不是被附加上去，而是（用奧古斯丁的話說）「內在」於它們之中。<sup>125</sup>所以，我們可以說「樹就藏在種子中，但其存在的原理是：如果沒有樹的介入，種子就不成其為種子」。<sup>126</sup>

所以，整個自然的進程可以作如下描述：<sup>127</sup>

我們所處的自然整個進程包含了某些屬於自然本身的規律，根據這些規律，生命之靈（一種創造物）<sup>128</sup>才會在其自身的確定驅動下展示出來。這種驅動是以某種方式確定下來的，即使是不好的意願也不能與它們相抵觸。這個有形世界的各種成分都有其特定的能力與性質，這決定了它們能做甚麼

---

123. 《懺悔錄》，卷四，第8章，第13節：“non vacant tempora nec otiose voluntur; per sensus nostros faciunt in animo mira opera.”

124. 《〈創世記〉字義注》，卷五，第20節：“mouet (Deus) occulta potentia universam creaturam.”

125. 同上，卷七，第16章。

126. 同上，卷五，第23章。

127. 同上，卷九，第17章。

128. 並非如柏拉圖主義者所設想的那樣，是一個引發存在者運動又獨立於這些存在者的「第三創造者」。



和不能做甚麼，能變成甚麼和不成變成甚麼。一切成為存在之物在各自的時節都從這些最初的本原得到起源和發展，它們的終結與消滅也依賴於這些本原。豆子並不是從穀子或小麥中生產出來的，穀子和小麥也不來自豆子，所以人不是來自動物，動物也不是來自人。

在這裏，奧古斯丁想說的是，螞蟻不會生出大象，我們所見的自然呈現為有序的運動。該運動由一種直接「創造」和「維持」了上述的各種本性的法則所決定。這些本性之所以存在，是因為法則始終在發揮作用：萬物皆有序，自然非偶然（*omnia ordine complectitur; temeraria nequaquam natura*）。

奧古斯丁強調這種法則的作用，也就解決了某些希臘人特有的問題。例如，這意味着「偶然」、「不確定」或「意外」並不是「創造」或「限制」的原理，而只是古典理念論的一種幻覺。其實這只是對不可知者的神聖化。同時，這意味着承認，要在物體的運動與運動的本原之間建立任何聯繫，都是根本不可能的，因為這一本原只有通過物體運動，並在物體運動之中才能夠被了解，正所謂「可見者被不可見地做出」（*invisibiliter visibilia operatur*）。最後，由於該本原的作用是直接而迅即的，並「內在」於它所影響的各種本性之中，所以在造物主與造物之間不可能產生任何矛盾。所以，那種認為存在一個第二神（或連接本原）的觀念，認為是它帶來了多樣性（如同魔術師從帽子中變出許多兔子），就成了科學式理解的毫無根據的假說。用宗教的語言說，上帝的意志就是事物的必然性：*Dei voluntas rerum necessitas*。<sup>129</sup>

129. 《〈創世記〉字義注》，卷六，第15章，第26節。

於是，奧古斯丁從自然演進的圖景中，為承認上帝的普世主權與眷顧找到了依據。不過，他也非常清楚，他已經越過了科學思維的臨界點，因為科學只看得見作為的結果，看不見那個作為者。所以，對神聖作為的任何描述都需要用上象徵，這些象徵嚴格地說都是比喻性的。奧古斯丁在使用這些象徵時，清楚地意識到它們的比喻性。<sup>130</sup>而且，他努力地避免那些誤導性的暗喻，比如將自然比喻為「上帝的活外衣」，因為這暗示了一種柏拉圖式的泛神論。當他提出基督教觀念對這一關係的認識時，他首先想要強調的一點是兩者的依賴關係。他在此使用了主權的概念，但這一主權在兩個關鍵方面不同於凱撒的主權：（一）它不是物質的（可見可觸及的）主權，（二）它不以任何對物質權力的獨佔為基礎。<sup>131</sup>

其次，奧古斯丁以一種真正羅馬人的方式，認為這種神聖主權是憲政式的，而非獨裁式的，是一種統治權（*imperium*），而不是一種蘇丹式君權。為了說明這一點，他引用了斯多亞式與新柏拉圖主義式的「種子式的理性」（*λόγοι σπερματικοί, seminales rationes*），作為說明自然的有序進程的恰當方法。在這方面，他碰上了奇蹟這個問題，並以其特有的方式進行解決。在異教信仰者那裏，奇蹟或預兆曾被理解為原有的正常秩序的突然的、猛烈的中斷，伴有種種超自然力量的干涉，以表達其愉快或憤怒。而在奧古斯丁看來，奇蹟並不代表自然的一種失常，從人的角度說，只是自然中的曖昧不可理解之事。他說：「自

---

130. 例如，《上帝之城》，卷十二，第 24 節：“*manus Dei potentia Dei est ...*”

131. 同上，卷十二，第 26 節：“*ipsas omnino naturas, quae sic vel sic in suo genere efficiantur, non facit nisi summus Deus, cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est.*” 卷七，第 30 章：“*ipsis etiam inferis dominationem suam potestatemque non subtrahit ... itaque administrat omnia quae creavit ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat.*”

然完全是秩序又完全是奇蹟。但奇蹟就是秩序，它高於任何人為的奇蹟，也就是人類本身。」<sup>132</sup>

這一說法等於否定了古典主義所設定的人與自然的對立，也否定了那種英雄主義的理想，即用人的美德征服偶然性與必然性。它將自然視作一個整體，其中從最低層到最高層的形態，都絕不存在任何斷裂（saltus），因為所有形態都無一例外地、平等地依賴於創造本原。這些形態可以用逐漸上升的方式分類為無機的、有機的和有意識的，三種類別的基础分別是石頭的存在（esse）、動物的生命（vivere），以及人的理智（intellegere）。<sup>133</sup>其中，理智作為有機生命的最全面、最完美的表現，可以說標誌着世俗存在的最高發展形式。從這個角度看，人的出現便是一種「會死亡的理性生物」（animal rationale mortale）的出現，<sup>134</sup>或更確切地說，是一種「服侍着必死的世俗身體的理性靈魂」（anima rationalis mortali atque terreno utens corpore），<sup>135</sup>換言之即是被賦予身體的靈魂。這意味着他是作為一個個體而存在，投生於一個特定的時空階段之中，受到有機生命的一般條件的制約，尤其受到必死性的制約。<sup>136</sup>這還意味着，他的各種感受都是個體的和「私人」的：「我們擁有的感覺是個人的，你的感覺只屬於你，我的感覺只屬於我。」（singulos nos habemus sensus; tuum sensum non nisi tuum et meum non nisi meum）而且，對他的感覺而言是真實的東西，對於他的思想同樣是真實的：「我們每個人顯然也都有個人的理性思想。」（manifestum est etiam rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere）那麼，思想便

132. 《上帝之城》，卷十，第12章；《〈創世記〉字義注》，卷九，第17章。

133. 《論自由的抉擇》，卷二，第17章，第46節。

134. 《上帝之城》，卷十六，第8章。

135. 《論公教會之道德》，卷一，第27章，第52節。

136. 即從「墮落」開始，恰當地說，那是人類歷史的起點。

444 不是神聖存在的火花，並不享有一種與感覺生命相異的不朽性。不過，儘管如此，它卻在人的機體中發揮了至關重要的作用。它使人們得見其他生物所不能見的：自己的本性與能力，並提出一種清醒有意的行為模式，作為人的規則。

但是，要以這種方式看待人類，就必須如奧古斯丁所說，超越嚴格的科學化態度。所以他宣稱：「當一個生物（無論動物還是人）呈現為運動的客體時，我們的眼睛根本無法洞悉它的思想，因為思想畢竟是眼睛不可見的。但是，我們能夠意識到（sentimus）在這片東西（illi moli）之中有某種與我們自己所有的相似之物，即生命與靈魂。」<sup>137</sup>認識到靈魂是人生命中的活力本原，並不意味着從德謨克利特（Democritus）和伊壁鳩魯（Epicurus）的權威轉向了希波克拉底、亞里士多德和伽倫（Galen）的權威，即從一種機械論「科學」轉向活力論「科學」。相反地，這標誌着對科學方法的徹底背離，因為它事實上建立在一種認識之上，即三一的第三位格乃是宇宙運動的本原。<sup>138</sup>

從這個角度，奧古斯丁把人的生命過程視為一種身體與靈魂的複合體，其中，身體成為靈魂的一種器官或工具，這不僅表現在意識與有意的行為這些最高層次的功能上，也表現在人的基本功能上。所以，正如他所說：「靈魂是我用以給肉體賦予生機的東西」（qua vivifico carnem meam），正是這種神秘物質「整合了身體，防止了分散，規範了營養的分配，並管理着繁衍和成長」。<sup>139</sup>他承認這些過程是潛意識的過程，但為了描述意識的邊

---

137. 《論三位一體》，卷八，第 6-9 章。

138. 毫無疑問，亞里士多德在他關於靈魂是身體的「實體」（entelechy）的理論中，已經接近了這種觀點。但他認為努斯（νοῦς，更高的理智）與器官式的理智（psyche）不同。

139. 《論靈魂的大小》（*De Quantitate Animae*），卷三十三，第 70 章。

界中包含了哪些內容，他運用的語言使人覺得它們具有相似的特性。所以，是靈魂使感官知覺成為可能，「我通過它使我的肉體具有感覺」（*qua sensifico carnem meam*）。感覺因此可以被定義為「一種對感覺器官的強大刺激，足夠在意識中形成印象」（*passio corporis per se ipsam non latens animam*）。<sup>140</sup>它立刻被轉換為一種情感（*perturbatio animi*），以此種形式導致欲望或厭惡感的運動（即所謂的「靈魂的感覺運動」[*sensuales animae motus*]）。<sup>141</sup>這些運動可以被分類為與欲望、與快樂、與恐懼和與痛苦相關的運動，但它們都居於愛的範疇之下。他說：「這種愛使我愛我自身的存在。」

445

從以上的分析中，我們可以得出兩個具有根本重要性的論點。其一，「靈魂的各種運動不在我們之外」。<sup>142</sup>奧古斯丁全力堅持着經驗的連續性，否認在感覺生命與思想生命之間存在着任何真正的斷裂。<sup>143</sup>「從靈魂中也從肉體中（兩者都是人的組成部分），我們得到了一個整體，這就是人。所以，並非靈魂的生命是一個東西，肉體生命是另一個東西。兩者是合一的、同樣的，是作為人之人的生命。」<sup>144</sup>這即是說，我們作為人的本性之根深植於物質世界之中，但它們並不因此而減少了靈性。它們的表現也不會因為心理學家們給了它們不同的名字就有所不同。的確，將這些基本情感重新升華至「理性狀態」（*rational states*）是毫無必要的。<sup>145</sup>換言之，是

140. 同上，卷三十，第 58 章。

141. 《論三位一體》，卷十二，第 12 章，第 17 節。

142. 《上帝之城》，卷十四，第 19 章，第 23 及 24 節。

143. 參看《訂正錄》，卷一，第 4 章，第 2 節，他對在《獨語錄》中所作的粗心的評論進行了重要修正。

144. 《上帝之城》，卷十四，第 4 章：“*et ab anima namque et a carne, quae sunt partes hominis, potest totum significari quod est homo; adque ita non est aliud animalis homo, aliud carnalis, sed idem ipsum est utrumque, id est secundum hominem vivens homo.*”

145. 同上，第 8 章；斯多亞式的愜意（*εὐπάθειαι*）。

同一種神聖的衝力 (hormé) 在最低層次的直覺生命中驅使動物為純粹的生存而戰，在最高層次的生命中則將力量賦予聖徒，使他們克服種種困難，通過對上帝的認知和愛而實現幸福圓滿。

第二個論點是第一個的必然推論：愛對於思想之重要，正如重量對於物體。<sup>146</sup>

物體通過自身的重量，向它合適的位置前進。重量的拉動方向並不只是向下的，而是向着它合適的位置。火向上，而石頭向下，它們都被自身的重量所推動，都尋求自己的位置。把油潑到水下，它會升到水上，把水潑到油上，它會沉到油下。它們都被自身的重量推動，去尋找它們的位置。它們無序便不得安寧，秩序恢復則平靜下來。我的重量便是我的愛，所以，愛帶我到哪裏，我便到哪裏。

446 所以，我們在行動中就不可避免地要去尋求那最能愉悅我們的東西 (quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est)。在此之中，蘊含着人類情感的不可測度的巨大意義，無論它們是善還是惡。可以說，它們就是靈魂之雙足 (quasi pedes sunt)。因此，如果我們的愛是惡的，它們便會再自然不過地將我們導向毀滅；如果是善的，則也將自然地拯救我們：「肉體就是負着我們前往耶路撒冷的小馬。」<sup>147</sup>

根據對運動或這種「衝力」(hormé)的分析可以看出，人類所要服從的宿命是他使自己服從的。「每一種

---

146. 《懺悔錄》，卷十三，第9章，第10節：“pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror.”；比較《上帝之城》，卷十一，第28章；《書信》，第一五七，ii.9；等等。

147. 佈道辭（很可能是偽作）《論新歌》(De Cantico Novo)，第3章：“caro nostra iumentum nostrum est: iter agimus in Ierusalem.”

生靈，」奧古斯丁認為，「無論是理性的（或人的）靈魂，還是牛、鳥、魚的非理性靈魂，都受到各種表徵的推動（*visis movetur*）。但是，在非理性存在那裏，這些表徵立刻驅使每一個生物在其特定本性下進行運動，而理性靈魂則可自由地選擇是贊同這些表徵還是反對。」<sup>148</sup>所以，理性靈魂的受激過程可作如下分析：

（一）提示（*suggestio*）：來自認知或身體感覺（*sive per cogitationem sive per sensus corporis*）。

（二）欲望（*cupiditas*）：自然的驅動力，促使對所提示的動機加以滿足。

（三）理性的態度（*consensio rationis*）：即理性的贊成或反對，來自對目標與手段的思考。

所以，理性靈魂的自由是其理性的重要組成部分。「石頭，」奧古斯丁說，「沒有抑制其向下運動的力量，但思想只有它想要運動時才會運動。」<sup>149</sup>所以，意願（*will*）可以被定義為一種「思想的不受強制的運動，它幫助實現一個對象的目標，或防止它的損失」。<sup>150</sup>它是一種最初的人類天賦，人的行為與其他動物的行為的區別就在於人擁有它，並將它轉化為行動。

奧古斯丁在其一生的各個階段中，都執着地堅持着這種意願觀，即認為它是整個自我的自由的決定者。

我唯一能夠堅定而深切地確信的一件事，便是我有一種意願。我正是通過這種意願達到各種形式的滿足。的確，我沒有發現任何東西可以稱作我自

447

148. 《〈創世記〉字義注》，卷九，第14章，第25節。

149. 《論自由的抉擇》，卷三，第1章，第2節。

150. 《論兩種靈魂（反摩尼教）》（*De Duabus Animis*），卷十，第14章。

己的，只有我藉以意願或不願的那個意願，是我自己的。<sup>151</sup>

意願當然存在於所有人那裏，不僅如此，我們除了意願甚麼也不是。因為，除了認可我們想要的那些東西的意願之外，還有甚麼欲望和快樂可言呢？除了反對我們不想要的那些東西的意願之外，還有甚麼恐懼和悲痛可言呢？<sup>152</sup>

我們的力量中最令人印象深刻的一種，便是只有我們想要行動時，我們才行動。所以，我們的力量中沒有甚麼比意願本身更重要。<sup>153</sup>

可見，與認為「我們的意願是多個『有效動因』（efficient causes）之一」，或認為「人為努力是有效的」相比，奧古斯丁的觀點走得更遠。它排斥了科學的各種模稜兩可的說法，提出一種具有革命性的意願觀，作為人之行動的唯一有效動因。對奧古斯丁而言，缺少這一點無疑會破壞有意識生命的合一性與整體性。所以，對於那些（無論從何種立場出發）承認有一種獨立於意願主體之外的「意願之原因」的人，他直率地表示反對。這些人當中最為明顯的便是摩尼教信徒，他們通過指出一種「惡的本原」，坦率承認惡意背後皆有「自然的」或「必然的」原因。<sup>154</sup>不過，奧古斯丁同樣着力於揭露柏拉圖主義者的謬誤，指出這種謬誤的根源是一種根本不存在的肉靈對立。

---

151. 《論自由的抉擇》，卷三，第1章，第3節（約389）。

152. 《上帝之城》，卷十四，第6章（約400-413）。

153. 《訂正錄》，卷一，第8章，第3節（約427）。

154. 《上帝之城》，卷十二，第9章。



「柏拉圖主義，」他說，「通過把可見、可觸世界中的一切內容皆歸於上帝這個設計者，避免了摩尼教義中的宇宙二元論。但是，柏拉圖主義者認為靈魂深受它們與世俗的接合和那些垂死之靈魂的影響，是這些導致了慾望、恐懼、快樂與痛苦的病症，人類行為所造成的一切破壞都包含在這四種混亂或欲望之中。」<sup>155</sup>

不過，認為意願不受強制並不表示它是不確定的，而只是強調，監管着這些決定因素的是一種內在控制的原則，而非阿他那修所說的「外在之物」(τὰ ἔξωθεν)。古典自然主義給「原因」一詞附上的含混之義由此一掃而光。同樣，古典主義所說的「物理」原因，也被奧古斯丁理解為那些能夠限制，但絕不能主宰意志之決定的因素。「物理的或物質的原因，」他說，「是否定的而非肯定的，它們根本不能包括在有效動因之中。」<sup>156</sup>為了發揮這種作用，它們必須首先被轉換為慾望或反感，只有在此之後，它們才能夠影響人的意願。<sup>157</sup>同樣，我們所說的一份「善的意願」(good will) 也不多不少地等同於一份「善的愛」，反之亦然。<sup>158</sup>

448

從上述分析中，我們可以體會到一種對待關於罪與謬誤（以及無節制）的古典問題的新方法。<sup>159</sup>奧古斯丁將它們歸咎於一種惡的意願 (bad will)，它根源於「不

155. 同上，卷十四，第 5 章。

156. 《上帝之城》，卷五，第 9 章：“... quoniam hoc possunt quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates”

157. 同上，卷十四，第 6 章：“et omnino pro varietate rerum quae adpetuntur atque fugiuntur, sicut adlicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur vel vertitur.”

158. 同上，卷十四，第 7 章。

159. 悲劇所揭示的過錯 (ἀμαρτία) 與古典的無節制 (ἀκρασία)，參看 Aristotle，《尼各馬可倫理學》，卷七，第 1-4 章。

善的愛」。他將這種惡的意願定義為「權力意願」，即他所說的「靈魂愛上了它自身的權力，從對共有的、普遍的善的願望，墮落為一種個體的、私人的願望」。<sup>160</sup>它將造成的種種現象包括對自然秘密的狂熱探究（浮士德式的好奇心[*curiositas*])、對主宰其同胞的渴望（自我膨脹[*tumidus fastus*])，甚或僅僅是醜惡的連串感官享樂（*caenosus gurgis carnalis voluptatis*）。但是，無論它具體的表現形式是甚麼，它都意味着精神的善臣服於物質的善，亦即臣服於某種他所說的「人世慾望」（*cupiditas mundi*）。<sup>161</sup>這首先可以追溯到「驕傲」（*superbia*），即那種「想要放大自己的力量」，從而「變得像神一樣」的欲望。它也可以追溯到對自我實現之理想的追求，而全然不顧一個事實：人性如果不承認它對其生命與存在之本原的依賴，就不具有實現幸福圓滿的能力。<sup>162</sup>

449 從理智的角度說，這種惡意表現為一種想要「製造屬於自己的真理」的努力，即用理性化的方式來證明自己行為的合理性。他們盲目而固執地堅持着這種理性化，僅僅因為他們無法在白日下立住腳。這類做法是邪惡對美德的不情願的低頭，它們之所以有害，恰是因為它們常常帶有一些真理的成分，而絕對的謊言則是絕對的廢話，只能欺騙那些十足的蠢才。從這個角度說，驕傲正是魔鬼自身之罪，而魔鬼自身則首先是個意識形態製造者。

---

160. 《論三位一體》，卷十二，第 9-14 章。

161. 同上，卷十一，第 3 章，第 6 節；《論忍耐》（*De Patientia*），第 14 章。

162. 《論三位一體》，卷十二，第 11 章，第 16 節；《論〈創世記〉：駁摩尼教》（*De Genesi contra Manichaeos*），卷二，第 21 章，第 22 節。奧古斯丁的這一原罪說可以視為奧古斯丁主義的關鍵，甚至基督教的關鍵。它首先針對的是「律法時立時廢」（*lex est perire*）這一古典自然主義的格言。與之相對，基督信仰者主張人的靈魂雖然是天然不死的，卻將由於原罪而承擔死亡（《上帝之城》，卷十三，第 2 章）。這裏的「死亡」指的是生理的死亡，即「肉體與靈魂的分離」。同上，卷十三，第 3 章又有：「死亡其實是通過它而靈魂與肉體分離」（*re vera mors, qua separantur anima et corpus*）。

奧古斯丁由此結論說，罪起源於一種腐化，不是身體的腐化，而是靈魂的腐化。<sup>163</sup>它始於意願的一個錯誤決定，隨着由此而來的生理滿足發展起來，直至最後在習慣中確定下來。<sup>164</sup>所以它的結果是具有危害性的，影響深遠的，而且是累積性的，其最終的惡果是真正的自由與權力的喪失，以及由此導致的挫折和害人害己。隨着思想與性格兩方面的日益虛弱（*infirmitas, imbecillitas*），與生俱來的能力逐漸萎縮，這表現在（一）無知（*ignorantia*）或盲目（*caecitas*），這種「謬誤」使人的視野被自己的影子所遮蔽；（二）由於種種困難（*difficultas*）或不得已（*necessitas*）而越來越不能抵制感官誘惑。所以，他說：「一個人如果知道何為正確卻不去做，也就失去了知道何為正確的力量。一個人如果擁有做正確之事的力量，卻不願去做，也就失去了做他所願之事的力量。」<sup>165</sup>所以，嚴格地說，意願定義為「思想的一種不受強制的運動」，只適用於墮落之前的亞當，即在他有意違反神的命令之前。<sup>166</sup>而將自然人的意願說成是自由的則並不恰當，因為它的決定始終因為他拒絕承認自己對創造與運動本原的依賴而受到敗壞。所以他可以被稱為一個罪的奴隸，亦即他自己的思想偏差與心靈偏差的奴隸。

要從這種限制條件中擺脫出來，的確是有可能的，但這不可能通過陶醉於幻覺或硬碰釘子來實現。所以它首先依賴於對形勢的準確判斷，要做到這一點，人必須

450

163. 《上帝之城》，卷十四，第2章，第3節

164. 《論忍耐》，第14章；《論自由的抉擇》，卷三，第19章，第53節。

165. 同上；《論真正的宗教》，第20章；《訂正錄》，卷一，第15章，第3節。

166. 《訂正錄》，卷一，第15章，第5節。

來。<sup>167</sup>理解這一真理便是體會到「如果不是人的精神選擇將自己的靈魂（柏拉圖式的『世界靈魂』）、身體（物理學家所說的物質）或他自己的創造性想象（*phantasmata sua*）單獨或整體地視為他的神的話，宗教之中可能並沒有甚麼謬誤」。<sup>168</sup>所以奧古斯丁認為，「靈魂」（*anima*）這個詞很少用於《聖經》，除了在表示「那種凡間的動物（包括人）在凡間生存所依靠者」這個意義時。<sup>169</sup>這就是斯多亞主義者和其他人所說的「世界靈魂」概念。<sup>170</sup>另一方面，他同樣貶斥那種認為自然僅僅由「物體」或「來自物體的圖像」所構成的假設。<sup>171</sup>不過，在更大的程度上，救贖的可能性與希望都在於一種信念：由於人在內心深處最渴望的莫過於真正的幸福圓滿，他永遠不會滿足於虛假的模仿，而最終會準備好去承受那些限制條件，只有這樣做，他的願望才能夠實現。

所以，三一論提出了一種新的、有效的拯救方式。這種拯救首先要求從無知和盲目中解放出來，後者之所以發生，都是因為不明白理解之手段（及其必然的誤用）包含了多少可能性。經歷了這種解放就會明白，就像在「形式」或「質料」那裏一樣，人類真正崇拜的不過是自己的想象的提煉和抽象。說到底，這就要認識到人的問題既不是超越的問題，也不是沉淪的問題；並沒有人要求他與一種非具體的、非個人的，從而也是完全迷信式的太一聯繫起來，也不要要求他融入一個純粹數量化的世界，而只是要放開視野，看到他自己心中的邏各斯的

---

167. 《論真正的宗教》，第 36 章，第 66 節：“*falsitas non ex rebus sed ex peccatis*”；《訂正錄》，卷一，第 15 章，第 4 節：“*cupiditas non alienae naturae additamentum sed nostrae vitium*”

168. 《論真正的宗教》，第 10 章。

169. 《訂正錄》，卷一，第 15 章。

170. 例如，Vergil，《農事詩集》（*Georgics*），卷四，第 221-222 行。

171. 《論公會之道德》，卷一，第 21 章，第 38 節。

存在與運動。如此便可以消除科學式意識形態特有的謬誤，這些物化和語詞崇拜的謬誤之所以出現，是因為人們接受了一種扭曲的或不完整的實在觀。儘管要從思想中清除這些頑固的科學思維定式已經十分困難，但僅僅做到這一點仍是不夠的。正如我們看到的，此類謬誤根源於一種對獨立和自足的強烈渴望，這意味着智慧的條件歸根結底主要還不是知識上的，而是道德上的。所以，為了獲得智慧，人們需要對情感的方向作出重大調整，使對自我之愛 (*amor sui*) 服從於對上帝之愛 (*amor Dei*)。這便是所謂「重生」，只要做到這點，「難題」將最終得到解決。

但是，要想實現這種重生，還需要奧古斯丁所說的神聖恩典的賜予。他在最廣泛也最明確的意義上強調這種需要，認為它對於拯救的可能性和意志都是必需的。<sup>172</sup> 他機敏地注意到，用一套禁令來解決問題不但不能消滅罪惡的欲望，反而會加強它。要想使真正的正義獲勝，就必須以強烈的、壓倒性的激情來維護它。<sup>173</sup> 而另一方面，人心的實際狀況是怎樣的呢？「它本身是缺乏光明，缺乏力量的。所有美好的東西——美德與智慧——都在心靈中有其位置，但心靈本身卻既無智慧，也不堅強。那不是它本身的光明，也不是它本身的力量。」<sup>174</sup>

罪與恩典的教義以最激烈的方式標誌着古典主義與基督教的決裂。亞里士多德曾深思熟慮地判斷說：「美德與邪惡同樣存在於我們的力量中。」

172. 《論基督的恩典》 (*De Gratia Christi*)，及其他。〔中譯本：載奧古斯丁著，周偉馳譯，《論原罪與恩典》，香港：道風書社，2005，頁 213-258。——編注〕

173. 《上帝之城》，卷八，第 5 章。

174. 《〈詩篇〉說明》 (*Enarrationes in Psalmos*)，卷五十八，第 18 章。

「因為，」他說，「行動源於我們的力量，拒絕行動也源於我們的力量。我們的力量中用來拒絕行動的東西也被我們用來行動。……但是，如果我們做或不做高貴與羞恥之事都源於我們的力量，如果因此行動（正如我們所看見的）便是為善或為惡，那麼無論是做善良的人還是做邪惡的人便都源於我們的力量。」<sup>175</sup>

452 但對奧古斯丁來說，在大量的哲學蠢話中，並沒有哪一種會認為，人類會通過任何內在的能力找到一種獨立的善，獨立於他作為一個人所固有的東西。而想要在他的內心產生一種衝動來實現這種善，則更是不可能的。所以在奧古斯丁看來，通過知識或啟蒙以達致完善的古典理想完全是虛幻的。他認為，這種人格的偏差無法從教育角度進行治療，無論是智力訓練還是道德薰陶，或者綜合兩者。人們只有認識到創造之真理，才可能正確地理解這些方式。的確，他正是在這個問題上與貝拉基（Pelagius）相對立的。

貝拉基的意圖顯然是要抨擊基督徒中純粹消極的態度和傾向，為此他堅持認為，個人必須付出艱苦努力才能獲得拯救。然而，在提倡關於個人責任的教義時，他所陳述的立場卻暴露出了奧古斯丁所說那種對創造本原的特徵和作為的最嚴重誤解，以及對他渴望拯救的人性的誤解。對於貝拉基來說，罪之所以是必然的（*necessitas peccandi*），是因為人未能見到光明，所以謬誤只能歸因於習慣（*consuetudo, usus*）的約束。另一方面，基督的啟示本質上是一種「教義」的啟示，所以它的重要意義更在於它是一種知識之賜予而不在於它是愛之賜予（*donum*

---

175. 《尼各馬可倫理學》（*Nicomachean Ethics*; trans. Weldon），卷三，第5章，第2節。

caritatis)。因此，它所提供的不是拯救的意志，而是拯救的可能性。而人的完善就其實現善的願望而言，取決於人類「效仿他的美德」。<sup>176</sup>在此意義上，人類仍然是其自身命運的設計師。

