

# 論雄心——《論義務》 I,61-92

徐學庸

輔仁大學哲學系

地址：24205 台北縣新莊市中正路 510 號

E-mail: 049205@mail.fju.edu.tw

## 摘要

在古希臘倫理學思想中有所謂的四樞德的概念：智慧、勇氣、節制及正義。然而西塞羅《論義務》(*De Officiis*) 有言，所有的德行皆出自四個源頭：智慧、雄心 (*magnitudo animi* 或 *magnus animus*)、節制及正義。比較這兩組德性清單，顯然西塞羅以雄心取代勇氣。在 44 BC 11 月寫給阿提庫斯的信中西塞羅說，《論義務》的前兩卷是以帕奈提烏斯 (Panaetius) 的《論合宜的行為》(*Peri Kathēkontos*) 的三卷書為基礎。這篇文章的目的是為了探究下述三個議題：第一、當帕奈提烏斯使用雄心 (*megalopsuchia*) 這個詞時，他有何想法？第二、帕奈提烏斯自言是柏拉圖及亞里斯多德的喜愛者，他的雄心的概念是否受這兩位哲學家的影響？第三、雖然西塞羅在《論義務》有言，他的敘述是緊隨帕奈提烏斯的論證，但我們依然可探究，將此希臘字譯為 *magnitudo animi* 的西塞羅，對雄心這個概念之內涵是否有其個人的貢獻，當他向其子證明此德性重要時。結論，簡言之，是：帕奈提烏斯的論證具有實踐意涵，且他使用雄心這個概念並未受到柏拉圖及亞里斯多德的影響；此外西塞羅個人為此概念提供新義。

**關鍵詞：**西塞羅、帕奈提烏斯、中期斯多葛學派、四樞德、雄心、柏拉圖、亞里斯多德

## 論雄心——《論義務》I,61-92<sup>\*</sup>

根據二十世紀初柏拉圖《理想國篇》(The Republic) 注釋者 J. Adam 的主張，古希臘文獻中，《理想國篇》是確立「智慧、勇氣 (andreia)、節制及正義」為四樞德的最早一部。<sup>1</sup> 姑且不論古希臘的倫理道德傳統是否支持此四樞德的主張，<sup>2</sup> 此一概念在羅馬的倫理學傳統中得到繼承，西塞羅《論義務》(De Officiis) I, 15 有言，任何一件正直有德之事的產生，必然是出於這四個源頭其中之一：智慧、正義、雄心 (magnitudo animi) 及節制。智慧關乎神聖及世俗的真理，其他三個德性亦涉及社會生活的維繫<sup>3</sup> (16-17；cf. I, 152-153)。然而將這兩組表列之德性作比較，顯示出一明顯不同，勇氣這個德性被西

---

\* 感謝本文兩位審查人對文中論述不當處，提供的批判與修改建議，使本文免於許多明顯的錯誤。

<sup>1</sup> J. Adam, *The Republic of Plato* (Cambridge, 1963), pp. 224-225.

<sup>2</sup> K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Indianapolis, 1994), pp. 66-67 在這四個德性外，尚列有虔敬、誠實、聰明等德性；此外亞里斯多德在其倫理學著作中，對德性的討論不下四種。

<sup>3</sup> D. Earl, *The Moral and Political Tradition of Rome* (Ithaca, 1984), p. 23，羅馬人對獨善其身的德性抱持敵意，德性對他們而言須表現在公共事務的執行上。關於德性與公職間的關係，亦可參見徐學庸，《道德與合理》(台北，2009)，pp. 230-232。然而本文之一位審查人認為，《論義務》並無智慧、正義、雄心及節制四德並舉之例，並以 I, 152 及 157 佐證。然而 I, 16 指出智慧與真理的關係；I, 22 強調正義與社會秩序與人倫關係的維繫；I, 63 論雄心及勇氣；I, 93 論節制 (moderatio 或 modestia) 與適切合宜的行為的關係，並在 I, 152 提及這是關於德行的區分 (Sed ab iis partibus quae sunt honestatis) (亦可參見 I, 61)。至於西塞羅在《論發明》(De Inventione) II, 159 以德性 (virtutes)，而非以德行 (honestas) 來稱呼四樞德，主要的原因是，他探究的對象是德行的道德心理學基礎，及德性。因此 virtus 與 honestum 有一體用關係。

塞羅以雄心取代。之所以如此，西塞羅在 I, 9 說，<sup>4</sup>《論義務》卷一與卷二的論述，主要根據西元前二世紀的希臘斯多葛學派的哲學家帕奈提烏斯 (Panaetius) 的作品 (*Peri Kathēkontos*)，在 III, 7 及《給阿提庫斯的信》(*Ad Atticum*) XVI, 11, 4 西塞羅更清楚地指出，《論義務》卷一與卷二是將帕奈提烏斯已完成的三卷書，濃縮摘要而成；由於帕奈提烏斯未完成其著作，故第三卷主要是以帕奈提烏斯的學生波希東尼烏斯 (Posidonius) 的著作為藍本。<sup>5</sup> 因此《論義務》這部書毫無疑問是以斯多葛學派倫理學思想為論述基礎。

然而西元後五世紀的史投巴伊烏斯 (Stobaeus) 記載，斯多葛學派認為主要的德性有四：明智、節制、勇氣及正義，且在勇氣中包含堅忍、信心、雄心 (*megalopsuchia*)<sup>6</sup>，愉悅及勤奮 (*LS 61H7, 9*)。早期斯多葛學派視雄心為隸屬於勇氣的一次要的德性，但中期斯多葛學派的帕奈提烏斯，則將雄心提升至主要德性的位置。帕奈提烏斯的做法是受到某位或某些哲學家的影響，抑或是他個人的創見？下文嘗試處理此一問題。

## 壹、帕奈提烏斯

由於帕奈提烏斯的著作多已失佚，僅存斷簡殘篇，關於他對雄心

<sup>4</sup> 亦可參見《論義務》II, 60；III, 7。

<sup>5</sup> 亦可參見《論義務》III, p. 8。

<sup>6</sup> 文中希臘原文之引述，以拉丁化之希臘字母及斜體表現。

的論述，《論義務》成爲主要參照的文本。不同於早期斯多葛學派的進路，帕奈提烏斯主張，關於德性的論述要重實踐輕理論 (I, 62; cf. III, 15)；換言之，爲了符合羅馬人務實的生命觀，德性的探究不圍繞在智者或道德完人身上 (Sage)。雄心是保衛公義 (pro aequitate) 的德性<sup>7</sup> (I, 62)，而不是爲戰勝他人、唯我獨尊及權力獨享 (I, 64；I, 74 及 76-78)。雄心的展現必須以正義爲基礎，不以正義爲基礎的智慧是奸巧，不具正義的雄心與勇氣，充其量只是大膽 (I, 63)，且「雄心遠離社群及與人的聯繫是某種野蠻及殘酷」(itemque magnitudo animi remota communitate coniunctioneque humana ferias sit quaedam et immanitas, I, 157; cf. II, 71)。擁有雄心者懂得在社會中與他人合作，而不是藉由競爭圖謀個人私利 (I, 22)，所以當他身爲一位除惡之人，他的作爲不是爲了增加自身的榮耀 (gloria)，而是爲了維繫道德不墜 (I, 65 及 82) 及以社會整體利益之保全爲依歸 (I, 85-86)。儘管如此，雄心不是身體力量的粗暴之展現，而是身體的活動與力量服膺理智的命令，因此有雄心者不會在騷亂動蕩中喪失堅定的心志 (I, 79-81)。只有在理智指導下的雄心，才不會在保國除惡時出現殘酷的報復行爲 (II, 50)。由於有雄心者追求的是社會公義及全體利益，他會增加資源，以提供自己與他人的利益，但蔑視這些資源 (I, 17)，所以他鄙視金錢財富、樂善好施，且不受貧苦困頓所苦 (I, 68; II, 37)。從此可見，鄙視身外之物與從事有利及有用於社會整體利益，是有雄

