

近代自由主義政治的古典前驅 ：希臘化時代反城邦政治與自然法的興起

陳思賢*

摘 要

本文旨在探究希臘化時代「反城邦政治」的政治思想，尤其以伊比鳩魯及斯多葛學派為代表。追述城邦時代末期「隱遁哲學」興起後，對傳統城邦價值所給予的挑戰。首先，是「自然理性」及「自然法」觀念的興起，打破了差序格局的世界觀而朝向「人人平等」的恢弘格局邁進；而「自然法」與稍後出現的帝國更是最理想的結合，其成果就是具有「普世」性格的「羅馬法」的出現。而此具有重大意義，因為這使得政治思想從往昔「以人為中心的政治觀」進到「以法為中心的政治觀」，建立了重要的類型化基礎。

而在希臘化時代出現的這種「反城邦政治」，更是「個人主義」世界觀的重要前驅，亦因而是「自由」與「平等」首度有系統地展現於政治思想中。它主張個人的「自我具足」，宣揚「人人平等」，視法律為維護秩序與帶來和平的工具，並且承認「私有財產」的重要性，這些都是當代自由主義所不出的範圍。然而「反城邦政治」中對人的高度期待，卻不一定是當代自由主義所具有的特色。因此我們在企求深化自由主義的價值之時，不可忘記將近兩千年前的這支偉大思想傳統。

*國立台灣大學政治學系教授，作者並感謝兩位審查人所作的指正。

前 言

近代自由主義立基於個人主義基礎上，強調天賦人權，保障私有財產，秉持以法律為中心的政治觀，與提倡個人追求幸福快樂的權利¹。這些似乎是漫長中世紀後，文藝復興與啟蒙運動雙重衝擊下，日耳曼歐洲的一個重要蛻變。在政治思想上（以英國為例），當外來的古典共和思想與本土的習慣法/古憲法思想在國內政爭中對峙到難捨難分時，以「共時性的」（synchronic）思考為特色、以解析幾何論證方式為基礎的「理性主義政治思想」就異軍突起，以非歷史性的「自然權利」（natural rights）與「契約」概念建立了嶄新的國家理論與主權理論²。今日世界中建立在個人「私有財產權」之上的「自由主義民主政治」（liberal democracy）也以十七世紀出現的這種「理性主義政治思想」為藍本。而個人主義、普遍理性、自由、快樂、自然法、契約及私有財產等都是啟蒙時代才會有的思想結晶嗎？在西洋政治思想史漫長的兩千多年傳統中，有無理論家做過相似的思考？自由主義思想中以「法律」為核心的政治觀是否僅能從近代民族國家的結構中生呢？換言之，自由主義是否是日耳曼民族的「文化大發明」呢？如果我們再次檢視地中海東岸的古典文化，便會發現約莫兩千年前，希臘羅馬人曾經有過「反群體主義城邦文明」式之思考痕跡，而在這些痕跡下所透露出的對人的概念，與我們今日並未相差多少。

反城邦政治的興起

無論是亞里斯多德「理想階級」的政治或是柏拉圖「階級政治」的理

¹ 學者 Richard Flathman 曾提出 GPF 原則，以之做為自由主義鼓勵人追求快樂與慾望實現的理據。所謂 GPF 即是 General Presumption in favor of Freedom，含意是「基本上，吾人應認為讓一個人在社會生活中形成慾望、企求而去追求、實現與滿足它，是好的事情。」而這顯然是一種反對各種形式的結構性或價值束縛的立場。請參見 Flathman, *The Philosophy and Politics of Freedom* (Chicago University Press, 1988), pp.235-246.

² 可參見陳思賢，《從王治到共和》，台北，五南出版公司，民八十七年，頁二九至五四。

想都著根於「階級」之觀念；另一方面，城邦政治中特殊的「公民」觀念也造成了所謂「政治」非必與人人相關的現象。這些都造成了城邦政治的特殊狹隘性格——排他的與階級的。城邦固為一封閉的小宇宙，以尋求自給自足為理想，但終究的結果是區分出了「核心人」與「邊緣人」，所以 equality (*aequitas*) 乃是城邦政治所缺乏之氣味³。相應於此，對政治疏離的「隱遁思想」(the philosophy of escape) 早已暗暗滋生，俟城邦逐漸沒落之際，即其反彈、壯大之時。將「隱遁」、「反政治」之立場完全等同於城邦「邊緣人」之政治，雖無必要，然而「反城邦」政治確是此類原本「非主流」論述極佳之總稱。

城邦政治原本意在建設一小宇宙，但許多城邦並存之結果殆為衝突與戰爭，史跡昭然⁴。人類之政治既為謀求幸福，則戰國林立是否為唯一之選擇？馬其頓及羅馬帝國之相繼出現提供了明白事證：普世帝國也許是和平幸福之最佳途徑。所以，當城邦瓦解之際，城邦政治理論作為政治生活範型的地位也開始動搖。城邦政治理論的基本柱石——「人是經營政治生活的動物」(*homo politicus; zoon politikon*)，「公民德行」(*civic virtue*) 與「城邦小宇宙」(*polis / micro cosmos*) 等觀念，遂逐漸遭受挑戰。

在 *homo politicus* 的信念下，人以社會「行動」獲致「幸福」(*eudaimonia*)；也就是說，透過政治過程、經營政治生活，人覓得規範並建立安身立命之環境。「行動」，是求取「幸福」之途徑；也因此，「政治場域」相應出現，以為「政治人」之「舞臺」。但是有一股思想卻在其獨特的世界觀下，從根本上消解了「政治場域」的必要性。這就是強調「自我具足」(*self-sufficiency*) 的反「政治人」思想。它的核心概念是 *ataraxia*，意為「心靈寧靜」、「無動於衷」(*freedom from anxiety*)。如果人能夠「自我具足」，則為人性之圓滿，亦為「幸福」。「幸福」並不賴於與他人的互動——就是所謂「社會性」的實踐。這樣的想法其實在「主流」、「經世」的社會哲學初興起之時就已然存在，只不過在以往尋溯「社會」思想史的眼光下，這種「反社會」的想法易受忽視。

反城邦思想的興起受到兩方面同時的影響：在政治上，城邦型態國家

³ 亞里斯多德所謂的 equality among the equals 永遠是非公民者或外邦人之痛。

⁴ 例如以雅典及斯巴達為首的伯羅奔尼撒戰爭 (the Peloponnesian War) 就持續了數十年。

的式微，為新興的軍事力量——帝國——所替代；而另一方面，世界觀與人生思想的逐漸嬗變亦適時加入了這場改變古希臘城邦世界歷史的「革命」中。當馬其頓帝國從北方而下，昭告天下一個新的時代型態即將來臨時，「普世帝國」遂成為政治思想上一個新的可能性，而亞歷山大大帝所憧憬的 union of hearts 亦成為終將解構城邦「小宇宙」價值系統的新願景。但這個新的「普世帝國」歷史階段究竟需要思潮本身之轉換以竟功，然後可成為世人之新認同。在此關鍵的階段裡，某種「個人主義」價值觀的興起擔負了重要的觸媒功能。這種「個人主義」是由「隱遁思想」催生，它主張人把關注焦點從社會生活轉回自身之上，而這無疑對過慣城邦公民生活的人是嶄新的挑戰。

對某些後城邦時代的思想家來說，城邦的「小宇宙」似的「群體主義」式生活未必一定通向幸福。首先，它的格局太小，政治的場域只限於具有公民身份者，為數不少的外邦人或奴隸均被排除於外⁵；如此一來，使得政治具有「偏狹」而非「普遍」的性格，「生活共同體」中僅有一部份人得以與聞公共事務，被摒除在外者自然易生反彈。此點尤以在民主的城邦中為然：因為在非民主的城邦中，「參與政治」本來就與眾人無涉；但如某城邦既以民主為其政治之精神，則於此中再設一高門檻，排除約莫一半以上之人，豈不諷刺？其次，在「亞里士多德式政體」中，以中間階級公民為政治的主體，又等於是在公民間製造出前述的「門檻」與「排除」效應，易生階級間之矛盾，此點亦無裨於「政治共同體」之和諧⁶。最後，民主式城邦（亞里士多德式政體）之所以立基的 *homo politicus / zoon politikon*（人是經營政治生活的動物）此一信念本身也常被過度美化與偏頗式地使用，以致於我們常忽略了以下問題：一群「政治生活的動物」間是否就必然可能順利營造出參與式的「共和政治」（republicanism）？公民們在參與日常生活的政治過程中所會面對的障礙與衝突是否被低估與忽視了⁷？

⁵ 通常公民總數約佔三分之一。

⁶ 十九世紀 Karl Marx 之學說殆為對此現象反彈之一端乎？

⁷ 亞里士多德學說中對於政治生活中的衝突與困難之探討常被後人忽略，以致於我們對亞里士多德式美好政治生活的景象常是過份樂觀的。見 Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal* (University of California Press, 1993), esp. p.6.此外，Martha C. Nussbaum 亦對亞里士多德式政治與倫理理想之實踐存有疑慮，以

城邦政治生活的理想立基於 *agape*，就是人與人之間的「博愛」，也是一種「友誼」的昇華。它無疑是一種緊密的「人際關係」，在密切互動中達成所謂的「凝聚」(*solidarite*)，而在「凝聚」中形成「秩序」。而這種「凝聚」固然是引人的理想，但是其困難已如前述。所以，因為城邦政治生活的偏狹性及理想與現實之間的落差，其中的「社群性」價值觀也許並未能夠真正帶來幸福，此時思想家們不免認真思考社會生活之其他可能模式。

