

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History  
College of Liberal Arts  
National Taiwan University  
Master Thesis



希臘羅馬時代自然法概念的演變

The Evolution of Natural Law in the Greco-Roman Period

陳儒玉

Ju-Yu Chen

指導教授：王世宗 博士

Advisor: Shih-Tsung Wang, Ph.D.

中華民國 103 年 5 月

May, 2014

## 中文提要

自然法概念是以自然現象論斷人事的觀點。自然法為文明初期以來持續的問題意識，此因自然本身雖不改變，但歷代學者對於自然的規律、自然的法則為何主張不一，對於自然規律的態度各有不同，故此問題意識持續不衰。從希臘至羅馬時代，探討自然法的學者從將自然法認知為最簡單的物質條件，提升至自然運作的道理，乃至於更進一步思考此運作之理的出處源頭，或者認為自然已為最高的層次。自然法概念的性質雖模糊籠統，但從希臘到羅馬時代，學者看待自然的觀點有意義上的轉變。

本論文首先分析自然法概念的性質以掌握自然法概念轉變的本質，說明自然法概念並非科學的立場，而是以物質原則作為人事準則的宇宙觀或人生觀，並簡述希臘羅馬時代自然觀點與自然法概念的關係。此後本文以時間為序，論述從希臘早期至羅馬晚期自然法概念提出的意義有何轉化。希臘早期的科學性研究為自然法概念的背景，後世的自然法概念多採擇此時所歸結的物質原則作為立論根據。自然法概念的成形則見於畢氏學派與赫拉克利圖的學說當中，其自然法論述有一貫通自然與人事的取向，而智士學派的自然法主張亦承此人文探索的脈絡。希臘晚期至希臘化時代的自然法概念藉早期希臘哲學歸結的物質原則表述人事觀點，以此作為其倫理學與人生觀的根據，柏拉圖學園、伊比鳩魯主義、斯多克主義皆有此傾向，而其自然法的立論目的乃心靈平靜的尋求。羅馬帝國時代自然法概念的道德性與宗教性增強，這主要呈現在後期的斯多克主義中。同時，自然法概念落實於法律之中，也顯示羅馬時代的自然法概念的現實性取向。本論文最後討論上帝信仰中的自然法概念，概述希臘羅馬時代上帝信仰（猶太教與基督教）中的自然法觀點，呈現自然法在上帝信仰中的特質，以此對比希臘羅馬哲學中的自然法概念，作為自然法概念一個整體的檢討。

關鍵詞：自然法、師法自然、前蘇格拉底學派、斯多克主義、伊比鳩魯主義、羅馬法、基督教

## Abstract

The article aims to expound the meaning of the evolvement of natural law in the Greco-Roman period and thereby to argue the characteristic of natural law. The implication of the concept of natural law is uncertain and ambiguous. However, the concept of natural law could be understood as a way to explain affairs of human life according to natural phenomenon or natural principles. Normally, Scholars interpreted what “nature” is to obtain support for their opinions on the world or life.

In the early Greek civilization, Pre-Socratic philosophers investigated the substances of matter as an attempt to explain what the principles of the universe were. The concept of natural law appears when Heraclitus and the Pythagoreans indicated that it was the same principle that explained the physical world and human life. The assertions of natural law afterwards, however, diverted to be the expressions of the scholars’ view of life. The Sophists claimed that the law of jungle as law of nature regarded as the standard for society. In the Hellenistic period, the ethics of the Old Academy, Stoicism and Epicureanism were based on the natural principles which were generalized by Pre-Socratic philosophers. Nevertheless, realizing that the principles of nature were insufficient for the explanation of the first cause of the universe and worldly affairs, later Roman Stoics identified nature with Providence or Supreme Being. Another tendency of natural law in Roman imperial age towards realistic, Roman law embodied the Stoic spirit of natural law. The definition of natural law remain uncertain in the Greco-Roman period but was confirmed in Judaism and Christianity, especially in Christian theology, as reason or human’s participation in God’s wisdom.

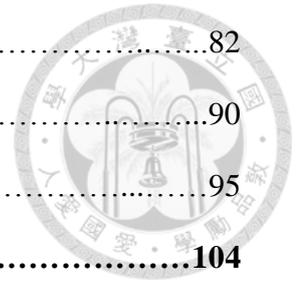
Key words: natural law, life according to nature, Pre-Socratic philosophy, Stoicism, Epicureanism, Roman law, Christianity

# 目錄



中文提要.....	i
英文提要.....	ii
文獻回顧.....	1
<b>導論 自然法概念的性質與自然觀念的演變.....</b>	<b>8</b>
第一節 自然法的性質.....	8
第二節 自然法概念的成形與轉變.....	11
第三節 上古至古典時期自然觀念的發展脈絡.....	16
<b>第一章 自然法概念的成形及其背景，西元前第六世紀至前第五世紀.....</b>	<b>25</b>
第一節 自然法概念的背景：邁立特學派、「多元論學派」、與原子論者.....	25
第二節 自然法觀點的出現：畢達哥拉斯學派與赫拉克利圖.....	29
第三節 批判自然法的立場：埃利亞學派與柏拉圖學說.....	33
第四節 結論：古典希臘自然法概念成形的歷史意義.....	38
<b>第二章 借自然說人事的自然法主張，西元前第五世紀至前第一世紀.....</b>	<b>42</b>
第一節 基於實用目的而論的自然法主張：智士學派.....	42
第二節 以「返樸歸真」為目的的自然法概念：犬儒學派.....	46
第三節 以心靈平靜為目的的自然法觀點：柏拉圖學園、伊比鳩魯主義、與斯多克主義.....	48
第四節 結論：從希臘至羅馬時代自然法概念演變的意義.....	54
<b>第三章 自然法概念層次的分化，西元前第一世紀至西元第三世紀.....</b>	<b>60</b>
第一節 自然法觀點的道德化與宗教化：後期的斯多克主義.....	60
第二節 後期的斯多克主義的模糊混亂.....	67
第三節 自然法概念現實性的強化：羅馬法學中的自然法.....	72
第四節 結論：羅馬帝國時代自然法概念分化的意義.....	79
<b>第四章 上帝信仰中的自然法概念.....</b>	<b>82</b>

第一節	猶太教自然法觀點的神學思想.....	82
第二節	早期基督教自然法的天道性質.....	90
第三節	結論：基督教自然法概念的缺失及其歷史意義.....	95
<b>結論</b>	<b>希臘羅馬時代自然法概念的發展及其困境.....</b>	<b>104</b>
<b>參考文獻</b>	<b>.....</b>	<b>106</b>



## 文獻回顧



### 一、 本論文與當代文獻問題意識的差異

自然法在任何時代皆會是一個問題意識，因為它是人對於自然運作的觀點，自然法一定是一個課題。然而，在基督教盛行的時代，自然法的層次相對降低，對於自然法的重視程度亦較低；而在宗教不興盛的時代，從自然之中尋找規律法則的傾向比較強。本論文探討的是基督教興起之前學者對於自然法則的觀點，希臘羅馬時代的自然法並不似基督教中的自然法有一明確的地位，它是學者對於自然法從物質條件的解釋，提升至自然運作的道理，進而將自然運作之理與人事結合，乃至於思考此自然運作道理的源頭，或是認為自然本身為最高的層次。基督教興起前自然法概念的演變為本論文關切的重點。

然而，學界關於自然法概念的研究多集中在中古基督教神學中自然法的意含、近代自然法與自然權的關係、或是二十世紀自然法的復興。中古基督教神學自然法的探討本為一學術上的課題，中古時代基督教盛行後，自然法便成為神學內部的討論，其為神意之下的自然法，此主要由阿奎納所整理詮釋。十六、十七世紀時，自然法成為國際法的根源，此與基督教信仰的減弱，以及民族國家的興起與競逐有關，格勞修斯（Hugo Grotius, 1583-1645）、普芬道夫（Samuel von Pufendorf, 1632-1694）自然法的提出可由此脈絡視之。而十七、十八世紀霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）、洛克（John Locke, 1632-1704）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）等人的自然法概念，是在基督教信仰削弱之後為了強調人權與社會契約論的重要性與合理性，而訴諸模糊的自然法則。學界對自然法的研究尤重於此，因為社會契約論、人權理論、乃至民主政治的合理性皆以自然法為根源。二十世紀自然法的復興，則出於對第二次世界大戰開戰竟為「合法」的反省，學者欲強調一超越民主法律的自然法以杜絕「惡法亦法」的問題。學界對於自然法的主要關切重點皆不符本論文的問題意識。

### 二、 學界自然法重要著作與本論文的關係

學界重要的自然法著作，有因關注民主人權問題而追溯至十六世紀至十八世紀的自然法概念者。近代民主政治的理論依據為社會契約論，學者對於民主政治理論的重視，可能延伸至社會契約論者的自然權力說，於是自然法的研究在這個脈絡下被重視。社會契約論者如霍布斯、洛克、盧梭皆提及自然法，而將自然法視為自然權力的根源。但他們對於自然法的定義，或是自然法則何以授予人自然權力（「天賦人權」）等問題並不關注，自然法的提出在其學理中僅有點綴其權力

論述之效。然而，學者基於對於人權理論的重視進而討論自然法的意含。此觀點下的代表性著作有德國學者布洛赫 (Ernst Bloch) 的《自然法與人的尊嚴》(*Natural Law and Human Dignity*)<sup>1</sup>，與羅伯特·喬治 (Robert P. George) 所編的論文集《自然法理論：當代論文選輯》(*Natural Law Theory: Contemporary Essays*)<sup>2</sup>。在《自然法與人的尊嚴》中，布洛赫表示近代革命與人權並非只是鬥爭的產物，自然法概念的變化為人權產生的因素。然而，自然法概念的變化非其所關切重點，國家正當性與人民參政的問題才是布洛赫的關懷，他對於自然法的敘述著眼於人權、平等的概念，故其雖述及歷史中的自然法概念，但布洛赫在對國家、人權問題的關懷下對於自然法觀念本身的闡述不多，而對於歷史上自然法概念的解釋也因強調自然權而有偏差。因此，在時代上此書與本論文雖有重疊之處，但是對於自然法概念的詮釋助益無多。而喬治·羅伯特的論文集《自然法理論：當代論文選輯》收錄現代關於自然法的受到爭議的文章，其中收錄的論文多討論法律、人權、道德與自然法的關聯性，論文中簡要的呈現幾位著名學者對自然法的觀點，如羅伊德·魏因勒卜 (Lloyd L. Weinreb)、約翰·芬尼斯 (John Finnis)、沃德倫 (Jeremy Waldron)、與摩爾 (Michael S. Moore) 等人，然而無論是時代或是問題意識，對於本論文的幫助甚為有限。本於關懷人權問題而溯及近代自然法概念的著作，尚有理查·塔克 (Richard Tuck) 的《自然權理論的起源與發展》(*Natural Rights Theories: Their Origin and Development*)<sup>3</sup>、以及史蒂芬·巴寇 (Stephen Buckle) 的《從格勞修斯到休姆的自然法與財產權理論》(*Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*)<sup>4</sup>。

學界另一個對自然法問題的關注，出自對於「惡法亦法」的反省。民主之下的法律在名義上因為其為多數決議而為正當，然而此實證法或有錯誤與弊端，學者思考是否應有一高於民主立法的法律，乃有對自然法問題的關注與研究。蓋二十世紀三〇年代至五〇年代所謂「自然法的復興」，出自對於第二次世界大戰的開戰竟為「合法」的反省，一些歐洲學者因應第二次世界大戰檢討二十世紀初盛行的實證主義、行為主義，訴諸超越國家、法律標準的自然法則。出此關懷的自然法研究代表作有海因里希·羅門 (Heinrich Albert Rommen) 的《法律社會史與哲學中的自然法》(*The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*)<sup>5</sup>、李奧·斯特勞斯 (Leo Strauss) 的《自然權及其歷史》(*Natural Right and History*)<sup>6</sup>；而羅伊德·魏因勒卜的《自然法與正義》(*Natural Law and Justice*)<sup>7</sup>、以及戴森 (R. W. Dyson) 的《政治思想史中的自然法與政治現實主義》(*Natural Law and*

<sup>1</sup> Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1986.

<sup>2</sup> Ed. by Robert P. George, *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

<sup>3</sup> Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

<sup>4</sup> Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

<sup>5</sup> Heinrich Albert Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, St. Louis, Mo: B. Herder Book Co, 1959.

<sup>6</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

<sup>7</sup> Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987.

*Political Realism in the History of Political Thought*)<sup>8</sup>著書的目的雖非出於對二次大戰開戰合法的反省，但其著作內容中仍可見他們認為自然法應高於實證法。

海因里希·羅門的《法律社會史與哲學中的自然法》企圖訴諸自然法以處理合法亦法的問題，將自然法解釋為理性，希冀人能夠服從理性而非只依從法律。本書前部分雖對於自然法有歷史性的分析，但是由於其著重在法律問題上，故對自然法概念本身的演變討論不多，與本論文的問題意識不同。斯特勞斯在《自然權及其歷史》中主張人權不應該只透過立法而設定，應該有一超越國家的自然權力，此自然權力應超越社會標準。而在強調人權和尊重多元之間，斯特勞斯發現這兩者有衝突性，故又考察自然權在歷史上的發展。其中，斯特勞斯指陳自然權的起源，他對於希臘時代「自然」與「傳統」的對比有助於本論文對自然概念的釐清，但是其關注者終究是權力概念，與本文的問題意識相差甚遠。羅伊德·魏因勒卜的《自然法與正義》探討自然法、實證法、正義、平等、與自由之間的關係，他相信有一自然宇宙次序的存在，故人在其中須遵守自然法並負其道德責任。溫勒卜於本書前部考察希臘早期至羅馬時期自然法的概念，本著對於自然法探索的時代雖與本論文相符，但其較著重法律層面，對於自然法概念本身的變化著墨不多。戴森在《政治思想史中的自然法與政治現實主義》中則表示政治與正義問題息息相關，而他傾向由自然法的概念對處理兩者之間的關係，他認為自然法意涵廣博而模糊，但自然法確實指涉具有普世性的道德標準，其可由烏托邦主義、理性主義等詞彙取代之；而與之對立者乃「政治的現實主義」(political realism)。本書列舉希臘早期到近現代的各種自然法主張，說明自然法的流變，對於本論文相當有助益，特別是各家自然法的概念敘述精要，又引關鍵性的史料佐證，為本文重要的參考著作。惟其關懷仍是自然法與法律、國家的關聯，其問題意識仍與本文不同。約翰·芬尼斯(John Finnis)的《自然法與自然權力》(*Natural Law and Natural Rights*)<sup>9</sup>亦為類似觀點的著作，他以自然法為法律與道德之間的橋梁，對於惡法亦法的問題有所批判，但對於自然法早期的歷史並無回顧，對本論文幫助無多。

另一類學界重視的自然法研究尚有基督教中的自然法，這一方面是學術分科下的專業取向，一方面則是出於基督徒對於神學觀念的論辯。例如，布萊恩·特爾尼(Brian Tierney)的《中古思想中的權力、法律與無誤論》(*Rights, Laws, and Infallibility in Medieval Thought*)<sup>10</sup>論文集，便因為關注教會法而連帶注意自然法的問題。而查爾斯·科倫(Charles E. Curran)和理查·麥寇彌克(Richard A. McCormick)所彙編的《自然法與神學：道德神學相關文獻第七卷》(*Natural Law and Theology: Readings in Moral Theology no. 7.*)<sup>11</sup>論文集中，收錄篇章的作者多為耶穌會的成員，此主要為神學內部的討論，自然法在基督教神學脈絡下便為對比神意的理性法則，

<sup>8</sup> R. W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, New York: P. Lang, 2005.

<sup>9</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

<sup>10</sup> Brian Tierney, *Rights, Laws, and Infallibility in Medieval Thought*, Brookfield, Vt: Variorum, 1997.

<sup>11</sup> Ed. by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, *Natural Law and Theology: Readings in Moral Theology no. 7.* New York: Paulist Press, 1991.

而其與神意、道德的關聯在本論文中為學者討論的重點。而馬修·列維營 (Matthew Levering) 的《聖經的自然法：以神為中心與目的論的研究取徑》(*Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*)<sup>12</sup>，表明自然法唯有在基督教的世界觀中才能成立，而對自然法的信仰可以建立一個道德的生活。這些神學性論點對於本論文的助益主要在於呈現自然法在上帝信仰中的定位，但是神學中的細部討論已非本論文關切的動點。

最後一類學界對自然法的研究亦是學術分科之下的結果，此類著作以啟蒙運動為主軸，討論自然法概念在啟蒙運動中的影響。例如哈克崔瑟 (T. J. Hochstrasser) 的《早期啟蒙運動中的自然法理論》(*Natural Law Theories in the Early Enlightenment*)<sup>13</sup> 檢視格勞修斯 (Grotius)、霍布斯 (Hobbes)、普芬道夫 (Pufendorf) 的自然法概念在啟蒙運動時期日耳曼地區造成的影響，解釋何以自然法概念興盛於啟蒙運動時期。此類著作又如哈坎森 (Knud Haakonssen) 的《自然法與道德哲學：從格勞修斯到蘇格蘭啟蒙運動》(*Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*)<sup>14</sup>，本書雖企圖以自然法的觀念解釋蘇格蘭的啟蒙運動，但是本書主題十分零散，並無貫通的主旨。其若以論文集視之或有可用之處，但與本論文問題意識幾無關聯。

### 三、本論文的參考文獻

在本文直接參考的文獻中，一類為論述希臘羅馬時期自然法概念的短篇論文，一類為古典時期哲學的通論性著作，再者為古代哲學、宗教、法律、以及基督教的專書，最後則為史料或近人所彙編的史料集。第一類作品有如傑羅德·華森 (Gerard Watson) 的〈自然法的早期史〉(“The Early History of Natural Law”)<sup>15</sup>，此篇小論文的問題意識與本論文相符，所選範圍與史料皆與本論文契合，且作者注意到自然法的模糊性質，而在考察希臘羅馬時代的自然法歷史之後，作者認為希臘羅馬時代的自然法可以道德概論之。然而華森的論文與本文相異之處，在於華森對於各時期自然法意義的變化解釋不多，他僅於文末以定義自然法作結。而詹姆士·亞當 (James Luther Adams) 的〈希臘羅馬思想中的自然法〉(“The Law of Nature in Greco-Roman Thought”)<sup>16</sup>對於本論文有極高的參考價值，他簡要交代自然法概念在希臘羅馬時期的發展狀況，惟其解釋性不高。而本文在小範圍的研究

<sup>12</sup> Matthew Levering, *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

<sup>13</sup> T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge, U.K: Cambridge University Press, 2000.

<sup>14</sup> Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, [England]: Cambridge University Press, 1996.

<sup>15</sup> Gerard Watson, “The Early History of Natural Law.” *Irish Theological Quarterly* 33 (1966): 65-74.

<sup>16</sup> James Luther Adams, “The Law of Nature in Greco-Roman Thought”, *The Journal of Religion*, Vol. 25, No. 2 (Apr., 1945), pp. 97-118.

中亦參考研究猶太教自然法的短篇論文，如金恩·凱（Jeanne Kay）的〈希伯來聖經中人對自然的主宰性〉（“Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible”）<sup>17</sup>，本篇對於本論文對於猶太教自然法概念的釐清頗有助益。

本論文使用的第二種文獻為哲學史、思想史的通論性著作。特倫斯·厄文（Terence Irwin）的《古典時期的思想》（*Classical Thought*）<sup>18</sup>介紹從荷馬到奧古斯丁的重要學派，作者對於希臘羅馬時代的哲學思想頗能鞭辟入裡的呈現要旨。而喬瓦尼·里亞列（Giovanni Reale）所著之三本哲學通史<sup>19</sup>，以學派的消長狀況為主軸，清楚交代從希臘早期至羅馬晚期哲學流派的發展狀況，對於本文從思想史中找尋自然法的概念有極大的幫助。類似的著作尚有約翰·伯內特（John Burnet）的《從泰利斯至柏拉圖的希臘哲學》（*Greek Philosophy: Thales to Plato*）<sup>20</sup>，然就完整性或通慣性而論本書不如前者。而集眾學者之力合著的《劍橋希臘化時代的哲學史》（*The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*）<sup>21</sup>以主題（如邏輯學、知識論、物理學、形上學等）呈現希臘化時代的思想，對於本論文掌握希臘化時代的思想脈絡助益較少，但是本著作中關於斯多克主義「物理學」概念的陳述有助於釐清斯多克主義對自然的重點。

第三類本文所參考的文獻為哲學、法律、宗教等專書。筆者參考的哲學、思想類專書有如邁克爾·卡可林（Michael Gagarin）的《安提豐：智士學派時代中的雄辯術、法律、與正義》（*Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*）<sup>22</sup>，使本論文注意智士學派學者訴諸自然的主張時，有其對現實政治的考量。而安東尼·朗（A. A. Long）的《從伊比鳩魯到艾丕泰德斯：希臘化與羅馬時代哲學的研究》（*From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*）<sup>23</sup>，其中有關伊比鳩魯學派與斯多克主義宇宙論的篇章，使本論文澄清此二學派如何利用對自然的解釋作為人生行為準則。至於伊比鳩魯主義者用原子論的自然法原則解釋宇宙（包括人事）的做法，也可以透過茱莉亞·安納斯（Julia Annas）的《希臘化時代心靈的哲學》（*Hellenistic Philosophy of Mind*）<sup>24</sup>瞭解，他認為希臘化時代為「科學式」的時代，闡明伊比鳩魯採擇原子論的時代背景。詹姆斯·華倫（James Warren）的《伊比鳩魯與德摩克利圖的倫理學：心靈平靜的歷

<sup>17</sup> Jeanne Kay, “Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible”, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 79, No. 2 (Jun., 1989), pp.214-232.

<sup>18</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, Oxford: New York: Oxford University Press, 1989.

<sup>19</sup> 分別為 Giovanni Reale, translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, Albany: State University of New York Press, 1985.、Giovanni Reale, translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, Albany: State University of New York Press, 1985.、以及 Giovanni Reale, *The Schools of the Imperial Age: A History of Ancient Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1985.。

<sup>20</sup> John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London: Macmillan, 1981.

<sup>21</sup> Keimpe Algra et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999.

<sup>22</sup> Michael Gagarin, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin: University of Texas Press, 2002.

<sup>23</sup> A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2006.

<sup>24</sup> Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Calif.: The University of California Press, 1992.

史性考察》(*Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*)<sup>25</sup>解釋了伊比鳩魯對於德摩克利圖原子論的修訂，是為保障人的自由意志以強調人的道德自主性，此即呈現自然法概念從希臘時代到希臘化時代的差異。而法律的通論或專論，則對本論文第三章「自然法概念層次的分化」中自然法的現實性傾向有解釋上的幫助並提供史料。例如，亨利·邁因(Henry Sumner Maine)的《古代法》(*Ancient Law*)<sup>26</sup>解釋了羅馬法中民族法與自然法的關係；而尹崔弗斯(A. P. D'Entrèves)的《自然法：法律哲學導論》(*Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*)<sup>27</sup>論及自然法在羅馬晚期不同的定義，此對本論文解釋自然法在法學內部中現實性的強化頗有幫助。至於宗教類的專書少有對上帝信仰中自然法的直接論述，但其對宗教或聖經的概述有助於瞭解猶太教與基督教自然法提出的背景，例如威廉·奧布萊特(William Foxwell Albright)的《從石器時代至基督教：一神論與其歷史進程》(*From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*)<sup>28</sup>呈現從上古時期至基督教時代以來上帝觀念與人神關係發展的演變。

本論文參考的史料包括近人所彙編的史料集以及翻譯史料。本論文所參考或引用的史料彙編集，包含 1903 年德國學者狄爾斯(Hermann Diels)與克蘭茲(Walther Kranz)合編，凱瑟琳·費爾曼(Kathleen Freeman)翻譯的《前蘇格拉底哲學家殘篇》(*Die Fragmente der Vorsokratiker*)，此為本論文第一章「自然法概念的成形即其背景」中的重要參考資料。前蘇格拉底哲學家的史料集，尚有柯文(S. Marc Cohen)等學者所編輯的《古希臘哲學讀本》(*Readings in Ancient Greek philosophy: From Thales to Aristotle*)<sup>29</sup>，本著為希臘學者的文章選輯。希臘化時代的史料彙編，則有安東尼·朗等學者所編的《希臘化時代的哲學家》(*The Hellenistic Philosophers*)<sup>30</sup>，本論文中對伊比鳩魯主義與斯多克主義自然法概念的解釋多引用本著。而羅馬時代關於斯多克主義的史料集則有賽頓(Keith Seddon)的《艾丕泰德斯的手冊與希比斯的匾牌》(*Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living*)<sup>31</sup>與麥肯迪克(Paul MacKendrick)的《希賽羅的哲學著作》(*The Philosophical Books of Cicero*)<sup>32</sup>。

本論文所參考的翻譯史料又分為兩種，一為古代學者的論著，二為古代學者記載更早期學者的著作。前者如斯多克主義者希賽羅的〈論神明的本質〉(*On the*

<sup>25</sup> James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

<sup>26</sup> Henry Sumner Maine, *Ancient Law*, London: John Murray, Albemarle Street, 1906.

<sup>27</sup> A. P. D'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, London: Hutchinson University Library, 1951.

<sup>28</sup> William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, John Hopkins Press, 1957.

<sup>29</sup> S. Marc Cohen, Patricia Curd, C. D. C. Reeve, *Readings in Ancient Greek philosophy: From Thales to Aristotle*, Indianapolis: Hackett, 2000

<sup>30</sup> A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987.

<sup>31</sup> Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living* (London; New York: Routledge, 2005.

<sup>32</sup> Paul MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, New York: St. Martin's Press, 1989.

*Nature of the Gods*)<sup>33</sup>、〈論責任〉(*On Duties*)<sup>34</sup>，西尼加的《書信集》(*Epistles*)<sup>35</sup>、艾丕泰德斯的《論說》(*Discourses*)<sup>36</sup>、以及奧理略的《沉思錄》(*Meditations*)<sup>37</sup>，又如羅馬時代伊比鳩魯主義學者盧克萊修(Lucretius)的《論宇宙的本質》(*On the Nature of the Universe*)<sup>38</sup>，而本文第三章羅馬法學中的自然法，本文則參考《查士丁尼法典》(*Corpus Juris*)<sup>39</sup>。至於古代學者對於更早期學者言行的或思想的紀錄，則有希臘史家贊諾芬(Xenophon)的《大事紀》(*Memorabilia*)<sup>40</sup>與《評論集》(*Symposium*)<sup>41</sup>，本文將此用於第二章對智士學派與犬儒主義自然法概念的詮釋上。又自然法在智士學派中的討論，本文則多用柏拉圖(Plato)《對話錄》中〈普羅塔哥拉〉(*Protagoras*)與〈法篇〉(*Laws*)的資料<sup>42</sup>。希臘化時代拉爾修(Diogenes Laertius)的《名哲言行錄》(*Lives of Eminent Philosophers*)<sup>43</sup>在本文則用於第二章對於犬儒主義、柏拉圖主義、伊比鳩魯主義、與斯多克主義的詮釋。關於柏拉圖學園，希賽羅的〈柏拉圖學園〉(*Academics*)<sup>44</sup>對於本文的解釋也多有貢獻。另外，本文參考的史料中，同一論著或使用於兩種性質的論述。

---

<sup>33</sup> Cicero, trans. by Francis Brooks, *On the Nature of the Gods*, London: Methuen, 1896.

<sup>34</sup> Cicero, ed. by M.T. Griffin and E.M. Atkins, *On Duties*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.

<sup>35</sup> L. A. Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1917-25.

<sup>36</sup> Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses*, Oxford: Clarendon, 2007.

<sup>37</sup> Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditation*, London; New York: Penguin Books, 2006.

<sup>38</sup> Lucretius, trans. by Sir Ronald Melville, *On the Nature of the Universe*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1997.

<sup>39</sup> J. B. Moyle, trans., *The Institutes of Justinian*, Oxford: Clarendon press; London; New York: H. Frowde, 1906; Alan Watson, trans. and ed., *The Digest of Justinian*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

<sup>40</sup> Xenophon, trans. by Amy L. Bonnette, *Memorabilia*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.

<sup>41</sup> Xenophon, *Symposium*, Champaign, Ill.: Project Gutenberg; Boulder, Colo.: NetLibrary, 199-?.

<sup>42</sup> Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Clayton, GA: IntelLex Corporation, 1993.

<sup>43</sup> Laertius, Diogenes, trans. by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, London: W. Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1925.

<sup>44</sup> Cicero, trans. by James S. Reid, *The Academics of Cicero*, London: Macmillan, 1885.

# 導論 自然法概念的性質與自然觀念的演變



## 第一節 自然法概念的性質

自然法概念甚為籠統，其性質一言以蔽之即為模糊性。而自然法則的模糊性有兩方面可論述，一方面，是將歷史脈絡中的自然法論述整體觀之，自然法的內容各異而模糊，另一方面，「自然」為何本可任意解釋，自然法則自是涵義不明。自然法則在文明發展中有不同的詮釋，這是歷史演進下的結果。自然法概念的出現，乃出於初民師法自然之想，文明初期人對於其與動物的差異並不高度警覺，因此在探索事理之時，將物理視為天理是自然的。觀察自然運作而以此為事理乃為先民求知唯一的途徑，因為初民的課題乃克服自然以營生，觀察自然運作之道以為事理乃理所當然。文明初期都有自然法則的思考傾向，在希臘為邁立特學派（Milesian School），在中國則是道家。西方早期文明的自然法內涵是科學式的法則，中國的道家則是觀察自然現象，以此為人事的準則。而東西方在自然法概念出現之後，皆有全面性的哲學觀點提出，在中國為儒家，在西方為柏拉圖觀念論，這兩種論述對於自然法的觀點皆有破除或層次的提升，故在這之後的自然法論述為價值觀（value）的選擇而非事實（fact）探索，這是因為自然法論述的模糊性可以任意解釋為人生原則。

於此，以自然為名的主張既然籠統模糊，似無議論的必要性。然而，自然法所以成為一個探索的課題，是因為人在自然世界之中，自然法作為一個研究對象，「自然」並不會改變，只是歷代學者對於自然的規律、自然的法則為何主張不一，對於自然規律的態度各有不同，此問題意識仍是持續的。自然法可能從最簡單的物質條件，提升至自然運作的道理，乃至於更進一步思考此運作之理是否有一出處，或者自然已為最高層次；因此自然法概念的性質雖模糊籠統，但學者看待自然的觀點卻有高低層次的差異，故自然法仍為一個持續的問題意識<sup>45</sup>。

自然概念的模糊籠統可由幾點佐證：第一，「自然」一詞甚為籠統，師法自然自成一模糊的主張。第二，以「自然」為名的主張——自然主義（naturalism）——在各領域中的取向各異。第三，自然法論述所根據的物質原則包羅萬象。第四，眾學者立場不一卻皆引自然法為立論依據<sup>46</sup>。自然法則的模糊性與「自然」一詞的籠統性質為一致。「自然」的模糊性甚高，其可指物理世界、人性本質、人的理性能力、自然法則或是神意啟示。在西方，「自然」（nature）一詞的意涵甚為廣

<sup>45</sup> 現代學者探討「自然」（*physis*）一詞在希臘時代所指涉的意含為何，並歸為四類：一、原始物質，二、變化過程，三、原始物質與變化過程，四、起源、變化過程、以及變化結果，參見 Gerard Naddaf, *The Greek Concept of Nature* (Albany, NY: State University of New York Press, 2005), pp. 17-20。此種理論性的分類其實忽略歷史脈絡的變遷，自然定義其實隨著希臘時代學者探索心得層次的提升而有轉變，將自然的定義以理論分類忽略自然的定義因歷史進程而有層次高低的變化。

<sup>46</sup> 自然法於古今、東西方皆有論述，為呈現「自然法的性質」，本節所據材料不限於希臘羅馬時代，亦不限於西方。

博，其可指物理世界、人的理性能力、人性本質，乃至神意。以詞語用法而言，希臘文的「自然」意指物理世界，或是自然世界固有之內在發展傾向<sup>47</sup>。拉丁文的「自然」（*natura, naturae*）意指本質要素、天生的傾向，或是物質世界中的創造力量。在羅馬時代斯多克主義（Stoicism）者的論述中，「自然」除了指本質要素，亦常與自然法則為同義<sup>48</sup>，甚至將之引為神意啟示。中世紀時，基於普遍的基督教信仰，「自然」一詞的使用常與神意安排、神的計劃相呼應<sup>49</sup>。到了十四世紀晚期，隨著文藝復興的人文主義思潮興起，人的價值被強調，「自然」一詞漸指人性本質。至十七、十八世紀，科學革命對於物理世界的探究使得「自然」一詞與物理世界為同義，自然專指「科學的研究對象」（從十五世紀中期開始，*natural* 與 *physical* 可互訓）。而啟蒙運動強調人的理性能力，相信人有發揚理性的潛能，故啟蒙哲士將「自然」解為理性或者善性。上述對於各時期自然的定義乃為整體的趨向，而由此變化可知，「自然」的涵義其實隨著時代思潮的變遷而有轉化，其指涉對象上下層次差異之鉅即暗示其模糊性。中國傳統中「自然」之意亦廣，有言大自然者，有言事理之無可疑者，又或指自然法則，此涵義多見於道家的論述，如《老子》「人法地、地法天、天法道、道法自然」<sup>50</sup>。中國「自然」含意不如西方指涉範圍之廣，這與東西方思想的差異有關，然而這些用法也可顯示「自然」一詞在中國有其模糊性。據此，自然法則的模糊性也昭然若揭，因為「自然」既然含意廣博，「師法自然」自為一個籠統的主張或模糊的信念。

「自然」概念的模糊性，尚表現在以「自然」為名的主張——自然主義——在文學、藝術、哲學領域的取向不盡相同。十九世紀，文學上的自然主義強調人的生理條件與本能衝動，而不重視人的理性素質與為善的能力，「自然」在此意指人的原始本能。在自然主義的文學作品中，人的個性是環境制約的結果，人的作為僅僅是對於社會、經濟壓力的反應<sup>51</sup>。自然主義的文學作品暗示，人幾乎無自行決定的意志，也因此人顯能為自身命運負責。此立場其實是寫實主義文學的延續，但其主張較寫實主義激進許多，自然主義文學表現一切現實條件，呈現「人為財死，鳥為食亡」的人性<sup>52</sup>。藝術在當時的發展取向與文學雷同，藝術上的自然主義

<sup>47</sup> 例如在荷馬史詩中，*physis* 意指自然界的本質本性，參見 Homer, introd. by Gilbert Highet, *The Complete Works of Homer: The Iliad and the Odyssey* (New York: The Modern Library, 1950), *Odyssey*, 10.302-303。希臘文的自然之意多指內在發展傾向，參見 Gerard Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, p.64。

<sup>48</sup> 'Nothing that is according to nature can be evil'. Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditation* (London; New York: Penguin Books, 2006), 2.15。

<sup>49</sup> 例如，阿奎納（Thomas Aquinas, 1225-1274）說明當上帝使創造物存在，祂便會命令、指導他們朝向一個目的，而這個神聖的方向，上帝在每個創造物的自然本性之中賦予，此即自然法，參見 Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica* (Westminster, Md.; Notre Dame: Christian Classics, 1981), Question 94。

<sup>50</sup> 如《老子》：「人法地、地法天、天法道、道法自然」，《老子》二十五，又見《老子》五十一：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」參見陳鼓應註譯，王雲五主編，《老子今註今譯及評介》（臺北市：臺灣商務印書館，2000）。

<sup>51</sup> 關於自然主義文學的發展，參見 Philip Rahv, "Notes on the Decline of Naturalism", in June Howard, *Form and History in American Literary Naturalism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985)。

<sup>52</sup> 自然主義文學雖然號稱客觀，但他們選材的條件終究使其「客觀反映自然」的期望不可能實現，因為其認為的「自然」之意無異於叢林法則。他們認為人受環境的限制，於是在選材上，他們常選擇貧民窟、下層社會作為描寫的對象。作為一個歷史運動，自然主義為期不長，它對於文學上的貢獻僅在於新題材創發的漫無

反映當代日常生活的景象，其無意體現理想的事物，且不顧傳統的繪畫主題。日常街景為其構圖背景，市井小民為其繪畫對象。自然主義的藝術家對其圖像亦不預先構想，一切從乎「自然」<sup>53</sup>。哲學上的自然主義認為宇宙中所有的存有都是「自然」的，宇宙中的一切——包含人事——具有規律性、通則性，因此所有的知識範疇皆為可知，得以由科學驗證<sup>54</sup>。自然主義傾向的學者主張哲學應向科學靠攏，他們認為超自然的領域不存在，科學方法須應用在所有的知識領域，包括精神層次的事物<sup>55</sup>。簡言之，以「自然」為名的思想在各領域有不同的表現，文學上的自然主義強調人是受欲望、環境所支配的動物，其以人性的自私自利表現為「自然」，而以具道德批判性的文學為「不自然」；藝術上的自然主義呈現外在世界的實景，此以不經選擇的日常生活景象為「自然」，而以傳統理念為據的創作為「不自然」；哲學上的自然主義反對任何超越自然的觀點，他們認為人文與科學並無本質性的差別，而人事既為「自然」，便須以研究自然的方法處理。這些思想主張各異，其所謂自然各有所指，然盡皆以「自然」為名，由此可證自然概念的模糊性。

再者，自然法所根據的物質原則包羅萬象亦顯其模糊性，師法自然者藉由歸納自然現象解釋人事，然其根據的物質原則各異。自然法則的初現，乃出於先民找尋宇宙構成物質或是運作原則並效法之，然而自然法論者對於物質的重視程度有別，或是通貫物質現象的能力有所差異，因此其效法的物質原則也有不同。文明初期，東西方皆有將自然物質世界歸納為幾項要素之說以及二分的觀點，在西方有安培道格拉斯（Empedocles, c. 490-430BC）的四元素說，他認為宇宙是由土、氣、火、水四種元素構成的，而統領這四元素的原則是愛與爭鬥兩種力量<sup>56</sup>。

自然法所根據的物質原則，除了將自然界歸為幾種物質要素之說，以及觀察自然現象而生的二分觀點，尚有以某種物質要素解釋宇宙組成的論述。這種觀點在早期文明惟見於希臘，邁立特學派即持此主張。泰利斯（Thales of Miletus, flourished 6th century BC）以水為事物的基本元素，亞納希曼德（Anaximander, 610-546 BC）以「無限之物」（apeiron）為宇宙的根本物質，亞納希曼尼斯（Anaximenes of Miletus, flourished c. 545 BC）則假定「氣」（aer）為萬物的基礎。此派學者認為生命皆為物質性的存在，生命的動力也與其所認定的宇宙根本物質

---

目的的寫作新風格。而自然主義文學家雖對人性為何莫衷一是，但皆同意人性符合「自然」，參見 Bert Bender, "Nature in Naturalism", ed. Keith Newlin, *The Oxford Handbook of American Literary Naturalism*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), p.54.

<sup>53</sup> 雖然自然主義在十七世紀即為一種繪畫風格（如卡拉瓦喬(Caravaggio)的作品），但直至十九世紀「自然主義」才成為藝術批評的用語。巴比松畫派、印象派皆被認為是自然主義藝術的表現。George Heard Hamilton, *19th and 20th century Art: Painting, Sculpture, Architecture* (New York: H. N. Abrams, 1972), pp.82-118.

<sup>54</sup> 哲學上的自然主義大約在第二十二世紀上半葉由美國學者所提倡，這個時期的自然主義學者包括杜威等人。關於哲學中「超越性」與「自然主義」的發展，參見 Ed. by Joel Smith & Peter Sullivan, *Transcendental Philosophy and Naturalism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011), pp. 1-19。

<sup>55</sup> 也因此自然主義哲學的主張僅限於形上學與方法論，但事實上，其於形上學的主張即對形上學的反對，因自然主義學者反對任何超自然的主張；而其方法論為即科學方法。Ed. by David Braddon-Mitchell and Robert Nola, *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, c2009), pp. 23-44.

<sup>56</sup> 東西方早期文明皆有將物質元素分類的作法亦為學者所發覺，如中國的金、木、水、火、土的分類。F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1991), p.52.

有關，他們持萬物皆有生命的看法（hylozoism），認為物質皆具生命的動力，這種觀點為其物質性一元論的反映。此後赫拉克利圖（Heraclitus, c. 540-c. 480 BC）雖非全以物質性的觀點解釋宇宙法則，但仍以自然元素「火」為宇宙的根本要素或運作原則。原子論（atomism）亦以一種物質要素解釋宇宙的構成，此較邁立特學派抽象並更具解釋性。原子論認為宇宙是由不可分割的原子與「虛空」所構成，安納薩哥拉斯（Leucippus, flourished 5th century BC）提出，德摩克利圖（Democritus, c. 460-c. 370 BC）發揚之。他認為原子與虛空為宇宙的基礎，原子小至無法看見並且無法分割（此即為 *atomos* 的含意），它們的性質相同，並在無限的虛空中持續的變動<sup>57</sup>。上述幾種解釋宇宙組成的主張，乃師法自然者所依據的物質原則；學者同樣主張師法自然，但所師法的物質原則卻不同，如斯多克主義者以赫拉克利圖的物質原則為立論依據，伊比鳩魯學派則以原子論的主張為論說材料，由諸學者所採擇的物質原則迥異，便可知自然法的概念必然模糊。

自然法的籠統又可見於眾人立場不一卻皆訴諸自然法。自然法論者中有理性主張者，有物質主義者，也有神意解釋者，這幾種不一的立場卻皆可訴諸自然法則的名義。以道德觀點為例，理性主張者認為服從理性即是道德，希賽羅認為「賞善罰惡的自然必須是一個標準，它不只是意見而是一個理性的判斷」<sup>58</sup>。物質主義者為求心靈平靜而認定一切皆為物質，故道德的實踐是出於個人感受而非理性判斷。伊比鳩魯主張「善惡皆來自於感覺」，人必須「認清幸福的生活為首善，擇善避惡皆以此為據」<sup>59</sup>；神意解釋者認為道德為對神命的服從，阿奎納（Thomas Aquinas, 1225-1274）認為道德的行為即對自然法則的服從，而自然法乃神命賦予於人心之中<sup>60</sup>。這些對道德的觀點立場不一，卻都訴諸自然法則；這些立論者以自然法為名各抒己見，並不是真正遵從自然，這顯示自然法則的模糊性或言之無物。無論是從「自然」一詞的籠統、自然主義各異的取向、自然法論述所根據的物質原則包羅萬象，或者由眾學者立場不一卻皆採用自然法為立論依據的現象，都顯示自然法則或者師法自然的觀念其實模糊籠統，並無一明確的準則。

## 第二節 自然法則概念的成形與轉變

自然法則的論述籠統模糊，論者常以「自然」為名表達個人人生觀，然而論述者的心態或動機，隨著歷史脈絡變遷而有變化，因此自然法概念以歷史意義而

<sup>57</sup> 這個原子論的觀點在希臘化時代被伊比鳩魯（Epicurus, 341-270 BC）所採納，作為其師法自然的物質原則，羅馬詩人盧克萊修（Lucretius, flourished 1st century BC）也有原子論的傾向。原子論的觀點為典型唯物一元論的主張，在基督教興起之後，這個觀點不再盛行，遲至十七世紀方才復興，參見 Andrew Pyle, *Atomism and its Critics: Problem Areas Associated with the Development of the Atomic Theory of Matter from Democritus to Newton* (Bristol: Thoemmes Press, 1995), pp.64-74。

<sup>58</sup> Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws* (New York: Cambridge University Press, 1999), On the Laws, 1. 44-47.

<sup>59</sup> Diogenes Laertius, trans. by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers* (London: W. Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1925), 10. 124, 129.

<sup>60</sup> Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94, Article 4.

言也有轉變。本節乃概要說明自然法提出的背景，以及從希臘早期至羅馬晚期自然法概念的轉變。文明初期，人對於自然的科學性觀察為自然法則的背景，此以泰利斯為首的邁立特學派為代表；此時對於自然原則的歸納與論點雖為科學式的，但其論述目的非為科學研究，它是出於一個解釋宇宙通理的企圖。此後乃有師法自然觀點的出現，赫拉克利圖即以火性解釋自然與人事的現象。希臘盛期人文主義的觀念興起之後，師法自然的觀念理當消滅，但此時因為人本的氣氛濃厚，反而有以師法自然為名而自我成就之舉，如智士學派（the Sophists）引叢林競爭法則為人事的準則。同時，反對自然法概念之說也在另一求知脈絡下發展，埃利亞學派（Eleatic School）與柏拉圖（Plato, 427-347BC）的宗教路線可為代表。在這種批判之後，師法自然的學說仍盛行不衰，伊比鳩魯主義（Epicureanism）與斯多克主義皆以希臘早期所歸結的物質原則為材料作為立論依據，這時自然法則的概念成為個人選擇下的人生觀，而非文明意義下的最高成就。到了羅馬時代，自然法的論述則有上下兩種取向的發展，某些斯多克主義的學者有感於自然法概念的不足而有宗教化的傾向，另一方面，羅馬文化的現實性也使得自然法觀點被引入法學之中。此為自然法從希臘早期至羅馬晚期的整體發展。

自然法概念的背景，為初民對於自然世界的觀察與歸納，此時學者探討宇宙的本質或運作方式。此以泰利斯為首的邁立特學派為代表。如前所述，泰利斯認為水為宇宙的基本元素，亞納希曼德以「無限物」為萬象的根本物質，亞納希曼尼斯則推定「氣」為萬物的基礎。此派學者的論述並非自然法概念，卻是自然法的前身。而在邁立特學派之後的「多元論者」（the Pluralist）或「原子論」，所歸納的物質要素雖有差異，但是他們對於這個世界的解釋觀點與邁立特學派一致。多元論學派與邁立特學派的差異只在宇宙構成元素多元與一元的差別。安納薩哥拉斯、路希普斯、德摩克利圖亦皆以多個自然元素的組成解釋外在世界的狀態。這些論述僅能視為自然法的前身而非自然法則，因為自然法概念必須是一個人文觀點，而以「自然」為立論的材料並懷有師法自然的態度；邁立特學派乃至所謂多元論者或原子論者的觀點儘管為「科學式」的，但它並非科學而是人文的探索，他們的立論動機非「師法自然」而是欲探討宇宙通理，「自然的法則」為其探索宇宙真相的心得與成果<sup>61</sup>。

自然法性質概念的出現，可見於西元前第五世紀之後的赫拉克利圖與畢達哥拉斯。與邁立特學派不同，他們開始關注人事的道理，並企圖貫通自然世界運作的原則與人文的道理。他們認為自然與人事的秩序由同樣的法則所安排，對赫拉克利圖而言，人事現狀與自然界的秩序是一致的，自然有一個法則（logos），此法則安排自然世界的秩序，而城邦的律法也出於宇宙的法則<sup>62</sup>。畢達哥拉斯學派（Pythagorean School）亦認為人事與自然出於同一原則。畢氏學派相信這個世界

<sup>61</sup> 邁立特學派的學說並非科學，可以由他們對生命的觀點證明。此派學者認為萬物皆具生命的動力，並以其所認定的宇宙根本要素解釋生命的存在。Richard D. McKirahan, *Philosophy before Socrates* (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1994), pp. 30-31.

<sup>62</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, (Oxford; New York: Oxford University Press, 1989), pp. 36-37.

不管是自然或人事現象皆可由「數」加以解釋，數是萬物的本質真相。更進一步，他們認為人應當服從此法則，例如，赫拉克利圖認為人類的法律是宇宙神聖法所衍生的，當城邦服從法律時便與此神聖律法相諧<sup>63</sup>。以群體規範而言，希臘城邦應當遵守城邦所制定的法律、制度、習俗，如此才是符合宇宙的法則<sup>64</sup>；而在個人行為上，個人的生活應當符合宇宙法則，此即服從理性。這種觀點方有自然法則的性質，因為他們認為自然世界的法則貫通天文地理並主張人應服從此法則。但他們與後人持自然法論點的心態有異，其「師法自然」為文明初期求知者的知行合一表現。

在前蘇格拉底學派之後，希臘的人文主義興起，人文主義強調人的價值與尊嚴，深信人為萬物之靈，並主張人是衡量萬事萬物的基準，突破上古時期人受制於自然環境的狀況。智士學派的宗師普羅達哥拉斯（Protagoras, c.490-421BC）言「人是衡量一切事物的基準」（‘Man is the measure of all things.’）即可代表以人為本的思潮。以人為萬事萬物衡量的準則理當不會有師法自然的想法，但也因為「以人為本」之說實無準則依據，故以「自然」為名而合理化個人主張之說便不足為怪。智士學派的自然法觀點，是以人的競爭心或現狀為自然，自然法則即為弱肉強食的叢林法則。泰希瑪楚（Thrasymachus of Chalcedon, 5<sup>th</sup> century BC）、卡里克里斯（Callicles, 5<sup>th</sup> century BC）、保羅斯（Polus, 5<sup>th</sup> century BC）、悠堤德木（Euthydemus, 5<sup>th</sup> century BC）等人都有類似的主張。為了合理化現狀，他們以權力上的不平等為自然，其中卡里克里斯為最激進的擁護者。他認為社會地位的不平等本為自然，「強者應較弱者獲益更多，此為自然所明示<sup>65</sup>」，而人一旦擁有某物，他便具有擁有該物之權，此為卡理克里斯以自然擁護現狀的說法。為了捍衛既得利益，這些智士學派學者反對法律而擁護自然法，所謂自然法即弱肉強食的叢林法則。卡里克里斯認為法律只是弱者反抗既得利益者的發明，人不應根據法律行事而應順從自然法，自然法乃優勝劣敗的原則，戰爭侵略也不過是依據自然法而行。此派智士學者訴諸自然合理化個人主張，以現狀為自然再以自然為標準，其理僅是要人服從現狀，因為此輩為現實世界的既得利益者<sup>66</sup>。

此時智士學派雖持自然法之說，但在智士學派之後，柏拉圖即反對此說並加以批判。至於先前的自然哲學主張，略早於智士學派的埃利亞學派以及柏拉圖也都有所批判與檢討。埃利亞學派的瑟諾芬（Xenophanes, c. 560-c. 478BC）不認為事物的本質是物質世界的元素，而指出萬事萬物的本質是「太一」（the One），而「太一」是「上帝」（God）。埃利亞學派的代表巴曼尼德斯（Parmenides, b. c. 515BC）探討真理與事物表象的差異，他指出思考的對象與知識存在且必須存在，因為「無」

<sup>63</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, p.36.

<sup>64</sup> 薛保綸，《希臘哲學史》（臺北市：臺灣商務印書館，1971年），第20頁。

<sup>65</sup> Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato* (Clayton, GA: IntelLex Corporation, 1993), *Gorgias*, 483.

