

國立臺灣大學社會科學院政治學系



碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

不朽的國度：奧古斯丁論國家存續

Civitas Perpetua:

Augustine on Sustaining a State

黎蕙

Wei Li

指導教授：陳思賢 博士

Advisor: Sy-Shyan Chen, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June, 2018

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書



不朽的國度:奧古斯丁論國家存續

Civitas Perpetua: Augustine on Sustaining a State

本論文係 黎葳 君 (學號: R03322014) 在國立臺灣大學政治學系完成之碩士學位論文, 於民國 107 年 6 月 15 日承下列考試委員審查通過及口試及格, 特此證明

口試委員:

Handwritten signature in blue ink, appearing to be '陳忠炎'.

(簽名)

(指導教授)

Handwritten signature in blue ink, appearing to be '楊明蒼'.

Handwritten signature in blue ink, appearing to be '曾勁皓'.

誌謝

或許一開始設下了過於遠大的目標，以致舉步維艱，若不是身旁溫暖善良的人們始終對我懷抱信心，可能早已半途而廢。這份成果仍有許多不完美，我還在學著接納它；把事情做一個結尾，是我對自己的交代，也是給各位的交代，謝謝始終不離不棄的每個人。

謝謝陳思賢老師，能夠當您的學生非常榮幸！我常常在理不清的思路裡掙扎，只要去找您討論，就豁然開朗，沒有一次例外。偶爾解讀有所不同，也尊重學生的觀點，這樣的胸襟氣度令人感佩。即使我的論文進度緩慢，仍願意寫推薦函、讓我在研究所歲月中有機會出國學習。除了提供我學術建議，更重要的是精神上的支持，總是鼓勵我的每個想法，我會很懷念和您討論或是閒談的那些時光。

謝謝楊明蒼老師，謝謝您細心閱讀論文，找出被疏忽的缺失，尤其在文學作品分析、文字翻譯的部分嚴格把關。您為我的拉丁文打下了基礎，當初曾經猶豫是否該為研究奧古斯丁而學拉丁文，但幸好做了正確的決定，可以較有信心的分析原典字句。您總是耐心而親切地回答我那些稀奇古怪、枝微末節的問題，很開心能在求學關鍵時刻遇到這樣的好老師。

謝謝曾劭愷老師，從最初大綱階段，您就對這本論文予以期待，對於研究者而言，最快樂的事莫過於研究能被欣賞。您在口試過程提出許多寶貴建議，且在我事後請教相關論述時，毫不藏私地讓我搶先閱讀您將即將出版的大作 *Barth's Ontology of Sin and Grace: Variations on a Theme of Augustine* (London: Routledge, forthcoming)，真的非常感動。

雖然不確定未來是否會繼續研究這條路，但您們的肯定，已經讓我的學術生涯沒有遺憾。亦感謝學習路上的所有師長，謝謝您們的熱忱，開啟我知識的眼界。

寫論文這段時間陷入前所未有的自我懷疑，謝謝爸爸媽媽無條件的愛與包容，承擔我所有的任性固執。從小到大都支持我學習任何想學的事物，雖然擔心我未來溫飽，卻仍尊重我念感興趣的領域，概括承受我撰寫論文時的憂慮煩躁。

謝謝朋友們，總是給我信心並且給我實際的幫助，陪我吃飯、聊天、回覆我無厘頭的訊息、督促我、為我禱告、聽我發牢騷。謝謝研究所的夥伴們，彼此加油打氣，見面時的簡短問候都是力量。謝謝教會牧者輔導們一直以來的關懷代禱，並提供神學方面的諮詢。雖然無法一一點名，但我全都放在心上。

謝謝上帝賜我勇氣與能力，明白我所有掙扎軟弱，祢的恩典是我存在之唯一理由。

摘要



奧古斯丁的年代，羅馬帝國面臨巨大危機，異教徒抨擊基督教信仰，視後者為罪魁。本文回溯至太平盛世，以維吉爾詩作為起始，與奧古斯丁思想對照。奧古斯丁指出德行與和平是國家存續的關鍵，羅馬英雄德行的背後是統治慾，敬虔則是統治手段；他重塑德行典範，避免驕傲毀壞國家安定。羅馬概念的和平有著強烈國族主義，奧古斯丁則放眼普世和平，戰爭應只用於防禦而非侵略。奧古斯丁的德行觀與和平觀建立於基督教信仰，注重現世國家存續，同時以上帝之城的眼光超越本位主義。

關鍵詞：奧古斯丁、國家存續、德行、和平、維吉爾

Abstract



In Augustine’s time, Roman Empire was under crises. Pagans blamed Christianity for the falling state. This thesis begins with Vergil’s epic as a comparison to Augustine’s thought. Augustine made it clear that virtue and peace are the key factors for sustaining a state. He transformed the idea of virtue since the virtue of Roman heroes was the lust of domination and Roman piety was a means to that end. In contrast to Roman concept of peace, which implied Rome should rule over the world, Augustine cared about a real universal peace. Since then, wars should only be waged to defend than to invade. Based on Christianity, his ideas on virtue and peace help the earthly states sustain and get rid of “Roman-centered parochialism.”

Key words: Augustine, state sustaining, virtue, peace, Vergil

寫作體例



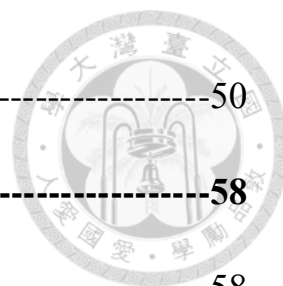
- ✧ DCD 為 *De Civitate Dei* 之縮寫，正文以《上帝之城》稱之；Aen. 為 *Aenied* 之縮寫，正文稱作《伊尼亞斯紀》。
- ✧ 本論文之奧古斯丁引文，引用不同譯本，部分由作者參考中、英譯本後，自行從原文拉丁文翻譯，部分引文採自中譯本並作微幅修正，於註腳處標明。必要時同列拉丁原文。
- ✧ 人名、地名翻譯因版本眾多，為求閱讀方便，作者逕行擇一統整，並適用至引用段落，不受原出處所譯名稱限制，為閱讀流暢，行文不另註明。例如：*Aeneas* 音譯較近埃涅阿斯，然台灣較多譯為伊尼亞斯，從之。有些專有名詞從拉丁語或英語化後譯出結果不同，Troy（特洛伊）、Troia（特洛亞）為同一處，本文擇用特洛伊。
- ✧ 聖經引文出自和合本翻譯。
- ✧ 拉丁文使用斜體，人名、地名不受此限。

目 錄



口試委員會審定書	ii
誌謝	iii
中文摘要	iv
Abstract	v
寫作體例	vi
目錄	vii
第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 文獻回顧	2
第三節 研究定位	4
第四節 研究途徑	5
第二章 羅馬勸諫者	6
第一節 太平盛世的警鐘	6
第二節 帝國傾頹	17
第三節 國家使命	26
第三章 榮耀的尺度	36
第一節 英雄背後的陰影	36
第二節 誰能保衛羅馬	43

第三節 重塑德行典範	50
第四章 和平的疆界	58
第一節 羅馬式和平	58
第二節 基督教和平觀	64
第三節 巍巍雙城	71
第五章 結論	79
參考文獻	82



第一章 緒論

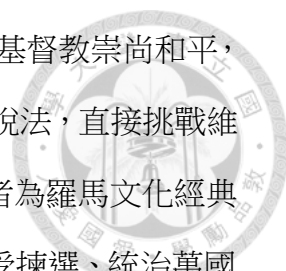


第一節 研究動機

奧古斯丁（Aurelius Augustinus，西元 354—430 年）不僅是基督教會歷史上的重要人物，也是羅馬帝國思想的博學研究者。他的求學經歷累積了豐富的學識涵養，在他歸信基督教之後，對羅馬經典著作的熟悉便成為他與異教徒對話的橋樑。作為神學家，奧古斯丁以聖經為行事準則，在羅馬傳統文化與基督教信仰產生齟齬時，除了論述基督教教義，亦援引受羅馬人尊崇的歷史學家以及哲學家之口，點出羅馬帝國的問題。研究奧古斯丁，除了得知基督教價值之外，也可了解羅馬的文化脈絡。

羅馬帝國在人類歷史上被視作一個強大的政治實體，後人多方探討羅馬帝國傾覆之因，基督教仍被列名其中。這樣的指控在西元 410 年羅馬遭日耳曼部族西哥德人入侵時就已發酵，《上帝之城》一書，是奧古斯丁回應異教徒批判基督教的反擊。書中各篇章裡挑戰了羅馬宗教、文學經典，可以看到在羅馬帝國之下，基督教信仰和異教信仰的匯合與衝突。早期部落民族各自擁立自己的神祇，基督教經典卻提倡一個普世性的概念，將「神的選民」範圍擴大，不分國家民族。羅馬在歐、亞、非三大洲畫下了自己的政治版圖，通過羅馬法管理各民族，一個普世性政權於焉產生。基督教在羅馬帝國之下，經歷了信徒受迫害、成為合法宗教、因羅馬皇帝的皈依而使基督教成為國教等不同階段。然而，觀念與行為上的差異和嫌隙，並不因著基督教地位提升而消弭，終在哥德人攻陷羅馬之際，基督教再次成為眾矢之的。普世性的帝國和普世性的信仰是相輔相成，或此消彼漲，成為一個問題。

基督教被視為帝國衰敗的禍首，一方面是人們認為因著基督教興盛，使羅馬



舊有宗教被摒棄，城邦守護神從而不再眷顧羅馬；另一方面也因基督教崇尚和平，與羅馬自建國以來的武德觀念相去甚遠。奧古斯丁為對抗此種說法，直接挑戰維吉爾（Publius Vergilius Maro）的《伊尼亞斯紀》（*Aeneid*），後者為羅馬文化經典作品，描繪羅馬建國之過程及眾神祇在其中的角力，傳達羅馬受揀選、統治萬國之天命。奧古斯丁點出維吉爾筆下羅馬神祇的喜怒無常，甚至無力保護虔誠的信眾。值得注意的是，《伊尼亞斯紀》雖歌頌羅馬的偉大，卻隱含著對窮兵黷武的隱憂，除去宗教差異，奧古斯丁的和平觀可在維吉爾的著作中找到相呼應之處。人文學者及神職人員，異教徒與基督徒，兩人站在不同位置，卻同時批判了羅馬帝國的窮兵黷武。誠如奧古斯丁所言，和平是任何團體間都不可缺乏的元素。

國家的存續條件是一個龐大的課題，本論文將鎖定德行及和平這兩項奧古斯丁論及國家治理時常出現的概念。藉由與基督教基本假定有差距的羅馬帝國，來探討奧古斯丁提倡的價值是否能應用在現代社會。重視德行，是羅馬與基督教的交集之處，二者對德行定義的差別及差別帶出的走向為何？而和平是否可欲，它為國家帶來的會是存續或毀滅？時局變遷，政體更迭，若將今日國家比之羅馬帝國則引喻失義，然而，羅馬作為歷史上一個輝煌的國度，興衰成敗足供借鑒。奧古斯丁著作裡的政治思想本於基督教教義闡述，其特殊時空背景下的政治觀點，並不意味著在講究政教分離的現代社會無用武之地。奧古斯丁生活的羅馬，即便定基督教為國教，仍舊經歷著文化理念的衝突，其力道之大促使他寫作《上帝之城》。他採取應對的方式可適用於今日，他所面對的問題也與現今社會的情境類似，不論是在國家層次或是國際層次上，許多價值分配產生的問題，追根究柢是意識形態的衝突。國家存續是生活在塵世中人所共同關心的課題，遠望時隔千年卻仍打動人心的價值，例如德行與和平，看它們如何在戰亂的世代發著光，又如何在現今重新被發現。

第二節 文獻回顧



奧古斯丁國家觀

Herbert Deane (1963) 從奧古斯丁關於人類墮落的神學觀切入，分析國家存在是為了在失序的人類群體中維持秩序，在這點上奧古斯丁與霍布斯有著相似性。他同時認為世界上不可能存在一個達到奧古斯丁標準的正義國家，即便由基督徒君王來統治也不可能，因為若所有人都能遵守上帝的法則，那麼國家就不再有存在之必要。國家起源於墮落的解釋成一家之言，然而 Peter Burnell (1992) 看見了不一樣的可能性，他認為奧古斯丁不排除人類在未犯罪的狀態下，亦能發展出政治。根據奧古斯丁雙城論，Robert Markus (1970) 強調了塵世國家的獨立性，上帝之城與地上之城的成員在這個空間聚合，他們之間不必由最高價值觀一致而結合，只需要在某些議題上達成共識即可，他認為政治領域應是多元主義的，而其他價值的處理不屬於這個領域。John Milbank (1990) 則不同意 Markus 的看法，因為在奧古斯丁的思想中，上帝之城的人民應該要使用地上的和平以達最高的善，並沒有將國家與教會刻意區分成兩個團體。國家是否起源於罪，影響了人們看待權威的本質，夏洞奇 (2007) 認為，國家起源於罪也不代表政治權威本身是罪惡的，奧古斯丁同時肯定了國家的積極與消極功能，消極面表現在懲罰與矯治罪惡的功能，積極面則是發揮教化功能，並以基督教信仰影響統治者及國家。

奧古斯丁與維吉爾

奧古斯丁善於旁徵博引，在羅馬教育之下，對維吉爾的作品知之甚詳。Sabine MacCormack (1998) 梳理了奧古斯丁對《伊尼亞斯紀》的解讀、運用以及情感轉變。他早年對詩中人物投以強烈情感，也曾試圖藉此史詩將基督教信仰傳達給羅馬人，但在《上帝之城》寫作時期，異教神話和其中傳達的價值觀對奧古斯丁來說已無法相合。Eve Adler (2012) 認為維吉爾在這部史詩中傳遞的是帝國思維，

並含有主戰思想，只有羅馬的武力能建立起和平的國度。莊方旗（2014）則分析伊尼亞斯（Aeneas）和希臘英雄的特質有所不同；希臘英雄追求個人榮譽，呈現出對血氣與武力的推崇，而羅馬建國英雄伊尼亞斯卻表現出以大局為重的沉穩。

《伊尼亞斯紀》反映羅馬承接天命，以法度統管天下，維吉爾筆鋒之間透露對和平的推崇，並強調以敬虔克制自我擴張，是維繫帝國的關鍵。

奧古斯丁德行觀

Brian Harding（2008）歸納了奧古斯丁批判羅馬公民德行（civic virtue）以及哲學德行（philosophical virtue），癥結點是不論在政治場域或是哲學概念上，這些所謂的德行在抽絲剝繭後，只不過是一個赤裸的統治慾望。西塞羅曾論及凱撒將統治世界的欲望視作榮譽，而奧古斯丁將這觀點從個人層次延伸至國家層次。Milbank 認為奧古斯丁對異教的駁斥是出於基督教觀點，但奧古斯丁在《上帝之城》多次引用撒路斯特（Gaius Sallustius Crispus）及西塞羅等人的字句，因此 Harding 認為奧古斯丁是由羅馬自身的傳統去批判羅馬，在證明傳統哲學無助於人類幸福後，提出基督教為唯一解方，因此奧古斯丁應被視為傳統的延續而非斷裂。James Wetzel（1992）從意志談論德行，認為奧古斯丁談論的德行必須以上帝恩典為基礎，恩典讓人重新有實踐德行的能力，而這並不違反自由意志。Jean Bethke Elshtain（1995）提出關愛（*caritas*）是奧古斯丁重視的德行，不論家庭單位或是國家，管理的行為應由關愛而出，而非統治慾。

第三節 研究定位

奧古斯丁留下的思想遺產，在神學、哲學、政治學等方面都被諸多探討，西方學界時有產出，而國內的奧古斯丁研究則多集中在神學及哲學領域，政治相關

著作則較為稀少。本論文試圖結合國內外學者在文學、歷史、哲學、政治等領域之研究成果，找出奧古斯丁對於政治實體存續發展之洞見，並充實國內奧古斯丁研究之完整度。



第四節 研究途徑

研究範圍聚焦於奧古斯丁著作中與政治思想最高度相關的《上帝之城》，拉丁文及英文對照版參照 Harvard University Press 出版 *Augustine City of God*；英文版本選擇 R.W. Dyson 所編譯之 *The city of God against the pagans*；中文版本同時參考吳飛《上帝之城：駁異教徒》、王曉朝《上帝之城》與吳宗文《天主之城》。政治文集部分，分別參考 Henry Paolucci 選編之 *The political writings of St. Augustine*，以及 E. M. Atkins 與 R. J. Dodaro 選編之 *Augustine: Political Writings*。為求掌握奧古斯丁所處時代之文化脈絡，以分析維吉爾《伊尼亞斯紀》為開頭，逐步辨別奧古斯丁思想與前人思想之差異與獨特性。

第二章 羅馬勸諫者



第一節 太平盛世的警鐘

共和最終章

凱撒 (Gaius Julius Caesar) 被任命為羅馬終身獨裁官之際，共和精神遭到威脅，即便凱撒拒絕稱帝，仍躲不過元老院刺殺。凱撒死後，擁護者安東尼 (Marcus Antonius)、舊屬雷必達 (Marcus Aemilius Lepidus) 及養子屋大維 (Gaius Octavius Thurinus) 形成「後三頭同盟」¹，以一連串政治行動，清除了元老院勢力，共和派勢力告終。後三頭同盟分治羅馬，而後，三人之間的衝突浮上檯面，雷必達勢力不及安東尼與屋大維，更被後者剝奪了權力。雷必達不再構成威脅，屋大維的心頭大患剩下掌管領土東部的安東尼。雙雄各據一方，攻擊對手並宣稱自己繼承羅馬的正當性。最終屋大維在埃及擊敗了安東尼，並處決凱撒與克麗歐佩特拉所生之子，成為名副其實凱撒唯一的繼承人。

帝國序幕

內戰結束，元老院奉上奧古斯都 (Augustus) 頭銜給屋大維。為了獲得支持並避免猜忌，他稱自己為「第一公民」，使用「共和」作為政治正確的用辭，但他手中握有的權力，已強大到讓羅馬政權蛻變為帝國。脫離長久戰爭的羅馬，進入了史稱羅馬和平 (*Pax Romana*) 的日子，或稱奧古斯都和平 (*Pax Augusta*)。雖然奧古斯都聲稱恢復共和傳統，其所作所為在批評者眼中實是毀壞了傳統。

¹ 與前三頭同盟區隔；前三頭同盟為凱撒、龐培、克拉蘇。

奧古斯都放棄三人執政團(*triumvir*)的名銜，自奉為執政，而以保衛人民的保民官的職權為滿足。他先用獎賞贏取軍心，以廉價穀物博得一般民心，並以安樂和平獲得所有人的支持。然後，逐步提升自己，將元老院、政府各職司以及法律的功能集於一身。他這樣作，完全沒有人反對。因為最勇敢的靈魂不是在戰爭中殞落，就是被逐於法律保護之外。²

羅馬走向帝國，國家發展的方針及統治者政治德行的要求，和過去共和時期會有所不同。傳統累積的經驗在政治轉變的過程，逐漸不敷使用，國家需要一些新的元素來穩固人心以適應新的局面。因應這樣的轉變，除了有批評聲浪，也有人為這樣的新局面提出建議。

迪歐（Cassius Dio）的《羅馬史》中，麥奇納士（Gaius Cilnius Maecenas）向奧古斯都提出耗資裝修羅馬城的建議，並以節慶活動點綴羅馬生活，「因為，我們統治萬民，我們應在各方面都表現的比他人為優越。輝煌燦爛的裝飾可以激發盟邦對我們的尊崇，也可以藉以警懼我們的敵人。³」在擴張國界之後，不難看出羅馬人的民族優越意識。除此之外，「你現在必須全心全意，力求和平。因為你目的已達，別無所求。但是以軍備言之，你應保持充沛的戰鬥力。如此，萬一有人妄圖不軌，你可輕而易舉，迅加懲治。⁴」赫赫軍功樹立了統治者的威信，然而戰爭結束，維持和平才是統治者的要務。對於集大權於一身的統治者而言，經營個人的形象、獲得人民喜愛，是維繫統治權所不能忽視的細節。「你凡事謹慎，不自寬宥，則人人必以你的言行為榜樣。因為你就如同生活在一個舞台上，整個世界都注目於你。如果你犯了任何極小的錯誤，也不可能逃過觀眾的眼睛。⁵」

不論建言是否確實出自麥奇納士之口，奧古斯都的作法與之如出一轍。他建

² Tacitus, *Annales*, 1, 2；刑義田 編譯，《古羅馬的榮光 I》（台北：遠流，1998）：252。

³ Dio Cassius, *Roman History*, 50:30；刑義田，《古羅馬的榮光 I》，頁 255-262。

⁴ Dio Cassius, *Roman History*, 50:37；刑義田，《古羅馬的榮光 I》，頁 255-262。

⁵ Dio Cassius, *Roman History*, 50:34；刑義田，《古羅馬的榮光 I》，頁 255-262。

設羅馬城，並有「我接受一座用磚建造的羅馬城，卻留下一座大理石打造的城」一說流傳後世；在《功業錄》中洋洋灑灑列舉所勝之戰事，同時又聲稱自己不曾無調動武。這些形象，恰與史詩《伊尼亞斯紀》傳達的新英雄形象相符。



維吉爾與《伊尼亞斯紀》

維吉爾，出生於西元前 70 年，歷經羅馬共和混亂的內戰，後來成為麥奇納士門下成員。《伊尼亞斯紀》一書創作期間正值帝國開端，後來成了羅馬帝國學童的必讀著作，觸及率甚廣，讀者接收到的訊息經過既有傳統文化認知過濾，往往將重點放在羅馬的民族優越性及統治正當性。書中尤比特的預言、安奇塞斯在冥府中的指點，以及伊尼亞斯所持盾牌上，充滿對奧古斯都戰功的頌揚，達到政治宣傳之效。然而，這部史詩卻隱含對戰爭的厭倦。

我要說的是戰爭和一個人的故事。這個人被命運驅趕，第一個離開特洛伊的海岸，來到了義大利拉維尼烏姆之濱。因為天神不容他，殘忍的尤諾不忘前仇，使他一路上無論陸路水路歷盡了顛簸。他還必須經受戰爭的痛苦，才能建立城邦，把故國的神祇安放到拉丁姆，從此才有拉丁族、阿爾巴的君王和羅馬巍峨的城牆。⁶

主角伊尼亞斯是特洛伊人，他的使命是在拉丁姆地區(Latium)⁷建立新國度，但特洛伊族名將消失，和當地居民融合成拉丁民族。他的兒子在拉丁姆的城市阿爾巴隆加(Alba Longa)建都，而羅馬由其後裔羅穆路斯(Romulus)和雷穆斯(Remus)所建。在詩中，尤比特允諾：