一個新的社會生活模式在隱遁思想下被清楚地指引了出來：人的幸福其實來自於 *ataraxia*，也就是 *peace of mind*。而此「心靈寧靜」有賴於心靈之「自我具足」、「自我完滿」；這是一種向內探索的心靈活動，它顯然地將幸福的追求視為存於對自我的認識與掌握。*ataraxia* 無疑與 *agape* 是一個很大的對比，後者著眼於「人際」之緊密關係，而前者致力於「自我」之正確掌握。因此，在 *ataraxia* 的觀念之下，「知識」或「理性」的重要性凌駕「行動」或「實踐」：我們如何能正確地認識這個世界才是最重要的，人生的快樂來自於與「自然」(*physis*)、「宇宙」(*cosmos*) 取得和諧。所以，人性的圓滿或現世的幸福並不在於「政治行動」，而在於「順應自然」(*following nature*)⁸。開悟通透的「智者」(*wise man, sophos*) 取代了淑世濟民「政治的動物」。這是一個新的社會哲學，前此所未有，新的人生觀改變了對政治生活本質的思考：政治生活應該只是讓每個人能夠過「順應自然」的生活，政治不是一種「建構秩序」，而是「遵照自然」

為其由於一、具菁英色彩，二、維護現狀的保守性格，故不能為每一個人(平民)帶來真幸福與快樂。見 Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton University Press, 1994), pp.102-104.

⁸ 其實亞里士多德在《尼科馬哥倫理學》(*Ethica Nicomachea* I.7, 1098a16) 中曾提出「因自然而生活」(*living in agreement with nature, homologoumenos tei phusei zen*) 之觀念，只是它並未將之視為「政治的」生活之核心概念，而由此亦可知亞里士多德與柏拉圖不同，他在若干面向上的確將「政治」視為獨特、自主的領域而加以研究(將倫理與政治這兩個主題分開書寫即有盡在不言中之寓意。此或可為處理著名的《倫理學》與《政治學》二書間關係問題的線索)。而稍後的希臘化時代哲學就有所謂的「追隨自然」(*following nature, akolouthos tei phusie zen*) 之提倡。請參見 Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge University Press, 1996), pp.222-223.

(according to nature)，回歸自然法則；政治不尚過多的「人為造作」，而應法「自然無為」。所以這是一種化約的、極簡的 (minimalist) 政治觀，與城邦政治的崇尚「政治行動」形成強烈的對比。

這種新的「反城邦」政治觀有幾個特色：第一是強調個人，第二是快樂主義 (hedonism)，第三是主張「閒逸」 (*otium*, withdrawal from public life)。強調個人，是因為它認為每個人都是一個「小宇宙」，內部可以自我圓滿而毋庸外求，向內的 *ataraxia* 取代了向外的 *agape*。「快樂主義」是指人生的意義在於滿足自我精神與肉體上的欲求，它是幸福的泉源⁹。「自然」給予了人類若干本性，人類順其道而行，趨利避害，即可獲得幸福；人生以獲得幸福為目的，而有時若干抽象思考下出現的「人為造作」價值觀反而會給我們帶來精神上的束縛與痛苦，應予明察。最後，每個人都積極地參與政治生活未必會帶來幸福，人的權力慾望及人性的若干缺陷往往會在社會互動中被引導出來。原子式 (個人主義式) 的個人所形成的社會，在自然法則的規範之下，反而會給我們很好的「和平安定」的機會。所以在「閒逸」觀念下的遠離政治生活就變成了 *wiseman* 所贊成的生活方式了。以下我們嘗試分別追索這幾種觀念在古典時代的源起與發展。

自然法、天生理性與自我具足

從蘇格拉底前的哲人派時期開始，就陸續有人注意到「差異」的問題：人類應該如何解釋人與人之間、民族與民族之間經常存有明顯的差異？很容易有的一個看法就是這祇是相對立場的不同。Xenophanes 在很早的年代就指出，每一個立場與其它的立場都是相對的，我們看這個世界正如同瞎子摸象。他舉的例子令人捧腹，但何妨發人深省？「如果馬與牛有手可畫圖，則他們腦中上帝的形象將像他們一般；衣索匹亞人的上帝會是黑皮膚扁鼻子的，特雷斯人的上帝則會是紅髮碧眼的。」所以，「沒有人可以對

⁹ 其實有關「幸福」 (*eudaimonia*) 問題早即已發軔於蘇格拉底在 Gorgias 中的提問：「吾人如何才能經營出幸福的生活？ (How should we live to be happy?)」 (Gisela Striker, *op.cit.*, pp.170-171)；而柏拉圖與亞里士多德將 *arete* 視為通往幸福之路，但反城邦政治較傾向於是以「快樂主義」 (hedonism) 等同之。請參見 Gisela Striker, *op.cit.*, pp.169-182.

事情有確定的知識 他的認知充滿了個人的意見。」Xenophanes 的結論是：所有的意見只不過是「真相的部分反映 (likenesses of reality)。」¹⁰

這種價值相對論引伸到了倫理學及社會思想上就產生了極有意義的主題：nature (*physis*) vs. convention (*nomos*)。前五世紀的詩人 Pindar 就曾明言，無論神或人，「習俗，均是至上的 (custom, king of all...)」；不同的民族有不同的「俗律」(customary rules, *nomima*)，「每個人信仰自己的正義 (*dike*)。」¹¹ 接下來我們自然會想到的便是：什麼是所謂的「真相」或「普遍的法則」？它放諸四海皆準，不因人而易，不隨時遷移。宇宙間最高、普遍的法則 自然法 (natural law, *jus naturale*) 的觀念就油然而生了。

在對自然法最早的討論中，已然呈現出對它的若干特色的共識。第一，這種自然律是最高的準則，支配其它的律法。Sophocles 的悲劇 *Antigone* 中，伊底帕斯王 (King Oedipus) 的公主 Antigone 清楚表達了自然法是神給人的指令，它凌駕人為法律¹²。對 Heraclitus 來說，「所有人類的法律都由一個神聖的法律所支撐；這個法律控制與主宰萬物，它適用於萬事，而且是遍存的。」¹³ 哲人 Antiphon 曾指出，「如有人意欲違反自然法〔只可能是意欲，因為要違反此法是不可能的〕，則亦難逃上天之制裁，不因人不知而罰稍輕，亦不因人盡知而罰稍重。」¹⁴ 第二，每一個人都能領受自然法，對自然法的知識或了解是與生俱來的。Antigone 認為它是「銘刻於胸中」的；Heraclitus 強調雖然每個人常有自己的見解，但所有的人都具有相同的理性，「人類共同分受理性」；而哲人派的 Antiphon 更是把這種觀念做了應用性的陳述：「對遠方的民族我們既不瞭解也不尊重。常視之為野蠻；然殊不知彼此本性天生下來即相仿，均可為希臘，亦均可為野蠻。」¹⁵ 這些都證明了他們已經深信：雖然膚色、相貌、種族文化等不同，

¹⁰ Michael Gagarin and Paul Woodruff, trans. & eds., *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge University Press, 1995), pp.38-39.

¹¹ *Ibid.*, pp.40-41.

¹² 關於此悲劇之政治理論意涵，可參考 J. Peter Euben, *The Tragedy of Political Theory* (Princeton University Press, 1990), pp.96-129.

¹³ *Ibid.*, p.152.

¹⁴ *Ibid.*, p.245.

¹⁵ *Ibid.*, p.244.

但人皆有相同的稟性，這種來自於天的「良知良能」，使溝通、或更高的理想成為可能。西賽羅（Cicero）的一段話作了最清楚地說明：

事實上有一種真正的法律 即是理性 它是與自然一致的，適用於所有人，而且永遠不變。這種法律召喚人們行使他們應盡之責任，同時也禁止人做惡事。但它只對好人生效，卻對惡人不起作用。用任何人為制訂的法律來使它失效將是不道德的；去限制它的效力也是不可以的。更不用說，要全盤否定它是根本不可能的。不論是國家中的議會或是全體人民的決議都無法改變我們實行自然法的義務，而我們也無須透過一位天才演說家才能瞭解它的意涵。它不會在羅馬是這樣而在雅典是那樣，也不會今天是這樣而明天那樣。它只會是一個永恆不變的法律，在任何時間都規範任何人。而有一個人，他是此法的作者、解釋者及維護者，因而他是人類共同的主人及統治者，這個人即是上帝。一個人若不遵循它則無異自暴自棄，否定了自身之人性，縱使他能逃避人世間之懲罰，最後亦將受最嚴酷之報應¹⁶。

既然自然法是遍存的，且我們每一個人都能相同地領受，一個極具意義的推論就呼之欲出了：如果群體生活中每一個人都有天生的「理性」或「良知良能」以與他人互動，則似乎每個人應該都有相同的「尊嚴」（moral worth）。相同的「理性」給了每一個人相同的「能力」（或至少是「潛力」），而這種「能力」或「潛力」的具備又使我們每一個人同等地值得別人的「尊重」；換句話說，人的基本「道德尊嚴」應該都是相同的 人跟人應該是「平等」的。這種觀念可以立即有兩個結論：一是指向一種「個人主義」式的世界觀，二是對「階層化」、「封閉式」的城邦政治生活樣式有所反彈。

所謂「個人主義」式的世界觀其實是自然法思想與前述之「隱遁哲學」共同作用的結果。在城邦逐漸衰敗的歷史階段中，東部地中海世界失去了秩序與和平：國家交相攻伐、社會動盪，民生凋蔽。一個典型的「戰國」時代讓前此的黃金「雅典時代」成為永遠之陳跡；一般人民在戰亂之後顛

¹⁶ Cicero, *De Re Publica*, book III, XXII (English translation by Clinton Walker Keyes, Harvard university Press, 1952, p.211.)

