

理(Logos)與法(Nomos)的對立

● 柏拉圖與奧古斯丁政體建構理論的一個透視方式 ●

陳思賢*

摘要

本文嘗試以一組對比的概念—理(Logos)與法(Nomos)—來詮釋柏拉圖與奧古斯丁二位政治哲學家在思考政體建構問題時所遭遇的困難及他們所提出的解決方法。這一組概念在古希臘哲人派時期即已存在並引起爭辯,它可以說是社會哲學所圍繞的一個核心議題。柏拉圖用此問題連結了他的形上學及政治學,並把政治生活視為此一組概念交互運作的過程,人治與法治的政治型態在此呈現對比,而其優缺點也受到檢討。而對奧古斯丁言,這一組概念所引介出的是二個截然不同的範疇—宗教與俗世政治,但亦唯有透過神學的視野才能呈現出以往的政治理論討論上的盲點,並解決「追求現世秩序」所面對的基本困難:墮落的人性。因而哲學與神學在不同的理由是被導引入政治理論之中,柏拉圖與奧古斯丁成功地將「政治」賦予革命性的新義,而這一組對比概念正好為其媒介。也正由此,如何取舍「道德秩序」與「法律秩序」的討論便成為橫跨紀元前後數世紀的一支政治語言的範例。

*作者為國立台灣大學政治系副教授

I.

柏拉圖（427 BC-347 BC）與奧古斯丁（354-430）距當代文明早已遙遠，而歷經千餘年甚或兩千餘年的歷史至今，近人並未因古典、現代二世界之炯異而輕忽他們。作為西洋思想史上的經典人物，二氏均受研究者垂青，尤以前者為然，有關之著述至汗牛充棟；關於政治思想，雖未必為二氏思想中之唯一精采可述者，但對於此專業之建立於人類學術史中，二人並有肇始之功^①。一般對於二氏政治思想之詮釋，大抵是先將二氏置於不同之歷史環境（context）中，然後析論其各自受此環境之影響及稍後施予此環境之影響^②。如是之研究，多著重對某部著作作整體性考察及對作者之全盤思想加以系統化，以引導學者窺得全貌，而吾人對思想之認識也大抵由此類著作奠基啓蒙，而得識某一歷史環境中所成就之思想體系與其特色；但吾人若欲追問，不同歷史環境中之思想如何相關，又如何傳承演生，則此類著作通常不能提供這種縱向歷史的滿意答案（事實上，它們寫作的初衷，亦常不包含提出此類答案）。所以如果我們問，對於政治生活的本質、政治行為的特色、統治的最佳方式等等問題奧古斯丁如何與柏拉圖相類，或問二氏的政治理論與其形上學系統之關連是否呈一致時，我們可能就須另尋新的透視途徑去觀看二氏的政治理論，以期這類問題的答案較易被突顯。柏拉圖與奧古斯丁生於不同的歷史環境，前者在古典時代城邦將沒落之際，而後者值基督教興起後龐大帝國傾解體之時。各自時代中之政體形態不同，面對之政治問題亦異，而所流行之世界觀更不一；在如此情況下，二人是否有可能對所謂「政治」竟以相同之概念去理解？這是本文所要探討之問題。因此，本文既非對二氏政治思想作全面分析整理，亦非意圖闡明二者思想乃不同時空下之不同產物者，而是要發掘出一個連貫二氏政治思維的概念；並希望能引此概念來反觀二氏之全盤政治論述，而找到一些詮釋上的新著力點，但應補充說明的是，這些新的著力點

①當然亞里斯多德亦功不可滅。柏拉圖的共和國與法律二書固學者必習，然亦有人以為奧古斯丁的上帝之城為專業政治理論之第一部經典著作。

②例如，George H. Sabine and Thomas L. Thorson, *A History of political Theory* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973), C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West* (NY: Cooper Square Publishers, Inc. 1968), W. A. Dunning, *A History of Political Theories: Ancient and Medieval* (NY: Mcmillan, 1902).

並非必然帶來對二氏整體理論之重新詮釋以致排斥舊有的詮釋，而是希望能突顯某些概念在歷史中的延續性（雖然可能以不同面目呈現），進而提供我們在理解個別思想家之際，面對一連串的詮釋循環難題（hermeneutical circles）時，有更多的機會去挑取典範（paradigm）。

對一個古典時代的希臘哲人而言，「理」（Logos）是非常重要的觀念。他生存於天地之間，因此他在哲學上的第一個課題常是：宇宙的太初（arché）為何？欲解答這個問題，在他的主要著述裏經常會有一篇名為論自然（Peri Physis），以物理或超物理（即形上的）的角度去析論「自然」（Physis），找尋其起源與運作之原則。而這就趨近了我們原先的主題：萬事萬物以及人之運作都被假設成依據一組最高的原則（the First Principles）而行，而這些原則之總合即是一個抽象的 Logos，它即是宇宙天地間最高之「理」或「則」，自然亦是人類靈魂之最高指引，也因之人類身為萬物之靈可以透過智慧去接近它。

依據現存資料，Heraclitus 可能是最早使用此概念者之一。在他的斷片中，Logos 意指「規範宇宙運作的理性原則」^③。就柏拉圖言，他所構思的宇宙乃是由理性的元素所組成，這就是他所謂的「理型」（forms）；而「理型」又應與 Logos 存有「分受」（participation）之關係，整個觀念世界才有統合的可能^④。到了斯多噶學派，所謂德性的生活即是歸趨於自然，而自然本身乃由理性的原則所構成，也即是說自然乃是 Logos 的具體外在表現，那麼人的德性生活也就要依趨於 Logos 才有可能了。所以在他們來說，Logos 不但是宇宙組成的第一因，亦是人世間道德與法律的依據^⑤，在新約聖經的約翰福音篇首即出現此字，而大抵來說，初期基督教會的作家亦接受從希臘哲人派以來就發展出的這個概念，認為 Logos 是萬物之始，從之衍生萬物之「理」。而奧古斯丁亦不例外^⑥。

③ W. R. Inge, "Logos", in James Hastings, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh, 1915), Vol. VIII, 133-138.

④ 有關 Form，可參見，F. Copleston, *A History of philosophy*, Vol. I, part I. (NY: Image Books, 1962), chapter 20. 而柏拉圖同時也使用了一個概念「精神」（Nous）來聯結「理型」，可以看作與 Logos 站在同等的形上學地位。

⑤ The Stoics 是使 Logos 觀念發揚光大者，可參見 Hastings, op. cit., 及 Father Copleston, op. cit.

⑥ 初期教會作家受希臘思想—尤其是柏拉圖哲學—的影響之深是學界少有人否認的，

如果從 Logos 衍生出宇宙萬物之原理原則，那它不但是萬物之「理」，亦是萬事運作之「法」與「則」。而自然與之成對比的，就是人類社會所自行產生的「法」(Nomos)。對古希臘人而言，Nomos 源自於人類本身的「制作」(enactments)，它包含人爲的約定、習俗、傳統、及法律等。總而言之，Nomos 代表人類爲共渡社會生活所制作之規則(rules of social life)，其特色爲：它出自於人類的經驗、完成於人類之智慧(這使我們想起人類有訂定社會契約的智慧)、而亦蘊含著人類之慾望(或至少透露出人類無止盡追求慾望滿足此一事實)。所以，Logos 與 Nomos 形成鮮明的對比，一是渾然天成，一是人爲設計。用柏拉圖的詞彙來說，Logos 代表觀念界的真實，而 Nomos 代表感官界的不完美與低劣(inferior)；用奧古斯丁的話來說，Logos 是來自上天，高貴聖潔(divine)，Nomos 代表塵世，充滿原罪與錯謬(humane)。本文即要指出，這個在哲學上歷史久遠的對立(antithesis)：宇宙之「理」(Logos)與人世之「法」(Nomos)，提供了我們分析柏拉圖與奧古斯丁政治理論的一個適當的透視角度，而植基於這個透視角度，我們可以重新調整二氏整個政治哲學的構造，不但使他們的政治哲學可被看成是一連串 Logos 與 Nomos 對話的結果，亦使之更相應於二氏的形上學系統，而最後企能在二氏整個思想體系中，「天」與「人」、「今世」與「來世」、「精神」與「物質」的關係能有更嚴密的契合。

II.

社會哲學的興起，大抵是在社會組織發展至一定階段之後，人類的行爲受團體生活的束縛日緊，而團體生活的穩定又呈現某種規律性時，有識者乃開始反省這種社會生活的意義及其改進之道。當然，等到類似的思考在質與量上都隨著文明的演化而增進，到了一定的階段後便形成了有系統的社會哲學^⑦。希臘文明到了紀元前八至五世紀左右進入了相當成熟的階段^⑧：社會組織高度發展而至城邦出現，文化活動水準也驟然提昇以致著

而這也可以部分解釋「猶太—基督教」當年之能逐漸西傳，有關此點也許參照基督教思想史之文獻比參照一般哲學史之書籍爲佳，例如：

H. A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1956)
及 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London, 1958).