⁶ Aen. 1: 1-7；《埃涅阿斯紀》楊周翰譯（北京：人民文學，2000）：1。

⁷ 義大利中西部區域，為現在的義大利城市拉吉歐(Lazio)。

對他們，我不施加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。⁸



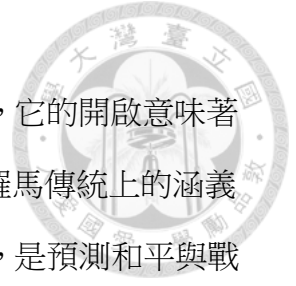
伊尼亞斯為安奇塞斯之子，卻不僅是凡人之子，因為他的母親是女神維納斯。身為特洛伊後裔，天后尤諾視其為眼中釘。伊尼亞斯在特洛伊覆滅時原本欲捨命一戰，與當時英雄氣節相符，然而卻遭到勸阻，隨後，不願苟且偷生的父親也見識到神蹟而決定與兒子一同逃離經歷浩劫的家園。面對強敵不畏戰、光榮死去，才是當時正確的作法，維吉爾筆下的人物卻選擇了另一條路。這樣的選擇並非是出於人意決斷，而是受神祇影響；災難般的命運不是由於被詛咒，而是因為天意選擇伊尼亞斯創建一個無邊無際、直到萬世萬代的國家。

羅馬建國是故事主線，亡國之民要到一塊陌生的土地建立國家不是兒戲。顯而易見，伊尼亞斯等人必然會面對土地上舊有勢力的反撲。武力、殺戮，是無法避免的局面。建國尚且如此，要成為世界帝國也意味會有更多的生命被犧牲。維吉爾給了羅馬一個光榮的使命，要成為世界帝國、天下共主，那麼，他是否同意伴隨而來的戰爭與鮮血？是否鼓勵奧古斯都及後繼者進行更多的征伐？在伊尼亞斯到達拉丁姆之後，當地國王拉提努斯立刻就接受了這個外來者作為王國繼承人，並允諾把女兒嫁給他。然而，王后阿瑪塔早已有屬意的女婿人選—圖爾努斯，並不願意將王國和女兒交與外來者。民心沸騰，要拉提努斯向特洛伊人宣戰。

依照慣例，拉提努斯應根據請求，向伊尼亞斯和他的屬下宣戰，並把這兩扇可怕的大門打開，但是他不肯去碰一碰那門，他背過身去，放棄了那令人厭惡的職責，躲到一個幽暗的去處，沒人看得見他。這時天后尤諾從天上降落，親自動手把這遲遲不打開的門打開，門軸轉動了，她把鐵打的戰爭之門打開了。⁹

⁸ Aen. 1: 278-279；楊周翰譯本，頁 10。

⁹ Aen. 7: 616-622；楊周翰譯本，頁 187。



一場原可避免的戰爭就此被點燃。戰爭之門是亞努斯之門，它的開啟意味著戰爭被挑起。根據 Jeri Blair DeBrohun 的研究，亞努斯之門在羅馬傳統上的涵義並非只具有戰爭的意象。羅馬史家李維筆下提到的亞努斯之門，是預測和平與戰爭之門，開啟時是戰爭，關閉時是和平，一體兩面。但維吉爾則著重強調戰爭意涵。亞努斯之門關閉，表示境外與境內都太平，開啟則同時暗示對外戰爭及內戰。西元前 29 年，屋大維關閉此門，宣示和平到來。

羅穆路斯和他的孿生兄弟雷穆斯將制定法律；戰神的可怕的大門將關閉。

10

傳說中羅馬建城者為孿生兄弟雷穆斯與羅穆路斯，而後者殺了自己的兄弟。維吉爾在詩中提到的和平是雷穆斯和羅穆路斯共享的，就帶來解釋上的空間。對照於屋大維結束了內戰，可以想見這同樣是骨肉相殘的局面。¹¹羅馬人推崇羅穆路斯，認為他帶給羅馬許多建設，並且將之神格化。若維吉爾與同時代的人對羅穆路斯的看法相同，而奧古斯都與羅穆路斯之間有對應關係，可以假設他對奧古斯都大致是肯定的。然而在羅馬人耳熟能詳的傳說裡，雷穆斯是死於親生兄弟之手，為何維吉爾在詩中將他們放在一起，認為這樣的和平在未來會出現？Jeri Blair DeBrohun 將此視為內戰結束的隱喻，同時也表示內戰中只能有一個勝利者，就像雷穆斯和羅穆路斯不可能共治一樣。

既然雷穆斯和羅穆路斯不可能共治，維吉爾的安排就值得深究。他大可直接描述羅穆路斯一人統治羅馬的景象，藉以更合理化奧古斯都在內戰過後獨攬大權的作法；他卻諷刺地將雷穆斯放進了詩句，讓讀者想起死於內戰的戰敗者。以勝者為王的觀點出發，失敗的雷穆斯不配與羅馬城第一位國王羅穆路斯一同享有統

¹⁰ Aen. 1: 292-294；楊周翰譯本，頁 11。

¹¹ Jeri Blair DeBrohun, "The Gates of War (and Peace): Roman Literary Perspectives" in Kurt A. Raaflaub, ed., *War and Peace in the Ancient World*, (Oxford: Blackwell, 2007): 266.

治權，但被殺的雷穆斯卻在詩句中被維吉爾放回和羅穆路斯共同統治的位置，可見戰鬥的勝利不是被紀念的唯一途徑。比起勝敗，和平統治國家更是維吉爾想揭示的重點。從另一方面來說，根據神話，雷穆斯和羅穆路斯是伊尼亞斯的後裔，因此孿生子共治對伊尼亞斯來說是個預言，然而對維吉爾同時代讀者來說，孿生子和和平共治早已是一個注定未達成的想望，詩人藉由這樣的方式呈現，內戰得到平定、帝國的和平有機會開展，但倖存的勝利者和已逝的敗者終究無法共同治理國家，就如同雷穆斯並沒有機會與羅穆路斯共同登上王位。戰爭結束、和平來臨也不能挽回戰爭過程失去的生命。新的局面帶來新的希望，過程中的殘酷卻無法被彌補。維吉爾對內戰的譴責，也透過安奇塞斯之口傳遞，他論道凱撒和龐培說：

我的孩子們，你們的心可不要這樣狠，千萬不要把戰爭當成家常事，不要讓祖國的精壯傷了自己的要害。¹²

伊尼亞斯紀描寫了大量戰鬥的場面。希臘聯軍進攻特洛伊、伊尼亞斯遭遇拉丁王國駙馬人選群起抵抗，以及最後，伊尼亞斯親手結束圖爾努斯的生命。戰爭場景的描寫可以帶給人兩種不同的感受，一種是讓讀者看到殺敵的英勇、戰爭勝利的光榮，另一種是揭露戰爭的殘酷、呈現血淋淋的戰場。前者讓人不畏戰甚至嚮往戰爭，後者則會讓人對採取戰爭行動有所保留，而維吉爾屬於後者。

戰場上，伊尼亞斯殺了一名年輕的敵軍，勞蘇斯。為了父親，勞斯蘇迎戰伊尼亞斯，被一劍刺死。死者對父親的敬愛，讓伊尼亞斯想起自己的父親，因而對他產生憐憫：

可憐的孩子，虔誠的伊尼亞斯能贈給你什麼東西才配得上你這樣崇高的美德，才能表示我對你的讚頌呢？你所喜愛的武器，仍歸你保留吧。¹³

¹² Aen. 6: 832-833；楊周翰譯本，頁 163。

¹³ Aen. 10: 825-827；楊周翰譯本，頁 277。



在戰場上殺敵、取下敵人配件作為戰利品，是為了得到勝戰之榮譽，或為死去的親友贏回榮譽；如此風俗令維吉爾感到不適。¹⁴伊尼亞斯放棄戰利品，具體成就了憐憫。作為對照，取得戰利品而引來殺身之禍，最顯著案例莫過於圖爾努斯。

他一面說，一面把左腳踏在帕拉斯的屍體上，把他沉重的掛劍腰帶扯下，……圖爾努斯得了這件戰利品不勝欣喜。人是何等的無知啊，他的頭腦怎會想到未來的命運啊，當勝利使他飄飄然的時候，他卻不曉得要保持謙遜！將來會有一天圖爾努斯願意出高價贖回一個完整無損的帕拉斯來，並且悔恨今天奪得了戰利品。¹⁵

帕拉斯是伊尼亞斯的同伴，年輕的戰士，他的死帶給伊尼亞斯極大哀傷。在全詩最末，伊尼亞斯與圖爾努斯單獨決鬥，敗將圖爾努斯向伊尼亞斯求饒，這對一個會決戰至死的希臘式英雄¹⁶是不尋常之舉。求饒似乎發生作用，伊尼亞斯遲遲沒有下手，卻在這時看到掛在圖爾努斯身上的腰帶和肩帶

上面裝飾著他熟悉的閃亮的扣子，這些都是年輕的帕拉斯的東西，圖爾努斯把他打敗，因傷致死，而現在他卻把這腰帶作為戰利品掛在肩上。伊尼亞斯看著這些戰利品，使他又想起了仇恨，心中又重新燃起了可怕的怒火。

17

從死者身上取得的戰利品引發復仇動機，伊尼亞斯最後為帕拉斯報仇，殺了求饒

¹⁴ R. O. A. M. Lyne, "Vergil and the Politics of War", *The Classical Quarterly*, Vol. 33, No. 1 (1983): 195.

¹⁵ Aen. 10:495-505；楊周翰譯本，頁 266。

¹⁶ 希臘式英雄與羅馬式英雄的差異，參見莊方旗〈英雄意象的重構與羅馬帝國和平：維吉爾《伊尼亞斯紀》作為隱喻式政治綱領〉。

¹⁷ Aen. 12:939-947；楊周翰譯本，頁 341-342。

的圖爾努斯。圖爾努斯奪取戰利品的行為，就當時來說並無不妥，而維吉爾的情節安排則點破了，報復性光榮帶來的問題：每一次的復仇行動，都會產生下一次的復仇者。為了終止復仇循環，寬大、憐憫（*Clemencia*）必須被引入，成為建立長久和平的基石。¹⁸戰利品導致的悲劇不只一樁，圖爾努斯軍隊中的女戰士卡蜜拉，也因執著追逐戰利品而死亡。

也許由於卡蜜拉希望奪得那特洛伊人的武裝去掛在廟門上，也許她希望用奪來的金光閃閃的服裝在打獵的時候把自己打扮起來炫耀一番，總之在亂軍陣中她只盯住他一個緊追，懷著婦女特有的貪圖戰利品的火熱慾望，跑遍了全線。¹⁹

維吉爾這裡更尖銳地表現了戰利品的虛榮特質：卡蜜拉想用戰利品來打扮自己。戰利品向來象徵著英勇表現，是英雄在戰場上保衛國土的獎賞，但說穿了，那就是用來誇耀自己的裝飾品。²⁰維吉爾把女性渴望打扮和戰士追求戰利品連結在一起，並不表示女性較之男性不夠格成為戰士，從卡蜜拉殺敵無數可輕易反對這說法；他要表達的是，那看似陽剛的戰利品風俗，和婦女打扮的慾望並無二致。

對待戰敗者，伊尼亞斯展現了仁慈。他應允拉丁人提出埋葬同胞的請求，並訂了十二日停戰協議，在這段期間特洛伊人和拉丁人在山林間和平共處。²¹他甚至提到應由圖爾努斯親自來面對他，而不該讓其他人來做無謂的犧牲。

拉丁人啊，命運不該把你們捲入這場殘酷的戰爭，使你們和我們的友情疏遠。你們為了在戰場上被戰神奪去生命的死者像我乞求和平，是嗎？我答應，我甚至願意給生者以和平。我到這裡來，只是由於命運規定我在這個

¹⁸ R. O. A. M. Lyne, "Vergil and the Politics of War," 195.

¹⁹ Aen. 11:778-782；楊周翰譯本，頁 307。

²⁰ Thomas G. Rosenmeyer, 〈維吉爾與英雄主義〉孫愛萍 譯，收入王承教選編，《埃涅阿斯紀章義》（北京：華夏，2010）：282-283。

²¹ Aen. 11:133-135；楊周翰譯本，頁 285。

地方建立家園，我也不是同你們整個民族作戰……。是圖爾努斯而不是這些死者應當來和死亡打交道，那就更公平些。²²



戰爭雙方傷亡慘重、戰士哀戚地埋葬同袍：

沿著整個海岸，人們看同伴們火化，守衛著沒有燒盡的火堆，遲遲不忍離去，直到陰濕地鑲嵌著星火的黑夜從天邊襲來。²³

在無邊的田野裡到處照亮一堆一堆的火光。直到第三天的黎明把寒影從天宇移開，人們才含著悲痛扒開一堆堆灰燼，找出雜亂的骸骨，用餘熱未盡的土把它們掩埋起來。²⁴

維吉爾不只描寫伊尼亞斯的軍隊傷亡，他給予拉丁人同樣長的篇幅。以上兩段分別為特洛伊軍隊和拉丁軍隊的處境，若不說明，並不能區分二者。生命損失帶來的悲痛都是相同的，或勝、或敗，一將功成萬骨枯。

但是哭喊的高峰、最持久的哀號卻是在富有的拉提努斯的首府和王宮裡，這裡聚集著死者們的老母和她們可憐的媳婦們，懷著手足之情而悲傷的姊妹們，失去了父親的孩子們，他們都在詛咒殘酷的戰爭和圖爾努斯的婚事。既然圖爾努斯要求得到義大利的王位和最高榮譽，他們要求圖爾努斯自己單獨上陣去決一勝負。²⁵

戰爭的慘況，讓當初嚷著要對抗特洛伊人的拉丁人民起了反戰情緒。戰爭不

²² Aen. 11:108-115；楊周翰譯本，頁 284。

²³ Aen. 11:199-202；楊周翰譯本，頁 287。

²⁴ Aen. 11:209-212；楊周翰譯本，頁 288。

²⁵ Aen. 11:213-219；楊周翰譯本，頁 288。


只是發生在戰場上，所有戰士的親族都被捲入這場戰爭，共同承擔所有不幸。「發動戰爭以求榮譽」的觀念，在這裡清楚地被譴責。戰場上的優勝劣敗決定了榮譽的歸屬，對東征西討的羅馬而言，武勇即是德行。圖爾努斯的戰鬥是為著榮譽和統治權，雖然維吉爾將戰爭視為羅馬平定天下之必要，他卻將國族使命和個人榮譽作了區分，戰爭不該是個人獲取榮譽的手段，也不該因為一己私心賠上眾人性命。

在伊尼亞斯與圖爾努斯單獨決鬥的場景之前，圖爾努斯的姊姊茹圖爾娜，認出化做梟鳥之復仇女神的聲音，明白自己的弟弟性命將不保，因為這是出於尤比特的命令。茹圖爾娜悲痛之下，散亂頭髮，將自己抓的遍體鱗傷。²⁶伊尼亞斯被授予開創新國度的使命，是尤比特屬意的人選，圖爾努斯則是伊尼亞斯接管拉丁地區的阻礙，這註定了他的悲劇。天神派出復仇女神，讓茹圖爾娜不能再繼續幫助圖爾努斯。茹圖爾娜面對無力抵抗的命運傷痛欲絕，與生命有限的凡人阿瑪塔王后不同，後者在自責悔恨的狂亂中，自盡結束個人的悲傷，茹圖爾娜卻因著長生不老的生命，必須承受永恆的悲痛。她哭喊道：「我也明瞭慷慨大度的尤比特發布的不可抗拒的命令。他奪去了我的童貞，這就是他給我的報答嗎？他又為什麼叫我長生不老呢？」²⁷在前幾卷書中眾神之王尤比特總是顯現理智的一面，和氣急敗壞的尤諾形成對比，此時，在茹圖爾娜的口中，顯出了他殘暴的一面。尤比特是一個強暴犯，他讓受害者茹圖爾娜成為不朽的女神，這卻讓她經歷更沉重的痛苦。即使戰爭結束，失去至親的哀傷卻會跟著倖存者一輩子，如影隨形的傷痛在茹爾圖娜身上更加強化：對戰亡者的哀悼會一直持續直到生命的結束，若生命沒有結束的一天、哀痛就沒有結束的一天。維吉爾在倒數的篇章安排這一段，讓讀者在隨著伊尼亞斯一路克服難關，到了終於可以踢開絆腳石之際，無法歡欣鼓舞享受戰果，反而感到無限淒涼。

²⁶ Aen. 12:843-886；楊周翰譯本，頁 338-340。

²⁷ Aen. 12:877-880；楊周翰譯本，頁 340。

和平是終極目標



伊尼亞斯的敬虔形象被認為是羅馬帝國欲大力提倡的德行，他離開迦太基、踏上拉丁地土、戰鬥，都是出於對羅馬天命的敬虔。表面上看，伊尼亞斯建立新國度是天命所定，任何人若想要抵擋他，就是在與命運作對。並且，狄多邀請伊尼亞斯共治，拉丁王欣然接受新繼承人，顯示伊尼亞斯是被認可的統治者，進而表示羅馬成為天下共主是合理的。這些攔阻和挑戰，是由妒火中燒的尤諾所煽動，癡狂的反對者們亦看似自取滅亡。然而，在正常狀況下，任何一個國家都不可能輕易對外來勢力束手就擒。雖然在故事中，若以敬虔接受羅馬統治、不做無謂抵抗，就可免去一番腥風血雨，但這在現實中難以被接受。維吉爾字裡行間流露羅馬的優越性，這樣的愛國情操對被征服者似乎無法免去殘酷的一面。即便如此，他的和平倡議仍然值得受重視。探究維吉爾書中所要表達的意義，需要考量同時代讀者接收訊息的時間，是在帝國形成之後。史詩傳達了征戰的畫面，似乎是告訴羅馬統治者必須透過武力征服各方，以完成一統天下的使命。但既然《伊尼亞斯紀》一書創作時，帝國已然誕生，此時統治者應該整頓傷痕累累的疆土。維吉爾對於一個國家發展的期望，表現在強調憐憫、和平的詩句上。如同伊尼亞斯的征伐結束於拉丁地區的臣服，屋大維成為了奧古斯都，戰爭也該告一段落。

哪位神祇現在能給我演說一下這次無比的大屠殺，各種各樣的死亡，和雙方將領的殞落？在整個戰場上，只見一會兒是圖爾努斯，一會兒又是伊尼亞斯，追逐著各自的敵人。尤比特啊，我們這些民族將來是要永遠和平相處的，你為什麼現在要讓他們這樣的相互殘殺？²⁸

以上段落是維吉爾對戰爭的提問，即或他認為羅馬適合成為天下共主，殺戮的手段卻絕不是他所肯定的。維吉爾寫作《伊尼亞斯紀》過程中，受到奧古斯都高度

²⁸ Aen. 12:500-504；楊周翰譯本，頁 327。

關注，即便維吉爾厭惡戰爭，也不可能明白寫著反戰。但他成功藉由《伊尼亞斯紀》揭發戰爭的殘酷面，同時對既成定局的帝國曉以大義，要讓為政者知道，羅馬帝國必須以什麼樣的準則治理，並且對待戰敗者必須加之寬宥。伊尼亞斯與奧古斯都之間的微妙聯繫固然有為「第一公民」政治宣傳的效果，卻不僅是歌功頌德，而是提醒統治者羅馬過去的戰果，是為了要帶給被征服的民族普世的和平、公正的律法。維吉爾挑戰了奪取手下敗將戰利品的風俗、揭示戰爭對交戰各方的傷害、提倡在戰爭中的寬厚，更重要的是，他提醒羅馬的存在意義是要給天下和平，國家不能窮兵黷武。

第二節 帝國傾頹

奧古斯都以降的羅馬皇帝，並未能穩定維持著太平治世，羅馬政局始終如驚滔駭浪，皇位繼承問題一再重現。除了爭權引發的內亂，逐漸強大的政權以高壓手段統治人民，使自身與社會脫節；經濟因素也造成帝國搖搖欲墜；到了最後，羅馬甚至無法保護人民、抵禦外敵。²⁹羅馬帝國衰亡並非一夕之間，而是長期的矛盾和困境。羅馬是在哪一刻衰敗的，史家、學者們紛紛指出不同的時間點，也因為如此，更可以看出羅馬在徹底崩潰之前一長段時間，就已在懸崖邊徘徊。

基督教與羅馬帝國

在羅馬帝國統治的萬民中，猶太民族始終維繫一神信仰，迥異其他民族。從之而出的基督教不但未向多神信仰讓步，而更進一步將福音向猶太人以外之民族廣傳。羅馬多神信仰與開國神話緊密相連，被視為立國之根本，因此，只敬奉一神的基督徒，成了他人口中冥頑不靈，甚至危害帝國的問題人物。

²⁹ 劉增泉，《羅馬文化史》，（台北：五南，2005），頁405-406。

西元 64 年，熊熊烈火燃燒羅馬城長達九天，尼祿咬定基督徒是罪魁禍首，基督徒被活活燒死，或被縫上獸皮、交付野獸。³⁰圖拉真任內，小普利尼提問有關審判基督徒的訴訟程序，圖拉真回復要求懲處已定罪者，但不接受匿名控告。而後按照哈德良的法令，誣告者亦會受到懲處，³¹雖然這帶給基督徒部分保障，但也顯示了「信奉基督教」確實被羅馬視為罪行。天災降臨時，多神信仰者往往歸罪於基督徒不敬奉羅馬諸神的行徑；基督徒殉道於競技場。

西元 303 年，戴克里先（Gaius Aurelius Valerius Diocletianus）發布第一道迫害基督教的敕令，禁止敬拜基督；基督教堂、書籍、器物遭受毀損。第二、三、四道敕令接踵而至，教會領袖、教士皆被捕入獄；皇帝為統一管理，人民必須對羅馬眾神表示崇拜，否則便會面臨死刑或流放的下場。在此之前，戴克里先為有效統治廣闊國土，建立四帝制：兩位皇帝稱作「奧古斯都」，兩位副手則被稱為「凱撒」；戴克里先、馬克西米安為奧古斯都，凱撒則分別由君士坦提烏斯、加萊里烏斯擔任。³²帝國雖由四帝分治，法令卻一致，基督徒在全國各地遭受輕重程度不一的迫害。君王們陸續退位、逝世，繼承人風暴越演越烈，以致 309 年竟有六位奧古斯都、沒有凱撒。

西元 312 年米爾維恩橋關鍵戰役，君士坦提烏斯之子—君士坦丁在異象中見到代表基督的符號，便將之畫在軍旗及盾牌上，果然打敗馬克西米安之子，統一帝國西部。隔年在亞德里諾普（Adrinople），李錫尼解決了同受加萊里烏斯提拔的馬克西明，稱霸帝國東部。313 年，親近基督教的君士坦丁與先前不贊同寬容敕令的李錫尼，共同發布米蘭詔令：基督教成為合法宗教，政府歸還教會財產，³³詔令大幅改善境內基督徒處境。君士坦丁視基督徒為盟友，基督教與政治的界

³⁰ Edward Gibbon,《羅馬帝國衰亡史 第一卷》 席代岳 譯（台北：聯經，2004）：460-462。Gibbon 對基督教態度並不友善，但他分析羅馬帝國衰亡之因，層面甚廣，因此「Gibbon 認為基督教造成了羅馬帝國衰亡」一說稍嫌偏頗。

³¹ Ibid., 467-468.

