

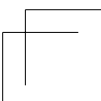
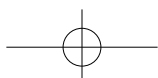
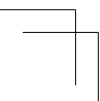
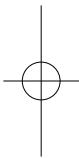
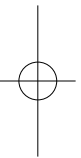
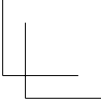
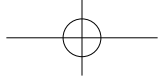
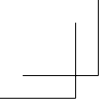
THE ANCIENT GREEK CONCEPT

正義觀  
OF  
古希臘  
JUSTICE

荷馬至亞里斯多德的  
倫理價值及政治理想

THE MORAL VALUES AND POLITICAL IDEALS FROM HOMER TO ARISTOTLE

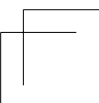
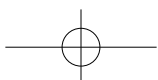
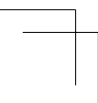
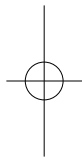
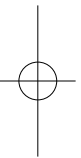
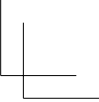
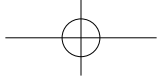
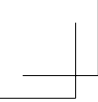
徐學庸  
著



獻給

寧馨

τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ δικαίου ἕνεκα



# 自序

西洋古代倫理學及政治哲學是我的主要研究領域，「正義」是我在此領域裡長期關注的議題之一。本書大致上的結構，成形於2007年在輔仁大學哲學系開設的「西洋古代正義論」課程。書中部分論證除了在此門課程中和修課同學分享外，亦曾於各種不同的課程裡，測試詮釋觀點，如在輔仁大學外語學院西洋古典暨中世紀文化學程開設的「古典研究導論」、臺灣大學哲學系開設的大學部課程「柏拉圖的政治哲學」與「亞里斯多德的實踐哲學」，以及研究所課程「柏拉圖的靈魂三分觀討論」與「亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》討論」等。感謝參與課程的同學們之反響與回饋。

第二章的內容曾以〈赫希俄德論正義〉為題，於2014年5月24日在輔仁大學外語學院西洋古典暨中世紀文化學程舉辦之「2014年西洋古典暨中世紀學術研討會」中宣讀。感謝劉雪珍教授及當天與會學者的指教，讓我進一步思考及整理某些論述不清之處。修改後的論文以〈《工作與時日》：1-382〉為題，於2015年4月刊登在《中央大學人文學報》（59: 39-70），感謝兩位匿名審查委員的寶貴建議，使是文能避免論證錯誤及語焉不詳。

第三章的論述內容曾於幾個不同的學術場合宣讀發表：第一至第三節的內容於2012年5月26日以〈西元前七至六世紀的古希臘正義觀〉為題，在輔仁大學外語學院西洋古典暨中世紀文化學程舉辦之「2012年西洋古典暨中世紀學術研討會」中宣讀；2012年12月23日以〈正義與秩序〉為題，在臺灣大學哲學系舉辦之「哲學演講」中宣讀；2013年11月28日以〈西元前七至六世紀的古希臘正義觀〉為題，於清華大

學哲學研究所宣讀。感謝陳斐婷教授的邀請，讓我與清華大學的學生有面對面的機會，討論西元前七至六世紀立法者及詩人的正義觀。第四節的內容於2013年5月23日以〈梭倫的正義觀〉為題，在輔仁大學外語學院西洋古典暨中世紀文化學程舉辦之「2013年西洋古典暨中世紀學術研討會」中宣讀。

感謝陳起行教授的邀請，讓我在2015年2月24日於政治大學法學院舉行的工作坊中，有機會與M. Gagarin教授談論個人研究的方向，得到諸多鼓勵。座談中，Gagarin教授提及D. F. Leão和P. J. Rhodes所編譯的*The Laws of Solon*即將問世，其後閱讀此書讓我在第三章第四節的論證，有更明確的文本證據支撐。

第四章第一至第四節的內容曾以“The Notion of Justice in the Early Greek Philosophy”為題，於下述的學術會議中宣讀：2013年4月23日假Ateneo de Manila University舉辦的The Asian Association of Christian Philosophers會議，與同年12月9日在新加坡由「全球科技論壇」（Global Science and Technology Forum）舉辦的The 1<sup>st</sup> Annual International Conference on Philosophy: Yesterday, Today & Tomorrow會議。感謝參與後者會議的Daniel Hutto、Sreekala Nair及Danielle Macbeth等教授的提問與指教；於此會議發表之文章收於*Proceedings of the 1<sup>st</sup> Annual International Conference on Philosophy: Yesterday, Today & Tomorrow (PYTT 2013)* (Singapore: Global Science and Technology Forum [GSTF], 2013, pp. 1-11)。

在校閱本書的過程中得知，哈佛大學出版社的Loeb Classical Library，將於2016年6月出版一套四冊由G. W. Most及A. Lacks兩位學者編修與翻譯的早期希臘哲學家的斷簡殘篇（*Early Greek Philosophy*, 4 vols.）。雖然這部作品裡收錄的文獻及相關詮釋來不及用於本書第四章中的論證，但提供其出版訊息應有助於讀者在相關領域的延伸閱讀。

第五章關於希臘悲劇正義觀的論述，曾於2012年5月5日以〈《歐

瑞斯特斯的故事》中的正義觀〉為題，在「輔仁大學、中國人民大學、香港浸會大學校際哲學論壇：中西哲學的人文意蘊學術研討會」中宣讀；亦曾於2013年10月26日在清華大學舉辦之台灣哲學學會年會中的希臘哲學小組會議上宣讀。感謝後者會議的與會學者，尤其是黃俊龍及陳斐婷兩位教授，讓我補強思考相關論述的可行性及合理性。這篇文章以〈艾斯曲婁斯的正義觀〉為題，於2016年1月刊登在《揭諦》(30: 1-27)，感謝該期刊審查委員提供的修改意見。

第六及第七章的內容曾以摘要的方式，於2014年10月31日以〈《理想國篇》及城邦政治〉為題，在東海大學哲學系演講發表。感謝蔡偉鼎及姜文斌兩位教授的邀請，演講後獲得的回應，讓我受益良多。

第八章第一節的論證於2012年10月6日在臺灣大學暨日本岡山大學合辦之「東亞共通善之探求：亞里斯多德和儒學的哲學對話國際學術研討會」中宣讀。感謝與會學者的提問，其中苑舉正及May Sim兩位教授對文中論述所持之正反意見的交流，以及甘海寧博士（Rina Camus）的評論，對是文的修改有深刻影響。此外，本節的內容亦於2013年8月5日在雅典大學舉辦的「世界哲學大會」中宣讀，感謝R. F. Stalley及D. Kim兩位學者的指正。

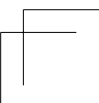
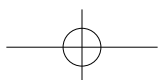
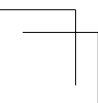
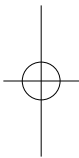
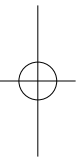
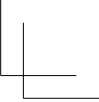
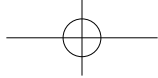
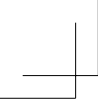
我也要謝謝臺大出版中心的兩位匿名審查委員，對本書提出極具建設性的批判與建議，修正後的結構及論證內容皆更臻妥適合理。亦要感謝編輯蔡忠穎先生提供專業意見，使本書能順利出版。

最後，我要感謝我的家人，他們全心的支持，讓我得以心無旁騖地完成這部作品。

徐學庸

2016初夏

臺灣大學 水源校區

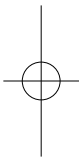
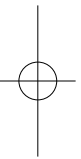
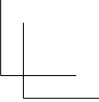
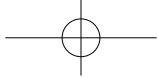
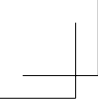


# 目 次

|                |     |
|----------------|-----|
| 自 序            | i   |
| 導 論            | 1   |
| 第一章 荷馬         | 17  |
| 第一節 正義         | 18  |
| 第二節 風俗習慣與法律    | 38  |
| 第三節 正義及風俗習慣與法律 | 44  |
| 第四節 結論         | 46  |
| 第二章 赫希俄德       | 49  |
| 第一節 遺產之爭       | 51  |
| 第二節 神話         | 57  |
| 第三節 正義         | 67  |
| 第四節 結論         | 75  |
| 第三章 立法者與詩人     | 77  |
| 第一節 呂庫爾勾斯      | 78  |
| 第二節 提爾泰歐斯      | 84  |
| 第三節 塞歐格尼斯      | 88  |
| 第四節 梭倫         | 96  |
| 第五節 結論         | 109 |

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| 第四章 早期希臘哲學家           | 111 |
| 第一節 亞納西曼德             | 112 |
| 第二節 赫拉克利圖斯            | 115 |
| 第三節 巴曼尼德斯             | 119 |
| 第四節 德謨克利圖斯            | 124 |
| 第五節 普羅大哥拉斯及安提豐        | 129 |
| 第六節 結論                | 141 |
| 第五章 艾斯曲婁斯             | 145 |
| 第一節 《阿加曼農》：合理的謀殺？     | 146 |
| 第二節 《祭酒者》：正義是復仇       | 153 |
| 第三節 《和善女神》：和解         | 159 |
| 第四節 《歐瑞斯特斯的故事》：雅典政治現狀 | 165 |
| 第五節 結論                | 167 |
| 第六章 柏拉圖：初論正義          | 169 |
| 第一節 正義是歸還所借（欠）之物      | 170 |
| 第二節 正義與技藝             | 173 |
| 第三節 正義是強者的利益          | 182 |
| 第四節 結論                | 192 |
| 第七章 柏拉圖：再論正義          | 195 |
| 第一節 正義與契約             | 196 |
| 第二節 城邦的正義             | 204 |
| 第三節 個人的正義             | 217 |

|                       |            |
|-----------------------|------------|
| 第四節 正義與形上知識.....      | 232        |
| 第五節 結論.....           | 238        |
| <b>第八章 亞里斯多德.....</b> | <b>239</b> |
| 第一節 完全正義.....         | 244        |
| 第二節 個別正義.....         | 252        |
| 第三節 正義與中庸之道.....      | 265        |
| 第四節 結論.....           | 274        |
| <b>結 論.....</b>       | <b>277</b> |
| <b>參考書目.....</b>      | <b>285</b> |
| <b>總索引.....</b>       | <b>305</b> |
| <b>古代作者索引.....</b>    | <b>313</b> |



## 導 論

「正義」，這是個眾人熟悉且朗朗上口的詞彙；近年來各種不同形式的正義不絕於耳，例如司法正義、程序正義、實質正義、土地正義、居住正義、世代正義、分配正義及修正或矯正正義等。我們或許或多或少能對這些不同正義觀的內涵說出一二，然而我們可能不知道，這些正義觀皆是植基於西方倫理學及政治哲學的文化傳統裡，可回溯至西方文化思想的源頭——古希臘。正義在古希臘的文化中原是一神祇名，Dikē，祂是宙斯與塞迷絲（Themis）之女，且是合宜女神（The Horai）之一。<sup>1</sup>合宜女神除了皆有春天生機盎然的意涵外，亦有著濃厚、顯著的倫理學及政治哲學的旨趣。祂們的現身表示了社會公平、秩序及平和的狀態。近代以來，正義女神的形象多被認為具有三個主要特徵：右手持劍、左手捧天秤及雙眼遮蔽。劍表示法律或法庭的強制力量，天秤度量正反雙方的意見，遮眼顯示的是不偏不倚的公正。祂的角色是維繫社會秩序與祥和，並在它們遭到破壞時能以其判斷與仲裁使之恢復。

本書的主旨是藉由爬梳及探討部分古希臘文學、戲劇及哲學的文本，以了解正義這個概念在詩人、立法者、劇作家及哲學家眼中具有的意義功能為何。涉及的文本設定在西元前八世紀至四世紀的作品，即從荷馬（Homer）的史詩開始，至亞里斯多德（Aristotle, 384-322 BC）的倫理學作品結束。這五個世紀的範圍，正是古希臘城邦政治從

---

<sup>1</sup> 其他兩位是秩序女神（Eunomia）及和平女神（Eirene）。赫希俄德（Hesiod）《神譜》（*Theogony*）901；亦可參見品達（Pindar）《奧林匹亞頌》（*Olympian Odes*）XIII, 6-8。

氏族政治逐漸萌芽、茁壯、成熟及衰敗的過程，且在此歷程中，正義的倫理及政治的意涵極為凸顯。任何一種政治體制的城邦為維持城邦秩序，皆需求助於正義。

關於古希臘正義觀的流變，中西方學者皆累積了不少研究成果及提出相關的詮釋，大致有兩種理解：其一是將流變理解成發展與進步，例如 E. R. Dodds 教授，認為古希臘的倫理道德及宗教文化的發展，是從羞恥文化進入罪惡文化的歷程。<sup>2</sup>在荷馬史詩清楚可見羞恥文化，英雄們為了維繫個人的優秀（aretē），無法坐視個人的榮譽（timē）被不當剝奪，因為被剝奪榮譽是身為英雄的恥辱。<sup>3</sup>這個文化隨後被罪惡文化取代，後者強調犯錯必須接受懲罰，無論懲罰是在今生（如赫希俄德的主張），或在來世（如柏拉圖〔Plato, 424-347 BC〕的描繪）。<sup>4</sup> Dodds 教授的主張得到 A. W. H. Adkins 教授呼應，並認為羞恥文化是古代的文化，而罪惡文化是現代的文化。<sup>5</sup>

然而，若我們審視古希臘倫理文化的發展，其實無法得出 Dodds 及 Adkins 兩位教授所主張的從羞恥文化到罪惡文化的發展歷程。因為就算在赫希俄德及柏拉圖的思想裡有著罪惡及懲罰的概念，也不表示兩位詩人之間的艾斯曲婁斯（Aeschylus, 525-456 BC）與巴曼尼德斯（Parmenides，生於 515 BC），以及柏拉圖之後的亞里斯多德，亦特別看重罪惡及懲罰這兩個元素。特別是亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》（*The Nicomachean Ethics*）第四卷關於「雄心」（*megalopsuchia*）<sup>6</sup>（1123a-1125a35）及羞恥（1128b10-35）的論述，皆顯示古希臘倫理文

2 Dodds 1962.

3 徐學庸 2009a: 5-6。

4 關於柏拉圖對來世生命的討論，參見徐學庸 2012。

5 Adkins 1965: 1-9；亦可參見 Adkins 1970: 237-238 及 259-269，這兩個段落分別指出，斯多葛學派（*The Stoics*）及伊比鳩魯學派（*The Epicureans*）反對羞恥文化，Adkins 教授有言：「希臘化時期的社會依舊在本質上是結果文化。」（238）結果文化（*result-culture*）即罪惡文化；此外 Adkins 1972: 1 主張，古希臘的倫理價值是一逐漸發展的過程。

6 相關討論，參見徐學庸 2009a: 129-154。

化發展至亞里斯多德並未轉化成罪惡文化。此外將柏拉圖的倫理學思想單純地理解為罪惡文化亦有不妥，因為他在《高爾奇亞斯篇》（*The Gorgias*）讓蘇格拉底以羞恥感來說服三位對話者追求正義及避免不正義（494d）；<sup>7</sup>此外《理想國篇》（*The Republic*）卷四言及「激情」（*thumos*）與羞恥感的關係，並說當它成為理智的幫手有助於維持靈魂的秩序與和諧；卷八進一步強調 *thumos* 與榮譽名聲的追求有關。<sup>8</sup>這兩部對話錄雖皆言及來世懲罰的概念，但就此斷言柏拉圖的倫理學思想具有罪惡文化的特色，似乎過於躁進，畢竟他在這兩部對話錄裡多次強調羞恥感對人的倫理生命甚為重要。<sup>9</sup>這顯示了舊文化觀被新文化觀取代的主張，對古希臘文化流變，特別是正義觀的流變，並非是妥適的詮釋。

此外，德國古典學研究者 B. Snell 教授論述古希臘靈魂觀時，亦抱持著進步觀點來理解古希臘文化的流變，他認為荷馬史詩如《奧迪賽》（*Odyssey*），看不到道德推論的元素，英雄的決定——如奧迪修斯（*Odysseus*）的抉擇——皆是出於直覺。<sup>10</sup>此觀點獲得崔延強教授的認可，在《正義與邏各斯》一書中他寫道：「從荷馬到赫希俄德表明了一種使世間道德——法律秩序——逐步合理化的趨勢在不斷地得以發展，但真正成為一種自覺的現實活動是在希臘步入城邦時代之後，……」<sup>11</sup>Snell 教授的主張主要建立在康德倫理學及廣義的義務論，如效益主義的基礎上，這類的倫理學思想強調道德判斷的有效及正當，必須具有「普遍性」（*universality*）。然而為求道德判斷具普遍

7 相關討論，參見 Mckim 1988: 34-48。

8 相關討論，參見本書第七章第三節。

9 Dover 1994: 220, n. 3 認為，這兩種文化元素在古希臘文化裡皆可找到，且它們的差別是在人們的說話方式，而非他們的感受方式。因此 Dover 教授亦不贊同罪惡文化取代羞恥文化之說。

10 Snell 1962: 154-161.

11 崔延強 1998: 12。我將譯名「赫西俄德」改為「赫希俄德」，以求書中譯名一致。類似觀點亦可參見包利民 1996: 12 的主張，西洋古代倫理學是從目的論向義務論發展。

性，經常遭致的結果是道德判斷是在去文化及社會脈絡下進行，與行為者的倫理生命失去連結。這帶領我們進入對第二個「流變」的理解。

另一個關於「流變」的理解，則不認為進步發展是對古希臘倫理及政治文化的適切理解。抱持此詮釋立場的學者咸認為：詩人、立法者、劇作家及哲學家在作品裡提出的倫理學及政治哲學觀點，是針對他們各自身處之政治社會的回應與反省；<sup>12</sup>換言之，任何一位作者提出的倫理學及政治哲學的觀點，都具有文化及社會關連性；對任何一個文化裡的倫理及政治觀念的探討體察，不能以去脈絡化的方式進行，因為這些觀念不只是等候分析研判的理論，它們是扎實而活生生地被當時的人們，在某一特定的時空背景、倫理文化及社會架構中運用。因此在理解這些觀念時，若忽略它們與其所在之社群文化的緊密關係，極可能會曲解這些觀念。由於倫理及政治觀點與社會文化密不可分，不同文本的主張，便與作者所身處的政治社會及面臨的問題有直接的聯繫。<sup>13</sup>這使得前一個「流變」所謂之線性發展進步，變得不甚適切，因為在古希臘的文化歷史演變中，我們見不到倫理政治觀的線性發展趨勢，反而是在每個階段、不同的社會結構中，這些觀點被作者用來反省及解決他們所面對的各領域問題。

不過，「進步」這一概念並非在此歷程中無足輕重，例如 *aretē*（優點、優秀或德性）的內涵演變，便可看到進步的徵象。原本它在荷馬史詩裡只適用於特別族群——貴族及英雄，因為這個字在字源上

12 參見 Williams 1993: 4-9；MacIntyre 1994；Gill 1995: 20-42。Sorabji 2007: 382-384 從一宏觀的視角觀之，並認為哲學概念的再利用是研究哲學史的價值之一；其二是概念的不復利用，當它們已不合時宜；其三是重新思考。故「進步」這個詞較適合用於個人，不適合用於理解哲學史。

13 荷馬是個例外，他的作品描繪的是西元前 1100 或 1300 年的貴族社會的生活模式，與他自身所處的時代並無直接的聯繫。然而這不妨礙本書對正義的討論以荷馬為始，因為他的作品裡關於正義的意涵，在之後其他作者的作品裡亦被重複使用。後世作者「重複使用」荷馬的正義觀，以思索反省自身面對的政治倫理議題，這個概念正可凸顯 Dodds 及 Adkins 等多位教授主張的希臘文化發展的歷程，不是適切的詮釋。

與 *aristos*（最優秀的、最高貴的）、*aristeuō*（表現最佳）及 *aretaō*（興旺、成功）等字相近。然而在隨後的文獻，例如赫希俄德《工作與時日》（*Works and Days*）中，*aretē* 一字更擴大用於辛勤與大地及天候奮鬥的勞動者，戮力工作者即擁有德性與優秀之人。<sup>14</sup>然而這不表示，*aretē* 這個概念——指一事物或一個人具有的優秀特質，且藉此特質該事物及人能充分表現與扮演其功能與角色——有實質的改變，無論用於貴族與英雄，或用於勤苦的勞動階級，*aretē* 根本上都是指一個人具有的優秀特質。「進步」這個詞在此意義下便不是意味新取代舊——前者具有後者全沒有的內涵，且後者徹底被棄置；反而是，同一個倫理概念在不同的時代及社會脈絡裡，有不同的應用。

審視這兩種詮釋，本書採取第二種立場為論述古希臘正義觀的基調，因為我們始終認為，反省自己所處時代中所面臨的各方面議題，並針對問題提出解決之道，是每一個時代的作者所表現的關懷，無論創作形式是文學、戲劇或哲學。欲理解作品中的倫理政治觀，絕不可無視於作者的個別時空背景。亦即，對所有相關概念，如德性、道德推論、秩序、正義等，皆須置於時代前提下才可確切把握。換言之，我們對於書中所選擇之文本的理解，除了文本內部的證據，亦須將外部證據納入考量。唯有如此，我們對古希臘正義觀的析論，才能有時代、文化及社會向度。此外這個論證的立場與方法選擇，也影響到書中對於欲探討之相關文本的篩選。詩人、立法者、劇作家及哲學家的文本，是針對作者實際面臨的政治及倫理問題進行思索與反省。

荷馬史詩《伊里亞德》（*The Iliad*）及《奧迪賽》是兩部口傳詩作，它們並非荷馬個人的創作，而是經過西元前十一及十世紀，約莫兩百年的時間，藉由吟唱詩人口傳的故事，如前所述，詩中描繪的是西元前 1100 或 1300 年的英雄事蹟。這兩部口傳詩作，約成書於西元

14 打破德性原有的階級限制，亦可參見第二章第二節。

前750至700年間，從此古希臘的口傳詩作傳統告終。兩部詩作裡並未將正義視為單義詞，不同的脈絡下正義會具有不同的意涵與用法。它有典型的行為、常態發生之事、必然發生之事、適切合宜的行為、關於社會風俗與規範的知識、判決仲裁等意涵，其中前兩個意涵不必然涉及倫理道德，其餘的皆具有倫理道德意涵。<sup>15</sup>這些不同意義的正義指出荷馬正義觀的兩個特質：第一，荷馬的正義觀涉及的對象及範圍較我們一般對正義的使用寬廣；正義適用的範圍不侷限於倫理道德、政治及法律。第二，正義有必然發生之事的意涵，顯示正義這個概念與命運（moira）有緊密的關係。亦即，違背命運之神決定者是不正義之人。這使得荷馬的正義觀將人類社會運作的規則與諸神運作的系統連結在一起，正義因此有了自然律的意涵。除了上述兩個特質，《伊里亞德》卷十八關於一樁爭執案件的判決仲裁，以及卷二十三關於馬車競賽糾紛的斷定解決，呈現出正義的仲裁判決的意涵，這兩個事例亦凸顯合乎正義的判決必須有下列幾個條件：第一，審查仲裁的程序皆須在眾目睽睽下進行，即程序應公開透明。第二，無論是有爭議的兩造雙方，或是參與斷案的長者或國王，都可開誠布公地暢所欲言（parrēsia），並在聽完申述論辯的意見後，選用最佳與最合理的見解當作判決的基礎。第三，審判的結果不涉及對理虧的一方進行懲罰，而是讓利益受損的一方獲得他應得之事。史詩裡除了正義一詞，亦可見themis一詞的使用，與正義相仿它也是多義詞，而且與正義在意義上多所重疊。此外，這兩個詞在荷馬的使用下，具有體用關係，themis就其為風俗習慣及法律，它的應用仰賴的是正義。再者，前者常

15 在荷馬的正義觀裡，正義具有倫理道德的意涵，這個倫理道德是建立在他所描述的那個遠古社會環境中，正被人們實踐及遵循的風俗傳統及常規慣例上，而非在任何一種形式的道德心理學（moral psychology）基礎上，即他的倫理思想未涉及對行為者的靈魂狀態的關懷。特別提醒，本書言及的「道德心理學」一詞，不是當代的心理學，而是對行為者靈魂狀態的研究，它所觸及的議題包括動機、行為、道德性格等。

以神祇的身分出現，後者則不以女神的角色現身。這些議題將在第一章裡有更完整的探討。

與荷馬同一時代的赫希俄德，不同於前者於詩作裡描寫四或六個世紀之前的貴族英雄之倫理生命價值，而是以第一人稱的方式，在詩作中倡議正義對個人及社會秩序與繁榮維繫的重要。從《工作與時日》可知當時司法系統運作的大致情況，以及法官斷案不公造成人民財產損失，更甚者會導致城邦秩序敗壞及從繁榮富庶走向枯萎凋敝，終至滅亡。赫希俄德的詩表達了三個層次：第一個是個人層次，述說他與其兄沛爾塞斯（Perses）在繼承遺產一事上的糾紛與訴訟。此官司牽涉了數個議題，包括兄弟二人是第幾次對簿公堂？法官是否收賄？赫希俄德對其兄的喊話——努力工作，究竟只是日常生活的建言，抑或是道德上的勸誡？二人是否欲以私了的方式解決遺產繼承的糾紛？第二章第一節的論述對這些問題將提出有別於以往的詮釋。第二個層次是關於人類敗壞的歷程，赫希俄德以三個神話故事說明：普羅米修斯（Prometheus）偷火給人類，潘朵拉（Pandora）送的禮物及人類五個世代的敗壞歷程。不過這三則神話間不必然有一邏輯關係，以不同金屬比喻不同的世代也不是赫希俄德個人的發明，而是受東方傳統的影響。第三個層次是正義對城邦的影響，第二章第三節主張，赫希俄德的正義觀不只是公正的司法訴訟程序，<sup>16</sup>也具有清楚的道德意涵。此外不同於荷馬，赫希俄德的正義觀尚具有懲罰的意涵，且它與themis具有體用關係。

第三章是關於西元前七至六世紀的立法者及詩人的作品中之正義觀，本章的論述涉及古希臘城邦政治發展初期的三個城邦：斯巴達、梅加拉（Megara）及雅典。三個城邦分別代表三種城邦制度：斯巴

16 雖然赫希俄德的作品裡顯示，在當時已具有司法訴訟的程序，但我們不應將此理解為嚴謹完整的程序，應只是草具規模的程序，因為畢竟西洋古代有嚴謹的立法或許要至羅馬時期。

達的混合政體、梅加拉的貴族政體及雅典的梭倫式政體（the Solonian Constitution）。斯巴達的立法者呂庫爾勾斯（Lycurgos，C7 BC 早期）於西元前七世紀中葉斯巴達政治社會失序時，在斯巴達人的請求下進行相關的政治制度改革；輓歌詩人提爾泰歐斯（Tyrtaios，C7 BC 晚期）在同一世紀下半葉梅塞尼亞（Messenia）奴隸暴動造成的社會動盪及政治不安中，以其詩作鼓勵斯巴達人為國犧牲、奮勇抗暴，以解決城邦面臨的危機。儘管正義在兩位先賢留存下的詩作裡不是被凸顯的倫理學及政治哲學概念，但可間接察覺兩人皆認為正義與勇氣有密切的關係，且它們是維繫與確保城邦秩序的主要元素。梅加拉的輓歌詩人塞歐格尼斯（Theognis，C6 BC）面對的是貴族政體因富人要求分享政治權力，而出現社會階級泯滅所引發的政治危機。其詩作批判以商逼政及讓不具優秀特質的人參與政治是不正義的行為，因為他們無法無天。值得注意的是，正義對塞歐格尼斯除了如赫希俄德般具有倫理意涵外，亦有宗教意味，與命運關係密切。一個人在城邦中的社會階級、貧富貴賤，都是由命運決定，且接受命定是正義之事，也是遵循宙斯的判決。關於正義與 *themis* 的關係，塞歐格尼斯採取的是荷馬的觀點：正義及法律保護維持 *themis*（諸神的意志與命令）；正義因此成為人類的行為是否依 *themis* 而行的判準。最後一位是雅典的立法者及詩人梭倫（Solon，C7 BC 晚期）。雅典於西元前七世紀下半葉，由於採取何種政治體制的爭議及貧富不均，造成城邦內部的不和與失序，梭倫在此時被賦予解決憲政危機與貧富對立的權力。他主張正義是城邦秩序的基石，但並不將它以宗教傳統視之，因為他不認為諸神對人類的生活會有任何干預。<sup>17</sup> 梭倫詩句裡的正義是多義詞，而非如當代某些學者認

17 之後在亞里斯多德及伊比鳩魯（Epicurus, 341-270 BC）的倫理學思想裡，亦可見諸神不干預人類生活的說法，惟後者的思想是建立在其物質主義的觀點上。關於普羅大哥拉斯（Protagoras，約 490-420 BC）在宗教上抱持的不可知論，參見本書第四章第五節的論述。

為是單義詞；<sup>18</sup> 其德性觀建立在道德心理學的基礎：一個人的心靈狀態與其表現出的行為有因果關係。這個態度與立場使得梭倫強調，德性行為不是出於偶然，而是由穩定的心靈狀態產生；同理，一個人是否擁有幸福，須審視其整體生命，且唯有跟隨明智的生命，才是幸福的。

西元前六世紀是古希臘哲學的濫觴，米利都學派（The Milesians）泰利斯（Thales，約625-547 BC）對宇宙起源（archē）及自然運行的思索探究，對隨後哲學家影響深遠，並形成了早期希臘哲學思想的共通特色：關注自然。這是為什麼這些哲學家在當時都有 phusikoi（研究自然者）之名的原因，他們的宇宙論或自然哲學對後世形上學的薰陶，主要表現在「一與多」、「動與靜」這兩個主題：宇宙自然是由一個或多個元素構成；它是運動的，或是靜止的。然而進入西元前五世紀，關注宇宙自然的哲學傳統漸由關注人的倫理生命取代。這一時期出現了一群名為「詭辯學派」（The Sophists）的哲學家，他們的實用主義強調，知識的追求須有益於當下立即的生活，且倫理道德是出於約定俗成（nomos），故具有文化相對主義的特質。第四章論證的目的是希望釐清早期希臘哲學家抱持的正義觀，在論述關心宇宙自然的哲學家思想時，除了指出正義在他們的思想中具有宇宙論角色，亦會在相關文本殘破不全的情況下，推測正義在其倫理學及政治哲學思想裡呈現的意涵。而這種從西元前七世紀以降即成形的雙重角色與意涵的正義觀，在這些哲學家的思維裡不是各自發展的兩條平行線，反而是相互交融的，例如米利都的亞納西曼德（Anaximander，約610-545 BC），其宇宙論的正義觀影響了他的倫理及政治的正義觀；艾菲索斯的赫拉克利圖斯（Heraclitus，約540-480 BC），則是後者影響前者。至於伊利亞的巴曼尼德斯的正義觀，由於缺乏文獻資料，僅提出了一點推測。

18 Vlastos 1946認為是宗教意涵；Gagarin 1974a及Havelock 1978主張是法律程序。相關討論參見本書第三章第四節。

德謨克利圖斯（Democritus，約460-356 BC）的文獻則相對豐富，除了留有宇宙論的斷簡殘篇，亦有大量的倫理學及政治哲學作品，從中可見德謨克利圖斯視正義為遵循法則——包括物理法則與城邦法律。然而遵守城邦法律對德謨克利圖斯而言，不只是行為符合法律的要求，更重要的是合法的行為是出於行為者的道德性格及靈魂的好狀態。類似梭倫，德謨克利圖斯的正義觀同樣建立於道德心理學。

古希臘城邦政治在西元前五世紀發展至頂峰，是詭辯學派出現的重要推手，這使得正義觀褪去了宇宙論的色彩，聚焦於倫理學及政治哲學層面，但若只將此學派的正義觀歸為約定俗成及相對主義，則也昧於事實，此學派的哲學家對待正義及其他德性的態度，歧異分明。第四章第五節以普羅大哥拉斯為例，闡述詭辯學派的正義觀的基本立場，另以雅典的安提豐（Antiphon of Athens，約480-411 BC）的思想與普羅大哥拉斯的主張對照，後者雖也認為正義有助於城邦秩序的維護，但歸根究柢強調德性，特別是正義是對人性自然勃發的活動的箝制。這使得強者——無論是指能力高人一等者或手握政治權力之人——無法充分自我展現。安提豐的這類思想，使他進一步倡議人性的特質是趨利避害，求自由免束縛，故與倫理道理漸行漸遠。

希臘悲劇起源於酒神狄歐尼索斯（Dionysus）的宗教祭祀儀式，悲劇是從酒神讚美詩（Dithyramb）的表演演變而成。西元前六世紀的雅典執政者佩希斯特拉投斯（Peisistratos，約607-528 BC），於西元前534年舉辦第一屆悲劇競賽。至西元前五世紀，悲劇的表演在希臘各個城邦蔚為風潮，劇場頗具規模。來自艾雷俞希斯（Eleusis）的悲劇桂冠詩人艾斯曲婁斯，共創作了八十部作品，惟現僅存七部。其中三部：《阿加曼農》（*Agamemnon*）、《祭酒者》（*Libation Bearer*）及《和善女神》（*Eumenides*），完成於西元前458年，形成一部完整的三部曲《歐瑞斯特斯的故事》（*Oresteia*）。故事敘述阿加曼農（Agamemnon）遠征

特洛伊凱旋歸來，被其妻及堂弟密謀殺害，其子歐瑞斯特斯（Orestes）弑母報父仇，之後遭憤怒女神追殺。這部作品裡有一突出的主題：正義，定義是以牙還牙、以眼還眼。<sup>19</sup>因此讀者才會在三部曲裡，不斷重複讀到冤冤相報的劇碼。最後，在第三部曲裡艾斯曲婁斯安排了一段法庭的情節：雅典娜邀請十二位雅典賢達公正之士組成陪審團，並由祂親自擔任主審官，以斷定歐瑞斯特斯弑母一案是否應判死刑。雖然雅典娜以公開審判的程序及最後投下無罪一方的票，使歐瑞斯特斯免於一死，並解除了其親族相互報復的循環，但此報復不止的循環是否因此得以停止仍有疑慮。第五章的論述即是希望藉由爬梳這三部曲的內容，回應以下兩個問題：第一，艾斯曲婁斯認可以牙還牙、以眼還眼是正義的定義嗎？第二，雅典娜的裁決在解決阿加曼農家族循環報復的悲劇上是否有正當性？文中建議，對此二疑問的妥適回答，必須將這三部曲置於西元前461年前後，雅典內政及外交所發生的事件背景下檢視。

上文曾言及，西元前五世紀是處於文化及道德相對主義氛圍下；此外，雅典及斯巴達從西元前431年開啟長達二十八年的戰爭，導致雅典社會秩序崩壞及民生凋敝。柏拉圖的倫理學及政治哲學，便是在如此的時代孕育而生。第六及第七章的內容，便是關於柏拉圖的正義觀，討論倫理道德應有普遍的判準及此判準對維繫城邦秩序的幫助。第六章聚焦於《理想國篇》第一卷關於正義的探討，柏拉圖讓蘇格拉底與三位對話者對話，<sup>20</sup>依序是克法婁斯（Kephalos）、波雷馬爾侯

19 不可諱言，在索弗克雷斯（Sophocles，約496-406 BC）的「伊底帕斯三部曲」裡亦可見正義的論述，但這三部曲的成書時間約在西元前431至401年之間，我們並無法從這三部作品裡確切得知，詩人欲藉由它們思考反省這三十年間個人及城邦面臨何種政治及倫理的問題；此外，這三部曲的關懷是命定、自由意志及自然法等概念。故未納入本書的討論。

20 特別說明，第六及第七章言及的蘇格拉底，不是歷史上的蘇格拉底，而是柏拉圖的蘇格拉底，即柏拉圖思想的代言人。

斯（Polemarchos）及塞拉胥馬侯斯（Thrasymachos）。與克法麥斯的對話，蘇格拉底引出了「正義是什麼？」的問題，但實質回應則是由後兩位對話者進行。波雷馬爾侯斯與蘇格拉底的對話有一核心議題：正義是否是一種技藝？某些柏拉圖的研究者主張，柏拉圖以技藝來類比正義及德性是不當的，不具論證正當性。第六章第二節的論述將從能力、效果及知識等面向指出，柏拉圖以技藝論正義的正當性。與詭辯學派哲學家塞拉胥馬侯斯的對談，是第一卷論證的高潮，塞拉胥馬侯斯以近似安提豐的立場，視正義為「強者的利益」（338c2-3），所以不同的城邦制度會制定不同的有利於強者（即統治者）的法律。塞拉胥馬侯斯的論述表面上是討論正義，其實主張有能力的強者即使為惡也不會受罰，故不正義是力量的展現，正義是力量的削弱。柏拉圖以藉由外在行為來說明正義的不恰當，凸顯塞拉胥馬侯斯關於正義的定義滯礙難行；如此亦間接暗示對正義的理解不應立足於相對主義。此外，回應不正義是力量的泉湧，柏拉圖揭示，德性是靈魂的好狀態，故對正義，就其為德性，應省察行為者的靈魂，而非其外在行為。

以卷一的内容為基礎，柏拉圖進一步於《理想國篇》隨後的卷次闡述正義的本質為何。第七章的論證並不嘗試觸及卷二至十所有關於正義的論述，而是擇定了四個主題：第一個是柏拉圖的兄長葛勞孔（Glaukon）提出的關於正義起源的敘述。他主張契約論式的正義觀，與西方近代之後發展出的契約論間的異同，將一併於文中陳述。此外葛勞孔說，正義不是出於人性（*phusis*），而是出於後天的約定俗成。這是一個呼應詭辯學派思想的觀點，柏拉圖對此觀點的回覆即是另外三個主題：城邦的正義、個人的正義及正義的形上學基礎；也就是正義的政治意涵、倫理旨趣及最終它是形上知識的對象。再者，正義無論從哪一個層次觀之，都是出於人性，而非出於約定俗成。城邦的起源是出於人性的需求，且依正義原則除了確保城邦秩序，亦可使每個

人不同的天性得以充分發揮。個人正義則強調正義的道德心理學的面向，它的現身於靈魂能使之處於有序的狀態，並使其他的德性、智慧、勇氣及節制，亦存在於靈魂之中。<sup>21</sup>最後，對正義本質的理解須參照它與善的理型的關係，且對善的理型的掌握僅能藉由靈魂之眼——理智。不過，即使柏拉圖最終訴諸善的理型的形上知識，且這在他之前的傳統從未得見，但這並不足以使我們宣稱，以發展進步的觀點來詮釋柏拉圖的正義觀及德性觀具有正當性。因為對柏拉圖來說，正義就其為一個德性，能夠使得擁有它的靈魂與城邦，皆處於有序的好狀態。此外這個好狀態使得靈魂與城邦皆能分別展現其本質功能，前者表現在不受欲望及情緒干擾的理性思維活動，後者使不同階級的城邦公民享有適合該階級的幸福；因此前者是善及好的靈魂，後者是善及好的城邦。這清楚顯示柏拉圖對正義的使用與理解，依然是在優秀特質的概念下，惟他為回應詭辯學派的相對主義及約定俗成的主義的正義觀，以及強調秩序穩定的重要，將此優秀的特質置於人性、先驗客觀及穩定不變的人學、形上學與知識論的理論架構中。

亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》對柏拉圖將倫理學放在形上學及知識論的架構裡討論，且在倫理道德議題的探究追求精確性，表達不認同之意。他認為對人的倫理生命的關懷，不同於對科學知識的研究探索，因為前者之中充滿諸多不確定性，難以用公式或原則衡量。<sup>22</sup>亞里斯多德主張，道德德性是自然德性藉由重複的德性行為的實踐，逐漸鞏固的一種性格狀態；此外，這種性格狀態會伴隨實踐智慧（*phronēsis*），且後者協助行為者思慮及選擇達至目的的適當手段與方法。在這部作品裡，他不只一次強調道德德性關乎行為者的情緒與行

21 關於第七章第三節「個人的正義」之探討，主要聚焦在確立靈魂具有三部分及正義的原則如何應用在此複合的靈魂上。至於靈魂三分所引發的詮釋問題，有需要處將以注釋說明。

22 相關論述，參見第八章導論。

為，且可被置於中庸之道——過度／適度／不及——的架構中理解。以勇氣這個德性為例，它的過度是魯莽、不及是懦弱，勇氣便是對該害怕及不該害怕的對象有適度的情緒反應。《尼科馬哥倫理學》第五卷以整卷的篇幅處理及討論正義，且強調正義比其他德性更關注在他者的善，並將它區分成完全正義、個別正義及相互正義，其中個別正義又區分為分配與修正兩種正義。我們原可合理期待亞里斯多德處理正義會符合上述關於道德德性的基本敘述，但閱讀卷五的內容則發現，他並未視正義為性格狀態，而是合法的行為及關於資源分配與物品交換的原則，因此正義對亞里斯多德來說，是一個德性，但卻是一個不同於其他德性的德性。第八章論述的目的是為了證成這個詮釋立場的正當性：完全正義著重的是服膺法律，個別及相互正義是重視公平分配與交換原則的訂定及遵守。然而，無論是哪一類型的正義，都無法被置於中庸之道的結構中理解。

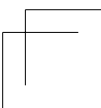
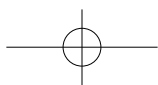
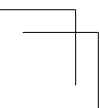
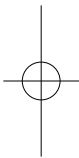
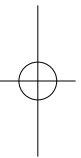
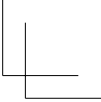
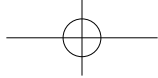
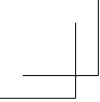
本書雖然探討的是從荷馬至亞里斯多德的正義觀，但西洋古代倫理學及政治哲學對正義的反省及論述，未止於亞里斯多德。西元前323年亞里斯多德去世後，繼起的希臘化時期哲學學派（The Hellenistic Schools），如伊比鳩魯及其學派與斯多葛學派，皆持續提出他們各自的正義觀。惟這兩個學派的倫理學及政治哲學的思想論述，不是在城邦政治的文化背景，而是在馬其頓帝國及羅馬共和的政治制度下進行。不鼓勵人們參與公共事務（《梵諦岡格言》〔*Vatican Sayings*〕58）的伊比鳩魯學派主張，正義是一種契約關係（《主要學說》〔*Principal Doctrines*〕31），當契約關係發生，正義現身；當契約關係消失，正義失去舞臺。如亞里斯多德未將正義視為一種性格狀態，伊比鳩魯學派亦只將正義理解為契約的履行，無關乎性格狀態。不同於亞里斯多德及伊比鳩魯，斯多葛學派將德性視為性格狀態，且是一致的性格（Long and Sedley 2005: 61A），正義是諸德性中的一個，故也是一種

性格狀態。此外正義就其為一個德性而言，它是關乎 *axia*，即一個人適合及值得之物（61C 及 D）；且一個正義的政治社群是一個文明的社會（*asteion*），是可居住的地方（671）。進入到羅馬共和時期，西塞羅（Marcus Tullius Cicero）《論義務》（*De Officiis*）對正義有以下的描述：「忙碌於維持人群的關係，分配給每個人應得的事物，及確保關於約定事物的承諾。」（I, v, 15）這使得關於正義的討論，除了聚焦於人與人相互對待的方式（*societas*）及誠信（*fides*）外，更重要的是，關於「應得的事物」（*suum*）的討論聚焦在財產所有權的議題。此外西塞羅以如此方式處理正義這個德性，對近代政治哲學的相關討論，如十七世紀英格蘭哲學家洛克（John Locke）討論的所有權議題，有深遠的影響。

當代西方學者亦如其思想的前輩們，前仆後繼地討論正義這個議題，如 John Rawls 及 Robert Nozick 等學者對當代政治社會的思考與反省，他們都關心一個社會如何能建立在一個公平正義的原則上，且只有正義的社會才會是有序的社會。若我們也認為正義對我們社會的有序運作是重要的，不妨讓我們借用 Rawls 教授的概念，「回到原點」察看古希臘人如何探究處理這個議題。

× × × × ×

關於書中引文的翻譯與斷句，說明如下。本書中文引文主要有兩個來源：第一是直接從希臘原文翻譯成中文；第二是參考現有的中譯本，再對照希臘原文修改而成。兩種方式所形成的引文，皆盡可能以貼近希臘原文的方式呈現。其中，第一至第三章、第四章第三節，以及第五章的引文，由於皆出自詩作，故保持原典裡詩的形式，未以接排的方式呈現。



# 第一章 荷馬

柏拉圖《理想國篇》的讀者應熟知，卷二及卷三中主張，給孩子們聽的神話故事不可包含神祇與英雄們的相互攻擊指謫與欺瞞不實，而應是與德性有關的故事（376e-378e）；也不應該讓孩子們聽諸神及英雄們不節制的欲望滿足或過度的情緒表達（386a-392a）。柏拉圖甚至在卷十說：「因此我們現在有正當性不接受模仿詩人進入這會有良好法律的城邦，因他會喚醒及養育靈魂的這部分〔情緒〕而且使它強大以摧毀計算部分〔理智〕，就像在城邦中有人藉由將城邦交給惡人使其強大，卻使較高尚之人敗壞。」（605b1-5）<sup>1</sup>柏拉圖對文藝作品，特別是詩作，缺乏倫理道德向度的指控，主要是針對荷馬、赫希俄德及其他詩人的作品。這似乎直接或間接地指出荷馬的詩作《伊里亞德》及《奧迪賽》中所使用的語言，皆不具道德意涵，因此不適用於小孩子們的道德教育。然而此一推論不盡然合乎對這兩部史詩的詮釋，特別是關於倫理學上的詮釋。誠如A. A. Long教授所言：「荷馬有特別豐富的語彙，它們可鬆散地被稱為倫理的語彙。」<sup>2</sup>由於荷馬的「倫理」語彙相當豐富，本章不可能檢視其所有與倫理道德有關的語詞，故將探討的範圍侷限於兩個語詞概念上：一是正義（dikē），一是法律及風俗習慣（themis）。除了探究這兩個概念的內涵，亦將指出荷馬是如何看待兩者。

在爬梳這兩部文本前，有一問題值得一提。有些學者認為，從

<sup>1</sup> 除非另注說明，本書關於柏拉圖《理想國篇》之引文皆根據徐學庸2009b修改而成。

<sup>2</sup> Long 1970: 129.