^⑦文字出現前是否可能有社會哲學？這是筆者的專業所不能及。所以現在所言乃以得見諸文字（並幸運獲保存至今）者爲準。

^⑧參見黃俊傑：古希臘城邦與民主政治（台北：學生書局，民七十年），頁 2-22。此

述開始大規模產生。因此，大抵而言希臘的社會哲學是繼此而興的，但希臘人在系統性地討論人的社會生活之時，他們對大自然的討論已有了一段時間，所以他們常把自然哲學和社會哲學中的某些概念互用^⑨，這種我們從今日科學文明看來不太習慣的作法，卻很可能是思想發展初期時很自然會有的現象。「自然」與「法律」，這個哲人派思想家們常討論的一個「對立」，便是一例：他們把 Physis 的本質看成是一種物質性的，因此「自然」的法則與人為的「法律」間便形成了一種矛盾，例如：他們認為依自然不變的法則人需自利自保以維生物體之生存，因此人類行為的鐵律應是強凌弱、眾暴寡、適者生存，所謂法律道德云云，一如尼采所言，不過是「弱者圖以自保所賴之謊言」^⑩。當然，後來蘇格拉底 (Socrates) 的出現使大家明白了人的行為應有一套另外的法則來度量，那就是「善」 (Good)，而「善」並不是由一種物質性的基質所構成的；「善」是一種靈魂的狀態。而柏拉圖繼其師之後，終於導引了人們從精神的觀點去理解 Physis，也就是說：人的「自然」、天性、本質乃是由我們的靈魂所主導；所謂 Physis，就是人的靈魂回歸它的初始狀態、回到它最適宜的狀態。這樣一來，柏拉圖就把 Physis 與 Nomos 的對立轉變成為 Logos 與 Nomos 的對立，因為人的靈魂的最初起源與最終歸宿是 Logos —— 宇宙的最高理性與絕對法則。而這個對立的意思便即是天「理」與人「法」、精神與物質 (物慾) 的對立了。

在共和國中，柏拉圖筆下的蘇格拉底很明確地指出，對於正義 (Justice) 這個概念 (這無疑是個無比重要的政治與社會哲學概念) 我們不適合用通俗、傳統習慣的、及法律下對錯式的觀念去定義它。所謂「正義是說實話、做適當的事」、「正義是幫助朋友、打擊敵人」與「正義是依法律所定之對錯而行事」等，便是這種例子^⑪，而這些都是在 Nomos 範疇下的思考，也就是說，習俗、傳統、約定、及累積經驗而成

書對城邦以成熟形態出現之時期列出了各家早晚不一的推定，而筆者在此採綜合之法。

⑨但這並不一定表示社會哲學是依附於自然哲學而產生的。

⑩關於 physis 與 Nomos 對立這個問題，以下一書有很好的敘述：Ernest Barker, *Greek Political Theory* (London: Methuen, 1947), Chapter 4.

⑪本文使用之共和國英文版本為

F. M. Condford tr., *The Republic of Plato* (Oxford University press, 1951), Part I.

的法律皆不能使我們超越思想的束縛而直趨問題的核心。所謂思想的束縛即是，以上的定義都來自於人類生活的經驗，而這些經驗卻不能完全幫助我們解決更高層次的問題。因為經驗所能「普遍化」(generalization)者畢竟有限；而經驗亦常可由另外一組「反經驗」予以駁斥。所以像「正義」這樣一個抽象的、理念界層次的概念，透過 Nomos 範疇下的思維怎能找到一個理想的定義？

而根據共和國的立論，「正義」乃是我們靈魂所處的一個最佳狀態與最能持久的狀態^⑫，而這種最佳狀態的達到有賴於靈魂能取得其內部的和諧與一致秩序，這種和諧與一致秩序是對靈魂最大的「善」，也是靈魂所本能地樂意於趨近的，但更進一層來說，這靈魂的內部和諧與一致秩序必須是依靠在一個基點上的：那就是一個絕對抽象、形上的概念——道德上的「善」。唯有此「善」觀念是靈魂最終的歸宿^⑬，靈魂透過它歸趨於「善」的過程，逐漸恢復它作為純粹觀念界之存在的各種能力^⑭。但是，「善」是一種抽象的概念，我們如何認識它？趨向它？這就須要借助人類「理性超越」的能力，而這種能力是蘇格拉底與柏拉圖所共同相信其存在的：所謂「理性之光」在柏拉圖言可能稍帶有幾分「奧菲主義」(Orphism)的神秘色彩^⑮，但在蘇格拉底言很可能僅是一種「客觀、謙虛地無止盡地探求」，但無論如何，二者都強調透過理性探求的過程，道德變成是知識可探討的對象，而且這種知識也可以傳遞——即是教與學。既然「道德即是知識」，則柏氏政治理論中最受爭議的一型人物——哲學家，便從此處登場。身為「愛智者」的哲學家，在受過追求真知識的專業訓練後，便遠較一般人更能接近抽象的知識；也就是說，抽象的知識、概念(包括道德哲學的概念)使成爲一種稀有的「貨品」，一般人買不到或不能輕易取得，而它成爲知識階級的「專屬品」。

^⑫參閱 *Republic* 第四、五章有關正義與不正義孰爲有利的討論。

^⑬有關柏氏的此論點，可能較好的解釋是在哲學史的書中，不妨參閱 Bertrand Russell, *A History of Western philosophy* (London and New York, 1946)，及鄔昆如，西洋哲學史（台北：國立編譯館，民60年）。

^⑭畢達格拉斯(Pythagorus)有關「肉體是囚禁靈魂的監獄」的說法已被公認爲深深影響柏拉圖。

^⑮這是其時流行的一種有關靈魂輪迴的學說與信仰，強調靜默觀想與苦行修持。但有些學者否認這種神祕主義色彩在柏氏思想中(尤其是 theory of Forms)的地位，參見 Copleston, op. cit., chapter 20.

於是共和國論述中的一個主要目標，自然就在如何說服它的讀者來接受知識與政治這兩種不同型態的活動須密切結合的觀念。在政治思想史中，對於一個政治社會 (political community) 的目的與本質、一個「理想人類」 (an ideal human being) 的特色作出前衛性、激進性的定義 (drastic formulaton) 的文獻，首見於共和國。一個人必須可以同時控制其靈魂與肉體，並使之和諧，才能趨近「善」，也才能有真正的幸福與快樂。當然，前提是他必須先知道他的靈魂所需要者為何；如果靈魂先天有歸趨「善」及尋求「幸福」的傾向，則個人應該尋求有關「善」的知識以「滋養」 (nourish) 其靈魂。比較之下，肉體的需求為何就易知得多，對食物、衣服、屏蔽等之取得通常較取得「善」的知識以塑造、培育靈魂簡單得多，但如要節制肉體之慾望而達到和諧的靈肉關係就並非簡單了。在柏氏的形上學體系中，靈魂在存在的位階上高於肉體，所以前者應導引與支配後者。此即意謂，有關「善」的知識應即是指導我們整個個人行為與生活的標竿。擴言之，它亦應是指導一羣個人 (即社會) 生活的標竿，也就是說，它是人類羣體生活的規範。據此結論，我們可以重行定義「政治」。如個人的生活，尤其是幸福與快樂生活，在於追求「善」，則團體的幸福生活亦在歸趨於「善」。既然「善」為一羣體的最終目標，則「政治」的目的首在於追求「善」，也即是追求「善」的普及，普及於每一成員。如此的思考下，「政治」的過程就變成一種「管理」 (governing)：把「善」加以普及，由認識「善」的人將其推及於不識「善」者；而此「管理」的目的乃在於「經世」 (ordering the world)。把整個社會建立成一種依「善」之觀念而生之次序，又這種「經世」最具體的表現就在於置每一人、每一物於其合適之所，即是「人盡其才」、「物盡其用」之意。於是整個理想的國家就體現於每一公民可「各得其所」，實現其潛能，並能彼此合作，和睦以共處，合作意指經濟生活，和睦意指政治生活。此時，柏拉圖最初的問題的答案就被明確地勾劃出來了：「正義」於個人生活，乃意指理性 (代表靈魂) 能克制慾望 (代表肉體) 而獲致靈肉和諧^⑩；「正義」於社會國家則代表國家內各種不同秉賦、氣質 (或可言「階級」) 的羣體可以合作相處，各安於位而完全服從代表「靈魂」與「頭腦」的金質階級的領導。在這兩種層面上，「正義」都與希臘人的「自然」觀念相連。「自然」若用於生物體是一個時間上延續的