³² 劉增泉,《羅馬文化史》，頁 193。

³³ 君士坦丁發布米蘭詔令讓基督教成為合法宗教，不論其動機是基於政治考量或是個人信仰，都讓基督徒的處境得到改善。

線開始模糊。³⁴非洲多納教派和主教 Cecilian 之間為受迫時期的變節案例爆發衝突，兩方皆尋求皇帝支持。另外，亞歷山大的教士亞流，認為聖子耶穌位階次於聖父耶和華，神學爭議在帝國東部引發教會分裂，君士坦丁為維護秩序，召開尼西亞大公會議，與會主教將近 275 位。會議結論聖父、聖子、聖靈為三位一體的神，本質相同；亞流的論述被認定為異端。324 年，君士坦丁成為羅馬唯一皇帝。過世後帝國由兒子們分治，皇帝們在處理異端議題上有不同立場，但並不動搖基督教地位。君士坦提烏斯二世過世後，堂弟尤里安繼位，尤里安雖從小受基督教教育，卻未打從心裡接受基督教，擔任皇帝後大力重振異教信仰，被基督徒稱為叛教者。領導人更迭，到了迪奧多西統治時期，基督教正式成為羅馬國教。

基督教從被迫害、合法化，以至成為國教的這段歷史過程，並不意味著羅馬人皆欣然成為基督徒。西元 410 年，羅馬城被異族攻陷，讓早被傳統信仰者視為眼中釘的基督徒，再次成為帝國的代罪羔羊。羅馬從泱泱大國走到國力不濟的局面，當時代許多人並不將帝國的崩解歸咎於經濟或軍事因素，而是轉向檢討精神層面的文化與宗教。有人認為是因為羅馬人背離傳統道德，另外一些人雖然同意衰敗肇因於對傳統的遠離，但在他們眼中，受到背棄的是羅馬諸神。對基督教不滿的情感在羅馬人心中潛伏已久，戰火從失利的戰場上延燒到宗教領域。面對這樣的聲浪，希波主教奧古斯丁著手寫作上帝之城：

哥德人（Goths）由亞拉利克王（Alaric）領導猛烈攻破了羅馬城，當時異教徒就歸罪於基督徒，比平日更惡毒的咒罵上主。我為上主之殿宇的熱誠所催促，乃決定寫《上帝之城》這本書，以反抗他們的咒罵或錯誤。³⁵

先於基督教的羅馬傷痕

³⁴ 劉增泉，《羅馬文化史》，頁 196-197。

³⁵ 〈奧古斯丁校訂文〉 修改自《天主之城》吳宗文 譯。

由於異教徒將戰事失利、羅馬城被入侵造成的傷亡歸咎基督教，奧古斯丁回溯羅馬接受基督教之前的歷史，提出此類不幸早已存在。在過去戰亂不斷時，羅馬人並不怪罪所信奉之眾神祇，卻在今日責怪基督教，不免矛盾。回到戰爭本身，奧古斯丁提問：

在羅馬城中，哪一種更為兇惡、不人道？是以前高盧人的殘殺，是最近哥德人的入侵，或是馬略及蘇拉與他們的黨羽殘害同胞？³⁶

這裡與哥德人入侵事件相提並論的，一者為對羅馬人來說同樣是異族的高盧人入侵，另一者則是羅馬內部鬥爭。西元前 390 年，高盧人進攻羅馬，這是建國以來羅馬城第一次陷落，許多人前往卡比托利歐山(Collis Capitolinus)避難，那是最鄰近的天險。高盧人殺光所有留守元老院的議員，並圍困卡比托利歐山。最後雙方達成協議，以黃金換取性命。在雙方為黃金秤重爭執不下時，被放逐的羅馬獨裁官卡米盧斯 (Marcus Furius Camillus) 出現打敗高盧人。奧古斯丁比較兩次羅馬城失陷的狀況，哥德人對羅馬造成的傷害遠遠不及高盧人，並且存留元老們的性命。

另一個例子，奧古斯丁論及馬略(Gaius Marius)與蘇拉(Lucius Cornelius Sulla Felix)的鬥爭，兩位將領曾合作禦敵，為爭權而反目。西元前 88 年，被剝奪軍隊領導權的蘇拉，帶領著效忠他的軍隊，攻進羅馬城；這是羅馬城第一次受到子弟兵的攻擊。³⁷馬略逃出城，蘇拉重新掌握指揮權。然而隔年，蘇拉遠征之際，他所選定的執政官秦納 (Lucius Cornilius Cinna) 背叛了他，與馬略聯手爭奪統治權，羅馬城內又是一陣腥風血雨。

老馬略殺人如麻後，小馬略及馬略黨人加朋(Carbo)，在蘇拉將要來臨時，

³⁶ DCD 3:29 修改自吳宗文譯本。

³⁷ 劉增泉，《羅馬文化史》，頁 89。

不但對勝利無望，對自己的性命亦擔憂，乃在城內大開殺戒。除在多處殺戮外，竟圍困元老院，將議員拉出，如由監獄中拉出一般，送往刑場。大祭司施弗拉（Musius Scevola）被害時，手抱維斯塔女神的祭壇，這是羅馬人最神聖的地方，他的鮮血，幾乎將維斯塔貞女經常保持的火熄滅。³⁸

蘇拉入城後，人民處境並未好轉，他命令將手無寸鐵的七千名投降者殺死，而後又自騎士及議員中選出兩千名當受死刑的名單，除此之外被任意殺害的人數根本無法計算。羅馬內亂與哥德人入侵對比之下更是殘酷而諷刺，哥德人尚且放過元老院，羅馬將領卻對自己同胞毫無憐憫心腸，並且對元老院極盡羞辱。具有祭司身分的施弗拉，沒能躲過此劫，命喪羅馬神壇。奧古斯丁用這個例子提醒羅馬人，哥德人對躲入基督教堂的羅馬人手下留情，並不是件稀鬆平常之事。

這些殘酷，都發生在戰爭結束後……。和平與戰爭競賽，而比它更殘忍；戰爭時殺戮軍人，和平時卻殺戮平民。戰爭時，受傷者在狀況允許時可以養傷，和平時，卻不讓倖存者生活，反而要他不戰而亡。³⁹

這段文字，奧古斯丁並不是否定「和平」的價值，文中的和平僅是字面定義，指的是戰爭結束的狀態。正常狀況下，戰爭結束就不再有殺戮，和平應是安寧、平靜的狀態。遺憾的是，雖然戰爭結束，殺戮卻沒有結束，僅是一種名義上的和平。這種虛假的和平比戰爭更令人髮指，因為它打碎了真實和平的美好，讓人承受著比戰爭更為恐怖的黑暗。這種黑暗，卻是羅馬的政治野心家們帶來的。講述了馬略、蘇拉以降的內戰，奧古斯丁也沒有忘記屋大維，由下面這段文字可以看出他對這位開創「羅馬和平」的奧古斯都，並不推崇：

³⁸ DCD 3:28 修改自吳宗文譯本。

³⁹ Ibid.

此後是另一位凱撒，又名奧古斯都的戰事。他在位時，基督誕生。這位奧古斯都做過多次內戰，許多名人喪了性命，其中有大演說家及大政治家西塞羅。……西塞羅傾向這位青年凱撒，希望安東尼失了權力後，這位青年能使國家自由。但西塞羅竟大錯特錯，他所保護的青年，竟以和好的合約，准許安東尼殺害西塞羅，又將這位大演說家所衛護的自由，屈從於自己的統治。⁴⁰

奧古斯丁回應了基督教帶來羅馬衰弱的控訴，他提出在耶穌誕生之前羅馬就有許多戰爭，這些戰爭都比哥德人入侵羅馬所造成的傷害更為慘烈，然而這並不代表奧古斯丁合理化哥德人入侵。奧古斯丁推崇和平，他清楚寫出內戰的殘忍，至於對外戰爭，他同樣認為應當避免。

和平勝於擴張

羅馬透過征服列邦而成為大國，為求聞名於天下的羅馬人，儘管厭惡內戰，卻未必排斥對外戰爭。為了說服羅馬同胞不要追求軍事成就，奧古斯丁直接挑戰國家版圖問題：

為何國家必須為了成為大國而動盪不安？以人體為例，適中但健康的體格，難道不足夠？或是想成為巨大的體型，並因此忍受更多的疾病呢？⁴¹

統御萬民幾乎可說是羅馬的政治信念，要實踐此一信念，擴張國土必然相伴發生。生而為羅馬公民的奧古斯丁，卻不認為成為大國是一國所要追求的首要目標。他將國家比喻為人體，國家內部的安定比版圖大小更為重要，就如健康狀態才是人

⁴⁰ DCD 3:30 修改自吳宗文譯本。

⁴¹ DCD 3:10 自譯。

最應該關心的，體型並不是重點。廣大的國土只會帶來更多的紛爭困擾、不易治理，就像人體型若過於巨大，就可能要應付更多的病痛。對於大國來說，要想像小國狀態可能並不容易，奧古斯丁引用撒路斯特描述羅馬王國初始的狀態，那時每個國王培育人民的心智或體格，更重要的是人們不被貪欲挾制，都以自己所擁有的為滿足。接著又引用維吉爾所說，「一個卑劣慘淡的時代逐漸來臨，帶來了戰爭的怒火和攫取的欲望⁴²」，奧古斯丁認為不值得為了拓展帝國燃起戰火，讓人們進到敗壞的時代。

誠然，在許多戰爭中，羅馬人確實有參戰的正當理由，他們要抵擋敵人猛烈進攻。他們參戰並非出於尋求讚揚的貪欲，而是出自捍衛生命及自由的必要。⁴³

雖然倡導和平，奧古斯丁並非完全不能接受軍事行動，他在這裡表示戰爭是可以有正當理由的，面對敵人入侵，上戰場捍衛生命與自由並不為過。他同時點明，為了尋求讚揚而發動戰爭並不正當。行文至此，奧古斯丁由務實分析轉為道德勸說：羅馬為了得到頌揚而擴大版圖、發動戰爭，不但對國家無益，甚至是不道德的。

如同羅馬對名聲的貪欲促使他們向外發動戰爭，羅馬王國富強後，鄰邦出於對財產的貪慾，起兵攻擊羅馬。撒路斯特記載，羅馬的盟友們大多躲避危險，只有少數盟友伸出援手：

但羅馬人不論在戰場或在家都很警覺，能迅速預備所需，彼此團結、迎戰敵軍，以武力保衛他們的自由、國家及家庭。英勇擊敗威脅後，他們再去

⁴² Aeneid 8:326-327 自譯。

⁴³ DCD 3:10 修改自吳宗文譯本。

幫助同盟及朋友；不以取惠，而以施恩建立友誼。⁴⁴



相較於主動侵略他國，羅馬防衛自身和援助友邦的戰役是正當的，這樣的模式也讓羅馬逐漸茁壯。奧古斯丁認為義戰是必要之惡，為了推翻惡人統治而進行，因為好人被惡人統治是不合理的。當一國為了幫助鄰國的國民脫離邪惡的統治，進行戰爭，國土範圍也隨之擴大。奧古斯丁只接受由義戰而產生的國土擴張，而不同意為了擴張國土而發動戰爭。因此，

好人不應當喜歡擴張疆域。一國發動正義之戰對抗鄰國的不正義，才讓國家擴張。如果和平、正直的鄰國沒有惡行以構成發起義戰的原因，國家一定是個小國，人類會更幸福，所有的國家都與鄰邦享受和諧。世界上會有許多小型國家，就像在一個城市裡有許多人民的家戶單位。⁴⁵

在奧古斯丁看來，不論是哪一種戰爭，都不值得追求。即使是義戰也是因著不義的存在而造成的。若是每個國家都不侵略他國，並以正義統治，這樣義戰就不須被發動，每個國家都不向外擴張，人們可以在自己的國家裡安居樂業。這裡奧古斯丁傾向世界城邦的思想，不同於帝國思維。為了避免羅馬以正義之戰為名，而行併吞鄰國之實，奧古斯丁繼續說：

與好鄰居和平共處的幸福，遠超過在戰場上征服壞鄰居，這點毫無疑問。為了要有能征服的對象，而希望有讓自己厭惡或懼怕的人，這是不對的。若羅馬人以發動正義之戰，能得到如此廣大的帝國，是否應當敬拜別人的罪惡女神 (*iniquitas dea*)？因為她造成了許多罪惡，讓羅馬可以征服那

⁴⁴ Sallust, *Contra Catil.* Cap.2 修改自吳宗文譯本。

⁴⁵ DCD 4:15 自譯。

些人民，進而擴展帝國。⁴⁶



為了擴張帝國，希望有發動「正義之戰」的時機，等於是在期待別的國家內部充滿不正義。「敬拜別國罪惡女神」的說法，一方面是在諷刺羅馬人認為每件事物都有特殊神祇管理，另一方面也指涉羅馬之所以能管轄這麼大的版圖，並非總是由於鄰國的不正義，而是因為羅馬出於惡慾的侵略。戰爭換來了廣大帝國，帝國的人民卻無法享有真正的幸福。

羅馬人總是生活在黑暗恐懼、殘酷慾望之中，被戰爭災難和人所流的血環繞，不論是同胞或敵人的血，都是人類的鮮血。他們的快樂就如閃耀而脆弱的玻璃，隨時會碎落一地。⁴⁷

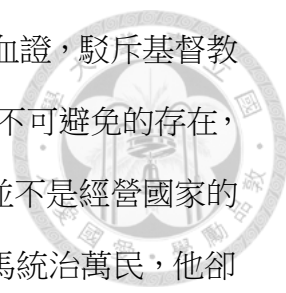
和平倡議者

帝國面對外敵入侵，人心惶惶開始質疑和平的價值，並認為是基督教提倡的和平破壞了羅馬原本的防禦力，然而從前一章的歸納，羅馬在奧古斯都時期就已有了和平的先聲，當時羅馬尚未基督教化。帝國時代人們推崇或批評《伊尼亞斯紀》仍聚焦在羅馬光榮或是統治者功業上，可以看出維吉爾反戰訴求沒有被看重；然而伊尼亞斯和平、寬容的特質和奧古斯都意圖自我塑造的形象相近，表示這樣一種和平的意象一度被帝國統治者使用。儘管如此，「和平」經歷了約四百年的時間，在羅馬普遍接受的概念中，仍未取代武力的重要；它只是一個在承平時日為帝國、為統治者錦上添花的口號，而不是帝國發展的核心價值，從而在國家遇到外來挑戰時被拋諸腦後。

《上帝之城》寫作時期，羅馬帝國榮景不再，在這個關頭，奧古斯丁仍然堅

⁴⁶ DCD 4:15 自譯。

⁴⁷ DCD 4:3 自譯。



持和平是一個國家所能採取的最好策略。他引用過往內戰作為血證，駁斥基督教造成災難一說，並分析對外戰爭的正當性。雖然戰爭仍然被視為不可避免的存在，但奧古斯丁並不歌頌戰爭的偉大。他認為發動戰爭奪取地土，並不是經營國家的好方式，這與維吉爾給羅馬的指引相同，縱使維吉爾樂見羅馬統治萬民，他卻希望避免透過戰爭來達成。然而，奧古斯丁對和平的追求更甚於維吉爾，後者雖排斥戰爭，卻將一統天下看作是羅馬的使命，以至於羅馬遇到阻攔時，戰爭就成為不得不採取的手段；奧古斯丁卻認為，國土之廣闊並非必要，過大的疆域反倒時常成為騷亂的來源，戰爭不該用於開疆闢土，而是用以抵禦外侮、保障國家的延續。

第三節 國家使命

維吉爾和奧古斯丁都認為國家要存續不能沒有和平，但國家為何存在？存在的目的又該是什麼？以羅馬來說，維吉爾認為羅馬存在的目的是要統治萬民，將和平及律法傳播全地。奧古斯丁雖然同樣認為羅馬有某些優於其他國家的特質，但他對國家責任、功能的觀點卻是可以普遍適用在各個國家，不僅限於羅馬；同樣的，奧古斯丁對羅馬的批判也可以適用在其他國家。

國家起源

《伊尼亞斯紀》向讀者述說羅馬王國起源的故事，而奧古斯丁則描述了《舊約》中，人類第一座城市的建立。《聖經》記載的第一座城是由該隱所建造，並以其子之名「以諾」稱之。該隱是人類始祖亞當與夏娃的長子，他殺了弟弟亞伯，四處漂流，後來建了一座城。有人產生質疑，當時世界上的人口寥寥無幾，為何需要建城？奧古斯丁回應，聖經不會寫下每一個人的名字，而是特別紀錄與啟示

目的有關的人，因此當時的人口並非僅有被記載下來的那些。隨著人類增加，社群單位從家庭擴大到一座城。



*nec constitui tunc ab uno poterat ciuitas, quae nihil est aliud quam hominum
multitudo aliquo societatis uinculo conligata.*

一座城無法由一個人所建成，因為一座城無非是一群人的結合，這群人被共同情誼所連繫在一起。⁴⁸

一群人結合成一座城，彼此間有情感聯繫、有共同目標。奧古斯丁贊同當時哲學家所說：賢者的生活是社會性的生活。要參與社會生活，為的是讓上帝之城的人，在地上之城中可以發揮作用。地上之城，充斥著令人心碎的惡事。他引用劇作家泰倫斯和哲學家西塞羅所言，傷害、猜疑、惡意和戰爭隨處可見，更可怕的是隱藏在家庭內部的敵意。耶穌提醒著，人的仇敵就是自己家裡的人。即便一個好人能堅強面對這些詭計，他也會承受極大的痛苦。如果連在家庭裡都免不了人類普遍的罪惡，在大城市中更是充滿訴訟紛爭，甚至是內亂、戰爭。這些事情即便暫時平息，人們也無法真正遠離紛亂爆發的危險。⁴⁹這樣的騷亂來自於罪，人類被同伴統治，也是同樣的原因。社群和國家差別在於後者有著統治權，然而在人類受造之始，他們未被賦予統治同類的權柄。

*Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: "Dominetur,"
inquit, "piscium maris et uolatilium caeli et omnium reptantium, quae reptant
super terram."*

這是自然秩序所指示的，上帝以這樣的方式造了人。因為祂說：「使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。」

⁴⁸ DCD 15:8 自譯。

⁴⁹ DCD 19:5。



*Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari;
non hominem homini, sed hominem pecori.*

上帝意願讓以祂形象造的、有理智的人管理沒有理智的萬物；不願人管理人，而是人管理動物。⁵¹

《上帝之城》19 卷 15 章讓許多學者指出，奧古斯丁認為上帝對世界原本的心意應該是，由人類管理各類活物，而人類並不能管理其他同類。然而，Burnell 認為奧古斯丁在這裡並未表達上帝不希望人管理（rule）其他人，而是不希望人統治（dominate）其他人。⁵²他將「管理」和「統治」二者區分開來，好似傳達兩種不同的政治概念，管理較為和緩、中立，統治則有稱王、以上凌下的階級差異、甚至隱含暴虐無道的意義。或許管理和統治在執行上確實有著差異，但關鍵是這兩種差異是否存在於奧古斯丁在本段所要表達的觀點。從原文來看，在此章範圍到目前為止，「統治/管理」這個詞只出現兩次，第一次出現在上帝將各類活物交予人類管理之際（*dominetur*），第二次則是奧古斯丁進行詮釋，讓有理智的管理沒有理智的，後面則省略動詞，因此，施加在動物身上的動作，和施加於在人身上的動作是基於同一個動詞（*dominari*）。拉丁文 *dominor*，有統治、主宰的意思，也可翻譯成管理、治理。如果 Burnell 將 *dominor* 一詞用統治（dominate）理解，則表示上帝命人統治萬物、而非人統治人，但在詳細區分 *dominor* 兩種可能涵義後則無法解釋，為何上帝是要人用稱王的姿態統治萬物，而不是和緩地管理萬物。暫且擱置管理萬物的問題，照 Burnell 的邏輯看來，奧古斯丁有可能認為，人對於萬物要進行「統治」，而人對人雖然不該「統治」卻不排除「管理」

⁵⁰ DCD 19:15 自譯；Cf. 創世紀 1:26。

⁵¹ DCD 19:15 自譯。

⁵² Peter Burnell, "The status of politics in St. Augustine's City of God." *History of Political Thought* 13 (1) (1992): 21.

的狀態。Burnell 想要強調的是，國家出現和家庭出現同樣是「自然的」，政治本身不是罪惡，墮落後的統治慾才是。所謂「自然的」，是假設人不犯罪，也有可能發展出政治型態。或許在未墮落的世界，人類還是可能發展出政治體制⁵³，但管理與統治的區分，看起來對於奧古斯丁時代的實存政治並沒有太大意義，因為，即便人類互相管理不違反上帝的心意，在已然墮落的世界，存在的僅有統治，而不是管理。

最初的義人是牲畜的牧者，而不是人的君王。由此上帝可能指出自然秩序和罪人的罪惡所需要的。⁵⁴

依照自然秩序，人類是管理牲畜，但是因為人的罪惡，打破了原本的自然狀態。奧古斯丁提到聖經中「奴隸」一詞，是由挪亞首次使用。挪亞的兒子含，在父親醉酒後對父親不敬，而他的兩個兄弟閃、雅弗聽聞此事後以行動維護父親尊嚴，醒酒後的挪亞詛咒含的後裔，為奴侍奉閃及亞弗。⁵⁵奴隸是由罪惡而導致，奧古斯丁以巴比倫之囚為例說明，罪惡的巴比倫打敗了猶太人，但在顛沛流離中，猶太人才反省了自己的罪，由此可推斷統治是矯治罪惡的方式。人受到同類管轄，是犯罪的後果。人先違反了秩序，才出現被統治的狀態，這是懲罰，同時也是讓被破壞的自然狀態不至於失序。

上帝在造人時，自然秩序中沒有人是其他人或是罪的奴隸。然而根據維護自然秩序的法則，奴役被設為懲罰，禁止我們去擾亂秩序。若是秩序沒有被違反，也就不會需要有奴役這項懲罰來制衡。⁵⁶

⁵³ Peter Burnell, "The status of politics in St. Augustine's City of God." *History of Political Thought* 13 (1) (1992): 15.

⁵⁴ DCD 19:15 自譯。

⁵⁵ 創世紀 9:20-27。

⁵⁶ DCD 19:15 自譯。

這是一種制衡機制，讓人在被破壞的自然狀態中被一個規範保護。理想的情況是好人管轄壞人，罪惡得以被管控，但現實中常發生相反的結果，暴虐的統治者讓善良的人民生活在水深火熱之中，這樣看來這個機制不但沒有成功管制罪惡，反而讓掌權者肆無忌憚的犯罪。奧古斯丁並沒有脫離現實，他知道這樣的狀況存在，因此他把統治者與奴僕之間的關係拉到更深一層探討。若是統治者是個不義之人，那麼他並不是如大家所以為的自由人，「因為人被誰制伏，就是誰的奴僕」⁵⁷，「所有犯罪的，就是罪的奴僕」⁵⁸。而被人統治的奴僕，雖然痛苦，卻好過成為慾望的奴隸。在人受同類統治的和平秩序（這秩序是實然秩序，不同於最初的自然狀態）之下，謙卑對奴僕有益，而驕傲對統治者有害。

Katherine Chambers 認為，奧古斯丁在政治範疇上使用「統治」並不只有負面含義，明君和暴君治理國家都可使用這個詞；用「奴隸」對比人民，指的是君王的命令對於人民具有強制力，即便人民不願意，仍受約束，但這樣的約束力並不意謂人民只能接受一切不當的統治，從奧古斯丁肯定暴政被推翻的段落，可以做為佐證⁵⁹：

暴君塔克文被逐後，露克蕾提亞的丈夫克拉提努與布魯特斯共同執政，人民多麼公正，看重品格甚於姓名。⁶⁰

在奧古斯丁的思想中，城(*civitas*)與國家的概念相關聯，有如希臘文的*polis*，社群內有著法政、經濟、文化。⁶¹「該隱建城」首先隱含構成國家的土地要素、「對人的統治權」則觸及人民、主權等概念，而政府型態並不是奧古斯丁關注的

⁵⁷ 彼得後書 2:19。

⁵⁸ 約翰福音 8:34。

⁵⁹ Katherine Chambers, "Slavery and Domination as Political Ideas in Augustine's City of God." *The Heythrop Journal* LIV(2013): 13-28.

