

## 四個角色的理論 ——西塞羅《論義務》I, 105-125

徐學庸\*

### 摘要

根據羅馬哲學家西塞羅《論義務》(*De Officiis*)的記載，西元前二世紀的斯多葛學派的哲學家帕奈提烏斯(Panaetius)，在論述合宜行為時提出四個角色(*personae*)的理論(I, 105-125)。合宜行為的判定，根據帕奈提烏斯的思想，必須依據一個人是否將其具有的四個角色扮演好，即理性，個人特質，環境與運氣及選擇。這篇文章的論述主要有兩個目的：首先試探究帕奈提烏斯的四個角色理論的內涵；其次是藉此理論的討論為當代一空洞的口號「做自己」，提供一可能的內容充實。本文主要由三部分組成：第一部分針對四個角色分別進行討論，並論及帕奈提烏斯的思想是受哪些哲學家或學派的影響；第二部分主要處理的問題是：這四個角色如何能和諧運作？最後，能使四個角色和諧運作者會有什麼樣的生活，會是第三部分關注的焦點。

**關鍵詞：**帕奈提烏斯、西塞羅、《論義務》、四個角色、合宜行為

---

\* 徐學庸，輔仁大學哲學系助理教授。

投稿：100年1月25日；修訂：100年6月15日；接受刊登：100年3月7日。

## The Theory of Four Personae — Cicero's *De Officiis* I, 105-125

Hsei-Yung Hsu\*

### Abstract

According to Cicero's *De Officiis*, the Stoic philosopher Panaetius discusses the notion of proper conduct in terms of the theory of four personae, i.e. rationality, personal characteristics, circumstance and chance, and choice. The purpose of this paper is twofold: firstly, the content and connotation of the theory will be explored; secondly, by virtue of the discussion of the theory, the contemporary content-free slogan 'Be Yourself' could hopefully be provided with substance. This paper therefore consists mainly of three parts: The first part of this paper explores the four personae respectively, and discusses the problem: Whether Panaetius's theory is his own creation or influenced by some other philosophers? The second part deals with the issue: How can the four personae harmoniously work together? The third part focuses on the problem: What kind of life will one have, when he can make his four personae harmoniously work together?

**Keywords:** Panaetius, Cicero, *De Officiis*, four personae, *Kathēkon*

---

\* Assistant Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

## 四個角色的理論 ——西塞羅《論義務》I, 105-125\*

徐學庸

「做自己」及「忠於自己」是當代社會的流行語，但瞭解什麼是「做自己」及「忠於自己」者幾希，因為這句流行語本身並不具備任何實質內容。當它被時下年輕人奉為行為指導，在他們身上我們可看到的是這幾種特質：漠視群體（asociality），主觀性（subjectivity）及個體性（individuality）。因此常看見及聽聞年輕人一些行為突兀、態度不佳之情事，但對他們而言這卻是個人個別特質的表現。做自己是一種個人自我的展現，可以不關涉或在意自己與所身處的環境之間的關係，這是對「做自己」及「忠於自己」的正確理解嗎？這篇文章希望藉由析論西塞羅《論義務》I, 105-125 言及的四個角色理論，為「做自己」及「忠於自己」提供一理解與詮釋。

西塞羅在西元前 44 年 11 月 5 日寫給阿提庫斯(T. Atticus)的信中說，《論義務》前兩卷是根據中期斯多葛學派哲學家帕奈提烏斯(Panaetius, 約 185-109 B.C.) 所著的三卷書《論合宜行為》(*Peri Kathēkontos*) 寫成。<sup>1</sup>

---

\* 感謝兩位審查委員對本文提出的批判及建議，使我得以重新思考及修正文中一些不適切或語焉不詳的論述；亦感謝曾寶瑩老師在讀完這篇論文的初稿後，與我討論文中內容，並從心理學的角度為我解說 personality 及 personhood 的區別。

<sup>1</sup> 《給阿提庫斯的信》(*Epistles ad Atticum*) XVI, 11, 4。

因此四個角色（*personae*）的理論出自帕奈提烏斯，應是理所當然之事。<sup>2</sup> 這個理論的主要內涵是：在人的生命中每一個人都有四個角色，一個出自於普遍人性，另一個是每一個人的個別秉性（I, 107）；再一個是環境或機運賦予每一個人的角色，最後是每個人自己選擇及判斷的角色（I, 115）。在針對這四個角色分別逐一進行討論，以釐清帕奈提烏斯的四個角色的理論是個人創見，抑或是融合其他哲學家的思想這個問題之前，先解釋 *persona* 這一拉丁字，此字與希臘字 *prosōpon* 相通，皆有角色或面具之意，與戲劇舞台上的演員角色有關。這兩個字有兩個意涵：第一，它們指出一外在行為，且凸顯暫時性的行為模式，而非個人的持續身分。換言之，一個人之所以有某一行為特質，主因他在當時具有某一角色；一旦離開此一角色，該行為特質便不復見，所以其身分的同一性不可以此來認定。第二，它們區分了角色與角色間的差異性與個別性（De Lacy, 1977: 163-164）。帕奈提烏斯的四個角色理論，第二個角色與第二個意涵相合，第三個角色與第一個意涵契合。然而隨著本文論證的開展，我將強調個別性與獨特性不是四個角色的理論關注的重點。

## 壹

接下來讓我們逐一分析這四個角色。首先西塞羅說，自然賦予我們一普遍的角色，此一角色是因為我們是理性的存有，且理性是我們之所以優於動物的原因，一切合乎道德及合宜適切的行為皆與它有關（I, 107）。第一個角色的功能顯然是為了區辨人類與動物的不同，西塞羅指出，自然一開始賦予人類與動物相同的欲求與能力，保護及維繫生命，追求生活必要的需求及繁衍後代（I, 11）。類似的觀點亦可見於早期斯多