如此論述之後，就可以明白貝拉基不過是再次宣揚了古典式的理念論。<sup>177</sup>在此，他將「思想」與「利益」、「情感」區分開來，從而瓦解了奧古斯丁的意志學說，推翻了動態人格（dynamic personality）的基礎。同時，他將啟智之功歸於上帝，重新引入了一種創造物與造物主相分離的二元論，而把採取創新行動的任務留給了人類。當奧古斯丁給出自己的反駁時，他是非常清晰地了解這些情況的。

他的回答將非常詳盡地概括出人們所說的「奧古斯丁主義」。453

「因為，」奧古斯丁向貝拉基反擊道，「我們認為人的意志在成就正義時得到上帝的大量協助，所以，他不僅是由上帝的自願自決的力量所創造，不僅從上帝的教導中得知生活的準則，事實上他已經受了聖靈，他的思想中由此產生（fiat）了對上帝至高永恆之善的愛和歡愉，儘管此時他仍在依靠信仰前行，而非依靠洞見。所以，當他得到這一無償的賜予（munus gratuitum）時，他才會充滿着渴望，想要靠近和分享真理的光明。」<sup>178</sup>

176. 《訂正錄》，卷一，第9章，第3節：secundum merita；比較《書信集》，第一八六，第11章，第37節：“sibi beatam vitam virtute propriae voluntatis efficere”。

177. 關於貝拉基主義的要點，參看 Duchesne，《基督教會古代史》，卷三，頁211。

178. 《論聖靈與儀文》（*De Spiritu et Littera*），卷五（中譯本：載奧古斯丁著，周偉馳譯，《論原罪與恩典》，頁1-76。——編注）；比較《〈創世記〉字義注》，卷五，第20節。他譴責貝拉基主義者，“qui arbitrantur tantummodo

換言之，人類並不能從經驗中創造出他自己的「價值」，而是從造物主那裏，不僅獲得真善美的標準，而且獲得將它們轉變成活生生的現實的能力。在此意義上，這份「善意」(bona voluntas)正是上帝對人類最偉大的賜予，恩典則是「期待之中的」，它向善意提供力量。<sup>179</sup>正是出於這種信念，奧古斯丁把那種認為「上帝幫助自助者」的觀點稱為異教，因為「他也幫助那些不曾自助的人，以使他們能夠自助」。<sup>180</sup>

用心理學的語言來表述，關於恩典的教義可以轉化為這樣一種教義，即「我的愛便是我的重量」，大愛最終是不可阻擋的。於是，聖靈之功並非體現為某種魔法，而是體現在「自然法則」（在該詞的最深層、最真實的意義上）之中。<sup>181</sup>所以，它可以被稱為「愛之熱量」(ardor caritatis)或「意志之火」(ignis voluntatis)。它作為一種拯救方法的效力依賴於一個假設，即上帝的形象（即創造與運動本原的形象）即使在不信者的心中也不能完全抹掉。<sup>182</sup>所以，拯救的過程可以理解為一個升華的過程，同樣的人之愛在其中找到了一個新的依戀的中心，而慾望這種自我之愛則被轉變為對上帝之愛(dilection)。<sup>183</sup>奧古斯丁從這個角度論證說，自由意志與恩典之間並無任何不一致之處，恩典的完善便是自由

---

mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, deum ipsum nihil operari; contra quos profertur illa sententia Domini: *Pater meus usque modo operatur, etc.*”

179. 《訂正錄》，卷一，第9及10章。

180. 同上，卷一，第13章，第4及5節。

181. 同上，卷二，第42章；及對《論本性與恩典》(De Natura et Gratia)的評論：「恩典並不反對自然，而是通過恩典，自然得到解放並受到治理。(gratia non contra naturam, sed per quam natura liberatur et regitur) (中譯本：載奧古斯丁著，周偉馳譯，《論原罪與恩典》，頁77-146。——編注)

182. 《論聖靈與儀文》，卷二十八。

183. 《論本性與恩典》，卷五十七及以下；比較《論信仰與工作》(De fide et operibus)。



的完善。<sup>184</sup>同時，他認為理解的障礙應歸因於科學思維的「殘餘」，後者將「恩典」混同於「命運」，彷彿「神的作為」僅僅是外在的和機械的，而人只是牽線木偶。<sup>185</sup>

我們可以從上述分析中體會到「信仰前提」的意義所在，即把三位一體基督信仰接受為根除理智和道德缺陷的前提條件，以及實現人類所渴求的那些正面價值的前提條件。<sup>186</sup>從否定的角度說，它給禁慾主義賦予了重要性和價值，如果沒有這些，貞潔不過是老處女的精神滿足。<sup>187</sup>從肯定的角度說，它揭示了一個既可知，又有着最高價值的目標，有助於人們克服軟弱，並釋放出創造的能量（*l'élan vers le bien*）。

這個目標便是人格的完整。它首先大致意味着從那些錯誤而混亂的結論（例如，出發點如果是邪惡的，便必然會導致這種結論）中解放出來。思維的「石牆」由此被掃除，如果它們繼續存在，將是通往真理的難以逾越的阻礙。同時，它向人們提供了新的視野，使他們認清科學的有效性，從而避免了那種在成長中難免會形成的自負。<sup>188</sup>這即是說，它在一種全新的意義上使自由與超然的古典理想有了實現的可能。<sup>189</sup>其次，它為人們擺脫魔鬼（即去除那些天生的和習慣性的情結，它們只會妨礙人們的建設性行動）提供了必要的方法。<sup>190</sup>這有助於實現古典的和平理想，不是通過自我克制，而是通過

455

184. 《論聖靈與儀文》，卷三十。

185. 《駁貝拉基的兩封書信》，卷二，第9章及第12章。

186. 請注意，這一學說顯然與古典主義（即關於通過「美德」達到完美之可能性的學說）相悖。參看《上帝之城》，卷十九，第25章。

187. 《論神聖的貞潔》（*De Sanctate Virginitate*），第33章。

188. 「知識導致自負」（*Scientia inflat*），此處的比喻來自 Augustine，《論三位一體》，卷十二，第11章，第16節。

189. 《論自由的抉擇》，卷二，第13章，第37節；《上帝之城》，卷二十二，第30章；《訂正錄》，卷一，第2章。尤其是從依賴命運（*Fortuna*）的幻覺中擺脫出來。

190. 《上帝之城》，卷十三，第20章；卷十四，第15及16章（*libido*）。

肉體的新生。最後，它在實現自由與和平的同時找到了真正的幸福圓滿的意義，即至高的善（至少這是在道德要求下能夠實現的），因為它揭示了一種新的人格，這種人格不再受到任何剪裁，其中的自我意識也不再是生命的阻礙。

## 神聖的必然性與人類歷史

人格的發現同時也是歷史的發現，因為它為個人經驗賦予了意義，為種族的經驗賦予了意義，從而為人們理解歷史進程的意義和方向提供了啟示。但是，對基督徒們來說，這一啟示不能從任何人類思想的虛構中，而只能從基督的啟示中找到。基督的啟示是對聖靈之功的完全的、最後的啟示，因此也是宇宙中的存在與運動的真正的邏各斯或真正根據。三位一體基督教所提出的歷史解讀單純從神意的角度出發，這樣的解讀方式已由阿他那修的《論道成肉身》（*De Incarnatione*）開了先河，如今則在奧古斯丁的《上帝之城》中得成正果。

這並不是說歷史哲學是由阿他那修和奧古斯丁合力「創造」出來的。他們對此（以及對思辨哲學的其他分支）的貢獻僅在於從基督教諸原則的角度，為傳統古典思想長期懸而未決的問題找到了一個解決辦法。但是，正是在歷史這裏，基督教與古典主義的分歧得到了最為清晰明確的反映，它的的確確標明了兩者之間的癥結所在。因此，如果我們考察一下基督教式的歷史編纂與希臘—羅馬式相比，有何特徵和主張，那將會很有啟發性。為此，我們可以從希羅多德的著作談起。

希羅多德的確配得上「歷史之父」的稱號，不僅因為他是現有歷史權威中最久遠的一位，也因為他固有的重要價值。這在一定程度上要歸因於他的主題的旨趣——波斯帝國的崛起與擴張所導致的希臘文明危機，

以及這場危機如何在自由希臘聯邦擊敗波斯帝國後達到頂峰。不過，希羅多德的價值最終來自他在完成這一任務時所寄託的精神。作者本人在其著作伊始便為這種精神留下了佐證：<sup>1</sup>「在這裏發表出來的，乃是哈利卡爾那索斯人希羅多德的研究成果，他所以要把這些研究成果發表出來，是為了保存人類的功業，使之不致由於年深日久而被人遺忘，為了使希臘人和異邦人的那些值得讚歎的豐功偉績不致失去他們的光彩，特別是為了把他們發生紛爭的原因給記載下來。」

在這段陳述中，「歷史」(historia)一詞意義深刻。赫拉克利特曾在談及畢達哥拉斯時，用該詞來指稱哲學探詢的實踐，<sup>2</sup>而希羅多德在此意義上對該詞的使用也值得特別關注。的確，它所引發的是一場不折不扣的文字革命。<sup>3</sup>當希羅多德用這個詞來表明他的作品性質時，他已在總體上與傳統的「寫話」(logography)\*分道揚鑣，尤其是與赫卡泰(Hecataeus)\*\*區別開來。<sup>4</sup>同時，他試圖與當時人們的調查結論保持一致，並與柏拉圖、亞里士多德和塞奧弗拉斯特用詞的詞源和涵意相符。<sup>5</sup>所以，希羅多德的邏各斯便不是詩學的邏各斯，而是哲學的邏各斯。它被應用於希波戰爭所帶出的種種問題，從

---

1. Herodotus, 《歷史》，卷一，第1章。

2. Diels, 《前蘇格拉底哲學家殘篇》，〈赫拉克利特殘篇〉(Heraclitus), 第129。

3. Croiset, 《希臘文學史》(*Histoire de la Littérature Grecque*), 卷二, 頁613。

\* 指古希臘的一種為訴訟人或演講者寫作講稿的方式，作者本人往往並不認同講稿中的觀點，也對講稿內容不承擔責任。——譯注

\*\* 古希臘歷史學家和地理學家。——譯注

4. Herodotus, 《歷史》，卷二，第45章(論赫拉克勒斯[Heracles])：λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληες εὐήθης δὲ αὐτῶν καὶ ὄδε ὁ μῦθος ἐστὶ τὸν περὶ τοῦ Ἡρακλέος λέγουσι ... 赫卡泰(Hecataeus)在其著作《大地周遊》(*The Circuit of Earth*)的開頭寫道：「米利都的赫卡泰說了如下的故事」(Ἐκκαταίος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται)。

5. 參看Liddell & Scott, 《希英詞典》，相應詞條。

純粹敘事或記錄的角度發出追問，並證明了這位古典歷史學家中「最哲學化」的作者之描述的合理性。

具體地說，希羅多德的意圖（正如他自己所說）是三方面的，它試圖研究（一）事實（τὰ γενόμενα）、（二）價值（ἔργα μεγάλα καὶ θωμαστά）和（三）原因（ἡ αἰτία）。如此看來，他的「計劃」中包含了最為廣泛，最為多樣化的旨趣。它的討論涉及了大地（*orbis terrarum*）的形狀、大小、和邊界，涉及了獨特而罕見的自然現象，以及植物群與動物群在地表的分部。它提出的問題涉及天文學、人類學、社會學、政治學、原始（或地方）習俗與信仰，涉及種族的譜系、移民和定居，涉及散居於可居住世界各處，在截然不同的條件下生存的各民族的各具特色的經濟形態，涉及政府的起源、特徵和目的。簡而言之，它所呈現的是一幅生動的思想與行動的全景，獨一無二地反映了作者所涉及的那個時代人們的熱切探求。不過，雖然希羅多德由此展示了他的所謂「漫無目的而瑣碎的好奇心」，我們卻絕不應當將他貶低為一個隨筆作者，只對堆積形形色色的信息感興趣，用娛樂供讀者打發閒暇時光。恰恰相反，他的意圖是為一種宇宙論提供內容，並以此為參照，闡明波斯與希臘之間的衝突。從這個角度看，那些彙集起來的材料便具有了一種乍看似乎沒有的相關性。它包含了一種動態的人生模式，這種模式無論就其整體而言，還是就其最細微、最不起眼的細節而言，都同樣有助於說明和支持一種關於宇宙法則的特定理論。所以，希羅多德的著作直接提出了對於原因，亦即對於他所觀察到的自然與人的行動和反應的本原的研究。這便是探詢的終極目標，希羅多德的永恆意義正在於此。

458

所以，希羅多德將歷史視為「原因探詢」，這體現了他與伊奧尼亞自然科學的傳統與精神的關聯。有學者

正確地指出，他「在希臘文化中的獨特地位」源於一個事實，即「他是亞細亞—希臘海岸的偉大智力成就的頂點」。<sup>6</sup>因此，我們無疑期望在他那裏找到一份關於歐亞交界處的人們之獨特思想與關注的紀錄。也許這本身便足以說明這部著作的主要特徵。但希羅多德比這走得更遠。為了尋找一個可知性的本原，他將自己匯入到一股思想洪流之中，這股洪流從泰勒斯開始，承襲其哲學衣鉢（*diadoche*）的後繼者們則以不間斷的熱情繼續追尋，直至在赫拉克利特那裏達到頂峰。後者（可以說）尤其給這位歷史學家帶來了靈感。

關於赫拉克利特究竟對公元前五世紀希臘人的態度和觀點帶來多麼廣泛的影響，已經沒有必要詳細論述。就希羅多德而言，這種影響體現在他對邏各斯的追求上。用這位哲學家的話說，理解邏各斯就等於理解管理萬物的永恆智慧。<sup>7</sup>對於赫拉克利特，這裏說的邏各斯是永恆而普世的，無論多麼浩瀚的知識都不足以取代它。<sup>8</sup>所以它可以被稱為「自然正義」，「即使太陽也不能越出它的限制，否則正義的僕人『義怒』便會找到他」。<sup>9</sup>它完全地獨立於人類關於真善美的傳統認識，獨立於人的純主觀的想象和希望。<sup>10</sup>認識到它的真正特徵，人們便不再會相信荷馬這樣的神學詩人，他的想象使宇宙中充滿了與人相似的諸神，他們自發地捲入人間之事，對祈禱和贖罪有求必應，既能愛也能恨。<sup>11</sup>它還使人們認清當時的神秘論，這些神秘論勸說人們用禁慾或洗罪的方法「逃

---

6. J. Wells, 《希羅多德研究》 (*Studies in Herodotus*) , 卷十, 頁 184。

7. Diels, 〈赫拉克利特殘篇〉, 第 41。

8. 同上, 第 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' ἐόντος αἰεί; 第 1: γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε; 第 40: 論畢達哥拉斯派之 πολυμαθία 的毫無用處。

9. 同上, 第 94。

10. 同上, 第 23、28、102。

11. 同上, 第 42。

離」命運之輪。<sup>12</sup>對於這些深受幻覺之苦的人們，赫拉克利特只提供了非常有限的安慰，他的「神」是非人格的自然法則或物理必然性，智慧的任務則只是探求自然法則如何發揮作用。<sup>13</sup>

的確，赫拉克利特為了普及這種知識，經常使用詩歌的語言，比如他在談到「管理」萬物的永恆智慧時，或在談到將太陽「固定」在其運行軌道上的「憤怒之神」時。不過，儘管使用了這些語言，在他看來（正如在他之前的那些伊奧尼亞派學者看來），自然的「進程」顯然是由其「質料」所決定的。他從這種質料中區分出四種成分：火、空氣、水和土，其中火在某種意義上是終極的，其他成分則是「火的一種變體（exchange）」。<sup>14</sup>它們注定要走「一條向上然後向下的路」，其規律與一個人的「死」變成另一個人的「生」是相同的。<sup>15</sup>從這個角度看，宇宙便呈現為一種非被造的、永恆的「流」，即「永恆的火，在每一寸燃燒，在每一寸熄滅」。<sup>16</sup>因此，自然中的物體不是簡單的，而是複合的，是一種不同成分的「和諧」、「互恰」或「平衡」，其中（可以再補充一句）「那些差異最大的成分卻是最相容的」。<sup>17</sup>這種「差異」隨處可見，如白天與黑夜、冬天與夏天、高與矮、寬與窄、尖與平、黑與白、冷與熱、濕與乾之間的對立。它們所造成的「和諧」乃是「衝突」的結果。從這種觀點出發，我們就可以說：「一切都是鬥爭的產物」，「鬥爭便是正義」，以及「戰爭是萬物之父，萬物之王」。

460

12. 同上，第 14、15。

13. 同上，第 67。

14. 同上，第 90。

15. 同上，第 60、62、76。

16. 同上，第 30：κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων, ἀπόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

17. 同上，第 8：ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἁρμονία.

而且，人生也因此被物質化，並處於鬥爭之中，因為儘管所有的差異也許都注定會最終得到解決，但其解決方式並不是生，而是死。<sup>18</sup>

從赫拉克利特原理的角度來看，希羅多德宇宙觀的獨特之處便有了新的意義。首先值得注意的是，他的宇宙（cosmos）是空間化的，所以其中包含了全部的可居住世界，以及它的各個自然分區，作者討論這些分區的相互關係，也討論它們普遍的東方化傾向，因為當時正處於東西方長期衝突的高潮階段。其次，這個宇宙是世俗的，當前的動力都有過去的根源。希羅多德與赫拉克利特一樣，認為時間與空間一樣是一種客觀存在，所以本身即是動力的源泉之一。最後，這個宇宙也是「物質」的。它產生自己的動力，其消長的發生依據一種機械運行的規律，以維持自然的平衡或均衡。這種規律可以被稱為一種補償（τίσις）法則，在希羅多德看來，它便是宇宙運動的真正的邏各斯或根據。希羅多德在描述其作用時，有時像赫拉克利特一樣使用了神學詩的語言，比如將它稱為「報應」或「神的報應」。不過，一般而言，在談到這種神聖力量時，他使用的都是中性詞（τὸ θεῖον），以更準確地表達它的自發和自動性。從這個角度說，諸如滕比（Tempe）河谷的地形「是波塞冬還是地震造成的」這樣的問題，反而是無關緊要的。<sup>19</sup>

461 對於希羅多德來說，平衡或補償的法則是所有的物理過程最終都必須服從的，它的趨勢是限制或監控那些可能超出常態的事物的增長。<sup>20</sup>所以，它可以用來解釋諸如尼羅河週期性的洪水這樣的現象。「關於這一點」，他說，「我無法從埃及人那裏獲得任何信息，儘管我曾

---

18. 同上，第 65，關於這個宇宙的終極大火（ἐκπύρωσις）

19. Herodotus, 《歷史》，卷七，第 129 章。

20. 同上，卷七，10e: φιλέει ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα κολοῦειν.



問過他們，尼羅河究竟是以甚麼力量來展示它迥異於其他河流的特徵的」。<sup>21</sup>希臘人對此現象通常有三種解釋。第一種是，從北方吹來的季風給河水以「支持」，使它釋放出來，淹沒了河谷。對此觀點，希羅多德予以有力的反駁：（一）季風並不是一直在吹；（二）其他受到類似影響的河流並沒有發生同樣的情況。第二種解釋是，這是某種「洋流」運動的結果，按照詩人們的說法，可居住的世界是被洋流包圍着的。希羅多德認為，這種說法太過神奇也太過無知，它「不過是一種荷馬式的神話」。第三種解釋是，尼羅河水源於融化的積雪。對此的反駁是，尼羅河是從一個較熱的國家流向一個較冷的國家的。這樣，他批駁了所有這三種理論，並提出自己的解釋。<sup>22</sup>這種解釋是：在冬天，當所有河流都處於正常的洪水期時，利比亞上空的太陽將尼羅河的河水「引開」，從而減少了水量。而在夏季，當其他河流枯竭時，這些河水則被「注入」，造成了尼羅河的洪水。

物理學的邏各斯同時也是生理學的邏各斯。赫拉克利特曾提出，有機生命的起源和衰敗（*phthora*）是與神的律令相一致的。<sup>23</sup>希羅多德對這一理論表示肯定，認為「神意」（*τοῦ θεοῦ ἡ προνοία*）已經規定那些膽小的、可食用的動物具有很強的繁殖力，以使供給不會衰竭，而那些兇猛的、具有破壞性的動物則相反。所以野兔大量繁殖，而母獅一生只生育一次。阿拉伯的毒蛇和有翼巨蛇也受到相似的自然限制，如果它們能夠按照其本性迅速繁衍，人類也就沒有機會存在於大地上了。<sup>24</sup>

21. 同上，卷二，第 19-27 章。

22. 同上，卷二，第 24 章及以下。

23. Diels, 〈赫拉克利特殘篇〉，第 11。

24. Herodotus, 《歷史》，卷三，第 108-109 章。

我們已經注意到，這種管理着宇宙運動的法則既是永恆的，也是全面的。因此人類也不能免於它的影響。

462 作為一個歷史學家，希羅多德的問題是如何運用這一法則來闡明人類的行為，即「人追求其目標的行為」。伊奧尼亞物理學家在心理學領域的著作已經為此打下基礎，他們從物質論立場對心理學的若干問題進行批判，並得出有趣的結果，尤其是關於感官體驗的理解。<sup>25</sup>對於伊奧尼亞物理學家們而言，「靈魂」完全等同於宇宙物質的複合體，注定要走一條早已為整個大自然注定的先升後降之路。從這個角度看，它們的「運動」就可以被解釋為希羅多德所說的神聖驅動（δαιμονίη ὁρμή）的結果。他將這種驅動與欲望（θυμός, ἐπιθυμία）相聯繫，後者是物理學中的「引力」在人身上的對應物，也就是生命的動力。欲望要求成就，這已非常恰當地在「幸福」（εὐδαιμονία）一詞中指明。但這個規定了幸福之驅動的法則同時也對它進行了限制。在神學的話語中，神往往只是讓人類嘗一嘗幸福的「滋味」，然後又從他們手中取走。他認為，整個歷史的過程都證明了這一法則的正確性，從特洛伊的覆滅和波斯的覆滅中，都可以找到這方面的證據。<sup>26</sup>

在這方面，有學者認為，希羅多德沒有顯示出任何可以被稱為「倫理興趣」的東西，他所提供給讀者的是「一種更古老、更庸俗的關於神的妒忌（φθόνος）的觀念，認為神除了其他的道德缺陷之外，還妒忌人類本身的偉大」。<sup>27</sup>對我們來說，這種觀念既不古老，也不庸俗，它的出現是因為人們試圖用建立在伊奧尼亞物質論哲學

---

25. 參看據說出自希波克拉底的論文《論治療》（*De Victu*），卷一，載Diels，〈赫拉克利特殘篇〉附錄。

26. Herodotus，〈歷史〉，卷二，第120章及卷七至卷九。

27. J. Wells，〈希羅多德研究〉，頁194。

基礎上的世界觀來解讀人生和人的行為。這裏出現了兩個問題，第一個是心理學的。人們會問，宇宙驅動與人的清醒故意的選擇之間的關係是甚麼呢？對於後者，希羅多德在不同的段落中進行了極為準確的理解和描述，他的難題在於展示它與實際的結果或後果之間的關聯。從這個角度看，純粹的心理學問題便也帶出了一個倫理問題。除非他能夠闡明這關聯，否則人類的自由感、責任感都會變成一種單純的意識幻覺。正由於意識到這個問題並試圖加以解決，希羅多德着手在（主觀的）價值秩序與（客觀的）物質實際的秩序之間建立某種一致性。他以一種常見的論點來強調這種一致性：「人類注定將承受的所有懲罰都是他們自己的錯誤行徑的結果。」<sup>28</sup>為了說明這一論點，他引用了大量的個案。<sup>29</sup>所以，他同意他的同時代人，即那些雅典戲劇家的觀點，即要解釋「神罰」並證明其合理性，人類演員必須有需要為之負責（αἴτιος）的足夠的錯誤或缺陷（ἀμαρτία）。但是，希羅多德在尋求確定這類錯誤時，卻並沒有完全成功。因為，他所提出的問題與另一方面的一個問題頗為類似：如果一個人生而失明，那麼究竟是他還是他的祖先有罪呢？<sup>30</sup>對於這個問題，他能夠給出的全部回答只是一系列的事後的理性分析，其正確性也是可疑的。由於他必須費力地用客觀秩序的「數量」來解釋（主觀體驗到的）美德與邪惡的「質量」，問題就變得更加困難了。正如在自然中必定是最高的樹木遭到雷擊一樣，人的命運之

463

28. Herodotus, 《歷史》, 卷五, 第 56 章。

29. 同上, 卷六, 第 72 節, Leotychides; 卷六, 第 84 節, Cleomenes; 卷三, 第 126、128 章, Polycrates; 卷八, 第 109 章, Xerxes; 在他那裏, 那位國王要為神的妒忌承擔責任, 他瀆神 (ἀνόσιος)、狂妄 (ἀτάσθαλος), 曾焚燒廟宇, 擊打大海。這一觀點及其論述來自於麥爾斯教授 (J. L. Myres)。

30. 《約翰福音》九章 1-5 節對此問題的提出和回答體現了一種截然不同的處理方法。

定數也呈現出「覆滅」與「崛起」成正比的狀態。從這個角度看，有一點是可疑的，即他們所遭受的刑罰除了純粹懲罰的意義之外，是否還有任何倫理上的意義？這即是說，被設想為均衡或補償之原理的「補償」(τίσις)只進行懲誡，而並不使人淨化。

464 對於希羅多德來說，希臘與波斯的衝突是這一原理之作用的最高範例。所以，作為人類歷史中的一個重要事件，它即不是獨一無二的，也不是反常的。它只是一起造成數不清的後果的事件，這些後果可以用來說明時間、空間和物質的永恆辯證性。從這個角度說，《歷史》的前六卷便不是多餘的，而是對於結論三卷的必要準備。它們揭示了邏各斯的運行，其內容在第一卷的前幾章中得到了論述。在陳述了該書的性質與意圖之後，希羅多德緊接着聲稱，「問題的提出」要追溯到遍及愛琴海的多起報復性劫奪那裏。他指出，這些事件中包括（一）腓尼基人將伊俄（Io）從阿耳戈斯（Argos）劫到自己的土地上（或埃及）；（二）克里特人從推羅劫奪了歐羅巴；（三）希臘人從科爾喀斯（Colchis）搶走了美狄亞（Medea）；（四）亞歷山大將海倫從斯巴達搶走帶到了伊里昂（Ilium），這事件使歐洲與亞洲在特洛伊周圍多風的環形平原上首次發生直接衝突。在這方面，我們可以留意空間與時間在其中發揮的作用。一般而言，這些行動總是從東向西或從西向東，雙方的對立是當時的基本情形。時間因素的重要性不亞於空間，例如，搶走海倫的事件發生在搶走美狄亞之後「第二代人的時期」。但是，雖然時間與空間都有其重要性，它們只有在與生理「欲望」共同作用時才構成運動之因。這種欲望（波斯傳統將它人格化為一個女人）構成了行為的原動力。<sup>31</sup>

---

31. 希羅多德對此種人格化的恰當性態度含糊。在《歷史》卷二，第120章中，他沿用了埃及祭司的敘述，隨後則又表示否定，聲稱毀滅特洛伊的並非對海

還需要加上的是第二動力——對補償 (ἴσα πρὸς ἴσα) 的渴求，這種渴求由於比如說希臘人拒絕為搶走美狄亞作出補償而被刺激起來。正是因為他們不肯這樣做（仍然是出於自己的傳統），才將波斯人（如同亞細亞人一樣）捲入了爭鬥之中，後者也才會指責歐洲人試圖強行將被劫走的海倫從特洛伊奪回。

在希羅多德看來，這些早期衝突都伴隨着經常性的興衰變化，正說明了「補償」法則是一種有起有落的法則。<sup>32</sup>關於這種興衰變化，沒有比克婁蘇 (Croesus, 呂底亞國王) 的一生更加精彩的注解了。隨着這一明顯有些突然的轉變，希羅多德從史前時期轉入了較為堅實可靠的事實陳述。不過，這一突變與其說是真實的，不如說是表面上的。其一，在亞洲與歐洲、東方與西方的衝突中，呂底亞這塊居中的緩衝地帶不可避免地會成為焦點。其二，就克婁蘇而言，理解的邏各斯或原理正好能夠闡明原始時期的人類行為。所以，呂底亞的歷史構成了對史前時期的敘述和對當時事件的敘述之間的自然聯結點。

465

從這個角度觀察，克婁蘇的故事完美地揭示了希羅多德手法的顯著特徵。在這位歷史學家看來，克婁蘇（其皇室的第五位也是最後一位代表）完成了其先祖吉格斯 (Gyges) 特別交托於他的個人使命，而吉格斯是在擊敗坎道列斯 (Candaules, 赫拉克勒斯後裔王朝的最後一個國王) 之後奪得王位的。至於坎道列斯本人，則由於無節制的情緒 (θυμός)（其對象在此是一位皇后）「注定要承擔一種邪惡的命運」。補償法則以一種極為相似的

---

倫的情感，而是神聖的報應。此一發現亦來自麥爾斯教授。

32. 同上，卷一，第5章：τὴν ἀνθρωπίνην κτλ.其過程通常是從弱到強，又轉回到弱。

方式，被用來解釋這場家庭悲劇和政治悲劇。<sup>33</sup>

而克婁蘇的精彩故事（他也遭遇了一場無法逃避的宿運）自然地帶出了人類幸福的一般問題。這一問題在國王與梭倫之間的戲劇性對話中得到了討論。但是，對於一個像克婁蘇這樣命定的人來說，這種討論不會有用。由於通常的扭轉方法都歸於失敗，這位君王不久就成了他的宿命的犧牲品。在此，他進一步維護了一種「神學原理」，也展示了一個事實：人生的過程必然是循環的，「同一個人不可能永遠享受幸福」。<sup>34</sup>

這裏我們可以注意到，對克婁蘇命運的解釋也是對波呂克拉底命運的解釋，後者被希羅多德視為報應學說的最佳範例之一。<sup>35</sup>「波呂克拉底的宿命」已成了流行全希臘的諺語，但這並不足以將他從噩運中解脫出來。這場災難最終壓倒了他，正如隨後又降臨到他的謀殺者身上一樣。<sup>36</sup>值得指出的是，一般而言，在希波戰爭的諸位主角中，沒有一個能夠逃脫最終的災難。對於希臘人和蠻族都是如此，所有人都一樣，他們的毀滅是「無節制的」欲望的結果。

情緒或欲望 (θυμός 或 ἐπιθυμία) 既已完全可以量化，其符合邏輯的表現自然就是擴張。因此，雖然它在呂底亞王國（「第一個帝制國家」）中已有所呈現，但最終的發展則是在世界帝國波斯那裏。該帝國的源起可以一直往回追溯到米底亞 (Medes) 的戴奧塞斯 (Deioces)，他是其同胞中第一個體現了「征服欲」(libido dominandi) 的人。<sup>37</sup>不過，真正開始進行擴張的應當是居魯士 (Cyrus)，他在與米底亞人的鬥爭中取得優勢地位後，

---

33. 同上，卷一，第 8 章及以下。

34. 同上，卷一，第 207 章，第 2 節。

35. 同上，卷三，第 39 章及以下；第 120 章及以下。

36. 同上，卷三，第 126 章。

37. 同上，卷一，第 96 章。

便展開了一套四處侵略征服的計劃，直到他在與裏海另一邊一個偏遠部落戰鬥時喪生為止。<sup>38</sup>但由此發端的擴張政策在他的繼任者岡比西斯（Cambyses）那裏得到繼續施行，後者將敘利亞和埃及納入其控制之下，付出的代價則是他的理性和生命。<sup>39</sup>至於大流士（Darius，該帝國的第二位奠基者、所謂的奧古斯都·凱撒），他的功勳則是帶領波斯軍隊向西北穿越博斯普魯斯海峽（Bosphorus），直抵多瑙河邊界。希羅多德認為，大流士以如下方式體現了帝國主義的邏各斯：一個征服中的種族必定會一直前進，直到遇上反對力量，不作為就意味着衰落。在這方面，如果我們注意一下這位作者對大流士入侵西徐亞（Scythia）的解釋，會是很有趣的。<sup>40</sup>「亞細亞的人力越來越充足，大量的物資正在累積之中，大流士則心懷報復（τείσασθαι）西徐亞人……所做惡事的衝動（έμεθύμησε）。」這裏所說的惡事便是近兩個世紀前的所謂「辛梅里安人（Cimmerian）侵襲」，根據傳說，這一事件在亞細亞引發了嚴重的動亂！

只有結合這些觀念，我們才能理解作者對薛西斯事業的分析和解釋。<sup>41</sup>首先，他描述了馬多尼（Mardonius）如何激發出這位君王的征服熱情。他說，這是一種復仇觀念，是為了報復大帝（他的父親）被希臘自由城邦擊敗的傷害。<sup>42</sup>同時，它也有侵略性和掠奪性，因為要完成對世界的掌握，征服希臘是必需的。所以，這場衝突被描述為不可避免的。這種宿命感在兩方面得到強化：其一，審慎的考慮（如阿爾塔巴諾斯[Artabanus]的意見）未能制止這一衝突；其二，當國王有些猶豫時，一個幽靈

38. 同上，卷一結尾。

39. 同上，卷三，第 65 章及以下。

40. 同上，卷四，第 1 章；比較第 4 章結尾。

41. 同上，卷七，第 1 章及以下。

42. ὁ λόγος ἦν τιμωρός.