荷馬的作品中倫理道德語言進行的推論，不可被視為歷史上的道德原則。雖然荷馬所提出的道德標準不必然與當時人們過的生活及使用的語言無關，但較好的理解是，荷馬是在描繪英雄的德性，而不是忠實反映一個實存的庶民社會之生活與價值觀。<sup>3</sup>

## 第一節 正義

《伊里亞德》與《奧迪賽》約於西元前 750 至 700 年間以目前所見的形式呈現。前者描述特洛伊戰爭，但不是以戰爭元年開始的戰爭史紀實，而是描寫戰爭的最後一年，也就是第十年，希臘與特洛伊兩軍對峙的故事；後者描寫特洛伊戰後，獲勝的希臘大軍皆歸故里，唯獨奧迪修斯在海神普塞頓（Poseidon）的詛咒下，遍尋不著返家之路的故事。儘管荷馬關於正義的用字大多見於《奧迪賽》，在《伊里亞德》僅見七次，<sup>4</sup>但這不表示正義在《伊里亞德》這部史詩中是被忽略的概念。它沒被忽略，只是經常以隱議題的身分出現。例如，《伊里亞德》開卷便以阿加曼農剝奪阿奇里斯（Achilles）的戰利品，且拒不歸還，遂使阿奇里斯忿而撤兵起始。憤怒的阿奇里斯說：

你〔阿加曼農〕這個無恥之人，你這個狡詐之徒，  
阿開奧斯人中今後還有誰會熱心地  
聽你的命令去出行或是同敵人作戰？  
我到這裡來參加戰鬥，並不是因為  
特洛伊槍兵得罪了我，他們沒有錯，  
……

3 Long 1970: 122、134 及 137；Jaeger 1969: 6。aretē 一字在當時使用的言說中，不是只有狹隘的荷馬使用方式。與這兩位學者抱持不同觀點的是 Adkins 1965: 55，荷馬的價值觀適合荷馬的社會；Adkins 1971: 2。

4 Lloyd-Jones 1983: 186；Gagarin 1973: 82。

你這個無恥的人啊，我們跟著你前來，  
 討你喜歡，是為了梅內勞斯（Menelaus）和你，  
 無恥的人，向特洛伊人索賠你卻不關心。  
 你竟然威脅我，要搶走我的獎賞，  
 那是我辛苦奪獲，阿開奧斯人敬獻。  
 每當阿開奧斯人掠奪特洛伊人城市，  
 我得到的獎賞和你的不相等；  
 是我這雙手承擔大部分激烈戰鬥，  
 分配戰利品時你得到的卻要多得多。  
 我打得那樣筋疲力盡，卻只帶著  
 一點小東西回到船上，但屬於我的。  
 我現在要回到菲西亞，帶著我的彎船，  
 那樣要好得多，我可不想在這裡；  
 以不帶榮譽的方式（atimos），為你掙得財富和金錢。（I, 148-171）<sup>5</sup>

這段怒斥中有幾處值得注意：希臘人的戰爭習俗是，於攻城掠地、戰勝敵人之後，將領士兵可獲得屬於個人的戰利品。其次，戰利品是與榮譽（timē）有關的獎賞或禮物（geras），戰利品被剝奪是一個人的榮譽被剝奪；且維繫榮譽是荷馬口中的英雄與諸神共同的目標，<sup>6</sup>儘管神祇的榮譽比英雄高。<sup>7</sup>第三，為剝奪踐踏自己榮譽之人服務，或與其共事，是有損榮譽之事。雖然引文中並不見正義的概念，但無論是阿加曼農的行為或阿奇里斯的決定，若我們從正義（dikē）的字源分析，皆

5 除非另註說明，書中關於《伊里亞德》之引文皆根據羅念生及王煥生2000的中譯文修改而成。

6 Adkins 1965: 63; Jaeger 1969: 7.

7 《伊里亞德》IX, 498, “tōn per kai meizōn aretē timē te biē te”。

隱含正義的概念。希臘字 *dikē* 的意涵包括審判官的判決或在紛爭中一方對自身權益的主張，這兩個意涵皆在字源上與動詞 *deiknumi*（我展現、我指出或我證明）有關，且由此動詞所延伸的意義上，指出範圍及界限。把延伸意義運用在阿加曼農與阿奇里斯的糾紛中，不難看出阿加曼農的行為逾越了界限與範圍，因為他將不屬於自己的戰利品及榮譽占為己有，因此是不合乎正義的行為；反之阿奇里斯的撤兵似乎是合乎正義的行為，因為若追求榮譽是英雄應有的作為，那避免被剝奪榮譽便是適合英雄的行為選項。若阿奇里斯不做此選擇，他繼續與阿加曼農併肩作戰會是件醜陋可恥之事（*aischron*）。

儘管正義的基本內涵可藉由字源學上的分析呈現，但這似乎並沒有使我們更清楚地了解荷馬是如何使用這個概念。接續的論證將爬梳兩部史詩中與正義有關的詩句，以歸納荷馬對正義概念的幾種用法。

《奧迪賽》卷四，潘尼洛佩（*Penelope*）對其追求者派來的使者說，難道在孩童時候他們的父親不曾對他們說過奧迪修斯是什麼樣的人？「他在國度中從未有過任何不適當的言行，這是神聖君王的 *dikē*」（690-691）。<sup>8</sup> 奧迪修斯與雅典娜祕密安排刺殺潘尼洛佩的追求者，並要求其子特雷馬侯斯（*Telemachos*）命令保姆將宮中女僕關在房裡，且把各式武器收拾好，使追求者無武器可用。就在父子兩人整好裝備出發之時，特雷馬侯斯說：「父親，我雙眼確實目睹此巨大的驚奇，瞧這屋牆，這一根根漂亮的板條，還有杉木的房梁，撐頂它們的長柱，在我眼前閃光，像燃燒的火焰漫鋪。必有一位神祇在此，祂們擁有廣闊的蒼穹。」（19, 36-40）奧迪修斯要兒子安靜勿言，並說：「這是居住在奧林波斯山上的諸神之 *dikē*。」（44）這兩個 *dikē* 在各自的脈絡事實上都不帶有任何的道德評價，它們僅表現出：沒有不當言行是神聖君王的行為象徵、擁有廣闊蒼穹是奧林波斯諸神的特有行為。簡言之，

8 除非另注說明，書中關於《奧迪賽》之引文皆根據陳中梅2004的中譯文修改而成。

正義在此有典型的行為之意涵。

此外，潘尼洛佩自述在奧迪修斯戰後不得返家的日子，她如何拖延改嫁之事：早上織布，晚上再將織好的布拆了，如是維持了三年，第四年被發現後被迫完成這匹布。她質問奧迪修斯的身世，奧迪修斯回答道：「賴爾特斯（Laertes）之子，奧迪修斯尊貴的妻子，妳將不會停止詢問我的身世吧？那我會告訴妳；雖然妳給我的痛會比我現在擁有的多；因為這是 *dikē*，當有人離開家鄉和我一樣長久，在會朽人類的許多城市間的流浪，承受苦痛。」（19, 165-170）《奧迪賽》卷十四，當養豬人好心接待衣著襤褸的奧迪修斯，在奧迪修斯以祝福來感謝他之後，養豬人說：「我蔑視一位陌生人，就算來者是比你低下之人，是不對的。所有的陌生人與流浪漢其實都來自宙斯；禮物雖小，但我們的令人愉悅；因為這是奴僕的 *dikē*，而且總是充滿恐懼，當新主人主宰他們。」（56-61）這裡言及的兩個 *dikē*，意義是：所發生之事是某類特殊的典型。長期離家流浪之人都會有痛苦的感受，所以此感受的產生發生在浪跡天涯之人身上是 *dikē* 的表現，或許我們可將之理解為常態；同理，給予客人小但令人愉悅的禮物是發生在奴僕身上之常態。必須說明的是，此常態發生之事不意味著它一定要發生在某一個道德意義下，而是經常對某特定族群發生的事。

正義除了上述意涵，荷馬的用法尚有指必然會發生或不得不發生之事，例如《奧迪賽》卷十一描寫奧迪修斯在冥府中尋求回綺色佳（Ithaca）之法，當他見到自己母親的靈魂（*psuchē*）時，奧迪修斯懷疑這是否是沛爾瑟風內（Persephone）派來的母親的影像（*eidōlon*），以使他更加難過（213-214）。奧迪修斯的母親安提克蕾雅（Anticlea）說：

我的孩子，最不幸的人，  
不是沛爾瑟風內，宙斯之女，欺騙你，  
而是這是屬於人類的 *dikē*，當一個人死時；

因為筋腱不再將血肉與骨頭連結一塊兒，  
但火的強烈力量摧毀  
它們，一旦 thumos 離開白骨，  
靈魂如夢一般飛走，展翅離去。(216-222)<sup>9</sup>

這段引文顯示當時的喪葬習俗火葬，以及荷馬對死亡的看法：thumos 離骨，靈魂飛離。但什麼是 thumos？陳中梅教授在其譯注有言：「『命息』原作 thumos。人死后，命息從口中呼出，……標誌著人體活力的徹底失損。離開軀體的命息本身不再『存活』。」<sup>10</sup>這是對 thumos 一般性的說明，它在人有生命時活動，瑞典梵文學家 Ernst Arbmán 稱此類魂為身體魂。<sup>11</sup>然而 thumos 並不是一非物質的概念，語言學家將 thumos 與拉丁文的 fumus 及梵文的 dhūmas 做連結，後二者皆指煙。<sup>12</sup>此外柏拉圖在《克拉提斐斯篇》(The *Cratylus*) 將 thumos 定義為靈魂的勃怒 (thuseōs) 及沸騰 (zeseōs) (419e1)。<sup>13</sup>若靈魂對荷馬而言不是非物質物，而是如氣息 (breath) 一般，那 thumos 便不可能是非物質物。再者，thumos 被荷馬置於胸腔，<sup>14</sup>主伺人的情緒表現，<sup>15</sup>但有時候荷馬亦將它與意識連結使用，如《奧迪賽》4, 721-730 敘述潘尼洛佩斥責女僕們，沒有在兒子特雷馬侯斯離開時叫醒她，使她現在既失丈夫又失兒子，她對女僕們說：「儘管妳們的 thumos 早已全部明白。」(730) 如上所述，thumos 是一身體魂的概念，故在人死後不會續存；靈魂，就其為一自由魂的概念，<sup>16</sup>會在人死後離開身體，並以死者身前影像的方式

9 關於安提克蕾雅對奧迪修斯的思念，參見《奧迪賽》2, 84-85 及 152-224。

10 陳中梅 2004: 333, n. 3。

11 Bremmer 1983: 9.

12 Bremmer 1983: 56; Adkins 1970: 6.

13 thusis (勃怒) 一字在字源上與 thuō (勃怒) 相關；zesis (沸騰) 則與 zeō (使之沸騰) 有關，意義上與拉丁文的 *fervere* 相似。

14 參見《奧迪賽》10, 461。

15 參見《伊里亞德》XIII, 494、XIV, 156 及《奧迪賽》4, 548。

16 參見 Bremmer 1983: 9，人在有意識時自由魂不活動，但無意識時則活動。

續存於冥府中。值得注意的是，在荷馬的史詩及古希臘傳統宗教中，人死後靈魂續存的概念，不伴隨靈魂輪迴的概念或來世生命觀。總之，荷馬的靈魂觀透顯出一種以物質主義及生理學描述人的心理狀態的方式，因此其史詩中找不到嚴格的生理與心理之別；之所以有此段關於 *thumos* 及靈魂的簡述，主要是為了引導出，荷馬認為人只會活一次，所以死亡是人類的 *dikē*，即不可避免之事。*dikē* 在此幾乎與 *moira* 及 *aisa* 同義，此二字都有命運之意，皆指每一個人各自所享有的生命時間。當時間用罄，生命結束是必然發生及不可違逆之事。

第二個例子在《伊里亞德》，希拉（Hera）與雅典娜對希臘聯軍是否應敗在特洛伊王子赫克投爾（Hector）一人之手，和宙斯的看法不同。希拉如此對雅典娜說：我們兩個不要為了人類反對宙斯，且讓此隨運氣（*tuchē*）而行，一方生，另一方死，「讓祂在心裡（*thumō*）考慮，怎樣對特洛伊人及達瑙斯人做出合度的判斷（*dikazetō*）」（VIII, 430-431）。<sup>17</sup> 這句引文裡有兩個概念：第一，承上關於 *thumos* 的論述，引文裡的 *thumos* 亦指出它具有思考及意識的功能；第二，這個判斷不是宙斯在道德上對雙方陣營進行評價，亦即此處祂不是道德判斷的評斷者。誠如 M. Gagarin 教授所言，<sup>18</sup> *dikē* 的動詞在此展現的意涵是裁決或解決（*ruling, settlement*）。一旦宙斯下了決定，特洛伊會戰敗，便成了無可避免的事。

然而 Gagarin 教授反對將正義視為命運的詮釋，他不只一次地強調正義在上述的引文中，只有典型的行為或從這個意義所延伸出的合宜行為之意涵，除此之外其他的詮釋皆不恰當，因為我們沒有權利對荷馬的詩句有諸如此類的讀法。<sup>19</sup> 因此根據 Gagarin 教授的意見，《奧迪

17 亦可參見《伊里亞德》I, 542（*dikazemen*）及《奧迪賽》II, 547（*dikasan*）。

18 Gagarin 1973: 85。關於 M. Gagarin 教授主張 *dikē* 在荷馬史詩中無關乎道德，是否得當，會於後文討論。

19 Gagarin 1973: 83 及 87。

賽》11, 218及《伊里亞德》VIII, 431中的正義或判斷都只是與第一個正義的意涵有關。可是Gagarin教授似乎忽略了在《奧迪賽》11, 216-222，荷馬不僅是在敘述靈魂與thumos所具有的典型活動及死亡是人的典型行為，更重要的是，他指出死亡會自然發生在此會朽者身上，這是不可避免、一定會發生的過程，因為人類的死亡屬於自然法則的一環。同理亦可適用於對《伊里亞德》VIII, 430-431的詮釋，宙斯的裁決等於決定了特洛伊人的命運，因此他們的失敗是必然的，也是自然律則的一環。此外，將正義視同為命運或自然律則尚有另一項詮釋的優勢，即呼應荷馬史詩中，人類運作的系統與諸神運作的系統不是兩條永無交集的平行線。

到目前為止，我們尚未在這兩部史詩中看到帶有道德意涵的正義，以下的幾則引文提供了可以此方式解讀正義的可能。《奧迪賽》卷二十四，荷馬描寫奧迪修斯走向正在耕作的老邁父親，並對他說：

您治國有方，老人家，……

……

不過……

您自己可沒有得到妥善的照顧，承受老年的悲哀，

……您看來像似一位王者，

像那種人，理應沐浴進餐後

睡躺鬆軟的床鋪，此乃年長者的dikē。（244-255）

奧迪修斯之父賴爾特斯衣著襤褸，顯示他是位缺乏妥適照料的年長者。若一位年長者處於如此不堪的狀態，負責照料他的人就是怠忽職守，因此給予年長者舒適的退休生活是年長者的dikē。這個dikē雖然可以典型的行為理解之，即沐浴進食後躺在軟臥上是年長者典型的行為；此外它似乎也可被理解為，年長者獲得妥適的照顧，是經常發生在此

族群裡的事。然而此處的 *dikē* 不乏道德意涵，它指出了道德上對待年長者應有的適切合宜之行為。

此外，潘尼洛佩在《奧迪賽》卷十八指謫其追求者道：

此事讓我心魂苦痛，  
追求者的舉動不符以往的 *dikē*，  
那時追求者窮追高貴女子  
及富有的小姐，競相互比。  
他們自帶富牛肥羊，提供  
新娘友人們餐宴，且贈予她榮耀之禮物。(274-279)

這段引文可讓我們一窺當時的婚姻傳統：寡婦可由其生父決定改嫁給她的追求者，而《奧迪賽》中的潘尼洛佩會在眾多追求者中挑選一位成為她的第二任丈夫。傳統上，追求者對所追求的女人及其家人朋友極盡諂媚之能事，藉此贏得芳心，但潘尼洛佩的追求者卻反其道而行，住進皇宮，反客為主，頤指氣使，驕奢無度；這些拙劣之舉，荷馬在《奧迪賽》14, 90-91 以「他們不以合度的方式追求」(*ouk ethelousi dikaiōs manasthai*) 描述之。所謂「合度的方式」(*dikaiōs*) 不應僅有 Gagarin 教授所言的「典型的行為」，它更有一種價值與道德評斷在其中，因為這些追求者既不明理 (*noēmenes*) 也不正義 (*dikaioi*)。<sup>20</sup>

再者，當特雷馬侯斯向內斯投爾 (Nestor) 詢問父親的下落，內斯投爾回答他，當特洛伊城被攻陷後，希臘軍隊逐一返回希臘，但宙斯計畫讓希臘人有悲慘的返航，因為他們不是皆為明理及正義之人，所以在回家的路途上有些人會遭遇苦難 (3, 102 ff.)。原因是什麼？誠如陳中梅教授所言：「荷馬未做明確的解釋。」<sup>21</sup> 但這不表示無法被說

<sup>20</sup> 參見《奧迪賽》2, 282。

<sup>21</sup> 陳中梅 2004: 67, n. 4。

明。根據傳統，希臘大軍攻陷特洛伊時，在城內大肆燒殺擄掠，艾亞斯（Aias）在雅典娜的神像下強姦了特洛伊城主普里阿莫斯（Priamos）有預言能力的女兒卡珊卓（Cassandra），並使得神像偏離其基座，這導致了雅典娜的憤怒。這是為什麼雅典娜恨他、<sup>22</sup>普塞頓因他蔑視神祇而置他於死地的原因。<sup>23</sup>荷馬應熟悉艾亞斯的惡行，儘管他未以文字言明。若這是宙斯之所以使希臘軍隊返航不易的理由，那稱他們不全都是正義之人，就不應該只有不涉及道德評價的合宜行為。<sup>24</sup>強姦絕對不僅僅是「不合宜的行為」而已，它是絕對不道德的行為，因此受艾亞斯惡行連累的希臘人也都是在道德上有瑕疵的人，ouk dikaioi 很明確地指出這些人是在道德上不正義的人。如此詮釋亦可應用於奧迪修斯對未履行承諾帶他回綺色佳的費艾奇亞人（Phaeacians）的評價：「他們全非明理及正義之人。」（ouk ara panta noēmenos oude dikaioi）（13, 209）內斯投爾之子沛希斯特拉投斯（Peisistratos）將盛著酒的黃金杯放在雅典娜手中，祂對他的智慧與正義感到愉悅（3, 52）。<sup>25</sup>最後，剝奪阿奇里斯戰利品的阿加曼農得到奧迪修斯的建議：若他能修補對阿奇里斯的不當之舉，他將會是更正義的人（XIX, 181-182）。dikē 在這些例子中清楚展現其道德意涵。

行筆至此，我們或許有更佳的立場回應 M. Gagarin 教授的論點：dikē 是法律程序的觀點，而非道德觀點，且在荷馬的史詩中它是個不足道的概念，因為在史詩中「沒有一位重要的角色被稱為 dikaios」。<sup>26</sup>dikē 是否具有道德意涵，在上述關於追求者、艾亞斯、費艾奇亞人及沛希斯特拉投斯的行為論述已明確地指出：它不僅是指合

22 參見《奧迪賽》4, 502。

23 參見《奧迪賽》4, 506-512。

24 Gagarin 教授即持此見（1973: 86）。

25 我們可以說，此處正義與虔敬（hosion）幾乎是同義詞。

26 Gagarin 1973: 87.

宜的行為，而且是道德上的合宜行為。至於Gagarin教授的第二個論點，或許《伊里亞德》XIX, 181-182會是一個具體的回應。彼處荷馬讓奧迪修斯以dikaioteros（更正義的）來描述阿加曼農，使得這位重要的角色會是較正義之人，且不會失去任何當然屬於他的事物（dikēs）（XIX, 180）。M. Gagarin教授顯然忽略了這段詩句。

此外，當dikē被以複數型表現時，亦能展現其具有道德意涵，因為它的複數型dikai是指對待事情的態度及知識，例如睿智的老將軍內斯投爾在特雷馬侯斯的眼中是位「比其他人更知道dikas及明智之人，因為人們說他已當了三代人的國王，在我看來他就像位不朽之人」（《奧迪賽》3, 244-246）。內斯投爾比別人更有關於dikai的知識，主要由於長壽，時間與經驗的累積使他能夠以適切的態度與方式處事，他因此成為希臘軍隊中調和鼎鼐的人物，即一位dikaios。Dikē的道德意涵也可見《奧迪賽》卷十八，當特雷馬侯斯喝斥那些追求者時，他說：

受祝福之人，你們瘋了，無法在心中掩飾  
吃喝過的東西，有某個神祇驅使你們，  
但飽餐之後，你們回家休息，  
當你們的心要求，但我至少不是在趕人。（406-409）

安菲奴莫斯（Amphinomos）聽完後說，無人會對rēthenti dikaiōs（合宜的說詞）無禮以對（414）。<sup>27</sup> 副詞dikaiōs指的是合乎傳統風俗，但特雷馬侯斯的最後一句話也明示他是以合宜的態度說這些話。當特雷馬侯斯因此被稱為dikaios，他必然是以有道德的方式做這些事或說這些話，且他懂得審時度勢，選擇可能的方法使追求者離開皇宮。畢竟使追求者離開皇宮是合乎風俗傳統的作為，且凡合乎風俗傳統之作為皆合於道德。

<sup>27</sup> 相同的表述出現在《奧迪賽》20, 322-323。

從內斯投爾及特雷馬侯斯的例子可見，被以 *dikaioi* 稱呼之人通常具有以下三個特質：懂得社會風俗與規範 (*dikai*)、具有明智 (*phronis*)，以及有好的態度 (*dikēn*)。因此正義在此不僅是關乎知識，也關乎謙遜，甚至關乎身段柔軟。除此之外，*dikaioi* 有時被荷馬用來指涉親切好客者 (*philoxeinoi*) 或敬畏神祇者 (*theouēs*)，荷馬描寫奧迪修斯的心中想法：「哎，我現在來到的土地屬於什麼會朽之物？他們放肆、野蠻及不正義 (*oude dikaioi*) 嗎？他們是親切好客之人及在其想法上是敬畏神祇的嗎？」(119-121) 不具有正義之人的特質是放肆、野蠻及不正義，他們缺乏對社會傳統規範的知識，不懂以良好的態度與人為善，當然有訪客時亦不諳待客之道 (*xeiniē*)。這些負面的特質皆可見於獨眼巨人 (*Cyclopes*) 身上，荷馬說他們野蠻而且不識社會傳統風俗 (*dikas*) 與法律 (*themistas*) (9, 215)，他們自己還是自家小孩與妻子的立法者 (114-115)。這群狂妄 (*huperphialoi*) 及無法無天 (*athemistoi*) 的巨人自然不懂得親切招待訪客，他們雖然是 *adikaioi*，但不只是在道德層面上的不正義者，且是在缺少 *dikē* 的層面上，即缺少文明社會結構中所有的規範。養豬人尤邁歐斯 (*Eumaios*) 有言：「受祝福的眾神不受狂傲之舉，但看重人類的 *dikēn* 及合宜之舉 (*aisima erga*)。」(14, 83-84) 故不具 *dikē* 者不知敬畏神祇，而得不到祂們的關愛。綜上所述，有沒有 *dikē* 或識不識 *dikai* 決定了一個人是否能展現合宜之舉，因為 *dikē*、*dikai* 及合宜之舉皆分享一共同的基礎：社會傳統規範；懂此規範者或對此規範有經驗者就是位 *dikaioi*。<sup>28</sup>

讓我們再次檢視 M. Gagarin 教授的論述，<sup>29</sup> 他認為雖然 *dikai* 可以

28 與此處類似的詮釋，E. A. Havelock 教授認為道德是以符合風俗習慣來定義，他說：「What becomes laws in a literate society remains custom and usage; morality is not easily definable except as conformity to custom.» (1978: 123)

29 Gagarin 1973: 86, n. 24。這個觀點也獲得 Havelock 1978: 130 的支持。

被譯為風俗習慣或傳統規範，但在上述的引文中找不到 *dikai* 的這個意涵，甚至其他的脈絡中也找不到；其次，從 *dikai* 的單數型 *dikē*，衍生不出風俗習慣的意義；第三，上述引文的內容指出 *dikai* 有仲裁之意。首先，若 *rēthenti dikaiōs* 可指以合乎傳統風俗的方式說話，那麼 *peri oide dikas* 當然也可意謂知道關乎傳統風俗之事；再者，*dikē* 一字雖有仲裁之意，但原始意義是傳統風俗與慣例，因此 *dikē* 不具此義的說法或許言過其實；最後，若此分析合理，則 *dikē* 不必然在上述引文中帶著仲裁的意涵。<sup>30</sup> 因此內斯投爾消弭爭端的能力來自其懂得社會傳統風俗的道理；沒有此認知的獨眼巨人只能憑藉暴力。

此外，關於傳統社會風俗與規範的知識之累積，也可進一步協助我們說明 *dikē* 具有道德意涵。這種知識就如一個人在其身處的社會中將外在的風俗與規範，內化成個人的道德信念。因此好的行為判斷，對荷馬的英雄們，不僅是出於同儕的眼光，亦出於個人所有的道德信念。例如當安卓瑪綺（*Andromache*）勸丈夫赫克投爾勿出城迎敵，他回應妻子道：

夫人，這一切我也很關心，但我羞於（*aideomi*）見  
特洛伊人和那些穿拖地長袍的婦女，  
要是我像個膽怯的人（*kakos*）逃避戰爭。  
我的心（*thumos*）也不容我逃避，我一向習慣於  
勇敢殺敵、同特洛伊人並肩打頭陣，  
為父親和我自己贏得莫大的榮譽。（《伊里亞德》VI, 441-446）

幾點值得注意，首先，赫克投爾確實擔心別人視他為膽小怯懦之人。這個擔心是屬於羞恥文化的特質，<sup>31</sup> 每個英雄都在意他人眼光，故不可

30 M. W. Dickie 教授認為 *dikē* 主要是道德意涵，少有仲裁或法律程序的意義（1978: 96）。

31 Adkins 1965: 154.

有損及個人榮耀的行為。然則這似乎只是赫克投爾出城迎敵的一半理由，另一半在 *thumos* 此概念上。如前所述，*thumos* 是身體魂的觀念，主伺人的情緒展現，但《奧迪賽》4, 730 清楚呈現 *thumos* 也可執行某些思慮及擁有某些想法，因此「我的心也不容我逃避」便道出了赫克投爾個人對出城迎敵所具有的道德信念，因為那是件道德行為。<sup>32</sup>

另一個例子發生在奧迪修斯身上。眼見特洛伊軍隊勢不可擋，且迪歐梅德斯（Diomedes）又中箭負傷，離開戰場，奧迪修斯在陣前自忖是否退兵之際，對著自己的 *thumos* 說：

天哪，我怎麼辦？在敵人面前逃跑  
是奇恥大辱（*mega kakon*），單獨被擒更令人懼怕，  
克羅諾斯之子嚇跑了所有的達瑞斯人。  
但我的心（*thumos*）啊為什麼要憂慮這些事情？  
只有可恥的膽小鬼（*kakoi*）才思慮逃避戰爭，  
最優秀的戰士在任何險境都堅定不移，  
無論是進攻敵人，還是被敵人攻擊。（《伊里亞德》XI, 404-410）

最優秀的戰士（*aristeuēsi machē*）不可輕言離開戰場，是奧迪修斯的道德信念，也是最優秀之人（*aristos*）應有的行事態度；當然他也害怕陣前逃跑，會被目擊者稱為膽小鬼。但一如赫克投爾，奧迪修斯的選擇是道德的，不僅是由於擔心他人的眼光與意見，也由於心中的道德信念。

希臘陣營沒有人對阿奇里斯的憤怒（*nemessēton*）感到生氣（《伊里亞德》IX, 523）；看到追求者如此無禮的行為，無人不會心生憤怒

32 這個道德行為就算不涉及全城軍民的安危，至少考量當事人自身的榮譽；此詮釋反對 Snell 1962: 154-161 及崔延強 1998: 12 的主張。

(nemessēsaito) (《奧迪賽》1, 228)；在未埋葬死去的奧迪修斯前即改嫁，潘尼洛佩擔心會遭致任何一位希臘女子的譴責 (nemesēsē) (2, 101)；特雷馬侯斯若執意將母親送回她的娘家，會受到人們的譴責 (2, 136-137)；阿爾奇奴斯 (Alcinous) 之女瑙希卡 (Nausicaa) 說，她會譴責 (nemesō) 與男人發生性關係的未婚女子 (6, 286)；艾亞斯與伊都梅內俞斯 (Idomeneus) 惡言相向，阿奇里斯說惡言相向是令人憤怒之舉 (nemesaton) (XXIII, 494)。這些例子帶出了古希臘另一個重要的概念 *nemesis*，它不僅是指一個人的憤怒，更是指有正當性的憤怒，特別是當 *dikē* 被破壞時。它是人對破壞 *dikē* 行為的一種感受，感覺那是一種錯誤及可受斥責的行為；對行為有嫌惡不滿的感受，表示有此感受之人的心中有某種道德信念，以致他可對其對象進行道德上的臧否。<sup>33</sup> 是故，M. Gagarin 教授主張 *dikē* 不是一道德語詞，確不恰當。

梅內勞斯在《伊里亞德》卷三向宙斯祈禱：

宙斯啊，請讓我報復首先害我的神聖的  
亞歷山卓斯 (Alexandros)，使他臣服於我手中，  
讓後生晚輩不敢向對他表示友誼的  
東道主做出任何的罪惡行為。(351-354)

學者們經常將梅內勞斯祈求許可的報復，理解為帕里斯 (Paris)<sup>34</sup> 因錯誤算計 (*hamartia*)，而非因道德過失，所造成的「虧欠 *dikē*」的結果。<sup>35</sup> 帕里斯行為的對或錯，不建立於道德原則或信念上，而是建立在行為所產生的實質結果。然而若上述合理，那麼帕里斯破壞友誼及色誘有夫之婦等不懂為客之道的行為，不僅造成他自己與特洛伊人整體

33 Dickie 1978: 94；Jaeger 1969: 27 稱此為關乎 *Nemesis* 的基本道德原則。亞里斯多德對 *nemesis* 的論述，參見本書第八章第三節。

34 即亞歷山卓斯。

35 Rodgers 1971: 295.

的災難，更重要的是這些行為違背了基本的道德信念。帕里斯對 *dikē* 的虧欠是在道德上，且此一道德虧欠令特洛伊人付出慘痛的代價。因此服膺 *dikē* 不是「為了」避免災難，而是對社會傳統風俗、慣例與道德的尊敬與依循。<sup>36</sup>

荷馬關於正義或 *dikē* 的用法尚有兩個經典的例子，分別是《伊里亞德》卷十八及卷二十三。先看前者，荷馬描述阿奇里斯的盾牌上的圖樣說：

另有許多人聚集在廣場；因為那兒發生了  
爭端，兩人為了一起命案賠償起  
爭執，一方要求全部賠償  
向眾人訴說，另一方拒絕一切抵償。  
雙方同意把爭執交由公判人裁斷。  
他們的支持者大聲吶喊各擁護一方，  
傳令官努力使喧嘩的人們保持安靜，  
長老們圍成聖圈坐在光滑的石頭上，  
手握嗓音宏亮的傳令官遞給的權杖，  
雙方向他們訴說，他們依次做決斷（*dikazon*）。  
場子中央擺著整整兩塔蘭同的黃金，  
他們誰以最正直的方式說出判決（*dikēn*），黃金就獎給他。  
（497-508）

*Dikē* 毫無疑問地意謂判決或仲裁。<sup>37</sup> 然而值得一提的是，以最正直的方式提出的判斷不是為了要懲罰某一方（因為 *dikē* 在荷馬史詩中不具有

36 因此 E. A. Havelock 教授主張《奧迪賽》中 *dikē* 雖不具道德意涵，但「屬於道德標準的種子被種下，這個標準在某程度上超越僅是合宜的標準」（1978: 184），或許值得商榷。

37 羅念生與王煥生的譯文「解釋法律」對 *dikē* 是不精確的理解。

此意義)<sup>38</sup> 反而是尋求有爭議的雙方皆可接受的最大公約數。換言之，正義的執行不是以處罰某一方為著眼點，而是為了雙方皆可滿意。<sup>39</sup> 根據引文，達成最公正的判決必須滿足幾個基本條件：<sup>40</sup> 第一，當爭議發生時，解決爭議的地方是在公開的廣場（agora），<sup>41</sup> 不可選在隱密地點；第二，審判團是由社會中的耆老們（gerontes）組成；<sup>42</sup> 第三，在眾目睽睽下耆老們依次分別對眼下的爭議進行意見的表達（儘管我們缺乏這部分如何進行的文獻說明，但可確定耆老們應具備良好的修辭演說能力）；第四，在達成判決前或仲裁後會有關於事物或榮譽的重新配置（雖然我們不知其細節）；最後，最終的判決不可密而不宣，必須公告周知。

第二個例子是關於梅內勞斯與安提婁侯斯（Antilochos）之間的糾紛。戰後希臘大軍聚集在特洛伊平原上進行馬車比賽，五位參賽者完成比賽的名次是：迪歐梅德斯奪冠，安提婁侯斯居次，梅內勞斯第三，梅里歐內斯（Meriones）第四，尤梅婁斯（Eumelos）雖有速度最快的馬，卻因意外而殿後。但當阿奇里斯欲將第二名頒給尤梅婁斯時，安提婁侯斯起身抗議要求屬於他的事物（dikē）（542）。阿奇里斯接受安提婁侯斯的抗議，並提議給尤梅婁斯別的獎品，以茲鼓勵；梅內勞斯無法壓抑對安提婁侯斯的憤怒，在傳令官要求全場肅靜後，他說：

38 但後來的用法多與法律上的懲罰有關，參見 Dover 1994: 182。

39 參見 Havelock 1978: 132-133；Gagarin 1973: 85；Yamagata 1994: 68。

40 參見 Havelock 1978: 133。

41 R. J. Bonner 教授認為在廣場集合是希臘人的本能：“It was always the **natural instinct** of Greeks to resort to the place of assembly even without special summons when anything happened that concerned the whole community.”（1911: 34，粗體是我的強調。）

42 Bonner 1911: 23: “Homer, it is true, nowhere pictures a king dispensing justice; accordingly we are justified in assuming that the Homeric ruler, whether a Zeus-nourished king or the official head of an aristocratic government, was constantly called upon to act as arbitrator. From a royal arbitrator to a court of gerontes is not a far cry.”

安提婁侯斯，你是個智者，卻做了什麼事。  
你辱沒了我的技藝（aretēn），阻礙了我的戰馬，  
讓自己的馬疾馳，儘管牠們差很多。  
阿爾勾斯的首領及君王們，我請你們  
對我倆做出不偏不倚的公正評判（dikassate），  
使穿銅甲的阿開奧斯人都不會這樣說：  
「梅內勞斯靠欺騙打敗了安提婁侯斯，  
得到了那匹雌馬，但他的馬匹慢得很，  
他自己也是靠地位和權力才超過他人。」  
還是由我自己判斷（dikasō），我想沒有哪個  
達瑙斯人會反駁我，因為我的評斷會是公正的。（570-580）

Dikē在此同樣是指仲裁或判決，且梅內勞斯的評斷當然是公正的。<sup>43</sup>梅內勞斯隨後要求安提婁侯斯起誓沒在比賽中作弊（584-585）。這使得後者處於兩難的境地：承認欺騙作弊或發偽誓；但無論他做哪一個選擇，他都會被剝奪第二名的資格。想必安提婁侯斯理解箇中道理，因此他在承認犯錯後，立即將此雌馬交到梅內勞斯之手（596-597）。這項公正的判決同樣符合上述的幾個條件：在公開的場合——特洛伊平原——解決糾紛；由各氏族的將領或國王為審判團；仲裁在眾人目睹下進行；獎品重新屬於應得之人。同時，梅內勞斯並沒有藉此來懲罰安提婁侯斯的欺騙，反而對他說：「年輕氣盛又戰勝了理智。下次要避免欺騙你較佳的部分。」（604-605）梅內勞斯的意圖相當明顯，他的抗議旨在為自己與安提婁侯斯之間尋求最公正的仲裁，且為每一個參與競賽者或希臘大軍尋求內部的和諧。<sup>44</sup>

43 參見XXIII, 515 kerdesin（藉由詭計）。

44 或許有讀者會認為將加害人所得的不義之物歸還給受害人，即是對前者的「懲罰」。這是以法律的觀點理解此例，但荷馬不是以法律的觀點敘述這段文字，而是以倫理的觀點。此觀點追求的不是懲罰，而是涉入爭議的雙方及社群整體的善。

這段敘述馬車競速比賽的詩句中，有一段特別值得一說；當比賽結束阿奇里斯要依名次給獎，他將第二名的獎品歸給最後一名的尤梅婁斯，但在場的人都「如他的要求同意」(epēneon hōs ekeleue) (539)。阿奇里斯的決定顯然不是公平正直的，卻為何當下無人提出異議？理由有二：第一，阿奇里斯同情(ōkteire)尤梅婁斯，而且其他人也都分享相同的情緒；第二，身為阿德梅投斯(Admētos)之子，<sup>45</sup>尤梅婁斯承繼了其父的德性，<sup>46</sup>雖然比賽敬陪末座，但不減損其德性所賦予的高貴，<sup>47</sup>因此阿奇里斯的決定並無不合理處——他根據的是尤梅婁斯「是」高貴傑出的國王，而非其「行為」上的失敗。阿奇里斯不以成敗敘獎博得好評，而安提婁侯斯的抗議卻遭致非議，主要還是因為前者的判決兼顧了英雄間的和諧關係。<sup>48</sup>

荷馬史詩描述的是人與神祇有緊密溝通交流的世界，這使得H. Lloyd-Jones教授曾言：「少有人懷疑《奧迪賽》是一部宙斯與正義(Justice)在其中扮演重要且其實是壓倒性角色的詩作；且少有人懷疑它的『神學』在某些重要面向與《伊里亞德》不同。」<sup>49</sup>Lloyd-Jones教授認為正義在荷馬史詩中扮演相當吃重的角色，是正確的主張，特別是正義在《奧迪賽》被言及的次數遠比在《伊里亞德》來得多；然而將荷馬史詩中的正義概念視為一種神學概念，是值得探究的。從上述對這兩部史詩中正義概念的爬梳，我們可見一事實：荷馬並未將正義以女神的身分使用，因為在詩作中他不曾召喚過迪(Δίκη)，所以荷馬的正義觀不是一種神聖的正義觀。<sup>50</sup>此正義概念對荷馬而言，絕不具有

45 阿德梅投斯是費萊(Pherae)的國王，在尤波伊亞建立阿波羅神廟，與阿波羅關係密切。

46 領導者的地位不可能與德性分開，參見Jaeger 1969: 5；《伊里亞德》II, 713 阿德梅投斯之子尤梅婁斯率領十一艘船。

47 同樣的道理亦可應用在阿加曼農身上，他的出身高貴及具有德性並不因對阿奇里斯有不當之舉而蒙塵。

48 參見Yamagata 1994: 69。

49 Lloyd-Jones 1983: 28，雙引號是我的加強。

50 Long 1970: 135 有言：“...the gods enter relatively little into Homeric ‘Ethics’, the sanctions of which are not duty or conscience but primarily public opinion.”

任何抽象意涵，因為誠如上述，正義的內涵，是關乎行為、事件、必然或自然而發之事、社會傳統規範知識的累積及仲裁，無抽象正義概念的存在空間。

M. W. Dickie教授反對dikē不是一抽象概念的主張，他以J. R. Searle的論證為基礎指出：「抽象語詞就是實名詞（substantives），用它們來描述的事物，亦可在不流失意義的情況下，以描述性的形容句子被描述。」<sup>51</sup>他接著舉例：「正義（抽象名詞）要求我們做A」可轉化成「正義的事（形容詞構句）要求我們做A」，不流失任何意義。因此Dickie教授結論道：當荷馬擁有「正義的」語彙時，他便擁有正義之抽象概念的主張是可接受的。這是一個有趣的解釋，但是否合理則有待商榷。Dickie教授的論述是在文字書寫已是普遍現象的框架下討論這個議題，但荷馬的史詩在成文之前是以口述的方式代代相傳。要證明文字書寫與抽象概念間的關係尚且困難，更遑論證明口述傳統與它之間的聯繫。<sup>52</sup>再者，荷馬是這兩部史詩的口述吟唱者，在他之後或與他同時皆有詩人吟唱這兩部著作，我們現有的《伊里亞德》與《奧迪賽》極有可能是舊與新兩種語言傳統結合的成果，一如G. S. Kirk教授所言，抽象的語言形式「在『後期的』詩句中增加或許不是由於它們必然是後期的發明，而是由於此可能性：有些後期的口述創作者在引進任何非傳統語彙上比他們的前輩更自由」，<sup>53</sup>這或許是一個比Dickie教授的主張更溫和、安全的詮釋。亦即，荷馬本人或許並未將正義這個概念視為抽象名詞，但他之後的遊唱詩人及文字記錄者所使用的語言文字，使讀者認為荷馬有此意。

最後，荷馬的正義觀是否為實存庶民社會傳統價值的體現，後世

51 Dickie 1978: 96.

52 Havelock 1978: 224.

53 Kirk 1976: 148.

學者亦有所討論，例如 Havelock 教授曾言：「……希臘的史詩並非口語上的即席創作，而是社會與個人傳統習俗的縮影。這些傳統習俗在適切的神話中被顯現出來……」<sup>54</sup> A. MacIntyre 教授亦言：

宙斯與人類的國王們所統管的秩序是以階級式安排的社會規範來形構。要知道對你的要求為何，是要知道你在那結構的位置是什麼而且做你的角色所要求之事。剝奪屬於某人的其他角色，即占據其角色或篡奪另一個人的角色，不僅觸犯了 *dikē*，還破壞了 *timē*，他人的榮譽。此外若我被剝奪榮譽，如阿奇里斯被阿加曼農剝奪榮譽，那我要求補償。<sup>55</sup>

他在數頁之後繼續指出，荷馬的詩作中呈現出的古代社會有三個組成元素，兩個制約的元素是 *dikē* 與 *aretē*，一個會製造混亂的元素是 *thumos*，它們限定了行為種類的分別。<sup>56</sup>

在此並非質疑兩位學者關於「荷馬的社會」之主張；荷馬史詩當然描寫出一個社會或政治的系統，<sup>57</sup> 但文中論述所關注的是，荷馬勾勒出的是實存的庶民社會，抑或是理想的貴族社會。荷馬在其詩作中其實甚少言及庶民的生活方式及傳統規範，反而是言及正義、德性及 *agathon*（高貴）等價值語彙，他指的是那些英雄們，一群被理想化的人類，如何受到這些語彙的影響。Havelock、MacIntyre 及 Adkins 等教授的主張之所以不恰當，在於過度強調荷馬筆下社會的史實性（historicity），而忽略了荷馬所凸顯的是英雄社會中的德性。<sup>58</sup>

54 Havelock 1978: 123.

55 MacIntyre 1988: 14.

56 MacIntyre 1988: 22-23.

57 關於荷馬的政治思想，參見 Hammer 2009；亦可參見 Adkins 1965。

58 即使奧迪修斯敘述在冥府中所見的靈魂，也都是過去貴族，參見《奧迪賽》第十一卷。

## 第二節 風俗習慣與法律

接下來處理與 *dikē* 有緊密關係的 *themis*。一如 *dikē*，*themis* 在字源上與 *tithēmi*（確立、頒訂、規定）有關。我將以與探究正義相同的方式，來討論荷馬史詩如何使用這個概念。

首先，《奧迪賽》卷十四記述養豬人與喬裝成乞丐的奧迪修斯對話，他告訴後者，有許多流浪漢來到綺色佳，為了有頓飽餐，給皇后潘尼洛佩關於她丈夫的虛假捏造的故事，但她依然熱心款待，不怠慢來客，並詢問許多問題，且「淚水從雙眼落下，當她哭泣，這是女人的 *themis*，當丈夫死於異地」（129-130）。此外，卷十一奧迪修斯與阿加曼農對話，並對阿加曼農家族所受的詛咒感到恐懼。阿加曼農提醒他回家後要提防自己的妻小，畢竟離家多年，互信不再，雖然「親愛的父親會注視著兒子，當他來時，且兒子會擁抱父親，這是 *themis*」（450-451）。這兩則例子都是關乎家庭成員應如何互動與表達情緒才符合傳統風俗。妻子為死去的丈夫啜泣哀悼，父子間親密互動都符合 *themis*。反之，阿加曼農與妻子克呂泰梅斯特菈（*Klytaimēstra*）的互動，或是克呂泰梅斯特菈與情夫共謀殺夫，乃違背 *themis*。<sup>59</sup>

另外，*themis* 有時可指男性與女性自然會發生的性行為——無論男性是與妻子或任何一位女性（《伊里亞德》IX, 133-134）。或許 *themis* 在此有鼓勵不道德的意味，因為若阿加曼農染指屬於阿奇里斯的女人布麗塞絲（*Briseis*），他的行為是屬於 *themis*，這便是一弔詭的結論；然而將此結論與阿奇里斯因失去摯友帕特羅克婁斯（*Patroclus*）感到萬千難過時，雅典娜給他的建議——找個女人做愛是件好事（XXIV, 130-131）——相較，鼓勵不道德的意涵卻自然消除，因為在荷馬的世

<sup>59</sup> 相關故事，參見本書第五章的論述。

界，男女交媾，無論女方是誰，都與不道德無關。<sup>60</sup>

再者，特洛伊國王普里阿莫斯深夜親自到阿奇里斯的營帳，希望要回兒子赫克投爾的屍體。疲憊的老國王希望阿奇里斯為他準備睡床，因為在兒子死後他未曾闔眼睡覺。阿奇里斯為他在廳外備床，「怕有阿開奧斯的軍事顧問（boulēphoros）來到這裡，他們時常坐在我旁邊商議事情，這是 themis」（XXIV, 650-652）。羅念生與王煥生的譯本直接將此字譯為「慣例」，這個譯法與 themis 都允許兩種可能的詮釋：第一，它們皆可指習慣——軍事顧問習慣進入廳內，坐在阿奇里斯身旁商討事情；第二，指的是一種眾人皆認可的慣例——與阿奇里斯以此方式商量事情是合宜的。Murray 與 Wyatt 的英譯文“as is proper”，即隱含此第二義。

除此，D. Hammer 教授指出 themis 尚有神諭的意涵，<sup>61</sup>可見於《伊里亞德》卷十六。帕特羅克婁斯私自穿上了阿奇里斯的盔甲，帶上武器與赫克投爾在戰場上對決，後者在阿波羅的協助下，置帕特羅克婁斯於死地，荷馬寫道：

福波斯·阿波羅打掉他戴著的頭盔，  
帶飾孔的頭盔喀琅琅滾到馬蹄下，  
美麗的繫飾立即沾滿血汗與塵土。  
那頂繫飾的頭盔在這之前從沒有  
讓（ou themis）塵埃玷汙過，它一直用來保護  
神聖的阿奇里斯的俊美的前額和面頰。（793-798）

可惜的是羅念生與王煥生兩位教授的譯文「沒有讓」，完全失去了 ou themis 在此詩句中所欲傳達的神諭概念。雖然 ou themis 有「沒有讓」或

<sup>60</sup> 參見 Yamagata 1994: 73-74。

<sup>61</sup> 參見 Hammer 2009: 24。

「不允許」等意涵，但荷馬在此更想凸顯，阿奇里斯的頭盔落地染塵是「諸神」所不允許的，換言之這是眾神的諭令。<sup>62</sup> A. A. Long 教授也注意到這點，他說：「themis 有時候關乎於涉及到諸神的活動。」<sup>63</sup>

讓我們將目光放在另一個涉及諸神的 ou themis 之用法。阿奇里斯一怒撤兵之際，特洛伊軍隊趁勢打得希臘軍隊節節敗退。海神普塞頓為希臘大軍憂心，親上火線，提議自己將率希臘軍隊與赫克投爾作戰，以收復失去的陣地；負傷的將領英雄們聞之大喜，紛表贊同，在重新裝備後，他們領兵出征，「普塞頓，震地者，在厚實的手中握著一把令人生懼的長刃之劍；在可悲的戰爭中不建議（ou themis）與祂（tō）交手，<sup>64</sup>但恐懼令人們卻步」（XIV, 385-387）。值得注意的是，羅念生與王煥生的譯文將“tō”理解為長刃之劍，我的譯文則將“tō”理解為普塞頓，因此前者的中譯便成「殘忍的戰鬥無需用那劍砍殺凡人」。文中的 ou themis 譯為「無需」並不恰當，因為 themis 本身不包含任何需要的意涵，反而具有建議的含意，就如同神諭是給人類的建議一般，因此他們的譯文應修正為「在可悲的戰爭中不建議與那把劍交手」。

Themis 尚與對待訪客與陌生人有關，<sup>65</sup> 例如養豬人在為奧迪修斯鋪床時，後者為了感謝前者的款待，希望宙斯及眾神能滿足其所願。養豬人尤邁歐斯回答道：「我蔑視一位陌生人，就算來者是比你低下之人，是 ou themis。」（《奧迪賽》14, 56-57）ou themis 在此脈絡下顯然是指不符合待客之道，荷馬在《伊里亞德》卷十一說：「他〔阿奇里斯〕給我們相當好的招待，這些招待是合於風俗的。」（xeinia t' eu

62 Murray 與 Wyatt 2001 的英譯文 “Not until then had the gods allowed”，清楚指出 themis 的神諭意涵。

63 Long 1970: 135。此外 themis 與 themisteuō（給神諭）有字源關係。

64 migēnai 原為混合之意，在此譯為交手。

65 參見 Long 1970: 135。

parethēken, ha te xeinois themis estin) (779)《奧迪賽》卷九奧迪修斯對獨眼巨人說：「我們來到此是在你膝下的懇求者，若你可善意地接待我們而且以其他方式給我們禮物，這是屬於陌生人的風俗。」(hēmeis d' aute kichanomenoi ta sa gouna hikometh', ei ti porois xeinēion ēe kai allōs doiēs dōtinēn, he te xeinōn themis estin) (266-268) 從這幾句詩可清楚地歸結出themis有著合於風俗習慣的待客之道的意涵。以此意涵檢視陳中梅教授的譯文，首先，《奧迪賽》14, 56的ou themis譯為「無權」，ou themis確可有此意，但不適合使用於這個脈絡；其次，《伊里亞德》XI, 779的themis完全無法表現在他的譯文；第三，《奧迪賽》9, 268的themis譯為「權益」，如同第一點，themis有此意涵，但亦不適用於這段詩句。這個字具有待客之道的意涵，更直接表現在當希拉回到奧林波斯山時，第一位迎接祂的就是女神塞迷絲(Themis)(《伊里亞德》XV, 88)。

然而荷馬告訴我們，遭諸神憎恨之人不配擁有themis(《奧迪賽》10, 73)，無怪乎他會稱潘尼洛佩的追求者為athemistoi(不懂為客之道者)(17, 363)，因為他們的所作所為早已逾越身為客人應有的分寸，是一群只關注一些不符合為客之道的風俗(athemista)之人。在此特將athemis或athemistos譯為「不懂為客之道」，主要因為這兩個字除了意謂無法無天，還有無視於神祇存在之意；宙斯之外，還包括塞迷絲，無視於祂們存在之人傲慢無禮，既不懂待客之道，也不諳為客之禮。

上述themis經常與諸神有關，因此它也有宗教傳統習俗之意。例如祭酒及祝禱是合乎宗教習俗的行為(《奧迪賽》3, 45)；上文提到馬車競賽中，安提婁侯斯與梅內勞斯之間的爭議，梅內勞斯說：

宙斯撫育的安提婁侯斯，快站過來，  
按照傳統(themis)站到馬匹和戰車前面，  
手握你用來趕馬的那根柔軟皮鞭，

輕撫戰馬憑震地和繞地之神起誓，  
你剛才阻撓我奔跑並非有意施詭計。(XXIII, 581-585)

海神普塞頓除管海管大地外，也是馬神，因此任何與馬有關的起誓，起誓的對象皆為海神普塞頓。所以梅內勞斯會說，這是合乎（宗教）傳統的做法。

另一個經典的例子，當阿奇里斯為帕特羅克婁斯復仇，殺了赫克投爾後，阿加曼農在營帳中勸阿奇里斯清洗身上的血漬，阿奇里斯斷然回絕，並發誓道：

不，宙斯啊，一位至尊至善的神祇，  
洗澡水來到我頭上是 ou themis，  
在我將帕特羅克婁斯置於火上而且為他堆一墳塋，  
並剪下我的頭髮前，因為不會有第二次悲傷以此方式  
來到我心，當我在活人之間。(XXIII, 43-47)

這或許只是阿奇里斯個人對帕特羅克婁斯之死所抱持的態度，在後者屍骨未寒之際及復仇計畫僅完成一半之時（XXIII, 24），把自己的身體清洗乾淨是對死者不敬。因此 ou themis 表達出阿奇里斯個人的宗教與對喪葬之信念。

當然 themis 最主要的意涵可能還是表現在政治或法律層面，不過並不意味在荷馬史詩中 themis 已被形式化或已是一種如當代由法律來保護的權利概念。此外 themis 的判斷不是開放給每個人，而是只給貴族菁英。D. Hammer 教授認為史詩中的 themis 是「一過程，藉由此過程，關於一個人在社群中的分享參與的要求或主張（themistes）自身，會是持續的、協商關係的成果」。<sup>66</sup> 如此的 themis 在幾個面向呈現：首

<sup>66</sup> Hammer 2009: 25。

先，《伊里亞德》XX, 4-5 宙斯要塞迷絲召集諸神開會，但《奧迪賽》2, 68-69 告訴我們不是只有宙斯或國王才能要求或召喚塞迷絲，年輕如特雷馬侯斯也可以做此事。<sup>67</sup> 其次，荷馬描寫帕特羅克婁斯在聽完父親梅奴艾提歐斯（Menoetios）的建議後，趕去見阿奇里斯借盔甲的路上經過一廣場，那是進行集會審判及設立諸神祭壇處（XI, 806-808）。集會處所中主要是商討處理資源、財富分配的事宜，<sup>68</sup> 但如何分配不是由一人決定，而應是全體的共識。再者，themis 是一種對言說自由的保障，當阿加曼農在損兵折將後，於會議上提議撤兵回希臘，但與會的迪歐梅德斯立即發言：「我反對你做事愚蠢，國王啊，大會上這樣也應當（themis），你不要發怒。」（IX, 32-33）中譯「應當」或有兩種詮釋：一是指權利，即會議中發表言論是每位與會者的權利，但如上所言，這不是對 themis 的妥適理解；另一是指慣例，即自由地在會議中發抒己見是會議的慣例。因此 themis 在此意涵中不是指有統治權的國王的主張，而是對他們的要求——要求他們公平分配資源及允許在議會中表達不同意見。<sup>69</sup>

