

保守主義與相對主義：凱爾蘇斯 對羅馬傳統的辯護

Conservatism and Relativism: Celsus' Apology for Roman Traditions

吳功青

WU Gongqing

作者簡介

吳功青，中國人民大學哲學院講師

Introduction to the author

WU Gongqing, Lecturer, School of Philosophy, Renmin University of China

Email: wugongqing82@gmail.com

* 本文為決策諮詢及預研委託項目後期資助項目“奧利金與早期基督教的宗教－政治革命”（項目批准號：17XNQ007）的階段性成果。[This essay is a result of Strategic Consultant Research Project “Origen and Religious-political Revolution of Early Christianity” funded by Renmin University of China (Project No: 17XNQ007).]

Abstract

Origen responded to the Roman philosopher Celsus' criticism of Christianity from positive law through Christian natural law. What is paradoxical, is that while Celsus could predict Origen's response, he "responds" beforehand to the Christian theory of natural law in his own further elaboration of law. According to Celsus, each nation has the right to enact legislation. Law is founded on custom, whose foundation is tradition while the foundation of custom and tradition is religion. To prove the differences between different nations' customs, Celsus proposed a mixed theological system of monotheism and polytheism. Celsus' standpoint on religious custom and law entails strong conservatism and relativism. Historically, although Celsus' conservatism and relativism responded to some extent to the challenges brought by Christianity, but theoretically it also faced some difficult-to-resolve tensions. Origen utilizes this tension to offer a more robust defence of Christianity.

Keywords: law, custom, monotheism and polytheism, conservatism, relativism

公元2世紀以來，伴隨着教會的擴張，基督教對羅馬帝國的威脅日益加劇。面對這一現狀，羅馬哲學家凱爾蘇斯（Celsus）深感不安，專門寫作《真道》（'Αληθής Λόγος）^①一書對基督教進行嚴厲的批評。在書中他指出，基督徒秘密集會、拒絕承擔公職和遵行皇帝崇拜，是對羅馬法律的嚴重觸犯。針對他的批評，基督教思想家奧利金（Origen）寫作八卷本的《駁凱爾蘇斯》（Contra Celsum）^②予以回應。奧利金認為，在實在法之外還有一種更高的自然法，後者以自然理性為基礎，最終指向於上帝。基督徒的做法雖然違反了實在法，但卻符合於以上帝為中心的自然法，因此是正當的。

奧利金的反駁約完成於《真道》七十年之後，凱爾蘇斯無法看到。然而，吊詭之處在於，凱爾蘇斯在對法律問題的進一步論述中，卻

^① 凱爾蘇斯的原書已經佚失，現有的文本都是對《駁凱爾蘇斯》中奧利金對凱爾蘇斯的引文整理而成。希臘原文可參考Celsus, *Der 'Αληθής Λόγος*, ed. Robert Bader (Stuttgart-Berlin, 1940)。英譯本可參考R. Joseph Hoffman, *Celsus, On the true doctrine. A defense against the Christians* (Oxford: Oxford University Press, 1987)。意大利譯本參考Celso, *Il Discorso Vero*, ed. Giuliana Lanata (Milano: Adelphi Edizioni, 1987)。對於《真道》一書的譯名，學界有相當多的爭議。《駁凱爾蘇斯》的英譯者Chadwick主張翻譯為The true doctrine（真教義/真學說）；意大利文譯者Claudio Moreschini主張譯為Discorso Vero（真言）；法文譯者Marcel Borret則主張翻譯為Discours véritable（真言）。在筆者看來，“真言”的譯名突出了凱爾蘇斯強調自己的言論為真，而基督教的言論為假的意圖；而“真教義/真學說”強調的是凱爾蘇斯對Logos的認識，即他所謂的“因為相同的教義，許多民族之間存在着一種相似性”（Origen, *Contra Celsum*, 1:14）。應該說，兩種翻譯都有一定的道理。本書選擇用“真道”翻譯“'Αληθής Λόγος”試圖用中文的“道”來表達教義和言語這兩層意思。

^② 《駁凱爾蘇斯》的希臘原文參考Origenes, *Contra Celsum Libri VIII*, ed. M. Marcovich (Leiden: Brill, 2011)；英譯本參考Origen, *Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1953)；意大利文本參Origenes, *Contro Celso*, ed. Pietro Ressa (Parma: Morcelliana, 2000)；法文本參考Origène, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Boreet (Juvisy-sur-Orge: Les éditions du Cerf, 2005)。中譯本參考奧利金：《駁塞爾修斯》，石敏敏譯，北京：三聯書店，2013年。[Origen, *Contra Celsum*, trans. SHI Minmin (Beijing: SDX Joint Publishing Company), 2013.]

以一種特殊的方式預先自覺地“回應”了基督教的自然法理論。凱爾蘇斯的“回應”，集中體現了2世紀的知識分子對羅馬宗教、法律和習俗關係的辯護。認真梳理凱爾蘇斯的這番“回應”，有助於我們更為深入地理解羅馬帝國的宗教、政治和法律架構，進而更為準確地理解基督教作為一種新宗教的革命本質。

一、民族、法律與政治秩序

凱爾蘇斯的自覺，深刻地體現在他對基督教與猶太教關係的認識上：

猶太人成了一個特殊的民族，根據他們的習俗制定法律。現在，他們奉行一種雖然特殊、但至少傳統的宗教。在這點上，他們與其他民族做得很像，因為每個民族都會遵循自己的傳統習俗，無論它們可能以什麼方式被制定。這樣之所以顯得有益，不僅僅因為各個民族立法的觀念都與他者不同，從而必須守衛為了公共之善而訂立的東西，而且因為，與前一點相似，起初地上的不同部分就分配給了不同的監管者，由不同的權威分而治之。實際上，祇要每個民族的所作所能取悅監管者，他們就做得正當；而拋棄起初各地制定的法律則是不虔敬的。^①

儘管在大多數時候，凱爾蘇斯對猶太人評價甚低^②；但相比於基督徒，凱爾蘇斯更認同猶太人。究其原因，猶太人作為一個單獨的民族，

^① Origen, *Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 5:25.

