


罗马法与帝国的遗产

——古罗马政治思想史讲稿

[法] 菲利普·内莫(P. Nemo)◎著

张竝◎译



 华东师范大学出版社

本书为法国政治学教授菲利普·内莫(Philippe Nemo)《古典与中世纪政治思想史》(Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge)的第二卷。本书主要介绍古罗马人的政治思想,着重介绍了罗马法的各项重要内容,包括其起源发展,各个历史阶段的诉讼程式,以及罗马公法和私法的各项内容。作者对罗马时代的作家诸如波里比乌斯、小普林尼、阿里斯蒂德、克里索斯托、特米斯提乌斯等人的政治思想的阐述也具有极高的参考价值。



«Ouvrage publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication FU Lei du
Ministère français des Affaires étrangères et de l'Ambassade de France en Chine»
由法国外交部和法国驻华使馆的“傅雷”图书资助出版计划资助出版

本书荣获法兰西学院-伦理与政治学院柯尼希瓦特奖(Prix Koenigswarter)

上架建议 政治·思想研究

ISBN 978-7-5617-8172-2



9 787561 781722 >

定价: 34.80元


www.ecnupress.com.cn

罗马法与帝国的遗产

——古罗马政治思想史讲稿



[法] 菲利普·内莫(Philippe Nemo)◎著
张竝◎译

 华东师范大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

罗马法与帝国的遗产:古罗马政治思想史讲稿/(法)内莫著;张过译.

—上海:华东师范大学出版社,2011.4

ISBN 978-7-5617-8172-2

I. ①罗… II. ①内…②张… III. ①政治思想史—古罗马 IV. ①D091.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 227193 号



VI HORAE

华东师范大学出版社六点分社

企划人 倪为国

Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge

By Philippe Nemo

Copyright © Presses Universitaires de France, 1998

Simplified Chinese character translation rights licensed from PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Simplified Chinese Translation Copyright © 2011 by East China Normal University Press Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2008-768 号

罗马法与帝国遗产——古罗马政治思想史讲稿

(法)菲利普·内莫 著

张过 译

责任编辑 戴鹏飞

封面设计 吴正亚

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 www.ecnupress.com.cn

电话总机 021-60821666 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537(兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://ecnup.taobao.com>

印 刷 者 上海市印刷十厂有限公司

开 本 890×1240 1/32

插 页 1

印 张 11.5

字 数 265 千字

版 次 2011 年 4 月第 1 版

印 次 2011 年 4 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-8172-2/D·158

定 价 34.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心或者联系电话 021-62865537)

新
知
学
社
PDG

出版说明

点点

一部思想史，就是人们不断地提问和解答的历史，政治思想史的提问和应答，似乎更尖锐、更矛盾，更具有蛊惑性或不确定性。今日之政治思想学说往往关注欧洲启蒙运动以来的问题，忽视或刻意回避古典与中世纪政治思想史的光谱，忽视一个自古典以来的基本命题：如何使我们生活美好成为可能？

《古典与中世纪政治思想史》(*Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*)是一部细致呈现从柏拉图至中世纪的政治思想光谱的史书，系法国当代知名哲学、政治学教授菲利普·内莫(Phillipe Nemo, 1949—)的成名之作。

内莫先生毕业于法国圣克鲁高师(École Normale Supérieure de Saint-Cloud)，先后任教于图尔大学(Université de Tours)和奥古斯特·孔德学院(Institut Auguste Comte)，现为“巴黎高等商学院-欧洲管理学院”(ESCP-EAP)教授，兼“巴黎高等商学院经济哲学研究中心”负责人。作者早期主要研究奥地利哲学家哈耶克(Friedrich Hayek)及波兰尼(Michael Polanyi)，并致力于将他们的重要思想引介入法国；同时，作者亦关注政治哲学的研究，并对音乐史颇感兴趣。在公共领域，内莫先生曾经是现任欧盟委员会副主席雅克·巴洛特(Jacques Barrot)的助理与幕僚，参与了欧盟

(European Union-EU)的组建工作。

上世纪90年代中期内莫先生开始关注西方政治思想史,探讨主义思想在西方兴起的缘由。1998年,《古典与中世纪政治思想史》作为“基础丛书”的分册由“法兰西大学出版社”(PUF)出版。后来,本书与“基础丛书”中的《现当代政治思想史》(2002)一书组合成为“战车(Quadrigé)丛书”。此后,统一的“政治思想史教程”便成为法国各个大学、研究机构的经典教学用书。除本书外,内莫先生至今已出版包括《什么是西方?》(*Qu'est-ce que l'Occident?*, 中译本由广西师范大学出版社2009年出版)、《欧洲自由主义史》(*Histoire du libéralisme en Europe*)等著作十余部著作。

本书涉及范围极广,简洁地讨论了古今各种政治观念、思潮缘由和变迁,亦翔实地介绍了古今各种政治观念、思潮所处之历史背景;更重要的是,由于作者谙熟观念与历史,遂能将观念及历史紧密结合,以史释观念、以观念佐证历史之进展,为我们清晰展示了古典和中世纪政治思想史的“光谱景观”。诚如作者所言,思想史恰与历史具有某种特殊的关系,它们彼此之间紧密相连,正是政治生活为理论家提供了得以思考的对象,并促使他们介入思想论辩。据此,作者向读者循序渐进地提供理解历史环境与思想问题关键所在时必须具备的历史知识。此为本书特色之一。

此外,本书译为中文凡90余万字,均由内莫一人执笔,遂避免了现有各种编撰之政治思想史教材通常导致的各卷之间无法调和的缺点。因此,作者不仅从政治观念与历史纷繁复杂的型态中梳理出诸种观念之不可逆转的演变过程,而且把政治观念的“义”和历史演进的“势”对照互观。此为本书的特色之二。

末了,值得一提的是,本书译者张立,他对古今各种政治观念亦颇为熟稔,已译有《论柏拉图》(上海:华东师范大学出版社,2008)等书;且多年从事文字工作,译笔简练、流畅、准确,又不失原

书具有的轻松愉悦之特点。

中译本编辑出版时,我们考虑到原书的篇幅以及读者的兴趣,将原书按照既有结构分为三卷单独出版,各卷分别为:《民主与城邦的衰弱》(卷一)、《罗马法与帝国的遗产》(卷二)以及《教会法与神圣帝国的兴衰》(卷三)。

2011年2月



引 言

[327]^①希腊人创建了城邦这一通过法律管理的共同体,讲求人人平等的法律乃由人创造,人们在公共场地(agora)内理性地对之加以讨论,这使得个体自由成了可能。可是,尽管他们发掘出了法律的此种形式,但他们却并未更进一步对它的内涵进行详细阐述。正是罗马人最终深化了法律的内涵,赋予了包含在法律观念中的潜在的个体自由以现实性。只要人们想杜绝社会关系中的暴力和专断行为,那么法律的功用就是做出指导,指出什么该做,什么不该做。因为法律的作用就是能为每个人正当行为的领域划定明确、可靠的边界。然而,这些边界强调的是“我的财产”和“你的财产”,即每个人自己的财产,这些正是罗马的法学家勾画出的边界。

他们在数世纪之内创建并完善了法律,这都是因为罗马在征服各地之后成了世界性大国的缘故,它不得不使不同种族的人生活在一起,使脱胎于种族及宗教本位主义的司法概念、[328]以及各种愈来愈抽象和普遍的司法工具同台共处。涉及个人权利的有:未成年、丧失能力、监护、财产管理、家庭、婚姻、遗产、收养、过继、法人等概念;涉及

① 方括号[]中的数字为原书页码,上接本丛书第一卷《民主与城邦的衰落》。下同,不再一一标注。——译注

财产权的有：所有权、占有、地役权、有形资产与无形资产、动产、时效、虚有权、用益权、共同所有权(Copropriété)、共有权(indivision)、租赁；涉及债务权利的有：契约、寄托、担保、抵押权、保证契约、委任、财产共享、买卖、双务契约、诈欺、诈骗、遗嘱、遗赠、委托遗赠……

希腊人当然懂得“我的财产”和“你的财产”的意思(况且，西塞罗对我们说过，罗马法中对正义所下的定义是 *jus suum cuique tribuere*，即“物归其主”，这个定义正是来自希腊人)。①但是，“我的财产”会发生很多事，今后我会结婚、有孩子、同某人合伙、我的合伙人会承担债权或债务、我会抵押财产，而我的孩子则会继承我的遗产、然后离婚、会承认或不承认私生子、他们的财产被骗走后经由司法裁决又会失而复得等等，所有这一切都是因为罗马人第一次创建了司法工具，才使确切的信息得到了保存。交换和转移②的行为决定了每个人所有权的未来发展状况，而正是罗马法保证了它们的合法性和安全性。

尽管这些发明表面看上去很枯燥，但实际上它们所引发的后果颇具形而上学的意味。如果因为每个人的自有财产(*domaine propre*)都会经过几代人的定义和确认，那么正是自我(*le moi*)获得了此前其他任何文明都未赋予的重要性。自我首先被投射至时间的前台：他不再是像一朵花或一口气息那样短暂的存在，而是镌刻在了漫长的持存之中。在此持存中，他能做出合理的规划，因为他能预见到自己的所有权随后会具有何种不同的形式，因为他知道自己是唯一能做出决定的人，每次均能自由地做出自己的判断。因而，他无法化约为另一个人，因为随着交换行为在他生活中的日益展开，他所有权今后获得的各种形式自己也都亲身经历，所以它勾画出了某种相当独特的轨迹，[329]同其他任何一个勾画出了自己的生命与自由的人都交

① 也可参阅柏拉图的《理想国》，331e。

② 此处的“交换和转移”均是民法意义上论及所有权或财产的术语。——译注

叠在了一起。人不再融入集体的海洋之中,这不仅仅是从部落群体内部融合的意义而言,也是从希腊城邦内部极为紧密的相互关联性而言。历史上第一次,由于法律,我们所说的私人生活才有了可能:个体自由的范围被创造了出来,法律规定其他人不得穿越其中。

我们同意,从这个方面说,罗马人创造了西方意义上的人本身,也就是说个体、自由的人格拥有内在的生命、极为独特的命运,且无法化约为其他任何一个人,而且该人格想让其他许多人和拥有个体性的集体组织都来尊重这些权利。除了中世纪之外,此后西方所有的政治体式在设想和构建的时候都会以如此设想的人的存在为准绳。只要不“以人为本”(humaniste),便没有一个政治体制能够长久地得到认同。

在西方人文主义的发展过程中,犹太基督教文明自然起到了根本性的作用(我们将会清晰地阐述这一点)。不过,人文主义原本乃是罗马人的创造,它是罗马法的成果,正是因为罗马法界定并保护了私有财产,我们才拥有了这一成果。

我们相信,正是因为伟大的罗马哲学家和文学家生活其中的社会里,由于法的作用,个体人格已经拥有了得到承认的社会空间,自我能够安全地得到充分发展,这些作家的著作所具有的人文主义色彩才会与希腊作品中的人文主义截然不同。我们只要思考一下就会发现柏拉图《法律篇》中的社会体系同卢克莱修、西塞罗、塞涅卡的哲学,同维吉尔或贺拉斯(Horace)^①的诗歌,同塔西佗(Tacite)^②的历史中的社会体系之间的差别……他们身处的是另外一种文明,与现代欧洲人的文明要近得多。

① 贺拉斯(65BC-8AD),古罗马杰出的拉丁语抒情诗人和讽刺作家。其主要作品有《诗艺》(*Ars poetica*)、17首《抒情诗》(*Epodes*)、《颂诗》(*Odes*)和《讽刺文》(*Satires*)。——译注

② 塔西佗(56—120),罗马演讲家,也是伟大的历史学家。用拉丁语写作。其主要作品有《日耳曼尼亚志》(*Germania*),讲述日耳曼人的历史;《历史》(*Historiae*)讲述的是公元69—96年的罗马帝国的历史;《编年史》(*Annals*)讲述公元14—68年的帝国历史。——译注

学习计划

下面是我们研读罗马这一部分的学习计划。我们先讲一下罗马法的背景,之后再对诸种政治观念作详细的考察。总之,[330]只有对罗马法出现时的环境有所了解,这些观念才能更好地得到解释。

对于为何选择此方法,尚有另一个理由。我们常常注意到,对希腊人而言,能阐述综合的思想体系者方才算作理论家,但在此种意义上,除了西塞罗之外,在罗马我们找不到任何一位政治领域内的大思想家。罗马人对抽象的、非理性的思考没有多少兴趣。政治家们对将闲暇时间(scholè)^①用于钻研的希腊人很是轻蔑,因为希腊人喜欢闲暇(*otium*)胜于工作(*negotium*),而政治家则要参加军事行动、行政管理、经济活动,他们只是因为受到了希腊的影响才对科学感兴趣,但也是姗姗来迟,毫无特出之处。事实上,罗马的政治观念极少呈现出总括性的理论形式,它们常常只是对政治生活进行评论而已(这样的评论在塞涅卡或塔西佗那儿具有充分的理论效果)。但是,在进一步论证之后,就会凸现出政治体制和罗马法研究的重要地位。因为,正是它们最终锻造出了我们西方自己的政治现实,而希腊的理论却做不到这一点。恰是西塞罗本人观察到,法律—政治的实践行为与体制如同观念一般均能传播文化并塑造社会。而体制则是对思想的体现。

首先,我们必须确定罗马史的各大阶段;对此,我们只能概述(第一章)。

然后,我们会涉及到罗马法问题。我们将之分作两个时期。首先,我们研究罗马的公法或政治体制(第二章)。之后,我们会讲到民法(第三章)。

只有这之后,我们才会对政治学说进行研究,首先研究的是共和国时期(第四章),随后是罗马帝国前期和晚期(第五章)。

① 古希腊语 *scholè* 意为“闲暇”、“休闲”,另一意为“停止”,源出动词 *schein*, 有“保持”、“停止”、“阻止”等意,依马特(Jean-François Mattéi)所言,*scholè* 就是指“生活进程的中断”。参阅拙译《论柏拉图》, p. 23, 马特著, 华东师范大学出版社, 2008。——译注

目 录

引 言/ 1

第一章 历史梗概/ 1

第一节 罗马与王权的创立/ 2

第二节 共和国/ 5

第三节 领土扩张/ 10

第四节 共和国的危机/ 15

第五节 帝国前期或“元首制”/ 23

第六节 帝国后期或“君主制”/ 33

第二章 罗马的政治体制/ 41

第一节 行政官员/ 41

第二节 民众/ 48

第三节 元老院/ 54

第四节 帝国前期的皇帝与帝国政府/ 58

第五节 帝国后期的皇帝与帝国政府/ 61

第六节 领土管理/ 63

第七节 社会秩序/ 72

第三章 私法/ 78

第一节 法律诉讼时期/ 79



第二节 程式诉讼时期/86

第三节 特别诉讼或“法律认知”时期/95

结 语 自然法、万民法、民法/100

第四章 共和国时期的政治观念/105

第一节 波里比乌斯/106

第二节 西塞罗/117

第三节 卢克莱修/181

第五章 帝国时期的政治观念/191

引 言/191

第一节 维吉尔/197

第二节 《奥古斯都的神圣成就》/221

第三节 法学家心目中的元首政体/223

第四节 塞涅卡/227

第五节 塔西佗/237

第六节 小普林尼/270

第七节 埃流斯·阿里斯蒂德/279

第八节 狄翁·克里索斯托/287

第九节 新毕达哥拉斯派:狄奥托金与伪艾柯方特/304

第十节 凯撒利亚的尤西比乌斯/314

第十一节 特米斯提乌斯/331

第十二节 苏奈西乌斯/333

索 引/336



第一章 历史梗概

[331]按传统的看法,罗马的历史^①始于公元前 753 年,其终结的时间不应以公元 476 年西方末代皇帝罗慕路斯·奥古斯都(Romulus Augustule)遭废黜为限,而应以 565 年君士坦丁堡的查士丁尼(Justinien)的驾崩为限。这位皇帝重新征服了非洲、西班牙和意大利,将帝国再次暂时统一了起来,他在法律上的成就从许多方面看都是对先前文明整体发展的总结,并达到了顶峰。从那时起,开始了东方“拜占庭”的历史,这段历史在罗马史之后又延续了一千年(到 1453 年土耳其人攻占君士坦丁堡为止),不过,从许多方面看,它都是一段不同的历史。

从罗马本身的意义来说,罗马人亲历的这段历史持续了逾 13

① 在大量可供利用的有关罗马及其历史的著作中,我们特别推荐:Marcel Le Glay, Jean-Louis Voisin, Yann Le Bohec 的《罗马史》(*Histoire romaine*), PUF, Premier cycle 丛书, 1991(此处的概述以其为蓝本)。Claude Nicolet 等的《罗马及对地中海世界的征服》(*Rome et la conquête du monde méditerranéen*), 2 卷本, PUF, 1993—1994。论述西方诸行省罗马化历史的著作有:Jean-Pierre Martin 的《中西欧罗马行省》(*Les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*), SEDES, 1990。论述政治体制的著作有 Jean Gaudemet 的《古典时期的政治体制》(*Les institutions de l'Antiquité*), Montchristien, 第 3 版, 1991; Michel Humbert 的《古典时期的政治与社会体制》(*Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*), Précis Dalloz, 第 4 版, 1991。

个世纪之久，[332]这是一段同一个国家、同一个共和国、甚至从某些方面看是同一民族的独特历史。

传统上，人们把这段历史分成四个划分得很清晰的阶段，以对应于四个不同的政治体制：君主制（公元前 8 世纪中期—6 世纪末期）、共和国（公元前 509—前 31 年）、帝国前期（公元前 31—公元 285 年）、帝国后期，或者如我们今天更喜欢称谓的晚近古典时期（*Antiquité tardive*，公元 285—565 年）。

第一节 罗马与王权的创立

（800 B. C. 中期—600 B. C. 末期）

我们对那段时期的历史知之甚少，文字资料极为少见。至公元前 8 世纪中期，意大利多数地区都是由古代文明时期、前公民时代的前印欧语系民族（*pré-indo-européen*）和印欧语系民族占据。其中分成两类种群，他们都建立了城邦：希腊人居住在意大利整个南部地区和西西里，伊特鲁里亚人则占据了现在的托斯卡纳地区和沿海地区。^①腓尼基人同样也居住在意大利，他们或从事航海贸易，或常设商行进行贸易。

考古学研究和现在的历史研究得出，罗马城邦的创建乃是受“前期”诸种文明、或者确切地说是受到了伊特鲁里亚人移民的影响造成的结果。

在罗马的原址上，起初有一些村落，村落中的茅舍都建在七座山丘上。至公元前 8 世纪中叶，这些村落聚合在一起，形成了一个集体，我们可以将其

① 对他们的起源我们至今仍然茫然无头绪；也许他们是东方民族，但也有可能他们是演化而来的当地民族，特别受到了（马赛的？）希腊人和腓尼基人的影响。

称为荷马式集体,其中有国王、氏族首领组成的议事会、民众大会。国王具有神圣性;只有他有权力进行鸟占^①,在公众作出决策之前都必须进行这样的仪式。国王如被谋杀或遭驱逐,鸟占权便归于议事会(即后来的元老院)。社会[333]由氏族(*gente*)首领这样的贵族阶层掌控,国王即由他们选出。众氏族分成十个部族(*tribu*),每个部族各自包含十个胞族(*curie*),胞族聚在一起便形成了民众大会,即胞族民众大会(*comice curiate*)。司法、宗教很大程度上仍然局限于氏族范围之内。此种神圣君主制大约持续了一个半世纪。

公元前7世纪末,已经在坎帕尼亚(Campanie)安顿下来的伊特鲁里亚人占领了拉丁姆(Latium),并对罗马的地理位置垂涎三尺,因为那儿乃是通商要地,而且从“台伯岛”(île tibérine)过河极为方便。

由于受到了这些侵略者的影响,社会急剧转型,从许多方面看这些转型过程甚至极具革命性:因为我们发现突然出现了希腊式或伊特鲁里亚式的城邦。

考古学显示,沼泽干涸、中央广场(forum)的开设、城市路面的铺设、城墙的竖立、民用及宗教石砌建筑的建造、市场与河港的创建、边界(*pomerium*)的划定(划出的内部区域,具有神圣性,军队无权进入)都始于这个时期。然而,正是在这数十年中,罗马的编年史(历史文献最初的形式)列出了三位伊特鲁里亚国王,他们是老塔昆(Tarquin l'Ancien)、塞维乌斯·图里乌斯(Ser-vius Tullius)和至上者塔昆(Tarquin le Superbe)。^②

正是由于他们,具有城邦特色的社会体制才得到了确立,从许多方面看,这些体制与之前刚刚建成的希腊的(梭伦与庇西斯特拉

① 古罗马的占卜法,即根据鸟飞、鸟食或鸟鸣等进行占卜。——译注

② 在此之前,编年史提及的有拉丁姆国王和萨宾(sabin)国王,也提及了他们颇具传奇色彩的出身情况(这些神话故事由早期的拉丁语历史学家如法比乌斯·皮克托[Fabius Pictor]及其后公元前1世纪的李维[Tite-Live]与维吉尔汇编混合而成):有的出身于阿尔卡地亚(阿尔卡地亚是希腊地区)、有的出身于特洛伊(埃涅阿斯[Énée]是安奇斯[Anchise]的儿子,他是从特洛伊出发,途经迦太基,来到罗马的;维吉尔的《埃涅阿斯纪》中对此做过描写),最后提及的是由母狼奶大的孪生兄弟罗慕路斯(Romulus)和雷慕斯(Remus)。

图设立的)公民体制有些类似。民众被划分成了多个本土部族(*tribu territoriale*),以取代古代以种族为标准划定的部族与胞族(自此以后便有了四个“城市”部族与十个“农村”部族)。军队经过技术转型之后,削弱了贵族在战争中的角色(故此,可与希腊的“重武装步兵革命”相比),它被重新组织,按照每个公民的财力多寡确定其在战争中应尽的义务。人们被分成了不同的纳税阶层。每个阶层包含多支百人团(*centurie*)。在这个基础之上,创建了第二个民众大会,即百人团民众大会(*comice centuriate*):自此以后,财富与军事上的职责便决定了政治上将起何种作用。

[334]这一体系将罗马许多新公民整合了起来(公元前6世纪末,伊特鲁里亚的影响促进了它的经济发展,此后便出现了居民达数十万人的大城市,这样便吸引了邻近地区的人群进入)。这些新来者不属贵族阶层,于是都被定义为拥有抽象公民权的阶层。因此,我们发现,这儿的发展进程同梭伦在雅典进行的改革极为相似。伊特鲁里亚人或许借鉴了大希腊城的改革模式。我们甚至可以推测它受到了希腊的直接影响:传说故事中,塞维乌斯·图里乌斯是科林斯人。换句话说,罗马从其他地方的发明创造中获益匪浅,它随时准备汲取养分,这一来,便缩短了它本土漫长的发展过程。

这一变化所具有的革命性的特点通过贵族阶层的衰退也可一目了然。伊特鲁里亚时代的国王按照希腊的僭主制模式联合新来的民众(*populus*)以对抗元老院。土地改革也被用来对抗古老的家族,通过建立新的本土部族对公民权做了规定,以及步兵在军事上的作用皆摧毁了以种族-氏族为基础的组织,从而也就削弱了由氏族首领组成的元老院的权力。此外,新派的管理者还动摇了元老院的选任制度,他们取消了某些元老院的特权,如王位空缺时期的代理权便是一例。注重建立市场、河港与伊特鲁里亚的经济联系,也强调了商人的新职责。城市大型工程交由手艺人(这些特点再次令人想起了庇西斯特拉图的政策)。

伊特鲁里亚的管理者拥有绝对的权力。伊特鲁里亚人引入了 *imperium*, 即民事与军事上的命令权这一概念, 这一权力由手持束棒(是一柄双刃斧, 四周捆以束棒)^①的侍从官加以体现, 它代表了伊特鲁里亚的实际状况及其象征。国王运用这一全权(*imperium*)管理所有的民众, 而无需元老院作为媒介; 如此一来, 他便能施惠于民, 夺利于贵族。

第二节 共和国

(509 B. C. —31B. C.)

我们知道共和国的诞生乃是由暴动所致, 传统看法认为共和国是于公元前 509 年创建的。

罗马的传说故事呈现的这一事件表达了, 是自由战胜了几位末代国王的专制统治。这些国王[335]是外国人, 将他们驱逐事实上乃是解放了全国。但是, 从社会及政治的观点来看, 所谓的“建立共和制”毋宁说是贵族阶层想攫取权力, 或者说是贵族阶层想要复辟, 而且也是民众(*populus*)的倒退。结果, 民众发动了一场与世袭贵族的漫长战争。这场战争左右了共和国历史上的最初时期。只是在过了一个半世纪之后随着《李奇尼乌斯法》(*lois liciniennes*)的设立才建立起了某种平衡。

共和国鼎盛时期(公元前 5 世纪—公元前 2 世纪末)

建立寡头制: 新的统治者懂得既要如何不让僭主制复辟, 又要保护民众。为了达到第一个目标, 就要用高级官员来取代国王(在

① 我们发现, 除了侍从官及其束棒之外, 共和国时期行政官员拥有的体现 *imperium* 的象征物有: 象牙椅、红袍、顶端盘踞雄鹰的权杖、饰以金叶的王冠。

该地区的其他许多城邦确实如此),前者的权力是暂时的,而且也有限度,他们的人数和职能会经常变化。首先是设立独裁执政官(*praetor maximus*,借鉴伊特鲁里亚的政体),然后是执政官(*consul*),再后是其他职能不同的高级官员,让他们来分享从前由国王包揽的权力。

第二个目标是,逐渐将世袭贵族封闭于某个世袭阶层之内。不过,从“官员表”(高级官员的名单)上看得出,在共和国初期,执政官与元老院^①的某些职能已得到了确立,他们可全权做出行动的决定,后来他们又独揽了制定法律的权力。那些高官厚爵者的子孙们都想要担任高位、进入元老院,仿佛只要获得执政官的全权,再拥有宗教上的重要影响力,他们的威力就会永不磨灭似的。

“人民公社”(commune populaire)

但是,平民阶层的揭竿而起,尤其是因为罗马与拉丁姆诸城邦之间连绵不断的战争,揭开了罗马大肆扩张领土的序幕,这损害了伊特鲁里亚时代经济繁荣的盛况。[336]农村部族中的农民要求免除债务,进行土地改革。另一方面,雅典克里斯梯尼近期进行的改革或许也造成了一定的影响。反正无论如何,平民阶层于公元前494年在圣山(Mont Sacré)上“分裂”成类似于想要进行和平罢工及想要进行战争的两派。世袭贵族无力抵挡这一威胁;因为在平民阶层中混有许多外国人,这些人很可能会颠覆他们之间的联盟。平民阶层只有在获得护民官官员(*tribunat*)与平民大会(*l'assemblée de la plèbe*)这两个新机构中的贵族的首肯才能进入罗马,因为这两个机构是由元老院的世袭贵族及高级官员共同轮流掌权的。

护民官(*tribun*)^②为每年选任,首先是由氏族民众大会选出,如果有平民大会的话,那么然后就要由平民大会进行再次选举。

① 在元老院内部,于原有的元老(*patres*)之外又列入了(*conscripti*)新的元老。

② 也译“保民官”。——译注

他们先是两个人,之后变成四个人,再后来又变成了十个人(自公元前 457 年起)。他们拥有否决(*intercessio*)权:因为他们可以彻底反对其他高级官员作出的决策,其中包括元老院的会议与民众大会作出的决定,对法律进行的投票表决等。他们个人是神圣的,不可受到侵犯。无论哪位公民都能向他们要求保护(协助[*auxilium*]权)。只要声明有人威胁到了平民的利益,罪犯就会受到严厉惩罚,并被判处死刑:这种镇压的权力没有丝毫限制。因此,护民官这一职位是对执政官全权的牵制(但护民官的权力却局限于边界[*pomerium*]内部——也就是指罗马圣城之内——并限于城市的近郊地区;他没有执政官管辖军队的军事命令权[*imperium militiae*])。

至于平民大会,公元前 371 年它创建的时候并不具有正式的性质。本土部族要听从平民阶层的意见,因为本土部族中的每个人都有投票权(因此,这儿不会有因财富或年龄造成的特权:这是一种新的“民主”因素)。先从每个部族内部选出大多数人,然后再由这些部族进行投票表决(公元前 371 年的时候共有 25 个部族)。

平民大会(*concilia plebis*)拥有选举权:选举出的护民官必须是平民;它还拥有立法权:召开平民大会进行表决(*plebiscites*),即由平民阶层作出“决策”,这些决策很快就会具有法律效力。

最后,平民阶层为自己建立了一座神殿,神殿设在边界(*pomerium*)之外,在阿文提努斯山(*Aventin*)的山脚下。该神殿由平民市政官负责管理,这些市政官也像护民官那样拥有不可侵犯的特权。神殿内保存有平民阶层的档案和财富。[337]它是用来献给平民阶层的三位神祇(色列斯神^①、丰收神^②、色列斯的女

① 拉丁语为 *Cerēs*, 罗马神话中的谷物女神, 朱庇特的姊妹。——译注

② 拉丁语为 *Liber*, 古意大利的丰收神, 后与古希腊的酒神巴库斯合二为一。——译注

儿)的,这些神对应于卡皮托利山丘上朱庇特神殿内的三神(朱庇特^①、朱诺^②、密涅瓦^③)。

相继颁布的折衷法案:《十二铜表法》、《瓦列里乌斯-贺拉斯法》、《李奇尼乌斯法》

由于世袭贵族与平民阶层之间存在这样的二元性,因此形势便显得极为动荡和危险,不过这一二元性将被随后相继颁布的折衷法案所消解,这些法律导致建立了我们所说的贵族-平民政体,也就是古典共和制政体。

《十二铜表法》(*La Loi des Douze Tables*, 公元前 451—450 年)——连续两年都没有执政官,但有十位委员(*décemvir*)^④组成的特殊团体负责起草新的司法与政治法规。平民阶层对世袭贵族的抱怨是,后者都是地位高的神职人员,所谓的法律都是通过他们口头秘密表达出来的,但他们说的话时时在变,因而显得相当专断随意。从此以后,法律须形诸文字:可见希腊的法制体系造成了相当明显的影响(平民阶层的领袖曾派遣使团前往希腊)。十委员制定的法典对私法、刑法和政治团体都作出了规定。

私法:法典承认家庭和私有财产是社会秩序的基础。家庭中父亲的权力受到了限制。有关监护和遗产继承的事宜得到了梳理。所有权的取得方式受到了规定。民事诉讼的程序被建构了起来(详情请参阅下文第三章)。

刑法:法典为百人团民众大会保留了颁布死刑的权力:由此一来,执政官全权中这一重要的组成部分消失不见了(它仍然存在罗马之外,尤其是在乡村地区的军队中)。

政治团体:法典确立了由百人团民众大会对法律进行投票表

① 拉丁语为 *Jupiter*, 古罗马的最高神, 为朱诺的兄弟和丈夫。——译注

② 拉丁语为 *Juno*, 古罗马农神萨图努斯的女儿, 朱庇特的妻子。——译注

③ 拉丁语为 *Minerva*, 古罗马智慧女神, 希腊名为帕拉斯, 是宙斯的女儿。——译注

④ 指古罗马的十人执政官, 特指起草《十二铜表法》的起草委员会的十位成员。——译注

决的原则。

《十二铜表法》确实是折衷法案。平民阶层获得了保障,但作为补偿,它也承认了只有贵族阶层才有资格担任执政官的规定。该法律甚至最终承认了贵族阶层的封闭状态,因为法律规定了世袭贵族同平民阶层之间不得通婚。

《瓦列里乌斯-贺拉斯法》(*Les lois Valeriae Horatiae*, 公元前449年)——该法是对《十二铜表法》的补充。第一部法律承认了护民官拥有不可侵犯的权力[338](在实际情况中,护民官还拥有法律认可的否决权)。第二部法律承认了平民大会的表决权拥有官方效力(但只有到公元前386年,《霍尔腾西乌斯法》[*la loi Hortensia*]才从法律本身的意义上承认了他们的权力)。第三部法律禁止执政官不经民众同意擅自设立行政官职的行为。

尽管如此,这项新的法律却并未解决平民阶层如何才能担任行政官这一问题。世袭贵族试图以设立“拥有执政官权力的军团长”(tribun militaire)^①来逃避这个问题,平民阶层可以担任这项职务,但他们没有资格进入元老院。

折衷法案《李奇尼乌斯-塞斯蒂乌斯法》(*Le compromis licino-sextien*, 公元前367年)——后来,由于罗马发动了一系列战事,尤其是同萨姆尼特人(Samnites)^②之间爆发的战争,使得罗马同大希腊以及迦太基都有了直接的接触,再加上公元前4世纪上半叶高卢人入侵时所冒的亡国危险,一项新的折衷法案便应运而生了。

该法由平民阶层的护民官李奇尼乌斯^③和塞斯蒂乌斯^④提出,这两人曾于十年间连续当选担任护民官。平民大会就免除债务、

① tribuns militaires, 指古罗马的六名高级军官。——译注

② 萨姆尼特是意大利中部山区,位于坎帕尼亚与亚得里亚海之间。——译注

③ 指护民官李奇尼乌斯·克拉苏斯(C. Licinius Crassus)。——译注

④ 指护民官塞斯蒂乌斯·拉泰拉努斯(L. Sextius Lateranus),他于公元前376—367年担任护民官。——译注

土地改革(限制了个人可拥有小块公地[*ager publicus*]^①的数量),尤其是担任执政官的资格问题就行了投票表决。自此以后,两名执政官中就有一名会是平民。

世袭贵族仍旧试图通过为自己保留新的行政官职来作出抵制。但是,很快所有的官职——大法官、高级市政官等等——平民阶层都能担任了,同样,以前的行政官职如独裁官(*dictature*)^②、监察官、大祭司长(*grand pontificat*)^③的职位也是如此。

结果便出现了这一新的形势:社会各阶层不再混合在一起,而是相反创造出了新的显贵(*nobilitas*),他们由以前的世袭贵族和担任行政官的平民构成,他们自然都试图想将这一特权传承给自己的子孙后代。

随着新的贵族—平民政体的建立,出现了一段体制上相对稳定的时期(公元前4世纪—前2世纪中叶),此时乃是罗马共和国的鼎盛期,在此期间,领土扩张也大体上得到了完成。

第三节 领土扩张

[339]如果我们不提及罗马和希腊的话,那么我们去谈自己是否被罗马化也没有必要;没有罗马的征服,就不会有欧洲。

共和国时期,罗马的征服基本上得到了完成,不过征服行为并未局限于这段时期。我们可以将之划分成下面的几个阶段:^③

① 罗马国没收被征服民众的土地。

② 罗马共和国在非常情况下选出的临时执掌权力者,与 *praetor maximus* (独裁执政官或行政官)不同。——译注

③ 参阅 Gaudemet, 前揭, p. 140 及以后。

一、征服拉丁姆

该事件发生于公元前5—4世纪。公元前496年，罗马首先发动“拉丁姆战争”以对抗阿尔班(Albain)群山中的城市联盟(这些城市均受共和国的管辖)。“拉丁姆联盟”被建立了起来。公元前486年，这一联盟击败了海尔尼奇部族(Herniques)^①，然后又强行攻占了其他邻近的城市，如沃尔斯奇(Volsques)、埃库斯(Éques)、南伊特鲁里亚(约公元前400年)。公元前390年高卢人的入侵使情势变得更为危急。但是，罗马稳住了阵脚。公元前340—338年，它镇压了这些盟军的反叛，终结了拉丁姆联盟。

直到那时候，拉丁姆诸城邦之间签署的条约都建立在彼此平等的基础上(*fœdus cassianum*)：各个城邦的公民均拥有互惠的权力。拉丁人特别具有同罗马人的婚姻权(*jus conubii*)、贸易权(*jus commercii*)、被指定为继承人的权利，最后还有移民罗马的权利(*jus migrandi*)；他们或许还有在罗马投票的权利(*jus suffragii*)。但他们没有在罗马被选为高级官员的权利(*jus honorum*)：因此，他们在政治上得听命于他人，他们奋起反抗的就是这一状况。他们被击败后，臣属的地位更是得到了强化：自此以后，拉丁姆诸城邦与罗马之间签署的都是不平等条约(*fœdus iniquum*)，此外每个城邦签订的条约都不尽相同，而且罗马可单方面修改这些条约。罗马的至高地位因此得以确立，不过拉丁人的个体状况却没有更为恶化。

二、征服意大利

1. [340]自公元前343年起，罗马便同萨姆尼特人交战(公元前321年曾与之在“考狄乌姆峡谷”[*fourches caudines*]^②作战)，之后又与萨姆尼特人、翁布里亚人(Ombrien)、伊特鲁里亚人、北意大利的高卢人、希腊人和塔兰顿人的盟军作战。罗马人赢得了“意大利战争”(公元前312—290年)的胜利，由此成了意大利中部地区的霸主。

① 意大利拉丁姆地区东部的撒宾部族。——译注

② 位于意大利萨姆尼特地区。罗马人在此被萨姆尼特人击败。——译注

2. 那时它同意大利南部地区，即大希腊城有了直接交往。起初它和平地保持着与这些城邦的贸易来往，但自从萨姆尼特战争以来，它与其中最强大的城邦塔兰顿的敌意便突然彰显。爆发了漫长的战争，其间塔兰顿曾求助于伊庇鲁斯(Épire)的希腊国王庇鲁斯(Pyrrhus)。但一切都已枉然，公元前 272 年，塔兰顿被攻占。

3. 意大利尚未被攻占的地区还有托斯卡纳和意大利北部地区，在随后一个世纪中，它们也被征服了。

三、征服地中海流域

1. 布匿战争——攻占塔兰顿之后，罗马的势力一直扩展至了意大利“半岛”的最远端，它无可避免地与迦太基产生了交锋，那个时代迦太基的势力与它旗鼓相当。

第一次布匿战争(公元前 264—241 年)导致罗马攻占了西西里，它成了罗马的第一个“行省”。之后科西嘉岛与撒丁岛也很快相继陷落。

第二次布匿战争(公元前 218—201 年)中汉尼拔(Hannibal)与西庇阿(Scipion)^①在非洲交锋。罗马受到两次重创：在特拉西美努斯(Trasimène)^②及坎尼(cannes)被击败。但是，汉尼拔在扎马(Zama)落败(公元前 202 年)。其间，西班牙被征服，在战略上对它形成了支持。西班牙被划分为两个行省(公元前 197 年)。

最后，为了彻底击败迦太基，罗马与之在非洲展开了激战：这就是第三次布匿战争(公元前 149—146 年)。迦太基被西庇阿·埃米利安(Scipion Émilien；此人随后夺取努曼提亚[Numance]^③，平定了西班牙)攻占、劫掠。非洲成了[341]罗马行省(公元前 113

① 西庇阿，罗马将领。——译注

② 意大利伊特鲁里亚东部湖泊。公元前 217 年，汉尼拔曾在此大败罗马军队。——译注

③ 西班牙北部城市。——译注

至 105 年,与朱古达[Jugurtha]^①交战,将罗马的疆域扩展至了努米底亚[Numitie]——即现今的阿尔及利亚——与毛里塔尼亚,往东直抵的黎波里)。

2. 马其顿与希腊——从第二次布匿战争起,就已开始往东进发。与马其顿人发生了三次战争(公元前 210—205 年、200—197 年、171—168 年)。最终,马其顿末代国王佩尔塞乌斯(Persée)在皮德纳(Pydna)^②被西庇阿·埃米利安的父亲马其顿的征服者保罗-埃米尔(Paul-Émile le Macédonique)击败(公元前 168 年)。起初作为自由保护领地的希腊起来暴乱。但是,“阿开亚联盟”(Ligue achéene)[或为“achaïenne”]于公元前 146 年被击败,科林斯遭到了野蛮摧残。公元前 147 年,马其顿沦为行省(直到公元前 27 年,希腊才于阿克蒂乌姆[Actium]^③之后正式成为行省;但它其实从那个时候起就已经归顺罗马了)。达尔马提亚海岸同样也被征服了(成为伊利里亚[Illyricum]^④行省)。这样便将意大利北部地区与希腊连成了一片。不过那时候,尽管征服了这些地区,但局势很不稳定。

3. 希腊化时期东方的其余地区——战争与外交手段双管齐下,使得罗马随后成为了希腊化时期东方其余地区的统治者。叙利亚国王安条克三世(Antiochos III,公元前 192—189 年)当政时期,小亚细亚被攻占,珀耳伽摩斯王国在阿塔利德三世(Attale III)在位时被赠予罗马(在公元前 133 年,也就是说那个时候恰是格拉古危机时期,参阅下文)。在东部创建了亚细亚行省。公元前 1 世纪时,罗马获得了赠予的昔兰尼(Cyrénaïque,公元前 74 年),然后是比提

① 朱古达,北非努米底亚王,与罗马经过长期战斗后终被击败。——译注

② 马其顿城市。——译注

③ 古希腊伊庇鲁斯的海滨城市。公元前 31 年,屋大维的海军在此打败了安东尼和克利奥佩特拉。——译注

④ 亚得里亚海东岸山区,在原南斯拉夫与阿尔巴尼亚境内。——译注

尼亚(Bythinie,公元前74年由尼科梅德斯二世[Nicomède II]赠与)。但本都(Pont)^①的国王米特里达德斯(Mithridate)^②与罗马相抗衡:他屠杀了数万名意大利人,并将亚细亚与希腊解放了出来。由此便导致了一场漫长的战争(公元前89—62年),苏拉(Sylla)、卢库鲁斯(Lucullus)与庞培(Pompée)在战争中声威大震,战争最终以米特里达德斯的落败并创设本都-比提尼亚行省(公元前65年)画上了句号。公元前67年,克里特岛成为罗马属地,公元前64年叙利亚被庞培征服,公元前58年塞浦路斯被攻占。最终,托勒密国王们与克利奥佩特拉长期以来进行自治的埃及在阿克蒂乌姆之[342]后成了罗马的属地(它几乎成了奥古斯都^③的私人财产,后来它也一直受到了皇帝们的直接管理)。

四、征服西方

西欧在爆发战事、被罗马征服以前到处都是意大利商人:他们穿越了阿尔卑斯山的巨型隘口、莱茵河、北海……凯撒征服该地以前,高卢地区已可见到罗马化的痕迹(别墅)。

公元前125至100年间,高卢南部地区(普罗旺斯)已被征服,这样便确保打通了西班牙与意大利诸行省之间的地域(建立了普罗旺斯埃克斯[Aix-en-Provence]与纳波纳[Narbonne]行省,并修建了多米提安[Domitienne]大道)。这一古老的“普罗旺斯”地区在奥古斯都当政的时候被更名为纳波奈兹(Narbonnaise)。公元前58至51年间,高卢剩余地区被凯撒征服。很明显,征服后没过多久,高卢人的抵抗便日渐式微(这与西班牙的情况不同):可见高卢人适应了罗马的文明。

① 本都乃波斯帝国的行省,波斯人被亚历山大击败以及马其顿帝国解体之后,于公元前280年,该国在以前的波斯总督米特里达德斯一世治下宣布独立。

② 米特里达德斯(公元前132—63年),小亚细亚国王,同罗马进行三次战争,终被庞培击败。——译注

③ 即屋大维。他成为国王后,其继任者便都用奥古斯都这一称号。——译注

从莱茵河左岸一直到北海(比利时),都在罗马的威慑之下,因为罗马采取了与日耳曼蛮族联盟的策略。凯撒以及之后的阿格里帕(Agrippa,公元前39—38年)甚至越过了莱茵河。

凯撒两次入侵布列塔尼(指的是现在的大不列颠)的时间都不长。爱尔兰没有受到触动。同样,西班牙西北部和西阿尔卑斯山区仍然是完全独立的。

罗马的征服行为虽然谈不上什么令人迷惑不解,但一直以来也确实很难解释得清楚。怎么会取得如此的成功呢?为什么它的扩张政策具有如此的连续性,它的政策执行能力为何又具有如此的持久性呢?当然,罗马在军事上和技术上极为强大,尤其是它的组织颇为严密,讲究合理性,蛮族人、甚至希腊人尽管野蛮残暴,但由于行事混乱无序,便丝毫奈何不得它(波里比乌斯或埃流斯·阿里斯蒂德[Ælius Aristide]都曾着重指出这一点)。尚需注意的是,尽管不无悖论,但罗马大肆攻城略地所发动的这些战争常常是防御战争:是罗马为了防止邻国的入侵,是对联合入侵的敌军做出的回应等等,而且由于它采取扩张政策,不断将新的邻国纳为自己的属地之后,这些地区又会反过来要求它的支援。帝国便这样扩大开来。[343]但是,成功的真正原因毫无疑问应该是——我们还会回到这一问题上——罗马文明的优越性,毕竟这可以使被征服各国的民众认为被罗马同化也有好处。只有这样方可解释这些征服行为何以能如此持久的原因。

这些征服行为也诱发了许多新的问题,但罗马人会逐渐将其解决:公民权的问题和行省管理的问题。尤其是,这些征服行为也构建了一个崭新的机遇:不同种族共存于一个政治统一体中,这必然会导致新的法律的出现,这个法律具有抽象性,但事实上也具有普世性。

第四节 共和国的危机

(133B. C. —31B. C.)

但是,尽管罗马人可以去征服一个如此庞大的帝国,但共和制

政体也成了它成功的牺牲品。大约公元前 130 年起,它便经历了一系列愈益严重的危机。

格拉古兄弟(Les Gracques, 133B. C. 与 121B. C.)

国家因征服而变得强大,但也引发了诸多不平衡之处:元老院阶层的急剧扩大使其独揽了公地(*ager publicus*),也就是说独揽了从征服地区的民众那儿没收而来的大量土地;中间阶层的衰落,是由于竞相争夺被征服国家的土地资源、士兵连年参加军事战争的缘故;兴起的新的骑士阶层由官吏和财政官构成,他们都是急剧扩大的国家必需的人员,但由于他们尚未获得与其现实职责相应的社会与政治地位,颇受挫折。

恰是公地中土地分配产生的问题引发了危机。在西庇阿的某个贵族远亲家庭里,突然出现了两名改革者,他们是提贝留司·格拉古和卡伊乌斯·格拉古兄弟俩。

提贝留司·散普罗尼乌斯·格拉古(Tiberius Sempronius Gracchus)当选为护民官,使公众接受了《散普罗尼乌斯法》(*lex Sempronia*)。非法分配的公共土地将被没收,土地将重新分配,并设定限度(每人分得 500 朱格鲁姆[jugères],即 200 公顷的土地,外加每个孩子分得 250 朱格鲁姆的土地,[344]分配土地的上限为 1000 朱格鲁姆)。三执政官(*triumviri agris judicandis adsignandis*)负有分配的职责,他们将这项权力从元老院那里夺了过来。重新收回的土地将分配给穷人,每人将分得 30 朱格鲁姆的土地。但是,提贝留司被控采取了革命措施(他让人通过了这项法律,如果护民官运用自己的否决权而反对这项法律,就将遭到罢免;他连续两年当选为护民官)而被支持元老院的派别暗杀。

提贝留司的榜样是伯里克利;和他在一起的有斯多阿主义者布洛西乌斯(Blossius);他难道想在罗马建立民主制?普鲁塔克《希腊罗马名人传》[*Vies parallèles*],“提贝留司·格拉古”[Tib. Gracchus], IX, 4)转述了提贝留司·格拉古所作的演说:

意大利的每只野兽都有自己的巢穴、自己的洞窟、自己的兽窝。但是，那些为了意大利而战斗、被屠戮的人却只能走进阳光、空气和乌有之乡。没有炉灶、没有房屋，他们带着自己的妻小四处流离。在战斗的时候，将领们会欺骗自己的士兵，激励他们为保卫自己的墓穴、自己拜神的场所而与敌人抗争，因为这些罗马人中没有一个人的家里有祭台，没有一个人有先人的坟墓；但是，他们奋勇战斗、被人屠戮为的都是让别人发家致富，而这些所谓世界的主人却连一小块土块都得不到。

卡伊乌斯·散普罗尼乌斯·格拉古(Caius Sempronius Gracchus)12年后试图重新采取同样的政策。他通过了《散普罗尼乌斯粮食法》(*lex Sempronia frumentaria*)，该法规定以低廉的价格向罗马的下层民众出售小麦。他又赋予骑士新的权力，使他们在法庭中拥有与元老院同等的权力。他重新作出了有利于他们的决定，让他们征收亚细亚行省的租税。他想派遣民众移民塔兰顿、科林斯、迦太基，以便帝国不仅仅只受军队和元老院的控制。元老院对此提出了反对，但他却错误地诉诸于武力。于是元老院发布最后通牒性质的元老院决议以反对他，他及其3000名支持者均遭到了屠杀(甚至骑士都与元老院联合起来反对他，以阻止国家朝民主制方向发展)。

格拉古兄弟的失败只是使贵族共和制喘了口气而已。因为，不进行改革，且社会平衡没有建立起来的话，共和国就会很脆弱。

社会冲突由将领出面解决的情况越来越多，他们发动的政变削弱了共和国，最终导致了帝国的来临。确实，格拉古兄弟[345]提供了如何使自己攫取特殊权力的范例。

自格拉古兄弟起，罗马的政治生活便受到了两股相左的大趋势、甚至是两个派别所左右，它们是 *populares* 即民众派，和 *opti-*

mates(其字面意思为“最优秀者”)即元老派。每个派别均有领袖。每个派别都知道如何才能成功,知道如何作出相对的让步。两者之间的斗争均集中于选举和政治方面,但他们往往会采取血腥的手段:暗杀、战斗、骚乱……

奴隶暴动

因攻城掠地,奴隶越来越多:在公元前1世纪的意大利,他们占了总人口的30%至50%,在某些地区达到了70%。他们的境况愈来愈糟,尤其是他们许多人都受雇在latifundiae(大片农田)中务农,人数从来没达到像现在这么多,他们在极其严酷的工头手下干活,没人在乎他们。

由此,首先在拉丁姆(公元前143—141年)、其次在西西里(公元前135—132年)爆发了一系列较为严重的暴动,那儿的奴隶还建立起了国家(他们受某个叫尤努斯[Eunous]的人率领,此人自称具有神性,并自立为安条克[Antiochos]王),后来坎帕尼亚(公元前103—101年)又爆发起义,那儿的暴乱者(萨维乌斯[Salvius]、阿特尼奥[Athénion])也自立为王。这些首领通常都是东方人,他们的起事都有着宗教动因。每一次,执政官都不得不长途跋涉进行远征,以重新控制那儿的局势。

但是,公元前73至71年间,爆发了一场最为严重的叛乱,领头者是希腊化特征极为明显的色雷斯角斗士斯巴达克斯(Spartacus)和高卢人克利苏斯(Crixus)。这一次,起义者并未建立国家,而是把奴隶们都带回了他们各自的国家。这样一来,军队就得分头行动。克拉苏斯和庞培对暴动者穷追猛打。其中6000人在卡普埃(Capoue)和罗马之间的阿皮亚大道(via Appia)沿途被钉上了十字架。

与格拉古危机不同,奴隶战争并未直接牵涉到政治。但是,它们使授予将领的特别指挥权获得了合理性,而其本身就是不稳定的因素。

联盟战争^①

[346]“联盟”^②战争(公元前91—88年)是罗马为反对意大利周边叛乱的附属国而发动的战争。那时候的意大利,三教九流混杂不清,不同地位的辖区之间也是乱麻一般。罗马人,无论是在罗马还是在殖民地都享有罗马国的所有权力。而自治市的居民仅享有拉丁权^③,也就是说(大体上)仅拥有公民权,而没有政治权力。总之,其他的人,那些盟友(*socii*),与罗马“联盟”的诸城邦的居民却是两种权力都不曾享有。然而,第三次布匿战争的时候,他们却对罗马忠心耿耿,还源源不断地给罗马派去援军。

公元前123年,卡伊乌斯·格拉古引导了一场变革:将公民权赋予拉丁人,将拉丁权赋予盟国(*socii*)。但元老院坚决反对。公元前91年,该项提议又重新摆上了议事日程,提出者是贵族鼓动家李维乌斯·德鲁苏斯(Livius Drusus)。他遭暗杀后,引发了一场战争:马尔西人(Marses)^④、萨姆尼特人,然后是整个意大利都群起反抗。这是一场可怕的国内战争,闻所未闻的暴行层出不穷:罗马妇女被割去头皮,城市居民遭到大屠杀……马尔西人和萨姆尼特人建立了两个独立国家,他们都有自己的货币和都城。最终,在马略(Marius)和苏拉发动了一系列战役之后,和平重归大地,罗马人也表现出了宽宏大量的气度,将公民权赐予了整个意大利(内高卢^⑤地区除外)。

① 原文为“La Guerre sociale”,按法语原文只可译为“社会战争”,但正如作者在注中所言,此“社会”非彼“社会”。social(社会的)对应的拉丁语应为“socialis”,它除了“社会的”之意外,尚有“联盟的”意思,而文中所指的拉丁语 *socii*(*socius* 的单数所有格)则为“盟友”之意。——译注

② 这次战争,与现代意义上所说的“社会”完全没有关系;这是罗马与 *socii*,亦即他的盟友之间的战争。

③ 罗马先后给予拉丁姆诸城市、殖民地和某些个人的权力。——译注

④ 居住在意大利中部高原的部族,以巫术及舞蛇术知名。——译注

⑤ 罗马人对阿尔卑斯山靠意大利一侧地区的称呼。——译注

这引发了许多重大的后果：公民人数成倍增长，达到了 91 万人。^①罗马法四处传播开来。政治阶层开始进行变革。这便是罗马共和国中期发生重大变化的起始点。

[347]共和国接下来的历史突出的特点是，人们为了追求优越感不择手段，攫取了越来越多的权力。

马略

出身骑士阶层的马略(公元前 157—86 年)是一名杰出的士兵，他与统治西班牙的西庇阿·埃米利安不同，尽管他只是骑士，但公元前 107 年，还是受到了民众派的拥戴当上了执政官。他向无产者和失业者敞开了军队的大门，这样一来，军队变得更为能征善战，也更易于受到野心家的操纵。公元前 104 至 100 年，他再次当选执政官(这次选举经过了改革)后，战胜了钦布里人(Cimbres)和条顿人(Teutons)(移居普罗旺斯的日耳曼蛮族)。但他是个平庸的政治家；他同支持自己的民众派龃龉不断。他又与以前的部下苏拉为敌，不同意让苏拉率领军队与米特里达德斯开战；他们好几次彼此把对方驱逐出了罗马。马略与秦纳(Cinna)^②联手之后，便大肆驱逐公民，他再次当选执政官后没几天即遭人谋杀。马略是凯撒的伯父。

苏拉

苏拉(公元前 138—78 年)是个没什么财产的贵族。他浸淫于希腊文化之中，过着放荡淫逸的生活。公元前 88 年，他率领军队返回罗马(这是大逆不道的行为)，杀害了护民官苏皮丘斯·卢福

① 将部族人口归为新公民(*novi cives*)的做法，由于选举所造成的结果，还是导致了民众派与元老派之间的长期纷争。据人口普查(*census*)的统计数字显示，公元前 503 年，成年男性公民为 12 万人，公元前 124 年为 39.4 万人，公元前 86 年为 91 万人；公元 14 年的人口普查将妇女和儿童统计在内，公民总数达到了 493.7 万人(据 Le Glay, 前揭, p. 111)。

② 即科奈留斯·秦纳(L. Cornelius Cinna)，公元前 87、86 年担任执政官，拥护马略，秉性暴虐。——译注

斯(P. Sulpicius Rufus),因为后者免除了他与朱古达交战的指挥权。随后他回到东方与米特里达德斯开战,攻占了雅典(公元前86年)以及亚细亚的其他领土——他就是在那儿发现了东方的君主制,在他之后的其他将领也对此种政体倾心有加,毫无疑问这由此成了帝国观念的开端。他带了无数战利品和4万人的军队返回了意大利。

为时一年半的内战结束之后,他成了罗马的主人,并在此发动了大屠杀,将公民驱逐流放并没收他们的财产。通过《瓦列里乌斯法》(*lex Valeria*)^①,他任命自己为“终生独裁执政官”,名号为“幸福者”(Felix),该名号强调他受到了诸神的特殊眷顾。他试图建立新的政体,或许是“帝国君主制”。事实上,他改革了体制,[348]使其有利于贵族,他将骑士逐出法庭^②,限制了护民官的权力。但公元前79年7月,令所有人都大为惊讶的是,他竟然在库迈(Cumes)^③自动退位了。

庞培、凯撒、克拉苏斯:前三头政治

凯撒(公元前101—44年)是个贵族,与马略是亲戚,他选择站在了民众派(populares)一边。他先是担任大法官,后成为西班牙行省总督(propréteur)^④,并与克拉苏斯及庞培组成了前三头政治(公元前60年),这是他们之间达成的共享权力的非正式秘密协议。

公元前59年,凯撒担任执政官。之后,他成为内高卢与纳波奈兹行省总督(proconsul)^⑤,攻占了高卢(公元前58—51年)。但是,公元前53年克拉苏斯死后,庞培当选为唯一的执政官,结束了三头政治的局面;他想召回凯

① 勿与《瓦列里乌斯-贺拉斯法》相混淆。——译注

② 卡伊乌斯·格拉古曾让骑士进入了元老院(参阅 p. 344)。

③ 意大利坎帕尼亚的海滨城市。——译注

④ 由退职法官担任的行省总督。——译注

⑤ 由退职执政官担任的行省总督。——译注

撒，解散他的军队。由此便发生了穿越卢比孔河(Rubicon)这一事件：凯撒抵达罗马后，发动了为时四年的内战。他乘胜追击逃往希腊的庞培，并在法萨卢(Pharsale)一举歼灭了他的军队(公元前48年)。庞培在埃及被国王托勒密十三世的手下人谋杀，凯撒惩罚了国王，并将王国交由克利奥佩特拉掌管(她之前嫁给了自己的兄弟托勒密十三世；现成为凯撒的情妇，并为他生有一子凯撒里昂[Césarion]，即托勒密十五世)。公元前45年，凯撒得胜班师回到了罗马。

此时，他成为握有绝对权力的君主，统治着王国。首先他当选为任期十年的独裁执政官，后改为终身制，受到了民众派(*populares*)的支持。许多庞培的支持者，其中包括西塞罗都相继站在了他的一边。于是他发起了重要的重建工作。他大大扩充了元老院的人数(元老院人数超过了1000人)，让自己一派中的许多人进入了元老院。他重新对公地进行了分配，并在西西里、希腊、东方、高卢和非洲创建了许多殖民地。他终止了行省中存在着的横征暴敛的现象。

但是，由于怀疑他欲建立真正的君主制，公元前44年3月他遭到了谋杀，这一阴谋的领头者是布鲁图斯(Brutus)，并得到了西塞罗的支持。

安东尼(Antoine)、列皮杜斯(Lépide)、屋大维(Octave)：后三头政治

[349]凯撒死后，他的副官安东尼^①(公元前83—30年)便成了军队的首脑人物，攫取了权力。但是，很快就出现了另一个推定继承人，即年仅十八岁的年轻人屋大维，他是凯撒的养子，凯撒赋予了他统领军队和民众的合法权力。安东尼联合他，并与第三个人，即列皮杜斯，共三人组成了后三头政治(公元前43年)，这次他们采取了正式而且公开的形式。三位执政官通过大肆驱逐公民淘

① 参阅 François Chamoux 的传记佳作《马克-安东尼》(Marc-Antoine)，Arthaud，1986。

汰了共和派(谋杀了西塞罗);公元前42年,他们镇压了谋杀凯撒的布鲁图斯和卡西乌斯(Cassius),并平分罗马世界:安东尼获得了东方,屋大维得到了西方,列皮杜斯得到了非洲。

安东尼娶了屋大维的姊妹奥克塔维娅(Octavie)为妻(这是为了通过联姻建立政治联盟,这样做也是为了重新建立稳定局势,以取代不复稳定的体制)。安东尼前往东方造访了自己掌管的行省,并在那儿解决问题,分配职务:希腊人将其视为希腊化的君主,他也是真得这么认为。公元前41年,安东尼在西里西亚的塔尔斯(Tarse)爱上了克丽奥佩特拉,并不顾奥克塔维娅的反对娶她为妻:他们育有数子。在经过深思熟虑之后,他庄重地宣告将自己的孩子立为昔兰尼、叙利亚和西里西亚未来的君主,而埃及王国内部今后建立的王国则由他自己同克丽奥佩特拉共同掌权。

这完全背离了罗马所有的传统。屋大维在意大利广为传扬他的无耻行径,并激发人们对安东尼的嫉妒和憎恨。尽管有过几次和解的尝试,甚至于公元前39年还达成了“布林迪斯和平”(paix de Brindes)(维吉尔的《牧歌》对其褒扬有加,事实上之后还度过了七年相对平静的时期[公元前40—33年])。但交恶自然难以避免。公元前31年,两军战舰在阿克蒂乌姆(位于希腊西部海岸,邻近科孚岛[Corfou])交战。安东尼被打败,通过海路逃走,但公元前30年又被围困于亚历山大里亚,由于误信克丽奥佩特拉自杀的消息,他也自戕而亡。

于是,屋大维独掌大权。后来他成为罗马的第一位皇帝,号奥古斯都。

第五节 帝国前期或“元首制”

(31B. C. —285A. D.)

[350]有着凯撒前车之鉴的屋大维竟然成功地建立起了贵族制,显然经历了数十年内战之后,国家也需要这样的政体,不过他

仍然完全保持了共和制政体的表面架构。这并不是说，奥古斯都在其内心深处不想建立君主制。如同非洲的西庇阿以来罗马所有的著名将领一样，他也对希腊化-东方的君主制模式心醉神迷：在亚历山大里亚，他拜谒了亚历山大大帝的陵寝，对它尊崇有加。他命人在演武场(Champs-de-Mars)的北面建造了一座巨大的陵墓，直径达87米，其式样仿照的就是亚历山大的陵墓。但是，奥古斯都行事颇为审慎，他内心极为复杂，加之很会耍政治手腕，于是他还是用纯然共和制的材料建起了他的君主制。

意大利的民众在阿克蒂乌姆前向他做了宣誓。自此以后，屋大维每年都当上执政官。但这样做并不合法，而且也不会持久。三年后，他架构了个法律框架来处理这个问题，从法律上赋予其拥有行使绝对权力的合法性。

颇有戏剧性的是，公元前27年1月13日，他将自己的所有权力都归于元老院。元老院恳请他保留这些权力，并再次授予他执政官全权，任期为十年，管理十二个外省，这些外省均驻有军队(由元老院每年授予退职行政官担任行省官员的标准体系对其他并未驻扎军队的行省仍具有法律效力)。

在三天后召开的另一次会议中，元老院授予了屋大维“奥古斯都”的头衔，也就是说正式赋予了他权威(*auctoritas*)。这一概念具有宗教色彩：它是贵族元老院议员才拥有的素质，这种素质赋予了他们进行乌占的权力。此概念体现了道德上的优越性，使他的头衔在具有同等地位的人中间更显突出。正如奥古斯都在《成就》(*Res gestae*，参阅下文，p. 529—531)中对此所说的：“我比所有人更有权威，但是同我所有担任不同职务的同僚相比，我拥有的权力(*potestas*)并不比他们多。”这样说相当准确：只有奥古斯都有权威，他凭靠这权威凌驾于其他拥有行省总督全权的行政官员之上。

公元前23年，奥古斯都辞去了自公元前31年起他每年担任的执政官一职，作为补偿而接受了护民官的权力(*puissance tribunicienne*)，他[351]亦可每年担任这一职务。在拥有管理外省的全权之外，他又享有了管理罗马的文职权力。奥古斯都成为不可侵犯之人。他可联合元老院或民众大会(*comices*)，使他们就法律进行投票表决。他不用担心其他护民官的否决权，因为

他拥有权威。

在这专制政体的三项基石——行省总督的全权、护民官的权威和权力——之外，奥古斯都知道还需做些必要的补充：

神职人员，其最高职位为大祭司；

监察权，他可凭此重组元老院^①或创建由效忠于他的人组成的新的骑士等级；

执政权，奥古斯都虽然不是执政官，但可行使该权力（又一个有用的谎言）。

奥古斯都将行省交给效忠他的人，即“奥古斯都的行省总督（legats）”管理，他们以他的名义进行统治。

在罗马，他赋予骑士以禁军统领（*préfet du prétoire*，即统帅“禁军步兵大队”，保卫皇帝的人身安全）、军需统领（*préfet de l'annonce*，负责军需补给）、夜警统领（*préfet des vigiles*，防止纵火的火警）的职责。他不在罗马的时候，会从以前的执政官中挑选合适人选担任城市长官一职。

他创设了新的税收，以对特殊的财政需求，即军费（*aerarium*）进行扩充。

最后，他的四周还簇拥着一个谋士团（*conseil*），其中一个成员就是大名鼎鼎的梅塞纳斯（*Mécène*），他是该政体的思想家，一些有影响力的作家如维吉尔或贺拉斯均为其服务。

因此，奥古斯都不用挂着会把共和制罗马吓跑的国王称号，因为他已拥有专制君主的权力。

历史的反讽是：他所拥有的“共和制”的头衔从那时起便已变成君主制的象征……他是 *imperator*（即被授予全权的统帅）：“皇帝”（*empereur*）一词便从其发端。俄国的沙皇，德国的皇帝（*Kaiser*）都会冠以这样的称号（凯撒 [*César*]）。他是元老院议长（*princeps senatus*，元老院级别最高的首脑），由

^① 在公元前 28 年的选举（*lectio*）中，奥古斯都剔除了 190 名元老，批准或者说任命了 600 多人担任元老。他自己则正式当选为元老院议长（*princeps senatus*）。

此便产生了君主(prince)一词。罗马的诸位皇帝周围总会围绕着一群侍从(comites)、地方军事长官(duces)；他们就相当于封建社会中的伯爵(comtes)和公爵(ducs)。

帝国前期随后按各个皇帝的“王朝”分成相应的几个时期。

尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝(31B. C.—68A. D.)

[352]奥古斯都(公元前31—公元14年)、提贝留司(Tibère, 14—37)、卡利古拉(Caligula, 37—41)、克劳狄乌斯(Claude, 41—54)、尼禄(Néron, 54—68)。此外还有一段间歇期,即“四国王时期”(69年):加尔巴(Galba)、奥托(Othon)和维泰留斯(Vitellius, 第四位是苇斯巴芗[Vespasien])。

民众中没有爆发什么严重的反抗活动:在意大利,这种情况对皇帝们极为有利(只有下层民众对尼禄很不满)。行省的暴动却是风起云涌;但是,这并未危及政体的存在。最后,是几个大的元老院议员家族中出现了不满,他们阴谋叛乱,但行动很不周密;于是皇帝们进行了血腥镇压(对元老院议员的镇压成了塔西佗作品中的主要内容)。

帝国未再扩张(只有克劳狄乌斯征服了布列塔尼,参阅下文)。人们在边疆实施了防御措施,对附属国采取了有效的外交政策。

弗拉维乌斯诸皇帝(69—96年)

苇斯巴芗(69—79)、提图斯(Titus, 79—81)、多米提安(Domitien, 81—96)。

帝国政体构建已臻完成。在尤利乌斯·克劳狄乌斯这些罗马贵族皇帝之后,统治帝国的都是意大利人;在帝国随后的历史中,皇帝籍贯的范围一直在放宽。

69年危机之后,苇斯巴芗恢复了和平与秩序。他到处推行大兴土木的政策(在罗马有卡皮托利神殿、竞技场……),重建并美化行省城市,推行“社会”政策,资助教育,在全国建立了“地籍管理部门”——这是一项伟大的创造。他对自己熟悉的行省重新作了调

整,这样达到了一箭双雕的目的,既可确保安全,亦可改善财政收入。他建立了防御线(limes),帝国这一筑有防御工事的边境线持续了好几个世纪。

多米提安继续推行这一政策:在罗马大兴土木,通过完善地籍管理制度及分配土地来整顿帝国的疆域,通过对总督进行严密监控及设立可靠的市镇机构使行省的管理更趋规范化,[353]巩固防御线,整顿军队。行省的和平与良好的管理使它们的经济获得了史无前例的发展;这些行省开始超越意大利。

安东尼奥斯诸皇帝(96—193年)

内尔瓦(Nerva, 96—98)、图拉真(Trajan, 98—117)、哈德良(Hadrien, 117—138)、虔敬者安东尼奥斯(Antonin le Pieux, 138—161)、马克·奥勒留(Marc-Aurèle, 161—180)、科莫都斯(Commode, 180—192)。之后出现了一段间断期,统治者是佩尔提纳克斯(Pertinax, 193)。

这是帝国的鼎盛时期,人们把2世纪普遍的和平与繁荣叫做罗马和平(*pax romana*),有5000万至6000万居民享受到了它的和平,当时很少发生战争;只有图拉真征服了达契亚(Dacie,即以后的罗马尼亚),还有几次维持边境地区秩序的战斗(反击阿拉伯人、帕提亚人[Parthes]、布列塔尼人),马克·奥勒留统治时期的形势要更为严峻(与多瑙河流域的日耳曼人和帕提亚人进行了战争)。

其次,就国内而言,政府与行政管理部门运行顺畅,没有什么严重的停滞现象发生。法律日趋完善(参阅下文)。皇帝们亲自制定法律:哈德良让大法官拟定法令。马克-奥勒留统治时,创建了户籍制度,以减少用欺诈手段获取罗马公民权现象的发生。禁军统领成为国家的中心人物,类似于代理皇帝(vice-empereur)一职。国家的负担也在加重:图拉真推行“社会”政策,通过建立食品(alimenta)制度,救助穷困儿童。

毫无疑问,最重要的是借助行政管理与法律的作用使帝国保

持统一性的做法得到了继续执行,但同行省相比,意大利相对来说有所衰退。

从经济层面上来讲,意大利在商业上不再具有唯一的重要性,行省之间的贸易发展了起来。外省的产品在市场上反响更好,从而超过了意大利的产品。在外省,土地耕种面积扩大,城市日益美化(公共浴池、凯旋门、圆形剧场、排水管道和引水渠、室内市场……),各个区域得到了持续发展(道路、引水渠……)。

[354]从知识层面上讲,本世纪初的辉煌灿烂(塔西佗、小普林尼[Pline le Jeune]^①、尤维纳利斯[Juvénal]^②、苏埃托尼乌斯[Suetone]^③、奥·格利乌斯[Aulu-Gelle]^④)之后,2世纪的意大利作家通常都是些厚古薄今的博学之士。但是,外省的作家继他们之后脱颖而出:弗洛鲁斯(Florus)^⑤、弗龙托(Fronton)^⑥、阿普列尤斯(Apulée)^⑦、普鲁塔克、阿里安(Arrien)^⑧、阿皮安(Appien)^⑨、

- ① 小普林尼(约61—约114年),古罗马散文家、演说家,老普林尼的外甥和继子。后官至执政官。传世文本有《图拉真颂词》和《通信录》10卷。——译注
- ② 尤维纳利斯(55—60?至127?),古罗马最著名的讽刺诗人,他的许多格言警句都进入了公共话语系统。——译注
- ③ 苏埃托尼乌斯(69—122年以后),古罗马传记作家和古物收藏家。主要著作有《名人列传》、《十二罗马帝王传》。后者依次记述了从凯撒至多米提安12个罗马皇帝的生平和轶事。——译注
- ④ 奥·格利乌斯(123或130年—约165年),古罗马作家。他先于罗马学习法律,后至雅典钻研哲学。他唯一一部作品《阿提卡之夜》是晚年时在雅典写成。——译注
- ⑤ 弗洛鲁斯,古罗马历史学家与诗人,是首批非洲作家之一,对拉丁文学产生了重要影响。——译注
- ⑥ 弗龙托(100—166),古罗马杰出的演讲家、修辞学家和语法学家。与加图、西塞罗和昆提利安齐名。——译注
- ⑦ 阿普列尤斯(124—约170年后),柏拉图派哲学家、修辞学家。《金驴记》作者。他游历广泛,晚年主要在迦太基度过,专事著述演讲,获得很大声誉。——译注
- ⑧ 阿里安(?—180)希腊历史学家、哲学家。著有与色诺芬《远征记》同名的著作,讲述亚历山大皇帝的征伐。——译注
- ⑨ 阿皮安,希腊历史学家。在亚历山大里亚任职。其著作《罗马史》用希腊语写就。——译注

鲍萨尼阿斯(Pausanias)^①、狄翁·克里索斯托、埃留斯·阿里斯蒂德(Aelius Aristide)^②……

从政治层面讲,许多行省居民均获得了罗马的公民权,或以个人身份获得,或以团体身份获得(通过赋予他们的城市荣誉地位的方法赋予他们公民权,参阅下文)。行省获得了至高无上的政治权力:皇帝都是外省人。安东尼乌斯诸皇帝中头三个皇帝都是“西班牙人”,均由意大利移民至西班牙。另一个皇帝,即虔诚者安东尼乌斯则是尼姆人。^③

须注意的是,在相对提升行省地位的同时,东方诸行省也经历了独特的发展。产生了新的文化认同标志:即说希腊语的罗马人(拜占庭人在他们的整个历史中都一直称自己为“罗马人”)。

塞维鲁斯诸皇帝(194—235年)

塞普蒂米乌斯-塞维鲁斯(Septime-Sévère, 194—211)、卡拉卡拉(Caracalla, 211—217)、马克里努斯(Macrin, 217—218)、埃拉加巴卢斯(Élagabal, 218—222)、塞维鲁斯·亚历山大(Sévère-Alexandre, 222—235)。

帝国的世界性得到了加强,因为皇帝们不再仅只是外省出身,还出现了非洲人和东方人:塞普蒂米乌斯-塞维鲁斯来自的黎波里的大莱普齐斯城(Lepcis Magna),埃拉加巴卢斯与塞维鲁斯·亚历山大都来自叙利亚。事实上,从好几个方面看,帝国都日益东方化。东方宗教越来越多(埃拉加巴卢斯本人就是埃美斯[Émèse]神埃尔戈巴尔[El Gebal]的祭司),即便在宫廷里,基督教在东方

① 鲍萨尼阿斯,希腊史地学家。撰有10卷本《希腊道里志》。——译注

② 埃留斯·阿里斯蒂德,雅典哲学家。基督教最早护教士之一,其《基督教信仰辩护》乃是现存最古老的护教文献之一。——译注

③ 现为法国朗格多克-鲁西荣大区加尔省省会,早期为高卢部落首府,罗马时该城是最富有的高卢城镇,现有众多罗马古迹。——译注

宗教中的影响力也日渐显现。政制日益成为君主制政体,而君主制也日益变得“东方化”、宗教化和专制化。禁军统领的权限得到了加强。

从社会层面上来看,自这段时期可以看出骑士阶层的地位在上升。政治变得更具社会性,有利于民众;利于社会流动的措施得到了实行,满足民众要求的趋向也颇为明显。

[355]边境地区的战争多了起来。塞普蒂米乌斯-塞维鲁斯与帕提亚人和布列塔尼人交战,卡拉卡拉与莱茵河与多瑙河流域的阿拉芒人(Alamans)以及帕提亚人交战。

212年,通过了著名的《卡拉卡拉敕令》(*édit de Caracalla*, 或称《安东尼乌斯法》[*constitution antonine*]),这样一来帝国所有居民都接受了罗马国的法律。诚然,他们可以保留自己当地的法律,而无需采纳罗马的私法;东方很多城市就是这样做的。因此,实际上户籍上已不再提及部族的名称,人们都取了罗马人的名字(许多人通常都取皇帝的氏族名,如安东尼乌斯等作为自己的名字)。

塞维鲁斯诸皇帝统治期间,我们注意到有一股相当活跃的知识分子运动,这个活动一直以外省,尤其是东方为中心,其中有历史学家(狄翁·卡西乌斯[Dion Cassius]^①、希罗提安[Hérodien])、学者(第欧根尼·拉尔修斯、阿弗罗狄西亚斯的亚历山大[Alexandre d'Aphrodise]^②)、法学家(代表了罗马司法传统的最著名人物有:帕皮尼安[Papinien]^③、乌尔比安[Ulpian]^④、

① 狄翁·卡西乌斯(150—235),罗马行政官、历史学家。著有《罗马史》。——译注

② 阿弗罗狄西亚斯的亚历山大(200—?)哲学家,以其对亚里士多德作品的评注及对灵魂与心灵的研究而知名。其主要著作有《论命运》、《论灵魂》。——译注

③ 帕皮尼安(140—212),罗马司法学家,后世公认其为罗马法的权威。主要著作有《问题录》与《回答录》。——译注

④ 乌尔比安(?—228),罗马司法学家及帝国行政官员。——译注

保罗[Paul]^①、医生(加雷努斯[Gallien]^②)、新柏拉图主义哲学家(阿莫尼乌斯·萨卡斯[Ammonius Saccas]^③)、普罗提诺[Plotin]^④、首批最伟大的基督教神学家或“教父”(里昂的伊列奈乌斯[Irénée de Lyon]^⑤)、罗马的希波利特[Hippolyte de Rome]、亚历山大里亚的克雷孟[Clément d'Alexandrie]、奥利金[Origène]^⑥、德尔图良[Tertullien]^⑦)。这些“罗马”知识分子中绝大多数人都用希腊语写作。

军事混战时期(235—284年)

色雷斯的马克西米努斯(Maximin le Thrace, 235—238)、戈尔蒂亚努斯一世和二世(Gordien I et II)、普皮耶努斯(Pupien)、巴尔比努斯(Balbin)、戈尔蒂亚努斯三世(Gordien III)、阿拉伯人菲利普(Philippe l'Arabe, 244—249)、迪西乌斯(Dèce)、特雷波尼乌斯(Trébonien)、瓦列里亚努斯(Valérien, 253—260)、加利耶努斯(Gallien, 259—268)、克劳狄乌斯二世(Claude II)、奥勒里亚努斯(Aurélien, 270—275)、塔西图斯(Tacite)、普洛布斯(Probus)、

-
- ① 保罗(?—222),罗马法学家。——译注
- ② 加雷努斯(129—216)希腊物理学家、作家和哲学家。他对中世纪至17世纪中叶的欧洲医学影响很大。——译注
- ③ 阿莫尼乌斯·萨卡斯(3世纪前半叶),是新柏拉图主义的首位理论家,他生活于基督徒的环境中,但在研读了柏拉图的著作后便放弃了基督教的信仰。他没有著述传世,后人只能通过他的学生普罗提诺了解他的思想。——译注
- ④ 普罗提诺(205—270),古代哲学家,新柏拉图主义奠基人。代表作有《九章集》,由其学生波菲利编纂而成。——译注
- ⑤ 里昂的伊列奈乌斯(120/140—200/203),里昂主教,2世纪基督教主要神学家。写有《驳异端》和《使徒布道书》。——译注
- ⑥ 奥利金(约185—约254),早期基督教护教家,希腊教父代表人物之一。他将旧约的希腊文、希伯来文及其他四种文字分六行对照排列,编成《六栏圣经》。在解经原理上,被视为是亚历山大里亚派寓意释经派的代表。《论祈祷》与《驳塞尔索》为其主要著作。——译注
- ⑦ 德尔图良(155/160—220),早期基督教神学家,为异端孟他努派的主要代表人物,他强调教会是“圣洁选民”的“属灵团契”,不主张教会世俗化,应严守虔诚等。后来他发觉孟他努派在教义上也不严格,便脱离门户,自创新的教派,该教派至5世纪仍在非洲流传。它主张的禁欲主义对后来教会的隐修主义影响颇大。——译注

卡鲁斯(Carus)、努美留斯(Numérien)、卡利努斯(Carin)。

这是一段极为混乱的时期(50年换了大约15任皇帝),但是如果不是边境日益告急,战事愈益频繁,充满变数,与之交战的有波斯人、摩尔人、达契人(Daces)和萨米蒂亚人(Sarmates)、所有日耳曼部族、法兰克人(Francis)和阿拉芒人、卡尔佩西人(Carpes)和哥特人(Goths)、克瓦迪人(Quades)、马尔科马尼人(Marcomans)、汪达尔人(Vandales)……那么问题主要就是在权力机构上面,而非由社会原因造成。

附录:帝国的征服行动

[356]帝国前期很少发动新的征战,但许多“初露端倪的”征战行动正在变成切切实实的实际行动,从而推进了罗马化的发展。

西班牙剩余的地区都在奥古斯都统治的时候被占领,阿尔卑斯山地区也是同样如此。奥古斯都亲自平定了伊利里亚地区:多瑙河下游区域,即里西亚(Rhétie)、诺里库姆和潘诺尼亚^①都得到了整顿。最大的麻烦是日耳曼:公元9年日耳曼首领阿尔米尼努斯(Arminius)与罗马军团交手几次后,终于将其歼灭,事实上(*de facto*)罗马人已经不再进行征伐,转而攻占了北海海岸(弗里斯[Frise]),他们特别沿莱茵河与多瑙河加固了防御线,并占领了这两条河流“交汇处”的十镇区(Champs Décumates 即施瓦本[Souabe])。

布列塔尼在克劳狄乌斯统治时期被攻占。多米提安时仍然进行征伐,但罗马人从未占领过整座岛。多瑙河左岸的达契亚(未来的罗马尼亚)在图拉真时期被占领。尽管安东尼时代就已经与帕提亚人几经争夺亚美尼亚,但该地区是在奥古斯丁及其继任者治下成了附属国。卡帕多西亚(Cappadoce)(小亚细亚中东部)、毛里塔尼亚、色雷斯也同样都被攻占。

但罗马军团也经历过失败。由于军队无法控制住最近攻占的这三个地区(亚美尼亚、美索不达米亚、亚述),不得不将它们放弃,

① 这些行省分别对应于现在的瑞士、奥地利和匈牙利,地理范围相当接近。

于是征伐行动终于在哈德良统治时期停止了。

第六节 帝国后期或“君主制”

(285—565A. D.)