與判決有關的 themis 另有一例。奧迪修斯說：

在那兒〔冥府〕我真的見到米諾斯（Minos），宙斯了不起的兒子，  
手持金權杖，對死者進行判決（themisteuonta），  
坐著，他們圍聚在他身邊要求裁決（dikai），  
或坐或站，在哈德斯（Hades）的大門寬闊之宮宇中。（《奧迪賽》2, 568-571）

themisteuein 在此不是之前說的給出神諭，而是宣布法律。然而要切記，勿將這段詩句置於基督宗教死後審判的脈絡下理解，因為這非古

67 參見 Bonner 1911: 35。

68 參見《伊里亞德》I, 126；II, 227-228；XI, 806-807 及 XVI, 387-388。

69 參見 Hammer 2009: 25。

希臘的宗教傳統，史詩中不會有此意義存在，給死者判決不是為了懲罰。

最後，奧迪修斯聽完安菲奴莫斯的祝福後，回應道：

我也一樣，曾經可望在凡人中享領富榮，

然而屈服於強健豪蠻，我做下許多

蠢事，倚仗自己的父親弟兄。

所以無人會在任何時候會是無法無天之徒（*athemistios*）。

讓他默默領受諸神之禮物，無論祂們給什麼。（18, 138-142）

不服膺社會常規慣例者皆為愚蠢之徒，且一定不會有好下場（149-150），奧迪修斯雖然不會如破壞常規的追求者般命喪黃泉，但他或他的同伴所做的蠢事<sup>70</sup>卻已使他延遲了十年才回得了家，使得原本應是受神祝福、光榮返鄉的英雄，卻在十年歷險遊歷後，以乞丐裝扮現身。遵循 *themis* 者冥冥中有諸神的庇佑，但一個無法無天之徒卻只剩悲哀。*themis* 成了人類有順遂的生命之保障。

### 第三節 正義及風俗習慣與法律

經過上述爬梳，大致可見 *dikē* 與 *themis* 在荷馬史詩中的意義：前者是典型的行為、典型會發生之事、必然會發生之事、道德行為、關於風俗習慣的知識及仲裁或判決；後者則有家庭關係、合宜行為、神諭、建議或允許、待客之道、政治或法律上的要求、判決及生命受祝福的保障。兩個概念相比較，有相當程度的重疊，<sup>71</sup> 但有一顯著的

70 參見《奧迪賽》1, 7-9，奧迪修斯的同伴吃了日神赫利歐斯（*Helios*）的牛，祂於是將他們返鄉的日子給拿走了；10, 436-437，奧迪修斯不聽建言會導致同伴喪命，亦可參見9, 228-230。

71 Jaeger 1969: 102-103，荷馬經常以 *themis* 來描述正義。

不同，即 *themis* 是指在人類社會中行之有年的風俗習慣及法律，且經常被認為是神祇所賦予的，這從女神塞迷絲不時被提及可見一斑。但正義則不以女神的身分現身，且它與 *themis* 是體用關係，誠如 Bonner 與 Smith 兩位教授所言：「*dikē* 嚴格地表現人類行為者對來自於諸神的 *themis* 之應用。」<sup>72</sup> 正義是關於風俗習慣及法律的嚴格應用，所以好的家庭關係、善待訪客、公正的裁決等，都是建立在有強制性的風俗習慣及法律之基礎上。無怪乎荷馬曾言，宙斯將權杖（*skēptron*）與慣例或法律（*themistas*）交給國王，為了他可為人民著想，<sup>73</sup> 且判官們（*dikaspoloi*，即國王們），要保護及遵行出自宙斯的慣例或法律。<sup>74</sup> 然而 *themis* 經常以複數表現，顯示每個人對所頒定的慣例或法律會有不同的見解，因此會出現「你的」與「我的」之間的爭議，此時仲裁者便須對不同的見解進行裁判，以使每個人個別的要求能獲得滿足。<sup>75</sup> 此一裁判即為 *dikē*。回到本章一開始的例子，阿加曼農與阿奇里斯的爭議便是「你的」與「我的」之爭（I, 121 ff.），此爭議中蘊含了兩位英雄對 *themis* 的不同詮釋。阿奇里斯認為阿加曼農剝奪他的戰利品已是違背慣例，無視神祇之意（94-96, 124-126）；阿加曼農則認為即使自己的作為導致天怒人怨，但他還是能讓眾神息怒（147），且就算阿奇里斯不尊重他而撤兵，宙斯依然會看重他（175）。聽完阿加曼農的狂妄之言，怒不可遏的阿奇里斯本欲拔劍斬殺他，但雅典娜適時地干預，並向他保證，這個傲慢無禮之人日後必遭不幸。無視慣例者的生命是遭詛咒的。此爭議在廣場上，在眾人見證下，由阿加曼農給出 *dikē*，阿奇里斯獲得 *dikē* 而收場（XIX, 188-191 及 238-275）。分裂的希臘大軍終於

72 Bonner and Smith 1930: 10.

73 《伊里亞德》II, 206，亦可參見 IX, 98-99。

74 《伊里亞德》I, 238-239。羅念生與王煥生兩位教授將“*pros Dios*”譯為「在宙斯面前」，誠屬誤解，無法精確地表現慣例或法律是出於宙斯。

75 在此我跟隨 Yamagata 1994: 78 的見解，故反對 Bonner 及 Smith 兩位教授將 *themistes* 視為「國王的宣告」之主張（1930: 9）。

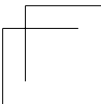
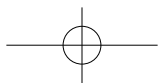
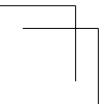
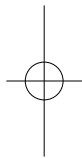
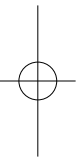
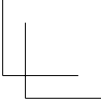
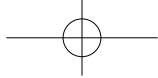
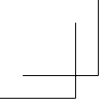
又團結在阿加曼農的麾下，齊力對抗特洛伊人。

正義由此是以修正因曲解慣例或法律而造成的紛爭為目標，它的價值不在於懲罰逾越慣例或法律之徒——如阿加曼農與潘尼洛佩的追求者，而在於重修破裂的關係及被破壞的風俗習慣，讓重修舊好的人際關係及重新恢復的風俗習慣有助於好的社會生活。荷馬的正義從道德、政治及法律層面來看，最凸顯的意涵就是「合度的分享」。不遵循慣例或法律者是不履行實踐正義，也是不願合度的分享者，即是個不正義者。反之，正義者懂得社會風俗及規範，具有明智而且有良好的態度，以合於慣例或法律的方式成為合度的分享者。從此可見，人自己是正義的執行者與慣例的認知者，荷馬的史詩因此隱含著希臘文化中的人文主義精神。

#### 第四節 結論

本章一開始即提出欲探討荷馬史詩裡的 *dikē* 與 *themis* 兩個概念各自的內容，以及它們之間的關係。藉由檢視《伊里亞德》及《奧迪賽》的相關段落，可得下述幾點結論：第一，與當代某些詮釋者宣稱這兩部作品中的 *dikē* 概念是個單義詞不同，本章論述顯示了 *dikē* 其實是個多義詞；而且，*dikē* 除了具有倫理道德意涵外，荷馬有時亦以不具道德意涵的方式使用它。第二，儘管 *dikē* 有判決之意，但在史詩裡它的應用並未在實質上伴隨著懲罰。換言之，在此意義下，*dikē* 的功能是恢復社群或團體裡原有的秩序及和諧。第三，*themis* 這個字除了有社會風俗及法律的內涵之外，亦有宗教傳統習俗之義。它規範了人們在社群生活裡，應實踐之倫理行為的方式與範圍。第四，儘管這兩個概念在內涵上多有重疊，但它們之間的差異至少有二：一，*themis* 有濃厚的宗教意味，其經常以女神之姿現身；*dikē* 則未曾化身女神出現。二，*themis*

與 *dikē* 的體用關係指出，雖然法律及風俗習慣有其宗教上的根源，但人類運用其自身即具備的明智及 *aretē*，便足以修正對此二者之扭曲與誤用。



## 第二章 赫希俄德

相較於荷馬史詩中描繪的理想貴族生活，赫希俄德的詩作則勾勒出庶民生活的景況。赫希俄德的父親原定居於小亞細亞的曲梅（Cyme），在那兒他曾經以海上貿易為生，直到因貧窮的驅使，舉家跨海西遷至波伊歐提亞（Boeotia）的阿斯科拉（Ascra），位在赫利空山（Mt. Helicon）東麓；何以遷居至此，理由不明，但一個可能的推論是，那是個尚有未耕農地之處。<sup>1</sup>赫希俄德在西元前七百年前後生於此地，年幼時即牧羊與協助家中的農作種植。一日在赫利空山下牧羊，赫希俄德自述聽到繆司的歌曲，因此成為詩人。<sup>2</sup>他曾參加在尤波伊亞（Euboea）的哈爾奇斯（Chalkis）為安菲達瑪斯（Amphidamas）舉行的葬禮上之詩歌競賽，並贏得頭獎，三腳鼎一座。<sup>3</sup>根據赫希俄德作品中的證據推斷，參賽的詩作應是《神譜》；<sup>4</sup>此外這個競賽，根據西元前四世紀的修辭學家與詭辯學家阿爾奇達瑪斯（Alcidamas）的記述，<sup>5</sup>是荷馬與赫希俄德之間的競爭。與其兄沛爾塞斯關於遺產繼承的訴訟敗訴後，據傳赫希俄德向西遷移至婁克里（Locri），在歐伊內翁（Oeneon）被當地居民所殺。<sup>6</sup>遺體依據德爾菲的神諭，移葬在波伊歐提亞的歐爾侯梅奴斯（Orchomenus）。

1 參見 West 1996: 30。

2 《神譜》（*Theogony*）21-23 及《工作與時日》（*Works and Days*）659-660。

3 《工作與時日》654-657。

4 《工作與時日》657-658 指出，赫希俄德將獎品獻給赫利空山的繆司，牠們正是教他詩歌者。

5 出自阿爾奇達瑪斯的《繆司之作》（*Mouseion*），參見 Dillon and Gergel 2003: 287-289。

6 蘇曲迪德斯（Thucydides），《伯羅奔尼薩戰爭史》（*History of the Peloponnesian War*）III, xcvi。

赫希俄德的《工作與時日》與荷馬的作品，除了上述的差別，尚有以下幾個面向的不同：前者以教訓勸導為方法，用第一人稱的立場親自說明；後者則以敘述為主。這使得赫希俄德放棄了史詩傳統的客觀性。荷馬在其史詩中描寫英雄的德性——勇氣與機智，而赫希俄德描述的是庶民的德性——工作。然而這並不表示荷馬的英雄主義在赫希俄德的作品中消失，藉由庶民與大地搏鬥，開墾種植的描寫，使得英雄主義從貴族身上轉移至勞動階級，一種新類型的英雄因此產生。這類英雄的典型雖然「欠缺一種崇高的理想」，且作者缺乏對詩作中的英雄、農人與漁夫等實質形象的刻劃，但這個典型反而更貼近人的生活經驗。<sup>7</sup>

《工作與時日》透露在赫希俄德的年代已存在司法訴訟的制度，正義這個概念因此在這部作品裡扮演重要角色。本章的目的主要是藉爬梳赫希俄德的這部著作，以理解及探究他所提出的正義觀。文中內容主要由三部分組成：第一部分處理《工作與時日》21-47的內容，傳統上對此段落的詮釋是，這是關於沛爾塞斯與赫希俄德兄弟間的糾紛。前者由於不事生產，坐吃山空，且不滿足於自己所繼承的那部分遺產，因而曾以賄賂法官的方式，希望獲得其弟所繼承的那部分遺產，現又故技重施，想要得到更多。反之，後者想要私下公平地解決此紛爭，更期盼其兄能成為誠實、勤勞的人。然而這是否是對這個段落的適切理解，是這一部分的論述欲挑戰的。第二部分討論赫希俄德隨後在這部作品中提出的三個神話：普羅米修斯偷火、諸神的禮物潘朵拉及人類敗壞的歷程，以釐清它們之間是否有任何邏輯關係。完成前兩

7 W. Jaeger 1969: 62 有言：“In thinking of education and the conduct of life, the Hesiodic peasantry envisages nothing like the chivalrous ideal of a complete human personality, harmonious in mind and body, foursquare in battle and speech, song and action. Instead, it prizes the old moral code whose strength is in the slow, **changeless wisdom of the farmer and his relentless daily toil**. That code is more real and closer to the earth, although it lacks a high ideal.” 粗體是我的強調。

部分的論述後，第三部分主要探討赫希俄德的正義觀。他如何看待正義及正義與themis的關係，會是這一部分關注的焦點。

## 第一節 遺產之爭

赫希俄德在《工作與時日》以第一人稱的方式，親上火線說明工作的重要，主要是因為其兄沛爾塞斯以訴訟的方式爭奪他所分得的遺產，赫希俄德語帶勸戒地說：

沛爾塞斯啊！你要將這些話記在你心中，  
不要讓那個樂於傷害的不和女神阻礙你工作的心，  
去注意和傾聽廣場上的爭訟。  
其實他是少有時間關切爭訟與演講，  
在一個人尚未將適時採收的一年生計儲放  
起來，由大地生產，德梅特爾（Demeter）的穀物。  
滿足此事後你可增加爭訟與吵架  
藉以擁有他人之物。可是你不再有第二次  
這麼做，那讓我們再一次決定我們的爭訟，  
以公正的判決（dikēs），它們出自於宙斯是最優秀的。  
事實上我們已分割遺產，許多其他的東西  
你攫取拿走，這令法官們感到相當榮耀  
吃禮物之人，他們想要有這樣的判決（dikēn），  
愚蠢幼稚之人，他們不知道一半比全部還多，  
也不知道在錦葵與水仙中有巨大的好處。（27-41）<sup>8</sup>

8 除非另注說明，文中關於赫希俄德詩作的引文，皆由張竹明及蔣平1999之中譯文修改而成。

關於這段詩句，有此傳統的詮釋：<sup>9</sup>這是關於沛爾塞斯與赫希俄德兄弟間的糾紛。前者好逸惡勞，懶惰成性，且取巧瞞騙，不滿足於自己所繼承的那部分遺產，曾經以賄賂法官的方式，希望獲得其弟所繼承遺產的一部分，現又故技重施，想要得到更多。反之，赫希俄德想要公平地解決此紛爭，更期盼其兄能成為誠實、勤勞的人。

這個詮釋是否恰當，是接下來要處理的議題，但在此之前，必須先觸及古希臘解決紛爭的方式。上一章論述中曾舉出兩個例子，說明荷馬史詩如何描述解決紛爭的方式，一個是《伊里亞德》XVIII, 497-508，紛爭由長老們，即第三者來解決；另一個是《伊里亞德》XXIII, 570-580，紛爭的解決由涉入糾紛的兩方之某一方提出。然而在《工作與時日》中我們看到的是另一種方式：當糾紛出現，由法官（basileus）<sup>10</sup>給予仲裁，涉入糾紛者則須給法官禮物，或許是兩造雙方平均分擔。<sup>11</sup>赫希俄德本人對此仲裁方式的態度如何，現並無太多資訊，但顯然他認為與其訴諸暴力，不如訴諸法庭，惟仲裁判決必須是公正的。然而針對上法庭送禮的制度，他則有所不滿，因為久而久之走法律途徑可能成為富有之人才能負擔之事，因此在可能的範圍內，有糾紛之人應平和地自行解決（35-36），不求助於「吃禮物」的法官。

回到引文，在這段詩句的前一段，赫希俄德道：大地上有兩種不和女神，一種不和女神應受譴責，因為祂生性殘忍，喜愛挑起戰爭與

9 參見 West 1996: 33。

10 basileus 原意是國王，但在此的用法，是指出身貴族的統治者亦身兼法官之職。

11 《伊里亞德》XVIII, 507-508 敘述，2 塔蘭同的黃金給以最正直的方式提出仲裁的長老，但這些黃金是由何人提供不得而知。Gagarin 1974b: 105, n. 5 及 Gagarin 1973: 84, n. 17 認為這是由訴訟當事人所付的款項。Bonner and Smith 1930: 38-41 將黃金視為保證金，贏得訴訟者可獲得：“The talents constituting the wager are deposited before the elders seated in the place of justice, each with a scepter, the emblem of the judicial office. Around them surge the partisans so closely that the heralds are obliged to restrain them. The litigants then present their cases amid the applause of their partisans. The two talents were awarded to the winner of the suit. Thus the trial-scene conforms to the common practice of settling a dispute by a wager.” 這或許是對《伊里亞德》XVIII, 497-508 的不當詮釋。

紛爭；另一種不和女神應受讚美，因為祂驅使懶惰者工作，使人們努力工作，競相成為富裕之人（11-26）。因此他勸告沛爾塞斯，勿讓前者蒙蔽心靈，怠惰度日。從此可合理地推斷，當時沛爾塞斯過著無所事事與興訟的日子。<sup>12</sup>

接著赫希俄德對其兄說：一個人在家中的糧倉裡未儲滿一年的糧食，是沒有閒暇到人們聚集的廣場上聽人爭訟與演講的。M. Gagarin 教授認為，<sup>13</sup> 這個說法不具有任何道德上的責難，有的只是對實際生活的反應：飯都吃不飽，還去關心訴訟及演說的事！然而這不是妥適的詮釋；若在戰場上奮力殺敵是荷馬史詩中英雄的勇氣（aretē）之表現，那在烈日下與滿是石礫且乾燥堅實的大地搏鬥，便是赫希俄德詩作裡的英雄行徑，辛勤工作是德性。告誡沛爾塞斯不要忽略正事（工作），因此不僅是一種日常生活的提醒，它其實是赫希俄德對其兄的道德勸誡：戮力工作是德性或優秀生命的展現。此外，雖然不知赫希俄德對有餘裕之人涉足爭訟場所抱持的態度為何，但沛爾塞斯因流連耽溺在廣場上的訴訟活動，而導致生活無以為繼之虞，這不僅是推論，而是事實，否則如 West 教授所言，<sup>14</sup> 31-32 的幾行詩句不會帶來任何新意。

「可是你不再有第二次這麼做」是赫希俄德接下來的句子，與之前似乎並無邏輯上的連結。<sup>15</sup> 儘管如此，赫希俄德欲表達的意念依然清楚可見，若沛爾塞斯想再次以訴訟手段，來獲得弟弟所屬的遺產，首先必須生計無虞。先前沛爾塞斯之所以能對其弟興訟，是因他自己才剛分得所屬遺產，有足夠資源上法庭。這次則情況迥異，哥哥已把遺產揮霍殆盡，又不勤奮工作，生活拮据，赫希俄德認為他不可能故技重施。然而學者們對“deuteron”（再次）之意為何並無共識，上述的敘述

<sup>12</sup> West 1996: 36; Gagarin 1974b: 105.

<sup>13</sup> Gagarin 1974b: 106.

<sup>14</sup> West 1996: 37.

<sup>15</sup> Gagarin 1974b: 106 認為只有鬆散的聯繫；West 1996: 37 主張只有口頭上的連結。

是將 *deuteron* 視為兄弟二人第二次為遺產所興的訴訟，但 M. Gagarin 教授<sup>16</sup>認為 37-39 指的是第一次訴訟，兄弟二人現在的訴訟是第二次，所以“*ouketi deuteron estai*”應是「不會再有下一次」，*estai* 這個第三人稱單數未來式的 *be* 動詞指出未來可能發生的爭訟。他因此結論：「赫希俄德曾經成功地抵抗沛爾塞斯的嘗試，而且有信心解決他們目前的糾紛將會耗罄沛爾塞斯的資源，並結束他們全部的糾紛。」這雖是一合理可行的詮釋，但卻將文本引入較複雜的說明。我們可單純地將 *estai* 理解為即將或馬上要到來與發生的訴訟，配合 37-39 的詩句一併解讀，*deuteron* 指第二次，而非第二次後任何可能發生的第三次訴訟。<sup>17</sup>

赫希俄德接續提議：「那讓我們再一次（*authi*）決定我們的爭訟，以公正的判決，它們出自於宙斯是最優秀的。」關於此段詩句有兩件事值得注意，一是語言，一是詮釋。大部分的注釋都將 *authi* 理解為立刻、馬上，<sup>18</sup>但我認為將 *authi* 譯成其傳統的意義「再一次」，在文脈上亦說得通。「讓我們再一次決定」是相對於上一次的訴訟，且若這是即將發生、但尚未發生的訴訟，那再一次應不失為對 *authi* 合理的理解。此外，M. Gagarin 教授認為，這段詩句指出赫希俄德為了避免支付上法庭的費用，希望與沛爾塞斯自行解決紛爭。<sup>19</sup>這是否是合理的詮釋？可提出以下兩點的分析：首先，赫希俄德強調要「以公正的判決」（*itheiēsi dikēs*）來解決兄弟倆的糾紛，《工作與時日》221 及《神譜》85-86 亦皆將 *dikē* 視為具有司法意涵，即指出兩造雙方各自的界線與範圍；其次，赫希俄德在《工作與時日》220 及 282-283 兩度警告沛爾塞斯，勿在法庭上作偽證說謊。這皆顯示赫希俄德並沒有向其兄提

16 Gagarin 1974b: 107.

17 Verdenius 1985: 34, n. 145.

18 參見 West 1996: 150 及 Verdenius 1985: 35。張竹明與蔣平 1999 的中譯文完全沒有將此字譯出。

19 Gagarin 1974b: 107.

議「私了」爭議，所以Gagarin教授的主張並不恰當。

隨後赫希俄德說，他們兄弟二人已分割遺產。所謂分割不必然要被理解為均分，有可能赫希俄德分得較多，引起哥哥嫉妒，故在第一次興訟獲勝時，沛爾塞斯「攫去拿走」(harpazōn ephoreis)許多東西(alla te polla)。“alla”在此指不屬於沛爾塞斯的東西，那他拿走的是些什麼東西？土地或其他可搬動的傢俱與工具等物。<sup>20</sup>根據ephoreis這個不完全過去式動詞的使用，產生三個可能的詮釋：第一，在第一次訴訟判決後，沛爾塞斯不斷地一次又一次從赫希俄德那兒搬東西，這是不完全過去式動詞的反覆義；第二，沛爾塞斯在那之後持續不斷地嘗試搬走屬於弟弟的東西，這是意欲義；第三，ephoreis具有不定過去式的意涵，沛爾塞斯在第一次訴訟後的某一時間點，到赫希俄德那兒搬東西。這三種詮釋各有支持者，West教授支持第一個詮釋，<sup>21</sup>他認為沛爾塞斯一直不斷搬走屬於赫希俄德的東西，沒完沒了。不過如此卻不符合司法判決的執行，通常敗訴的一方只要繳出判決所要求的事物或金錢，糾紛便可結束，不會讓獲勝的一方予取予求，上述之「不會再有下一次」，便可說明；此外，若沛爾塞斯一直取走其弟的財產，他尚不至於淪為一個生活無以為繼的人。第二個詮釋的支持者是Gagarin教授，他主張沛爾塞斯「嘗試過而且或許依然在嘗試，但尚未成功」<sup>22</sup>將赫希俄德的家產拿走。然而這不符合「不會再有下一次」所指涉的意涵：沛爾塞斯在第一次訴訟獲判勝利而且成功地從赫希俄德那兒拿取東西，而後者不希望這樣的事再發生。這留下第三個詮釋讓我們選擇：<sup>23</sup>若將不完全過去式的ephoreis當作不定過去式使用，表示第一次訴訟判決後，沛爾塞斯選擇了某一天到赫希俄德的家中，拿走判

20 土地，參見West 1996: 150；可搬動的事物，參見Welles 1967: 6及Verdenius 1985: 37。

21 West 1996: 38.

22 Gagarin 1974b: 108.

23 Verdenius 1985: 38.

決給他的等值物品。在這之後，赫希俄德決心不讓此事再發生，即因不公正的判決造成他財物損失，從他對法官的態度（39）可見一斑。

第39行中赫希俄德稱法官們為dōrophagous（吃禮物之人），在《伊里亞德》I, 231 荷馬使用dēmoboros basileus（耗用人民財富的國王），這是阿奇里斯對阿加曼農的譴責，因為後者強占前者的戰利品，是違背dike的行為，是有道德瑕疵之舉。然而赫希俄德的用字雖然比一般常見的dōrodokos（接受禮物者）強烈，卻不適合將dōrophagous一字理解為法官收賄。因為，在赫希俄德的時代，司法訴訟的費用要由訴訟當事人負擔，因此法官是公開收受當作審案費的禮物，並無收賄與否的問題。<sup>24</sup>此外，kudainōn（令……感到榮耀）一字在此亦無任何與賄賂有關的意義，赫希俄德的詩句「這令法官們感到相當榮耀」，充其量表達了收受禮物的法官感到榮耀，而不應出現沛爾塞斯的賄賂使得法官感到榮耀的過度詮釋。據此論述，dōrophagous不應指法官們的道德敗壞，<sup>25</sup>而是指領取費用的法官們未善盡司法之職，給予公正的判決（221）。<sup>26</sup>

敘述完與沛爾塞斯的遺產判決糾紛後，赫希俄德以語帶先知的口吻<sup>27</sup>說：愚蠢者不知一半比全部多，也不知在粗茶淡飯<sup>28</sup>中有好生活（40-41）。這段詩句傳統上被解讀為：<sup>29</sup>與其以不擇手段的方式擁有一

24 張竹明與蔣平1999的譯文「受賄的王爺們」及「貪圖賄賂」（220），是對dōrophagous在此脈絡下的誤解。

25 因此West 1996: 151的主張“*But the contexts in which Hesiod uses it make it plain that it is derogatory*”，不是恰當的詮釋。

26 隱含在這段詩句裡的政治哲學意涵是，有公權力者應依法行政，否則他們所作所為會對市井小民的利益產生危害。

27 Verdenius 1985: 40.

28 錦葵及水仙是窮人的食物，參見West 1996: 152-153；Gagarin 1974b: 110, n. 22；Verdenius 1985: 41。

29 如West 1996: 153。

切，不如安貧樂道。赫希俄德本人並非對貧窮有任何浪漫的幻想，反而認為要盡量地充實自身的倉廩。他欲表達的概念是：再怎麼平實簡單的食物，都勝過沒有食物。沛爾塞斯分得的遺產再怎麼少，都不會比沒有繼承任何東西差，所以他應該雙眼注視著手裡握著的事物，不應終日算計、覬覦他人手中之物。如西方俗諺云：「二鳥在林不如一鳥在手。」赫希俄德勸誡世人，<sup>30</sup>特別是沛爾塞斯，單純樸實的生活絕對勝過貪婪、放肆（hubris）所帶來的惡果（238-243）。因此在簡樸的生活安步當車，勤勞工作，才是有利於人。

以上的論述是針對幾個關於27-41行詩句的傳統詮釋，提出不同的見解。首先，赫希俄德對沛爾塞斯不只是提供日常生活上的建言，而是道德上的規勸；其次，詩句中提及兄弟二人即將進行第二次訴訟，而非第三次；再者，兄弟二人希望不透過司法途徑，逕自解決遺產分配的糾紛之詮釋，無法得到文本的支持；此外，兄弟二人不必然平均獲得遺產分配，且在第一次官司定讞後，沛爾塞斯已擇日將判給他的財產搬走。最後，沛爾塞斯沒有行賄，且法官也不是收賄者。

赫希俄德希望這一次，能以出自宙斯最公正的判決，徹底解決他與沛爾塞斯的問題。他告訴沛爾塞斯：「我將不給予及分配任何事物給你；工作吧，愚蠢的沛爾塞斯。」（396-397）

## 第二節 神話

工作？為什麼生而為人要終年工作？為什麼不能以工作一日的成果來支應一年的生計？赫希俄德以神話來回應這些問題。人類原來「生活在沒有罪惡、沒有勞累、沒有疾病的大地上」（90-91），所以不需工作就可輕鬆生活。然而宙斯因普羅米修斯偷火給人類而震

30 nēpioi（愚蠢的人們），這個複數型名詞不是指涉法官，而是指涉聽眾或讀者。

怒，於是將人類維持生計的方法（bios）給藏了起來，並因此「為人類設計了悲哀的不幸」（49）。宙斯對普羅米修斯說，人類獲得火的代價是巨大的痛苦（mega pēma）（56）。於是祂囑咐工匠神赫法伊斯投斯（Hephaistos）立刻製造一位溫柔可人的少女，她有人類的言說能力（audē）及氣力（sthenos）；<sup>31</sup>要求雅典娜教她女紅，愛弗若迪蒂（Aphrodite）給她風韻、欲望及憂心，還有赫爾梅斯（Hermes）<sup>32</sup>給她不莊重及狡猾的性格（60-68）。眾神依令進行，宙斯稱這位少女為潘朵拉（Pandora），意即來自所有神祇的禮物。

接著宙斯派遣赫爾梅斯將裝有各式災禍及希望的罐子送給普羅米修斯之弟，艾匹米修斯（Epimetheus）。艾匹米修斯忘了哥哥的叮囑——勿接受來自宙斯的任何禮物，送來之禮必退回；他收了禮，造成了傷害。<sup>33</sup>潘朵拉打開罐子，從其中四散出各種的痛苦與惡，但希望仍留在罐裡——在希望離開罐子前，她蓋上了罐子。從此不幸遍行世界，疾病流行大地，宙斯的決心得以實現（90-99）。值得一提的是，希望留在罐中之意象，究竟有何意涵？長久以來，學者們對此的理解莫衷一是，大體可區分為兩類：其一，罐中為人類保留希望；其二，因希望被留置罐中，人類無法接近。這兩類說法又分別可再區分：第一類可分為有好與不好的希望；同理，第二類亦可區分為有好與不好的希望。

首先，留在罐中的希望是好希望，但赫希俄德卻沒有告訴我們，為什麼好希望會與疾病、不幸在同一個罐子裡？根據西元二世紀的作

31 《神譜》572 形容潘朵拉只是如人偶般的少女。

32 張竹明與蔣平1999的譯文，「吩咐神使，阿爾古斯，斬殺者赫爾墨斯」，完全曲解了“Hermeiēn ēnōge diaktoron argeiphontē”這句詩文，中譯文應是「祂命令諸神的使者赫爾梅斯，阿爾古斯的斬殺者」。相同的錯誤出現在76-77及86行。

33 張竹明與蔣平1999的譯文，「命運三女神給人類帶來了這些災難」，是對“nousōn t' argaleōn hai t' andrasi kēras edōkan”的誤譯，中譯文應是「嚴重的疾病，它們給人類死亡」。

家瓦雷里烏斯·巴博里烏斯（Valerius Babrius）的寓言故事，<sup>34</sup>宙斯在罐中裝了一切有利的事，所以同一個罐子有可能同時裝著好事（含希望）及壞事。但好事與壞事混雜的詮釋疑義處在：第一，《工作與時日》中並無任何文本證據可支撐；第二，罐中有好事是出自後來的文獻，而非出自赫希俄德之口或手，且巴博里烏斯的故事極有可能是將塞歐格尼斯<sup>35</sup>的「希望是唯一留在人類中的好神祇，其他的神祇皆離開到奧林波斯」（1135-1136）與赫希俄德的潘朵拉故事結合的結果。

其次，在罐中的希望是不好的，<sup>36</sup>但與文本對照卻將導致一荒謬的結果，因為赫希俄德敘述宙斯送給人類這個災難之罐，就是希望人類為接受普羅米修斯偷來的火付出代價，承受一切痛苦與不幸。若希望是惡的，祂沒有理由把它封在罐子裡，不讓它出來；若離開罐子，只會讓人類的處境雪上加霜，正中宙斯下懷。因此將壞的希望留置在罐中的詮釋，與宙斯原來的意欲不一致。<sup>37</sup>

第三個詮釋，罐裡裝的及留置的是好希望，所以人類過著無望的生活，則是將elpis（希望）一字理解成人類普遍的狀態；但elpis並沒有人類生活之客觀狀態的意涵，它通常是指一個人主觀的期盼。此外，若留在罐內的是有希望的狀態，宙斯就不該讓一切不幸產生絕望的結果；若宙斯希望這個結果發生，祂就不應將希望放入罐內。<sup>38</sup>

最後，罐中留著不好的希望。將不好的希望留在罐內，人類生活

34 「宙斯在罐中收集了一切的好事」（Zeus en pithō ta chresta panta sullechas），參見Perry 1965。

35 參見Gerber 1999。

36 參見Adams 1932: 195-196。

37 West 1996: 169-170 主張：“[We] are in a myth, not a grocer’s shop...mythical jars have different uses in respect of good and in respect of evil contents, ...It would be absurd to represent either the presence of ills by their confinement in a jar or the presence of hope by its escape from one. It is of course illogical to make the same jar serve both purposes at once. But that is what Hesiod has done, and we must not distort his meaning for the sake of better logic.”但這或許是對赫希俄德過於輕率的詮釋，因為明顯冒犯他的智慧。

38 參見Verdenius 1985: 69 及 1971: 228。

就已不堪，若將它釋出，便更可徹底破壞，宙斯為何不將它放出？而500行赫希俄德說：「希望不擅於照顧有需求之人。」<sup>39</sup>這是指妄想<sup>40</sup>不會照顧有需求的人，若妄想是不好的希望，它已經在罐外與人為伍。

上述四類的詮釋皆不盡理想，到底應如何理解被留置在罐子中的elpis？或許柏拉圖《法律篇》（*The Laws*）提供了一可能的出路，在644c9-d1雅典人（*The Athenian*）說：「關於未來之事的看法，elpis是它們的共通之名，分別是，對痛苦的elpis是害怕，但對其相反之物的elpis是信心。」在此elpis並不適合譯為希望，而應譯為期待或預料，它是對未來之事發生之可能性及概率（probability）的「純粹理性的評估」。<sup>41</sup>若依此意涵，在罐子裡沒出來的不是好或壞的希望，而是對未來之事預判的能力。<sup>42</sup>柏拉圖《高爾奇亞斯篇》523d6-e1宙斯要普羅米修斯剝奪人類預知死亡的能力；《工作與時日》中宙斯剝奪了人類對未來發生之事的預知能力。因此婦人<sup>43</sup>掀開罐蓋前，對即將發生的悲慘不幸之事全然無知（94-95），人類還滿心歡喜地接受來自宙斯的厚禮。

說完這兩則神話，赫希俄德馬上敘述第三個神話——關於五個世代的故事。奧林波斯山上的諸神曾經創造出黃金世代（*genos*），此世代之人生活在宙斯之父克羅諾斯（*Kronos*）的時代；他們沒有憂傷勞苦，遠離不幸，享受饗宴及死得安詳。肥沃的大地為他們自動長出果實，五穀豐收，四時調順，是受神祇祝福的世代。在這個世代被埋葬

39 張竹明與蔣平1999的譯文「伴隨著他的不是一個有益的希望」，是對“*elpis d' ouk agathē kechrēmenon andra komizein*”的誤譯。

40 Myres 1949: 46 表示，elpis 不排除有一廂情願的想法之意涵。

41 Myres 教授檢視從荷馬至早期基督宗教的文獻，elpis 一字的用法幾乎皆與合理的及理性的期待有關（1949: 46）。

42 Walcot 1961: 250-251 認為，希臘人似乎對希望是好是壞並不在意，他們在意的是對希望的掌握程度，程度大小決定我們能有好或壞的作為。然而 Walcot 教授的論述要能夠成立，希望必須離開罐子。

43 指的是潘朵拉，《工作與時日》有言：「在不幸中人老得快。」（93）故她迅速從少女變為婦人。

後，奧林波斯的諸神又創造了第二個世代，白銀世代；此世代的人極度依賴母親，言語貧乏，孩子氣，愚昧無知，悲傷為伴，更糟糕的是對眾神不虔敬，因此被神祇給拋棄。宙斯又製造了第三個世代，青銅世代；這個世代是出於枵樹，<sup>44</sup>身體強壯，鐵石心腸及殘酷暴力，所使用的器具皆由青銅所製；最後他們死於自己之手。此世代埋入大地後，宙斯著手製作第四個世代，英雄世代，此世代被稱為半神的世代（hēmitheoi），<sup>45</sup>人們在戰場上征戰殺伐，死傷無數；宙斯安排有幸生還之人住在大地之邊的幸福之島上，由克羅諾斯統治他們，衣食無缺。最後宙斯製作第五個世代，黑鐵世代；道德淪喪、倫理敗壞，如赫希俄德所言，這是個「裁判依力量，羞恥會弱化」（192-193）的世代。

以上有幾個詮釋問題。首先，這三個神話或故事是否具有（邏輯的）連續性？其次，在五個世代的故事，赫希俄德是否提出了關於人類一代不如一代的線性連續發展之說明？第三，以金屬區分世代是對過去的傳統之應用，抑或是赫希俄德個人的創作發明？讓我們逐一對這三個問題進行討論。

這三個故事是否有邏輯關連？就普羅米修斯偷火及潘朵拉的罐子而言，這兩則故事的邏輯關連性是不言而喻。宙斯之所以會命眾神製作潘朵拉，主要是因為普羅米修斯將火從宙斯那兒偷走給人類，且人類接受，盛怒的宙斯要懲罰人類，為人類帶來不幸。《工作與時日》告訴我們這個世間第一女子，帶給人類勞苦及疾病；《神譜》600-611行再加上不與女人結婚之男子，晚景淒涼，無人照料，但結婚者則煩惱痛苦不斷。除了懲罰人類外，《神譜》616行言及偷火的普羅米修斯受到處罰。從普羅米修斯到潘朵拉我們清楚可見一因果關係的存在，

44 “ek melian”這個希臘文表述又可譯為「出於由枵樹製成的茅」，所以張竹明與蔣平1999的譯文「產生於墨利雅神女」，是不恰當的翻譯，雖然melia與Meliae（梅利亞女神）有關。

45 希臘文hērōs（英雄）即有半神之意，因為英雄都有來自神祇的血統。

且這個因果關係在《神譜》中得到較完整的說明。這使我們可進一步檢視《工作與時日》和《神譜》的關係。若《工作與時日》表達的是赫希俄德的倫理道德思想，此思想將建立在《神譜》所描述的宇宙永恆律則。從《神譜》可見，赫希俄德為世界從渾沌到一切秩序的形成，提出其可理解性的說明，即理性的宇宙發生論。神祇的出生與事件的發生都受到某個因果關係的制約，不會隨興、任意地出現。誠如 W. Jaeger 教授所言：「這兩部作品反映了人類一致的世界圖像。《神譜》充滿了因果律；且赫希俄德使用那相同的概念，在《工作與時日》的普羅米修斯的故事上，來解決與工作有關的實際、道德及社會的問題。」<sup>46</sup> 赫希俄德將神話與哲學融於一爐，且《工作與時日》將神話以一種具道德勸說的方式表現之。

因果關係能否複製在五個世代的故事與前兩個故事關係上？F. J. Teggart 教授認為，90-92 行的敘述，在此之前人類有著無憂無慮、無勞動及無疾病的生活，這些人是誰，五個世代的黃金世代可說明。<sup>47</sup> 不過，若我們參考西元二世紀的神話作家，阿波羅都洛斯（Apollodoros）的作品，<sup>48</sup> 這個主張將受到質疑和挑戰。阿波羅都洛斯說當宙斯要毀滅青銅世代時，普羅米修斯要求兒子德俞卡利翁（Deucalion）製作一櫃子，並在其中放置糧食。德俞卡利翁與妻子皮拉（Pyrrha，潘朵拉與艾匹米修斯之女）一起爬入櫃內後，宙斯從天降下大雨，淹滅了人類。兩人在櫃中漂流九天九夜，來到帕爾納索斯（Parnassos）的海岸，爬出櫃子的德俞卡利翁向宙斯祈禱獻祭。宙斯派遣赫爾梅斯告訴他，他可選擇任何他想要的事物。德俞卡利翁選擇人類，獲得允可後，兩人拾起石頭扔擲，德俞卡利翁擲出石頭變成男人，皮拉擲出石頭變為女人，所以人（laoi）是出自石頭（laas）（2, 7, 2）。

46 Jaeger 1969: 66.

47 Teggart 1947: 51.

48 參見 Hard 1998。

這則故事給了我們相當不同的圖像，普羅米修斯不是屬於黃金世代，也不屬於白銀世代，而是屬於青銅世代；同理，潘朵拉亦然。然而若德俞卡利翁與皮拉是所有男女的父母，那麼他們或許會被置於英雄與黑鐵世代之交。但如此會導致幾個問題：第一，普羅米修斯、德俞卡利翁及潘朵拉屬於哪一世代無法確定；第二，若德俞卡利翁與皮拉屬於英雄與黑鐵世代之交，則普羅米修斯偷火會晚於特洛伊戰爭，且海倫會取代潘朵拉世間第一女子的地位。姑且不論赫希俄德與阿波羅都洛斯的故事兩者內容有所差異——《工作與時日》青銅世代自我滅亡及《神譜》與《工作與時日》皆未言及洪水，將普羅米修斯與潘朵拉融入五個世代的故事過於勉強，後者是一個獨立於前兩者的故事，因此它們之間沒有任何因果聯繫。

那麼，五個世代是否為連續發展的關係？赫希俄德說黃金世代埋入土後，成為大地的神靈（*daimones*），是會朽之人的守護者與財富的給予者，這是他們的王權（121-126）；然後諸神創作了白銀世代。從這段敘述可見，黃金世代與白銀世代不是同一批人連續的發展，因為前一代的人完全被埋入大地中，而後一代的人不出於前一代，是諸神重新創造的。白銀世代也被埋入大地，成為在地表下的神靈，<sup>49</sup>雖較拙劣，但榮耀依舊。因此這個世代的人不會產出青銅世代，且後者亦是由宙斯所造。再者，青銅世代自我毀滅後，被埋入更深沉的大地——冥府；之後宙斯又創造出英雄世代。至此可見，這四個世代都是各自獨立生滅，前者非後者因，後者亦非前者果。<sup>50</sup>值得注意的是，英雄世代比前一代優秀，故此一逐漸敗壞的發展不是線性連續的，而是斷裂分割的過程。但何以赫希俄德在此會出現有別於前三個世代的安排？一個可能的解釋是，他希望藉此與同時代的那些法官、國王

49 《神譜》972 指出普路投斯（*Ploutos*）是這些神靈的掌管者。

50 Griffiths 1956: 109 有不同於此，但不甚恰當的詮釋。

相抗衡。雖然英雄們處於戰爭的年代，但一如上一章所言，英雄們未棄 *dikē* 不顧，和黑鐵世代的國王相較，他們反而更正義。此詮釋的支持來自於 207-211 行老鷹對夜鶩所說的話：落入強者之手的弱者，只能任人宰割，被予取予求，所以只有愚蠢之人才會選擇與強者作對。因此將英雄世代安插在青銅與黑鐵世代之間凸顯出，法官們不可尸位素餐，坐享報酬，忽視正義的法官們對一個世代所造成的負面影響，是何其嚴重。<sup>51</sup>

此外，赫希俄德對英雄世代有不同的說明，長年征戰的英雄們雖死亡者眾，但部分存活下來的人被安置在幸福之島（171）。英雄世代不同於先前的幾個世代，並沒有完全滅絕，部分存活之人進入了黑鐵世代。<sup>52</sup> 赫希俄德說：「宙斯又製造另一個會言說的人類的世代。」（*Zeus d' a[llo genos thēk]en meropōn anthrōpōn*）（173d）而 Fontenrose 教授認為赫希俄德沒有言明，「宙斯創造鐵的民族是在處置完英雄之後」；<sup>53</sup> 儘管如此，Fontenrose 教授主張前一代部分存活者續存於黑鐵世代，依然缺乏根據，第一，文本對此無一言證實；第二，幸福之島的人是由克羅諾斯而非宙斯管理；第三，黑鐵世代是由宙斯所造，與前四個世代產生方式雷同；最後，若赫希俄德都表明不希望生活在這個世代中（174-175），已在幸福之島的人又何嘗願意。因此英雄世代與黑鐵世代應無連續關係。

以金屬區分世代，特別以黃金稱呼幸福的世代，究竟是建立在過去的傳統，還是赫希俄德個人的杜撰？一般而言，可歸納出兩個基本的詮釋，第一個是認為赫希俄德以金屬區分世代，尤其是黃金世代，

51 Rohde 1966: 70 認為，赫希俄德插入英雄世代是因為有些英雄不死，使得赫希俄德五個世代的次要議題「說明每個世代死亡後之景況」成為主要議題。我懷疑這是赫希俄德的用意。

52 Fontenrose 1974: 10.

53 Fontenrose 1974: 10.

是一種對農民生活與荷馬式的貴族生活之差異的解釋，且反映了人類不斷對較好生活的嚮往；<sup>54</sup>或是一種屬於神話中的世代區分。<sup>55</sup>H. C. Baldry教授認為赫希俄德之所以創造這些世代，是為了解決或解釋人類目前的狀態：為什麼要工作？<sup>56</sup>此外，他強調：「我依然相信，赫希俄德自己發明了黃金與白銀的連結。神話終究是被創作出來的故事——在它原初的形式上——由某一個別人類的心靈。許多這樣的故事被創作而出，且許多其他的故事被改寫或增補，被希臘的詩人們。」<sup>57</sup>Baldry教授極力主張黃金世代及以金屬區分世代是赫希俄德個人的發明。然而第二個立場卻與此對反，站在此立場的學者雖不否認，將英雄世代安插在青銅與黑鐵世代之間是赫希俄德的創舉，但四個金屬世代的觀念則不然。例如A. W. H. Adkins教授認為赫希俄德的金屬世代乃受東方傳統的影響，<sup>58</sup>可是他對所謂「東方的影響」未有任何闡述。E. Rohde教授則認為，類似的故事在許多地方都以民間傳說的方式呈現，<sup>59</sup>但同樣地他並未對「在許多地方」提出說明。

波斯瑣羅亞斯德教（Zoroasterianism）古經*The Avesta*記載，瑣羅亞斯德教的創立者瑣羅亞斯德（Zarathustra）在夢中看見一棵樹有四個分枝，分別是金、銀、鐵及鐵的混合。這四個分枝代表四個世代，它們組成了瑣羅亞斯德的一千年。此外，《舊約聖經·但以理書》（*The Book of Daniel*）第二章敘述尼布甲尼撒王（Nebuchadnezzar）夢到巨大

54 Jaeger 1969: 59；Jaeger教授稱赫希俄德的五個世代為一附屬的發明（a secondary invention）（1969: 431, n. 9）。此外Jaeger教授曾言：“In the *Theogony* Hesiod shows most clearly his power as a creative thinker. The *Works and Days* are much nearer to the real life of the peasant. But even in the *Works and Days* he will suddenly interrupt his train of thought to tell a long myth, in the certainty of pleasing his audience.”（1969: 61）

55 Guthrie 2001: 298.

56 Baldry 1952: 91.

57 Baldry 1956: 554.

58 Adkins 1970: 52.

59 Rohde 1966: 68.

的雕像，耀眼閃亮，形狀可怕。全身由各種不同的金屬打造組成：頭是黃金，胸與手臂是白銀，腹與腰是銅，腿是鐵，腳是半鐵半泥（31-33）。但以理向尼布甲尼撒王解釋，每一金屬代表一國，尼布甲尼撒王的國度是黃金，之後為白銀、銅、鐵及鐵泥混合之國依序產生。在第五個王國後，神會設立永不敗壞的王國（36-44）。這則關於巴比倫王的故事與前一則關於波斯祆教創立者的故事有幾分相似。首先，都是在夢中提及金屬與世代的關係；其次，金屬的排序類似；第三，金屬皆藉由一物來呈現，前者是樹，後者是雕像。

再者，印度史詩《摩訶婆羅多》（*Mahabharata*）言及世界的四個時期（yogas）：四、三、二、一。<sup>60</sup>數字愈小，延續的時間愈長，但道德愈加敗壞。「四」與赫希俄德的黃金世代相仿：活在其中的人不需工作，衣食無缺，沒有不幸，只有寧靜祥和。「三」這個時期一切不如前期，但人依然能履行宗教義務與認知真理。這與赫希俄德的白銀世代不祈禱獻祭，有所不同。「二」又比第二時期更敗壞，人的心智亦開始敗壞，所以變得情緒高漲，受制於疾病與各種災難。「一」是最後一個時期，也是最長的時期，它就像赫希俄德的黑鐵世代——勞苦貧窮、樂於為惡及死亡如影隨形，完全相反於第一個時期。雖然在印度史詩中沒有言及金屬，但提到白、紅、黃及黑等顏色，分別對應四個時期與四個種姓。最後，根據兩河流域蘇美人的傳統民間傳說，他們強調金屬工藝的重要性，且流傳著銅與銀相爭的詩句：銅指謫銀的無用——冬天時無法砍材，收成時無法割作物。

Adkins教授的「東方」或Rohde教授的「許多地方」，應是指上述這四個區域——波斯、巴比倫、印度及美索不達米亞平原——的傳

60 中村元有言：「婆羅門教徒則主張世界歷史的四時期說：『圓滿時』、『三分時』、『二分時』、『爭鬥時』。按此說，我們現在的時代屬於最後一個時期，即衰敗和滅亡時期，這等同於佛教的『末法』。印度人想像的理想時期在往昔，他們並不認為新事物和現存事物是好的和值得嚮往的。」（1990: 100）

統。<sup>61</sup> 赫希俄德以金屬區分世代，有無受到這幾個傳統或其中某一個東方傳統的影響？可能性不低。原因是，赫希俄德的家族原定居在小亞細亞，所以對這幾個傳統，或許或多或少有所耳聞，甚至感到熟悉。儘管赫希俄德本人是出生在波伊歐提亞，但他從小經常聽父親或長輩敘述這些故事，會是合理的推論。然而赫希俄德對東方神話傳統的使用並非照單全收，將英雄世代置入這金屬序列中，便是一例。雖然有些學者，如Baldry及Jaeger兩位教授，依然認為赫希俄德的四個金屬世代是其個人的創作發明，但Baldry教授在討論克羅諾斯的統治時，將這段時間理解為「往昔的好時光」(good old days)，這似乎承認了黃金世代在荷馬的史詩中已被提及，例如內斯投爾在《伊里亞德》I, 260-268提到一個卓越的過去的世代。因此，赫希俄德的金屬世代的故事是受近東，甚或印度傳統的影響，是可能的主張。

綜上所述，赫希俄德在《工作與時日》所使用的三則神話，第一則與第二則的邏輯連續性清楚可見，但它們與五個世代的故事間缺乏邏輯關連性。此外在五個世代的故事方面，部分學者認為英雄世代與黑鐵世代有種族延續的可能，但根據上述的論證，這可能得不到文本的支持。最後，赫希俄德的祖籍在小亞細亞的曲梅，增加他以金屬區分不同世代的方式，是受到東方傳統影響的可能性。

### 第三節 正義

赫希俄德語帶無奈與不願地說：我真希望自己不是生活在黑鐵世代。到底黑鐵世代是怎樣的生活景狀，使得詩人有如此喟嘆？赫希俄德說該世代人倫敗壞及蔑視宗教，為惡及放肆之人得到榮譽，且力量

61 上述的討論，可參見Griffiths 1956: 115-19；Fontenrose 1974: 3-5；West 1996: 172-177；Verdenius 1985: 79-80；Baldry 1952: 91。