^⑩有人則解釋為於個人是靈魂內各元素間的和諧，而免除自我矛盾意即是「和諧的靈魂」 (harmony of the Soul)。

概念，它意指生物體發展至成熟階段而充分表現與實現其潛能；如潛能未能完全發揮而展現其生物體之特質，則尚不能稱其為已體現其「自然」^{①7}。在個人層級的「正義」上，靈魂發揮其樞紐之功能而肉體亦盡其支撐靈魂、延續生命之使命，整個生物體體現其成熟之發展。在社會國家層級言，柏拉圖式的社會分工使每一個人「變成（發展成）他所應變成的人」，即是每一個人均能「踐其天性」（realize his nature）。而社會整體也成爲一個層級分明、各司其職互爲所用的「成熟」羣體。然而這種「自然」的實踐在方向上與程度上均有賴於領導者的智能與 Logos 之結合，所以，Logos 變成了社會「正義」觀念最終的來源了。所以如此之原因並不複雜，其推理邏輯散見前述：「自然」以體現「善」觀念爲圓滿，而「善」觀念卻來自於我們靈魂所能「分受」自 Logos 的啓示。

Logos 此時乃代表一種存於理念界的絕對法則，它可經由人類的理性去探求，而人的理性又表現於知識之上。所以柏氏把知識的擁有者視爲最趨近「天則」（Logos）之人，而「天則」則爲人性發展與人類社會發展的最終指向。透過以上的架構，柏氏已經把社會的秩序及和諧（當然以及個人人性的發展）都建基於「善」的知識之上；整個社會發展的法則是先「知道」（knowing）什麼是「善」然後企圖「變成」（becoming）善^{①8}，「知道」的過程是哲學，而「變成」的過程即爲政治。而所謂國家此時乃可視爲一部機器，一部將社會「變成善」的機器。換言之，國家不但對整個社會服「保」及「養」之務，抑且負「教」之責。這用現代術語言，國家的功能不但是政經的，還須是教育及文化的。此時，我們現代文明對國家與社會（civil society）二者常作的功能性區分就泯除了：柏氏的「國家機器」將深入公民生活的每一部分以便同時「指導」其靈魂與肉體；如每人之靈肉均和諧則整個社會焉不和諧？另一方面，當精神面與物質面均臣屬於同一權威，即國家，且個人與羣體攸息相關、利益合而爲一

①7 亞里士多德所謂：“Men are by nature political animals (zoön politikon) 即須如此了解：人的自然本性若成熟而發揮出來，則應爲一社會性的個體。若個人沒有社會性，則表示其人性（humanity）尚未發揮，還不能算是個成熟的個人。因此本句不宜譯爲“人類天生是政治的動物”，因爲人始生時，根本不是成熟之生物體，自然無法發揮與體現生物體成熟後才有的特質。恰如一粒種子，必殆其成長爲樹開花結果我們才得看出它的潛能與本質，尚在種子階段我們是看不出其「Nature」。

①8 意即：knowing what good is and becoming good. 從“knowing”到“becoming”即是柏氏的整個政治社會化過程。

時，這種政體於今日乃為極權政治 (totalitarianism)，於中世紀乃為神權政體 (theocracy)，而於柏氏之共和國則稱為「哲君」之政治。但究其實，柏氏之理想國可算是實現一種「有機共同體」(organic unity) 之理想，此有機體之頭腦為「哲君」，遵循之規範則為「理」、「天則」。

從最表面的理由來看，柏氏構思「哲君」此一角色似乎係肇因於分工合作制度下之「專業精神」(professionalism) 原則：適才任適所，哲人最具治國之知識故任管理之職。但深究之下，我們也許還能發現其它同樣重要的理由。共和國所關切者，乃是一種「社會道德」(Sittlichkeit) 之尋求與界定，而非「律法」(Recht) 之訂定；前者及意於討論「善」與「正當」等概念為何，而後者則斤斤於法規及慣例 (use and wont) 等之建立。所謂「慣例」乃一種「殊相」(particular) 式的經驗，並且其所含蘊的是一種「特定、有限之理性」(bounded rationality)；反之，所謂「善」的知識卻屬於「普遍共相」(universal) 性的知識，而且其中亦含有無限性之理性 (infinite rationality)^{①9}。人類社會之事物既是變化無常 (也即是希臘人所說的 “ in constant flux ”)，所以若用流俗之經驗以釋「正義」必不能盡美——例如若釋之為「處世誠信，行所當行」，則「把所曾借用之致命武器歸還給一位現已發狂之友人」是否正當呢^{②0}？這說明了固定的原則難以完全掌握多變的世事，治理世界所可恃之唯一原則應為審慎 (prudence)^{②1}，意即依據狀況作最適之判斷，即是「權變」。而審慎行事的背後仍需有最高之準則，此準則乃 Sittlichkeit，而非某種特定之 Recht。因為唯有在這抽象而普遍的「正義」概念之下，「審慎」此一觀念可資運作以「經世」——將每個個人變成他所應變成的人且將每一事物置於其所應處之處：如是經營下之世界方可稱為是公正 (just) 的，因為萬物不但各得其所而且互相配合形成一有機且有序之整體，這整個過程所依賴的乃是一種抽象的智慧 (sophia) 而非經驗 (peira)，亦即是對自然的了解而非是實行律法、慣例的經驗。

前已提及，柏氏上述的理論體系中並不存在現代文明中常見的對國家

^{①9}此點在下文有詳細之敘述。J. G. A. Pocock, “Burke and the Ancient Constitution”, in *Politics, Language and Time* (NY: Atheneum, 1972). 中譯可見拙譯：「柏克與古憲法」憲政思潮，85期，78年3月，頁87-98。

^{②0}見 *Republic*, chapter 1。

^{②1}St. Thomas 曾言：“Art: right reasons for things to be made, Prudence: right reasons for things to be done.”

與社會功能性的區分。我們通常認為，社會生活中存在某些道德規範（Sittlichkeit），而這些規範常賴社會化過程得以持續及保存；在另一方面，國家則負責公布「律法」（Recht）及用強制手段執行之。故約略言之，所謂「社會道德」常是涉於精神面之信念，而「律法」輒關乎現實物質利益之分配，但柏拉圖似乎有充分的理由認為在精神層面未能有秩序之前無法獲得物質層面生活中真正的秩序。共和國中有人辯曰：「是否最聰明的策略乃是外似公正而內行不義之事，只要人不知即可？」²²柏氏駁之，指稱真正的快樂乃來自於吾人靈魂的滿足；果如是，則因靈魂乃係追求「善」者，故真正公正之社會其建立不在於維繫一外在的法律秩序而在於教化靈魂。故以政治而言，精神面秩序之建立應優先於物質面，且「社會道德」應先於「律法」；亦即是說，對「自然」秩序的深刻理解能解決「法」治上的一些基本困難。

但如驟然結論柏氏反對「法」之治，卻既不必要亦不合宜。雖然哲君之治在理論上應為最佳，但在現實中卻難以實現。自其師蘇格拉底被處死後，柏氏即深知哲學與政治間存在一難以逾越之鴻溝，故凡在理論上為最佳者不必為現實中所追尋之第一優先方案，因此共和國及其追尋之「理」仍舊為其哲學上之典範，而「法律」則為實際建構一希臘國家及其憲法之所必需。

共和國與法律二書所引介之政治形式顯然不同，這是否代表於此二書寫作相距之三十年間柏氏之基本理念發生重大變化？如吾人認為柏氏對「善」在人類生活中應扮首要之角色及政治乃為實現「善」等二信念並未絲毫放棄，則此一問題的確棘手。但不容懷疑，在法律中柏氏確曾與現實妥協以致推出其所謂「混合政體」（mixed constitution）之憲政設計。將君主制與民主制作一混合乃意謂分散政治權力於庶民手中，亦且為「以絕對知識治事」此一理念之沖淡。吾人於是欲知如何以柏氏晚年之所言竟與其師（及其自身）所一貫倡言之「道德即知識」原則相違背？此答案可能要從柏氏對「幸福」（good）之定義著手，尤其是「幸福」在政治生活中所扮演之角色著手。如果「至善至福」（the complete good）始終是柏氏所追尋者，則有無可能他在不愉快的希羅鳩斯島（Syracuse）經驗之後開始區分兩種「幸福」——一是哲學上的，一是政治上的？在共和國中，上智者指引整個政治生活之運作，眾人之身、心皆在哲學心靈之領導下過著集體主義式的生活，其終究目的在於尋求「一致之幸福」

²² *Republic*, chapter 4 & 5.