帝国后期的重要时代

戴克里先(Dioclézien)与四头统治

[357]戴克里先、马克西米安努斯(Maximien)、加雷留斯(Galère)与君士坦斯·克罗鲁斯(Constance Chlore, 284—305)

284年,皇帝戴克里先将西方交于马克西米安努斯管理,后者很快便获得了奥古斯都的头衔、护民官的权力和大祭司的职位。

因此便有了两个皇帝,他们各自统治帝国的一半,一人驻于尼科梅迪亚(Nicomédie, 小亚细亚城市, 近拜占庭[Byzance]), 另一人驻于米兰。后来,这两人均各自任命了一名副手,并赋予其凯撒的头衔,加雷留斯驻于安提阿,君士坦斯·克罗鲁斯驻于特雷弗(Trèves)。这便是“四头统治”,它的优点是,由于四个统治者之间有等级之分,一方面,他们按照合议制原则联合在一起,另一方面,他们之间也进行联姻(真的联姻或只是收养),因此彼此之间有姻亲关系的各个首脑在不破坏统一的情况下各自统治帝国的一部分,便能更有效地维持秩序。此外,继任制度也建立了起来。

四头统治可以遏阻内部的篡位现象,亦可抵御外敌。戴克里先对军队、行政管理部门、财政部门重新进行了整顿。他试图掌控经济的发展(301年颁布《马克西姆敕令》)。马克西米安努斯是大肆迫害基督教徒(303—304)的始作俑者。

君士坦丁(Constantin)及其诸子

君士坦丁(306—337)及其儿子:君士坦丁二世、君士坦斯二世与君

士坦提乌斯(Constant, 337—361)。——君士坦丁是君士坦斯·克洛鲁斯的儿子,他首先与其他几个“凯撒”和“奥古斯都”(马克西米努斯·达亚[Maximin Daïa]、塞维鲁斯[Sévère]、马克散提乌斯[Maxence]、李奇尼乌斯[Licinius]……)共享帝国。但自 312 年起,由于他对一神论的基督教日益亲近,[358]便促使他建立起了专制君主制(dominat),其权力不得与他人分享。324 年,他的几个对手都被淘汰出局。

君士坦丁继续推行戴克里先实行的国内政策:加强专制君主制,对行政管理实行等级化(设立了“神圣内廷侍卫”、财务官、侍从、队长[magistri]……),他对行省的行政管理进行了重新整顿,创设了权力很大的“行政大区”(préfectures du prétoire)以将“行政区”(diocèse)统合起来,而行政区则是由行省集合而成。

这三个“行政大区”(高卢区、伊利里亚-意大利-非洲区、东方区;之后,伊利里亚组成了第四个行政大区)起初纯粹是行政分离的区划,但在君士坦丁死后,却变成了独立的实体,由他的三个儿子各自统治;于是,四头统治的合议制原则又等于重新变成了对领土进行划分。尤其是 326 年,君士坦丁为东方区创建了新的首府,即君士坦丁堡(Constantinople),建立在希腊古城拜占庭的遗址之上。自此以后,东方与西方的分离便成了既成事实,其间曾统一过几次,但为时极短。

君士坦丁统治期间,以其宗教政策而知名。由于长期受到一神教(它先后信奉太阳神和阿波罗)的吸引,君士坦丁日益表现出对基督教的好感。但他只是在临终的时候受了洗,不过自从 313 年起,由于颁布了著名的《米兰敕令》,他就已经确立起了“教会的和平”,也就是说基督徒可自由信教。325 年,他在尼西亚(Nicée)发起举办了公会议,会上谴责了阿里乌斯^①异端。

① 323 年,北非神学家阿里乌斯所创。他认为圣子不完全是神,与圣父同性不同体,因而圣父最高,次为圣子,再次为圣灵。他还反对教会占有田产。该派尤其在下层民众间广为传播。4 世纪后在哥特人和汪达尔人中流传。6 至 7 世纪逐渐消失。——译注

君士坦丁的儿子们各自分享了帝国。康士坦斯二世获得东方,他被认为是“拜占庭”的第一任皇帝(他的皇宫中有大量宦官,而这种现象在意大利却未曾出现过,拜占庭也要到15世纪才会见到宦官)。

但是,边境地区又起战事:新的波斯帝国,即萨珊王朝(Sassanides^①,其国王为萨波尔二世[Sapor II])对罗马发动了猛烈进攻,此外帝国还受到了日耳曼人(法兰克人、阿拉芒人、克瓦迪人、马尔科马尼人、哥特人)、匈奴人(Huns)和斯奇提亚人(Scythes)^②的进攻。

异教的反抗:背教者尤利安(Julien l'Apostat)

背教者尤利安(361—363)、约维阿努斯(Jovien, 363—364)。——360年,尤利安在卢泰提亚(Lutèce)被军队拥戴为皇帝时,康士坦斯二世甚至还没死。[359]他是深受希腊文化熏陶的知识分子(还写过重要的哲学著作和文学作品)。他生活于基督教环境中,后又成为异教(通神术、厄琉西斯[Éleusis]^③的秘仪宗教、太阳崇拜)的信徒,因此他重新鼓励异教信仰的发展,并不许基督徒传授教义与担任公职(这便是他的绰号“背教者”一名的由来)。但363年,他在同萨波尔交战的时候遇害(“你赢了,加利利人”,他临死的时候这么说道)。

约维安努斯继任皇位;他是个温和的基督徒。但364年他也被杀害。从那时起,一场新的危机开始了,而帝国两个部分的命运也差不多就此分道扬镳。

西方帝国的终结

瓦伦提尼亚努斯一世(Valentinien I, 364—375)、格拉提亚努斯(Gratien, 367—383)、瓦伦提尼亚努斯二世(375—392)、霍诺

① 萨珊王朝(224—651),由阿尔达希尔一世创建,后被阿拉伯人击败。萨珊取自阿尔达希尔一世的祖先名讳。——译注

② 斯奇提亚位于黑海与里海北部。——译注

③ 古希腊阿提卡西北部的海滨城市,因敬奉色列斯女神而闻名。——译注

留斯(Honorius, 395—423)、瓦伦提尼亚努斯三世(425—455)、罗慕路斯·奥古斯图斯(Romulus Augustule, 476年遭废黜)——继续遭到入侵。西方诸行省都已失陷,事实上都已成为蛮族人的地盘。汪达尔人穿越高卢和西班牙,驻扎于安达卢西亚和非洲。410年,罗马甚至被阿拉里克(Alaric)^①的西哥特人(Wisigoths)攻占,后455年又遭根塞里克(Genséric)^②的汪达尔人劫掠。西方的末代皇帝年幼的罗慕路斯·奥古斯图斯遭到蛮族头领奥多阿刻(Odoacre)^③废黜,该人乃是雇佣军的首领。

至查士丁尼(Justinien)时的东方

瓦伦斯(Valens, 364—378)、泰奥多西乌斯(Théodose, 379—395)、阿尔卡狄乌斯(Arcadius, 395—408)、泰奥多西乌斯二世(408—450)、查士丁尼(527—565)。

这段期间仍然是战争不断,篡权夺位时有发生。不过,泰奥多西乌斯的统治时期是一道分水岭,首先这位皇帝战胜了蛮族人,后来由于在他治下基督教成为帝国唯一的国教(379年起,格拉提亚努斯便辞去了大祭司长的职位;391年,泰奥多西乌斯禁止一切异教)。

东方也受到入侵的威胁,但它地处偏远,抗击得法。泰奥多西乌斯二世在位时间颇长,其间[360]颁布了《泰奥多西乌斯法典》(*Code Théodosien*),它是首部汇总编纂而成的罗马法。

在罗马诸皇帝中,查士丁尼可说相当了不起。他确定了罗马法的最终形态^④。是他最后一次将帝国统一起来,其统帅贝里萨留斯(Bélissaire)重占了非洲、西班牙南部地区和意大利(从东哥特人[Ostrogoths]手中夺取,但6世纪末期,在蛮族伦巴第人

① 阿拉里克(370—410),西哥特国王与军队首领。——译注

② 根塞里克(428—477在位),汪达尔与阿拉尼国的国王。——译注

③ 奥多阿刻(433—493),意大利首位蛮族国王。他登基的那年(即476年)便被认为是西罗马帝国的灭亡之时。——译注

④ 参阅本书第三章。

[Lombards]再次大举入侵时,又全部失守,只有拉文纳[Ravenne]地区除外,在长达两个世纪中,该地区一直是拜占庭“地方总督的辖区”)。我们知道,查士丁尼之后,便开始了“拜占庭”帝国的漫长历史,它一直持续至1453年君士坦丁堡被土耳其人攻陷为止。

帝国后期的普遍特征

在“帝国后期”^①,主要出现了四个变化:“君主制”(dominat)的东方化(我们已经发现,塞维鲁斯诸国王统治时期它已经初露端倪)、国家不堪重负、基督教化、东方/西方的分裂日益加深。

君主制的东方化

除了亡者的宗教之外,现任皇帝们的宗教也在发展起来。修饰词“神圣的”与“神性的”都开始应用于所有涉及到君主的事物上面。自此以后,君主通常会被叫做 *dominus*, 即主人,而不再是 *princeps*(首脑)。占星术中的征象将王权视为宇宙组织的反映,而以前此种征象都被[361]视为是精神紊乱或专制精神的体现,但自此以后却得到了接纳。

此种趋向首先是受到了晚近异教文化与新柏拉图主义哲学的影响,但它也受到了某种基督教神话,特别是阿里乌斯派异端以及凯撒利亚的尤西比乌斯(Eusèbe de Césarée)理论的影响(参阅下文 p. 610 及以后):“上帝乃是王权的典范;正是他决定为所有人确立独一的权威。”“正是经由宇宙之主,皇帝方得接受且享有至高王权的形象。”

① 我们已经注意到,这种表达法不会受到当今大部分历史学家的赞成,他们更愿意把这叫做“晚近古典时期”。他们的不同看法是,一来帝国这一观念完全隐藏在了“晚近古典时期”这种表达法之中,二则,这后一种表达法在意识形态上并非像它显现的那样持的是中立立场。问题在于,“帝国后期”此种表达法正暗含了此种判断。那些认为历史具有某种形式,它在进步,但亦会冒倒退的危险的人来说,他们更愿意持传统的表达法,它的优点在于可清晰地令人明瞭法律、个体自由与“君主制”(dominat)时代产生的开明盛世(Lumières)究竟是如何退化的。

“东方”礼仪在宫廷中得到了发展。波斯的跪拜仪式得到引进。东方的冠冕取代了共和国凯旋而归的将领头上所戴的古老的月桂王冠，帝国前期的君王们就一直戴这种王冠。皇帝穿着的服装奢华至极，上面镶嵌着宝石。他极少在公众面前露面，并与宫廷一起保持着等级化的、凝固不变的姿态。他头上笼罩着光环便是他呈现出的形象。

行政权效尤天上等级的形象，也日益集中化和等级化。王朝的原则得到了确立（我们发现，只有当军队强行设立自己的候选人时才会破例，如查士丁尼便属此例；但是，查士丁尼具有皇族血统）。

国家不堪重负^①

由于专制君主制得到了强调，无疑也由于蛮族人的压力，方导致了军事化，帝国后期的特点就是国家机构史无前例地急剧膨胀，这体现在两个方面：官僚主义臃肿笨拙、之前闻所未闻的统制经济论（dirigisme）得到了奉行。以至于人们一谈起“极权主义”国家，便会认为它令人窒息、僵化不变。我们将在下一章阐述帝国后期的政治体制。我们会在此稍微讲讲经济的国有化。

由于既未阻止经济的滑坡，亦未阻遏住通货膨胀，国家便只能对价格浮动做出规定。301年著名的《最高公定价格敕令》（*édit du Maximum*）固定了好几种商品的最高价格。[362]收入也同样固定不变。违禁者将被处以死刑。所有权受到了损害：只要有人承诺开垦土地，便能居住在此土地上。由于税收与土地挂钩，村庄这样的集体便被强行征收赋税，这便促使了村民们去开垦那些未曾受人留意的产权土地。

另一方面，国家自身也成了某种经济力量。它创建了皇家制造业：兵工厂、武器制造厂、织造作坊、造纸厂、货币厂……这些公

^① 参阅 Humbert, 前揭, p. 348 和 p. 352。

有企业都是垄断经营。

最后,国家还设立了职业团体组织。这些团体都是国家机构。它们之所以实行垄断经营,就是为了控制这一职业。但是,作为交换,也推出了一项严厉的措施,即提供服务的时候必须不支取报酬。为了更好地将每一个人都固定于其岗位上,便强行推广世袭制,工作上无论何种形式的流动都遭到禁止。这成了一种普遍趋势,因为军职同样也采取了世袭制,十人队队长的职务便是如此。农民这一职业也固定不变;这便是隶农的体制,它是中世纪农奴制的鼻祖。

使农民依附于土地是一种确保定期征收人头税(*capitatio*)的方法。地主也是这样收取利息的。隶农是半个奴隶。除非他依附于有产者,否则他就可以拥有财产,还可自由结婚,但他必须向地主缴纳很大一部分收成,并服徭役。瓦伦提尼亚努斯一世和泰奥多西乌斯时期,这项体制已全面铺开,从而导致了法律面前人人平等这一观念的倒退:自396年起,隶农不能上法庭控告其主人,但后者却可对其施行惩戒权和家庭裁判权。之所以成为隶农是因为贫穷,所以才把自己卖给了有产者;是因为定居于蛮族人土地上的国家的决策所致;是因为自由具有时效,只有当定居于同一片土地超过30年时,方可享有自由;最后,是因为世袭制乃是一种普遍情况。

因此,帝国后期的整个社会都趋向于固定不变。由此便导致了经济崩溃,尤其是与国家力量相左的社会力量开始崛起:Potentes,即土地贵族日益壮大,他们试图不受中央政府和行省管理机构的左右。它是中世纪领主制的预演。

基督教化

[363]自君士坦丁统治起,基督教并非仅仅是受到了宽容,而是得到了优待。基督教的符号出现在了货币上。神职人员可免交赋税。主教裁判权受到官方认可。自四世纪起,受到主教法庭惩罚的异教徒会被帝国权力机关处死。从某种意义上说,更令人惊讶的是:333年起,君士坦丁颁布了一项法律,申明主教裁判权不再具有纯粹自愿和仲裁的权力,它便试图与民事裁判权相抗衡并将其取而代之(不过,这项措施后来被撤销)。最后,教会获得了对

神职人员进行民事(而非刑事)裁判的垄断权:它是“裁判特权”的缘起,这项权力将对中世纪教会法产生深远影响(参阅下文, p. 878、p. 959 与 p. 968—970)。

越是近帝国后期,基督教的影响力便越是波及帝国世俗结构日渐削弱的西方,教会的社会—政治作用也愈来愈重要,尤其从地方层面而言,主教(每座城市约有一名主教;高卢 112 座城市有 118 个教区)维持着城镇生活,他成为当地真正的首领,代表罗马与蛮族人相抗衡(希波[Hippone]的圣奥古斯丁就是这样抗击汪达尔人的,而在罗马,莱奥一世[Léon le Grand]对抗的是匈奴人和根塞里克的汪达尔人)。

当主教因召开教区(教务)会议和主教会议而相聚时,正是教会在蛮族人的王国之外维护着罗马文化的一致性。当西方与拜占庭的联系最终被切断后,它便在西方采取了某种方法,在帝国之后仍然围绕于教皇周围,并将帝国的观念一直传至加洛林王朝。

东方/西方的分裂日益加深

从体制上说,其特征是先出现了四头统治的体制,然后是行政管理彻底分离成了两套班子,最后是王朝的完全独立。不过体制上的一致性仍然维持着:[364]原则上说,只有一个帝国,帝国某个部分制定的法律也要被运用于其他地区,反之亦然。但第二个都城的创建则导致了帝国中心朝东方迁移。东方完成了希腊化,拉丁语很快消失不见(只有在法律领域,拉丁语仍然使用了很长时间)。东方的社会、经济与文化特征迥然相异,酝酿出了拜占庭文明,而西方则好几次陷于无政府与荒蛮状态之中。

须注意的是,意大利确实从未停止过具有“罗马特色”。在意大利,拜占庭长期以“地方总督辖区”的形式存在于拉文纳、威尼斯,存在于意大利南部大部分地方与西西里。即便在其他地方,蛮族的出现也都未曾将城市文明消抹干净,如他们对高卢人或在西班牙所做的那样。

第二章 罗马的政治体制^①

[365]在重新采纳蒙森(Theodore Mommsen)^②于上世纪提出的范畴之后,我们便能在共和国时代的罗马公法与宪法中对“行政官员”(第一节)、“民众”(第二节)及“元老院”(第三节)的范畴作出区分。虽然帝国时代罗马国的性质改变了,但必须将“元首政体”(principat,第四节)与“君主政体”(dominat,第五节)视作特殊的(*sui generis*)体制。最后将专门对领土的行政管理(第六节)及社会秩序(第七节)进行分别阐述。

第一节 行政官员

[366]共和政体的鼎盛时期,共约有 30 名“高级官员”^③使国

① 据 Jean Gaudemet 的《古典时期的政治体制》,Montchrestien,第三版,1991; Michel Humbert 的《古典时期的政治与社会体制》,Précis Dalloz,第四版,1991; Claude Nicolet 等的《罗马及对地中海世界的征服》,2 卷本,PUF,1993—1994。

② 参阅 Yann Thomas 的前言,《罗马公法》(*Droit public romain*)的法译本,Th. Mommsen 翻译,Boccart。

③ 当然不包括下级公职人员。

家运转：这足以表明该制度的效率极高。

全权(imperium)概念

罗马的高级行政官员(独裁执政官、执政官、大法官、代理执政官、行省中的退職高级行政官[pro-magistrats])都被视为拥有“全权”。全权乃从伊特鲁里亚君主政体传承而来。它指的是民事与军事上的指挥权,一开始便具有专制性(尤其是它包含了生死权)。它的象征物便是侍从官所执的围于斧钺外围的束棒(侍从官的人数随行政官员的地位而变化,只要是拥有全权的高级官员,都会有侍从官相随)。

全权本质上具有宗教性。它不是民众赋予的权力,即便高级官员在民众的协助之下登上高位,它仍是 *lex curiata de imperio* (“与指挥权相关的胞族法”)委任他担当此任的。因为,确切地说,民众无法赋予权力,他们不是受托人;他们只能赋予某些公民独享对鸟占进行阐释的权力,事实上是鸟占重新赋予了他们权力。但说到底,诸神才是这一权力的真正根源。

因此,政权并未像希腊那样被合理化与“世俗化”:罗马人及其身后的欧洲专制主义传统放弃了完全使权力“符合理性”的要求;权力保持着神圣、令人敬畏的特征。

不过,必须注意到,我们对罗马人针对全权所持看法的了解,仅来自稀少的文本。这些文本很晚才被发现,且残缺不全,均成文于共和国危机时期。要事后认识当时的现实并对其进行重构极为困难。似乎宗教因素随着时间的推移而在日益削弱。一位叫波里比乌斯的希腊人描述了公元前2世纪中叶的共和政体,有的是他亲身经历,[367]有的是从罗马政治家那儿道听途说而来,他在讲述罗马行政官的权力时从未涉及到宗教概念。^①

① 对于这些保留意见,请参阅 Nicolet, 前揭,卷一 p. 394 及以后。

在从王国过渡至共和国的时候,基本上未对全权作出什么改动,而是对不同头衔所拥有的全权进行了划分,并使其具有暂时性(行政官职任期一年)。

我们对民事全权(*imperium domi*)及军事全权(*imperium militiae*)作了区分:

民事全权 它是边界(*pomerium*)^①内部的民事权力,是政治、司法与强制权。包括政治权:召集民众大会(*comices*)^②或元老院,让他们对法律进行投票表决(尽管护民官并不具有全权,但他仍然拥有此项权力);司法权:它由大法官专擅;强制权:它是指生死权,由于引入了“向民众申诉”(*provocatio ad populum*,即公民有权让民众大会作出裁决)的权力,边界(*pomerium*)内部的高级行政官很快便不再拥有此项权力。由此之故,自公元前300年起,为城市高级行政官护驾的侍从官所执的束棒中的斧钺便被取消了。

军事权力 指挥军队、征收“赋税”(因战争军费而课取的税收,由不服兵役者支付)、招募军队、分享战利品、召集百人团民众大会^③(退职的行政官员不享有此项权力)、在罗马境外采取武力、行省中的民事及刑事司法权(总督有此权限)。不过,针对此项权力,有某些限制措施。

罗马行政官职的普遍原则

“行政官职”(magistrature)这个术语罗马人同样也在使用:首领(magister)指的是比其同胞“地位更高”的人。他拥有 *potestas*,即权力或权威,[368]根据行政官职的高下,他可以运用国家的部分强制力量,并以共和国的名义加以施行。

① 我们记得,*pomerium* 就是指罗马城的神圣边界。

② 民众大会(*comices*)乃是政治集会。在罗马有数种形式,参阅下文, p. 374—377。

③ 由于百人团民众大会原本便是军事机构,他们是在边界之外集结的,因此他们不能以民事权力为名进行集结。

需要对 *potestas*(权力、权威)与 *imperium*(全权)作出区分。所有的高级官员都拥有 *potestas*。但只有某些高级行政官员另拥有 *imperium*(并非所有高级官员都是如此:监察官是高级行政官员,由百人团民众大会选出,但他并不享有 *imperium*)。

我们谈论护民官、市政官、监察官的权力的时候,意思是说高级官员之间要么拥有同等的权力,要么其中一人比另一人拥有更大的权力。

此外,罗马行政官职有一些共同特征:

选举 所有的高级官员均是通过选举当选(除了独裁执政官、他手下的骑兵队统领和代理执政官:不过这些行政官职都是例外)。共和国初期,他们都由在任行政官任命(选举[*creatio*]),但不久民众大会便获准介入进来。

尽管如此,仍然无需将这些选举同我们现代的民主制同等看待。执政官选择候选人,他会同元老院经过商量(参阅下文),但民众只有淘汰权。另一方面,主持会议的高级官员可以要求重新进行投票,或者中断投票程序。新当选的高级官员并非是由这样的投票过程直接选举而成,而是由老的行政官员于投票之后将他的名字公之于众(*renuntiatio*)的。最后,民众大会没有任何免职权。因此,我们并不能说,高级官员在选举大会上会“负责任”。总之,寡头一旦掌权,这一制度便遭废止。

年限 大多数高级官员都是当选一年。这是共和国的基本原则:它以此来抗衡君主制或僭主制。重复当选却是可行的:可以好几次担任执政官、大法官等,而且两次委任之间的间隔期也得到了缩短。

合议制 某一类别中的所有高级官员都拥有行政官职的整体性权力。在执政官、大法官等职位中间,不像我们的内阁部门那样有什么“分工”;每个职位负责的是所有事务,与其他人的决策相互依赖。这样一来,整个高级官员阶层都能对无论哪个同事做出的决策采取事先禁止(*prohibitio*)或事后否决(*intercessio*)的措施,它的目的就是:[369]引入合议制,以避免重蹈个人专权的覆辙。

等级制 行政官职具有等级制,高级行政官员拥有明确的权利对下级行政官员作出的决策提出反对意见(*intercessio*)。但是,这一等级并非绝对一成不变,某些如护民官或独裁执政官之类的高级官员的职位也会被安排得不尴不尬。

123年的法律设定了如下等级:独裁执政官、执政官、大法官、骑兵队统领、监察官、市政官、护民官、财务官、司法官(*triumvir capitalis*)^①、地政官(*triumvir agraire*)、四个首席军团的军团长……唯有一种秩序确实不变,那就是赋予人们这些行政官职的那个秩序,它指的就是荣誉生涯(*cursushonorum*)。

人们对由百人团民众大会选举出来的高级行政官员(独裁执政官、骑兵队统领、代理执政官、监察官、执政官、大法官)和由部落民众大会(*comices tributes*)选举出来的低级行政官员(其他官员)做了区分。人们将有权坐象牙椅的人称作高级行政官(*magistrats curules*):即财务官及其之上的等级。

专门化 每个行政官职均有一系列得到明确规定的权限,即便这些权限对高级行政官员来说太过宽泛。

行政官职均无报酬(没有报酬乃是共和国的寡头制特征)^②

“退职行政官员”(pro-magistrature)的概念

对许多职位而言,一年的时间过短:很有可能无法完成这些职责。由此便产生了职务延长(*prorogation*)的概念:职务延长者(*prorogé*)并非严格意义上的高级官员,他不能召集民众大会或元老院,等等。但是,他保留了全权,或拥有军权,或拥有行省的管理权(这常常没有什么区别)。退职行政官员(由退职司法官充任的行省总督[*propréture*]、由退职执政官充任的行省总督[*proconsulat*])便成为行省政府的正常模式。这些职务会被延长一年,通常可能延得更长(如凯撒在高卢时),以至于执政官事实上成了通往行省政府(总督)的前奏曲,它不仅任期颇长,而且还可支取报酬,

① 负责判处死刑的行政官员。

② 因为只有富人才能全身心为国家服务。我们发现,民主制雅典与此相反,它会向许多公共职务支付报酬。

堪称职业生涯的顶峰。

主要行政官职

独裁执政官的职务 [370]共和国生死攸关的时候，所有的权力都将集于独裁执政官一人之手——他便是暂时当政的国王；此外，他的职责也极为古老，宗教禁忌是其主要特征。

随侍于独裁执政官左右的共有 24 名侍从官（相当于两名执政官配备的量）。他由执政官加以任命，此项任命须得到胞族民众大会的认可；他可亲自任命一名骑兵队统领。独裁执政官的任期不超过六个月。公元前 200 年，此项职务遭到了废弃。

无国家元首的时期(*interrègne*) 当权力处于真空期时，最高领导(*auspicium*)权便将交于 *patres* 即元老院手中，元老院会任命一位代理执政官(*interroi*)，任期为五天，之后再任命另一人，以此类推。代理执政官需处理当前事务，直到人们选举出执政官或任命独裁执政官为止。^①

监察官的职务 监察官在共和国中具有极高的道德权威性（监察官一职乃是荣誉生涯[*cursus honorum*]^②的最末一个等级；只有上了一定年纪，且曾担任过最高级别职务者，方可担当此任）。起初任期为五年，后改为 18 个月。

两名监察官的权限如下：对公民进行统计并归类（由此导致的结果是，百人团及部族民众大会以及骑士阶层的构成都发生了变化；建立元老院议员的名单[拥有任命和罢免新的元老院议员的最高权力]）监管风化；最后是审查财政状况；维护公共建筑、道路，管理招标事宜，对包税农田进行招标，分配公

① 通过“独裁执政官一职”与“无国家元首的时期”（以及我们会在后面遇到的“元老院最终法令”）这些概念，我们发现在宪法中出现了面对特殊情况时的特别预防措施，而这些特殊情况在所有的现代政体中都会存在（“紧急状态”、代理职务、第 16 条款……）。事实是，这些特殊权力都会得到明确的规定和限制，它相反正好证明了法治国家的进步意义。在真正独裁的政体中，是没有正式的“独裁执政官”一职的……

② *Cursus honorum* 就是指“荣誉生涯”，也就是指行政官职的生涯。*Honos* 乃是指行政官职。

地等等。

执政官的职务 [371]执政官由元老院挑选,由百人团民众大会选举而出,再由胞族民众大会使其就职。他们拥有民事和军事全权(*imperium domi et militiae*)。他们有“与元老院协调处事”、^①召集民众大会、令其就法律进行投票表决的权力。他们共两名,但之间存在轮流执掌束棒(*alternance des fasces*)的奇怪制度:任何时候都只有一人拥有束棒,他将束棒交于另一人后,即可换取数月时间执掌民事全权,数天时间执掌军事全权。因此,他们都只拥有一种权力。

大法官的职务 先有一名大法官,后设了两名(在创设了 *praetor peregrinus*, 即外事大法官之外,公元前 242 年还增设了一名城市大法官),之后又增设至四名(将原有职能进行细分),再后增设至六名,至共和国末期时又增加了几名(目的是赋予他们管理行省的权力)。他们拥有全权中各种重要的职能(比较执政官的职能),但是其主要职能还是民事司法权:我们在另一章中对私法做详尽阐述的时候会论及这一权力(第三章)。

我们现在论述的是低级行政官员,他们不具有全权。

市政官的职务 先有平民市政官,后有“高级”市政官,他们分别经由由护民官主持的平民大会及由大法官或执政官主持的部族民众大会选举而出。他们拥有相同的职能:民事司法权(与大法官相比,他们处理的是不太重要的事务),维护公共秩序,供给小麦,组织公共活动(由市政官出资;拥有市政官的头衔就意味着有可能要花费大量资财,而高级官员便会设法通过这些资金在管理行省的时候“表现良好”)。

财政官的职务 财政官由部族民众大会选举而成。他们的权限是对犯罪事务及财政权进行指导。

① 亦即召集元老院、确立当前秩序、令元老院投票表决。

护民官乃是行政官员，它是其中最重要的一种官职；不过，它适合处理的是与民众的关系，护民官体现的就是民意。

第二节 民 众

[372]“民众”在罗马共和国中扮演了重要的角色。民众由民众大会(assemblées)体现，他们自己的高级官员，即护民官。但并非所有的居民都是公民大会成员。民众大会是一个统计意义上的封闭的整体：他们全都拥有罗马公民权。

公民权

罗马人以其出生(针对异宗婚^①和私生子，会有些限制措施)、被释奴隶的身份(*affranchissement*；有某些临时的限制措施：第一代不得为官；被释奴隶都必须列入同一个农村部落中，以便尽可能削弱他们的政治影响)、征服后的归化(一开始的时候进程很慢，帝国时代至212年《卡拉卡拉敕令》颁布起，才快速发展起来)、个体的特权(提供的服务……)获得公民权的。

护民官

起初，它是一种革命性的体制，是一种反对力量(参阅上文)(西塞罗曾说，这种行政官职乃“动荡时代的产物，为动荡而生”，《论法律》[*De Legibus*]，Ⅲ，19)。但自三世纪起，它便(或多或少)融入了城邦正常的体制生活之中，尽管它仍然是种不稳定的，或至少是改革的因素。这一职务只有平民阶层出生的人才可担任(有

① 指天主教徒同其他宗教信仰者通婚。——译注

些政治家,如西塞罗的敌对派克劳迪乌斯[Clodius]为了能担任这一职务,便自贬为民)。共有十名护民官,均由平民大会选出。他们并不拥有全权,但享有某些可畏的特殊权限,而高级行政官员并不拥有这些权限。护民官的这项权力相当大,以至于它成了日后罗马皇帝专制权力的主要基石之一。

[373]护民官的人格神圣至极,也就是说神圣不可侵犯。不管何方人士只要攻击了他们(即便是行政官员本人,或者说尤其是高级官员),都会被宣判受到 *sacer* 诅咒,随便哪个公民或是护民官本人均可立即将他处死,将其从塔尔佩亚高崖^①上推下,他的财产将被充公,所有这些行为无须经由民众大会审判,也不可能“向民众申诉”。无论是谁,如果他不仅谋害护民官的性命,而且危及其权威和整个民众阶层的利益,那么都会受到此项措施的慑服,这一点终使护民官掌控了所有公民,包括对行政官员的生杀予夺之权(因此从这个方面看,高级官员和护民官之间存在不对等的状态)。

神圣不可侵犯的护民官可以将民众至于其保护之下:这便是协助权(*auxilium*)。受威胁者可要求私人救助(*tribunos appello*, 即“吁求护民官帮助”),即求助于护民官本人,而受威胁的民众亦可要求获得集体帮助。在这种情况下,护民官可行使否决权(*intercessio*或 *veto*),无论哪位高级官员,护民官均可要求其暂缓作出决定。这是一种完全阻断性的权力,能阻止高级官员召集民众大会或元老院会议,阻止就法律进行投票表决、招募士兵,甚至在极端危险的情况下,护民官异乎寻常的权力还能迫使元老阶层让步,从而施惠于民。

尽管如此,护民官的权力仍只能局限于罗马城之内,不得越雷池半步:他们根本无权对军事全权提反对意见。而另一方面,护民官又可以言词的方式非难他人(行政官职的合议制原则);由于有十位护民官,所以元老院议员们通常会合力从中选出一个“判徒(*traître*)”,这时候就轮到他们来打击他们的对手了。

① 罗马卡皮托利山丘中的一处绝壁。

护民官也有积极的作用。他们可主持公民大会和部落民众大会；他们能通过召开平民会议(plébiscites,绝大多数法律都是在护民官的倡议之下颁布的)的方式对法律进行投票表决。他们能“同元老院相安无事”。前任护民官退休后甚至可担任元老院议员。

民众大会

[374]原则上有四类民众大会：胞族、百人团、部落民众大会和公民大会或平民大会(concile de la plèbe)；但是，部落民众大会与平民的民众大会是否真有区别，人们仍是众说纷纭。它们的权限属于选举、立法和司法范畴。这一复杂的制度与雅典民主制中独特的人民大会区别很大。

胞族民众大会

构成 胞族民众大会可追溯至古代，那时候的人均被划分成“胞族”。但这样的划分法逐渐遭到摒弃：在古典时期，鲜有公民知道自己究竟属于哪个胞族。因此，民众象征性地被 30 名侍从官取代，每名侍从官代表一个胞族。

权限 尽管有这样的人为因素在里面，但该民众大会仍然起到了无法回避的作用：它可对拥有全权（是由“与指挥权相关的胞族法”[*lex curiata de imperio*]赋予的）的高级官员的提名进行投票表决。只要这一形式没有完成，高级官员就无法充分行使自己的权力。为了使民法的某些程序获得有效性，胞族民众大会的介入同样也很有必要。

百人团民众大会

构成 百人团民众大会源于国王塞维乌斯·图里乌斯的改革，当时他的目的是使不同的社会阶层尽其所能地为战争出力（参阅上文 p. 333—334）。于是民众被分成五个阶层，从最富有的人至最贫穷的人（这些人一文不名，是无产者[*proletarii*]，他们属于下层阶层[*infra classem*]，发挥不了作用）被一网打尽。各个阶层

再被细分为百人团(*centuries*)。每个阶层均有相同人数的青壮年(*juniores*, 45岁以下者)和中老年(*seniores*, 45岁以上者)百人团,这样便使年长者在政治上的影响力超过了在军事上的影响力。

每个百人团均被视为能在财富上作出相同的贡献。这样一来,就必须让比“富人”多得多的“穷人”来组成一个百人团。[375]似乎共有 195(或 193)个百人团。在民众大会上,每个百人团只可投一票;他们事先在百人团内部进行投票表决。只有第一阶层拥有大多数票数,因为它有 18 个骑兵百人团和 80 个步兵百人团。^①其他每个阶层均有 20 至 30 个百人团,无产者为 1 个百人团(在西塞罗的时代,只有这个百人团拥有同第一阶层所有百人团的总和一样多的公民!)。因此,既然权力是同时按财富及军事实力的比例加以获取的,那么这就是种极不平等的制度,它既有寡头制特征,也有“勋阀制”(timocratique)的特点。

权限 百人团民众大会选举高级行政官员、执政官、大法官、监察官:这是它们的基本职责。它们也对法律进行投票表决(但约自公元前 200 年起,在这一方面它们被平民民众大会取而代之)。最后,它们有司法方面的权限:1)它们对政治犯罪以及对违反普通法可处死刑的犯罪行为作出一审判决(由财务官以执政官的名义对此类案件进行预审)。2)它们对 *perduellio* (“大逆罪”),即危及到平民权利的罪行,或高级官员的失职行为,或反对民众的罪行作出判决(惩罚措施仍然是死刑;由护民官对此类案件进行预审)。3)在百人团民众大会上,护民官可行使协助权要求“向民众申诉”以反对高级官员作出的死刑判决,后来公元前 300 年颁布《瓦列里乌斯法》之后,所有公民均可行使此项权力。求助于民众成为个人基本的权利,这至少在罗马城内部剥夺了执政官和大法官判决处

① 共有 98 个,而大多数人的看法是有 98 或 97 个(不过,史学家们并不是很确定具体数字)。

罚的决定权；因此，束棒中的斧钺也被取消了。

自公元前 150 年起，民众大会的刑事司法权因创设了常设刑事法庭(*questiones*)而受到了削弱，该法庭由陪审员构成，由大法官主持审判。

部落民众大会与平民民众大会

构成 部落民众大会和平民民众大会的不同之处在于召集会议的法庭以及会议讨论的对象，[376]而非构成和选举模式，因为它们两者均属于本土的“部落”制度。罗马所有公民都属于某个部落，他或因其住地而属于某个部落，或由监察官在授予公民权时赋予其隶属于某个部落的个人权利(我们已经发现，恢复自由的奴隶会被监察官划归至某个部落之中)。共有 35 个部落。

投票表决时仍有两套统计方法：每个部落内只要获得多数票通过，部落便可依此进行表决；而只要获得多数部落投票通过，民众大会便可依此进行表决。在每个部落中，各社会阶层都混杂在一起，这便使部落民众大会或平民民众大会比起其他的民众大会要远为民主得多。

权限 部落民众大会选举平民高级官员(护民官和市政官)和低级行政官员。他们就法律(如果高级官员召集他们开会的话)或就平民会议决议(*plébiscites*)(如果护民官召集他们开会的话)进行投票表决。这些法案特别涉及到“宪法”或公法(我们发现，对民法而言，法律或平民会议的决议均只是制定法律时的辅助参考)。最后，部落民众大会本身也具有司法权限：他们对可处以罚款的扰乱公共秩序的犯罪行为进行审判。

诉讼程序 最令人惊异的特点是不同的民众大会大多都得听从高级官员的指挥；从这个意义上说，罗马共和国根本就没有什么“民众主权”。

民众大会并不能自行召开。它对议事日程没有支配权。会议很少召开(每年 195 个“民众大会日”均受到宗教历法的约束)。开会地点需服从宗教禁令；只能在罗马召开民众大会(同雅典人在乡村召开的人民大会[*ecclesia*])

不同),胞族民众大会须在边界内召开,百人团民众大会须在城外(演武场)召开。召开会议的地点需举行“开幕仪式”,也就是说这样定了方位以后,高级官员方能进行鸟占。人们投票表决时以“是”或“否”来表达(它们各自都有套语: *uti rogas*, 即“如你所愿”,或 *antiquo jure utimur*, 即“我们要保护古老的法律”; *condemno*, 即“我判决”,或 *libero, absolvo*, 即“我释放”、“我赦免”)。

任何公民都不能发言。高级官员或护民官坐在法官席上,民众则站在下面。投票[377]表决都是通过口头公开表达:每个公民向前站到“审判官”的面前,高声说出自己的表决。这项程序受到民众派的质疑,因为投票者很容易受到别人的压力(会受到庇护平民的贵族的压力,通常贵族[*nobilitas*]会要求平民和自己统一口径,甚至还有人买票)。这一现状因所谓书面形式(*tabellaires*)的选举法的颁布而得到改变(书板在 139 至 107 块之间),它建立了无记名投票的方式(即写在书板[*tabellæ*]上)。

在百人团民众大会上,第一阶层首先投票,指导大家如何作出“良好的选择”。他们在内部抽签选出一个所谓的“特权”百人团,该团所进行的投票表决被视为是某种预兆,可给民众留下深刻印象。至于部落民众大会,则是选举前召开会议,贵族会在会上说出自己的意见。然后,选定部落选举的顺序,或者说选定开票的顺序,这容易使人操纵选举进程。一旦大多数人觉得有问题,人们就可以中止选举:这样下层阶层就有机会表达自己的意见。如果选举开始时即使人们对结果感到悲观,那么行政官员可以让人们重新开始投票,或者中止投票。他也可以不宣读票数结果。护民官最终可以行使否决权进行反对。

因此,从任何方面来看,民众都受到监管。西塞罗说,必须“使任何人都不被排除在选举之外,然而主导权并不掌握在最贫穷的人和数量最多的人手中”(《论共和国》[*De Republica*], II, 39—40)。

一世纪的时候,操纵行为、明显的舞弊行为、实际的手段、恩威并施的方法都败坏了这一选举制度。然而,选举也不是什么骗人的把戏,只要看看人们作出的努力,甚至看看操纵者的不择手段,就可以明白这一点。而且民众

大会所作出的决策,尽管是按照它们不得不接受的那些方式来作出的,但还是达到了很大的效果。

第三节 元老院^①

构成

尽管所有的古代城邦无论采取何种形式,都设有议事会,但罗马的元老院仍具有颇为特殊的重要性。对共和时期造访罗马的外国人而言,真正的权力就掌握在元老院手中。

[378]共和时代有 300 名老成员,帝国前期有 600 名。只要有新的成员加入、旧的成员卸任,成员名单都会定期公布,公布者是国王,后为高级行政官员,再后自约公元前 300 年起,由监察官公布,每隔五年由他们来 *lectio senatus*, 即“宣读”成员名单 (*legere* 的意思既指“朗读”(album)^②, 亦指“进行选择”)。

在共和末期漫长而又危机四伏时代,从格拉古兄弟到奥古斯都^③,元老院一直都是最高权力间争权夺利的焦点: 苏拉或凯撒将元老院议员们淘汰后,便把他们自己手下的大批支持者拉入元老院。

加入元老院的条件受到了限制,其中既有社会、道德的因素,也有政治方面的因素: 人们与雅典议事会(Boulè)的抽签选举制离得愈来愈远了。总体的原则是,如想进入元老院,就必须当过高级官员。因此,通常来说,就必须同时拥有进入荣誉生涯(*cursus honorum*)的下述诸种条件: 必须是罗马公民、不是获得自由的奴隶或未曾从事过某些不名誉的职业、属于骑士阶层、拥有 *jushon*

① 参阅 Nicolet, 前揭, 卷一, p. 357—392。

② Album, 指上面写有人名的白色书板。

③ 指屋大维。——译注

orum(“荣誉权”,即当选行政官员的权利)。而且必须确实确实当过高级官员(不同的时代有不同的标准),但这样往往是不够的:因为监察官可以对那些他们认为不具备资格的前任高级官员放在一边不予考虑。担任过财务官的人可马上加入元老院,因此大法官、执政官和退职的行政官员都从元老院的成员中产生。我们要注意的是,高级官员是由民众选举而成的,因此元老院成员也是如此,即使用的是很不直接的方式。

民众大会具有等级化特征。某些元老院议员是贵族:从他们中间会选出临时执政的元老院议员(*interrex*)。发言的顺序按照行政官职的高低来决定,而官职的高低则由元老院议员们来掌握:前任独裁执政官、前任监察、前任执政官(*consuls*,人们称其为“*consulaires*”)、前任大法官(*préteurs*,人们称其为 *prétoriens*),等等。在每一个官阶中,均由贵族先讲话,随后是按资历的长短来决定发言的次序。可进行发言表态的 *Princeps senatus*(元老院议长)因而也就是贵族监察官中年龄最大者(皇帝们给自己赋予了这一享有威望的头衔)。但会议的主持者也能在执政官中选择由谁先发言。最后是二级元老院议员(*pedarii*),[379]即“步行者”^①,毫无疑问他们还不是高级行政官员:他们只投票表决,而不参加辩论,除非有例外情况。

元老院议员的品质赋予了其特殊的荣誉(*honneurs*)(在剧场坐特定的位置、服装^②、担任法官的权利、司法豁免权),但也赋予了其义务,比如就个别案件陈述起诉的要点,或严禁从事某些职业及参与公开招标;这后一点将元老阶层同骑士阶层泾渭分明地区别了开来,前者专注的是为国家服务,而后者则专注于经济生活和财政活动(参阅下文)。

权限

只要是关乎国家的问题或许都必须在元老院进行讨论:从这个意义上说,它拥有所有权力(*omnicompétent*)。尽管如此,它在某些领域仍然起到了特定的作用:

① 即指没有资格乘坐马车的二级元老。——译注

② 服装上的 *laticlave* 就是指长袍上的紫红色绶带,我们稍后会讲到。

对外关系 元老院接待外国使节、派遣罗马使节。它确定被征服国家的地位，核准由各行省总督颁布的法律(*leges datae*)。

战争 元老院议员同高级官员合作征集军队以及确定用于支付士兵军饷的税收(*tributum*)。它给退职行政官员管理的行省配备军队、分发款项。它接受或拒绝向将领支付为打赢战争所需的费用。

对意大利与行省进行全面管理并施行正义 这是元老院议员所具有的外交职能间接引起的后果。由于意大利的民众被视为是罗马的“盟友”，所以对罗马疆域中这些地方进行管理的问题及某些司法问题均由元老院，而不是由民众大会或高级官员来处理。

财政 这是由元老院专门负责的领域；民众大会不得参与。元老院管理资金，尤其是土地税，它还管理罗马民众的收入。它分配公地，管理与矿业、森林等相关的国有契约，了解税务问题引起的各种纷争。当公元前150年左右直接税消失的时候，元老院仍然可以支配国家的收入，因为正是由它来确定各个行省上缴的捐税额。元老院还控制各项支出；高级官员的权力是年度性的，只有当元老院授权给他们，他们才能[380]持续采取军事行动(这只是举例说明而已)。而且即便高级官员对自己可加以支配的款项拥有拨款的审批权，但他们还不能付款；在罗马，有付款权的是财务官，而它则受到了元老院的控制。

在所有这些领域中，元老院均是依据元老院决议(*sénatus-consultes*)、通过各项表决意见行事的，它们之所以具有效力，是因为元老院拥有权威(*auctoritas*)，它同最初的元老院议员(*patres*)享有的准宗教权威(*auctoritas*)一脉相承。因此，权威并不具有确切的司法定义：简而言之，要反对它几乎是不可能的事(我们知道，权威乃是皇帝专制权力的主要基础之一)。如此一来，想要颁布法律的高级官员就不得不遵从元老院的意见，因为它能修改条文。只是从格拉古兄弟起，人们才尝试让民众来投票表决，而不事先征

求元老院的意见。

自民众大会的立法权消失时起,也就是说在帝国统治之下,元老院决议便拥有了明确的司法效力。即便只是程式上的缺陷,元老院也能够取消业已表决通过的法律。

总之,从某些方面看,尽管元老院是历史上首次出现的大型常设评议会,但它要成为“国会”还有很长一段路要走。

元老院最终决议(*sénatus-consulte ultime*) 它是紧急情况下的措施,此时正常的法律程序遭到中止,元老院开始实施“全权”(pleins pouvoirs)。这是一个有关“特别权限”的有趣的例子,体制上对它的规定相当模糊,它处于事实与法律的边缘地带,但仍然是司法理论上的一次尝试。

大祭司西庇阿·纳西卡(Scipion Nasica)于公元前133年做了第一次实践,当时是为了帮助元老派反对提贝留斯·格拉古。西庇阿宣布“共和国危在旦夕”,并派人谋杀了这位护民官。若干年后,卡伊乌斯·格拉古试图宣布这是违法行为。但是公元前121年,这项措施又被搬了出来以反对他。元老院对此做出了理论化的阐述:当“公敌”威胁到了共和国生存的时候,元老院便有权采取必要措施,暂停法律,终止护民官的权力,若罪犯想向民众吁求,就将被处死。因此,这乃是独裁的一种变体,但对作为一个团体的元老院来说却是大有好处。公元前121年,该项措施得到了实施(以反对卡伊乌斯·格拉古),公元前100年(反对护民官),公元前88年(支持苏拉),公元前77年(支持庞培),[381]公元前63年(支持执政官凯撒以反对喀提林[Catilina]^①的阴谋),公元前49年(反对凯撒,因此之故,凯撒才越过了卢比孔河)。

司法程序

元老院在 *Curie* 即会场,或在其他举办过“开幕仪式”的地点(即罗马的各处神殿)开会。主席就是当日议程的负责人。但是,当轮到元老院议员们讲话的时候,他们可以要求民众大会对问题进行讨论。“步行者”(pedarii)不能讲话,除非他们拥有判决权

① 喀提林,即 L. Sergius Catilina, 罗马贵族,试图颠覆共和国,但遭西塞罗揭发,后于公元前62年被处死。——译注

(*jus sententiæ*)。投票表决公开进行；表决时，如果有人提出的建议得到了元老院议员们的赞同，他们便会到那个人那儿去。讨论的内容会被快速地记录下来。得到表决通过的元老院决议立刻由一个委员会进行修正。级别与提出建议者相等或比其更高的高级官员，或者是护民官均可行使否决权，如此便可中止元老院提出的法案的有效性。元老院决议会被公布、保存。

第四节 帝国前期的皇帝与帝国政府

帝国权力的法律基础

自奥古斯都的元首政体初期起，行省总督(*proconsulaires*)的全权、护民官的权力以及权威都已经被设计出来了。

必须注意的是，直到苇斯巴芗的时代，一直是由部落民众大会对赋予皇帝各种权力的指挥权法(*lex de imperio*)进行投票表决的。后来，则只有元老院才能指定皇帝并赋予其权力。

权威特别有效：正是它在选举行政官员的时候，使受皇帝任命的候选人击败其他所有的人。同样，皇帝任命的法官也具有权威性。

行省总督的全权与护民官的权力混合在一起就能使皇帝拥有至高的司法、民法与刑法权：皇帝取代大法官而拥有全权赋予他的民事审判权、强制权或刑事审判权，他不再受到“向民众申诉”(*provocatio ad populum*)的限制(因为民众大会已不复存在，护民官亦已销声匿迹)。此外，[382]皇帝既然享有了护民官的权力，那么他便具有了无上神圣的特征。这样便能使其放开手脚对危害皇权的罪行(*crime de lèse-majesté*)进行审判。我们记得，皇帝尚身兼了各种圣职，其中最常见的是大祭司一职。

帝国崇拜

帝国崇拜似乎具有东方起源。奥古斯都尚健在的时候,在东方诸行省中,各城市均建立起了崇拜“罗马女神”和皇帝的祭礼,它们将传统的方法延伸至希腊化的君主制中,并任命祭司、竖立神殿、组织圣事。这一宗教在西方诸行省中传布了开来。在尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝治下的罗马与意大利,它采取了不太直接的形式:人们不仅仅崇拜统治国家的皇帝,还崇拜“守护神”(即与家族相关的传统神祇[爱神维纳斯和战神玛尔斯乃是尤利乌斯家族[*gens Julia*]的守护神]),或先祖皇帝(人们也宣称他们具有“神性”[*divus*]);于是便有各种团体组织专心从事这一祭礼,如奥古斯都会(*Augustales*)、弗拉维乌斯会(*Flaviales*)、安东尼会(*Antoniani*)……^①在弗拉维乌斯诸皇帝统治的时候,该祭礼均以行省为单位组织起来,而不仅以城市为单位。

不必因为帝国崇拜是官方正统,就认为它只是一种表面现象。民众的参与热情似乎相当高涨。尽管如此,在帝国前期,除了某些人的特殊癖好(尼禄把自己看作太阳神,多米提安宣称自己是“主人和神”[*dominus et deus*]并要求人们在他面前行匍匐跪拜之礼,埃拉加巴卢斯[*Élagabal*]……)之外,事实上帝国的祭礼并未改变过其核心权力的作用。精英人士不是傻瓜,他们认为[383]君主只不过是公民而已。只是到了以后,皇帝的人格才确实实地被视为具有神圣性,对他的崇拜才成为对所有人的要求。

① 在罗马具备适宜于帝国崇拜的基础。罗慕路斯已被神化。自共和国末期起,罗马的将领便被视为受到了诸神的眷顾(“*felix*”)。凯撒死后立马便被神化,而他的族人(*gens*)——因此,奥古斯都、尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝以及所有的皇帝均称与凯撒有亲缘关系,他们都用凯撒的名字作为头衔——都说自己是维纳斯的后裔。最后,也是在西方,尤其是在西班牙,近来均有蛮族人受到罗马的影响,他们原有神化自己头领的习俗,现在也完全准备神化罗马的首领。事实上我们发现,在古典时代所有这些社会中,神圣国王的神人同形论(参阅,《民主与城邦的衰落》,“导言”)均深深地隐藏于“文明”的虚饰之下。

奥古斯都死后，元老院决定将其“神化”（并为此举办了一场盛大的仪式，他的肉体在演武场一处神圣的地方焚烧；一只雄鹰振翅而飞，人们认为它带走了这位皇帝的灵魂）。后来，在尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝中间，只有克劳狄乌斯得到了神化。与神化皇帝的公共崇拜相平行的是，家族中还存在着一种私人崇拜。这时家族中的女性亦可得到神化。

皇帝们关心的是其神授性，他们自视为救世主，认为民众任何时候均会要求得到他们的帮助。他们建造了大量奢华的建筑（如竞技场）、进行施舍、帮助孤儿。“国父”这样的称号常常（除了提比略和哈德良）成了他们的官方头衔。皇帝成了各个行省中许多城市的“守护圣人”，并被这些城市选为高级官员。他时刻留意的是赋予这些城市各种各样的恩惠好处。皇帝对军队特别关照，他即位之后会用自己的钱（*donativum*）犒劳他们，并最终成为“禁军团”或行省军队的真正支持者，这样一来，（他便相当成功地）使元老院再也无法对皇帝指手画脚了。

帝国政府

皇帝 我们已经说过，他是名副其实的专制君主。不过需注意的是，自马克·奥勒留起，发展出了某种拥有一定前景的措施：此乃皇帝的合议制度，毫无疑问它正是高级官员合议制的回响。

马克·奥勒留同卢奇乌斯·维鲁斯（Lucius Verus）共同统治，他们拥有相同的职责。戴克里先的时代，则确立了“四头政治”制度（参阅上文p. 357）。

帝国的议事会 奥古斯都创建了“君主议事会”，该制度后来有过不同变形，但在哈德良的时代并未成为正式的体制。该议事会由侍从（*comites*）、父母、好友、军事首领、最后还有元老院议员构成，他们均需经过挑选或抽签选举而成。

元老院 尽管它完全听命于皇帝（皇帝通过其监察权，[384]掌控了元老院议员的选任制度），但仍旧继续发挥着某种作用。它挑选高级官员，就元老院决议进行投票表决，发挥司法职能。

行政管理 奥古斯都为了适应罗马世界的等级制，同样创建了一种有效的集权管理模式，该制度可使皇帝掌握整个疆域内发

生的事情并传递命令,有助于他获取数据资料,了解并管理财政资源。克劳狄乌斯统治时期,专门管理恢复自由身份的奴隶的部门成为各部的雏形,它们独立于元老院和骑士阶层,每个部职责分明。这一机构后来变得愈益庞大臃肿:这些国家机关逐渐占据了整座帕拉提乌姆山(Palatin)(不过我们仍然要说,同现代国家相较,他们的职员数量仍然极少)。^①

继承权的问题

皇帝不能仅仅以父传子的方式进行继任,因为这种方式体现了臭名昭著的传统君主制的主要特点。可他们却又不能不去确定自己的继任者,但这又会为无政府状态再次打开方便之门。定期选任制已消失不见。剩下的解决方法必然都会很不完善:指定推定继承人、将该继承人同权力结合起来(在帝国合议制的范围内,统治国家的皇帝将自己的一部分职责交由他们,或与他们共享权力,我们前面对此论述过)、家族通婚、收养……这些制度的不完善性对帝国时代(弗拉维乌斯诸皇帝和安东尼乌斯诸皇帝统治时期除外)争夺继任权时通常导致的无序混乱和暴力行为均负有责任。

第五节 帝国后期的皇帝与帝国政府

主人

第一个被称为“主人”和“神”的皇帝是多米提安(Domitian)。他设立了如吻足礼之类的东方式仪式。后来,元首的虚构性质愈

^① 拉丁文为 *Palatium*, 为罗马城中一座小山, 是七座山头中最早修建而成的一座山。奥古斯都皇帝以后, 因皇宫设于山上, 由此便有了皇宫的意思。——译注

益被人遗忘。帝国[385]便成了这样一种君主制。君主乃是“主人”，因为他是用与自己的臣民不同的材料造就的，而臣民在某种程度上就是他的“奴隶”。他可完全凌驾于他们之上。

相较过去而言，皇帝乃是法律主要的、至高的源泉，他是军队的统帅，行政管理的执行首脑，是刑事和民事的最高法官。

帝国的宗教信仰 它得到了加强。从奥勒留至君士坦丁，所有的皇帝比尼禄或多米提安有过之而无不及，他们都有一种自视为太阳神的倾向，并视自己为不可见的、独一的神的可见形象（参阅下文 p. 587 及以后）。

宫廷与仪典 皇帝住在宫廷（在米兰、阿奎莱亚[Aquilée]，近的里雅斯特）、尼科梅迪亚[近君士坦丁堡]、安提阿……）之中。他变得越来越难于接近，甚至于很难被人看得见。他在公开场合，会用帘子同公众隔开，犹如“神的显灵”一般。礼节愈益繁复：必须三跪九叩，呼其为“主人”。他出行时的排场很有讲究，显得庄重肃穆，他的讲话本身就构成了仪式。

帝国的议事会 自此以后，他便被称为“神圣枢密院”（*consistoire sacré*）。之所以称其为“神圣”，是因为只要是与皇帝有关的事，人们都会称其为神圣，之所以是“枢密院”，是因为其成员开会时，面对皇帝只能站立，不能落座（还不能讲话）（*cum-sistere*^①，意思就是全体站立）。

集权政府与管理

戴克里先的时候，禁军统领同时具有首席大臣（*Premier ministre*）与战时大臣（*ministre de la Guerre*）的职责，它类似于埃及宰相一职。君士坦丁统治时期，当行政大区长官的管辖范围扩展至

① *consistoire* 来源于拉丁语 *cum-sistere*，前缀 *con* 对应于 *cum*，为“共同”的意思，词干 *sistoire* 与 *sistere* 对应，意为“站立”，但该法语词现已不具此意，作者是从词源上对其进行了关联。——译注

全境时,其行政管理的负责人就被称为“大内总管”(questeur du palais),行政区则交由“代理官”(vicaire)负责。主人凭靠人人闻之色变的特派密探(agentes in rebus)进行统治。其他不多的几个部统管各行政部门、局署或档案局(scrinia)。皇帝在帝国的皇宫中设立了“枢机内廷官”(préposé à la Chambre sacrée)。警察与帝国卫队均由“内廷总管”(maître des offices)统领。财政由“枢机财务官”(comte des largesses sacrées)与“私产财务官”(comte des biens privés)管理[386](这两名财务官、大内总管、内廷总管均是神圣枢密院的成员)。

元老院尽管仍然存在,但不再具有任何政治上的功能。它成了类似于市政议事会之类的机构。

第六节 领土管理

研究罗马人领土管理政策是我们的基本目的。因为如果西方被罗马开化,那么它之罗马化也会以当地的各种机构、尤其是市政机构作为媒介,而这些机构正是征服者在蛮族国家设立起来的。

首先必须对共和国、帝国前期与帝国后期进行区分。

共和国^①

在意大利,某些被征服的民众被混合在一起,其他则被“结成联盟”。在意大利之外,被征服的民众均受到罗马的庇护,或者说被“划入行省之中”。

意大利 最靠近罗马的城市均获得了完全罗马公民权,“拥有选举权”,也就是说他们享有政治权利。其他城市仍只具备“自治

^① 参阅 Humbert, 前揭, p. 195—201。

市”的地位：其公民保留了当地的权利，城市本身也保存了它们自己的机构，只是对外主权已全部丧失。在意大利仍然存在某些没有城市的区域（意大利北部或亚得里亚海沿岸地区）。因此，人们没法在那儿设立自治市。不过，由于罗马的隶农定居在了这些领土上，所以不能对此不加管理。由此便任命了“长官”（*préfet*）一职。

由于还存在一些偏远的城邦，它们并未像自治市那样被征服，罗马人遂与它们结成了平等或不平等的“联盟”。这些“异族人”保留了他们所有的内部机构，甚至还具有拥有外部主权的表象：但他们必须向罗马称臣，缴纳贡赋，[387]服兵役（他们须承认罗马民众的优越性和“威严”[*majestas*]）。联盟战争之后，这套制度作了很大的改动。

公元前 334 至 184 年，创建了 25 个“拉丁姆殖民地”。这些都是人为建立的，城市中一半是罗马移民，其余都是意大利盟邦居民或当地人。模仿罗马的组织机构建立了起来：高级官员、元老院、民众大会。土地被分配给移民，但分配并不平衡，这样正是为了确保罗马寡头社会结构。这些殖民地也具备军事功能：就是支持国家。

意大利之外 新设行省的地位由征服该地的高级官员设定。在元老院委员会襄助之下，他颁布了成为法律框架的《行省法》（*lex provinciae*）（它是官定法 [*lex data*]，即该法不像民决法 [*leges rogatae*] 那样由公众大会投票表决通过）。该法确立罗马可对领土上的资源进行开发，并在罗马总督的统辖之下进行内部管理，以取代当地的权力机关。

一部分土地（譬如被征服的国王私人地产）由罗马没收：它是公地，是罗马民众的地产。这些土地可出租给个人使用，只需交纳赋税（*vectigal*）即可。其余土地可自由开发，但土著人应该向罗马缴纳贡赋，或是收成什一税，或是固定地产税（*stipendium*）。如欲对国家的公有财产（矿产……）进行开发，那么向罗马资本家借贷的行省居民则须支付间接税、征用费和高昂的利息。

从这一制度中获取的利润相当大，以致自公元前 167 年起，直

接税被取消了。罗马的豪华建筑及意大利的大型配套工程(道路……)都依靠行省获得的这笔财富。其他的社会影响导致了格拉古兄弟危机和处处可见的动荡状态,并扼杀了共和国;大片大片地产(*latifundia*)均由奴隶开垦,它们以公地开垦模式为基础而得到了大量增长。市面上的农产品价格低廉,摧毁了传统的拉丁姆小片经营的模式。

总督们起初都是放款者,为此目的,他们的人数由两个增至六个。后来,行省[388]均由退职高级官员、退职大法官和退职执政官统治。他们的平均在职年限为十年。他们在省内具有民事与军事全权(此外,他们尚拥有《行省法》中预先规定的豁免权),也就是说他们拥有的是绝对权力,尤其是没人与他们分享权力,所以没有护民官的否决权对他们横加阻挠。当事情涉及到罗马公民时,才能以“向民众申诉”(*provocatio ad populum*)的方式对他们提出反对意见。总督对控告罗马公民的诉讼或公民与外国人之间的诉讼做出裁决。为此目的,他颁布了行省敕令(参阅下文)。他会应当地司法机关的请求作出裁决。他能获得 *légats*(元老院议员)和财务官的帮助,也会听取非官方的建议。

帝国前期

行省 意大利仍旧保持了其特权地位,尽管曾有过几次将它与其他行省的地位拉平的尝试。不过“殖民”精神却已经日薄西山。奥古斯都建立政体所依循的折衷方法本身以由元老院控制的行省与由帝国控制的行省之间的区别为前提,这种区别一直延续到了塞维鲁斯诸皇帝统治时期。由元老院控制的行省由退职执政官统治,他是从元老院议员中经抽签选举而出,该项职务任期为一年。他们只拥有民事权;至于刑事权,他们就得请求皇帝的裁决;他们完全没有财政权力,该权限由帝国财政长官(*procurateurs impériaux*)接任。由帝国直接控制的行省数量最多(帝国前期,40个行省中30个均是此种形式的行省),它们由“奥古斯都的行省总督”(*légats d'Auguste*)统治,总督都由皇帝亲自任命,任期三至五年。

皇帝监督财政长官,如果他们管理得法的话,可保有这一职位。克劳狄乌斯颇为注意不让行省受到过重的盘剥,不受到专断的对待。存在行省民众大会,该会可对总督起到抑制作用(比如三高卢行省民众大会)。皇帝在行省建立殖民地,创建自治市。他们将公民权赋予了阿尔卑斯山的国家、行省中的精英阶层、服役结束的外籍军团。自克劳狄乌斯皇帝起,高卢人便听命于元老院(除了交纳贡赋之外,还赋予了他们荣誉权[*jus honorum*])。建造大型工程(道路、引水渠……)的政策得到了实施。

城市 [389]帝国与共和国不同,它着力于使行省城市化。城市乃是权力的中继站。正是在城市里才居住着高级官员,发布帝国的法律,保持民事上的身份,设立征税名册,信仰帝国宗教。只有在那儿才会举办体育比赛和表演。城市使蛮族人定居了下来,它也为罗马文化设定了限度,从严格意义上说它也是防御线(*limes*)。

帝国前期的城市各有不同的地位:

1. 外国城市,它们保留了被征服前自己的体制和权利。

2. 自治市:这些行省中的共同体集体采纳了“拉丁姆法”,亦即意大利的自治市法(连同对自治市的组织机构和行政官职所做的规定,参阅下文)。苇斯巴芗统治时期,该项法律很快便在西班牙全境推行开来:所有的西班牙城市,无论大小都成为了“拉丁姆自治市”。它也在高卢地区和非洲得到了大面积推广。在拉丁姆自治市中,只要担任市政官,便会自动被授予罗马的公民权。行省中的精英阶层在参与至罗马市政组织机构中后,便快速地罗马化起来。

3. 殖民地:这些新建的城市里到处都是罗马的隶农,他们定居在被征服的土地上,比如里昂、阿尔(Arles)、尼姆(Nîmes)、瓦伦斯(Valence)、维也纳、弗雷格莱(Fréjus)……这些殖民地有的由奥古斯都手下的老兵创建:如萨拉戈斯(Saragosse即 *Cæsaraugusta*)、奥斯特(Aoste即 *Augusta Prætoria*),有的由克劳狄乌斯手下的老兵创建:如科隆(Cologne即 *Colonia Claudia Agrippinensium*)。殖民地的居民都拥有罗马的公民权。还有荣誉殖民地,也就是

说先前存在的城市在后来集体获得了罗马的公民权。

自治市的体制 尽管在外国城市中,每个城市各自的传统体制都得到了保存(雅典的“执政官”[*archonte*]、迦太基的“最高执政官”[*suffète*]……),但在自治市与殖民地中,市政体制却麻雀虽小五脏俱全,纯粹是罗马体制的翻版。

被划分成胞族(*curie*)的民众(*populus*)组成了民众大会(*comice*),并由民众大会来选举高级官员。市政荣誉生涯(*cursus honorum*)共分成三个阶段(每个职务有两个头衔):财政官职(处理财政问题)、市政官职(物资补给、贸易、路政管理、建造……),还有两名两头执政(*duumvirs*),他们主要负责司法与行政权(因此,他们在自身的职权范围之内,结合了大法官和执政官,甚至是监察官的权限,因为他们负责人口统计的职位任期是五年)。最后还有地方的元老院,由前任高级官员和贵族构成,他们[390]是审议机关,对城市中所有的事务进行决议。某个特定阶层,如具有参事会议员等级(*ordres décurions*)的公民均可加入元老院。这些参事会议员全都负责征税。他们会选出一名负责管理帝国宗教的祭司。他们为皇帝设立了培养人才的地方,这些新成员可以为骑士阶层补充新鲜血液。

在东方行省和意大利的某些地区,帝国的行政管理并非要使那儿的生活变得“市政化”(municipaliser),因为这些地区很久以来就存在城市,所以帝国的管理应该相反,要留意不使这些城市的自主性急速地发展起来。因此,有时候帝国会暂时(几年时间)取消它的自治权,委派“城市长官”(curateurs des cités)前来。该职位被视为能保护公民使他们免受动荡混乱之苦和地方参事会议员及当地贵族的胡作非为。对城市的这种监管使得罗马的行政管理日趋统一化。

高卢事例 自凯撒的时代起,公元前120至117年间,纳波奈兹已被征服,之后它便迅速地罗马化起来。高卢其他地区极为平静,因为那儿没有战事,高卢人的军队甚至都没有遭到解散,它只是被划分成了三个行省(里昂奈兹[Lyonnaise]、阿奎塔尼亚[Aquitaine]、比利时)。

三个高卢行省约有60个行政区划,它们不是城市,而是按种族来划分的区域(在纳波奈兹省就有约20个区划)。因此,城市化(urbanisation)与市政

化(municipalisation)均是罗马人的功劳。罗马先是给每个区域设立一个中心,地点都是在他们定期聚会的地方或是以前存在的某个村落,在那儿人为地创建一座市镇。有时要花好几个世纪的时间才能使其他村落或种族聚居的农村地区(pagi)对它侧目相看。卢泰提亚就是这样给巴黎人(parisii)留下了强烈印象,阿盖丁库姆(Agedincum)也是如此让塞诺奈(Senones)为之注目的。即便城市失去了罗马名字,重新采用种族名称作为自己的名字(巴黎、桑斯[Sens]),但罗马法仍然是一种决定性的成果。其他的例子^①有:沃贡斯(Voconces)与威宗(Vaison)、卡瓦雷(Cavares)与卡瓦庸(Cavaillon)、卢泰纳(Lutènes)与罗德斯(Rodez)、比图里吉·库伯(Bituriges Cubes)与布尔日(Bourges)、雷莫维凯(Lémoivices)与里摩日(Limoges)、桑东(Santons)与桑特(Saintes)、奥什(Ausci)与奥赫(Auch)、卡尔努特(Carnutes)与夏特尔(Chartres)、昂德卡夫(Andécaves)与昂杰(Angers)、纳穆奈特(Namnètes)与南特(Nantes)、维内特(Vénètes)与瓦恩(Vannes)、阿布林卡图伊(Abrincatui)与阿弗朗什(Avranches)、雷克索韦恩(Lexoviens)与里兹欧(Lisieux)、奥雷尔克·艾布洛维凯(Aulerques Ebuovices)与埃弗雷(Evreur)、麦尔德(Meldes)与默(Meaux)、特里卡斯(Tricasses)与特鲁瓦(Troyes)、阿特雷巴特(Atrébate)与阿拉斯(Arras)、昂比安(Ambiens)与亚眠(Amiens)、苏埃西翁(Suessions)与苏瓦松(Soisson)、西尔瓦内克特(Silvanectes)与桑里(Senlis)、雷姆(Rèmes)与兰斯(Reims)、梅迪欧玛特里克(Médiomatriques)与默茨(Metz),不过也有一些地名是在现在的德国,如特雷维尔(Trévires)与特雷弗(Trèves,特里尔[Trier])、旺吉翁(Vangions)与沃姆斯(Worms)^②……

“三高卢行省议会”每年在里昂开会,对总督或赞扬或批评,这样倒也强化了高卢人的公民感(该议会继承了[391]古代高卢人“公民”大会的遗风;它的首要目标就是选举负责帝国宗教的祭司,但很快它就获得了政治向度:它讨论的内容、它的批评言辞都使得帝国的行政管理机构了解到国家的“舆论动向”)。

这项同化政策有其自身的意识形态。克劳狄乌斯嘲笑了元老

^① 参阅 Martin, 前揭, p. 172—173。

^② 作者通过这些地名表明它们古往今来的联系,前者为原初的名称,后者为法国现在的地名;后面的特里尔与沃姆斯均为德国地名。——译注

院,他想“让所有人,让希腊人、高卢人、西班牙人、布列塔尼人都穿上托加长袍”。^①然而,如何能让其祖先“把我们的军队打得落花流水,在阿雷西亚(Alésia)围困我们的神凯撒的那些人进入元老院呢”?克劳狄乌斯的一席话保存在“里昂的克劳狄乌斯书板”上和塔西佗的作品中,克劳狄乌斯是这样回答的:

我的祖先,比如我的先祖克劳苏斯(Clausus),他们都是萨宾人,他们在加入罗马城邦的时候,也同时成了贵族家族的一员,他们告诫我在处理公共事务时要保持一以贯之的政策,要让他们中优异的人才成为我们中的一分子。

此外,我也没有忽略,名叫尤利乌斯的人都是来自阿尔巴(Albe),名叫科隆卡尼乌斯(Coruncanii)的人都是来自卡麦里乌姆(Camerium),名叫波尔奇乌斯(Porcii)的人都是来自图斯库鲁姆(Tusculum),更不用去举古代的例子了,许多来自伊特鲁里亚和卢坎的人,还有所有来自意大利的人都进入了元老院,总之意大利本身已经扩展到了阿尔卑斯山,这样才能使不仅个人,个别的人,而且所有的疆域,所有的民众都能融入我们的国家之中。如此四海方能安泰宴如。当波河左岸的人(Transpadans)获得了公民权,当我们普天之下的军团军功赫赫,使得我们的行省固若金汤,帝国有难时他们也会前来相助,那么在面对外国人的时候,我们才会变得荣耀万分。为何因为巴雷阿雷斯人(Balbi)来自西班牙,那些杰出的人士来自高卢纳波奈兹省就觉得遗憾呢?他们的子孙仍然在世,他们对我们的祖国充满深情,丝毫不亚于我们对自己祖国的感情。拉凯戴孟人和雅典人尽管拥有强大的军事力量,但还是失败了,除了因为他们拒绝接纳那些被征服者,仍然将他们视

① 古罗马人穿的宽大的长袍。——译注

为另一个族类之外，难道还能有别的原因吗？我们的开国者罗慕路斯的智慧正是在于，他在同一天里，先是将大部分民众看作敌人，随后又将他们看作公民。我们这些国王都是外国人；将恢复自由身的奴隶的后代提拔为行政官员不是什么像许多人那样错误地认为是近期才有的事，从前的政府中就常常发生这样的事。

当然啦，他们会这样说，但我们和塞诺奈人打过仗啊。那好，我的回答是，难道沃尔斯奇人和埃库斯人从来没有和我们两军对垒过吗？我们被高卢人打败过；我们也曾割让过领土给伊特鲁里亚人，受到过撒姆尼特人的奴役。不过，如果我们对所有的战争考察一番的话，[392]就会发现没有哪场战争像高卢战争那样短暂。在这场战争之后，便迎来了持久不变的和平。自此以后，他们与我们共同生活在一起，共享技艺，家族之间和睦相处，他们带来了自己的黄金和财富，而不是留给自己独自享用！

元老院议员们，这整个问题我们现在以为古已有之，但在它自己的时代却是崭新的：平民出身的高级官员在贵族出身的高级官员之后出现了，拉丁人的高级官员在平民之后出现了，而出自意大利其他民族的高级官员又在拉丁人之后出现了。这样的措施也会变得没什么新颖之处，而如今我们依照先例来作出决断的方法今后也将成为先例（塔西佗《编年史》，XI, 24）。

这段文本清晰地表明了罗马的同化政策并未遭到消极抵制，而是至少从某个时刻起，就被自觉地加以接受了。

帝国后期

意大利没有什么特权可以丧失了：它的行政区划与帝国其他地方没什么两样。由于随后并未对它做深入的变动，所以它仍能

保存自君士坦丁时代起仍然占优势的组织结构。

有 85 个行省，均由总督(*præses*)统领，总督已经不再有军事权，仅拥有重要的司法职权。这些行省被组合为 15 个行政区(*diocèses*)，每个行政区均由代理官(*vicaire*)统领，并再组合成 3 个，后组合为 4 个行政大区(*préfectures des prétoire*，两个在东方即“伊利里亚”和“东方”，两个在西方即“意大利-非洲”和“高卢”)。因此，就需要做出合理的协调。不过，在那个时代，还是存在蛮族部落，它们尚未被城市化，也未被“开化”，但有权定居在帝国内部：它们保留了自己的首领和习俗，但受到了总督的严密监管。

在行省之下，则是城市，它们是作为帝国基础的真正的细胞(它们之下，则有 *vici* 和 *pagi*；^①小型的村落则被叫做 *castella*)。

[393]有两个特殊情况，即罗马和君士坦丁堡。在罗马，民众不再拥有政治权力。权力属于高级官员、罗马城长官(*préfet de la Ville*)、粮政官、夜巡官、负责引水渠及公共工程安全的官员。所有官员均受城市长官管辖，而他本人则受到禁军统领的监督。须注意的是，君士坦丁堡仿照罗马设立了元老院，但不如它那么有威望。

普通城市有时仍会保留自己殖民地或自治市的名称。但其体制均有相同的性质。帝国前期的三大官能，即民众(*populus*)、元老院议员(*décurion*)、高级官员经过改头换面之后存留了下来。元老院议员的委员会此后便被叫做参政会(*curiales*)；后来它还须纳选举税，成员亦可世袭。由于该等级(*ordo*)负责让资历浅的成员向全城征收税收，所以为躲避这一任务而出逃者(他们大多当起了教士，过起了修道生活)大有人在。高级官员中级别最高的是城市长官(自帝国前期起，我们发现这一职位便已零星出现过，参阅

① *vici* 就是村落，*pagi* 就是指“村庄”或区(*arrondissements*)；但我们对高卢的 *vici*、*pagi* 和 *civitates*(城市)之间在行政管理上是否具有严格的关联并不确定。*Pagi* 成了后来加洛林王朝的伯爵领地(*comté*)。

p. 390)。它的新变化是皇帝设立的保民官 (*défenseur de la plèbe*), 其目的是为了保护公民不受地方贵族的侵犯。

第七节 社会秩序

社会秩序这一问题在罗马并非属于纯粹社会学或经济学的范畴, 它在其他地方想必也是如此。这显然是体制上或政治上的问题, 因为, 在这个等级化的社会中, 秩序都是由法律加以组织构成的。

共和时期^①

共和初期, 世袭贵族与平民处于对立状态。但是, 正如我们所见, 在世袭贵族已极其方便地担任行政官员后, 另外的阶层也开始确立起来。领导阶层试图分成两个分支, 在帝国时代, 它们成为两种在法律上受到规定的等级, 即元老院议员和骑士。元老阶层中领头的派系被称为 *nobilitas* (贵族)。

骑士与元老院议员 [394] 骑士缘起于塞维乌斯·图里乌斯创建的纳选举税阶层。

骑士是最富有的公民, 他们可以服骑兵兵役。骑士有 1800 名, 他们的名单每五年由监察官进行整理。该头衔为终身制, 后来自公元前 2 世纪起, 亦可世袭。在共和前半段时期, 整个富裕阶层, 包括元老院议员, 均属于骑士阶层。但很快, 随着在各地攻城略地的行为发生, 新的财富在意大利和各个行省均增长起来。元老院议员自身也变得富裕起来。政界的凝聚力和传统的道德理想受到了威胁。

于是护民官让人们通过了《克劳狄乌斯法》(*lex Claudia*) (公元前 218

^① 参阅 Humbert, 前揭, p. 201—207。

年),该法完全禁止元老院议员参与营利活动。他们必须在财富(即只当“骑士”)和权力(即成为“元老院议员”)之间作出选择。这两个等级被分开了(公元前129年,在法律上又确立了这一做法:在进入元老院的时候,元老院议员必须“交出他们骑坐的公家马匹”,也就是说他们将不再正式成为骑士)。骑士被禁止晋身荣誉之路,于是他们便涉足银行业、贸易、税务行、庞大的公共市场以捞回损失(人们将骑士而非不涉足公共市场的元老院议员叫做税吏)。这便成了两个等级之间对立的肇始,他们代表了权力和在社会上取得成功这两种对立的形式。尤其是,很快,在这两种形式之间进行选择也成了家族必须面对的事。在二世纪的时候,超过四分之三的元老院议员都是元老院议员的孙辈或儿子。

贵族 贵族乃是家族、世袭贵族和平民阶层的混合体,其中一个成员会担当执政官这一职务。贵族代表的是几十个家族。这一等级阶层是封闭的:自公元前366至公元前66年,只有15名执政官不是贵族。在公元前1世纪,89%的执政官都来自执政官家族,仅有5%来自大法官家族(因此,我们发现,贵族在元老阶层中只占一小部分比例;不得将这两个概念相混淆)。

尽管贵族没有骑士那种获利的资源,但它也相当富有。它有大片地产,因为它可以享用公地。另一方面,在由退职执政官统治的行省中,贵族也可以通过掠夺来中饱私囊。

[395]须指出的是,阿皮乌斯·克劳狄乌斯(Appius Claudius)的民主派尝试遭到了挫败。公元前312年,他担任监察官,由于受到了希腊观念的影响,他使所有的部族均向获释奴隶开放(我们记得,直到那时候,还只是局限于“乡村部族”)。这对于元老院议员及其庇护民所代表的寡头制而言,不啻是横加干涉的举措。他甚至还让恢复自由的奴隶的后代进入元老院。但是,公元前304年,这些措施被废止了。权力最终重又回到了贵族的手中。

我们可以将罗马的成功部分归因于贵族这一紧密的群体所主导的政策具有连贯性之故,因贵族阶层的成员均具有共同的利益和共同的理念。在其内部,对政治的体验和回忆得到了传播:尽管在罗马没有成文的法律,亦少有政治理论家,但在该等级阶层的传

统中,政治科学以非正式的方式得到了维护。这一等级阶层中的人都真正献身于国家。他们需要保住自己的地位(*dignitas*),他们具有义务感(*officia*),要求获得公众的承认(*honor*)。此外,他们还受到了尊敬,享有崇高的威望。

罗马共和国乃是寡头政制:他们会想,只要每个人各自安于自己的出身所带来的地位,那么就将万事大吉。他们距希腊式的民主平等相去甚远,在雅典轮流执掌政权的频率很快,雅典人通过抽签选举,无论是谁都有担任行政官职的机会。尽管如此,希腊也已被征服,罗马乃是胜利者。平民(*populares*)亦将达不到自己的目的。看来罗马所有的体制——行政官职、元老院、公民大会——在事实上都受到了贵族的控制。

帝国前期^①

奥古斯都试图通过一系列立法举措来固定及控制社会的组织架构,一些措施同家族有关,另一些则对社会上两种主要的流动形式(即使奴隶恢复自由,将公民权赋予外国人)作出限制,还有一些措施对加入特权阶层的附加条件作了严格规定。

元老院等级及佩戴绶带 [396]自凯撒大量增加元老院议员的数量时起,许多元老院议员和骑士的后代都在议员服上佩戴了特别的标志,即绶带(*laticlave*),它是一条紫红色的宽带,扎在长袍的里面。公元前18年,奥古斯都将这项特权限于元老院议员的后代;骑士的后代须佩戴新的配饰,即“奥古斯都带”(augusticlave),或称窄带。这便是创立元老院世袭等级制的发端。

公元前18至13年间,奥古斯都创设了元老院纳选举税制度:从此以后,如为了谋得财政官的职务,从而进阶元老院,那么就必须缴纳100万塞斯特斯的选举税(如欲成为骑士,则须缴纳40万)。而且,甚至对那些拥有这些财产的人,也必须赋予特殊的权利,即荣誉权,但这项权利并未向所有行省开放。最终,在卡利古拉统治时期,创建了真正的贵族元老院等级制,因为该等级成员由皇帝授予绶带,其身份与元老院议员不同。这样一来,元老院等级涉及到的成

^① 参阅 Voisin, 前揭, p. 197—203。

员就要比元老院多,卡利古拉时期,其成员有两至三千人。

骑士等级 皇帝作为监察官会向骑士颁发委任状。骑士佩戴奥古斯都带、金戒指,在观看演出的时候会有专座。该等级每年7月15日会举行游行。它不是世袭制(只有元老院议员的后代才能生而为骑士,并在一定时候成为元老院议员),因此呈开放态势:皇帝会发现那些德行操守突出的人,从而为自己罗致忠心耿耿的支持者,这些人才能卓异,逐渐垄断了国家的要职。

尤其是皇帝在统治期间为他们保留了所有这些职位,并创设了同元老院议员晋身之路相似的荣誉之路(*cursus honorum*)。在帝国时代,这些人相继成为高级军官(*tribuns militaires*)、初等法官(*vigintivirs*)、^①财政官、护民官、大法官、执政官。从骑士这方面来说,他们自身担任的是步兵大队队长、军团中佩戴奥古斯都带的高级军官、[397]侧翼统领、地方财政长官(*procurateurs*)^②,最后还有舰队统领、夜警统领、粮政官、埃及统领(*préfet d'Égypte*)^③、禁军统领。共有1万至1.5万名骑士(我们记得,帝国前期的初始阶段,共有400多万公民)。

帝国后期^④

4世纪时的社会等级化仍然很分明。这些等级均由皇帝立法加以确定。法律迫使某些行业组成社团(*corporations*),并规定必须子承父业。情势发展至此,以至法律面前不再人人平等,因为国家承认荣誉等级(*honestiores*,元老院议员、骑士、参事会议员)与下层等级(*humiliores*,所有其他等级)之间具有差别,在法庭上无法受到相同的对待。

精英阶层 顶峰就是元老院等级。精英阶层也有等级。5世纪中叶,官方对该等级的成员划分了三个类别,即显赫者(*claris-*

① 级别较低的官员,负责铸币、对某些诉讼进行审判、道路维护、执行死刑。

② 在司法部门、财政部门、帝国行省中,俸禄随级别的不同而变化,分为6万、10万、20万、30万塞斯特斯。

③ 我们记得,元老院议员没有权利进入这个行省,它是皇帝的专属领地。

④ 参阅 Le Bohec, 前揭, p. 492—501。

simi)、卓越者(*spectabiles*)和优异者(*illustres*)。他们创建了“贵族”(*patrice*)这一不可世袭的头衔。

如今加入罗马元老院的,除了意大利和诸行省大家族的成员之外,还有拉文纳的官僚和日耳曼的军官(克洛维[*Clovis*]^①便享有“贵族”的头衔)。君士坦丁堡的元老院威望不高,但更为“民主化”:官员、行省贵族、知识分子(如4世纪中叶的扬布利柯[*Jamblique*]^②),甚至出身民众阶层的人亦可加入。

骑士等级最后在独占了大部分高级官员的职位后,也成了其功成名就的牺牲品;君士坦丁时期,骑士最终被归并入了元老院等级之中。

参政会 [398]地产主、行省贵族、自由职业者(律师、医生、教师)都能晋身参政会等级,它是参事会的新名称。在每座城市,这些人都得负责管理市政、征收税款。由于他们负责令资历浅的成员去收取整座城市的税项,所以他们就会对自己的同胞施加很大的压力,因而结果常常受到憎恶。但是他们不能辞职,因为这是世袭的职务。我们已经发现,有些人想方设法欲离开这一行,去做教士或当修士。

尽管如此,该项职务仍然受人尊敬。富家子弟都准备做这一行,于是他们先加入青年人的团体,这些团体类似于市镇民兵组织或富豪子弟学生会。行省的城市社会也实行了等级制。迎接总督的时候,有明确的等级秩序:元老院议员、总督的幕僚成员、教士(在背教者尤利安统治时期,也是指负责帝国宗教的前任祭司)、行省管理部门人员、普通的参政会议员。

最后,社会的基础是下层等级:匠人、商人、农民、奴隶(教会并未取消奴隶制:它只要求主人善待自己的奴隶)、定居于帝国领土上但未被同化的蛮族人。我们已经知道,自此以后大部分农民均

① 法兰克国王,高卢大部分地区的统治者,在位时间为481至511年。——译注

② 扬布利柯(约250—325年),新柏拉图主义叙利亚学派创始人和主要代表,他推崇多神崇拜,据说他和其他一些新柏拉图主义者均会行各种巫术。——译注

受制于隶农制度，该制度预示了中世纪的农奴制。

这便是罗马的公共体制。不过，这一公法自身之所以会对国民生活、私人生活和经济生活起统率作用，那是因为罗马人已为此制定了私法，其繁复的程度直至那时仍是闻所未闻。



第三章 私 法

[399]在罗马的初始阶段,似乎存在某些习惯法和口传法,它们基本上都由部族中的首领实施。自从出现了联盟制王权之后,它便随之演变:国王于是不得不在极端严重的情况下质疑整个群体的安全问题,比如弑君或大逆罪(*perduellio*)。与此同时,在伊特鲁里亚专制君主统治时期,出现了城邦,它要负责处理大量诉讼和不法行为,但法律仍为口传,由完全属于贵族阶层的大祭司解释。由此便导致了平民阶层的抗议浪潮,最终促使《十二铜表法》出台,该法通过书面形式将许多民法规则加以明确化并确立了下来。

从那时候起,即可方便地将罗马法的历史划分为三个阶段,以对应于三种相继出现的主要类型的诉讼程序(*procédure*)。我们区别了三个时段:法定诉讼(*actions de la loi*)时期(约公元前450—150年)、程式诉讼(*procédure formulaire*)时期(公元前150年—帝国前期)、特别诉讼(*procédure extraordinaire*)或法律认知(*cognitio*)时期(帝国后期)。^①

① 参阅 Jean Gaudemet 的《古典时期的政治体制》,前揭; Michel Humbert 的《古典时期的政治与社会体制》,前揭; Robert Villers 的《罗马与私法》(转下页注)

第一节 法律诉讼时期

(450 B. C. —150B. C.)

司法组织

[400]在罗马初始阶段,司法乃是私人事务,在氏族内部加以处理。因此,当纷争使不同氏族之间的个体互为对抗时,便很有可能存在族际仇杀的危险。必须完全避免首次出现的联盟制王权造成的这种危险。但没法一下子从“部族”政体过渡至由国家垄断司法的这种形式。国王首先对私人的复仇行为进行引导,以便使其以固定的形势得以实现,但又须受到他的控制;但他并不负责整个诉讼过程,也并不实施判决。集权制所持的这种保留态度,在今后很长时间仍将发挥影响。在罗马,诉讼仍然部分属私人事务,从这个意义上说,当事人各方均会持续在诉讼程序的各个阶段起到必要的作用。只是到了帝国后期,司法才完全成为国家事务,只有其代理人及唯有国家的强制性力量方能主动采取措施。

在将民事诉讼分成两个阶段后,这一特征更加明显。首先由高级官员“讲述法律”,也就是说从司法上为公开审理诉讼进行定性,并指派一名法官。这是 *in jure* (“预审”)阶段。之后是 *apud iudicem* (“法官受理”)阶段。国家对此不再介入,因为法官具有私人身份,当事人各方在执行判决的过程中仍保留了重要的作用。

(接上页注①)(*Rome et le droit privé*), Albin Michel, L'évolution de l'humanité 丛书, 1977; Gabriel Lepointe 的《罗马法与法国古代的法律(财产法)》(*Droit romain et ancien droit français [Droit des biens]*), Précis Dalloz, 1958; P. G. Stein 的《罗马法》(*Le droit romain*), 载于 James Henderson Burns(主编)的《中世纪政治思想史》(*Histoire de la pensée politique médiévale*), PUF, 1988。

拥有司法权(*jurisdictio*)的高级官员首先是拥有全权(*imperium*)的高级官员,后来自公元前 367 年起,才有了专门的高级官员,即“大法官”,他同时又担任(似乎是公元前 242 年)“外事大法官”(*praetor peregrinus*)一职,负责外国人之间,以及罗马人与外国人之间的诉讼。

高级官员在特定的场所,即“法庭”(*comitium*)坐镇,他出庭的日子也受到了司法历的规定,而该历法的原型则是宗教历法。

诉讼程序

[401]在那个时代,诉讼程序乃是受“法定诉讼”规定的,之所以称其为法定诉讼,因为它由法律创建或认可的(而且因为法律使其在确定的案例中有效地得以实施应用:如此高级官员便无专断的权力)。这些诉讼程序的特点是极端形式主义:为了使其不致无效,就必须完成若干程序,说几句确定的话。这样一来,参加这一诉讼程序的人便只能是那些了解这些形式的人,因此也就是指罗马公民,而将外国人排除在外(正因为这个原因,为了他们,就必须设一名特别大法官和一套适应他们的诉讼程序。)。通过盖尤斯(Gaius)(参阅下文),人们才知晓了其中五种诉讼程序,一些是为确立法律而定,另一些则是执行程序。某些诉讼程序出现于《十二铜表法》之前。而其中一种(要求返还之诉[*condictio*])则可追溯至公元前三至二世纪。

法定诉讼

诉讼的目的乃是使人认可法律:

sacramentum(誓金之诉)

judicis arbitrive postulatio(要求法官或仲裁者之诉)

condictio(要求返还之诉)

具执行力的诉讼:

manus injectio(拘禁之诉)

pignoris capio(扣押之诉)

为了了解这些诉讼如何操作,就必须跟着诉讼程序走一遍:

“司法”(in jure)阶段

诉讼程序先以控告(in jus vocatio)开始。控告者为起诉人。高级官员与公众力量均不得干预。原告可使用强力将被告带到自己面前。他们两者均须亲自到庭:至少在初始阶段,罗马法并不熟悉代理概念(这一概念[402]将被逐渐引入,代理制度主要应用于监护案例中,或当事人因被敌方俘虏、出公差、体弱多病、年老而无法出庭的情况)。

于是在高级官员面前,严格意义上所说的“预审”(in jure)阶段开始了。人们从三种诉讼方法中采用其中一种加以应用。

Sacramentum(誓金之诉)乃是最为古老、也是最为通行的诉讼程序,包含下述几个阶段:

(1) 要求收回(vindicatio)财产权 上诉人须确认自己对财产的权利,如果是动产,须全部或部分呈交,如果是不动产,则以象征形式(比如一块泥土)呈交。为此,他要手持一根象征控制权的小棒,用这根棍子碰触该物品。与此同时,他还须按照惯例说几句话。

盖尤斯在其《法学阶梯》(Institutes,参阅下文)中给出了一个要求收回奴隶的案例:Hunc ego hominem ex jure Quiritium meum esse aio, secundum suam causam. Sicut dixi ecce tibi vindictam imposui,意思是“根据奎里蒂人(Quirites)^①的法律,按照它的 causa[争议观],我确认这个人是我的。正如我对它说的,我已将 vindicta[小棒?]加诸于你的身上”。不管这些字眼的确切意思是什么,它们均表明了此人的要求,即他宣称自己拥有占有该财产的权利。而另一方也会说完全一样的套话、做同样的动作(contra-vindicatio)。他们之间的异议因其相似性而变得更为明显(此外,我们也会揣测这些进行交流的动作是否模仿了战斗的场景)。

① Quirites,罗马人的古名,是罗马万神殿中原始神祇吉里努斯(Quirinus;该名用在了被神化的罗慕路斯身上)的名字。

(2) 高级官员进行干预 但是这场战斗立刻就被高级官员中断了,他说:“两方都松开这个人。”暴力有意遭到了规避,给法律让出了位子。

(3) 对立方通过誓金提出异议 率先提出诉讼者会依据自己拥有的权利对财产占有人提出请求。而另一方会用这些话提出异议:“既然你没有权利这样做却仍要求收回财产,那么我要求你支付500(或50,随财产的价值而定)阿斯^①的誓金。”

[403]很难理解这个 *sacramentum*(誓金)究竟为何物,毫无疑问从这个词本身的意义来看,它不是指誓言(因为在这种情况下,人们会说:*jusjurandum*),而是指某种赌注,并让诸神来为此作见证,所以它是宣过誓的赌注(无论如何,该词表明了它同某种神圣的行为有关)。

另一方反驳的时候,会用同样的措辞,下同样的赌注。因此,双方均会将该笔金钱交于大祭司处保管,或承诺会呈交这笔款项。若事后宣判有人发伪誓,那么该人就将失去这笔钱,但此笔款项不会支付给上诉人,而是充入国库。

由此,诉讼的目的就是要决定谁进行了不公正的誓金之诉(*sacramentum injustum*),谁做了虚假的誓言。高级官员似乎只关心这一件事。当然,这样得出的判决自然而然便能直捣案件的核心。但诉讼程序仍保留了古代的遗风:国家对把自己搅和进私人纠纷很是反感,它关心的只是究竟谁会冒险去玷污整个集体,使其变得不纯洁,从而招致诸神的愤怒。

我们仍然认为这样的诉讼程序形式主义过重。如果要求说出的字眼与规定不符,那么不管高级官员对这个问题有什么基本的看法,他都必须指明诉讼无效。

《十二铜表法》预先规定了“断树诉讼”这种情况。盖尤斯解释道,如果诉讼人因其栽种的葡萄树受到了损害便提出要求追回“被砍伐的葡萄树”,那么

① 阿斯(as)是罗马的货币单位。盖尤斯在两世纪时所写的诉讼程式就是这样。但在古罗马时代,并没有货币,而是按诉讼所涉及的金額,以牛或羊作为赌注。

他会被驳回。^①同样,如若谈论 *membrum ruptum*(肢体折断)而不是法律预先规定的 *os fractum*(骨折),也会被驳回。

(4) 指定法官 高级官员随后会指定一名法官,法官必须在规定的庭审延期时限过后进行开庭审理。

这一阶段是争讼阶段(*litis contestatio*),即诉讼中的“证人认定”程序。高级官员会协助证人履行法定程序:“你们要成为证人。”他说。这样诉讼就受到了“约束”,表明当事人双方的地位已不可撤销。诉讼必须围绕明确的标的展开,该标的已受到高级官员的规定。法官不得偏离限定的范围。

誓金的诉讼程序尽管颇为复杂,但在我们讨论的这个时代仍然是应用最广的诉讼方法,直到程式诉讼法推广开来为止。另两种诉讼程序更为简单,程式化也不太严重(“请求法官或仲裁人之诉”[404]或“拘押之诉”[*assignation*]),它们即将现身;但仍只在某些类型的诉讼中得到应用。

“法官审理”(apud *judicem*)阶段

法官只有一名。我们已经说过,他具有私人身份,是一名普通人,而非高级官员。然而,也不是随便谁都可以担当这一职务;他是从一份名单中被挑选出来的,这份名单中只有贵族。起初,涉及到的都是世袭贵族。后来,获取司法职能的门径都被元老院议员独揽,最后它又成了后者和骑士之间争权夺利的目标(之后,到了帝国后期,法官成了一种官职)。

法官同高级官员一样,也坐镇广场;诉讼公开进行审理。不出庭的当事人就会败诉。

诉讼并不注重形式。法官听取当事人双方(或他们的律师)的陈词,判断事实的真伪,做出——原则上是在晚上——判决,他首

^① “树”与“葡萄树”的法语分别是“*arbre*”与“*vigne*”,尽管后者属树的一种,但只因名称不同,便不予受理。该例子证明了作者所说的形式主义。“肢体折断”与“骨折”也是这种情况。——译注

先须宣布当事人双方中哪一方说的是实话，哪一方合法地进行了宣誓。判决应该完全独立地作出：《十二铜表法》及后来的大法官都能对腐败或有偏袒行为的法官进行惩罚。

判决并非权力机关的行为：而是法官的意见和观点(*sententia*)。起诉人可从中得出结论。特别是拥有权利的那个人，正如他用自己的方式强迫被告到庭那样，他也应该不借助公众力量自发形成的帮助，而靠自己一个人来迫使对方履行判决。

尽管如此，法官还是会允许胜诉者实施两项执行措施，即 *manus injectio* (拘禁) 和 *pignoris capio* (扣押)。对此值得加以简单地描述，因为我们可从中辨识出整个诉讼程序具有的极为古老的特点。

拘禁之诉(*Manus injectio*) 该诉讼程序在被告不愿出庭(控告拘禁[*manus injectio vocati*])、被判刑者不愿履行判决(既决拘禁[*manus injectio judicati*])的情况下加以实施。自从《十二铜表法》实行起，胜诉者在判决生效三十天后要让败诉者出庭至高级官员面前，并且将手放于败诉者身上，同时宣读下述套语：“因为你已被判决向我[比如]支付 1 万塞斯特斯，但你尚未向我支付，为此我[405]对你作出控告拘禁(*manus injectio vocati*)的决定。”如果败诉者一直不履行判决，而且如果他找不到任何人作他的担保者，那么高级官员就会作出判决(*addictio*)，随后胜诉者便可成为败诉者的主人：他可以诉诸武力将他带至自己家，用锁链绑住他。他可以将对方监禁于自己的私人牢房中达 60 天，但有义务供他吃喝，且须分三次将他带至公众场合。如果 60 天期满后，无论是败诉者还是其亲友仍未丝毫履行判决，那么胜诉者便可全权处置此债务人：他可以杀了他，将他贩卖为奴，或令其为自己家干活。在有多名债权人的情况下，《十二铜表法》则规定，他们可对他的尸体进行分配。

扣押之诉(*manus injectio*) 一直应用至帝国初期,但执行措施也日渐宽松(杀死债务人或将其贩卖为奴的权利遭到完全废止)。

扣押之诉(*Pignoris capio*) 是指债权人可私自对由债务人保有的动产进行扣押。这是一项极为古老的诉讼方法,古典时代只有在特殊情况下,即在处理完全与公法或宗教事务有关、而非与私法有关的案例时,才会用到这项措施。士兵可以此获得他的军饷或购买装备所支付的款项,税吏则可以此迫使冥顽不化的纳税人就范,商贩可由此获取以约定价格出售的物品的款项,只要他是将动物卖作祭品即可。在采取此种诉讼方法时,无论是高级官员抑或是法官均不得干预。由此可见,它与纯粹的暴力行为颇为类似,因为它无须遵守某些形式(这些形式很少有人了解)的约束,也不用宣讲庄严的套语。

这便是罗马最初几个世纪中司法的执行情况。但是,这些诉讼程序确保人们尊重的是何种法律呢?