^② “凱爾蘇斯認為，因為具有相同的教義，許多民族之間存在一種相似性……但他單單要汗巖猶太人，不把他們納入到這些民族裏頭。”很明顯，在凱爾蘇斯心中，衆多“最古老和最智慧的民族”裏，沒有猶太人的位置。參見：Origen, *Contra Celsum*, 1:14.

至少恪守了自己的法律。凱爾蘇斯相信，民族和法律之間存在一種根本性的關聯。猶太人既然和拉丁人、高盧人一樣，是一個獨特的民族，那麼他們就權“根據他們的習俗制定法律”。

可以說，在法律問題上，羅馬人實行高度的自治，允許大多數民族制定適用於自己的法律。這種法律，就整個羅馬法體系來說，就是每個民族的“市民法”。正如羅馬法學家蓋尤斯（Gaius）所說，“每個共同體為自己制定的法是它們自己的法，並且成為市民法（*ius civile*），即市民自己的法”。^①即便這些共同體為羅馬人所征服，許多居於屬民地位的城邦也有權“根據自己城邦的法”生活。^②基於這一原則，猶太人制定自己的法律，合乎於羅馬帝國的制度安排。

在民族與法律自治的原則背後，體現了羅馬人相當成熟的政治智慧。羅馬人意識到，如何建立一套穩固的政治秩序，是比軍事征服更為要緊的大事。如果羅馬完全吞併各個民族和地區的主權，實行絕對的專制，既會導致地方的不滿，也會讓中央政府力不從心。一定程度上的民族與法律自治，對於建立良好的政治秩序至關重要。一方面，允許各個民族制定適合自身的法律，而非一律強制使用羅馬市民法，可以最大限度裏發揮法律的適應性，有利於當地社會的和諧；另一方面，祇有當大多數民族都擁有自己的法律，各個版塊才能保持自身的獨立性，不至對其他地區產生傾軋和滲透，整個帝國的政治安全才能更有保障。

正是在這樣的政治視野之下，我們才能理解凱爾蘇斯對猶太人的基本態度。眾所周知，在羅馬帝國早期，猶太人是羅馬帝國長期面臨的一個的政治威脅。從大希律王接管以色列地區以來，羅馬帝國與猶

^① 以蓋尤斯：《蓋尤斯法學階梯》，黃風譯，北京：中國政法大學出版社，2008年，第1頁。[Gaius, *Gai Institutiones*, trans. HUANG Feng (Beijing: China University of Political Science and Law Press, 2008), 1.]

^② 弗朗切斯科·德·馬爾蒂諾，《羅馬政制史》（第二卷），薛軍譯，北京：北京大學出版社，2014年，第312-314頁。[Francesco de Martino, *Storia della Costituzione romana 2*, trans. XUE Jun (Beijing: Peking University Press, 2014), 312-314.]

太人的衝突就一直不絕於縷，直到135年哈德良皇帝平定巴爾科赫巴起義之後，猶太人反叛的氣焰才基本平息。從此，羅馬人對猶太人逐漸放鬆警惕，態度變得越發寬容。作為2世紀羅馬帝國最敏銳的思想家，凱爾蘇斯當然知道，猶太人不會因為鬥爭的失敗而放棄自身的一神論信仰；但是，祇要他們一直在自己制定的法律範圍內活動，不去干擾其他民族的法律，那麼猶太人作為一個民族，對於整個帝國的政治秩序就不會造成根本的損害。^①

反觀基督教，雖然它早期的成員多為猶太人，但他們卻拒絕遵循自己民族的法律。^② 根據聖經的教導，上帝的福音不僅僅屬於以色列人，也屬於所有的外邦人。先是耶穌跟他的門徒說“這天國的福音要傳遍天下，對萬民作見證”（《馬太福音》24:14）；隨後，使徒保羅又說，“這奧秘就是外邦人在基督耶穌裏，藉着福音，得以同為後嗣，同為一體，同蒙應許”（《以弗所書》3:6）。在基督教的上帝面前，宗教與民族的關聯消失了。藉着共同的信仰，他們從自己的民族中紛紛走出，聚集成了一個新的“民族”——基督徒。第一次，歷史上誕生了一種脫離了民族、城邦和階層限制，屬於全人類的普世宗教。^③

^① 吉本指出，“猶太教非常適宜於進行自身防衛，但它卻從來無意於征服”（第251頁），因為“猶太人是一個民族，基督教徒卻祇是一個教派”（第322頁），後者“以厭惡的情緒拋棄了他的家族，他所在的城市和省區長期保有的迷信思想。全體基督徒都無例外地拒絕再和羅馬、帝國，乃至全人類所崇信的神靈發生任何關係”（第253頁）。見愛德華·吉本：《羅馬帝國衰亡史》，黃宜思、黃雨石譯，北京：商務印書館，2012年。[Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, trans. HUANG Yisi and HUANG Yushi (Beijing: Commercial Press, 2012), 251, 253, 322.]

^② 有關猶太-基督教的研究參考Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Biblo: Desclée de Brouwer, 1995).

^③ 庫朗熱指出，“在遠古的時候，人們認為神祇屬於一個民族。猶太人相信的是猶太人的神，雅典人相信的是他們的帕拉斯神，羅馬人相信他們的在卡比托上的朱庇特……在經歷了這些思想及制度方面的變化之後，基督教的出現最終帶來了一種具有普世特徵的宗教，無論來自何種種族、何種家庭、何種國家，他都一概接納。”見庫朗熱：《古代城邦——古希臘羅馬祭祀、權利和政制研究》，譚立鏞等譯，上海：華東師範大學出版社，2006年，第362頁。[Fustel de Coulanges, *La Cité antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, trans. TAN Lizhu etc. (Shanghai: East China Normal University Press, 2006), 362.]