是司法裁判的基礎，羞恥是示弱的表現（192-194）。Aidōs 與 Nemesis 兩位女神離開人類，返回奧林波斯山，使得人類在遭遇惡行時，無防衛能力（195-201）。幾點值得注意：首先，192行的 dikē 在此具有司法訴訟中裁決的意涵，所以裁決的公正與否取決於有公權力的法官是否盡忠職守。赫希俄德在此並不是將黑鐵世代描述成霍布斯的（the Hobbesian）自然狀態——在其中由於人類有相等的需求，但資源不足，掠奪他人之物成為常態，力量的大小決定了自我保存的機會，因此這是一個無法無天的狀態；但黑鐵世代尚有某種法律制度存在，<sup>62</sup> 只是使用此制度者無法充分發揮法律的功能，保障人民的權益。在司法功能不彰的時代裡，人們心存僥倖，違法亂紀。有些學者認為赫希俄德在《工作與時日》提及 dikē，皆排除任何道德意涵。例如 V. A. Rodgers 教授認為，赫希俄德的 dikē 不是一道德原則，而是一種權宜（expediency）或謹言慎行（prudence），即勿讓自己陷入麻煩；<sup>63</sup> M. Gagarin 教授主張《工作與時日》中 dikē 具有五種意義：裁決、補償的價值大小、訴訟過程、dikē 的擬人化以及破壞法律的懲罰，其中無一具有道德意涵。<sup>64</sup> 他更進一步強調，以 dikē 為字首的字，在古希臘的思想中具有法律的、經濟的及政治的意涵，唯獨不具有道德意涵。他甚至認為柏拉圖的正義觀都著重在法律、經濟與政治的意義。<sup>65</sup> 這是否是對赫希俄德的 dikē 正確的詮釋，會在下文處理。第二，由於兩位教授因不同理由認為赫希俄德的 dikē 不是道德語詞，所以他們也不約而同主張，hubris 對赫希俄德而言也不是道德的缺失。這詮釋是否合理？在處理 dikē 是否具有道德意涵時會一併討論。第三，Aidōs 與 Nemesis 在荷馬史詩中也曾一起出現，例如《伊里亞德》XIII, 121-122「每個人在心

62 Bonner 1911: 18 主張：在波伊歐提亞有統一的司法運作系統。

63 Rodgers 1971: 291.

64 Gagarin 1973: 88-89.

65 Gagarin 1974a: 187, 196-197.

中放置羞恥與敬畏」(en phresi thesthe hekastos aidō kai nemesin)；XI, 649「自重與令人敬畏之人」(aidoios nemesētos)。上一章論及nemesi時，將之理解為正當的憤怒，在此nemesi指的是對公眾的反對意見之害怕與敬畏，且aidōs指的是個人內心所產生的慚愧與羞恥感。<sup>66</sup> Nemesis在《神譜》223是黑夜之神的女兒，所以赫希俄德將它與aidōs擬人化，為了凸顯祂們超凡的力量。<sup>67</sup>然而在詩人品達的作品中，例如《皮希亞的詩歌》(*Pythian Odes*) 10, 44，Nemesis成了對惡行報復者。<sup>68</sup>

接著赫希俄德再次向沛爾塞斯喊話：

沛爾塞斯啊，你要傾聽正義 (Dikē)，不要強化放肆；  
因為放肆對卑微者 (dieilō brotō) 有害；即使高貴者也不  
容易能夠承受，他因它感到苦惱而且  
使他墜入災難中，另一方面朝正義之事 (ta dikaia)  
的路較佳；正義會凌駕放肆  
當它被實踐時；愚昧者以受苦的方式了解此事。(214-218)

在這段詩句中，赫希俄德以一種近乎擬人的手法，將dikē與hubris置於一類似賽跑的場景中，最後正義會贏得勝利。我們在上一章的論述中，提及《伊里亞德》XXIII, 570-580馬車競速的故事，與此意象類似，且在那則故事中dikē具有仲裁判決之意。Gagarin教授特別強調，「正義會凌駕放肆」其意是：與其以暴力的方式不如藉由法律程序來解決紛爭，所以dikē不具道德意涵；<sup>69</sup>此外Rodgers教授認為，赫希俄德指出hubris不受歡迎的原因是，它不帶好處，所以成為一位正義之人是

66 West 1996: 204。Nemesis在愛歐尼亞形成一宗教派別，形成的時間約在西元前六世紀。

67 Verdenius 1985: 114, 116.

68 Race 1997: 363, n. 2 指出：“Nemesis seems to represent retributive justice for wrong-doing.”

69 Gagarin 1973: 90.

以利害為著眼點，即好的結果，這使得 *dikē* 與 *dikaioi* 所具有的意涵不是關乎「原則上」對或錯的事，而是關乎在物質結果的觀點下謹慎或不謹慎之事。<sup>70</sup> 然而若繼續往下看赫希俄德的詩句，兩位教授的詮釋便有待商榷。

因為誓言之神立即跑向不當的判決（*dikēsin*），  
叫喊聲出現，當正義被人們，那些吃禮物者，  
拖行帶走，他們以扭曲的審判斷案。  
她哭泣地跟隨至人們的城邦及習慣，<sup>71</sup>  
她身披雲霧，並帶給那些將她  
逐出及給出不公正判決之人災厄。（219-224）

正義在這段詩句以女性的身分出現，一位哭泣的女子被強行帶走時大聲哭喊。這位被逐出的女子不應是司法訴訟的程序，因為將她逐出的是收受訴訟費的法官，且法官們不會將他們賴以為生的司法訴訟體系給驅走，所以被強行拖走的女子是正義，她的離開造成法律訴訟的扭曲，出現許多不當判決。<sup>72</sup> 因此 *Dikē* 在此顯然具有的而不是法律訴訟程序之意，而是道德意義——正義或廉正（*righteousness*）。當赫希俄德要沛爾塞斯傾聽 *Dikē* 時，他不是要後者傾耳聆聽司法仲裁的程序，而是道德與正義，且不要強化其對立面——放肆，因為它是道德的缺失，不追求它不是結果論的考量，而是因為它是道德上的惡。

此外，223 行的「她帶給人們災厄」（*kakon anthrōposis pherousa*），給了 *dikē* 新的意涵。上一章論述荷馬史詩中的 *dikē* 時，曾特別強調，這

70 Rodgers 1971: 290-293；Gagarin 1973: 90, n. 48 有言：“Nor is there any evidence to suggest that hubris is a moral evil.”

71 *ēthea* 的譯文乃根據 Verdenius 1985: 129 的詮釋；他認為 *ēthos* 雖有住處之意，但赫希俄德更重視的是人的習慣（*habits*）、心性上的態度（*mental attitude*）（53）。

72 Dickie 1978: 98.

個概念在荷馬的用法中，主要是讓有糾紛的兩方，各自能獲得其應有之物，而不是著眼在懲罰逾越的一方。然而在此的dikē清楚有著懲罰的意涵，<sup>73</sup>且懲罰不僅及於放肆的個人，更擴及到此為惡之人所處的城邦，赫希俄德說：

有些人致力於不當的放肆及傲慢的行為，  
克羅諾斯之子千里眼宙斯給予這些人懲罰（dikēn）。  
且經常整個城邦因一惡人而受苦，  
任何犯下與計謀惡行者。  
對這些人克羅諾斯之子從天降下巨大的不幸，  
饑荒與瘟疫在同一處；群眾死亡。（238-243）

Havelock與Verdenius兩位教授皆不認為此處的dikē有懲罰之意，前者認為懲罰只是其表面上的意涵，其實質的意義是宙斯對放肆之人所給予或指出（tekmairetai）的警告，饑荒、瘟疫及死亡會是對其放肆行為之糾正，所以他認為dikē雖出於宙斯，但它不等同於懲罰，而是宙斯對放肆者標示出糾正其不當行為之可能方式；<sup>74</sup>後者認為dikē本身不帶有懲罰之意，因為給予懲罰的是宙斯，所以他認為239行的dikē指的是正義的結果（result of righteousness），即若有人虐待正義，他會遭到何種下場。<sup>75</sup>然而兩者的詮釋似乎皆與文本有所出入，若我們注意333-334行「宙斯本身對此人〔為惡者〕真的大發雷霆，最終祂對這些不正義的行為施以嚴厲的報復」（tō d' ētoi Zeus autos agaietai, es de teleutēn ergōn ant' adikōn chalepēn epethēken amoibēn），宙斯確實會對不正義之人進行報復或懲罰。儘管Dikē本身不親自給予僭越者懲罰，但當宙斯指出dikē時，祂不僅預警即將降臨在不正義之人身上的災禍，更是實

73 Yamagata 1994: 84-86.

74 Havelock 1978: 216-217.

75 Verdenius 1985: 129, 134-135.

質直接給予懲罰，故 *dikē* 具有懲罰的意涵會是對《工作與時日》的合理詮釋。再者，此詮釋似乎使得 *dikē* 是衍生自 *dikein*（拋擲或打擊）的說法有其可能性。*dikēn* 是 *ediken* 這個不定過去式的不定式，它可為 *ballein*（拋擲或打擊）的不定過去式，此字有將權杖拋出，以做出判斷之意。然而若我們以其第二個意義「打擊」觀之，可適用於射擊術的領域上，<sup>76</sup> 這似乎與上述的詮釋一致，宙斯身為雷電發射或射擊者，在得知凡人行不正義之舉，會以 *dikē* 對待之，懲罰為惡之徒。

*dikē* 除了是對放肆者的懲罰外，它也會給予遵循 *dikē* 者報償，赫希俄德說：

但對外邦人及本邦人給予公正  
判決（*dikas*）而且無絲毫偏離正義（*dikaïou*），  
城邦會興旺，在其中的民眾會富足；  
和平降臨大地，撫育孩童，對他們  
千里眼宙斯不曾指出殘酷戰爭；  
在給出公正判決者身旁不曾有饑荒與  
厄運跟隨，照顧耕地他們享受盛宴。（225-231）

複數型的 *dikas* 在此是判決仲裁，*dikaïou* 等同於 *dikēs*，即正義。赫希俄德所表達的意涵乃承繼 219-224 行的意思，司法制度的運作良好須建立在操作它的人——法官——依正義而為。換言之，良善公平的司法制度運行之基礎是道德，*dikē* 因此具道德意涵。當法官們遵循正義時，是城邦整體與其中的人民享有繁榮興盛之時。因此赫希俄德對法官們喊話：「要注意這些事法官們，給予公正的判決（*muthous*），吃禮物者，要完全忽視扭曲的判決，給予公正判決。」（263-264）不僅因為宙

76 Palmer 1950: 161；雖然 Palmer 教授認為將 *dikē* 視為 *dikein* 的衍生字，是語言上的扭曲及過度強調（151），但就現在所討論的脈絡，*dikē* 似乎並不排除有衍生自 *dikein* 的可能。

斯之女正義女神及其他三萬個神靈監視著他們，更重要的是依正義而行是關乎到眾人的福祉。

正義不發生在動物之間，因為動物只會相互殘殺吞食，但人類之所以與動物不同，就在於正義是宙斯給予人類的禮物（276, 279）。<sup>77</sup> 知正義、講正義者會得到宙斯的庇護，作偽證、犯惡行者會漸趨卑賤凋零。在327-333行我們看到赫希俄德列舉了一些受諸神貶抑的惡行：傷害懇求者、冷落訪客、通姦亂倫、虐兒及虐父等，這些都是放肆的行為，且它們在任何時候皆無法以不具道德意涵的觀點視之，因為每一個行為都是 *adikon ergon*（不正義的行為）。<sup>78</sup> 正義終會凌駕放肆，但赫希俄德的主張不是建立在如前所述的結果論的觀點——避免放肆是為了免於災禍，因為正義的本質或實質內容不等同於「免於災禍」，<sup>79</sup> 而是因為正義是德性，是好生活的基礎。

赫希俄德希望沛爾塞斯自己能動腦思考，他說：

我樂於告訴你我所想之事，重要的事愚蠢的沛爾塞斯。

其實惡可輕易地被大量地

拿取；朝它的道路平坦，它住得相當近；

可是在德性面前不朽的諸神放置了大量

汗水；起初朝向它之路既長又陡

且崎嶇；當到達頂峰時，

在那時會變得輕鬆，雖然之前相當困難。

77 關於這段故事在西元前五世紀被用來說明道德是出於約定俗成，參見第四章第五節的論述。

78 赫希俄德在329行用 *parakairia* 一字，*kairia* 是出自 *kairos*，*kairos* 原意與時間有關，指適時或時機恰當，但赫希俄德在此不會以此時間義使用 *kairos*，因為通姦亂倫無論時機好壞，都是不道德的行為。反而，*kairos* 在此是有禮的、恰當、合宜及道德（*proper*）等，所以它與 *dikē* 有相近關係，因此它的否定 *parakaira* 與 *adika* 就有所關連，都有不道德的含意。

79 Dickie 1978: 100.

最優秀者會自己思考一切，  
考慮未來之事及最終較善之事；  
這也是好人，有能力聽取忠告者，  
但自己既不思考也不聽從他人建言  
謹記於心者，是無用之人。(286-297)

關於這段詩句有幾點值得注意：首先，Verdenius將aretēs（德性）理解為昌旺（prosperity）及成功，並舉aretaō（昌旺繁茂）這個動詞來佐證其詮釋。然而儘管aretē與aretaō有其字源的聯繫關係，但這不表示赫希俄德在使用aretē一字上將它以成功用之，因為若是如此，正義，就其為德性而言，就等同於成功。事實上《工作與時日》通篇不斷地透露其主旨：不正義是不勞而獲，正義是勤奮工作。<sup>80</sup>所以赫希俄德在告誡其兄、法官，當然還有所有聽眾與讀者，富裕祥和的生活要靠努力工作獲得，強取豪奪及尸位素餐所得到的暫時好處，都會招致更大的惡。生活不容易，成功富足的生活不是唾手可得，它需要人與人之間相互合作及努力工作，這是赫希俄德正義的真諦。這個赫希俄德式的德性觀，如荷馬強調的德性勇氣，不是指一個人的（性格）特質（quality）或心理狀態，而是指一個人的外在行為——荷馬史詩中的奮勇殺敵及赫希俄德之戮力工作——德性對他而言尚非是被內化的道德概念。第二，德性不只是個遙不可及的理想，雖然我們需要有「汗滴禾下土」的辛勤勞動，但只要能以理智為前導，採納逆耳忠言，下定決心戮力工作（ergazeo, 299），德性是可被實踐的。第三，無用之人是不受理智主導，放任欲望索求無度之人，他喪失羞恥之心，怠惰貪婪，一無可取及一無是處。這不僅意謂這種人因不事生產而無用，更指他在道德上乏善可陳。

<sup>80</sup> Fontenrose 1974: 7、11-12 及 14。

上一章論及荷馬史詩中，dikē與themis兩者是體與用的關係——themis是體，dikē是用。若社會的風俗習慣或法律要求其成員善待訪客，確實執行風俗習慣或法律則是dikē的表現。然而，赫希俄德在《工作與時日》說：「以正義你做出正確的判斷。」(dikē d' ithunē themistas tunē) (9) dikē與themis的關係與在荷馬史詩中對反。themis對赫希俄德而言是人可以上下其手，扭曲誤用之事；dikē則是正義或道德的應用，其功能是指出人們行為或使用法律不當，與此相關的懲罰則經常是由宙斯親自執行(8)，所以宙斯在此扮演的是道德角色，應是不言而喻。

總之，赫希俄德的dikē雖有司法訴訟程序或仲裁判決之意，但此並非其唯一意涵，從以上分析可見，dikē亦有道德意義，它是司法制度良好運作及法官公正斷案的基礎。除此之外，它具有對為惡之人懲罰之意，這是荷馬史詩裡的dikē不具備的意涵；再者，在《工作與時日》裡，dikē更與好生活有密切的關係，正義這個德性有與人合作及努力工作的內涵。因此赫希俄德要沛爾塞斯工作、工作、再工作(382)，並了解：生活是辛苦的，廝殺掠奪毫無意義，缺乏意義的生命不是人的生命。

#### 第四節 結論

綜上所述，透過赫希俄德的《工作與時日》，我們可見當時司法體系運作的方式，亦可見他對生活抱持的態度及對正義的堅持。在與其兄的爭執中，赫希俄德不曾有私了的念頭，而是呼籲法官勿尸位素餐，應秉持正義公正斷案，因為唯有如此他才有機會了結沛爾塞斯對他的騷擾。此外，他鼓勵及勸說其兄應努力工作，自食其力，並舉三個神話故事為例說明。如上文所述，前兩個故事間有明確的因果關

係，但第三個故事與前兩個之間的因果關係則不顯著。再者，關於以金屬說明人類敗壞的歷程，赫希俄德極有可能是引用東方的傳統思維，而非他個人的創發。最後，正義對赫希俄德而言，除了有法律程序的意涵外，亦有懲罰之意。更重要的是，正義尚具有道德意涵，儘管它不具道德心理學的基礎，但赫希俄德一方面認為，它確保法律得以被妥適地執行；另一方面主張，不具備正義，一個人無法擁有好生活。

### 第三章 立法者與詩人

西元前七至六世紀是古希臘城邦政治發展的初期階段，此階段的特色是：成文法或習慣法的建立，並藉以限制政治權力的濫用及消弭社會衝突。本章欲從此時期的斯巴達、梅加拉及雅典的立法者與詩人的作品中，探討古希臘在西元前七至六世紀的政治哲學思想。第一節主要討論斯巴達立法者呂庫爾勾斯對政治制度的改革及社會秩序的改善，如何實現城邦秩序的建立；第二節以斯巴達詩人提爾泰歐斯的詩作為探究的焦點，藉以了解社會秩序及城邦安全深受梅塞尼亞奴隸暴動撼動的斯巴達，如何在詩人的詩作激勵下得以安然度過危機，並一窺其詩作中的正義觀。第三節則以西元前六世紀梅加拉的塞歐格尼斯的詩作為討論核心，探討財富如何破壞原有的政治秩序，並觀察正義在其貴族保守主義裡所扮演的角色。第四節以梭倫在雅典實施的政治改革及其詩作為討論的焦點，藉以了解他如何看待城邦秩序與正義之間的關係。希望藉由上述的討論，能凸顯西元前七至六世紀的古希臘好的社會秩序（*eunomia*）與正義間的緊密關係。

在進入實質內容討論前有兩點申明：第一，借助羅馬的柏拉圖主義者普路塔荷（Plutarch）來建構呂庫爾勾斯的政治改革與社會秩序維護的做法及理念，難免會有一種透過柏拉圖來理解他及斯巴達政治制度之嫌。然而這個問題或許在注釋裡援引色諾芬（Xenophon）《斯巴達政體》（*Constitution of the Lacedaimonians*）的相關記載，參照說明，在某種程度上得以緩解。第二，文中言及的四位立法者及詩人的正義觀，不具有思想上線性發展及流變的關係。一如在導論裡所言，他們四位提出的正義觀或政治哲學的思想，皆是為了解決及反省他們各自

所處的政治及社會氛圍與架構所引發的問題。因此，他們提供的解決之道便賦予正義不同的內涵。

## 第一節 呂庫爾勾斯

西元前七世紀前半葉，是斯巴達城邦政治發展的重要奠基期，其中呂庫爾勾斯的立法為此城邦帶來日後的繁榮壯盛。然而呂庫爾勾斯這個名字，在斯巴達歷史上具有相當的爭議性：他是個傳說中的人，抑或是一位歷史人物？根據普路塔荷的記載，斯巴達王波呂德克特斯（Polydektēs）早逝，呂庫爾勾斯成為他的姪子哈里勞斯（Charilaos）的輔佐人。<sup>1</sup>傳統上認為，呂庫爾勾斯結束輔佐任務後，前往克里特島研究各種不同的政治體制，且希望將克里特島的政治體制移植到斯巴達來。<sup>2</sup>在克里特島，呂庫爾勾斯與詩人薩雷塔斯（Thaletas，約C7 BC）有交誼，<sup>3</sup>薩雷塔斯的詩歌現雖皆佚失，但據說它們在鼓勵遵守法律及避免內戰上有顯著成效，這對呂庫爾勾斯有深刻的影響。<sup>4</sup>離開克里特島後，呂庫爾勾斯向東航行至現今土耳其的西岸愛歐尼亞（Ionia），在那兒他接觸到荷馬的史詩，<sup>5</sup>並認為史詩中富含政治與教育訓練的內容

1 普路塔荷《呂庫爾勾斯》（*Plut. Lyc.*）III, 1-41。比較希羅多德（Herodotus）《歷史》（*Histories*）I, 65的記載，呂庫爾勾斯輔佐的不是哈里勞斯，而是雷歐波特斯（Leobotēs）。

2 參見 *Plut. Lyc.* IV, 1；希羅多德《歷史》及亞里斯多德《政治學》（*Politics*）1271b20-31。然而 R. F. Stalley 教授認為，這不可能是歷史事實，他說：“This is unlikely to be a historically accurate account of what happened, though it embodies an element agreed by virtually all the ancient authorities.”（1995: 345）色諾芬或許就是不認為呂庫爾勾斯複製克里特島政治制度的古代作者之一，參見《斯巴達政體》（*Xen. Con. Lac.*）I, 2: “For it was not by imitating other states, but by devising a system utterly different from that of most others, that he made his country pre-eminently prosperous.”（<http://www.perseus.tufts.edu>）

3 亞里斯多德《政治學》1274a25-31 及 *Plut. Lyc.* IV, 1。

4 *Plut. Lyc.* IV, 2 有言：“logoi gar ēsan hai ōdai pros eupeitheian kai homonoian anaklētikoi”及“ōste tropōn tina tō Lukourgō prodopoiein tēn paideusin autōn akeionon.”

5 *Plut. Lyc.* IV, 3-4；W. G. Forrest 教授則認為，呂庫爾勾斯在愛歐尼亞認識了荷馬本人（1963: 174）。

(to politikon kai paideutikon)，值得引介給斯巴達人。此外，呂庫爾勾斯亦相當讚賞埃及人將軍人階級與其他社會階級分開的做法，他並在回到斯巴達後立法，禁止技工與工匠師參政，使組織精純化。<sup>6</sup>普路塔荷尚言，呂庫爾勾斯曾遊歷利比亞、伊比利半島，甚至到過印度(IV, 6)。

然而就在呂庫爾勾斯遊歷他鄉，增長見聞之時，斯巴達內部卻因國王們的尸位素餐，導致社會政治秩序大壞。斯巴達人大多次召呂庫爾勾斯返回城邦，在國王們也期盼他回返的情況下，呂庫爾勾斯便以改善社會秩序及改革城邦的政治制度為由，回到斯巴達。<sup>7</sup>呂庫爾勾斯的改革有兩個焦點，一個是政治體制的重新設計，另一個則是財富土地的重新分配。在進行這兩項政治改革前，呂庫爾勾斯前往德爾菲的阿波羅神殿求神諭，根據希羅多德的記述，女祭司皮希雅(Pythia)給出的神諭是：

呂庫爾勾斯，你在此。你來到我富饒的神殿，  
受到宙斯及所有居住在奧林波斯山的眾神之垂愛。  
我該稱你，在我的預言裡，是位神祇或是個人？  
我認為稱你為一位神祇較好，呂庫爾勾斯。<sup>8</sup>

希羅多德認為神諭並未允諾呂庫爾勾斯良好的政治制度及法律系統，但普路塔荷卻有不同的看法：在稱呂庫爾勾斯為一位神祇後，阿波羅答應他的祈求——好秩序(eunomias)<sup>9</sup>及最佳的政治制度(V, 3)。這

6 *Plut. Lyc.* IV, 5.

7 *Plut. Lyc.* V, 1.

8 希羅多德《歷史》I, 65。中譯文是依Waterfield 1998之英譯文轉譯而成。色諾芬認為呂庫爾勾斯具有最高的智慧(eis ta eschata sophon)(*Xen. Con. Lac.* I, 2)；關於呂庫爾勾斯具有政治技藝的論述，參見Long 2013: 18。

9 A. Andrewes教授指出，eunomia不是直接與政治體制有關，而是與公民的行為有關，其中最主要的元素是守法(1938: 91)。J. L. Myres教授則將eunomia視為出自nem-這個動詞字首，即分配，在此意義下它與dikē具有相似的意涵，指出一個人的行為範圍，什麼事是該做之事。Myres認為此一詮釋不是反對，而是補充Andrewes的觀點(1947: 81)。

兩個記載上的衝突，或可藉由下述的方式消弭：呂庫爾勾斯希望的法律與政治改革，是以克里特島的法律及政治制度為藍本，且此希望獲得阿波羅神諭的認可。

獲得神諭的正面回應後，呂庫爾勾斯著手進行改革。他首先設立元老院，柏拉圖《法律篇》691e-692a如此說：<sup>10</sup>

在那之後有個結合人性及一位神祇某些能力的人〔即呂庫爾勾斯〕觀察到，你們的政府（tēn archēn）依然處於發燒狀態，將與老年有關的明智的力量與和民族有關的頑固與力量結合，賦予二十八位老人在最重要的事務決定上，與國王們的權力有相同的權威（isopsēphon）。

元老院的議員是由二十八位年過六十歲的長者組成，<sup>11</sup>此制度的設計目的有二：第一，不使政治發展過於民主；第二，避免國王們僭越職權，成為專制統治。這種政治制度是建立在稱為 *rhetrai* 的基本內容上，但其中最重要的是公民大會的設立。在呂庫爾勾斯的安排下，唯有元老院議員及國王有提案權，公民對他們的提案則有接受與否決的權利。<sup>12</sup>

呂庫爾勾斯另一項政治改革的重點是土地與財富之重分配。此重分配主要是為了消除社會上貧富不均的現象，他提議人們在生活上應平等一致，區分一個人比另一個人優秀的基礎不是財富與權力，而是優秀的特質或勇氣（aretē）。<sup>13</sup> 食物的生產是否足以增進與維持人的

10 亦可參見 *Plut. Lyc.* V, 6。

11 關於元老院議員的年齡限制，參見 *Plut. Lyc.* XXVI, 1。

12 *Plut. Lyc.* VI, 3。H. T. Wade-Gery 1944: 4及7認為 *rhetra* 是眾人接受的一項提議；W. G. Forrest 教授則認為它是神諭的原文（1963: 179）。Wade-Gery 教授雖然不反對 *rhetra* 有神諭的意思，但他不認為適合用來詮釋呂庫爾勾斯的 *rhetra*；普路塔荷指出在元老院議員中要有“*archagetai*”，這個字不只是國王們，也包含特殊的宗教祭司，後者有解讀神諭的能力，參見 Forrest 1963: 179。

13 *Plut. Lyc.* VIII, 2.

氣力與健康，是土地分配的唯一標準。<sup>14</sup>此外動產的分配亦有以下的要項：首先，流通的貨幣不以金和銀鑄造，而以鐵幣為主，這使得貨幣本身的價值降低，且輸運不易。<sup>15</sup>呂庫爾勾斯不鼓勵賺錢，且認為投入賺錢的活動是奴隸的行為。一旦人們不再看重金銀，因它們而起的紛爭與訴訟亦會消失。<sup>16</sup>其次，呂庫爾勾斯禁止沒有必要而且多餘的技藝，因為這些技藝，如貿易、講演及金與銀的鑄造，促使人嚮往奢華，這也是奴性的表現。<sup>17</sup>再者，他倡議共食制度，<sup>18</sup>這亦是受克里特島人的影響，主要藉共食增進友誼。<sup>19</sup>除了共食外，呂庫爾勾斯也提出共妻制度，俾使男性去除占有女性的欲求，<sup>20</sup>且因此不會有通姦的行為。<sup>21</sup>男女結合所生的子嗣由城邦養育，因為他們是城邦共有的財產；<sup>22</sup>但不是所有的新生兒皆可得到城邦的照顧——健康的嬰孩會被帶至 Lesche 由保姆養育，不健全者則被丟棄於 Apothetai。<sup>23</sup>

值得一提的是，上述的政治與社會制度改革，不是由訂定一套完整的成文法，並要求人民遵守來實踐，而是建立在不成文的法律基礎

14 *Plut. Lyc.* VIII, 4.

15 *Plut. Lyc.* IX, 1.

16 *Plut. Lyc.* XXIV, 2-4。愛金錢摧毀斯巴達，參見亞里斯多德〈斷簡殘篇〉544；色諾芬亦記載，呂庫爾勾斯禁止人民從事商業行為，因為食、衣及住等生活所需皆由城邦提供，無須費心累積私產，*Xen. Con. Lac.* VII, 2-5。

17 *Plut. Lyc.* IV, 2.

18 *Plut. Lyc.* X, 1.

19 *phiditia*（共食）與 *philitia*（友善的進食）相通，參見 *Plut. Lyc.* XII, 1；關於共食執行細節，參見 *Plut. Lyc.* XII, 2 及 7。色諾芬亦言及共食制（*Xen. Con. Lac.* V, 2-4），並指出共食的益處有二，用餐完後須走路回家有益健康，且不會貪杯；摸黑回家，行動與白晝一致（V, 7）。

20 *Plut. Lyc.* XV, 3-7。*Xen. Con. Lac.* I, 6 有言：呂庫爾勾斯取消斯巴達男性的婚姻權利；此外若是老夫少妻的情況，前者可邀請他欽佩的身心健全的年輕人至家中住，以與其妻生育下一代（I, 7）。

21 *Plut. Lyc.* XV, 9.

22 *Plut. Lyc.* XV, 8.

23 *Plut. Lyc.* XVI, 1。每一位父親都是每一位小孩的父親，*Xen. Con. Lac.* VI, 1。Lesche 是個公共聚會的場所，新生兒被帶至此處接受氏族中長者的檢視，身體健康的嬰孩交由城邦撫育；反之，健康狀態不佳或身體有殘缺者，則被帶至 Apothetai（棄嬰處）丟棄。

上，<sup>24</sup> 呂庫爾勾斯認為，外在的行為約束遠不如透過教育與訓練，將優秀特質或勇氣深植於人的性格中（en tois ēthesin）。換言之，「他將立法的功能整體地及完全地指派給教育」。<sup>25</sup> 呂庫爾勾斯的改革能否成功，完全取決於教育；由城邦共同養育的小孩，從七歲開始接受教育，其目的主要是藉由體育訓練培養小孩遵循順從的習慣及富有勇氣的性格。呂庫爾勾斯曾言：「由有勇氣之人而非由磚頭圍繞的城邦是有防衛的城邦。」<sup>26</sup> 此外，音樂教育方面，只能給小孩子聽如能提振精神、鼓舞勇氣及讚美為斯巴達捐軀等特定的樂曲，且要對創作與這些樂曲對反的音樂作品之人進行責難。<sup>27</sup> 普路塔荷在《呂庫爾勾斯》中對呂庫爾勾斯的教育制度設計，有以下結論式的記述：

教育延伸至他們成年。事實上無人可以依其所願而活，而是例如在軍營、在城邦裡，他們有明訂的生活方式及關於公共事務的職務，且他們思考的完全不是完成自己的事，而是自己城邦之事。（XXIV, 1）<sup>28</sup>

24 *Plut. Lyc.* XIII, 1 及 2。關於普路塔荷記載呂庫爾勾斯不使用成文法，是為了挑戰柏拉圖在其晚期對話錄裡，《政治家篇》（*The Statesman*）及《法律篇》，主張利用法律為統治工具的觀點之論述，參見 Lane 2013: 59 及 71。值得一提的是，柏拉圖《費德若斯篇》（*The Phaedrus*）258c1-2 及《法律篇》858e3 皆言及，呂庫爾勾斯為斯巴達訂立成文法；此外西元前四世紀的演說家雅典的呂庫爾勾斯（*Lycurgos of Athens*，約 390-324 BC）曾言，呂庫爾勾斯有訂立成文法（《反對雷歐克拉特斯》〔*Against Leocrates*〕129）。

25 *Plut. Lyc.* XIII, 2, “to gar holon kai pan tēs nomothēsias ergon eis tēn paideian anēpsen”。值得一提的是，雖然呂庫爾勾斯視德性，如勇氣，與道德性格有緊密的關係，但我們不可據此而論，他已為德性提供道德心理學的基礎，因為他充其量指出，道德習慣，特別是守法習慣的養成有助於城邦秩序的維繫（*Xen. Con. Lac.* VIII, 5）。因此實踐德性是斯巴達人的義務，也是斯巴達與其他城邦不同處（X, 4, 7）。教育比法律更能培養穩定及堅強的性格，亦可參見 *Plut. Comp. Lyc. Num.* IV, 2-5。

26 *Plut. Lyc.* XIX, 4。教育的目的是培養孩子堅毅忍耐，不畏吃苦及維持紀律等特質，參見 *Xen. Con. Lac.* II；每個人都想與勇者為伍（kai gar summechein pōs tois agathois boulontai）（IX, 2）。

27 *Plut. Lyc.* XXI, 1。雖然斯巴達素有鄙夷文藝創作的傳統，但據此結論說斯巴達人有反智的態度則是不恰當的主張。參照 *Plut. Lyc.* XVIII, 2，斯巴達人以問答的方式教導小孩思考，且要求他們提出簡明扼要的答案。

28 亦可參見 *Xen. Con. Lac.* III, 2-3。

他又說：

總而言之他使公民們習慣，不想也不知道為自己而活，而就像蜜蜂總是自然長成一群體的一員而且相互聚集在領導者周邊，他們幾乎放棄個人的熱忱及對榮譽的喜好，完全屬於自己的城邦。(XXV, 3)

這兩段記述明確顯示，呂庫爾勾斯希望藉由教育，達成其集體主義的政治哲學理念，並限縮個人主義思想的發展。<sup>29</sup>此種政治哲學思想對日後的柏拉圖有深遠的影響。<sup>30</sup>

呂庫爾勾斯是否在歷史上真有其人的爭議，與上述的政治社會改革發生的年代息息相關。根據普路塔荷所言，亞里斯多德曾表示，在奧林匹亞的鐵盤上刻有呂庫爾勾斯的名字(I, 1)。<sup>31</sup>若這個呂庫爾勾斯是斯巴達人，那呂庫爾勾斯活躍的年代會是西元前776年，因為第一次奧林匹亞運動會在該年舉行。然而這並非是關於呂庫爾勾斯在何時進行改革之定論，因為亞里斯多德《政治學》提到，呂庫爾勾斯及札雷俞寇斯(Zaleukos)皆為薩雷塔斯的學生(1274a29)。札雷俞寇斯是位於義大利南部的婁克里(Locri)的立法者，他約在西元前650年為婁克里訂立嚴峻的法律制度，對惡行主張以牙還牙的應報主義。若《政治學》的說法可信，那麼西元前776年顯然不會是呂庫爾勾斯活躍及對斯巴達進行政體改革的年代。普路塔荷的記述則提供另一條線索，他引述斯巴達詩人特爾潘德爾(Terpander)的詩句：「在那兒年輕人的長矛及繆司的甜美聲音活躍，且正義(dika)有寬廣的街道。」(XXI, 3)特爾潘德爾原為雷斯博斯島(Lesbos)人，約於西元前680年移居至斯巴達，並於西元前676年贏得大型抱琴(cithara)比賽；據傳他曾經以他

29 參見Jaeger 1969: 83。

30 參見《理想國篇》451b-471c及535a-541b。

31 亦可參見亞里斯多德〈斷簡殘篇〉533。

的詩歌使斯巴達免於內戰之禍。若將普路塔荷的線索與《政治學》一併觀之，我們或許可以較確實地推論，呂庫爾勾斯的改革最有可能發生的時間是西元前七世紀的前半葉。<sup>32</sup>

呂庫爾勾斯利用教育進行的政治改革，普路塔荷認為是正義的（ouden estin adikias ichnos），它不僅在斯巴達人身上產生勇氣，而且不會在他們身上滋長不正義（endeōs de pros dikaiosunē）（XXVIII, 1）。每一個人有好的性格習慣的養成，對呂庫爾勾斯而言，是城邦整體幸福的基礎。呂庫爾勾斯不僅要求斯巴達人民培養良好的道德性格，他本人也具有溫和（tēn praotēta）、不激動（apathe）、生活嚴格（austēron）及工作不懈怠（akampton）等特質，<sup>33</sup>這些性格特質皆具體顯現在其政治體制改革中。呂庫爾勾斯建立的是實際的政治體制，而非理論或紙上談兵。經由波利都洛斯（Polydoros）及塞歐彭波斯（Theopompos）兩位國王之手，將以偉大的 rhetra 為基礎的政體付諸實踐，對古希臘城邦政治的發展影響相當深厚。

## 第二節 提爾泰歐斯

西元前七百年在古希臘歷史上進入所謂「擴張期」，<sup>34</sup>斯巴達併吞位於其西南方的梅塞尼亞，將該地的居民納入斯巴達的奴隸階級（helots），而逃離者則以雷吉歐（Reggio）為根據地，對斯巴達進行零星的反抗，其中西元前620年的梅塞尼亞奴隸暴動，對斯巴達的社會秩

32 Forrest 1963: 172 認為，西元前676或675年的可能性最高；他主張呂庫爾勾斯此人存在而且在形塑斯巴達的政治體制上有相當的涉入（174-175）。此外，他認為亞里斯多德《政治學》將呂庫爾勾斯與札雷翁寇斯視為同時代之人，是出於意外，而非亞里斯多德本人知道此事（174）。

33 *Plut. Lyc. XI, 3*. P. A. Stadter 教授認為，普路塔荷的政治人物生平比較，主要是在描繪人物的性格；書中普路塔荷鼓勵我們觀察思考，一個人的性格與其歷史上的成就之關係，特別是藉由好的政治制度的建立，所帶來的和平與和諧（2009: 465）。

34 這是根據 Burn 1990 的分期。

序及城邦安全，造成嚴重的危害。在無計可施的情況下，斯巴達人接受德爾菲神諭的建議，請提爾泰歐斯為他們解除軍事政治上的危機。<sup>35</sup>

提爾泰歐斯是何許人？根據約成書於西元十世紀的歷史百科全書《蘇達》（*Suda*）的記載，提爾泰歐斯是拉空尼亞人（Laconian）或米利都人（Milesian），活躍於西元前640-637年；<sup>36</sup>然而諸多文獻皆言他是雅典人。<sup>37</sup>身為一位輓歌詩人，提爾泰歐斯著有詩作五卷，其中包含三種類型：第一為政治詩，關於斯巴達的政治及社會秩序，亞里斯多德《政治學》1307a，稱這部詩作為 *Eunomia*（《好秩序》）；第二為輓歌詩，詩句中的格言警句，鼓勵斯巴達人奮勇殺敵，為城邦犧牲；第三是戰爭歌曲。<sup>38</sup>儘管不良於行，<sup>39</sup>但在與梅塞尼亞人作戰時，提爾泰歐斯的詩歌鼓舞了斯巴達軍隊的士氣，終於結束歷時十九年的戰爭。<sup>40</sup>提爾泰歐斯要求斯巴達人要有勇氣，因為戰爭中沒有人是勇敢的（*agathos*），除非他能承受注視著血腥屠殺，能向敵軍衝鋒。他特別強調這是斯巴達人應展現的優秀特質或德性（*hed' aretē*），且年輕人應戮力贏得此屬於人類的最佳獎勵。<sup>41</sup>值得一提的是，荷馬的《伊里亞德》中只有貴族才得以擁有 *aretē*（勇氣），但提爾泰歐斯鼓勵年輕

35 斯巴達人依神諭邀請提爾泰歐斯統軍的故事，可見於許多的文獻中，參見 Gerber 1999：Tyrtaios Test. 1、3、6 及 7。

36 Gerber 1999: 24, n. 2 認為，提爾泰歐斯或許是活躍於西元前633-632年。關於梅塞尼亞人的暴亂記載，亦可見於 *Plut. Lyc.* XXVIII, 6 及普路塔荷《奇蒙》（*Cimon*）XVI, 7。

37 例如柏拉圖《法律篇》629a；保沙尼亞斯（Pausanias）《描述希臘》（*Description of Greece*）IV, XV, 6；菲婁德穆斯（Philodemus）《論音樂》（*On Music*）17 等。但希羅多德可能不知道此事，提爾泰歐斯是雅典人的說法，是流傳於西元前四世紀中葉，參見 Forrest 1963: 162。

38 Tyrtaios Test. 1。柏拉圖《法律篇》858e1-3 對提爾泰歐斯的詩作評價甚低，並認為它們無法成為行為準則。

39 Tyrtaios Test. 1、3 及 7；另有一說他不太正常，參見迪歐金尼斯·拉爾提烏斯（Diogenes Laertius），《著名哲學家生平》（*Lives of Eminent Philosophers*）：“Turtarion parakoptein elegon”（II, 43）（Hicks 1995）。

40 參見史特拉寶（Strabo），《地理》（*Geography*）VI, iii, 3。

41 Tyrtaios Fr. 12-14.

人 (neoi) 以追求勇氣為目標，無疑打破了德性原來具有的階級意涵與限制，使之通俗普及於平民百姓。每一個斯巴達人皆應以城邦及全體人民的福祉 (xunon esthlon) 為念，在戰場上應拿穩盾牌，心無二志，視死如歸，要「鄙視生命，且愛死亡的黑色毀滅 (kēras) 不亞於愛太陽的萬丈光芒」。<sup>42</sup> 若有人陣前棄械逃走，他將失去所有的德性 (pas' apolōl' aretē)。<sup>43</sup> 換言之，提爾泰歐斯認為，勇氣是德性中的德性，擁有它就擁有所有的德性，失去它則不具任何德性。此外，根據蓋倫 (Galen) 的記載，提爾泰歐斯依循古代詩人的傳統，要求人民在心中具有如雄獅般的膽量 (thumon)，<sup>44</sup> 並「將生命與堅定不移的膽量置於個人面前」 (psuchēn kai thumon tlēmona parthemenos)。<sup>45</sup> 儘管在提爾泰歐斯現存的詩句與斷簡殘篇中，我們少見 dikē 一字的使用，但由上述可見，在國難當頭，兩軍交戰之時，準備好捨身為國，堅守陣地，奮力退敵者，不僅是位 agathos，也成就他成為 dikaios (行為合宜者)。

為國捐軀，帶給城邦與人民榮耀之人，提爾泰歐斯說：<sup>46</sup>

年輕人與年長者一起為他哀悼，  
由於悲傷的想念整個城邦感到傷痛，  
他的墳塋及小孩在人群中受人注意  
還有小孩的小孩及以後的子嗣；  
他的好聲名及名字絕不會消失，  
但就算在地底他變得不朽，  
任何在為國土及子嗣堅守陣地奮戰上

42 Tyrtaios Fr. 11, 5-6；亦可參見 Fr. 10：「判斷藉此方式他們特別願意為國犧牲。」 (nomizontes houtōs an autous malista pro tēs patrīdos ethelein apothnēskēin)

43 Tyrtaios Fr. 11, 14.

44 Tyrtaios Fr. 13.

45 Tyrtaios Fr. 12, 18.

46 Tyrtaios Fr. 12, 27-44.

表現優異者憤怒的阿瑞斯弑之。  
 可是若他逃離令人傷悲的毀滅的死亡，  
 且因他的勝利為他的長矛帶來光輝的榮耀。  
 所有人會榮耀他，年輕人與年長者一起，  
 在經驗許多愉悅之事後他前往冥府，  
 年老時他在城民中受人矚目，無人想要  
 傷害他在尊敬與適合他的事上（dikēs）  
 但所有在座位上的人會讓位予他，年輕人，  
 與他同年者及較年長者皆然。  
 現在讓每個人用心嘗試達到這個德性  
 的頂峰，以不急忽戰爭的態度。

關於這則引文有以下幾點值得注意。第一，提爾泰歐斯鼓勵人民帶著勇氣保衛城邦，甚至不惜犧牲生命，他不僅訴諸道德——這是一個好人（agathos anēr）應為之事，更訴諸於成仁取義者生前死後的報償。戰場上誓死為國者若有幸得以全身而退，城邦整體會在他生前令其人享有榮耀；死後（在戰爭中殉國者亦然），城邦會使其名流芳百世，也會妥適照顧遺族。戰場上的戰士因此無後顧之憂，能一心為國。提爾泰歐斯的主張或許即為今日西方萬神殿（Pantheon）的前身，在殿中供奉對國家有重大貢獻者的名字。<sup>47</sup>第二，提爾泰歐斯或許不必然在詩句中有著關於靈魂不朽的論述，有功於城邦者死後之所以不朽，乃因為其名與名聲由城邦保護，得以流傳後世。所以與其說提爾泰歐斯在詩中言及靈魂不朽，不如說他指的是好人的聲名不朽。第三，這段詩句中出現了dikēs一字，dikē在此指的是「屬於或適合」有功於城邦者之事，在公共集會上讓座予他們，是他們應得的尊重。

47 類似我國的忠烈祠。

綜上所述，提爾泰歐斯提醒全體斯巴達人，城邦的安全穩定、繁榮富庶是每一個人的責任，在戰場徹底執行軍人的任務，在槍林彈雨中與敵人近身肉搏，即為此責任的充分履行。德性的實踐就是愛國主義的具體表現。

### 第三節 塞歐格尼斯

塞歐格尼斯是來自梅加拉的詩人，關於他的詩作現存的手抄本中共有 1400 行，但其中出自詩人之手的詩句僅屬少數，現代的文本，如 D. E. Gerber 教授的版本，將塞歐格尼斯的詩作區分為兩卷，學者們通常認為，卷一是塞歐格尼斯的作品，<sup>48</sup>主要原因在於卷一 19-38 行中塞歐格尼斯言及對他的詩句進行確認（sphrēgis, 19），「這是梅加拉的塞歐格尼斯的詩」（22-23），且這些詩句是對他年輕的朋友曲爾諾斯（Kurnos）提供的建言（27-28）。儘管如此，卷一中的詩句依然可見是屬於敏內爾莫斯（Mimnermos, C7 BC）、提爾泰歐斯及梭倫等詩人的詩句。<sup>49</sup>卷一的詩句顯現塞歐格尼斯傳統貴族的道德觀，他對友誼的重視、對朋友背叛的深惡痛絕，且在政治上是位保守的貴族政治擁護者。卷二則收集了一些情慾的詩作，一般認為這一卷詩的作者並非塞歐格尼斯。<sup>50</sup>因此，以下論述中關於塞歐格尼斯的詩句引述，皆出於卷一。

在開始探討塞歐格尼斯的政治哲學及倫理學思想前，讓我們先處理他來自何處的問題。讀者或許會感到困惑，不是已提過塞歐格尼斯來自梅加拉嗎？確實如此，但地理上有兩個梅加拉，一位在西西里

48 參見 Williams 1903: 1。

49 參見 315-318、585-590、719-728、795-796、1003-1006、1020-1022、1171-1172 及 1187-1190。

50 T. H. Williams 教授認為，塞歐格尼斯「一定不是」（certainly not）這些詩句的作者（1903:12）。

島（Megara Hyblaea），另一位於雅典西北方。根據《蘇達》的記載，塞歐格尼斯來自西西里的梅加拉（Test. 1）；柏拉圖《法律篇》630a敘述在偉大戰爭中表現英勇者，是更具勇氣之人，對話錄的主要對話者雅典人說，西西里的梅加拉公民塞歐格尼斯可作證。這兩部文獻似乎確立塞歐格尼斯是來自西西里的梅加拉。然而柏拉圖《法律篇》古代注釋者的說法，遭到西元前一世紀的學者狄迪莫斯（Didymos，約80-10 BC）的批評，他認為柏拉圖在關於塞歐格尼斯生於何處的問題上，提供了錯誤的資訊。塞歐格尼斯應是來自雅典西北方的梅加拉（Test. 3），這個說法得到西元二世紀的辭典編纂者瓦雷里烏斯·阿爾波克拉提翁（Valerius Harpocration）的認同（Test. 4）。此外，塞歐格尼斯留存的詩句中提供文獻證據，證明他是來自阿提卡（Attica）的梅加拉——詩句中載有他喝的葡萄酒是生產於斯巴達附近的泰格投斯山脈（Taygetos）（879-880）。因此當代的學者咸認為，塞歐格尼斯來自阿提卡的梅加拉，<sup>51</sup> 柏拉圖的記載確實有誤。

塞歐格尼斯的詩作是映襯在社會階級的混淆與破除，造成政治社會危機的背景上。<sup>52</sup> 低賤拙劣者（kakoi或deiloi）藉由累積財富，而成為高尚的貴族（agathoi或esthloi）（1117-1118）。此社會階級的翻轉，對塞歐格尼斯而言，形成了嚴重的政治危機：政治上高貴的掌舵者被拙劣的富人取代，繼之而起的是公共利益的公平分配喪失（671-680）。更有甚者，社會階級的僭越，是萬萬不可之事，因為愚人不會成為有智慧的人，拙劣之人不會成為高貴之人，教育在拙劣愚昧的人身上不會產生任何作用（429-438），且會導致城邦的貴族政體瓦解，使原本繁榮富庶的生活變為貧困悲慘（835-836）。由於貴族體制的社會階級維持不易，特別是財富對它造成的衝擊，一旦拙劣之人握有政治

51 參見Williams 1903: 3；Konstan 1997: 49；Gerber 1999: 171, n. 1。

52 西元前八世紀到西元前六世紀被史學家們稱為貴族政治的時代，且法律、政治及經濟上的不平等，造成了經常性的階級鬥爭，參見Dolan 1973: 145的論述。

權力，必定使得城邦失去方向（845-846, 855-856, 891-894）。<sup>53</sup>因此塞歐格尼斯說：「我將裝點先祖之地，閃耀光輝的城邦，既不將它交予群眾（epi dēmō）也不讓予不正義之人（adikois andrasi）。」（947-948）從這段敘述可見塞歐格尼斯是一位支持貴族政體的保守主義者。史投巴伊烏斯（Stobaeus, C5 AD）記述，塞歐格尼斯認為，判定一個人高貴與否之唯一標準是他的出生，即祖先們是否高貴（ei mē ta gennēsonta agatha eiē）（Test. 6）。對階級衝突帶來的貴族階級失勢感到憂心，塞歐格尼斯其實有前車之鑑。

根據亞里斯多德《政治學》，西元前七世紀中葉梅加拉出現了一位獨裁專制者塞阿格內斯（Theagenēs），他藉由屠殺富人們在河邊放牧的牲畜，贏得群眾及貧民的支持（1305a24-26）。<sup>54</sup>專制者的出現是因為他利用了社會階級衝突，為自己謀求政治的獨裁權，誠如塞歐格尼斯有言：

曲爾諾斯，這個城邦懷孕了，我擔心它會生出一個人，  
他會成為我們的不良的放肆（kakēs hubrios）之指導。  
這些城民們其實心智清明，但領導者們  
改變了而且陷入諸多的惡中（kakotēta）。  
尚不曾，曲爾諾斯，有高貴者毀壞城邦；  
可是每當放肆的作為令惡者感到滿意，  
敗壞群眾而且給予不正義之人偏袒的判決（dikas），  
為了他們自己的利益與權力，  
勿期待那個城邦會長期默不作聲，

<sup>53</sup> 亦可參見39-42及1081-1082b。

<sup>54</sup> S. I. Oost教授認為，塞阿格內斯不是與貧民合作，而是與中產階級合作，以獲得絕對的權力，因為貧民為自身的生存自顧不暇，不會理睬政治事務（1973: 188及192）；不同的意見，參見Williams 1903: 3及11。

就算它現在處於相當的靜默中，  
 一旦這成為這些惡人所愛之事，  
 利益一起與公共的惡到來。  
 從這些事其實產生內鬥而且人們的親屬濺血，  
 還有獨裁者；希望這個城邦永不感到滿意。(39-52)

