

《國立政治大學哲學學報》第三十六期 (2016 年 7 月) 頁 1-32

©國立政治大學哲學系

伊比鳩魯的政治寂靜主義？ ——回應西塞羅的批判

徐學庸

國立臺灣大學哲學系

地址：10617 台北市羅斯福路四段 1 號

E-mail: hhsu@ntu.edu.tw

摘要

伊比鳩魯的享樂主義，自西洋古代以來就被認為，勿參與公共事務是他的政治哲學思想的基礎；此外這個詮釋立場充分且具體地呈現在西塞羅對伊比鳩魯倫理學及政治哲學思想的批判。這篇文章一方面藉由檢視及探究伊比鳩魯及古代原子論的倫理學及政治哲學傳統，來說明伊比鳩魯未如西塞羅所言，倡議政治寂靜主義的思想。另一方面，若西塞羅對伊比鳩魯的批判是建立在他誤解其思想上，那他何以形成如此的曲解是值得推敲的問題。

關鍵詞：伊比鳩魯，西塞羅，政治寂靜主義，合適，不受干擾

投稿日期：2015.11.09；接受刊登日期：2016.04.14

責任校對：劉又仁、劉鎧銘

伊比鳩魯的政治寂靜主義？ ——回應西塞羅的批判*

前言

熟悉西塞羅哲學作品的讀者，應該對他經常以不假辭色的語氣批判伊比鳩魯的政治哲學思想：為求快樂勿參與公共事務，不感到陌生。¹ 西塞羅在《論共和國》(*De Re Publica*) 列舉了數點理由說明，為什麼伊比鳩魯鼓勵其思想的追隨者打消涉足政治的念頭。首先，他說，伊比鳩魯及其學派認為護衛國家是件辛勞的事 (*labores*)；其次，參與此類的活動會使生命曝露在危險之中；再者，他們從歷史中得到教訓，許多有功於社稷的卓越之人，最後都因其公民同胞的不知感謝，恩將仇報，下場淒慘。例如西元前六世紀的雅典執政官及軍事將領米勒提阿德 (Miltiades)，雖然率領雅典人在馬拉松戰勝波斯大軍，但隨後被雅典人判刑罰鍰；另一例是關於西元前五世紀的雅典軍事將領塞米斯托克雷斯 (Themistocles)，儘管帶領雅典海軍在薩拉米斯 (Salamis) 阻擋了波斯入侵，但雅典人日後卻以判國罪起訴他，迫使他自我放逐 (I, 4-5)。第四，伊比鳩魯及其追隨者主張，參與政治者多數是與善 (*re bona*) 毫不相稱之人，與他們相提並論是自我降格

* 這篇文章曾以〈伊比鳩魯的政治哲學——回應西塞羅的批判〉為題，在台灣哲學學會假台灣大學哲學系，於 2015 年 11 月 7 日舉辦之年度會議上宣讀，感謝陳斐婷教授的提問；亦感謝本文的兩位審查委員提供的修改意見與評論，使文中的論證不當及有誤之處得以修正。

¹ 參見《論目的》(*De Finibus*) II, 34-36 及《論義務》(*De Officiis*) III, 116-120。

之事 (*sordidum*)。此外與這些擅於煽動群眾者發生衝突，可悲且危險 (I, 9)。第五，他們認為國家四海昇平時，就像大海風平浪靜，無須掌舵之術；雖然毫無統治之術，但他們宣稱當國家有需要時，他們會手握船舵。第六，伊比鳩魯學派公開驕傲地宣稱，他們從未學過任何與公共事務有關的學科及知識 (*rationes*)，也不認為這些是適合智者的學習 (I, 11-12)。最後，伊比鳩魯學派結論道，智者及有學問者是不會選擇參與公共事務。

西塞羅對上述幾點有以下的回應：第一，他從自然 (*natura*) 的角度切入主張，它賦予人類對德性 (*virtus*) 有如此大量的需求及在護衛共同安全上有如此巨大的熱情 (*amor*)，所以自然或人性的力量足以克服快樂的一切引誘 (*blandimenta*) (I, 1)。為公共事務服務是出於德性的召喚，即便辛勞，危險，或有時令人感到痛苦，都不會令人卻步，因為這是順應自然及合乎人性的行為。² 第二，德性的價值不呈現在擁有，而在使用 (*in usu*)；³ 此外使用德性最具體的表現是在國家的法律訂定，且一旦立法完成，對正義、虔敬、榮譽、公平及勇氣等事就有判定的標準。⁴ 西塞羅援引學院哲學家贊諾克拉特斯 (*Xenocrates*) 教育學生的目的：「出於自願從事他們被法律要求的事」(*id sua sponte facerent, quod cogerentur facere legibus*)，凸顯一個觀念，藉由政治權威 (*imperio*) 及法律的懲罰 (*legume poena*) 要求所有人遵守規範的

² 由於 *virtus* (德性) 這個拉丁字的字首 *vir* 是指男人，故西塞羅在《論目的》II, 68 以塞米絲塔 (*Themista*) —— 伊比鳩魯思想的追隨者—— 比喻伊比鳩魯如女人般，只關心私領域，不關心公領域的事物。

³ 強調德性與行為及活動的緊密關係，亦可參見亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》(*The Nicomachean Ethics*) 1098b30-1099a3，「它 (德性) 必須是在行為中，且在好的行為中」。西塞羅在《論目的》III, 10 似乎暗示，他曾讀過這部倫理學作品。

⁴ 法律有如實踐智慧，能為一般大眾提供正確的行為選擇，參見《尼科馬哥倫理學》X, 9。

人，是比講授這些行為規範的老師更優秀。西塞羅因此得出一個結論，參與公共事務者比不參與的人，無論是行為或智慧都更優秀 (I, 3)。第三，西塞羅以契約論的概念倡議，參與公共事務是對國家照顧個人的一種回饋。他的論證是仿效柏拉圖《克里同篇》(*The Crito*) 51a-c 的內容，國家是提供我們休閒及寧靜生活的庇護所 (*perfugium*)，也就是這個緣故，它給予我們一些利益，所以它可將絕大部分的個人的勇氣 (*animus*)，天賦及思慮為它所用，在有需要時；當需求獲得滿足時，這些個人特質及能力可為個人使用 (I, 8)。西塞羅的想法是建立在一種互利 (*reciprocity*) 的概念上，國家照顧我們，我們理當照顧國家，因此選擇不參與政治者便是選擇破壞這種互利關係，即違背國家與公民間存在的一種「沉默的契約」(*a tacit contract*)。第四，西塞羅以古希臘七賢為例指出，他們都實質涉入各自的城邦事務，「因為沒有任何事物在其中比建立新國家或保護已成立的國家使人的德性更接近諸神的意志 (*numen*)」(I, 12)。最後，他藉賴立烏斯 (*Laelius*) 之口說，政治技藝使我們能為國家所用，且這是智慧最卓越的功能 (*praeclarissimum munus*)。擁有德性的證明展現在為國家及公共事務服務的義務 (*officium*) (I, 33)。

從西塞羅的回應可見，我們不該以生活受干擾，會遭致痛苦與危難及為了追求快樂等藉口，逃避參與公共事務的機會。這使得他經常語帶不屑，甚至憤怒，指責伊比鳩魯及其學派的政治哲學立場及對待政治的態度。這篇文章的目的是欲檢視這個議題：西塞羅對伊比鳩魯及其學派的思想批判，是否建立在對該學派的倫理學及政治哲學思想的妥適理解之基礎上？文中的論證主要由下述幾部分組成：第一，伊比鳩魯個人的倫理學及政治哲學思想是否支援西塞羅對他的理解與詮釋？尋找這個問題的答案會引領我們審視在斷簡殘篇裡，特別是《主要學說》(*Principal Doctrines*) 及《梵諦岡格言》(*Vatican Sayings*) 的某些段落。文中的第二部分的論述，將伊比鳩魯的思想，就其為一位原子論的哲學家，置於西洋古代原子論的政治哲學及倫理學的傳統