<sup>2</sup> 亦可參見《論義務》II, 51。

葛學派，如克呂希波斯（Chrysippos）認為，自我保存（*to tērein heauto*）是動物的最初動力（*hormē*），這是自然從一開始就使它為動物所有（*oikeiousēs*）（LS 57A）；<sup>3</sup>此外西元後二世紀的希艾羅克雷斯（Hierocles）亦主張，自我保存是生物的本能。<sup>4</sup>然而這不表示人類與動物一樣，因為後者僅憑感覺而活動，只專注在眼前與當下之事，但前者以理性判知結果，瞭解原因，不只能生活在當下，更有能力將自己的過去、現在與未來串成一線，理解自己的整體生命之歷程，為自己的生活預作準備。因此理性對人類的行為具有規約限定的功能，且依理性而活就是依自然而活（LS 57A）。再者，這同一個自然也藉由理性的力量將人與人結合在一起（I, 12）。西塞羅《論界限》亦表達，斯多葛學派認為群聚、集會及形成城邦是出於自然或人性，這是有理性的人類所展現之「共通的自然價值」，所以人與人之間不應以陌生人相待（III, 63）。此外，具有自然所賦予的理性，也使得人類樂於學習與追求真理，西塞羅《論義務》有言，探索與研究是人類真正的特質，且理解真理最合於人性。然而強調對真理追求適合人性，並不缺乏道德意涵，因為西塞羅說：理解真理是領導人的自然欲望，「所以被自然好好教育過的靈魂不願服從任何人，若他為了利益（*utilitatis*）不以正當及合法的方式告誡，教導與命令，這是雄心（*magnitudo animi*）及對世俗事務的鄙視的出處」（I, 13）。根據上述，第一個角色除了重視人類具有動物所沒有的理性，還有人類特有的道德自我指導的能力（Gill, 1988: 174）——有理性者可展現雄心及節制的行為，尚凸顯出人類與某些動物如蜜蜂共同分享的特質，即社會群聚性。此外第一個角色還具有另一項功能，顯示帕奈提烏斯根據自然而活的思想，根植於早期斯多葛學派。

<sup>3</sup> LS 是 Long and Sedley (2005) 的縮寫。

<sup>4</sup> 亦可參見《論界限》（*De Finibus*）III, 62；事實上關於繁衍是出於自然的欲求，在柏拉圖《饗宴篇》（*The Symposium*）207a6-b2 已有敘述，唯柏拉圖將此欲求與對不朽的欲求連結。

其次，根據西塞羅的記述，帕奈提烏斯認為，人的生命中第二個角色，主要關乎每個人所具有的個別稟賦天性，西塞羅說：「由於在身體上有著極大的不同——我們看到有些人在跑道上快速奔跑，有些人在角力上展現氣力，同樣地在身形上有些人具有高尚尊貴的外表，有些人具有優雅美麗的外表——因此在靈魂中也存在較大的多樣性」（I, 107）。強調每個人稟賦不同的角色概念，如上所述，有其戲劇舞台角色的意涵，不同的人適合不同的角色。因此西塞羅接著從歷史中舉例說明，有人身上展現機智魅力，有人有著嚴肅特質，又有人具有歡樂愉快的天性等等（108-109）。值得一問的是，西塞羅為什麼使用兩節的篇幅，從希臘與羅馬的歷史裡舉典範實例？C. Gill 教授提供了回應此一問題的可能答案（1988: 181）：西塞羅以歷史為例，不是為了區隔出有識別性及個體性的特質（*distinguishing and individuating characteristics*），這些特質使一個人在性格上有不同於他人的獨特性，而是為了區隔出使人能傑出卓越（*distinguished*）與功成名就的特質。希臘的畢達哥拉斯、沛里克雷斯及蘇格拉底；羅馬的利奇尼烏斯·克拉蘇斯（*Licinius Crassus*）、陸奇烏斯·菲利普斯（*Lucius Philippus*）及蓋伊烏斯·賴立烏斯（*Gaius Laelius*）等，皆為傑出與功成名就之士。此外，西塞羅亦比較正例與反例，來凸顯性格特質與卓越特出的生命之間的關係。

關於每個人的稟賦不同的概念，是否是帕奈提烏斯個人的創見，抑或是受其他哲學家的影響？西元前五世紀原子論哲學家德謨克利圖斯（*Democritus*），其思想已有類似觀點，他告誡人們要專注在自己能力所及之事上，切勿盲從隨眾，失去了靈魂的穩定和諧（DK 68B191）。一個對自身能力稟賦瞭解者，不會欽羨不屬於、也不適合他的事。西元前四世紀的柏拉圖，亦提出稟賦不同適合不同工作，《理想國篇》（*The Republic*）368c-369b，蘇格拉底為回應葛勞孔（*Glaukon*）及阿德曼投

斯 (Adeimantos) 的問題，提議從城邦入手尋找正義，因為城邦是個人的大寫。<sup>5</sup> 得到兩位首肯同意後，蘇格拉底首先主張，城邦之所以出現，乃因為個人在不具城邦生活型式中無法自給自足。為了滿足生活基本需求，人與人聚集，互通有無 (369c-d)。一個原初城邦中，蘇格拉底說，有四種人，農夫、建築師、紡織工及鞋匠，分別提供食住衣行上所需之資源 (369d)。關於他們在城邦中的生產活動，蘇格拉底有以下的描述，

「然後呢？他們各自必須為整體儲藏自己的共有的產品，例如農夫，雖然是一個人，要為四個人準備食物而且花費四倍的時間及工作在食物的準備及與其他人分享，或他可忽略，只要生產屬於他自己的四分之一的食物，在四分之一的時間內，但其他的四分之三的時間，他用來準備房子，衣服，及鞋子，且不會有與他人分享的麻煩，而是自己為了自己做屬於自己的事？阿德曼投斯說：或許，蘇格拉底，前個例子比此例簡單。這，我說，以宙斯之名為誓，並不奇怪，因為我自己也有此想法，當你說話時，首先我們各自生下來不完全相似 (*ou pan homoios*)，而是在稟賦上各異 (*diapherōn tēn phusin*)，不同的人與不同的工作執行有關。還是你不認為？」 (369e3-370b3)

<sup>5</sup> 關於城邦與個人的類比，亦可參見 434d-436a。

這段引文清楚指出，對柏拉圖而言，人與人在稟賦上有別，故一個人在城邦中的工作必須符合其個人的稟賦才能。<sup>6</sup>因此一個人要根據其稟賦，在城邦中從事一份工作，不可身兼多職、僭越職分（370c4, 432b3-434c11, 443c9-444c1），這也成了柏拉圖對正義的定義。

此外《梵蒂岡格言》（*Vatican Sayings*）15 伊比鳩魯有言，「我們要看重自己的性格，就像它們是我們的所有物，無論我們是否有有價值的性格，且是否受人欽佩。」顯然伊比鳩魯認為，每一個人的性格是其特有的，所以我們追求事物時，應參照自己的性格，選擇適合有益於它的事物，避免不適合有害於它的事物（21）。

上述三位哲學家的思想，皆有個人天賦才能不同，適合不同的角色或工作之主張。由於《論義務》多處或明或暗地對伊比鳩魯有所批判（I, 5; II, 37; III, 117），<sup>7</sup>帕奈提烏斯的第二個角色應不是來自伊比鳩魯。*Stoicorum Index Herculaneensis* 記載，<sup>8</sup>帕奈提烏斯是位堅定的柏拉圖喜愛者（*philoplatō*）（Fr. 57）；此外，他曾言柏拉圖《理想國篇》的開端經歷多次修正（*pollakis estrammenēn*）（Fr. 130），且對柏拉圖的其他對話錄，如《費多篇》（*The Phaedo*），多所關注（Frr. 126-129）。這使得我們有根據地推論，帕奈提烏斯強調注意個人稟賦，應是受柏拉圖的影響。值得一提的是，柏拉圖提出不同稟賦適合不同工作的觀點，是為了帶出理想城邦及其政治體制這一結果，但帕奈提烏斯對於第二個角色的論述，不帶有此目的。再者，《論義務》多處引用德謨克利圖斯的思想，如 I, 68 的不應期待權力的觀點，與德謨克利圖斯的過度參與政治會導致心