沛流離，而有識之士則興起不如歸去之嘆。這種對世運悲觀、對人事消極的態度導致對政治的冷漠，於是乎「隱遁哲學」代替了「淑世」的熱忱，「獨善其身」的願望超過了「兼善天下」的抱負。城邦政治生活賴以立基的「人是經營政治的動物」此一信念逐漸退出了思想的舞台。在另一方面，人人平等的理念適時興起，導引了這股「反城邦政治」的思緒至一個新的場域——就是「個人即是一個小宇宙」的「個人主義」式世界觀之中。由「城邦是一個小宇宙」到「個人是一個小宇宙」，代表了西洋政治思想的一大步變動¹⁷。

「自我具足」(*autarkeia*; self-sufficiency) 這個「希臘化時期」(Hellenistic Age)¹⁸的哲學主流滲透於當時的各個思想流派之中，而最早體現的，大概是所謂的「犬儒學派」(Cynics)，他們認為唯有在人自己的能力、思想及個性掌握中的事物，才是對好的、快樂的生活有裨益的¹⁹。為什麼人有「自我具足」的可能呢？這就可追溯到一個久遠無可考的古老信念：人類身為萬物之靈，我們每一個人的靈魂中都「分受」有天上的「神靈」(divine spirit)，我們是整個宇宙的「絕對精神」的一部份。在「希臘化時期」，許多人陸續表達出這種看法。Posidonius 認為人的痛苦來自於不能「追隨」宇宙的「絕對精神」：

人有感情起伏 亦即不快樂與不諧和 乃是由於未遵循身體內的「神靈」而行，這種「神靈」與管理宇宙的「神靈」是一般

¹⁷ 英國學者 Carlyle 曾說，從亞里士多德到羅馬法學家之間代表了西洋政治思想史上最大的斷裂（見 Sir R.W. Carlyle & A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, London: William Blackwood & Sons, 1903-1936, V.I, p.2），而我們以為這可以是他這句話的另一種說法。

¹⁸ 通常認為此時期始自亞歷山大大帝去世（323BC）直到羅馬的奧古斯都建立帝國（31BC）。

¹⁹ 這些 Cynics 包括了如 Antisthenes, Diogenes of Sinope, Crates 等人。Sabine 認為他們可稱是反對城邦政治最力的「無產階級哲學家」。參見 George Sabine, *A History of Political Theory* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973), p.136. 學派的始祖 Antisthenes 據傳曾是蘇格拉底的門人，他的著作只留下了為特洛伊戰爭的兩個英雄 Ajax 與 Odysseus 虛擬的演講詞，可參閱 *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, eds. Michael Gagarin & Paul Woodruff (Cambridge University Press, 1995), pp.167-172.

的，只不過它被禁錮在凡俗軀殼中²⁰

Epicurus 更是直切地鼓勵每一個人要對自己所具有的「神靈」有信心，要發揚與生所具的「神性」來立身處事、經營生活：

你具有無比重要性，因為你是上帝的一部份；你體內有牠的成分。可是你為何不知這樣的血緣關係呢？你為何不知自己來自何處呢？當你進食時，你是否不願承認，吃東西的人是誰，這食物是為誰滋養呢？當你與人來往時，你可知究竟是誰正在與人交往呢？當你陪伴友人、當你運動、當你談話，你可知事實上你是在為上帝滋養此精神與肉體嗎？可憐的人呀，竟不知你體內存在著上帝²¹。

正因如此，我們每一個人才有先天的本能「自我具足」，而毋庸外求。如果個人不需要社會的幫助與群體生活的薰陶，有可能成為一個圓滿具足的小宇宙，那達成這個理想的方法究竟如何？這當是一個後城邦時代的思想家最關切的問題。此時，於「希臘化時期」繼犬儒學派而興起的所謂「斯多葛學派」（The Stoics, The *Stoa*）及「伊比鳩魯學派」（The Epicureans）就深具討論意義了。斯多葛學派及伊比鳩魯學派的出現代表了後城邦時代政治思想重要的變化，分述如下。

Stoics, Epicureans 與反城邦政治思想

The *Stoa* 的來源是其始祖 Zeno 常在 *Stoa Poikile*（painted porch，彩繪之廊）與弟子談學論道，時人因以名其學派，也就是畫廊學派。此畫廊在雅典城中心公民集會所（*agora*）北邊，廊柱上所繪多為馬拉松之役（the battle of Marathon）情景，對雅典或是希臘人言深具意義。Zeno 約生於紀元前四世紀的三十年代（333-261BC），來自於賽浦路斯島（Cyprus）的 Citium。他曾受教於 Plato 之 Academy 的第四任領導人 Polemo 及犬儒派的 Crates 等

²⁰ R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Skeptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1996), pp.128-129.

²¹ *Ibid.*, p.129.

人。在他之後，學派早期著名的領導人有 Cleanthes, Chrysippus 等²²。斯多葛的創始人 Zeno 受到「犬儒學派」Crates 的影響，繼受了「隱遁哲學」中的「自我具足」觀念及「依據自然生活」(live according to nature) 觀念，發展出了一個重要的概念，就是自然 德行 理性的三位一體。換句話說，他把「希臘化時期」最重要的「自我具足」觀念作了一個斯多葛式的引伸——上天賦與我們能力去了解自然，而若能究竟於斯，即為德行。Zeno 與早期斯多葛的領導人均深信「自然」是人的最高準則與最後皈依。稍後的史料中，很明確地記載著²³：

Zeno 在他的 *On the Nature of Man* 一書中，將人生之目的視為是過一個與自然一致的生活，也即是有德行的生活，因為德行乃是自然引導我們到達的最後目標。同時 Cleanthes 在他的 *On Pleasure* 一書中也如此認為

Diogenes Laertius

斯多葛的 Zeno 認為人生的目的是過德行生活；Cleanthes 則認為是使用理性來過符合自然的生活，而所謂理性即是能選擇符合自然的事物之能力。

Clement of Alexandria

斯多葛的創立者 Zeno 認為好的生活應是道德尚可敬的生活，然這種生活需從自然而來。

Cicero

Chrysippus 在他的 *On Ends* 一書中說，所謂過德行的生活即是依

²² 以上可詳見 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R.D. Hicks, Harvard University Press, 1958, V.II, Book III, chapter 3.亦可參見 Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action* (Cornell University Press, 1990), pp.5-6. R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1996), p.8.

²³ 以下四則引文皆引自 Jason L. Sauters 所翻譯彙整之 *Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (New York: The Free Press, 1994), pp.111-112.

206 近代自由主義政治的古典前驅：
希臘化時代反城邦政治與自然法的興起

陳思賢

據實際自然之道的經驗而行；我們每一個人的自然天性是宇宙整體
自然的一個部分。

Diogenes Laertius

最好的生活就是「依據自然」。「依據自然」，可以過出德行及理性的生活。此時，原本城邦意識形態中人向外探求的「社會性格」開始轉向後城邦時期的「內省」，每一個人依據對「自然」的體悟而尋覓出最佳的生活。「倫理」作為生活的範式，其焦點不再僅存在於「人際」(*inter homines*)，它可以是每個人體會自我在宇宙自然間所佔的位置後所表現出的「安身立命」的生命樣式。這種投向內在自我的倫理觀所帶給政治哲學的衝擊是基本而深遠的：古典共和主義下「參與的公民」不再是楷模，相對的，*sophos* (智者) 出現成為新的表率。Stoic wise man 是體會自然奧妙與生命本質的人，他的光芒常在「理性」(用以達到 *ataraxia*)，而非「熱情」(*agape*)，他崇尚對「自然」的「知識」，而不是在政治場域中的「行動」²⁴。城邦生活中慣有的「集體」政治熱情在此被斯多葛轉化為對「個體」智性頌揚的價值。

到了伊比鳩魯學派的手中，參與的城邦政治思想受到了更徹底的摧毀。學派由 Epicurus 亦創設於雅典。Epicurus (341-270BC) 生於雅典殖民地 Samos 島，於 307 / 306BC 至雅典設立學派，人或稱為花園學派，因為他們在 Epicurus 的花園內過著「賞心有侶、詠志有知」的悠靜清談生活。其學說頗受原子論者 Democritus 及 Leucippus 影響²⁵。Epicurus 認為追求「快樂」(pleasure) 是人生的真義，「快樂」來自於對痛苦的減除²⁶，因此任

²⁴ Stoics 並非反對參與政治，但基本上他們對政治生活的看法並非是亞里士多德式的。人是政治的動物，人性的圓滿來自於政治生活。反而，他們在此處比較接近柏拉圖：政治並非每個人可及，應由哲人(智者)為之。但智者也是多有顧慮及猶疑的：根據 Seneca 的記載 (*De Otio*)，Zeno 及 Chrysippus 都認為智者唯有在無障礙下才考慮參政。所謂障礙包括：一、國家已腐敗到無可救藥；二、個人影響力有限且國家排斥他；三、個人健康因素。以上參見 Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action* (Cornell University Press, 1990), pp.67-68.