來檢視。希望藉由探究伊比鳩魯之前的原子論者德謨克利圖斯 (Democritus) 及之後的原子論者，如陸克瑞提烏斯 (Lucretius)、菲婁德穆斯 (Philodemus) 及歐伊農安達的迪歐金尼斯 (Diogenes of Oinoanda) 等人的思想，以顯示原子論的傳統並未排斥參與政治，反而強調若個人適合參與公共事務運作，那可選擇政治的生活。若伊比鳩魯是屬於這個傳統的一員，那麼在他額頭貼上政治安靜主義的標籤，或許有待斟酌。因此文中第三部分的論述提問：西塞羅對伊比鳩魯的政治思想的理解何以如此偏頗及失真？我認為這是因為他戴著一副滿是羅馬倫理及政治價值觀的眼鏡，注視著伊比鳩魯及其學派。

壹

根據迪歐金尼斯·拉爾提烏斯 (Diogenes Laertius) 《著名哲學家生平》(*Lives of Eminent Philosophers*) 的記載，伊比鳩魯曾著有《論生活》(*Peri Biōn*) 一書 (X, 27)，探討人應該選擇何種生活模式；⁵ 此外他敘述是書第一卷言及「智者將不會參與政治」(*oude politeusesthai, hōs en tē prōtē Peri Biōn*) (X, 119)。這段記述可以得到《梵諦岡格言》的直接佐證，「我們必須免於日常事務及政治的監獄」(58)，以及「同時我們必須歡笑，從事哲學、管理家務，照顧我們其他的私務，並勿停止宣告出於真正哲學的格言」(41)。將心力投注於私人事務及哲學的追求，不涉足公領域的事，明顯透露伊比鳩魯對政治的看法及態

⁵ 此類作品在西洋古代文藝作品類型分類上，被分為「生活的選擇」一類。色諾芬 (Xenophon) 《蘇格拉底回憶錄》(*Memorabilia*) II, i, 21-33 的「赫拉克雷斯的選擇」(Choice of Heracles)；柏拉圖《理想國篇》(*The Republic*) 第九卷言及三種生活，享樂的生活、愛榮譽的生活及哲學的生活；亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》第一卷亦言及這三種生活，皆為此一類型的作品。

度；西元後一至二世紀的羅馬傳記學家及柏拉圖思想追隨者普路塔荷 (Plutarch)，對此亦有類似的描述，他說：

再次，我認為，在寫給伊都梅內俞斯 (Idomeneus) 的信裡他（寇婁特斯，Colotes）力勸他勿活的像法律及意見的奴隸，只要它們不是由一個人的鄰居的言語攻擊引發的麻煩。因此若那些廢除法律及政治制度者廢除了人的生活，那這是伊比鳩魯及梅特洛都洛斯 (Metrodoros) 的作為，因為他們力勸其追隨者避免公共生活而且對參與其中者表達不屑，污辱最早及最有智慧的立法者，且蔑視法律，假若對笞打及懲罰無所懼。（《反對寇婁特斯》(Against Colotes) 1127d-e）

這段引文指出伊比鳩魯不鼓勵追隨者參與政治外，還給了另一則訊息：伊比鳩魯及其學派欲廢除法律及政治制度，及廢除人的社會生活。這個新訊息是否對伊比鳩魯及其學派是正確的理解？若我們參考陸克瑞提烏斯《論萬物的本質》(De Rerum Natura) 第五卷關於人類文明發展的敘述，會得到不一樣的圖像。陸克瑞提烏斯提到人類的起源與其他的動物並無不同，除了不會使用火保暖熟食外，也「無法看到共同的善，也不知道在他們之間使用任何風俗習慣與法律」(958-960)。換言之，在當時人類尚處於不文明的階段。隨著火的使用 (1091-1104) 及人與人之間以語言溝通逐漸成形 (1028-1090)，⁶ 那些心智清明及天賦卓越的人開始建立城市，並分配資源。然而私欲卻導致了對財富及權力的競逐，造成社會失序 (1105-1135)。為了避免普遍的失序，制定及使用法律，且以懲罰及履行共同的契約來維繫和平 (1143-1160)。最後，隨著食衣住行等相關的技藝發展，以及宗教藝術

⁶ 亦可參見伊比鳩魯《給希羅多德的信》(Letter to Herodotus) 75-76。

表現成熟，再加上從時序轉變學會永恆秩序的概念，使得人類社會文明得以確立 (1436-1457)。這段摘要清楚顯示，伊比鳩魯學派認為人類的發展是從自然狀態⁷ 向社會文明發展，且一旦文明社會形成，社會秩序由法律及契約關係來維持。此外若陸克瑞提烏斯的詩作是以伊比鳩魯的《論自然》(*Peri Phuseōs*) 為藍本 (Sedley 2000)，那表示伊比鳩魯亦認為社會生活是人類發展的趨向。⁸ 因此主張伊比鳩魯及其學派廢法律，拋政治制度及棄社會生活，實是對該學派之一大誤解。

社會秩序須由法律及契約關係維持，這個概念觸及了伊比鳩魯的正義觀。伊比鳩魯在現存作品裡關於正義的論述，主要集中在《主要學說》，且他提出四個論點：

(1) 自然的正義是互利的契約 (*sumbolon tou sumpherontos*)，為了不互相傷害及不被傷害。(XXXI)

正義之所以是社會秩序的維繫者，主要是因為它確保參與社會生活的人都能表達 (*sumbolon* 這個希臘字亦有「給出訊號」之意) 互利或履行契約的善意。此外既然正義是一種契約關係，它便不是如柏拉圖的主張，植基於人性中，而是出於人與人之間的約定。在伊比鳩魯之前的傳統中，我們看到《理想國篇》第二卷裡的葛勞孔 (Glaukon) 提出的正義觀就相近於伊比鳩魯的主張。他敘述了正義產生的原由：

⁷ 「自然狀態」的概念對後世的契約論者，如霍布斯 (Thomas Hobbes)，影響深遠。

⁸ 本文一位審查委員認為，不宜將陸克瑞提烏斯的主張視為伊比鳩魯的思想。確實前者在其詩作呈現的伊比鳩魯思想有著羅馬文化的特徵，如陸克瑞提烏斯未曾使用 *atoma* 翻譯伊比鳩魯的 *ἄτομα*，而是以 *primordia corpora* 等拉丁文譯之；然而這不妨礙我們將陸克瑞提烏斯關於人類社會文明發展的論述，視為轉述伊比鳩魯個人的思想，因為就算我們沒有來自《論自然》直接的證明，亦可從《給希羅多德的信》75-76 得知，伊比鳩魯認為人類語言的形成及使用，與社會文明發展有極密切的關係。此外伊比鳩魯特別在信中強調，其中的內容是他的哲學思想的摘要 (35)。

雖然根據人性（這是某些詭辯學派的主張）傷害他人是有利的，被傷害是不利的，但後者的不利遠超過前者；因此一旦人們有此二經驗，他們認為後者無法免，但前者無法得，故他們決定最有利的方式是相互進行契約的訂定，藉此確保傷害不會執行與接受。從此人們開始了立法，履行契約即合乎法律，正義遂生 (358e-359b)。正義在此契約的意義是以約定俗成為基礎 (XXXVII)，它的出現，對葛勞孔與伊比鳩魯而言，是為了在社會裡能互利共生，不相互壓迫傷害。在兩人的契約觀中皆不具有近當代契約論者，如霍布斯及洛克 (J. Locke) 的思想特質，以契約論說明政府及統治者的權力正當性。

