

國立臺灣大學社會科學院政治學系

博士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

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

Redefining Heroism and the Pursuit of *Pax Romana*:

Virgil's *Aeneid* as Political Metaphors

莊方旗

Fang-Chi Chuang

指導教授：陳思賢博士

Advisor : Sy-Shyan Chen, Ph.D

中華民國 103 年 7 月

July, 2014

國立臺灣大學博士學位論文  
口試委員會審定書

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  
**Redefining Heroism and the Pursuit of Pax Romana:**  
**Virgil's Aeneid as Political Metaphors**

本論文係莊方旗君（學號：D94322001）在國立臺灣大學政治學系完成之博士學位論文，於民國 103 年 7 月 30 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：



（簽名）

（指導教授）









## 中文摘要

本文以古羅馬詩人維吉爾(Virgil)的史詩《伊尼亞斯紀》(*Aeneid*)為研究文本。本詩在執政者奧古斯都的授意下創作，具有民族史詩和政治行動的意涵，同時在維吉爾的個人關懷下，讓《伊尼亞斯紀》充滿個人與社群衝突的張力。在結局突兀以及帝國迷夢的隱喻下，使本詩千百年來保有矛盾與迷濛的詮釋空間。本文除嘗試對維吉爾臨終前打算焚毀手稿的原因提出解釋外，並主張維吉爾於詩中實總結了希臘羅馬文明的世界觀，以重新塑造羅馬人的靈魂：在神話與文明、宗教與諸神的主題交錯下，個人須面對命運限制的終極命題。

在此解釋前提下，本文嘗試申明維吉爾在史詩中乃隱含了兩個政治綱領：帝國和平與英雄重構。帝國和平是詩人對羅馬民族的型塑，以及賦與羅馬人開創帝國、安定天下的使命；英雄重構是以傳統德行虔敬(*pietas*)重新定義英雄形象。維吉爾筆下的英雄是敬天事人，忍辱負重，以國家和同胞為念，推翻了希臘史詩追求個人榮譽，燃燒生命的英雄觀。他勾勒的領袖是以大局為重，值得帝國子民崇尚和效法，此創作方向符合了奧古斯都的政策宣導，以及隱含了詩人對統治者和再造黃金時代的期待。

關鍵詞：維吉爾、荷馬、盧克萊修、虔敬、命運、羅馬和平、英雄意象

# Abstract

This research argues that Virgil's *Aeneid* as a national epic was also meant to be a political act imposed upon the imperial Romans. As the poet's chief concern, this epic revealed tensions between the citizen and the political community. For centuries the sudden *denouement* and a false dream of empire as metaphor left ambiguous rooms for interpretations. Among one of the themes, this dissertation tries to explain why Virgil had wanted to burn the epic's manuscripts before he died. Also, it is my contention that Virgil carried the whole classical tradition of the origin of civilization on his back when he endeavored to recast and reshape the Roman souls. His concluded from themes of legends and of religions, and tales of civilizations and of Olympian Gods, that after all one should recognize the yoke of Fate (*Fortuna*).

I contend that two political metaphors are implied in the *Aeneid*: *Pax Romana* and a redefined Heroism. The former meant first to mold Roman identity, and then to suggest the mission of universal peace under the rule of the Roman empire. The latter was concerned with redefining Heroism by *pietas*. *Pietas* meant being loyal to Gods and dutiful to family and peoples. Virgil left behind the image of Greek heroes who were devoted to gaining eternal fame even to death. Instead he portrayed a new hero as the model for the Roman people to emulate and adore. The epic indeed accorded with the Augustan imperial policies and implied the poet's expectations for the revival of a Golden Age.

**Keywords:** Virgil, Homer, Lucretius, *pietas*, *fortuna*, *pax Romana*, heroism

# 目錄

緒論.....	1
<b>第一章 伊尼亞斯紀的誕生.....</b>	<b>15</b>
第一節 羅馬發展背景.....	15
第二節 維吉爾生平著作.....	20
第三節 維吉爾的創作背景.....	25
第四節 伊尼亞斯紀之謎：試證維吉爾欲焚毀手稿的動機.....	35
<b>第二章 打造一個「羅馬式的靈魂」：伊尼亞斯紀作為前基督教時期世界觀之匯總.....</b>	<b>41</b>
第一節 神話與文明：卷六的文明生成論、靈魂轉世與賞罰.....	42
第二節 宗教與諸神.....	56
第三節 <i>FORTUNA</i> ：伊尼亞斯紀的命運觀.....	71
<b>第三章 帝國和平：伊尼亞斯紀作為政治綱領(一).....</b>	<b>81</b>
第一節 羅馬民族之形塑與天命.....	81
第二節 羅馬和平( <i>PAX ROMANA</i> ).....	93
第三節 政治結構的遞嬗：從共和到帝國的隱喻與省思.....	104
<b>第四章 英雄意象的重構：伊尼亞斯紀作為政治綱領(二).....</b>	<b>109</b>
第一節 希臘史詩中的英雄意象.....	110
第二節 伊尼亞斯紀的英雄意象.....	118
第三節 <i>PIETAS</i> ：人倫中的政治英雄與神人之際的宇宙英雄.....	125
結論.....	139
參考文獻.....	145

# 緒論



## 一、研究背景及目的

人類文明是由想像力豐富、充滿象徵的神話與口傳詩歌，發展到精緻的抽象思維，呈現出由質樸到精緻的歷程。古希臘文明雖留予後人理性、自制的智慧遺產，由神話傳說到荷馬史詩的傳唱，皆反映了一定程度的政治生活型態，但在高度抽象的政治思想體系完備之前，屬於個人、生命感懷的直觀卻是傳統的思維形式。在政治體從散居的部落發展為城邦、以至帝國後此直觀思維只見於文藝創作中，如悲劇與詩篇，成為政治體論述之一部。這些詩歌蘊含的思維即為詩性傳統，除保留創作者的智慧結晶也反映不同世代的價值觀。

在古希臘城邦文明精緻化的同時，透過若干哲人的玄思，認為現象必有太初成因，此即創制者(Legislators)與自然哲學家(Natural Philosophers)之功，創制者運用智慧立定法度，調節社會糾紛以安邦國，哲人則以巧思發展知識，指出萬物運行與世事來龍去脈。在西元前五世紀的希臘辯士派風潮中，藉修辭學、辯證法的教育方式鼓勵個人獨立思考，質疑傳統而啟動了思潮革命，在民主政體中日益取得論述正統。其中深諳修辭學和辯證法的蘇格拉底力保傳統，主張知識應符合道德，經由弟子柏拉圖的記述，開啟後來的哲學論述體系，抽象思維的發展日漸成熟，而批評詩性思維。柏拉圖以對話體裁發展政治理論，以個人為喻，指出城邦應如何運行，他認為包括史詩與悲劇在內的文藝會斲喪人的理性，應由教育來鍛鍊出具清晰思辨能力的哲人為統治者，在哲君引領下，人人各安其份邁向理想狀態。

然柏拉圖的對話錄中無論就寫作風格和思維仍保有詩性傳統，蓋受奧非

(Orpheus)、畢達哥拉斯一派影響，以靈魂輪迴，神啟與神秘靈感朝向終極目標，而對話體裁相當程度反映對生命的思考。自亞里斯多德後，致力探索人生目的不外乎至善與幸福，幸福可視為個人問題或終極關懷，個人或整個社群皆為此汲汲營營。或曰理性論證之外另有不同方式，如以象徵隱喻等詩性語言來引領政治行動。

詩歌與文藝創作中有其政治意涵，雖未如亞里斯多德將思維發展成論證體系，此系統哲學代表新的政治論述型態。然文藝作品對人生處境的全面性描繪亦為政治思想源泉，哲學的精密推理雖取得論述主流，文藝創作亦同樣有可探究之處。

文學作品可反映創作者的時代與思維，文藝作品蘊含之政治思想另成詩性傳統，有別於亞里斯多德以來的專題論文形式。在政治思想的典籍中鮮少關注文藝作品，多半以思想家之政治著作為對象。本文將以西元前一世紀羅馬詩人維吉爾(Publius Virgilius Maro, 70-19BC)的史詩 *Aeneid* 《伊尼亞斯紀》為探討對象，並以奧古斯都(Augustus)初統一羅馬時期為其創作脈絡。本文將從文藝詩歌創作中的個人抒發與邦國意象，一探先人政治思想。

### 從政治思想角度解讀《伊尼亞斯紀》

本文並非企圖對《伊尼亞斯紀》作全面研究，而是以一個核心問題意識來研讀此史詩：本紀中最主要的政治思想意涵為何？並據此與歷來的詮釋及研究文獻對話。本文的核心假設乃是：維吉爾藉此詩揭櫫他對帝國政治綱領之想像與期許，以及重塑羅馬民族之英雄意象。藉此二端，他寄望以先知和詩人的角色貢獻於祖國。



西元前 31 年，屋大維在 Actium 擊潰安東尼，結束了百年來斷斷續續的紛擾。內戰結束和奧古斯都元首制 (*principate*)<sup>1</sup> 的建立不但改變了羅馬政治，也改變了文學生活的內容。貴族依主從關係 (*patronas-clientis*: patron-client) 來拉攏文人，維吉爾為其中翹楚，在世時即享有盛名。上流階層資助作家，可比擬為主人與門客的關係，文人依贊助人的需求創作。一部作品的成功與否取決於文學團體的活動，包括在貴族聚會上當眾朗讀，以及贈稿等活動，多在封閉的圈子內流傳。文學作品是羅馬社會的直接反映，表現在上層階級的社交生活。作家亦希望得到這些精英的認可，使這些作品只在小圈子流傳。另一方面文人與權貴的主從關係交織著知識和權力。不過維吉爾的作品得到奧古斯都的讚賞，成為帝國當時的教材，可藉此推廣拉丁文和帝國的意識形態。

維吉爾傳世的三部詩篇中，最早期的《牧歌》 (*Ecloge*; , *Eclogues*) 約在西元前 43-38 年間寫作，將田園風光與農夫的純樸理想化，以複雜的詩歌形式表達。牧歌由西元前三世紀的希臘人 Theocritus 開啟<sup>2</sup>，維吉爾《牧歌》之型態追求奇特、即性和辯才，此變革與創新不妨礙其對傳統的尊崇，而植入作者心中所念，因《牧歌》在內戰時創作，透露維吉爾對和平與救世主的期待，其時凱撒遇刺後的內戰方歇，正值第二個三巨頭時代<sup>3</sup>的短暫和平。

其後《農事詩》 (*Geogicon* , *Georgics*) 則模仿 Hesiod 的諷諭詩《工作與時日》 (*Works and Days*)。除農業知識外，另有對生命與自然的玄想。《農事詩》基於 Hesiod、盧克萊修以來的教誨詩傳統：農民代表了正直、勞動與尊崇傳統，如此艱苦和自然正義造就羅馬的偉大，此傳統德行皆維吉爾詩中的主題。

<sup>1</sup> 屋大維在內戰後已掌握軍政權力，但保留共和體制，有實權而未稱帝號，後人以其為元老院首席 (*princeps*)，稱奧古斯都建立了元首制。

<sup>2</sup> Theocritus 在西元前 280 年到 260 年間受托勒密王的贊助而創作，以方言作牧歌，篇幅在百行內，以牧人日常語言歌詠田園生活與抒發感情。

<sup>3</sup> 屋大維、安東尼與 Lepidus 在凱撒亡後討伐兇手，戰後共同瓜分羅馬軍權，掌控政局。





維吉爾受到奧古斯都的賞識，最後一部作品史詩*Aeneid* (伊尼亞斯紀)在奧古斯都授意下創作，根據西元一世紀的史家Suetonius的《維吉爾傳》，<sup>4</sup>奧古斯都曾聆聽維吉爾朗誦詩篇部分內容。史詩歷時十餘年，至維吉爾臨終時仍未修訂完成。病危時他曾要求焚毀手稿，但無人應允，最後託付好友保存，希望不要發表，但最後奧古斯都仍下令發表了維吉爾的遺作。未完成的詩句也保留下來，然而無人能增色一字。<sup>5</sup>《伊尼亞斯紀》藉神話題材來歌頌羅馬祖先Aeneas(伊尼亞斯)上承天命，篳路藍縷地率族人輾轉尋覓家園的過程，巧妙運用荷馬史詩的特洛伊遷徙轉化為羅馬建國紀，並以預言和神諭來塑造凱撒與屋大維的克紹箕裘，對帝國多有期許以及對自身民族的榮耀。使神話藉由預言、神諭、天啟注入歷史，*pietas*(虔敬)是全詩核心價值，代表虔誠、責任與恭敬，有敬天事人之意，對上天虔誠信仰，對家國盡責與獻身公共事務。全詩雖由憤怒狂亂展開，但在天意和天神支持下，虔敬戰勝了天后Juno(尤諾)代表的憤怒狂亂(*furor/frenzy*)。整部詩篇在三重結構中，即伊尼亞斯與迦太基女王Dido(狄多)、摯友Pallas的個人情誼、伊尼亞斯率族人不斷遷徙以求復國、以及在義大利發生的戰爭。

就情節而言，《伊尼亞斯紀》是伊尼亞斯尋找家園過程中的成長經歷，前幾卷的伊尼亞斯類似荷馬史詩*Odyssey*(奧德賽)中Odysseus(奧德修斯)的脆弱、感性與徬徨。後六卷則在尋得命定之地義大利後，與鄰國交戰過程，以戰爭為主題則近似*Iliad*(伊里亞德)的內容。第六卷中伊尼亞斯亡父Anchises(安奇西斯)提示伊尼亞斯未來的任務，提醒他要隨時懷有認同感與使命感，具有社會道德的意識。批評維吉爾者認為《伊尼亞斯紀》的體裁、情節和修辭與荷馬史詩頗多雷同而少創

---

<sup>4</sup> *Vita Vergili*，收錄於 *De Poetis*(詩人傳)中。

<sup>5</sup> *Vita Vergili*:39-41.

新<sup>6</sup>，然未影響《伊尼亞斯紀》的地位。

在理出古代政治論述的形式除了政治哲學以外，文藝與詩仍舊蘊含教化與思想的意涵後，本文欲呈現政治思想中的文藝傳統：在生存處境限制的體悟下，訴諸直觀體驗，傾聽內心驅力，有別於追求純粹形上知識建構的論述形式。



## 二、文獻回顧與評述

本文欲以具時代表徵的文藝作品為經，時代變遷為緯，尋找之文獻資料以如下範圍為方向：

### (一)維吉爾相關評述

維吉爾在世即享盛名，過世後發表的《伊尼亞斯紀》旋即廣受傳頌。從羅馬帝國時代、中世紀經過文藝復興時期到現代，有兩極化的詮釋，包括基督教與俗世的解釋，到近代有歐洲學派與哈佛學派的解讀，以及近年來超越兩極化詮釋。依不同時期：

#### 1.羅馬帝國到近代

帝國時代文人視維吉爾為羅馬詩人的桂冠與精神表徵，其史詩發揚羅馬人堅忍性格與羅馬和平之期待，而其文采修辭為寫作圭臬。基督教則認為第四首《牧歌》與史詩《伊尼亞斯紀》指稱的救世主就是耶穌，而視之為預言書。但丁(Dante Alighieri)則以維吉爾為師，以《伊尼亞斯紀》卷六的陰間遊歷為題材創作《神曲》(*Divina Commedia*)。維吉爾對感情、戰爭之刻畫與帝國氣象，以及用辭遣字風格吸引近代文人，如 John Dryden(1697)認為維吉爾意使人民崇敬元首，心生孺慕

---

<sup>6</sup> 同上書:46，維吉爾在世即受此質疑，他回道：「他們何不自己嘗試這些剽竊？那時便知偷取赫丘力斯的棒子比剽竊河馬的詩歌還容易得多。」

之情。近代以前對《伊尼亞斯紀》的詮釋皆認為維吉爾為弘揚羅馬帝國與奧古斯都而作。



## 2. 歐洲學派(European School)與哈佛學派(Harvard School)

廿世紀初期，Richard Heinze的*Virgils Epische Technik*(維吉爾的詩藝)開啟了現代的維吉爾詮釋，Heinze(1903)以為伊尼亞斯反映了維吉爾時代的理想典型，乃服膺斯多葛學說並遵循天意者。<sup>7</sup>近年Philip Hardie的*Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*(1986)中，以宇宙論和自然哲學途徑，將羅馬帝國與自然世界類比，有希臘化哲學天下一家的意涵。而宇宙論與文明生成論傳承已久。Brooks Otis在*Virgil: A Study in Civilized Poetry*(1964)中，認為維吉爾藉荷馬題材創作而傳達自身意念，以個人詮釋風格(subjective Style)<sup>8</sup>重塑史詩，此外與傳統史詩無相似之處。維吉爾認定奧古斯都可以帶領羅馬走出內戰造成的失序狀態，在和平基礎下延續羅馬的價值傳統，<sup>9</sup>《伊尼亞斯紀》是奧古斯都式英雄的形塑和勝利。<sup>10</sup>以上主張《伊尼亞斯紀》意在歌頌羅馬，宣揚奧古斯都的羅馬和平(*pax Romana*)，此種詮釋可歸類為樂觀派，或稱歐洲學派(European School)。

另外二戰後Putnam、Clausen等人認為《伊尼亞斯紀》並非如表面讚揚羅馬和平，而是關於為帝國付出者的悲歌，伊尼亞斯常猶豫不決，受神意與道德使命驅使，不似荷馬史詩英雄的果決，以個人命運感懷世事，甚至有反奧古斯都和平的意涵，歸類為悲觀派或哈佛學派<sup>11</sup>。R.D.Williams、Clausen、Putnam、Parry等人著眼伊尼亞斯個人，針對前四卷伊尼亞斯顯露的凡人情感，認為伊尼亞斯過於軟弱，難比勇於挑戰命運的荷馬英雄，且受命運擺布而缺乏主見。Williams提

<sup>7</sup> Heinze, 1993 年英譯本. Trans. Hazel and David Harvey and Fred Roberson.

<sup>8</sup> Brooks Otis, 1964:41-97.

<sup>9</sup> *ibid.*:389.

<sup>10</sup> *ibid.*:313-319.

<sup>11</sup> W.R. Johnson, 1976:10.

認為伊尼亞斯是無英雄氣概的英雄。<sup>12</sup>歐陸傳統則將伊尼亞斯視為奧古斯都的化身，以虔敬為美德，Knauer並提出伊尼亞斯與荷馬史詩的對應。這兩派的解讀似乎反映其思維取向，即歐陸觀念論與美國自由論的不同。



### 3. 樂觀與悲觀以外的詮釋

近來Camp、Alvis以及Adler等在兩派歧異下另闢解釋途徑，認為《伊尼亞斯紀》的主題非關樂觀或悲觀而另有深意。Camp的*An Introduction to Virgil's Aeneid*(1969)中，以悲劇觀點認為《伊尼亞斯紀》在表達追求羅馬價值與光榮的同時要承擔苦痛。在超越人類的力量與法則下，突顯人之悲劇性，在困境中方能展現人可貴之處。<sup>13</sup>Alvis在*Divine Purpose & Heroic Response in Homer & Virgil*(1995)中以柏拉圖靈魂三分說詮釋，以天神Jupiter與伊尼亞斯一組代表理性、天后Juno(尤諾)與伊尼亞斯對手Turnus(圖努斯)一組代表意氣(spiritedness)，以及伊尼亞斯之母維納斯女神與迦太基女王Dido(狄多)一組代表慾望與激情(desire and passion)，各自代表靈魂的不同部分。

#### (二) 羅馬人的價值觀與道德傳統

在羅馬道德思想方面，Donald Earl 的*The Moral and Political Tradition of Rome*扼要論述羅馬人的價值觀，包括幾個社會與道德概念：1. *nobilitas*(貴族，統治階層的演進)：本指家族中曾任執政官者，後來資格漸放寬，演變成藉由自身努力加入貴族行列者。除了促進社會流動外，亦改變了貴族世家的內涵。

<sup>12</sup> R.D.Williams,1967.Clausen,1964.Putnam,1965.Adam Parry,1963.

<sup>13</sup> Camp,1969:110.

2.*clientela*(貴族與平民的主從關係)：此亦為權貴培植黨羽與獲得群眾支持的方式，多數羅馬公民但求安定不受侵擾，而不熱衷政事<sup>14</sup>。3.*virtus*(濟世揚名與榮耀稟賦)：意指以才華致力公務，建立事功以獲致榮耀，個人的道德涵養必須為大我(整個共和國)貢獻才有意義，將希臘*arête*(高貴而卓越，追求戰功的貴族秉性)傳統轉為政治意義的品格。羅馬人對政治的認知悉以道德價值為依歸<sup>15</sup>。

### (三) 維吉爾與奧古斯都時代的文化與社會


Galinsky 的 *Augustan Culture*(1996)中認為 *auctoritas*(威望)可為奧古斯都文化的核心觀念，藉由不同形式，包括文學、雕像、錢幣鑄刻、藝術、建築與宗教等顯示奧古斯都在羅馬帝國的地位。奧古斯都長年致力於鞏固羅馬政體，由不同形式保留能使羅馬長治久安的傳統價值，有實質威望而無須如凱撒任終身獨裁官。Smith 的 *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid* (2005)則認為奧古斯都著重以視覺傳達意念，取代共和時期的演說術。同樣的 Syed 在 *Vergil's Aeneid and the Roman Self* (2005)也是以文化觀點切入，*Aeneid* 詩句可營造意象，引起讀者情感的共鳴，產生對自身認同，與哲學論證有相同的教化作用。

### (四) 維吉爾的政治思想：隱含羅馬和平(*pax Romana*)和重塑英雄意象的政治綱領

Eve Adler 的 *Vergil's Empire: Political Thought in the Aeneid*(2003)是唯一以政治思想為主題的維吉爾研究，Adler 突顯哲學與宗教的對立，意圖超越當代歐洲學派與哈佛學派的詮釋：即支持或反對奧古斯都帝國的問題，Adler 認為維吉爾並非預設支持或反對帝國的立場，而是要從宗教傳統與知識啟蒙的矛盾中尋找出

<sup>14</sup> Earl,1967:15-16.

<sup>15</sup> *ibid*:17.



路，這與維吉爾曾學習哲學有關，尤其是時興的伊比鳩魯哲學，維吉爾創作《伊尼亞斯紀》意指開創跨越時空的帝國，而如盧克萊修等哲人觀點的政治體以知識治理邦國，維吉爾則著眼在以和平推行知識。他認為哲學知識的普及化反而易遭曲解，如此則哲學將有害治國。而伊尼亞斯的心路歷程是全體羅馬人的縮影，即虔敬堅忍的大我精神，此番性格為維吉爾所稱頌。其實希臘悲劇中有類似人物，在 *Heracles* 劇中的 *Theseus* 說：勇者應承擔命運(Euripides, *Heracles*:1227)。

Adler 所析言接近柏拉圖的哲君治國觀點，伊比鳩魯和盧克萊修則並非倡導哲君治國，而是以宗教情懷推廣哲學，使大眾走出迷信，擺脫對死亡的恐懼。原子論意在破除政治權威進而證成個人。維吉爾期期以為不可，認為此說將破壞社群連結而賦詩捍衛政治權威，立基點在政治秩序。

本文試著從西方政治思想的脈絡來理解維吉爾，Adler 斯著的啟發在於標舉古典時代柏拉圖以來哲學與宗教的對立，政治是屬世的爭勝擂台，宗教、詩歌與哲學在此擂台各擅勝場，本文以為維吉爾意在融合三者，而以虛實交疊的帝國史詩以圖超越時空，建立羅馬為永恆帝國，所吟詠者非專屬羅馬，而羅馬人是唯一能提升到宏觀視野的民族，以法律和武力所構成的羅馬式和平來維繫普世秩序。

本詩所提出的另一政治綱領為重構英雄形象，在二十世紀後期，對《伊尼亞斯紀》是否支持奧古斯都的論辯中，聚焦在伊尼亞斯的英雄行徑，兩者交集處在於皆認為伊尼亞斯已非荷馬時代的英雄。

### 伊尼亞斯的神性：非俗世英雄

Helen Bacon 在 *Aeneid as a Drama of Election* 中，將《伊尼亞斯紀》詮釋為神

意安排下的戲劇，伊尼亞斯由命運挑選出來，在實現羅馬建國使命後即受冊封入天界，「經過一連串艱辛苦行，逐漸褪去人性，是從物質到精神、從必朽到不朽，從凡人入聖的痛苦轉變。」<sup>16</sup>Bacon指出，「伊尼亞斯既非悲劇主角亦非傳奇英雄」<sup>17</sup>，Bacon意指伊尼亞斯並非傳統英雄的典型，而隨著詩篇情節的進行，伊尼亞斯逐漸褪去凡俗而神格化，亦即完全去除個人意念，專注在實現建國預言，將荷馬史詩的英雄之怒導向事神以虔敬。

本文認為《伊尼亞斯紀》前半部即暗示維吉爾拒斥荷馬式英雄，伊尼亞斯原本欲和特洛伊城共存亡，為榮譽而戰，不願苟且偷生，後來在虔敬的驅使下勉力攜族人逃亡，他對狄多說：我去義大利並非自願。(4.361)後半部亦否定荷馬精神，卷十 Nisus 與 Euryalus 亦呈現荷馬英雄特質，為追求榮譽而犯險，誠然兩人以生命換來榮譽，贏得同袍尊敬，然他們並未完成通報戰情的任務，貪功殺敵平白折損性命。

在《伊尼亞斯紀》前半部，具有荷馬英雄習氣的伊尼亞斯流於個人意氣，雖有崇高人格但無法成為帝國領袖，唯有忍辱負重，以 *pietas*(虔敬)從事，虔敬具有宗教與道德意涵，即敬天事人的三個層面：1.在宗教上對神明信仰虔誠，恭謹祭祀。2.在家庭層面服從和侍奉父長。3.在公共層面對國家盡忠，為社會服務。《伊尼亞斯紀》後半部顯示如是特質，認識命運所指派的任務後，伊尼亞斯無私付出以全其德。榮譽與勇武不是羅馬人所追求，與天地人結合的 *pietas* 才是英雄領袖和全體羅馬人的至德。

本文認為維吉爾所歌詠的帝國和平係寄託未來而非現世，亦非關奧古斯都一人可成就，乃普世計畫的一部份，而樹立帝國的領袖風範，即重塑英雄形象，有賴屬世的道德，即伊尼亞斯念茲在茲的 *pietas*：虔敬和責任，如卷六安奇西斯以

<sup>16</sup> Bacon,1986:311.

<sup>17</sup> *ibid*:306.

先知身分所講授的宇宙論，精神(*spiritus*)充滿天地，可知永恆者為形上理念，如同永生神祇，是故有限的凡俗之身非為解答。希臘人崇尚的 *arête* 是天縱英才，才貌雙全，而羅馬人奉行的道德可後天培育，因此維吉爾並不強調伊尼亞斯如何英勇，而是謙遜內省，謹慎從事。



### 三、架構與章節安排

本文以羅馬詩人維吉爾的史詩《伊尼亞斯紀》為主軸，首先要了解羅馬人的歷史，政治制度與社會背景，第一章係關於史詩創作的歷史背景：羅馬經歷了幾百年共和的演變，有社會因素與制度演進。另一方面羅馬在這段期間由小城邦擴張到廣土眾民的帝國，團結爭勝與兼容並蓄成就其大業。到西元前一世紀共和制積弊與強人爭權導致內戰，由屋大維結束內戰，以個人威望開創羅馬和平，使共和制成為世襲帝國。並簡述維吉爾生平及著作，承襲了當代先輩 Cicero 與 Lucretius 的創作，在符合奧古斯都的文化政策上創作本詩。最後試論維吉爾在臨終焚毀手稿的動機及政治意義。

第二章則論《伊尼亞斯紀》代表西方古典世界的世界觀，維吉爾早年在帝國各地遊學，吸收希臘劃時代眾家學說，並取材神話傳說，鎔鑄成長篇史詩《伊尼亞斯紀》，尤其在卷六伊尼亞斯的陰間遊歷中，含括古代眾家學說的世界觀，如靈魂輪迴、文明生成、陰間賞罰等，希冀羅馬人能虔敬向善，為國奉獻。第一節以史詩中的神話與文明為主題，史詩包含了對人類文明生成的想像和詮釋。而貫穿史詩的關鍵除了伊尼亞斯的虔敬外，天神的諭令與眾神介入攸關全局，羅馬人的世界觀和生活皆與宗教崇拜緊密相依，此為第二節的主題。而第三節為瀾漫全失的命運觀。人類生命有限，在面臨支配世界的命運之神時，承受世間生老病死



諸苦，領悟人生苦痛後成就其悲劇性，因而留下生命印記，成為史詩歌頌的素材，而維吉爾注入道德意涵則提升人的地位，建立順天應人的帝國。



第三章試詮釋維吉爾史詩具有兩項政治綱領意涵，其一為帝國和平(*pax Romana*)。無論維吉爾是否認同奧古斯都，帝國和平仍是顯性主題，藉由羅馬人的神話根源形塑其民族認同，承繼天命的史觀，使廣土眾民的帝國具正當性，藉由特洛伊與義大利的融合，表示帝國的兼容並蓄，與迦太基的文明差異，突顯羅馬係以虔敬立國，而天命也賦與羅馬人的優越性。其二則是在民族融合中奠定帝國和平的基礎，並以黃金時代為羅馬的終極目標。第三節則論羅馬政治體的演進，從城邦到共和以至大一統帝國的價值遞嬗，小國寡民而強調血統的排他性已然瓦解，天下一家的普世思維已然成形，由羅馬人發揚光大，維吉爾精確掌握此脈動，以虔敬追求和平，遷移族神在地祭祀，消弭種族界線方可成就，消除壁壘界線的帝國無分敵我，如此方可維繫和平。

第四章則提出維吉爾史詩所隱含另一政治綱領：重構英雄意象。意即重新詮釋英雄意涵，西元前五世紀的悲劇家 Euripides 將城邦價值賦與神話英雄身上，維吉爾則以史詩傳遞當世價值。本章首節先舉出荷馬史詩的英雄意象，對照維吉爾的伊尼亞斯，荷馬或希臘悲劇的英雄皆認知神人界限，但皆願挑戰極限，期望在人世留下印記，不願默然以終。而次節舉出《伊尼亞斯紀》中的英雄意象，伊尼亞斯身為史詩設定的英雄，面貌和希臘時代大相逕庭，因秉性虔敬、敬天事人而由命運選定的受封者，在史詩中由凡俗逐步邁向神性。其忍辱負重，把家國命運置於個人之上，其旅程隱含對人類命運的探求。虔敬(*pietas*)是連結神人之間與社群人際關係的核心價值，兼具宗教與政治意涵，具備虔敬者可為羅馬政教合一的領袖。



#### 四、小結

西方的政治思想可追溯到柏拉圖，有意識的以人類社群為主題來論述，並留下文字，是以其師蘇格拉底為主要人物的對話形式，從此逐漸脫離了古老詩篇以聯想、象徵和寓意啟發或感動讀者的方式，而著重嚴謹的思辨論證。不過詩歌和文學仍持續蘊涵作者與當代的政治思想，古希臘雅典悲劇即紀錄了城邦發展的思想，濃縮在人物對話中。古羅馬從蕞爾小邦，征討四鄰達數百年，進入吸收外族進而成為地中海的帝國，從希臘人身上習得文學、藝術等精緻文明，在共和末期正是羅馬帝國達到鼎盛，亦是內部矛盾升高、衝突頻仍之時，此時凝聚民族思維、提倡帝國思維的文學應運而生，維吉爾的 *Aeneid*(伊尼亞斯紀，羅馬先祖的開國傳說)即是仿荷馬史詩而創作的帝國與民族的史詩。

詩歌一向被視為政治思想的啟蒙，曖昧且感性，是有別於後來政治哲學的邏輯語言發展出來的理論體系。可以把這個觀點暫時稱為感性思維的觀點，是一種生命體悟下的智慧結晶，有別於哲學思辯的理性，而詩性傳統非體系的特質也就在政治哲學關注的範疇外。因為人的文明發展、政治生活不光是邏輯語言的使用和推理，而另有其他面向，因而此等思維不是一種抽象論證導出真理的能力，而是超越語言範疇的體認，以人的存在意義為基礎的體認。本文期望以文學作品，尤以詩歌為對象，整理出詩歌蘊含的政治思想另成一系，此詩性傳統有別於論文式推理發展出來的理性傳統，此脈絡反映個人生命與社群關係，以生命感懷來思索問題。本文期望提供思想研究者不同的視角與題材。





# 第一章 伊尼亞斯紀的誕生

## 第一節 羅馬發展背景

羅馬開國傳說可追溯到希臘神話，羅馬人自認是地中海東岸特洛伊人的後裔，而後由母狼養大的Romulus在台伯河畔的Latium建立，時間約在西元前八世紀，根據和維吉爾同時代的史家李維(Titus Livius)記載為西元前 753 年<sup>18</sup>，約和希臘的奧林匹亞紀年西元前 776 年同時。羅馬深受希臘文明影響，規模和希臘城邦相同，起初是蕞爾小邦，由貴族聯盟的君王統治，當時已有貴族組成的元老院(*Senatus*)和部族會議(*Comitia Curiata*)以及軍事單位組成的百人團議會(*Comitia Centuriata*)共治。七任國王中有五位非拉丁人：薩賓人(Sabine)和伊特拉斯坎人(Etruscan)，代表羅馬起初有鄰國勢力介入，最末任第七位國王Tarquinius(人稱傲慢者，*Tarquinius Superbus*)統治無道，人民起義推翻國王，建立共和體制，由元老院選舉產生的執政官治理國事，該年為西元前 509 年，此為首任執政官紀年，此共和非現代意義的共和國，而是貴族門閥所領導的集體統治。

### 共和制

共和初期義大利半島上有不同城邦林立，羅馬僅為中部台伯河畔的小城邦，強鄰環伺，北方有伊特拉斯坎人建立的城邦，南方有希臘殖民地，在史家李維和普魯塔克(Plutarch)記述下的羅馬藉由吸收戰敗者而壯大。王政時代的七個君王來自不同部族。推翻君主建立共和後，由終身執政的君王改為一年一任的兩名執政

<sup>18</sup> 根據 Titus Livius 的 *Ab Urbe Condita Libri* (建城以來，也譯為《羅馬史》)

官領政，以收相互制衡之效。



共和成立後，羅馬重組拉丁同盟，將原先宗教祭祀的聚會改成軍事同盟，各邦地位同等，共享戰利品，由羅馬領導。行之有年的拉丁同盟漸漸流於形式，到西元前四世紀中成立羅馬同盟，加入殖民地與新同盟國，這些殖民地和鄰近邦國多半敗於羅馬而加入，但羅馬兼容並蓄，並非奴役戰敗國，而是納入麾下共同經營共和國，藉由軍事擴張而茁壯。

羅馬藉由與鄰邦戰爭擴張自身勢力，戰勝後並不兼併敗者土地，而是接納為羅馬公民，同化戰敗者，兼容並蓄咸認是羅馬強大的原因。共和內部則是世家大族(*Patricians*)與平民(*Plebeians*)對抗。平民者眾，是軍隊主力，對元老院貴族而言需適度安撫方能成軍征討四方。在平民多年的抗爭下，於是有了護民官(*tribune*)和平民會議(*Comitia Plebis*)的設置和十二銅表法(*Leges Duodecim Tabularum*)的保障。在當時貴族和平民階級嚴明，執政官只能由元老院推舉，由少數世家大族出任，直到西元前 367 年的李錫尼法規定執政官必須至少有一平民擔任。而護民官則由平民出任，制度上提升平民位階，然傳統貴族藉執政官與護民官以確保貴族集團的持續掌政。獨裁官(*dictator*)是共和體特殊職務，緊急狀態下受命，任期六個月以解決燃眉之急。

羅馬從共和成立起始，即致力擴張版圖，崇尚武威，逐步併吞諸邦林立的義大利半島，直到西元前 265 年，羅馬統一義大利半島，此時羅馬已為地中海世界的一霸。此時南方的西西里島有希臘殖民地敘拉古與迦太基統治，西元前 264 年，羅馬援助西西里的 Messina 抵抗敘拉古，後來敘拉古加入羅馬同盟，形成羅馬與迦太基在西西里直接對峙的形勢。當時迦太基早已是海上強權，羅馬至此開始投入海戰。與迦太基在地中海世界爭雄，第一次布匿戰爭 264-241BC，羅馬戰勝迦太基，取得西西里島全部領土。在向西西里島擴張的過程中，和北非的迦太

基對峙，西元前二至三世紀，藉由與迦太基三次布匿戰爭獲勝後，版圖擴展到北非。



羅馬政事的運作大致上有幾個機構主導：

## 1. 公民大會

首先是包含最多人數的公民大會，公民大會的投票以百人隊為一票，也就是選舉人票，百夫長(*centurio*)就是投票人，但貴族比重仍超過平民，因為依財富劃分軍團，最上層的貴族軍團有過半數的優勢。因此和希臘一樣偏重貴族政治。

## 2. 執政官

為了防止君王專制，設置二名執政官，取制衡補弊之效，由公民大會選出，元老院同意，任期一年，是共和國的最高行政官，負責召開公民大會，擔任作戰指揮官。如兩位執政官無法一致，面臨緊急狀態時指定另一人為獨裁官(*dictator*)，任期六個月，有權指揮各種事務以解決燃眉之急。只有蘇拉和凱撒違反體制，企圖終身保有獨裁官之位，此舉為其引來殺機。

## 3. 護民官(Tribune)

在西元前 494 年，共和制成立不久即設置。護民官從平民大會選出，是代表平民階層的官職，因此限定平民才有資格擔任，2-10 人不等。有人身不受侵犯的特權。任期一年，有權否決元老院提出的法案。此為平民與貴族對抗的成果。西元前四世紀起卸任護民官可為元老院成員。

## 4. 元老院

元老院是羅馬共和政體的決策核心，自王政時代即存在，由少數世家大族組

成，從王政時期的諮詢機構演變為共和國的議事機構。



## 羅馬的內部問題

在貴族與平民多年的對抗下，貴族集團作出讓步。西元前 445 年貴族和平民可以通婚。西元前 367 年，護民官 Licinius 提出法律(*lex Licinia Sextia*，稱為李錫尼法)，廢除軍事指揮官制，恢復執政官制，規定兩執政官中必須有一人是平民，護民官卸任可為元老院成員，限制貴族佔有公有地面積，避免土地過於集中。本法是貴族與平民和解的里程碑。西元前 322 年，禁止剝奪無法還債者的自由。和希臘相較，羅馬政爭較緩和，平民派在對抗中也與貴族合作並進入體制，如護民官提供平民參政機會，也是進入元老院議事的管道。

在兼併迦太基後，羅馬在地中海世界稱雄，正式成為統治萬邦的龐大帝國，外部敵人業已消除，注意力則轉移到內部矛盾，西元前 134 年起，格拉古兄弟先後擔任護民官，展開農地改革，限制公有地租借面積，不使土地由世族掌握，得罪元老院的傳統貴族而遭謀害，自此羅馬陷入長期政爭，社會矛盾加深，新舊貴族鬥爭(固有元老與新興騎士家族)，貴族(地主)與平民(農民)仍持續對抗。

## 屋大維/奧古斯都崛起

西元前 60 年，有軍事權力的凱撒(*Julius Caesar*)等三巨頭結盟(*triumvirate*)，把持共和國政局，而後凱撒獨攬大權，自任終身獨裁官，遭元老院猜忌而遇刺身亡。凱撒身亡後，元老院讓凱撒繼承人屋大維(*Gaius Octavius*)成為執政官，以對抗凱撒部將安東尼(*Marcus Antonius*)，安東尼引進 *Lepidus* 組成三人委員會整頓政局，即第二次三巨頭時代，聯合擊敗刺殺凱撒的 *Brutus* 軍隊，此後三巨頭各自劃分勢力範圍，然 *Lepidus* 只是制衡安東尼與屋大維彼此的幌子，無法與後兩人抗衡，在內戰中遭屋大維逼退。屋大維與安東尼各據一方，屋大維盤據羅馬，

安東尼鎮守東方。



西元前 31 年，屋大維與安東尼雙方軍隊在 Actium 交戰後，安東尼戰敗，屋大維結束了內戰，開創了羅馬和平(*Pax Romana*)，成為羅馬帝國的首位皇帝，但他本身從未以君王自稱。羅馬自共和制以來一直由不同貴族集團把持，對專制者始終戒慎，屋大維明白此理，也未如蘇拉(Sulla)和凱撒違制自任終身獨裁官，在內戰結束後幾年內，宣布歸還元老院和公民大會在戰時所託付的權力。他記取凱撒教訓，不與元老院為敵，而是在體制中掌權，使元老院主動授與其權力，例如

- 1.以大將軍(*Imperator*)頭銜持續掌握軍權。
- 2.受封*princeps*(元老院首席，第一公民)，
- 3.宗教上獲得*Augustus*(奧古斯都：神聖高貴的)稱號，此稱號為造字產生，Suetonius 曾述及此字有占卜意味和莊嚴的意涵，是飛鳥的動作或啄食以及增強之意。<sup>19</sup>以政治手腕在共和體制內行帝政之實。並控制軍隊，設常備軍鞏固局勢，掌握徵稅權和財帛收入。

屋大維在西元前 23 年辭去執政官，恢復執政官一年一任的舊制，但換得護民官特權。以暗渡陳倉之計，將原先羅馬共和體轉移成大權集一身的君主政體，舉國皆必須仰賴奧古斯都的領導。此轉變非朝夕可成，而是在精心策劃下逐漸實現。孟德斯鳩如是評論奧古斯都：「建立符合討人民歡心的政府而不觸犯他個人利益，....奧古斯都這個狡猾的暴君用溫和的方法把羅馬引向奴役。」<sup>20</sup>

奧古斯都留心宣傳，舉凡鑄幣、雕像、建築甚而曆法，投入物資人力在城市建設上，也包括文學上的宣傳，除了帶來時下的名聲，也有留下永恆印記的效果。《伊尼亞斯紀》就是奧古斯都文化政策的一部分。《伊尼亞斯紀》卷五中伊尼亞斯為亡父舉行紀念競技會，此劇情靈感除了來自荷馬史詩，此外也可聯想到屋大

<sup>19</sup> 引自喬琴生，2007：36。

<sup>20</sup> 孟德斯鳩，羅馬盛衰原因論：71-72。



維舉行凱撒勝利紀念競技會(*Ludi Victoriae Caesaris*)的場景。



伊尼亞斯再次來到西西里，特洛伊人的殖民地，他召集族人舉辦競技會，說道：

我們來此靠岸，進入友善的港灣，讓我們歡慶這榮耀的儀式，祈禱順風，  
將來有一天興建我們的城市和廟宇時，願吾父樂見我每年像現在這般獻  
祭。(5.55-60)

如果要具體表現奧古斯都的戰功相當困難，屋大維並非如凱撒般天縱英明，  
為指揮若定的戰將，故以伊尼亞斯之盾的圖飾取代敘事，以描寫傳說先祖有如神  
助般的英勇，維吉爾的史詩手法並非直接紀錄當代事件或歌功頌德。

## 第二節 維吉爾生平著作

維吉爾全名為Publius Virgilius Maro(70-19BC)，後人稱為Virgil或Vergil，現  
今有關維吉爾的傳記，係根據四世紀語法修辭學者Donatus所留下，而其資料係  
根據西元一世紀史家Suetonius所著《維吉爾傳》<sup>21</sup>，西元前 70 年維吉爾生於義  
大利北部的曼圖亞(Mantua)，世代務農，家境尚可，使其得以受教育並四處遊學。

---

<sup>21</sup> Fabio Stok,2010:107.收錄於 Farrell and Putnam.eds. *A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition*.