²⁵ 參見 Hicks, *op.cit.*, Book X; R.W. Sharples, *op.cit.*, p.5. 我們可從 Democritus 的斷片中看到他所主張的「減除不必要欲望」及「自我節制」等，Epicurus 都與其相仿。見 G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield eds., *The Presocratic Philosophers* (Cambridge University Press, 1983), pp.430-431.

²⁶ 對伊比鳩魯最大的誤解來自於認定它是一種「縱欲主義」，放縱對於物質或身體的欲求。然而真相是：如這種欲求就長期言帶來的是更大的痛苦，則伊比鳩魯會斷然棄絕它。所以，「清心寡慾」反而是他們常講的信念。可參見 R.W. Sharples,

何可能造成痛苦的原因我們都應該避免。這可能可以追溯到 Leucippus 及 Democritus 的原子論及 Aristippus 的 theory of pleasure 的影響²⁷。對他們而言，所謂這個世界或自然乃是物理現象而已，一切都由原子所構成。因此，就人來說，到底何謂自然？其實乃是生物性的自利與自保而已：每一個人儘可能地去滿足自己的欲求，這是做為生物為了存活而有的本能，表面看似為自利，實則皆為指向自保。我們必然好奇，何謂生物性之欲求？在 Epicurus 的 theory of pleasure 中，他曾區分 pleasure 為所謂「自然且必需」（natural and necessary）、「自然但不必需」（natural but non-necessary）及「不自然亦不必需」（unnatural and non-necessary）²⁸。基本生理需要屬第一類；較奢華之需要（如華服美食等）屬第二類；而他們把「虛榮」及「權力慾」歸為第三類，認為這些許多人習於追求的快樂終將只帶來煩惱而已。乍看之下，它似乎將人視為是單純地、機械地朝向「快樂」而存活的生物；且甚至以此來做哲學知識的判準：如果哲學家的論說不能解除人的苦痛，則一切所說不過是空話而已²⁹。

在 Epicurus 的分類中，快樂(pleasure)有兩種：一種是「靜態的」(static, stationery)，一種是「動態的」(kinetic)；「靜態的」乃是消極地免於任何心靈煩惱或肉體痛苦，而「動態的」乃指積極地享受了某種心靈喜悅或肉體上之歡愉舒適。但肉體上的痛苦可被精神上的愉悅所抵銷，甚至還有餘；而肉體上的快樂或是痛苦都只是短暫的，而精神上的快樂或痛苦延續的時間較長³⁰。

op.cit., pp.84-86.

²⁷ 見 Diogenes Laertius, *The Life of Epicurus*，此為現存關於 Epicurus 生平的最重要資料，收錄於 *The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. Whitney J. Oates (New York: Random House Modern Library Edition, 1957), pp.53-64.亦可參見 Sharples, *op.cit.*, p.5; Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory* (London: Methuen, 1960), pp.80-81.

²⁸ Epicurus, *Letter to Menoecus*，收於 Oates, *op.cit.*, p.31.
亦可參見 Sharples, *op.cit.*, pp.86-87.

²⁹ 轉引自 Matha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton University Press, 1994), p.102.

³⁰ Diogenes Laertius, *Lives of Philosophers* & Cicero, *Tusculan Disputations*，均見於 Long and Sedley, *op.cit.*, 21R & 21T, pp.118-119.

事實上 Epicurus 的主張是代表了某種發人深省的「新」價值觀——一個建立在 pleasure 與「快樂主義」(hedonism)上、卻鼓勵簡約質樸恬靜生活的價值觀。這似乎是奇怪的組合，到底其意義為何？我們應如何想像一個關注焦點在於 pleasure 的快樂主義會與儉約生活連結在一起？這乃牽涉到 Epicurus 思想發人深省之處。如前所述，Epicurus 對「快樂」的定義乃是採用消極方式，意即是痛苦的減除。舉例來說，我們都知道，欲求的不能滿足是為痛苦，故任何慾望都應減除，任何焦慮都應避免。因此，最簡約的生活乃是伊比鳩魯的最高境界：

任何知道生命本質的人都會知道，讓生命整全充實很簡單，免除痛苦很簡單——只要減少慾望即可。所以人和人之間實毋須競爭

³¹。

如果再對照他的這句話：「飢渴之人從白水與粗麵包中獲得至樂，寡欲之人從陋食中尋得滿足」³²，這樣的立場清楚地表示他們絕非主張放縱個人慾望：一方面，感官的快樂常只帶來痛苦、恐懼與更多的需求；我們尤應避免依賴外在事物，他們不在我們控制之下，因而只會給我們帶來煩惱。另一方面，人的煩惱痛苦其實多是自找，我們因為認識的不清楚而時常痛苦，但只要棄絕某些不必要的虛榮或欲求，則會回歸到人所應有的自然、原始的快樂。有學者認為這種方式是為「慾望的治療」(therapy of desire)：大部分人的靈魂經常是處於不必要的痛苦壓力與煩惱中，而 Epicurus 的哲學就是要施予痛苦的靈魂一種有效的治療——靠著對「健康的」與「病態的」慾望加以區分而進行的治療，在「割除」不必要的「病態」慾望後，人即可離開煩憂之侵擾，此之謂「外科手術療法」(Epicurean surgery)³³。

這種一方面關注 pleasure，一方面捨棄不必要的欲求的立場其實代表了一種「回歸自然」的高貴理想：我們在「自然」之內盡情享受天賦之賜與包括生理的自然欲求等，但是卻能夠不走向「貪婪」(奢華)與「人為造作」(虛榮)。在「真情至性」的流露與「知足常樂」的惜福心態下，

³¹ Epicurus, *Principle Doctrines*, xxi. 收於 Oates *op.cit.*, p.36.
亦可參見 Sharples, *op.cit.*, p.86.

³² Oates, *op.cit.*, p.32.

³³ Martha C. Nussbaum, *op.cit.*, pp.104-105.

我們試圖過一種渾然「天成」的樸素自然生活。其實這是一種極高貴的理想（今日所謂的綠色思想、自然主義亦不就是以此為標的？），恐怕與老莊的「虛其心實其腹」有異曲同工之妙，只不過實踐上極為困難而已，莫怪乎要 Epicurus 的「智者」與老莊的「至人」方克竟功。

將本能欲求之滿足視為快樂，至於道德或責任云云只不過是「人為」的協定，並非「自然」³⁴，這種「快樂主義」所帶來對世界觀的衝擊非常鉅大：那我們應該如何看待政治？答案是：人應遠離政治生活，因為存於其中太多的競爭〔因而也有虛榮〕會影響我們的快樂；Live unknown (*lathe biosas*) 是他的名言：人應該過的是恬淡不為人知的生活，因為對權力及支配之渴求往往是焦慮及不安全感的來源³⁵。對他這個持「反城邦政治」立場的人而言，人亟需「從人際事務及政治的牢籠中解放出來。」³⁶ 稍後的斯多葛思想家 Seneca 把兩個學派對政治的態度作了對比：伊比鳩魯派是主張「除非有特別原因，智者不應涉入政治。」而斯多葛的立場則是：「除非有阻礙，智者當參與政治。」³⁷ 伊比鳩魯已經把 *ataraxia* 實踐到了極致，所以他不但反政治的，更是反城邦政治的。

受到原子論者 Leucippus 及 Democritus 的影響，伊比鳩魯派不認為有所謂「自然正義」（cosmic justice）存在。這是一個極為古老的爭辯，當然在蘇格拉底及其之前的辯士派時期就已經是焦點。舉例來說，有一個辯士 Antiphon 留下了一個斷片名為《論真理》（*On Truth*），其中就有一個很明確的立場：

〔一般所謂的〕正義是不逾越國家的法律。所以，一個人通常以對他自己最有利的方式來面對這個問題：當有人看見時，他守國家之法；當沒人見著時，他只遵循自然之法。因為國家之法只是偶然成立的，但自然之法卻是無可違的；國家知法由約定而成，並非

³⁴ 伊比鳩魯學派因此發展出所謂「正義」亦只不過是一種約定俗成而已，而國家乃是為了避免人人互相傷害（與權威下的痛苦兩相對比取其輕）而有的「人為的」、不得已的機制。參見 George Sabine, *A History of Political Theory*, pp.132-135.

³⁵ Sharples, *op.cit.*, p.64.

³⁶ *The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. Whitney Oates (New York: The Random House Modern Library Edition, 1957), Fragments, Vatican Collection, p.43.

³⁷ Seneca, *De Otio*, 3.2.轉引自 Sharples, *op.cit.*, p.124.