<sup>66</sup> 智士學派以人為萬事萬物衡量的基準，此世界觀看似有一種人與萬物的次序性，但由於智士學派所指稱的「人」可為君子或小人，此皆可為「自然的」。智士學派可能造成的流弊早有學者指出：普羅塔哥拉的觀點可能認知智者即知道如何操弄他人而滿足私慾者。參見 Giovanni Reale, ed. and trans. by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates* (Albany: State University of New York Press, 1985), p.175。

中生「有」是不可解釋的，其超越邁立特學派等以物質為宇宙本質的觀點。對先前哲學家，巴曼尼德斯也有明確的批判，他認為亞納希曼德、亞納希曼尼斯、赫拉克利圖、或者畢氏學派肯定物理世界變化的真實性並企圖解釋為謬誤。此後，柏拉圖同意巴曼尼德斯認為知識的絕對性必須存在，真相非由感官所發覺，但柏拉圖更進一步解釋感官世界雖非真相卻有其意義。柏拉圖批判前蘇格拉底的哲學家以幾種物質元素解釋宇宙的本質，主張真正的存有不能以「一」或「多」解釋<sup>67</sup>；此外，邁立特學派既以物質元素為萬事萬物的根源，柏拉圖批判這個說法，主張靈魂先於物質而存在。蘇格拉底以前的自然哲學觀點乃至智士學派的立場，尚可稱為文明發展中學者對於最高義理的探索，然而當自然法觀點經過此番批判，師法自然的學說仍盛行不衰，此時的自然法之說已成個人選擇下的人生觀，而非文明意義下的最高成就。

在柏拉圖批判自然法則之後，師法自然的說法仍不減其勢，柏拉圖之後的柏拉圖學園（the Old Academy），便已拋棄柏拉圖的觀念論而有師法自然的路數。在柏拉圖在世期間，其觀念論便受學園的忽視，學園的旁第克斯（Heraclides Ponticus, c. 390-c. 322BC）的主張便是自然主義<sup>68</sup>。柏拉圖學園在柏拉圖死後觀念論（idealism）更不受重視，學園迅速回復蘇格拉底以前的自然主義路線。而在柏拉圖學園之外，自然法的說法也漸次流行，伊比鳩魯主義與早期斯多克主義以自然的研究為宇宙論的基礎，而以師法自然為倫理學的主張。伊比鳩魯學說的重要理論根源就是德摩克利圖的機械論宇宙觀（原子論），主張心靈平靜即是道德，而在瞭解這個物質的世界觀後，心靈平靜可以因此獲致，故師法自然為道德。斯多克學派的建立者芝諾（Zeno of Citium, c. 335-263 BC）以自然知識——即宇宙的運行原則，為最重要的知識。在他的觀點下，宇宙運作原則或「神」是一種物質力量，它蘊含且支配一切事物。在認知這個簡易的宇宙真相之後，斯多克學派強調道德為世間最高的善，以師法自然為道德。

伊比鳩魯主義與早期斯多克主義的宇宙論皆採擇前蘇格拉底哲學家對自然原理的觀點。伊比鳩魯採用德摩克利圖的原子論；斯多克主義的論述則依據赫拉克利圖的宇宙法則。伊比鳩魯接受路希普斯、德摩克利圖一派的原子論，主張宇宙由「原子」與「虛空」組合而成<sup>69</sup>。至於早期的斯多克主義亦引自然為師法對象，所謂「自然」在芝諾為「火性的理性」，在克里安提斯為宇宙，克里希普則以自然為生物的自保原則<sup>70</sup>。他們的倫理學主張即師法此物質原則。伊比鳩魯認為善行就是學習自然的知識，亦即原子論的道理，這是因為伊比鳩魯奉行快樂主義，他

<sup>67</sup> Plato, Trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato, Sophists*, 246-247.

<sup>68</sup> 旁第克斯的自然哲學傾向表現在他對原子論的認可，他認為所有的事物都是由原子所組成，但原子彼此之間相互影響，原子運行的方式非德摩克利圖的機械論。Giovanni Reale, ed. and trans. by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age* (Albany: State University of New York Press, 1985), p. 66.

<sup>69</sup> 伊比鳩魯主義在西方歷史中雖有變化，但其基礎皆建立在原子論之上。關於伊比鳩魯主義在西方歷史的變化，參見 Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (London: Routledge, 1989).

<sup>70</sup> 早期的斯多克主義主張宇宙法則（logos）、「神意」（*pronoia*）、自然（*physis*）與法則（*nomos*）的觀念，他們主張這些觀念是互通的。James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", *The Journal of Religion*, Vol. 25, No. 2 (Apr., 1945), pp. 97-118.

認為感受是善惡的標準，凡能讓人感覺快樂者為善，反之則為惡。於是，致樂之道為知識的探求，若明白事物的成因僅是原子的分合，便得以去除對未知事物（如天災、神、死亡、來世）的畏懼，認知原子論唯物主義的世界觀便能破除人的憂慮。早期的斯多克主義者亦以師法自然為道德，但他們的主張與伊比鳩魯在形式上有所差異，早期斯多克主義以師法自然為道德的說法僅是一個宣示，他們並不明言師法自然與道德的關聯。芝諾宣稱一旦人師法自然則幸福可得，自然知識的獲得是通往德行的途徑。他強調人應該重視義務、責任、以及符合自然的行為。克里安提斯（Cleanthes of Assos, c. 331-c. 230 BC）極力反對快樂主義的道德觀，強調做選擇時應該依據「宇宙自然」而非「有限的自然」（如個人意見）。克里希普（Chrysippus, c. 280-c. 205 BC）亦以師法自然為善行，只是其所謂自然包含「物理自然」與「自然人性」。無論是伊比鳩魯主義或早期斯多克主義，這些說法在形式上由探索自然出發，最後歸結至「師法自然」的人生態度。

至羅馬晚期（約西元前第一世紀至西元前三世紀），自然法概念的宗教化趨勢與世俗性取向同時並進。自然法概念到了西元前第二世紀（羅馬共和時期）已有道德化的趨勢，而西元前第一世紀以降，自然法概念的道德化取向更為明顯。希臘時期至希臘化時代學者雖亦以「師法自然」為道德，但當時的自然法倡導者並不闡述道德的內涵；至羅馬帝國時期，提及「自然」概念的文人對於「師法自然」之下實際的道德內涵則有詳盡的論述。自然法概念的宗教化傾向也在羅馬帝國時期展現。希臘時代與希臘化時代的學者提及「自然」時，其涵義若非指一個物質宇宙，便是指一個可掌握的法則；羅馬帝國時期的斯多克主義者言及「自然」卻多指涉具超越性、或具有位格的主宰，於是，師法自然即服從神意。艾丕泰德斯（Epictetus of Phrygia, 55-135）以及奧理略（Marcus Aurelius Antoninus Augustus, 26-180）皆認為應順天認命，並認知此為師法自然<sup>71</sup>。這種發展趨向的意義，在於信仰自然法則的學者終究感到自然法概念的不足，而將「自然」之義神聖化。這個傾向可見於羅馬文人（尤其是斯多克主義者）對於自然界的態度與觀感，他們不專研自然或物理但重視自然物質世界存在的意義，將自然視為體會神意的憑藉。此時，自然法的另一發展趨向是在法學上的落實。羅馬法學中將自然法的源頭訴諸上帝，強調自然法則的普世性、永恆性與神聖性，視自然法為理性標準及道德律<sup>72</sup>。此外，法學中的自然法所適應的對象不再只是羅馬公民，而是人類社會的所有成員。而自然法落實為法律的意義為自然法概念的現實性的強化。自然法概念在羅馬帝國時期的現實性質益趨明顯，學者不再以自然法為籠統的宇宙原則，而是將之視為法律的原則。斯多克主義者帕奈提烏斯（Panaetius, c. 180-109BC）認定自然法的性質是現實性而非超越性，自然法並非高於現世的宇宙原則，而是現

<sup>71</sup> Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living* (London; New York: Routledge, 2005), p. 22.

<sup>72</sup> 「法學原理」有言：「由所有人都奉行的自然法律，一直是牢固、永恆不變的，其由神意所制定。」 trans. by J. B. Moyle, *The Institutes of Justinian* (Oxford: Clarendon press; London; New York [etc.]: H. Frowde, 1906), 1.11.11.

實上批判法律的依據<sup>73</sup>。希賽羅對於以自然法為法律基礎的強調更是無出其右，自然法對他而言固然有超越世俗的神聖意義，但他欲以之改造法律的企圖，為羅馬晚期自然法世俗性的呈現<sup>74</sup>。

自然法概念的宗教化趨勢與現實性取向是同時並進的。自然法的法學化雖有當時現實條件的背景，但自然法概念的宗教化與自然法的法學化非不相干的脈絡。以自然為「上帝」或神意、神聖性的籠統概說中，「自然」不僅是物質的法則，經由詮釋，其為萬物本源、萬事的準繩、並為必須服從的標準。於是，以「自然」為人間的標準或秩序的源頭便為當然的推演。而當社會狀況需要一個普世性原則以處理現實問題時，具有超越性、神聖性意涵的自然法便成為可以訴諸的標準。自然法的法學化有現實性的因素，然而自然法所以有此法學化的條件，是因其先具備了超越性的素質。晚期斯多克主義者或羅馬帝國時期的文人以籠統的神聖性詮釋「自然」的概念，這便賦予自然法一個異於希臘化時期的特質，進而使羅馬法學家得以將之奉為法律的源頭。上述此種自然法則的區分或有簡化之嫌，然此種劃分方式乃為突顯各時代自然法的特質。

### 第三節 上古至古典時期自然觀念的發展脈絡

自然觀念自古至今皆有，但自然法的概念是到了古典盛期才萌生，此與上古至古典時期自然觀念的演變脈絡關係密切，故本節乃呈現上古至古典時期的自然觀點。又由於自然法是現實處境下的人生觀，它是現實條件下的需求，因此可由此歷史情境顯現自然法概念的成形。

上古的主要課題為克服自然以營生，此時人對自然乃以求生的觀點看待，而無一整體對自然的看法。在上古時期，自然對人而言是求生條件下的「大自然」，人與自然的關係有其緊張性。這是因為自然環境是需要被征服的對象，人需利用自然即反映人與自然的關係不是和諧的。初民難以超越自身處境思考人與萬物的關係，自然對人而言，除了在求生問題上資源的利用之外，自然萬物對人而言也是人展現蠻力的工具<sup>75</sup>。此外，古代的文明性格與自然環境關係密切，自然環境惡劣使人畏懼自然，自然環境較佳則使人感到自然之可親，而人的觀感受制於自然也反映人與自然關係的密切與緊張。美索不達米亞平原土地貧瘠，所謂肥沃月灣的優勢是相對於其他地區而言，並且此地區並無屏障，外敵入侵頻仍，兩河流域

<sup>73</sup> 參見 James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118。

<sup>74</sup> 希賽羅對於法律的重視，展現在他認為「正義須透過法律實踐」，參見 James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118。又希賽羅在《論法律》的序言中自言，他能夠詮釋法律，其所論者並非一條條的法規，而是法律的普世性，參見 Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws, On the Laws*, 2。

<sup>75</sup> 自然資源如銅與鐵的發現被用於武器的製作以提高征服力，西臺（Hittite）與亞述帝國（Assyria Empire）的興起皆可如是觀之。而西元前第七世紀的亞述國王塞內卡理布（Sennacherib）建造尼尼微城（Nineveh），並在城外展示從各地搜羅而來的奇珍異獸，也顯示其控制自然資源以展現權力。Elias Bickerman, Morton Smith, *The Ancient History of Western Civilization* (New York: Harper & Row, 1976), pp. 63-65。

政權的更迭可以由此理解，因此對兩河流域的人而言，自然為可畏而不可預期。埃及與兩河流域相比自然環境較佳，尼羅河谷的土壤肥沃，且在夏日定期氾濫，又由於尼羅河谷周圍有沙漠及紅海，埃及相對而言較不受外敵入侵的困擾，這使埃及人感到自然可以預期。但即便如此，此時人與自然的關係即便緊密卻非和諧，即使人們因自然環境佳而感到自然可親，這也顯示人高度受制於自然。

上古時期人與自然的緊張關係又反映在科學研究上，上古時期觀察、探索自然是出於實用目的，其探索自然源自求生的需求或對人間禍福的關心。初民社會中，人須對抗自然以維生，因此人研究自然仍有與自然相抗之意味。古代的天文學乃為知曆法以便於農耕或求測人間禍福，蘇美人發明陰曆以知季節更迭，埃及人制定曆法為預測尼羅河的氾濫，加爾底亞人研究天文為知曉人世命運。醫學的研究亦出於現實的需求，在印度吠陀時代有解剖、手術等醫療技術以及解剖學與胚胎學的初步發展。古代的數學的成就亦建立在實用目的，埃及人擅長的度量之法有利於尼羅河氾濫面積的測量與金字塔的建造。整體而言，上古時代的科學成就——天文學、數學、醫學皆出於實用目的而發展，此時的科學研究不表示人對自然有整體性的解釋。上古時期的科學成就乃初民對求生的關心，自然對人而言僅是必須與之抗衡的「大自然」；在科學研究的成果中，自然世界固然可以歸納出規律總則，然而這背後並無自然法則的世界觀。

上古時代自然與人的對立性又可見在宗教上，初民以自然為信仰對象表示對自然的敬畏或重視，而這反映人與自然的緊張關係。上古文明的自然神信仰乃出於求生的艱辛而產生對自然的畏懼<sup>76</sup>。蘇美人原來崇拜無實體的自然力量，將自然力量解釋為神力；無論是前者還是後者，祭神的目的是為了避開自然災害。而古埃及的宗教信仰，從宗教的出現、宗教的改革乃至改革的失敗，都反映當時對自然的重視是出於求生問題。古王國時期（c. 2770-c. 2200 BC），埃及人的信仰為太陽神（**Re**）的崇拜，這固然反映人們對於自然世界感到敬畏並有某種神聖感，但此種敬畏本出於求生的目的<sup>77</sup>；與此同時，尼羅河神奧塞理（**Osiris**）也受人崇拜，這象徵古埃及人因期望富足而重視自然力量。到中王國時期（c. 2050-c. 1786 BC），奧塞理斯從河神轉變為最後審判之神，這暗示此時埃及人對於道德的重視高於自然（求生問題）。然而到了新王國時期（c. 1560-1087 BC），巫術迷信取而代之，這期間伊克納唐（**Ikhnaton**）欲推動接近一神信仰的宗教改革，在這種一神信仰觀點下，自然觀實有改變的可能，因為在普世性宗教「自然」有其在宇宙次序中的定位。但是改革終告失敗，因為這種探索非埃及大眾所能瞭解，故伊克納唐宗教改革失敗的同時，也反映大眾對自然仍以求生的觀點看待。希臘在黑暗時代（**Dark Ages**, 1150-800 BC）也有自然神信仰，他們認為各種自然現象都有不同的神明掌管，

<sup>76</sup> 蘇美人認為神具有人的特徵，並視之為全能的統治者已是兩河流域文明晚期。參見 Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale University Press, 1976), p.77。

<sup>77</sup> 雖然法老借此施展神權統治，將自己塑造為太陽神以將自身的權威神聖化。

其以自然為求生資源而將自然神格化<sup>78</sup>。印度吠陀時代，亞利安人的信仰同為自然神力或是人格化的自然力量，其自然神的信仰與早期希臘十分接近，但他們更進一步認為，只要執行祭祀儀禮，神明便會被迫服從人的意志，這種態度充分展現上古時期人與自然的對立性<sup>79</sup>。

上古文明普遍信仰崇拜自然神不表示人與自然的關係是和諧的，反之，人信仰自然正反映人與自然的關係有其緊張性。這一方面是因為人對自然的崇拜是出於人的求生需要，奉自然力量為神祇的目的為改善人的生存條件，而非真正「信仰」自然；即便人表面上崇拜自然，亦因懾服於自然對人的摧毀性力量，人與自然的對立性不言而喻；又終究人並不真正信仰自然，因為在上古的自然神信仰中，神可以被人所收買，正暗示人的地位在實質意義上高於自然；又人對奉神之事鋪張揚厲，埃及的金字塔與神廟工程浩大，兩河流域的神廟也不遑多讓，這表示人在榮耀神的同時，是要暗示人可成就的偉大<sup>80</sup>。於是以宗教層面而言，在上古時代人與自然關係緊張，人面對自然時的自卑與自大同時展現，但此時人對自然的這種態度並不能反省警覺，因為「自然」只是人與之相抗或利用的「大自然」，「自然」對人並無求生以外的意義。在求生的困境下，人無心或無暇對自然有深刻完整的探討。

藝術方面，上古時期的藝術呈現自然對人而言若非作為象徵權力的工具，便是求生力量的象徵。人對於自然世界中弱肉強食的刻劃是為暗示人的權力與成者為王的優勢地位，這並不是對自然萬物的重視，而是人對於身懷武力的自豪。亞述人的裝飾浮雕像，狩獵的獅子為常見的主題，這象徵人（君王）具有與野獸相同的蠻力與武力。亞述的人面牛身像（King Sargon II, 722-705 BC 宮殿的浮雕像）更證明其對動物的刻劃是對於蠻力的重視。又如尼布甲尼薩（King Nebuchadnezzar, c. 634-562BC）於巴比倫城所造的伊絮塔門（Ishtar Gate），表面嵌有獅、牛、龍等圖樣，乃欲展現震懾人心的威風。波斯藝術亦展現美索不達米亞常見的自然界弱肉強食題材，波斯建築的平臺可見有翼的公牛，而波斯城（Persepolis）宮殿的浮雕像則有獅子食牛像。這與其說是融合美索不達米亞各族的藝術風格，不如說此霸道之心君王皆有。古埃及有數千個獅身人面像（Sphinx），上部為法老的頭像，下部為盤坐的獅身，此雕刻的目的是為彰顯統治者的威嚇力。而在亞利安文明中，阿育王石柱（Pillars of Ashoka）的頂部有坐獅，周圍有佛教律法，這一方面顯示帝王的權威，二方面展現帝王的父慈性。中國商代禮器上的饕餮紋，暗示動物在上古中國而言也是權力的象徵<sup>81</sup>。而某些上古藝術描繪寫實的動物景象，則顯示當時對於求生的重視，印度河文明有類似的表現，其以動物作為個人特質及求生力量的

<sup>78</sup> 關於希臘神祇角色的變化，參見 William Keith Chambers Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (Boston: Beacon Press, 1955), pp. 35-109。

<sup>79</sup> 關於亞利安人的信仰中自然神的演變，參見 Ed. by Julia Leslie, *Myth and Mythmaking: Continuous Evolution in Indian Tradition* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996), pp. 48-51。

<sup>80</sup> 王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》（臺北市：三民書局，2004年），第65頁。

<sup>81</sup> 參見張光直，〈商周青銅器上的動物紋樣〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），第335-387頁。

象徵<sup>82</sup>。上古藝術所展現的自然觀點，無論是將自然界的動物形象作為權力的象徵，或是因求生問題而重視動物展現的求生技能，皆是將自然視為「大自然」，重視其中（動物界）所象徵的力量或蠻力。上古藝術呈現的自然觀點，反映人與自然的關係密切而緊張，人借用自然萬物以展現人的優勢，這似乎象徵自然的地位高於人，但是借用自然者乃是人，於是人又在自然之上。另一方面，這種藝術題材至少是肯定自然，但自然同時又為人攻克的對象，這也暗示人與自然的緊張關係<sup>83</sup>。

在上古時期，由於人的價值並不彰顯，人獸之別不被注意，人與自然的關係在當時並無警覺或注意。自然在上古時期的意義大抵為謀生的資源，因此文明之初難以對自然產生體系性的觀點。然以後見之明觀之，上古時期在科學上、宗教上、藝術上所展現的自然觀點，都表現人對於自然除以「大自然」觀之並無他想，而求生又為上古時期的主要課題，因此自然便成為人與之相抗的對象，故整體而言，人與自然的關係緊密而緊張。

希臘早期（約西元前第六世紀），人們開始以「自然的原則」為自然，並體認人為自然的一部份，所以人未必與自然對立。此時的求生困境已較上古時期緩和，人們開始思考宇宙真相真理的問題，但無法即刻辨別物理與人事的差異而以思索自然原則為探索宇宙真相的途徑。欲探問宇宙真相，對古人而言自是先探討外在世界（自然界）的道理，而不是人文社會的事理，因為初民生活於大自然之中，營生與自然的關係密切，感受大自然宏偉氣象，於是古人感到人是自然的一部分而非人控制自然。於是，當人脫離上古時代須以全副心力求生的處境，人們心有餘力而較重視求知，理當以外在世界作為求知的對象，自然世界的規律性或物質的狀況便為其探索的方向。在文明早期，人必感自身與動物差異不大，並不自認為萬物之靈，因此把物理視為天理乃是理所當然，於是有觀察自然運作之道而作為真理之想。於本章第二節提及邁立特學派、「多元論學派」、原子論者所探索的物質原則，以及赫拉克利圖、畢達哥拉斯學派學說中的自然法觀點，其背景就是在此歷史脈絡下自然觀的轉變。

到西元前第五世紀左右，希臘的人文精神開始發揚，而這對於希臘的自然觀有重大影響。希臘盛期以人為「萬物之靈」，人成為自然的最高層次，人的地位在自然之上。在人文主義的觀點下，人不再是「萬獸之王」而是「萬物之靈」，人的地位高於萬物乃因人的靈性而非人的獸性，因此人對於自然萬物非以蠻力自豪，

<sup>82</sup> 在摩亨左達羅（Mohenjo-Daro）發現超過兩千個圖章，而圖章上典型的圖樣便為動物有學者認為圖章上的動物紋樣有宗教性的意義。John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (Asian Educational Services, 1996), pp. 370-372.

<sup>83</sup> 另一上古藝術所呈現的自然觀點，為正視自然在宇宙間的定位，此觀點之流行為時甚短，可見上古的自然觀點整體而言仍是以求生問題看待之。埃及在新王國伊克納唐時期的藝術極具自然主義的風格，因為伊克納唐所倡導的新信仰中，將自然視為阿唐（Aton）的創作。伊克納唐的半身畫像與妮芙堤堤（Nefertiti）的雕像，異於因神格化而具形式主義風格的法老像，而具有寫實主義的風格。這是伊克納唐的宗教改革的方向的一神信仰傾向，即使是君王也為「人」而非「神」。另一方面，這個時期的繪畫也富有寫實主義的色彩，許多壁畫展現動物的自然姿態，這種對於自然寫實主義的描繪，此相對於獅身人面像表現出對獸力的欽羨，呈現此時正視自然界的態度。然而伊克納唐的宗教改革終究是失敗的，確認自然界的定位並非上古時代的普遍觀點。參見 James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York: Harper, 1959), pp. 315-343。

而是以民胞物與的精神嘉惠眾生；於是人在自然之中（人仍有萬獸的體格條件），卻為自然最高層次（因人的精神靈性），而與自然萬物不同。這種以人為「萬物之靈」的觀點展現在希臘文明各文化領域之中。

在文學上，荷馬史詩（Homeric epic）中《伊里亞德》（*Iliad*）與《奧德賽》（*Odyssey*）仍呈現人須克服自然的困境，但是到希臘悲劇盛行，便展現人文主義的精神。伊士齊勒斯（Aeschylus, 525-456 BC）的《奧瑞斯泰雅》（*Oresteia*）、索福克里斯（Sophocles, 496-406 BC）的《安蒂岡妮》（*Antigone*）、《伊底帕斯王》（*Oedipus the King*）都呈現天命不可違，人盡人事亦無法改變天命的安排。此對盡人事的肯定與對天命的強調其實暗示了與上古時期迥異的自然觀點，因為注重人的高貴性，則反映出人與自然萬物的差異。而此時在藝術上，不見上古的怪獸題材，取而代之的是理想主義的人像。希臘藝術重視人像，並且在西元前第六世紀到西元前第五世紀有所轉變，其轉變的方向為從埃及式刻板、形式化的人像走向具有普世性的、理想主義的人像，人對自身的自詡可由此展現。而建築則呈現平衡中庸的精神，其帕德嫩神殿（Parthenon of Athens）的設計為水平而非垂直，且其柱式為多利克式（Doric order）而非繁複的愛奧尼亞式（Ionic order），這顯示他們「越少越好」（less is more）的修養。希臘藝術便顯示其不像上古時期注重求生或有高度的物質取向，由希臘的藝術可知，自然（或物質）對人而言並非沒有重要性，但是其重要性遠在人之下。蓋藝術乃呈現人為萬物之靈的高貴性，而非利用自然展現人的物質性或獸性，此與上古藝術所展現的自然觀形成強烈對比。

哲學上，希臘的智士學派更明白展現了以人為本的觀點。普羅塔哥拉明示「人是萬物的權衡」，其以感官、感覺為判斷一切的根據<sup>84</sup>。就此言而論，人的地位在自然之上為無庸置疑的觀點。在宗教上，希臘神話為上層知識分子化民成俗的設計，神話的內涵也顯現其對自然的重視程度其實不高，神話中神祇展現自然法力並不能以上古時期人對自然的畏懼解釋，其僅僅為人文教訓的點綴性表現。希臘人對於神話並不真正信仰，希臘神話所表現的是人生價值觀，其充滿人本精神、現世目的與理性態度<sup>85</sup>。希臘神話中的神祇掌自然兼管人事。又其對於人事有以神祇干預解釋，但其旨仍為表現人生的無奈<sup>86</sup>。自然現象在希臘神話中僅為人瞭解道理的媒介，希臘神話所著重者實非自然而而是人文。

簡言之，古典盛期的自然觀點因人文主義的發揚，「人為萬物之靈」的觀念使得人為自然的最高層次，人的肉體條件使其為自然萬物之一，但又因其靈性在自然之上，故人終究不同於自然，這個觀點在古典希臘的文學、藝術、哲學、宗教都有清楚的展現。於是，古典盛期人與自然的關係並非對立，也非純粹將人視為

<sup>84</sup> Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p. 157.

<sup>85</sup> 此可由希臘神話中人神同形同性，或神話所表現的平等觀（天庭並無嚴密的上下階級次序、人神關係緊密）可知。見王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 116-123 頁。

<sup>86</sup> 如希臘神話中，人生婚姻的締造即因宙斯在心懷忿恚下創造了誘惑人心的女人，此女只可共享樂而不可共患難，此為婚姻的不幸；然而拒不結婚者到了晚年亦孤獨度日、生活困窘。Hesiod, ed. and trans. by Glenn W. Most, *Hesiod*, vol. 1 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), *Theogony*, 565-613.

自然的一部份，而是瞭解人為自然的一部份，但其地位在自然之上，且人的地位高於自然乃因其精神觀點（「萬物之靈」），而非物質條件上的優勢（「萬獸之王」）。

希臘化時代，希臘的人文精神衰頹，所謂「希臘化」僅為「希臘似的」文化，希臘化文明是希臘文明的變體，其有希臘文明的型態，但希臘文明精神至此已經沒落。亞歷山大帝國企圖以西方先進文明教化東方，然而這個同化政策終究不能成功<sup>87</sup>。在此種文化精神轉變的脈絡下，希臘化的自然觀也有所轉化，整體的文化氣氛既無希臘人文主義對自然民胞物與的態度，亦無純粹對於自然的研究探討，在文化各方面，多將自然視為人可利用的工具<sup>88</sup>。

在哲學上，希臘化時代盛行的自然主義，反映人與萬物等同的自然觀。希臘化時代的哲學無論何種路數，其目的皆為人生苦難的解脫。希臘化時代盛行伊比鳩魯主義與斯多克主義，兩者皆持自然法則的主張，以自然觀點論究其哲學，他們對於自然的研究乃圖謀原有人生觀的合理化，此種態度以伊比鳩魯學派最為明顯。伊比鳩魯學派採用原子論的觀點，此一方面是將所有事物視為物質，於是人與自然並無明顯的區別，因為無論人或者自然，皆由原子所構成；另一方面，伊比鳩魯教導人師法自然，對於自然的學習可獲得心靈平靜，此種態度亦為對自然的利用，因為其研究自然的目的由人的感受出發，知識探索的目的遠少於對心靈平靜的圖求<sup>89</sup>。而在文學上，盛行的田園詩與烏托邦文學都呈現對於自然的嚮往，然此非出於對自然的重視，而是心靈平靜的需求。田園詩的創作有強烈的避世傾向，多有對自然的描繪，其背景為想像的世界，其中有牧羊人、仙女等。田園詩的鼻祖為迪奧克里圖斯（Theocritus, flourished c. 270-250BC），其作品為避世文學的典型，他歌頌瀟灑薄霧與的溪谷，將村民「簡單的快樂」視為一種理想，其詩作影響了後世文人<sup>90</sup>。在田園詩的創作之外，當代另一種歌頌自然的文學為烏托邦文學（*utopias*），此類作品描繪一種經濟與社會上平等的生活，背景為想像的、遠方的島嶼，島上金錢、貿易皆不存在，財產共有、自己自足。此類作品回應當時社會、經濟的緊張關係，其效果與田園詩相同，為當代人逃避現實的媒介<sup>91</sup>。這些作品中呈現當代人對自然的嚮往，然此乃出於反璞歸真或避世的期望，而非對於自然的重視。在文學之外，希臘化時代的藝術呈現自然主義的風格，但其自然主義是誇張扭曲的（*extreme naturalism*）。當代的人物雕刻作品中，面部表情、肌肉紋路與布料的皺摺為雕刻家的刻劃要項，人體扭曲的姿態是藝術家炫耀技巧的呈

<sup>87</sup> 參見王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 154-155 頁。

<sup>88</sup> 學者認為此種希臘化時代盛行的自然主義主張跟政治上的東方化有關。雖說專制主義盛行之區非希臘本島，但是政治上的東方化為希臘前所未有的處境；在此惡劣環境之下，乃有自然主義退縮避世的主張。參見 Francois Chamoux; trans. by Michel Roussel, *Hellenistic Civilization* (Malden, MA: Blackwell, 2003), p.323.

<sup>89</sup> 希臘化時代哲學此種自然主義的論述，其背後的心態與希臘化時代的宗教觀點是一致的。關於希臘化後期文化氛圍與時局的關係，參見 G.R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), pp. 3-8.

<sup>90</sup> 關於迪奧克里圖斯作品中的自然主義風格，參見 Marco Fantuzzi, Richard Hunter, *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp.133-140。

<sup>91</sup> Ed. by James J. Clauss and Martine Cuypers, *A Companion to Hellenistic Literature* (Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), p. 640.

現<sup>92</sup>。這種藝術作品呈現的是誇張的人體造型，此非對人的價值的重視，反而是對人的價值的扭曲，由此反映的自然觀是對自然的漠視<sup>93</sup>。希臘化時代的自然觀，可謂表面上重視自然實則忽視自然，究其根本，乃因希臘化時代人文主義精神的妥協，對人的價值的扭曲或漠視，自反映在時人對於自然的態度。

至羅馬時代，希臘文明的精神更加沒落，羅馬雖發揚了希臘文化，卻也使希臘文化更加世俗化，而羅馬後期採行基督教也使得希臘人文主義受到宗教信仰的洗禮而轉化<sup>94</sup>。希臘文明精神在羅馬時代的沒落，可反映在人文主義的淪喪。羅馬對於自然的忽略或輕視，又可見於羅馬奴隸制度的盛行<sup>95</sup>，以及羅馬人對競技場的喜愛<sup>96</sup>。羅馬人不致力於物力的開發，乃因他們將人以物看待之。羅馬時期，在希臘精神沒落的背景之下，主要有兩種自然觀點，一為將自然神格化，這是自然法主張者有感於信仰自然之不足下的作法；二為實用的自然觀，此為羅馬人現實取向的反映。羅馬帝國時期的斯多克主義者西尼加（Lucius Annaeus Seneca, c. 4BC-65AD）、艾丕泰德斯、奧理略、希賽羅，言及「自然」多指涉具超越性、神聖性、或具有位格的主宰，認為師法自然即對神意的服從。當代學者常以自然為有意志的主宰。希賽羅說明生命的目的是為了學習知識，而此在自然的指導下進行<sup>97</sup>，且全然的道德是自然的終極目標<sup>98</sup>；而西尼加則明示上帝、神意、與自然為同義<sup>99</sup>，並以「自然」作為此有意志主宰之代稱<sup>100</sup>。羅馬帝國時期的文人將自然神聖化的作法，若以斯多克主義的發展脈絡看待，可知這是將自然純粹視為物質而感到不足，因此走向神祕主義或者宗教性<sup>101</sup>。羅馬時代的另一種自然觀為實用的取向，這表現在羅馬的公共設施雖齊備，但科學成就竟告闕如。儘管羅馬人有希臘化時代科學的基礎，羅馬時代卻少有原創的科學發現。普林尼（Pliny the Elder, 23-79 AD）整理科學的百科全書除了豐富的資料，其價值甚低。羅馬人對於自然

<sup>92</sup> 關於希臘化時期藝術的自然主義風格，參見 Lucilla Burn, *Hellenistic Art: From Alexander the Great to Augustus* (London: British Museum Press, 2004), pp.16-25。

<sup>93</sup> 希臘化時代科學的昌盛，有其物慾或好威望等人性因素。希臘化時代的科學多受當代統治者贊助。然而他們資助科學研究並非為了工業發展，其並無節省人力的用心。貴族贊助科學主要是因為好威名，科學家可能製作小機件可使其炫耀。而理論性的科學成就由使用希臘語的貴族所仰慕，提出新理論者亦可得名。Philip Lee Ralph [et al.], *World Civilizations: Their History and Their Culture* (New York: W.W. Norton, 1997), pp. 214-215。

<sup>94</sup> 見王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 178 頁。

<sup>95</sup> 羅馬在第三次布匿戰爭（Punic War, 146BC）之後盛行奴隸經濟，迦太基人與希臘人被奴役，在西元前第二世紀結束前，在義大利約有一百萬個奴隸。另一影響為小農的銳減。而在這個潮流之外，尚有與海外的貿易活動，中產階級興起，但城市中仍充斥著貧民，此因羅馬人不在意工業發展，役使奴隸。參見 Roberta L. Stewart, *Plautus and Roman Slavery* (Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), pp.1-4。

<sup>96</sup> 羅馬人的蠻性與希臘精神的淪喪，由競技場廣受喜愛可見一斑。羅馬人不再似希臘人由簡單的運動比賽中得到生活情趣，其最大的娛樂即於圓形競技場觀看角鬥士的搏鬥，並以野獸食人作為高潮。Peter V. Jones, Keith C. Sidwell, *The World of Rome: An Introduction to Roman Culture* (Cambridge University Press, 1997), p. 308。

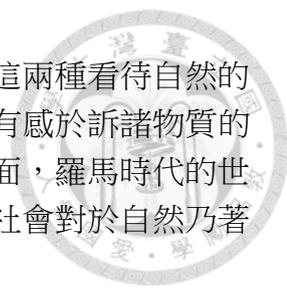
<sup>97</sup> Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 1. 18-21.

<sup>98</sup> Cicero, trans. by James S. Reid, *The Academics of Cicero* (London: Macmillan, 1885), 19-23.

<sup>99</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by Miriam Griffin and Brad Inwood, *On Benefits* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 4.7.1-2.

<sup>100</sup> 西尼加表示，我們生來是為了做對的事，則如果我們尋求改善，則「自然」會幫助我們。Lucius Annaeus Seneca, translated by John W. Basore, *Moral Essays* (London: W. Heinemann, 1928-1935), Volume I, On Anger, II. xii. 4-xiii. 1.

<sup>101</sup> 羅馬共和晚期之後宗教信仰的蓬勃發展也與此脈絡一致，關於羅馬時代個人信仰的興起，參見 John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970), p. 99。



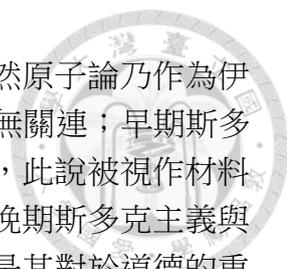
純粹以物質享受的態度利用之，無意探討自然的運作與道理。這兩種看待自然的觀點，反映社會上下層對於自然的態度。羅馬時期，知識分子有感於訴諸物質的自然法則有所不足，故提高自然的神聖性以效法之；但另一方面，羅馬時代的世俗性與現實性為普遍的狀況，因此除了潛心哲學的學者，一般社會對於自然乃著重在物質的利用。

## 結論

希臘羅馬時代自然法的轉變與自然觀的變化密不可分，自然觀的演變可以呈現自然法興起與轉變的背景。上古文明對於自然若非視為求生的工具，便是引自然現象彰顯既得利益者的社會優勢。這是因為上古文明的重要課題為克服自然以營生，因此無心或無暇建立對自然世界整體性的觀點，以自然解釋人事現象的自然法概念也無從出現。希臘早期文明相較於前人已遠離求生困境，有閒暇餘力思考外在世界的事理，此時自然世界作為求知的憑藉對於初民為理所當然，因為物質之理相對於人事之理較為簡明易解。早期希臘哲學家歸結的自然原則並非詮釋人事的自然法概念，而是物質狀態與物質運作原則的心得。希臘文明盛期人文主義興起，學者主張人為萬物的權衡，在以人為本的觀念下自然之理為人生觀所用，此時智士學派以弱肉強食現象為自然的自然法概念可在此脈絡下認知。希臘晚期、希臘化時代、乃至羅馬共和時期，由於人文主義的衰頹，人對自然的態度趨於兩種傾向，一是對於自然物質（物欲）的重視，二則是藉由自然逃避現世，這反映在文學藝術上為自然主義，此是將自然作為避世的工具。伊比鳩魯主義、斯多克主義以物質原則為行事標準的自然法概念為這種時代氛圍的反映，這是藉由自然抒發對人事的看法，對於自然之理本身並不重視。至羅馬帝國時期，對自然單純視為物質加以利用的傾向仍存，但同時有神聖化自然的傾向，此因文人學者感到以物質原則解釋人事終究有所不足，因此企圖追溯自然的源頭。

希臘羅馬時代自然法概念的演變可由此歷史脈絡理解，而這個自然法概念的變遷，也暗示自然法概念性質的模糊籠統。由自然法概念在希臘羅馬時代的變化可見，以自然為名所提出的主張並不明確，這些觀點其實無法根據「自然」而成立，但盡皆以自然為名。邁立特學派歸結自然原則展現探索宇宙真相的企圖，然其試圖以自然原則概括人事時，涵義難以明確。此後的自然法概念在本質上為個人人生觀與價值觀的表述，智士學派以叢林法則為自然，伊比鳩魯主義以機械論物質法則為自然，早期斯多克主義以「火性原則」為自然，晚期斯多克主義以神意為自然，但無論這些自然法的主張者所指涉的自然涵義如何，他們認定的自然（實然）與其所提出的人事標準（應然）之間並無關聯。

希臘時代以降，自然法概念看似盛行不衰，各個時期皆有以自然為名的新主張，然而這些觀點之間並無承繼關係。智士學派的自然法概念在後世的自然法論



述中幾乎不見殘跡；伊比鳩魯主義採擇德摩克利圖的原子論，然原子論乃作為伊比鳩魯幸福論的立論材料，幸福論的主張與前人自然法論述並無關連；早期斯多克主義採用赫拉克利圖火性原則之說，但與伊比鳩魯主義相同，此說被視作材料論理，斯多克主義以師法此原則為道德的觀點並非承繼前人；晚期斯多克主義與早期斯多克主義的關聯性其實不是在於自然原則的一致性，而是其對於道德的重視。由這個自然法的歷史考察可知，自然法論述在歷史中有其獨立性、個別性，而無學術上的承繼關係，自然法新說的提出並非因為學術上的創見而有突破或轉化。這個現象暗示自然法的主張實偏向人生觀的表述，而非純粹知識性的探索，這固可以自然法概念的模糊性解釋，卻也呈現自然法在歷史脈絡中層次有所提升。

# 第一章 自然法概念的成形及其背景，西元前第六世紀至前第五世紀



## 第一節 自然法概念的背景：邁立特學派、「多元論學派」、與原子論者

自然法概念的背景，為前蘇格拉底哲學家對物質狀況與自然原則的探討，他們對於物質之理的探索心得，成為後世自然法論者的立論材料。西元前六世紀，傳統的神話觀點與迷信風氣被摒棄，早期希臘哲學家以理性精神追問宇宙的真相，他們探問宇宙的本質本源，認為自然世界中有一可以掌握的通則通理。早期希臘哲學家學說的重要性在於他們企圖以簡要的原則解釋自然，並且以自然本身解釋自然，而非以超自然的力量為自然變化的因素。早先的希臘學者研討的是物理世界的基本構造物質，較後期的哲學家則探討自然運作原理；形上學與知識論等直探生命意義的課題，須至西元前第五世紀才有較深刻的檢討。這是因為宇宙真相的追問，對古人而言是先要探討物質之理而非人文之理。初民「師法自然」或認為人為自然的一部份，所以希臘哲學早先的性質較像科學研究，後來的內容才轉向哲學討論<sup>102</sup>。也因此自然法概念並非最早期的哲學概念，它作為一人文觀點，須至科學式的哲學探討遇其瓶頸才有萌發。

希臘早期哲學的內容為後世自然法概念的論理材料。早先的希臘哲學學者企圖以單一物質元素解釋宇宙本質，此可能是因學者尋求通則通理，故關注單一的組成物質而非物質性質的差異。邁立特學派作為早期哲學的代表提出了物質性的一元論，泰利斯認為宇宙的基本物質是水，水是一切萬物的本源及變化的原理；亞納希曼德認為萬物的基本元素是「無限物」(*apeiron*)，此元素為物質，其在質上或量上皆無界限；亞納希曼尼斯則假定「氣」(*aer*)為萬物形成的根本要素，萬物變化是凝結與稀釋的作用或熱化與冷卻的結果。當「氣」散佈均勻時無法察見，當氣凝結時，其以雲、水、土、石的型態展現，而當氣稀化時則成為火。此外，氣作為宇宙根本要素，它的變化永不止息<sup>103</sup>。

在邁立特學派之後，哲學家開始注意物質性質的差異，主張宇宙的組成有各種元素，此即物質性的「多元論」(*pluralism*)。此時他們不僅關注物質性質的差別，自然世界的運作原則也成為探討的重點。安培道格拉斯認為宇宙由土、氣、火、水四種元素形成，此四元素不可毀滅，其為宇宙的根本要素，而宇宙中的變化原則為「愛」與「爭鬥」兩種力量。愛連結各個元素成為混合物，而爭鬥使各元素分離，安培道格拉斯以這六種要素解釋自然的循環現象。類似的觀點可見於安納

<sup>102</sup> 這是因為古人生活於大自然之中，營生與自然關係密切。現代社會「人定勝天」的信念在高科技之下似為天經地義，於是在古代「師法自然」的態度較現代明顯，因為古人與今人相比，感到人是自然的一部分而非人控制自然。

<sup>103</sup> 現代學者認為亞納希曼德尤為以哲學觀點解釋自然現象的關鍵人物，因為他將傳統的神話以自然物理解釋。Gerard Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, pp.64-65.

薩哥拉斯的學說，他對於宇宙的組成與運作法則皆有新解。安納薩哥拉以「無限分子論」解釋宇宙的組成，他認為宇宙的本質要素是可以無限分割的分子，因此萬事萬物的數量為無限，且每一個個體可無止境分割。此外，分子是恆存的，個體出現又消失是因為分子的聚合離散所致，但組成個體的分子恆存，且分子的本質不變<sup>104</sup>。而支配這些分子聚散的力量，是「宇宙心靈」(Nous)。分子移動、組合、分解、重組的過程並非混亂無意義，世界的變化由宇宙心靈所安排，它是無限的、絕對的，其擁有最高的知識，萬物盡由宇宙心靈所控制，故所有分子的活動皆有脈絡可循。但此宇宙心靈並非一無形體、精神性、神聖性的存有，其本質仍是物質性的<sup>105</sup>。

原子論為安納薩哥拉斯分子論的延伸觀點，原子論的基本觀點首先由路希普斯提出，他主張宇宙是由原子與「虛空」構成，物體為原子的組成，原子的數量是無限的，其形態也千變萬化。更完備的原子論由德摩克利圖所闡發，他承繼路希普斯的觀點，但更進一步說明原子是不能分割的（此即為 *atomos* 的原意），它是組成宇宙的最小單位。德摩克利圖也注意到物質性質的差異，以原子的排列方式解釋，他說明物體的次性的不同是因為原子組合方式的改變所致<sup>106</sup>。與先前的哲學家相異，德摩克利圖並不主張一個明確的宇宙運作原則，而是提出機械論（mechanism）的宇宙觀。他認為原子的運動並非由於愛與爭鬥、「宇宙心靈」、理性的原則，而是出於「必然性」(necessity)，此種絕對的決定論（determinism）在希臘化時代由伊比鳩魯修正<sup>107</sup>。

從邁立特學派的學說到安培道格拉斯、安納薩哥拉斯、以及原子論者的觀點，可知這是一個探索宇宙通理的脈絡。這個探索物質世界的心得，從宇宙構成元素的探討，演變至對物質性質的解釋，並提出解釋物質世界變化的概念性原則。此時對於自然的研究論述，成為後人欲以自然解釋人事的論說材料，此時的科學性探索為自然法概念的背景。早期希臘學者研究自然的目的有一找尋宇宙真相的企圖，若以今日科學觀點視之，其成果自是微不足道。但由於此時的學者有追求真相的雄圖，故其對自然有一全面性的觀點，一則其不似上古時期專務實用性科學，二則其有探索宇宙本質、原則原理的態度<sup>108</sup>。此種對自然全面性觀點的建立，實

<sup>104</sup> 學者以此認為安納薩哥拉斯之說為安培道格拉斯到原子論者的過渡。F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, p. 153.

<sup>105</sup> 這展現在他對於宇宙創始的敘述中。他認為宇宙本是混亂的，但這種混亂狀態由宇宙心靈所控制的旋轉運動而改變，因此這個類似第一因的解釋本質上為物質性的，此為柏拉圖認為有所不足之處。F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, p. 154.

<sup>106</sup> 但德摩克利圖又說明物質的次性會因為人的感覺不同而有變化，德摩克利圖解釋物體次性的不同說法早已由迪奧法斯圖發現。參見 C. C. W. Taylor, "The atomists", ed. by A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 190.

<sup>107</sup> 機械論宇宙觀在德摩克利圖才正式提出，路希普斯雖早提出「必然性」之說，但其涵義是不明的，參見 Jonathan Barnes, "Reason and Necessity in Leucippus", *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy I* (Oxford: Clarendon Press: Oxford University Press, 2011), p. 302。對於德摩克利圖的決定論，伊比鳩魯稍作修正，以保有人之自由意志。參見 Margaret J. Osler, "Gassendi on fortune, fate, and divination", ed. by Margaret J. Osler, *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), p.165.

<sup>108</sup> 現代學者認為，希臘的「自然」意指事物的本源與發展，前蘇格拉底哲學家關注的是宇宙的起源及其進展，參見 Gerard Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, p.64。

為後世自然法論述提出的背景。早期希臘哲學家企求對自然世界的整體論述，可以展現在幾方面，他們具有：一、自然科學的廣泛研究。二、對「原始物質」(prime matter) 的追究。三、對宇宙起源的解釋。四、將自然研究的心得貫徹至生命觀的傾向。五、以自然之理解釋人事的企圖。

蘇格拉底以前的哲學家重視對自然現象的解釋。泰利斯注意地震的成因，亞納希曼德關注光源與星體的生成，亞納希曼尼斯解釋地球的生成。邁立特學派的學者將自然或自然現象的成因以其所認定的物質根本要素解釋，泰利斯以水解釋地震的發生，亞納希曼德以氣的活動說明光源與地球的產生<sup>109</sup>。事實上，早期希臘哲學家對於數學、天文學、與其它自然科學有確實的貢獻發明。與上古文明的科學成就相較，可知他們對知識有純粹的探索，其科學研究不注重現實上的應用，數學的鑽研非為土地測量或建築工事，天文學的研究亦非為農業收成或是預測人事。數學方面，泰利斯與德摩克利圖對幾何定理皆有所發明。天文學、物理學方面，據稱泰利斯對於解釋當時的天文現象頗有能力，亞納希曼尼斯說明月亮虹影的成因，但亞納希曼尼斯最大的貢獻，在於他以一個自然的進程（蒸發、凝結）解釋宇宙的形成，其「量變造成質變」的概念影響科學發展甚鉅，而亞納希曼德則提出地球中心說<sup>110</sup>。安納薩哥拉斯發現月光是經由反射，而非月球本身所散發，又他對月亮起落的解釋、月球表面非完美球面的觀察由伽利略所證實。德摩克利圖則發現地球的傾斜角，並以天頂與天極之間落差的角度解釋。在其他自然科學方面，德摩克利圖有對生物學詳盡的論述，安培道格拉斯的殘篇也顯示他對於地質學、植物學、生理學、繁殖與胚胎等領域皆有研究。由他們對自然科學的廣泛探索，可知他們務求一切自然知識而不專務實用科學。

早期希臘學者追求本源的精神，還反映在其研究自然的目的為探索物質的真相，亦即「原始物質」的追究<sup>111</sup>。所謂原始物質不是物體的本身，而是一切物體共同的存有基礎，這個物質本原無法描述，甚至不可知。以路希普斯與德摩克利圖提出的原子論為例，其討論原子的聚散以解釋事物的變化或物質的本性，這是對「原始物質」的探討，此有別於物理學的原子論。原子理論是對最小物質的研究，重點仍在物體本身；原子論則是對於物質本質的解釋。因此原子理論為自然科學，原子論為自然哲學。再者，他們對於宇宙的組成與運作的探索雖為科學式的，但其理論卻是無法實證的概念性解釋，這可見其對宇宙運行原則的說法。「愛」與「爭鬥」、「宇宙心靈」或是機械論等原理性的解釋皆非科學可以驗證，由此可證明早期希臘哲學家並非以物質的研究為目的，而是欲提出一個宇宙通理。

<sup>109</sup> 邁立特學派解釋自然現象的價值，在於其以理性的因素分析，而不以神話迷信解釋。關於邁立特學派與傳統神話的關係，及邁立特學派的科學性質，參見 F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, p. 143.