塞阿格內斯的例子再現，會是塞歐格尼斯的夢魘，所以他告誡年少的曲爾諾斯，要避免追求個人利益的同時造成階級鬥爭，因為鬥爭將使得原有的社會階級被顛覆，無腦愚蠢者反而踐踏有智慧者，以利刺驅趕他們而且在他們的脖子上放置令人痛苦的軛。<sup>55</sup>畢竟無人是愛主人及枷鎖者（philodespoton）。

塞歐格尼斯認為，財富模糊了社會階級劃分，但政治、社會及道德上高貴與拙劣的判準不應是財富的多寡，而是個人所具有的優秀與可受讚美的特質（aretē）（Test. 6）。此外，不同社會階級間的通婚雜處會造成城民們逐漸地衰弱（190-192, 1112）。這不僅讓塞歐格尼斯憂心貴族階級的團結遭受破壞，更迫使他思考與反省友誼的可靠性。在給曲爾諾斯的建言裡，他不斷強調勿與拙劣者為友，應與高貴者交往，因為近朱者赤，近墨者黑，特別是與拙劣者交往會使人喪失心智（noon）（31-38）。重要事務上更不可信賴拙劣者及向他們尋求建議（69），<sup>56</sup>因為這些人有如下的負面特質：不懂正義（dikas），亦不知法律（nomous），熱愛背叛欺騙及狡詐（54, 66-68），且不知感激（111-112, 853-854, 955-956, 1038ab）。塞歐格尼斯在此使用的語言，明顯蘊含著道德與階級意識——<sup>57</sup>貴族階級不可聽從、聽信低下階級的建言。

<sup>55</sup> 這是對847-848的詩句之對反的描述。

<sup>56</sup> 亦可參見283-286、811-814、831-832及857-864。

<sup>57</sup> 參見Konstan 1997: 50。

因此生為貴族階級的曲爾諾斯應向可信賴者尋求忠告，<sup>58</sup>這種人在重要事務，如內戰上，有如金銀般的分量（77-78）；且朋友雖多，但可信賴者少（75, 79, 84），所以不可輕信圍繞在身旁之人，而要費時戮力地尋找（74）。這般令人信賴的人有何特質值得我們依靠？首先，真正的朋友能與我們同甘苦共患難，和我們一心（homophrona）（79-82）；此外，他們具有羞恥感（aidōs），因為羞恥感是高貴之人的夥伴（84-86, 409-410, 1177-1178）。再者，可信賴及有羞恥感之人一定是言行一致者；說一套做一套之人與其說是朋友，不如說是敵人或巧言令色的小人（91-92, 95-96, 979），所以敵人不易欺騙敵人，卻能輕鬆欺騙朋友（1219-1220）。除了言行一致外，真正的朋友還必須是思言一致之人，因為能適切掌控思想及言說者寡（93-96, 1185-1186），所以這樣的人心中不藏祕密，且率直地（emphaneōs）對朋友表達喜惡（1082f）。最後，真正的朋友或高貴之人是能承受一切者（593-594, 657-659），不因暫時的困頓挫折而傷心，或因突來的功成名就而喜悅；情緒不隨成功失敗大起大落者是不輕易受騙上當之人，因為他們可時時保有清明的心智（1037-1038）。

塞歐格尼斯對友誼的論述，是在梅加拉內部階級傾軋的背景下，所以他對友誼的思慮及反省不是在「正常」情況下，而是將之限縮在狹隘的範圍——貴族階級圈內的友誼。他尋求的是如何藉由貴族間的友誼，鞏固貴族階級血統的精純及對政治的掌控，唯有如此才能重拾貴族階級昔日的榮光。塞歐格尼斯筆下的友誼結合個人及政治化的友誼，他描繪的友誼是由一群思想純正、言行一致、懂得感激與有羞恥感及值得信賴的人所形成，這些人都是具有 aretē 的人。<sup>59</sup>

塞歐格尼斯的詩句中大量地提及 dikē，接下來讓我們探究 dikē 對

58 參見 77-78、415-418、529-530 及 1082cf-1084。

59 參見 Konstan 1997: 51-52；亦可參見塞歐格尼斯 150。

他具有何種意涵。塞歐格尼斯認為 *dikē* 是人類擁有的最佳之事，他說：「在人類之中無物比一位父親及一位母親關心神聖的正義 (*hosiē dikē*) 更佳。」(131-132) 何以正義具有神聖性？因為一個人的好壞、衰敗與得利不是自己決定，而是由諸神賦予；特別是在諸神眼中，人類的一舉一動、一言一行是無所遁形的。因此，深思熟慮者 (*euboulos*) 即使速度較慢，在不朽神祇的直接決裁 (*sun eutheiē dikē*) 之助益下，也能超越速度較快者。<sup>60</sup> 關於這個觀點有幾點值得注意：首先，運氣 (*tuchē*) 與命運 (*moira*) 在塞歐格尼斯的倫理學及政治哲學中扮演著重要的角色，因為他多次強調，一個人富有或貧窮是由諸神，特別是宙斯決定，且只有神祇能預見每個人的未來及知道每個人生命的整體，所以若無神祇存在，人類身上不會有好事或壞事的發生。懂得承受諸神賦予一切者，是敬神畏神者，是高貴之人；反之，對自己的遭遇哭天搶地或歡天喜地者，是不知控制自己情緒的拙劣之人。<sup>61</sup> 其次，在塞歐格尼斯的倫理思想中，*dikē* 亦含有濃厚的宗教意味，指諸神給予每個人的判決或裁定；*dikē* 是宙斯的決定之執行者，以 *dikē* 獲得的事物是依照宙斯的決定而行 (157-158, 197-208)。這個 *dikē* 的概念亦反映在塞歐格尼斯個人的經驗，為了給予雙方公平的判決 (*ison dikēn*)，他需要諸神的協助，以免遭致令人羞恥的錯誤 (543-546, 653-654)。

具有宗教意涵的 *dikē*，也有其倫理意義，在 147 塞歐格尼斯稱 *dikē* 是一切德性的總和，正義之人是高貴之人。值得注意的是塞歐格尼斯在這兒用的希臘字是 *dikaiousunē*；E. A. Havelock 教授認為這個希臘字在西元前 450 年之前並未出現，<sup>62</sup> 此說有待商榷，就算將 147 這句

60 參見 133-134、142、179-180 及 329-330。

61 參見 129-130、157-164、445-446、591-594、617-618、653-654、816-818、1034、1048 及 1162af。

62 Havelock 1969: 51.

詩歸予弗曲利德斯（Phokulidēs），<sup>63</sup>亦無法排除 Havelock 教授的觀點不正確，因為根據《蘇達》的記載，弗曲利德斯與塞歐格尼斯是同時代的人，所以 dikaiosunē 一字顯然在西元前六世紀就已出現。此外，dikaiosunē 包含一切德性的觀念，亦出現在亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》1129b29，因為它是完全的德性（teleia），且是完全德性的使用（chrēsis）。<sup>64</sup>它的使用或實踐，對塞歐格尼斯而言，表現在行為的適切合宜，例如「在人類所有的行為中合宜（kairos）最佳」（401-402），「中道（mesa）乃最佳之事」（335），「高貴者知道掌握一切的限度（metron）」（614, cf. 694），在飲酒不足及過多中塞歐格尼斯說：「我佇足於中道（to meson）」（839），「我走的路筆直如尺，不向任何一方傾斜」（945-946），因此不懂得以適切合宜或中庸的方式行為者，會受到宙斯的懲罰（227-232, 851-852）。

Havelock 教授說，dikaiosunē 的字尾 -osunē 有四種意涵：個人特質、心理狀態、道德概念之內化及抽象概念。<sup>65</sup>在塞歐格尼斯的詩句中，dikē 或 dikaiosunē 絕非抽象概念，儘管它們富有宗教意涵，但他似乎並不將之視為抽象概念，因為關於它們的說明皆被置於實際倫理情境中。此外，塞歐格尼斯應也不是以第二及第三個意涵理解 dikaiosunē，因為他關注的是行為，而非心理狀態或內化的結果。雖然塞歐格尼斯提及 aretē 的次數不少，但對他而言，這個概念與其說是道德性格狀態，不如說是一個人可資讚許的行為特質。<sup>66</sup>因此，dikaiosunē 意謂一種個人具有的特質，且此項特質會使人在行事上有正確的判斷。能有正確判斷之人是高貴之人（395-396, 635-636），是受

63 S. D. Sullivan 教授認為這是塞歐格尼斯本人的詩句（1995: 150-151, n. 24 及 199, n. 27）。

64 相關討論，參見第八章第一節。

65 Havelock 1969: 51.

66 因此，S. D. Sullivan 教授的主張：「若有人以不正義的行為獲得它〔財富〕，他表現出缺乏內在的 aretē。正義是善的本質元素。」（1995: 199）有待商榷。

神祇祝福之人（1173）；反之，對正義或正確判斷視若無睹的人，是拙劣者（54-55, 279-282, 287-292），這種人不知何謂適切合宜，並為正義女神所憎惡。<sup>67</sup>他們是無恥之徒（465-466, 648）。若任由他們橫行無度，他們的放肆必定會為城邦帶來重大的災難，如塞歐格尼斯言：「過度（*koros*）已經比饑荒摧毀更多人，任何想要擁有比屬於自己的部分（*moirēs*）更多之人。」（605-606）<sup>68</sup>不懂得敬重正義者，不知適切合宜為何物，當然也就不懂什麼對自己是恰當的，隨欲望恣意搜刮（227-228, 1157）。

然而懂得以正義而行者，是明智者（*sōphron*），不僅不受情緒干擾，而且能夠三思而行，不躁進。<sup>69</sup>擁有 *aretē* 及智慧（*sōphīēs*）是正義之人（*dikaïos*）的特質（789-794），他不僅在年輕時受到同儕與長輩的榮耀，年老之時亦得到城民們的尊重禮遇，「無人想要消滅對他的崇敬及他應得之物（*dikēs*）」（938）。這是塞歐格尼斯為曲爾諾斯勾勒的正義之人生命的圖像。

最後，塞歐格尼斯對 *dikē* 與 *themis* 的用法，可參考以下詩句：「會朽之物與不朽之物對抗及對祂們下判斷（*dikēn*）不是 *themis*。」（687-688）這個 *themis* 除了有不允許及不建議的意義外，在塞歐格尼斯的用法中它還有諸神的命令或意志之意，因為如上述，塞歐格尼斯相信命運，人生際遇的好壞是由諸神決定（165-166），會朽之人不應違逆、對抗不朽諸神的裁決，更不對祂們的決定說三道四，指指點點，這都是不敬與褻瀆神祇的行為。<sup>70</sup>因此塞歐格尼斯對 *dikē* 與 *themis* 的用法近似荷馬——*dikē* 與法律是保護及維持 *themis*，換言之，*themis* 是諸神的命令，*dikē* 則是人類是否依神聖命令而行的判準。合於判準的行為是

67 581-582 的第一人稱單數動詞 *echthairō*，其主詞並不明確，它或可指某人，亦可指某位神祇，在此我認為塞歐格尼斯是指踰矩者被正義女神嫌惡憎恨。

68 亦可參見 541-542、603-604 及 1103-1104。

69 參見 631-634、753-756、895-896 及 1049-1054。

70 參見《伊里亞德》XIV, 386-387，勿與海神普塞頓在戰爭中對決。

適切合宜之舉；反之，則應受神祇的懲罰。<sup>71</sup> 神聖懲罰的概念在荷馬史詩中卻是缺席的。

綜上所述，塞歐格尼斯在其勸誡詩句中，充分表現他抱持著貴族政體保守主義的立場。貴族和平民的社會階級區分，因後者的財富累積而日益泯滅，在這個階級衝突與日俱增的年代，他憂心專制獨裁者的再現，更擔心貴族在政治上失勢。因此塞歐格尼斯不僅以真正的朋友之概念，企圖鞏固貴族階級的傳統價值，更以對dikē的討論指出，平民僭越社會階級尋求不屬於自身的政治權力，既不合法也不為諸神認可。關於dikē的論述，塞歐格尼斯視它與宗教有密不可分的關係，違背dikē，便違背中道，即違背宙斯的命令；不正義者瀆神，正義者敬神。塞歐格尼斯希望他年輕的貴族朋友能以關注這最高貴的dikē（255）之方式，為城邦及人民共通利益著想（1005）。

#### 第四節 梭倫

西元前七世紀下半葉的雅典，根據普路塔荷的記載，<sup>72</sup>在屈隆（Kulōn）藉占領衛城欲成為獨裁者的事件落幕後，內部出現了採用何種政治制度的爭議：居住在山丘的人偏好民主政體，平原上的居民喜好寡頭政體，而海邊的居民則選擇混合的政體。<sup>73</sup>此外，城內亦同時出現了財富分配不均，富人與窮人衝突日益的情況，整個城邦處於騷動不安的狀態，唯一的出路及解決方式是獨裁專制。另一方面，所有的平民皆成為負債者，因為為了維持生計，他們都必須向富人借貸。還款的方式有二，要麼將耕作收成穀物的六分之一交給債權人；要麼

71 塞歐格尼斯的用字極重，他認為宙斯對放肆者會exoleseien（徹底摧毀）（851-852）或帶給他們atē（毀滅）（231-232）。

72 普路塔荷《梭倫》（*Plut. Sol.*）XIII, 1-3。

73 亦可參見亞里斯多德《雅典政體》（*Athenian Constitution*）XIII, 4。

債務人以自己的身體為抵押，成為富人的奴隸——不僅在富人家中為奴，亦有可能被賣至外邦；更有甚者，還不出錢的人出售家中妻小，只為如期歸還向富人借貸的款項。這即是梭倫所處的時代背景。

為什麼會出現這麼嚴重的貧富對立？主因或許是人口過剩。由於西元前七世紀下半葉，位於阿提卡的雅典人口膨脹，超越了阿提卡的負荷量，<sup>74</sup>迫使原以放牧為主的阿提卡人，必須改變生產與生活方式，以滿足人口激增後的糧食需求，所以農業經濟取代了放牧經濟；然而不斷地追求糧食生產量，導致土地過度使用，逐漸貧瘠不妊。為了維持糧食的生產量，需有更多的耕地，所以砍伐森林取得耕地成為農民經常使用的手段。可是失去林木就失去水土保持，表土被雨水沖刷殆盡，土地因此不再富饒肥沃，惡性循環之下，造成糧食生產不足，無法應付龐大人口所需。且農民本因糧價飆高而獲利，現在政府進口糧食，本地的糧食價格不敵進口糧食的賤價，農民生計由是堪慮，<sup>75</sup>於是便造成了普路塔荷所說的「農民為奴」。事實上，人口過剩原來只影響了生活方式與生產手段，但此一改變所引發的農業問題，擴大為經濟問題。農民為了維持生計不得已向富人伸手借貸，釋出自己原有的土地，享受不到耕作後的所有成果，更以賣身求取溫飽。嚴重的經濟問題遂進一步惡化為貧富對立的社會及政治危機。<sup>76</sup>

原本並無政治企圖的梭倫，在此政治危機中被選為執政官，<sup>77</sup>因此被賦予解決危機、進行改革的重責大任。他之所以能在如此激烈的階級衝突中脫穎而出，被委以重任，主要原因或許有三：第一，他既非富有的貴族，亦非赤貧的農民，而是位曾四處經商的商人，<sup>78</sup>因此在此階級對立中他可與雙方保持等距。梭倫在詩作中不斷強調自己是以不

74 參見蘇曲迪德斯《伯羅奔尼薩戰爭史》I, ii, 6；因此有許多雅典人移民至愛歐尼亞。

75 參見 French 1956: 12-14 的敘述。

76 French 1956: 15；cf. Vlastos 1946: 73 認為，奴役農人的土地就是掠奪城邦整體的自由。

77 *Plut. Sol.* XIV, 2.

78 *Plut. Sol.* II, 3.

偏袒的方式，保持中立，進行政治改革。<sup>79</sup>第二，富有的一方認為梭倫是位好溝通之人（*euporos*）；第三，貧窮的一方認為他是位公正不阿之人（*chrēston*）。<sup>80</sup>雖然階級對立乃獨裁專制政體的溫床，<sup>81</sup>梭倫卻沒有利用這來自雙方的信任，獨攬大權，成為專制獨裁者，<sup>82</sup>因為他相信只有無知及愚蠢才會造就此政體（11）。對梭倫而言，為雅典奠立好的法律制度，使全體人民，無論哪一階級，都得以依法而行，才是城邦能夠長治久安之策。<sup>83</sup>因此梭倫在被賦予權力後，進行一連串的改革，內容分為三方面：經濟改革、政治及社會改革、司法改革。下文簡述之。

有鑑於窮人因借貸無法償還，導致債務如滾雪球般愈來愈多，為了避免債務清償的問題造成城邦動盪，梭倫提出了「解除債務」（*seisachtheia*）方案，<sup>84</sup>如此可結束農民因債務賣身為奴的慘況，還他們自由。可是解除農民的債務顯然是侵害債權人的權益，必然遭致富有的貴族反彈，因此梭倫說，他會以他的政治權力（*kratei*），再加上強制力（*bien*）或裁決（*dikēn*），來完成這項經濟改革。<sup>85</sup>梭倫的著眼點，不僅是單純地解決單一階級面臨的經濟問題，若是如此，他一開始便無法得到另一階級的信任。他的經濟改革實質上有其深一層的倫理學及政治哲學的基礎。梭倫認為，一個城邦的公民對金錢產生欲

79 參見 Frs. 36, 25-27 ; 37, 9-10 ; 4a, 5-7 ; 5, 5-7 ; *Plut. Sol.* XIV, 1 及 XVI, 2。

80 *Plut. Sol.* XIV, 2.

81 梭倫預言獨裁專制政體的降臨，Fr. 9。

82 Frs. 32, 34 ; *Plut. Sol.* XIII, 2 ; XIV, 3-6 ; X, V, 1 及 XXX。

83 關於安納哈爾希斯（*Anacharsis*）嘲笑梭倫欲以法律限制人民的不正義行為之敘述，參見 *Plut. Sol.* V, 2-3。Leão and Rhodes 2015: 2 認為現存最早的希臘法律碑文，是約西元前 650-600 年，由克里特島的德瑞魯斯（*Dreus*）之立法；在雅典德拉寇（*Draco*）的立法約於西元前 624/623-621/620 年；至於梭倫的立法傳統上認為是西元前 594/593 年。

84 Fr. 36 ; *Plut. Sol.* XV, 5 ; 《雅典政體》VI, 1 及 IX, 1（亦可參見 Leão and Rhodes 2015: Fr. 69a 及 b）。Leão and Rhodes 2015: 4 及 112 認為，*seisachtheia* 與其說是解除所有的「債務」，不如說是免除農民須將生產所得的六分之一繳給地主的「義務」。

85 Frs. 36, 14-15 及 *Plut. Sol.* XV, 2。

求，是造成城邦毀壞的主因（4），特別是富人們不知節制地過度蓄積、追求財富，他們的放肆與無度（*koros*）是城邦內部發生衝突對立的原因（4, 8-9, 46）。<sup>86</sup>因此要求富人不要向其債務人索討債務，乃是對富人道德上的要求——不要對金錢有貪婪之心。梭倫說：

你們有不滿足於諸多好的事物的衝動之人，  
要使胸中堅硬的心安靜，  
將自大的心靈（*megan noos*）置於合度中，因為我們既不會  
順從，這些事也不適合你們。<sup>87</sup>

梭倫凸顯富人對金錢的貪得無厭與城邦內部階級對立的關係，指控前者應對城邦的傾圮敗亡負責。

根據亞里斯多德的記載，梭倫除了提出解除窮人的債務外，亦言及土地分配的問題：「以獨裁專制的暴力行事不令我愉悅，貴族與平民平分（*isomoriēn eohein*）先祖肥沃的土地亦不令我高興。」（XII, 3）這段文字經常被詮釋為，梭倫不但協助貧窮負債的農民解除債務，更藉由土地重分配的方式將抵押給富人的土地還給農民。雖然亞里斯多德《雅典政體》XII, 3說道，人民對梭倫未平均分配土地給他們感到生氣；XI, 3提及，人民對土地無法共享對梭倫感到不滿，但這似乎都不足以支持「梭倫進行土地重新分配」的詮釋。因為若如上述，梭倫是貧富雙方皆可接受的一位仲裁者，他的裁判不是為了偏袒哪一方，那麼要求富人取消窮人的債務及歸還後者抵押或出售的土地，不啻是使梭倫本人失去中立的立場，更是藉此經濟改革對富人進行革命。解除債務只處理債務及賣身為奴的問題，而不涉及土地歸還。<sup>88</sup>

86 G. Vlastos教授認為，放肆無度造成城邦內全面性的（all-comprehensive）衝突（1946: 69）。

87 《雅典政體》V, 3；亦可參見Fr. 4c。

88 關於解除債務不涉及土地歸還的論述，參見French 1956: 23-24及Vlastos 1946: 83。

其次是關於政治及社會的改革。梭倫將社會區分為四個階級：<sup>89</sup>第一個階級稱為Pentakosiomedimnoi（500單位），即這一階級的人擁有的土地，年產量可達500單位；第二個階級是Hippada Telountes，因為這個階級的人繳交騎士的稅；第三階級被稱為Zeugitai，此階級中的人所擁有的土地，年產量有200單位；<sup>90</sup>最後一個階級是Thēstes，這一階級的人擁有的土地之年產量低於150單位，且無參與公職的權利，但他們是公民大會的成員。梭倫的社會階級劃分有個明顯的意圖：因家世背景而有的特權被取消；當每個人該屬於哪一個階級是依其家產及土地年產量決定，並且每個階級有特屬於該階級的行為規範，那麼人與人之間的相互對待就有了明確的界定。特別是某一個階級的人不應妄想企求不屬於該階級的職務或榮譽，否則就會被冠以放肆無度之名。G. Vlastos教授認為這正是正義的本質。<sup>91</sup>

除此之外，梭倫亦在阿瑞歐帕勾斯（Areiopagos）恢復諮議院（boulē），<sup>92</sup>由歷年的執政官組成；同時也成立了由四百人組成的諮議院，其中一百位成員由四個氏族（phulai）中選出。這兩個諮議院的功能是，對任何將提交至公民大會議決的法案，進行先期法案審理。儘管如此，梭倫賦予阿瑞歐帕勾斯的諮議院，維繫保護城邦法律與政體的任務，他認為雙諮議院的設計，有助於維持城邦政治的穩定，亦可使人民安靜度日。<sup>93</sup>

第三項改革是關乎司法制度。梭倫立法賦予每一位公民司法上的

89 *Plut. Sol.* XVIII, 1-2；《雅典政體》VII, 3-4（亦可參見Leão and Rhodes 2015: Fr. 74/1a）。需補充說明的是，亞里斯多德《政治學》1274a15-21誤將第二及第三階段顛倒敘述。

90 一般認為這個階級是指具有生產工具的農民，但Leão and Rhodes 2015: 129則主張，這是步兵或重裝步兵階級。

91 Vlastos 1946: 80.

92 阿瑞歐帕勾斯的諮議院在梭倫執政前已存在，故梭倫只是恢復其功能，參見*Plut. Sol.* XIX, 4。

93 *Plut. Sol.* XIX, 1-2；《雅典政體》VIII, 4（亦可參見Leão and Rhodes 2015: Fr. 74/4a及4b）。Leão and Rhodes 2015: 132強調，梭倫的雙諮議院的設計是不容質疑的事實。

控訴權，所以任何一位公民受害，即使非當事人，皆可上法庭對加害人提出告訴。此法的精神是，在城邦中每一個人都必須承擔抑制不正義之舉發生的義務。換言之，任何一個公民個人的不正義之舉，都會成為有害於城邦秩序的公共的不正義之舉；對任何一位公民的傷害就是對城邦整體的傷害。<sup>94</sup>誠如普路塔荷所言：「這位立法者〔梭倫〕正確地使公民習慣，就像他們是整體的部分，有共同的感受及相互同情。」(XVIII, 5) 所以無人可自外於維護公共利益的責任 (XX, 1)。梭倫在司法上的改革與赫希俄德對司法訴訟的態度大異其趣，前者要求公民，為了城邦整體利益，積極地上法庭舉發不法；後者則苦心勸告哥哥，勿忙於傾聽法庭裡的訴訟，而應關注於自己的工作。<sup>95</sup>G. Vlastos教授認為這是梭倫在倫理學及政治哲學上的一大突破；然而兩位詩人的差異雖有，卻不可被過度強調，因為赫希俄德一如梭倫，亦主張放肆與不正義的行為會為城邦整體帶來災厄。<sup>96</sup>此外，亞里斯多德認為，梭倫司法制度的改革有著民主制度的樣貌——每個人都有為他人伸張正義的自由；每位公民身為審判法庭的成員（或許公民大會即有此司法功能），皆可對法官之判決提出上訴。<sup>97</sup>前項改革，根據Bonner及Smith兩位教授的主張，<sup>98</sup>乃出自對荷馬詩中的agora概念的重組與恢復；<sup>99</sup>後項改革是受到愛歐尼亞民主政治的影響。<sup>100</sup>

梭倫的改革，依據西元前四世紀的雅典政治人物及演說家德莫斯塞內斯（Demosthenes）的記載，主要目的是「教導雅典人，無法無

94 Vlastos 1946: 69，在梭倫之前或許只有受害者及其近親能控告起訴加害人，但梭倫允許有意願的公民（ho boulomenos）皆可起訴加害人（《雅典憲法》IX, 1）。相關討論，參見Leão and Rhodes 2015: 69-70。

95 《工作與時日》27-34；參見第二章第一節的討論。赫希俄德的主張偏個人訴訟（dikai）；梭倫較強調公共訴訟（graphai）。

96 《工作與時日》238-243；參見第二章第三節的討論。

97 《雅典政體》IX, 1-2。

98 Bonner and Smith 1930: 166.

99 《伊里亞德》XVIII, 497-508；參見第一章第一節的討論。

100 Vlastos 1946: 72.

天（Dusnomiē）帶給城邦極多的惡，但適法（Eunomiē）展現一切有秩序及合宜之事，且經常給不正義之人戴上枷鎖」（4, 30-33）。如此才能使為惡的不正義者，目中有正義（Dikē）（4, 14）。學者們傳統上將 Dusnomiē、Eunomiē 和 Dikē 這三個大寫字首的希臘文詮釋為神祇，再加上斷簡殘篇中說，宙斯是萬事萬物的監督者（13, 17, 27），為惡者會受到來自宙斯的懲罰（13, 25, 29-32, 75-76），且每個人的財富及一切的好與壞、樂與苦皆由神祇賦予（13, 11, 63-64），都使得 W. Jaeger 教授主張，在社會秩序中關於懲罰的論述，被宙斯的報復之宗教意象所取代，這是何以梭倫舉海洋、大地及烏雲等自然現象說明為惡者難逃懲罰的原因。<sup>101</sup> 此外 G. Vlastos 教授引斷簡殘篇 13, 29-32 的說法：

但有人立即受罰，有人稍後；可是若人們  
自己逃避懲罰，諸神的降臨命運未趕上他們，  
它定會擇日到來；無辜者受罰，  
不是他們的小孩就是他們的後代子孫。

認為這是古希臘傳統的污染或詛咒（miasma）的概念，他因此稱梭倫的正義觀，是具有宗教特質的自然主義正義觀。<sup>102</sup>

然而此類詮釋受到 M. Ostwald 教授的挑戰與質疑，他論述道：

雖然他〔梭倫〕在他賦予 Eunomiē 及 Dysnomiē<sup>103</sup> 行為的意義下以人來對待這兩者，它們似乎以不具備任何神聖的衝動行事，且以如此自然的方式，它們或可更恰當地被認為是擬人化的抽象力量，梭倫看到它們在他周遭世界運作。它們是「詩中的人」，分別象徵城邦中有序及失序的事態。<sup>104</sup>

101 Jaeger 1969: 144-145.

102 Vlastos 1946: 66-67.

103 這是 Ostwald 教授的用法，本書使用 Dusnomiē。

104 Ostwald 1969: 66.

若 *Eunomiē* 及 *Dusnomiē* 是兩種事態，那 *Eunomiē* 所指的就不會是梭倫的任何一項立法，而是立法後社會及城邦所呈現出的事態或狀態。因此對梭倫而言，為城邦帶來秩序的主因不是宙斯，而是他的立法，其詩句可資證明：「我的心要求我教導雅典人。」（*tauta didaxai thumos Athēnaious me keleuei*）（4, 30）沒有他的教導——即各項改革與立法，好秩序（*eunomia*）是不會現身於城邦的。這使得梭倫的 *Eunomiē* 絕不會是「關乎普遍正當性的超越及絕對的理想」，他對此概念的使用僅侷限於雅典城邦內部法律與秩序的恢復。<sup>105</sup>

J. Lewis 教授贊同 Ostwald 教授的主張，認為儘管梭倫談到宙斯及雅典娜，但不同於赫希俄德，<sup>106</sup> 他從來沒有於詩中明確指出，諸神會對人的社會生活進行干預；雅典娜雖然對雅典人有上對下或垂直的權威，但沒有橫向水平的權威，亦即，祂或可掌管神祇與人的事務，但在城邦中人與人之間的事務，則不在其管轄之內。此外，在史投巴伊烏斯收錄的詩句中，梭倫提及宙斯四次，四次都與人類的的生活有關，但皆是關於人類應如何賺錢維生及生活中適合擁有之物（*moira*）的敘述，而非關城邦秩序的維護。因此宙斯與雅典娜皆不具有橫向水平的權威，也就意味著祂們在梭倫的詩句中不是政治上的權威。<sup>107</sup>

若這是對梭倫的 *Eunomiē* 及 *Dusnomiē* 合理的理解，那他的 *dikē* 的概念應可依循此詮釋來理解。讓我們在接下來的論述討論梭倫的正義觀。

首先 *dikē* 有應報的決定者之意涵：

105 Ostwald 1969: 68-69.

106 《工作與時日》238-243；亦可參見 Lewis 2001: 9 的討論。

107 Fr. 13；Ostwald 1969: 68-69. Leão and Rhodes 2015: 140 認為，梭倫的立法定會觸及宗教習俗，但這不表示他欲藉此建立國教，而是藉由相關立法將傳統宗教習俗活動組織起來，以利於城邦的管理。

他們〔為惡者〕不在意 *Dikē* 的莊嚴基礎，  
它安靜地知曉現在及過去發生之事，  
遲早應報（*apoteisomenē*）一定會來。（4, 14-16）

我渴求擁有金錢，但我不想以不正義的方式  
嘗試；*dikē* 隨後一定會來。（13, 7-8）

再者，*dikē* 以複數型 *dikai* 表現，具有判斷之意：

它〔適法〕使粗糙成平滑，停止過度，弱化放肆，  
烘乾敗壞的（*atēs*）成長花朵，  
矯正扭曲的 *dikas*，馴化自大的  
行為，停止分裂的行為，  
終止悲慘衝突的憤怒，在它之下  
一切人事皆合宜及明智。（4, 34-39）

除了上述兩個意涵，*dikē* 亦有裁判決定之意：

在時間的判決（*dikē*）中這些事的最佳目擊  
者是奧林波斯諸神的最偉大的母  
親，黑暗的大地。（36, 3-5）

我以我的權力，再  
調和以強制力與裁決（*dikēn*）做這  
些事，且我堅持到底如我承諾。（36, 15-17）

*Dikē* 還有法律程序的意思：

我以相同的方式為拙劣（*kokō*）及優秀（*agathō*）之人立法，  
適合每個人的公正的法律  
程序（*dikēn*）。（36, 18-20）

Dikē尚有合宜的行為之意涵：

從雲出現暴怒的雪及冰雹；  
雷鳴從閃電的光亮而生。  
藉由風海洋被激盪；可是若無物  
翻攪它，它是最平和宜人的（dikaiotatē）。(12; *Plut. Sol.* III, 5)<sup>108</sup>

最後，根據dikē的第一義，它顯然具有城邦和諧安定之基礎的意涵。

根據上述的爬梳，<sup>109</sup>dikē對梭倫而言，顯然不僅只有單一意涵，而是在不同的脈絡下有其不同的意義。然而值得一提的是，學者們經常以單一意涵來詮釋梭倫的正義觀，如G. Vlastos教授視梭倫的正義觀具有宗教的特質，但不同於神諭的神祕性，它可為一般人所理解。<sup>110</sup>參照上述的分類，G. Vlastos教授的論點值得商榷，因為梭倫的正義不是「只有」一個意涵，且他的正義觀中並無宗教意涵。此外，M. Gagarin教授認為：「梭倫，至少在他的詩作，認為dikē主要是一法律系統，用來調控經濟上的交換。」<sup>111</sup>此詮釋亦得到E. A. Havelock教授的呼應，他說：「法律程序會是一位立法者思想的最前線，是可意料之事。」<sup>112</sup>然而這種將梭倫的正義觀僅詮釋成法律程序之主張，事實上缺乏文本的支撐。梭倫確實在某些脈絡下視dikē為法律程序，但這不可使我們無視他在其他脈絡下，對它採取不同意義的做法。因此以意義一元論的方式論述梭倫的dikē，是不恰當的方法。

108 D. E. Gerber教授認為，這段與自然哲學有關的詩句顯然有其政治哲學的意涵（1999: 127, n. 1）。

109 與Lewis 2001: 20-21的論述相較，我的分類並不區別dikē是判斷時的個別與一般意涵，取而代之的是dikē以複數型表現時，是指一般人的判斷，單數型表現時，是指法律的判決。

110 Vlastos 1946: 67-68.

111 Gagarin 1974a: 192.

112 Havelock 1978: 254.

梭倫關於 *dikē* 的詩句，尚有值得關注之處，他說：

但城民們自己想要以愚蠢及順從  
金錢的方式敗壞這偉大的城邦，  
且群眾之領袖具有不正義心靈（*adikos noos*），由於強烈的  
放肆他們真的會承受諸多痛苦；  
因為他們不知道限制過度，  
.....

他們變得富有以順從不正義的行為（*adikois ergamasi*）之方式。  
（4, 5-11）

這段詩句之所以特出，主要是不同於之前言及的詩人與立法者，對 *dikē* 的論述以外在行為及法律程序為主，梭倫則將此概念的討論延伸至人的心靈狀態與外在行為的關係。從「具有不正義心靈者會以不正義的行為致富」的說法來看，我們似可合理地推論，對梭倫而言，心靈與行為間存有因果關係。換言之，一個人靈魂狀態的好壞，會影響其行為善惡之表現。亞里斯多德《雅典政體》XII, 2所記載之詩句，亦可證明此詮釋：

以此方式群眾會以最佳的方式追隨其領導者，  
若後者沒有過多的自由，也沒有過度的壓制；  
因為過度滋長放肆，每當大量財富  
伴隨任何不具健全心靈（*noos artios*）之人。

這段記敘除了呼應 4, 5-11，心理狀態影響物理狀態，也點出 *koros*（過度）—*hubris*（放肆）—*artios*（健全、合宜）的關係。人之所以放肆是因為無度；人之所以能擁有合宜之事是因為懂得「將自大的心靈置於合度（*en metrioisi*）中」（4c）。

梭倫強調心靈狀態與外在行為之因果關係，且前者是一種持續穩定的狀態。普路塔荷曾言梭倫稱心靈狀態為德性，藉由它可區辨出優秀之人與拙劣之人：

其實許多拙劣之人致富，但許多優秀者貧窮；  
 但我們將不會以德性（tēs aretēs）交換  
 他們的財富；因為它一直是持續穩定之事（to men empedon），  
 可是不同的人在不同的時間擁有金錢。（*Plut. Sol.* III, 2）<sup>113</sup>

若放肆無度地積累財富者是心靈狀態不良者，那與之對反的狀態就是良好的心靈狀態——德性。因為壞人有時候亦會有合乎法律與道德的行為，因此好人與壞人之別不在他們所表現出來的外在行為，而在他們是否具有德性。具有德性的好人，心智清明，判斷適切，知所節制，總是有合宜合度的行為；反之，不具德性的壞人，心智混淆，判斷失當，不知自制，總是有放肆過分之行為。或許我們不宜對梭倫在道德心理學上的敘述做過多的詮釋，畢竟文獻證據記載的支持有限。然而可以確定的是，梭倫認為思想（noos）與行為有必然關係，只有那些愚蠢無知者才會想要摧毀城邦或受獨裁專制者的奴役（4, 5; 9, 4）。總而言之，擁有德性者不會有偶一為之或碰巧的道德行為，因為有德者乃思慮清晰者，不會執著於暫時的僥倖。這個詮釋得以讓我們進一步探討梭倫的幸福觀。

希羅多德與普路塔荷皆記載，<sup>114</sup> 梭倫曾受利底亞國王克羅艾蘇斯（Croesus）的邀請參訪皇宮。此記載也許不夠確實，因為克羅艾蘇斯統治利底亞的時間是西元前560-546年，而梭倫約卒於西元前559年，後者在臨終前一年赴利底亞參訪的可能性應為零，故這是一則關於此

<sup>113</sup> 亦可參見Fr. 15。

<sup>114</sup> 《歷史》I, 30-33；*Plut. Sol.* XXVII-XXVIII。

二人間談論幸福（eudaimonia）的軼事。<sup>115</sup>儘管如此，從中卻透顯出梭倫對幸福的看法。梭倫赴克羅艾蘇斯之邀約，在壯麗光輝的皇宮中看盡其收藏之珍玩奇物。瀏覽參觀後，克羅艾蘇斯問見聞廣博的梭倫：誰是最幸福的人？梭倫首先回答特婁斯（Tellos），原因有二：第一，他乃正直高潔者，而且所有的子嗣皆存活；第二，他為國捐軀，光榮犧牲，且死時尚有豐厚的收入。此人死後獲得雅典人的敬重，雅典人還為他舉辦了備極哀榮的葬禮。利底亞國王聽完後立即問梭倫：誰是第二幸福之人？梭倫回答克雷歐比斯（Kleobis）及比同（Bitōn）兩兄弟，因為兩人的母親欲乘牛車至阿爾勾斯參加希拉女神的慶典，但拉車的牛未依約現身，且時間緊迫，所以兄弟二人拉起母親乘坐的牛車，向慶典舉行地奔去，並及時到達。最後他們因氣力放盡而死，在場的目擊者皆稱其母有好運氣得此二子。有感於二人對母親的愛，阿爾勾斯人為他們在德爾菲豎立雕像，視他們為人類的最佳典範。

擁有滿室金銀的克羅艾蘇斯對梭倫的評論大感不悅，質問為什麼他連個平民都不如？梭倫說，若人的一生是七十年，含閏年一共會有26,250天，在這兩萬多天的日子裡，不會有兩天是一模一樣地重複，所以人生充滿了多變的運氣。這使得我們可稱一個活著的人幸運，但不可稱他幸福，因為幸運來去如風，時有時無；但幸福的擁有卻具有不可剝奪的特質，因為幸福是對一個人完整生命的道德評價。這是為什麼梭倫言及的幸福之人皆為逝者的緣故。克羅艾蘇斯對梭倫的說法感到鄙夷不屑，但日後他喪子，且戰敗而被波斯國王處死，皆證明生前坐擁金山銀山的利底亞王不是幸福之人。

有德者不會視擁有財富是擁有幸福的象徵，擁有財富之人尚未過完其人生，而漫長的人生因運氣充滿諸多不確定，因此幸福與否應以一個人的生命整體為判準，只有無德的無知之人才會只看重眼前的利

115 *Plut. Sol.* XXVII, 1.

益；有德之人思慮全面整體，不以偏概全。<sup>116</sup>

綜上所言，梭倫的改革與立法主要避除雅典人，特別是既富且貴者過度累積財富的行為，因為那會帶來毀滅性的效應。唯有人民節制與理智清明，城邦才能擁有 *eunomia* 及 *dikē*。梭倫對此二字的使用皆不涉及宗教傳統或自然法則，而是指雅典城在他的立法之下，人與人之間相互對待的狀況展現。不同於過去學者們的看法，上述的詮釋將梭倫的 *dikē* 理解為多義詞，而非單義詞。最後，梭倫與克羅艾蘇斯的對話亦呼應梭倫在詩中的呼籲：財富不是幸福的保證，明智才是生命的寄託。

## 第五節 結論

本章檢視西元前七世紀至六世紀希臘的詩人及立法者們，為了解決其所屬城邦面臨的政治及社會危機，分別提出的正義觀。斯巴達立法者呂庫爾勾斯為斯巴達訂立了具有集體主義精神之法律制度與政治體制；他認為此法律與政治改革的成功與否，端賴教育而定。儘管他並未直接言及正義，但在呂庫爾勾斯的理念裡，正義顯然與良善的法律制度有密切的關係，此外，不當的立法無法使人民養成良好習慣，故易在他們身上滋生不正義。提爾泰歐斯承襲呂庫爾勾斯對好秩序的主張，強調每一位斯巴達人都必須展現德性，要有為城邦犧牲之準備。提爾泰歐斯和赫希俄德一樣，將原屬貴族的德性，普及為一般平民皆可擁有之。再者，*dikē* 這個概念在他的詩句中有適合與屬於某人（之物）之意，有功於社稷者，適合與屬於他的榮耀不會被剝奪。

生活在貧富極端對立的梅加拉的塞歐格尼斯認為，財富分配出現了不平衡的現象：拙劣者擁有的財富愈來愈多，優秀者的財富日漸

116 Fr. 9, 6: “ēdē chrē <tina> panta noein.”（一個人應於當下思考每一件事的整體。）

稀少。拙劣者遂對政治權力產生覬覦之心，欲藉分享原僅屬貴族的權力，破除原有的社會階級。塞歐格尼斯抗拒因拙劣者的財富累積導致泯滅混淆的社會貴賤階級之別，充分表現他在政治上的保守主義立場。關於 *dikē*，塞歐格尼斯一如赫希俄德，視之為與傳統宗教有緊密關係的概念，背離 *dikē* 之行為乃觸犯宙斯的神聖命令，因此正義者是敬神者。此外，塞歐格尼斯亦認為 *dikē* 是一切德性的總和，但此德性觀尚不及於道德心理學的論述，它僅止於值得讚美之行為特質的展現。正義者是明智者，是不為個人利益汲汲營營者，總以城邦整體利益為著眼點，更是傳統價值的維護者。在政治上 *dikē* 可免除階級衝突，避免獨裁專制興起，確保城邦和諧有序。

同樣地，梭倫立法改革的目的也是為了解決雅典內部的貧富對立。儘管兩位詩人皆認為 *dikē* 是城邦秩序的基石，但梭倫並不將 *dikē* 置於宗教傳統中視之，因為他並不認為諸神對人類生活會有任何的干預。在梭倫的詩句中，*dikē* 具有多重意涵，它有懲罰報復、判斷、裁決、法律程序及合宜行為等意，所以將他的 *dikē* 詮釋為單一義——即法律程序——並不恰當。值得一提的是，梭倫對德性的使用，不同於塞歐格尼斯的聚焦於外在行為，而是著重於心靈健全。心智穩定者會有合度的行為，此心理與物理之因果關係，使得梭倫得以倡言，道德行為不應是偶一為之，或僅是機械式地合乎法律的行為。此種有德與明智的立場，亦讓梭倫強調，判定一個人是否擁有幸福，不可只截取其生命的某一片斷，以偏概全，而應以其生命整體為依據，蓋棺論定。因此他鼓勵雅典人追求明智，而非跟隨財富，因為唯有前者才是幸福的保證。

## 第四章 早期希臘哲學家

在之前的論述，dikē除了與希臘傳統宗教有密切關係（赫希俄德及塞歐格尼斯），隨著城邦政治的發展，它所具有的社會及政治意涵日趨濃厚。實踐正義關乎到一個城邦的興衰起弊，與人民共通利益的維繫。正義這個概念從西元前七世紀，便確立了它具有兩個角色：一個是宇宙自然秩序的維繫；另一個是人類社會運作秩序的維持。這個雙重角色的正義觀在西元前六世紀下半葉，依然可見於早期希臘哲學家<sup>1</sup>的思想裡。

隨著歷史進入西元前六世紀下半葉，愛琴海東岸（現今土耳其）的城邦米雷投斯（Miletos），<sup>2</sup>出現了第一位哲學家——泰利斯。泰利斯認為水是萬物的第一原理，且根據希羅多德《歷史》I, 74的記載，他曾預測日蝕；若記載屬實，那是發生在特歐斯（Teos）成立政府時。泰利斯的宇宙發生論及宇宙論，對之後的希臘哲學思想發展有深遠影響。然而正義具有的雙重角色在早期希臘哲學展開的歷程裡，於西元前五世紀失去了其宇宙自然秩序維繫者的角色，僅保留它的政治及倫理層次的意涵。本章的論述目的主要是以幾位早期希臘哲學家，如亞納西曼德、赫拉克利圖斯、巴曼尼德斯、德謨克利圖斯、普羅大哥拉斯及雅典的安提豐為代表，藉由討論他們的思想，展現正義在其各自的宇宙論、倫理學與政治哲學裡所扮演的角色，並勾勒出正義的宇宙

1 過去史家們通常以「先蘇哲學家」（the Presocratics）稱這一時期的哲學家，但近年多以「早期希臘哲學家」取而代之。Long 1999b: 6-7有言：視早期希臘哲學家在概念與方法學上是具先蘇格拉底的特質，侷限了他們在倫理學、心理學（及靈魂觀）、神學及知識論的關注；亦可參見Runia 2008: 28。

2 一般的中文譯名是「米利都」，下文沿用此一名。

論意涵在最後兩位哲學家的正義觀裡完全消失的現象。

在進行實質的探討前，有一點關於文獻的問題須先說明。事實上，早期希臘哲學家是否具有倫理學及政治哲學的思想，是一個有著無法克服的困難之議題。這個困難表現在文獻資料的殘缺不完整，幾乎所有早期希臘哲學家的作品皆以斷簡殘篇的方式留存於後世，且大多是關於宇宙論的記述；倫理學及政治哲學的論述，相較而言保存的比例甚少。這使得理解及詮釋這個時期哲學家的倫理學及政治哲學思想，有根本上的困難。儘管同為早期希臘哲學家的詭辯學派無此問題，因為該學派本就只關心人的倫理生命及政治生活的議題，但文獻資料的殘破依然造成思想重構的困難。因此在論述過程中，關於哲學家的思想引述，主要參考Diels and Kranz 1960編修的《先蘇哲學家的斷簡殘篇》（*Die Fragmente Der Vorsokratiker*）。若有出處不同的引文，將另注說明。

## 第一節 亞納西曼德

如上所言，早期希臘哲學家的著作現多已佚失，他們的思想泰半以斷簡殘篇的方式呈現，其中柏拉圖、亞里斯多德與其學派對於先蘇哲學家看法的記述（doxography）、生平傳記及評述，是建構及理解這些哲學家的主要文獻。<sup>3</sup>對亞納西曼德的思想之理解，亦不自外於此一傳統。根據西元六世紀的注釋評論者辛普利修斯（Simplicius）的記載，與泰利斯同為米利都學派的亞納西曼德認為，事物的起源及元素是to apeiron（DK 12A9, 4-5）。這個永恆、不朽及不滅的to apeiron（DK 12B2, 3），不是任何一個元素，如水或氣，也不具有任

3 參見Runia 2008: 31-34 及 Mansfeld 1999: 22-44。

何性質；它包含一切對反者，如冷與熱、乾與濕及硬與軟等，<sup>4</sup>藉由 to apeiron 渦漩式的運動，對反者從 to apeiron 中分離出來，並形成萬事萬物。<sup>5</sup>萬物形成後，亞納西曼德提出符合西洋古代宇宙論傳統的大地中心說。他首先主張大地的形狀是扁的圓柱體，其高度是面的三分之一（DK 12A10, 32-33）；此外它靜止不動，因為它處於平衡狀態（tēn homoioetēta），即座落於中心（epi tou mesou），並與四方的極限保持等距（homoiōs），所以它不偏不倚，不上不下，必然會維持不動。<sup>6</sup>

雖然現存文獻證據闕如，但我們或可推論亞納西曼德的宇宙論有幾點與政治及倫理相關：to apeiron 富含一切的相對者，它們之間完全徹底地相混，沒有任何一個相對者特別突出，這使得 to apeiron 看來是單一精純之物。<sup>7</sup>若將此概念對應到城邦，那 to apeiron 就其為包含一切相對者的整體而言，可與包含整體公民的城邦互為類比；同理，相對者是公民。城邦中的每一個公民都具有平等的地位，沒有哪個個人或階級特別突出，<sup>8</sup>如此的城邦會是統一的城邦。此外，平等的思想也體現在說明亞納西曼德對大地得以保持平衡不動的原因；更重要的是，

4 亞里斯多德《物理學》（*Physics*）204b22-29。

5 亞里斯多德《物理學》203b15-20 及 250b11-23。to apeiron 可譯為無限（infinite）、未確定（indeterminate），或無限（indefinite）。

6 亞里斯多德《論天》（*De Caelo*）295b10-16。

7 參見 Vlastos 1996: 58 及 79；cf. Jaeger 1969: 104；Hankinson 2008: 448。亞里斯多德《物理學》204b26-29 為「沒有任何一個相對者特別突出」提供兩個可能的讀法：

（1）相互衝突的相對物。

（2）冷、熱等相對者被視為事物，而非性質。

（3）3.1 沒有相對者是「無限大」，否則無其他事物存在。

3.2 沒有相對者是「起源」，否則它的相對者不會生成。

（4）但所有的元素不是相對者，就是本質上與某一相對者有關，如水和冷，火和熱。

（5）因此，沒有元素，或與之相關連之物可以是起源。

8 「平等」（isonomia）雖然表示法律之前無人有特權，但不表示城邦中所有人皆有參政權，因為在當時奴隸、女人及較為貧窮的公民都無政治話語權。亦即他們無法在公共集會中參與政治議案的討論。因此在制度上愛歐尼亞尚不具實質的民主，而是一種設限較寬的寡頭政治。參見 Hussey 1995: 9 及 14-15；亦可參見蘇曲迪德斯《伯羅奔尼薩戰爭史》III, 62, 3 及 IV, 78, 3。

亞納西曼德顯然認為，平等是維持宇宙及城邦穩定的必然因素；反之，不平等會造成宇宙運作失序及城邦秩序紊亂，而這就有賴於正義的撥亂反正，他說：

存在事物的源頭（archē）是to apeiron……從此存在著屬於存在事物的生成，且敗壞也根據必然（to chreōn）而朝向相同之物；因為它們根據時間的安排為不正義（adikas）相互給予懲罰（dikēn）及賠償（tisin）。（DK 12B1）

這是段描述宇宙自然運行的詩句，但卻出現倫理學及政治哲學的字詞——dikē及tisis。這兩個字之所以已具備倫理學及政治哲學意涵，主要是因為在赫希俄德《工作與時日》裡明確顯示，城邦中違背正義者必然受罰（219-224）。後兩行詩句特別值得進一步分析：首先，給予懲罰及賠償的「它們」，指的是何物？這個不正義顯然是指，有某一相對者違背了平等原則，<sup>9</sup>所以背離此原則者須為自己的僭越付出代價，接受懲罰或提出賠償。最後，「根據時間的安排」欲表達的是，每一相對者皆有其被賦予的時間（moira），任何想拖延時間的僭越過分者，一定會受罰。<sup>10</sup>

顯然亞納西曼德是將城邦中的法律概念dikē，運用在說明宇宙何以會以有秩序的方式運行。<sup>11</sup>時間身為審判者，對任何一位僭越者施予

9 Kirk, Raven and Schofield 1993: 119-120.

10 Sullivan 1995: 214.

11 或許我們可以質疑這個說法的正當性，因為反過來說：「顯然亞納西曼德是將宇宙為何會以有秩序的方式運作（dikē），運用在說明城邦中的法律概念。」似乎也說得通。若是如此，那上述的詮釋遂變得隨興任意。然而參照愛歐尼亞在西元前七世紀的政經及社會發展，最顯著的特色之一是法律概念的出現，它被視為具有確定、公正、穩定及散發政治的平等特質。愛歐尼亞的居民因此養成了將個別事件的發生當作普遍抽象法律的應用，且這類型的法律被視為是必要的仲裁者（參見Hussey 1995: 8-9、14-15；Graham 2010: 67）。活躍於西元前六世紀的亞納西曼德生活在此政經及社會發展的背景，並藉此理解說明宇宙自然運行的模式，應是合理的推論。儘管如此，還是必須承認這是一個在文獻殘缺的情況下的推測。

懲罰，要求賠償。就以四時有序為例，一年有春、夏、秋、冬四季，每季都有平等的三個月，若冬天在維持了三個月後，夏天忽然躁進，使天氣變熱，時間會主動介入而且要求夏天為它的躁進接受懲罰，並使冷的氣候恢復些，以讓春天得以現身。隨著時序前進，氣溫冷熱會出現消長，直到夏天到來，隨後時間會再介入，讓熱空出位置給冷，秋天降臨。最後熱逐漸退位，冬天再現。時間在此不再是荷馬筆下的命運之神，而是宇宙運行的自然秩序；<sup>12</sup>正義或 *dikē* 也不是赫希俄德及塞歐格尼斯詩句中的正義女神，而是支持此秩序的自然法則。亞納西曼德認為，一切的自然發生之事皆受制於這個普遍共通的法則。<sup>13</sup>

*dikē* 成了維繫由相對者組成的宇宙之存在的關鍵，<sup>14</sup>它確保每一個平等的相對者不會逾越放肆，強壓其他的相對者。此宇宙論的圖像是複製城邦政治的現況，愛歐尼亞的政治實踐不允許獨裁專制者的出現，充分反映在亞納西曼德的宇宙論思想。政治學的理論成為理解宇宙的物理學原則，自然世界的運作方式無異於人文世界的運行方式，前者是後者的真實反映；正義不但提供人類社會好秩序，也確保宇宙存在。<sup>15</sup>

## 第二節 赫拉克利圖斯

活躍於西元前五百年的艾菲索斯（Ephesus）的赫拉克利圖斯主張，變化為真，永存靜止只是表象。赫拉克利圖斯反對米利都學派的

12 將時間視為神聖的力量的詮釋，參見 Hussey 1995: 24。

13 Vlastos 1996: 83-84.

14 Sullivan 1995: 215.

15 這句話顯示「政治哲學的『應然』秩序與宇宙論的『實然』秩序不可分」。未嚴格區分「實然」與「應然」語言，確實是古希臘倫理思維的特色之一。古希臘哲學家習以 *ergon*（功能）來理解及說明一物，如一臺吸塵器，不僅是一臺吸塵器，且是一臺「好」吸塵器。作為一臺吸塵器，不只是有其名，且能充分展現其功能——除塵。關於功能論證，可參見第六章第三節的論述。

思想：「變化是某個在本質上不會變化的基本元素或事物的替換」，如亞納西曼內斯（Anaximenes）的氣；他認為在一切穩定的表象背後，都有兩兩對立的相對者之相互抗衡。赫拉克利圖斯的正義觀，即體現在對此相對者關係之說明。下文藉由檢視赫拉克利圖斯的斷簡殘篇，展開析論。

路上與下是同一條。（DK 22B60）

海水最純淨，也最髒，對魚而言它可喝及保命，但對人類而言它不可喝而且致命。（DK 22B61）

神祇是白天黑夜，冬天夏天，戰爭和平，滿溢饑荒。（DK 22B67）

這是同一件事，生與死，清醒與睡眠及年輕與年老。（DK 22B88）

他們不懂何以自身有歧視者會意見一致；和諧是反作用，就像弓與豎琴。（DK 22B51）

這幾則斷簡殘篇有一共通特質，皆包含兩兩相對的語詞，<sup>16</sup>如上／下、純淨／骯髒、黑夜／白天等。赫拉克利圖斯使用相對的語詞有何意義？根據 E. Hussey 教授的詮釋，赫拉克利圖斯欲表達一物所具有的相對者是同一物，如路的上坡與下坡是相對的，但路則是相同的；因此赫拉克利圖斯至少在此則斷簡殘篇裡，不主張相對者的併存（coexistence）。<sup>17</sup>然而這個詮釋的合理性與可能性不高，因為赫拉克利圖斯的例子顯然以沒有例外的方式指出，相對者同時發生或併

<sup>16</sup> 亦可參見 DK 22B111 及 126。

<sup>17</sup> 參見 Hussey 1995: 41-42。

現，如同一條路既上且下、海水既淨且髒。J. Barnes教授認為，赫拉克利圖斯的觀點結合了兩個理論：（1）每一對相對者同時發生在某處；（2）每一物體至少有一對相對者同時發生。<sup>18</sup>不主張相對者的併存即不認為赫拉克利圖斯的思想裡結合（1）與（2）。相對者併存的概念，使得赫拉克利圖斯得以說明，一物之所以能存在是因為在它之中併存的相對物處於張力平衡、和諧的狀態。就像DK 22B51所引用的例子，一把弓能存在是因為拉弓弦與撐弓的兩個對反力量，能處於平衡狀態，如此產生「凝聚的、統一的、穩定的及有效力的複合物」；<sup>19</sup>一旦此張力上的平衡失去，弓便毀壞，失去功能。因此看似穩定的自然，對赫拉克利圖斯而言，實則充滿動力，只因為「自然喜愛掩飾自己」（DK 22B123），且「不顯著的和諧強過顯著的」（DK 22B54）。赫拉克利圖斯將相對者併現、張力及和諧等概念，以詩的方式表現在DK 22B48：「生命：弓的名字是生命，但工作是死亡。」被射箭手拉滿的弓（*biós*），處於張力和諧的狀態，即生命（*bios*）；它的相對者即死亡。

相對者之間相互的衝突、對立及戰爭，是維持宇宙自然均衡的原因，所以「有必要知道，戰爭是常見的，且正義（*dikēn*）是鬥爭，萬物依鬥爭及必然而生」（DK 22B80）及「戰爭是萬物之父，萬物之王，且它使某些事物現身為神祇，某些為人類，有些它使之為奴隸，另一些為自由人」（DK 22B53）。宇宙自然有此共通的運行法則，它不允許任何一相對者有不正義之舉，破壞平衡與張力。其實對赫拉克利圖斯而言，相對者的僭越與過分是不會發生的，<sup>20</sup>因為正義——相對者的鬥爭——始終存在，宇宙自然之平衡得以保持。赫拉克利圖斯有言：

<sup>18</sup> Barnes 1993: 70.