讓凱爾蘇斯等羅馬知識分子最擔心的莫過於此。當基督徒脫離民族的身份限制，他們不僅拋棄自身民族的法律，而且還發明了一種新的、普遍的自然法，形成一個普世的共同體——教會。如此一來，凱爾蘇斯心中理想的帝國政治圖景被根本切斷了：帝國不再是一個統一的政治權威之下，各個民族根據各自的法律進行自治的格局；相反，在上帝的光照下，基督徒紛紛走出各自民族的洞穴，首先打破了民族和法律自治的政治秩序；隨後，又以教會為基礎，對羅馬政治的權威提出了嚴峻的挑戰。

正是意識到基督教可能帶來的威脅，凱爾蘇斯極力維護各個民族的法律。在他看來，保障政治秩序的關鍵在於維護民族和地區的自治；而民族和地區的自治又在於維護法律的自治。因此，祇有堅持各個民族和地區的法律自治，堅持與民族相應的法律特殊主義立場，才能阻斷基督教對帝國政治的威脅。然而，凱爾蘇斯的這一考慮僅僅能說明，帝國為何賦予各個民族制定法律的權利；但它本身並不能從根本上證明，各個民族制定的法律為何迥然各異。換言之，凱爾蘇斯需要進一步說明的是，法律特殊主義的依據究竟何在？對此，凱爾蘇斯訴諸習俗的力量。

二、習俗與法律

凱爾蘇斯堅信，習俗是法律的基礎。猶太民族在長期的歷史進程中形成了自己的習俗，他們根據習俗制定自己的法律，乃是完全正當的。凱爾蘇斯的這一態度，反映了古希臘以至羅馬帝國時期對法律和習俗關係的基本態度。根據格思裏（Guthrie）的考證，古希臘語詞“Nomos”具有習俗和法律兩層涵義：（1）基於何為正確或真實的傳統或約定信念之上的用法或習俗；（2）正式起草和通過的法律，它將“正確的用法”編成法條，將它上升為由國家權威支撐的強制規

則。^① 在早期社會，習俗與法律這兩層涵義難以區分，因為習俗本身就具有法律的力量，某些時候就等同為法律。及至成文法的適用越來越廣泛，習俗才漸漸與法律區分開來，一部分變成了法條本身，另一部分歸入日常生活習慣之中。換言之，古代人普遍相信，不是理性而是習俗構成了法律的基礎。不過，隨着斯多亞派自然法的廣泛流行，上述法律觀念開始受到衝擊。根據他們的說法，自然法源自於理性，具有超越於習俗的普遍適用性。那麼，作為一個羅馬知識分子，凱爾蘇斯仍然如此肯定習俗的作用，僅僅猶太人“根據他們的習俗制定法律”就對他們大加讚揚呢？

這要從羅馬法的基本構成說起。衆所周知，羅馬作為一個帝國，是從最初的部落，歷經漫長的王政時代與共和時代才逐步實現的。從最初的意大利城邦，發展到囊括各個民族、宗教和習俗的龐大帝國，羅馬的法律必須要跟進調整。在羅馬共和國時期，羅馬法主要就是市民法。這種市民法，是羅馬城邦固有的法，主要由早期羅馬共同體中祖傳習俗（*mores maiorum*）、元老院決議、平民會決議等構成。市民法僅僅適用於羅馬市民，具有很強的習俗主義特徵。^② 而隨着羅馬帝國的建立，市民法遭遇了各種難題。主要的一點在於，市民法祇適用於羅馬公民，而新征服的各個地區，祇有極少人獲得羅馬公民資格，如何調整這些不具備羅馬公民資格的人與羅馬公民、以及這些人之間的法律關係變得相當棘手。

在這樣的背景下，萬民法誕生了。萬民法的誕生，有如下兩層原因。一方面，由於羅馬人拒絕用“市民法”來裁判涉及外國人的法律案件，因為這樣對他們的權利乃是一種篡奪；另一方面，他們又不願意

^① W. K. C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 56-57. 關於奧利金對Nomos的理解，特別參考Michel Fédou, *Christianisme et Religions Païennes Dans Le Contre Celse D'Origène* (Paris: Beauchesne, 1988), 476-481.

^② 黃風：《羅馬法》，北京：中國人民大學出版社，2011年，第5-6頁。[HUANG Feng, *Roman Law* (Beijing: Renmin University Press, 2011), 5-6.]

採取外國人本國的法律，因為這樣會造成法律的退化。於是，最後“他們選擇羅馬同外來移民所出生的意大利各個不同社會中共有的法律規定”^①，即所謂的萬民法。不難看出，萬民法乃是羅馬人與外邦人妥協的結果，既達不到羅馬人的法律水平，又有損羅馬市民的利益。因此，在羅馬人心中，萬民法不過是市民法的附屬品而已，很不受歡迎。隨後，斯多亞派將自然法理論逐漸進入羅馬法體系。作為一種以理性為核心的法律，自然法看起來具有比萬民法和市民法都更為充足的哲學基礎。既如此，羅馬人是否會改變對市民法的推崇，轉向自然法呢？

事情並非這麼簡單。一個典型的例子便是西塞羅（Cicero）：作為羅馬共和國晚期的哲學家，他是斯多亞自然法理論的代言人。根據他的理解，自然法是根植於自然中的最高理性，是唯一真實、最高的法律。然而，這些自然法理論更多的是西塞羅作為一位哲學家提出來的。作為一名法學家和律師，他的考慮則非常的不同。比如，在為他的朋友開基娜（Caecina）辯護時，他雖明確提到，法條原則並不能剝奪一個羅馬公民的生命權利，並非人民認同的東西都有法律效力，因為有一種更高的法律在約束它。但是，他堅持認為，這種更高的法律不同於自然法。^②在奴隸制問題上，西塞羅對自然法的排斥更為明顯。本來，按照斯多亞派對自然法的理解，所有人都是自由的，沒有人在自然上是奴隸。^③但

^① 梅因：《古代法》，沈景一譯，北京：商務印書館，2011年，第33頁。[Maine, *Ancient Law*, trans. SHEN Jingyi (Beijing: Commercial Press, 2011), 33.]