<sup>110</sup> 亞納希曼德的天文學貢獻特為學界所重，參見 Dirk L. Couprie, "Anaximander's Discovery of Space", Anthony Preus ed., *Essays in Ancient Greek Philosophy: Before Plato* (Albany: State University of New York Press, 2001), pp.23-48。

<sup>111</sup> 「原始物質」說法的正式提出則遲至亞里斯多德的形質論。

在探求原始物質與自然運作原則之外，早期希臘學者尚企圖解釋宇宙的起源，此即暗示其研究目的不只是物質現象的追究。亞納希曼德、路希普斯、德摩克利圖皆有宇宙生成的理論。亞納希曼德將宇宙的起源以其認定的原始物質「無限物」解釋，他相信宇宙、萬物從「無限物」中產生，而當宇宙生成之後，相反性質的事物就會分離；在這些事物消亡之時，永恆的、無所不在的「無限物」將它們吸收，新的世界又由此誕生。路希普斯也認為宇宙源於「無限」，他假定天體碰撞造成的漩渦產生地球與星體，使其從「無限」脫離，於是有宇宙的產生。德摩克利圖則以為「宇宙」的數量無限，因為原子或「虛空」的數量都是無限的。他甚至假定某些「宇宙」在我們的宇宙成型之前就消解，另一些宇宙卻與我們的宇宙同時存在，大小不一。某些宇宙缺少星體、生物，某些宇宙會由於與其他宇宙碰撞而破壞。且不論這些宇宙起源的說明真確性如何，相較於希臘黑暗時代的創世神話，此種嘗試的意義為理性精神的展現，並且呈現此時的希臘學者欲全面探討自然<sup>112</sup>。

早期希臘學者探索整體問題而非個別物質現象的態度，又表現在他們將科學的研究心得貫徹至生命觀之中。對早期的希臘哲學家而言，生命為物質、自然的一部分，這是因為早期文明不辨人與萬物的差別，且精神與物質的分別原為一個漸進的過程，靈魂的意義需至「人為萬物之靈」觀念出現後才有深究。早期的希臘學者認為生命與動力為同義，生命為物質世界變化的動力來源。由這個世界變動不居的現象，邁立特學派認為宇宙間的一切都是有生命的，此萬物有生命論（hylozoism）的觀點應出自其科學精神，其為解釋物質世界的動力而發明<sup>113</sup>。泰利斯認定萬事萬物都充滿神靈，他因磁鐵有吸力而謂之有生命；亞納希曼尼斯因為氣在一個持續的動態中，而假定氣有生命<sup>114</sup>。他將氣與宇宙的關係比喻為呼吸與靈魂的關係，宇宙的生命根源於氣，而人生命的本源也是氣，因為當人的氣息不足，也是生命消逝之時。在萬物有生命論之外，尚有認定生命由物質元素所組成的看法，安納薩哥拉斯的生命觀即呈現這種觀點。他認為萬物都只是現存事物的集結與分散，出生與死亡亦為如此，於是，出生只是「結合體」，死亡不過是「分解」。類似的主張也可見於德摩克利圖的生命觀，他認為靈魂由原子所組成，惟其性質與其他原子有異，他相信人死亡之後靈魂原子仍然存在，因為原子是不毀滅的。亞納希曼德的生命演化觀的物質性傾向也是明顯的，他假定第一個生命經由「蒸發」而形成，人則是由魚到兩棲類轉化而成。至於安培道格拉斯的輪迴觀觀中的靈魂，也可解為物質性的生命。早期希臘學者對生命以物質性的觀點解釋，不討論生命或靈魂的意義，這自是早期文明滯於物性的探討而不辨心物之別，但從此討論卻也呈現其將自然研究心得置於生命觀的企圖。

<sup>112</sup> 早期希臘哲學家與荷馬神話對於宇宙起源解釋的比較，參見 Bruno Snell, "From Myth to Logic", *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1953), pp. 191-226.

<sup>113</sup> 此萬物有生命的看法為科學性的觀點，並無神秘性。F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, pp.89, 128.

<sup>114</sup> Terence Irwin, *Classical Thought* (Oxford: New York: Oxford University Press, 1989), p.78.

早期希臘哲學探索宇宙貫通之理的雄圖，又表現在他們認為物質法則與人事之理可以互通，並在科學研究之外表達對人事問題的意見。亞納希曼德將人文性、道德性的觀點加諸其自然的論述中，他認為「無限物」維持相反物質之間的次序，隨著時間的流逝，相反的物质會因其「不正義」得到正義的懲罰與報應<sup>115</sup>。德摩克利圖對於人事的看法則透露其主張原子論的動機，他的物質性世界觀在其對人事的觀點上表現甚明。德摩克利圖確信法律的重要性，因為鼓勵勸導雖收導正人民之效，但唯有具體的法規才能有效規範人的行為。又德摩克利圖對於文明的觀點為環境決定論，他認為，外在條件促成人的回應，人的行為與神的安排或人有意識的決定無關。人類早期處於一種原始狀態，人的行動是出於恐懼、需求，其作為純然基於經驗性的體察，人類的生活方式不過是對外在環境的回應<sup>116</sup>。德摩克利圖不相信人的靈性、直覺，這種環境決定論與他以原子解釋一切現象的機械論宇宙觀是一致的。這種將人物化的觀點雖非深刻的見解，但它至少呈現對於自然與人事一致的觀點。

早期希臘科學取向的哲學為後世自然法概念提出的背景，起先自然法概念建立的動機，其實是學者思考通貫自然人文道理，將觀察自然之理的心得用於人事現象的解釋，以尋求自然與人文之理的一致性。因此自然法的興起定在科學傾向的哲學研究之後，因為此種貫通自然與人事道理的企求，是突破早期希臘哲學對物質根本原則的研究。此後自然法概念建立的目的，則泰半為謀求心靈平靜，而這有賴於一個物質性世界觀的建立；於是此種自然法信仰雖不鑽研自然本身，但其欲建構的物質性世界觀，有賴於一個對自然的整體論述。於是，早期希臘哲學家對於自然研究的論述，因為有一解釋全面性與本質性自然之理的企圖，故其一方面為通貫心物的自然法論述的前驅，一方面則為冀求平靜的自然法學者提供材料。

## 第二節 自然法觀點的出現：畢達哥拉斯學派與赫拉克利圖

在西元前第六世紀後期之後，希臘學者的立論開始出現貫通人文與自然之理的企圖。此時波斯帝國攻佔小亞細亞，希臘的學術重鎮從邁立特移向其他小亞細亞城邦，學術的旨趣從基本物質的探究轉向宇宙運作原則——包含物質與人事——的探索。畢達哥拉斯（Pythagoras, c. 582-507BC）率先提出新論並建立畢達哥拉斯學派（Pythagorean School），赫拉克利圖隨後從之。他們的學理內涵雖有差異，然其皆認為自然與人文的道理可以互通，自然世界的次序與人世的秩序為同樣的法則所安排，故其學說具有自然法的色彩<sup>117</sup>。自然法的概念雖非此時方出現，但

<sup>115</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, p.21.

<sup>116</sup> Aeschylus, *Prometheus Bound*, 442-506. 轉引自 Terence Irwin, *Classical Thought*, p.52.

<sup>117</sup> 此時的希臘哲學從外在世界本質的研究，走向人與世界關係的探討，參見鄔昆如，〈先蘇格拉底期的「太初」問題探討〉，《哲學評論》，第1期（臺北，1971.7），頁2-16。

畢達哥拉斯與赫拉克利圖的學說確為自然法概念較為明顯地呈現。畢達哥拉斯指出，構成一切事物的本質是「數目」(number)，無論是自然或人事的現象或關係(如婚姻、倫理觀)，皆可以數的概念表示<sup>118</sup>。畢氏學派相信萬事萬物都具有數學性，此心得可能出於他們觀察宇宙萬象皆有比例關係，於是他們斷定萬事萬物的關係可以比例關係中展現的「數」加以分析<sup>119</sup>。畢氏學派認為，數在自然物質世界中構成點、線、面、體，故為各種有形事物的本質；人事現象的本質也是數，無論是陽剛與陰柔、完美與不完美、美與醜都內含數的特性，而在人文創作中，音樂最能表現數的本質<sup>120</sup>。此外，畢氏學派賦予「數」人文的意義，此意義與自然現象關係密切。例如，他們相信「七」操控人的命運，因為行星數目有七，「十」則是最完美的數字，因為其為一、二、三、四的總和。且不論此詮釋的正確性，畢氏學派的分析是企圖將人事現象以理性解釋，以「數目」的概念解釋自然界與人事之中一切的關係。

赫拉克利圖與畢氏學派相較，更從物理世界的探討轉向神靈本質的體悟，但他並非放棄科學性的探討，而是自然與人事之理兼重<sup>121</sup>。赫拉克利圖認為「萬物變動不居」，「無常」即是「常」，但是赫拉克利圖仍提出宇宙合一之道，即「宇宙靈火」或「宇宙法則」(Logos)，它是自然世界的次序與人世現狀的源頭<sup>122</sup>。他認為，此法則安排物質世界的次序，城邦律法亦出自此宇宙法則。赫拉克利圖將城邦的律法與公民的關係比擬為宇宙之法與自然次序的關係，他說明城邦法律維護城邦秩序，就是宇宙法則體現於城邦之中<sup>123</sup>。這種觀點是試圖尋求貫通人事與自然之理，赫拉克利圖論學的內涵雖與畢氏學派迥異，但就求知傾向而論二者並無不同。自然法的概念於此呈現，畢氏學派與赫拉克利圖皆力求通貫心物之理，而其成果是將物質的道理理解為人事之理。

<sup>118</sup> 嚴格而言，數學既非自然科學也非人文學，它接近哲學中的邏輯，但比邏輯更細膩複雜而有更多的推演。數學為科學之母，它是訓練思考的工具，人可透過符號運算發現異於現實經驗的情境。畢達哥拉斯學派欲以數學解釋宇宙萬象，這一方面顯示其簡化複雜世界的傾向，一方面則呈現其學說介於科學與人文之間。此為傳統的解釋，雖然當代學者認為早期畢氏學派並不將「數目」作為其形上學原理，此說僅是亞里斯多德等人的訛傳，參見 Leonid Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 394-396.

<sup>119</sup> 畢氏學派尤其以音樂證明數的比例關係與協調性為萬物的本質，參見 Carl A. Huffman, "The Pythagorean Tradition", ed. by A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* p.74。

<sup>120</sup> 薛保綸，《希臘哲學史》(臺北市：臺灣商務印書館，1971)，第10頁。

<sup>121</sup> 赫拉克利圖重視科學但更重人事的取向，參見 Bruno Snell, "The Origin of Scientific Thought", *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1953), p. 231.

<sup>122</sup> 學界認為赫拉克利圖的學說仍具物質主義色彩乃因其定義「火」為物質根本要素，參見 Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1979), pp.19-20。又 Logos 在希臘文中亦指「話語」、「理性」、「計畫」。在希臘哲學與信仰中，Logos 指神聖理性，它安排宇宙的秩序、形式。Logos 的概念最早出現於赫拉克利圖的思想，斯多克主義者芝諾(Zeno of Citium)將之定義為展現於所有事物的理性原則，斯多克主義者將 Logos 指為神意、自然、神、或宇宙靈魂。西元第一世紀的猶太哲學家斐羅(Philo of Alexandria, c. 20BC-50AD)認為 Logos 是上帝與自然的中介者，為眾生的代表，人可透過 Logos 領會上帝。在基督教的教義中，Logos 特指耶穌基督的角色與上帝創世的原則、以及人能得救的神意。關於 Logos 從希臘時代至希臘化時代含意的轉變，詳見 Christopher Lyle Johnstone, *Listening to the Logos: Speech and the Coming of Wisdom in Ancient Greece* (Columbia: University of South Carolina Press, 2009)。

<sup>123</sup> 關於赫拉克利圖所謂「法律」(nomos)與「正義」(diké)的適用性(自然或者人事)，參見 Andrew Benjamin, "Placing Being-in-Common: Working through Heraclitus", *Place, Commonality and Judgment: Continental Philosophy and the Ancient Greeks* (London; New York: Continuum, 2010), pp.29-53.

赫拉克利圖的學說尤具自然法色彩，因為相較於畢氏學派，他對於人事更為注意，並引喻自然現象尋求自然與人事一致的道理。對於心物的通貫原則，赫拉克利圖指出自然界與人事中對立的事物實為一體兩面。赫拉克利圖所觀察的二元現象有早期希臘學者引為論證材料的冷熱、乾濕等物理性的對立事物，但他更關切的是人生處境中的二元現象，如沉睡與覺醒、生與死、貧與富、長與幼、人與神、健康與病痛；或如願意或拒絕、出席或缺席、同意或意見相左。赫拉克利圖認為，這些事物在現象上雖為對立，但本質上卻為一體。在物質世界中，對立性為必要的存在，因為唯有事物具有對立性時，該事物的和諧性質才能展現。物質世界的二元對立只是現象，其背後實具一致性。例如，冷熱、乾溼看似對立，但其實可以彼此轉化<sup>124</sup>。在這些物質現象之外，赫拉克利圖對於人事現象的一致性更為關注，他認為人事中的二元現象實彼此相關或具一致性，例如生與死、沉睡與覺醒、少年與老年皆為一體的兩面。且人生當中的對立處境其實相依相賴才有意義，例如，人必須有病痛、飢餓、疲憊等不幸，才能感受健康、飽足、與活力的意義。二元對立觀為早期文明觀察自然人事常見的心得，赫拉克利圖則在這種現象觀察之外，尋求二元現象中的一致性，姑且不論此解釋的深刻性如何，這是一種尋求事物通貫之理的嘗試。

赫拉克利圖結論自然與人事的共通道理為「無始無終」，他認為上行與下行之道為同一道路，並說明開始即是結束，因為它們都同在一個圓周<sup>125</sup>。此外，赫拉克利圖表示無論自然或人事現象，「無常」即是「常」，萬物變動不居，一切事物皆在生成和消逝的過程中，並無永恆不變的基本元素或超越對立事物的存有，唯有「變化」（*becoming*）本身才是恆常的真相<sup>126</sup>。赫拉克利圖此種無常方為常的心得多以自然現象呈現，他認為「不可能踏進同一條河兩次」，因為時間推移下人物皆非<sup>127</sup>。這些歸結的共通之理在本質上為人文心得而非科學觀點，因為引自然現象譬喻人生處境時，論者欲表露者為人生感觸，否則此物質之理甚為淺顯不必多言。赫拉克利圖之說為自然法概念也在此展現，因為此論是以自然現象比喻人生本質，藉由物質之理述說人生感懷。

赫拉克利圖兼重人文與自然的態度，又表現他雖認為無常方為常，他還是提出對於宇宙根本物質的看法，並以此根本物質解釋人文事理。他認為介於現象與物質之間的「火」最可解釋宇宙萬象的本質，因為與其他物質元素相較，火最具變化性與神祕性<sup>128</sup>。赫拉克利圖以火解釋自然現象的變化，他說明當火燃燒物質，

<sup>124</sup> 赫拉克利圖認為，當這些對立事物的意義可被瞭解，其一致性即因此產生，參見 Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p.21.

<sup>125</sup> Hippolytus, *Reflection*, ix 10.10, 轉引自 Terence Irwin ed., *Classical Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1999.) p.43; Porphyry, *Notes on Homer* (On Iliad 24.200) 轉引自 S. Marc Cohen, Patricia Curd, C.D.C. Reeve ed., *Readings in ancient Greek philosophy: From Thales to Aristotle* (Indianapolis: Hackett, 2000), p.30.

<sup>126</sup> 此「無常即是常」之說其實為超越性觀點的先聲，柏拉圖認為「萬物變動不居」即暗示感官知覺不同於知識，參見 Plato, Trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato, Theaetetus*, 181。

<sup>127</sup> Aristotle, *Metaphysics* 5, 1010a7 ff. 轉引自 Terence Irwin, *Classical Thought*, p.39.

<sup>128</sup> 古今東西人最感神奇的物質為火與水，此二物質最易使人有自然法則的聯想或譬喻。赫拉克利圖、斯多克主義「宇宙靈火」之說，中國的水德說可為例證。中國的水德說參見李昉等編，《太平御覽》（上海：上海古籍，2008），地部二十三。

該物便轉化成火<sup>129</sup>。火也被引為人事、神靈問題的解釋上，赫拉克利圖相信生命力與理性由「宇宙靈火」變化而來，火為靈性的要素，其他物質則組合為肉體，而靈魂和肉體相輔又相斥，合一為人；人最重要的元素為火，因為人生命力的強弱取決於其吸取宇宙靈火的多寡。此靈魂觀與邁立特學派有共通之處，即以物質元素為靈魂或生命的本質（如泰利斯主張「水」，亞納希曼德主張「氣」為生命源頭）；但赫拉克利圖以火解釋靈魂，並非為生命的動力（物理性的運動）找出理性的解答，而是為解釋人的靈性素質。赫拉克利圖的靈魂觀與早期希臘學者的差異，即呈現其說具有貫通自然人文的動機與自然法概念的性質。

赫拉克利圖學說中的自然法概念，更呈現在他主張人應當服從宇宙法則。赫拉克利圖認為法律由「宇宙法則」衍生，當城邦服從法律時方與此神聖律法相諧；於是，希臘城邦應當遵守城邦所制定的法律、制度、習俗，如此才符合宇宙法則<sup>130</sup>。此外，在道德觀點上，他認為人應當符合宇宙法則，人符合此法則即是服從理性，也就是道德的。此概念更顯現自然法的概念，因為這個觀念是「師法自然」，而它存在「實然」與「應然」夾雜不清的狀況。赫拉克利圖認為城邦應當服從法律，因為法律的源頭是神聖的宇宙法則；前者為「應然」，後者為「實然」。畢氏學派的論說亦有不分應然與實然的問題，他們認為「數目」為萬象的本質真相，但當數的概念應用於人事時，常為不分實然與應然的敘述。畢氏學派認定邁向成熟的年齡、結婚的年齡，但對於這些年齡是應該達成某事，或是指涉一般人事現象，則是不清楚的。

自然法論述中常見「應然」與「實然」不分的情形，這是因為物質之理常僅是事實層面的觀察，但論究人事時，應然的問題不得迴避；而欲將人文與自然之理以同一道理概括，其蔽必為應然與實然的混淆。然而，赫拉克利圖此說之立意為使人服從法律、乃至服從理性，然而法律畢竟為人所設立，法律的合理性或神聖性可為人的期望（應然），然此非社會現況（實然）。此外，若論斷人事與自然之理相同，則常造成肯定社會現實的問題，這是因為將人事問題以物理看待之，則無批判的必要或警覺。例如，赫拉克利圖認為「對立、衝突」為萬物生成之理，於是他認為戰爭是平常的，它是萬物之父<sup>131</sup>。此說雖不歌頌或肯定戰爭，但當戰爭（人文現象）與自然現象被視為等同而不批判或解釋時，其合理性間接被肯定。

無論是畢達哥拉斯或赫拉克利圖，他們在自然法則的主張之外，皆有非自然法的概念與超越自然法概念的觀點或宗教情懷。赫拉克利圖對於獲得知識的問題具有理性主義的精神，一反希臘傳統神話相信知識由繆思（Muses）獲得的觀點，

<sup>129</sup> 'The cosmos...is an ever-living fire being kindled in measures and being extinguished in measures.' Clement, *Miscellanies* 5.104.3., 轉引自 S. Marc Cohen, Patricia Curd, C.D.C. Reeve ed., *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*, p.31.

<sup>130</sup> 這個觀點或受到梭倫（Solon, c. 638-558 BC）的影響，梭倫對「正義」的主張並不訴諸神明的懲處，其訴諸「實效」，他認為不正義是導致內戰的因素，而惡法對城邦產生不良的影響。而赫拉克利圖同意梭倫主張人們應因此支持法律的觀點。參見 Terence Irwin, *Classical Thought*, p.36。

<sup>131</sup> Origen, *Against Celsus*, 6.42.轉引自 Terence Irwin, *Classical Thought*, p.43.

他強調人理性的價值，反對知識源自權威或感官經驗<sup>132</sup>。再者，赫拉克利圖認為宇宙法則不可全為人所知，因其具有超越性。他說明宇宙法則是永恆的，萬事萬物皆與此宇宙法則一致，但人無論是聞其理或未聞其理皆無法真正瞭解，人的見解遠不如神靈的洞見<sup>133</sup>。在這種觀點之下，人與道的距離由此呈現，人對於真相（宇宙法則）為何不可能全知，「人能弘道，非道弘人」為赫拉克利圖的信念<sup>134</sup>。與此超越性感受一致者為宗教情懷的表現，畢達哥拉斯學派是一個宗教團體，其於義大利半島南岸建立教派並嚴守宗教規範。畢達哥拉斯學派的宗教觀點源於西元前第六世紀盛行的奧爾菲教派，他們相信人為犯過的生命，不因死亡中止其惡而注定陷於因果輪迴之中，惟有修行淨化心靈為終止輪迴的法門。於是畢達哥拉斯學派嚴守教儀教規，包括素食、禁食、靜默、禁慾獨身<sup>135</sup>。赫拉克利圖同樣受到奧爾菲教派的影響，但相較畢達哥拉斯學派，他更具一神信仰的主張，他認為神是宇宙的最高主宰，反對其他神祇存在<sup>136</sup>。

由此超越自然法觀點的提出，可知畢達哥拉斯與赫拉克利圖自然法論述的提出動機並非為了自然法則。他們在尋求物理法則之外更探求神靈的領域，可知其終極關懷為靈性的探索而非物質狀態的分析，雖然二者的關聯性與通貫性亦為其關注的重點。他們立論的本意絕非自然法則本身，因為他們探求萬事萬物之中一致的道理，赫拉克利圖以無常為常，所注意者其實為「常」而非「無常」。其自然法論述的提出，與其說有以物理論人事的動機，毋寧說他們企圖追求通貫萬事萬物——包含人事與自然——之理，而自然法則的提出為其求知的成果，其「師法自然」為文明初期求知者的知行合一表現。

### 第三節 批判自然法的立場：埃利亞學派與柏拉圖學說

在西元前第五世紀左右，除了科學性的哲學研究以及自然法概念的路數之外，尚存有別於科學求知傾向的宗教路線。埃利亞學派（the Eleatic School）反對以物質狀態為真相，找尋超越事物表象的真理；而柏拉圖（Plato, 427-347BC）的觀念

<sup>132</sup> 'The eyes and ears of those who have the souls of barbarians are bad witnesses for human being.' Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, vii.126.轉引自 S. Marc Cohen, Patricia Curd, C.D.C. Reeve ed., *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*, p.27.

<sup>133</sup> Sextus Empiricus, *Against the Mathematicians*, 7.132.; Origen, *Against Celsus*, 6.12.轉引自 S. Marc Cohen, Patricia Curd, C.D.C. Reeve ed., *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*, p.25, 27.

<sup>134</sup> 'Listening not to me but to the logos, it is wise to agree that all things are one.' Hippolytus, *Refutation*, ix. 9.4. 轉引自 S. Marc Cohen, Patricia Curd, C.D.C. Reeve ed., *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*, p.29.

<sup>135</sup> 奧爾菲教的奠基者為詩人奧爾菲（Orpheus），奧爾菲教的流行應在西元前第六世紀，於荷馬與赫希亞德之後。Giovanni Reale, translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates* (Albany: State University of New York Press, 1985), p.14.

<sup>136</sup> 關於赫拉克利圖與奧爾菲教的關係，見 Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p.15.又赫拉克利圖所有此類似一神信仰的觀點，但整體而言赫拉克利圖還是傾向自然法則的思想，因為他認為神祇雖存，但祇不干預自然秩序，自然秩序與神祇的法則為一致，神明最初便已安排好世界的秩序，祇無須在日後重新安排，此觀具有啟蒙運動時期自然神論（Deism）的色彩，參見 Terence Irwin, *Classical Thought*, pp.78, 83

論 (Idealism) 中具有層次性與目的性的意涵，其並不否定前蘇格拉底學派的物質主義或自然法則，但認為自然法有其侷限，並主張物質世界中的事物均有朝向其相對應的觀念標準發展的傾向。埃利亞學派與柏拉圖的觀念，皆直接或間接的批判了前蘇格拉底學派的科學研究傾向或自然法立場，而由此宗教路線的批判，自然法概念的性質也更明確的呈現。

埃利亞學派的論學方向為蘇格拉底之前科學取向之外的求知路數，瑟諾芬 (Xenophanes, c. 560-c. 478BC) 為埃利亞學派的開創者，他提出一元論，認知宇宙最高的存有為「太一」(the One)，自然法則自非解釋萬事萬物的最高原則。瑟諾芬的觀點由萬物的一致性出發，其思想可以「萬物為唯一，唯一為神明」<sup>137</sup>一語概括。他認為神的性質是完美的、唯一的、永恆的，神無所不在，其作為完全依憑自己的意志而不依賴外力。在這個信念之下，人的能力自是有限的，瑟諾芬認為神擁有完整的知識，人只能透過被賦予的有限能力致知，因此人的知識極為有限。此一元論是對於物質主義或自然法概念的間接反對，論者曰瑟諾芬對泰利斯與亞納希曼德的批評為訛傳，但以理念而論，邁立特學派等科學研究取向確非其認同的求知路線<sup>138</sup>。早期希臘學者以物質為探索真理的對象，瑟諾芬則直接認定事物的本源為超越物質的「太一」或神；再者，瑟諾芬認為人的致知能力有限，真相自無法以科學的取向知曉<sup>139</sup>。

埃利亞學派的宗師巴曼尼德斯 (Parmenides, b. c. 515 BC) 反對以變動不居的感官世界認知真相，此主張間接否定以科學性觀點認知真相。巴曼尼德斯否認物質世界的真實性，他認為變動不居的物質世界僅是表象而非真相。在巴曼尼德斯的《論萬物》(On Nature) 中，巴曼尼德斯展開從無知到有知的旅程，認知凡夫問學途徑非真理之道，因其以感官世界為真相，此為不可靠的信仰<sup>140</sup>。由於感官世界不可靠，以其中的二元對立現象為真相也是錯誤的，巴曼尼德斯主張真正的存有是單一的、不可分割的、同質性的，且其無程度之分<sup>141</sup>。而真正的存有必須存在，它不可能由「不存在」(nonexistence) 產生，「無中生有」是不可想像的，此事無法以理性解釋，因此「無」不存在。巴曼尼德斯批判凡夫問學假定「無」的存在，認定「無」存於事物之中，因此他們肯定事物有程度的區別。他指出此種認知有內在矛盾，一件事物不可能同時「存在」又「不存在」。此觀點延伸而論為對於變化的否定，由於「無」不存在，而所有的變化都包含從「存在」(what is) 到「不存在」(what is not) 的過程，任何描述變化的論述都包含不可想像的

<sup>137</sup> 'The all is one and the one is God,' Arthur Fairbanks, ed. and trans., *The First Philosophers of Greece* (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898), p.65.

<sup>138</sup> 前蘇格拉底哲學家的評述者記載，瑟諾芬反對前人以特定物質為宇宙本質。參見 Arthur Fairbanks, ed. and trans., *The First Philosophers of Greece*, (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898), p.82.

<sup>139</sup> 有學者認定瑟諾芬的一神論仍具物理性質，將瑟諾芬的「神明」視為物質性的「主動原則」，參見，Gerard Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, p.117。但是將瑟諾芬的「神明」之神聖性在柏拉圖的對話錄中視被提及的，參見 Plato, Trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Laws, 10。

<sup>140</sup> Sextus Empiricus, trans. and ed. by Richard Bett, *Against the Logicians* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005), VII, 111s.

<sup>141</sup> 然而對於巴曼尼德斯的一元論 (monism) 所指為何，學界爭議頗多，參見 Jonathan Barnes, "Parmenides and the Eleatic One", *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy I*, pp. 262-287.

「不存在」，因此變化是不可能的。易言之，任何形式的變化或重新排列，都暗示存有狀態的破壞或是不存在事物的生成；而既然並無所謂「不存在」，存在之物中便無運動與變化<sup>142</sup>。

從巴曼尼德斯對於物質真實性的反對，可以推論其應認為邁立特學派、多元論學派、原子論者的求知路線有所不足。希臘早期的哲學觀點雖非以物質為真相本身，而提出物理變化世界之中的原則原理，但其研究確具物質主義的傾向，肯定物理世界變化的真實性並企圖解釋之。至於企圖貫通人文與物理的畢氏學派與赫拉克利圖，他們的自然法概念在巴曼尼德斯的觀點下所受到的批判應更為間接。畢氏學派與赫拉克利圖雖考慮物質世界的變化，赫拉克利圖甚至肯定「變化」即是真相本身，但赫拉克利圖是以「變化」為此感官世界的道理，並非肯定物質世界的真實性。畢氏學派與赫拉克利圖的學說皆有通貫自然與人事的傾向，並提出一套解釋變化世界的新說，故巴曼尼德斯對此自然法概念應不致反對<sup>143</sup>。然而，無論是畢氏學派或赫拉克利圖皆以物質世界為對象立論，在巴曼尼德斯的觀點下仍有不足之處。

柏拉圖對於前蘇格拉底哲學家的物質主義也多有批判，然其觀點較巴曼尼德斯更為深刻。柏拉圖同意巴曼尼德斯肯定知識的絕對性非由感官所發覺；但與巴曼尼德斯相左，柏拉圖認為感官世界的存在有其意義<sup>144</sup>。由此，柏拉圖批駁巴曼尼德斯認為「無」與「變化」不存在的觀點，肯定變化的物質世界有其真實性。對於巴曼尼德斯認為「無」不存在的主張，柏拉圖說明「無」並非對立於「有」，「無」是不全然的「有」，例如「不美」並非與「美」相對的獨立存有，而是美的不足（不夠美）；再者，世間的事物是不全然的存有，它們並非存有的本身，然其分享了存有，故物質世界仍是「有」而非「無」<sup>145</sup>。至於巴曼尼德斯認定變化不存在的論點，其實是由「無」不存在的觀點的延伸推論；而柏拉圖既然說明「無」的概念是存在的，則因為「無」而造成的變合理當存在，只是變化是感官世界的現象而非真相；柏拉圖又啟發人思考，若吾人認為絕對的存有具思想、生命、靈性，則此絕對的存有絕非靜止不動<sup>146</sup>。於此，柏拉圖呈現感官世界有其缺陷，但並非如巴曼尼德斯所認知為不存在。

<sup>142</sup> 埃利亞的芝諾（Zeno of Elea, 495-c.430BC）更延伸巴曼尼德斯「萬物不變」的主張，認定「多」與「變」並不存在，他運用了數學性的論證做此推論：由於「多」可以無限大也可以無限小，這件事是荒謬的，因此多不存在。又他認為變動不可能，因為由起點至終點的距離由無限的點組成，因此從起點永遠也到達不了終點。關於芝諾對於巴曼尼德斯觀點的強化與對數學的貢獻，參見 G. E. L. Owen, "Zeno and the Mathematicians", *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986), p.53.

<sup>143</sup> 事實上，有學者認為巴曼尼德斯的觀點仍不脫離物質性的思考，並將之歸為愛奧尼亞的傳統研究取向。Gerard Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, p.135.但巴曼尼德斯對於愛奧尼亞研究的挑戰也是明顯的，參見 R.J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1998), p.50。

<sup>144</sup> 關於柏拉圖在其各篇對話錄中對於感官世界的觀點，參見 John M. Cooper, "Plato on Sense-Perception and Knowledge", *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004), pp. 43-64.

<sup>145</sup> Plato, trans. by R.G. Bury, *Sophists* (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1967 & 1968), 248-257.

<sup>146</sup> 對於柏拉圖如何破解巴曼尼德斯認定「無」不存在的問題，以及對於柏拉圖對話錄中「無」的意含為何學者爭議頗多，參見 Nicholas Denyer, *Language, Thought, and Falsehood in Ancient Greek Philosophy* (London; New

感官世界的存在既有其意義，柏拉圖自不會反對自然法則，只是其並不認為自然法則具有高度的價值。柏拉圖批判了蘇格拉底以前的科學式求知路線，他對於早期希臘哲學的批判主要有四：一、物質狀態不是真相本身；二、真相無法以「一」或「多」的概念解釋。三、物質不是本質，靈魂先於物質存在。四、以物質主義立場解釋人文問題有其謬誤。柏拉圖說明感官世界的物質法則不能視之為真相，因為此無法解釋靈魂、正義的概念，他認為雖然不否定科學式的研究，但他認為邁立特學派、「多元論學派」、赫拉克利圖等人對於宇宙本質的認知層次是淺薄的<sup>147</sup>。再者，真正的存有不能以物質的「一」或「多」的概念解釋，宇宙的本質實體不會是「多」的概念，柏拉圖說明，如果某物是可以分割的，它其實具有「統一」的性質使之聚合各部分；而事物如果有「一」的性質，它就不是一的本身，因為物質必可分為部分<sup>148</sup>。此外，物質不是宇宙的本質，靈魂先於物質而存在。柏拉圖引導人思考靈魂的定義，再以此論證靈魂先於物質，且靈魂的性質先於物質的性質。柏拉圖以安納薩哥拉斯主張所有事物皆靜止不動的說法，啟發人思考「自動」為一切變化與運動的開端。而靈魂的定義即「能使之自動」，物體的變化是次要的，因其為由外物引起的運動。由此可推論得知，靈魂先於物體而存在，也因此靈魂的性質先於物體的性質。於是意見、反省、思考、見識、技藝、法律等屬於靈魂的性質，先於物體的本具性質如長寬高、軟硬、輕重；也因為靈魂的重要性高於物質，故偉大的事物必是人為的而非自然的。

柏拉圖的批判釋疑呈現了科學研究的缺陷。邁立特學派以及多元論學派以物質要素為宇宙本源，忽略了高於物理的道德、正義；且邁立特學派將生命視為物質性的存在，認為萬物皆有生命，這也忽略了靈魂的意義不只是物理性的動能。赫拉克利圖雖求超越事物表象的貫通之道或「宇宙法則」，但他仍然強調現象世界的變化性，重視世間的對立因素，而不覺察對立事物並非一體兩面，而是有一相同的源頭<sup>149</sup>。安納薩哥拉斯意識到必須探討第一因的存在，然其所認定的第一因仍為物質性的存有，忽略其精神性的本質<sup>150</sup>。簡言之，柏拉圖並不反對自然法則的探索，但認為自然法的探索有其缺陷，以自然法解釋宇宙真相過於淺薄。

對於蘇格拉底以前的哲學家，柏拉圖還呈現以物質立場解釋人文問題的危機。原子論者相信萬事萬物（包括人文）不過是原子的組合，自然萬物皆出於機運而非超自然力量的安排，此即造成他們的唯物機械論的世界觀。對於自然與人文孰輕孰重，原子論者認定自然重於人文，他們認為出自自然與「機運」的產物方為偉大美好，人文創作不過是對自然微不足道的仿效。原子論者相信，真正的存有是物質，人為創作只分享一點真實性，繪畫、音樂、政治、法律皆可如是觀之；

---

York: Routledge, 1993), pp. 52-53。但學者大多肯定柏拉圖認為「無」不能獨立被看待，參見 Suzanne Stern-Gillet and Kevin Corrigan ed., "Plato Against Parmenides: *Sophist* 236D-242B", *Reading Ancient Text: Essays in Honour of Denis O'Brien* (Leiden; Boston: Brill, c2007), pp. 181-184。又見 G. E. L. Owen, "Plato on Not-Being", *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, p.136.

<sup>147</sup> Plato, *Sophists*, 242-243.

<sup>148</sup> Plato, *Sophists*, 242-247.

<sup>149</sup> Plato, Trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Laws, 891-899.

<sup>150</sup> Plato, Trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Phaedo, 98.

唯有醫療、農業等與自然關係密切的人為創作才有較高的重要性。至於神靈問題，原子論者為求解釋自然異象與親屬關係的神聖性而不得不承認神祇的存在，但他們又因為社會現實不符合善惡果報，因此論斷神祇存在但對人事漠不關心<sup>151</sup>。柏拉圖對此以其物質化的正義觀點突顯其訛誤。由於原子論者注重物質乃至環境的重要性，因此其正義觀乃隨環境而改變，外在環境若為弱肉強食的叢林法則世界，「師法自然」下的正義即是對他人的支配，而非對於法律乃至理性的服從<sup>152</sup>。至於赫拉克利圖以及原子論者認定神明存在但對人事漠不關心的論點，柏拉圖並不直接針對現實中善惡無果報回應，但以匠人的譬喻說明神全知全能並關心一切事物。柏拉圖說明神非對人事置之不顧，祂有其計畫安排一切，神將世界作為整體使之完善，這個世界的每個部分也會竭其所能，實現其潛能；即便是最細枝末節的事物，也被指派了應實現的任務，所有的事物都是為了整體的善，並非整體為了個體而存在，而此種安排有其意義。柏拉圖取譬醫生與匠人，說明他們創造或安排個別的事物是為了整體，其對個別事物的安排乃為整體之善。但柏拉圖也明瞭此論難以為人接受，因為人發現對整體最好的安排未必是對自己最好的，儘管部分與整體有共同的起源<sup>153</sup>。由此，柏拉圖解釋了原子論者產生此種神明觀點的緣由以及可能的誤解。

早期希臘學者以物質世界為求知的對象，探索其物質原則乃至貫通自然人文的通則，在瑟諾芬、巴曼尼德斯、柏拉圖的觀點中，此研究心得雖非錯誤，但層次淺薄。瑟諾芬反對以物質為宇宙本質，並否定人可以全然獲致知識的可能性，此為對早期希臘哲學的科學性研究的間接批判。巴曼尼德斯否認物質世界的真實性，早期希臘哲學的求知路線在此觀點下顯得不足。柏拉圖肯定感官世界有其意義，但否定將物質世界視為真相本身，認為將物質視為本質必然導致道德觀以及宗教觀的扭曲。由此種對科學路線或自然法的批判，自然法的立場與特質更能展現。由這些批判可呈現科學研究或自然法的主要特質或缺失有二：科學性的研究以物質為研究對象，拘執物質狀況的分析；然而，此若成為一整體性的世界觀，必然忽略物質之上的層次，以物質觀點論斷人事必有訛誤偏差。再者，自然法概念本質上是一個信仰的立場，早期希臘學者的物質主義或機械論世界觀其實無法實證，此世界觀的建立有賴於信仰的態度。此外，無神論或認為神存在但不處理人事的看法其實也是信仰觀點，因為此事亦無法以科學實證。自然法的概念若非人生觀或信仰立場而僅為科學觀點，宗教路線或信仰神祇存在的哲學流派對其並無批判的必要，由此可知早期希臘學者的科學研究目的為探討全面的真相，其本

---

<sup>151</sup> 此觀點類似啟蒙時代的自然神論。關於德摩克利圖的神明觀點，參見 C. C. W. Taylor, *The Atomists, Leucippus and Democritus: A Text and Translation with Commentary* (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1999), p.140。學者認為蘇格拉底以前的哲學有將神明或超越性問題理性化的傾向，把物質原則視為神靈本身，而德摩克利圖的原子論難以用此法解釋，因此採取類似自然神論的說法。Sarah Brodie, "Rational Theology", ed. by A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp.205-224.

<sup>152</sup> Plato, Trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Laws, 889-890.

<sup>153</sup> Plato, Trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Laws, 899-903.

意並非科學研究本身，而自然法的概念則為一種信仰立場，將物理視為人生準則實為一種信仰態度。



#### 第四節 結論：古典希臘自然法概念成形的歷史意義

西元前第六世紀至前第五世紀，希臘的哲學思想呈現漸次的變化，早期希臘哲學從科學的論學走向自然法的探討，此在知識上是由具確定性物理探索走向不可知的人文追求。約於西元前第六世紀左右，邁立特學派、「多元論者」之論學表現具體性、客觀性、理論性、確定性與科學性；然而畢達哥拉斯與赫拉克利圖斯之學說兼治物質與人事之理，明確客觀的科學性質減退，強調變化性與神祕性的不確定性因素增加。此趨勢可由兩方面解釋，一為學者的求知重點從物質狀態的追究走向原則原理的尋求；二為對於「變化性」的探討，學者從物理性的分析通向人文性的解釋。邁立特學派追究宇宙的根本物質，但到安培道格拉斯、安納薩哥拉斯，其在關注事物的狀態之外，更求物質變化原則的解釋，其理之複雜性與變化性更增。再者，對於「變化性」的分析，邁立特學派乃探求物質世界的變化而非人事之變遷，他們關注物理性的動力，並提出萬物皆有生命的論點以給予明確的解答，而不務求神祕化的解釋。安培道格拉斯與安納薩哥拉斯對於變化所提出的原則性解釋（「愛與爭鬥」、「宇宙心靈」）尚存前人學說的科學性與確定性尚存，因其原則原理為自然而然或機械性的存在，但此已不若邁立特學派將宇宙的變化簡化為動力問題。畢達哥拉斯與赫拉克利圖對於變化原則的檢討，則從物質的運作法則轉向兼含物質與人事之通理，其學說深具神祕性、宗教性而非具體明確的科學理論。其中，赫拉克利圖對於變化的解釋更顯虛無，他認為宇宙中變化的現象即是真相，「永恆」乃是人的感官錯覺，宇宙唯一不變之事即是「變化」。此外，赫拉克利圖對於人的致知能力也是質疑的，相信唯有神靈方為全知全能<sup>154</sup>。

早期希臘哲學學術脈絡從確定性走向不可知與神祕性的關鍵，其實是學術由科學性的分析走向人文性的探討，人文問題遠較科學問題具有變化性、複雜性、不確定性。在西元前第五世紀以前，此趨向可謂學者企圖貫通物質與人事的取向漸明，於是學者的知識立場（對於物質世界的探討心得）與其人生觀的關係更密。邁立特學派與「多元論學派」欲探討宇宙的本質真相，然其認定真相為物質狀態或物質運作法則，故其知識觀與人生觀關係疏遠。據傳泰利斯的人生格言與其科學心得並無關連，而其他邁立特學派學者、安培道格拉斯、安納薩哥拉斯等對於自然世界的關心也遠勝於人事<sup>155</sup>。此後學者與前人不同，他們關切自然同時關心

<sup>154</sup> Malcolm Schofield and Martha Craven Nussbaum ed., *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 51-52.

<sup>155</sup>關於泰利斯的人生觀，參見 Diogenes Laertius, trans. by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. I, p.39。當安納薩哥拉斯遠離公務轉而研究物理之時，或問安氏「難道家鄉非汝所關懷？」，安納薩哥拉斯回答自身對於家鄉極其關心，言畢則手指蒼穹，暗指其以自然界為家。參見 Diogenes Laertius, trans. by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. I, p. 137。

人事，進而追求貫通自然與人事之理，故其知識觀與人生觀具有一致性。畢達哥拉斯與赫拉克利圖對於通貫人文與自然的興味較前人濃烈，畢氏學派主張「數目」可以解釋自然與人事一切的現象與關係，此種認知落實在人生實踐上，則為宗教靈修，以學習哲學為最高的淨化法門<sup>156</sup>。至於赫拉克利圖，他不僅提出自然與人事共通之理乃「對立事物的統一」、「無常即是常」、或者「宇宙法則」；在人生觀上，赫拉克利圖相信人應該服從「宇宙法則」，其人生態度為知識觀的落實。簡言之，自然法的學者將認定的自然世界次序比附人世秩序，並要求人服從此理。由於早期希臘哲學的學術脈絡趨向為通貫人事自然，並走向人文性的探索，因此早期希臘學術漸具不確定、不可知的性質。這是因為人文問題無法以科學化的原則論斷，即使自然法學者歸結通貫人文物理之原則，其應用於人事之時其實模糊難知。赫拉克利圖結論「無常即是常」予人虛無的感受，人應當服從的「宇宙法則」亦語焉不詳，其或指理性、或指「火性」，人如何對此遵從更無法明言。此自然法概念的模糊性質雖與後世無殊，然而造成此模糊籠統的因素與後世迥異；此時自然法概念的模糊性，為先哲具有通貫萬事萬物的宏圖卻見識不足的困境所致，此與後人藉自然之名各抒己見動機殊異。

從西元前第六世紀邁立特學派的科學治學，到兼治人文與科學的畢達哥拉斯與赫拉克利圖的求知路數，早期希臘的學術脈絡即有從科學走向人文探索的趨向，而此探討人事之傾向愈來愈顯明，西元前第五世紀智士學派（the Sophists）的出現可謂此趨勢的進一步發展。此後，柏拉圖提出一個分別心物層次的觀念論，早期希臘哲學的物質主義路線或自然法概念的缺失已被批判剖釋。以科學性觀點作為全面宇宙真相的立場與自然法信仰經此批判後理當不復見之，西元前第四世紀之後，畢氏學派的靈修傾向大減，而專務數學幾何<sup>157</sup>。然而，由於各時代各人素質、特質、心術有別，故後世自然法論述仍盛行不衰，與柏拉圖同時期的德摩克利圖即延續以科學立場治學的路數。在德摩克利圖的科學路線之下，相較於邁立特學派與多元論學派，其學理更為完備，物質主義色彩更為濃厚，其不務抽象玄虛之說，而建立具有確定性、客觀性、科學性的機械論宇宙觀。此機械論的觀點路希普斯早已提出，但德摩克利圖加以闡揚，使之更為完備<sup>158</sup>。此時的科學式學理更為深刻，邁立特的學者討論物質狀態，原子論者直探物質的本質（原始物質）；此外，原子論的唯物世界觀更具全面性，其以原子解釋所有物質與精神的關係與現象。又在「變化性」的解釋上，原子論提出機械論的「必然性」說明原子的運動，此亦較邁立特學派以生命為動力的涵蓋性更廣，原子論者的科學性理論也在先前

<sup>156</sup> 關於畢達哥拉斯在宗教界上的影響，參見 Carl A. Huffman, "The Pythagorean Tradition", ed. by A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 66-87。

<sup>157</sup> Leonid Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, p.60.

<sup>158</sup> 'Nothing happens at random but all things as a result of a reason and by necessity.' Aetius 1.25.4. 轉引自 S. Marc Cohen, Patricia Curd, C.D.C. Reeve ed., *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*, p.65.

哲學家的引導下更為精密。原子論的提出在當時頗具革命性，科學與哲學長期以來不區分的情況於此被劃分清楚<sup>159</sup>。

希臘早期的科學性研究到自然法概念的提出有其歷史性因素，由於希臘哲學探討重點是為瞭解人事而非開發物力，因此人事的變化對於學術研究取向的改變有所影響。西元前第六世紀後期，波斯帝國取代巴比倫成為西亞的霸權，波斯在西元前第六世紀初征服希臘人在小亞細亞西部沿岸建立的城邦，小亞細亞的希臘城邦在波斯的統治下極其不安，並在西元前第五世紀末葉（499-494BC）欲取得獨立但並不成功<sup>160</sup>。波斯帝國攻佔小亞細亞後，希臘的學術中心不再是邁立特，而是其他小亞細亞城邦，安納薩哥拉斯、赫拉克利圖皆出身小亞細亞。而原出身愛奧尼亞的畢達哥拉斯，在此亂局之後則至南義大利的西西里建立宗教靈修團體，希臘哲學的探索此後在「遠西」持續進行。希臘學術重鎮的轉移後，希臘哲學的研究傾向神秘悲觀，此或受當地學風的影響，南義大利地區（Magna Graecia）盛行奧爾菲信仰，影響畢氏學派頗鉅。畢氏學派的哲學神秘悲觀與而充滿宗教性色彩，這一方面或受當地影響，但更可能是經此人禍衝擊而對理性的求知取向感到失望，故轉向靈性領域的探索。赫拉克利圖的學說趨向悲觀虛無，也可由此脈絡理解。此時構成宇宙的基本物質為何已非學者所重，宇宙的運作原理才是最高的學術旨趣<sup>161</sup>。這顯示希臘哲學的研究本質為人文而非科學，若早期希臘哲學的研究目的為控制物，則人事的變遷動盪不致產生如此重大的影響。而到了西元前第五世紀，希臘的科學與哲學研究已在希臘本土蓬勃發展，此種人文探索導致學術的不確定性、不可知性到了純粹探索人事的智士學派更為明顯，但另一方面，巴爾幹半島東北部地區（Abdera, Thrace）的新秀學者德摩克利圖延續科學研究的路線，為此人文研究之外的不同脈絡。此研究取向的分流，也暗示著學術研究的蓬勃發展，方得使科學與哲學專業劃分。早期希臘哲學的學術脈絡可以此歷史因素解釋，然而，此演變趨勢有其學術的內在理路，不必將之視為外在環境變化的結果。

早期希臘哲學研究取向的變化趨勢，最初以科學治學，此為文明初期自然的求知法門。此後自然法則的提出，則是歷史進程中，從追求物質之理到探索人文的自然發展。自然法則的出現之時自然法概念的侷限同時展現，然此為文明初期欲探索較高層次義理時難以歸咎的缺失。文明初期學者若要尋求貫通之義，必由外在世界著手，科學性的研究具有確定性、單純性、理論性，對於外在世界的認知有簡化的傾向。此後，此科學治學的脈絡卻也漸趨複雜，其由單純探討物質本質轉而研究物質世界的運作原則。之後科學性的研究漸走向人文的探討，學者兼

<sup>159</sup>在西元前第五世紀，德摩克利圖的科學路線在智士學派相對論盛行的氛圍下更為突顯。對於當時關於必須崇尚「傳統風俗」(nomos) 還是效法「自然」(physis) 的辯論中，德摩克利圖擁護傳統的道德立場，可見其人文觀點與科學研究路數的關係並不密切。參見 Anthony Preus ed., *Essays in Ancient Greek Philosophy: Before Plato*, pp.150-151.

<sup>160</sup> Edward M. Burns[et al.], *World Civilizations: Their History and Their Culture* (New York: W.W. Norton, 1997), p.166.

<sup>161</sup> Giovanni Reale, translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p.15.

重科學與人文的研究，學者一方面承繼過去科學治學的傳統，一方面則將此自然研究的心得用於人事的解釋，於是自然法則的出現是文明初期學者欲通達人文自然之理的成果。以赫拉克利圖為例，他認為自然世界與人事的秩序為同樣的法則所安排，並且人應當服從此法則，具體而言即遵守法律。此觀點可顯示自然法則的意義，因為它呈現人應該師法自然。以後見之明而言，此貫通人事與物質之理的想法為文明的進化，因其懷抱「一以貫之」的雄圖，超越了以物質法則為真相的設想。然而，此時自然法意義呈現的同時也暴露其侷限，因為以物質之理論斷人事必有訛誤，人文道理畢竟難以簡化的規律法則歸結。以赫拉克利圖的觀點為例，他將法律視為宇宙法則的部份，但事實上法律乃政權所設，以法律為行為準則之說易合理化政權作為。自然法論述將人事現象以實然論之，但其實人事包含應然的層次，由此便可知自然法則內含人的期望。事實上，物理至多是「事實」，但人文現象卻不得迴避應然的層次，當自然法學者將物質之理比附人文道理，便不知不覺將應然的層次以實然呈現。然而，由此自然法論述之偏失不可斷論通貫之道不可獲致，因其缺失乃不明物質與人文事理的層次有別，以及現象、實然、應然的層次區分，自然法主張者初探人事而不辨其理，並非兩者之間果真無貫通之道。且總體而論，文明初期自然法論述的缺陷瑕不掩瑜，其理之缺失較前人昭著，乃因其有更高的追求<sup>162</sup>。

---

<sup>162</sup> 赫拉克利圖的求知動機乃基於探求萬事萬物宏圖，其言‘Men who are lovers of wisdom must be inquirers into many things indeed.’ Clement, *Miscellanies* 5.140.5.轉引自 S. Marc Cohen, Patricia Curd, C.D.C. Reeve ed., *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*, pp.28-9.