<sup>19</sup> Kirk, Raven and Schofield 1993: 193.

<sup>20</sup> S. D. Sullivan教授認為這是赫拉克利圖斯的正義觀，不同於亞納西曼德的理由（1995: 218）。

這個宇宙，萬物的同一個宇宙，既不是某位神祇也不是某個人的創造，但它過去、現在及未來一直都是永生的火，點燃依限度（metra）而且熄滅依限度。（DK 22B30）

metra一字的使用充分呼應了dikē，火的燃滅不可破壞平衡與和諧，所以在限度中的交替是維持宇宙秩序的方式。<sup>21</sup>因此DK 22B31言及四元素的變化：火變為水，水再一半成為土，另一半成為水蒸氣，土再液化為水，且水是依相同的法則（ton auton logon）保有它成為土之前的限度。

人們之所以無法理解宇宙的本質，是因為一般人沒有能力理解其法則；此外，雖然我們應遵循的法則是普遍的，但大多數人依然固執於一己之見。<sup>22</sup>赫拉克利圖斯因此告誡眾人，勿聽他的言論，而是專心傾聽Logos（法則），因為同意萬物為一是有智慧的（DK 22B50），且萬物由同一法則指導（DK 22B41）。他的正義觀與此法則緊緊相連，所以若太陽的運行逾越限度，復仇之神——正義女神的輔佐者——是會發現的（DK 22B94）。這個神話的語言<sup>23</sup>亦表現出自然運行的法則是由正義，以及相對者的鬥爭來維持。

赫拉克利圖斯相對者併現的宇宙論觀點，不必然表示他具有民主政治的觀點及立場。<sup>24</sup>然而DK 22B114指出宇宙自然之法與人的法律是同一個法，若相對者併現之理論，凸顯出沒有一個相對者會逾越自己的限度，那麼在人的社會裡，節制（sōphronein）便是最偉大的德性（DK 22B112）。節制雖偉大但不特屬於某些人，因為心智清明（to phroneein）是所有人共享的，只要我們能保持靈魂乾燥，依自然而

21 亦可參見DK 22B90。

22 DK 22B1, 2, 72.

23 Hankinson教授認為，赫拉克利圖斯在此是將自然秩序擬人化（2008: 448）。

24 DK 22B33：「服膺一人的建議也是法律。」顯示赫拉克利圖斯接受獨裁專制政體。

行，言說真理，所有人都具有節制的能力。<sup>25</sup>在一個組成成員皆平等的社會裡，每一個人要互相尊重，服膺共通的法律，勿放肆妄為，社會會因此處於張力和諧、平衡之正義狀態。<sup>26</sup>由此可見，赫拉克利圖斯的平等主義，不同於亞納西曼德，似乎是其宇宙論思想結構的必要結果，而非根植於他個人對政治平等主義的信奉。

赫拉克利圖斯的城邦正義觀，富含司法正義的意涵，他曾言：「正義（Dikē）會捉住謊言製造者及作證（不實）者。」（DK 22B28）這兩種人小則傷害他人應有的權益，大則造成社會城邦失序。人們經常受貪婪的驅使，出賣靈魂，恣意亂為；<sup>27</sup>所幸有正義得以避免此亂象發生，因為它是放肆的撲滅者，而非助燃者。<sup>28</sup>

綜上所述，赫拉克利圖斯的正義，特別是在宇宙論上，與宇宙的法則有十分密切的關係，它是張力平衡及和諧的表現。正義的存在確保了萬事萬物的存在，也維持了宇宙的秩序。在倫理學及政治哲學上，正義維繫人與人和諧平等地相處，進而保障城邦社會的秩序。

### 第三節 巴曼尼德斯

巴曼尼德斯於西元前六世紀生於義大利的伊利亞（Elea），關於他的生平我們所知甚少，只知道他是色諾芬尼斯（Xenophanes，約570-478 BC）的學生<sup>29</sup>或朋友，<sup>30</sup>曾為伊利亞立法，<sup>31</sup>以及六十五歲時（約450 BC）曾造訪雅典。在哲學主張方面，相較於赫拉克利圖斯強調變

25 DK 22B112, 113, 116, 118.

26 正義之名之所以為人所知，是因為相對者的存在，DK 22B23。

27 DK 22B85.

28 DK 22B43；普路塔荷《反對克婁特》（*Adversus Colotem*）（*Plut. Ad. Col.*）1024D有言：赫拉克利圖斯的學說能讓人與人相互不為害。

29 迪歐金尼斯·拉爾提烏斯《著名哲學家生平》IX, 21（Hicks 1995）。

30 Barnes 1987: 130.

31 *Plut. Ad. Col.* 1126AB.

動交替，巴曼尼德斯則否認生成與毀滅的現象，並認為所有存在事物皆不生、不滅、恆定及不變動。巴曼尼德斯之所以有此思想，應從他自述的故事談起。<sup>32</sup>

坐在由太陽的女兒們所駕馭的馬車上，巴曼尼德斯在著名的知識之路上飛馳，離開黑夜的宮殿後，來到黑夜與白晝之門，這門的鑰匙由執行懲罰的正義女神（Dikē）保管，駕車的少女們輕聲地哄騙祂，希望說服祂打開厚重緊閉的大門。當大門打開，正義女神對巴曼尼德斯說：歡迎你，年輕人；在這條路上的旅程會是平順的，因為這是神聖的命令（themis），也是正義（dikē）。「你應探究一切，完全真理（aletheiās）的寂靜之心及人類的看法，在其中無一真實可信。」儘管如此，你應對會朽人類的看法（doxas），進行徹底地檢視（DK 28B1）。

這段故事以比喻的方式顯示：馬匹或馬車是巴曼尼德斯的推理論證能力，但沒有太陽的女兒們的引導及啟蒙，它無法邁出重要的關鍵一步。道路指的是推理論證的進路；此外通過宮門之路是黑暗與光明之交界地，此意象延續了荷馬及赫希俄德的傳統，<sup>33</sup>不僅是地理位置及光線明暗之別，更重要的是，巴曼尼德斯認為，他之前的哲學家所提出的思想，都是在黑暗宮殿之大門內完成的，這些思想充其量只能是「會朽人類」的，即受感官經驗侷限的人類之意見及看法，談不上知識；此外，不可直接接受這些意見及看法，而應對它們進行嚴格的檢視。巴曼尼德斯個人的思想，由於獲得正義女神的協助，得以在黑暗宮殿大門之外完成，超越了人類的侷限，闡述真理。最後，正義女神是守護宮門及闡述真理者，祂是一物之所以是其所是的保證力量。

32 關於這段故事的詩文，是由辛普利修斯為注釋亞里斯多德《物理學》，而記載及留傳下來，參見Hussey 1995: 78；然而這段故事在西元後二世紀的塞克斯圖斯·恩皮里庫斯（Sextus Empiricus）《反對博學者》（*Against the Mathematicians*）VII, 111 已有記載。

33 參見《神譜》736-757。

正義女神確保了什麼樣的知識，斷簡殘篇有以下的記述：

來，我將告訴你，但你要專心聽故事，  
 思考僅有的探究之路；  
 一條是它是（estin）而且它不會是不是，  
 是說服之路（因為它跟隨真理），  
 另一條是它不是而且它一定不會為是，  
 我告訴你它是條完全不可知的路；  
 因為你既不會知道不是者（to ge mē eon）（因為這無法完成）  
 也無法表達。（DK 28B2）

是者之路與不是者之路呼應上述的故事，前者朝向真理，後者指向謬誤。此外，「是」（einaí）在文法中兩個較突出的意涵是描述義，即如「這朵花是紅色的」；另一義是存在義，「它是」即指「它存在」。巴曼尼德斯的詩句顯然較支持後者的詮釋，這從他其他的斷簡殘篇可見，如：

因為同一件事是思考與是。（DK 28B3）

應該說與思考固定的是者；因為是存在無不存在；這是我要求  
 你思考之事。（DK 28B6）

還留下唯一一則與道路有關的故事，即它是。（DK 28B8）

將這幾則斷簡殘篇進行整合，會形成下述的論證：

- （1）若要探究一事，即思考一事，它要麼存在，要麼不存在。
- （2）根據DK 28B2，第二個選項不可能。
- （3）因為，若它不存在，它不可思也不可說。
- （4）一事可思又可說，該事可存在。

(5) 任何可存在及可思之事必須存在，因為它可存在，但無不可存在。

(6) 若一物可被思考，那它實際上存在。

姑且不論這個論證的邏輯問題，<sup>34</sup> 上述的論證可再簡化為：

(1) 一物可被思考，只有它是可存在之物。

(2) 任何不存在之物，不可能存在。

(3) 任何可存在之物真的存在。

(4) (1) + (2) 形成，一物可被思考，只有若它存在。

(5) (4) 等同於此說：任何不存在之物，不可被思考。

巴曼尼德斯的論述，在對我們思想的範圍進行限制，思想必須對應到任一事物，而不會對應到無。他認為若我們思考的是不存在之物，我們思考的是無，即我們沒有在思考；同理，若我們說的是不存在之物，我們說的是無，即我們沒言說。<sup>35</sup>

若對是者的探究是通往真理的唯一道路，那是者有哪些特質？巴曼尼德斯告訴我們，是者不生不滅，不存在於過去及未來，只存在於現在；它是一整體，不可被分割；不會運動、變化，保持在固定相同的地方及範圍；它之所以能固定不動，主要是它位於所處空間的正中心，與四方的邊界保持等距，因此不會朝任一方向偏斜。更值得一提的是，是者的特質是由正義女神監督，祂給它上枷鎖，不允許它擁有任何對反性質之自由；此外巴曼尼德斯的用字——*Anagkē*（必要）及 *Moirā*（命運），更強化了是者絕對不會有絲毫變動的可能性（DK 28B 7, 8）。

34 在 (5) 巴曼尼德斯的主張是，「可」存在之物「真的」存在；「不」存在之物「不可能」存在，他將「可能」與「實際」的模態之別給打破；更重要的是他的論述塌陷了，可能存在、實際存在及必然存在之別，且不允許現在不存在之物，未來可能存在。

35 參考柏拉圖《詭辯學家》（*The Sophist*）237a ff., esp. 242a。

關於這段敘述有以下幾點評論：第一，巴曼尼德斯否認生滅現象之發生，即否認了過去及未來時間之存在；換言之，巴曼尼德斯只有一個時間向度：現在。這除了與他在詩句中僅以現在式 *be* 動詞表現是者相符，更顯示他認為思考與言說是現在進行之活動。在當下所思所言之物，必然是存在於當下。第二，是者不會變化，西元前五世紀伊利亞學派（the Eleatics）的梅利蘇斯（Melissus）可為巴曼尼德斯的思想提供佐證。梅利蘇斯認為，若變化會發生的話，原本為「不是」者成為「是」者，如原來不是紅色的牆被漆上紅漆，它變為紅色，但這是不可能發生之事，因為重新安排（*metakosmēthēnai*）是被排除的（DK 30B7〔3〕）。第三，是者不運動，運動之所以能產生，根據梅利蘇斯的論述，必須有空間（*keneon*）；可是空間是無，且無不存在，故空間不存在，運動不會發生（DK 30B7〔7〕）。第四，是者不可被分割而且是一整體，這顯示巴曼尼德斯否認多元，而是位一元主義者。雖然 J. Barnes 教授主張，巴曼尼德斯的一元論思想，是透過逍遙學派的立場詮釋之結果，但事實上一元論與巴曼尼德斯的思想無關。<sup>36</sup> 然而參照梅利蘇斯及芝諾（Zeno of Elea，約 490-454 BC）的論述，<sup>37</sup> 特別是後者的論述主要為凸顯多元主義的荒謬，以為巴曼尼德斯的是者辯護。這顯現 J. Barnes 教授之主張值得商榷。若一元論是巴曼尼德斯的主張，那存在事物對他而言必定會具有單一相同的性質。<sup>38</sup> 第五，巴曼尼德斯的正義，不似赫拉克利圖斯，不再是相對者間張力平衡的監督者，而單純為是者的守門人，祂確保是者擁有其應有的本質特性，限制它產生任何活動。若正義與必要具有類似的功能，正義亦是星體運行的指揮者（DK 28B14, A37）。最後，巴曼尼德斯一如亞納西曼德將

36 Barnes 1993: 207.

37 關於巴曼尼德斯的一元論不同於梅利蘇斯之嚴格一元論的論述，參見 Palmer 2008: 541-543 的論述。

38 Kirk, Raven and Schofield 1993: 249.

大地<sup>39</sup>置於宇宙中心般，將是者置於與四方等距的中心，不會有任何偏倚變化，因為任何存在之物皆受限而且確定，它不允許任何因缺乏而產生之生成與變化。

現有的巴曼尼德斯斷簡殘篇，皆以宇宙論為主，幾無言及倫理與政治。儘管如此，我們或可藉由上述關於是者特質的分析，一窺巴曼尼德斯所抱持的倫理學及政治哲學的思想。是者擁有一個共通的特質，無一是者與其他是者不同。這指出巴曼尼德斯的平等主義：人與人是平等的。此外人人平等的城邦能具有秩序、成為一整體，是由於正義所具有的拘束力，所以任何一位公民不做「危害全體」(pan estin asulon)的行為(DK 28B8, 48)。<sup>40</sup>這或許是我們對巴曼尼德斯的倫理學及政治哲學，所能做的最小量的推測，進一步的揣測實屬不智。

綜合上述，以另一條路理解宇宙者，如亞納西曼德及第二節論及的赫拉克利圖斯，將正義視為相對者的調和者；但就巴曼尼德斯而言，這是一條意見之路，非知識之路。它是以不存在之事為探究的對象，此探究永無揭示真理之效。巴曼尼德斯以是者之路理解宇宙，在其理論中正義不再是調和與懲罰者，而是看守維繫者。在祂的控制束縛下，同質的是者免於生成毀滅，自外於多元與對立，常保穩定與靜止。而雖然巴曼尼德斯的是者使得正義具有新意涵，但他的正義與亞納西曼德及赫拉克利圖斯提出的正義，依然分享相同的功能：維持宇宙運行不墜。

#### 第四節 德謨克利圖斯

西元前五世紀，早期古希臘哲學發展進入多元主義的年代，主要

39 迪歐金尼斯·拉爾提烏斯記載，巴曼尼德斯是古希臘第一位哲學家視大地為球體(IX, 21)(Hicks 1995)。

40 關於巴曼尼德斯的學說能使人知羞恥懂正義，參見*Plut. Ad. Col.* 1124D。

代表人物有三：安納薩哥拉斯（Anaxagoras，約500-428 BC）、恩培多克利斯（Empedocles，約493-433 BC）及德謨克利圖斯。三位哲學家的思想有一個共通的核心任務：欲融合赫拉克利圖斯的變動觀及巴曼尼德斯的靜止觀。他們一方面認為，在世界中事物之生滅、運動乃不可否認之經驗；另一方面又主張生滅、運動的現象不會導致一切毀滅的無。因此三位哲學家皆明言，萬事萬物是由某些不生不滅之基礎物質構成，事物之生滅變化是由這些基礎物質及元素（stoicheia）之聚合分離形成。惟三位哲學家對這些基礎物質是什麼有不同的見解。安納薩哥拉斯認為它們是種子（spermata）；恩培多克利斯則提出地、水、火及風四元素；德謨克利圖斯主張原子（atomata）是萬物的基礎物質。由於安納薩哥拉斯及恩培多克利斯留存的斷簡殘篇，皆未實質言及正義這個概念，下文我們僅討論德謨克利圖斯之原子論思想，並探究正義在其思想中所扮演的角色。

德謨克利圖斯認為，在宇宙中只有兩件事具有實在性（reality）：原子與空間（kenos, topos），<sup>41</sup>前者的聚合分離形成萬物之生滅，後者提供前者運動的可能。他對於原子特性之描述，幾乎與巴曼尼德斯的是者概念雷同：原子不生不滅，在本質上完全同質，不會有性質的改變，每一個原子其自身是完整的，不可被分割；此外，原子會有位置上的改變，它們的數量無限，但形狀有限，且原子與原子的差別在於它們各自所有的不同形狀與體積大小；最後，它們是處於持續運動的狀態。<sup>42</sup>

原子的聚合分離造成萬物生滅變化，是建立於機械論的思想，而非目的論。亦即原子在運動過程裡，藉由相互碰撞，適合的原子會緊密連結，形成一物；一旦遭受了強大的外力撞擊，相互連結的原子四

41 DK 68B9.

42 DK 68A37, 47; cf. DK 67A13, 16.

散分開。物理面向可以機械論理解；同理，心理面向亦可以相同的理論詮釋。德謨克利圖斯認為，靈魂不是精神體，而是物質物，它也是由原子構成，所以一個人的靈魂狀態便是組成其靈魂的原子排列組合的狀態。這使得德謨克利圖斯得以說明，靈魂如何能使用身體（DK 68B159），因為只有物質物與物質物才能產生互動；也使得他能夠解釋認識作用之發生：人之所以能看見外物，是因為後者不斷地從其表面發散與之相像的影像薄膜（eidōla），而這也是由原子組成；當高速前進的薄膜碰觸或打擊雙眼，人便產生對該物之感官知覺。<sup>43</sup>如上所述，由於原子本身除形狀與大小外，不具其他任何性質，<sup>44</sup>如顏色與味道等，所以我們感知到物體的顏色，如紅色，不是因為該物體具有紅色，而是我們與物體互動過程中所產生的第二性質。德謨克利圖斯有言，這類的第二性質不存在於原子上，但會隨原子排列組合之改變而有所變異，且它是約定俗成的（nomōi）（DK 68B9, 11），<sup>45</sup>因此原子論在認識論的論述上，有相對主義的色彩。

上述原子論之宇宙論的概念，透顯出和先前論及的早期希臘哲學家類似的概念：原子與原子是平等或對等的關係。<sup>46</sup>原子無本質上的差異，只有在第一性質，也就是形狀與大小上，有所區別；換言之，無一原子可成為其他原子之主宰。原子的運動雖不指向某一目的，但必然的物理法則<sup>47</sup>規範它們的聚離活動，亦確保世界生生不息。如此宇宙論的平等主義似乎可以被轉化成德謨克利圖斯的政治哲學與倫理學的觀點：民主城邦中每一位公民都在政治與法律上平等，<sup>48</sup>儘管他們或

43 參見伊比鳩魯《給希羅多德的信》（*Letter to Herodotus*）46a。

44 德謨克利圖斯主張量的多元論，但安納薩哥拉斯及恩培多克利斯主張質的多元論。

45 「法律」經常被用來理解 *nomos* 這個希臘字，然而審視德謨克利圖斯及之後詭辯學派使用此字的方式，雖然他們使用 *nomos* 時會指涉法律，但這不表示他們僅以此意涵理解此字，更多的時候他們是以風俗習慣及約定俗成的行為準則來使用此字。

46 反對德謨克利圖斯的原子論蘊含平等概念的論述，參見 Vlastos 1996: 88。

47 *Anagkē*, DK 68A37。

48 或許 DK 68B251 是德謨克利圖斯贊成民主制度的證明：寧可貧窮地活在民主制度裡，不

有出身、財富等面向之不同。而每個人的城邦生活能夠隨心所欲，端賴於遵守法律的規定，不傷害他人（DK 68B245），德謨克利圖斯有言：

法律希望有益於人們的生活；它能（達成），當人們自己想要（boulōntai）受益；因為對遵守它的人它展現他們個別的德性（aretēn）。（DK 68B248）

守法者是能妥適控制自身欲望的明理者（eulogistos），<sup>49</sup>且明理者是有德性之人。人們可藉由養成守法的習慣，使自己不成為欲望的奴隸，<sup>50</sup>這或許是為什麼德謨克利圖斯以 autoi（他們自己）強調守法對個人的益處，他對於理智掌控欲望及受後者的奴役而產生不自制（akrasiei）<sup>51</sup>的論述，顯示出其倫理學及政治哲學之道德心理學的基礎。換言之，一個人靈魂狀態的好或壞，以及是否由理智主導，決定了他是否在倫理及政治上具有好生活。

在德謨克利圖斯的斷簡殘篇中，不乏有正義與合法併呈的表現，例如：

愉悅者乃身攜正義與合法（dikaia kai nomima）行為者，醒時睡時皆感愉快，且是位強者及無愁之人；然而任何不在意正義（dikēs）及不做應為之舉者，對此人而言一切諸如此類之事皆不舒服，每當他回想起其中之一，他便感到害怕而且斥責自己。（DK 68B174）

---

願富有地活在專制制度中。就如自由與奴役的對比；他的城邦阿博德拉（Abdera）施行民主制至少到西元前411年，參見Procopé 1989: 313-314。

49 DK 68B236, 193.

50 DK 68B235, 241.

51 DK 68B234。相關討論，參見Kahn 1985: 15-17。

從引文可清楚看出，德謨克利圖斯視正義為守法，一個正義之人是無懼無憂之人，因為他透過節制與和諧的生活，不會執著於他人擁有什麼，而會滿足於自己所有的，如此他不會受欲望驅使，行不正義之舉。<sup>52</sup>若守法是公民應為之事，無怪乎德謨克利圖斯會將正義定義為「為所應為之事」(erdein ta chrē eonta)；將不正義定義為「不為應為之事」(DK 68B256)。因此對德謨克利圖斯而言，正義、法律及必要是同義詞，在他的思想中正義與法律完全不衝突。

對於違法傷人者應盡力讓他接受懲罰，不可姑息，這是正義之事(dikaion)亦是好事。德謨克利圖斯進一步明言，任何以違背正義的方式(para dikēn)使他人深陷不幸者，若情節重大，可不惜代價誅之。para dikēn在此意指危害他人人身安全，<sup>53</sup>所以殺人者死是德謨克利圖斯應報主義之主張。此外，誅殺危害他人生命者之人，無論他屬於何種社會階層，可享有較多物質上的愉悅(euthumiēs)、公民的權益(dikēs)、安全感或自信心(thareos)及財產(ktēseōs)。擁有最大德性者，被賦予最大的榮耀。<sup>54</sup>

儘管德謨克利圖斯在其宇宙論的斷簡殘篇，並未實質言及正義，但同質的原子及原子運動的物理法則，似乎可轉化成平等主義及城邦秩序建立在法治上等觀念。正義對德謨克利圖斯而言等同於守法，正義之人所以有守法的習慣，不是因為擔心懲罰，而是因為他是一位自制者，其欲望受理智的控制，不會受欲望驅使為惡。從此可見德謨克利圖斯為正義、為所應為，提供道德心理學的基礎，無怪乎DK 68B220言：「不當得利帶來德性的損害。」

<sup>52</sup> DK 68B191, 202; cf. DK 68B202.

<sup>53</sup> Procopé 1990: 25.

<sup>54</sup> DK 68B258, 263; cf. DK 68B260, 261.

## 第五節 普羅大哥拉斯及安提豐

西元前五世紀的阿博德拉除了出現德謨克利圖斯以外，<sup>55</sup>亦出現了一位盛名遠播的詭辯學派哲學家普羅大哥拉斯。不同於前面論及的幾位自然哲學家將思想聚焦在尋求萬物的第一因上，普羅大哥拉斯將他的哲學焦點匯集在人身上。換言之，他把哲學的核心議題從關心自然，轉變為關心人，特別是關心人的生活。關於普羅大哥拉斯的思想，一如其他的早期希臘哲學家，我們只能藉助於斷簡殘篇及後人的記述來重構。

普羅大哥拉斯在一部名為《真理》(*On Truth*)<sup>56</sup>的作品裡，有著下列這一段名句：「關於萬物人是其衡量尺度，關於那些是的事物，它們是，且關於那些不是的事物，它們不是。」(DK 80B1)<sup>57</sup>理解這句話的意涵，有必要先釐清下述三個問題：第一，「人」(*anthrōpos*)指的是誰？第二，「事物」指的是什麼？第三，「衡量尺度」有何內容？第一個問題的答案可從三個面向觀之，因為*anthrōpos*這個希臘字可指(1)個別人，(2)生活在政治社群中的人，或(3)人類。第三個選項應可直接排除，因為普羅大哥拉斯在此的表述並不涉及物種，以及哪一個物種是萬物的衡量尺度的問題。因此我們須從(1)與(2)中挑選一個合適的答案。柏拉圖《塞鄂提投斯篇》似乎支持(1)，因為蘇格拉底在引述完普羅大哥拉斯的那句話後，立即對它做出詮釋：「每一件事就我看來，它對我而言是如此，且每一件事就你看來，它對你而言是如此；你及我是個人。」(152a6-8)蘇格拉底的用字顯示：你和我是個別人，對你這個個別人而言為真，那是就你而言；同理，對我這個個

55 德謨克利圖斯的老師陸齊波斯(Leukippos)一說生於米利都，另一說生於阿博德拉，甚至傳說他來自義大利的伊利亞。

56 書名參見柏拉圖《塞鄂提投斯篇》(*The Theaetetus*) 161c。

57 亦可參見《塞鄂提投斯篇》152a。

別人而言為真，那是就我而言。所以你感到冷，可是我感到熱，相同的水出現不同的溫度感受，是相對於不同的人。此詮釋是以個人主義為基礎，對事物的判定是由每一個個人來決定。<sup>58</sup>

然而這似乎不是恰當的詮釋，特別是當我們將普羅大哥拉斯的思想置於城邦政治發展及運行的脈絡中觀之。在前一章的討論裡，我以斯巴達、梅加拉及雅典三個城邦說明正義與城邦秩序的關係，並論及在城邦中公共利益與個人利益是一個銅板的兩面。之所以是如此，主要是因為不同於現代的公民，古希臘人是強烈、密集地涉入他們各自所屬的城邦，這導致政治上個人主義的觀點，對古希臘人而言是個陌生的概念。即使是強調自由的雅典民主政體，都可見它認為個人及城邦利益是不可分的。這充分表現在西元前五世紀雅典執政官沛里克雷斯（Pericles，約495-429 BC）悼陣亡將士的演說詞，他說：

……在我們這裡，每一個人所關心的，不僅是他自己的事務，也關心城邦的事務；即便是那些最忙於他們自己的事務之人，都對公共事務極度地瞭若指掌——這是我們的特殊性：我們不會說對政治沒興趣的人是在意自身事務的人；我們說他在此一點事務都沒有。（II, 40）<sup>59</sup>

引文顯示主張自由法治的民主雅典，並不盛行個人主義；相反地，雅典人有著深刻及濃厚社群主義的想法。公民應以城邦的好為個人的好，且應積極參與及介入城邦事務的管理及運作。若普羅大哥拉斯活躍的年代正好是城邦政治發展的高峰期，那當他以anthrōpos作為衡量尺度，想必他心裡所想的不會是個別人，而是生活在城邦的人們，即公民。<sup>60</sup>

58 參見 Kerferd 1999: 86 及 Shields 2003: 24-29。

59 中譯文為我個人所譯，譯自 Warner 1972。

60 相關討論，亦可見 Roochnik 2004: 69-70；Gill 1995: 3 及 52-60；Caizzi 1999: 320。

第二個問題是關於「事物」是什麼。對此問題的一個最直接的答案會是，事物指的是在這個世界中所有的實體。<sup>61</sup>將之套用於 DK 80B1 得出：這世上的事物是什麼，是相對於每一個人而定。對某一個人 A 而言，在他面前的事物是一隻狗，但在另一個人 B 面前則是隻貓。同理亦適用於一群人的例子。換言之，這個世界上存在的事物各自是什麼，會因不同的人——無論人是以個別或集體來理解——而有所不同。這種類型的相對主義使得存有學的問題「X 是什麼？」變得毫無意義，因為我們無法對它提出一句普遍性的答案。這會是普羅大哥拉斯心中所想的答案嗎？或許不然，因為我們很難想像他會接受狗、貓、月亮及太陽等事物相對於不同的人既是又不是，或既存在又不存在。因為一事物不可能在兩個人面前既存在又不存在，這明顯違反排中律。若存有學的相對主義不是普羅大哥拉斯的主張，那這個問題較可能及合理的答案應是：事物指的是人的法律、規範及風俗習慣。這使得普羅大哥拉斯主張的是倫理的相對主義，亦即法律及道德的善惡對錯之判準是因個人或一群人而異。若上一段的論述成功地將人界定為生活在城邦中的人，那善惡對錯的判準，對普羅大哥拉斯而言，就會隨著不同的城邦而出現變異。這也使第三個問題「衡量尺寸是什麼？」的答案隨之現身：它是指對善惡界限的決定及判定。

普羅大哥拉斯的相對主義立場，除了表現在倫理道德外，亦表現在他對知識的看法。<sup>62</sup>例如他說：

關於每一件事都有兩個對反的論證。(DK 80B6a)

希臘人，肇始於普羅大哥拉斯，說，一個論證可以對反於任何一個論證。(DK 80A20)

61 參見塞克斯圖斯·恩皮里庫斯《皮洛主義大綱》(*Outlines of Pyrrhonism*) I, 216-219；亦可見於 DK 80A14。

62 塞克斯圖斯·恩皮里庫斯認為衡量尺寸是指真理標準 (DK 80A14)。

普羅大哥拉斯說，有可能以同等的可信度論證一正反立場——包括這個問題，是否每個問題皆可以正反兩面論述它。<sup>63</sup>

這三則引文有兩點值得進一步說明：第一，普羅大哥拉斯相信而且主張，知識是不具有普遍性的，故也不會有絕對真理存在。事實上塞克斯圖斯·恩皮里庫斯《反對博學者》曾記載，普羅大哥拉斯認為每一個表象（phantasia）及真理是相對的（VII, 60-64）。普羅大哥拉斯的相對主義思想或可以下述的方式呈現：

- （1）若A嚐試一物X是F（例如苦的），且B嚐試同一個X是非F（例如甜的）。
- （2）在味覺上經常發生A感覺X是苦的，且B感覺X是甜的。
- （3）因此X具有苦或甜的性質，不同的品嚐者有不同的感受。

有趣的是，類似的論述在德謨克利圖斯的思想中亦可見到，在他的思想中（3）會是：X不具有苦或甜的性質，它是苦或是甜乃嚐試者與它之間互動所產生的第二性質（見上一節的論述）。然而不同於德謨克利圖斯主張表象背後尚有實在（原子）存在，普羅大哥拉斯拒絕承認有此物存在：我們眼見什麼就是什麼，此即一切的實在。<sup>64</sup>值得一提的是，根據塞克斯圖斯·恩皮里庫斯的記述，德謨克利圖斯及柏拉圖皆反對每一個表象皆為真的主張。因為若每一個表象皆為真，則「不是每一個表象皆為真」此一判斷也會為真，因為它是建立在表象上的判斷，這會使得「每一個表象皆為真」這個判斷變成假（VII, 388-390）。無論如何，對普羅大哥拉斯而言，凡真理皆是建立在相對的立場觀之，即相對於一個人、一族群，或一文化。因此食物的酸甜苦辣的判定便會因人而異，因族群而異。這裡面不僅有著相對主義的元素，

<sup>63</sup> 中譯文譯自 Graham 2010: 707。

<sup>64</sup> Shields 2003: 26.

亦有主觀主義的色彩。<sup>65</sup> 第二，既然知識及真理是相對及主觀的，那學習如何對同一件事進行正與反兩方皆可信的論證，便成為教育上重要的目標之一，因此修辭術或演說術的教育愈益重要。若我們回到上述民主雅典的例子，會更容易凸顯第二點的意涵。古雅典十八歲以上的成年男子公民，皆有參與公共事務的義務及責任，其中最主要的兩項事務是公民大會及法庭審判。在這兩個場合裡，參與者最好具備口若懸河的雄辯能力，如此在大會上的提案才能獲得公民的支持，或在法庭上說服陪審團、贏得訴訟。因此，在城邦裡想要功成名就，缺乏修辭演說的能力是不可能的。<sup>66</sup>

亞里斯多德《修辭學》(*Rhetoric*)記載，普羅大哥拉斯擅長將弱的論證說成強的論證(1402a24-27)；拜占庭的史蒂芬奴斯(Stephanus of Byzantium，西元六世紀早期)也有相同的記述，他並強調普羅大哥拉斯要求學生勤加練習。<sup>67</sup> 更重要的是，此種修辭術的練習除了著重於說服外，也助長虛假及不為真的說法流行於世。換言之，普羅大哥拉斯在約定俗成(nomos)及自然或本質(phusis)之間選擇了前者。因為後者代表的是穩定、恆常及普遍，而前者代表變動、交替及個別。

這個重約定俗成輕自然的態度與立場，亦表現在普羅大哥拉斯說明人類是如何獲得德性這件事上。柏拉圖《普羅大哥拉斯篇》320c-322c記載，普羅大哥拉斯以神話說明動物產生及人類擁有德性的歷程：當動物被創造出來後，宙斯要求普羅米修斯及艾匹米修斯兩兄弟為所有的動物分配一個適合牠們的能力。艾匹米修斯要求其兄讓他獨立完成此項任務，並承諾完成分配後請普羅米修斯驗收。得到後者首

65 參見柏拉圖《普羅大哥拉斯篇》333d-334c。

66 Waterfield 1994b: ix.

67 Graham 2010: 707；亦可參見柏拉圖《尤希迪莫斯篇》(*The Euthydemus*) 286b8-c4：「……因為其實我曾經聽到許多人相同的說法，我總是感到驚訝——因為普羅大哥拉斯周圍的人特別會使用它而且甚至更早的人也用；可是我總是認為有不可思議之論述顛覆別的論述，而且自己顛覆自己……」中譯文為我個人所譯。

肯後，艾匹米修斯便著手進行能力的分派，他以相互制衡為分配的原則，為的是避免有任何一個物種及族群因分配不當而滅亡。然而就如他的名字「後見之明」（其名之希臘文原義）所示，艾匹米修斯用完所有可分配的能力後，才發現人類尚未被給予能力。就在此時普羅米修斯前來驗收成果，赫見赤身裸體、足不登鞋的人類毫無保護自己與維持生命的能力，遂偷了工匠神的火與工藝技術及雅典娜的智慧給人類，從此人類有了生活資源，但普羅米修斯卻因此受罰。然而，儘管擁有生活所需的技藝，但人類卻沒有政治技藝。普羅大哥拉斯接著說：

由於人類分享了神聖的天命，首先因身為神祇的近親，人類是唯一相信神祇的生物，且他試著設立祭壇及眾神的雕像；此外，他快速地以技藝形成聲音及語詞，他從大地中發明了房屋、衣服、鞋子、床鋪及食物。有了如此的準備，一開始人類四散而居，也沒有城邦的存在；他們被動物所殺，因為他們在各方面都比動物孱弱，他們製造的技藝在食物上是有相當的助益，但不足以應付與動物的戰爭——因為他們沒有政治技藝，戰爭的技藝是其中一部分——他們尋求群聚生活，且建立城邦；當他們聚集後，人類相互傷害，因為缺乏政治技藝，所以他們只四散而居，遭到毀滅。宙斯，由於擔心我們的種族會完全不留，派遣赫爾梅斯帶給人類羞恥感及正義，所以在城邦中有秩序而且有友誼的團結維繫。赫爾梅斯問宙斯以什麼方式賦予人類正義及羞恥感；……宙斯說：「所有人都分享，因為若如其他的諸多技藝一般，只有少數人享有它們，城邦就不會出現；從我這兒訂定法律，處死無法分享羞恥感及正義之人，就像是城邦的疾病一樣。」因此，當人們來到與公民有關的德性的建議時，所有的建議該全是正義與節制，他們當然會接受每

一個人的建議，因為每一個人都與分享這個德性有關，否則沒有城邦的存在。(322a3-323a4)<sup>68</sup>

此長篇引文值得進一步分析：第一，技藝與德性都不是人類與生俱來的能力及狀態，而是後天被賦予的。第二，特別是德性（如正義）及羞恥感是宙斯為了避免人類互相傷害，無法群聚和諧相處，最終導致滅種，而遣信息之神分派給人類的。第三，由於人類擁有了德性，懂得相互友善對待，故城邦興起。第四，城邦之所以能永續發展，不是只有少數人，而是所有的人，即城邦的每一個組成分子都擁有正義與羞恥感。因此不具備正義、羞恥感及節制的公民是城邦的病源，會令城邦敗壞。這四點是在描述第一代的人類如何擁有德性及城邦如何因此產生，因為普羅大哥拉斯說：不分享正義者不會屬於人類的一員(323c1-2)。正義不僅確保個人安全，也是人之為人的重要標誌，更是維繫城邦秩序不可或缺的元素。然而隨後的人類世代要如何獲得德性，特別是正義？普羅大哥拉斯對此問題的回應是：「德性不是與生俱來，也不是出於偶然，而是學來的，透過練習它會現身於某人身上」(323c5-7)，且「透過訓練、練習及教導，人們認為諸多優秀之特質會發生在人的身上」(323d6-7)。簡言之，透過道德教育及實踐，後代人類在其所屬的城邦裡習得德性。此外，德性的學習和技藝的學習相仿，如史投巴伊烏斯的記載，普羅大哥拉斯說：「沒有練習 (meletēs) 的技藝及沒有技藝的練習皆為無物。」(DK 80B10) 再者，不具德性者在城邦裡會是為惡者，此類人應受懲罰。關於懲罰，普羅大哥拉斯

68 中譯文為我個人所譯。這段文字是否呈現普羅大哥拉斯的思想，有相當多的討論。Diels and Kranz 1960 將它歸為C，即非證詞 (testimonia)，亦非哲學家的斷簡殘篇，而是仿作 (imitation)。然而有兩點事實可佐證這段文字確實記述了普羅大哥拉斯的思想：第一，西元前五世紀的作者多關切人類文明起源的議題；第二，根據迪歐金尼斯·拉爾提烏斯《著名哲學家生平》IX, 55 記載，普羅大哥拉斯著有《論事物的原初狀態》(Peri tēs en archē kstastaseōs) 一書，並強調柏拉圖曾以他為篇名寫了一部對話錄 (Hicks 1995)。相關討論，參見 Taylor 1996: 75 及 Kerfer 1999: 125。

抱持的是預防的觀點，他特別強調，懲罰不是著眼於在過去某個時間點所做出的惡行，而是為了預防未來為惡的可能（323d-324c, 326d8-e1）。德性既是學習得來，那它不僅是可教之物，也有教授它的老師，普羅大哥拉斯就自詡是位優秀的德性教師（328a8-b2）。

前述普羅大哥拉斯主張倫理及知識的相對主義，且德性的培養又必須在城邦裡完成，所以「正義是什麼？」這個問題，在不同的城邦會有不同的答案。正義因此是個約定俗成的倫理概念，而不具普遍的意涵。然而我們不可依此遽下結論，普羅大哥拉斯是個倫理懷疑主義或虛無主義的倡議者。因為儘管正義是約定俗成的概念，它在不同城邦有不同的意涵，但至少在個別城邦中的公民相信的正義，是對該城邦的秩序維持有實質助益。此外，普羅大哥拉斯自己亦深信，如322a3-323a4所揭示，正義是城邦得以存在的最重要原因，惟正義為何物不同城邦有不同想法。這都是從效益的角度思考及理解正義。

將正義視同技藝，使得正義偏向操作及實踐，就如同學習修辭術一樣，藉操作而熟練。正義在此意義下是行為中心的理論，即行為符合城邦的法律與風俗習慣的規定要求，就是正義。這是另一個何以普羅大哥拉斯將正義置於約定俗成的範疇，而不如之前的梭倫及之後的赫拉克利圖斯、德謨克利圖斯、柏拉圖，<sup>69</sup>以道德心理學的角度理解正義，指它是一個人靈魂的好狀態或性格狀態，並將正義置於自然或人性的範疇來理解的原因。此外，不同於亞納西曼德及赫拉克利圖斯的正義觀有著宇宙論的意涵，普羅大哥拉斯的正義觀只侷限或專注在人的城邦生活上；這種非以自然宇宙而是以人為中心的倫理關懷，使得普羅大哥拉斯亦名列早期希臘人本主義哲學家的一員。

讓我們再回到322a3-323a4的神話，普羅大哥拉斯敘述人類之所

69 雖然亞里斯多德也將德性視為性格狀態，但他對正義的論述似乎展現不同的理解，參見本書最後一章。

以擁有正義及其他的德性，是因為宙斯不忍見人類自相殘殺，毀種滅族，故送給他們這些禮物；且人類是唯一相信神祇的動物。身為一位人本主義哲學家，普羅大哥拉斯關注的是人，而非自然宇宙，那他對宗教的態度又是如何？下述的引文透露了一些訊息：

關於諸神，我無法知道牠們是否存在，也無法知道牠們有何形象，因為阻礙知識的因素有許多：主題的模糊不清及人生命短暫。（DK 80B4）

普羅大哥拉斯在引文中並未明確表達神祇是存在或不存在，以及牠們具有的形貌。這是對宗教與神祇抱持的不可知論。之所以不可知，一方面是因為此議題晦澀不明，另一方面由於人類的生命不能提供足夠的時間，讓我們參透。這個態度凸顯出普羅大哥拉斯兩個主要的詭辯學派特質：第一，既是以人為中心的哲學關懷，人在生命中所面臨及遭遇的問題，理當從人自身去尋找解決之道，而不是訴諸人以外的（神聖）事物。這份對宗教表現出的懷疑主義，據載激發了雅典人對普羅大哥拉斯的敵意，雅典人除了焚燒其著作，還將他驅逐出雅典。<sup>70</sup> 第二，若諸神代表的是絕對，對諸神存在的懷疑，就是對絕對的質疑，正合於普羅大哥拉斯對知識、真理及倫理道德的主張。因此一個人在生命中遭遇的難題，不應訴求以絕對及普遍適用的答案解決（因為沒有這種事物存在），應訴求他所身處的城邦文化、風俗習慣及道德傳統。

雖然普羅大哥拉斯在倫理學上採取的是相對主義的立場，且認為倫理道德是後天約定俗成的，但他依然相信倫理道德對人的生活是重要的——儘管它不具任何客觀標準。然而，亦使用約定俗成與自然

70 參見迪歐金尼斯·拉爾提烏斯《著名哲學家生平》IX, 51-52；西塞羅《論神的本質》（*De Natura Deorum*）I, xxiii, 6。

的區別理解、詮釋人的倫理生命，同樣身為詭辯學派哲學家的雅典的安提豐則提供了不同於普羅大哥拉斯的倫理圖像。根據意見記述的傳統，安提豐除了是位哲學家，他還是位詩人，創作悲劇（DK 87A6）或史詩（A1）；此外，他還有占卜解夢的能力，並宣稱能以言語（*dialogōn*）治癒受情緒所苦者（*tous lupomenous*）（A6, 7, 9）。安提豐並未實質參與城邦的事務，但在法庭訴訟上他經常替訴訟者寫訴訟書；在政治上也常身居幕後為臺上的政治人物提供建言。《蘇達》記載，他是史家蘇曲迪德斯的老師（A1），後者對他的能力及語言表達皆多所讚美。<sup>71</sup>根據西元二世紀的修辭學家赫爾蒙金內斯（Hermogenes）的記述，安提豐著有《論真理》（*On Truth*）、《論和諧》（*On Concord*）及《政治家》（*Statesman*）（A2）。下文關於安提豐的倫理學思想，特別是他的正義觀，是以《論真理》的相關斷簡殘篇為基礎。

安提豐對正義首先提出一個一般性的定義，說明正義是不僭越自己是其公民的城邦的法律（DK 87B44）。換言之，每個城邦都有其各自制訂的法律，身為城邦的公民不違背城邦法律是正義行為的展現。就這個陳述觀之，安提豐的正義觀與普羅大哥拉斯似乎並無不同：第一，倫理道德或正義皆是約定俗成的；第二，因此各個城邦對什麼是道德或何謂正義有不同的理解。然而兩者相似只是表面，因為安提豐接續的論述顯然與普羅大哥拉斯分道揚鑣，甚至背道而馳。他說：