來自天性，但自然之法正相反。所以，如果一個人在其他立約人沒看見時違反了國家之法，則他可不受懲罰亦毋須自責，而只有當其他立約人看見時才非如此。但違反自然之法時的情形卻不同³⁸

柏拉圖的 *Republic* 中的 Glaucon 及 *Gorgias* 內的 Callicles 都主張法律只不過是人為的約定，而在此之前的原子論者 Democritus 也應是這種「契約論」的先驅³⁹。如果法律是由人為約定而生，則國家自然也是應實際需要而期約樹立。這當然是最早的所謂「契約論」了，而在伊比鳩魯學派的始祖 Epicurus 的殘存著述裡，這種觀念得到了精確的處理。首先，他說明「正義」觀念的緣起是「對共同利益的一種承諾，大家約定不要彼此傷害，也因此免於被傷害。」由是，如果一群人沒有能力約定避免互相傷害，則他們的世界裡就無所謂正義不正義。故可以歸結來說，「正義本身並不實質存在，任何地任何時只要有互不侵犯之約定存在，正義乃出現；」同理，「不正義本身亦不等於邪惡，它變成只是一種對於無法逃避執法者懲罰的恐懼而已。」⁴⁰

法律、正義甚至國家都來自於約定，而這種契約論的觀點必然預設了人的普遍的「理性能力」與價值的相對主義。若無理性，則約不立；若係立約以定規範，則價值必然是相對的。於此，普遍的理性能力與價值的相對主義將共同作用以形成伊比鳩魯學派若干核心的政治思想立場。訂定契約的目的只是維繫住群體生活而已，它本身並沒有自存之價值。因它不代表「自然」。而普遍理性與「自然」之關係為何？這可能是 Epicurus 學說中很關鍵的一點。

對他而言，我們人是靠「感官」(sense) 來體會「自然」，與「自然」相聯繫。感官的知覺不但是可靠的，也是正確的。

宇宙是由物體及空間所組成；就物體而言，感官構成了人類之經驗，並且在感官知識的基礎上我們用理性來判斷無法被感覺

³⁸ 見 Ernest Barker, *op.cit.*, p.95.同段文字 Gagarin & Woodruff 也有希臘文之英譯，但譯文稍有出入。此處從 Barker。

³⁹ *Ibid.*, p.81.

⁴⁰ Epicurus, *Principle Doctrines*, 見 Whitney Oates ed., *op.cit.*, p.38.

的事物⁴¹

空間與質量對 Epicurus 是很重要的推論前提，如果沒有一個預存的「真空」或是空間的存在，則「物體無地方可以存在，亦無處所可以運動。」所以，所有的存在可區分為「物質」與「空間」，「除此以外，沒有東西可經由想像或是推論而能存在。」⁴² 而我們對世界的了解，但憑感官對物質現象之體受，此點對感官的信賴顯然與柏拉圖迥異；對柏拉圖的二元知識論系統而言，感官永遠是有缺陷及易誤的，是理念界不完美的「分受」。而為何感官經驗值得信賴？因為它是「自然」而未受「污染」的：

並不需藉論證或辯證思維來證明人類應追求快樂與逃避痛苦。這些可由感官來察知，就如同我們知道火是熱的，雪是白的，蜂蜜是甜的一樣。我們無須經由某些精巧的論說而知這些成立。我們只要去注意它們就可知道了。要知道什麼是自然什麼不是自然，只有訴諸自然本身⁴³。

人在社會生活當中，「心智」會逐漸受到「污染」，以致於對外在世界的認知受到扭曲。這些「心智」上的「信念」，是社會文化的產物，而非「自然」。它們不是我們「真正的感覺」，它們是「外在」於我們的「自然」天性的。這些「精神性」的「污染」包括讓我們敬畏神祇的宗教迷信、把自然的性慾複雜化的愛情故事與那些對財富與權力崇拜的說法等⁴⁴。所以，「自然」需透過純粹的感官能力去接近，而純粹的感官能力是一種排除那些「社會文明信念」後的純物質性的作用。

對伊比鳩魯來說，所有物質是由不可分割的基質——原子（*atomus*）所構成的「原子論」是其關鍵的存有論。所有物體的本質都是一種「複合體」（*compounds*），或是構成複合體的物質。這種構成複合體的物質是「不可分割與不可轉變的（如果物質是不滅的，以及所有物體分解後都會化成一種最小與長存不滅的物質）：它們的特色是絕對的堅固，而且不能

⁴¹ *Ibid.*, *Letter to Herodotus*, p.4.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cicero, *De Finibus (On Ends)*, 轉引自 Nussbaum, *op.cit.*, p.107.

⁴⁴ *Ibid.*, p.107.

再分解。也因而萬物的原始必然是一種無法分割的物理實體。」⁴⁵ 這種實體，Epicurus 遵循 Democritus 等人稱之為原子，而原子的特性如何？

原子永遠持續地運動著，有些上下運動，有些則彎曲轉向，而更有些在碰撞後彈回。原子碰撞後，有些就歪斜彈開，相隔很遠，而有些碰撞彈回、再碰撞彈回，直到與其他原子交織成一個面體，或是被原子群交織成的面體拘限在一個空間內。一方面，因為有空間的緣故，所以原子們得以、也必然會運動碰撞；另一方面，原子本身的硬度與質量也使得它們會再交織的原子面體內不斷的碰撞與盡可能的反彈。這些運動並沒有一個確定的開始點，因為質量與空間的組合自然地造成了這種運動狀態⁴⁶。

人在「自然」之內，事實上也像原子般地持續及機械地運動。然而在群體生活之中，每一個人因靠感官察知的自然欲求而行動時，難免會有衝突，則我們應該如何解釋這個現象？因為照 Epicurus 的說法，我們應追求的精神境界，應像天上的神祇一樣逍遙自在、無拘無束，不為外務所擾，也不會擾人，因為我們生活之所必需其實很容易就可滿足，大可不必過人與人互相爭鬥的生活。人類根本沒有必要常陷於彼此競逐之中，更毋須互相傷害。人之所以會爭鬥與相互為敵完全是因為對「自然本性」認識上的不足或錯誤：我們以為許多「欲求」是「自然」的，始終在為著不必要的慾望而煩惱與計較。所以，「感官」雖然是我們對「自然」欲求的認知工具，但卻需要「理性」來加以導引與節制，讓我們知道如何是適度與「自然」，不會因盲目而貪饜的欲求而彼此衝突，喪失了「心靈寧靜」（*ataraxia*）與「身體安適」（*aponia*），自然也失去「人生幸福」（*eudaimonia*）。

當我們以快樂為人生目的時，並非如同一向對我們攻訐者所指稱的朝向放蕩浪費或窮感官之極，而是尋求心靈寧靜及身體安適而已。所以快樂並不來自於狂歡鬧飲、縱情恣欲或是飲宴頻仍，而是冷靜的思慮，藉之來擇取我們真正的需要，過濾不成熟及一時的衝

⁴⁵ Oates, *op.cit.*, p.4.

⁴⁶ *Ibid.*, p5.

動，因為這些都是對精神愉悅的最大障礙⁴⁷。

過度放縱慾望，缺少節制，不但個人精神上不會真正快樂，更是明顯地會影響他人。因此，「審慎權衡」（prudence）便成為 Epicurus 的重要關切：

人生在世，最首先與最重要的乃是審慎權衡。它甚至比哲學還寶貴：所有人世間其它的道德均從審慎權衡中而來，而且我們如果不能過公正、榮譽與審慎權衡的生活則不可能會有真正快樂的生活，同理，如果我們能夠有公正、榮譽與審慎權衡之心，則不會不快樂。所有的道德本質上都會通往快樂，而快樂的生活也離不開道德⁴⁸。

因此，人生的困境乃在於：必然常因由感官（天生與最直接、明確的）體知的欲求之不易節制而產生衝突，衝突的結果是誰也不能好好享受原本上天美好的「賜與」；這時我們就需要知道「節制」的概念，而（亦是天生的）普遍的理性正是給我們「節制」的指引，依靠它，我們方能一方面知道「節制」之必要性，另一方面（藉定約）找出節制之界線何在。這就是普遍理性的作用，它與感官不但不相衝突，實則幫助我們的感官「安享」天賜。

所以 Epicurus 提出了迥異於雅典學派的國家觀：人類國家的出現並不來自於使人趨於完善的「天意」（divine design），亦不是人的「政治天性」或「社會天性」所致，它完全是世人為了避免危險、克服恐懼與求得安全感而有的「反應」⁴⁹。如果國家的本質是如此，則什麼是政治運作的最適當形式呢？從 Epicurus 的生命哲學基礎上推衍，國家的目的非常簡單——只是且只可能是儘量滿足人對快樂追求、對痛苦躲避的天性。然而在群體的社會生活中，每一個都是「趨利避害」的人必然會發生摩擦，如何才能同時滿足每一個人？這本是政治哲學上永恆久遠的課題：柏拉圖透過對人的教化與轉化、亞里斯多德藉助促使人群性的開展以形成群體的共識，來

⁴⁷ Oates, *op.cit.*, *Letter to Menoeceus*, p.32.

⁴⁸ *Ibid.*, p.32.