<sup>7</sup> A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis* (Ann Arbor, 1996), pp. 191-192 認爲，這個定義是由帕奈提烏斯個人提出。

心者的特質 (I, 66)，但前者是有雄心者之所以偉大的原因 (67)，因為這使得他不「背離人性的傾向」，不「遠離智慧的高尚」。除此之外，有雄心者尚有不在意民眾言論及不受民意挾持的特質，偉大之人不應輕易地受群眾鼓動，撩撥情緒 (I, 65)，所以他不會因諂媚阿諛而上當受騙，決定錯誤，反而會採納好的建言，並以它們為行事的指導 (I,91)。唯有不受制民意，忽視奉承諂媚之言，有雄心之人才能洞察先機、深謀遠慮及預見未來 (I, 81)。情緒欲望不會起伏不定，使得有雄心者在順境與逆境中皆能保持平和的心情 (I, 90 及 131)，不會陷入慌張與不安之中，所以在面對敵人時，有雄心者不會「極為憤怒」，因為「無物比安撫和緩及溫和慈悲更值得讚賞」，無論在任何時候都不可「陷入具傷害性及令人憎惡的暴躁」(I, 88)。然而身為一位除惡者，有雄心之人當然亦會對犯錯為惡之人施以懲罰，唯應注意謹守幾個條件：第一，懲罰與所犯之錯的大小比例相符，第二，懲罰不可在憤怒中執行 (I, 89)；第三，懲罰斥責時可以「似乎生氣憤怒」的態度進行 (I, 136)。簡言之，無論是做什麼事，特別是在懲罰與斥責犯錯者時，有雄心者皆會遠離憤怒，並以正確與慎重的方式從事之。

既然 *magnitudo animi* 的表述是出自希臘文的 *megalopsuchia*，根據當代學者研究，*megalopsuchia* 一字並未出現在西元前五世紀的文獻中，而存在於西元前四世紀的文獻。<sup>8</sup> 西元前四世紀的文獻裡，

---

<sup>8</sup> 參見 N. Cooper, 'Aristotle's Crowning Virtue', *Apeiron* 22 (1989), p. 192；K. J. Dover, *ibid.* p. 168 提出，演說家艾斯欽內斯 (Aeschines, 約 397-322 BC) 的著作，曾引用德莫斯塞內斯 (Demosthenes) 所用的 *megalopsuchia* 觀念。

對 *megalopsuchia* 有較完整論述者，莫過於亞里斯多德的《尼科馬哥倫理學》(The *Nicomachean Ethics*) 第四卷第三章，且讓我們將上述的觀點與亞里斯多德對雄心的論述作一比較，藉以檢視帕奈提烏斯的雄心概念是否受到亞里斯多德的影響。

有雄心者是除惡者，但不必然是不追求榮耀之人 (I, 65)，亞里斯多德亦有言，維護正義者必須被賦予榮譽及給予報償 (1134b1-9)。此外 I, 66 帕奈提烏斯主張，有雄心者鄙視身外之物，且不受命運及情緒影響，亞里斯多德在 1124a12-20 及《後分析論》(*Posterior Analytics*) 97b20-25 有類似的論述，他特別提到蘇格拉底與斯巴達將領呂山德 (Lysander) 為後者的代表。《論義務》描述有雄心者具有高尙沉穩的心靈 (I, 67)，《尼科馬哥倫理學》1125a12-16 告訴我們，有雄心者動作緩慢、聲音低沉、說話沉穩、不急躁及不緊張，這些特質皆符合高尙沉穩的心靈。再者，I, 80 帕奈提烏斯強調，有雄心者「不會在騷動之中失去平衡」，特別是在戰爭中 (81)，亞里斯多德亦認為，「有雄心者絕不適合揮動雙臂逃跑」(1123b31)。誠如上述，雄心對帕奈提烏斯（或西塞羅）不可以缺少社會向度，他特別以蜜蜂群聚比喻人類的社會性 (I, 157)，此一蜜蜂的類比亦可見於亞里斯多德《政治學》(The *Politics*) 1253a7-9，‘*dioti de politikon ho anthrōpos zōon pasēs melittēs kai pantos agelaiou zōou mallon*’，且人類的社會群聚程度高於蜜蜂。

根據以上論述，是否可直接推論，帕奈提烏斯的雄心觀點，是受

了亞里斯多德的影響？或許不然。雖然 *Stoicorum Index Herculaneis* 的作者指出，帕奈提烏斯是亞里斯多德的愛好者<sup>9</sup> (philoaristotolēs)，但喜愛一哲學家，思想上不必然受其影響，特別是早期斯多葛學派哲學家的論述中，鮮少有關於亞里斯多德思想的引述，一可能的理由是，我們現有的亞里斯多德的著作，是不對外公開的作品 (the esoteric works)，所以早期斯多葛學派哲學家對於這些作品或許無所涉獵，<sup>10</sup> 而只閱讀過亞里斯多德在當時公開發表的作品 (the exoteric works)。儘管在中期斯多葛學派，亞里斯多德的思想能見度<sup>11</sup>，似乎有相當的提升，但這並不表示帕奈提烏斯讀過亞里斯多德未發表的倫理學著作《尼科馬哥倫理學》。西塞羅《論界限》(*De Finibus*)<sup>12</sup> IV, 79 有言：帕奈提烏斯「總是將柏拉圖，亞里斯多德，贊諾克拉特斯 (Xenocrates)，塞歐弗拉斯圖斯 (Theophrastus) 及迪凱阿爾庫斯 (Dicaearchus) 掛在嘴上」，充其量顯示帕奈提烏斯口中的亞里斯多德的作品，應是公開流傳發表的著作。此外，*a[lla] (K)ai pare[ned]ō[k]e t(ō)n Zēnon[eiō]n[ti dia tē]n Akadēmian [kai ton Peri](p)aton,*

<sup>9</sup> M. Van Straaten, *Panaetii Rhodii Fragmenta* (Brill, 1952), Fr. 57.

<sup>10</sup> D. Sedley, 'The School, from Zeno to Arius Didymus', in *The Cambridge Companion to The Stoicism* (Cambridge, 2003), (ed.) B. Inwood, p.12; F. H. Sandbach, *The Stoics* (London, 2001), p. 22 認為，芝諾或許聽過他人關於亞里斯多德未發表著作的轉述，但古代文獻中並不存在斯多葛學派聽從逍遙學派的暗示。反對此一詮釋，參見 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Berkeley, 1986), p. 112，但 Long 的主張亦建立在可能的假設上。

<sup>11</sup> D. Sedley, *ibid.*, pp. 20-24.