<sup>6</sup> 值得一提的是，原初社會裡的分工只集中在生產階級，柏拉圖隨後論述城邦的發展言及，一個好的城邦應由三階級構成，統治者、衛士及生產者，且這三階級各伺其職，在各自的職責上戮力而為。

<sup>7</sup> 西塞羅對伊比鳩魯的批判，亦可參見《論界限》II, 56 及 III, 29。

<sup>8</sup> 關於帕奈提烏斯的斷簡殘篇，皆引自 Van Straaten（1952）。



靈不平靜之主張 (DK 68B3)<sup>9</sup>等，帕奈提烏斯從德謨克利圖斯倫理思想取道的機率不低。下文將言及，前者如何採用後者之思，來說明能將四個角色扮演好的人，會有一愉悅的生命。

《論義務》I, 115 提到，我們尚有第三個角色，這個角色出於「某種機會及情況」的指定，在生命中我們擁有什麼樣的工作或角色，有時候取決於環境或情境。與外在環境有關的角色概念，並非帕乃提烏斯個人獨見，犬儒學派 (The Cynics) 哲學家畢翁 (Bion of Borysthenes, 約 325-255 B.C.) 也有相同說法 (Dudley, 1998: 67-69):

「就像野生動物的咬噬取決於你如何捉住牠們 (例如，捉住一條蛇的中間你會被咬，抓牠的脖子你不會受傷害)，所以依環境，一個人接近牠們決定了將會經驗到的痛苦的量。若你像蘇格拉底一樣對待牠們，將不會有傷害：若不是的話，你將經驗痛苦，肇因的不是環境本身，而是你個人的性格與錯誤的妄想。因此我們不應當試改變環境，而是讓自己適應它們，正如它們真如所是，像水手們所做的。他們不試著改變風或海洋，但關注它們隨時讓自己適應情況。在平靜無波時他們使用槳，順風時他們拉滿帆，逆風時降低船帆或停船。你要以相同的方式讓自己適應環境。你已年老，就不渴求年輕。再者，你衰弱：勿渴望屬於強者的事物。……你貧窮，勿追求富人的生活方式……讓你自己適應情況就像帆適應風。」

---

<sup>9</sup> 亦可參見 I, 120 關於運氣的論述，與德謨克利圖斯 DK 68B119 及 176 的觀點相近。

簡言之，一個人要活得好，必須適應環境，順勢而為，切勿逆勢操作。就犬儒學派對斯多葛學派有重要影響的立場來看，<sup>10</sup>帕奈提烏斯熟知畢翁的看法可能性極高，儘管他對犬儒學派抱持反對的態度。<sup>11</sup>

事實上早期斯多葛學派思想，亦強調因應環境的重要。斯多葛學派將價值區分為：善，惡及在這兩者之間的不善不惡者（*diaphora*），只有善及德性（*aretē*）的追求與幸福生命有關，惡及不善不惡者皆與之無關。在不善不惡者中有些是較令人喜愛之事，如健康及財富，有些是較不令人喜愛之事，如疾病與貧窮，前者合乎自然，後者違逆自然。無論貧富貴賤或健康疾病，就斯多葛學派而言，都與一個人的幸福生命的追求無關。換言之，斯多葛學派主張，單單德性足以使人獲得幸福。根據塞克斯圖斯·恩皮里庫斯（Sextus Empiricus, C2 A.D.晚期）之記載，西元前三世紀的阿里斯同（Ariston of Chios）曾言，有些不善不惡者之所以值得追求，並不是它們自身值得追求，且有助於幸福生命的獲得，而是因為環境（*peristaseis*）的關係。他舉例說明，若一個健康的人要為暴君服務，且會因此死亡，此人寧可選擇生病。生病，對斯多葛學派而言，是不善不惡者，選擇它乃環境使然。阿里斯同說，就像在書寫眾人的名字時，我們在不同時間會先寫下不同的字母，使它們適應不同的情境，其中沒有哪一個字母必然具有優先性。同理，選擇不同的不善不惡者的基礎，不在於哪一個具有優先性，而在於我們處於什麼環境下（LS 58F）。晚期斯多葛學派的思想對環境與角色選擇之重視，亦未缺席。塞內卡（Seneca, 約 3 BC-65 AD）在寫給陸奇利烏斯（Lucilius）的一封信中說，在給予人建言時，應順應環境或事態（*rebus*），「我們的環境流

<sup>10</sup> 關於斯多葛學派創立者芝諾（Zeno of Citium, 335-263 B.C.）與犬儒學派的關係，參見（Sedley, 2003: 9-10; Dudley, 1998: 96-99）。

<sup>11</sup> Dudley 教授有言：「帕奈提烏斯的成就之一是將在芝諾與克呂希波斯思想中的犬儒思想特質，從斯多葛學派思想中清除」（1998: 103, 118）。

動，或更恰當地說轉動」，所以建言極重要的部分就是要在對的時間（in tempore）（《書信》（*Epistles*）LXXI, 1）。

從以上論述可見，強調角色選擇與環境之間的關係，不是特屬於中期斯多葛學派，它是早、中及晚期的斯多葛學派哲學家皆分享的觀念；不過，他們並未對如何適應或順應環境提出具體的規則。換言之，合宜的行為不是合於規定或規範（Annas, 1995: 107-108），狄歐金尼斯·拉爾提烏斯（Diogenes Laertios）記載，芝諾認為合宜的行為是，當它被執行時能為它提供一合理的辯護（*eulogon apologismon*），即生命中的和諧一致（*to akolouthon*）（Hicks, 1995: VII, 107）。行為經常隨情況改變，而非固定依循規範的觀點，在《論義務》中經常被提起；<sup>12</sup>此外塞內卡於《書信》XCIV 及 XCV 告訴陸奇利烏斯，規則不必然能引領人們有正確的行為（*Non semper ad actiones rectas praecepta perducunt*, XCV, 4）。因為規則無法隨環境改變立即出現修正，執著於規則者，因對環境的漠視，經常處於一尷尬的處境，進退維谷。我們在柏拉圖《理想國篇》卷一便已看到類似的例子，當柯法婁斯（Kephalos）將正義理解為，「歸還一個人從另一個人那兒所拿的任何事物」，柏拉圖立刻讓蘇格拉底回應道，若有人向朋友借了武器，在歸還武器時友人不幸已發瘋，按照上述正義的規則，他應歸還武器；可是武器的歸還可能使發瘋的朋友傷害他自己，這使得歸還的行為成為一不正義的行為（331c）。<sup>13</sup>對柏拉圖而言，這個例子凸顯出以個別行為來定義正義的不恰當處，他因此在《理想國篇》卷五、六及七將正義的探討建立在一形上學基礎，只有當我們理解正義的理型為何物，我們才能清楚界定什麼樣的行為是正義的行為。<sup>14</sup>然