年少時到羅馬學習演說術和哲學以為晉身仕途的準備，並結識後來成為要人的同儕才俊，後前往那不勒斯遊學，曾研習伊比鳩魯哲學，但本人缺乏演說風采，未能從政，終其一生從事詩歌創作，可以推知他和西塞羅一樣皆涉獵古希臘哲學。維吉爾的莊園曾遭沒收充軍，得到屋大維謀士Maecenas之助歸還，成為Maecenas的門客。羅馬上流社會對文人的贊助制(*patronas*)由來已久，維吉爾或因屋大維授意創作《伊尼亞斯紀》，執政團體透過贊助控制文人，並壟斷知識，營造於己有利的氛圍。

維吉爾主要流傳後世者有三部詩歌：《牧歌》(*Eclogues ; Bucolica*)十首，《農事》(*Georgics*)四卷，和《伊尼亞斯紀》(*Aeneid*)十二卷。

### *Eclogues* 《牧歌》

「牧歌」是希臘化時代才出現的創作體裁，西元前三世紀的希臘人 Theocritus 為牧歌創始者。牧歌是對田園生活的嚮往與美化，以提供貴族品味鑑賞的小品詩歌。而理想生活的圖景，提供了亂世中人心的寄託。維吉爾創作牧歌時正值凱撒遇刺亡故後的政爭，模仿希臘田園詩人抒發牧人感情，隱喻交織也反映對時政看法。

維吉爾的《牧歌》共有十首，每首篇幅多在百行內，其中有影射社會現狀，第四首牧歌還遭基督教詮釋為耶穌基督誕生的預言。第一首牧歌與第九首則是維吉爾抒發對土地遭侵占必須離鄉的悲苦。第二和第三首牧歌則明顯模仿 Theocritus，內容多為牧人抒發情感與寫意與牧人唱和。

牧歌原本是在歌頌無憂慮的田園生活，維吉爾之後則加入現實元素，因自身

地產曾遭充公，幸得屋大維與 Maecenas 之助復得，他以牧羊人之口道出世道不公：



要多久之後才能回到故鄉？回到用茅草堆成的屋頂上，屬於我自己的地方，小小收成的穀物和修整過的土地讓野蠻的士兵強佔，這都是戰爭帶給我們的不幸，難道真的要把自己辛苦耕種的土地白白讓出？(Eclogue 1:66-73)

也藉由第一篇牧歌開宗明義獻上對奧古斯都的敬意：

我有何辦法？既不能免除勞役，又不能得神明護佑，梅利伯斯啊，這時我遇見那人，並每年有 12 天獻上祭祀，這是他第一次回應我的祈求，「像以前那樣牧牛吧」(Eclogue 1:40-45)


### *Georgics* 《農事詩》

維吉爾在《農事詩》中明確提到贊助人 Maecenas 與屋大維。此詩寫作係仿效 Hesiod 的教誨詩《工作與時日》。歌頌勞動的人生觀，在內戰頻仍下農事荒廢，藉此喚起羅馬人立國之本，多處明示勞動人生觀，以及對未來的憧憬和愛國意識。首卷主題為耕作，第二卷關於園藝栽培，第三卷畜牧，第四卷養蜂。奧古斯都在 Actium 凱旋歸來時，維吉爾曾連續 4 天為他朗誦《農事詩》。<sup>22</sup>

### *Aeneid* 《伊尼亞斯紀》

維吉爾融合了義大利與希臘神話傳說，為羅馬人打造建國神話，以詩的方式呈現，謳歌自身民族的力與美。Aeneas(伊尼亞斯)為羅馬先祖的說法已有流傳，

<sup>22</sup> Suetonius, *De Vita Caesarum*:27.



李維(Titus Livius)的 *Ab Urbe Condita Libri* 《建城以來，一般譯為羅馬史》開卷亦有記述。《伊尼亞斯紀》敘述傳說中羅馬開國始祖 Aeneas(伊尼亞斯)如何從特洛伊前往羅馬建國的過程。全書共十二卷，大致分兩部分，前六卷主旨為旅程，內容仿效荷馬的 *Odyssey*。描述特洛伊滅亡後，伊尼亞斯帶領其餘族人前往義大利復國的逃亡歷程。後六卷主題為戰爭，則如 *Iliad*，描寫 Aeneas 與義大利人的戰爭，在艱苦抗戰中得勝後結束。以下簡介各卷概要：

卷一：

開卷以天后 Juno(尤諾)對特洛伊的怨恨開篇，特洛伊城遭攻陷後，王室成員伊尼亞斯率眾逃亡，乘船航行欲尋求命運應許的新家園，途中尤諾下令風神放出暴風對付特洛伊人，幸得海神 Neptune 出面平息風暴，伊尼亞斯等人逃過劫數，在迦太基登陸，眾人和前往神廟的迦太基女王 Dido(狄多)偶遇，女王以禮款待來客。

卷二：

伊尼亞斯在宴會中向女王講述自身旅程來由，回顧特洛伊淪陷經過，即木馬屠城記傳說，此間為荷馬史詩並未敘述的部分。此時伊尼亞斯已率眾飄泊 7 年。希臘軍用計攻陷特洛伊後，伊尼亞斯目睹國王慘死，原本要力戰殉國，但在 Hector 的顯靈，以及母親 Venus(維納斯)女神勸阻下決定忍辱負重，帶領父親和妻兒以及生還的族人逃往他處另覓家園。在此時他認知自身賦有建國天命。

卷三：

伊尼亞斯繼續回顧過往遭遇，建造船隻航行海上，遵照神諭尋找新家園，輾轉多處來到迦太基。此間伊尼亞斯之父 Anchises(安奇西斯)在途中亡故。

卷四：

天后尤諾與維納斯同謀，對狄多施法，使伊尼亞斯與狄多兩人相愛，但天神

諭令伊尼亞斯必須完成建國使命，伊尼亞斯決定離開，繼續尋找應許之地。狄多無法接受此事實發狂自焚。



卷五：

伊尼亞斯一行人來到西西里島，此處為特洛伊支系 **Acestes** 所建，在祭拜亡父後依神諭舉行競技會。

卷六：

伊尼亞斯等人在多年航行後抵達義大利，伊尼亞斯依神諭採金枝，安葬族人後至陰間會見亡父，安奇西斯以先知身分預言羅馬的命運與後裔。

卷七：

伊尼亞斯抵達 **Latium**。國王 **Latinus** 膝下無子，育有一女 **Lavinia**，受神諭指示須與外邦人聯姻，**Latinus** 認定伊尼亞斯為命定之人，熱情款待特洛伊人，欲和 **Aeneas** 聯姻以全神意。尤諾利用王后 **Amata** 的不滿施法，並令復仇女神引發追求者 **Rutulia** 王 **Turnus**(圖努斯)動怒，引發義大利與特洛伊大戰。**Latinus** 無力阻止，閉門不出。

卷八：

伊尼亞斯與 **Evander** 王結盟，其子 **Pallas** 率軍參戰。維納斯委託工匠神 **Vulcan** 為 **Aeneas** 打造盾牌護甲。

卷九：

尋求與拉丁王聯姻的 **Turnus** 趁隙襲擊特洛伊陣地，**Nisus** 與 **Euryalus** 在報信途中遇害。



卷十：

天神 Jupiter(尤彼特)召開天庭會議，維納斯與尤諾針鋒相對，各自表述立場。尤彼特裁定由命運決定，不應由神干預人事。伊尼亞斯與 Evander 之子 Pallas 返回特洛伊營地助陣，Pallas 與圖努斯對陣敗亡。悲憤的伊尼亞斯力戰圖努斯，緊要關頭尤諾將圖努斯帶離戰場，伊尼亞斯所向披靡。

卷十一：

戰情對拉丁人不利，拉丁王 Latinus 復出召開會議，Drances 籲請國王與伊尼亞斯聯姻議和，圖努斯憤而前往挑戰特洛伊人，伊尼亞斯提議兩人決鬥。

卷十二：

尤諾破壞停戰，伊尼亞斯與圖努斯再戰，伊尼亞斯負傷，在其母維納斯的醫治下返回戰場。尤彼特許諾將特洛伊與義大利合併以平息尤諾之怨。最終伊尼亞斯擊敗圖努斯，在對方投降後已心生寬恕，但看到摯友 Pallas 的佩件後怒火攻心，結束圖努斯性命亦結束全詩。

### 第三節 維吉爾的創作背景

#### 羅馬共和：城邦到帝國的發展

希臘文化在柏拉圖-亞里斯多德時代達到高峰，同時期西方義大利半島有羅馬城邦興起。西元前 509 年羅馬人推翻君王後建立共和政體，由貴族組成的元老院(senate)以及其中選出兩名執政官(consuls)領導，加上各階層組成的公民大會來

決定法案政事。西元前 494 年加入了平民大會選出的護民官(tribune)，護民官卸任後可入元老院，代表平民勢力佔有一定比重。惟共和政體數百年來仍偏向貴族政體，元老院的貴族勢力仍是決策核心，共和國的實質權力由少數家族把持，家族(family group)串聯成派系(faction)互相爭鬥為當時常態。在時代變遷中，貿易和土地漸流入新興階級，改變其社會地位，成為新貴族(nobilitas)。經由數百年的征戰，擴張成為地中海世界的強權，羅馬人藉由參與國事，建立戰功以獲致榮耀。

羅馬歷經與週遭城邦數百年的戰役，到西元前一世紀凱撒(Julius Caesar)執政時已成為地中海世界首強。凱撒獨攬大權，欲改革元老院遭忌遇刺後政局混亂，十多年後由凱撒養子屋大維(Octavius)獲勝，元老院贈「奧古斯都」(Augustus，神聖的意涵)稱號。屋大維記取凱撒教訓，不使自己成為眾矢之的，以復興共和政體為號召，未明目張膽地更動數百年體制，不長期佔據官位，而是以迂迴、條件交換的方式取得實權，亦不與元老院正面對抗。內戰結束後數年自願從執政官卸任，只保留元老院首席議員(princeps：或稱第一公民)以及關鍵實權，如內戰取得的統帥權(Imperator)<sup>23</sup>，以繼續調度軍隊，控制政局，後來此頭銜就代表羅馬皇帝。另外護民官特權<sup>24</sup>亦是關鍵實權。經過幾十年涓滴經營，實權在握，聲望已凌駕元老院無須官位在身。

羅馬人缺乏文風，書寫所使用的辭彙亦不豐富。拉丁文的發展和希臘文化密切相關，希臘文采令羅馬人目炫神馳，羅馬顯貴甚而用希臘文撰寫歷史，造成創造拉丁文學者皆非羅馬人，如西元前三世紀的Naevius、Ennius與Terentius等。拉

---

<sup>23</sup> 羅馬軍隊指揮官凱旋而歸時由元老院授與此稱號，而經過凱旋式後便釋出軍權，不再使用「統帥」稱號。

屋大維保留此權力意在掌握兵權。

<sup>24</sup> 護民官只能由平民出任，屋大維在元老院許可下取得護民官特權，即人身保護權，與否決元老院決議的權力。

丁文學由這些先輩奠定西塞羅，維吉爾與Ovid時代大放異彩的基礎。直到西元前三世紀，羅馬人沒有文學，只有儀式、咒語和法規。<sup>25</sup>拉丁文學先驅Naevius和Ennius的史詩作品偏向歷史性，維吉爾的目標更加宏偉，更加精緻、而非單調的年表式敘述。<sup>26</sup>《伊尼亞斯紀》標示新舊文明的交替，從東方文明轉移到西方文明。<sup>27</sup>

## 奧古斯都的文化政策

《伊尼亞斯紀》的創作涉及奧古斯都獎勵文學創作，此為文化宣傳的一部份。奧古斯都透過文學，引領羅馬人回到質樸虔敬的傳統，與奧古斯都本身塑造的謙讓形象完美配合，此般形象表現在元老院贈與的羅馬四美德金盾(*clupeus virtutis*)上<sup>28</sup>，包括 1.*virtus*，2.*clementia*，3.*justitia*，4.*pietas*。<sup>29</sup>*virtus*意指英勇作戰，隱含為國為民的付出。*clementia*是仁慈寬厚之意，用在寬待投降者，奧古斯都在《功績錄》自述「作為勝利者，我寬恕所有乞求原諒的公民，對於外邦人，凡可赦免而無安全疑慮者，我皆願赦免而不消滅之。」<sup>30</sup>《伊尼亞斯紀》中的安奇西斯則說「對臣服者寬容，對傲慢者征服」(6.853)安奇西斯此言符合了羅馬與奧古斯都一貫政策，或說此為羅馬帝國的要旨，為*virtus*和*clementia*的具體表現。*justitia*為行事公正，包括還政元老院與公民，不以獨裁者自居。*pietas*是對神與人的尊重和義務，表現在神殿與祭壇的建築，革新宗教慶典和節日，衍伸到民族的凝聚力。基於對等的品質與連結，意即對共善或公益的無私奉獻。

奧古斯都以恢復共和傳統價值為號召，舉起愛國大纛，落實其自創的元首制，道德淪喪導致內戰，因此恢復道德才能確保和平。其中 *pietas* 是共和德行的

<sup>25</sup> Griffin,1986:6.

<sup>26</sup> C.S.Lewis,1966:63.收錄於 Commager ed.*Virgil: A Collection of Critical Essays*.

<sup>27</sup> *ibid*:64.

<sup>28</sup> 西元前 27 年，元老院授與屋大維奧古斯都封號，並立金盾於議事會，Galinsky,1996:80.

<sup>29</sup> *ibid*:84-88.

<sup>30</sup> *Res Gestae*:3.



核心，具有愛國意涵，以及對神明的忠誠信仰、對家人同胞的責任。在《伊尼亞斯紀》中，藉由敵人口中諷刺伊尼亞斯囿於虔敬而無男子氣概，反而突顯伊尼亞斯虔敬的可貴。他接受指示放棄捐軀沙場的想法，就像阿喀流斯和圖努斯的作為，這是成就自己聲名的方式，他選擇忍辱存活，帶領家人和族人以及家神流亡。

羅馬人的價值德行和國家密不可分，以為國奉獻為畢生職志，虔敬是首要德行。然而虔敬意謂以至高神祇以及家國同胞為優先考量，屬於自身的榮耀源自於對他人的奉獻。這和標榜勇武，在戰場上建功立業以壯大自我的 *arête* 並不相容。共和末期的羅馬權貴正因熱切追求個人榮耀，讓國家陷入了內戰險境。在伊尼亞斯的神盾中，謀反者 **Catiline** 和行事正義的 **Cato** 各據一方，形成對比，居中者為奧古斯都，領導義大利人作戰，有元老院和人民、家神以及族神相伴。(8.678-679)

以拉丁文創作帝國史詩者不乏其人，西元前三世紀的 **Naevius** 和 **Ennius** 都創作過帝國史詩<sup>31</sup>，而維吉爾以神話題材增加創作空間與縱深，將義大利與遠古特洛伊傳說結合，意在突顯羅馬的悠久歷史，羅馬所長為武力和統治，文明是長年擴張後的戰利品。在奧古斯都時代則格外有意義，在史詩動筆時，屋大維甫結束內戰，為新秩序的開創者，維吉爾創作《伊尼亞斯紀》，隱含將奧古斯都對比伊尼亞斯，皆為和平的締造者。屋大維恢復了羅馬的秩序，足堪緬懷古人成就。卷六陰間遊歷與伊尼亞斯之盾則明白讚揚了奧古斯都的功績。

### 共和末期道德傾頹

共和末期的羅馬政局紛亂，內戰頻仍且道德傾頹，羅馬歷史在對外征戰中茁壯，勝利的榮光卻始終籠罩內戰陰影。西塞羅對伊比鳩魯派的批評反映了羅馬當時思潮，孟德斯鳩和西塞羅持相同看法：

---

<sup>31</sup> Griffin, 1986:7-8.

我認為共和末期傳入羅馬的伊比鳩魯派腐蝕了羅馬人的心靈和精神。<sup>32</sup>



孟德斯鳩引用了西塞羅、Plutarch等人的看法，認為羅馬人因追求個人的財富欲望而棄絕道德。顯然追求內省的哲學玄思讓多數羅馬人一知半解，未能心領神會，將幸福喜樂等同放縱歡愉，擺脫宗教約束但無法修身自制，追求個人解放而罔顧家國，使西塞羅為文批評。或許有鑑於此，維吉爾即使明瞭盧克萊修解放人心的用意，但不願因價值空洞而讓國人腐化，而以虔敬的伊尼亞斯重塑羅馬人典範。透過伊尼亞斯虔敬的印記，維吉爾重新塑造英雄形象，即羅馬人的典型，羅馬人未必如伊尼亞斯神勇，然虔敬之心人皆可及，奉獻行止無資格限制。讓人恐懼責罰的道德律確有必要，以戒慎之心壓制靈魂騷動，盧克萊修認為追求榮譽和名聲源於人們對死亡的恐懼，導致貪婪、嫉妒和虛榮，他稱之為生命創傷(*De Rerum Natura: 3.59-64*)。<sup>33</sup>維吉爾則認為追求榮譽非關恐懼，而是受到自尊和廉恥的價值觀驅使，留下無法消除的創傷，如同追求至美稱號的尤諾在金蘋果之爭中受辱，才會屢次對付特洛伊人。而盧克萊修揭示唯有認識根深蒂固的恐懼才能從其中解放出來。維吉爾則採取聖與俗共存的觀點，保留宗教的力量以及眾人對諸神的恐懼，以恐懼來抑制人心無止境的欲求。

而維吉爾也洞察以拉丁文寫作詩歌，創造華美詞藻讓羅馬人得以琅琅上口。尤其是《伊尼亞斯紀》為執政者奧古斯都屬意的作品，從羅馬帝國以降傳誦至今。在古代，多數人受詩歌指引，詩人即為公民導師。詩歌訴諸情感，歌頌英雄人物，不需艱深的思考即可感動人心。

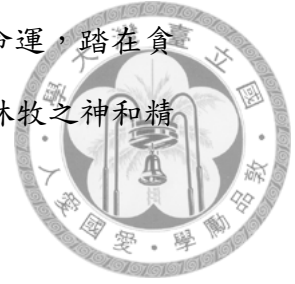
在《農事詩》中，維吉爾比較虔敬之人與哲人的幸福：

但如果我未能精通自然方面的知識，是因為我體內的冰冷血液，延緩了

<sup>32</sup> 孟德斯鳩，羅馬盛衰原因論 第十章：52。

<sup>33</sup> 英譯 *On The Nature of Things*，中文譯為《物性論》。

我的心智。....有福者通曉萬物之因，蔑視恐懼和無情的命運，踏在貪婪咆哮的 Acheron 上。但他亦享幸福，因知曉自然之神，林牧之神和精靈。(2.484,490-494)



有福者(*felix*)指盧克萊修，他以詩篇撼動傳統價值，屬於睿智之人，但虔敬者通曉宗教和農事亦享福氣，超越了世俗的功名利祿與富貴榮華。Servius發現了維吉爾在《農事詩》和《伊尼亞斯紀》的用法一致，因體內冰冷的血阻止了他繼續以一己之力探索，轉而尋求神助。「探討現象發生的深層原因會讓雙手犯罪」<sup>34</sup>

維吉爾以荷馬傳統來處理 *virtus*(勇武)。在《伊尼亞斯紀》中，除了圖努斯，沒有其他人(包含伊尼亞斯)能如此鏗鏘有力的表達勇武和名望：

我的勇武不下於先祖昔人，Turnus 在此宣誓將生命獻給諸位和我的岳父 Latinus，伊尼亞斯提出挑戰了嗎？我希望他提出了，假如有眾神之怒，我不需要 Drances 代替我出戰，倘若其中只和勇武和榮耀(*virtus et gloria*)有關，我也不讓 Drances 為我作戰。(11.440-444)

圖努斯欲代表拉丁地區驅逐外邦人入繼王位大統，儘管此為復仇女神 Allecto 的魔法，「吾等必須保衛義大利，將敵人驅逐出境。....下令後向神宣誓。」(7.469;471)圖努斯的勇武爆烈而狂野(*ferox*)，如此性格不見容文明法紀的社會。<sup>35</sup>如伊尼亞斯父親安奇西斯的箴言：當以戰爭馴服傲慢不羈者(*debellare superbos*, *Aeneid*:6.853)

在維吉爾的影射下，Drances 儼然是個元老院議員，在議場上滔滔不絕但無戰功建樹：

<sup>34</sup> *ibid*:284.

<sup>35</sup> Earl,1967:67.

Drances 家產雄厚，擅長言詞而拙於戰事，在議會中是個有足夠分量的議政者，在政壇派閥中舉足輕重，他母親的高貴出身(*nobilitas*)給予他顯赫門第。(11.338-341)



勇武(*virtus*)包含了榮耀(Gloria)和高貴出身(*nobilitas*)，Drances 徒有 *nobilitas*，卻缺乏勇武和榮耀。伊尼亞斯貴為維納斯女神之子，然而維吉爾不以榮耀和高貴來形容伊尼亞斯，而是以虔敬(*pietas*)代表之。伊尼亞斯凡事求守本分和盡義務，在逐步消弭個人意願和熱切想望的過程中，迎向自身命運的啟蒙。<sup>36</sup>在面見迦太基女王狄多時，使者Ilioneus以虔敬(*pietas*)、公正(*justitia*)和戰功形容伊尼亞斯：

吾主伊尼亞斯，沒有人能比他更公正，論虔敬和戰功，亦無人能出其右。  
(1.544-545)

*pietas* 是個久遠的傳統價值，具有宗教與人倫意義，除了敬天事人的責任和義務外，也在維吉爾的詩篇中走向人文精神，虔敬本身除了宗教意涵和家庭與社群的義務外，加入了內心的澎湃情感，此等情懷在共和時代即已存在，但在內戰中逐漸褪色，在首卷的精神喊話中，伊尼亞斯抑制心中不安，鼓舞族人要對未來心懷希望，在維吉爾筆下，伊尼亞斯的虔敬在責任中蘊含了更多感性，意即他在昂揚史詩的崇高，同時也將英雄加入了常人的性格，此番性格可引人共鳴，然而維吉爾此舉讓英雄以虔敬取代勇武而招致批評，虔敬是羅馬人的德行，但非英雄美德，而伊尼亞斯的虔敬又包含感性面，而與傳統虔敬又有不同。關鍵在於伊尼亞斯為羅馬領袖的典型，而非荷馬的部落或城邦領袖。在伊尼亞斯身上同時可發現虔敬和英雄的特質，維吉爾企圖融合此二特質，結果讓伊尼亞斯的心緒在結局中撕裂爆發。

---

<sup>36</sup> Ibid:68.



## 維吉爾時代的創作

西元前一世紀的羅馬是劇烈變動年代，共和末期已由西塞羅(Marcus Tullius Cicero, 106-43BC)，盧克萊修(Titus Lucretius Carus, 99-55BC)等奠定與希臘文學等量齊觀的基礎。羅馬文學早期仿效希臘文風，西塞羅亦然，有鑑於此，他呼籲以拉丁書寫文學，而文學在精英的贊助下愈顯興盛。本文探討的維吉爾即受惠於前代與當代思潮，尤其以西塞羅和盧克萊修為翹楚，西塞羅的《西皮歐之夢》直接運用在卷六的教誨，由主人翁伊尼亞斯之父 Anchises(安奇西斯)闡述斯多葛式的世界觀。盧克萊修的文風詩句亦為維吉爾模仿，而《物性論》中關於文明生成與黃金時代的觀點則在《伊尼亞斯紀》中闡發。

### 西塞羅的 *Somnium Scipionis* 《西皮歐之夢》

共和末期到帝國初期的拉丁文學在凝聚和塑造羅馬民族上貢獻不少，西塞羅基於羅馬長期發展的共和體制，承襲亞里斯多德論點，認為政治社群是「非任意聚合，而依正義協議與認可共同利益而組成」(Cicero, *De Re Publica* I:XXV)，是由不同階級共治，服膺法律規範的道德共同體。所著《共和國》(*De Re Publica*)形式上是柏拉圖式的對話體，內容上則和亞里斯多德的《政治學》雷同。《共和國》最後一段 *Somnium Scipionis*(*The Dream of Scipio*，西皮歐之夢)以詩歌形式仿造柏拉圖《理想國》的卷末神話，藉主人翁 Scipio 的夢境曉諭讀者要胸懷使命，經世濟民並壯大羅馬。

柏拉圖《理想國》終卷的 Er 神話(*The Republic*:10.614-621)描述主人翁 Er 死而復活，講述死後的世界。Er 表示自己有傳達死後世界的任務。他說到人類靈魂不滅，死後需經審判，依生前功過發配靈魂去處，賞罰皆加倍，轉世後的身分

乃抽籤決定，先抽中者選擇來世的生活，柏拉圖藉此曉諭世人：明智者才有能力選擇良善的生活，和抽籤順序無關，因此需要學習哲學，培養判斷力。執行賞罰後的靈魂需飲過忘川之水，而後重新轉世。因神禁止 Er 飲忘川水，才能向人間傳達陰間訊息。柏拉圖藉賞罰神話警示世人，唯有學習哲學方能通曉正義，提升靈魂。


Macrobius與Servius認為西塞羅採用柏拉圖手法，但以夢境取代鬼神之說，回應世人對Er神話的懷疑。<sup>37</sup>西塞羅討論人的靈魂和身後歸宿問題，他認為人的靈魂寄託在軀體內，唯有靈魂才是真我，奉獻公共事務者或學習哲學方能使靈魂昇華，擺脫軀體和感官的桎梏，否則亡靈必須經過多年折磨後才得居所。

《西皮歐之夢》如同古代詩人、劇作家等會記述當時的天文地理知識，包含自然，道德與理性論述的面向。結合自然的天文知識與靈魂不滅學說，先祖托夢曉諭西皮歐要謹遵正義與古訓，以社稷為念，待天命已竟，就能歸於天堂永享至福。凡人在世皆賦有使命，完成任務後可歸向至樂，此外萬物運行的奧秘呈現一種和諧，此為斯多葛學說主張。對於有限生命而言，關於永恆的知識該如何表達？而立國安邦的大業要如何完成？深受希臘文化影響的西塞羅也用了柏拉圖的手法，用充滿隱喻、奧秘與隱晦的字句表現。所謂世俗功業，成敗毀譽是一種狀態和過程，值得奮鬥但不需要執著留戀，而是對永恆事物心領神會後著手奉獻公共事務以完成此生使命。西塞羅此手法如同柏拉圖的「穴喻」，出洞穴後再返回洞中從事(practice)。此番出入可以用宗教體驗意會，也可用哲學家的心路歷程言明。

## Lucretius 的 *De Rerum Natura*(物性論，關於萬物本質)

---

<sup>37</sup> Macrobius,1990:83.



與西塞羅同時代的盧克萊修(Titus Lucretius Carus, c.99-55BC)以詩歌 *De Rerum Natura*(*On the Nature of Things*, 關於萬物本質)闡述伊比鳩魯學說,其論點指出大多數人的生活方式並未朝向幸福。愈是工於心計的籌畫,對外物的依賴也愈大。唯有透過哲學對自身與周遭的認識,人才能真正的獨立。伊比鳩魯認為自由就是對自然的沉思,理解和接受世界運行的原理,認知到人生不過偶然聚合,生滅已有定數,宗教和來世論皆是虛妄和人類所創造出來的幻覺,認識萬物原理方能使人擺脫死亡的恐懼與痛苦。

盧克萊修並非無神論者,而是認為神明與人世無涉,是故人無須崇拜神明解災消厄,世間災禍並非神所降罪,自然也無須行儀祭祀,《物性論》中扼要說明宗教的起源:

對原因的無知使人把事物歸因於神靈操縱,並承認神明至高無上的權威。(6.54-55)

宗教源自恐懼,了解自身與所處環境就會擺脫恐懼與迷信。盧克萊修並不冀求人的命運能夠改善,而認識萬物本性,了解人生處境後才能快樂,擺脫對他人的依賴。藉由分析正確的信念,使人們看清政治的限度,洞察社會加諸個人的限制與不合理,意即以知識取代信仰為普世的救贖之道,抑或只有知識足堪吾人信仰。

### 口傳史詩與文學史詩:

維吉爾以拉丁文創作史詩,和口傳的荷馬史詩有別,他取材單一民族的建國傳說,融合宇宙論、希臘及希臘化時代不同學說的內容豐富詩篇內涵。<sup>38</sup>伊尼亞斯紀前半部表現伊尼亞斯的教育,後半部展現他的成就。<sup>39</sup>維吉爾有意圖的模仿

<sup>38</sup> C.S.Lewis,1966:63.

<sup>39</sup> Adler:234.

前人著作，藉由模仿《奧德賽》和《伊里亞德》的部分情節，彰顯羅馬傳承並發揚希臘文化，伊尼亞斯重蹈阿喀琉斯和奧德修斯的情節，但言行舉止和兩人不同，增添失根與重生的戲劇突轉，儘管此情節天神早已透露。從卷七起拉開戰爭帷幕，抵達義大利海岸的黎明，象徵著伊尼亞斯進入了嶄新的人生階段，從陰間的奧秘回到人間現實，從逝去的過往迎向有使命的未來，從幽冥到新生。<sup>40</sup>

相較荷馬的口傳史詩，維吉爾有明確的創作目的，有歷史縱深和對民族和人群的使命感，吸收並融會前人智慧，而開創並成就了文人史詩(literary epic)，並穿鑿希臘和羅馬傳說，精心構築了羅馬人本身具有悠久的傳統。然而詩人既衷心讚美的同時又深刻懷疑自身，此矛盾心情產生了本詩的朦朧氣氛和哀婉底調。<sup>41</sup>

#### 第四節 伊尼亞斯紀之謎：試詮維吉爾欲焚毀手稿的動機

在維吉爾的時代，羅馬面臨奧古斯都王朝肇建，意即數百年的共和體制步向衰亡，由不同家族合議的元老院，以及公民大會決定的共和—*SPQR*(*Senatus Populus Que Romanus*)—即元老院與羅馬人民象徵的羅馬已名存實亡，轉移為屋大維/凱撒家族的羅馬，而非西塞羅所認知為了正義與共利而奮鬥的聚合體。<sup>42</sup>Vögelin曾言羅馬人「意識到自己的民族個性，但同時卻要失去。....這個

<sup>40</sup> Segal, 1965:60.

<sup>41</sup> 楊周翰，1999：26。

<sup>42</sup> Cicero, *De Re Publica*: 1.25.



共和國實質上正在解體。」<sup>43</sup>對奧古斯都而言，《伊尼亞斯紀》並非回顧羅馬歷史和民族的史詩，而是帝國秩序和皇權的工具。<sup>44</sup>意即史詩並非史書，詩篇中的人事物與維吉爾時代的羅馬並無直接相關，而是諸多神話傳說版本的改寫，所作的修正係出自維吉爾本人創作意圖，抑或同時滿足當政者—即贊助人的期望。

因此根據唯一流傳的《維吉爾傳》，維吉爾臨終前並未將《伊尼亞斯紀》修訂完成，還一度希望焚毀詩稿，後來為奧古斯都阻止。<sup>45</sup>本文認為如果《伊尼亞斯紀》如為贊助下的產物，則屬於帝國資產，亦即獻給屋大維家族的收藏，是無法取消的行為，不能任由作者維吉爾處理。維吉爾斯著表現了對人世矛盾的情緒，讚頌民族偉大，又深刻懷疑為帝國奉獻所付出的代價，由伊尼亞斯身上體現，他無疑具有羅馬的理想性格，如奧古斯都金盾上所刻的四項美德，虔敬、勇敢、正義和仁慈。然而所奉獻的事業需要犧牲眾人，犧牲個人幸福且無法親見，此等矛盾充滿詩篇，因此維吉爾不樂見此詩可為帝國教材。

對照內戰時期當權者的作為，為了鞏固權位而大興干戈，以共和國之名行圖個人名利之實，維吉爾也藉詩中人物針砭這些權勢者，間接批評了奧古斯都的養父凱撒。維吉爾在詩中曾針砭凱撒引起內戰，並引以為鑑：

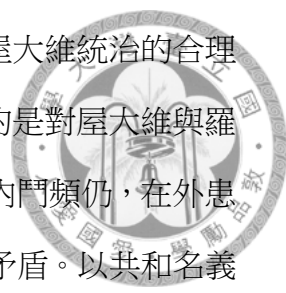
一旦去到人世，他們將互相殺伐，顯起可怕的戰爭和仇恨，一個是凱撒，....龐培則率領東方的軍隊對抗，孩子們啊，不要從事這樣邪惡的戰爭，斲喪祖國的根本，至於你，你是我的親骨肉，是奧林帕斯神的後裔，當以仁慈為懷，扔掉手中的武器。

---

<sup>43</sup> Vögelin:143.

<sup>44</sup> Ibid:144.

<sup>45</sup> Fabio Stok:111.



伊尼亞斯建國紀是否只是為統治者營造的和平意象，鞏固屋大維統治的合理性？表面上看是如此，但審視詩篇人物的對話，字裡行間更多的是對屋大維與羅馬精英的期許，詩篇創作之時內戰方歇，自格拉古改革以來的內鬥頻仍，在外患卸除之際，羅馬國威已臻鼎盛之時，更加突顯羅馬社會內部的矛盾。以共和名義行貴族政治之實的羅馬，在爭權奪利下犧牲無數生命，此等境況非維吉爾和有識者所願，因此除歌頌帝國和平，也警醒天命靡常，上承傳統德行，「為往聖繼絕學，為萬世開太平。」此外，安奇西斯引領伊尼亞斯檢閱羅馬歷代英雄，細數其偉大事功，開啟對追求未來的熱切。但最後轉而哀悼英雄 **Marcellus** 的早逝，為帝國的未來蒙上了陰影。

偉大的創作者因反映時代問題而創作，但作品也超越其時代，在時光流逝中形塑出對永恆問題的追尋，與其說《伊尼亞斯紀》是奧古斯都時代的產物，毋寧說史詩開啟了奧古斯都時代。<sup>46</sup>在屋大維以恢復共和為號召時，實際上卻逐步遂行個人統治，而元老院貴族並無維護共和體制之心，而只在意元老院首席是否尊重元老院，金玉其外，敗絮其中，實則仰賴強人奧古斯都，任由其擺佈政局。內戰後貴族也無能力抗衡軍權在握的屋大維。維吉爾所關注者非關共和體制本身，而是羅馬開國以來的凝聚力，傳承自奉獻城邦的德行，此點切合奧古斯都的心意，維吉爾詩篇傳達的意念可深植奧古斯都之治，奧古斯都表面上想恢復的共和早已名存實亡，共和德行轉化為奧古斯都的帝國和平。

在伊尼亞斯紀詮釋問題上，樂觀與悲觀對立的詮釋聚焦在主人翁伊尼亞斯身上，以現代詮釋觀點，伊尼亞斯的思想言行確有可究之處，在面臨重大抉擇時雖義無反顧，但並非勇往直前，而是內心天人交戰的結果。從結果來看，伊尼亞斯看似服膺傳統德行而拋棄實現自我願望，有不切實際之處，然如前所言，伊尼亞斯有過猶豫，經神明、亡靈的指點才毅然決斷。

---

<sup>46</sup> Johnson, 1976: 135-136.



在流亡歷程中，將義大利與遠古特洛伊傳說結合，顯示羅馬的悠久文化與出身。在奧古斯都時代則格外有意義，屋大維結束內戰與共和，為新帝國的開創者，就如維吉爾詩中的伊尼亞斯是繼往開來的英雄人物。屋大維恢復了羅馬的秩序，足堪緬懷古人成就。卷六陰間遊歷也讚揚了奧古斯都的功績。

維吉爾煞費苦心的使《伊尼亞斯紀》與荷馬英雄主義相反。具開創與前瞻性而非懷古。反抗荷馬的德行，使個人順從、附屬於國家、共同體。離開社群則難以為繼。維吉爾筆下的伊尼亞斯向荷馬與Apollonius的詩篇借鏡，性格交會了阿喀流斯，奧德修斯與尋找金羊毛的Jason<sup>47</sup>，而加入羅馬奧古斯都時代的元素，包括羅馬人的勇武與社會責任，虔敬等道德理想。另外伊尼亞斯身負使命，「並非獨身的探險者，而是命定的建國者」，與追求個人榮耀形象的史詩英雄形成對比。<sup>48</sup>

在卷七後半部的開頭，維吉爾突然先歌頌了義大利為伊尼亞斯乳母的葬身地，他寫道：以汝之名的埋骨之地標示偉大的西方世界，假如這其中有光榮可言的話。(7.2-4)原本要歌頌伊尼亞斯所開啟的偉大事序，抵達義大利贏得戰爭並建立羅馬，然而開段似乎在否定伊尼亞斯以下的事蹟，承續卷六最後伊尼亞斯步出幻夢之門，簡潔的質疑義大利的事業，亦即帝國大業是否值得榮耀？

伊尼亞斯為Pallas復仇係模仿《伊里亞德》中阿喀流斯為Patroclus復仇的情節，但阿喀流斯的復仇讓《伊里亞德》仍有篇章緩和憤怒情緒，但《伊尼亞斯紀》則停留在伊尼亞斯的憤怒和圖努斯的悔恨。伊尼亞斯在結局刺進圖努斯的一幕，著實引起眾多詮釋者的討論，全詩中都謹言慎行的伊尼亞斯，到最後未能寬恕投

<sup>47</sup> Jason 尋找金羊毛的事蹟，為 Apollonius 創作的 *Argonautica*(Argo 號遠航記)的題材。

<sup>48</sup> Galinsky,1996:247-248.