⁶⁰ DCD 3:15 改自吳宗文譯本；此事件見本文第三章第一節。

⁶¹ 詹康，〈聖奧斯定的共和主義、異教徒共和國與存有學的政治學〉，《人文及社會科學集刊》21卷2期(2009)，頁190。

重點。以上與國家雛型有關的事件，皆出自於罪，推論奧古斯丁認為國家起源於罪，並不為過，然而即便如此，並不代表他認為政治本身是邪惡的。這種統治之所以必須存在，是因為罪人的罪惡；奧古斯丁也對統治者的良莠有所評價，並不因奴役狀態由罪惡導致而合理化暴政。



國家的定義

羅馬共和的擁護者西塞羅，對於共和國的看法很具代表性。他曾是羅馬聲譽卓著的政治家，內戰時凱撒和龐培兩方都爭取他的支持，他為維護共和理念，起先不願在兩人間做選擇，情勢所逼之下，他選擇了稍微親近共和派的龐培。凱撒得勢之後，西塞羅不僅輸了政治賭局，還眼睜睜看著共和精神在凱撒的獨裁政權下凋零。凱撒遇刺身亡後，西塞羅在元老院努力為屋大維拉抬聲勢，並期望羅馬共和能夠重生，然而直至羅馬滅亡，他的心願都沒有達成。這位起伏跌宕的政治家留下許多哲學作品，*De Re Publica*⁶²尤其廣為人知。西塞羅和奧古斯丁使用 *Res publica* 一詞，指的並不是元首由國民選出的共和政體，而是國家由全民共同享有⁶³，因此各種政體都有可能是好政體或壞政體。各政體中，西塞羅偏好階層和諧的混合政體，即「元老院與羅馬人民（*Senatus Populusque Romanus*，簡稱 *SPQR*）」。

奧古斯丁討論西塞羅的國家觀時，對後者提出的政體理論沒有著墨，而專注在正義。西塞羅藉由對話者之口，討論正義和不正義何者才有效管理國家，《論共和國》裡，支持不正義的一方認為若非不正義，就不會由一些人統治，另一些人被統治，同樣的，帝國就不能統治其行省，故認為必須藉由不正義，國家才成立；認同正義的一方則認為，若以公正治理國家，則對被統治者是好事，因為這樣讓他們不會作惡、變壞。支持正義一方的理由，似乎與奧古斯丁前幾章論及統

⁶² 《論共和國》，或譯《國家篇》。

⁶³ 詹康，〈聖奧斯定的共和主義、異教徒共和國與存有學的政治學〉，《人文及社會科學集刊》21卷2期（2009/06/01），頁191。

治有異曲同工之妙，他們論證正義的統治就像「神管理人，靈魂管理身體、理性管理慾望」。奧古斯丁據此說，若是不敬畏上帝，上述正義的統治就不會存在。西塞羅提出「國家為人民的財產」這一定義，而人民是：



*Populum enim esse definiuit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis
communione sociatum.*

一群對正確之事有共識、且有共同利益之人所組成的群體。⁶⁴

這段文字意涵會因翻譯而有所落差，主要癥結在對 *ius* (*iuris* 的主格) 的理解⁶⁵，*ius* 可譯作法律、權利、責任等，而奧古斯丁在後續討論時，特別將 *ius* 和 *iustitia* (公平、正義) 聯繫在一起，用以指涉正直、正義，可說他賦予西塞羅的用詞更多含意。⁶⁶先了解這個字，才能明白西塞羅到底認為人們需要對什麼有共識，而奧古斯丁又如何討論西塞羅的論述。考慮前後文，此處應將 *ius* 翻為正確之事較為適切。奧古斯丁在《上帝之城》第二卷書就曾提到西塞羅對共和國、人民的定義，並在第十九卷進一步分析，要符合共和國的定義，需要有真正的正義。

ubi ergo iustitia uera non est, nec ius potest esse.

沒有真正的正義，正確之事不可能存在。

……沒有真正的正義，就沒有對正確之事認知一致而結合的群體，因此也沒有西庇阿或西塞羅所定義的人民，只有一群烏合之眾，稱不上人民，也就沒有「人民的財產」，如果說共和國是人民的財產，……以此可以推論，

⁶⁴ DCD 19:21 自譯；cf. DCD 2:21。

⁶⁵ 這裡的 *iuris* 王曉朝譯為「法權」、吳宗文譯作「權利」，《劍橋中世紀政治思想史》翻為「法律」，*iuris consensu* 哈佛英譯本為「a common sense of right」，耶魯英譯本為「what is right」。

⁶⁶ J. H. Burns, 《劍橋中世紀政治思想史(上)》程志敏等譯(北京：三聯，2009)：143-145。

沒有正義就沒有共和國。⁶⁷



西塞羅對國家的定義是一群由「正義」結合成的人民、共和國。奧古斯丁則認為首先要敬畏上帝，才有正義可言，羅馬在正義不達標的狀況下，依照西塞羅的理論，稱不上是共和國，然而也沒有哪一個國家具有真正的正義。這並非是說世界上不存在一個國家，而是用正義定義國家並不適當，應該採取其他的定義。

68

*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi
communione sociatus.*

人民是一群理性動物的集合，通過對某種事物有共同的愛所連結。⁶⁹

既然國家是人民的財產，奧古斯丁重新定義人民，也就重新界定了國家。一群人是否為人民，與正義與否無關。在第十四卷，奧古斯丁曾討論關於「愛」字的使用，*amor* 及 *dilectio* 都是愛的意，當時有人會假設前者用於貶義，後者用於褒義，他打破了這種說法，認為兩者皆同時可用於褒義或貶義。⁷⁰對人民之所愛，他使用 *dilectio* 所源出的 *diligo*，也再次說明，不論人們愛的是什麼，只要他們被共同所愛連結在一起，就是人民。這個定義也適用於其他所有民族，只要內部有個政權，無論大小皆為國家。⁷¹雖然不論所愛事物之好壞都可以成為共和國，並不代表他對政治沒有道德評價，因為「所愛對象越好，這群人民就越好；這個對象越糟，人民也越糟。⁷²」在上帝之城第四卷奧古斯丁提出一個有趣的比喻：

⁶⁷ DCD 19:21 自譯。

⁶⁸ Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, (London: Columbia University Press, 1963) :122.

⁶⁹ DCD 19:24 自譯。

⁷⁰ DCD 14:7。

⁷¹ DCD 19:24。

⁷² DCD 19:24。



若沒有正義，國家不就是一群強盜？強盜集團不就是一個小型國家？強盜集團是一個團體，由領袖統治，由社會契約結合，並根據一致同意的規則來分贓。若有更多亡命之徒加入他們，攻城略地建立固定的據點、征服人民，就更可被稱為「國家」。它變得名符其實並不是他們的貪心減少，而是這些行為更加不被懲罰。因此，有一個被捕的海盜，給了亞歷山大帝雅致而確切的回應。這位君王問他憑什麼擾亂大海安寧，他大膽回答：「就像你擾亂天下一樣；因為我只以一隻小船為之，就被喚作海盜，你以一支艦隊為之，則被稱為帝王。」⁷³

這廣為人知的比喻，時常被引用來攻擊無道之邦。海盜對亞歷山大的回應，內容等同「竊珠者盜，竊國者為諸侯」，令人好奇的是，奧古斯丁在這個故事裡站在誰的立場？是站在海盜那邊，認為國家確實和強盜集團相等？或是站在亞歷山大一方，認為國家確實有著和強盜集團根本差異？單就此節或許會得到兩種答案，第一，國家無正義是事實，因此國家無異於強盜集團，第二，國家並不同於強盜集團，因此國家該應要存有正義。然而這兩種直觀解釋似乎與奧古斯丁在其他章節向讀者傳達的訊息衝突。首先，雖然奧古斯丁認為因著不敬畏上帝，世界上的國家並不具備真正的正義，但他也在其他處提到，羅馬的德行超越其他民族，表示德行有高下之分，以現世標準而言，強盜集團的德行不太可能與羅馬並駕齊驅，因此第一種解釋不成立。接著，若國家不同於強盜集團，那麼就表示國家存有正義，可是奧古斯丁又明確的拒絕了西塞羅的理論，甚至為國家提供新的定義，第二種解釋似乎亦有疑義。依據第四卷第六章，奧古斯丁指控亞述國的尼努斯王（Ninus）為了建立帝國，向鄰國開戰，並一路侵略到更遠的國度，這樣的行為與大盜所差無幾。因此，可以理解，奧古斯丁一方面期望國家能透過認識上帝而

⁷³ DCD 4:4 自譯。

有真正的正義，另一方面，他也認為在全然正義的國家間，行為仍有優劣之分，若是壞到極致，國家與強盜集團並無二致。

奧古斯丁從基督教的觀點出發，解釋國家的出現、功能，並重新定義國家。雖然國家源於人從自然狀態的墮落，政治本身卻未必罪惡，國家存在目的為管理人民，讓人民無法恣意耽溺於罪惡之中。統治者雖不受人管轄，卻要謹慎自身，以免成為罪的奴隸。統治者有好有壞，國家亦是如此。奧古斯丁和其他羅馬思想家的最大差別在他對羅馬使命的看法，在他的作品中，看不到要羅馬統治萬民的帝國霸業情懷，即便當時帝國已逐漸走向黃昏，還是有許多羅馬人被民族、帝國、行省等絢麗的名詞給迷惑⁷⁴。奧古斯丁對羅馬的期許不是要她恢復昔日榮光，而是要讓羅馬人民遠離無情戰火。這不僅是對羅馬的心願，也是對每個國家的心願。國家的使命，不是要開闢無邊無際的疆域，而是維護和平、確保存續。

⁷⁴ DCD 4:3。

第三章 榮耀的尺度



第一節 英雄背後的陰影

英雄在歷史上扮演著決定性腳色，在許多關鍵時刻穩定甚至扭轉了局勢，為國家所不可或缺。從希臘詩人荷馬到羅馬詩人維吉爾，英雄典範經歷了一次轉變。謙恭敬虔、將國家民族使命至於個人榮辱之上的伊尼亞斯，取代了勇武善戰、追求個人不朽功業的希臘英雄。這樣的伊尼亞斯，不斷面對諸神旨意與個人情感好惡的衝突，最終帶著羅馬式德行完成天命。德行的拉丁文 *virtus*，其內涵也隨著歷史環境而擴充，用以指涉的主要特質也有所改變。在羅馬早期的語境上，*virtus* 大多與勇氣、男子氣概等作戰風格相關。在奧古斯都時期，也可以說是維吉爾的時期，*virtus* 被賦予了其他的意義，例如謹慎明智等。*Virtus* 是個意義正面的名詞，總體可解釋為「傑出」，羅馬人用這個字來讚揚他們欣賞的特質。⁷⁵ 本文將 *Virtus* 翻作德行，不直接等同道德化的美德，而是廣泛涵蓋上述各特質。

榮耀伴隨德行而來，是羅馬政治的重要概念，也在各層面發揮影響，讓羅馬人試圖追求更高的善。奧古斯丁在《上帝之城》中分析幾位受到高度讚揚的英雄人物，並對羅馬榮耀與德行的觀念提出質疑，以下分別討論羅穆路斯、路克蕾提亞 (Lucretia)、加圖 (Marcus Porcius Cato Uticensis)，以及雷古魯斯 (Marcus Atilius Regulus)。

羅穆路斯

相傳羅穆路斯與雙胞胎弟弟雷穆斯的母親是伊尼亞斯的後代，原本她為維斯

⁷⁵ Kyle W. Schrader, "Virtus in the Roman World: Generality Specificity and Fluidity." *The Gettysburg Historical Journal* Vol. 15 Article 6 (2016): 83-107.

塔女神的祭司，必須守貞，然而被戰神馬爾斯侵犯，誕下雙生子。羅穆路斯建羅馬城，並戰無不勝，死後被羅馬人尊奉為神。奧古斯丁挑戰羅穆路斯在羅馬人心中的地位，在各篇章屢次提及羅穆路斯殺害胞弟的惡行。事實上，弑弟之惡行對羅馬人而言也並非可以輕易接受之事，但出於對羅穆路斯的崇敬，許多人試圖否認這件事的真實性，或者辯駁羅穆路斯並沒有親自動手，奧古斯丁回應，親自動手或是授意他人謀殺，對於討論羅馬的榮耀一事上並沒有差別。⁷⁶羅馬詩人盧坎也在作品中提及這件兇殺案「兄弟的鮮血浸濕了最初的城牆⁷⁷」。奧古斯丁認為，羅穆路斯的犯案動機出於對榮耀的追求：

兩人都在尋求建立羅馬的光榮，但這種光榮不可能為兩個人同時享有，只能為一個人獨占，因為對謀求統治權的人來說，只要他活著的夥伴也想染指這種光榮，他的統治權必定受到削弱。因此，為了能使他們中的一個人能獨掌統治大權，他的夥伴就必須消失。⁷⁸

在羅馬概念裡，統治權和榮耀是相伴隨的，看重榮耀的羅馬英雄，時常透過擴張統治權來尋求更多讚賞。羅穆路斯建城之後，為了讓城內有更多的居民，他招募了許多不被原生社會接納的暴徒們，從這點上看，以德行自詡的羅馬，是個由罪犯組成的國家，而後代羅馬人身上都繼承暴徒們的血統。不過奧古斯丁並未用這點攻擊羅穆路斯，因為他認為被聚集而來的這群人，可以在新的社會重新開始，遠離過往的生活方式，並且不會因為害怕施加在他們身上的懲罰，而犯下更大的錯誤。⁷⁹然而城邦男性人數增多，卻沒有同等人數的婦女，為求繁衍後代，羅穆路斯帶領羅馬人欺騙鄰近薩賓（Sabine）族人赴宴，並在中途劫走大批薩賓族人之女，強取為妻。父親們為了救回女兒，與羅馬交戰。

⁷⁶ DCD 3:6。

⁷⁷ Lucan, *Pharsalia* 1.95; DCD 15:5 王曉朝譯本。

⁷⁸ DCD 15:5 王曉朝譯本;「夥伴」原譯為「同事」。

⁷⁹ DCD 4:5。



羅馬人實施了想要進行的征服，雙手沾滿了他們岳父的鮮血，從他們的懷抱中搶走了那些可憐的姑娘。儘管父親被殺，但她們甚至不敢哭泣，只怕冒犯了她們得勝的丈夫。在雙方激戰時，她們站著祈禱，但不知道應當為誰祈禱。⁸⁰

薩賓婦女面對的處境不只是自身被侵犯的痛苦，在婚姻已成定局之後，還必須面對父親與丈夫之間的戰火，事發至此，任何一方的戰敗都煎熬著她們。凱撒與龐培之間的內戰同樣是岳父與女婿的戰火，然而他們交戰之際，凱撒之女、龐培之妻茱莉亞已經不在人世，不必親眼見到至親相殘；二者相較，奧古斯丁更為哀悼薩賓之戰。最後薩賓人已攻入羅馬城內，薩賓婦女們衝進戰場求兩方和解，羅穆路斯與薩賓國王塔修斯（Titus Tatius）共同統治，兩部族融和。

但是，不喜歡與自己的同胞兄弟相伴的人對一名陌生人又能容忍多久呢？於是塔修斯被殺，羅穆路斯仍是唯一的國王。直到現在，他仍舊是比較偉大的神靈。⁸¹

為求國家發展，羅穆路斯造成鄰族、親族相殘的悲劇；為求獨掌大權，必須清除對自身權利構成威脅的絆腳石，即使是同胞兄弟也不例外。殘暴的羅穆路斯最後被他設立的元老院殺害，而國王的支持者卻深信羅穆路斯是化作神離開人間。⁸²羅穆路斯確實從羅馬人得到了他所要的榮耀，然而奧古斯丁質疑他是否配得如此光榮，因為被頌揚的偉大功業，是出自驕傲的統治慾。

⁸⁰ DCD 3:13 王曉朝譯本。

⁸¹ Ibid.

⁸² DCD 3:15。

路克蕾提亞

路克蕾提亞為羅馬王政時期的一名貴族婦女，美貌與德行同樣出眾。當時羅馬在暴君塔克文（Lucius Tarquinius Superbus）的統治之下，塔克文之子趁路克蕾提亞的丈夫不在，闖入她臥室並威脅她服從他的性慾，若不屈從，他將殺了她和另一名奴隸，並指控他們犯姦淫；暴徒得償所願。萬念俱灰的路克蕾提亞隔天向父親及丈夫申訴冤屈，要求他們為自己復仇，並當場以匕首自盡，以捍衛名節。丈夫克拉提努極為哀痛，與友人布魯特斯起兵推翻塔克文政權，羅馬王政時期結束。路克蕾提亞之死開啟了羅馬共和。

羅馬人會用自殺來避免恥辱、保持個人榮譽，而這樣的行為也不僅只和個人相關，而具有公共效用，來再次強化羅馬精神（*Romanitas*）。路克蕾提亞的行為，不但是為了洗刷可能加諸於己的汙名，同時也是避免成為羅馬婦女的負面教材、動搖公共生活的道德結構。奧古斯丁認為這種避免恥辱的強烈意識，亦是由統治慾所驅動。⁸³

後世不停歌頌路克蕾提亞，她的勇敢與貞烈是羅馬人的典範，奧古斯丁卻對這種讚揚提出質疑。他提問，如果路克蕾提亞是清白的，那麼為什麼需要受到不公正的懲罰？依照羅馬律法，即使是重刑犯都會先審再判，但一個無辜、受辱的女子卻未經審判就被殺了，在這樣的前提下，路克蕾提亞是殺人兇手，因為她殺了清白無罪的自己；而若是她殺的是有罪的自己，那為什麼又得到讚揚？⁸⁴於是，在奧古斯丁的論證中，路克蕾提亞若不是通姦者、就是殺人犯。奧古斯丁對路克蕾提亞的苛責似乎過於殘忍，但他並不是在檢討受害者、質疑她的清白，而是在路克蕾提亞自殺受到讚揚的悖論中，指出羅馬道德系統的矛盾。首先，若她是清白的，自殺可讓她保有榮譽，因為她若是繼續活著，別人會認為她並不為所受的屈辱感到痛苦，所以她的行為證明羅馬人看重光榮勝過公正的審判。其次，若她實際上有罪，而自殺讓人相信她的清白，就表示羅馬人會被表面的行為欺騙，德

⁸³ Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, (London: Continuum, 2008): 94-95.

⁸⁴ DCD 1:19。

行系統不過是個空殼。⁸⁵

奧古斯丁批判促成路克蕾提亞之死的社會風氣，是這樣的虛榮導致受害者無法面對人群。他認為受害者在無法抵抗的狀態之下，只要意志堅定，就不該被認為有罪⁸⁶。在羅馬城被攻破時，受辱而未自盡的基督徒婦女被路克蕾提亞立下的典範折磨，處境堪憐。奧古斯丁解釋，在聖經中找不到允許自殺的許可，「無論是為了享有不朽，還是為了躲避或追求任何東西⁸⁷」。

受到這種污辱的基督徒婦女不會做出這樣的決定，而是活下去。她們不會用別人的罪行來懲罰自己，因而將她們自己的罪加在那些她們並不有的罪之上。帶著別人所犯罪行給自己帶來的羞辱去自殺，就好比她們的敵人帶著淫慾去犯案。在她們的靈魂中，在她們自己的良心見證下，她們享受著貞潔的光榮。⁸⁸

奧古斯丁提出對比，解釋基督徒婦女沒有跟隨路克蕾提亞腳步的原因，除了基督教義不允許自殺行為，還有法律公正性的問題。受害者既然無罪，就無需透過自戕以示清白，她們的光榮並不因別人的惡行減損半分。

加圖

羅馬共和時期的政治家加圖，代表了元老院堅定支持共和的力量，也以堅毅的個人特質為人所知。凱撒與龐培作戰時，他追隨了後者，並在龐培戰敗後持續抵抗。由於認為接受獨裁者凱撒的統治是一種恥辱，並不願讓凱撒有赦免自己的機會，加圖在尤提卡（Utica）自殺。加圖選擇結束自己的性命，卻讓其子接受

⁸⁵ Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, p. 98.