出現了，向國王提出擴張式帝國主義的理念（其內容讓人回想起大流士的話）。<sup>43</sup>這一事件發生之後，問題就無爭辯的餘地，國王發出了最後的命令，將亞細亞的武力向希臘揮舞而來。

此後的衝突可以在最完整、最徹底的意義上闡明伊奧尼亞物質論者的「對立衝突」的生命法則。從這個角度看，它至少有四層涵義：（一）空間性，這是一場東方與西方的鬥爭，體現了「兩極終會相遇」的觀點；<sup>44</sup>（二）暫時性，這是貫穿全部有記錄歷史的無休止的力量消長中的一個轉折點；（三）種族性，這是「歐洲人」與「亞洲人」之間的衝突；（四）意識形態意義，這是「自由」與「專制」之間的鬥爭。通過這一框架，希羅多德就能夠對薩拉米和普拉蒂亞（Plataea）的「光榮解放」進行至少是部分的理性化闡釋。但是，由於這一問題從人的角度說是非理性的，或更準確地說，是超理性的，它的解決方法最終必然是比喻式的。所以，已在克婁蘇與波呂克拉底的命運中得到體現的「神學原理」被再度用來解釋薛西斯所遭受的災難。在希羅多德看來，這位偉大的國王所遭的報應有助於恢復一種平衡，由於驚人的人力物力資源集中於一個人之手，這種平衡曾受到前所未有的威脅。

468 在此之上，我們注意到這位歷史學家既不談道德，也不講功業。與那些邏輯上欠缺連貫性的現代物質論者相反，古典物質論者具有嚴苛冷漠的「科學精神」。它否認可以通過人類生活的改善「進步」或通過災難性的「革命」來實現人間盛世。同樣，它也排斥現代共產主義的福音式動機。在這些成分被擠出去以後，宇宙圖景便減化為一個物質運動的世界。這種運動是永久的、持

---

43. 參看波斯軍冊，同上，卷七，第 61-99 章。

44. 同上，卷七，第 18 章，第 3 節。



續不斷的，其中可以看出的唯一秩序是一條自動升降的曲線，其指數的每一次下降都與前一次上升等同。從人類行為的角度來說，這意味着靈魂（psyche）是像火一樣「趨於上升」的。它可能在某時某地戰勝那些導致下降的元素，此時，它也總會呈現出一種累積、一種收穫（以超出一般的規模）。但是，並沒有證據顯示其中有任何「有機的」增長，而且，擴張原則同時也是一種限制原則，它發生作用的必然後果是產生其對立面，其強度和範圍與所施加的壓力成正比。衝突將從這種對立中產生，持續積累的幸福（eudaemonia）在其中被粉碎和摧毀。因此，人類的宿命就是扳起石頭砸自己的腳，就像一個鐘擺原地踏步。對此一真理，希羅多德在談到思想在歷史進程中的作用時着重加以強調。思想所扮演的僅僅是一個消極的觀眾的角色，完全無力去影響事件的過程。自我意識於是變成了對自我無法掌握物質必然性之認識。用一個現代學者的話說，「人的生命是短暫而無力的，宿命會緩慢而必然地降臨他和他的整個種族，無情地帶來黑暗」。

接受這一結論必然會導致一種深刻而難以消除的悲觀主義。在希羅多德那裏，這種悲觀主義隨處可見，但它最為戲劇性和恰如其分的表現，是在普拉蒂亞戰役前夕的一場底比斯晚宴上，他通過一個波斯顯貴的嘴說出的話。「那由於神的行為而注定要發生的」，他說，「人類不可能加以阻止。我們中的許多人都知道這個真理，然而我們只有服從，因為除此別無他法。在所有那些折磨人類的傷痛之中，最痛苦的一樁是：一個人可以意識到許多事，卻一件也控制不了。」<sup>45</sup>

---

45. 卷九，第16章：ἐχθίστη δὲ ὀδύνη τῶν ἀνθρώποισι αὕτη πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν.

古典史學隨後的種種努力，都可以視為對希羅多德結論的逃離。其中最重要的無疑是修昔底德的貢獻。<sup>46</sup>對此，最直白的總結就足夠了。在修昔底德看來，他的前輩之著作的弱點在於，儘管它聲稱具有哲學的客觀性，卻始終充滿了神話。他將這一弱點歸於希羅多德的一種「一般性假設」，即一種關於存在與運動的宇宙原理，他認為這一原理完全是想象出來的。所以，他認為解放之路在於區分「第一因」與「第二因」，他否定前者，認為只有後者是可以觀察與核實的，是「科學的」（用當時希波克拉底的論文《古代醫學》（*Ancient Medicine*）中「科學的」一詞的含義）。從這個角度看，歷史就不再是一種鑒別力的練習，愉悅耳目的「有獎論文」，而是沿着實證的路線，遵循具體的方法原則以探求真理的學問，是對人作為個人以及在群體中的行為的探究，它製造出一套有用的歸納概括，將構成「永遠的財富」。<sup>47</sup>

所以，在修昔底德那裏，任何神話式邏各斯（這不過是哲學想象力的創造而已）都不能轉移開他的注意力。他專注於人在相互關係中實際的一言一行（*λόγος καὶ ἔργα*）。所以，認知應當與多種原因相關，而不再只繫於一個哲學與歷史一元論的假想本原。這樣看來，至少有兩方面因素包含其中，可以將其描述為「人×環境」。

修昔底德承認，人在某種意義上是他自己行為的一個「原因」，這使他彷彿回到了被伊奧尼亞科學派強烈批判的詩性傳統。但如果的確如此，他的態度卻可以從當時的醫學發現那裏得到肯定和加強。所以，這種態度依賴於希波克拉底、亞里士多德和伽倫所共有的預設前提。在伽倫那裏，我們可以找到對這些前提的最清晰、

46. 關於對後者從此種角度的具體論述，可參看較早的一種研究：《修昔底德與歷史科學》（*Thucydides and the Science of History*; Oxford, 1929）。

47. Thucydides, 《伯羅奔尼撒戰爭史》，卷一，第 21-22 章。

最肯定的陳述，即它們是甚麼，包含了哪些內容。<sup>48</sup>

「寬泛地講，」他說，「在那些關於自然可以有任何確定說法的學派中，出現了下面這兩個：醫學和哲學。當然，我所指的僅僅是那些知道他們在說甚麼，明白他們的假設有甚麼邏輯後果，並準備捍衛它們的人。……這兩個學派一個認為，所有有其源起與消亡的物質都既是連續性的，也是可以改變的。另一個則認為，物質是不可變的、不可更改的，並可分解為微粒，由虛空相互隔開。」

470

如今，所有能夠領會一種假設的人都會承認，如果依據後一種學派，那麼〈有機的〉自然或靈魂便沒有任何獨特的實質或能力，它們的發展取決於原初的粒子（它們不受改變的影響）是如何將自己組合起來的。而依據前一種學派，「自然」並不依賴最原初的粒子，而是絕對先於它們。因此，根據這一學派的理論，是「自然」構建了植物體和動物體，賦予它們力量以吸引和吸收適合它們之物，排斥那些異物。而且，她巧妙地鑄造了它們的胚胎，而在它們出生以後，她繼續使它們具有其他能力，如對其後代的關愛和照顧，以及與近親的聯繫和友誼。而根據另一學派的理論，這些特性都不是它們天然具有的，靈魂中也沒有任何天生的、原初的觀念，無論是關於一致還是差異，分離還是綜合，正義還是非正義，美還是醜。但是，他們聲稱，所有這些都來自我們的感覺，指引動物的是某些圖像和記憶。

48. Galen, 《自然能力》 (*The Natural Faculties*) , 卷一, 第12章, 第27-30節, 頁42-49。

實際上，這些人中的一部分已經走得很遠，甚至斷言靈魂沒有任何推理能力，我們只是像牛一樣被我們的感官印象所推動，我們沒有力量來拒絕或反對任何事。在這些人看來，勇敢、智慧、節制和克己當然也都是些廢話，我們既不互愛，也不愛我們的後代，諸神也完全不關心我們。<sup>49</sup>

如果承認這些生物體都只是由物質力量所推動 (ταῖς τῶν ὑλῶν οἰακίζόμενα ῥοπαῖς) ……那麼，我們現在討論生理力量（更不用說心理力量），甚至討論整個生命，也就應該是一件非常荒謬的事了。<sup>50</sup>

如果任何人花些工夫來熟悉亞里士多德與塞奧弗拉斯特 (Theophrastus) 的著作，都會看出它們包含了對希波克拉底生理學的論述。<sup>51</sup>

471 如果我們接受希波克拉底的有機人性觀，就等於承認它確有能力（如果是有限的能力）完成創造性的思想和行為。所以，它為古老的詩性的天然卓越 (ἀρετή) 的概念找到了新的合理性。修昔底德對這一概念進行了新的分析，從中揭示出兩個層面，一是心智的層面 (σύνεσις 或 γνώμη)，一是道德的層面 (ἀνδρεία)。同樣，它也體現為兩個階段，即天生的階段和後天獲得的階段 (φύσις 以及 τέχνη 或 μελέτη)。正是依靠知性和勇氣（無論是先天的還是源於訓練的）人類才具有了生活的能力。

對這位歷史學家來說，生命本身呈現為連續的、無休止的鬥爭。人作為一種動因，始終面對着場合或環境 (τὰ

---

49. 同上，第 27-29 節。

50. 同上，卷二，第 3 章，第 81 節。

51. 同上，卷二，第 4 章，第 89 節。

ἔξω或τὰ ἔξωθεν，即赫拉克利特的περιέχον）。這一環境部分是物質的，部分是心理和道德的。所以它包含了陸地與海洋這樣的地理元素，人必須學會從各方面利用這些元素。但它也是習俗化的和體制化的，是一種「氛圍」，就像雅典人和斯巴達人各自所創造和維持的生活方式（ἐπιτέχνησις, ἐπιτήδευσις, νόμιμα, τρόποι），是一種由和平或戰爭造成的「狀況」。在這方面，我們可以回想起一種觀點，即「戰爭是一位嚴苛的老師，它使人們無法輕易得到日常所需，從而把他們的心理吸引到必需之物上」。所以，人類生命的運動（κίνησις）包含了作為與承受（ποιεῖν καὶ πάσχειν），包含了對想要了解與控制的刺激的反應。由於在多數情況下（κατὰ τὸ εἶκόσ），人面對相似的刺激都會有相似的反應，這就產生了行為的一致性和關聯性，這在個人和群體中都可以找到。

相信有此種一致性的前提是一個假設：既然人性的結構在總體上是穩定的，那麼人類的特有反應通常會一直像他們過去所呈現出來的那樣。<sup>52</sup>在最為基本的幾種反應中，修昔底德確定了恐懼（φόβος）、貧困（ἀχρηματία）、軟弱（ἀσθένεια），以及窘困（ἀπορία），這些反應引出了對於和平、安全、幸福或繁榮（ἡσυχία, ἄδεια, ἀσφάλεια, εὐτυχία）的相應要求。人因此而呈現為一種貪婪的動物，他因為渴求獲取，會屈服於強者的奴役，而最強者（人或社群）則利用他們的資源，使那些相對貧乏者陷入服從的境地。<sup>53</sup>不過，儘管經濟驅動在修昔底德的思想中顯得非常重要，它的滿足卻依賴另一因素，即政治權力的滿足。由此看來，他的著作構成了強權政治（Machtpolitik）

472

52. Thucydides,《伯羅奔尼撒戰爭史》,卷一,第22章,第4節: ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὐθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι ...

53. 同上,卷一,第8章,第3節: ἐφιέμενοι γὰρ τῶν κερδῶν οἱ τε ἡσσοὺς ὑπέμενον τὴν τῶν κρείσσόνων δουλείαν, κτλ.

意識形態中具有重大意義的一環。在他看來，基於功能的分工、資金的積累以及審慎消費 (περιουσία χρημάτων) 的國家是一種智慧結合力量的創造物。<sup>54</sup>它依賴於某些關於「好的秩序」 (εὐνομία) 的慣例，這些慣例受到宗教的支持，受到各種社會紀律以及（在必要的情形下）武力的支持。對於這最後一種約束，我們可以稍稍提一下他對那場發生在秘教瀆神之後的「血腥屠殺」（即公元前四一五年的所謂「陰謀」）的敘述。對此事件，他的評論是頗有意義的。「很可疑的是，」他說，「那些受害者是否得到了公正的懲罰，但剩下的整個城市當時無疑都獲益了。」<sup>55</sup>他所描述的這種情形，正是後來的亞里士多德提出用一種悲劇的淨化 (catharsis) 來加以救治的。悲劇在此服務於政治秩序的重要目的。

如此看來，組織化社會其實是一種持續的努力，想要用政治的方法，確保人類幸福的經濟與道德基礎的穩固。但是，它也永遠面臨着種種震盪，可能會使它失去平衡。而且，無論這些震盪最終帶來的心理迴響是甚麼，值得注意的是，它們通常都是「外來的」。雅典的瘟疫為此提供了極好的例證。<sup>56</sup>它毫無先兆地 (ἐξαπιναίως ἐσέπεσε) 降臨這個城市，在一個本該健康的年份突然向那些本可以非常健康的人們發起襲擊 (ἐξαίφνης ὑγιεῖς ἐλάμβανε)。雖然這場瘟疫的症狀非常容易描述，但它與當時的醫學所知的任何一類 (εἶδος) 瘟疫均不相同。

473 它使現有的醫療技術 (τέχνη ἀνθρωπεία) 陷於困境，更不必說那些令人厭惡的宗教方法了。換言之，它是完全超出理性與計算 (παρὰ λόγον) 的，是一件純粹關於或然、

---

54. 同上，卷一，第 1-8 章，希臘政治制度的演進，以及卷二，第 15 章，第 2 節，忒修斯 (Theseus) 的工作：ἀνὴρ γενόμενος μετὰ τοῦ ξυνοῦ καὶ δυνατός.

55. 同上，卷六，第 60 章。

56. 同上，卷二，第 47-54 章，尤其第 50 及 51 章。

偶然或運氣 (τύχη) 的事。其結果是粉碎了公共秩序的慣例。對諸神的恐懼和對法律的尊敬失去了其約束力，雅典人經歷了道德與社會無政府主義的第一個階段。<sup>57</sup>

這場瘟疫絕非單個城市的生活中的孤立事件。恰恰相反，它是希臘世界在長達二十七年的幾乎不間斷的戰事中所遭受的一系列強烈震盪之一。而且，戰爭的傾向性便是製造這樣的震盪，其頻繁程度在和平時期是難以想象的。所以如此，是因為這些戰事造成了前所未有的或反常的情形，只有具備最出色洞察力的人才有可能加以預測和控制。這些震盪所產生的效果是累積性的，因為每一次的錯誤判斷或失算 (σφάλμα) 都使士氣更加低落，直到社會最終在緊張中崩潰。

從這個角度說，修昔底德的「研究」所具有的破壞性不亞於希羅多德的。他所講述的故事是關於人的理性如何被非理性力量所擊垮。當這些力量顯現在戰時的雅典時，民主已經脫離了它的天然領導者的控制，滑向了最野性的，包含了悲哀與恐怖、仇恨與貪婪的各種衝動，從過度的盲目希望陷入同樣盲目的絕望。這些力量也清楚地展現在科西拉等城邦，隨着公共精神的解體，這些城邦都陷入到階級衝突和內部鬥爭之中。無論在哪裏，這些力量都主要體現在一些個人身上，他們受到自我膨脹、貪婪和野心等動力的巨大激勵，領導着這場死亡之舞。這些力量煽動了克里昂 (Cleon)，後者為了激起戰爭狂熱，毫不猶豫地滿足了暴徒們的最低級情感。它們也展現在阿爾西庇亞德 (Alcibiades) 的惡行中，後者心懷着叛徒的惡意，拒絕承認阿爾克邁翁 (Alcmaeonid) 家族的自由主義傳統。<sup>58</sup>值得注意的是，在所有這些例證

57. 同上，卷二，第 53 章，第 1 節：πρώτον τε ἦρξε καὶ εἰς τάλλα τῆ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα.

58. 同上，卷六，第 89-92 章。

474 中，破壞性力量的釋放都依賴於戰爭的「意外發生」，這在修昔底德看來，正是「不可計算性」的最極端形態（τοῦ πολέμου τὸ παράλογον）。

但是，運氣（τύχη）這個「不可計算者」介入人類事務不僅是為了破壞，它也在創造。在實證主義者修昔底德那裏，這個詞被賦予的意義受到了他的科學信仰的嚴格限制，從而僅僅是「偶然的」或「意外發生的」。而對他的後繼者波里比阿來說，這一限制並不存在。波里比阿大聲地宣稱自己為「實用主義的」歷史學家，能夠不含先入之見地承認所見的「事實」，於是他顯得很願意將這一概念等同於「神意」，視之為除此即不完善的因果鏈條上的「缺失一環」，一個歷史的「解圍之神」（*deus ex machina*），在「自然的」解釋無能為力時便由它出馬。<sup>59</sup>這就再一次回到了大眾化的詩性意識形態，也預設了一種思想和心靈的態度。波里比阿的「幸運」，與倒楣的米洛斯島民在面對雅典人的毀滅威脅時，曾徒勞地向其求救的那種「幸運」，是同一個東西。<sup>60</sup>它與神學家品達（Pindar）所宣揚的「神的活動」相聯繫，對其適當的態度便是一種神聖的敬畏感。<sup>61</sup>從對「幸運」的崇拜走到對「幸運之寵兒」的崇拜只需要一小步，這兩者的一致性只是一個經驗判斷的問題，並依賴於觀念之間的聯繫。一旦此一概念重新成為人類事務中的積極力量，它就將影響幾個世紀中最重大的一項發展，即羅馬逐漸成長為世界強國。它被認同為「永恆之城」的「天定命運」（*manifest destiny*），從而可以很輕易地轉換為諸帝王的「天定命運」。隨着這個令人沮喪的結論的出

---

59. Polybius, 《歷史》，卷三十七，第4章及卷三十八，第18章，第8節。

60. Thucydides, 《伯羅奔尼撒戰爭史》，卷五，第104章：τύχη ἐκ τοῦ θείου。

61. ὀσιότης, αἰσχύνη, αἰδώς.



現，對歷史可知性本原的探求到達了它不光彩的終點。<sup>62</sup>

對於基督徒來說，古典史學之所以失敗，是因為它無法找到人與運動的真正「原因」所在。所以，它提出用基督的邏各斯來取代古典主義的邏各斯，以之作為理解的本原。換言之即是將世俗文獻拋棄，而將《聖經》作為歷史真相的寶庫。不過，正如奧古斯丁所理解的那樣，宣稱《聖經》的歷史性並不等於給自己找到一個包治百病的現成好藥。雖然《聖經》的權威被認可為絕對的，它的涵義則並不總是非常清楚。恰恰相反，它被包裹在謎團之中，這個謎團由於兩方面的原因難以打開。第一個也是最為明顯的難題是文字上的，因為語言正如象徵或涵義符號一樣，經常帶有雙重的意義。在此情形下，人們總是很容易將某人的意思混淆。文字上的模糊之外還有材料上的模糊，這是因為，即使是《聖經》中最基礎的教導，在每本書中也是不同的，尤其在《舊約》與《新約》中不同。這種分歧在某些方面是如此之大，似乎說明教義本身完全是相對的。的確，正是由於這一事實，早在二世紀時便出現了馬西昂的異端，他將正義之上帝<sup>63</sup>與愛之上帝<sup>64</sup>鮮明地區別開來，幾乎取消了《聖經》作為神意之持續啟示的價值。在奧古斯丁的時代，解讀的困難則體現在諸如摩尼教信仰者所提出的那些難題上：上帝在創世之前在做甚麼？用嘲諷來回答是很容易的：他在給那些妄圖窺探神秘的人準備地獄。<sup>65</sup>但奧古斯丁卻感覺如鯁在喉一般，直到他找到辦法來嚴肅回答這樣的問題。

他由此發展出了一種新的、獨特的解讀基礎。首先，

---

62. 參看本書第三章。

63. 《舊約》。

64. 《新約》。

65. 《懺悔錄》，卷十一，第12章，第14節。

他承認言語作為表達的工具，既能夠使人銘記真相，也能同樣有效地埋葬真相。所以，他顯然不能在文字上接受並捍衛《聖經》中的每一段陳述。為了反對文本主義，奧古斯丁引用了聖保羅的權威論述：「那字句是叫人死。」在這方面，奧古斯丁無疑要感謝安布羅斯的示範。但是，他逃離文本主義的缺陷，並不是要使自己迷失在寓意說的陳詞濫調中。<sup>66</sup>因為他發現，言語無論多麼模糊和難以理解，它的目的卻是將涵義傳遞出來。為了獲得這一涵義，有必要理解文本的真實意義。這首先要求具有對希臘文和希伯來文的知識，《聖經》最初是由這兩種語言構成的。然後，為了解決純粹的文字問題，也可以從世俗學問中尋求一些幫助，從而「掠奪埃及人」在數學、自然科學（包括天文學）、機械工藝、歷史與制度、修辭學與辯證法上探求的成果。<sup>67</sup>其中，修辭學與辯證法可以用來解決言語的雙重意義所造成的解讀混亂，或者通過參考文本背景，或者在不同的說話者之間進行比較。<sup>68</sup>這並不是把宗教變成科學的奴僕，而是承認《聖經》雖然包含了信仰的內容，但它作為一種文獻，也要服從文科各學派通用的批判規則。當然，要想徹底領會它，自由學科（*liberales disciplinae*）的價值就很有有限了。首先，

---

66. 《訂正錄》，卷二，第24章，第1節。

67. 《論基督教教義》（*De Doctrina Christiana*），卷二，第7-25章。關於《聖經》經文與世俗文獻之關係的一種重要表述，參看《〈創世記〉字義注》，卷一，第18章，第37節：“In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possunt, salva fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita proiciamus ut, si forte diligentius disscriptarum sed pro nostra ita dimicantes ut eam velimus scripturarum esse, quae nostra est, cum potius eam quae scripturarum est, nostram esse velle debeamus.” 比較同上，卷一，第19章，第39節，以及Aquinas，《神學大全》（*Summa Theologica*），第一部，第一部分，第68題，第1條。

68. 《論基督教教義》，卷三，第1章及以下。

顯而易見的是，博學完全可能與人的道德偏差相協調。<sup>69</sup>其次，正如《論本原》（*In principio*）所提出的那個關鍵問題：有時純粹的文字問題會變成一種具體的（material）難題，對此，那些適用於字面批判的方法會完全失效。奧古斯丁顯然認為，如果這些問題可以解決的話，那必是從靈的角度（*spiritaliter*），即在聖靈的光照下解決。<sup>70</sup>

不過，有必要就這一點作出警告。奧古斯丁所說的聖靈的光照並不是指德爾圖良基於孟他努式（Montanist）聖靈（*Paraclete*）概念提出的迷狂中的啟示。<sup>71</sup>他也完全不贊成考摩典所闡釋的那種千禧年主義。所以，奧古斯丁的啟示觀根本反對將《聖經》視為一種世界年鑒，可以用它來預言具體的歷史發展，例如羅馬帝國的覆滅。奧古斯丁指出，這樣做是在用人的眼睛而不是用先知的精神來閱讀《聖經》，由此對《聖經》進行的推想和異教迷信沒甚麼不同（這類迷信的爆發將影響基督教整整三百六十五年）。<sup>72</sup>「令我震驚的是，」他說，「那些斗膽提出這些觀點的人，是何等的自以為是。」<sup>73</sup>

477

對於奧古斯丁來說，《聖經》的真正用意是揭示出我們怎樣才能實現一種正義而快樂的生活（*quo recte beateque vivamus*）。在此意義上，它的確具有啟示性。它正確無誤地指明了一個未來，其中包含了「猶太人的改宗、反基督者的統治、基督的再臨、最後的審判、善與惡的分離，以及世界毀於大火和重生」。<sup>74</sup>「所有這些」，

69. 《訂正錄》，卷一，第3章，第2節：“*liberales disciplinas quas multi sancti multum nesciunt; quidam etiam qui sciunt eas sancti non sunt*”

70. 關於「屬靈的人」，參看本書第七章，頁241（邊碼）。

71. 參看本書第十一章。

72. 《上帝之城》，卷十八，第52章；比較第54章：“*non prophetico spiritu, sed coniectura mentis humanae.*”

73. 同上，卷二十，第19章。

74. 創自赫拉克利特的終極大火（*ἐκπύρωσις*）觀念，在此終於通過基督信仰重生。按屈蒙（Cumont）的說法，它同時也出現在密特拉（*Mithra*）信仰中，與密特拉從天上回歸大地、死者的復活以及最後審判相關。最後審判包含賜

他肯定地說，「我們都要相信是必然會來臨的。」「但如何來臨，和以怎樣的順序來臨，」他補充道，「要留待那時去體驗，而不是讓現在的人用思想去徹底領會的。」<sup>75</sup>的確，這些事件不可能用任何科學手段來預知，它們都是價值判斷，要評價這些事件，需要一種如同正確詮釋那些詩人的作品所要求的權威。<sup>76</sup>《聖經》中充滿了這樣的價值判斷，我們可用《約翰福音》一章 1-14 節來說明它們的性質：「太初有道；有一個人，名叫約翰，是神所差來的。」在後一句中，「有一個人，名叫約翰」是對事實的陳述（temporaliter gestum），所以它需要按慣例接受科學方法的驗證。但是，雖然科學可以用來驗證這一事實，卻不可能建立起這一價值。「那些堅持它的人是因為信仰，對於那些不信它的人，它要麼是值得懷疑，要麼就被輕蔑地拋在一邊。」<sup>77</sup>所以，顯然在奧古斯丁看來，作為預言的歷史是價值的展示，而此處的價值是源於基督教智慧或「智慧」（sapientia）的價值。<sup>78</sup>