<sup>12</sup> 例如 I, 31-32；59；99；125；147。II, 30-33。III, 19-22。

<sup>13</sup> 《論義務》III, 95 亦引用。

<sup>14</sup> 感謝本文一位審查委員對原本的論述提出的質疑，讓我能重新思考這段論述，免於觀念的混淆。

而西塞羅在《論義務》中使用此一例子時，並未將隨後關於它的形上學論述一併納入考量，他只關心此例中蘊含的道德行為與環境的密切關係。<sup>15</sup>帕奈提烏斯所提的第三個角色，提醒人們選擇角色應具備情境敏感性（*situational sensitivity*）（Inwood, 2007: 107 ff.），亦即，人的倫理生命必須建立在一社會及政治的架構下，<sup>16</sup>任何合宜行為的選擇必然會與行為者身處的情境產生連動。<sup>17</sup>

此種合宜行為非建立在一固定標準，端賴明智的行為者審時度勢後的選擇之觀念；亞里斯多德的倫理學思想也有一相對應的論述。《尼科馬哥倫理學》（*The Nicomachean Ethics*）卷二提到，行為裡有許多權宜（*ta sumpheronta*）<sup>18</sup>及不固定的特質（1104a4），因此所謂合宜的行為就無法以一固定的標準衡量。亞里斯多德主張，有德性者選擇行為時，能判斷出相對於自己的合宜行為，所以德性與中道（*hē mesotēs*）有關，惡習（*kakia*）則關乎過與不及（1106a14-b34）。這種適度與中庸（*to meson*）的選擇，必須考量對象、數量、時間、目的及方式等條件。只有當行為者能將這些條件一併納入考量後作出決定，才得以命中中庸（1109a28）。亞里斯多德承認這不是件容易的事，「因為不容易界定我們應如何，對誰、為什麼事生氣及生多久的氣」（1109b15-16），在個別情境中的個案

<sup>15</sup> 類似的觀點，亦可參見塞內卡《論助益》（*De Beneficiis*）IV, x, 1-2；《論義務》有言，殺人雖是於法與道德不容的行為，但有時候卻是值得讚揚的，例如殺暴君（III, 19）。R. H. Barrow 教授有言，羅馬人對哲學體系的追求及根本形上學問題的思考興趣不大（1987: 152）。

<sup>16</sup> P. A. Brunt 教授認為，西塞羅特別關注的是貴族階級的角色（1972: 21）。此外《論義務》III, 31 特別強調，有德之人履行義務時，會考量群體關係；因此 N. Wood 教授主張，西塞羅的倫理學及社會學與政治學的思想透顯個人主義的特質，便值得商榷（1991: 85;88-89）。Wood 教授之所以有此看法，我個人認為，主要因為他僅言及《論義務》中的第一與第二個角色，並強調後者是西塞羅討論道德選擇時關注的焦點（1991: 84-85; cf. 92-93）。然而若我的論述合理，西塞羅與其說是位個人主義者，不如說他是位社群主義者，畢竟個人天賦才能的展現，對他而言，必須配合自己所處的環境。

<sup>17</sup> 參見《論義務》II, 55 及 59，大方餽贈的標準不應固定僵化，應合乎中庸。

<sup>18</sup> 感謝本文的一位審查人提醒，*ta sumpheronta* 這個字在政治學上有利益之意涵，這與西塞羅的 *utilitas*（利益）的概念相通。

(*en tois kath' hekasta*) 是由感知 (*aisthēsis*) 來判斷 (1109b22-23)。這段壓縮摘要的敘述欲凸顯，亞里斯多德強調在進行任何合宜適切行為的選擇前，行為者應對自己身處的倫理情境有一妥適的觀察。這使得《尼科馬哥倫理學》的觀點與《論義務》的論點十分貼合。<sup>19</sup>

對情境或環境的關注，亦使我們注意到西塞羅（或帕奈提烏斯）對 *occasio*（適時）的看重。《論義務》I, 142 有言：

「此外，他們[斯多葛學派]說行為的地方是時間合宜，在希臘文中被稱為應時 (*eucairia*) 在拉丁文中被稱為適時。因此這個紀律，如我所言我們是如此地翻譯，是關於適當時機 (*opportunitatis*)，與行為時間的相關知識。」<sup>20</sup>

行為合宜是有紀律的表現，也是明智者的標誌 (143)。西塞羅《論界限》也說：「活得幸福是與時機有關，因為這是以合乎自然的方式生活」(III, 61)。然而參閱《給阿提庫斯的信》XVI, 11, 4，西塞羅明言，關於能夠在兩個相互衝突的合宜行為中，作出適時選擇的問題，他是參考另一位中期斯多葛學派哲學家波希東尼烏斯 (Posidonius, 約 135-51 B.C.) 的作品，*Peri tou kata Peristasin Kathēkontos* (《與情境有關的合宜行為》)。

西塞羅認為，外在環境的好壞順逆與運氣有關，但我們想要維持擁有什麼樣的角色，則是出於我們的意願 (*voluntate*) (I, 115)，帕奈提烏斯提出的第四個角色便是個人的判斷。不同的人對自己的生涯有不同的選擇，「不同的人喜歡在不同的德性上出類拔萃」。根據史投巴伊烏斯 (Stobaeus) 的記載，帕奈提烏斯說，不同的德性就像不同的弓箭手，

<sup>19</sup> 這麼說不表示我主張帕奈提烏斯的第三個角色的思想，是受亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》的影響。關於前者不受後者影響的主張，參見 Sandbach 教授的論述 (1985: 58-59)。

<sup>20</sup> 中括號裡的文字為我個人所加。亦可參見 I, 125：「通常義務會如此被發現，當被問及什麼是合宜及什麼是適切的行為，在不同角色，狀況及時間中」；III, 111 對雷鼓路斯 (Regulus) 的讚美是關乎時勢 (*temporum*)。