因此人會以最有利於自己的方式使用正義，若有目擊者在場，他尊重法律（*tous nomous*），但當他獨處時，他看重屬於自然之事（*ta tēs phuseōs*）。因為與法律有關之事是人為造作的（*epitheta*），而與自然相關之事是必要的（*anagkaia*）；且與法律有關的事，因是被同意之事，是不自然的（*ou phunta*），但

71 蘇曲迪德斯《伯羅奔尼薩戰爭史》VIII, 68。

與自然有關的事，因是自然的，不是被同意之事。因此僭越法律者，若不被同意法律者發現，也免於羞恥與懲罰（*aischunē kai zēmias*），但若不是沒被發現，則無法避免。然而若有人壓制，對反於可能性，植基在自然中的某事，若所有的人都沒注意，這不會是較小的惡（*kakon*），若所有人皆注意到，不會是較大的惡，因為他不是因為意見而受傷，而是因為真理。（DK 87B44）

這段引文除了明白表現詭辯學派論辯約定俗成與自然的立場，亦進一步表達道德或正義，是出於同意或共識（*homologia*）的契約關係。這種契約論的思想，在西洋古代文獻裡並不罕見，如柏拉圖《理想國篇》卷二的葛勞孔便提出正義出於契約的觀點，<sup>72</sup>葛勞孔認為正義是人在有了傷害他人與被他人傷害的經驗後自然形成的，即相互不傷害的契約，法律對人的要求和限制則是自然形成。然而在安提豐的思想裡，正義是否是自然形成的契約關係，我們不得而知，但法律所禁止之事是否違背自然，引文中有明確的答案。由於約定俗成的法律是出於人為造作，故遵守法律的唯一理由是不受罰與免受辱。換言之，在眾人面前依正義及法律而行，純粹是為了個人顏面，不是為了道德。反之，出於人性或自然之事是必然且必要的，對它們的壓抑，無論是在人前或在人後，都是惡；且壓抑人性的自然勃發是真正的惡。因此安提豐主張或鼓勵，只要能確保不被發現，違背法律、漠視正義皆是可接受的行為，因為它彰顯人性是自由的，而非受縛。他特別強調「許多合法的正義之事皆對人性懷有敵意」（*ta polla tōn kata nomon dikaiōs polemiōs tēi phusei keitai*），且是「人性的枷鎖」（DK 87B44）。

這凸顯安提豐對雅典這個城邦所標舉的自由，有不同於普羅大哥

72 相關討論，參見本書第七章第一節。

拉斯及沛里克雷斯的理解；此外，他似乎也提倡一種不道德主義：在可能的情況下不遵守法律的要求是被允許的。一些我們認為是道德的行為，如善待不當對待我們的父母及不因受害挑起爭端，安提豐都以為這是違背人性的行為。因為若不道德主義可被實踐，那受害者可不受法律制約，直接回應加害人，可令其傷害降低。然而法律要求我們放棄以牙還牙、以眼還眼的權利，並依循司法途徑藉由法庭審判解決紛爭。安提豐的看法卻是，法律不足以讓受害者免於受害，也無法阻止加害者加害。此外，在法庭中被害人還要向法官及陪審團證明他確實受害，以換取他們給予有利於自己的判決，懲罰加害人；然而加害人也獲賦予相同的機會辯護，向法官及陪審團證明他的無辜。這使得訴訟變成一種兩方皆可使用的說服術，安提豐認為這是法律的無能，法律不但無法減輕受害人的痛苦，反而在訴訟過程對受害人形成二次傷害。因此他說：「由法律訂定的利益是人性的枷鎖，但由自然訂定的是自由。」(DK 87B44) 真正有利之事不會帶來傷害，只會使人獲益。即使普羅大哥拉斯與安提豐皆將道德或正義視為一種效益，但前者主張正義有助於城邦生活的成功，後者卻強調它的效益僅在於他人對自己的好觀感，實則是對人性的傷害。提綱安提豐的思想可獲得以下的對應關係：約定俗成：自然 = 法律：人性 = 制約：自由 = 傷害：利益 = 道德：不道德。

從此對應關係可見，擺脫道德的制約，追求個人利益及自然勃發的生命是人性之所趨。安提豐更進一步闡揚，人性的趨利避害、趨自由避束縛，不是一時一地、一文化一民族的特質，而是所有人（*pasin anthrōpois*）的。他論述道，自然賦予外族人及希臘人相同的本質特性，所以有些與生俱來的必要特質是所有人皆分享的；他並舉了一些人類的生理活動，如呼吸、因悲傷哭泣及藉光看見事物等為例。雖然從斷簡殘篇我們讀不到隨後的論點，但或可合理地做出下列的推

斷：由於人性的本質特性是自由及自然勃發的，故所有的人都排斥道德，因為它是對人性的箝制，也是對人性的傷害。回到約定俗成與自然之別，前者所形成的法律及道德，使得人類被區分成希臘人與非希臘人、同胞與陌生人；然而後者卻使我們了解人類具有相同的本質能力，或許也有相同的欲求及需求。或許他會循序推展到世界一邦的理論（cosmopolitanism），但因文件殘缺，這終究只是後人的推測。<sup>73</sup>

## 第六節 結論

綜上所述，雖然早期希臘哲學家的文獻以不完整的方式流傳於後世，但我們依然能藉由探究他們抱持的正義觀，推測或建構其倫理及政治哲學的思想。然而這個時期的哲學家所主張的正義觀，具有不同層次的意涵。正義對早期希臘哲學家中的自然哲學家們而言，具有一個共同的功能及角色，即維繫與確保自然宇宙運作的秩序。

亞納西曼德提出to apeiron為萬事萬物的初始，在其中含有各式各樣的相對者，它們完全混合，無一特出。這凸顯出平等主義的概念，且dikē對亞納西曼德而言，是此平等主義的維繫者。任何有礙宇宙自然有秩序地運行之情事，都會受罰與被匡正，所以dikē具有自然法則的意涵。

赫拉克利圖斯認為，穩定的表現是由兩兩一對之相對者，處於張力平衡狀態下形成的。他的正義觀即由此張力平衡體現。宇宙自然之所以能依序運作，相對者平衡對等乃是主因，儘管與亞納西曼德在宇宙論上有歧見，但赫拉克利圖斯分享了他平等主義的觀點。若宇宙自然要維持穩定，那每一個相對者皆須安分守己，不僭越過度，保有和它的相對者間的平衡關係。相對者在其限度中活動，即為赫拉克利圖

<sup>73</sup> 參見 Graham 2010: 836 的論述。

斯的正義觀；此正義觀也經常由Logos表現之。

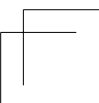
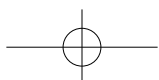
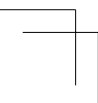
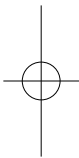
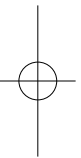
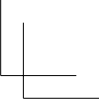
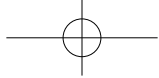
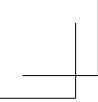
對反於赫拉克利圖斯的變動說，巴曼尼德斯提出了靜止論。他認為以變動為基礎的探究，是一條死胡同；唯有在對是者之路的探究中，真理才得以被揭露。是者不生不滅、不動不變、不可分割及不偏不倚，這些特質皆由正義監督。在亞納西曼德及赫拉克利圖斯的理論中，正義是相對者的控管調和者，但巴曼尼德斯所關注的不再是相對者，而是是者。特別的是，巴曼尼德斯的是者皆具同質性，這使得他亦佇足於上述的平等主義傳統，正義即是此平等主義的護衛者。

西元前五世紀的希臘哲學有兩個發展方向，一個走向多元主義及機械論，德謨克利圖斯的原子論即為其中一例。德謨克利圖斯提出，原子是萬事萬物的基礎物質，它所具有的特質幾與巴曼尼德斯的是者相同，惟後者乃形上學概念，前者為物理學的觀點。由於原子皆同質，只有形狀與大小之別，德謨克利圖斯亦是平等主義的一員。雖然在他關於宇宙論的斷簡殘篇中不見dikē的引用，但不同於其他早期希臘哲學家，德謨克利圖斯留有許多關於倫理及政治思想的斷簡殘篇，其中可見他的正義觀。城邦生活的好與壞，端繫於城民是否有守法的意願，守法是個人德性——明理節制、不踰矩——的展現。對德謨克利圖斯來說，守法與正義是同義詞；正義之人是知所節制之人，亦即欲望受理智的控制。所以德謨克利圖斯的正義觀如同梭倫的正義觀，是建立在道德心理學的基礎上。正義在以此靈魂狀態為基礎下，被德謨克利圖斯定義為「為所應為之事」；一旦出現為所不應為之事，當事人接受懲罰便是正義之伸張與城邦秩序恢復之必然結果。總之，dikē之所以重要，實因它是城邦秩序與宇宙秩序的守護者；異於荷馬與赫希俄德的年代，這個階段dikē已逐漸地從指涉合法合德的行為，演變成為行為者內在的靈魂狀態，此狀態乃合法合德行為之基礎。

另一個發展方向是詭辯學派的興起，這標誌早期希臘哲學家的正

義觀，從關乎宇宙論、政治哲學與倫理學，變得唯獨關乎人的政治及倫理生命。此外，對詭辯學派哲學家普羅大哥拉斯而言，正義就其為一個德性，它的獲得與藉由教導練習而得到技藝並無二致；正義與人性無關，亦不涉及政治倫理判斷的普遍標準，它隨著不同城邦體制及文化傳統有不同的內涵。然而無論正義是在哪一個意義下被理解，它都展現共同的效益：城邦及社會秩序的維繫。但同屬詭辯學派的安提豐卻給了我們不一樣的圖像，他認為人性追求的是自由及自然勃發，但正義卻是對它的束縛箝制。因此在他的倫理學思想中泛著一股不道德主義的氣味。早期希臘哲學家視自然的運行與人的倫理及城邦生活間有緊密的關係，理解前者有助於一個人擁有好生活，反之亦然。換言之，這兩個「理解」實為同一件事。然而詭辯學派哲學家，特別是安提豐的思想，將此二者間的緊密關係徹底打破，自然與倫理道德之間產生了一道不可逾越的鴻溝。倫理自然主義在安提豐的哲學裡再不復見。

無論是以相對主義為主的正義觀，或宣稱正義有害人性，柏拉圖在其對話錄中都有諸多批判，他強調對正義的理解不但不可自外於人性，反而對人性是有益的，這將是本書第六及七章的主要論述。



## 第五章 艾斯曲婁斯

梭倫於西元前六世紀為雅典奠定了良好的憲政基礎，<sup>1</sup>儘管在他執政期間，雅典並未成為民主制的城邦，但梭倫個人拒絕獨攬政治大權的態度則始終保持一致。繼起的軍事強人佩希斯特拉投斯，在屢建戰功後，<sup>2</sup>以公民大會賦予自己的護衛隊進行奪權；佩希斯特拉投斯雖然是位專制的統治者，但他的統治為雅典帶來了繁榮興盛。此外他特別鼓勵文藝創作，並為日後酒神狄歐尼索斯的戲劇慶典之發展，奠下堅實的基礎。西元前六世紀末的克雷斯塞內斯（Cleisthenes）的憲政改革，使雅典成為民主城邦，更使得戲劇的發展臻於高峰。

雅典悲劇詩人艾斯曲婁斯的創作始於西元前499年，並於西元前484年首度獲得悲劇競賽首獎，其後至少有十二次獲獎。在他現今尚存的劇作裡，<sup>3</sup>《歐瑞斯特斯的故事》是唯一的一部三部曲，由《阿加曼農》、《祭酒者》及《和善女神》（*The Eumenides*）組成。這部作品充分地透顯出艾斯曲婁斯個人對正義的看法。在對這三部曲的內容進行實質討論前，先簡述這部作品成書的年代背景。

《歐瑞斯特斯的故事》成書於西元前458年，將時間往前推三年，雅典發生了兩件大事：第一，軍事將領奇蒙（Kimon，約510-450 BC）被放逐；第二，在奇蒙離開雅典之際，艾菲阿爾特斯（Ephialtes，卒於462 BC）及沛里克雷斯趁勢對阿瑞歐帕勾斯的權力進行限縮。如第三章第四節所言，在梭倫的改革下，阿瑞歐帕勾斯被賦予維護法制及憲

1 參見第三章第四節的討論。

2 佩希斯特拉投斯於西元前565年成功征服梅加拉，並強化雅典對薩拉米斯的掌控。

3 艾斯曲婁斯的悲劇創作超過八十部，現僅存七部。

政體制的功能與任務。而在艾菲阿爾特斯及沛里克雷斯的改革下，阿瑞歐帕勾斯僅剩審理殺人案件的功能；此外，他們將原屬於阿瑞歐帕勾斯的權力，轉至五百人的議會及五百零一人組成的法庭陪審團。如此，阿瑞歐帕勾斯被剝奪其在政治上的管理權限，亦失去它昔日的光榮。此項改革雖順了平民的意，<sup>4</sup>卻激發了貴族的憤慨，雅典也因此陷入不安的狀態，不久後，艾菲阿爾特斯便遭人謀殺。<sup>5</sup>除了內政紛擾，外交方面雅典亦做出重大決定：它選擇結束與斯巴達長期的聯盟關係，且與阿爾勾斯（Argos）及塞薩利（Thessaly）等友好波斯的城邦結盟。<sup>6</sup>艾斯曲婁斯《歐瑞斯特斯的故事》就是對這些當時在政治與外交上的發展，所進行的一種反省。再者，若悲劇除了藝術價值尚具有教育的功能，<sup>7</sup>艾斯曲婁斯亦希望藉由戲劇引導一般大眾，對城邦內外所發生之政治、法律及倫理事件進行思考。

一般皆認為，這是一部主張正義是以牙還牙、以眼還眼的悲劇，然而這只是這三部曲給人的表面印象。本章的前三部分將分別處理這三部曲中關於正義的論述：阿加曼農的死是否合乎正義？歐瑞斯特斯的弑母是否不正義？第三部曲裡的和解，是否表示艾斯曲婁斯的正義觀有所改變？第四部分處理的議題是：《歐瑞斯特斯的故事》中的正義觀，是艾斯曲婁斯對雅典政治現狀所提出的一種反省及回應；而我們亦可藉文學作品，窺見西元前六至五世紀希臘政治哲學思想中的正義觀。

## 第一節 《阿加曼農》：合理的謀殺？

第一部曲《阿加曼農》的故事十分單純：敘述阿加曼農結束十年的特洛伊征戰後，帶著特洛伊的公主卡珊卓凱旋而歸，卻遭妻子及其姘夫

4 參見亞里斯多德《雅典政體》XXV, 2。

5 《雅典政體》XXV, 1-XXVI, 1。

6 Burn 1990: 211.

7 悲劇的教育功能，參見Euben 1982: 23。

謀殺。這一節的論述將關注克呂泰梅斯特菈及艾吉斯索斯（Aigisthos，阿加曼農的堂弟）謀殺阿加曼農，是否如他們所言是為了正義之故。

傳令前來通報阿加曼農即將抵家的消息後，其妻克呂泰梅斯特菈除了語帶興奮外，特別強調她這十年如一隻忠實的看門狗，忠於自己的主人，對敵人兇狠，且守身如玉，謹言慎行（611-612）。她希望傳令將這些話帶給即將到來的阿加曼農，以示她的忠貞不二。然而這僅是假象，事實上克呂泰梅斯特菈已著手準備謀殺親夫的工作。她在迎接阿加曼農下車時說：

現在，親愛的  
請下馬車，但不要讓你的腳，我的主人，  
伊利思的破壞者，踏在地上。在這兒的女僕們，  
為什麼耽擱？工作已指派給妳們，  
在他的腳前的地上鋪上地氈。  
讓他走在紫色鋪就的路上，  
正義之神領他到夢想不到的家中，  
我不眠的照料將安排好其餘一切，  
和諸神一起以正義的方式（dikaiōs）執行命運已安排好之其餘一切  
（heimarmena）。（905-913）<sup>8</sup>

這段話有以下幾點值得一提：第一，克呂泰梅斯特菈命令女僕們，在阿加曼農進入王宮的通道鋪上「紫色」的地氈。這其實是有意地構陷勝利歸國的國王，因為紫色是屬於神祇的顏色，<sup>9</sup>雖然阿加曼農的家族歷史可上溯至宙斯，但他終究是人或半神（即英雄），而不是神祇。

<sup>8</sup>《歐瑞斯特的故事》的引文，主要參考Greene and Lattimore 1953之英譯文及呂健忠2006之中譯文，希臘文本參考Smyth 2006。

<sup>9</sup>柏拉圖《理想國篇》420c7-d1提及紫色是最美的顏色；這也表現出「血路」的意象，參見呂健忠2006: 114。

帶著勝利回鄉的國王，趾高氣昂，不可一世，在有意或無意的情況下，踏在了不符合他身分地位的紫氈上，這凸顯出阿加曼農的傲慢（hubris）。第二，領路者是正義女神，顯示克呂泰梅斯特菈的殺夫，是對阿加曼農的一個懲罰（dikē），所以克呂泰梅斯特菈認為她的行為是有正當性的。<sup>10</sup>第三，克呂泰梅斯特菈認為，弑夫的計畫不僅得到正義女神的認可，更得到諸神的協助，且阿加曼農的死是不可避免的，因為此乃前定之事。這三點充分顯示，克呂泰梅斯特菈自認，謀殺阿加曼農不是犯罪行為，而是順應天理之事。

究竟克呂泰梅斯特菈為什麼要謀殺闊別十年的枕邊人？艾斯曲婁斯提及了幾個理由：首先，阿加曼農為了替胞弟梅內勞斯討回顏面（其妻海倫被特洛伊王子帕里斯帶走），率領聯軍渡海討伐特洛伊。但戰船軍隊集結後，卻始終得不到順風的支援，以航向特洛伊。預言者告訴兩兄弟，得不到順風相助的原因是狩獵女神阿爾特密絲（Artemis）的阻撓，若要得到神祇的協助，阿加曼農必須將自己的女兒伊菲干妮雅（Iphigeneia）在神祇的祭壇上血祭。阿加曼農頓時處於兩難中：領兵征戰特洛伊便要血祭自己的骨肉，選擇打仗他就是殘酷的弑女者；但若不選擇後者，他又無法對胞弟與前來義助的盟友交待。最終，阿加曼農犧牲了女兒，並宣稱盟軍急欲完成血祭是對的事（themis）（216）。<sup>11</sup>克呂泰梅斯特菈自述，這是她殺阿加曼農的原因之一（1417-1418）。其次，為了女兒伊菲干妮雅的正義，克呂泰梅斯特菈將阿加曼農獻給懲罰（Atē）及復仇女神（Erinus）（1432-1433）。再者，阿加曼農攻陷特洛伊後，將該城的公主卡珊卓擄回阿爾忒斯，令克呂泰梅斯特菈心生嫉妒（1440-1441）。

10 呂健忠2006的譯文「自有眾神成全」（913）完全將dikaiōs譯失，使得其譯文失去了克呂泰梅斯特菈強調自身行為正當性之意涵。

11 關於阿加曼農的心理轉變，參見《阿加曼農》218-227；此種描寫是艾斯曲婁斯典型的手法，參見Hammond 1965: 48。

其實早在阿加曼農踩在紫氈上時，克呂泰梅斯特菈便以女戰士般的身分，挑戰阿加曼農。她警告他，不要被勝利沖昏了頭（940-957）。J. P. Euben教授認為，克呂泰梅斯特菈謀殺親夫的理由，是她嫉妒阿加曼農是個男人，<sup>12</sup>他不僅擁有統治權，而且還能夠得到任何他想要的女人，不受議論與指謫。這是身為女人的克呂泰梅斯特菈在那個年代無法冀求的，因此她與艾吉斯索斯的戀情必須地下化。直到阿加曼農死後，克呂泰梅斯特菈才以專制者的身分現身。<sup>13</sup>與歌隊對話時，克呂泰梅斯特菈認為她不需為謀殺行為負責，她說：

你還大言不慚地說這是我的行為嗎？  
不要說我是  
阿加曼農的妻子，  
一個形似這個屍體的妻子的影像（phantazomenos），  
阿特瑞俞斯（Atreus），殘酷的請客者，的  
古代苦澀的復仇者  
報復他，  
以成熟者為年輕人獻祭。（1497-1504）

所以阿加曼農的死早在上一代已註定，這段故事艾吉斯索斯有所敘述：阿加曼農的父親阿特瑞俞斯宴請他的弟弟，也就是艾吉斯索斯的父親胥艾斯特斯（Thyestes），席間阿特瑞俞斯將胥艾斯特斯的小孩烹煮給他吃，除了測試其忠誠外，也是報復，因為胥艾斯特斯先前曾誘騙阿特瑞俞斯的妻子。艾吉斯索斯是此事件中的倖存者，他的父親詛咒阿特瑞俞斯會有不斷的報應（1577-1602）。此外，被放逐的艾吉斯索斯認為，他重回城邦是正義領的路（1607-1609）。一如克呂泰

12 Euben 1982: 26。關於古希臘人視政治為一種個人之間的競爭，參見 Dover 1957: 234。

13 張熾恆及石光生 2008: 35 稱克呂泰梅斯特菈為女性專制者。

梅斯特菴，艾吉斯索斯相信阿加曼農的死是罪有應得，讓他陷入「正義之網」(tēs dikēs en herkesin) (1611)；更重要的是，這兩位主謀對謀殺一事毫無悔意。歌隊告訴我們，艾吉斯索斯是蓄意(hekōn)殺人(1613)。<sup>14</sup>克呂泰梅斯特菴有言，阿加曼農的死不是不名譽(out' aneleutheron) (1521)，且是一劍還一劍的結果(1528-1529)。

然而殺人者真的不須為謀殺行為負責嗎？從兩位主謀的說詞可見，阿加曼農的死似乎與觸怒諸神有關，特別是宙斯。然而若我們對這三部曲進行爬梳，或可得到相反的答案。首先，《阿加曼農》40-47及《和善女神》625-626皆指出，阿加曼農的統治權是直接由宙斯賦予，且在三部曲中他與宙斯的關係不曾有絲毫的斷裂。<sup>15</sup>再者，《阿加曼農》多次言及，懲罰帕里斯是來自宙斯的命令，而非阿加曼農個人的放肆妄為(362-364, 367-402, 525-526, 532-537, 580-582, 699-708)。此外特洛伊的戰敗也是合乎宙斯的意旨，歌隊唱道：宙斯的懲罰不偏不倚，不多不少(361-365；cf.《和善女神》625-626)。特別是歌隊稱宙斯為好客的宙斯(Xenion)，這與阿加曼農率領的是聯軍不謀而合，他們是特洛伊一役中「戰場上的夥伴」(doryxenoī)。<sup>16</sup>且就算阿加曼農殘忍地將女兒當作祭品，以求出征順利，但他的行為是應阿爾特密絲的要求(《阿加曼農》151-152、198-204)，而阿爾特密絲是宙斯與蕾投(Leto)的女兒，阿波羅的雙胞胎姐姐，是狩獵及戰爭女神。從這層關係我們或可推論，若宙斯要求特洛伊應受罰，且出征前祈求戰船有順風助行須進行血祭，那麼宙斯雖未直接認可血祭伊菲干妮雅，但他間接地贊同此行為，應是明白可見之事。<sup>17</sup>最後，阿加曼農自述，

14 Hammond 教授認為，這兩位主事者的行為皆出於自由意志的選擇(1965: 49-50)。

15 Griffin 1995: 85.

16 Griffin 1995: 83.

17 儘管這個推論沒有任何文本證據支持，但宙斯未對阿爾特密絲的「要求」有任何反對的言論及態度，確實是不爭的事實。

特洛伊滅亡是合乎及聽從正義的結果，因為這是出自眾神投票的決定（810-816）。因此克呂泰梅斯特菴及艾吉斯索斯宣稱，阿加曼農的死是出於神祇的決定，與事實不符。<sup>18</sup>

不僅阿加曼農沒有觸怒宙斯，克呂泰梅斯特菴及艾吉斯索斯皆未實質召喚宙斯。《阿加曼農》970-974克呂泰梅斯特菴說：

但當宙斯使綠串〔葡萄〕成熟為酒  
在那些日子裡屋裡將有涼爽  
因為主人再次修整他自己的廳房。  
宙斯，完成者宙斯，完成我的這些祈禱  
願你在意（*mei soi*）將這些事完成。

這個祈願語氣充分表現，克呂泰梅斯特菴並不確定她想完成的事——謀殺——是否可得到宙斯的認可。值得一提的是，J. Fontenrose教授認為克呂泰梅斯特菴祈求的對象，不是奧林波斯山的宙斯，而是地底的宙斯（the chthonian Zeus），即哈德斯（Hades）。<sup>19</sup>然而無論她向哪位神祇祈禱，她都沒有得到確切的保證。因此克呂泰梅斯特菴的祈禱，只是「煙幕」，<sup>20</sup>她誤導人們認為宙斯為其謀殺行為背書。

更有甚者，上文提及的阿爾特密絲之所以會以逆風阻擾希臘聯軍跨海征討特洛伊，主要還是因為祂在那場戰役中支持的是特洛伊，因此儘管祂不贊同阿加曼農的征伐決定，且已令他為此決定付出慘痛代價，阿爾特密絲也絕非克呂泰梅斯特菴、更非艾吉斯索斯的支持者。

綜上所述，克呂泰梅斯特菴殺害阿加曼農的理由一及二，還有艾吉斯索斯的理由，皆站不住腳，因為宙斯不曾轉身不顧阿加曼農及其

18 參見Fontenrose 1971: 74 及 82-83。這使得Lloyd-Jones 1983: 90-91 主張阿加曼農性命該絕，似乎得不到文本的支持。

19 Fontenrose 1971: 93-94.

20 參見Griffin 1995: 86 的討論。

家族，所以謀殺者的行為便師出無名。不論是宙斯抑或是阿波羅，都對克呂泰梅斯特菴的行為感到嫌惡。<sup>21</sup> 因此他們謀殺阿加曼農的理由只剩下兩個：第一，克呂泰梅斯特菴嫉妒卡珊卓所產生的殺意；第二，他們二人不可告人的姦情。其他的說詞都成了藉口。無怪乎 M. Griffin 教授兩度強調，克呂泰梅斯特菴及艾吉斯索斯犯下的是「不可容忍的罪行」。<sup>22</sup>

行筆至此，我們得以對 J. P. Euben 教授所提的觀點<sup>23</sup> 進行評析。Euben 教授認為，阿加曼農與克呂泰梅斯特菴的行為皆逾越正義，且他們的逾越乃肇因於其身處的情境與各自的性格。接著他提及，克呂泰梅斯特菴成為「宙斯的復仇者」，對阿加曼農的逾越進行報復。然而若上述的論述合理，克呂泰梅斯特菴就不會是宙斯指派的復仇者。再者，Euben 教授認為，克呂泰梅斯特菴是因為個人的原因，決定殺害自己的丈夫。阿加曼農以犧牲家庭的方式選擇榮耀，這是對身為妻子的她直接的攻擊。然而，同樣根據上述，阿加曼農選擇戰爭其實是出於宙斯的命令及聯軍的期待，非為個人榮耀之追求；此外，他或許完全沒有意識到此選擇會是對自己妻子的攻擊。儘管 Euben 教授同意克呂泰梅斯特菴的復仇行為，是基於她個人的原因，但仍和我的論述——克呂泰梅斯特菴對阿加曼農的死，應負全責——不同。Euben 教授認為兩人皆有責任，因他們之間的相互對待（reciprocity）失去了平衡，這是一種不正義的表現。<sup>24</sup> 然而實際執行一報還一報的人，不是阿加曼農，而是克呂泰梅斯特菴，前者只是遵循宙斯及阿爾特密絲的要求，但後者將自己視為復仇者。<sup>25</sup> 以牙還牙、以眼還眼的行為是阿加曼農家族失

21 《和善女神》625-640。

22 Griffin 1995: 83 及 87。

23 Euben 1982: 26.

24 Euben 1982: 27.

25 參見《阿加曼農》1497-1504；卡珊卓的預言，《阿加曼農》1114-1118。

序的原因，<sup>26</sup>克呂泰梅斯特菴難辭其咎。

從上述的評析可見，艾斯曲婁斯不接受克呂泰梅斯特菴為自己卸責，並將阿加曼農的死歸責於神祇；然而這不表示他認為神祇對人類的行為毫無影響。艾斯曲婁斯認為人應為自己的行為決定負道德責任，但他的決定乃受神祇，如宙斯影響。不過，艾斯曲婁斯的宗教或宇宙的正義觀，不是建立在早期希臘哲學家，如亞納西曼德及赫拉克利圖斯等機械式的自然法則上，在《和善女神》裡他反而主張：報復懲罰不是真正的正義，和解才是。關於此在第三節會有進一步的討論。

回到本節一開始的問題：兩位共謀殺人者的行為是否具有正當性？除了上述的分析已對此有所回應外，艾斯曲婁斯在《阿加曼農》的尾聲，藉由歌隊的臺詞，表達出他的看法：「得逞了，讓我們長肥，汙染正義，因為你手握權力。」(prasse, piainou, miainōn tēn dikēn, epei para) (1669) 由於正義被玷汙或曲解誤用，克呂泰梅斯特菴希冀的秩序 (thēsomen kalōs) (1973)，將不會發生在阿爾忒斯的皇宮裡。

## 第二節 《祭酒者》：正義是復仇

在阿加曼農離家征戰時，其子歐瑞斯特斯被放逐，<sup>27</sup>因為這位城邦統治權的合法繼承者，是克呂泰梅斯特菴及艾吉斯索斯在權力爭奪上的最大競爭者；此外，歐瑞斯特斯的存在也使得他們二人的權力基礎

26 參見 Kitto 1973: 84。事實上，艾斯曲婁斯在《阿加曼農》1348-1371 讓歌隊各自分別地，而非以一整體團隊的方式說話，意在指出當時的阿爾忒斯所面臨的政治混亂，參見 Euben 1982: 25。

27 《阿加曼農》880-885 克呂泰梅斯特菴說，其子之所以離開城邦，是因為擔心對阿加曼農出征反感的城民，會加害於他；艾蕾克特菴 (Electra) 及歐瑞斯特斯認為，他是被賣為奴隸，參見《祭酒者》132-133、135-136 及 913-917。

不合法，<sup>28</sup>無怪乎歌隊唱出阿爾勾斯走向專制的歌詞（1343-1357）。在《阿加曼農》落幕前艾吉斯索斯與歌隊的對話裡，歌隊透露神祇將引領被放逐的歐瑞斯特斯，重回城邦（1667）。第二部曲《祭酒者》的第一幕，是歐瑞斯特斯在摯友皮拉德斯（Pylades）的陪伴下，來到父親墓前祭拜先父，且向赫爾梅斯祈禱，希望祂成為他的拯救者並允諾他的請求；他亦請求宙斯允許他為枉死的父親復仇。在此同時，歐瑞斯特斯看見自己的姐姐艾蕾克特菴亦來父親墳前祭拜。他側身迴避，傾聽姐姐說些什麼、向神祇祈禱何事。在向父親墳塋祭酒的同時，艾蕾克特菴說：希望善惡皆有報（140-148）。在她祭酒之前，歌隊唱著復仇的歌詞：戰無不勝，攻無不克的君主，現已長眠，與世永隔，但正義依然如天秤般檢視一切。育養人民的大地引入大量的鮮血，復仇的災難將湮沒有罪之人（55-70）。在祭酒後，艾蕾克特菴與歌隊對話指出，她希望有人可挺身而出，為被害者復仇，對加害者懲罰（120-121）。

一如弟弟歐瑞斯特斯，艾蕾克特菴亦向赫爾梅斯祈禱，希望祂能同情浪跡在外的歐瑞斯特斯，並讓他能平安回來。然而對殺父的仇人，她有以下的祈禱：

……對於敵人  
我祈求復仇的正義女神起來  
將他們劈倒，如他們殺你那樣。  
我在這些求吉利的祈禱中添話，  
詛咒他們的頭上降下災難。  
請賜我們祝福，願天地襄助，  
勝利的正義女神給我們援助。（142-148）

28 根據亞里斯多德《政治學》1285b20-29，古希臘城邦政治傳統裡有五種王權制（kingship），其中一種是選任制（elective kingship），阿爾勾斯採用這種制度，且權力是由父傳子。

在以上的敘述中，艾蕾克特菴及扮演她侍從的歌隊皆有志一同，想為死去的阿加曼農復仇。值得注意的是，在120行，艾蕾克特菴的用字，其實明顯透露其復仇急切之心——dikastēs（審判者）及dikēphoros（帶來懲罰），後者是艾蕾克特菴的選擇，且會是虔敬的（eusebē）選擇，因為這是回應為惡者的方式。換言之，艾蕾克特菴在拒絕前者的同時，也拒絕了以公開的司法程序解決此事。

艾蕾克特菴在阿加曼農的墳塋前看見鞋印，顯示在她之前有人來過，且她認出這是弟弟的鞋印。在姐弟相認後，歐瑞斯特斯敘述，他潛入城邦實是受阿波羅神諭的驅使。他說：

偉大的洛克希亞斯〔即阿波羅〕的神諭不會放棄我，  
它命令我克服難關，  
祂高聲言道，災難會使  
我的心寒冷，祂說，  
若我不追究謀殺我父的兇手  
如他們之追究我父，對家產的失去  
轉成公牛般的憤怒。  
祂說我將以自身的生命為懲罰，  
且遭受許多悲慘的懲罰。（269-277）

歐瑞斯特斯的返國，目的是為父親的死報仇。<sup>29</sup>除此之外，還有其他原因：第一，重新要回原屬於他的家產；第二，恢復他原有的政治權力。他說，征服特洛伊的偉大阿爾忒伊德人民，不應該臣服在「兩個女人」（duoin gunaikoin）的統治下。<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 亦可參見120-121、309-312及498-499。

<sup>30</sup> 歐瑞斯特斯嘲笑自己的堂叔是女人，其實在《阿加曼農》1625，歌隊便言及艾吉斯索斯像個女人一樣，計謀殺人，卻不敢親自動手。此外H. D. F. Kitto教授強調，269行是神祇第一次從幕後走向幕前。參見Kitto 1973: 83。

因此，歐瑞斯特斯的回歸，不僅為父報仇，也為自己與姐姐平反，歌隊唱出了姐弟倆不可告人的心聲：

偉大的命運之神（Moirai），依宙斯之意  
且以此方式完成，  
在正義（to dikaion）換邊之際。  
對仇恨之言讓仇恨  
之言被提出；正義（Dikē）  
高聲大叫當祂要求補償時；  
血債須血  
還。作者擔責任，  
十分古老的故事這麼說。（306-314）

幾點說明：首先，307行的to daikon指出，歐瑞斯特斯的復仇是件「正義之事」，且它符合正義女神「血債血還」的精神；其次，閱讀這段詩句時經常會將「血債血還」（anti de plēgē phonias phonian plēgēn tinetō）這句話<sup>31</sup>視為作者艾斯曲婁斯對正義所下的定義。然而這似乎不是恰當的讀法與理解，因為與其說艾斯曲婁斯在這三部曲中關心的問題是「什麼是正義？」，不如說他關心以私了的方式解決紛爭，如劇中的母親、堂弟及兒子的做法，或現實中艾菲阿爾特斯的遭遇，是否是一可行的方法。<sup>32</sup>就算我們退一步，認為艾斯曲婁斯無論如何在其作品中為正義提供了某種定義式的說明，但我們應跟隨D. D. Raphael教授的主張，艾斯曲婁斯充其量在《歐瑞斯特斯的故事》裡，對正義的本質僅有類哲學式的探討（a quasiphilosophical exploration），而非實質地提出哲學的定義。<sup>33</sup>再者，從歐瑞斯特斯引述阿波羅神諭及歌隊向命運

31 類似的表述亦可參見400-404。

32 E. A. Havelock教授認為，艾斯曲婁斯並不在意正義的定義（1978: 295）。

33 Raphael 2001: 21.

之神與宙斯的召喚，還有正義女神高分貝的要求，可見歐瑞斯特斯的報父仇與克呂泰梅斯特菴的復仇，在態度上有所不同。後者的復仇行為，如上所述，是出於個人的私欲而且漠視他人對其行為的褒貶（《阿加曼農》1404的「都一樣」〔homoion〕）；前者的行為，相較之下，是出於個人對身為人子及城邦正統統治者的義務之認知。這個對神祇及回應人民期待的義務，在皮拉德斯提醒歐瑞斯特斯勿忘阿波羅的神諭（900-903）時，<sup>34</sup>更是被凸顯了出來。因此歐瑞斯特斯在殺了母親與堂叔後，在屍體旁說：「注意這兩個國土的專制權力（turannida）。」（973）他不僅履行了神祇的要求，亦解放了城邦人民。母子復仇在態度上的差異，亦表現在成事後的反應。克呂泰梅斯特菴謀殺阿加曼農後，全無悔意，且認為他罪有應得；然而歐瑞斯特斯卻說：「我為此行為、苦難及整個家族感到悲痛，我有的勝利是不值得羨慕的汙染（azēla miasmata）。」（1016-1017）顯然歐瑞斯特斯並不願意做此殺戮的行為，可是他「必須」執行它；<sup>35</sup>反觀其母，可以不必謀殺親夫，但她「想要」殺他。<sup>36</sup>這使得兩人對所發生的不幸事件或人倫慘劇，有完全不同的反應。

歐瑞斯特斯為父報仇，是否恢復了家族與城邦的秩序及和諧？Kitto教授主張，雖然一報還一報是平常的古希臘倫理觀，但它無法解決阿特瑞俞斯家族的紛爭。<sup>37</sup>動手弑母前，克呂泰梅斯特菴對歐瑞斯特斯說：「注意，防範母親的仇恨猛犬。」（924）這是對兒子的詛咒，弑母後他也會遭到憤怒女神的追捕。這個詛咒在《祭酒者》劇末與阿特瑞俞斯家族的詛咒結合在一起，歌隊唱著：

34 關於皮拉德斯在歐瑞斯特斯復仇上所扮演的角色之重要性，參見Griffin 1995: 94-94。

35 《阿加曼農》1279-1281 卡珊卓預言歐瑞斯特斯會弑母。

36 參見Euben 1982: 28, n. 28；Raphael 2001: 25。

37 Kitto 1973: 72 及 79。

孩子們被吃：這是第一個  
苦難，胥艾斯特斯的詛咒。  
接著是國王之死，當一個人  
及希臘大軍的主帥在沐浴  
時被弑。第三，  
來自何方的拯救者，  
我將說他的死嗎？  
它會在哪兒成事？在哪兒命運的  
憤怒會躺平沉睡？（1068-1076）

一報還一報的正義，並未減緩仇恨，反而使它加劇。不同於在荷馬史詩中，不強調正義的懲罰意涵，而是強調和解，《阿加曼農》及《祭酒者》則特別重視其懲罰元素的價值，<sup>38</sup>但這仍無法讓歐瑞斯特斯跳脫一命抵一命的惡性循環。

如何結束這血債血還的循環？歐瑞斯特斯的談話或許透露了玄機：

……因此不是我的  
父親，而是全觀的偉大父親，太陽神，  
看著我母親褻瀆的作為  
而且是在審判（en dikēn）之時是我的證人，  
我如何以正當的方式（endikōs）追求母親的  
死；艾吉斯索斯的死我其實無話可說；  
因為他有可恥之人的懲罰（dikēn），<sup>39</sup>合乎法律（nomos）。  
（984-990）

38 參見Lloyd-Jones 1983: 94。赫希俄德的史詩除了對不正義進行道德勸說，亦強調不知悔改的不正義者會受嚴厲的懲罰。正義觀裡有明顯的懲罰意涵，參見第三章第三節塞歐格尼斯，第四節梭倫，第四章亞納西曼德、德謨克利圖斯及普羅大哥拉斯。至於赫拉克利圖斯是暗示言及，柏拉圖則強調對不正義者來世的懲罰。

39 呂健忠2006: 276將990行的dikēn理解為「合法」似有不當，因為dikēn在此是懲罰之意，與nomos一併談，才出現合法的懲罰。

歐瑞斯特斯明白，一般而言，弑親在法律上屬不可原諒、罪大惡極的行為，但他的情況異於常態，所以他認為從血債血還的循環裡脫身的唯一方式，是將他的案子置於法庭中，接受公審，不再私了。他以 *endikēn* 表達公開裁判的意願，並主張他的行為合乎法律正義（*endikē*）。依據西元前五世紀的雅典法律，引誘人妻的通姦者，若當場被女方的丈夫或家長逮到，可被就地處決，或被要求賠償，或被起訴，或被傷害。<sup>40</sup> 在阿加曼農身亡後，歐瑞斯特斯儘管被放逐，在法律上依然是阿特瑞俞斯家族的家長，所以他對自己堂叔的處置無可指謫。這裡預告了紛爭應以法律來解決的法律正義，由此我們進入第三部曲《和善女神》的討論。

### 第三節 《和善女神》：和解

《和善女神》第一幕敘述，阿波羅神殿的女祭司皮希雅，進入神殿後立即慌張地爬出來，因為她看到歐瑞斯特斯在阿波羅及赫爾梅斯的陪伴下，被沉睡的憤怒女神所包圍。克呂泰梅斯特菈的鬼魅現身，要求憤怒女神回應她的祈禱，為她復仇。她的鬼魅長嘯之後離去，驚醒了想睡的憤怒女神眾家姐妹。透過歌隊的合唱，可見牠們對歐瑞斯特斯弑母的看法：

可恥，宇宙之子，你就是個盜賊。  
一位年輕的神祇，祢以壓倒了年長的神聖存有，  
帶走了乞求者，雖然他是個無神論者，他傷害  
了生他的母親。  
祢自己是位神祇，你偷走弑母者。

40 參見 Dover 1994: 204；亦可參見呂健忠 2006: 276。

在此行為上在哪個地方有人可說是正義的（dikaiōs echein）？  
（149-154）

顯然，憤怒女神不但指謫阿波羅的不當行為，更認為應將脫逃的歐瑞斯特斯（147-148）逮捕制裁。而這段敘述裡也可看到新（neos）及舊（graias）兩個傳統的對立。

克呂泰梅斯特菴的鬼魅現身前，阿波羅已向歐瑞斯特斯保證，不會棄他於不顧（64），這是對《祭酒者》987歐瑞斯特斯的祈求之實質回應。阿波羅更進一步說，祂要赫爾梅斯看護著祂的乞求者，且流浪的歐瑞斯特斯應有的尊重會得到宙斯的認可（91-93）。歐瑞斯特斯似乎與荷馬的奧迪修斯處境類似，<sup>41</sup>更重要的是，他得到了諸位神祇，特別是宙斯的背書。阿波羅之所以執意保護歐瑞斯特斯，主要原因還是宙斯自己要保護他，阿波羅則是宙斯的發言人（19）；<sup>42</sup>且為阿加曼農復仇的行為，亦是直接或間接得到了宙斯的許可。<sup>43</sup>但憤怒女神並未因此放棄追捕殺克呂泰梅斯特菴的兇手（225-231），也無視阿波羅指出祂們在妻子殺丈夫及兒子殺母親的事件上，有矛盾的立場。若正義是男女婚姻的維持者，為什麼憤怒女神會輕易放過破壞或違背正義的妻子（217-219）？

接著，舞臺上的場景從阿波羅神殿變成雅典，歐瑞斯特斯在阿波羅的吩咐下，來到雅典衛城上的雅典娜神殿，向女神祈禱，希望祂能審理弑母一案。與此同時，歌隊以憤怒女神的身分，各自上臺，尋找歐瑞斯特斯，祂們要他為克呂泰梅斯特菴的痛苦付出代價（268）。然而，歐瑞斯特斯回應，阿波羅已洗淨他弑母的汗漬（281），且他已乞求雅典娜來解救自己（288-289）。儘管如此，憤怒女神強調祂們

41 在《奧迪賽》中雅典娜保護奧迪修斯。

42 因此，關於宙斯欲保護歐瑞斯特斯的詩句，參見《祭酒者》64-93、278-283及574-751。

43 參見《祭酒者》269-297、556-559及937-941；《和善女神》84、202-203、465-467、595-596及798-799。

的判斷是正直的 (euthudikaioi) (313)，祂們的權威與決心不會因懇求而軟化，亦不容挑戰 (381-388)，就算是阿波羅及雅典娜兩位年輕的神祇，在弑母案上也無力回天 (299-300)。在雅典娜適時介入，與憤怒女神進行一番對話後，祂們願意暫緩對歐瑞斯特斯的復仇，且將權力轉移給雅典娜，讓祂來檢視此案。雅典娜認為，歐瑞斯特斯弑母案不是凡人可斷決之事，甚至神祇在斷案上亦有困難 (483-484)。雅典娜的陳述有兩個重點：第一，她認為謀殺案件不應以私了的方式，一命抵一命，所以不同於艾蕾克特菈選擇 dikēphoros，雅典娜選擇了 dikastēs，換言之，祂希望以司法公開審判的方式，來裁斷歐瑞斯特斯弑母案，故成立了陪審團；第二，“thesmon to eis hapant’ egō thēsō chronon”指出，司法審判的機制不是針對個案成立，而將成為未來審理殺人案之常設的機制，在此機制中正義得以被確保。血債血還的正義觀因此轉變為合乎法律的正義。<sup>44</sup>

然而這個轉變卻讓代表傳統正義觀的憤怒女神心生抱怨，祂們不滿年輕神祇的正義觀 (490 ff., 778-779)，且認為這會顛覆舊有的道德傳統。若弑母之人無須以命抵命，還有誰不會恣意而為？祂們向正義女神呼喊，要求協助，勿讓正義的宮殿傾圮 (511-516)，且重申子女應給予父母尊重，否則報應不爽的傳統將不復存在 (545-549)。雖然抱怨聲不絕，<sup>45</sup>但雅典娜依承諾成立法庭，自任主審官，在陪審團的協助下，聆聽兩造的陳述。憤怒女神首先質問歐瑞斯特斯，在何人的許可下謀殺母親；後者回答是阿波羅，而且希望阿波羅能為他的行為辯護。阿波羅強調，歐瑞斯特斯弑母是正義的行為，因為這是履行宙斯的要求 (618-621)。憤怒女神回應，宙斯在阿特瑞俞斯家族的連環謀

44 參見《和善女神》81、260、428、437-440、468、472、483、486、566-568、570、629、681-682、690-697、699-700及752。Havelock 1978: 283認為，這是對德拉寇及梭倫強調法治的呼應。

45 憤怒女神拒絕法律程序，參見《和善女神》430、566、676-677、681及711-733。

殺上，視父親的死比母親的死更嚴重；然而祂自己卻將父親克羅諾斯上枷鎖，這豈不是自相矛盾？且祂們要求阿波羅說明，有何理由可讓歐瑞斯特斯被赦免。阿波羅提出了一個相當特別的說詞：父親與孩子是血緣關係，但母親與孩子並無血緣關係，因為母親只是受精卵的照顧者。就像雅典娜只與宙斯有血緣關係，因為祂不是出於子宮，而是出於宙斯的頭（660-666），因此歐瑞斯特斯為父報仇乃理所當然；且弑母不是弑親，而是手刃殺父的兇手，<sup>46</sup>何罪之有？聽完雙方的申辯，雅典娜說，祂所設立的法庭不受任何金錢誘惑，會公正斷案。隨後進行判決投票，雖然結果是各得六票平手（752-753），但雅典娜投給歐瑞斯特斯（735），使得他得以一票之差，免於死罪，當庭釋放。<sup>47</sup>雅典娜的理由如下：首先，歐瑞斯特斯的無罪判定是獲得宙斯的首肯

46 Schaps 1993: 513 認為這是幼稚的理由；然而 Saxonhouse 2009: 57 主張這個理由成立，因為艾斯曲婁斯將正義從家族裡移轉至城邦中，他所描述的城邦是建立在理性及理性言說的基礎上，當父親這個角色轉變成公民的角色時，父親的惡行也就轉變成公民的惡行。為了戰爭謀殺自己的女兒變得合法，但母親的復仇則不合法。前者成為一積極的行為，後者則不是。

47 Gagarin 1975: 121-125 提出不同與此的詮釋，他們主張原先贊成及反對歐瑞斯特斯無罪的票數是5比6，雅典娜的一票使得結果成為6比6，且祂強調票數相同即視同無罪獲釋。Saxonhouse 2009: 53, n. 23 雖支持 Gagarin 教授的詮釋，但她認為正文的詮釋立場也言之成理。另一個問題是：雅典娜是否真的投了票？呂健忠 2006: 361 認為祂只是形式上投票，而無實際的投票行為；Gagarin 1975: 122 主張，《和善女神》734-735 的「投票石」（*tēnde psēphon*）指出，雅典娜要麼手握投票石，要麼手指著它。此外 741 的「票數相等」（*isopsēphos*）及 752-753 的「相等數量」（*ison arithmēna*）皆顯示，雅典娜有物理上的投票行為。或許有些讀者會認為，以雅典娜投出決定性的一票來解決歐瑞斯特斯弑母案及其家族的詛咒，是將司法審判的事務歸給神祇及宗教來處理，畢竟雅典人對此是贊成及反對的態度各占一半，因此這不是雅典人的決定。這個理解使得艾斯曲婁斯欲藉這三部曲，特別是《和善女神》，為雅典所處的政治困境提供解決之道，未能遂其所願。然而這或許不是對劇中的這段內容的妥適詮釋，因為艾斯曲婁斯生活在古希臘城邦政治發展的高峰期，必須在此政治文化脈絡及背景下，讀者才能理解他的作品及思想。城邦政治的特色之一，是政治與宗教不可分，城邦統治者亦有城邦宗教祭司的身分，且就雅典娜而言，祂是雅典人選定的城邦守護神，所以祂也是雅典城邦的一員。更重要的是，祂代表的是智慧，因此雅典娜雖是神祇，但祂的決定不但可代表雅典人的決定，亦可表示是智慧的決定。素以智慧自詡的雅典人，想必會認真嚴肅地對待艾斯曲婁斯的建議。值得一提的是，Bates 2003: 56 提醒，雅典娜在雅典不是一邦之主，祂的行為是受到城邦及政府制約的。

(796-799)，且祂個人的權威來自宙斯(826-828, 850)；其次早在《和善女神》101克呂泰梅斯特菴的鬼魅便說，她的死並無激怒諸神；歐瑞斯忒斯得到諸神的協助(755-761)，而卡珊卓在《阿加曼農》1279-1285已有此預言。第三，法庭裁判的民主機制顯示，艾斯曲婁斯強調說服遠比暴力有價值。透過說服才能形成共識，避免類似的報復在日後發生。<sup>48</sup>

這個結果是否表示，代表舊秩序的憤怒女神徹底被打敗，在秩序維護上不再扮演任何角色？雅典娜並未選擇此極端做法，反而不斷承諾憤怒女神，會保留祂們應有的地位(804-807, 833-836, 854-857)。在與雅典娜一系列的對話中，確立了憤怒女神未來的角色：

歌隊：雅典娜小姐，祢說什麼樣的位子是我的？

雅典娜：一個免於悲苦之處。祢接受吧。

歌隊：若我接受它，保留給我的榮譽是什麼？

雅典娜：沒有祢就沒有家庭會興旺。

歌隊：祢會做此事，所以我將有如此大的能力嗎？

雅典娜：其實我們將增進膜拜者的運氣。(892-897)

