

聖奧斯定的共和主義、異教徒共和國 與存有學的政治學*

詹 康

政治大學哲學系助理教授

晚近研究共和主義的趨勢，是質疑公民人文主義的詮釋，並將對共和國的學說都廣泛視為共和主義。如此看來，聖奧斯定（新教稱為聖奧古斯丁）宣稱天主之城符合西塞羅對共和國的定義，擴大西塞羅的定義以包括地城，和援用羅馬歷史及羅馬史家的評價以論述地城，在在都顯示其政治哲學雖有神學框架，並不礙其為一種共和主義。

地城也就是其共和主義中的異教徒國家，可從存有學來分析，避免倚賴對天主的知識。奧斯定的存有學說明了人類存有，並自知存有、愛其存有、愛其對自己存有之知，以及尋求每人內部的和平與人際間的和平。人存有的狀態並不包含對啓示宗教之知悉、與對道德的敬意，所以從人的存有延伸出來，上焉者為國家開疆闢土而贏得光榮，下焉者則遂其支配慾而濫用權位。羅馬史經過分期後，可以發現國內和平的時期有外敵，國內不和平的時期向外擴張。

奧斯定給異教徒的共和主義提倡眾多小民族國家的和平，更甚於強人統率大帝國的和平。要用自制的美德節制支配慾和追求光彩的欲望，即使這些欲望可以成就偉大的事業，也不足取。奧斯定的選擇與馬基維利不同，馬基維利選的是擴張政策、武德、和強有力的領導中樞。

關鍵字：奧古斯丁、羅馬、上帝之城、政治哲學

* 本研究受到行政院國家科學委員會「政治思想內的俗世凡人研究芻議：以亞里斯多德、奧古斯丁、馬基維利為例(2/2)」(94-2414-H-004-066-) 專題研究案之獎勵資助，敬誌謝忱。並感謝本刊兩位匿名審查人，促使本文增加第參節，在論述上更加完備。

收稿日期：96年7月17日；接受刊登日期：97年5月28日

壹、奧斯定對「共和」一詞的用法

羅馬帝國晚期的拉丁文教父中最重要的政治哲學家 St. Augustine (354-430 A.D.)，國內天主教的譯名是奧斯定，改革宗的譯名則是奧古斯丁。其鉅著《天主之城》中所做的最根本區別，是介於天主之城 (civitas Dei) 或天城 (civitas caelestis) 與地城 (civitas terrena)。天城是由天主統率信徒，後者包括天使和過去、現在、未來的基督徒，他們以服從天主為正義。地城的成員是邪惡的天使和不信奉基督教的人，追逐此世、短暫、肉體、不公正的利益，愛慕自身而不愛天主。活人並不待死後才能進入天城，基督徒在此生已經是天城的子民，因此基督徒同時隸屬於天城和地城。由於地城的屬民中有一部份同時是天城的屬民，所以說天城「旅居」於地城之中 (卷 11-14)。

奧斯定之所以將他要區分的兩個社群稱為「城」(civitas)，是因為〈聖詠集〉多次出現「天主之城」(引於 11:1)，¹ 不過聖詠的希伯來作者指的是耶路撒冷，而奧斯定承襲羅馬哲學傳統，將 civitas 理解為希臘文的 polis，也就是擁有自己的政府、法制、經濟、民俗、宗教的社群。其他具有國家含義的詞彙有「王國」，也可用以稱呼天城和地城，如「天主的王國」(regno Dei，語出聖經，引於 20:4，D970/王下 164，與 20:9，D987/王下 181，中譯習作「天國」)、「天上(屬天)的王國」(regnumve caelorum，20:9，D987/王下 181)、「地上(屬地)的王國」(regni terreni，16:43，D764/王中 402) 等。再一個字眼是「共和」，這個詞在《天主之城》除了用以稱呼羅馬以外，還可用於其他民族，應用性很強。又因為奧斯定對西塞羅的共和主義有所繼承與批判，所以共和的概念具有「城」和「王國」所無的哲學意含。

奧斯定對「共和」詞語的用法、所詮釋的意義，可從以下四點分述：

一、共和沒有政體的意含

易令今人混淆的是英文的 republic 或中文的共和是政體學的概念，指國

1 關於本文對奧斯定著作出處的註記法，請見附錄的說明。

家元首由國民選出的體制，而對西塞羅和奧斯定卻不是這麼回事。他們兩位所謂的 *res publica* 字面上是公共的事物，意謂國家由全民所共有共享，所以政府不管是以國王為主，或以少數貴族為主，或由佔多數的平民為主，重要的是需促進共同利益，能做到的就是好政府（2:21，D78/吳上 72/王上 82）。對西塞羅而言，即使政體是一一些人奴役另一些人，只要對奴隸有益，就是公正的，而羅馬統治其行省就是如此情況（19:21，D951/王下 141）。

明瞭共和與政體無涉，才會對於奧斯定把王制說是共和，不覺突兀。他對於羅馬最初七位國王的統治，說：

這就是羅馬人在那段共和國 (*rei publicae*) 值得讚美的時期、在國王君臨下的生活。(3:15，D116/吳上 109/王上 122-23)

共和國 (*res publica*) 從國王移轉給執政官才一點時間，有力者就開始行不義之事。(2:18，D71/吳上 66/王上 75)

而奧古斯都之後，統治者雖擁有種種尊貴的稱號 (*imperator*、*augustus*)，有權指定繼承人，但羅馬的國號仍然是共和不變，所以奧斯定才會寫：

我們說基督徒皇帝是幸福的，……不是因為能鎮壓共和 (*rei publicae*) 的敵人……。如果他們是為了指揮 (*regendae*) 的必要和保衛共和 (*rei publicae*) 而用刑，而不是因為懷恨洩憤；……。(5:24，D231-232/吳上 210)

此外，共和也不限於指羅馬這個國家，而是可以廣泛用於所有國家，像是奧斯定說：天主把他的話語託付給「那個部落、那個人民、那個城邦、那個共和、那些以色列人 (*gens illa, ille populus, illa civitas, illa res publica, illi Israelitae*)」(18:41，D882/王下 67)。

趁此機會也釐清一下 *imperium* (帝國) 的意義，此字並非指由皇帝所統治的國家，而是用帝國主義的作風所打下的江山之總稱，例如在下面這一小段話中：

我對於世界各地其他民族所犯的惡行不加討論，只談那些羅馬和羅馬帝國 (Romanumque imperium) 所犯的：羅馬是大家所說的羅馬城，羅馬帝國是在基督降臨之前加盟或因征服而臣服於它，從而成為共和國 (rei publicae) 全體的那些地域。(3:1, D94/吳上 89/王上 101)

這段話將羅馬城和羅馬「帝國」劃分得很清楚，「帝國」是羅馬城除外、受羅馬人統治的所有土地和民族。「帝國」加上羅馬城，一起構成「共和國」。

天主之城可以稱為王國，但不可稱為帝國，原因也在此。天主不是人，祂對萬民的統治，不同於一個民族對其他民族的統治。

英文有將 *res publica* 譯為 *commonwealth* 的做法，這比較符合文義，但在中文翻譯方面尚無別種通行的譯法。² 另外，在政治哲學討論中，即使是英文學界也仍然使用 *republicanism* 這字，而無第二字可代，我們中文討論也無法不說「共和主義」和「共和」，意義上易生混淆只能當做必要之惡而忍受。*Imperium* 如改譯為「威權」可以達意，但為遷就既有的中英譯本，通常仍譯做「帝國」，只有當它不是指對異族的統治時，才譯為「威權」。

二、人民是界定共和的關鍵

奧斯定對共和的基本理解得自西塞羅，他說西塞羅是「最擅長指揮共和國之術」(*disertus ille artifex regendae rei publicae*) 的人 (3:30, D139/吳上 130/王上 146)，他在《天主之城》2:21 對西塞羅《國家篇》做了重點的摘要，後又在 19:21, 24 對其理論做了修正。

西塞羅說 *res publica* (字面意義為公共的事物) 的定義是 *rem populi* (人民的事物)，這是用「公共的」和「人民的」這兩個意義可通的形容詞互釋。奧斯定在他處也說：「共和就是人民的事物、祖國的事物、公有的事物

² 吳宗文的《天主之城》譯本 (1971) 將 *res publica* 譯為「民國」，其實不理想，因為西塞羅要將 *res publica* 解釋為 *rem populi*，後者倒接近「民國」，若將前者譯為「民國」就不需要西塞羅的解釋了。

(rem populi, rem patriae, rem communem)。」好像有意擴充西塞羅的定義 (5:18, D222/吳上 202/王上 235)。

三、一個共和中的人民有共同性

城邦的人民分爲高貴的、低賤的、和中間階級的人，需將他們協調起來，就好像音樂是由不同聲音協調而成的，有教養的耳朵不能忍受怪異和不和諧的聲音。西塞羅認爲，音樂的協調要靠理性，而城邦的協調要靠正義，故他對人民的定義是：人民是大眾因對於何者爲對 (ius) 的問題有共同一致的看法、及利益與共而團結。

奧斯定認爲西塞羅所謂何者爲對的問題，即是正義的問題，而這種理解使他反對西塞羅的定義，主張加以修改爲：所謂人民就是理性生物所集成成之大眾，他們因所愛的對象共同一致而聯繫在一起 (19:24, D960/王下 150)。做此修改的理由是爲了要挽救共和這個概念，否則羅馬人民邪惡的時間居多，羅馬這個國家在大部份的時間都不能稱爲共和國。

奧斯定用了一個知名譬喻說明人民所愛相同是什麼樣的情形。就好像一些人因喜愛某個演員而組成團體，他們所愛的不是自己，而是那名演員。他們熱衷於看那名演員表演，從他的演出中得到極大樂趣。他們熱情宣傳這名演員的好處以吸收新的星迷，若有人詆毀這名演員則全力化解。在愛那名演員的過程中，愈愛他，就愈像他 (*De doctrina christiana* 1.30)。這個譬喻原來不是爲解說共和的新定義而設的，但是兩者非常契合。天城以天主爲所愛，所以能分得天主的一些品質，諸如永生和永恆的喜樂。地城則以世間的德行和享樂爲所愛，樂此不疲。

四、共和的概念與天城、地城的概念相通

西塞羅對羅馬歷史的評價是，古代羅馬人有道德，肯盡忠國事，現代人忽視道德，所以現今國家空有共和之名而無其實。奧斯定批評西塞羅，說古代羅馬人談不上有道德和正義，他們和諧是因爲別的緣故 (所愛相同)，詳見下節。他認爲西塞羅的共和主義只有在天城或上帝之城才能實現，2:21 以這段話作結：

我會按照西塞羅自己通過西庇歐的口簡潔提出共和是什麼、人民是什麼（……）而指出，從來就沒有共和，因為其中從來沒有真正的正義。按照較為務實的定義來判定，某種共和當然是有的，而古代羅馬人管理（administrare）得的確比後來的羅馬人要好些。然而，真正的正義只在以基督為建立者和駕御者（rectorque）的那個共和才有。你想稱它為共和也可以，因為我們不能否認它是「人民的事物」。但若這個名稱曾在別的地方和場合很通用，而或許和我們的說話習慣隔得太遠，我們至少可以說，真正的正義只在神聖的經所說的那個城裏才有：「有光彩的事（gloriosa）乃指著你說的，你這天主之城啊。」（2:21，D79-80/吳上 74/王上 84）

這段話表明奧斯定並不否定西塞羅的共和主義，只是西塞羅陳義過高，唯有天主之城才能符合西塞羅的理想。這也就是說，「共和」與「天主之城」只是教外人士與教徒的用語差異，核心含義並無二致，都是「人民的事物」。雖說西塞羅對基督教上帝一無所知，並贊成崇拜邪神（見 2:12-13），但這個缺憾並不妨礙奧斯定將他自己的天主之城的理論與西塞羅的共和主義當成同一個學說看待。

至於羅馬共和雖也是「人民的事物」，但由於人民共同一致之處非關正義，所以與天主之城不能相合。如果用假設的角度，設想羅馬能去邪就正，信奉正教而遵行正義和德行，那麼奧斯定覺得，羅馬會得到天主祝福，不僅在此生圓滿幸福，還可在永生中繼續為王，統率異族：

如果「世上的列王（reges）和萬民，地上的元首（principes）與公卿，少年人和童貞女，老年人和兒童侶」，不分年齡，不分男女；甚至如果是施洗者若翰與之說話的稅吏和軍人；如果這一切人等都能聆聽並恪守基督教有關正義和道德德行的誠命，那共和國就會用此生的快樂來妝點其疆土，然後上升到永生的頂點，在最高的祝福中為王（regnatura）。但事實是一人聽了，另一人卻嘲諷它，更多人受罪過的淫邪誘惑而醉心，不愛嚴峻的德行。所以基督的家僕，不論

是國王、元首、公卿、軍人、外省人、富人、窮人、自由人、奴隸，也不論是男是女，都要遵命忍受這個屬地的共和國，哪怕它有多壞和多邪惡，就是要忍受。他們通過這樣的忍受，將會在最神聖、高皇的那天使的庭院，在那屬天的、以天主之意志為法律的共和國裏，為自己贏得最光明的位置。(2:19, D74-75/王上 69/王上 79)

這段話分為前後兩半，提出兩種組成天上共和的方式，前一種逕將羅馬共和統治世界各民族的形態整個搬到永恆的時間中，後一種由每個人單獨加入天城。前一種方式大概一般讀者會感到不對勁，因為一般認為天城是奉天主為君，人類是平等的夥伴關係，似乎不應該容許一個民族在天城中統治其他民族。的確有學者說只有以個人身分加入天城的方式，沒有集體、以國家為單位參加的方式（如 Burnell, 1992: 17-18）。不過，奧斯定這裏的話說得明確無疑義，再加上他並沒有感覺到天主在人類犯下原罪之前曾有意反對有人可以稱王統治（見下面的第陸節第二項），所以我們毋需對於天城中人與人平等與否的問題做過分限定，奧斯定對此問題大概是無可無不可的。第參節對天城、地城、與共和的關連會有進一步說明。

無論如何，這段話至少表示了，共和是個通吃地上國家和天主之城的類名。我要進而根據這一點而主張奧斯定的政治哲學可以稱為共和主義，不過在正式表述之前，我們需要審視奧斯定所告訴我們的羅馬史，因為這是他從異教徒政治中得出共和主義的最重要參照對象。

貳、第三卷的羅馬史分析

在奧斯定的時代以前，西方世界出現過亞述和羅馬兩個大帝國，其他民族都成為這兩大帝國的附庸（18:2, D822/王下 3），因此奧斯定談論異教徒政治所對映的地城，就出亞述和羅馬這兩個國家。雖然這兩個國家除了帝國主義作風以外不太有相同處，可是奧斯定故意模糊兩國各自的特色，把兩國首都名字當成類名來使用，說出巴比倫是第一個羅馬（18:2, D824/王下 5）、羅馬是第二個巴比倫（18:22, D848/王下 32）這樣的話，又說「巴比倫」可

以做為地城的名稱，因為「巴比倫」的意義是「混亂」（18:41, D882/王下 66）。所以亞述和羅馬的歷史發展，對於瞭解地城的特色是至為緊要的。奧斯定對亞述人的記述接近流水帳（見第 18 卷），羅馬的過去方是他縈繞於心、揮之不去的巨大陰影，我們如能掌握他對羅馬歷史的基本看法和評價，也就掌握了他的地城理論的參照實體。