## 第二章 借自然說人事的自然法主張，西元前第五世紀至前第一世紀



### 第一節 基於實用目的而論的自然法主張：智士學派

智士學派 (the Sophists) 的自然法主張，懷有重人事甚於自然的態度，其背景為政治變局下的人事變遷。西元前第五世紀，在內政上，雅典的貴族政治漸漸由民主政治所取代，以雄辯煽動人性、取信人心為在政治上得勢的手段，智士學派以此局勢所論究的人文知識（歷史、倫理學、邏輯、文法修辭等）應運而生<sup>163</sup>。在對外關係上，雅典於西元前第四世紀便有在小亞細亞等地的殖民事業，在西元前第五世紀中期又有所擴張，殖民事業、外地的探險、與領土的擴張等等，都形成雅典與外地接觸的條件。一方面希臘人發現外地有異於希臘本島的傳統習慣 (*nomos*)，另一方面在伯羅奔尼薩戰爭時期 (The Peloponnesian War, 431-404BC)，許多小城邦被迫改變法律制度，這使希臘人警覺法律並無統一的標準。內政的變遷與對外關係上的變化為雅典人重視人事問題的因緣。政治環境變遷、法律變更頻仍的狀況促使人反省何以人須服從法律，又是否有一個高於實證法或傳統習慣的律法存於「自然」(*physis*) 之中<sup>164</sup>。此時學者對比傳統法與自然法，乃探究法律的源頭。這個從物理到道德或人文問題的轉變，可見於阿基勒斯 (Archelaus, 5<sup>th</sup> century BC) 的論述中，他認為正義的基礎非存於自然，而是存於傳統習俗<sup>165</sup>。人事與自然有何關聯的問題又與內政上的變化結合，某些傳統貴族受到主張民主制度的政客威脅，開始訴諸自然捍衛權威。此訴諸自然之論，有以自然為神聖性的來源者，亦有引自然為「叢林法則」者，但無論何者，其皆有政治性目的。此重視人事問題的趨向，又與希臘學術重鎮的轉移相關，雅典在西元前第五世紀取代愛奧尼亞而成為學術重鎮，這個轉變不僅是學術地理位置的轉移，更是論學取向的轉變<sup>166</sup>。波斯帝國征服小亞細亞之後，希臘人的文化中心因此遷移，一個先進文明竟屈服於講武社會，這對於希臘講學的價值與方向自然造成衝擊<sup>167</sup>。

在此現實背景之下，有智士學派的自然法概念的提出，某些智士學派學者將自然法與法律作對比，以自然為法律的神聖源頭。其師法自然之意為服從高於法

<sup>163</sup> 關於智士學派的興起與雅典政治變遷的關聯，參見 Jacqueline de Romilly; trans. by Janet Lloyd, *The Great Sophists in Periclean Athens* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1992), pp. 1-29.

<sup>164</sup> James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118.

<sup>165</sup> 關於西元前第五世紀，人們將「自然」與「傳統」、「法律」作對比的思考，參見 John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato* (London: Macmillan, 1981), pp. 85-86; James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118.

<sup>166</sup> 雅典文化優勢在希臘時代過後仍有維持。希臘化時代的哲學流派在雅典成形，包括斯多克主義、伊比鳩魯學派、懷疑論、逍遙學派 (Peripatetics)，這反映雅典在希臘化時代的文化優勢。雅典與其他城市中的上層階級開始以哲學作為培訓青年的部分內容，也因此雅典的哲學流派影響了希臘化時代的統治階層。雅典不僅是希臘世界的學術中心，其亦為羅馬帝國的文化重鎮。雅典的文化地位維持了至少六個世紀之久。Terence Irwin, *Classical Thought*, p. 146.

<sup>167</sup> 王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 134 頁。

律的標準。他們以法律為反自然的，而自然法或不成文法高於法律。此派智士學者明白表示法律的惡質，並認為人應該遵守一個高出法律的法則，以這個法則彌補法律的缺失，要求人們負更高的責任。而當他們尋找此標準時，他們訴諸自然，以自然為神聖性的來源，更有甚者，他們表示自然為真理而法律僅為意見<sup>168</sup>。希比亞斯（Hippias, 5<sup>th</sup> century BC）即言法律是暴君，法律制定過程受限於暴力，而暴力是違背自然的。他認為正當的法律為全人類的法律，為普世的不成文法，此法非由人所頒布，其源頭是神聖的（原始史料記載雖無提及 *physis*，但神聖的源頭由上下脈絡觀之所指為自然）<sup>169</sup>。此自然法則之意在這個脈絡下即為高於法律的標準，於是人應該師法自然法則，因為自然法則的地位高於法律。安堤豐（Antiphon, 5<sup>th</sup> century BC）更進一步表示自然是真理，而法律只是一種意見。他認為傳統風俗習慣是「對自然的桎梏」，多數遵從法律的行為皆與自然相衝突，而法令所禁止者並不符合自然。法律即使有一些好處，但本質上它仍無益於人，而由自然法則所推演出的事物是真正有益的<sup>170</sup>。在這種認為自然法則高於實證法的觀點下，安堤豐認為有時候人應該違法以順應自然。自然的法令具有強制性，其對人而言是有義務性的。當一個人違法而無人見之，他既免於處分也無恥辱；但若有人違犯了自然的律法而不被察覺，此事之惡不會因此減少，即使有人發現，其惡亦不因此增加<sup>171</sup>。這些智士學派學者強調自然法的普世性，認為惡是惡的本身而無須法律加以定義，整體而言，他們的自然法概念是出於一種反對惡法的良知主張<sup>172</sup>。在尋找超越法律的標準之時，他們將源頭訴諸自然有其合理性，因為「自然」在早期希臘有類似天道、原則原理之意。

這些智士學派學者同時主張平等，並訴諸自然法。希比亞斯有「四海之內皆兄弟」的想法，並將之訴諸自然法。他認為與法律相較，自然是團結人的力量，而法律則是導致分裂的因素<sup>173</sup>。安堤豐對於平等的概念更為提倡，他認為當時城邦的民主制度中所展現的平等過於狹隘，因為這只是貴族間的平等，真正的平等應該是全人類的。他強調人類應為平等，人際之間既無血統之別，亦無民族之別<sup>174</sup>。

<sup>168</sup> James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118.

<sup>169</sup> Xenophon, trans. by Amy L. Bonnette, *Memorabilia* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), iv. 4.

<sup>170</sup> 參見 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A history of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates* (Albany: State University of New York Press, 1985), p.180.

<sup>171</sup> Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p.180.關於是否有一高於實證法的法律的問題可見於索福克里斯（Sophocles, 496-406BC）的悲劇 *Antigone* 中，主角違反世俗法律，但認為有不變的程文法的存在，參見 Heinrich A. Rommen, trans. by Thomas R. Hanley, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy* (St. Louis: B. Herder Book Company, 1959), p.12。此也可見於阿斯奇勒斯（Aeschylus, c. 525-456BC）的說法，他反對赫拉克利圖以法律為正義的觀點，認為自然法在法律之上，參見 Terence Irwin, *Classical Thought*, p.47.

<sup>172</sup> 但此訴諸自然的平等主張或也有現實政治的考量。學者長久爭議 Antiphon the Sophist 與伯羅奔尼薩戰爭中的政變者 Antiphon of Rhamnus(c. 480-411BC)是否為同一人。參見 Michael Gagarin, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists* (Austin: University of Texas Press, 2002)。Antiphon of Rhamnus 為四百人寡頭政權的建立者，若其為與 Antiphon the Sophist 為同人，則其提倡自然法而反對法律極可能出於維護權力的動機。然而，置自然法於實證法之上確實有抑止惡法之效，無論其心術如何。

<sup>173</sup> Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Protagoras, 337C.

<sup>174</sup> 安堤豐表示野蠻與文明的區別在於態度與格調，而不在於是否為希臘人或異邦人。Die Fragmente der Vorsokratiker, K. Freeman trans. 2:352-55. 轉引自 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, pp.181-182.

另一智士學派學者艾希達瑪 (Alcidamas, 4<sup>th</sup> century BC) 則痛斥奴隸制度，認為此制有違自然的指令。此關於平等的主張，應出自智士學派學者對於社會現狀的批判，然而其將平等訴諸自然的說法，便間接顯示平等主張的問題。這些智士學派學者主張平等時，以自然賦予人相同的體格條件為人人平等的緣由，但他們又認為個人因人格與價值觀的不同而有高低之分，此又推翻平等之說。這些智士學派學者訴諸自然主張平等之論述模糊可由此呈現。

智士學派中的某些學者，則主張另一種自然法觀點，他們以人的競爭心或現狀為自然，自然法則即為弱肉強食的叢林法則。泰希瑪楚 (Thrasymachus of Chalcedon, 5<sup>th</sup> century BC)、卡里克里斯 (Callicles, 5<sup>th</sup> century BC)、保羅斯 (Polus, 5<sup>th</sup> century BC)、悠堤德木 (Euthydemus, 5<sup>th</sup> century BC) 等人都有類似的主張。為了合理化現狀，他們以權力上的不平等為自然。卡里克里斯為這個主張最激進的擁護者，他認為社會地位的不平等本是自然的，並表示人一旦擁有某物，便有擁有它的權力，因為「強者應較弱者獲益更多，此為自然所明示。<sup>175</sup>」為了捍衛既得利益，這些智士學派學者反對法律而擁護自然法，其所謂自然法即弱肉強食的叢林法則。卡里克里斯認為法律只是弱者反抗既得利益者的發明，人不應根據法律行事而應順從自然法，自然法乃優勝劣敗的原則，戰爭侵略也不過是依據自然法而行。這種以權力立場發論的自然法主張，使得他們更進一步將霸道之行冠以道德化之論述，指摘違反叢林法則的做法為邪惡之事，以強凌弱的現象為正義的體現。卡里克里斯表示，根據自然法，越可恥的就越邪惡，其意所指，乃強者被弱者制訂的法律壓迫是不正義的，而承受不正義是可恥的，而可恥的就是邪惡的。簡言之，叢林法則之下的弱者是不道德的，叢林法則為正義的法則，「正義即強者的優勢。<sup>176</sup>」又卡里克里斯認為真正的強者即使原來處於弱勢也將崛起，此即為自然法則之下的正義。無論是在全體人類、動物界、城邦與民族，正義就在於強凌弱中體現<sup>177</sup>。

此派智士學者訴諸自然法則之說鞏固既有利益，以現狀為自然再以自然為標準，其理僅是要人服從現狀，因為他們為現實世界的既得利益者。事實上，這個以現狀為自然、以自然為標準的自然法主張，是合理化政權存在的慣用說法。十七、八世紀的學者欲說明政權存在的合理性時，「自然狀態」便為合理化政權存在的根據，霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588-1679)、洛克 (John Locke, 1632-1704)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 等人所謂「自然狀態」的實際內容雖有差異，但皆以「自然狀態」為「社會契約」建立的根據<sup>178</sup>。這些學者的主張雖無此派智士學者「強權即是公理」的態度，但是訴諸自然以合理化現狀的做法實如出一轍。此時智士學派訴諸自然除了因「自然」的模糊而有合理化現狀的便利性，

<sup>175</sup> Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Gorgias, 483.

<sup>176</sup> 此與出自泰希瑪楚。類似說法卡理里克里斯所言甚多，他認為強者與既得利益者，得其權與利乃道德、幸福、且是自然地。Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Gorgias, 491-492.

<sup>177</sup> Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Gorgias, 482-484.

<sup>178</sup> 參見 William A. Edmundson, *An Introduction to Rights* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 23-26.

其訴諸自然另一可能的因素為前人研究自然哲學、論究自然的規律，故其仍沿用「自然」一詞，強化自身主張的合理性。

這種以人性為自然的自然法觀點，延續早期智士學派的相對主義或懷疑主義立場。卡里克里斯等人的自然法主張，實質上延續了早期智士學派相對主義立場，同時也顯示相對主義或懷疑論的困境。早期的智士學者中，無論是普羅塔哥拉（Protagoras, c. 490-c. 420 BC）、高吉亞斯（Gorgias of Leontini, c. 483-c. 376 BC）或是普羅迪克（Prodicus of Ceos, c. 465-c. 415）皆無法律與自然法對立的觀點，關於法律問題，普羅塔哥拉僅表示若要維持穩定與秩序，人必須服從傳統法律<sup>179</sup>。早期智士學者的論述重點為相對主義，普羅塔哥拉即言「人是萬物的權衡」，以感官、感覺為判斷一切的根據，無論知識或道德皆無絕對的標準，所有的事物都是相對的<sup>180</sup>。高吉亞斯的不可知論也是基於同樣的經驗主義立場，他表示沒有任何事物存在，事物即使存在其亦不可知；事物即便可知它也無法被傳達，於是客觀真相的確立是不可能的<sup>181</sup>。其相對主義的立場又表現在對於傳統信仰的懷疑，或是以功能的觀點看待宗教信仰。普羅塔哥拉表示無法確知神的存在與否，普羅迪克主張宗教的存在是因其具有社會性的功能，克里提亞（Critias, 460-403 BC）認為神為人所發明以達勸善之效。智士學派的相對主義立場不見於希比亞斯與安堤豐的自然法論述中，但後期以叢林法則為自然原則的主張卻是智士學派早期相對主義立場的遺害。智士學派的發展似乎是從「人是萬事萬物的權衡」到「自然是萬事萬物的權衡」，但此以自然為名的主張，其實仍無異於前者以感覺為標準的宣示。事實上，後期以人性為自然的自然法主張，充分顯示相對主義的困境，因為徹底的經驗主義、相對主義不能作為人生方向準則，標準仍需建立，因此他們在標準的尋求過程中，不知不覺把人事現象說成自然，再以自然作為合理化既得利益的依據。此種自然法則的主張是以現象為自然、以自然為標準<sup>182</sup>。

事實上，智士學派的自然法主張有強烈的現實目的。智士學派的求知動機極具功利性，他們在民主政治蓬勃的雅典教授文法、修辭、邏輯、政治、歷史等，使人有辯才而可以得志。他們廣博的知識有其實用目的，智士學派涉獵各個領域的知識，如希比亞斯無論對於天文、地理、算數、文法、文學、音樂、歷史等都有研究。而高吉亞斯認為他能以辯論術控制公眾集會議題的方向。簡言之，他們認為這些知識是志從政者的利器，得勢為其求知的最終目的<sup>183</sup>。智士學派提出自然法概念的現實性甚高，他們維護既得利益、以叢林法則為自然法則的主張有其政治目的。雅典在伯羅奔尼薩戰爭失利之後，開始有主張民主的呼聲，而反對當時在位的三十人寡頭政權（the Thirty Tyrants）的革命團體，卡里克里斯為當時

<sup>179</sup> Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Protagoras, 324.

<sup>180</sup> Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p. 157.

<sup>181</sup> 相對主義的知識論立場即「不可知論」（agnosticism），智士學者高吉亞斯聲稱，外在事物皆非真實，即使其為真實，它也不能夠被認識，即使它能夠被認識，這個知識也不能夠傳達、教授。

<sup>182</sup> 關於智士學派訴諸自然以反對傳統的作法，參見 Paul Woodruff, "Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias", ed. by A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, p.304.

<sup>183</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, p.63.

寡頭政權的領導者，其欲保全既得利益的自然法訴求正基於此。泰希瑪楚認為強者或政府的利益符合正義、法律是屬於強者的，此亦為當時政治脈絡下的主張<sup>184</sup>。安堤豐提出自然法高於法律之說的背景是對伯里克里斯（Pericles, c. 495-429）的支持與對於民主制度的反對。他認為服從民主會議下通過的法律不合道理，因為法律僅為強勢者的產物<sup>185</sup>。事實上，安堤豐在伯羅奔尼薩戰爭時期推翻了當時的民主政權，建立了四百人寡頭政權（the Four Hundred）<sup>186</sup>。由此可見，他們的自然法觀點其實有充分的現實考量，而此立場從這個現實利害問題中更可突顯。此外，無論是希比亞斯或卡里克里斯的自然法主張，在現象上皆為反對法律而擁護自然法則，然而內涵上一為反對強權，一為擁護社會優勢，此可見訴諸自然常易陷入自身的觀點立場，而非事理的追究。

智士學派實未放棄貫通物理與人文的企圖，然而在此宏圖無法達成時，自然法論述可為表面貫通的便利之道。此前的自然法主張欲呈現人事與物理有相同之理，企求一貫的通理。而智士學派雖以人事為考察對象，致力於政治、歷史、倫理學、文法修辭、邏輯等學科，但是他們的目的不僅在人事的瞭解，其尚求人文與物理的貫通。智士學派學者對於科學也有涉獵研究，例如，希比亞斯強調博學與百科全書式的知識，並強調人應該知曉一切，通曉一切的知識<sup>187</sup>。在這種主張下，數學、天文學、自然科學的研究也為其所重視，而這種觀點也為安堤豐所支持<sup>188</sup>。以後見之明而言，智士學者如希比亞斯、普羅迪克、普羅塔哥拉等人並非反對物理世界的探索，他們只是不願如前人以抽象、不能證實的想像性原則解釋宇宙的運作，因為先前的科學性理論有無法與現實契合的困難；智士學派於是強調感官經驗，以具體、可證實的說法為「客觀」的解釋，因為具體的經驗在個人感受上較為真實，此想並不表示通貫物理與人文理想的捐棄。然而，人事現象的複雜性難以定律通則解釋，且人文事理無法契合科學性理論，因此通貫之理似乎不可求。於是，智士學派的自然法論述可為表面上貫通物理與人文的便利之道。智士學派在合理化爭權攘利的論述中，常將合理性的來源訴諸「自然」，雖其「自然」之意非指物理世界，但是「自然」一詞的沿用，有表面上貫通物理與人事的作用。

## 第二節 以「返樸歸真」為目的的自然法概念：犬儒主義

犬儒主義（Cynicism）以「原始狀態」為自然，師法自然即是要人回歸如動物一般的自然狀態。犬儒學說大約在西元前 440 年間由蘇格拉底的弟子安提舍尼斯

<sup>184</sup> James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", 97-118.

<sup>185</sup> Xenophon, trans. by Amy L. Bonnette, *Memorabilia*, i. 2. 39-46.

<sup>186</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, p.64.

<sup>187</sup> Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Protagoras, 315; Hippias Minor, 368.

<sup>188</sup> Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p. 180.

(Antisthenes, c.445-c.365BC) 所創，犬儒學派的稱呼可能是得自他們主張「像狗一樣」(dog-like，此為 cynics 的希臘文原意) 的生活態度。此派學者認為德行即自給自足與清心寡慾的生活，人應成為有如狗一樣簡單的生命<sup>189</sup>。他們強調人的原始性，以動物性為自然，並堅信人應該師法自然。犬儒學派宗師戴奧真尼斯 (Diogenes, 412-313 BC) 自陳欲尋覓一依據真實本性而活的人，其超越所有外在形式標準、傳統規範。據說戴奧真尼斯有一次看見老鼠無目的的亂竄，便認為他發覺解決人生問題的方案<sup>190</sup>。簡言之，犬儒主義者認為原始性是人的自然狀態，禮教、文明被他們視為與真實本性相違背。

犬儒主義者的自然法觀點為其人生觀的投射，他們師法自然卻反對研究自然科學，並對知識不甚在意。犬儒主義漠視科學知識，戴奧真尼斯認知數學、物理學、天文學都是無用且不必要的，其對科學的忽略，顯示他們呼籲師法自然但其實不真正重視自然<sup>191</sup>。而犬儒主義反對「道德來自於知識」的觀點，則反映其忽視知識的態度。安提舍尼斯關於知識的主張前後不一，某些時候他主張知識的重要性<sup>192</sup>，但多數時候他強調道德僅關乎行為、無關乎知識<sup>193</sup>，安提舍尼斯對於科學的輕視亦可從這個脈絡下瞭解。又安提舍尼斯主張唯名論 (nominalism)，他關注事物之名而不重視事物的本質<sup>194</sup>，他認為普遍概念不過是事物之「名」，普遍性並不存在，因為人只見個別的具體事物，而不見某事物的「普遍概念」。安提舍尼斯的唯名論主張反映他並不重視貫通的知識，唯名論乃基於經驗主義而論，相信惟有經驗上感受的個別事物是存在的，事物的普遍概念不存在，於是他們不相信一葉知秋的理性推斷，此極端的經驗主義知識立場有礙於知識的建構，因為知識的建立及有賴於共同概念的推論。犬儒主義者對於知識不甚重視的態度，間接反映其自然法的主張為人生態度的選擇而非知識觀點的建構。

事實上，犬儒主義者主張自然法的目的為去苦，而以返璞歸真為去苦之方。其返璞歸真的期望為逃避文明、社會之禍，回到人「自然的」原始狀態。犬儒主義者有一種反對文明的傾向，他們對於城邦制度、法律糾紛、財產分化、社會地位、家庭關係、奴隸制度等等問題漠不關心，認為這些社會制度、人事現象都是「人為的」、「不自然的」，一切的制度、習俗都不應該存在<sup>195</sup>。戴奧真尼斯否定城邦存在的價值，而自許為「世界的公民」。與反對文明、社會制度的立場一致，他強調自給自足、簡樸、無所欲求，認為人應該要過完全自然純樸的生活，並對一

<sup>189</sup> 王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 143 頁。

<sup>190</sup> Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, Vol.1. 6.22.

<sup>191</sup> 關於犬儒主義者對科學的態度，參見 William Desmond, *Cynics* (Stocksfield: Acumen, 2006), p.133-134.

<sup>192</sup> 'Wisdom is a most sure stronghold which never crumbles away nor is betrayed.' 轉引自 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, p.264.

<sup>193</sup> 'Virtue is an affair of deeds and does not need a store of words or learning.' 轉引自 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, p.264.

<sup>194</sup> 'The principle of instruction—he says—is the inquiry into names.' 轉引自 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, p. 263.

<sup>195</sup> James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", 97-118.

切事物保持冷漠的態度。戴奧真尼斯見一孩童以手盛水喝，便說「這個孩童教導他何謂簡樸」<sup>196</sup>。其以反對文明制度、遠離是非，為人真實自然狀態的表現。

安提舍尼斯自然法主張的原意為返璞歸真，但是其以「自然狀態」為自然的結果，使得犬儒主義的末流淪於怪誕不經，因為自然原始狀態既為人的歸宿，率性而為即可體現此道。犬儒學派以清貧為高尚，競相展示簡樸的生活方式，於是竟至敵視喜樂情趣，對他人漠不關心，常為離經叛道之事以沽名釣譽。戴奧真尼斯堅稱其以「自由」為行為的準則<sup>197</sup>，他強調言論、行動的自由，但最終常流於荒誕不經，以表現人的動物性為灑脫之行<sup>198</sup>。戴奧真尼斯的言行驚世駭俗，甚至住在木桶中，又說「寧願發瘋也不要快樂」<sup>199</sup>，堅決反對欲望與財富的滿足<sup>200</sup>。其極端的程度無怪乎柏拉圖稱之為「發瘋的蘇格拉底」。犬儒學派原有反璞歸真的意境，但在這種以動物性與原始性為自然、並以師法自然為尚的做法之下，末流者一味特立獨行，毫無中庸持正的精神。後人常以犬儒主義或犬儒精神（cynical）表示「玩世不恭」與「消極譏諷」之意，這與犬儒學派的原始意境已經大異其趣<sup>201</sup>。以自然為名的主張，其自然之內涵可各有所指，故易造成此種流弊。犬儒主義者以順從人的動物性為師法自然的體現，希望人只滿足最樸素的欲求；然而，以體現人欲為師法自然，則各人的動物性有所差異，無法有共同師法自然的準則，且若以展現動物性為師法自然，也無禁慾苦行的必要性，此可見犬儒主義師法自然之說並非真正「奉行自然準則」。

### 第三節 以心靈平靜為目的的自然法觀點：柏拉圖學園、伊比鳩魯主義、與斯多克主義

柏拉圖以降，哲學流派中的哲學範疇分類便反映此時的思想潮流以自然法為主。此時的學者由倫理學出發，而以「物理學」（physics）作為倫理學的知識基礎。從柏拉圖學園（the Academy）的贊諾克拉底（Xenocrates, died 314BC）開始，哲學範疇被區分為三個部分：「物理學」、倫理學、邏輯學。此種分類是希臘化時代

<sup>196</sup> Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, p. 38.

<sup>197</sup> 'The model of his life, he asserted, was Heracles, who put nothing before liberty.' Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, vol.I. 6.71.

<sup>198</sup> 戴奧真尼斯甚至在大庭廣眾之下有赤裸的動物性表現。'During a feast certain people threw bones to him as they would to a dog. Diogenes urinated on them as a dog does.' Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, vol.I. 6.46.犬儒主義者並不以此為恥，聲稱既然人欲為自然的，則體現之亦為自然的。參見 William Desmond, *Cynics*, p.151.

<sup>199</sup> 'I would rather be insane than to have pleasures.' Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, vol.I. 6.13.

<sup>200</sup> 'If I could have Aphrodite in my hands, I would shoot arrows at her.' Sextus Empiricus *Adv. math.* 9.73-4.轉引自 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p. 31.

<sup>201</sup> 犬儒主義的原始意境為過一遠離塵囂的簡樸生活，故其強調勞動、勞作，並非為沽名釣譽而特立獨行，參見 William Desmond, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006), p. 28.

哲學的主要趨向，伊比鳩魯學派、斯多克主義都將其知識體系做此劃分，柏拉圖思想中的形上學被漠視。斯多克主義的開創者芝諾（Zeno of Citium, c. 335-263 BC）採希臘學者赫拉克利圖的物理世界理論（科學）與亞里斯多德的邏輯觀念（哲學）融會而成其說，他也將哲學區分為邏輯學、物理學、與倫理學三科，並主張邏輯與物理的存在價值乃為闡發倫理觀念。繼承芝諾的克里安提斯（Cleanthes of Assos, c. 331-c. 230 BC）也堅信邏輯與物理的重要性與倫理學相當<sup>202</sup>，他的觀點成為斯多克主義的典型學說。克里希普（Chrysippus, c. 280-c. 205 BC）則是發展芝諾在邏輯、物理、倫理學上的觀點，他認為邏輯與物理學是必要的，其為分辨善惡好壞的工具，並且物理學知識的建立應在倫理學之前。而伊比鳩魯學派的宗師伊比鳩魯（Epicurus, 341-270 BC）也將哲學邏輯學、物理學、與倫理學三部。

由此哲學分科趨向便可知此時自然法概念是盛行的。蘇格拉底以前的哲學主張在此分類下皆可謂「物理學」，早期希臘哲學家以物質世界為宇宙真相故重視自然的科學研究，他們對於人文、道德問題所陳不多；柏拉圖之後的希臘哲學家對於「物理學」的知識僅沿用過去觀點而無創新，且他們將「物理學」與倫理學等量齊觀。此即反映其立說目的為師法自然，因所謂物理學即物質世界運行的法則，以物理學作為道德的基準，便是以師法自然為道德。這些早期的宇宙論為對物質世界的想像性論述，這些物質原則無法以科學驗證（在古代也無此科技條件）；且物理如何可能作為人的行為準則更難以明言<sup>203</sup>。此時的自然法概念與智士學派、犬儒主義相較，師法自然已非師法物質現象，而是將物質自然界體系化，然後師法此物質原理。無論是智士學派或犬儒主義，其所謂自然可說是動物界的現象，智士學派的師法自然強調叢林世界的競爭法則，犬儒主義的師法自然突顯人的動物性；柏拉圖以降希臘時代到希臘化時代的自然法概念，「自然」之意則轉化為物質世界原則，此為想像性的物質原理，無論是柏拉圖之後的柏拉圖學園、斯多克主義、或伊比鳩魯主義的「師法自然」皆然。

柏拉圖之後的柏拉圖學園，便已拋棄柏拉圖的觀念論（idealism）而採師法自然的路數。柏拉圖在世期間，其觀念論便受學園的忽視，學園領袖旁第克斯（Heraclides Ponticus, c. 390- after 322）即持自然主義的主張<sup>204</sup>。柏拉圖學園在柏拉圖死後，觀念論更不受重視，學園迅速回復蘇格拉底以前的自然主義路線，柏拉圖主義直至羅馬時代才復興。柏拉圖學園回復前蘇格拉底學派的宇宙論論述。學園領導斯普希波斯（Speusippus, died 339/338 BC）傾向畢達哥拉斯的學說，將柏

<sup>202</sup> 有學者認為，克里安提斯對於邏輯學或知識論的捍衛，是為了對抗懷疑論的阿瑟希雷思（Arcesilaus, c. 315-241 BC）。

<sup>203</sup> 諸學派對於邏輯學的重視也有反對形上學的意義。形上學具有超越性的探索，邏輯學則強調世間的標準。另一方面，邏輯學在此時受到重視亦具有時代性的問題，因為在文明初期，欲表明己說為正確，以邏輯推論較能使人信服，例如中國的名學亦出現在古代；到文明後期，邏輯已被視為常識性的問題，故不會再特別強調邏輯。關於古代哲學對於邏輯學的重視，見 Keimpe Algra et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 67-69.

<sup>204</sup> 旁第克斯的自然哲學傾向表現在他對原子論的認可，他認為所有的事物都是由原子所組成，原子彼此之間相互影響，但其所謂原子運行的方式異於德摩克利圖的機械論。Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, p. 66.

拉圖的理型世界簡化為數學，他只承認數學性的存在並以數字為事物基礎。柏拉圖學園的思想有將柏拉圖的觀念論物質化或將自然神聖化的傾向。旁第克斯一方面認為上帝為真正具有神聖性者，另一方面又認定世間萬物為神聖的本身<sup>205</sup>。且其靈魂觀有物質化的傾向，相信靈魂在進入肉體之前駐於星系當中<sup>206</sup>。而斯普希波斯則具經驗主義的立場，他認為欲掌握一事物與其他事物的差異，必先知曉每一件事物的本身<sup>207</sup>。贊諾克拉底也誤解柏拉圖關於理型世界與現象世界的分野，而將所有存有的層次物質化，將實體分為三個層次，即天體外的存有、天體本身、以及天體內的存有。天體外的存有為「理型世界」，天體本身為理型世界與感官世界的結合體、天體內的存有即感官世界。此後克雷茲（Crates, 365-285BC）、波里曼（Polemon, 314-269BC）、克連特（Crantor, d. 265BC）的觀點也與此相去不遠<sup>208</sup>。在倫理學上，柏拉圖學園以師法自然為道德。斯普希波斯採取禁慾主義，認為禁慾才可獲致平靜，將快樂定義為「順應自然」，贊諾克拉底也強調「自然」與平靜的關聯。克雷茲、波里曼、克連特等人的思想與柏拉圖學說漸行漸遠，他們對生活方式的強調勝過學理的論辯。波里曼重視道德的實踐，他認為重視學理而不重視實踐，便如善記音樂手冊而從不加以練習<sup>209</sup>，而道德的準則即自然<sup>210</sup>。易言之，其欲為樂超過為善，又對為善的重視高於為學。因此，柏拉圖學園學者的知識觀點介於科學與人文之間，為善乃出於心靈平靜的需求。贊諾克拉底認為道德並非唯一的「善」，善還有健康與利益兩種層次，道德雖為達到快樂的必要條件，但要全然快樂仍需健康與利益的配合<sup>211</sup>。波里曼的倫理學同樣以快樂為目的，認為致樂雖須為善，但無物欲滿足仍無法達到此目的。

在柏拉圖學園之外，自然法的說法也漸次流行，伊比鳩魯主義與早期斯多克主義以自然的研究為其宇宙論的基礎，而以師法自然為其倫理學的主張。伊比鳩魯學說的重要理論根源就是德摩克利圖的機械論宇宙觀（原子論），而心靈平靜即是道德，而在瞭解這個物質的世界觀後，心靈平靜因此可以獲致，故師法自然為道德。斯多克學派的建立者芝諾以自然知識——宇宙運行原則，為最重要的知識<sup>212</sup>。在他的觀點下，宇宙運作原則或「上帝」是一種物質力量，它蘊含於一切事物之中且支配一切事物，人的理性和生物的靈魂即是如此現象。在認知這個簡易的宇

<sup>205</sup> Marcus Tullius Cicero, with explanatory notes by Dr. Francklin, *On the Nature of the Gods* (London: printed for T. Davies, 1775), 1.13.34.

<sup>206</sup> 但同時旁第克斯又有神秘主義與宗教化的傾向，禘教即其參考對象。參見 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, p. 66.

<sup>207</sup> Aristotle, trans. by Edmund Spencer Bouchier, *Posterior Analytics* (Oxford: Blackwell, 1901), B 13.97.

<sup>208</sup> 關於柏拉圖學園的宇宙論或物理學論述，參見 John Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy, 347-274BC* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005), pp.2-16。

<sup>209</sup> Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, 4.18.

<sup>210</sup> 其對於自然的強調，多見於希臘化時代學者如亞歷山大（Clement of Alexander, 150-215AD）、普羅塔克（Plutarch, c. 46-120 AD），以及羅馬學者希賽羅的記載。

<sup>211</sup> Plutarch, trans. by William Watson Goodwin, *Plutarch: Essays and Miscellanies*, Vol.III (New York: Crowell, 1909), *Common Conceptions against the Stoics*, 23.1069E.

<sup>212</sup> 芝諾於雅典受教育，學習早期柏拉圖學園學說與犬儒主義，其師法自然的觀點受其影響。芝諾約於西元前第四世紀至第三世紀建立學派，與伊比鳩魯學派的設立約略同時。克里安提斯是斯多克學派的第二個繼承者，克里希普則為斯多克主義的集大成，在克里希普之後斯多克主義的內容少有變動。

宙真相之後，斯多克學派強調道德為世間最高的善，以師法自然為道德。伊比鳩魯主義與斯多克主義的宇宙論皆發展前蘇格拉底哲學家對自然原理的觀點。所謂「自然」在伊比鳩魯主義中為德摩克利圖的原子論；在斯多克主義則為赫拉克利圖的宇宙法則（Logos）。伊比鳩魯接受路希普斯、德摩克利圖一派的原子論，主張宇宙由「原子」與「虛空」組合而成。德摩克利圖認為原子的體積小，人不能察覺，但它的種類、形狀、大小、輕重不等，由此構成宇宙萬象。原子本身充實無空隙，不可滲透也不可分割，它的存在永不消亡。原子的變動與組合形成這個世界的樣貌，其變動的動力是機械式的運作，於是世界的構成是機械式的組合，而非出於神的設計。不過在原子的運作上，伊比鳩魯稍加修改，排除其絕對的決定主義（determinism），而講自然與偶然的事物道理，以便強調人的自由意志<sup>213</sup>。至於早期的斯多克主義，所謂「自然」在芝諾為「火性的理性」，在克里安提斯則為宇宙，克里希普則以自然為「自保」原則，其支配所有的生物<sup>214</sup>。簡言之，斯多克主義者雖最重視道德，但他們認為道德奠基於對於自然的瞭解，只要能夠理解自然的原則，便能夠師法自然，而師法自然是道德的<sup>215</sup>。

無論是伊比鳩魯的原子論或早期斯多克主義的宇宙法則皆為一種物質的力量。伊比鳩魯所採擇的原子論無疑是一個物質的原則，因為宇宙僅為「原子」與「虛空」所組合，世界的變動是出於機械式的「必然性」（Necessity）。即便是靈魂或心靈的活動，也盡是關乎自然——原子與虛空的問題<sup>216</sup>。早期的斯多克主義者雖主張自然法則為「理性」、「宇宙次序」或甚至稱之「上帝」（God），但它其實是一個物質的力量。早期斯多克主義其實與智士學派一樣認定知識基於感官知覺建立，而宇宙僅是一個物質世界，並無永恆實體與超越性真理。這個「宇宙法則」的物質性，展現在神聖之火或宇宙大火的說法中。芝諾認為自然法則為神聖之火，其為所有事物的本質，他又將大火這種自然現象與重生的信仰連結。克里安提斯則以火解釋宇宙的演化，他認為宇宙週期性地再生，其間斷是因宇宙大夥。克里希普則以為火具有創造性，它與萬物有一種因果關係。又他認為宇宙的根本元素為由空氣與火所結合的精氣（*pneuma*），不同密度的精氣構成不同層次的物質組織（石頭、植物、動物、理性生物）。早期斯多克主義又將宇宙的次序以物質性的原則解釋。此運作的原則是很簡單的「被動性」與「主動性」，克里希普認為宇宙中充滿水、火、土、氣四個基本元素，這些物質由此兩個原則支配，而每一種物質形式都是兩種原則相互作用的結果。最後，早期的斯多克主義者相信「必然性」，此必然性為一物質性的力量。芝諾相信萬事萬物皆由必然性所安排，克里安提斯主張

<sup>213</sup> 王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 164 頁。

<sup>214</sup> 克里安提斯寫了四本解釋赫拉克利圖自然哲學的著作，足見其對於赫拉克利圖為斯多克主義者所重視。

<sup>215</sup> 早期的斯多克主義主張宇宙法則（Logos）、神意（*Pronoia*）、自然（*physis*）與法則（*nomos*）的觀念，到了晚期斯多克主義，他們將 *physis* 與 *nomos* 併為 *nomos physikos*，此與拉丁文的 *ius gentium*（自然法）是互通的。James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118.

<sup>216</sup> 參見 Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind* (Berkeley, Calif.: The University of California Press, 1992), pp. 123-125.

任何因果關係一定是物質性的，克里希普認為所有的事件必有原因，並且可以理解<sup>217</sup>。

早期斯多克主義與伊比鳩魯學派的自然法概念，猶可見於其倫理學的主張中，他們的倫理學的主張即師法物質原則。伊比鳩魯將平靜、道德、與知識三者合一，主張善行為「師法自然」，即學習自然知識（原子論），此為獲致心靈平靜之方。伊比鳩魯的道德論述目的實為平靜的獲致，其以平靜為道德。因此知識的通曉乃為破除心情的憂慮，一旦具有機械論的世界觀，瞭解未知事物（天災、神、死亡、來世）不過是原子的組成，人便能放下憂懼之情，此不但為美且為善。早期的斯多克主義與伊比鳩魯主義皆以「師法自然」為道德，但早期斯多克主義的師法自然主張僅為宣示，對於師法自然與道德的關係並無明言<sup>218</sup>。芝諾認定一旦人師法自然則幸福可得，自然知識的獲得是通往德行的途徑，他強調人應該重視義務、責任、以及符合自然的行為，此外皆為無關緊要的事。克里安提斯極力反對快樂主義的道德觀，強調做選擇時應該依據「宇宙自然」而非「有限的自然」（如個人意見），德行是來自於對於自然的知識。克里希普亦以師法自然為善行，只是其所謂自然包含「物理自然」與「自然人性」<sup>219</sup>。

事實上，早期的斯多克主義與伊比鳩魯主義的倫理學無法由其宇宙論推衍，由此可知其師法自然的論述目的為人生觀的鞏固。無論是伊比鳩魯主義或是斯多克主義，他們的道德主張與其宇宙論實不相干。首先，他們認為師法自然為道德行為，但是究竟人如何「師法自然」是一個他們無法解釋的問題。以伊比鳩魯主義而論，其師法自然之意為學習「物理」，因為學習「物理」可以獲致心靈的平靜，而感受為道德的基礎。至於斯多克主義，其並不明言師法自然的確切意涵，且「自然」之意在早期斯多克主義中也有歧義。芝諾認為自然為理性、宇宙的法則；克里安提斯強調「宇宙自然」方為自然，「有限的自然」（人性）非自然之意；克里希普則認為無論「宇宙自然」或「人性自然」皆為自然，但無論是「宇宙自然」或「人性自然」，「自然」的含意皆不明，此模糊的自然論述顯示他們對於道德的堅持並非出於此自然知識。又即便自然為其所述之「宇宙法則」，人究竟如何效法這個法則是不能深究的問題。事實上，早期的斯多克主義以師法自然為道德的主張僅為宣示，他們無法解釋自然與道德在知識上的關聯性。表面上，早期的斯多克主義者的道德論述從其宇宙觀發展而來，但其實早期斯多克主義的道德立場應先於其宇宙論述。早期的斯多克主義者強調博愛、責任、與正義，他們說明宇宙是一個統一體（如同一座大城市），於是人類作為世界公民對於這座城市有

<sup>217</sup> 早期斯多克主義者對於宇宙次序、宇宙法則力量的尊崇，可見於克里安提斯的《宙斯讚歌》(Hymn to Zeus)。關於早期的斯多克主義對宇宙組成與動力的解釋，詳見 S. Sambursky, *Physics of the Stoics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), pp.21-44.

<sup>218</sup> 早期的斯多克主義者以道德、和諧、與師法自然為同一事，見 A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987), p.394。

<sup>219</sup> 關於早期的斯多克主義中物理學、邏輯學、以及倫理學的關係，參見 Gerard Verbeke, "Ethics and Logic in Stoicism", ed. by Margaret J. Osler, *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, p. 24。

其應盡的義務，人對世務須積極參與，同時謹記此世乃人的道德行為準則<sup>220</sup>。由此而論，淑世責任似乎是由「宇宙為統一體」的知識而來，但是此法則（物理知識）其實與應然的問題（人應該盡義務）無關<sup>221</sup>。此外，此理論即使為真，其論述目的乃為闡述人文之理而非建立物理知識。其實相信宇宙為物質者很可能認為善惡是非無辨別的必要，若宇宙萬物、人事現象不過是物質，堅持道德的必要性不存在，因為萬事萬物不過是會消散的物質。且「師法自然」未必會產生道德態度，人也可能因斯多克主義的宇宙有機體之說而有避世觀點<sup>222</sup>。由此可知，早期的斯多克主義強調邏輯與物理學為分辨好壞之說，其實是訴諸自然以強化其道德立場。

早期斯多克主義與伊比鳩魯主義的自然法則主張，有以道德或感受論斷知識的傾向。早期的斯多克主義者的宇宙觀若非與其道德立場無關，便是基於道德立場下的比喻性說法。他們的自然法則、宇宙原則、以上帝為物質力量、宇宙大火等觀點皆無法與其道德觀點相連；而其以宇宙為統一體的論述，乃是基於其世界公民、民胞物與的理想而發，此概念的建構是為強化慈悲濟世的精神，而非理性上的推論。若斯多克主義有以善論真的傾向，則伊比鳩魯主義在此傾向之外，更有以美論善、甚至是以美論真的態度。伊比鳩魯出於道德立場建構知識的立場，表現在他對於德摩克利圖原子論的修訂。德摩克利圖主張世界萬物的本質都是原子與虛空，事物的差異（顏色、溫度）都是習俗常規造就，人是否能由感官瞭解這個世界是可疑的，因為人的心靈亦由原子組成，而原子的組成是因「必然性」，此說為絕對的唯物論(eliminative materialism or eliminativism)。伊比鳩魯反對此說，他表示原子的運動有時會異於平常的行動方向，一個隨機發生的漩渦會導致原子運動的偏離，由於人的行動也包括了這種異常的原子運動，因此人的行動非完全預先決定的<sup>223</sup>。伊比鳩魯對於德摩克利圖原子論的修訂，乃為保障人的自由意志，強調人的道德自主性<sup>224</sup>。除了以道德為前提論斷知識的態度，伊比鳩魯尚有以感受論斷道德的傾向。伊比鳩魯持物質性的宇宙論，對一切超自然、非物質的事物（如靈魂觀與對於神明的觀點）皆以原子論解釋，他對此知識觀點的擁護更非出於道德立場，而是出自於心靈平靜的尋求。一旦認知此世為物質宇宙，對於死亡、死後世界、超自然世界的恐懼便可驅除。伊比鳩魯的道德觀點亦奠基於感受的問題，以人心靈平靜與否論斷某事是否為道德的。而斯多克主義者基於道德感所建構的知識與其他主張無法貫通，例如，以物質（「宇宙大火」、「宇宙有機體」）為真相的知識觀點無法與道德主張相容，慈悲精神、責任的擔負、積極入世態度，

<sup>220</sup> 關於早期斯多克主義中「宇宙有機體」與人在此有機體為世界公民的譬喻，詳見 Katja Maria, Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), pp.65-72; S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, pp.81-88.

<sup>221</sup> 早期的斯多克主義中自然與道德的關連，參見 Keimpe Algra et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, pp. 682-684, 760-769.

<sup>222</sup> James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118.

<sup>223</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, pp. 156-157.

<sup>224</sup> 關於伊比鳩魯修訂德摩克利圖的原子論以確保自由意志的實踐，詳見 James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 193-200; Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, pp. 124-125.

皆非物質可解而為精神概念。由此亦可見，斯多克主義者尚以道德為行事的依準，伊比鳩魯主義卻以快樂為價值高低的根據。同主師法自然為道德，但實際的道德取向因其心意而有差別。



#### 第四節 結論：從希臘到羅馬時代自然法概念演變的意義

希臘早期的師法自然主張，尚有偏向科學性的探討，而希臘盛期的自然法主張，則由人事現象或人生觀為基礎，此重人文探討的取向，有其學術發展的內在理路。前蘇格拉底學派的自然哲學似走入絕境，就物質道理的探討而言，在無科技輔助研究的情況下，科學性研究已難有進一步發展<sup>225</sup>。邁立特學派以至於安培道格拉斯、安納薩哥拉斯、與原子論者等，其所探問乃物質的狀態，而可能的答案盡皆被提出，如以物質為一元、多元、或是無限。無論其答案為何者，其實對於人的世界觀並無衝擊，因其僅是物質的基本構造或元素，即便答案能夠更精確，它對人而言只是名稱而無意義。此後學者開始注意到事物的變化（becoming）（如赫拉克利圖斯），進而有些學者關注存在（being）與不存在（nonbeing）的差別（如埃利亞學派），但終究這僅是哲學性的探討而與實際的人事脫節。赫拉克利圖與畢達哥拉斯的自然法主張雖企圖貫通人文與物質之理，但其成果仍偏向科學（數學）、物質的通則。智士學派對人事的探討以後見之明而言，實是文明的進展<sup>226</sup>。智士學派所研習者為人文學科，倫理學、政治學、修辭學、藝術、語言、宗教、教育等皆為其治學範疇，由此智士學派開啟了人文研究的風氣，普羅塔哥拉「人是萬物的權衡」之說便是此人文研究最簡潔的說明<sup>227</sup>。然而，人世現象複雜多變，難以用簡化的科學定律結論，因此智士學派的自然法主張顯示文明初期探索人文之理時，可能流於對既有價值觀的肯定，乃至反道德的論述。由於人事變幻無常，人文的初探極易由此現象觀察而生相對主義的觀感，早期的智士學派便以個人感官經驗為基準，認定一切價值皆為相對的，並無絕對的標準。然而，絕對的相對主義有自毀的危機，因為若無絕對標準或真相，則此論述亦無提出的必要。於是在普羅塔哥拉之後，智士學派的某些學者並不積極宣揚相對主義，而是主張確定的原則，此即自然法的論述。此自然法的依據為人事現象而非物理法則，其以人事現象為自然，以自然為真理。智士學派的自然法觀點與早期希臘的自然法概念相較，雖有反道德的傾向而有倒退之虞，然而以後見之明而論，此為初探人文事理的心得，其弊之生乃因其面臨的問題更為複雜多變。

<sup>225</sup> 參見 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p. 150.

<sup>226</sup> 這個從原則原理的探討轉為實用問題的探究，表面上是從樂觀轉為悲觀，但其實自然科學本有知識的確定性，即絕對是非對錯與通則定理可尋，而人文學則不然，常為藝術性、相對性、感受性的表現，故予人神祕消極之錯覺。王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 134-135 頁。

<sup>227</sup> 參見 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, p. 150.

智士學派之後，犬儒學派、柏拉圖學園與希臘化時代的自然法主張以去苦為標的。以心靈平靜為求知目標的傾向在柏拉圖之後便興，到了希臘化時代，去苦幾乎成為所有文化活動的目的，希臘化時代師法自然的主張盛行，乃因人生苦難的解脫為此時代學者的關懷。在希臘化時代，學者認為權力欲、財富欲望等物欲是苦難的根源，而「不動心的超然狀態」(*apatheia* or *ataraxia*)為獲得知識與幸福的條件<sup>228</sup>，於是，學派間的觀點雖常相違，然其終極關懷實甚為一致。在早期柏拉圖學園中，苦樂問題便受重視，例如克連特的〈論痛苦〉(*On Pain*)便分析了肉體上與精神上痛苦的差異。犬儒主義欲回歸自然以維持自由的心境；斯多克主義有入世的精神，但是心靈的安寧才是其終極關懷；伊比鳩魯主義更開宗明義以快樂為人類的目標，主張冥想避世、逃離世務的生活；懷疑主義認為超自然世界、生命意義、對錯好壞等問題並無定論，放棄判斷才是快樂的源頭。希臘化時代心靈平靜的需求不僅反映在哲學的探索，它也表現在當時民間信仰的流行與文學作品的避世傾向（如田園詩與烏托邦文學）。在此普遍的時代關懷下，「自然」之說常因去苦的目的而興。此因若以自然或自然法則（物理原則）作為人的行為準則，人其實可以自行其是，因為「自然」的含意可以任意解釋。而主張回歸自然、原始、樸素生活者有歸隱傾向，因為遠離人事是非具體而言便是接近自然<sup>229</sup>。然而，當代學者對以心靈平靜為標的立說的問題亦有所警覺，以苦樂問題為研究目標的克連特，也反對斯多克主義的「不動心的超然狀態」，認為達到此種狀態的代價，便是使靈魂變得野蠻而肉體變得麻木<sup>230</sup>。

伊比鳩魯主義與早期的斯多克主義的自然法立說目的為心靈平靜，此可由他們的其他主張證明。此心靈平靜的目的為伊比鳩魯開宗明義所表明。伊比鳩魯認為人因為對於超越性的事物以及苦難與欲望的極限感到憂慮，「若非受此疑慮困擾，根本毋須研究自然。<sup>231</sup>」一旦對於自然有了全面性的解釋，相信宇宙變化有其規律，且人死後即不存在世上，即能免除恐懼<sup>232</sup>。伊比鳩魯以師法自然為道德亦基於心靈平靜的企求，故主張快樂主義（*hedonism*）的倫理學。伊比鳩魯以感受為道德的前提，而物質世界因瞬息多變，人依賴於此只能造成苦難，故其認為審慎、

<sup>228</sup> 希臘化時代的學者將道德視為一種「生活的藝術」，而他們的倫理學觀點多有幸福論（*eudaemonism*）的取向，詳見 A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2006), pp. 23-39.