法律渊源

在那个时代,法律基本上有三种渊源:习俗、法令还有法理。

习俗 “先祖的惯例”(*mos majorum*) 在涉及到宗教事务或处理民事方面的事务(婚姻、取名等)时仍保留了很大的权威性。

法令 [406] *Lex* 这个词用途很广:人们在签订私人契约(*lex contractus*)或确定社团地位(*lex collegii*)时会用到这个字眼,同样,它也可以用在严格意义上的法律,即 *leges publicæ*(公法)上。

总之,同现代国家的立法活动相比,由民众大会投票表决通过的“公法”在罗马极为少见。在元首制共和国的初期,这样的法律共有 800 项。其中大部分均与政治问题(如何让平民阶层加入城市)或经济问题(耕田法)有关。仅有 26 项法律关涉到了私法(确实,其中一个便是公元前 451 至 450 年的《十二铜表法》,我们知道仅仅在该项法律中便包含了许多重要的私法条款,

论及法律实体与诉讼程序的一样多)。^①

法理 为了将法律应用于具体案例中,就必须了解它,解释它,完善它。这便是专家的职责,他们所掌握的知识就叫做“法理”。在古罗马,由于法律仍具有神圣的特点,因此这些专家都是大祭司、教士团体,他们对司法历(吉日和凶日)及仪典的程式熟稔于心。他们的干预仍然是必要的,即便按照《十二铜表法》的明文规定,法律已得到了部分确立之后亦复如此。然而,他们都是世袭贵族,由此便出现了要求法学家公开知识的“民主”诉求。

公元前 304 年,格奈乌斯·弗拉维乌斯(Gnæus Flavius,人们称其为《弗拉维乌斯法》)将诉讼的固定程序晓诸天下。大祭司的职位刚向平民阶层开放后,首位获得这一头衔的平民提贝留司·科隆卡尼乌斯(Tiberius Coruncanus)便在公众面前作了几场司法判决。后人对其效法,以至于从那个时候起,便出现了法律的“世俗”知识。首批论述民法的论文中,有一篇就是公元前 200 年由加图(Sextus Ælius Pætus Catus)撰写的。

第二节 程式诉讼时期

(共和国末期—帝国前期)

[407]正是在这个时期,出现了一种新的诉讼程序,它更为灵活,由此导致了全新民法的问世。

程式诉讼

新的诉讼程序的确切起源很少有人知道;很久以前,当《埃布提亚法》(*les lois Æbutia*, 公元前 2 世纪末叶)和《尤利亚法》(*les*

^① 参阅上文 p. 337。

lois Julia, 公元前 17 年奥古斯都统治时期:它废除了法律诉讼中古老的诉讼程序,只有某些遗留的案例可应用这种程序)得到官方确立时,它实际上已经存在了。

它似乎源于“外事大法官”握有的强制执行权。由于他在确认自己掌握的诉讼的特点时,无法在法律诉讼的已知范畴内为其定位,所以他就不得不运用某种程式(*formule*,该诉讼法由此得名)向法官发布命令,并对此略作解释。高级官员打算应用的所有这些程式便成了他的“法令”(参阅下文)。

因此,该诉讼程序颇为灵活:在面对新的情况时,大法官会进行研究,并找出最为符合现有案情的程式;它应用范围颇广:法官不会受到法令的限制,从而能创设许多新的法律。

这些程式简洁、明确、抽象,而且适用面广,这体现了罗马法学家、高级官员和法学学者智识方面的才干。

该程式包含了古典因素(指定法官……)和附加因素(“时效”,亦即有利于原告或被告的保留权益;“抗辩”,亦即确认原告合法权益时须取决的条件)。但是,该程式的核心乃是“原告的请求”^①,它是指对罪行类别的简单陈述,大法官在自己掌握的事实中识别出这些罪行类别后方可同意对此罪行进行惩罚;还有“判决要旨”^②,它是指如果原告的请求中所援引的事实得到了证实,那么法官就会对判决的性质、[408]限制性规定和金额作出的说明。依据原告的请求和判决要旨,人们就能对诉讼进行分门别类。后来,法学学者们对此作了多种区分,我们在此只能撮其概要:

① 原文为 *intention*,按法语愿意为“意图”、“意愿”、“目的”等意,拉丁语 *intentio* 亦同此意。按罗马法中 *intentio* 的本意应为“原告的请求”,结合上下文,译者遂选取此意。——译注

② 原文为 *condemnation*,按法语愿意为“判决”、“定罪”等。罗马法中 *condemnatio* 有“判决”和“判决要旨”之意,前者注重行为,后者注重该行为之描述,结合上下文,译者遂选取此意。——译注

民事诉讼：它们重新启用了古老的“法定诉讼”，只不过是将其移植于程式固有的模式之中罢了。^①

大法官诉讼：比如说，民法过去处理偷盗诉讼的时候，该诉讼仅限于公民之间。为了保护外国人使其免遭偷盗，大法官便求助于拟制这一手段。他要求法官作出“原告拟制为公民”的姿态。大法官法中的“拟制”诉讼与民法中的偷盗诉讼大体上颇为接近。

事实(*in factum*)诉讼(与法庭[*in jus*]诉讼有区别)：大法官仅要求法官核实某些事实是否真实，并由此作出判刑或赦罪的裁决。当然，大法官有很大的自由度，而且完全能够偏离民法的程序。他这样做，尤其能在债务法方面进行改革，创建诸如寄托、担保、抵押等新的概念。

直接诉讼与有效诉讼：后者是对前者的扩充，进入了新的领域。比如，诉讼是要对从窗户往外扔东西砸伤过路人的房屋的占有者进行惩罚(乱抛物品[*de effusis et dejectis*]诉讼)，而如果危险物品不是从房屋中，而是从船只的甲板上往外扔，那么就可以推而及之，采用有效诉讼的形式。

对物诉讼与对人诉讼：这些诉讼强调了物权的重要性，物权针对的是每一个人(*erga omnes*)，拥有绝对的权威(比如某动产的所有权)，它们还强调了债权的重要性，它是一种压在债务人个人身上的债权。

最低权利诉讼与善意诉讼(*ex bona fide*)：后者包含了由大法官创设的新的诉讼方法，[409]注重的是实质而非形式，是本质而非表象。

① 比如在 *sacramentum*(誓金)这个环节中，诉讼人会说：“*aio hunc hominem meum esse*”，即“我说这个人是属于我的”。大法官的程式便会说：“如果这个人明显是属他的，那么你，法官，就满足他的要求吧。”因此，这两种诉讼法大体一致。

确定诉讼与未定诉讼：前者涉及的是确定的标的(确定的动产或不动产,数额确定的款项),后者涉及的是尚待评估的标的。

程式诉讼的案例^①

“法庭”、民事、直接、对物与确定诉讼：

“假定提提乌斯是法官。如果明显得出(*si paret*)此人属于奥卢斯·阿格留斯(*Aulus Agerius*)^②所有,那么按照奎里蒂人(*Quirites*)的法律,法官便会判决努美留斯·内吉丢斯(*Numerius Negidius*)^③向奥卢斯·阿格留斯支付1万塞斯特斯;如果明显不是如此,便宣告无罪(*si non paret, absolve*),(或者)判决由 NN 向 AA 赔偿相当于该物品价值的金额;如果明显不是如此,则宣告无罪。

“法庭”、民事、直接、对人、最低权利、确定诉讼,涉案人可变更:^④

“假定提提乌斯是法官。如果明显得出 NN 应该向布伯留斯·奈维乌斯支付1万塞斯特斯,那么法官便会判决 NN 向卢齐乌斯·提提乌斯缴纳1万塞斯特斯;如果明显不是如此,便宣告无罪。”

大法官、法庭、直接、对人、善意、确定诉讼,附归还条款：

“假定提提乌斯是法官。因为涉案的是 AA 在 NN 家寄存的一张银质餐桌,正是因为如此,所以 NN 必须诚实地将其交还 AA,除非他将其归还,否则法官便会判决 NN 将其归还;如果明显不是如此,便宣告无罪。”

大法官、事实、直接、对人、确定诉讼,法官自行评估并判决赔偿金额：

“假定提提乌斯是法官。如果明显得出 AA 在 NN 家寄存了一张银质餐桌,而且因为 NN 心存不轨,存心诈欺,以至餐桌并未归还给 AA,那么法官便会判决 NN 向 AA 支付相当于物品价值的金额;如果明显不是如此,便宣告无罪。”

① 据 Gaudemet 所引文本,前揭 p. 371—372。

② 虚构的人名,指代提出起诉(*agere*)的原告。

③ 虚构的人名,指代否认指控(*negare*)的被告。

④ 由大法官程式创设的另一种方法:主要是为了对法定代理制度(该制度很迟才得到确立)的缺位作出弥补。如果是某人的儿子或奴隶承担债务或获得债权,但由于其不是财产的所有人,那么父亲、主人或监护人就须在判决要旨(*condemnatio*)阶段传唤到庭,而其儿子或奴隶只是在原告请求(*intentio*)阶段才作为所有人。

[410]我们发觉,借助于这些诉讼程序,新的法律、司法范畴方得以创立起来。事实上,通过原告的请求,高级官员才能够宣布受理当事人的诉讼。然而,“大法官在同意受理诉讼的时候,才创建了某种法律,因为他承认只有状态得到确定,它才值得受到司法保护。[……]只是在此范围内,他们方可在法庭上进行诉讼,公民才能认为自己享有了权利”。^①

比如,之所以有买卖契约的概念,是由于某天大法官为了帮助未收到货款的商贩而决定受理他的诉讼,即买卖诉讼之故。因为大法官承认,如果商贩销售了商品之后未收到货款,有向他求助的权利,且因为这样一来,购买者很有可能会在法庭上进行非难,自此两造之间就会存在某种特定的法律地位,从而才产生了买卖契约的概念。

罗马社会在那个时代所经历的彻底的转型过程,为大法官们提供了大量新的状态,他们能够创建新的诉讼程式就此做出应对。外事大法官似乎在此起到了推动的作用。外国人并不了解“罗马人的法律”,也不参与罗马的宗教。另一方面,帝国在不断地扩大,进行诉讼的人也不再一定是抬头不见低头见的邻居,甚至在罗马,经济生活的环境也在演变着。

必须先考虑非形式主义的切入模式,而法律——指的是未曾改过进的《十二铜表法》——对此却根本想象不到。在拟定契约和履行契约的时候,人们应该讲究诚信,而这正是古老的仪式、行为和庄严的程式所忽略的东西。法律手段的应用不能忽略经济方面的进展;封闭的农业社会自给自足,交易用的是现金,短期借款也只限于朋友之间;由于四海之内皆被征服,信用,亦即信任(*fides*),还有非当面进行的交易,且尤其是综合各方意愿达成的唯一协定所产生的义务均成为必需。而且由于法律对这些不可避免的流变过程没有做出回应,所以大法官作为法律管理者便在其日常工作中,将这些动荡不定的因素确定了下来。^②

^① Gaudemet, 前揭, p. 327.

^② Humbert, 前揭, p. 318.

城市中的大法官由于认识到程式的有效性,所以为了自身的利益,重新采用了在涉及外国人的诉讼范围内首先发现的大量程式。

[411]事实上,公元前2世纪中叶至公元1世纪末叶乃是程式诉讼的黄金时代,我们发现那个时期在罗马出现了家族法、继承法、所有权法、债务法。换句话说,那个时代在普遍适用的法律中出现了罗马人赋予的极具原创、极为持久的特点。

高级官员敕令(大法官法)

因程式诉讼而得到创设的法律均于高级官员敕令中得到体现。

敕令事实上就是高级官员上任之初(或任期之中)发布的法律条文,他试图在委任期内实行这些法令规章。

因为只有大法官才能使用此种权限(其他高级官员必须以他为参照),所以人们传统上将大法官法称作因敕令而创设的法律。由于大法官和其他高级司法官员均享有“荣誉”(honneurs),所以在指称由他们这些人创设的法律时,人们也会说到政务官法(droit honoraire)。大法官法与政务官法同古老的民法截然不同(而且它们之间的法理也是判然有别),前者由法令创设并得到其承认,他们或对其进行确认、或进行补充和修正。另一方面,虽然民法主要是对市民生活(cives)做出规定,但大法官法仍然更为通行,其目的就是使其对罗马当局普天之下的所有居民都具有约束力。

原则上,大法官敕令只有在其委任期内才会生效。但习惯上,每位新上任的大法官都会采用其前任敕令中的基本内容,并在其上简单地增添几项条款(*pars nova*);由于这项创制具有长期的可能性,所以该制度仍将特别灵活,而且能将罗马社会大约250年来的演变所造成的新的状况整合进来。但与此同时,法律规章也已经过了某种“自然淘汰”的过程,这样便使该遗产摆脱了那些具有恒久效力的规则对其进行的束缚。

最终,在帝国时代,不再有选举而成的独立大法官,也不再有大法官在法律上所作的创见,于是该常设性的遗产便以书面形式被保存在[412]“永久敕令之中,该敕令不仅承绪了所有构成大法

官敕令的材料,而且还对它们进行了整顿清理。

人们将这些材料分门别类,分成不同的段落和标题(按照诉讼的步骤划分),并指明了因每个相继颁布的敕令而创设的程式。如此组织起来的法律条文就能够对执业律师起到明确的指导作用。这项“对敕令进行体系化”的工作已由法学学者尤利安(Julien)于2世纪初在哈德良皇帝的授意之下完成。

程式诉讼时期的其他创制

至于诉讼程序,在诉讼的每个阶段均有创制。某些创制尽管不太重要,但总体来说表明了它们都在朝着司法精确这一目标进展。

当事人双方出庭的条件更为明确,代理制(représentation)^①方面的内容也有了进展。人们同样要坚决确保让拒不合作的当事人出庭,不管他们面对的是高级官员还是法官均是如此。人们也对建立证据制度进行了思考。即便宣誓仍然起到了某种作用,但书面证据还是比过去具有更大的重要性。另一方面,法官与程式的关系很紧密:从这种意义上说,诉讼还是十分形式主义。法官无法对高级官员没有获得但自己掌握的新材料加以考虑,他无法对程式中不经意间出现的资料错误进行更正,他在判决的时候无法对程式中规定的内容进行增减。

人们将既决案件的权威性(autorité de la chose jugée)的原则进行了程式化处理。首先是因为取消争讼阶段(*litis contestatio*)而间接导致了这样不完善的结果,其次是因为法学家把公共利益这一概念推到了前台,从而在帝国初期提出了将该原则普遍化这一说法。如果涉及的是同样的标的,如果请求是建立于同样的司法方式之上,如果诉讼人以同样的资格起诉(但如果这三项条件中只要有一项未得到满足,新的诉讼程序就会产生),那么新的诉讼方法就不可能产生。

上诉的诸种形式被发现,即便它们首先采取的是间接方式,但其主要目的仍然是对高级官员、法官或判决提出质疑;帝国初期出现了向君主或元老院提出上诉的可能性。

① 出现了“代理权”(procurator)的概念,我们将会看见它在^{中世纪法规中的团体理论}并进而^{在民主观念的发展中起到怎样的作用},参阅下文 p. 1033—1035。

[413]最终,尽管国家一直拒绝让自己来执行判决,但向被判刑者采取新的施压方式(财产买卖诉讼……)仍然在它的法律范围之内。

至于法律的来源,必须注意到习俗仍发挥了很大的作用,尤其是在行省;而法令,如我们所说的,从各方面看都已丧失重要性,它在民事方面日益被元老院决议(*sénatus-consultes*)(1世纪的时候,民众大会的立法权已彻底消失),尤其帝国时代的帝国法规(*constitutions impériales*)所取代。帝国法规是指由皇帝创设的几种法律规章的总称,包括:

敕令(*édit*):^①由于将代表行政官职的束棒集于自身,皇帝便拥有了高级官员享有的传统的敕令权(*jus edidendi*)。但他颁布的敕令与大法官敕令截然不同。他只是在认为必需的时候才发布敕令。敕令并非终身制(即使在皇帝驾崩之后,它们仍然具有永久的有效性)。它们并非仅仅建立于诉讼的基础之上,而是在刚颁布的时候便已成为抽象的准则。它们对整个帝国全境都有效力。这便是真正的法令。^②

裁决(*décret*):它是指由皇帝做出的判决,使其成为帝国全境的判例(*jurisprudence*)。

批复(*rescrit*):是指由皇帝或其顾问团(由帝国最优秀的法学家组成)对官员、高级官员或个人就某个有争议的法律问题所作的答复。因做出答复者的身份使然,所以该解决方案所有人都得接受(从这个意义上说,皇帝及其顾问团与其他的法学学者之间产生了竞争)。

训示(*mandat*):是指由皇帝对官员特别就行政管理法或税务法方面的问题发布的训令。原则上,它们只有在寄达的行省方具效力,并在该皇帝统治期间方才有效。但是,仍然存在意图使训示具有普遍效力的趋势。

至于法律原则(*jurisprudence*)或法理(*doctrine*),必须注意到它们在这段时期的发展颇为特别。

① 拉丁文为 *edictum*, 法学界通释为“告示”,但 *edictum* 亦有“敕令”之意,故译者仍选择“敕令”。——译注

② 在法国的旧制度(指 1789 年前的法国——译注)中,“敕令”这个词同“法令”意思相等(比如“南特敕令”)。

我们发现,掌握法律知识先是成了大祭司的特权,后来散布了开来,变得世俗化。自3世纪末期起,出现了第一批法学学者的名字。至共和国末期,法学学者的出身变得越来越多样,他们不仅仅是元老阶层的成员,也不仅仅是罗马的罗马人。出现了愈来愈多的外省法学学者,[414]到了2世纪末期,甚至出现了东方人(我们发现,希腊各地区在那个时期吸收了罗马法;希腊法学家最终超越了他们的主人)。只是到了帝国后期,法学才有了大学之类有组织的教学法,这同哲学和演讲术的教学有可比之处,它也有可能在各方专家之间创造某种一致性。尽管如此,自1世纪起,还是有了两个“学派”(从“讨论团体”这个意义上而言,它们乃是意识形态方面的中心),但它们不为人知,普罗库卢斯学派(Proculien)被认为更注重形式,而萨宾学派(Sabinien)则被认为更注重衡平法、更信任权威。

从方法论层面而言,法学学者尤其可以说都是传统主义者。他们遇见新的案例时,不是从一无所有中(*ex nihilo*)创设新的规章,而是宁愿承袭以前的规章,由此着手用广义类推的方式进行解释(我们过会儿就会见到几个这样的例子)。此外,由于他们都曾在演讲术学校受过训练,所以他们都熟悉希腊的道德哲学,特别是斯多阿派,这些学说对他们的解释都起到了指导作用(参阅下文 p. 420—421 与 p. 469—479)。

罗马法学学者的著作或注重法理(民法注释、大法官的敕令、帝国法规……),或注重诉讼程序,他们还有教学方面的著作。

他们没有一部作品直接流传到我们手中,只有盖尤斯(2世纪中期,虔诚者安东尼乌斯统治时期)著名的《法学阶梯》(教学课本)是个例外。我们了解这些著作主要是通过后人编纂时所作的引证,有时这足以令人对此形成某种相当精确的观念,尤其是保罗和乌尔比安,查士丁尼时期的编纂中对他们的观点作了很多引证。

所有这些作者都通过论证补足了法律中某些缺失的条款:没有言及之处、矛盾之处、法令中尚未言明的关联之处。他们的解决方法之所以能产生影响,是因为这批法学学者起初都是大祭司,之后是元老阶层的成员,他们本身就担任行政官职,有着强大的宗教或政治权威。后来,当法学家不再属于这个社会阶层时,奥古斯都确立的“解答权”(*jus respondendi*)又赋予了他们新的威望。

解答权。奥古斯都事实上“特命保护”了某些法学家,也就是说他“通过君王的权威赋予了他们解答权”。这项特权在帝国前期的时候授予了大约 30 名法学家。当然,法学家受特命保护的解答确切地说并不具备官方决议的效力,它们不得强制性地同法官发生关联。但它们具有事实上的权威性,并可作为先例加以引用。由于它们有时也会自相矛盾,所以哈德良的批示规定,受特命保护的法学家的解答只要前后相符(一致性规则),那么法官就必须接受。

第三节 特别诉讼或“法律认知”时期 (帝国后期)

[415]我们须注意,一开始的时候存在一个悖论。自帝国前期至后期,法律似乎相对来说有所衰落,它显得创造性不足,专业性不足,在帝国时代实施的时候也不尽统一(尽管 212 年出台了《卡拉卡拉敕令》,该法赋予了帝国内所有居民以罗马公民权)。然而,在那个时候却形成了“君主”(dominat)制度——特别是在塞维鲁斯诸皇帝统治期间,他们建立的王朝是两种制度^①间的中心枢纽——而罗马最伟大的法学家(帕皮尼安、保罗、马尔比安)均在那时完成了他们的著作。

很难解释这一悖论。或许这只不过是某种时间差:法学家们继承了先前数个世纪的所有成果,等他们撮其精要加以应用的时候却开始了“君主”制度,而该制度最终使法律衰落了下去。或许塞维鲁斯诸皇帝因其专制政体而起到了积极的作用;它之所以能使司法机关和法学得以完善并臻于完成,是因为法律第一次掌握在了拥有充足权力、完全集权化的国家的手中。

特别诉讼或“法律认知”

法定诉讼和程式诉讼这两者的诉讼程序据说均属于 *ordo*

① 两种制度指的是帝国前期的元首制和帝国后期的君主制。——译注

judiciorum privatorum (“非官方的普通审判”)。不同的是,在帝国前期出现、后又在帝国后期得到推广的诉讼程序被叫做“特别”诉讼,因为对皇帝及其官员来说,该诉讼恰好可以跳过那些程序。它也被称为“法律认知”(*cognitio*) (如此一来,皇帝及其百官马上就“了解”案件的实质是什么)。

它自共和国时代起即出现于行政管理之中。后来,它先是在各行省中扩展至民法,因为行省总督既是行政管理的首脑,也是负责司法的高级官员的上司,极为特别的是,在帝国的行省中,总督都是皇帝的直接代表,他们能从后者拥有的特殊权力中获益(我们也已经注意到希腊化时代诸行省中的君主制传统所造成的影响)。

[416]2世纪末期,该诉讼程序在行省中得到了推广,并传至了意大利。它的习惯做法是征求皇帝的意见,以对法律判决做出规定。甚至不具有官方身份的法官都要求得到批复。自然而然,皇帝便会把自己的权力赋予手下的高级官员,他们每个人便都享有了自己的权限。

新的诉讼程序乃是国家功能显著增强的特点,自此以后,国家便会出面强制当事人到庭、对讼案进行审理、随意对待正式的法律、强制执行判决,当事人的传统诉讼方法已几乎没什么地位。

大规模的编纂工作

我们发现,在那个时代,习俗(其理论已成型^①)、帝国法规(自此以后,在涉及到普遍意义上的法律条款时,它都被叫做“法令”、“敕令”或诏书[*pragmatique sanction*],当涉及的是作为个例的特殊的决议时,它被叫做“裁决”和“批复”)与法理都是法律

① 其观点是,全体同意乃是习俗赖以存在的基础,当然这指的是默许,但其现实性并未略减分毫,因为习俗是时代的产物,该观点还认为异议如果真的出现,那它们肯定会抓住机会显现出来。如果它们未显现出来,那是因为所有人都达成了一致意见;因此,人们可以认为,习俗与法律具有相同的基础,也就是说它是民众的意愿。即便由于法律缄默不语,人们转而援引习俗,理论对此也不会提出什么问题。但是,习俗会不会与法律相左,而且在帝国时代,同君主的意愿相悖呢?罗马的法学家们给出了否定的回答,他们正是这样强调了法律的唯意志论这一方面。我们会在中世纪重新发现这一论争,参阅下文 p. 866 与 p. 917—918。

的渊源。但其主要创制还是在于,法律在那个时候成了大规模的系统化和编纂工作的对象,并随着查士丁尼作品的问世而达到了顶峰——这些作品对于罗马法在中世纪和现代西方的传播至关重要。

首批编纂而成的作品:《泰奥多西乌斯法典》(*Le Code Théodose*)

自古典时代起,人们就知道有 20 卷的帝国法规汇编(由帕皮里乌斯·尤斯图斯[Papirius Justus]于 161 至 192 年间编纂而成)和一本裁决汇集(由保罗汇编)。这些作品都由个人自发所做,它们都是注释和摘要本,并未登载完整的法规条款。后来,到 3 世纪末和 4 世纪初的时候,人们引用了《格雷戈里安努斯》(也许是在 291—292 年修订而成)[417]与《海摩格尼安努斯》(Hermogénien,是对前者的补充,它在每一版中均会增加新出现的法规)法典。它们仍然是非官方编纂的汇编本,因此并不具有强制效力,不过它们提供的恰是原始的法律文本。

最后,一个世纪之后,《泰奥多西乌斯法典》制定而成,该文献颇具原创性,预示了查士丁尼的《民法大全》(*corpus juris civilis*)即将出现。一个由 16 名成员组成的委员会于 435 年奉泰奥多西乌斯二世之命搜罗了自君士坦丁时代以来所有颁发的普通法规,但对它们“做了少许修正”,也就是说剔除了过时的条款和多余的阐述、改正了矛盾之处、补足了缺款的地方,并从头到尾梳理了一遍,这些资料被分成不同的卷册,加了不同的题签,每个题签下的法规均按编年顺序排列。该作品完稿于 437 年,438 年颁发。《泰奥多西乌斯法典》在公法领域占有重要地位,第 16 卷中甚至论及了教会与国家的关系(有关私法的内容比较少见,这是因为已经有了《格雷戈里安努斯》与《海摩格尼安努斯》法典的缘故)。

《泰奥多西乌斯法典》主要的创新之处在于它囊括的所有法令均具有官方效力;它自身就是以法令的形式加以颁发的。因此,只要法令一旦以法典的形式汇编而成,那么自此以后它们就

应该加以实施(但法典不会废除未列入汇编本的法令)。另一方面,法典对帝国东西两方均为有效,而不管法律条款是出于东方还是西方。因此,它是第一个将法律几乎完全加以系统化的例子。

《泰奥多西乌斯法典》对我们还有另外一种效力:在11世纪重新发现查士丁尼时期编纂的《民法大全》(*corpus*)之前,只有在这种形式下,罗马法才能为中世纪时期的西方所了解。事实上,西方帝国土崩瓦解之后,有些蛮族国王便向他们的罗马臣民颁发了这些法典,而这些法典便成了《泰奥多西乌斯法典》的来源(参阅下文,p. 534与554及以后)。

古典时代以后的法理及汇编

帝国后期的法律原则(*jurisprudence*)与古典时代颇有区别。它不具名称(法学家都是皇帝手下的官员),更具综合性而少分析性(它的目的就是要将其分门别类,而不是对案例进行专业的分析),更为简化而少有创见,因为从今以后皇帝才是唯一创设法律之人。作者们只是将古典法律条款移植过来,再加以补充完善而已。另一方面,随着西方陷入危机不能自拔,其重心遂逐渐移向了东方。

[418]新的因素是:出现了专门讲授法学的有组织的教学法。我们知道,先前在罗马的许多城市里有过法学学校。但是,最好的学校还是在君士坦丁堡,尤其是5世纪时的贝鲁特。东方出现的这些研修中心使得查士丁尼时代法律得到了复兴。

引证法(*la loi des citations*):由于法学家意见不一,很难去了解他们笔下法律条文的真正意涵,于是每个执业律师都会试图让权威人士作出有利于自己的决议。几任皇帝采取过各种零零散散的措施并力图在这些权力机关之间设立某种等级制之后,泰奥多西乌斯二世于426年颁发了著名的《引证法》。该法赋予了五名伟大的法学学者,即盖尤斯、帕皮尼安、保罗、乌尔比安、莫德斯蒂努斯(*Modestin*)以崇高的威望,自此以后他们的法律条文都一直在法庭上加以引证(该项法律也有些荒谬之处:如果这些权威人士之间出现分歧,以多数意见为准;帕皮尼安可作出决定性的裁决;只有在他没有表

态的情况下,法官才可自由作出判决)。最后尚需注意,引证法使法学学者的权威依附于国家的决策;国家终于控制了法律。

查士丁尼时代编纂的法典:

527年,查士丁尼在拜占庭登皇帝位,他一直统治到565年驾崩为止。他梦想重建伟大的罗马帝国,且最终重新占领了非洲和意大利。不过,他也同样在国内完成了大手笔,对政府、中央及行省行政管理都作了改革。在这一复兴过程中最有价值的就是将法律汇编起来进行整理,使之形成大型的法律文本,它们以完整的形式呈现在了我们面前。

这需要到《泰奥多西乌斯法典》的不足之处进行修补。该法典并不完备。在它后面,出现了许多新的法律条文。另一方面,古典法理已愈来愈不为人知,有失传的危险。

查士丁尼将这项工作委托给了杰出的法学家特里波尼亚努斯(Tribonien),而这位法学家周围也是围绕着数不尽的合作者(高级官吏、法学教师、律师……),他的任务是编纂及修订法律条文和古典时代的注释,这是一项极为浩大的工程。功夫不负苦心人,这项工程终于以四大本汇编本结束,即《查士丁尼法典》《Code de Justinien》、《学说汇纂》(Digeste)、《法学阶梯》和《新律》(Nouvelles),这四卷书构成查士丁尼的《民法大全》(Corpus juris civilis)。

《查士丁尼法典》有两个相继出现的版本(529年与534年)。该法典采用了《格雷戈里安努斯法典》、《海摩格尼安努斯法典》、《泰奥多西乌斯法典》[419]且对它们作了修订,并用泰奥多西乌斯时代新出现的帝国法规对其进行补充。该法典取代了上面这些法典,成为唯一一部可资实施的法典。它共分成12卷,每卷又细分成不同的题签,在每一个题签中,法令以编年顺序排列,一如《泰奥多西乌斯法典》的编排体例。

该法典先以教会法(droit ecclésiastique)开篇(《泰奥多西乌斯法典》以该法作为收尾),然后论及法律的来源、庇护权(droit d'asile)、各级帝国官员的职责、诉讼程序、私法、刑法、行政管理法和税法。每部汇编的法规上均会出

现颁布该项法规的皇帝的名讳,却没有日期、受众的名字(除非涉及到的是批复)。

《学说汇纂》(*Digeste*,或按照希腊语的名称,叫做 *Pandectes*)是将传统法学学者的断简残篇编纂而成。该项工程极为浩大,查士丁尼于530年12月15日颁布了《在神的指导下》(*Deo Auctore*)法规以启动该项目。在该项工程中,要整理数个世纪以来由38或39名法学学者撰写的1500卷书,其中大多数法学学者都拥有“解答权”。最终,这项工程只花了三年时间便告完成,533年12月16日,借颁发《坦塔》(*Tanta*)帝国法规之际,庄严地发布了该套汇纂。

《学说汇纂》共有50卷书,遵照《法典》的编排体例。每卷书均按题签细分,每个题签中均列有引文,每条引文旁均会列出确切的参考资料(作者、作品、作品中的位置)。该套汇纂特别采用了五大法学家的引文,不过保罗和乌尔比安占据了主要的地位。改动或添加均是有意为之,因为编纂者的明确使命就是改编这些法律文本(但是,在古典时代以后的那段时期,已经有人对这些文本作了添加)。

《学说汇纂》是一笔巨大的财富,中世纪的时候西方又重新对它进行了研究。但是,眼下它还只是学校的教科书,尚未得到广泛的传播。

《法学阶梯》是一本简明教科书,采用了盖尤斯《法学阶梯》中的段落,借用了后者的体例。由于它比《学说汇纂》更简明扼要、篇幅更短小,所以大受欢迎。

《新律》继《法典》刊发之后颁布的法规集,有些部分用希腊语写就,有些则用拉丁语,另一些部分两种语言兼而用之。当它以汇编的形式刊发时,恰逢意大利重新被攻占,正要施行帝国法律之时(于是希腊文本便被翻译成了拉丁语)。

结语 自然法、万民法、民法

[420]如果说,罗马法在“程式诉讼”时期能有所创制,那是因为罗马共和国以及之后的帝国乃是人类历史上第一个“多种族”的

大国的缘故。法规应该设立起来以作为分属于各个种族的个体之间的社会纽带,并使得原先在属于相同种族的各个小城邦的范围之内盛行的法律面前人人平等的原则也能在帝国范围内得以奉行。体制上各类灵活的机制使新的规章得以形成、受到检验并获得确认,它借助于“再试验再犯错”这一漫长的过程,最终选择出了受所有人真正理解的规章,并可有效地避免冲突及改善社会的合作状态。

“奎里蒂人的法律”乃是限于种族内部的综合起来的习俗,在它刚实行的时候,罗马法已经朝具有普遍适用形态的法律,即朝自然法(*jus naturale*)或万民法(*jus gentium*)^①演化(某些文本确证了这一点,另一些则在这两种概念之间作了区分。^②)

[421]这两种普遍适用的法律的概念经常得到受斯多阿派影响的哲学家的阐释,它们作为理想状态,可对那些实施法律的人所作的创制起到调节、指导的作用。

① 翻译成法语的“gens”(人)会冒误读拉丁语词 *gens*(复数为 *gentes*) 的风险,该词意为家族、种族、民众。因此“万民法”就是“多民族法”(droit des peuples),这是就法律为不同民族所共有的意义上而言的。它指的是在所有民族各自特定的习俗下发现的行为规则,这是因为所有的民族构成了独一无二的人类,甚至拥有相同的人性之故;由此,万民法(*jus gentium*)同自然法(*jus naturale*)便趋近了。

② 按照其观点保存于《学说汇纂》中的法学学者们的意见,可举奴隶制方面的区别。奴隶制与自然法相悖,因为所有人生来都是平等的(斯多阿派的观点同亚里士多德的等级制观点相对)。尽管如此,奴隶制仍被所有的种族(*gentes*)加以施行,它是受到万民法(*jus gentium*)承认的权利。之所以所有的民众都发明了此种权利,那是因为他们均面临战争这个问题。因此必须将奴隶制视作:1)产物(*produit*),某种副产品,它不属于人类原初的本性;2)普遍的产物,从这个意义上说,它的合法性并不弱于自然法,而且比每个城邦各自产生的务实的法律更为有效。

对自然法与万民法之间的区别所作的另一种阐释也许指的是,自然法乃是所有生灵,即人和动物的共同法,而万民法则是仅仅关涉人类的自然法的一部分(因此,它并不具有“历史性”,而是具有自然、原初的特性)。基于汇编于《学说汇纂》中的这些程式(参阅下述框中文字),很难就此作出裁断。古代人无疑不可能将这样的区分做得很彻底,因为他们所掌握的知识范畴有缺陷,尤其是他们对历史与文化并不具有清晰的概念。

如果人们认为,对叙利亚人和高卢人而言,他们都分有相同的“人性”,那么寻找对他们共同的法律范畴就很有意义:因此,尽管他们处于始动状态,但应该拥有同我的和你的、合法的与不合法的、善意、诺言等相似的意义。高级官员试图提出一种使各类不同的诉讼人都能理解、都能支持的独特的法律范畴,这样他就不用创造某种人为的场景;他深入事物的本质之中,如此一来他就能指望自己创设的东西发挥作用,并长此以往地存在下去。从这个方面说,希腊哲学在罗马,特别是在程式诉讼最为活跃的那段时期的存在,毫无疑问起到了根本性的作用(参阅西塞罗一章)。

创设的大法官法试图对这共同的万民法和自然法作出解释:它试图使自己同民法相比,能显得更简单、更少形式主义,更少宗教性。这样一来,它就会获得比奎里蒂人法适用性更强的范畴,或者,更确切地说,它会更为抽象,有更多的功能,而不会仅仅指涉每个民族自身所特有的机构、地点、神祇、领导人、事件,因此它的使命就是要获得帝国及帝国之外所有种族的普遍承认。我们在引言这一章就民法所简单列出的清单范围颇广,它体现了抽象性所有突出的特点:所有权、占有、购置、买卖、契约、法人、代位继承人……这一新的法律“尤其在债务法方面得到了发展,因为正是这种事务之间的关系才会最经常地得到创新”。^①

法学学者认为的自然法、万民法、民法^②

[422]盖尤斯《法学阶梯》, I, 1:

受到法令和习俗管理的所有民众均可使用部分为他们自己所固有、部分为所有人所共有的法律;因为任一民众自身所接受的法律为其本身所固有,他们称其为民法,也就是说它是每个城市所固有的法律;但照实说来,在所有人中凭自然理性所建立起来的事物,也便是存

^① Gaudemet, 前揭, p. 340.

^② 据 Gaudemet 所引文本, 前揭, p. 342.

留于所有民众中间的事物，他们称其为万民法，也就是说它是为所有民族所用的法律。因此，罗马民众遵循的是部分为其自身所固有、部分为所有人所共有的法律。我们指出了这一有用的区别。

查士丁尼《法学阶梯》，I，2：

自然法乃是自然对所有生灵的教导，因为该法并非人类所固有，而是所有空中、地上、海中有生命之物所固有；从中产生我们称其为婚姻的男人与女人的结合、生育儿童及对他们的教育；事实上，我们发现，其他的动物似乎也遵从这样的法律。

这便是民法与万民法的区别：所有受法令与习俗管理的民众部分会使用他们固有的法律，部分会使用为所有人所共有的法律；事实上，因为任一民众均由某法律所设定，所以该法律就会成为城市所固有并被称为民法，似乎它已成为城市自身所固有的法律。在所有人中间凭自然理性建立起来同样也被所有民众所遵从的，人们便称其为万民法，因为所有民族均会使用这一法律；比如，罗马民众部分会使用其自身所固有的法律，部分会使用为所有人所共有的法律……民法按每个城市的名称得其称谓，如雅典人的法律便是。事实上，人们所称的梭伦的法令或德拉古的法令，同雅典人的法律不可相混淆；这是因为我们之所以称其为法律，是因为罗马民众用的是罗马人的民法，之所以称其为奎利蒂人的法律，是因为这是奎利蒂人采用的法律。但是，每次我们并未添加城市的名称，[423]我们想以此表明，这涉及的正是我们的法律。正如人们谈论诗人而不提及他的名字一样，人们言下之意指的就是希腊人中的荷马，我们中间的维吉尔。事实上，使用的迫切性和人类必需的要求均迫使人类的各个种族建构某些规章：由此便产生了战争、俘虏与奴隶，所有这些事物均与自然法相背离；事实上，按照自然法，所有人生来即为自由。正是自该万民法起，几乎所有如买卖、出租、寄存、借贷与其他不可胜数之事物的契约均已被引进。^①

① 由此可见，《法学阶梯》的编纂者清楚地意识到，债务法很有可能会成为普世性的法律。

说明罗马法所达到的抽象性的另一个例子便是法谚(*maximes*)。

法 谚^①

在《学说汇纂》中作为结尾的 50 题签中，辑录了一些论断之词；它们处于上下文语境之外，因此具有普遍意义。这便是罗马法的法谚。例如：

Quod omnes tangit approbari debet omnibus（“关涉所有人者应受到所有人的赞同。”）

该原则适用于有数名监护人的弃儿。但在中世纪，这个程式从民法扩展到了公法（这是从“民主”的意义上而言的）。

其他例子：

“法律在于各取其所应得”(*suum cuique tribuere*, 《学说汇纂》，1,1,10;《法学阶梯》，1,1, 谚语)。

“能赞成的人亦能拒绝。”

“人们不能为自己的卑劣行为从法律中找借口。”

“同等者不必服从同等者。”

此类法谚不超过 200 条。

① 据 P. G. Stein 的《罗马法》(*Le droit romain*)，见 Burns 前揭书。



第四章 共和国时期的政治观念

[425]当罗马高级官员以先前国家闻所未闻的方式清晰有效地制定公法的时候,当法学家们为了建构成为现代所有法律的共同实质的词汇表和法律分析工具时,在罗马如同在希腊一样,政治思想也在逐渐形成。

诚然,我们说过,罗马人不像希腊人那样爱思索,希腊人正是通过思索才了解科学。况且,我们将要讲到的第一个作者就是定居在罗马的希腊人波里比乌斯。但罗马人显然很快就成了好学生,尤其是在政治领域。罗马人相继登场的政体,共和制、元首制、君主制事实上使他们积累了希腊城邦之人实践过的几乎所有政治方面的经验,更有甚者,他们特别关注的乃是要管理一个立足于世界的国家。这样的经验都反映在了那些著作中,尽管这些作品(西塞罗除外)并未普遍采用理论论述的形式,但仍然证明了它们已经达到了概念阐述的高度。

PDF

第一节 波里比乌斯

“西庇阿圈子”

[426]皮德纳一役(公元前168年)之后,希腊最终沦为了罗马的附属国。然而,我们知道照贺拉斯的说法,希腊文明却并未饱受丧失政治独立之苦,反而“俘虏了自己的征服者”,事实上,它使罗马人希腊化了。诚然,在罗马存在某种抵制希腊的思潮,监察官加图(Caton)于公元前161年禁止所有哲学家到罗马来便是一例。但是,那些最初受到希腊文化吸引的人士中间,却有位高权重的将军们,其中一人的宾客中便有我们即将研究的最早出现的政论家波里比乌斯。

非洲的西庇阿(Scipion l'Afrique,公元前235—183年)乃是第二次布匿战争中的西班牙行省总督(proconsul)。他先是征服了安达卢西亚,后来联合努米底亚(numide)国王马西尼萨(Massinissa)于公元前204年攻占了迦太基,并于公元前202年取得扎马战役的胜利。他回到亚细亚后,发起了同叙利亚王安条克三世的战争。但他及其兄弟小亚细亚的西庇阿(Scipion l'Asiatique)均遭到了老加图(Caton l'Ancien)主导的保守派的控告,说他们挪用公款。他生命末期完全浸淫于希腊文化之中。

西庇阿·埃米利安又称非洲的西庇阿[“小非洲人”](公元前185—129年)乃是马其顿人保罗·埃米尔(Paul Émile le Macédonique)^①的儿子,也是非洲的西庇阿的养子。公元前147年,担任执政官,正是他彻底击败了迦太基。他随后平定了西班牙。作为元老阶层利益的维护者,他坚决反对格拉古

① 勿与执政官保罗·埃米尔相混淆,此人在公元前216年与迦太基的战役中被击败并遭杀害;马其顿的保罗-埃米尔(公元前227—160年)是其儿子,他于公元前168年在皮德纳一役中击败了马其顿末代国王佩尔塞乌斯,并攻占了马其顿。

兄弟的改革措施。他从马其顿国王佩尔塞乌斯(传自其父)手中继承了一座图书馆,他自己也对希腊化时期的文化颇感兴趣。

在小西庇阿周围形成了“西庇阿圈子”,其中有他最亲密的朋友政治家莱利乌斯(Laelius)^①、[427]首位拉丁语讽刺诗人路齐利乌斯(Lucilius)^②、首批拉丁语喜剧作家之一的泰伦提乌斯(Terence)^③、斯多阿派哲学家帕内提乌斯(Panétius)^④和历史学家波里比乌斯——两人均为希腊人。

-
- ① 莱利乌斯(?—公元前160年后),公元前160年,他遇见了波里比乌斯,向后者提供了大量有关非洲的西庇阿的大量信息。——译注
- ② 路齐利乌斯(约公元前180—102年),出身富有的骑士家庭,其30卷诗集《闲谈集》具有强烈的针砭社会的讽刺色彩,主张恢复公民道德,反对过分崇拜希腊文化。在他的影响下,此后的罗马诗歌亦大多采用六音步扬抑抑格。现其诗仅存1200余行。贺拉斯对他的诗歌评价甚高,只是略嫌其修饰不够。——译注
- ③ 泰伦提乌斯(约公元前190—159年),迦太基人,幼年至罗马沦为奴隶。主人欣赏其才智,解除了他的奴籍。同崇尚希腊文化的小西庇阿友情甚笃。公元前160年离开罗马至希腊游历,在旅途中逝世。他的六部剧本如《安德罗斯女子》、《自责者》、《阉奴》等悉数流传至今,其喜剧在内容方面保存了希腊新喜剧的主要情节。——译注
- ④ 帕内提乌斯(公元前185或180—110年)是斯多阿派的重要人物,他与波西多尼乌斯(Posidonius)乃是所谓的中期斯多阿派(stoïcisme moyen,与芝诺、克列安特斯[Cléanthe]及克里昔普[Chrisyppe]的晚期斯多阿派[stoïcisme ancien],塞涅卡、爱比克泰德[Épictète]与马克·奥勒留的帝国斯多阿派[stoïcisme impérial]不同)的两名代表人物。帕内提乌斯生于罗得岛,在帕伽马(Pergame)求学,后至雅典投入斯多阿派巴比伦的第欧根尼及塔尔斯的安提帕特洛斯(Antipater de Tarse)门下。公元前146年,他在罗马与波里比乌斯相遇并加入了西庇阿的圈子。公元前146至129年,他随同后者至东方游历并在那儿停留。他在罗马有学生,其中埃留斯·斯蒂隆(Aelius Stilon)乃是哲学家瓦罗(Varron)的老师。西庇阿死后,帕内提乌斯返回雅典,取代了安提帕特洛斯成为斯多阿学派的领军人物。人们通过稀少的残篇断简和西塞罗的影射之处方得了解他的思想,西塞罗的《论官职》(De Officiis)受到了他的文论《论义务》(Péri kathékontos)的启发,其《论神性》(De natura deorum)受到了后者的文论《论神意》(De la providence)的影响。他还是《论灵魂安宁》(De la tranquillité de l'âme, Péri euthymias)一文的作者,该文影响了塞涅卡和普鲁塔克。“尤其可以说,帕内提乌斯是第一个起到过渡作用的人,他应该被视为启发了西方人文主义的伟大人物之一。”(Schuhl)

生平与著作

波里比乌斯生于公元前210—208年，卒于约公元前126年，他原籍阿尔卡迪亚的城市迈伽波里斯(Mégapolis)，该地位于伯罗奔尼撒半岛的北部。

迈伽波里斯由底比斯的埃帕米农达斯于公元前371至368年疏克特一役战胜了斯巴达人之后建成，其目的是为了与后者相抗衡。自此以后，该城市便与其伯罗奔尼撒半岛上的邻邦战事不断。公元前3世纪时，如同整个希腊一样，它也在原则上臣服于马其顿新建立起来的君主制，尽管如此它仍然试图采取或多或少有些独立自主的政策，它先是单兵作战，后来在公元前234年，加入了“阿开亚联盟”。但罗马人来到希腊与东方的时候，打败了马其顿的腓力五世(公元前197年)，之后又击败了另一个希腊化的君主叙利亚王安条克三世(公元前190年)，于是阿开亚联盟的地位变得非常脆弱。当然，它受到了远方罗马的保护，联合并控制了整个伯罗奔尼撒半岛。波里比乌斯的亲生父亲吕克尔塔斯(Lycortas)便是制定这一政策的核心人物。但这样的状况并未持久。皮德纳一役时，阿开亚联盟的领导人都被控告对罗马持消极抵抗态度。同年，他们被押解至罗马。作为该联盟“骑兵师师长”(也就是说是它的第二大军事首脑)的波里比乌斯亦在流放之列；16年后他返回了罗马。

那时候，他经历了一次独特的思想上的遭遇。因为，尽管他的家族和他所处的社会阶层都是[428]独立自主政策的推动者，并对联盟的扩展不遗余力，该政策代表了古希腊城邦在面对希腊化君主制大国和崛起的罗马帝国时想要生存下去的最后一次尝试，但波里比乌斯自身在思想上仍然受到了罗马的吸引。

必须说，他受到了很好的接待。由于在希腊的时候便已同罗马的首脑人物有过接触，他是元老阶层的常客，而元老层也很欣赏他的个性和学问。他便成了思想导师，之后又成了征服了佩尔塞乌斯(Persée)的小西庇阿·埃米利安(波里比乌斯至罗马的时候，他正好16岁；波里比乌斯已经年过40)的密友。他如饥似渴地研究罗马、它的风俗习惯、它的组织架构、它的历史，并立马决定为供自己的希腊同胞了解，使他们更好地了解自己的征服者，要写下罗马历史的鸿篇巨制，或者毋宁说是一部“普遍的”历史，因为正如波里比乌斯所说，自此以后，罗马在征服了“有人居住的整个世界”之后，这座城市的

命运便会同世界的命运水乳交融。波里比乌斯的《历史》(*L'Histoire*)涵盖了公元前 218 至 146 年间的事件(共有 30 卷,我们现在总共还剩下 5 卷,和其他人的摘要)。^①后来,被批准回国之后,波里比乌斯又自己选择返回了罗马,在共和国担任公职,陪伴西庇阿南征北战,并游历了意大利、高卢、西班牙和非洲。

波里比乌斯在好几卷中都表现出了对政治观念的兴趣。首先是在第六卷中,他对本原的政体(*constitutionnelle originale*)进行反思的时候,主要集中于对罗马的政治体制进行研究(§ 1 和 § 2)。随后,他的整部著作的目的就是要阐明自此以后罗马为何能合理地统治整个已知世界这一论题:这正是某种政治哲学的雏形(§ 3)。

政体循环

波里比乌斯阐述了政治体制的根本不稳定性这一理论,或者说他指的是由大部分希腊人实践的政治体制。这些体制不可避免地均会导致消亡,使他者得利,而这个他者又会被另一个他者所取代,这同无穷复制的循环颇为符合。

波里比乌斯将这个理论归功于柏拉图,尽管人们以后将会发现,两位作者对接替的顺序的看法并不一致。[429]况且我们记得,亚里士多德反驳了定期循环这一理论,并提出无论何种体制均会转变成随便任何一种其他体制。

起先,当人如同其他动物群那样聚集起来以便面对自然困境时,他们会听从自己中间精力最充沛、胆量最大的人的指挥。这便是君主专制政体(甲),只有首领的力量能进行统治(VI, 5)。

后来,善与公正的概念形成了,因为人毕竟与动物不同,他拥有智慧与理性。他能想象未来,感同身受地体会他人的苦痛,能评估什么行为能立刻导致恶,什么行为能培养善,反之亦然。“整个

^① 该文本列入了“七星丛书”(Pleiade),篇幅浩大。波里比乌斯的《历史》由 Denis Roussel 翻译、阐述及笺注, Gallimard, 1970。

人便从中形成了道德义务感及对责任意识”，而这些美德能通过随后的模仿得到传播。因此，专制君主便不得不放弃通过纯粹武力进行统治的策略，而对正义且使人对正义尊敬有加。这便导致了王政的产生(乙)(VI,6)。

但此种政体其自身并不得持久。因为，如果最初出现的国王心地善良、头脑单纯，那么继他们之后的国王却不见得能与之匹配。他们只是因世袭制才登上了这一地位，但个人的素质却不见得有多好。另一方面，作为前任统治期间成果的普遍繁荣状态由于形势太好，他们便不知道对自己的生活习惯加以节制：他们想比普通公民穿得更好，吃得更好，而且还纵欲无度。^①这种僭主制(丙)会招致嫉妒和谴责，以至僭主立刻就会遭到一群正直人士的驱逐，但也会受到民众的拥戴建立贵族制(丁)。但它只不过是恰逢其时而已，因为出于同样的原因，统治阶层腐败不堪，从而让位给了寡头制(戊)，而这种制度只会遭到意图确立正义的正直人士的废除。但是，对僭主的怀念仍然出现于人们的记忆之中，这些人建立的不是王政，却试图建立第三种政体，即民主制(己)。这种政体能存活多久——也就是说“平等拥有[430]言论权”和“表达的自由”都严格受到尊敬的对待——全赖那些见证过前任流弊的管理该政体的人。但对这些人的回忆到孙辈一代便会淡忘，这一点波里比乌斯说得很确定。因此，野心家们便靠损害富人以发家致富的前景来引诱民众；由于这些不知安分守己之辈依靠民众日益增长的唯利是图的欲望，所以无政府状态便日渐严重起来，最终“武力统治便得以建立”。人们也可被带至循环的起点：秩序只有在专制君主的权威之下才会获得，之后便会出现国王等等(VI,8—10)。

① 如果人们按照作家们的许多影射做出判断的话，便会发现这些现象似乎强烈吸引了希腊城邦的僭主和寡头，却大大惹恼了希腊的舆论。

波里比乌斯强调,如此的循环进程无可避免。它乃是“自然的法则”(VI,10)。该法则是如此必需,以至它能在面对未来无论何种政体时做出精确的预测,因为人们能确定自己将要进入哪种循环的阶段。每种政体必将衰亡的趋势并非来自外因和偶然性:它是内在的因素,照波里比乌斯的说法,这同铁生锈和木生蛆的想象属同样的性质。

混合政体

尽管如此,还是有一个城邦斯巴达由于其立法者吕库古^①的英明而避免了这种命运。此人发现了这种自然法则,但他明白,该法则只能被当作政体纯粹的形式加以应用。

这就是为什么[……]吕库古构思出了某种并非构造简单、统一协调的政体的缘故,它是由最好的管理制度所特有的所有优点和所有特点构造而成的,这样做就是为了避免使它发展过度,不致使它跌入为其本身所固有的邪恶之中。由此之故,他们中任何一个人的行为都会被其他人的行为所抵消,没有一个人能依靠偏重于一侧而使整体失去平衡,而这制度正是因为由起平衡作用的诸种因素构成,所以才能使其在不断地倾覆中长时间地保持良好的状态(§10)。

[431]吕库古创建了斯巴达的政体,其中一部分是国王,另一部分是代表民众的人民大会(*apella*),最后是由最优秀者坐镇的元老院,或称长老议事会(*gerousia*),他们共同形成了平衡,并因而“能够保证使拉凯戴孟人拥有比其他任何民众都要多的自由”。相反,在雅典,在克里特,某种因素(在当时的情况下指的是民主)

① 我们记得,此人在历史上不可能存在;但古人全都将麦撒纳(Messénie)战役之后斯巴达政体的创建归功于他。

超越了其他的因素，这些城邦便陷于了危险的境地。^①

波里比乌斯强调，吕库古仅仅通过推理的能力便能理解所有这一切；因此，他一下子便建立了一个完美的政体，并使自己的城邦避免了“长久的磨难”。然而他指出，斯巴达存在其他的缺陷：它太过节俭，不参与商业贸易，从未使自己获得采取扩张政策的手段。

然而，另外一个城邦即便只能通过实践和随之而来的一连串不幸的遭遇才能发现这同样的制度，但它却懂得该如何去发现，并且懂得如何去享用这同样的成果。这个城邦就是罗马——波里比乌斯正是要回到这一点上，因为他整部作品的目的就是要阐释罗马共和国在现代世界中具有惊人的优越性。

他在那儿发现了混合政体的三个要素。

执政官只持有执行权；他们凌驾于其他所有高级官员之上，只有护民官是例外；他们召集元老院开会，也召开民众大会；他们在涉及战争、征兵、任命官员、率领盟军、指挥战事时，拥有“几近至高无上的权威”，他们还拥有最高的处罚权。这便是王室的特权。

说起元老院，权力也是大得惊人。它主导财政事务：任何人进出国库的时候都得受到它的监管。它是最高的司法机构。它控制着意大利的“联盟”城市，这些城市的公权机构均直接听命于它。它管理对外政策，接受并派遣使节。此项权力属于元老阶层这一特权群体：这便是贵族制的权力。

[432]最后是民众，他们通过召开不同的民众大会，也拥有部分最高权力。只有它熟悉死刑案件。至于其他案件，它可对上诉案进行审理。只有它拥有授予行政官职的权利。它可就法令就行

① 通过政体的“混合性”来获得政体平衡的观点并非波里比乌斯所特有。我们已经在修昔底德（《伯罗奔尼撒战争史》，Ⅶ，97）、柏拉图（《政治家》，Ⅲ，692—693与Ⅳ，712）、亚里士多德（《政治学》，Ⅵ，1294a.）那儿见到过这种说法。波里比乌斯只是重新对此作了强调而已。

使投票表决。它可“对和平还是开战进行磋商”：从这方面而言，它能否决元老院的决议。这便是民主制的权力。

波里比乌斯评论道：

在表明了公共机构在这三项权力之间如何作分配之后，我们就来解释一下其中任何一种权力是以何种方式按照自己的意愿对他者设障，或者说相反，是如何与他者进行合作的。当拥有我所说过的权力的执政官率领军队出战时，他显然拥有无限的权威以将战斗进行到底。但他也需要民众和元老院，没有这两者，他便不可能达成其目的。因为很显然，军队必须获得源源不断的辎重给养。然而，如未获得元老院的首肯，他便无法供应军队粮秣、军装和军饷。如此一来，只要元老院不予方便，存心作梗，这些首领便只能瘫痪不动。加之，正是要依靠这元老院，将军们方能实现自己的蓝图和构想，因为一年时间过后，是由元老院做决定，或是派遣另一位将军来接替任期已满的现任，或是决定使后者继续进行统领。它会庆祝、颂扬将军们的赫赫战功，^①要不然就是相反，贬低他们，把他们打入冷宫。

[……]

至于民众，执政官们尽管远离罗马，但也特别担心民众的情绪。因为，正如我在上文所说，民众既可批准亦可否决和平条约或协约。更为重要的是，当执政官离任后，还得向民众汇报自己在任时的种种施政方略。因此，执政官若想不去求得元老院和民众的好感而不冒风险，这是万万不可能的。

从另一方面说，元老院尽管权力广泛，但首先也不得不在施政的时候考虑大多数人的情绪，并设法求得民众的赞同。

① 元老院可赐予“胜利”，亦可对此不予承认。

另一方面，虽然必须对极为严重的事件进行调查，并压制罪犯甘冒死刑的风险而犯下的危害国家安全的罪行，但它也只能在民众对元老院上呈的建议接受之后方得如此去做。对涉及元老院自身的问题也是如此。如果某个人建议颁布一项法令试图剥夺它传统上享有的部分权力，或要求取消元老院议员享有的优先就坐权和其他荣誉，或者[433]很有可能要求褫夺他们的一部分收入，那么就要由民众对这些提议投赞成票或否决票。更妙的是，只要有一个护民官提出反对意见，那么元老院便无法将自己的决议变成法令。它甚至决然不可能聚集起来磋商议事。然而，护民官必须一直遵照民众的意愿行事，并照顾到他们的欲求。正是因为所有这些理由，才使得元老院惧怕民众，并对舆论的动向小心翼翼。

反之，民众在面对元老院的时候亦有相似的依赖性。无论是对公还是对私，它都必须考虑到元老院议员。事实上，监察官在整个意大利对大量的建筑工程或公共房屋的翻修进行招标——我们很难说出一个数字，因为这类招标实在太多——还有大量的河道、港口、公园、矿区、土地，简言之就是指罗马普天之下的物产，而对这些占有物的开发则完全掌握在民众手中。可以说，谁都可以签订租赁契约，谁都可以在契约所规定的工程中成为利益方。于是一些人便直接同监察官签订协议，其他人同前者合作，另一些人则为承包商作担保，还有一些人则将自己的财产抵押给国家。然而，在所有这些事上，元老院拥有最大的发言权。它能要求延迟开工，发生事故时要求延期施工，如果意外发现中标者完全无履行能力时可废止契约。而且它常常能让公开招标中的中标者损失惨重，而反之亦能大方地施以援手，因为针对所有这些问题，人们求助的就是它。此外，也是最重要的事，就是人们是在元老院议员中挑选法官来审理所有公私事务诉讼的，在此情况下，

牵涉其中的利益问题便显现出了其重要性^①。这就是为何每个人都会依赖元老院并战战兢兢地担心它是否不再需要自己的缘故。因此，人们尽量避免同它的要求相抵触，或与它的规划相违背。同样，人们也根本不愿冒险给执政官的政策设置障碍，因为战争时，无论是所有人，还是单个人都得服从他们的权威。

因此，这便是三种权力在互相掣肘或互相支持时所用的手段。无论处于何种危急境况，它们之间总会建立起完美的和谐状态[……]。正是因为如此，由于该构造的独特性，所以它才会显得极端有效，并使国家能够达到自己设定的所有目标(§ 15—18)。

波里比乌斯对三权平衡所作的分析是否回应了那个时代罗马的历史现实呢？[434]似乎掌握在执政官(况且执政官共有两名，彼此存在对抗：他们只是很不完善的君主制)手中的元老院的权力比波里比乌斯所说的权力更大；由于波里比乌斯认为该体制讲究的是平衡，故而他使自己与之有关联的元老阶层感到了放心。不过，其针对罗马“权力平衡”所作的分析因资料翔实而颇显珍贵。

罗马，世界的命运

鲁塞尔(Denis Roussel)^②说，显然人们在阅读西塞罗《论共和国》的时候发现，是波里比乌斯使罗马人自己清晰地意识到他们政体的原创性，尤其是使他们意识到自己可能具有普世典范的价值——这同孟德斯鸠后来对英国人所作的论述有点相似。但照鲁塞尔的说法，波里比乌斯同样也是这样的思想家，通过他，罗马的领导阶层才第一次明白无误地意识到罗马帝国主义的命运。他堪

① 波里比乌斯时代之后没过多长时间，骑士便可担任法官。

② 笔者在随后的文字中借用了他的论述。

称罗马帝国观念之父。但他同时也是希腊化时代的希腊人，是个“东方人”。

罗马穷兵黩武的起因是什么呢？在这种情况下，我们无法说是因为如亚历山大大帝之类的单个人的野心所致，也没法说它是由元老院在某个明确的时间中确切加以接受的规划。当然，征服行动使罗马人获得了巨大的物质利益，因为他们带来了战利品，还强行让被征服者缴纳沉重的赋税。我们记得，公元前168年佩尔塞乌斯被击败后，罗马人便不再交纳直接税。但许多相关人员却没有发展出一套有关帝国的积极的理论，而是表达了他们对扩张的厌恶之情。像老加图这样的人在这个问题上批评了老西庇阿。他发现了罗马试图步希腊化时期大君主国的后尘所冒的风险。它应该以在外面打胜仗从而确保意大利领地的安全而感到满足。至于其他，它便没有任何责任，而希腊化时期的东方再怎么堕落败坏也不关它的事。〔435〕既然它应该将自己的胜利归因于集体纪律和共和国的政治体制，所以它更应该保护自己的民族认同感，而避免世界主义这样的观点。

这后一种观念与波里比乌斯无关，他作为希腊人，早已接受了普世主义的思想。其实，我们已经发现，有许多希腊人都特别受到了斯多阿主义的影响，认为人类本为一家，最好能生活于独一的政治权力的管理之下。但波里比乌斯却将此视为是君主制的权力。他在《历史》中，认为马其顿的腓力五世和叙利亚的安条克三世均具有控制世界的企图。因此他便自然而然地以为，像非洲的西庇阿这样杰出的且明显受到命运眷顾的个人应该可以随心所欲地采取这样的计划。而西庇阿拒绝人们拥他为王，仍然只愿担任罗马高级官员的态度令他感到惊愕不已。

至少，波里比乌斯认为，尽管个别罗马人不愿接受普世性的帝国，但作为整体的罗马民众愿意接受它也说不定。对这样的实体，波里比乌斯几乎赋予了其宗教性的角色和地位，这同哲学家对希

腊化时代君王的想法不相上下。此外，他在这点上还与时代的趋势相顺应。自公元前3世纪中叶起，在古代大希腊的城邦中，以及之后的雅典、提洛(Délos)及其他地方，人们都设立起了崇拜“罗马女神”的宗教信仰。波里比乌斯似乎对此深信不疑。

第二节 西塞罗

西塞罗(公元前106—公元43年)乃是政治哲学史上的重要作家。他常常遭到法国人作品的忽视，而盎格鲁-萨克逊的作者却很重视他，正确地将之视为法治(rule of law)学说之父。

[436]西塞罗带给我们的有：社会、人、作为总体的人与个体的人的人类尊严的理论，它是西方人文主义主要的异教因素；建基于这一人性之上的法理(在涉及到自然法诸理论时，西塞罗是经常会涉及到的古代主要作家)；作为本质上用于维护此法律之组织的国家理论；私有财产与自由签订契约的理论，它们是自由主义的来源之一；特殊政体及混合政府的理论。^①所有这一切通常不是很具有原创性；他从希腊作家这儿，尤其是从斯多阿派中汲取了养料。但他掌握了所有的资源，事实上他对它们做了极为独特、强有力的综合。

生平^②

公元前106年西塞罗生于阿尔皮努姆(Arpinum)，该地距罗马东南方120公里，是沃尔斯奇地区的自治市。西塞罗一家属于骑士阶层。其祖父支持元老院的事业，父亲试图晋身荣誉之路(cursushonorum)。但他由于

① 这儿引证的是西塞罗特有的理论成果。不言而喻，他的作品卷帙浩繁，对罗马政治与社会生活的其他方面的反思也是处处可见。

② 参阅 Pierre Grimal 卓越的西塞罗传记《西塞罗》(Cicéron), Fayard, 1986。

生性腼腆，没有成功。尽管如此，他设法使自己的儿子西塞罗获得为达致此雄心勃勃的目标所必需的教育。于是，公元前91年，他将儿子送至昆图斯·穆齐乌斯·斯凯沃拉(Quintus Mucius Scaevola)^①处受教。青少年时期的西塞罗接受了他最初的法律训练。他父亲还将他托付给普皮乌斯·皮索(M. Pupius Piso)，此人于公元前61年担任执政官，比自己的学生晚两年。

皮索的家里有个逍遥派哲学家斯塔塞阿斯(Staseas)，后者向西塞罗传授了亚里士多德的哲学。这个年轻人由此熟悉了那个时代以后的其他希腊哲学家，如伊壁鸠鲁主义者斐德鲁斯(Phèdre)、柏拉图派弟子斐洛(Philon)与拉里萨(Larissa，他是柏拉图学派卡尔内亚德[Carnéade]的弟子，他很重视演讲术，并从事这一行)，最后还有斯多阿派的狄奥多特(Diodote)，此人[437]在西塞罗的家中住了好几年，直到公元前60年去世。西塞罗的老师中还有一个斯多阿派，就是埃留斯·斯蒂隆(Aelius Stilo)，瓦罗是他的学生。最后，西塞罗与修辞学家罗得岛人莫隆(Molon)及哲学家波西多尼乌斯颇为接近，前者先于公元前87年，后于公元前81年出使罗马，后者也自罗得岛奉使前来。波西多尼乌斯是帕内提乌斯的学生，先前也曾是“西庇阿圈”中一员，他同帕内提乌斯同被视为中期斯多阿派两位大师。西塞罗最后结识的是诗人阿尔基亚斯(Archias)。无论与谁交往，西塞罗都用希腊语听说，罗马的元老院议员们都很精通这门语言，以至公元前87年，允许莫隆在元老院召开正式会议的时候用希腊语同他们讲话。此外，自那个时代起，西塞罗还将色诺芬、柏拉图、诗人阿拉托斯(Aratos)的希腊语著作移译了过来。

西塞罗曾参过军，在庞培父亲的军中担任幕僚——那时庞培同他都是17岁，他同庞培为同僚——后来又至苏拉军中任职。

由于受到充足的法律指导，尤其是受到了充足的演讲术训练，公元前80

① 昆图斯·穆齐乌斯·斯凯沃拉于公元前95年任执政官，乃是罗马法最初的编纂者之一。他的父亲普布留斯·穆齐乌斯·斯凯沃拉(Publius Mucius Scaevola)于公元前133年任执政官，与曼尼留斯(Manilius)及尤尼乌斯·布鲁图斯(Junius Brutus)同被视为“民法三大奠基人”。昆图斯写了18卷论民法方面的专著，其体例后来被民法(jus civile)方面的其他论著所采用，故此这些论著都会说献给昆图斯·穆齐乌斯(*ad Quintum Mucium*) (Gaudemet, 前揭, p. 334)。

年,他选定了律师作为职业,因大获成功,遂娶了出身名门贵族的年轻女孩泰伦提娅(Terentia)为妻。但是,由于他在30岁前无法谋得最高位的行政官职财政官,他便出发去了希腊,以便完善自己在哲学和演讲术方面的训练。公元前79年3月,他启程去了东方省。他想去索福克勒斯、德谟斯提尼、柏拉图、伊壁鸠鲁等人曾经生活过的地方。他花了六个月的时间听了柏拉图学园的学者阿斯卡隆的安提奥库斯(Antiochus d'Ascalon)的课。他了解了厄琉西斯的密仪,然后动身前往小亚细亚、米利都、士麦拿(Smyrne)。他在不同的城市遇见了一些著名的演讲家,并最终来到了罗得岛,在那儿与莫隆及波西多尼乌斯相遇。公元前77年,他返回了罗马。

从那个时候起,他便同时从事律师和政治家这两种职业。公元前75年,他在西西里的利利贝(Lilybée)担任了财政官一职。这便给了他机会反抗前任检察员维勒斯(Verrès)以保护西西里人。公元前70年,他担任了市政官,任期至公元前69年(他连任三届),公元前67年任大法官,任期至公元前66年,公元前63年任执政官。在共和国的这一最高职位上,他挫败了喀提林的阴谋。但公元前58年,在三头执政时期,由于受到护民官克劳迪乌斯的煽动与唆使,他被流放至希腊。公元前57年,他重返罗马。公元前52年,他为谋杀了克劳迪乌斯的米洛(Milon)辩护。公元前51年,他受命担任西里西亚^①的总督,在任一年。但是,公元前49年,凯撒越过卢比孔河,并建立起了独裁统治。西塞罗先是加入了由庞培领导的元老派,后离开罗马参加了抵抗行动,但在凯撒取得了决定性胜利之后,他最终与凯撒达成了谅解。但公元前44年,凯撒遭到刺杀。西塞罗遂重新希望建立[438]共和国,这次与想要建立霸权的安东尼起了冲突。安东尼派人追杀他,并于公元前43年将其杀害。

著作

西塞罗的作品有:

演说集(*Discours*),也就是辩护词,其中有宣读过的辩护词,也有未宣读过的辩护词,均是在民事或政治诉讼中为辩护或控告而写:比如第一、二篇《对维勒斯的控告词》(*Actions contre Verres*,

^① 位于小亚细亚东南部地区,近叙利亚。

公元前 70 年)、《克鲁恩提奥辩护词》(*Pro Cluentio*, 公元前 66 年)、《对喀提林的控告词》(*Catilinaires*, 公元前 63 年)、《穆雷纳辩护词》(*Pro Murena*, 公元前 63 年)、《阿尔基亚辩护词》(*Pro Archia*, 公元前 62 年)、《米洛辩护词》(*Pro Milone*, 公元前 55 年)、《塞斯提乌斯辩护词》(*Pro Sestio*, 公元前 54 年)、《反腓力词》(*Philippiques*,^①公元前 44 年);

书信, 写于公元前 68 年至西塞罗临死前夕, 是我们了解罗马历史和当时日常生活的来源之一(尤其是《致阿提库斯的信》[*Lettres à Atticus*]);

自传体纪事, 《我的执政官生涯》(*Histoire de mon consulat*, 用希腊语写成)、诗体《论他的执政官职务》(*De consulatu suo*, 公元前 60 年)、《论他的祖国》(*De domo sua*, 公元前 57 年);

涉及演讲术的论著, 西塞罗是昆提良(Quintilien)前的拉丁语重要作家: 《论演说术》(*De oratore*, 公元前 55 年)、《布鲁图斯》(*Brutus*, 公元前 46 年)、《演说家》(*Orator*, 公元前 46 年)、《论最好的演说家》(*De optimo genere oratorum*, 公元前 46 年)、《演讲术分类》(*Partitiones oratoriae* 公元前 46 年)、《主题论》(*Topiques*, 公元前 44 年);

政治论著: 《论共和国》(*République*, 公元前 54—51 年)、《论法律》(*Lois*, 公元前 52 年);

哲学论著: 《斯多阿派的悖论》(*Paradoxes des Stoïciens*, 公元前 46 年); 《霍滕修斯》(*Hortensius*^②, 公元前 45 年, 未保存); 《第一二代柏拉图学派》(*Les Premiers et Seconds Académiques*, 公元前 45 年); 《论至善与至恶》(*Des fins des biens et des maux*, 公元

① 该文题目模仿德谟斯提尼因辩驳马其顿的腓力而写成的著名的《反腓力词》。不过西塞罗要攻击的僭主则是安东尼。

② 霍滕修斯(公元前 114—50 年), 西塞罗时代的著名演说家。——译注

前45年)；《图斯库卢姆谈话录》(*Tusculanes*, 公元前45年)；《论神性》(*De la nature des dieux*, 公元前45年)；《论命运》(*Du destin*, 公元前44年)；《主题论》(*Topiques*, 公元前44年)；《论荣誉》(*De la gloire*, 公元前44年, 未保存)；《论老年或老加图》(*De la vieillesse ou Caton l'Ancien*, 公元前44年)、《论友谊或莱利乌斯》(*De l'amitié ou Laelius*, 公元前44年)；《论占卜》(*De la divination*, 公元前44年)；《论义务》(*Des Devoirs [De Officiis]*, 公元前44—43年)。

这些著作大部分都保存了下来。至今,西塞罗仍然很出名,他的作品不断得到翻印。

西塞罗重要的哲学与政治著作都是在临死前数年写就,彼时他已丧失了政治权力,退隐于乡村别墅之中,预感到自己将遭横死。其基本的政治观念出现于《论共和国》、《论法律》、《论义务》、通信集以及《塞斯提乌斯辩护词》(公元前56年)、《克鲁恩提奥》、《论演说术》等段落之中。

在随后的段落中,我们将作出整体描述,并基本立足于《论义务》、《论共和国》及《论法律》这些文本^①。

[439]《论义务》(*De Officiis*)这篇文论乃是古典时期最为重要的文本。西塞罗在此以帕内提乌斯就同一主题所写的文论为蓝本,完整地阐述了道德哲学,该文对四枢德,即审慎、正义、勇敢和节制逐一进行了分析,阐明了它们的高下等级,它们与实用的冲突,并阐明了如果人必须达到 *honestas* 即道德美的时候,其必然比后者更为重要这一观点。帕内提乌斯的此番道德哲学

① 参阅西塞罗的《论义务》,由 Maurice Testard 编纂、翻译, Les Belles Lettres, Budé 丛书, 1974 与 1984, 2 卷本;《论共和国》,由 Esther Bréguet 编纂、翻译, Les Belles Lettres, Budé 丛书, 1989, 2 卷本;《论法律》(*Traité des lois*), 由 Georges de Plinval 编纂、翻译, Les Belles Lettres, Budé 丛书, 1968; 亦请参阅西塞罗的《论共和国》、《论法律》, 由 Charles Appuhn 翻译、笺注, Garnier-Flammarion, 1965。

由西塞罗作了阐明和补充,并被理所当然地视为西方人文主义的主要源泉之一,它对古典时代及文艺复兴均造成了巨大的影响。

受到了古代作家认可与推崇的《论共和国》早已佚失,只有简短的引文与最后一部分“西庇阿之梦”(Songe de Scipion)留存下来;因此,引致了中世纪与古典传统对它的忽视。1820年,大部分文稿竟奇迹般地在一份羊皮纸稿本上找到。该文作于公元前54至51年间,采取的是对话体形式,该对话据说发生于公元前129年,^①地点为波里比乌斯、帕内提乌斯与泰伦提乌斯的朋友西庇阿·埃米利安的乡村府邸。西庇阿在那儿同作为高级官员和罗马政治家的亲友们交谈。

《论法律》是《论共和国》的续篇,由此它们组成了一个整体(如同柏拉图的作品,西塞罗刻意模仿了他)。该文论主要是为了检验法律,或者说是为了对高级原则,即 *leges legum* (法中之法)进行检验,如果法律欲具有合理性,则立法便必须符合这些原则。

在对法律与国家作详尽研究之前,必须对法律和国家为了神圣的使命而维护的人性(*nature humaine*)作一规定。“西塞罗在《论法律》中说道,[440]我们将要阐明的正是法律的本质,而且必需求助的是人性”(《论法律》, I, VI, 20:“我将在本质中寻求法律的本原,它将在整个讨论中成为我们的指导”; I, X, 28:“法律建基其上的不是意见,而是本质。”)

在《论法律》以及《论共和国》中,西塞罗针对本质和自然法则作了不同的论证;尽管如此,在《论义务》中,无论是集体的还是个体的人性都成了系统检验的目标。

① 也就是在哥哥提贝留斯·格拉古(公元前133年)与弟弟卡伊乌斯·格拉古(公元前123年)各自担任护民官的那段时间中。

道德理想

人性

西塞罗建议(《论义务》, I, IV, 13—15)列出人性的基本特性。

人性包括:

1) 需要进食等; 2) 需要生殖等; 3) 成为有智慧的人(亦即意识到过去、将来、原因与效果的连贯性); 4) 成为社会的一员, 喜欢与人往来, 首先是与自己的家庭往来; 5) “探寻及钻研真理”; 6) 具有“对优异性的爱好”, 使得“天资好的灵魂不愿屈从于任何人”; 7) 具有“对秩序、适宜、适当掌握行为及言语分寸的感知力”(只有人才具备此种感知力: *unum hoc animal sentit quid sit ordo*); 8) 具有集体与私有制的观念; 9) 认识到与自己的同类互惠的需要; 10) 掌握 *ratio* 与 *oratio*, 即理智与言语, 这是人类群体自身的特点, 与动物群体不同。

[441]人性的这些基本特点归结为四个原则, 它们与长期以来道德传统所定义的四枢德相呼应:

a) “具有敏锐地辨识真实(*vrai*)的能力”, 它由审慎这一美德进行调节;

b) 通过所有权与契约对人类社会进行调整的意愿(*tribuendo suum cuique et rerum contractarum fide*), 由正义这一美德进行调节;

c) “高尚的、战无不胜的灵魂所具有的崇高(*magnitudo*)与力量(*robor*)”, 由灵魂的高尚^①这一美德进行调节;

d) “所有行为与所有言语的秩序与尺度”, 由适度(*modestia*)

① 哲学传统更青睐“力量”, 而严格意义上的“灵魂的高尚”(macropsychès, magnanimitas, magnanimité)只不过是该美德除了勇气、忍耐等之外的更为突出的一个方面而已。

或节制(*temperantia*)这一美德进行调节。

人性中一些特点得到了如下规定：

它是社会性的 首先不存在个体的人，其次后来的人类群体乃是派生的产物，是人为的、偶然的构造。人按其本性乃是社会的存在，而且他只有在与同类的交往中方得焕发自己的本性。亚里士多德曾着重强调这个观点，以反对智术师所持的个人主义及人工论。

它是精神性的 在人类群体、理性与言语、智识交流的生活中，西塞罗比亚里士多德更为坚持它所具有的职能。人类群体并不仅仅是生活群体(因为，动物的群体也是如此)，它是“精神共和国”。人们只有在成为共和国的公民，也就是说只有在人们说话、人们对话的时候方得成为人。人的属性，照我们今天的说法，乃是文化。

这样的社会乃是靠理性与言语联系起来的，通过教育和学习，就能进行交流、讨论和判断，它们将人们彼此联系起来，并将人们结合于某种类型的自然社会之中”(《论义务》，I，XVI，50)。如果人能够因[442]“被魔棍(*virgula divina*)一击”而有所得益，那么他就不会潜心钻研纯粹的知识，反而“他会逃避孤独，找来学伴，想要时而教、时而听、时而讲。”(《论义务》，I，XLIV，157—158；亦请参阅《论共和国》，II，76)

它是神圣的 人之所以优越于动物，是因为他自身中拥有“一星半点神圣之火，它就是精神与思想”(《论共和国》，II，75)。他自身具有的语言和理性拥有神性的本原，此种与诸神的亲缘性已足以确保他优于地上其他所有的存在物。况且，人还掌握了书写和计算的知识，而这些知识是永恒不变的存在物。这是因为是神创造了宇宙，在神与人类灵魂之间具有根本的亲缘性，而且自然万物均听命于神与人(《论法律》，I，VIII，25)。诸神关心人所作的任何事，其间存有神谕(《论法律》，II，VII，15)。

照此看来，人性便具有了普世性。由于超越了希腊人与蛮族

人之间的古典希腊人所设立的对立状态，西塞罗便在斯多阿派的世界主义范畴之内进行了思考。无论何人，只要他分享了文明人的文化，就能达到道德上的完满，而不管他属于哪个人种、哪个民族或哪个种族：“我们对人种不感兴趣，而是对精神感兴趣”(*non gentem, ingenia quærimus*)（《论共和国》，I，XXXVII，58）。

美(*honestum*)

道德上的完满只要当人拥有了所有完善的美德之时方可达到；这便是人的形式(Forme)与本质(Nature)的完满。西塞罗将此种完满称作 *honestas*，该词可以翻译为“道德美”(beauté morale)。^①“基于[上面所引的特性]，我们所寻求的美(*beau, honestum*)方可成形、完善”（《论义务》，I，IV，14）。美德导致了如许多的 *officia*，即义务，而[443]“美”(beauté)就在于遵守这些义务（《论义务》，I，II，4）^②。

道德美是最高的善。因此，它成为“自身的目的”，而不是为了达成他物的手段。它就是自身的奖赏。谁若拥有它，便拥有了幸福。它充其量只不过是希望受到城邦的承认，也就是说受到城邦的遵奉而已。“美德想望，或者说起码希望人们能遵奉它，而这便是它的奖赏。”（《论共和国》，III，XXVIII）^③

人们无法只见道德美的赏心悦目之处，而不见人的兽性（《论义务》，III，XXXIII，119）。对那些不承认此种状况的人，西塞罗说，根本就用不着去做什么讨论：“同那些使人不成其为人的人进行讨论有何益处？”(*quid cum eo disseras qui omnino hominem ex*

① 现代法语中的 *honnête* (正直) 一词意思颇为明确。但在 17 世纪的法语中，该词的含义更广，当时“正直者”明确指的是拥有所有美德的完美之人。

② *Honestum* (美) 乃是指纯粹的道德，它与纯粹的肉体性判然有别（《论法律》，II，X，24）。

③ 另一方面，我们发现，拥有美德的灵魂也在彼世得到了报偿（参阅下文，“西庇阿之梦”）。

homine tollat?，《论义务》，Ⅲ，V，26）。人们只与同类者，而非魔鬼进行讨论。

美与功用

道德行为应该自我完善，而成为“诸种美”。但它们对履行这些行为的人而言，有可能会有功用，也有可能造成损害。由此便出现了道德哲学上的根本性问题：是否必须履行美的却有害的行为，或者说履行丑陋却有用的行为呢？西塞罗分三个阶段对此作了回答。

1) 西塞罗——与伊壁鸠鲁派及犬儒派均不同，前者认为快乐是最高的善，苦痛是最高的恶，而后者则见不到善与恶的区别——确认了道德价值的绝对优越性。无论何种情况都要行善，而不用管结果令人愉快还是令人恼火。只要人们确定地认为义务为何，那么这个问题甚至都不应该提出来。

假定人们对是否在道德上行好事而犹豫不决，从而就是假定存在比 *honestas* (美) 更高的诸种善，如健康、财富、荣誉、快乐。然而，这是[444]虚假的：只有美德才是最高的善（《论法律》，I，XVIII，48—XIX，50）。“只有美才是善，丑才是恶，其余一切均无足轻重。”（《论法律》，I，XXI，55）

那些将善置于效用 (*commodum*) 之中的人实在冒失。他们既无法运用“友谊、正义，亦无法变得慷慨”（这与皮浪 [Pyrrhon] 及某些非正统的斯多阿派开俄斯的阿里斯托 [Ariston de Chios] 与埃里卢斯 [Érillus] 有关）（《论义务》，I，II，5）。

伊壁鸠鲁派的立场是将快乐与苦痛作为善与恶的标准，但他们的说法并不合理。他们无法使人将节制看得比效用更重，尽管伊壁鸠鲁这么说了。“因为他若将最高的善置于快乐之中，他该如何赞美节制呢？事实上，节制乃是激情的死敌，而激情则是快乐的心腹侍女。”（《论义务》，Ⅲ，XXXIII，118）

因此，道德只了解“绝对命令”。在美与效用之间犹豫不决、权衡不定，仿佛它们是可称量的事物，这样的做法是丑陋的（参阅《论义务》，Ⅲ，IV，18 与 VIII，37）。

尽管“我们能够避开所有神祇和所有人”，但我们仍然要依道

德而行事。这正是巨吉斯指环的故事给我们留下的教训。“人们求善的行为就是美，这已不是什么秘密。”（《论义务》，Ⅲ，Ⅷ，37—Ⅸ，38，参阅《论义务》，Ⅲ，ⅩⅨ，78）

描述道德的文学作品一直强调，在善与光明之间有亲缘性^①：如果不能晓诸天下，不能众所周知，便不可能是美，如果人们在面对城邦的时候不能骄傲地承担起责任，便不可能是美。相反，一旦人们认为需要偷偷摸摸才能有所成就的话，那么就会惹出麻烦，让人在道德上产生怀疑。

2) 从某些方面看，这样的“理想主义”并未阻止西塞罗成为“功利主义者”，这是毋庸置疑的。因为他认为，道德本质上与生活并不冲突。斯多阿派“普天下之同感”的教条事实上教导的是，在人与自然之间存在某种先定的和谐，这两者都来自于作为组织者的逻各斯(Logos)，它使生活顺应于自然，通常而言，人与社会及宇宙(cosmos)不会产生距离。因此，社会与宇宙不会刻板地形成阻止[445]人“正派”生活的障碍；正恰相反，人反而能更具有美德，他能与自然及社会中的事物处于完全谐和的状态之中。同样，道德远不会妨碍生活，而是会成为它的条件；正派的人总体来说比邪恶的人更为幸福。稍微“变动”一下，人就会反对美与功用。苏格拉底说过，美与功用之间只有理性的差异，这两者均由自然相联（《论义务》，Ⅲ，Ⅱ，10）。

特别是，必须理解，“任何事只要不义，便不会有利，亦不会有用。谁若不了解这一点，便无法成为善人”。

人们与所有构成自然基础的事物反其道而行之，这样他们便会与道德美产生分离。因为，我们寻求的是功用，我们受到它的吸引，根本无法另寻他途。因为谁会不愿去做有用的

① 参阅凯撒《论好公民》(De bello civili)，I，67；李维，Ⅸ，6，3—7，12；塔西佗《历史》，Ⅳ，72；《约翰福音》(Évangile selon saint Jean)，Ⅲ，19—21(Maurice Testard 在它们之间作了比较)。

事呢？或者说，谁会宁愿不去做具有最大实用性的事呢？但是[……]如若我们不在德行、便利和道德美中寻求，那么便完全无法寻找到有用的事（《论义务》，Ⅲ，XXⅧ，101）。

若不正派，便无法幸福。雷古卢斯（Régulus）^①在受到百般折磨之后仍正直行事，这样他便比为了安逸而羞愧要更为幸福。“即便人们在他醒的时候杀害他，他的状态也比他当个年老的囚徒、背誓的执政官要更好。”（《论义务》，Ⅲ，XXⅧ，100）

西塞罗在波里比乌斯^②的著作中读到，当汉尼拔发现罗马人拒绝买下 8000 名俘虏，仅仅是为了让其他士兵知道，只要是士兵，就该“要么胜利，要么死亡”的时候，这位迦太基统帅的勇气在如此高贵的灵魂面前，便轰然倒塌。高贵的灵魂除了[446]表面上具有纯粹的道德性之外，此处亦表明了它的功用性（《论义务》，Ⅲ，XXXI，114）。^③西塞罗的结论是：

无用者同时亦不会成为美，这并非因为有用才会美，而是因为美才成其为有用（Ⅲ，XXX，110）。^④

① 说的是公元前 255 年，罗马统帅被迦太基人俘虏后，被后者遣至罗马以便交换迦太基的俘虏；他承诺如果他无法让俘虏获得自由的话，就会返回。回到罗马后，他亲自向元老院建议不要交还俘虏，他声称这些年轻人一旦得到释放，便会对罗马不利。后来，尽管没有任何人逼使他向敌人恪守诺言，他仍然回到迦太基人的军营中，并在那儿被处死。

② VI, 58, 13.