(common good)：羣體之幸福等同於每一個體之幸福。相較之下，法律中之政治一部分含有民主之色彩，因而價值轉趨多元，故在此中所較易尋獲的乃是「共同之幸福」(the public good)而非「一致之幸福」；前者是求異中之所同者，以資維繫起碼之秩序，而後者則是完全之集體主義，一等於全體，全體等於一。於是政治生活的目標在從「一致的幸福」轉換到「共同的幸福」這一過程中，顯示了柏氏將哲學等同於政治此一立場之軟化，亦即是說，在法律中「政治運作」(political action)有了更多的空間，而「哲學思維」(philosophical contemplation)的絕對性已大不如共和國。在這個新的政體中價值漸趨多元的後果是：絕對的知識必須與行動妥協，而保持靈魂的純淨這一理想必需受滿足肉體的慾望這一要求折衷，簡言之，在共和國中柏氏企圖將其公民「哲學化」，而在法律中則轉而留下許多「政治化」之空間。原因何在？可能的解釋是柏氏在晚年之際體認到「哲學化」的人生乃屬個人自由選擇之問題，並不宜將其強制納入公共的領域——政治生活——當中。哲學屬於文化或至多是社會的領域，而非政治領域；政治乃是吾人生活中一個獨特的領域（他前此顯然不承認此點），而此領域內之最高價值是「自由」(liberty)而非「智慧」(wisdom)，是「共識」(consent)而非「哲學」(philosophy)。因之，柏氏的目光從哲學移至政治正可以說明其政治從追求「一致的幸福」轉向至「共同的幸福」。

然而從共和國的柏拉圖到法律的柏拉圖這一轉變並不一定表示他的基本形上學信念起了變化，而很可能只是他的「政治」思想改變了；也即是說，在晚年時他對政治生活的本質有了不同的認定。法律中引介的法治是爲了要建立一個法律秩序 (legal order)，而共和國中的人治則在尋求一個道德秩序 (moral order)^{②③}。前已述及，把政治體系「哲學化」而求建立一道德秩序之作法不但不必要且不合宜；可是，是否柏拉圖還有其它理由放棄這理想呢？一個很可能的答案便是，除了不必要、不合宜之外，建立道德秩序也不實際——它的困難度遠高於建立起一法律秩序。據法律的立論，其政體所依賴之心理特質僅爲「依法律而自制」(self-control, temperance)，但共和國所要求的特質便複雜多了：智慧、勇氣、自制、及正義^{②④}。在後者之政治中，「正義」的含義不但是個人肉體與靈魂的和諧，且是社會中各個階級間的和諧；這就是說，不但個人要實現自身之潛

^{②③}參照 Barker, op. cit., pp 207-208, 並可比較 Sabine, op. cit., pp. 51-54, p.83。

^{②④} Republic, passim.

能、圓滿自身，尚且還要充分履行其所擔負之特定社會功能。然而在前者中，「正義」僅是在法律之前克制行爲，這樣的要求自然較彼者爲機械式與簡易、可行的多了。易言之，法律要建立一個「契約社會」(covenant society)而使每個人生活中的物質層面與利益不致逾越界限，而共和國則意圖一個社會的、政治的、及道德的全盤改造，也就是靈肉的全全面改造。相較之，前者自然容易達成許多。也就在此刻，所謂柏拉圖「真正」的政治學出現了，因爲在法律的國家中出現了真正自主的「政治」領域：此領域中「政治」不是由知識支配，而是由「行動」與「協定」共同組織起來的。公民們不再是一羣被動的個人，從國家的領導階級處接受指令，並時時以實現他們被早經決定的社會角色與功能爲職事。相反地，他們現在是一羣積極主動的公民，享受同等權利並共同擔負義務，共同選出代表來幫他們管理國家，而且最重要的是：共同擁有這個國家。在共和國中，個人的生活只是爲了成功地將他自己納入整個預先被計畫周全的社會體系與秩序中，他甚至可能不知道這個秩序最終的意義何在——他之所以成爲現在的他完全是依據這個集體主義之下對「正義」的定義而來的。但在法律中，每一個人的角色是「公民」，是一個在公共領域中得享政治行動之空間的個人，他與其他的公民直接或間接地共同組立其政府，並監督其政策及法律之執行，也即是說，共同創造出他們自己的「政治世界」^②。

當然，吾人究竟難免疑惑，柏氏中、晚年間之政治思想是否曾有修正？誰人皆知共和國中之集體主義式的人治國家大有別於法律中之法治國。但細究之，法律中之政體乃爲一混合政體：君主制與民主制之兼採折衷。這顯示了柏拉圖在構思重大轉變時的猶豫，一個在界定政治生活之本質與設計政體制度上的重大轉變：從強調尋求「知識」到著重發揮「行動」。換言之，柏拉圖面對一個兩難之困局：絕對知識的統治（即人治）或是衆人意見或協定之統治（即法治）？而這其實亦即是前已履述及之「理」與「法」之對立問題。有關於前者的理論可看成是一組有關於絕對知識的理論，也可以說就是一種「哲學的語言」；而後者則是有關人際互動、政治協商的理論，亦可稱是一種「政治行動的語言」。依柏氏看，把政治討論視爲一種哲學的語言，當然其最終的企望在於哲君的出現。哲君之治有許多優點，其中最著者在於它能避免法治在施用時無可避免的「過分簡化」此一重大缺點。法律是經驗的一般化（generalization），求取其共相

^②對希臘人言，城邦即是一個「小宇宙」(micro-cosmos)，是他們物質上與精神上的自給自足之寰宇。

(universality) 並條列成文而來，它是固定的條文，但施用時卻被套用在各種彼此不完全相同的個案上，其僵化之特質與易扭曲個案精神 (particularity) 之可能是可以想見的。但人治則不然，絕對知識的擁有者具有了解「自然」之睿智，他能適當地調和共相與殊相、普通與特殊間之差異，替每一殊相尋求一最適當之規範。亦即是，哲君具有關於「理型」(Forms) 之知識，而萬事萬物不過是理念界中的「理型」在感觀界中不完美的反映或顯現而已，故了解「理型」就是了解了任何世事變化之本質。明白了上層存在階層的原理後。對於屬於下層存在階層的萬事變化之本質自然能掌握了²⁶。於是，柏氏對人治的設計已經等於將政治的性質提升為「人的改造」：政治成為將靈魂美化的手段，亦成為促成生命實現其神聖責任的工具。但如果政治的目的僅在於對生活中的物質層面作安排²⁷，則凡有關吾人靈魂之發展將不再在社會生活討論之範圍內，也即是說，靈魂與肉體間原本「共同發展、相互調和」的關係被切斷了。以希臘人的觀點言，當人過著沒有靈魂的生活時，他就與動物無軒輊，亦不所以成為「人」了。人乃是一個靈肉合而有之的生物體，他必須同時照拂二者：滿足肉體以維生，亦滿足靈魂之某些特別需求，正因為這些靈魂之特質他才所以為「人」。如果政治之目的是要同時兼顧靈魂與肉體，則最知道如何調和這種靈肉二元關係的人也就應是最具統治資格者。如果哲學之目的在於幫助我們認識我們的存在及了解其意義，則它必然包含了幫助我們詮釋精神生活與物質生活間關係的一些原則。既然哲學家者乃是人類社會的最佳領袖，則他帶領我們從事的將精神與肉體結合並調和的整個過程亦就是「政治」的過程。所以在共和國的藍圖中，政治負有一個無可逃避的任務，那就是幫助我們實現我們的「自然」——靈魂與肉體二者之「自然」。根據這樣的邏輯，有關政治的論述事實上就是有關於人的「自然」之論述：其中包含人之潛能、人生之意義及其最終之目的。換言之，形上學與道德哲學的語言進入了政治語言的範疇內了；一個政治的宗師就必應是有關政治知識的宗師，亦即是政治理論之宗師，亦即是形上與道德哲學之宗師，亦即是哲學家。

但在另一方面，所謂「政治行動的語言」乃在描述一個自治 (self-governing) 的公民團體中的政治行為。這些公民並不依據某種宇宙中已

²⁶此點在下書中有很好的解釋：J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton University Press, 1975), pp. 19-30.

²⁷也就是稍後亞里士多德及後世所講求之“distributive justice.”

預存的形上法則或理念來討論政治或經營其國家，他們亦不以淨化靈魂或建立道德自我為生活中的唯一目的。反之，他們要在寰宇中自行建立一種（政治）秩序並在此秩序下追求個人不同之生活目標。因之，他們為自己訂定憲法，並循之頒布律令，以約束彼此之社會生活。如此一來，決定個人在國家中地位高低的並不是是否擁有知識，而是是否有行動的權利（right to act）。社會秩序的建立乃在於從公民的種種自主性政治行動中求得平衡及折衷，而不在于是否認識並遵循某些宇宙中的「理」而行。但無論如何，柏氏顯然對雅典的「政治行動」式民主並不信任，所以我們才在法律中看到那種奇特但意義模糊的「混合政體」出現。

根據以上的兩種類型而言，柏拉圖對政治生活本質的規畫乃在二種政治語言間徘徊：一是哲學的語言，一是政治行動的語言。前者乃指有關道德的絕對知識，後者意謂在法律規範下的自主政治行動；前者關乎「理」，後者涉乎「法」。這二種政治語言直指向二種不同的秩序，一種當然是道德秩序，另一自為法律秩序。倘一社會奠基於規範性、預先設定完成之道德秩序上，則將無空間留給政治行動或政治創新（political innovations）²⁸。換言之，因為多數人自主性的政治行動在此被極少數人的哲學思慮所替代，所謂真正的「政治領域」難以存在。但凡是認真探求柏拉圖為何在晚年作大轉變之讀者都不得不承認「道德秩序」與「法律秩序」是互不相調合的，因為他們立基於對政治生活的本質極不同的認定。所須注意的是，柏拉圖本人並未忘記此點，也因此曾數度在法律一書中表露出他從未完全放棄哲君制之理念。對他來說，如果哲君制無法實現，則退而求其次，把哲君的智慧溶入法律中而以此法治國。換句話說，如果實在不能實現以「哲學的」心靈來領導，則以「哲學的」法律作為政治之依循亦可。因此，在法律中，建國之初的偉大睿智的立法者代替了往後哲君的角色，而往後政治的首務在於維護這套法典的實行。如果政治可視為一種「照拂」靈魂的藝術，則這種藝術包含兩種部分，一是立法，一是司法。就如同「保養」肉體的藝術可分為二部分，一是體操（gymnastics），一是醫藥。立法之於國就如體操之於人的健康，是基本的；而司法就如同醫藥，是祛除異狀與疾恙的²⁹。睿智的立法者既已創制了一國之大法——一部「哲學的」法典，則政治可視為在此框架下之運作，而亦因此法律中之政府必包含一

²⁸有關道德與政治創新，可詳見於 Pocock, *The Machiavellian Moment*, 特別是 Part II.