⁴⁹ 將近兩千年後英國的 Thomas Hobbes 的契約論其實可看成是這種想法的翻版。Hobbes 理論對現今影響至鉅，而 Epicurus 兩千年前即已提出，令人驚異。

建立群居的秩序與和諧，庶幾乎文明得以持續進展。但是後城邦時代的 Epicurus 等人卻從完全不一樣的立場與信念出發，提出了對這個問題解決的另一種可能。

對 Epicurus 來說，人生的最高快樂來自於「心靈寧靜」或「身體安適」，而他從個人主義式的觀點看這個問題時，他會認為這些快樂的基礎要建立在一個自然、自由的生存環境中。而事實上，對萬物而言，自然與自由本來就是他們生存的環境特質：萬物在大自然中滋生，而依大自然賦予它們的本性或在大自然的律則下自由生長。大自然賦予它們的本性，即是自然；而依其本性而有的互動方式，即是律則。朝向本性，即是自然；而不變的律則，也同時辯證地劃出了明確的自由的空間。所以，萬物都在自然法則下自然地與自由地生長，這是宇宙的實況。人做為宇宙中的存在，做為自然的一部份，當然也受自然律則的支配；而這個自然律則即是求生避死、趨利避害與追求快樂、遠離痛苦。因此任何對社會群體生活的論說都不能離開這個作為絕對基礎的律則。柏拉圖教化式的城邦生活，固然注重道德與人格之轉化，但是卻違背了「自由」的天性；亞里士多德式的理想公民政治雖然較柏拉圖而言兼顧了德行（但也是縮水！）與自由，然而卻對人際間密切政治互動的過程陳義過高，忽視了其中所會有的焦慮痛苦與挫折缺失。Epicurus 的學說，可說是針對了以上的立場而發：它矯治柏拉圖忽視個人自由與自主的基本人性需求，亦認為亞里斯多德強調「凝聚」、「人際連結」（*solidarite*）的公民參與政治不見得給人帶來真正的快樂或是至高的德性；所以他對「政治」產生了疑懼，視政治事務的糾葛如牢籠。

Epicurus 於是走向以「法」經世的思考：如果宇宙是在某些律則規範下而萬物各得其所，則人世為何不應如是？人類的群居生活中如有某些基本的規則來「經緯」社會行為，一則秩序可期，另則在此規約下眾人可自尋生活方式、可各得其所。這種以「法」經世的理念可喻為在人群中尋覓一眾人對社會行動判準之「最大公約數」或「共識交集」，它的意義在於：一旦行為的「禁忌」被確立後，我們繼之便可以規劃出個人的自由行動空間。這個「最大公約數」，就是「社會契約」；作為律則，它不是自然法，但卻是自然法下的理性。這個「社會契約」支撐了社會持續存在的可能，也幫助我們追尋自然與自由 而非限制它們。

換言之，人類在社會生活中得享幸福的外部基礎是透過「社會契約」

的以「法」經世。以「法」經世與「人治」不同，它給人尊嚴與空間；又與城邦的「參與式政治」不同，它並無拘限性、排他性，亦避免了涉入權力競逐時的驕傲、虛榮或焦慮之可能。「哲人之治」及「參與式政治」各有其優點，各指向一個理想的願景，但從 Epicurus 的角度來看，以「法」經世的政治卻會是更上一層的理想。雖然，如果社會全是由「智者」所組成，則可能連以「法」經世都不需要了。

Epicurus 認為道德（節制）與快樂間有密切關係，快樂多係來自於道德（節制）。在辯士派時期即已出現所謂「契約論」之說法，將法律與道德視為是人為造作的規範，純係維持秩序而有之約定而已；其價值在於所生之效用而非其蘊含有道德本質。而 Epicurus 之「契約論」是否不同？重要之關鍵殆在於對 Epicurus 而言，諸多社會「約定」乃是出於每個人理性之肯定。合於自己利益、亦合於自身道德感之要求。換句話說，在前者的「契約論」中規範之有效乃基於具有外部之強制力，但對 Epicurus 而言，這些約定不但是符合個人的利益、且是與個人的道德價值結構相連結的。Epicurus 的道德理論是不同於辯士的，他承認有道德之存在；辯士們以為正義只是一種形式或過程。它不過是服從（人為約定之）法律而已，但他卻肯定所謂正義是具有實質內涵的。正義乃出現於個人能完成道德自我的樹立後之發於中、形於外。

如果我們不以智慧、德行及正義來生活，則不可能有真正快樂的生活，反之，如果活得不快樂那這個生活也不會是智慧、德行及正義的。這其中如缺乏任何一項，例如某個人他不以理性生活，則即使他有德行及正義，但是也不會快樂⁵⁰。

快樂是一種心理狀態，而這種心理狀態的重要特色乃是無憂無慮與至樂的 *ataraxia*。道德（節制）正是通往這種 *ataraxia* 狀態的心理過程：

再多的財富、榮耀、名譽或是任何引人卻無節制的東西，都不能消極地使我們精神免於痛苦或積極地帶來快樂⁵¹。

⁵⁰ Epicurus, *Principle Doctrines*, Oates, *op.cit.*, p.35.

⁵¹ Epicurus, *Vatican Sayings*, Long & Sedley, *op.cit.*, 21H, p.116.

綜觀以上，Epicurus 面對「最佳群體生活樣式」問題的解決方法是標準的「希臘化時代」式的⁵²，也就是注重個體性與回歸自然；而二者乃相輔相成：回歸自然必由尊重個體性，而個人精神之「自我具足」必指向回歸自然。Epicurus 式的政治理念雖可作整個希臘化時代「隱遁哲學」立場的典型，可是它立基於「智者」境界的世界觀實則陳義極高，不易為大眾瞭解、接受與奉行。所以「希臘化時代」的「反城邦政治」觀要能對比於「城邦政治」而能形成影響，似乎還需要在此「反群體主義」的立場上注入某些更「具體」的、「經世」的質素，才能為帝國所用。此時，Stoics 學派在數位初祖後較「經世」的發展風格，就具有關鍵性的意義了。

Stoics 的始祖 Zeno 曾提倡所謂「世界國家」(world-state, *cosmopolis*)，即「自然法」社群的觀念，這針對「城邦政治」的較偏狹的理念性格是尖銳的對比及有力的批判，但是作為一種可以「應世」的成熟政治思想還有一段距離。雖然有人認為亞歷山大大帝的功業可看成是 Zeno 的「烏托邦式」著作 *Politeia* 中所存有的 world-state 憧憬的實現，但是由於馬其頓帝國國祚短暫，Zeno 之理念缺少繼續發展而成為帝國意識形態的機會。而羅馬的代興卻提供了「反城邦政治思想」發展的舞台：在一個「普世帝國」的歷史結構下，何謂「政治」？何謂「人生之意義」？

Stoics 的自然法從一種形上哲學觀念變成具體法律體系，就是一個具體化「反城邦政治思想」的重要發展。它對政治思想的貢獻有以下幾項：首先，它建立了一個以法律⁵³為基礎的正義觀；再者，它揭櫫了一個新的、以法律為中心的政治生活形式——以法律作為政治共同體建構的核心概念；最後，它將政治主權觀念作了一個明確的交代。依次說明於下。在第六世紀（528AD）時，羅馬的查士丁尼大帝（Emperor Justinian）敕令編修了羅馬法歷史上最重要的法律文獻：《民法大全》（*Corpus Juris Civilis*），它包含了《原理》（*Institutes*）、《摘要》（*Digest*）及《法典》（*Codes*）三部份。這是集合了第六世紀的法學家們⁵⁴，企圖恢復與保存第二世紀以來偉

⁵² 如 Glaucon, Thrasymachus 及 Critias 等。

⁵³ 此處的「法律」包含了羅馬傳統的對其三分法的任何一部份。所謂「三分法」（tripartite definition of law）是指 *jus naturale, jus gentium, jus civile*（自然法、萬民法、民法。）

⁵⁴ 羅馬法學家又可分為 *civilians*（民法家）及 *canonists*（教儀法家），此指前者。

大羅馬法學的一個龐大工程：其中包括了著名的 Cicero, Gaius, Ulpian, Tryphoninus, 與 Florentinus 等人的法學思想及前此以來的羅馬法法典。對羅馬帝國時期及中世紀初期的政治思想而言，俗世的與教會的是並進的；我們現有較清楚的教父政治思想輪廓，但是俗世政治思想的部份卻只有羅馬法學家所遺留的文獻以供參考，所以《民法大全》的重要性不言可喻。但是在這些法學文獻中所透露出的一個清楚訊息是：所謂正義是與法律連結在一起的。這樣的一種正義觀明顯與城邦哲學傳統不同。對柏拉圖而言，對正義的討論應提昇至理念界進行，故我們要探究的是什麼樣的人是正義的人，而不是什麼行為是正義的——靈魂的組成代替了行為的樣式。到了亞里士多德，我們看到了正義已經不是一種「整全的道德」（aggregate virtue），而是一種「殊德」（particular virtue）；換句話說，亞里士多德把焦點放在資源管理（人力、權力或是物質）的「藝術」上，也因此分配正義成為了政治共同體的關切主題。然而對帝國的羅馬法學家而言，柏拉圖式的道德建構與亞里士多德式的政體建構都已不再是這個新的政治形式——普世帝國——中的適當主題，因為在面對以千萬計的帝國臣民時，主政者的當務之急毋寧是維持一個秩序，使得不同的民族與文化能在同一個「帝國統治權力」（*imperium*）之下共存。此時，正如自然法支撐起宇宙的秩序，帝國亦靠一部普遍的法律使其成為一種（政治）秩序之形式。在這種形式下，法律就一方面成為「正義」（*justitia*）的標準，而另一方面成為 *imperium* 的同義詞。

就第一個方面而言，可看成是羅馬法對政治思想的莫大貢獻：將正義「法律化」，即是將正義「非個人化」（impersonalized），使希臘的 *dikaios*（just, right）等同於羅馬的 *jus*，而這個結果即是 *justitia*⁵⁵。當然，這個 *jus* 的最高來源乃是「自然法」（*jus naturale*），所以就實質言，羅馬人有用法學取代希臘的道德哲學的傾向⁵⁶。而當帝國的法學家需要汲取若干法律思

⁵⁵ 拉丁文「正義」*justitia* 的字根即是 *jus*，可見羅馬人如何重視法律與正義的關係。而十七世紀的 Thomas Hobbes 所言利維坦（Liviathan）是 *justitiae mensura*（正義的尺度），可謂是奉此為宗了，因為 Hobbes 的統治者是靠法律來體現其意志；而就此觀之，Stoics 的理念著實早了一千多年。