478 承認「智慧」是一種解讀歷史的工具，其意義是極其重大的。首先，它同時反對將歷史視為藝術或科學。所以，基督教史學否定那種藝術式的或哲學式的假設（認為它是純粹的想象），即「自然」是由「必然的」物理法則所組成的閉合系統。它由此批判了占星家們提出的較粗糙的決定論，<sup>79</sup>後者認為「星星不是基督的命運，相反基督是星星的命運」，「因此，我們的靈魂在本性上

---

子善者永生和惡者（隨同惡之本原，Ahriman）的消滅。參看Cumont，《羅馬異教中的東方宗教》，頁 147-148。

75. 《上帝之城》，卷二十，第 30 章。

76. 《論信仰的益處》，卷六，第 13 章。

77. 《論三位一體》，卷十三，第 1 章。

78. 參看本書第十一章，頁 435（邊碼）。

79. 《上帝之城》，卷五，第 1 章：“caelestis necessitas”；比較《懺悔錄》，卷四，第 3 章，第 4 節。

完全不從屬於自然創造物，包括天上的創造物」。<sup>80</sup>不過，它同時也否定了一種「人本式妥協」，即認為人類與「環境」一起受到其宿命安排的觀點。從這個角度看，對命運的否定同時也是對幸運的否定。

在整本著作中，有許多地方討論了命運觀念在異教思想中所扮演的角色。能夠說明其重要性的最好例證是：奧古斯丁用εὐδαιμονία或εὐτυχία (τύχη ἐκ τοῦ θεοῦ) 來指稱快樂或幸福，這層意義是那些詩人最先使用的。命運觀從詩歌進入科學領域，同時成為歷史學家和哲學家們的絆腳石。我們已經提到，修昔底德努力使這一概念理性化，後來的亞里士多德則將這項工作繼續下去。<sup>81</sup>我們也曾提到，波里比阿的著作標誌着這一努力的最終失敗。這一失敗的後果是災難性的，遭到了背叛的可知性理想很快就向背叛者們展開了報復：「命運」(τύχη, fortuna) 開始具有了「原理」(principle) 的特性，被用來「解釋」那些原本來自觀察者純粹主觀想象的數不清的發展。於是，它以一种最為惡毒的方式展示了「想象力的淫亂」(fantastica fornicatio) 在藝術上和哲學上的謬誤。

在羅馬，這種命運觀首先體現在塞維烏斯·圖留斯(Servius Tullius)的《論命運》(*Fors Fortuna*)中。<sup>82</sup>儘管「她並不出現在日曆中，沒有祭司，且必定是外來的」，

479

80. 《論〈創世記〉字義注》，卷二，第17章，第35節。

81. 《政治學》，1323b27：τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἰτίου ταυτόματου καὶ ἡ τύχη；比較 1295a28：χορηγία τυχηρά；《修辭學》(*Rhetorica*)，1361b39；《形而上學》，卷六，第2章(E2)，1027a13：ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία ἡένδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (常規) ἄλλῳ τοῦ συμβεβηκότος。

82. Fowler，《羅馬人的宗教體驗》，頁235。

本身的意義為何，它都為共和國後期的一些觀念提供了基礎，這些觀念雖然可能源於波里比阿，<sup>83</sup>其地位卻越來越突出，直到於帝國早期體現在一種正規的命運女神崇拜中。<sup>84</sup>在這方面，我們可以注意到，再沒有甚麼比這更清楚地暴露了古典科學的崩潰，它的崩潰源於對偶然性的神話。使歷史進程展現出這樣的原理，這對於知識的連貫性與道德的責任感都是致命的打擊。

從這些分析可以看出，奧古斯丁對命運的批判並非一種主觀的神學偏好，而是一件在知識與道德上都十分必要的事。這一批判明確而廣泛：他說：「一切都歸於神意。」（*omnia revocanda ad divinam prudentiam.*）<sup>85</sup>其中包括了偶然性的概念，無論它被構想為一種純粹的偶然（*fortuitus rerum eventus*），還是一種異教式的神意，即詩人與歷史學家們所說的「解圍之神」。與後者明顯對立的是，奧古斯丁所斷言的「神聖必然性」一邊反對異教的指控，即基督教是一種遁世宗教，一邊將這一指控用到異教自己身上。<sup>86</sup>對於前者，他指出，所謂意外事件或偶然事件的明顯的獨立性，僅僅說明我們無法領悟到它所包含的種種聯繫。由於這可以歸因於科學思維的缺陷，所以它絕不會是針對事實的真正結論。「我們所說的偶然（*casum*）只不過是事物的原因對我們隱藏了起來。」<sup>87</sup>對偶然的這一新的分析使他能夠公正對待異教的命運（*τύχη*）概念中所包含的真理成分，即單個歷史事件本身是獨一無二、不可預測的。我們這些觀察者不可能在它發生之前就認識到它的聯繫性，所以我們的認識

---

83. 本書，頁 474（邊碼）。

84. *Cl. Rev.*, xvii. 153, 445, 凱撒和波里比阿筆下的「幸運」；比較 Pliny, 《自然史》，卷二，第 7 章，第 22 節以及 Plutarch, 《論羅馬人的幸運》。

85. 《上帝之城》，卷五，第 9、10、11 章。

86. 參看本書第七章，頁 264（邊碼）。

87. 《訂正錄》，卷一，第 1、2 章。

只能是不完善的。但這並不表明有一種主觀而飄忽不定的宇宙力量介入進來。作為神意的一種表現，這種偶然性的確是事物必然性（*necessitas rerum*）的必要組成部分。於是，在基督教看來，古典主義所說的歷史中的非理性因素（*τὸ παράλογον*）就變成了純粹「荒謬的」，儘管它是真實的。奧古斯丁由此斷言，各種事件的每一次發生都證明了上帝的活動。

480

由此，奧古斯丁丟棄了古典思想中特有的成見，從而為一種以基督為邏各斯（即以三位一體為中心，承認它是創造與運動的本原）的歷史哲學開闢了道路。為了完整地理解其中的含義，有必要回顧一下「我們的哲學」（*nostra philosophia*）這一部分的具體內容。<sup>88</sup>在此我們只需要注意：基督教史觀用具體化的邏各斯替代了抽象的邏各斯，主張建立一種具體的詮釋之本原，以取代古典主義空洞的意識形態。所以，將這本原<sup>89</sup>描述為「一個宇宙之外的人的主觀意志」，這完全誤解了它的性質和作為。同樣錯誤的做法是將其視為下列概念之一（或全部）的可能的替代品——「階級鬥爭、道德律法、氣候、當權者的反復無常和心理怪癖、經濟衝突、種族、追求快樂的純粹的理性、盲目的動物本能」。<sup>90</sup>因為這等於用奧古斯丁曾痛加批判的那些推理理性的範疇來看待該本原，這樣做會剝奪它的內在性、變化性，以及用一個從奧古斯丁那裏散佈開的詞來說，就是它的「進步」性。

以具體化邏各斯為中心的歷史也就是以人格為中心的歷史。它使古典主義的那個偉大的渴望（即為人本主義提供一個充分的哲學基礎）可能得到實現。但是，基督教人本主義與其古典原型的區別在於，它顯然既不是

88. 本書第十一章。

89. 參看Bury, 《文選》（*Selected Essays*），頁24。

90. Aldous Huxley, 《正確的研究》（*Proper Studies*），第15篇。

人類中心式的，也不是神人類同式的。相反，這正是它所批判的古典主義謬誤。

481

「如果一個無知的人，」奧古斯丁說，<sup>91</sup>「走進一個匠人的工場，他會碰到許多種他不了解其用途的工具。如果他是個傻瓜的話，他就會聲稱這些都是多餘的。同樣，如果他走進一個鐵匠鋪，或在使用一個尖利工具時笨拙地傷到自己，他會覺得自己被許多致命和有害的東西包圍着。人就是這樣的傻瓜，所以即使他們和一個工匠在一起，他們也不敢貿然去使用他們不了解的東西。然而他們卻敢輕率地貶低這個世界上的許多由上帝創造和管理的事物，僅僅因為他們未能領會它們存在的原因。<sup>92</sup>說實話，我自己也不明白為甚麼老鼠和青蛙、蒼蠅和蠕蟲都被創造出來，但我承認它們每一個在自己那裏都是美麗的。因為，當我思考每一種生物的整體和個體時，在哪裏會找不到展示出和諧整體的大小、多少和秩序呢？無論你在哪裏見到了大小、多少和秩序，想想是誰創造了它們。」

從這個角度看，這位基督徒的主要問題並不是將真善美賦予自然，而是從自然中感悟這些價值。他更不是在演一場鬧劇，要在一個沒有靈魂的宇宙面前，將這些價值作為純粹的人類理想「保存」下來。為了獲得它們，他要依賴基督邏各斯。

這裏出現了一個問題：是否基督邏各斯不將人類從自然的暴政下解放出來，就是為了讓他們成為上帝的牽線木偶？換言之，是否正像我們曾提到過的，上帝的預

---

91. 《論〈創世記〉：駁摩尼教》，卷一，第16章，第25節。

92. 同上，卷一，第16章，第26節。



定並沒有「帶走歷史的全部意義」？這是一個奧古斯丁曾多次關注，試圖詳細回答的問題，儘管他的確沒有把自己的意思完全澄清。我們不能過多涉及這一爭論的細節，只能指出，這一難題的源頭可以在人類天生的神人相似論中找到。<sup>93</sup>那種將上帝「客觀化」的傾向（即從物的角度看待上帝）可能正源於此。從這一觀點出發，預定論就變成了哲學決定論在神學中的對應物。另一方面，靈魂自由的觀念則與一種非決定式的哲學原理相關聯。然而，從基督教智慧的角度看，科學思維的兩難困境是並不存在的。所以，奧古斯丁在反對西塞羅等古典主義者時辯稱，全能者的預見並不與獨立自決相衝突，相反是其唯一有效的保障。<sup>94</sup>「因此，有宗教思維的人會兩者兼顧，以誠心獻身的精神肯定雙方。」<sup>95</sup>這一說法只有那些完全不熟悉哲學的人才會覺得荒謬，他們不了解，當哲學一邊要捍衛人類的自由與責任，一邊又要維護既智且善的創造主的全能時，會碰到多少難題。<sup>96</sup>

482

承認三一神是秩序與運動的本原，就等於承認「我們受造的次序」（*ordo conditionis nostrae*），即人的思想與行為不可逃脫的客觀條件、針對人類的法則。這些條件包括時間、空間以及質料，可以說，即各種可變的本性中的成分。針對這些概念，基督邏各斯再一次介入，以防止出現那些長期困擾古典思想的誤解，從而對歷史必然性進行了全新的啟迪。對基督教來說，時間既不是一個「東西」，也不是一種幻覺。作為「生成的次序」，時間的確就像人的生命本身一樣真實，也和它一樣無法

93. 《上帝之城》，卷十一，第21章。

94. 《論自由的抉擇》，卷三，第3章，第4節。

95. 《上帝之城》，卷五，第9章。

96. 柏拉圖在《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）和其他地方向此類難題發動了勇猛的進攻。在《理想國》中他找到了神話作為避難所：617E, αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος。

逆轉。時間如此，空間也如此。因為如果說時間是次序，空間就是事物向意識呈現的模式。這即是說，時間與空間都內在於我們對物的感知。不過，認識到這一事實並不等於承認時間、空間和質料（或物）是獨立的，即在任何意義上是運動的「本原」，因為運動與被創造的宇宙中的其他事物一樣，都完全依賴於造物主的意志。用宗教的語言來說，上帝不是「在時間中」創造了物質世界，而是創造了「伴隨着時間」的物質世界。

從這些討論中我們可以發現，哲學中存在着某些流傳甚廣的謬論，卻幾乎沒有努力去加以清除。謬論之一包含在下述的格言中：「真相是時間的女兒」（*veritas filia temporis*）。那麼，謬誤又如何？難道它不也是時間的成果之一，與真相受到同樣熱切而執着的珍愛嗎？另一個相似的謬論是所謂「時代精神」（*Zeitgeist*），只有耽於空想的白癡才會貿然與之作對。在這些觀念的下面潛伏着一種感覺，即人類歷史的節奏總是依賴於人類之外的力量（無論這種力量是敵是友）。到了現代，這些「力量」通常被視為「進步的」，儘管近來的事件似乎粉碎了這種天真的信仰。而古人總體上認為它們是循環的，所以將它們描述為「上行和下行的道路」或「車輪」。

在這方面，我們需要注意一下奧古斯丁向循環論（即他所說的「時間循環」[*circuitus temporum*]）發起的猛烈攻擊：「這些觀點被懷疑論者用來瓦解我們單純的信仰，使我們偏離正確的直路，逼迫我們坐上他的車輪；這些觀點即使不能被理性駁倒，也將遭到信仰的嘲笑。」<sup>97</sup>按照奧古斯丁的說法，循環論的真正基礎從當初科學思維無法把握「無限」這一概念時，以及隨後堅持要「關閉這一循環」時就產生了。但他進一步指出，這是一種人

---

97. 《上帝之城》，卷十二，第 18 章；比較第 21 章，關於波斐利之「車輪」；關於基督教對循環論的早期批判，參看本書第六章，頁 245（邊碼）。

類理性的需要，它傾向於拒絕自己不能吸收的東西，這和人類胃部的功能沒甚麼不同。因此，循環論被批駁為一種企圖「用人類易變的思想這一狹隘的標準來衡量神意的舉動，神意是完全不變的，不需要思想的變化就能夠理解各種無限性，數清那些數不清的事物」。<sup>98</sup>

當然，對基督徒們來說，沒有甚麼比循環論更令他們深惡痛絕的了，因為它直接否定了《聖經》中的俗世觀，即世俗世界從始至終都是對創造與運動本原的持續而漸進的揭示。它還含蓄地否定了基督教提供的人類拯救的信息。循環論採取了古典物質論的形式，認為運動依賴於人類不可控制的力量，正如一位現代作者所說：「非理性驅動歷史」（l'irrationnel conduit l'histoire）。而在古典理念論者看來，其表現是相信「典型」狀況將無休止重複下去，這種信仰以最不公正的方式對待單個歷史事件的特性和獨特意義。奧古斯丁對循環論（circuitus）的反感則以他激情洋溢的批判呈現出來。<sup>99</sup>

「那絕不是真的信仰，」他宣稱，「據他們（即那些俗世哲學家[philosophi mundi huius]）的說法，所羅門的這些話<sup>100</sup>意味着時代和世間事物的變遷都是循環的。人們會說，這就好比這個時代的哲學家柏拉圖曾坐在雅典城中，坐在那個叫做雅典學園的學校中，教導他的學生，那麼在過去的無數個時代，每隔一段時間（也許會是很長的間隔，但必定會發生），便會有同一個柏拉圖、同一個城市、同一個學校和同一群學生被重複，正如它們都注定要在未

484

98. 同上：“argumenta philosophorum quorum acutissimum illud putatur quod dicunt nulla infinita ulla scientia posse comprehendere; ac per hoc deus, inquit rerum quas facit omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet.”

99. 《上帝之城》，卷十二，第14章。

100. 《傳道書》上就有：「日光之下並無新事」。

來的數不清的時代中繼續重複一樣。是的，上帝禁止我們聽信這種廢話！基督死了，為所有人死去一次，為了贖我們的罪（*semel mortuus est Christus pro nostris peccatis*）。」

在此一大膽的論斷中，他證明了基督徒的一種信仰：無論人類歷史的表像是怎樣的，它都並非由一系列重複的模式構成，相反，它標誌着人類堅定地（也許不夠穩定）走向一個終極目標。所以，它有自己的起始、中段和終結（*exortus, processus, et finis*）。可以說，他在此種信念中為基督的戰士找到了前進的命令。

因此，在奧古斯丁看來，人類生活的秩序不是「物質」的秩序，一味盲目而不知方向地呈現其過程的「邏輯性」，也不是任何一種純粹的模式與理念的複製，可以用人的思想先天地（*a priori*）推理出來。無論以哪一種方式理解它，都是犯下了淫亂其想象力的科學之罪，亦即使邏各斯完全脫離實際，以至剝奪了世俗世界（*saeculum*）的一切可能的意義。在這位基督徒看來，時間、空間、質料和形式都是一樣的，用聖安布羅斯的話說，它們「不是神，而是恩賜」。所以它們並不體現為種種原因，而體現為機會，既可以說它們有「合」的作用，也可以說有「分」的作用，因為是它們使我們在世俗世界中擁有了個人地位。但是，這一地位有其特定的局限性，其中之一便是與他人交流的困難。由於語言的混亂複雜（*diversitas linguarum*）（因為人們拼命用自己製造的經濟的、文化的壁壘將自己包圍起來），這一困難更為加劇，即使聖徒也不能例外。「摩西說完這話就去世了，」奧古斯丁說，「他的本意是甚麼呢？」這裏所說的困難，在於生物的心靈與感覺的局限性，迫使他

們採取類似於「虛張聲勢」的權宜之計。<sup>101</sup>而奧古斯丁承認這些局限性是難以克服的，他尖銳地抨擊任何想要在個體之間或隔代人之間建立神秘橋樑的努力，認為那是在喚醒魔鬼。

由此，人類歷史呈現為「一連串的生生死死」，人們以常規的秩序在其中代代相傳。<sup>102</sup>在這一世代傳承的背景下，每個人都有其自身的時間和空間，所謂「脫離時代」的人的觀念是一種錯誤而不相關的抽象。「至於人的起源，他是怎樣來到這個肉體中的，是來自那個首先被造的人（人類由此產生），還是所有人的出生方式都是相似的，關於這些問題，我那時（我寫作《論學園派》時）不知道，現在仍然不知道」。<sup>103</sup>換言之，我們的個人意識並不像一個事實那樣，可以用科學來進行解釋。<sup>104</sup>接受這一說法，就等於承認我們的本性和宿命是個人化的本性和宿命，當下如此，來世也如此。基督教對肉體復活的信仰正是建立在這一信念之上，而非建立在任何關於魂靈世界的異教想象上。至於復活的肉體具有甚麼特性，奧古斯丁的立場同樣是「我不知道」（*non scio*），這即是說，這對他而言不是一個知識的問題，而是一個信仰的問題。<sup>105</sup>不過，這一信仰極其重要，因為它意味着物質中沒有甚麼在本質上是「必死」的，無論是人的身體還是我們所說的「物質」文明。真實而悲慘的必死性在於那種相信它的幻覺，因為這意味着人無法「戰勝肉體」。持這種觀點的人忘記了上帝為人類安排的自然位置。

101. 《論三位一體》，卷十三，第1章，第4節；參看本書第十章，頁388（邊碼）。

102. 《上帝之城》，卷十六，第10章：“series or contextio generationum”；卷十五，第1章：“saeculum in quo cedunt morientes succeduntque nascentes”。

103. 《訂正錄》，卷一，第1章，第3節。

104. 《論靈魂及其起源》（*De Anima et eius Origine*），卷四，第7章，第8節。

105. 《上帝之城》，卷二十，第20、21、22章。

的確，作為自然秩序的重要部分，人類像所有有機物和無機物一樣，都服從事物的基本驅動力 (*appetitus*)。所以我們可以把人的嗜好稱為靈魂的重量或拉動。<sup>106</sup>「肉體的愛好就如同重量一樣，使人下沉或上升。正如肉體  
486 是被它的重量所驅動，靈魂則始終是被它的愛驅動。」但是，這種體現在人的靈魂中的不斷變化的驅動力並不是盲目的，恰恰相反，它受到理智的啟發，從而只有在找到它的「位置」時（即在學會與其存在的真正秩序保持一致時），才會得到滿足 (*requies adpetitionum*)。我們可以從此一事實中看出人類高於野蠻生物之處。「為甚麼，」奧古斯丁說，「我比燕子或蜜蜂更高級呢？它們也不需教導就能（當然是無意地）明白自己存在的秩序，但它們依靠自然的運作。」必須承認，這些生物和人類一樣不能「製造」出它們生存的秩序，而是在踐行這種秩序時展現造物主的榮光。「所以，我之所以高於它們，不是因為我能夠創造，而只是因為我體會到了數字和比例。」<sup>107</sup>這即是說，人類的任務便是通過知道和愛而使上帝榮耀。

於是，奧古斯丁發現，理解人類歷史的鑰匙不在於任何精細的哲學抽象（物質粒子不停歇地進行自我組織和再組織；類型自發地在無數個體中重複着自身），而僅僅在於人之天生的要求幸福的衝動。他們在秩序中找到這種幸福，即在「對平等與不平等事物的安排部署之中，這使每一個體都有其位置」。<sup>108</sup>沒有這種秩序，後果便是「動亂」（*perturbatio*）和「悲慘」（*miseria*）。所以，生命本質而內在地便是秩序。在非智慧生物那裏，

---

106. 《懺悔錄》，卷十三，第9章，第1節；《論音樂》，卷六，第11章，第29節：“*delectatio quippe quasi pondus est animae.*”

107. 《論秩序》，卷二，第19章，第49節。

108. 《上帝之城》，卷十九，第13章（比較第14章）：“*parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*”。

使秩序成為可能的「安排」僅僅是將它們有機化。這是一種機體的和諧（*pax corporis*），即「一種對機體各部分的有序安排，以最終使欲望停歇」。而在理性生物那裏，秩序的要求更進一步，只有在理性的和諧（*pax rationalis*）中才能實現，即達到「知行一致」（*cognitionis actionisque consensio*）的狀態。由於人類是具象化的靈魂，真正屬於人類的秩序就必須既是機體的，又是屬靈的，即「有序生命和對存在者的靈魂拯救」（*pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis*）。

要實現這樣的秩序，依賴於（一）對事物的準確估價，判斷能否從中找到真正的幸福，（二）使所有其他的價值從屬於那個將要發現的最高價值。換言之，這依賴於智力觀察與道德力量的結合。在此意義上，我們的確可以說「正確的思考是正確的行為的前提」。不過，無論勸誡人們進行正確的思考有多大的益處，這都絕不是立竿見影的。首先，它要求掌握首要的原則，否則思想必然會脫軌。其次，它要求進行思想和道德的雙重訓練，其中思考者面臨的最大危險在於，他不能讓自己的陰影遮蔽住真理。「顯而易見的是，」奧古斯丁說，「如果思想不去崇拜思想本身、崇拜身體或它徒勞的想象的話，宗教中永遠不會出現謬誤。」<sup>109</sup>思想對誘惑的屈從自然被歸因於驕傲（*superbia*），於是，他和德爾圖良都認為，驕傲是魔鬼自身的罪惡，是哲學家特有的罪惡。所以，它是內心深處的「邪惡」（即那種「釋放自己的力量」的強烈願望）的表現。<sup>110</sup>這種強烈願望體現在「製造屬於自己的真理」的舉動中，所以魔鬼（惡人之王）同時也是欺騙者與冒名者之王。<sup>111</sup>

109. 《訂正錄》，卷一，第13章，第2節。

110. 本書第十一章，頁448（邊碼）。

111. 《欺騙之父》（*Mendacii Pater*）；比較《約翰福音》八章44節。

於是，基督邏各斯給人類生活和人類歷史引入了一種新的合與分的原則。這裏的合不只是物理上的，不只是「肉身」層次的聯合（無論它被理解為進入我們構造中的「物質」，還是理解為該物質在所謂的有機生命中需要遵從的「程序」）。另一方面，它也不只是思想層次的聯合，依賴於一個充滿了無時間、非物質的形式的世界。實際上，它是一種「本性」的聯合，即按神的形象創造的、預定將履行神的意志的人之本性的聯合。因此，人的價值就並不只是希臘人、羅馬人或猶太人，日耳曼人或凱爾特人，歐洲人或亞洲人的價值，而是作為人的人的價值。通過這個結論，基督教使古典的斯多亞式人類兄弟情誼得到加強，並獲得新的意義。同時，它通過基督邏各斯給予後者一種新的支持。

新的聯合原則同時也是一種人類之「分」的原則。<sup>112</sup>

488 如果合的真正基礎存在於本性中，在老亞當墮落之前的本性中，或在靈性追求高於肉體追求的新亞當的本性中，那麼分的基礎必然就在於本性的缺陷和扭曲中。合依賴於一種觀點，即人類只有一個世界，一個自然，一個宿命。如果否定這一觀點，就會給人類生活帶來致命的分裂和離經叛道，除了依靠神的恩典，人類沒有逃脫這種分裂的希望。這正像他所說的：「意志會遠離一個永恆的、共同的善，而去追求一個私人的、外在的、低等的善。」<sup>113</sup>這即是說，它會隨着所謂的自我意識的努力而發展起來，以這種方式實現的自我完全與上帝和他的宇宙對立。<sup>114</sup>

---

112. 《上帝之城》，卷十九，第 17 章。

113. 《論自由的抉擇》，卷二，第 19 章，第 53 節。

114. 相對於古典的人性邪惡 (*ἀμαρτία*, *vice*) 說，基督教提出了「原始」（與「現有」相反）之罪的學說。原罪被歸因於傲慢或尋求獨立的欲望，其後果是帶來了成員間的戰爭，導致了道德上和身體上的離散或「死亡」。關於此一學



在人類歷史中，這種新的合與分的原則體現在兩種社會之中，我們可以神秘地（mystice）將它們稱作兩個城。<sup>115</sup>這兩類社會在各方面都形成明顯的反差：「一個是基督之城，另一個是魔鬼之城；一個是善之城，另一個是惡之城；兩者都由天使和人類共同組成。」<sup>116</sup>這一廣泛的概括包含了整個人類，包含「數量繁多的，分散在大地各處的，有着不同的禮儀和習俗的，語言、武器和服飾都千差萬別的所有民族」。<sup>117</sup>它還包含了整個人類歷史：這兩種社會的存在「從人類的起始」一直延續到「世俗世界的終結，在此過程中，它們在物質上混合在一起，但在道德上（voluntate）上分離開來，到了審判之日，它們也將在物質上分開」。<sup>118</sup>它們就是世俗社會與上帝的社會。

這兩種形式的群體的分歧點可以從它們各自的追求中找到。

推動世俗社會（*civitas terrena*）的力量是過度的對自我之愛，以至於輕視上帝。推動神聖社會（*civitas caelestis*）的是對上帝之愛，以至於輕視自我。一個是自鳴得意，另一個的自豪則在主之中；一個尋求來自人類的榮耀，另一個則認為意識到上帝才是它最大的榮耀。<sup>119</sup>

489

---

說如何適用於未受洗嬰兒將被「詛咒」的問題，主要可參看《上帝之城》，卷二十一，第16章。

115. 《上帝之城》，卷十五，第1章。

116. 《教義手冊》（*Enchiridion*），卷二十九。

117. 《上帝之城》，卷十四，第1章。

118. 《論教義問答》（*De Catechizandis Rudibus*），第19章，第31節；比較《論〈創世記〉字義注》，卷十一，第15章，第20節；《上帝之城》，卷十八，第54章：“*duarum civitatum, caelestis atque terrenae, ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus.*”。

119. 《上帝之城》，卷十四，第28章。

所以，這兩種追求可以分別被稱為貪婪（avaritia）與愛（caritas）。「一種是神聖的，另一種是罪惡的；一種是社會的，另一種是利己的；一種為了使人在更高層次上聯合，追求公共的利益，另一種為了自我的優越，把公共利益降低為擁有個人利益；一種服從上帝，另一種與上帝對立；一種愛好和平，另一種帶來動盪；一種心中平和，另一種充滿紛爭；一種愛好真理甚於愚人的讚揚，另一種始終渴求讚揚；一種是友愛的，另一種是妒忌的；一種自己想要甚麼，便為鄰人爭取甚麼，另一種使他的鄰人服從他自己；一種為了鄰人的利益來管理他們，另一種只為自己的利益。」<sup>120</sup>

從這個角度可以看出，世俗之城反映了那些根植於自我式利己主義（amor sui）之中的價值觀。它的出現依賴於一個事實：單純的對抗無異於自殺。這正如在個人生活中（以及在人與人的關係中），一定程度的秩序是不可缺少的。所以，被接受為一種原則的自我式利己主義首先就主張動物的權利，於是基本上變成一種食色需求的滿足。在此意義上，它會導致一種類似於比如說海盜團夥的和睦，這可以用來代表最低限度的合作努力。當然，這還遠未窮盡自我式利己主義如何可能成為團結的基礎，事實上，它包含了近乎全部的世俗價值觀。其中首先是：

身體及其利益，如健康、敏銳的感覺、生理上的強壯和美感，其中有些是好的生活所必需的，從而更為重要，有些則不那麼重要。其次是自由，這

---

120. 《論〈創世記〉字義注》，卷十一，第15章，第20節。

是指當一個人感覺到他是自己的主人，想象自己是自由的，即他處於一種被奴隸所羨慕的狀態。第三，父親、母親、妻子和孩子、鄰里、親戚、朋友，以及（對於那些以某種方式與我們〔希臘—羅馬人〕有共同外表的人來說）在國家中像一個父親一樣受到尊敬的身份、榮譽、獎勵，和所謂的「聲望」。最後，還有錢財，這個詞可以用來指我們合法擁有，並享有賣出等處置權的一切東西。<sup>121</sup>