既然正義是屬於人類社群特有的文明產物，伊比鳩魯認為契約的形成有兩個基本的條件：第一，只能發生於人類之中；第二，必須出於自願。他說：

(2) 無法形成不傷害他者及不被傷害的契約 (sunthēkas) 的動物，因此不具有正義及不正義。同理，無法或不想 (mē ebouleto) 形成不傷害及不被傷害的契約的民族也沒有。(XXXII)

如上所言，動物是一直生存於自然狀態中，而人類從自然狀態發展進化至使用火、語言，再從畜牧生活轉變為農耕生活，並成立社群及城邦，最後制定法律規範成行為準則，因此正義是種文明的象徵。此外由於正義的基礎是契約，且契約的形成是出於議約者的共識與意願，而非外力強迫。故在一民族裡若人們不願加入契約，那正義便無法形成。

這個「意願」(boulesthai) 的概念凸顯出伊比鳩魯的正義觀的另一個特質：正義不就其自身存在。伊比鳩魯言：

(3) 不存在正義自身 (kath' heauto dikaiosunē)，但存在於人們在任何地方相互往來中，當下及一直會形成的一種不傷害及不被傷害的契約。(XXXIII)

這段引文明白指出，正義對伊比鳩魯而言，不是一抽象概念或形上實體，如柏拉圖《費多篇》(*The Phaedo*) 及《理想國篇》的主張，⁹ 而是具體表現在行為上的一種德行 (Rist 1977: 124)，它只具有一個意涵：人與人的互動往來中的利益 (sumpheron gar tiēntē pros allēllous koinōnia) (XXXVI)。

正義在 (3) 的意義可被理解為「確保訂約者當下立即的利益」，所以凡是無法承擔此確保任務契約便應廢除，從它而來的正義也不復存在。¹⁰ 伊比鳩魯說：

(4) 在被判定是正義之事中，任何在互動往來的需求上被證明是有利之事，皆具有正義的標誌，無論它是否為一通例。但若有人制定一法，它無法在互動往來的利益上發揮功效，這法不再有正義的本質，¹¹ 就算關乎正義的利益會變動，而只與先前的觀念符合一段時間，在那段時間它

⁹ 參見《費多篇》74a-75e；《理想國篇》475e-480a。此外不以外在行為理解正義的論述，參見《理想國篇》443c-d。

¹⁰ 例如，租屋契約是保障房東及房客的各自利益，雙方依據契約內容履行各自的權利義務即為正義；然而當租約關係結束，契約的法律效力也隨之失效，故正義不在。

¹¹ 本文的一位審查委員認為，伊比鳩魯在此關於正義的論述，有「消極的公民不服從的理論」；然而這個主張恐有過度詮釋之嫌，因為伊比鳩魯在這四段文句裡關注的議題，不是是否公民可以不守法的問題，而是正義不是一個抽象的概念或抽離經驗的行為原則。它是一種契約，且確保人與人有互利的對待關係。因此他關於正義的論述，其實是思考在社群生活裡，人們如何能以既不傷害他人，也不被他人傷害的方式生活 (Inwood and Gerson 1994: 104, Text 154)。唯有依正義而活 (zēn dikaiōs)，人們才能有愉悅的生活 (zēn hēdeōs) (《給梅內歐克歐斯的信》(*Letter to Meneoceus*) 132)。

是正義的，對那些不受空泛語詞干擾，而單純注意事實的人而言。(XXXVII)

利益在人與人的互動中不是一成不變，它會隨著參與互動的人，在不同的地方及不同的事上而有所改變。正義因此也會順應利益的變動而有所改變；換言之，遵守契約或法律若無法提供給遵守者利益，此契約及法律便不是正義的 (XXXVIII)。顯然伊比鳩魯是以效益的觀點看待正義及法律，若法律無法予人利益，即不受干擾的生活 (ataraxia)，¹² 那它不僅不是正義的，更失去了它的效益的價值。

從以上四點可見，雖然伊比鳩魯強調法律及契約的效益會隨著環境改變，一旦它失去了維護守法者的利益的功能，它就不再是正義的，但是他卻從未主張人因此應該棄絕社會生活。反而在他的思想中，可隱約察覺到，他認為法律及契約就其扮演保障守法者及訂約者的利益的角色而言，應隨著時空移轉，與時俱進。唯有如此，正義才能確實被體現在人類的政治社會生活裡，亦即，城邦不存在投機的為惡之徒 (XXXV)。¹³

既然伊比鳩魯並未鼓吹放棄政治社會生活，他是否如傳統認為提議完全不要參與城邦事務的運作？迪歐金尼斯·拉爾提歐斯的記載，提供了回應這個問題的一思考方向，他說伊比鳩魯主張：

一位〔智者〕不會比另一位更有智慧。他會賺錢，但只以其智慧，當他貧窮。此外他會為君主服務在適當的條件下 (en kairō)。他會感謝糾正他的人。他會成立一所學校，不

¹² 關於伊比鳩魯認為追求正義的目的，是為了擁有不受干擾的生活，亦可參見《主要學說》V 及 Inwood and Gerson 1994: 103, Text 152, 「正義最大的果實是免於干擾」。

¹³ 有趣的是，普路塔荷記載，伊比鳩魯自言會做不正義的事，但不想承認他會，參見《反對寇婁特斯》1127d。

是以聚集群眾的方式；此外他會在群眾面前朗讀，但不是自願地 (ouch hekonta)。他會是獨斷論者不是懷疑論者；且即使睡覺他都保持一致，且有時候會為朋友犧牲生命。(X, 120)¹⁴

這是伊比鳩魯對智者的特質及他會從事的行為描述的片段，其中 *kairos*（適當的條件）這個希臘字的解釋，有助於我們理解伊比鳩魯對參與公共事務究竟是保持全盤否定，抑或是某個程度接受涉足政治的態度。引文第三句話其實已經透露一事實，伊比鳩魯所指為何？這個字可指適當的時間、地點、比例，以及適合 (*fitness*)；¹⁵ 以上的意思均可適用：在適當的時間參政、在適當的地點參政、依適當的比例，如不影響個人生活的情況下參政，或適合參政；其中最後一個意涵值得進一步說明。《主要學說》有言，一個人在每一個情況下都應將自己的行為參照屬於自然的目的 (*to telos tēs phuseōs*)，若不這麼做，反而提早轉向某個其他目的在他的逃避或追求的行為中，他的行為 (*praxeis*) 與想法 (*logois*) 不一致 (XXV)。「屬於自然的目的」，在伊比鳩魯的倫理學思想脈絡裡，可直接理解成每個人的行為皆應參照快樂這個目的，特別是自然且必要的快樂 (XXIX)。然而自然 (*phusis*) 在此亦可被理解為能力，在此意義下伊比鳩魯欲表達的思想是，一個人是否選擇一個行為的標準在於他的能力適合與否。換言之，只有當他選擇適合自己能力的行為，他才會是個快樂的人；反之，若他錯估自己的能力，正如希臘文 *prokatastrepsis* 除了有提早轉向之意，也指一個人以不成熟的方法提早下定論，他所追求的行為必定無法如他所

¹⁴ 亦可參見，Inwood and Gerson 1994: Text. 8, 121b。

¹⁵ Liddle and Scott 1996。西塞羅《論目的》III, 47 將 *kairos* 理解為拉丁文的 'opportunitas'（合適，suitableness），且於對話錄中讓小卡投 (Cato Minor) 說，一雙鞋的好在於它們適合某人的雙腳。