²⁹在 *Gorgia* 這本對話錄中，柏氏對各種技藝（art）之功能作了分類。

羣很重要的人，那就是護法者 (guardians of laws)。儘管如此，「哲學的」法律並不比哲君，如果它代表一種智慧，則它充其量是一種僵固、不會說話、有待人詮釋、有待人捍衛護持的智慧；它固然描繪出國之大綱與經緯，但同時也留下若干「政治的」空間，因為它須要經過解釋、辯護及實踐等複雜而辯證的過程。所以法律中的政體雖有睿智偉大立法者為其創制，但卻已失去哲君的人治之精髓，因為「哲學智慧」現已變成一組本身不能言語，無法思考與權變的法律。另一方面，法律之民主亦不完全，因它是在一固定的框架下運作；然雖無法完全「自由」，但亦不致為「無知」、「自私」等所矇蔽。所以我們在法律中看到的是一個精心構思的奇妙的政體，一個揉合君主制精神與民主制精神的「混合政體」。也就是說，一個代表智慧與絕對秩序的「人治」與代表自由與慾望滿足的「民主政治」的混合折衷。在實際運作，這兩種制度的混合似乎不可行，因為二者性質迥異且不相容，但令人好奇的是為何柏拉圖卻在理論上將二者的精神溶合而設計出法律的政體？若王制與民主在現實上似乎難以並存，但「理」與「法」的精神在理論上有可能混合嗎？這也許就是法律中的政體所蘊含的秘密了。這問題的答案也許是：如果混合制能在現實中維持下去，則君主與民主二制的壽命都將不及混合制。但亟需注意者乃是，在現實中「混合制」並不會長久保持穩定（平衡於二端之間），而是常會傾向於此端或彼端，因為二種制度共同作用而生的相對關係是「零合」的^③；也即是說，當這種非常難維持在適當位置的平衡被打破時，混合制就一則會變成君主制，或民主制了。所以，混合制能較兩端之二制持久的唯一可能在於存在一種經常性維持平衡的努力，而這種努力，可能要來自於一種心靈上的長期警覺：認為人類的政治，不可能純屬於「理」的領域（因為聖人並不繼世而起，感官界亦非永遠順服於理念界之後），而屬於「法」領域的政體又不能久存（從理論上言，「法律秩序」本身並不完美；從現實來說，雅典民主的衰落是柏氏目睹之史實），所以唯一的方法是經由反省而停留於二者間的適當點上，而這種時刻的反省，就正好是使政體安定於二點間的動力。易言之，能脫離這「理」、「法」對立所代表的政體對立之兩難局面所需之力量，就恰好來自於此「理」、「法」對立所帶給吾人的種種深刻思考後所必然而生之警覺。

因此，所謂「理」與「法」的混合，就是理性與慾望的調和，天理與

^③古希臘若干思想家（其中以波里比斯 [Polybius] 為最著）均指出「政體循環」之現象，其中之「力學」如應用到本處，恰可解釋為何混合制常會傾向擺動於兩端間。

人慾的兼及，智慧與經驗的並取。從一方面來說，它昭示了後來亞里士多德所謂的參與生活（*vita activa*）與思維生活（*vita contemplativa*）的溶合，使得我們個人的真實人性充分發揮；而另一方面，柏拉圖以紡織需用強力的經線及柔韌的緯線為例^③，說明了政治依賴社會中不同的族羣、階級、氣質的人共同參與合作較易成就秩序（雖然在他眼中此未必是盡善之秩序）。總而言之，哲君制所標榜的智慧與秩序，與民主制所突顯的個人自由與尊嚴，在法律中同時得到了權衡；他在「理」與「法」對立的兩難中構思出這種政體，而這種政體能久存不墜的保證亦在於我們時刻回復至「理」與「法」此一永恆對立的思考中。

Ⅲ.

柏拉圖哲學對日後基督教神學的西傳——也就是基督宗教之希臘化及羅馬化——有相當重要的貢獻。他的形上學體系正好提供了希臘羅馬智識傳統與來自東方的啓示性宗教銜接之基礎。但很顯然地，柏氏本人並未及見其身後之劃時代事件，即是普世教會（*Universal Christian Church*）的出現。亦因此，他的政治理論並未受到二大問題之困擾：一是帝國屬性問題，另一為政教衝突問題，而這些問題都留給了奧古斯丁去面對。

奧古斯丁的政治理論奠基於他一項偉大具巧思的建構：他並不採用通常的標準將世人分類，如智愚、賢不肖、貧富、貴賤等等（這樣的分類在普世精神的教義來看實無重大意義），而是將世人區分為二種，即是真誠愛戴上帝者與否。這一區分的重大意義不在於它是神學上的基本信念，而在於它竟然巧妙地成為政治理論建構的一種偉大創見與突破，它在宗教與政治二不同範疇之連結處找到了人類尋求政治秩序上的盲點。換言之，一種追求建立永恆秩序的思考，它必須同時涉入哲學與神學二種範疇內才能竟功。神學可作為一種思考方式，是因為它啓發了我們對終極存在問題的思考，並對人類之存在所會發生的基本問題提供了詮釋上的新可能性。奧古斯丁這一發明大大擴展了政治哲學的分析視野，使我們往昔所未見處頓時呈現出來，並且被展布在一個極有系統的全面性架構之中。相較之下，柏拉圖的政治理論之立基方式則不同；雖然其著作中履履昭示神明之至高性，但在其政治哲學所描繪的正式「政治舞台」上，主角仍為「哲君」而非上帝。上帝只處在其形上系統的終極處，但並未經過「降生」（*incarnation*）這一過程來參與人類的歷史活動。

^③法律，734.

奧古斯丁的神學將世人劃分入兩個精神上的領域，這兩個領域代表了兩個截然不同的世界。凡真心崇奉上帝、敬愛其教訓遠勝於愛世俗之物者歸屬於「上帝之城」^② (the city of God, civitas Dei)，它有時可以「正義之地」—the city of Jerusalem—作為世上的表徵^③。而那些愛他們自己遠勝於愛上帝、貪戀世俗者就歸屬於「塵世之國」(the earthly kingdom)，它乃以「俗世之地」—the city of Babylon—為歷史上最明顯的表徵。而以基督教義中人的墮落及人之沈醉於現世慾望等觀點來看，精神上可歸屬於「上帝之城」的人只是人類中的一部分，而其它的人率皆浮沈於「塵世之國」中。所以在奧古斯丁看來，所謂「國家」者，只不過是一羣「罪人」(sinners)之集合，而且在時間的長流中，此世於這羣「罪人」亦不過為逆旅，並非終極歸宿之所。一個國家不論其如何強大，若其本質為「不尊崇上帝」(pagan)，則其終究之結局亦毀滅而已，一如古之巴比倫、亞述、波斯般。這些古老帝國實皆相同，本質上都是塵世之地 (city of Babylon)，註定是偶生的 (particular) 且短暫的 (temporary)。相較之下，永恆與至福將只出現於聖潔之地 (city of Jerusalem) 所象徵的上帝之城中，它乃由真誠崇奉上帝者所組成，而上帝為其唯一之統治者。塵世之國起源於人類對世俗之物如財富、權力、名望等追求之慾望，而此等慾望可歸結於人自利自愛之心 (love of self)；而上帝之城則源自人鄙棄俗慾與對永恆事物追求之心，亦即是敬奉上帝 (love of God) 之忱。然而奧古斯丁再三警告，這二種國度在人的一生中是難以區分地，二者常相混合——無人確切知曉自己隸屬於何種國度——一直至於此生結束，而在最後審判 (the Last Judgement) 時方得揭曉。由是故，所謂教會者並非必然是「上帝之城」(在此俗世)之表徵，而政府與政治者亦不必為罪惡俗慾之代名詞。奧氏屢強調如果身為教士但卻陷「罪行」並貪戀於世俗之物，則其未必獲救贖 (redemption)；而若身涉政治、日理俗務者 (如政府之官員) 能虔心侍天主，則亦不必為遭上帝遺棄之人 (the Abandoned)。緣此定義，則所謂上帝之城實應視為一對人類所作之精神上分類：能在內心深處信仰及榮耀上帝者應屬上帝之城之子民，反之者，雖其為基督徒甚或教士，亦只能稱塵世之國之成員。所以上帝之城並非肉體可見之「城邦」，亦非由某一可被標幟為已獲救贖 (the

②或曰「天主之城」。

③這只是象徵的，而並非是等同。因為世上沒有任何一個地方可以等同於「上帝之城」。

Jerusalem 原意是 righteousness, faithfulness.