③ 因此，简言之在人性与自然之间，在人与世界之间，存在真正相互和谐的状态。人能够指望世界不对他抱有敌意，如此他通常便能达成成功。如果他认为需要依照道德行事，这并非是由于超验的召唤将他从世界中连根拔起，使他刻意同自身发生冲突，并使他面对这一不可能的选择之故；要么是不道德的生活，要么是令人难以忍受的道德。如果他认为需要变得有道德，那么他就会处于这一管理宇宙的自然推动之下。我们发现这同犹太-基督教的观念截然不同。

④ 该文曾于 1937 年底护十一世（Pie XI）反希特勒主义的通谕中被引用过。

反之,通常来说,丑无论是对国家还是对个体而言,都是有害的,“不幸的”(calamitosum)。曾欲成为“罗马人国王”的凯撒道德上的“丑陋”从未给他带来任何益处(《论义务》,Ⅲ,XXXI,82及以后)。

更有甚者,西塞罗考虑到,道德上的丑陋因其本身而成为惩罚,并且还会受到法律的制裁(西塞罗也承认恶人经常会逃脱法律的制裁)(《论义务》,Ⅲ,Ⅷ,36)。人们经常这样算计:做点小恶,便能带来很多好处。但西塞罗回答道:

是否存在某种需花费如此大的代价,或者说有如此诱人的利益,以至人们愿意失去善人的荣耀和名声(*ut viri boni splendorem et nomen amittas*)? 是否有某种所谓的功用以至使人宁愿牺牲善人的名声且罔顾善意和正义(《论义务》,Ⅲ X X 82;参阅 81)?

我们再以雷古卢斯为例。没有人会认为他严格的道德观会太过分且处置不当。因为人们只能说他害怕因作伪誓而遭受朱庇特的怒火,由此使他最终宁愿伤害自己,也不愿不遵守誓言。“诚然,西塞罗回答道,除了忍受痛苦之外没有其他的恶。”(《论义务》,Ⅲ,XXIX,105)但他希望能够避免使自己丧失荣誉的危害。他确实做到了这一点。因此,总之,他的道德行为比很快作用于他的折磨要更为有用。

3) 既然认为不应该选择功用而非美,那么在[447]生活所赋予的每种情况中,如何辨识何为真正的美与丑,何者只是表象,换句话说即在每种情况中,如何确切地决定何为义务便成了问题。

比如,杀死一个是其朋友的僭主,这不能既算做有用的事,又因背叛朋友而只能视为道德上丑陋的行为。这叫做诛戮僭主,此行为本身便是美。经过适当的分析之后,就必然会

使其以这样的观点来看问题。^①

由此，西塞罗建议按照大法官符合正义的“程式”^②这一道德观来行事：在需要做出明确决定的情况下，它是一种可确切应用这些原则的方法（《论义务》，Ⅲ，Ⅳ，19）。如此的“决疑论”根本不能算是折衷的方式，而可以算作审慎行事：它能使我们借助于“经验”和“训练”而成为好的“义务的算计者”（*boni ratiocinatores officiorum*）（《论义务》，Ⅰ，ⅩⅧ，59）。

因此，这涉及到在道德生活每种类型的境遇中，对何为义务作出决定；如此一来，遵循基本美德的秩序，就变得容易了。

诸种义务

审慎的诸种义务

关于如何识别真实，有两种义务：避免仓促行事，以免自欺欺人；避免不健康的、纯粹思辨的好奇心。事实上，“此种美德的品质（*laus*）完全在于行动”（《论义务》，Ⅰ，Ⅵ，18），因此，如果思辨应该在行动间隙求得一席之地，那么它就不该占据整个位置（在论及闲暇[*otium*]与工作[*negotium*]时又对此进行了讨论，参阅《论共和国》，Ⅰ，2与《论义务》，Ⅲ，开篇）。^③

政治上的美德大体在于智慧及审慎：伟大的政治家乃是这样的人，他从不会[448]有一天让自己说出“我对此还没有想过”这样的话（《论义务》，Ⅰ，ⅩⅢ，81）。

正义的诸种义务

正义是这样一种美德，即能“维护人与人之间的社会联系，从

① 西塞罗是在3月15日凯撒遭布鲁图斯刺杀之后写这段文字的。

② 参阅上文，p. 407—409。

③ 请见本章附录，p. 490—493。

而可以说是维护生活的共同体”(ea ratio qua societas hominum inter ipsos et vitæ quasi communitas continetur,《论义务》, I, VII, 20)。它分为两种:1)严格意义上的正义;2)善行、善良、宽容(beneficiencia, benignitas, liberalitas)。

1. 严格意义上的正义——严格意义上的正义包含了“不要伤害任何人,除非是对不义作出的回应”,尊重私有和公共财产。它依据的原则是 *tribuere suum cuique*, 即将各人的财产“各归其主”,依据的另外一个原则是 *fides rerum contractarum*, 即善意契约,要尊重契约(《论义务》, I, V, 15)。^①

“正义的基础就是善意(*fides*)”(《论义务》, I, VII, 23),西塞罗追根溯源(采取爱追溯词源的斯多阿派的方法),认为该词来源于 *fiat quod dictum est*, 即“说到做到”。正义建基于财产与设立契约的信誉之上。

有两种不义,一种通过行动显现,另一种通过怠惰显现出来。不义的原因是:1)害怕自己遭受不义,2)垂涎财富和快乐,3)覬觎权力,4)极尽奢华之能事。不义是不受限制的(《论义务》, I, VII, 23)。

但西塞罗承认,并非以不义为基础的财富乃是一系列以正义的形式进行交换的结果;正义的交换中,没有人“会伤害到任何人”。

他将偶然的的不义(通过情绪显现)与经过深思熟虑的不义作了区别,后者更为严重。

[449]他谴责了因怠惰导致的不义,这样便使行为成为某种义务。因此,他再一次明确地批评了哲学家的闲暇(*otium*) (《论义

① 直至现代,尊重财产及契约仍是自然法的绝对基准。西塞罗很清楚,“尊重契约”讲究的是善意。尊重契约,也就是要有善意,而要求其他人尊重他的约定,也就是要信赖他的善意。在让善意进入法律之中后,罗马的判例及立法也让自然法的基本特征进入了法律。查士丁尼的《学说汇纂》开篇时即将“各归其主”(suum cuique *tribuere*)这一正义原则庄严地视为远古即有的程式。

务》，I，Ⅷ，28），^①从次要的意义上说，它就是真正的不义（因怠惰而导致的），即便不从首要的意义上这么去看待它。纯粹的知识分子完全是不义之人，因为他们不去遵从正义的本质。

必须注意到环境的重要性，随环境的不同，同样的行为便会有不同的道德意义（《论义务》，I，Ⅹ，31）。譬如说，将寄存物交由受托人，这样很好；如果寄存的是某件武器，而且受托人又处于神经错乱的状态，那么这样做便不好了。因为必须使低等原则（寄存）服从高等原则（不伤害任何人，服从普遍利益[*communis utilitas*]）。另看一例：只有当不损害诺言所针对的那个人，且只有当由此产生的善比有可能产生的恶更大时，才须遵守诺言。你承诺帮助某个人经营生意，而此时你的儿子又生了病；因此你会跑去救儿子，而暂时不管自己朋友的生意。西塞罗观察到，这种优先次序受到了讲究实际的法律的认可，这既是“大法官法”，也是法令（《论义务》，Ⅹ，32）。

由此（Ⅹ，33）便出现了“经实践检验者方可成为谚语”（*summum jus, summa injuria*）^②，这样的箴言。而意图（或精神）要求的不仅是字面意思。

2. 善行——严格的正义在于不要造成损害，或者说要对人们犯下的错误进行矫正；而善行存在于以自愿的行为帮助他人的行动之中，而并不是必须这么去做。它是人性的一部分：人若仅限于成为正义之人，便无法得到完善。

我们在研读圣经道德观时会发现，善行乃是在严格的正义之上添加的一种美德（*tsedaga* 或怜恤[*miséricorde*]），它就是要在他人的应得的那份之外赋予其更多的东西。然而，圣经中的怜恤或爱不得与自然道德中的善心（*bienveillance*）相混淆。因为善心仍旧是一种自然美德，我们[450]将会发现，它受到了平等与相互性的调控，而爱与自然则是截然不同（神学家在论及这一主

① 确切地说，西塞罗首先针对的就是柏拉图，可以说，他就是纯粹的“思辨者”。

② 即“法律的顶点就是不义的顶点”，我们可以将之意译为：“一字不差地遵守法律就是违背法律的精神。”

题时,讲的是“对神的”美德,如若没有神的恩宽,它便无法付诸实践)。

尽管博爱与严格的正义不同,但它仍旧是正义的一种形式,从这个意义上说,平等的规则仍然适用于它。必须“量德而行”(pro dignitate cuique tribuere)。事实上,这是正义的基本原则(《论义务》,I, X, XIV, 42)。“人们不该完全忽视每一个人,他们身上会显露出某些美德的迹象,但人们更应该重视那些生活有度的人,他们懂得适度、节制,拥有我已讲过很多次的此种正义。”(I, X V, 46)

西塞罗补充道,必须使人们获得更多,犹如肥沃的土地比播种后的收成产出更多一样(I, XV, 47)。不过,恰因为如此,宽容作为一种自然规则,讲究的仍然是适度。

另一方面,“若不成其为正义,便无法宽容大度”(nihil est liberale quod non idem iustum)(《论义务》,I, X, XIV, 43)。因此,人们应该避免以损害第三者来宽容某个人。(贵族派的)苏拉或者(平民派的)凯撒所谓的宽容均损害了流放者的财产,当然不能算作真正的宽容。而且,从个人角度来看,不该超出自己的限度去给予别人;因为,花费自己的遗产,就等于在剥夺自己的亲友,这样一来,他们很快就会想到去干偷鸡摸狗的勾当(《论义务》,I, X, XIV, 44)。

最后,人们应该将仁爱施与那些对此最缺乏的人,而不是人们指望能得到其补偿的富人(《论义务》, I, XV, 49)。

3. 人类共同体——本质上说,正义与善心均具有维护人类共同体的功能,它是人性中最基本的特点之一。我们已经发现,人天生就具有社会性。而完全的不义,甚或禁止行善这样的行为都摧毁了其内心中的人性。

西塞罗对“人类整体社会”与由此产生的义务、对社会与诸神之间的关系、对城邦这样的诸多小社会之间的关系作了明确的指导。

[451]他说,通过法律,我们就能与诸神共同联结于一个城市之中,宇宙乃是人与诸神的共同家园(《论法律》, I, VII, 23;同样的观点见《论共和国》, I, 19;《论神性》, II, 62、154;《论命运》,

3、19、64)。

因此,这一“由爱统治的社会”超越了“城市的围墙”,而具有了世界性(《论法律》, I, XXIII, 61)。甚至普通的诸神也会臣服于由至高的神颁布的法律,臣服于“天庭中统治的秩序、[臣服于]赋予世界以灵气的神圣原则”。因而,对由我们与共同城邦之间的相似性所产生的义务进行否认,就是不敬神,因为正是诸神设立了人类社会(《论义务》, III, VI, 28)。

人与人之间的普遍之爱从天赋平等(*égalité naturelle*)中被推断出来:它意指人们不会爱自己甚于爱自己的朋友(《论法律》, I, XII, 34)。

无论人们对人做了何种定义,它对于所有人都是同一的,且同样有效。证据是,种属里面并不存在不同,因为如果有不同的话,那么同样的定义便不可能适用于所有的个体。事实上,我们只有依凭理性方能优于动物,正因为它,我们才能够进行推论、论证、反驳、阐述、定论,理性当然为所有人所共有,虽然它随接受教育的不同而不同,但学习的能力却是相同的。至于所有人的感官,它们都能领会同样的客体;感官只要有有所触动,那么所有人的感官都会以同样的方式受到触动[……];言语是对思想所做的译介,虽因使用不同的词汇而有所不同,但意义却互相协调,无论是何种民众,在以本质为指导之后,任何人何尝不会获得美德。人类的相似性相当突出,这不仅存在于人类的美德之中,而且也存在于它的缺陷之中。[……]所有人任凭被感官享乐所俘获[……]人们都在逃避死亡[……]人们都渴望生活[……]有哪些民众不会珍视礼貌、善心、心灵的敏感性,在接受别人的善行时不会心存感激呢?谁不会排斥并且厌恶目空一切、邪恶多端、残忍暴戾、忘恩负义的性格呢?[……]整个人类的联合都是建基于所有这些事

物之上的(《论法律》, I, X—XI)。^①

所有人只要本质相同,均应拥有同样的“正派生活的规则”(同上),从这个意义上说,他们中间存在某种[452]固有的平等观。此外,神尚且希望即便达不到社会平等,但至少所有人都能平等地信仰他的宗教(《论法律》, II, X, 25)。由此可见,人们不仅应该赋予自己的亲友,而且还应该赋予人类共同体、理性与言语的共同体以正义和善行。

此种社会的关联就是理性与言语(*ratio et oratio*),通过教育和学习,使人能够进行交流、讨论和判断,从而将人与人联系起来,并将他们统一于某种自然社会之中(*conciliat inter se homines coniugitque naturali quadam societate*)。没有什么比我们与野兽的本性更为不同了:我们经常说,它们具备勇气——谈论马和狮子的时候——但我们并不会说它们拥有正义感、平等感、善良感,因为它们并不具备理性和言语的能力(《论义务》, I, XVI, 50)。

使人生存,拯救这样的人类社会,乃是投身于普遍利益时所要求达到的基础。服务于普遍利益,乃是人应当做的事,它远比服务于个人利益要好得多。悖论是,当我服务于普遍利益时,我反而能比只关心自己一个人的命运时会更好地完善自己。赫拉克勒斯便是这方面的一个例子。

力图拯救或帮助所有的民族——只要有可能这么去做——

① 因而,这正是希腊哲学对罗马法学家所作的教诲,从而促使他们形成了那些能使帝国四野之内的人都能理解的所谓正义行为的规则。参阅上文 p. 420—421。

是极其艰难困苦的工程,但人们模仿赫拉克勒斯,为了纪念他的善行,将自己的判断交于天庭中的全体诸神,以期最大可能地符合本质,而不是孤家寡人的生活,这样作不仅仅会毫无困难,而且洋溢着莫大的快乐,不仅会拥有无尽的财宝,而且还会拥有独特的美和力量。这便是为何所有拥有最优异和最杰出品质者宁愿选择第一类而非第二类生活的缘故(《论义务》,Ⅲ,Ⅴ,25)。

这将是致力于献身公众服务时所产生的道德美与人类优异性的特殊根源,这就是为什么政治生活在人类生活可能具有的等级制中处于顶峰,^①甚至处于哲学之上的原因。

更为普遍的是,既然我们并非仅仅为自己而生,而且人们是为彼此而生的,如柏拉图和斯多阿主义者所说,那么他们就必须(也是自然所要求的)互相服务,必须“通过良好的管理,通过[453]善行(*opera*)和服务(*artes*)来共同实现所有人的利益”(《论共和国》,Ⅲ,Ⅷ)。政治家的工作是为了在人们、尤其是在同胞之间创造或者建立和谐。公民间的和谐(*concorde*)与合唱团中的和声(*harmonie*)堪相比拟(《论共和国》,Ⅱ,ⅩⅡ)。此番形象来自于帕内提乌斯(参阅《论义务》,Ⅰ,ⅩⅠ,145)。西塞罗将“秩序间的和谐”作为其政治纲领;他身上体现了“中间派”与“和平主义”的因素(如亚里士多德;亦请参阅“但愿刀剑让位于托加袍……”[*cedant arma togæ*……]这段文字,下文,p. 461)。

这就是为什么人们会在这合理制定了法令与法律的自然社会中成为其成员的缘故。法律的根源乃是“我们同其他人以及同他们形成的自然社会进行统一协调的关联”(《论法律》,Ⅰ,Ⅴ,16)。“我们想去爱人的倾向乃是法律的基础。”(《论法律》,Ⅰ,ⅩⅤ,43)反之,法律惩罚的整个原则将表明有罪者会被排除于社会之外。

① 这与罗马元老阶层占主导地位的观念颇相契合。

比如说,杀害或废黜僭主不能算是罪行,因为他已不再成为人类社会(*societas generis humani*)的一分子。就好比人们会把坏死的肢体切除一般(《论义务》,Ⅲ,Ⅵ,32)。

4. 人类社会的啮合状态——但是,存在好几种层级的人类社会(《论义务》,Ⅰ,ⅩⅦ,53—57):1)“无限社会”(*societas infinita*) [宇宙城邦(*cosmopolis*)];2)拥有相同人种、相同民族、相同语言的人类社会(*eiusdem gentis, nationis, linguæ*)(西塞罗指的是意大利吗?);3)城市(*civitas*)中的同胞可分享“讲坛、神殿、柱廊、街道、法令、法律、正义、投票,也可同样发展关系和友谊,而且对大多数人来说,还可共同签订诸种事务的契约”;4)家庭,包括配偶与孩子,所有人都生活于同一座屋檐下。

还可以说,在等级与层级之外,我们还必须补充善人共同体(*virī boni moribus similes familiaritate conjuncti*),构成该共同体的所有人均承认他人拥有与自己一样的道德美。

在这些不同的社会之间是否存在某种我们必须紧密依赖的等级呢?西塞罗断言道:

用理性与心灵的眼睛(*ratione animoque*)、所有的社会关联来仔细检验所有的事物后发现,没有哪样事物会比我们每个人都生活于共和国(*res publica*)^①之中更重要、更珍贵的事了。[454]我们的父母对我们很珍贵,我们的孩子、我们的亲人、我们的朋友对我们而言也很珍贵,但只有祖国才能包含我们对他们所有的情感。对它而言,有哪个善人会因为国献身对自己有

① 指的就是罗马这个国家。有可能上述所作的列表(宇宙城邦、民族、城市)是从帕内提乌斯那儿直接转述过来的。

益的时候而犹豫不决呢(《论义务》, I, XVII, 53—57)?

无论如何,为了解在针对人类不同共同体的成员的时候如何对道德义务进行等级划分,

就必须考虑到每个人最需要的是什么,每个人(而不是我们)能或不能获得什么。正因为如此,所以必要性之间的秩序会随着条件的不同而不同,而义务会将我们同某些人而不是其他人相连(《论义务》, I, XVII, 59)。

譬如说,我们更愿意帮助邻居收割,而不是自己的兄弟,但如果涉及的是司法审判,那么我们会帮助自己的兄弟而不是邻居,等等。只有经验才会使我们获得该等级划分的意义——正如只有它才能使医生、将军、演讲家对他们各自的技艺精益求精——并成为“义务最好的算计者”(《论义务》, I, XVIII, 59—60)。

尽管有了这样的等级划分,但正义所要求的义务仍具有普世性。一则无须对自己的兄弟或自己的父亲同其他公民之间分得太清楚,一则也无需在他们同人类之间划分得过于分明。

那些说必须考虑公民,而非外国人的人,他们切断了人类共同社会的关联,而一旦废除了这一关联,则善行、大度、善良、正义都会彻底消失(《论义务》, III, 28)。

事实上,即便是善良、大度、正义等这些观念仍然要求普世性。人们不可能只对自己的亲人公正,这样简直毫无意义。

5. 财产——如要公正,就得尊重财产,无论是公有财产还是私有财产均是如此。西塞罗针对这两种财产提出了一种主张,且对此作了详细阐述。

集体财产:[455]人类共同体要求有明确的法律规定,集体财产不属个人所有。

毋庸置疑的是,人与人之间最大限度开放、所有人之间紧密相连的社会乃是这样的社会,就是人们应该尊重自然为人类产生出来供共同使用的所有财产的共享性,以便使受法令与民法管理的财产按这些法令本身所规定的方式得到对待,而其余的所有财产则依照“朋友之间所有财产均为共有”^①这句希腊谚语而受到尊重。然而,财产为所有人共有似乎同埃尼乌斯(Ennius)^②诗句中明确的表述颇相仿佛,而且意味深长:

人们古道热肠地向迷路者指明道路

仿佛他用自己的灯来点亮了这盏灯

只有当他为他人送上光明,这盏灯才会为他自己闪耀光芒(《论义务》, I, XVI, 51)。

因此,必须“承受的作为是,用自己的火来点燃他人之火”,给予某个需要者以谆谆告诫,而不得“禁止他人接触活水”。尽管如此,按照埃尼乌斯的准则,^③穷人虽则能够给予且毫无所失,但也不用太过慷慨。

私有财产:私有财产乃属自然法,尽管起初根本就没有什么属于自然意义上的私有财产。但“每个人的财产基于天生共有的基础而得以形成”(或通过最初的占有,或通过打胜仗,或通过法令、习俗、条文,还有或是命运使然)。因而,“每个人都会保住偶然落

① 参阅亚里士多德《尼各马可伦理学》,Ⅶ,9,1。

② 早期拉丁语诗人之一。

③ 此处与基督教的仁爱观相去甚远:只有当不失去什么东西的时候,才去给予;人们给予他人的,并非自己的血肉,而是属于天生共有的东西。

至其头上的东西；要是有人恰巧将其占有，那他就是违反了人类社会的法律”（《论义务》，I，Ⅷ，21）。

[456]剥夺他人以增进自己的利益，比死亡、痛苦，以及所有其他加之于肉体或外在善之上的恶行更为违反自然。因为首先，这样做等于是废除了共同生活和人类社会。因为若我们必须如此行事，每个人为了自身的利益而剥夺或损害他人，那么所谓最大限度地符合本质及人类的社会关联(*humanae generis societas*)遭到破坏便是无可避免的事了。同样，如果每个成员认为，要是靠使邻人萎靡不振来使自己兴旺发达的话，那么所有人不可避免都会衰亡下去，同样，如果我们每个人最终都去占据他人的财产、夺取他人的财物以增进自己的利益，那么人类社会与共同体(*societas hominum et communitas*)的动荡就是不可避免的了。因为，如若在涉及到生活需要时，每个人宁愿肥己而不是肥他，那就等于是说自然并不反对这一点，可是自然对我们靠剥夺他人来增加我们赖以生存的资财、我们的财富、我们的权力这种做法却根本无法忍受（《论义务》，Ⅲ，V，21—24）。

自然并非反对“利己主义”，它反对的是偷盗和犯罪；它赞成每个人都要尊重他人的“矜持”，赞成维护每个人“自身的地位”，亦即他的所有(*suum*)。

西塞罗明确表示，这样的要求出自“自然，也就是说出自人类的法律”(*natura, id est jus gentium*)，在每一个特定的人类群体中（在每一个种族中），它均受到了法令的规定，这样做正是为了使公民的联合受到保障。明文规定的法律的出台对这一自然法起到了支持作用。甚至于它的“首要目的就是：保全财产，人们正是由此才建立了国家和城市”。

西塞罗就此以强有力的逻辑揭示了社会主义的首次尝试。统治者应该“留意使每个人都得以保全自己的财产，不使假借公众名义征取私有财产的现象发生”。那些“致力于财产平等”的人发表的都是“害人的言论”(capitalis oratio)。如果必须征税，最好“使所有人都能理解，如果他们想要弥补损失，他们就应该服从这样的必然性”(因此，便不会发生一些人剥削另一些人来征取税收的现象，而毋宁说——西塞罗没有明确言及——征收的是平均税或比例税)(《论义务》，II，XXI，73)。

此外，近来之所以发生这些战争，都是因罗马为掠夺盟国，或者说是罗马人为了强求盟国向他们缴纳贡品而起，而这等于是在剥夺私有财产(《论义务》，II，XXI，75)。但是，人们知道，由国家来剥夺私有财产不仅仅能蛊惑人心，而且也能使国家中的每个人富有起来，很显然，尽管如此，西塞罗[457]仍然对这样的做法进行了谴责。“维持国家就是为了获取好处，这不仅令人感到羞耻，而且也是犯罪和渎神的行为。”(《论义务》，II，XXI，77)

尽管西塞罗对私有财产大唱赞歌，但仍然及不上他对经济问题的关心。他说，有些“相当杰出的人”在雅努斯拱廊对如何用最最好的办法来保全并增加资产和就业等问题进行探讨。在这些问题上，这些人比起无论哪个哲学家都要胜任得多，因此西塞罗便向这些人请教相关问题(《论义务》，II，XXIV，86)。

6. 尊重契约——既然西塞罗将人性视为由拥有财产及尊重他人财产的个体构成，而且个体之间还会致力于互相提供服务，那么他自然而然就会承认，这样的交换都是由契约达成的。他追溯道，大法官法一直要求人们尊重 *nec vi nec dolo malo* (既非由暴力亦非由欺诈) 签订而成的契约(《论义务》，III，XXIV，92—XXV，95)。^①

① 西塞罗在此转述的一篇文本或许比保存于《学说汇纂》(II，14，7，7)中的相类文本更为古老：*Ait praetor; Pacta conventa, quaeque dolo malo, neque adversus leges plebis scita senatusconsulta decreta edicta principum, neque quo fraus cui eorum fiat, facta erunt, servabo.* 意思就是：“大法官说：我要求对既未以欺诈形式，亦未违反法令、平民大会决议、君主的裁决和敕令而签订达成的契约表示尊重，无论何种命令均不得将后者取消。”

诚然,无论何种契约均无须在任何时间及任何情况下得到尊重:有的情况下,要求行为的道德价值观能做出改变。如果为了让临死之人将我设为继承人而向他承诺将于广场上在大庭广众之下跳舞,那么我拒绝跳这种令人羞耻的舞蹈、拒绝成为继承人,或者说我跳舞是为了将遗产充入国库以便资助某些有助于普遍利益的行为,这样反而会更好。

7. 商业道德——尽管如此,人们是否能随意处置自己的财产呢?西塞罗给我们转述了一场极有意思的讨论,据说斯多阿派巴比伦的第欧根尼同塔尔斯的安提帕特洛斯之间针对商业道德、尤其是在涉及到商品质量时卖主是否具有保持沉默甚至是撒谎的权利进行了探讨。西塞罗熟悉他们之间的争论,毫无疑问这正是斯多阿派的传统,[458]是他们的典型性格所致(《论义务》,Ⅲ,Ⅻ,50—53)。

巴比伦的第欧根尼乃是斯多阿派的哲学家,也是克里西普的弟子,他公元前240年出生于塞琉古亚(Séleucie)。他与柏拉图学园的卡尔内亚德及逍遥派的克里托劳斯(Critolaos)齐名,后者曾于公元前156年因减免罚金一事被雅典人派遣出使罗马。尽管卡尔内亚德的辩证术引起了加图的不满和封杀,但第欧根尼的言论则受到了赞扬并使斯多阿派在罗马受到了好评”(Testard)。在众多的学生中间,第欧根尼麾下的塔尔斯的安提帕特洛斯继承了他的衣钵成为廊下派的领头人,还有帕内提乌斯,此人同样也是安提帕特洛斯的学生,并继承了后者的衣钵。

有两个例子得到了讨论。^①罗得岛的某个商人在明知一队满载着小麦的商船即将停泊于亚历山大里亚的时候,他是否还能保持缄默,以便抬高价格出售自己的小麦呢?有一栋房子,里面满是毒蛇,而且摇摇欲坠,那么拥有此房的人是否能沉默不语,以便高

① 第欧根尼同安提帕特洛斯之间其他的争论在《论义务》,Ⅲ,ⅫⅠ,91—92中亦有展现。

价出售它呢？

第欧根尼所来自的巴比伦长期以来即商业盛行，他对这两个问题做出了肯定的答复，而安提帕特洛斯则对此予以了否定。西塞罗吸取了安提帕特洛斯的主张，后者在涉及到生意时，采取的是敌意或者保留的态度，不过西塞罗倒也公道地引用了第欧根尼的论证，并饶有兴味地发现，自古典时代以来，希腊人皆能从哲学的角度来赞成自由经济。否决卖主的沉默权，就等于是在否决私有财产所有人按其自己的意愿使用自己财产的权利；然而，买卖观点本身要求私有财产具备合法性。安提帕特洛斯的处境因此便充满了矛盾。另一方面，总体来说，将自己所知道的事情和盘托出并非什么义务。如果定要若此，那么哲学家就得花其整个一生来向所有人进行宣讲了。第欧根尼赋予了买卖契约以不太显明的道德观，且对其作了极为“自由的”表达：“卖东西的人卖的是自己不喜欢的东西；而你，买的却是讨自己喜欢的东西。”没有人比我自己更清楚自己的利益所在了。商人之所以缄默不语，乃是因为尊重他人的自由，正如他[459]期待人们尊重他的自由一般：每个人都清楚游戏的规则，除了道德可作出责罚之外，此外便无他。

罗马的民法对这样的沉默授之以权，除去某些例外情况：如必须宣明奴隶或动物的缺陷，否则受损的购买者可以取消买卖。涉及到不动产时也是同样情形。在这问题上，近来的民事法令比起《十二铜表法》要严厉得多（《论义务》，Ⅲ，XVI，65）。由于大量人口涌入罗马，因此免受欺诈的措施得到了采用，并随着帝国及行商（因为他们不会长居一地，所以人们没有保障）的发展而发展。

西塞罗最终完全站在了安提帕特洛斯一边（《论义务》，Ⅲ，XXII，56），因为如果有时对自己所知道的事采取缄默态度是恰当的话，那么照此做起来，在此种确切的情况下，人们不必去损害他人便是非法的了。这两个例子中的卖主向那些应该知情的人隐瞒了自己的实情，他们只顾考虑自己的利益。而“这样的人便不能算作正

直、坦诚、高尚、公正之人，便不能算作善人，而毋宁说是奸诈、阴谋、诡诈、蒙骗、伪善、狡猾、狡诈、诡计多端之辈”（《论义务》，Ⅲ，XXII，57）。^①

此番论证不消说颇为适用于撒谎者、欺诈者，照阿基里乌斯·加里乌斯(C. Aquilius Gallius)的说法，这些人“表面一套，背后一套”，而说这话的人恰是西塞罗的同僚，位至大法官，且是西塞罗颇为景仰的大法学家（《论义务》，Ⅲ，X，XIV，58—60）。

况且，民法永远会对卖主的欺诈行为作出责罚，尽管我们已知道，它只是特别对卖主的沉默作出了惩罚（参阅 Testard, n. 1, 2, 3, p. 102）。《十二铜表法》惩罚了那些压榨无行为能力者的监护人。公元前 193—192 年的《大法官法》(*lex praetoria*^②)对未满 25 岁的未成年人进行了保护，使他们免受那些因其[460]懵懂无知而肆意诓骗之辈的侵犯。最后，至共和国末期，由于受到了哲学家各种观念的影响，再加上罗马帝国的扩张和外国人大量涌入罗马，人们便日益要求法官不要刻板地执行法律，而是要求他对“订约人按照善意应该如何行事”(*quicquid paret dare facere oportere ex fide bona*)进行研究。至公元前 90 年，身为法官的加图(乌提卡的加图[Caton d'Utique]的父亲，与西塞罗同时代)认为不去宣明不动产

① 这正是商业与商人的丑恶德性！圣托马斯也认为，同经商之辈交往总会出问题，但他也说，问题不在于利润，而是谎言。如若商人们道德上丑陋不堪，这并非是因为他们的行为与正义相反（因为尽管有一些与窃贼无异的商人，但还有更多本份诚实之人）；而是因为他们的行为同审慎相反对。之所以会有问题，是出在了他们与真理的关系上。正是这一点，他们才显得邪恶多端，即便他们中最好的人也无法避免此番猜疑。由此，商业行为似乎永无法成为自由人所当行之事，也永无法成为自由的行为。这也就是为何能靠自己双手工作、从事自由技艺的教士成为政治家之类的人物，而不应成为商人的原因。

② 原文为 *platoria*，疑为 *praetoria* 之误。——译注

地役权的卖主以及借“善意”之名而谋求赢利的买主都有错。西塞罗对上述所引的出售小麦和危房的卖主案例中的判决范围作了扩展(尽管如此,民法仍然只对某些沉默行为作出惩罚;它还尚未成为普遍的措施)。

西塞罗意识到了这样一个事实,即按照商业风俗道德观与通常的经济生活风俗做出的此种惩罚并未受到全体的赞成。所有人都很尊敬完美的善人,但又认为他们并不适应社会,甚而认为他们并不具备真正的智慧。“遭人厌烦的人是人们心目中的善人和贤人”(《论义务》,Ⅲ, XV, 62)。善人的理想是不行欺诈,永不撒谎,却由于被人疏忽,而永远成了不合时宜的人。

与基本美德中后两种美德相关的某些义务也引起了政治思想的兴趣。

高尚灵魂的义务

高尚灵魂(*magnanimitas*)具有承受劳作和困苦的能力,人们也称其为力量(*fortitudo*)。此种美德相较其他受到了更多的赞誉;为了侮辱某个人,人们会说他是个懒鬼;一旦人们心中竖起了伟人的形象,便认为他具有军人的仪表(《论义务》, I, XVIII, 61)。

然而,纯粹知识分子和政治家所拥有的力量互不相同。他们都很智慧、公正,且讲究节制,能控制自己的激情。但是,必须注意到,哲学家一旦远离各种事务,便无法在具体情境中发挥强大的力量,特立独行地抵抗命运的拨弄。这样一来,他们身上的高尚灵魂便无法显现出来,由是他们便无法达成道德美的完满性。[461]反之,政治家能做到这一点,他们历经磨难,不得不为自己建造一副“甲壳”以抵挡打击(《论义务》, I, XXI, 70—73)。因此,毫无例外——疾病缠身、独特的境遇、无与伦比的智慧——这些都必须对闲暇(*otium*),或确切地说对永恒的闲暇大张挞伐。我们会说,知识分子虽有自己的双手,却好比没有手,西塞罗断言道:他不成其

为自己。缺乏行动,不具完善的美德,就不配称为人。

西塞罗对力量所作的颂扬之辞不该造成误解;他并未优先考虑该美德中各种战争的形式。在一段著名的段落中,西塞罗断言(《论义务》, I, XVIII, 74—78),民事事务比军事事务具有优先性。同时,前者比后者更能持久,而且是后者发展的条件。梭伦比铁米司托克利斯更好。“军队若其内在没有智慧,那么它同样也无法依靠外在。”

西塞罗曾在63年担任执政官时写过一首颂诗,其时,他平定了喀提林的叛乱,他在诗中说道:*cedant arma togæ, concedat laurea laudi*,意思是“但愿刀剑让位于托加袍,但愿胜利的冠冕让位于民众的颂歌”。公元前60年庞培取得大捷的时候也曾同样说过,“如果他无法支配取得胜利的共和国”,那么他打了胜仗也是枉然,而这正是西塞罗刚刚拯救了的共和国。

节制的义务

节制乃是克制我们欲望的美德,通常来说,它所留意的就是要使我们其他所有的美德都能秉持中道,并呈现出“互相契合”的特征。

当灵魂受到激情的搅动,意欲越出适度的范围的时候,身体上甚至会出现各种变形:发怒、恐惧或“欣喜若狂”时的怪相,它们改变了脸上的线条(这便是为何得体之人会处于谨慎持重而隐藏自己快乐的缘故,《论义务》, I, XXX, 105)。这些丑态清楚地表明了,人背离了人性;不知节制的人丧失了人性,而归于兽性。

由此,便产生了诸种万变不离其宗的义务,它们均与社会生活直接或间接地有所关联。

Modestia(eutaxia),即分寸感)乃是“使人们所做的事或所说的话均能各就其位(并各逢其时)”(XL, 142)。

[462]比如说,在履行自己大法官职责的时候赞美孩子漂亮,或者在城里用餐的时候陷入长时间的冥想之中,或者相反,“在处理要务的时候发表一些席间闲谈或轻浮之语”就是很不适宜的行为(XL, 144)。此外,玩笑逗乐尚需有一定分寸;有好的玩笑和粗俗玩笑之分(*ingenui et illiberalis ioci*),就如同有适宜的消遣(狩猎)和不适宜的消遣一般(《论义务》, I, XXIX, 103—104)。

正派人应该懂得雄辩与谈话为两个领域;前者有掌握专门技术的人(演讲家),想必第二个也有掌握专门技术的人!声音应该既与众不同,又和谐悦耳,避免因情感强烈而致使口齿含混不清(《论义务》, I, XXXVII, 132—133)。在开诚布公的谈话中,必须懂得要让其他人说话,凑着时机发表合适的言论,且须避免因他人不在场而显出怒气、贪婪、无礼和恶毒,也不要(像普劳图斯[Plaute]^①笔下自吹自擂的士兵[miles gloriosus]那样)说大话;必须懂得如何终止谈话(《论义务》, I, XXXVII, 134)。

对这些规则如有稍微违反,几乎就会比最过分的胡言乱语还要严重,因为它们如同和谐乐章中的不和谐音符;它们会把一切都搞坏。因此,教育者应该对此作出矫正。对这些道德谬误所做的系统化改进过程所形成的成果,便是雅致。

使用外在善的方式同样也具有某种道德上的重要性。服装、居所应该适合每个人的社会角色,而且还必须适应时间和场合的要求。比如,住宅显得庄重肃穆,便有助于房主履行自己的义务(XXXI, 138—139)。

职业与社会角色的等级化正是推演自这样的分析。所有的职业并不同时都具有正当性;从不同的角度看,不具有适宜性的职业应该更少受到尊重。

收税官和放债人的职业均“为自由人所不齿”(它们都不是“自由职业”)。同样,体力劳动者不会很美,因为“他们是凭靠苦力和死劲收取报酬的”,而且苦力会使身体变得畸形。“那些从商贩那儿买进货物想很快卖出去的人仍然

① 普劳图斯(公元前254—184年),古罗马著名的喜剧作家,他的作品大多改编自希腊戏剧,将其置于罗马背景中,并用拉丁语写成。“自吹自擂的士兵”典出普劳图斯写于公元前205年的一出喜剧。——译注

被视为卑劣之徒：如若他们不进行大肆欺骗的话，是什么钱都赚不到的”。那些“为使人快乐”的职业也很卑劣：如水产商、屠户、厨师、猪肉商、香水商、舞蹈者“和所有那些凭运气的赌博”。相反，“要求审慎行事”的职业，如医生、建筑师、教师都值得[463]受人尊敬。大型商业“不会受到完全的谴责”。“但在人们可从中牟利的所有事情中，没有什么能比农业更好，没有什么能比它更为多产，没有什么能比它更令人赏心悦目，没有什么能比它更适合人们和自由人去从事的了。”（《论义务》，XLII，150—151）^①

义务的等级：正义的优异性

西塞罗最终认为，人们能够对诸种美德作出等级划分。而最重要的美德便是正义（《论义务》，I，XLIII，152）：

1) 正义比知识更好。因为如果爱好沉思默想的哲人不再与其他人共同生活，那么他就不再成其为人。没有正义，哲人的审慎便没有了目标。

如果针对本质的知识与沉思不会导致什么现实的行动，那么几乎可以说它们残缺不全、毫不完善；然而，这样的行动主要是为了拯救人类的利益；因而，它与人类社会有关，并最终被置于知识之上。其实，这便是所有最优秀的人证明和思考的事情。因此，事实上，有谁会梦寐以求地想要洞察且了解事物的本质到这种程度，以至于当他在审视并沉思最值得了解的客体时，尽管有人向他宣布祖国危在旦夕——且他能去拯救祖国于水火之中——但即便他已自认能够数清星星或测量出宇宙的大小，他也仍然不会将这一切抛在一边？然而，当涉及到自己父亲或朋友的事务或他们身处险境时，他原本是会这样做的。由此，人们理解到，必须宁愿承担正义所产生的诸种义务，也不愿去学习知识并承担它的义务，而正义所产生

^① 此种对道德所作的等级划分将在西方长期存在。

的义务涉及的恰是人的利益,对人而言,没有什么东西应该比它更珍贵了(《论义务》, I, XLIII, 153—XLIV, 155)。

此外(XLIV, 155),最优秀的知识分子都是那样的人,他们将培养好公民当作事业,并赋予其意义,从而毕达哥拉斯派的吕西斯(Lysis)便成了埃帕米农达斯的老师,柏拉图则成了狄翁的老师,而这些大师也培养了西塞罗自己。甚至在老师死后,这样的培养方法仍旧通过他们的作品得以完成。“他们似乎将自己的闲暇生活全部用来成就我们。”(*otium suum ad nostrum negotium*) (XLIV, 156)[464]“正是为着这个原因,所以以审慎的态度来滔滔不绝地讲话总比洞烛探幽、雄辩不得的思想要好得多,因为思想只会使人反躬自省(*cogitatio in se ipsa vertitur*),而有了懂得雄辩的人,我们则会被社会共同体结为一体。”(同上)

最后,不讲正义的审慎会变得邪恶,它比审慎与正义的同时缺席还要糟糕(没有什么会比极端聪明的骗子或独裁者更可怕)。

2) 同样,“若既无仁爱,亦无人类的团结,那高尚的灵魂就会变得野蛮和残酷”(《论义务》, I, XLIV, 157)。

3) 同样还有的是,合宜(*convenance*)所产生的诸种义务在面对与共同体相关的人时便没了用武之地。西塞罗认为,幸好,国家从来不会要求人们去做什么见不得人的事(也从不会要求人去贪图美味佳饌、追求奢华等)。

4) 最后一点是,在与共同体相关的义务内部,有某种等级制:对诸神承担义务高于对祖国承担义务,而后者高于对父母承担义务。^①

结果,正义成了“所有美德的王后与女主人”(《论义务》, III, VI, 28)。

^① 参阅上文。圣托马斯·阿奎那将充分展开这一观念。

人类彼此和谐的方法

人们生活中如何指望他人帮助这一问题成了《论义务》整个第二部分的议题，他对此进行了审视，由此间接地做出了一个断言。

诸神或动物在某些情况下当然都能对人类有用。西塞罗说，但对人既很有用又很有害的生灵肯定是人自身，因为他们认为所有其他的东西都为它们所用，而不去想所有其他的东西不为它们所用（《论义务》，II，III，11—VI，20）。甚至命运的打击都会被人加以减弱或者加以放大（比如[465]“民众的嫉贤妒能”便是一例，20）。西塞罗由此做出结论，他认为“美德的特性便在于接受人的灵魂，并使它们同其自身的利益相结合”（17）。论证如下：人寻求幸福，但只有通过他人的帮助，幸福才能赐予他；然而，恰是通过美，他才获得了这样的帮助，所以美才是最有用的。

但如何能使人们同我们相联结呢？通过报酬、利益、服务，但也可通过恐惧与仁爱而达到（《论义务》，II，VI，21—22）。

恐惧乃是某些野蛮国家或独裁国家统治者采用的手段，但这种手段却是“自由城邦”（*libera civitas*）的大忌，因为恐惧会产生憎恨，谋杀凯撒便清楚地表明了憎恨会导向何种结果。“那些想要使别人恐惧的人自己也会害怕那些害怕他们的人。”（《论义务》，II，VII，23—24）

仁爱与友谊相伴，无论是在社会活动家同民众的关系，还是在私人关系中，都应该会有仁爱的身影。“对爱我们且钦佩我们事业的朋友充满忠诚乃是第一要义……在杰出的人和普通人之间，定然唯有此种现象没有太大的差异。”（《论义务》，II，VIII，30）

对他人的仁爱通过善行、大度、正义、忠诚“以及所有与性格上的温良恭俭让相关的美德”而获得。因为如若善行是获取友谊的重要方式的话，那么他们的所作所为便不会是出于自身的天赋，而是行为上的道德美。有鉴于此，没有实际效果的仁爱行为便只会达致相同的结果。“恰是想要行善的意愿导致了善行。”（《论义务》，II，IX，32）“我们恰是这样称呼因其自身而让我

们欢喜的美和适宜(*honestum decorumque*)的,它们通过其本质与外在的方面而激动了所有的灵魂”,因此,“我们受到了它们的约束,而去爱那些我们以为拥有这些美德之人(同上)。人们也对那些值得尊敬的人充满了仁爱之心”(《论义务》,II, VIII, 30)。之所以会激发起崇敬之心,乃是因为在某个人身上找到了令人意想不到的品质。然而,鲜有人会指望某个人能不惧死亡和贫穷,或者说鲜有人能不受肉体快乐的诱惑。公正之人与这些预想背道而驰,因此他们想望的是某种特殊的荣耀和美(《论义务》,II, X, 36)。

[466]但是,如果人们想要被爱,那么首先就必须要做到公正。正义是“唯一一种使人配称为善人的美德。”公正之人不消说肯定值得信赖、欢迎和崇敬。反之,不公正之人面临不义的危险,甚至于很有可能“没人愿对这样的人说出知心话”(《论义务》,II, IX, 33—34; XI, 38)。尤其是,在做生意的时候,正义必不可少。

对那些受生意契约约束的从事买进卖出、出租或承租房屋的人而言,若想使生意有声有色,正义便必不可少,它的重要性是如此巨大,甚至于那些靠为非作歹来谋取衣食的人,若没有丁点的正义,也没法存活下去。因为,靠从某个打家劫舍者那儿偷盗或劫夺钱财的人,即便他是海盗头子,若他不对赃物作公平的分配,他的同伙也会杀了他或将他抛弃。更有甚者,据说盗匪中间也有必须服从、必须尊重的约法三章(《论义务》,II, XI, 40)。①

正是仁爱和善意,而非恐惧,才使得罗马统治着自己的帝国,(至少会到某个时候)它都会“庇护宇宙”(*patrocinium orbis terræ*),而不是进行统治(*imperium*)。

西塞罗的人格主义(*personalisme*)

综上所述,我们已经描述了人之为人所拥有的普遍人性。但

① 我们记得,柏拉图作品中也表达过相同的观点,见《理想国》,I, 350c; 352bc。

斯多阿派及西塞罗在上面添加了一个根本性的观念,而在亚里士多德的道德哲学中,我们却没有见到这样的观点,或者说它尚未成为某个特殊论题的对象:即存在某种个体的本质,它为每个人所固有,且理应得到共同体和国家的承认、尊重和保护。此处或许显明了罗马所做的特有的贡献:通过对受罗马法管理的个体自主性的范围进行保护,而发现了个体人格所具有的潜在能力(参阅上文,第二部分的引言)。

[467] 正如身体之间有很大的差异一般——我们发现有些人由于速度快而擅长跑步,另一些人由于力量强而擅长角力,我们还发现某些人体形态充满尊严,有些则充满了美——同样,灵魂更是千差万别(《论义务》, I, XXX, 107)。^①

我们必须跟随自己的本性,如同我们讲自己的语言一般;如果在演说中充斥着大量外国字眼,那么我们会显得荒唐可笑;同样,如果我们模仿他人,也会如此。^②

通过与戏剧所做的著名的对比(或许出自帕内提乌斯),这一点便得到了阐明(《论义务》, I, XXXI, 114)。

因此,每个人均了解他自己的才能,并对自己的长处和缺陷有着洞若秋毫的判断,这样便可避免剧中人显得比我们更聪明。事实上,他们并不会去选择最好的剧本,而是那些最适

① 西塞罗为了发现这一点,对罗马希腊名人都作了“人物描写”,有的人看上去“赏心悦目”,有的人看上去“专心致志”,有的人“特别严肃”,有的人则“欢欣快乐”,有的人“野心勃勃且严于律己”……

② 西方人文主义从根源上看就对模仿进行了摒弃,它是部落社会的特有产物。所谓特性就是指不可模仿和无法模仿。整个民众,也就是说在整个“融为一体”的群体中,大家会彼此模仿,从这个意义上说,民众就是非人性的。这是一条人文主义准则,它可在文明人,或干脆在人类与蛮族人之间作出区别。

合他们的剧本。那些对自己的声音充满自信的人选择扮演的是厄庇戈伊诺^①和梅杜斯(Médus)^②,那些对自己的举止充满自信的人选择扮演的是墨拉尼波斯(Mélanippe)和克吕泰涅斯特拉(Clytemnestre);我还记得,卢皮留斯(Rupilius)一直以来都是扮演安提俄珀(Antiope),而伊索(Ésope)很少会演埃阿斯(Ajax)。如此看来,演员都能懂得演戏的要求,难道哲人就不会懂得生活的要求吗?因此,对于这些工作,我们会相当胜任,而不是一厢情愿地去适应它们(《论义务》, I, XX XI, 114)。

不过,剧中的“人物”(personnage)称为 *persona*,也就是指演员所戴的会发声的面具(per-sona)。看来似乎“人格”(personne)这个词,以及西塞罗在本段中阐述的“人格主义”哲学,均依赖于对人性本身同剧中角色所做的斯多阿式的对比。[468]因此早在基督教将个体人格提升至受上帝钟爱的独一无二的生灵、承诺将对他进行永恒救赎之前,西方人文主义便已经成了一种人格主义。

诚然,命运会使我们的本质发生转向,但命运同本质相抗衡犹如凡人同不朽者相抗衡一般。本质具有恒定性(《论义务》, I, XXXII, 118)。

年轻人在为自己一生选择做什么的时候,应该牢记这一切(《论义务》, I, XXXII, 117 及以后)。

西塞罗最后添加了一个观点。义务取决于宇宙及个体的本质,但也取决于年龄和环境。有适合年轻人的义务:如尊重老人、选择老师。“因对生命的

① 进攻底比斯的七英雄的儿子。埃斯库罗斯(Eschyle)和欧里庇得斯(Euripide)均处理过这一主题。

② 美迪亚(Médée)的儿子。(梅迪亚曾帮助阿尔戈斯号船水手的首领获得金羊毛,随后私奔后又将其抛弃。)——译注

无知,所以一开始就应以年长者的智慧为榜样”。年轻人应该拒绝放荡,“参加劳作以使灵魂与肉体更为坚强”。反之,也有适合成年人的义务:如教导青年人、为国家服务、避免游手好闲。还有适合高级官员、普通人、外国人的短暂的或常设的义务(“只专注于自己的事务,对不属于自己的国家不要显出好奇心”)(《论义务》, I, XXXII, 122—126)。

由于对人性及其所包含的义务进行了清晰地阐述,西塞罗便能够像泰伦提乌斯那样骄傲地做出结论,说自己对人性一点儿也不陌生(*nihil humani se alienum putat*)(《论义务》, I, 29;《论法律》, I, XII, 33)。

我们刚才所描述的此种个体人性,法律具有对它进行维护的职能。而法律,则受到国家的保障。我们现在就来看看由《论共和国》和《论法律》阐述的这些论题。西塞罗的这些作品就此而言,乃是哲学史上第一次用自由主义政治学说建构而成的论述。

自然法与实在法(*droit positif*)

[469]法律与国家,为了履行它们各自的任务,首先就应该承认它们并未创造正义,而只是将它从自然中领受了下来:*juris natura fons est*,即法律源于这一自然本源之中(《论义务》, III, XVII, 72)。之所以有自然法,是因为自然在塑造人的时候,不会不让他们了解法律关系:“自然创造我们是为了让我们彼此参与法律,并使之为我们所有人所共有。”(《论法律》, I, XII, 33)

这一自然法形式上与实在法不同。

并非因大法官敕令(*édit du préteur*)的缘故,如同现今大多数倡导者所做的那样,也不是因《十二铜表法》的缘故,如古人所做的那样,我们才应去深刻地了解法律,而是它本身就源自于哲学的核心之中(《论法律》, I, V, 17)。

公民将有充分的理由去批评法学家与统治者所颁布的法令,

并将它们同这最高的标准联系起来。这一批评的权利有赖于对自然法及实在法,或同样的是,对合法的(légitime)与法定的(légal)事物作出区别。

普世、永恒的法律

存在某种真正的法(loi),它之所以正当,是因为它顺应于自然,且扩展至所有的存在之中,永远与自身保持一致,不会衰落凋敝,它急切地召唤我们履行自己的职责,禁止我们图谋不轨、误入歧途。正派人从来不会对它的命令和禁令漠然视之;邪恶堕落之辈却不会受它们什么影响。对这法,不会允许做任何修正,不管是废除其整体还是部分均属非法。无论是元老院还是民众,均不得免于使我们遵从于它,也根本无须寻求塞克斯图斯·埃留斯^①对它进行阐述或解释。该法不会在雅典是一个样、在罗马又是另一个样,在今日是一个样,而明天又是另一个样,它是唯一始终如一、永恒不变的法律,亘古以来管理着所有的民族,而为了向所有人教导并规定这法,便有了一位独一无二的神:法的概念、对法的磋商以及如何使其生效的权力均归属于他。谁若不服从这法,便是不懂得自己,因为这样的话,他便会误解人性,[470]会因此受到莫大的惩罚,即便他现在已逃过了其他的苦刑也罢(《论共和国》,Ⅲ, XXII)。

不仅僭主不能与自然法相违拗,甚至“元老院”和“民众”也不行。因为它不是人类意志的成果;并非由各方的意志达成一致才创建了法律;法律客观存在,它就在事物的本质之中。没有哪个人、没有哪个人类群体,即便是全体人类都无法支配人性。本质具有“超验性”。

^① 首位论述民法的作者。参阅上文, p. 406。

按照哲人的说法,法既非人类精神,亦非民众裁决的创造,而是某种统治整个世界的东西,它表明了令行禁止乃是颇为明智的做法。他们说,这样的法既是最先的一部,又是最后的一部,它就是神的灵(mentem),这灵所颁布的义务和禁令都同样遵从理性。[……]事实上,奎图斯(Quintus),我们自幼年起,就已学会把法令称做如下这类程式:如果别人叫你出席法庭^①和诸如此类的说法。但必须很清楚,这类命令和禁令均没有那种使你做好事、让你改邪归正的力量。这样的力量不仅比民众和城邦出现得早,而且比保护及统治天地之神的同时代人出现得都要早(《论法律》,Ⅱ,Ⅳ,8—9)。

由此,不能由“元老院”来废除的自然法(loi naturelle)(Ⅵ,14)“不因文字而生生死死”(Ⅴ,11)。它是“先于所有时代的最高法”,它具有“永恒性”。

西塞罗提出了“法中之法”(leges legum)这一本质性的观念(Ⅶ,18),(自然的)法律若为合法,就应受(人为的)法律的尊重,因此任何一个立法者均不得僭越。^②

既然它是自然的,那么正义就不是约定俗成的;它并不源自契约,也不再源自国家本身。“[无论是正义]、[471]其他美德,还是国家本身都不能依赖于习俗(institutio)。”(《论共和国》,Ⅰ,XXVI,41;参阅《论法律》,Ⅰ,X,28)

① 西塞罗想就此阐明《十二铜表法》或大法官敕令的诸种程式。

② 我们可将西塞罗的这一观念视为滥觞,那些研究自然法、万民法和立宪政体的现代理论家们若想对专制主义国家专断的权力作出限制的话,便只能从中汲取养分。法律本身就应该服从至高的原则、宪法法规和人的权利;人们不能随便制定法律,即便由“至高无上的人民”来裁定也不行。君主、国王、民众大会或民众均属国家的最高权力;但国家自身却并不居于人性之上。

永恒、普世的自然法本质上便很稳定。反之，实在法若不符合自然法，便必定会不稳定。因为，如果人们将法律建基于实用性之上，而非事物的本质之上，那么另外一种实用性便会将它颠覆（《论法律》，I，XV，42）。

源于自然之准则的例证

自然法(*loi naturelle*)的典范就是：等级制。命令与遵守这样的观念均处于自然的范畴之内；因此，如果人们遵从自然法的话，那么整个城市中就会出现拥有权力的高级官员（《论法律》，III，I，3）。同样，那些素质一般的人就会自愿接受那些杰出的人掌权；这样便从自然法(*droit naturel*)的意义上创建了贵族制的原则（但贵族制是挑选、选举出来的，而不是他们自封的，它也不是寡头制，寡头制证明权力的合法性靠的是财富，而非素质）（《论共和国》，I，XXXIV，51）。这就是为何民主制的平等观在归结为自然法的时候，便成了不公的缘故：因为它抹煞了自然的各种差异。

如若人们将同样的尊严赋予高尚的公民和低劣的公民（*summis et infimis*），就像无论何种民众中所必然存在的那样，那么这样的平等就成了最大的不公（《论共和国》，I，XXXIV，53）。

自然准则的其他典范为立法者和统治者所必行：监察官“不允许独身^①，他们监管着风俗”（《论法律》，III，III，7）。他们还禁止乞讨（《论法律》，II，IX，22）。^②

这些原则一旦得到接受，西塞罗便承认，有许多实在法的体系均与自然法相一致。比方说，《十二铜表法》“顺应自然，因法令由自然来规范”（《论法

① 柏拉图已做出了禁止，不过理由稍微不同，参阅 p. 161—162。

② 毫无疑问，乞讨与原则相反，按照该原则，在人类共同体内部，人们应该相互提供服务。而乞讨则要求提供单向度的服务。

律》，II，XXIV，61）。正如西塞罗所认为的（XXIII，59），《十二铜表法》曾直接受到梭伦颁布的法令的启发，而梭伦的法令同样也是合法的法令的典范，它们与自然法相符合。

自然法与理性

[472]自然法为理性所了解。这并不令人惊讶，因为自然法本身“同体现于命令和禁令中的公正的理性(*recta ratio*)并无不同”（《论法律》，I，XII，33）。尽管如此，它仍然不为人类的理性所完全了解，如果人们因此而明白，对法律的认知是属于数学类型的清楚无误的逻辑-演绎理性，那么古代自然法的学说也就不会是“唯理论”(rationalisme)了。

因为西塞罗明确指出，这一作为法的“公正的理性”乃是“至高神朱庇特”的理性，它是“神灵的同代者”(orta est simul cum mente divina)（《论法律》，II，IV，10）。它是斯多阿派的神圣逻各斯(Logos)。由此，在这逻各斯及人类理性之间存在着某种根本性的差异。人类理性远不能说自己可以充当宇宙的尺度，而毋宁说，应以宇宙的理性作为自己的参照。

任何人都该如此愚蠢地自高自大，以致会相信理性和思想存在于他的身上，而根本就不存在于宇宙之中，也不该认为，即便自己用足了精神，也很难领会这个世界(*vix summa ingenii vis concipiat*)，因为世界本身就没有理性（《论法律》，II，VII，16）。

因此，本质上受到限制的人类理性应该立足于这一客观理性之上，正是客观理性统摄着广袤的宇宙，并通过其中的秩序，通过“星辰优美的布局、日夜的更替、四季均衡的气温、为我们所用的所有产物”(同上)而体现出来。我们应该承认，在宇宙中存在着某种我们自己未曾创造过的秩序，该秩序无限地超越了我们。

然而,尽管在人类理性与自然法之间存在着无法缩减的距离,但在它们中间也存在着亲缘性。人类理性分有少量的神圣理性。人类灵魂乃是“神性的圣殿”(《论法律》, I, XVII, 59)。神圣理性“坚固地建立于人类精神之中”(《论法律》, I, VI, 18)。这就是为什么人类理性能对神圣的法^[473]有所了解的缘故,只不过或许显得粗糙而已。

首先它以道德良知(*conscience morale*)的形态出现。西塞罗断言道,人类并非仅仅是因为害怕惩罚,而是出于他们的良知才不去犯罪。当他们作恶时,他们会“因悔恨而焦虑,因作恶而受折磨”(《论法律》, I, X, XIV, 40;参阅《论共和国》, V, IV)。这再清楚不过地证明了他们的内心自有一杆秤,这必然使他们懂得什么该做,什么不该做,也就是说这恰是自然法的题中之意。他们拥有正义感和不义感。

西塞罗明确指出,只要服从自然,再加上有经验,此种感觉便得以发展起来。不过,不仅仅是道德领域之内才会这样:人类理性通过遵守与模仿而学习自然,而且“在自然的指导和教导之下学习了数不胜数的技艺^①”(《论法律》, I, VIII, 26)。不管怎么样,为了认识诸种义务,就必须以他人,尤其是学者和阅历丰富之人为参照,他们中“许多人普遍都认为是自然本身在引导自己”。最好的典范便是为国家供职的人和老年人(《论义务》, I, XLI, 147)。

自然法与传统

由此便产生了传统这一角色问题。西塞罗说,无须像柏拉图那样弄出一套新的制度(《论共和国》, I, VIII, 13;参阅 II, XI)。他说,最佳的政体就是罗马的传统政体(《论共和国》, I, XLVI, 70)。西塞罗并未如柏拉图那般采取理智主义的(*intellectualiste*)方法,这一方法在于先验地(*a priori*)设想出某种制度,而忽视经验所带

① 也就是指各种技能、实践知识。

来的教训,且将传承下来的价值视为单纯的“意见”而加以拒绝。他甚至提出了一个独特的论题:法律与政体均是长期演变的成果,许多代人均投身其中,而此中的“尝试与谬误”最终被整合于体制之中,其中所包含的是真正的科学,而不是任何个体的精神。

[474]在我们这儿,国家并非由某个天才人物建构而成,而是众多公民的集体结晶;这不是人一生能够完成的事,而是几个世纪中好几代人前仆后继辛勤得来的(《论共和国》,Ⅱ,Ⅰ)。

西塞罗将这一观念归功于加图。罗马的政体并未借鉴于外国人,而是内在发展而来(Ⅱ,ⅩⅤ)。因此,时间和经验的积累便在智识上起到了创造者的作用。^①

实在法可成为不义

既然人类精神对——通过经验而获得的直觉理性——自然法有所认识,那么它便能在必要的时候对实在法进行批评。

在此有一个例证。第二任十大执政官在最初的《十表法》上添加了两条新的法令,禁止贵族与平民通婚。西塞罗说,这条法令“极为违背人性”。难道婚姻法习惯上不适用于外国人吗?更何况,不同社会阶层的人都应拥有这项权利。因此,这项法令后来便被平民会议决议废除了。

通常来说,实在法会变得不义。西塞罗叫道:“相信只要是由体制或民众的法令所规定的,便是公正的,这简直就是丧失了理智。

① 这一认为传统具有认识论价值的论题将任何精神以先验的(a priori)方法均无法替代的认识整合了进来,早于18世纪盎格鲁-萨克逊“启蒙时代”的代表人物如曼德维尔(Mandeville)、休谟(Hume)、弗格森(Ferguson)、斯密(Smith)的阐述,它反对笛卡尔主义,对现代诸种自由主义理论起到了根本性的作用。这是因为人类精神是有限的,没有能力以分析的眼光来理解社会秩序,必须让它们彼此之间互相平衡,使它的规划和命令在运转时不去倚赖于权威。必须实现思想自由和经济自由。反之,社会主义当其声称要“百废待兴”全面重建社会并对其作出规划时,它其实假定的是人具有全知全能,而这根本就不存在。

怎么！甚至僭主的法令也是如此吗？”（《论法律》，I, XV, 42）实在法纷繁多杂，只具有暂时性，只是人们爱称呼它为“法令”而已；因为在所有由政治家们草拟并得到批准的“裁决”中，有些被当作了法令，[475]它们中混入了许多“有害而且不义的命令”（《论法律》，II, V, 11）。这些专断的伪法令或伪裁决“甚至不应被叫做法令”，“然而，民众仍然接受了它们”（《论法律》，V, 13）。当民众如此行事的时候，便形成了不符合规范的社会（西塞罗说，从他的经验和修养的角度来看，这种“盗匪横行的”社会有着太多不合规矩的做法）。^①

甚至对各种传统，也能够而且应该从批判的角度作出判断。只有“最好的”传统应该得到保存（《论法律》，II, XVI, 40）。其逻辑如下：规范不是时过境迁之类的东西，而是本质。诸种传统均会偏离正轨。因此，西塞罗的思想中（如同柏拉图的思想，从相同的意义上来看，他们两人与老加图的保守主义有别），有某种非保守主义的，甚至是吹毛求疵的因素在内。

西塞罗对批评精神的赞许经由这个观点揭示了出来，他重述了伯里克利的话：“反对邪恶行为的人当可被视为好公民。”（《论法律》，III, IV, 10；参阅 III, XVIII, 40；西塞罗甚至对元老院中阻挠议事的方法持赞同态度）

意见不同是可以接受的。人们可以有与他人不同的自己的意见，只要有利于普遍利益即可（西庇阿·埃米利安同马其顿的征服者凯奇留斯·梅泰卢斯[Q Cæcilius Metellus]便是如此，他们“意见相左，却并没有恶语相向”）（《论义务》，I, XXV, 87）。西塞罗在从事政治，甚至在从事法律的时候，均与其他许多罗马人形成了对照，他是名副其实的“勇于批评的知识分子”。他抱怨道，罗马人，甚至于他自己，都只是利欲熏心的实用主义者。恰因实用主义会导致形式主义，流弊颇多，所以这种情况会更形严重，而如

① 对必须限制君权，甚至民权的主张，他未能再进一步清晰地加以表述。近代摆脱了自然法的这种限制，首先摆脱的是专制主义王权，之后摆脱的是其余脉雅各宾党的民主制，后者主张民众具有无限主权。

果人们能够追根溯源,回到原则上来,从实质上做出判断,那么他们就能修正形式主义的弊端(《论法律》,I,IV,14—V,15)。他对任何事都有很大的兴趣,显然欲达到兼容并蓄的程度:他注意到,所有的哲学殊途同归,均通向自然法这一观念——除了伊壁鸠鲁派,或许还有新柏拉图派(Nouvelle Académie)的怀疑主义(《论法律》,I,XXII,38)。西塞罗明确地断言道,说到底,自己欠了这些人很多情,他们是“拥有真知灼见的希腊人,如泰奥弗拉斯特^①、[476]斯多阿派的第欧根尼^②、柏拉图、亚里士多德、彭特的赫拉克利德^③、狄开阿尔科斯(Dicéarque)^④、法雷尔的狄米特里奥斯(Démétrios de Phalère)^⑤”(《论法律》,III,V,13)。正是通过他们,他才养成了进行批评的习惯,和对理论的爱好。

实在法在时间与空间中频繁变化的问题

西塞罗忆及了卡尔内亚德、巴比伦的第欧根尼和克里托劳斯(Critolaüs)^⑥于公元前156年出使罗马的著名事件。三人的演说吸引了某些罗马人,如西庇阿、莱利乌斯和菲鲁斯(Philus)。但加图却最终将这三名使者驱逐出境了事。其实,卡尔内亚德做了一场关于正义的演讲,另外一人则和他唱反调,这种辩证手段反而引起了反感。

“西庇阿圈子”内的对话者们,也就是《论共和国》中的主人公们也专注于这样的辩证法练习。为了更好地支持他们刚刚对自然法所作的论述,他们便想尽办法将之摧毁,而接下来他们会再对驳斥进行驳斥(《论共和国》,III,VI)

① 亚里士多德学园的继承人(公元前372—287年),他是伟大的植物学家,也是心理学家和伦理学家,其所著的《性格论》(*Caractères*)一书对布吕耶尔(La Bruyère)影响颇深(布吕耶尔,1645—1696,法国伦理学家,其最著名的作品便是1688年的《译自希腊语泰奥弗拉斯特的“性格论”,附“性格论或本世纪风俗”》[*Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec Les Caractères ou les moeurs de ce siècle*])。——译注。

② 即巴比伦的第欧根尼,参阅上文,p.458。

③ 公元前388—312年,柏拉图的学生,天文学家,准日心说的倡导者。

④ 历史学家,其作品论述了希腊的起源。

⑤ 公元前350—283年。雅典人,泰奥弗拉斯特的学生。既是演讲家,也是政治家。在托勒密一世(Ptolémée Sôter;古埃及皇帝——译注)当权时,他最早创建了亚历山大里亚的图书馆。

⑥ 即p.458上的Critolaos,作者两次使用的人名拼法不同,但为同一人。——译注

(柏拉图也在《理想国》中这么做过,由色拉叙马霍斯、格劳孔、阿德曼图斯对不义进行辩护)。

因此,对菲鲁斯(该对话中的主人公之一)而言,事实是,诸多民众的风俗在空间中各个不同,并随时间而改变,这便证明了,根本就没有自然法;法律是由社会锻造出来的。“法律乃是社会事物,而非自然事物。如果有自然法的话,那么对所有人来说,正义与不义便会同热与冷、苦与甜一样,没有什么分别了。”(《论共和国》,Ⅲ,Ⅸ)况且,如果有自然法的话,我们就不能杀死动物(同上)。利益乃是谁都不会赢的赌博:某些人所拥有的,也会被其他人夺去(XII)。既非自然、亦非意愿,而是人类的弱点创造了正义(XIII),而且强者可使自己变得不义:的确,“人们无法设想出没有不义的政府”(《论共和国》,Ⅱ,ⅩⅢ)。除了所犯罪行的强度上的差别外,亚历山大与普通罪犯没有什么差别;而且西塞罗还引证了[477]亚历山大逮捕盗匪这则轶事^①。更何况,不义者会比正义者过得更滋润,所有人都愿意过前面那种生活,而不是后面那种(柏拉图《理想国》中的色拉叙马霍斯也曾这么说过)。立法的真正根源乃是功利。然而,正如卡尔内亚德曾经说过的那样,既然民众不同,对功利的看法也不同,那么法律具有尘世的多样性和多变性便没什么好令人惊奇的了(《论共和国》,Ⅲ,ⅩⅡ)。卡尔内亚德又补充道,如若有普遍适用的自然法,那么罗马人就应该要么归还他们所有的战利品,要么好好地保管它们(同上)(根据拉克唐蒂乌斯[Lactance]^②的说法,他的结论是,在“城邦的正义”和“自然的不义”之间不仅仅是容有差异,而是根本不可兼容)(《论共和国》,Ⅲ,ⅩⅠ)。

① 亚历山大问一个刚刚遭到捕获的海盗,是什么样的犯罪天性驱使他驾着一艘双桅横帆船在大海上四处劫掠。他回答道:“此人同你满世界攻城略地的行为实在没有两样。”

② 拉克唐蒂乌斯(240—320年)。基督教护教者,在拉丁教父中,他的作品印刷次数最多。他的《神圣律令》(*Divinae Institutiones*)对4世纪反基督教的论辩进行了驳斥。文艺复兴时代的人文主义者称其为“基督教的西塞罗”。——译注

西庇阿(西塞罗的代言人)的回答是:所有这样的说法都是虚假的,存在着客观的正义。公正、正派并非条件的产物。法律的多变性什么也证明不了。当我们想要判断这是一棵树还是一匹马的时候,我们会参照他们所应具有的本质。因此,我们也会对善恶做出判断:在意见的多变性之中,我们会寻求客观的善与恶(《论法律》, I, XII)。

诚然,热与冷、苦与甜随个人感官感知的方式不同而不同;尽管如此,没有人会怀疑,某样物体客观上是热的或冷的,是苦的或甜的,而且可以对感官所获得的信息进行批评,最终使人们达到客观真理。人们可以同样的方式处理有关正义与不义时所产生的不同意见,尽管这样做会更为困难(《论法律》, I, XII, 33; XV II, 47)。

自然法、万民法、实在法

我们知道,人们认为人类共同体具有好几个层级,即既有人类这样的层级,也有城邦这样的层级;因此,法律也具有好几个层级。西塞罗同他那个时代的罗马法学家一样,也试图辨别自然法、[478]万民法、民法这些概念的不同之处,其中最难把握的概念便是“万民法”,它是另两者之间的中间阶段。

战争法是万民法中主要的一个方面。战争发生于分属不同城邦的人们之间,因此并不存在共同的民法(*jus civile*)。然而,人们并不能随随便便发动战争:比如说,在未经宣战的情况下便发动战争。图鲁斯·霍斯提留斯(Tullus Hostilius):“为战争立法,这样的创举本身便极为公正;他还让祭司阶层^①

① “祭司团”由 20 名世袭贵族组成,他们的任命就是宣布发动战争,宣布条约是否有效等。

从宗教上对其进行批准,如此一来,未经宣战的战争自此便成了不义和不虔敬的。”(《论共和国》,Ⅱ,ⅩⅦ)如此设立起来的法律并不算“自然法”;尽管如此,满足了整个人类深层次信念的正是“万民法”。

恰是因为有这样的战争法,所以向敌人所发的誓词便应该受到尊重。反之,借口誓词是向敌人所发,而无须尊重誓词,就等于是在否认万民法(《论义务》,Ⅲ,ⅩⅨ,107)(参阅上文 p. 445,雷古鲁斯的两难处境)。庇鲁斯的军队发生叛逃,想要背叛他,因而将他们遣返给他便是正确的(《论义务》,Ⅰ,ⅩⅩⅦ,40)。同样,在战争中必须弃绝残忍的行为(《论义务》,Ⅰ,ⅩⅠ,34—ⅩⅢ,39)。然而,这并不适用于海盗或匪徒,他们不是敌人,而是“所有人共同的敌人”(他们自绝于人类)。

大体说来,罗马是尊重战争法的。大量归顺的民众支持了这种看法。因此,西塞罗重述了波里比乌斯的观点:罗马并未以不义的方式进行征服,相反,这样做“是在保护同盟者”。罗马帝国不可思议的扩张行为是无法单纯用武力解释得了的,它的扩张是因法治国家不可遏止的扩散势头所致,它使人们都能尊重得到所有人承认的“万民法”。^①

对奴隶也须承担义务,因为他们也属于万民法的管辖范围之内(《论义务》,Ⅰ,ⅩⅩⅦ,41)。

当古罗马人使善意拥有法的力量的时候,他们曾欲将民法固定在万民法的框架之内。

[479]因为说出这些话要付怎样的代价啊:*Vti ne propter te fidemve tuam captus fraudatusve sim!* (“因你和你说的话,所以我既不可进行愚弄亦不可进行欺骗”)。这些话是金玉良言:*Vti inter bonos bene agier oportet et sine fraudat-*

① 占主导地位的城市会形成一个庞大的国家,“当这样的统治是合法的时候,也就是说当作奸犯科的能力从恶人身上去除的时候,这便是公正的,归顺者的利益也会被顾及到,而且一旦归顺,人们就会处于比以前自己当自己的主人时更好的境遇中”(《论共和国》,Ⅲ,ⅩⅩⅣ)。

tionem! (“须如善人那样做善事，不得欺骗”)。但什么样的人才是善人，怎么样才能行善呢？这是个大问题。大祭司斯凯沃拉^①说过，无论如何，那种 *ex fide bona* (“出于善意”) 而做出的判断拥有极大的威力，他认为对善意的参照可应用至极为广泛的领域中，如监护、协作、委托让与、委任、购买、出售、要求租赁和允许租赁，它们均构成了社会生活的范畴；他认为在这些事务中，法官很重要，尤其是大多数情况下，会出现相反的判断，要具体情况具体对待时更是如此。因此，必不得行诡计……(《论义务》，III, XVII, 70—71)

大法官法之所以得到了发展，是因为法学家遇到了如何处理不同种族的人之间的关系这些难题，他们“凭自己的良知做事”，要求实在法须以良知的要求来行事。

国家

不过西塞罗支持道，如此建立和发展起来的法律只有在国家的框架之内方才能够得到保障。

定义

共和国，乃是民众的事情。但民众并非由随便什么人按照随便什么样的方式聚合起来的群体；它是由众多依照法律和利益共同体的要求而互相关联的个体构成的群体 (*cætus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*)。他们聚合起来的首要原因并非是因为觉得自己弱小，而是出于某种人类天生就具备的社会本能 (*naturalis quædam hominum quasi congregatio*) (《论共和国》，I，

① 参阅上文 p. 436.

XXV, 39)。①

[480]必然的结果是：僭主制与人性(*humanitas*)相悖，因为在僭主与民众之间，并不存在公共法(*droit commun*)，不存在社会(《论共和国》，II，XXVI)。

国家一旦建立于法律之上，强权治国的统治便告终结，这便是定义中的第二部分，《塞斯提乌斯辩护词》(*Pour Sextius*)这篇演讲词中有一段便是这么说的。人之初，存在“原初的野蛮状态”，那时武力、谋杀和偷盗甚嚣尘上。后来，智慧之人将人们联合了起来。

当时，各种制度以共同的善为依归组织了起来，我们称其为“政治制度”(*publicas*)，后来人们之间的联合体便有了国家(*civitates*)这个名称，居住地的聚合体，我们称之为城市(*urbis*)，一旦神圣的法律和人类的法律建立起来，城市便得到了保护。

然而，在我们成熟的、人性化的存在和这种[国家创建之前]野蛮的生存状态之间，再没有什么能像法律和威权(*jus*和*vis*)之间的差异那么泾渭分明了。如果我们不愿取其一，就必得取其二。我们是否再也不愿去求助于威权了呢？必须使法律理所当然地取得主导地位，也就是说要让法庭成为法律的前提条件(*judicia quibus omne jus continetur*)。如果人们拒绝法庭，或者如果没有法庭②，威权就必然会当道。(《塞斯提乌斯辩护词》，XLII，91—92；西塞罗提到了共和国危机时期的诸多战争，割据的军队根本没把法律规章和法庭放在

① 这样的定义也将成为圣奥古斯丁《上帝之城》(*Cité de Dieu*)极为重要的论题。

② 西塞罗很清楚，核心机构就是法庭。没有法律便没有和平，没有正义的管理机构便没有法律，因此，没有伸张正义的国家，也便没有法律(但并不是说是国家创建了法律)。

眼里,将整个社会推入了灾难之中。)

“与法律没有任何关联”、“自由不再受到法律保护”的国家,并不仅仅是邪恶的,而且还算不上是个国家,拥有纪念碑、堡垒和宏伟港口的叙拉古便是这样。这是“一个人的事情”,而不是“民众的事情”、共和国的事情(《论共和国》,Ⅲ,XXXI)。

令人遵守法律、尤其是保护财产,乃是国家存在的根本理由(《论义务》,Ⅱ,XI,40—XII,41—42)。国家灭亡之时,“好似整个世界都在消亡、崩塌”(《论共和国》,Ⅲ,XXIII),但与个体不同的是,只有这样国家才能永久地存在下去。

西塞罗的权利平等(isonomia)观

[481]由于法(loi)可对民众进行束缚,只有当每个人都拥有相同的权利、有针对所有人的同等的法律(*jus æquale*),法才会存在。因此,只有当公民们的条件对(就)所有人而言都是相同的,才会有稳定的公民社会(*civilis societas, societas civium*)(《论共和国》,Ⅰ,XXXII,49)。“人们永远都在寻求法律平等,而现实中,根本就没有这样的法律。”(《论义务》,Ⅱ,XII,42;因而,法律面前人人平等便成了法律本质的一部分。)^①“如果自由不是对所有人而言都是同等的,那么自由就不存在。”(《论共和国》,Ⅰ,XXXI,47)我们又与梭伦和克里斯梯尼的权利平等说重逢了。

西塞罗明确指出,根本就不必设立特别针对某个人的法律。“人们不会提议设立具有个人特权的法律(*privilegia ne inroganto*)”(《论法律》,Ⅲ,Ⅳ,11);“法的本质特点就是让所有人都尽相同的义务”(《论法律》,Ⅲ,XX,43)。

而且这不是民主政体的专利。即便在混合政体中,某种程度上的法律平等(*quædam æqualitas*)对自由人而言也是必不可少的,必须加以维护(《论共和国》,Ⅰ,XLV,69)。^①

① 西塞罗似乎对政治权利与公民权利做了区分:在贵族制或混合政体中,政治权利并不平等,但公民权利却是平等的。

对如此设想的法,所有人都该去遵守,即便是那些设立法的人也不例外(《论共和国》, I, XXXIV, 52)。行政当局应该使人守法,服从法。“法律高于高级官员,而高级官员则高于民众,人们确实这么说,高级官员是说话的法,而法则沉默的高级官员。”(《论法律》, III, I, 2)相反,在军队中,“首长的意志体现了法的力量”(III, 6),但西塞罗将此作为确立规则时的一个例外。

独断专行在国家中应该没有可能性。这恰是上诉的意义所在。西塞罗援引了《十二铜表法》:“既没有不能上诉的裁决法庭,也没有不得上诉的刑罚。”(《论共和国》, II, XXXI)人们对沾染了主观性的一切事物均持怀疑态度:“对有良知的法官而言,证据比证词更有分量。”(*apud bonum iudicem, argumenta plus quam testes valent*) (《论共和国》, I, XXXVIII, 59)

[482]此处得到最为清晰、最为彻底地论述的,是亚里士多德的自由服从法的主张。平等的法,只要针对的是公众且不容置疑,当可建立个体自由。法拥有保护自由的职能,邪恶的国家恰好是那种“自由不再受法保护的国家”(《论共和国》, III, XXXII)。

对“国家理性”的拒斥

表明西塞罗倾心“法治国家”的一个证据是,他对“国家理性”所做的义正词严的谴责。^①

这个争论出现于《论义务》琐细的论证当中。我们已然知道,对个体而言,他根本不会去选择实用(*utile*),而是会去选择美。然而什么是国家觉得实用的呢?西塞罗说,没有比国家理性更实用的了,因为它很残忍(比如,雅典人切去埃吉纳人的手指^②,或是罗

① 我们知道,他的难言之隐是,在对比如喀提林的阴谋进行镇压时,他本来不该于实际操作中采取超越公共法的措施。但这属于不同的逻辑,是国家处于紧急状态时所采取的逻辑。马基雅维利(Machiavel)或黎塞留(Richelieu)之流主张的是,假国家理由的名义而使用非法的手段对政府而言永远具有必要性。

② 发生于伯罗奔尼撒战争期间。修昔底德对此作过描述。

马人将科林斯夷为平地^①)。然而，“残忍是人性最大的敌人，而我们应该跟随的是人性”。从这个意义上说，国家理性违反人性，并最终会反对国家自身(《论义务》，Ⅲ，Ⅺ，47)。

国家只要使道德凌驾于表面的公共实利(*utilité*)之上，便反而不会遭受衰败之苦，而且照西塞罗看来，无论是罗马还是希腊的历史，都充分表明了这一点。

西塞罗提到了希腊历史上一个很能说明问题的例子。铁米司托克利斯向雅典人宣布，有一种削弱斯巴达人的有效方法，但这种方法不能在大庭广众之下说。人们便推举出阿里斯蒂德来担此重任。这是个用计去烧毁拉凯戴孟人舰队的方法。阿里斯蒂德返回至人民大会，说这个方法很有效，但也很不道德。雅典人由于不知道这是什么样的方法，[483]认为只要不道德，肯定无用，于是仅仅由于认为它不道德而对此加以了否决(《论义务》，Ⅲ，Ⅺ，49)。

有些人声称，尽管大体来说，不应牺牲美而求实用，但只要涉及到政治，就应该会有例外。西塞罗引用了欧里庇得斯的诗(《腓尼基妇女》[*Phéniciennes*]，524—525行)：“的确，如若必须窃取权利的话，那为了统治就必须去偷窃；除此之外，就得服从义务。”西塞罗否定了这个例外。证据就是凯撒的命运(《论义务》，Ⅲ，XXI，82)。理性永远都是同一的，不应将手段与目的本末倒置：“如果因荣耀而设法建立帝国，那么与荣耀水火不容的罪行就会被排除在外。”(XXII，87)

政治体制

国家的职责就是保护法律。不过，国家可以采取好几种政府形式，如君主制、贵族制和民主制来履行这种职责。那么何从选择呢？西塞罗在赞同波里比乌斯所持混合政体的主张之前，对每一种“完美”政体的支持论点均作了审视。他清楚地发现，三种情况

① 公元前146年，西塞罗在造访科林斯的遗址时，感受了这次事件，心情颇为沉重。

均有充足的理由,这就是为何他断言必须集它们的优点于一身的缘故。

君主制——西庇阿说,是国王宙斯在统治诸神的社会;我们可以此作为榜样来建立人类社会。哲学家认为,是独一无二的智慧在统治世界(《论共和国》, I, XXXVI, 56),因而独一无二的智慧统治国家更是自不待言。权力的统一至为必然:“如果权力未得统一,那么它便不可能存在。”证据是,甚至在驱逐了暴君之后,罗马人还是会在战时再次将权力交由唯一一位独裁执政官或统治者”(XXXVIII, 60)。事实上,“拯救依赖于[民众的]意愿,而不是他们的反复无常”(valet enim salus plus quam libido)(XL, 63)。

君主制是否是一种古老而又野蛮的形式呢?非也,因为罗马也有国王。然而,它却既非野蛮,又非古老(西塞罗认为,当罗马诞生的时候,希腊却早已垂垂老矣)(XXXVIII, 58)。

[484]但西塞罗也提出了不利于君主制的论点。国王这个名称只有在使朱庇特满意的时候,才会顺天承应。只要是国王当权,民众便都是奴隶(无论国王是好还是坏,都丝毫不会改变这个问题)(XXXIII, 50)。王权与自由相悖(XL, 62)。

贵族制——管理国家超越了单个人天生具备的能力;但对于群众的理解力来说,它也同样太复杂。因此,贵族制(贵族[*optimates*])的权力机构便是“在个人的不足和群众的盲目之间所作的折衷”(《论共和国》, I, XXXIV, 52)。

民主制——这儿又一次出现了正、反两方的论证。赞成民主制的,认为它确保了所有人的自由,而在君主制、甚至是贵族制中,民众只有口头上的自由。无论在雅典还是在罗得岛,不管是谁都能当高级官员(《论共和国》, I, XXXI, 47)。最常见的是,生活在贵族制或君主制下的民众都想进入民主制,而根本不会相反。民众

完全不想被奴役(XXXII,48)。

既然法乃是公民共同体的纽带,既然由法建立起来的法律针对所有人都是平等的,而如果公民的境遇并不平等,那么公民之间的协作要借助于什么样的法律才能得到维护呢?如果人们拒绝财富均等,如果才能的平等化根本不可能,那么毫无疑问,至少一个国家中的所有公民所享有的权利^①就应该是平等的(XXXII,49)。

但是,从另一方面看,民主制就是无政府状态,就是癫狂。群众比暴风雨或火灾还要狂乱(《论共和国》,I,XLII,65)。西塞罗最为担心的恰是群众固有的放纵、暴力和非理性。

周而复始的动乱——事实上,尽管其中任何一种制度都很完美,但没有一种维持得下去。完美的政体很不稳定,随时随地都会滑向僭主制、寡头制或是大众的狂乱(《论共和国》,I,XXVII,43)。事情还不止于此:还有[485]“周而复始的变化更替”(从一种形式的政体至另一种政体)(XXVIII,44—XXIX,45)。

在论及变化来临,政府动荡不定的时候,西塞罗大体上重复了柏拉图和波里比乌斯的论证。自由就是这样顺理成章地导致僭主制的。权力一刻不停地易手,如同球戏中的球(《论共和国》,I,XLII,65—XLIV,68)。随着至上者塔昆(Tarquin le Superbe)当权僭主制,便开始了“周而复始的动乱,我[是西庇阿在说话]希望,你们从中学会从头了解自然运动及各个阶段”。塔昆遭布鲁图斯刺杀,等等(《论共和国》,II,XXV)。西塞罗详细地列举了罗马的纷争(*stasis*):债务纠纷、平民分裂、设立护民官……

他的结论是:

① 我们发现,西塞罗对权利平等这个问题同条件平等这个问题,或者说对“形式上的”平等同“实际上的”平等之间作了断然区别。

因此,国王引诱我们的手段就是情感,贵族用的手段是参政感,民众的手段是自由(*caritate nos capiunt reges, consilio optimates, libertate populi*);致使在对它们作了比较之后,很难说人们到底喜欢哪种制度(《论共和国》, I, XXXV, 55)。

混合政体——这就是为何西庇阿宣称他最终还是选择混合政体的原因(XXXV, 54)。

如果在城市中,权利、职能与职责并不存在平衡,以至于高级官员拥有足够多的权力,高官们的议事会拥有足够多的权威,民众拥有足够多的自由,那么政体便无法保持稳定(《论共和国》, II, XXXIII)。

无论如何,不管是哪种政体,统治者进行统治的时候都应该顾及他们对之承担义务的人、而非他们自身的利益,“和监管人的利益”。这样一来,就使希腊[秘密团体]和罗马许多贵族制或民主制的派别显得荒唐可笑起来(《论义务》, I, 85—86)。

罗马的体制

罗马恰好是混合政体,同拉凯戴孟人和迦太基人一样(《论共和国》, II, XXIII)。这可以追溯到选举制制度,以及百人团的创立,这一切都归功于塞维乌斯·图里乌斯:所有人都有权选举,否则就会很丢脸,但最贫穷的人和人数最多的人均不得将自己的意志强加于他人,这样会很危险。

[486]西塞罗讨论了护民官的优缺点。他对护民官的存在本身持赞成态度,这与他赞同混合政体的态度相符合。不过,他提供了一些极具“政治性的”理由以支持这种体制。护民官给平民造成的印象是,它是平等的,这本身就会有助于创造和平。另一方面,由于有了护民官,平民才有了首领,才能理性行事;群众再也不会狂暴不

堪,让人难识其庐山真面目。然而,最好还是要有调停者^①。必须懂得“不要只看哪个派别最好,而是要考虑它是否具有必需性[……]。明智的公民在做事的时候,是不会把民众的事业交给鼓动家去支配的”(《论法律》,Ⅲ,Ⅺ,26)。这便使我们来到了体制问题之外,实际上是将我们引向了争权夺利的派别政治这个问题上来。

贵族与平民

在共和国的最后一个世纪中,有两个派别在罗马的政治生活中纷争不断,这样的图式是现代民主制的多数选举制的预演(即便相似性并不是很明显):“右翼”即贵族(*optimates*),“左翼”即平民(*populares*)。两派常常会定期,亦即在选举上产生对立,而且常常还会很暴力,一方挑起血腥的民众暴动,另一方的回应就是让一帮暴徒实行政治谋杀。