<sup>12</sup> 原譯為《論目的》，但本文的一位審查人建議，應將 *De Finibus Bonorum et Malorum* 譯為《論善與惡的界限》或《論界限》，這確實是對這部著作的篇名較佳及直接的翻譯。

*kai*.....(他甚至對芝諾的思想作修改因為學院及逍遙學派)<sup>13</sup> 或許指出了帕奈提烏斯受逍遙學派的影響，卻無法因此確立他對《尼科馬哥倫理學》有直接的知識。<sup>14</sup> 簡言之，在帕奈提烏斯的斷簡殘篇與其他哲學家的記述中，並無確切的文獻證據足以證明帕奈提烏斯的雄心概念，是以亞里斯多德的思想為原型。

亞里斯多德與帕奈提烏斯對雄心論述的相似，不應遮蔽這兩位哲學家對此德性論述上差異。首先，《尼科馬哥倫理學》1124a1-3 亞里斯多德有言：「雄心似乎像是某個德性的裝飾 (*kosmos*)」，*kosmos* 的概念或可將雄心理解成一二階的 (*second class*) 德性，<sup>15</sup> 所以當其他德性出現時它現身，<sup>16</sup> 並使得它們更偉大。然而對帕奈提烏斯而言，雄心並非一二階的德性，它與四樞德中的其他三個德性並列。就算將 *kosmos tōn aretōn* 這個表述理解成，雄心是諸德性之冠，即最崇高的德性；在帕奈提烏斯的思想中依然找不到類似對應的說法，因為他在論述德行 (*honesta*) 時，特別強調它們不可與拉丁文的 *decorum* (合宜)及希臘文的 *prepon* (適切)分離，所以有雄心的行為必須是適切合宜的行為 (I, 94)，它也現身在每一個德性中 (96)，且「給生命增添光澤」(*ornatus vitae*, 93)。因此帕奈提烏斯認為，德性的潤色 (*ornatus, kosmos*) 不是雄心，而是適切合宜；此外《論義務》中：‘*Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum*’ (唯此德性

<sup>13</sup> Van Straaten, *ibid.* Fr. 57.

<sup>14</sup> F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics* (Cambridge, 1985), pp. 58-59.

<sup>15</sup> 相關討論參見徐學庸，〈論雄心〉，*ibid.* 徐學庸，pp. 142-144。

<sup>16</sup> 亦可參見《尤德莫斯倫理學》(*The Eudemean Ethics*) 1232b25-26。



是所有德性的女主宰及女皇，III, 28)，指的是正義，而非雄心。

其次，亞里斯多德表示，由於有雄心之人是相稱於偉大之事 (1123b6, 15-17)，所以他不置身於小危險中，而是位「置身於大危險者，每當涉險，他不吝惜生命，因為生命完全不值得活」(1124b7-9)。逃避危險的行為絕非有雄心者應有的作為，那是膽小怯懦的表現，但帕奈提烏斯說：「危險也必須避免，我們不要毫無理由地置身險境，無事比這更愚昧」(I, 83)。與亞里斯多德的論述相較，帕奈提烏斯的有雄心者沒有必要冒一切的大險，有些大危險應避免，因為明智者懂得善用「一切方法」面對危難，而非只有攬危險上身一途。儘管如此，帕奈提烏斯還是建議有雄心者，應將自己準備好面對危險。

第三，帕奈提烏斯有言，有雄心者應避免對金錢的欲望，執著金錢喜好財富是氣量狹小者的特質，「無物比鄙視金錢更高尚而且更了不起」(I, 68; cf. I, 17)。亞里斯多德則說，有雄心者會以「合度的態度」(*metriōs*, 1124a15) 對待金錢，雖然亞里斯多德隨後補充，有雄心者會鄙視因金錢而來的榮譽 (1124a19-20)，但兩位哲學家倫理學思想中的有雄心者，對金錢的態度確有不同。此外，帕奈提烏斯強調，若有雄心者有錢，要投身慈善，施予有需，不論有需者需求的大小，因為這是適切合宜的行為；然而亞里斯多德筆下的雄心是，產出巨大益處的德性<sup>17</sup> (*aretē megalōn poiētikē euergetēmātōn*)，所以有雄心者不屑一顧小善，因為這不符合他追求偉大的特質。這或許是亞里斯多德的有

---

<sup>17</sup> 《修辭學》(*Rhetoric*) 1366b17-18。

雄心者，遭致 B. Russell 評為情緒貧乏之人的原因，因為少了一種對他人不幸福感同身受的能力。<sup>18</sup>

第四，《尼科馬哥倫理學》1124b26-27 指出，有雄心者不掩飾對他人的愛與恨，特別是「掩飾」不是有雄心者的特質。論述「中庸之道」時，亞里斯多德認為，在過與不及的居間者 (*to meson*) 不是一固定的點，而是一浮動的點，它是一相對於行為者，根據個案的狀況所下的判斷，所以這是一建立在幾何比例上的點 (1106a36-b22)。但此一中庸除了與行為有關，亦與情緒相關，因此若明智之人選擇對自己受到的不當對待，回報以暴怒，這不會使得他的決定偏離德性，因為中庸之道的理論並非主張人不可以極為憤怒。<sup>19</sup> 然而，帕奈提烏斯身為一斯多葛學派哲學家不會贊同亞里斯多德，因為此學派認為「情緒 (*pathos*) 是過多及違背理智選擇的衝動 (*hormē*)，或是靈魂非理性的運動及違背自然 (*para phusin*)」(LS 65A)。因此帕奈提烏斯主張，有雄心者不會極為憤怒，且此一觀點也在晚期斯多葛學派哲學家塞內卡 (Seneca)《論憤怒》得到呼應：「憤怒所指之事無一卓越及合宜 (*decorum*)」(I, xx, 3)；這與亞里斯多德認為有時候人可以極為憤怒，

<sup>18</sup> B. Russell, *History of Western Philosophy* (London, 1965), p. 195.

<sup>19</sup> 塞內卡 (Seneca)《論憤怒》(*De Ira*) I, xii, 3 提及，塞歐弗拉斯圖斯認為 'Irascentur boni viri pro suorum iniuriis' (好人因親友的傷害而憤怒)，且 'Non potest fieri ut non vir bonus irascatur malis' (這不可能發生，好人不被惡行激怒)，一個人愈好愈會生氣 (14)。關於逍遙學派對生氣的看法，亦可參見西塞羅《在圖斯庫倫的論辯》(*Tusculanae Disputationes*) IV, 43, 'Virum denique videri negant, qui irasci nesciat, eamque, quam lenitatem nos dicimus, vitioso lentitudinis nomine appellant' (簡言之，他們否認一個不懂生氣者看來是個人，我們稱為溫和之事，他們以麻木的惡名稱之)。西塞羅《為穆瑞納辯護》(*Pro Murena*) 61-63 提及，智者不會憤怒，但柏拉圖及亞里斯多德的追隨者不作如是想。

大相逕庭。

最後，《尼科馬哥倫理學》1095b17-19 指出有三種生活：享樂的生活、政治的生活及默觀的生活。1103a14-18 又區分出兩種德性：思想的德性及性格的德性，思想的德性中分為實踐智慧 (*phronēsis*) 與理論智慧 (*sophia*)，前者主要思慮行為及變動事物，後者專注真理與必然之事；1177a12-b26 亞里斯多德說，依後者的活動是最令人愉悅，且此種生活是真正的幸福。然而羅馬人具有務實性格及實用主義的傾向，所以對亞里斯多德式的純粹形而上沉思默觀生活之立場，必然抱持懷疑的態度。帕奈提烏斯深知羅馬人此一特質，因此說道：

那個與一切德性有關的卓越的智慧 (*sapientia*)，希臘人稱之為索菲亞 (*sophian*) (因為明智 (*prudentiam*))，希臘人稱為實踐智慧 (*phronesis*)，我們有不同的理解，它是關於對事情期待與避免的知識，然而智慧，我之前稱之為首要德性，是關於神聖及世俗事務的知識，在其中包含了神與人及人與人之間的互動與聯繫，若它是最首要的德性，它一定是，一定有由社群互動所導出的義務 (*officium*)，這個義務是最首要的。(I, 153)

*sophia* 對帕奈提烏斯而言，不是與沉思默觀有關的理論智慧，而是能為人的社群生活帶來實質效益的德性，因此對人的利益的保護，要優先於從事沉思默觀的活動。符合了斯多葛學派將哲學理解為「在效益中技藝的實踐」的宗旨 (LS 26A)。