^② Cicero, *De Legibus*, 1.15.42-1.16.45. 英譯本參考Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, ed. James E. G. Zetzel (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

^③ 成熟時期的羅馬法三分（自然法、萬民法和市民法）理論正是從斯多亞派的自然法理論而來。而自然法理論的基本原則，是人人平等。根據優士丁尼《法學階梯》1.1.2.2的定義，“事實上，由於實踐的要求並為了人的需要，各個民族為自己作了某些規定。確實，戰爭發生，俘虜和違背自然法的奴隸制就隨之而來。事實上，根據自然法，一切人自始都是生來自由人。”參考徐國棟：《優士丁尼〈法學階梯〉評注》，北京：北京大學出版社，2011年，第40頁。[XU Guodong, *Commentarius Ad Institutiones Iustinianorum* (Beijing: Peking University Press, 2011), 40.] 但是，正如我們在西塞羅以及以後的法學家那裏看到的，羅馬人一邊在理論上承認人與人的平等，一邊從習俗的視角出發，維護奴隸制。

是，西塞羅堅持說，除了那些能夠管理自我的人，奴隸制的法律沒有什麼不正義。^①可見，西塞羅雖然有自己一套的自然法理論，但是在對待市民法的具體規定時，他仍然是從羅馬人的習俗和價值觀念來思考問題的。

羅馬人不僅在處理羅馬市民法時高度肯定自身習俗的正當性，而且在對待各個民族和地區的法律時，也持相當寬容的態度。雖然羅馬人在公法領域強調帝國的中央集權，但是在市民法這一私法領域卻廣泛允許各個民族和地區的法律自治。之所以如此，是因為羅馬人看到，一種所謂普遍的自然法非但不會被接受，反而與各個民族的習俗產生衝突，招致他們的反對，對帝國的政治穩定性極其不利。與其強行推廣一種普世性的法律，不如尊重各個民族的習俗，賦予他們根據各自的習俗制定法律的權利，以此保證各個地區的政治穩定。在這一點上，羅馬人可謂深諳亞里士多德的告誡。

正是基於羅馬人對法律和習俗關係的理解，凱爾蘇斯和亞里士多德一樣，雖然也談論自然法，但是卻堅決否定自然法在整個帝國中的普遍運用：

[凱爾蘇斯表達了一種願望]“但願有可能在同一種法律下，亞細亞人、歐洲人、利比亞人、把希臘人和所有野蠻人，甚至到地級的人，全都被聯合在一起。”似乎他認為這是不可能的，所以接着說：“這樣想的人什麼都不懂。”^②

^① Cicero, *De Respublica*, 3:37. 在奴隸制問題上，西塞羅仍然保持了亞里士多德以來的古典主義立場，可對比亞里士多德《政治學》卷一1254b20-1256a部分對自然奴隸的討論。[Aristotle, *Politics*, trans. WU Shoupeng (Beijing: Commercial Press, 1987), 1254b20-1256a.]

^② Origen, *Contra Celsum*, 8:72.

凱爾蘇斯明確宣稱，一種能夠適用所有民族和地區的法律——無論稱之為萬民法還是自然法，完全是不可能的。每個民族和地區的法律都是特殊的，因為它們背後的基礎——習俗，乃是特殊的。凱爾蘇斯之所以肯定猶太人，正是由於他們至少“根據他們的習俗制定法律”。猶太人的習俗，是自從與埃及人決裂（根據凱爾蘇斯的觀點）以來在千百年的時間形成的有關宗教和道德的觀念。它是獨特的，因而建立在它基礎之上的法律也是獨特的。法律的獨特性，來自於民族的獨特性；民族的獨特性，從根本上又來自於習俗的獨特性。

事實上，各個民族的習俗不僅差異巨大，而且不可化約；同樣，在習俗基礎之上形成的法律也差異巨大，不可化約。比如，有些民族的法律允許吃人，有些民族的法律連豬肉都禁止。可是，“如果有人提議，把所有人都召來，然後讓他們選擇哪一種法律最好，考慮之後，每個人都會選擇自己的法律……所有人都相信自己的法律是最好的”。^① 每個民族都生活在自己的洞穴裏，從自己的習俗出發來判定法律，因而“都相信自己的法律是最好的”。不存在一個更高的標尺（如自然法）可以衡量這些法律的優劣，歸根結底，習俗和法律都是相對的，凱爾蘇斯“是個極端的相對主義者”。^②

這樣，凱爾蘇斯從習俗的視角出發，論證了包括猶太人在內各個民族制定法律的正當性，以及它的法律特殊主義立場。他的論證，延續了古希臘哲學家對習俗的強調，以及羅馬帝國時代在習俗-法律關係問題上的基本主張。可以看到，為了維護習俗和法律的獨特性，凱爾蘇斯反對自然法的普遍邏輯，最終走向了相對主義。拋開這種相對主義內在的問題不論，擺在面前的問題是：如果法律的正當性源自習俗，習俗本身的正當性又如何得到保證呢？

^① Origen, *Contra Celsum*, 5:34.

^② Robert Wilken, *The Christians As The Romans Saw Them* (New Haven: Yale University Press, 2003), 123.