Redeemed) 羣體之成員所代表。亦即是說，並沒有如此之團體其成員自知已獲救贖並可將之從人羣中分辨出。如果上帝之城的子民特性如此，則一有趣的問題將產生：如果基督徒不必然成爲上帝之城的成員，而享世俗權力統治其它人類者亦不必然與上帝之城絕緣，則所謂的信仰與政治間的聯繫究竟如何？奧古斯丁對此一困難問題之探討，乃是從「國家之性質」(the nature of the state) 此點著手：國家必須體現「正義」(justice) 否？

對其而言，國家此一現象乃起源於人性中之原罪；人對世俗貨財與享樂之貪念促致了人類文明中之分工現象 (division of labor)，而對權力之貪求 (人企圖凌駕並宰制其同類之慾望) 導致了社會層級與支配之出現。因此，如果沒有「正義」作爲內部的基礎，一個國家其實與一羣強盜所組成的團體並無太大的差別——它們都不過是人所組成的共同生活羣體，只不過國家的規模較大罷了；而所謂強盜集團，事實上也可看成是國家的小縮影 (miniature)。然而，他對於共和國 (res publica) 的要求就高得多了。他深信一個真正的共和國必須是體現正義的，而進一步言，如有所謂真正的正義，其必來自於對上帝之崇敬與上帝之恩賜。所以異教之國家絕不可能成爲一個真正意義的共和國；古亞述、波斯、巴比倫、甚至羅馬等充其量只可謂是人類歷史上的光輝強大王國，它們雖然享受榮耀，但那只是俗世的 (因此是不完美的)、短暫的、與不真實的榮耀。真正的榮耀來自上帝，而救贖與永恆亦然。一個異教國家，不管其如何強盛偉大，終將無法久存於歷史中，這因爲它是立基於人性本質中現世的、慾望的、佔有的種種衝動，它也因而遠離了上帝的指引與恩寵，也因而無法享有真正的正義，最後，也因而無法長久維持內部的和平與和諧^④。

但何故基督教共和國 (Christian res publica) 得享較長之國祚與領受較佳之命運呢？奧古斯丁由分析其內部的權力結構作爲回答此問題之起點。他以爲真正的共和國其內部應包含了兩種不同的權威系統，一是屬世的 (secular)，一是屬靈的 (spiritual)，屬世的即政府組織，而屬靈的即教會。這兩種組織在服務人羣社會上同等重要，並且應互補以運作。救贖一事若無教會將不成，而建立社會秩序非政府無功。對於政府之性質的認定，奧古斯丁依循教內前人之看法，以爲它本質上屬於人對人之支配，難以稱正義，但卻屬不得已。耶穌明示其門徒對政權之態度，在新約聖經的福音中記載了三次：「讓屬凱撒的歸凱撒，屬上帝的歸上帝。」^⑤這個

^④見上帝之城，尤其 11 書至 18 書。

訓誨的含意至為明白，但卻極概略：它把屬世之事物劃分給帝王管理，而屬靈之事則一切歸趨於上帝。於是就「對政治權力之態度」這個問題，我們可以推論出其立場是「承認政治權力之存在及其管轄權，但僅限於俗事」。然而此訓誨留下了一些含糊處，例如屬世及屬靈二類事物應如何作精確之區分（或可否作精確之區分），以及若二種管轄權相接觸（或重疊）時彼此之關係應如何，而這些問題都留待了後世聖徒來作更明確的回答。在「致羅馬人書」中，聖保羅認為政治統治權之存在不但有其正當性及必要性，甚至還是上帝所「設計」出來的一種制度：

人人都應該服從國家的權力機構，因為權力的存在是上帝所准許的；當政者的權力是從上帝來的。所以，抗拒當政者就是抗拒上帝的命令；這樣的人難免受審判。統治者不是要使行善的人懼怕，而是要使作惡的人懼怕。你要不怕當政者，就得行善，他就會嘉許你；因為他是上帝所使用的人，他的工作是對你有益處的。如果你作惡，你就得怕他，因為他的懲罰並非兒戲。他是上帝所使用的人，要執行上帝對那些作惡的人的懲罰。所以，你們必需服從當政者，不但是為了怕上帝的懲罰，也是為了自己良心的平安³⁵。

聖保羅這段話較耶穌之言更為明確處在於，他首度揭橈了君權神授之說，使得政治權力的合法性開始帶有「神聖」的色彩；也因為如此，絕對的服從，乃有必要，因為君王是上帝整個「計畫」中的一部分。然而聖保羅所留下的問題卻是：君王應是上帝遣來執行「俗世間正義」之人；但如果君王未能達成此任務、甚或君王竟然是對上帝不敬之人，此時我們應如何看待政治權威呢？而這些較複雜的問題就留給了教父們去思考了。初期教會的教父們對此問題大致取得了共識，而此共識稍後被教皇格列士一世（Galesius I）系統化而成為了所謂的「雙劍論」（the Doctrine of the Two Swords）。依其說法，對於俗世事務，國王握有最高權柄；而對於信仰問題及教義之解釋，教會（以教皇為代表）來負責傳達上帝之旨意。亦即是說，不論世俗統治者之智愚賢不肖，上帝已經把最高的政治力賦予他，其它人均要服從；而教會只管（也絕對掌握）對信仰問題的處理。而奧古斯丁承初期教父之共識，把這種立場作了詳盡的解釋，也澄清了許多過去的疑難。

³⁵見馬太福音，第22章21節，馬可福音第12章17節，路加福音第20章25節。

³⁶新約聖經「羅馬書」，13-1至13-5。

依奧古斯丁之神學，人類早先企圖將自己取代上帝以作為萬事的準則，因此背叛了上帝，也因此稱為「墮落」，他們為此所受的懲罰之一即是從此必須生活在某些人支配其它同類的狀態中，而這種狀態是很難符合「正義」的³⁷。但上帝並未完全遺棄世人；祂在塵世中設立了「政府」此一制度與君主一職（“the powers that be”），只要人類能在此制度下管理自己而建立起社會秩序，則他們的「罪惡天性」（sinfulness）就有獲得節制的機會³⁸。所以，若嚴肅地思考，政府（國家）的設置是對人類「墮落」的一種懲罰，但同時也是一種矯治措施；這種制度是人類有史以來即有的一種需要，也是一項事實³⁹。

至於對教會的功能，則在到奧古斯丁為止的基督教歷史上並無太大的爭議。奧氏承教父之觀點並加以系統化，但同時他也有賦予其更積極功能之傾向。他們一致認為，教會的成立是人類歷史中的里程碑與轉捩點；透過教會，上帝的恩寵得以在人類歷史中顯現與作用。就提供人類幸福與快樂而言，它的功能絕不遜於國家。教父們相信，所謂真正的幸福實包含了精神與肉體上的平靜祥和；後者之達成，有賴於秩序之建立及維持，而前者則有賴於吾人懺悔之靈魂與上帝相結合——亦即是「救贖」。但值得注意的是，一個強大的國家與政體並不能確保世俗秩序（earthly order）的長久維持。巴比倫、古波斯的例子很明顯；真正的世俗秩序之維持實有賴於一個精神秩序（spiritual order）的同時存在，因為除非國民們都是虔心敬神、誠心愛人的基督徒，否則他們難以長久和睦共處。依此邏輯，在人類追求幸福的過程中，教會有雙重的功能：它不但能幫助建立起一個「真正的」世俗秩序，也同時在信仰問題上開啓了一扇通向「救贖」之門。

正也因此，在人類社會中政府與教會二者無論如何不可或缺。若缺前者，則基本秩序無由產生（因其它任何制度均無類似政府之強制力作後盾），同時「墮落」的人們也將生活在如後世之霍布斯所謂之「原始狀態」中了。若缺後者，則一方面「救贖」將不可能，因為人將難以認識上帝與祂的福音，另一方面真正的「世俗秩序」也難以建立及持久，理由已

³⁷ 上帝之城，第 11，12 章。

³⁸ 希臘人早有類似的看法，只不過他們並不使用「原罪」這個觀念；他們認為國家的存在是為了維持世界之和平及秩序，用強制之武力及懲罰以達此目的。在柏拉圖共和國中某些對話者已表明此點。