想，會為他帶來快樂。這是為什麼伊比鳩魯強調，知道個人生活的極限或侷限 (*ta perata tou biou*)，能使整體生命滿全 (*pantelē*)。

如果這是對 *kairos* 的一適切合理的詮釋，我認為是，智者在適當條件下為君主服務意謂，他清楚知道這是適合他能力發揮的事，而不是為了權力、財富或名聲——即，某個其他目的——選擇參與政治運作。因此伊比鳩魯不僅沒有放棄社會生活的宣告，亦沒有對參與公共事務的運行採取全面封殺的策略¹⁶；反而，他提出的關於勿參與公共事務的論點，必須被置於上述論證中理解：能力不足，不適合從政者，切勿選擇從政之路，因為對個人能力的誤判的結果，小則不會為自己帶來快樂，且使自己身陷痛苦，大則導致社會整體的不幸。

引文中還有一句話，「他會在群眾前朗讀，但不是自願地」，*anagnoskein* (朗讀) 一字亦有說服之意，因此若以說服來理解此字，這句話便富含政治意味。智者會出面說服群眾，但不是出於自願，而是迫於情勢。亦即，若城邦的安全或社會秩序受到破壞侵擾，智者為了能擁有不受干擾的寧靜生活，城邦秩序敗壞及參與政治，會在兩害中選擇較小的一方。¹⁷ 這可得到《主要學說》XIV 的佐證，某個程

¹⁶ 伊比鳩魯某個程度允許政治參與的論證，參見下述當代學者的詮釋：Fowler 1997: 126-130 引用普路塔荷《論心靈平靜》(*De Tranquillitate Animi*) 465F 及《反對寇婁特斯》1125 C-D 指出，伊比鳩魯有兩個假設的讓步 (*hypothetical concessions*)：一個是有人天生適合參與公共事務；另一個是在所有人都是伊比鳩魯思想信奉者不可得的情況下，王政 (*monarchy*) 是最佳的政治制度選項。此外 Schofield 2008: 441, n. 13 提醒，有諸多古代文獻指出伊比鳩魯「允許或似乎允許」參與公共事務，例如上述普路塔荷的著作及塞內卡 (Seneca) 《論休閒》(*De Otio*) III, 2 等；Schiesaro 2007: 49-50 引述西塞羅《論共和國》I, 10 說明，在特殊情況下 (*tempus et necessitas*) 會強迫或建議人們參與公共事務。Erler 2009: 50 則援引塞內卡《書信》(*Epistles*) LXVIII, 2 及 XC, 35 論述，伊比鳩魯學派及斯多葛學派在參與政治的議題上只有參與程度或強度之差別。

¹⁷ 關於實踐智慧 (*phronēsis*) 是「最偉大的善」(*to megiston agathon*)，且帶給智者快樂生活，參見《給梅內歐克歐斯的信》133。

度的安全可藉由驅除的力量及豐沛的資源獲得。在西洋古代史中，可找到真實的人物具體實踐伊比鳩魯的想法，此人是西元前一世紀的羅馬政治人物及軍事將領卡西烏斯 (Longinus Gaius Cassius，卒於 42 BC)。他之所以躍上羅馬政治歷史舞台，是因為他與布魯圖斯 (Brutus) 同為刺殺凱撒的計畫者及執行者，布魯圖斯追隨安提歐庫斯 (Antiochus of Ascalon) 的老學院思想，卡西烏斯則是伊比鳩學派的追隨者 (Sedley 1997: 46-47; Griffin 1997: 33; Fowler 1997: 128)。根據 Momiglianno 的詮釋，卡西烏斯約在 46 BC 成為伊比鳩魯學派的成員，¹⁸ 並希望專制者能被剷除 (1941: 151)，所以他在凱撒及彭沛烏斯的內戰中 (49-48 BC)，加入後者的陣營欲挽救及維護羅馬的共和制度。雖然伊比鳩魯以快樂為人生目的，但當這個目的的追求受阻礙，他們會以政治及軍事的手段移除障礙。塞內卡對此有段貼切的記述：「伊比鳩魯說：『智者不會參與政治，除非有事介入』」（《論休閒》III, 2）。這使得西塞羅《論目的》II, xix, 60 主張「伊比鳩魯的所作所為只為了自己」之說，實乃曲解。

綜上所述，伊比鳩魯不會如西塞羅及普路塔荷所言，提倡完全不涉足公共事務的觀點；至少在兩個條件下參與政治，對伊比鳩魯而言，具有正當性：自己的能力適合及有實質必要時。

¹⁸ Griffin 1997 認為是 48 BC。

貳

伊比鳩魯的思想，特別是物理學，承襲西元前五世紀德謨克利圖斯的原子論傳統。¹⁹ 接續的論述將把上一節的詮釋置於此思想傳統中檢視，藉以觀察是否採取此傳統的哲學家皆抱持相似的立場：參與政治運作與否，一個人應考慮自己是否適合這樣的生活。此節論證的進行將以伊比鳩魯的時代，即西元前四世紀下半葉，為分界點，上溯德謨克利圖斯的倫理學及政治哲學，下探西元前一世紀的陸克瑞提烏斯與菲婁德莫斯及西元後二世紀的歐伊農安達的迪歐金尼斯等諸位哲學家的思想。²⁰

德謨克利圖斯是來自阿博德拉 (Abdera) 的哲學家，阿博德拉在西元前五世紀是民主制的城邦 (Robinson 2007: 112; Procopé 1989: 313-314)，德謨克利圖斯的斷簡殘篇透露他支持民主制的立場，與其富有地活在專制，不如貧窮地活在民主制中 (DK 68B251)。此外根據《蘇達》(Suda) 的記載，德謨克利圖斯曾任行政長官 (DK 68A2)，且在他任內 (約 414 BC) 的錢幣上鑄有 'epidēmocritō' (在德謨克利圖斯任內) (Taylor 1999: 231, n. 63)。從這些記載與敘述可見，德謨克利圖斯的政治立場與實踐，與其原子論的思想不謀而合，因為後者主張

¹⁹ 這不表示伊比鳩魯在物理學上沒有新意，例如德謨克利圖斯認為原子的兩個本質特性是體積與形狀；伊比鳩魯提出第三個特質：重量 (DK 68A47)，這解決了前者無法說明原子運動起始的窘境。儘管如此，他們在政治哲學的觀點，顯然比他們對原子具有幾種本質特性更為接近極相似。

²⁰ 第一節論述的結論道，伊比鳩魯既不主張廢棄社會文明，也不倡議政治寂靜主義；德謨克利圖斯、陸克瑞提烏斯、菲婁德莫斯及歐伊農安達的迪歐金尼斯等人的著作及斷簡殘篇裡，皆無廢除人類社會文明之說，他們是否贊成政治寂靜主義，是這節論述的重點。

每一個原子在本質上相同，它們之間的差異僅在於體積大小及形狀。將此主張轉化為政治哲學的表述則是，城邦中的每一位公民在政治與法律上皆平等，雖然他們在身家背景及財富、社會地位或有不同。

城邦生活能有序的進行，須賴所有的公民遵循法律的規定，勿違法亂紀，傷害他人 (DK 68B245)。德謨克利圖斯特別強調，法律能使人獲益，當人們願意接受利益，因為守法是個人德性的展現 (DK 68B248)。事實上守法是明理的表現，且明理者是有德性者；此外守法可使人不再成為服務欲望之人 (DK 68B235, 241)。因此守法者會是位生活愉悅者，因為他是位正義之人 (DK 68B174, 256)，且正義之人過著節制與和諧的生活，無懼無憂。