西塞罗在这个问题上表明了自己的立场。他有个了不起的观点,即平民同贵族不仅仅是两个互相对立的群体,而且在他们中间还存在着社会学的本质以及道德品质上的差别。

“正派人”这一派都是些本质上既不会干坏事,也不会不诚实的人,在国内出现困境的时候,他们既不会狂暴不堪,也不会窘迫不安。[他们会重新辩护]宗教制度、乌占、高级官员的权力、元老院的权威、法律、祖先的习俗、刑事与民事司法权(*judicia, juris dictio*)、善意、行省、盟军、帝国的威望、军队、国库。[相反,有许许多多的公民][487]因害怕受到惩罚,意识到他们自己的错误而导致发生暴乱,改变政策,或者有某种天生的精神错乱导致对公民不睦和颠覆活动感到心满意足,或者他们的私人事务遇到的困境致使他们宁愿发生大乱子,

① 这样的论证以后经常出现,直至现代民主制中,右翼统治者对工会持赞成态度便是一例。

让所有人、而不是他们自己遭殃(《塞斯提乌斯辩护词》, XL V, 97—XLVI, 99)。^①

因此, 贵族都是保守者, 而平民都是革命者。西塞罗所说的并非该词现代意义上的革命者(我们已经发现, 对他而言, 传统能够而且应该受到批评, 只要人们观察到它远离了自然法即可), 从他精深的哲学来看, 他定然是一个反革命者, 从这个意义上说, 他当然会在革命中担心自然秩序遭到颠覆, 因为这对于人类的正义以及幸福而言都是致命伤。平民希望的是土地改革和免除债务,

破坏国家的基础; 首先是和谐, 当人们夺去一些人的钱财, 而给另一些人做礼物时, 和谐便不复存在, 其次是公平, 如果不允许每个人拥有属于自己的东西, 那么就等于是完全废除了公平(《论义务》, II, XXII, 78)。

同样, “没有什么能像善意那样能有这么大的力量来维护国家, 如果偿付债务不具有必要性的话, 那么善意也不可能存在”(《论义务》, II, XXIV, 84)。^②

尽管如此, 西塞罗对于是否能维护公平却很悲观; 他同柏拉图一样, 倾向于相信革命乃是天数。事实上, 在混乱一方和秩序一方之间存在着不对称性。

共和国遭到了众多势力和手段的攻击, 防御起来捉襟见

① 与色诺芬的观点相近, 参阅上文 p. 239—240。

② 西塞罗让所有人都明白了这一点, 当时他担任执政官, 好不容易镇压了喀提林的阴谋, 后者设想的计划恰好是要废除债务。西塞罗的有力回击确保了随后几年的和平与繁荣: “一旦对想要去诈骗钱财的希望进行了压制, 结果便会显现偿付债务的必要性。”(《证义务》, II, XXIV, 84)

肘,那是因为稍有风吹草动,那些胆大妄为、腐败堕落之人 (*audaces homines et perditii*) 便会伺机而动,他们只要一受到刺激,便会起来反对国家。而正派人反倒是麻木不仁,我不知道这是为什么;动乱刚发生的时候他们充耳不闻,只是到最后一刻才会醒觉过来,[488]听凭环境的左右,以至于有时因为观望时机和冷漠懈怠,而只想着让自己保持宁静,甚至愿意放弃荣誉,他们由于自己的过错,而一个个声名狼藉(《塞斯提乌斯辩护词》, XLVI, 100)。

西塞罗深刻理解舆论 (*opinion*) 和谣传 (*rumeur*) 的机制。平民只想着怎么去利用这些机制;他们基本上都是鼓动家,也就是说他们不仅仅是些败德之人,而且也是些有头脑的图谋不轨者、智术师(西塞罗在此承袭了 4 世纪希腊知识分子的批评意见)。

民众经常被谣传牵着鼻子走;但时机或环境不同的时候,他们也会不受影响。在这种情况下,他认为那些思维健全的人才会有理性。西塞罗说,其实有两种民众。必须在会众,即真正的民众 (*verus populus*) (L, 108) 与罗马民众 (*ipse populus Romanus*) (LVI, 140) 之间作出明确的区别。

你们会发现,在“罗马民众”和“民众大会”(*contionem*) 之间存在巨大的差别:这些民众大会上的僭主都会受到民众一方各式各样憎恨的羞辱;相反,那些没有权利参与这些暴民大会的人,却受到罗马民众的百般拥护(《塞斯提乌斯辩护词》, LIX, 127)。

贵族常常受到民众和人民的爱戴,而想要取信于民的人则不然,反而会常常遭到民众的憎恨。这两种情况中涉及到的并不是同样的民众。

结论:公民宗教、义人死后的报偿、“西庇阿之梦”

在理想国家中,有一种所有人都须信奉的公民宗教(《论法律》,II,Ⅷ,19—Ⅸ,22)。其中的深层次原因恰是自然法,自然法并非人类意志的成果,它应该固着于超验性之中,还有一个原因是,国家应该明确承认这种想要超越国家的急迫需求。西塞罗发现了柏拉图写作《法律篇》的动机。

[489]西塞罗提议设立的宗教法主张推行某种兼容并蓄的宗教。因为“我们不是为罗马民众,而是为所有品行不同、性格各异的民众立法”(《论法律》,II,X,XIV,35)。因此,宗教应该具有普世性。由此,特地从吸纳希腊本土“风俗粗野的”秘密宗教“将我们转向至其他更为温和、更为人性化的宗教。通过它们的倡导,加之制度得以确立,我们便学会了如何了解真正的生活,这样一种生活不仅仅是让人欢乐,还要使人死的时候怀抱着美好的希望”(《论法律》,II,X,XIV,36)。相反,西塞罗对讲究狂喜和酒神状态的东方宗教只有藐视之情。公元前187年,执政官们将3000名(共有7000名)酒神信徒处死了事,西塞罗似乎对此持支持态度。

总之,宗教应该受到国家的严密控制。任何一种信仰只有得到罗马国的批准之后方可被接纳,而罗马是不会批准设立新的诸神的。另一方面,西塞罗与大众宗教也保持着足够远的距离,他只是将其视为进行统治的一种工具而已。比如说,占卜官允许取消法律裁决(胞族大会、对法令进行投票表决、任命执政官),这样做能为政治家们提供很大的方便(《论法律》,II,XII,31—XIII,32)。因此,尽管占卜官的这些观点未见荒诞不经,但如果人们承认神谕(Dieu Providence)的话(《论法律》,II,XXII,32),那么他们就等于是在为政府保留进行自由处置的权力,以从严刑峻法的死胡同里脱身而出(II,XXII,33;III,XII,27;III,XX,43)。

但是,西塞罗本身具有真切的宗教情感,即便他摆出了博学多识的架势也罢。这一点极为清楚地体现在名为“西庇阿之梦”的著名段落中,西塞罗的《论共和国》便是以此作结,如同柏拉图以厄尔(Er)的神话故事作结一般(这样的对照正是西塞罗所要的效果)。

西庇阿·埃米利安做了个梦。他看见自己被送上了天，在那儿遇见了自己的先人，即第一个来自非洲的西庇阿。他从后者那儿学习了什么叫做正义，至少是完美的正义，这种正义超越了人类共同体的其他利益，并允诺死后会有令人艳羡的命运，这便使人在尘世上能够忍受的罪愆显得无足轻重。其实，按照斯多阿派哲学的说法，灵魂从星辰的永恒火焰中散发出来；肉体对灵魂而言乃是牢笼；自然而然，灵魂^[490]会被释放出来，同银河相会，而两个西庇阿也正是在那儿相遇的。

各类球形天体的壮伟景象在他们眼前展现开来。从银河看去，罗马帝国只不过是地球上的一个点而已，而地球也只不过是最大的星体。他们会对人类事务的相对性进行沉思：在浩渺无际的时间和空间中，没有什么会对人类有所关心，尤其是宇宙周期性的大火会消弭一切人世云烟（《论共和国》，VI）。

死后何去何从仍应得到重视，因此要行正义之事。因而，西塞罗深深地相信，最终共和国里只有每个人所行的正义之事才至为重要。他在《塞斯提乌斯辩护词》（*III*，143）中表达了这一信念：

要效法我们的伟人，如布鲁图斯、卡米卢斯（*Camille*）、阿哈拉（*Ahala*）、德西乌斯（*Décus*）、库里乌斯（*Curus*）、法布里乌斯（*Fabricius*）、西庇阿、伦图鲁斯（*Lentulus*）、埃米留斯（*Æmilius*）和其他人，他们巩固了共和国，就我而言，我将他们列入了不朽的神祇之列。要爱国家；要尊崇元老院；要关心那些诚实者；要忽视眼前的利益，为将来的荣耀而工作；最为正直的国家对我们而言就是最好的国家；要希望我们的心愿能够达成，而且要顺遂天命。最终我们要思考，如果伟人和勇敢的人死去，他们精神的运动和美德的光芒（*animi motus et virtutis gloriam*）便得永恒；而如果我们在赫拉克勒斯那令人尊敬的人格中发现这一神圣的观点，认为他的身体消亡，但其

生命和价值获得不朽,那么同样肯定的是,所有那些或通过出谋划策,或通过努力工作,切切实实地发展、保护或拯救了我们伟大共和国的人亦会永远获得不朽的荣耀。

附录:政治生活和思辨生活

西塞罗三番五次回到闲暇和工作这个问题上,显然,他一生都在为之殚精竭虑。我们理解这究竟是怎么一回事。罗马社会生活的传统范式,亦即工作的范式其实就是指其社会阶层所能提供他的仕途,而希腊用于思辨和钻研的“休闲”范式(或称 *scholè*)乃由他的老师向他提出,[491]他在雅典和罗得岛各所学校恭听受教的时候也曾亲历其魅力,于是其个人生活在这两种范式之间左右为难。自从城邦分崩离析,庞大的希腊化王国及随后的罗马帝国粉墨登场起,哲学家们便在注重隐退,仅专注于思辨,远离广场、讲坛和朝廷的私人生活之范式及强调“介入”政治的柏拉图范式之间你争我夺。西塞罗本人只是在其暮年才写出了学术价值高的作品,而彼时,他已不情不愿地被排除在了政治事务之外。

最终,在这一问题上,他采取了思维严谨且颇具哲理性的方式。

1) 他提出了闲暇/工作的两难问题,并断然地解决了这个难题。

a) 为了赞成工作,就必须认为整全者(*homme complet*)优于非整全者(*homme partiel*);如果人们不行正义、没有能力、不节制,就不会谨言慎行。正义优于其他所有美德,而正是人类共同体的效用成就了人之人性(参阅上文 p. 463—464 与 p. 200—201)。因此,专注理论的生活只能成为自由人生命中的某个时刻而已。西塞罗对大肆宣扬戒绝公共生活的伊壁鸠鲁信徒做了责备(《论共和国》, I, II, 2)。^①无需一丝不苟地严守政治之道,但也不能像个

^① 参阅上文 p. 318—321。

门外汉：毕竟这是一份职业（《论共和国》，I，VI，10）。

b) 相反，如果人们蒙昧无知，也就不会懂得如何正确地服务于城邦。政治家（法学家）应该受过教育，善于批评。“只有那些尊崇纪律，认为纪律乃人类优点，且美化自己精神的人才能做到。”（《论共和国》，I，XVII，28）元老本人必须能力高，睿智博识（《论法律》，III，XVIII，41）。政治家必须了解自然法、实在法，但无需成为这些法律规章的专门家（《论共和国》，V，III）。

c) 因此，该两难问题的最终解决方法就在于，自由人不会牺牲工作而专注于闲暇，反之亦然，他们会将闲暇的元素或时段插入专注于行动的生活之中——西庇阿在元老院的两次会议中间召集“圈内人士”，西塞罗本人在两次担任行政官间隙退隐田园进行研究均是此种范例。[492] 积极生活包含了认知的生活。“行动、亲历重大事件与研究 and 认知相结合，会有什么比这更美呢。[……] 谁若愿在奉行祖先习俗的同时兼及[对国外文本、苏格拉底的传统]进行反思性的研究，那么我就会把他视为完人。”（《论共和国》，III，III）加图用一句绝妙的箴言对之作作了表述，他说：“该休息的时候从来不会少休息，该独处的时候从来不会打破独处。”（《论义务》，III，I；因为他在同往昔的伟大精神交往。）

2) 虽然他尽其一生，侧重的还是政治，但作为行动者，他也未中断人们所说的“精神生活”，我们已经知道，此种生活对人的尊严、对人的高尚的道德而言仍必不可少。因为西塞罗提出了一个极其大胆却又很深刻的论点：政治家的言辞和行为，他让人所接受的法律，他所创建的体制就其本身而言均为灵性的萌芽，纯思辨的作品亦是如此。

如果某些人“通过演讲和艺术为自然的萌芽供应养分”是真的，那么其他人也会“通过法律和规章”为其提供养料。（《论共和国》，III，IV；罗马的第二类人才尤其充沛，这些将圣贤的教诲付诸实践的行动者经由这些教诲在间接地传授智慧。）那些创建法律和规章者同演讲者一样均构建了文明，似乎法律与规章乃是“特殊

的”(sui generis)论说,似乎它们与词语具有同等价值、同样有着丰富的逻各斯和人类理性。政治家、法学家同样离不开能言善辩,既然是由他们加诸于人民身上的“规章”和“规范”铸造风俗,那么他们也就是在为“共和国”、也就是说为文明出谋划策的领域内工作(《论共和国》,V,IV)。埃尼乌斯(Ennius)写道:“罗马国靠古代风俗和人维持。”我们认为,这是因为在政治—法学上的规章及人之间存在某种“循环因果”。规章锻造了人,而人则使规章存活。如果规章的出台本身就充满了睿智的话,那么它们就能锻造贤良之人,同样这些人也会[493]维持或修复风俗及规章,就如人们懂得修复古代画作的色彩一样(《论共和国》,V,I)。政治生活的目的就是维持社会,让公民们过上幸福、美好的生活(《论共和国》,IV,III;V,V;V,VI)。领导者们均肩负创建范式的职能:他们的美德在整座城邦得到传播,同样其恶行也会遗祸不浅(《论法律》,III,XXII,30—XIV,32)。同柏拉图一样(但不像他这么坚持己见),西塞罗很清楚好的政治体制如果缺乏恰当的教化(éducation),就无法持久地发挥作用(《论法律》,III,XXII,30)。

因此,尽管西塞罗对纯粹闲暇的限度做了断言,但这既非温和思辨、亦非因袭古代罗马人传统的结果。那是他解决文化问题的总括性方法。文化不能同观念相混淆。符号世界不会受言辞世界束缚。社会中的任何东西均可成为符号,获得意义。精神体现于文明之中,一如它在论说中得到阐明一般,而行政官和法官只能以其正确的行动参与到精神的工作之中。

第三节 卢克莱修

确切地说,以《物性论》(*De natura rerum*)而知名的诗人兼哲

学家卢克莱修并非如西塞罗那样乃政治理论的肇始者，他也不似萨卢斯特(Salluste)^①和凯撒那样会对政治事件多所评论。他以唯物论和反宗教的哲学清晰地呈现出罗马社会及政治思想重要的一面。其作品证明了在共和国末期、帝国尚未朝神圣君主制转向时的罗马，存在真正理性的精神，希腊科学的成果也得到完全吸收。这些精神促使人们对社会、文化及政体的起源进行了反思，其思考之缜密，亦为现代社会所鲜见。

生平与著作

[494]提图斯·卢克莱修·卡卢斯(Titus Lucretius Carus)公元前94或98年出生于罗马，卒于公元前55年。我们对他的生平知之甚少。他来自前任执政官的家族，本可世袭投身于荣誉生涯之中。但或许是因为当时共和国全境发生危机之故使然，他宁愿弃绝公共活动。他恪守伊壁鸠鲁的信条，^②后者在罗马也有信徒(如西塞罗的朋友阿提库斯)，其信条对他而言不仅仅是一种启迪，而是种启示(卢克莱修好几次热情洋溢地赞颂了伊壁鸠鲁，将其视为神明，因为正是他第一个试图通过理性法则对各种现象作出解释，并将人性从恐怖的迷信中解救出来)。在哲学长诗^③《物性论》中，卢克莱修概括了某些观点，且无疑是借助于他人的观点进行了阐发，从而重述了他老师^④的那些观念。其作品没有发表，只以手

① 萨卢斯特(公元前86—35/34年)，罗马历史学家和文学家。——译注

② 参阅上文，本丛书《民主与城邦的衰落》一书中分别撰述了原子物理学奠基者德谟克利特(p. 113—114)及其后继者、以快乐为基础的道德体系的创建人伊壁鸠鲁(p. 316—322)。

③ 这是种文学体裁。早于卢克莱修之前一百年的埃尼乌斯便在其《埃皮卡尔慕斯》(Épicharme)中用诗句阐述了毕达哥拉斯的体系，卢克莱修也是这样阐释了伊壁鸠鲁的观念。

④ 从某些方面看，卢克莱修与伊壁鸠鲁的观点极其相似；但后者保存下来的文本极少，且多有脱漏，但卢克莱修这篇《物性论》却得到了很好的保存，如此看来，人们只能在他作品中读到的观点归诸于后者就再正常不过了。

稿形式存在,也并未准备进行编辑。他死后,该篇文本似乎是在西塞罗的关心之下方得到了修正和编订。^①

《物性论》

卢克莱修关于社会和政治体制的观点主要体现在第五卷中。在论及该卷之前,我们先对《物性论》全本概述一番。

[第一卷]该篇作品献给某个叫做孟米乌斯的罗马贵族,先以阐述伊壁鸠鲁哲学的基本观点开始。存在无法脱离虚无,也无法进入虚无。所有肉体均由原始的微粒(*corpuscule primitif*),即原子构成,原子极小,[495]肉眼无法见到,但其存在却可通过理性推演而出。它也存在於虚空之中。因此,所有这一切均是原子和虚空的混合体,除此便无现实可言。此外,宇宙没有中心,而这也正是[第二卷]原子总是处于运动状态的原因(它们停留于此地而非彼处,毫无理性可言)。但它们的运动却并未有平行之处。由此便可得出这样一个事实,即它们相遇并彼此形成聚合体,且永远具有崭新的形态:这便是事物多样性的本源。原子不仅产生了我们的世界,还产生了无限多的其他事物,这些庞大的“动物”与我们一样也会生老病死。[第三卷]人类灵魂本身也是由物质性的原子构成;它弥散于整个肉体之中。但构成肉体的原子乃自然中最精巧之物。肉体与灵魂缺一便无法生存。因而,死亡便没什么可怕:它将人带至出生之前的状态,而构成它的原子则将继续在其他的构成物中存在下去。[第四卷]卢克莱修试图按照原子学家的这些相同的原则来阐释感觉及观念的起源:它们都是些极其精细的粒子,源于外部的物体,进入我们的肉体,并将其所由来的那些事物的“仿造品”移入进来。因此,感觉乃是认知中最为确实可靠的第一源头:比如,当我们有了视觉上的感觉时,发生的错误并非来自于感觉本身,事实上是来自于我们的精神对感觉做解释时太过仓促所致。卢克莱修也谴责了目的论:我们肉体的器官并非是为了各种各样的用途制作出来,相反,事实是,它们被以各种各样的方式制造出来后,允许我们以这样那样的用途去使用它们。原子论乃是机械论,其论述的是偶然性和必然

① 卢克莱修《物性论》,由 Alfred Ernout 翻译及校订,Les Belles Lettres, Budé 丛书,1942,两卷本;卢克莱修《物性论》,由 H. Clouard 翻译、引言及笺注, Garnier-Flammarion, 1964。

性。在第五卷中，卢克莱修将描述流星和天文现象。

第五卷：世界及其产物的起源

卢克莱修试图对世界、植物、动物和人类为何出现赋予一种理性的解释。任何事物均有其确切的、可认知的理由。普遍来说，偶然性和必然性在演化进程中占据了主导地位，各种事物在此进程中竞相产生，每一样事物均应其先前物体的要求而产生出来，并随之开创出自己的新道路。即便如语言和宗教也并非是由某个神灵启示的“原初”或“超验”现象，而是人们可以[496]对其进行追溯的、随时间演化而得的结果，也是我们今日称之为“文化”的产物。

我这篇论文的顺序将引导我去解释……人类开始时如何使用声音系统，通过给事物取名的方式彼此发生联系；对神明的畏惧又是如何悄悄地潜入心灵，正是此种畏惧心在整个大地上保护着庙宇、圣木、祭坛和神灵的形象（V，71—75行）。

首先，认为神明均为不死之身，而且大地是他们的居所，那么大地亦会永恒不朽的想法是不真实的。要相信诸神为人类创造了世界，认为存在神，因此认为人类试图理解世界并按照他的意愿行事乃亵渎神灵，这样的想法都是毫无理由。^①更为激进的是，诸神创造世界这种说法本身就是虚假的。难道他们就是由此从中引出了存在的形式？此种形式乃是由原子撞击时的不可预见性构成。“自然并非为我们而成就，它也不是诸神的作品：它完全是人们欲望的对象！”自然不会生产与人有益的东西，只有劳动才能达到这一点。自然并非不可穷尽：即便是太阳和星星均有耗尽的一天。即便是石头也会磨损、破碎。

① 此处针对的是斯多阿派的论点。

世界乃渐进形成，其各元素彼此间互相争斗。地球渐渐在中央累积而成，然后以太散布于四周，于是太阳和月亮形成；接着是地球，如同太阳光线炙烤而成的汗水，海洋由此喷涌而成。自此，万物遵从必然性法则，只有根据此法则才能进行讨论——卢克莱修在此展露出惊人的批判精神，他证明了在迦勒底人与希腊人之间存在争论，证明了有好几种假说均可对日蚀或月蚀做出解释……但既然存在如许多的现象，如生物学、天文学和物理学的现象，而且它们也是极有规律地周而复始，那么它们的存在就是肯定的。

在对世界如何形成做出证明之后，卢克莱修便着手论述了世界各种产物，如动植物的起源问题。首先论述了草本植物和树木，然后是动物和人类。自然是在尝试和错误中发展而起的，可以说[497]尝试起来无所不用其极。但很快，地球犹如年老色衰的女人般，不再产生出新的物种；只有那些找到自身繁衍方法、在自然中存活下来的物种才继续存在下去，还有家养物种，它们将人视为保护者（卢克莱修在此确实预先提出了“优胜劣汰”和“小生态”这样的现代理论）。

至于动物，由于既不具备自主独立生活的能力、亦无法在我们的保护下通过良好的服务而挣得食物和保障，所以它们就会成为其他动物的猎物和俘获物，一直遭到其悲惨命运的束缚，直到有朝一日，它们这类物种完全被自然摧毁（871—877行）。

诗中，卢克莱修谴责了那种信仰动物、半人马、女妖或狮头龙尾羊身的吐火怪物，认为它们充满神秘气息的幼稚幻觉。

人类的演化

于是他对严格意义上的人类历史进行了阐发（自 925 行起）。

人类最先的族类即是“最为吃苦耐劳的种族”，它要比现在的人类体格上更为强健，终日进行狩猎和采集植物，不懂手工艺，没有固定的居所。这些人的生活毫不稳定，但总而言之，也不见得比今日的人类更甚，因为他们不会因战争或航行而大规模死亡（约1000行）。然后，人类有了住所，知道怎么取火，也建立了一夫一妻制和家庭。对弱者的友谊和同情也得以产生。

虽然我们之间无法取得一致意见，但绝大多数人和优秀的人仍会遵守协约；否则，人类自此以后就会全部消亡，而无法一代代传承至我们（1024—1027行）。

因此，按照与导致语言出现的同样的功利主义演化逻辑，卢克莱修否定人类是人为且瞬间创造而成的。

[498]认为有一个人将事物的名称传递出去，其他所有人都从他这儿学习到最初的语言，这简直是疯话；因为如果他能用术语为所有事物命名，并传播语言不同的声调，那同一个时代的其他人为何不这么做呢（1043—1045行）？

况且，即便是动物在表达各类事物的时候也会发出不同的声音，因此他们也有自己的语言。人类根本不需要诸神或天才来取代这样的集体创造活动。可最初的概念呢？难道毋须超验的启示吗？不需要，因为在这些演化进程中，如此这般的起源根本不成其为问题：总是有一个偶然的現象赋予某件事物以最初的概念，如风的摩擦声、两根树枝的窸窣声能予人取火的最初概念。因此，通过演化，多会继续不断地从少中而来。唯物主义清除了理想主义或唯灵论的所有假设。

第五卷结尾处希望能创造出各种技艺、冶金法、武器、农业、航

海,同样还有美术、音乐、诗歌,它们每次均会按照相同的演化进程,先是屡试屡挫,但先前的偶然事件还是提出了某种最初的范式:森林火灾形成了最初的矿石,向人类显露出最初的金属物质;“微风掠过芦苇茎时发出的呼啸声使人懂得了如何吹奏芦苇管”(1382—1383行)。如果这些技巧发展起来,那么口味和模式都会得到改变:他们会寻觅比简单的果实更精美的食物,比简单的羽毛更柔软的床铺,比兽毛更少粗陋的衣服。

航行、耕种、建筑、法律、武器、道路、服装和所有此类的其他发明,还有那些昂贵生活或精致娱乐所需要的诗歌、绘画、完美的雕塑,所有这一切均为需求、努力及经验的成果;精神以缓慢的进展速度逐渐地将这些东西教给了人类。正因如此,随时间的流逝,才稳步地产生了各种不同的发现,随后,人类的技艺才大放光彩。其实,人类认清了这些由崭新的天才在岁月中创造而出的光彩夺目的技艺后,有朝一日便会达到他们自己最高的完美(1448—1457行)。

[499]抽象的认知也渐行完善;现在他们知道,尤其是多亏了对行星的观察,“如此永恒不变的秩序,按这永恒不变的法则,统治着自然”(1439行)。尽管如此,卢克莱修也颇为清醒,他很清楚只有在存留下证据的情况下,才有可能了解古代历史;发明文字乃是文化发展中迟来的产物,结果存在漫长的史前时期,大部分都被我们所忽略,但在这段时期中,类似我们的人类试图运用极其原始的方法、但同时也遵守同后代同样功利主义的逻辑存活下来。对卢克莱修而言,这毫无疑问可算是一个废止起源神秘说的理由。

对卢克莱修来说,人类的发展完全含混不清。历史并非按照我们后面讲解圣经文化时所遇见的弥赛亚图示那样由恶向善。技术的发展也与道德无关。因为,如果今日人们不再像野人般的原

始人那般因抢夺他人食物而互殴不止，那么相反我们可以说，如今的人类却会因抢夺金银财宝发动原始人根本不懂的战争。这些战争使人类大批死亡、陷入贫穷，文明产生之前根本没这样的事。因此，战争除了其所造成的后果之外，一事无成。

政治体制

更为确切地说，在“文化”的其他产物当中，还涉及到了政治体制，这恰是卢克莱修的假设。

首先是精神的力量、美和品质，于是精神的丰富性使某些人优于其他人。因此就产生了国王、城市、城堡，而社会结构也与这些体制相联系了起来。但很快，此种等级制也自行走上了毁灭之路，因为某些人的提升引发了他人的嫉妒。

[500]最好还是生活在服从与和平之中，而不要去管理什么世界，成为什么国王！任凭人们在窄狭的野心之路上徒然地流血流汗去进行争斗。如果他们只见到妒忌，而这妒忌犹如闪电一般，只让大火在高处燃放，对着所有那些超越了共同水准的人燃放，那也活该他们倒霉(1131—1134行)！

最初的王权毁灭之后，让位给了无政府状态，而无政府状态令人难以忍受，所以人们还将创建行政官职和法律。

于是精英人士会教导其他人学习如何设置行政官、创建法律规则，以便引导他们运用法律。因为人类对生活于无政府状态下感觉疲惫不堪，被混乱弄得精疲力竭，因此会更加服从法律和严格的司法机关。每个人怒火冲天时都想尽情地报复，但如今公正的法律却不允许这么做，他们都很清楚人类终究会对混乱的体制感到厌倦。自此以后，对惩罚的害怕扰乱了温和甜蜜的存在，并认为这样有罪；于是暴力、不公相

继登场，而不公几乎永远会重新落到其始作俑者身上；若通过自己的行为来破坏公共安宁的合约，就很不容易过上平静的日子。他们徒劳地想躲开神与人的目光，他们不停地活在恐遭揭露的焦虑之中：虽然说得不多，但梦中流露的话语或病中的谵妄是否也会泄露那长久隐藏的错误呢（1143—1160行）？

卢克莱修重新发现了伊壁鸠鲁。国家和法律的起源基本上属于功利主义的逻辑。法律与国家均是人类在面对“发起全民互战”的国家时产生的反应所导致的结果，一旦对战争进行审视，从某个时刻起，就会觉得它令人难以忍受。因此，它们并非由自然，而是由“文化”造成；它们姗姗来迟，而且有局限性，也可随时加以废除。

宗教也是人类的发明，但却是原始人的专利，因为他们尚未了解事物产生的真正原因。

人群中传布着对诸神的信仰、城市里充斥着祭坛、如今许多重要场合及许多圣坛都充溢着宗教的庄严，这究竟是何种原因造成？凡人们为何仍旧满怀阴暗的恐惧心理，[501]重又在大地各处建起庙宇，大量人群也被驱迫着去参加节日盛会（1161—1167行）？

答案就在这里。人在自然面前惊慌万分。古代，没有任何方式能解释这些现象。于是，他们便去寻求其精神所能了解的原因。他们假定这些现象都是有目的存在物的行动所造成的结果，并将有目的的存在物称为“诸神”。而且他们还假设，无论善恶，诸神的情感与其自身的行为及姿势均有直接的关联。譬如，为了解释闪电，他们会假设是神明在发火。或者说，暴风雨肆虐时，他会认为是神灵想同他吵架；因而，他开始祷告，对自己的错误悔恨万分。卢克莱修说，这样做很愚蠢，因为这些现象只能取决于无人格化的

自然法则，人类理性可对此进行深入了解；况且，经验充分地表明了所有这些祷告均毫无效果。

结果，罗马所有这些既算私人、又算公共的信仰只不过是些骗人的把戏而已，贤人们应将之抛弃。既然历史上所有良善、丰饶的体制都是因屡试屡错而被发现的，那么人们在破除那些传统的方法时，就不该害怕惹恼某些神圣的力量，只有政治批评和改良行动才会拥有广阔的天地。但卢克莱修从未超越这片领域，或许这只能以他英年早逝加以解释吧。

他的作品想必没流传多长时间，便进入了希腊-罗马世界宗教融合及神秘主义的新时代，此时崇拜皇帝的信仰开始遍地开花。



第五章 帝国时期的政治观念

引 言

罗马君主制存在的原因

[503]随着奥古斯都的登基，^①罗马成了君主制。这便提出了两个问题。为什么共和国的形制自某个时刻起最终变得过时？而且，既然“神圣君主制”这一前公民时代的形式显得极为落后，根本不可能为希腊-罗马世界所接受——至少精英阶层是这么认为——因为他们完全认同科学及批评的文化，那么君主政体这一体制能通过何种意识形态来证明自己呢？

关于第一个问题，最有可能的假设是，由希腊诸城邦及罗马初期的政体（寡头制、民主制、混合“政体”……）所尝试过的共和国的体制再也无法适应希腊化和罗马时代因攻城略地所形成的庞大的政治集合体。事实上，“城邦”或“共和国”的政治体制[504]均假定存在某种同质的舆论（*opinion publique*），舆论会受到特别重视，

^① 参阅上文有关历史环境的论述，p. 350 及以后。

会在公共集会或“元老院”(或在结合两者的体制中)得到表达。与此同时,其决策也表达了意见的某种状态,并被认为合法,这样一种讲究彼此间“回应”的体制或多或少都会显得和谐。但希腊化和罗马帝国时代的国家乃是种族极其多元化的集合体,并不具有同质性。另一方面,他们处于另一个维度,由于那个时代交流技术的状况所限,舆论无法跟随社会或政治事件的节奏同步形成。因此,在这样一个混杂的大型集合体中,没有任何一个集会可成为代表;所有做出的决策均注定会因帝国其他部分的争议和不理解而彼此发生冲撞(而这正是共和国末期罗马元老院所碰到的问题)。^①

如此便解释了君主制这一样式产生的深刻原因:它用统一体的另一种原则来替换具同质性的舆论,君主和国家机构均听命于它。国家是一个具内在统一性的统一体,因为它只有一个统治者,所有人都能见到国家不同部分的“和谐”(synarmoga),所有人均以他马首是瞻,而统治者则确管理职能上的一致性。

但要达成这样的替换也有代价。新的政府再也不能拥有以前的那种合法性,以前的政体可在广场、元老院或讲坛上进行自由讨论,也就是说这样一种合理性或多或少已被所有公民接受和内化。君主的权力[505]必须遥不可及、难以理解。为了想尽一切办法树立威望,就必须要么以恐怖治国来瓦解反对派,也就是说变得像古代神圣君主制那样(某些条件有利于此种态度:军事上的胜利意味着受到了命运女神的垂青,这是未受过教育的大众阶层古已有之

① 经过必要的修正(*mutatis mutandis*)之后,此种解释终于可使人理解公民—共和国这一理想为何会重返现代。现代乃是由媒体出版物(在16世纪及随后的17世纪得到发展)造成。恰因此,“舆论”才能在大型的国家体系中重新被创造出来(如今,由于电子技术的发展,或许在欧洲这样的大陆体系中也能很快被造就出来)。而且这也解释了本来用于取代君主制的联邦制(*fédéralisme*, 各类希腊联盟,尤其是公元前3—2世纪的埃托里亚联盟与阿开亚联盟)的尝试之所以会失败的原因:联邦制无法在各个加盟的城邦中依赖公众的舆论,它只会与每个城邦表达当地舆论的初级大会产生冲突。

的精神资源),要么在有教养人士的眼中看来,就是建立哲学架构以从中受益,从哲学角度来看,此种体制体现了某种优越的合理性,公民们根本无法领会,但它却是合法公正地建立起来的。罗马君主制就将从这两种确立合理性的形式中得益。

“元首政体”至“君主政体”的君主制观念的演变

君主制的观念乃是从“元首政体”清楚无误地向“君主政体”演变而来。^①

元首政体时期,君主因其宗教上的光环而在人群中享有威望,而这威望则通过其武功上的荣耀而得,或是从像尤利乌斯家族那样的被认为神圣的谱系传承而来。此种光环被负责皇帝崇拜(culte imperial)的机构加以悉心维护,作为国家真正的意识形态,权力机关会鼓励像维吉尔那样创作史诗用罗马古老的传说来表达君王家族的优异性(参阅下文)。但从另一方面说,君王也受到了法学家、知识分子和政治阶层有教养人士——他们是共和国传统的维护者,对希腊的理性主义忠心耿耿——的规定,如“共和国总统”那般尊重法律。这些传统的公民价值观随着共和国的渐行渐远而日渐式微,但自苇斯巴芑起,以及在安东尼乌斯诸皇帝至马克·奥勒留统治期间反而得到了再次重申。在此期间,皇帝的统治受到了体制上的束缚,而他大体上也很尊重这一体制。

尽管如此,自元首政体时期某些皇帝(尼禄、多米提安……)的统治时起开始了显著的演变过程,[506]在塞维鲁斯王朝、“军事无政府状态”时期(235—285)及严格意义上所说的“君主政体”(戴克里先)上台时,此种演变就飞速发展起来,无论是在民众的感情中,还是在知识分子观念中,罗马君主制的神圣特性都同时得到了加强。

君主本人变得神圣起来:近乎宗教性质的仪式在宫廷里得到

① 有关这些术语的定义,可参阅上文 p. 350(元首政体)及 p. 384—385(君主政体)。

确立。皇帝再也不愿只当个“英雄”，神圣之余还要在传统的多神教的架构内与其他诸神平起平坐；他认为在等级严明的多神教架构内自己乃是至高无上的太阳神在尘世间的代表，这为帝国向一神的基督教的转变铺平了道路。同时，知识分子也建立起了政治神学，这种神学取材于希腊化时期的古老观念，将君主的权力视为独一无二的、神圣不可侵犯的宇宙秩序的一员。无论是个人还是大会的决策均无法改变这种秩序。它存在于事物神圣的性质之中，这样一来，君主的权力便避开了体制上对他的控制。于是，公民理想和先前几个世纪的自由主义观念不得不进行很大程度上的妥协；君主制开始逐步向拜占庭特色靠拢。

我们将相继研究元首政体时期政治观念中宗教和哲学的层面。

1) 罗马专制君主的神圣化或神化即便只是一种几乎自发产生的集体现象，从本质上说，无论是思想还是各种权力均完全无法对其进行控制，官方也无法对其进行倡导，但它还是在帝国的东方首先得到了采纳。不过，自奥古斯都的时代起，它就出现在了维吉尔的笔下，我们可以将维吉尔名副其实的神学表达方式与新毕达哥拉斯派联系起来：君主开创了一个崭新的“黄金世纪”的观念；同样又是由维吉尔精心写就了一篇皇家史诗，他认为从尤利乌斯家族的命运和凯撒的谱系来看，就能认定对罗马的永久统治乃是命中注定之事。

2) [507]但“元首政体”的合法性同时也得到了另一种秩序的确证。理论家们会将其视为一种专制政体，在这政体之内，尽管君主是国家的最高角色，但国家本身仍然只是一个受到人人平等的法律统治的稳定而又公共的城邦，亦即“法律之国”。雄踞顶端，并使其成为大众直接“支配者”的君王所拥有的强大权力被评论家们视作滥用职权，是一种病理现象，更确切地说（对罗马的君主制和/

或遭到轻视的东方而言)是一种倒退。这恰是奥古斯都在其《成就》中,盖尤斯或乌尔比安这样的法学家以及略有不同的塞涅卡、塔西佗、小普林尼、希腊演说家埃流斯·阿里斯蒂德所支持的论点。

我们已经发现,自公元前2世纪起,罗马就已经同希腊化世界和东方进行了联系。我们通过李维(XXVI,19)知道,亚细亚的希腊人已提起过希腊的征服者非洲的西庇阿,他来自神圣的种族,一直在卡皮托利山上与其神圣的父亲交流;他们还把他同亚历山大大帝做了比较。罗马其他伟大的将军从苏拉至奥古斯都、从凯撒至安东尼后来都在东方作战,颇为熟悉希腊化时期君主制这种类型,他们经受了它的影响,认为对它的褒扬名副其实,从而梦想将此种体系移植到他们自己的国家内。首先是小亚细亚的希腊人、然后是罗马有影响力的人物都在“罗马”神圣化的进程中扮演了推动者的角色。

自公元前195年起,先是士麦拿开始崇拜“罗马女神”(Roma dea),接着是米利都和该地区的其他城邦。(欧卑亚的)卡尔启斯于公元前190年为“拯救者”^①[508]提图斯·弗拉米尼努斯(Titus Flamininus,与西庇阿敌对的将军)建了一栋宗教殿堂,就建在赫拉克勒斯及阿波罗居住的地方(普鲁塔克《弗拉米尼努斯生平》[Flamininus],第16章)。后来,人们通常会尊崇“罗马和凯撒”、“罗马和奥古斯都”。亚细亚的希腊人视他们的君王为“英雄”(亦即超人)和“诸神”;而且他们也会很自然地视废黜上述那些君王的军团将领为诸神。他们之所以会认为这些人杰出非凡,认为他们确实受到了超自然力量的青睐有一个颇为特别的理由,那就是他们认为这些人使混乱变得有序,为长时间的战争和无序带来了和平。因此,他们向这些人授予了这些称号:“拯救者”(sôter)、“施恩者”(éverêgete)、“真正的神明”(épiphane)。

① 原文 Sauver 有“拯救者”和“救世主”之意,因此时尚未至基督教时代,故在此意为“拯救者”以与下文中涉及到的基督教意义浓厚的“救世主”相区别。——译注

公元前48年，亚细亚行省诸城邦向“第二次当选执政官的、阿雷斯(Arès)与阿弗洛狄忒(玛尔斯与维纳斯)的后代、人类生命的真正神灵和宇宙救世主 Autokrator(与最高司令官对应的希腊文)、大司祭盖尤斯的儿子盖尤斯·尤利乌斯·凯撒”献辞(Baker, p. 209)。密提林岛的岛民同样发布政令(颁布日期在公元前27—11年间)说奥古斯都应被尊崇为神。亚细亚行省的希腊人与罗马的统治者保持一致步调，于公元前9年决定将奥古斯都诞生的日期9月23日作为民用年的第一天。确实在该地区，自从希腊化时期起，均以秋分点9月21日作为一年的起始。通过发布政令所进行的改变不再显得不重要：这赋予了某个个体的命运以宇宙上的重要性。下文对此是这样加以证明的：

极其神圣的凯撒的诞辰[……]有理由被视为万物开端的象征——如果这不是因他本人或他的本性，那至少也是因他仁爱之心的缘故——据此，他将每样行将崩毁及趋于不幸的事物之形式重新加以恢复，并赋予宇宙崭新的面貌。[……]我们每个人都有理由将这[诞辰]视为自身生命的开端。

甚至先前9月21日被确定为一年之初这个事实如今也已被视为天意，宣布并为奥古斯都的登基做好了铺垫。约公元1年，哈利卡尔那索斯的市民认为凯撒·奥古斯都的诞生乃是神“以其永恒不变的性质”对人新予的恩赐，因为多亏了他，从此以后“大地与海洋上才有了和平”。“城市在法律统治之下，在和谐(homonoia)繁荣之中欣欣向荣”。特洛阿司的阿索斯的居民于公元37年向卡利古拉献辞，说他是像“凯撒·奥古斯都一样的神灵”，人们将其同拯救者宙斯及“古代女神圣女[雅典娜·波利亚斯]”相联系。

[509]罗马帝国时期，将每一位新即位的皇帝视为世界的重新奠基者，认为其带来崭新的黄金时代(*saeculum novum* 即 *diakosmesis*，参阅下文维吉尔)已成为一种传统。

很快，帝国与舆论在反对基督徒的宣传中对他们有一个很大的不满，说他们拒绝对皇帝进行崇拜，打破了传统宗教信仰间的和谐统一，因此也就束缚了眼下正在进行中的显示圣迹的进程，这一圣迹表明了和平繁荣的新时代

会确实实地来临(因此,他们对基督徒的“控诉”是“使用巫术”)。

第一节 维 吉 尔

维吉尔也具有民众内在的情感,他形成了一种政治思想体系,强调了皇帝这个角色所具有的神圣的、充满天意的维度。

生平与著作^①

公元前70年,普布留斯·维吉尔·马罗(Publius Vergilius Maro)生于内阿尔卑斯^②的高卢乡村地区,毗邻曼图亚(Mantoue)。他幼年时起便对乡村景色及田间劳作熟稔于心;其诗歌浸润着这些内容。他在克雷莫纳、米兰与罗马学习;他最初研读的是拉丁及亚历山大学派的文学,似乎还有伊壁鸠鲁与柏拉图的哲学。他涉猎广泛,尚研读了医学、数学和充满了毕达哥拉斯学派精神的几门学科。

他与当时那个时代的作家成了朋友,如阿西尼乌斯·波利奥(Asinius Pollion)^③,后者后来进入仕途,成为凯撒和安东尼的副官。维吉尔模仿了特奥克里特的《田园诗》(églogues, 赞美乡村风情的诗歌),先写下了《牧歌》集,出版于公元前37年。那个时候,屋大维乃东方的统治者。他的“文化部长”米塞纳(Mécène)注意到了维吉尔。他好像要求他写了新的诗歌集《农事诗》(Géorgiques, 出版于公元前28年),[510]该诗集颂扬了因屋大维带来的和平而重新得到恢复的农家生活和乡村风情;旺盛的“意大利”民族主义情感开始显露端倪。维吉尔一直与米塞纳以及后来的奥古斯都本人保持交往,后来着手写下了伟大的史诗《埃涅阿斯纪》,诗中这种民族主

① 参阅维吉尔《埃涅阿斯纪》(L'Énéide),由 Maurice Rat 序言及翻译, Garnier-Flammarion, 1965; 由 André Bellessort 序言及翻译, Les Belles Lettres, Budé 丛书, 1946, 两卷本;《牧歌》(Bucoliques), Budé 丛书, 由 E. de Saint-Denis 编订及翻译, Les Belles Lettres, 1942。

② 指阿尔卑斯山的意大利一侧。——译注

③ 波利奥(公元前76—公元6年),罗马著名辩论家、诗人和历史学家。——译注

义情感表达得淋漓尽致，并与家族和皇朝的行为联系起来。维吉尔工作了11年。他卒于公元前19年前往希腊亲眼见证自己史诗中所描写的场景的途中。未完成的诗篇在米塞纳和奥古斯都的关照下得以出版。该诗集获得了巨大的成功，几乎立即成了学校里经常使用的教科书之一，是研读拉丁文的必读书，几乎与数个世纪以来为了研读希腊文而阅读《伊利亚特》与《奥德赛》相似。

《牧歌》第四首

维吉尔30岁时尚未认识奥古斯都，此时他所写的一首诗歌在研究元首政体的政治思想观念时具有很大的重要性。在这第四首《牧歌》（或称《田园诗》）中，他讲起了让世界新生的少年，这位少年是新的黄金时代的开创者。当然，那时候他还没说及奥古斯都建立的元首政体；然而，后来奥古斯都的支持者回顾这首诗时却赋予了这层意义。该诗的兴趣尚不止于此。基督教的宣传及皇帝君士坦丁本人均在该诗中发现了弥赛亚的预言，从而宣布了帝国将会拥有基督教的命运。

尽管现代部分博学之士强调说维吉尔其实受到了圣经中弥赛亚信仰（《以赛亚书》[*Isaïe*]和《弥迦书》[*Michée*])不同方面的影响，但其他专家中首推的杰罗姆·卡尔柯皮诺(Jérôme Carcopino)^①却反对这种解释，他们认为该文本表达的是纯粹异教，即新毕达哥拉斯派的信仰，该派在维吉尔生活的时代在罗马颇为流行。该问题并非细枝末节：重返黄金时代以及吁求君主弥赛亚信仰这些主题是否都会有两个版本，或为异教版本，或为犹太-基督教版本呢？

诗文

[511]首先来说说该文本的基本段落，我们承认无论如何，

① 我们接下来在现在这一整章中都会沿用这本名著的观点：杰罗姆·卡尔柯皮诺，《维吉尔与[田园诗]第四首的奥义》(*Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*)，L'Artisan du livre, 1930。

该诗的描述确实特别具有启发性，诗中说黄金时代即将来临，将由天运承祚的君主统治，会呈现一派歌舞升平、国泰民安的景象^①：

[……]最终，库迈城(cumain)^②预言的最后一个时代来临了。现在，诸世纪的伟大秩序完整地得到重生；现在室女来临(*iam redit et virgo*)，土星的统治重降大地，新一代从天际下凡(*iam nova progenies cælo dimittitur alto*)。圣洁的卢西娜(Lucine)^③也屈尊俯允，帮助孩子的诞生，总之有了他，铁的种族将消亡，而黄金种族就会降临于整个世界。自现在起，由你的兄弟阿波罗进行统治。正在你执政的时期，是啊，在你的统治期间，哦，波利奥，这一荣耀的时代即将开始，而那伟大的年代里的月份也将在你的指挥之下开始运行。尽管我们的卑劣本性仍有残存，但它们将毫无作用，而大地也将摆脱永久的恐怖。我所讴歌的那个孩子将接纳神圣的生命(*ille deum vitam accipiet*)，他会看见英雄们同诸神在一起，他们也将看见他自己同他们在一起；而他则将依靠自己的父亲平静地统治全球(*pacatumque reget patriis virtutibus orbem*)。

但开始的时候，孩子根本不需要耕种土地，他将现有的食物向你慷慨献出：到处生长的常春藤，仙客来^④和芋艿以及老鸭企竞相微笑。母山羊鼓着充盈乳汁的乳房回到家，牛群则对庞大的狮子毫不畏惧。你的摇篮将自行为你洒满迷人的花朵。与此同时，蛇儿死去，充满毒汁的植物也凋谢枯萎：而亚

① 我们引用的是卡尔柯皮诺的译文。

② 库迈城是意大利坎帕尼亚的海滨城市。——译注

③ Lucine 是生育女神狄安娜的绰号。——译注

④ 一种产油植物。——译注

述的豆蔻则处处泛绿芽。

然后,自从你能读懂英雄的行为和你祖先的伟绩、明白价值何在后,赤裸的平原上便渐渐洋溢着金黄无刺的麦穗;野生灌木丛上悬挂着成串朱红的花朵,坚硬的橡木上渗出蜜汁。然而,一丝古老的邪恶天性仍将存留在人的心中,从而使他们在船上对抗海神、将建有城墙的城市燃为灰烬、将挖有犁沟的土地劈成两半。还有第二个提弗斯(Tiphys)^①,且为了运送优秀的英雄们,还有第二个阿尔戈(Argo)^②。还有其他战争,且重新会对特洛伊开战,人们也会派出伟大的阿基琉斯(Achille)^③。

[512]后来,等到年岁渐长使你成为男人,冥河船夫也将不再渡往大海,松树也将不再用来建造船只,以运送用品进行交换。整个大地即可生长万物。[……]于是,平原上的牡羊换上色彩比骨螺柔和的紫红色羊毛,于是他将赐予他如木樨草和藏红花般闪耀的金光。[……]

“快跑吧,让这样的世纪快快流逝”,帕尔卡女神们对自己的纺锤说道,她们都同意命运那永恒的意愿。于是,你攀上荣誉的高峰,就在这个时刻,哦,诸神亲爱的后嗣,使朱庇特心花怒放(*cara deum suboles, magnum Iovis incrementum*)!你看,世界在天穹的重压下转动,大地、广袤的海洋与深不可测的天空也是如此!你看,万物仿佛都为这世纪的来临而欢欣鼓舞!哦,那我是否能延缓我生命中最后的日子,存留足够的气息去欢庆你的丰功伟绩![……]

① 希腊神话中在寻金羊毛的阿尔戈船上当领航员的水手。——译注

② 希腊神话中乘船远航去寻金羊毛的勇士所乘的船。——译注

③ 特洛伊战争中著名的英雄,女神忒提斯(Thetis)的儿子,希腊联军中最强大的英雄,杀死了特洛伊主将赫克托尔,后被帕里斯射杀。——译注

卡尔柯皮诺的阐释

卡尔柯皮诺对该文本所做的基于历史的条分缕析的批评导致下述几个结论。该诗写于公元前40年十月初。“布林迪西和平”(paix de Brindisi)由安东尼和屋大维之间达成。自公元前49年凯撒渡过卢比孔河后,内战几乎就没停过,当时人们被战争拖得精疲力竭,因此热情洋溢地欢庆三执政官中的两位达成这一和平。民众相信生活将重新走上正轨(他们想错了,因为内战几乎立即烽烟又起),他们将和平的功劳归于布林迪西的斡旋者,其中一位就是维吉尔的好朋友、那年担任执政官的阿西尼乌斯·波利奥。诗中所欢呼的那个孩子正是这位波利奥的儿子萨罗尼努斯,和约签订后几天或几个星期,他就降临人世。

恰逢这个孩子出生之际,维吉尔也正好抛弃了自己的新毕达哥拉斯派信仰。当时,毕达哥拉斯派在罗马大行其道,乃从未有过的盛况;他受到如尼基迪乌斯·菲古鲁斯(P. Nigidius Figulus)或科奈留斯·亚历山大·波里希斯托尔(Cornelius Alexander Polyhistor)这些作家的影响而改头换面;甚至毕达哥拉斯派的“教堂”也创建了起来^①。

然而,毕达哥拉斯派公开主张的是大年(Grande Année)这个教义,大年指宇宙循环,每个月星辰重新达到原初的某个形态后,宇宙便会重新循环一次。到那时候,世界就会完全[513]焕发青春:这便是重返“黄金时代”。^②此外,毕达哥拉斯派信徒还认为,大

① 参阅卡尔柯皮诺,前揭,p. 34。

② “从新毕达哥拉斯派宣称的天体以太之不朽的神圣性可推断出世界将不可避免地焕然一新这一说法中,他们似乎用了自己团体的一个用语 *métacosmésis* 指出了这一点,认为它构成了他们教义中的一个主要美德。他们将其归功于其教派创建者的发现;在认为是由毕达哥拉斯提出的三个教海中,亚里士多德的学生狄开阿尔科斯确切地描绘出(经波菲利重述)在某些确定的时期,存在物将重新开始其先前的生活。由此可见,由于天体永恒的运动,其连续不断的运行使万物相继复苏,以致自然以万物整体及单个存在物的形式重返其原初的形态,每逢每个大(转下页注)

年分成“月”或“世纪”(据不同观点认为,其数目从四至十不等),^①每个“月”或“世纪”均有守护神及其自身的特性。因此,如果有人能够举出一些无可置辩的征象说现在正在运行最后一个“大年”,那么他就能从中推演出大年即将告终,万物更新的时代很快就将来临。然而,据卡尔柯皮诺的说法,维吉尔与其许多同代人一样,将共和国所经历的危机和眼下发生的可怕的内战均视为某个征候,认为人类确实已进入了大年的最后一个“世纪”^②。

[514]当时的人们都认为布林迪西的和平具有最终的性质,而且既然和平是在公元前40年的10月5日至6日达成的,此时也正是黄道星座室女星重现天际之时,且由于新毕达哥拉斯派的另一个论点是说这是因为小宇宙(microcosme)和大宇宙(macrocosme)互相辉映的结果,因此当这一和平突然来临时,维吉尔便将这些因素综合了起来。他将这些事件(和平、天文现象)的会合

(接上页注^②)年依某些天体交合的现象,若要支配该循环进程中的各个不同的层面还是有可能的,虽民众对此无法察觉,但对在该学派中受人尊重的精研数学的专家而言,还是颇为明显的。”(卡尔柯皮诺,上引, p. 32—38)关于大年这一概念的起源,卡尔柯皮诺参阅了柏拉图的《蒂迈欧》39d;西塞罗的《论共和国》, VI 22, 24;《论神性》, I 8, 18;《论至善与至恶》, II, 5, 15;塔西佗文中所引的《霍滕修斯》中的《论演说》(De oratoribus), XVI, 7。

- ① 参阅卡尔柯皮诺, p. 148。新毕达哥拉斯派信徒尼基迪乌斯·菲古鲁斯在其论文《论诸神》(De Diis)中写道:“俄耳甫斯首先列举了农神的统治,然后说到了朱庇特,再后来是尼普顿(海神,即希腊神话中的波塞冬——译注),接下来是普路托(冥王哈得斯的别名——译注)。而且好几个占星家之类的人也确定阿波罗将是最后一个统治者”(卡尔柯皮诺引, p. 52)。但女巫却说有十个世纪(saecula)。说到这些世纪究竟持续多长时间,也是莫衷一是,有说100年的,也有说110年。同样相信大年的西塞罗认为其持续的时间要长得多,有15,000年,现在只过去了几个大年。
- ② 特别是体会过危机和战争的那一代人有种印象,他们认为“时代终结”的日子即将来临,这样的看法颇为普遍。他们所经历的苦难在他们看来是如此密集,或者说是如此的不同寻常,以至于他们无法认为这些苦难会带来什么好处,无法认为这些苦难只不过是历史蒙受的损失,而历史还将遥遥无期地延续下去。我们将会发现,这种心理或道德上的意向恰是那些预言家的特点,而这些预言家也正是弥赛亚信仰及犹太人末世论的滥觞(参阅本丛书第三卷《教会法与神圣帝国的兴衰》,前言部分)。

视为最后一个“世纪”即将结束、大年即将重返的预兆；他有个观点，预言即将展开的黄金时代将反映在波利奥孩子的生活中，他是在出现这些预兆之后立刻出生的最初几个人之一。

卡尔柯皮诺坚持认为，维吉尔在其田园诗中所描写的“黄金时代”与圣经传统中的“天堂”或“弥赛亚时代”根本不同。当然，毕达哥拉斯派的黄金时代与“天堂”一样万物充盈，蜜汁从天空中流淌而下，动物彼此之间及与人均和谐相处。但是，1)一方面来看，这样的天堂并非一蹴而就；维吉尔明确地说，还有战争和经济上的困难；这样的白昼不会一下子来临，恰如新生儿也不会一下子成人一般。2)另一方面来看，黄金时代与弥赛亚时代不同，它并非时代的终结；因为宇宙的运动乃是指永恒回返(Éternel Retour)：正如过去已有过黄金时代，未来也会出现无数个这样的时代一样，这表明了同样也会存在无数次向铁的时代(âge de fer)^①的倒退。恶不会永远退出世界，它只会周期性地没落(décliner)或隐匿(s'éclipser，与这些天文学术语的意义几乎相同)。^②3)最后，在维吉尔的诗中，孩子似乎并未扮演能动的角色，只对事物起润色作用；他只是相伴左右，做了见证而已。发动历史的既非集合体意义上的人类，亦非某些非凡的人物或独一无二的弥赛亚，而是由星辰和宇宙的全面运动所致，它们作为命运从外部影响着人类(即便像波利奥这样的人物创下了丰功伟绩，或者他的儿子也正当年，达到了经历荣誉之路的年纪，[515]但这整个假设都表明了，他们的这些行为都将无法改变命运的总体进程)^③。

弥赛亚式的阐释

但自基督教出现以后，由于诗中弥赛亚信仰的回响及少年拯

① âge de fer 转义指“困难时期”和“灾难时期”。——译注

② 文中的两个法语词 décliner(没落)与 s'éclipser(隐匿)在天文上分别指“天体的没落”及“天体成蚀”。——译注

③ 与塔西佗的信念相同，参阅下文，p. 384—387。

救者所扮演的角色，对维吉尔《田园诗》第四首的阐释便带有了基督教的意义。在《神圣的演讲术》(*oratio ad sanctos*，写于公元326年)中，君士坦丁皇帝(或他的侍从凯撒利亚的尤西比乌斯，参阅下文)发现了宣告基督诞生与统治的预言。异教徒维吉尔只能半遮半掩、神秘秘说的话，君士坦丁想必能看得出来。^①重返黄金时代乃是拯救者进行统治的象征。第6行诗句 *Iam redit et Virgo* 显然就是影射神的母亲玛利亚。童贞女生出的孩子乃天上下凡 (*nova progenies caelo dimittitur alto*, v. 7)，拥有神圣的生命 (*ille deum vitam accipiet*, v. 15)，“诸神亲爱的后嗣，使朱庇特心花怒放” (*cara deum suboles, magnum Iovis incrementum*, v. 49) 的就是基督。诗中所说的“他将依靠自己的父亲平静地统治全球” (*pacatumque reget patriis virtutibus orbem*, v. 17)，只能是指遵照居于天庭的父亲的意愿统治大地的耶稣。描写黄金时代时的用语、动物与人的和平 (v. 22)、大地上万物均自然生长，丰盈无比 (v. 18—30, 39—45)，这似乎是《以赛亚书》及《弥迦书》中所描写的弥赛亚世界的直接回响。27行写的死去的蛇儿只能是撒但。^②

使这种弥赛亚阐释具备某种可信性的是这样一个事实，即维吉尔显然参考了库迈城女巫的神谕(第4行：“库迈城预言的最后一个时代来临了”)；不过，[516]按照现代某些注释者所言，诗中提到的神谕在那个时代同亚历山大学派的犹太起源融合在了一起，这种观点未尝没有道理。

① 亚历山大学派的学者阐释这几段晦涩的文字及荷马或《圣经》的比喻时就是用的这种方法。

② 此种解释在中世纪极为风行。约1310—1320年间撰写《神曲》的但丁也坚定地相信这一点，这就是他选择维吉尔作他游历地狱的向导的原因之一：维吉尔几乎就是个基督徒。维克多·雨果的作品中可重新发现这一论点(“维吉尔……神差不多成了天使”)。

女巫乃是指异教的女预言者(堪与德尔斐城的女祭司相比)。自公元前5世纪起,“女巫之书”就被官方保存在罗马的卡皮托利山丘上,司祭们受命保护这些书籍并对其进行阐释。苏拉统治期间,一场火灾焚毁了这些最原始的藏书,于是女巫神谕得到了搜集,其中被引入的就有与《圣经》弥赛亚信仰整合在一起的原始的亚历山大学派的犹太文本。^①在这些文本的某些段落(属于该集子中的第三卷,我们后面会讲到)中,“女巫”预言道“神啊,天际下凡,将预见大地上会有一个国王”,他将消弭任何战争。和谐将统治一切。大地物产极其丰饶,蜂蜜如雨水般从天上流下,畜群生生不息,“内在的和平将统治世界……狼与羊同在山上吃草……狮子和牛同桌进餐,全凭一个小孩子领头”(Baker引,前揭,p. 217—218)。^②

总体来说,维吉尔有可能受到了当时东方宗教的影响,这些宗教在很久以前便渗透了罗马社会。^③

① 参阅 Baker, 前揭, p. 217; Rat, 前揭, p. 340—341; 卡尔柯皮诺, 前揭, p. 65。

② 这些同我们在引用的《圣经》各卷中发现的内容如出一辙。参阅《以赛亚书》, XI, 6 及以后:“豺狼必与绵羊羔同居, 豹子与山羊羔同卧, 少壮狮子与牛犊并肥畜同群; (小孩子要牵引它们。[此句原文无, 现按和合本加上]——译注)牛必与熊同食, 牛犊必与小熊同卧, 狮子必吃草与牛一样。吃奶的孩子必玩耍在毒蛇的洞口, 断奶的孩子必按手在毒蛇的穴上。”

③ 参阅卡尔柯皮诺, 前揭, p. 62—77。除了《圣经》和犹太人的影响外, 还可以说也有埃及人与伊特鲁里亚人的影响。在阿永(Aion)的节日和亚历山大庆祝太阳神的仪式上, 懂得(太阳神)赫利俄斯(又称阿波罗)奥义的人声称, 他们在观察过夜空的状态之后, 发现12月25日子夜以后, “室女分娩, 光亮四射”。少年拯救者与世界领导者(kosmokrator)的神话来自托特神(Thoth, 古埃及神, 罗马人称其为麦丘立神——译注)的启示书。田园诗中有一段奇怪的诗行(43—45行):“于是, 平原上, 牡羊换上色彩比骨螺柔和的紫红色羊毛, 于是他将赐予他如木樨草和藏红花般闪耀的金光”来自古老的伊特鲁里亚圣书, 尤其是那些涉及预言的文本说:“如果牝羊和牡羊羊毛上浑身覆盖紫红或金色, 那么君主就很有可能会获得极大幸福, 权力大增, 族丁兴旺, 变得繁荣富足起来。”(接下页注)

重新研读诗中的一些细节

[517]上面所述的只是总体阐释,现在来看看该如何才能理解该文本中的某些细节:

“最终,库迈城预言的最后一个时代来临了。”该句讲的是十个“世纪”中的最后一个世纪,亦即大年。

“现在,诸世纪的伟大秩序完整地得到重生。”该句讲述的是大年,它从其起始点上重新开始。

“现在室女来临……”照卡尔柯皮诺的说法,该句讲述了室女星座离开太阳后,于确定时刻(九月末)重新现于黄道带的天际,此时会发生一系列影响维吉尔的事件。

由于受到阿拉托斯及毕达哥拉斯学派诗人的影响,因此该星座与象征主义联系在了一起。星座所示的少女代表了正义女神,如她一般不受腐蚀。维吉尔本人在《农事诗》中说正义女神往昔曾居于大地上,但被人的卑劣恶行所逐出,她最后停留的地方是乡村——人类中风俗最好的地方——然后便只能在天庭避难。常见的说法是,按新毕达哥拉斯学派的思辨,黄金时代之后,人类的衰亡源于使用刀剑、进行献祭、爱吃肉食之故,所有这些暴力行为均使正义女神觉得恐怖万分,于是只得移往天庭;而且相反,就在黄金时代重临之时,正义女神

(接上页注③)卡尔柯皮诺承认受到了伊特鲁里亚的直接影响。但否认了其他任何影响,其中包括维吉尔读过女巫神谕的亚历山大学派的文本。他说,和平与黄金时代的主题本质上属于异教,可在赫西俄德、阿拉托斯、奥维德、恩培多克勒歌颂黄金时代的诗人中发现这一点。无论如何,维吉尔有可能通过他那个时代在罗马出版的各种书籍(其中有哲学家瓦罗,特别是新毕达哥拉斯学派如亚历山大·波里希斯托尔的作品)间接了解了埃及和犹太人的宗教,以及由亚历山大学派中的犹太人传授给希腊女巫的预言。正是由于新毕达哥拉斯学派,所有这些东方元素才通过它们自己体系的过滤,得到传播。

也重返大地^①。我们发现,和平繁荣的时代与正义女神的统治的相似性[518]在《圣经》的弥赛亚信仰中并不特别(卡尔柯皮诺, p. 133—142, 149—153)。

“现在……萨杜恩的统治重降大地。”随着土星的出现,大年、亦即黄金时代的第一个“世纪”展现了开来。

“新一代从天际下凡。”基督教预言的信徒认为自己在此读到了基督的道成肉身(l'Incarnation de Jésus),这与犹太-亚历山大学派的女巫所做的预言相一致,女巫宣称有位国王将从天际下凡至大地,因此人类经拯救者赎回后,变得焕然一新。卡尔柯皮诺本人也在这行诗中看到了灵魂转生说(métempsychose)教义的回响,但这一教义被斯多阿派的波西多尼乌斯做了改动,然后又经尼基迪乌斯、波里希斯托尔及西塞罗的重述(在《论共和国》,VI,“西庇阿之梦”;参阅上文, p. 488—490)。按照这种教义,灵魂本性神圣。它们无法在万物腐朽的尘世萌芽;它们乃出自星辰。如果它们现在出现在尘世的身体中,那就说明它们已从天际下凡,但今后还将重返天国。

但在大年一刻不息、相继更替的时代中,只有某些特选的灵魂能从以太中下降,激活尘世的肉体。其他灵魂,照新毕达哥拉斯学派的说法,则将被绑缚在灵魂转生说的锁链上,被动地经受多多少少有些痛苦、屈辱的变化,强迫他们在必然性圆环中经历生与死。必须等待这一系列世纪

① 毕达哥拉斯禁止血祭,规定吃素食。“以前,从恩培多克勒(公元前490—435年)的角度讲,祭坛不见祭杀公牛的现象;人们认为为了满足他们自己献祭而剥夺动物肉体的生命令人反感……所有[动物],无论是猛兽,还是鸟儿,对人都很温驯;处处燃烧着互爱的火焰。”(参阅卡尔柯皮诺, p. 102—103, 他引用的意思,与阿拉托斯及奥维德相同)只要重返黄金时代,就会重现这些场景。

(*sæcula*)耗尽、大年重新发端之时,所有的灵魂方得无一例外地最终从自然的束缚中赎得自由身,以原初的纯洁性得到再生。按照新毕达哥拉斯学派神正论的逻辑,正是在黄金时代,这一奇迹才会大功告成,届时人的生命会燃起火花,与永不腐朽的以太挥手作别[……],[此时]天地万物倏然间经受了淬炼,回归至拥有神圣实体的原初星辰的状态(卡尔柯皮诺,前揭,p. 84—85)。

于此 *palingénésie*^① 中出现了焕然一新的一代人,有了他们,神圣性才得以在自然中传布;这就是为何孩子被称作后嗣(*suboles*)、神之“元音”(augment)的缘故:在大年开端的特殊时刻之中出现的整整一代新人,可以说乃是神亲自诞生了他们。

[519]“铁的种族将消亡,而黄金种族就会降临于整个世界。”在循环的第一阶段,将会同大年起始时的情况相反。由此可见“除了认为是过渡阶段之外,维吉尔还将赫西俄德变位成过去式的动词转成了将来时”。^②事实上,在《工作与时日》中,赫西俄德已描述了人类与大地自最初状态起即开始的堕落:大地已不再丰饶,必须劳作、游历、进行贸易……通过新毕达哥拉斯学派而承诺的 *métacosmésis* 肯定会重新来到,而反之,所有幸福也会随时间的推移而消逝,就如春天草木茂盛,到了秋天就会万物萧瑟一般。

“自现在起,由你的兄弟阿波罗进行统治。”照某些人的说法,阿波罗的统治表明了它是大年的最后一个“世纪”。女巫的神谕说最后一个世纪将显现太阳的征兆(或许同斯多阿派的老派观点有关联,按此说法,世界将会很快发生大火[*ekpyrosis*])。维吉尔或

① 意为“再生”,希腊文中 *palin* 为“重新”之意,*genesis* 指“生成”。

② 卡尔柯皮诺·前揭,p. 59—60。

影响了他的新毕达哥拉斯学派均用阿波罗替换了太阳,因为阿波罗象征了形而上学上的统一性;在大年的周期性运动中,世界降临,一(Un)与多(Multiple)的交替登场渐行消逝;在大年的“黄昏”时分

以原初完整的形态重构单子,由此而产生了存在与事物的多样性,因而[新毕达哥拉斯学派]才视阿波罗为其最清楚无误的象征(卡尔柯皮诺, p. 52)。

Te consul, te duce: 这句话的意思是:“当波利奥成为执政官,当他成为最高统帅的时候。”(他执政官任期结束之后,被任命为伊利里亚^①的行省总督,由他统帅军队乃是预料之中的事)这是一种伴随的现象,而非事情的缘起。是孩子而非其父亲因创立了正义新时代的行为而成为英雄,恰是父亲有幸将他生育,而孩子有幸得以出生的时候,黄金时代来临了。他们只是当下变化的见证人和反映:推动这一变化的乃星辰的革命,必然与所有人类行为无关^②。

[520]“尽管我们的卑劣本性仍有残存……”恶仍将持续存在一段时间,即使新时代必然会建立起来也罢,卡尔柯皮诺认为这恰恰说明了该诗源自新毕达哥拉斯学派:因为它论及了天文上的循

① 伊利里亚是巴尔干半岛西北部的古地名。——译注

② 因此,正是由于此,期待黄金时代的异教信仰才与犹太教和基督教弥赛亚信仰中的期待根本不同。后者认定人类的道德承担乃是期待的前提:只有人类建造值得信赖的世界,弥赛亚得以入住时,弥赛亚的时代才会来临。正是为了人类,他进行斗争以恢复原状后才会重返人间;正是为了人类,他根除所有形式的正义和恶行后才会复归人间。对恶的最终胜利有可能会达成,因为《托拉五书》(希伯来语《圣经》首五卷,《旧约》七十子译本和基督教译本称其为《摩西五书》——译注)和福音书均使其成了绝对的命令。再也不可能设想,它会成为恶与善混合的“永恒回归”的时代;它成了线性和定向的过程。参阅下文,第三部分,序言章。

环,认为黄金时代会渐进来临(恰如白昼或季节的来临)^①。其实,维吉尔由于知道波利奥刚被任命为达尔马提亚(Dalmatie)的行省总督,所以他不会否认波利奥将发动严酷战争;但那是最后的战争,而全面秩序的来临已近在咫尺,日益清晰。

“但开始的时候……然后,自从你能读懂英雄的行为和你祖先的伟绩、明白价值何在后……后来,等到年岁渐长使你成为男人……”孩子的成长会有不同的阶段,年轻的贵族将来会经历荣誉生涯,以萨杜恩的发展相呼应。我们从前者可看出后者,毕达哥拉斯本人就曾教导,小宇宙和大宇宙彼此会协调一致:“人被称为小宇宙,因为他将宇宙的能量集于一身。”(*o anthrōpos mikros kosmos legetai hoti [521] pasas echei tas tou kosmou dynameis*) (有本古代传记认为这句话出自毕达哥拉斯之口)^②宇宙在进入黄金时代时经历了转变,这一范式体现在该首田园诗里的孩子身上,从而显得生机勃勃。

总之,我们可以说维吉尔在第四首《田园诗》中表达了一个深刻的主题,该主题不仅对他本人而言极其珍贵,而且对他的许多同时代人(这些人均为学识渊博之人,乃当时的“知识分子”)来

① 这首田园诗的古评论家塞维乌斯(Servius)写道:“该段中,似乎是通过 *apocatastasis*,亦即由于星辰运行而重现万物展开的进程,事物才得以发生。”卡尔柯皮诺的评注是:“事实上,正如恶劣天气中渐渐出现暂时重现的晴朗天气、太阳经过各个阶段临近二分点(它也经过这些同样的阶段远离二分点)一般,*aurea saecula* [黄金世纪]复兴之后,对遭其废止的那些时代难堪的回忆还将经历一段时间,然后它才会得到实现。*Apocatastasis* 这个词,迦勒底人早已将其用来描述天体中星辰的复归,星辰通过对称的各个点回归其起始之处,而希腊医生也用这个词来描述病人恢复健康的状态”(卡尔柯皮诺,前揭, p. 44)。从阴郁时代至幸福时代的这一转变形态亦与斯多阿派所持的毕达哥拉斯教义不同。但对他们而言,他们也相信在大年的循环往复中,大年与大年之间的转变阶段会发生宇宙灾难,届时整个宇宙会燃起大火(*ekpirosis*),摧毁万物。

② 此种呼应乃古代占星术的根基;在星辰这一层面上所发生的所有变化均会在人的个体身上产生回响。

说亦是如此。或许,由奥古斯丁(Auguste)发现的政治体制之所以能取得快速成功,这些宗教神秘主义的表现方式确实起到了作用。当然,就在《田园诗》这一文本中,维吉尔把地点和时间都搞错了:无论是布林迪西和平,还是波利奥这一人物,对罗马历史来说均未显得有多大重要作用。但在其他的《田园诗》中,维吉尔已经对年轻的屋大维^①做了暗示;后来,在《田园诗》(公元前39年,他曾为屋大维朗诵这些诗)中,他又将他的宗教信念转向了新的英雄及其家族上,第四首《田园诗》中对此有过描绘^②。他为了表达对英雄的敬意,竖立起了一座伟岸的丰碑,那就是《埃涅阿斯纪》。

《埃涅阿斯纪》

尤利乌斯家族的帝国命运(《埃涅阿斯纪》,VI,行752及以后)

《埃涅阿斯纪》叙述了(部分建基于神话或传说的基础上,部分借助于维吉尔“天马行空般的”创造)[522]罗马如何由特洛伊英雄

① 在《牧歌》第一首(6—8行)中,他让人对其中一个人物提图卢斯(Tityre,维吉尔田园诗中的牧羊人——译注)说话,后者对屋大维所带来的和平欣喜若狂:

*O Meliboee, Deus nobis hæc otia fecit.
Namque erit ille mihi semper Deus. Illius aram,
Sæpe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus.*

哦,梅里贝,因为神[屋大维],我们方得歇息。他在我心中将永远是个神。

他的祭坛,我们羊舍中柔嫩的小羊羔常常会用它们的鲜血将它浸润。

② 参阅《农事诗》的三个段落。1) I, 32—34;奥古斯都出生于9月23日,此时太阳经过室女座来到天秤座,象征了他的天职就是重新把黄金时代带回来。2) I, 463—464;太阳在凯撒被刺杀那一刻发生日蚀,以期证明其所拥有的神圣性。3) II, 170;屋大维是皇帝中的“最伟大者”。

后裔埃涅阿斯(Énée)建成。源自凯撒^①一族的尤利乌斯家族乃埃涅阿斯的儿子尤卢斯(Iule,或其孙子,亦名阿斯卡涅[Ascagne])的后人,埃涅阿斯之前的先祖则是朱庇特和维纳斯。该家族被诸神命定为罗马帝国的统治者,其存在正是出于这一永恒的意愿。同样,它也想将帝国统一于一身,由意大利,即地中海的东方和西方统治。

这一宏伟的计划运用了引人注目的文学技巧展现于读者眼前。埃涅阿斯离开被阿克昂人攻占的特洛伊后,来到了迦太基,他在那儿成为狄多(Didon)女王的情人,之后他抵达意大利,造访了库迈城的女巫(第四首《田园诗》曾大肆渲染过该女巫的预言)。她给他打开通往地狱的大门,地域两侧分别是塔塔卢斯(Tartare),恶人在此永受刑罚之苦,另一侧是香榭丽舍(Champs-Élysées)^②,善人在此经过千年的净化后受到补偿,终被接纳,重返尘世(因此,我们现在处身于毕达哥拉斯学派灵魂转生教义的语境之中)。埃涅阿斯就是在那儿遇见了他的父亲安奇斯,安奇斯引领着他来到即将转生的一大群灵魂面前。这些灵魂在那儿聚集在一起,排成一个长列,等待着轮到自己投身尘世,所有这些人后来都成了罗马传说与历史上著名的人物。首先是阿尔巴城的最初几位国王,他们建立了拉丁姆城,然后是罗慕路斯(他在天庭的时候,就预言自己死后将被尊奉为吉里努斯神)。之后很快,就有一个灵魂吸引了他们的注意,那就是奥古斯都,据说他将统治整个世界:

你现在从这儿转动你的眼睛^③:看看这个民族;他们都是

① 尤利乌斯·凯撒之后,“凯撒”这一称号先是成为该家族皇帝的称号,后又成为所有罗马皇帝的称号。——译注

② 此处按音译译出,在法文中 Champ 有“死后之居所”的含义,而 Élysée 则有“英雄、圣贤死后会聚居住之地”的含义;香榭丽舍(Champs-Élysées)指希腊神话中圣人及英雄灵魂居住的冥界(Elysium)。——译注

③ 我们引用的是 Rat 版的《埃涅阿斯纪》,同样也会引用该版的历史批评资料。

罗马人。这儿是凯撒和尤卢斯[尤利乌斯家族]所有的后裔，他们都被命定来到这伟大的天穹下。这是位英雄，你经常听人允诺的正是这位英雄奥古斯都·凯撒，神的儿子^①；他将在拉丁姆重建黄金时代^②，那儿阡陌纵横，原是农神的领地；他将扩展自己的帝国，远至[523]加拉芒代斯人(Garamantes)^③和印度人^④的国土，远达星座之遥、太阳轨迹与历法年亦鞭长莫及的土地^⑤，及擎天巨神阿特拉斯的居所，而巨神则令人转动其肩头上群星闪耀的世界轴线(《埃涅阿斯纪》，VI, 788—797行)。

见过奥古斯都之后，安奇斯领着埃涅阿斯又去见了罗马的其他伟人，他们是罗马的皇帝图鲁斯·霍斯提留斯、安库斯·马尔库斯(Ancus Marcus)和塔昆们，然后有共和国的英雄，如布鲁图斯、德西乌斯、托尔加图斯(Torquatus)^⑥、保罗·埃米尔(此人被认为是阿开亚人的征服者，在埃涅阿斯的眼中看来，他为特洛伊报了仇)、西庇阿们、格拉古兄弟、加图、迟钝者法比乌斯(Fabius Cunctator)……命运要求通过这些人的行动，让罗马统治和管理世界。这就是他们的神，即便希腊人仍旧精通艺术、科学和演讲也罢：

其他人[希腊人]由于他们巧夺天工的技能，所以懂得如何使青铜柔软，如何为它注入生机——我乐意相信这一点——在大理石上雕刻生动的图像、撰写最好的辩护词、用圆

① 奥古斯都是被尊奉为神的尤利乌斯·凯撒的养子。

② 因此，我们在此重新发现了第四首《田园诗》的主题。

③ 利比亚绿洲中的居民；他们刚被罗马军队征服。

④ 有人曾向奥古斯都建言，将帝国拓展至恒河流域。

⑤ 亦即分别指北方和南方未知的土地。

⑥ 拉丁语，意为“戴项圈的”。亦是罗马家族的别号，公元前300年，罗马的曼利乌斯与一高卢大力士单身决斗，杀死了后者，并取其项圈，遂得此名。——译注

视精确地描绘天空的运动、讲述星辰的轨迹。你，罗马人，^①要记得如何管理自己帝国的人民：你的技艺就在于创造和平的环境、宽恕战败者、驯服高贵者(847—853行)。^②

埃涅阿斯的盾牌和阿克蒂乌姆战役(《埃涅阿斯纪》，Ⅷ，行671—731)

维吉尔发现了另一个颂扬奥古斯都的机会，用语言来为他的神话做准备。埃涅阿斯的母亲维纳斯预料到他的儿子会被派去同拉丁姆的本土国王图尔努斯(Turnus)作战，于是让其夫君神圣超凡的乌尔坎(Vulcain)^③[524]为他打造武器。武器中有一面盾牌，上凿罗马历史的各大场景。^④ 盾牌中央特别刻画了——似是偶尔为之——阿克蒂乌姆战役。^⑤有意思的是，这个由奥古斯

- ① 希腊人与罗马人之间的“劳动分工”：希腊人从事科学和演讲，罗马人从事政治。这也是萨卢斯特的见解(《喀提林阴谋》[*Conjuration de Catilina*]，Ⅷ：希腊人都能口若悬河，而罗马人中“才智优秀者更倾向于行动”)
- ② 奥古斯都的这方面技艺肯定超过了罗马人。“奥古斯都的仁慈”很出名。他以其政治智慧通过大赦成功缔造了国内的和平。他对这项政策很是骄傲，并同样将之应用于被罗马征服的民众。奥古斯都在其《神圣成就》(参阅下文，p. 527 及以后)中写道：“如果我们能使外国民众不再危险时，我更愿对他们进行宽恕，而非将他们斩尽杀绝。”(Rat, p. 351, n. 1654)
- ③ 罗马神话中的火神。——译注
- ④ 维吉尔在此模仿了荷马与赫西俄德，荷马在《伊利亚特》Ⅷ，478 中描述了阿基琉斯的盾牌，赫西俄德也在《神谱》139—321 行中描绘了赫拉克勒斯的盾牌；而他自己则被后来的诗人如斯塔凯(Stace)所模仿。
- ⑤ 我们还记得公元前 31 年发生的这场海上大战，屋大维在这场战役中最终击败了安东尼，结束了内战(参阅上文，p. 349)。该战发生于希腊的西部海岸上(面对意大利，距帕特拉斯[Patras]往北一点点)。埃及女王、安东尼的妻子克利奥佩特拉原为凯撒情妇，也在这场战争中被俘。安东尼在公元前 37 年分封后，统治了除埃及以外的地中海东岸的所有罗马行省(其中包括希腊)。他梦想在那儿建立一个希腊化的王国，将其划分后由总督管理，并开始让他的几个儿子担任这些职位。他在这次战役中投入了来自他控制的所有地区的部队以作辅助。参阅 François Chamoux, 《马克·安东尼》(Marc Antoine), Arthaud, 1986, p. 348 及以后。

都所开创的王国被视为是西方王国，为东方野蛮人的征服者（但安东尼则相反，他认为罗马人和西方的所有人均为野蛮人；视角完全相反）。

盾牌中央有一幅占了很大幅面的大海汹涌——金色海洋——的图画，但海浪却泛着白色浪花；周围是活泼泼的银色海豚，它们围着圆圈，尾鳍掠过沧海，劈波斩浪而去。中间可以看见坚利的战船、阿克蒂乌姆战役，还可看到整个列乌卡斯（Leucate）^①在战神船队之下沸腾不已，波浪泛起金色，熠熠闪光。

一侧，奥古斯都·凯撒同元老院和民众、众宅神和伟大的诸神率意大利进行战斗。他站于高耸的船艏：他那罕见的颞颥喷射出两股火焰，父系群星（*constellations paternelles*；[或曰：*astre paternel, sidus*]）在他头顶舒展而开。另一侧，阿格里帕[奥古斯都的副官]凭借风向和诸神相助，率领军队，高昂头颅^②：他的颞颥在布成环形阵列的舰船的喙形舰艏下闪耀光芒，象征战争的壮观。

对面，安东尼，这位东方及红海沿岸地区民众的征服者，会同的是他那些野蛮人组成的队伍和杂七杂八的军队，[525]他亲率埃及大军、东方诸军和遥远的巴克特里亚（Bactriane）^③军队，哦，可耻的是他竟尾随于埃及妻子^④的

① 列乌卡斯岬角位于列乌卡迪业岛（Leucade）上。

② 那是神圣的预兆。“屋大维隆重礼葬凯撒的那一天，一颗彗星突然出现，民众相信自己亲眼目睹了他的灵魂被天庭接纳。屋大维对此信仰推波助澜，命人在凯撒雕像上方安置了一片星空。尽管人们相信上面有普罗佩提乌斯（Properce）、维纳斯或维斯帕（Vesper），但奥古斯都的甲冑上这片似真的星空表现的却是乌尔坎”（Rat）。

③ 现在的阿富汗（阿富汗北部古国名，我国史籍称其为“大夏”——译注）。

④ 指克丽奥佩特拉。

后面。

所有人同时发动冲锋，茫茫大海上浪花四溅，撕裂海面的是木桨和喙形舰艏的三层锯齿。他们占据着大海，还以为自己看见了西克拉德群岛在海面上被连根拔起，连绵高山彼此相撞：庞然大物般的舰艏厚重结实，舰艏的塔楼里有许多战士！有人在麻絮上点燃火焰，铁箭铁枪纷纷飞舞：尼普顿的犁沟^①上尸横遍野，真是前所未见。

居于中央的女王手举当地的西斯特^②率领大军，却未见两条毒蛇已在她身后^③；各类诸神的怪兽，如狂吠不止的阿努比斯(Anubis)^④，它们爪擎武器，与尼普顿和维纳斯、与密涅瓦厮杀不歇^⑤！在这混战之中，人们看见铁器上雕镂精美的马沃斯(Mavors,[战神])和高踞于以太之上的悲伤的残暴姐妹(Farouche)^⑥；襟袍撕裂，争执女神(la Discorde)^⑦心满意足；贝罗娜(Bellone)^⑧手执血淋淋的皮鞭紧随其后。阿克蒂乌姆的阿波罗望见这番情景，绷紧弓弦；所有埃及人、印度人，所有的阿拉伯人，所有的萨宾人(Sabéen)于是心怀同样的恐惧，转身而逃[……]。

然而，在罗马城墙下赢得三次胜利^⑨的凯撒对意大利诸

① 指波纹阵阵的海面。——译注

② 一种会发出声音的乐器，乃伊西斯(Isis)司祭的身份标志。维吉尔在此语含讥讽。克丽奥佩特拉根本没法同罗马的军号相抗衡。

③ 为了不致落入征服者的手中，她一返回埃及后，便让毒蛇叮咬自己。

④ 埃及神灵，犬首，罗马人看来觉其状似“怪物”。阿努比斯为犬首的神灵。

⑤ 针对野蛮人的神灵而言，它们分别代表“海上力量、美、武装的智慧”(Rat)。

⑥ 指狂暴女神。

⑦ 伊特鲁里亚与罗马的神灵(参希腊的不和女神厄里斯[Éris])。厄里斯因执金苹果于筵席上而引发了特洛伊战争。——译注

⑧ 指战争女神，乃战神的女儿、妻子或姐妹。其名源于 *bellum*，为“战争”之意。

⑨ 事实上，屋大维在罗马庆祝过三次“大捷”，这三次胜利分别为达尔马提亚、阿克蒂乌姆和亚历山大里亚大捷。

神履行不朽的誓言^①，在全城献上三百座宏伟的圣殿^②。大街小巷[526]因欢欣鼓舞、洋溢着赞誉之词而颤抖起来。在所有的神殿中，均有三母神^③的祭台；所有神灵均有祭坛；遭宰杀的公牛遍于祭坛前的土地。他本人[奥古斯都]则端坐于绝美的腓比斯神殿雪白的门槛上，检阅民众呈上的礼物，并将它们缚于富丽堂皇的大门上：被征服的民族排成长长的阵列鱼贯而入，他们形态各异，身着不同的服饰、手执不同的武器，口颂不同的语言。穆尔西贝(Mulciber^④[乌尔坎])身着飘飘长袍，代表游牧民族和非洲人的种族，而列莱格斯人(Lélège)、卡利亚人(Carien)与葛洛尼人(Gélon)^⑤则手捧箭矢；居于波浪上的幼发拉底河人早已脚步轻柔[因和平重临之故]，居于世界尽头的莫里尼人(Morin)、头生两角的莱茵河^⑥、桀骜不驯的达哈^⑦及因其桥梁而愤慨的阿拉克斯人(Araxe)^⑧亦同样如此。

此乃[埃涅阿斯]所欣赏的乌尔坎盾牌上的令人叹为观止之事，他秉承了母亲的天赋，却又未曾亲历这些事件，因而颇

-
- ① 请注意维吉尔的“意大利”民族主义及其宗教信仰。
- ② 其实，奥古斯都在罗马建造了数不胜数的神殿，维吉尔均亲历了这些工程。尤其是奥古斯都命人在帕拉提乌姆山上修建了腓比斯-阿波罗(Phébus-Apollon，腓比斯为阿波罗的别号——译注)神殿，问题是建得比较远，该神殿建于公元前36年，完工于公元前28年(因此，维吉尔得以知道此事)，纯用白色大理石砌成[“雪白的门槛”]，大门亦用象牙修成[“富丽堂皇的大门”]。伟大的平定者总会成为伟大的建设者，他们之所以能有此成就，是因为国家重又繁荣昌盛，充满乐观主义情绪之故。
- ③ 罗马帝国时期高卢及日耳曼地区受人尊崇的三位女性神灵。——译注
- ④ 拉丁文 Mulciber 为火神伏耳甘的绰号。——译注
- ⑤ 均为亚洲的小亚细亚人。
- ⑥ 因形如公牛之故。
- ⑦ 里海地区的亚洲部落。
- ⑧ 亚历山大在亚美尼亚的阿拉克斯河上所建的桥梁，后被涨潮冲走。维吉尔在影射世界尽头的这些国家和人民时，使奥古斯都作为全世界的主人和平定者(*restitutor orbis*)的观念变得更为具体。

乐于看看这些图画，他在其肩上扛起了后代子孙的荣耀和命运(VIII, 行 671—731, 法语译文略有改动)。

希腊的东方臣服于意大利的西方(《埃涅阿斯纪》, XII, 行 791—842)

最后,必须引用一下该诗的结尾,维吉尔在结尾处运用一个传说故事替希腊与罗马在后者的保护之下所达成的和解做了辩护,且行文少了些矫饰。如果说埃涅阿斯在途中面临如此多的困难,尤其是如果他根本无法同意意大利当地人融洽相处,那么我们可以说,那是因为他乃朱庇特妻子朱诺的怒火所针对的目标,因其妒忌埃涅阿斯的母亲维纳斯之故。如荷马作品中那样,每位女神均会一贯借助超自然的佑助庇护自己的阵营,并为对手设置重重障碍。但埃涅阿斯却在一对一的格斗中受到意大利国王图尔努斯的赐福,这一点很是危险。于是,维吉尔想象朱庇特进行了干预,在这次争执中始终保持中立。朱庇特命令朱诺不要去对他胡搅蛮缠:因她根本无法反抗命运,命运要[527]特洛伊人最终在意大利生根发芽,并要埃涅阿斯成为神。朱诺虽谨遵命令,但她最后还是得到了补偿:在意大利建立的王国将会完全拥有意大利的特性,而特洛伊人(通常就是指希腊人)的名字和语言则会被无可挽回地抹去。

现如今[朱诺对朱庇特说],我也确实做出了让步,我不再挑起自己所厌恶的战斗。但这并未包含于命运法则之中,为了拉丁姆,为了乃父的威严^①,我要求这种命运。既然必须如此,那么只要当对手们在幸福的联姻基础上很快建立

① 拉丁人的国王拉提努斯(Latinus)乃朱庇特的父亲农神的后裔。

起和平^①，当他们明确规定了条约中的细则时，你就不得允许土著的拉丁人改变他们祖先的名讳、成为特乌塞人(Teucère)^②，不得允许他们改变语言、改换服装^③。只要拉丁姆存在一天，阿尔巴的国王就得历数世纪而不衰，而罗马这一种族也将因意大利人的勇猛而强大无比。特洛伊已经臣服；请允准它臣服时仍保留自己的名字。

这位人类与万物的创造者笑着回答她道：“你真不愧是朱庇特的姐妹、农神的另一个孩子，你心底回响的波澜竟如此汹涌！那就去吧，让你这毫无理由的无名火发作吧：我准你所愿，心甘情愿被你说服，祝你如愿以偿。奥索尼亚人(Ausonien)^④将保留他们祖辈的语言和风俗；他们的名字仍将一如往昔。特乌塞人只是军队同他们相合，而且还得让他们三分：我会给他们指定信仰和祭祀的礼仪；我会让所有拉丁人共用一种语言。将会出现一个种族，与奥索尼亚人的血统相融，你将发现它更为虔诚，无论是人、是神，还是任何一个民族均会向你致以无以复加的敬意(XII，行818—840)。^⑤

叙述至此戛然而止。罗马建立，统治世界，奥古斯都家族统帅四方。意大利的不同部分建立起了一个统一的国家(南阿尔卑斯山的高卢人维吉尔坚持认为民族主义的扩张已超越了罗马这座城市的边界；我们还记得，几年前，这也是另一个外省人西塞罗的[528]精神状态)。这个国家拥有希腊的根源，其高贵性因此而生；

① 指埃涅阿斯和拉丁姆国王的女儿拉维尼亚(Lavinie)之间的婚姻。

② “特乌塞人”即指特洛伊的首位国王特乌塞(Teucer)的后人；《埃涅阿斯纪》中就常常这么称呼特洛伊人。

③ 他们被征服后，就需采用征服者的名字。

④ “奥索尼亚”(Ausonie)先指伊特鲁里亚人占据的意大利，后指整个意大利。

⑤ 确实，朱诺在拉丁人的土地上有数不胜数的神殿。

但诸神自初始起就希望希腊世界最终处于其臣属地位；自此以后，该政体的反对者便被认为是罗马及其超自然命运的反对者，是在亵渎神灵。

结语

借由各种作品，尤其是《埃涅阿斯纪》，维吉尔提出了一种相当新颖的政治理论，我们可称其为“国家意识形态”。这种论说同某个种族自发形成的神话及传奇故事极为不同（既然诗人的奇思怪想乃其行文所需，或毋宁说是政治上谨慎行事之需，所以人们才会认为这种需要乃是由米塞纳甚或奥古斯都本人所主导，使他采用了这些神话元素）。它与像亚里士多德、西塞罗这样理性的政治哲学或波里比乌斯这样的历史哲学相异处也不少。它具有足够的非理性成分在里边，足以败坏共和国的理想，并在那些着迷于奇迹的群氓的眼中散播只有刚建立起来的专制政体方具备宗教合法性这样的观念。世系（lignage）与神圣性（Sacralité）的原则在向我们呈现出来的罗马身上得到体现，并同时获得了胜利；我们被抛至远离共和国与法律统治尚觉陌生的地方。况且，我们只能得到这样一个悖论，即维吉尔所描绘的屋大维对安东尼的胜利恰是西方对东方的胜利；维吉尔的史诗在西方传播了神圣君主制这一范式的同时，亦将罗马共和国充分东方化，而非将地中海的文明西方化。

有鉴于此，因而维吉尔的思想仍远远算不上是“君主政体”的思想。王族（gens）中的英雄，从埃涅阿斯至奥古斯都其举手投足均似人类君主，具有相当的可接受度。尽管他们具有神圣的出身，但他们自身^[529]本质上仍极度虔诚（“恭顺的埃涅阿斯”）。民众并未匍匐在他们的脚下，而是保持了“公民的”尊严感。维吉尔的宗教本身也颇为人性化，温驯得很。《埃涅阿斯纪》的魅力毫无疑问在于它糅合了神奇之事与轻微的嘲讽（我们还能在该政体的另一位御用诗人贺拉斯身上发现这一点）。

第二节 《奥古斯都的神圣成就》

与我们刚刚研究的宗教及史诗元素相对比、对照的是，在元首政体中，存在着更为传统的政治观念，这些观念强调了共和国与由奥古斯都创建的政体之间的延续性。

它们首先在认为是由奥古斯都本人所写的《奥古斯都的神圣成就》(*Res gestae divi Augusti*)中得到了表达，它类似于奥古斯都在其 76 岁死前数月对自己统治所作的总结，并命人在帝国全境据地域不同而以拉丁文或希腊文出版。

有几篇文本流传了下来；已被研究过的第一篇、也是最全的那篇是在安吉腊(Ancyre, 即现在的土耳其首都安卡拉)被发现的，该篇文本镌刻在神殿的殿墙上，因此该文献便按传统方式起名为“安吉腊古建筑”。

皇帝几乎是在年复一年地叙述自己的生活，自年轻的屋大维 18 岁参加内战起他便与罗马民众的历史融合在了一起。有几点必须特别提出，奥古斯都在创建“元首政体”这一体制时，断言除了恢复共和国末期因动荡而毁于一旦的“我们祖先的体制”之外，别无他求。

[有三种情况]，当元老院和罗马民众联合起来鼎力推选我，而非其他任何一位同僚，来执行法律和行使至高无上的权威时，我拒绝履行任何同我们祖先的体制不相容的职责；我是以[530]护民官[而非独裁者]的职权行使元老院托付于我的政策(第五章)。^①

^① 引文见 Baker,《从亚历山大至君士坦丁》(*From Alexander to Constantine*),前揭, p. 224 及以后。

奥古斯都本人要求并任命其他护民官以协助他的工作。他后来所享有的独一无二的“权威”，他均认为是元老院的委任。

在我第六与第七任执政官任上(公元前28—27年)，经一致同意，我接受了全权处理各项事务的权力后，便点燃了内战的星火，并将权力交给了元老院和罗马民众。鉴于已做的服务，于是我接受了元老院赐予我“奥古斯都”头衔的敕令，且以官方形式在我家门上挂上了月桂树枝……自那一天起，我便在头衔(*auctoritas*)上超过了其他人，但比起我担任行政官职的同僚而言，我并未享有更多的权力。

就在我第十三次稳稳当当地担任执政官时，元老院、骑士团及罗马的全体民众均赋予了我祖国之父(*pater patriae*)的称号(第34—35章)。

因此，我们发现奥古斯都在任何时候都坚持这一事实，即他所保有的权力不可自封，而是得由元老院和罗马民众明确赋予才行。因此他不是什么国王，也不会去声称自己拥有无论是王位还是神意所赋予的合法性。事实上，他声称是自己挽救了作为“混合政体”的共和国，该政体拥有民主即民众的元素，也拥有贵族的即元老院的元素，还有君主的即执政官的元素。

确实，该因素如今同另两个因素相比具有更多的回转余地，因为行省总督所拥有的全权(*imperium*)当时赋予了奥古斯都无限制的军事权，“权威”赋予了他超越于其他同僚的地位的优越性，监察权赋予了他可任命元老院、创建骑士团的权限，最后，还有护民官的权力赋予了他民事权，使其个人神圣不可侵犯，因此该因素的范围得以大大拓展；我们很清楚，他可毫无风险地决定不再永久履行执政官的职责。君主的因素要大于其他权力，自此以后，他便据此对其他两个因素做了规定和限制。

[531]无论如何，奥古斯都所做的这些解释显示了他感觉到自

己同古代共和国的“宪法”有所关联；他能操控法律，但毫无疑问，他不能、也不愿简单彻底地将它们废除了事。从这个意义上说，“法治国家”的架构仍在其位，从而导致了从法律上对普通公民进行保障。

第三节 法学家心目中的元首政体

我们恰好保存了元首政体时期的其他许多文本，这些文本出自法学家之手，它们表明了“共和国的幽灵”长时间以来仍“居于皇宫之中”(Baker, 前揭)。

盖尤斯

盖尤斯乃最初撰写《法学阶梯》(*Institutes*)教科书的作者之一，他在公元二世纪后半叶对国家的“宪法”框架多所着墨。

有关罗马民众的法律包含了这些不同的准则：法规、平民会议表决、元老院决议、皇帝敕令(*constitutions impériales*)；行政官员有权颁布的敕令；及法学家的答辩。

[盖尤斯对前几项做了阐释；然后，他开始研究“皇帝指令”]

君主指令(*constitutio principis*)是指由皇帝颁布的裁决、敕令或信件形式的规章；既然皇帝本人是根据法律来确认其权威性(*imperium*)，那毫无疑问这样的规章便具有了法律效力[接下来是最后两个“法律来源”的详细情况，亦即行政官员的敕令和法学家的答辩](盖尤斯《法学阶梯》，I, I, § 2—5)。^①

① 引文见 Baker, 前揭, p. 257—258.