三、傳統、歷史與善好

平心而論，凱爾蘇斯並不喜歡猶太人。對於猶太人的習俗和法律，凱爾蘇斯常常流露出十分鄙夷的態度。但他仍然認為，相比於基督徒，猶太人更值得肯定。因為，在他看來，猶太人的法律至少源自習俗；而習俗，乃是由傳統奠定的：

現在，他們奉行一種雖然特殊、但至少傳統的宗教。在這點上，他們與其他民族做得很像，因為各個民族都會遵循自己的傳統習俗，無論它們可能以什麼方式被制定。^①

猶太人的習俗之所以值得被肯定，是因為它們在長期的歷史中一天天傳承下來的。它們奉行的宗教，“雖然特殊、但至少傳統”。凱爾蘇斯認為，猶太人在這點上和其他民族一樣，都“遵循自己的傳統習俗”。傳統，是判斷一種習俗是否具有正當性的關鍵。

凱爾蘇斯延續了古希臘時代以來對傳統與歷史的理解。與我們今天對“當下”和“未來”的崇拜不同，希臘羅馬社會普遍推崇“過去”與“歷史”。在《菲勒布篇》中，蘇格拉底就曾宣稱“古人比我們更好，因為他們與諸神住得更近”^②；同樣，西塞羅也說，“保存家庭和祖先的祭儀，意味着保存由諸神自己傳遞給我們的宗教祭儀，因為古代離諸神最近”。^③ 威爾肯把這種態度總結為“尊古主義”，即“某物

^① Origen, *Contra Celsum*, 5:25.

^② Plato, *Philebus*, 16C. 英譯本參考Palto, *Philebus*, trans. Dorothea Frede (Indiana: Hackett Publishing Company, 1993).

^③ Cicero, *De Legibus*, 2.10.17. 英譯本參考Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws* Cicero. *On the Commonwealth and On the Laws*, ed. James E. G. Zetzel (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

越老，它就被認為越好”。^① 根據這種“尊古主義”，傳統必然是好的；它的善好，不來自其它，而來自傳統本身。因為，傳統包含了漫長的過去，本身就意味着古老的歷史，因而就是善好的。

在此意義上，凱爾蘇斯所謂的“真道”（*Alethes logos*）可以等同為“古老之道”（*Palaios logos*）。他宣稱，“起初，存在一種古老之道，它一直掌握在最智慧的民族、城邦和智慧人的手裏”。^② 這些分有“古老之道”的民族，就是具有“真道”的民族。雖然在這份最智慧者的名單中，凱爾蘇斯祇放進了埃及人、波斯人、亞述人等民族，把猶太人排除在外；然而，比之於剛剛誕生的基督徒群體，猶太人從埃及人獨立出來已有一千多年的歷史，成為了一個更古老的民族。因而，他們有資格遵循自己的傳統習俗，成為帝國境內一個合法的族群。

反觀基督徒，特別是早期基督徒，本來祇是猶太人的一部分，卻執意破壞傳統，從自己的民族中分裂（*stasis*）出來，成為一種沒有歷史和傳統的新人類。面對這樣一群拋棄民族和宗教歸屬、沒有任何傳統的新人類，凱爾蘇斯憤怒地質問道：“我要問他們，他們是從哪裏來的，或者說，他們傳統法律的創立者是誰。他們必會說，沒有創立者。事實上，他們就起源於猶太教。此外，他們不可能為他們的老師和領唱找出另外的起源。然而他們背叛了猶太人。”^③ 凱爾蘇斯之所以如此憤怒，是因為他深信，傳統本是凝結每個民族和共同體最根本的力量；基督教對猶太教的背叛，不僅徹底瓦解了猶太人的傳統，而且可能導致各個族群的人紛紛從自身的習俗共同體中脫離開來，最終使得羅馬帝國陷入四分五裂的境地。

凱爾蘇斯敏銳地感覺到，基督教之於猶太教的革命對於整個羅馬政治的威脅。因此，他從傳統和歷史的視角出發，斥責基督教對猶太教的背叛，希望以此置基督教於非法的境地。凱爾蘇斯的觀點，呈現

^① Robert Wilken, *The Christians As The Romans Saw Them*, 122.

^② Origen, *Contra Celsum*, 1:14.

^③ *Ibid.*, 5:33.

出強烈的保守主義傾向（Conservatism）。^①然而，這種保守主義的道理何在？傳統僅僅因為其古老就能成為善好的依據嗎？在傳統中形成的習俗和法律為什麼必須遵守？為了闡明這個問題，凱爾蘇斯不得不轉向宗教。

四、混合神學和羅馬政治

凱爾蘇斯不僅認為，各個民族擁有不同的傳統習俗和不同的立法觀念，需要加以維護。而且，不同的傳統習俗和法律觀念與各個地區的神祇相關聯：

這樣之所以顯得有益，不僅僅因為各個民族立法的觀念都與他者不同，從而必須守衛為了公共之善而訂立的東西，而且因為，與前一點相似，起初地上的不同部分就分配給了不同的監管者，由不同的權威分而治之。實際上，祇要每個民族的所作所能取悅監管者，他們就做得正當；而拋棄起初存在於各地的傳統則是不虔敬的。^②

在凱爾蘇斯看來，習俗和法律雖然依托於傳統；但傳統也並非僅僅是人為的，它還有賴神的力量。這些神作為各個地區的監管者，才是傳統的始作俑者。至於猶太人，他們的法律既然是“他或他們（監管他們的神）與摩西合作制定的”^③，當然必須遵守。這樣，凱爾蘇斯就有力地證明了：第一，由於不同的監管者，也就是不同的神掌管各個地

^① 20世紀以來，許多西方學者普遍強調凱爾蘇斯在宗教、習俗和法律上的保守主義。可參考Carl Andresen, *Logos und Nomos* (Berlin: De Gruyter, 1955), 223-224; Robert Wilken, *The Christians As The Romans Saw Them*, 95.