降者，有違父訓與虔敬的德行，Putnam認為伊尼亞斯功虧一簣，本可以和解結束戰爭，並確證帝國的榮耀並非以犧牲個人為代價。<sup>49</sup>



然而對伊尼亞斯而言，國族存亡係以領袖個人的犧牲換取，饒恕圖努斯以全虔敬之德與帝國恢宏的氣度，此即大我考量，但個人的情感和德行而論，無法復仇為友償命，失去摯友的情感創痛難以平復，在道德上亦然，為友復仇亦是為人之道，亦須對友人年邁父親的請託有所交代。Evander 對伊尼亞斯說：

Pallas 的死讓我現在只能苟延殘喘，悔恨不已，這是因為你的英勇右手導致，只有殺死圖努斯才能還此人情。(11.177-179)

### 焚手稿的意圖：*Contra dicere* (取消矛盾言說)

《伊尼亞斯紀》傳達了羅馬帝國必須付出的代價，聚焦在領袖伊尼亞斯的身上，為了大我的目標而奉獻個人，拋棄個人的幸福，只為成就伊尼亞斯本人無法親見的帝國。維吉爾似乎在曉諭羅馬人，人生處處荊棘，前程難以掌控，如果人生是如此卑微，需要藉由對整體的想像，提升價值層次與崇高感，希臘人的崇高感來自哲學、藝術與悲劇，羅馬人則奉獻給共和國和不朽的神靈。維吉爾或許在臨終前反覆思量，詩中充滿詩人的矛盾心緒，欲讚揚帝國和平與即將到來的「黃金時代」，又深刻懷疑開創帝國付出巨大的代價，在伊尼亞斯身上浮現個人幸福與社群福祉的衝突，如此詩篇恐難提供帝國子民教誨。

義大利戰爭的勝者並非特洛伊人，而是天后尤諾，因為特洛伊之名從此消失，撫平了尤諾之辱，而此辱並非伊尼亞斯等人造成。此戰亦為天后點燃，圖努斯與伊尼亞斯等人皆在天神掌握之中。似乎隱含了命運無關正義，而是貫徹奧林

---

<sup>49</sup> Putnam, 1965:193.

帕斯神的意志，眾人和伊尼亞斯都的犧牲都是眾神祭品。



維吉爾臨終前欲焚毀手稿，顯示其心中的矛盾情結，他是否後悔創作此詩？顯然並非如此，否則早在寫作時即可中止，而非完成首尾相顧的初稿，以資後人吟詠。在帝王贊助下，維吉爾受命寫作，而藉此將自己心中所念寄託其中，而詩中企圖包含當時所有知識，欲以此詩為帝國教材，集希臘文化之大成。然而臨終時發現自己竟往相反的方向走，最大的矛盾在於兩處：其一是陰間遊歷從假夢之門回到人間，暗示帝國的預言是黃粱一夢，維吉爾不須詳細描述回到人間的出口，此段情節必有深意，隱喻人間功業都是幻影，帝國大業不過一場迷夢。其二是伊尼亞斯在結局中處決圖努斯和本詩的基調扞格，伊尼亞斯未遵循對父親善待降者的教誨，而是目睹亡故好友的配件在兇手身上而衝動下手，維吉爾所描述的情景沒有虔敬成分，而是血債血還的復仇，此舉符合傳統英雄快意恩仇的作風，卻與虔敬的伊尼亞斯大異其趣。在此處個人直覺抑制了冷靜思維。

詩中矛盾攸關自己作品的定位，已經超越了迎合贊助人或歌功頌德的問題，所謂歐洲學派與哈佛學派的爭論亟欲將維吉爾定位在己方立場，各自成理。然而史詩或文學的底蘊本就複雜，而非論述條列式可含括，因為詩中矛盾升高，在維吉爾來不及修改完成之際，發現自己所為只是徒勞，畢生所作出現難以彌合的裂痕。*pietas*(虔敬)的背後隱含了帝國的光明與黑暗面，一將功成萬骨枯，對伊尼亞斯而言，血淚和生命付出換來的帝國只能寄託未來。在眾神的俯視下，眾生只能身陷其中，默然承受。身為先知的博學詩人(*poeta doctus*)念及此處則喟嘆無語，然而帝國史詩的創作乃政治行動，欲收回而不可得。

## 第二章 打造一個「羅馬式的靈魂」：伊尼亞斯



### 紀作為前基督教時期世界觀之匯總

《伊尼亞斯紀》同時傳達道德價值與宗教價值。<sup>50</sup>維吉爾身為博學詩人(*poeta doctus*)，呈現了眾家紛陳的世界觀，以永恆的命運和眾神為秩序，人的世界和行動受神力支配，眾神的階級如同人世般分明，由天神統治。在貫穿虔敬的宇宙論觀念下，將不同素材結合成複雜和微妙的整體，維吉爾提供了羅馬人在帝國和平下的教育，關於自身文明、宗教和道德合一的知識。卷六的陰間遊歷中包含了如下主題：宇宙與人類文明的生成、靈魂轉世、賞善罰惡的福地與地獄，以及安奇西斯藉由預言羅馬歷代的名人，當面提示了伊尼亞斯的使命。最後伊尼亞斯走出幻夢之門，暗示本卷的陰間遊歷是場幻夢，維吉爾帶領讀者進入了一個匯總古代世界觀的想像空間。

在西方古典世界，隨著哲學發展日盛，人文精神昂揚，然宗教信仰仍對眾人日常生活仍有至高影響。《伊尼亞斯紀》呈現宗教主宰世界，而由神指導人類產生文明，並流傳遠古曾出現「黃金時代」的傳說。維吉爾賦與此傳說為政治秩序的目標，並為羅馬人的終極使命。而虔敬(*pietas*)則為人的首要價值與倫理基礎，以虔敬事奉神祇，而不朽神祇象徵不可踰越的力量，以自然力和陰間獎懲為約

---

<sup>50</sup> Thornton, 1976:2.

束，希臘人以*μοίρα(moira)*，羅馬人以*fortuna*名之<sup>51</sup>，如能服膺命運女神，順天應人則和平可致，奧古斯都治下的和平以此為期許，維吉爾則賦詩頌之。



## 第一節 神話與文明：卷六的文明生成論、靈魂轉世與賞罰

研究者咸認維吉爾的哲學思維吸收前人眾家智慧如畢達哥拉斯、柏拉圖、斯多葛與伊比鳩魯學說，以文學語法書寫，而非呈現整體性與焦點式的論述，且以神話為題材表現神人關係，史詩歌頌羅馬先祖伊尼亞斯率領族人為生存而奮鬥，其中並回顧了文明的生成發展，而「黃金時代」乃人類對文明的嚮往，想像先民在遠古不似當代般爭戰好鬥。維吉爾期許羅馬人以恢復「黃金時代」為帝國使命，期待羅馬結束內戰後再創盛世。

在卷五中特洛伊船隊在西西里遭受大火肆虐，伊尼亞斯首次感到心灰意冷，除了耆宿 Nautes 的訓勉，亡父安奇西斯隨後顯靈指示伊尼亞斯前往 Cumae，敦請阿波羅祭司 Sibyl 引路往陰間相會，安奇西斯道出了史詩下半部的情節：

我奉尤彼特之令前來。是天神將大火撲滅，在天上大發慈悲。Nautes 長老的建議甚好，你要聽從他的箴言，挑選一班精壯有膽識的青年前往義大利，你必須打敗 Latium 之上民風剽悍的民族。在此之前，你必須前往陰間，經過 Avenus 與我相會。吾兒，我並非在幽暗不虔敬的 Tartarus

<sup>51</sup> *fortuna* 指好運(luck)或機運、運氣(chance)。Cyril Bailey,1935:234.

地獄，而是在福地樂土和虔敬者為伍。當你獻祭黑羊之血後，聖潔的 Sibyl 祭司將引你來此，屆時你將明白子孫的一切，以及你將獲得的城池。(5.726-738)



伊尼亞斯向祭司 Sibyl 表示將至陰間會父，Sibyl 對伊尼亞斯說：

神的血脈，特洛伊人安奇西斯之子，下陰間的路不難，陰間入口 Avenus 日夜開啟，但從原路返回人間就困難了。(6.126-131)

此即久遠的文學傳統：凡人下到陰間遊歷(*catabasis*)，維吉爾指涉為不朽的靈魂必須模擬死亡。<sup>52</sup>從西亞和希臘神話，以至荷馬和柏拉圖都描寫過在世者進入陰間的遊歷。不過伊尼亞斯並未從原路返回人間，而是從散播假夢的象牙門離開。維吉爾集前人成果，舉凡賞善罰惡的道德訓誡，死後謎團與世界運行之理皆蘊含其中，陰間題材提供一個創作的空間。

### 《牧歌》與《農事詩》的文明生成論

卷六是《伊尼亞斯紀》中承先啟後的關鍵，在本卷伊尼亞斯到陰間遊歷，藉由目睹亡靈，檢視自身與特洛伊的過去，同時在父親的預言下，展望羅馬人的未來。本卷神話和夢境交織，模仿西塞羅的《西皮歐之夢》寓哲學於其中。<sup>53</sup>真實或虛構的問題讓讀者困惑，維吉爾設計此關鍵情節，將當時所能接觸到的抽象知識置入其中，詩歌的創作必包含教化功能，而不只是提供愉悅，或創造英雄供人崇拜而已。<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Pearson, 1961:34.

<sup>53</sup> Adler:224.

<sup>54</sup> Aristotle, Poetics:3.3.



而在先前作品《牧歌》與《農事詩》中已在文明生成上著墨，維吉爾先在第六首《牧歌》中預告自己將創作史詩：



後來我歌頌國王和戰爭，阿波羅拉著我的耳朵警告：養肥羊群是你的責任，只需寫些細柔的鄉野歌謠。(Eclogue:6.2-5)

維吉爾在《牧歌》中藉林神之口闡述宇宙生成轉向吟唱文明誕生，此為希臘詩人和哲學家殫精竭慮的主題。《牧歌》中的林神 Silenus 吟唱道：

就唱著洪荒中萬物的形成，土、風、水和火種是最初形成萬物的元素，使世界成為圓形而凝固，然後大地開始堅實，阻斷海洋，萬物始成形，此時大地驚奇望著初生太陽的光輝，在雲霧蒸騰中降下雨水，使草木生長，野獸則在不知名的群山中漫遊。(Eclogue 6:31-40)

維吉爾在《農事詩》卷二中希冀成為盧克萊修式的詩人，受神靈感召以天啟語言來教化世人。維吉爾在四卷《農事詩》中歌頌不同的主題，包括耕種，葡萄，畜牧與養蜂。《農事詩》承繼 Hesiod 教誨詩傳統，傳播勞動人生觀，強調人必須付出勞力，勤於農事方能收成。藉由對土地、穀物與神祇的崇拜，表達對大地賜與農作收穫的謝忱。《農事詩》開卷即如此吟頌：

在哪個星辰下適合翻動土地，或將葡萄藤蔓纏上榆樹，如何照顧牛羊，以及管理節儉蜜蜂的經驗，我將開始為此吟唱。(1.1-5)

《農事詩》卷一闡釋人的生活必需藉由困苦才能激勵人勞動進取，文明因此發展，此初民觀點和《伊尼亞斯紀》的 Evander 說法類似，文明前的人類懵懂度日，物質生活貧乏，不同的是《農事詩》中的天神尤彼特並未親自教導文明技藝，而是讓人在面臨大自然的嚴峻考驗中摸索學習，而《伊尼亞斯紀》中則是前代天神 Saturnus 親自為拉丁人創制，將眾人聚合成共同體。而《農事詩》呈現出如此

的勞動觀，即使人勞動是天神的旨意，以此磨練人的心志：



天神希望耕作艱難，讓人類去操心勞動，不使人在土地上懶散安逸，在尤彼特之前，沒有農地和農人，土地沒有劃界，人們共同保有提供一切所需的土地，無人在土地施作，....人們思索創作技能並不斷精進：在田中發現幼苗，在燧石中找到火種....用網捕捉野獸....接連發展各種技藝，勞動克服一切，困苦激勵著人前進。(Georgics:1.120-146)

為何天神收回了原本賜與人類不虞匱乏的狀態，而必須以勞動維生，進而去思慮和磨練生活技能以成就文明？維吉爾並未明言，言下之意是如果成天坐享其成則沒有進取的動力，羅馬正是在困苦中藉由征服和吸收外族而壯大，尚武和堅忍的意志力才能成就文明。在《農事詩》的設定中，世界最初是「流奶與蜜」之地，不須勞動就可獲得一切生活所需。天神為了不讓人懈怠，因而讓人發展技能自食其力。

《農事詩》卷二同樣宣揚勞動觀，《農事詩》的創作在西元前 30 年代內戰方歇之際，在戰亂後百廢待舉，需要勞動才能收成：

誠然必須付出勞動，所有作物必須引到壟畝溝渠，需耗費心神開墾駕馭。(Georgics:2.61-62)

《伊尼亞斯紀》卷八 Evander 向伊尼亞斯講述拉丁文明的根源：

Saturnus 召集了散居山上未開化的人們，為其立法，將土地賜名 Latium....在他統治下盛稱「黃金時代」，人類和平生活，後來世風日下，人貪得無厭，互相爭戰。(8.320-27)

在Saturnus統治前，最初人類經歷了蠻荒無文明的時期，Saturnus為開創文明

的立法者，以農業和法律立國，為拉丁人帶來了承平盛世。維吉爾藉Evander說出文明是由聖君神祇所開創。斯多葛派認為人性最初天真無瑕，理性開創文明後臻於高峰，維吉爾在創制者、文明退化、技藝的角色等方面更接近斯多葛的看法。<sup>55</sup>



伊比鳩魯派的盧克萊修(Lucretius)同樣詮釋文明生成，認為是人類憑自己的智慧，在觀察自然世界中偶然發現文明的契機，並從自然現象中學習，累積智慧而發展文明，是故文明的創造非關神祇，盧克萊修寫道：

最初把火帶到人間的是閃電而非普羅米修斯。其次，用火煮食是太陽使然，因為人們看見太陽如何使物質變軟...具有更高的智慧和能力者教人用火，改變他們以前的生活方式，帝王開始建立城市和堡壘。(De Rerum Natura:5.1105-12)

維吉爾亦部分採用盧克萊修的說法，但將人類從自然中的學習詮釋為天神的旨意，神明藉由艱困環境激發人的潛能。

但《農事詩》卷一的文明生成論又與《伊尼亞斯紀》的意旨不同，因為原始狀態的人已自我具足而不需要文明，意在強調勞動的美德與必要性。而《伊尼亞斯紀》中強調原始狀態的人匱乏而居所無常，因而神祇傳授技藝，創制立法才能使人豐衣足食，此處則標榜「黃金時代」的開創。可見《農事詩》與《伊尼亞斯紀》對原初狀態的設定不同。Taylor認為維吉爾在《農事詩》中是依照時序的原始論者(chronological primitivist)，接近盧梭的看法，即人在原初狀態已自我完備且道德高尚。如同文化原始主義，對現狀不滿而孺慕原初狀態，寄託未來能重現淳樸古風。<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Taylor, 1955:265.

<sup>56</sup> ibid:268.



## 《伊尼亞斯紀》的宇宙論與靈魂輪迴

伊尼亞斯在卷六起初為了會見已過世的父親，以探險者和學習者的姿態遊歷陰間，在此刻他再次恢復個人身分，而暫時拋開領袖角色，一解思念至親之苦。不過此行仍在神諭下方能成行。伊尼亞斯初次為自己奮鬥是在特洛伊淪陷時，打算衝鋒陷陣，為國捐軀。伊尼亞斯除了在流亡過程中流露經歷苦痛的真摯情感，到陰間後再度為自己發聲，伊尼亞斯在陰間裡見到諸多受苦的亡魂，見到父親後提出關於靈魂輪迴與死後的問題，他向成為先知的父親提出了兩個疑問：

父親，你的意思是有些靈魂會回到人間，重新投入苦難的肉身？為何這些可憐的亡魂堅持要見到天光呢？(6.719-721)

伊尼亞斯提出人死後的靈魂是否會返回人間？以及為何要返回人間？首問牽涉靈魂輪迴的問題，此乃東方傳來的教義，安奇西斯以當時盛行的學說答覆，肯定了靈魂輪迴說：意即肉體是靈魂牢籠，生命消逝後，靈魂脫離肉身進入陰間依生前的功過受審，經歷千年的贖罪後才得轉世為人，部分為善者得進入福地樂土得到永生。

伊尼亞斯在神諭指示下獲得金枝進入陰間，陰間是冥王所轄，天神名義上統治但不涉入的領域，充滿永恆的邪惡力量，懲戒瀆神者和違逆人倫義理的犯罪者。伊尼亞斯此行目的在會見父親亡靈，父親安奇西斯欲向伊尼亞斯介紹羅馬將出現的英雄人物。

伊尼亞斯雖虔敬，但對世事並非沒有疑問，如果眾生皆苦，軀體腐朽後歸於寂滅，何苦重回人間再經歷磨難。維吉爾在此時藉伊尼亞斯之問提示讀者思考人

生的終極問題。對於伊尼亞斯此問，安奇西斯沒有正面回應，而是先闡述宇宙論：

首先，天空和水域，日月星辰都由精神心靈支持，精神在其中運行，無所不在給予大地生息，...肉體是恐懼慾望苦樂的根源，精神受困在牢籠中不能自由。... 靈魂不斷的受磨練，為往日的罪愆受罰...每個靈魂承受各自的刑罰，然後送到廣大的福地，少數人得長居此地，直到時間完滿循環，洗去天生的污點，留下太虛的心靈與純粹的火。亡魂經過千年洗練...神召喚他們到忘川，如此可忘卻過去，願意投生為人。

(6.724-751)

安奇西斯的宇宙論是由精神(*spiritus*)和心智(*mens*)推動，包括觸目所及的日月星辰，山川大地、人類與禽獸等。恐懼、欲望、悲傷和喜悅等情緒是肉身的屬性，肉體生命消逝後由靈魂接受獎懲。安奇西斯意指脫離肉體污染、洗滌後的靈魂可恢復純淨，繼續投身人世為眾人奮鬥，如建功立業可歸於福地(*Elysium*)，不再受輪迴之苦。

古代詩人多半吟唱英雄事蹟、文明生成、宇宙萬物的由來及運行原理，詩中累積大量當時的天文物理知識，從荷馬、赫西奧德到西塞羅比比皆是。維吉爾藉安奇西斯闡發世界生成的形上原理，精神(*spiritus*)遍存在天地之間，孕育出生命，但軀體會腐朽，因此充滿憂愁喜悅等不安因子，生命由靈魂和肉體構成，靈魂本純淨無垢，受肉體牽絆禁錮在欲望的牢籠。靈魂受到肉體污染，在身軀死亡後必須經過淨化程序，依照在世時的犯行受懲罰，此等磨練就是淨化的過程，待刑期過後轉世為人。少數人因為生前的功勳可以進入極樂福地(*Elysium*)，多數人直到時間循環圓滿，洗去冷酷惡性，只餘純粹知覺和精神之火。這些亡魂經過了千年歲月之輪，由神明召集到忘川，可忘卻過去記憶，重新回到人間，魂魄可望回歸身體。忘記過去生前的記憶才能脫胎換骨，如同特洛伊人藉由在義大利建立

新家園後重生，放下讓人刻骨銘心的苦痛過往。進入陰間回顧逝者則象徵一種除魔儀式(exorcism)，伊尼亞斯從陰間重返人間則代表全體族人的重生。<sup>57</sup>



安奇西斯對伊尼亞斯兩個提問的回答，首問即是講解宇宙論與靈魂輪迴，以及陰間對靈魂的審判。對次問的回應就是即將轉世的羅馬諸名人，人生在世即是為了求社稷之不朽榮譽。安奇西斯讚揚羅馬始祖 Romulus：

他登基以後，羅馬才輝煌燦爛，榮耀直比奧林帕斯眾神。(6.781-782)

安奇西斯以介紹羅馬歷代英雄來回答伊尼亞斯的次問，係因這些人命命中注定要投胎轉世，和個人意願無關。伊尼亞斯提出此問係認為人生苦痛，實無必要回到人間重新經歷這般磨難，是以個人關懷提問，但命運女神自有安排，不由人自主，亦非人能解。而安奇西斯則以虔敬為國奉獻的使命來回應。

安奇西斯關於宇宙論的第一段講辭有希臘哲學的根基，所關注者為整體，而非個體所在的處境。其明晰的語言說明結構，由Seneca稱之為原則(*decreta*)，或是吾人理解的教義、哲學和知識話語。第二段修辭充滿生動案例(*exempla*)，是關於羅馬歷代英雄，激昂語調和修辭式提問乃是勸誡語言(*logos Parainetikos*)的典型示例。<sup>58</sup>

維吉爾本為歌頌戰爭和英雄的詩人，在卷六轉變成透露人間未知神秘的代言者，揭開世界未知的謎團，他所祈求的對象為：

統轄靈魂的神祇，無聲的幽靈，渾沌太虛，還有火焰河，和夜色中寧靜  
廣闊的空間，容許我可以講述見聞，在你們的恩准下將深埋地底之秘密

<sup>57</sup> Ryberg,1958:132.

<sup>58</sup> Habinek,1989:245-246.

公諸於世。(6:264-267)



維吉爾的陰間結合了荷馬與奧非教以至畢達哥拉斯的來世論，安奇西斯對靈魂淨化與重生的闡述，融合了西亞奧非教派與畢達哥拉斯學說，從古希臘以來地中海地區已經盛行此說，即心靈與身體的結合與分離，當時咸認肉體是靈魂的牢籠，且侵蝕玷污了靈魂，使欲望腐朽人心，直至壽終仍殘留在出竅的靈魂，因靈魂不朽，身亡則靈魂脫離肉身，需要時間洗淨生前的罪愆，千年後少數有德者得進入福地等待上天堂，多數人則進入忘川等待轉世。<sup>59</sup>

Knauer指出維吉爾連結前人的智慧，如荷馬史詩描述保留亡魂生前的性格樣貌，以及陰間的樣貌名稱與靈魂分布類型等。另外有些靈魂進入輪迴，等待千年淨化期洗清生前罪惡則是奧非-畢式以至柏拉圖的靈魂輪迴說。維吉爾看似取材模仿，實際上有添加更動<sup>60</sup>。其中列舉了許多傳統神話人物所受的刑罰，詩中並未指名道姓，意在將這些苦行為地獄的刑罰分類以儆世人。

英雄的苦行使靈魂為「黃金時代」做好準備。<sup>61</sup>為了表達不可言傳的意象，維吉爾借用了英雄、陰間、福地等傳統故事，以描繪形象的方式，而非以形上比喻和寓意來表示難以言傳之物。詩人的描繪技巧可以使事物真假難分，使神話和形上學可相互融合。<sup>62</sup>

### 虔敬與否的歸宿：福地(*Elysium*)與地獄(*Tartarus*)

陰間的審判延續了人間秩序，警告世人行為端正以免身後魂魄遭到懲罰。尤其是褻瀆不敬天神者，以及傷害親人故舊和祖國都將落入 *Tartarus* 地獄受刑，此

<sup>59</sup> R.D.Williams,1964:56-57.

<sup>60</sup> 參見 Zetzel,1989:268-269，除了沿用《奧德賽》中受懲罰的靈魂外有了部分改寫。

<sup>61</sup> Helen Bacon,1986:319-320.

<sup>62</sup> Ibid:321.

間景象乃生人禁地，伊尼亞斯未能親見。



福地(*Elysium*)是陰間的善靈所居之地，進入福地者生前秉持虔敬，即在生前有德者或對文明和社稷有貢獻者，可免地獄受刑之苦，這些人包含開國先祖、保家衛國的英雄、虔敬事神的祭司，以及探索真理的哲人。他們皆為對眾人付出貢獻，共同特徵為心懷虔敬，在死後靈魂得到了補償和獎勵。

伊尼亞斯之父安奇西斯為福地中的一員。在卷六伊尼亞斯和先知 Sibyl 最後來到此地見到父親。

他們來到福地，有舒適可愛的綠野，是有福者所居住的快樂林地，此處有充足空間，幸福之光遍照綠野，他們可感知專屬自己的陽光和星辰。.... 此地有Teucer古王朝，家族中有著誕生自幸福年代，懷有高尚靈魂的英雄，....有特洛伊的始祖Dardanus，....住在這裡的人，有的因保衛祖國受傷，有的在世時是純潔無瑕的祭司，有如桂冠詩人般恰如其分的歌頌阿波羅。有的探索真理使生命崇高(*qui vitam excoluere per artis*<sup>63</sup>)，有的獻身服務，受人感念，永誌不忘。(6.638-664)

福地就是人所追求的天堂樂土，無須為日常所需勞苦終日，所處環境終日平靜，亦無需庇護住所，伊尼亞斯詢問父親亡靈居處，詩人 Musaeus 回答：

這裡的人沒有固定居所，我們住在樹林裡，或躺在這裡的柔軟河畔，或住在溪水滋潤的草地上。(6.673-675)

陰間深處有地獄(*Tartarus*)和福地(*Elysium*)，亡靈在此遭受刑罰，為生前所

<sup>63</sup> Artis 原意是 art，此處指哲學理論，引自 Fairclough 譯本，注 1 中的 Servius 註解。Fairclough, 1986:553. Loeb Classical Library.



犯惡行贖罪。伊尼亞斯在渡過冥河後目睹了陰間充滿可怕的形象：有夭折者，受誣告者與自我了結生命者。接著是荒遠之處，有顯赫戰功者聚集，包括神話人物，特洛伊戰爭雙方的戰將。相較起來，維吉爾給與特洛伊遠祖居住福地的尊榮，而未讓特洛伊戰爭雙方人馬入住，似在暗示他對這場戰爭不以為然。



到了福地(*Elysium*)和地獄(*Tartarus*)的路口，伊尼亞斯聽聞來自地獄的哀嚎，引路先知 Sibyl 並未帶他進入地獄，係因 Sibyl 說：

純潔的靈魂不得涉入這詛咒之地。(6.563)

在地獄中受極刑者為褻瀆神明及不虔敬者，有遠古的巨人族泰坦神(Titans)曾和天神尤彼特對抗而遭極刑。另外有若干凡人，Sibyl 細數其各種罪狀，在此接受懲罰贖罪。縱火燒阿波羅神廟的 Phlegyas 在受刑時發出呼喊：

要扶持正義，勿汙穢神明。(6.620)

此處提醒讀者不虔敬的下場是首罪。Sibyl 為地獄總結道：

所有人都膽敢妄試可怕的惡行，而罪有應得。我縱有百口鐵嘴，也難道  
盡這裡的各種刑罰和罪行(6.623-627)

在聽聞受刑者的遭遇後，伊尼亞斯進入福地與轉生者的世界，安奇西斯向伊尼亞斯檢閱羅馬後代英雄的行列(6.756-853)：「檢閱他們的命運與福分，性格與事功。」(6.681-683)

安奇西斯的預言意在「點燃伊尼亞斯追求榮耀的熱望。」(6.888)讓伊尼亞斯為即將到來的義大利戰爭而奮鬥，又對他講述拉丁人眾部族與 Latinus 城裡的情

況，最後教導他如何避開凶險。(6.889-892)然後帶他們從睡神的象牙門離開。



## 陰間出口：幻夢之門


《伊尼亞斯紀》卷六中的矛盾情節指向陰間世界與人間世界的不同，亦或如同卷六尾聲伊尼亞斯從象牙門回人間，表示陰間之旅只是個虛假夢境(*falsa insomnia*)。安奇西斯向伊尼亞斯預言羅馬的傑出後裔後，一行人來到陰間出口：

他們來到睡神的兩扇門前，一扇據說是牛角製作，真正的鬼魂(*umbra*)很容易由此出門，另一扇是閃亮的象牙門，幽靈由此門向人間傳送假夢，安奇西斯語畢領著兒子和 Sibyl，將他們送出象牙門。(6.893-898)

維吉爾綜合各家學說：奧非—畢達哥拉斯的靈魂輪迴，盧克萊修虛空論以及斯多葛宇宙論而打造的陰間，靈感來自於西塞羅《共和國》的西皮歐之夢，以亡故長者託夢激勵子孫為眾人奉獻。在理想和實際的公共生活間難以劃分，陰間的正義同樣適用人間。代表了羅馬人在時間洪流下的定位，藉由伊尼亞斯來期許羅馬人在道德規範中將羅馬帶向更偉大的事業。

《奧德賽》中曾提到象牙門與牛角門分別代表不同的夢境，象牙門帶來虛構，牛角門帶來真實。維吉爾則改成真實鬼魂(*uerae umbrae*)由牛角門離開，由象牙門離開的是假夢(*falsa insomnium*)，讓伊尼亞斯由象牙門出陰間，有南柯一夢之喻。意即史詩題材本身的虛構性或者說是創作性，陰間遊歷為虛構的夢境，然而夢境內容反映真實發生的歷史。盧克萊修認為夢境僅是心智活躍的形象組合，Michels以為「維吉爾將此預言放在史詩的核心位置，是要把羅馬命運展示在讀者面前。」<sup>64</sup>此番安排引起眾多討論，也可說伊尼亞斯藉由夢境提示自己終結對過去的緬懷，迎向新型態的秩序，是舊時代與新時代的交接，從舊時代荷馬

<sup>64</sup> Michels, 1944.



史詩對來世與陰間的看法起始，到先知安奇西斯對靈魂與來世的解釋，最終以羅馬歷代領袖的功績結束。奧德修斯返回家園一如從前，伊尼亞斯則立足荷馬巨擘之肩上，躍向充滿責任與新時代價值的羅馬帝國。抑或是作者以此卷為寄託思想與期許的寓言，伊尼亞斯受夢境鼓舞，無此經歷仍將服膺天意，繼續尋找新家園。象牙之門象徵靈魂回到塵世，再次受到肉身的枷鎖禁錮，除理性外同時受意氣與欲望的驅動。

詩人欲由夢境或寓言來傳達創作理念，因而設計了睡夢之門的橋段，讓伊尼亞斯從象牙門、即幻夢之門回人間。Sibyl 原本提醒伊尼亞斯由陰間入口 Avenus 回人間加倍困難(6.131)，但伊尼亞斯並未折回原路，因護身符金枝已交出，再渡冥河返回入口不易。而就情節而言，卷五和卷七可以前後連結，即使將卷六的陰間遊歷抽離也無損詩篇，而讀者亦可將卷六視為獨立篇章。在創作空間裡無須囿於現實，創作者和讀者都可發揮想像，伊尼亞斯的遊歷是真是幻其實無關緊要，畢竟現實世界中無人可攜回來自異空間的訊息。維吉爾讓讀者沉浸在辭藻音律和雄偉人物的愉悅時，還可理解到詩歌中蘊藏的萬物真理，而詩中人物的行為與價值信仰都可評斷，以盧克萊修的觀點，陰間遊歷自是虛假不實。

在詩的協助下，事物真正本質可以呈現出多采多姿的一面。盧克萊修以詩語言創作《物性論》，闡發伊比鳩魯的原子論：世界是原子偶然的聚合，非造物者有計畫地創造，因此人的生滅為偶發性。而俗世相信靈魂不滅，肉體腐朽後靈魂可寄託來世，由超越人間的神祇主導世界，伊比鳩魯認為此般靈魂與神祇說只是人類對自身處境的想像。唯有認識和接受真實的本質，人方能真正找到自己的定位，以超然的角度審視自我和周遭世界，此即盧克萊修希冀推廣的哲人教育，讓大眾成為哲人方能克服恐懼和化解無盡欲望。

卷六充滿靈魂的精神世界一說，多取材自盧克萊修的《物性論》，Michels比

對了《伊尼亞斯紀》諸多陰間場景與人物的敘述和《物性論》雷同。<sup>65</sup>但維吉爾捨棄盧克萊修的原子論，致力歌頌和榮耀祖國文化，包括牧人和農民，以及戰士。維吉爾提出文明的至高前景，同時也觸及人類情感根源，生來純樸，即使過程逐漸體驗現實的殘酷，在人世磨練中臻於圓熟，真實體驗社會生活而非陷入哲學沉思，此即維吉爾傳達給羅馬人的訊息。

卷六的情節和前後文沒有明顯關聯，由兩扇門圍起，即阿波羅神廟的大門，和冥界出口—睡夢之門。隱含作者所欲抒發其志和傳達的訊息。陰間也是架空且超脫凡俗的奇境。伊尼亞斯因為虔敬和命定而獲得進入陰間的機會，亦因此得到萬物本性的啟發，陰間之旅的意義在於讓伊尼亞斯了解所負使命，發自內心去實現未竟的任務。在為使命而生的過程中，伊尼亞斯個人必須犧牲天倫，如Adler所言：「拒絕人類傳統習俗對榮耀、愛情和知識的熱望，轉而鍾情借助神聖啟示方可理解的至高目標。」<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Michels,1944.

<sup>66</sup> Adler:296.

## 第二節 宗教與諸神



詩歌與傳統虔敬行為極為相似，都將喜好，仇惡與憤怒歸結於諸神，意即宇宙秩序等同人間秩序，皆由眾神維持。希臘信奉人格化的(anthropo-morphic)奧林帕斯眾神，如同凡人有七情六欲，史詩即在神怒之下開啟戰端，尤諾如同阿喀琉斯般對抗命運，所不同者在永生的神不須以性命交換，顯示兩者的格局不同，尤諾爭的是一時意氣，阿喀琉斯所求乃永恆聲名。同樣致力追求聲名，阿喀琉斯因追求突破神人分際而雄偉，尤諾卻只圖錦上添花，向力量和地位不及自己的凡人報復。史詩通篇由尤諾的憤怒掌控，對抗冷靜行事的伊尼亞斯。詩中的流離和衝突顯示和平並非常態，而是人們對抗狂暴環境所產生的文明化秩序。在《伊尼亞斯紀》中，*imperium*(統治、約束)首次出現是在Aeolus統治狂風，象徵壓制暴力與無秩序的力量。<sup>67</sup>

### 眾神象徵

希臘和羅馬的神祇為人格神，凡人崇拜其永生與力量。Alvis認為《伊尼亞斯紀》中的三位主神：天神尤彼特、天后尤諾與伊尼亞斯生母—愛神維納斯代表了靈魂的不同部分，即理性統治力(rational governing principle)、意氣(spiritedness)與欲望(appetite)<sup>68</sup>。天神代表正義維護者，是理性的力量，天后則是受情緒驅使而妄為，維納斯則是順從一己的欲望行動，為保其子與加害者尤諾合作陷害無辜的狄多。

<sup>67</sup> Perkell:36.

<sup>68</sup> Alvis,1995:176.

## 1. 天神尤彼特(Jupiter)

天神尤彼特在《伊尼亞斯紀》中是超然公正的形象，和希臘神話的形象不同，天神為人間仲裁者，不輕易介入人事，另為命運的執行者，Bailey認為命運即尤彼特的意志。<sup>69</sup>



天神尤彼特通曉天機，治理寰宇。象徵命運執行者，主持世間的正義與秩序，必須公正不偏，立場超然。在伊尼亞斯建國一事則用兩全其美之計，表現出機智與擅於修辭的面貌。天神對兩位女神維納斯和尤諾的回應方式不同。維納斯不忍其子伊尼亞斯面臨天后尤諾的迫害，唯恐伊尼亞斯遭到不測而請尤比特出面庇護。尤彼特安撫維納斯，向其再次確認伊尼亞斯的後代將綿延萬世，並由奧古斯都帶來普世和平。

勿憂！希瑟拉之女<sup>70</sup>，你的子孫命運不變，你將看見Lavinium城池和許諾的高牆，你將把崇高的伊尼亞斯昇到星空。我並未變卦，既然你為他感到憂慮，我將展開命運之冊，說出未來的秘密：你的兒子將在義大利打一場仗，擊敗好鬥的民族，將為子民立法築城。....我對他們不設時空限制，賦予其無限的統治權。(1.257-265,277-279)

天神對尤諾亦好言安撫，以消失族名的方式平息尤諾對特洛伊人之怨，稱拉丁人將同化特洛伊人，使其族名消失，並將建廟祭祀。(12.822-828)

維吉爾詩中的天神尤彼特帶有羅馬人的莊嚴持重，尤彼特以君臨天下之姿出場：

俯瞰如帆翼般點綴的海洋，廣袤的陸地和海岸，以及芸芸眾生。他佇立

<sup>69</sup> Bailey:230.

<sup>70</sup> 維納斯從希瑟拉島(Cythera)附近的泡沫誕生，古代常以出生地或祖上之名代稱。

蒼穹之際，目光聚焦在利比亞<sup>71</sup>。(1:225-228)



尤彼特相較其他眾神不僅代表更高的權威，且是更高層次的存在，希臘稱呼天神為宙斯(Zeus)，是比諸神更強悍者，羅馬人尊稱的尤彼特則更加崇高。<sup>72</sup>其威嚴並非專橫暴虐，而是威儀和王者風範。<sup>73</sup>在史詩中，似乎還存在一高於個人意願，超越神靈掌握的更高命運。....在冥冥中控制天地間萬事萬物的進程。<sup>74</sup>尤彼特在維吉爾筆下還是個主持議會，傾聽不同意見的政治領袖。<sup>75</sup>

尤彼特的統治以雷電風雨等自然力展顯力量，他以武力推翻前代天神 Saturnus 的統治，也容許以戰爭解決問題。另外尤彼特是現任天神，人類所有不幸可歸咎於天神的領導。尤彼特以武力維持天界和平，但人間不復 Saturnus 治下的「黃金時代」，無法回復當初不須武力的自發和平。下一個「黃金時代」—奧古斯都治下的羅馬同樣需要武力維持。是故奧古斯都將凱撒神化，以宗教崇拜鞏固統治，伊尼亞斯終將列入天界亦然，羅馬的先賢聖君得升天為神，意謂羅馬人是受神眷顧的偉大民族，有無遠弗屆的統治力，以及超越時空限制的帝國，此為維吉爾所言的偉大事業和秩序(*maius opus ordo*)，共和羅馬是自成天地的城邦，興衰自有週期，然而奧古斯都的羅馬則超越疆界與時間。

維吉爾對尤彼特的定位是主持正義，執行命運的天神，然偶爾顯示其任性非道德(強占民女)的作為，是繼受傳統希臘神話宙斯的形象。「表面上置身神話詩歌的傳統裡，但是在伊尼亞斯紀的深遠氛圍中，讀者不由得尋思天庭的正義和神意的嚴苛。天神的確要求人在某方面達到諸神所不及的標準。」<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> 指迦太基。

<sup>72</sup> Pöschl,1962:17.

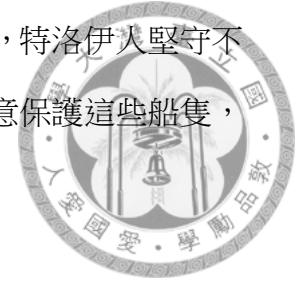
<sup>73</sup> 高峰楓:106。

<sup>74</sup> 同上：108。

<sup>75</sup> Camps:24.

<sup>76</sup> Griffin:99-100.

在伊尼亞斯前往阿卡迪亞尋求同盟之際，圖努斯趁隙攻打，特洛伊人堅守不出，圖努斯欲燒毀特洛伊船艦誘其出戰，眾神之母 Cybele 有意保護這些船隻，籲請其子天神尤彼特出面干預：



現在因命運之神結束了命定的時間，應許之日已到。圖努斯要焚毀那些神聖船隻的居心，驚醒那偉大的聖母，使他起而保護保護那些船免遭祝融。(9.107-110)

尤彼特原本提醒母親命運不可更改，但仍進行干預，出聲訓示雙方人馬：

特洛伊人，勿因害怕急著保衛我的船隻，也不必拿起武器。圖努斯得先有能力焚毀整個海洋，然後才能燒毀這些木板，至於這些船，自由去吧，海上的女神們<sup>77</sup>，你們的母親<sup>78</sup>在呼喚著。(9.114-117)

天神本無意偏袒特洛伊人，不讓圖努斯燒毀特洛伊的船隻，是為了成全母親 Cybele 的心願，但將這些船封神也代表不違背命運，因為特洛伊人無須再出海航行，與建國大業無礙。

維吉爾所描繪的天神部分沿用了荷馬古老、個人中心的天神宙斯，更強調維持人間秩序的尤彼特。天神的旨意未必符合仁慈或道德，維吉爾加入哲學上對天神的看法，表現了複雜的統合，反映了羅馬史本身的複雜，既光輝燦爛且恐怖可怕。<sup>79</sup>

## 2. 天后尤諾(Juno)


尤諾則延續荷馬史詩中仇視特洛伊的形象，在伊尼亞斯紀中繼續迫害伊尼亞

<sup>77</sup> 尤彼特因這些船運送伊尼亞斯等人有功，故冊封這些船隻為海上女神。

<sup>78</sup> 指尤彼特之母 Cybele。

<sup>79</sup> Griffin:95.