显然，盖尤斯在阐释前面几类规章、法规、平民会议表决、元老院决议时，其落笔之时便已显得陈旧。正如我们所见，自提比略统治末期起，法规和平民会议表决已不再由民众大会投票表决通过，一世纪末，[532]我们便再也见不到狭义上的“法规”(*lex rogata*)^①的蛛丝马迹了。元老院决议成了程式，听任皇帝的摆布。只有皇帝指令和御用法学家的答辩才是名副其实的法律。不过，尽管盖尤斯也这样进行了阐述，但共和国时期的“规范等级制”并未被彻底忘却。最重要的是他阐释皇帝指令时所用的方式。如果他说皇帝指令具有“法律效力”，那么很清楚，他认为这些指令无法仅凭其本身便立刻成为法律。它们只具有“效力”，而它们之所以会具备这个特点，那是因为皇帝本人在让自己做出这些裁决时，已预先认为只有严格意义上的法律才拥有权威性。

苇斯巴芗的帝国法(*lex regia* 或 *lex de imperio*)

他接受的是什么样的法律呢？显然，这涉及到了古老的帝国法(*lex de imperio* 或 *leg regia*)，该法律将权威赋予了在位的行政官员。我们刚刚发现，奥古斯都在其统治初期好几次确实都是被那样的法律所委任。帝国法(*lex regia*)似乎是在苇斯巴芗统治初期的场合下最后一次明白无误地得到确立，并采取“法规”(*lex rogata*)的形式定期经过投票通过(实际上，它就是随后由民众批准的元老院决议)。^②

很有意思的是，通过法律赋予苇斯巴芗的权力只局限于正式场合下的某些范围之内。这要看具体环境而定：在发生了尼禄的疯狂暴行之后，内战的残忍恐怖在“四位皇帝(加尔巴、奥托、维泰留司和苇斯巴芗)在位的一年期

① *lex rogata* 意为“经提议的法案”。——译注

② 该文本镌刻于一块青铜板上，14世纪被发现。参阅 Baker, 前揭, p. 272。

间”仍旧蔓延，元老院需要有某些保证。在大部分条款中，法律明确指出相关条款中所规定的权力归苇斯巴芑所有，“正如[它们之前]归于奥古斯都、提比略和克劳狄乌斯所有一样”，这表明这些权力在那时已显出因循守旧的迹象，需以前任为依归。

皇帝受到委任的目的是为了：缔结条约；召集并主持元老院；举荐候选人担任公职；拓展帝国的边界；他们于现行法律尚未规定之前[533]所做的行为，在事后证明其合法性。法律超越了皇帝：

他拥有法律和权力以使其所思所想的事情符合国家的利益，在事务中力求保持最大的尊严——同时也要保持其神圣性和人性化，而无论是公事还是私事，正如神圣的奥古斯都、提比略和克劳狄乌斯当时的情况那样。

他不受(*solutus*)先前由民众批准的所有法律和平民所行使的任何权利的约束，他们所执行的措施与神圣的奥古斯都、提比略和克劳狄乌斯没有任何关联；而根据法律或[平民]所通过的法规，凯撒苇斯巴芑却有权行使由神圣的奥古斯都、提比略和克劳狄乌斯所拥有的权力。

在论及立法者不受先前法律约束的时候，我们注意到有一个用语：*solutus*。我们将发现，该词颇有近代^①绝对主义的特色，它的意思是国王可 *absolutus*，即面对先前的法律，他可“免诉”、“不受约束”、“拥有豁免权”，也就是说，他不仅仅能制定新的法律，而且亦可废除老的法律，或将其弃置不用。尽管如此，只有在其前任免受那些法律的约束时，苇斯巴芑方可同样不受约束，这似乎是在说他仍旧得同其他所有人串在一根绳上（由此看来，从古老的共和国遗留下来的法律遗产似乎仍旧有效）。其实，在行使行政权力时，尽管皇帝自由度相当大，但我们已经看见，他手下的大法官和

① 指 1453—1789 年。——译注

护民官却仍在适用传统的民法和刑法。

乌尔比安

元首政体末期,已不再提及这些限制措施。认为君主只有在接受民众的委任之后其权力方具合法性,以及君权的根源就存在于此的这一观念几乎同盖尤斯的说法如出一辙。在2世纪末期、皇帝们从元首政体快速过渡到塞维鲁斯诸皇帝当政的君主政体时,罗马法最著名的大师乌尔比安(乌尔比安的著作保存于查士丁尼的《法学阶梯》及《学说汇纂》中)对此作了重申。

[534]取悦于君主的东西具有法律效力(*quicquid principi placuit legis vigorem habet*),^①照此看来,通过确立了君主最高权力(*imperium*)的帝国法(*lex regia*),民众就会在其双手间放上它本身便拥有的至高权力和权威。因而,无论皇帝1)在信上签名做出决定,或2)通过在司法程序的范围内颁布裁决,还是3)于法庭之外表达司法建议,或4)用敕令的形式下达命令——这样的立场均构成了我们通常所谓的“法规”。很显然,其中某些法规只针对个人,并不具备前例的效力;比如说,如果君主因某人所做的服务而帮助他,或帮助某个人时并未将此事作为一个先例,那么他就不能超越私人身份的限制。^②

我们在赋予苇斯巴芗权力的法律中所注意到的限制措施消失不见了:无论何事(*quicquid*),只要君主喜欢,从此以后就可具有法律效力。

然而,在将皇帝视为“道德之人(*personne morale*)”、对其进行

① 我们将会发现,这一极有名的格言是中世纪及现代的成果。

② 引文见 Baker, 前揭, p. 262.

束缚且拥有法律效力的法规与只有在其以个人名义行事时才对其进行束缚、因而并不具有司法后果的法规之间，乌尔比安做了细致的区分。因而，乌尔比安认为皇帝本质上就是一名行政官员，仅是法律的一个器官，无论从行为还是从法律上来说，其均与认为自己享有该职责的私人身份有别。

帝国后期，这种差异渐趋消失，君主与其私人身份之间愈益难分别，从而，前者的至高权力(*imperium*)与后者的统治权(*dominium*)之间也变得难以区分。国家属于国王所有，是他及其家族的财产或资产。这样的混同在整个中世纪初期与封建时期均一直存在；中世纪末期的几个世纪及以后的近代社会均很难终结这种现象，也很难重塑如非独裁国家、行政官员、公选、以私人身份非正式暂行职责这样的古典希腊-罗马观念。

最后，我们注意到，自苇斯巴芗至最后几任安东尼乌斯皇帝当政的整个时期，皇帝实际上均经由元老院明确投票表决当选。当然，元老院无法同禁军作对，更无法与军团的权力相抗衡。另一方面，当皇帝选定他们觉得合适的人选继位，如内尔瓦选图拉真那样，于是他们自己被授予的宗教权威就等于从他们手中[535]传至此人身上，而且正因为有大祭司的介入，在集会的民众面前郑重其事地去这么做，所以其效力就大得多。因此，元老院的行事处处受到掣肘。尽管如此，若要赋予皇帝们的行为以合法性，这样的形式仍必不可少。如若未经天意的遴选，又不具备氏族的合法性，那根本就没人能擅自主张让自己成为皇帝。

这种坚守共和国时期公民责任感的精神在两个世纪内的罗马政论家，如塞涅卡、小普林尼或塔西佗的作品中有不同的反映。

第四节 塞涅卡

斯多阿派的塞涅卡堪称古典时代的伟人之一，曾于尼禄当政时任“宰相”。

生平与著作^①

塞涅卡生于公元1年，卒于65年，父亲为罗马骑士，祖籍科尔多瓦(Cordoue)，年轻的塞涅卡在罗马学习哲学(受教于兼收并蓄的斯多阿派大师索提奥[Sotion]、阿塔莱和帕皮里乌斯·法比亚努斯[Papirius Fabianus]门下)。他后来进入仕途，但很快便因健康原因中断，于是在亚历山大里亚憩居了好几年，并在那儿遇见了一些知识分子，形成了自己的哲学观。31年返回罗马后，成为财务官和前程似锦的律师。约36至37年，他担任市政官。但其仕途因卡利古拉皇帝对他的厌恶(以及演讲家和文人的嫉妒)而遭到了阻滞，然后忽然被流放至科西嘉岛(指控其与阿格里皮纳[Agrippine]的女对头通奸，这很有可能是莫须有的罪名)而中断了前程。他在这座岛上待了八年时间(41—49年)，钻研历史和风俗，并继续从事学术工作：天文、地理(他在《自然问题》[*Questions naturelles*]中对此有详尽的论述)。被阿格里皮召回罗马后，他必须加入后者的阵营，担任大法官，尤其要成为阿格里皮纳的儿子尼禄的家庭教师。

在担任了三年家庭教师后，阿格里皮纳命人毒死了克劳狄乌斯。尼禄被推为皇帝。于是，塞涅卡便担任了“宰相”之类的职务，与此同时他还是年轻君主(时年17岁)的导师。[536]他在元老院面前草拟了类似于《王位讲稿》之类的演讲稿，用来向君主宣讲恢复共和国时期之自由的真实计划。当尼禄谋杀了其对手布里塔尼库斯(Britannicus，父母为克劳狄乌斯及其首任妻子梅萨利娜[Messaline])时，塞涅卡并未劝谏，甚至还得到了死者的一部分巨额财富(埃及的土地)。他还犯下了其他一些令人诟病的行为，人们认为他之所以会这么做，是受了“国家理性”和欲使帝国听命于哲学家而需付出必要代价这一思想的驱使。首先，他随心所欲地将对手苏伊里乌斯(*Suillius*)流放至巴利阿里群岛(*Baléares*)^②，如同他本人被放逐至科西嘉岛一样。随后，他成为尼禄谋杀其母阿格里皮纳的行动中的同谋(59年3月)。他利用这一点，独掌朝政达三年时间。但自62年起，他便试图退隐田园，然而，把元老院弄得担惊受怕的尼禄并不愿让他离开，于是塞涅卡只得一半时间过过退休生

① 据 Pierre Grimal,《塞涅卡》(*Sénèque*), PUF, 1966;《塞涅卡或帝国的良心》(*Sénèque ou la conscience de l'Empire*), Les Belles Lettres, 1979

② 巴利阿里群岛位于西班牙东部，包括马略卡岛和梅诺卡岛。——译注

活。这使他有充足的时间撰写了许多作品,尤其是那篇著名的《致路齐利乌斯的书简》(*Lettres à Lucilius*)。这种不稳定的状态不可能持续很长时间。65年,因尼禄怀疑他与皮索(Pison)密谋造反,他遂遵皇帝旨意自杀身亡。其实,在长达约十年的时间里,他才是罗马的首脑。

塞涅卡撰写了悲剧、诗歌、科学及哲学作品。其大部分作品均已佚失,尤其是地理(论埃及)与自然史的论著。不过,我们保存下来的有:1)对话(三篇《慰问词》[*Consolations*]、《论神》[*De la Providence*]、《论人生苦短》[*De la brièveté de la vie*]、《论幸福生活》[*De la vie heureuse*]、《论圣哲的坚韧性》[*De la constance du sage*]、《论灵魂安宁》[*De la tranquillité de l'âme*]、《论休闲》[*Du loisir*]、《论愤怒》[*De la colère*]);2)《论善行》(*Bienfaits*)的七卷作品;3)驳克劳狄乌斯的小册子:《圣人克劳狄乌斯之变蠢记》(*Apocoloquintosedu divin Claude*);4)两(或三)卷《论仁慈》;5)七卷《自然问题》;6)20卷《致路齐利乌斯的书简》。^①

《论仁慈》^②

[537]该文作于尼禄当政初期,类似于讲义(事实上,这篇讲稿曾在尼禄面前读过)。其主要建议即是力求尼禄表现“仁慈”,但在进一步演绎这一论题时,塞涅卡却不折不扣地阐述了权力及君主专制的社会必然性理论。

共同体中的君主灵魂

塞涅卡坚持认为罗马自此以后就是君主制,此乃不言而喻之事。他并未被元首政体中的共和国表象所蒙骗。纵观整篇文章,他大量使用了“国王”(roi)一词以指称君主。*Princeps*(首脑、君主)或*rex*(国王),用什么名称都无所谓(Ⅲ,Ⅱ,3)。然而,塞涅卡

① 塞涅卡的作品,可特别参阅 Budé 丛书。尚需指出塞涅卡的《谈话录:致卢齐利乌斯的书简》(*Entretiens. Lettres à Lucilius*),由 Paul Veyne 编订,Robert Laffront, Bouquins 丛书,1993(1103页)。

② 参阅塞涅卡《论仁慈》,该文本由 François Préchac 编订及翻译,Les Belles Lettres, Budé 丛书,1925。

除了我们将指出的保留之外，他对这一新的政体还是持拥护态度的。为何？因为只有它才能带来和平。

他推测，如若任凭社会自由发展，那它只会以大混乱收场。其天然的衰落迹象乃是所有人之间的战争。“人类精神天生难以驾驭。”(*natura contumax est humanus animus*) (Ⅲ, XXII, 2) 只有政治秩序方能强行扭转人性，即迫使其接受和平。专制君主就要实行这样的铁腕手段：只有皇帝对其进行约束，才能阻止人群毁灭自己和他人(前言, I, 1)。

塞涅卡将这个观念发挥得很彻底。既然没有君主的共同体自我毁灭，无法存在下去，那么君主就成了政治共同体真正的创造者。国王“决定各个民族的生与死”(前言, I, 2)。既然躯体在灵魂离它而去时会自行腐烂，那么同样，“没有国王，一切都会混乱瓦解”(*amisso rege totum dilabitur*) (Ⅲ, XVII, 2)，可以说君主正是共同体的灵魂(Ⅲ, I, 4—II, 1)。皇帝乃是作为帝国的“躯干”上的“头脑”，而头脑无论处于健康状态，还是反之病人膏肓，都会扩散至所有的肢干(I, II, 1)。[538]事实上，皇帝同共和国处于一体化的状态，他体现了共和国(*in [eum] se res publica convertit*) (Ⅲ, XIX, 2)。

但创造、赋予生命，“生杀予夺”(Ⅲ, XIX, 2)，^①不正是用来描绘诸神的吗？因此，君主就是“神”。塞涅卡拥护的当然不是那种大众形式的帝国宗教，而是其知性化的形式。该论点的根基乃是，君王必须“超越于竞技”，以做出仲裁，因而他必须名副其实地“与众不同”。从而，必须废弃“权利平等”(*isonomia*) 这样的希腊公民原则和共和国罗马的古老价值。

① 尤其是因为重新带来和平的国王成了公民们耽于生育的原因：“他们没有其他欲望，只想成为父亲，自然而然伴随着祖国不幸的不育时代也会终结。”(Ⅲ, XI, 5) 因此，国王完全成了这些新人类生活下去的原因。

社会生活要求我们采取史无前例的、特别的措施。如果因体制之故而致使没人能如此行事,那国家就会趋于消亡,正义也将变成不义(*summum jus, summa injuria*)。唯一的解决办法就是有一种脱离于法律的权力,绝对的权力。君主制这一形式特别的优越性在于,它允许某人将自己置于正义之上,以便更好地战胜正义本身。

塞涅卡发展的这一观念表明了皇室职能具有独特而又“神圣”的特点,其中既有消极的一面,也有积极的一面。

君主的特权:积极的一面

诚然,君主就是民众的主人。他是“父亲”(Ⅲ, XII, 1),而公民则是“孩子”。他们的父亲“时而轻柔地抱怨,时而发出威胁的声音,有时则会通过教训来恢复秩序”(同上)。国王还是个照料“病人”的“医生”(Ⅲ, X, XIV, 1—2)。

塞涅卡甚至运用了很苛刻的例子。君主就像驯狗或驯马师:如果他必须仁慈的话,那倒不是出自对它们的爱,而是类似于好的[539]骑士驯马时会对其“稍稍调教一番”一般(Ⅲ, XXI, 2)。国王和臣民之间亦如同人类与昆虫之间有同样的分别一样:“如同人们对待昆虫那样,不会将其碾死,这样就不用弄脏了双手”,国王也不会降尊纡贵亲自去惩罚他的臣民(Ⅲ, XIX, 4)。

国王在本体论上所拥有的优越性等于是其扮演了典范的功能。如果他为人善良、很有美德,那么民众也会善良而有美德。如果他腐化堕落,那民众亦会腐化堕落(Ⅲ, IXX, 2)(我们将在许多有关君主制的理论中重新发现这一论题)。

塞涅卡确实最终——在文末——承认尼禄拥有近乎神圣的诸种特性。他是颗“星辰”(Ⅲ, I, 3)(尼禄自认为自己出生时受到了太阳的影响,如埃及法老那样)。我们在此重新见到了论及国王和将军受命运女神保护和垂爱的希腊化主题,塞涅卡并不害怕向自己的学生灌输这种想法。

作者任由自己在各个方面极尽恭维之能事,如我们将要见到的普林尼那样。为了更好地颂扬尼禄,他向前任皇帝发起了攻击。首先是克劳狄乌斯,在其死后,他写了本火药味极浓的小册子《圣人克劳狄乌斯之变蠢记》(也就

是说他在“变蠢”，而非指其“神化”，“变成神”。塞涅卡还攻击了奥古斯都（Ⅲ，Ⅶ，1），他在文中说奥古斯都刚上台时犯下了无数罪行；奥古斯都晚年所谓著名的仁慈只不过是“疲乏不堪时的残忍”（*lassa crudelitas*）而已（Ⅲ，Ⅶ，2）。而尼禄却从未犯过任何重大的罪行（那是自然，因他当时只不过17岁而已！）。

君主的特权：消极的一面

但若有光鲜的一面，也会有其反面。如果国王就是主人，那么主人本质上就会暴露在外（*exposé*）。事实上，

[对我们这些普通人而言]，我们的活动几乎不为人所察觉；我们既能显现于外，亦可隐于暗处，且能改变我们的存在方式，而不被公众所发现；而你[皇帝]呢，你是太阳，却不再拥有避人耳目的特权。光线的波动环绕于你四周，它们吸引了八方关注。你或许想让自己显现于外：因为你是颗冉冉升起的星辰！你只要讲话，你的声音就不可能不被世界各国所听闻；你只要发怒，就不可能不使万民颤抖[……]，[540]这表明了：这并非权力所能达到的当前的效果，而是当权力无穷大时，我们均能预见到的即将来临的效果（Ⅲ，Ⅵ，4—5）。

因而，君主的可见度使其具有悖论性，让他成了囚犯和奴隶。国王的特权颠倒过来，变成了对其不利的特权。相对应的是，臣民的弱势也颠倒了过来，转变成优势，而主人则会有很好的理由去忌妒他的奴隶们拥有自己所无法享受的自由：

你根本不能去做我们因了你所能做的事！我可以毫不畏惧地走在罗马任何一个地区，尽管我的身后没有任何卫队，家中或身旁也没有任何武装。而你，身处于自己一手创造的和平中，却不得不生活于武装部队的护卫之中。你无法离开自

己的财富一步；它就被放在你的眼前；当你步出或步入官中时，它也将前呼后拥地陪伴着你。那就是君王的伟大性之中所固有的束缚(*summe magnitudinis servitus*)，不过，你也不可能使自己变得更为渺小；但这必然性本身却使你与诸神之间有了共通性(Ⅲ, VI, 1—3)。

这倒向君主表明了，他最终无非也就一死。塞涅卡细心谨慎地分析了相关的机制。^①他说，君主有职责正义地统治，有职责阻止公民因加诸于他们身上的伤害而亲自采取报复。他垄断了强制权的使用。但因此，他也激起了那些人对因国家的强权而伤及他们所导致的满腔仇恨。当国家是个无个性的集体时，风险极小。但当它由一位专制君主体现时，那些人将满腔怨恨聚焦于他头上就不可避免了。

[此人]虽受到各种危险的威胁，但对许多人来说，他本人也恰是个祸害(Ⅲ, XXIII, 3)。

正如遭连根砍伐的树木会重萌无数蕨枝，正如人们越是割草割得勤快，野草却愈益长得茂密一般，同样，君主的残忍会在压制敌人的同时而催生他们的人数；因为每个牺牲品都有很多的替代者，他有父母、兄弟、近亲和朋友(Ⅲ, VI, 7)。

[541]奥古斯都在了解到这一无法避免的机制后，显得气馁万分：

① 对此，他及其同代人都已用毕生的闲暇时间去进行了思考，因为自马略和苏拉起，经由凯撒、庞培、安东尼……直至克劳狄乌斯的罗马最初的专制君主统治期间，密谋造反和作奸犯科的氛围一直萦绕不去。

你瞧[奥古斯都在自言自语],为什么有这么多的人会认为你死了他们会有莫大的好处?是否哪儿停止酷刑,哪儿就会停止杀戮?我只不过是暴露于年轻贵族眼前的首脑而已,好让他们用磨尖的尖头来对准我;不,生命并非如此珍贵,如果我为了避免死亡,那就必须大开杀戒(Ⅲ,Ⅶ,5)!

仁慈

这篇文本论述的是国王在政治上具有特权的理论,通过它可了解塞涅卡在论及仁慈时所作的建议。

“我们所有人都犯下了罪孽”(peccavimus omnes),塞涅卡这样开始说道(Ⅲ,Ⅳ,3)。如果国家能无与伦比地做到公正,那么它是否就不该经常去进行惩罚呢?塞涅卡回答道,不该比诸神做得更过火,因为如果诸神决定有系统地惩罚人类所犯的所有过错的话,那么他们就会用雷霆不断地撼动地球。^①然而,地球很平静。因而可见诸神本身也很仁慈。他们自有其理由……

首先,正是因为如此,仁慈者才会显得很优秀。

冷酷无情的邪恶怒火在国王心中发出诅咒;确实,他根本无法超越恰与其怒火相对等的诅咒。相反,如若他让那些在其面前表露心迹的人享有生命、享有他们的尊严,纵令他们该当遭到剥夺,他也只会去做只有专制的主人才允许做的事。[……]拯救乃至高无上者的特性(excellentia fortuna)。

另一方面,冷酷无情的惩罚尤其会达致其反面,也就是说它不

① 我们想起了《诗篇》：“主啊，若你见那过犯，那谁得存活呢？”（中文和合本《圣经》为：“主耶和华啊，你若纠察罪孽，谁能站得住呢？”[《诗篇》130,3]此处按法语原文译出。——译注）

会阻断罪恶,而是使其扩散。

为了由国家管理的惩罚能达成其目标,就必须使惩罚不致过度。必须使罪犯因其良好的行为而保有某些东西,否则他就没有任何理由表现良好。太过严苛只会挑起[542]绝望,甚而是反叛(Ⅲ, X, 4)。如果他惩罚得太厉害,那他就会使人觉得犯小过失“没什么意思”,这样等于是鼓励再次犯罪:“恰是刑罚使人产生犯大罪的想法。”(*facinus poena monstravit*)(Ⅲ, XXI, 1)

有一天,经元老院投票表决之后,他规定奴隶须在外在的穿着上与自由人做出区分;然后,他就清楚地发现,如果我们的奴隶着手对付我们时,会有什么样的危险威胁着我们。你知道得很清楚,如果对任何人都不开恩,那就真的得担心会发生这样的事;很快,你就会清楚地发现,大多数心怀恶念的公民是如何占了上风。同样,大量刑罚也会完全败坏君主的名誉,就像葬送许多病人的生命也会败坏医生的声誉一样(Ⅲ, XII, 1)。

因此,这便是仁慈的真实动机,无论是诸神,还是效法奥古斯都的皇帝们都应该具备这种仁慈:既然罪行的曝光愈来愈多,那么只有“保持缄默”才能使其减少。君主应该带头阻止暴力,以打破冤冤相报这种循环。也只有他才能够这么做,因为只有他才可凌驾于法律之上。专制政体合法性之最根本的基础在于,只有暂停正义的惯常进程,才能确保社会秩序,只有专制君主才能使自己不成为正义。

塞涅卡明确指出,他所要求的君主所具备的政治上的仁慈(*clémence*)并非宽恕(*pardon*)。仁慈,严格讲来,是残忍的反面,残忍指的是“在施予痛苦的时候缺乏自制力”(Ⅱ, Ⅱ, 1)。因而,仁慈就在于能够避免使自己去施行全部或部分的惩罚,这样做并非是为了忘却过错,因为忘却等于是证明了过

错的正当性。塞涅卡明白无误地谴责了宽恕：“宽恕就是承认他放弃了自己的一部分职责。”(Ⅱ,Ⅳ,2)他谴责“怜悯”(compassion),因其并非美德,而是由过度仁慈导致的罪愆;怜悯是一种“灵魂见不得他人不幸的病态”(Ⅱ,Ⅲ,1)。“怜恤”(misericorde)应对的是“悲苦”(misère)(Ⅱ,Ⅳ,4)。没有什么能像高尚的情感(magnus animus)那样能在人的心中扎根;然而,“悲伤会摧毁灵魂,将其击垮,把它抑制住”(Ⅱ,Ⅲ,4)。^①

[543]塞涅卡支持仁慈的论据中隐而不显的观点就是,国家秩序实际建立于犯罪之上。没想到的是,在停止压制所有犯罪之时,仍不能阻止犯罪,这等于是承认,在整个稳定的社会中存在“残余的犯罪”,它应该仍旧潜藏着、未受到惩罚、没得到解决。

通过这个极具“悲观性”的观点,塞涅卡与西塞罗及先前的斯多阿派断然划清了界限。尽管西塞罗创立了自由的、“乐观的”人文主义传统,但塞涅卡却代表了一股截然不同的传统,即“专制主义”、“悲观主义”的先期代表,我们将其表述为下述信条:人类无法公正地生活,这就是为什么他们需要不义的权力的缘故。某种过度的(hybris)权力应该能对过度的激情和紊乱的社会做出回应。^②

归根结底,元首制也就是国家的君主专制政体,只有其专制的权力方能使国家存活。

① 我们现在知道了塞涅卡的仁慈同《圣经》的怜悯之间相异之处究竟在哪儿。在这自然而然产生的道德之中,并没有福音中的爱(agapè)。塞涅卡说,能抵御命运女神暴风雨的最可靠的避风港乃是 *mutuum auxilium*,即互助(Ⅱ,Ⅲ,3)。塞涅卡如同西塞罗,坚信正义规则、对称规则。从仁慈可“保有做决定的自由”(liberum arbitrium)来看,仁慈与宽恕恰恰相反。正是这自由和保持的“矜持”(quant à soi)舍弃了犹太-基督教的“宽容”(即便对这伦理的自我[soi]、这从属意志[serf-arbitre]的废除为神学家们建立起一种优越性的本体论自由也罢)。塞涅卡拒绝了“摧毁灵魂”的宽容,他也会反对《诗篇》(51:16):“神啊,破裂碾碎的心,你必不轻看”(和合本为:“神啊,忧伤痛悔的心,你必不轻看”[51:17],非原文的 51:16——译注)以及耶稣在得知拉撒路死去时的哭泣(《约翰福音》11:35)。

② 令人好奇的是,这使塞涅卡与某些基督教政治理论,如圣奥古斯丁(saint Augustin)的理论颇为接近:人是有罪的,这就是为何他认为权力能达到全面正义这种想法根本不切实际、甚至是渎神的缘故。神在将政治权力赋予人类的时候,也对其过错进行惩罚,这也是为什么暴君将神意据为己有,使人们无从反抗的原因(参阅下文,p. 755—756)。

有鉴于此,由君主施行的专制权力就应该是个例外。元首制并非独裁制(*despotisme*):普通公民(指远离权力、不会被怀疑参加阴谋者)都应该能得到法律的保护。

确切地说,皇帝重建了(同克劳狄乌斯统治时期相比)法律,他将法律置于所有的违法行为之上(*jus supra omnem injuriam positum*,前言,I,8)。权力应该以自然法(*lex naturae*)为榜样(Ⅲ,Ⅷ,1—2)。罗马的君主仍旧节制审慎,他们满足合理的欲望,对即使是不正当的要求也持不太严厉的敌视态度,和蔼可亲,很容易接近;人们可以私下里,也可以在公众场合谈论他(Ⅲ,Ⅺ,5)。

由此塞涅卡便得出了结论:元首制乃“最令人满意的政府形式,对这绝对自由来说,它所缺乏的只是被摧毁的可能性”(前言,I,8)。

[544]塞涅卡生活在尼禄治下,尼禄是尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝中最后一位。之后是弗拉维乌斯诸皇帝当政的朝代,再接下来则是安东尼乌斯诸皇帝。这最后几位皇帝在罗马帝国中开始了长达一个世纪平静、繁荣的时期(公元2世纪)。罗马统治着所有已知的世界,在罗马和平(*pax romana*)的框架内维护着帝国,只需紧盯边疆地区即可。罗马国到处推销自己的体制,令人尊重与之相同的管理原则,并在帝国诸多大片领土地区,使其尊重同样的民法。

当代人如何才能想象当时的这种形势呢?我们有好几份极有意思的文献:有两个人,都属罗马元老院阶层,他们是塔西佗和小普林尼,论述的是图拉真的统治,图拉真是安东尼乌斯诸皇帝中最杰出者,是该体制的真正奠基者。而希腊文献的作者则是埃流斯·阿里斯蒂德,他论述的是虔诚者安东尼乌斯的帝国时代。

第五节 塔西佗

塔西佗是个历史学家,而非政治理论家。但他与小普林尼一道见证了弗拉维乌斯诸皇帝统治期间及安东尼乌斯诸皇帝登基时

元首制最终建立的那段时期，他在作品中许多地方都对该体制表述了原创的政治观念。

尽管塔西佗的思想经常含混不清，但其在政治上身居高位却是无可置疑。他坚守古代罗马的公民价值，从而对罗马人在绝大多数尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝、尤其是多米提安统治期间所经受的暴政大加挞伐。但他通过论证，也赞成元首制这一体制。一方面来看，那是因为他同塞涅卡一样，都认为传统的共和国无法维护国内的和平。另一方面看，他似乎觉得，如果说帝国政体的最初几十年已经失败，那倒不能归咎于君主制本身的问题，而得归因于君主上梁不正，因他们被相反的命运裹挟而去。随着安东尼乌斯诸皇帝的即位，元首制终能焕发光彩，实现奥古斯都曾许下的所有诺言。

生平^①

[545]塔西佗生于公元55年，卒于115或117年，出生于外省贵族阶层（他父亲无疑是骑士阶层的高级官员，或来自于高卢纳波奈兹，有可能是威松腊-罗马[Vaisonla-Romaine]或弗雷格莱，或是邻近日耳曼[Germanie]的高卢比利时[Gaule Belgique]地区，因他后来经常在作品中提起这个地方）。他很早便去了罗马，在那儿学习演讲术，以便为进入仕途做准备。他是家族中被苇斯巴芑任命进入元老院阶层的第一人。因为，苇斯巴芑想要更新及充实被尤利乌斯·克劳狄乌斯诸皇帝中最后几任皇帝杀戮殆尽的元老院；他的注意力被塔西佗吸引，无疑是因为后者雄辩的口才之故，而这年轻人也早已显露出了这一天赋。于是，塔西佗成了新人(*homo novus*)，他在体现元老院的意识形态方面，颇有初生牛犊不畏虎的精神，甚至像个新贵。

他在高卢或日耳曼地区担任军团长，后任财务官，继之又任大法官。他成了享有威望的十五掌礼官（负责宗教事务）成员之一。无疑，后来他又

① 参阅 Pierre Grimal,《塔西佗》(*Tacite*), Fayard, 1990,我们将在本章中大量引用该书。

在外省政府任职。93年,多米提安元首制末几年的残暴时代拉开了帷幕。塔西佗此时坐镇元老院,借助于这一有利的位置,他目击了公共生活遭到损害的过程,那是该时期的一个特点,并回忆了尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝统治期间那些恐怖至极的岁月。后来(97年)他担任了执政官。他在担任执政官期间,宣读了维尔吉尼乌斯·卢福斯(Verginius Rufus)将军的葬礼颂词,卢福斯否决了拥戴者推举其为皇帝的计划,并坚认只有元老院方有权利任命君主。在对其进行颂扬的时候,塔西佗也因而坚决表明自己对制度上的合法性颇为青睐,并对共和国缅怀了一番。“正是这些演讲,或者再加上小普林尼为庆祝其于100年担任执政官举行庆典时所写的《图拉真颂词》(*Panegyrique de Trajan*)^①,才导致出现了安东尼乌斯诸皇帝执政时期的‘开明’元首制。”(Grimal)从这个意义上来说,我们可以说塔西佗不仅仅做了见证,而且从某种程度上来说,他也是自身所处那个时代中发生的政治事件的参与者。

102至104年,他或许担任了行省总督一职。无论如何,从那个时候起,他便开始致力于编纂两本伟大的历史著作《历史》(*Histoires*)与《编年史》(*Annales*)。112或113年,他还担任了亚细亚行省总督一职——那是元老院议员所能担任的最高职务。

著作^②

[546]《阿格里高拉生平》(*Vie d'Agricola*,约98年):叙述了其岳父的生平,他的岳父曾于78至84年间平定了布列塔尼。阿格里高拉被视为典范:这个属于元老院阶层的人全身心地投入了拯救国家和为国家添光增彩的事业之中,而坚决不与阴谋诡计同流合污。《日耳曼尼亚志》(*La Germanie*,98或99年):描述了该地区地貌及其居民的民族状况,按照罗马的观点无疑会认为,该书就是为了使人了解帝国很有可能会扩展至此的世界的这个部分。《演讲家对话录》(*Dialogue des Orateurs*,102年):据信,这次讨论发生于75年,三个演讲大家讨论了演讲术自共和国时代起便一蹶不振的原因;正如我们将要发现的,虽表面上争论的是技术,但其实是在对政治是否具有重大意

① 参阅下文。

② 参阅塔西佗《全集》(*Oeuvres complètes*),由 Pierre Grimal 翻译、阐述及笺注, Gallimard, La Pléiade 丛书,1990。

义进行讨论。《历史》(约108—109年完成):罗马史,69—96年期间;只留下最初的五卷,至韦斯巴芗登基为止。塔西佗经历了这个时期。《编年史》(112至117年?撰写):罗马史,14—66年(有缺文);尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝统治时期,从奥古斯都驾崩起至尼禄死去为止。

塔西佗乃古典时期最伟大的作家之一。他的文风朴实无华、简洁明了、饱含辛辣,而且措辞“铿锵有力”,照此看来,可当作奖状或讽刺漫画来看,他的心理分析常常鞭辟入里,堪与风格截然不同的修昔底德媲美。

塔西佗的历史哲学

对塔西佗而言,历史立足于两个层面:一是循环层面,归属命运,人类完全无法使其改变;一是微观事件(micro-événements)层面,取决于意志,几乎均为偶然,但其远远无法“撼动”命运,相反,它们不可避免地促成了命运的倏然来临。罗马的历史因而从根本上来说是受了命运的决定,过去,这些命运曾导致了共和国的垮台及最初几位元首遭逢厄运,如今它们又想东山再起,随着安东尼奥斯诸皇帝的即位,塔西佗的同时代人也会经历其间。但[547]这一历史形态、其特色、其细节,均为人类的自由行为及偶然性的结果。我们现在来重述这两点。

罗马的“诸世纪”

塔西佗并非无神论者(认为其持怀疑论的传闻源自马基雅维利(Machiavel);不过,格里马尔(Pierre Grimal)认为,这种说法“经不起文本的推敲”)。诚然,他抛弃了迷信这种过度虔诚的形式,当时在罗马同在野蛮人或犹太人中间一样都可遇见很多这样轻信盲从的大众。但他却相信诸神是怀着美善之心来关照人类事务的,他们根据人类的行为来赋予不幸和幸福。^①诸神的意图可通

① 塔西佗为了显示罗马历史上这段昏暗时期的特点,在《历史》的篇首说:“罗马民众最令人难以忍受的厄运及最确定不过的征象均从未表明过,诸神根本不关心我们的安全是否得到确保,而只知对我们进行惩罚。”(《历史》, I, 3, 3)

过占卜术、占星术、“意大利最古老的技巧”肠卜术^①得以领会（《编年史》，XI，XV）（因而，塔西佗完全没有波里比乌斯那样的迷信，对他而言，罗马的宗教实践只是灵活管理行政官员的一种技巧而已）。

他指出所有、或者说几乎所有皇帝都相信命运及其征象。^②比如，提比略就在秘密从事占卜术，他熟悉“迦勒底人的技巧”，亦即占星术，而且他还常常向一个名叫色拉叙（Thrasylle）的著名专家进行咨询^③。提比略就是这样[548]预见了他元首政体，并向相关人士做了预言（《编年史》，VXXX，2）。接下来，塔西佗对命运和人类自由在历史上各自的作用作了评论：

当我意欲叙述这些事实及其他类似的事情时，我自己却无法确知究竟是命运引导人类事务的开展，且命运乃是一成不变的必然性，还是偶然性在引导，偶然性一成不变。因为，我们观察到，古代最伟大的哲学家以及那些谨守自己教义的人却持相反的观点[塔西佗简略提及了伊壁鸠鲁学派、柏拉图学派的观点，然后他引用了其中共同的观点：]我们只能取大部分人的观念，自从他们诞生的最初那一刻起，他们的未来就已注定，但如若某些迥异于原定的事突然出现，那么这就是那些

① 古罗马据牲畜的内脏进行占卜的方术。——译注

② 这种信仰极其普遍，以致统治者们一贯都会对占卜心领神会，不过他们并不提倡占卜，而是对其进行控制，像持有异议及不忠的行为都会受到死刑的处罚；征询占卜师问统治何时终结或某某人是否会在帝国大有可为，这就等于是对现在的皇帝抱敌视态度。

③ 塔西佗在一段小插曲中妙趣横生地提出了一个巧妙的难题。提比略为了保守秘密，通常会将那些其咨询过的及遭其疑忌的人从高处的岩石上推入大海。色拉叙向他宣布说，他将成为皇帝。提比略对此很是欢喜，但还让这占星术士算算自己的天象，还让他预言自己近期的情况。色拉叙越算越害怕，脸色刷白：因为他掌握的技术已告诉他，提比略打算杀了他。提比略为做如是宣称的占星术士的能力所折服，于是便赦免了他……（《编年史》，VI，XXI）

预言者所犯的错误，因他们预言了自己所不了解的事；享有盛誉的技艺均以某种非同一般的方式像这样落得斯文扫地，古今莫不如是。可以肯定的是，恰是这位色拉叙的儿子也向尼禄许诺说帝国……（《编年史》，VI，XXII）

塔西佗似乎站在了传统观点的一边。如果占卜术有时似会出错，那这倒并非因为人能摆脱宿命，而是因为此种方术相当难于掌握，更何况，那些专门的术士常常会因利益之故而捏造征兆。人类表面上的自由、事件表面上的偶然性，其最终的结局总是命运弄人。

有时，确实，人们可“抵消”预兆，也就是说，由于知悉并了解了诸神所赐的征兆而改变其行为，并避免预知的惩罚；但在涉及到像加尔巴不愿把它当回事的那些预兆时，塔西佗也说：“纵然命运已经宣布，但其有所保留之处仍无法避开。”（《历史》，I，XVIII，2）更确切地说，塔西佗熟知罗马混合了诸种学说（斯多阿学派、新毕达哥拉斯学派）的神秘主义信仰要义，照这种要义，历史上存在大循环，即有“大月”或“世纪”之分的“大年”。塔西佗身为大法官，88年曾参与庆祝了由多米提安召开举办的“百年竞技场”（克劳狄乌斯也曾于47年举办过此类竞技场）。^①

然而，他发现在罗马近期的历史上，这样的循环日渐明显。共和国末期——“铁的时代”——有过内战，后来出现了奥古斯都的元首政体，当时那代人本身就想从中[549]辨认出“黄金世纪”的开端^②。但在该世纪最终随着内尔瓦和图拉真的元首政体蓬勃兴起之前，却有过一次倒退，乃心怀不满的诸神因罗马人糟糕的行为且其风俗普遍衰落之故所降给他们的。这一处于中间状态的循环本身被细分为二，即尤利乌斯·克劳狄乌斯诸皇帝统治时期，从奥古斯都驾崩（14年）至尼禄之死（69年），然后出现了短暂的表面繁华

① 起先并没有明确规定的举办时间，后定为110年举办一次。——译注

② 参阅上文，第二节，维吉尔，p. 510—521。

时期，即苇斯巴芗和提图斯在位期间，之后便因多米提安的暴虐统治（70—96年）而重现倒退。故而，这两个时期在宇宙中具有某种统一性，证明有一部与众不同的作品会专门针对这两个时期写成，它们分别是《编年史》和《历史》。

从一个“世纪”至另一个“世纪”的过渡均以预兆加以标明，塔西佗赋予了预兆极端的重要性，他小心翼翼地把它们记录下来，试图从中梳理出何为真正的预兆，何为不确定的征兆，前者得到了权威专家证实，后者只不过是迷信而已。比如79年8月24日，提图斯当政时期维苏威火山（Vésuve）的爆发将庞贝（Pompéi）与赫尔库拉内乌姆悉数埋葬；罗马发生的几场火灾；台伯河（Tibre）几次泛滥；雷击，及某些时期人类行为异乎寻常丧失理智的特点（“不洁的仪式、大人物中间的通奸；布满流放者的大海、被鲜血浸染的小岛。罗马城里肆无忌惮的残暴行为……”《历史》，I，II，3—4）。

卡皮托利山丘及朱庇特神殿原因不明的火灾发生时，正是维泰留斯同弗拉维乌斯的支持者之间发生战争的时期（《历史》，III，72），这点特别重要。朱庇特乃是享有全权（*imperium*）的神，行政官员担任官职之后，这一全权便会传递给他们。他的神殿极为古老，且受人敬仰；凯旋者是为感谢神才造了这座神殿。它因狂暴的（*furor*）的内战而遭摧毁，从而也威胁了罗马自身的存在。

历史的偶然性

但即便历史的总体命运归属于诸神，听命于命中注定的必然性，但仍为偶然性和自由留下了一席之地。

对我而言，我越是对或近或远的事件进行描述，就越会在人间的所有事务中见识起起伏伏的变化（《编年史》，III，18）。

由此我们发现，在塔西佗的眼中看来颇具重要性的个人动机、心理状态、狂热激情——最常见的就是对权力无止境的贪欲——尤其在《编年史》中描述人物时得到了详尽无遗的呈现，[550]且这些描述一直都很有名。塔西佗不厌其烦描绘的每个人物从特定的意义上说，均因其狂热的激情、其个性、其选择而决定了事件的走

向(但我们会说,这只不过是表面现象而已;他们仅仅影响了具体、细节的形态,无论如何,历史大循环乃是通过这些形态才无可避免地得以展开的)。

比如说,奥古斯都是个极其虚伪的两面派(他有许多恶行,其中一个恶行是,他为了继任,尽管知道提比略为人歹毒、毫无能力,但还是选择了他,其目的就是为了在身后显现自己是个堪称典范的君主)。提比略的“丞相”塞加努斯(Séjan)乃是诸神赐给他的祸水,用来蒙蔽君主,好使命运得以达成;他为人险恶、野心勃勃,在推动提比略开展元首制当中起到了根本性的作用。克劳狄乌斯的妻子梅萨利娜因其对美男子西柳斯(C. Silius)^①“几近癫狂的”爱也起到了相当重要的作用。如果没有阿格里皮纳的狂热激情,尼禄也不会君临天下(正是塔西佗为我们转述了这句名句,那是阿格里皮纳对占星术士说的话,后者向她预言说,尼禄终会当上皇帝,但后来他却杀了自己的母亲:“就让他杀了我吧,只要他能君临天下。”《编年史》,X, X IV, 9)尼禄谋杀阿格里皮纳的骇人罪行表面上看来也是说明人类激情具有自主性的一个例子,但在这位历史学家的眼中所见,这却是达成命运的一种方式而已。

需注意的是,塔西佗在《历史》和《编年史》中几乎所有或伟大或渺小的人物身上,均于人类动机的中心地带发现了“贪婪”和“傲慢”“这两种最为强大的主要恶行”(《历史》, I, LI, 7)。塔西佗——马基雅维利很喜欢他,而且我们发现,他与拉罗什福科(Rochefoucauld)^②有些类似,对后者造成了或直接或间接的影响——的这种“悲观主义”表明了他仍有些留恋元首制。“悲观主义”的心理状态及为了“强国”所做的政治抉择之间具有关联性,它为专制主义的整个传统所共有,我们在论述塞涅卡的时候就已见识过这一点。若没有压制贪欲、震慑罪行的铁腕,社会便一刻都不得有序。纵观这一传统,我们在其不同的形式中发现了人性本恶说、或认为至少其本质上具暴力性和自私性的观念,从而认为天然的社会秩序根本就不可能存在。人类无法保持社会

① 西柳斯,公元13年担任执政官,为日耳曼和高卢的统帅。——译注

② 拉罗什福科(1613—1680年),法国古典作家,原是投石党人,后以阐述《箴言录》(Maxime)而闻名。——译注

和平,况且和平一直都很不可靠,只有“利维坦”式的国家才能做到这一点,它居高临下地进行统治,令人人自危。因而,一定量的犯罪和不义乃是必要的(*sine qua non*)条件,对此必须断然加以接受,如此国家才能生存,当涉及到为了达成集体的伟大命运时,国家的持存就显得特别有必要。像罗马这样的国家天生就该如此。

[551]总之,这就是以个体的狂热激情为辅的命运,它在从共和国至帝国的这一阶段中一直起着主导作用。对政治体制的这两种形式能否做这样的判断呢?

共和国与帝国

塔西佗受过演讲术的训练,他有个习惯,就是在论述不同的主题时,喜欢权衡每个论题的正反两方,而从来不会形成断然清晰的结论。当他论及共和国和帝国这两种体制各自的优点时,便遵循了这样的做法。

元首政体初期的平庸及罪行

共和国的历史学家们对各次大战役、攻城略地的战事、世袭贵族和平民之间的可怕战斗进行了叙述。我们发现,帝国的历史学家塔西佗却并没这么好的运气。因为,帝国时代的生活变得越来越平庸,生活面愈益狭窄,没有什么伟大的事件,唤起人类高尚情操的积极性也愈来愈少。该体制丑陋不堪,散发着臭气,所见之处只有犯罪和卑劣的行为。尽管如此,对它进行研究也没什么不好,这与对民主制或贵族制进行研究没什么两样(参阅《编年史》,IV, XXXIII—XXXIII)。

在最初几任君主治下,我们发现自由消失不见了。奥古斯都颁布了“公职尊严保护法”(loi de majesté),至提比略时期仍然通行,该法赋予了皇帝(*imperator*)本人以历来得到罗马民众认可的“尊严”(majesté;亦即至高无上的权力)。因此,批评前者就等于是侮辱后者,这样做会被判死刑。该法律赋予了皇

帝针对任何公民的生杀予夺之权，成了专制权力的可怕工具。

言论自由同样也遭到了压制。权力开始讲起了“政治宣传的生硬套话”。君主们虽标榜仁慈和友爱，但同时也残酷无情，让亲朋好友之间彼此揭发告密（《编年史》，IV，70）。提比略的宰相塞加努斯当政的时候，曾试图对作家进行极不公正的控告。塔西佗在《阿格里高拉生平》中强烈谴责了[552]多米提安的暴政，他在统治期间，仍大肆杀戮作家，焚毁他们的作品。

毫无疑问，他相信这场战斗会使罗马民众噤若寒蝉，使元老院的自由和人类的良知无从谈起，与此同时，他还驱逐那些以传授智慧为业的人^①，打压所有高尚的活动，使得受人尊敬的人无论到哪儿彼此之间都无法互通有无。啊，当然，我们千方百计证明自己是具有耐心的，如同古人在自由方面达到了登峰造极的境界一般，同样我们在奴役方面也达到了登峰造极的地步，尽管密探们甚至连说和听的可能性都从我们身上给剥夺了。如若这已成了我们遗忘和缄默权限中的分内之事，那我们说不定也会丧失对语言的回忆（《阿格里高拉生平》，II，2—3）。

元首制变成了告密者的天下，也就是说成了那些从告发中捞取好处者的天下（《编年史》，XI，5）。

君主们最终摧毁了贵族阶层。比如，尼禄并不满足于通过愚民政策而使自己堕落下去，他还迫使贵族阶层和他一同堕落，让他们去做“那些通常情况下他们甚至连正眼都不愿瞧一眼的事”，所有这一切对民众而言都具有莫大的乐趣，因为他们喜欢看见这些

^① 说的是驱逐哲学家这件大事，这些哲学家都成了牺牲品，其中有爱比克泰德和狄翁·克里索斯托（参阅下文，p. 592）。

大人物们被这位暴君拉到同大家一样的水平上。

自愿受奴役

但君主并非唯一的罪人。按照其对人所持的“悲观主义”的视角，塔西佗强调了独裁政治永远会以罗马社会的怯懦为资本，元老院与骑士阶层以及无名的大众均是这种下场。塔西佗这样描写了大众欢送奥东出征与维泰留斯开战时的情景：

大众的叫喊声、说话声同他们往常的恭维话没什么两样，都是极尽夸张、虚伪之能事；早已有人说过，他们之所以陪伴在凯撒或奥古斯都皇帝的左右，是为了竞相比试看谁的热情高，谁能说出漂亮的誓言，他们这么做并非是因为害怕，也不是出于爱，而是奴性十足的卑劣趣味（《历史》，I，90，3）。

[553]这种“欲为奴隶的狂热欲望”(*libido servitii*)乃是人性的痼疾，在许多情况下，伟人们自身同样亦不能幸免，“纷纷想要受到奴役”（《编年史》，I，7，1）。

有人说，提比略每次离开会场(Curie)^①[元老们提出“卑鄙无耻、极其夸张的动议”的场所]时，都习惯用希腊语说几句话，如：“哦，这些人都很适合做奴隶啊！”显然，即便是这个不愿给民众自由的人也因那些愿受他奴役者显得如此卑怯温顺而大倒胃口（《编年史》，III，65，3）。

这是他于几十年后重新发现的可耻行径：

元老们对自己提出的建议改来改去，翻来覆去地折腾，就

① 我们记得会场(Curie)就是指元老院聚会时所用的建筑。

是为了把维泰留斯定为公敌,说他犯有弑君罪,可即便是最深谋远虑的人也在粗俗不堪地骂人,有些人侮辱起来简直理直气壮,但在这些叫喊声中,在如此多的声音响起的那一刻,不如说,响彻着的都是他们自己发出的嘈杂喧嚷的话语声(《历史》, I, 65, 5)。

在塔西佗看来,这样一种普遍的怯懦行径恰好暗合了君主想要压制自由的想法。然而,他明确指出,这本身乃是大肆屠杀所导致的结果,因为在君主的倡导之下,大屠杀清除了那些具有公民精神的优秀的元老。通常来说,由于元首制时期,公共事务由一人独揽,于是再也不用操心国家大事的政治家们无论从智识上、还是从道德上而言都日趋平庸、易于操控,而在提倡自由的体制下却不会出现这样的情况,这一点相当致命(参阅《历史》, I, I, 2)。

于是便出现了“恶性循环”:源自君主的独断专横的恐怖暴行促使了民众及贵族阶层的怯懦,而这怯懦反过来又激化了君主的渺无纲纪、行为乖戾。这就是卡利古拉曾想达到这一状态、并把自己称为主人(*dominus*)的原因(《编年史》, VI, 45)。

法律面前人人平等的理想应受尊重,但也需修改

[554]那么,究竟该怎么办呢? 重塑共和国,这些批评家们难道不是暗中一直在主张这么做吗? 为了做出回答,就必须着手对共和国的理想进行重新评估,它与法律面前人人平等的理想有些混同。塔西佗通过历史触及了该问题。权利平等(*isonomia*)的理想缘起于聚集而居的历史(*l'histoire des sociétés*)的某个确切时刻。

世人最古老的祖先由于尚未存在不良的激情,生活方式无可指摘,根本不知何为犯罪,因此也不会有惩罚和强制性的措施。根本就无需什么奖赏,因为他们出于天性而自愿谨守道德,而且因为他们根本就不会想到要去违反约定俗成的习

俗，所以他们也就不会觉得受到了威胁而有什么事不能做。^①但[天赋]平等的观念开始丧失，阴谋和暴力渗入取代了节制和荣誉，之后便催生了暴政，于是暴政在许多人的心中永远存留了下来。^②当然，很快，当他们厌倦了王权时，就宁愿选择法律。起先，由于头脑都很粗糙，所以法律也很简单；因声望之故，由米诺斯(Minos)拟定的克里特法律尤其出名，后来吕库古草拟了斯巴达法律，再后来，由梭伦为雅典人制定的更细致、条款更多的法律也都很出名。在我们国家，罗慕路斯是按照其良好的旨趣来行使权力；后来，努马(Numa)^③通过宗教信仰和神圣的法律将民众联结在一起；某些法规则由图鲁斯和安库斯发明出来。不过，甚至连国王都需遵守的法律则主要是由塞维乌斯·图里乌斯创建。由于有一次塔昆遭到驱逐，于是民众采取了众多预防措施来与元老院议员们的诡计作斗争，以捍卫自由，增强和谐，他们创立了十人委员会，博采众长，^④拟定了十二铜表法……(《编年史》，Ⅲ，XXVI—XXVIII)

然而，塔西佗并非理想主义者，他也从来不会受自己悲观主义的刺激，将大量动机归因于历史上不同的角色，他在其大事记的后部表明了，[555]罗马的法律常常只是掌握在相继登场的统治力量、行政官员、元老院、民众或“强人”手中的权力工具，而这都是元首制时代之前很久的事了。这份报告予人的教训是，纯粹的“法治”无法存在下去，而当今君主所拥有的可自行处置的权力倒与事

① 这类似于未曾遭破坏的“黄金时代”、“自然状态”。

② 因而，塔西佗认为存在一个未开化的世界，它仍然处于发展的阶段，远未企及希腊与罗马所达到的地步。

③ 指努马·庞皮留斯(Numa Pompilius)，罗马第二个国王，据说其统治时期为公元前715—673年。——译注

④ 暗指这样一个事实，即他们在修订《十二铜表法》时，是以大希腊的法规及克里斯梯尼为雅典制定的法律为蓝本的。

物的性质相吻合。

[十二铜表法]只是表述人人平等的极端的法律。[因为,]纵然法律有时确是受到恶行的激发,用来惩罚那些被认为有罪的人,但法律之所以会随之而来,却常常是因各等级间矛盾太深而通过强力得以确立起来的,其目的正是为了使那些无才无德之人享有荣誉,或是为了流放杰出的人物,或是为了其他邪恶的理由。由此便产生了鼓动平民的格拉古兄弟和萨图尔尼努斯(Saturninus)^①,和以元老院的名义不吝馈赠^②的德鲁苏斯^③,还有时而因充满希望而俯首帖耳、时而因遭到否决而失望至极的盟友们。而无论是在同意大利的战争期间,还是在随之很快发生的内战中,人们全方位投票表决通过大量法律的行为一刻都未消停过,直到独裁者苏拉当政之时,先前的法律遂遭到了废除或者说得到了转化,在亲自添加了一些法律之后,他便在该领域暂停了动作,但时间并不长,因为很快就出现了列皮杜斯^④颇具革命性的法律提案,不久,护民官便能照着自己的意愿去鼓动民众了^⑤。自此以后,设立

-
- ① 他重新执行了格拉库斯兄弟的政策,但 100 年被元老院和马里乌斯(指财政官盖乌斯·马略[Gaius Marius])粉碎。——译注
 - ② 暗指德鲁苏斯承诺将公民权赋予“盟友”,亦即除罗马之外的意大利诸城市的居民。但由于执政官菲利普斯(Philippus)的否决,因而该项措施并未投票表决通过,遂引起了“盟友”的反叛,或称“联盟战争”(参阅上文, p. 346)。
 - ③ 李维乌斯·德鲁苏斯于 91 年任平民护民官。他在遭谋杀之前曾试图依靠平民使元老院复得先前曾失去的特权。他用自己的财产购买平民的选票,塔西佗遂以此来暗示他的“馈赠”。
 - ④ 这位埃米留斯·列皮杜斯(C. Aemilius Lepidus)——勿与安东尼、屋大维及列皮杜斯三执政官当政时的人物混淆——于公元前 78 年任执政官,此时恰好是苏拉(公元前 82—79 年)独裁者任期结束之后,他试图重新执行格拉库斯兄弟的政策。
 - ⑤ 公元前 70 年,苏拉的亲元老院的立法体系遭到废除,平民护民官的权力重新得到确立。

法律总体说来不再是用于造福整个共同体,而是用来反对人们任命^①的某个护民官,于是在一个彻底堕落的国家中,忽然出现了数量极多的法律(《编年史》,Ⅲ, XXVIII)。

[556]后来,随着第二次三头政治时期共和国危机的加剧,形势便一发不可收拾:

之后,第三次担任执政官的斯奈尤斯·庞培(Cn. Pompée)负起了改革风纪的责任,他试图革除流弊而施行的挽救措施反而招致致命的后果,使其本人成了自己所设法律的始作俑者和掘墓人,他本想让军队来捍卫,却因军队而惨遭败北。^②后来的20年,纷争不断,道德沦丧,法治不全,罪大恶极的恶行逍遥法外,而许多受人尊敬的行为却以夭折收场(《编年史》,Ⅲ, XXVIII)。

由于不可抗拒的必然性,我们就这样进入了由奥古斯都创设的元首政治的体制之中。它当然不是法律面前人人平等的政体,在由塔西佗所描绘的庞大的历史壁画上,它似乎是个包含了少量恶的体制。

该历史分析所引出的结论是:确立法律面前人人平等的法律的政体确实好,优于如今仍在野蛮人中间通行的暴政。但该政体在罗马只是在最初几个世纪才得以实行。因为,很快,法律的性质改变,转而为某些特殊的群体、群氓、元老院、反叛的将领服务,从

① 公元前58年克劳迪乌斯反对西塞罗的法律便是这类整人(*ad hominem*)法律的例证。此后,便不再有权利平等(*isonomia*),而只有特权(*privilegium* 另指针对某人而设立的法律或决定),这一公民理想显然遭到了践踏。

② 发生于公元前48年庞培在法萨卢被凯撒击败期间。对元老院议员那些人来说,这恰是自由(*libertas*)彻底丧失的时候。

而最终成了暴政的工具，直到人们再也忍无可忍为止。专制君主之所以采取完全非法的手段，如秘密警察、告密者、生杀予夺的专断法律，就是为了不去进行革新；但如果通过这些手段，他达成了和平、秩序以及某种法治，那么社会最终就会得到好处。塔西佗认为，和平乃是基本的公民准则（而非像日耳曼人那样的野蛮人所以为的战争），^①因为，在动荡时期，只有最卑劣无耻的人才能占据高位，从而导致整个集体的堕落，惹来诸神的愤恨。因此，必须认为，尽管需以罪行为代价，但只要推进了和平，那么他就该当受到赞颂。^②

元首政体，统一性原则

[557]元首制如若是为了使社会各等级达成统一性原则，那么就仍然是必需的（《编年史》，IV，33）。只有一个人能阻止帝国这样的庞然大物分崩离析：

一旦[列皮杜斯]^③无所作为、垂垂老矣，一旦[安东尼]被其狂热的激情引向灭亡，医治国家动荡的药物无他，就只有使其臣服于某个人的权力。然而，我们并不会求助于王权，也不会求助于独裁者，而只会寄望于具有“君主”称号的人，让他来重组国家；远方的海洋或河流形成了帝国的边界；军团、行省、舰队彼此之间互有关联，^④法律在公民中间建立起来，盟友归

① 参阅下文。

② 参阅 Grimal, 前揭, p. 221 与 227。

③ 三执政官之一。

④ 元首制不会在结束罗马的社会及政治斗争时，仅在内部引入统一性原则，它还会在帝国全境范围内将军队、行省，实际上使整个人居的世界——就是指围绕地球的“海洋”这边所有的地方——都统一起来，以使国家协调一致、和谐融洽。塔西佗的作品中已经具有了罗马君主制的宇宙观视野；这一方面会在君主制的意识形态中得到强化。

顺臣服；罗马城自身也穿上了华美的衣袍^①；只有极少数情况下才会诉诸于暴力，如此方能确保所有人都能过上平静的生活（《编年史》，I，IX，4—5）。^②

由诸神选出的君主

如果他必须履行属于其天职的和平与统一的使命，如果遍布于世界各地的罗马军队必须在他的庇护下进行战斗，那么君主就必须拥有超自然的力量，且不容置疑地受到诸神的眷顾。

某几位尤利乌斯·克劳狄乌斯皇帝就属这种情况，他们是凯撒和尤利乌斯氏族的神圣后裔；但对其他人而言，诸神却通过不详或含糊的预兆来向他们表明自己的不满。

譬如，尼禄就曾沐浴在高居于塔楼上方的阳光之中，照埃及人的说法，这就是神圣的“赐福”。由此，对他而言，这便是帝国太阳崇拜的开端。但[558]尽管斯多阿学派的塞涅卡（他想起了克里昂特诗中太阳所扮演的角色，参阅《论仁慈》）对此很是喜欢，塔西佗却不屑一顾：对东方诸神感兴趣很有可能会危及城邦同当地信仰的神灵之间传统的结盟关系。

塔西佗对最为希腊化的皇帝尼禄极尽嘲讽之能事。他想成为超一流的齐特拉琴弹唱着、超一流的演员和超一流的骑马战车驾车手。他炫耀普遍皆可通用的美学理论，对对称（*symmétria*）、和谐及合理的比例很有兴趣。他自认为精通了这些技艺之后，就可证明自己有管理帝国的能力。尼禄想要达到“文化革命”的尝试自有其先例，如提比略和日耳曼人（*Germanicus*）^③均参加了奥林匹克竞技场，奥古斯都创设了“阿克蒂乌姆竞技场”（以纪念阿克蒂乌姆战役），再往前还可追溯至卓越者托勒密（*Ptolémée Evergète*）、伊方德尔

① 我们已经发现，奥古斯都将罗马城装扮得极其漂亮。

② 我们在此重新发现了这个观念，即罪行必以牺牲某些人才能达成，如果为了绝大多数人、为了代表大多数人利益的国家而获得和平、秩序和统一，那么这样的代价就需付出。社会秩序建基于献祭的逻辑之上。

③ 奥古斯都皇帝的义子提比略和德鲁苏斯的绰号。——译注

(Évandre)、阿基琉斯的时代。还有后继者，如哈德良、马克·奥勒留。“尼禄戏”(Neroniana, 由尼禄创立的游戏)有一段时间曾使希腊风格的服装在罗马大行其道。对塔西佗而言, 这种选择表明了它在同罗马贵族的传统价值观唱反调, 西塞罗曾在“西庇阿之梦”中大肆赞扬了这种价值观, 塔西佗也不厌其烦地对其岳父阿格里高拉曾亲自阐述过这一价值观。因此, 尼禄根本就不是神授之人, 他应该算是受诸神抛弃的人, 其命运正好表明了这一点。

根本就没有任何证据可以说明加尔巴、奥托、维泰留斯乃神授者, 所以他们很快就垮了台(令人可悲可叹)。

从某种程度上说, 苇斯巴芗和提图斯似乎表明他们受到了诸神的眷顾。苇斯巴芗自孩提时起便显示出了异象。他年幼时, 家中的柏树被伐倒后却又在翌日发了芽, 长得更高, 枝叶也更茂密。所有的肠卜僧均异口同声地说从中见出了极其明显的灵性之光的预兆(《历史》, II, LXXVIII)。对“一年三皇帝”(69年)批评最甚的苇斯巴芗在东方的时候, 对是否要及时去夺取权力犹豫不决, 遂去卡梅尔山(Carmel)上求神谕, 司祭巴希里德斯(Basilidès)对他的回答是:“不管你打算做什么, 是造房子, 还是扩大你的产业, 或者增加仆人的数量, 他都会给你一栋很大的居所、庞大的领地和大量的人力。”(同上)在凯撒利亚, 当他从房子里出来的时候, 人群欢呼时并未称他为“总督大人”(legat), 而是呼其为国王(imperator), 所有的士兵由于受诸神的鼓舞, 都自发地为他加上了“凯撒”和“奥古斯都”的称号。后来, 在亚历山大里亚, 他在两个残疾人以塞拉皮斯(Sérapis)^①的名义所做的请求下, 治好了他们。^②据说巴希里德斯距那儿有八万英里远, 却出现在了塞拉皮斯的神殿里。在苇斯巴芗与维泰留斯支持者之间爆发贝德里亚克(Bédriac)战役期间, [559]有一群鸟使苇斯巴芗对手大军上方的天空暗了下来……

但只有内尔瓦及图拉真创建的政体展现了诸神心仪的真正的“黄金时代”所有和谐一致的征象。

塔西佗未去描述这些国王统治时期的历史(他表露过自己

① 原为埃及神灵, 后亦受希腊和罗马尊崇, 成为冥府之神。——译注

② 罗马皇帝如同我们中世纪时的国王以及古代社会的国王—巫师一样, 都可算是法师(thaumaturge)。

打算今后去写,但在能实现这一意愿之前便撒手人寰),他没有告诉我们这些征象的细节,在他眼里看来,这些征象显明了安东尼乌斯诸皇帝即位乃是顺应天意。不过,对他而言,新的王朝乃天意神授这一点毋庸置疑(我们通过小普林尼及卡西乌斯[Dion Cassius]了解了其中某些征象:如图拉真是在朱庇特神殿里由于奇迹的作用——突如其来的启示——而被内尔瓦收养的,于是图拉真被叫做“善人”[*optimus*],那是卡皮托利山丘上朱庇特的名字)。

塔西佗心目中理想的元首政体

确实,随着安东尼乌斯诸皇帝的即位,奥古斯都元首制所做的承诺——正如奥古斯都在其《成就》中所言,但他不是个坦诚的人,因而无法或不愿信守诺言——似乎最终得以实现了。

“如今,生活又重新回到了我们身边。”(《阿格里高拉生平》,Ⅲ,1)由内尔瓦和图拉真所开创的政体最先“将先前无法兼容的两件事物,即元首制和自由统一在了一起”。加尔巴曾对皮索说,安东尼乌斯诸皇帝将要“统领的是那些既无法承受彻底奴役,亦无法承受彻底自由的人”(《历史》,Ⅰ,ⅩⅥ,9)。因此,君主将成为“管理者”(rector),他将领导共和国的各个机构,而非压制它们(参阅《编年史》中的文本,Ⅲ,ⅩⅩⅧ,见上述引文),塔西佗似乎很好地分清了国家机构内部的权力——该权力应该采取专制的方式——及国家对社会所行使的权力——该权力应该尊重公民的价值观——之间的区别。

在加尔巴收养皮索时,他借加尔巴之口说了这番话——在作家的头脑中,这番话毫无疑问表达了内尔瓦收养图拉真时所持的主张(《历史》,Ⅰ,ⅩⅤ—ⅩⅥ)——塔西佗断言在新的元首制的意识形态中有一点特别重要[560]:继任都将通过收养,而非氏族内部的世袭(恰是这一点使尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝声誉扫地)得以完成。

每次收养都会发现更好的人。由于出生时有个君主父母纯属偶然，所以人们再也不用去早早地探听虚实；但若想收养，评判也很自由，如果他想进行选择的话，那么只要经全体同意，就算选择好了（《历史》，I，XVI）。^①

我们发现了塔西佗的犹豫不决，或者说模棱两可：皇帝应该受到诸神的眷顾，但人类理性和元老院及民众的同意也似乎极为必要——这是过渡时代的标志，此时老罗马的公民责任感和理性主义仍尚未消失，而今后君主制的神秘主义也在稳步发展。

《演讲家对话录》

无论是支持还是反对共和国及帝国，《演讲家对话录》都揭示出了一些重要的论点。如今，我们均完全同意将这一作品视为塔西佗的著作，其写作时期约在100年稍后一点。同西塞罗的对话录一样，这篇对话录也是虚构的，据认为公元75年，著名的演讲家之间发生了这场对话。也就是在这一年，塔西佗进入了仕途，我们可以认为，这篇对话录处理了一个问题，这也是当时这位年轻人所需面对的问题：他的生命将投向何方？这一问题由两个并无明显关联的问题构成：1)需优先培养何种文学天份，是演讲术还是诗歌（本质上指的是悲剧的写作）？2)为何今日演讲家的地位会远低于过去？

第一个问题又回到了闲暇还是工作这个古老的两难问题上^②。新人(*homo novus*)塔西佗初生牛犊不畏虎，他倾向于接受

① 收养原则将在安东尼乌斯诸皇帝统治期间得到贯彻（马克·奥勒留选择其子科莫都斯继任是个例外，而该王朝也由此终结）。

② 参阅上文，西塞罗一章的附录，p. 490 及以后。

老的元老院意识形态：只要是罗马人，就应该将自己的毕生精力投入城邦，成为演讲家和行政官员。独自从事非理性的艺术和技艺，就是在背叛。[561]然而，他的人文主义情怀，他对个体自由的热衷因独裁统治而重又被激发了起来，这促使塔西佗为诗人的独立性做了出色的辩护（或者说是行政官员做了出色的告诫，让他们在行使行政职能时要保持独立性）^①：

你向我所举例子中的这位克里斯普斯和这位马凯卢斯[演讲家总是处在风口浪尖上，准备为某个理由去进行辩护，总是对如何为城市服务、如何探究事务的核心而忧心忡忡]，他们的命运有什么可羡慕？是他们感到恐慌，还是自己在制造恐慌呢？当那些他们为之服务的人每天向他们提出要求，那这些人却仍会觉得百般不满意吗？违心阿谀奉承之余，权贵们是否从未觉得他们奴颜婢膝，而我们是否从未觉得他们独立呢？[……]我[马特努斯，“诗人”的代言人]，正如维吉尔所言，由于挣脱了焦虑和担忧、挣脱了每天违反自己意愿做某些事的义务，“温柔的缪斯”便能将我领至她们神圣的仪式上和她们的泉水旁；今后很长时间我将再也不会去进行那疯狂而又危险的公开辩论，再也不会陷入是否会受欢迎的焦灼之中。喧嚣的人群再也不会跑来向我欢呼，不法之徒也再不会将我惊得气喘吁吁，我没有什么东西可留给自己的心爱之人，而对我而言，命定的日子也终将到来；我的雕像竖立于我的坟墓之上，它并未愁眉苦脸、阴霾密布，而是神态欢乐、头戴冠冕，而且为了使我仍能留存于他人记忆之中，没有人会去要求

① 我们引用这一段是因为他对前面论及在因法律而得到充分发展的罗马文明中如何使生活和非官方人士得到提升这一问题做了阐述。需特别注意对独立性的要求：为了做自己喜欢做的事，自我就无需求得某个权威的授权；自此以后，他自己就是权威。

官方颁发通告,也不会去提出什么申请(《演讲家对话录》,X
XII,4—6)。

正如我们所知,尽管如此,塔西佗还是选择了仕途。这是否矛盾?没有,因为一方面,他不是该词古典意义上的“演讲家”,而是新型的政治活动家,这点与元首制时期比较符合;另一方面,他也同时在从事知识性的工作,后来成了历史学家。他在罗马城里任职的同时,精神上却也独立不羁。第二个问题表面上看来有些八卦,但其所要表达的深层次意思是:为何演讲术如今会一蹶不振?