^② Origen, *Contra Celsum*, 5:25.

^③ *Ibid.*

區，它們之間的權威不可化約，彼此“分而治之”，因而由它們所形成的習俗和法律也各不相同；第二，習俗和法律是由監管者（神）和人們一起制定的，並且起初就存在於各地，因而不能拋棄，否則就是不虔敬的。由此，凱爾蘇斯進一步確立了猶太傳統、習俗和法律的神學依據。

需要注意的是，這些不同的神是起初就“被分配”給不同地區的。這就暗示，在這些不同的神之上，還存在一個更高的神——上帝。實際上，凱爾蘇斯在多處肯定，存在這樣一個至高的上帝。祇不過，它絕非獨屬於某個民族的神祇，而是超越於所有這些神祇之上的一神。因此，在凱爾蘇斯眼裏，基督教所謂的最高的上帝也祇不過是這個抽象神的另一種表述方式，“用希臘人傳過來的名號‘宙斯’還是用印第安人或埃及人的固定稱呼，沒有任何區別”。^①

這個至高的上帝不僅超越於各個民族，同時它還是理性的，因而是一個抽象的上帝。凱爾蘇斯對這個抽象上帝的理解，深受柏拉圖主義、特別是中期柏拉圖主義的影響。^② 他反覆強調說，“如果你閉上雙眼，不看感覺世界，而用心靈仰望，如果你轉離肉身，抬起心眼，唯有這樣你才可能看見上帝……宇宙的上帝是心智，或者說它超越於心智和存在，是完全不可見的，無形的。所以，我們說，唯有那按着那心靈造的形象才能理解神”。^③ 面對這樣一個無形的抽象上帝，人們需要借用靈魂中的理性來認識，甚至，考慮到它的神秘，有時候人的理性也無能為力。

總之，凱爾蘇斯的神學視野中，存在一個超越於諸神的至高上

^① Origen, *Contra Celsum*, 1: 24; 5: 41.

^② Henry Chadwick, “Introduction,” in *Contra Celsum*, 26. 有關凱爾蘇斯的柏拉圖主義特徵及其辨析，可參考吳功青：《塞爾修斯的形象之爭》，《道風：漢語基督教文化評論》（第四十四期），香港：道風書社，2016年，第269-293頁。[WU Gongqing, “Disputes on Image of Celsus,” in *Logos & Pneuma Chinese Journal of Theology*, No.44 (Hongkong: Logos & Pneuma Press, 2016), 269-293.]

^③ Origen, *Contra Celsum*, 7: 36,38.

帝。這反映出，在2世紀的羅馬帝國，並非祇有猶太教和基督教持有一神論信仰，異教體系內部也逐漸興起了一股一神論思潮。^① 祇不過，凱爾蘇斯的一神論與猶太教、基督教的嚴格一神論存在質的不同。猶太教和基督教的一神論，強調的是絕對意義上的一神，上帝之外的一切都是被造物；而凱爾蘇斯的一神論，主張的是抽象意義上的唯一上帝，它不會排擠其他民族的神；而是說，在這個上帝面前，其他民族的神成為了比它低一級的“鬼怪”^②，服從於它，彼此和諧共處。因此，準確來說，凱爾蘇斯的神學既融合了柏拉圖哲學的抽象性，又融合了不同民族神的具體性和多樣性，是“一神論與多神論的混合”。^③

凱爾蘇斯的混合神學體系，集中反映了二世紀的羅馬帝國在對待民族和宗教問題上的政治態度。一方面，羅馬帝國認識到，不同民族的宗教都是習俗的產物，彼此具有同等的權威，應該互相尊重。體現在凱爾蘇斯的神學體系中就是，不同民族的神“分而治之”，彼此和諧共處。諸神之間是完全平等的，沒有哪個民族的神高於另外一個民族；每個人祇要崇拜自己民族的神，他就是虔敬的。另一方面，羅馬帝國的知識分子也意識到，不同民族的神終究是不同的，為了避免“諸神之爭”，賦予每個神以平等的合法性；同時為了塑造一種共同的神學話語，一種更為理性的哲學表達，必須在諸神之中或之上尋求一個普遍上帝的本質。^④ 由此，凱爾蘇斯在他的神學體系中，於各民族的諸神之上，設置了一個抽象的最高上帝。可見，一神論與多神論的混合，反映了羅馬帝國既需要包容習俗的特殊性，又需要為不同習俗尋求合法性和普遍性之間的內在張力。

^① 近年來，羅馬帝國的一神論特別是異教系統中的一神論思潮受到廣泛關注，最近的研究可參考Stephen Mitchell and Peter Van Nuffelen, eds., *One God: Pagan Monotheism in The Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

^② Origen, *Contra Celsum*, 8:24.

^③ 見奧利金：《駁塞爾修斯》導言，石敏敏譯，第8頁。

^④ 在這個意義上，凱爾蘇斯所延續的，是柏拉圖以來的哲學傳統。有關凱爾蘇斯的一神論和古代哲學的關係，可參考Henry Chadwick, "Introduction," 16-22.