奧斯定對羅馬歷史的集中論述有四處，首先是在 2:18 根據史家撒路斯特 (Sallustius) 的權威，明確訂出了羅馬各期歷史轉折的輪廓。這個輪廓在 5:12 (D211-12/吳上 193，在有分節的本子中是第 6 節) 又重述了一次。他雖然在 2:18 的前後章評述了不少羅馬史實，但未按時序，也缺乏整體性。《天主之城》第三卷完全投入對羅馬歷史總體檢的工程，從羅馬的祖國特洛伊一直涵蓋到奧古斯都之前。奧斯定完成本卷之後，就讓前三卷先行抄寫散布 (5:26, D236/吳上 214; Dyson, 1998: xi)，以初步回應敵對基督教的看法，因此此書的第三卷所評敘的羅馬史有其完整性。後來他又在第十八卷平行敘述了以色列、亞述、希臘、羅馬等國或地區的歷史，但僅是非常大略的採錄人名，罕做評論。下面對奧斯定的羅馬史論之撮述，便依第三卷的分期評論，輔以其他卷章的材料。

第 1 章：序論

第 2-4 章：談特洛伊和埃涅阿斯

這是關於羅馬民族的起源，此處不做介紹。

第 5-15 章：談羅慕洛至高傲者塔昆等七位國王 (753-509 年)

奧斯定對羅慕洛的神格不以為然，也確立了他謀殺親弟、掠奪薩賓婦女、謀殺盟友薩賓國王 Titus Tatius 的罪狀。羅慕洛是被秘密謀殺的。第二任國王努馬和其後的國王設立了很多神祇，蓋了很多廟宇，奧斯定在《天主之城》的其他地方費了很大力氣一一否定這些神祇。第三任國王 Tullus Hostilius 改變努馬的和平政策，無端攻伐父母之邦阿爾巴 (Alba)，原因是人心靜極思動，「努馬帶來的長久和平變得一文不值」（3:14, D109/吳上 102-03），造成

兩城都損失慘重。這位國王是被雷電打死的，第五任國王遭第四任國王之子所弑，第六任國王遭第五任國王之子所弑。因此大體可說，羅馬七位國王和王室的人受到邪魔敗壞，而做出許多惡事。

在上者失德雖如彼，最初的羅馬人民卻有極佳的品德和風俗，奧斯定引用撒路斯特的話：

起初，國王〔reges〕（因為這個詞一開始時是指「在地上行使威權〔imperii〕」的個性彼此不同，這是因為有些人鍛鍊心智，有些人鍛鍊身體。再者，人們的生活還沒有受到貪求（cupiditate）的控制，每個人都知足常樂。（3:10，D103/吳上 97）

最後，論及羅馬向外擴張的野心，這二百四十三年王政簡直是徒勞無功，奧斯定說：

流了那麼多血，帶來了那麼多災難，所換得的各場勝利，將帝國（imperium）向周圍擴大了不到二十哩；那種疆土小到無法跟今日任何一個 Getula 的城相比。³（3:15，D116/吳上 109）

第 16 章：談推翻王政之初（509-494 年）

塔昆國王遭廢黜，因對復辟絕望，在羅馬城外的小鎮只有王后相伴過了十四年布衣生活後去世（3:15，D115/吳上 108），由於羅馬人民對復辟心懷戒懼，且遭到塔昆國王的族人、伊特拉士坎人進攻，所以上下一心，團結一致，「那個時候，壯烈戰死和自由活著都是偉大的」（5:12，D208/吳上 190）。撒路斯特為這段時期定調說：

驅逐國王之後，衡平與溫和的法律只有有效到對塔昆復辟的恐懼、

³ Getula 是羅馬行省，在今阿爾及利亞南方，大部份是沙漠。

與對伊特拉士坎人的殘酷戰爭結束之際為止。(2:18, D72/吳上 67 ; 3:16, D116/吳上 109)

這段時間是羅馬歷史中較好的一段，奧斯定揭的唯一瘡疤是建立新政的第一年，首屆執政官 Lucius Tarquinius Collatinus (Lucretia 之夫) 遭另一位執政官布魯圖 (Lucius Junius Brutus) 惡意罷黜、流放 (又見 2:17, D70/吳上 65-66), 「這些邪行惡事就發生在衡平與公正的法律大行於共和之時」 (3:16, D117/吳上 110)。然後布魯圖自己與塔昆之子決鬥而雙雙死亡，繼任布魯圖的人又病故，所以新政元年共有五名執政官，這年「充滿葬禮和恐怖得像地獄一樣」 (3:16, D118/吳上 110)。為什麼共和國設置執政官這一新官職，第一年會如此不順遂呢？奧斯定有絃外之音，要我們想想這一現象。

第 17 章：涵蓋塔昆國王死後至第二次布匿克戰爭開始之前 (494-218 年)

塔昆國王死訊一傳來，羅馬人團結一致的狀態就破局了，奧斯定再次引用撒路斯特的權威，並加按語，說：

「然後，貴族對平民行使奴役的威權 (imperio)，用國王的 (regio) 作風虐待他們的生命與身體，掠奪他們的土地，並對沒有土地的人行使威權。平民遭此殘酷的虐待，尤其是高利貸剝削和在連綿不斷的戰爭中一邊納稅賦一邊服兵役，於是帶著武器退往聖山 (Montem Sacrum) 和阿文廷努山 (Aventinus)，從而得到了護民官和別的權利。可是雙方的不和與紛爭直到第二次布匿克戰爭的時候才告一段落。」可是我現在為什麼要花時間寫這些事，或讓別人花時間讀它們呢？撒路斯特簡要的解釋了，共和國直到第二次布匿克戰爭之前的那麼多年當中有多可憐，不停的陷入對外戰爭與內部不和分裂。(3:17, D118/吳上 111；另參 2:18, D72/吳上 67)

奧斯定追隨撒路斯特的看法，認為外患一除，「有力者努力騎在平民頭上，平

民反對他們騎在頭上，而雙方的守護者行事都是爲了好勝，而非看重衡平與善好」(2:17, D71/吳上 66)，是這將近三百歷史的基調。平民撤出羅馬城的激烈之舉（史稱 *secessio plebis*，共有三次，分別在 494、449、287 年，奧斯定在 3:17 採錄第一、三次），雖能迫使貴族妥協，爲己方贏得權力和權利，但不能終結貴族壓迫平民之欲望，故平民反制之實力也需常備與常用，造成城邦內部長年動盪不安。戰爭連綿又是此時期的另一特色。奧斯定在 3:17 採錄了這二百多年間的騷亂、惡戰、瘟疫、天災，由於次數眾多，無法在此重述，他堆砌這麼多不幸，就是要說羅馬人民沒有過到和平安樂的生活。

第 18-21 章：涵蓋第二次至第三次布匿克戰爭之間 (218-146 年)

羅馬和迦太基的第二次戰爭在 218-201 年，第三次在 149-146 年，除了交戰的雙方元氣大傷外，兩次戰爭中間相隔的五十二年也不是平靖無事，因爲兩強都傾其所有以壓制對方，這過程中間不知毀滅了多少小國，摧毀了多少名城重鎮，糟蹋了多少田野 (3:18, D123/吳上 117)。但是以國政和民俗而言，卻是羅馬少見的好時代。撒路斯特稱讚此時的國政由德行傑出的人主持，帶領軍民人等斷除罪惡，故能以寡擊眾，以貧窮之國戰勝富足之國 (5:12, D212/吳上 193-94)。小加圖 (Marcus Porcius Cato) 也說到這個時期之好：

勤以處內，公平的威權 (*imperium*) 以治外，自由的精神以議政，
不委身於罪惡或欲望 (*libidini*)。(5:12, D211/吳上 193)

不過，這些好現象不是發自人的善性，而是因爲迦太基對羅馬造成重大威脅，才使羅馬人和衷共濟，撒路斯特將此原因說得很明白：

他提到，在第二次和最後一次布匿克戰爭之間，羅馬人展現出最高的道德和最大的和諧。之所以有這樣好的狀態，不是因爲他們愛好正義，而是因爲迦太基屹立不搖，他們的和平不穩定，從而有所恐懼。(2:18, D71/吳上 66-67/王上 76；又見 3:21, D129/吳上 121)

特別是貴族與平民不和這一羅馬內部最根本的問題，在此時期暫時消失。爲了戰事需要，貴族將私財毫不保留的捐獻出來充當軍費（3:19，D126/吳上 119）。

奧斯定對羅馬人揭的瘡疤，是打贏第二次布匿克戰爭、解救羅馬和義大利的西庇歐，受到控告、處以流放、含怨而逝（3:21，D129/吳上 121）。強敵威脅一旦解除，正義隨即免死狗烹了。

第 21-31 章：涵蓋第三次布匿克戰爭結束至奧古斯都之前 (146-27 年)

羅馬人良好的道德與和諧的秩序，隨著強敵迦太基覆亡而瓦解。先是在 189 年執政官 Gnaeus Manlius 平定加拉太人 (Gallograecis, 在小亞細亞)，把亞洲奢侈之風引入羅馬，例如配有昂貴掛飾的銅床，和宴樂中要有女樂師表演等。羅馬徹底鏟除迦太基、所向無敵之後，羅馬人的道德就更加敗壞了，撒路斯特說：

不和、貪婪、野心、以及富庶總會滋生的其他惡習，在迦太基滅亡之後都大幅增長了。(2:18，D71/吳上 67/王上 76)

在那個時候，祖宗的道德已經不是像以前那樣一點點改變，而是彷彿被激流捲走了，於是青年遭到淫逸和貪婪的腐蝕，可以持平的說，兒子生下來既不能維護自己的財產，也不能讓別人維護別人的財產。(2:18，D73/吳上 68/王上 77)

奧斯定追隨撒路斯特說：「國事的繁榮與和平肇生了諸多罪惡，竟籠罩羅馬共和國，以致迦太基突然敗亡對羅馬的傷害，可說比它長期威脅所帶來的還要大。」(3:21，D129-30/吳上 121-22)

道德腐敗使內亂容易發生。第三次布匿克戰爭之後，羅馬和義大利禍起蕭牆，首先是格拉古兄弟的農業法案引起貴族平民對立流血（133-121 年），接著發生馬略爭霸（107-100 年，奧斯定說馬略是人中之尤惡者，見 2:23，D82/吳上 77），護民官 Lucius Saturninus、統領 Gaius Servilius Glaucia、護民

官 Marcus Livius Drusus 先後為平民和義大利人擴權而引發政治不安（分別在 104-103 年、100 年、91 年），羅馬進攻義大利盟國（史稱同盟戰爭，91-88 年），蘇拉爭霸（88-83 年）和血腥獨裁統治（82-80 年），Marcus Aemilius Lepidus 叛亂（78 年），角鬥士爭取自由之戰（史稱奴隸戰爭，73-71 年），Quintus Sertorius 叛亂（72 年），Lucius Sergius Catilina 謀反未成（62 年），龐培與凱撒的戰爭（49-45 年），及安東尼與渥大維的戰爭（31-30 年，以上兩者史稱內戰）（3:23-30）。這一連串自相殘殺，弄得「羅馬人血流成河，義大利被大片毀壞和拋荒」（3:23，D132/吳上 124），「羅馬城的大街小巷、廣場市集、劇院、神殿都積滿屍體」（3:27，D136/吳上 127），當時戰勝者屠戮同胞手段之慘酷，並未使奧斯定不忍重述（3:28）。在這期間，共和已經名存實亡了（2:22，D81/吳上 75），亡於野心家的野心，更是亡於一般大眾的道德腐敗：「如果不是在一群被貪婪（avaritia）與奢侈腐化的民眾裏，野心也難以流行。」（1:31，D45/吳上 42/王上 46；參 2:25，D87/吳上 81）

奧古斯都以後（西元前 27 年起）

《天主之城》第三卷對羅馬歷史的綜述，終於西元前 27 年奧古斯都結束內戰，以後還有四百年多歷史，本書卻不再做連貫性的記述和評論。

奧斯定對奧古斯都的評價很好，奧古斯都的專制雖是取消了羅馬人享有數百年的自由（3:21，D130/吳上 122/王上 137），換句話說，將羅馬人降入奴隸的地位，但是他終結內戰，又能捍衛羅馬世界，戰無不勝，使全天下都和平（18:46，D891/王下 75）。

在奧古斯都之後，只有兩個統治者受到奧斯定專章敘述：改信基督教並將基督教解禁的君士坦丁（306-337 年在位），和尊基督教為國教的狄奧多西（379-395 年在位）。奧斯定對君士坦丁的介紹較簡短，說他崇拜真正的天主，在東方興建一個新城而沒有羅馬那些鬼怪的廟宇和塑像，又能戰無不克，掌控整個羅馬世界，「唯有奧古斯都能與他媲美」（5:25，D233/吳上 211）。

他對狄奧多西介紹得較多。狄奧多西受命為統治東邊的共治皇帝後，先後擊敗統治西邊的僭主 Magnus Maximus（388 年）和 Flavius Eugenius（394 年）。他幫助大公教會對抗不敬的反對者，到處摧毀異教的偶像，會紆尊

降貴在眾目睽睽下，俯伏向教會告解自己處事不當，令民眾大為感動。「比起在地上稱王（regnare），狄奧多西更樂於當教會的一員。」（5:26）

奧斯定對於成為基督教得勝關鍵的這兩位皇帝所做的記述，是兩個孤立的歷史片斷，沒有把它們放入大局中來定位，覺得這兩個時刻比其他時刻更重要（Fortin, 1996: 128）。事實上，奧斯定對於「基督時代」（tempora christiana）或俗稱的教會史，見解多與他人不同，這是另一個題目，本文不該討論（可參考 Markus, 1970: 第 2 章）。這裏可以簡單說的是：從君士坦丁到狄奧多西和其子（Flavius Arcadius 與 Flavius Honorius）尊奉基督教、戰勝異教和異端敵人、裁抑異教和異端，使第四世紀的基督徒非常振奮，重要思想家如 Eusebius（約 275-339）、Ambrose（約 340-397）均習慣將羅馬與基督教相等。奧斯定原也如此，但是 410 年八月西哥德人劫掠羅馬城的千古未有之變局使他的思想有重大轉變。他不再把羅馬和基督教的合一視所理所當然，他認為是羅馬沒有真誠信奉正教才會嚐到苦果。

* * * *

奧斯定評介羅馬史時心中有個目的，就是要為他修正西塞羅的共和定義之舉提出明證：羅馬人從未愛過正義。遠到十六卷之後，他說：

按照我們的定義，羅馬人確實是人民，而他們的事物無疑是共和國〔公共的事物〕。至於那個人民所熱愛的對象——既在起初，也在其後——與那個人民的道德風尚淪入血腥分裂與接踵的同盟戰爭與內戰，以及和諧關係——也就是一國人民的健康——有多麼的破裂或腐化：我們有歷史對此的證言，而我在前面幾卷也提出了許多例證。但只要是有理性生物所集成之大眾，他們因所愛的對象共同一致而聯繫在一起，我就不會因此而說羅馬人不是真正的人民，或說羅馬不是共和國。希望你們知道，我對羅馬人和共和國所說的，我對雅典人和其他希臘人、埃及人、亞述人的古代巴比倫、和其他每個部落（gentium）——無論大小，能對共和國保有威權（imperia）——也是如此說和設想的。（19:24，D960/王下 151）