[562]有两个初步的解释被提了出来:之所以一蹶不振,得归因于教育的日益宽松,以及如今演讲家们的整体素养和能使古代演讲家的演讲题材更为丰富的哲学涵养日渐衰退之故。但这些解释尚不足以说明问题,对一个更为激进和新颖的假设进行讨论或可触及这一发展脉络的核心所在。演讲需以自由为条件;帝国因压制了自由,故而使演讲术繁荣昌盛变得完全不可能(或者换汤不换药的说法是:人们发现帝国时代自由的衰落同演讲术的衰退具有关联)。

塔西佗对事情为何会看得如此清楚。因为多元化、一言堂的缺失使得老共和时代的演讲家们的理性能力和说服对手的艺术得到发展。当如今初学演讲的人只是在各所学校进行脱离实际的练习时,共和时代的那些人却紧紧追随当时的演讲家,他们具备真正的能力,一刻不停地磨炼自己的智慧和批评意识:

他们既不缺乏老师,老师都是经过千挑万选,能让他们见识演讲术的真面目,而非自己的形象,也不缺乏对手和竞争者,那些人都拿得出真本事,而不是什么雕虫小技,更不缺乏永远满座、永远崭新的大厅,里面坐满了羡慕者和支持者,以

致论辩中哪处精彩、哪处糟糕均无处遁形。因为，你们知道，演讲术之所以会获得伟大、持久的声望，是因为既有异见纷呈的流派，也有站在自己这一边的观点；而且，它从中涌现而出的时候，也变得坚定异常、充满活力、精确可靠（《演讲家对话录》，XXXIV，5）。^①

换句话说，共和国时期存在舆论，也就是说存在无名的广场，尽管它并非纯由具有善良意愿的人群、而是由“羡慕者和支持者”组成，但它仍能随时随地涌现出来，这只是因为当时起主导作用的是言论自由和真理，从而迫使[563]统治者采取理性的行事方式，也就是说他们会通过客观理性及普遍价值来进行论证。

演讲家需要叫喊声、鼓掌声，也可以说需要的是一个剧场；所有这一切对古代的演讲家而言均属日常发生的事，那个时候各色人物不仅极多，而且地位都很高，他们将会场挤得水泄不通，意大利的自治市和绝大部分地区的各色支持者、部落、甚至代表团都赶了来，而罗马民众则相信，大部分诉讼程序均与自己有着切身的关系（《演讲家对话录》，XXXIX，4）。

确实，共和国时期，人们有权向任何人发难；没有什么地方能作为藏身之处；法律面前人人平等占主导地位。最终的决策权归于大会、元老院或民众大会。这些人不会受任何人的恐吓而就范，他们只有在参加会议者个个都心服口服之后才会以各种方式进行投票表决。演讲者只有战胜了所有其他人的论点，才能达到这样

① 我们须记住这些论点。只有等到弥尔顿(Milton)的《论出版自由》(*Areopagitica*)和穆勒(John Stuart Mill)的《论自由》(*On Liberty*)的出现，我们才能重新理解西方对知识多元化所做的这样的辩护。

的结果。因此,在这一多元化的环境中,演讲者的才能若得不到全面发展也怪。

但此处所反映出的塔西佗的贵族观却使这样的氛围渐渐消退,《对话录》以支持元首制的剧场一幕作结。人们在讲坛上甚至没能宽宥西庇阿、苏拉或庞培,人们有权在下层人民的心中激起对他们的嫉妒之情,这不是什么自由,而是随心所欲。没有任何一个大国——只要具有重要地位,就可与罗马进行比较——会支持这样一种体制。雅典是个例外,但确切地说,塔西佗对“蠢人”当政的阿提卡城邦^①充满了蔑视,还重新对公元前4世纪的雅典民主制展开了猛烈批评,他言简意赅地说道:

共和国伟大的演讲术并非什么平静安宁的事物,喜欢什么正直和节制,非也,那种所谓的伟大和高贵,乃是它天马行空,也就是蠢人所说的自由;伴随的是骚乱,是由脱缰野马般的民众刺激而起,它毫不理会什么尊重、严肃,它蛮横、轻率、傲慢,根本不会在由良好的法律管理的城邦中诞生。拉凯戴孟的演讲家、克里特的演讲家,谁还能在历史上记得他们的名字?在这些城邦中,人们对我们说,纪律极其严明,法律极其严厉。无论是在马其顿、波斯,还是在任何一个由强力管理的民族中,[564]我们都未见识过演讲术。罗得岛上有几个演讲家,雅典有一大批:那儿所有权力都交于了民众,所有权力都赋予了无力胜任者,可以这么说,所有权力都属于全体所有(XLI, 2—3)。

塔西佗做出了自己的选择,至少表面上(我们将会发现,做出这样的限定有何必要)是如此。以前雅典和斯巴达之间争论起来,

① 即雅典。——译注

雅典饶舌，斯巴达简练。看来他选择的是作为贵族政治的、注重秩序的斯巴达。他自认为同波斯或马其顿之类的伟大的君主政体更为亲近。更有甚者，他宁愿认为罗马帝国同后者的这些祖先，而非雅典的民主制相似。必须不再去考虑罗马“具雅典特色的”往昔岁月。如果演讲术从前曾在台伯河两岸开花结果，那也肯定是在共和国危机重重的时刻。塔西佗还说，只是在如今国家还很不完善，组织混乱，还有很多不义之事、犯罪行为、社会不和谐现象或外国的威胁存在时，演讲术才在罗马继续保留了下来。在这些不同的情况下，演讲家确实会为正义的事业做辩护，会致力于修复错误，但“当然最好还是随遇而安，不要管是否得到了修复”。然而，确切地说，自此以后，元首制便向前跨出了一大步，朝完美的国家组织形式迈进，使得各种流弊都不再可能存在。从而，演讲家最终很快便销声匿迹了。

在很快对最好的方法取得了一致意见后，是否还有必要向元老院长篇陈词？当深思熟虑的人群并非乌合之众、唯有他们最贤明时，是否还有在民众面前喋喋不休、夸夸其谈的必要？当人们极少犯错，而且即使犯错也是极其轻微的时候，是否有必要率性地提出控诉？辩护词是否必须引起怨恨、缺乏节制？而审判者的仁慈是否会有助于危在旦夕的被告呢（《演讲家对话录》，XLI，4）？

然而，这后一段长篇大论表面上的坦诚还是使人产生了怀疑。塔西佗说得清楚无误，或者说饱含了雅典的文雅风格，那他是否语带讥讽呢？很难这么说（他自己是否知道这一点呢？）。尤其是为了不造成模棱两可的印象，他结束时还提了一个建议：

千万要相信，我优秀的朋友们，只要有需要，就会有演讲

术,如果你们出生在过去的时代,或者如果他们自己,那些我们所尊崇的演讲家[565]出生于我们的时代,如果某位神祇随心所欲地变换了我们所生活的时代,那么你们就既不会缺乏他们当时演讲术的这种声望和荣耀,也不会缺乏节制和纪律。但现实中,由于无人能同时获得巨大的名声和深深的宁静,所以每个人都只能从自己生活的时代得益,而无法对其他人所生活的时代横加指责(《演讲家对话录》,XLI,5)。

无论如何,在这些论辩中,塔西佗已为其从事何种天职这一问题找到了答案。他会成为行政官员,但会以“诗人”的身份进入仕途,我们的理解是,他作为行政官员,仍会保有进行判断的独立性。从文学的层面来讲,他是历史学家,这一类人将演讲家所处理的高尚的主题——城邦事务——同诗人至高无上的自由做了调和,他对当下在一群支持者那儿所获得声望并不关心,他只看重唯一一种荣誉,即后人的褒贬。与之相适应的是,他在《历史》及《编年史》中对国家所经历的恶之循环进行追溯时,仍对从中发现的美德的范例做了发扬,即便病入膏肓,它们仍可使永恒的罗马得到新生。《编年史》因此也是一篇冗长的 *suasoria* (道德教诲),其目的就是为了向图拉真时代的元老院议员和其他精英人士 (*optimates*) 表明,为使帝国发达昌盛,该与不该追随何种榜样。尤利乌斯-克劳狄乌斯诸皇帝的历史恰好为这一教诲提供了素材。

《历史》的主要功用就是为了使道德品质不致没于遗忘之中,使那些在口头上或行为上犯下恶行的人害怕后人会让他们的名誉扫地(《编年史》,Ⅲ,65,1)。

罗马统治世界在传播文明方面的意义

罗马自此以后便拥有了一个庞大的帝国,它也成了塔西佗反

思的对象。《阿格里高拉生平》及《日耳曼尼亚志》均是写给未开化世界的作品。《编年史》与《历史》的描述则常常使作者有机会重述远离意大利、欧洲和东方的罗马军队的军事行动。塔西佗在论述该主题时所表达的观点颇为重要[566]：罗马政界在涉及攻城略地的战事时是否确立了一种见解——在当时看来，那都是些陈年旧事，但同时也积累了长期的经验，但它们是否能开启全球统治的新视野呢？

在这方面，塔西佗的立场含混不清，或者更确切地说是既持批评的态度，也持开放的态度。他赞成罗马的占领，认为这样的占领对未开化的民众而言是件好事，使他们能有机会进步；但与此同时，他也将自己所描述的这些原始残忍、却又接近“自然”的未开化社会视为某种基准，通过对比，从而判定文明的罗马社会已然衰退、堕落。因此，以他者、亦即自未开化民众的眼光看来，塔西佗的反思预示了西方将会拥有批判自身的漫长传统。

“善良的野蛮人”

不屈不挠地用武力抵抗罗马人的未开化者值得受人尊重，这不仅是因为其勇猛善战总是让罗马人付出代价，而且还因为未开化者的抵抗显明了自由(*libertas*)的意义，而臣服于元首制的罗马人却已几乎完全丧失了这种自由。塔西佗在借当时试图反抗罗马人占领而酝酿暴动的布列塔尼人^①卡尔加古斯(Calgacus)之口所说的话中，罗马人的占领被描绘成完全负面的东西，是意图统治的贪婪和狂热所导致的结果：

掠夺世界者，如今由于大地已遍遭涂炭，[罗马人]遂折腾

① 我们要记住他此处所说的“布列塔尼”(Bretagne)就是大不列颠(Grande-Bretagne)，凯撒在攻占高卢后曾两次想继续侵占这座岛屿，但他无法长久地站稳脚跟，只是到了一个世纪以后，也就是公元43年才将其攻占，而且皇帝克劳狄乌斯统治的也只是其部分地区。

起了海洋；^①如果敌人富有，那他们这么做就是贪婪成性，如果是贫穷，那他们这么做就是想统治世界；无论是东方还是西方都无法满足他们的胃口。万民中只有他们才会充满同样的狂热觊觎这富有和贫穷。夺取、屠杀、劫掠，这就是他们虚情假意的语言所说的控制，他们创造了荒漠，却说这就是和平。

[567]他们的孩子、他们的近亲乃是大自然所赋予每个人的最宝贵者；他们首先被强行征召入伍去异乡服役；甚至妻子姐妹，即便她们逃脱了敌人的暴行，也会被假借友爱亲切之名而遭到凌辱。我们的财产、我们的资源因苛捐杂税而耗竭殆尽，土地和收成被充作谷物上缴，身体和手臂在威逼羞辱之下被用来开发森林和沼泽。在受奴役的环境中出生的奴隶有朝一日总会被卖，再次仰承主子的鼻息；而布列塔尼每天换回的只是奴役^②，每天都得维持这种状态。就像在一栋房子里，最新来的奴隶会成为其他人玩弄的对象，同样在这些遍及世界的老奴当中，我们，这些新来者，没有任何价值，他们一门心思只想让我们消亡；因为我们既不拥有耕地、矿场，也没有我们可资利用的港口。更有甚者，庶民的骁勇和自豪之感都会让主子不悦；孤立、隔绝，他们越是这么做，就越是令人生疑。

因此，在一切受到宽待的期望都被从你们这儿夺走之后，你们最终会鼓起勇气……（《斯奈尤斯·尤利乌斯·阿格里高拉生平》[*Vie de Cn. Julius Agricola*]，XXX 和 XXXI）。

赞扬布列塔尼人身上所具有的自由这一层意义，对塔西佗而言，肯定是对其所发现的自己同胞赞同奴役他人的卑鄙行径进行

① 也就是说罗马人在征服了整座欧洲大陆后，正着手向大陆极偏远的海岸和世界尽头的岛屿推进。

② 均因贡赋和捐税所致。

批评的一种方式。

在《日耳曼尼亚志》中，他走得还要远，因为他向我们呈现了“善良的野蛮人”这一神话的古代版本。与自然最为亲近的人也会拥有必不可少的道德品质。

那儿的婚姻都很严肃，[日耳曼人]的任何一种风俗均好得无以言表；因为，几乎只有在未开化者中间，他们每个人才会满足于只娶一个女人，除了极少数人，他们虽意欲数度结婚，但并非是耽于声色，而是高尚情操所致。妆奁并非由妻子给予丈夫，而是由丈夫给妻子；父母亲朋在那儿，同意接受礼物，而这些礼物并非是为了取悦妻子、装扮年轻的新娘，它们只是牛、驯服的马匹、配标枪^①的盾牌和宝剑。作为对礼物的交换，他们接纳了妻子，而妻子本人作为回报，则给自己的丈夫带来某类武器；这就是绝好的纽带，这就是神圣的奥秘，他们认为，这就是婚姻中的神灵。为了使妻子不致以为自己既被排除于对美德全身心的追求之外，又无法避免战争的危害，她的婚姻所显出的征兆从一开始便向她表明了，无论在和平时期还是在战争年代，她都将[568]同甘苦、共患难，与其配偶风雨同舟。

[……]

因此，她们的生活纯洁无瑕，既无花花世界的诱惑、亦无华服盛筵的刺激使她们腐化堕落；文字的秘密同样为丈夫和妻子所不了解。^②在数目如此众多的民众当中，鲜见通奸：她们会立即受到惩罚，并被交给他们的丈夫；他们会割下妻子的头发，把她赤裸地带至亲朋面前，丈夫则会将她赶出家门，用

① 一种剑。

② 这儿并非指女人可与其情人交换的情书。日耳曼妇女由于无知，从而免遭了文学的侵袭，而文学中则在在都可见道德堕落的例证。文学在老一辈的罗马人中，犹如在古代的犬儒主义者中间一样都有着很坏的名声。

鞭子领着她在全村游街；贞洁遭到玷污不会受到任何宽容；无论是美貌、年轻，还是财产都无法使她觅得丈夫。那儿没有人会对败德之事付之一笑，腐蚀他人和被他人腐蚀在那个时代并不存在。最令人钦羡的是那些城邦，那儿只有贞女被娶，婚姻的憧憬和祝愿也只会发生一次。因此，她们只会有一个丈夫，就像她们只有一具身体和一次生命一样，如此她们便不会想入非非，不会放任自己的欲望，只会爱自己的配偶，她们不但因其是自己的丈夫而爱他，还因其代表了婚姻本身而爱他。节制生育或取消某个今后肯定会成为继承人的继承权都会被视作是令人羞耻之举，而且那儿良好的风俗比他处严明的法律更有威力（《日耳曼尼亚志》，XVIII—XIX）。

我们尚可引用《日耳曼尼亚志》中的其他段落，其中那些人勇猛善战的品质也受到了赞扬（这些段落被现代德国的民族主义者津津乐道，他们从中既见到了日耳曼种族的优越性，也见到了罗马人自己对此种优越性的承认）。在《编年史》第二卷末（LXXXVIII章），塔西佗写了篇阿尔米尼努斯的谏词，阿尔米尼努斯虽是野蛮人，但他却敢进攻罗马帝国，不仅是在其执政初期，而且在其权威达至顶峰时亦是如此。

最后，我们要表明，塔西佗在描写古代日耳曼人的宗教时，注意到了它同希腊及罗马神话颇多相似之处；这些人远未把人分成三六九等，因此他们本质上都相类似。究其原因，塔西佗似乎承认，如果罗马占领期间贪赃枉法[569]、疏离了“自然”生活，那么野蛮人的叛乱便自有其理由。从这个方面看，野蛮人可为罗马人学习，他们即使算不上典范，但至少可使罗马民众不再有性命之虞，往昔粗野质朴的罗马民众也正是由于这同样的美德而征服了世界，可现如今却由于占领之后成了战胜者而坐享其成，从而世风日下。

罗马文明及“罗马和平”(pax romana)的优越性

然而,在塔西佗的眼中看来,未开化者并不拥有这些品质,而是恰恰相反。在《阿格里高拉生平》及《日耳曼尼亚志》的其他许多地方,塔西佗均表明了此种优越感和屈尊俯就的感觉,他笔下的这些人都是很贫穷,技术上和社会组织形式方面都很落后,而且他也并不尊重他们的风俗:事实上,他们简直同动物差不多(北日耳曼人住在洞穴里,几乎赤身裸体)、生性凶残(野蛮人竟拿活人献祭,未经审判便将犯轻罪者处死)、此外还很容易受腐蚀(他们嗜酒如命,只要有可能就会想方设法做生意让自己富裕起来)。最后,也是最重要的一点,就是塔西佗尽管对日耳曼人的骁勇善战心存敬重,但他仍对他们竟视战争具有至高无上的价值做了谴责。

这就是为什么,如果他从审美角度出发似乎颇为赞赏可说生活于自然环境中的野蛮人的话,那么他在强调他们身为比如说维泰留斯军队的援军遍布罗马全境且因狂暴残忍而导致的后果时,用词也不甚严厉的缘故(《历史》,II,88)。

从罗马人的角度看,他们并非是因想要进行统治,而是因关切和平及秩序才有所行动,他们知道这些价值对所有人来说都很珍贵,他们战胜野蛮人是为了这些人好,故而常常颇为宽宏大度。这也是行省总督凯利亚里斯前来镇压巴塔弗人齐维利斯(Batave Civilis)时向特雷弗的高卢人所讲的话。罗马人介入高卢北部并非是因占有欲,而是因现在的特雷维尔人(Trévir)的祖先召唤之故,他们因同邻人的争执及日耳曼人持续不断的骚扰而精疲力竭。

[570]日耳曼人总是有理由侵入高卢,或是为了取乐,或是为了满足贪欲,或是对攻城略地的嗜好,其目的就是为了离弃自己所居的沼泽地和荒漠,占据这片如此丰饶的土地和你们的土地;总之,他们会假借自由之名,鼓巧舌之簧;但若不求助于这些言辞的话,根本就没人愿意奴役他人、建立其自身的

统治(《历史》,IV,LXXIII)。

我们将注意到塔西佗的现实主义,他很清楚地表明切莫去相信言辞,并表明只有以这种犬儒主义、或至少以摆脱意识形态为代价,才可胜任政治事务。他继续说道,罗马的合法性,就在于成为已知世界的维护者。

高卢地区总是国王更迭,战事频仍,只有持续到你们同意接受我们的法律,这一切才会停止。而我们,尽管经常受到挑衅,但只有获得胜利,方有这个权利确保和平;因为如果没有武装力量的话,民族与民族之间是不可能相安无事的,而武装力量不会不发军饷,军饷也不会不上税。^①

由一个组织良好的国家所确保的“罗马和平”乃是普天之下的好事,所有人都该理解这一点,且由于罗马人的宽宏大量和高瞻远瞩,于是所有人从此以后均能从中得益:

此外,你们同我们没什么两样。你们自己,也常常会统帅我们的军团,你们会治理这些行省,等等。没有什么事是不让你们接触,是禁止你们去做的。

罗马行省中的高卢人和日耳曼人甚至比土生土长的罗马人还要幸福:

你们因那些值得赞美的君主而终其一生受益匪浅;而残暴的君主则会对身旁之人横行霸道。

① 因此,这是对卡尔加古斯提出的论点的重要回复。

与这些好处相比,无德无能的君主或无德无能的统治者的倒行逆施往往如过眼云烟,就像不愿缴税一样,都是些微末小事:必须忍受所有这一切,就如忍受狂风暴雨一般。因为最根本的是,只有由罗马带来的公共秩序方可长久。确实,如果叛乱导致了罗马人的离开,那么“除了所有民族之间爆发战争外,还能发生什么呢”?

[571]塔西佗意识到,他所感到骄傲的事物的此种状态乃是漫长历史、史无前例的建设所结成的硕果,虽然起初只是由罗马起头,但如今却已为人类共同接受:

八百年^①的好运和良好的纪律形成了这座大厦,它若被推倒的话,那些推倒它的人也不可能不受损失。[……]因而,对和平及对罗马城而言,无论是征服者,还是被征服者,它都会确保我们所有人拥有同样的法律、获得同样的友情、受到同样的尊重(《历史》,LXXIV)。

结语

塔西佗政治思想中的含混性仍然极浓;它是宗教与理性的混合物。一方面,同维吉尔一样,塔西佗也深信“黄金时代”会重新向罗马显现;和平与秩序将重返其内部,帝国也将扩张至世界的尽头,这都表明诸神的青睐又将开始垂顾。帝国的政体完满了罗马永恒的命运,只有那样才能证明其合理性。但另一方面,塔西佗与塞涅卡一样,也将理性的推论引导至专制主义:人性对它有需求,没有铁腕统治,社会亦将不存,权利平等只是一种暂时的且不稳定的状态。况且,世界各地的民众也认为自己在罗马法的束缚之下要比在自由所导致的混乱中更为幸福。

① 此处应指罗马编年史所载的罗马城建城的传统日期,即公元前753年。

尽管如此,理性层面及批评仍清楚地占了主导地位。塔西佗差不多是与塞涅卡、西塞罗或萨卢斯特同类的人。他的作品证明,在他那个时代,罗马帝国尚未完全朝包容神秘与极权的君主制的方向演化。

第六节 小普林尼

[572]小普林尼乃是元首制复兴及鼎盛时期又一个重要的证人。

生平与著作

小普林尼是老普林尼(Pliny l'Ancien)的外甥和养子,生于61年,卒于约114年,属于元老院阶层,他从事律师及政治家两种职业。由于同皇帝图拉真关系密切,遂被其任命担任各种官职。特别是100年担任执政官,111至112年担任本都-比提尼(Pont-Bythinie,即现在的土耳其北部)的行省总督。

小普林尼的《通信录》(*Correspondance*)卷帙浩繁,其中部分内容由他在担任比提尼总督期间同图拉真之间的通信构成,这些信笺热情洋溢,我们可从中具体而微地看出当时那个时代罗马帝国是如何进行统治的。先前,普林尼在升任至执政官时,曾在元老院面前朗读了一篇有关该皇帝的《颂词》(礼赞之词),并保存至今。

《图拉真颂词》^①并不是一篇名副其实的有关君主制的总体理论。其中所有内容均涉及图拉真,因而自然而然便得到了传播。

令人惊讶的是该篇演讲起先的语调颇为低眉顺目,当然这种语调也被滔滔雄辩所削弱。譬如,普林尼反驳说,他的赞词完全是

^① 参阅小普林尼《全集》(*OEvres*),第四卷,《书信、第十卷、图拉真颂词》(*Lettres, Livre X, Panegyrique de Trajan*),由 Marcel Durry 编订及翻译, *Les Belles Lettres*, 1948。

发自肺腑的,因为就算他不奉承君主的话,他也不用担心有任何危险。他说,现在的情势同先前统治时期,尤其是多米提安统治期间所盛行的形势有天壤之别。公民可自由言论,而无需赞美君主[573]的优点……值得称颂(§2)。最终它所给人的印象尽管不错,但还是有某种恐怖大行其道。

这并未阻止普林尼表达与塞涅卡或塔西佗相同的信念。元首制这一政体是因其作为国家的管理体制而表明其合理性的,它为 国家带来了秩序、和平与合法性;就此而言,罗马的专制君主具有东方君主的诸种特性。但是——普林尼以比塔西佗更为大胆、更坚定的信念称赞了元首制的另一面——元首制所赋予罗马的力量和统一性只有在这个国家成为“法治国家”、只有在它尊重并让民众尊重法律保证公民的自由之时才有意义。

罗马君主乃与众不同者

皇帝是神圣者。他“德高望重、神圣不可侵犯,极似诸神”(§1),他的这些品质证明了挑选他的前任理当拥有人们赋予他的神圣尊荣(崇拜、祭坛、创设祭司之职)(§11)。图拉真自身也当仁不让地应当在其驾崩后被尊奉为神(§35,4)。

普林尼并不惮于传播神圣国王更古老、更非理性的形象,他们是祈雨者、谷物之祖、有异能者、维系世界秩序的个人。皇帝能治愈病人(§23,3)。他能重现繁荣,使大地丰饶。确实,普林尼也心存怀疑,他认为此种可使万物丰饶的威力是否既是理性以及良好的行政组织的杰作,又是魔法的杰作。这是因为图拉真行之有效地组织了公仓小麦制度,意大利能借此开仓赈济埃及旱区的灾民(与正常情况相反)。最令人赞叹之处的是,此乃国家威权所形成的效果,能使其各个不同的地区形成凝聚力。

君主根据情况及需求的不同通过运输、生产的方式而使大地处处丰饶,还能向远离大海的民族,如罗马部分民众和庶民提供食物和援助,我们拥有这样的君主,全赖天意!在尚未

歉收的时候，[皇帝会从罗马所有的行省中翦除]歉收所带来的祸害；在尚未丰收的时候，他会让人明白丰收所带来的好处。他会通过互派团队的方式，使东方和西方紧密相连，而万民[574]也会交相了解对方带来了什么以及自身缺少的是什么，从而使自己明白，在深受纷争之苦之后，最好还是只有一个可为其服务的主人为佳(§ 33, 2)。

因此，皇帝可确保繁荣昌盛及物质保障。他慷慨大方，处事公正(§ 25)。他资助年轻人的教育，奉行“家族政治”。他“卓尔不群”(évergète)、“宽宏大量”。他命人建了马戏场供民众娱乐、建立漂亮的公共场所、矗起了雕像(§ 51)。

就其个人而言，他集所有美德于一身，首先他很勇武。他狩猎时果真极具男子气概(§ 81)。他的美德均源自其人格，而非因其角色使然(§ 56)。此外，他的配偶也是无可指摘、简朴、谦逊、谨慎、贞洁，其姐妹亦是如此(§ 83)。

展现于所有人面前的君主品格超群、不同流俗，他是万民的楷模(§ 45)。普林尼在反复提及君主制理论这一主题时，还添加了心理学的色调：他说，只有在人们知道皇帝了解他们所做之事之后，他们才会去做于帝国有益的事(§ 70, 3—8)。皇帝因而也是帝国的良知，他本人就是其化身(§ 72, 1)。

最后，皇帝的正义等同于神的正义：

哦，体恤万民只有真正的君主、甚至神才能做到，他为敌对的城市调解斡旋，不用权威而用理性平息骚动的民众，对行政官员的为非作歹进行补救，废止所有不该为之的事情，最后，他犹如瞬息即至的星辰，眼观六路，耳听八方，由此人们立刻便将他视为超自然者，只要有他在，就可于事有益。我相信，世界之父(*ille mundi parens*)在注视大地、屈尊将人类的命运视为

神圣的事务之时,只消如此点头示意即可;自此以后由于自由自在,不受此类事务的束缚,在将你托付给我们以履行其处理整个人类的事务之后,他便会专注天庭(§ 80,3—4)。^①

罗马君主尊重法律

[575]尽管如此,但通过强调君主是非人格化正义的工具这一点表明了,既然正义神圣、超验、遥不可及,且建基于法律面前人人平等之上,从而说明它并不会偏袒个人,那么我们可以想见普林尼笔下的罗马君主同东方的帝王之间截然不同。皇帝当然是专制君主,但他所管理的国家仍是罗马共和国(或许普林尼同以前的塞涅卡一般,都将自己的愿望当作了现实;但重要的是他所怀抱的这个理想,他认为尊重所有这些原则应是顺理成章之事)。

如果说人们服从君主,那是因为将他视为法律的化身:

我们受你的管理,我们听命于你(*regimur quidem a te et subjecti tibi*),但同时我们这样做也是听命于法律。它们也会管控我们的欲望和我们的激情,因为它们完全活在我们心中和我们之间。你统治万物、你卓越无比,皆因荣耀和权力之故,无论它们是否归属于人类,但它们肯定优于人类(§ 25,4)。

此外,皇帝也自愿听命于法律:

你自愿听命于君主未曾描述过的法律^②,凯撒。可你不

① 国王就是神手下的大臣和代理人:我们会在凯撒利亚的尤西比乌斯及王室的基督教神学那儿重新见到这一命题。

② 该措辞类似于《学说汇纂》(法规《应遵之令》)[*Digna vox*],参阅下文, p. 891)中的说法,致使中世纪对这句话产生了极多的评注,与专制主义的说法相对应。

愿拥有比我们更多的权利[……]。我确是生平第一次想表明君主并未超越于法律之上,而是法律超越于君主之上:当凯撒担任执政官之时,他和其他人一样,受到的都是同样的保护。他在关怀备至的诸神面前向法律陈述了效忠的誓言(§ 65, 1—2)。

图拉真禁止在其前任统治时期风行的告密行为,而告密需要的则是君主拥有专横独断的权力。只要存在告密者,便“不会再有神圣不可侵犯的遗嘱、不会再有安全可靠的局势”。图拉真由于禁止告密,所以采取相反的做法,表明了只尊重法律的意愿。

你处事严明,深谋远虑,这么做就是为了使建立于法律之上的国家(*fundata legibus civitas*)显得不致被法律所摧毁(§ 34, 1—2)。

[576]在用正义来管理之时,也应尊重法律:

对公道有多认真,对法律就有多尊重! [……]任何一个行政官员均无法依凭自己的法律而行事,任何无甚权威的权威亦不得如此;他甚至还增强法律的威信,将大部分事务均移交至大法官处理,而他之所以召集同僚这么做,倒不是为了取信及取悦于精通法律之人,而是因为这本来就是他的想法(§ 77, 3—4)。

然而,受法律管束的公民都可自由行事。罗马君主出于其尊重法律的同样理由,也会尊重公民的自由(参阅 § 87, 1)。

皇帝会通过财政手段来尊重法律。他当然很是慷慨大方,但

他也会谨慎支出：

皇帝[……]离开，回来时会带着某个想法向大家汇报；他会公布自己的支出；因此，他也会避免那些自己羞于公布的支出(§ 20,5)。

他对私产和国有财产仔细做了区分：

你不会驱逐之前的业主，以将所有的池塘、所有的湖泊、甚至所有的牧场都归并入你庞大的领地；河流、山脉、海洋并不能只归于某一个人的名下。凯撒也会很清楚，有些东西并不属于他，而归根结底，君主的帝国要远大于他的资产(*imperium principis quam patrimonium majus est*)(§ 50, 1—2)。

法律保护个人的资产。图拉真通过节制财政支出与合法地运用财政资源，表明自己尊重法律。他削减了遗产税，因而更好地尊重了家庭的权利和自然的权利。他使对财产的肆意掠夺不复存在(§ 36—37; § 50)。

财政官员自此以后可通过裁决而加以任命：

人们会对你的官员、甚至地方财政长官说：“来接受裁决吧，要听从法庭。”因为你为了元首制而创设的法庭同其他倚重诉讼人的法庭并无不同。抽签与投票将为财政机构推选出一名法官。人们可以拒绝他，人们可以大叫：“这样的人，我不接受；他优柔寡断，对本世纪的种种优越性毫不理解；我希望由其他爱戴凯撒并保持自己的独立性的人来担任这一职位。”(§ 36, 3—4)

现实是否同这样的理想相似呢？无论如何，值得注意的是，这儿强调了正义必须具有独立性。国家服从法庭的判决[577]，正式表明了它承认法律的存在高于自己。我们发现，普林尼通过自己的学识充分意识到了自由主义的“法治国家”所具有的这一根本性的一面。

罗马君主乃是同胞

若法律面前人人平等，那必然会导致人人皆为平等的结果。尽管表面上有如此多的差异性，但普林尼仍主张该关键性的观点，这关涉到他对人性(*humanitas*)的整个看法。

尽管以前的君主乃平等的敌人，让自己踏着奴隶的肩膀跃居于他人之上，但图拉真仍找到了运用自己双腿的方法，他打着赤脚和他人一起行军，他同这些人一道分享正义的价值及法律所赋予的义务。正是这一点使他得到了拔高！

你，通过与大家一起分享这卑微的大地，让君主的足迹同我们的足迹混同在一起，从而得到提升，直至天庭(§ 25,5)。

图拉真由于具备这样的个性、其个人的口味、他所掌握的心理学，从而与自己的臣民拥有相同的公民权利。这乃是其人格“能引起共鸣的”一个方面。他为人简朴，颇具人性化。

你曾步行而去，现在也会步行而去；你曾喜爱劳作，现在也会喜爱之；命运在你周围时时变幻，但你的内心却丝毫不为所动(§ 24,2)。

皇帝平易近人：

当君主在人群中行走时，他会随意停下来，和别人见面，陪着他们，随便走到什么地方(§ 24,3)。

什么样的论坛，什么样的神庙能如此的开放！无论是卡皮托山丘，还是你宣布信奉的神圣场所均无法像这样具有公开性、像这样面向所有人。没有栅栏、没有令人屈辱的层层检查，越过重重大门之后，我们在远处仍然不见新设的、令人生畏的障碍。如果在前去见你之前感觉心情极其平静，离开你后也是感觉极其平静，那么在你身旁的时候这种平静将会无以复加：处处体现出沉默寡言、谨慎自持，从而能使人们将这些体现了谨慎、平静的典范自君主的住宅中带回至他的寒舍、他简陋的家中(§ 47,5)。

当人们同君主在一起时，他“很普通”、他在倾听，他在对话，他礼节周全(§ 72,6)。这种礼貌或许是[578]皇帝表达殷勤的一种方式，它清楚无误、自然而然地重新确认了无权无势的对话者作为人的尊严：这其中表达出了某种精致的人文主义情怀，是共和传统(辛辛纳图斯[Cincinnatus]也很朴实、平易近人)及斯多阿派普世主义相结合的产物。

元首制并非独裁制

该论题中概述的所有观点均得到了普林尼的断然支持，他认为元首政体(*principatus*)并非专制政体(*dominatio*)，元首制并非独裁制，公民对君主的遵从与奴隶对主子的屈从本质不同。

专制政体与元首政体具有相反的性质(*sunt diversa natura dominatio et principatus*)(§ 45,3)。

尽管表面上相似，但罗马的元首却是用与“布鲁图斯”及“卡米卢斯”们相同的品质做成的，布鲁图斯驱逐了塔昆，卡米卢斯则想

方设法将凯尔特人从拉丁姆赶了出去。

那些人将得胜的国王和敌人从我们的城墙中赶了出去，而这位[图拉真]也将陷落之城所经历的专制政体本身及所有的恶行击退并驱逐，如果他拥有君主这一身份的话，那也是为了不給主子留下任何余地(§ 55,7)。

尊重限制君主权力的法律使他更具人性。公民责任感乃是人文主义的范型(正如我们在与之相反的未开化者那儿看见的专制君主和奴性臣民还不能算作人一样)：

灵魂蔑视野心，他懂得如何驯服、节制无度的权力(*in finitæ potestatis domitor ac frenator*)，随着时间的推移，它的羽翼会愈发丰满(§ 55,9)。

对君主与主子进行区分终将建立起国家的公民观，它作为一种永恒持久的、非人格化的抽象实存，为所有人所共有，而与领导者的个体有区别。我们已经发现，普林尼对公产与[579]皇帝的私产做了区分。他对收养所作的赞颂(§ 5 及以后)同塔西佗的措辞相平行(参阅上文, p. 394)，也是从这相同的意义上来看待的。因为，收养作为安东尼乌斯诸皇帝时期常规的继承模式，使得普遍利益及服务公众这样的意义超越了某个家族的特殊利益。

所有这一切均无法阻止普林尼对何时遵守原则(*sub principe*)及何时自由行事(*in libertate*)之间的不同做出强调(§ 45, 6)。塞涅卡、塔西佗一样，他也意识到随着元首制的建立，自由中重要的一个方面，即政治自由已经受到严重的打击。然而，它并未彻底消失，仍存在进行批评的权利。图拉真允许人们批评古代的皇帝；如此就能警醒今后及现在的皇帝，让他们明白自己会

受到后人的评判(§ 54, 4—5; § 65, 4—5)。更为根本的是, 普林尼还认为图拉真颇为关注自己是否会在“所有人”(omnes)的眼中拥有“良好的声誉”(bonna fama), 也就是说他对舆论极为关切(§ 62, 9)。这表明他自己也承认, 罗马完全是一个自由人共同体, 他们都拥有独立的精神、有自己的良知、会做出自己理性的判断, 而非众口一词、水乳交融的共同体, 在那样的共同体中, 每个人的精神均与其他所有人相一致。罗马如同雅典, 也有广场。普林尼表示, 如果权力未受其批准, 图拉真就没有兴趣去保住这份权力。

第七节 埃流斯·阿里斯蒂德

演讲家埃流斯·阿里斯蒂德因其著名的《罗马论》而使我们感兴趣, 他在文中不仅仅赞美了皇帝(虔诚者安东尼乌斯), 因为皇帝的所作所为如同促进正义的“共和国领袖”, 还赞美了受到合法管理、作为“法治国家”的罗马本身。他不仅谈论行政管理法律的合法性, 也谈论个体的自由; 罗马人可以说统治的都是“自由人”, 他们的帝国与所有那些先前存在过的帝国很不相同。做出分析、表示赞赏之人均非罗马人这一事实, [580]如波里比乌斯或普鲁塔克那样, 只会显得更为意味深长。

生平与著作^①

117年, 普布留斯·埃流斯·阿里斯蒂德生于北小亚细亚(Mysie du

① 参阅埃流斯·阿里斯蒂德《全集》(*The Complete Works*), Leyde, 1981与1986年, 第1及第2卷由 Charles A. Behr, E. J. Brill 翻译。文中所引的文本均译自英语。后出现法语译本: 埃流斯·阿里斯蒂德《罗马的希腊语颂词》(*Éloges grecs de Rome*), 由 Laurent Pernot 编订及希腊语翻译, Belles-Lettres, 1997。

Nord)的亚德里亚(Hadriani)^①。123年,他的家庭(富有的地主)获得了罗马的公民身份^②。普布留斯曾在士麦拿、帕伽玛和雅典师从当时最好的智术师。他在埃及游历了很长时间,就在这段游历期内,他开始了演讲家的生涯。恰在他想进入罗马宫廷,继续从事这一行时,却病倒了。当时,他极为尊崇神医阿斯克勒皮奥斯:他在帕伽玛的神庙里持续住了两年,后来还经常重游故地。他在那儿写下了很多有关神灵启发他发明治疗药物的梦(他叙述了130个这样的梦),并在那儿同病人或者说住在神庙里的上流社会的神经衰弱患者,以及作家、法学家、贵族或高级官员形成了一个文化圈。于是他又重新开始写作、朗诵。但他当时也在和自己的同胞打官司,那些人想向他征收公共费用(“富人税”),虽然这是件体面的差事,但负担会很重。自153—154年起,他的身体完全康复,最终使他真正踏上了演讲家的生涯,并引导他去了罗马。此外,他还招收起了学生。165年后,他再次病倒,对自己的身体状况牢骚满腹,他对宗教的痴迷也重又回潮。他死于180年。

人们保存了埃流斯·阿里斯蒂德几十篇主题各不相同的《演讲录》。

《罗马论》(《演讲录》XXVI)^③

[581]我们发现罗马应有尽有,全世界所有货品均会云集到它的市场上。帝国的太阳永不落。以前当人们想要贬低某件事时,他们会将其同古代人规模巨大的事业相比较。如今,相反的是,他们会将古代人作为例证,用来映衬罗马的优越性。

波斯人曾建立起庞大的帝国,但为了统治国家,他们削弱了城市 and 乡村地区。他们会被杀死、被摧毁。

① 小亚细亚的西北部地区,位于爱琴海沿岸,座落于北部的普罗蓬提斯(Propontide; 今马尔马拉海——译注)与南部的吕底亚(Lydie)之间。

② 让我们再回到颁发《卡拉卡拉敕令》的那个时代(212年),该敕令将罗马公民权赋予了帝国内的所有自由民。约110年左右,罗马公民权仍然是被占地区精英人士的专享特权。

③ 该文集中还有一篇题为《论皇帝》(*Sur l'empereur*)的演讲稿(《演讲录》XXXXV),但该文似为伪作,写于约247年,题献给皇帝阿拉伯人菲利普。它甚至还有可能是9世纪的拜占庭文本。我们在此对这些说法不予考虑。

[在波斯,]孩子长得漂亮会令父母害怕,妻子的美貌也会令其丈夫惴惴不安。完蛋的并非是罪大恶极的罪犯,而是家财万贯者(§ 21)。

生存对臣民来说要比对敌人更艰难,因为[波斯人]在战斗时轻而易举地就会被打败,尽管他们在攫取权力时犯罪手段无所不用其极(§ 22)。

同样的观察也落到了亚历山大的身上。当然,他所向披靡,但并未成为一个真正的国王。

针对每个民族建立了何种法律? 他为财政、军队、舰队做出了何种持久的安排? 他管理事务时,采取了何种具有恒定流程的经久不变的管理方式呢(§ 26)?

罗马人统治世界的方式截然不同。首先,他们统治的是整个世界,他们甚至征服了大洋中的岛屿。

什么都无法避开你们,无论是城市、民族,还是港口、领土,除非那些你们认定对己无用的事物。红海、尼罗河大瀑布^①和麦奥塔湖(Mæotis)^②这些古代人视为世界极地的所在对这座城市而言,就像自家花园边的树篱。

[582]但另一方面,也是更重要的一个方面,即“尽管[他们的]帝国地域如此广袤,可它的良好秩序与它的边界所及还要伟大得

① 141年,埃流斯·阿里斯蒂德旅居埃及时,曾游历至第一大瀑布处。

② 即现在的亚速海(Azov)。

多”(§ 21)。它对彼此之间连绵不断的战争毫不知情,和平笼罩大地。

整个人居世界说起话来比合唱团还要和谐得多,他们纷纷祈祷帝国能长治久安,希望身为合唱团领唱的君主能正确无误地将其聚合在自己的身边。所在之处,万民平等[……]。大陆和岛屿之间没有任何区别,但正如只有一片连绵不绝的领土、只有一个部落,所以万民均对它臣服。万事均通过敕令、通过表示同意即可得到履行,简直比拨动竖琴的琴弦还要容易得多。如果某件事必须完成,只需下达政令,即可得到施行。被派至各大城市和各个民族那儿去的领导者,每个人都是那些位居于他们之下的人的领导,但就其个人的地位及互相的关系而言,他们都是平等的臣民。人们确实可以说,就这方面而言,他们与其底下的臣民不同,因为他们是指导臣民如何尽义务的领导者。而万物的领导者和元首则会使万民慢慢产生同样巨大的敬畏(§ 31)。

所有的行政管理者都知道皇帝了解他们的一言一行。他和他们通过信件交流,而无需亲自赶来赶去。这些信件(著名的“皇帝批复”)在派人送出去后几乎会立刻送达,它们仿佛是由带翼的信使传送的。

你们是唯一可统治自由人的人。卡利亚不会让给提萨菲尔,弗里吉亚不会让给法尔纳巴斯(Pharnabase),埃及也不会让给其他某个人,我们不会说这些民众属某某人和某某人的财产,不会说他们属于某个把他们当作奴隶的人,除非他自己就处于受奴役的状态。但作为城里人,你们会将整个人居世界当作一座城市那样去统治,你们任命地方官,就好像他们

挑选出来就是为了保护关心他们的臣民，而非将自己视为他们的主子那样。因此，地方官的相续任职是以对其的任命为准[任何人都不得声称将国家作为自己的财产来加以保护]（§ 36）。

埃流斯·阿里斯蒂德特别对“法治政府”赋予了更大的意义：面向公民的法律需求助于统治者做出判决，该判决也有遭到废除的现实可能性。由此产生的结果是，诉讼时，做出判决者既担心判决结果，又对被判决者[583]有所顾忌，“以致可以说如今人们都是受那些使政府取悦于民的人来统治的”。

君不见此种政府形式已远远超越纯粹的民主制^①？因为在城邦中，判决做出之后，就不可能再行变化或求助于其他法官，人们只得满足于已然作出的决断，若涉及到的是某个需要外界的法官介入的小城邦，那就另当别论。^②但从此以后，由于你们在场，受到判决的被告，甚或没有打赢官司的原告都能对判决结果及他们所遭的不公损失提出异议。大法官仍然存在，他对正义的尊重永远不会缺乏。在他面前，弱者与强者、无名之辈与名人、穷人与富人及贵族之间保持着完美无瑕的平等。人们想起了赫西俄德的诗句：“因为对他而言，使人强大易如反掌，消灭强者也不会更困难”，^③也想起了这伟大的法官和统治者。不过，引导他的乃是正义；他犹如鼓起船帆的和风，当然他不会照顾富人而甚于照顾穷人，而是会以平等

① 指传统意义上的诸希腊小城邦的民主制。

② 向外界的法官上诉在希腊化世界中是常用的方法，如此可避免城邦内部缺乏信任之虞。

③ 赫西俄德，《工作与时日》，第五卷：“[宙斯]可轻而易举赋予力量，也可轻而易举地压制强者，他可轻而易举地顺服傲慢，赞扬卑微。”

的方法使所有人都能达到目的(§ 38—39)。

在说完波斯人、马其顿人之后,阿里斯蒂德提及了雅典人和拉凯戴孟人。就它们而言,罗马也已超越。雅典人和拉凯戴孟人都梦想建立帝国,但他们只统治着一些岛屿和地球的角落,他们轮流当盟主,但从未超过一代人的时间。臣民们都想改朝换代。“在你们之前,对管理艺术的了解根本不存在。”(§ 51)因为,若果真存在的话,在科学技术上超越了所有其他人的希腊人肯定就会拥有它。但此种技艺“是你们的创造”。雅典人会派遣驻军入驻归他们统治的城市;他们拥有用武力和暴力解决所有难题的名声。况且,他们人数也不够多,在他们试图遍布帝国全境的时候,便遭到了割据者的削弱。在将诸城邦维持于薄弱的状态下从而对其进行统治,以及使诸城邦兵强马壮以[584]使它们在抵御外侮的战斗中能派上用场之间,他们并不懂得怎样做出决断。

因此,政府的管理流程丝毫没有条理,而他们也从不曾试图有意识地去建立这样一种流程[……]。他们既是压迫者,又是弱者。

无法“宽宏大度地”管理那些城邦。如果说罗马人成功,那是因为他们自己掌握了管理的技巧。当他们建起帝国时,这种技艺便派上了用场,而且反之,管理一个帝国也使他们的技艺变得更为成熟(§ 58)。值得令人钦佩之处的是罗马“宽宏大度的”权力观。因为罗马人颇为重视城市的权利,而没有厚欧洲而轻亚细亚,它将这一权利赋予了所有理应得到者。

没有人[对罗马人而言]是外国人,他们都能行使职权或让自己得到信任。某种公共的民主制在世界上建立了起来,

统治它的只有唯一一个人，他是最优秀的立法者和领导者，^①而所有人均麇集于此，仿佛这儿是个独一无二的广场，每个人来此都是为了得到其应得之份。一座城市是以其边界及领土而受到规定的，但它是在整个人居世界之中才成其为所是，就好像它自己已被建成一座公共城市似的（§ 60）。

从此以后，只有唯一一座卫城。^②罗马容纳万民，好似海纳百川。如同大海不会变化一样，城市虽分分合合，罗马却仍不为所动。“罗马”之名已成为“共同种族之类”的名称。“你们并不懂如何在希腊人和野蛮人这些种族之间进行划分”，只懂得在罗马人和非罗马人之间进行划分（§ 63）。^③

[585]受这样的政府管理，全体民众都会觉得同他们中间的权贵相比，自己更有安全感，之所以会有这种感觉，是因为一旦这些权贵胆敢为非作歹，怒火与复仇就会即刻降临到他们身上（§ 65）。

阿里斯蒂德坚称，正是这一点使“步兵大队”和“驻军”变得毫无用处，而罗马人却只需少数一些人，就能使如此庞大的一个帝国保持秩序。人们心甘情愿地缴税，他们都有理由这么做。城市可以说都得到了复苏，仿佛柏拉图的厄尔神话所讲述的那些灵魂一样；它们不再记得自己的前世；它们将战争忘得一干二净，就像忘

① 虔诚者安东尼奥斯也被描述为“共和国元首”。

② 据普鲁塔克所言，亚历山大曾想使其军队在以后成为所有希腊城邦共同的“卫城”（参阅上文，p. 313）。

③ 我们在此又见到了伊索克拉底描述希腊“教化”（*paideia*）的影响远远超越希腊种族的观点和措辞（参阅上文），虽然以后代替古希腊文化的是罗马文化。罗马比亚历山大更清楚地意识到了“世界主义”这一理想，而亚历山大只不过是对此刚刚有所体现而已。

了噩梦。罗马人通过允诺获得罗马市民权的做法在帝国的各个地区招募士兵,并使精挑细选而来的各类人获得了这一身份。

从政治层面上来讲,罗马人拥有的政体统合了先前存在过的三种形式的优异之处;阿里斯蒂德如波里比乌斯那样认为,这样的混合体要比其组成成分更好,他从其具有稳定性上看出了这一点(而他刚才所讲的其他那些政体则会忽上忽下不断地变化)。

你们发现了一种以前未曾有人见过的政府形式,你们将法律和恒定的秩序加到了所有人身上(§ 91)。

罗马人同样也具有掌握技能的天赋——此处,阿里斯蒂德对我们今日所说的罗马人所拥有的高等技能表示出了强烈的兴趣。他们对如何修筑防御工事极其精通。他们发明了防御线体系(在军事技术上无人能出其右[*nec plus ultra*])。他们的步兵大队排列的密集队形坚不可摧。竞争比武大行其道,以致只有士兵才明白那种感觉,那就是罗马人迫切想要杀敌。从战术上来说,他们同样使其他民族显得“乳臭未干”。他们的军队上自皇帝,下至率领两三个士兵的下级军官,等级极其严明。如此一来,便没人能心怀嫉妒,因为任何服从者也都能进行指挥,而且“美德的成果不会因个人而丧失”(§ 89),从而使一切都能完美无缺地运转起来。

[586]此外,罗马人还建起了城市,建造了纪念碑,而不是任那些被其攻占的国家保持原状。自此以后,希腊变得繁荣昌盛起来,亚历山大里亚也成了颗明珠。罗马人成了希腊人的“养育者”。他们对未开化者进行教育,根据情况或温和或严厉。整个人居世界便自然而然地抛弃了旧习性、放下了武装,如今都讲究起美观,追求享乐起来:健身房、喷泉、气象宏伟的大门、神庙、工艺品和学校。世界成了“欢乐花园”。不过,罗马人对所有人都是这般慷慨。

你们已经极好地证明了这句名句，即大地乃万民之母、万民的宇宙家园。如今，无论是希腊人还是未开化者、无论是富有财产者还是一无所有者，都可随自己所愿轻轻松松地四处周游，完全可以从自己的家园去往他方。[……]荷马曾说过：“大地为万民所共有”，你们将其变为了现实(§ 100—101)。

罗马人来临之前，存在众多不同的民族，他们信奉的都是野蛮的习俗；把它们写出来会很好笑，但这么去生活就不一样了。万物混乱不堪，宗派之间纷争不断，人们将土地摧毁，就如同将自己的父亲阉割。“如今，对所有人而言，大地及其居民享有了全部的保障，普世晏然，宁静平和。”(§ 104)^①

诸神承认了罗马帝国，他们每个人之所以这么做，是因为观察到，由他们各自所主管的实在通过该帝国而得到了颂扬。况且，荷马已预言过罗马帝国的降临。这是因为赫西俄德说起黄金种族的时候就像在谈论往昔的实在，只能说明他没有这个才能。如果他知道罗马人已经来临，那么他反而会为那些在帝国来临前出生的人唉声叹气！

第八节 狄翁·克里索斯托

[587]自尼禄起，再有多米提安，接下来有塞维鲁斯诸皇帝(帝国前期的末代皇朝)，最后是奥勒留、戴克里先和君士坦丁，之后就是“帝国后期”的所有皇帝，这段时期开始使罗马君主专制政体这一新观念大白于天下。我们已经发现，皇帝崇拜自奥古斯都起就

^① 这就是著名的 *pax romana*，即“罗马和平”。

已存在，帝国前期时它从未衰落，也未受到过质疑。但如果皇帝本身就是神，那么他就等于是立足于传统的多神教之中，也就是说在宇宙中占据了比较低的级别。现在出现了一个新的元素。思想家们搜集源自于哲学一神论（可追溯至最初的几个希腊哲学家，即前苏格拉底时代，然后是柏拉图、亚里士多德、斯多阿派，还有三世纪后半叶起的新柏拉图主义者）、^①受东方诸宗教（尤其是密特拉教）^②影响的帝国宗教混合主义的各种观念，根据神圣君主制中皇帝自身不再是神，而是独一无二的天神在尘世间的首席仆人、是“神的代理人”（*vicarius Dei*）这一观念，以寻找哲学和神学上的根基。我们发现早于基督教的这一哲学及混合主义的一神论今后对君主专制制度起到了巩固作用，而君主专制制度反过来又将这种一神论加诸于帝国身上；[588]君士坦丁改宗基督教后，完善了这一演变过程。

我们来尝试确定这一演变过程中的几个大的阶段。^③

1) 马克·奥勒留统治晚期，东方的影响与日俱增，我们发现当时得到发展的是“太阳神学”。它具有希腊化（塞琉古王国）及伊朗的根源，在罗马以密特拉教（密特拉是光明神，密特拉教的流行在三世纪达到顶峰）的形式得以流行。东方皇朝，即塞维鲁斯诸皇帝（而安东尼乌斯诸皇帝则具有意大利或西班牙的根源）的来临为

① 新柏拉图主义的最初代表是普罗提诺（205—270），为《九章集》（*Ennéades*）一书的作者；其他新柏拉图主义大家有波菲利、普罗克洛（Proclus）、扬布利柯、阿莫尼乌斯·辛布里西乌斯（Simplicius）。此种哲学是对古典柏拉图主义的延伸，进而演变至某种哲学神秘主义，其中心要义为柏拉图哲学中的“一”，与灵知派（Gnose）中的独一神及亚历山大社会中的宗教混合主义比较接近。新柏拉图主义的基本主题乃是：万物生发（*émanation*；或称派生[*procession*]）自“一”（或善）的理论；三实体（*hypostase*；或称三位一体[*triade*]），即“一”、“智慧”与“灵魂”，以及灵魂返回至“一”的理论（*anagogé*，即指转化）。

② 古波斯崇拜太阳神的宗教。——译注

③ 据 Baker，《从亚历山大至君士坦丁》，前揭。

这种宗教的发展创造了契机。

塞普蒂米乌斯·塞维鲁斯(193—211年)是非洲人(来自大列普蒂斯[Leptis Magna],即现在的利比亚的黎波里;他的家族当时仍讲布匿语)。他娶了埃美斯(叙利亚城市,位于贝鲁特的东北面)世袭祭司长的女儿尤利娅·多姆纳(Iulia Domna)为妻,专事崇拜太阳神巴尔(Baal)。这女人促使其丈夫大力发展皇帝崇拜。据文献所言,这两个人被当作了太阳和月亮,从铭文上可以看出,他们的住宅也被视为神宅(*domus divina*)。此外,尤利娅·多姆纳姐妹的两个女儿都嫁给了叙利亚人,自塞普蒂米乌斯·塞维鲁斯的儿子卡拉卡拉(211—217年)执政之后,这些婚姻中出生的两个男孩后来都成了皇帝:即埃拉加巴卢斯,又称赫利奥加巴卢斯(Héliogabal)(218—222年),然后是亚历山大·塞维鲁斯(222—235年)。

我们知道这些行省比其前任更为关注将帝国的新旧行省之间的差异给抹掉,从而以此使它们显得更具“世界性”;正是卡尔卡拉通过其著名的212年的敕令,将罗马公民权赋予了帝国内的所有居民。为了使这项政策得到全面执行,皇帝必须被视为具有特殊的权力,具有超人的力量。这一特别的地位就是要使新的太阳神学确立其合法性。

据一则文献所说,尼禄现身的时候戴着光芒四射的冠冕,他被称为新太阳神,新阿波罗。塞普蒂米乌斯·塞维鲁斯本人也力图使自己成为如同太阳照亮世界般能照亮帝国的星辰。他现身时有云雾(*nimbus*),即太阳光环环绕,而且他也头戴光芒四射的冠冕。据一则文献所说,他的儿子格塔(*Geta*)也被视为战无不胜的神—太阳(*sol invictus*)和国王—太阳的后嗣。埃拉加巴卢斯在[589]罗马举行祭祀与庆典的行列中炫耀其拥有太阳神巴尔的国王—祭司谱系后裔的优势,他将一块黑色石头带至罗马给众人看,说这块石头就是象征,他还在自己的官方名号之上,确立自己为“埃拉加巴卢斯,战无不胜的神—太阳的祭司”。

2) 塞维鲁斯诸皇帝被驱逐之后,这种趋势并未停止。

在持续五十年时间、直至多米提安即位(285年)止的“军事混战”期间当政的诸皇帝中间,加利耶努斯(253—268年)和奥勒留(270—275年)显得不

同,前者保护了普罗提诺和新柏拉图主义者,他们都是一神论原初形式的理论家,后者当政时期开始了“多瑙河”诸皇帝谱系,这些皇帝同戴克里先及其四头统治中的同僚、后又与君士坦丁的父亲康士坦斯一世进行了混战。大部分“多瑙河人”均出身卑微,他们需要通过武装政变(*pronunciamentos*)使自己得到提升(多瑙河的军队既很强大,地理上又与罗马最为接近)。因此,他们亟须获得最令人信服、最稳定的合法性。

奥勒留当其军队发生反叛时,说过这样一句话:“红袍[即红色披风,称为 *paludamentum*, 乃皇权象征]是神的赐予,只有神才能收回。”他在东方作战,将在埃美斯附近突如其来获得的胜利归于当地的神祇,即埃拉加巴卢斯那位著名的太阳神巴尔对自己的支持。因此之故,他将战无不胜的太阳神(*Sol invictus*)视为“罗马帝国的神”,为了表示对他的敬意而在罗马矗起了一座神庙,由一群太阳神最高祭司(*pontifices Dei Solis*)加以侍奉。他赋予战无不胜的太阳神(*Sol invictus*)以混合的特征,既给予了他希腊的阿波罗特色,又给予了他伊朗密特拉、叙利亚巴尔神的特点。更有甚者,他别出心裁地称自己虽不是神,但是 *vicarius Dei*, 即至高无上的神的“代理人”或仆人。一神教与君主专制政体历史上第一次互相紧密结合在一起,我们也知道西方历史上的这对搭档今后会有怎样的命运。新的太阳神统合了异教,成为忠诚于皇帝的保证。

因此,我们发现国王形象、天神涉入尘世及“因神的恩典”才得以进行统治的观念要比君士坦丁的基督教和我们将在这部分学习的凯撒利亚的尤西比乌斯的理论早得多。[590]它或许早在奥勒留时期即已通过斯托比(*Stobée*)辑录的狄奥托金(*Diotogène*)与伪艾柯方特(*Ecphante*)的新毕达哥拉斯派论著得到了发展(参阅下文, p. 602—610)。

“唯一一个神、唯一一个帝国,唯一一位皇帝”,那就是奥勒留的教义。他所持的鹰身权杖令人想起了希腊-罗马的神话(荷马作品中的朱庇特或宙斯)。但根据文献,我们也发现它从神—太阳那

儿采纳了象征世界权力的圆球形状。他头戴波斯特色浓郁的王冠：马其顿的国王们在亚历山大战胜大流士后就曾戴这种冠冕。该时期的文献还显示皇帝头戴象征太阳光线的光芒四射的王冠。

3) 戴克里先也采纳了同样的象征方式，尽管他是多神教徒。他自己还在皇宫中开创了“拜占庭式的”庆典仪式，力图在国王和臣民之间造成巨大的（也是新的）差距，自此以后他们中间就新现出了许多中介物。神圣国王(*basileus*)变得遥不可及、无法接近，甚至隐而不现。他对 *admissio*，即“上朝参见”设立了许多规定：无论是谁都不能目视国王，那些能目视者则应该遵守明确的规定。他强行规定了著名的 *proskynesis*，即在国王脚下匍匐跪拜，这或许比其他的象征更加表明了今后“君主制”的精神：国王、他的近亲、臣民是有着不同本质的人，他们再也不是普林尼所珍视的同胞。社会结构也是宫廷结构的反映：那些可入宫参拜的人社会地位更高，能更接近皇帝。我们将会发现苏奈西乌斯(*Synesius*)对臣民反对得更为厉害(参阅下文，p. 628 及以后)。这种以古代东方为范型的仪式也是以新的思考方式为基础才得以巩固起来的：因为决定了社会等级制度的宫廷等级制本身也体现了宇宙和天体的等级状况。

4) 最后，君士坦丁也承继了这一君主制的仪式，返回至一神教，并自认为是神的代理人(*vicarius Dei*)，也就是说他比元首制中的古代“神祇”既低又高。

[591]不过，君士坦丁的情况要复杂得多。可说君士坦丁经过了两次改宗：第一次是在约 310 年，他抛弃了对朱庇特及赫拉克勒斯的信仰，那也是戴克里先的信仰，转而崇拜太阳神，即奥勒留与其自己的祖先信奉的战无不胜的太阳神(*Sol invictus*)；第二次是在约 312—313 年，他改信了基督教，当时采取了渐进的方式，从某些方面看也不太彻底(参阅下文，凯撒利亚的尤西比乌斯)。确实，他是个混合主义者；他所寻求的是一种能为所有“民族”共有的信仰，这其中既有政治上的谋划，也有个人的反思及对福音普世主义的真诚信奉。

因此之故,对于君士坦丁的改宗,我们可以说,它既是一种延续性,也是一种断裂。因为一神教的发展同帝国的演变是有机联系在一起。身处政治神学中的教会在几乎原封未动的情况下便采纳了罗马异教史的这份遗赠。^①

现在我们来检视一下,在证明君主制与一神教(或等级分明的多神教)之间新的婚姻的合法性时,知识分子的几项建树。

说到狄翁·克里索斯托,我们将回溯到前面,甚至回到元首制取得胜利的那个时候,即图拉真统治时期。但我们将会发现,狄翁的王权理论属于知性体系,与他的同时代人塔西佗或普林尼截然不同。与此同时,其理论也深深扎根于很早的时代,即希腊化时代,它为一个世纪后开花结果的君主制神学提供了素材。因为,它在希腊化时期的思想及拜占庭时代的思想之间架起了桥梁。^②

生平与著作^③

[592]狄翁原籍比提尼亚的普鲁萨(Pruse)(距拜占庭南部不远,有时,他就被叫做“拜占庭的狄翁”),生于约公元40年,卒于约120年,出自有钱有闲的阶层。他在自己出生的城市接受了以语

- ① 或许,如果说犹太人的“上帝”形象同基督教徒的信仰是如此不同,尽管他们拥有共同的《圣经》可资参照,那么可以说这是因为帝国的君主制典范在基督教神学中占有重要影响力的缘故。基督教的上帝更具希腊化和罗马化,也就是说它比犹太人的上帝更具太阳神及帝国的风格。
- ② 此外,自2世纪上半叶起,他便注意到罗马思想已经衰落,希腊思想或者说希腊的表达法正在得到复兴;那个时代的思想家们都是亲希腊化时代的人,如爱比克泰德、普鲁塔克、马克·奥勒留、埃流斯·阿里斯蒂德、菲洛斯特拉特(Philostrate,他是《图阿纳的阿波罗尼奥斯生平》[*Vie d'Apollonios de Tyane*]一书的作者)……在接下来的几十年间,教父的伟大思想也带有明显的希腊风格。
- ③ 参阅狄翁·克里索斯托《演讲录》(*Discourses*),由J. W. Cohoon和H. Lamar Crosby翻译成英语,Londres,Loeb Classical Library,由William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 联合出版,1971,5卷本(四篇《论王权》在第1卷,《论波利斯特纽斯城》[*Discours borysthenique*]在第3卷)。本段中所引的狄翁文本均译自英语。

言艺术为中心的古典教育。苇斯巴芑统治时期(皇帝,69至79年在位)他去了罗马。他在那儿从演讲术转向了哲学:这是两种不同的职业,两种不同的精神。多米提安当政时期,他被控与某个失势的贵族走得太近,遂被驱逐出罗马、意大利和比提尼亚(有可能是在82年)。于是,他不得不孤独地流浪,一贫如洗:他从一座小城来到另一座小城提供服务。这样一来,他倒可以身体力行斯多阿派关于智者坚忍、犬儒派功名利禄如浮云的箴言。但他不得不游历得很远,最后来到了多瑙河和俄罗斯南部地区,住在未为人所知的野蛮人(如格塔人[Gètes])中间,如此他也有了增加地理、政治与道德知识的机会。96年多米提安死后,狄翁的流放得以终结,内尔瓦皇帝、然后是图拉真都热烈欢迎他回罗马,他同他们都保持着友谊,此时大约是图拉真攻占达契亚(后来的罗马尼亚)的时候;图拉真似乎很赞赏他的智慧。狄翁借助于同高层的关系,为他自己出生的城市普鲁萨做了贡献,但在小普林尼管理比提尼亚的时候,他仍然受到了指控。

狄翁并非是人们所说的那种拥有原创性思想的人。他主要是受到了斯多阿派,以及柏拉图和犬儒主义者的影响和启发。但他是个真正的哲学家,他不再信任修辞术这种或多或少有点名不副实的演讲形式的技艺,所谓的最为高贵的精神职业(由于在那个时代,尤其是在哈德良当政时期,“第二代智术派”在罗马获得完胜,所以他在这方面的功绩便更无法抹杀)。

[593]他作品中有许多部分都被我们保存了下来。其中包括一些信件,但更重要的是道德及政治演讲录与一些论文(已佚失)。五篇演讲录都直接论述了政治:1)四篇《论王权》(*peri basiléias*),这四篇文章都被送达至罗马的图拉真面前,第一篇是在后者即位之后立即送达,第二和第三篇或许是在104年送达,第四篇是103年;2)《波利斯特纽斯城之论》,^①之所以起这个名字

① 下文简称《波城之论》。——译注

字,是因为这篇对话据说是在狄翁流放期间同波利斯特纽斯城的居民之间进行的,该地位于顿河河口,是偏远的希腊移民所在地。

狄翁·克里索斯托主张,政治技艺部分可以习得(人性),但部分也是人天生所固有(神性);必须将其视为两类。因此,灵魂中丝毫没有神性的纯粹的学者在政治上只能是绝对的粗人。甚至可以这样说,他们之于政治,就像阉人之于女人一样,“就算他们和女人朝夕共处”也是如此,而且“他们怀着愚昧无知而日益衰老,就这么毫无希望地错误地游荡下去,就像奥德修斯在广袤的大海上游荡一样”(《论王权》,IV,36—39)。

关于这种神圣的知识有例为证:比如有个观点说所有理性的存在都会组成家庭。人不可能只通过观察就会学会。只有诗人才能领会这一点,通过某种真正的启示所进行的运作,使“明亮的火光从不可见之处显现出来”。尽管他们看得不清楚,但就像那些在奥秘的门口安营扎寨的人那样,他们有时也会看见或听见里面一鳞半爪的事(《波城之论》,IV,32)。

国王如同诗人,“无需学习[政治学],只需将它回忆起来即可”(《论王权》,IV,33)(借由某种柏拉图的回响机制)。它体现在他心中,就像他灵魂中永不会消亡的一部分,狄翁奇怪地说,这可与身体里的牙齿相比,即便焚烧牙齿,它仍然不会有丝毫变化(《论王权》,IV,32)。

神圣的城市,宇宙之城(cosmopolis)^①与人类之城

[594]存在一座诸神的城市(*theia polis*)或一个诸神的政府(*diacosmesis*)(《论王权》,445)。每个神祇既保持独立性,又与其他神和谐相处,“跳着幸福之舞、智慧之舞和至高知性之舞”(《论王权》,441)。不过,人也参与了这一神圣的实在:他们属于诸神,就像孩子属于大人一样(《论王权》,442)。因而,他们的城市乃是神

① 可参见上文斯多阿派论述 cosmopolis 的文字,边码 p. 313。——译注

圣城市的雏形。更有甚者，斯多阿派认为在将所有拥有理性的存在(*pan to logikon*)组成唯一一个种族的时候，他们就成了人或者神。他们全体组成一个共同体(*koinōnia*)，里面应由正义(*dikaiosyné*)来统治。狄翁还讲到了“理性家族”(to *logikos genos*)（《论王权》，§ 35），那儿所有的人都分享了理性(*logos*)、也分享了智慧(*phronésis*)（《论王权》，§ 38）。

由此可见，人类之城就像诸神之城一样，应该由理性，也就是说由法律来统治。一座城市就是一个遵守法律的共同体。相反，尼尼微(Ninive)^①就不能算是城市（《论王权》，439）。

在人类之城中，万民都将是公民。狄翁特地批评了斯巴达人驱逐希洛人的做法。他们这样是做了错事，因为希洛人也属于理性家族(*logikos genos*)（《论王权》，§ 38）。

传统与天赋权利证明君主制形式拥有合理性

君主制之外的所有政府形式都有缺陷，因为它们容易使共同体中的各个部分优于其他部分。只有君主制是共同体(*koinōnia*)的保障，颇像宙斯是宇宙(*kosmos*)统一的保障一样（《论王权》，§ 31—32）。

狄翁当然很了解三种古典的政府形式（君主制、贵族制、民主制）及它们遭到毁坏的形式。但他还是表明自己更偏向于君主制，还借由[595]荷马对此加以证明，仿佛贵族制和民主制的希腊城邦，在希腊中世纪及各帝国的时代之间，只是一段不太引人注目的漫长的游离于外的时期（《论王权》，Ⅲ，125）。

为什么政府的各种集体形式会如此信誉扫地呢？因为只有君主制是建基于天赋权利观之上的。畜群、蜂群都有君主；这证明了弱者必须由强者来统治。同样，宇宙也是由国王，即神来统治（《论

① 亚述人的都城，希腊人认为这个民族特别残忍（参阅亚述巴尼巴鲁斯[Assurbanipal]——译注）、放纵（萨尔达纳帕鲁斯[Sardanapale]——译注）。（萨尔达纳帕鲁斯是古亚述最后一代国王，公元前880年，被围困于都城，举火自焚，与宫殿同亡。）

王权》，Ⅱ，50）。还有同样的是，灵魂领导身体（《论王权》，Ⅲ，68），男人领导女人（《论王权》，Ⅲ，71—72）。

国王不用强力统治

进行一系列比较便可接近明君这一概念。

牧者般的国王 国王首先可与牧人相比（《论王权》，Ⅰ，1）。然而，牧人看管的是牲畜，他不会像屠夫那样去杀牲畜（《论王权》，Ⅳ，189）。国王的权力被描述为一种服务（《论王权》，Ⅲ，131）。

如大流士之类的伟大的征服者都是些屠夫。他们根本不能算是国王，只能算是扮作国王的孩子，而实际上，他们只不过是鞋匠或木匠的孩子（亚历山大听到这句话^①后极为不悦）（《论王权》，Ⅳ，191）。

公牛般的国王 国王引领人群。这可同公牛相比，公牛会领着牛群去吃草，保护它们不受野兽和其他畜群的攻击。然而，公牛也知道，人类比它要优异。同样，国王统治人类，但他也知道自己是臣服于神的政府的。如果他面对敌人懦弱不堪，对手无寸铁的公民气壮如牛，那么神就会将他罢黜（《论王权》，Ⅱ，96 及以后）。暴君同畜群在一起，表现得就像头狮子。

无蜚针的蜜蜂 第欧根尼要求成为唯一一个向亚历山大传授这一真理的人，该真理是指，伟大的国王不靠强力统治，正如蜂王是蜂群中唯一一个没有蜚针的蜜蜂。有了这一标志，其他蜜蜂就会承认它的优越性（《论王权》，Ⅳ，197）。

[596]作为现行法律的国王 尽管国王应该凭借法律、而非独断专行来统治，但他仍必须高于法律。这是因为他不固着于任何事物，甚至也不用去行善，他什么事都能做，自然也能行大善之故；

① 第四篇《论王权》是对话形式，发生在犬儒派第欧根尼和亚历山大之间。

也是因为他既能不义，也能真正行公道的缘故（《论王权》，Ⅲ，117）。^①

王权与暴政：赫拉克勒斯的明智选择

狄翁借助于寓言，寓言是由库贝莱(Cybèle)的女祭司告诉他的，当时他正在流放，在伯罗奔尼撒半岛上的乡村腹地四处游荡。女祭司预言多米提安对他的迫害即将终止。她向狄翁宣布，说他很快就会遇到明君（就是图拉真），她还委托他将下面的那则故事传播出去，但不得遗漏任何细节。^②

这则故事涉及到的是赫拉克勒斯(Héraklès)，这位神话中的英雄据说以前是整个希腊的国王。然而，赫拉克勒斯乃是半神半人：他的父母是宙斯与阿尔克迈纳(Alcmène)，因此他有能力从事真正的政治学（参阅上文）。当他的父亲宙斯知道赫拉克勒斯将要成为整个已知人类的国王时，便想给他上堂关键性的一课。他给他派去了赫尔墨斯(Hermès)，后者便领着他经由人类未知的道路，前往一个想象中的地方，那儿所有的现象均具有明显无疑的寓言色彩。

那儿有两座山，从底下看的话，它们似乎是一座，但若攀登的话，他就会发现山脉分离成了两座山峰：王室山和暴政山。王权夫人坐在王室山上，陪伴她的是正义(Dikè)、公民秩序(Eunomia)及和平(Eiréné)。所有事物均依法(Nomos)而行，也可把法叫做正确的理性(Logos Orthos)、劝告者(Symboulos)、襄助者(Paredros)（《论王权》，Ⅰ，§ 73—75）。

[597]他绕过层层道路来到了另一座山，两座山之间大部分地方都隐藏

① 这种权力代价太高，因为狄翁如塞涅卡一样，也强调为所有人的国王就像太阳，他比任何人的公开程度都高（《论王权》，Ⅲ，109）。狄翁了解波斯的习俗，并做了引用（《论王权》，Ⅳ，199—201），该习俗说会定期献祭某个特定的人，让他替代国王。当然，在这种情况下，国王躲过了死亡，但就算做了替换，也表明了他，国王才是针对的目标。

② 智术师凯欧斯的普罗狄科斯也写过相似的故事，该故事出现在色诺芬的《回忆录》（Ⅱ，Ⅰ，21—34）中。

着数不胜数的尸体。暴政夫人在那儿落座，坐在摇摇晃晃的御座上。她试图模仿王权夫人。她穿金戴银，打扮得花枝招展，头戴无数圆锥形王冠(tiare)^①和冠冕(是否是对东方帝王的影射?)但她内心极度混乱。她看不清面前的事物。她不停地笑，笑出了眼泪。围在她身边的有残忍(Omotès)、过度(Hybris)、非法(Anomia)和党争(Stasis)(《论王权》，I，§76—82)。

赫拉克勒斯返程时懂得了要选王室夫人，而非暴政夫人。他道德上的这种优异性使宙斯觉得他担当得起宇宙政权，而不适合去做如狄翁蔑称的所谓的那些著名的“劳作”，因劳作只是纯粹体力上的实现而已(《论王权》，I，§84)。

国王所应具备的品质

狄翁为了描述明君，特以东方为例(居鲁士大帝、斯奇提亚人的国王、法老)(《论王权》，II，101)，试图找到具普遍性的理论。这幅图像适合于图拉真，狄翁就是这么建议的(《论王权》，I，36)。

重要的是，国王的节制(《论王权》，I，3)。他应该拥有所有的美德。

他应该节制。他丝毫不能柔弱。他唯一该听的音乐应该是阿波罗颂歌(即战歌)；唯一该跳的舞蹈是那种快速的运动，用以躲开战斗中的箭矢(《论王权》，II，87)。呜呼，绝大部分国王却都会受激情洋溢的精神所感动，或喜悦欲狂，或爱财如命，或野心勃勃，或兼有以上这三者(《论王权》，IV，结尾)。

他应该审慎。他应该成为最大意义上的智者，照字面意思就是指有智慧的人；也就是说成为美德之人、理性(logos)之人(《论王权》，I，15；I，6—7)(非智者无法成为任何人的国王，甚至无法成为自己的国王，《论王权》，I，9)。他应该实践修辞术和哲学(《论王权》，II，63)。正是因为智慧，奥德修斯才终结了阿基琉斯和阿伽门农之间的争执(相反是，狄翁觉得这两个人都是笨拙粗俗之人，不知何为审慎)。不过，国王不该只钻研自己的所长(《论王

① 是指古波斯等地的帝王及犹太教祭司所戴的圆锥形冠冕。——译注

权》，II，65）。

关于这点，我们还要补充，即国王就其分享宙斯的全知全能而言，都是宙斯的儿子（《论王权》，IV，181）。国王对自己王国内发生的事所获得的情报将使他能够[598]有许多朋友，这些人都是他的“眼”和“耳”（《论王权》，I，19）。这些朋友使国王能无处不在，无时不在（《论王权》，III，149及以后）。^①

国王应该勇敢。他比自己的臣民工作得更多，关注得更多，他就像是船长那样永远处在警醒的状态，而乘客们则在船只穿越暗礁的时候仍呼呼大睡（《论王权》，III，134—135）。人们从来不会去想太阳会厌倦于永生永世地照亮人类，国王也不会去想让自己从职责中抽身而出。人们因其而活，如果他没有才能，人们则会跟着受罪（《论王权》，III，143）。

最后，国王应该公正。他对待臣民不该像主子（*despotès*）。对待奴隶那样；他为所有人的福祉而发奋（《论王权》，I，13）；他宁愿和平而不愿战争（《论王权》，I，17）。

所有这一切均表明民众与国王之间处于和谐的状态。善良、有人性（*philanthropos*）的国王受到爱戴，那是臣发自内心的爱（*arasthai*）（《论王权》，I，13）。对国王的爱要比对父母和亲朋的爱更为强烈（《论王权》，III，155）。人类之城在此显现为神性之城的雏形。

宙斯的政府，人类政府的典范

于是，狄翁阐发了斯多阿派神圣政府的理论。国王应该遵循“宙斯的法律和规则”，就像罗马行省的总督应该遵循皇帝的法律一样。

我现在可以来谈论宇宙的管理，来说说世界——它乃是至福和智慧的化身——是如何永远向前，进入无限的时间之

^① 我们还记得，该主题已在色诺芬的《居鲁士劝学录》中得到过阐发。

中,并根据从不会间断的无限循环,受良好的命运和也是同样良好的神圣权力、受神意和想要成为最为公正和完美的政府的意图所引导,从而使我们和他很相像,因这乃是由连接我们的自然共同体(*physis koinè*)所致,我们将遵守那独一无二的命令和那独一无二的法律,共同分享这同样的政体(*politeia*)。

那无论如何都会荣耀并尊重该政体、且不会去反对它的人就是在尊重法律(*nominos*)、忠诚[599](*theophilos*)和有序(*kosmios*);那相反会尽其所能地扰乱政体、侵犯它或无视它的人就是法外之徒、无度之人,而无论他只是个公民还是统治者,尽管统治者的冒犯显然要严重得多。

因而,恰在那些军团、城市或行省的将领和统帅者中间,与你[即指图拉真]的行事方式最为相近、尽可能符合你的习惯之人就将是你最亲爱的伙伴和朋友,而那些行事与你相异或反对你的人将会对你提出责难、使你蒙羞,应立刻解除其职务,让最优秀之人和拥有最好的管理品质的人来担当,对国王也是如此:由那些从宙斯处得到其权力和管理地位的人来担任。因此,那关注宙斯,维护秩序,用正义和公平、遵守宙斯的法律和律令来统治民众的人将会有福,得善终(《论王权》, I, 42—46)。

国王就是王国,恰如神意就是世界。他无所不知,无所不关心。他的道(*logos*)保证了城市的协调性和有序性。他作为组织者所拥有的力量赋予法律以形式。该法律在几如宇宙般广袤的、幅员辽阔的王国内都是一样的。

有关祆教僧侣(Mages)的神话:法律对社会秩序的革新

狄翁通过一个神话来阐明国王与神的同质性,他告诉我们,自己是从祆教僧侣的秘密仪式上知道这个故事的。

因为狄翁具有混合主义的思想。如果神是一,那么针对各个民族做的所

有启示都会是一致的。犹太僧侣反复教诲的是，琐罗亚斯德发现了也向荷马与赫西俄德显示的东西（《波城之论》，39 及以后）。显神时与他交流的内容与《圣经》所说的“燃烧的荆棘丛”所言及的内容颇为相像。琐罗亚斯德隐退至着火的山上；波斯人都前来祈祷，而琐罗亚斯德则毫发无损地走了出来。于是，他的教诲是，世界是如下那样得到建构和焕发生气的。

宇宙是受永恒遵循同样循环的永恒运动而得到激发的。这个运动乃是受呈向心圆般活动的圣战战车驱动，这些向心圆同四个等级分明的元素，即火、气、水和土相一致。外圈的战车是由供宙斯驱遣的带翼战马所牵引。它“无论从美貌、身材还是从速度上来看，都远远优越于其他的马，因为它占据的是外圈跑道，跑的路程最长”（43）。它由火构成。紧随其后低等的马则供赫拉驱遣，它由气构成。[600]更低等级的马供巴塞冬专用，由水构成。最后是最低等级的马，只有它没有翅膀，是由土构成，供赫斯提亚（Hestia）驱使。它既动又不动：它会转动，但不会变地方，就像地球自行转动一样。它显现为四匹马，就像绕着赛场边缘转动的驷马战车；内圈的马原地奔跑，另三匹马则绕着它转圈，在最外圈的那匹马速度最快。

不过，这种永恒的运动并不具有同质性。它受各种循环事件、动乱、洪水的影响，分别与之相应的火马和水马都会变得躁动不安，这样就会将混乱和恐慌传染至整个驷马战车，最终影响到地球本身。尽管这些事件认为是遍布地球上的卑微的凡人造成了那些可怕的灾难——各个民族见证的各种神话都是这么说的——但在驷马战车的永恒运动之中，他们引起的只是相对较小的混乱。他们无法彻底摧毁整个世界。马车夫只消用鞭抽或针刺，就能很快使它们恢复平静和秩序。这些事件甚至显得大有益处，因为这样便有机会使这些马匹就范，使它们的步伐更为漂亮、更有规律。

然而，还有一件更重要、更罕见、但也会循环发生的事（51 及以后）。那就是驷马战车会变得灼热起来，进而“变换其形式”，就像狄翁所说的，它们均由蜂蜡构成，浑身上下下的蜂蜡因炎热而融化的三匹低等级的马完全变成了轻灵之马的形式。

这一事件需通过参考斯多阿派的物理学与斯多阿派的 *ekpyrosis* 理论方能理解，该词指每次大年时世界会发生大火（参阅上文，p. 314—315）。万物均会恢复至火的状态，但我们知道，对斯

多阿派而言,这神圣之火并非毁灭性的大火,而是进行整顿、令万物丰饶的大火,是“艺术之火”。因而,祆教僧侣所教诲的那些话,就是指大年期间所发生的现象应被称为神圣的喷射,其喷射而出的是灼热的种子(如思想般瞬息而出,因为它本身就是思想),按其字面意义来看,它能使世界重新繁衍生息。

[高等级的]马极其渴望生殖繁衍,意欲使万物充满秩序(*dianemein*),并使宇宙井井有条,于是宇宙因受到革新而重又变得完美无瑕、光辉灿烂。在发出灿烂明亮的光线之后——不是采取紊乱的方式,如我们在暴风雨中所见的那种混乱,那时的云层比往常要涌动得厉害,而是纯粹的、丝毫不含杂质的光线,丝毫不现一丝黑暗——[601]它伴随着雷厉风行的思想轻而易举地实现了变形。但在采取了一种令人想起阿弗洛狄忒及一代代人的形成过程的方式之后,他平静、缓和下来,熄灭了大部分光亮,他变成了较为灼热的空气,并与赫拉结合在一起,享受着完美无瑕的夫妻生活,从而再次为宇宙射出大量种子。这就是受到宙斯与赫拉赐福的婚姻,而智者们的儿子则在他们的秘密仪式中歌唱起来^①。

在给他自己的整个本质,即作用于整个世界的唯一一颗种子赋予了神秘能量的形式之后,它自己犹如精灵一般在其中运动,这精灵通过繁衍生息而进行塑造、加工,自此以后,它自己便同其他受造物有了相似的构成,只要能正确地将其说成包含了灵魂与肉体即可,现在它轻轻松松地对余下的所有东西进行塑造、加工,且在其周围轻轻地流露出自己的本质,并轻而易举地从四面八方将其发散而出。

① 这就是神秘的宇宙婚姻,会在秘密祭仪中对这“神圣的婚姻”(Hieron Gamos)进行庆祝。参阅《伊利亚特》,X, XIV, 294—296。

在意识到自己的任务并将其完成之后，它显露出了宇宙，这宇宙犹如重新变成了某种美丽的东西，配得上一份令人难以置信的爱，当然也变得比其今日的样貌愈发得灿烂辉煌。匠人们的作品在从创造它们的艺人手中脱颖而出后，也确实变得更好、更出色。同样，年幼的植物也比枯朽之物更显活力，完全同幼苗相似。动物也是这样，它们甫一出生，便看上去迷人、可爱，而我讲的并不是最美的动物——马驹、幼犬、牛犊——而是极野性、极幼小的动物（《波城之论》，54—60）。

然而，此种宇宙现象在政治层面上亦能找到其对应物——如今，我们更好地理解，无论是在特殊情况、还是在通常的情况下，人类政府为何能、而且应该能以神性政府作为榜样。

正如，最常见的是，神性马车夫会用鞭子或马刺来使不和的马匹恢复秩序。国王也应时不时地通过诉诸权威的规范化行为将城市的缰绳重新握于手中。但城市这样的世界犹如物质化的宇宙，也会精疲力竭、疲乏不堪，渐渐地陷于混乱失调的境地之中，普通的政治团体无力对其加以修正。而以宙斯为榜样的话，国王就会懂得占有权力的只能是他一个人，他只凭其自己的思想来指引方向，而不会受[602]先前立法的束缚，于是他通过重新组织的激进方式来着手彻底地革新社会。

狄翁的理论或神学就这样同流行的宗教情感结合在了一起，据此看来，新的统治就能名副其实地重新创造世界。国王乃是创世神(*démiurge*)：正如宙斯，在宇宙时代的漫长间歇期间，认为重新产生这个有生命的存在 *zōon*（即宇宙）乃是必要之举，同样，在各个时期，作为宙斯代理人的国王在城市衰落、腐朽之时，也能产生新的体制和新的政治秩序。奥古斯都就是这么做的，在狄翁的时代，图拉真也是这么做的。当寻常的体制彻头彻尾地衰亡、堕落时，救世主的决断行为便可将万物重新整顿及重新组织一番。

第九节 新毕达哥拉斯派:狄奥托金与伪艾柯方特^①

现在我们来看看君主制时代提出的各种王权理论。

两篇论述王权的文本已收录于斯托比(或可追溯到公元5世纪)的《选集》(文集)中,这些文章之所以很有意思,是因为它们在阐述人们所谓的王权的本体论基础时,提出了一些详细的、新颖的论点。斯托比将这些观点归于两个名不见经传的作者,“狄奥托金”和“艾柯方特”,认为他们属于“毕达哥拉斯派”。很有可能,这些文本写于3世纪,时近奥勒留时代。它们的作者之所以被认为生活于古代毕达哥拉斯派的鼎盛期之后,是因为这样就可使他们的理论显得更加古老、更具权威(我们知道公元前4世纪有一个名叫艾柯方特的毕达哥拉斯派;因而,斯托比的“艾柯方特”就被描述成下文所说的“伪艾柯方特”)。^②

① 参阅 Louis Delatte 《艾柯方特、狄奥托金和斯特尼达斯的王权论》(*Les traités de la Royauté d'Échante, Diotogène et Sténéidas*), Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, Paris, Librairie Droz, 1942。

② 论毕达哥拉斯派,参阅上文, I, p. 82 及以后与 II, p. 512 及以后。毕达哥拉斯生活于公元前6世纪时的大希腊城,因未留下任何文字,直接受教于他的门徒又极少,故而毕达哥拉斯派托名写作的传统在罗马遂得以确立起来。确实,柏拉图说自己受到了毕达哥拉斯派的启发;但柏拉图主义、之后的新柏拉图主义乃是经常出现于罗马的学说,甚至有的时候,还占了主导地位。发明“毕达哥拉斯派”文本因而就成了一种使柏拉图主义者更为柏拉图主义者的方法。由于涉及到了政治理论,所以便提出了一个特殊的问题。我们知道毕达哥拉斯及他的后继者阿尔克米奥(Alcméon)和阿尔奇塔斯均非君主制拥护者;他们支持的是混合政体,该形式同他们的学说根本一致;政治上,必须在受数学各关系规定的城邦各派间拥有和谐,恰如人体在器官和组织上也需达到平衡一般,而音乐上,则音阶中的不同音符必须具有韵律。纯粹的君主制在政治上会摧毁和谐、秩序,正如音乐上齐奏会破坏和谐一样。因而,3世纪的这些作者选择拥护君主制表明了古代毕达哥拉斯派已产生了明显的变形,或许是受到了罗马帝制时期迟来的柏拉图主义以及尤其是受加利耶努斯保护、鼓励的新柏拉图主义的影响吧。

狄奥托金

[603]狄奥托金开篇即提出了在王权、法律和正义之间确立均衡：因此，他心目中的国王完全不是滥用权力的暴君，而是继承了希腊化时期传统的“受到激发的法律”。

最为公正的人才能成为国王，与法律最为相符的人才能最为公正；因为，若无正义，便没人能成为国王，若无法律，便不会有正义。因为公正含于法律之中，法律是公正的原因，而国王则是活着的法律，是顺应法律的行政官员。^①

然后他列举了国王的职责，它们是指挥军队、施行正义及荣耀诸神。^②只有在国王的国家政府以宇宙(*cosmos*)的神性政府为榜样，他才能正确地履行职责。在这两种情况下，“统帅者与元首”就应该让和谐来统治：

施行正义及重新分配权利的行为首先面向全体，针对整个社会，然后才面向个人，针对每个人，此乃国王的应份之事，[604]这与作为世界统帅者和元首的神的应份之事一样，他首先考虑的是整个宇宙的和谐及如何进行独一无二的统帅，接下来才会根据这和谐及统帅来详细考虑所有部分。

① 这些文本(斯托比《选集》，IV，VII，§ 61 和 62)均引自 Delatte 的译文，前揭，p. 52—56。

② 需注意在政治机构中又重新插入了司祭这一职责；他们希望自此以后让同一个人来执行所有这些职责的事实，同各级行政官职拥有最高权力的空前发展相比，就等于要求回到从前，我们还记得，让-皮埃尔·维尔南认为后者乃是希腊城邦的首要特征。

这样的平行关系导致了各种关系之间产生了真正的均衡或平等：

将神与世界统一起来的关系同样也将国王与国家统一了起来，国王即神，恰如国家即世界；因为国家是由众多各不相同的元素调和而成的，它效法的是世界的组织化及和谐，而国王由于可施行无度的权力以及他本身即是活的法律，所以在人类中间体现了神的形象。

音乐上的隐喻乃是毕达哥拉斯派思想的共同基础，它可使人深刻地理解国王的职责。国王“定调”，而国家各成员则与此相调和，所有人均与由乐队指挥定的“啦”(la)和“乐速”(tempo)相协调，而乐队指挥就是国王。国王乃是秩序及结构的创造者，他只有通过调停才能维护社会秩序。

国王必须如里拉琴般为高度文明的国家调音[在其中实现和谐(*synarmoga*)]，先是在自己身上确立正义尺度和法律秩序，他知道给受神统帅的民众调音就该以他[即国王]作为标准。

在论及社会中出现神圣国王(*basileus*)时，他从中推导出了某些职责。他应该用某种方式使他的国王特质，即威严、权力和善良显现出来。

明君必须历练自己使自己拥有才干和良好的礼仪习惯，使自己礼貌谦恭，掌握处理事务的相应方式，以使自己不对民众大发雷霆，也再不要轻视他们，而是要既显得有魅力，又很克制。他若想证明自己的品质，那么他就需在仪表、语言上充满威严，表现得与这权力相配；其次，需在谈话、眼神和善行中表现出自

己的善良；最后，通过对恶行的憎恶、快速压制恶行，总之，通过完善王权来显露自己那令人可畏的权力。因为，威严乃是某种效法神性的品质，能使其受到民众的赞赏和尊敬，而善良则能将民众的爱和他们的感情吸引到他身上。至[605]于权力，则能使他在敌人面前显得令人可畏、难以抵挡，而对他的朋友来说，权力既是灵魂坚不可摧的源泉，同时又是保障安全的动机。

威严乃是国王可将自己立为尘世神明的一种品质，无论从构成上及本体论上来看，他都知道自己异于常人。

威严必须铭记在他的人格之中。当他的行为毫不粗俗，当他不是同民众，而是同受人爱戴、天生就是为了进行统帅、执掌权杖的人相抗衡，当他总是同那些比他更优秀的人、而非低于他或与他同样的人对抗时，他就拥有这样的威严。

但若神圣国王效法神，那是为了使人类效法他。无论如何，对他们来说，他就是存在的典范。

从他那方面，即从他的反思、他的警句、他的特性、他的行动、他的步伐和他的举止来看，他礼貌谦恭、高雅庄重，以至于对那些关注他的人产生了道德影响力，他的尊严、他的节制以及他拥有礼貌谦恭的灵魂都对他们产生了深刻的印象。因为，对明君的关注会转变关注者的灵魂，恰如音乐之于长笛和里拉琴一般。

谁若看见国王，谁就能理解音乐，道德上受到转化。毫无疑问，这一点乃是柏拉图以及他在《理想国》和《法律篇》中赋予“音乐”以功能的回响。

因此，狄奥托金明确指出，通过所有人效法国王这种方式，社会就能复归 *synamorga*，即和谐。

将运动与节奏、调式与声音统一起来的那同一种关系也会将正义和社会统一起来；因为，正是为统帅者和被统帅者的共同利益作考虑，才使正义为政治社会创造出了和谐音符。

况且，该结构也很微妙。引发出这一结构的国王并非盲目、机械的伸张正义者；他会特意去关心臣民中的最弱小之人；乐队指挥会有特别敏锐的耳朵和特别温和的手势，这说明他懂得粗俗唐突会造成的危害。

公道与仁慈均是正义的同伴。其一可使严刑峻法显得柔和，另一则对恶行不深的人[606]进行宽恕。国王必须急人所难，他也必须懂得感激，不得傲慢。[……]他应该对所有人都不带傲慢，但尤其是对那些灵魂低下和虚弱的人，因为这些人无法承受傲慢带来的重负，正如那些身体有疾患的人也无法负重一样。

像这样同时表现威严、权力和宽容，难道不是“支配所有这些的诸神和宙斯”从自己的角度出发才这么做的吗？

伪艾柯方特

斯托比所称的“艾柯方特”的作者所阐述的论点部分同我们刚从狄奥托金那儿读到的内容相似。他也在神及宇宙中的职能与国王在大地上的职能之间做了紧密的对应。但“艾柯方特”断然强调了国王与普通人之间的差距。

国王的统治在于凝神注视高等世界

同由克里索斯托令我们想起的斯多阿派的学说相符，宇宙也是一个“活的存在”，在宇宙中，应该也会有和谐(*synarmoga*)；但在宇宙的每个地区，和谐却由不同的存在加以管制。神在恒星与行星的世界中确保了这一点。魔鬼(*daimon*)则在介于月亮和地球之间的地区确保了这一点。地球上，就由国王来统治。

在地球上的我们中间，人类于万物中具有最好的本性；但国王是个更为神圣的存在，他的高等起源使他在共同的本性中高人一等。他同其他人相似，是因为他也会“年老体弱”，他明白自己也是由同样的材料做成；但他是由更好的艺术家做成的，艺术家以自己[艺术家]作为范型创造了他。^①

[607]国王由于拥有高于其他人的优秀本质，所以只有他才能同高等世界进行沟通，这便使他拥有了组织尘世社会的能力。从他，或者更确切地说，从他的国王职责中，散发出绚目的光亮，只有属于王室种族的的存在方能对它凝视，正如鸟中之王老鹰，只有它才能凝视太阳(这个比喻很古老)。

[王权]是神圣的，由于其亮度太强而难于使人凝视，但对合法的欲继承王位者例外。因为光彩夺目和头晕目眩总是会使那些私生子在登临他们陌生的顶峰时甘拜下风。但相反，若王权以适当的方式、与他们的王室尊严相似的方式来临，他们就能将它据为己有，能对其加以利用。故而，王权本身乃是一样纯粹的东西，不可腐蚀，人很难触及得到它，那是因为

① 所引文本(斯托比《选集》，IV，VII，§ 64 至 66)均来自 Delatte 的译文，前揭，p. 47—52。

它充盈着神性之故。因而，那在王权中确立自身的人就必须拥有纯粹、辉煌的本性，这样就不致使他因错误所形成的污点而使强烈的光亮熄灭。

国王高于普通人，致使王权可以不负责任。人类的缺陷会被他们的领袖发现，受到他们的判断，而国王只有在神那儿才能找到对他的裁判。

对人类共同体来说，如若犯了错，那么最仁慈的净化方式就是服从他们的领袖，要么由法律，要么由国王来管理事务。至于国王们，如若他们由于其天性中的弱点而受到败坏，那么他们就会需要高等的原则，寻求援助对他们而言是可能的，但不是等很长时间，也不是逃到其他地方去，而是立刻将他们的目光投注于必须投注的地方。

因为，求索理想的国王只会关注神是如何管理宇宙的，因为对他来说，这样的凝视是得到允许的。神秘主义的凝视因而成为王政的标准形态（我们将在凯撒利亚的尤西比乌斯那儿重新发现这一论题）。那对神性政府的凝视对他有何启示呢？启示是，星宿和行星都服从神，它们不会进行反叛。因而，国王也应该使自己的臣民做到这一点。若情况如此，那就可以说他同神有了共鸣，也可以说存在的所有等级均通体处于和谐状态之中。

[608]世界的良好布局对[国王]教益良多，那是因为若没有统帅权，他便会无所察觉，而且这也因同他的统帅模式有关。因为统帅之美畅通无阻地光芒四射，效仿他者因其美德对于其所效仿的对象、尤其是对于那些被置于他秩序之下的对象颇显珍贵。因为既然无论是其他人、还是整个世界都不

会厌恶神，那一旦有人受到了神的爱，故他也就不会受到他人的憎恨。如果世界厌恶那统帅它的人，那它就不会遵从他，跟随他。因为只有神的统帅能力很强，他的臣民才会听话。

因而，尘世的政治共同体为了获得良好的秩序、和谐一致而会让天上的国王和尘世的国王之间进行宇宙间的沟通。当国王在人类中间建立了和谐时，他这么做恰是因为他本身也同神和宇宙处于和谐之中。

经济共同体，政治共同体

“艾柯方特”又补充了如下的观点。只要国王按照其自己同天上的国王一起确立的“友谊”和“共同体”来塑造他的政府，那他所能确保人的政治和谐就会比尘世的存在为了满足其物质需求所实现的简单的互助要具有更高的本质。因为，国王如神，他们都是完美的存在，不会受匮乏的影响，从而也就不会有需求；故而，若他们彼此爱戴，那就是出自纯粹的友谊，只将和谐、而非实用主义的友爱作为自己的使命。正是在当国王出于纯粹的和谐同其臣民交流某件事的时候，他们之间才超越了经济联系，从而构成严格意义上的政治共同体：

如果我们抛开普通字面意义上的共同体不说，因为它比神性本质和国王的本质更为低下，那么我们也可在政治组织中观察到这一现象[指宇宙至高无上的和谐]。因为，它们彼此之间并没有什么需求，需要像人们致力于获得自己所缺乏的东西那样来得到满足，因为它们只要有美德便已心满意足。不过，在城市中，以达成共同目的为目标的友谊效法的仍是宇宙的和谐。

亚里士多德曾说，政治的目的并非“活着”，而是“活得好”。基督教神学家会说，[609]国王—牧人不该仅仅在让畜群吃草的时候确保它们秩序良好、在尘世发达，而是要引导它们向着超自然的目

的地进发。无论如何，“艾柯方特”在这点上重新认出了狄奥托金：国王以完善臣民的道德为己任；他们在他们中间所创建的“友谊”或和谐会被引向一个至高无上的目的。

简而言之：1)严格意义上的政治纽带乃是“某种向着共同目标行进的友谊”；2)这一纽带比互助、即经济纽带拥有更高的本质；3)只有通过国王的职权才能使其在人类之间创造出来，而国王自己也只有在同神优先进行交流后才会有这样的概念。

自发的社会秩序

但和谐若需完美，它就应该通过效仿来进行传播，乐队乐师通过效仿而以指挥为模范可与其相比。由此便引出了一个新的、极其原创的论点，照这个论点来看，政治权力通常情况下不会采取强制措施，甚至也不会进行劝导——这点更为新颖。政治秩序乃是温柔敦厚的秩序，只有在国王效法神、臣民效法国王的时候，才会创造出这样的政治秩序。

确实，如果每个人都以和谐的模范、即国王为榜样，那社会生活就会自然而然地和谐起来，而无需经由某种强制的、用意识形态来控制的体制介入进来。因而，和谐之所以会成为奇迹，是因为一方面，它使社会束缚和人与人之间的友爱互助协调一致，另一方面，是因为他能使每个元素均保持完全的独立性。这一悖论通过某个事实得以澄清，该事实的意思是，在使行为举止符合善的时候，每个人都会同时遵从他自己的“美德”，成为宇宙客观和谐秩序中不可或缺的一部分。

对臣民而言，效仿善，就会成为自由的存在：

人们所获得的或同神、或同国王的相似性均不会损害其独立性：因为，这并非由于国王拥有取悦于神的美德、也不是说他在效法另一个神。至于我们尘世的国王，他该如何具有如此的独立性呢？由于他同某个人同化，而此人乃是唯一的

存在、拥有最高权力，他便使自己与他相似，且试图以神的方式[610]使万民同他相似，于是他就会拥有独立性。但所有针对臣属者的暴力和强制措施却使每个人都无法渴望去进行效法，与某个人相似根本不可能，更有甚者，恐慌的感觉还会将良好的意愿压制住。

人治政府所采取的强制与说服显示了人类残留的最后一个弱点：

若能使人类不再具有愿被别人说服的需求的话，神就会愉悦！因为这是尘世残留的一个弱点，受死亡支配的动物就是因这个弱点而参与了说服。但若人类中存在某个人，他拥有神性，其本性中并没有这残留的弱点，那他就根本不会需要说服，因说服乃是与强制类似的产物。因为其中一个很快就可依凭自己去获得另一个错过的东西。但所有自发实践善的存在根本就不会去考虑说服，因为他们根本就不怕强制。

神就是这样，也就是说既没有强制、也没有说服，只靠自己来管理宇宙：

至于神，他既无仆人、也无大臣，他不下命令、不授予花冠，也不因他人不服从而恶语相向，他靠自己统帅，而他的权力却无边无际。但照我看来，正是因为使自己值得效法，他才激励所有人效法他自己的本性。他通过自己而成为善：这便是他唯一的职能，他轻轻松松地便加以完成了。而那些效法者也比他们只专注于自己的时候要表现得远为优秀得多。

这就是君主制的方针：提供一个行为符合善的优异的典范，以

使人类自发地去效法他，只有这样，他们才能彼此之间充满谐和，并与整个宇宙和谐共处。

第十节 凯撒利亚的尤西比乌斯

凯撒利亚的尤西比乌斯有关君主制的观点值得放在异教的希腊-罗马政治观念的连续体中来看，尽管他是基督徒（甚至是“教父”中最重要的人物之一）。因为，他有关君主制的观点并未专以基督教为依托，而是对我们所见的自普鲁萨的狄翁^①以来阐发的观念所做的反应和延伸。[611]国家权力的君主制结构由于参照了宇宙（cosmos）自身的君主制结构而具有了合理性；这两种结构由于本质上都是等级制的，所以在此观点中，法律面前人人平等及个人自由的观念趋于消失就显得不可避免了。事实上，尤西比乌斯塑造了罗马帝国，自此以后，帝国最终以东方为中心，熔铸于当地希腊化时期各朝君主制的古老模子里，它们自身便保存了前公民时期东方神圣君主制的特点。他阐述的是“君主制”的政治哲学。在政教合一的“基督教”形式中，这一哲学将被保存于拜占庭达数个世纪之久。

生平与著作^②

尤西比乌斯约生于3世纪60年代初。他是殉道者庞菲利亚(Pamphile le

① 指狄翁·克里索斯托。——译注

② 参阅 H. A. Drake《君士坦丁颂：尤西比乌斯 30 岁演讲词历史研究与新译》(*In Praise of Constantine. A historical Study and new translation of Eusebius's Tri-centennial Orations*), University of California publications, Classical Studies, 1976, 与尤西比乌斯,《教会史、君士坦丁大帝生平、君士坦丁颂词》(*Church History; Life of Constantine the Great; Oration in praise of Constantine*), Ernest Cushing Richardson 修订译文及作序, New York, 1890, Eerdmans 修订译文, Grand Rapids, Michigan, 1986.