³⁹ 當然，所謂「原罪」及「道德上的墮落」這些觀念在聖徒 St. Paul 出現之前並未占極重要之地位。

如前述。所以，人類欲享真正的幸福，就同時需要國家與教會二者，二者必需並存且互補。

然而奧古斯丁卻深知要在這並存之二者間維持一勢力之平衡及和諧是困難的。國家乃一俗世之機構，掌有俗世之威權（即羅馬人所謂之 *imperium*），它根據自身的、特定的邏輯而運作，而這些邏輯大體上是源自於人性中自私，自利、佔有等（較低層次的）慾望及衝動。而此類邏輯運作的總合現象，令人從不同的層面觀之，有稱為現實政治（*realpolitik*），或曰「國家利益考量」（*raison d'état, reason of state*）等⁴⁰。所以有的時候執政者——不論他們是否為基督徒——受「現實政治」邏輯約制或基於「國家安全考量」原則，其所採取的政治行動，可能無法合於傳統的基督教道德要求；這並非他們有意違反教義，而是他們所身處的工作崗位有其固定、獨特的工作邏輯所致。因此，即使是一個基督教化了的國家，它的政府部門身為一切社會行為及公民日常生活的管理者，免不了常傾向於侵犯信仰及精神方面權威的管轄權限，以便在處理某些因文化接觸或社會變動所帶來的突發性、複雜性問題時能更有效率。當然，這種侵犯精神層面管轄權的傾向必會受到教會方面的抵制，因為在一個基督教國家中，教會的功能之一便是監視政府之施政有無逾越基督教義之處；故如世俗權力常侵犯此精神層面之管轄權，教會必定不會坐視。同理，教會轄司信仰問題，自不免輒以教導「正確生活態度」為己任。如此一來，人民俗世之生活便受到雙重監督，一是國家的強制規範，一是教會的導正；其結果自然是監督之雙方主導權衝突。也就是說，教會的影響力擴及俗世層面之事物亦是不可避免的，國王如係上帝在俗世的授命統治者，則教宗亦可為上帝的全權代理人（*the vicar of Christ*）而引領萬民，握完全之統治權力（*plenitudo potestatis*）以行「牧民」之事。

如果國家同時需要政治權力（*imperium*）與聖職權力（*sacerdotium*），但因二者的平衡難以維持，所以我們所見到的便會是二種權力的時時進退對抗與互相牽制。而這二種力量的相對應，事實上即是「理」與「法」之對抗。所謂「理」的統治即是上帝——造物者——與人類——被上帝創造者——之間的統治（由教會作為媒介，但教會絕不能代替上帝），也就是「上帝之城」的統治。它的本質是愛，上帝與其子民間的愛以及子民間相互的愛。人類的「自然」（天性，即 *physis*）是愛，經由愛他們

⁴⁰有關 *reason of state*，可參見 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton University Press, 1975), Part II, 尤其是 chapter 6。

與造物者結合，亦經由愛他們得以實現人性之本質。所以「上帝之城」中的生活乃是愛的生活，也即是「自然」的生活，這樣的生活之所以是至福的乃是因為每件事物都回歸其「自然」，而「自然」乃造物所造之「理」，「自然」即上帝，在另一方面，「法」的統治即是人的統治，亦即是「墮落後的人性」（human sinfulness）的統治，植基於人類慾望與需求的滿足與倚賴於人的智慧以運作。換言之，它是人支配人的統治，以人類智慧矯治墮落後之人性及混亂無序的統治，亦就是「塵世之城」的統治。「法」乃是社會生活的常規，它是法律、約定、習慣、或傳統等。它的出現源於人羣社會要避免因個人自保及自利（self-aggrandizement）行為所帶來的集體毀滅。所以「法」的統治代表了人「經世」（ordering the world）的努力（或是依奧古斯丁而言反而是「亂世」的作法）。因而所謂「理」「法」之對立，事實上即是「天」（divine）與「人」（humane）之對立，神聖與俗世之對立，也是「上帝之城」與「塵世之城」的對立。

如果依奧古斯丁之言國家是人性墮落後的懲罰與矯治，則想要將政治排除於人類生活中是不可能的，也即是說「法」的統治是無法避免也不可或無的。但，已如前述，很顯然除了上帝與其子民間的統治外，任何統治型態終將面臨腐敗與衰滅，所以選擇合適的政治形式此一問題就變成了奧古斯丁所要面對的難題了。對他而言，最佳的統治當然是出現於「上帝之城」，但它在此世並沒有肉體可見的存在，同時更不處理俗世之君主所面對的塵世俗務。與之完全相對的統治便是沒有基督信仰輔佐或制衡的「塵世之城」，而這樣的政治之不能久存史有明例。所以唯一的解決方法似乎是在兩極之間獲得一個平衡點。「上帝之城」並非一個固定存在於人世間，由某羣人所組成的可資認辨的團體，所以它可作為一個足以非常親近的理想，但欲稱事實，它卻始終遙遠難及。而「塵世之國」如無精神力量的指引，必無法突破其自身毀滅性的歷史。在這兩難的情況下，奧古斯丁的「政治之基督教化」理念就成了最好的解答。

所謂「政治之基督教化」並非指教會作為一個團體與制度涉入俗世之政治並擴張其聖職權威（這是後來教皇派的主張），而是指基督徒中如有人有治國之才便應參與政治服務社會，而毋庸迴避。出理政事之基督徒雖未必就不犯錯，但確可將「塵世之城」的缺失減輕，甚或減至最輕，因此雖然企圖調和「上帝之城」與「塵世之國」的嘗試絕不容易，甚或未必適當，但它可能是唯一的選擇。要知道，此二城市雖然在人的一生中難以明確區分，但二者卻處於時刻相對抗的情況。「塵世之國」的政治所表現出的特色是傲慢、無知與殘酷，而其統治者所面對的是在一羣「墮落的人」

中所發生的變幻無常的世事。相對的,「上帝之城」的統治並非政治性的;它的本質乃是造物與被造者之間和平、秩序與永恆的關係。所以,參與政治對一個基督徒是莫大的挑戰。一個基督徒所衷心企盼的乃是將其肉體與靈魂都歸附於「上帝之城」的領域中,也就是說,他隨時隨地都能生活在平和、安祥與聖潔之中;所以要他參與政治——「塵世之國」的運作——並且能夠身免於種種人性所難以避免的誘惑,實是件最嚴苛的測驗。這種挑戰,在奧古斯丁看來毋寧是一種責任,一種秉賦有治國才能的基督徒須面對的神聖「入世責任」(inner-worldly responsibility)。唯有面對與接受最嚴酷的挑戰,一個基督徒才能最親炙上帝;唯有勇敢走入並改善「塵世之國」,才能最接近「上帝之城」^①。在這種入世精神下,有才能者不但應參與政治,在必要時尚可參與、甚或發動戰爭,來對付那些邪惡之人以維現世秩序^②;更有甚者,奧古斯丁還認為正統的基督徒可藉國家的力量來打擊信仰上的異端,以「塵世之國」的強制武力來廓清與維護「上帝之城」的淨土^③。

這樣關懷現世的態度使得奧古斯丁不只是一個神學家,亦夠資格稱為一個不折不扣的政治理論家。他把神學與政治理論相扣合,把入世的「塵世之國」與出世的「上帝之城」相並比而後連結,是有多重原因的。首先是他所承受自希臘政治哲學的影響。他固然認為「塵世之國」充其量只能依賴武力規範人民行動而建立一個外在秩序,但他認為即使此外在秩序亦不失為現世生活中所出現的「善」(the good)與各種價值中最高的一種,它提供了在歷史的長流中將此世視為逆旅(pilgrimage)而暫駐足的人類(尤其是基督徒們)一個安定的環境,讓他們從事各自的任務與完成各自的目標——現世的與永生的。希臘人認為一個正義的人(just man)只能從一個正義的社會(just society)中產生;這種團體生活的觀念及著重羣性的傳統使得奧古斯丁的基督徒不必是一個「隱於亂世,獨善其身」的聖徒,而最好是一個身涉「塵世之國」而心仍居「上帝之城」的「入世苦行」者^④。而另一方面,從基督教本身的特性而言,尋求與上帝

^①St. Augustine, *Commentaries on the Psalms and Contra Faustum*, passim.

^②Herbert Deane 之書有專章討論基督徒與戰爭問題,見其著 *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (NY: Columbia University Press, 1963), chapter V.