斯，為史詩中伊尼亞斯無力對抗的敵人。開卷的暴風雨使伊尼亞斯眾人受盡折磨，直到終卷義大利戰爭伊尼亞斯與圖努斯的決戰都出自天后謀畫，這些計畫都非他本身執行，而是暗中策動或下令執行。尤諾為了發洩憤怒而對抗既定命運。但沒有因加害凡人而受到懲罰，最大的過失也許是迦太基女王在天后的計策中喪命，貴為天后亦須受制於命運律令，尤諾只能延遲伊尼亞斯抵達應許之地的時刻，無力使其全族覆滅。而原本受尤諾庇佑的迦太基，卻任由維納斯擺佈狄多的心神，顯示天后對狄多的眷顧已到盡頭，而任其發狂自盡。而天后也未曾違反天神旨意，藉由天神將特洛伊人併入拉丁族，消除原本族名，以及建廟祭祀達成和解。

史詩開卷便是尤諾要求風神放出暴風摧毀特洛伊船隊。尤諾雖與風神 *Aeolus* 有位階之分，但並未直接下令指使，而是利誘 *Aeolus* 興風作浪，但 *Aeolus* 明白階級關係，不能隨意收受賄賂，恭謹表示自己的威能是天后賜與，只有唯命是從，無法僭越接受對等的交換條件。

如果天界眾神無法阻止伊尼亞斯，尤諾則尋求陰間的黑暗力量：

所有天上和海上的力量已來對抗特洛伊人....尤彼特的皇后之尊，曾不惜一切手段，現在竟落敗了，敗在伊尼亞斯手上。....假如我不能改變上天的意志，我就放出地獄的力量。(7.308-312)

尤諾此言一出隨即喚來邪惡女神 *Allecto* 以毒蛇鑽入 *Amata* 王后心窩，令其發狂。

假如我不能改變天意，我就喚醒地獄。我容許伊尼亞斯會繼承拉丁王位....可是我可以推遲這個時程，摧毀這兩國的根本。(7.378-85)

語畢後尤諾開始策動圖努斯對抗伊尼亞斯，兩軍交戰就是《伊尼亞斯紀》下半部的主軸。



尤諾的怒火如同阿喀琉斯之怒，成為兩部史詩《伊里亞德》與《伊尼亞斯紀》的開篇主旨，也是貫穿全詩情節的主軸。怒火代表了靈魂組成中的意氣 (*thumos*)，介於理性與欲望之間，為口腹之欲以外的驅動力。意氣為文明之兩面刃，善用則興，反之則亡。<sup>80</sup>

然而天神敬重天后，容許尤諾妄為，並屢次好言相勸，維納斯向天神抱怨尤諾迫害伊尼亞斯，希望天神主持公道，尤彼特微笑回應：

我已賜給他們無止境的統治權，甚至憤怒的尤諾也必須改變主意。現在他以恐懼驚擾海洋、地面和天上。將來他會和我一同愛護世界之主—穿長袍的羅馬人，此為吾令。(1.279-283)

即便尤諾百般阻撓特洛伊人，虔敬的伊尼亞斯卻不心生怨懟。另建家園的特洛伊王子 *Helenus* 在阿波羅神廟對伊尼亞斯提示神諭，伊尼亞斯亦對尤諾獻祭：

首先你必須崇拜偉大尤諾神靈，向他乞求和宣誓效忠，獻上供品以祈求掌握大權的女神降恩於斯，如此才能離開西西里，平安抵達義大利。(3.435-440)

終卷尤彼特與尤諾的和解，象徵理性與意氣的和解，相對於思辨自制的理性 (*reason*)和盲動的欲望(*desire*)，意氣(*spiritedness*)是波動不定的情緒，只在一念之間。尤彼特欲終結義大利戰爭，對尤諾開導：

---

<sup>80</sup> 朱振宇：32。

別讓忿恨啃食汝心，勿啟朱唇傾瀉惡言。終結時刻已到，你已有充分能力讓特洛伊人飽受苦難，掀起可怕戰火，使一個家庭蒙羞，讓一場姻緣乖舛，可不能再讓你胡鬧了。(12.801-805)



尤諾則知所進退，言稱不再干涉特洛伊在義大利立足，但要求消滅特洛伊之名以洩心頭之恨。天神了然於胸，笑答：

如你所願，我放下自己的立場。...使眾人成為使用單一語言的拉丁人，你將見到融合的義大利族...任何民族對汝的崇拜不及他們虔敬。  
(12.833-842)

尤諾聞言感到欣慰，不再介入此事。理性與意氣的和解成就了和平。然結局是伊尼亞斯以憤怒結束全詩，似乎維吉爾欲表明人間世道的運行變動不居，和平得來不易，此種超越自我限制的動力驅使文明誕生。<sup>81</sup>

### 3.維納斯(Venus)

維納斯請求火神 **Vulcan** 為兒子伊尼亞斯打造盾牌，**Vulcan** 起初有些猶豫，但受維納斯愛欲力量的激勵，還是奮力打造出預言羅馬輝煌的盾牌，盾的中央即是奧古斯都平定內戰之役。愛欲驅動了對祖國的效忠，即貫穿全詩的 *pietas*。然而盾牌周圍也刻畫羅馬史上不堪回首的征戰，歷來的紛爭同樣也受愛欲驅使。

維納斯身為伊尼亞斯之母，不在意伊尼亞斯是否承天命來開創人間偉業，只在意其子平安<sup>82</sup>，面臨地位更高的對手尤諾，屢次以退為進，以弱示人。

---

<sup>81</sup>朱振宇：34。

<sup>82</sup> Alvis:178.



尤諾與維納斯分別代表兩種神的特質：尤諾代表憤怒、心懷敵意且具破壞性；而維納斯面容友善以及行動受欲望驅使。史詩中的女神往往具有毀滅性的力量，是戰爭的根源，神話中特洛伊戰爭的開端，金蘋果之爭由爭端女神 Eris 引起，尤諾和維納斯主導了戰爭發展，邪惡力量往往呈現女神姿態。女性也是容易遭憤怒侵蝕而迷狂，如拉丁王后 Amata 和特洛伊婦女，甚至勵精圖治的女王狄多亦未能倖免。尤諾在伊尼亞斯一行人在義大利平安登陸後，憤恨說道：

不只是 Hecuba 夢見火炬，生下了讓婚姻點燃戰火的兒子，維納斯所生的亦復如此，他已經生下第二個 Paris，將特洛伊復甦燃燒殆盡的另一火炬。(7.319-322)

尤諾語畢即召喚復仇女神 Allecto 對拉丁王后 Amata 和圖努斯施法點燃戰火。起初，維納斯唯恐尤諾在迦太基加害伊尼亞斯等人，故先對狄多施展法術，與尤諾商量合作事宜以保障伊尼亞斯的平安：

所以我打算施一巧計，將女王圍在愛火中，事態將如我所料，任何神力無法影響他對伊尼亞斯的熱愛。(1.673-675)

尤諾聞言主動表示願意配合，獻計讓伊尼亞斯和狄多成親，以遂維納斯之意。此外維納斯讓伊尼亞斯留在迦太基，無法前往義大利復國可平天后之怒，如此雙方可各取所需，維納斯所在意者僅伊尼亞斯一人，與天命和建國大業無涉。此時尤諾竟放低姿態，以說客修辭向維納斯道：

我們何以需要這般競爭呢？不如我們雙方合作，締結良緣以立永久和平....讓我們共治此國，享有同等權力，讓狄多甘願侍奉特洛伊人，把她的泰爾子民當作嫁妝呈獻給你。(4.98-104)

維納斯深知自己位階在尤諾之下，天后大可強行實現意志，只不過這次維納斯占得先機，不得不親自會商。雙方立場不同，各自在天神面前求情。此為天后首次與他對話，維納斯明白尤諾別有用意，故虛與委蛇：



誰能拒絕這樣的建議，和你作對呢？....不知尤彼特是否要泰爾人同這些特洛伊來的人共治一座城？是否贊成他們締結條約，或是讓兩族人混合呢？....您請先去，我隨後就來。(4.105-113)

維納斯工於心計，面對天神多次使用以退為進的措辭。尤諾則是權威、幽遠且複雜，透過對其他神祇的影響力來支配凡人。<sup>83</sup>維納斯應允尤諾設下對伊尼亞斯和狄多的設計，並莞爾一笑。

綜觀全詩首尾，除了命定之人伊尼亞斯和其子 *Ascanius* 外，其他人都是可以犧牲，從伊尼亞斯原配 *Creusa*、迦太基女王狄多、魯圖利國王圖努斯、拉丁王后 *Amata* 與縱火燒船的特洛伊婦女等，都受到神力魔法改變心緒，發怒或發狂導致毀滅。

### 《伊尼亞斯紀》中的盧克萊修

斯多葛派將神視為宇宙至高力量，亦即超越世界的自然力。神聖愉悅在於從眾神的高度來思考塵世，而根據伊比鳩魯派盧克萊修的說法，沉浸此種愉悅的眾神就是哲人。<sup>84</sup>哲人志在提升人的地位，不再從屬神明和宗教律令。《伊尼亞斯紀》中迦太基的宮廷詩人 *Iopas* 所吟唱者為盧克萊修《物性論》(*De Rerum Natura; DRN*)的內容。

---

<sup>83</sup> Segal,1990:2

<sup>84</sup> Adler:314.

《物性論》意在引導未啟蒙的人，即荷馬所教育的人們，聆聽哲學的教誨。<sup>85</sup>  
盧克萊修以英雄姿態介紹伊比鳩魯：



是一個希臘人首先揚起凡人之眼直視恐怖，沒有任何神靈威名和轟雷閃電能讓他畏懼。反而更激起他勇敢的心，以熾熱怒火劈開古老自然之門。...因此宗教現在為之打倒，而他的勝利將我們凌霄舉起。

(*DRN*:1.62-79)

《物性論》反對傳統宗教，為了安撫眾神而以活人獻祭的行為，盧克萊修對此不以為然，他舉了Iphigenia遭活祭的例子。<sup>86</sup>正是宗教孵育了人的罪惡行為(*DRN*:1.83)宗教懦弱、愚蠢且不虔敬，反宗教勇敢明智、且真正虔敬。宗教使人感到神在恐嚇和壓制人類，約束人的行動。某些祭祀在感謝神，而更多祭祀是為了平息神的怒氣。<sup>87</sup>

維吉爾曾研習伊比鳩魯哲學，應有涉獵同時代伊比鳩魯派詩人盧克萊修的《物性論》(*De Rerum Natura*)，維吉爾並未接受原子論，而是闡述關於羅馬以至於人類整體倫理、歷史與神聖/超自然的連結。<sup>88</sup>維吉爾對陰間幽暗虛空的想像正可對應伊比鳩魯哲學和盧克萊修的詩篇，以及認識苦痛進而擺脫各種恐懼的渴望，維吉爾描述人間眾生之苦：

接著觸目所及者乃人間所苦之群相，諸如憂傷，仇恨心結在此間下榻，有各種恐怖形象盤旋其上：疾病，悲傷的暮年，恐懼，飢饉，貧窮，死亡和勞苦等。接著有死亡的手足—睡眠，以及犯罪的竊喜，在門另一側則是會引起死亡的戰爭。那裡有復仇女神的鐵室，還有以血帶束著蛇髮

<sup>85</sup> Adler:63.

<sup>86</sup> 希臘出征特洛伊前夕，統帥 Agamemnon 為求艦隊航行順利，竟活祭其女 Iphigenia。

<sup>87</sup> 譚立鑄 譯，《古代城邦》，2006：203。

<sup>88</sup> Thornton,1976:xi.

的爭端女神。(6.274-281)

陰間入口已經囊括人間諸般苦痛，進入陰間後則進入讓人心生恐懼的幻影夢境，掛在大榆樹的枝椏上，圍繞著八種猙獰怪獸，讓伊尼亞斯欲拔劍抵禦，在引路先知 Sibyl 的提醒下才明白眼前皆魔障幻影。盧克萊修說道：

喚起我們的感官，因此我們看見 Centaur 和 Scylla 的軀體，看見 Cerberus 的狗面，和化成白骨的逝者。(DRN 4.724-735)

維吉爾在此處沿用盧克萊修對怪物和幽靈的聯想，因恐懼而生的妄想加上十四種人間疾苦，構成陰間入口的圖像。

荷馬歌頌的英雄在沙場上馳騁，盧克萊修宣揚的伊比鳩魯則在無垠宇宙中穿梭。盧克萊修將哲學知識稱為英雄行為<sup>89</sup>是策略運用，以英雄形象的置換引起眾人崇拜，欲以哲學取代宗教，結果使哲學成為另一個宗教。眾人的認識膚淺反而在脫離道德律後恣意橫行，此即西塞羅等所憂心者。盧克萊修將伊比鳩魯塑造成英雄，其探索遠勝過阿喀流斯的戰功和奧德修斯的遠航，而維吉爾則將伊尼亞斯塑造成英雄，其功績不僅囊括甚至超越荷馬史詩中的二位英雄。<sup>90</sup>

維吉爾視盧克萊修亦敵亦師，觀點敵對但從中受惠，多次模仿其詩句。拉丁文學辭彙本沿用希臘文學，盧克萊修將詩歌拉丁化提供維吉爾創作根源，維吉爾反對盧克萊修的去宗教論，係因去除宗教後反而會擴張人的惡性。Adler 認為維吉爾視盧克萊修為對手，《伊尼亞斯紀》是帝國史詩，也是民族史詩，哲學思辯為個人活動，讓人脫離宗教信仰即冷落群體，乃政治秩序的大敵。盧克萊修主張脫離宗教，研習知識才是人生憂懼的解方，所謂來世與神靈等超自然力量乃無稽

---

<sup>89</sup> Adler:60.

<sup>90</sup> Ibid:77.

之談。



迦太基女王狄多是勇於展現自我且愛恨強烈的新君，他開創新局而無宗教傳統的包袱，然而與羅馬敬天事人的價值觀相悖而遭天譴，暗示迦太基缺乏精神支持，以通商和武力制霸的企圖終將破滅。狄多與盧克萊修同樣服膺內心準則，不受流俗擺布。雖奉尤諾為主神祭祀，但內心並未信奉，惟受到愛欲與憤怒心緒的拉扯，最終怒極攻心自焚了結。尤諾與狄多彰顯了意氣的不穩定。狄多怒斥伊尼亞斯因神意必須離開的說辭，難以相信神會干預人事，他以盧克萊修式的口吻質疑：

無論是至高無上的尤諾，或Saturnus之子<sup>91</sup>，都沒有以公正觀點看待此事。...如此說來，我竟要相信天上眾神在考慮此事，為關注此事而心煩意亂嗎？(4.376-378)

盧克萊修以為荷馬的教育在歌頌阿喀流斯和奧德修斯兩種人格，然而在他看來，獻身於不朽的阿喀流斯，以及心繫歸屬感的奧德修斯，兩者都建立在壯烈感與幸福感的錯覺上。他希冀推廣哲學，使所有人從事思考後才能真正追求個人幸福。盧克萊修雖反對宗教，然而並非推廣無神論，而是推翻傳統宗教加諸世人的迷思，即使有神祇存在也與人間無涉，萬物並非神祇為吾人創造。無須透過祭祀儀式去祈禱，事事以神意為依歸，神意包括自然現象的預兆，以及祭司解讀的神諭。此崇拜行為只表示敬畏，無益於人事。他對神明持如是看法：

因為所有神祇必享長生不朽和完滿和平，遠離人間，與世無爭。自我具足而對人無所需，亦不會受到激怒，世人亦無法以奉祀和祭品討其歡心。(DRN:2.646-651)

---

<sup>91</sup> 天神尤彼特是 Saturnus 之子。





## Palinurus 與盧克萊修的哲思

Palinurus 是特洛伊船隊主船的舵手，為了讓船隊順利航行，維納斯要求海神 Neptune 保護船隊平安靠岸，海神應允並要求一名活人獻祭，Palinurus 因而成為維納斯與海神 Neptune 交易下的祭品。睡神在 Palinurus 執勤時偽裝船員，輕聲道：

你的休息時間到了，現在你可以躺下去，舒緩疲倦的雙眼，讓我來接替你吧。(5.845-848)

Palinurus 相當機警且盡忠職守，回道：

你要我相信平靜無波的海面嗎？要我相信如此怪物嗎？要我把伊尼亞斯交給變幻莫測的風，還是讓我屢次受騙的晴空呢？(5.850-854)

原本睡神只想讓 Palinurus 休息，魔法讓其在睡夢中猝逝，然 Palinurus 是機警且堅守崗位的航海家，睡神只好強制推他落海，營造出落海失蹤的意外。悲痛的伊尼亞斯以為是神意使然，在卷六的陰間遊歷中，伊尼亞斯見到 Palinurus 的亡靈無法渡過冥河，只能在岸邊遊盪，伊尼亞斯不解，難得抱怨神諭，問道：

Palinurus，是那位神明拉了你，將你淹死在海裡？告訴我，阿波羅向來不對我妄言，可是他這次的神諭騙了我，他預言你將安全渡海，抵達 Ausonia<sup>92</sup>海岸。這就是他的承諾嗎？(6.341-346)

Palinurus 向伊尼亞斯回顧身亡經過，並不認為自己身故是神意所致，而是不

---

<sup>92</sup> 義大利半島沿海。

可抗的大自然力量，並未將死因歸咎於神。他自述墜海的經過，在奮力游到岸上後遭當地住民殺害：



我的船長，安奇西斯的兒子，阿波羅的神諭沒有騙你，不是神把我推下海，我緊握船舵掌握航向，突然有股力量扯斷船舵，我抓著斷掉的舵掉入海裡，我並不害怕，而擔心失去了舵手的船可能會沉沒。....我已游到岸邊....有幾個無知的人把我當成戰利品，使劍刺殺我，現在海浪攆走了我，隨風漂流在岸邊。(6.347-362)

反而伊尼亞斯在陰間推翻了 **Palinurus** 失足落海的說法(5.870)，責怪阿波羅關於 **Palinurus** 平安的神諭沒有實現。

**Palinurus** 認為自己係意外身亡，希望能入土為安，靈魂能有歸宿。**Palinurus** 不似伊尼亞斯有神諭托夢的體驗，在史詩設定中的確是神力迫其落海，但他不以超自然力量解釋，而是眼見為憑，然而在卷五中 **Palinurus** 確實因睡神讓他精神恍惚而墜海。**Palinurus** 為訴諸理性經驗的自然哲人，不以宗教觀點解釋事物，和盧克萊修有互通之處。

## 小結

在維吉爾的筆下，天神所在意者是命運的執行，而非凡人的意志(從個人以至眾人皆然)，在不違背天意或命運的前提下，天神可任意介入凡間事務，不在乎個人的感受。因此卷末尤彼特與尤諾和解，將特洛伊人併入拉丁族，此一片面的交換條件是天神對天后施以小惠，也無損羅馬人的帝國偉業，表面上讓特洛伊人揮別了戰敗的不堪往事，然而對伊尼亞斯和特洛伊人而言是整個族群受到了委屈，否定了特洛伊人的種種過往，這段過往在當事人心中永遠無法磨滅。「藉由

神的這一裁決，剝奪了伊尼亞斯出身的所有印記。」<sup>93</sup>



神意非人能測度，在伊尼亞斯亟欲殉國之時，維納斯下凡阻止伊尼亞斯，向他揭示是神力在幫助希臘人攻城。

是無情的眾神將特洛伊從繁華推落。雲霧遮蔽你的視線和凡俗之眼，我將一掃周圍陰霾...就連天父也給了希臘人勇氣和力量，並鼓舞眾神對抗特洛伊軍隊。(2.602-618)

此處承襲了荷馬史詩風格，維納斯揭開迷霧才顯現神力如何干預人事，神的視界有別於凡俗。維納斯揭露了戰爭的真相，欲讓伊尼亞斯知難而退，先求保命安家。諸神的行為不能以常理判斷，所有預言皆非當時的伊尼亞斯能了解。

Adler 在《維吉爾的帝國》中強調迦太基與羅馬的立國精神不同，狄多以知識立國，羅馬則虔敬事神。迦太基的宮廷詩人 Iopas 歌頌日月星辰，歌中未提及神明。哲人玄思和傳統宗教同樣面臨了此生有限的終極困境，都期望消除人之恐懼。宗教提出超自然的解釋：人的精神不滅，靈魂必有居所，此生行為必受賞罰。以神秘儀式、祈禱與獻祭表示敬畏，以求此生和來世的幸福。哲學則以語言解釋世界成因，以思考尋求宗教之外的慰藉。盧克萊修認為迷信只是轉移恐懼而未能根除恐懼，只有堅定自我的思考，而非棄絕自我的崇拜外物才能消除恐懼。此種恐懼潛藏在《伊尼亞斯紀》中。盧克萊修承續希臘的辯士思潮，以哲學反對傳統宗教。

---

<sup>93</sup> Gross,2003:152.



### 第三節 *Fortuna*：伊尼亞斯紀的命運觀

我歌頌戰爭和一個人的故事，此人受命運驅使從特洛伊海岸來到義大利  
拉維尼亞之濱。(1.1-2)

維吉爾的詩中瀰漫著命運觀，在伊尼亞斯紀中命運*fata*或*fatum*共出現 120 次，或是擬人化和指涉神祇的命運也可歸類於此。<sup>94</sup>*fatum*的動詞*fari*意指言說，可以指涉神明或先知的言語，預言指涉的並非神意，而是既有秩序。命運支配人事以及宇宙秩序，天神亦無從置喙，而是命運的執行者，所謂虔敬(*pietas*)包含了對命運女神虔誠恭敬，此為羅馬傳承自希臘的命運觀。不過Bailey在*Religion in Virgil*中將命運等同於天神尤彼特的意志。他以卷十的眾神會議為例，天神裁決：

特洛伊人或魯圖利人對我都沒有分別。....尤彼特是所有人的君主，命運會解決問題的。(10.108;10.112-113)

Bailey說道：「如果天神無法影響命運，為何去支持他屬意的人(伊尼亞斯)？這隱含了他的權力等同命運。」<sup>95</sup>他認為天神服從命運是希臘初民的觀念，因命運女神在開天闢地前即存在，位階更在天神之上，此等觀念在荷馬史詩中可見。然而本詩並未明示命運和天神的從屬關係。<sup>96</sup>不過以希臘流傳的觀念來看，尤彼特的裁決意在表現其公正立場，天神的確並非偏好伊尼亞斯，而是必須保護命定之人，天神仍受命運之神支配。然而如果依Bailey所言，命運乃天神的意志，則

---

<sup>94</sup> Bailey:204.

<sup>95</sup> *ibid*:231.

<sup>96</sup> *Ibid*:230.

尤彼特的發言即推託之詞。



MacInnes對天神與命運位階的看法和Bailey不同，他維持希臘人的命運觀，認為天神是命運的解釋者和執行者，而非命運的規劃者與安排者。<sup>97</sup>荷馬和維吉爾的天神都無法改變命運，而只能執行命運。尤彼特之母Cybele請求他保護特洛伊船隻，他回覆：

母親啊，你要將命運召喚到何處？為你的船要求什麼？凡人打造的船豈能不朽？伊尼亞斯理應安然度過危險嗎？哪位神祇有如此權柄？

(9.94-97)

### 迷宮與金枝：神與人的界線

《伊尼亞斯紀》有幾處以神廟或物品雕飾呈現寓意，其中伊尼亞斯之盾頌謗並陳，呈現羅馬的豐功偉業與閱牆內鬥。伊尼亞斯紀中的述畫(*ekphrasis*)對象為讀者，而非詩中主人翁。<sup>98</sup>伊尼亞斯在迦太基參訪尤諾神廟時，入神觀看描繪特洛伊戰爭的壁畫，維吉爾描述：

甚至在這裡，榮耀仍得到尊敬以報，不幸者賺人熱淚，凡人苦痛觸動人心，忘卻汝等恐懼，此般名聲可予以救贖。(1.461-463)

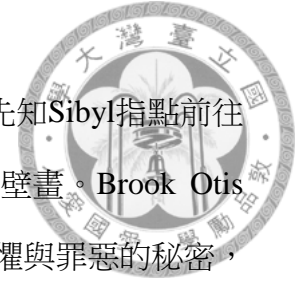
透過特洛伊世系的神話，維吉爾將羅馬帶入希臘神話的殿堂，賦與其合法的地位，征服東方成為特洛伊對希臘人的復仇。羅馬將神話裡的征服運用在現實。<sup>99</sup>但因此羅馬沒有屬於自己的神話，為了成為希臘文明的繼承人而放棄了自身的血統。

---

<sup>97</sup> MacInnes:171.

<sup>98</sup> Putnam,1998:4.

<sup>99</sup> Voegelin:144-145.



卷六起始為伊尼亞斯等人到達義大利的Cumae，前往尋找先知Sibyl指點前往陰間的入口，伊尼亞斯在阿波羅神廟前觀賞關於米諾斯迷宮的壁畫。Brook Otis認為Daedalus的迷宮是幽閉空間，象徵陰間在黑暗中隱藏了恐懼與罪惡的秘密，伊尼亞斯在阿波羅廟前看到此畫，彷彿看到自己的過往，複雜的心緒，恐懼與鄉愁霎時湧上<sup>100</sup>：

這些事蹟特洛伊人必然會持續注視，細究其旨。(6.33-34)

維吉爾以 Daedalus 迷宮為引子，如 Otis 所言，呈現伊尼亞斯與 Daedalus 的對比，神為人類擊劃文明，而命運為人類設下難解謎題，Daedalus 巧心製作之翼，卻因其子 Icarus 企圖與天比高而融化殞落，象徵人無法勝天，以此對照伊尼亞斯的虔敬自制，有勸諭羅馬人恭謹從事之意。在進入陰間前，伊尼亞斯仍心繫特洛伊悲傷的過往，伊尼亞斯自此擺脫了個人所欲的縈繞，自此順應命運的呼喚，仍心懷虔敬前往尋父。

Daedalus 父子逃離迷宮升空，描述靈魂奮力掙脫肉體牢籠，兒子 Icarus 飛升太高，翅膀融化墜地而亡，預示伊尼亞斯將進入如迷宮般的陰間，通過層層關卡，首先即是陰間入口的恐怖景象。維吉爾以畫面敘事(*ekphrasis*)表現實境與幻境的連結，此等敘畫風格在《伊尼亞斯紀》主要出現過三次，第一次在迦太基尤諾神廟呈現特洛伊傳說，其次是阿波羅神廟的 Daedalus 雕畫，以及卷八伊尼亞斯神盾中的圖飾。

伊尼亞斯為了前往陰間尋找父親，由先知口中得知必須有兩個條件：需摘下金枝，以及為族人 Misenus 安葬。Misenus 因挑戰神祇而遭到溺水身亡的懲罰。

---

<sup>100</sup> Otis, 1964:284.

金枝須由命定之人方能取下。而安葬 **Misenus** 則是顯示伊尼亞斯對死者的虔敬。**Misenus** 和 **Palinurus** 都因不事神明而以命運為由遭到犧牲，成了神祇祭品。為了補償而以兩人墳墓所在為該地之名。



那墳塚建在山腳下，那山迄今以他為名，世代保持 **Misenus** 的名字。

(6.233-235)

**Palinurus** 成為無主魂，想要求伊尼亞斯攜他渡冥河，保有轉世的機會，**Sibyl** 駁斥其不可違反命運，而以其他方式給與慰藉：

他們將為你立墓，每年到墓前獻祭，該地將永遠保留 **Palinurus** 之名。

(6.380-381)

**Palinurus** 聽了 **Sibyl** 之言，頓時釋懷轉悲為喜。(6.382-383)命運與神意以永恆之名撫平人必有一死的命運，此二人在不知情下以獻出生命的形式換得永恆之名。


此外藉由**Misenus**的祭儀，伊尼亞斯眾人正式揮別了屬於特洛伊的過去，擺脫了失敗和傷痛的陰影，為將來而重生。<sup>101</sup>金枝則象徵開啟陰間之鑰，通往未知秘境，然而生人與幽魂同樣陷入苦痛的輪迴，似乎唯有永恆之名(*aeternum per nomen*)可堪告慰。伊尼亞斯失去了舵手**Palinurus**，因為神明認為他不再需要航海等自然知識的指引，應許之地在即，伊尼亞斯下一步將投入命定之戰。<sup>102</sup>

## 伊尼亞斯紀的命運觀

---

<sup>101</sup> Segal, 1965: 639-640.

<sup>102</sup> Ibid: 654.



維吉爾的史詩情節是由天神掌握。伊尼亞斯在卷二回顧特洛伊城淪陷的經過，特洛伊人囿於宗教上的敬畏，相信假意投靠的 Sinon 說法，不顧祭司 Laocoon 的警告，迎入獻給女神 Minerva 的木馬。希臘人利用神祇欺騙的行為已然瀆神，在戰勝後付出慘痛代價，從《奧德賽》、希臘悲劇和《伊尼亞斯紀》的敘述中可知。Laocoon 是唯一識破木馬計謀者，但為救幼子旋即遭蛇吻身亡，毒蛇是否由神意放出詩中並未透露，若如此則在身亡前仍恪盡職守祭祀的虔敬者，仍逃不過神意安排，是故虔敬與否仍視天意。

木馬屠城突顯了天神不欲幫助特洛伊人，虔敬的特洛伊人因虔誠供奉神明而中計，誤信巨型木馬為獻神聖物而迎入城門，木馬中的希臘將士裡應外合，開城門引入希臘聯軍而攻陷。特洛伊失敗的原因為希臘人以神之名行騙，因欺詐和偽裝帶來勝利，卻讓正直和虔敬導致毀滅。<sup>103</sup>伊尼亞斯回憶淪陷經過，提到行事公正者竟無辜身亡：

Ripheus 也陣亡了，他是特洛伊人中最公正，最擁護正義的人，但神意是另一回事。(2.426-428)

意即神意與人世價值不同。神不依循人間正義，天神所維持的是宇宙秩序，屬於人間的正義須由凡人自行維持，而命運賦與羅馬人維持和平的使命，此為羅馬人必須擔負的責任，也因此天神必須催促伊尼亞斯完成建國使命。凡人唯有虔誠祭祀神祇，避免冒犯天威，因神意難以測度。然而在虔誠祭祀的背後也隱含人對天道的期望，期望神是正義的把關者。維吉爾此處可能參酌盧克萊修的詩篇：神與人事無涉。此點可解釋命運無常乃人的想像，行善為惡不必然受到獎懲。然而維吉爾並不贊同原子論，宇宙秩序必有準則可循，以 *pietas* 為接點，而非由原子隨意聚合。

---

<sup>103</sup> Adler:257.





既然天神有無上權威，統治天界和人間，為何放任尤諾煽動義大利戰爭？天神尤彼特未解釋命運何以如此，羅馬人為何是注定統治天下的民族，最有可能的解答為 *pietas*。以伊尼亞斯代表羅馬人的虔敬特質，敬天事人，忍辱負重奉獻家國。羅馬的創建必須歷經磨難和戰爭，天神只推動命運之輪而不涉入人間疾苦，是旁觀者也是仲裁者，天神在天庭會議面臨尤諾與維納斯兩造的爭端提出了裁決：


無論特洛伊人或魯圖利人於我皆無分別....尤彼特公正無私，一視同仁，命運自有安排。(10.108-113)

維吉爾承襲希臘悲劇的命運觀，對戰爭極為反感，詩篇中不以戰爭為榮。維吉爾多次提及命運難測，人生多苦反映了希臘的悲劇觀，即使神之後裔的建國事業仍歷經多舛。維吉爾在終卷以希臘悲劇家 Euripides 的口氣質問：

尤彼特，將會和平相處的民族，現在卻如此殘殺，難道你以此為樂？  
(12.503-504)

安奇西斯在卷六最後悲歎奧古斯都之姪 Marcellus 的早逝，Marcellus 本是奧古斯都屬意的繼位人選，維吉爾安排此情節暗示即使帝王世胄也難逃命運安排。榮耀與悲傷都是羅馬經歷過的部分，以此等傷懷為史詩前半部的結尾，與帝國的進取精神不甚協調。

伊尼亞斯在灰心之餘，在神廟前發現了Helen。此女是讓希臘聯軍發動戰爭的緣由。伊尼亞斯見到Helen再次動怒，欲除之而後快，此時維納斯出面勸阻，提醒兒子是天神鼓動眾神毀滅了特洛伊，諭令伊尼亞斯應先帶領家人逃亡。



(2.594-620)姑且不論維納斯展現眾神推毀特洛伊城的景象是否為真，諸神可控制世間任何事物，亦可扭曲任何事，是故特洛伊戰爭是眾神的戰爭，英雄與戰卒都是眾神所擺布的棋子。維納斯提醒伊尼亞斯，特洛伊的戰局非人力所能抗拒，認知此點後順天應人，保留性命與所繫之物，如同天庭眾神服膺天神統治般，以神的觀點仿效眾神。<sup>104</sup>意謂荷馬式英雄總想仿效神祇，追求不朽功名，但人的悲劇性在於神人之間存有無法逾越的鴻溝，生命(mortal)與不朽(immortal)注定殊途。唯有藉由模仿才能稍加趨近，是故英雄總追求不朽聲名，人類生命的有限，使人以追求不朽為職志，陷入痛苦的循環。唯有當靈魂不朽為真，以及軀體腐朽後將依據其在世行為行公正賞罰時，才能證明虔敬是面對命運時真正英勇的態度。<sup>105</sup>然而伊尼亞斯為女神之子和命定之人，才能藉女神之力暫時進入神的視界，得以親自觀看神力施為，凡人除了祈求神諭，由祭司口中得知神意以外別無他法。

### 面對命運的定位

命運是支配世間的律則，非關權力與目的，僅為不可知之事。無論神祇與凡人皆無從測度，亦無法改變。<sup>106</sup>在充滿矛盾衝突的人世中，詩人和哲人有鑑於此，致力追尋和發現某種和諧與可依歸的原則。但人際間的矛盾似乎難以歸納讓人遵循的原則，<sup>107</sup>維吉爾承襲如此的命運觀：即陰鬱悲觀、使人畏懼且不對人類具有道德啟發與提升的意涵。因此他亟欲讓羅馬人擺脫此令人無所適從的規律，詮釋命運的道德意涵，使其良善具有目的，以取代令人驚懼的不公義。人的心靈有如潮汐般可進退，遇到強力則退，<sup>108</sup>面臨苦痛和抉擇時希望藉由道德作為，偶然得到神明眷顧。<sup>109</sup>

---

<sup>104</sup> Adler:275.

<sup>105</sup> Adler:291.

<sup>106</sup> Tracy,1964:190.

<sup>107</sup> Matthaiei,1917:11.

<sup>108</sup> Ibid:13.

<sup>109</sup> Ibid:14.

除了天神尤彼特，其他諸神如尤諾和維納斯對命運一無所知，意即伊尼亞斯與羅馬的命運早已決定，天神宣稱是扮演命運代言人和調解者，並未自稱決定命運，依天機行事，連母親 Cybele 求情也枉然(10.94-97)。天神尤彼特說：



禍福皆由人招致，尤彼特是所有人公正無私之君主，讓命運之神行其道好了。(10.111-113)

在前半部伊尼亞斯出於虔敬的無奈，經常擱置神諭的使命，在迦太基作客讓飄泊多年的眾人休養生息，和狄多女王互動良好，沉湎於凡俗的生活。然而神意催促其上路，伊尼亞斯只好率族人離去。自特洛伊城破後，伊尼亞斯失去父親和妻子，突然身肩復國重任，身心俱感壓力，因而在陰間目睹亡靈期盼重生時納悶問道：為何這些亡靈如此熱烈盼望回到人間呢？言下之意是人生苦多，何以要受輪迴之苦返回人間。雖然安奇西斯似乎沒有正面回答此問，而闡發了希臘時代的宇宙論和靈魂輪迴說，而將目光轉移到羅馬歷代英雄上。維吉爾的命運注入道德是非元素，指出過去與現在無時無刻都在實現羅馬人的道德，人一如往常在命運面前瓦解。<sup>110</sup>伊尼亞斯透過維納斯授與的武器而邁向神格化，他明白天神的召喚，祭拜Hercules和家神後準備作戰，由虔敬帶來的使命感就是對無常命運的回應。

狄多在臨終前自述墓誌銘，其悲劇在於行事正直卻因神意介入而發狂不能自己，選擇自焚結束生命：

吾一生始終遵從命運指引，現在一個自豪的靈魂將入地府。我建造了座偉大的城市，圍起高聳城牆，懲罰我的兄弟為先夫報仇，何其幸福。  
(4.653-657)

---

<sup>110</sup> Rand,1908:55.

凡人嚮往崇高和不朽，但又意識到自身生命的有限和渺小，無法得到終極欲求，此矛盾心境困擾人心，而英雄勇於突破此悲劇性衝突，敢於衝撞且燃燒自己，即使徒勞無功，但證成自己為悲劇英雄，在人間留下了軌跡。因為生命有限才讓人奮起追求名聲等不朽事物，從焦慮和恐懼中解放。



然而人雖追求不朽聲名，真正得到永生卻未必是福，在《伊尼亞斯紀》中的憤怒者，無論是尤諾或狄多等眾人，反映了對天庭統治者尤彼特的反抗，一種徒勞無功的反抗。圖努斯之姊 **Juturna** 痛恨天神賜予其不死之身，因為不朽者將會經歷永久之痛：

他為何讓我長生不老？為何不讓我有一個死期？否則我現在就可以結束我這可怕的痛苦，陪伴我可憐的兄弟到陰曹地府去了。這就是我的長生不死嗎？弟弟，沒有你，我的生活還有何樂趣？但願地上裂開一個深溝，把我這個神送到地底和鬼魂為伍吧。(12.880-882)

即使有不朽之身，憤怒、悲傷等負面情緒亦將無絕期，奧林帕斯眾神只是長生不老的巨人，其餘和常人無異。不朽者所面臨的任何事物都是恆久存在，是故尤諾的憤怒讓他難忍煎熬，始終盯著特洛伊人不放，而對命運低頭的無奈加深了其憤恨難解，最終在卷末才在天神的調停下和解，義大利人建廟祭祀恢復天后的自尊。凡人所追求者是難以企及和自身缺乏的事物，諸如不朽。然而對 **Juturna** 而言，長生不老在至親逝去後失去了意義，而天神為補償罪行才使他獲得如神般的待遇。諷刺的是這等待遇非 **Juturna** 自願。

伊尼亞斯為了尋找命定的家園而飄流，為了族人安身立命而作戰，但非為成就自己，皆是為了整體族人的計畫奮鬥。而伊尼亞斯所到之處皆受人敬重，已經無須追求在人間的事功。維吉爾塑造的是一個邦國領袖當如何作為。伊尼亞斯是

天意執行者，並非獨立靈魂，在天命之下，人類文明與宇宙運行自有計畫，在陰間經歷後，伊尼亞斯明瞭了自我的定位：一切事物受神意支配，羅馬的任務就是帶領人們回到曾經有過的「黃金時代」。



伊尼亞斯的陰間之旅是個人內心的深沉探索，直接面臨生命處境，儘管天神名義上統轄冥界，但奧林帕斯在此處無從施力。伊尼亞斯跨越生死界，在洞察內心與體悟索身負的責任後回到了歷史洪流<sup>111</sup>，著手開啟未來羅馬的偉大事業與秩序(*maius opus ordo*)。

---

<sup>111</sup> Gordon Williams, 1983:61.