490

世俗主義的價值觀體現在特別的體制之中，形式和功能在這裏得到較為完善的協調。這些體制便構成了世俗秩序。此種「世俗和諧」（*pax terrena*）的秩序至少表現為三個階段。第一個階段是家庭和諧（*pax domestica*），即決定家庭生活的秩序。<sup>122</sup>這一秩序最終依賴於男女的結合（*copulatio maris et feminae*）。但是，此種結合儘管是「肉體」繁衍的源泉，卻同時會被視為城市（*seminarium civitatis*）產生的溫床。所以，家庭的秩序導致了第二種秩序，一種更為廣泛的秩序：市政和諧（*pax civica*）。<sup>123</sup>當家庭和城市擴展到世界範圍（*a domo et ab urbe ad orbem*），成為帝制國家時，人類群體的第三個階段便到來了。<sup>124</sup>這三種世俗社會形態在體制和目標上均不相同，但它們至少有一點是一致的，即它們的存在都依賴於意願。<sup>125</sup>不過，這裏的意願並非一種來自「超靈」的意願，也不能被描述成「普遍」意願，它只是標誌着「一種關注

121. 《論自由的抉擇》，卷一，第 15 章，第 32 節。

122. 《上帝之城》，卷十九，第 14 章：“*pax domestica, id est ordinata imperandi oboediundique concordia cohabitantium*”

123. 同上，卷十五，第 16 章。

124. 同上，卷十九，第 7 章：“*imperiosa civitas*”

125. 《論自由的抉擇》，卷一，第 12 和 13 章。

有限生命之目標的人類個體意願的組合或聯合」。<sup>126</sup>所以，這種包含在世俗社會中的秩序幾乎必然是不完善的。

凡人的群體散佈在整個大地，面臨着各種截然不同的當地條件，但卻被一種共同本性的紐帶推動着，去追求他們各自的利益。因此，只要滿足欲求之物對於任何人（或所有人）是不足的（因為它根本就不可能足夠，或者說「因為它缺乏恆久性」——因為它不是真正的目的[*quia non est id ipsum*])，這個群體通常就會四分五裂，強者會壓迫弱者

(*adversus se ipsam plerumque dividitur et pars partem, quae praevallet, obprimit*)。被征服者會服從勝利者，因為他寧要任何一種和平與安全，而不要權力，甚至不要自由。於是，那些捨身赴死而不甘為奴的人永遠都是最大的奇蹟。<sup>127</sup>

491

就這樣，奧古斯丁以一種同樣現實主義的精神重新詮釋了修昔底德，從而否定了西塞羅主義者西庇阿所提出的理念論哲學主張。後者在《論共和國》(*De re publica*)中，曾將聯邦國家定義為「人民的利益，在此人民是指一個群體(*coetus multitudinis*)，人們被共同利益(*utilitatis communione*)的紐帶和共同的權利意識(*iuris consensu*)聯結在一起」。奧古斯丁問道：「如果沒有正義，怎麼會有權利呢？」<sup>128</sup>他在另一處也曾指出：<sup>129</sup>「在沒有正義的地方，國家不是大的盜賊團夥又是甚麼？盜賊團夥不是小的國家又是甚麼？」由此，亞歷山大的帝國與他

---

126. 《上帝之城》，卷十九，17b：“*concordia civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum.*”

127. 同上，卷十八，第2章。

128. 同上，卷十九，第17-19章。

129. 同上，卷四，第4章。

曾抓捕過的海盜的帝國便沒有本質的區別了。「一個寄生於海洋，另一個則寄生於整個大地。」所以，他否定理念論的觀點，是為了將國家重新定義為「一群理性的人，通過他們所愛之物的共同紐帶聯繫在一起」。<sup>130</sup>從這個角度看，任何社會的品質都可以根據它追求的目標加以評估。

我們需要在此強調的是，根據奧古斯丁的說法，這裏的目標不能被區分為物質的或觀念的。這即是說，分界線不能劃在可量度者與不可量度者之間。實際上它們都被稱為世俗的，「世俗和諧」代表了一種世俗利益的統一。<sup>131</sup>而奧古斯丁認為，神意已經給予了人類世俗生命所需的利益，使他們能夠在此物質基礎上建立起足夠的人類秩序。這些利益包括某些「觀念的」價值，諸如「安全和適合他們的社會類型，也就是維持和修補這一秩序所需的一切——光、聲音、呼吸的空氣、飲用的水、和所有能夠滋養、遮蔽、看護和裝飾身體之物」。

對於奧古斯丁來說，真正有重要意義的不在於世俗生活的這些利益，而在於世俗主義對於它們的態度。他將其稱作一種「佔有式」的態度。由此，世俗之城的特徵便是貪婪，或佔有欲 (*libido dominandi*)。換言之，它將這些利益視為「私人的」 (*privatum*)，要求有權把它們變成「自己的」，從而在團體內進行分配 (*sua cuique distribuere*)；同時還要求擁有剝削的權利 (用《羅馬法》術語說就是 *uti ab utique*)。在這種世俗秩序中，上述要求特別體現在「財產」之中，它無論以何種形式出現，都是「人與人關係的不變基礎」，所以必然會扭曲和顛倒諸如人格、婚姻和家庭這些概念。但是，此種「適應」也是一種「分」，其獨立的理想同時也是孤立的理想，

492

130. 同上，卷十九，第 24 章。

131. 同上，卷十九，第 14 章。

即在經濟上和道德自足上的孤立。而且，對世俗財物的貪婪必然具有排他性和壟斷性，「因為渴望佔有之榮耀的人會覺得，如果他必須與其他成員分享財產，他的權方便被削弱了」。所以，世俗社會的原型可以在巴比倫（「混亂之城」）找到，那裏令人絕望地充滿着分裂與糾紛，是那個城市由於本身的局限性所無法克服。<sup>132</sup>並且，由於正是「該隱昭示了所有權的重要性」，這個殺害兄弟的人應當是世俗社會的奠基者和第一個公民。<sup>133</sup>

這些局限性屬於這樣一種社會，那裏的和諧理想從未超越按照世俗生命的要求安排個人利益的理想。<sup>134</sup>所以，這類社會的主流情感必然「由那些領導成員或它所征服的民族中的領導成員」所代表，「同樣，它也會珍視其中的強有力者所體現的英雄氣概」（*in suis potentibus diligit virtutem suam*）。<sup>135</sup>結果它會變成一個為生存而鬥爭的舞台，其中的法則是「大魚吃小魚」。「這個世界，」奧古斯丁說，「是一個人類像魚一樣相互吞噬的海洋」。就這樣，他把世俗人生貶低到純粹的生物層次，同時的確也將正義加入到希羅多德關於社會衝突的概念中。這種衝突是世俗主義的固有的、無法根除的特徵，按照世俗社會本身的原則，人們根本不可能從中逃脫。「如果家庭這個人生罪惡的共同避難所都只能提供有限的安全，國家又能好多少呢？更何況國家越大，就會有更多訴訟和犯罪，即使當它們從混亂的（通常是血腥的）暴動和內戰中獲得喘息時也是如此。而事實上，國家很少

---

132. 同上，卷十六，第 11 章：“de poena venit illa multiplicatio mutatioque linguarum”；卷十九，第 7 章：“linguarum diversitas hominem alienat ab homine.”

133. 同上，卷十五，第 5、7、17 章。

134. 同上，卷十九，第 14 章：“omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenae in terrena civitate.”

135. 同上，卷十四，第 28 章。

能擺脫這些事件的發生，更從未擺脫對它們的憂懼。」<sup>136</sup>從這個角度看，「市政和諧」的維持歸根結底依賴於恐懼，即依賴於對反抗者的強制力量（*metus quo coerceat*）。或者用一個現代人的話說：「軍隊是人們所能有的最清楚、最明確、最根本的國家的表現」（*l'armée est la manifestation la plus claire, la plus tangible, et la plus solidement attachée aux origines que l'on puisse avoir de l'état*）。<sup>137</sup>

如此看來，「城邦」非但不是治療異端的良藥，反而本身即是最大的也最可恥的異端。這一真理無可改變，無論它呈現的形式是帝國還是聯邦，是王國還是共和國（*regnum vel civitas, res publica*）。這一真理首先適用於亞述——東方國家體制的原型，野蠻征服與開拓的樣板，「只能稱之為一個大型的匪幫」。<sup>138</sup>它同樣清晰地體現在歐洲的，而不僅僅是亞洲的政治實踐中；體現在雅典——儘管她是「自由學問之母親與乳母、如此眾多的偉大哲學家的家園、希臘人的光榮與成就」；<sup>139</sup>體現在羅馬——儘管她將公民對「善的生活」的訴求與帝國安全的需要相協調，集西方政治智慧之大成，成功地實現了穩定、繁榮、軍事勝利與持續和平的世俗理想。<sup>140</sup>

因此，奧古斯丁的建議是既不相信君王，也不相信人民，既不相信王國，也不相信聯邦共和國。他認為，王國與國王不是從正義的角度，而是從臣民的順從的角

136. 同上，卷十九，第5章。

137. Sorel, 《對暴力的思考》（*Réflexions sur la Violence*），頁162。

138. 《上帝之城》，卷四，第6章：“*quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?*”

139. 同上，卷十八，第9章。

140. 同上，卷十八，第2章；比較卷二，第20章：“*tatum stet, inquit, tantum floreat copiis referta, victoriis gloriosa vel, quod est felicius, pace secunda sit.*”這裏可能指Cicero, 《致阿提庫斯書》，卷八，第11章，第1、2節。

度在評價他們的成就。<sup>141</sup>而聯邦共和國的墮落之處，在於它純粹的經濟正義與政治（功利）正義的理想，還有與之緊密相連且同樣墮落的和諧一致的理想，或應當說是社會調節的理想。「就像雅典的婦女一樣，」他說，「你可以慢慢通過使用小劑量來使自己適應毒藥。」<sup>142</sup>然而494 而在這樣的壓力下，不服從就幾乎意味着社會放逐，意味着「他是一個全民公敵，幸福的理想對他不適用」。<sup>143</sup>而任何人想要通過回歸原始主義的方法來逃離組織化社會之罪惡，都不過是在幻想，因為他錯誤地認為「自然」在本質上是善的，而「法律」是墮落的標誌。這恰是一種異端，因為它認為腐敗是以某種方式內在於政治組織的，與創造和維持這一組織的種種意願無關。在原始社會的羅馬，這一觀念導致了針對國王的革命，但「共和式自由」剛剛實現，就出現了反對的聲音，因為它把弱者暴露在「強者的傷害」之下，後者的暴行很快就演變為平民的反叛。<sup>144</sup>對於那些暴行只有一種有效的制衡，便是對來自國外的威脅的恐懼：羅馬人總在擔心如果不是在一起被絞死，就是分別被絞死。恐懼導致了一種強制，然而是一種純粹負面的強制，它不能為創造性的和諧帶來有力的基礎。

羅馬隨後的歷史事件僅僅是進一步強調了世俗理想的原始缺陷。由於把經濟動力視為最主要的動力，世俗理想便體現在「貴族對平民的剝削」中，「彷彿他們是奴隸一般」，其手段是貪婪地佔有土地，野蠻地管理關於利益和債務的法律。然而，羅馬人非但不去糾正他們的缺點，反而變本加厲，展開了一個廣泛的征服佔領計

---

141. 《上帝之城》，卷二，第 20 章。

142. 《論摩尼教的道德》（*De Moribus Manichaerum*），第 8 章，第 12 節。

143. 《上帝之城》，卷二，第 20 章。

144. 同上，卷二，第 18 章。



劃，「以捍衛安全與自由的需要為藉口，滿足他們對世俗榮耀的貪婪」。<sup>145</sup>不過，國家對聲望的渴求並非全無價值，因為他們「為了維護一種邪惡而壓制所有其他的邪惡」，<sup>146</sup>從而獲得一種前所未有的物質繁榮（*res prosperae*）。當然，物質繁榮並不能使人們從競爭性國家的纏身疾病中解脫出來，羅馬在意大利和更遠地區的成功只是提供了越來越多的「掙錢和花錢」的機會。於是，他們提升了國家的經濟活力，因為「強者利用他們的財富來擺佈和支配弱者」。<sup>147</sup>同時，他們帶來了一股名副其實的社會罪惡的洪流，即一種對財富的搶奪，這直接威脅到私有財產原則本身，「因為新一代人成長起來後，既不能保護他們自己的財產，也不能承受其他人這樣做」。<sup>148</sup>禍不單行，一種新的寄生行為也產生出來，窮人要依靠富人才能享受一種「不自由的寧靜」，富人則用窮人來滿足他們的優越感。<sup>149</sup>結果，「和諧被瓦解和打破，最初是因為野蠻的、破壞性的叛亂，隨後則因為曠日持久的一系列罪惡的內戰」。於是，「羅馬人以更純粹方式體現出來的佔有欲，在幾個手握大權者的人格中佔了上風，結果只是削弱和耗盡了其他人，並最終給他們套上了奴役的枷鎖」。<sup>150</sup>不過，在試圖明確這些問題的責任時，我們應當記住，「如果不是因為這個民

495

145. 同上，卷三，第 10 章。

146. 同上，卷五，第 13 章。

147. 同上，卷二，第 20 章。

148. 同上，卷二，第 18 章；比較卷三，第 10 章所引用的《埃涅阿斯紀》（*Aeneid*），卷八，第 326-327 行：

但是後來世風日下，時代變得黯淡無光，  
人們瘋狂地好戰，貪欲橫流。

(*Deterior donec paulatim ac decolor aetas  
et belli rabies et amor successit habendi.*)

（譯文引自揚周翰譯，《埃涅阿斯紀》〔南京：譯林出版社，1999〕。——譯注）

149. 《上帝之城》，卷二，第 20 章。

150. 同上，卷一，第 30 章。

族已被貪婪和奢侈所腐化，野心原本連一點機會也沒有。」<sup>151</sup>在這樣的環境下，西庇阿說羅馬曾是一個真正的聯邦共和國的觀點顯得多麼虛弱無力啊。<sup>152</sup>

最後，帝國所獲得的財物不過是給競爭性政治帶來更多的危險，因為它製造出「一種像水晶一樣炫目，卻也像水晶一樣脆弱的幸福，以及一種更為可怕的恐懼，擔心這幸福會突然化為泡影」。<sup>153</sup>領海有多大，它所面臨的危險就有多大，帝國清楚地知道這些危險，所以它——

尋求緩和這些危險，其方法是：不僅給它的臣民套上枷鎖，也用文化（linguam）來影響他們。可這付出了多少鮮血的代價！然而還有些異族沒有被征服！而且，隨着領土的擴張，爆發內部衝突的概率也越來越高，甚至比對外戰爭更具毀滅性。可是他們宣稱，這個有智慧的人將準備發動正義的戰爭！就好像他不應當憎惡戰爭（如果他還記得自己的人性）一般，就好像如果戰爭不是正義的，他就不會發動一般。所以，在這個有智慧的人看來，世上根本就沒有戰爭。<sup>154</sup>

496 所以，似乎在奧古斯丁看來，衝突是一個組織化社會的必然功能。他將世俗成就的虛幻性歸因於此。因為，在致力於世俗主義的種種衝突中，連「勝利也是帶來死亡的，或至少是有死亡意味的」。<sup>155</sup>所以它最終將遭遇亞述或羅馬的噩運。在這些問題上，奧古斯丁公正地處

---

151. 同上，卷一，第 31 章。

152. 同上，卷十九，第 21 章。

153. 同上，卷四，第 3 章。

154. 同上，卷十九，第 7 章。

155. 同上，卷十五，第 4 章。

理了社會歷史中的事實，這是古典主義曾努力想要闡述清楚，卻徒勞無功的，無論他們是用希羅多德的「衰落原理」，還是用關於腐敗的人本神話（即美德[virtù]的腐敗）。同時，當他宣稱「羅馬人致身於世間之事並非完全徒勞無功」時，他給予了世俗歷史一種道德，這是一種除了希伯來先知無人曾經領悟到的道德。

創造者和幸福之贈予者上帝（因為他是唯一真正的上帝）親自將世俗王國賜予善人和惡人，這卻不是偶然地或所謂機緣巧合，而是因為他是上帝。這也不是依靠幸運，而是與時代和季節的秩序相一致的，這種秩序儘管向我們遮蔽，卻是完全為他所知的。他觀察到這種秩序，但完全不受其影響，而是作為主管理和支配着它。不過，他只把幸福賜予善人。<sup>156</sup>

因此，羅馬帝國的偉大不能歸因於偶然或命運。  
人的帝國是由神意構建的。<sup>157</sup>

所以，上帝「支配着戰爭的時間和結果」，<sup>158</sup>允許那些有足夠軍事實力的軍隊取勝。不過，如果認為軍事實力因此一定會得到提升，那是錯誤的，因為利己主義不可能被神聖化，而力量（無論是物質上的還是道德上的）如果脫離了仁愛，便是一種「邪惡」，對它的使用只會帶來有害的後果。從這一律法中，奧古斯丁體會到的不是希羅多德式的「報應」，而是上帝之手在歷史中的作為，以使子女一代代地承受他們父輩的罪。他們的確可

156. 同上，卷四，第 33 章。

157. 同上，卷五，第 1 章。

158. 同上，卷五，第 22 章。

能逃脫這些天罰，但有一個前提條件，即他們不再用幻覺來麻醉自己，並下定決心面對現實。而這正是古典主義固執而堅決地拒絕之事。

497 我們已經了解到，一種秩序如果想成為真正的人的秩序，就必須是可理解的，即必須在一定程度上將實踐與理論，行為與思想相協調。<sup>159</sup>所以，世俗主義帶來的是一種獨特的理解方式，這種方式試圖（一）將該秩序理性化，（二）證明其合法性，因而可以被適當地稱為力量意識形態。這種意識形態的起源已經迷失在人類歷史初期的迷霧中，但原始的意識形態則在大量的、各式各樣的物神崇拜和禁忌中，在想象、恐懼和希望的具體化中，且不說還在各種複雜的贖罪與祭祀的儀式中保存了下來。這些現象的存在最為雄辯地證明了自我式利己主義（*amor sui*）的力量，這是人類在晦暗而神秘的環境中，在各種危險中對有效的自保手段的渴求。正因為此種衝動存留到希臘—羅馬時代，才產生了後來的諸神。根據常用的瓦羅方案（*Varronian scheme*），這些神靈可以被劃分為（一）詩歌之神（*ad theatrum*），（二）哲學家之神（*ad mundum*），（三）各民族之神（*cives, maximi sacerdotes*）。或者接受奧古斯丁所提出的修改意見，將他們分為（一）城市與詩歌之神，（二）「自然」或哲學之神。<sup>160</sup>

其中，首先需要考察的是城市的或者說「官方的」神靈，即家庭與國家之神，他們的起源和歷史與社會結構的起源和歷史相一致。因為，隨着英雄式社會結構的瓦解和城邦的興起，如奧古斯丁所指出的，這些神靈開始為了經濟和政治的目的（亦即為了宏揚公共價值）被挑選出來，逐漸形成了西塞羅與奧古斯丁所說的「宗教

---

159. 參看本書，頁 486（邊碼）。

160. 《上帝之城》，卷四，第 27 章及卷六、卷七、卷八等各處。

體制」(constitutio religionum)。<sup>161</sup>此一發展完全是在經驗與實用的基礎上，但體制一旦建立起來，便獲得了一種習俗的特徵，使人覺得相當的穩妥和安全(τὰ νόμιμα, pax deorum)。不過，這種安全感卻是虛幻的，因為宗教體制會隨着政治生活的發展而發展，以致今天的「迷信」到了明天就成為合法崇拜。在此意義上，對政治穩定構成最嚴重威脅的便是西塞羅所說的「宗教混亂」。<sup>162</sup>正是由於這個原因，祭司才會在公共秩序中發揮如此重要的作用，他們的控制力才會如此經常地成為政治野心的最高目標，連那些私下懷疑或否定諸神的人也會心存僥倖。雖然維護「諸神的和諧」(pax deorum)的權利和責任被正確地視為公共利益的一個部門的職能，地方長官最終必須為之負責，但祭司團也被賦予了廣泛的特殊職能。這些職能包括(一)進行占卜和預言(haruspicina)，以傳統方法發現和解讀「神意」，(二)進行與合法的國家崇拜相關的儀式(以祭祀為主)，(三)宗教規範和控制，因為宗教事件容易在關鍵時刻爆發，對現有秩序造成嚴重影響。在幾個世紀中，羅馬大祭司已經在緩和與必要時預防顛覆性宗教衝動上顯示出高超的技巧。不過，政治對「酒神節陰謀」的不得已介入再清楚不過地表明，大祭司的能力在逐漸減弱。這即是說，宗教作為社會規範(人民的麻醉劑或興奮劑)之工具的時代已經過去了，至少傳統形式的宗教是如此。正如奧古斯丁所說，這種狀況的出現是不可避免的，因為將美德與經濟、政治功利相聯繫便是瓦解了它的基礎。這等於認可了例如那些與「眾神之母」(Magna Mater)崇拜相關的猥瑣行為。所以，如果想象異教諸神曾經或能夠提供一

498

---

161. 同上，卷七，第2章。

162. 《論法律》(De Legibus)，卷二，第10章，第25節。

種正確生活方式的約束，那是非常荒唐的。<sup>163</sup>正如德爾圖良已經說過的：「羅馬人在敬神上不突出，但對於追求偉大是虔敬的。」（*Romani non ob religiositatem magni sed ob magnitudinem religiosi.*）任何與此相反的觀點都是顛倒是非的。

希臘—羅馬意識形態的第二個特徵是其虛構性，<sup>164</sup>即詩人們從民眾想象的巨大寶庫中提取資源，用神話概念提出一種令人信服的權力與正義觀。這樣做的社會意義不可能長期被人們忽視，例如，正是堤泰烏斯（*Tyrtaeus*）所描述的傳統激勵他的同胞在美塞尼亞（*Messenia*）戰役中取得了勝利。這同樣顯著地體現在伊奧尼亞的抒情詩人中，他們對個人放縱的宣揚直接影響伊奧尼亞人臭名昭著的墮落生活。同樣，「藝術」雖然最初是自發和自由的，很快也受到國家的監督和控制。

499 在羅馬，奧古斯丁注意到，這種控制早在《十二銅表法》（該法案將印發侵害名譽和有誹謗性的詩句也納入極少數涉及極刑的罪行中）裏就已經出現了。<sup>165</sup>隨後，這一法令還通過建立戲劇審查得到進一步加強。<sup>166</sup>對羅馬人的這種現實的態度，柏拉圖進行了理論的論證，他提出國家應當對言論自由進行嚴格控制。奧古斯丁也贊成這種控制，認為這至少可以減少世俗藝術所帶來的邪惡。同時，他將世俗藝術視為道德與社會的罪惡的體現，純粹的禁止無法真正解決問題。<sup>167</sup>不過，柏拉圖的態度遠未得到普遍的接受，例如，亞里士多德就曾認為，當藝術被正確理解為「模仿」時，它能夠在城邦中發揮一種積極的疏通功能。這種功能是因勢利導式的，它可以刺

---

163. 《上帝之城》，卷二，尤其第4、5、6章。

164. 同上，卷二，第8及14章，*fabulae*，*figmenta poetarum*或*poetica*。

165. 同上，卷二，第9章。

166. 同上，卷二，第13章。

167. 同上，卷二，第14章；比較卷十三，第5章。

激和撫慰人們的悲哀與恐懼情緒，這些情緒稍有過度便會阻礙政治生活。從而，它給野蠻的流血清洗提供了一種無害的替代品。我們已經在前邊說明了奧古斯丁對這一理論的看法。<sup>168</sup>

大眾的意識形態無論體現在公共生活中，還是體現在藝術生活中（*fabulosa vel civilia, theatrica vel urbana*），都會輕易地改變哲學的意識形態。當超人力量在自然中偶爾發揮作用的觀念被作為宇宙能量或世界靈魂的上帝的觀念所取代時，這一變化便發生了。<sup>169</sup>哲學一邊接受此一觀念，一邊譴責自己未能解決大眾思想中的混亂和茫然。哲學不是一個等閒的對手，要考察和揭露她的主張，需要相當小心謹慎才行。<sup>170</sup>不過，儘管她出色地發展和捍衛了自己的立場，有一個事實是她不能掩蓋的：與那些更加大眾化的世俗意識形態一樣，她的立場所代表的只是對自我的神化，所以是關於塵世的，是世俗的（*civitas terrigenarum*）。

崇拜一個神或諸神正是世俗主義的特徵，依靠他們的幫助，世俗主義會在塵世的和平中大行其道，推動它的不是對智慧忠言之愛，而是對佔有貪欲之愛。因為，善人利用這個世界來愛上帝，而惡人利用上帝來享受這個世界。<sup>171</sup>

500

我們不可能一直跟隨奧古斯丁，看他為了根除大眾意識形態中的各種幻覺（即各民族的、詩人們的以及哲學家們的幻覺）作了怎樣漫長而艱苦的努力。他以一種

168. 本書第十章，頁 391（邊碼）。

169. 《上帝之城》，卷六，第 8 章；卷七，第 6 章：“*deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κόσμος, et hunc ipsum mundum esse deum.*”

170. 同上，卷八，第 1 章：“*intentiore nobis opus est animo.*”

171. 同上，卷十五，第 7 章。

真正的盧克萊修精神來完成這任務，<sup>172</sup>其火力卻要比伊壁鳩魯主義強勁無數倍。他斷言，這些幻覺都不是神靈，而只是一些語言，是科學（scientia）用以掩蓋其無知的手段，而不是「智慧」揭示真理的手段。所以，這些所謂諸神是欺騙性的，唯一該做的便是揭露它們出來，它們很快就會消失在空氣中。不過，作為語言，它們也指出了某種事實，儘管是以一種曖昧、扭曲和充滿誤解的方式。所以，儘管它們事實上是錯覺，但在那些相信他們的人看來卻是異常真實的。從這個角度我們可以說，無論魔鬼的身體有多麼空虛，他們卻很經得住燃燒。<sup>173</sup>

501 在這方面，古典主義的謬誤可以概括性地描述為：它未能辯明真正的力量源泉，因而也不了解其真正的性質和條件。這種謬誤是原初的，它所造成的整套謬論使人類的世俗理想都遭到挫敗。基督教用一句話破除了這些謬論：一切力量都從天上來。因此，它沒有像那些優柔寡斷的感傷主義者一樣（亞里士多德在《政治學》的著名一章中尖銳地批判了他們）屈服於一種對立論，即

---

172. 參看本書第二章。

173. 《上帝之城》，卷二十一，第 10 章。在這一段，我試圖說明奧古斯丁魔鬼學（demonology）的實質。對存在着空氣般力量（aëriae potestates）的相信，同時深植於希伯來傳統和希臘羅馬傳統之中。在大眾思維中，他們能夠對人類行善或作惡的觀念是同樣普遍的。所以朱利安（他本人也是堅定相信魔鬼存在的）認為基督徒的神學可以歸結為兩點：（一）鼓吹否認魔鬼（二）在前額上刻畫十字架。參看本書，頁 268（邊碼）。奧古斯丁完全接受魔鬼的存在，但他否認他們具有獨立行為的能力。在基督教教義中，由於上帝對此世界的作為是迅即而直接的，這種可能性已被排除。因此，魔鬼只能做他們被允許做的事，他們也只被允許奴役和折磨那些依據上帝的判斷應當加以折磨和欺騙的人。在此意義上，那些（真正的）招魂現象固然可以歸結為魔鬼的行為（《上帝之城》，卷七，第 35 章），但需要記住的是，按奧古斯丁的說法，他們只能對有罪的頭腦施加影響（同上，卷十，第 21、22 章）：“non enim 〈aëria potestas〉 vincit aut subiugat nisi societate peccati”；也就是說，在每一個案例中都摻入了主觀的因素。從這一觀點出發，他積極地批判異教的觀點，反對魔鬼是一個純粹上帝與一個物質污染的世界之間的真實「中介」。

這樣做的結果並非除掉了魔王和他的下屬，而是使之靜態化。如此，大眾鬼怪學便和上邊提到的驅魔技術一起在中世紀倖存下來，一直到現代。



將「力量」與「仁慈」對立起來。<sup>174</sup>它也沒有像亞里士多德本人一樣費力不討好地試圖使兩者局部和解。基督教認識到，無論人類渴望理解和擁有力量的世俗欲望在原則上有多麼墮落，它都只是那種使自己免於危險和毀滅的完全自然、完全合理的衝動的扭曲。它也可以被解釋為人類無法認識到自身的至高至大之善的結果。所以，在基督徒們看來，對立並不發生在「仁慈」與「力量」之間，而是在對力量之愛與愛之力量之間。從這個角度看，神聖社會之秩序（*pax caelestis*）同時也就是愛之秩序。<sup>175</sup>這也許是神秘的，但不是神話的或假想的。它只意味着，完全相同的人類意願不應當與超驗對象（他們把這留給柏拉圖主義）相聯繫，而應當與那種將全新的面貌給予「對象」世界，從而「使得萬物皆新」的本原相聯繫。<sup>176</sup>這即是說，它提出與上帝相連（*adhaerere Deo*），與真善美、至高實在相連，因為這是個人重生和社會改革的基本原則，是人與人關係的全新實踐的出發點，是實現世俗生活之承諾的唯一真正的希望所在。這便是基督教針對異教的假設「正確的行動要求正確的思想」所提出的替代品，可以準確地稱之為「因信稱義」。