⁵⁶ 當然自然法的研究不能完全離開哲學，但羅馬法學家在導出萬民法之際，很多時候受惠於「比較法學」的一些技術以得到不同文化、風俗習慣間的同異。

想的資源以建構完整的帝國法律體系時，此時在哲學本質上蘊含「法」的體系性思想的 Stoics 學派自然成為最佳的伙伴。帝國統治「天下」是不分彼此的，帝國是唯一的政治結構，故曰「普世帝國」。它是所謂的 *universitas hominum*（人類一家）。而 *universitas hominum* 的理想必需立足於 *homonoia* 與 *concordia*；這兩個概念的基本條件應該就是「書同文，車同軌」的「大一同」，否則無法解消歧異。換句話說，帝國需要一個單一的規範以肆應於其「單一普世」之範疇，統轄其下不同地域與文化之臣民：一部「萬民法」（*jus gentium*）是呼之欲出的制度。如果帝國需要萬民法以作為差異「衡平」（*aequitas*）之用，則深具「普世」性格的哲學思想自然提供了認識論上的現成成果。

而第二個方面，有關 *imperium*（「帝國統治權力」或是皇帝）是法律的中心此一問題，大抵乃是中世紀羅馬帝國時期最重要的政治思想質素了。整個帝國可看成是一個輻射狀的法律體系，而君王是整個法體系的中心，法律乃是統治者的意志與命令。此殆為羅馬法與稍後的日爾曼部落法不同處：日爾曼民族的法本是古老的習慣而成的「屬人法」，久遠無可考而不出於制訂，彷彿由下而來的一種「不成文法」（*jus nonscripta*）；但羅馬法卻在名義與程序上是由君王所頒佈的實訂法與成文法（*jus scripta*），它的效力來自於「主權者」（*imperium*）的頒訂，而「主權者」又受「人民全體」（*populus*）之委託而制法。

而這就涉及了前述第三點以 Stoics 學派為主的羅馬法學關於主權者理論的創見。究其實質，*jus* 代表了統治者與被統治者雙方的約定。因為拉丁文中的 *jus* 原有兩層含意：一是指對事物（*res*）處分的權力，一是指「正當」（*right*）。也就是說，就人民而言，生命財產的處分及保有需在「法」下才有保障與「正當」，而就君王言，統治權（對國家的擁有及處分）亦需依「法」才有「正當」。換句話說，統治者與被統治者是靠著「法」而連結起來的：統治者如不依「法」統治，則其權柄無正當性；而人民之生命財產如無統治者之「法」，則無保障可言。如前所述，法律是正義的表徵，一切生命、財產及權威均依附「法」的體系而成立。然而「法」是如何來的呢？照羅馬法學家的觀念，是統治者接受人民作為一個群體的委託而訂定的。所以此時我們可以看到一個對「城邦」式的政治觀或主權觀的修改：在參與的政治中，公民們藉政治行動展現主權；而在普世帝國中，

人民的主權已委付與君王來制法。用 Hobbes 的話來說，主權已給了利維坦，也就是 *imperium*，而稍後更化作 *jus* 了。在一個缺乏政治行動的政治場域中，主權已由 *jus* 來代替；或是更可如是說，在一個以 *jus* 做為中心的政治觀中，古典思想中政治行動的必要性已被解消了。

綜合上述，就是在這樣的一個情況下 Stoics 哲學的自然法觀念與帝國的歷史現實有了接榫，而《民法大全》就成為 Stoics 哲學與羅馬法學家交融的結晶。而此學派在政治思想上的另一重要貢獻卻與當代的自由主義意識形態有密切關連，那就是對私人「財產權」觀念的萌發：在 Stoics 後期，財產權的觀念由法律思想中衍生出來，變成了 Stoics 學派中後起的重要理念，而其中以 Cicero 為代表。在 Stoics 早期時，即發展出一個「個人主義」式的觀念 *oikeiosis*。對於希臘化時代的各家而言，獲致個體的「自給自足」是哲學的目標：Epicurus 學派以 *ataraxia* 之「心靈寧靜」作為精神的自給自足，而 *aponia* 的「身體安適」做為肉體方面的滿足；而 Stoics 則是提出了 *oikeiosis* 的觀念，來解釋人的「自給自足」存在⁵⁷。*Oikeiosis* 乃指人存於世上，最基本必需維生，故要運用自身秉賦（生理或智能）、擷取外在資源，「取用」以「厚生」之意。最接近的英文翻譯是 self-preservation, appropriation 或 affinity.⁵⁸ 在 Stoics 學派倫理學中，道德、理性與自然間的關係是連結性的：自然即是理性，而理性被視為道德。故來自於自然的 *oikeiosis* 是道德與理性的根基與具體表現。但是另有一個重要的面向不可忽視，那就是立基於 *oikeiosis* 的倫理觀會導致「財產權」概念的興起。這是希臘化時代哲學極為特別的一個發展，因為其做為「反城邦思想」基礎的「隱遁哲學」性格上是趨向於「回歸自然」，而非「制物以為用」甚或「蓄積財貨」，而後者明顯的會對個人的尋求「自給自足」有所妨礙。但是 Cicero 的觀點卻開啟了不同的可能性。我們似乎可以找到現實上及理論上個別的原因。無疑地，在現實生活上，Cicero 屬於交際頻仍、耗費繁多的上流社會及統治階層政治人物，故「蓄產」及「儲財」便成為這種生活

⁵⁷ Striker 對此問題有專章討論，見 *op.cit.*, chapter 13: "The Role of *oikeiosis* in Stoic Ethics."

⁵⁸ 前二義較指物質生理面向，後一義多指人與其他人之關係。*Oikeiosis* 的反義是 alienation，也許由此更易瞭解。

形態下之不得不然⁵⁹。然而更具意義的是他的理論性說明。他指出，人類被「自然」賦予了 *oikeiosis* 「取用」、「厚生」的最高天性，所以溫飽之慾望是正常的，而衣食之要求與供應乃為必需。從此觀之，「儲存累積」對人類言亦本然天性，毫不為奇。然而「儲存累積」之自然資源由何而來？何人可得之？這應是關鍵問題。Cicero 繼受 Stoics 「天生萬物以養民」之自然說，以為一切物資均為人類共同可享有，人生於自然，故取資於自然。所以任何人均得以在自然中「取用」以「厚生」，各取所需。因而自久遠以來，人類即知有「共產」及「私產」之分，此純粹係維持生存之必然現象⁶⁰。Neal Wood 對從人有「私產」到人有「私有財產權」在 Cicero 思想中的演變，一種類似「契約論」的法制化過程乃為其關鍵：

雖然 Cicero 認為人自然而得享財產，即使國家亦不能干涉或凌越，但是他並還沒有到宣稱人有財產權的天賦權利的地步。他認為，私有財產的現象是出於約定，而非由自然所生。但是此點頗為重要。私有財產卻受自然法及民法所保護。無論長期占有、征服、某種法律程序、交易、購買或分配等，都是民法所承認的合理的私有財產來源。然而，在民法之上，自然法卻實是人區分公有與私有的終極保障。我們無論對鄰人所有物的侵犯或是藉詐騙而取得財物，都是對自然法、理性及民法的逾越，只要這些法律合於自然的要求⁶¹。

換句話說，Cicero 曾給予財產權「自然權利」之實，卻吝予其「自然權利」之名。此點於今觀之，確屬怪異、甚至矛盾。獲得自然法保障背書之權利卻不是「自然權利」、「天賦權利」？而這就涉及了 Cicero 或 Stoics 學派後期對某種希臘傳統理想與本身學派人生觀的堅持了。

如果如同啟蒙時代（如洛克）的觀點一般，私有財產被視為是一種絕對至高的「天賦權利」，則其不能被任何理由所穿透；因此，一個所謂的

⁵⁹ Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought* (University of California Press, 1988), chapter 6, esp. pp.106-111.

⁶⁰ Cicero, *De Officiis (On Duty)*, 7, 見於 *The Basic works of Cicero*, Random House, 1951, p.12.亦可參見 Neal Wood, *op.cit.*, p111.

⁶¹ Wood, *op.cit.*, p.111.

「佔有式個人主義」(possessive individualism)⁶²，及其所導引出的(崇尚物質追求之)社經狀態，恐將是 Stoics 所疑懼而不樂見者。Cicero 雖堅持累積私有財產的正當性與「權利」，但他不忘若干心理性條件的限制：要有節制、要公正、要誠實；也就是說，他反對任何「不道德」的累積方式，而以為勤勉卻節儉才是正確的生活方式⁶³。所以，與當代的學說比較，Cicero 私有財產理論中自我設限於「天賦權利」外的作法實在是為私有財產制預留了某些道德空間，使得人的財產之界線可隨時由屬「約定」性質的實訂性「法律」來規範，不至於無限上揚。這種作法實是我們今日現代國家的主要作法，可是相對於啟蒙時期若干視財產為「絕對權利」的主張，似乎頗有先見之明。

但無論如何，我們所不能忽視的是：不管 Cicero 所提出的是「私有財產權」或「准私有財產權」理論，這都是思想史上重要的突破。它不但意味了政治模態從「城邦政治」的群體走向「反城邦政治」的個人，也表示了生活的重心(至少在理論上)從醉心於政治或公共領域逐漸投向到個人經濟或私領域中了。這無疑是一個重大的「典範」轉變，啟蒙時代所產生的 *homo oeconomicus* (經濟人) 概念在此有了將近兩千年之前的先驅，而身為古典政治典範的 *homo politicus* 概念首度遭受挑戰。這種轉變當然有賴於其它重要因素的配合，例如普世帝國的出現及以「法律」為核心的政治觀的可能；這三種現象相輔相成，互相結合而促成了對古典「城邦政治」的徹底挑戰，它在政治思想史上的重要意義，是必需加以特別正視的。

Stoics 學派所提出的這種挑戰，已如前述，是一種從「反城邦政治」立場出發的挑戰；然這是從消極的解構面而言，若從積極建構的意義來說，它是指向「世界城邦」、「世界國家」的一種嶄新的政治理論。首先，它以個人的主體性及人人平等的觀念為出發，指向了 *homonoia* 的政治理想：普世帝國乃是國家唯一的疆界，人類一家才是生活最終的期待。所以當國家的疆界被解消時，不同民族、不同文化共存的可能形式只能是在一個統一的「法」體系之下，獲致齊一、平等與和諧。在這個以「法」為中心的政治結構裡，古典城邦中個別公民的政治行動被「法」體系下所允許的「自

⁶² 此係 C.B. MacPherson 用語，參見其 *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford University Press, 1962).