以不同的方式達到同一個目標，即依據自然而活 (LS 63G)；並進一步聲明，這是依據自然所賦予我們的起點 (*aphormas*) 而活 (LS 63J)。若我們將四個角色的理論與關於雄心的論述 (I, 71-73) 比較，前者不主張一個人一定要透過公共事務的參與，來追求德性；反而是特別注重每個人在生涯的選擇上，應估量自己的特質與能力。此外，有雄心者須不斷與自己的自然傾向（即情緒）對抗，以追求德性，但角色論述強調德性追求與個人本性，可在有意識的情況下和諧一致。這個差異顯示，帕奈提烏斯對第四個角色的討論，欲指出行為者在作生涯選擇時，應對前三個角色進行自省式的審度。<sup>21</sup>不僅思維能力未臻成熟完全的年青人，應為自己選擇「一種他特別喜愛的度日方式」，之後隨著思想的成熟，可為自己決定一最佳的生活方式 (I, 117)；天賦出眾、智能雙全者也要為自己作生涯選擇，在選擇上應「參照每一個人自己的本性」，即天生的特質（第二個角色），並「探尋合宜之事」，即第三個角色，為自己的生命整體作安排，使個人生命能保有一致性 (I, 119)。

綜合上述，帕奈提烏斯的角色理論不必然是其個人的創見，<sup>22</sup>而是某種折衷的結果，因為論證過程可見在他之前或之後皆有哲學家提出類似的見解；他的理論的新意在於：藉由第一及第二個角色引出人類具有實踐理智及道德行為的潛能，且有能力瞭解自身的天賦才能；四個角色的統合協調，形成了一完整的倫理理論，可對人們提供一實際的道德建議。

<sup>21</sup> C. Gill 教授從理論的表現方式來看待此一差異 (1994: 4610)。

<sup>22</sup> B. Inwood 教授亦持此見 (2007: 125)；關於帕奈提烏斯的四個角色理論中的新意，參見 Gill 教授的論述 (1988: 175; 1994: 4606)。

## 貳

帕奈提烏斯雖然認為，四個角色會相互和諧一致，但至少《論義務》中並未言及它們如何能有此一和諧狀態。難道角色與角色間不可能發生任何衝突？就算角色間存在和諧，但帕奈提烏斯是否會賦予第二個角色主導地位？讓我們先處理後一個問題。帕奈提烏斯強調每一個人要盡力維繫自己合宜的性格，但必須在一條件下：「我們努力的方向不違背普遍人性」（I, 110），個人特質應以依循維持普遍人性的方式展現。<sup>23</sup>個人有再高的天賦才能，在追求事物上都不可違逆人性，因為「違背智慧女神的事沒有一樣是合宜正確」。如上所述，第一個角色區分出人類與動物的差異，理性及道德自我指導能力，亦指出人類與某些動物所分享的特質，社會群眾性。因此第一個角色其實對「人是什麼？」作出本質定義的說明：人是理性的社會性動物。在生命中所有的選擇，若是適切合宜的話，都應該是對自然的仿效（I, 127），換言之，都是以不違背第一個角色的方式。第二、三、四個角色皆為第一個角色的內涵具體實踐，這四個角色一起成為我們選擇合適自己生活模式的參考點。回到第一個問題：這四個角色有無相互衝突的可能？答案是會。西塞羅（或帕奈提烏斯）注意到，有些個人特有的性格特質與第一個角色扞格不入。例如，I, 108 言及的漢尼拔（Hannibal）及費萊的傑生（Jason of Pherae）及 109 提及的蘇拉（Lucius Sulla）及馬庫斯·克拉蘇斯（Marcus Crassus），他們的性格殘酷、專制及貪婪，皆與普遍人性相衝突。然而帕奈提烏斯並未實質地針對這類衝突進行討論，其中的原因或許是，抗拒人性就是抗

<sup>23</sup> T. Engberg-Pedersen 教授認為，斯多葛學派中 person 的概念雖有主觀及個別性的特質，但與客觀性、理性不違背（1990: 125）。

拒適切合宜之事。這些人所具有的四個角色無法形成和諧的一，而是相互傾軋的多。這引領我們進入另一個問題：若一個人具有四個角色，他如何能是一位統一的道德行為者？這個問題也以下述的方式表現：四個角色間具有什麼關係？再一次史投巴伊烏斯的記載，提供了對此問題之一可能回應，他說：

「關於善的事物有些是在運動中 (*en kinēsei*)，但有些是在情況中 (*en schesei*)。在運動中的有諸如此類之事，高興、愉悅、合宜的社交；在情況中有諸如此類之事，妥適安排的休閒，不受干擾的居家，男性的專注。在情況中的事物有些是在狀態中 (*en hexei*)，如諸德性；有些就只是在情況中，如上述。可是在狀態中的不只是諸德性，還有在好人身上的其他被他的德性所改變的技藝 (*technas*) 而且它們變得不可改變，因為它們變得像德性一般。他們[斯多葛學派]還說在狀態中的善的事物也有所謂的追求與練習 (*ta epidēteumata*)，例如愛音樂，愛文學，愛幾何學及相似之事。」(LS 60J)<sup>24</sup>

斯多葛學派主張事物是由火、氣 (*aēr*)、土及水混合而成，其中前兩個元素具有緊繃的特質 (*eutonia*)，可自我支撐，並可提供後兩個元素張力 (*tonon*)，<sup>25</sup>穩定性 (*monimon*) 及實體性 (*ousiōdes*) (LS 47G)。內

<sup>24</sup> 中括號裡的文字為我個人所加。

<sup>25</sup> 本文的一位審查人認為，將 *tonos* 譯為張力似有不妥，因為張力有一內在衝突的意涵，與斯多葛學派的主張，*tonos* 是一物的穩定和諧狀態有別。然而根據蓋倫 (Galen) 的記載，斯多葛學派主張，維持一物的穩定狀態的元素是火與氣的混和，且此溫熱的氣 (*pneuma*) 在物體內部會出現迅速交換改變的對反運動 (the tensile movement)；此外這種內在的溫熱之氣有兩或三類：一類是與無生物有關的張力；另一類是與動植物有關的氣，稱為與自然相關的氣；還有一類是與感官知覺及移動有關的氣，名為與靈魂有關的氣 (LS 47K, N)。A. A. Long 及 D. N. Sedley 兩位教授認為，斯多葛學派的張力的概念應是受赫拉克利圖斯 (Heraclitus) 的影響，呈現穩定狀態的一物是處於兩對反力量平衡的狀態 (2005: 288, n. 1)。因此將 *tonos* 亦為張力，似乎並無不妥。



梅西烏斯 (Nemesius) 記載，這種張力支撐事物存在，且在每一件存在事物裡都有此張力活動，它同時有內與外的活動：向內的活動產生統一性及本質；向外的活動產生性質與量 (LS 47J)。此外普路塔荷 (Plutarch) 有言，狀態，就斯多葛學派而言，就是事物體內的氣，它負責事物具有的性質，如鐵的性質是堅硬，且各式性質是具有氣的形式各種張力 (*pneuma*)，它們賦予質料形式及形狀 (LS 47M)。從此敘述我們或可推論，四個角色的關係，對帕奈提烏斯而言，類似於一張力的狀態，它們之間的和諧與穩定的狀態，透顯出一個人的好品質，德性。有德者會忠於自身內在四個角色的張力狀態，且他們的合宜行為也由此狀態來衡量。