所以，基督教首先要求不把個人視為「宇宙物質中的一個小斑點」，而是「像流星一般劃過太空，在瞬間照亮天際，直到黑暗再次合攏」。不僅僅視為生物、種族、職業、文化或政治群體中的一個樣本（*ἄνθρωπος τις*），而是用德爾圖良的話說，視為「靈魂的容器」（*vas spiritus*），一個真正的意志主體（*voluntarius motus*），即有心智的、進行有意識行動的主體。個人通過一種意願之行為響應這一要求，即「靈魂對愛的牽引作出反

502

174. 本書第三章，頁 76（邊碼）。

175. 《上帝之城》，卷十五，第 22 章：“*ordo amoris, dilectionis, caritatis*”

176. 參看《上帝之城》的精彩章節，卷二十二，第 22、23、24 章。

應」，換言之便是通過皈依。於是，在古典世界毫不懷疑的自然之各種強制中，皈依成為了一項重要的基督教拯救方案。皈依的現象曾被亞里士多德所忽視，他的訓練是基於習慣適應（ἔθισμός）；也被普羅提諾所忽視，他所依賴的則是「對思辯能力的高強度培養」。的確，柏拉圖曾肯定了它的存在價值，尤其是在《理想國》與《會飲篇》中，他將皈依描述為一種「靈魂向着光亮的轉向」，將其與一種稱為愛（Ἔρως）的衝動的作用聯繫起來。<sup>177</sup>但是，如果細究的話，柏拉圖式的愛與基督教式的愛之間的相似性是淺層次的。柏拉圖的「激情」是一種超驗的激情，其下潛藏着一種假設，即儘管人們試圖用這個概念將可感世界與可知世界聯繫起來，但它們之間卻有着斷裂或中斷。為此而使用「愛」這個概念，極好地說明了科學如何訴諸神話或假說，來為它的人為建構增加一些真實性。這種「缺陷」正是基督教唯實論所大力批判的，據稱已被他們消除。在此，最初的假設上便存在着謬誤，於是柏拉圖的發明便完全是無根無據的，因為他盡力建立起來的聯繫早已存在了。所以，它只是使人意識到一種真正的需要，一種對聯繫的需要，不是在感覺與知識之間，而是在人類整體（意志主體）與「他在其中生存、運動並擁有其存在」的對象世界之間。但是，這種聯繫同樣也並不需要「建立」，它只需要被認知，因為它已經存在了，從世俗世界的起始便已存在，並將一直存在到它的終結。認識到它的存在便是認識到神的恩典的存在。<sup>178</sup>

503 人們需要恩典，因為人們需要領悟到一種聯繫，這

---

177. 《理想國》，518B及以下；《會飲篇》，202。

178. 參看本書第十章，頁 395（邊碼）中關於奧古斯丁「首先作為恩典博士」的內容。他對恩典的敘述與捍衛尤其在反對貝拉基的論文（ed. Bright）中發展起來。

種聯繫的實在性是，或者確切地說，將是不證自明的，只有那些固執和剛愎自用的盲目者不這麼認為。與依靠推理理性建立起來的那種假想的「聯繫」相比較，這一領悟絕對不含任何成分的假設或神話。它是一種直接的無中介的體驗（*intima scientia*），這種體驗與另一種心理事實，即每個人在第一次明白自己擁有感官體驗和鑒別的能力，並有責任和權利享受這種能力時所體驗的心理事實，完全是同一類型的。的確，也可以僅僅將其視為孩提時的同一體驗在以一種大大強化的方式復興。<sup>179</sup>這種體驗沒有也不需要任何「解釋」，使人注意到它也就是使人注意到生命具有意識這一事實。古典主義曾朦朧地領悟到這一點，但嚴重誤解了它的意義。

這樣看來，「恩典」便成為對一種完全正常且合法的人類需求（即對啟示和力量的需求）的回應。它所指向的理想在思想或精神上不是空虛的，<sup>180</sup>而是具有基督教的智慧或洞見（*sapientia*）。因為，正如奧古斯丁時刻強調的，信仰的需要是一種對理解的需求，這種需求不可能用任何知識的或道德的混亂來滿足，而只能依靠關於人類天賦的真正性質和如何享受這些天賦的最清晰的、最明確的知識。<sup>181</sup>這種知識不能被理解為「內在之光」的任何神秘的、突然的、難以解釋的和最終的賜予，而應當理解為一個漫長的、艱苦的自律過程的頂點。在這個過程中，自然的人逐漸被轉變為屬靈的人。<sup>182</sup>所以，

179. 本書第十章，頁 395（邊碼）。

180. 這裏又涉及到柏拉圖主義；參看本書第四章（頁 172〔邊碼〕）關於普羅提諾的部分，以及第十一章（頁 429〔邊碼〕）關於合一（*ένωσις*），即通過一種「排空」（*evacuation*）的過程使靈魂「純化」。

181. 參看《上帝之城》，卷二十一，第 19 章及以下，關於祈禱和聖餐的使用和濫用。

182. 《論真正的宗教》，第 26 章指出了屬靈之人的持續的進化階段。比較《論基督教教義》，卷二，第 7 章，以賽亞將朝向智慧的步驟（*gradus ad sapientiam*）概述為（一）*timor*（二）*pietas*（三）*scientia*（四）*fortitudo*（五）*consilium*（六）*purgatio cordis*。

對它的準確描述不是超驗，而是本性的實現，不是重建，而是重生和更新。這樣說就會帶來一個問題：恩典是如何發揮作用的？

504 作為一種違反科學分析的神秘事件，恩典的作用只能在形而上學的層面加以描述。奧古斯丁說：「它是靈魂的良藥，從內對身體發揮作用，正如藥物從外發揮作用。」<sup>183</sup>所以，它與精神狀態的關聯類似於鍛煉與身體狀態的關聯。它是對思想和道德的訓練。骨骼和肌肉是生理天賦的一部分，對於它們，有些人運用得多，有些人運用得少。不過就連參孫也會因為缺乏鍛煉或使用過度而喪失他的力量。關於天才的寓言也說明了同一個真理。從這裏，我們可以找到奧古斯丁對「典型是無償的還是有條件的」這一問題的回答。作為事物的必要組成部分，恩典就像大氣或陽光一樣是無償的、無條件的。但從理論上說，人們有可能將空氣和光線排斥出身體之外，儘管他們將為這一蠢行付出自然生命的代價。同樣，他們也可以自由地（如果他們選擇這樣做）拒絕和否定恩典，給精神帶來同樣災難性的後果。另一方面，絕大多數人都會（儘管是無意識地）樂於接受恩典的賜予，至少他們不會主動去自殺。但那些已經接受恩典的人中，並沒有多少領會到它的全部意義，即它可以怎樣幫助實現他們作為人的真正潛力。在這方面，奧古斯丁抨擊那種異教觀點，即「上帝幫助那些自助的人」。他宣稱，「上帝也幫助那些不自助的人，使他們自助。」<sup>184</sup>上帝的做法是給予他們必要的賜予，幫助他們形成善意。這即是說，他就這樣「在他們的心靈撒播愛，使治癒的靈魂不再出於對懲罰的恐懼為善，而是出於對正義之

---

183. 《上帝之城》，卷十五，第6章。

184. 《訂正錄》，卷一，第9章；《書信》，ccxvii(a)，第5章；《論毅力的賜予》（*De Dono Perseverantiae*），卷二十四，第60章。

愛」。<sup>185</sup>所以，如果我們考察一下恩典如何分階段完成這一有益的工作，會很有啟發性。

從自然美德（或內在美德）的概念出發，古典神學（即品達式神學）曾提出一種理論，指出靈魂如何從豐盛（prosperity）狀態下降至飽足、傲慢，最後陷於毀滅。儘管基督教的原初假設與之完全相反，但也需要對拯救的過程和方法提出一種可理解的闡述，其內容大致如下。恩典首先在靈魂中產生出一種關於「罪」的確信，使其相信自己所遭受的不適感（*perturbatio et miseria*）並非源自任何外物，而是源自它與生俱來的缺陷。不過，它同時會有一種感覺，即這些缺陷並非不可救治的，可以通過認識到一種有益的原則，認識到它能夠治療患病的思想來加以克服。這意味着「寬恕」，即認識到一旦接受了基督教的出發點，將會面臨着一種怎樣的清白而全新的人生。<sup>186</sup>所謂寬恕依賴於對基督教原則的接受，意味着謙卑（即「依靠上帝」[*adhaerere Deo*]）是人生更新的前提。不過，基督教式的謙卑並不是指面對世界時的自我貶低，而是一種獨立於世界的確信。這即是說，恩典首先帶來的是力量而不是虛弱，不是關於赫拉克勒斯或超人力量的白日夢，而是由於對啟示與力量的真正源泉的依賴所獲得的真實的力量。它使人能夠去克服內心的衝突和糾紛，並最終建立起靈與肉的和諧，即「上帝的和諧」。換言之，它指出了一種基督教特有的訓練方式，那是通往幸福圓滿之路。

的確，這種訓練方式是艱苦而嚴格的。正如奧古斯丁所指出，只要生命繼續，肉體就會一直與精神激烈對

505

185. 《論懲罰與恩典》（*De Correctione Et Gratia*），卷二及卷三。

186. 本書第七章，頁 264（邊碼）。朱利安不曾體會到寬恕的這一意義，其表現是他對君士坦丁的評價以及對「報應性正義（*retributive justice*）之鐵律」的重申。

抗（reluctationes），所以要求諸如「持續蒙恩」（perseverance）這樣的進一步的「恩典賜予」。<sup>187</sup>人的每一次道德或思想的成長都需要這種「持續蒙恩」。所以，這種訓練包括頻繁而積極的自我反省，其規則是：在一切關於思想與行為的疑惑和難題中，都要懷疑自己  
506 超過懷疑任何事、任何人。它還包括克制、仁慈等品德實踐。<sup>188</sup>最後，它還包括忍耐（patientia），以及在受苦和犧牲中所要遭受的一切。關於後者，可以注意到基督徒的標準並不只是用忍耐的強度和時間來衡量，也關注其結果。正如奧古斯丁所說：「成就殉教者的是他為之受難的事業，而非他受難這一事實。」這即是說，為了道德價值所受的苦必須是可以理解的，它所指向的目標必須在最高層次上是有價值的。在奧古斯丁看來，這個目標就是壓制混亂的狂熱（turbidus calor）和培養自發的力量（spontanea potestas）。正是這一目標解釋了基督徒的自律行為，並證明了它的義，同時將其與正在異教世界中流行的林林總總的苦行主義區別開來。這種自律被稱為肉體的壓制、至高的善、永恆的生命。<sup>189</sup>

實現這種生活狀態，便是實現一種異教可望不可及的智慧（即基督教式洞見的智慧）之理想。可以說，基督教的洞見體現為兩種模式：（一）實質的（而不是形式的）真理，（二）實質的（而不是形式的）道德。它可以被描述為愛之光照下的理性，而作為道德則是理性光照下的愛。所以，它同時是真理的價值和價值的真理。

---

187. 《論毅力的賜予》，卷一，第 1 章：“asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo.”

188. 《論大公教的道德》，第 19 章，第 35 節：“in coercendis sedandisque cupiditatibus quibus inhiamus in ea quae nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis eius”；《訂正錄》，卷二，第 33 章，關於牢記祈禱文「免我們的債，如同我們免了人的債」的重要性。

189. 《上帝之城》，卷十九，第 4 章，aeterna vita。

作為價值真理，它標誌着與古典科學所提出的真理理想分道揚鏢。這種理想曾被朱利烏斯·凱撒恰當地闡述為「在理性的冷光中領悟到的真理，沒有恨和愛、憤怒和遺憾這些使思想變得混亂的情緒」。<sup>190</sup>然而，在基督教智慧的光芒中，古典的真理理想暴露出了它的本來面目，即異端的面目。其原因有二，兩者是同樣重要的。其一，正如異端這個詞（αἵρεσις）所暗示的，古典的真理理想是一種主觀偏好或選擇的產物，用基督教的話說就是「人造的」。這並不是說它毫無用處，恰恰相反，它的主張在有限的程度上是合理的。不過，它只能從一致性、連貫性等角度捍衛這一主張，亦即只有將其與思想的「系統性」相聯繫，而後者本身便是人的思想為了人的目標而設計出來的，因而只能是人造的或假想的。因此，它的價值僅僅是功用性的或實用性的，具有一種與生俱來的、無法擺脫的相對性。其二，說古典真理是人造的真理，會使人注意到這一真理的製造者及製造的背景。然而，遺憾的是，這幾乎沒有為明確該真理的性質提供任何基礎。正如我們已經看到的，古典科學的理想是脫離實際的（in vacuo）「純粹」理性的理想，這種知識的理想從人的角度說是不可能的和荒唐的。正如奧古斯丁所堅持的那樣，沒有感覺便沒有知識，沒有知識便沒有感覺。不過，即使為了爭辯的目的而假設這一理想是可以實現的，其代價也是對知性主體的嚴重損傷。所以，無論從主觀還是客觀，從知者還是被知者的角度看，古典科學都是一種異端。它可以獲得一種常規的價值，但不可能具有本質的、創造性的，也就是神聖真理的價值。

507

---

190. Sallust, 《喀提林陰謀》，第 51 章，第 1-2 節。

對古典真理的批判同時也是對古典倫理的批判。對於古典主義來說，道德要麼是一種情感，要麼是一種理性。前者被認為是主觀的、特殊的、野蠻的，後者則是客觀的、普世的、屬於文明人的道德。<sup>191</sup>而基督教「智慧」跳過這些科學知性的異端思想，將道德判斷建立在善意（*bona voluntas*）上，從而賦予它一種任何常規的倫理系統都不具備的合法性。<sup>192</sup>這是因為，善意的判斷既不是盲目的本能情感的判斷，也不是個人或社會功利計算下的判斷。它是一種整體的人的判斷。所以，它既拋棄了野蠻主義的理想（用血思考問題），也拋棄了文明的理想（古典式的「無憂慮」[*ataraxia*]和「不動心」[*apatheia*]），而堅持「應當對各種情緒加以控制和約束，使它們轉而服務於正義」。「我們的問題，」奧古斯丁說，「不在於是否人感覺憤怒，而在於他為甚麼憤怒；不在於他是否悲傷，而在於為甚麼悲傷；不在於是否害怕，而在於為甚麼害怕。」<sup>193</sup>從這一全新的態度中，奧古斯丁為一種實質的（而非形式的）倫理找到了基礎，這種倫理完全包含在愛的律法（*lex caritatis*）之中。

「愛的律法，」他說，「涵蓋了所有哲學家的討論和著作，所有國家的所有法律。它體現在兩條誠命中，用基督的話說，所有的律法和先知都以這兩條誠命為基礎：你要全心、全性、全意、全力，愛主你的上帝。要愛人如己。」

---

191. 參看本書第七章，頁 270（邊碼）：朱利安對（一）君士坦丁的（二）安提阿人的基督教倫理的抨擊。

192. 《論自由的抉擇》，卷一，第 13 章，第 27 節。

193. 《上帝之城》，卷九，第 4 及 5 章



「這裏，」他總結說，「有你的物理學、你的倫理學、你的邏輯學。這裏還有值得讚賞的國家的拯救。」<sup>194</sup>

它提供了一個基礎，使心靈與感覺、思想與行為可以重新合作，滿懷熱情地（姑且這麼說）共同前進。所以，它作為一種拯救教義被提供給每個人，並通過他們傳播給「一個正在腐爛和瓦解的世界」。<sup>195</sup>

這樣看來，愛的律法的第一個作用便是減少市場上和學院裏的偶像——即世俗主義的神話。正如我們所見，這類神話一般有兩種類型：（一）古典物質論神話，（二）古典理念論神話。前者將宇宙視為一個巨大的機器，後者則視之為一個巨大的靈魂。對於奧古斯丁來說，機械式宇宙觀過於古怪，幾乎不值得一個嚴肅的思想者加以注意。<sup>196</sup>這種宇宙圖景是所有可能的抽象中最為粗糙的一種，而它所包含的心靈與動力的哲學，也只有那些把自己想象成自動控制系統的人才能想得出來，此種角色是人類依其本性不可能一直或長期維持的。而另一種宇宙觀，即靈魂式宇宙觀在古代社會更為流行，同時也更具誘惑性與危險性，因為它訴諸獻身與自我犧牲的精神，這是種族的本能中最為基本和根深蒂固的一種。然而，它運用這種精神的結果只是使它墮落、扭曲並最終毀滅。這是因為，這種宇宙觀既然含有一種不太可能實現的「合一」（unity）的理想，便意味着通過認同與沉浸其中來實現合一。對於任何這樣做的人，其結果在道德上與身體上都只會是災難性的。實際上，它要求每

194. 《書信》，第一三七，第5章，第17節。

195. 《上帝之城》，卷二，第18章：“doctrina saluberrima tabescenti et labenti mundo”。

196. 同上，卷八，第5章，第7節；卷十一，第5章。

509 個人放棄上帝賜予的地位，然後拜伏（這一行為並非現實，而只是他自己想象力的虛構）在以家庭、階級或國家為代表的所謂的「團體精神」面前。在這些人格化的象徵中，也許最為明顯的一個便體現為「家庭精神」，它的「不朽性」顯著地區別於它的「代表成員」（即該假想實體中的那些用法律術語說「擁有法人資格」的人）的暫時性。這裏的謬誤既是知識上的，也是道德上的。由於這種宇宙觀包含了一種邏輯上的錯誤，即相信「類型」本身是真實存在的，它便促使人們徒勞地用已逝先祖的使命將自己戲劇化。正是這種做法阻礙了生命個體的真正倫理發展之可能性。家庭如此，其他的任何團體也如此，儘管認為這種觀念具有普世性和終結性的乃是「永恆羅馬」。

推翻世俗主義的意識形態並不是要摧毀世俗社會的現實結構，而只是在新的光亮下審視這一結構。這樣做的意義相當重大，它不再將國家視為社會的最終形式，而只是用來規範奧古斯丁所說的「外在的」人（*exterior homo*）之間的關係的一種工具。國家運用種種方法來履行這一職能，這些方法的價值取決於它們作為「震懾惡人，使好人更加平安地生活其中的手段」是否有效。從這個角度看，世俗秩序的體系「並不是白白建立起來的」，而是具有「一定的理性與功用」的合理性顯著不過，<sup>197</sup>它由此獲得的優勢地位則完全的負面的，因為「法律只是去譴責行為，而不能消除邪惡的意向」。而且，它所採取的手段是壓制心理衝動，後者的爆炸性是與國家需要施加的壓力成正比的。「當正義並未受到珍愛，

---

197. 《書信》，第一五三，第 16 章：“non sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, unguis carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris. Habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Haec cum timentur, et coercentur mali et quietius inter malos vivunt boni.”

當對正義之愛無法戰勝作惡的欲望時，禁止只會加劇對所禁之事的渴望。」<sup>198</sup>這即是說，國家的角色純粹是形式上的，它可以「重建」或「革新」，但不可能「重生」。510  
在此，奧古斯丁指出政治行為的局限性，這使他不僅與古典理念論的主張劃清界限，也與那個名義上的基督教帝國所頒佈的許多欠考慮的法律劃清了界限。<sup>199</sup>

如果說奧古斯丁在此堅決否定了創造性政治的標榜，他的意圖也並非是要建立一種新的異端，類似於古典與後古典世界所流行的某種反政治異端。他不是一個憤世疾俗的基督徒，主張一種將自己在身體上或道德上或心靈上隔絕於人類社會的權利。如果他堅持自由的權利，那也不是那種「想甚麼便說甚麼，喜歡甚麼便想甚麼」的自由，而是在對真理的服從中的自由。這並非要忽視自由、平等和博愛這些經驗價值，而是感悟到這些價值所具有的一切真正意義都依賴於精神自由或「個人」自由的維持，如果任由邪惡的傾向奴役自己的思想，就是給了它最好的機會奴役自己的肉體。不過，奧古斯丁既不是孤立主義者，也不是德爾圖良所代表的那類分裂主義者。<sup>200</sup>對他而言顯而易見的是，凱撒的主張與基督的主張之間最終不會有任何妥協餘地。因此，凱撒必須放棄他的獨立標榜，臣服於基督的原則，否則他該為噩運作好準備了，他將為自己在與正義和真理的世俗衝突中犯下的罪惡和錯誤受到懲罰。而如他所說，基督的觀點並不是「我的國不屬於世界（THE world）」，而是「我的國不屬於這世界（THIS world）」。他的真意的最好體現是那句祈禱：「願你的國降臨」。<sup>201</sup>所以，如果將任

---

198. 《上帝之城》，卷十三，第5章。

199. 參看本書第五至九章。

200. 參看本書第六章。

201. 《訂正錄》，卷一，第3章，第2節。

何「道德的人」與「不道德的社會」之二元論作為最終真理，都是犯下了最為嚴重的異端罪行。這是對基督教承諾的否定，對基督教希望之基礎的摧毀。

511 另一方面，如果承認這一承諾的正確性，便是承認人類生活有可能實現新的融合，世俗異端的多種形態將最終被戰勝。這種融合之所以是可能的，是因為它的基礎是一種善，它不同於世俗主義的利益，而是公共的、普遍的、取之不盡的，它絕不會被沒收或壟斷，它幾乎便是上帝本身。所以，當它運用於個人領域時，它不會將人局限於狹小的城邦（一個區域的、種族的、文化的「聯合體」）中，也不會要他在同樣主觀的、人為的各種概念中進行選擇，即究竟是選擇「行動」的生活，還是選擇「理性」的生活、「社會」的生活或「沉思」的生活等等異端中的小異端。相反，它提供給人一種包含所有這些的「生活」，即「善意」的生活。於是，它戰勝了個人生活中的異端和分裂，也戰勝了那些危害社會生活的異端。因為它既然承認個人經驗中的一切內容都可以從個人意願的角度加以解釋，也就否定了社會「生活」中可能存在數量未知的不能融入群體的人，因為個體在追求諸如善這樣一些目標時自然會有意識地聯合起來。在此過程中，這種融合顯示了它驅除魔鬼的力量，一勞永逸地驅散了所有那些糾纏在政治思想中的怪力亂神。同時，它宣稱人類的團結不是一個遙不可及的混沌的希望，而是一個當下的活生生的現實。在它的光照下，人類友愛的一切障礙都暴露出純粹人為的真面目。正如我們已經提到的，這一團結的基礎是一種本性的聯合。<sup>202</sup>就是說，這是被賦予了感覺能力與思想能力的人的聯

---

202. 本書，頁 487（邊碼）。

合，<sup>203</sup>它超越了所有種族、階級、文化和性別的區分。<sup>204</sup>所以，「亞當便是所有人」，他並不是作為一種「類型」存在，而是他的個人體驗「預示」了他所有後代的體驗。也是由於這個原因，「每個人都是我的鄰居」。

承認這些命題中的真理便會明白，要想將人類友愛付諸實施，真正需要的是善意的協同努力。換言之，它所提出的乃是一種基於「信仰團結與和諧紐帶」的新型社會圖景。這種團結是絕對的，如此構建的社會是「基督中的一體」。同時，它也是普世的，其世界性連那個所謂的世界帝國都不曾夢想過。從潛在的意義上說，它與人類本身同樣廣泛和包容一切。而且，它在各種社會中是獨一無二的，因為只有它使「整體的生活」的保障不以犧牲局部為代價。但它並不反對個人人格的最全面發展，相反是要促進這一發展。這意味着它反對極權主義的世俗理想，無論後者以何種外觀出現。它的理想不是共產主義式的或法西斯式的，而是社群式的，即「聖徒組成的社群」。這也意味着它深刻的民主性，這包含了幾方面內容。其一，如奧古斯丁所說，「它從所有種族、所有文化中吸收公民，絲毫不考慮習俗、法律與制度的差異」。<sup>205</sup>其二，它向所有人施加完全相同的義務和責任，這些義務和責任都開列在「愛之法律」中。其三，由於它假定所有人都同樣是有罪的，因而絕對反對任何超人救世主的自封，反對人類將其命運交托到這個世間神的「美德」與「幸運」上。所以它要求一種全新的領導類型，無論在目的還是手段上都與這個世俗世界

512

203. 《論〈創世記〉字義注》，卷三，第20章，《論〈創世記〉：駁摩尼教》，卷一，第17章，第27節。

204. 《論三位一體》，卷十二，第7章，第12節：“hic factus est homo ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae”；比較《上帝之城》，卷二十二，第17章：“creatura est ergo Dei femina sicut vir”

205. 《上帝之城》，卷十九，第17章。

中流行的各種領導人物不同——這就是主教，如他所說，其名稱「不是身份的名稱，而是工作的名稱」。<sup>206</sup>由於上述原因，基督教社會自稱為「完美社會」（*societas perfecta*）。它不是世俗主義所小心保障的那種「和諧的外表與影像」，而是體現了一種和諧的實質，展示出人類所可能擁有的最完全的秩序與統一，在這一和諧中，團體的成員「熱愛着上帝，並在上帝中互愛」。<sup>207</sup>他們在新的誓言和聖禮（*sacramentum, sacrum signum*）中向這一和諧作出保證。這種聖禮與世間的公民聽命於世俗王權時的甘心屈從不同，它是一種從世俗性中解放出來的契約，由公開表白將與世俗主義（*peregrini*）分道揚鑣的人們相互執行。它是一種約定，不是對凱撒的神性的服從，而是從中拯救出來。它通過以聖父、聖子、聖靈的名義進行施洗而得到神秘的表達。<sup>208</sup>同時，它也是一種與所有否定或拒絕福音之人堅決對立的誓言。在這種對立中，基督教找到了俗世（*saeculum*）的真正邏輯，那便是人類歷史中的上帝之手。

從這個角度看，人類歷史的確呈現為一種「對立面的衝突」，但對立的內容並不是古典主義所說的那些。它們並不是相互鬥爭的自然力量的反映——人類僅在其中扮演一種不確定的角色，即「客觀過程的主觀因素」。它們也並不標誌着人類與自然的分離，或主觀與對象的分離，用這種衝突來實現物質的或觀念的（即純粹人類的、主觀的）利益，而後者始終離人的把握越來越遠。

---

206. 同上，卷十九，第 19 章。

207. 同上，卷十九，第 13 章。

208. 即《馬太福音》二十八章 19 節所給出的所謂施洗程序。密特拉教曾從羅馬軍隊那裏借來了聖禮（*sacramentum*）一詞，參看Cumont，《羅馬異教中的東方宗教》，〈序言〉，頁 10 及 207，注釋 5。關於公民施於凱撒的聖禮，參看Dessau，《拉丁銘文選》，8781（帕夫拉戈尼亞省[Paphlagonia]，公元前三年）。

正確的理解是，歷史是對一種鬥爭的記錄，它不是為了認識物質的或觀念的價值，而是為了將對真正價值（即真善美的價值）的感悟物質化、具體化並記錄下來，這些價值也因而成為歷史之生命與存在的前提條件。以此種方式，且只有以此種方式，人類的世俗奮鬥才能夠得到解釋和合法化，因為它只有這樣才能變得可理解。

所以說這些價值是真正的價值，是因為它們是本質的、實質的，且內在於宇宙的構造之中。它們從始至終存在，正所謂「太初有道」。所以，根本不存在本質的或實質的惡，人們所說的惡從本質上說必定是善的缺陷或扭曲。但世界上並沒有一種東西，其腐敗可以如此損害其本性，甚至消滅了它最後的痕跡。<sup>209</sup>換言之，即使是魔鬼的本性，因其也是一種本性，便也是善的，即使他為了說謊而說謊，他的謊言也有其「類真性」

（verisimilitude），即必須用真理的內容加以解讀。所以，善與真最初便在本性之中，而且是其最終的特徵。在充滿罪惡與謬誤的世俗衝突中，它們是與影像對立的實質，與分離對立的合一。這些影像全都只是扭曲的、局部的圖像，是對自身的拙劣模仿。在此種衝突中，誰會懷疑最後的勝利屬於哪一方呢？所以，那種體現在萬物之本性中的、明顯不可調合的對立不可能是終極的。的確，其宿命必將完全顯現在罪惡與謬誤的最終燃燒和毀滅中，它將昭示這個世界的更新。

514

基督在肉身中來臨（帶着所有在他之中完成和以他之名成就的宏偉事工）、人類的悔悟與意志轉向上帝、罪的饒恕、正義的賜予、對虔誠的信念……對偶像與魔鬼崇拜的顛覆、用考驗測試信心、那些

---

209. 《上帝之城》，卷十九，第12章。

執着者的淨化、他們從一切邪惡中解脫出來、審判之日、死者的複生、對那些不忠者的永久懲罰、最榮耀之上帝之社會的永久至高無上，以及該社會對上帝景象的永久熱愛——所有這些事件都在《聖經》中得到預言和承諾，其中的許多預言如我們所見，已經實現，所以我們應以真正的獻身精神，相信其餘的預言也會最終實現。<sup>210</sup>