⁶³ *De Officiis (On Duty)*, 8, Random House edn., p.13.

由」所取代，政治的重心不在參與，而是個別人民在日常生活中獲致「人生快樂」的可能性。此處有一問題亟待說明，就是在缺乏普遍參與的帝國政治形式下，人民既無主權，則得享「自由」與「權利」空間的可能性如何？在「法」的政治形式下的帝國臣民，豈不比在參與之下的公民生活，有更多的拘限與被動？此時問題的癥結乃在於「法」是一種「限制」或是「保障」？

西洋思想中所謂「消極自由」的概念可能首度萌芽於此。對 Stoics 學派的法學家而言，「法」創造了人類行動的可能性：它藉著規約的成立而劃定出自由的空間，行動的場域，而不是限制了行動的可能性。舉例來說，Stoics 學派的法學家可能會說，有十個人在籃球場上，是籃球規則使球賽進行成為可能，而不是說這些規則處處限制了球員的動作；換句話說，是規則建構起了這個籃球藝術，而不能說它限制了原本「自由的」十個人。在「規約」出現後，行動的「自由空間」也隨即被定義出；「規約」並不限定人「實踐」或「從事」的方式，我們可將它看成只是「消極地」建構出行動的場域與空間——使人類的文明增加可能性，而不是「拘限」人的自由⁶⁴。在此情況下，希臘化時代各學派的人生理想——自給自足、逍遙快樂（不論是 *ataraxia*, *aponia* 或 *oikeiosis*）——就有了結構性的基礎。每一個人由「法」所建立起的政治結構中尋求個人的人生價值，並在「法」的空間內尋求一己價值的滿足；而當然其中的重要意義是每個人可在具體的行動方式上基於「消極自由」而探求各種美學上之可能，「自給自足」之最高層次境界亦在於此。也由於 Stoics 對物質與私有財產的不刻意忽視，使得 Epicurus 原本較抽象的 *ataraxia* 及 *aponia* 概念有了更清晰而具體的政治思想上之對應，故可算是希臘化時代「反城邦政治」的集大成了。

結 語

犬儒學派的 Diogenes of Sinope 曾說，他是宇宙的公民。這句話濃縮地蘊含了希臘化時代「反城邦政治思想」的一切精義。以宇宙為疆界，則人

⁶⁴ 關於這點，近代英國思想家 Michael Oakeshott 有詳細論述，可參閱其 *On Human Conduct* (Oxford University Press, 1975).

之區分由何而來？以宇宙為範疇，則所謂「法律」指的是放諸四海皆準的普世自然法；以宇宙為胸懷，則人生的境界是反璞歸真、面向自然，在此之內尋求「心靈寧靜」及「身體安適」。這種「天下一家」的思想從希臘哲學早期一直到 Stoics 學派後期，有著一個次第的演變：從若干抽象的理念、哲學的信條，一直到具體的「經緯」普世帝國的「方略」，前後連結成一個「反城邦政治」的思想傳統。早在蘇格拉底時期之前，Heraclitus 便指出所有人類的法律都出於同源，就是上天之法⁶⁵；Hippias 更是認為人類世界中有國家、國籍的分野是不必要的⁶⁶。所以，在 Stoics 學派的早期，認為所有能夠體認到這個道理的人都不會受到現實世界中規範或制度的影響（也就是不會誤以為那些「人為的」、「約定式的」區分是真實的），而這些 sage 或是 wiseman 他們因為分享了同樣的理解（理性）而是生活在一個共同的國度中——哲人的共和國、智者的世界城邦。羅馬的 Plutarch 在論述亞力山大大帝時，指出了這種理念的提出與實現：

事實上，Stoics 學派之祖 Zeno 在他那本備受推崇的 Republic 一書中，最重要的旨趣即在於告訴我們，人類不應生活在各自樹立的城市或村莊中，而各以自己社群中的價值為正義；我們應當有四海之內皆同袍的襟懷，將所有人類視為同鄉之親或同國之人，在同一個法律下共享生活及秩序。誠然，Zeno 在本書中揭櫫的是一個美麗的願景，於中所有有此認識的人共同組成了一個智者的國度，然而卻是亞歷山大大帝〔的偉大功業〕把它實現了⁶⁷。

然而，真正對這個理念的實現有功勞的恐怕不是亞歷山大大帝國，而是自然法理論在 Cicero 時代的發展。Cicero 與他的自然法學家同僚們將自然法的基礎立於人類共通的天賦理性之上，使得每一個人都有相同的「道德尊嚴」（moral worth），也因此使得 Stoics 初祖們所憧憬的「哲學家的共和國」範疇可擴大成為普世一家的「全人類共和國」——於是不僅只有 Diogenes 如此的「智者」可以宣稱是「宇宙的公民」，人類中的每一個個體都可以

⁶⁵ 參見註 10，或見 G.S. Kirk, R.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn., Cambridge University Press, 1983, p.250.

⁶⁶ Plato, *Protagoras*, 337C，轉引自 Sarples, *op.cit.*, p.125.

⁶⁷ Plutarch, *On the Fortune of Alexander the Great*, Long and Sedley, *op.cit.*, p.429.

因秉賦理性而成為「宇宙天地間彼此平等的公民」。這實是自然法理念的歷史上最重要的突破，也是後來啟蒙時代自然法觀念的重要前驅：所有有關個人的自由權、財產權與生命權等，都已在此處打下了理論基礎。

所以，唯有超越國家疆界的自然法能夠提供我們反思「城邦政治」的立足點：人生的目的、政治的目的以及政治的樣態都在此中得到了新的理解。一個以「法」為中心的政治觀誕生了——由「隱遁哲學」中「修身」代替「淑世」的立場，終至演變成以「自由」「權利」與「快樂」取代了政治行動的價值。它實在應算是近代自由主義政治的古典先驅，但是卻在若干方面較近代自由主義具理想性格。它把個人的價值從群體中解放出來，但是卻並未喪失在「人」的概念上的道德要求——自給自足；它將人從 *homo politicus* 引入了 *homo oeconomicus* 的可能性，但是卻以「心靈寧靜」作為追求「身體安適」的節制機制；它在自然法下創造與保障了個體「自由」的空間，但是卻以人類社會終究之「和諧」與「平等」作為對自然法之最終詮釋；最令人訝異的是，它竟然在不使用「自然權利」做為核心概念的情況下可以達到和當世自由主義相若的結論：人人平等、尊重個人價值、自由與利用厚生的維護。相較之下，較缺乏個人發展目的性前提的啟蒙時代自由主義/自由經濟政治理論，就是一個自然法傳統之下的「窄化」發展：它的契約論、個人主義、自由、權利義務及私有財產權等，一方面欠缺了古典共和主義的公民德行及政治熱情⁶⁸，而另一方面也沒有普世帝國政治理論中所涵攝的人生境界。在制度上，他是「城邦政治」及「反城邦政治」的理想折衷——未有城邦的狹隘，亦無普世帝國的疏離冷漠。但是在理念上，它卻喪失了二者的獨特優點：它無法再現「城邦政治動物」的公民生活美景，而卻又無法朝向「世界一家」的偉大格局邁進。現代的自由主義與它的古典前身，雖有衣鉢傳承關係，但顯然氣味不同。

⁶⁸ 關於近代自然法傳統下的政治思想及古典共和思想的對比，J.G.A. Pocock 做了一個很仔細的討論，可參見 Pocock, "Virtues, rights and manners: A model for historians of political thought," *Virtue, Commerce and History* (Cambridge University Press, 1985), pp.37-50.

The Classical Antecedence of Modern Liberalism: A Study of Hellenistic Political Thought

Sy-shyan Chen

Abstract

This is a study about the political thought of the Schools in the Hellenistic period. Major emphases are placed in the development of the notions, say, of *ataraxia*, *autarkeia*, *otium* and *ius natura* and their substitution for the city-state political ideals of homo politicus and agape. To be sure, the Schools originated from the Philosophy of Escape, they nevertheless coalesced to form a great challenge to the existing conception of politics especially championed by Aristotle. The Epicurean ideas of self-sufficiency of man along with that of retreat from public life composed the image of the wise man (*sophos*), and when the Stoic legal thought and natural law were later added to the philosophy of the wise man the bulk of Roman political thought was indeed taking shape.

However, it is contended that major tenets of modern liberalism do not largely go beyond the individualism and natural jurisprudence propounded two thousand years ago by the Schools; whereas the former is being plagued with corruptive tendencies in civilized life, the latter reminds us of the possibility of vindicating liberalism without having to appeal to natural rights but, instead, emerging out of a rigid conception of man who follows nature wisely.