奧斯定對羅馬人民所愛之物的總結，除了最初的王政時期淳樸的人民所愛不明確之外，推翻王政之初與第二次至第三次布匿克戰爭之間這兩個時期，是羅馬人民道德風尚較佳、貴族與平民和諧相處、法律實現衡平和善好的兩段時期，而奧斯定強調那是因為有外敵之故，而非出於愛慕正義。所以外敵一消失，上下就相荼害了，財富和淫逸也腐化人心了。一國人民共同所愛的決非滅亡，但其發展竟自我毀滅，這是極其慘痛的歷史教訓。而對羅馬共和為真的，對希臘城邦、埃及、亞述、世上大大小小部落也為真，所以研究羅馬一國的興亡，可概其餘。

在此目的之外，他也在羅馬歷史中分辨出較好和較壞的時段，這對於我們探討他的共和主義是非常緊要的，下節就要列出他的共和主義所包含的五種國家形態。

參、奧斯定的共和主義綱要：五種國家形態

現今政治哲學論述中對共和主義較為主流的見解，與奧斯定的政治哲學幾乎沒有重疊之處，因此我們首先要面對的是可否將奧斯定的政治哲學稱為共和主義這個問題，我認為是可以的。

現今政治哲學論述中的共和主義通常乃指一支崇尚自由和德行的政治哲學，而由崇尚自由和德行衍伸出政府部門權力制衡、參與式政治、犧牲小我利益、國家精實壯大等重要理念。1970年以前的政治論述和政治思想史研究裏，共和國和共和主義是次要又再次要的概念，然而現在卻成為政治哲學裏一股當紅的思潮，其成功崛起的部份原因來自於政治思想史研究的翻新，學者從古希臘城邦、羅馬、文藝復興的義大利、宗教改革的荷蘭、十七世紀的英國內戰、十八世紀的蘇格蘭啓蒙運動、美國獨立和法國大革命，到十九世紀的邊沁和托克維爾、十九與二十世紀的美國政治思想，辨識出一支源遠流長的共和主義，這一新的史學研究典範對於共和主義晉身政治哲學辯論提供了堅強的後盾。

這個新的思想史學研究典範現在雖然聲勢很大，對它的爭議卻也很多。然而不論出自贊成或反對的立場，我們將奧斯定的政治哲學稱為共和主義都

應不成問題，以下便分論之。

贊成新史學研究典範的人所指的共和主義是以自由和德行爲基幹，這個中心思想是以羅馬歷史爲典型而得出的，或更正確的說，是對羅馬史家的史評照單全收的結果。例如兩本政治哲學參考書中「共和主義」條目的撰寫人分別說：「多虧了羅馬的歷史進程，人們才將『共和國』與公共領域的某一特別組織方式結合起來。」(Haakonssen, 1993: 569)「歐洲政治思想源自希臘城邦，其中共和理念已很顯著，但是要到羅馬，共和國才入主一個意識形態的核心。」(Canovan, 1987: 434)照這麼說，奧斯定屢屢倚仗撒路斯特和其他羅馬史家的權威意見，讚許守法、節儉、自由、公正等品行，譴責野心、邪僻、奢華、私鬥等惡行，如：

他們的歷史學家還是不乏讚美地說：「他們渴望人們的讚美，對金錢卻揮霍無度。他們的目的在於取得無限的聲名，但對財富則只限於他們用誠實的手段所能取得的那些。」他們無比狂熱的熱愛這種光彩，爲此而生，也爲此而死。爲了這一種巨大的欲望，他們克制了別的欲望。在他們看來，祖國受奴役是不榮耀的，而統治和發號施令是光彩的，所以他們欲望的首要目標是自由，其次是主宰他人。(5:12, D207/吳上 189)

如此之類的評價不論就思想內涵或就取得思想的途徑而言，都與新史學研究典範不殊。學界認爲奧斯定的哲學是共和主義的也並非完全沒有，John von Heyking 便認爲奧斯定對於人民爲自己選擇領袖、人民在決策中的角色、獨裁官的設置等頗爲肯定，所以奧斯定「和亞里斯多德與西塞羅所理解的共和主義一樣，認爲公職應輪流擔任，且政治社會中不同的部份和派系應該有適當的平衡」(Heyking, 2004: 185)。

當然，奧斯定的政治哲學是以基督教神學爲框架的，這似乎與新史學研究典範所發掘的公民人文主義 (civic humanism, 或譯政治人文主義) 根本不同。若換個方式提問，縱然奧斯定接受羅馬史家的史評，羅馬史家的共和主義到了這位基督教主教的手中，還能算是共和主義嗎？或更簡單的問，「神

學的共和主義」是可行的嗎？然而，其實這個問題之所以產生，並非因為「神學的共和主義」的概念本身有矛盾，理論建構是匠心獨運的，只要創作得當就可以成為偉大的理論。這個問題完全是因為公民人文主義獨佔了共和主義，以其反基督教的性格排斥神學所致。因此，公民人文主義是否有權排斥其他哲學或神學系統吸收羅馬史家的史評而建構不同的共和主義，這是首先可以質疑的。

再者，公民人文主義排斥基督教神學的程度也有疑義。拿新史學研究典範中最重要的思想家之一馬基維利來說，他固然猛烈批評基督教使國家柔弱化，但也看出基督教可以使國家更具侵略性、對敵國更殘暴（Machiavelli, 1998: ch. 21; Mansfield, 1993: 125-127）。所以，要嘛公民人文主義與基督教神學並不全然相斥，要嘛新史學研究典範所提的公民人文主義是否曾經以其純粹形式存在過，是可質疑的。

後者即是反對新史學研究典範之人的立場，他們對重新詮釋的政治思想史從頭到尾都有意見，對所謂共和思想傳承之一一要角，反對者皆認為他們的政治哲學不是新典範所說的那種共和主義。新史學研究典範提出已超過五十年（從 Hans Baron 於 1955 年揭櫫「公民人文主義」算起），在美國革命的研究上已明顯站不住，在文藝復興的研究上還未全面棄守，但很難講還能支撐多久。⁴ 與此反擊同時的發展，是有些學者開始用共和主義一名汎指一切研究共和國的學說。由於拉丁文 *res publica* 本指國家，所以後世對此詞用得非常普遍，談論國家如何能治理得好的問題，俟後來分化出與君主國相對的共和國意義，論者又可談共和國相較於君主國的優劣。因此據共和國之名義出現而言某人有共和主義，也很名從字順。像是 Harvey C. Mansfield, Jr. 與 Nathan Tarcov 為馬基維利 *Discourses on Livy* 英譯本所作的導論，就有「Republicanism Ancient and Modern」一節，其所指的古代共和主義是亞

4 美國革命研究上共和主義與反共和主義的爭論著作太多，讀者可從應奇、劉訓練（2007）選譯之 Don Herzog、Daniel T. Rodgers、Luigi Macro Bassani 論文管窺。在文藝復興研究上，James Hankins（1995: 309-338）對 Hans Baron 之「公民人文主義」命題有很好的回顧，他編的論文集（2000）鳩集了反共和主義的重要學者。在馬基維利研究上，可見應奇、劉訓練（2007）選譯之 John P. McCromick 論文，與蕭高彥 2002 年論文。

里斯多德的城邦政治學，現代的則是馬基維利的，但他們所闡發的含意與新史學研究典範大異其趣（Machiavelli, 1996: xxvii-xxxiii）。Paul A. Rahe 的三冊鉅著 *Republics: Ancient and Modern* (1992) 就是本著共和國而論共和主義，不以新史學研究典範所謂的共和主義做為預設的框架。更晚近的一本好書、Eric Nelson 著的 *The Greek Tradition in Republican Thought* (2004)，主張共和主義中有希臘的血派，重視的不是自由獨立、政治參與、光彩榮耀，而是幸福快樂、聖君統治的政治正義、財富重分配或廢除私有財產的經濟正義。

順著學界的新趨勢，基於奧斯定接受西塞羅對共和的定義可用於天國，又將定義中「共同愛正義」修改為「所愛相同」以汎用於天國和地城，我們已可宣告奧斯定的神學政治學是共和主義。再基於奧斯定繼承了羅馬史家對於國政好壞的判定，除了神學的外框並沒再接受其他價值標準（如希臘城邦政治學、自然法，或後世的習慣性、自然權利等），我們將他的神學政治學判定為共和主義也很恰如其分。

接下來我要對奧斯定的神學共和主義（以別於公民人文主義）做一個簡單的提綱，以五種國家形態來搭配他對共和的定義：「所謂人民就是理性生物所集成之大眾，他們因所愛的對象共同一致而聯繫在一起。」以此來看他的共和主義的歸趨。

一、天城（又名天主之城）

天城是由天主、天使、和過去現在未來的基督徒所組成的，他們共同所愛的對象是正義。這是奧斯定心目中最好的國度，他也認為西塞羅對共和的界定只有在此處才能實現。

二、基督教國家

在奧斯定之前，已見到君士坦丁、狄奧多西等羅馬皇帝虔信基督教，及訂立基督教為國教使一個大帝國都成教徒。在他身後，中世紀一千年的西歐遍佈大大小小的基督教君主國。不論是基督教大帝國、王國，還是小小的封建市鎮，理論上應該都是次於天城的好共和國，可是奧斯定對於這種國家有

多少價值說得極少，以致我們很難多做討論。

雖然奧斯定說過不少回好人統治（好基督徒統治）是什麼樣的情形（4:3, D147/吳上 137；5:19, D225-26/吳上 205；5:24），可是學者多半存疑。有的認為地城就是次級利益的結合，所以從定義上就排除了基督教政治的可能性，基督徒統治只能行於家門之內（如 Rist, 1994: 254; Cary, 2005: 24-25）。有的稍做放寬，認為基督徒君主有可能，但基督教國家沒可能，Fortin 說這是因為基督教是超越政治的（1996: 47），如同哲學對柏拉圖的性格一樣（1996: 147），都無法以自身取代政治生活。我也在前文約略談到了奧斯定對「基督時代」缺乏熱情和樂觀，以及他對君士坦丁、狄奧多西兩位皇帝的論述頗有「人存政舉，人亡政息」的風味，他恐怕從沒把基督教國家當做一個穩定的國家形態來考慮。可惜他不能預知未來一千年長期穩定的西歐政局，否則他定會改觀。

三、好的異教徒國家（地城）

當一國人民共同所愛的對象是勤勞苦幹、樸素儉約、奉公徇私、有禮有節、祭祀國家的異教神祇時，就是好的地城、好的異教徒共和國。羅馬歷史的王政時期、推翻王政之初、和第二次至第三次布匿克戰爭之間的時期屬之。

四、壞的異教徒國家（地城）

當一國人民共同所愛的對象是奢華浪費、淫蕩邪僻、貪求逸樂、野心妄為、侮瀆神明時，就是壞的地城，但由於人民所愛的事物相同，所以仍然是共和國。羅馬從塔昆國王死後至第二次布匿克戰爭開始之前的歷史、與第三次布匿克戰爭結束後的歷史屬之。

五、不成共和的政治狀態

當一國人民所愛的對象完全無法求得一致時，他們就不能再稱為是一國人民，此時共和也就不存了。西元前一世紀羅馬與義大利境內的數場大規模戰爭，交戰雙方各有民眾的基礎，而以殲滅對方為任務，兩邊陣營沒有共營生活的可能性，共和便暫時中止其存在。

* * * *

我們說奧斯定的政治哲學是一種神學的共和主義，以其綱要而言，包括上述五種共和的類型。接下來我要把研究工作限制於後面三種，也就是異教徒的共和主義，探討這三種政治狀態的成立基礎、運作規律、和改良的方向。

肆、三個理解的起點：罪、天性、存有

奧斯定如何理解地城的本質，向來是研究者在意的關鍵，這是因為天城既是純然善的，對照起來，地城顯得是萬惡淵藪，它的存有和價值、必要性與正當性，應如何理解呢（Gilson, 1960: 174-175）？自從二十世紀初的 A. J. Carlyle 開始（1903: 125-126, 128），一些研究奧斯定的知名學者如 Herbert A. Deane（1963: 10-11, 95-96, 117）、Peter Brown（1967: 326-328）、R. A. Markus（1970: xiii-xx）、Ernest L. Fortin（1996: 7-8, 45-46）、Janet Coleman（2000: 322-323）等人，認為政治生活是人類犯下原罪、墮落後的所新生出來的形態，和人在伊甸園中的生活形態完全不同：政治組織是一人在上支配（domino）其他人的不對等關係，與天主之下所有人平等的夥伴關係（sociis aequalitatem）不同；政治制度是爲了防範邪惡而設置的，爲了懲治壞人，必須採用暴力，刑罰不是出自於愛護；政治生活的目的是維持社會和平，與促成良善德行、宗教虔敬無關。政治生活不是出自於天主，而是出自人的意志和選擇，由於人類能自力維持和平，所以天主許可其繼續存在。

另外一些學者持相反的見解，認為奧斯定所理解的政治生活，有其天性（natura）的基礎。這是說，命令與服從關係（imperandi oboediendi）普遍見於家庭、教會、國家之中，這些機構都是天性的結合，且權力的行使是以愛爲本，只有當權力關係變爲支配時才悖離天性而成爲怪物；刑事正義需以政治制度爲手段才能實現，這也合乎天性，譬如將壞人變爲奴隸符合他們卑劣的天性；服從政治權威與法律不僅消極的維護了社會和平，而且是實踐德行與有利信仰的積極助緣，所以連基督徒也樂意去做。持此種見解的成名學者有 John Neville Figgis（1921: 55-59, 65-66）、Reginald Haynes Barrow（1950: 258）、Etienne Gilson（1960: 183），近期以諍論的形式積極爲此種詮

釋辯護的有 Peter J. Burnell (1992)。

本文的出發點不在於評判以上兩種詮釋的是非或做調停之論，⁵ 因為這兩種詮釋都可以找到明確無疑的文句支持。例如，在第一種詮釋而言，奧斯定曾說，該隱嫉妒弟弟亞伯而殺害之，因此成為地城的第一個建城者，也成為所有民族的原型 (15:5, D639-40/王中 276)，這話明白表達了政治生活源自於罪。在對第二種詮釋而言，他也曾說，天性規定了戰敗者必須屈從於戰勝者，而非寧死不屈 (18:2, D822/王下 3)，和平是天性中的一部份 (19:12, D936/王下 126；這兩段原文見於本文第陸節第二項)，由此可見政治的目的——和平——源自天性的要求，政治為天性服務。當兩派學者各有文獻根據時，要評定是非或居間調停是幾乎不可能的。奧斯定自己並不拘於從一個定點來衍說他的思想，Figgis 說得好：「奧斯定太偉大了，以致他不能永遠一致。」(1921: 56) 廣大複雜的體系是可以從多重角度來闡發的。