<sup>229</sup> 希臘化時代多有以自然之說支持其人生觀者，然而此時自然之學（科學）其實並不受重視，希臘化的科學為實用之學，研究科學的目的非以探索宇宙真相為鵠的，希臘化時代的科學研究仍集中於數學、天文與醫學等三項自上古以來最重要的學科，其現實的目的明顯。自然作為一研究課題在知識探索上的意義減退，在人文學上，「自然」常為學者借以闡發其人生觀，在科學上，學者以實用取向的態度研究自然。Philip Lee Ralph [et al.], *World Civilizations: Their History and Their Culture*, pp. 214-215.

<sup>230</sup> Cicero, *Tusulan Disputations*, 3.6.12. 轉引自 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, p.81.

<sup>231</sup> Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, 10, 143.

<sup>232</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, p. 147. 這個以心靈平靜為知識目的的想法一直到羅馬時代仍存，如羅馬詩人盧克萊修（Lucretius, c. 94-55 BC）便言內心恐懼的驅除惟有靠對於自然法則的理解。Lucretius, trans. by Sir Ronald Melville, *On the Nature of the Universe* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1997), ii. 58-60. 伊比鳩魯自陳，因為善惡都是來自於感覺，而人死亡就無感覺，因此無須恐懼死亡。Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, 10, 124.

節制、依理行事才是通往心靈平靜的法門<sup>233</sup>。何況伊比鳩魯發現人生無苦即是樂，快樂是痛苦的闕如，故心靈平靜已是人生最大的快樂，於是，伊比鳩魯學派的致樂之道為求知，學習這個物質世界的道理法則能使人心靈平靜。且為了達到心靈平靜，伊比鳩魯雖不否認神的存在，但他指出神明不會干涉人間事務，否認神對人間懷有任何興味，也無超自然的魔力可以干預人事和自然世界，因此人無須祈求神明，<sup>234</sup>。世界的不完美反面證原子論的真實性，而完美的神明不存在。此物質的神明觀使人免於對超自然事物的憂慮，既然神亦為原子所組成，形體、性質均與人無異，故對於神明便無須心存恐懼敬畏<sup>235</sup>。祈求神明既為無謂或無效，對物欲或現實的期望便不致更受刺激或落空，此種實際的無神論的提出乃為斷絕苦惱之源<sup>236</sup>。伊比鳩魯主義與早期的斯多克主義者反對懷疑論也有企求平靜的目的，伊比鳩魯與克里安提斯皆反對懷疑主義。伊比鳩魯認為懷疑論導致事物充滿不確定性，人會因而焦慮不安，若無一判斷好壞的標準，人必憂慮徬徨，故必須有判斷事物的準則<sup>237</sup>。克里安提斯痛斥懷疑論者顛覆確定知識、絕對標準，他捍衛斯多克主義以此對抗中期柏拉圖學園的阿瑟希雷思（Arcesilaus, c. 316-241 BC）的懷疑論<sup>238</sup>。然而，由伊比鳩魯與早期的斯多克主義對懷疑論的批評，也反映其欲為善以尋求心靈平靜的緊張性。若以心靈平靜為目的，則懷疑論的主張使人在知識上確信可靠的標準不存在，此可使人真正各行其是，真正的逍遙自在便可獲致；但伊比鳩魯與早期的斯多克主義者卻反對之，可見其目的為平靜的尋求，但期望快樂與為善可以兼得。

早期的斯多克主義的自然法則概念其實有通向上帝概念的跡象，但是他們的自然法概念終究滯於物質原則。姑且不論早期斯多克主義對於物理、理性、上帝等概念的混淆，他們其實有相信普世標準的傾向。他們肯定人認識宇宙法則的理性能力，因此強調此法則存於人心或是人的共同概念當中。另一方面，斯多克主義者也肯定人因有理性而有獨特地位。他們強調，由於人有理性能力，故人與上帝、個人與他人有特殊關係，而動物由於只有自保的求生本能，因此動物與上帝的關係無特殊性。並且，由於人的理性能力有高低之別，因此雖然在本質上人人平等，但其實人仍有高下之分<sup>239</sup>。除了這個相信普世性標準的傾向，又其實他們

<sup>233</sup> 伊比鳩魯反對縱慾，是因為感受縱慾會帶來痛苦，唯有理性清明才能使人平靜。Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, 10, 129, 131-132.

<sup>234</sup> 伊比鳩魯學派與十八世紀自然神論（Deism）同樣論述神在創造世界後退居幕後，使宇宙自主運行。伊比鳩魯的觀點使宇宙主宰不具超越性，其如此描述之目的為排除人對超自然事物的恐懼，於是他相較於自然神論文更似無神論者。關於伊比鳩魯對於神明的觀點，見 A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, pp.139-148.

<sup>235</sup> 盧克萊修進一步闡述這個觀點，表示真正的虔誠是在平靜中，以心靈探索萬事萬物。Lucretius, trans. by Sir Ronald Melville, *On the Nature of the Universe*, iii, 18-22.

<sup>236</sup> 伊比鳩魯不否認神明存在，是基於其經驗主義的觀點，他認為儘管人們聲稱神祇的存在是夢境或幻想使然，但既然所有知覺都是真實的，則外部必有某物與其思考相應。也因此神明非超越性的存在，它們便如人類與動物一般由原子所組成，只不過此原子不會消解。Terence Irwin, *Classical Thought*, p, 155.

<sup>237</sup> Diogenes Laertius, translated by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, 10, 146.

<sup>238</sup> 關於柏拉圖學園在阿瑟希雷思之後如何轉為懷疑論的障地，參見 John Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy, 347-274BC*, pp. 234-238; G.R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), pp. 123-150.

<sup>239</sup> James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118.

有通向上帝信仰的概念。例如，他們強調宇宙有一次序而宇宙萬物互為因果、彼此依賴，或是宇宙的法則可從萬事萬物的關連性察覺。這樣的概念其實與宇宙論的上帝觀有相通之處，阿奎納（Thomas Aquinas, 1225-1274）由萬事萬物相關卻不獨立存在的現象，推論應有一不依賴其他事物而為絕對必要者，此即為上帝<sup>240</sup>。但是早期的斯多克主義者終究對萬物的互相依存無進一步的推論，他們雖然有提及「上帝」（God），但「上帝」、「自然」、「理性」對其而言幾乎為同義，這個將法則與上帝概念等同的做法使斯多克主義有泛神論的傾向<sup>241</sup>。此由芝諾的觀點可以證實，他認為理性、自然法則、宇宙靈魂、宇宙主宰宙斯是相同的。在此說之下，自然、理性、靈魂、真理、上帝等概念混淆不清，他又將「上帝」解為物質的力量，「上帝」不過是蘊含於一切事物且支配一切事物的宇宙法則，而此原則不過是簡化的「主動性」。其實，即便是物質主義色彩濃厚的伊比鳩魯主義，其某些觀點也可能導向超越性的思考，但由於他們的終極關懷仍為心靈平靜，故終究趨向以物質原則釋理。伊比鳩魯認為，縱使人們聲稱神祇的存在是夢境或幻想使然，但既然所有感受知覺皆為真實，則外部必有某物與此「幻想」相應。伊比鳩魯肯定神存在乃因其認定感官經驗為真，但他對此「幻想」的肯定實可導致對「存在」定義的思考<sup>242</sup>。然而，伊比鳩魯終究無追根究底的精神，他在肯定神明存在之後，卻解釋神明為原子所構成，於是此超越性思考的趨向又落入物性解釋。

希臘化時代的自然法主張較為一種人生選擇，因為自然法的說法已被柏拉圖所批判。柏拉圖《對話錄》中亦有自然法的概念，但其自然法觀念的運用是出於傳道教化的立場，以自然（*physis*）一詞說明人的天賦、事物的本質、或是神意。柏拉圖表示唯有個人、國家以理型（*ideal*）為依據時，這才是符合自然的。在《共和國》（*Republic*）當中，柏拉圖表示哲學家君王的智慧作為統治的依據比法律更好，法律只能作為統治國家的次佳選擇，而這個狀況成立的前提，便是法律必須符合自然。在《法篇》（*Laws*），柏拉圖認為立法者所制訂的法律必須是自然的，或至少與自然同樣的真實。《對話錄》中的蘇格拉底表示，自然與傳統習俗未必是對立的，當人提升自己的靈魂時，自然便高於傳統習俗。此處自然之意非指自然世界運行原則，而是指超越性的事物<sup>243</sup>。此外，智士學派的自然法觀念或者是柏拉圖以降的自然法觀念已被柏拉圖所批判。智士學派訴諸自然以鞏固既得利益的說法早已被批評。關於智士學派的自然法則，柏拉圖先是引導智士學派學者承認，所謂根據自然的強凌弱統治原則只是動物界的統治手段，真正重要的統治為精英統治，而此統治其實是不違背自然的<sup>244</sup>。柏拉圖又引領智士學派學者卡理克

<sup>240</sup> Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, I. 2

<sup>241</sup> James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118.

<sup>242</sup> 關於伊比鳩魯的神明觀，詳見 David Konstan, "Epicurus on the Gods", ed. by Jeffrey Fish and Kirk R. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011), pp.53-71.

<sup>243</sup> James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118.

<sup>244</sup> 當時有種自然法觀點，即智士學派的強凌弱原則。柏拉圖在他處指稱此強凌弱、盛行於動物王國的統治原則，為品達（Pindar）所謂的「師法自然」，品達所言「當法律合理化強權就是公理之時，法律就是順從自然的」是柏拉圖欲批評的智士學派自然法說法。見 Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Laws, 689, 715.

理斯思考，強者或智者的權力來源是自然還是傳統習俗，當卡理克里斯承認兩者皆是權力源頭時，蘇格拉底便引導他發現這兩個根據皆無法建立<sup>245</sup>。如前所述，「自然」與「傳統習俗」的對立是在智士學派中道德與政治議題中常見的討論，其中有支持自然法者，亦有支持傳統習俗者，但柏拉圖是超越二者訴諸更高的標準（*nous*）<sup>246</sup>。物質主義（特別是原子論）或是只關注物質自然者也是柏拉圖批判的對象。柏拉圖反對前蘇格拉底哲學家重視自然物質而忽視人事的態度，認為這種態度影響他們的知識探索囿於與自然有關的學科，對於繪畫、文學、政治、法律等問題皆不重視，柏拉圖進而批判由此而來的「師法自然」的說法<sup>247</sup>。更有甚者，柏拉圖引導人思考靈魂或精神的地位重於物質<sup>248</sup>，並批判以經驗性的存在為真正的存在的說法，說明物質主義者其實無法以經驗性的存在論斷真理為何，因為他們其實無法否認靈魂、正義、知識的真實性。以後見之明而言，柏拉圖駁斥的自然法概念直是針對德摩克利圖與日後的伊比鳩魯主義而發，柏拉圖反對「神明存在，但神明不干預人間事務」的說法，柏拉圖分析此想法出現的原因並加以批判。柏拉圖認為這種想法的產生，是因有人有感於世間惡有善報的現象，而以為神明對於人事漠不關心（因為至善的神不會對惡事作壁上觀）。但柏拉圖強調，神是至善的，祂關心一切大小的事物。世間的不完美或缺陷其實是為了整體的善而存在，不能因為某一個部份（世間的不完美）對己不利，便否定了整體的秩序與良善的目的<sup>249</sup>。然而，柏拉圖雖對這些物質主義或自然法的觀點進行批判，希臘時代的哲學流派在柏拉圖之後，又盡皆走向自然法則的路線，柏拉圖學園竟亦宣揚自然法的觀點而揚棄柏拉圖的觀念論。自然法的觀點在柏拉圖之後便更加鮮明，柏拉圖學園的學說、犬儒主義、伊比鳩魯主義、斯多克主義皆是，而此自然法的觀點在希臘化時代仍盛行不衰，並延續至基督教盛行後方休<sup>250</sup>。

<sup>245</sup> 《對話錄》中的蘇格拉底讓卡理克里斯發現他所主張的「為惡比受惡更可恥」的觀點，在反問之下，他承認這個觀點既可為傳統習俗的、亦可為自然的。Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato, Gorgias*, 488-489.

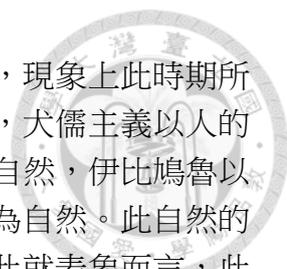
<sup>246</sup> *Nous* 為理性、良知或神意，在《共和國》中，柏拉圖將 *nous* 視為靈魂中最重要的部份。在《斐萊布篇》（*Philebus*）中，柏拉圖表示「*Nous* 永遠統治宇宙」。而在《蒂邁歐篇》（*Timaeus*），創世者 *Demiurge* 安排宇宙的理性次序，而 *nous* 負責此事。此標準遠超過多數人同意的傳統習俗或是自然法則。參見 Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato, Republic, Philebus, Timaeus*。

<sup>247</sup> 柏拉圖批判前蘇格拉底學派只重視自然、「機運」（*chance*），而以人為之物（技藝 *craft*）為微不足道的創造。Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato, Laws*, 889-890.

<sup>248</sup> 柏拉圖表示，有人認為火、水、土、氣是萬物的根源（前蘇格拉底學派之說），並將這些事物賦予「自然」之名，而以靈魂為其衍生物。但事實上靈魂或與靈魂相似的性質先於物質存在，其為萬物變化的根源。Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato, Laws*, 891-899.

<sup>249</sup> Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato, Laws*, 899-903.

<sup>250</sup> 伊比鳩魯主義經由伊比鳩魯的門徒波利斯特拉圖（*Polystratus*）、芝諾（*Zeno of Sidon*）、與菲勒迪莫斯（*Philodemus of Gadara*）等人的宣揚而流行於羅馬共和時期，詩人盧克萊修斯則是伊比鳩魯學說的最佳傳人。斯多克主義在晚期雖有宗教性的取向，但是其畢竟仍有自然法的色彩，這種帶有自然法色彩的斯多克主義觀點流行於西元二世紀之後。事實上，羅馬時代的上層人士咸信奉伊比鳩魯主義或是斯多克主義，而斯多克主義的人世精神，更受富有現實精神的羅馬人所歡迎。例如，賀拉斯（*Horace, 65-8BC*）綜合了斯多克主義與伊比鳩魯主義兩家於一體。關於羅馬在共和時期對於希臘文化的採行，參見 P. A. Brunt, "Philosophy and Religion in the Late Republic", ed. by Miriam Griffin and Jonathan Barnes, *Philosophia Togata. I, Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1997), pp.174-198。犬儒主義亦盛行於希臘化時代與羅馬時代，*Dion of Prusa*、*Plutarch*、*Epictetus*、*the Emperor Julian* 皆對戴奧真尼斯感到興味。西元第二世紀的 *Lucian of Samosato* 可謂犬儒主義在羅馬帝國時代的代表。在整個第三世紀，*Bion of*



若論斷從希臘至希臘化時代自然法概念本身為進化或倒退，現象上此時期所效法的自然原則層次確有所提升。智士學派以叢林法則為自然，犬儒主義以人的動物性為自然，柏拉圖學園以蘇格拉底以前的物質性宇宙論為自然，伊比鳩魯以原子論為自然，早期的斯多克主義者以宇宙有機體或宇宙大火為自然。此自然的層次從動物界的現象漸漸轉變至對物質世界的全面性論述，因此就表象而言，此時期的自然法概念有提升的趨向。然而，論究自然法概念層次的提升或下降，其實難以其所依據的自然為何評斷，因為此尚須考量自然法概念主張者的心態動機，以及整體文明脈絡。更何況柏拉圖以降，自然法的概念已受批判，希臘化時代自然法概念的演變往往非於原有知識觀點的精進或修正，而是主張者選擇符合自身處事態度的知識觀，修改自然的定義追求自我的實現。因此希臘至希臘化、以及羅馬初期的自然法概念彼此間少有承繼關係，而多為個別性的主張，因此更難言自然法概念的進化或倒退。

若以文明演進脈絡觀之，此時期各個自然法概念的提出多基於主張者個人的價值觀而有缺失（智士學派甚至有反道德的論述），然而此時的自然法概念乃「借自然說人事」，相較於希臘早期的自然法觀點，其為全面對於人文問題的探討，而少科學研究的色彩，故此時的自然法概念即便有所缺失，它也較早期的自然法觀念深刻。此為對於整體時代自然法概念的評價。就個別的自然法主張而言，智士學派的自然法論述以叢林法則為自然師法之，此論有道德上的瑕疵，然而若不以主張者的個人心思論斷而以整體文化脈絡觀之，可知智士學派的論述為希臘文明對全面人文問題之初探。而人世現象變幻無常，複雜性與深度較科學更難以掌握，因此人事之理的探索，便易陷入以個人主張立論的傾向。然而此弊害的出現，為希臘從科學原理的研究走向全面人文事理的探索。犬儒主義在柏拉圖之後，其師法自然為文明出現之後遠離文明的態度，犬儒主義的師法自然主張要人回歸自然，展現人的動物性，此為文明提出之後的扭曲極端之作。到了伊比鳩魯主義、早期的斯多克主義的自然法主張並非犬儒主義的反文明立場，它較是一種人生觀的選擇，在哲學上的探索或進展並不多，以文明進程而言，希臘化時代普遍盛行的伊比鳩魯主義與斯多克主義應為人文探索上的停滯狀況。

---

Borysthenes、Menippus of Gadara、Cercidas of Megalopolis、Teles of Megara、Menedemus 等人皆持犬儒主義的立場，惟其主張有溫和化的傾向。關於犬儒主義在希臘化時代與羅馬時代的發展，見 Giovanni Reale, edited and translated by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, p.38.

### 第三章 自然法概念層次的分化，西元前第一世紀至西元第三世紀



#### 第一節 自然法觀點的道德化與宗教化：後期的斯多克主義

自然法概念在羅馬盛期之後，以物質自然世界作為人生準則的傾向漸漸消失，取而代之的是對倫理學或是超越性信仰的重視，並進而以此為人生觀。在這個潮流之下，自然法的概念仍舊興盛，但自然法概念中「自然」之意已有轉變。固然此時「師法自然」之說仍盛行，但此時自然法概念中「自然」的意義，已非指物質的世界，而是指理性、神意、上帝。此外，自然法的主張者看待自然世界時，多以自然為體會神靈存在的憑藉，關注自然界的浩瀚神妙所暗示的神聖性。

自然法的道德化或宗教化是羅馬時代自然法概念的趨勢，但仍須注意希臘化時代借自然說人事的自然法觀點仍延續至羅馬時代。以犬儒主義而言，它在希臘化時代的開端便臻於顛峰，戴奧真尼斯和克拉底（Crates, c. 365-c. 285BC）之後的犬儒學派的觀點仍保有原來自然法的色彩，其立說目的是為了「回歸自然」。戴奧（Dio Cocceianus 或 Dio Chrysostom, c. 40-after 112）摒棄物質的享樂，認定貧窮最能象徵「與自然相符的生活」，遠離城鎮居於鄉野方符合自然<sup>251</sup>。以柏拉圖學園而論，在安提奧克斯（Antiochus of Ascalon, c. 125-c. 68BC）的領導下，學園不再是懷疑論的障地，然而他的復古作風並非重振柏拉圖的觀念論，而是向早期的斯多克主義靠攏。其提倡早期斯多克主義的邏輯學與物理學，以師法自然為道德<sup>252</sup>。至於伊比鳩魯主義，它在希臘化時代頗受重視，西元前第一世紀羅馬詩人盧克萊修、斐羅德慕斯（Philodemus, c. 110-c. 40BC）也促進伊比鳩魯主義的發展<sup>253</sup>，此時伊比鳩魯學派的自然法觀點並無創新改造，原子論仍為其論述憑據，唯其企求心靈平靜的取向更為明顯<sup>254</sup>。伊比鳩魯的自然法學說在羅馬時期雖然並非當時的主流，但是其學習原子論以獲致平靜之說廣為其他學派引用，如羅馬帝國初期的斯多克主義學者西尼加（Lucius Annaeus Seneca, c. 4 BC-65 AD）與哲學家皇帝奧理略（Marcus Aurelius Antoninus Augustus, 26-180）常引伊比鳩魯之言<sup>255</sup>。而第二世紀時的奧伊南答（Diogenes of Oenoanda, the second century）為伊比鳩魯的提倡者，第三世紀拉提烏斯（Diogenes Laertius, the third century）著《名哲言行錄》（*Lives*

<sup>251</sup> Dio Chrysostom, trans. by J. W. Cohoon, *Dio Chrysostom* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1932), *Orations*, 7. 81, 107

<sup>252</sup> Giovanni Reale, *The Systems of the Hellenistic Age*, pp. 353-356.

<sup>253</sup> 關於伊比鳩魯與盧克萊修的異同，詳見 A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, pp.202-220.

<sup>254</sup> 當時的伊比鳩魯學派有宗教團體的性質，甚至奉伊比鳩魯為神明，伊比鳩魯主義者從不反對伊比鳩魯的主張，也從不彼此爭議，因為這在伊比鳩魯學派中被視為禁忌（Seneca, *Epistles*, 2.8.），而盧克萊修稱伊比鳩魯為神明。Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: The Schools of the Imperial Age* (Albany: State University of New York Press, 1985), p.37.

<sup>255</sup> 而伊比鳩魯學派亦有靠攏其他學說的傾向，關於伊比鳩魯學派在羅馬時期的發展，詳見 Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (London; New York: Routledge, 1989), pp. 62-93.

of *Eminent Philosophers*) 欲發揚伊比鳩魯及其學派。至於斯多克主義，機械論的宇宙觀仍存於後期斯多克主義之中，羅馬時代的斯多克主義者仍強調邏輯學與物理學的學習。共和時期的斯多克主義者波希多尼斯 (Posidonius, c.135-51BC) 在物理學 (宇宙論) 上延續早期的斯多克主義，他認為上帝是有智慧的火性「精氣」，其自身能轉變為任何事物<sup>256</sup>。波氏以神靈為主動性，以自然、物質原則為被動性，並定義命運為物質原則運行的必然性。在靈魂觀上，他認為靈魂遍佈在空氣中，而傳統斯多克主義以宇宙大火為宇宙循環的主張也可見於他的論述中。

但整體而言，羅馬時期的以物質論人事的自然法論述並不盛行，在基督教興起之後，自然法的概念即有明顯的轉變。犬儒主義的自然法色彩在基督教興起後變得淡薄，羅馬帝國初期的犬儒主義者戴米特利烏 (Demetrius, 1st century) 信仰神祇，而戴奧則強調人與上帝之間聯繫<sup>257</sup>。至羅馬帝國晚期，伊比鳩魯學派已全然銷聲匿跡，在羅馬皇帝朱利安 (the Emperor Julian, c. 331-363) 的反對下，伊比鳩魯學派的著作盡皆毀滅<sup>258</sup>。柏拉圖學園到了羅馬時代，其折衷主義 (Eclecticism) 的傾向已極為顯著，柏拉圖學園在吸收其他學說之後少有自然法的論述<sup>259</sup>。而斯多克主義在波希多尼斯之後，以物質原則思考宇宙本質的傾向減弱，後期的斯多克主義更關切道德、靈魂、神意的問題。物質性自然法的世界觀在基督教興盛之後被取代，羅馬時代雖存希臘化時代自然法則的痕跡，但借物質說人事的自然法觀點在此時已為強弩之末。

在闡述羅馬時代的自然法之前，先呈現後期斯多克主義者對於早期自然法概念的觀點，他們對於早期自然法概念多持反對立場，便暗示了羅馬時代自然法的宗教化與道德化傾向。對於犬儒主義，羅馬時期的斯多克主義者反對其「回歸自然」的主張，他們對當時的下層大眾將犬儒主義的生活方式作為自由解放的手段極為反感，雖其反對理由為此法非真正師法自然<sup>260</sup>。對於赫拉克利圖以自然現象為例證，而主張「無常」即是「常」，暗示人事亦如自然為變動不居，斯多克主義者如奧理略同意其對於無常的感觸，但認為不應以物質標準論之，而應認知萬物

<sup>256</sup> Pseudo-Plutarch, trans. by Edward Goodwin, *Placita Philosophorum* (Medford, MA: Little, Brown, and Company, 1874), 1.7.19.

<sup>257</sup> Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: The Schools of the Imperial Age*, pp. 147-152.

<sup>258</sup> Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: The Schools of the Imperial Age*, pp. 50-52.

<sup>259</sup> 折衷主義是從西元前第二世紀開始，而在西元前第一世紀漸盛。折衷主義 (Eclecticism) 一詞是從希臘文 *ek-legein* 而來，此意為「選擇」(to select)。學者認為折衷主義盛行的背景有幾點，第一，希臘化時代諸學派在西元前第四世紀開始建立，但在西元前第三世紀，這些學派的相似性便已出現，到了西元前第一世紀至第二世紀，這些學派已經越來越後繼無力。第二，這些希臘化時代學說對於物理學、邏輯學漸漸不再強調，而開始單純重視倫理學，而一方面基於對倫理學的重視，二方面為使各方說法被接受，折衷主義的原則便是訴諸良知「內在的知識」(*interior knowledge*)。第三，羅馬時代的實用主義對於此折衷主義也有所促進，因為其所關注者為安頓人生之道。Giovanni Reale, *The Systems of the Hellenistic Age*, pp. 343-345.

<sup>260</sup> Epictetus, trans. by W.A. Oldfather, *The Discourses as Reported by Arrian; The Manual; and, The Fragments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1925-1928), 3.22.45.後期的斯多克主義者厭惡以自然為名而實際上放蕩不羈的行為，但是對於親近自然的生活為其所好，認為此方為真正符合自然。Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1917-25), Volume II, XC.

變動的源頭與終極歸向<sup>261</sup>。至於伊比鳩魯主義以原子論為宇宙本質的論點，後期的斯多克主義者然否無常，但整體而言持反對立場。奧理略或出於對死亡的恐懼與心靈平靜的需求，對於原子論是否為宇宙真相態度搖擺不定，卻發現生命若要有力量，便不得不拋棄原子論的世界觀，且奧理略對高下優劣的觀察及對能者多勞的肯定，也使其對於是否接受原子論有所遲疑<sup>262</sup>。羅馬共和時期著名的文人希賽羅 (Marcus Tullius Cicero, 106-43 BC) 更排斥奉物質原則為人生準則的原子論立場，他認為以科學觀點而論，原子論是無法證實的；然而對伊比鳩魯主義的機運之說，希賽羅更為反對，他認為自然界的神妙、有美感的人文創作絕不能以偶然的、機械論的原子運作解釋<sup>263</sup>。早期的斯多克主義觀點在羅馬帝國時期也多受批判，希賽羅大加撻伐早期斯多克主義者的泛神論，他認為宇宙雖運行有序，但不表示自然是神的本身；而早期斯多克主義者將自然神格化的論述，將使得人們墮入迷信之中<sup>264</sup>。

羅馬時期的文人對於早期物質傾向自然法的多持反對的立場，他們對其語帶保留或反對的因素，在認為宇宙的本質非全然物質性之外，他們發覺在這種宇宙觀之下無法有積極的人生態度。然而，羅馬時代的學者仍然關切心靈平靜的獲致，而相信自然有其運作之理而人可引以為師法對象，確實能產生平靜之效，因此他們雖以理性、道德、乃至神意批判早期物質性的自然法觀點，但這些主張仍多以「自然」為名，並未脫離自然法的概念。事實上，羅馬帝國時期的自然法論述內容模糊混亂，自然所指涉的對象層次高低有所差異。學者論及自然時，其前期與後期的含意可能不同，而學者彼此間對自然的解釋也有差異。以自然為名的主張眾多而籠統，有以理性為自然、以道德為自然、有以自然為有意志的主體、以自然體會神靈的憑藉、以自然為神意。這些說法模糊籠統，分析之後有上述層次的差異，而其中以道德、神意為自然之說為羅馬帝國時期自然法論述的特色。

後期的斯多克主義者認為自然與理性互通，此說並非新見，以自然法為理性之說在早期的斯多克主義便存，而延續至後期的斯多克主義。波希多尼斯認為，「自

<sup>261</sup> 其多有「逝者如斯夫，不捨晝夜」的觀感。參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations* (London; New York: Penguin Books, 2006), 2.14; 4.43。而對於萬物變化應以變化的一致性與目的性看待的論點，參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.45; 7.9。

<sup>262</sup> 當奧理略感嘆死亡的可畏時，便傾向肯定原子論的宇宙觀，但當他論及實際的人生處境時，便傾向肯定神意的存在。關於奧理略對於死亡的感觸與對原子論的肯定，參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 6.4, 24; 9.39。至於奧理略在論及人事時，感到不能不拋棄原子論之見，參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.27; 6.10; 8.17; 9.28。又他認為事物有高低層次的安排，非原子機械式的組合，參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 11.18。

<sup>263</sup> 希賽羅大致上肯定希臘的哲學觀點，例如早期柏拉圖學園、逍遙學派、斯多克主義，唯獨伊比鳩魯主義非其所喜，見 Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 1. 35-39。又他認為伊比鳩魯論原子旋轉的說法，不過是在決定論的體系下引進自由意志的企圖而非科學立場，參見 Paul MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero* (New York: St. Martin's Press, 1989), p. 171。而希賽羅認為壯麗的自然界、具有偉大的人文創作無法以原子論解釋的觀點，參見 Cicero, ed. by Julia Annas, trans. by Raphael Woolf, *On Moral Ends* (Cambridge, U.K.; New York, NY: Cambridge University Press, 2001), 1. 21。Cicero, trans. by Francis Brooks, *On the Nature of the Gods* (London: Methuen, 1896), 2.37, 93。

<sup>264</sup> 希賽羅強調芝諾所謂宇宙是理性、神聖的說法是過度的，因為由此推論的結果，宇宙便能閱讀、能演講、成為數學家、音樂家、甚至是哲學家。而芝諾、克里安提斯、克里希普言論中神格化的自然力量，則會誘使人相信偽造的神明，參見 Cicero, trans. by Francis Brooks, *On the Nature of the Gods*, 60-70。

然」意即理性，「師法自然」是實踐柏拉圖的教導，即對理性的服從。帝國時期的斯多克主義者艾丕泰德斯（Epictetus of Phrygia, 55-135）不明確肯定自然即理性，但是西尼加與奧理略對此觀皆表同意，西尼加表示服從理性為對於自然的仿效，奧理略認為師法自然即根據理性行事<sup>265</sup>。斯多克主義者多以理性為自然法則，希賽羅也認同自然即理性，並強調這是人的優越性<sup>266</sup>。以理性為自然的觀點並非羅馬帝國時期自然法概念的特質，此見在希臘時代與希臘化時代即為流行之說，自然法概念的道德化與宗教化方為此時自然法的特質，在此陳述以理性為自然之說，乃為呈現此時期自然含意的籠統。

自然法概念中道德性論述的增加為自然法概念在羅馬帝國時期的演變趨勢。希臘化時代的自然法概念雖多倡「師法自然」以過德性的生活，但其對道德實質內容的闡述甚少。與先前的自然法概念相較，羅馬帝國時期以師法自然為道德的論述乃出於對於道德問題的反省，再將其關於道德的主張冠以自然之名，此時學者追溯道德的源頭，謂之為「自然」。此外，羅馬帝國時期的文人學者對於道德的內涵討論頗多，於是可知羅馬帝國時期文人對自然的討論確實出自對道德問題的反省。羅馬共和時期的斯多克主義者帕奈提烏斯（Panaetius, c. 180-109 BC）對於師法自然為道德的實際內涵尚未有深論，僅強調師法自然為最高的善<sup>267</sup>，但是到了艾丕泰德斯時，其除了主張師法自然即道德，並進一步說明師法自然是思考何為正確之行，並且應隨時做判斷<sup>268</sup>，希塞羅對於道德標準的思考是源自對法律起源的反省，並將人的道德感歸諸自然<sup>269</sup>，西尼加認為師法自然是為謀求眾多價值中標準的建立，奧理略對於師法自然即道德的觀點不如前人明確，但是他也表示保持自身純粹的神聖性，即是符合自然的<sup>270</sup>。羅馬時代的自然法論述中，在提倡師法自然即道德的同時，對於道德內涵的討論也較希臘化時代詳盡許多。羅馬文人對於道德的內容有許多闡釋，西尼加、艾丕泰德斯、奧理略多主張克己容忍，希賽羅重視個人對於國家、群體的責任，強調大我重於小我。他們的道德項目大抵可分為謙虛、節欲、以德報怨、犧牲小我、正義幾類，而前三項特受後期的斯多克主義重視。這些德目的區分與討論可以呈現羅馬時代的自然法論述中對於道德內涵的深論，不似希臘化時代學者宣明師法自然為道德，但並無道德項目的討論。

<sup>265</sup> 艾丕泰德斯認為人也有不合理之處，因此自然未必等於理性。Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses* (Oxford: Clarendon, 2007), 1.2.關於西尼加與奧理略認為自然與理性相等的觀點，參見 Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume II, LXVI.; Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 7.11, 24。

<sup>266</sup> 關於希賽羅對於理性與自然的關係，參見 Gerard Watson, “The Natural Law and Stoicism”, ed. A. A. Long, *Problems in Stoicism* (London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1996), p.228。

<sup>267</sup> Paul MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, p. 243.

<sup>268</sup> Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebeus: Guides to Stoic Living*, pp. 22, 50.

<sup>269</sup> 希賽羅表示，在探問法律的起源時，便使人思考何為最高的善，此必須同時考慮何為師法自然。Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 1. 48-54. 此外，希賽羅認為人的仁心、善意都源於自然。Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 1. 32-34.他又表示賞善罰惡的自然必須是一個標準，此標準不只是意見而是一個理性的判斷，這個判斷由自然深植於我們的心中。Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 1. 44-47.

<sup>270</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 3.12.且其鼓勵自己不應追求欲望的滿足，而應跟隨自身的本性與自然，參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 5.36。

謙虛為美德為西尼加所強調，他認為智者皆有謙虛的表現<sup>271</sup>。而節欲的主張除了西尼加之外，艾丕泰德斯也肯定之。他們認為師法自然下對於物質須持一中庸的態度，應該節欲而非禁慾，且物質的滿足是有功可受祿的事。艾丕泰德斯主張維生的物資為必須且其合於自然，且智者之於物資乃有供可受祿，對於物質性的滿足不必以禁忌的態度視之<sup>272</sup>。西尼加認為人對物質的需求始終存在而不能真正被克服，但是此需求其實容易得到滿足，超過此基本維生需求的物資便是多餘的<sup>273</sup>。然而，後期的斯多克主義自然法論述中最常見的道德主張為逆來順受、以德報怨的強調，他們對於邪惡、不正義之情事多主張寬待包容，其以同胞愛、平等觀為論據，此觀最受艾丕泰德斯與奧理略重視。艾丕泰德斯認為在「四海之內皆兄弟」的前提之下，人類應和平共處，故義憤填膺的反應是「違背自然」的<sup>274</sup>。而奧理略甚至明白表示對抗邪惡是不合於自然的，因惡人將因其無知受苦<sup>275</sup>。此以寬和包容的觀點也是西尼加的主張，他認為寬恕的素質具備於所有師法自然的人<sup>276</sup>。希賽羅與後期的斯多克主義的道德觀點有異，他認為大我重於小我，其表明為為了國家而行權宜之計是合於自然的，此包括戰爭，因為國家的存亡至關緊要。希賽羅反對自我快樂的尋求，而強調自我犧牲的精神，並認知此為真正的師法自然<sup>277</sup>。對於正義的觀念希賽羅也略有提及，他認為「責任」在積極而言意謂保衛符合自然的事物，消極而言則是為正義、公正而受苦<sup>278</sup>。羅馬時代自然法論述中增添許多道德性的觀點。以量而言，羅馬學者對道德的項目加以區分，且有眾多道德論述，此為希臘時代與希臘化時的自然法論述所不及；而以質而言，羅馬文人自然法觀點中的道德論述中，重視個人克己復禮、修身、節制慾望等課題，而不主張犬儒主義禁慾苦行之道，他們強調對社會與國家的責任，具有容忍與助人的精神。希臘化時代以師法自然為道德，但對於道德的詮釋卻有個人幸福之說，羅馬文人自然法論述中強調修身、治國的重要性，為羅馬時代自然法概念的新精神。

羅馬帝國時期的自然法論述中，又常以自然為有意志的主體，此時的文人學者經常將自然作為有位格的主體，安排世間萬物的定位、人生的進程、個人的境遇、

<sup>271</sup> 參見 Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume I, XI。

<sup>272</sup> Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living*, pp. 72, 153-154. 但艾丕泰德斯對於物質欲望的節制態度使他有犬儒主義的傾向，詳見 Malcolm Schofield, "Epictetus on Cynicism", ed. by Theodore Scaltsas and Andrew S. Mason, *The Philosophy of Epictetus* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007), pp. 75-80.

<sup>273</sup> 西尼加對這個觀點反覆論之，簡言之，他認為「自然是足夠她所要求的。」參見 Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume I, XXV, Volume II, XC, Volume III, CXIX。另一方面，依據自然的生活固然是簡樸的，但是若為了表現格調而故意使自己的生活處境惡劣，此便違背自然。Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume I, V.

<sup>274</sup> Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourse*, 3.10.19-20. 艾丕泰德斯舉了幾個例子，說明人對於加諸自身的惡行不應予以回應，以保持自身師法自然的德性。參見 Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living*, pp. 117-118.

<sup>275</sup> 此外，奧理略認為是惡人亦為我們的同胞，其亦具有心靈與神聖性的部分，故對其生氣或厭惡是違反自然的。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 2.1.

<sup>276</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by John W. Basore, *Moral Essays* (London: W. Heinemann, 1928-1935), Volume II, On Mercy, I. v. 1-4.

<sup>277</sup> Cicero, ed. by M.T. Griffin and E.M. Atkins, *On Duties* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), 21-25.

<sup>278</sup> Cicero, trans. by James S. Reid, *The Academics of Cicero*, 19-23.

人的行為。後期的斯多克主義者相信自然安排萬事萬物，而此為最佳的次序。奧理略相信世間一切為自然所設計的最佳安排，即使個別觀之，自然的安排可能殘酷，但此看似對個體不佳之事，其實有益於整體<sup>279</sup>。後期的斯多克主義者也認為人生的進程為自然所決定，如西尼加便將死亡視為自然的命令<sup>280</sup>。此外，個人的境遇亦為自然的安排，奧理略表示一切由自然所給予又取回，而智者明瞭得失都出於自然的意志<sup>281</sup>。人的行為在羅馬帝國時期的學者而言，也是源於自然的安排或期望，希賽羅認為知識的學習在自然的指導下進行，又謂全然的道德是自然（期望的）的終極目標<sup>282</sup>。最後，自然作為一有意志的主體，可能因人的行為而與人產生關係，西尼加表示若人謀求改善則自然會相助，「天助自助者」，此「天」為自然<sup>283</sup>。

自然法學者在羅馬帝國時期對於自然界的態度也有轉變，早期的自然法論述中，效法由自然界歸結出的物質原則之說不復見之，帝國時期的文人認為物理有助於人文之理的瞭解，其以自然現象為體會神靈的憑藉。希賽羅認為，關於自然之學、物理的問題應以神靈的安排與祂對宇宙的設計看待較佳，而非以元素、物質性的力量等要素解釋<sup>284</sup>。他肯定自然知識的探索有助於人文道理的體會，認為「當人仰望天空思考自然之事，便能俯瞰地上的人事，進而反省人類為何、感到我們這個世界的渺小」<sup>285</sup>。帝國時期的學者也認為自然有其神聖性，西尼加描述人會因為感到自然的神妙而奉其為神聖之物，且智者能窺見大自然中的神聖性<sup>286</sup>；而奧理略對於自然的細膩觀察，也展現對自然的神聖性的間接體察，其由自然現象感受萬事萬物皆有其定位<sup>287</sup>。除此更有論者從自然中體會到神靈的存在。西尼加為神異的自然景象感到驚嘆，進而論述人可由自然體會神祇存在，因為此自然

---

<sup>279</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 5.8.4. 奧理略認為整個宇宙有一個既定的秩序，故其相信有一個具有意志的統治力量安排這個秩序。這個統治的力量用不同的方式稱呼，包括「上帝」、神明、宙斯、萬事萬物的統治者、神意、整體、整體的本質、宇宙，而在其通篇文章的上下脈絡中，「自然」與這些用語的內涵是互通的。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, p. 133. 將自然等同於上帝、神意之說，也可見於西尼加的論述中。Lucius Annaeus Seneca, trans. by John W. Basore, *Moral Essays, Volume III, On Benefits*, 4.7.1-2.

<sup>280</sup> 可能是為了免除人對死亡的恐懼，西尼加又有言，如果不將臨終之日視為一個處罰，而是視之為自然的命令，則一旦你拋開你胸中對於死亡的恐懼，便無其它事物能再使你畏懼。Lucius Annaeus Seneca, trans. by John W. Basore, *Moral Essays, Volume II, To Helvia On Consolation*, xii. 7-xiii. 4.

<sup>281</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 10.14.

<sup>282</sup> Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws, On the Laws*, 1. 18-21; Cicero, trans. by James S. Reid, *The Academics of Cicero*, 19-23.

<sup>283</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by John W. Basore, *Moral Essays, Volume I, On Anger, II*, xii. 4-xiii. 1.

<sup>284</sup> 希賽羅先論述柏拉圖學園中安提奧克斯的主張，描述其以元素、物質力量詮釋宇宙，然後表示如果能以此探究神靈的安排與其對於宇宙的設計為較佳。Cicero, trans. by James S. Reid, *The Academics of Cicero*, 116-128.

<sup>285</sup> Cicero, trans. by James S. Reid, *The Academics of Cicero*, 2.41.127.類似的觀點又可見於希賽羅的《論目的》。Cicero, ed. by Julia Annas, trans. by Raphael Woolf, *On Moral Ends*, 73. 他又表示天文學的研究有其困境，因其無法實證。但在所有自然之學中，希賽羅因為天文學有助於人文問題的體會而特別肯定天文學的價值。Cicero, trans. by James S. Reid, *The Academics of Cicero*, 116-128.

<sup>286</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles, Volume I, XLI, II, XC*.

<sup>287</sup> 奧理略從細微的自然現象的變化，申論若有深刻的洞察，則自然萬象都有引人入勝之處，無論其獨立被看待時是多麼單調無味。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 3.2. 奧理略將自然比喻為藝術家，論述其處所、材料、技術最具完整性，因為自然讓所有看來腐朽衰敗的無用之物能被利用，而再次從同樣的材料中創造出新的事物。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 8.50.

異象非人力所能為<sup>288</sup>；希賽羅則因天上繁星之浩瀚與自然現象展現的秩序，興嘆此秩序的背後必有一安排，其為至高無上的智慧所創造，浩繁的星辰便證明了上帝的存在<sup>289</sup>。而西尼加則認為，在探討宇宙問題時，超越性的事物雖非人能知曉的，但人能因為浩瀚神妙的自然而接近之<sup>290</sup>。這些說法皆不存希臘至希臘化時期師法物質原則的觀點，而將自然視為體會神靈的依憑。

對於師法自然的定義為何，希臘化時代的自然法學者多論師法自然的目的為心靈平靜，至羅馬帝國時期，學者對此論觀點不一，而有更多師法自然即服從神意的主張。艾丕泰德斯與奧理略皆認為順天認命為師法自然的表現。艾丕泰德斯認為師法自然即服從神意，亦即接受命運的安排<sup>291</sup>。對於不能預先料想到的災禍，艾丕泰德斯強調應該坦然接受，而此為師法自然的關鍵<sup>292</sup>。其以出航不利為例，說明人無法決定外在環境的變化，人只能盡力而為，其餘的便順應自然；而人在盡人事之下仍遭逢厄運，應以神明對人的考驗看待<sup>293</sup>。奧理略也主張人應有樂天知命的態度，他暗示「自然」所安排的一切對於整體是有益處的。奧理略以人處理自身健康為例，解釋人為顧慮全局，在小處的安排看似殘酷無益，但其實以整體而言是有益處的，因此人應該順應神意的安排<sup>294</sup>。奧理略又申論，只要能體察神意，思考神明傳達的訊息，便沒有任何事物阻礙自己師法自然，這也暗示奧理略認為，師法自然即服膺神意<sup>295</sup>。

羅馬時代自然法的概念中道德化與宗教化的趨勢是顯著的，希臘化時代借自然說人事的自然法觀點雖延續至羅馬帝國時期，但是此已非當時的主流思想，並於基督教興起之後迅速沒落。羅馬的自然法論者對於希臘時代與希臘化時物質傾向的自然法論述是排斥的，他們對於赫拉克利圖、犬儒主義、伊比鳩魯主義、早期的斯多克主義的主要批判有幾處：第一，物質性不能全然解釋宇宙真相；第二，機械論的宇宙觀不能解釋人文創作，且其此論主張偶然機運而無目的性，將使人消極無為，此論即使無法確知是否為真，也因為人必須有目的性的觀點而必須拋棄之；第三，泛神論的觀點有其謬誤，自然界中有其運行法則，但這不必然表示自然界為神靈的本身。這些觀點的批判理應使羅馬時代的學者脫離自然法的主張，然而，可能出於對心靈平靜的期望，這些學者雖對前人有諸多批判，但論述個人主張時仍常以自然為名，唯其自然法之論中的道德性與神祕性的觀點大增。

羅馬時代文人的自然法論述中，師法自然鮮有希臘時代與希臘化時代師法物質原則的含意，道德的實踐、神意的服從轉而成為師法自然的具體內涵。他們以

<sup>288</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume I, XLI.

<sup>289</sup> 希賽羅感嘆「當我們凝望天上的繁星，神靈的存在便能由此證明。」Cicero, trans. by Francis Brooks, *On the Nature of Gods*, 2.4.並由此推論星羅棋布的景象不可能是原子盲目運行的結果。Cicero, trans. by Francis Brooks, *On the Nature of Gods*, 2. 104-115.

<sup>290</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume III, CII.

<sup>291</sup> Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebe: Guides to Stoic Living*, p. 22.

<sup>292</sup> Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses*, 1. 4.

<sup>293</sup> Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses*, 1.1, 24.

<sup>294</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 5.8.4.這個觀點與柏拉圖的學說批判原子論之說有相似之處，見第一章第三節。

<sup>295</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 1.17.6.

師法自然為道德的主張，不似希臘化時代認為師法自然為道德的論述並不探究道德的實際內涵，而是細論道德的項目，並探討道德的源頭；他們甚至將師法自然解為對於命運或神意的服從，認為個人即使境遇不佳，此亦為個人不能知曉的最佳安排。自然又常被解釋為具有意志、位格的主體，其具有主宰性，而不似希臘化時代的自然法觀點中，雖存以自然為有意志的主體之論，卻不強調其主宰性。羅馬帝國時代的自然法論述中將自然視為具有位格的主體有濃厚的信仰取向，其中目的論的傾向是鮮明的，這個觀點尤可見於希賽羅與奧理略的論述中。對於自然界本身，羅馬文人也鮮少將其規則化、通則化或理論化，將自然運行法則作為倫理學基礎的論述亦極為罕見。與其「效法」自然界的運作原則，羅馬的學者更重視自然界帶來的啟示性，他們認為自然萬象啟發人思考人的有限性，而能夠進一步反省何為創造此自然萬象的主體，他們相信此方為看待自然的正確態度。這些論述的道德性觀點明顯，神秘性增加，此便顯示道德化與宗教化為當時自然法概念的演變趨勢。

## 第二節 後期的斯多克主義自然法觀點的模糊混亂

後期的斯多克主義者的自然法論述呈現模糊混亂的狀況，對於何為自然莫衷一是，自然法可能為理性、道德、有意志的主體、神意、並為體會神靈的依憑，層次有高低差異。自然的定義詮釋模糊籠統，自然法的主張論述無法通貫，此可見於單一學者前後期的論述中對於何為自然並無定見，也可見於學者之間對特定課題難有共識。以奧理略為例，自然在奧理略的文章中的含意是模糊的，自然有時指超越人的主體對命運的安排，有時指理性，有時指伊比鳩魯主義的原子論，含意並不清楚明確<sup>296</sup>。後期的斯多克主義者自然法論述中道德性與神秘性的觀點增加，自然法多指道德乃至有意志的主宰，但除此之外，自然還指涉許多概念，這顯示自然法至此仍為一籠統概說，這可能便是羅馬文人雖論道德、神意，卻仍以自然為名論說之由。自然法概念在羅馬時代籠統混亂的狀況，可以由羅馬文人自然法論述中自然層次的差異觀之，自然法可為心靈平靜、物質主義宇宙觀、「萬物與我合一」、道德、神靈，自然法內涵的層次從個人感受至神靈問題皆存，而這幾項觀點是否為自然法有所爭議，而對於同樣課題的主張又有分歧，可見羅馬時代自然法的觀點的模糊混亂。

心靈平靜的企求是希臘化時代學者論述自然法則的主要目的，無論是伊比鳩魯主義或早期的斯多克主義對此蓋無異言，然而羅馬時代的文人對於師法自然與心靈平靜的關係為何看法不一。主張平靜符合自然的學者有西尼加、艾丕泰德斯，其中艾丕泰德斯尤其強調師法自然便能免除煩憂。艾丕泰德斯以師法自然為真知

<sup>296</sup> 奧理略常表示人事的一切為自然所安排，而此安排是恰當的。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.23 又表明師法自然就是依從理性。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 7.11.