這樣說來，凱爾蘇斯雖然認為不同民族和地區的神“分而治之”，要求人們根據傳統來奉行自身民族的宗教。但是，他並不會真的認為，所有人祇需局限在民族的視域之內信奉自己的神。因為，如果所有人都祇信奉自己的神，而不承認最高的上帝，那麼諸神之間就會限於無窮的爭鬥，各個民族和地區之間就缺乏可以溝通的統一視角。所以，凱爾蘇斯真正希望的是，各個民族的人在恪守自身傳統的基礎之上，能夠認同其他民族的神，將它們視為最高上帝的不同表現來看待。祇有這樣，羅馬人在征服一個地區之後，才可以順理成章地把各個民族的神引入到萬神廟當中，讓各族人民一起來敬拜，以此塑造羅馬帝國統一的政治意識。^①

正是基於這種考慮，凱爾蘇斯對基督教絕對化的一神論極為不滿：

首要我要問，我們為何要崇拜鬼怪？萬物豈不是按照上帝的旨意管理，一切神意豈不是出於他嗎？不論宇宙中有什麼，無論是上帝的工，還是天使的工，是其他鬼怪的，英雄的，所有這些豈不都是遵守最偉大上帝所立的法則嗎？每個事物豈不都被指派了一個權能相配的存在者嗎？因而，敬拜上帝的人敬拜從它[上帝]那裏獲得權威的鬼怪，難道不是正當的嗎？但是他說，一人不可侍奉多主。^②

凱爾蘇斯看到，基督徒和其他民族的人的真正區別在於，後者

^① 從這個意義上來說，羅馬帝國的政治統一性呼喚着一神論的宗教。但是，對凱爾蘇斯而言，他的問題是如何在一個最高上帝的視野下，兼顧不同的習俗。而基督教從一開始就拒絕各個民族的宗教，所以能夠更方便地擺脫習俗的束縛，更好地實現最高上帝和帝國的統一。

^② Origen, *Contra Celsum*, 7:68.

雖然根據自己的傳統敬奉自己民族的神，但首先，這些民族的神常常不止一個；更重要的是，他們對自己民族神的敬拜並不影響對其他神的敬拜。就像羅馬人自己那樣，雖然敬奉羅馬傳統的神，但是他們同樣也敬奉那些被征服地區的神。在凱爾蘇斯看來，羅馬人的這種做法，無非是為了遵循最高上帝派遣的諸神。可是，在基督徒的眼裏，祇有一個上帝，它完全不同於羅馬人眼中的抽象上帝。並且，因為上帝，他們堅信“一人不可侍奉多主”，從根本上拒絕一切性質的多神論。這種絕對化的一神論，既是基督教和猶太教與其他古代宗教的區別，也是最讓凱爾蘇斯最為惱火之處。

必須看到，基督教和猶太教雖然同樣堅持一神論，但在教義上有質的不同；相應地，他們對羅馬政治的影響也有相當大的差別。猶太教的一神論，是作為一個民族，信奉自己的神。這一理論的後果，是使得猶太民族和帝國境內其他民族的思想匯通被阻斷，最終讓自己陷入孤立；而基督教的一神論，則是讓來自帝國境內不同民族的人拋棄自己的民族神，信奉一個完全不同於已有諸神的上帝。這一理論的後果，是使得人們紛紛從自己民族的“洞穴”中走出，與社會的其他人隔離開來。如果說，猶太教雖然拒絕與其他民族的溝通，有損於帝國內部的流通，但他們至少保持了古代社會中宗教－民族－習俗－法律對應的政治框架，因而無損於羅馬帝國大的統一；那麼，基督教則是徹底拆毀了這一框架，從內部瓦解了羅馬帝國的內在凝聚力和統一性，是比猶太教更大的政治威脅。對此，凱爾蘇斯洞若觀火。因此，他在“分而治之”的混合神學體系之中，寧可保留猶太教的位置，也堅決要把基督教徹底排除在外。

五、結論

凱爾蘇斯並非一個簡單的國家主義者或帝國主義者，祇懂得從實在法的角度來指責基督教。他還注意到，基督教作為一種新興的宗

教，起源於對猶太教的背叛。這種背叛，不僅破壞了猶太教本身，而且還對整個帝國的宗教、政治和法律體系形成了嚴重的威脅。對此，凱爾蘇斯首先付諸於習俗和傳統的力量。在他看來，不存在一個普遍適用的自然法，不同民族之間的習俗是相對的，彼此無法化約；猶太的法律源自於猶太人獨特的習俗，因而是正當的。而且，習俗來自於傳統，而傳統本身就意味着善好；猶太人雖然不是最古老的民族，但因為其漫長的歷史，已經具有了傳統，其習俗便具有正當性。這樣，凱爾蘇斯就從習俗和傳統的視角為猶太人的法律做了辯護，從一個比實在法更深入的角度批評了基督教的叛教行為，並間接地“回應”了自然法的挑戰。

然而，凱爾蘇斯在強調習俗和傳統的同時，不自覺地走向了相對主義和保守主義。一方面，為了強調各個民族法律的正當性，凱爾蘇斯訴諸於習俗。而習俗之間差異巨大，凱爾蘇斯要想維持各個民族法律自治的局面，就必須維持這種差異。這樣一來，就要賦予這些不同的習俗同等的權威，由此滑向了相對主義；另一方面，當凱爾蘇斯強調，習俗由傳統和歷史來奠定，而後者祇是因為其“古老”便具有權威，他就不可避免地走向了保守主義。凱爾蘇斯的意圖在於，通過強調傳統的優先性來攻擊基督教的革命性，然而，他卻沒有進一步說明，古老的傳統為何必然具有權威，其背後的道理何在。^① 以上這兩

^① 正如李猛所說，“祇有不斷維新的傳統，才能使革命真正實現其開創或奠定人類政治生活根本原則的目標，而不會被帶入無休止的自我毀滅。”見李猛：《革命政治——洛克的政治哲學與現代自然法的危機》，“思想與社會”系列第八輯《洛克與自由社會》，上海：上海三聯書店，2012年，第97頁。[LI Meng, “Politics of Revolution: Locke’s political philosophy and crisis of modern natural law,” in *Logos & Polis* 8, ed. WU Fei (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2012), 97.] 李猛此言，雖然是基於現代自然法理論的觀察而發，卻一般性地指出了政治社會中傳統面臨的困難，因此同樣適用於羅馬。正如我們在這裏看到的，凱爾蘇斯作為保守主義者，誠然認識到了傳統的重要性並力圖加以維護，但卻不能為這種傳統提出更深的哲學基礎，講出它的道理並在道理中加以更新，因而最後在奧利金的反駁中顯得掣襟肘見。凱爾蘇斯的努力，顯示了羅馬人對於自己傳統的自我意識，以及維護和更新這種傳統的乏力。