這幾點差異顯示，帕奈提烏斯與其說受亞里斯多德或逍遙學派的影響，不如說他從頭到尾是位斯多葛學派哲學家，並對此二者在情緒及外在美善事物的論述提出批判。

Van Straaten 收集編訂的斷簡殘篇可見，帕奈提烏斯也是位堅定的柏拉圖喜好者 (philoplatōn, Fr. 57)；根據其他幾則斷簡殘篇，帕奈提烏斯對柏拉圖《費多篇》(The *Phaedo*) 的靈魂觀 (Fr. 127, 128, 129) 及《理想國篇》(Fr. 30) 皆有涉獵。若帕奈提烏斯的雄心觀不是來自亞里斯多德，是否可能是受到柏拉圖的影響？閱讀《論義務》確實會清楚感受及辨認出，隱含在其中的柏拉圖思想。為論證的方便，我將西塞羅在書中引用柏拉圖的論述整理如下：

《論義務》	柏拉圖之著作
I, 11: 交媾的自然欲望及對其後代的關心是一切有生物共通的特質	《饗宴篇》207a6-b2
I, 12: 人與人的聚集使人精神為之一振，也使他們更熱中於做事	《第九封書信》358a-b
I, 14: 自然與理性將此相似之物從眼睛傳遞至靈魂	《饗宴篇》211b5-212a7
I, 15: 如柏拉圖所言	《費德若斯篇》250d；《艾爾奇比亞德斯篇》132d-133c
I, 22: 如柏拉圖清楚所寫	《第九封書信》358a
I, 27: 在某些突發情緒中發生的	《法律篇》866e

不正義之事，嚴重性較低	
I, 51: 如希臘俗諺所說	《理想國篇》424a2-3
I, 63: 柏拉圖的那句名言	《拉克斯篇》197b；《梅內克塞奴斯篇》246e-247a
I, 64: 如在柏拉圖的著作中	《拉克斯篇》182e-183a
I, 65: 順應無知群眾者乃非偉大之人	《高爾奇亞斯篇》502d-e
I, 85: 忘記自身利益，關心國家整體利益	《理想國篇》342e 及 420b
I, 87: 柏拉圖的著作中有出名的論述	《理想國篇》488a-b
I, 90: 如我們聽到關於蘇格拉底	《辯護篇》34b6-35d8；《費多篇》59c8-69e5
I, 93: 在其中可見謙遜，像是給生命增添光澤，節制與紀律中	《理想國篇》430e
I, 107: 靈魂與身體的關係	《理想國篇》408d8-410a6

I, 134: 柏拉圖是蘇格拉底的追隨者	《辯護篇》34a1；《費多篇》59a10
I, 151: 物品與眾人分享，沒有虛榮，不應被斥責	《法律篇》918b-d
I, 158: 人性所想望之事無法達成，遂有社群產生	《理想國篇》369b5-8
II, 38: 經過火的淬煉	《理想國篇》503a5-6
II, 40: 無一為惡之人會以不見一絲正義的方式過活	《理想國篇》351c-d
II, 42: 發明法律，因正義得不到維護	《政治家篇》297e

審視此一對照表，帕奈提烏斯顯然熟稔柏拉圖的著作，且若西塞羅書寫《論義務》卷一與卷二時，是貼近帕奈提烏斯的著作，<sup>20</sup> 那麼帕奈提烏斯關於雄心的論述是受到柏拉圖的影響，或許是合理的推

<sup>20</sup> H. A. Holden, *M. Tulli Ciceronis De Officiis Libri Tres* (Cambridge, 1899), p. xxvii 認為，西塞羅在卷一緊緊跟隨帕奈提烏斯的論述。

測。<sup>21</sup> 然而閱讀柏拉圖的作品，除了在托名柏拉圖的作品《定義》(Definitions) 412e9-10 提及 *megalopsuchia*，並定義為處理事情的高貴特質；伴隨著理智的靈魂的宏大 (*megaloprepeia*)，並無 *megalopsuchia* 使用。反而是他在《理想國篇》經常使用 *megaloprepeia*，來描寫哲學家統治者具有重義輕利的特質<sup>22</sup>(402c, 486a, 487a, 490c, 494b, 503c, 536a, 558b)。就算柏拉圖在《理想國篇》論述衛士階級時，不斷言及此階級的人擁有高昂的精神<sup>23</sup> (*thumoeidēs*)，熱愛榮譽<sup>24</sup> (*philotimia*)，但他稱這些人是具有自視甚高的特質 (550b)，柏拉圖的用字是 *hupsēlophrōn*，而非 *megalopsuchia*。雖然柏拉圖的衛士與帕奈提烏斯的有雄心者分享了追求榮譽的特質，但衛士階級被以護衛犬 (375a) 及獅子 (588d) 來比喻，顯然具易怒性格，也不必然會對金錢財富抱持蔑視的態度 (548a-b)。此外，帕奈提烏斯所描述的有雄心之人，似乎可應用在哲學家統治者身上，但他強調自己的觀點，實踐重於理論 (I, 46)。無怪乎帕奈提烏斯提醒：「在柏拉圖的著作中關於哲學家的說法是否令人滿意，必須斟酌思考」(I, 28)。綜上所言，帕奈提烏斯確實熟悉熱愛柏拉圖的作品，但關於雄心的論述，是否可推斷受柏拉圖的影響，似乎有待商榷。

<sup>21</sup> A. Dyck, 'On Panaetius' Conception of megalopsuchia', *Museum Helveticum* 38 (1981), p. 158, 便抱持此一思想。

<sup>22</sup> 亦可參見《米諾篇》(The Meno)88c。

<sup>23</sup> 參見《理想國篇》375a-e, 376c, 410b-d, 411a-e, 435e, 440e, 441a,e, 456a, 467e, 547e, 548c, 553c-d, 572a, 581a, 586c, 590b。

<sup>24</sup> 參見《理想國篇》336c, 347b, 475a, 485b, 545a-b, 548c, 550b, 553c-d, 555a, 581b-c, 586c, 620c。

若帕奈提烏斯的雄心論述，既非受柏拉圖的影響，亦非採取亞里斯多德的未發行出版的著作之觀點，我們將這視為帕奈提烏斯個人開展提出的論述，會是可接受的結論。接續的問題是：西塞羅在使用 *Peri Kathēkontos* 為書寫《論義務》的藍本時，是依樣畫葫蘆，抑或對雄心的概念提供新的意涵？以下試析論之。

## 貳、西塞羅

I, 92 帕奈提烏斯主張，有雄心者的生活有兩種：一種是政治生活，另一種是投身於學問研究的生活。I, 71 有言，過著後者生活之人，或許因有著超群卓越的本質，適合從事研究，或因健康不佳等理由，<sup>25</sup> 不宜出仕，只宜作學問。然而西塞羅提出第三種生活：「或是處於哲學家與管理國家之人之中的地位，他們滿意個人的財富，在一切思慮上並不想增加個人財富，也不排除他們的親人使用它，更甚者，他們與朋友及國家分享個人財富，每當需求出現時」(92)。西塞羅在此的觀點，似乎綜合了亞里斯多德對重義輕利者及有雄心者的論述；亞里斯多德稱前者不將金錢用於自身，而是在公共事務上 (*EN* 1123a4-5)，稱後者是位自給自足之人 (*EN* 1125a11-12)。所以第三種生活是有財富的自給自足者，而且樂於對公共事務提供金援者的生活。然而與 I, 66 相較，第三種人並不鄙視財富金錢，故不應是有雄

---

<sup>25</sup> 帕奈提烏斯認為，不是智者之人不宜涉入混亂失序的政治事務 (Fr.114)。



心者；參照《斯多葛學派的悖論》(*Paradoxa Stoicorum*) VI, 42，西塞羅說：富有之人是生活自由者 (*ad liberaliter vivendum*)，與亞里斯多德的主張相似，因此第三種人被歸類為有雄心者，應是西塞羅個人賦予此概念之新義涵，此種人在現實生活中的代表，即為西塞羅的摯友阿提庫斯。