預言這樣一個未來，便是相信這些價值不僅具有形而上的和自然的真實性，同時也具有歷史的真實性。這些內在於創造本原的價值在歷史中顯現為與創造性經驗相關的價值，逐漸在人類的意識中被具體化。因此，這種經驗可以被稱為對人類的訓練，以使他們具有對其真正的善的知識和愛。在此過程中，上帝是老師，人類是學生，成功的獎勵是永恆生命，失敗的懲罰則是死亡，即第二次死亡（或靈魂的死亡，而非肉體的死亡）。這即是說，這個世界相當於一個校舍，而不是一個監獄（*ergastulum*）。如果說人類受到的考驗和磨難過於嚴厲的話，其好處則在於，施加這些考驗是為了將他們從根深蒂固的罪惡與謬誤的深淵中解救出來，使他們為不遠的未來作好準備。<sup>211</sup>這是一個生機勃勃的未來，生命的意願在這裏完全不可分割。它的保證就在那句承諾之中：一個更好的「世界即將來臨」。

---

210. 同上，卷十，第 32 章（s）。

211. 同上，卷二十一，第 15 章。在這方面，基督教區分了身體的罪惡和道德的罪惡。關於身體的罪惡，參看《教義手冊》，卷三：“*Deus omnipotens ... nullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo*” 同時，基督徒的義務也需要與《約翰福音》九章 1-6 節的規定相一致。關於道德的罪惡，參看《論三位一體》，卷十三，第 16 章，第 20 節：它提到一種修正罪惡的呼籲，以及對罪惡的體驗和實踐，以及（最終）認為真正的幸福是不會在下界達成的。



所以，千禧年盛世的景象不是神話，不是不切實際的黃金時代之迷夢，也不是一個悠閒舒適的安樂鄉（這歸根結底代表了一種概念化想象之異端）。它的實現也不依賴於神靈的超人力量，無論是來自普羅米修斯的知識還是來自赫拉克勒斯一般的強壯。相反，它是向人類提供的一種遠景，人們為了這一遠景而工作和戰鬥，因為它是他們實現其人格的方式。

我們幾乎不可能對這一承諾的合法性提出置疑。從宇宙論的角度說，正如我們已經討論過的，它體現在創造與運動本原的本性之中。從歷史的角度說，它也曾經得到展示，一是通過基督（「無罪之人」，神人之中保）的一生，二是通過那些依靠基督的中保而領悟到拯救之路的人們的歷程。在這方面可以指出的是，基督教關於中保的教義的發展與異端的相關概念形成鮮明對比，後者不是將中保與真正的道成肉身相聯繫，而與「中保人」的存在聯繫起來，依據這種說法，拯救的可能正如它所依賴的這種人的存在一樣，變成了一種假設。<sup>212</sup>我們已經注意到，在這些觀念下面隱藏着最邪惡的異端，即關於兩個世界的異端，他們想用這種極不可靠的手段，在兩個斷開的世界之間架起橋樑。而對於基督徒來說，由於他相信只存在一個真實的世界，相信它不是原型化的世界，而是由具體的經驗組成的實際的世界，所以他可以說王國（the kingdom）已經在人們中間了，他們只需要有看見它的智慧和願望。這個王國便是神聖社會、信眾的集合、俗世中的教會（*ergo et nunc ecclesia regnum Christi regnumque sanctorum*）。因而，在人類歷史中，上帝之手便是上帝的力量，上帝的力量便是善的力量，即完全合一的意願的力量。

---

212. Plato, 《會飲》（*Symposium*）, 202D。

如此看待歷史，我們便會看到兩種社會的分界點：  
「兩者都享受世俗的善，承受世俗的惡，但有着不同的  
516 信仰，不同的希望，不同的愛。」<sup>213</sup>我們便會看到兩者  
間的「差異和矛盾」不是源於本性，而是源於意願。<sup>214</sup>而  
且，我們會體會到，善對於惡的最終的、徹底的勝利將  
會出現在世俗世界中。這不是一場純粹靠暴力來解決的  
鬥爭，彷彿發生衝突的力量僅僅是被動員起來的民眾。  
這也不是一場純粹的抽象觀念的戰鬥，發生在學院的純  
潔空氣中。它真正要求的是手與心與腦的共同努力，以  
揭露世俗價值的虛假性，維護基督教主張的真實性。另  
一方面，由於這是一場帶有謬誤和錯覺的衝突，所以它  
的發動不應當帶有敵意和仇恨，只應帶有同情和愛。向  
着這一目標前進的基督教戰士受到一種信念的激勵：既  
然基督教真理本身已是真正有益的，那麼接受它的那一  
瞬間便是對人類福祉最為重要的一刻。所以，在他們看  
來，歷史便是預言，它的真正意義不在於過去，也不在  
於當下，而在於未來，在於「即將到來的世界」。這一  
時刻的來臨之所以可能被延遲了，不是由於神聖的教導  
者出了任何問題，而只是由於人類的盲目和頑固抗拒。

---

213. 《上帝之城》，卷十八，第 54 章。

214. 同上，卷十一，第 33 章。

# 索引

(數字為原書頁碼，即中譯本的邊碼。)

- Academics 學園派 41, 154, 431  
Achaemenid 阿契美尼德 153  
Actium 阿克興角 (戰役) 15, 28  
adaptability of Roman genius 羅馬人天分中的適應性 95, 102  
Adonis 阿多尼斯 264  
Adrianople 阿德里安堡 318  
Aegae 埃迦伊 208  
Aeneas (*Aeneid*) 埃涅阿斯 (《埃涅阿斯紀》) 28, 64, 65ff.  
Aetian 埃提烏斯派 333  
Alans 阿蘭人 297  
Alaric 阿拉里克 332  
Alcibiades 阿爾西庇亞德 473  
Alcmaeonid 阿爾克邁翁 473  
Alexander the Great 亞歷山大大帝 15, 86-90, 278  
Alexandria 亞歷山大 (城) 190, 258, 271, 280, 332, 340  
Alecto 阿勒克圖 (復仇三女神之一) 69  
Alemanni 阿勒曼尼人 250, 297  
Alfaric 阿爾法里克 376  
*Alimentaria* 福利 140, 199, 220  
Ambrose 安布羅斯 187, 190, 201, 325, 332, 347-350, 374, 380  
Ammianus Marcellinus 阿密安·馬凱利努斯  
- philosophy of 其哲學 311-312  
- as historian 作為歷史學家 314ff.  
- limitations 其局限 316-317, 256, 271, 284, 288, 290, 344  
Anaximander 阿那克西曼德 422  
Anaximenes 阿那克西美尼 422  
Andromache 安德洛瑪刻 66  
Anthony, St. 聖安東尼 339-361  
Antigonids 安帝哥尼 90  
Antonines 安東尼諸帝 137-145  
Antoninus Pius 安托尼·庇護 137, 139, 141  
Antony, Marc 馬克·安東尼 11-13  
Anytus 阿尼圖斯 246  
Apollinaris, Sidonius 西多尼烏斯·阿波利拿里 353

- Apollinarist 阿波利拿里派 333
- Apollo 阿波羅 66, 68, 70, 84, 161, 274
- apotheosis 神化
- of Caesars 君主(凱撒)的神化 25, 110
  - for Christians 對基督徒而言的神化 371-372
- Apuleius 阿普留斯 100
- Ardashir 阿爾達希爾 153
- Argos 阿耳戈斯, 即伯羅奔尼撒半島 464
- Arianism 阿里烏主義 209, 233, 257, 332, 335, 340, 363
- Ariminum 阿里米努姆 256
- Aristides, Aelius 埃利烏斯·阿里斯提德 131
- Aristocracy 貴族政治
- republican, under Caesars 凱撒的共和式貴族政治 123ff.
  - imperial 帝國式貴族政治 144
  - local 地方的貴族政治
    - oppression of 地方貴族政治之壓迫 202, 252
    - frivolity of 地方貴族政治之輕浮 314-315, 331, 353
- Aristogiron 阿里斯托傑頓 57
- Aristotle 亞里士多德
- his idea of justice 其正義觀念 76
  - theory of human nature 其人性論 88-81
  - concept of the *polis* 其城邦概念 82-83
  - defence of slavery 其對奴隸制的辯護 84
  - 引用 31, 49, 74, 75, 86, 87, 103, 105, 111, 122, 141, 144, 234, 243, 368, 400, 451, 469, 478, 499, 501, 502
- Arius 阿里烏 210, 218, 232ff.
- Constantine and 與君士坦丁 249
- Arminius 阿米尼烏斯 116
- army 軍隊
- and emperor 軍隊與皇帝 109, 116-117
  - *curiales* in 軍隊中的區民 252-253
  - Christians discouraged from 被阻參軍的基督徒 285
  - recruiting in 4th century 四世紀的軍隊招募 297ff., 319-320
- Armorica 阿摩里卡 355
- Arnobius Afer 阿諾比烏·阿菲爾 191
- Arpinum 阿爾皮諾 142
- Artabanus 阿爾達班 467
- Ascanius 阿斯卡尼俄斯 70
- Asclepius 阿斯克勒庇俄斯 274
- astrology 占星學 2-3, 102, 132, 158, 478
- forbidden 被禁的占星學 255, 295

- Atbogastes 亞波加斯特 319
- Athanasius 阿他那修 187, 190, 339, 447
- contra mundum 反對孟他努主義 257-258
  - methods 方法論 258-259
  - Julian and 與朱利安 271, 284
  - Trinitarianism 三一論 361-362
  - and Arians 與阿里烏主義者 364ff.
- Athens 雅典人 82-83, 472-473, 493
- in Peloponnesian war 在伯羅奔尼撒戰爭中 85-86
- Atreus 阿特柔斯 66
- auctoritas* 權威 17
- of Emperor 皇權 116ff.
- Augusta, Livia 莉薇婭·奧古斯塔 131
- Augustan History* 《羅馬帝王紀》 173
- Augustine 奧古斯丁
- tribute to Cicero 稱讚西塞羅 39
  - tribute to Plato 稱讚柏拉圖 376
  - Vergilian antitype of *Civitas Dei* 維吉爾的「上帝之城」原型 71, 397
  - *De Moribus Ecclesiae* 《論教會道德》 342
  - *De Civitate Dei* 《上帝之城》 397ff.
  - modern estimates 現代人的評價 377
  - career 事業 381-382, 390
  - attribute to Classicism 對古典主義的態度 383-384, 400, 419, 430
  - *Confessions* 《懺悔錄》 386ff.
  - on stage-plays 論舞台劇 391
  - education 論教育 392ff.
  - religious development 其信仰的發展 395ff.
  - faith and reason in 信仰與理性 400ff.
  - philosophy of 其哲學 第十一章
  - Trinitarianism of 三一論 410ff.
  - Christology 基督論 416-417
  - epistemology 認識論 432ff.
  - view of *sapientia* 論「智慧」 435-436
  - on space and time 論空間和時間 438-439
  - human will 論人的意願 446ff.
  - interpretation of Scripture 經文詮釋 474ff.
  - philosophy of history 歷史哲學 480-481, 486, 496
  - disbelief in historical cycles 不信歷史循環 483
  - theory of two societies 兩個社會的理論 488-489
  - classification of gods 神的分類 497
  - on grace 論恩典 504

## 基督教與古典文化

- realizes limits of state action 認識到國家行為的界限 510
- 提及或引用 71, 73, 150, 163, 165, 214, 218, 241, 242, 248, 344, 503

### Augustus 奧古斯都

- aims 目標 1, 3
- success 成就 16-17
- constitutional position 憲政中的地位 19-20, 108-109
- policy 政策 22ff.
- apotheosis 神聖化 25, 110
- Vergil and 與維吉爾 28
- and Cicero 與西塞羅 38, 61
- permanence of his work 作品的持久價值 74
- methods 方法論 93-94
- Livy and 與李維 108
- peace policy 和平政策 115-116
- use of censorial power 監察權力的運用 121
- problems confronting 面臨的問題 122ff.
- currency reform 貨幣改革 143, 71, 102, 201, 278

Aurelian 奧勒利安 3, 152, 179

Aurelius 奧勒留 3, 137, 144, 386

Ausonia 奧索尼亞 66

Ausonius 奧松 313

### Barbarians 蠻族

- northern 北方的 116, 138
- invasions 侵略 153, 297, 319, 351
- conversion of 皈依 210, 217
- intermarriage with 通婚 311, 346
- Theodosius and 與狄奧多西 344-345
- Church and 與教會 357

亦見Constantine 君士坦丁, frontiers 帝國的防線, Goths 哥特人

Basil, St., and monasticism 巴西流, 以及隱修主義 341, 399

Bithynia 庇提尼亞 221, 262

*bourgeoisie*, Constantine and 資產階級, 與君士坦丁 182, 202, 205

Brasidas 伯拉西達 85

Brennus 布倫努斯 332 -

brigandage in 4th century 四世紀的盜匪行為 354

Brutus 布魯圖 13, 19, 57, 207

Caesarea 該撒利亞 183

Caesarism 帝政 115

- its failure 其失敗 157

- Caesaropapism 政教合一 187, 207, 268
- Caesars, literary tradition on 描寫帝王的文學傳統 126, 129
- calendar reformed by Theodosius 經狄奧多西改革的曆法 330-331
- Caligula, Gaius 蓋烏斯·卡利古拉 130, 132
- Calpurnia 卡普尼婭 119
- Camilla 卡彌拉 68
- Camillus 卡彌魯斯 100, 152, 212
- Cannae 卡奈 318
- Capitol as seat of university 作為大學所在地的卡皮托利山 310
- Capitolinus, Manlius 曼留斯·卡比托利那斯 107
- Capraria 加普拉利亞 270
- Carthage 迦太基 33ff., 67, 91
- Cassiciacum 加西齊亞根 384
- Cassius, Avidius 阿維丟·卡西烏斯 138
- Cassius, Dio 狄奧·卡西烏斯 122
- Catholicism, accepted as principle of citizenship 被接受為公民原則的  
大公主義 328-329, 332, 334
- Cato the Elder 老加圖 60, 94
- views and career of 觀點和事業 30, 32ff., 37
  - censorship 審查 33, 60, 94
- Cato Uticensis 小加圖 8, 10, 12-13, 124, 291
- Catullus 卡圖魯斯 35
- Cambyses 岡比西斯 466
- Candaules 坎道列斯 465
- Caninius 卡尼尼烏斯 8
- Capitol 卡皮托利山 310
- Carneades 卡涅阿德斯 195
- Celsus 凱爾蘇 231, 266-267
- Celtics 凱爾特人 6, 276, 487
- ensorial power 監察的權力 121
- Censorinus 肯索里努斯 158
- Chaeronea 喀羅尼亞 84, 87, 168
- Charybdis 卡律布狄斯 66
- Chlulus, Constantius 君士坦提烏斯·克洛盧斯 180
- Christianity 基督教
- Julian's opinion of 朱利安的觀點 263ff., 272
  - chief issues between Classicism and 與古典主義之間的主要問題  
355-356, 402, 410, 451, 480, 500-501
  - and barbarians 與蠻族 357
  - regarded as escape-religion 作為隱遁宗教的 264, 479
  - fourth-century work of 四世紀作品 360-361

- and Platonism 與柏拉圖主義 376-377

Christians 基督徒

- attitude to Empire 對帝國的態度 110, 139, 177, 182, 186, 213, 225, 228
- persecution of 受迫害 175, 220-221
- rights under Edict of Milan 《米蘭敕令》賦予的權利 178-179, 205
- Constantius Chlorus and 與克洛盧斯 182
- nominal, under Constantine 君士坦丁治下的名義基督教 208, 248, 312-313
- changes experienced by 經歷的變遷 221
- Julian and 與朱利安 267
- his toleration of 他對基督徒的容忍 283-284
- and Julian's educational schemes 朱利安的教育方案 288-289
- repudiation of cyclical theory of history 對歷史循環的批判 483
- theory of power 權力理論 501

Christology of Nicene Creed 《尼西亞信經》的基督論 235-236, 249

- of Athanasius 阿他那修的觀點 369-370
- of Augustine 奧古斯丁的觀點 416-417

Church 教會

- and Empire 與帝國 179, 182, 187, 189, 190, 232
- under Constantine 君士坦丁治下 205, 208, 209ff.
- early character and organization 早期的特性和組織 219-220
- formulation of creeds 信經的形成 224-225
- extent of its authority 管轄範圍 229, 349-250, 375
- philosophic deficiencies 哲學上的缺陷 231
- Constantius' demoralizing patronage of 君士坦提烏斯的不光彩的贊助 256
- resistance under Athanasius 阿他那修為首的抵抗 257
- Julian's view of 朱利安的觀點 270, 283
- worldliness of 其世俗化 272
- effects of Julian's attack 朱利安攻擊的影響 293
- under Valentinian 瓦倫提尼安治下 99-300, 317
- under Theodosius 狄奧多西治下 324, 346-247
- and Kingdom of God 與上帝之國 359ff.

Chrysippus 克律西普 50

Cicero, M. T. 西塞羅 8, 9, 12, 13, 19, 24, 102, 105, 112, 243, 273, 497

- great influence 巨大影響 38-39
- philosophic views 哲學觀點 39ff.
- historical estimates 歷史評價 43-44
- theory of property 財產權理論 45
- *De Officiis* 《論義務》 46ff.



- on justice 論正義 48ff.
  - fortitude 勇敢 50-51
  - temperance 節制 51
  - economics 經濟 52-53, 54
  - republican doctrine 共和國原則 57
  - *concordia ordinum* 協同政治 58-59
  - *De re publica* 《論共和國》 59-60
  - Augustus and 與奧古斯都 61
  - concept of "fortune" 幸運觀念 99
  - scheme of education 教育方案 146, 149-150
  - Lactantius and 與拉克唐修 39, 191
- Cimmerian 辛梅里安人 466
- civitas terrena* of Augustine 奧古斯丁的「世俗之城」 488ff.
- citizenship, widening grant of 擴展公民權 22, 137
- education for 公民教育 145
  - monastic subversion of 隱修主義對公民權的顛覆 269, 285  
亦見 *virtues, civic* 公民的美德
- Classical studies, Julian and 朱利安與古典文化的學習 286-287
- Classicism 古典主義
- aims of 目標 第三章各處
  - Augustine and 與奧古斯丁 383、第十一章各處
  - Christianity (*q. v.*) and 與基督教 (亦見相關詞條) 182, 214, 225, 237, 240, 243, 244, 246, 267, 332, 356-357
  - Lactantius and 與拉克唐修 192-193
  - survival in Constantine 在君士坦丁那裏的存留 216ff.
  - collapse of 其崩潰 355
- Claudius emperor 克勞狄皇帝 22, 103, 130
- Claudius 克勞狄 (皇帝) 22, 103, 130
- Claudius, Appius 阿庇烏斯·克勞狄 100
- Cleanthes 克林塞斯 165
- Clement of Alexandria 亞歷山大的克萊門特 226
- clergy, privileges granted to 給與教士的特權 256, 282, 325
- restraint of abuses 限制濫用教士特權 295
- Codex Theodosianus 狄奧多西法典 352ff.
- Colchis 科爾喀斯 464
- Commodian 考摩典 162, 476
- Commodus 康茂德 2, 173
- compensation, law of, in Herodotus 希羅多德的補償法則 460ff.
- conservatism 保守主義
- in Levy 李維的保守主義 104
  - specific feature of *Pax Augusta* 「奧古斯都和平」的特點 110, 160

Constantine 君士坦丁

- work of 著作 151-152, 176, 182-183, 190, 197, 211, 236
- criticized 被批判 217
- career 事業 180
- character and motives 性格與動機 182-183, 211, 214
- Eusebius and 與優西比烏 183-184, 208
- moderation 調和主義 187
- reforms 諸項改革 198ff.
- taxation 稅收 202-203
- criminal legislation 刑法 203ff.
- and bourgeoisie 與資產階級 182, 202, 205
- and Church 與教會 205, 207, 209
- and Crispus 與克里斯普 207
- founds New Rome 建立新羅馬 209
- philo-barbarism 偏愛蠻族 211, 217, 264, 345
- Nicene Council 尼西亞會議 210
- imperfect appreciation of Christianity 對基督教有保留的好感 215-216
- Arian tendencies 阿里烏主義傾向 249
- peace with Persia 與波斯的和平 250
- Julian's opinion of 朱利安評君士坦丁 263-264, 270
- compared with Theodosius 與狄奧多西比較 355-256, 273, 278, 280, 285, 325

Constantine II 君士坦丁二世 261

Constantinianism 君士坦丁主義

- indictment of 其指控 252ff., 259
- repudiation by Julian 朱利安對其的否定 273
- basis 其基礎 294

Constantius II 君士坦提烏斯二世 187, 190, 218, 250, 261, 284, 289, 306, 326, 335

- attack on paganism 攻擊異教 254-255, 329
- patronage of Church 贊助教會 255-256, 295
- dictates to Church 命令教會 187, 257
- his Arianism 其阿里烏主義 258, 273
- conflict with Athanasius 與阿他那修的衝突 259
- Julian's panegyrics on 朱利安對其的推崇 279
- and classical literature 與古典文獻 286

Constantius Chlorus 君士坦提烏斯·克洛盧斯 180, 182, 262, 264, 301

- Julius C. 朱利烏斯·君士坦提烏斯 261

conversion (Platonic vs Christian notion of) 皈依 (對比柏拉圖的與基督教的皈依概念) 502

Corcyra 科西拉 85, 473

- corporations 企業
- millers' 磨坊企業 295
  - stringent regulations 嚴格的規則 302
  - *navicularii* 船主 303-304
  - others 其他 304
- cosmology, classical and Christian 古典的和基督教的宇宙論 238-239
- Councils 會議
- of Constantinople 君士坦丁堡會議 328
  - of Nicaea 尼西亞會議 183, 187, 209, 234, 249, 328
- courage, Cicero's conception of 西塞羅的勇氣概念 50-51
- court, imperial 帝國宮廷 131, 188-189, 232
- Creeds, formulation of 信條原則 224-225
- Crispus 克里斯普 207
- Crassus 克拉蘇 49, 53, 55
- Croesus 克婁蘇 465, 467
- curiales* 行政區公民
- burdens of 其負擔 202, 205, 252, 298, 306, 311, 320, 352
  - Julian and 與朱利安 281-282
- currency 貨幣
- reforms of Augustus 奧古斯都的貨幣改革 143
  - flight in 3rd century 三世紀的鬥爭 153
  - post-Constantinian 後君士坦丁時代的貨幣 253-254
- Cynics 犬儒主義者 31, 228, 269-270
- Cyprian 西普里安
- description of conditions in 3rd century 描述三世紀面貌 154-155
  - his authoritarianism 其權威主義 230
- Cyrenaics 昔勒尼派 31, 228
- Damasus 達瑪蘇 272
- De Civitate Dei* 《上帝之城》 397ff.
- De Officiis* 《論義務》 46ff.
- (of Ambrose) (安布羅斯著) 373-374
- De re publica* 《論共和國》 59ff., 491
- De Rerum Natura* 《物性論》 35
- De re rustica* 《論農業》 33
- De Virginitate* 《論貞操》 374-375
- Decebalus 德凱巴魯斯 137
- Decius 德西烏斯 152
- defensores civitatum* 「民權維護機制」 301-302
- Deioces 戴奧塞斯 466
- delatio* 告密制度 120, 139

- Demosthenes 狄摩西尼 152
- demons 魔鬼 169, 171, 500
- Diocletian 戴克里先 3, 188, 292
- edict on prices 價格法令 142, 154, 175, 181
  - policy and régime 政策與政權 151, 174, 179
  - its failure 失敗 181
- Diogenes Laertius 164
- divination 占卜
- forbidden 禁止占卜 255, 295, 329
  - Julian and 與朱利安 291
  - 亦見astrology 占星學
- Domitian 圖密善 133, 138
- Donatus 多納徒 154, 205, 207
- Donatist Schism 多納徒派分裂 206, 209
- Dura, peace of 杜拉的和平 290, 297
- economics 經濟
- of Roman empire, under Antonines 安東尼諸帝統治下的羅馬帝國  
經濟 141ff., 175, 202, 217
  - post-Constantine 後君士坦丁時期的經濟 253
  - study despised by Cicero 西塞羅輕視經濟學研究 149
- Edessa 愛德薩 284
- Edict 敕令
- of Milan 米蘭敕令 176, 178-179, 205, 207, 214, 294, 328
  - on Prices 價格敕令 亦見 Diocletian 戴克里先
  - closing temples 關閉神廟 254-255
  - prohibiting intermarriage with barbarians 禁止與蠻族通婚 311
  - against ambitus 反行賄受賄 322-323
  - of Thessalonica 帖撒羅尼迦敕令 327-328
  - against paganism 反異教 329-330
  - on liabilities of senators 元老院議員的責任 353
- education 教育
- Cato and 卡圖與教育 33
  - supreme duty of polis 城邦的最高義務 84
  - Roman, for citizenship 羅馬人對於公民的教育 145ff.
  - influence in Middle Ages 在中世紀的影響 145
  - Julian and 朱利安與教育 286-287, 309
  - under Valentinian 瓦倫提尼安治下的教育 309-310
- Empedocles 恩培多克勒 171
- Emperors 皇帝
- and army 與軍隊 115-116

- wide functions 廣泛的功能 118
  - relation to legal system 與法律系統的關係 119ff.
  - censorial power 監察權 121
  - and senate 與元老院 125-126
  - difficult position 困難的地位 127, 129, 132
  - apotheosis 神化 126, 129
  - Illyrian 伊利里亞王朝 151, 174
  - authority of Christian 基督教權威 185-186
- Empire, Roman 羅馬帝國
- (early) (早期) 4, 18, 28
  - (later) Vergilian conception of (之後) 維吉爾的羅馬帝國概念 28-29
  - basis of its permanence 其持久的基礎 72-73
  - phases 階段 114
  - Christian attitude to 基督徒對其的態度 亦見 Christians 基督徒
  - foreign policy 外交政策 116
  - zenith under Antonines 其在安東尼諸帝治下的頂峰 137ff.
  - economics of 經濟 141-142
  - municipalities in 其中的自治市 144-145
  - breakdown in 3rd century 三世紀的崩潰 152ff.
  - suggested causes of decline 提出的衰亡原因 155-156, 173
  - efforts to combat 努力拚搏 174-175
  - possibility of a Christian 基督徒的可能性 179, 185
  - despotism in 專制獨裁 181-182
  - Christian Empire distinguished from Oriental monarchy 與東方君主制區別的基督教帝國 187
  - organization under Constantine 君士坦丁治下的組織 190
  - Tertullian and 與德爾圖良 227
  - administration, post-Constantine 後君士坦丁的行政部門 250-251
  - barbarian pressure on 蠻族壓力 297-298
  - and Goths 與哥特人 345-346
  - Orthodox, development of 正教的發展 328-329, 336
- Epicureanism, attitude to state 伊壁鳩魯主義對國家的態度 37, 40, 369
- Epicureans 伊壁鳩魯派 31
- Epicurus, Lucretius and teaching of 盧克萊修與伊壁鳩魯學說 35-36
- Erasmus 伊拉斯謨 39
- Eryx 厄律克斯城 68, 69
- etiquette 禮儀制度 200, 308
- Etruscans 伊特魯里亞人 95
- Eugenius 歐根尼烏斯 319, 347
- Eunapius 歐納皮奧斯 268
- Eunomian 優諾米派 332-333

- Eusebia 歐茜比亞 262  
Eusibius of Caesarea 該撒利亞的優西比烏 182, 183ff., 191, 208, 218, 232  
Eutropius 歐特羅皮烏斯 183, 289, 323  
Evander, Arcadian 埃萬德爾 67
- faith and reason, antithetic or complementary 信仰與理性，是反題還是  
互補 222ff., 227ff., 401-402
- Family 家庭
- in Lactantius 拉克唐修那裏的家庭 194
  - Roman conception 羅馬的家庭概念 198, 199, 326
  - discipline 紀律 300
  - of convicted conspirator 判同謀罪的家庭 323
- 亦見 marriage 婚姻
- Fausta 福斯塔 207  
Ferrero 費萊洛 39  
Firmicus Maternus 費爾米卡斯·馬特納斯 254  
Flamininus 弗拉米尼那斯 26, 92  
Flaminius 弗拉米尼烏斯 100  
Flavius 弗拉維烏 8
- fortune, content of idea 「幸運」觀念的內容 99, 168, 478-479  
亦見 virtue 美德
- frontiers of empire 帝國的防線 116, 153, 217
- Rhine-Danube 萊茵—多瑙河 250, 297
  - Julian's policy 朱利安的政策 289
- 亦見 Barbarians 蠻族
- functionalization of society 社會的功能化 305ff.
- Gaius 蓋烏斯 150  
Gaius Caligula 凱烏斯·卡利古拉 130, 132  
Galen 伽倫 233, 444, 469  
Galatia 加拉提亞 272  
Gallienus 伽利努 152, 172, 303  
Gallus 伽盧斯 250, 261  
Gaul 高盧
- Caesar and 與凱撒 6
  - Julian in 朱利安在高盧 250, 261
  - seized by Barbarians 被蠻族奪取 351
- Georgics 《農事詩集》 65  
Germania of Tacitus 塔西陀的日耳曼 135  
Germanicus 格馬尼庫斯 129  
George of Cappadocia 卡帕多西亞的喬治 259, 271, 280