的瞭解，而瞭解何為正道便能平靜快樂<sup>297</sup>。具體而言，師法自然即「量力而為」或持「不知為不知」的態度，確認自己的本性與能力，對超越自身能力之事有所不為，於是艾丕泰德斯又勸告有心踏入仕途者，如果有意順從自然則無事不成，故師法自然必免於煩憂<sup>298</sup>。而對於外在世界帶來的傷害，艾丕泰德斯勸人須以德報怨，方得免於苦惱獲致心靈平靜，他甚至強調義憤填膺是違背自然的，因為抵抗惡行無法使人平靜，逆來順受才是使人平心靜氣的法門<sup>299</sup>。西尼加則自言苦樂相較，其定擇樂避苦，因快樂符合自然而苦則否，樂即是師法自然<sup>300</sup>。西尼加的觀點是出於自我節制的思慮，而非艾丕泰德斯對抵抗惡行的迴避。西尼加於其《論憤怒》一文中強調憤怒不合於自然，他說明憤怒的本身既無力量也不壯烈，但淺薄的心靈卻會受影響。他甚至將憤怒等同於邪惡，認為兩者皆不能根除，因此要自我節制<sup>301</sup>。至於奧理略，他對於平靜是否合於自然的觀點是模糊的。奧理略有時表示原子論的學習可使人免除對死亡的恐懼而達到平靜。他闡明人的生命無異於自然界的事物，其為短暫的、循環的，死亡僅是此自然進程的一部份，接受此歷程即符合自然<sup>302</sup>。簡言之，自然變化不過是元素之間的轉化，死亡僅為組成元素的瓦解，為元素的變化與消解而焦慮擔憂是不合理的。這個進程是符合自然的，而任何符合自然之事都是沒有傷害的<sup>303</sup>。以此而言，師法自然即平靜之道。然而，奧理略有時又表示苦樂問題與師法自然無關，他說明外在世界使人痛苦之事，非符合自然也非違反自然<sup>304</sup>。而有時奧理略甚至說明痛苦是合於自然的，因為憂苦可能是為所當為的後果。他以手足的勞苦為例，說明肉體的勞苦是合乎自然的，而精神的痛苦也是如此，只要人之所為乃作為人應當做的事，則此事帶來之苦則非違背自然<sup>305</sup>。對於平靜是否合於自然，羅馬帝國時期的斯多克主義者觀點不一，艾丕泰德斯企求心靈平靜的態度較為明確，西尼加對平靜的需求與其對自我克制的要求一致，奧理略僅於死亡的課題流露其對平靜的需求，否則其並不留戀於心靈的平靜。當他們認為平靜是否與自然相符，與其他們是否企求平靜密切相關。認為平靜即師法自然的觀點，以艾丕泰德斯最為強調，然而奧理略希求平靜的做法，因採納伊比鳩魯主義的原子論，最具自然法的色彩。

<sup>297</sup> Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses*, 1.4.

<sup>298</sup> Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses*, 2.2, 6.

<sup>299</sup> Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebeus: Guides to Stoic Living*, pp. 117-118. 關於艾丕泰德斯認為義憤填膺為違反自然之說，參見 Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses*, 2.2; 3.10, 19-20.

<sup>300</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume II, LXVI; Volume III, CXXIV.

<sup>301</sup> 西尼加對於憤怒究竟是否合於自然的討論，參見 Lucius Annaeus Seneca, trans. by John W. Basore, *Moral Essays*, Volume I, On Anger, I. iii. 7-iv. 3, II. xi. 5-xii. 4。又見 Voula Tsouna “Philodemus, Seneca and Plutarch on Anger”, ed. by Jeffrey Fish and Kirk R. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, pp. 198-199.

<sup>302</sup> 奧理略先舉各式各樣的人都難免一死，再說應該將人的生命視為短暫且不重要的。於是人應該透過此短暫時光與自然相合後坦然的離開，就如同當橄欖成熟時便落下，祝福生養它的大地與橄欖樹。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.48.2

<sup>303</sup> 奧理略面對死亡的態度與伊比鳩魯無異，他感嘆生命的短暫虛幻，再表示能使我們免於苦樂者唯有哲學，哲學使人接受所有發生的事，使人明瞭死亡不過是元素的消亡轉化，無須為此自然的規律所恐懼。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 2.17.

<sup>304</sup> 在此，奧理略說明使人受苦之事的本身無關乎自然，例如刀傷烙印或是膿包壞疽。他強調唯有這些事物本身是沒有傷害性的，唯有人判斷一件事是有傷害時，它才造成傷害。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.39.

<sup>305</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 6.33.

後期的斯多克主義者有時持物質主義的立場，此傾向以奧理略最為顯著。奧理略有時採擇伊比鳩魯機械式的宇宙觀解釋世間的變化，他認為世間的一切不過是元素聚散，個體的消失不過是自然變化的一環、元素的消散，其無害於整體，因為如果個體真正消亡則整體難以維持。奧理略論述事物的變化都是物理性的，事物的消解若非元素的消散，便為固體到土壤、精神到空氣的轉化，而整體的變化可能是間歇的大火，或是不斷的重生<sup>306</sup>。奧理略唯有論及死亡時才論述此機械論的宇宙觀。奧理略經常表示生命不過是自然的一部分，故對於死亡毋須擔憂，因其不過元素的消解。以此，死亡不但符合自然進程，其甚至有益於自然<sup>307</sup>。奧理略的物質主義立場為擺脫對死亡的畏懼，其論述機械論的宇宙觀時，皆透露此種心思<sup>308</sup>。奧理略大部分的處世原則，其實無法由此物質主義的宇宙觀推理而來。他認為自然統轄整體，而個人僅是整體的一個部份，於是人不能對整體所安排的任何事心懷忿恚<sup>309</sup>。人的認命態度似乎由對物質性的宇宙觀推理而得，但細查則發覺兩者無關。奧理略的許多論述又與這種物質主義的世界觀有所牴觸。奧理略常論及內心的神聖性<sup>310</sup>，然而，若一切事物變化皆為元素的聚散其實不必言及神聖性，因為神聖性不能以物質元素的變化釋之<sup>311</sup>。羅馬時代自然法中的物質主義觀點其實無多，其唯見於奧理略對於死亡課題的論述，然而，其作為一個自然法的觀點是確實存在的。

羅馬時代的自然法觀點中，又有「萬物與我合一」的概念，無論是奧理略、艾丕泰德斯、希賽羅、西尼加皆有相關的論述，奧理略認為靈魂不可與宇宙分離，艾丕泰德斯與希賽羅相信自我實踐有助於自然計畫的實現，人可參與自然的計畫，而西尼加、奧理略主張師法自然任何人皆可為之，其符合自身的利益。這些觀點都有我即自然、人與自然不加區分的傾向。奧理略認為靈魂與宇宙的分離為傷害性最大之事，他認為自然包含了所有事物的特性本質，因此憎惡世界即是使自身與自然分離<sup>312</sup>。奧理略的文篇中，充分展現「人在自然之中」的觀念，其常言人即自然的一部份，追隨本性即師法自然，故師法自然是無人能阻礙的<sup>313</sup>。艾丕泰

<sup>306</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 10.7.

<sup>307</sup> 奧理略表示人應該通過這個死亡這個短暫的時間而與自然相合，高興的離開。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.48.2. 其又有言，死亡不過是生物組成元素的瓦解。因此，如果組成元素彼此持續的轉化是無需害怕的，也毋須對這些元素的變化與消解而焦慮擔憂。這些現象符合自然，而任何符合自然之事皆無傷害。參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 2.12, 17.

<sup>308</sup> 奧理略言「自然的目的為一切，其中包括它的終止，此重要性就如同它的開始與過程一樣。」並以丟球的上下、泡沫的形成消失、蠟燭的明滅等舉例。Marcus Aurelius, *Meditations*, 8.20.

<sup>309</sup> 參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 10.6。

<sup>310</sup> 其言「我有能力不違背我的神明以及存於我心的神聖感——而無人能迫使我違反此事。」Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 5.10.2

<sup>311</sup> 學者對於斯多克主義物質主義取向的批判有二：一、機械論的宇宙觀下人沒有自由意志，二、若宇宙是物質性的，則人的地位與萬物無異。Gerard Watson, "The Natural Law and Stoicism", ed. A. A. Long, *Problems in Stoicism*, p.231.

<sup>312</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 2.16.

<sup>313</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 2.16; 5.36.類似的說法，又有如奧理略認為無人能阻礙個人依據本性而活，違背宇宙自然原則之事是不會發生的。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 6.58. 又如其言，宇宙的和諧便是人的和諧。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.23.相似的說法不勝枚舉。

德斯、希賽羅則相信自我實現有助於自然計畫（天道）的實踐。艾丕泰德斯認為當人師法自然時，即實現作為一個人的潛能，其符合自然的期望，且有助於展現自然對於宇宙的安排<sup>314</sup>。而希賽羅則說明，人因其神性而與神靈有特殊關係，故人能參與神靈統馭宇宙的法則<sup>315</sup>。西尼加則表示師法自然為任何人可為之事，任何人皆不會感到回歸自然是困難的<sup>316</sup>，而奧理略則表明師法自然即是自身的利益<sup>317</sup>。之所以會有這個主張，乃因他們認為師法自然既為自身本性的實現，師法自然本無難處，且任何人皆為其所認知對其有利之事。「萬物與我合一」的觀點普遍存於後期的斯多克主義者的論述中，雖然他們認為自然有其主宰性，其為宇宙的設計者、安排者，但人也是自然的一部份，人的自我實現即自然計畫的一部份。

如上所述，後期的斯多克主義者認為師法自然即道德，並細究道德的項目，然而，他們對於德目的區分是沒有共識的。艾丕泰德斯、西尼加、奧理略較注重個人的修身與克己復禮，對惡劣的外在世界採取容忍的態度；希賽羅則重視個人對於國家、社會的責任，認為個人必須為國家犧牲。自然法的道德論述中，有以理性為自然，也有以求生為自然。艾丕泰德斯有時以維生為自然，以此說明惡人也有師法自然的行為<sup>318</sup>；但當他面對為何惡行不是自然的質疑時，勉強表示師法自然乃合於理性之事<sup>319</sup>。西尼加同樣將師法自然區分為實然（生活狀況或謀生所需）與應然（道德），而謂後者為真正符合自然，德性從師法自然產生，則須服從理性<sup>320</sup>。在羅馬文人道德問題的論述中，自然可能為高於人的標準，也有可能是人的立場。在自然定義籠統的情況下，自然可能為超越個人的標準，如理性或神意；但自然也有人的本性之意，師法自然為自我實現。希賽羅的自然法論述中，有一超越個人標準的訴求，其指理性、仁心、正義，並常以自然代稱；但他又表示行為必須吻合個人特質，因為人性中雖有普世性，但每個人各有其特性，且責任隨著年齡、地位的差異而改變<sup>321</sup>。艾丕泰德斯與奧理略亦強調個人的本性條件。艾丕泰德斯認為，道德的基礎是自然所建構的宇宙，於是此基礎包括個人的特質、以及個人所處的特殊環境與人際關係<sup>322</sup>。奧理略則表示自然不僅是宇宙自然，它亦為個人的自然本性，故人應順應個人條件行事<sup>323</sup>。於是師法自然的道德論述，

<sup>314</sup> Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebe: Guides to Stoic Living*, pp. 72-73.

<sup>315</sup> 參見 James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118。

<sup>316</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume I, XLIX., L.

<sup>317</sup> 「沒有人是對利益感到厭倦的，而師法自然即是你自身的利益。」Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 7.74.

<sup>318</sup> 艾丕泰德斯認為，就表面的行為而言，難以分辨一個人正直或邪惡，因為惡人也有師法自然之行。Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebe: Guides to Stoic Living*, p.118.

<sup>319</sup> Epictetus, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses*, 1.11.

<sup>320</sup> 西尼加將許多實然的狀況名曰自然，而當西尼加論至如何分辨善與其他符合自然之事的區別，他又表示唯有真正符合自然的才是善。Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume III, CXVIII. 其他的篇章較明確論述善為服從理性。Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume II, LXVI.

<sup>321</sup> 此觀與其強調個人在國家中的角色有關，參見 Paul MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, p. 243。

<sup>322</sup> Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebe: Guides to Stoic Living*, p.118.

<sup>323</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 7.55. 奧理略在此處所謂個人的自然本性雖非自由放任之意，其意指個人所應完成的天命，但是這種分類或說法確有混淆之虞。在他處，奧理略所謂之自然也有指個人之本質之意，見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 12.23。

道德可能為服從理性標準，也可能是順性而為<sup>324</sup>。再者，在這些羅馬帝國文人的自然法的論述中，師法自然可能與惡人相抗，也可能與惡人妥協，因為惡人亦為自然之一部份，奧理略的思想中最暴露此緊張性。奧理略有時主張與惡人相抗違反自然，他相信惡人為其同胞，其亦存有與自身相同的理性與神聖性<sup>325</sup>；但有時奧理略不認為與惡人妥協是正確的，其自陳關心所有理性生命，然而，他並非同意所有人的意見，而只同意師法自然者<sup>326</sup>。奧理略雖反對惡行，但因為他認為所有人皆為自然的一部份，故對惡人的態度有不一致的論述，此師法自然下道德觀的緊張性於此可見。最後，訴諸自然法下的「大我」可能為國家，可能為全人類。師法自然論述中的大我，在許多時候所展現的是全人類或是公理，但有時大我乃指國家。希賽羅擁護國家的價值，認為暴力在維護國家安全的考量下，為權宜之計必須採行的作法<sup>327</sup>。「大我」的指涉對象在師法自然的道德觀中是沒有明確定義的。道德主張若以自然為名，最常混淆應然與實然的問題，因為自然可以是理性、人性中的普遍性質、可以為全人類；也可以是求生狀態、個人的特質、或者國家。於是以自然為名的道德論述，難以有貫通性的觀點。而當羅馬學者遇到以自然為名論究道德的困境時，終以服從理性方為善作結，他們先區分師法自然的兩種層次，再言師法自然的真義為服從理性。由此觀之，師法自然之說於其道德論述中竟顯得多餘。後期的斯多克主義又常將自然等同於神靈，並謂神靈遍布於萬事萬物，內在於宇宙之中。艾丕泰德斯、西尼加、奧理略皆有此類似泛神論的主張。奧理略在使用神靈、宙斯、神意、整體、自然、宇宙這些詞彙時常是互通的<sup>328</sup>，艾丕泰德斯明言神靈內在於這個世界，西尼加認為自然、神靈、理性是等同的，其遍及宇宙整體及其部分<sup>329</sup>。自然的性質在此說之下模糊籠統，其似可為物質法則，又同時具有意志，亦可為主宰的力量。

羅馬時代的自然法論述呈現混亂模糊的狀況，此時自然法論述中，有心靈平靜的企求、物質主義的宇宙觀、萬物與我合一的觀點、道德的主張、以及泛神論，這些觀點或普遍為羅馬文人討論，或僅見於單一學者的論述。而對於特定觀點，學者們彼此或有歧見，或持同一立場；而單一學者對特定觀點的主張，也可能隨脈絡的轉變而有改變。自然法的含意於羅馬文人的討論中是混亂而模糊的。羅馬時代的自然法論述中對道德的討論大增，對於神聖性的重視提高，並多闡述目的論的觀點，而有道德化與宗教化的趨向，然而，對於心靈平靜的謀求，以及對機械論宇宙觀的肯定，與上述觀點並存於羅馬學者的論述之中。此種自然法指涉對

<sup>324</sup> 在晚期的斯多克主義中，由於以師法自然為道德的主張是模糊的，能否自殺也成為一個爭議，此可見於西尼加的論述中。詳見 Gretchen Reydam-Schils, *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 45-48.

<sup>325</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 2.1.

<sup>326</sup> 奧理略自言他會不斷想到惡人的敗德作為，參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 3.4.4。

<sup>327</sup> 希賽羅說明戰爭的合理性為榮譽與安全，強調國家的存在至關重要。Paul MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, p. 244。

<sup>328</sup> Marcus Aurelius; trans. by Martin Hammond, *Meditations*, p. 133.

<sup>329</sup> 'What else is Nature but God and the Divine Reason that pervades the whole universe and all its parts?' Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Volume I, LXXXI.

象與概念的混亂狀況，不必謂之矛盾，而是可能呈現學者內心的緊張性。例如，在道德問題的討論過程中，學者對於師法自然的含意可能有不同的解釋，但是最後皆認同應該服從理性，如此實不必言及「自然」。然而，羅馬學者討論道德問題仍以「師法自然」為名，或許因為此說可保障自由解釋餘地，較無須面對道德的絕對性。然而，其面臨「惡」是否為自然的問題時，便呈現以自然論斷道德的緊張性。自然法論述中的緊張性在奧理略的論見中最为明顯。奧理略對於宇宙的次序性、目的性頗有領略，此種體會似與伊比鳩魯主義的機械論格格不入，其卻對原子論宇宙觀是否為真態度模糊。然而，由其論述原子論的脈絡，洞悉奧理略面對死亡的恐懼，而若相信一切都只是原子（物質）便得以平靜，便知伊比鳩魯的機械論應為奧理略填補性的觀點。

### 第三節 自然法概念現實性的強化：羅馬法學中的自然法

自然法概念至羅馬帝國晚期有現實性強化的趨向，此為自然法概念於羅馬帝國前期充分被討論後的發展。自然法概念於羅馬帝國晚期的現實性可由兩方面呈現：一、思想界中學者有將自然法概念落實於法律的企圖，自然法概念轉化為法律原則並具體實行，以往自然法概念僅存於哲學的討論之中，並不為現實處境中的規範。二、法學界進行改革時援引哲學中的自然法概念，此所以為自然法世俗性強化的證明，此因自然法的概念必須貼近人事，方有被法學引用的可能。

後期的斯多克主義者具有世界主義（cosmopolitanism）的精神，而此為結合哲學上自然法概念與羅馬法的條件。當時隨著羅馬帝國的擴張與商業的發展，羅馬人與外族的接觸益繁，與境內的外族關係便有待處理；而後期的斯多克主義的世界主義，使以外邦人的法律為基礎的民族法（*jus gentium* or Law of Peoples）有哲學性的基礎，並給予具部落性的羅馬法一種普世性（universalism）的精神<sup>330</sup>。後期的斯多克主義中的世界主義多表現於斯多克主義者對於時務的意見，表現對於平等的重視，以及「四海之內皆兄弟」的胸懷。後期的斯多克主義者承認現實條件的不平等，而主張在理想上人應該平等，他們認為在理想的狀況中不會有財產與社會上的分別<sup>331</sup>。西尼加詮釋波希多尼斯關於理想社會的觀點，表示在人類過去的自然狀態並無政治與私有財產，而每個人在實際上是平等的<sup>332</sup>。他們承認現實為不平等，但強調平等為自然狀態，同時也是應該達到的目標。後期的斯多克

<sup>330</sup> 而當民族法與自然法的概念結合之後，民族法的地位隨之提升，民族法地位的轉變實因自然法觀念的引進。Henry Sumner Maine, *Ancient Law* (London: John Murray, Albemarle Street, 1906), pp. 50-55。值得注意的是民族法的定義與內涵非保持不變的，民族法的意義有時候與公民法接近，有時則近似自然法。參見 James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118。

<sup>331</sup> 參見 R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought* (New York: P. Lang, c2005), pp. 122-124。

<sup>332</sup> Lucius Annaeus Seneca, trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, 91.另外，這個平等的主張，也使羅馬帝國時期的文人在政治上有訴諸平等概念的作為，希賽羅與當時的文人圈便反對 Gracchan 黨訴諸個別階級利益的政策。參見 James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118。

主義者的世界主義精神又表現在其「世界的公民」的宣告。奧理略自陳：「作為安東尼烏斯，我的城市和家鄉是羅馬；但作為一個人，整個世界便是我的家鄉。<sup>333</sup>」他又表示人類是同一國家中的公民，這個世界便如一個國家<sup>334</sup>。希賽羅也說明自然法預設四海之內皆兄弟<sup>335</sup>，此如西尼加聲稱世界有兩種群體存在，一是包含所有的神明與人類，而僅藉太陽測量的國界。一是我們被意外的誕生之處（現實處境中的國家）<sup>336</sup>。這個世界主義的理念，源於後期的斯多克主義者的人性觀，他們相信人人皆有理性，故彼此具有關聯性，也因此存在一個共通標準，此即自然法。奧理略認為人有共同的認識事物的理性能力，而理性是一個共通的準則，因此人類有一共同的法則<sup>337</sup>。於是，自然法則即為存於人心的理性標準，依據自然法，才有正義的實踐<sup>338</sup>。希賽羅更闡明這個論點，他強調自然法即永恆、不變的正義原則，正義必須以自然法為基礎<sup>339</sup>。後期的斯多克主義中的世界主義其實有其務實性，平等的觀念與現實處境的改革關係密切，無怪後期的斯多克主義者力斥羅馬帝國的奴隸制度。艾丕泰德斯與西尼加皆反對奴隸制度，他們認為奴隸制度所以為不正當，是因其違背世界主義的精神。世界主義蘊含的務實性，使其可為羅馬法學的改革依據。

具體作為上，羅馬時代的斯多克主義者企圖將自然法落實於法律，他們將自然法概念轉化為具體規範。羅馬的斯多克主義者表示，人分別受國家法律與自然法則的規範，而既然自然法適用於所有人，它便應該反映在國家法律中<sup>340</sup>。希賽羅更有以自然法改革當時法律的期望。羅馬帝國時期的法律紊亂，疊床架屋，法律散佈於十二表法、元老的命令、法院的判決紀錄、護民官的飭令中。雖然主政者蘇拉（Lucius Cornelius Sulla, 138-78BC）、龐貝（Pompey, 106-48BC）、索匹希烏斯（Sulpicius Rufus, 121-88BC）曾力圖改變，但羅馬法的紛亂仍舊沒有改善，在這個情況下，希賽羅欲使法律擺脫專業的領域，訴諸自然法，以自然法概念統合羅馬法，並將自然法置於成文法之上<sup>341</sup>。基於這樣的企圖，羅馬學者提出以自然法作為法律源頭的概念。羅馬時代的文人提出自然法作為法律的精神依據，希賽

<sup>333</sup> Antoninus 為奧理略之名。Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 12.26.類似的觀點，參見 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.23。

<sup>334</sup> 「我們彼此都是公民，若是如此，我們是同一個政治體的成員。又如果如此，這個世界便是一種國家。」 Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.4.

<sup>335</sup> Cicero, ed. by M.T. Griffin and E.M. Atkins, *On Duties*, 68.

<sup>336</sup> 參見 Lucius Annaeus Seneca, trans. by John W. Basore, *Moral Essays, Volume III, On Leisure*, 4。然而，這樣的世界主義立場或自然法的普世概念，卻也被利用為羅馬政權擴張的正當性論述，波希多尼斯與帕奈提烏斯某種程度都將斯多克主義的世界主義合理化羅馬政權的擴張。波希多尼斯的史作擁護這樣的觀點：羅馬世界性的統治為羅馬的命運。統治為較佳者而非較強者的權力，而羅馬歷史性的任務，為創造一個四海之內皆兄弟的帝國，此帝國融合所有民族，並為一個普世性的律法所統治。參見 R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, pp. 131-132。

<sup>337</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 4.4.

<sup>338</sup> Marcus Aurelius, trans. by Martin Hammond, *Meditations*, 3.11.

<sup>339</sup> 在這個觀點下，希賽羅甚至有「己所欲，施於人的主張」。Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws, On the Laws*, 1.10.29.

<sup>340</sup> R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, p. 122.

<sup>341</sup> Paul MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, p. 77.

羅馬宣名自然法的創造者與頒布者為「上帝」<sup>342</sup>，且自然法是普世的、不變的、永恆的，它不能被改變、不能被廢除、也不能被宣告無效，且其無需其他的詮釋者<sup>343</sup>。具體內涵上，自然法要求道德、責任的履行。而由於自然法為人人內心中的公義，故違背自然法即自我否定，最終將遭致處罰<sup>344</sup>。希賽羅又強調法律的本質為自然法而非成文法<sup>345</sup>。他認為法律的本質，既非「強者的意志」，亦非民主的產物，它甚至不是經驗所示（執法官的告令），法律的本質是先天的理念或是心中的法律。希賽羅與西尼加皆不斷宣揚自然法在成文法之上<sup>346</sup>，希賽羅又企圖從字源說明自然法優於成文法<sup>347</sup>，而他與艾丕泰德斯皆主張法律的好壞須由自然法判斷<sup>348</sup>。而既然自然法的地位在成文法之上，故有智慧的政治家能夠由自然法設立國家的法律<sup>349</sup>。希賽羅更說明自然法的運用應為人治而非法治，他強調自然法雖為人所共知，但世事複雜多變，須能者明辨<sup>350</sup>。後期的斯多克主義在思想上有落實於法律的要素，此即世界主義、平等的主張，以及對道德問題的關切；在現實上，他們也立意改革法律，認為哲學觀點的自然法可為法律的基礎。羅馬時代文人學者的務實取向，使得自然法有體現於法學中的條件。

羅馬時代思想界確有將自然法落實於法律的企圖，而法學界也受到斯多克主義自然法觀念的影響，此為自然法世俗性強化的證明之一，因為自然法觀念必有現實的要素方可能被援引為法律原則。羅馬法學家在羅馬時代將自然概念轉化為法律原則並具體施行<sup>351</sup>。將自然法視為一個法律原則的先驅為羅馬學者兼政治家

<sup>342</sup> 參見 Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Commonwealth, 33。又其言，雖然伊比鳩魯假設一個不干預人間事務的神明，但自然法實為上帝的安排。Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 1. 18-21.

<sup>343</sup> 參見 Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Commonwealth, 33。Cf. 「自然法並不像農法或穀物法會遭到廢除。」 Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 11-14.

<sup>344</sup> 參見 Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Commonwealth, 33。

<sup>345</sup> 然而這個說法或落入不分應然與實然的問題，蓋法律原為立法者（政權）的設計，此為事實的問題。希賽羅的立意良善，卻忽略惡法在現實上確是法律，其應論述者不該是事實的否定，而是闡明何以惡法為惡。關於希賽羅以自然為名論事，所造成的應然實然不分的問題，參見 Gerard Watson, “The Natural Law and Stoicism”, ed. A. A. Long, *Problems in Stoicism*, p.217.

<sup>346</sup> 關於希賽羅認為自然法高於成文法的觀點，參見 Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 1. 18-21; 11-14; Cicero, ed. by M.T. Griffin and E.M. Atkins, *On Duties*, 68。西尼加則著重自然法（*ius naturale*）與公民法（*ius civile*）的差別，以及自然法與民族法的差異，參見 James Luther Adams, “The Law of Nature in Greco-Roman Thought”, pp. 97-118。

<sup>347</sup> 希賽羅表示，希臘文法律（*nomos*）之意，是在於「分配」，拉丁文法律（*lex*）的意思，則在於「選擇」（從成文法中作選擇）。Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, On the Laws, 1. 18-21.

<sup>348</sup> 希賽羅認為，只要將法律與自然的標準相對照，即能夠察覺法律的好壞。Cicero, *On the Laws*, 1.16。艾丕泰德斯則表示，欲知一條法律是否合乎自然的標準就見其是否獲得理性的同意。參見 James Luther Adams, “The Law of Nature in Greco-Roman Thought”, pp. 97-118。

<sup>349</sup> R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, p. 122.

<sup>350</sup> Cicero, ed. by M.T. Griffin and E.M. Atkins, *On Duties*, 68-71.

<sup>351</sup> 羅馬法為羅馬帝國最重要的遺產，羅馬法的整理從羅馬和平時期（*Pax Romana*）便已開始。羅馬皇帝哈德良、地方法官朱利安諾簡化了龐大的執政官告令（*Edicts of the Praetors*），而這些工作由皇帝安東奈里斯（Antonines, reigned 138-161）繼續執行。之後在羅馬皇帝賽弗勒斯（Severus, reigned 193-211）的安排下，這項工作由帕匹安（Papian, 142-212）、屋庇安、保羅斯所完成。但是羅馬法完整的整理與編纂主要由查士丁尼皇帝（Justinian, c. 482-565）所執行，此編纂的過程複雜且漫長，294 年的「格列高里法典」（*Codex Gregorianus*）、334 年的「海默根法典」（*Codex Hermogenianus*）、以及 438 年的「狄奧多西法典」（*Codex Theodosianus*）為

希賽羅，但實際作為上將自然法闡揚成為法統為法學家，如蓋烏斯(Gaius, flourished 2<sup>nd</sup> century)、帕匹尼安(Papinian, d. 212)、屋底安(Ulpian, d. 228)、保羅斯(Paulus, flourished 200)與莫德斯汀(Herennius Modestinus, flourished 250)。而羅馬法學家確受斯多克主義的影響。「查士丁尼法典」或「民法大全」(Justinian Code or *Corpus Juris Civilis*)中雖無引述斯多克主義或是其他哲學流派，但羅馬法受到斯多克主義的影響是肯定的。「查士丁尼法典」中的自然法論述以及平等概念，與斯多克主義的主張如出一轍。且羅馬法學家為羅馬時代的上層知識菁英，理當熟知西元前第二世紀開始流行的斯多克主義，進而將之應用於法學原則中。事實上，羅馬法中自然法多由斯多克主義者中較次要的人物所引介，首先彙編法典的法學家史凱渥拉(Quintus Mucius Scaevola, c. 159-88BC)為當時文人圈(Scipionic Circle)的一份子，且為帕奈提烏斯的弟子。羅馬法學家與政治人物在法庭上的答辯亦多引用斯多克主義的觀點，希賽羅本身當時便從政，對於觀念的推展多有助益，史凱夫拉以及法律改革者魯提理烏斯(Publius Rutilius Rufus, 158-78BC)多援引斯多克主義的觀念。羅馬法學家的著作更常引用者為斯多克主義的自然法概念，例如屋底安便引希賽羅之說為論說基礎。羅馬法學家的自然法觀念與斯多克主義者無異，蓋烏斯、保羅斯認為因為自然法呈現於事物中而可為人所知，與斯多克主義相同，他們相信自然法源於宇宙法則，它安排宇宙萬物使之和諧，因此任何事物都是彼此相關的，這種觀點有斯多克主義者萬物與我合一的傾向<sup>352</sup>。

羅馬法學中的自然法概念與希賽羅的自然法主張定義接近，「查士丁尼法典」中將自然法的源頭訴諸上帝，對於自然法則強調它的普世性、永恆性與神聖性，並為一個理性的法則，關於自然法的具體內容則強調其有道德的約束力<sup>353</sup>。在「查士丁尼法典」的「法學原理」(*Institutes*)中便有此論述：「由所有人都奉行的自然法律，一直是牢固、永恆不變的，其由神意所制定。<sup>354</sup>」且法律所適用的對象不再只是羅馬公民，而是人類社會的所有成員，包括奴隸。「法學摘要」(*Digest or Pandects*)也表示法律(自然法)是關於人類與神聖事物的知識，是關於正義的學問。又其主張實證法必須體現正義，因為正義先於實證法而存在，而不是由實證法所塑造。同時，斯多克主義將自然作為有意志的主宰的想法、與對道德性的強調也在羅馬法學中展現。「查士丁尼法典」有言，自然法加諸所有人道德感，自然法是一個持續的、永久的意志，它給每個人應有的權益，自然教導我們應該誠實、

---

「查士丁尼法典」的先驅。「查士丁尼法典」(*Corpus Juris Civilis*)為羅馬法最完備的彙編，它包括三個部分：「法典」(*Codex*)、「法學摘要」(*Digesta*)、以及「法學原理」(*Institutiones*)，「法典」與「法學摘要」是羅馬法傳統的兩個成文法系統的彙編；前者為帝國的規章(*placita*)，後者為法官的思想、觀點(*responsa prudentium*)。而「法學原理」主要是給法學生研讀的手冊。Andrew M. Riggsby, *Roman Law and the Legal World of the Romans* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010), pp. 39-40.

<sup>352</sup> Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, pp.23-25

<sup>353</sup> 自然法具體的涵義在幾百年的發展中無以明確定義的。但是整體而言，自然法被認為是平等、公正的標準，為解釋實證法的根據。R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, p. 130.

<sup>354</sup> trans. by J. B. Moyle, *The Institutes of Justinian*, 1.11.11.

無不義之行、善待他人<sup>355</sup>。自然在此似為一有意志的主體，同於斯多克主義的觀念。

由此羅馬法學家在法律上援引自然法的概念，並以自然法為基礎進行法律的改革。羅馬法學家用自然法的概念淘汰舊法，他們認為自然法可裁判那些實證法沒有規定的案件，自然法與衡平法(equity jurisprudence)的概念可立新法汰舊法<sup>356</sup>。具體而言，自然法漸漸被大法官用於減緩公民法(jus civile or Civil Law)的嚴苛與僵化、使公民法較為靈活，契約以及繼承法都由自然法解釋。自然法也作為漸進社會改革與法律革新的工具。公民法與民族法所延伸的飭令由第二、三世紀的法學家在自然法的觀念下進行改良，法律學者訴諸自然法以減少家父長對財產與其子弟的控制權，增加已婚婦女的財產權，同意人有自衛的權力，禁止虐待奴隸甚至解放奴隸<sup>357</sup>。而且重要的是，法學家如保羅斯明言當公民法與自然法有衝突時，自然法必須優先被考慮：「凡自然所禁止者，公民法就不得允許，公民法不可廢除這樣的禁令」。於是在羅馬法中，自然法已為指導行政、改革法律背後的理性原則<sup>358</sup>。

自然法概念的普世性理念為第二世紀羅馬法學家改革羅馬法的宗旨，但在第三世紀，法學家改變了自然法的定義。簡言之，第二世紀時，法學家謂民族法與自然法為等同，皆為人人心中固有的理性，到第三世紀時，法學家則強調兩者有所差異，蓋自然法為「適用所有生物」的法則，而民族法只適用人類。第二世紀羅馬法學家(尤其是蓋烏斯)接觸自然法的概念後，將自然法視為民族法的源頭。這些羅馬法學家是由民族法出發，進一步將民族法的普遍性意義與自然法連結。他們認為，既然有一超越民族國界的法律存在，便暗示所有人的心中皆有合理性，民族法與斯多克主義自然法、「正確理性」的結合是順當的。「查士丁尼法典」中說明民族法與自然理性的關聯性時，便以民族法與自然法為可互訓之詞<sup>359</sup>。而蓋烏斯亦言，所有人被賦予的自然理性稱為民族法，因為此法為整體人類所實踐，民族法與人類一般年老，由人類的自然理性所教導<sup>360</sup>。第二世紀的羅馬法學家重視的是自然法的普世性意義。然而第三世紀時，羅馬法學家開始區別自然法與民族法的定義，屋庇安尤其認為必須分別民族法與自然法。他定義自然法為自然已教導所有生物者，於是自然法並不只侷限於人類而已。他認為人因自然法則而有

<sup>355</sup> trans. and ed. by Alan Watson, *The Digest of Justinian* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998), 1.1.10。

<sup>356</sup> 參見 Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, p.24。

<sup>357</sup> 關於奴隸問題，雖然羅馬的法學家整體而言主張奴隸制度違背自然法而加以反對。但是羅馬政權支持奴隸制度，羅馬對外的戰爭奴隸的擄獲為羅馬帝國帶來廣大人力。於是，在奴隸問題上法學家的態度其實有其模糊性，在「查士丁尼法典」的「法學原理」中，奴隸制度被定義為民族法的制度，其為戰爭的結果。但是另一方面法學家又表示奴隸制度違背自然法。參見 James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118。

<sup>358</sup> 而在這個過程中，民族法則提供一個自然法得以在羅馬法學中穩定茁壯的苗床。參見 R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, pp. 130-131.

<sup>359</sup> 「法學原理」便記載：「自然理性在所有人之中所建立者(即自然法)，需為所有民族所奉行，而其被稱為民族法。」trans. by J. B. Moyle, *The Institutes of Justinian*, 1.2.1.

<sup>360</sup> trans. and ed. by Alan Watson, *The Digest of Justinian*, 1.1.9.

婚姻、孩童的生養，但民族法則為人類遵守的法律而有別於自然法，因為前者是專屬人類的法律，後者為屬於所有生物的法則<sup>361</sup>。屋底安認為民族法是人類須奉行的普世法律體系，在此民族法的意義看似與第二世紀自然法的定義無異，然而細究其內涵，第二世紀民族法的規定實際而具體，包括政府的分立、王國的基礎、財產的分割，更有甚者，某些規定違背第二世紀羅馬法學者闡述的平等原則，例如關於戰爭與戰俘的細則<sup>362</sup>。這樣的變化以後見之明而論，可謂第二世紀羅馬法學家思考民族法的意義時，與自然法的普世性意義相連結，他們重視超越具體法律的標準，注意法規的共通源頭。而第三世紀法學家則降低了自然法的層次，他們將自然法視為一種動物性的自然本能，自然法的含意被理解為「普遍的」（所有生物皆有）而非「普世的」（universal，任何人都應遵守的標準）。此為羅馬法學中自然法概念的一大變化，到了第三世紀，羅馬法學中的斯多克主義色彩減弱，以生物性的原則為自然法並非後期的斯多克主義的觀念。此詮釋自然法的變化固然又呈現「自然」概念的模糊性，但第三世紀羅馬法學家的理想性或改革理念減低是更須注意的狀況<sup>363</sup>。於此，自然法的模糊性也在羅馬法學中呈現。「自然」概念的模糊性造成人們對自然法可以自由詮釋的狀況，此已由上述蓋烏斯與屋底安對自然法的定義的差異呈現。事實上，羅馬的法學家對於自然法的解釋眾說紛紜，有時自然法所指乃法律應該遵從的理想，其為所有法律的基礎、不可因國家的法律而被宣告無效。但許多時候法學家提及自然法時並非指一個全然抽象的概念，有些羅馬法學家甚至不認為自然法在實證法之上<sup>364</sup>。至第三世紀，羅馬法中的自然法常為彌補性而非革命性之說，有時其反倒有保持社會現狀的效果<sup>365</sup>。

若就自然法概念轉變的脈絡而言，自然法落實為法律的意義為自然法概念在羅馬時代現實性的強化。這個現實的傾向一方面表現在思想界中學者對實務的關心，以及自然法概念貼近人事的趨向；一方面則呈現在法學界對自然法概念的援引，自然法概念必有其現實性方有被法學引用的條件。於是自然法概念的法學化便暗示自然法概念的現實性增強。以思想界而言，羅馬時代中學者的現實性遠高於前人。羅馬時代的斯多克主義者關心政治，並企圖以哲學探索心得解決政治問題。後期的斯多克主義的闡揚者多為學者身兼政治人物、律師，他們強調奉獻國

<sup>361</sup> trans. and ed. by Alan Watson, *The Digest of Justinian*, 1.1.1.

<sup>362</sup> 關於第二世紀至第三世紀民族法與自然法定義的變化，詳見 R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, pp. 128-129。

<sup>363</sup> 屋底安關於自然法的解釋在中世紀被教會法學家所抨擊。《葛雷先教規集》（*Decretum Gratiani*）一位早期學者在註釋討論屋底安的對自然法的定義時表示，此界定過於籠統廣泛，將自然法視為專屬於人類的事物方為正見。《葛雷先教規集》將自然法限定為與人類切身相關，而非所有動物的共同本能，這個主張源自於相信人有良知天性而與動物不同。詳見 A. P. D'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy* (London: Hutchinson University Library, 1951), pp. 48-49。

<sup>364</sup> 關於羅馬法學家詮釋自然法的差異，參見 James Bryce, *Studies in History and Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, American Branch, c1901), pp. 586-587。

<sup>365</sup> 自然法在屋底安的討論中被用於保存某些制度而批判另一些制度，詳見 Tony Honoré, *Ulpian: Pioneer of Human Rights* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002), pp.79-80; R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, p. 130。

家的精神、關注法律對社會秩序的維護、重視「榮耀」的價值<sup>366</sup>。整體而言，他們對於時務的關切遠超過哲學問題的思考，而關於希臘時代的哲學概念，其僅有繼承而無創新，他們對於早期斯多克主義可謂「述而不作」。而當後期的斯多克主義者遇到現實政治困境時，常以斯多克主義的哲學應用其中，展現知行合一的態度<sup>367</sup>。在思想脈絡上，自然法概念在羅馬帝國時期的現實性質益趨明顯，與希臘化時代以前的自然法觀念相較，羅馬時代自然法作為籠統宇宙原則的論述是減少的。如前所述，後期的斯多克主義者的主張多增道德性的論述，他們自然法概念中對於道德問題的處理，經常出自回應現實的需求。在道德問題之外，他們更進一步關心法律問題，並以自然法的觀點解釋。羅馬的斯多克主義者帕奈提烏斯便主張自然法不是模糊的宇宙原則，它不具超越性，自然法內在於這個世界，而且是直接批判法律的依據<sup>368</sup>。希賽羅對於以自然法為法律基礎的強調更是無出其右，他以自然法改造法律的企圖強烈，認為法律應即為自然法<sup>369</sup>。「師法自然」於此不僅是「道德的」，它還是「合法的」，「自然」的含意除了理性、道德、神意，它還有法律之意<sup>370</sup>。此為哲學中自然法的現實性增強最顯著的表現。法學界對自然法概念的援引，也反映自然法概念的現實性增強。一方面此因哲學中的自然法概念有其現實性才有被法學運用的可能；一方面法學中自然法概念在第三世紀的轉化，也呈現自然法若脫離哲學性的探索，而僅為法律內部的討論，其結果可能為現實性的強化。法學界援引自然法概念，反映哲學中的自然法概念有其現實性，否則難以運用於現實問題中。自然法概念在羅馬時代已遠離物質主義的宇宙觀，道德性的論述大增，而道德與現實人事問題關係極為密切，法學界援引後期的斯多克主義的自然法為法律原則為順當的作法。這呈現羅馬時代自然法概念的現實性，因為若其為全然的抽象概念，或並不涉及人事問題，法學界難以引用之。

然而，羅馬時代自然法概念現實性強化的同時，卻呈現此時自然法概念已發展完備。希臘化時代的自然法概念並不被援引至法律，並非因為當時的自然法具有超越性的素質，而是因其偏向物質主義的宇宙觀，少被引為人事問題中的普遍原則；羅馬時代的自然法中的道德論述增加，並賦予道德神聖性的源頭，這一方面顯示使當時的法律有訴諸道德標準的憑藉，一方面則使得法律亦被賦予神聖源頭。羅馬時代的自然法概念被引用至法律的現象，證明自然法概念已非先前簡明的宇宙觀，羅馬時代的自然法複雜性與深刻性都增加。而法學中自然法概念的轉化，則呈現自然法若無哲學理念為依憑，而僅為法學內部的觀點，則自然法的現

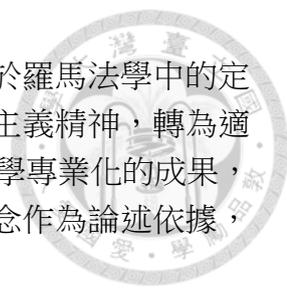
<sup>366</sup> 關於羅馬學者多涉身政治的情況，詳見 Miriam Griffin, "Philosophy, Politics, and Politicians at Rome" ed. by Miriam Griffin and Jonathan Barnes, *Philosophia Togata. I, Essays on Philosophy and Roman Society*, pp. 1-37.

<sup>367</sup> 羅馬擴張之後羅馬政治上有一個許久未決的問題，境內不同民族的風俗習慣與信仰遇到衝突時應該如何處理。而羅馬時期的政治人物，便發現斯多克主義者的自然法概念可應用於實際的法律問題中。參見 R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, p. 125。

<sup>368</sup> 參見 James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118。

<sup>369</sup> 關於希賽羅對於法律的重視，參見 James Luther Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", pp. 97-118。又希賽羅在《論法律》的序言中自陳，他本身無暇撰寫歷史，但他能夠詮釋法律，論述法律的普世性，參見 Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws, On the Laws*。

<sup>370</sup> 希臘時代智士學派學者也有將自然法對比法律的觀點，但此觀非智士學派的主流觀點，以法律為自然到羅馬後期才為盛行之見。



實性與世俗性可能強化。西元前第二世紀至前第三世紀自然法於羅馬法學中的定義有重大轉變，自然法的意義由斯多克主義強調的理性與世界主義精神，轉為適用於所有生物的自然狀態。就法學內部而言，此種轉變可能為法學專業化的成果，然而就自然法概念的發展脈絡而論，卻顯示自然法若無哲學理念作為論述依據，而僅為法律內部中討論，其結果可能是現實性的強化。

#### 第四節 結論：羅馬帝國時代自然法概念分化的意義

西元前第一世紀至西元第三世紀（約羅馬帝國時期）自然法概念的演變的趨勢有二，自然法在羅馬帝國前期的道德性與宗教性在哲學討論中有增加的趨勢，而在羅馬帝國後期自然法在法律上的落實，使自然法的現實性、世俗性增強，此為自然法在羅馬帝國時期的分化。

自然法概念在西元前第二世紀（羅馬共和時期）時，關於道德的論述已有增加，而西元前第一世紀以降，自然法論述中的道德討論更為深刻。此與希臘化時代相比，伊比鳩魯主義或早期斯多克主義雖多提倡「師法自然」為道德，然其僅類似宣示而無實際內涵的表述；他們對道德內涵即使有陳述，也多將道德視為個人感受問題，並無道德普世標準的提出。羅馬時代自然法概念中道德性的增添，反映在幾方面。第一，羅馬的斯多克主義者對於道德內涵、道德項目有具體的討論，謙虛、節慾、有功可受祿、以德報怨、犧牲小我、正義等觀念，雖未必為羅馬自然法學者的共同觀點，但這些觀念確皆有提出，且羅馬的斯多克主義者雖對道德的具體內涵觀點不一，但他們皆同意道德為一普世性的標準。此外，羅馬時代自然法論述中道德討論更趨深刻，在於羅馬學者以自然為名討論道德的論述中所呈現的緊張性。「惡」是否為自然的問題開始被討論，以自然為道德產生的問題被呈現，此為先前的自然法論述不曾碰觸的問題。羅馬帝國共和晚期至帝國前期，自然法概念趨於神秘，具有宗教信仰的色彩。此時自然經常指涉有意志的主體，其安排宇宙的次序、人生的進程、與個人的境遇。希臘化時代的自然法論述中，雖也有類似的觀點，認為自然不僅為法則，而唯有意志的主體；然而希臘化時代的自然法學者並不強調自然的主宰性，而羅馬學者卻呈現自然不僅有意志，其還具有主宰的地位。再者，師法自然被認為是遵奉神明的旨意（無論是單神或是眾神），後期的斯多克主義認為命運為神對整體的最佳安排，師法自然即順從神意、坦然接受命運。羅馬帝國時期的自然法觀點雖仍有泛神論的色彩，但它有通向目的論的傾向，此已非希臘與希臘化時的物質性自然法觀點。

自然法概念在羅馬帝國後期有現實性強化的趨向，自然法被法學所援引，體現於羅馬法之中，以後見之明而論，這是自然法概念於羅馬前期發展完備後的成果。而自然法的現實取向表現在思想界中學者對實務的關心，以及自然法概念貼近人事問題的趨向。而法學界對自然法概念的援引也反映自然法概念的現實性的

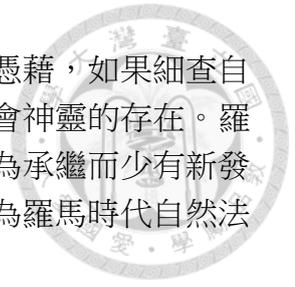
強化，因為自然法概念必有其現實性方有被法學引用的條件。此外，法學中自然法概念在第三世紀轉化，第二世紀羅馬法學中自然法的意義為理性與普遍性，但到第三世紀自然法意指生物的本能條件，這呈現自然法若脫離哲學性的探索而僅為法律內部的討論，其結果可能強化自然法的現實性。

羅馬時代的自然法概念雖有道德性、宗教性以及世俗性的層次分化趨向，但此分化趨向其實並行不悖且同時並進。自然法概念的現實取向首要表現在羅馬法學對自然法的援引，然而法學對自然法的引用，其實表示自然法的概念有貼近人事的取向，簡言之，羅馬時代自然法概念道德性論述的增加，正為羅馬法學援引自然法的背景。後期的斯多克學者闡釋「師法自然」的具體道德項目，並以自然為具有普世性的理性標準，使其可落實為法律的規範，並賦予法律一致性的準則。此外，後期的斯多克主義者將自然賦予神聖性，他們不僅認為自然具有意志，他們還認為自然具有主宰性，自然在羅馬斯多克主義者的論說中常為神聖性的籠統概說，其具有萬物本源之意，羅馬法學者對此便可引以為法律的源頭。自然法的法學化固然有其現實需求，然而自然法所以有此法學化的條件，乃因自然法概念有此道德性與宗教性的素質，使法律可以援引之。民族法的產生乃出於羅馬帝國擴張後與異族接觸頻仍的現實問題，它使人反省超越民族習慣法律的共同的標準，而自然法作為具有普世性的法則便成為所有民族法律的源頭。因此，羅馬時代自然法概念的道德性、宗教性、與現實性的演變趨勢是並進的。

羅馬時代的自然法概念所呈現的歷史意義，在於此時自然法概念變得更为深刻。此時的自然法論述雖然模糊混亂，自然指涉對象層次不一，觀點紛雜，然而相較於希臘化時代的自然法，羅馬時代自然法論述中所呈現的基本觀點雖然與先前一致，但其較先前的自然法概念深刻，或者呈現自然法概念的緊張性。以理性為自然的觀點在希臘時代便存並延續至希臘化時代，然而，先前以理為自然之論經常與火性、物質原則、籠統的宇宙法則混為一說；羅馬時代的自然法學者以理性為自然，強調理性是超越現實的標準，並存於人心之中，其說區別理性與物質原則，發揚了理性的普世性質<sup>371</sup>。機械論宇宙觀為自然法論述中常見的觀點，此以伊比鳩魯的原子論最具代表性，此種機械論宇宙觀亦可見於後期的斯多克主義者奧理略的思想中。然而，後期的斯多克主義者對此並非全然接受，認為此種機械論的世界觀缺乏目的性，它無法解釋人文創作，且無法促成積極有為的處世態度。羅馬文人物質主義宇宙觀的真實性抱持遲疑的態度，反映的是羅馬斯多克主義本身的緊張性。以師法自然為道德亦非新見，然而羅馬的斯多克主義者卻賦予其新精神。如前所述，他們細論道德項目與內涵，並肯定道德有一普世的標準。而以自然論述道德的緊張性也為羅馬的斯多克主義者所發覺，「惡」是否為自然的問題為其所指陳，此為先前自然法論述所未察。自然的運作法則在羅馬的自然法論者也有新詮釋，他們認為自然的運作並非人所效法的對象，對於自然運作原則

<sup>371</sup> 'Law rests on universal Reason, benevolence and sense of partnership, a view acceptable only to those philosophers who recognize virtue as a highest good.' Marcus Tullius Cicero, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws, On the Laws*, 1. 35-39.