然而，早期斯多葛學派的思想中，只有智者是有德性者，他們是唯一依德而行之人，且只有依循德性的行為才是正確的行為，或完美的合宜的行為 (*katorthōmata*)，<sup>26</sup>可是帕奈提烏斯在此探究闡述的是，一般人可企及的合宜的行為。這是否意味著，帕奈提烏斯的立場有別於早期斯多葛學派？狄歐金尼斯·拉爾提歐斯的一段記載，強調了此一轉變的詮釋：早期斯多葛學派主張，德性就其自身足以獲得幸福，但「帕奈提烏斯及波希東尼烏斯說德性不足夠，而主張健康，資源及力量是必需的」(Hicks, 1995: VII, 128)。狄歐金尼斯的立論建立在中期斯多葛學派視健康及財富等不善不惡之物為善，如塔爾索斯的安提帕泰爾 (Antipater of Tarsus, C2 B.C.)，<sup>27</sup>但早期斯多葛學派不作如是想。<sup>28</sup>然而 I. G. Kidd 教授認為 (1955: 193-194)，帕奈提烏斯雖屬中期斯多葛學派一員，但他對健康與財富等外在美善事物的看法，依然合乎早期斯多葛學派，原因有二：第一，斯多葛學派有時會以非技術性的語言，敘述學派思想，所以

<sup>26</sup> 關於 *kathēkonta* 與 *katorthōmata* 的區別，亦可參見《論界限》III, 24。

<sup>27</sup> 參見 LS 58C, D 及 K。

<sup>28</sup> 這個主張得到 M. E. Reesor 教授的支持 (1951: 105-106)。

常造成誤傳；第二，帕奈提烏斯討論的是合宜的行為，即義務（*officium*），而非完美的合宜行為，即德行（*honestum*）。因此狄歐金尼斯·拉爾提烏斯說帕奈提烏斯主張德性自身不足以獲得幸福是不恰當的。<sup>29</sup>我認為，這個論點可得到《論義務》III, 13 的支持：「事實上斯多葛學派提及最高的善是依自然而活，這個說法的意涵是，如我認為，一直符合德性，但選擇其他符合自然的事，若它們不與德性衝突」。儘管卷三的敘述不是以帕奈提烏斯的著作為藍本，但有確切的證據指出，西塞羅的觀點是參考另一位中期斯多葛學派哲學家波希東尼烏斯的著作。<sup>30</sup>此外，I. G. Kidd 教授認為，斯多葛學派將人性的發展分為三個階段：一、小孩，由 *prōton oikeion*（原初的自我關懷）<sup>31</sup>指導；二、成年人，由合宜行為主導；三、智者，由 *logos* 主導，且無論哪一時期的斯多葛學派，皆認可此三階段人性發展論，惟不同時期的斯多葛學派哲學家，會有不同的強調。在克呂希波斯的斷簡殘篇，我們可見這個發展進步理論的展現，史投巴伊烏斯說：「進步至極致的人以不具例外及沒有遺漏的方式表現所有合宜行為。但他的生命，他[克呂希波斯]說，尚未幸福，但幸福會附加在其之上，當這些居間的行為（*hai mesai praxeis*）獲得穩定、狀態及擁有個別的固定（*pēxin*）」（*LS* 59I）。對克呂希波斯及其他早期斯多葛學派哲學家而言，在向完美合宜行為前進的人，尚不具有德性，且不是智者，故是愚者（*LS* 59N；61T, U）。<sup>32</sup>若早期斯多葛學派關心的是智者的生命模式，那麼帕奈提烏斯關注的是一般人所能擁有的好的「生命之流」。因此這兩個不同時期的斯多葛學派哲學家，在思想上並無二致，唯一差別是論證

<sup>29</sup> A. A. Long 認為，Kidd 的看法可得到文本證據的支持；然而古代對早、中期斯多葛學派思想，特別是不善不惡者與善的關係之詮釋，不可因將中期斯多葛學派理解為給予不善不惡者過多的價值，而受到譴責（1967: 90, n. 75）。

<sup>30</sup> 《給阿提庫斯的信》XVI, 11, 4。

<sup>31</sup> 此一概念的翻譯，參考 T. Brennan 教授的詮釋說明（2007: 156）。

<sup>32</sup> 事實上 Reesor 教授亦言及，早期斯多葛學派已論及非完美的有德者之生活目的（1951: 103-104），但她卻忽略這兩個時期的斯多葛學派的思想差別，僅是強調重點的不同。

著力與強調之重點。<sup>33</sup>事實上《論義務》I, 46 已為整部著作討論設定一基調，既然我們在日常生活中不是與完美的智者一起生活，所以應探究的是 *simulacra virtutis*（德性的影像），它們會表現在非完人的智者身上。<sup>34</sup>

一個人身上的四個角色，並不會使他在身分認同上出現多元性，藉由斯多葛學派張力及狀態的概念，可說明四個角色如何使他對自己有一單一完整的認知，並進而依此認知為自己選擇合宜的生活模式。此外，討論四個角色與合宜行為的關係，並不會導致帕奈提烏斯與早期斯多葛學派的思想歧異，他們只是在同一思想基礎上各自有不同的強調。

### 叁

最後一個探究的議題是：一個能妥適扮演四個角色，且展現合宜行為的人，會有什麼樣的生活？斯多葛學派理當不認為，這個人擁有幸福生活，因為那只保留給完美智者。那麼一般的有德性者的生命特質應如何理解？回應此一問題，得先回到《論義務》關於雄心的論述，西塞羅道：

「兩件事中特別能看出全然勇敢及雄心，一件是，對身外之物的鄙視，因為要深信：人不要欽羨、期盼或渴求任何事物，除非它是高尚合宜的，也不要屈從任何人，情緒的波動與運氣。……在兩件事中可看出卓越的心靈，你判斷一件事是好事，只有它是合乎道德時，且你不受一切情緒波動的干擾。……那些事躁動不定，在人的生命與運氣中以繁雜多樣的形式出現，因此要承擔下

<sup>33</sup> 關於早、中期斯多葛學派思想並無改變，只有強調的重點不同之論述，亦可參見 De Lacy, 1977: 166；Gill, 1988: 178 及 184；Gill, 1994: 4605；Brunt, 1973: 23-24；Inwood, 2007: 125-126。

<sup>34</sup> 亦可參見 III, 15；cf. III, 45 及《論友誼》（*De Amicitia*）XI, 38。

來，你不要背離人性的傾向，不要遠離智慧的高尚價值，堅定的心靈是高尚沉穩的。……接著，要去除一切情緒上的波動，出於欲望與恐懼，甚至是出於疾病，過多的快樂及暴烈的性情，因此心靈可抱持平和穩定 (*tranquilitas animi et securitas*)，它不僅帶來恆定，也帶來尊嚴。」(I, 66-69)