- Gnosticism 諾斯替主義 159, 226, 369
- gods 諸神
- in Vergilian theology 在維吉爾神學中 68ff.
  - foreign, adopted by empire 帝國接納的外來神 161
  - Julian's scheme 朱利安方案中的諸神 274, 278
  - origin of 起源 497-498
- Goths 哥特人 297, 332, 337
- Valens and 與瓦倫斯 318
  - Theodosius and 與狄奧多西 319, 345-346
- Gracchus 革拉古 7, 17, 34, 43, 49, 119, 209
- Grace 恩典
- doctrine of 恩典學說 242, 374, 377, 451, 453-454
  - operation of 恩典之發揮作用 503ff.
- Gratian 格拉提安 189, 299, 322, 323
- and Ausonius 與奧松 313
  - accession and death 即位與死亡 318ff.
  - and Ambrose 與安布羅斯 375
- Greeks 希臘人
- achievements and ideals 成就與理念 74ff.
  - fundamental problem 根本問題 76
  - political experimentation 政治實驗 77
  - effects of Peloponnesian war on 伯羅奔尼撒戰爭對希臘的影響 84-85
  - later history 之後的歷史 85-86
  - fall of *polis* 城邦的消亡 86
  - their idealizing of early Rome 對早期羅馬的理想化 89-90
  - apply Trojan myth to Rome 將特洛伊神話用諸羅馬 91
  - under Roman rule 在羅馬的統治下 91
  - Sallust's opinion of 撒魯斯特的看法 94
  - theory of "supermen" 「超人」理論 110-111
- Gyges 吉格斯 55, 465
- Hellenism condemned by Vergil 遭維吉爾譴責的希臘主義 67
- Roman passion for 羅馬對希臘主義的熱愛 92, 285
- Hellenistic influences in Rome 希臘化在羅馬的影響 30-31
- in East 希臘化在東方的影響 90
- heresy 異端
- political and philosophical, in Empire 帝國內政治與哲學上的異端 161ff.
  - suppression by Theodosius 狄奧多西對異端的鎮壓 332-333
  - philosophic 哲學異端 423

- of Marcion 馬西昂異端 475
- 亦見 Arianism 阿里烏主義
- Hadrian 哈德良 137-139, 141
- Halicarnassus 哈利卡爾納蘇斯 26
- Harmodius 哈謨狄烏 57
- Hastings 黑斯廷斯 377
- Hecataeus 赫卡泰 457
- Helios, King 赫利俄斯神 263, 266, 274, 275, 278, 291
- Heliogabalus 埃拉加巴盧斯 3
- hero-founders of states 建立國家的英雄 86, 105, 212
- Heracles 赫拉克勒斯 87, 112, 141
- Herodotus 希羅多德
  - his aims 目標 456ff.
  - Heraclitus' influence in 受赫拉克利特的影響 458, 460
  - his philosophy and conclusions 其哲學與結論 462-468
- Hesiod 赫西奧德 76
- Hippodamus 希波丹姆 78
- Hippocrates 希波克拉底 275, 423, 469
- historia*, significance of term 「歷史」一詞的重要性 457
- historiography 歷史編撰 亦見 history 歷史
- history 歷史
  - theory of, Sallust's 撒魯斯特的歷史理論 17
  - Livy's 李維的歷史 96
  - Cicero's 西塞羅的歷史 149-150
  - Herodotean and later 希羅多德式及其後的歷史 456ff.
  - Thucydidean 修希底德式歷史 469, 471-474
  - cyclical theory of 歷史循環論 483
  - of Rome, illustrating failure of secular ideal 羅馬歷史，證明世俗理想的失敗 494
  - Christian conception of 513ff.、第十二章多處
  - 亦見歷史學家名字的詞條
- Holy Spirit, doctrine of 聖靈教義 363, 375
- Homer as theologian 荷馬作為神學家 419ff., 459
- honestiores and humiliores* 上等人 and 下等人 118, 138, 181
- Horace 荷拉斯 94, 161
- Horus 荷魯斯 170, 274
- Idealism 理念論
  - classical 古典理念論 219, 508
  - Platonic 柏拉圖的理念論 81ff.
  - Plutarch's 普魯塔克的理念論 169



- Tertullian and 與德爾圖良 229
- logical weakness of 其邏輯缺陷 97-98, 102
- justice defined by 對正義的定義 103, 219, 238-239, 426-427, 508
- Ilium 伊里昂城 66
- Illyricum 伊利里亞 152, 174, 261
- imperialism, Roman 帝國主義，羅馬的
  - its ill effects 壞的影響 4, 18, 29, 123, 495
  - ecclesiastical 教會帝國主義 188
- Imperium* under principate 元首制下的統治權 19, 23
  - *legitimum*, in Sallust 撒魯斯特那裏的「合法主權」 105
  - of Christian emperors 基督教皇帝的統治權 186-187
  - under Valentinian 瓦倫提尼安治下的統治權 299, 442
- individual and community 個人與群體 76, 77
- Intelligence or Mind (*νοῦς*) 理智或心靈（努斯） 78-79, 168
- intermarriage 通婚
  - Romans and barbarians 羅馬人與蠻族 311
  - Jews and Christians 猶太人與基督徒 335
- Ionia 伊奧尼亞 77, 85, 423, 458ff., 462, 467, 469, 499
- Isis 伊西斯 169-171
- Isocrates 伊索克拉底 87, 287
- Isthmian 科林斯地狹（的） 92
- Italy in *Aeneid* 《埃涅阿斯紀》中的意大利 66, 67, 68
  - Constantine's invasion of 君士坦丁入侵意大利 183, 315
- Jerome （聖）哲羅姆 218, 285, 295, 344
- Jerusalem 耶路撒冷 208, 280
- Jews, Judaism 猶太人，猶太教 90, 102, 138-139, 208, 250, 265, 370
  - restrictions on 對其的限制 255
  - concession to 對其的讓步 331
  - unique status under Theodosius 狄奧多西治下的獨特地位 334-335
- Johannes 約翰尼斯 325
- Jovian 約維安 292
- Jugurtha 朱古達 17, 44
- Julian the Apostate 叛教者朱利安
  - seizes power 奪權 260
  - career 生涯 261-262
  - character and aims 性格與目標 262-263
  - opinion of Christianity 論基督教 263ff.
  - his Platonism 其柏拉圖主義 273

## 基督教與古典文化

- and theogony 其與神譜 274
  - on racial characteristics 論種族特徵 276
- Julius Caesar 朱利烏斯·凱撒 22, 26, 49, 53, 55, 59, 95, 102, 278, 345, 506
- career 生涯 4ff.
  - reforms 改革 7-8
  - dictatorship 獨裁 8
  - contemporary and later estimates 當時及以後的評價 9, 10
  - his Philhellenism 其親希臘主義 92
  - Augustus' relation to 奧古斯都與其的關係 108-109
- Juno in *Aeneid* 《埃涅阿斯紀》中的朱諾 68, 69-70
- Jupiter, Jove 朱庇特神 70, 161
- jurisdiction within *ecclesia* 教會內的裁決 220
- jurisprudence, in educational scheme 在教育計劃中的法學 150
- jury-courts 法庭 119-120
- justice: 正義
- Cicero's conception of 西塞羅的正義概念 48ff.
  - cosmic, in *Aeneid* 《埃涅阿斯紀》中的宇宙正義 70-71
  - in Aristotelian and earlier Greek thought 在亞里士多德思想和之前的希臘思想中 76-77
  - "the bond of men in states" 「城邦人之紐帶」 103
  - Ulpian and 與烏爾比安 150
  - under Sacred College 樞密院 181-182
  - Lactantius on 拉克唐修論正義 193-194
  - post-Constantine 後君士坦丁 250
  - under Julian 朱利安治下 281
  - under Valentinian 瓦倫提尼安治下 300-301
  - perverted by lawyers 法律被律師扭曲 316
- 亦見 law 法律
- Justin Martyr 殉道者游斯丁 221, 222, 230
- Justina 游斯丁娜 335, 347
- Justinian 游斯丁尼 93
- Juvenal 尤維納利斯 124, 158, 314
- Labarum*, the 拉布蘭旗 180, 211, 215, 285
- Lactantius 拉克唐修 175, 186, 218-219
- *Institutes* 《神聖制度》 39, 191
  - discussed 對其的討論 192ff.
  - social theories 社會理論 194-195
- latifundium* 大農場 125, 142
- latium 拉丁姆 66, 67

## law 法律

- development under principate 在元首制下的發展 23, 119ff.
- by early legislation 早期立法 106
- by Hadrian 哈德良的法律 139-140
- under Sacred College 樞密院 181
- 4th century 四世紀 189
- Constantinian 君士坦丁的法律 198-199
- criminal 刑法 203, 300
- Christianizing of 法律的基督教化 325
- affecting family 影響家庭的法律 326
- against paganism 反異教的法律 329-330
- heresy 反異端的法律 332-333

law-courts, ecclesiastical 教會法庭 256, 295, 300, 325

leadership in free state 自由國家中的領導人

- Cicero and need for 西塞羅與對領導人的需要 24, 59, 60
- demand for, in Greece 希臘對領導人的需求 87
- Augustus claims to solve problem 奧古斯都聲稱解決了問題 109
- Julian on 朱利安論領導人 278-279, 512

Lepidus 雷比達 4, 12, 19

*Lex Laesae Maiestatis* 《主權破壞法》 20, 120

*Lex Regia* 《君主法》 20, 121, 122

Licinius 李錫尼

- colleague of Constantine 君士坦丁的同行者 178, 180
- defeat of 李錫尼之敗 207, 215

literature, place in Roman education 文學，在羅馬教育中的位置 146, 286

Livy 李維

- his use of history 對歷史的使用 96, 98-99
- method 方法論 99-100
- attitude to *religio* 對宗教的態度 101
- to innovation 對革新的態度 103-104
- to democracy 對民主的態度 106-107
- his aim, to recommend principate 目標，推薦元首制 108, 317

*Logos*, the 邏各斯 410, 421-422, 428, 431, 450

- in Arianism 在阿里烏主義中 233-234
- in Julian's philosophy 在朱利安的哲學中 277-278

Lucceius 盧凱烏斯 149

Lucian 盧奇安 163

luck or fortune, belief in 相信幸運 158, 478ff.

Lucretius 盧克萊修 35ff., 39, 42, 101, 148

Lugdunum 盧迪南 319

Lycurgus 萊喀古斯 77, 86, 265

Lysias 呂西亞斯 287

Macellum 馬塞魯姆 261

Madaura 麥道拉 381

Maelius, Spurius 買留斯·斯普利烏 43, 107

Magentius 馬格嫩提烏斯 250, 257, 261, 289, 381

man 人

- Plato's concept of 柏拉圖的人的概念 81
- Aristotelian view 亞里士多德的觀點 74, 81-82
- place in nature 在自然中的位置 240
- in Julian's scheme 朱利安計劃中的人 278
- Galen on 加倫論人 469-470

Manicheans, Manicheism 摩尼教徒，摩尼教 295-296, 332-333, 342, 382, 447, 475

Manilius 瑪尼留斯 159

Marcellinus, Ammianus 阿密安·馬凱利努斯 311-316, 256, 271, 284, 288, 290, 344

Marcion 馬西昂 266, 475

Marcus Aurelius 馬可·奧勒留 138, 141, 166-167, 278

- Meditations 《沉思錄》 386

Mardonius 馬多尼 466

Marius 馬略 4, 7, 43, 117

marriage and divorce 結婚與離婚

- laws on 相關法律 199, 204, 327, 335
- Ambrose on 安布羅斯論結婚與離婚 374-375

Marullus 馬魯路斯 8

Maternus, Firmicus 費爾米卡斯·馬特納斯 255

matter in Platonic cosmology 柏拉圖宇宙論中的物質 78-79

Maximian 馬克西米安 3, 177, 180, 202

Maximus, Fabius 法比烏斯·馬克西姆 33

Meletus 美勒托 246

Messenian 美塞尼亞 499

Metellus 麥特魯斯 8

Mezentius 墨贊提烏斯 68

Mithra 密特拉 3, 274

Moguntiacum 莫根台孔 297

monasticism 隱修主義

- growth of 其增長 268
- weaknesses 其弱點 269-270, 338ff., 342-343

monotheism, solar 一神論 272, 278, 285

morality, classical conception of 道德，古典的道德概念 507

- municipalities 自治市
- under Antonines 安東尼諸帝治下 144
  - under Valentinian 瓦倫提尼安治下 301, 305
  - under Theodosius 狄奧多西治下 352-353
- Mursa 穆爾薩 257, 289, 381
- Mystery cults 秘儀 31, 295
- “nature” 「自然」
- in Stoic thought 斯多亞思想中的自然 165, 196
  - human 人的自然 469-470
- nemesis* in Herodotus 希羅多德那裏的「報應」 465ff., 496
- Neoplatonism 新柏拉圖主義 172, 233, 234, 291, 382, 428
- Nerva 內爾瓦 137-140
- Nicene Council 尼西亞會議 183, 187, 209, 234, 249
- Creed 信經 210, 218, 231, 248, 273, 328, 332, 375
  - as basis of subsequent thought 作為隨後思想的基礎 359ff.
- Nicias 尼昔亞斯 85, 290
- Nicomedia 尼科彌底亞 180, 183, 249
- Nisibis 尼西比 250, 290
- Octavian 屋大維 見Augustus 奧古斯都
- Orentes 奧倫特斯河 15
- Orestes 俄瑞斯忒斯 264
- Orientalism 東方主義
- and *Romanitas* 與羅馬精神 15
  - of Carthage 迦太基的 67
  - in 3rd century A. D. 公元三世紀的 154, 188-189, 308
- Origen 奧利金 226, 245
- “original sin” 原罪
- doctrine of 相關教義 241
- Orpheus 奧菲斯
- Osiris 奧西里斯 169, 170, 274
- Ostian Way 俄斯替亞道（羅馬城外） 304
- Pachomius 帕高米烏 341
- paganism, final overthrow 異教（最終被推翻） 329ff.
- Palmyran 巴爾邁拉 154
- panem et circenses* policy 「麵包與競技」政策 18, 25, 35
- Pannonia 帕諾尼亞 250, 261
- Paphlagonia 帕弗拉戈尼亞 272
- Paterculus, Velleius 維萊烏斯·帕特庫盧斯 38

- Pax Augusta* 奧古斯都和平
- significance 意義 25
  - as seen by Vergil 維吉爾的看法 27
  - conservative force 保守力量 110, 126
- pax terrena*, origin and phases of 「世俗和諧」, 起源與階段 490
- Pelagius 貝拉基 452, 453
- Peloponnesian war 伯羅奔尼撒戰爭 84-85
- Perusia 貝魯沙 14
- persecution 迫害
- of Christians 對基督徒 175, 220ff.
  - of pagans 對異教徒 254-255
  - of heretics and schismatics 對異端和分裂主義者 257, 272
- Persia 波斯
- Herodotus' treatment of 希羅多德的描述 456, 466-467
- Petronius 佩特羅尼烏斯 124, 142, 147
- Pharsalus 法薩羅 12-92
- Philosophy 哲學
- limitations in Roman mind 羅馬人頭腦中的局限 148
  - method 方法 163-164
  - Lactantius and 與拉克唐修 192
  - evolution of a Christian 基督徒哲學的演進 231-232
  - historical development 歷史發展 421-422
- Photinian 弗提努派 332
- Picts 皮克特人 297
- pietas* 虔誠 109, 193
- Pindar 品達 372, 474
- Piraeus 庇萊厄斯 78
- Pius, Antoninus 安東尼·庇護 137-141
- Placidia 普拉西狄亞 189
- Plataea 普拉蒂亞 467
- Plato 柏拉圖
- his cosmology 宇宙論 78ff.
  - and Athens 與雅典 82
  - failure of his synthesis 綜合學說的失敗 360-361
  - 引用 81, 84, 87, 111, 122, 141, 146, 167, 246, 279, 285, 414, 424ff., 499, 502
- Platonism 柏拉圖主義 172, 237-238
- of Julian 朱利安的 273-274
  - Augustine and 與奧古斯丁 376-377, 426-427
- Pliny the Younger 小普林尼 131, 145
- report on Christians 講述基督徒 221

- Elder 大普林尼 145, 148, 158
- Plotinus 普羅提諾 172, 376, 411, 429, 435, 502
- Plutarch 普魯塔克
  - on Alexander the Great 論亞歷山大大帝 88, 216
  - his philosophy 其哲學 167-168
- Pollio, Asinius 波利奧 38
- Polybius 波里比烏 474
  - views on Rome 羅馬觀 91, 93
- Polycrates 波呂克拉底 465, 467
- Porphyry 波斐利 171, 231, 234, 399, 429-431, 437
- power 權力
  - philosophy of 哲學的權力 74, 78-79, 129, 157
  - classical ideology of 關於權力的古典意識形態 497, 500-501
  - temporal and spiritual 世俗的與屬靈的權利 328
- Potiphar 波提乏 207
- Postumus, Agrippa 阿格里帕·波圖姆斯 129
- Pompilius, Numa 努瑪·龐皮留斯 106
- Praetextatus 普萊特克斯塔圖斯 272
- predestination 預定 481
- Priene 普里耶涅 26
- principate 元首制
  - its character and development 特徵與發展 1ff.
  - constitutional foundations 憲政基礎 21-22, 23
  - policy 政策 21-22, 23
  - Vergil and 與維吉爾 27
  - Livy's History propaganda for 李維《歷史》的宣傳 108
  - changes in criminal law under 元首制下刑法的變遷 119-120
  - provinces under 元首制下的行省 123, 317
- Procopius 普羅科皮烏斯 297
- Proculians 普羅庫盧斯學派 24
- progress 進步(進化)
  - idea of 進化觀 242-243, 245-246, 483ff.
- Pronoia 普羅諾亞 274
- property 財產
  - Cicero's theory of 西塞羅的財產論 45-46, 307
  - other theories 其他理論 348, 492
  - burdens upon 相關負擔 298-299, 303, 305, 307
  - clerical 教士財產 295
  - of heretics, confiscated 異教徒被沒收的財產 333
- Prudentius 普魯頓丟 290
- Pulcheria 普爾喀麗亞 189

Pyrrho 皮浪 402

Quintilian 昆體良 38

Rabilius 拉比里烏斯 5

Ravenna 拉文納 325

Regulus 勒古魯斯 56

*religio* 宗教 36, 61, 101-102, 332, 498

Republic 共和國

- ultimate causes of its fall 覆滅的最終原因 4
- Caesar and 與凱撒 8
- Sallust's view of 撒魯斯特的觀點 17-18
- moral decay in last century 末世紀的道德衰退 34-35
- content of term 術語內涵 46

*Romanitas* 羅馬精神 第二章及各處

- base of empire's permanence 帝國永恆的基礎 72-73
- penultimate stages 較晚階段 292
- final development 最終的發展 305, 307-308
- justification 合法性論證 315-316
- collapse 崩潰 354
- reasons for failure 失敗原因 155ff.

Romulus 羅莫洛 13

Sabellius 撒比留斯 233

Sabinians 薩賓學派 24

Sacred College 樞密院 174, 175, 177, 178, 181, 188, 205

sacrilege, under Theodosian régime 狄奧多西治下的瀆神 322-323

Salamis 薩拉米島 15, 467

Sallust 撒魯斯特

- theory of Roman history 羅馬歷史論 17-18, 72, 94, 99, 101, 115
- conception of authority 論權威 104-105

Salmonius 塞門紐斯 112

salvation 救贖 450, 452-453, 505

Samnite 薩莫奈人 95

*sapientia*, Christian wisdom- 「智慧」, 基督教智慧 394, 435-436, 477-478, 503, 507

Sapor 沙普爾 153, 212, 250

Sarapis 薩拉比斯 271

Saturninus 薩圖尼努 5, 100

Scaevola 斯卡沃拉 56, 68

science 科學, 科學調查

- discouraged 不被鼓勵 143, 148



- Tertullian's attitude to 德爾圖良的態度 222ff., 227
- "life of", as ideal 作為理想的「科學人生」 243
- Scipios 西庇阿兄弟 30, 60, 91, 212, 495
- Scipio, Aemilianus 艾米利亞努·西庇阿 60, 91, 212
- Scripture, interpretation of 《聖經》解讀 475ff.
- Scylla 斯庫拉 66
- Scythia 西徐亞 156, 212, 276, 297, 466
- Sejanus 塞揚努斯 129, 137
- self-sufficiency 自足
  - Cyclopean 「獨眼巨人」的自足 75-76
  - communal 公社式的自給自足 83, 144
  - Christian criticism of 基督教對自足的批評 492
- Senate 元老院
  - loses control of army 失去軍隊控制 117
  - opposition to Caesars 反對諸帝 124-125
  - surviving prestige 保留的特權 126
  - *senatoria dignitas* 榮譽元老 308
- Senators, poverty of 元老院成員的貧窮 353
- Seneca 塞涅卡 131, 147-148, 149
  - his inconsistencies 其不一致性 162-163
  - terminology 術語 166
- Septimian 塞浦提米安 225
- Severus 塞維魯
- Sibyl 西彼爾 183, 191
- sin 罪
  - Augustine on 奧古斯丁論罪 449ff.
  - 亦見original sin 原罪
- Singara 辛格拉 250, 290
- Simium 色蒙 297
- Slavery 奴隸制 200
  - attitude to 態度 50, 150
  - Aristotle's defence of 亞里士多德的辯護 84
  - improved conditions under Antonines 安東尼諸帝治下的狀況改善 138
  - and Constantine 君士坦丁治下的狀況改善 198
  - ill effects on empire 對帝國的消極影響 156
- Solon 梭倫 76, 83
- space 空間
  - Augustine on relativity of 奧古斯丁論空間的相對性 438
- Sparta 斯巴達 77, 83
  - in Peloponnesian war 在伯羅奔尼撒戰爭中 85

- state-control 國家控制 302, 304, 309
- Stilicho 斯提利科 334, 346
- Stoicism, its significance 斯多亞主義，其意義 165ff.
- Stoics 斯多亞主義者 41, 138
- Suetonius 蘇維托尼烏斯 10
- Sueves 蘇維彙人 351
- Sunday observance 星期日禮拜 207, 326, 331
- Symmachus 緒瑪庫斯 349, 359
- Synesius 西奈修斯 355
- Syracuse 叙拉古 85, 87
- Sulpicius, Servius 塞維烏斯·蘇皮西烏 380
- “supermen” 「超人」 110-111, 113, 212, 210
- Tacitus 塔西陀 124, 126, 127, 150
- work and outlook criticized 作品與觀點批判 133ff.
- Tarquin 塔克文 107
- teaching profession 教師職業 309
- temperance 節制
- Cicero's conception of 西塞羅的節制概念 51-52
- Tertullian 德爾圖良 113, 130, 155, 162, 213, 219, 237, 272, 310, 415, 476, 498, 502
- on “science vs faith” 論「科學與信仰」 222ff.
  - on progress 論進步 245-246
  - his materialism 其物質論 247-248, 437
- Teucer 透克洛斯 66
- Theodosius 狄奧多西 179, 187, 189, 269, 299, 302, 306
- difficulties on accession 繼位的困難 318-319
  - and army 與軍隊 319
  - sacredness of monarchy under 王權在其治下的神聖化 321-322
  - prototype of “Christian Prince” 「基督教君主」的范型 324
  - founder of Orthodox Empire 「正統帝國」的建立 327-328, 356
  - formal abolition of paganism 正式廢除異教 329-330
  - reform of calendar 改曆 330-331
  - heresy-hunt 抓捕異端 332-333
  - treatment of Jews 對待猶太人 334-335
  - main principle 主要原則 336
  - historical importance 歷史重要性 336ff.
  - philo-barbarism 親蠻族 345-346
  - excommunication by Ambrose 被安布羅斯逐出教會 349
- Thagaste 塔加斯特 381
- Thapsus 塔普薩斯 12

- Theodosian Code 狄奧多西法典 見Codex Theodosianus
- Theophrastus 塞奧弗拉斯特 80, 233, 457, 471
- Thessalonica 帖撒羅尼迦 326, 327, 349
- Thrasymachean 特拉西馬庫斯 77
- Thucydides 修昔底德
- historical method and philosophy 歷史研究方法與哲學 469, 471-474
- Tiberius Caesar 提比略 116-120, 125, 126, 131-135, 143, 204, 224
- career 事業 127ff.
- time 時間
- Augustine on 奧古斯丁論時間 438ff.
- toleration 寬容
- Julian's 朱利安的寬容 284
  - under Valentinian 瓦倫提尼安治下 294-295
- torture, use of 使用拷打 281, 303, 311
- tragedians, Athenian 雅典的悲劇作家 421, 463
- Trajan 圖拉真 137-138, 139, 140, 221, 278
- Treves 車維士 249, 258
- Trimalchio 特里馬奇奧 124, 142
- Trinitarianism 三一論
- doctrine of the Trinity 三位一體學說 233, 236-237, 244, 313, 449-450
  - Athanasian 阿他那修的三一論 361-362
  - Augustinian 奧古斯丁的三一論 410ff.
- Trojan myth applied to Rome 特洛伊神話運用於羅馬 91-92
- Tullius, Servius 塞維烏斯·圖利烏斯 478
- Turnus 圖爾努斯 68
- Tyre 推羅 249, 464
- Tyrtæus 堤泰烏斯 499
- 
- Ulfilas 烏斐拉 337
- Ulpian 烏爾比安 121, 150
- universities, imperial 帝國大學 310
- Ursinus 烏爾西努斯 272
- Utica 尤提卡 8, 12
- usury 高利貸 201, 209
- 
- Varro 瓦羅 68, 497
- Valens 瓦倫斯 257, 270, 294, 300, 306, 312, 313, 318, 319, 324, 337
- Valentinian 瓦倫提尼安 292, 322, 326, 339, 346
- election by army 被軍隊推舉 293
  - toleration 寬容 294ff.
  - military measures 軍事措施 297ff.

- use of *imperium* 運用統治權 299-300
  - administrative reforms 行政改革 300ff.
  - and the functional system 功能化社會 305-306
  - and educational system 教育制度 309-310
  - Ammianus on 阿密安論瓦倫提尼安 311-312
  - general criticism 一般的批判 317
  - independence of Church 教會獨立 317, 324
- Valentinian II 瓦倫提尼安二世 299, 319, 322, 331, 349
- Valerian 瓦萊里安 152, 174, 231
- Valerio-Horatian 瓦勒利奧—賀拉斯 107
- Velleius 維萊烏斯 16, 38
- Venus 維納斯神
- Lucretian and Vergilian ideas of 盧克萊修和維吉爾的維納斯觀 62-63
  - in *Aeneid* 《埃涅阿斯紀》中 69-70, 161
  - (Astarte) Heliopolitan cult of, suppressed 鎮壓(阿斯塔特)太陽城的維納斯崇拜 208
- Vergil 維吉爾 161, 162, 243
- attitude to 對元首制的態度 27-28
  - influence 影響 28-29
  - debt to Cicero 得益於西塞羅 61-62
  - philosophy of history 歷史哲學 62ff., 68, 71-72
  - *Georgics* 《農事詩集》 65
  - *Aeneid* 《埃涅阿斯紀》 65ff.
  - theology 神學 68ff.
- Verres 威爾瑞斯 141
- Vespasianus 韋斯巴蘇 124, 127, 129, 162
- veterans' privileges 老兵的特權 299
- Vetranio 維特拉尼奧 261
- Victory, statue of 勝利女神像 331, 349
- Vigilius 維吉呂 374
- "virtue" and "fortune" 美德與幸運 100, 168, 242, 312, 316, 368
- virtues 美德
- four cardinal of classicism 古典的四主德 48ff., 342
  - "civic", as against "heroic" 「公民」的美德，與「英雄」美德相反 86-87
  - in Rome 在羅馬 93
  - claimed by Augustus 奧古斯都宣稱的美德 109-110
  - disregarded by Plotinus 普羅提諾不重視的美德 172
  - extinguished by Christianity 基督教所突出的美德 217
  - Christian 基督徒的美德 195, 342-343

- Julian on 朱利安論美德 277
  - imperial 帝國的美德 278
- vis*, physical force 力量
- in Empire 帝國中的力量 17, 115-116
- Westcott 威斯科特 379
- will 意志 (意願)
- Augustinian doctrine of 奧古斯丁的意志學說 446ff., 452-453
- women, position of 女子的地位 194, 198, 199, 200, 204, 255, 326
- Xenocrates 塞諾克拉底 171
- Xanthippe 克珊西帕 246

基督教與古典文化的衝突、碰撞與融合經歷了漫長的過程，羅馬帝國的衰亡和古典文化的消亡實際上正是在該過程中完成的。要尋找羅馬帝國衰亡的原因，不能不研究基督教，要研究西方古典文化的消亡，亦不能不研究基督教思想。加拿大歷史學家、哲學家科克倫的重要著作《基督教與古典文化》考察羅馬帝國興盛至衰亡的歷史，深入探討了基督教與古典文化的關係。在羅馬帝國的文化環境中深刻地理解基督教的創造性起源，將基督教對古典世界的影響視之為古典世界對一種更大的文化危機的回應。科克倫在本書中展示的跨學科研究成果，為漢語學界研究基督教與古典文化的關係，樹立了一個榜樣。

#### 譯者簡介

石鵬

英國利茲大學東亞系文學碩士，清華大學宗教倫理學博士。

ISBN 978-962891176-9



9789628 911769