事實上，受到帕奈提烏斯的影響，西塞羅本人的作品中不乏引用雄心的篇章，以下進行一編年式的呈現。<sup>26</sup>63 BC 西塞羅為穆瑞納 (*Murena*) 涉及賄選案辯護，辯護詞形容卡投 (*Cato of Utica*) 是「一位最有影響、最正直的人」，且「自然塑造了你的誠實、尊嚴、節制、高尚、正義；自然把你塑造成了一個偉人，在各方面都非常崇高」(*Pro Murena*, 60)。62 BC 西塞羅給彭沛烏斯 (*G. Pompeius*) 的信中有言，他會以雄心 (*magnitudine animi*) 誓死為國 (*Ad Fam.* V,7,3)。西元前 61 年 12 月 5 日給阿提庫斯的信，西塞羅告訴阿提庫斯，他瞭解其性格高貴及勇氣 (*magnitudo animi*)，並理解其選擇不涉足政治的生活 (*I*, 17, 5)；西元前 60 年 3 月 15 日同樣是給阿提庫斯的信，西塞羅說卡特利納 (*Catilina*) 的黨羽被處死的當日，他依然帶著雄心 (*magnitudine animi*) 繼續其政治上的職務 (*I*, 19,6)。57 BC 西塞羅為塞斯提烏斯 (*Sestius*) 辯護，舉卡投為例，稱他嚴肅、正直、有雄心及德性，且當他在任護民官時展現了雄心與驚人的勇氣 (*virtus*)(*Pro Sestio* 60, 62)。成書於 55 BC 的《論演說家》(*De Oratore*)，西塞羅

<sup>26</sup> 關於西塞羅演講詞及書信內容之引用，皆出自 Harvard University Press 的 Loeb Series 之西塞羅全集。

列舉演說時應讚美的德性，憐憫、正義、仁慈、忠誠及臨危不懼，因為它們對個人與人類整體皆有益；此外更應受讚頌的德性是智慧與雄心 (II, 143)；同年另一封給阿提庫斯的信，提到他們失去了一位好人及偉人，連圖路斯 (L. Lentulus)，此人身上融合了雄心與溫文儒雅 (IV, 6, 1)。耗時近四年 (54-51 BC) 完成的《論共和國》(*De Republica*)，西塞羅依循早期斯多葛學派，雄心被歸類為勇氣的一部分，且是對死亡與痛苦的蔑視 (V, vii, 9)。寫作《論共和國》時，西塞羅依然以律師身分執業，53 BC 為米羅 (Milo) 辯護時，他說陸奇烏斯·尼尼烏斯 (L. Ninnius) 是位忠心耿耿 (fides)，具有雄心及堅實之人 (*Pro Milo*, 26)，亦稱讚米羅有雄心，是位忠誠及嚴肅之人 (85)。成書於 46 BC 的兩部著作亦提及雄心：《斯多葛學派的悖論》三舉卡投為例，稱他是位斯多葛學派思想的追隨者，經常詞藻華麗地談論雄心、節制、死亡、關於德性的讚美、不朽的諸神或愛國；《演說術的分類》(*De Partitione Oratoria*) 77 西塞羅對兒子說，雄心包括了勇氣 (fortitudo) 與耐心 (patientia)，也「包括使用金錢時的慷慨 (liberalitas)，也包括心靈在接受無益的、尤其是錯誤的事物的崇高，屬於同一類的還有尊嚴與安寧」。同年西塞羅為馬爾克路斯 (Marcellus) 請願，讓他回羅馬，並對凱撒曉以大義：「我請你看一看，如果榮耀確實是一種通過巨大的服務獲得的顯赫名聲，由一個人自己的朋友，或者由他的國家，或者由整個人類自由地賜予，那麼你的超人的品質贏得的不是崇敬而是榮耀」(*Pro Marcello*, 19)，因此同意馬爾克路斯回羅馬，會是有雄心者的表現。45 BC 西塞羅分別完成了兩部哲學著作，皆有關於雄心的敘述。《在圖斯庫倫的論辯》I, 2 有言：

嚴肅、堅貞、雄心、誠實及誠信皆出於自然，這貼合斯多葛學派的思想；《論界限》III, 29 更指出，任何具有穩定、堅實及雄心 (*magnus animus*) 等特質的人，被稱為勇者。最後，西塞羅於 45 BC 在凱撒面前讚美謀刺者德歐塔魯斯 (*Deiotarus*)，稱他具有種種的美德：勇氣、公正、熱忱、尊嚴、雄心、慷慨、溫和、仁慈、堅強及剛毅 (*Pro Deiotaro*, 35-38)。

關於上述的整理，有幾點值得注意：第一，書信與演說詞中西塞羅讚美了幾位羅馬政治人物及軍事將領，具有雄心的特質，其中卡投屢被提及。49 BC 彭沛烏斯與凱撒之間的軍事衝突爆發，卡投選擇投入以彭沛烏斯為首的共和派陣營，以阻止凱撒專制的野心。然而當凱撒於 46 BC 在薩普蘇斯 (*Thapsus*) 贏得決定性勝利，卡投意識到共和體制已無從維繫，且在明知凱撒確定會與他盡釋前嫌的情況下，依然選擇了自殺一途。西塞羅因他的誓死捍衛共和體制的決心，以卡投為雄心的具體代表人物，<sup>27</sup>《論義務》I, 112 為他的自殺辯護。第二，西塞羅雖然不斷地言及雄心這個德性，但卻不曾對雄心的本質有過任何實質說明。雄心似乎只是西塞羅筆下及口中，對值得被讚美者的一長串溢美之詞中的一個。或許是因為在這些作品中的雄心，是出於自然的德性 (I, 61 及 98)，所以符合雄心的義務是合於自然的義務 (I, 100)，而不是哲學的德性。第三，從以上文獻推知，至少 51 BC 之

---

<sup>27</sup> M. Schofield, 'Republican Virtue', in *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (Oxford, 2009), (ed.) R. K. Balot, p. 210 認為，只有西塞羅被迫想到卡投時，雄心才會進入他所使用的語彙中，一旦他使用這個詞時，他也會樂意將之運用在其他具有祖先傳下來的德性之人。

前，換言之，凱撒與彭沛烏斯的內戰開始之前，西塞羅依然遵循早期斯多葛學派關於雄心的看法，它是勇氣的一部分，尚未以雄心取代勇氣成為四樞德之一。第四，然而參考成書於 46 BC 年底或 45 BC 年初完成的《論演說術的分類》，西塞羅說：‘*Quae autem haec uno genere complectitur, magnitudo animi dicitur*’ (但這些特質〔勇氣與耐心〕包含在一種德性中，它被稱為雄心，XXII, 77)，相當清楚地顯示西塞羅對雄心與勇氣之間的關係看法轉變。帕奈提烏斯的影響是無庸置疑的因素之一，但也不應忽略 44 BC 羅馬政治發展與轉折，對西塞羅的刺激<sup>28</sup>；相關議題下文將處理。