點，為奧利金的反擊留下了巨大的空間。

凱爾蘇斯並非盲目的保守主義者。他的“尊古”，除了有傳統本身的尊重之外，還有一個獨特的神學體系在支撐。在一個最高的神之下，各個民族的神起初就在各地“分而治之”，彼此和諧共處。說到底，“尊古”是敬拜各個民族傳統神祇的需要，是這個神學體系的內在要求。但他的宗教觀念，“一方面具有保守主義和傳統主義的特徵，另一方面又具有極端相對主義的特徵”。^①誠然，保守主義和相對主義本身不是問題。問題在於，凱爾蘇斯一邊保守地信奉相對主義，一邊謀求帝國的內在統一性，二者存在尖銳的矛盾。凱爾蘇斯需要說明、但沒有說明的是，各個民族在保持對自己的神祇的絕對虔敬下，再去相信一個抽象的上帝，這從理論上是否可能？歷史地看，凱爾蘇斯的邏輯可能導向兩條道路。第一條，由於這唯一的上帝祇是抽象的觀念，缺乏統攝不同民族神祇的能力，最後轟然倒塌，世界重新陷入“諸神之爭”；第二條，人們為了阻斷不同民族神祇（和它為基礎的習俗傳統）的鬥爭，強化唯一上帝的觀念，從而導向基督教。奧利金正是抓住了凱爾蘇斯思想中的內在張力，將歷史引向了後一條道路。

^① Guy Stroumsa, *Barbarian Philosophy* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 51.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Andresen, Carl. *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin, 1955.
- Celso. *Il Discorso Vero*. Edited by Giuliana Lanata. Milano: Adelphi Edizioni, 1987.
- Celsus. *Der 'Αληθής Λόγος*. Edited by Bader Robert, Berlin: Stuggart-Berlin, 1940.
- Celsus. *On The True Doctrine*. Translated by R. J. Hoffmann. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Cicero. *On the Commonwealth and On the Laws*. Edited by James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Fédou, Michel. *Christianisme et Religions Paiennes Dans Le Contre Celse D'Origène*. Paris: Beauchesne, 1988.
- Guthrie, W. K. C. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Hoffman, R. Joseph. *Celsus, On the True Doctrine. A Defense Against the Christians*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Mitchell, Stephen and Nuffelen, Peter eds. *One God: Pagan Monotheism in The Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Origen. *Contra Celsum*. Translated by Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Origène. *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Boreet. Juvisy-sur-Orge: Les éditions du Cerf, 2005.
- Origene. *Contro Celso*. Edited by Pietro Ressa. Parma: Morcelliana, 2000.
- Origenes. *Contra Celsum Libri VIII*. Edited by M. Marcovichi, Leiden: Brill, 2011.
- Plato. *Philebus*. Translated by Dorothea Frede. Indiana: Hackett Publishing Company, 1993.
- Stroumsa, Guy. *Barbarian Philosophy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Wilken, Robert L. *The Christians As The Romans Saw Them*. New Haven: Yale University Press, 2003.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 亞里士多德：《政治學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1987年。[Aristotle. *Politics*. Translated by WU Shoupeng. Beijing: Commercial Press, 1987.]

- 庫朗熱：《古代城邦：古希臘羅馬祭祀、權利和政制研究》，譚立鑄等譯，上海：華東師範大學出版社，2006年。[de Coulanges, Fustel. *La Cité antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Translated by TAN Lizhu etc. Shanghai: East China Normal University Press, 2006.]
- 弗朗切斯科·德·馬爾蒂諾：《羅馬政制史》（第二卷），薛軍譯，北京：北京大學出版社，2014年。[de Martino, Francesco. *Storia della Costituzione romana 2*. Translated by XUE Jun. Beijing: Peking University Press, 2014.]
- 蓋尤斯：《蓋尤斯法學階梯》，黃風譯，北京：中國政法大學出版社，2008年。[Gaius. *Gai Institutiones*. Translated by HUANG Feng. Beijing: China University of Political Science and Law Press, 2008.]
- 黃風：《羅馬法》，北京：中國人民大學出版社，2011年。[HUANG Feng. *Roman Law*. Beijing: Renmin University Press, 2011.]
- 李猛：“革命政治——洛克的政治哲學與現代自然法的危機”，載於《思想與社會：洛克與自由社會》，吳飛主編，上海：上海三聯書店，2012年。[LI Meng. “Politics of Revolution: Locke’s political philosophy and crisis of modern natural law.” In *Logos & Polis* 8. Edited by WU Fei, 1-97. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2012.]
- 梅因：《古代法》，沈景一譯，北京：商務印書館，2011年。[Maine. *Ancient Law*. Translated by SHEN Jingyi. Beijing: Commercial Press, 2011.]
- 奧利金：《駁塞爾修斯》，石敏敏譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年。[Origen. *Contra Celsum*. Translated by SHI Minmin. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2013.]
- 吳功青：“塞爾修斯的形象之爭”，《道風：基督教文化評論》（第四十四期），香港：道風書社，2016年，第269-293頁。[WU Gongqing. “Disputes on Image of Celsus.” In *Logos & Pneuma Chinese Journal of Theology*, No.44, 269-293. Hongkong: Logos & Pneuma Press, 2016.]
- 徐國棟：《優士丁尼〈法學階梯〉評注》，北京：北京大學出版社，2011年。[XU Guodong. *Commentarius Ad Institutiones Iustinianorum*. Beijing: Peking University Press, 2011.]