的鑽研對促進事理的瞭解是有限的，自然運作是領會神聖性的憑藉，如果細查自然萬象的次序性，對於此次序的神祕性必能有所體察，進而體會神靈的存在。羅馬的自然法雖似一個「述而不作」的論述，對於前人的觀念多為承繼而少有新發明，但是它對於舊觀點加以批判，並賦予新的意義與精神，此為羅馬時代自然法觀念的貢獻。



## 第四章 上帝信仰中的自然法概念



本章探討上帝信仰中的自然法觀念，目的為展現上帝信仰自然法與希臘羅馬時代自然法概念的異同，並探究此異同的意義為何。本章上帝信仰自然法概念的探討範圍乃從猶太教至羅馬帝國滅亡以前的基督教，此逾千年的變化固難以寥寥數語涵蓋，惟期呈現自然法在上帝信仰中的特質與整體趨向，以此對比希臘羅馬時代哲學性的自然法概念，由是突顯自然法概念可能的缺失，以及自然法從希臘羅馬時代的整體脈絡。

### 第一節 猶太教自然觀點的神學思想

猶太教因為其超越性的思想，因此與自然法的關係較為疏遠，本節乃呈現猶太教中的自然觀點的神學思想，以對比希臘羅馬哲學以及基督教信仰中的自然法概念。猶太教的演進與猶太教對於自然的觀點關係密切。古希伯來人最初(-1250BC)與兩河流域民族一樣信奉多神，此時猶太人的思考與上古近東部族無殊。而此時他們的自然觀點雖在詮釋之下可謂有自然法的色彩，但他們對於自然的觀點終究與上古部族差異不大，例如，將自然單純視為求生的資源，或者天降災禍乃因人事為亂的觀點皆非特出。而在摩西時代之後(1250-750BC)，猶太教開始轉向「單神信仰」，此時猶太人不否定其他神明的存在，只不過專事耶和華(Yahweh)。此時猶太人對自然的觀點乃體察自然的神聖意義，且不將自然視為神明敬奉。到了「先知革命」時代(750-550BC)，希伯來人開始相信耶和華為宇宙唯一主宰，此外並無他神存在，「一神信仰」就此確立。此時人神關係為何更為明確，於是人與自然萬物關係的探討也更為深刻，自然法的觀點在這個時期方有較為明顯的呈現。

早期猶太教從多神信仰走向單神信仰，相信自然世界的創造有一唯一的、超越性的力量，此即上帝。早期猶太教對於單神乃至一神信仰仍處於探索的階段，因此對於自然的問題較偏向起源的探討。在這種傾向向下，對物質世界探論的重點便非物質的組成、狀態、或運作原則，而是探討自然世界的起源，並延伸論及人在此創造中的地位。一方面人亦為萬物之一卻為萬物之靈，一方面自然萬物亦為上帝的創造故具神聖性；因此，人固然超越自然法則，但也相當程度需要遵行自然法則。而須注意猶太教對於自然的創造或解釋，並非獨樹一幟發展而來，其選擇近東一類的信仰加以詮釋，而更上一層樓<sup>372</sup>。早期猶太教對於自然世界的起源不以物質本身解釋，而是以超越性的觀點看待之，因其以上帝說明自然世界的創造，故此種解釋使自然的創造與運作(自然法)具神聖性。自然法的主張者探

<sup>372</sup> 例如巴比倫的創世神話《艾紐瑪·艾利什》(Enuma Elish)呈現從古代信仰從眾神到單神的發展過程，古代近東的神話常為猶太的先知所參考。

究物質本源時以物質元素解釋（將物質的根源歸為水、四元素、原子等等），並以此「物理」詮釋人事現象；而在一神信仰的觀念下，物質世界的本源為上帝，論究物質本源時以超自然的超越性解釋之，而不以物質元素解釋物質的根源。〈創世紀〉（Genesis）描述天地自然萬物由上帝分別以七日創造，此種解釋不須以不符事實批判之，因其精神乃論究萬物存在的根源，探討物質世界存在的第一因<sup>373</sup>。以解釋觀點而論，此自然事物的存在或運作可謂自然法，而其具有神聖性，因自然的存在與運作乃上帝的創造，不同於希臘時代以物質運作原則的本身為真相。

由於自然世界是上帝的創造，終極而言自然並不為人所擁有，自然世界終極而言屬於上帝，故人信仰上帝須遵守自然法則。在《舊約》中處處展現自然萬物屬於上帝的觀點，例如在〈詩篇〉（Psalms）中，作者讚揚上帝的偉大，因為地的深處、山峰、海洋、旱地皆屬於上帝<sup>374</sup>。人無須以牲畜祭神，因為萬物皆屬於神。〈詩篇〉以上帝的口吻說道，上帝並不因祭品的好壞斥責人，上帝對自然並無所需，因為飛鳥、走獸皆上帝所有<sup>375</sup>。而在〈約伯記〉中，上帝為破除約伯對上帝的懷疑，而在顯靈後重申天下萬物皆屬於上帝<sup>376</sup>。也因為自然世界終極而言屬於上帝而非屬於人，人對自然的利用必須有限度。〈利未記〉（Leviticus）明言土地為上帝所有，人只不過是客旅與上帝的租客，故地不可永賣<sup>377</sup>。此外，自然物質的擁有是神的賜與，而非人力所得，人服從自然法則獲得自然豐收乃因上帝之能。〈申命記〉（Deuteronomy）有言，人可自認人的財產乃憑己力所得，然須謹記上帝的存在，因為人獲致自然豐收的能力乃上帝所賦予<sup>378</sup>。因此人須相當程度遵守自然法則，此因自然或自然法為上帝的創造。

另一方面，《舊約》又常暗示人在自然創造中有其特殊地位，這又顯示自然法則非屬超越性，自然法相當程度為人的立場。〈創世紀〉表示在上帝創造的宇宙萬物中，唯獨人類是依照上帝的形象所創造，且人被神准許統領自然萬物<sup>379</sup>。〈創世紀〉的編纂者借上帝之言說道，禽鳥走獸盡由人所支配，而植樹果實皆可使人利用<sup>380</sup>。換言之，人為神所許的萬物之靈，其於宇宙中的地位在上帝之下而在萬物

---

<sup>373</sup> 〈創世紀〉描述初始上帝創造天地，上帝在第一天創造了光暗，於是有了晝夜；第二天創造天空；第三天創造了地、海、植物；第四天創造星辰、日月；第五天創造了魚、鳥；第六天創造了牲畜、野獸和人。見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament* (Colorado Springs, Colo.: International Bible Society, c1984), Genesis, 1.2-31。

<sup>374</sup> Psalm, 95:3-5.

<sup>375</sup> 且若是上帝飢餓，上帝也不會告知人，因為整個世界與宇宙中的萬物皆上帝所有，參見 Psalm, 51:8-31。

<sup>376</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Job, 40:11.

<sup>377</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 25:23.

<sup>378</sup> 參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 8:11-18。另一相關的觀點，為人類被上帝指示去耕耘土地，而這是保存與照顧屬於上帝的事物，參見 Hava Tirosh-Samuels, "Nature in the Sources of Judaism", *Daedalus*, Vol. 130, No. 4, Religion and Ecology: Can the Climate Change? (Fall, 2001), pp. 99-124。

<sup>379</sup> 參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Genesis, 1:26。此與巴比倫的創世神話形成強烈對比，在巴比倫神話中，人被創造是為了侍奉神明的，參見 Edward McNall Burns, *Western Civilizations: Their History and Their Culture*, p.81.

<sup>380</sup> 參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Genesis, 1.27-30，又〈創世紀〉的後半，上帝祝福諾亞（Noah）與其子，謂飛禽走獸、昆蟲海魚皆會畏懼諾亞之族並

之上。由於人為萬物之靈，因此自然世界中的一切是上帝為人所設計，故自然法則相當程度是人的立場<sup>381</sup>。而在〈詩篇〉中，則明示人統領自然並非人的自大，而是因為人在宇宙中的定位。〈詩篇〉作者描寫當人望及自然，便能體會上帝的偉大，並知曉人在宇宙中的地位。其言，當人想到上帝所造的蒼穹、布置的星月，便想到人何德何能使上帝眷顧，使人只較天使地位低一些，使人統領上帝的自然創造，使牲畜、飛鳥、游魚，都臣服其腳下<sup>382</sup>。這些說法顯示，自然法則並不是超越性的，自然法則相當程度是人的立場。「人須遵守自然法則」與「自然法則為人的立場」兩種觀點看似不一致，然而加以解釋後二者並無矛盾。人須遵守自然法則，是因為自然世界是上帝的創造，故信仰上帝須服從自然法則；自然法為人的立場，乃「神許人」在自然萬物之上，故自然法是上帝為人所設計。而人的地位固高於自然，但是人仍須相當程度遵守自然法則，因為自然為上帝的創造，且因神許人統治萬物，故人須服從自然法則以照護自然。

摩西時代為猶太教從單神信仰走向一神信仰的階段，此時猶太人以天道觀點看待自然的運行更為明顯，並呈現人對於天道意義或神聖性也可藉由對自然的觀察有更深的體會；但另一方面，由自然法則體會神意畢竟有其侷限，自然亦非神聖性的本身，此亦為猶太先知所警覺。與猶太教初期相較，摩西時代對於自然的詮釋更為深刻，並確定單神信仰的立場。

自然或自然法則為上帝的設計，且相當程度顯示神意，故人可由自然法則體認上帝或神聖性。〈詩篇〉讚美自然的秩序與壯麗，其讚嘆蒼穹、雲彩、山界、天象、動物界的奧妙<sup>383</sup>；但詩人並不因此醉心於自然的本身，反倒由此發現神聖的創造者安排自然的秩序<sup>384</sup>，並歎賞自然萬物彰顯上帝的設計<sup>385</sup>。在〈詩篇〉中，詩人要太陽、月亮、星辰、冰雹、霧氣、狂風、生物等自然萬物讚美上帝，因為上帝是自然的主導力量<sup>386</sup>。而在日常的禱告中，猶太教先知也因晝夜的變遷讚揚上帝的創作及偉大<sup>387</sup>。簡言之，人所以可憑藉自然或自然法則體認上帝的存在，乃因自然或自然法則是上帝的設計。

但同時，自然法則具神意的啟示，故其意義終非人所能盡知。在〈約伯記〉中，約伯因其善無善報而產生對上帝的懷疑，於是上帝在颶風中顯靈，使約伯確知自己的無知無能。上帝先是反問約伯是誰創造這個世界，而在這個對話中，上帝再次展現其創世經過，以此顯示約伯的無知渺小。上帝不斷的反問約伯是否知

---

受之支配，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Genesis, 9.1-4。

<sup>381</sup> 中世紀的猶太神學家對於這個觀點有所闡釋，註釋〈傳道書〉(Ecclesiastes)的神學家便以上帝的口吻說，宇宙間的一切皆上帝為人類所造，而人必須深思此事，勿使上帝所造的世界腐敗荒蕪。Ecclesiastes Rabba, 7:13.

<sup>382</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Psalm, 8:3-8.

<sup>383</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Psalm, 104:2-32.

<sup>384</sup> 參見 Hava Tirosh-Samuels, "Nature in the Sources of Judaism", *Daedalus*.

<sup>385</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Psalm, 19:1.

<sup>386</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Psalm, 148.

<sup>387</sup> Hava Tirosh-Samuels, "Nature in the Sources of Judaism", *Daedalus*.

曉自然氣象變化之源<sup>388</sup>，又責問約伯是否能知曉動物界的法則，以此表示動物的求生現象、動物不利求生的作為、人對動物的利用等，全都是上帝的安排，此非渺小的人類所能知曉<sup>389</sup>。最後上帝責令「控訴上帝者」約伯回答這些自然事物是否其所能為，約伯才承認自己的無知渺小，感嘆這些事物太奧妙以至於自己難以明瞭<sup>390</sup>。另外一個對上帝創造自然奧妙難解的反面論述，表現在人基於維生的需求必須勤勞謹慎。〈傳道書〉中表示，對於求生勞作之事最好勤奮而勿顧慮自然現象以決定怎麼做，因為自然現象非人所能了解。經文舉例說，人早上撒種，晚上也勿遊手好閒，因為何時所撒的種會發芽是無以知曉的，總之，「人不能明瞭創造萬事萬物的上帝的作為。<sup>391</sup>」自然法則雖有神意的啟示，而人可相當程度體認自然法則，但自然法則終究不能為人所盡知，因其終究為上帝的安排與設計。

自然法則雖為上帝的安排設計而有天道的意義，但在猶太教的觀點中，神意絕非簡單的物理現象而已，自然法則蘊含天理，但是神意不只是自然法則而已<sup>392</sup>。猶太「先知」為歷史的解釋者，他們不是一群預言家或講經者，而是能鑒察歷史教訓以提出警示的先知先覺者，猶太教的先知認為神意展現在選民（猶太民族）的歷史中，故《舊約》可謂猶太教觀點的歷史記述<sup>393</sup>。在此認識下，猶太人當然不對自然現象加以神格化，或持「災異」之類的迷信觀念揣摩天意<sup>394</sup>。又猶太教反對人倚賴超自然的異象行事，〈箴言〉譴責人需要奇蹟才肯做好事的心態，提醒謹守規範者方被神所祝福<sup>395</sup>。總之，自然法則固含有神意的啟示與安排，但是神意並不是自然法則而已。

同樣的，自然法則雖有其神聖性，對自然界中的事物卻不可視之為神明而加以崇拜，此為猶太教單神信仰階段下的觀點。十誡中的第二條便明言，以色列人不能為任何天上之物或水下之物造像，亦不能對之敬奉跪拜<sup>396</sup>。這個觀點又可見於〈申命記〉中摩西對其族人的囑咐。摩西告誡以色列人不可造任何一種像，無

<sup>388</sup> 上帝責問約伯是否知曉大地的尺度、晨星、雲彩、晨光、閃電、海淵、光明黑暗、雪庫、雹倉、雨水、雷電、露水、冰霜的源頭，詰問其是否能夠使雨降在無人的曠野、使荒涼之地得以豐足、能否繫住昴星的結、解開參星之帶、領出星宿、引領北斗星與其眾星，是否能瞭解天象的定則，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Job, 38:5-38。

<sup>389</sup> 舉例而言，少獅的獵食、雛鳥的備食、山羊母鹿的生產、馬的氣力等非人所能設計；鷹雀飛翔、展翅往南，非憑藉人的智慧；老鷹盤旋，在高處築巢，亦非遵從人命所致；而鴛鴦將卵留於沙中使之溫暖，卻不慮其或被野獸所踐踏，此因上帝沒有賦予牠智慧或悟性；野牛使人利用耕地、野驢為人運糧並收聚禾場上的穀，亦非人力所能為之。Job, 38:40-39:30。

<sup>390</sup> Job, 40:1-5。最後約伯回應上帝，「我知道祢能做任何的事，祢的計畫是不能被阻撓的。祢問道，是誰因為無知而忽視我的旨意？確實我曾說的事是我所不了解的，這些事對我而言，因為太奧妙故為我所難以明瞭。」參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Job, 42:1-3。

<sup>391</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Ecclesiastes, 11:1-6。

<sup>392</sup> 參見 Emmanuel Levinas, trans. by Seán Hund, *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 226-227。

<sup>393</sup> Hava Tirosh-Samuels, "Nature in the Sources of Judaism", *Daedalus*.

<sup>394</sup> 王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 244 頁。

<sup>395</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Proverbs, 29:18。

<sup>396</sup> 猶太先知在此處以上帝的口吻解釋為何不能敬拜自然神：「因為我，你們的上帝，是一個善妒的神。」Exodus, 20:4。

論是男人、女人、飛鳥走獸、或是魚類昆蟲，都不可以為之造像<sup>397</sup>。〈申命記〉又有警告，如果有人敬拜自然神（崇拜太陽、月亮、星辰），則此人必須被領至城門並被投石致死<sup>398</sup>。一方面，這個觀點顯示猶太教於此時處於單神信仰的發展階段，此時的猶太教承認其他神明的存在，但唯有耶和華為真正的神；另一方面，這顯示自然法則有其神聖性，卻非神聖性的本身，自然法則乃上帝的設計安排，而非上帝的本身（這個觀點可與斯多克主義將自然作為神聖性本身的主張作對比）。

《舊約》前五書呈現自然現象的變化便如人事的變化，背後有神意的安排，而有超越自然的觀點。在猶太教的觀點中，自然現象的變化也能顯示人神之間的關係。在猶太教的觀點中自然現象有時為神賞善罰惡的工具，這便反映猶太教中的超自然的觀點。若人服從上帝的戒律，上帝便使自然環境符合人的求生需求，若人為惡，自然環境的惡化則是上帝懲罰人類的工具<sup>399</sup>。在〈創世紀〉的洪水神話中，神見人間滿是罪惡，便將人間所有的生物以洪水消滅，而唯有諾亞（Noah）得以倖免於難，因為諾亞是一個正直的人<sup>400</sup>。自然環境的富足或為上帝賞善之行，〈利未記〉的作者言道，如果以色列人遵守上帝的戒律、戒慎恐懼的服從上帝的命令，上帝便將在雨季下雨，使物產豐饒<sup>401</sup>，而這在〈申命記〉中也有類似的觀點<sup>402</sup>。反之，自然環境的惡化可能是上帝懲罰人類的工具，《舊約》通篇有許多這樣的例子。〈創世紀〉中，因為亞當吃了上帝所禁止的果實，因此其耕地必因其行而受詛咒，地必長滿了荊棘與薊，使其終身勞苦<sup>403</sup>。〈申命記〉的作者則警告不可敬拜他神，否則上帝將使天空閉塞不下雨、地不出產，以色列人便會速亡<sup>404</sup>。另

<sup>397</sup> 經文稱，當你抬頭見到上帝所安排的星辰日月，切勿被引誘崇拜之，切勿崇敬任何上帝為萬民所安排的自然天象。參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 4:15-19。

<sup>398</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 17:2-5.

<sup>399</sup> 參見 Jeanne Kay, "Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 79, No. 2 (Jun., 1989), pp.214-232。

<sup>400</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Genesis, 7:5-23. 猶太教非獨創而是採擇其他近東信仰，又可見於此神話以巴比倫的洪水神話為基礎，只是將之賦予道德的意涵。

<sup>401</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 26:3.

<sup>402</sup> 〈申命記〉作者借上帝之言說道，以色列人必須遵守戒律，因為神將領他們進入美地，此地有河、有泉、有從山谷湧出的水。此地有小麥、大麥、葡萄樹、無花果樹、石榴樹、橄欖油與蜂蜜，他們在那裏將一無所缺，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 8:6-8。

<sup>403</sup> 參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Genesis, 3:17-18。又〈以賽亞書〉中，預言若人們喜愛大馬士革的國王利汛（Rezin），則上帝必帶來翻騰的河水漫過一切水道並沖入猶大，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Isaiah, 8:6。又〈利未記〉稱，當以色列人犯罪時，該地便不再受到祝福，而開始荒蕪，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 26:32。其後又稱，如果以色列人不遵循上帝的戒律，反對上帝的典章，則上帝會使其頂上的天空宛如鐵，腳下的地有如銅，其勞力會徒勞無功，因以色列人的土地不會出產，樹木亦不結果，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 19-20。

<sup>404</sup> 參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 11: 16-17。同樣的說法亦可見於〈阿摩司書〉，猶太先知模仿上帝的語氣對以色列人發怒，因上

外一個例子是上帝對埃及人的懲罰，非因上帝為猶太民族的保護神（部落神的觀點），而是因為法老的作惡（普世性的觀點）<sup>405</sup>。這些以自然的變化為上帝賞善罰惡的觀點，有上古時期自然神觀點的色彩，但是這些自然災禍的降臨在猶太教觀點中實具有超越性的性質，而非出於單純的善惡果報觀念。在〈出埃及記〉中，這些自然災害的發生固然是神為了處罰埃及法老為惡，但是法老之所以有此惡行，乃因神使其如此，蓋終極而言法老作惡亦出於上帝的安排，〈出埃及記〉解釋法老的惡行乃因「神使法老心腸剛硬」<sup>406</sup>。故終極而言，神並不需要另降災異懲處惡人，因世間之惡亦為上帝的設計，可知這些天降災異之說或為猶太先知的教化設計。簡言之，摩西時代猶太先知對於自然的看法，一方面重視自然界的次序與壯麗暗示上帝的存在，另一方面卻更有超越自然的觀點。

先知革命後，猶太教從單神信仰走向一神信仰，以後見之明而言，自然的問題被更深刻的反省。此時的自然法觀點主要展現在人對自然應有的態度，這是因為在單神乃至一神信仰之下，神、人、萬物的上下主從關係更加明確，人對自然的態度為必須檢討的課題。

先知革命後，關於人對自然應有的態度，就表面而言有兩個相異的觀點。一乃人為萬物之靈，故對於自然，人可以盡心利用以維生，於是人超越自然，自然法則對人而言不甚重要。因為人是最富靈性的生物，因此萬物可盡由人所支配。在《舊約》之中，上帝給與以色列人「應許之地」為人對自然物質可盡心利用的證明。例如，先知書中〈約書亞書〉(Joshua) 便敘述摩西的繼承人約書亞領導族人重佔巴勒斯坦，及分配此「上帝應許之地」予各部落之事<sup>407</sup>。也因為萬物可為人利用，猶太教對於食物幾乎無禁忌，即便有禁忌，其目的乃為表彰自身宗教的特質<sup>408</sup>。在猶太教的觀點中幾乎所有的動物都可以食用，古代求生艱辛，如果訂定主食不可食則自絕生路，戒律要求某些動物不可食乃宗教特殊性與認同感的塑造<sup>409</sup>。此外，在〈申命記〉明載基於神對人的祝福，人可以宰殺動物而食，且對

---

帝已使自然環境惡化，人們卻仍不信上帝，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Amos, 4:7-9。

<sup>405</sup> 在〈出埃及記〉中，因為法老使以色列人做苦工，上帝便降災埃及，包括水變血之災，使河水腥臭；還有蛙災，使河裡滿是青蛙；又有虱災，神使塵土在埃及變作虱子；又有蠅災，另外又有畜疫之災、雹災、蝗災，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Exodus, 7:14-10:15。

<sup>406</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Exodus, 10:20; 11:10。

<sup>407</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Joshua, 1-22。

<sup>408</sup> 〈出埃及記〉中表示所有的生物皆可為食，為上帝給與人的，唯帶有血的肉不可食，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Genesis, 9:1-4. Exodus, 3:17。〈利未記〉中也訂了哪些動物可食，何種動物不可食，其說明可食的走獸，包括分蹄的以及反芻的動物。但有分蹄而無反芻，或是有反芻卻沒有分蹄的，便是不可食的，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 11:1-8。又言在水裡、海裡、河裡可食者，乃有翅有鱗者 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 11:9。但所有用四足爬行的飛蟲卻都是可憎的，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 11:20。這些可食與否的考量可能出於衛生問題，但經文不明言原因，應為宗教立場的考慮。

<sup>409</sup> 所謂某些不可食的動物乃因「不潔淨」，其意有將「不潔淨」道德化的傾向，這又是宗教上欲自我認同的證明。〈利未記〉中猶太先知以上帝的口吻表示，因為自己是潔淨的（聖潔的），故不可因為地上不潔淨的走

於肉食人想吃多少便可吃多少<sup>410</sup>。又只要領土擴張是神的安排，人在新得的土地上有食肉之欲可盡情滿足之<sup>411</sup>。可見整體而言，猶太教對於食物的態度幾乎無所不食，其有禁忌不可食者乃出於宗教團體性的認同需求，而非指人對自然不可利用。猶太教對於自然可盡心利用的態度可由對食物的觀點知曉，這呈現人超越自然法則，自然法則對人而言重要性不高。又猶太人訂定節日以慶自然豐收，為另一個「人可以盡心利用自然物質」的輔證。例如，「住棚節」(Sukkot)慶祝夏末的收穫<sup>412</sup>，而另外一個為了自然而舉行的宗教儀典，即象徵新年的希伯來月第十五天，是慶祝了自然規律所帶來的豐收<sup>413</sup>。這些慶賀自然節令的節日，即暗示了猶太人重視自然的豐收，顯示人對自然應該相當程度配合自然法則，但此配合自然法則的目的，乃因人可盡心利用自然。無論是猶太教對食物的觀點，或是慶祝自然的豐收，都顯示人被允許盡心利用自然，人即便需要相當程度遵行自然法則，此目的仍是為求人的生存，故在本質上人高於自然法則。而同樣是人在自然法則之上的觀點，又展現於愛物不應勝於愛人的觀點中。這個態度尤可展現在先知書中的〈約拿書〉(Jonah)中，上帝使約拿發現自己愛物勝於愛人的不仁之心，而暗示對於自然萬物的愛護不應勝於愛人<sup>414</sup>。這又表示人須要相當程度遵行自然法則，但是人的重要性遠在自然法則之上。

但另一方面，猶太教又主張人對自然萬物有照護之責，而這顯示人須相當程度符合自然法則。《舊約》中有許多人應該照料自然的觀點。〈箴言〉(Proverbs)中的猶太先知要求人民必須確知其羊群的狀況、必須仔細留意其牧群，否則財產不會永遠保存，冠冕也無法存於萬代<sup>415</sup>。與此相應，人對自然不應竭盡其利。〈利未記〉中明言，當人們為了伙食而種樹，新栽之樹結果不應食用，剛種植的葡萄也不應採收，因其為上帝的財產<sup>416</sup>。又〈申命記〉有言，若圍攻一座城許久，勿

---

獸弄污自身，而要使自己也是潔淨的(神聖的)，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 11:44-45。

<sup>410</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 12:15.

<sup>411</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 12:20.

<sup>412</sup> 此節日的來源載於〈利未記〉中，描述以色列人從埃及遷出，而上帝命令他們居於小棚之中，並且必須由樹上摘果、在棕櫚樹上折枝、從枝葉茂密的樹上摘葉、取小溪中的柳木，最後則應該在上帝前歡慶七日，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus 23:40。

<sup>413</sup> Rosh Hashanah, 1:1，轉引自 Hava Tirosh-Samuelson, "Nature in the Sources of Judaism", pp. 99-124。

<sup>414</sup> 〈約拿書〉記載西元前第八世紀前期約拿在尼尼微傳教的事蹟，記述約拿違抗神命，不欲前往亞述首都尼尼微(Nineveh)傳教，而搭船逃逸，然因遇上暴風雨，船員以其觸犯神威而招來災難，於是將他拋入海中；約拿為一「大魚」所吞，三日後被吐於岸上，於是約拿知神命不可違逆，便前往履行職務。由於約拿傳教效果甚佳，尼尼微人民能知錯悔過，神乃決定赦免尼尼微人之罪並撤銷所預言的惡報。但是約拿為此頗為不樂，乃離開該城坐於棚中以觀望其下場。此時上帝創造了藤蔓攀附小棚以讓約拿乘涼，第二天又使其生蟲致死，約拿為此甚感惋惜，藉此上帝對約拿說道：「此藤蔓一夜生、一夜死，你尚且愛惜，而尼尼微城的十二萬人甚至不能分辨其左右手，我怎能不關心呢？」參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Jonah, 1-7。

<sup>415</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Proverbs, 27:23-27.

<sup>416</sup> 參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 19:23。類似的態度又可見於〈申命記〉，經文稱述，無論在何處遇到鳥窩，而母鳥坐在雛鳥或卵蛋之上，則

伐其果樹，因有果實可食；不結果實的樹木才可砍伐，可用之於圍城工事<sup>417</sup>。同時，基於求生的需求而必須關照自然，因此照料自然的態度必須盡心，〈箴言〉對於細心耕耘土地的農人便多有讚美<sup>418</sup>。這些認為必須關照自然界的觀點，其實有古代求生不易的背景，在古代若不注意自然萬物的狀況，求生便有困難<sup>419</sup>。然而，若以神學意義解釋，人對自然應該盡心照護，也表示人必須符合自然法則。

以上兩種觀點看似相互衝突，其實不然。「人可以利用萬物」，便表示人是萬物之靈，因此自然法並不超越人而存在。但人須要照護萬物，又表示上帝在人之上，所以人被上帝授命管理自然，於是人相當程度要服從自然法則。這表示自然法雖在人之下，但是因為人被上帝要求照顧自然，因此自然法相當程度體現神意。這兩個觀點表面上為矛盾，但此實為天人之際的問題。人若非以信上帝的立場利用自然、操控自然，則自然法的價值便不高，因為對自然法的遵循不過為了求生；但若人信仰上帝，體認自然乃神的創造、體會人為萬物之靈，而去照顧、維護自然，自然法便具有某種神聖性。

此外，上帝、人、與自然的關係在摩西時代有較明確的呈現。此時自然法展現某種神聖性，關鍵在於人神關係的確定。易言之，人與萬物的關係為何，有待上帝與人的關係的澄清。自然法的神聖性在猶太教發展初期並不明顯呈現，而是到了先知革命後才顯現。《舊約》前五書「律法」(Torah)所展現的猶太教觀點尚具部落神的色彩，因此人對自然之責任乃出於上帝與猶太部族的契約。蓋上帝幫助摩西(Moses)帶領以色列人出埃及至迦南地，「律法」中的上帝要求以色列人必須嚴守上帝的戒律，此包括對「上帝應許之地」的照護<sup>420</sup>。這個觀點是出於上帝與猶太民族間的約定，其較偏向信仰部落神的觀點，而非一個普世性的觀點。但到了先知革命之後，〈以西結書〉(Ezekiel)中「人必須照護自然」的想法已脫離了部落神的思想，人所以有照顧自然的責任，乃因人與萬物的關係類似人神關係。〈以西結書〉的作者以上帝的口吻責備以色列人只關注自身卻不牧養羊群<sup>421</sup>。接著，〈以西結書〉又說明上帝將如何對待其羊群，經文稱，當羊群散失，上帝必

---

不可將母與子一併帶走。雛鳥或鳥卵可以取用，但是母鳥必須放生。有此作為，人的遭遇便可順利而性命便可長久，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 22:6-7。其後又說，宰殺動物不可同日宰母與其子，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 22:28。而同一篇章的前半，又謂不可同時用牛與驢耕地，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 10。

<sup>417</sup> 參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 20:19-20，〈利未記〉又有言，人必須吃陳糧，以使新糧有空間存放，見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Leviticus, 26:10。

<sup>418</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Proverbs, 27:23-27

<sup>419</sup> 而《舊約》多有對於懶惰的譴責，如〈傳道書〉中對懶人的警告，除了道德勸說外，也有古代求生不易所致的觀點。參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Ecclesiastes, 10:18。

<sup>420</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Exodus, 20.

<sup>421</sup> 經文中描述，以色列人對所牧養的羊隻只知加以利用、宰殺，對於瘦弱的羊隻卻不照顧，對走失的羊隻亦不找尋，對其羊群嚴酷又殘暴，參見 *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Ezekiel, 34:2-6。

親自尋找並司牧之、必將其由各民族中領出、從各國之中聚集，並將之領回故土。但同時，上帝對其羊群不是只以慈愛之心待之，上帝對壯健的羊隻可能加以摧毀，因為上帝是「依照正義牧養其羊群」<sup>422</sup>。這個比喻一方面顯示猶太教信仰中上帝對人的態度是慈悲而正直，另一方面則展現人對於萬物的態度應效法上帝對人的態度。這個對於自然應該加以照顧的認知，或是透過整體考量判斷某些自然事物必須淘汰的態度，是一個基於信仰上帝的立場下對自然法則的重視與服從，這是猶太教發展至一神信仰才呈現的自然法觀點。

## 第二節 早期基督教自然法則天道性質的呈現

猶太教到基督教自然法觀念的演變，與兩者對上帝觀點的變化關係密切。猶太教有其長久演進的歷程——從多神信仰至單神信仰，最終達到一神信仰。基督教承繼猶太教一神信仰的成果，但將耶穌視為上帝終使兩者差異懸殊。於是，猶太教對自然的觀點有自然的演進歷程，其自然法觀點從在大自然體察上帝的存在，演變至對人神關係、人與萬物關係的見解，其自然觀隨歷史演進更為深刻。基督教的自然觀與猶太教的自然觀點的產生卻是不同的脈絡，基督教的自然法概念幾無關乎自然萬物，其自然法為良知理性的代稱，此自然法的解釋之殊異源於人神關係詮釋的改變。基督教與猶太教的關鍵性差異，在於基督教以耶穌為神的化身，而在辯護「三位一體」(trinity)之下，基督教發展出合理化此說的神學。於是，基督教對自然法的詮釋自在於此神學體系之中，自然法被定位為可通達神意的良知理性，與猶太教相比，神意無須從萬事萬物（歷史或自然——外在世界）體會，因為神意啟示早已透過耶穌化身為人展現<sup>423</sup>。

早期基督教對於自然法的重視程度並不高。一方面早期基督教對自然法的關注乃因自然法為當時盛行的斯多克主義的立場，新興的基督教對此必當有所注意<sup>424</sup>，但自然法畢竟不是基督教教義的重點，因此自然法的討論在基督教早期並不多。另一方面，早期的基督教對於自然萬物的關心在程度上不如猶太教，此因基督教以耶穌為上帝的化身，因此對於人神關係有全新的認定與調整，基督教對神意的體會自不須憑藉自然（或自然法），因為「耶穌為上帝」即是瞭解神意的便利之門，而對自然法的進一步詮釋，並確定為良知理性乃有待基督教穩固之後經院哲學的發展。

自然法在基督教建立的過程中，被視為具有的普世性的律法，以此明示基督教並無猶太教的部落性色彩。基督教新興之時，與自然法相關的觀點乃出於後人

<sup>422</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Ezekiel, 34:11-16.

<sup>423</sup> 關於基督教與猶太教的承繼與分化，詳見 G.R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, pp. 151-175。

<sup>424</sup> 參見 Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 46-49。

的詮釋。在中古基督教神學家的解釋之下，早期基督教中自然法之意乃良心理性，故基督教初期的自然法代表具有普世性的律法。猶太教在先知革命時期，耶和華已由部落神轉成普世神，但猶太教因強調猶太人為上帝眷顧的選民，故仍有部落性的色彩；直至基督教將耶穌視為上帝而有「神愛世人」的觀點，並富積極傳教的精神，基督教才為真正的普世性宗教。而將自然法融入基督教的普世性觀點常溯源至保羅(Paul the Apostle, c. 5-67AD)的〈致羅馬人書〉(Epistles to the Romans)。他說：「異教徒沒有法律，卻依照天性去做合於律法的事。律法載於那些無〔西奈山〕法律的異教徒心中，他們透過良知即可知<sup>425</sup>。」這個普世性的觀點也展現在保羅認為「上帝不偏袒某人<sup>426</sup>」，上帝會根據所有人的行為給予報應，而猶太人與異教徒並無差異。他又主張在法律之前有罪之人，皆會被法律所裁決<sup>427</sup>。保羅這些觀點未必能證明他有自然法的概念，但早期基督教神學家常詮釋這段話，以此認定自然法作為基督教教義有其淵源<sup>428</sup>。例如〈致羅馬人書〉的註釋者言道，異教徒知曉上帝的命令，乃藉由自然(physei)<sup>429</sup>。由此可知，基督教的普世精神在處理異教徒問題時特為顯著，此超越猶太教的具有部落神色彩的信仰觀點。

承繼此觀點，此後從第二世紀到第四世紀，自然法在基督教建立的過程中被解釋為相對於成文法的良知理性，以此宣明異教徒亦可皈依基督教，因為與成文法相對的自然法存於所有人心中。第二世紀巴勒斯坦的神學家猶士汀(Justin Martyr, c. 100-165)認為異教徒即使不信神，其一樣使用理性(自然法)<sup>430</sup>。一位基督教初期的皈依者雅典納哥拉斯(Athenagoras, c. 133-190)於其《辯護文》(Apology)中便強調人性中的普遍性質，此性質符合宇宙的次序<sup>431</sup>。第二世紀時，迦太基主教特圖理安(Tertullian of Carthage, c. 160-c. 225 AD)以自然法代稱人人皆具之良知理性，他對於異教徒的高貴思想並不以斯多克主義具象化的宇宙法則解釋，而是稱之為自然的律法。特圖理安認為自然法的內涵包含上帝的存在、上帝的完美性、以及正義的概念，他主張自然法以不成文的形式存於所有民族心中，它與耶穌基督的啟示為一致，而基督教的出現使得自然法有更深刻的意涵。第三世紀的希臘神學家奧立真(Origen of Alexandria, 185-c. 254)的自然法論述中，更具捍衛基督教正當性的目的。他強調自然法高於成文法，以此強調基督徒拒絕服從羅馬皇帝崇拜的合理性。第四世紀君士坦丁堡的主教約翰一世(John Chrysostom, c.347-

<sup>425</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament, Epistle to the Romans*, 2:12-16.

<sup>426</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament, Epistle to the Romans*, 2:11.

<sup>427</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament, Epistle to the Romans*, 2:12.

<sup>428</sup> 參見 Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, pp. 46-49。

<sup>429</sup> 參見 Bruno Schüller, translated by William Loewe, "A Contribution to the Theological Discussion of Natural Law". Ed. by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, *Readings in Moral Theology No.7: Natural Law and Theology* (New York: Paulist Press, 1991).

<sup>430</sup> 關於猶士汀對異教問題的處理，詳見 G.R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, pp. 184-186.

<sup>431</sup> Athenagoras, trans. by Pratten, *A Plea for the Christians*, ch.25, 轉引自 Justin Martyr and Athenagoras, trans. by Marcus Dods, George Reith and B. P. Praten, *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1867), p. 408.

407) 對自然法的論及，則見於處理異教徒的問題上。他表示在反駁異教徒時，使用聖經之外也應使用理性。約翰一世在宣教時，就其婚姻、自殺、遺囑、傷害等法律問題引導不信基督教的異教徒，使之相信自身亦有良知、自然法的信念，而此為其由上帝賦予人的律法中所得知；否則即使在世者是從其父輩知此法，然首位立法者若無上帝賦予的律法，亦無從得知這些法律。約翰一世以此駁斥異教徒言其並無上帝灌輸的法律之說<sup>432</sup>。為了宣揚基督教的普世性，基督教神學家以自然法作為普世觀點的基礎，此與希臘羅馬時代的學術遺產相合，其對「自然」的強調乃著重人的共通本質。

自然法在早期基督教中，除了被視為可知的理性能力，它同時被解釋為相對於摩西律法的耶穌神意啟示，作為基督教申明自身正信之說。基督教的建立過程中，基督教與猶太教的關係成為有待釐清的問題，早期的基督教神學家肯定兩者有重要的關聯，但他們極欲肯定基督教的正當性，此乃耶穌是上帝的化身一事。在這個為基督教的辯護中，自然法的地位為其論辯的重點，第二世紀的神學家猶士汀肯定摩西律法中要求人必須為善、虔敬事神，但是他們強調自然法——耶穌在世展現的神意啟示，高於猶太教的律法<sup>433</sup>。第四世紀的大主教安斐洛契烏斯（Amphilochius of Iconium, c. 339/340 -394-403）則宣稱，上帝在過去設計了摩西律法，然而現在上帝頒布新的自然之法——基督福音，這就暗示神不欲猶太律法延續<sup>434</sup>。

而到了第四世紀，基督教成為羅馬國教，其地位已穩固確定，教義的統整亦已有基礎。此時，基督教自然法的神聖性被闡揚，基督教早期神學家認為自然法相當程度呈現神意，這主要由奧古斯丁（Augustine of Hippo, 354-430）所論述。與上述自然法呈現神意的觀點不同，奧古斯丁並不直接認定自然法為耶穌在世所展現的啟示，他將自然法解為良心、理性的代稱，並更進一步說明此與神聖領域的連結。奧古斯丁對於自然法的論述是在討論永恆法的脈絡下進行的，他認為永恆法等於上帝的理性，其為永恆的真理，為統領宇宙秩序的根源。永恆法與上帝同源、同質，與上帝一樣不可改變。而永恆法包含自然法，自然法為應然、為道德的規範。自然法被銘刻在人的理性中，只要人能以理性思考，上帝就會在他的良心說話<sup>435</sup>。神學家認為自然法的層次在人訂法之上，換言之，自然法乃良心，人類墮落方受人訂法（法律）所規範。簡言之，奧古斯丁的自然法之說表現超越世間的原理原則與人之間的聯繫，自然法為永恆法（神意）在理性生命中的體現，因此自然法的內涵可為人所知，儘管其源頭乃人永不能盡知的永恆法。於是，自

<sup>432</sup> *Ad pop. Ant.*, XII, 4.轉引自 Stanley Bertke, *The Possibility of Invincible Ignorance of the Natural Law* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1941), p.82.

<sup>433</sup> Justin Martyr, *Saint Justin Martyr: the First Apology, the Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, the Monarchy, or the Rule of God*, Dialogue with Trypho, 10.4; 45.3.

<sup>434</sup> Amphilochius of Iconium, *Oratio in Mesopentecosten*, 轉引自 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol.1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 16.

<sup>435</sup> 在此所討論非法律定義下的犯罪，而是對惡本身的討論，解釋惡之所以為惡是因為其本身為惡。參見 Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, p. 33。

然法在早期基督教所呈現的神聖性乃高過猶太教，因自然法相當程度為神意的體現。

此外，早期教會法學者對羅馬法的詮釋提升自然法的層次，將自然法的源頭訴諸上帝。在第十二、三世紀前，早期的教會法學者主要為《查士丁尼法典》( *Corpus Iuris* ) 作注，教會法中的自然法之說錯縱複雜，自然法的概念並無重要發展，直至十二世紀《葛雷先教規集》( *Decretum Gratiani* ) 才統整自然法學說<sup>436</sup>。中世紀教會法中的自然法雖零散無體系，但以整體趨勢而論，基督教神學家有將羅馬法中的自然法與基督教信仰融為一爐的企圖，在早期的基督教中，教會法可謂呈現自然法學說的主要工具<sup>437</sup>。在這個發展中，教會對自然法的詮釋異於羅馬法者有幾處。第一，教會法強調自然法為人類所特有，自然法並非動物性本能。第七世紀西班牙塞維亞的大主教伊西多爾( *Isidore of Seville, c. 560-636* ) 為中世紀重要的法學詮釋者，他編纂的《辭源》( *Etymologies* ) 中反對屋庇安以自然法為動物的本能<sup>438</sup>。第二，教會法認定自然法具權威性與神聖性，因其源頭為上帝。屋庇安將法律分為公民法、民族法、自然法，伊西多爾則將法律區辨為人訂法( *human law* ) 與神聖法( *divine law* )，並將自然法等同於神聖法。葛雷先承此對法律的區分，並表示神的法律是基於自然，人的法律是基於習俗，前者不會改變，後者則因不同國家而有異<sup>439</sup>。總之，依照教會法學者所言，自然法的訓誡所以具有權威性，乃因其由天啟徵驗而推行<sup>440</sup>。教會法對羅馬法中自然法的詮釋大致上有這兩點變更，而這兩種觀點改變的方向為一致。因為上帝信仰既存，人與動物間的差別不可忽視，而人與動物的根本差異為良心、理性，因此將自然法解為理性，以示人與動物的差異。人與動物的差異為理性之論在希臘時代已為學者共識，但到了中古時期，在上帝信仰之下基督教神學家將理性詮釋為上帝賦予的能力，而自然法等同於理性或由理性可知曉，於是自然法的重要性或神聖性便有所提升。

<sup>436</sup> 參見 A. P. D 'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy* (London: Hutchinson University Library, 1951), p. 35。至第十二世紀，自然法之說仍有零散無體系的現象，當時法學重鎮波隆那的艾爾納留( *Irnerius, c. 1055-1130* )、阿庫西烏斯( *Accursius, c. 1184-1263* )、阿索( *Azo, died c. 1230* ) 給了自然法許多的定義，包括自然的本能、由理性所能查覺的平等、甚至是啟示性的要素。參見 Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, p.50。

<sup>437</sup> 基督教對於法律的理念，乃將羅馬法的自然法精神加以闡釋而成。但事實上教會法由基督教信仰中衍生而來者甚為有限，對舊約律法的繼承甚少，反而是羅馬法和教會法有密不可分的關係。中古教會法雖然保存了羅馬法中大量的規定、原則、詞彙和形式，但在精神上，教會必須解釋其何以符合基督教信仰內涵。

<sup>438</sup> 參見 Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, p.49。第十二世紀的教會法學者葛雷先在《葛雷先教規集》中亦重視人與動物的差異，而將自然法限定為只與人類切身相關者。之後《葛雷先教規集》的註釋者也表示，屋庇安的法律傳統以最籠統的措辭界定自然法過於模糊，自然法應該被視為專屬於人類的事物。而第十二、三世紀《查士丁尼法典》的註釋者為了強調自然法是專屬於人類的，便主張自然法建於理性基礎之上，參見 A. P. D 'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, pp. 35; 49-50。

<sup>439</sup> 葛雷先承此對法律的區分，並表示神的法律是基於自然，人的法律是基於習俗，前者不會改變，後者則因不同國家而有異。而十二、三世紀《葛雷先教規集》的註釋者，則將「自然」等同於人性，即理性能力、分辨對錯善惡的能力，而這個能力是上帝所賦予的。A. P. D 'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, pp. 35-36; 51。

<sup>440</sup> 但並非所有的教會法學者皆持此觀點，自然法之說在當時的不一致表現可由此見。《葛雷先教規集》的註釋者認為某些啟示性的法並非自然法的一部份，且某些自然法不在《聖經》當中。同上。A. P. D 'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, p. 51。

早期基督教自然法天道性質的呈現，亦可展現於教會法學者解釋不合理的人間制度與自然法的落差。自然法經過幾世紀的討論被定位為上帝之法，它代表超越人間的理想標準，但世俗法律制度保障不合理的現狀，明顯與自然法相違。而教會法學者致力於解釋為何這些反自然法的制度可以存在，便反面證明自然法的神聖性。教會法學者欲解釋的制度或人間現象包括奴隸制度、政權的存在、與私有財產制，他們解釋奴隸制度的存在是這個世間的條件所致，它的存在是為了矯正人腐化的傾向<sup>441</sup>。政府的合理性也為教會學者所強調，他們主張在自然的次序中，政府的存在確無必要，但是在世間的條件下，世俗政權受命遏止罪惡。而私有財產制雖然有違自然法的精神，但它是原罪條件下的必要產物。總之，教會法學者說明人間制度可能為合理的解釋方向，即是說明神意使其存在<sup>442</sup>。這一方面暗示神意在自然法之上，另一方面則顯示自然法的神聖性在早期基督教中是確定的。

自然法在基督教中，主要被解釋為良知理性，或被引用以強調基督教的普世性或耶穌為上帝化身的教義，將自然法視為自然界次序的觀點僅見於奧古斯丁。奧古斯丁認為萬事萬物有其自然的次序，此次序乃出於上帝的最佳安排<sup>443</sup>。奧古斯丁對於這個觀點有時申明此自然次序出於上帝至高無上的智慧<sup>444</sup>，有時則強調人能夠知曉此最佳次序的安排<sup>445</sup>。然而，奧古斯丁認為自然的次序在這整體次序當中是比較次要的<sup>446</sup>。但儘管自然的次序不如整體的次序重要，上帝仍授命人應尊重之。於是，人需相當程度遵行自然法則，因為這個自然的次序乃上帝的安排。

其實，早期基督教對於自然法的重視程度並不高，關於自然法的討論多出於教會在現實上運用羅馬法的困難，而欲結合羅馬法與基督教信仰。除了教會法對於羅馬法的詮釋，自然法的探討在早期基督教並不多見，而教會法學者對於自然法的解釋亦紛亂零散。但以整體趨勢而言，基於上帝信仰，自然法的性質在基督教神學家詮釋之下確有轉變。早期基督教神學家將羅馬法傳統中的自然法賦予神聖的意義，有強調自然法為普世的律法者，有申明自然法為良知理性者，而無論何者，神學家皆將其源頭訴諸上帝，因此自然法有其權威性與神聖性。奧古斯丁將自然法定位為高於世俗法律、低於永恆法（神意）的標準，而永恆法與自然法並非天人永隔，自然法可上通永恆法，自然法的神聖性在此明現。基督教在中古時期對於自然法的討論大致延續此時的論點。早期基督教對於自然法的討論不多，對於自然界的關注也不如猶太教，因為基督教對於上帝的體會畢竟非經由長期的

<sup>441</sup> 一旦奴隸制被教會接受，教會便更進一步提出自我安慰的主張，例如，有德的奴隸比有罪的主人更為自由。參見 Carlyle R. W. & Carlyle A. J., *History of Medieval Political Thought in the West I* (London: William Blackwood, 1950), pp. 115-116, 123-124。

<sup>442</sup> Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, p.48.

<sup>443</sup> 有學者認為這個觀點乃奧古斯丁承接斯多克主義思想之證明，參見 John Mahoney, "Nature and Supernature", *The Making of Moral Theology* (Oxford University Press, 1987)。

<sup>444</sup> Augustine, trans. by Gerald G. Walsh and Grace Monahan, *City of God* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008), XIII.

<sup>445</sup> Augustine, trans. and ed. by Peter King, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010), On the Free Will, I, 6.

<sup>446</sup> 參見 Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, pp. 46-49。

探索過程或源於自然界；然而，在基督教成立的過程中，自然法之說確有助異教問題的處理，而驗明基督教與猶太教的差異<sup>447</sup>。



### 第三節 結論：基督教自然法概念的缺失及其歷史意義

《聖經》中對於自然法並無論及，基督教在理念上並不（須）關注自然法的問題。此因在上帝信仰之下，物質世界乃上帝的創造，自然萬物的源頭已明，物質世界的運作法則亦有同樣的源頭，而不必拘於此運作法則的探討。而以物質的原則論究人事非但不必要且為瀆神，因為以物質原則為最高標準便是無神信仰，因為神不只是物而遠超越於物。基督教對自然法的討論乃因應時代的條件，將當時盛行的自然法學說納入基督教信仰之中。簡言之，基督教對自然法的重視非出自神學上的必要性，而是偏向對現實的回應，進一步將自然法詮釋為具有神聖意涵的上帝之法。

就歷史發展而言，基督教初立之時尚未穩固，當時需要面對的課題之一便是斯多克主義流傳甚廣的自然法學說，且其教義內涵若可與盛行的斯多克主義主張調和，對於基督教的傳播助益甚高。另一方面，早期的基督教教義尚未確定，教會學者對於「上帝之法」或「神聖法」為何未及細論，於是自然法學說作為希臘羅馬時代的重要遺產可供教會學者參考引用。基督教具有與斯多克主義自然法結合的條件，斯多克主義強調師法自然為道德，但對道德源頭的解釋模糊，基督教的上帝信仰可填補此空缺而與之結合無礙。再者，自然法觀點在斯多克主義中模糊性甚高，其最高的層次約為良知、理性或天理的指涉，教會學者對此可引申諸多含義。自然觀念作為結合基督教和古典哲學的要素有關鍵性的地位，自早期教會直到經院哲學時期皆是如此。又早期基督教的詮釋者引用斯多克主義自然法學說以符驗耶穌的在世行誼時，最重視斯多克主義中將自然解為宇宙次序之說，或強調人性中的普遍性質<sup>448</sup>。

斯多克主義與基督教有其一致性，它們都重視普世性、理性能力、宇宙次序、宇宙法則、自然法。雖然兩者重視這些要素的脈絡不同，但兩者對於這些概念的重視可呈現斯多克主義與基督教在內涵上有承接的關係，其中最關鍵者乃自然法的概念<sup>449</sup>。巴勒斯坦的神學家猶士汀強調基督教的普世性，其因所有民族皆知大是大非，而認知所有人皆可信奉基督教的天性，猶士汀自承此觀乃受惠於斯多克主義自然法<sup>450</sup>。迦太基主教特圖理安也表示，無論是羅馬人或是基督徒都是人類

<sup>447</sup> Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Voll: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, pp. 32-33.