52 BC 凱撒終結了八年的遠征高盧，集軍權、財富、權力於一身，他與彭沛烏斯的勢力彼消此長，凱撒專制獨裁之心日顯（《論義務》III, 83），共和體制危如累卵，搖搖欲墜。44 BC 3 月 15 日 (the Ides) 凱撒於彭沛烏斯劇場在元老院議員面前，被共和派黨人布魯圖斯 (Marcus Iunius Brutus) 及卡西烏斯 (Gaius Cassius) 等人，密謀刺殺身亡。西塞羅雖未參與密謀行刺，但《給阿提庫斯的信》中他多次盛讚此次行動是英雄的行動 (XIV, 4, 2; XIV, 6, 1; XIV, 14, 3)，並認為凱撒的死使得羅馬的自由得以恢復 (XIV, 4, 1; XIV, 9, 2; XIV, 11, 1; XIV, 14, 2-3)。凱撒的專制野心早為西塞羅洞悉，凱撒死後他於 44 BC 4 月 7 日給阿提庫斯的信，轉述馬提烏斯 (Gaius Matius) 的話，凱撒曾告訴他：「他想要什麼是件大事，但無論他要什麼，他極為想要它」(XIV,

---

<sup>28</sup> F. H. Sandbach, *ibid.* p. 125 認為，雄心的政治意涵乃西塞羅個人的強調，帕奈提烏斯不必然有此強調。

1, 2)。《論義務》I, 26 西塞羅指出，凱撒以不正義的方式追求他「極為想要」的榮耀，所以為「自己安排帝位，破壞一切神聖及世俗的律法」。西塞羅強調，對榮耀的追求不是為個人的誇示，而應出於真心 (I, 44)，且不只一次地提醒，正義是追求榮耀的基礎，因為雄心是維護公義的德性 (I, 38 及 62; II, 43)。卷二說明榮耀由三件事組成：有益於多數人，受多數人的信任與欽佩，而非個人貪慾的實踐 (II, 31; cf. II, 32-34)，因此對榮耀的追求應小心謹慎為上 (I, 68 及 73)。而凱撒之所以死，也是因為他不擇手段極欲追的榮耀中，缺乏這三個因素，導致他遭受人民的憎恨，西塞羅引詩人艾尼烏斯 (Ennius) 的詩句，「人們憎恨他們所怕之人，每個人願他所恨之人死」(II, 23)。

凱撒遇刺第二天西塞羅提議特赦謀刺者，得到元老院的通過，但同時也通過凱撒的法案與命令皆有效的提案。<sup>29</sup> 握有凱撒的文件與私人財產的安東尼 (Marcus Antonius)，在廣場上為凱撒舉行葬禮，並發表一篇令人憎惡的祭悼文。<sup>30</sup> 西塞羅認為在廣場上舉行葬禮，當初刺殺他的理由便消失殆盡 (causam perisse)，因為這等於是公開讚揚凱撒生前作為。安東尼到底意圖為何，在當時並不容易猜測，但根據西塞羅在《菲利皮凱》(Philippicae) II 對安東尼的描述，不懂節制 (3)、無文學素養 (8)、言談無恥 (9)、變賣凱撒的遺產 (14)、顛覆權威 (22)

<sup>29</sup> 《給阿提庫斯的信》XIV, 10, 1。

<sup>30</sup> Ibid. 及 XIV, 14, 3。

及坑殺軍隊 (22) 等等，<sup>31</sup> 皆指出他對安東尼的評價甚低。眼見當下勢不可挽，西塞羅決定離開羅馬，到鄉下及海邊，<sup>32</sup> 從 44 BC 4 月 8 日以降給阿提庫斯的信中可見，他從圖斯庫倫沿著海岸線南下，五月時到達彭沛港 (Pompeii)。這段逐城遊歷的日子裡，西塞羅幾乎每日給阿提庫斯一封信，抒發對凱撒被刺及其隨後發展的看法。他認為凱撒的死恢復了羅馬的自由，但並未恢復其自由的政體 (XIV, 4, 1)；專制者已死，但專制政體續存 (XIV, 9, 2)。雖然國王已死，但我們卻不自由 (XIV, 11, 1)。顯然謀刺凱撒對西塞羅而言，只完成了一半功業，但安東尼執行凱撒遺留的法案及命令，卻讓羅馬依然處於專制統治下。西塞羅只能感慨當初除惡未盡，徒留禍害。

安東尼恣意亂行，搜刮財富，引起了曾效力凱撒麾下的伊爾提烏斯 (A. Hirtius) 及龐薩 (G. Pansa) 的注意 (XIV, 19, 2)，但他們與西塞羅都希望與安東尼能相安無事，並希望兩位法務官布魯圖斯及卡西烏斯按兵不動，等待安東尼的執政官任期結束。彼時能與安東尼分庭抗禮的人，大概只有歐克塔維烏斯 (Octavius, 即屋大維)。西塞羅寫於 4 月 11 日的信說，歐克塔維烏斯的到來令他感到愉快，後者於 4 月 18 日到達拿波里，並於 21 日抵達普特歐利 (Puteoli)，住在西塞羅的隔壁。22 日的信，西塞羅告訴阿提庫斯，他與歐克塔維烏斯在一起，眾人皆稱他為「凱撒」，但西塞羅不認為歐克塔維烏斯能是位

---

<sup>31</sup> 安東尼通過立法，給予西西里人公民權，這是令人無法忍受的舉動，參見《給阿提庫斯的信》XIV, 12, 1；安東尼的其他惡行，參見 *ibid.* XIV, 13,6 及 13a, 2。

<sup>32</sup> 這是個無奈的選擇與決定，參見《論義務》III, 1-3。

好公民，因為受到眾人圍繞，且這些人對西塞羅的友人不具善意；他認為當這些人進入羅馬，等待自己及友人的，就只剩羞辱 (XIV, 12, 2)。然而西塞羅對凱撒死後的政治情勢發展的無力感，偶爾會因為前任女婿，現在執政官都拉貝拉 (P. Dolabella) 反對將凱撒奉祀為神祇，而感到精神一振 (XIV, 17A; 20, 4)，並稱他為「共和國的守護者」(rem publicam conservas)。

儘管未因離開羅馬而減低對城內政治發展的關注，但西塞羅在遊歷期間不斷顯露，渡海到希臘的想法 (XIV, 7, 2; 10, 1; 17, 3; 19, 6; 20, 4)，且阿提庫斯的信也勸西塞羅，不要涉足政治 (XIV, 20, 5)。可是西塞羅卻對前往希臘舉棋不定 (XV, 2, 3)，只能確定不回羅馬參加 6 月 1 日的元老院會議，因為無法給予欲自我放逐的布魯圖斯任何助益 (XV, 7)；他也判斷政治情勢將往戰爭方向發展 (XIV, 21, 3)，安東尼<sup>33</sup> 與歐克塔維烏斯皆競相擴編軍隊，塞克斯圖斯·彭沛烏斯 (Sextus Pompeius) 有從西班牙進軍羅馬的可能。西塞羅告知阿提庫斯他決定離開義大利遠赴雅典，不是為了躲避危險，而是探望兒子及與老友相聚。7 月 14 日西塞羅動身前往彭沛港，搭船赴雅典；其信說道，布魯圖斯不願與他一同航行至希臘 (XVI, 5, 3)。然而幾已航行至西拉庫斯 (Syracuse) 的西塞羅，因逆風阻礙而停止計畫；返回義大利途中與正前往希臘的布魯圖斯見面 (XVI, 7, 5-6)。在得知羅馬政治

<sup>33</sup> 安東尼於 6 月 2 日通過土地法，取悅退伍軍人與貧民，並將原分配給他的阿爾卑斯山南麓的高盧行省，以馬其頓的行省取代之，為了收編凱撒在該處留下的軍團。《論義務》II, 63 有言：「諂媚之人的特質，以肉體的快樂擾弄群眾的輕浮態度。」