^③Ibid., chapter VI 有很詳盡之討論。奧古斯丁這種主張背離了前此的基督教傳統,在當時是大膽的嘗試,可謂與日後的宗教改革前後呼應,但後者顯然是遠較前者複雜的教義修正運動。

^④筆者以為,若把韋伯的「清教徒倫理」之精神改放在政治層面,就可以和奧古斯丁

結合的過程中首先要「愛人」，也就是說從「團契」（Christian fellowship）裏練習洗去「墮落的人性」與培養聖潔的靈魂；而「團契」是人與人的結合——結合在上帝之中，則基督教國家則可視為一個更大的團契。所以既然從團契中人際關係的圓滿可使我們更接近上帝，那入世從事政治只不過是其規模之放大而已，本質並未改變（雖困難度遠高之）。

對一個基督徒言，參與政治是一項責任、一種挑戰，亦不啻冒一鉅險：冒險擺盪於聖潔與誘惑之間；擺盪於「上帝之城」與「塵世之國」間，於「聖境」與「俗世」間，以及於「理」與「法」間。在理論上來說，「上帝之城」、「聖境」及「理」的那端無法達到（因為這是人世的統治而非天國的統治），但卻時時有滑落至完完全全「塵世之國」、「俗世」及「法」那端的傾向與誘惑。因此，最合適的立足點應是兩極之間，而那也是最佳之點。對奧古斯丁言，人世間政治的最理想狀況是參與者率皆虔敬之基督徒，深深明瞭「上帝之城」與「塵世之國」的區分與優劣，而他們在職位上行使權力時能時刻抗拒各種源自於「墮落人性」的誘惑。而這也表示了他們不會滑落至低劣的那一端而使政治淪為一羣「墮落的人」間的遊戲。這種隨時警惕與抗拒「滑落」，時時力圖立足與穩定於兩極之間的從政者心態，正是奧古斯丁所期待的，亦恰是其政治哲學所圍繞的一個主題與兩難。

IV.

迄今為止，我們所討論的核心是柏拉圖與奧古斯丁政治哲學中均存在的一個對比，那就是自然與傳統、道德與法律的對比。更精確地說，這也即是一個就「道德秩序」與「法律秩序」加以選擇的問題。「道德秩序」之得以建立設基於調和每個人的精神生活及信仰之歧異，而「法律秩序」其成立乃在使用強制力來規範個人行為以求出現一外在之整齊。對兩位思想家言，要建立一完全之「道德秩序」是不可能的，但「法律秩序」卻有極大之缺陷且不能持久穩固。面對這種兩難，二者不約而同均走上折衷之途：他們給予「政治」一個革命性的新定義，並藉之以泯除我們生活中公與私、公眾領域（public realm）與私人領域（private realm）的傳統分野。對柏拉圖而言，「道德秩序」與「法律秩序」的對比可以被看成是「哲學活動」與「政治活動」的對比，如果哲學在了解「自然之理」，則政治乃制定「行動之法」，所以這種對比的本質就是思考與行動的對立

的「入世」想法形成有趣的前後呼應。

——思考天「理」與制「法」行動之對立。這兩種行為範疇的屬性不同，且其各自內部之邏輯、過程方式、目標、風格等亦異，但它們終極的目的是一致的，那就是尋求秩序。哲學的思考在求了解一永恆秩序之本質及其如何實現，而制法之行動則庶幾在變動的人世間尋獲一暫時之平衡、穩定與秩序。這兩種模式對從政者的要求不同：不同的訓練、不同的信念，甚至不同的氣質。而柏拉圖「大膽」的折衷方案乃在於將自然之「理」溶入制定之「法」中，而使「政治行為」有「哲學化」的基礎。

奧古斯丁則是將「理」與「法」的對比看成神學與政治的對比，當然，前者也是著眼於一道德秩序而後者求一法律秩序。他所面對的兩難情況是「上帝之城」與「塵世之國」皆非答案：前者不可能而後者不可取。故其折衷方案在於將統治的心靈「基督教化」，企使上帝的教誨能溶入世事的運作中。上帝即是自然，即是「理」；而政治雖是展示「墮落人性」的大舞台，但國家之「法」亦為矯治原罪的工具之一。良好的政治在於制「法」與執「法」之人隨時悔悟與警惕，在上帝之前謙卑，以使他牢記「理」與「法」之高下。

對兩位思想家言，所謂「法」的統治代表了將人類社會「政治化」的一種努力，而其無可避免之結果是無知、變幻莫測、與短暫。而「理」的統治則分別代表了將人羣「哲學化」與「信仰化」。哲學本屬一種私人領域的活動，因為它是關於個人尋求對宇宙內事物正確認識的一種努力；而信仰亦然，因為它是關於人之救贖及來世生活的。柏拉圖與奧古斯丁二人打破了這種公共領域與私人領域的區分，而把哲學與神學加諸於政治之上以改造政治。柏氏以為「理」與「法」之對立其本質乃是「哲學」活動之漸減少，因而造成了政治效能的漸減低。而奧氏則巧妙地把「理」「法」之對立問題看成是與上帝親近或遠離之問題（變成了宗教問題），而據以解釋前此歷史上之帝國興衰。但無論如何，二人均將吾人之政治生活視為一幅更大的圖畫中之一密切不可分割之部分；而這所謂的更大的圖畫在柏拉圖言是一個和諧的宇宙，就奧古斯丁言即是永生的救贖。但畢竟二者終究曾將他們論述中不少的篇幅與重要的部分都投入了政治的討論，其目的非但不在（如表面上所看似的）將「政治」從吾人生活中泯除，而是在提供一套完善的計畫，藉重新詮釋政治而改良政治。吾人如何能否定二人身為專業政治理論家的資格與貢獻呢？

柏拉圖在對話錄 *Gorgias* 中指明，所謂政治，乃是「關乎吾人靈魂之藝術」^④，他以為政治之本質在替靈魂尋找一條正確的出路而非戕害之；

^④*Gorgias*, 464bc.

奧古斯丁也提醒道，「所謂現世享慾的快樂生活，卻須要尋求死的幫助才能結束它」^{④⑥}，他解釋政治若不以永生之幸福作目標，則今生失其所以。二人都指出了政治的依存性與歸屬之所在。但二人也同時宣示了政治生活的基本性與重要性。柏拉圖的哲學家從一個「快樂的智者」又走向洞穴啟蒙他人——備受挑戰與侮蔑^{④⑦}；他從懷疑、否定政治到接受與改造政治；他的政體從全權的人治（*imperium legibus solutum*）到以「哲學的法典」教育、培塑人民的參與型政治。奧古斯丁則把教會對政治、政府的對立與漠然轉而變成政與教的互需互補；政治從我們靈魂墮落的表徵變成了對我們信仰的考驗，甚至成了人類歷史整齣救贖劇中的一個重要場景。柏拉圖把政治從封閉型的人治轉成參與型的法治，代表了他從視政治為社會中理智元素與慾望元素的對抗轉變為視政治為個人靈魂中不同特性與需求間的對抗及調合，奧古斯丁亦然，他從視政治為虔信善者與邪惡者的對抗到視之為基督徒內心對上帝的愛與對自身的愛的交戰。二人同時都似乎把政治形式上的疇域縮小了：從處理社會的不同階級間之關係，變成處理個人靈魂內各成分間之關係，也正因如此，二人同時都把政治生活的重要性與基本性擴大了：不通過政治生活，我們的靈魂無以稱健全、自然，我們的個人也無以稱成熟，我們的人性也無以稱實踐。政治生活是我們生存於天地之間無所逃亦無可逃的一種責任，也是一項挑戰。這豈不是古希臘人一向的信念嗎：「人依其自然天性是政治的動物」，「政治的目的在追求可能的最佳生活方式」。柏拉圖與奧古斯丁作為哲學家與神學家均未摒棄政治，而某種關乎政體建構的思考方式與語言不也準確地從公元前四世紀傳承至公元後第五世紀了嗎？

^{④⑥}*De Civitate Dei*, Book XIX (p.678 in Random House Modern Library edition).

^{④⑦}Joseph Beatty, "Plato's Happy Philosopher and Politics," *Review of Politics* 38 (Oct., 1976): 545-575.

Edward Andrew, "Descent to the Cave," *Review of Politics* 45 (Winter, 1983): 510-535.

Logos and Nomos: A Perspective on the Polity Theory in Plato and St. Augustine

Sy-Shyan Chen

Abstract

This passage deals with a species of political language adopted in the discussion of the nature of politics and, accordingly, the most ideal polity during Greek and late Roman ages. Plato and St. Augustine have been selected as the representative thinkers who used the antithesis of Logos and Nomos to expound the human dilemma in conducting the political life. Logos appears as the source of the moral order from which man completes himself and realizes his nature as a social being, and Nomos comes to stand for sets of rules, conventions and enactments with which humans regulate their social interactions with each other and maintain a legal order.

It is argued that Plato, as a moral philosopher, envisages a radical transformation of social fabric in such a way that every man's social functions are predestined in order to partake of a part of the total picture, harmonious and well-designed, which he calls justice. In so doing, his plan of social engineering amounts to "philosophizing politics", i.e., political space is somewhat eliminated and the political process becomes the "ordering of the world." Augustine, as a theologian whose major

concern is absolute peace and the salvation the soul, conceptually distinguishes the world into two: *civitas Dei* and *civitas terrena*; and it is his goal to persuade people that *Nomos* stands for no more than human *gloria*, but *Logos* is to be found in the union with God. Therefore faith, rather than human intellect, should be on the front stage of human politics, in which abound, nonetheless, eternal struggles rather than eternal peace.

The antithesis of *Logos* and *Nomos* hence provided itself as a paradigm for theorists who were confronted with the choice between a moral order and a legal one before the early Medieval time. And a lesson is perhaps in sight that in human politics neither order is conceivable without leaving room for the other.