這段引文中有兩個概念值得注意，運氣 (*fortuna*) 及心靈平靜 (*tranquilitas animi*)。I, 120 西塞羅告訴我們，人性對合宜的行為影響最大，運氣次之。有趣的是在德謨克利圖斯的斷簡殘篇中也有相近表述，他認為人性 (*phusis*) 與運氣 (*tuchē*) 皆對人有影響，但前者具有可依賴，自給自足及承諾未來等特質，而後者雖然大方，可是不可依賴 (DK 68B176)；此外人們經常以運氣當作自己愚蠢犯錯的藉口，殊不知明智之人會讓生活有序，不會予以運氣絲毫反對理智的空間 (DK 68B119)。《論義務》呼應德謨克利圖斯，並主張合乎人性的生活是穩定一致而且合宜的。合宜行為的基礎不是偶一為之的運氣，而是理性，藉由理性的瞭解個人的特質 (I, 114)，對環境的審度思慮 (120) 及出於個人意願的選擇 (115)。

其次，服從理智可使人心靈平靜 (I, 102)，除了注意環境變遷及個人意願外，西塞羅 (或帕奈提烏斯) 特別強調，勿與自己的性格對抗，且勿追求自己能力範圍之外的事物 (110)。晚期斯多葛學派哲學家塞內卡《論心靈平靜》(*De Tranquillitate Animi*)，亦表達類似的觀點，在承擔任何工作前，一個人應先估量個人的能力，量力而為 (VI, 3)；此外，不要違逆天性 (*natura*)，且應順自己的天賦 (*ingenia*) (VII, 2)。如此他可獲得心靈上的平靜。狄歐金尼斯·拉爾提烏斯曾言，帕奈提烏斯著有 *Peri Euthumias* (《論愉悅》) (Hicks, 1995: IX, 20)，藉此我們或可合理推斷，西塞羅以 *tranquilitas animi* 來翻譯帕奈提烏斯的 *euthumia*。此外，A. R. Dyck 教授認為，帕奈提烏斯的 *euthumia* 的思想，在某程度上是受

了德謨克利圖斯的影響 (1999: 197)。或從塞內卡的著作中內含的德謨克利圖斯的思想，可幫助我們回推 Dyck 教授的主張是否合理。除了上述兩段出於《論心靈平靜》的引文，塞內卡的關於運氣 (VIII, 9)，節制 (IX, 1-2)，注意自己擁有之事 (X, 5)，勿過度參與無益或無用的公共事物 (XII, 1-XIII,1) 及對生命要輕鬆以對 (XV)，這些概念都可見於德謨克利圖斯的思想。又，XIII, 1 及 XV, 5 塞內卡兩度言及德謨克利圖斯且說：“Democritum potius imitemur quam Heraclitum” (我們與其模仿赫拉克利圖斯，不如模仿德謨克利圖斯)。在活得不受干擾的觀點，我想帕奈提烏斯會贊同德謨克利圖斯。

德謨克利圖斯對愉悅生活有以下的敘述：

「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 (*euthumos*)。因此對能力所及之事應該  
 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*)，而是應該注意不幸之人  
 的生活，觀察他們承受的很多苦痛，  
 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*)  
 靈魂中不再有焦躁 (*kakopathein*)。因為欽羨那些  
 擁有者及其他人稱為快樂之人的人，  
 且時時刻刻不斷言及他們的人總是被

迫有新作為，由於欲望他為自己攬事，  
 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之人的比較，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小的災難，  
 羨慕、嫉妒及惡意。」(DK 68B191)

學者們對這段引文的關注，經常聚焦在德謨克利圖斯是否有一完整的道德心理學之理論，<sup>35</sup>這不是本文的目的。我的引述主要為了論證帕奈提烏斯的愉悅觀有著德謨克利圖斯思想的元素。德謨克利圖斯指出，愉悅生命最大的敵人就是貪婪 (*pleonexia*) 與不適度，所以為能享有愉悅的生活，一個人必須做幾件事：第一，瞭解自己的能力所在；第二，要以理智適度地控制自己的欲望。上述的引文及「思維正確者的希望是可及的」(DK 68B58) 已說明第一點；<sup>36</sup>引文中的 *gnōmē* 及 *dianoia*，凸顯出理智對維持生活愉悅的重要。關於後者德謨克利圖斯留有不少的記載，如欲望雖難控制，但控制得宜者是思慮謹慎之人 (*eulogistos anēr*) (DK 68B236)；反之愚蠢者不以理智 (*logos*) 而以利益為師 (DK 68B76)。再者，理智的神聖性表現在對高尚事物 (*kalon*) 的考量 (DK 68B112)，且會帶來巨大的快樂 (DK 68B194)。因此成熟之人不應以不合度的方式 (*ametriōs*) 欲求 (DK 68B70)。第三，要滿足於手中現有之物，德謨克利圖斯引用《伊索寓言》，狗叼著肉過橋的故事來說明，不滿足已有之

<sup>35</sup> 相關討論，參見 C. H. Kahn 教授的論述 (1985: 1-31, esp. 12-15)。

<sup>36</sup> 類似的觀點也可見於原子論的哲學家思想中，參見伊比鳩魯《梵蒂岡格言》35 及陸克瑞提烏斯 (Lucretius)《論萬物的本質》(*De Rerum Natura*) III, 957。亦可比較 DK 68B285, '*metriai epi tois anagkaios hē talaipōriē*' (辛勞的工作要合於需求)。

物會造成更多的損失 (DK 68B224)，羨慕嫉妒者是自我折磨之人 (DK 68B88)，因為他無法免於焦慮 (DK 68B174)，且不滿足造成他徹夜難眠 (DK 68B209)。明理之人 (*eugnōmōn*) 會對手中握有之事感到高興 (DK 68B231)。第四，要懂比上不足、比下有餘的道理。羅馬時期的伊比鳩魯學派哲學家陸克瑞提烏斯有類似的主張：「這是令人愉悅的事，……不是因為任何人苦惱是件令人愉悅的快樂，而是因為知道你自己免於那些苦惱是件令人愉悅的事」(II, 1-4)。德謨克利圖斯以這四點告誡人們，任何的追求要合理合度；因為節制 (*sōphrosunē*) 不僅帶來快樂，它所產生的靈魂愉悅是幸福的基礎。<sup>37</sup>