⁸⁶ DCD 1:16。

⁸⁷ DCD 1:20 王曉朝譯本。

⁸⁸ DCD 1:19 改自王曉朝譯本。

凱撒的仁慈。許多人高度頌揚加圖的行為，認為他出於對國家自由的愛，因而無法忍受讓國家不自由的凱撒，但奧古斯丁認為，若是如此，他不會讓自己的兒子在這樣的國家下繼續苟延殘喘，甚至期待凱撒的仁慈。因此，奧古斯丁推論：

他（加圖）愛他的兒子，因此希望凱撒赦免他；對凱撒所得的榮耀，他有同樣的愛，因此不願讓凱撒有赦免自己的機會。據說凱撒曾說加圖是妒忌，或許我們可以和緩的說，加圖感到恥辱。⁸⁹

在這個局勢下，勝者凱撒得到了原本可能歸與加圖的榮耀，這給加圖帶來的煎熬，遠超過羅馬被一個獨裁者征服。加圖選擇自殺，是讓凱撒沒有機會對他展現勝利者的姿態。因此，加圖那令人敬佩的英雄行為，導因於無法接受失敗，而他那著名的堅毅，也隨著他死去。

我要問，是堅忍還是不堅忍促使加圖自殺？若不是因為不能忍受凱撒的勝利，他就不會自殺了。那麼他的堅毅在哪呢？他的堅毅讓步了、屈服了、被徹底征服了……。⁹⁰

雷古魯斯

在所有受到推崇的羅馬人當中，找不到一個比雷古魯斯更好的。⁹¹

奧古斯丁給予較高肯定的，是第一次布匿戰爭的將領雷古魯斯。雷古魯斯曾成功戰勝迦太基，但在一次失敗的戰役中成為俘虜，雖然受盡折磨，卻沒有選擇

⁸⁹ DCD 1.23 自譯。

⁹⁰ DCD 19:4 自譯。

⁹¹ DCD 1:24 自譯。

結束生命。奧古斯丁將他與加圖比較，認為雷古魯斯才是堅忍的人，不自殺並非畏懼死亡、苟且偷生，而是不認同自殺手段。迦太基為換回本國戰俘，遂放雷古魯斯回羅馬議和，並要雷古魯斯起誓，若是議和不成，他必須返回迦太基。到了羅馬，雷古魯斯因著愛國心要同胞絕不與迦太基講和，並為著他發下的誓言回到迦太基，接受他早已預料到的苦刑，敵人將他關在布滿鐵釘的木箱內，讓他痛苦到最後，才殺了他。

雷古魯斯在成功的時候仍然安貧樂道，面對危難不低頭、堅忍以對，甚至明知道回到迦太基會受盡屈辱，他還是遵守誓言。他不僅將國家利益放在個人生死之前，他也不任意結束生命以求榮耀。加圖認為活在凱撒統治的世界是恥辱，若以同樣邏輯看待，雷古魯斯敗在過去的手下敗將之下，恥辱豈不更大？然而雷古魯斯並不以失敗為恥，羅馬人也紀念他，奧古斯丁認為，羅馬人給雷古魯斯的讚揚是他所配得的⁹²；但可惜的是，若不是習以為常的追求頌揚和榮耀，讓他先前對已居下風的迦太基提出極為嚴苛的條件，第一次布匿戰爭早就可以結束了。⁹³

閃耀的並非都是黃金

羅馬王政始於羅穆路斯，終結於路克蕾提亞，共和時期的雷古路斯防禦外敵，而共和末期的加圖則力抗國內獨裁，他們都是屋大維接掌國家之前的英雄典範，在他們身上不難發現希臘式英雄的影子。奧古斯都試圖藉用維吉爾的文采來營造新的英雄典範，要讓人民追求更高的國家、民族榮譽而非個人光榮。官方德行價值的轉變並不影響人們對上述人物之評價，經由奧古斯丁的批判，可以看到羅馬的德行觀點有著自相矛盾的問題。或許可以說羅馬的德行觀自始至終沒有脫離成就個人榮譽的基本框架，只是更增添了國族光榮來包裝個人野心。

奧古斯丁認為羅馬追求的光榮是一種通過征服他人而得到的成就，也就是說，

⁹² DCD 1:15; 1:24。

⁹³ DCD 3:18。

羅馬英雄展現的德行其實是統治慾。統治或管理是維持現世秩序的政治形態，統治有可能為良善的，但統治慾則是驕傲的展現，順從統治慾而產生的行為，只會造成不幸。羅穆路斯的統治慾表現在對鄰近部族的征服、對共享王位者的不容忍；路克蕾提亞的統治慾殺害了無罪的自己，只為保全光榮；加圖的統治慾讓他沒有辦法容忍對手的勝利；雷古魯斯雖然得到了奧古斯丁對異教人士最高的評價，卻也脫離不了對更高光榮的執著。因著德行系統的矛盾，與普遍糾纏其中的統治慾，羅馬推崇的德行在奧古斯丁眼中並不構成合理丈量榮耀的尺度，作為國家存續的基石也不夠穩固。

第二節 誰能保衛羅馬？

追求榮耀的羅馬人，致力展現德行，在所有德行中，「敬虔」不但是君王大加推崇的特質，更塑造了羅馬人的身分認同（self-identity）。羅馬的傳統宗教包含著初民巫術、精靈崇拜，並隨著疆域擴大而納入各地區神祇信仰，是個複雜而龐大的多神系統。⁹⁴這套信仰系統與政治極為密切，因傳說中建立起祭典儀式的就是羅馬的第二位國王努瑪（Numa），根據李維記載，努瑪為了避免遠離外患的人民因生活安逸而墮落，故宣揚他曾接受女神指示，建立起一套宗教律法、任命祭司，希望透過敬畏神靈的思想，來約束人民行為。⁹⁵

羅馬多神信仰是統治者用以維持政治穩定的方法之一，他們訴諸傳統凝聚人心，或以神意天命證成統治正當性。一神信仰的基督教在羅馬逐漸興盛，與傳統宗教格格不入，羅馬沒有辦法將之馴服歸入多神系統。敬虔於傳統信仰的羅馬人，指責基督徒拋棄了世代護佑著羅馬的諸神，並認為基督徒的「不敬虔」引起諸神憤怒，才導致羅馬種種不幸。在這一節，奧古斯丁直指羅馬傳統信仰本身矛盾，

⁹⁴ 刑義田，《古羅馬的榮光 II》，頁 643。

⁹⁵ Livy, *History of Rome*, I.xix.4-xx.7；刑義田，《古羅馬的榮光 II》，頁 644。

反駁「基督徒不拜諸神，動搖羅馬立國根本」的觀點。



城邦守護神

異教徒用戰敗的事實指責基督教，因此奧古斯丁便以同樣標準查看羅馬歷史，要看羅馬人對諸神的虔敬是否真讓他們得到勝利及護佑。若羅馬在過去敬奉諸神時期仍有禍患，依照異教徒批判基督教的邏輯，則諸神並未眷顧羅馬；若羅馬人認為過去的失敗不是諸神造成，則當時戰事失利也不該責怪基督教。奧古斯丁由羅馬人的起源特洛伊城開始分析，儘管從今日眼光，諸神挑起的特洛伊戰爭屬於神話傳說範疇，但在當時卻構築了羅馬的宗教信仰、甚至國族認同，因此奧古斯丁認真以對並不為過。

特洛伊戰爭之所以興起，是由於特洛伊王子帕里斯帶走了斯巴達王后海倫，故而希臘聯軍攻打特洛伊。特洛伊的神為何沒有保衛祂的信眾？有人認為，特洛伊覆滅是因為帕里斯犯了姦淫，所以神摒棄了他們。奧古斯丁認為此說法不成立，因為羅馬諸神之中也不乏同樣的行徑，例如維納斯是火神的妻子，卻與凡人安奇塞斯生下伊尼亞斯，而戰神更與理應守貞的女祭司生下羅穆路斯兄弟。既然羅馬人相信自己是維納斯、戰神的後裔，就等於承認了諸神放蕩的行為，諸神便不應以此懲罰帕里斯以至整個特洛伊城。⁹⁶如果特洛伊城是因帕里斯搶奪別人妻子而遭眾神遺棄，那羅馬城為什麼沒有因其創建者羅穆路斯的弑弟罪刑受到懲罰？⁹⁷可見得諸神的裁奪並不公正，或是特洛伊的神根本無力保護特洛伊。

伊尼亞斯在特洛伊傾覆之際，帶著戰敗之神離開，待到新的國土，這些神祇之後便成了羅馬的守護神。這裡的「戰敗之神」，並不是奧古斯丁為了攻擊對手所發明的新詞，而是引用自異教徒詩人維吉爾的詩句。《伊尼亞斯紀》裡，出現不只一次這樣的形容，分別出自尤諾與伊尼亞斯之口。仇視特洛伊人的尤諾對特

⁹⁶ DCD 3:3; 3:5。

⁹⁷ DCD 3:6。

洛伊守護神做此稱呼⁹⁸，或許可解釋為出於狂躁的怒火，然而卻連以敬虔著稱的伊尼亞斯，也說出了「祭司之子捧著戰敗之神……⁹⁹」這樣的話。特洛伊的神祇不但沒能保衛其信眾，甚至不能保護自己，而死去的戰士赫克托爾向伊尼亞斯顯現，並交代「特洛伊將她的聖物和神祇託付與你¹⁰⁰」，因此不是神幫助伊尼亞斯，而是伊尼亞斯確保著神的安危，奧古斯丁認為，將羅馬託付給這樣的神，是一個錯誤。

以為依賴這神的庇佑，就不會毀滅，而羅馬城被毀滅，是因為失去這神，這是何等愚蠢的假設！羅馬城毀壞的獨一理由，就是願意有這類失敗的神。

101

第二次布匿戰爭期間，位於伊比利半島的薩貢頓城因與羅馬友好，而受到迦太基將領漢尼拔侵略，後者的目的是迫使羅馬發動戰爭。薩貢頓與羅馬之間的盟約是在神祇面前訂下的，卻因著守約而遭受攻擊，眾神也沒有拯救他們脫離背約者漢尼拔之手。為了避免遭漢尼拔俘虜，人們用刀劍殺死骨肉至親，並投身自己設置的巨大火堆而亡。¹⁰²此類案例層出不窮，特洛伊城¹⁰³與其後裔羅馬人信奉同樣的神，對天命所歸的羅馬極為忠誠，沒有再次犯下帕里斯的過錯，卻在馬略和蘇拉內戰時期慘遭馬略黨羽焚毀，再次被眾神遺棄。¹⁰⁴奧古斯丁尖銳質疑，遵守誓言是否會讓羅馬諸神憤怒？否則怎麼會讓這些敬虔誠信的人們受到如此大的打擊？

一方面，如果這些神靈對恪守信仰感到憤怒，那麼就讓他們把背誓者當作

⁹⁸ Aen. 1:67f.

⁹⁹ Aen. 2:319f.

¹⁰⁰ Aen. 2:293.

¹⁰¹ DCD 1:3 改自吳宗文譯本。

¹⁰² DCD 3:20。

¹⁰³ 或稱 Ilium，伊里昂。

¹⁰⁴ DCD 3:7。

他們的崇拜者。另一方面，如果個人和國家會遭受更加重大的可怕的災難，會因為受到諸神的青睞而最終滅亡，那麼崇拜諸神並不會產生幸福的結果。

105



過去敬奉諸神的羅馬及盟國都未得到眷顧；相反的，奧古斯丁提醒他們，哥德人攻陷羅馬城時，即便仍不乏戰爭中的燒殺擄掠，基督之名確實拯救了許多人的性命，許多異教徒甚至為了活命，假裝自己是基督徒。被羅馬人看為野蠻人的敵軍，卻展現了憐憫，選擇幾所大教堂做為羅馬人的避難所，使戰敗之民不被殺戮、不被變賣為奴。¹⁰⁶若按照羅馬異教徒的邏輯，以「國家是否被眷顧」作為判定正確信仰的標準，那麼哥德人在羅馬城一反戰爭慣例的種種行為，確實顯示了基督的拯救大能，以及蠻族受基督教感化後的仁慈。

為什麼這種神聖的憐憫甚至會給予不敬神的人和不感恩的人？這是因為上帝的仁慈，祂每日「叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。」因為，儘管這些人中有一些會悔改他們的邪惡，但也會有些人，如使徒所說，「藐視他豐富的恩慈、寬容、忍耐，竟任著剛硬不悔改之心，為自己積蓄忿怒，以致上帝震怒，顯他公義審判的日子來到。祂必照各人的行為報應各人。」¹⁰⁷

需要特別強調，基督教信仰並非主張信仰者皆可免於一切災禍，奧古斯丁更明白說道，善人和惡人在現世同樣會遭遇患難：

同樣力度的傷害對善人是一種考驗、淨化和純潔，而對惡人來說是遭殃、

¹⁰⁵ DCD 3:20 王曉朝譯本。

¹⁰⁶ DCD 1:1; 1:7。

¹⁰⁷ DCD 1:8 改自王曉朝譯本；Cf.馬太福音 5:45；羅馬書 2:4-6。

毀滅和根除。因此，受到同樣的傷害後，惡人會咒罵、褻瀆上帝，而善人會求告和讚美上帝。所以，重要的區別不在於遭受什麼苦難，而在於什麼樣的人在受苦。同樣受攪動，汙泥發出熏人的臭氣，而香膏則發出馨香之氣。¹⁰⁸

宗教做為一種政治手段

羅馬學者瓦羅（Marcus Terentius Varro）記載，曾有人在努瑪墳墓附近掘出國王所寫書籍，是關於建立宗教儀典的原因。書籍上交裁判官（*praetor*），他判斷此事非同小可，便送至元老院。議員們閱讀後贊同努瑪王，並要求裁判官將書籍燒毀。奧古斯丁解讀，努瑪之所以將書與他同葬，是不願讓人得知黑暗的秘密，又怕銷毀會得罪惡魔。後代議員不敢指責祖先的宗教，但不願讓有危險性的書有機會再次被挖掘出來，因此決議焚燒這些書。元老院寧願人們維持無知、繼續舉行祭典，也不願讓人們知道而引起騷亂。¹⁰⁹或許會有人質疑奧古斯丁如何判定書中內容所載為黑暗秘密，由於書籍已被焚燒，無從探究，但元老院的處理方式確實啟人疑竇。羅馬以敬虔自詡，舉行大量祭典，而諸神之間愛恨情仇亦以文學、戲劇呈現在眾人面前，元老院何以不願人民得知儀典成因？更明瞭儀典成因豈不是能讓羅馬人更為何宜地敬拜眾神？又或許，這些設立宗教禮儀的動機不是出於信仰，而僅只是為了維繫統治。

羅馬傑出的統治者們將自己的血緣上溯到眾神，博學的瓦羅對此發表意見說，這種信念即便是錯誤的認知，仍對國家有正面效果，因為當英雄們相信自己具有神的血統，就敢勇於承擔重大責任，熬過艱難，並因著信心得到成功的果實。奧古斯丁評論，從瓦羅的觀點可以看出，當時許多被看作神聖的、虔誠的信念，其實是為了國家好處而被發明的謊言，並不是真理。¹¹⁰羅馬祭司施弗拉亦曾將神分

¹⁰⁸ DCD 1:8 王曉朝譯本。

¹⁰⁹ DCD 7:34。

¹¹⁰ DCD 3:4。

為三類：詩人的神、哲學家的神、統治者的神，第一種荒誕不經、第二種會讓人民知道太多，不適合國家，他認為宗教是權宜之計，能讓臣民易於受騙。¹¹¹若說羅馬敬拜的眾神能有助於統治是因為重視正義，那麼羅馬人大可直接向他們的神學習律法，然而羅馬建城後卻差遣使者到雅典抄寫梭倫所訂的法律，可知眾神並未教導信眾何為正義。

敬虔是統治者援以穩定秩序的德行，這種思想從《伊尼亞斯紀》也可以看到，伊尼亞斯有一段遊歷冥府的經驗，在冥府中他見到熟識或聽聞過的人物，人們因著生前作為而在冥府面對不同處境，維吉爾試圖透過對冥府的恐懼，來約束人類在現世滿溢的慾望和暴力。¹¹²伊尼亞斯必須通過睡眠神的門離開冥府，牛角門送出真夢、象牙門傳遞假夢，他與同伴從象牙門離去，似乎暗示了政治秩序賴以維繫的敬虔基礎，只不過是假夢般的虛假學說。¹¹³

基督教的救贖

人性墮落的傾向，驕傲、失控的慾望讓群體生活無法順其自然的平靜祥和，統治者故而藉著宗教力量安定現世秩序。奧古斯丁和羅馬異教徒同樣認為宗教信仰是國家存續的基石，但羅馬宗教行為的約束力來自恐懼，希望人因為恐懼而敬虔，因害怕而約束自身行為的做法，不是基督教所採取的路線。固然，基督教要求人應敬畏神，但基督教卻不認為人可以靠自身的努力而達到至善。也就是說，即便人對神感到畏懼，因著畏懼想讓自己的行為符合最高標準，在能力上也做不到。這是與其他宗教觀差異最大的一點，它直接宣告人憑著自己努力能達到至善境界的願望不可能達成，遑論因著今世的偉大成就在死後名列神位。或許羅馬統治者建立、維護的傳統宗教在公共層面上確實能發揮約束力，但比起信仰，卻更像政治策略。

¹¹¹ DCD 4:27。

¹¹² Eve Adler,《維吉爾的帝國：埃涅阿斯紀中的政治思想》王承教等 譯(北京：華夏，2012):67。

¹¹³ Ibid., 291.

在基督教觀念裡，人間的紛擾來自於罪，這罪來自人、神關係的破裂。上帝創造的第一對男女亞當、夏娃，違反誡命吃了分別善惡樹上的果子，雖然看起來他們只不過是貪嘴，只不過和一種食物相關，卻不僅於此。在所有果子都可以吃，只有一種不可吃的狀況下，他們卻選擇吃被禁止的果子，這是出於對上帝意志的反叛，挑戰神、人秩序。¹¹⁴想要自己分別善惡的慾望，說明了他們不想再以創造主的標準為標準。原本在伊甸園中，神與人的關係沒有隔閡，人吃了禁果之後感到羞恥，開始躲避上帝。面對上帝質問，他們沒有悔過而是相互推卸責任。與神的關係失序，也帶來人倫關係失序。當人類社群逐漸擴大，罪性帶來越發增多的慘案。人類無法靠自身行為贖罪¹¹⁵，因為在犯罪之際意志就已敗壞，意志成為了罪的奴隸。

消除惡靠的不是消除惡產生於其中的本性，或消除本性的任何部分，而是依靠治療和矯正受到惡的侵犯而墮落的本性。所以，僅當意志不是邪惡與罪的奴隸時，意志的選擇才是真正自由的。上帝把這樣的自由賦予意志，但現在由於意志自身的過錯而失去了自由，除了能把自由賜予意志的上帝，意志無法恢復自由。¹¹⁶

公義的神容不下罪，但祂憐憫的本質無法放任人類在罪中滅亡，因此三位一體中的基督降世為人¹¹⁷，為人類的罪付上贖價，讓相信祂的人得以脫離罪的權勢。¹¹⁸奧古斯丁引用《舊約》多卷先知書，說明基督教的拯救不只針對單一民族，而是擴及各國各邦，¹¹⁹羅馬也不例外。彌賽亞不是只為猶太人而來到世上，也並非以色列民族獨有的守護神，祂的救贖超越了國族界線。

¹¹⁴ DCD 14:12。

¹¹⁵ DCD 21:27。

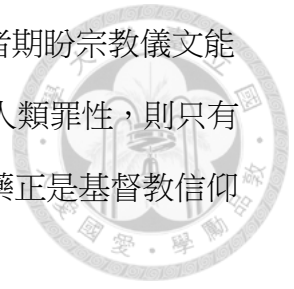
¹¹⁶ DCD 14:11 王曉朝譯本。

¹¹⁷ DCD 11:24。

¹¹⁸ DCD 18:29。

¹¹⁹ DCD 18:33。

羅馬傳統信仰者希冀眾神能保佑他們免於戰敗禍害，統治者期盼宗教儀文能規範躁動的人心。然而，奧古斯丁認為，現世的紛擾既起源於人類罪性，則只有從根本解決罪的問題，才有辦法為國家帶來安定與秩序，這解藥正是基督教信仰所能提供的。



第三節 重塑德行典範

羅馬的榮耀

奧古斯丁檢討羅馬德行觀，認為促使羅馬人展現德行的核心原因是對光榮的愛好，追根究柢是出於虛榮感，不算是真正的德行。然而，奧古斯丁並未完全推翻羅馬人的德行，因為這種對榮耀的追求讓羅馬人捨棄其他更可鄙的惡習，對行為產生約束，減低罪惡。¹²⁰

他們極度熱愛榮耀，願意為之生、不惜為之死，為了榮譽而壓制其他所有無窮盡的慾望。他們認為國家做奴僕是可恥的，統治、指揮才是榮譽，因此自由是他們首要目標，接著是統治權。¹²¹

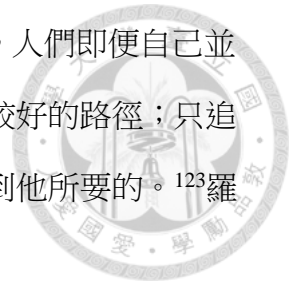
在國家得到自由之後，自由已不足以滿足他們的榮譽感，故而尋求征服各國，從統治權贏取光榮。奧古斯丁同意，在羅馬的德行衰弱之前，的確具備治國能力，但自從耽溺於逸樂，可憐的人民開始被剝削；事實上，即便在早期羅馬，也並不是每個人都具備德行，是少數人撐起了偉大的國家。¹²²為求榮耀，可能透過擴展統治權而得，但追求榮耀和追求權位還是存在一些差異。追求榮耀者為了得到人

¹²⁰ DCD 5:13。

¹²¹ DCD 5:12 自譯。

¹²² DCD 5:12。

們的讚美，會小心謹慎不讓評論者反感，針對許多良好的特質，人們即便自己並不具備，但都足以做出評判，而透過這些德行得到榮耀權位是較好的路徑；只追求權位而不顧榮耀的人，因為不在乎他人眼光，便不擇手段得到他所要的。¹²³羅馬之所以優於其他民族、國家，是因為重視榮耀。



為了公共利益、為了國家，羅馬人將私人利益放在一旁；為了國庫充盈，他們抗拒貪念；為國家利益以寬敞心胸接受忠告，不違反法律，也不為私慾所動。以這些方式，他們尋求權力及榮耀。羅馬人被列邦崇敬，帝國的法律施於各民族，直到今日，在文學和歷史上，羅馬人幾乎在萬民中得到榮耀。¹²⁴

注重榮耀相對而言是好的，但即使在世俗意義上都可能帶來虛假的德行，因為羅馬人的榮耀來源是他人的讚美，作為評價者的他者卻不見得能夠做出正確判斷，在評價者並非全知全能的狀態下，追求光榮者有可能表裡不一地做出符合大眾德行評價的假象。¹²⁵因此奧古斯丁說，人應該盡力抵抗想得到讚美的虛榮心，這虛榮心不停試探著人類，就連德行較好者也無法免疫，雖然在現世不可能完全驅逐這種情感，但能以對公義的愛來超越它，對公義的愛是基於對上帝的愛。¹²⁶

德行再定義

對我而言，德行簡短而真實的定義為「秩序正確的愛」。¹²⁷

¹²³ DCD 5:19。

¹²⁴ DCD 5:15 自譯。

¹²⁵ DCD 5:19。

¹²⁶ DCD 5:14。

¹²⁷ DCD 15:22 自譯；關於「愛的秩序」之討論可參照楊繼鶴〈論愛與惡：從奧古斯丁看政治共同體的基礎〉。



奧古斯丁認為，惡是由不恰當的愛而來，這種不恰當是指違反自然秩序，愛下級事物超越上級事物。按照基督教觀點，世上萬物由上帝所造，現世的福祉亦由上帝賜予，這些存在之物本身不是惡的，是人的意志造成了惡。

虛假光榮的過錯不在於世人讚美，而在心靈過份貪求人的讚美，忽視了良知的見證。驕傲的過錯，不是來自權力給予者或權力本身，而是心靈不正當地愛自己擁有的權力，輕看更高、更公正的權力。¹²⁸

德行既是以正確秩序去愛，人若不認識至高的神，就無法依正確秩序而活，所行所為也就不符合德行的定義。靈魂支配身體、理智管理惡習，是符合秩序的，但當靈魂和理智不服從上帝的管理，便無法以正當的方式支配身體和惡習，反倒成為後者的附庸。心靈支配身體若是僅為了得到所欲，那就不能稱作德行，而是惡習。¹²⁹德行必須參照最高目標，而非尋求現世逸樂。奧古斯丁比喻，為了快樂而修養德行，就像快樂女王指揮著圍繞身邊的眾臣：

她命令「謹慎」小心地考察以什麼方式可以達到最大的、最安全的快樂。她命令「公義」提供恩惠，使她能在友誼中得到好處；避免犯錯或違反法律而使她受到傷害。她命令「堅忍」使她勇敢，如果對她的身體有傷害但還不至於死亡，那麼她能憑藉回憶先前獲得的快樂而使現在的強烈疼痛減輕。她命令「節制」只吃限量的食物，使健康不會被任何過度所傷害……。