Martyr)的学生,后者自己则是奥利金(Origène)的门徒,而奥利金则一直在建于巴勒斯坦的凯撒利亚(Césarée de Palestine)的图书馆主持工作。在其生平的前十二年期间,戴克里先尚未对基督徒进行大规模迫害,基督教平稳地发展了起来。于是,庞非利亚及其学校相信教会和帝国会携手共进,实现上帝的宏图。但303年,开始了迫害,迫害达10年之久。庞非利亚殉教。尤西比乌斯的信仰并未削弱,他写了《教会史》(*Histoire ecclésiastique*),该书是自教会起始以来的第一本概述性史书——也是如今我们研究这段历史的主要资料来源。该作品完成于313年。311年,尤西比乌斯成为凯撒利亚的主教,他认为自己的生命就是用来为基督教的复兴服务的。因此,他开始大量进行护教活动:他写了15卷《福音预临》(*Préparation évangélique*)(对异教徒进行驳斥)、20卷《福音论证》(*Démonstration évangélique*)(对犹太人进行驳斥)。

接下来出现了阿里乌斯教派危机。^①尤西比乌斯同意尼西亚公会议的信经,但他对主教会议提出的措辞心存疑虑。于是他渐渐站到了受排斥异己的反阿里乌斯教派者[612]攻击的东方高级教士的阵营里,后者就是亚历山大里亚的圣阿塔纳修斯(Athanase d'Alexandrie)。由于做出了这样的选择,尤西比乌斯的正统教条自此以后便一直受到怀疑^②。

然而,尤西比乌斯表达出了想要在神学上做出妥协的意愿,他想保存教会的统一性,这点使他受到了皇帝的关注和同情。君士坦丁并不认为他是个立场极其坚定的政客,因为他反对将其转派至动荡的安提阿担任主教,但他就《圣经》问题向其做了咨询,并于336年促其做了一次重要的演讲,我们下面就会讲到,这篇演讲对那个时期的帝国官方的政治意识形态做了阐述。

此外,尤西比乌斯还写了一部充满睿智的鸿篇巨制。他卒于339年或340年。

除了已提到过的那些大部头作品外,尤西比乌斯还写了《编年史》(*Chroniques*)(亦即包罗万象的史书)、护教著作《驳西耶罗克莱斯》[*Contre Hiéroclès*]、《驳波菲利》[*Contre Porphyre*]、《驳安吉腊的马凯卢斯》[*Contre Marcel d'Ancyre*]……];《总论初阶》(*Introduction générale élémentaire*)(即

① 参阅下文,Ⅲ, p. 745, 注释2。

② 尤西比乌斯同奥利金或德尔图良一样,均是著名的教父,他的思想专注于对基督教教义进行阐发,但对他而言,他们并不完善的正统观点并未具有被奉为正典的价值。

神学研究初阶)；附注释的先知书，《论复活节》(*Sur la fête de Pâques*)、评论及注释作品(编订各《圣经》文本、圣经词典：传记、地名……)、《以赛亚书》(*Isaïe*)、《诗篇》(*Psaumes*)、《路加福音》、《哥林多前书》的注释；《演讲录》(*Discours*)与《书信集》(*Lettres*)；最后是《政治文论》(*écrits politiques*)。

政治文论

337年君士坦丁死后，尤西比乌斯写了篇《君士坦丁传》(*Vie de Constantin*)，类似于圣徒传记：文中，君士坦丁被描绘成异教先知的敌人、最终有意联合教会的基督教帝国的奠基者。正是该文叙述了君士坦丁“改宗”一事，并提到了“基督符号”，即显示圣迹的基督教符号(即十字架，混合了希腊字母 chi 和 rô)，它本可使君士坦丁的军队在与其对手东方奥古斯都(Auguste d'Orient)，即迫害者马克西米努斯(Maximin)的战斗中获得胜利。这篇传记还附了篇或为真本的君士坦丁本人的演讲词，[613]皇帝在该文中对维吉尔的第四首《牧歌》做了基督教意义上的阐释。^①尤西比乌斯通过发布该文试图表明的是，此乃宏大的“历史哲学”：奥古斯都在罗马建立异教帝国只是为君士坦丁在拜占庭建立拯救世界的基督教帝国做准备。与随侍皇帝左右的另一个基督教知识分子拉克唐蒂乌斯并驾齐驱的尤西比乌斯意欲向这一新的政体提出政治上的基本方针，而贺拉斯和维吉尔也曾为异教的元首制作过这样的建议。

尤西比乌斯由此向君士坦丁所表明的要比他在其有生之年思考的或至少想说的更为丰富。尽管姗姗来迟，但君士坦丁还是货真价实地改宗成了基督徒。但他的臣民还是异教徒，他不想也不愿激起反感(泰奥多西乌斯迫害异教徒的时代与戴克里先对基督徒的迫害互为呼应，但他的时代尚未来临)。君士坦丁内心里对如何维护国内和平、如何让所有人都接受他313年颁布《米兰敕令》(*édit de Milan*)时所采取的安抚措施颇感担忧。因此，只是在他最终改宗

① 参阅上文，p. 515。

(这件事也许发生在 326 年,是在耶路撒冷发现髑髅地和基督圣墓这些圣迹之后)以后,他才明白自己所面对的、过去以官方形式受到尊崇的并非福音书中的基督,而是“唯一的上帝”,那宇宙至高无上的君王及其助手圣子(Logos):^①因为,这些抽象的神学概念除了差不多能符合基督徒的想法之外,也能顺最开明的异教徒的心意。

我们已经发现,很久以来,异教哲学家均已或多或少地转向独一上帝、宇宙至高无上的君王这个观念。况且,围绕在皇帝周围的异教人士对流行的异教中受基督徒谴责的血腥祭祀制度很少感兴趣,因此,他们与基督教不和的原因并非一神论、亦非是否要废弃祭祀制度,而是像道成肉身(Incarnation)、上帝死在十字架上或肉体复活这些教义。如果他们在君士坦丁的朝中仍能对最后这些话持谨慎态度的话,那么基督徒同异教徒之间的亲近还是有可能发生的。

唯一使君士坦丁觉得重要,能激起有教养的异教徒、朝中的权势人物和担任高级公职的官员接受[614]其针对基督徒所采取的安抚政策的是,基督教明白无误地承认且赞同包含整个政治及社会结构的罗马帝国;正是存在这独一的上帝及其圣子(Logos),皇帝才会在无论何种情况下均会被奉为他们在尘世的代理人,从而奉他们之名并受其超自然的支持而拥有很多尘世、灵性和现世的权力。塞尔斯(Celse)所大声疾呼的,头三个世纪时德尔图良、奥利金及教会其他神学家所拒绝给予的那种承诺,^②凯撒利亚的尤西比乌斯却同意给予,并用理论将其确立了起来(即便我们可以认为这一官方的意识形态并非尤西比乌斯真正的思想)。

该演讲(即传统所见的以《君士坦丁颂》[*De laudibus Constantini*]为名的文章)^③由尤西比乌斯于 336 年在君士坦丁堡当着

① 此处,logos(逻各斯)既指圣子,亦指圣言,即中文和合本《圣经》中所译的“道”。——译注

② 参阅下文,III, p. 743—744。

③ 现代批评表明,传统观点错误地将尤西比乌斯两篇不同的演讲归于同一个题目下,一篇于 336 年 7 月 25 日宣读于君士坦丁堡,庆祝皇帝在位 50 周年或 30 周年,皇帝在场,另一篇早一年宣读于耶路撒冷,是为君士坦丁于基督圣墓处建立纪念碑的开幕典礼而作,皇帝并未在场。我们下面所要概述的是 336 年的演讲,我们只对政治理论感兴趣。

皇帝和满朝文武的面做了宣读。

《三十周年论》

尤西比乌斯说他将会同常规之论分道扬镳。其他演讲家是因君士坦丁的美德而赞颂他。而他知道，皇帝对灵性现实和尘世现实都同样关心。因此，他只宣讲这两者，这样既可照顾到帝国政府的灵性层面，亦可让其他人置身于“神圣场院的外部”^①。

因此^②，那些进入神圣皇官这一至圣之所，这最为幽深、最难以亲近的地方之人阻绝了世俗人士的通途，他们只向那些得窥堂奥之人讲述君王难以言传的奥秘[……]有教养之人的权威观点在这些庆典上向我们传授了君权、[615]至圣君王以及围绕于万物管理者周围的神圣护卫者方面的事情(序文，§ 4—5)。^③

至高无上的上帝及其独子(Logos)

人们将赞颂这至高无上的君王(Souverain Suprême)^④，说天穹是他的王座，而地球是他的搁脚凳^⑤。人们无法看见这君王，那是因为环绕其周身的光亮及环侍于他(Lui)周围的天军之故，它们似乎是从他的人格中源源不断喷射而出的光线里汲取着养分。他就是万物所是的组织原则。尤西比乌斯特意明确指出，这一隐身的上帝

① 指帝国的皇宫，而非指教会；况且，听众均由非宗教人士组成。我们知道，恰是帝国权力本身被说成是“神圣的”。

② 下面所引述的《演讲》中的文本均译自英语。

③ 尤西比乌斯在整篇序言中使用这些词汇，是想创造在庆典上传授奥义的氛围；从其上下文可见其既有异教成分，亦有基督教成分，且异教成分要多于基督教成分。

④ 后续全文中所说的“至高无上的君王”的表达法或指上帝，或指皇帝，译自希腊语 *megas basileus*，即字面意义上的“伟大国王”。“君权”(souveraineté)译自 *basiléia* (即“王权”[royauté])一词。

⑤ 《圣经》形象。参阅《以赛亚书》，66, 1；《使徒行传》(Actes), 7: 49。

比可见的太阳尤为高级，君士坦丁就曾在过去殚精竭虑地崇拜过太阳。如今，现世的君王自身也赞美起这至高无上的君王；他的儿子们，即诸凯撒也在赞颂他；万民之间虽然千差万别，各有分歧，但他们现在也承认了这唯一的独一上帝。其实，整个宇宙（动植物、矿物界、河流、深邃的海洋、太阳、月亮……）都承认自己受到了从这上帝发散出来的律法的激发，上帝通过其独有的“意志”及其独有的“讲话”使宇宙、星辰与大地的所有运动皆秩序井然（I，§ 1—4）。

与这至高无上的君王共同永恒的是“逻各斯，他的独子”，与他（Lui）相比，逻各斯占第二位，是他（Lui）与被创造而成的世界之间的中保^①。因为至高无上的君王及其属性是如何能被察觉，并由只具有自然感官的人类所理解的呢？

[616]谁能依赖自然感官而看到正义的面貌？具有合理权威及王权的概念如何能抵达具有肉体 and 血液的存在呢？谁能让尘世的存在理解隐而无形的理念（Idées）或非实体、非形象的本质（Essence）呢？因此，必须有一个中保[让人了解]这些事物：它就是独一的、无所不在的上帝之子（Logos），上帝是人类理性与智慧诸能力的天父（Père），只有他拥有天父的神性，他是转达天父流溢之物的渠道，直至让它们在子孙中充盈（IV，§ 1—2）。

圣子创造了世界和人类，他依天父的形象创造了它们，特地使人类拥有相似的能力，尽管与上帝还差得很远。如此，他们才能对神性实在有所感受。

① 这里将基督教概念引入了进来，但有阿里乌斯教派的调子；此外，这一概念还与新柏拉图主义的“流溢说”（emanations）（照此观念，一[Un]往下流溢出具等级制的各实体，它们分别是智慧[Intelligence]、灵魂[Ame]和世界[Monde]）相呼应；因此，尤西比乌斯的建议并不会同异教的一神论直接发生冲突。

[从圣子中]产生了全人类以自然、本能的方式存在的推理能力,而无论他们是希腊人,还是野蛮人。从他(Lui)之中产生了理性和智慧的概念;从他之中产生了审慎和正义的种子;^①从他之中产生了美德和温柔的智慧之名,以及对哲学的高尚激情的知识;从他之中产生了对整个善与美的知识;从他之中产生了理解上帝自身的能力以及可侍奉上帝的生命;从他之中产生了人的伟大力量并使他不可避免地踞于大地的万物之上(IV, § 2)。

天父如圣子一样,四周均环绕着不可胜计的天庭。

天军环绕于他周围,这超自然的大军有着无限多的数量,其中有侍奉上帝的天使和这些照看着整个宇宙(cosmos)的不可见的神灵,庄严的圣子拥有针对他们的威权,如同至高无上的君王于高级官员一样(III, § 5—6)。

圣子同帝国后期的“高级官员”(hyparchos),即丞相或罗马帝国的“宰相”相比这样的事实,清楚地表明了,在尤西比乌斯的思想中,于天上及尘世这两种等级之间存在严格的平行关系。上帝受到圣子的辅佐,他以自身之名来统帅宇宙和人类;皇帝受到他的高级官员的辅佐,他以自己之名监督帝国的行政管理。在[617]上面,上帝被天使、天使长和其他“神圣的神灵”环绕,他们都归属于至高无上的君王,而那些“手持长矛的士兵”、执矛兵或卫士都归于拜占庭皇帝的麾下。天庭被天“幕”同宇宙隔开^②,以防外人窥视;

① 我们还记得,对斯多阿派而言,人类有能力了解天赋权利这一事实就是这样加以解释的。参阅上文, p. 314—315 和 p. 472—473。

② 在东正教信仰中,帘幕隔开了“圣像屏”,信徒所在大厅里的神圣奥义都在这上面呈现。

同样,帝国的皇宫也被帘幕遮挡于臣民视线之外。太阳和月亮也可以这样说,天穹中的星辰归属上帝、归属天庭,而手持的火炬和皇帝袍服上的宝石……则分别归属于尘世中的皇宫^①。

圣子具有救世论(sôtériologique)的抱负:他的目的就是拯救由自己创造的人类,不惜屈尊降临至尘世之中以期更好地将他们召集起来——此处,尤西比乌斯提到了道成肉身,但他说的很谨慎,未提及十字架。

[圣子……]甚而亲自下凡——是啊,孩子们的天父并不厌恶前来同凡人接触。他为了照料自己的种子、恢复自己在天庭许下的诺言,劝诫每个人参与至天上的王国之中。他邀请全人类做好准备,前往彼世游历,并穿上适宜的服装,以待有朝一日受到召唤。^②

国王的权力

自这样的宇宙神学及这样的拯救经济学出现起,政治权力的地位和角色便得到了思索。两类统治和[618]两类君主之间的相似性极其紧密,但有几处变化:

① 拜占庭皇宫中的等级制结构是否启发了基督教神学家对天庭的描绘,或者说是否产生了截然相反的影响?这很难说。宗教结构与政治结构互相呼应,彼此互称。它并非东方基督教世界所固有。天主教仪式中的某些元素同样借自于罗马的皇帝崇拜:屈膝跪拜、焚香祝祷、教堂灯烛、遮盖双手以履行圣事或遮住圣器(圣盘)、弥撒中出现的辅祭(持烛者)等等做法,所有这些“荣誉性的仪式”均属罗马君主制的残留,而罗马帝国自身也部分借用了东方宫廷的仪式;天主教仪式中的其他元素直接通过《圣经》这一更为直接的渠道被借用到东方。参阅《神学入门》(*Initiation théologique*),Cerf版,1952,卷1,p. 110。

② 影射初学教理者着的白袍,君士坦丁本人为了在濒死之时受到洗礼,也将代表帝国特质的绛红色皇袍抛弃,穿上这样的袍服。

[1] 神的独子逻各斯一直与他的天父同为君王，无始无终；同样，他的朋友由于汲取了从天上流出的气息，对神圣的使命做出回应，从而长久地统治大地。

[2] 正如普天下救世主将天庭、大地和整个高级王国归于他的天父，他的朋友则在大地上引领臣民，朝向上帝的儿子与救世主逻各斯，让他们做好准备进入他的王国。

[3] 此外，我们共同的普天下救世主^①通过不可见的神圣权力与反叛的权力——所有这些人都在大地上的空气中飞行，使人类的灵魂受到感染——保持距离，就好象善牧的牧人会让野兽远离他的畜群一样；至于他，也就是他的朋友，用来自他(Celui)和天庭神符^②武装自己以反对敌人，用战斗的法律降服并惩罚那些可见的真理的反对者。^③

[4] 圣子由于是先存的普天下救世主，所以向依赖于他的人传递了理性与拯救的种子(*logika kaisôtériôdè spermatata*)，^④用这种方式，他就使他们所有人同时既能拥有理性，又可为较容易地获得对他的天父之国的了解。他的朋友仿佛上帝之道(*Logos*)的翻译，他[同样]让整个人类了解至高无上的权力。他用强有力的声音发出了召唤，以期所有人都能听到；他为了所有尘世中人宣告了真正虔敬的律法。^⑤

① 也就是指逻各斯。国王将在特定地点和特定时间成为“救世主”。希腊化时期的君王传统上都是“救世主”(sôter)，其他名称还有“卓越者”、施恩者。

② 毫无疑问，此处影射的是神符或君士坦丁的“基督符号”。

③ 因而，政治上的反对派也成了上帝本人的反对者；与国王不合会成为罪孽，以致异见者会被指定为祭献群众的牺牲品。与罗马共和国及元首制相关的世俗主义从视野中销声匿迹了。

④ 我们重新认出了斯多阿派的 *logoi spermatikoi*。同这些理性的种子一样，尤西比乌斯的上帝同样在每个创造物身上放入了拯救的种子。

⑤ 因此，皇帝就是牧人、讲道者、先知和人类的司铎。他不加区别地拥有“属灵的权力”和“现世的权力”(然而，我们会发现，《圣经》还是正式将它们做了区分)。

[5] 普天下救世主将他的天父之国中的天庭之门豁然敞开,以使此地来的人都能上达天庭;另一个[救世主]效法至高无上的权力,将尘世王国中现世不虔诚的错误这样的污物全部洗涤干净,他邀请[619]大批虔诚者和圣人进入他王官的房问,并留意使所有人都保持一尘不染,而他们中的每一个人也都得到了他的关心(II, § 1—5)。①

因此,人类应该生活于君主制之中;这一在天国中盛行的君主专制政体也应在大地上大行其道。按照统治天国的独一无二上帝的形象,唯一的国王也应统治大地,颁布唯一的法律。这个国王将以统治天国的他的行为做自己的榜样。

[国王]引领下面的事务,同时还朝向上方观看,以期按照原型来进行统治。②他尽力向这一君主制政府的典范靠拢,它是万物统领者(*panbasileus*)赋予人类、只赋予生活于大地上的万物中的他们的典范。因为此乃表明国王权威的法律,该法律颁布了一条令万民遵守的唯一准则。③君主制比所有其他形式的政府更优秀。因为若选择其他解决方案,如建立于平等之上的多头政治的话,只会出现无政府状态和内战。是何原因只会存在唯一的上帝,而不会出现两三个,

① 参阅上注。

② 在罗马卡皮托利山山顶上皇宫庭院中的保守宫(*Palazzo dei Conservatori*)内有君士坦丁在位时期宏大雕像的残骸。保存完好的头部近两米,君士坦丁呈严肃的沉思状,他的眼睛凝望着远处的上方,似乎在沉思着天国的原型(Drake)。

③ 一神论建立了君主制。这些原因可彼此互证。由此便使尼西亚公会议就三位一体所提出的某些措辞产生了困境,从某种意义上说,这些措辞太“民主化”,因为它们提出神性者彼此之间完全平等。尤西比乌斯自由采用阿里乌斯派教义,让他们彼此之间保持等级制,只有唯一一个至高无上的上帝,天父。

或更多的上帝？^①严格说来，信仰诸多神祇就是无神论。〔天国中〕存在唯一的君王，他的逻各斯和他的国王的法律（*nomos basilikos*）本为一体；它们不能用字词或音节加以表达，也不会被用书卷和表格体现的时间所败坏，但它们是作为活的、行动着的逻各斯的上帝，他为了倚靠着的他的万民而引领着他天父的王国（Ⅲ，§ 5—6）。

同样，大地上也应该存在唯一一位人类国王和唯一一部法律，虽然他们尚不完善，但他们应该以那同样的统一体为目标；否则，就会出现无政府状态。^②尤西比乌斯比多神论走得更远，〔620〕他断然说这样就会出现内战，若由国王确立唯一一种宗教，就会在国内建立和平。似乎在尤西比乌斯的思想中，他认为罗马神圣君主（*basileus*）的尘世君主制事实上是普世性的；其天职就是君临大地、统治万民，甚至远超帝国的现有疆界。

国王的品质，对逻各斯的正确复制，暴君的恶行，畸形的复制
国王由于逻各斯赋予其优越的能力而能履行其使命——尤西比乌斯在此重述了传统的论点。

上帝的朋友〔……〕因上帝而拥有天赋的美德，他的灵魂接受了来自他的流溢物。他的推理能力来自普遍理性（*Raison, logos*），他的睿智来自于同智慧（*Sagesse*）的融合，他的善良来自于同善（*Bon*）的接触，他的公正来自于同正义的结合。他谨慎行事，审慎（*Prudence*）是其理想，正是因为他分享了至

① 或许这是对由戴克里先确立的四头统治的批评，君士坦丁完全抛弃了这种做法。

② 国王就是 *logos empsychos*（有生命的法律），上述说法清楚表明了传统看待国王的观念；整部法律，无论是口头法，还是成文法，均通过其决断和外在形式阐明了国王的精神。

高无上的权力(Pouvoir)之故,他才拥有了力量(V,1)。^①

意图统治的人正是以神性典范为榜样来塑造其品质。不这么做的人就无法复制原型,或者会建构起“畸形的复制”,“它代替了理性和智慧,是最丑陋的事物,是非理性”,根本就无法进行管理。他永远是无政府状态、战争杀戮的源泉;他只能通过暴虐残暴的方式维护帝国,他无法被称为本意上的君王。

尤西比乌斯仿效《理想国》中柏拉图的方法,他笔下暴君的灵魂屈服于千种激情、“无数坏主人”。真正的专制君主“超越了对金钱的嗜好、不会受制于对女人的激情、克服了肉体享乐和身体需求”(V,4)。他是唯一一个“国王—哲学家”(同上)。此外,如果他君临大地,他就会渴望生活于天国之中,日日夜夜向天父祈祷。因为他知道得很清楚,他在尘世的统治犹如转瞬即逝,他在大地上的统治与牧人保护山羊群、绵羊群或牛群没什么两样,如果只是统治人,工作只会更繁重,满足人群只会更难。

[621]国王与天国的关系要比与人群的关系更近,如此他才能引领后者。他不会受围绕他的人、他手下的部队和全副武装的骑士的扰动。他对此并不在意。

人群的欢呼声和奉承者的声音对他而言,更像是危害,而不会使他愉悦,那是因为他性格严峻,灵魂飘升之故。^②
[……]他嘲笑自己的打扮,穿金戴银,装点花朵,他还嘲讽了自己身上穿的皇袍和头上戴的冠冕,尽管他发现民众对这种装束心醉神迷、赞不绝口,就像孩子们在一个调皮鬼面前一般。他自己却丝毫没有这种感觉,但那是因为他对神

① 我们认出了异教天赋道德中的“枢德”列表,发现为福音所特有的“对神的”(théogale)美德缺席不见了。

② 他说,君士坦丁恰好相反,对阿谀奉承特别在意。正是人们温和地指责他这个缺点,所以尤西比乌斯才稍稍辩了一番,认为君士坦丁拥有相反的品质。

性熟稔于心之故，他让自己的灵魂穿上绣有节制、正义、虔诚及其他美德的装束，这番打扮才使他名副其实像个国王（V，§ 6）。

君士坦丁、永恒与数字、神符(Signe)

在如此这般描述过受上帝拣选及保护被其赋予杰出美德的理想君王的典范之后，他还证明了君士坦丁恰好与这一典范相符。

君士坦丁得到上帝的眷顾，因为上帝使他长年君临天下，使他和他的后人都能如此。整整十年，他让自己的其中一个儿子与帝国休戚与共，如今又开始了他第四个十年的统治期，他的四个儿子也均已成为“凯撒”。^①君士坦丁让自己的统治遍及宇宙各个角落，犹如太阳将光线投入地球上最偏远的地区；他们犹如四匹拉着皇家马车的马驹，而君士坦丁则握着缰绳（Ⅲ，§ 1—4）。

但尤西比乌斯认为这能证明，此种尘世的福祉只是君士坦丁有望获得的永恒福祉的先声，是对他拥有君王杰出品质的回报。他将在此运用新毕达哥拉斯派类型的论点，他知道他的听众容易受这种论点的影响。[622]永恒没有形式，人无法获得，但上帝不同，他将其放入了数字中。上帝因其创造了数字的智慧而掌控着永恒，就如骑士用缰绳和鞍轡来驾驭移动的坐骑一般。

他从上方引领着它[……]它被套上笼头，被挽住缰绳，被某种难以言表的智慧所束缚。在用月份和日期、四季和年份，以及黑夜与白昼日夜交替的方法突出它之后，他为其设定了限度，设立了多重尺度。[……]他用各种各样数字为它划定

① 尤西比乌斯对日期稍微做了变动；此外，他还小心翼翼地不让人联想到君士坦丁曾于326年处死过自己的长子克里斯普斯(Crispus)这件事。

范围,以致它不再没有形式,而是拥有了多重形式(VI, § 4)。^①

最初的数字乃是单一体、二分体、三分体和四分体(或曰双重二分体)。这些数字建构了世界,因为最初的材料就是一,材料及形式的构成具有双重性,宽度、长度和高度的构成具有三重性,最后诸元素属于四这个数字(土、水、气、火)。将这些最初的数字相加变成了十(décade)这个数字($1+2+3+4=10$)。所有其余的数字均得自这个数:三个十构成了月份,四乘三个月就成了四季和一年,以此类推。

三数一体(triade)尤其引人注目:

三数一体统属于单一体,似乎无法切分和分割,因为它是由偶数和奇数构成的最初的数字。由于最初的偶数与单一体结合在一起,便自发产生了最初的奇数,即三数一体。正是通过三数一体,正义方得以彰显而出,它显明了公平的诸种道路,其中包含了互为平等的起始、中间和结尾。它乃是神秘的、神圣的和国王的三数一体(三位一体[Trinité])……(VI, § 13)

十(décade)也不示弱,因为按照十进制原则,有了它,人们便能构成其他所有的数字。

此处,我们溢出了推理之外。人们今天庆祝君士坦丁统治 30 周年;而 30 这个数则是由这些完美的数字构成的。借由这些数

^① 对毕达哥拉斯派而言,数字并非纯粹运算上的实体,而是其本身便具有延展入空间的形式:点、线、三角、角锥形……世界上的所有这些形式其构成均始自数字形式,因此它们本身便是数字。这就是为什么,通过创造数字,上帝“使不定形具有形式”之故。

字，[623]君士坦丁有望得到的永恒就可预测出来。皇帝理当以获得永恒作为回报，因为他着手的乃是宏图大业，尤西比乌斯着重强调了这一点。他终结了对基督徒的迫害，确立了教会的和平。他打击了偶像崇拜，丑化了古代的神祇，摧毁了他们的雕像。^① 他令人将黎巴嫩的阿弗洛狄忒的神庙夷为平地^②。由于摒弃了多神，帝国境内便没有发生战争；一旦压制了“多神教的狂热”，人类之血就再也不会流淌。只有一个独一无二的人能完成这样一件如此独特的任务，它是历史上的转折点。

只有神意襄助，才能完成这项任务。这样的帮助因著名的神符(Signe)及显露神迹的时刻向君士坦丁显现的生命赠与者“基督符号”(chrisme)而更形具体。让我们来看看尤西比乌斯在《君士坦丁生平》中所叙的一段插曲。

310年，由于君士坦丁知道尽管自己不在场，但他的军队只报出了他的名字便战胜了敌军，于是他便觉得自己很像阿波罗，拥有他的品质。于是他断定，他就是太阳神的姻亲和门徒。但正午时分，他看见太阳被一团火十字遮挡住，上写：*in hoc signo vinces*，即“你因此符而胜”。夜晚降临，基督显现于他的梦中，让他在士兵的武器上复制这一符号。君士坦丁按命执行，于312年10月28日将马克散提乌斯大败于米尔维安桥(Pont Milvien)。站在他这一边的利奇尼乌斯也通过这种方式战胜了迫害者马克西米努斯·达亚。因此，君士坦丁可以说活生生地证明了真正的上帝并非异教神祇或太阳神，而是基督。这些事件发生之后没多久，就颁布了《米兰敕令》。

人们从未能很有把握地复原这一符号。它似乎是希腊字母χ(chi)和ρ(rô)的结合体，与“基督”这个单词起首的两个字母相应，并以图形形式显现十字架。但该图形也与太阳神的象征符号相符——太阳从山间升起这一凯

① 最主要的是可以回收珍贵的金属材料。

② 坐落于阿法卡(Aphaca)(即今日的Efqā)。可参看Pierre Chuvin《末代异教徒编年史》(Chronique des derniers païens), Les Belles Lettres-Fayard, 1991, p. 39 及以后。该著作后面部分讲述的迫害远比君士坦丁几位继任者统治时期异教徒遭受的迫害要严重得多。

尔特或日耳曼的象征,于君士坦丁及其军队驻扎于高卢和布列塔尼地区时所熟知。其含混性也对君士坦丁的“普世”政策有益:[624]在该神符中,基督徒看见了十字架,异教徒看见了皇帝和他的住宅,所有人都认定,皇帝就是上帝门徒。^①

尤西比乌斯显然特别看重这种基督教阐释,他强调君士坦丁在此种情况下确实表现得像民众属灵的领袖。

因为不可思议的是,似乎是君王本人在向其军队宣扬信仰准则,这使他懂得如何传达神圣的命令、如何向上帝虔诚地祈祷:必须抬起双臂,朝向天空,用精神中的双眼凝视最高处的那一点,凝视天国的君王;因此,必须向“赋予胜利的他”、向“救世主”、“守护者”和“救助者”祈求。他甚至还规定特定的祈祷日,那天是第一天,也是至高无上的一天,它属于天主(Seigneur)和永福,同时也是充盈生命之光明的一天,它使人得不朽、使人向善。^②他自身也身体力行自己所宣讲的道,在国王的内庭中向救世主祝祷(IX, § 10—11)。

他到处建造最好的教堂,尤其是在巴勒斯坦和君士坦丁堡。在安提阿,他命人用黄金建造了八边形教堂。在耶路撒冷圣墓处,他命人建造了一栋献给拯救神符(Signe du Salut)的庞大的祈祷宫,富丽堂皇非言语所能形容,而在同一个地区的其他许多纪念场所也全都献给这个神符。

如今由神符来报偿他的虔诚,使他住房扩大、子孙繁盛,

① 人们对君士坦丁的“基督符号”赋予了丰富的文学涵义:对符号本身、对其宗教意义及对君士坦丁如何将其加以利用都继续进行了发问。甚至还有人假设它是法国君主制的象征符号百合花很久以前的缘起(参阅下文,Ⅲ, p. 839 及以后)。

② 因君士坦丁在帝国颁布适用全境的法律,星期日第一次成为神圣的停工之日。

使他统治王国生生不息，将美德的果实赐予他优秀的儿子、他的家庭和他们的后裔。而这当然是对他所尊崇的他的权力之最伟大的证明，因他公正无私地赋予正义，因人制宜地给予。那些围攻祈祷官的人前脚过来，后脚就会因他们的罪孽而遭到报应：他们很快就会背井离乡，流离失所，家园不再，销声匿迹。但尊崇主人的那个人却极尽虔诚之能事——有时为他竖起帝国的宫殿，有时使他通过大地上处处可见的许愿祭品了解他的臣民[625]——发现他就是他的家宅、王国和子孙后代的救世主和守卫者。因此，上帝的赠品便通过救世神符所具有的神圣效率而彰显出来(IX, § 18—19)。

最后，君士坦丁的全知全能受到了尤西比乌斯的赞颂。由于神庙坐落于偏远的地方，所以人们在阿弗洛狄忒神庙里干尽的坏事并非所有人都知道。而神圣君王(*basileus*)把一切都看在了眼里，因为任何事都逃不过他鹰隼般的眼睛(况且，他就像老鹰，能面对面地看着太阳)。

所有这一切均证明了，君士坦丁与上帝有着深厚的“友情”，这使他对普天下帝国的占有具有了合理性。“上帝，那至高无上的君王，亲自从天上朝他[君士坦丁]伸出右手，如以前那样向他表明他会战胜满盈的罪恶和狂暴的侵略者那样。”(X, § 7)尤西比乌斯说他是上帝的“同伴”。

总之，尤西比乌斯的政治神学似乎丝毫不见基督教的特色(即使从某种意义上说，也可以算是基督教)，而且还将我们重新带到了希腊化王权的宇宙。尤西比乌斯针对国王所说的话与异教徒斯特尼达斯所说的话(引自斯托比《选集》，48, 63)极为吻合，说他应该是“上帝的效法者和仆人”(*mimatas ara kai hyperetas*)。尤西比乌斯还能借鉴保存在《赫尔墨斯集》(*Corpus hermeticum*)里的一篇文本，该文本也说上帝是宇宙至高无上、不朽、永恒、全能的君

王,君王们都是以他的形象来进行统治。至于君士坦丁的全知全能,学的也是以前的赞扬方法,我们记得色诺芬写居鲁士,克里索斯托写图拉真时都是如此;至少,这些作者都意识到,全知全能乃是政策随机应变的结果,是高效的秘密警察体制一手导致的。

第十一节 特米斯提乌斯

[626]还有两个希腊异教徒对王权做了见证,值得一提。先来说说特米斯提乌斯。

生平与著作

特米斯提乌斯(Thémistius,约317—388年),是哲学家和演讲家,他因作为亚里士多德在古代的主要评注者而在观念史上留名。但由于是背教者尤利安(皇帝,361至363年在位)的朋友,他也成了帝国的显贵,担任了元老院议员和行省总督,并对君士坦丁堡的“大学”进行管理。他受托对泰奥多西乌斯一世(Théodose I^{er})的长子阿尔卡狄乌斯进行教育。特米斯提乌斯留下了《亚里士多德述》(*Paraphrasessur Aristotle*)与《演讲录》(*Discours*)。

特米斯提乌斯致约维阿努斯皇帝论述王权和宽容的演讲(364年)^①

背教者尤利安背弃了君士坦丁及其儿子的政策,重新确立了异教的地位,并采取措施反对基督徒,他死后,其继任者约维阿努斯(363至364年在位)又废除了这些政策。现在轮到异教徒担心受迫害了。于是,特米斯提乌斯对他们做了辩护,但他采取了新的聪明的办法,没以异教的名义,而是以宽容的名义来这么做。^②

① 参见 Baker, 前揭, p. 377—380。这些文本均译自英语。

② 或许是因为他首先完全信奉亚里士多德,是这个司塔吉洛人(指亚里士多德——译注)“中庸政治”的信徒之故。

似乎你,唯有你,才意识到国王无法在任何事情上均采取强制措施。有某些领域摆脱了必需性的束缚,这些事物比威胁或命令更强大,其中就有美德,尤其是尊崇神性的美德。你以自己的智慧承认,你作为人,精神的运动确实在事实上不该受到束缚,它应该是自主、自愿的,在他做好事的时候应该成为自己的主人。如果对你,天主而言,认为人并非靠自己选择成为什么样的人,[627]乃是因规则和戒律方行善事这种说法根本不可能的话,那么让一个人对过眼云烟的必需性,对遭时间裹挟、被随予随取的可怜弱小的稻草人感到害怕的同时,让他尊崇、珍视天国不就更不可能了吗?如果我们尊崇皇袍、而非上帝,如尤比运河的潮水般随时随地改变信仰,那我们都会成为极其悲惨的有罪之人(《致约维阿努斯》[*Discours à Jovien*], V, 67 bd)。

你是最有神性的国王,你的心中根本不会做如是想。你,万物的专制君主和自主的统治者,你现在、今后永生永世都将如此,你会通过法律让万民拥有[自由实践]信仰的权利;同样,在这方面,你也是上帝的效仿者,使人合乎正道有所虔敬,这是上帝让人类具有的共同特质,他满心希望每个人信仰的对象均出自自己的意愿。使信仰成为义务,只会剥夺上帝赋予人的权力。这也是凯奥普斯(Chéops)和冈比希斯的法律几乎不比它们的制订者长久多少的原因,而上帝的法律和你的法律则永世不会改变——每个人的精神都应自由追随自认为最好的宗教类型。这就是法律,若反对该法律,则无论是充公没收、钉十字架,还是火刑处死都根本不会获得胜利。你能将人劈成两段,杀死肉体,若的确应该这么做的话;但精神你却捉不到,它会随身带上自由思想和法律赋予的权利,即便暴

露于众口铄金之中也是如此(同前引,68a)。

宽容不单单是指贤明的政策;它乃是真正的多元本体论的终极基础,而上帝本人也就是这个意思:

主人啊,即便在你的军队中,也不可能任何事都只按唯一一种相同的方案进行布置。有人建构步兵,有人构建骑兵;有人携带武器,有人携带投石器;有人与你离得很近,有人保持距离;有人若与卫兵团相熟就会很满足,有人却根本不愿享受这样的好处。但所有人均依赖于你和你的判断,这点并非不重要;说仅仅只有军人才会依赖你,这并不真实,是所有人——所有不从事战争而为你服务的人,如农民、演讲家、行政官员、哲学家和所有其他人——都会依赖你。主人啊,宇宙的创造者肯定会对如此的多元性感到欢欣鼓舞。叙利亚拥有的是一种类型的政府,希腊是另一种,埃及又是不一样,这都是他的意愿所致。更何况,叙利亚本身也并未整齐划一,而是分成了若干小块。任何人看待事物的方式都不会与自己的邻居相同;有人持这种观点,有人持另一种。[628]在这种情况下,为何还要试图强迫人们去行不可为之事呢(同前引,69c—70a)?^①

第十二节 苏奈西乌斯

最后一位对君主制逻辑进行阐述的大政论家——当时,教父

① 是那个时代对多元化的绝妙赞颂,它显而易见充满力度,富于雄辩,而非条理混乱、立论薄弱。

思想已颇为盛行,该思想宣告了其他政治实体的出现——就是昔兰尼的苏奈西乌斯(Synésius de Cyrène)。

生平与著作

苏奈西乌斯(373—414年)原籍昔兰尼(现在的利比亚),后来他成为 *defensor civitatis* (杰出的贵族),晚年担任主教。他曾在亚历山大里亚研习新柏拉图主义,他的思想糅合了基督教和柏拉图主义。著作:《论梦》(*Sur les rêves*)、《论星盘的馈赠》(*Sur le don d'un astrolabe*)、《书信集》(*Lettres*)、《颂歌》(*Hymnes*)。

致阿尔卡狄乌斯皇帝(约400年)^①

苏奈西乌斯阐发了已约定俗成的不同观念:国王就是上帝的复本。必须将人们称呼上帝的不同的名字应用在他身上。他应该是自己的主人,有数不胜数的朋友,依赖于军队,扩充罗马人、而非人数愈来愈多的“斯奇提亚人”及其他蛮族人的军队。

但苏奈西乌斯最为原创的观点乃是,国王必须出现于公开场合。这位作家犹如古代公民责任感的天鹅绝唱,他反对将拜占庭的政权神圣化,因它越来越远离 *agora* 这样的公共场地。其诀窍是在于消除这样的政治,代之以某种充满魔力的仪式,由此我们能够感觉到苏奈西乌斯对此很是轻视。他说过一个词:拜占庭的神圣君主已成了“野蛮人”。

[629]我坚持认为,过去没有什么比围绕在国王身边的盛典和庆典仪式对罗马人的事务产生更大的有害影响了,为你而履行的这些庆典仪式只限于在你的心腹圈内进行,就好像他们正在举行宗教仪式一般,在你的宫内极尽蛮族奢华之能事。表象与现实常常无法共存。我并不因对你说这样的话而感到后悔:这并非我的错,而是那些人的错,是他们开始犯下

^① 引自 Baker, 前揭, p. 380—386。这些文本均译自英语。

这样的谬误，且将随时间推移而日渐加剧的灾难一直延续至今日。结果，君主产生了担忧，你害怕自己暴露于大庭广众之下，认为这等于是在贬低身价，与普通人为伍，这样便使得你隐居起来；可以说，你受到的是自己的困扰。极少能看到你，极少能听到你说话。你不再进行什么试验，而这些试验本能够产生大量的政治智慧。你沉湎于肉体享乐之中，只对那些来自于触觉和味觉的最物质化的享乐感兴趣。总之，你认为就该像海葵一样生活。^①

苏奈西乌斯还取了一个形象，阿里斯托芬的神来之笔也因这形象而最后一次使人会心一笑，他说皇帝就像永远不会在太阳底下探出头来的“蜥蜴”——它不是生活于同类中间，让自己皮肤晒得黝黑，而是过着简单、本能的生活。

① 原文为 *tu vis la vie d'une anémone de mer*，海葵(*anémone de mer*)是一种构造极其简单的海洋食肉腔肠动物。苏奈西乌斯在此比喻阿尔卡狄乌斯皇帝以完全物质化的眼光来看待生活。——译注



索引

(条目后页码均为本书□中的页码)

A

Abeille sans aiguillon, 无蜇针的蜜蜂, 595

Absolu(pouvoir), absolutisme, 专制(权力), 专制主义

全权(imperium), 起源于伊特鲁里亚的概念, 是专制权力, 366

凯撒以专制君主的身分进行统治, 349

奥古斯都一手集聚了共和国的所有官员, 直至拥有专制权力, 350

专制主义受到了归于乌尔比安那些表达法的合理化证明, 如“取悦于君主的……”, 534

照塞涅卡的说法, 它高于正义和不义, 538—544

它与悲观主义哲学相吻合, 按照此哲学的说法, 鉴于人的邪恶性, 社会无法自发地受到管理, 544、551、571

actions de la loi, 法律诉讼, 399、

401、408—409

Actium(bataille d'), 阿克蒂乌姆战役, 523、524、558

administration, 行政管理

罗马的中央与地方, 353、361、383、385、393、395、397、573、578

adoption, 收养, 384、560、579

Aelius Aristide, 埃流斯·阿里斯蒂德, 342、354、579—587

âge d'or, 黄金时代, 513、518、520—521、548、554

ager publicus, 公地, 370、379、387、394

agora, 公共场地

城邦中人们可各持己见、公开进行批评的地方, 563

不再存在于像希腊化时期诸王国或罗马帝国这样的多民族国家中, 505

照埃流斯·阿里斯蒂德, 具有普世性, 586

Agricola, 阿格里高拉, 546、558

- Alaric (roi des Wisigoths), 阿拉里克(西哥特国王), 359, 见 *Breviaire d'Alaric*
- Alexandre le Grand, 亚历山大大帝, 434, 477, 581
- âme, 灵魂
义人的灵魂死后会升入天国, 488—490
amitié, 友爱, 见 *philia*
- anarchie, 无政府主义
据卢克莱修的说法, 人们创建行政官职就是对无政府主义作出的反应, 499
- animal, 动物
据斯多阿派的说法, 人类与动物不同, 441, 443, 451, 452, 461
据塔西佗的说法, 蛮族人与野兽相近, 569
- annualité (des magistratures romaines), 为期一年(罗马行政官职), 368
- anomisme, 非规范主义
- Antiochos (rois de Syrie), 安条克(叙利亚国王), 427, 435
- Antiochus d'Ascalon, 阿斯卡隆的安提奥库斯, 437
- Antipater de Tarse, 塔尔斯的安提帕特洛斯, 428, 457
- Antisthène, 安提斯蒂尼, 97, 236, 309
- Antoine, 安东尼, 见 *Marc-Antoine*
- Antonin le Pieux, 虔敬者安东尼乌斯, 354, 584
- apella, 人民大会, 431
- appel (droit d'), 上诉(权), 367, 412, 481, 582
- Appuhn (Charles), 439
- arbitraire, 独断专行, 481
- aristocratie, 贵族
罗马共和政体的特点, 334
罗马的元老院和骑士阶层, 393—398
西塞罗, 471, 483—484
见 *oligarchie*, 中世纪的封建制、骑士制度、贵族
- Aristote, 亚里士多德, 429, 436, 441, 455, 476
- armée, 军队
埃流斯·阿里斯蒂德笔下罗马军队的素质, 586
- assemblées politiques, 政治大会
罗马的平民阶层, 374
罗马民众大会中的诉讼程序, 375
多民族国家中不可能召开政治大会, 503
见 *apella*, *boulè*, *ecclesia*, *conseils*, *démocratie*, *démagogie*, *sénat*
- atomisme, 原子论, 495, 496
- auctoritas (autorité), 权威
罗马的元老院议员和元老院, 380, 393
后得到奥古斯都和皇帝的确认, 350, 380, 530
- Auguste, 奥古斯都, 342, 350—352, 356, 395, 508, 522, 526, 529—531, 539, 550, 557
- Augustin (saint), 圣奥古斯丁, 363, 480, 545
- auspices, 鸟占, 366, 376
- autocratie, 专制政体, 429
见 *monarchie*, *empereur*, *empire*

auxilium (droit d'), 协助(权),
373, 375

B

Baker (Ernest), 508, 509, 516, 531,
591, 626

barbares, barbarie, 蛮族, 未开化
未开化受到了塔西佗的研究,
565—571

bien, 善
斯多阿派的至高无上的善,
442, 457
伪艾柯方特著作, 608

bienfaisance, 善行, 449, 454

bienveillance, 善心, 449, 450, 465, 466

bonheur, 幸福
亚里士多德的定义, 192, 斯多阿
派的定义, 446

Bréguet (Esther), 438

brigands
他们自绝于人类, 478

bureaucratie, 官僚体制, 361

Byzance, byzantinisme, 拜占庭, 拜
占庭特色, 587, 611, 613, 628

C

Caligula, 卡利古拉, 396, 508, 535, 553

Caracalla, 卡拉卡拉, 355, 588, 见
édit de Caracalla

Carcopino (Jerôme), 杰罗姆·卡尔
柯皮诺, 510—512, 517, 520

Carnéade, 卡尔内亚德, 435, 458, 476

Casuistique (chez Cicéron), 决疑论
(西塞罗作品), 447

Catilina (conjuración de), 喀提林的
阴谋, 381, 437, 461

Caton l'Ancien (ou le Censeur), 老

加图(或监察官加图), 426, 434,
458, 474, 475, 476, 492, 523

célibat (ecclésiastique),

Celse, 塞尔斯, 614

censitaire (système), 纳选举税体
制, 334, 374, 485

censure (magistrature romaine), 监
察官(罗马官职), 338, 370, 471

centurie, 百人团, 374, 485

César (Jules), 尤利乌斯·凯撒,
342, 347, 348—349, 378, 381,
437, 446, 450, 483, 493, 506,
509, 522

césaro-papisme, 政教合一, 611, 624
Chamoux (François), 349, 524

charité, 爱, 595

chevalerie, chevaliers, 骑士制度,
骑士

罗马的社会阶层(骑士等级),
343, 345, 352, 354, 370, 378, 321,
393, 395, 404, 433

chrisme, 基督符号, 612, 618, 623, 624

Chrysippe, 克里西普, 313, 458

Chuvin (Pierre), 624

Cicéron, 西塞罗, 330, 348, 349, 372,
375, 377, 381, 425, 434, 435—
493, 494, 513, 518, 543

cité, 城市
西塞罗著作, 453, 480

citoyen, citoyenneté, 公民, 公民身份,
定义, 334, 343, 346, 353, 577, 594
城市法律, 372, 411, 583, 588,
见 cité

civil (pouvoir civil par opposition à
pouvoir militaire), 公民的(公民

- 权力与军事权力的抵触), 461,
见 pomerium
- classes, 阶级
希腊和罗马的纳选举税者, 见
censitaire (système)
罗马的社会阶级, 334、371、393—
398, 见 ordre
- Claude, 克劳狄乌斯, 352、356、388、
391、536、539、543
- Cléanthe, 克里昂特, 313
- Clisthène, 克里斯梯尼, 336、481
- Clouard (H.), 494
- Clovis, 克洛维斯, 397
- code, 法典
格雷戈里留斯, 416
海摩格尼安努斯, 417
泰奥多西乌斯, 360、416、417
查士丁尼, 418、419
- cognitio (procédure extraordinaire),
法律认知 (特别诉讼), 399、
415—419
- Cohon (J. W.), 592
- collégialité (des magistrats roma-
ins), 合议制 (罗马官员), 388
- colonat, 隶农, 362、398
- colonisation, 移民化
罗马, 339—343、387、389、393、
566、569
- comices, 民众大会,
胞族民众大会, 333、374
百人团民众大会, 333、370、374
部族民众大会, 370、373、374
提比略统治时期不再为法律投
票, 532
- commerce, 商业
商业道德, 457—460、462
- communauté, 共同体,
人类共同体 (据西塞罗的说法),
441、450、452、456
狄翁·克里索斯托的理性存
在, 592
- communication, 交往
属于人类本性, 441
- compassion, 同情, 543
- comte, comté, 伯爵, 伯爵领地
罗马的侍从 (comites), 351、383
- concorde (homonoia), 和谐, 453、
497、508、516, 见 paix
- conscience, 良知
道德, 西塞罗所说的合法标
准, 471
共同体中君主的良知, 574
- Constantin, 君士坦丁, 357、363、
392、397、510、515、587—591、
612、619、621、
- constitution, 体制
波里比乌斯, 427—430, 西塞罗,
484—485
波里比乌斯的体制循环, 427—
430、485、500
波里比乌斯和西塞罗欣赏的罗马
体制, 430—434、485—486
- constitutions impériales (source de
droit), 帝国体制 (法律来源),
413、414、416、531、534
- consulat, consuls, 执政官的职位, 执
政官, 338、351、368、371、431
- contrat, 契约
民法, 411、417、441、448、457、497
反对社会契约的论证, 470

- cooptations, 提名遴选法, 362
- corps politique, 政治体, 537
- Corpus juris civilis, 《民法大全》, 418—419
- corruption, 腐败, 456
- cosmopolitisme, 世界主义
 斯多阿派, 441—442、450—453
 罗马实践全球政治, 据波里比乌斯, 433, 据埃流斯·阿里斯蒂德, 585
 体现于抽象、普世的罗马法中, 420
 皇帝克劳狄乌斯在一篇著名的演讲中宣扬世界主义, 391—392
 塞维鲁斯诸皇帝在罗马帝国强化世界主义, 368、588
- cosmos, 宇宙, 520
- courage, 勇气, 598
- coutume, 习俗
 罗马法律的来源, 405、416
- Crassus, 克拉苏斯, 345、348
- critique, 批评
 参照自然法, 对实在法的批评, 474
 批评精神, 474
- Crosby(H. Lamar), 592
- cruauté, 残暴, 451、478、482、542、551、569、597
- culte, 崇拜
 帝国, 382、385、389、391、398、505、509、558、573
 见 divinisation, empereur
 太阳, 359、382、385
- culture, 文化
 希腊(教育[paideia]), 蛮族人没
 有文化, 441、493、496
- curiales, 参政会, 见 décurions
- Curie, 会场, 381
- curules (magistrats), 高级行政官, 369
- cycles, 循环
 宇宙(永恒回返), 546、599
- cynisme, 犬儒派, 443、592、743
- Cyrus, 居鲁士, 597、625
- D**
- Dante, 但丁, 516
- décret (par opposition à loi véritable), 教令(与真正的法律相对照), 474
- décurions, 参事会, 362、390、398
- délateurs, 告密者, 552、575
- Delatte(Louis), 602
- démésure, 过度, 见 hybris
- démocratie, 民主制
 体制循环中的民主制, 429
 罗马, 336
 见 constitutions, critique, démagogie, pluralisme
- Démosthène, 德谟斯提尼, 437、438
- destin, 命运, 546、547、571
- dettes(remise des), 免除债务, 487
- devoirs(chez Cicéron), 义务(西塞罗用词), 447—466
- diadème, 王冠, 361、590、621
- Dicéarque, 狄开阿尔科斯, 513
- dictature, 独裁
 罗马官员, 338、370、380
 见 tyrannie
- Digeste, 《学说汇纂》, 418、419、448、533、580

- Digna Vox (texte de droit romain utilisé à l'appui des thèses anti-absolutistes), 《应遵之令》(用于反对专制主义的罗马法文本), 481, 575, 580
- Dioclétien, 戴克里先, 357, 385, 506, 587
- Diogène de Babylone, 巴比伦的第欧根尼, 427, 457—458, 476
- Diogène de Sinope (ou le Cynique), 西诺佩的第欧根尼(犬儒派), 596, 737
- Diogène Laërce, 第欧根尼·拉尔修斯, 355
- Dion (de Syracuse), 叙拉古的狄翁, 463
- Dion Chrysostome, 狄翁·克里索斯托, 354, 552, 591—602, 606, 625
- dirigisme, 统治经济论, 361
- divination, 占卜术, 547
- divinisation (de l'empereur romain), 神化(罗马皇帝), 385, 507, 509, 539, 613
- doctrine (source de droit), 教义(法律来源), 406, 413, 416
- dominat, 君主制
定义、历史资料和体制, 357—364, 384—386, 505
见 empire
- Domitien, 多米提安, 352, 384, 505, 544, 549, 552, 587
- Douze Tables (Loi des), 《十二表法》, 337—338, 399, 403, 406, 410, 459, 469, 471, 474, 481, 554, 555
- Drake (H. A.), 611, 619
- droit, 法律
法律的发展是罗马人自身文明的成果, 327—330
自然法, 456, 469—479, 617
万国法, 420, 421, 422, 456, 477, 478
实在法, 456, 477
大法官法, 408, 411, 421, 449, 457, 469, 479
民法, 399—423, 459
刑法, 337, 541
法律教育, 417
西塞罗的法律学说, 469—479
见 common law, État de droit, justice, loi
- Durry (Marcel), 572
- dynastique (principe), 王朝的原则, 361, 384, 649
- E
- échange, 交换
好的义务, 453, 465
见 contrat, division du travail, justice commutative
- édile, édilité, 市政官, 市政官的职务
高级市政官, 338, 371
平民市政官
- édit, 敕令
帝国法, 413, 534, 582
大法官, 353, 411, 414, 469, 531
行省总督, 388
卡拉卡拉(212年), 377, 372, 415, 581
《最高公定价格敕令》(301年), 361

- 《米兰敕令》, 358, 613, 623
- éducation, 教育
 教育和政治生活, 492
 国家教育, 352
- égalité, 平等
 天赋平等, 451
 与自然法相悖, 471
 法律面前人人平等, 362, 554, 582
 条件的平等, 456, 483
 正义规则, 450
 见 inégalité, insonomia
- Église, 教会
 帝国晚期在罗马得到发展, 363
- ekpyrosis (embrasement du monde),
 世界大火, 490, 519, 600
- Elagabal, 埃拉加巴卢斯, 382
- élections, 选举
 罗马, 368, 377
- élitisme, 精英主义
 罗马, 397
- éloquence, 雄辩, 436, 462, 464, 561
 见 logos, parole, rhétorique
- empire, 帝国
 东方君主制的范式对罗马最初的
 专制君主的影响, 347
 罗马帝国, 历史资料, 350—364
 罗马帝国, 政治体制, 381—393、
 395, 398
 罗马的帝国观念, 434
- Énée, 埃涅阿斯, 522—523
- Énéide, 《埃涅阿斯纪》, 521—528
- ennemi public, 公敌, 380
- éphébie, 富豪子弟学生会, 398
- Épictète, 爱比克泰德, 427, 552, 591
- Épicure, épicurisme, 伊壁鸠鲁, 伊壁
 鸠鲁派, 437
- épopée, 史诗
 维吉尔, 521—529
- Ernout (Alfred), 494
- esclavage, 奴隶制
 罗马的奴隶暴动, 345
- esprit, 精神, 思想, 灵
 思想和文字, 449
- État, 国家
 不可化约为经济关系, 600
 西塞罗的国家学说, 479—486
 卢克莱修国家的创世, 500
 法治国家, 482, 530, 576
- éternel retour, 永恒回返, 514, 520
- étrangers, 外国人, 454, 459
- Europe, 欧洲, 339
- Eusèbe de Césarée, 该撒利亚的尤西
 比乌斯, 361, 515, 574, 589, 610—625
- Évangile, 福音书, 见 loi nouvelle
- évergétisme, 宽宏大量, 574
- évolution, 演变, 498
- expérience (en politique), 政治经
 验, 447
- extraordinaire (procédure), 特别诉
 讼, 399, 415, 见 cognitio
- F**
- factions, 派别, 485
- famille, 家族, 453, 464
- fédéralisme (grec), 联盟 (希腊),
 505, 见 Ligues
- feu, 火
 神圣之火, 442, 489, 600
- fiscalité, 课税, 456
 穷人用课税来剥夺富人的财产的
 做法遭到谴责, 456

- 西塞罗认为罗马的税赋是合法的,457,普林尼,577,埃流斯·阿里斯蒂德,585
- foi (bonne), 善念, 408、410、421、446、448、459、466、478、487
- for, 裁决权,
裁决权的特权, 363
- force, 力量
四枢德其一, 441、460
与“法律”相对, 480
- formule (du préteur), 程式(大法官)
程式诉讼, 399、407—411
程式诉讼的案例, 409
与道德箴言的比较, 447
- Fortune, 命运女神, 504、508、539、540、543、557
- forum, 广场, 404
- foule, 群众, 465、484、485、486、488、552、621
西塞罗, 485—486
- fraude, 欺诈, 457、459
- G**
- Gaius, 盖尤斯, 402、403、414、418—531
- Gaudemet (Jean), 331、399、422、436
- Germanians, Germanie, 日耳曼人, 日耳曼, 356
塔西佗, 565—571
- gerousia (sénat de Sparte), 长老议事会(斯巴达的元老院), 431
- Gracques, 格拉库斯兄弟, 343—345、380、387、523、555
- Grande Année, 大年, 490、512、513、517—520、548、600
- Grimal (Pierre), 436、535、545—547、556
- guerre, 战争
战争的罗马法, 478
据卢克莱修的说法, 原始人类并不存在战争, 499
对日耳曼人而言, 战争具有至高无上的价值, 556、569
《圣经》末世论中受到合理化证明的战争, 见 combat eschatologique
- Gygès (histoire de l'anneau de), 吉格斯的戒指, 444
- H**
- Hannibal, 汉尼拔, 340、445
- harmonie, 和谐
西塞罗 (concordia), 453, 埃流斯·阿里斯蒂德, 582, 狄翁·克里索斯托, 597, 狄奥托金, 603, 伪艾柯方特, 606、608, 亦请参阅 504
《圣经》中的社会和谐, 603
- hasard, 偶然
伊壁鸠鲁, 456
塔西佗, 548
- Hercule, 赫拉克勒斯, 452、490、596
- hérédité, 世袭制
社会条件, 362
王朝, 384
- hérésie, 异端, 363
- héros, 英雄, 324、508
- Hésiode, 赫西俄德, 517、519、583、586、599
- hétairies (factions), 秘密政治团体, 485
- hiérarchie, 等级制
自然等级化确证了社会等级化的

- 合理性, 462、471
 朝廷的等级化, 与天国的等级化相平行, 616
 罗马的行政官员, 369
 罗马社会, 397
- Hildebrand, 希尔德布兰, 见 Grégoire VII
- histoire, 历史
 卢克莱修, 499
 历史哲学, 波里比乌斯, 428, 卢克莱修, 499—500, 塔西佗, 546—551, 凯撒利亚的尤西比乌斯, 613、624
- Homère, 荷马, 423、515、524、586、595、599
- homme, 人
 西塞罗对人性的定义, 435—442
- honestas (beauté morale), 道德美, 443、452、459
- honneurs (honos) charge publique, 荣誉生涯, 公共职责
 定义, 369
 荣誉生涯 (cursus honorum), 339、369、379、452、490、521
 被选为高级官员的权利 (jus honorum), 378、396
 对荣誉的渴求, 253、255
 政务官法, 411
- Honorius d'Auntun, 奥通的霍诺留斯
- Horace, 贺拉斯, 351、426、529、613
- humanisme, 人文主义
 受罗马私法断然强化, 327—330
 西塞罗, 439—468
 普林尼的公民责任感, 578
- Humanité (son histoire d'après Épicure et Lucrèce), 人类, 人性, 497
- Humbert (Michel), 331、399、412
- hybris (démésure), 过度, 543、597
- I
- idéologie, 意识形态, 528
- imperator, 被授予全权的统帅, 351
- impérialsime, impérialiste, 帝国主义, 帝国主义者
 在罗马, 434
 双剑争论中的彼此对抗的论证, 见 Deux Glaives
- impeium, 全权
 起源和定义, 334、366—367、549
 行省总督, 350
 皇帝保留给自己的全权, 531
- impôt, 税收, 见 fiscalité
- Incarnation, 道成肉身
 异教哲学家, 甚至是一神论者都很难接受它, 613、617
- individu, 个体
 据西塞罗人本主义的说法, 个体无可替代, 466
 见 personne, privé (droit)
- inégalité, 不平等,
 西塞罗, 470
- Institutes, 《法学阶梯》
 盖尤斯, 402、414、422、531
 查士丁尼, 418、419、533
- institutions, 体制
 据西塞罗的说法, 体制与言说一样均包蕴了的文化, 492
 社会必须能不需要体制, 313
- intercessio (droit d'), 否决权, 351、368、373、381、388、433

intérêt général, 普遍利益

据西塞罗的说法, 投身于普遍利益乃是人类优异性的特出之处, 453

iségoria (droit égal à la parole), 言论自由, 551, 563

罗马大会中没有言论自由, 377

Isocrate, 伊索克拉底, 586

isonomia (égalité devant la loi), 法律面前的平等, 397, 484

西塞罗, 481—482

Italie, 意大利

维吉尔的意大利民族主义, 527

J

Jésus-Christ, 耶稣-基督, 518

judge, 法官

在罗马, 在民事诉讼中继大法官之后介入进来的私人, 403

见 justice, procès, tribunaux

Julien l'Apostat, 背教者尤利安, 310, 358—359, 361, 398, 626

Julien (juriste romain), 尤利安(罗马法学家), 412

jurisprudence, 判例, 413, 417

justice, 正义

象征正义的室女星座升上天庭, 517

在西塞罗处引起了回响, 476, 伊壁鸠鲁, 321, 卢克莱修, 499

甚至在匪帮内部也需要正义, 466
枢德之一, 441

西塞罗, 463

西塞罗对斯多阿派的正义学说进行了全面分析, 448—460

西塞罗认为, 义人会受到天国的

补赎, 489

正义是普世性的, 455

正义在商业中是必不可少的, 446
刑罚, 363, 375

Justinien, 查士丁尼, 360, 414, 416, 418

K

kénose, 掏空, 482

L

laconisme, 简朴, 563, 564

langue de bois, 强硬措辞, 551

Le Bohec (Yann), 331, 397

Le Glay (Marcel), 331

légitime (par opposition à légal), 合法的(与法定的相对), 469

Léon le Grand (saint), 圣莱奥一世, 363

Lepointe (Gabriel), 399

lettre, 文字

文字与精神, 459

lex curiata de imperio, 与指挥权相关的胞族法, 366, 374

lex regia, 帝国发, 532, 534

libéralisme, 自由主义, 436

libéralité (vertu connexe de la justice), 宽容大度(与正义相关的美德), 450

liberté, 自由

小普林尼, 579

据希罗多德的说法, 君主制中并不存在自由, 483

法律面前人人平等具统治地位的地方就会自由盛行, 481, 576

在希腊化时期的宇宙中, 自由得到增长, 353

- 罗马法中法律保护私有制,自由得到断然支持,328
- 塔西佗的历史(Histoire)中的人类自由,547、548
- 据塔西佗的说法,自由乃是演讲术的原因和效果,561
- 塔西佗的蛮族人的自由,566
- 据伪艾柯方特的说法,自由在于模仿善,609
- 特米斯提乌斯的思想的自由,626
- lien social, 社会关系,420、448、454、456、609
- Ligues grecques, 希腊同盟,341、426, 见 fédéralisme
- Limes(frontière de l'Empire romain), 防御线(罗马帝国的边界),352、356、389、585
- logos, 逻各斯
- 神圣之火,斯多阿派,314、324,西塞罗,472
- 据狄翁·克里索斯托的说法,国王的逻各斯统治世界,597
- 据该撒利亚的尤西比乌斯的说法,逻各斯与上帝和造物主共永恒,对尘世国王而言,它是天国的榜样,616
- 见 éloquence, parole, rhétorique
- loi, 法律,律法,法
- 要求用文字书写法律,337
- 制定法律者应该服从法律,574
- 见 Digna vox
- 希腊化与罗马时代,君主体现法律的思想(“活的法律”[nomos empsychos]),574、596、602
- 斯多阿派的自然法,313—316
- 法律源自罗马,404
- 西塞罗的法中法(leges legum),470
- 《十二表法》,见 Douze Tables
- 王室的法律,见 lex curiata de imperio, lex regia
- loisir (scholè, otium), 闲暇,330、447、448、490、560
- Lombards, 伦巴第人,360
- Lucrèce, 卢克莱修,493—501
- Lycurgue, 吕库古,430—431、554
- M**
- Machiavel(Nicolas), 马基雅维利,547、550
- magistrat, magistrature, 行政官员,行政官职
- 罗马行政官,366—371
- “说话的法”,481
- 据乌尔比安的说法,罗马皇帝仍是行政官,533
- 见 loi
- magnanimité, 宽宏,247、248、441、445、460
- Magog, 玛各,见 Gog et Magog
- Mandeville(Bernard),515
- Marc-Antoine, 马可-安东尼,336、349、437、507、509、524
- Marc-Aurèle, 马克·奥勒留,560、591
- Marius, 马里乌斯,347
- Martin(Jean-Pierre),331
- maximes(de droit romain), 箴言(罗马法),423
- Mécène, 梅塞纳斯,351、510、528
- métempsychose, 灵魂转生说,518、522

- Michée,《弥迦书》,515
- mien et tien,我的和你的,327、328、421、448、456
- Mill(John-Stuart),约翰·斯图亚特·穆勒,566
- Milton(John),约翰·弥尔顿
- mimesis(imitation),模仿,289
- miséricorde,怜悯,449、542、543
见 charité, justice, tsedaqa
- Modestin,莫德斯蒂努斯,418
- Mommsen(Théodore),泰奥多尔·蒙森,365
- monarchie, monarchie,君主制,君主罗马帝国君主制存在的原因,503—506
罗马帝国政府的基础和结构,350—351,381—386
西塞罗,483
西塞罗,483,狄翁·克里索斯托,594—597
体制循环中不稳定的阶段,波里比乌斯,427,西塞罗,483、485,卢克莱修,499
塞涅卡,543,普林尼,575—579
据塞涅卡的说法,君主是共同体的灵魂,537—538
据塞涅卡的说法,君主特别容易受到人群暴力的侵害,539—541
罗马专制君主的神化,元首政体时代,507—509,君主政体时代,587—591
君主是体现神意和能救世的人物,维吉尔,510—529,塞涅卡,538,塔西佗,557—559,普林尼,573—574
- 国王是统治王国的神圣人物,如上帝统治世界一般,狄翁·克里索斯托,591—602,新毕达哥拉斯派,603—610,凯撒利亚的尤西比乌斯,615—625
- monothéisme,一神论
哲学,587、613
- Montesquieu,孟德斯鸠,434
- morale,道德
斯多阿派,314—316、414,西塞罗,440—468
伊壁鸠鲁派,317—321、卢克莱修,496
道德良知,见 conscience
- municipes,自治市,386
- musique (dans la théologie royale des néopythagoriciens),音乐(新毕达哥拉斯派的王权神学),605
- N
- nation,民族,453
- nature,自然,本性
卢克莱修,494—501
帕内提乌斯与西塞罗,440—468
道德、法律、政治的准则,450、468、469、472、474
- néoplatonisme,新柏拉图主义,361、587、589、603
- Néron,尼禄,352、382、505、532、535、537、550、557、558、587
- Nicée(concile de),尼西亚(大公会议),358
- Nicolet(Claude),331、367、377
- Nizan(Paul),保罗·尼赞,316、319
- nobless,贵族
罗马,338、377、393—398、551

nombres, 数字

凯撒利亚的尤西比乌斯,
622—623

见 mathématiques(et politique)

nomos, 法, 476

见 loi

Novelles, 《新律》, 418, 419

O

Occident, 西方, 329, 342, 363

oligarchie, 寡头制

罗马, 374, 见 censitaire(système)

波里比乌斯的体制循环中的阶段, 428

西塞罗所说的罗马的寡头派“最优秀者”(optimates), 486—488

见 aristocratie

opinion, 意见

塔西佗的意见在共和国里的角色, 561—563

意见受到民众派的操纵, 488

舆论无法存在与多种族的大国中, 503—505

optimates (parti pro-oligarchique à Rome), 最优秀者(罗马亲寡头制的党派), 345, 453, 486

ordre, 秩序, 等级, 阶层, 修会

西塞罗认为, 秩序可以达到, 但无法把握, 472—473

通过秉承天意的领导, 社会政治秩序会得到更新, 维吉尔, 509—521, 狄翁·克里索斯托, 599—602

据伪艾柯方特, 国王效仿上帝的共同体处于和谐状态, 609—610

罗马的社会范畴(ordo), 见 aristocratie, classe, oligarchie

Origène, 奥利金, 355, 611, 613, 614

Ostrogoths, 东哥特人, 360

P

paidéia (éducation, culture), 教育, 教养, 441, 491

paix, pacifisme, 和平, 和平主义

西塞罗的和平主义, 意图达成“等级的和谐一致”, 453, 使共和国的“民事”事务永远比“军事”事务具有优先性, 460

维吉尔的新柏拉图主义黄金时代的特质, 514, 518

塞涅卡认为, 无论元首政体犯下何种罪行, 它都具有合理性, 因为它为罗马带来了国内的和平, 537

对塔西佗而言, 550, 556, 日耳曼人重视战争的事实违反了其蛮族人的本性, 569—571

狄翁·克里索斯托认为, 国王应该宁取和平, 而非战争, 598

Pandectes, 《学说汇纂》, 419, 534

Panétius, 帕内提乌斯, 427, 437, 439, 453, 458

Papinien, 帕皮尼安, 355, 415, 418

parole, 言语, 言论

西塞罗, 440, 441, 442, 450, 453, 464

上帝之言, 616

见 logos, rhétorique

partis politiques, 政党, 486

patriciens, 世袭贵族, 335, 378, 393, 404

patrie, 祖国, 454, 464

- Paul(juriste romain), 保罗(罗马法学家), 354、414—415、416、418、419
- pax romana, 罗马和平, 544、569、570、586、587
- Périclès, 伯里克利, 344
- personne, 个人
罗马法对私有制的保护个体得到了提升, 327—329
西塞罗的人格主义, 466—468
- peuple(demos, populus), 民众
在国家中具有至高无上的权威, 431
罗马(护民官、民众大会……), 372—377
波里比乌斯认为, 罗马民众乃是历史(Histoire)的参与者, 435
罗马的民众(populares)派, 486—488
西塞罗认为, 存在会抵制民众派意见操纵的“真正的民众”, 388
见 démocratie, démagogie, foule
- philia(amitié), 友爱, 451、465、609
- philosophe-roi, 哲学王
柏拉图的哲学王, 622
凯撒利亚的尤西比乌斯, 620
- Platon, 柏拉图, 328、428、437、439、463、466、471、473、475、476、485、487、489、585、603
- plèbe, plébéiens, 平民, 336、393,
见 classes
- plébiscite, 平民大会表决, 336、338、376、474、531
- Pline le Jeune, 小普林尼, 539、572—579
- Plotin, 普罗提诺, 587、589、744
- pluralisme, 多元论, 562—563、626—628
- pluri-ethnisme, 多种族, 309、327、420
- Plutarque, 普鲁塔克, 344、354、428、507、580、592
- politique, 政治
狄翁·克里索斯托, 592—593, 见 roi(art royal)
- polyarchie (condamnée par Eusèbe de Césarée), 多头政治(受到凯撒利亚的尤西比乌斯的谴责), 619
- Polybe, 波里比乌斯, 282、343、366、426—435、445、485、528、547、580
- polythéisme (facteur de guerre), 多神教(战争的因素), 620、623
- pomerium(enceinte sacrée de la ville de Rome), 边界(罗马城的神圣界限), 335、336—337、367、376
- Pompée, 庞培, 345、348、380、437、461、556
- pontificat (grand), 教宗之职, 338、351、359、382
- populares(parti populaire à Rome), 民众(罗马的平民派), 345、395、486
- Porphyre, 波菲利, 321
- Posidonius, 波西多尼乌斯, 428、436、518
- positivisme juridique, 法律实证主义
受到西塞罗的谴责, 469—471、474—476
见 droit naturel, droit positif, normes fondamentales

- pouvoir, 权力
 罗马官员的权力 (potestas), 350、366—368
 政治权力乃是服务, 狄翁·克里索斯托, 596
- Préhaç (François), 538
- préfecture, 行政长官
 禁军统领, 351、353、354、358、386—392
- prérogative, 特权
 百人团先进行投票, 377
- prêt à l'intérêt, 有息贷款
 西塞罗认为自由人不值得这么去做, 462
- préteur, préture (magistrature romaine), 大法官, 大法官职务 (罗马官员)
 定义, 367、371
 法律上的角色, 401—404、407—412
 外事大法官, 371、400、410
 见 droit prétorien
- prêtres, 教士, 司铎, 见 clergé, lévites
- preuves (judiciaire), (司法) 证据, 481
- principat, 元首政治
 该词的起源: 元老院议长 (princeps senatus), 351、378
 定义、历史资料和体制, 350—366、381—384、505
 政治观念, 506—586
 见 empire
- privé, 私人
 私生活, 327—329、491、738
 私法, 399—423
- privilege, 特权, 481、540
- procédure, 诉讼程序
 私法, 401—405、412—414
 刑法, 见 droit pénal
- procès, 诉讼
 西塞罗持肯定评价, 481
- Prodicos de Céos, 凯欧斯的普罗狄科斯, 598
- progrès, 进步
 卢克莱修, 499
- promagistratures, 退职行政官员, 369、388
- propriété, 所有权
 斯多阿派认为, 此属人类本性, 439
 罗马法确立的私法范围使人文主义的全面发展成为可能, 327—330
 西塞罗的所有权学说, 454—457、481
 受到帝国晚期统治经济论的损害, 361
- proskynesis (prostration), 匍匐跪拜, 361、384、590
- providence, 神意, 眷顾
 斯多阿派, 314、324, 西塞罗, 441, 狄翁·克里索斯托, 598
 希腊化时期的国王和罗马皇帝均受其拣选, 508、623
 证明了占卜的合理性, 489、547—549
 对伊壁鲁鲁派而言, 它并不存在, 496
- provinces (à Rome), 行省 (在罗马), 339—343、357、386—388、388、

- 392—393
- prudence, 审慎, 441, 447, 995
- 国王的品质, 597
- puissance tribunicienne, 护民官的权力, 350, 372, 530
- Pyrrhon, 皮浪, 444
- Pythagore, pythagorisme, 毕达哥拉斯, 毕达哥拉斯派, 新毕达哥拉斯派, 463, 506, 509, 510, 512—521, 522, 549, 589, 602—610
- Q**
- Querelle des Investitures, 对封地(爵位)授予仪式的争论, 见 investiture
- questeurs, questure, 财务官, 财务官职务, 371, 380
- Quirites(droit des), 奎里蒂人(的权利), 402, 410, 420
- R**
- raison, rationalité, rationalisme, 理性, 合理性, 唯理论
- 通过对公共场地(agora)进行多元的讨论而得到断然地提升, 561, (塔西佗)
- 属于人类本性, 斯多阿派, 440—442, 452, 594
- 斯多阿派认为, 理性具有认识自然法的机能, 472
- 卢克莱修的唯理论, 495
- 神圣的理性, 469
- 国家的理性, 482—483
- 见 logos
- Rat(Maurice), 510, 523, 525
- réaction, 反应, 西塞罗, 486, 见 con-
- servatisme
- régime mixte, 混合政体
- 波里比乌斯, 430—434, 西塞罗, 485, 奥古斯都, 530,
- Régulus, 雷古卢斯, 445, 446, 478
- religion, 宗教
- 西塞罗, 488—490
- 伊壁鸠鲁与卢克莱修, 495, 500
- 政治家犬儒般地运用宗教, 489
- réponse(droit de, jus respondendi), 解答权, 414, 419
- représentation(droit de la), 代理权, 401, 412
- république, 共和国
- 罗马共和国, 343—349(历史), 365—381(政治体制)
- 西塞罗认为, 这是人类最重要的共同体, 453
- 西塞罗的定义, 479—480
- rescrit(réponse juridique donnée par l'empereur), 批复(皇帝作出的司法答复), 413, 414, 415, 534, 582
- résistance (au pouvoir politique), (对政权的)抵抗, 565—569
- resurrection des morts(doctrine de la), 死者复活(的教义), 613
- révolution, 革命, 487
- Richardson(Ernst Cushing), 611
- richesse, 财富, 448
- rites, 仪式
- roi, 国王
- 社会生活的创建者和重新创建者, 507—508, 510—521, 538—539, 573—574, 598, 599—602
- 活的法律, 323, 595, 603

- 其本性优越,607
- 狄翁·克里索斯托,592—593
- 见 monarchie
- Rome,罗马
- 受到赞赏,波里比乌斯,429—435,埃流斯·阿里斯蒂德,580—586
- Roussel(Denis),429,434
- S**
- sacramentum (pari juré), 誓金之诉,402
- sacré,圣事,神圣的
- 政治权力的特点,360—384 见 monarchie, religion, roi
- sacro-saint, attribut des tribunes de la plèbe, 神圣不可侵犯,护民官的特点,372,381
- Saint-Denis(E. de),510
- Salluste,萨卢斯特,493,523,571
- Salomon,所罗门,643—644
- Satan,撒但,515
- Schuhl(Pierre-Maxime),428
- science,科学
- 政治科学,583,597,见 politique, roi(art royal)
- Scipion l'Africain,非洲人西庇阿
- 大西庇阿,340,426,434,489,507,523,544
- 小西庇阿(西庇阿·埃米利安),340,341,380,427,435,439,475,476,489,523
- 西庇阿圈子,426—427,437,476,604
- “西庇阿之梦”,439,488—490,518,558
- seigneurie,领主制,362
- Sénat,元老院
- 罗马,377—381
- 帝国时期的元老院,393,见 assemblée,gerousia
- Sénatorial(ordre),元老院(等级),393,396,404,431,见 aristocratie, classe, oligarchie
- sénatus-consulte,元老院决议,380,413,531
- 元老院最终决议,344,370,380
- Sénèque,塞涅卡,320,330,427,535—544,550,596
- sentence,判决,404
- servage,农奴制,362
- servitude (goût pervers pour la — chez Tacite), 奴役(塔西佗认为,这是卑劣趣味),552
- Servius Tullius (réformes de),塞维乌斯·图里乌斯(改革),333—334,374,554
- Sibylle,女巫,513,515,517,522
- sociale (politique—sous l'empire), (帝国治下的社会政治),352,353,354
- socialisme,社会主义,456
- Socrate,苏格拉底,445,737
- solaire (religion, culte), 太阳神(宗教,崇拜),587,623
- Solon,梭伦,471,481,554
- sophistes, sophistique, 智术师,智数
- 第二代智术派,592
- sotériologie, 救赎论
- 希腊-罗马宇宙中的救赎论,510—521,617

- 《圣经》中的救赎论,见 messianisme, millénarisme
- Spartacus, 斯巴达克斯, 345
- Sparte, 斯巴达, 430, 见 laconisme
- stasis (lutte civile), 分裂(内战)
- 罗马(平民阶层的退出), 336、485、597
- Stein (P. G.), 399、426
- Stobée, 斯托比, 603
- stoiciens, stoïcisme, 斯多阿派, 斯多阿主义, 420、435、543、600
- 西塞罗受帕内提乌斯作品的影响, 对斯多阿派的道德和政治观念做了综合性的阐述, 440—476
- superstition, 迷信, 547
- Sylla, 苏拉, 347、378、380、437、450、507、516、555
- syncrétisme, 融合
- 罗马, 501、588
- T**
- Tacite, 塔西佗, 330、352、392、445、512、515、544—572
- tempérance, 节制
- 四枢德之一, 441、461—462
- 这是领导者具有的美德, 狄翁, 597
- Tertullien, 德尔图良, 355、613
- Testard (Maurice), 438、458、459
- tétrarchie, 四头统治, 357、363
- thaumaturgiques (pouvoirs—des rois), 法术(国王行法术的权力), 558、573
- Thémistius, 特米斯提乌斯, 626—628
- Théocrite, 特奥克里特, 509
- Théodose I^{er}, 泰奥多西乌斯一世, 359、362、613、626
- Théodose II, 泰奥多西乌斯二世, 359、402、417、418
- 见 code théodosien
- théologie, 神学
- 异教背景中的神学, 506
- 罗马帝国的太阳神学, 见 solaire
- 君士坦丁的政治神学, 591, 凯撒利亚的尤西比乌斯, 615、625
- Thomas (Yann), 365
- Thomas d'Aquin (saint), 圣托马斯·阿奎那, 464
- Thucydide, 修昔底德, 431、482
- Tibère, 提贝留司, 547、550、552
- tirage au sort, 抽签, 378、395
- Tite-Live, 提多-李维, 333、444、507
- tolérance, 宽容
- 特米斯提乌斯认为, 宽容应在帝国盛行, 626
- Torah, 《摩西五经》, 见 Loi
- totalitarisme, 极权主义, 361
- Trajan, 图拉真, 353、356、534、544、549、559、565、572、575、591、592、597、599、625
- Tribonien, 特里波尼亚努斯, 418
- tribu, 部落, 部族
- 罗马, 376、395、400
- tribunat de la plèbe, 平民护民官的职位
- 历史资料与定义, 336、372、485、486
- 护民官的权力, 350、372、530
- tribunaux, 法庭
- 法庭的存在表明法律居于强力之上, 481, 见 juge, procès

- 罗马的常设刑事法庭 (quaestiones), 375
- triomphe, 战胜, 379
- tsedaqa (justice, miséricorde), 正义、
怜悯, 449, 878, 879, 711, 922
- tyrannie, 僭主制, 暴政
- 罗马的伊特鲁里亚国王, 332—334
- 体制更替过程中的阶段, 429, 554
- 狄翁·克利索斯托对暴政的隐喻, 596—597
- 凯撒利亚的尤西比乌斯认为, 暴政是对国王畸形的复制, 620—621
- 诛戮暴君被得到合理性证明, 西塞罗, 447
- U**
- Ulpian, 乌尔比安, 355, 414, 415, 418, 419, 533—535
- universalisme (de la loi naturelle et de la nature humaine), (自然法与人性的) 普世主义, 斯多阿派, 451,
- utilitarisme, 功利主义, 433, 444, 477, 500
- V**
- vendetta, 族间血仇, 400, 542
- vertus, 美德
- 枢德, 621
- 对神三德, 621
- Vespasien, 韦斯巴芗, 352, 532, 545, 549, 558
- veto (droit de), 否决(权), 377
- Veyne (Paul), 536
- vicaire, 代理人
- 上帝的代理人皇帝, 614
- vie active et contemplative, 积极的生活与沉思的生活, 490—493
- Villers (Robert), 399
- Virgile, 维吉尔, 351, 423, 506, 509—529, 613
- Voisin (Jean-Louis), 331, 396, 456
- W**
- Wisigoths, 西哥特人, 359
- X**
- Xénophon, 色诺芬, 437, 487, 598, 601, 625
- Z**
- Zoroastre, 琐罗亚斯德, 599