這些觀點皆可見於《論義務》I, 66-67 及 102，人的靈魂有兩個力量，一個是欲求，另一個是理智 (I, 101 及 132)，為了讓四個角色各自有適切合宜的演出，一定要讓欲望受制於理智，不可使它們如脫韁的野馬，四處亂竄，令靈魂騷動，因為讓欲望在理智限制的範圍內，是依循自然的律法，也是合宜之事 (I, 96, 100; II, 71)。能將四個角色妥適扮演好的人，對帕奈提烏斯而言，不僅在姿態活動上清秀美麗，言行舉止清晰有序及衣著高尚合宜 (I, 126)，女性表現的是合乎人性的漂亮 (*venustas*)，男性表現的是尊嚴 (*dignitas*) (130-131)，而且不會心神慌亂不安 (*perturbatio animi*)，反而擁有一舒爽的心靈。此外，西塞羅《斯多葛學派的悖論》(*Paradoxa Stoicrum*) 50-52 有言：「但是一個人的生活模式及其教養，不是其價值評比，真正地確定他的金錢數量。不要渴求金錢，不愛購物是收入；事實上滿足於自己所有之物是個非常大而且完美的穩定的運氣。……帶有德性者是富有之人，因為只有他們擁有的財物。既可產生利益又會歷久不衰，且只有他們有財富的特殊特質——滿足 (*contenti*) 於他們所有之物。」若我們以一鳥瞰的角度，觀察西洋古

<sup>37</sup> 節制增加快樂，參見 DK 68B211；與幸福的關係，DK 68B40, 170, 171 及 286。

代倫理學思想的共通特質，那帕奈提烏斯的四個角色理論，也是 *ataraxia*（不受干擾）的觀點中的一員。<sup>38</sup>

## 肆

總之，帕奈提烏斯以四個角色的理論，為人們提供一選擇合宜行為及生命模式的方向與指引。這個理論不出於創見，而是各家各派思想的折衷與融合。此外，儘管理論核心是關乎一般人能企及的合宜行為，但這不表示他與早期斯多葛學派有本質差異；在論述中我強調，兩者間並無思想的轉變，只是重點不同，早期斯多葛學派著力於完美智者的 *katorthōmata* 論述。最後，四個角色間的關係可以 *schesis*、*tonos* 等概念理解，能夠表現出合宜行為者，其四個角色一定處於一張力的狀態，此一狀態也是其心靈寧靜、不受干擾的基礎。四個角色中特別突出的是第二及第三個，帕奈提烏斯一方面告訴我們，生活模式的選擇不可忽略個人所具有的特質與稟賦；另一方面卻又提醒我們，人終究是活在政治社會中，個人天賦才能的表現必須與身處的環境連動；帕奈提烏斯的第二個角色觀念，因此不是一去社會脈絡的個人主義思想的投射。若四個角色是在一相互連動的關係上，那合宜行為的選擇就必須參酌個人所身處的社會狀態與文化脈絡。真正的自我的實現，在此意義下，便不是一抽象或空洞的自我的實現，而是一個理性、有自知能力，可為自己在法律與道德上負責的自我，在審度時勢與環境後選擇出一合宜的行為或生活模式。

我認為這一個古典的倫理學理論，可提供當下盛行的空洞流行語「做自己」及「忠於自己」一實質內容。一個人做自己或忠於自己，不單是

<sup>38</sup> 德謨克利圖斯，柏拉圖：和諧靈魂，亞里斯多德：情緒符合實踐理智的選擇，懷疑主義：懸置判斷達成心靈不受干擾，伊比鳩魯：理解自然以解除對死亡的恐懼。



個人特殊性與個別性的凸顯，「我與眾不同」；而應是將理智、天賦才能、社會環境與個人意願一併納入考量，作一行為上的合宜選擇。如此做自己，不僅能使自己的才能在與環境嵌合的情況下，充分地發揮；更重要的是，如此地忠於自己，能使自己心靈平靜穩定，不躁動不安。

## 參考文獻

- Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Bailey, C. (ed.) (1922). *Lucreti De Rerum Natura*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrow, R. H. (1987). *The Romans*. London: Penguin Books.
- Basore, J. W. (ed. and trans.) (2003). *Seneca: Moral Essays* 3 vols. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Brennan, T. (2007). *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Oxford University Press.
- Brunt, P. A. (1973). "Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and of the Stoics." *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 19: 9-34.
- Bywater, L. (ed.) (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press.
- De Lacy, Phillip H. (1977). "The Four Stoic *Personae*." *Illinois Classical Studies*, II: 163-172.
- Diels, H. and Kranz, W. (1960). *Die Fragmente Der VorsoKratiker* vol. II. Berlin: Weidmansche Verlagsbuchhandlung.
- Dudley, D. R. (1998). *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century AD*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Dyck, A. R. (1999). *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). "Stoic Philosophy and the Concept of the Person". C. Gill (ed.). *The Person and the Human Mind* (109-135). Oxford: Clarendon Press.

- Gill, C. (1988). "Personhood and Personality: The Four-*Personae* Theory in Cicero, *De Officiis* I." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VI: 169-199.
- (1994). "Peace of Mind and Being Yourself: Panaetius to Plutarch." *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt*, 36: 4599-4640.
- Gummere, R. M. (ed. and trans. ) (2002). *Seneca: Epistles* 3 vols. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Hicks, R. D. (ed. and trans.) (1995). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* 2 vols. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Inwood, B. (2007). "Rules and Reasoning in Stoic Ethics." K. Ierodiakonou (ed.). *Topics in Stoic Philosophy* (95-127). Oxford: Clarendon Press.
- Inwood, B. and Gerson, L. P. (1994). *The Epicurus Reader*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kahn, C. H. (1985). "Democritus and the Origins of Moral Psychology." *The American Journal of Philology*, 106: 1-31.
- Kidd, I. G. (1955). "The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa." *The Classical Quarterly*, 5: 181-194.
- Long, A. A. (1967). "Carneades and the Stoic Telos." *Phronesis*, 12: 59-89.
- Long, A. A. and Sedley, D. N. (eds. and trans.) (2005). *The Hellenistic Philosophers* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Powell, J. G. F. (ed.) (2006). *M. Tulli Ciceronis De Re Publica, De Legibus, Cato Maior De Senectute, Laelius De Amicitia*. Oxford: Oxford University Press.
- Reesor, M. E. (1951). "The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 82: 102-110.
- Reynolds, L. D. (ed.) (1998). *M. Tulli Ciceronis De Finibus Bonorum et Malorum Liber Quinque*. Oxford: Oxford University Press.

- Rowe, C. J. (ed. and trans.) (1998). *Plato: Symposium*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- Sandbach, F. H. (1985). *Aristotle and the Stoics*. The Cambridge Philological Society Suppl. 10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2003). "The School, from Zeno to Arius Didymus." B. Inwood (ed.). *The Cambridge Companion to the Stoics* (7-32). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shackleton Bailey, D. R. (ed. and trans.) (1999). *Cicero: Letters to Atticus IV*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Slings, S. R. (ed.) (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Straaten, M. (ed.) (1952). *Panaetii Rhodii Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Winterbottom, M. (ed.) (1994). *M. Tulli Ciceronis De Officiis*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, N. (1991). *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.