130

¹²⁸ DCD 12:8 改自吳宗文譯本。

¹²⁹ DCD 19:25。

¹³⁰ DCD 5:20，引文改自王曉朝譯本。

德行成為了快樂的奴僕，這樣的畫面連一些異教哲學家都無法忍受。¹³¹奧古斯丁更進一步說，就算把快樂換成了「榮耀」，也於事無補，因為受到吹捧的榮耀是空洞虛浮的。¹³²重視榮耀的人會以良好的技巧、能力（*ars*）尋求榮耀，但不該把德行當作追求榮耀的工具，而是應該用這些良好的方式尋求德行，換言之，德行必須是目的，而非手段。¹³³對基督徒來說，實踐、培養德行不是為了得到世上的榮耀，而是因著愛上帝所帶來有秩序的愛，所產生之自然結果。羅馬異教徒的德行不是基於這種愛，無法在永恆中得到報償，但他們的德行即便不完全，上帝仍賜與現世光榮。羅馬人既已求得了人的讚美，就不能抱怨為何無份於永恆國度的榮耀。¹³⁴

真正的德行只存在於真正敬虔的人身上，這些德行並不宣稱能夠保護人不受任何苦難。真正的德行不是會宣布這種事情的撒謊者。但它們確實宣稱，由於這個世界上的巨大罪惡，人生不得不是一種不幸，但他處在來世的期盼和得救的希望之中是幸福的。¹³⁵

斯多葛學派認為人可以通過德行得到幸福的人生，由於德行操之在己，因此有德之人不論外在環境運氣如何，都可以過上幸福人生。奧古斯丁舉出人會遇到的疾病、困苦為例，說明即便人以德行熬過種種艱難，這樣的生活也仍無法被稱作幸福。¹³⁶真正敬虔的人有著真正的德行，但這些並不保證敬虔者在世上的歲月能夠幸福安樂，因為最終的盼望在永恆的上帝之城。

上帝之城是永恆的，在那裏無生無死，有真正的幸福，這種幸福不是一位

¹³¹ 引文描述的是伊比鳩魯學派，對此狀態抨擊的是斯多葛學派。

¹³² DCD 5:20。

¹³³ DCD 5:12。

¹³⁴ DCD 5:15。

¹³⁵ DCD 19:4 王曉朝譯本；「德行」原譯為「美德」。

¹³⁶ DCD 19:4。

女神，而是上帝的恩賜。當我們在朝聖途中看到它的美麗時，我們得到了信仰的信物。那裡升起的不是既照好人也照壞人的太陽，而是只保護好人的公義的太陽。在那裏不需要剝奪窮人的財富來豐富公共的寶庫，因為那裏有共同的真理的寶庫。¹³⁷



《上帝之城》第五卷第十五、十六章分別描述了羅馬人與基督徒所能得到的獎賞，相較於俗世國家羅馬必須由人民節儉而聚積財富，上帝之城卻是充足自給。羅馬人的「準德行」雖然只能換取在世上暫時的光榮，但羅馬人卻為之全力以赴，奧古斯丁說，在這點上羅馬人足以成為基督徒的榜樣，讓基督徒提醒自己應無所保留地為將來的國度奉獻自己。

如果不為上帝之城的榮耀實踐我們的德行，那麼我們就是可恥的，而我們的德行在某種意義上與他們為了這個世俗之城的榮耀而實踐的德行相似。但即使實踐了德行，我們也沒有理由驕傲。¹³⁸

驕傲的意志

榮耀本應歸與神，人卻渴望得到同等榮耀，表現出人不願依靠神而想依靠自己，這顛覆了人從屬神的秩序，雖然人不會因此失去「存在」，卻因離開至高者而接近虛無。人心期望提升到與神同尊的位置，便在同時墜落。¹³⁹奧古斯丁說，當人犯罪之後，試圖找藉口推卸責任要比犯罪本身更糟糕，因為那正是一種驕傲的表現。¹⁴⁰人驕傲地認為可以靠自己達到所想要的境界，但人事實上對臨到自身境遇無能為力，即使透過德行使好運成為自身幸福，人卻無法脫離自身的惡。惡

¹³⁷ DCD 5:16 改自王曉朝譯本。

¹³⁸ DCD 5:18 王曉朝譯本；「德行」原譯「美德」。

¹³⁹ DCD 14:13。

¹⁴⁰ DCD 14:14。

是由人的意志而來，而非起源於外部。¹⁴¹



他在高傲之中取悅於自己，而今因為上帝的正義把自己交付於自己。但這並不是說他可以全權控制自己，而是他自己與自己不合了。他的犯罪就是認可了這一點，於是他沒有獲得自己欲求的自由，反而要遭受冷酷、悲慘地奴役。¹⁴²

驕傲的人想做自己的主，而上帝給予人類的懲罰事實上是人類在犯罪時要求的，上帝讓人類管理自身，但人類在自我管理之下並不如他所想的自由，而是受到敗壞意志的束縛。人受造的本性中並沒有惡，未犯罪之前，意志有著不犯罪的自由，而罪惡指的是偏離了至高善，造成自身善的缺失¹⁴³，而犯罪之後的人類意志無法抵抗犯罪傾向，便不再是自由的。

謙卑的典範

只有神能拯救自驕傲中墮落的人，而神施行救恩的方式卻不是人所能想像的。奧古斯丁引用《舊約》〈以賽亞書〉，以賽亞是西元前八到七世紀的猶太先知，他預言將會有一位彌賽亞¹⁴⁴拯救眾人：

他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦，我們卻以為他受責罰，被神擊打苦待了。哪知他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷，因他受的刑罰我們得平安，因他受的鞭傷我們得醫治。我們都如羊走迷，各人偏行己路，

¹⁴¹ Wetzel James, *Augustine and the limits of virtue*, (Cambridge: Cambridge University Press., 1992): 60-61,63.

¹⁴² DCD 14:15 吳飛譯本。

¹⁴³ DCD 11:17。

¹⁴⁴ 「受膏者」的希伯來文發音，指君王或祭司；《新約》以希臘文寫成，受膏者翻為「基督」。

耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。¹⁴⁵



罪必須付出代價，在世人間找不到一個完全無罪之人，為了將人從罪中贖回，聖子基督選擇代替人承受罪的罰。耶穌降生於奧古斯都統治下的羅馬帝國¹⁴⁶，並應驗《舊約》中對彌賽亞的各樣預言，開啟《新約》時代。以賽亞預言的救主形象極度卑微，毫無榮耀可言，救恩卻是透過這樣的方式完成。榮耀的主以卑微的形象來到世上，要拯救的是本應謙卑卻驕傲自大的人類。

他必看見自己勞苦的功效，便心滿意足。有許多人因認識我的義僕得稱為義，並且他要擔當他們的罪孽，所以我要使他與位大的同分，與強盛的均分擄物。因為他將命傾倒，以至於死，他也被列在罪犯之中，他卻擔當多人的罪，又為罪犯代求。¹⁴⁷

以上段落是以聖父耶和華的角度來曉諭世人。無罪的基督倒空了自身榮耀，成為眾人的奴僕，為有罪的人經歷祂本不必經歷的死亡，因他自甘謙卑而被聖父尊榮。¹⁴⁸ 奧古斯丁在提及人的墮落時說，謙卑和提升之間有一種悖論，當人謙卑的時候心靈就被提升，但若人想提升自己，心靈就變得低下，而敬虔的謙卑會讓心靈臣服於至高神，從而得到提升。¹⁴⁹ 基督教的神，親自為人示範了何為謙卑。¹⁵⁰

榮耀的尺度

¹⁴⁵ DCD 18:29；以賽亞書 53 章。

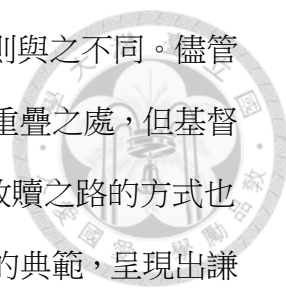
¹⁴⁶ 西元年原本欲以耶穌降生起算，但因為曆法換算有誤，耶穌出生年份可能在西元前六到四年。

¹⁴⁷ 以賽亞書 53:11-12。

¹⁴⁸ 西元 451 年舉行的迦克墩會議（Council of Chalcedon）肯定耶穌具有完全神性與完全人性。基督徒相信，耶穌在世上是以人性受苦，被釘十字架死後三日，靠自身的神性勝過死亡權勢復活。

¹⁴⁹ DCD 14:13。

¹⁵⁰ 寫下多卷新約書信的使徒保羅，便常勸勉信徒效法基督的謙卑，參 Edward M. Keazirian, *Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World*.



英雄是羅馬人的德行典範，而《上帝之城》中宣揚的德行則與之不同。儘管羅馬傳統的德行與基督教德行在節制、犧牲個人利益等方面有重疊之處，但基督教本質上是一個非英雄主義的宗教，全能救主在提供世人通往救贖之路的方式也全然與羅馬人崇尚的英雄氣概無涉。基督耶穌作為基督徒效法的典範，呈現出謙卑捨己的形象，而不顧自身榮耀。在希臘羅馬的觀念裡，英雄若展現出非一般人所能及之德行，能名列神位，使其名得以不朽。即便羅馬英雄展現出和希臘英雄不太一樣的形象，人們給予最高的紀念，和英雄們所能期待的最高榮耀，亦是成為神。而基督教觀念中，基督徒展現德行的最終獎賞是由神賜予的，因創造者與受造物的根本差異，人絕不可能成為神。奧古斯丁修正了榮耀的尺度，將神與人模糊的分界明確化：榮耀是屬於神的，而人因著秩序正確的愛而有分於神的榮耀。

榮耀曾是凝聚政治的重要元素，然而今日鮮少在政治場域聽到這種用語。John von Heyking 分析，「榮耀」根源於貴族階層，現代民主社會認為這是對弱勢族群的不正義，因此用個人尊嚴取代它。¹⁵¹其實，榮耀可以是一種公共善，因為它能夠激起其他人對有益於群體行為的仿效，並且比金錢更具有共享性，¹⁵²奧古斯丁對榮耀來自神的理解，也避免其為某一階層所獨有，免除了邊緣化弱勢群體的顧慮。¹⁵³ Heyking 的解讀讓榮耀得以被保留、在公領域發揮功能，但雖然榮耀可以共享，卻未必總是如此，以羅馬建城期的兇殺案為例，奧古斯丁就認為主因是羅穆路斯不願有人與他共享榮耀。若要讓榮耀發揮公共善的作用，就要更小心處理關於隱藏在榮耀背後的驕傲，以防個人英雄主義在社會中造成相對剝奪感。奧古斯丁對德行與榮耀的重新界定，勸導追求榮耀的個人將目光放在高於自身的存有，不單只是重新校正基督徒的人生觀，也為國家社群提供另一種可能。

¹⁵¹ John von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World* Columbia: University of Missouri Press, 2001): 151.

¹⁵² *Ibid.*, 164.

¹⁵³ *Ibid.*, 152.

第四章 和平的疆界



第一節 羅馬式和平

掠奪、屠殺、偷竊，他們將這些誤稱為帝國；他們造成一片荒地，卻稱之為和平。¹⁵⁴

羅馬和平通常指稱從奧古斯都結束內戰，至皇帝奧里略統治完結的兩百年左右，這段時間相對安定，戰火卻未曾銷聲匿跡，其餘歲月更是烽火連天。羅馬經歷激烈的外部戰爭，與有過之而無不及的國內政治鬥爭，國家存續彷彿脫離不了戰鬥，戰鬥即是生存。如此景況除了客觀局勢導致，也與羅馬的和平觀相呼應。

羅馬承繼希臘文化，也一併吸收了後者的和平觀。¹⁵⁵戰爭充斥在人們生活經驗，成為希臘文學著名主題，此類文學作品進一步進入教育系統，以英雄人物教育人民。¹⁵⁶戰爭被看作國際關係的正常狀態，而短暫的和平時期反倒像是脫離常規。這種常態衝突建立起一種關於戰爭的文化，延續其榮譽及必需性。¹⁵⁷在希臘羅馬較普遍概念中，「戰爭」一詞的定義可獨立存在，「和平」僅是依附戰爭而存在的對立命題，用以表達戰爭結束或是潛在敵意被徹底消除的狀態。¹⁵⁸另外有一些對和平更為細緻的處理，給了它獨立的定義，指涉人得以與自身、他人、神祇之間享有安寧的關係，¹⁵⁹要達到這種關係，個人必須追求德行，而社會必須建立正義和秩序。¹⁶⁰

¹⁵⁴ Tacitus, *De vita et moribus Iulii Agricolae* 30.

¹⁵⁵ Edward M. Keazirian, *Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World*, (Peter Lang Publishing, 2013): 77.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 42-43.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 79-80.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 26, 80-81.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 81.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 123.



普天之下莫非王土

羅馬擴展江山，便是打著和平為旗幟，要讓所有百姓都受羅馬法規範，建立起公正的秩序。這一套冠冕堂皇的說詞，幾乎是羅馬維繫帝國霸業最政治正確的信念。維吉爾更是用不世出的文采，將羅馬崛起一事提升到天命神意的層次，任何國家若是不願臣服於羅馬，便是對天神尤比特命令的違抗。根據第二章的討論，維吉爾對戰爭是反感的，然而有著深厚的人道關懷，也撼動不了羅馬榮耀至高無上的政治觀：征服異族是悲傷的過程，然而這種擴張不僅是為了羅馬自身，也是為了一種終極的和平，為了讓所有民族可以在羅馬版圖之下過正義的生活。維吉爾筆下人物安奇塞斯，在冥府中談論羅馬的未來，對比於希臘人擁有工藝技術、雄辯能力、天體知識，他將統治視作一種屬於羅馬人的專長：

羅馬人，你記住，你應當用你的權威統治萬國，這將是你的專長，你應當確立和平的秩序，對臣服的人要寬大，對傲慢的人，通過戰爭征服他們。

161

羅馬相信自己具備高於各國的統治能力，並且認為萬民在羅馬統治之下會過得更好。當這種國族優越意識推至極端，直白的說，羅馬認為被征服者應該感念羅馬所賜予的統治，將之視為恩惠。秉持著如此信念，戰爭即便殘酷，也會被當成是不得不的選項。至於和平，不是原本各國相安無事的局面，而是羅馬贏了最終戰役，平定所有反對勢力。

西塞羅觀點與維吉爾類似，視戰爭為殘酷的，為了國家榮譽卻不得不然。西塞羅認為，除了出於維護榮譽或安全，一個理想的國家不應進行戰爭。他定義所謂正義的戰爭是基於復仇或防禦，並公開宣戰或事先提出賠償。接受出於防禦的

¹⁶¹ Aen. 6:851-853；楊周翰譯本，頁 163。

戰爭似乎是國家存續之必然，而西塞羅假託萊利烏斯之口提出理由說明為何需要維護國家生存。



就國家來說，死亡本身便是一種刑罰；因為一個國家應當牢牢確立，以致永生。因此，死亡對於一個國家來說就不是自然而然的，不像死亡對一個個體那樣，對個人來說，死亡不僅是必然的，甚至時常是個人所希望的。

162

在羅馬文化背景裡，當人受到過於所能忍受的痛苦時，會選擇自殺，西塞羅將此看成情理之中的決定，並以此與國家存亡對比。自殺可能被處以極刑的人用以逃脫將受之苦，當然這是奧古斯丁所批評的做法，而西塞羅則說死亡對國家便是刑罰，而非解脫。西塞羅眼中，國家本身就是存在理由。《論共和國》一書中的〈西庇阿之夢〉常被看作是《伊尼亞斯紀》第六卷冥府經歷的原型，大西庇阿進入他孫子的夢境中，提醒小西庇阿為國家盡義務，恢復共和國的秩序，在這裡他說「不要放棄人的生命，免得看起來你在逃避神賦予人的義務¹⁶³」，當個人與國家使命連結在一起時，便不應求取死亡以逃避痛苦，因為必須為了保衛國家而活。大西庇阿預言其孫將解決不服從羅馬的地區：

你看到那邊的那個城市(迦太基)嗎?雖然我曾以武力使他服從羅馬人民，但它現在正重新以往的傾軋而不能安定……兩年之內，你作為執政官便將征服它。……而在你摧毀迦太基和慶祝你的凱旋之後，你將出任監察官；你將出使埃及、敘利亞、小亞細亞和希臘；你不在國內時，將第二次被挑選為執政官；你將使一次大戰取得成功的結果；你還將摧毀努曼提亞。¹⁶⁴

¹⁶² Cicero, *De Re Publica* 3:23；《國家篇 法律篇》沈叔平等 譯（北京：商務，2009）：106-107；DCD 22:6。

¹⁶³ *De Re Publica* 6:15；沈叔平譯本，頁 132。

¹⁶⁴ *De Re Publica* 6:11；沈叔平譯本，頁 129。



西塞羅在小西庇阿過世二十餘年後出生，他筆下這段夢境對話反映了歷史。第一次擔任執政官，小西庇阿攻下了迦太基，獲得稱號 *Africanus*，表示非洲征服者；二次獲選執政官，出兵弭平西班牙（*Hispania*）當地住民的反抗，並解決了頑抗到最後的努曼提亞城，又得到 *Numantinus* 之稱。從羅馬角度而言，戰爭是為了讓邊境安寧，以及平定不安分的省分。然而羅馬和迦太基長年爭霸，羅馬以對方為眼中釘，迦太基也視羅馬為心腹大患，很難追究哪一方出兵是正義的。至於西班牙行省，經年累月的戰爭表明他們並不想接受羅馬統治，若說國家的死亡是不自然的，因此羅馬出兵以求國家安定，那麼西班牙行省也不過是為了掙回曾經的自主權。

羅馬公民與北非認同

奧古斯丁在著作中顯示他深厚的羅馬文化底蘊，在他離世之後，中世紀人們對他思想的詮釋深刻影響了歐洲大陸，正因為如此，對他不夠熟悉的人或許會推斷他是個羅馬人、歐洲人。奧古斯丁確實是羅馬公民，但並非歐洲人。歷來不乏為奧古斯丁寫傳記之人，*Calvin L. Troup* 分析各作者論述，發現在奧古斯丁身分認同這點上，意見有所分歧。¹⁶⁵奧古斯丁出生於北非的塔加斯特城（*Thagaste*），屬於羅馬帝國版圖之內的努米底亞行省，他對自己認知偏向羅馬人還是北非人是個有趣的問題，因為這會影響他看待羅馬帝國的方式。*Troup* 認為奧古斯丁雖然接受拉丁正統教育，但並不將原出生地的文化看為次等，並且在奧古斯丁文章中有著反對帝國主義的思想，反映出殖民地居民與官方文化之間的距離。

奧古斯丁確實所謂的帝國榮耀沒有太多憧憬，並提出許多比喻試圖說服他的同胞，比起大而動亂的帝國，小而安寧的國家更值得嚮往。在其中一個比喻裡，

¹⁶⁵ Calvin L. Troup, "Augustine the African: Critic of roman colonialist discourse." *Journal Rhetoric Society Quarterly* Volume 25 Issue 1-4 (1995): 91-106.

他提到一個窮人與一個富人：窮人安貧樂道，和周遭親友都有良好的關係，品德好，身心都健康；而富人被欲望驅使，缺乏安全感而恐懼憂慮，和仇家糾纏不休，同時他的財富與日俱增，焦慮也愈發嚴重。在這兩個人中間，人們會知道是窮人過得生活比較好，既然如此，同樣的規則也適用於兩個家庭、民族，甚至國家。

¹⁶⁶奧古斯丁呼籲羅馬不要為了發動軍事行動擴張國土，因為這種動亂對國家毫無幸福可言，然而，這邊的重點與國土大小其實沒有直接關係，因為若是一個大國治理良好、不動干戈，同樣也是國民之福。奧古斯丁無意改變羅馬既有的疆域範圍，他的訴求在於維持現狀安穩。

從許多方面來說，將奧古斯丁看做一個反羅馬殖民的被殖民者，並不妥當。羅馬對北非的影響早已長達數世紀，雖然天高皇帝遠，他的家鄉塔加斯城也沒有被中央官僚體系遺忘。追溯歷史，努米底亞與羅馬的關係錯綜複雜，曾發揮制衡迦太基的關鍵作用，最後這個附庸國還是被羅馬併吞成為行省之一，這一切發生在奧古斯丁出生前四百年；即便羅馬帝國境內有許多不具公民身分的居民，然而奧古斯丁一出生就具有羅馬公民身分，他將自己看做被殖民者的可能性微乎其微。奧古斯丁的非洲歸屬感，並不和他的羅馬國家認同相互衝突，他對羅馬式和平的批判，應被視作國民對國家政策的檢討與反省，而非身為被殖民者所發出的怒吼。

奧古斯丁論羅馬式和平

羅馬向來以公正法律的施予者自居，奧古斯丁對這套系統沒有異議，但他提出另一個方向的思考，如果這套法律是好的，那讓其他邦國同意加入而不是被迫服從，不是可以運作的更成功嗎？他指出，羅馬人之所以不願意這麼做，是因為榮耀必須透過征服而得。他也提出若羅馬能給予其治下所有人公民權，就能讓境內居民享有同樣的權利，而非僅少數人擁有特權。奧古斯丁點出了「羅馬天命」

¹⁶⁶ DCD 4:3。

的矛盾之處，羅馬聲稱擴張統治是要讓更多人享有正義與和平，而實際上那些被征服的人卻未必得到如此對待，簡言之，羅馬的擴張只是為了滿足虛榮心。奧古斯丁也抨擊羅馬的民族優越感，他提醒羅馬人，那些臣服的人同樣繳稅、同樣有權學習，而某些根本沒見過羅馬人的國家，同樣有議員。



把一切自誇都消除掉，人與人又有什麼區別呢？即使這個扭曲的世界承認比較優秀的人應當比其他人得到更高的榮譽，那麼也不應該以極大的代價換取榮譽，因為榮譽就像沒有重量的輕煙。¹⁶⁷

和平與法律是羅馬琅琅上口的成就，奧古斯丁則提出了其他著名學者論及羅馬政績所忽視的一點：語言。語言之所以重要，是因為人們藉此溝通，可以降低敵意、誤解，而語言的不同卻會造成人與人之間的隔閡。羅馬帝國設立許多翻譯員，要讓所有人學習拉丁文，奧古斯丁對此表達肯定，認為讓所有人有共通語言是促成和平的紐帶。雖然羅馬官方語言是拉丁文，當時的學術界大多數知識分子仍使用希臘文；根據奧古斯丁自述，他從小就不愛學習希臘文¹⁶⁸，或許這也是他對拉丁文促成社會和平之效用，敏感度高於其他學者的原因。

儘管肯定了羅馬以拉丁文奠定和平的橋樑，奧古斯丁仍無法不去批判戰爭的殘酷。羅馬之所以能把語言加諸萬民，是因為經過無數戰爭，流了無數人的血，才完成如此霸業，讓各民族都必須聽命於她。而就算戰事平息，和平仍然在看不見的終點。被管轄的人們習得了和平的語言，疆域之外卻還是有許多敵人；更悲慘的是，敵意不因同屬一國而自然消滅，泱泱大國之內不乏社會衝突與內戰。¹⁶⁹奧古斯丁讓人反思，用確切的戰亂為代價，換來不穩定的和平，是否值得。

維吉爾、西塞羅等人雖然主張戰爭不該輕易發動，他們聲稱羅馬征服其他國

¹⁶⁷ DCD 5:17 王曉朝譯本。

¹⁶⁸ Augustinus, *Confessiones* 1:13；《懺悔錄》周士良譯（台北：商務印書館，1998）。

¹⁶⁹ DCD 19:7。

家能夠提供被征服者和平，卻始終沒有脫離以羅馬利益為優先的思考框架。奧古斯丁揭露羅馬式和平的真實面貌，不論是戰爭期間，或戰爭後的結果，都充斥著與和平相違的景象，戰爭期間屍橫遍野，戰爭之後羅馬也沒有一視同仁的給予所有臣服者公民權。身為羅馬公民的奧古斯丁跳脫國家本位主義，從更廣的層面思考國家成就和平的策略，他的北非根源可能對此有所影響，但絕不是要抵抗羅馬的被殖民心態。羅馬文化裡認為德行、正義及秩序可以促成和平，這些確實是國家存續所不可或缺，但當它們被用來粉飾虛榮，只會引發更多不和平。無止境的擴張疆界，將所有民族都納入版圖中，並不能帶來和平，只是把國際戰爭劃入國境之內，成為一國之內戰。奧古斯丁給國家的建議是，在既有的範圍完善國內和平，並與鄰邦維持良善的關係。

第二節 基督教和平觀

基督教的教義受使徒保羅發揚，了解保羅的和平觀，有助於掌握基督教對和平的看法，以及奧古斯丁繼承這套傳統而產生的和平觀。與希臘羅馬看法相同的是，保羅認為和平是與神、他人、自我關係中有著安全與滿足，然而在達到和平的方式上，保羅與所處時代觀念大相逕庭。¹⁷⁰羅馬文化主張透過提升個人德行來促成和平的關係，因此掌握權在人手中，人可以靠著自己的努力達到和平的境界，然而在保羅眼中這行不通。¹⁷¹就人與自身關係來說，人的內在衝突起源於內在不一致，這來自於人因罪而與神疏離（*alienation from God*）。和平是神的屬性，人疏離於神，便遠離和平。人必須通過基督與父神和好，才能在其他層面得到和平；而人在信基督後，便倚靠住在心裡的聖靈與他人建立和平的關係。¹⁷²保羅勸勉信徒與人和睦相處，而面對信仰群體之外的人也必須真誠相待。¹⁷³奧古斯丁接受保

¹⁷⁰ Edward M. Keazirian, *Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World*, p.83.