## 第三章 帝國和平：伊尼亞斯紀作為政治綱領(一)



《伊尼亞斯紀》的政治意涵已由歷代詮釋者指出，首先是歌頌奧古斯都治下的和平，以及樹立羅馬理想人格的典範，以 *pietas*(虔敬)凝聚社群。維吉爾並非哲人，然在《牧歌》中流露出對和平的嚮往，在《農事詩》中孺慕傳統的田園勞動，而在《伊尼亞斯紀》中集畢生大成，總結羅馬人的歷史成就，期許為萬世開太平。本文以為《伊尼亞斯紀》隱含了維吉爾擘畫的政治綱領，其中首要者為羅馬治下的帝國和平(*Pax Romana*)，藉由君父之口(天神與伊尼亞斯之父)道出羅馬人身為統治者的使命。《伊尼亞斯紀》有別於荷馬的《伊里亞德》，維吉爾所吟唱的戰爭是為了和平而非追求戰功，羅馬之所以能從眾多城邦中成長為大規模帝國，是由於羅馬的尚武精神和意志力所累積。

### 第一節 羅馬民族之形塑與天命

《伊尼亞斯紀》是為吟詠羅馬人而作的帝國史詩，結合了神話和歷史，英雄以及民族。維吉爾追溯或塑造先祖功業，一脈相承至奧古斯都，強調羅馬民族的源遠流長，使羅馬人引以自豪，藉由高位階的天神口中肯定羅馬之天命。在城邦時代，羅馬君主是宗教、政治和軍事合一的領袖。維吉爾將伊尼亞斯塑造成如此的領袖。



## 羅馬的政治長才

羅馬人具有統御能力，然文藝遠較希臘遜色，對雅典使者趨之若鶩，處處模仿希臘。維吉爾對此了然於胸，圖宣揚羅馬之長處，以安奇西斯道出對羅馬人的期許與自豪：

這裡還有其他人，我相信有的會鑄造出活靈活現的銅像，用大理石雕出栩栩如生的頭像，在法庭上滔滔不絕，能用儀器測定天體運行和星宿升起的時辰。可是羅馬人，你要記住，當用你的專長，用權威治理萬國，用法律確立和平，以仁慈對待臣服者，用武力馴服傲慢者。(6.847-853)

此處所指的就是執文明牛耳的希臘人，相較起來，羅馬人有如好鬥的武夫。然羅馬人自有長處，即以法律與軍事統御萬邦，此政治成就非希臘人能及。因此維吉爾透過安奇西斯期許羅馬人，以武力權威綏靖天下，操戈止戰，以公正無私之法律來維繫和平。

維吉爾明白羅馬人吸收了希臘文化，或者說長期在希臘文化的陰影下，雖然在軍事上征服了希臘，然而在強勢的希臘文明面前，羅馬人顯得自卑。因此維吉爾另闢蹊徑，承認羅馬人的文明成就確實不如希臘人，但政治上的成就早已凌駕，以德行、武力和法律確立和平秩序就是羅馬最大的功績。

## 羅馬的天命：教化與融合其他文明

維吉爾以希臘神話和荷馬史詩為題材，意在將地中海世界文明納入羅馬範疇，使羅馬為集大成者。李維(Titus Livius)在《建城以來》(*Ab Urbe Condita Libri*)中記載：

據傳 Latinus 戰敗與伊尼亞斯談和，而後聯姻締盟，另有說法稱他們展開戰鬥陣勢，但發出命令前，Latinus 走到戰陣前喚外來者的首領談判。....後來首領們締結盟約。....Latinus 將女許配伊尼亞斯，此事堅定特洛伊人的期望，終於有居所可結束飄泊。(Ab Urbe Condita



**Libri:1.1.5-9)**

伊尼亞斯建國的傳說比 Romulus 建城尚早了數百年，於是在維吉爾筆下的伊尼亞斯並非創建羅馬城，而是開國先驅。直到西元前三世紀，當羅馬擴張到希臘地區時始有羅馬為特洛伊人後裔的說法，用意在於使兩方關係連結，使羅馬繼承東方的希臘文明，此為羅馬歷代政治菁英的操作。

《伊尼亞斯紀》中的特洛伊人戰勝拉丁人，象徵特洛伊文明前往義大利教化拉丁人。從卷七伊尼亞斯初登陸的印象起始，此時呈現的義大利帶有蠻荒意象，有獅子、野豬和熊的怒號，係由Circe女神所施的法術，將人變成野獸。(7.10-20)此後復仇女神Allecto鼓動拉丁人對抗外來者。特洛伊人以文明之姿，打破義大利的閒適安逸，係因命運的安排，以及尤諾的干擾讓義大利陷入戰火。<sup>112</sup>

拉丁王Latinus膝下無子，僅有一女Lavinia，追求者眾。與拉丁王聯姻除了光耀門楣外，也將繼承拉丁王盟主之位。此是拉丁王尋求繼承者的政治聯姻，其中Rutulia國王圖努斯(Turnus)為其中佼佼者，亦為拉丁王后Amata屬意的乘龍快婿。維吉爾曾將圖努斯比喻為迦太基的獅子(12.4-9)，而迦太基正是羅馬大敵。<sup>113</sup>

然而 Latinus 得到亡父指示，王位必須由異族人繼承：

吾兒，勿將汝女許配給拉丁人，或眼下可成的婚姻，一群異族人將來臨，

<sup>112</sup> Bacon,1986:331.

<sup>113</sup> Galinsky,1968:175.



和我們通婚並將吾等聲名昂揚天際，他們的後代將看見凡太陽照拂之處  
直到大海都在他們足下。(7.96-101)



此時伊尼亞斯的出現應驗了預言，成為指定的王位繼承人選，伊尼亞斯的到來引發了與圖努斯的王位爭奪戰。

伊尼亞斯受到拉丁王的禮遇，在李維的記述下，**Latinus**當時「在家神面前訂立公共盟約又補充家庭盟約，將女兒許配伊尼亞斯，此事無疑堅定了特洛伊人的期望，終於可以在穩定處結束漂泊。」<sup>114</sup>為了爭取原住民的認同，伊尼亞斯不僅讓所有人都在相同法律下，以相同名義，皆稱兩族為拉丁人。(1.2.4)李維此說與維吉爾持相同意見。

伊尼亞斯尋找家園所面臨的障礙源自神怒，即天后尤諾與其屬意民族與特洛伊人的對立，此怒源自希臘神話中最美女神的裁決，眾女神選定特洛伊王子**Paris**為裁判，**Paris**選擇維納斯為最美女神使天后記恨。**Paris**得到維納斯賞賜美人**Helen**，但**Helen**已為希臘斯巴達國王**Menelaus**之妻，**Paris**奪妻之舉導致希臘人傾全力討伐特洛伊，此戰為荷馬史詩所吟唱的主題，而繼續由維吉爾發展成《伊尼亞斯紀》。尤諾欲阻止伊尼亞斯在義大利復國，煽動義大利人抵抗，但在天神調停下反而讓雙方結合成新的民族，即後來的羅馬人。全詩藉由義大利與特洛伊人確立一個新的結合，在更偉大事業和秩序上(*maius rerum ordo*, greater order of things)克服尤諾與特洛伊諸神和解的障礙。<sup>115</sup>但尤諾同意和解並非真心，而是臣服位階更高者—命運與天神尤彼特的權威下，尤彼特藉由消弭特洛伊之名以平息尤諾之怒，實質上卻是特洛伊人入主義大利成為新的民族。**Latinus**之父**Faunus**顯靈預言道：「藉由鮮血讓吾族聲名遠播直達繁星(*qui sanguine nostrum nomen in astra ferant*)。」(7.98-99)。*sanguine*有血(blood)、家庭(family)和種族(race)之意，

<sup>114</sup> *Ab Urbe Condita Libri*:1.1.9-10.

<sup>115</sup> Adler:30.

意即預告流血的戰爭使兩族聯姻形成家庭，創造新的民族。<sup>116</sup>



特洛伊人在異鄉迦太基、義大利皆出現了整合問題，尤諾和維納斯兩位女神為了各自目的希望特洛伊人落腳迦太基，但由於天意安排而離開，只有女王殉身，並未發生衝突。在義大利則是戰爭後的和解。即使是特洛伊人建立的殖民地西西里，伊尼亞斯等人仍無法長居。在維吉爾的編排下，伊尼亞斯必須在義大利建國。

荷馬史詩中受眾神護持的希臘人是勝利者，特洛伊人是戰敗者，在維吉爾的《伊尼亞斯紀》中，戰敗的特洛伊人在歷經艱辛的旅程後，流亡到義大利，歷經數個世代轉為羅馬人的祖先，後來統一了地中海世界，也統治了希臘文明世界，除了有復仇的意義外，也有文化傳承的意涵。因拉丁文明幾乎全盤吸收了希臘文明。對維吉爾而言，羅馬人長於征戰，兼容並蓄，能化敵為友，吸收希臘文明更能彰顯羅馬的泱泱風範。

### 夷夏之辨：特洛伊(羅馬)與異邦迦太基

卷四的狄多女王與伊尼亞斯的關係，如同安東尼與埃及女王Cleopatra，屋大維與安東尼在Actium之戰決定了羅馬政局，亦象徵了東西文化的對抗。<sup>117</sup>維吉爾或許以此發想卷四藍圖。伊尼亞斯和狄多皆為一國之君，狄多雖願意和伊尼亞斯共治迦太基，但伊尼亞斯所代表的羅馬先祖無法讓出君父權力，此即天命迫使伊尼亞斯離開迦太基的緣由，因羅馬人向來只有征服萬邦，而非屈居一隅邦國遭異族同化。<sup>118</sup>對奧古斯都而言，安東尼與Cleopatra危及羅馬的父權秩序。因此維吉爾以伊尼亞斯為奧古斯都的部分投射，未讓異邦之女影響家國。

<sup>116</sup> Putnam, 1995:103.

<sup>117</sup> Watkins, 1995:9.

<sup>118</sup> Gilligan and Richards, 2009.



史詩中的迦太基曾為特洛伊盟友，兩方領袖有可能結成秦晉之好，然歷史發展並非如此，迦太基成為羅馬大敵，兩國的布匿戰爭纏鬥百年之久。維吉爾巧妙地將兩方敵對的緣由歸因命運安排，他歸咎於迦太基女王狄多反應過激所致，並非伊尼亞斯與後代羅馬人不義。羅馬人視迦太基為地中海世界的化外之地，殘酷而貪婪。不過維吉爾仍對迦太基有正面描述，避免讀者陷入對迦太基的成見。<sup>119</sup>

迦太基是全詩首要場景，亦是伊尼亞斯回顧飄流歷程之處，而伊尼亞斯等人的苦痛過往在此地得到紓解。此刻為不同文明的交流，特洛伊代表曾經輝煌文明古國，迦太基則是擅長通商，尚在發展的新興國度。儘管特洛伊人是戰敗方，從狄多神廟的特洛伊壁畫中可知迦太基相當崇敬特洛伊人。迦太基女王狄多是《伊尼亞斯紀》中最鮮明的人物，在古羅馬的父權社會中，女性統治者絕無僅有。狄多勤於政事，甫出場時以月神狄安娜形容其美貌，此外在治理政事時更表現出氣宇軒昂的儀態：

狄多女王美貌群倫，由一群青年隨扈服侍，有如狄安娜女神般....成千的仙女伴隨。....狄多亦如是，在眾人簇擁下愉快的監督未來王國的建設。....他坐在寶座上，武裝侍衛圍繞著，為人民頒布法律，將工作公平合理的分配眾人或抽籤決定。(1.496-508)

卷一中特洛伊船隊飄泊多年，在陌生地登陸，使者 Ilioneus 等前往覲見狄多，以神的正義隱約譴責迦太基對來客不友善。

此處是何人所居？何種野蠻地方有如此風俗，禁止我們進入作客，汝等攻擊我們不讓我們立足，假如你們罔顧他人引起干戈，至少謹記尚有明辨是非的神。(1.539-543)

---

<sup>119</sup> Starks:259-261.

此時的狄多面臨使者指責，以開國之君身分表明自身利害，以理性陳述立場而未訴諸神意：



敝國初建，創業維艱，使我必須嚴加戒備保護疆土。(1.562-564)

狄多勵精圖治，接見特洛伊使者時展現人君風範，應對進退有據。然而隨著伊尼亞斯到來，在天后尤諾和維納斯的擺布下，中了愛神之箭後改變心性終至自焚，棄國家與子民不顧。是本詩中最著名的無辜受難者。

此時的狄多甚至基於尊崇特洛伊人的光榮事蹟，向伊尼亞斯問道：

不知汝等是否願意與我平等居住此地？(1.572)

面臨狄多的接納，伊尼亞斯等人原可就此落腳安頓，但為何特洛伊人始終未能在迦太基復國？表面上因為命運應許之地並非在此，而立國精神的分歧才是兩者無法結合之因，Adler析言狄多面臨國家變革，從未請示保護神尤諾，而讓天后痛恨的特洛伊人加入，狄多對神祇的忠誠度與伊尼亞斯以及義大利諸國不同，任憑一己的意念行事，非凡事謹照神意而行。「狄多認為住民身分非基於共同信仰....城邦的建立不需要神的支持。」<sup>120</sup>狄多所思量者或許是迦太基強敵環伺，若能收編名震天下的特洛伊軍隊將迅速提升國力，防止強鄰輕舉妄動。狄多對胞妹Anna傾訴內心對伊尼亞斯的情衷，同時對亡夫深懷愧疚，Anna曉以現實利害，迦太基有強鄰環伺，需要助力鞏固國本：

我以為是天神和尤諾允許讓特洛伊人的船隊乘風來到此處，如果姐姐能和他們締結良緣，我們的城池會有多遠大的前程啊？有特洛伊軍隊從旁

---

<sup>120</sup> Adler:32.

協助，布匿人<sup>121</sup>將何等顯赫啊！(4.45-49)



狄多知曉天后對迦太基的眷顧故而立廟祭祀，但不明瞭尤諾對特洛伊的敵意才繪上戰爭圖飾，此舉可以有二種解釋，其一是尤諾明白狄多對特洛伊戰爭的內幕不知情，因特洛伊戰敗且狄多已立廟祭祀而不以為忤。此外尤諾除了獲得祭祀外並無對狄多施恩諭示，狄多的崇拜徒具形式，並無真正得到天后福佑。儘管卷一提到迦太基是：

據說在所有國度中最受尤諾青睞。他將武器和戰車放在此處，有意讓其治理萬邦，假設命運許可的話。(1.15-18)

或許是尤諾鍾愛迦太基，仍舊庇佑其國祚長達千百年。但並未降恩狄多本人，因其不夠虔敬之故。狄多唯一獻祭的時刻是迎接伊尼亞斯等人進入宮殿，但未親自主祭，而在款待特洛伊人的宴席上，狄多舉杯道：

尤彼特，據說是您立下待客之法，祈求您使今天成為腓尼基人和特洛伊流亡者的歡樂日，以資後代子孫紀念。願帶給人間歡愉的酒神和慷慨的尤諾與我們同在。....語畢，狄多將酒倒在桌上以為獻祭。(1.731-736)

Adler認為狄多的言行不受神祇約束，他祈求天神是順應習俗而非表示虔敬。<sup>122</sup>並引用羅馬語法學家Macrobius在*Saturnalia*的看法，Macrobius指出狄多的奠酒儀式沒有宗教性而是一時興起，宴會廳非祭儀神殿，故此舉無神聖意涵。<sup>123</sup>而最終以宮廷詩人Iopas對自然現象與人類起源的吟唱結束此卷。Iopas所吟唱的內容直指盧克萊修的《物性論》。狄多在款待特洛伊人的宴席上所行祭酒儀式並

<sup>121</sup> 羅馬人對迦太基人的稱呼為布匿人(Punicus)。

<sup>122</sup> Adler:38.

<sup>123</sup> Ibid:39-40.Macrobius,*Saturnalia* III.xi.4-7.

非宗教祈禱，而是請神明見證兩國人民的同歡時刻。雖然狄多女王並非無神論者，且迦太基為天后尤諾興建神廟，但未如伊尼亞斯般在面臨緊要關頭時必俯首祈禱。虔敬的伊尼亞斯見到尤諾廟充滿特洛伊戰爭場景，心情平靜並受到鼓舞，但面對屢次折磨特洛伊人的尤諾則未有任何敵意，反而在緬懷過往榮辱後得到慰藉。

伊尼亞斯在作出重大宣示時總以神的名義呼求，以虔敬(*pietas*)念茲在茲。但狄多邀請特洛伊人加入時則以領袖名義提出，未事先請示神明。在伊尼亞斯面見狄多前，維納斯先向其透露狄多身世：狄多先夫為腓尼基首富，遭兄長泰爾君主謀財害命，亡夫顯靈促狄多攜帶財產逃亡，狄多知悉內情後，聚集了反對泰爾暴政群眾逃到迦太基建城。(1.335-368)狄多所屬的腓尼基是東方文明，擅長貿易但不屬於希臘文明圈。對希臘人而言，非我族類則為蠻夷(*barbarians*)，迦太基且為羅馬長期大敵，歷經百年以上的兵燹才取勝。維吉爾認知此點，迦太基除了代表東方異族，也是不屬於傳統宗教的範圍，儘管狄多建廟奉祀尤諾，但並未祈求或仰賴神意的指引。

在伊尼亞斯現身後，狄多對伊尼亞斯說：

厄運同樣折磨過我，使我遭遇諸多苦難，許久才從此處得到平靜，我自己的不幸讓我幫助其他落難人。(1.628-630)

狄多之父曾幫助過特洛伊先祖 *Teucer* 建國，他以此事表示自己也將同樣幫助淪落異鄉者，力邀伊尼亞斯等人加入迦太基。迦太基以通商聞名，草創時期缺乏武力，特洛伊人加入必有助於對抗週遭強鄰。但伊尼亞斯隨即婉拒：

女王陛下，只有您對特洛伊難以言喻的苦難感到憐憫，現在還要接納我們為夥伴，我們只是希臘人的漏網之魚，熬過海上陸地遭遇到的不幸，

無力報答恩情於萬一....如果天神眷顧正直的好人，如果世界上還有正義，那麼天神和您的正義感將回報於汝。(1.600-605)



伊尼亞斯婉拒狄多善意係因命運驅使，他亦可讓族人在此定居，一同建設新城回報女王善意，也可安頓族人生計，免受風霜飄泊之苦。然而虔敬的伊尼亞斯無法承諾，所考量者或因必須遵照命運的指示，前往西方建國，或因雙方文化的差異，使特洛伊家神無法安頓在此。

狄多女王和伊尼亞斯相戀，卻因命運擺布而分離，狄多對伊尼亞斯的離開無法諒解並發出詛咒，維吉爾以此為羅馬與迦太基長達百年的戰爭緣由。亦即此戰為羅馬天命的一部份，非關爭雄與侵略。狄多詛咒伊尼亞斯：

希望能從我的枯骨裡生出一個復仇者，只等有了力量，就以烈火寶劍迫害從特洛伊來定居的人，我祈求他們在岸上對抗、在海上對抗、用武器對抗，讓他們世代不停的戰鬥下去。(4.625-9)

## 宗教與知識立國的衝突

在狄多的宴席上，宮廷詩人 **Iopas** 吟唱內容為宇宙與人類萬物的起源，代表迦太基求知的立國精神。從狄多的言行舉止顯示迦太基不受傳統文明約束。狄多不受傳統宗教與種族約束，熱情款待特洛伊異族人入籍，在史詩的設定中，狄多建立迦太基有天后尤諾的保護，然狄多純粹以自身判斷行動，未作任何請示，也無視尤諾對特洛伊人的反感。

對維吉爾而言，**Iopas** 之歌僅觀察到自然現象，難以參透真理，諸如 **Aeolus** 放出狂風，與天神發出的雷霆，而逕自以現象解釋成因。這代表迦太基並非以虔

敬立國，而是人本國度，相信自身知識可窮盡世間萬物，如 Adler 將迦太基與羅馬以哲學和宗教對比，迦太基是崇尚科學和知識的新興國度，特洛伊/羅馬則是古老的政教文明，敬天事人。對維吉爾而言，人類生命與見識有限，如自認可擺脫神祇則為僭越之舉，暗示迦太基終將因此亡國。



從伊尼亞斯與狄多的言行與對談，可知羅馬和迦太基的分別在於：迦太基未能控制憤怒激情而遠離神佑，羅馬則以武力、虔敬和法律為眾神維持天下萬邦的秩序。Adler 析言：

伊尼亞斯將特洛伊家神帶到義大利，將分歧的特洛伊人和義大利人統合為羅馬社會，當「黃金時代」再度來臨時，羅馬人的眾神和虔敬注入整個世界，進而在羅馬帝國永恆和穩定的統治下實現天下一家，成為無邊際的帝國。<sup>124</sup>

### 以預言與意象表揚成就

羅馬從葭爾小邦逐步擴張，打敗迦太基後成為地中海世界的霸主，維吉爾受命創作史詩，細數羅馬筆路藍縷的過程，其中打敗希臘人是確立帝國霸業的重要里程碑，身為特洛伊人的後裔，必將洗去木馬屠城之辱。在卷六的陰間遊歷中，安奇西斯向伊尼亞斯預言羅馬歷代名人的豐功偉業，其中有打敗希臘人的兩位大將 Mummius 和 Paullus：

那是 Mummius，他將打敗柯林斯，殺戮希臘人，以勝利者之姿驅車到 Capitol 神廟前。還有 Paullus 將剷平阿果斯和阿卡曼儂的邁錫尼城，並除掉阿喀流斯的後代，為特洛伊先人和遭褻瀆的 Minerva 神廟報仇雪

---

<sup>124</sup> Adler:198.



恨。(6.836-840)



在卷八伊尼亞斯從母親維納斯女神手上接下神盾，盾牌中央鐫刻當代統治者奧古斯都的功績，維吉爾大篇幅敘述 Actium 戰役中奧古斯都的勝利

奧古斯都凱撒坐在明亮的阿波羅神殿裡，檢視各國的貢品，懸掛在堂皇的柱上，投降者魚貫而入，其服飾、武器和語言各自不同。(8.720-724)

卷六歌頌的羅馬英雄皆有弭平內亂或戰勝外患之功，其中最後出現的 Marcellus 兩者兼備，同時擊敗羅馬兩大強敵迦太基與高盧：

Marcellus 平定羅馬動亂，恢復羅馬的國力，率騎兵擊敗迦太基人和重啟戰端的高盧人，三次將擄獲的武器獻給 Quirinus 神。(6.855-859)

羅馬人所長在統治和軍事作戰能力，因而安奇西斯向伊尼亞斯展示羅馬未來的英雄，幾乎是因軍事成就而留名。<sup>125</sup>安奇西斯所言「以武力馴服傲慢者」意即以戰止戰，以武止戈，唯有戰爭才能遏止連續的紛爭，以武力維護秩序是維持帝國必要條件。亦即武力是維持統治的後盾或根本，失去武力和軍隊的政權無力維持統治，自古皆然，然而武力不足以維持和平，承平時需要需要法規節度方能長治久安。

因此維吉爾對奧古斯都的期許甚深，在他筆下的奧古斯都是綏靖者，非如凱撒等引發內戰者。

來日你會心平氣和的歡迎這位Julius<sup>126</sup>到天上來，滿載東方寶物，人們亦將聆聽他祈禱，那時我們這動亂的世代將化干戈為玉帛。(1.287-291)

<sup>125</sup> Putnam, 1995:73.

<sup>126</sup> 即奧古斯都，屋大維改名為 Julius，期望和義父凱撒(Julius Caesar)同名。



## 第二節 羅馬和平(*Pax Romana*)

羅馬人的終身課題是為國奉獻以及為宗教獻身<sup>127</sup>。以虔敬(*pietas*)—即為家國奉獻的熱望來抑制擴張自我的私欲。讚揚奧古斯都乃期許羅馬治下的和平(*pax Romana*)，而非僅是奉承屋大維家族。他深知羅馬文明的不足，先稱頌希臘文明，話鋒一轉突顯羅馬長處在於安定天下的統治制度，藉由建國傳說來證成羅馬平定四方乃天命依歸，並將永續國祚。

維吉爾藉安奇西斯的身分指出羅馬人擅長統治，賦有承擔眾人命運之責，意謂羅馬人無暇從事藝術和玄思，全心奉獻在公眾事務上。在文化上羅馬人無法與希臘人抗衡，而以治國平天下可與希臘人分庭抗禮。羅馬人眾志成城，經歷數百年先人的胼手胝足，而非僅由一開國者創建。希臘人為了自身榮耀奮戰，羅馬人則自詡身負綏靖天下的使命。

### 拉丁戰爭的意涵：對抗後的融合

羅馬擊敗迦太基後，在共和後期成了橫跨歐亞的大帝國，然而長達百年的內戰，到前後期三巨頭(*triumvir*)的內鬥<sup>128</sup>，戰敗的龐培與安東尼都據守東方，對

---

<sup>127</sup> Slaughter, 1917:

<sup>128</sup> 三巨頭是共和末期不同世代三位軍事領袖的結盟，以穩定政局並形成均勢，而後成為二位強者的對抗。前三頭為 Crassus, Pompeius(龐培), Caesar(凱撒)。後三頭為 Antonius(安東尼), Octavius(屋大維), Lepidus 前後期的三巨頭均演變成雙雄對決。凱撒與龐培對抗，屋大維與安東尼爭雄。

羅馬而言，希臘與波斯都屬東方文明，屋大維深知必須招撫內戰後東方的殘餘勢力，維吉爾則以特洛伊在義大利建國，巧妙融合東西方為一家。特洛伊與拉丁人聯姻代表東方與西方的和解以至結合。伊尼亞斯一行人在義大利登陸後，首先遣使表明聯姻意願，並以特洛伊遠祖來自義大利的傳說為結盟依據，伊尼亞斯並獻出父親祭祀用金杯和國王權杖表示交付政教權力。拉丁王Latinus心中所思者並非流亡者的權力象徵，而是神諭和國家的未來，他透露神諭：

新來的種族和我族結合，將使我們昂揚天際。(7.270-272)

在史詩中的義大利歷經長時間未發生戰事，在伊尼亞斯進入義大利後，卻引起爭端，在卷七對義大利的背景描述中皆為和平狀態：

Latinus 王年事漸長，和平統治此地城邦田野多年。(7.45-46)

後來圖努斯發動戰爭，維吉爾寫道：

義大利從前原是寧靜之地，此時卻怒不可遏。(7.623-624)

Latinus 眼中的義大利人是自發依循習俗行事，同盟各邦無須法律，自發性的和平共處。然而在特洛伊人到來後，在神意干預下開啟爭端。在史詩設定下，拉丁人如從事戰爭，需打開戰爭之門：

西方世界 Latium 從前有一神聖慣例，後來阿爾巴的城池繼續遵守，今天稱雄的羅馬也依循此慣例。....有兩扇戰爭之門....當諸位元老決定要打仗，無可挽回時，執政官身著顯眼禮服，配戴象徵加比古城的帶子，親自移開吱吱作響的門門，他當眾宣戰，其餘戰士助威吶喊，號角隆隆回應人聲。(7.601-615)

圖努斯發起戰爭係因 **Latinus** 欲招外邦人伊尼亞斯為婿，除了使圖努斯與拉丁王聯姻的期待落空，也影響自身在拉丁同盟的威望，而以對抗入侵者為號召開戰。



神意指示 **Latinus** 不得傳子，命中只有一女。....全拉丁姆和義大利追求者眾，其中最出眾者是圖努斯，他的希望最大，因為其祖上聲名顯赫，而王后也屬意他。亟欲看見其與女兒締結良緣。但天意不悅，對此諸多阻撓。(7.50-58)

圖努斯本來是 **Latinus** 可能的接班人選，是拉丁王后 **Amata** 屬意之人，**Amata** 亟欲撮合此事。但 **Latinus** 未告知圖努斯有關公主婚配的神諭，意即拉丁盟主必須由外地人繼承，表示他並未屬意圖努斯，然而 **Latinus** 忌憚圖努斯的實力，避免他因此發動攻擊。

**Latinus** 面臨圖努斯執意挑起戰爭，身為盟主卻無力阻擋，竟選擇閉門不問政事：

「至於我到了該休息的時候了，只欠享清福入土而已。」他不再發言，自囚在宮殿內，不再過問政事。(7.598-601)

因伊尼亞斯之子 **Ascanius** 獵鹿而引發雙方衝突時，拉丁人並未投入軍隊，也沒有精良兵器，顯示此地承平已久，只有農具可作武器。意謂拉丁聯盟諸邦國長期承平，居民以耕獵維生，長久不習戰事。

他們將犁頭鐮刀鎔鑄成武器，把父祖輩的劍投入火爐重新煉造。....重新執起寶劍，召集族人從軍，他的子民久居安逸，不習兵刃行軍。(7.635-636,7.692-694)

另外台伯河神提示伊尼亞斯前往鄰近的阿卡迪亞尋求結盟，係因阿卡迪亞與拉丁人不睦，為希臘人所建的城邦。伊尼亞斯前往阿卡迪亞尋求結盟時，對國王 Evander 剴切陳述：



迫害你們的Daunus人<sup>129</sup>也在以無情戰爭威脅我們，他們相信如趕走我們，則全義大利都在其控制下。(8.146-149)

伊尼亞斯所言雖係外交辭令，卻反映了義大利的統治權將由伊尼亞斯與圖努斯兩人爭霸，其餘各邦風行草偃，無力抗衡。

義大利諸國沒有常備軍可能是因為內部並無戰事，即使與鄰國不和，並未輕易宣戰，因此拉丁地區處在長期表面的和平，實則與鄰邦保持敵對狀態。根據阿卡迪亞王 Evander 對伊尼亞斯所言，伊特拉斯坎人遭暴君 Mezentius 壓迫，人民揭竿而起推翻暴君，Mezentius 逃至 Rutulia 後由國王圖努斯庇護。伊特拉斯坎人要求交出 Mezentius，否則不惜兵戎相見。Evander 對伊尼亞斯說：

然而一位年邁先知曾言：命運注定非由義大利人統治你們，所以必須選擇外邦來的領袖。....伊特拉斯坎使者曾帶皇冠權杖勸進，要求我即王位。只是我年事已高....不堪重任....可惜吾兒是混血兒。....你當為命運屬意的人。(8.501-515)

由此可知，拉丁同盟各邦大致和平，但並非沒有矛盾。圖努斯領導的 Rutulia 為拉丁同盟一員，因鄰邦恩怨收容了 Mezentius。伊尼亞斯改變了拉丁地區長期休戰的狀態。經歷數場惡戰後，伊尼亞斯戰勝圖努斯，意味著除去特洛伊與拉丁人雙方和解的絆腳石，戰後在天神與天后的和解下使雙方合併為新民族。

## 羅馬和平

<sup>129</sup> 以圖努斯父親之名代稱圖努斯與 Rutulia 人。

在卷六中安奇西斯向伊尼亞斯預言未來羅馬英雄的群像，明白指出凱撒和龐培的內戰導致動盪，呼籲後代子孫勿輕啟戰端：



他們將互相殺伐，掀起可怕的戰爭和仇恨，一個是凱撒，...新娘之夫龐培則率領東方軍隊抗衡。孩兒呀，勿啟動這般邪惡的戰爭，勿恃己強而戕害祖國根基。(6.828-833)

卷六安奇西斯闡述宇宙論與自然哲學後，對伊尼亞斯介紹未來羅馬出類拔萃的英雄，統整羅馬神話與歷史，成為一脈相傳的世系。其中Mummius和Paullus戰勝希臘人，為特洛伊先人和遭褻瀆的Minerva廟報仇。(6.840)羅馬人承襲希臘文明自不待言，維吉爾指出羅馬之長在於治天下，*pacique imponere morem*(以法律成就和平<sup>130</sup>，6.852)，亦即羅馬法規範下的和平治世，直到現在仍引人遙想並希冀複製其成就。

這涉及了政治生活是否需要絕對的權威—君主統治。羅馬社會由父權掌控，有根深蒂固的家族傳統，由不同家族組成不同層級的議事會，包含元老院和公民大會，從共和建立以來即反對如東方帝國般的專制。不同層級者皆可要求議事而訴諸法規具文。經過長年開疆拓土後加入新成員，日益強化法規範和統治機構，數百年間筆路藍縷，建立在一種共同體的理想，意即在羅馬城與羅馬法建立後藉由眾人確信下才能持續，此番體制是屬於全體羅馬人努力的成果，由全體羅馬人共享。

羅馬法是持續的契約關係，最初是原住民與新來者的條約，意即羅馬人以武力征服取得對方的議約權，將對方納入羅馬法體系內，此即《伊尼亞斯紀》中安

<sup>130</sup> R.D.Williams 譯為 to add to peace a settled way of life，先有和平然後以法律和典章制度維持之，意即先以軍事征服結束戰爭狀態，然後以典章規範維繫和平。(1964:61)

奇西斯所言，羅馬人之長處在於以法律安邦定國來成就和平。(6.852)長久以來，羅馬一向的作風是「承認威脅自身存在的敵人，特別是對交戰中的敵人必須饒恕性命，不是出於同情，而是為了擴張羅馬的版圖。」<sup>131</sup>漢娜鄂蘭認為羅馬並非追求宰制其他民族，建立後世所知的羅馬帝國，而是追求以羅馬為首的共同體。

**(Societas Romana)**<sup>132</sup>這個共同體是不斷擴張的聯盟，以法律盟約維繫。然而不設限擴張正是帝國的特徵，希臘列國的法制是以城邦本身為規範對象，城邦有其疆界，以文化和公民身為界，約束各種妨害城邦存在的潛能，這些潛能是由人際網絡啟動，會擴張到瓦解城邦的程度，故以法度(*nomos*)來維持城邦無形的界線。而羅馬則因萬民法不斷擴張，最終成就帝國大業但也吞噬了自身。

在史詩的世界中，眾神動輒興風作浪介入人事，而天神極少約束眾神。羅馬和平意謂普世帝國再無疆界，在帝王權威下更無內戰，甚至凌駕奧林帕斯眾神對人間的統治。維吉爾並未表示政治可凌駕宗教，其意是以宗教約束人心，由政治連結眾志來謀求此生福祉。羅馬帝國以無敵的軍事力量為主，來世受罰為輔，訴諸神聖法律的治理一統天下。<sup>133</sup>

在羅馬之前的時代，所謂和平是表面的、未受保護的暫時和平。<sup>134</sup>此間或有戰爭，和平難以長久。在維吉爾筆下最高的統治者尤彼特所維持乃宇宙秩序，並不直接插手人間紛爭，亦不關懷個人處境，只是個旁觀的執行者。在命運之輪前，人類顯得渺小，維吉爾似有意表示，既然天神無意護佑人間，羅馬人當挺身而出，希冀開創普世且永恆的世界觀，以羅馬的萬民法為紐帶，進而推動統合天下諸國的永久和平，一個只需服從羅馬法和神祇，轄下行省和屬地可保持舊慣的帝國秩序。

---

<sup>131</sup> Arendt,2010:217.

<sup>132</sup> Ibid:218

<sup>133</sup> Adler:166.

<sup>134</sup> ibid:186.



## 理性與秩序、個人和社群的優先性

如以哲君統治代表理性訴求，與強調和平秩序的實踐訴求來區分哲人與治者的關懷重心。強調理性的哲人，意在排除人的盲動，堅定是非，昂揚真知理念，去實現理想生活，屬於靈魂自省，為希臘哲人所關懷者，由哲人領政，政治與哲學合一，在日常的政治生活中實現哲學。另外以維護和平為優先者則以秩序為優先考量，由政治來保障哲學思考，區分政治生活與哲學玄思。<sup>135</sup>帝國的概念始自亞歷山大帝國，與斯多葛天下一家的學說結合，在亞歷山大的觀念裡，人類整體是政治表達的基礎，放諸四海皆準。

希臘政治學說在於追求人的福祉，但此以城邦為考量，萬一城邦之間發生衝突，人民流離失所，如何企求至福？而在和平的狀態人才能去實現所能。而維持普世的秩序須一調停者或仲裁者，這意謂必須有一英明君主。而君主的權威遍及四海，因為無限的權威治癒其貪欲，所以君主是最能超然主持正義者。<sup>136</sup>

《伊尼亞斯紀》所希冀的和平唯羅馬人能達成。羅馬人服膺神祇，有武力和法律來鞏固廣土眾民的帝國。盧克萊修等哲人欲以理性化解激情，匡正人心以追求至高幸福。而維吉爾則以政治優先，以政治控制激情，才有餘裕去從事思考。維吉爾欲使羅馬人從他人眼光審視自己，從敵人角度發現自身德行，並以同理心來看待敵人，超越敵我之辨。<sup>137</sup>身為帝國一員必須捐棄族群成見，寬容不同族群，成就世界一家。

《伊尼亞斯紀》呈現的是帝國脈絡下的人與戰爭，義大利戰爭的意義不僅是

---

<sup>135</sup> *ibid*:200.

<sup>136</sup> *ibid*:208.

<sup>137</sup> Starks:280-281.



象徵民族根源，或羅馬先祖的奮鬥，更是形塑羅馬帝國長期發展的典型。天神所預言的是羅馬現世秩序，以權威馴服憤怒以建立帝國的道德秩序。



在卷一尤彼特對伊尼亞斯的預言中，最後以天神以戰爭之門和憤怒之神的比喻，宣告羅馬人將消除戰爭的威脅。羅馬治下的和平將關閉戰爭之門：

戰爭之門將關閉，用精巧的鐵門關緊，邪惡的憤怒之神關在門後，坐在殘酷的武器上，雙手反綁在百條銅鍊上，咧開恐怖的血盆大口狂吼著。

(1.293-296)

### 帝國和平的目標：恢復「黃金時代」

羅馬的未來希冀與過去連結，返回「黃金時代」，此傳說由來已久，是人類生活的理想狀態。Hesiod的《工作與時日》將人類文明的演進分為幾個階段，由黃金時代次第衰微。伊尼亞斯在拜訪先知前在阿波羅神廟瞻仰門上雕飾，廟門為金質，對比迦太基的尤諾廟門為銅門。銅門代表晦暗、充滿紛爭的英雄時代，金質門則是象徵久遠而神秘，並以金枝象徵光明未來<sup>138</sup>。金色代表著光明與遠古的理想。

Hesiod將勞動視為神對人的懲罰，盧克萊修則認為人的文明是自身努力，非關神明，維吉爾則揉合兩說，將文明詮釋為神的善意與人自身努力而得。除了犬儒派將文明視為墮落產物外，希臘化時期都認為文明持續進步中。物質文明提升但道德傾頹，而維吉爾未處理物質與精神的矛盾處。

古代流傳「黃金時代」的神話，予人精神寄託，Hesiod的「黃金時代」神話

---

<sup>138</sup> Segal,1965:645.

不斷出現在後人的創作中，維吉爾可說集其大成<sup>139</sup>。第四首牧歌預言救世主降臨恢復「黃金時代」，應是暗示奧古斯都。



偉大的世紀又將重啟，新生代之子從天而降終止了黑鐵時代，閃耀的民族將出現在世上。(Eclogue: 4.5-9)

而在《伊尼亞斯紀》卷六，安奇西斯對伊尼亞斯預言：

這裡還有一位你常聽見預言的人物：神之子奧古斯都凱撒，他將在拉丁姆 Saturnus 統治過的地方恢復「黃金時代」，他的權威將跨越北非加拉曼特和印度，直到星河、歲月以及太陽軌道之外。(6.791-796)

這段預言似乎意味著尤彼特統治下的義大利並非處在「黃金時代」，然 Saturnus 的時代已逝，欲恢復上古淳風唯奧古斯都馬首是瞻。此處暗示奧古斯都超越傳統宗教範疇，以和平宣揚聲威。

卷七中特洛伊人初到義大利，伊尼亞斯遣使拜謁拉丁王 Latinus，拉丁王對使者陳述當地的民族性：

吾輩拉丁族是 Saturnus 的後裔，是自願遵循正義的民族，不需要法律約束，依古代神祇律令行事。(7.203-205)

Latinus 所言不用法律約束，服從神祇規範而不至於妄為以至無法無天，此處所言規範係自身認知的習俗，以及宗教信仰和占卜神諭。Latinus 以統治者的身分向外賓標榜此處乃虔敬國度，不須立法而長期承平，此為宣揚國威的外交辭令，與後來事態的發展不同。Latinus 面臨即將爆發的戰爭竟稱病不出，任憑拉丁人投入戰場。如前述，伊尼亞斯前往阿卡迪亞尋求結盟時，國王 Evander 所描

<sup>139</sup> Taylor, 1955.