民主城邦中遵守法律規定及參與城邦公共事務的運作，若我們參考雅典的例子，似乎是每一位公民責無旁貸的義務。然而我們是否可就此推論，德謨克利圖斯鼓勵眾人在政治上求發展？回答這個問題，可參考德謨克利圖斯一則著名的斷簡殘篇，為了論證的緣故，我引用全文：

其實愉悅 (euthumiē) 發生在人們身上透過享受上的適度及生活的和諧；不及與過度的事物喜愛改變而且在靈魂中造成巨大的運動。可是受到巨大不和驅動的靈魂既不穩定也不愉悅 (oute euthumoi)。因此對能力 (dunamis) 所及之事應該關注 (gnōmēn) 而且滿足於現有之物，對令人嫉妒及欽羨之物少提及，並且勿關心 (dianoiai mē prosedreonta)，而是應該注意不幸之人的生活，觀察他們承受很多苦痛，為了使你現有的狀況及所有物看來很好及令人嫉妒，且不再欲求更多 (pleionōn epithumeonti) 靈魂中不再有焦慮 (kakopathein)。因為欽羨那些擁有者及其他人稱為快樂者的人，且時時刻刻不斷言及他們的人總是被迫有新作為，由於欲望 (di' epithumiēn) 他為自己攬事 (epiballesthai)，做某個法律禁止的不可救藥之事，因此對

於後者一個人不必要追求，對前者應感愉悅，將自己的生命與較差的人比較，且稱自己對現在的狀態感到愉悅是快樂之人，比他們做及過的好得多。因為若你保有此想法 (gnōmēn)，你會過得更愉悅而且驅除生命中諸多不少的災難、羨慕、嫉妒及惡意。(DK 68B191)

這段引文是德謨克利圖斯教導人們如何獲得愉悅生活的指南或方法論，其中融合了道德心理學及傳統生活智慧。後者表現在如比上不足，比下有餘之類的生活態度；至於前者，德謨克利圖斯雖然也視靈魂為較精緻的原子組成的物質物，但在論及靈魂與身體在價值上孰優孰劣，他毫不猶豫認為靈魂比身體有價值 (DK 68B37)。這個觀點是建立在 DK 68B187 的想法：靈魂的好狀態可修正身體的拙劣，但不具理性的算計 (logismos) 的身體的力量，對靈魂變得更好毫無助益。因此德謨克利圖斯才會說，若一個人的身體因追求享樂而敗壞，他不會責怪身體，而是怪罪使用身體的靈魂，因為它忽略與放任身體為所欲為 (DK 68B159)。然而處於好狀態的靈魂是有智慧的，它可使身體免於情緒及欲望的騷亂 (DK 68B31)，且理智 (logos) 是位於靈魂之中 (146)。這段道德心理學思想的建構，可幫助我們了解何以在引文中德謨克利圖斯強調，愉悅的生活只能發生在靈魂狀態良好的人身上，即擁有節制及智慧等德性。有德性的靈魂是穩定及不躁動的，它可確保理智的功能，慎思明辨，不受阻礙。更重要的是，幸福生命的達致不是藉身體或與身體有關的外在美善事物，而是藉正直 (orthosunēi) 及充分完全的理解 (poluphrosunēi) 等德性，因為幸福是與靈魂有關 (psuchēs) (DK 68B40, 170)。²¹

再者，確保靈魂處於好狀態，就是在其中的理智功能徹底發揮的

²¹ 西塞羅《論目的》對德謨克利圖斯的思想，亦有相同的記載 (V, 23)。

保證。引文中的用字 *gnōmē* 及 *dianoia* 皆有思考，推論及瞭解等意，德謨克利圖斯特別提醒理智應注意兩件事：第一，它應「充分理解」個人的能力。如上所述，伊比鳩魯亦然，德謨克利圖斯一方面未忽略城邦生活的重要，另一方面也未鼓吹眾人勿參與城邦事務。然而他警告欲追求仕途者，應仔細掂量自己的能力，避免因錯誤的判斷造成難以挽回的災難及不幸。第二，若是已涉足政治之人，應對自身所處的政治現狀及現有的政治權位，感到滿意。切勿因為他人所有的權力及地位高於自己，而對之產生嫉妒之心，甚至受欲望驅使以某些不可見人的手段獲取更大的權力。這種不滿意現狀及放任情緒與欲望擴張的人，理智的運作必然受阻，與愉悅生活漸行漸遠。

行文至此，我們可以回到一開始的探詢：德謨克利圖斯是否鼓勵眾人在政治上求發展？這個問題的答案是否定。²² 儘管在民主城邦裡公民有參與公共事務的責任義務，但若有人欲以政治為職志，德謨克利圖斯對他提出的建議是：一，謹慎估量自己的能力；二，在政治場域上勿貪權好利。他與伊比鳩魯持有一共通的觀點，從事任何事均應適才適性，特別是成為政治人物。

西元前一世紀的陸克瑞提烏斯，以詩來表現伊比鳩魯的思想，雖然《論萬物的本質》主要探究伊比鳩魯的物理學思想，但本文第一節也提到，陸克瑞提烏斯言及人類社會文明發展的歷程，所以可據此推斷，他並不反對社會生活。然而陸克瑞提烏斯鼓勵積極介入公共事務嗎？回答此問題前，先引述《論萬物的本質》第三卷裡的詩文：

²² Brown 認為，雖然德謨克利圖斯的倫理理論廣義來說與伊比鳩魯的倫理學思想相似，但前者為政治參與背書 (2009: 181, n. 26)；我認為這個詮釋忽略了 DK 68B191 在德謨克利圖斯的政治哲學思想裡扮演的角色，確實德謨克利圖斯對待政治參與的態度會比伊比鳩魯積極，但他與後者一樣，皆對有志於仕途或已在仕途上的人提出道德提醒：你適合從政嗎？你對權力有不當的非分之想嗎？

在我們眼前的生命中有西西弗斯，
他決心從人民那兒尋求權杖與殘酷的
斧頭而且一直被擊敗撤退，心生傷悲。
因為追求空洞及不曾被允許的權力，
在追求它時總是承受艱苦的勞動，
這是奮力地將岩石推上山，
但它〈從〉山頂再次
滾下而且急速地尋找平原的平緩處。(995-1002)

這是一段大家耳熟能詳的希臘神話，但陸克瑞提烏斯給了這段神話一個政治意涵。傳統上這段故事被詮釋為，爬上權力頂峰者終究會失去權力，就像被推上山的石頭，會再次滾入平原 (Fowler 1997: 140)。就論證脈絡而言，此詮釋或可得到 59-64 的支援，由於貪婪及對榮譽的盲目欲求，使人「夜以繼日極為辛勞地攀爬至權力頂峰」。然而 Fish 認為這種「存在主義式」的解釋並不妥，主張這段譬喻非意謂獲得權力者終究會失去它，而是指那些得不到權力者，對權力的飢渴及野心，所以他們會汲汲營營地嘗試，就像西西弗斯不斷推動大石。因此 998 行「不曾被允許的權力」(*imperium... nec daturum quam*) 不應被理解成政治權力是虛幻的，無助於幸福生命；而是對執意追求政治權力卻不得其果之人，政治權力無益於他的生命。至於「空洞」一詞在此或有，盲目追求權位者不知自身的極限在哪兒，故屢試屢敗 (2011: 78-79)。²³

這個詮釋不僅符合上述關於原子論的倫理學及政治哲學的說明，也貼近陸克瑞提烏斯創作這部詩作的目的。這部作品除了向伊比鳩魯致敬外，另一個目的是獻給陸克瑞提烏斯的朋友梅米烏斯 (Gaius