¹⁷¹ *Ibid.*, 124.

¹⁷² *Ibid.*, 123.

¹⁷³ *Ibid.*, 102

羅對和平的看法，並將和平看做事物各得其所的秩序。



人與上帝的和平在永恆法則之下，在信仰中有序的順服；人際的和平在於心靈有序的合意；家庭的和平是居住在一起的人中間，命令與服從有序的和諧；城市的和平是公民間，命令與服從有序的和諧；上帝之城的和平是一種完全秩序與充分和諧的情誼，以上帝為喜樂，由上帝連結彼此；一切事物的和平在於秩序的穩定。秩序是事物平等與不平等的分配，將每一事物分配到恰當的位置。¹⁷⁴

秩序也反映在柏拉圖的正義觀，他藉蘇格拉底之口，說明城邦正義是指每個階層各司其職，不求單一階層的快樂，而求整體的幸福。¹⁷⁵城邦內有三階層，分別是統治者、衛士與生產者，統治者提供智慧、衛士具備勇氣，而節制是三個階層都必須持有的德行。三個階層因著節制能夠謹守分際，從而維持正義的秩序。¹⁷⁶然而奧古斯丁秩序的基礎是，人在與神的和平中得到自由，故而在所處位置中得到幸福。

奧古斯丁從另一個面向回應羅馬和平觀，相較於以良好關係定義和平，和平作為戰爭的對立命題是羅馬更普遍的概念，亦即，和平是沒有戰爭的狀態。雖然這種定義聽起來像想當然爾的空話，實則意義深遠。兩種獨立存在的概念互為相反，和一種概念對立於另一種概念而存在，是不同的狀態，前者任一概念可依其本身具有意義，後者的其一概念需依附於另一種概念。這種觀念反映了戰爭被視為主體，和平只是影子。奧古斯丁反駁這種看法，認為和平才是本體。

就好像可以有生命而不痛苦，但不可能有痛苦而無生命，同樣的，可以有

¹⁷⁴ DCD 19:13 自譯。

¹⁷⁵ 徐學庸，《古希臘正義觀》，（台北：臺大，2016），頁 212。

¹⁷⁶ Ibid., 214-215.

和平而無戰爭，卻不可能在沒有任何程度和平之下有戰爭的存在。¹⁷⁷

人感到痛苦的前提是有生命的存在，當生命不存在的時候，不可能感受到所謂的痛苦，而沒有痛苦的生命仍舊是生命，因為痛苦並不是生命存在的必要條件。和平與戰爭也是同樣的道理，和平可以獨立存在，但戰爭卻必須以和平為前提才可能發生。因為戰爭是由人發起，如果這群人之間沒有和平作為基礎，根本不可能連結而對外發動戰爭。奧古斯丁舉盜賊群體為例，這群破壞他人和平的不法分子，為了達到他們的目的，也必須與其他同夥保持和平的關係。就算是最強大的罪犯，不倚靠同夥的幫助、獨力犯案，在自己的家中也是會希望維持和平的狀態。但若是徹底斷絕人際網絡、破壞社會秩序的人，和平又表現在哪裡呢？奧古斯丁以神話人物卡庫斯（Cacus）回答這種可能。火神伏爾甘的兒子卡庫斯住在洞穴裡，沒有妻兒、朋友，也不與父親交談，根據維吉爾在史詩裡的描述，卡庫斯是個半人半妖的怪物，嘴裡吐著火焰，噬血好殺。奧古斯丁並不相信這樣的人存在，但即便真有如此一個近似野獸之人，以殘忍的手段傷害其他人，目的卻也是為了平撫飢餓的騷動，達到身體的和平。¹⁷⁸在破壞和平的人身上，還是有和平的痕跡，因為人之存在至少需要有最低程度的和平，也因此，若沒有和平為前提，根本不可能有戰爭。¹⁷⁹

奧古斯丁對和平與戰爭的看法，和他的善惡觀是緊密相連的。奧古斯丁早年曾相信摩尼教善惡二元論，認為宇宙間有善、惡兩股動力因，彼此爭戰不止，而信徒則需要遵守戒律向善。然而奧古斯丁在信仰摩尼教的過程當中，卻感受到此教義的矛盾：他知道在摩尼教義中肉體是惡的，但當他無法克制肉體的情慾時，又能從教義中得到解脫，因為摩尼教宣稱人的罪惡受邪惡勢力所推動。若是人的罪惡都是由外在邪惡因推動，那人又何嘗需要為自己的行為負責？而後，關於罪

¹⁷⁷ DCD 19:13 自譯。

¹⁷⁸ DCD 19:12。

¹⁷⁹ DCD 19:13。

惡起源的解釋，基督教信仰給了讓奧古斯丁滿意的方向，他進一步得出「惡為善的缺乏」之結論。



可以有一個本性（nature）是沒有邪惡的，在其中邪惡無法存在，但不可能有一個本性沒有善。連惡魔的本性也不是惡的，因為他的惡不是來自本性，而是來自本性的倒錯（perversity）。¹⁸⁰

違反秩序的惡與戰爭，仍然不能脫離規範的力量。在規範之下，惡受到的懲罰是因著他的犯的錯誤，而不是由於他的本性。作為懲罰，犯罪者本性中一部分的善被取消，但仍有剩餘的善，這剩餘的善讓犯罪者意識到所失去之善，從而感到痛苦。

不幸的東西之所以不幸，顯然在於他們並不處在和平狀態中。因此，他們缺少穩定的秩序，而在穩定中是沒有動亂的。……當他們變得習慣於他們的處境時，他們中間有某種穩定的秩序，因此也有某種和平。¹⁸¹

奧古斯丁在每一個動亂的層面上都找到和平的跡象，並不意味他將和平的標準降低，認為盜賊集團或慣於殺戮人都可以被稱作和平。相反的，他認為比起秩序正確的和平，這些習慣於動亂的秩序根本不該被稱作和平。他這裡的論述是要強調，一切動亂都無法越過和平的法則，因為和平才是本性，脫離了本性，人根本無從生存。

每個人都尋求和平，甚至在製造戰爭時也這樣，但沒有人通過製造和平來尋求戰爭。確實，連那些想要打斷現存和平狀態的人這樣做也不是由於他

¹⁸⁰ DCD 19:13 自譯。

¹⁸¹ DCD 19:13 改自王曉朝譯本；「不幸」原譯為邪惡，從英譯版 wretched 而來，原文為 *miseri*。

們仇恨和平，而是由於他們想要使現存的和平改變為他們所選擇的和平。

182



當人們不願服從上帝的秩序，便不能滿足於自己與其他人間的平等，而希望自己取代神的位置，統治其他人，建立自己所謂的和平，而這種秩序顛倒的和平是不正義的和平。¹⁸³世上充斥著考驗人心的紛爭動亂，在基督教團體內，有一些人認為在任何狀況下基督徒都不應該參與戰爭，或採取任何武力行動。這些和平主義者根據的是耶穌在《新約》〈路加福音〉的教導：

你們的仇敵，要愛他！恨你們的，要待他好！咒詛你們的，要為他祝福！
凌辱你們的，要為他禱告！有人打你這邊的臉，連那邊的臉也由他打。有人奪你的外衣，連裡衣也由他拿去。凡求你的，就給他。¹⁸⁴

這極端的教誨，要求耶穌的門徒做到比一般道德要求更高的程度。在一般的狀態，人都會善待對自己好的人，或是在預期對方會歸還的前提下，借出錢與物資，於是耶穌說，如果神的子民僅是做到這些，並沒有什麼值得獎賞的，祂要求門徒與信眾善待仇敵、愛仇敵，並且不求償還的借出去，這是效法神的憐憫。¹⁸⁵謹遵耶穌教導的信徒在面對各式迫害時，力行愛仇敵，不以武力抵抗，殉道者所在多有。基於對聖經的詮釋，以及親身經歷國家公權力逼迫，早期基督徒對戰爭極度反感，認為戰爭絕對違反了基督教義。

奧古斯丁對戰爭的態度較為務實，雖然他反對國家以武力擴張邊境，但他認為保衛國家的戰爭是可以被允許的，這種看法源於他對世俗國家的定位，既然人類需要有國家來維持秩序，那麼君王就應該被賦予在必要時刻決定進行戰爭的權

¹⁸² DCD 19:12 王曉朝譯本。

¹⁸³ DCD 19:13。

¹⁸⁴ 路加福音 6:27-29。

¹⁸⁵ 路加福音 6:30-36。

利。¹⁸⁶奧古斯丁常被看作國際現實主義的先驅或基督教中第一位義戰論者，然而他並不是引導基督徒接受戰爭可行性的開路先鋒，基督徒對戰爭由排斥到接受的態度轉變是在歷史環境中形成的。君士坦丁改信基督教後，基督徒不再被羅馬帝國公權力壓迫。欣喜若狂的基督徒將羅馬和平看作基督教和平的具象化，認為羅馬是上帝揀選的國度。當信仰與政治成為同一件事，基督徒漸漸不再對羅馬和平式的戰爭反感。在奧古斯丁的時空背景下，和平主義強烈擁護者早已不多，因此他提出正義之戰的觀點，並非將戰爭手段正當化，而是設下正義為前提條件，約束戰爭行為。¹⁸⁷

奧古斯丁思想裡，正義的戰爭通常是防禦性的，國家為了保護其領土、人民安全，可以使用軍事力量對抗入侵者。在盟邦遭受攻擊的時候，可以發動武力，協助抵抗¹⁸⁸。在同樣邏輯下，當他國拒絕對其公民所犯下的錯誤做出賠償、或無法歸還以不正當方式取得的財產，發動戰爭是正義的。¹⁸⁹發動戰爭的主導權在國君手中，國君在判斷戰爭是否正義時，必須免除個人的私慾，全然公正，這部份在實踐上確實有困難度。¹⁹⁰綜觀現今世界，不乏以正義之戰為名進行的侵略，戰爭發起國總是聲稱要制止某國的不正義，卻未顧及當地人民是否需要這種「協助」，此類行徑完全不屬奧古斯丁的正義範疇。

在特定規範下允許戰爭，表示接受國家主體從事戰爭這件事，卻未必等於認同基督徒公民個體參與其中。奧古斯丁曾以「不可殺人」這條誡命反對自殺，但他也提出執行死刑的人並不違反誡命，因為這是因義務執行法律的判決。¹⁹¹與此同時，軍人也必須為了維護國家的和平與安全盡軍事義務。¹⁹²奧古斯丁對軍官波尼菲斯的勸勉，看出他認為基督徒軍人可以同時維持信仰與職業。除了在國家總

¹⁸⁶ Augustinus, *Contra Faustum*, 22:75; Henry Paolucci ed., *The Political Writings of St. Augustine*, p.163.

¹⁸⁷ Burns, 《劍橋中世紀政治思想史(上)》，頁 156；Atkins and R. J. Dodaro ed., *Augustine Political Writings*, p.xxiv.

¹⁸⁸ DCD 3:10。

¹⁸⁹ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p.160.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 162.

¹⁹¹ DCD 1:21。

¹⁹² Augustinus, *Contra Faustum*, 22:75; Henry Paolucci ed., *The Political Writings*, p.163

體層面容許戰爭，奧古斯丁亦在個體層面上允許基督徒基於職責使用武力。

奧古斯丁舉了福音書中的羅馬軍兵為例，其中一個是百夫長，他聽聞耶穌醫病的事蹟，便請求耶穌救他那生重病的僕人，耶穌因著百夫長的信心醫治了他的僕人，過程中並未要求百夫長辭去軍職。¹⁹³在這個例子裡，百夫長的軍人身分之所以重要，是因為在他請求的過程中以自己的權力對比耶穌的權柄，他相信耶穌醫病的權柄就像他對部下發號施令一樣有效；從耶穌的反應看起來，並不認為軍人身分和基督徒身分是衝突的。另一個更直接的例子，受洗的士兵詢問施洗約翰，他們應當有怎樣的行為才是好的，而約翰回答「不要以強暴待人，也不要訛詐人，自己有錢糧就當知足。¹⁹⁴」當地許多士兵有欺壓百姓、強取金錢的惡習，約翰要求受洗歸信的士兵改掉這種惡行。奧古斯丁說，若基督徒不應參與任何戰爭，約翰當初應該教他們辭去職務、丟掉武器、在戰場上也不該傷害任何人，但他沒有這麼做，因為「這些行為在戰場上並不是謀殺，而是法律授權的；這些士兵也不是在為自己報仇，而是捍衛公共安全。¹⁹⁵」

奧古斯丁並沒有繞過和平主義者重視的那段教誨，但他認為不該直接用字面涵義理解，在被打巴掌時必須真的轉另一側給對方打。奧古斯丁解釋，這段經文要求的並不是一個身體動作，而是內在特質，德行的寶座是在心裡。¹⁹⁶這種說法看似放寬了行為準則，實際上卻是更難做到，因為他要求的是一種心態。即便一場戰爭是正義的，都必須懷著悲憫的心情進行，而就算沒有侵略行動，心裡卻懷著怨恨，仍是不正確的。¹⁹⁷固然我們不能斷定一個人的意念是什麼，但仍可透過行動來略作評判，無差別式宣洩憤怒及毀滅行動，不可能來自悲憫的心，這也否定了將敵軍視為必須摧毀之妖魔的聖戰模式。

¹⁹³ Augustinus, *Letters*, 189.4; Henry Paolucci ed., *The Political Writings of St. Augustine*, (Washington DC: Regnery Gateway, 1985): 180-181; Atkins and Dodaro ed., *Augustine Political Writings*, (Cambridge University Press, 2001): 216; 馬太福音 8:5-10; 路加福音 7:1-10。

¹⁹⁴ 路加福音 3:14。

¹⁹⁵ Henry Paolucci ed., *The Political Writings* Paolucci, p.181.

¹⁹⁶ Augustinus, *Contra Faustum* 22.74-79; Henry Paolucci ed., *The Political Writings*, p.166.

¹⁹⁷ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p.165.

戰爭中的惡是什麼呢？難道是終究會死的人之死亡，而其他人在和平的臣服中生存？這僅是出於懦弱的反感，而無涉宗教情懷。戰爭中真正的惡是對暴力的熱愛、報復性的殘酷、兇殘、無情的敵意、野蠻的抵抗、權力慾望，以及其他諸如此類的事。¹⁹⁸



奧古斯丁認為若僅以死傷來批判戰爭，只是膽小怯弱的表現，戰爭的意圖才是更需要被檢討的。為了懲罰這些惡，好人依法律權威及對上帝的服從，必須發動戰爭。他也提醒波尼菲斯，在戰場要記得自己的勇氣及體能都是來自上帝，不可使用這些來違逆神的心意。奧古斯丁的義戰論是針對他所處環境的回應，並不是一套系統完整的理論，而這些概念都必須以他的和平觀為基礎。

和平必須是你所追求的，戰爭僅僅是出自必要性。¹⁹⁹

第三節 巍巍雙城

奧古斯丁以「擁有共同所愛事物」來定義一個人民群體，也就定義了國家——所謂人民的財產。在一般情形下，人民與同胞對國家有著共同的愛，這種國家認同促成人民之間的凝聚；奧古斯丁以此經驗歸納取代了西塞羅以正義為國家基礎的規範性定義，符合從現實中觀察到的，不正義的國家仍然是國家。然而奧古斯丁的這個定義，會導致國族疆界的瓦解，這種瓦解不是地理上的，而是心理上的。按照奧古斯丁對秩序的觀點，被基督徒放在首要地位的愛，應是上帝。基督徒群體有著共同愛的對象，因此他們同屬上帝之城；而愛世俗超過上帝的，便屬地上之城。在這種觀點之下，既有的、現實的國家疆界意義不大，因為人的愛不被出

¹⁹⁸ Augustinus, *Contra Faustum* 22. 74-79; Henry Paoluccied., *The Political Writings*, p.164.

¹⁹⁹ Augustinus, *Letter* 189.6; Atkins and Dodaro ed., *Augustine Political Writings*, p.217.

生地左右，而是由信仰決定。



兩種愛造就了兩個城。愛自己而輕視上帝，造就了地上之城，愛上帝而輕視自己，造就了天上之城。地上之城榮耀自己，天上之城榮耀上主。地上之城在人當中追求光榮；在天上之城中，最大的光榮是上帝，我們良知的見證。²⁰⁰

所愛的對象，影響了人們的榮耀歸屬。如同在第三章探討過的，對榮耀看法形塑著人們的德行觀，奧古斯丁確實肯定羅馬人為榮耀做出的種種犧牲，但這種出於統治慾的榮譽感雖然對國家有貢獻，長期而言仍是不穩定的，因為人想要獨佔榮耀，便會消滅與自己平分秋色的同伴。²⁰¹若人們都願意將榮耀歸給上主，就能夠享受與他人同在上帝之城裡平等的地位，被上主的愛管理，但這種次序被人的驕傲打亂，因此人被同類統治，而統治者又受制於自己的統治慾，才有地上之城的出現。²⁰²受到罪的影響，人類在現世必須被具有公權力的國家規範，否則就會被彼此猖狂的罪行毀滅。因此在可見的國家疆界之內，又存在著不可見的疆界：所有的人都屬於可見疆界的國家成員，不論是統治者或被統治者，在這個身分之外，又分別屬於上帝之城與地上之城，而後兩者之間是肉眼不可見的疆界。

這兩座城在這個世界上是相互糾纏在一起的，兩座城裡的公民相互混雜在一起，直至最終的審判把他們分開。²⁰³

這種混雜是因為即便在實體教會之中，也存在著不信神的人，同樣的，在教

²⁰⁰ DCD 14:28 吳飛譯本。

²⁰¹ DCD 15:5。

²⁰² Ibid.

²⁰³ DCD 1:35 王曉朝譯本。

會之外也有注定會得到救恩的上帝之城的成員。²⁰⁴這裡出現奧古斯丁關於救恩的預定論，引起很大的討論：若人是否得救早已被上帝預定，那麼在今生安分守己與放蕩不羈又有什麼差別？這樣的觀點似乎會讓人拋去所有道德準則、為所欲為，但奧古斯丁不會同意這樣的解讀。他在同一章節後段表明，若是在可見的敵人中間隱藏著神所預定的人，基督徒就不應該放棄規勸他們加入上帝之城，而基督徒並不知道哪些人是被預定的，因此福音必須向每一個人傳遞。預定論同時也打擊著人認為自己可以靠行為換取救贖的想法，因為救贖完全出於神的恩典。²⁰⁵

奧古斯丁形容基督徒在現世像是客旅，甚至是俘虜，表明他們的盼望在永生，而不是眼見的世界。然而混雜的雙城共同需要現世的和平，即便這個和平對基督徒來說並不是最真實的和平，但為了維護他們活在這個世界上的需要，仍舊要維持現世的和平，這種和平由習俗、法律、制度建立起來，也因此基督徒必須遵守國家的法律。而客居在這個世界的基督徒即使來自不同國家、說著不同語言，也同屬上帝之城。²⁰⁶每個人在現世都同時具有可見與不可見之國籍的雙重身分，但在地上之城的成員身上，只會體現出單一身分，因為在不可見的分類上，他們所思所愛完全屬於現世，他們只需要遵守可見國家的律法，兩種身分完全重疊。而上帝之城的成員除了效忠現世國家，還必須遵守上帝永恆的律法，雖然許多時候兩者並行不悖，但當現世國家權威與永恆法律牴觸，基督徒便會面臨雙重身分的衝突，如何取捨成為一大挑戰。

按照奧古斯丁的秩序觀，上帝處於最高位階，是人類處理一切事務所要依循的最終準則²⁰⁷，但矛盾的是，現世國家公權力同樣對基督徒有規範作用，因為那是人類墮落之後發展出來，上帝也允許的機制。奧古斯丁清楚看到，雙城在信仰上會發生最根本的衝突，而基督徒遵守法律應以不違反信仰為前提。²⁰⁸基督教在羅馬合法化之前的信徒，經歷到雙重身分的劇烈拉扯，西元 249 年德西烏斯下令

²⁰⁴ DCD 1:35。

²⁰⁵ 奧古斯丁與伯拉糾便是在這點上爭論，伯拉糾認為人能得救是靠自己的意志。

²⁰⁶ DCD 19:17。

²⁰⁷ DCD 19:13。

²⁰⁸ DCD 19:17。

公民必須通過祭祀表明對皇帝的忠誠²⁰⁹，在上帝不可祭拜別神的命令與國家要求祭拜的法令之間，選擇遵守前者的基督徒便會受到國家的懲罰，甚至失去性命。奧古斯丁的時代，基督徒不再受到這種威脅，但從他對這些殉道者的評價，可以看出他認為應該以什麼態度因應牴觸信仰的國家法律。

我們的殉道士，在受到指控時，他們不會逃避暫時的懲罰，他們寧可去死，因為基督徒的宗教使他們懂得這樣一來他們就安全了，這樣一來他們就成就了永遠的榮耀。公開的承認自己是基督徒，為基督教辯護，忠誠的、堅貞不屈的忍受一切折磨，視死如歸，用這樣的行為給禁止基督教的法律蒙上恥辱，並促使它改變。²¹⁰

這裡的殉道是指基督徒因為違反法律，受到國家制裁後的結果，並不是為逃避懲罰而自殺。從他的文字裡，可以看到受國家權力迫害的時候，基督徒應以不作為來因應之，並且接受屬世權威的懲治，而不是主動抵抗國家權威。這看起來像是和平主義的做法，與接受正義之戰必要性的思想不一致，因為既然奧古斯丁可以接受基督徒使用武力，為什麼不主張用武力自保？然而奧古斯丁在基督徒殉道與義戰的看法並沒有邏輯上的衝突。首先，他與和平主義不同的地方是他接受戰爭作為不得不的手段，但他並沒有摒棄聖經的和平觀；其次，他同意基督徒使用武力，都是在符合國家維持屬世和平的前提之下。他支持義戰，因為屬世和平需要由國家來維護，若是國家安全受到外來威脅，就無法維繫這雙城人民所共同需要的和平，基督徒軍人為保衛國家而上戰場理所應當，但奧古斯丁也提醒他們在戰場上要記得不可用上帝賜的勇氣、體力與神敵對。也許這其中一個困難點在於，上戰場這件事是否本身就與神敵對？奧古斯丁不這樣認為，因為不論是耶穌

²⁰⁹ 劉增泉，《羅馬文化史》，頁 187。

²¹⁰ DCD 8:19 王曉朝譯本。

或是施洗約翰都沒有要人辭去軍職²¹¹，而且國家作為神所允許，用來懲罰罪惡、管理秩序的工具²¹²，它必須要有自保能力以存續。奧古斯丁保留了武力使用的空間，但這空間屬於國家公權力。而基督徒因著信仰可以不遵守祭拜偶像的法令，但活在國家之下，仍然必須接受公權力的制裁，不能動搖塵世秩序。反過來說，即使要維持屬世和平，在宗教信仰的領域是奧古斯丁強調不能妥協的。戰爭是為了保障屬世和平，不是為了摧毀信仰，因此基督徒可以懷著悲痛的心情參與，而不違反上帝之城的法則。屬世國度有自己的宗教，也同樣期望藉著異教習俗在人群中達到某種和平，但這是與上帝之城的根本區分，基督徒不可能參與在地上之城的宗教裡而不違反上帝之城的法則，所以異教崇拜即便出自公權力也不可服從。

當先知耶利米預言古代的上帝子民被擄時，他以神聖的誠命吩咐他們順從地去巴比倫，耐心地忍受，以此侍奉上帝。他本人告誡他們要為巴比倫禱告，說「因為那城得平安，你們也隨著得平安。」²¹³

這段述說的是猶大國背棄上帝，因此上帝透過先知耶利米向他們發預言，新巴比倫會進攻耶路撒冷，並俘虜猶太人到他們國家。巴比倫是異教之域，上帝藉由它的奴役來懲罰不敬虔的猶太人。基督徒在塵世，如同猶太人在異邦，即便是過客，都必須祈禱暫時的和平。然而，當基督教成為羅馬國教，政治與宗教的問題邁向另一個層面。地上之城的疆界，是否可能與上帝之城的疆界完全吻合，亦即，將羅馬帝國直接等同基督的國度，享有完全的和平？

如果有人期望在這個世界、在這片土地上，有如此大的善，那麼他的判斷

²¹¹ Augustinus, *Letters*, 189.4; Henry Paolucci ed., *The Political Writings of Saint Augustine*, p.180-181; Atkins and Dodaro ed., *Augustine Political Writings*, p.216.