述的 *Latinum* 則大相逕庭，阿卡迪亞所在地正是後來的羅馬城，他說道：

這裡原來住著從樹上誕生的人，沒有文明，不知牛耕稼穡和蓄積穀物之事，只知採果和狩獵維生，最初來到此地的是從奧林帕斯來的 *Saturnus*，甫為尤彼特所敗而失去王座。將這些野蠻散居山區各地的人組織起來，為其立法，以 *Latium* 為名，此名意謂潛伏，是可供他藏身之地。在他治下有「黃金時代」的盛名，是和平時期，後來世風日下，出現戰爭和貪得無厭的爭奪。(8.315-327)

*Evander* 說拉丁人最初從樹上誕生，由前代天神 *Saturnus* 統治，而非 *Latinus* 所言是 *Saturnus* 的後裔。前代天神 *Saturnus* 遭尤彼特逐出天庭，到凡間為拉丁人的祖先立國創制，並將此地取名 *Latium*，因為 *Latium* 一字接近 *latito*，有躲藏之意，指 *Saturnus* 潛伏在拉丁地區欲避開尤彼特。*Latinus* 和 *Evander* 兩人皆稱 *Saturnus* 為拉丁文明的締造者。所不同者是 *Latinus* 自稱拉丁人不需立法，遵循宗教規範行事。*Evander* 則說 *Saturnus* 神為人立法，把原來散居在山巔者聯合起來。兩人對拉丁人立法與否有不同解釋，在位者 *Latinus* 似乎意在強調 *Latinum* 是虔敬的國度。而 *Evander* 身為在異鄉立國的希臘人，藉伊尼亞斯的到訪對拉丁文明提出了省思。

*Saturnus* 治下的世紀稱為「黃金時代」，是個和平純樸的時期，後來世風日下，意即當時的人總是對遠古懷有浪漫情懷，希望能匡正當代缺失，返回和平素樸的狀態，戰爭源自爭奪，如人心無貪，戰爭自會止息。

在 *Evander* 的對拉丁歷史的敘述中，「黃金時代」是人類高峰期，然並非原初狀態。無論是人類服膺神祇，行止正義，還是神祇為人立法，傳授技能，「黃金

時代」皆具有宗教意涵。Evander對「黃金時代」的說法接近維吉爾時期，「黃金時代」是文明產生和秩序井然的人類時代。<sup>140</sup>Hesiod所說文明前即「黃金時代」的說法是浪漫想像，或是教誨詩(didactic poetry)隱含的寓意。文明的意義在於改進物質和精神生活，產生群體生活，形成休戚與共的秩序，群己相安無事意調和平，對拉丁人而言是Saturnus的立法。若無立法則如Latinus所言，必須發自內心行事正義，服從神的規範。因並非所有人自願遵循正義，故需要法律約束。人際間因欲望擴張無度，爭奪物資財產而發生爭鬥，如盧克萊修在《物性論》所述，以及Evander王所言皆指出當代的問題：

這無疑是因為還沒有認識占有的限度，還沒有認識真正快樂的限度。正是這種欲求更好更多的欲望逐步把人帶往大海深淵。(DRN 5.1432-35)

後來世風日下，人貪得無厭，互相爭戰。(8.326-327)

「黃金時代」為何變質墮落？因為人不知節制，引起爭端，甚而引起異族入侵，拉丁人喪失了原來的名字。尤彼特的統治不復「黃金時代」，充滿武力爭鬥，因此戰爭進入了拉丁地區，以武力為後盾，以戰止戰。消除外在敵人，同時使內戰不興是羅馬帝國的使命。節制亦為虔敬的另一涵意，節制欲望則不逾矩，進退有據，捐棄偏見則社群可凝聚向心力。返回初始的「黃金時代」，從建立羅馬城開始。漢娜鄂蘭言：「創造一個全新的羅馬只是幻想，在歷史之外是週而復始的永恆，其根源超出眾人理解的範圍，因為這是在行動領域外。」<sup>141</sup>所謂建城創業，是再造與重組，而非新的開始。<sup>142</sup>

據Evander所言，人類起源非天生群性，彼此孤立，依神所立下律法結合為社群，並習得技藝發展物質文明，精神文明為閒暇思慮的結晶，也從此開啟了對

---

<sup>140</sup> Adler:157.

<sup>141</sup> Arendt, 2007: 578。

<sup>142</sup> Ibid:576.

永生的盼望。Adler認為維吉爾如此詮釋「黃金時代」的神話，係採用盧克萊修關於人類起源的解釋，並使此類神話為人類文明之典範，可供當世願景。<sup>143</sup>但盧克萊修的無神論，即拒絕法律的神聖起源，只會導致吾人退回文明前的野蠻，<sup>144</sup>意即否定法律比人崇高，人人都成為自身的立法者，界線消除則衝突立現。眾人皆能透過啟蒙思辨自律乃哲學家的期待。而詩人維吉爾不作此想，立法者與宗教的結合以法律賞善罰惡才能形成秩序，Saturnus的「黃金時代」即因缺乏武力維持而腐化。

### 第三節 政治結構的遞嬗：從共和到帝國的隱喻與省思

維吉爾藉由《伊尼亞斯紀》以特洛伊人為羅馬人的先祖，同時也將羅馬人與希臘人連結，儘管希臘人已遭征服，文化上仍對當時的地中海世界影響深遠。維吉爾將羅馬人起源自敗戰國度，經由逃亡遷徙到他鄉，歷經千辛萬苦才重建家園，而最後義大利戰爭如同特洛伊戰爭翻版，仍由外來者獲勝。千百年後，羅馬以特洛伊繼承者之姿征服了希臘，完成復仇後卻是選擇結盟而非殲滅的方式。復仇說法自是一種詮釋，這反映了數百年來羅馬的擴張方式向來以接納和聯盟來統

---

<sup>143</sup> Adler:162.

<sup>144</sup> Ibid:164.

治外族，即使最具敵意的對抗也會產生某種共通性。<sup>145</sup>意即荷馬與維吉爾史詩都將敵對雙方平等對待，敗者Hector與圖努斯的英勇與皆讓人銘記在心。



羅馬能成就帝國偉業係因持續有外敵威脅，為維持生存而保持對敵人的戒慎，以武力征服來抑制羅馬人的妄念，亦即透過恐懼方能鎮住人之嗔癡而持盈保泰。一旦失去恐懼的對象則心智不受羈絆，則內戰衝突可期，帝國偉業將化為烏有。喪失尚武之風，則心智萎靡，放縱心性去追求財富和安逸以及更高的名利，產生忌妒之心，行至亢龍有悔，日漸驕奢而沉淪，帝國將步入險境。

維吉爾在詩中有影射政治現實的隱喻或明喻，如將海上風暴隱喻羅馬的政治場景，海神Neptune以具有威望的政治人物之姿，出面平息海上風暴。<sup>146</sup>洶湧波濤象徵暴民，Neptune就是具有威望的元老院成員，一出面即可震懾動盪局勢。

這有如聚會中發生暴亂，當不肖份子暴躁鼓動，一時火炬石頭齊飛，因憤怒很快就找到武器。霎時也許看見一位人品資歷俱受人尊敬者，此時他們將靜待聆聽，此人將與群眾講話，撫慰和引導他們。如此騷動的海面平息了。(1.148-155)

類似抨擊共和亂象的影射見於《農事詩》卷二，維吉爾描述共和時期的腐敗景象，對比田園生活的純樸。理想的農忙生活無須法規和典章制度，人們取財有道且行止有度。維吉爾以此為願景，彼所描述的毀滅景象反映了當時社會民情，世人沉溺於物質生活，深陷名利爭鬥：

不因貧窮傷悲，亦無忌恨富有，枝條自然為其結實，只需採集土地所能提供的資源，無需嚴峻律法和我們喧囂的議場，以及公共檔案室。其他

<sup>145</sup> Arendt,2010:209.

<sup>146</sup> Griffin,1986:80.

人則在巨浪中航行，身攬劍鋒。要毀滅一個城市或家園之道就是錦衣玉食，死守財富，在發言者前啞然失聲，從暴民和顯貴座席傳來的喝采中滔滔不絕，其他人則渴望置身在兄弟的血泊中。在流放中他們轉移家園和爐神，在異國的陽光下重起爐灶。(Georgics:2.497-512)



另外藉安奇西斯針砭歷代羅馬名人，其中 Numa 是立法者，形塑國家架構，帶來和平風尚，使人民不沾染武風。但繼位者瀆武而突顯 Numa 讓羅馬人耽溺安逸文弱。

我認得他是羅馬君主 Numa，他從小小的 Cures 及貧瘠的土地上奉召到廣袤土地上，給予我們法律基礎。繼位者 Tullus 將粉碎祖國和平，使習於安定生活而不諳勝利行軍者又執戈從戎。(6.809-815)

維吉爾的羅馬人形象，是付出人文關懷，以天下興亡為己任，忍辱負重，自詡為神的子民而勿興干戈。<sup>147</sup>他引入西塞羅與斯多葛的觀點，將《西皮歐之夢》移入伊尼亞斯的陰間遊歷，陳述世俗榮耀在廣袤的時空下顯得渺小，因為人生存的時間和空間都相對有限，西塞羅在《共和國》終卷的《西皮歐之夢》中，西塞羅藉老西皮歐之口說道：

你難道沒有看到名聲和榮耀的存在空間何其狹小，那些談論我們的人又能持續多久？....自然災害也將降臨，阻止我們持續獲得名聲，遑論永久的榮耀！(De Re Publica: 6.20)

維吉爾取材諸多前人著作，宇宙秩序和國家統治根據自然與上天注定的命

---

<sup>147</sup> Slaughter, 1917:376.

運。<sup>148</sup>西塞羅的《西皮歐之夢》以夢境曉諭後人，論及人的靈魂和身後去處的問題，他認為人的靈魂寄託在軀體內，唯有靈魂才是真我，奉獻公共事務者或學習哲學方能使靈魂昇華，擺脫軀體和感官的桎梏，否則亡靈必須經過多年折磨後才得居所。維吉爾將《西皮歐之夢》移植到伊尼亞斯的陰間遊歷中。



維吉爾通篇史詩強調虔敬與奉獻，亦即為國奉獻是羅馬公民的使命和義務，俗世聲名只是附加價值而非目的，昇華靈魂與天並齊才是有為者的目標，此與宗教情懷相關，訴諸宗教和道德是維吉爾和奧古斯都肇劃的帝國根基，為派系所苦的共和政局須由壓抑個人，獻身公共事務來成就筆路藍縷的霸業。奧古斯都即以身作則，卸下執政官一職，宣示為國服務並非圖謀個人成就。即便此舉僅為象徵意義，因奧古斯都已掌握實權。然而在此點上維吉爾和奧古斯都表達了帝國非成就私欲的專制，單一權威代表著提供穩定的秩序，不使戰爭頻仍，民不聊生。

安奇西斯所預言的羅馬功業，除了勝利的榮耀外，也包含了內戰衝突，兄弟鬩牆等血腥事件，必非一味稱頌世俗功績，可以說維吉爾藉此警醒世人，包括奧古斯都本人，現世榮光在歷史長河中只有一瞬，為萬世開太平才是伊尼亞斯值得稱頌之處。安奇西斯對伊尼亞斯的兩段教誨，在於貫徹精神力來使世俗功業與個人身心皆臻至完滿之境。也因這段教誨和陰間出口的爭議，讓伊尼亞斯紀蒙上悲觀色彩，使論者進而詮釋本詩隱含對奧古斯都的正反面評價。

Griffin認為神意難測，創造帝國所付出的代價，所犧牲的無辜者不可勝數。<sup>149</sup>本文以為不明所以的命運其實反映了多難興邦的羅馬傳統，帝國的代價突顯了《農事詩》所歌頌的勞動觀：

天神希望耕作艱難，讓人類去操心勞動，不使人在土地上懶散安逸....

<sup>148</sup> Zetzel, 1996:315.

<sup>149</sup> Griffin, 1986, ch.4.



勞動克服一切，困苦激勵人前進。(1.120-146)



天神不願人類不勞而獲而陷入萎靡，必須付出勞動才能收穫以延續文明。眾人的犧牲反映了勞動價值觀，羅馬帝國光輝燦爛，卻殃及無辜者，此為成就普世帝國和平的代價。

### 從共和德行到帝國創制者的教化

公民參與和公民德行是羅馬共和的核心，有其哲學根基，沉浸在思辨政體的原理和立國基礎。羅馬人繼受希臘的政治思維，以哲學和公民所組成的城邦理念來維持政體凝聚，但城邦有敵我邊界和夷夏之分，存在差序格局，在亞歷山大一統帝國的出現受到挑戰，封閉、緊密的城邦小宇宙已成為歷史，公民、外邦人與奴隸嚴格區別在普世的帝國秩序下已毫無意義。<sup>150</sup>維吉爾在描繪人類普遍心靈的同時，隱喻帝國的宏大計畫，亦即維吉爾洞察帝國體制將取代共和，將為羅馬人開創新紀元。羅馬帝國早在稱霸地中海時期即成形，然而羅馬人停留在城邦思維，內戰時期西塞羅仍著書立說，提倡公民參與精神。此時維吉爾發現自己處在精神導師的地位，以創制者和教化者的高度傳授帝國之道。維吉爾的洞見在於以人性中的情感心緒，包括憤怒、熱情與恐懼為主軸，不安騷動的心緒則為政體隱憂，而開國者心懷虔敬，藉由虔敬控制不安心緒，諸如恐懼、熱愛與憤怒，以教化者之姿引導不安心緒導向安邦定國的方向，以虔敬為解方，善用眾人的憤怒和恐懼為帝國和黃金時代奮鬥。維吉爾從奧古斯都身上發現帝國的契機，以詩歌為帝國擘劃立法，脫離了城邦的政治哲學，以詩歌隱喻開啟政治思想的新頁。

---

<sup>150</sup> 陳思賢，1999：204。

## 第四章 英雄意象的重構：伊尼亞斯紀作為政治



### 綱領(二)

《伊尼亞斯紀》在故事情節上有旅程和戰爭兩個主題，前六卷為伊尼亞斯的旅程，後六卷是伊尼亞斯為國奮戰的過程。卷一與卷七是開展敘事的兩卷，以迦太基和拉丁人的歷史遙相呼應，包含充滿矛盾的人間事，歌頌建功立業的英雄，悲憫受神意驅使而墮落的凡人，以及為大我奉獻的個人。伊尼亞斯在史詩的前後兩部各有兩個對手，狄多與圖努斯，兩人皆因不虔敬而未獲命運之神眷顧，走向自我毀滅之途。

本章藉由與荷馬史詩中傳統英雄的對照，彰顯維吉爾在《伊尼亞斯紀》中重塑英雄價值與形象，企圖以*pietas*(虔敬)為羅馬帝國的指引。領袖與英雄需犧牲自我，如祭品般奉獻給神明與國家，同時以虔敬來觀照宗教與政治兩個層次，伊尼亞斯即為失去自我的領袖，將自己奉獻給國家。Monica Gale以微觀和宏觀層次來分析神與人的關係，以及熱誠與義務間的張力，這兩個層次同時包含了本文所提出的兩個政治綱領：在個人層次上，英雄必須抑制個人想望而保持虔敬以面對未來；在歷史格局上，史詩所傳達的是由虔敬戰勝憤怒以開啟「黃金時代」。<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> Gale,1997:190.

## 第一節 希臘史詩中的英雄意象



史詩意在塑造英雄魅力來引人入勝，旨在追求美的典型，追求優美言辭和韻律以臻語言勝境，同時歌頌崇高宏偉人格典範。伊尼亞斯紀開篇首句即是「我歌頌戰爭和一個人的故事」(1.1)，而非哲學家論證的抽象原則，因而柏拉圖的對話錄仍以 *Er* 神話進行不同形式的說服。哲學家主張的理性言說(*logos*)，和追求韻律之美的詩歌殊途同歸，目的在使人信服。

人多半有崇拜權威與偶像傾向，史詩情節著重在主人翁的卓越特異處，如阿喀流斯和伊尼亞斯係神與人的後裔，因此都具有超凡神力，奧德修斯則機智善言。

《奧德賽》與《伊尼亞斯紀》這兩部詩篇皆包含了人類尋找精神歸屬的渴望。英雄氣概以具體行為表示對人類處境的超越和昇華，追求與神比肩的功績，享有盛名的英雄無可避免地以自我為中心，追求自身的完善，而非憂國憂民，然所追求者是超越死生榮枯的理念，足堪永誌流傳。

### 對荷馬史詩的模仿：阿喀流斯、奧德修斯與伊尼亞斯的英雄特質

維吉爾仿效前人著述，如伊尼亞斯的羅馬建國紀是參照奧德修斯歸國遊歷，表達對家鄉和歸屬感的企求，所不同者讓伊尼亞斯的旅程賦予神聖與道德意涵，這包含了上天賦與的使命，以及對家國同胞的存續負有義務。讓宗教與政治合一則符合奧古斯都恢復共和傳統的號召。

在荷馬史詩中，榮耀(*timê*)和名聲(*kleos*)乃個人自我定位和揚名後世的方式，*timê* 有榮譽、地位和價值之意，是社會衡量個人的評價，*kleos* 則是形容個人的特質。荷馬史詩中的英雄致力不朽聲名，追求近乎神的力量(*god-like*)

power)，阿喀流斯的戰無不勝，奧德修斯的機智謀略，從兩人秉性中可看出城邦演進的軌跡，阿喀流斯是帶領部落攻城掠地的領袖。奧德修斯對平凡生活的縈懷，則是從部落組織過渡到城邦的表徵。城邦與每個人密不可分，不可輕言犧牲。伊尼亞斯在迦太基的經歷大致以《奧德賽》為基礎。然而伊尼亞斯欲戰死沙場的呼喊則仿自《伊利亞德》。伊尼亞斯在歷經暴風雨、僥倖生還後對族人的精神喊話則仿自《奧德修斯》，奧德修斯為了眾人生存而疾呼，伊尼亞斯則以重建家園的宏大目標為號召。

阿喀流斯和奧德修斯都表現出對自我的堅持，阿喀流斯拒絕平凡度日、庸碌以終，奧德修斯則拒絕出賣靈魂以換取永生的誘惑。在《伊里亞德》中兩人在開戰時機上有了爭論，阿喀流斯要一鼓作氣上戰場拚搏，奧德修斯則要戰士飽餐後才能上陣。阿喀流斯認為戰鬥力在於急於報仇的憤恨所凝聚之士氣，奧德修斯了解忽視生理需求是不智表現，並以為阿喀流斯受幻覺蒙蔽。兩人所持立場為意志力與生理的對抗。奧德修斯說：

酒飯會給人勇氣和力量。一個人不可能整天空腹和敵人作戰，直到日落。....如酒足飯飽便能和敵人竟日廝殺。(Iliad:19.161-168)

阿喀流斯說：

我卻想讓亞該亞人<sup>152</sup>忍著飢餓，現在就出營開戰，等到日落後，洗淨我們的恥辱後再好好用餐。....我現在想的不是進食和渴飲，而是殺戮、流血和眾人之吟歎。(Iliad:19.205-214)

阿喀流斯追求不朽名聲，奧德修斯追求人間摯愛，分別代表兩種典型。<sup>153</sup>

<sup>152</sup> 以希臘地名代稱聯軍整體。

<sup>153</sup> Adler:243.

Dryden比較荷馬與維吉爾：「阿喀流斯暴烈、急躁、報復心重...伊尼亞斯則忍耐，考慮周詳，關心其子民，對敵人仁慈，咸遵天命。」<sup>154</sup>奧德修斯是個注重實用和目標取向的人，伊尼亞斯則表現出多愁善感和絕望感，<sup>155</sup>在對同伴的精神喊話也反映二人差異，奧德修斯對自己的機智相當自信，伊尼亞斯則謙遜無私，嘉勉眾人大難不死，必有後福，往後必有神佑，希望就在前方。

阿喀流斯所追求榮耀是對生命虛無的補償，是肯定人類為反抗自身渺小的偉大。如果人可和眾神同享福澤，就無須以生命為代價換取不朽聲名，寧鳴而死，勿默而終。奧德修斯則是另一典型，為了享天倫拒絕如神明般永生不朽，寧可把握短暫的幸福。奧德修斯心念故人，對他而言永生只是虛空冷漠的存在，眼見親人故舊逝去而哀傷不止，最後逐漸和世界疏離，此般永生並無意義。如同前文圖努斯之姊 *Jurtuna* 對天神的控訴。(12.879-883)

《伊尼亞斯紀》有諸多取材與模仿荷馬史詩之處，包括戰爭場面的描寫，人物介紹以及英雄之怒和羞恥心。伊尼亞斯在特洛伊城破時多次彰顯憤怒情緒。(2.314-317)

此外在卷五安奇西斯祭儀後的競技會上，舉辦划船競賽，不同船長代表不同人物特性，起初領先的 *Chimera* 號船長 *Gyas* 無法忍受遭到超前，將過於謹慎的舵手 *Menoetes* 推下海，然而自己掌舵的結果並未取勝，可見 *Gyas* 是缺乏統治術的領袖，*Menoetes* 則以船隻的安全為重。*Mnestheus* 則發揮領袖精神，以荷馬式英雄的喊話鼓舞船員要避免恥辱。

---

<sup>154</sup> 引用自楊周翰譯序，頁 22。

<sup>155</sup> Perkill:40.

## 延續荷馬英雄意象的圖努斯



圖努斯(Turnus)是義大利諸國中有聲望的城邦領袖，符合希臘人所讚賞的 *arête* 形象，樣貌、家世和武藝都卓越超群，彷彿阿喀琉斯的翻版。然而在《伊尼亞斯紀》中因拉丁王聯姻一事與伊尼亞斯為敵，拉丁王 **Latinus** 一家原本和圖努斯有默契結親，但 **Latinus** 遵從神諭，必須將公主 **Lavinia** 另許配外邦人，他認定此人即為前來尋求落腳的伊尼亞斯。在維吉爾的安排下，圖努斯係遭尤諾的魔法煽動而發狂出兵，可說是神意的犧牲品，然而圖努斯亦極有可能為保衛義大利不受外人控制而戰。他無視神諭，言行直白，為了保衛個人與家族榮耀，亦為了族群興衰而戰。維吉爾對圖努斯的戎裝描述如下：

他頭盔羽纓上方是奇邁拉，口中噴出埃特納火山的烈焰，隨著流血戰事愈加激烈，吼聲愈加淒厲，噴出的火焰更加旺盛。明亮的盾上雕有 **Io** 極大的金像，他已變成一頭牛，渾身鬃毛，昂起兩角，由 **Argus** 多眼者注視下看守。其父 **Inachus** 從銀罐中傾出河水。(7.785-792)

圖努斯的盾牌上有 **Argos** 公主 **Io** 的刻像，希臘有關 **Io** 的傳說只是天神強佔民女其中一例，尤諾將 **Io** 變成牛，派多眼者 **Argus** 看守以防宙斯(尤彼特)接近。此意象有瀆神之意。此盾彰顯圖努斯並非對神虔敬，而是崇尚冥界的黑暗力。**Io** 是希臘城邦 **Argos** 的公主，圖努斯取代希臘人成為特洛伊的對手，而盾牌上的噴火獸奇邁拉和牛象徵獸性及野蠻力量，與伊尼亞斯戰盾中充滿羅馬文明的雕飾形成對比。而天神尤彼特在《伊尼亞斯紀》的形象莊嚴，維持正義與執行命運，但在本詩仍約略看出希臘神話中宙斯的任性妄為。

圖努斯在與伊尼亞斯決戰前情緒複雜，連番災禍使他心緒複雜：

圖努斯頓覺羞恥，混雜著瘋狂與悲傷，為憤怒所擾的愛，以及內心相信

的勇氣。(12.667-668)

伊尼亞斯與圖努斯開戰的動機不同，圖努斯的憤怒開戰只是讓其子民滿足個人願望。<sup>156</sup>伊尼亞斯則是為了虔敬：服從神諭以及安置族人的責任。



在歌頌英雄的史詩中，陰險卑鄙行為必遭譴責，無關所代表的陣營，伊尼亞斯執行神意，而義大利聯軍亦不乏如Camilla等英勇戰將，此戰非關正邪之爭。在卷十一中，屬特洛伊陣營的Arruns暗殺義大利女戰將Camilla，維吉爾稱其行為是*improbis*，有無恥與不誠實的含意。Arruns擲出致命標槍後即藏身，旋即遭射殺。<sup>157</sup> Arruns雖祈求阿波羅讓他的鏢槍射中Camilla，然而神明不欲保住他的性命，讓他很快遭到報復：

Phoebus(阿波羅)聽到他的祈求，決定答應他一部分的祈求，其餘隨風而逝。阿波羅答應 Arruns 可以暗殺 Camilla，但拒絕讓他榮歸故里。

(11.794-798)

### 針砭荷馬式英雄

維吉爾雖取材荷馬史詩，伊尼亞斯亦具備荷馬英雄的氣質，然而維吉爾並不肯定帝國中有如此人物，他將伊尼亞斯塑造成忍辱負重的領袖，為虔敬是依，而非捨生取勝的荷馬英雄。另外在卷九中，特洛伊營地遭圖努斯領導的義大利聯軍包圍，適逢伊尼亞斯外出尋求阿卡迪亞人結盟。此時 Nisus 和 Euryalus 請纓突圍，欲向伊尼亞斯通報軍情。Nisus 以阿喀流斯的口吻對 Euryalus 說：

<sup>156</sup> Stahl,1990:183.

<sup>157</sup> Rosenmeyer,1960.*CJ* 55(4):159-164.

是否因為天神啟發了吾人求戰的熱忱，還是我們把這樣的熱望歸因於神？我早就盼望要上戰場，立下轟轟烈烈的功業，平靜的生活無法讓我滿足。....長老和將士們都堅持要請回伊尼亞斯....我只要留下聲名即可。(9.184-195)



但兩人貪功殺敵，暴露行蹤而犧牲。Nisus所追求的榮耀意在滿足個人，係屬於荷馬時代所追求，而羅馬人所重視者乃追求參與公共事務，<sup>158</sup>而非鹵莽行事而任意犧牲。誠然Nisus和Euryalus展現戰場上的朋友情誼，可歌可泣，然而此二人缺乏虔敬，以及對家庭、城邦和諸神的責任感。Nisus在戰場上雖展現了同袍情誼，但罔顧身負的任務，雖考慮公共危機，但深層動機乃貪求榮譽之名。雖然Euryalus考慮到母親，卻沒有念及倫理責任與虔敬。

在義大利聯軍從各處前來會合時，維吉爾再次祈求繆斯詩神賜與靈感，此亦荷馬史詩慣用手法，營造雄偉氣勢，他最後說：

過往名聲消逝，只餘一絲微弱氣息而已。(7.646)

表面上是英雄傳奇的年代在夙昔，久遠難追憶之意涵，然而也有顯赫名聲隨著已故之人煙消雲散，只餘一抔黃土。

### 荷馬式的伊尼亞斯

在卷二中，伊尼亞斯在特洛伊城時尚有荷馬英雄氣概，急於保家衛國，甚至不惜犧牲生命，而後在 Hector 託夢、維納斯下凡勸阻以及妻子 Creusa 顯靈勸阻下恢復虔敬，勉力帶領族人踏上尋找新家園之途。抵達義大利後引來圖努斯猜疑，必須與拉丁人有番惡戰。伊尼亞斯前往尋求與阿卡迪亞王 Evander 結盟，與

---

<sup>158</sup> Pavlock,1985:211..



其子 Pallas 一見如故，一同赴戰，Pallas 後來遭圖努斯斬殺，伊尼亞斯悲痛欲絕，誓言復仇，此為史詩的轉捩點，虔敬謹慎的伊尼亞斯成了廝殺的復仇者。



伊尼亞斯以狄多縫製的披風蓋上 Pallas 遺體，代表同時失去摯愛與摯友。

伊尼亞斯接著拿出兩件繡金紫袍，是狄多以精巧手藝，用金線親手縫製。他以哀痛心情為 Pallas 穿上，致上最後敬意，又以另一件蓋在其即將火化的頭髮上。(11.72-77)

伊尼亞斯在 Pallas 的葬禮上表達人生的無常，他流淚道：

Evander 現在可能還在祈願，懷著虛幻的希望，對祭壇獻上供品。而我們卻在舉行無用的祭儀，陪伴他已經沒有氣息、與眾神再無連結的幼子。可憐的父親，將要看見自己兒子的葬禮，難道這就是我們期望的凱旋嗎？我的承諾就是如此完成嗎？(11.49-58)

伊尼亞斯長嘆說道：

我們還得為同樣遭受戰爭命運的人流淚，永別了，偉大的英雄 Pallas，願你永遠安息。(11.96-98)

Pallas 之死燃起伊尼亞斯怒火，與義大利聯軍經過一番惡戰，伊尼亞斯以獻祭的方式處決了俘虜。

把他們雙手綁在背後當成祭品，用他們的血灑在火葬堆上。(11.81-82)

伊尼亞斯心懷虔敬，處事謹慎冷靜，唯有故國淪陷和摯友慘死表現出憤怒心

緒，展現荷馬人物的血性。在卷二對特洛伊城淪陷的回顧中，伊尼亞斯先接到亡故的 Hector 託夢，維吉爾此處將頭號人物 Hector 描寫成臨死前的樣貌。



慘不忍睹啊！他已非原來的 Hector，和當初勝利歸來，身穿阿喀流斯的盔甲時，或投擲火把到希臘艦隊時的英姿多麼不同啊！他的鬍鬚骯髒，頭髮凝結著血塊，為保衛祖國所受的傷清晰可見。(2.274-279)

Hector 將特洛伊家神和聖物託付與伊尼亞斯，諭其逃亡。伊尼亞斯驚醒後發現家國劇變，在當下只想保家衛國，並未記起 Hector 的令諭，伊尼亞斯自述：

急忙抓起武器，沒有特定目標，只有燃起鬥志要召集一群人，想盡速和戰友們固守據點，憤怒盤據我的心志，一心想光榮戰死。(2.313-317)

然而依照伊尼亞斯的回憶，Hector 之夢並未立即發生效用，伊尼亞斯面臨敵人入侵，本能地想保衛家國，維吉爾如是描述伊尼亞斯：

從夢中驚醒，爬到屋頂制高處仔細傾聽，正如刮風時一片著火的麥田，或像山洪暴發，摧毀耕牛辛勞種植的茂盛莊稼，壓過整片樹林，同時有牧人站在高崖上，不知所措的驚叫著。(2.304-308)

維吉爾以自然災難比喻特洛伊淪陷的處境，戰爭有如自然災難，人在其中往往無能為力。<sup>159</sup>伊尼亞斯發狂憤怒，直覺拿起武器：

我發狂糊塗的拿起武器，並非有何作戰目標，只是有種熱誠，要號召一群人和戰友集結在要塞上。我憤怒的發狂，只知要光榮戰死。(2.314-317)

---

<sup>159</sup> Adler:270.

隨後伊尼亞斯欲對引發特洛伊戰爭的Helen復仇洩恨，維納斯出面勸阻，提醒其子勿迷失心志，以尋找父親和妻兒為念。伊尼亞斯與家人會合後，在神的預兆下偕族人逃亡。荷馬式的伊尼亞斯留在特洛伊城以及義大利戰爭上，在Hector托夢、維納斯現聲提示以及亡妻Creusa顯靈等超自然現象的震懾下，伊尼亞斯的虔敬相信這些啟示必有深意，此後伊尼亞斯渴望的身分，亦即期望成為的傳統英雄，已無可挽回的失去了。<sup>160</sup>

## 第二節 伊尼亞斯紀的英雄意象

### 以社稷為重的虔敬

伊尼亞斯最初希望戰死沙場，在流亡中屢遭險阻，數度懷疑自己的使命。在抵達義大利後不再猶疑，最後與圖努斯一戰中全力以赴。卷六是故事重大轉折，伊尼亞斯在陰間與父親會面後更加篤定的前往目標。安奇西斯向他預言子孫未來將開創的豐功偉業：

現在看你自己的羅馬家族，這裡有凱撒家族所有後裔，他們注定來到蒼穹之下，這就是那位你常聽到的預言人物—奧古斯都凱撒，他將會在久遠前 Saturnus 曾統治的地方—拉丁姆恢復「黃金時代」，他將擴展帝國到印度，甚至遠超過星宿和太陽運行之外，直達阿特拉斯神轉動世界和

---

<sup>160</sup> Gross,2003:138-139.

鑲嵌閃耀群星的肩上。(6:788-797)



史詩開卷即是特洛伊船隊遭受暴雨侵襲，命在旦夕，所幸海神 Neptune 出面平息風暴。伊尼亞斯在史詩首次發言就在此次劫難時，這段話是仿自《奧德賽》，奧德修斯有同樣遭遇，他絕望呼喊，寧可沙場捐軀，在眾人見證下留名後世，也不願沒沒無聞般在海上橫死。(Odyssey: 5.306-312)伊尼亞斯則仰天對特洛伊亡魂哭喊：

你們何其有幸，超過三倍、四倍的幸運可以在特洛伊城下死在父母眼前，Diomedes，最英勇的希臘人，你為何不在伊利亞戰場結束我的生命？  
(1.93-98)

伊尼亞斯等人劫後上岸，眾人疲憊不堪之際，同時伊尼亞斯亦對未來感到茫然，但基於對族人的責任(*pietas*)，仍喊話激勵族人：

弟兄們！我們難道不知道困苦為何物？我們過去曾有過更大的磨難，如往常一樣，神將會結束我們的痛苦...你們要振作精神，忘卻恐懼和憂愁，也許以後有一天回顧這段日子時還會倍感欣慰。吾等一同遭遇過各種不幸和挑戰，現在我們要到拉丁姆去，這是命運之神賜與我們安身之處，特洛伊將會復興。堅持下去，迎接未來的好日子吧！(1.198-207)

在絕望之際，伊尼亞斯恢復平靜，回頭鼓勵族人，接受了上天賦與的使命。<sup>161</sup>虔敬的人必然會相信神諭指示，特洛伊人必將再興，而伊尼亞斯喊話的用意是人必須要有所行動，而非坐享其成。其實前半部的旅程中，雖有神諭和預言提示，

---

<sup>161</sup> Otis:232.

但伊尼亞斯仍感到憂心和無助，只是因虔敬勉力而為，包含對其子Ascanius和族人，以及象徵祖先的家神，此為羅馬人所稱的虔敬(*pietas*)。



虔敬最初源自宗教意涵，伊尼亞斯每到一處必祀神請示。起初伊尼亞斯選定色雷斯為復國地點，此地和特洛伊有姻親關係，然而在祭神時出現異象，在折枝獻祭當下地面滲血。伊尼亞斯害怕不已，他向狄多回顧道：「我四肢發顫，彷彿血液都凝固了。」(3.29-30)伊尼亞斯向色雷斯神 Mars 和當地神祇禱告，祈求逢凶化吉，勿發生血光之災。第三次折枝時地下發出聲音，原來是特洛伊王子 Polydorus 遭謀財害命，客死異鄉，顯靈警告伊尼亞斯離開此貪婪之地。虔敬的伊尼亞斯重新埋葬 Polydorus，獻上祭禮以告慰死者之靈。在家國大事上伊尼亞斯絲毫不敢怠慢，事必祭祀請示神諭。

卷四的伊尼亞斯在迦太基度過美好時光，然而天神遣使訓斥後，伊尼亞斯驚惶失措：

神的警告對他產生強烈衝擊，他已熱切期望離開這處鍾愛之地....他迅速思量，考慮種種可能。(4.282-286)

秉持虔敬行事的伊尼亞斯忘卻自己身負使命，如大夢初醒，必須放下自我，繼續航向復國之地。《伊尼亞斯紀》重新定義史詩英雄，英雄德行包含了犧牲。<sup>162</sup>然而離開迦太基並非個人所願，他向狄多陳述道：

如果命運讓我依自己意願過活，按自己喜好解決問題，那麼我首要關切者是特洛伊和族人的回憶，我會讓 Priam 的城池依然挺立，建造成固若金湯的堅強堡壘。可是阿波羅....堅持要我往義大利。....我往義大利必非自願。(4.340-347,360-361)

---

<sup>162</sup> David Quint,83.

伊尼亞斯在迦太基中見證了神蹟，並轉告一向對宗教漠然的狄多，他親眼目睹信使之神 Mercury 現身，證明神祇的確存在，誠然伊尼亞斯為女神之子，見過母親現身的樣貌，但首次見到維納斯以外的神仍讓他驚訝不已，而 Mercury 受天神指示前往敦促伊尼亞斯上路，指責伊尼亞斯是否忘卻任務：



你忘了自己的國家和命運了嗎？統治天地的眾神之王派我前來....你在利比亞蹉跎歲月所謂何求？假使偉大命運的光榮不足以使你投入，如果你不想獲得聲名的話，至少請為 Ascanius 設想，他已長大成人，將是你的繼承人，命運注定他要統治義大利和羅馬的土地。(4.265-276)

除了見證神蹟的驚嚇外，Mercury 的指責鏗鏘有力，足以讓伊尼亞斯無地自容，不過維吉爾並未讓伊尼亞斯表現出慚愧貌。伊尼亞斯慷慨陳詞，向狄多表達離開的立場，陳述了背負國家、家庭與宗教三個層次的虔敬：首先為國為民：必須前往義大利為特洛伊同胞復國，其次為家庭的理由：必須擔當對亡父和兒子的承諾與責任，最後宗教上以 Mercury 下凡降旨，表示自己必須離開迦太基的理由，伊尼亞斯如此說道：

我首要的關懷在為族人重建特洛伊城....既然迦太基的城池，利比亞的一切能留住你，為何你不讓特洛伊人去義大利定居呢？....每當星空升起，吾父安奇西斯的魂魄常來入夢鞭策，讓我感到驚懼，如履薄冰。接著想到吾子Ascanius，我若剝奪他統治西方的王國，那是何等大錯！而且Jove<sup>163</sup>親自遣使急速掠空向我下令。我親眼目睹神的使者在白天進城，親耳聽聞他的聲音。(4.341-359)

這段陳詞情理兼備，充分闡述虔敬的意涵，然而狄多並不諒解伊尼亞斯欲離開的說詞，因狄多非宗教上的虔敬者，而是憑一己的自由意念生活，甚至將尤諾

---

<sup>163</sup> 指天神尤彼特。

放在天神之前，只為尤諾建廟祭祀。對狄多而言伊尼亞斯只是個冷酷無情，妄托神意之人。



無論是至高無上的尤諾，或Saturnus之子<sup>164</sup>，都沒有以公正觀點看待此事。....如此說來，我竟要相信天上眾神在考慮此事，為關注此事而心煩意亂嗎？(4.376-378)

### 伊尼亞斯的領袖風範

為了對抗義大利聯軍，伊尼亞斯前往阿卡迪亞尋求結盟，伊尼亞斯展現了演說能力，提到特洛伊與拉丁人可追溯到共同始祖 Atlas，他向阿卡迪亞王 Evander 追溯兩家世系：

Dardanus 乘船去 Teucer，是我們 Ilium 城的始祖，....如希臘人所言是 Atlas 之女 Electra 所生....貴國始祖是 Mercury，是 Maia 所生....Maia 也是 Atlas 所生，那個肩扛天體的 Atlas，若如此我們兩家系出同源。」  
(8.135-144)

除了動之以情，伊尼亞斯不卑不亢地表達結盟意願，坦誠相待：

我們初次造訪，既不派使節也不施巧計，而是不顧生命危險親自拜訪求情，....我們有勇於作戰的心，也已事實證明。(8.143-146)

伊尼亞斯在卷八接受維納斯賜與的盾牌盔甲之時，雷聲大作，紅霞滿天，當眾人為天象變動而驚懼時，虔敬的伊尼亞斯迅即明白是神意所致：

---

<sup>164</sup> 天神尤彼特是 Saturnus 之子。

突然電光閃閃，雷聲隆隆....眾人瞠目結舌，不知所措，特洛伊的英雄  
認識那聲音，說道：這是上天在召喚我啊！(8.525-33)



對伊尼亞斯而言，起初在城破時欲以身殉國，但為了諸多族人身家性命，勉力承擔領導責任，踏上尋找復國之地的旅程，在過程中他認知到人有自身使命，由命運安排。直到卷六安奇西斯的預言，讓伊尼亞斯明白將開拓的未來願景，自此不再猶疑，到上戰場之時，伊尼亞斯內心已然回應了所背負的使命，以神兵利器戰勝拉丁人，完成為族人立國的天命。

維吉爾將塑造伊尼亞斯為非典型的英雄(unheroic hero)，儘管伊尼亞斯經常表現出絕望貌，仍打起精神進行任務，而不過度沉湎於悲傷。<sup>165</sup>和荷馬英雄對照，伊尼亞斯顯得多愁善感，瞻前顧後。此因維吉爾為了去除長久以來荷馬式的英雄主義，樹立屬於羅馬帝國的人格典型。

### 伊尼亞斯的孤寂

天神不在意人事，荷馬史詩的眾神總恣意行事，尤其是天神宙斯未樹立榜樣，反觀《伊尼亞斯紀》中的天神尤彼特則不怒自威，依天道行事，不在意選定之人內心感受，只是用預兆或使者指示伊尼亞斯聽命行事。但天神默許尤諾蠱惑義大利人發動攻擊，雖不主動干預人事，卻放任眾神引發騷亂。伊尼亞斯知曉神諭，卻不明所以，內心其實充滿不安，無人能分擔其責。

義大利聯軍的 Lausus 單挑伊尼亞斯，與圖努斯對決 Pallas 的情形不同。伊尼亞斯無意傷害後輩 Lausus，但刀劍無眼，還是結束了他的生命，想到 Lausus 事父至孝，感同身受，伊尼亞斯不禁感慨：

---

<sup>165</sup> Heinze:380.