本文想從第三個基點來詮釋奧斯定的政治哲學，這也是奧斯定自己曾提出過的，那就是存有學。走這條路徑的人較少，不過 Phillip Cary 說得對：「瞭解奧斯定的存有學，有助於瞭解他的政治理論。」(Cary, 2005: 3) 他即以社會存有學為題，探討天主、靈魂、肉體等三級存有者的特性和彼此的關係，說明戰爭與和平的存有基礎是肉體障蔽靈魂而造成隔膜 (Cary, 2005)。更早一點的還有 John Milbank 舉出奧斯定對和平的存有學以化解尼采對暴力的存有學 (Milbank, 1990: 278-296, 380-438)，獲得不少矚目。以存有學的路徑詮釋奧斯定的優點，是可以剖陳事物的非神學面向，譬如統治的心理動機——支配慾——從基督教神學來看必然是傲視天主的罪，但是對於尚未認識天主的民族來說，他們並不知道這是罪，自也無所謂犯意的問題，因此為了契合他們的自我理解，我們即可說明支配慾是一種擴大個人存有的意願，這便是存有學路徑的解釋。又如政治秩序對基督教神學來說確可有利於德行和信仰，但這樣看仍是與尚未認識天主的民族不相契，在他們的自我理

5 第二種、認為政治生活基於天性的見解，其依據之一是天性與超越天性 (natural vs. supernatural) 有所區別，而 Phillip Cary (2005: 17) 指出這一區別是後來才有的，奧斯定並不認知這一區別。

解裏面，國家是集體存有，所以致力求其存續和壯大，不希望它萎縮和滅亡，這就是存有學路徑能為我們提供的理解。以上兩個例子也說明了存有學的路徑並不能全面觀照，其實沒有哪一條研究路徑能全體概括而不偏倚，只要一條路徑能說明一些其他路徑拙於說明的事項，就有它的價值。

底下的研究是採取存有學的路徑，但是研究重心擺在政治生活的內在理則，與 Milbank、Cary 的研究重心有所不同，所以擺出的材料陣列不同，希望能講出一點前人未發的道理。另外，雖然存有學的路徑觀照了事物的非神學面向，因此特別有利於研究不信奉基督教的民族，可是奧斯定畢竟是位基督教主教，他的存有學是植基於神學之上、受神學所規範的，所以一切存有者都是天主所造、和平秩序需「尚同」天主等義，都是他的存有學所不能不謹遵的大經大法。職此之故，雖然本文的主題是奧斯定對於異教徒政治的看法，並有意採用存有學的路徑以契合異教徒的自我理解，但在說明奧斯定的存有學時，是無法剝除他的存有學中所沾粘的神學概念的。我們也不應剝除其中的神學思維，因為奧斯定對異教徒政治的評價是從神學來的，缺了神學的尺度，就無法做完整的研究。

由於政治生活在奧斯定而言就是非基督徒所過的群體生活，而其中有較好與較壞的差別，因「地城」的詞語無法再加殊別，大多數學者也就疏於強調，少數有著墨的學者也未盡完善。Figgis (1921: 58-59) 知道奧斯定對非基督教世界的理想是小國林立，聯盟以弭戰端，但他未曾講到這個理想要如何達成。Donald X. Burt 提出兩種非基督教國家，較好者是為求世間榮耀而促進公共福祉，較劣者是各人僅欲求各自的福利與和平 (Burt, 1997: 205)，但他把羅馬的最佳狀況當成前者的體現，亦即以大帝國為前者的最終形態 (Burt, 1997: 205-206)，卻甚不妥，Figgis 所見才正確，經過以下兩節的剖析後，第柒節可以證明此點。

伍、存有：人的基點

異教徒不認識天主，所以對宇宙萬物的起源沒有正確的知識，他們對於自己存在的事實倒肯定是不會弄錯的，這是奧斯定異教徒共和主義的阿基米

德支點。

奧斯定對世間存有者的概述如下：

……唯一全能的天主，是每一靈魂和每一肉身的創造者和製造者。
 ……祂將存有 (essentiam) 給予人，包含善人和惡人，與石頭一樣；
 祂讓生命能重複它自己，與樹一樣；給予有知覺的生命，與動物一
 樣；給予有理智的生命，與天使一樣。……天主還賦予一切肉體以
 起源、俊美、健康、生殖力，以及各部的勻分和健康的均衡；祂賦
 予非理性的靈魂以記憶力、感覺、貪望；祂還給理性靈魂添加了心、
 理智和意志；祂亦不忽略，不論天下或地下，不論天使或人，甚至
 最小最微不足道的動物，或鳥類的羽毛、植物的小花、樹上的葉子，
 為每物的各部份之間賦予和諧與和平。(5:11, D206/吳上 188-89/王
 上 218-19)

人是具有肉身和靈魂的理性動物，這是最簡單的說法，可進而析出五種成分：

1. 存有：這是生物與無生物共有的（奧斯定對相關希臘字、拉丁字的討論見 12:2）。
2. 植物性生命或靈魂：有生死，有成長，能部份再生、自我癒合、生殖（無性和有性）。
3. 動物性生命或靈魂：能運動，有感覺、好惡，與記憶能力。
4. 理性生命或靈魂：含有理智與意志，及能感知的心。
5. 各部份間的和諧或和平：既指器官肢體之間的和諧和平，亦指以上第 2,3,4 項間的和諧和平。

以上五項中，第 1 項「存有」是性質陳述，附屬於後三項。第 2,3,4 項的內涵已陳述如上，其是否處於均衡良善狀態，則由第 5 項「和平」(pax) 來衡量，因此這五項中最重要的是第 5 項。其實「和平」這一概念對奧斯定非常緊要，他的政治哲學、宗教哲學也以「和平」為依歸，「和平」是總括人生各領域的最高善：

和平就是我們的至善。(19:11, D932/王下 122)

和平之為善，其善之大，即使在屬地、可朽的事務中，我們聽到的話沒有比聽到此言更加感激，也沒有對什麼東西更加嚮往的追求：簡言之，不可能找到更好的東西了。(19:11, D933/王下 122-23)

奧斯定所說的和平，和斯多葛學派、柏拉圖學派、亞里斯多德學派所說的至福 (beatitudo) 極為相通。至福是一切均已實現、無有可求的狀況，所以是人生最終目的，此時人原本停不下來的欲望也達到最終的休止點，而和平是達到休止後和諧有序的狀態 (Cary, 2005: 18)。

19:13 列出十種和平：身體的、非理性靈魂的、理性靈魂的、身體與靈魂之間的、人與上帝之間的、人與人之間的、家庭的、城市的、天城的、一切事物的 (D938/王下 127)。這十種和平有的是縱向的，有的是橫向的。⁶ 僅就個人而言，橫向的和平是人的各部份之間必須正確有序：

身體的和平在於它的各部份平衡有序，非理性靈魂的和平在於欲求 (appetitionum) 正確有序的構成，理性靈魂的和平在於認知與行為正確有序的關連。(19:13, D938/王下 127)

縱向的和平是：每一低階的組成成分之正確有序，都是其上階組成成分能夠正確有序的必要條件。這就是說，「如果缺少身體的和平，非理性靈魂的和平也會受阻，因為它無法達成欲求的滿足」，而若缺少非理性靈魂的和平，理性靈魂的和平同樣也會受阻 (19:14, D940/王下 130)。缺少和平，就成了邪惡。奧斯定對惡的定義，是缺乏善時就是惡 (11:17, D471/王中 89)。

雖然和平與惡無疑是價值判斷的字眼，但是奧斯定談及個人分內的和平時，用法有很大的分歧，有時把它說得像是大致已存在的現狀，有時則說成大致尚未實現，因此做為理想的意義居多。先看前者，奧斯定說不健全的人，

6 Cary 說，縱向和平的概念來自保祿，橫向和平的概念來自於第三世紀非洲主教與神學家 Cyprian (卒於 258 年) (Cary, 2005: 19)。

如肢體的短少、畸形、痲痺、虛弱、呆滯、顫抖，會「破壞人體的美貌或優雅」。感官的缺陷，如聾啞瞎，甚至對心的運作有不利影響，瘋狂更會使人喪失理性和理智（19:4，D919-20/王下 108）。此類的和平並非高調，而是既已普遍存在、毋需特別費力達成的狀態。

關於後者，由於人不是自我具足的，人的縱向和平，雖是由人的低等組成成分漸次累積至高等而成，但若不受天主指引，只會愈走愈錯，終至萬劫不復。縱向和平以天主為制高點，所以奧斯定要談人與天主的和平：

人與天主的和平是在永恆律法之下、在信仰中有序的服從。（19:13，D938/王下 127）

聖經確實能將心本身置於天主的指揮（regendam）和幫助之下，而情感又處在心的制約下，所以情感可以節制和約束，並轉向公義的用途。（9:5，D365/王上 390）

不過，奧斯定又主張天主內在於人，所以縱向和平和橫向和平可以混淆：

我們是祂的聖殿，我們每人都是，我們所有人加在一起也是，因為天主願意住在整個和諧的身體中，及我們個別之中。（10:3，D394/王中 7）

天主的存有，既是在人之內，人的縱向橫向和平已將天主這個因素包含進去了。即便如此，這並不等於說所有人已是好基督徒，因此天主的存有雖在人之內，應該有類似基因學上的隱性與顯性之別。異教徒身上的天主存有是隱性的，對他們分內的和平沒有發揮影響，基督徒身上的天主存有雖是顯性的，但也有力道多寡之別，生活中混合了屬天與屬人的基督徒尚未完全開放自己接受天主的影響。

所有人——不論是基督教徒或異教徒，不論有無德行，不論是哲學家或尋常人——都有以下的通性，這些通性也就是討論人的原點：由人的存有，而導生人自知其存有，與愛其存有、愛其知其存有。

奧斯定認為不但人的存有是一基本事實，人還能自知其存有，以及愛自身的存有與愛此一知識。自知其存有，就是後世所說的自我意識，我們人類是怎麼做到的呢？奧斯定的說明是：

我們存有 (sumus)，我們知道自己存有 (esse)，我們為自己的存有和知道自己的存有而高興。……我們並不是憑某一肉體感官接觸這些事〔上述三件事〕，就像我們對外在於我們的事物那樣，比如說，我們憑視力感知顏色，憑聽力感知聲音，憑嗅覺感知氣味，憑味覺感知滋味，憑觸覺感知軟硬的物體。在所有這些情形中，都是與可感知之物體相似的形象 (imagines)，而非有形物體本身，有形物體才是我們在心中感知並留有記憶的，我們受它們的激勵而去欲求那些物體。然而，毋需任何形象的欺矇再現與幻相，我對於我存有、我知道此一事實、我為它高興，是完全確定的。(11:26, D484/王中 103)

這裏區分了兩種獲得知識的途徑：經由肉體感官，與經由心的直觀。肉體感官攝取外物的物理性質（色聲香味觸），將這些以「形象」的格式儲存至記憶中。剝除物理性質後的事物本身，與不具備物理性的事物，唯有心可以感知，心並將它們的實情或實理（而非容易失真的形象）儲入記憶（參 11:29, D489/王中 108）。由於我們的存有是一抽象觀念，並無物理性，所以只適合由心感知。奧斯定又進一步說明：

我們用我們的肉體感官來感知這些事物時的做法，是不用那些感官來評判它們，這是因為我們擁有另一種更加高貴的感官，它屬於內在的人，我們藉它來感知何事為公正的、何事為不公正的：公正是因為有個理智的觀念，不公正是因為缺乏那觀念。這感官的工作，不靠眼睛瞳孔、耳孔、鼻孔道、硬齶的滋味或身體的觸摸。我靠它確定我存有，和確定我知道此事；我愛這兩樣確定的事，並以同樣的方式確定我愛它們。(11:27, D486/王中 105-06；又參 11:28，

D488/王中 107)

文中「內在的人」(interioris hominis) 喻的是心, 心的官能感知的是觀念而非物理性質, 這邊舉的例子有道德觀念、存有、和愛慕, 其他重要的事物還有文法、數學、邏輯、內在於人的天主等 (Coleman, 2000: 316)。

人的存有除了可用心來確知以外, 還可用理性論證加以證明。奧斯定的論證如下: 關於我 (奧斯定) 是否存有的問題, 答案只有肯定或否定二種可能, 只要我可以屬意一答案, 不管是對是錯, 都證明了我存有, 這是因為唯有我存有才能答對或答錯, 我若不存有, 自無答對或答錯的機會 (11:26, D484/王中 103)。這個論證建立在人有思維能力之上, 所以奧斯定的論證「我的思維能犯錯, 因此我存有」, 成為笛卡兒「我思故我在」的前驅。

奧斯定對於自己存有的事實與知此事實, 論證已如上述。至於對自己存有之愛, 他肯定為所有存有者都具有的, 不僅人和動物意欲繼續存有, 甚至植物和無生物也是如此:

甚至一切非理性的、沒有思想能力的動物, 從巨龍到最微藐的蠕蟲, 不也都顯出它們欲求活著, 因此每一舉動都用以避免死亡嗎? 大樹和灌木, 儘管無法以可察覺的動作來逃避毀滅, 不也都用它們自己的方式, 把根紮入土裏吸取養料, 又把健康的枝葉伸向空中, 以求保持它們的存有嗎? 最後, 哪怕是那些既無感覺又無任何生命種子的有形物體, 也在上升、下沈、平居於中間, 所處的位置是按它們的天性它們最能存有著的位置, 由此保持它們的存有。(11:27, D485-86/王中 104-05)

這裏哲學思維貫穿了屬於我們現在生物學和物理學的領域, 這在古代和中古是很尋常的。剋就人類而言, 奧斯定相信人把生存下去當做最高目標, 「對死亡本身的恐懼〔是〕最厲害的恐懼」(22:6, D1117/王下 321), 所以即使悲慘不幸, 仍要不顧一切痛苦的活下去:

由於某種天然的原因，僅僅是存有就如此快樂，職此之故，即使那些悲慘的人也不希望去死。當他們曉得自己很悲慘時，他們希望那些造成他們悲慘的原因從他們移除，而不希望自己從那些原因中移除。……因為他們害怕死亡，感到好死不如賴活，此時還不夠清楚顯出天性是如何逃避不存有嗎？還有，當人們知道自己將要死去的時候，他們欲求能夠蒙恩，在同一悲慘境地中活得長一些，死得遲一些，將此視為巨大的福佑，究其原因亦在於此。(11:27, D485/王中 104)

以求生做為人願意付出一切代價的最高目標，是西洋政治思想的一個基調。

關於人對於自知存有（自我意識）之愛，奧斯定的解釋採用了人心特有的理性能力和判斷力。由於人都希望清醒而非狂亂，也就是人都希望擁有理性能力和判斷力，所以人都會喜愛知識，這其中當然可包括「知道自己存有」：

人的天性有多麼愛知識，有多麼不願意受騙，這一點可從以下事實來理解：任何人都寧可不快樂而清醒，不願喜樂而瘋狂。追求知識的本能既偉大而又神奇，在其他生靈那裏都看不到，只有在人身上可以發現。……動物……不能看到那無形體之光，那種光以某種方式照射我們的心，我們方能正確判斷一切事物。我們得到那種光愈多，我們判斷的能力就愈好。(11:27, D486/王中 105)

愛慕是心的特有能力的，對於感官所得的事物的形象，與心直觀事物本體所獲得的知識，都會愛慕。由於人的理性直觀能力得自於天主以光照向我們，而每人所獲得的光有多少之不同，因此每人所能取得的知識就有質與量之異，然而即使最愚昧的人，也都具有對自己存有之知，並愛惜此知而不願喪失，這是所有的知識與愛慕中起首而重要的。