²¹² DCD 19:15。

²¹³ DCD 19:26 王曉朝譯本；耶利米書 29:7。

是愚蠢的。²¹⁴



上帝應許賜給祂的子民一片安寧的居所、沒有仇敵侵擾²¹⁵，有人認為這應驗在所羅門王統治以色列時期，當時以色列國力強盛，所羅門王盛名遠播。奧古斯丁反駁了這樣的說法，因為在以色列為自己立王之前，士師以笏曾帶給以色列八十年的和平²¹⁶，遠超過所羅門的統治的四十年，但士師時期在上帝口中是一個戰亂的時期²¹⁷，因此，所羅門王統治時那短暫的和平不可能是最終的應驗，至多是對未來和平的預表。身為神的選民，以色列得到的應許亦是所有基督徒得到的應許，當羅馬帝國接受了基督教，大批基督徒便又將羅馬看做預言的實現。然而活在羅馬帝國之下的奧古斯丁，見識到這大帝國腹背受敵，早已摒棄了這種將國家神聖化的看法，他直言，在世間沒有任何民族可以得到永久的和平，這個世界之於基督徒只不過是暫時的居所，而不是信仰的寄託。²¹⁸

奧古斯丁的這種認知並非消極避世，事實上，他希望客居於世的基督徒，能夠憑著信仰過公義的生活，並引導屬地的和平提升到屬天的和平。²¹⁹基督徒臣民要致力維護地上和平，同時又要在兩種律法衝突時選擇上帝之城；而雙重身分並不會給基督徒君王帶來困境，在帝國之中，皇帝的命令就是法律，他不會因著信仰因素受到公權力迫害，因為公權力掌握在他手中。因此，奧古斯丁勸勉基督徒君王以公義進行統治，寬恕人民讓他們有機會改過，僅在治理國家和維護安全的目的上才施行懲罰，並且用仁慈來彌補那些維護秩序所必須採取的嚴厲措施。²²⁰

如果他們的奢侈得到約束而不放縱；如果他們寧可約束自己的慾望而不想統治全世界；如果他們的統治不是出於追求空洞的榮耀，而是出於對永恆

²¹⁴ DCD 17:13 自譯。

²¹⁵ 撒母耳記下 7:10。

²¹⁶ 士師記 3:30。

²¹⁷ 撒母耳記下 7:11。

²¹⁸ DCD 17:13。

²¹⁹ DCD 19:17。

²²⁰ DCD 5:24。

幸福的熱愛，那麼，我們說他們是幸福的。²²¹



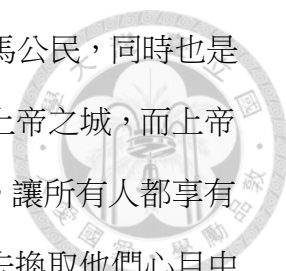
奧古斯丁承認世間權威對穩定秩序的重要性，他也要求身居皇位的基督徒不可忘記自己有著上帝之城的身分，應施行仁政，以手中的權力來事奉上帝、而非滿足自己。以君王身分而言，最大的企求無非是長期統治、征服外敵、傳位於子嗣，但奧古斯丁將基督徒君王的幸福與其他君王區分開來，他清楚認知到即便上帝會將俗世榮耀賞賜給那些敬畏祂的人，但這並非固定的法則，因為俗世榮耀不該是一個人成為基督徒的動機，也不是基督徒最終的獎賞。²²²效忠上帝之城的君王，就算擁有世上最高的權位，他們最大的幸福亦不在這個世界。維護地上和平是君王無可推諉的責任，但奧古斯丁釐清，這種必要的責任不同於一統天下的虛榮慾望。為求和平而採取軍事防禦，或以和平之名行侵略之實，兩者的界線有時確實不易分辨，然而在更多的時候，是被自命不凡的野心分子刻意模糊。

奧古斯丁與維吉爾的和平觀有相似之處，他們用不同的筆法描寫了戰爭的血腥殘酷；西塞羅也提出關於戰爭在某些條件下才符合正義，奧古斯丁在這方面也有受到他的影響。異教作家與奧古斯丁同樣追求和平、主張不輕易動武，他們的差異在於對必要之戰的定義，而這又根源於國族意識。維吉爾和西塞羅有強烈的羅馬優越意識，他們深信羅馬能夠把和平賜予各國各邦，也因此為了達到統一大業發動的戰爭即便令人惋惜、仍是合理的。維吉爾《伊尼亞斯紀》裡，主角邁向建國目標的種種阻礙、那些反對勢力的領袖都以瘋狂的形象出現，並且一再顯示主角戰鬥是受天命所迫的無奈，彷彿羅馬的征服完全沒有半點私心，完全是為天地立心、為生民立命。在這點上，奧古斯丁站在維吉爾的對立面，他的確肯定羅馬人以國家優先、私人利益為後的德行，也承認羅馬人克制惡欲是其他民族比不上的，但他也看穿這一切背後的動力是統治慾，而順著統治慾進行征伐，是錯的。

不論從公民身份上或文化上，奧古斯丁都對羅馬有深厚的認同，他之所以能

²²¹ DCD 5:24 王曉朝譯本。

²²² DCD 5:25。



跳脫國族優越感的枷鎖，答案就在雙城論。在塵世中，他是羅馬公民，同時也是上帝之城的一員，對兩者都有要盡的義務，但更重要的顯然是上帝之城，而上帝之城是跨越國界的。羅馬自命為普世國度，企求為萬世開太平，讓所有人都享有公正的法律，卻沒有放下民族優越感，以致不惜以戰爭為代價去換取他們心目中的和平秩序；一旦國力衰弱，便換成他們口中的蠻族燒殺擄掠，建立另一種秩序。每個國家都希望能建立一種自己位在最高階的秩序，並稱之為和平，也就沒有一個國家能夠免除被侵略的恐懼。奧古斯丁因此並不認同國家以優越意識進犯他國領土，他的和平觀根植於上帝之城，各民族在上帝之下都是平等的；戰爭被允許，因為國家作為塵世間穩定秩序的機制需要被保衛，而非哪個國家具有無與倫比的統治長才，有資格透過戰爭讓萬民臣服。國家要求長治久安，唯有各國放下優越意識、謹慎約束狂妄的統治慾，才有可能在必朽的世間，得到不朽的和平。

第五章 結論



國祚綿長、萬世太平，是每一個建國者以及每一個國民的願望。在安定的時代人們總是低估戰爭的可能性，即便它從未消失過。後人探討羅馬帝國為何滅亡，無非希冀能找出此大國衰敗之禍因，以古為鑑。奧古斯丁為基督教提出的辯護，不只是消極反抗基督教動搖羅馬立國根基的說法，更進一步指出基督教信仰提倡的價值，才是國家存續的關鍵。本文著重在奧古斯丁與羅馬傳統文化的對話，期望將神學思考重新引入政治思辨場域。德行與和平這兩個概念，是奧古斯丁討論國家存續之核心，他的德行觀與和平觀奠基於上帝之城的榮耀，因此帶有一種非自我中心、非國家本位主義的色彩，以更高層次來思考國家存亡。

羅馬的 *virtus* 意涵隨著時代變化而擴充，異教哲學家們與奧古斯丁共同宣稱德行對於國家的重要，後世思想家提及德行也不忘羅馬，羅馬看似一個典範。然而自維吉爾至奧古斯丁的時代，羅馬與周遭國家國力有所增減，羅馬內部亦發生變化。歷經太平盛世、繁榮經濟，羅馬逐漸染上奢靡的習性，這亦被認為是羅馬衰弱的原因之一。奧古斯丁對德行的重塑，並非僅要將過往的質樸帶回羅馬，而是從根本觀念調整。他解構了羅馬引以為傲的英雄人物、被世人看作有利於國家發展的榮耀觀，指出這些德行背後其實是昭然若揭的統治慾，而這種驕傲正是地上之城的衝突來源。羅馬人培養德行，期望塑造一個良好的政治共同體，但以虛榮感抑制惡慾，即便不是火上澆油，也絕非釜底抽薪之計。奧古斯丁用正確秩序的愛，取代英雄主義，「德行」被注入了濃厚的基督教的價值觀。要解決驕傲而生的種種問題，唯有倚靠徹底的謙卑，基督教的救贖反英雄主義而行，帶給世人的啟示便是一種能凝聚群體，又不邊緣化弱勢個體的榮耀觀：力求實踐德行，並將榮耀歸於更崇高的存有。

和平是國家存續所必須的，這不僅是奧古斯丁所提倡的價值，維吉爾亦認為和平應是終極目標，勸戒統治者應敬天愛人，《伊尼亞斯紀》不是單純宣揚奧古

斯都政績的作品，它深刻反省了希臘羅馬之戰爭文化。他們的分歧出現在對和平的認知，維吉爾想像的秩序是由羅馬人來管理全地，奧古斯丁卻認為小國林立、和睦共處是更美好的景象。奧古斯丁將國家視為「有共同之愛的對象所結合的人民群體」，一則定義了實存國家，二則區分了地上之城與上帝之城。維吉爾與西塞羅對羅馬的愛溢於言詞，這種愛點燃了國族優越感，優越感讓他們即使悲嘆過程的殘酷，都仍認為羅馬的征服有益於被征服者，因為羅馬擁有更好的統治長才。鴿派人士尚且如此，也就不難想像羅馬意識會如何刺激野心勃勃的將領向外擴張。十九世紀末，俄國文豪托爾斯泰提出，愛國主義與和平無法共存，因為愛國主義便是造成戰爭的元凶。

告訴人們戰爭是邪惡的，他們會笑，這誰不知道呢？告訴他們愛國主義是邪惡的，大部分的人會有限度的同意，他們會說，「的確，錯誤的愛國主義是一種邪惡，但我們所持的愛國主義不是。」但沒有誰能解釋這種好的愛國主義是什麼。²²³

同時效忠塵世政權與上帝之城的奧古斯丁，因著對上帝之城的愛，超越了狹隘的國族主義，不將其他國家看作需要被羅馬開化的次等群體。奧古斯丁寬闊的和平觀看似違反國家利益，實則不然。與持無政府主義的托爾斯泰不同，他十分清楚人類無法放棄征服與掠奪的慾望，所以他並未要求國家完全放棄軍事力量，並且同意保衛國土和盟友的戰爭是正義的。在奧古斯丁眼中，國家是用來約束人類罪惡的機制，這種機制便不該用來製造罪行。若每個國家都願意克制向外擴展的統治慾，所有國家便都能享有安定，在既有疆域範圍發揮它的管理功能。當國家願意以人類共同體的眼光來看待和平，便不會為了狂熱的愛國主義挑啟戰端、動搖國本，犧牲無數寶貴的性命。城邦邁向帝國，羅馬繼承了亞歷山大帝四海一家的觀點，人類平等精神透過法律系統實踐，然而嚴格說來，奧古斯丁才算是西

²²³ Leo Tolstoy, "Patriotism or Peace," 1896.

方第一位以人類整體而非以國族本位來思考的政治思想家，遙遙領先啟蒙時代。

現代社會對於政治看法是去宗教化的，似乎比起基督教，羅馬式的德行與和平更能在今日世界發揮影響力，但仔細深究羅馬的統治，並非僅是今日為人所稱道的軍事力量、公共建設，或是羅馬法，羅馬的統治與宗教脫不了干係。在羅馬建國神話或是維吉爾作品之下，敬虔都是必要的條件，統治者甚至藉由人民對超自然力量的恐懼，來安定社會秩序，似乎顯示出不論有多完善的法律，人性仍必須由更高的權威來管轄。軍事與法律均不足以服人心，對神祇的恐懼或敬畏才能讓人謙卑服從。羅馬證明了宗教的作用，而奧古斯丁試圖告訴他們，有一位高於一切的上帝，並且這信仰並不為了滿足單一國家統治慾，而是為了解決人類共同困境。除魅後的政治領域，宗教已被當成是過於守舊落後的因素，昔日羅馬存在傳統信仰與基督教的矛盾，今日世界則是宗教與世俗主義的矛盾，基督教的道德普遍主義更是與躍升主流的相對主義持續纏鬥。或許從今人眼光來看，絕對道德觀缺乏包容性，然而在千餘年前，奧古斯丁奠基於基督教神學的政治觀，卻是今日國際人道主義的先驅，這是一種著眼於普世人類，而非特定國家榮耀的恢弘政治觀。基督教神學作為思想史資源，引導人類超越國族界線，讓國家以至國際能邁向真正的和平。過往強權國家打著基督教名號殖民弱國，是錯誤的做法；而今日國家脫去了宗教外衣，也不意味著可以不受規範、恣意掠奪，因為和平才是人類賴以存在的本質，沒有和平，國家也將無立足之地。不朽的上帝之城，是奧古斯丁提供屬世國家的最終指引。

參考文獻



朱怡康

2004. *施洗國家：奧古斯丁神學政治觀詮釋*。台北：台灣大學政治學研究所碩士論文。

邢義田

1998. *古羅馬的榮光：羅馬史資料選譯*。臺北市：遠流。

夏洞奇

2007. *塵世的權威：奧古斯丁的社會政治思想*。上海：三聯書店。

徐學庸

2016. *古希臘正義觀*。台北：臺大出版中心。

陳思賢

1999. *西洋政治思想史古典世界篇*。台北：五南圖書。

莊方旗

2014. *英雄意象的重構與羅馬帝國和平：維吉爾《伊尼亞斯紀》作為隱喻式政治綱領*。台北：台灣大學政治研究所博士論文。

楊濟鶴

2009. *論惡與愛：從奧古斯丁看政治共同體的基礎*。台北：台灣大學政治學研究所碩士論文。

詹康

2009. 〈聖奧斯定的共和主義、異教徒共和國與存有學的政治學〉, *人文及社會科學集刊* 21(2):189-246。

劉增泉

2005. *羅馬文化史*。台北：五南圖書。

Adler, Eve

2012. *維吉爾的帝國：《埃涅阿斯紀》中的政治思想*（王承教等譯）。北京：華夏。

Arendt, Hannah

1996. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press.

Augustinus, Aurelius

1957-1972. *The City of God Against the Pagans*. (Latin and English version) translated by W. M. Green, W. C. Greene and etc. Cambridge : Harvard University Press.

1985. *The Political Writings of St. Augustine*. Edited by Henry Paolucci. Washington DC: Regnery Gateway.

1998. *The City of God Against the Pagans*. edited and trans. by Dyson, R. W. New York: Cambridge University Press.

1998. *懺悔錄*（周士良譯）。台北：商務印書館。

2001. *Augustine Political Writings*. Edited by E. M. Atkins and R. J. Dodaro. Cambridge University Press.

2003. *上帝之城（上冊）*（王曉朝譯，繁體版）。香港：道風書社。

2004. *上帝之城（中冊、下冊）*（王曉朝譯，繁體版）。香港：道風書社。

2006. *上帝之城（上卷、下卷）*（王曉朝譯，簡體版）。人民出版社。

2007. *上帝之城：駁異教徒（上）*（吳飛譯）。上海：三聯。

2008. *上帝之城：駁異教徒（中）*（吳飛譯）。上海：三聯。

2009. *上帝之城：駁異教徒（下）*（吳飛譯）。上海：三聯。

2014. *天主之城*（吳宗文譯）。台北：臺灣商務。





Brown, Peter

1963. "Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa." *History* 48(164): 283-305.

2013. *希波的奧古斯丁* (錢金飛等譯)。北京：中國社會科學出版社。

Bruno, Michael J.S.

2014. *Political Augustinianism: Modern Interpretations of Augustine's Political Thought*. Minneapolis: Fortress Press.

Burnell, Peter J.

1992. "The Status of Politics in St. Augustine's City of God." *History of Political Thought* 13 (1):13-29

Burns, J. H.

2009. *劍橋中世紀政治思想史* (程志敏等譯)。北京：三聯書店。

Chambers, Katherine

2013. "Slavery and Domination as Political Ideas in Augustine's City of God." *The Heythrop Journal* LIV:13-28.

Cicero

2009. *國家篇 法律篇* (沈叔平等譯)。北京：商務印書館。

Deane, Herbert Andrew

1963. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York; London: Columbia University Press.

DeBrohun, Jeri Blair

2007. "The Gates of War (and Peace): Roman Literary Perspectives." *War and Peace in the Ancient World* edited by Kurt A. Raaflaub. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.



Dobell, Brian

2009. *Augustine's Intellectual Conversion: the Journey from Platonism to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Doody, J., Hughes, Kevin L. & Paffenroth, Kim

2005. *Augustine and Politics*. Lanham, Md.: Lexington Books.

Dougherty, Richard J.

1990. "Christian and Citizen: The Tension in St. Augustine's *De civitate dei*," in Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren ed., *Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Elshtain, Jean Bethke.

1995. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Fergusson, David.

2004. *Church, State and Civil Society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gibbon, Edward

2004. *羅馬帝國衰亡史 第一至三卷* (席代岳譯)。台北：聯經。

Harding, Brian

2008. *Augustine and Roman Virtue*. London; New York: Continuum.

Heyking, John von

2001. *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia, MO: University of Missouri Press.

Langan, John

1984. "The Elements of St. Augustine's Just War Theory." *The Journal of Religious Ethics* 12(1):19-38



Keazirian, Edward M.

2013. *Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World*. Peter Lang Publishing, Inc.

Kent, Bonnie

2001. "Augustine's Ethics." *The Cambridge Companion to Augustine* edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge University Press.

Kirwan, Christopher

2001. "Augustine's Philosophy of Language." *The Cambridge Companion to Augustine* edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge University Press.

Lavere, George

1990. "Metaphor and Symbol in St. Augustine's *De civitate dei*.." *Collectanea Augustiniana*. edited by Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren. New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Lyne, R. O. A. M.

1983. "Vergil and the Politics of War." *The Classical Quarterly*, 33(1): 188-203.

MacCormack, Sabine

1998. *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*. Berkeley: University of California Press.

Markus, R. A.

1970. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge University Press.

1990. "Augustine on Pride and the Common Good." *Collectanea Augustiniana*.
edited by Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren. New York: Peter Lang
Publishing, Inc.



McDonnell, Myles

2006. *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic*. Cambridge; New York:
Cambridge University Press.

Milbank, John

1991. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Cambridge, Mass.,
USA ; Oxford, UK : B. Blackwell.

Niebuhr, Reinhold

1953. *Christian Realism and Political Problems*. New Jersey: A. M. Kelley.

O'Donnell, James

2013. *新羅馬帝國衰亡史* (夏洞奇等譯)。北京：中信出版社。

Olson, Roger E.

2002. *神學的故事* (吳瑞誠、徐成德譯)。台北：校園出版社。

Rosenmeyer, Thomas G.

2010. 〈維吉爾與英雄主義〉(孫愛萍譯), 《埃涅阿斯紀章義》(王承教選編)
頁 282-283。北京：華夏。

Sabine, George H.

1991. *西方政治思想史* (李少軍等譯)。台北：桂冠圖書。

Schrader, Kyle W.

2016. "Virtus in the Roman World: Generality Specificity and Fluidity." *The
Gettysburg Historical Journal* 15(6):83-107

Sölle, Dorothee

1990. *Thinking about God: An Introduction to Theology*. translated by John Bowden. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International.



Tacitus

De vita et moribus Iulii Agricola.

Troup, Calvin L.

1995. "Augustine the African: Critic of Roman Colonialist Discourse." *Journal Rhetoric Society Quarterly* 25(1-4):91-106

Tolstoy, Leo

1896. "Patriotism or Peace."

Vergilius

1990. *伊尼亞斯逃亡記* (曹鴻昭譯)。台北：聯經。

2000. *埃涅阿斯紀* (楊周翰譯)。北京：人民文學出版社。

Voegelin, Eric

2007. *希臘化、羅馬和早期基督教* (謝華育譯)。上海市：華東師範大學出版社。

Weithman, Paul

2001. "Augustine's Political Philosophy." *The Cambridge Companion to Augustine* edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge University Press.

Wetzel, James

1992. *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge, England; New York, NY, USA: Cambridge University Press.

拉丁文著作線上資源

<http://www.thelatinlibrary.com/>