可憐的孩子，虔敬的伊尼亞斯該如何表揚你的崇高美德呢？讓你保留喜愛的甲冑武器吧，我會讓你回去安葬，和祖靈會合，假如你有如此遺願的話。(10.825-829)



圖努斯手刃Pallas則無過多情緒，呈現英雄的勇武，但在本詩中徒具血性。而虔敬者如伊尼亞斯重視家庭倫理，不輕易捨命犯險，惟在緊要關頭時才會挺身而出。儘管伊尼亞斯在混亂時曾一時衝動想為國捐軀，但在維納斯的提示下恢復冷靜，不再輕言犧牲性命。此後褪去英雄光環成為新生的人。<sup>166</sup>

Adler曾以英雄教育來闡述伊尼亞斯的轉變，維吉爾呈現其從荷馬式英雄成長為羅馬式領袖的過程。<sup>167</sup>維吉爾有意以虔敬(*pietas*)取代榮譽(*timê*)為羅馬的首要德行。然而伊尼亞斯內心的「荷馬式靈魂」並未消失，只是受虔敬壓抑而暫時潛伏，在摯友Pallas陣亡後再次彰顯出來。Duckworth即認為伊尼亞斯並非只是接受神意的工具，而是悲天憫人的性情中人。<sup>168</sup>伊尼亞斯認知自己的身分和任務，蛻變為虔敬、顧全大局的領袖，然而內心始終懷有凡俗的熱望，在摯友陣亡終於爆發出來，在天啟預言的指示下，他秉持虔敬執行任務，而最後為了個人對Evander父子的虔敬而恢復自我。

---

<sup>166</sup> W.R. Johnson, 1999:54.

<sup>167</sup> Adler, 2003:ch. 14.

<sup>168</sup> Duckworth, 1956:358.

### 第三節 *pietas*：人倫中的政治英雄與神人之際的宇宙英雄



羅馬人由強鄰環伺的小邦發跡，為了爭取生存空間與軍事勝利，勢必服從紀律，壓抑自我為家國犧牲奉獻，維吉爾以 *pietas*(虔敬)表示此等特質。羅馬人相信民族的偉業建立在這些德行之上。西元前 27 年，屋大維獲贈「奧古斯都」的稱號，並在元老院設置金盾，盾上銘刻了羅馬四項德行：*virtus*(勇敢)，*clementia*(寬仁)，*justitia*(公正)，*pietas*(虔敬)，其中虔敬是四德之首，敬天事人：即對神、對家國的責任。維吉爾在情節發展和人物言行中隱含道德教化的寓意。此時英雄形象不再是勇猛之姿，而是忍辱負重，必須完成使命，不輕易訴諸武力。

#### *pietas*：為國奉獻的責任

在卷十一中，特洛伊戰爭的希臘主將Diomedes不願與伊尼亞斯再戰，他如是評述伊尼亞斯，除稱讚其英勇外，假使多出兩個這般英雄人物，恐怕勝負將翻轉，希臘聯軍必然瓦解，而強調伊尼亞斯更敬畏神明(*pietate prior*, 11.292)，在塑造人物上，維吉爾似乎有意塑造英雄的心智成長，在心智貧乏的羅馬文明中，需要提升層次指出人生在世的意義，認識此生的責任。<sup>169</sup>

*pietas*(虔敬)是維吉爾給與羅馬人的道德指引。領袖與英雄需犧牲自我，如祭品般奉獻給神明與國家，同時以虔敬來關照宗教與政治兩個層次，伊尼亞斯即為失去自我的領袖，將自己奉獻給國家。Fowler歸納虔敬的意涵為「對家庭、城邦和眾神的責任感，儘管艱苦和危險，仍凌駕個人的激情和自私安逸。」<sup>170</sup>Hritzu亦指出虔敬是對神祇、國家與同胞的義務。<sup>171</sup>Dryden則認為虔敬除了侍奉神祇，

<sup>169</sup> Slaughter, 1917:376.

<sup>170</sup> Fowler, 1911:416.

<sup>171</sup> Hritzu, 1946:101.

也包含了孝心與人際間的溫情。<sup>172</sup>



在《伊尼亞斯紀》終卷伊尼亞斯手刃圖努斯時天人交戰，因念及面對不同對象的虔敬，父親曉諭他要對戰敗者仁慈，但Evander王則希望他能為子報仇，<sup>173</sup>一時猶疑不定，然而看到好友身上的配件在圖努斯身上，在視覺震撼下一劍刺進圖努斯身軀而迅速結束全詩。父親所告誡的是公共層面，為了大我可以將私怨置諸腦後，此為冷靜思慮後的決定，然而當下怒急攻心，亟欲復仇而下手，不假思索而能付諸行動。《伊尼亞斯紀》前後皆為憤怒所主導，前為神怒，後為人怒。怒火點燃戰火，必須控制怒氣等情緒才能平定天下。憤怒並非特定性別或族群的屬性，而是整部詩篇如影隨形的情緒，《伊尼亞斯紀》是象徵一個由非理性和無節制所支配的時代。<sup>174</sup>雖強調虔敬但首尾皆由憤怒控制心神。

英雄致力在戰場上取勝，藉此取得更趨近眾神的成就感，此為對有限人生的回應，藉由追求永恆聲名以延續生命。然而傳統英雄式的榮耀已不適用在羅馬帝國上，此個人追求成為了僭越神聖秩序的罪愆。在卷十一中Diomedes回應求助的拉丁使者(11.227-293)，他回道進攻特洛伊是錯誤行為，因而遭到神明放逐，讓眾將士流離失所，希臘人為勝利付出了代價，原本擊傷神祇是極大戰功，如今卻使Diomedes感到懊悔，他勸告拉丁人應與特洛伊人和解，伊尼亞斯的虔敬行事可代表諸神，不應與之為敵。Diomedes表現出希臘人對特洛伊戰爭的懺悔，也是向史詩讀者傳達如此意念：戰場爭勝並非仿效眾神，而是僭越和違逆諸神，傲慢行止必遭天譴。<sup>175</sup>

在卷六與卷八中，伊尼亞斯分別向年長者—父親安奇西斯和阿卡迪亞王

---

<sup>172</sup> Dryden,1697:303.

<sup>173</sup> Putnam,1995:172.

<sup>174</sup> Nethercut,1968:83,note 4.

<sup>175</sup> Adler:190-191.

Evander學習治國之道，<sup>176</sup>卷六的安奇西斯曉諭伊尼亞斯當寬待臣服者，討伐桀傲者。阿卡迪亞王Evander則告訴伊尼亞斯：



要有輕視財富的勇氣，讓自己匹配神祇的行列，勿嫌棄吾等陋室的貧窮。(8.363-365)

Evander 並向他解說義大利文明的由來，曾經出現的「黃金時代」云云。伊尼亞斯秉持對父執輩的虔敬，虛心領受治國之道。

Helen Bacon 在 ‘Aeneid as a Drama of Election’一文中，提到了虔敬的作用，「虔敬是所有軍事勝利中的關鍵。單方面對家庭、國家和眾神的奉獻，拯救羅馬於暴力與毀滅之中。」<sup>177</sup>伊尼亞斯言必稱虔敬，而伊尼亞斯之盾中拓展了虔敬的範疇，盾牌中央的圖飾表現了奧古斯都繼承了先祖，在內戰中，奧古斯都的身後是元老和人民、家神與族神，義父凱撒化身星宿在天上庇佑，彷彿伊尼亞斯再現。Bacon並提到宇宙的演化過程，「始於神與人以及眾神間的互動，併入了嶄新而更具人性的宇宙秩序。」<sup>178</sup>而從伊尼亞斯的虔敬表現出來。

McCleish則指出維吉爾在卷四中有意更加突顯虔敬(*pietas*)這個主題，卷四是狄多由愛生恨、憤而自焚的悲歌，伊尼亞斯的虔敬使其再次放下個人所欲，從神事人而拋棄自我目標，離開了狄多。狄多之遭遇甚至令年少的奧古斯都為之垂淚，然而「正是狄多襯托出伊尼亞斯的虔敬」<sup>179</sup>，兩人對虔敬態度的對比最終成就了伊尼亞斯，狄多走向瘋狂而伊尼亞斯秉持虔敬，但狄多行為過於極端，而羅馬鼓勵謙遜，伊尼亞斯寡言但陳辭剴切(4.333-361)，以對同胞的復國承諾，對神諭的服從，對祖國的熱愛，對父親與兒子的責任等表明自身立場，最後以「去義

<sup>176</sup> Pavlovskis:197.

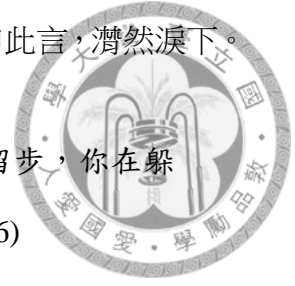
<sup>177</sup> Bacon,1986:329.

<sup>178</sup> ibid:333.

<sup>179</sup> McCleish,1972:127.

大利非吾所願」(4.361)表示對狄多的不捨，在陰間遇見狄多重申此言，潸然淚下。

女王陛下，我離開非出自本意，而是神的指示。...請你留步，你在躲避誰呢？這是命運給我最後的機會和你說話了。(4.460-466)



伊尼亞斯對神與周遭眾人、包括狄多的責任都銘記在心。藉由狄多和伊尼亞斯的對比，可見虔敬是全詩的關鍵。

### 英雄教誨

在特洛伊覆滅時，伊尼亞斯仍為荷馬敘述的英雄，在身負父親攜子逃亡時是最初的轉折。在旅程前半，伊尼亞斯對命運的認知還不完全，不斷仰賴神的預示，祭祀祈求神靈，此類獻祭在迦太基和西西里時期最明顯。伊尼亞斯在迦太基受到熱烈款待，狄多女王願意接納特洛伊人，然而在天意催促下不得已倉皇離開。在西西里船隻遭毀，面對多年無法抵達應許之地，一度打算放棄，但仍在預言提示下繼續旅程。在流亡的過程中，伊尼亞斯逐漸體認到自己的責任，從最初迫於情勢緊迫而逃亡，到離開迦太基的無奈，即使非自願也已然接受了命定安排，因他明白所作所為有超越個人、更崇高的目的，直到陰間行後，徹悟此生負有待完成的艱鉅任務。

相較於荷馬英雄，伊尼亞斯不夠英勇果敢，而是多愁善感，猶豫謹慎，總是聽從神諭指示，這樣的英雄是否有資格稱為英雄？這代表邦國以至帝國領袖的新形象，而不是部落時代只靠個人統馭和戰鬥能力，而是塑造出道德典型，這也是屋大維安邦定國的精神支柱，奧古斯都不擅長作戰，體格也非強健，維吉爾用虔敬取代英勇，是要用政治謀畫取代之名聲，名聲與榮耀在古代一向是個人追求的目標，為家國克敵獲取戰功就是揚名立萬與光耀門楣的手段。但維吉爾將這個目標

放得更遠，追求個人聲名必須源自對家國的忠誠，進一步對帝國忠誠，有帝國永久和平才有個人和家族榮耀可言，而戰場勝利並非追求榮耀，而是追求和平，因此如阿喀琉斯一怒而棄同盟和伊尼亞斯時時以族人為念成為強烈對比。



卷六標示伊尼亞斯的覺醒，充分認識自身任務後，從卷七登陸義大利起，伊尼亞斯真正成為意志堅定的領袖人物。在前五卷中伊尼亞斯臨危授命，率流離失所的族人海上航行，在尋覓新家園的茫然和鄉愁下戒慎恐懼，在卷七正式展現領袖能力，取得拉丁盟主 *Latinus* 認可，與當地勢力 *Evander* 王聯合，在戰場上擊敗敵人圖努斯。

### 悲劇性的根源

伊尼亞斯離開狄多是因為自身無法控制的命運，與其說是對神意的虔敬，也可說是肩負使命，對家國責無旁貸。他並非為個人榮耀而行動，而是以家國優先，象徵公民德行，不再代表個人冒險，而是命定的建國者。<sup>180</sup> 遭逢苦痛的犧牲乃屬必然<sup>181</sup>伊尼亞斯終其一生無法遂心，而在虔敬的規範下行事。此即人類普遍的命運，汲汲營營但內心始終飄泊。

伊尼亞斯沒有阿喀琉斯鮮明的英雄性格，為榮譽而戰的豪邁氣概，也沒有奧德修斯的機智果敢，堅忍不拔和自信。《伊尼亞斯紀》的主人翁與傳統英雄人物大異其趣，伊尼亞斯仍具有史詩英雄的勇武，但維吉爾強調的是羅馬民族精神而非英雄超凡的氣質。在個人性格與民族精神的衝突下，伊尼亞斯最終犧牲小我以成就大我。特洛伊的家神託夢給伊尼亞斯：

你應當為偉大的神，偉大的事業，偉大的人民建造一座宏偉的城池，你

---

<sup>180</sup> Galinsky, 1996:248.

<sup>181</sup> Putnam, 1962:206.

絕不能逃避長期的艱苦歷程。(3.159-160)



在船隻遭大火焚燬之餘，伊尼亞斯猶豫思忖著是否要忘記命運，定居西西里或繼續航向義大利。為了族人安危，他一度打算不服從命運安排，最後在同行先知和父親顯靈的勸說下繼續旅程。(5.700-748)

伊尼亞斯模糊呆板的形象，和阿喀流斯相比顯得不夠具體，為了命運的安排而行動，但不明白目標何在，直到陰間尋父得知預言後才恍然大悟，此番轉折堪稱伊尼亞斯的啟蒙時刻，他明白自己是新秩序的開啟者，是宏大計劃的一份子，在此前他為保護族人與家神而退出戰場苟活，此後他是為子孫後裔而迎向新的挑戰。自此他不再躊躇，果決迎向義大利戰爭。維吉爾結合荷馬兩部史詩，調換時序讓奧德修斯歸鄉之旅程成為伊尼亞斯的亡命探險。奧德修斯返鄉後即結束旅程，伊尼亞斯則迎向新戰役，成為另一個阿喀流斯，而以卷六陰間遊歷作為轉捩點。<sup>182</sup>

安奇西斯對伊尼亞斯的教誨，強調精神至上，靈魂受困在肉體牢籠，為物質牽絆污染，經歷多次輪迴重生，成為虛空不滅之火。而對羅列的英雄預告其事蹟則是為了精神不滅的理念而奮鬥。相較奧德修斯的世俗，伊尼亞斯承載的是未來的啟示，關於世界起源的大哉問。

卷八尾聲的伊尼亞斯不再猶疑，但對未來仍無法理解(*ignarus*)，帶著嚴肅的好奇和高興的心情，伊尼亞斯接受母親賜與的武器，身懷刻有羅馬未來圖景之盾，扛起責任，他已從凡俗的父親走向神聖的母親<sup>183</sup>，在接續的行動中不再舉棋不定。亦即超凡入聖的過程中，與父親有關的祭奠競技和冥界相遇，標示著伊

<sup>182</sup> Farron,1980:34-47.

<sup>183</sup> Bacon,2001:76.

尼亞斯身為凡夫的終結。關於虔敬或責任的意象，意即肩上所挑從本是父親代表的特洛伊族人，轉換成預示羅馬未來命運的戰盾，伊尼亞斯揮別過去，一肩挑起未來的責任。從落腳義大利起，伊尼亞斯必須以戰神之姿，接下神器克敵制勝。



## 神人之際的虔敬與英雄

盧克萊修以為虔敬就是依賴眾神，顯得不夠男子氣概。是愚昧和懦弱的表徵。盧克萊修欲以伊比鳩魯取代阿喀流斯，由人塑造的眾神才是人類真正對手，唯有戰勝宗教才能彰顯英雄氣概。伊比鳩魯在英雄德行上並未勝過阿喀流斯和奧德修斯，而是徹底顛覆英雄德性的根基。<sup>184</sup>盧克萊修和荷馬的差異在於宗教觀，荷馬的神是長生不朽，外型與力量皆和凡人不同，以自然力統治人間，使人敬畏。盧克萊修則推翻對於神的想像，並以為宗教是人心桎梏，以迷信恐嚇人心，唯有理性可解放人心，擺脫怪力亂神、無根據的世界觀。他認為荷馬所歌頌的目標錯置，追求永恆事物是因為對世界缺乏正確的認識，因無物不朽。「因為相信世界不朽，阿喀流斯心生對不朽榮耀的虛幻欲望。」<sup>185</sup>伊比鳩魯致力否定眾神，以為如此智慧是神聖至福，理解萬物本性的哲人洞見方能讓人入聖。然而如果不朽靈魂由眾神依正義審判，伊比鳩魯的學說則讓此生成為幻影。<sup>186</sup>

維吉爾則參照荷馬和盧克萊修看法，並轉移人的位置，兩者都立基在人本精神，荷馬希冀突破凡俗界線，阿喀流斯和奧德修斯兩位英雄的心智不完全為神力掌控，人的生命有限而意志力無邊，阿喀流斯有超越凡俗之心，奧德修斯則拒絕不朽。維吉爾則政教合一，伊尼亞斯虔敬服從神意，意在神人共構新秩序，將尤彼特的律法藉由羅馬帝國在人間運行。當圖努斯戰勝 Pallas，取下其腰帶，志得意滿之際，維吉爾隨即提出箴言，直言圖努斯必會後悔此舉：

---

<sup>184</sup> Adler:243

<sup>185</sup> ibid:244.

<sup>186</sup> Adler:292.



人何等無知！對未來的命運如此盲目，當勝利帶來意氣風發時忘卻了應當持盈保泰(*servare modum*)。(10.501-502)



此言道出所有凡人的缺陷，尤以英雄為最，唯獨伊尼亞斯能經常心懷虔敬。圖努斯即安奇西斯口中應當征服的驕者，然而也是唯一向伊尼亞斯求饒的敵人，驕者和敗者可以是同一人，既然圖努斯表示臣服，虔敬的伊尼亞斯應該會示以寬大。但伊尼亞斯當下的憤怒壓制了仁慈。他未能意識到圖努斯的生死超越了個人恩怨。<sup>187</sup>在那瞬間伊尼亞斯的神性和虔敬消失，再度恢復成特洛伊城的伊尼亞斯，而非開啟偉業的建國者。「此處的伊尼亞斯和羅馬皆要為其人性弱點付出代價。....在最終幕中，他個人的激情完全控制了理性。」<sup>188</sup>

### 伊尼亞斯的神性

伊尼亞斯和阿喀琉斯、奧德修斯所不同者在神與人之分際。即使阿喀琉斯是神人後代，但仍舊有為榮譽而生的世俗想法，奧德修斯尤然，盼望回歸故里，偕家人平安終老。然而伊尼亞斯始終籠罩神性，他的凡俗心緒經常為神諭遏止而無反抗念頭，也因此符合*pietas*德行，即對神與國族的忠誠。此一描述徹底改變了荷馬描述英雄與凡人關聯的想像。<sup>189</sup>伊尼亞斯將昇天為神也在全詩最後從尤彼特口中再次得到確認，天神向尤諾說：

你也承認知曉伊尼亞斯可以昇天為義大利的守護神，命運將他名列在眾星之中。(12.794-795)

伊尼亞斯的神性自然是由天神認可，同時進行超越世俗的修練，棄絕塵世的歡樂、浮華和輝煌。Evander 引伊尼亞斯到自己簡陋的居處時說道：

<sup>187</sup> Putnam,1995:116

<sup>188</sup> ibid:117.

<sup>189</sup> Bacon,1986.

要有輕視財富和權力的勇氣，讓你自己匹配神的行列，來到窮人家勿苛求。(8.362-365)



因此Bacon認為《伊尼亞斯紀》是有關揀選的戲劇，經過一系列勞動，逐漸脫離人性，從而達成從物質到精神，從世俗到神聖，從凡人到天神的痛苦轉變。<sup>190</sup>然而伊尼亞斯並未意識到這點，只是盲目的信仰，屈從神的召喚而不明所以。意即伊尼亞斯的人生寄託在彼岸，此生的奮鬥是為了神的旨意、族裔與子孫。伊尼亞斯的神性建立在其苦痛上，失去心繫之人，當伊尼亞斯走出冥界時，正式揮別過去，著手進行偉大事業的開創。

荷馬史詩中，聖與俗不可逾越，伊尼亞斯紀由於打破此界線而讓其他界線也模糊了。<sup>191</sup>這表現在伊尼亞斯的冥界遊歷中，他突破生死線進入靈魂世界，在虛構的詩篇中才會出現此場景。而且伊尼亞斯從未向他人陳述陰間遊歷，或因天機不可洩漏，或因夢境虛幻而無從說起，從伊尼亞斯肩負建國重任後，便和他人區分，孤身立於不勝寒的高處。

伊尼亞斯上戰場前，向其子 Ascanius 訓勉：

等你長大成人後，要記住你的親人立下的榜樣，你父親是伊尼亞斯，你伯父是 Hector，以這些模範自立自強吧。(12.436-440)

伊尼亞斯的價值觀立基在過往，對羅馬的未來，天神的旨意並未內化於心，秉持虔敬德行而為。亦可解釋為何伊尼亞斯最終失去控制結束了圖努斯的生命，因憤怒雪恨乃個人的基本情緒，是伊尼亞斯真正作主的行為。「對此時的伊尼亞斯而言，唯一具有意義的行為就是復仇，完全沒有人性的憐憫之心。」<sup>192</sup>

<sup>190</sup> Bacon,1986:310-311.

<sup>191</sup> Ibid:315.

<sup>192</sup> Putnam,1995:152.



維吉爾要以伊尼亞斯風格的英雄主義來贏得人心，並使其成為最完滿和高尚的雄心壯志。<sup>193</sup>這意謂維吉爾轉移了荷馬時代的價值觀，甚而是希臘的自然哲學，以羅馬傳統價值取而代之。虔敬、對命運了然於胸，亦或與命運的和解來成就大業，摒棄一切意氣之爭(荷馬式英雄)，或自認參透宇宙奧秘(盧克萊修)，虔敬正是伊尼亞斯超越他們的根源。<sup>194</sup>

### 試詮終卷伊尼亞斯處決圖努斯的結局

伊尼亞斯最終手刃圖努斯是引人爭議的一幕：

圖努斯以哀求眼神，伸出祈求的手，向伊尼亞斯說：「這是我應得的下場，我也不求你寬恕我，你就享受好運，假如一個可憐父親的痛苦能打動汝心(你同樣有父親安奇西斯)，我請求你可憐年邁的 Daunus，把我或我的遺體送回我族。你是贏家，Ausonia 人也都看到我伸手求饒，Lavinia 是你的妻子，請息怒止恨吧。」(12.931-937)

伊尼亞斯全身甲冑，神情嚴峻地怔立著，眼睛不住地轉動，停下手來，這些話起了作用，霎時間他看到圖努斯肩上的佩帶，上面有他熟悉發亮的釦子，這是屬於年輕 Pallas 的腰帶。....伊尼亞斯看著這些戰利品，仇恨怒火湧上：「你身上的戰利品是從我摯愛身上拿到，還想逃出我的掌心嗎？是 Pallas 要你犧牲，用你罪惡的血贖罪。」說完怒火沸騰地將劍刺進圖努斯胸膛。圖努斯的四肢癱軟僵冷，消失的生命呻吟著，憤怒的下了陰間。(12.938-952)

---

<sup>193</sup> Stahl,1981:157-178.

<sup>194</sup> Adler:222.

本詩就在圖努斯的呻吟中結束，並無鋪陳結局，無論此是否是維吉爾設定的結局，他的確以此完稿。卷六安奇西斯曾教誨羅馬人「對臣服者心懷仁慈，對傲慢者以武力馴服。」(6.853)但伊尼亞斯面對圖努斯的屈服，已有饒恕之念，但在他身上看到好友 Pallas 的配件，一時怒火中燒，結束了圖努斯的生命。



維吉爾沒有在終卷頌揚伊尼亞斯寬恕圖努斯的情節，而是創造出伊尼亞斯處決圖努斯的驚異。反而以戲劇性的突轉強調其悲劇性，在此刻神明不再介入，讓伊尼亞斯自由決定行刑與否，伊尼亞斯的復仇心壓過寬恕心，並未寫下完美句點。人生本無完美，充滿悲劇性，在尋找新家園的旅程中，伊尼亞斯多次面臨死生離別，失去至親(父親與妻子)、摯愛(迦太基女王狄多)與摯友，即使神意恩寵，使伊尼亞斯晉身天界，光耀其子孫門楣，仍未能撫平其失落的遺憾。在瞬間伊尼亞斯脫離特洛伊君主的身分，回復個人的愛恨情仇，內心完全孤立，此時內心響起的是復仇聲音，以武力處決宣洩其苦痛。

伊尼亞斯並非易怒之人，常因優柔寡斷，事事請示神明而遭評論者質疑是否配稱英雄。<sup>195</sup>伊尼亞斯曾對Lausus為父親戰死而嘆息並善待遺體。是故此處決行為是異常之舉。伊尼亞斯來義大利建國，本不願與當地人為敵，無奈因命運注定必須迎戰，維吉爾讓伊尼亞斯全心投入戰爭的手法為安排了摯友Pallas之死，激怒伊尼亞斯奮勇殺敵，此乃仿效《伊里亞德》中阿喀流斯因好友Patroclus之死而出戰。以英雄之怒激發作戰勇氣是荷馬史詩的手法，「助友損敵」是希臘以來的傳統倫理，而虔敬的倫理意涵則是對同胞的義務。誠然，以虔敬為出發點，伊尼亞斯為友復仇亦是虔敬，兩者未必不能相容。然而維吉爾的描述表現了戲劇突轉，呈現了不仁慈的印象，面對已示弱求饒的敵人曾有寬恕之念，但眼見好友遺物而怒下殺手，維吉爾所呈現似乎是史詩手法，以尤諾的憤怒起，由伊尼亞斯的憤怒終，欲呈現伊尼亞斯原本的英雄面。伊尼亞斯的聯盟代表正義之怒(*Justa*

<sup>195</sup> Sellar, 1897;

*ira*)，圖努斯則是狂熱之怒(*ferox virtus*)。<sup>196</sup>柏拉圖在理想國中提到憤怒介於理性與欲望之間，可以向善也可以為惡(4.440c-e)，斯多葛派則論憤怒是知識上的缺陷。



伊尼亞斯原本願意寬待降者，但主事者圖努斯必須對戰爭中的亡者負責，只是維吉爾以人倫習俗呈現，讓圖努斯為 Pallas 償命，當下伊尼亞斯並未以民族整體或對 Evander 的承諾為念，在這瞬間伊尼亞斯脫離了領袖身分。然而安奇西斯曾告誡羅馬人對臣服者仁慈。伊尼亞斯手刃圖努斯是血債血還以慰亡者的習俗，並無違背虔敬之處。伊尼亞斯是否寬容對待其他降者不得而知，而拉丁人與特洛伊人順應天命共組羅馬，答案應是肯定。如維吉爾補上後續或可彌平爭議，然而維吉爾或許打算停留在圖努斯生死交關的緊張感。

維吉爾將伊尼亞斯的痛苦對照圖努斯之死，兩人都曾渾身發冷、四肢癱軟，詩人意味深長的將圖努斯在死亡剎那，轉化了伊尼亞斯另一自我。<sup>197</sup>而渾身發冷，四肢癱軟是卷一形容伊尼亞斯面臨暴風時的反應，這喚起了伊尼亞斯在荷馬史詩的形象，「在伊尼亞斯紀的結尾，圖努斯似乎是由阿喀琉斯/伊尼亞斯所擊殺。....暗示著伊尼亞斯象徵性捲入一種自我毀滅的行為。」<sup>198</sup>渾身發冷，四肢癱軟既出現在伊尼亞斯想要保衛故土的願望中，也出現在圖努斯為保衛故土而殉身的行動中。

伊尼亞斯在結局的舉動似乎違背教誨，而 Evander 為愛子復仇的心願更觸動伊尼亞斯內心。在瞬間伊尼亞斯變成自己的敵人，那個不敬神和恣意妄為的圖努斯。本文以為伊尼亞斯之怒是回歸個人心中所念，血債血還以及為友復仇是身為摯友與盟友所應為，只是當下違背了父親寬恕降者的教誨，亦有違帝國懷柔諸邦

<sup>196</sup> Wright:170.

<sup>197</sup> Gross,2003:149.

<sup>198</sup> *ibid*:150.

的格局。伊尼亞斯或許以為任務已成，此刻可回歸自我。在戰勝圖努斯的當下，或許在伊尼亞斯內心已然如釋重負，他最主要的使命已然完成，將族人與家神都平安帶到應許之地。此刻恢復了過去在特洛伊城的伊尼亞斯，助友抗敵是傳統為人的根本，如阿喀流斯般為友報仇是首要。





## 結論



本文從維吉爾創作《伊尼亞斯紀》的脈絡論起，羅馬從蕞爾小邦經過數百年的武力征服，成為廣土眾民的帝國，但內部矛盾始終存在，以致共和末期內戰頻仍，最後由屋大維結束內戰，開啟帝國時代。詩人維吉爾活身處共和與帝國交接的動盪之際，創作民族史詩《伊尼亞斯紀》。維吉爾創作史詩有自身意圖，但必須符合贊助人奧古斯都的期望。維吉爾以 *pietas*(虔敬)為主軸創作史詩，符合奧古斯都恢復傳統道德的號召。然而史詩已有荷馬豎立的典型，以神話和英雄為題材，維吉爾採用傳說中的先祖伊尼亞斯為主角，賦與虔敬與獻身家國的形象，並非直接對奧古斯都歌功頌德，而以述畫(*ekphrasis*)和預言的方式表彰當政者的功績，以犧牲個來成就大我勉勵羅馬人，不讓內戰重演，為帝國和平鋪路。

本文提出《伊尼亞斯紀》中包含了兩個政治綱領：帝國和平與英雄重構。此政治綱領皆為史詩創作的里程碑，營造了另一形式的政治思想理路。在英雄重構上，荷馬英雄典範在希臘悲劇家 Euripides 的悲劇已經鬆動，至維吉爾筆下更確立了追求個人榮譽之舉已不合時宜。另外結合斯多葛學說的天下一家思維在《伊尼亞斯紀》中成為國策，係出自當前局勢需要，並提出恢復「黃金時代」的願景，帝國和平即羅馬治下的和平，唯有羅馬人能承擔，亦責無旁貸。維吉爾以虔敬 (*pietas*)此一德行引導帝國和平和英雄重塑，虔敬意謂明白宇宙秩序由諸神統治，服膺並信仰神祇以及超越人理解範圍的命運，如此可消解羅馬人傲慢自大之心，期許羅馬人為家國奉獻。由虔敬的帝王引領下開創「黃金時代」。本詩以拉丁文寫成，所設定的讀者即為羅馬人。



## 哲學與詩的對立

哲學與詩的論爭是從柏拉圖以來的論爭。《伊尼亞斯紀》集古代文明之大成，而維吉爾的前輩盧克萊修的《物性論》亦為影響維吉爾相當重大的詩篇，是以哲學為目的創作的詩歌，盧克萊修欲以詩歌推廣伊比鳩魯的哲學，詩歌如果是大眾願意服用的糖衣，哲學就如同糖衣包覆下的苦口良藥。詩歌詞藻華美，使人沉醉而哲學揭發事實，讓人警醒。盧克萊修將伊比鳩魯塑造成英雄的形象，是為了吸引人關注哲學，讓眾人皆可成為伊比鳩魯的追隨者，他認為人世間的問題在於恐懼死亡，不安的情緒導致人們認為自然現象是神明造成，盲目崇拜神明，想藉由祭祀得到護佑，盧克萊修亟欲破除迷信導致的虔敬。

盧克萊修以詩傳遞哲學的創作方式，以及取消宗教和政治的哲學思考讓維吉爾得到靈感，維吉爾可能無法認同以原子式個人來拆解宗教和政治，卻能同樣以詩歌方式來承載帝國式政治思想，他若有似無的模仿物性論的詩句，在當中他也質疑了所謂的偉大事業，以哲學反思帝國所造成的代價，帝國是以犧牲無數個人來交換未知的幸福，如他設計的陰間之旅彷彿是場帝國迷夢。這是屬於詩人本身的哲學反思。但維吉爾反對盧克萊修取消權威，尤其是宗教權威。羅馬的宗教權威和政治權威係為一體。大眾無法真正從詩篇中了解哲學真諦，所謂啟蒙必須以政治秩序為前提，而非昂揚個人，如此會造成僭越和失序的情況，因此維吉爾仍舊以詩人角度站在哲學的對立面，回到了柏拉圖抨擊詩人的起點，而以詩人角度來抨擊哲學。哲學主張追求個人心靈解放與真理，可能和流俗的社群不合，維吉爾賦詩欲弭補此裂隙，在內戰後再次凝聚民族的向心力。

## 兩個政治綱領：帝國和平與改造英雄形象

這時要回到維吉爾所隱喻的兩個政治綱領，維吉爾把傳統宗教理念注入在公民當中，放棄成見，願意服從權威的人才能服從正義和服從法律，人可以在哲學




中尋求真理，但必須在社群的範疇中。這點和柏拉圖主張雷同。從這點來看，哲學和詩的對立是個人和社群、或是小我和大我的衝突，原子式的個人會危害社群，所謂帝國和平就是權威下的平等，統治者代表的是政教合一的核心，要有凝聚萬民的向心力。哲學發人省思，但可能對社群有害。而藉由史詩重新塑造英雄形象是維吉爾對羅馬人的貢獻，他讓荷馬英雄留在過去，羅馬帝國不再需要希臘式的個人主義存在。

維吉爾和盧克萊修都明白詩歌的教化功能，但詩歌能塑造英雄，讓人崇拜神往，但無法讓每個人都成為沉思的哲人。這也是維吉爾成功的地方，他接下了荷馬的桂冠，賦予英雄新的定義。讓整個民族的心靈不會流離失所，而有典範可循。

### 帝國迷夢與矛盾結局

本文試著提出幾個可探究的面向，對維吉爾臨終前打算焚毀手稿之舉提出解釋，這反映了詩人對詩篇內容有所疑慮，或許是對羅馬以至人生的憂鬱筆觸隱含對帝國的懷疑，此矛盾心情無法調和所致。

此外，陰間的假夢之門象徵為何？伊尼亞斯在陰間得到父親的預言和教誨，包括世界萬物的生成，以及靈魂的來由與轉世回到人間的使命，最後其父安奇西斯引介了羅馬未來將建功立業的名人。陰間遊歷對伊尼亞斯而言是畢其功於一役的教育，卻在最後以假夢之門返回人世，似乎暗指陰間遊歷係南柯一夢，是否代表一筆勾消帝國偉業與虔敬的人生哲學？本文以為這隱含維吉爾對詩歌教育的期許，詩歌提供愉悅而非紀實。《伊尼亞斯紀》的情節皆為詩人想像，除了聆賞的愉悅外，真正值得深究乃其中寓意，而非真實或虛構的問題，虛構乃表現手法。維吉爾試著讓讀者在卷六結束的突轉後進行省思，關於陰間靈魂獎懲的意義不在真實與否，而在不因畏懼賞罰而行事虔敬，必須發自內心的認可虔敬。維吉爾接



受盧克萊修的部分是反對形式上崇拜，並非形式上依禮祭祀的背後卻盡情放縱，猶如購買贖罪券。即便是假夢也非代表維吉爾否定陰間教育的內容，而是必須懷疑生人前往陰間旅程的真實性，過濾交由陰間賞善罰惡的說法，是故夢為假夢，天啟與教誨是真。本文以為陰間非天神國度，維吉爾認為陰間為虛構國度，至於靈魂輪迴亦非維吉爾的教誨，而是靈魂的洗滌在人間可成，非藉由死後依賴冥王的發配。Michels則認為維吉爾如此安排必有用意，欲表達陰間之旅是場夢境。其後伊尼亞斯亦未提及在陰間所接受的教誨。<sup>199</sup>這代表陰間遊歷是個獨立事件，和往後情節無關，是作者傳達意念之處以及屬於全體羅馬人的教誨。

再者，終卷伊尼亞斯何以處決圖努斯？Segal認為維吉爾接受暴力痛苦與犧牲無可避免，此皆為建國與賦詩的基礎。<sup>200</sup>伊尼亞斯在決戰得勝，圖努斯向伊尼亞斯求饒，但伊尼亞斯未念及父親教誨，在猶豫之際看到摯友的配件在圖努斯身上，怒不可遏而痛下殺手，全詩在圖努斯的靈魂轉向陰間後結束。本文認為伊尼亞斯在當下恢復個人身分，未念及寬恕降者的政治考量，而直覺為友報仇雪恨。維吉爾突顯交戰雙方皆受命運操控的悲劇性。

伊尼亞斯苦心孤詣，但無法親見羅馬建國大業，雖注定側身神界但無法自主。儘管當下由憤怒控制，但處決圖努斯乃伊尼亞斯真正自主的片刻。憤怒等昂揚情緒脫離理性控制，但卻是本能的自主。眾神下的秩序由天神尤彼特維持，以雷電神力為後盾，表現出理性平靜的形象。在人間則是抑制憤怒、激情，以理性和法律統治的帝國。此番理性與激情的對抗、自我與國家的衝突在伊尼亞斯身上發生過三次，一次是特洛伊淪陷時欲抗敵殉國，其實是為了自身的榮耀而奮鬥，在 Hector 和維納斯以天命勸阻下而勉力攜族人和家神逃亡。第二次是與狄多的私情，讓他再次接受神諭的催促。伊尼亞斯向狄多說道：前往義大利非自願。後

---

<sup>199</sup> Michels,1981.

<sup>200</sup> Segal,1981:82.

來在陰間遇到狄多幽靈時，再次潸然淚下道出此言。第三次即是終卷處決圖努斯，圖努斯注定敗亡，卻未能見容於羅馬寬恕降者的國策，係因命運和伊尼亞斯皆難容圖努斯，伊尼亞斯為了摯友與對 Evander 的復仇承諾而下殺手。自我與大我的矛盾始終潛伏在《伊尼亞斯紀》中，直至伊尼亞斯爆發後無可收拾。《伊尼亞斯紀》中結合虔敬英雄引領的帝國和平，直至今日仍持續供人吟頌傳唱。

### 以詩歌隱喻帝國的教化與創制

《伊尼亞斯紀》在古代詩歌的教化傳統中，所隱含的兩個政治綱領可歸結到人性的感性面，包括了恐懼與熱情，因為《伊尼亞斯紀》是由神的憤怒和人的虔敬來主導故事走向，而虔敬所代表的是逃避和趨近，為了逃避神的懲罰而虔敬侍奉。此外則因為對民族和國家的熱愛而奉獻自我。維吉爾希望將眾人的情緒導向凝聚社群，也就是善用眾人的憤怒和恐懼來為帝國和黃金時代奮鬥，虔敬就是解方。

城邦和共和國是以哲學和公民參與為精神基礎，但維吉爾在奧古斯都身上看到帝國的契機，因此用詩歌為帝國擘劃立法，脫離了城邦式的政治哲學，比希臘化時代的政治思想更貼近帝國思維，他用詩歌的隱喻開啟了政治思想的新頁，荷馬的史詩是以神和人共處的世界讓人崇拜和嚮往，而維吉爾重新塑造了詩的傳統，以立法者的身分構築羅馬帝國的基礎，成為政治思想中詩性傳統的一部分。



## 參考文獻



### 一、原典譯本

#### 1. Virgil (Publius Virgilius Maro)

曹鴻昭，1990，《伊尼亞斯逃亡記》，台北：聯經。

楊周翰，1999，《埃涅阿斯紀》，南京：譯林出版社。

楊憲益，2009，《牧歌》，上海：上海人民出版社。

Bovie, Smith Palmer. 1956. *Virgil's Georgics*. Chicago: Chicago University Press.