以上四者——我存有，我自知存有，我愛我的存有，我愛我對自己存有之知——是人所共有的。其他與生俱來的東西，像是認知能力、學習能力、創造發明能力、與追求善的能力，雖然都是天主賦與的（22:24, D1161-62/

王下 367-68)，但每個人的這些能力必然多少有異，不如「我存有」的四件事實是沒有程度差異的。還有很重要的是，人只能知自己的存有、能見世界萬物的存有，而無法知道天主的存有。除非天主對人說話，或是中保耶穌基督、古代先知、使徒向我們灌輸信仰，否則人是無法認識天主的（11:2-3）。這是亞述、羅馬、與所有其他民族（以色列除外）所受的限制，他們把自己看成是世界的中心，把自己看得比一切人還重，無盡的腥風血雨就此展開。

陸、人存有的政治化

「人存有的政治化」，指的是人存有的四件相關事實，如何受到人類集體生活的潑酵，而有進一步的展現。上節到本節的銜接，就如同亞里斯多德《尼各馬科倫理學》到《政治學》的銜接一樣，一冊分析什麼是德行，而另一冊說明有德的人如何在更大的場域中依德而行，本文的上節談論存有者追求全方位的和平，本節則是關於共和國的人民共同所愛的必須是和平，否則無法存有，但是爲了和平卻需要戰爭（第一小節），和平必須生於上支配下的關係（第二小節），支配他人和不受他人支配（即自由）是所有人的欲望（第三小節）並可因愛好光彩和讚美而生出好的結果（第四小節），前人的光彩事蹟成爲教育後代的核心價值（第五小節），及異教信仰在異教徒政治中扮演的角色（第六小節）。所以人類存有者在更大的場域彼此結合時，共同所愛的對象有五：和平、支配他人、光彩、前人的楷則、異教神明。

一、分裂、戰爭、和平的循環過程

對奧斯定而言，人的實存狀況並不包括對正義概念有覺知、有愛慕。正常人所擁有的最起碼的理性和愛慕能力，只是對於自我存有的事實。但如果只是知道、愛慕自己的存有，只會使每人都成孤立的人，所以群體生活的出現，表明了一群人必然還能知、能愛其他事物，且這些事物必須相同。

群體的愛慕對象，首要是和平：

不按信心生活的人之家庭努力在屬於短暫今生的福祉和利益中尋求

屬地的和平。……不按信心生活的地城尋求屬地的和平，建立了一種國民之間服從與命令的和諧 (imperandi oboediendique concordiam civium)，以確保大家意志的合作，取得屬於這個可朽今生的東西。(19:17, D945/王下 135)

遠離天主的民族必定是邪惡的。然而，即使這樣的民族也有它自己愛慕的、不能加以輕視的和平。(19:26, D961-62/王下 152)

撇開奧斯定認為和平就是大善的特殊想法，任何人都會同意社會人群一定愛好和平，甚至這是粗淺得不值一提的道理，因為群體沒有和平秩序就會瓦解，所以「共和」（或國家、社會、民族、群體）的概念已經內含了「和平」的概念。但是對奧斯定而言，社會和平是需要強調的，因為眾人合在一處，必會發生爭吵，而爭吵乃是根植於人性之中：

人的天性所然，他們之間也會發生爭吵。(16:20, D726/王中 365)

奧斯定這個看法，與他對人的存有理論脫離不了干係。短視的人只知有己，不尊重他人，對合群的社會生活構成嚴峻的挑戰。與人和睦相處的欲望，必須勝過伸張自我的天性，否則即無群體生活可言。所以即使發生戰爭是不信天主的人類無法逃離的宿命，戰爭也決不是一切，戰爭中間帶有和平的願望：

可以有和平而無戰爭，卻不可以有戰爭而無某種程度的和平。這不是由於戰爭自身的天性使然，而是由於戰爭只能由人發動或在人群之中進行，而人在某種意義上是天然的存在者：如果他們之中沒有某種和平，他們這種存在者就根本不能存有。(19:13, D939/王下 128)

和平可以不包括戰爭，而戰爭必須包括和平，可見和平是最高價值。

奧斯定對於群體的和平與戰爭的辨證關係有個公式，是「由和平至分裂，經由戰爭重歸和平」的無盡循環：

〔地城〕在此世有它自己的善，並為能分享它而喜悅，這類事物都能授予這樣的喜悅。由於這種善並非不給愛慕它的人帶來痛苦，所以地城經常由於訴訟、戰爭、傾軋而分裂，也由勝利所帶來的死亡、或因勝利為時甚短而分裂。……但若要說這座城欲求的福祉不是福祉，這樣說不對，因為按其自身的人類方式來說，即使擁有這些的城市也比不擁有的要好。因此，儘管只是為了最低等級的福祉之故，它欲求屬地的和平，而它所欲求達成的那種和平竟要發動戰爭來獲取。因為，它若征服了對手，再沒有人抵抗它，和平就來了，而對立的派別不能擁有，它們在不幸福的貧困中努力爭取兩者不能同時擁有的東西。為了爭取這種和平，戰爭連綿不斷，而靠大家認為光彩的勝利，才達成它。(15:4, D638-39/王中 275-76)

在這制式的循環裏，左右屬地和平穩定與否的因素有二：對於善或福祉的分配問題，以及欲望的歧異，成為分裂的導火線。勝利的一派能否長期保有和平的果實，要視其得勝是否光榮，若是，則可護持其不義的利得，將其政權的危機延後。地城不可能和平太久，總會發生新的分裂，只有天城才有恆久的和平。

奧斯定在羅馬的和戰循環中，發現兩個畸形現象，足以讓和平的概念發生質變。一個是戰爭結束後的殺戮比戰爭更慘，勝利後生靈塗炭的悲劇戲碼反而變本加厲，這是蘇拉攻破羅馬城後的情況：

這些事情〔屠戮市民〕都是在和平時期發生的，此時戰爭已經結束了！不是為了使勝利更快到來，而是為了勝利既已來了，就不應遭受蔑視。和平與戰爭一樣殘忍，或更有甚之，因為戰爭殺的是武人，而和平殺的是手無寸鐵的人。戰爭中受攻擊的人如果能還擊的話至少還能如此做，可是和平的目標卻是確保倖存的人不能活下去，需要無法反抗的死去。(3:28, D137-38/吳上 129/王上 144)

這些話很沈痛。一群人共組社會生活是因為有共同所愛的對象，而所愛的第

一個就是和平。而在此處，不論戰時還是平時都以消滅個人的存有為務，個人已無法寄望社會能實現其起碼的價值。

奧斯定清算羅馬歷史，還發現一件荒謬的事，是從西元前 759 年羅馬建城至 27 年奧古斯都結束內戰的漫長七世紀裏，只有一年沒有戰爭(3:9, D103/吳上 96/王上 109)。如果戰爭的目的是和平，怎會和平的果實如此稀少，而戰爭的手段變為常態？這種倒逆的狀態說明了和平是海市蜃樓，人的存有之自保只是幻影。

二、政治是上支配下

和平既是由戰爭所帶來，生民最初的平等獨立狀態既早已打破，政治一定形為在上者支配在下者。下面這段話將和戰循環再提出一次，而歸結到王政的治理形態：

凡人的社會擴散到四面八方，儘管各地有很大差異，但都依靠某種普遍天性所形成的夥伴關係而聯繫在一起，不過人類的每個部份都在追求它自己的計謀和欲望。在這種狀況下，並非每個人、也許沒有人能夠完全得到他所欲求的，這是因為並非所有人都追求同一個目標；因此世界各地的人通常都有內部分裂，當一部份人比較強大時，就會壓迫另一部份人。這是因為被征服者臣服於勝利者，而且他們顯然不惜一切代價爭取和平與生存，寧可不要權力甚至自由。這是千真萬確的，所以當有人寧可滅亡也不願受奴役時，倒成極為驚奇之事，這是因為幾乎在所有民族中，天性之聲既已規定戰爭失利者應選擇臣服於勝利者，而非完全受戰爭破壞而毀滅。就這樣……，某些民族被託付給王國 (regnis)，而某些民族就被置於其他稱王 (regnantibus) 的人之下。(18:2, D822/王下 3)

引文最末二句話說明，「由和平至分裂，經由戰爭重建和平」過程裏所達成的和平，在國內而言是有人稱王統治，在國際而言是國家滅亡而遭受其他帝國統治。就前者而言，奧斯定明顯服膺統治菁英論，而就後者而言，他認為世

界帝國的形態是勢所必至。

統治菁英論在古代並不是最知名、信奉者最多的政治理論。奧斯定從西塞羅那兒學到政體可分為多數人、少數人、一人統治的三種情形，每種統治又可再分為公正和不公正的，但他沒有進一步的興趣（2:21, D78/吳上 72）。對於波利比厄斯將羅馬政制歸結為混合制——國中多數人、少數人、一個人分領一部份權力，以照顧所有人的利益——也完全無知。雅典的民主是國民之間藉由輪流統治與被治的互相抵消而成就平等的關係，這是對統治菁英論的另一種消解，可是奧斯定未覺察於此。

關於奧斯定對政體理論不夠重視的現象，有的學者解釋是人民的素質決定應採行何種政體（Gilson, 1960: 179-80），有的解釋是不管何種政體都是愛它自身，所以是不好的（Rist, 1994: 217）。奧斯定的確講過消極話，像是：

至於這必朽的生命，只有一些天好活然後就結束了，只要命令（imperant）他的人不逼他做不敬和邪惡的事，那麼終究要死的人活在何種威權（imperio）之下，又有什麼分別呢？（5:17, D217/吳上 198）

這樣講，王政下準於奴役的身分，與民主政體較有自由的公民身分，其間的差異是不值得計較的。不過，這並不妨礙奧斯定主張統治菁英論所說的是常態，亦即從實存狀況來看，絕大多數國家是實行王政。所以奧斯定不重視政體論的更好解釋，是他覺得其他政體都無足輕重，只有王政才是常態。王政也最能體現人際間實力不平等的關係：

弱者的命運，就是強者的意志，因為前者在後者的力量掌握之中。（5:9, D203/吳上 186）

在國際關係方面，世界帝國的形態是讓萬民服從一個民族，達成全天下和平：

天主樂意通過〔羅馬〕征服全地球，讓它在單一的共和國的社會和其法律中結合起來，如此把和平賦予它的全境。(18:22, D848/王下 32)

國際戰爭的目的是和平，但是和平只能經由支配、主從關係才能確保：

一個人受他天性之法則的約束更加強烈，也就是說，他在力所能及的範圍內會與跟他同夥的人做〔與動物昆蟲〕類似的和平的結合。因為即使邪惡的人發動戰爭，也只是為了保持他們自己人民的和平。他們如果能做到的話，希望把所有人都變為他們自己的人民，以便讓一切的人與一切的物都服侍一個主人。倘非他們出於愛或懼，同意與他保持和平，這種事怎會發生？(19:12, D936/王下 125)

戰敗者喪失了自由與獨立，「出於愛或懼」而願意服從戰勝者，奧斯定對此「愛或懼」未予說明，我想戰爭手段的愷慈或峻酷應該是戰敗者愛或懼的主因。

政治的支配關係是源自於罪還是合乎天性，向來是學者爭辯的焦點，因為這個問題牽涉到政治的存有性格，所以在此略做討論。主張政治關係源自於罪的學者，所依據的最重要文句是：

天性之秩序如此規定：因此天主創造了人，因為他說：「使他們管理海裏的魚、空中的鳥，並地上爬的一切生物。」他沒有打算讓按照他的形象創造的理性生物支配 (dominari) 非理性生物以外的東西，不是人對人，而是人對禽獸。因此，第一個義人被立為牧羊人，更甚於做人的國王。(19:15, D942/王下 132)

可是，就如 Burnell 所分辨的，這裏的最後一句是「更甚於」(magis quam)，而不是完全不准第一個義人做人的國王 (Burnell, 1992: 21)。所以天主雖然沒有這樣的打算，但也不至於禁止這樣的演變。我們還可以找出其他文句，證明奧斯定認為政治的支配是符合神意的：

我們不可相信天主會讓人類的王國 (regna)、他們的支配權位 (dominationes) 和被奴役者脫離祂的神意之法。(5:11, D206/吳上 189)

如果他們藐視或鄙棄那眾多的偽神，以真誠的信仰和德行來承認和崇拜唯一的天主，那他們在此世就會擁有一個更好的王國，不論疆界有多大。(4:28, D178/吳上 164)

前一段話是對地城的各國說的，後一段話是對改宗基督教以消弭原罪的民族說的，再加上奧斯定說過羅馬如果改宗基督教就可在永生中繼續稱王（見第壹節第四項），因此可以說，不論在天上地下，君主支配的政治結構是符合神意的。

有的學者（如 Burnell, 1992: 13 n. 5, 20, 21-22；夏洞奇, 2006: 299, 301）在區分愛的統治和壓迫性的統治時，會認為兩者的分際在於前者不使用暴力而後者使用，以及兩種統治性質各有其專屬的字眼，前者會用 *imperare*（命令）、*consulere*（商議），後者會用 *dominari*（支配）。事實上奧斯定的用詞並沒有這樣的區分，而在愛的統治方面，家庭的情形是家長對妻子、兒女、奴隸施加捶楚，乃是奧斯定著作中反映的當時社會常態，他的哲學中家長的統治與橫暴毒虐之間也難以分界（參 Rist, 1994: 211-213）。在宗教權威方面，奧斯定贊成打擊異端，也就是透過政府力量實施信仰的強制。所以也不能以施暴之有無做為區分統治好壞的判準。

天城是公正的和平，地城是不公正的和平，雖說天主統治人才公正，人統治人就不公正，但是兩者都有和平，而眾人必須服從一個個體——天主或人君——才能產生和平，也是天城和地城的共同原理。所以不論天上地下、世界何處，政治結構一定是上支配下，沒有其他可能。

三、支配慾與自由慾

和平必須由支配關係以達成，這是結構的理由。而支配關係若無支配慾則無從產生，這是行爲的理由。

自由慾指的是不受他人支配，作自己的主人，所以和支配慾實為一事，

只是一爲負面陳述，一爲正面陳述，有此不同。

奧斯定對於羅馬霸業的認識，是王政時期和推翻王政之初的羅馬沒有什麼進展，494年平民第一次撤出羅馬城的危機解決之後，羅馬才逐步堅定的向外擴張版圖。故依前後關係來說，是先爭取自由，除去獨享支配權的國王，而後向外擴張，尋求支配其他民族。

早期羅馬人覺得自己在王制下處於奴役狀態，並非光彩榮耀之事，所以想爭取自由之身（5:12, D207/吳上 189）。他們推翻王制之後，需要設立新的官職以行使原來國王的權力，於是名新官銜爲 *consul*（在拉丁文中專用爲官銜名，字面意義的顧問、參謀、諮議反而少用，中文習譯爲執政官，如要牽就字面，可譯爲參議官），因爲要他們 *consulo*（商議、諮詢），而不名爲 *rex*（國王）或 *dominus*（霸主），顯示他們的權力並非 *regno*（稱王；國王的專制獨行）或 *domino*（支配、稱霸）（5:12, D207/王上 220/吳上 190）。這幾個拉丁字動名詞是有關係的，和中文的情形不同（例如，中文的「王」雖可當動詞和名詞，但「王天下」是說稱王於天下，沒有治或爲政的意思），羅馬人由於厭棄王制，連帶的排斥與王制有關的、指陳統治行爲的字眼，寧願很彆扭的將新設的執政職位名爲「參議官」，這種名不副實的現象說明了羅馬人很不想被統治，即使執政者是從同胞中間每年改選的也不好。