<sup>448</sup> John Mahoney, "Nature and Supernature", *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford University Press, 1987.

<sup>449</sup> 關於早期基督教與希臘羅馬思想的承接關係，參見 Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1966), pp. 11-16.

<sup>450</sup> *Dialogue*, ch. 93, 轉引自 Justin Martyr and Athenagoras, trans. by Marcus Dods, George Reith and B. P. Praten, *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, p.217.

的一員，這個觀點也與羅馬時代自然法所代表的普世精神有關<sup>451</sup>。此外，斯多克主義的論述中，常可見自然與理性互訓；而早期基督教重視人的理性能力並謂之自然，惟其更進一步強調此能力為上帝所賦予，此尤可見於猶士汀的思想<sup>452</sup>，而特圖理安同樣接受斯多克主義將理性等同於自然的道德觀<sup>453</sup>。但早期基督教對斯多克主義自然法的接納，在「宇宙次序」的概念中最能證明，特圖里安認為基督教可以有次序的統整萬事萬物，而此宇宙次序是「理性」的<sup>454</sup>。奧古斯丁的思想中也可見到斯多克主義中宇宙次序的概念，奧古斯丁表示，神聖理性或上帝的旨意命人應尊重自然的秩序<sup>455</sup>。這些早期基督教神學家的觀點雖受自斯多克主義自然法概念的影響未必直接，但這些觀點可展現兩者有其一致性。

在這些早期基督教神學家的觀點中可見斯多克主義自然法概念的要素，但基督教對於斯多克主義自然法觀點最關鍵的轉化，乃在自然法源頭的解釋。斯多克主義者的自然法，為一個超越國家、世間政權的普世指導原則；基督教上帝信仰的出現，使得羅馬時代自然法的源頭被進一步探討，將此源頭歸於上帝，於是具位格與超越性的上帝成為法律的設計者。相較於希塞羅比喻法律為萬物主宰之說，早期教會學者強調上帝才是萬物的命令者與安排者，法律是由上帝而來。再者，斯多克主義的自然法被詮釋至「上帝之法」的層次<sup>456</sup>，自然法的源頭既為上帝，自然法的神聖性必當提升。於是，神學家力圖闡明「上帝之法」與自然法是一致的，他們主張神聖法和自然法的差別在形式而非內涵，或者他們強調《聖經》中的觀點或摩西十誡與自然法內涵有一致性<sup>457</sup>。更有甚者，聖伯納（St. Bernard of Clairvaux, 1091-1153）竟表示上帝也依法而存在，這都是為了強化自然法與基督教信仰的關聯性。事實上，基督教對斯多克主義自然法概念的轉化，與其說是對自然法概念本身作修改，毋寧說是將原來的自然法概念賦予終極的源頭，使自然法被涵蓋在上帝信仰的體系之下，而具有更高的層次與神聖性。

此自然法概念從斯多克主義到基督教的轉化，便代表自然法概念層次的提升與定位的確定。與斯多克主義相較，基督教自然法在人生觀、道德觀、宇宙觀各方面的呈現都有層次的提升，因基督教自然法的基礎為上帝信仰的體系。自然法所代表的信仰觀點，從籠統模糊的宇宙觀，轉化為上下體系分明的上帝信仰。希

<sup>451</sup> 特圖里安說，羅馬人不應相信有關基督徒的誹謗，因為以同樣都是人的角度去思考，便可知這些毀謗都是誇大扭曲的，因為基督徒也是人類的一員。參見 Tertullian, trans. by Gerald H. Rendall, *Apology* (London: Cambridge, Harvard University Press, 1931), Ch.8。

<sup>452</sup> 他認為人被上帝創造為有理性、有思考能力的生命，故無卸責的藉口。*First Apology*, ch. 28 (trans. Dods), 轉引自 Justin Martyr and Athenagoras, trans. by Marcus Dods, George Reith and B. P. Praten, *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, p. 31.

<sup>453</sup> John Mahoney, "Nature and Supernature", *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford University Press, 1987.

<sup>454</sup> 參見 Tertullian, trans. by Gerald H. Rendall, *Apology*, Ch.11。關於早期基督教神學家對於當代哲學的觀點，詳見 G.R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, pp.176-202.

<sup>455</sup> 參見 Augustine, trans. by Edmund Hill, ed. by John E. Rotelle, *The Works of Saint Augustine* (Brooklyn, N.Y.: New City Press, 1990), Vol. 20. Answer to Faustus, a Manichean, 22, 27。

<sup>456</sup> Rémi Brague, trans. by Lydia G. Cochrane, *The Law of God: the Philosophical History of an Idea* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), p. 212.

<sup>457</sup> Rémi Brague, trans. by Lydia G. Cochrane, *The Law of God: the Philosophical History of an Idea*, p. 218。

臘羅馬時代的自然法有物質主義與泛神論的傾向，希臘時代德摩克利圖的原子論，至稍後的柏拉圖學園、伊比鳩魯主義、早期的斯多克主義等，其唯物立場明確，宇宙的本質皆以物質組成或物質運作的問題釋之。羅馬後期的斯多克主義者有追求神聖性、脫離物質主義的傾向，但是他們直接將「理性」或「自然」賦予神聖性，將萬事萬物視為神聖性的本身而未探萬物之本源，故有泛神論的色彩。而無論是物質主義或泛神論的宇宙觀，人事的道理亦摻雜其中，自然法在希臘羅馬時代為一個體系模糊宇宙觀下的一環，所謂自然可指物質世界，物質世界有其運作之法，又人既有物質條件，故人也是自然的一部份，在這個脈絡之下，自然法既似必須依循的宇宙法則，又似自然而然的狀態，自然法則模糊不清、定位不明。與此相異，基督教則直探神聖性的源頭而歸之為上帝，上帝即神聖性的本身<sup>458</sup>。自然法在這個脈絡下也由物質世界運作原則提升至「天道」乃至「神意」的境界，具有更高的神聖性。基督教神學家如阿奎納將自然法的觀念推崇為一個具有超越性價值的真理，他們強調自然法可通用於全體人類社會（不論是否為基督教社會），它是神聖戒律，此為神示之法外的準則<sup>459</sup>。基督教中的自然法則被解釋為上帝之下、人的理性之上的道德標準，其為上帝所設，故亦為神意的一部份。以基督教的神學詞彙所稱，自然法的定位在「永恆法」之下，而在「人訂法」之上。又自然法為神令的標準，故對自然法的服從是人的義務。在基督教的解釋之下，自然法的定位明確，此因基督教作為一神信仰本具較確定的上下體系。總之，自然法則在希臘羅馬時代混淆物理與人文，將物理現象歸結為原則作為處世的依準；基督教的自然法觀點是上帝信仰之下對傳統自然法概念的詮釋，自然法有其在體系中明確的定位。基督教信仰自然法定位的確定，尚表現在自然法的內涵與性質變得清楚，其層次高低不明的問題減低。在希臘羅馬時代，學者對自然法的意涵各有所指，自然法層次高低之別頗鉅，其中有以神意為自然、有以宇宙主宰為自然、有以理性為自然、更有甚者以生理條件為自然；但在基督教教會的詮釋之下，自然法確定為道德的準繩，其源頭為上帝，此外更無他說<sup>460</sup>。

事實上，自然法在基督教中的定位一直到第十三世紀才得到確認。這是因為至第十三世紀，自然法的觀點才有神學家系統性的整理。他們不再給予自然法不同的定義，而是將自然法代表的觀點分類整理，並企圖加以整合。其中，波納文哲（Bonaventure, 1221-1274）重申奧古斯丁所強調的上帝安排的宇宙次序。大亞伯（Albert the Great, or Albertus Magnus, 1193-1280）拒斥屋庇安自然法於所有動物皆同的主張，他堅持自然法是只屬於人類的，因為惟有人類是理性的生命<sup>461</sup>。對

<sup>458</sup> 至於人與神聖性的關連，斯多克主義認定人的理性便為宇宙理性的一部分；基督教則是透過耶穌基督神人同性解釋人與神的關聯，參見 Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, pp. 46-49。

<sup>459</sup> 參見王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，第 206 頁。

<sup>460</sup> 第四世紀君士坦丁堡的主教約翰一世對於自然法的定義，仍有以自然法為自然狀態之說，他將自然法分為「基本的自然法」與「從屬的自然法」，前者為自然狀態，而後者為人墮落後的狀態而須受法律強制性的規範，但這種解釋為基督教教義早期對教義探索之說，且此說並不多見。參見 Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, pp. 55-61。

<sup>461</sup> Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, p.52。

自然法的論述最詳盡有系統者為阿奎納（Thomas Aquinas, 1225-1274），其於《神學大全》（*Summa Theologica*）將自然法置於整體神學脈絡下論述，並將數世紀來自然法的相關問題作結。簡言之，到了第十三世紀，自然法的討論已經不是在教會法的脈絡下對個別事件的回應，自然法作為基督教教義的一部份在此時確立。此時基督教的自然法被確認為具有天道的性質，並在人間體現為道德標準、法律原則，這些觀點在基督教確立的過程中皆有提出，只是在十三世紀方有系統性的整理。

基督教神學家在第十三世紀對自然法天道性質的闡揚大致可分為三個部份而論。首先，自然法乃神意可知的部分，自然法代表超越性世界與人的連結。阿奎納表示，人沒有能力完全瞭解永恆法，但人可憑藉自然法體會之<sup>462</sup>。且自然法是神意相當程度的呈現，阿奎納說明自然法「不外是理性創造物對永恆法的參與」。永恆法是上帝的智慧，當上帝使創造物存在，祂便會命令、指導他們朝向一個目的，而這個神聖的方向，上帝在每個創造物的自然本性之中賦予，此即自然法<sup>463</sup>。於是自然法在阿奎納的詮釋之下，更明確的顯示其為神意（永恆法）可知的部分，人能夠以理性加以瞭解。

再者，自然法有真理之意，這表現在認為自然法為超越經驗的存在，並具有普世性、永恆性、與絕對性的主張。在阿奎納的解釋之下，自然法為超越經驗的理性法則，他認為人常混淆實然與應然的差異，忽略人之所為與人所為的憑藉必須區分，於是自然法不是一個習慣，而是應當服從的理性標準<sup>464</sup>。此外，自然法具有普世性的觀點在第十三世紀前便存在，保羅表彰基督教的普世性被後世詮釋為自然法的精神，伊西多爾表示自然法在各國都是相同的<sup>465</sup>。阿奎納在這個基礎下申論之，肯定異教徒雖無成文法卻有自然法；藉由自然法，人人皆可分辨善惡，自然法代表道德律存於所有人心中。阿奎納強調，自然法具有普世性而能適用於全體人類<sup>466</sup>。另一顯現自然法真理之意的觀點，呈現於自然法有永恆性的論述。英格蘭的方濟會會士亞歷山大（Alexander of Hales, c. 1185-1245）表示，自然法具有永恆性，因為內在的自然道德律永遠不能被摧毀<sup>467</sup>。阿奎納引奧古斯丁之言：「法律刻印在人心中，罪惡不能將之抹去」，說明自然法不能被消滅<sup>468</sup>，其後又進一步表示，自然法的命令與禁令何時何地都是不變的，因為它既然能在人的本質中被

<sup>462</sup> 阿奎納甚至有人的自然傾向決定了自然法的基礎之說。這個說法的問題是以人的自然傾向為自然法的源頭，有本末倒置之虞；此說可能是為了說明人的理性與自然法的一致性，以及為了詮釋自然法的合理性。參見 Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94。

<sup>463</sup> 參見 Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94。

<sup>464</sup> Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94, A 1.

<sup>465</sup> Isidore, trans. by Stephen A. Barney [et al.], *The Etymologies of Isidore of Seville* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006), V.4.

<sup>466</sup> Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94, A 4.

<sup>467</sup> Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, pp. 55-61.

<sup>468</sup> Augustine, trans. by William Watts, *St. Augustine's Confessions* (London: W. Heinemann; New York: Macmillan Co., 1912), II. 4.

發現，它就不會消失<sup>469</sup>。此外，自然法的真理性質又展現在自然法除非是神意介入否則不可違背的觀點之中，這暗示自然法的絕對性。神學家對於自然法是否有例外的問題多有爭議。自然法既是永恆的，故無所謂「豁免」於自然法的事（亞歷山大之論），但是《聖經》中常有違背自然法之事，因此是否有外於自然法卻合理之例便為神學家必須面對的課題。《聖經》中有違自然法的事，有如上帝要亞伯拉罕以其子獻祭<sup>470</sup>、上帝允許以色列人掠奪埃及人的財物<sup>471</sup>、上帝給何西阿的教誨：「你去娶淫婦為妻」<sup>472</sup>、以及摩西律法中允許離婚一事<sup>473</sup>，這些事例反映神意違背人良知理性的判斷，違反了自然法。關於這個問題，某些神學家訴諸上帝的不可知及上帝的主宰性<sup>474</sup>。最後神學家得到的結論為，唯一豁免於自然法的可能性為上帝的權威，即神意的介入。但須注意他們認為上帝不容許人思量這個因素，人仍必須服從自然之法。

至於人性與自然法的關係，有自然法代表人的神性一說。阿奎納論說自然法的其中一個議題，為討論人的心中是否有自然法的存在，他表示，人最受神意的眷顧，因為他享有永恆法的一部份，而人所分有的永恆法稱之為自然法。阿奎納認為，人能藉由理性分辨善惡，此即自然法的作用，以及上帝在人身上的印記<sup>475</sup>。易言之，自然法為人的神性，神學家普遍主張人對於超自然法則的瞭解是透過自然法與其要素——良知。另外，神學家又常以理性與自然法互訓。阿奎納討論自然法的指令為單一或多樣，最後結論自然法的命令雖然眾多，但都建立在共同的理性基礎之上，此如理性原則雖為單一卻指導所有的事<sup>476</sup>。神學家普遍認為自然法和理性是互通的，他們人能單憑人的自然本性、理性能力，領會自然法的要義或道德法則，並不需仰賴天意啟示<sup>477</sup>。

自然法的天道性質在第十三世紀確立，而在基督教的詮釋之下，自然法在人間的體現為道德的標準、法律的基礎。神學家認為，神聖性的本身為終極的標準，自然法——即良心，為神意的喉舌，人能藉此認識人的義務為何。阿奎納更表明自然法為道德的基礎，認定自然法的首要原則為「追求善，避免惡」，自然法其它的指令都應以此為根據。此外，阿奎納在討論「是否所有德行皆由自然法所規定」

<sup>469</sup> 阿奎納表示，自然法作為一個道德標準是不變的，但是在具體的狀況中是會變化的。例如，《聖經》雖記載殺人是不可的，但死刑其實可能是可以的。Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94, A 5.

<sup>470</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Genesis, 22:2.

<sup>471</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Exodus 11:2; 12:35.

<sup>472</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Hosea, 1:2.

<sup>473</sup> *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Deuteronomy, 24:1-4.

<sup>474</sup> 例如，鄧·史考特（John Duns Scotus, 1266-1308）對上帝要以色列人掠奪埃及人一事論辯道，這並不違背十誡中禁止偷盜的誡命，因為上帝是那些財物的最高擁有者，他可以不顧世間擁有者的意願轉讓所有權與他人。參見 John Duns Scotus, *Ordinatio III*, supplement., dist.37。

<sup>475</sup> Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94, A 6.

<sup>476</sup> Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94, A 2.

<sup>477</sup> Bruno Schüller, translated by William Loewe, "A Contribution to the Theological Discussion of Natural Law". Ed. by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, *Readings in Moral Theology No.7: Natural Law and Theology* (New York: Paulist Press, 1991).

時，認為真正的德行屬於自然法，而所有的罪惡因為是反理性的，故亦違反自然法<sup>478</sup>。方濟會會士亞歷山大則強調，一個行為只有在符合自然法時才是道德的，道德律就是自然法在人性留下的印跡。至於自然法具體指涉的道德內涵為何神學家多有爭議，但整體而言，自然法的具體內容不脫離「敬愛上帝」、「觀察上帝所建立的理性次序」等，其皆同意自然法為普世的道德律，認為自然法為道德的基礎。基督教神學家將自然法視作道德的基礎，並企圖進一步將自然法落實為成文法。就基督教教義而言，既然人皆應遵循自然法則，實證法本不須存在；但基督教神學家解釋，由於人有原罪，故實證法必須存在以規範具體的行為，約束人性之惡<sup>479</sup>。在基督教的詮釋之下，法律的目標為道德的實踐，實證法須在自然法的基礎上建立。但是關於自然法與實證法的關係，神學家的說法不一。有時神學家主張實證法不可與自然法相衝突，但有時又表示在某些狀況中遵守不公正的法律是可以的，因為更高等的自然法在某些情況會為了「普遍的善」而犧牲「特定的善」。例如，對和平秩序的要求勝過於徵稅的公平性問題<sup>480</sup>。但無論神學家是否認為在現實處境中應該服從世俗法律，他們皆企圖解釋這些做法是符合自然法的，且自然法在理念上應該為世俗法律的基礎。

直至第十六、七世紀，基督教自然法的天道性質仍延續不衰，第十三世紀以降自然法的發展可分為兩個部分論述。第一，在奧克姆（William of Ockham, c. 1285-1349）、鄧·史考特的學說之下，自然法的來源與性質有所變化。他們認為自然法是出於神意而非神性（永恆法），他們不認為自然法如阿奎納所言，是出於上帝的「理性」，自然法是出於上帝的意志，人不能真的「參與」上帝之法。但無論是上帝的意志（神意）或上帝的理性（神性），自然法的源頭皆是上帝，且人實難區分神意與神性的差別，就此而言，自然法的定位並無重大轉變。事實上，阿奎納的自然法學說雖強調此為人的理性能夠知曉，但他並沒有否認神意的重要性，自然法所以為人的義務，乃因其出自神意。論辯此課題的重要性乃展現在道德問題上。阿奎納強調理性的重要，認為人的理性能力能夠知曉自然法，也知道普世的道德律。而唯意志論（voluntarism）者則主張自然法是上帝為所欲為之下的產物，並無所謂的自然傾向（自然法則）可使人知曉。簡言之，道德法則無從由人性或理性中得知<sup>481</sup>。第二，奧克姆雖主張人的理性能力並非像阿奎納所稱述可作為道德判斷的依據，但阿奎納的自然法學說作為基督教的道德論述，在往後幾個世紀仍盛行不衰。西班牙的道明會與耶穌會的學者如維托利亞（Vitoria, c. 1483-1546）、

<sup>478</sup> 阿奎納論此題時，就兩方面論述德行屬於自然法與否。他說，由德性方面來看，所有的德行都屬於自然法；但就德行本身而論，並非所有的德行都由自然法所指令，許多道德的行為起初並非依循自然的傾向，而是在理性探究後，才發現此行為為有益於好的生活，參見 Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 94, A 3。阿奎納此論在分析之下，可知其意指許多表面上符合道德的行為其實不是道德的，因這些行為並非出於善意，而可能出於私利。

<sup>479</sup> 此見出於阿奎納，參見 Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, pp.47-48。

<sup>480</sup> 同上，Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, p. 49。

<sup>481</sup> 更有甚者，唯意志論者主張，如果上帝要求一個人恨上帝，恨上帝就是道德的。參見 Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, pp. 64-65。

蘇亞雷茲 (Suárez, 1548-1617)、瓦斯奎茲 (Vasquez, c. 1549/1551-1604) 以及義大利主教貝拉明 (Bellarmine, 1542-1621)，都承繼阿奎納的自然法學說。而當時各大學也都普遍採行阿奎納的《神學大全》作為大學教科書，並由後人擴充、解釋。阿奎納自然法的學說漸漸成為教會官方處理道德問題的依據<sup>482</sup>。

然而，自然法學說在中世紀後的變化，也隨著基督教式微而有轉變，自然法學說的變化漸漸脫離了基督教信仰的脈絡。就信仰脈絡而言，宗教改革之後基督教在歐洲一致性已不復見；就世變而論，民族王國的興起與王權的強化，導致自然法的學說多被引用為合理化政權的說法。自然法在基督教的解釋下為道德律令，其源頭為上帝；但在王權興起之下，自然法則被引為社會契約論的依據，它的引用是為了合理化既有政權。除此之外，民族王國的統一伴隨地理大發現，促使國際法的出現，自然法被解為國際法的原則，在法學家的詮釋之下，自然法代表平等的精神，此已離基督教自然法所呈現的天道意涵甚遠<sup>483</sup>。

基督教的自然法較希臘羅馬時代的自然法固然更為深刻，然而自然法之說作為基督教信仰中一獨立概念仍有其缺失<sup>484</sup>。自然法是透過解釋才被提高至神聖之法的地位，然而若「神意」、「真理」便可呈現神聖性，則何必曰「自然」。「自然法」的意涵即便不再是「以自然論人事」的籠統標準，轉而成為天道的代稱，但它呈現的天道觀也是模糊的，而此應非基督教所欲論述的教義。再者，基督教神學家提出超越世間法律的原則，他們為強調這些原則源自上帝、體現神意，故提出上帝之法、神聖法、永恆法之說，但他們仍保留自然法的概念，而自然法與永恆法之法難以真正區分。然而，在道德、法律的問題上，神學家卻多訴諸自然法為依據而不論永恆法，這便顯示自然法在基督教的作用或缺陷為自然法概念的模糊性。一方面自然法可被解釋為天人關係的聯繫，故在現實問題上多訴諸自然法；另一方面，自然法所象徵的模糊性或使人不必直接面臨神意感受壓迫性，因此在道德、法律上多不直接訴諸上帝之法。

自然法在神學家解釋下的缺失，應然與實然不區分的狀況最多見，自然法論述常無法有清楚的意涵，人的理性與神意在自然法論述中常無法區分。例如，阿奎納在論述自然法時，常謂之「自然的傾向」，阿奎納論述整個宇宙為上帝永恆法之下的設計，而人有符合此宇宙次序的自然傾向<sup>485</sup>。此外，阿奎納又論述永恆法

<sup>482</sup> John Mahoney, "Nature and Supernature", *The Making of Moral Theology*, Oxford University Press, 1987.

<sup>483</sup> 參見 Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, p. 55。

<sup>484</sup> 猶太教與基督教皆為上帝信仰，但自然法概念的缺失較展現在基督教之中。這一方面是因為猶太教並不將「自然法」作為其教義的內容，其自然法的概念乃展現在人與萬物或人神關係的探討之中，而不另闢「自然法」的概念作為獨立的探討課題；另一方面，基於歷史因素，它對於希臘羅馬時代所流行的自然法概念並無繼承解釋的企圖（或無承繼的必要），因為猶太教已有千年以上的傳統，而基督教成立時，其對於教義的建立則須更加明確以示與猶太教的差異。於是對於當代盛行的自然法概念便有進一步解釋的必要，同時自然法作為一個獨立的概念，其缺失自然較猶太教更甚。

<sup>485</sup> 「萬物根據其上帝賦予的自然本性實現此永恆法」，轉引自 Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, p. 40.

為神意，再申論人分有永恆法的一部份，而這個部分便稱之為自然法<sup>486</sup>。又如十三世紀的方濟會會士亞歷山大肯定自然法具有永恆性，但又表示自然法似太陽之光，它可能偏離上帝，而在個人之中黯淡下來。直至二十世紀自然法的論述仍延續相同的問題，教宗庇護十一世（Pius XI, 1857-1939）說明自然法刻印在所有人的心中，因此為所有人所明瞭，故最陋俗之人亦可知曉道德標準與文明發展，但這種狀況只有當自然法內化於知識時方能達成<sup>487</sup>。這些論述有其混淆實然與應然的缺失，或因基督教肯定上帝即耶穌（人），因此人與真理、上帝的地位或有不能清楚區分的狀況。然而這些論述複雜而詳盡，也顯現基督教確有較前人更完備的體系與更完整的學術發展，才可能有此般精密周詳的教義詮釋<sup>488</sup>。

基督教因仍沿襲羅馬時代自然法之說，固仍有自然法本身之缺陷，然而，就所呈現的缺失而論，基督教的自然法仍較希臘羅馬時代自然法更為深刻。無論是希臘羅馬時代的自然法或基督教的自然法，皆包含許多交錯的概念而有其模糊性。然而，基督教的自然法所混淆的概念，其層次仍高於希臘羅馬時代自然法中所混雜的觀點。自然法在基督教之中的缺陷，主要展現在神意與真理不加區分，或是真理與理性能力的混淆；但在希臘羅馬時代，自然法概念指涉的對象卻混雜大自然與萬物的主宰，且以「師法自然」為道德的說法下，常有道德標準不一的問題。

無論猶太教或基督教，其自然法觀點的演變本於神人關係探討的變化。猶太教在多神信仰階段與上古近東部族的觀念無殊，自然亦可視為神明加以事奉。早期猶太人對於自然的觀點並不深刻，其中雖有自然法的色彩，但整體而言，他們對自然的觀點不離求生的需求、或者將自然現象視為自然神意志的展現。到摩西時代為單神信仰的確立階段，猶太人雖承認眾神的存在，但相信惟有耶和華為最高主宰，因此《摩西五書》明示不可將自然視為神明敬奉。又由於此為探討上帝信仰的過程，因此猶太先知相信對於上帝的存在亦可由自然中體會，從自然的奧妙體認自然被創造的神聖性。這些觀點固有其深度，但猶太教的自然法觀點在先知革命後的一神信仰階段才更為深刻。在一神信仰的觀念下，神、人、萬物的上下體系更為明確，人對自然的態度乃成為必須探討的課題。自然法則對人而言的重要程度為何似乎不明確，自然法有時似乎為人的立場，有時則為人應遵循的法則。然而，在人為上帝所許的萬物之靈的體認下，一方面固能以人的立場利用自然，一方面卻體會自然為上帝的創造，故亦須遵循自然法關照萬物。自然法的重要性的應在猶太教確認神人關係的脈絡下認知。基督教的自然法觀點亦隨神人關係的轉化而改變，此與猶太教自然法觀點的演變脈絡一致。基督教的關鍵性

<sup>486</sup> 阿奎納將自然法分為三種，一、一切保存人的生命、避開危險的方法。二、人有與動物共有的傾向，如性行為、對後代的教育等。三、人依理行事的傾向，如人認識上帝與過群居生活的自然傾向。Thomas Aquinas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Question 91, A 2.

<sup>487</sup> 參見庇護十一世 1937 年反共產黨的通諭，Pius XI, *Divine Redeemer*, 1937。

<sup>488</sup> 基督教區別「神示之法」與「自然法」或為因應「耶穌為上帝化身」之說。神示之法乃聖經戒律，自然法為理性推知的原則，這兩種法的分別便是在認為其起源為「耶穌基督」還是「造物主」。然而雖有此分別，教會亦必須強調自然法本身也是神聖的（見教會法的教規第 27 條）。參見 Joseph Fuchs, "The Natural Law in the Testimony of the Century", *Natural Law: A Theological Investigation* (New York: Sheed & Ward, 1965)。

教義即認定耶穌為上帝的化身，此教義為基督教所以為基督教之由，卻不符邏輯常識，於是「三位一體」的理性化為基督教神學的重點。在此脈絡之下，神意自無須透過萬事萬物（包括自然）體察，因為神意啟示皆已載於《聖經》之中。基督教對自然法的討論乃在博大的神學體系之下，自然法在此體系之中有明確的定位，其為直通神意（永恆法）的良知理性。就上帝信仰自然法的演變脈絡而論，此為自然法層次的提升，然而，基督教相較於猶太教，少有憑藉自然世界體會上帝存在的論述，對於自然本身亦少探討的心得，自然法的論述有僵化之嫌。

自然法在基督教的地位為信仰之真與理性之真的縮合。上帝化身為人的神學思想不符合邏輯常識，在這個信仰前提之下，人的理性能力卻不能拋廢，於是中古經院哲學仍肯定理性的價值。自然法在這個脈絡下被解為良知理性，此亦繼承希臘羅馬時代對自然法的探索。蓋希臘羅馬哲學中對自然法的解釋常為理性，中古經院哲學認定自然法為理性良知為此傳統的承繼。基督教對斯多克主義自然法概念的採用，其意義不僅是為了取信當時採行斯多克主義的社會上層。基督教沿用斯多克主義的自然法概念，有為了將「三位一體」理性化的背景；在信仰的前提下，理性的價值仍不能揚棄，故中古經院哲學吸納希臘羅馬的哲學，而斯多克主義中被解釋為理性的自然法亦受重視。然而，基督教對於「三位一體」正確性的確認乃基督教成立的前提，因此，作理性解釋的自然法則在基督教信仰之下的重要性並不高。

由基督教自然法的定位，亦可反觀從希臘羅馬時代到基督教時代自然法層次的提升脈絡為一致。自然法概念在希臘古典時代被解為物質世界的運作之理，至希臘後期至羅馬帝國時代，這個物質世界的運作之理被引為人生觀的準則而有「師法自然」之說。到基督教時代，自然法被定位為在神意之下的良知理性，此為自然法定位的確定與層次的提升，但其實晚期的斯多克主義自然法已提升至理性、道德的層次，自然法有神聖性的意義。而基督教則賦予自然法的源頭——亦即良知理性的根源——即是上帝，此為基督教自然法概念更進一步提升的證明，自然法在此詮釋下不僅被確定為良知理性，其更被闡明良知是來自於神賜。以後見之明而論，基督教自然法概念的突破或提升有其長久的歷史脈絡。

## 結論 希臘羅馬時代自然法概念的發展及其困境

自然法概念性質模糊籠統，但自然法概念從希臘到羅馬時代的發展有意義上的轉變。希臘時代自然法概念的出現，象徵希臘早期文明對於物性的探討走向人文的探索，畢氏學派、赫拉克利圖的學說、以及智士學派的自然法論述雖然在內涵上差異頗鉅，但是其自然法概念提出的意義，為希臘早期文明對於事理的探討從物質傾向走向人文取向，而此趨勢從畢氏學派到智士學派愈來愈明顯。希臘化時代自然法概念的意義已非先前的自然法為探索人文事理的求知成果，柏拉圖學園、伊比鳩魯學派、早期的斯多克主義者的自然法主張本於心靈平靜的企求，自然法論述非其求知心得，而是類似道具性的存在，借此論獲致平靜。希臘化時代自然法的知識內涵雖較先前深刻，道德、宇宙論的問題皆有論述，但是以立論動機或文明發展進程而論，希臘化時代自然法概念的提出不如希臘時代。羅馬時代的自然法概念延續希臘化時代的自然法觀點，羅馬時代的自然法主張者對於心靈平靜的獲致仍有掛懷，但是他們感到以自然立論有所不足，而有將自然法宗教化的傾向；同時，羅馬文化的現實性又使其自然法落實至法律之中。羅馬時代的自然法概念雖有宗教性與現實性的分化趨向，但是此分化的趨勢並行不悖且同時並進，因為當法律訴求一致的標準或源頭時，自然法的宗教化可使法律源頭有訴求的依憑。羅馬時代自然法概念分化的本位其實是自然法的宗教化，此宗教性取向可謂自然法概念層次的提昇。羅馬時代自然法主張者的立論動機固然仍有獲致平靜的企圖，但是他們以此謀求心靈平靜感到有所不足，於是他們提升自然的層次，將自然視為有意志的主體，使自然法有宗教性的取向，同時，自然法概念中的緊張性也被羅馬學者察覺。上帝信仰中的自然法概念雖與羅馬時代的自然法有承繼關係，但在本質上為不同的脈絡，上帝信仰中的自然法概念為信仰體系提出之後對於自然的反省，而非由物性到人文探索的發展，或是個人性主張的提出。自然法概念在基督教信仰中被定型，它相較哲學性的自然法概念較為清楚明確，被確定為良知理性，同時自然運作法則的源頭也被確認為上帝。自然法在基督教神學體系之中有其定位，就文明發展歷程而言，自然法的含意就此得到確認。

自然法概念成形之時，自然法概念的侷限同時展現。自然法概念較明顯的出現是在赫拉克利圖與畢達哥拉斯的學說當中，自然法的出現是文明初期學者欲通達人文物理的成果。然而自然法概念成形時，自然法概念的侷限也一並出現，雖此為文明初期欲探索較高層次義理時不必深究的缺失。早期的希臘哲學家的研究取向為科學性質，而畢氏與赫氏承此物性研究而欲以物理論斷人事以求通理，然而此法必有訛誤，因為人文道理畢竟難以用簡化的規則定律歸結。智士學派的自然法概念亦為從物理走向人文探索的脈絡，其自然法概念中的反道德論述以後見之明而論，其實是全面性探索人文事理的心得，其弊之生乃因其面臨的問題更複雜多變，因為人世現象變幻無常，複雜性與深度較科學更難掌握。自然法概念一一以自然論人事——的侷限在自然法的成形時同時呈現。自然法論述將人事現象

以實然論之，但其實人事包含應然的層次，無法全然以實然論斷，由此可知自然法內含人的期望。事實上，物理至多是「事實」，但人文現象卻不得迴避應然的層次，當自然法學者將人事道理比附物理，便不知不覺將應然的層次以實然呈現。自然法論述者不明物質與人文事理的層次之別，以及實然與應然層次高低之分，其欲求通貫物理人文之理而以人事比附自然現象，經常引喻失義而流於個人價值觀的主張，於是自然法概念成形時，其侷限也同時展現。

嚴格而論，自然法其實沒有脈絡可循，因為自然法概念本質上為個人價值觀的伸張。各個時期的自然法主張所論內涵皆異，彼此並無學術上的傳承，卻皆以自然為名。自然法概念的演變往往非因於前人知識觀點的精進或修正，而是主張者選擇符合自身處世態度的知識觀，修改自然的定義尋求自我實現。因此各時期的自然法概念彼此間少有承繼關係，而多為個別性的主張。自然法作為一個哲學論述，包含了邏輯學、倫理學、形上學、知識論，但彼此之間的關係模糊混淆；且自然法概念通常以倫理學為基礎，論述其知識論、宇宙論，而非以形上學與知識論為根據推展其倫理學，各家自然法的學派幾乎皆持此種立場，而在哲學各領域上並無精進或傳承。羅馬後期的斯多克主義的自然法概念到基督教的自然法觀點較呈現其延續性，然其自然法概念其實漸漸脫離以自然論人事的取向。

羅馬時代的自然法概念走向宗教性而有層次的提升，然而自然法概念提升之時愈呈現自然法概念的內在緊張性。羅馬帝國時代的自然法主張者將自然賦予道德性的意涵，謂自然為道德的源頭，並細述以師法自然為道德下的道德項目。此有提升自然法概念至道德層次的意義，但同時自然法概念中混淆實然與應然的狀況亦暴露無遺。「惡」究竟是否為自然，善惡可否以實然看待，是羅馬時代的自然法主張者無法迴避的問題。再者，後期的斯多克主義者將自然視為有意志的主體，他們認為自然乃神聖、有目的性的主宰，這使自然法有宗教化的趨向，使自然法概念層次有所提升。由此，後期的斯多克主義者懷疑機械論宇宙觀的真確性，認為此機械式的世界觀缺乏目的性，它難以解釋人文創作，且無法促成積極有為的處世態度；但他們並不完全捐棄此物質性的宇宙觀，因為此知識觀有助於心靈平靜的獲致。後期的斯多克主義者面臨善惡是否為自然、以及機械論宇宙觀的真確性等相關問題時，其說詞常前後不一、態度游移不定，這便顯示自然法概念愈加澄清或提升，便愈呈現自然法概念的內在緊張性。

嚴格論之，自然法概念沒有發展脈絡，這是因為自然法概念以自然論人事不分實然與應然的層次，而有引喻自然現象以求自我實現的傾向。而當自然法概念自我突破之時，便是自然法概念的消失。羅馬時代自然法概念的道德化與宗教化，便有遠離自然法的趨向，其自然法概念的道德性論述增加、神秘性的增強，非簡單以人事之理比附自然現象，此為自然法概念的提升或突破。而自然法概念在基督教信仰中，被確認為良知理性、乃至人可認知的神意啟示，此是希臘羅馬時代中自然法概念的最高層次，然而自然法概念在基督教信仰中已不為所重，這反映自然法概念的自我突破便是自然法概念的消失。

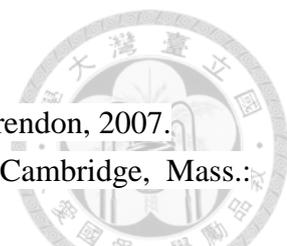
## 參考文獻



### 英文資料

#### (一) 史料

1. Augustine, trans. by Gerald G. Walsh and Grace Monahan, *City of God*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008.
2. \_\_\_\_\_, trans. and ed. by Peter King, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.
3. \_\_\_\_\_, trans. by Edmund Hill, ed. by John E. Rotelle, *The Works of Saint Augustine*, Brooklyn, N.Y.: New City Press, 1990.
4. \_\_\_\_\_, trans. by William Watts, *St. Augustine's Confessions*, London: W. Heinemann; New York: Macmillan Co., 1912.
5. Aurelius, Marcus, trans. by Martin Hammond, *Meditation*, London; New York: Penguin Books, 2006.
6. Aquinas, Thomas, trans. by Fathers of the English Dominican Province, *Summa Theologica*, Westminster, Md.; Notre Dame: Christian Classics, 1981.
7. Cicero, M. T., with explanatory notes by Dr. Francklin, *On the Nature of the Gods*, London: printed for T. Davies, 1775.
8. \_\_\_\_\_, trans. by James S. Reid, *The Academics of Cicero*, London: Macmillan, 1885.
9. \_\_\_\_\_, trans. by Francis Brooks, *On the Nature of the Gods*, London: Methuen, 1896.
10. \_\_\_\_\_, ed. by M.T. Griffin and E.M. Atkins, *On Duties*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.
11. \_\_\_\_\_, ed. by James E.G. Zetzel, *On the Commonwealth; and On the Laws*, New York: Cambridge University Press, 1999.
12. \_\_\_\_\_, ed. by Julia Annas, trans. by Raphael Woolf, *On Moral Ends*, Cambridge, U.K.; New York, NY: Cambridge University Press, 2001.
13. Chrysostom, Dio, trans. by J. W. Cohoon, *Dio Chrysostom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1932.
14. Empiricus, Sextus, trans. and ed. by Richard Bett, *Against the Logicians*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.
15. Epictetus, trans. by W.A. Oldfather, *The Discourses as Reported by Arrian; The Manual; and, The Fragments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press;

- 
- London: W. Heinemann, 1925-1928.
16. \_\_\_\_\_, trans. by Robert F. Dobbin, *Discourses*, Oxford: Clarendon, 2007.
  17. Hesiod, ed. and trans. by Glenn W. Most, *Hesiod*, vol. 1, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.
  18. Homer, introd. by Gilbert Highet, *The Complete Works of Homer: The Iliad and the Odyssey*, New York: The Modern Library, 1950.
  19. Laertius, Diogenes, trans. by R.D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers*, London: W. Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1925.
  20. Lucretius, trans. by Sir Ronald Melville, *On the Nature of the Universe*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1997.
  21. Martyr, Justin, and Athenagoras, trans. by Marcus Dods, George Reith and B. P. Praten, *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1867.
  22. Moyle, J. B., trans., *The Institutes of Justinian*, Oxford: Clarendon press; London; New York: H. Frowde, 1906.
  23. Plato, trans. and ed. by Benjamin Jowett, *The Collected Dialogues of Plato*, Clayton, GA: InteLex Corporation, 1993.
  24. Plato, trans. by R.G. Bury, *Sophists*, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1967 & 1968.
  25. Plutarch, trans. by William Watson Goodwin, *Plutarch: Essays and Miscellanies, Vol.III*, New York: Crowell, 1909.
  26. Seneca, L. A., trans. by Richard M. Gummere, *Moral Epistles*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1917-25.
  27. \_\_\_\_\_, translated by John W. Basore, *Moral Essays*, London: W. Heinemann, 1928-1935.
  28. \_\_\_\_\_, trans. by Miriam Griffin and Brad Inwood, *On Benefits*, Chicago: University of Chicago Press, 2011.
  29. Tertullian, trans. by Gerald H. Rendall, *Apology*, London; Cambridge, Harvard University Press, 1931.
  30. Watson, Alan, trans. and ed., *The Digest of Justinian*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
  31. Xenophon, trans. by Amy L. Bonnette, *Memorabilia*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.
  32. \_\_\_\_\_, *Symposium*, Champaign, Ill.: Project Gutenberg; Boulder, Colo.: NetLibrary, 199-?.
  33. *The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament*, Colorado Springs, Colo.: International Bible Society, 1984.

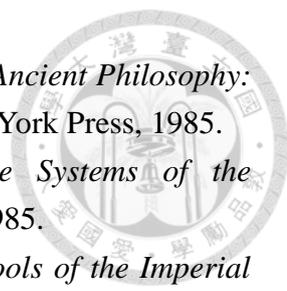


## (二) 史料集

1. Cohen, S. M., Patricia Curd, C.D.C. Reeve ed., *Readings in ancient Greek philosophy: From Thales to Aristotle*, Indianapolis: Hackett, 2000.
2. Fairbanks, Arthur, ed. and trans., *The First Philosophers of Greece*, London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898.
3. Irwin, Terence, ed., *Classical Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1999.
4. Long, A. A., and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987.
5. MacKendrick, Paul, ed., *The Philosophical Books of Cicero*, New York: St. Martin's Press, 1989.
6. McKirahan R. D., *Philosophy before Socrates*, Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1994.
7. Seddon, Keith, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living*, London; New York: Routledge, 2005.
8. Taylor, C. C. W., *The Atomists, Leucippus and Democritus: A Text and Translation with Commentary*, Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1999.

## (三) 通論性著作

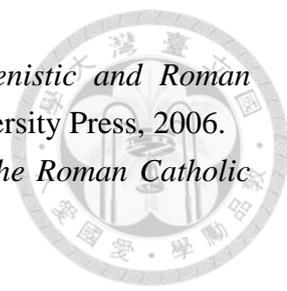
1. Algra, Keimpe et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999.
2. Bickerman, Elias, and Morton Smith, *The Ancient History of Western Civilization*, New York: Harper & Row, 1976.
3. Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London: Macmillan, 1981.
4. Chamoux, Francois; trans. by Michel Roussel, *Hellenistic Civilization*, Malden, MA: Blackwell, 2003.
5. Clauss, J. J.; Cuyper, Martine, *A Companion to Hellenistic Literature*, Chichester, U.K. ;Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
6. Irwin, Terence, *Classical Thought*, Oxford; New York: Oxford University Press, 1989.
7. Jones, P. V. and Keith C. Sidwell, *The World of Rome: An Introduction to Roman Culture*, Cambridge University Press, 1997.
8. Ralph, P. L. [et al.], *World Civilizations: Their History and Their Culture*, New York: W.W. Norton, 1997.

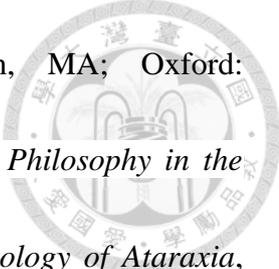
- 
9. Reale, Giovanni, ed. and trans. by John R. Catan, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, Albany: State University of New York Press, 1985.
  10. \_\_\_\_\_, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, Albany: State University of New York Press, 1985.
  11. \_\_\_\_\_, *A History of Ancient Philosophy: The Schools of the Imperial Age*, Albany: State University of New York Press, 1985.

(四) 專書

1. Albright, William F., *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, John Hopkins Press, 1957.
2. Annas, Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Calif.: The University of California Press, 1992.
3. Benjamin, Andrew, *Place, Commonality and Judgment: Continental Philosophy and the Ancient Greeks*, London; New York: Continuum, 2010.
4. Bertke, Stanley, *The Possibility of Invincible Ignorance of the Natural Law*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1941.
5. Brague, Rémi, trans. by Lydia G. Cochrane, *The Law of God: the Philosophical History of an Idea*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.
6. Breasted, James Henry, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York: Harper, 1959.
7. Boys-Stones, G.R., *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
8. Burn, Lucilla, *Hellenistic Art: From Alexander the Great to Augustus*, London: British Museum Press, 2004.
9. Braddon-Mitchell, David; Nola, Robert, *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009.
10. Bryce, James, *Studies in History and Jurisprudence*, New York: Oxford University Press, American Branch, 1901.
11. Carlyle, R. W. & Carlyle A. J., *History of Medieval Political Thought in the West I*, London: William Blackwood, 1950.
12. Cornford, F.M., *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.
13. Curran, Charles E., and Richard A. McCormick, *Readings in Moral Theology No.7: Natural Law and Theology*, New York: Paulist Press, 1991.
14. Desmond, William, *Cynics*, Stocksfield: Acumen, 2006.

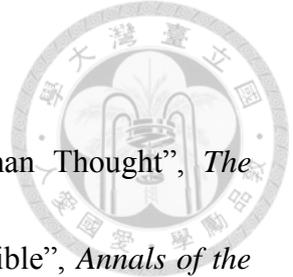
- 
15. \_\_\_\_\_, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006.
  16. Denyer, Nicholas, *Language, Thought, and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London; New York: Routledge, 1993.
  17. Dillon, John, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy, 347-274BC*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005.
  18. Dyson, R.W., *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, New York: P. Lang, 2005.
  19. Edmundson, William A., *An Introduction to Rights*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.
  20. 'Entrèves, A. P. D., *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, London: Hutchinson University Library, 1951.
  21. Fantuzzi, Marco; Hunter, Richard, *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
  22. Ferguson, John, *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970.
  23. Fuchs, Joseph, *Natural Law: A Theological Investigation*, New York: Sheed & Ward, 1965.
  24. Gagarin, Michael, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin: University of Texas Press, 2002.
  25. Hamilton, G. H., *19th and 20th century Art: Painting, Sculpture, Architecture*, New York: H. N. Abrams, 1972.
  26. Hankinson, R.J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford; New York: Clarendon Press, 1998.
  27. Honoré, Tony, *Ulpian: Pioneer of Human Rights*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
  28. Howard, June, *Form and History in American Literary Naturalism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.
  29. Jacobsen, Thorkild, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven: Yale University Press, 1976.
  30. Johnstone, C. L., *Listening to the Logos: Speech and the Coming of Wisdom in Ancient Greece*, Columbia: University of South Carolina Press, 2009.
  31. Jones, Howard, *The Epicurean Tradition*, London: Routledge, 1989.
  32. Kahn, Charles H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1979.
  33. Leslie, Julia ed., *Myth and Mythmaking: Continuous Evolution in Indian Tradition*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996.

- 
34. Long, A. A., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2006.
35. Mahoney, John, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford University Press, 1987.
36. Maine, H. Sumner, *Ancient Law*, London: John Murray, 1906.
37. Marshall, John, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, Asian Educational Services, 1996.
38. Naddaf, Gerard, *The Greek Concept of Nature*, Albany, NY: State University of New York Press, 2005.
39. Newlin, Keith, *The Oxford Handbook of American Literacy Naturalism*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
40. Owen, G. E. L., *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.
41. Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago: University of Chicago Press, 1971.
42. Pyle, Andrew, *Atomism and its Critics: Problem Areas Associated with the Development of the Atomic Theory of Matter from Democritus to Newton*, Bristol: Thoemmes Press, 1995.
43. Reydams-Schils, Gretchen, *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.
44. Riggsby, Andrew M., *Roman Law and the Legal World of the Romans*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.
45. Romilly, J.; trans. by Janet Lloyd, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1992.
46. Rommen, Heinrich A., trans. by Thomas R. Hanley, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, St. Louis: B. Herder Book Company, 1959.
47. Sambursky, S., *Physics of the Stoics*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.
48. Schofield, Malcolm and Martha Craven Nussbaum ed., *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982.
49. Smith, Joel; Peter Sullivan, *Transcendental Philosophy and Naturalism*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
50. Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.

- 
51. Stewart, R. L., *Plautus and Roman Slavery*, Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
  52. Vogt, M. Katja, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
  53. Warren, James, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
  54. Weinreb, Lloyd L., *Natural Law and Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
  55. William, Keith; Chambers Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, Boston: Beacon Press, 1955.
  56. Zhmud, Leonid, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

(五) 論文集

1. Barnes, Jonathan, *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy I*, Oxford: Clarendon Press: Oxford University Press, 2011.
2. Cooper, J. M., *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004.
3. Fish, Jeffrey, and Kirk R. Sanders ed., *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.
4. Griffin, Miriam, and Jonathan Barnes, *Philosophia Togata. I, Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford: Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1997.
5. Levinas, Emmanuel, trans. by Seán Hund, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
6. Long, A. A. ed., *Problems in Stoicism*, London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1996.
7. \_\_\_\_\_, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
8. Preus, Anthony ed., *Essays in Ancient Greek Philosophy: Before Plato*, Albany: State University of New York Press, 2001
9. Scaltsas, Theodore, and Andrew S. Mason, *The Philosophy of Epictetus*, Oxford; New York : Oxford University Press, 2007.
10. Stern-Gillet, Suzanne and Kevin Corrigan ed., *Reading Ancient Text: Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden; Boston: Brill, 2007.



#### (六) 論文

1. Adams, James Luther, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought", *The Journal of Religion*, Vol. 25, 1945, pp. 97-118.
2. Kay, Jeanne, "Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 79, 1989, pp.214-232.
3. Tirosh-Samuels, Hava, "Nature in the Sources of Judaism", *Daedalus*, Vol. 130, 2001, pp. 99-124.
4. Watson, Gerard, "The Early History of Natural Law." *Irish Theological Quarterly* 33 (1966): 65-74.

#### 中文資料

##### (一) 史料

1. 陳鼓應註譯，王雲五主編，《老子今註今譯及評介》，臺北市：臺灣商務印書館，2000。
2. 李昉等編，《太平御覽》，上海：上海古籍，2008。

##### (二) 專書

1. 王世宗，《古代文明的開展——文化絕對價值的尋求》，臺北市：三民書局，2004年。
2. 薛保綸，《希臘哲學史》，臺北市：臺灣商務印書館，1971年。
3. 張光直，《中國青銅時代》，臺北：聯經出版事業公司，1983年。

##### (三) 論文與論文集

1. 鄔昆如，〈先蘇格拉底期的「太初」問題探討〉，《哲學評論》，第1期，臺北，1971.7，頁2-16。
2. 西方法律思想史研究會編，《自然法：古典與現代》，北京：中國法制出版社，2007年。