Day Lewis, C. 1998. *The Aeneid*. Oxford ; New York : Oxford University Press.

Dryden, John. 1989. *Vergil's Aeneid ; and, Fourth ("messianic") Eclogue*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Fairclough, H. Rushton. 1934. *Virgil, with an English translation*. The Loeb classical library ; 63-64. Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Press; W. Heinemann.

Fitzgerald, Robert. 1990. *The Aeneid*. New York : Vintage Books.

Fowler, Barbara Hughes. *Virgil's Eclogues*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

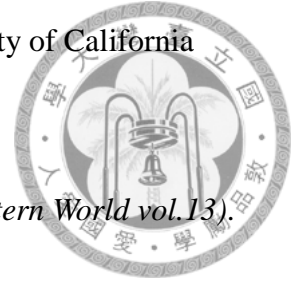
Gransden, K. W., ed. 1996. *Virgil in English*. London: Penguin Books.

Harrington, John. 1991. *The Sixth Book of Virgil's Aeneid*. edited by Simon Cauchi. Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press.

Lombardo, Stanley. 2005. *Aeneid*. Indianapolis: Hackett Pub. Co.

Mandelbaum, Allen.1982. *The Aeneid of Virgil*. Berkeley : University of California Press.

Rhoades, James.1952. *The Poems of Virgil( Great Books of the Western World vol.13)*. Chicago : Encyclopaedia Britannica.



## 2.Cicero (Marcus Tullius Cicero)

王煥生，1997，《論共和國 論法律》，北京：中國政法大學。

沈叔平，蘇力，2005，《國家篇 法律篇》，北京：商務。

Keyes, C.W.2000. *De Re Publica; De Legibus*. (Loeb Classical Library) London : W. Heinemann ; Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Macrobius, Ambrosius Aurelius Theodosius.1990.*Commentary on the Dream of Scipio*. William Harris Stahl trans. New York : Cambridge University Press.

Zetzel,James E.G.1999.*On the Commonwealth and on the Laws*. New York : Cambridge University Press.

## 3.Lucretius (Titus Lucretius Carus)

方萬春，1999，《物性論》，北京：商務。

Rouse, W.H.D.1992. *De Rerum Natura*. (Loeb Classical Library)Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

## 4.Homer

羅念生、王煥生 譯，2000，《伊利亞特》，台北：貓頭鷹。

王煥生 譯，2000，《奧德賽》，台北：貓頭鷹。



## 5.古代撰寫之羅馬史

謝德風 譯，2009，《羅馬史》，北京，商務。譯自 Appian. *Roman History*. London : W. Heinemann New York : Macmillan Co.1912.

張竹明 等譯，2009，《羅馬十二帝王傳》，北京：商務。譯自 Suetonius. *De Vita Caesarum*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.1913-14.

Appianus of Alexandria,1912.*Historia Romana*. Trans. Horace White.London : W. Heinemann ; New York : Macmillan Co.

Dio Cassius Cocceianus.1990.*Roman History*.trans. Earnest Cary. London : W. Heinemann ; New York : Macmillan Co.

Gaius Suetonius Tranquillus. *De Vita Caesarum*. trans. J.C. Rolfe *Suetonius*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., Harvard University Press.1913-14.

## 二、Virgil 相關研究

\*期刊縮寫：

**AJP** : American Journal of Philology



**CA : Classical Antiquity**

**CP : Classical Philology**

**CQ : The Classical Quarterly**

**CR : The Classical Review**

**CW : The Classical World**

**CSCA : California Studies in Classical Antiquity**

**G&R : Greece and Rome**

**GRBS : Greek, Roman and Byzantine Studies**

**HSCP : Harvard Studies in Classical Philology**

**ICS : Illinois Classical Studies**

**P&P : Past and Present**

**TAPA : Transactions of the American Philological Association(1974-);**

**Transactions and Proceedings of the American Philological**

**Association(1897-1972)**



王承教 編，2009，《埃涅阿斯紀章義》，北京：華夏。

王承教，2010，〈維吉爾的冥府：埃涅阿斯紀卷六義疏〉，豆丁網，

<http://www.docin.com/p-417605847.html#documentinfo>。

王承教，2012，〈艱難的旅程：埃涅阿斯紀卷六義疏〉，《國外文學》2012(3)：68-75。

王承教、朱戰煒 譯，2012，《維吉爾的帝國：埃涅阿斯紀中的政治思想》，北京：華夏出版社。譯自 Eve Adler. *Vergil's Empire: Political Thought in the Aeneid*. Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.2003.

朱振宇，2010.〈維吉爾埃涅阿斯紀中的怒火與愛欲〉，林國華、王恆主編，《羅

馬古道》, 上海: 上海人民出版社, 頁29-46。



吳瑜雲, 2006, "The Ontology of the Nocturnal Soul and Ambivalent Juxtaposition of the Gods Reflected in Virgil's Aeneid." 《玄奘人文學報》 6:193-210。

Adler, Eve. 2003. *Vergil's Empire: Political Thought in the Aeneid*. Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Alpers, Paul. 1979. *The Singer of the Eclogues: A Study of Virgilian Pastoral*. Berkeley: University of California Press.

Alvis, John. 1995. *Divine Purpose and Heroic Response in Homer and Virgil*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

Anderson, W.D. 1955. "Venus and Aeneas: The Difficulties of Filial Pietas." *CJ* 50(5):233-238.

Anderson, William S. 1957. "Vergil's Second Iliad." *TAPA* 88:17-30.

Anderson, W. S. 1969. *The Art of the Aeneid*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Armstrong, David, Jeffery Fish, Patricia A. Johnson and Marilyn B. Skinner, eds. 2004. *Vergil, Philodemus, and the Augustans*. Austin : University of Texas Press.

Avery, Williams T. 1957. "Augustus and the Aeneid." *CJ* 52(5):225-229.

Bacon, Helen H. 1986. "Aeneid as a Drama of Election." *TAPA* 116:305-334.

Bacon, Helen H. 2001. "Mortal father, Divine Mother: Aeneid VII and VIII." In *Poets and Critics Read Vergil*, ed. Sarah Spence. New Haven: Yale University Press, 76-85.

Bacon, J.R. 1939. "Aeneas in Wonderland." *CR* 53(3):97-104.

Bailey, Cyril. 1935. *Religion in Virgil*. New York: Barnes&Noble,Inc.

Bell, Kimberly. 2008. "Translatio and the Constructs of a Roman Nation in Virgil's  
Aeneid." *Rocky Mountain Review* 62(1):11-24.



Benario, Herbert, W.1967. "The Tenth Book of the *Aeneid*." *TAPA* 98:23-36.

Bloom, Harold,ed. 1986. *Virgil's Aeneid : Modern Critical Views*. New York: Chelsea House.

Bloom, Harold, ed. 1987. *Virgil's Aeneid : Modern Critical Interpretation*. New York: Chelsea House.

Bono, Barbara J. 1984. *Literary Transvaluation : From Vergilian Epic to Shakespearean Tragicomedy*. Berkeley: University of California Press.

Bowie, A.M. 1990. "The Death of Priam: Allegory and History in the Aeneid." *CQ* 40(2): 470-481.

Bowra, C.M. 1933. "Aeneas and the Stoic Idea." *G&R* 3(7): 8-21.

Boyle, A.J. 1986. *The Chaonian Dove: Studies in the Eclogues, Georgics, and the Aeneid of Virgil*. Leiden: E.J.Brill.

Brooks, Robert A. 1953. "Reflection on the Golden Bough" *AJP* 74(3):260-280.

Camps, W.A. 1969. *An Introduction to Virgil's Aeneid*. London; New York: Oxford University Press.

Cairns, Francis. 1989. *Virgil's Augustan Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, Raymond. 1979. *Catabasis: Vergil and the Wisdom-Tradition*. Amsterdam: Gruner.

Clarke, M.J., B.G.F. Currie, and R.O.A.M. Lyne, eds. 2006. *Epic Interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the Epic Tradition*. Oxford ; New York: Oxford University Press.



Clarke, M.L. 1949. "Rhetorical Influence in the Aeneid." *G&R* 18(52):14-27.

Clausen, Wendell. 1964. "An Interpretation of the Aeneid." *HSCP* 68:139-147.

Clausen, Wendell V. 1987. *Virgil's Aeneid and the Tradition of Hellenistic Poetry*. Berkeley: University of California Press.

Coleman, Robert. 1977. *Eclogues*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Commager, Steele ed. 1966. *Virgil: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice-Hall

Conte, Gian Biagio. 1986. *The Rhetoric of Imitation: Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*. Ithaca: Cornell University Press.

Conte, Gian Biagio. 2007. *The Poetry of Pathos: Studies in Virgilian Epic*. Oxford ; New York : Oxford University Press.

Cruttwell, Robert W. 1947. *Virgil's Mind at Work*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Dewitt, Norman W. 1910. "The Treatment of Time in the Aeneid." *CJ* 5(7):310-316.

Di Cesare, Mario A. 1974. *The Altar and the City: A Reading of Virgil's Aeneid*. New York: Columbia University Press.

Dryden, John. 1697. " An Introduction to Virgil: The Aeneid." In Jelena O. Krstovic ed. *Classical and Medieval Literary Criticism vol.9*. Detroit, Mich.: Gale Research

Co.1993:300-310.

Duckworth, George E. 1945. "Vergil and War in the Aeneid." *CJ* 41(3):104-107.

Duckworth, George E. 1954. "The Architecture of the Aeneid." *AJP* 75:1-15.

Duckworth, George E. 1956. "Fate and Free Will in Vergil's Aeneid." *CJ* 51(8):357-364.

Duckworth, George E. 1957. "The Aeneid as a Trilogy." *TAPA* 88:1-10.

Duckworth, George E. 1967. "The Significance of Nisus and Euryalus for Aeneid IX-XII." *AJP* 88(2): 129-150.

Dunkle, J. Roger. 1969. "Some Historical Symbolism in Book Three of the Aeneid." *CW* 62(3):165-166.

Dyson, Julia T. 1997. "Fluctus, Irarum, Fluctus Curarum: Lucretian Religio in the Aeneid." *AJP* 118(3):449-457.

Fantham, Elaine. 1999. "Fighting Words: Turnus at Bay in the Latin Council (Aeneid 11.234-446)." *AJP* 120(2):259-280.

Farrell, Joseph. 1991. *Vergil's Georgics and the Traditions of Ancient Epic: The Art of Allusion in Literacy History*. New York: Oxford University Press.

Farrell, Joseph and Michael C.J. Putnam. 2010. *A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition*. Chichester, West Sussex, United Kingdom ; Malden, Mass. : Wiley-Blackwell.

Farron, Steven. 1980. "The Aeneas-Dido Episode as an Attack on Aeneas' Mission and Rome." *G&R* 27:34-47.

Feeney, D. 1983. "The Taciturnity of Aeneas." *CQ* 33(1): 204-219.



Fletcher, K.F.B. 2006. "Vergil's Italian Diomedes." *AJP* 127:219-259.

Foley, John Miles, ed. 2005. *A Companion to Ancient Epic*. Malden, MA: Blackwell  
Pub.



Fowler, W. Warde. 1911. *The Religion Experiences of the Roman People*. London:  
MacMillan and co., Limited.

Frank, Tenney. 1920. "Epicurean Determinism in the *Æneid*." *AJP* 41(2):115-126.

Fratantuono, Lee. 2007. *Madness Unchained: A Reading of Virgil's Aeneid*. Lexington  
Books.

Gale, Monica. 2000. *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius and the  
Didactic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gale, Monica. 1997. "The Shield of Turnus ('Aeneid' 7.783-92)." *G&R* 44(2):176-196.

Galinsky, Karl. 1968. "Aeneid V and the Aeneid." *AJP* 89:157-185.

Galinsky, Karl. 1988. "The Anger of Aeneas." *AJP* 109: 321-348.

Galinsky, Karl. 1994. "How to be Philosophical about the End of the Aeneid." *ICS*  
19:191-201.

Garrison, James.D. 1992. *Pietas from Vergil to Dryden*. University Park, Pa.:  
Pennsylvania State University Press,

Gass, H.M. 1930. "Roman Virgil." *The Sewanee Review* 38(4):422-439.

Genovese, E.N. 1975. "Deaths in the Aeneid." *Pacific Coast Philology* 10:22-28.

Glover, T.R. 1903. "Virgil's Aeneas." *CR* 17(1):34-42.

Gransden, K.W. 1984. *Virgil's Iliad: An Essay on Epic Narrative*. Cambridge; New

York: Cambridge University Press.



Gransden, K.W. 1990. *Virgil, The Aeneid*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Griffin, Jasper. 1979. "The Fourth 'Georgics', Virgil, and Rome." *G&R* 26(1):61-80.

Griffin, Jasper. 1986. *Virgil*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Grimm, Richard E. 1967. "Aeneas and Andromache in Aeneid III." *AJP* 88(2): 151-162.

Gross, Nicolas P. 2003. "Mantles Woven with Gold: Pallas' Shroud and the End of the "Aeneid"." *CJ* 99(2):135-156.

Habinek, Thomas N. 1989. "Science and Tradition in Aeneid 6." *HSCP* 92:223-255.

Hadas, Moses. 1948. "Aeneas and the Tradition of the Hero." *AJP* 69(4):408-414.

Haecker, Theodor. 1934. *Virgil, Father of the West*. trans. A.W. Wheen. London:Sheed&Ward.

Hahn, E. Adelaide. 1934. "Poetic Justice in the Aeneid." *The Classical Weekly* 27(19):145-149.

Hanson, John Arthur. 1982. "Vergil". in *Ancient Writers: Greece and Rome vol.2.*, ed.T. James Luce. New York: Scribner, 669-701.

Hardie, Philip. 1986. *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*. Oxford: Clarendon Press ; New York : Oxford University Press.

Hardie, Philip. 1998. *Virgil*. Oxford: Oxford University Press.

Hardie, Philip, ed. 1999. *Virgil: Critical Assessments of Classical Authors*. London;

New York: Routledge.



Harrison, S. J., ed. 1990. *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*. Oxford ; New York :  
Oxford University Press.

Harrison, Stephen. 1991. "The Text and It's History, Part 2 of the Introduction." In  
*Vergil, Aeneid 10*, ed.S.J. Harrison. Oxford [England] ; Clarendon Press ; New  
York : Oxford University Press, xxxiv-xl.

Heinze, Richard. 1993. *Virgil's Epic Technique*. Trans. Hazel and David Harvey and  
Fred Roberson. Berkeley: University of California Press.

Hejduk, Julia. 2009. "Jupiter's Aeneid: Fama and Imperium." *CA* 28(2):279-327.

Henry, Elisabeth. 1989. *The Vigour of Prophecy: A Study of Virgil's Aeneid*.  
Carbondale: Southern Illinois University Press.

Hight, Gilbert. 1972. *The Speeches in Vergil's Aeneid*. Princeton, N.J : Princeton  
University Press.

Hornsby, Roger A. 1965. "The Vergilian Simile as Means of Judgment." *Classical  
Journal* 60(8):337-344.

Horsfall, Nicholas. 1979. "Some Problems in the Aeneas Legend." *CQ*  
29(2):372-390.

Horsfall, Nicholas. 1991. "Virgil and the Poetry of Explanations." *G&R* 38(2):  
203-211.

Horsfall, Nicholas. 2000. *A Companion to the Study of Virgil*. Leiden ; Boston: Brill.

Howe, George. 1930. "Development of the Character of Aeneas." *CJ* 26(3):182-193.

Hritzu, John N. 1946. "A New and Broader Interpretation of the Ideality of Aeneas."



CW 39(13):98-103;39(14)106-110.



James, Sharon. 1995. "Establishing Rome with the Sword: Condere in the Aeneid."

*AJP* 116(4): 623-637.

Jenkyns, Richard. 1998. *Virgil's Experience : Nature and History, Times, Names, and Places*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press.

Johnson, W.R. 1965. "Aeneas and the Ironies of Pietas." *Classical Journal* 60(8):360-364.

Johnson, W.R. 1976. *Darkness Visible: A Study of Vergil's "Aeneid"*. Berkeley: University of California Press.

Johnson, W.R. 1981. "The Broken World: Virgil and His Augustus." *Arethusa* 14(1):49-56.

Kallendorf, Craig. 1989. *In Praise of Aeneas.: Virgil and Epideictic Rhetoric in the Early Italian Renaissance*. Hanover and London: University of New England.

Knauer, Georg Nicolaus. 1964. "Vergil's Aeneid and Homer." *GRBS* 5(2):61-84.

Knox, Bernard M.W. 1950. "The Serpent and the Flame: The Imagery of the Second Book of the Aeneid." *AJP* 71(4):379-400.

Labate, Mario. 2009. "In Search of the Lost Hercules: Strategies of the Fantastic in the Aeneid." in *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature*. ed. Philip Hardie. Oxford; New York: Oxford University Press, 126-144.

Leach, Eleanor Winsor. 1974. *Vergil's Eclogues: Landscapes of Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

Lee, Guy. 1981. "Imitation and the Poetry of Virgil." *G&R* 28(1):10-22.

- Lee, M. Owen. 1996. *Virgil as Orpheus: A Study of the Georgics*. Albany: State University of New York Press.
- Levi, Peter. 1999. *Virgil: His Life and Times*. New York: St. Martin's Press.
- Lloyd, Robert B. 1957. "Aeneid III: A New Approach." *AJP* 78(2):133-151.
- Lloyd, Robert B. 1972. "Superbus in the Aeneid." *AJP* 93(1):125-132.
- Lyne, R.O.A.M. 1983. "Vergil and the Politics of War." *CQ* 33(1): 188-203.
- Lyne, R.O.A.M. 1987. *Further Voices in Vergil's Aeneid*. Oxford : Clarendon Press.
- MacKay, L. A. 1955. Three Levels of Meaning in Aeneid VI. *TAPA* 86:180-189.
- MacKay, L. A. 1957. "Achilles as Model for Aeneas." *TAPA* 88: 11-16.
- MacKay, L. A. 1963. "Hero and Theme in the Aeneid." *TAPA* 94:157-166.
- MacInnes, John. 1910. "The Conception of Fata in the Aeneid." *CR* 6:169-174.
- Martindale, Charles, ed. 1997. *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Matthaei, Louise E. 1917. "The Fates, the Gods, and the freedom of Man's Will in the Aeneid." *CQ* 11(1):11-26.
- Mattingly, H. 1934. "Virgil's Golden Age: Sixth Aeneid and Fourth Eclogue." *CR* 48(5):161-165.
- Mayer, Roland. 1993. "The Ivory Gate Revisited." *Proceeding of the Virgil Society* 21: 53-63.
- McGushin, P. 1964. "Virgil and the Spirit of Endurance." *AJP* 85(3): 225-253.
- McLeish, Kenneth. 1972. "Dido, Aeneas, and the Concept of Pietas." *G&R*

19(2):127-135.

Michels, Agnes.Kirsopp. 1944. "Lucretius and the Sixth Book of the Aeneid." *AJP*

65(2):135-148.

Michels, Agnes.Kirsopp. 1981. "The Insomnium of Aeneas." *CQ* 31(1):140-146.

Miles, Gary B. 1977. "Glorious Peace: The Values and Motivation of Virgil's

Aeneas." *CSCA* 9:133-164.

Morton, Richard. 2000. *John Dryden's Aeneas : A Hero in Enlightenment mode.*

Victoria, B.C.: English Literary Studies, University of Victoria.

Morwood, James.1991. "Aeneas, Augustus, and the Theme of the City." *G&R* 38(2):

212-223.

Nappa, Christopher. 2005. *Reading after Actium: Vergil's Georgics, Octavian, and*

*Rome.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Nehrkorn, Helga. 1971. "A Homeric Episode in Vergil's Aeneid." *AJP*

92(4):566-584.

Nelson, Stephanie and David Grene. 1998. *God and the Land : The Metaphysics of*

*Farming in Hesiod and Vergil.* New York : Oxford University Press.

Nethercut, William R. 1968. "Invasion in the Aeneid." *G&R* 15(1):82-95.

Nicoll, W.S.M. 1988. "The Sacrifice of Palinurus." *CQ* 38(2):459-472.

O'Hara, James. 1990. *Death and the Optimistic Prophecy in Virgil's Aeneid.* Princeton:

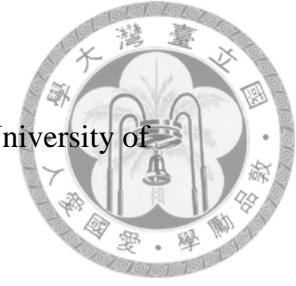
Princeton University Press.

O'Hara, James J. 2007. *Inconsistency in Roman Epic : Studies in Catullus, Lucretius,*

*Vergil, Ovid and Lucan.* Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University



Press.

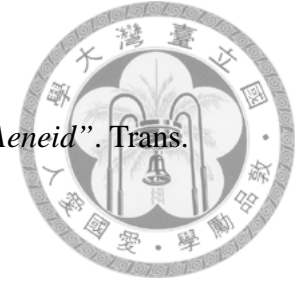


- Otis, Brooks. 1995. *Virgil: A Study in Civilized Poetry*. Norman : University of Oklahoma Press.
- Panoussi, Vassiliki. 2002. "Vergil's Ajax: Allusion, Tragedy, and Heroic Identity in the Aeneid." *CA* 21(1):95-134.
- Panoussi, Vassiliki. 2009. *Greek Tragedy in Vergil's "Aeneid": Ritual, Empire, and Intertext*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Parry, Adam. 1963. "The Two Voices of Vergil's Aeneid." *Arion* 2(4):66-80.
- Pavlock, Barbara. 1985. "Epic and Tragedy in Vergil's Nisus and Euryalus Episode." *TAPA* 115: 207-224.
- Pavlovskis, Zoja. 1976. "Aeneid: The Old and the Young." *CJ* 71(3):193-205.
- Pearson, J. 1961. "Virgil's Divine Vision (Aeneid 4.238-44 and 6.724-51)." *CP* 56(1):33-38.
- Petrini, Mark. 1997. *The Child and the Hero: Coming of Age in Catullus and Vergil*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Perkell, Christine. 1989. *The Poet's Truth: A Study of the Poet in Virgil's Georgics*. Berkeley: University of California Press.
- Perkell, Christine. 1997. "The Lament of Juturna: Pathos and Interpretation in the Aeneid." *TAPA* 127: 257-286.
- Perkell, Christine, ed. 1999. *Reading Vergil's Aeneid: an Interpretive Guide*. Norman : University of Oklahoma Press.
- Poe, Joe Park. 1965. "Success and Failure in the Mission of Aeneas." *TAPA* 96:

321-336.

Pöschl, Viktor. 1962. *The Art of Vergil: Image and Symbol in the "Aeneid"*. Trans.

Gerda Seligson. Ann Arbor: The University of Michigan Press.



Putnam, Michael C.J. 1962. "Unity and Design in *Aeneid* V." *HSCP* 66:205-239.

Putnam, Michael C.J. 1970. "Aeneid VII and the Aeneid." *AJP* 91(4): 408-430.

Putnam, Michael C.J. 1988. *The Poetry of the Aeneid*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Putnam, Michael C.J. 1995. *Virgil's Aeneid : Interpretation and Influence*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Putnam, Michael C.J. 1998. *Virgil's Epic Designs: Ekphrasis in the Aeneid*. New Haven and London: Yale University Press.

Quinn, Kenneth. 2006. *Virgil's Aeneid: A Critical Description*. Bristol Phoenix Press.

Rabel, Robert J. 1981. "Vergil, Tops, and the Stoic View of Fate." *CJ* 77(1): 27-31.

Rebert, Homer Franklin. 1928. "The Felicity and Infelix in Virgil's Aeneid." *TAPA* 59: 57-71.

Reckford, Kenneth J. 1961. "Tragedy in Aeneid VII, 1-285." *AJP* 82(3): 252-269.

Reed, J. R. 2007. *Virgil's Gaze: Nation and Poetry in the Aeneid*. Princeton: Princeton University Press.

Rosenmeyer, Thomas G. 1960. "Virgil and Heroism: *Aeneid* XI." *CJ* 55(4):159-164.

Ross, David O. 2007. *Virgil's Aeneid: A Reader's Guide*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Rudd, W.J.N. 1983. "The Idea of Empire in the Aeneid." *Hermathena* 134:35-50.

Ryberg, Inez Scott. 1958. "Vergil's Golden Age." *TAPA* 89:112-131.

Schlunk, Robin R. 1974. *The Homeric Scholia and the Aeneid*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Segal, Charles. 1965. "Aeternum per Saecula Nomen, the Golden Bough and the Tragedy of History :Part I." *Arion* 4(4):617-657.

Segal, Charles. 1966. "Aeternum per Saecula Nomen, the Golden Bough and the Tragedy of History :Part II." *Arion* 5(1):34-72.

Segal, Charles. 1981. "Art and the Hero: Participation, Detachment, and Narrative Point of View in Aeneid 1." *Arethusa* 14(1): 67-83.

Segal, Charles. 1990. "Dido's Hesitation in Aeneid 4." *CW* 84(1):1-12.

Sellar, W.Y. 1883. *The Roman Poets of the Augustan Age: Virgil*. Whitefish, M.T.: Kessinger Publishing, LLC.

Sills, Kenneth C.M. 1914. "The Idea of Universal Peace in the Works of Virgil and Dante." *CJ* 9(4):139-153.

Slaughter, M.S. 1917. "Virgil: An Interpretation." *CJ* 12(6):359-377.

Slavitt, David R. 1991. *Virgil*. New Haven: Yale University Press.

Smith, Rebekah M. 2000. "Aeneid 10.515: A Flash of Vision." *CW* 94(1):47-52.

Smith, Riggs Alden. 2005. *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*. Austin: University of Texas Press.

Smith, Riggs Alden. 2011. *Virgil*. Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell.



Solmsen, Friedrich. 1968. "Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic." *Proceedings of the Philosophical Society* 112(1):8-14.

Spence, Sarah. 1988. *Rhetorics of Reason and Desire : Vergil, Augustine, and the Troubadours*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Spence, Sarah, ed. 2001. *Poets and Critics Read Vergil*. New Haven: Yale University Press.

Stahl, Hans-Peter. 1981. "Aeneas--An 'Unheroic' Hero?" *Arethusa* 14:157-177.

Stahl, Hans-Peter, ed. 2009. *Vergil's Aeneid: Augustan Epic and Political Context*. Classical Press of Wales.

Starks, John H. 1999. "Fides Aeneia: The Transference of Punic Stereotypes in the Aeneid." *CJ* 94(3):255-283.

Starr, Chester G. 1955. "Virgil's Acceptance of Octavian." *AJP* 76(1):34-46.

Sullivan, Francis A. 1959. "The Spiritual Itinerary of Virgil's Aeneas." *AJP* 80(2):150-161.

Syed, Yasmin. 2005. *Vergil's Aeneid and the Roman Self: Subject and Nation in Literary Discourse*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Tarrant, Richard. 1982. "Aeneas and the Gates of Sleep." *CP* 77(1): 51-55.

Taylor, Margaret E. 1955. "Primitivism in Virgil." *AJP* 76(3):261-278.

Thomas, Richard F. 1987. "Prose into Poetry: Tradition and Meaning in Virgil's Georgics." *HSCP* 91: 229-260.

Thomas, Richard F. 1988. *Georgica*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.



Thomas, Richard F. 1999. *Reading Virgil and His Texts : Studies in Intertextuality*.  
Ann Arbor: University of Michigan Press.

Thomas, Richard F. 2001. *Virgil and the Augustan Reception*. Cambridge: Cambridge  
University Press.



Thornton, Agathe. 1976. *The Living Universe: Gods and Men in Virgil's Aeneid*. New  
Zealand: University of Otago Press.

Van Nortwick, Thomas. 1980. "Aeneas, Turnus, and Achilles." *TAPA* 110: 303-314.

Verstraete, Beer C. 1980. "The Implication of the Epicurean and Lucretian Theory of  
Dreams for 'falsa insomnia' in Aeneid 6. 896." *CW* 74(1):7-10.

Volk, Katharina, ed. 2008a. *Vergil's Eclogues*. New York : Oxford University Press.

Volk, Katharina, ed. 2008b. *Vergil's Georgics*. New York : Oxford University Press.

West, David. 1974. "The Deaths of Hector and Turnus." *G&R* 21(1): 21-31.

Warden, John. 2000. "Ripae Ulterioris Amore: Structure and Desire in "Aeneid" 6".  
*CJ* 95(4):349-361.

Watkins, John. 1995. *The Specter of Dido: Spenser and Virgilian Epic*.

West, David. 1990. "The Bough and the Gate " in S.J. Harrison ed. *Oxford Readings  
in Vergil's Aeneid*. Oxford; New York : Oxford University Press. 1990:224-238.

Wilhelm, Robert & Howard Jones, ed. 1992. *The Two Worlds of the Poet: New  
Perspectives on Vergil*. Detroit: Wayne State University Press.

Wilkinson, L.P. 1959. "The Language of Virgil and Horace." *CQ* 9(2): 181-192.

Wilkinson, L.P. 1997. *The Georgics of Virgil: A Critical Survey*. London: Bristol



Classical Press.

Williams, Gordon Willis. 1983. *Technique and Ideas in the Aeneid*. New Haven: Yale University Press.



Williams, R.D. 1964. "The Sixth Book of the 'Aeneid'." *G&R* 11(1):48-63.

Wilson, C.H. 1979. "Jupiter and the Fates in the Aeneid." *CQ* 29(2): 361-371.

Wilson, John R. 1969. "Action and Emotion in Aeneas," *G&R* 16(1):67-75.

Wiltshire, S. F. 1989. *Public and Private in Virgil's Aeneid*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Woodworth, D.C. 1930. "The Fiction of the Gods in Vergil's Aeneid." *CJ* 26(2):112-126.

Yeames, Herbert, H. 1913. "The Tragedy of Dido I." *CJ* 8(4):139-150.

Yeames, Herbert, H. 1913. "The Tragedy of Dido II." *CJ* 8(5):193-202.

Zetzel, James E. 1989. "Romane Memento: Justice and Judgment in Aeneid 6." *TAPA* 119:263-284.

Zetzel, James E. 1996. "Natural Law and Poetic Justice: A Carneadean Debate in Cicero and Virgil." *CP* 91(4): 297-319.

Ziolkowski, Jan W., and Michael C.J. Putnam. 2008. *The Virgilian Tradition: the First Fifteen Hundred Years*. New Haven : Yale University Press.

### 三、羅馬史、政治思想與文學



- 邢義田 編譯，1998，《古羅馬的榮光：羅馬史資料選譯》，台北：遠流。
- 周作人，2007，《歐洲文學史》，北京：東方。
- 徐學庸，2009，〈羅馬人的道德傳統〉，《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》，台北：唐山，頁227-239。
- 郭秋永，2010，《社會科學方法論》，台北：五南。
- 陳思賢，1999，《西洋政治思想史-古典世界篇》，台北：五南。
- 陳瑞崇，1996，《從生養教育論亞里斯多德政治學》，台北，唐山。
- 許綏南 譯，1999，《羅馬共和的衰亡》，臺北市：麥田。譯自 *The fall of the Roman Republic*. Routledge.
- 張平、韓梅 譯，2008，《古羅馬人的閱讀》，桂林：廣西師範。譯自 Catherine Salles. *Lire à Rome*.
- 張福建、蘇文流，1995，《民主理論：古典與現代》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 喬琴生，2007，《奧古斯都文化方略探析》，上海：復旦大學博士論文。
- 溥林 譯，2004，《伊壁鳩魯主義的政治哲學》，北京：華夏。譯自 James H. Nichols. *Epicurean Political Philosophy*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.1976.
- 賈士蘅 譯，2004，《羅馬帝國》，台北：商務。譯自 Colin Wells. *The Roman Empire*. Harper Collins. 1984.
- 楊貞德，1997，〈歷史、論述與「語言」分析：波卡克之政治思想研究方法述要〉，《中國文哲研究通訊》7(4)：頁 151-179。

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，1991，〈試探羅馬帝國時期的社會經濟概況〉，《西洋史集刊》3:1-12。

劉增泉 編著，2005，《羅馬文化史》，台北：五南。

劉增泉，2006，〈從凱撒的《高盧戰紀》解析羅馬政治人物性格與謀略〉，《歷史月刊》227:117-128。

謝華育 譯，2007，《希臘化、羅馬和早期基督教》，上海，華東師範大學出版社，譯自 Eric Vögelin. *Hellenism, Rome and Early Christianity*. Columbia: University of Missouri. 1997.

譚立鑄，2006，《古代城邦》，上海：華東師範。譯自Fustel de Coulanges. *La Cité Antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*.

Adcock, F.E. 1964. *Roman Political Ideas and Practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Albrecht, Michael von. 1998. *Roman Epic: An Interpretive Introduction*. Boston: Brill.

Arendt, Hannah. 2007. *The Life of the Mind*. 蘇友貞 譯，台北：立緒。

Arendt, Hannah. 2010. *The Promise of Politics*. 蔡佩君 譯，台北：左岸。

Balot, Ryan K. 2009. *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester, U.K. ; Malden, MA : Wiley-Blackwell.

Barker, Ernest. 1956. *From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas, 336 B.C.-A.D. 337*. London, Oxford: Clarendon Press.

Beard, Mary & Michael Crawford. 1999. *Rome in the Late Republic*. London:  
Duckworth.



Boardman, John; Jasper Griffin and Oswyn Murray, eds. 1991. *The Oxford History of  
the Roman World*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Bowman, Alan K., Edward Chaplin and Andrew Lintott, eds. 1996. *The Cambridge  
Ancient History Vol. 10: The Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69*. Cambridge:  
Cambridge University Press.

Boyle, A.J., ed. 1993. *Roman Epic*. London; New York: Routledge.

Braund, Susanna Morton and Christopher Gill, eds. 1997. *The Passions in Roman  
Thought and Literature*. Cambridge, U.K.; New York, NY, USA: Cambridge  
University Press.

Clarke, M.L. 1956. *The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero  
to Marcus Aurelius*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Clarke, M.L. 1978. "Poets and Patrons at Rome." *G&R* 25(1):46-54.

Clay, Diskin. 1983. *Lucretius and Epicurus*. Ithaca : Cornell University Press.

Coleman, Robert. 1982. "The Gods in the *Aeneid*." *G&R* 29(2):143-148.

Connolly, Joy. 2007. *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient  
Rome*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Earl, Donald. 1967. *The Moral and Political Tradition of Rome*. Ithaca, N.Y.: Cornell  
University Press.

Edwards, Catharine and Greg Woolf, eds. 2003. *Rome The Cosmopolis*. Cambridge;  
New York: Cambridge University Press.

Feeney, D.C. 1991. *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*.  
New York: Oxford University Press.

Feeney, Denis. 1998. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs*. New York: Cambridge University Press.

Foley, John Miles. 2005. *A Companion to Ancient Epic*. Malden, MA: Blackwell.

Gale, Monica. 1994. *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge; New York :  
Cambridge University Press.

Galinsky, Karl. 1996. *Augustan Culture : an Interpretive Introduction*. Princeton, N.J.:  
Princeton University Press.

Galinsky, Karl, ed. 2005. *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*.  
Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Gill, Christopher. 2006. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*.  
Oxford; New York. Oxford University Press.

Gilligan, Carol and David A.J. Richards. 2009. *The Deepening Darkness : Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*. Cambridge; New York: Cambridge  
University Press.

Gold, Barbara K. 1987. *Literary Patronage in Greece and Rome*. Chapel Hill:  
University of North Carolina Press.

Goldberg, Sander M. 1995. *Epic in Republican Rome*. New York: Oxford University  
Press.

Griffin, Jasper. 1985. *Latin Poets and Roman Life*. London : Bristol Classical Press.

Griffin, Mariam and Jonathan Barnes, eds. 1997. *Philosophia Togata I: Essays on*

*Philosophy and Roman Society*. Oxford: Clarendon Press.



Greene, Thomas M. 1963. *The Descent from Heaven : A Study in Epic Continuity*.

New Haven : Yale University Press.

Gruen, Erich S. 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca, New

York: Cornell University Press.

Guval, Robert Alan. 1995. *Actium and Augustus : the Politics and Emotions of Civil*

*War*. Ann Arbor : University of Michigan Press.

Habinek, Thomas and Alessandro Schiesaro. 1997. *The Roman Cultural Revolution*.

Cambridge [U.K.]; New York: Cambridge University Press.

Habinek, Thomas. 1998. *The Politics of Latin Literature: Writing, Identity, and*

*Empire in Ancient Rome*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hadas, Moses. 1952. *A History of Latin Literature*. New York: Columbia University

Press.

Hardie, Philip. 2009. *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*.

Oxford; New York: Oxford University Press.

Harrison, Stephen. 2005. *A Companion to Latin Literature*. Malden, MA : Blackwell

Publishing.

Kenney, E.J., ed. *The Cambridge History of Classical Literature vol.II:Latin*

*Literature*.Cambridge:Cambridge University Press.

Krstovic, Jelena O.,ed.1993. *Classical and Medieval Literary Criticism vol.9*. Detroit,

Mich.: Gale Research Co.

Laird, Andrew. 2003. "Figures of Allegory from Homer to Latin Epic." In *Metaphor*,

*Allegory, and the Classical Tradition.* ed. G. R. Boys-Stones. New York: Oxford University Press, 151-175.



Leach, Eleanor Winsor. 1988. *The Rhetoric of Space: Literary and Artistic Representations of Landscape in Republican and Augustan Rome.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Luce, T. James. 1982. *Ancient Writers: Greece and Rome.* New York: Scribner.

Martindale, Charles. 1993. *Redeeming the Text : Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception.* Cambridge [England]; New York: Cambridge University.

Mommsen, Theodor. 1996. *Römische Geschichte (The History of Rome).* trans. William Purdie Dickson. Abingdon, Oxon : Routledge/Thoemmes Press.

Morstein-Marx , Robert. 2004. *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

Mouritsen, Henrik. 2001. *Plebs and Politics in the Late Roman Republic.* Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.

Murley, Clyde. 1947. "De Rerum Natura, View as Epic." *TAPA* 78:336-346.

Nichols, James H. 1976. *Epicurean Political Philosophy.* Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

North, J.A. 1990. "Democratic Politics in Republican Rome." *P&P* 126:3-21.

Pavlock, Barbara. 1990. *Eros, Imitation, and the Epic Tradition.* Ithaca: Cornell University Press.

Powell, Anton. 1994. *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus.* London : Bristol Classical Press.

Quinn, Kenneth. 1979. *Texts and Contexts: The Roman Writers and Their Audience*.  
London; Boston: Routledge & Kegan Paul.

Quint, David. 1993. *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to  
Milton*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Raaflaub, Kurt A. and Mark Toher, eds. 1990. *Between Republic and Empire:  
Interpretations of Augustus and His Principate*. Berkeley: University of California  
Press.

Rawson, Elizabeth. 1985. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. Baltimore,  
Md.: Johns Hopkins University Press.

Rowe, Christopher and Malcolm Schofield, eds. 2000. *The Cambridge History of  
Greek and Roman Political Thought*. New York: Cambridge University Press.

Saller, Richard P. 2002. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge:  
Cambridge University Press.

Sedley, David. 2003. *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*.  
Cambridge: Cambridge University Press.

Sedley, David. 1998. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge:  
Cambridge University Press.

Sowerby, Robin. 2006. *The Augustan Art of Poetry: Augustan Translation of the  
Classics*. Oxford, England; New York: Oxford University Press.

Sumi, Geoffrey S. 2005. *Ceremony and Power: Performing Politics in Rome between  
Republic and Empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Syme, Ronald. 2002. *The Roman Revolution*. Oxford; New York: Oxford University





Press.



Toohey, Peter. 1992. *Reading Epic: An Introduction to the Ancient Narratives*.

London; New York: Routledge.

Toohey, Peter. 1996. *Epic Lessons: An Introduction to Ancient Didactic Poetry*.

London; New York: Routledge.

Wallace-Hadrill, Andrew, ed. 1989. *Patronage in Ancient Society*. London ; New

York : Routledge.

White, Peter. 1993. *Promised Verse: Poets in the Society of Augustan Rome*.

Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wirszubski, W.H. 1968. *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late*

*Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge at the University Press.

Wood, Neal. 1988. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of

California Press.

Woodman, Tony and David West. 1984. *Poetry and Politics in the Age of Augustus*.

Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Zanker, Paul. 1990. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor: The

University of Michigan Press.