²³ 亦可參見 Brown 2007: 140。

Memmius，C1 BC 中期）。此人是羅馬的政治人物及詩人，於西元前 66 年任護民官，54 年任法務官，因 52 年的執政官選舉舞弊而被放逐，移居雅典。陸克瑞提烏斯的西西弗斯的譬喻，顯然是為了勸誡這位過氣政治人物勿執著於權力。因為「空洞及不被允許」清楚點出，梅米烏斯無論是個人的能力或政治實力，皆無法讓他登上全力的頂峰，若執意競逐，只會以失敗收場。

《論萬物的本質》第五卷描述，醉心於權力追逐者終將徒勞無功，陸克瑞提烏斯說：

但人們希望自己卓越及有權勢，
他們的運氣座落於穩定的基礎上
及能夠富有地過著平靜生活，
枉然，因為他們的旅程是險途，
儘管如此，嫉妒有時候像閃電將他們
從頂峰拋下而且以鄙視的態度將他們丟入可怕的冥府；
因為嫉妒，就像帶著閃電，通常會燃燒
頂峰及任何那些比其他事物更高的事物；
所以獲得平靜其實比想要以
權力統治萬物及擁有主權好得多。
因此他們不會徒然地感到疲累，流著血，
在野心的狹窄通路上奮鬥；
因為他們的智慧得自他人之口而且追求
事物以道聽塗說的方式，而非以感官知覺自身，
這在現在及之後的未來一樣不成功。(1120-1135)

這是對梅米烏斯的告誡，也是對眾人的提醒。這整段詩句是針對不以有智慧的方式 (1133-1134) 追求及擁有權位者。前者在權位的追求上

永遠是枉然的，後者雖然一時把持，卻會因為缺乏智慧難以長保，如梅米烏斯愚蠢的賄選。有智慧的人擁有權位卻可使其擁有安定的生活，他所擁有的是自然的善。²⁴ 換言之，權位的擁有與自然的善的獲得相互關連，這補充了伊比鳩魯《主要學說》VII 的主張：「有些人想過變得有名及受關注，他們認為如此他們可確保得自於眾人的安全 (asphaleian)。那麼若這樣的人的生活是安全的，他們獲得自然的善 (to tēs phuseōs agathon)」；也呼應了德謨克利圖斯的 poluphrosunē。

上述的論證又再次證明，原子論者的政治哲學思想不但某個程度接受參與公共事務的運作，更甚者認為若是以有智慧的方式擁有及使用政治權力，一個人是可得到安全無虞、愉悅平靜的生活。普路塔荷《反對寇婁特斯》記載，伊比鳩魯的學生寇婁特斯獻給托勒密二世 (Ptolemy II) 的作品曾言：

那些制定法律與風俗習慣及確立統治與管理城邦的人，
使得生活有著諸多安全與安靜而且免於紛擾；
然而若有人移除這些事，我們將過著野獸的生活，且任何人遇到另一個人只會將他生吞了。(1124D)

這段論述不僅呼應《主要學說》VII，也賦予法律、風俗習慣及統治管理正面的價值，只要它們有助於安全寧靜的生活實現。Long 主張寇婁特斯的敘述會被伊比鳩魯學派的每一位哲學家接受，更認為任何一位伊比鳩魯學派的哲學家都會看重政治社群，在它有助於穩定供應他視為有價值的事物的範圍內 (2006: 183-184)。這使得西元前一世紀來自敘利亞的伊比鳩魯學派哲學家菲婁德穆斯的作品《論好君主根據荷馬》(*De Bono Rege Secundum Homerum*)，能更具正當地被視為菲

²⁴ 《論萬物的本質》V, 1424-1425 有言：貪求消蝕生命；亦可參見 Nichols 1976: 141。

婁德穆斯所作。²⁵ 事實上這部作品長久以來被認為與伊比鳩魯學派的「反對參與公共事務」的政治哲學立場不同調，故學者們如 E. Rawson 認為，與其說這是出於一位伊比鳩魯學派哲學家的作品，不如說是出於一位評論者及詩人的作品 (1997: 233)；Fowler 也持類似意見，這部作品與正統伊比鳩魯學派思想的關係令人懷疑 (1997: 133)。兩位學者的觀點都延襲 Oswyn Murray 的詮釋，將這部著作視為羅馬共和晚期伊比鳩魯學派的代表是一錯誤，更無法陳述菲婁德穆斯的真正哲學思想 (1965: 165)。

然而根據上文的論述，這些學者們的疑慮及懷疑其實皆無必要。羅馬共和晚期的伊比鳩魯學派的追隨者選擇涉足政治或書寫政治哲學的論述，其實既不與他們所相信追隨的思想有不相融處，個人能力足以承擔及參與政治有助於最佳生命的實現，也沒有任何無法告人與不可解釋的地方。「伊比鳩魯及其追隨者沒有鼓勵打消擁有權力本身的念頭，只是不鼓勵對它有野心的追求」(Fish 2011: 76)。再者，伊比鳩魯對君主制度的思考是建立在一個想法上：此制度或可使生活其中

²⁵ 不幸的是這部作品僅剩斷簡殘篇，內容概要為：好國王應具德性，故與專制者有別；好國王不會貪杯及沉溺於低級休閒娛樂中；此外他們為人處事溫和受人愛戴，嚴厲卻不受鄙視，因為好國王始終對被統治者抱持善意。再者，好國王有尚武的精神，但不是戰爭與內戰的愛好者，因為對兩者的喜愛會導致氏族敗壞與王朝傾圮；且以智慧的建言 (sunedria, boulē, phronēsis) 不戰而屈人之兵，遠遠勝過動用武力。好國王對待人及神祇皆不是一位放肆者 (hubris)；他們不會耽溺於美貌，但好國王都有神祇的模樣，這使得他們似乎高人一等，成為庶民模仿的對象。好國王們不因追求榮耀而失去相互信任，且也不會不信任預言者 (mantis) (菲婁德穆斯認為荷馬使用 mantis 這個字，在羅馬時期可被理解為哲學家，故有政治權力者應相信哲學家的能力與智慧)。最後，好國王有好生活 (Murray 1965: 165-173)。菲婁德穆斯藉由這部作品關懷羅馬的政治場域的情勢，並提醒獲得被統治者的愛是政權穩定的基石 (177)。然而若上述關於伊比鳩魯及其學派的政治哲學思想的詮釋是合理的，那 Murray 教授的主張：「寫這部作品時他將自己與伊比鳩魯傳統割離」(1965: 173)，會有待商榷。

的人擁有 *ataraxia*。²⁶ 此外他似乎與安提勾奴斯 (Antigonos) 及德梅特里烏斯 (Demetrius) 兩位前後任的馬其頓國王交好 (Warren 2002: 156)。這都足以證明，伊比鳩魯及其學派蔑視政治的說法，是對他個人及該學派的偏見及誤解。

西元後二世紀迪歐金尼斯在其家鄉歐伊奴安達，將伊比鳩魯的思想銘刻在門廊的石牆上。關於倫理學的碑文中有段記述，追求哲學是為了享有透過自然的目的之擁有 (*hupo tēs phuseōs ktēsamenoi telos*) 才產生的幸福，然而政治名聲 (*doxa politikē*) 及皇家職位 (*basileia*) 皆無法獲得這種幸福 (Fr. 29)。²⁷ 這則碑文的內容似與對伊比鳩魯的政治哲學思想的傳統看法若合符節，斷簡殘篇 51 的內容：「政治名聲、皇家職位及財富皆不會產生快樂」，更強化了這種認知。不過，在碑文 32 的下方，迪歐金尼斯刻上了伊比鳩魯《主要學說》VI 的內容：「對從人們獲得信心 (*tou tharrein*) 統治及君主制是一自然的善，只要這個目的能從他們獲得」(Fr. 32 lower margin)，這段碑文給我們不一樣的觀點：政治對迪歐金尼斯（及伊比鳩魯），不是全然無價值。特別是碑文中的「統治及君主制 (*archēs kai basileias*)」是不存在於《主要學說》VI 的希臘原文裡。這更加凸顯出，迪歐金尼斯認為，不是不應該參政，只要參政能使人有信心及有好心情，²⁸ 那它便是能協助我們達致合乎自然的善的工具。迪歐金尼斯看待政治的態度大體上與文中論述的原子論的倫理學及政治哲學原則一致，他不視政治就其自身是值得追求的事物，而是認為追求政治與追求德性一樣，都是出於對快樂這個自然的目的之自然的欲求 (Fr. 32)。如此，才不