情勢每況愈下，西塞羅決定提早返回羅馬（原預定隔年 1 月返回），並在 8 月 31 日到達羅馬，但隔日舉行的元老院會議選擇缺席，<sup>34</sup> 因為無法同意安東尼為凱撒舉行公開的榮耀儀式的提案，但不方便公開反對，以免造成凱撒黨人的反感。西塞羅的缺席引起安東尼的憤怒，且又隨即於 9 月 2 日元老院會議，在安東尼未出席的情況下，發表第一篇《菲利皮凱》撻伐安東尼。這篇演說，雖未直接點明安東尼為非作歹，但激起安東尼指控西塞羅謀殺卡特利納及克婁迪烏斯 (Clodius)，並對他進行辱罵。<sup>35</sup> 決定反擊的西塞羅退居鄉下，首先到普特歐利，於 10 月底完成不曾發表的第二篇《菲利皮凱》，<sup>36</sup> 11 月初完成《論義務》前兩卷，<sup>37</sup> 12 月 9 日在阿爾皮農 (Arpinum) 完成《論義務》第三卷。<sup>38</sup>

藉由書信鉅細靡遺地勾勒出西塞羅 44 BC 4 月至 12 月的生活，可有助我們瞭解，他本人為何跟隨帕奈提烏斯的思想，逐漸地將雄心這個德性取代勇氣，成為四樞德之一。兩位有行專制獨裁傾向、破壞共和體制的軍事強人，凱撒與安東尼，絕對是西塞羅在《論義務》中對雄心及有雄心者進行論述的理由。《論演說術的分類》將勇氣納入雄心的一部分，或許已是西塞羅對凱撒走向權力獨裁的回應；若兩

<sup>34</sup> 《菲利皮凱》I, 12。

<sup>35</sup> 《菲利皮凱》II, 1-2。

<sup>36</sup> 根據《給阿提庫斯的信》XV, 13, 1 'orationem tibi missi' (我寄給你的演說詞)，西塞羅是 10 月 25 日前在普特歐利完成。

<sup>37</sup> 《給阿提庫斯的信》XV, 13a, 2; XVI, 11, 4。10 月 28 日著手寫作，11 月 5 日前完成。

<sup>38</sup> P. MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero* (London, 1989), p. 232.



篇《菲利皮凱》，是對安東尼專制欲望的嚴厲指責，幾乎同時完成的《論義務》，則是不以正義為基礎的雄心表現，以不合宜的方式展現雄心行爲，及何謂雄心，進行理論的建構。因此《論義務》與《菲利皮凱》之間似有一體用關係。<sup>39</sup> 西塞羅對雄心的討論不應只是轉述帕奈提烏斯的思想，而是提醒告誡小西塞羅及當時擁兵自重的權力人士，包括安東尼、歐克塔維烏斯及雷皮都斯 (Aemilius Lepidus)，在榮耀的追求上，一定要以正義為基礎，以國家整體的福祉、而非個人利益為依歸，如此才能避免共和制度的毀壞崩解。<sup>40</sup> 追求榮耀，特別是先祖的榮耀 (gloria maiorum)，是羅馬貴族的意識形態，<sup>41</sup> 但當榮耀與個人利益結合，榮耀的多寡與個人道德價值高低合而為一，將造成國家社會處於不穩定的狀態，競逐權力、財富及地位的野心成為羅馬領導人眼中的價值。<sup>42</sup> 西塞羅《在圖斯庫斯的論辯》III, ii, 3 有言，真的榮耀是自然追求的對象，但多數人發現的是虛榮 (inanitate)，是榮耀的虛假影像 (adumbratam imaginem)。真正的榮耀不是尋找自己的安全與快樂，而是他人的安全與快樂；不是出於群眾的讚美，而是出於最優秀之人的讚許。<sup>43</sup>

<sup>39</sup> 參見 P. MacKendrick, *ibid.* pp. 250-252.

<sup>40</sup> 關於《論義務》敘述西塞羅擔心共和國滅亡的說法，參見 A. A. Long, 'Cicero's Politics in *De Officiis*', in *Justice and Generosity* (Cambridge, 1995), (eds.) A. Laks and M. Schofield, p. 221。Long 認為《論義務》不是一部描述理想的著作，而是有其實際的關切 (p. 230)。

<sup>41</sup> D. Earl, *ibid.* 30；A. A. Long, *ibid.* p. 216.

<sup>42</sup> 陸克瑞提烏斯 (Lucretius)《論萬物的本質》(*De Rerum Natura*) II, 1412-1435 道出，物質野心會「漸漸地將生命帶至深海中而且徹底激起戰爭的巨濤。」

<sup>43</sup> 《為塞斯提烏斯辯護》139；《論義務》III, 86 有言：「榮耀不可能在惡行中」。

上文提及，帕奈提烏斯論述雄心，應該不是參考亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》第四卷第三章的內容，但這個主張是否同樣可應用於西塞羅？或許不盡然。《論界限》III, 7 記述，西塞羅在陸庫路斯的兒子的圖書館巧遇卡投，一番對話後卡投說：

你自己有這麼多書，你究竟在此找什麼書？

西塞羅說：一些關於亞里斯多德的筆記 (Commentarios quosdam Aristotelios) 我知道它們在那兒，我來是為了拿書。(III, 10)

此外，關於亞里斯多德與逍遙學派的著作，同書中的皮叟 (Piso) 有如下的說法：

然而至於至善，由於有兩類相關著作，一類是較普及的著作，他們稱此為通俗的 (exōterikon) 著作，另一類是較嚴謹的著作，他們將其保留在筆記之中 (in commentariis)，他們不總是有相同的說法。

塞歐弗拉斯圖斯關於幸福生命的著作特別證明了此一說法，在書中運氣被賦予相當的分量；若事實是如此，智慧無法提供幸福生命，我認為這個論述比德性的力量與重要性的主張，如我可這麼說，更軟弱及溫馴。因此讓我們就亞里斯多德及他的兒子尼寇馬庫斯而論，據說尼寇馬庫斯費心所寫的那部倫理著作其實是亞里斯多德的，但我不懂為什麼兒子與父親不能有相似之處。(V, 12)

我們現存的亞里斯多德全集乃由西元前一世紀的逍遙學派哲學家安卓尼庫斯 (Andronicus of Rhodes) 編訂而成，其中收錄了三部倫理學作品，《尼科馬哥倫理學》、《尤迪莫斯倫理學》及《大倫理學》(Magna Moralia)，與引文「就亞里斯多德及他的兒子尼寇馬庫斯而

論，據說尼寇馬庫斯費心所寫的那部倫理著作」比較，顯然皮叟（或西塞羅）認為《尼科馬哥倫理學》是尼寇馬庫斯的作品。<sup>44</sup> 狄歐金尼斯·拉爾提烏斯 (Diogenes Laertius) 曾透露支持此一詮釋，<sup>45</sup> 但這顯然是狄歐金尼斯自己的錯誤，且 R. D. Hicks 在注釋中亦言，連西塞羅都犯相同的錯誤。<sup>46</sup> 無論這部倫理學著作的作者是誰，西塞羅都知道或閱讀過《尼科馬哥倫理學》，但他接觸過的作品是否為安卓尼庫斯所編定的《尼科馬哥倫理學》，則難以斷定。<sup>47</sup> 除了《尼科馬哥倫理學》外，還剩其他兩部著作，《尤迪莫斯倫理學》及《大倫理學》。西塞羅讓皮叟明確表示，《尼科馬哥倫理學》與尼寇馬庫斯有關，但卻沒讓他說，尤迪莫斯與《尤迪莫斯倫理學》有關，所以皮叟提及的另一部倫理學，應是《大倫理學》。<sup>48</sup> 因此在西塞羅書寫《論界限》時，他至少有機會參考亞里斯多德的兩部倫理學著作。若以上論述可行，西塞羅在《論義務》中關於雄心的說明，除了是依帕奈提烏斯的著作結構進行，亦參照了《尼科馬哥倫理學》，應是合理的推論。

<sup>44</sup> The *Nicomachean Ethics* 的中譯文應為《尼寇馬庫斯倫理學》，譯為《尼科馬哥倫理學》乃根據約定俗成的譯名；尼寇馬庫斯則為 *Nicomachus* 之中譯名。

<sup>45</sup> R. D. Hicks, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosopher vol. II* (Cambridge Mass. 1995), VIII, 88: 'phēsi d' auton Nikomachos ho Aristotelous tēn hēdonēn legein to agathon' (尼寇馬庫斯，亞里斯多德之子，說，他主張快樂是善)。

<sup>46</sup> *Ibid.* pp.402-403, n. b.