奧斯定雖然解釋了 *consul* 官銜的由來，但他未明講的是，這只是官名的文字遊戲，政治的實質仍是由少數人支配多數人。不過，這倒也不是說羅馬人沒有爭得自由，新的政制的確比舊的王制給予個人更多的自由權利，只不過沒有大到可以做自己的主人而已。羅馬人民歷年所爭取來的自由權利，一直保有到 27 年奧古斯都稱霸爲止。奧斯定說奧古斯都原先受到西塞羅扶植，而西塞羅反對安東尼是爲了捍衛共和國的自由，可是奧古斯都背叛他而與安東尼結盟，任由他被捕和遇害。西塞羅所宣揚的共和國的自由，現在臣服於奧古斯都個人的權勢（*dicioni*）之下（3:30, D139-40/吳上 130-31/王上 146），但其實，在他實施專制以前，共和國的自由已經變質了：

看起來，奧古斯都以各種方式取消了羅馬人的自由，不過在羅馬人的眼裏，這自由已沒什麼光榮，且充滿爭鬥與危險，現在也極度衰

弱和貧乏。奧古斯都再次讓所有事物臣服於帝王的專斷 (regale arbitrium)，這樣看起來可以為年老體衰的共和國帶來健康。(3:21, D130/吳上 122/王上 137)

這樣看起來，自由並非共和主義的必備成分，當它變得危險、危害和平時，取消它是好事。但是由於自由慾對羅馬霸業曾發揮帶頭的作用，所以仍然很重要。

羅馬人解放自己、得到自由後，即熱衷征服其他民族，這時自由慾就延伸成支配慾 (libido dominandi)。這裏把動詞 domino 和名詞 dominium、dominatio 譯為支配，而不譯為稱霸或霸業 (如吳飛的譯法)，是因為在奧斯定的用法中，這些字可用於對內稱孤，亦可用於對外稱霸。「支配」對奧斯定算是中性字眼，可是「支配慾」就是負面的了，因為支配慾是一種心理動機，而它是從膽敢模仿天主的驕傲之心中生出來的：

驕傲是對天主的惡意模仿。因為驕傲之心仇恨天主之下的平等夥伴關係，想要把它自己的支配權力 (dominationem) 加諸與它平等者之上，取代天主之治。因此，它仇恨天主公正的和平，愛慕自己不公正的和平。但它總要愛慕某種和平，因為沒有一種惡會完全與天性相對，以至於摧毀天性中最後殘餘的成分。(19:12, D936/王下 126)

我們所談的羅馬時代，耶穌尚未出生，所以人的支配慾不是驕傲得想模仿天主，而是與從前受奴役時想反抗、爭自由的心態一脈相承，因此我們看到，奴隸身分的羅馬角鬥士起義，以國王 (regum) 的名號指揮叛軍，「率性縱欲，為所欲為，……登上王位 (regnantesque) 又活得尊貴」(4:5, D149/吳上 139)，並不曾因自己受過奴隸的痛苦，便欲從根本取消主奴階級之別，令所有人平等相待，互愛共生。支配慾的作用，一邊使強者南面稱孤，另一邊就使其他人婢膝奴顏的臣服：

在人類的各種罪過之中，支配慾的最純粹形式在整個羅馬民族中尤其強烈，一旦這種欲望降服了少數強人，也就會征服其他人，令他們承受奴役之軛而疲憊渙散。(1:30, D45/吳上 42/王上 45-46)

不過，這種支配慾一旦在無比高傲的心中紮下根來，若不隨正常的職位陞遷，直至到達王者的大權 (potestatem regiam)，怎會安歇？(1:31, D45/王上 46/吳上 42) (這兩段引文是在 1:30 的結尾與 1:31 的開頭，文氣上是相連的。)

南面稱孤的支配慾，與羅馬建國同始。羅馬城由孿生兄弟羅慕洛與羅姆共建，而哥哥爲了貪求建城的光彩，想獨佔支配權力而獨霸稱雄，不願有同事染指，以致謀殺了弟弟 (15:5, D639-40/王中 276)。⁷ 這個極端的例子證明了獨攬權力是多麼重要，而向隅者只好發動政爭以求取而代之，地城的創建者既爲其後世立了惡劣的榜樣，所以羅馬人爲了爭取政權而內亂不絕，便無足爲怪了 (14:15, D614/王中 248)。

四、追求光彩和讚美

光有支配慾而不問施政理想之有無，於國於民是好是壞就很難說。譬如 在皇帝裏面，有奧古斯都維持和平，增添共和的光榮，也有尼祿淫亂暴虐，甚於禽獸 (5:19, D224-25/吳上 204)。如果不受更崇高目標的節制，支配慾的發作經常都是不好的：

我們在他們的手中，經常被擄掠、上鐐銬、受監禁、被流放、受拷打、手足成殘、五官被毀、肉體受苦，以滿足壓迫者的欲望 (libidinem opprimentis)，和許多其他可怕的罪惡。(22:22, D1155/王下 361)

兩種共和國對此種弊害的解決之道有所不同，天城駕馭此一「下流的欲望

7 Burt 認爲，既然人皆有支配慾，羅姆亦會有意殺死其兄羅慕洛，因此羅慕洛也可以說是爲了自衛而先下手爲強 (Burt, 1997: 201)。

(libidines turpiores)」是「靠聖靈所帶來之對神性的信仰和對可知之美的愛慕」，地城則是「靠對人世讚美和光彩 (humanae laudis et gloriae) 的貪求 (cupiditate)」，後一辦法「還不是神聖的，只是較不下流而已」，而這是西塞羅在《國家篇》推薦的解決之道 (5:13, D213/吳上 194-95；另參 5:14)。

羅馬歷史中好的部份，諸如合理統治、保障自由、崇尚德行、戰功彪炳，都應歸因於羅馬人貪求光彩和稱譽，奧斯定對此屢言之：

羅馬人先是基於對自由的愛，後是對讚美和光彩的欲望，而大有作為。(5:12, D208/王上 220)

他們一旦獲得了自由，對光彩的欲望變得如此之大，以致除非能支配他人，否則光有自由是不夠的。(5:12, D208/王上 221)

羅馬人對支配權推崇甚高，視它為最值得讚美的事物之一，僅次於自由。(5:12, D209/王上 221)

這裏有兩件事物驅策羅馬人創造了奇蹟：對自由的愛，與對人世讚美的貪求。(15:18, D219/王上 231)

撒路斯特仍是此處歷史論斷的權威依據，追求光彩和人世的讚美是羅馬人的真正目的或動機，而爭取自由、尋求支配霸權則是受到目的所要求的行爲，因為奴役最不光彩，而奴役他人最光彩，「極度熱愛人世光彩的人也會熱切貪求支配」(5:19, D223/吳上 203)。統治者的好壞，以及歷史上好與壞的時期之分別，就在於統治者行使支配權是爲了贏得光彩和眾人讚美，還是只是出於支配慾，而無崇高的目標 (5:19, D223-25/吳上 203-04)。

光彩和讚美不是兩件事，「羅馬人熱切貪求的光彩，是人認爲他人還不錯的一種判斷」(5:12, D210/吳上 192)，光彩與讚美都是由別人給予的。人世光彩和讚美的機制，繫於社會上有良好判斷力的人士，這些人不必具備美好的品格，但是他們能夠判斷別人有沒有美好的品格，因此執政者顧忌清議，會循「正途」(引撒路斯特之語)來贏得光彩、威權 (imperium, 也是帝國之意)、支配 (5:19, D224/吳上 203-04)。奧斯定的一段話爲「正途」做了詮解：

羅馬人為了共有的事物 (re communi)，也就是共和 (re publica)，不以自己的私利為念。他們為了國庫而拒斥貪婪欲 (avaritiae)，以自由無羈的心謀畫祖國的福祉。他們不因違犯祖國法律、或因有害的欲望而受累。他們以這一切技藝求得榮譽、威權、光彩，也就是循正途得之。在幾乎所有民族中，他們得到榮耀；他們將他們威權下的法律加諸許多種族；今天在文學和史書上，在幾乎所有民族中，他們很有光彩。(5:15, D216/吳上 197/王上 228)

這段話一而再、再而三以共和（此處譯為「公家」比「國家」更為貼近）為最崇高的價值，因此羅馬人將國庫優於私囊、法律優於私便、民族霸業優於個人的支配慾。這些是社會上有良好判斷力的人士評判政壇人物的指標，當後者能將疆土、人口、財富帶給公家，前者就不吝送上光彩和讚美，也自甘輸誠，令後者掌有威權和支配地位。反之，尼祿之流悍然不顧社會人士評議，施為謀劃全出自私心，故社會人士亦以惡名歸之。

Coleman 認為根據奧斯定的哲學，人對過往事物的知識並非真實無誤，他們所以為知道的，或多或少是一廂情願的信念。政府權威的功能是仲裁大家錯誤扭曲的信念，消弭爭議，制定習俗慣例以供大家遵守。「人是靠信任、信心、信仰來運作的。」(2000: 318-319) 靈魂與靈魂之間原本彼此通透、心意互知的現象，因有肉體而產生障蔽，人類不得不靠語言來溝通，而語言只是下乘的溝通工具 (Cary, 2005: 15; Heyking, 2004: 166-169)，當然造成 Coleman 所理解的政治挑戰更形嚴重。但是，依據本文此處的分析，奧斯定並不認為人際溝通有極大的困難，以致政府權威乘虛而入，應運而起。社會上有良好判斷力的人士對政治人物會形成公議，前者的公議是後者行使統治權力的基礎。亞歷山大大帝與海盜的分別，就在於海盜不顧忌公議，而好的政治人物顧忌公議，所以要追求榮譽 (Fortin, 1997: 50-51)。

由於奧斯定將一切事實均歸本於天主的意志，所以他在這問題上，還認為天主對羅馬人之德行行賞，將「無上帝國的地上光彩」賜給羅馬人 (5:15, D215-16/吳上 197/王上 228)。其實，對光彩和讚美的貪求在天城中是沒有的，所以奧斯定說天主認可地城統治者的貪求並給予賞賜，倒好像天主行兩

手策略似的。

追求人世光彩讚美的這種可貴之地城行爲，令人類存有的政治化這件事發生了奇妙的變化，那就是人的存有同時變大和變小。他變大，是因為榮譽和光彩使他聲名遠播，但既然是循正途辦到的，他所得的權位不能爲他增加分毫的私利、且要比一般人更加克制私欲，所以他變得孑然獨立，除了虛名，沒有長物。雖是兒子至親，若犯謀逆，也要誅死，從布魯圖的人倫悲劇，即可規知人世的榮譽與光彩會向有德之人索取如何的高價了（15:18，D219/吳上199）。

我將自由慾和支配慾當成人只在知自己存有而不知有天主的前提下所導生的行爲理由，這是將自由慾和支配慾看成有根本性，有的學者有不同看法。Christopher J. Berry 認爲奧斯定哲學中的野心與貪欲、肉欲皆可用 *luxuria* 一言以蔽之（Berry, 1994: 94），而 *luxuria* 對奧斯定而言主要是淫慾，所以在 Berry 的闡述中，人的性器官由於有自己的心意，不完全受人的心意駕馭，成爲人的罪孽之核心，人的性器官帶領人追求超乎生育需求的性慾，並擴及對財富、光彩、支配權力的追求（Berry, 1994: 88-94）。Berry 的闡述是對《天主之城》做的，可是我覺得在《天主之城》中並未看到將性慾和支配慾明顯連結之處。他對支配慾的理解也有不當，奧斯定雖認爲支配慾源於人的墮落（異教徒並不知道這個事實），但它可受光彩和讚美的誘導而朝向好的目的，也就克制私心而服務公眾，與爲國家開疆闢土、建立帝國霸業，也就是說，無窮的支配慾也可能有好的結果，淫慾卻不是這麼回事。從支配慾和自由慾是手心與手背的關係來講，若說自由慾源自於人的存有，在直覺上可以成立，說它源自於性器官的本能欲望則否。因此我前面的論述，採用存有爲本，而不採性慾爲本。

五、前人的楷則

英雄豪傑之士爲了贏得個人的光彩而爲國爲民奉獻一切，死後他們的英烈事蹟升格成爲民族的核心價值，激勵一代又一代的後人祖述法式。前人的楷則是一共和國的人民共同所愛的對象，這個現象合情合理，不過《天主之城》幾乎沒有提到這方面，John von Heyking 從書裏找到下面一小段話做爲

立論的根據：

他們愛慕光彩，憑這個即便死後仍要在人對他們的口頭讚美中求得某種形式的生命，不然他們還愛慕什麼呢？（5:14, D215/吳上 197）

Heyking 主張，神話、故事、藝術等呈現了熠熠生輝的英雄舉止和對英雄的記憶，這些是一個政治社群的自我呈現，所以「政治也是一種詩意的活動，一個社群憑藉這種活動而愛慕和回憶它的成就，從而維繫起來」，也是將前後不同世代的人維繫起來的方法（Heyking, 2004: 179-180, 2007: 680）。Heyking 對奧斯定未盡之意所做的闡揚很深遠，所以錄之於此。⁸

六、宗教為人生服務，也是人生為宗教服務

談古代史不能略過宗教，談共和主義更不能不包括宗教。

羅馬史從撒路斯特看來是道德逐漸淪喪的歷史，從奧斯定看來是惡魔統攝人心的歷史。

奧斯定對羅馬宗教之內涵的理解，主要來自西元前一世紀的大學問家瓦羅（Marcus Terentius Varro）。瓦羅說羅馬人的宗教做法有兩種，一種是上劇場觀賞演員搬演諸神的故事，這些故事是詩人捏造的，看戲只是為了娛樂。另一種是上各處廟宇祭祀祈福，廟宇都有祭司，專責舉辦儀式和獻祭犧牲，民眾都是有所求而往，相信諸神的真實性而認真祭拜。就解釋諸神的理路而言，前者可稱為神秘神學（或神話神學、劇場神學），後者可稱為城邦神學。還有第三種神學是自然神學，那是哲學家本著理性的立場提出自然物質做為神明的來源，但是這不含有實踐做法，也不為廣大人民所認可，可以不論（6:5）。奧斯定認為祭司和詩人是狼狽為奸的朋友（6:6, D249/吳上 226），城邦神學接納了神秘神學的說法而將自身的神學編造得很協調一致（6:7，

8 雖然 Heyking 的闡釋有功於奧斯定，但是他把主體擺在社會上而非英雄人物上，造成了些許畸型的說法，如他說政治社群有意靠光彩而達到個人生命所不能達到的不朽，這就不像是能從奧斯定推演出來的說法。另外，他認為人類的判斷力有偏頗，因此英雄人物的光彩在世間會有爭議，我也不同意這點，理由已見前一小節關於人際溝通的討論中。