²⁶ 《著名哲學家生平》X, 28 言，伊比鳩魯著有《論君主制》(*Peri basileias*)。

²⁷ 關於迪歐金尼斯的碑文之斷簡殘篇，皆出於 Smith 1993。

²⁸ *tharrein* 也有 to cheer up (振奮) 的意思。

會對空洞的 (kenos) 政治權力心生執念 (Fr. 51)。

最後，雖然迪歐金尼斯本人未涉入歐伊奴安達的政治事務，但他認為將哲學思想與眾人分享的這個行為，與從事政治活動無異。²⁹ 他說：「就算我不參與政治 (ou poleiteumenos)，我透過碑文說這些事就像我參與 (prattōn) 一樣」(Fr. 3)。Smith 主張，迪歐金尼斯之所以不參政，主要有四個理由：他抱持伊比鳩魯學派的立場，年事已高，健康不佳及冬季移居他處。(1993: 37) 然而如上文已述，伊比鳩魯學派的思想不足以構成一個人參與政治的禁令，只要參政的結果能實現人的自然目的；Smith 的這個主張顯然是受到傳統偏見的影響，至於其他三個理由，特別是第四個可得到斷簡殘篇 63 的佐證，則顯示，迪歐金尼斯身為一位伊比鳩魯思想的追隨者，在參政與否這件事情上，懂得衡量自身的能力及生活狀況，做出最合宜的決定。這完全符合伊比鳩魯對 kairos 的強調。

從西洋古代原子論者的傳統觀之，並無法實質得出哲學家們反對參與公共事務的結論，反而他們皆強調，只要參與政治不是出於個人對權力的貪戀，也不是出於對自身能力的錯估，而是有益於平靜及幸福生命的達成，參與政治是值得鼓勵的事。若這是對原子論及伊比鳩魯學派的思想的合理解釋，那要追問的是：西塞羅何以對伊比鳩魯及其學派的政治哲學及倫理學思想，有如此大相逕庭的理解？以下進入第三節的論述。

²⁹ 參見 Erler 2009: 56-57。

參

雖然在導論言及西塞羅對伊比鳩魯及其學派哲學家的思想語多批判，但他本人對待伊比鳩魯學派的態度卻有矛盾衝突處。這從西塞羅與摯友阿提庫斯 (Titus Pomponius Atticus, 110-32 BC) 的關係，可見一斑。根據西元前一世紀的羅馬傳記作者內波斯 (Cornelius Nepos) 的記述，阿提庫斯與西塞羅皆出自於騎士階級，但不同於後者，他未曾選擇投身羅馬政治，阿提庫斯於西元前 85 年變賣羅馬的家產，移居雅典，成為一位受人敬重的商人。此外內波斯透露出一訊息，阿提庫斯不參與政治，極有可能受到伊比鳩魯學派的影響。³⁰ 然而阿提庫斯的哲學立場不曾成為他與西塞羅友誼間的絆腳石及阻礙，在寫給阿提庫斯諸多書信裡，西塞羅充分表現出阿提庫斯對他的支持不只是物質層面，更擴及精神層面，³¹ 此外阿提庫斯對西塞羅也偶有政治建議，³² 但他總能謹守不涉入政治的原則。³³ 西塞羅卸任執政官兩年後在給阿提庫斯的信中說道：

我從未覺得我們之間有何差異，除了在我們選擇的生活模式上，某種企圖心 (ambitio) 引領我熱衷於公職 (honorum)，但另一個完全不令人蔑視的理由引導你至值得尊敬的無公職任務 (otium)。其實在真正值得讚美的特質上，正直、道德完整性、專注及謹慎，我不會把我及任

³⁰ Nepos, 3, 1-2。

³¹ 參見《給阿提庫斯的信》(Ad Atticum) I, 18；III, 5；V, 6；XII, 14 及 15。

³² 《給阿提庫斯的信》IX, 7。

³³ Nepos, 7, 1。

何人置於你之前，但對我的愛，當我除卻兄弟及家族的愛，我賦予你首位。(I, 17, 5)

信中對阿提庫斯的不涉足政治以 *honestum*（值得尊敬）描述，且更認為他在道德上無人能望其項背，對西塞羅的友情僅次於眾人對他的愛。迥異於西塞羅對伊比鳩魯不涉足政治的主張的批判，他對阿提庫斯的人生選擇不僅無絲毫責難，反而讚許有加。³⁴

西塞羅之所以有如此判若兩人的態度，我認為主要是因為，阿提庫斯雖然親近伊比鳩魯學派的思想，但無論是內波斯的記載或西塞羅的書信，我們都看不到阿提庫斯不參與政治的理由與快樂有何關連。反而在《給布魯圖斯的信》(*Ad Brutum*) I, 17 西塞羅提及年紀、生活習慣及照顧女兒這幾個因素，使阿提庫斯遠離政治。因此由於西塞羅將快樂與伊比鳩魯及其學派完全連結，且他所言的快樂是 *voluptas*，即生理的快樂，追求此種快樂是拙劣者（《論目的》II, 23）。此外快樂的追求對倫理道德有極負面的影響，故應揚棄之 (II, 43-44)。西塞羅始終視自己為羅馬共和制度的護衛者，並認為這是祖先留下來的法統 (*mores maiorum*)。他認為蘇拉 (Lucius Cornelius Sulla) 於聯盟戰爭 (the Social War) 獲勝，並於西元前 82 年返回羅馬，獲選為獨裁者，是羅馬道德敗壞的導火線。³⁵ 西元前 70 年起訴維瑞斯 (Gaius Verres) 在西西里行政長官任上貪贓枉法；西元前 63 年當選執政官，並於任內阻止了卡特利納 (Lucius Sergius Catilina) 叛國的陰謀，西塞羅因此事件而有「國父」(*pater patriae*) 的美譽 (*Plut. Cic. XXIII, 6*)。西元前 44 年凱撒遇刺身亡，西塞羅多次在信中嘉許刺殺者的英

³⁴ 參見 Corbeill 2013: 11-13。

³⁵ 參見《論義務》II, 27；關於獨裁者缺乏道德感及對道德價值的堅持，參見 Mitchell 1991: 37-38。

雄行徑 (*Ad Att.* XIV, 4, 2; 6, 1; 14, 3)。最後，他發表《菲利皮凱》(*Philippicae*) 對凱撒的鷹犬安東尼 (Marcus Antonius) 的破壞共和制的獨行為痛加斥責，終引發殺身之禍。