<sup>47</sup> J. Barnes, 'Roman Aristotle', in *Philosophia Togata* (Oxford, 1999), (eds.) J. Barnes and M. Griffin, pp. 58-59.

<sup>48</sup> J. Barnes, *ibid.* p. 59。關於西塞羅書寫《論友誼》時，參考《尼科馬哥倫理學》的論述，參見徐學庸，《論友誼》(台北，2007)，pp.28-33。

## 參、結論

西塞羅在給阿提庫斯的信中明言，《論義務》前兩卷乃以帕奈提烏斯 *Peri Kathēkontos* 三卷書為藍本，本文所關切的議題，雄心，西塞羅的論述理所當然汲取帕奈提烏斯的思想。儘管帕奈提烏斯關於雄心的論述，有別於早期斯多葛學派，且不必然受到柏拉圖與亞里斯多德的影響，但這個情況並不適用於西塞羅的雄心論述，因為他顯然涉獵過亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》。但欲區辨哪一部分為帕奈提烏斯的論述，哪一部分為西塞羅參考亞里斯多德倫理學著作而形成的論述，有其實質困難。此外，雖然是以帕奈提烏斯的思想為原型，《論義務》關於雄心者的描述，不乏西塞羅個人的創見：有財富而且樂於金援公共事務者，亦為有雄心者。最後，從西塞羅個人如何使用雄心一詞的編年式整理，且對照他於凱撒被刺後的生活內容，西塞羅凸顯雄心這一德性，其實是對執著於榮耀追逐者，破壞共和體制，終將導致滅亡的極度憂心的一種反應。可說西塞羅不僅藉以勸勉其子，<sup>49</sup> 更希望能影響所有有志於追求榮耀的羅馬統治階級。<sup>50</sup>

<sup>49</sup> 《給阿提庫斯的信》XV, 13a, 2；XVI, 11, 4。

<sup>50</sup> Ibid. XVI, 5, 2。亦可參見《論義務》II, 53。

## 參考文獻

### 中文：

- 徐學庸 Hsei-Yung Hsu。2007。《論友誼》*Lun youyi*。台北[Taipei]：聯經出版公司[Linking books]。
- 徐學庸 Hsei-Yung Hsu。2009。《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》*Daode yu heli : siyang gudai lunli yiti yanjioum*。台北[Taipei]：唐山出版社[Tonsan books]。
- 徐學庸 Hsei-Yung Hsu。2009。〈論雄心〉*Lun syong sin*。《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》*Daode yu heli : siyang gudai lunli yiti yanjioum*。台北[Taipei]：唐山出版社[Tonsan books]。頁129-154。

### 西文：

- Adam, J. (ed.) 1963. *The Republic Of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bailey, C. (ed.) 1922. *Lucreti De Rerum Natura*, Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, J. 1999. 'Roman Aristotle', in *Philosophia Togata*, (eds.) J. Barnes and M. Griffin, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-69.

- Basore, J. W. (ed. and trans.) 2003. *Seneca: Moral Essays* vol. I, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Bywater, L. (ed.) 1894. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, N. 1989. 'Aristotle's Crowning Virtue', *Apeiron* 22, pp. 191-204.
- Dover, K. J. 1994. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Dyck, A.R. 1981. 'On Panaetius' Conception of megalopsuchia', *Museum Helveticum* 38, pp. 153-161.
- . A. R. 1996. *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Earl, D. 1984. *The Moral and Political Tradition of Rome*, Ithaca: Cornell University Press.
- Freese, J. H. (ed. and trans.) 1994. *Aristotle: Art of Rhetoric*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Griffin, M. T. and Atkins, E. M. (eds.) 2000. *Cicero: On Duties*, Cambridge University Press.
- Hicks, R. D. (ed. and tans.) 1995. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* 2 vols., Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Holden, H. S. (ed.) 1899. *M. Tulli Ciceronis De Officiis Libri Tres*, Cambridge: Cambridge University Press.

- King, J. E. (ed. and trans.) 2001. *Cicero: Tusculan Disputations*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Long, A. A. 1986. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley: University of California Press.
- . A. A. 1995. ‘Cicero’s Politics in *De Officiis*’, in *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, (eds.) A. Laks and M. Schofield, Cambridge: Cambridge University Press.
- Long A. A. and Sedley, D. N. (eds.) 1987. *The Hellenistic Philosophers* 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackendrick, P. 1989. *The Philosophical Book of Cicero*, London: Duckworth.
- Rackham, H. (ed. And trans.) 2001. *Cicero: De Oratore Book III, De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Reynolds, L. D. (ed.) 1998. *M. Tulli Ciceronis De Finibus Bonorum et Malorum*, Oxford University Press.
- Russell, B. 1965. *History of Western Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Sandbach, F. H. 1985. *Aristotle and the Stoics*, *Cambridge Philological Society* Suppl. 10, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schofield, M. 2009. ‘Republican Virtues’, in *A Companion to Greek and*

*Roman Political Thought*, (ed.) R. K. Balot, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 199-213.

Sedley, D. N. 2003. 'The School, from Zeno to Arius Didymus', in *The Cambridge Companion to the Stoics*, (ed.) B. Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7-32.

Shackleton Bailey, D. R. (ed. and trans.) 2004. *Cicero's Letters to Atticus* vol. VI, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Tredennick, H. and Forster, E. S. (ed. and trans.) 2004. *Aristotle: Posterior Analytics, Topica*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Van Straaten, M. (ed.) 1952. *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden: Brill.



# On Magnitudo Animi—— *De Officiis* I,61-92

Hsei-Yung, Hsu

Philosophy Department of Fu Jen Catholic University  
No.510, Zhongzheng Rd., Xinzhuang City, Taipei County 24205, Taiwan  
E-mail: 049205@mail.fju.edu.tw

## Abstract

It is well-known that in ancient Greek ethical thought there is the notion of the four cardinal virtues: wisdom, courage, moderation, and justice. However Cicero in *De Officiis* asserts that all virtuous actions stem from four origins, namely, wisdom, magnitudo animi (or magnus animus), moderation, and justice. It is clear that in the second list of the four cardinal virtues courage is replaced with magnitudo animi by Cicero. In a letter written to Atticus in November 44 BC, Cicero said that the first two books of *De Officiis* were based upon the three books of Panaetius's *Peri Kathēkontos*. This paper serves to explore the following three problems: First, when Panaetius uses the term, *megalopsuchia*, what he has in mind? Second, Panaetius is a self-confessed lover of Plato and Aristotle. Is his idea of *megalopsuchia* influenced by these two philosophers? Third, although Cicero in *De Officiis* says that he follows

closely Panaetius's argument, yet we could look into the fact whether Cicero himself, who translates the Greek term into *magnitudo animi*, has his own contributions to the idea, when he demonstrates its importance to his son. To state the conclusion of this paper briefly: Panaetius's argument has its practical import, and his idea of *megalopsuchia* is not the result of Plato's and Aristotle's influences, and Cicero, though under the influence of Panaetius, has his own contributions to the idea.

**Keywords: Panaetius, The Middle Stoics, Four Cardinal Virtues, Magnitudo Animi, Plato, Aristotle, Cicero**