D251-52/吳上 228)，神秘神學成爲城邦神學的一部份（6:9，D260/吳上 236），因此羅馬人民其實只有一種神學，即城邦神學。

奧斯定認爲瓦羅提到一個重點，是神事乃由人所設置，瓦羅說：「先有畫家，後有繪畫；先有工匠，後有建築；因此先有城邦，才有城邦設置的制度。」（6:4，D245/吳上 222）此言城邦設置，意思是由國王、執政官、大將軍設置。因此城邦神祇是虛構的，瓦羅對此心知肚明（6:4，D246/吳上 223），但他不敢說出來，惟恐得罪公民大眾（6:6，D249/吳上 226；6:8，D256/吳上 232）。公民大眾一心相信城邦神祇是真的，天天受祭司的欺騙而無反省力。

公民大眾相信神祇是真實的，當然是因爲生活有太多不確定性和未盡滿意之處，所以冀望能有神明應允他們的請求，爲他們服務。羅馬人的迷信程度特別厲害，他們「將每一件事和幾乎每一種活動分派給不同的神」（4:16，D162/吳上 151）、將諸神的職責異常精細的分開而使每個神明都其獨門的服務項目（6:9，D257/吳上 233），結果是一件生活上普通的事可以牽連到二位以上的神明管轄，祭祀起來過於繁複（6:9）。

城邦設置宗教是爲了滿足人民的需要，可是其中也有個圈套，使城邦對人民的需要可以滿足。這個圈套是神祇可以犯姦淫罪，所以羅馬人的始祖埃涅阿斯據說是維納斯生的，第一位國王羅慕洛據說父親是馬爾斯，而凱撒可以將他的血統追溯到埃涅阿斯的某子，所以他身上流著神的血（3:3）。這樣一來，勇敢的羅馬人自信是神的後代，就願意去承擔大業，起勁去做，而事半功倍，對城邦很有益處（3:4）。

哲學家認爲羅馬宗教中的神祇是虛構的，奧斯定卻不這麼想。那些神祇真的有超自然能力，不過他們並不是神祇，而是惡魔。他們淡得像空氣一樣，永遠活著，擁有超乎尋常的感知能力，並能在人心中製造幻覺。他們被限制在月球以下的大氣層中，最後的審判也會審判他們，而在此之前，他們會侵襲脆弱、不和的人類，使人類偏離真正的快樂（Brown, 1967: 311）。城邦神學以爲它虛構神祇以爲人民和國家服務，殊不知反被惡魔利用，不斷的蒙受欺騙，引導至覆亡之路。

柒、小民族國家優於控御許多民族的大帝國

從前面羅馬歷史的分期介紹，與人存有之政治化表現，可以挑選出兩種情況是社會能和平的：

- 一、由強人統治大帝國。
- 二、小民族國家受外患的威脅而團結。

只有這兩種情況能避免社會分裂，而社會分裂即是內戰的前因。奧斯定覺得後一種較為理想，所以我們先看前一種對他而言有什麼問題。

前一種情況的最佳範例是奧古斯都，奧斯定對於奧古斯都治理的太平盛世明顯是肯定的，強人將天下治理得和諧有序，是沒有辦法超過奧古斯都的成就的。再說，經由義戰而統一天下、協和萬民，同時也為自己建立勳業，贏得世人讚美，榮登支配的寶座，這不單是社會上有良好判斷力的人士所認為的「正途」，也是每個人面對邪惡行為時應該感到義憤填膺而勇於去做的事，否則就是麻木不仁（19:7，D929/王下 118）。所以，強人政治的正當性沒有問題。

但是，強人政治的缺點是繼承制度無法確保繼任者的品質，繼任之人可能剛愎自傲，倚恃權力，對公意輿評毫不在意，給社會人民帶來痛苦厄難。追求光彩和人世讚美並非人性的必然，也不可能創為制度，迫強人接受，所以追求與否完全是強人的自由。或者，繼任之人也可能做不到強人，此時帝國就可能崩解了。神學告訴我們，只有天國的一切才是永恆的，塵世的一切都是短暫的：

在屬地事物所妥當隸屬的地方，有些事物產生而有些消逝，小的屈從於大的，被克服的事物轉化成克服者的性質，這就是短命事物注定的秩序。（12:4，D502/王中 123）

萬事如此，和平的狀態亦然。和平即使由義戰建立，受萬民擁戴，未來也會發生變化，打破好不容易贏得的和平：

它〔地城〕若想到人類命運的變化無常，常為未來可能發生災難而憂愁，少因眼前的繁榮昌盛而振奮，那麼它的勝利也只能是短命的，因為它不可能永遠支配 (dominari) 那些被它的勝利所降服的人。(15:4, D639/王中 275)

人間事務的變異性如此之大，以致沒有任何民族所得的安全可以大到從來不必害怕外來入侵危害此生。(17:13, D801/王中 441)

因此，義戰的成果是短暫不可長保的，被打敗的敵人會捲土重來，被征服的奴隸會奮起抗暴，霸權不能永恒，征服只是徒勞。

如此看來，由強人統治大帝國並非最理想的。可是，大帝國若無有德的強人統治，就易生出奢侈貪婪的頹風、與奸宄兇險的惡行，進而滋長政治人物的野心，造成政治動盪與社會不安。在羅馬摧毀迦太基之後就看到，由於軍事勝利而造成社會富裕，敗壞了人民的品德，因此建立勳業以贏得選票的正途不再受到尊重，野心家開始用歹毒的手段加害政敵，或麾軍進攻首都羅馬，或與實力派領袖協議分贓名位，以便自己長久攬權。兵刃所加的對象變成了自己的族類，而且戰勝後對同胞的屠殺，更慘於戰事中對敵軍的創擊。為了避免發展到這種最糟的狀況，有必要回到前一期歷史，審視羅馬在迦太基威脅下，如何上下一心，如何促使有德之人出頭，及如何維持善良儉樸的風俗，從而得到新的啓發。

有外患威脅，可以牽制貴族與平民的傾軋，各自捐棄本位利益而和諧共處。又為了抵禦外侮，所以願意過艱苦的生活，並且殉私以從公。奧斯定相當推崇第二次布匿克戰爭期間的大祭司西庇歐 (Publius Cornelius Scipio Nasica)，因為他很有遠見，反對將迦太基滅掉：

西庇歐擔心，平安會成為軟弱心靈的敵人，他看到恐懼是必需的，可以像師傅看顧孩童那樣看顧國民。(1:30, D44-45/吳上 42/王上 46)

西庇歐不願意滅亡那最大、最強、最富的敵人的城邦，他極有先見之明的投票反對富庶，因為這會使人民變得貪婪 (avaras) 和奢侈。

如此一來，欲望 (libido) 會被恐懼所壓制；欲望得到壓制，就不會奢侈；奢侈得到制約，貪婪 (avaritia) 也不會發展；因為這一切邪惡遭到了禁制，德行就會繁榮和增長而對城邦有好處，與德行相應的自由也會持久。(1:31, D45/吳上 42/王上 46-47；另參 1:33)

西庇歐的見解是「出則無敵國外患者，國恆亡」，維持敵國的存在，不解除憂患，才會長期扼阻欲望和貪婪，增長德行，長保自由。羅馬歷史的經驗教訓證明西庇歐是對的，也使得奧斯定主張一種收斂型的軍事策略，對鄰國的邪惡只做適量的抵禦，如能不戰而屈人之兵更佳，不求擊敗鄰國，併吞其土地，奴役其人民。他覺得應仿效第二任國王努馬，雖不乏外敵入侵，但總能保持和平，不動干戈：

也許羅馬那時候也遭受戰爭挑釁，但並未用武力還擊武力，因為它有其他方法牽制敵人，不需上戰場打敗他們，或用開戰來威脅他們。這樣的話，這些方法當然可以在其他時間採用，那麼羅馬可以永遠關上雅努斯的廟門，永遠在和平中稱王 (regnaret)。(3:10, D104/吳上 97-98/王上 110-11)

如能如此，就可在「和平、分裂、戰爭、和平」的循環之外另闢蹊徑，也就是不要建立新的、範圍更大的和平，而是延長舊的、範圍較小的和平之壽命。和戰循環的模型是個悖論，因為它爲了和平，必須打破和平。奧斯定提出努馬和西庇歐的路線，因為這才是真正以和平爲上，爲了和平必須避免戰爭。

小國能保有良好的道德風尚，除了外患威脅的理由，還有結構上的理由。奧斯定既然認爲人與人的意見與利益不和是人性使然，所以朋友之間、家庭之中，已經少不了有猜疑、敵視、傷害、惡鬥。因爲城市更大，所以法庭訴訟與審判也更多，分裂和內戰更加熾熱。所以從結構的理由來說，愈小的國家爭端愈少，愈大的爭端愈多 (19:5)。又舉生理學爲例，說人的身軀龐大會難以負荷，國家亦然：

我們的論敵不是回答說，羅馬帝國如果不持續征戰，就決不能擴張得那樣遠，也不會名聲遠播？說得好！為什麼帝國要不得安寧以變得偉大？想一下人的身體，有了適中的體形加上良好的健康不就夠了？還是說，有了巨大的身材，然後百病叢生而不能安息，所患的疾病在比例上大過身體各部份的大小，才比較好？（3:10, D103/吳上 96-97）

那個時候，羅馬已經降服了非洲和希臘，也號令（imperans）世界的其他部份。不過看起來，它像是還沒有強壯到能支撐自己的體重，因其自身的龐大而破碎了。它事實上已發生嚴重的內部分裂，進展到同盟戰爭和緊接而來的內戰，這些事使它精疲力竭，將它的共和轉變成由國王指揮（regeretur regibus）已經非常迫切了。（18:45, D890/王下 74-75）

小國寡民的優點，是它的政治疾病比較和緩，對自身的傷害不大，並且也較好醫治，這是奧斯定認為小國較理想的又一理由。

如果我們回溯歷史，不只從羅馬稱霸時期返回到受迦太基威脅的時期，而是到它最初由國王統治的時期，亦即人類歷史之初期情況，我們會發現，在一切兼併發生前的小國林立局面，是奧斯定理想的國際和國內政治秩序：

尤斯丁（Iustinus）……在自己的歷史著作的最開頭寫道：「在部落和民族事務開端，威權（imperium）在國王手中，他們被推上威風的頂端不是因為籠絡了人民，而是因為他們的自制為好人所知。人民不受任何法律約束。那時的習俗是維護帝國的疆域，而不去擴張，王權（regna）所及只以自己的祖國為界。亞述國王尼努斯（Ninus）對帝國有貪求（imperii cupiditate），成為改變各民族古老的、祖先傳下的風俗之第一人。他先向鄰國開戰，將征服的疆域延伸到了利比亞邊境，打敗了那些還不善於反抗的民族。」……他們向鄰國開戰，再從鄰國出發進攻別人，擊潰和降服那些並不為害的民族，僅僅出於對王權的貪求（regni cupiditate），這不叫大盜巨寇，還叫什

麼呢？（4:6，D149-50/吳上 139-40）

〔撒路斯特〕談到古代的時候簡單地讚美了他們，說那些人的生活沒有貪求（cupiditate），知足常樂。他隨後說，「但是當亞細亞的居魯士、希臘的斯巴達人和雅典人開始征服各個城市和民族，把支配慾（libidinem dominandi）當做發動戰爭的充分理由，把最大光彩派給最大帝國」，……這種支配慾激發人類巨大的邪念，並拖垮人類。（3:14，D111/吳上 104/王上 118）

在每個部落或民族自然組成一個個小王國之後，如果沒有兼併，各國在鄰國威脅之下戰戰兢兢維護自己的生存，沒有超出需要的財富以引發貪慾，民風善良淳樸，不需制定法律約束人民，國王的裁斷即是人民行為的準繩，這樣的國際和國內秩序最單純，也最理想。這樣的話，「世間的部落中王國之多，就像城邦裏公民家庭之多」（4:15，D161/吳上 150/王上 170），和全世界變成一個強人所統治的大帝國完全是兩種極端。

還可以為奧斯定補充一個理由，支持遠古的小國林立狀態。遠古最接近天主造物的起點，人類的貪求遠比後世為少，由於財富、權位比較寡小，所以不均的情形、不平等的問題也較輕微，更接近天城的狀態。

於是我們可以懂得奧斯定為什麼設計了安貧的窮人和焦慮的富人這一組對比，來比擬到兩個民族或兩個王國上（4:3）。這組對比是偏倚的，因為它設計了富人不得安全、安寧而憂愁煩惱，窮人卻身體健康、家庭和睦。為什麼不提出另兩種可能性：富人財大氣粗而不可一世，窮人屢受打擊而心身俱疲？原因就是奧斯定覺得小民族國家是一個樣，而控御許多民族的大帝國又是一個樣。

既然奧斯定在強人統治大帝國、和無數小國維持均勢之間選擇了後者，他對於前者所倚賴的良好做法就必須予以疏遠。在前一節看到，支配慾如能受到追求光彩與讚美的欲望所引導，就不會以聚斂揮霍、貪求物質享受為樂，也不會對人民作威作福，凌辱他人而無忌憚。由於有獲得光彩和世人讚美之心，羅馬人先推翻了王制，因為向帝王臣服與奴隸服從主人無異，是不光彩的。得到自由權後，為了使它更有價值，所以大動干戈，脅迫其他民族臣服

在羅馬之下，將自己領導的和平圈向外擴張。國家的威權向外伸張，得力於個人英勇作戰、為國效命，因此個人得到讚美和光彩，經由票選而獲得支配的權位，個人的支配慾得以滿足，福國利民，這是互蒙其利的結果。再引用撒路斯特的權威說法，羅馬人認為德行就在「一個強大的威權 (imperium)、一支軍隊和一場新的戰爭」之中，「祈求戰爭女神貝羅娜鼓動可憐的民族開戰，揮起她血跡斑斑的鞭子激勵他們，好讓羅馬人有場地顯出他們的德行」(5:12, D208/吳上 190)。相反的行爲都是缺德的，像是過安逸享樂的日子、讓演員賺大錢並且出手闊綽等。

想要維持無數小國林立的局面，決不能讓支配慾有得逞的機會，所以國家領袖必須有自制的修養，從心中根除對於帝國主義的貪求。對於每個國家免不了的、貴族與平民之間的緊張衝突，除了可以由國家領袖強勢領導以外，更重要的是維持敵國外患的存在，營造貴族與平民合則兩利的情勢，逼他們和諧相處。這條計策，後來馬基維利稱為「必須性」。

捌、餘韻：從奧斯定到馬基維利

Fortin 認為奧斯定寫作《天主之城》有兩個目的：增加基督徒為羅馬效力的熱忱，和降低異教徒對羅馬的熱忱以多去關心自己靈魂得救的問題。一邊要增，另一邊要減，所以如何評價羅馬變成不好拿捏的工作 (Fortin, 1996: 146-147; 1997: 60-61)。⁹ 我在本文論證了奧斯定有一種基督教外的共和主義，主張的是自衛的小國，憑藉各國勢均力敵而容忍共存。這樣便達成了 Fortin 所說的第二個寫作目的。

奧斯定身後，歐洲進入中古世紀，羅馬歷史和其所啓示的共和主義，要到文藝復興才重新受到重視。文藝復興最重要的政治思想家馬基維利，對政治的看法與奧斯定同中有異。他們兩人的親近性是來自他們都論述羅馬民族，所以羅馬盛衰的原因和羅馬史家的分析都為他們所承襲，造成兩人有不