在生命受到極度威脅下，西塞羅體現了羅馬人，特別是社會菁英，對德性的堅持。《在圖斯庫倫的論辯》(*Disputationes Tusculanae*) 中他說，德性一字，如前述，與 *vir*（人及男人）有相同的字根，且最適合（男）人的是勇氣 (*fortitudo*)，所以德性在本質上是與勇氣相通，它的實踐表現在對死亡及痛苦的蔑視 (II, 43)。一個人是否擁有德性，端賴於他對國家是否有貢獻，且實踐德性行為的報償是榮耀。羅馬政治菁英的理想生命型態裡有「公職、名聲、德性、榮耀及天賦」等幾個元素 (Earl 1984: 22)，其中名聲與榮耀的差別在於，後者是出於有德性者的嘉許。³⁶ 從此可見，德性與參與公共事務有密切的關係，對羅馬人而言有濃郁的兼善天下的意涵。只在意個人德性的培養，忽略公共事務的獨善其身之舉，是違背羅馬的道德及政治傳統。德性養成的目的是為了經世濟民，更充分地表現在西塞羅對待哲學的態度，他說：

哲學啊，妳是生命的指導，是德性的解釋者及惡的驅逐者！沒有妳不僅我，還有人類整體的生命可能會是什麼？妳促使城市興起，妳召喚四散的人們進入夥伴關係，妳首先以在他們之間的住所團結他們，然後以婚姻，再來以共通的文字與語言，妳是法律的發明者，妳是道德與紀律的導師：我們仰仗妳，從妳我們尋求協助，我們委身於妳，一如過去以巨大的程度，所以現在以徹底及全面的方式。再者一天好好地依妳的訓誡而行勝過永恆的過錯。因此除

³⁶ 參見《在圖斯庫倫的論辯》III, 3。

了妳之外還有誰的協助我們可利用，妳是我們生命平靜的
賦予者而且摧毀我們對死亡的恐懼。（《在圖斯庫倫的論
辯》V, 5-6）

哲學一如德性，不是理論，也不是逃避現實生活難題的避風港，而是
面對問題及尋求解答的指南，道德與政治生活的依歸；³⁷ 對西塞羅而
言，哲學是全然入世的，沒有一位哲學家可以不涉足公共事務，換言
之，任何一種哲學都必須肩負解釋或減緩、消除羅馬政治的困境與道
德敗壞。看似提倡個人快樂的追求、政治上寂靜主義的伊比鳩魯學
派，不僅無法與羅馬的政治菁英們並肩而坐，更不能見容於西塞羅。
這個學派無救亡圖存之效，反而有可能令羅馬共和制加速崩塌。

肆

西塞羅對伊比鳩魯及其學派的批判，是建立在他極欲挽救羅馬共
和的不可逆之頹勢的背景，將伊比鳩魯學派的享樂主義及政治寂靜
主義擴張詮釋，大加撻伐。然而，若本文的論述合理，西塞羅其實扭
曲了伊比鳩魯學派的理想，就倫理學來說，雖然追求快樂是該學派的
核心思想之一，但伊比鳩魯及其追隨者耳提面命地提醒，快樂的追求
須以自然及必要的欲望滿足為主，且須節制而行。不是任何一種快
樂，特別是粗俗的生理快樂，都該追求。政治哲學方面，無論是伊比
鳩魯本人，或從原子論的傳統，都無法得出他們反對社會生活及棄絕
政治的結論。德謨克利圖斯、伊比鳩魯、陸克瑞提烏斯、菲婁德穆斯
及迪歐金尼斯皆告訴世人，政治不是全然碰不得，但欲涉足其中者應

³⁷ 關於西洋古代哲學是關乎生活方式的討論，而非理論建構的主張，參見 Hadot 2004。

三思以下問題：你在個人能力上適合參政嗎？你能以有智慧的方式參與公共事務的運作嗎？你能對權力的追求知所節制嗎？若這些問題的答案是肯定的，那麼參與政治也將有助於生活平靜。

參考文獻

- Bailey, C. 1963. *Lucreti De Rerum Natura Libri Sex*. Oxford: Oxford University Press.
- Bailey, D. R. S. 1999. *Cicero: Letters to Atticus* Vol. I. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2002. *Cicero: Letters to Quintus and Brutus, To Octavian, Invectives, Handbook of Electioneering*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Brown, E. 2009. Politics and Society. In *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Ed. by J. Warren. 179-196. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, P. M. 2007. *Lucretius: De Rerum Natura III*. Oxford: Aris & Philips Classical Texts.
- Corbeill, A. 2013. Cicero and the Intellectual Milieu of the late Republic. In *The Cambridge Companion to Cicero*. Ed. by C. Steel. 9-24. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erlar, M. 2009. Epicureanism in the Roman Empire. In *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Ed. by J. Warren. 46-64. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fish, J. 2011. Not All Politicians are Sisyphus: What Roman Epicureans were Taught about Politics. In *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Ed. by J. Fish and K. R. Sanders. 72-104. Cambridge:

Cambridge University Press.

Fowler, D. 1997. Lucretius and Politics. In *Philosophia Togata I*. Ed. by M. Griffin and J. Barnes. 120-150. Oxford: Clarendon Press.

Griffin, M. 1997. Philosophy, Politics, and Politicians at Rome. In *Philosophia Togata I*. Ed. by M. Griffin and J. Barnes. 1-37. Oxford: Clarendon Press.

Hadot, P. 2004. *What is Ancient Philosophy?* Trans. by M. Chase. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hicks, R. D. 1995. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* Vol. II. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Inwood, B. and Gerson, L. P. 1994. *The Epicurus Reader*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

King, J. E. 2001. *Cicero: Tusculan Disputations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Long, A. A. 2003. Roman Philosophy. In *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Ed. by D. Sedley, 184-210. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2006. Pleasure and Social Utility: the Virtues of Being Epicurean. In *From Epictetus to Epicurus*. 178-201. Oxford: Oxford University Press.

Momigliano, A. 1941. Science and Politics in the Ancient World by Benjamin Farrington. *The Journal of Roman Studies*, 31: 149-157.

Murray, O. 1965. Philodemus on the Good King according to Homer. *The Journal of Roman Studies*, 55: 161-182.

- Nichols, Jr., J. H. 1976. *Epicurean Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rawson, E. 1997. Roman Rulers and the Philosophic Advisor. In *Philosophia Togata I*. Ed. by M. Griffin and J. Barnes. 233-258. Oxford: Clarendon Press.
- Robinson, E. W. 2007. The Sophists and Democracy Beyond Athens. *Rhetorica*, 1: 109-122.
- Schiesaro, A. 2007. Lucretius and Roman Politics and History. In *The Cambridge Companion to Lucretius*. Ed. by S. Gillespie and P. Hardie. 41-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schofield, M. 2008. Epicurean and Stoic Political Thought. In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Ed. by C. Rowe and M. Schofield. 435-456. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, D. 1997. The Ethics of Brutus and Cassius. *The Journal of Roman Studies*, 87: 41-53.
- . 2000. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, M. F. 1993. *The Epicurean Inscription*. Napoli: Bibliopolis.
- Warren, J. 2002. *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Epicurus' Political Quietism? ——A Reply to Cicero's Critique

HSU Hsei-Yung

Department of Philosophy, National Taiwan University

Address: No. 1, Sec. 4, Roosevelt Road, Da'an Dist., Taipei City 10617,
Taiwan

E-mail: hhsu@ntu.edu.tw

Abstract

Epicurus' hedonism, ever since antiquity, has been regarded as the basis on which he formed his political philosophy, do not engage in public affairs; moreover, this interpretative view was fully and explicitly embodied in Cicero's critique of his ethical and political thoughts. This paper, on the one hand, by virtue of examining Epicurus' and the Atomists' ethical and political thoughts, would like to claim that Epicurus, not as Cicero asserts, promulgates the idea of political quietism. If, on the other hand, it is a misunderstanding of Epicurus' political thought, the reason why Cicero presents such a distorted picture will be discussed in this paper as well.

Keywords: Epicurus, Cicero, Political Quietism, Kairos, Ataraxia