9 Markus 分析奧斯定開始寫作《天主之城》之際的書信 (Markus, 1990: 246-247)，可以印證 Fortin 的說法。

少相同的論點。例如羅馬人民為爭自由而推翻王制、平民與貴族定會衝突、羅馬宗教為政治服務、德行從軍功中表現、私人應貧窮和勤奮、羅馬人民因富庶而腐化等等，都是羅馬史家先提出的論點或記載，奧斯定寫《天主之城》時都交待了來歷，馬基維利因行文不重視引述的規範，所以單獨閱讀馬基維利時不易察知那些其實不是他首先發明的見解，如果看了《天主之城》更知道羅馬史家才是始作俑者，奧斯定和馬基維利只是覆述而已。另外，基督教認為此世的事物變化無常，也是兩人共同接受的基本信條。

這裏提出一個重要的字，可以將西塞羅、奧斯定、馬基維利三位前後的共和主義哲學家連起來。奧斯定提到，西塞羅在《國家篇》「談到了對城邦元首（principe）的教育」（5:13，D213/吳上 195），princeps 這個字曾出現於〈聖詠集〉第 148 篇第 11 行（引用於《天主之城》2:19，已在本文第壹節引出），思高本譯做元首，比和合本譯為君王來得恰當。這個字在羅馬人的用法裏是個一般字眼，不做官職名銜使用，所以奧斯定可以說城邦元首（2:9，D61/吳上 57）、祖國元首（2:10，D61/吳上 57）、強盜元首（4:4，D147/吳上 137）、鬼怪的元首（5:18，D219/吳上 200）等詞，說羅馬有不少元首靠自制而獲得光彩（4:20，D166/吳上 154）等句子。2:10 所說善良有功而遭劇作家不當漫罵的祖國元首，是指前章雅典的伯利克里斯、羅馬的 Publius Scipio（難以確定是何人）、Gnaeus Scipio（222 年執政官）、老加圖（參與第二次布匿克戰爭，195 年任執政官，任內迅速打下西班牙半島；嚴格自律有如清教徒，並嚴格要求人民）等四人。2:21（D78/吳上 73）所說羅馬卓越的元首，是西塞羅《國家篇》的主人翁、擊敗迦太基的大西庇歐·阿非利加努斯。從一小段話裏可以分析出他所謂的元首大概指那些官職：

難道你〔西庇歐〕認為法律能禁止你們的詩人對你們的公民惡語相加，卻能夠用不敬的態度嘲弄神明，而沒有元老院議員、監察官、元首或大祭司加以禁止嗎？（2:12，D64/吳上 59）

這裏將元首與其他幾種職位並列，所以未明舉出的最高官職，像是執政官和護民官，就是句中的元首所涵蓋的，他們握有最高行政與軍事權力，有權召

開元老院與人民議會，及提案與否決法案。英文 prince 和義大利文 principe 就是來自拉丁文 princeps，馬基維利的書 *Il principe* 談的是如何做國家領袖，不管他們是由世襲抑或由選舉產生，也與各國政制對最高職位取的不同名稱無關。我們從西塞羅、奧斯定、馬基維利對於元首這個字詞的一致用法，可以感到三人理論的親近性不比尋常。

不過，我們還是得承認馬基維利和奧斯定的共和主義相異之處比相同之處更多、也更重要。這裏不是詳細比較兩人學說的地方，我只能談一談兩人歧出的始點。

奧斯定從羅馬歷史經驗中找出兩種有和平秩序的模式，一個是強人統治大帝國，另一個是小民族國家互相牽制。馬基維利也得到相同見解，前者是羅馬模式，後者是威尼斯模式，還包括瑞士、日耳曼城市等。奧斯定斟酌後認為後者較優，相反的，馬基維利較偏愛前者。他偏愛的原因竟是奧斯定同也堅信的事變無常，但他將這信條用至偏安的小國上，明言小國偏安也是無法長久的，與其待人併吞，不如追求帝國主義，併吞他人。

馬基維利由於選擇了帝國主義，讓他注意到軍隊的戰力不僅來自於統帥追求榮耀之心，更來自士兵的戰力和肯涉險犯難的意願，而這些又得自於人民平時的好鬥性，因此他指出，平民和貴族的衝突顯示了平民的戰鬥性格，這是羅馬得以擴張的基礎。接著，由於他正視平民和貴族完全不同的脾性，從而使他比較貴族和平民的道德和言行，設定了平民優於貴族的原則，及民選元首的國家優於君主國，爲了論述這一點，共和在馬基維利的用法中不再只是國家的概稱，也可以指民選元首的政體。

平民與貴族的矛盾也給予野心家崛起的機會，馬基維利擬定了元首應聯合平民打擊貴族的策略。而在元首成功獲得權位之後，也不妨惡意對待平民。由於馬基維利看到元首有更多的主動機會，所以他注意到了元首操弄民心和宗教的手法，及探索了成功與命運之間的關係。

馬基維利的見解也是從羅馬歷史經驗中消化而來的，奧斯定熟讀了同樣的歷史，可是沒有讀到馬基維利的很多重點。奧斯定的共和主義仍然是一種關於國家的理論，而馬基維利爲元首設想得太多了，他的政治哲學已不純是一套共和主義。

附錄：奧斯定著作版本與翻譯說明

本文徵引奧斯定著作，除一次是《基督教教理》(*De doctrina christiana*，英文標題 *Christian Doctrine*)，餘皆是《天主之城》(*De civitate Dei*，英文標題 *The City of God*)。因此引用《天主之城》時不附書名，直接標舉卷號和章號。由於很多章超過一頁，為便於查找，再列出英文、中文譯本的頁碼。如果未附頁碼，則是參照全章。

英文譯本使用的是 R. W. Dyson 的譯本 (Augustine, 1998)，引用時以譯者姓氏第一個字母 D 表示，後接頁碼。

中文譯本方面，採用兩個譯本：吳飛所翻譯之上冊 (Augustine, 2007)，含第一至八卷，與王曉朝的全譯本 (Augustine, 2004a)。吳飛對文義的理解比王曉朝好上許多，因此第八卷以前的註記都以此本為主，以「吳上」加頁碼表示之。王曉朝的譯文如以 Dyson 英譯本核對，則差誤甚多，¹⁰ 然而由於舉出一部中文全譯本可能便於讀者，所以姑仍用之，註記時以「王上」「王中」「王下」分別表示上、中、下冊，後接頁碼。

吳飛所翻譯之中冊 (含第九至十六卷) 出版於 2008 年初 (Augustine, 2008)，下冊 (含第十七至二十二卷) 出版於 2009 年初 (Augustine, 2009)，是時本文業已完成，故請讀者另行參閱。

還有一部中譯本為吳宗文所作 (Augustine, 1971)，中文有古風，但原文幾乎每句都遭截短簡化，或略而不譯，不可做為研究的依據。

我另也參考了拉丁文本，所據的奧斯定拉丁文著作集是義大利網站提供的：<http://www.augustinus.it/latino/index.htm> (2007b; 2007c)。其中《天主之城》和《基督教教理》的網址可見於本文之參考資料之部。網上有些 *De civitate Dei* 缺了第 18 卷第 32-46 章，這個義大利網站提供的是全的。

本文對《天主之城》的原句引用頗多、頗長，原因是王曉朝、吳宗文的

10 王曉朝致力希臘、羅馬哲學典籍的翻譯，已有多種行世，直到今年才看到有人以嚴肅的態度檢討他翻譯中連篇累牘的錯誤 (蘇婉兒, 2008: 267-318)。

全譯本不可靠，所以必須倚靠 Dyson 的全譯本做為研究依據，而 Dyson 的譯筆也常與吳飛的在修辭、風味上頗為迥異，故無法以吳飛的譯文代用。職此之故，本文所引原文一律是依 Dyson 轉譯，和各家中文翻譯頗不相同，故中文頁碼註記僅是聊備一格。為減輕讀者閱讀英文之勞，便多翻譯了些。

《基督教教理》有石敏敏的譯本（2004b）。

* * * *

翻譯關鍵字時遵循一字一譯文的原則，特別是因第陸節第二小節分辨了幾個有統治含義的字，所以對幾個相關字在翻譯上做以下的區隔：

impero：命令，有一處譯為號令

regno：稱王

rego：指揮

拉丁文中還有其他字如 principor（見 19:14，為了區隔，可譯為領導），但此次徵引原文中未碰到。

參考資料

王曉朝 (譯)

2003 《上帝之城》上冊。香港：道風書社。

2004 《上帝之城》中、下冊。香港：道風書社。

石敏敏 (譯)

2004 〈論基督教教義〉，收入《論靈魂及其起源》。北京：中國社會科學出版社。

吳飛 (譯)

2007 《上帝之城：駁異教徒》，上冊。上海：上海三聯書店。

2008 《上帝之城：駁異教徒》，中冊。上海：上海三聯書店。

2009 《上帝之城：駁異教徒》，下冊。上海：上海三聯書店。

吳宗文 (譯)

1971 《天主之城》二冊。台北：臺灣商務印書館。

夏洞奇

2006 〈政治與人的自然本性：奧古斯丁論政治權威的起源〉，見《思想與社會》編委會 (編)，《托克維爾：民主的政治科學》，頁 281-305。上海：上海三聯書店。

應奇、劉訓練 (編)

2007 《共和的黃昏：自由主義、社群主義和共和主義》。長春：吉林出版集團。

蕭高彥

2002 〈史金納與當代共和主義之典範競爭〉，《東吳政治學報》15: 33-59。

蘇婉兒

2008 〈還有多少可以信賴：以《法篇》第三卷 676A-698E 為例看王曉朝漢譯柏拉圖〉，見劉小楓、陳少明 (編)，《政治生活的限度與滿足》，頁 267-318。北京：華夏。

Augustine, St.

1971 《天主之城》，吳宗文譯。台北：臺灣商務印書館。

1998 *The City of God against the Pagans*. R. W. Dyson (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

2004a 《上帝之城》，王曉朝譯。香港：道風書社。

2004b 〈論基督教教義〉，石敏敏譯，收入《論靈魂及其起源》。北京：中國社會科學出版社。

2007a 《上帝之城：駁異教徒》，上冊，吳飛譯。上海：上海三聯書店。

2007b “*De civitate Dei*,” <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. (2007/05/01)

2007c “*De doctrina christiana*,” http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm. (2007/05/01)

2008 《上帝之城：駁異教徒》，中冊，吳飛譯。上海：上海三聯書店。

2009 《上帝之城：駁異教徒》，下冊，吳飛譯。上海：上海三聯書店。

Barrow, Reginald Haynes

1950 *Introduction to St. Augustine: The City of God. Being Selections from the De civitate Dei, Including Most of the XIXth Book. With Text, Translation, and Running Commentary by R. H. Barrow*. London: Faber and Faber.

- Berry, Christopher J.
1994 *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Peter
1967 *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Burnell, Peter J.
1992 "The Status of Politics in St. Augustine's City of God," *History of Political Thought* 13: 13-29.
- Burt, Donald X.
1997 "Cain's City: Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society," in Christoph Horn (ed.), *Augustinus, De civitate dei*, pp. 195-210. Berlin: Akademie Verlag.
- Canovan, Margaret
1987 "Republicanism," in David Miller, Janet Coleman, William Connolly, and Alan Ryan (eds.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, pp. 433-436. Oxford: Basil Blackwell.
- Carlyle, A. J.
1903 *A History of Mediaeval Political Theory in the West, Vol. 1: The Second Century to the Ninth*. Edinburgh: W. Blackwood and Sons.
- Cary, Phillip
2005 "United Inwardly by Love: Augustine's Social Ontology," in John Doody, Kevin L. Hughes, and Kim Paffenroth (eds.), *Augustine and Politics*, pp. 3-33. Lanham: Lexington Books.
- Coleman, Janet
2000 *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*. Oxford: Blackwell.
- Deane, Herbert A.
1963 *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press.
- Dyson R. W. (tr.)
1998 *The City of God against the Pagans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Figgis, John Neville
1921 *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God."* Cloucester: Peter Smith.
- Fortin, Ernest L.
1996 *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-Political Problem*. Lanham: Rowman and Littlefield.
1997 "Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and His Pagan Models (Book IV 4)," in Christoph Horn (ed.), *Augustinus, De civitate dei*, pp. 41-62. Berlin: Akademie Verlag.
- Gilson, Etienne
1960 *The Christian Philosophy of St. Augustine*. L. E. M. Lynch (trans.). New York:

- Vintage Books.
- Haakonssen, Knud
 1993 "Republicanism," in Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, pp. 568-574. Oxford: Blackwell.
- Hankins, James
 1995 "The 'Baron Thesis' after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni," *Journal of the History of Ideas* 56: 309-338.
- Hankins, James (ed.)
 2000 *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyking, John von
 2004 "Disarming, Simple, and Sweet: Augustine's Republican Rhetoric," in Benedetto Fontana, Cary J. Nederman, and Gary Remer (eds.), *Talking Democracy: Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, pp. 163-186. University Park: Pennsylvania State University Press.
 2007 "Decorating and Deforming the Universe with Man's Moral Beauty: Recent Interpretations of Augustine's Political Thought," *Review of Politics* 69: 668-680.
- Machiavelli, Niccolo
 1996 *Discourses on Livy*. Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov (trans.). Chicago: University of Chicago Press.
 1998 *The Prince*. (2nd ed.). Harvey C. Mansfield (trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Mansfield, Harvey C., Jr.
 1993 *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Markus, R. A.
 1970 *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1990 "De ciuitate dei: Pride and the Common Good," in Joseph C. Schnaubelt and Frederick Van Fleteren (eds.), *Collectanea Augustiniana: Augustine—Second Founder of the Faith*. New York: Peter Lang. Reprinted in R. A. Markus. *Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*. Aldershot, Hampshire: Variorum, 1994.
- Milbank, John
 1990 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nelson, Eric
 2004 *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahe, Paul A.
 1992 *Republics: Ancient and Modern*. 3 Vols. Chapel Hill: University of North

Carolina Press.

Rist, John M.

1994 *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.

St. Augustine's Republicanism, Pagan Republics, and Ontological Politics

Kang Chan

Assistant Professor

Department of Philosophy

National Chengchi University

ABSTRACT

The recent trends to question the civic humanist version of republicanism and to extend republicanism to the theorizing about republics make it possible to rethink St. Augustine as a republican theorist. He claims that the City of God lives up to Cicero's definition of republic, expands that definition to include the earthly city, and draws discussion of the earthly city from Roman history and Roman historians' evaluations: all justify my proposal to regard his political philosophy as a version of republicanism, albeit a theological kind.

The earthly city, or the pagan side of his republicanism, can be analyzed via his ontology, which requires minimal knowledge of God. His ontology depicts humans as knowing and loving their beings, and seeking peace within each of themselves and among them. Unknowing the revealed religion and unbound by morality, the best of them enlarge their beings with glory which is bestowed in virtue of their contribution to the expansion of the empire by warfare, while the worst of them engage in self-regarding lust for dominion. Roman history before Augustus alternates between periods of civil concord when Rome was in rivalry with other nations, and periods of civil discord when Rome met no obstacles in expansion.

Augustine's republicanism for pagans promotes peace of little nation-states over that of a universal empire wielded by a strong mind. The virtue of moderation is praised to curb the lust for glory and dominion, even when that lust leads to honorable ends. He differs from Machiavelli, who pursues an expansionist policy, military virtues, and strong leadership.

Key Words: Rome, City of God, political philosophy