雅典娜承諾憤怒女神，這將會是祂們未來一直扮演的角色，所以祂們不再是以復仇為目的，而是與人為善。<sup>49</sup>雅典娜不僅終結阿特瑞俞斯家族循環復仇的慘劇，也成功地將傳統或舊的勢力融入新的秩序中。

如此是否意味正義的觀點隨著三部曲的開展，出現了內涵上的「轉變」？上文言及，正義從血債血還「轉變」為法律程序，但所謂

48 類似的觀點，亦可參見Bates 2003: 51：「在特定政治系統的特定政治架構裡，法律是正義的顯著化身。」

49 相關討論，參見Bowie 1993及Fontenrose 1971: 103。關於循環復仇導致人類社群無法興起建立，參見Bates 2003: 51-53。Bates認為憤怒女神強調血親，使得無血親者組成城邦成為不可能；此外雅典娜比阿波羅更值得敬佩，因為前者成功說服憤怒女神為城邦服務，但後者只希望祂們敗亡。

的「轉變」可有不同的理解。第一，它可指「轉變」前後的正義內容產生本質的差異，故後者之中無法包含前者；<sup>50</sup>第二，「轉變」可指原來觀念的擴大，或執行方式不同，且前後觀念不相互排斥。若參照雅典娜對待憤怒女神的態度，第二個理解應較為妥適，因為雅典娜或奧林波斯諸神並不認為血債血還的做法完全錯誤，而是主張就算要執行血債血還的行為，也要先經過合法合理的審判過程，以公權力執行，而非祕密私了。因此，認為艾斯曲婁斯的正義觀隨著《歐瑞斯特斯的故事》，從復仇變為法律的主張，或許是不正確的；另一個不適切的主張是，認為艾斯曲婁斯的正義觀完全沒有改變。<sup>51</sup>和阿波羅的排他特質相較，雅典娜尋求與憤怒女神的和解，其實是將憤怒女神代表的傳統正義觀，置於一更大的基礎上使用。因此艾斯曲婁斯正義觀的「轉變」不是質變，而是被擴大，<sup>52</sup>即正義是由法庭審判定奪。關於法庭審判的概念，艾斯曲婁斯並非第一位創發者，荷馬與赫希俄德均提及過法庭的概念——前者在《伊里亞德》XVIII, 497-508描述廣場由長輩解決爭端；後者在《工作與時日》言及法官仲裁不通的情事（27-41）。然而荷馬、赫希俄德及艾斯曲婁斯的公開裁判之目的並不相同，荷馬希望使有爭議的雙方，各自得到其應有而且適合的事物，並不著眼於懲罰僭越者。艾斯曲婁斯在前兩部曲接受赫希俄德的觀點——不可藉由私了的方式，而應透過法庭審判程序解決紛爭；如早在《阿加曼農》810-816，阿加曼農便說摧毀特洛伊不是出於他個人的決定，而是諸神投票（*psēphous*）一致形成的正義決定。儘管如此，艾斯曲婁斯對法庭場景的設計目的，似乎又不只著眼於懲罰，因為他藉此設計，一方面免除了歐瑞斯特斯的弑母之罪；另一方面，如前所述，也使阿特瑞翁斯家

50 Saxonhouse 2009: 57 支持這個詮釋。

51 相關論述，參見 Havelock 1978: 286-287 及 Lloyd-Jones 1983: 94。

52 阿波羅與雅典娜態度之別，參見 Kitto 1973: 92；關於艾斯曲婁斯正義觀擴大，參見 Raphael 2001: 28。

族不再受詛咒折磨，能恢復原有的秩序。因此我們或可結論道，艾斯曲婁斯「擴大的」正義觀，融合了荷馬與赫希俄德正義觀的特質。也因為這個融合或折衷，我們看到亞納西曼德強調的懲罰及赫拉克利圖斯主張的衝突，皆不為艾斯曲婁斯所接受。

#### 第四節 《歐瑞斯特斯的故事》：雅典政治現狀

綜觀《歐瑞斯特斯的故事》，衝突（stasis）是其中的主題之一，艾斯曲婁斯將此議題以兩個層次呈現。第一個層次是男性與女性的衝突，《阿加曼農》是克呂泰梅斯特拉與阿加曼農／卡珊卓與阿波羅不和（1198 ff.）；《祭酒者》是克呂泰梅斯特拉與歐瑞斯特斯衝突；《和善女神》中是憤怒女神與阿波羅不和。第二個層次是新舊傳統的衝突，《和善女神》中憤怒女神與雅典娜、阿波羅間的爭執即為代表。儘管衝突是這三部曲最凸顯的題旨，但並非是唯一重要的，艾斯曲婁斯在最後一部曲中強調，化干戈為玉帛、尋求和解，才是恢復秩序的正途。這兩個議題，是否是艾斯曲婁斯對雅典當時情狀所提出的反省？若我們回到本章導論，參考《歐瑞斯特斯的故事》的創作背景，則答案顯而易見。

艾菲阿爾特斯因對阿瑞歐帕勾斯進行改革，遭貴族雇用殺手謀殺身亡，此事件演變成貴族與平民及新舊的政治秩序間的衝突，造成社會動盪不安。前兩部曲便是以阿爾勾斯為背景，描述雅典當時的階級衝突，主要用意是以拉大時空距離的方式，藉由神話與過去的傳說或故事，將雅典人帶離當下所處的情境，讓他們能以較客觀與不帶立場的方式，審視城邦的衝突並尋求解決之道。<sup>53</sup>當然，艾斯曲婁斯透過戲

53 希羅多德《歷史》VI, 21 記載，雅典劇作家菲呂尼侯斯（Phrynichos）在《米利都的敗亡》（*The Fall of Miletus*）中，描寫波斯擊敗米利都的過程，因時空場景過於接近，造成雅典人的恐慌，遭雅典當局罰款。

劇質問雅典人：一報還一報，血債血還，是解決因政治改革所造成的殺戮的最佳手段嗎？由於艾菲阿爾特斯代表群眾（*dēmos*）的一方，艾斯曲婁斯盼望群眾能冷靜對待他的謀殺，尋求合法及合於民主制度的解決方式。製造此抽離感後，艾斯曲婁斯將場景拉回雅典（仍是在遙遠的過去），在第三部曲安排雅典娜在宙斯的許可下，設立法院庭、審理歐瑞斯特斯的案子。然而他並未將此案交給由五百零一人組成的陪審團，而是由最佳的市民（*ta beltata astōn*）（487）組成陪審團審理。以此方式，殺人案便不會在無政府或是獨裁的情況下裁判（696）。顯然艾斯曲婁斯用這個由最佳市民所組成的法庭來建議雅典及政治人物，恢復阿瑞歐帕勾斯功能的可能性，讓它不僅是審理殺人案件的機構，也可以成為淨化被判無罪的被告之宗教處所。有些學者，如D. M. Schaps教授，認為艾斯曲婁斯對艾菲阿爾特斯改革阿瑞歐帕勾斯沒有個人看法，<sup>54</sup>或許不是恰當的主張，因為《和善女神》470-471明確表示，有些案子複雜重要，不可由凡人（*brotos*）審理。若我們將文中「凡人」與「神祇」的對照轉而理解為「群眾」與「菁英」的對比，那麼艾斯曲婁斯其實是藉這句話，意指由五百零一人陪審團組成的法庭及五百人形成的議會，組成分子良莠不齊，不足以處理所有的案子。因此除了殺人案外，有些會對城邦整體有影響的案子，也不可訴諸於民粹，而應由城邦中的菁英集體思慮決定。「好的建議」（*euboulia*）是城邦以適切合宜的方式運作的基礎。<sup>55</sup>

如是觀之，艾斯曲婁斯是藉由這三部曲表達對雅典民主憲政的關心與反省，除了提醒雅典人法治的重要，亦應小心謹慎地尋找可能的方式，將代表舊傳統的貴族妥適融入持續發展的民主制度中。只有當新舊平貴能分享共通價值，有休戚與共的感受，城邦才能有和平，城

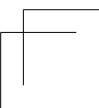
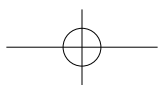
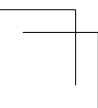
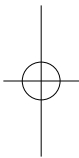
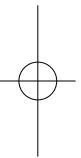
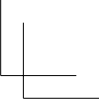
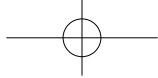
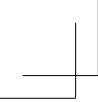
<sup>54</sup> Schaps 1993: 514。

<sup>55</sup> 《祭酒者》696有言：歐瑞斯特斯被給予好建議（*euboulōs echōn*）。

民間才能有愛。也唯有如此，才能達成《阿加曼農》一開幕，皇宮屋頂上守衛者的祈禱：「不受苦」(apallagēn ponōn)，以及《和善女神》的最後一幕：這是宙斯與命運之神共同確立之事。

## 第五節 結論

在爬梳及處理這三部曲後，我們在本章導論裡所問的問題，皆有了清楚而明確的答案。首先，阿加曼農的死不合乎正義，因為克呂泰梅斯特菀及艾吉斯索斯所宣稱的復仇，皆不具道德正當性。其次，經過司法程序的審理與投票決定後，歐瑞斯特斯為父報仇的行為被判無罪；法庭外的憤怒女神也諒解了他的作為，並接受雅典娜的建議，扮演和善女神的角色。再者，這個判決結果並不表示艾斯曲婁斯的正義觀有所改變，而是他的正義觀被放在一個更大的基礎上來使用。因此，《歐瑞斯特斯的故事》這部悲劇並非主張正義是以牙還牙、以眼還眼，而是認為要執行任何形式的懲罰，皆應透過民主的司法程序。最後，若想理解艾斯曲婁斯在這三部曲中欲闡明的正義觀，就必須設身處地地站在他當時所處的政治環境下進行思考；也唯有如此，我們才能體會艾斯曲婁斯個人對雅典政治所提出的反省及回應。



## 第六章 柏拉圖：初論正義

上一章導論裡言及，雅典於西元前461年選擇結束與斯巴達的聯盟關係，轉而與阿爾戈斯及塞薩利結盟，約莫三十年後，雅典與斯巴達之間爆發了伯羅奔尼薩戰爭（The Peloponnesian War）。戰爭進入第八年，西元前424年，柏拉圖出生，<sup>1</sup>他的父親亞里斯同（Aristōn）及母親佩里克提翁妮（Perictionē）皆為雅典貴族後裔，且舅舅卡爾米德斯（Charmides）及克里提亞斯（Critias）都活躍於當時的政壇。柏拉圖九歲時，雅典決定遠征西西里，歷經兩年的掙扎，雅典戰敗，並損失了一員大將尼奇亞斯（Nicias）。西元前411年，雅典民主制度遭到推翻，政治權力由四百人組成的議會掌握，但僅維持兩年的光景，其後又恢復民主制；此外，西元前404年，斯巴達擊敗雅典，並在雅典成立由三十人集體統治的寡頭政體，柏拉圖之親人亦參與其中，但此寡頭政權是剷除異己之恐怖統治。<sup>2</sup>一年之後，雅典又再次恢復民主制；然後四年之後，民主政府竟以敗壞年輕人及另立新神的罪名，將蘇格拉底判處死刑。<sup>3</sup>從以上濃縮的敘述可見，柏拉圖從出生到青年時期都身處於戰亂頻仍、政治更迭、社會失序的狀態，特別是蘇格拉底的死，更令他對雅典的政治感到失望，轉而潛心專注於哲學。如此的成長背景，使得柏拉圖認為，現存的城邦都是以不當的方式統治，且它們所立的法是無可救藥地糟，只有當城邦統治者能學習了解與它們有關的知識（*philosophēse*），才有可能辨識與公共及私人有關的正義

1 柏拉圖的生卒年，參考 Nails 2002: 243-250 的說明。

2 Melling 1987: 6-7.

3 參見柏拉圖《辯護篇》（*The Apology*）24b-c。

之事（ta dikaia）。<sup>4</sup>

柏拉圖關於正義的討論，主要集中在《理想國篇》，本章先討論卷一的論述，下一章會進一步探討後續卷次。本章將依《理想國篇》卷一對話者的出場先後次序——克法婁斯、波雷馬爾侯斯及塞拉胥馬侯斯——展開鋪陳，藉以檢視在與對話者的問與答之間，柏拉圖透露出正義應有的特質為何。

## 第一節 正義是歸還所借（欠）之物

卷一始於描寫蘇格拉底與友人在雅典外港佩拉侖斯（Peiraeus）參加宗教慶典，在回程的路上被波雷馬爾侯斯差家奴叫住，邀請蘇格拉底到家中觀賞夜晚舉行的慶祝活動並與眾人談話。蘇格拉底恭敬不如從命地答應，且隨波雷馬爾侯斯回家。除了已在家中的年輕友人外，波雷馬爾侯斯的老父克法婁斯也在屋內等候蘇格拉底的到來。克法婁斯一見蘇格拉底，便埋怨他沒能經常來到佩拉侖斯拜訪自己，因為身體欲求的降低，使得對談話的渴求更形增加（328d）。<sup>5</sup>蘇格拉底回應道，他很喜歡也願意跟老人談話，因為老人有許多生活經驗可以傳承。話鋒一轉，蘇格拉底問克法婁斯：老年對他而言是否為一負擔？克法婁斯首先敘述，與他同年齡的友人經常語出怨懟，不再能享受年輕時可有的肉體歡愉及欲望的滿足，且會遭到親人的不當對待。然而克法婁斯認為，這不是老年難以承受的原因，他借用悲劇詩人索弗克雷斯（Sophocles）的說法來支持其看法。當索弗克雷斯被問及是否還有性愛能力時，他回應道：「逃離它真是最令人愉快的事，就像逃離某位瘋狂而野蠻的主人。」（329c）年老時失去此項生理能力與欲求，對索弗克雷

4 參見柏拉圖《第七封書信》（*Epistle VII*）326a-b。

5 Dorter教授認為，老年的克法婁斯以談話來取代生理的愉悅（2006: 25）；Rosen教授則認為，談話使得克法婁斯的兒子及兒子的朋友能陪伴他（2005: 24）。

斯而言，不僅不是件憾事，反而使人感到心理平和。順著索弗克雷斯的想法，克法婁斯認為老年是否令人難以承受，主要由每個人的性格（tropos）決定。性格溫和者可輕鬆度過老年時光；反之，則無論年輕或年老時期皆難過（329d）。<sup>6</sup>

蘇格拉底雖然讚許克法婁斯的看法，但他認為有些人或許對克法婁斯的見解不以為然，因為他們覺得老年對克法婁斯之所以不是負擔，並非來自他的好性格，而是因他所有的財富。然而克法婁斯對此說嗤之以鼻，不表贊同，並主張性格溫和的貧者會比性格不溫和的富者更容易承受老年（330a）。在蘇格拉底眼裡，克法婁斯家境優渥，卻不特別重視錢財，因此他接續向克法婁斯提問：金錢的最大益處為何？克法婁斯說，對行將就木之人而言，財富帶來最大的利益有二：一是免於對他人欺騙說謊；二是不虧欠諸神貢品或他人錢財。對任何明理者（andri noun echonti）而言，這都是財富可帶來的最大利益（331a-b）。蘇格拉底除了對此觀點給予高度讚賞，亦將克法婁斯的說法視為正義（dikaionē）的定義，所以正義是說實話及歸還借來之物（331c）。<sup>7</sup>然而蘇格拉底認為這不是對正義的妥適定義，因為這些行為有時候是正義的，有時候卻不必然。例如當某人在朋友神智清明之時向他借刀，但在還刀時若朋友神智不穩，還刀給他或許會使他傷害自己或他人，這導致歸還所借之物不是個正義的行為；同理亦適用於說實話。<sup>8</sup>就在蘇格拉底希望克法婁斯釐清時，克法婁斯卻以安排祭祀用品為託辭，先行離席，使兩人的對話戛然而止。

6 Rosen 2005: 26 主張，此段論述是對節制這個德性的背書，此外他認為節制是關乎自己，而正義是將節制擴展至他人（30）。

7 Irwin 教授指出，對克法婁斯而言正義不是幸福的必要條件，雖然它是確保心靈平靜的方法之一（1995: 170-171）；Rosen 教授認為，克法婁斯對正義抱持工具價值，追求正義是為了愉悅（2005: 29-30）。Roochnik 2009: 160 呼應 Rosen 教授的主張，並認為蘇格拉底的問題震懾了克法婁斯。

8 Schofield 2007: 147-148 認為，在經驗世界裡柏拉圖對說實話未採取「絕對主義」——一定要說實話，任何時候皆不可說謊——的立場。

儘管研究柏拉圖的學者對克法婁斯的褒貶不一，<sup>9</sup>但皆承認此角色在關於正義的論述上有其重要性。對於這個部分，有下述幾點觀察：第一，當克法婁斯回答老年是否為負擔的問題時，他提出的tropos概念指出，活得好不好雖然會受其他因素影響，但主要還是與個人性格有關。克法婁斯的想法呈現出古希臘傳統的倫理觀，例如根據史投巴伊烏斯的記載，赫拉克利圖斯曾言，人的性格（ēthos）是其守護靈（daimōn）（DK 22B119）；德謨克利圖斯亦有言，擁有有序性格者（tropos eutaktos）擁有有序的生活（DK 68B61），因為有如此性格者能辨識並追求高尚之事（ta kala）（DK 68B56）。這使得《理想國篇》開卷關於倫理生活的探究，隱藏了道德心理學的旨趣；惟克法婁斯或許無法針對「道德性格」的問題，提出進一步闡述。<sup>10</sup>第二，雖然克法婁斯的談話是否為其對正義所提出的定義，學者之間還有爭議，但蘇格拉底對他所提出的說法之回應，至少讓讀者可思考，以固定的行為為準則，如說實話及歸還所借之物，來說明「什麼是正義？」的問題，是否是對正義的恰當理解。行為必須發生在經驗之中，如此便會受制於環境脈絡的改變，導致以固定行為規則說明正義是什麼，只適用於個案，而無法成為通案，因為在經驗與環境中總有例外發生。第三，歸還借來的刀，在正常情況下，理當是合乎法律要求的行為，但在特殊狀況下，如擁有該刀之人瘋了，則可選擇不還。柏拉圖藉此例清楚地主張，在某些情況下我們不一定會選擇守法；有時候選擇違法的行為反而是合乎道德的。<sup>11</sup>這個選擇的標準及能力無法建立在行為的定則上，至於建立在何處，蘇格拉底雖未明示，但上述的tropos提供了思考

9 Reeve 1988: 6 對克法婁斯有正面的評價；Annas 1981: 18-23 則有不同看法。

10 第三章的論述已提及，梭倫的詩句裡或許已蘊含德性與道德性格間關係的論述；第四章則指出，德謨克利圖斯的思想中，兩者間的密切關係顯而易見，亦即行為在道德上的對錯，德性提供道德心理學或動機說明。

11 儘管柏拉圖的思想或許蘊含「違法行為有時會是道德的」的觀點，但這不表示他或一般古希臘政治哲學思想裡，有著當代「公民不服從」的概念。《克里同篇》（The Crito）描寫蘇格拉底留在獄中等待死刑執行，即是一例。參見第七章第一節的論述。

的方向。上述三點使得柏拉圖的蘇格拉底關於正義之討論，隱隱地指向兩個方向：一個是關乎人的性格，另一個是擺脫經驗環境限制的抽象概念。這似乎符合蘇格拉底的用字 *dikaiosunē*——有著 *-sunē* 字尾的字，如 *sōphrosunē*，通常指涉德性，<sup>12</sup> 此外有此字尾的字亦有抽象名詞之義。這兩個探討正義的方向，隨後於《理想國篇》其他卷次展開。第三，蘇格拉底尋找正義的定義所指涉的兩個方向，實是對詭辯學派以相對主義的立場理解、說明正義的反對與駁斥，即正義及德性不是建立在 *nomos*，而是以 *phusis* 為基礎，且它及它們的定義是道德的普遍判準，這在本章第三節可見更深入的探究。

## 第二節 正義與技藝

克法婁斯離席後，由其子波雷馬爾侯斯接替與蘇格拉底對話。首先波雷馬爾侯斯沿用其父對正義的看法——「歸還每一個人所欠之物」，並指出這是詩人希蒙尼德斯（*Simōnidēs of Ceos*）也認可的觀點。然而蘇格拉底認為，希蒙尼德斯的主張是否正確，有待檢視，因為這個主張會面對克法婁斯在 331c 所面臨的窘境：將所借之物歸還給出借者，在他神智不清明時，可能會有不幸的結果。為了回應此質疑，波雷馬爾侯斯對上述的主張進行修正，且說：歸還給朋友之事必是好事，不是壞事（332a）。這個說法亦無法令蘇格拉底滿意，他回駁道：欠敵人的東西是否得歸還？若是的話，那歸還給敵人的東西也會是好的，但這是荒謬的。這也凸顯出希蒙尼德斯見解的不完備之處。從波雷馬爾侯斯所提出的兩個看法，可見他同樣陷入其父所遇的困境，即欲以外在行為規則定義正義，會因環境脈絡的變異，導致出非預期的結果。波雷馬爾侯斯一開始的兩個關於正義定義的嘗試，皆以

12 參見 Dover 1994: 66-69；亦可見第三章第三節末的討論。

失敗作收。

蘇格拉底接著引用了「技藝」(technē)的概念，與波雷馬爾侯斯進行對話。他說若希蒙尼德斯認為正義是「歸還適合每個人的東西」(332c)，那麼如醫術及烹飪術，分別是將什麼適合之物歸還給何物的技藝呢？波雷馬爾侯斯回答道：醫術是與給身體藥、食物及飲水有關的技藝；烹飪術是賦予食物味道的技藝。蘇格拉底緊接著問：「正義這個技藝歸還給誰什麼東西？」(332d)為了與之前對正義的說法有一致的見解(332d4)，波雷馬爾侯斯於是說：正義是予朋友協助，給敵人傷害。可是蘇格拉底駁斥說，這個正義的定義，只適合於戰爭時期，不適宜用於承平時，所以若依波雷馬爾侯斯的定義，則正義在承平時是毫無用處的。波雷馬爾侯斯完全不能接受此駁斥，並指稱正義在承平時亦有用，即用於人與人的契約關係上(330a)。然而蘇格拉底舉出數個例子來回應波雷馬爾侯斯的說法，他說在蓋房子、彈奏豎琴、買賣馬匹與船隻及使用金錢等事情上，建築師、豎琴師、馬師、造船師及商人皆比正義之人來得有用(333b1-9)，波雷馬爾侯斯只好讓步說，正義之人有替人保管金錢的能力。儘管如此，蘇格拉底並未停止追問：只有當人不使用金錢或其他事物時，正義之人才有用，因此正義之人看來並非重要之事(332c-333e)？更令波雷馬爾侯斯感到難堪的是，若正義是技藝，且任何一項技藝皆精於兩個對反的活動，例如醫生的醫術精於治病也精於毒死人於無形、拳擊手善於出拳攻擊也長於收拳防守，那麼正義之人，依333c的論證，擅於替人保管錢財也會擅於偷竊他人的錢財，<sup>13</sup>所以正義之人會是個小偷，而且正義會是

13 Morris 2008: 70認為，這三個例子中第三例不成立，因為善於保管錢者會有能力避免、預防一切有效的偷竊，但善於偷竊者只需知道一種有效的偷竊方式。然而這個說法或有可質疑處，就是因為前者為了保管錢了解研究偷竊者會使用的偷竊方式（如當代社會裡的保全公司），所以若他想偷其所保管的錢，他會有諸多偷法供他選擇；同理亦可適用於後者。由此觀之，柏拉圖在此不是提出一個「輕率的通則」(hasty generalization)。

偷竊術（333e-334b）。對此結論波雷馬爾侯斯感到啞口無言，且不知自己在說什麼。

關於上述二人的對談內容，當代研究柏拉圖的學者對柏拉圖的蘇格拉底引用技藝來談論正義之正當性，有詮釋意見上的爭議。<sup>14</sup>此爭議之所以會出現，主要是學者們對技藝是否等同於德性，有不同的看法。反對的學者認為，柏拉圖並不認為正義是一項技藝，故波雷馬爾侯斯順著蘇格拉底的正義一技藝類比，必然導致荒謬的結果。<sup>15</sup>然而本章論述不贊同此詮釋，且主張柏拉圖視正義與技藝「相似」，波雷馬爾侯斯的論證之所以犯錯，主要的原因不是他被蘇格拉底誤導，而是因為他對技藝有不當且錯誤的理解。以下析論此主張的理由。

首先，當蘇格拉底話鋒一轉，以技藝論述正義時，波雷馬爾侯斯並未被此新引入的觀念嚇到，也沒有對它的使用向蘇格拉底提出抗議；<sup>16</sup>反而是立即地回應蘇格拉底提出的醫術、烹飪術及正義的類比，並直陳正義是協助友人、傷害敵人。波雷馬爾侯斯的態度其實透露了蘇格拉底進行交叉問答的重要特質：回答問題者不可說出自己不同意的答案。與卡利克雷斯（Kalliklēs）對話時，蘇格拉底特別提醒他：「卡利克雷斯，你破壞之前的論證，且若你說對反於自己想法之事，你就不再適合與我一起檢視這些事。」<sup>17</sup>因此，波雷馬爾侯斯同意蘇格拉底將技藝的概念引入論證，且兩人皆認為技藝與德性可相提並論，應是合理的推論。儘管如此，波雷馬爾侯斯僅狹義地理解技藝與德性相同，即他只從表現此二者外在行為規則的行為所產生的結果，來處理

14 關於波雷馬爾侯斯不應接受技藝與正義的類比，最經典的論述，參見 Joseph 1935: ch. I；亦可參見 Annas 1981: 24 以及 Morris 2008: 65；後者稱技藝與正義的類比，犯了範疇的錯誤。

15 主張柏拉圖不視正義為一項技藝的學者包括：Cross and Woosley 1994: 13-16；Strauss 1978: 24-28；Reeve 1988: 8。

16 在場聆聽對話者及隨後參與對話的塞拉胥馬侯斯，都沒提出異議。

17 《高爾奇亞斯篇》495a7-9；cf.《理想國篇》349a5-7。

此類比，結果當然是出乎他的預料之外，因為以如此方式陳述技藝與正義的關係，會重蹈他父親及他自己提出的頭兩個關於正義定義的覆轍，忽略情境變異對行為結果的影響。事實上，在波雷馬爾侯斯關於正義是協助朋友及傷害敵人的辯護裡，可見其論證中對正義有一個未明言的看法，即正義是一種值得信賴的特質（trustworthiness）（333a15及c8），此種特質除了在戰爭、契約關係及存放金錢等事上有價值外，其實在其他的技藝展現上，如醫術、農耕及建屋等，亦有價值，只可惜波雷馬爾侯斯沒有能力進行此等論述。<sup>18</sup> 他將擁有正義之人視為擁有某項技藝之人，若醫生的醫術可醫治病人，在他想要的情況下，他也可憑藉同一項技藝毒殺人。<sup>19</sup> 波雷馬爾侯斯對技藝的狹義理解，使他未能避免這個他自己也無法接受的結果。

那正義與技藝，對柏拉圖而言，是在什麼方式下相似？這個問題或可以下述幾點說明。第一，從潛能的角度觀之，技藝與正義皆可被視為擁有它們之人的一種潛能。也就是說，擁有某一技藝者與擁有正義者分享一特質，在不執行該技藝及不實踐正義行為時，我們難以判知某人擁有一項技藝，或某人擁有某一德性——正義。這使得正義與技藝具有潛能或能力的特質，只有在能力的展現上才得見前者由某一行為者擁有，後者由某一工藝師擁有。不同於此將正義與技藝視為潛能或能力的詮釋，Cross及Woozley兩位教授認為，柏拉圖讓蘇格拉底引用技藝說明正義，是為了凸顯出前者與後者不同，因為技藝指涉的是一個人的能力（capacities），而正義是指一個人的稟性（dispositions）或性格（character）。因此對兩位教授而言，正義與技

18 因此與其指控蘇格拉底的論證步驟「明顯不對」（Morris 2008: 67-68），不如說波雷馬爾侯斯缺乏哲學上的洞察能力。此外 Morris 教授不斷主張波雷馬爾侯斯的正義觀觸及的行為層面及範圍過窄（69），但波雷馬爾侯斯的正義觀之所以有問題，如上文所述，是他始終將正義侷限及鎖定在行為的範疇進行論述，因此 Morris 教授的詮釋似乎無法為波雷馬爾侯斯面對的難題解套。

19 相關討論，參見 Warren 1989: 102。

藝迥異，<sup>20</sup>技藝就其為能力（qua capacity），可產生兩個對反的結果，如醫術產生治病與殺人的結果；正義就其為性格（qua character），只能有一個結果：正義的行為。然而這或許是對技藝的不當理解，若參考蘇格拉底和塞拉胥馬侯斯的對話：技藝與技藝的差別在於，每一項技藝分別代表了不同的能力，且這個觀點得到塞拉胥馬侯斯的認可（346a1-5）；此外在第五卷區分哲學家與非哲學家的論證裡，蘇格拉底說：「被指派給不同事物及從事不同事物的能力為不同的能力。」（477d4-5）根據這兩個說法可知，柏拉圖認為不同的能力應由其所指向的對象決定，對象不同能力亦不同。就行船與美味的食物而言，它們分別對應的是航行術及烹飪術；就治療有病痛的身體來說，它對應的技藝是醫術，這使得毒害他人不會對應到醫術，因為一項技藝只有一對象，不同的對象必然與不同的技藝相對應。同理亦可使用於說明正義，若正義是一項技藝，用波雷馬爾侯斯的說法，則正義之人可確保存放在他那兒的金錢安全無虞，且不會發生監守自盜的行為。因此正義與技藝一樣，絕不可能出現同一個原因產生兩個對反效果的現象。<sup>21</sup>因此他在333e-334a承認正義之人既會做正義的行為，亦會做不正義的行為，或醫生精於治痛，也通曉用藥毒害人，實是對德行與技藝的誤解。

第二，每一項技藝除了有其單一專屬的對象外，它也必須具有提供理由說明為何要這麼做的能力。在與波婁斯（Polōs）對話討論技藝時，柏拉圖讓蘇格拉底發言：

我說技藝與技能（*empeiria*）不同，因為它無法對它所適用的對象具有什麼本質提出任何說明（*echei logon*），所以它無法

20 Cross and Woosley 1994: 14；Reeve 1988: 8 引亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》來說明柏拉圖視技藝與正義不同。

21 Tiles 1984: 52-53.

說出每一件事物的原因（aitian），我不稱任何不具理性的事物（alogon pragma）為技藝。<sup>22</sup>

接著蘇格拉底將與政治技藝有關的立法術與正義，及與身體照顧有關的體育與醫術，視為真正的技藝，因為它們「一直給予身體及靈魂最佳的照顧」（《高爾奇亞斯篇》464c4-5）；然而詭辯術、修辭術、裝扮術及烹調術分別是這四個真正技藝的冒牌貨，它們「一點都不在意最佳之事，總是以最快樂之事來獵捕及誘騙愚昧」（464d1-2）。技藝與技能最大的區別在於，前者能夠知道為何這麼做最好，且提出說明解釋；後者全然不能。此外，《米諾篇》98a3-4表示，提出說明（logon didonai）或思考出理由（aitian logizesthai）是知識（epistēmē）所具有的特質。對柏拉圖而言，技藝是一有系統的知識體，<sup>23</sup>擁有技藝者不僅有“know how”的知識，也有“know that”或“know why”的知識。

德性是否與技藝一樣，也是一種知識？《理想國篇》518d10-11的說法，似乎否認了德性是知識，柏拉圖讓蘇格拉底說，屬於靈魂的德性或多或少也屬於身體，「它們之前確實真的不存在於其中，之後藉由習慣（ethesi）及練習（askēsesin）被置入」。道德德性出於不斷的練習所形成的習慣，亦可見於亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》1103a14-25。德性是一種道德習慣之養成；《理想國篇》522a2-8：

「那是我們之前敘述的文藝教育嗎？」「可是它其實，」他說，「是與體育相當，若你記得，它以習慣來教育衛士們，依據和諧賦予他們——平和的脾氣，而不是知識（ouk epistēmēn），且根據韻律給他們調和，在故事中它擁有其他與這些相似的習慣，無論是虛構或真實的故事。」

<sup>22</sup> 《高爾奇亞斯篇》465a2-6。

<sup>23</sup> 我借用 Annas 教授的表述（1981: 25）。亦可參見 Annas 近年出版的著作，在書中她主張德性及技藝有兩處相同：行為者及技藝操作者了解自己的所作所為，並渴望在德性及技藝上有所增長、進步（2011: 20）。

文學與體能都不是以獲得知識為目的，而是以德性的養成為宗旨，這是第一階段教育的目的。從此推論，柏拉圖並不視德性為知識。

然而，這只敘述了柏拉圖的德性觀的一半，還有另外一半未言及。《理想國篇》卷四，柏拉圖完成理想城邦的描述，並進一步探究在此城邦中如何發現智慧、勇氣、節制及正義四樞德。關於勇氣的討論，他讓蘇格拉底指出，其所探討的勇氣，因是出於受過第一階段教育的衛士階級，是屬於城邦的（politikēn）勇氣，且承諾會對此概念有更精緻的討論（430c3-4）。從之後《理想國篇》五、六及七三個核心卷次觀之，卷四言及的德性是屬於城邦的，因為它們的基礎是習慣，而不是知識；真正的德性必須有知識的基礎，《費多篇》（*The Phaedo*）對何謂真正的德性有一明確的論述：

智慧，……所有的事都必須與它交換，所有事物的買賣是為了智慧，或恰當地說，有它為伴善德是真正的善、勇氣、節制及正義，簡而言之，真正的德性，有智慧相伴，不論快樂、恐懼及所有其他這類事物的出現或消逝；當事物相互交換而且與智慧分離，這種德性是一種幻影，事實上它只是德性的影子，它既不完整也不真實，但所有這類事物的淨化事實上是真實的，節制、正義、勇氣及智慧本身是某種淨化。（69a1-c3）<sup>24</sup>

這智慧，根據《理想國篇》506b-508b，是關於善的理型的知識，它是一切可思之物（the intelligible）能夠被思想的源頭，是關於德性知識的源頭。<sup>25</sup>第一階段教育僅強調屬於城邦的德性習慣養成，充其量表現出德性之影像，真正的德性是伴隨善的理型的知識。或許我們可說，前

<sup>24</sup> 中譯文根據徐學庸2013修改而成。

<sup>25</sup> 《費多篇》75c-d將善的理型與其他理型，相等、美、正義及虔誠並列；《理想國篇》則賦予善的理型更高階的形上學與知識論的地位。儘管如此，在這兩部對話錄裡，亦可加上《饗宴篇》（*The Symposium*）209e-212c，德性都是知識。

者是關於德性的 *doxa*（看法或信念），後者是 *epistēmē*；前者不穩定而且游移，後者穩定及停駐。<sup>26</sup> 因此擁有德性者，一如擁有技藝者，不僅精於如何行德性行為，更重要的是他知道為何要實踐這些行為，因為他充分理解德性行為與其生命目的的關係。同理，亦體現在亞里斯多德的德性觀。儘管他強調德性行為與習慣的關係，但對亞里斯多德而言，習慣不是不知所以地行為重複。他主張德性預設實踐智慧的存在，有德性的人具有思慮及選擇達致目的的適切手段及方法（1106b36-1107a2）。

綜上所言，柏拉圖引入技藝的概念討論德性，有其正當性，它們都是一種內在能力，且不會產生兩相對反的效果；它們分別是某種知識系統。以技藝論述德性，凸顯出一般人對技藝的不當認知，波雷馬爾侯斯亦然，產生以外在行為說明德性的誤解。

雖然在技藝的論述裡，波雷馬爾侯斯的主張被證明是荒謬的，但他未因此放棄其立場，並再次主張：正義是幫助朋友及傷害敵人。蘇格拉底提出兩點質疑：第一，波雷馬爾侯斯所謂的朋友與敵人，是指「看來是」或「是」朋友與敵人？若是前者，那極可能會將敵人誤認為朋友，且原先應給予傷害的對象卻提供援助（334c-d）。這個質疑與先前關於技藝及德性的論述是連貫的——若正義是知識，那正義之人不可能不具分辨敵友的能力。可惜波雷馬爾侯斯對德性的理解，缺乏此一層次的認知。第二，蘇格拉底提出了「德性論證」反駁波雷馬爾侯斯，論證內容如下：

- （1）當馬匹被傷害，牠們敗壞。（335b3）
- （2）牠們在與馬有關的優點（*aretē*）上敗壞。（335b5）

26 參見《米諾篇》97e-98a。關於德性習慣具有部分的理性特質之論述，參見 Warren 1989: 112。

- (3) 因此，當人們被傷害，他們在與人有關的德性上敗壞。  
(335c1)
- (4) 一位正義之人是好人。(335c3)
- (5) 一位好的音樂家不會使人們不懂音樂。(335c8-9)
- (6) (4) + (5)，一位正義的及好人不會傷害人，即使人變得不道德。(335d)
- (7) 因此，一位正義之人絕不會傷害人。

論證得以成立，主要概念在於德性是一種能力或知的能力，一項能力不會產生與其本質對反的效果，如火不會產生冰冷，因為原因與效果必須有相似性。這種有德性者不會做出傷人之事的想法，亦出現在《克里同篇》，當克里同勸說蘇格拉底逃獄時，後者回應，正直有用之人具明智的特質，他具備關於正義、高尚及善的知識，追隨此人會使個人的靈魂處於好的狀態，即擁有正義。蘇格拉底自認是位正直有用之人，且就算是被雅典人在法律上不當對待，他都堅持勿以惡制惡，「因為在任何時候以不當方式待人都無異於為惡」(49c7-8)，為惡者是不正義者。當代的詮釋經常執著於此問題：柏拉圖使用 *blaptein* (傷害) 一字論述被傷害者在道德上會敗壞，是否具有正當性？的確，被傷害者可能只有身體的傷，而不會有道德敗壞的問題，但這似乎在 335b-d 的論證裡是較瑣碎的部分，因為此論證的主要目的，一如上述，是為凸顯以波雷馬爾侯斯的方式理解正義，會使得正義之人也會是為惡之人，也會使醫生——就其擁有醫術而言 (*qua medicine*)——成為殺人者。

總而言之，蘇格拉底與波雷馬爾侯斯的對話，顯示後者對正義及技藝的理解有所侷限，以致他提出的正義定義禁不起檢視。若波雷馬爾侯斯懂得正義如技藝，也是知識，他便可避免承擔正義之人是無用之人、小偷、無能分辨敵友及使人道德敗壞之人的悖理無稽之結論。

### 第三節 正義是強者的利益

波雷馬爾侯斯在定義正義是什麼一事上的失敗，並未令在場聆聽對話者對蘇格拉底的論述感到滿意，塞拉胥馬侯斯在他們兩人的對話過程中，急於參與談話，但被制止。<sup>27</sup>就在兩人結束對話之際，塞拉胥馬侯斯大聲說道，這是個可笑愚昧的談話，且希望蘇格拉底不要只問問題，也應提出自己對正義的定義；此外，他要求蘇格拉底對正義下的定義應避免「它是應為之事，有益之事，有用之事，有利之事及有好處之事」（336d1-2）的說詞。此限定條件似乎顯示塞拉胥馬侯斯對正義的理解較為深刻，即他不再以固定外在行為規則與產生的結果來解釋正義。然而當塞拉胥馬侯斯提出其正義觀——正義是為了強者的利益（338c2-3）——時，原先對他樂觀的期待瞬時落空，因為他不但使用他拒絕蘇格拉底使用的那些條件之一，也沒跳脫波雷馬爾侯斯論證的窠臼：正義被以行為的結果來說明。<sup>28</sup>

塞拉胥馬侯斯陳述完自己對正義的定義後，原欲起身離席，因為他認為這是一個對正義無懈可擊的定義。但蘇格拉底勸他留下來繼續對話，並承諾雖然沒錢付學費，<sup>29</sup>但若塞拉胥馬侯斯的說法正確，他會

27 Stauffer 2009: 2 提出了一個有趣的看法，塞拉胥馬侯斯急欲介入對話顯示，他初期給人的印象是他喜愛正義。Stauffer 教授認為，塞拉胥馬侯斯提出「正義是強者的利益」是為了批判統治者以正義之名，行欺詐人民及為個人圖利之實。然而他自己在文中特別聲明，這是他個人的想像的詮釋，塞拉胥馬侯斯自己未有如此說法（5-6）。

28 Johnson 2008: 129-143 認為，塞拉胥馬侯斯對正義提出的看法是出於經驗歸納，是對此德性如何在現實社會裡被實踐的描述，而非對它提出的定義。類似的觀點，亦可見於 Annas 1981: 36，她稱此為塞拉胥馬侯斯對正義的依循俗例的觀點。然而這或許不是對塞拉胥馬侯斯的正確的理解及詮釋，因為若我們回顧卷一的論證脈絡，與克法婁斯的對話裡蘇格拉底已詢問前者提出的說法是否是關於正義的定義（horos）（331d2），所以接續的兩位對話者理應是嘗試提出關於正義的定義，而非如 Johnson 教授所言，塞拉胥馬侯斯只是在描述正義如何在真實社會裡運作而已（2008: 130），故蘇格拉底對他的批判有欠公允。

29 收受學費是詭辯學派的特質之一，他們以鬻授知識為業，參見《普羅大哥拉斯篇》310d、328b 及《大希匹亞斯篇》（*The Hippias Major*）282d-e。

不吝給予讚美。蘇格拉底首先問塞拉胥馬侯斯：所謂強者的利益應不是指牛肉對運動選手的身體有益（338c）？後者回答：強者指的是在政治上擁有權力者，在各種政治體制的城邦裡正義皆相同——「有利於所建立的統治權力之事」（339a1-2）。<sup>30</sup>亦即，有統治權者有特權接觸城邦裡的政治制度及法律系統，並藉此強迫被統治者同意有利於統治者的公共政策。這個對正義的定義顯示，塞拉胥馬侯斯認為欲理解在城邦裡的正義之事，我們應該探究擁有統治權力者，因為城邦裡的政治制度及法律系統是透過統治權設立，且統治權藉由它們表達自己。因此正義在不同的政治制度下會有不同的意涵，如民主制裡的正義不同於寡頭制中的正義，但這不妨礙塞拉胥馬侯斯的主張，即正義的定義是建立在政治的脈絡上。<sup>31</sup>再者，這個看似對正義相對主義的說明，不可掩蓋塞拉胥馬侯斯對正義有更深沉及具普遍性的見解：正義是統治者的利益。<sup>32</sup>

30 這顯示塞拉胥馬侯斯抱持一種法實證的概念來理解正義——正義是統治者依法公布的命令（Barney 2006: 45）。Nederman 2007: 32 有言：「塞拉胥馬侯斯明確地陳述，統治權力透過法律（nomoi）表達它們的欲求。」

31 Nederman 2007: 32-33。柏拉圖在《理想國篇》420b-421c 的論述，是對塞拉胥馬侯斯在此提出的主張——正義是城邦裡某一群人或階級的利益——的批判及回應；亦可參見《法律篇》714b-715d。

32 因此，Novitsky 2009: 13 敘述不同政治制度有不同的正義系統，以滿足不同的統治者的目的後，他說：「塞拉胥馬侯斯暗示，正義的實質內容及它所反映的系統目的，只是偶有的」，亦即，它們皆建立在相對的基礎上。這個主張有待商榷，因為 Novitsky 教授的詮釋完全限於政治—社會的層面，在此層面他的詮釋立場並無不合理處，特別是他以 344b-c 說明塞拉胥馬侯斯的強者也可以相對性地進行分類，一類是小規模的強者，另一類是全然的強者；然而，雖然塞拉胥馬侯斯主張強者及統治者關心自身的利益，只是相對於不同的政治制度及正義系統形成的政治—社會現象，但這似乎不妨礙從他的論述裡歸結出一個具普遍性的概念及原則：強者及統治者為自己謀利是正義的。此外，Piper 教授從人性論的觀點論之，並認為塞拉胥馬侯斯關於正義及不正義的論述暗示人性的理論，即人們不從事不正義的行為不是因為害怕擔心做它，而是因為擔心被懲罰（2005: 32），且追求個人利益在人的心理上形成道德義務（參見第七章第一節的論述）。若這是對塞拉胥馬侯斯合理的詮釋及理解，那他的論述便是建立在普遍人性論的基礎上。關於（歷史上的）塞拉胥馬侯斯抱持何種政治信念，Betti 2011: 33-44 有簡明扼要的論述。他認為過往對塞拉胥馬侯斯政治立場的詮釋，不是溫和的寡頭制，就是進步的民主制，然而這兩種詮釋皆無法得到文本及歷史證據的充分支援。之所以會有如此的結果，主要是因為記載塞拉胥馬侯斯文獻稀少，我們無法藉以建構他個人的政治信念及立場。

蘇格拉底針對此正義的定義，進行了一系列的質疑，並希望塞拉胥馬侯斯回應。首先，蘇格拉底認為統治者不必然不會犯錯，若他在立法上出錯，他有可能訂立有損自身利益的法律，所以正義不一定是強者的利益（339c-e）。波雷馬爾侯斯及克雷投豐（Cleitonphon）此時介入，後者並代之回答：塞拉胥馬侯斯的意思是，強者或統治者所想之事皆為有利於他的事，且是弱者或被統治者應為之事（340b6-8）。然而塞拉胥馬侯斯未順著兩人的說法接續論述，而是以強者或有政治權力者是具備專業知識的人，來回應蘇格拉底：若專家以具有專業知識的資格或身分（an expert qua expertise）不會犯錯，統治者以具有知識的資格或身分（a ruler qua knowledge）亦不會犯錯，因此統治者絕不可能在擁有知識的情況下犯錯。對話至此，塞拉胥馬侯斯從原先對統治者的一種政治社會學的描述，轉而用一種理想主義的立場勾勒統治者的形象：完美的統治者是不會在關乎自身利益之事上犯錯。<sup>33</sup>此外拒絕克雷投豐提供的答案，顯示塞拉胥馬侯斯不是一位主張依從俗例、墨守成規之人。

由於塞拉胥馬侯斯以 *technē* 的概念說明真正的強者不會犯錯，蘇格拉底接續指出，每一種技藝存在的理由是為了追求其所對應對象的利益，而非自身的利益。<sup>34</sup>例如醫術追求的不是其自身之利益，而是身體的利益——健康。若技藝與其對應之對象相較，前者為強者，後者為弱者，看來正義不會是強者的利益，而應是弱者的利益（342c-e）。若是如此，塞拉胥馬侯斯所說的統治者便不會是一位具有技藝之人，且真正的技藝應該是無涉個人利益，亦非自利的。

33 塞拉胥馬侯斯在此所描繪的統治者，與柏拉圖在《理想國篇》卷五、六及七所描述的哲學家統治者，呈現鮮明的對比。從此可見，柏拉圖讓蘇格拉底在卷一僅初步地回應塞拉胥馬侯斯的觀點。

34 Johnson 2008: 148 認為，蘇格拉底言及技藝是改變了對話的主題，但若上一節關於技藝與德性的論述是合理的，即兩者有其相似處，那改變主題的詮釋便有待商榷。

有技藝者關注其對象的利益的觀點，亦可見於《高爾奇亞斯篇》503e1-504a4，蘇格拉底說：

就像所有其他的工匠師〔注視〕他們的工作一樣，他們各自不會以隨興選擇的方式來對待，而是為了讓他所製作的東西擁有某個形式在身上。例如若你願意的話看那些畫家、建築師、造船師及其他所有的工匠師，你想要他們之中任何一位，他們各自將各自的事物安排入某秩序中，他會有所安排，且迫使一物適合另一物及一物與另一物和諧，直到他將一事組成有秩序及有組織的整體；其他的工匠師及我們剛才所提的那些與身體有關的人——體育老師及醫生，他們想必保持及安排身體的秩序。

這段引文充分顯示，擁有技藝者關心的是其技藝的對象，而非其自身。如塞拉胥馬侯斯所承認的，統治者亦具有專業技藝，即政治技藝，且此項技藝關注的對象是靈魂（463b3-4）。它可賦予靈魂秩序及組織，這被稱為合法及法律，藉此被統治者會成為正直與有秩序之人，這是正義及節制的表現（504d1-3）。因此統治者——強者，能以其知識使被統治者成為正義與節制之人，根據上一節的原因與效果相似之論述，統治者也應是位正義與節制者。<sup>35</sup>這使得塞拉胥馬侯斯後續以「擁有技藝者（如牧羊人）」<sup>36</sup>不會關注其對象的利益而是其自身的利益」來回駁蘇格拉底（343a-c）時，變得毫無說服力。畢竟德性就其為知識而言，它不可能出現有害於其對象的效果。

35 是故蘇格拉底在《高爾奇亞斯篇》521d6-8稱自己是雅典唯一真正的政治人物。《理想國篇》347d2-5言：真正的統治者不追求自身利益，而是追求被統治者的利益。相關討論，參見徐學庸 2009a: 25-40。

36 塞拉胥馬侯斯以牧羊人為例，說明有技藝者照顧自身的利益，有兩個意涵：第一，蘇格拉底以不同的技藝提出之歸納式地說明技藝關心的是其對象，是有其侷限的；第二，以牧羊人為例並非隨興的選擇，因為古希臘經常以牧羊人來比喻統治者。關於塞拉胥馬侯斯對不正義行為的描述，充斥自利的動機（egoistic motivation）之論述，參見Piper 2005: 31-33。

儘管如此，塞拉胥馬侯斯並未放棄他對正義的主張，且認為蘇格拉底依然沒懂得正義的真諦——「正義及正義之事其實是他人的好（*allogtrion agathon*）」（343c3）。這個主張乍看之下似乎與塞拉胥馬侯斯之前的主張對反，<sup>37</sup>但他所謂的「他人」指的是強者，亦即從被統治者的立場觀之，所以被統治者或弱者循規蹈矩，依循正義，是統治者或強者的利益；<sup>38</sup>不正義是「自身」的利益，即統治者或強者的利益。因此對塞拉胥馬侯斯而言，無論正義或不正義，最終獲益者皆為強者。<sup>39</sup>這凸顯了塞拉胥馬侯斯在政治上抱持的專制獨裁思想，在道德上替不道德主義背書。<sup>40</sup>詭辯學派哲學家波婁斯與卡利克雷斯的的思想亦包含此種不道德主義，前者認為不正義的行為是有助於行為者，且大多數的雅典人認同此觀點；<sup>41</sup>後者則認為根據自然，強者及優秀之人應擁有較多的資源，但弱者卻以風俗習慣及約定俗成的道德規範或法律，來限

37 研究柏拉圖的學者們經常指出，塞拉胥馬侯斯對正義的定義前後不一致，他一開始將正義定義為強者的「利益」（*xumpheron*），但之後定義為他者的好或善（*agathon*）。這兩個用詞具有完全不一樣的內涵，前者是關乎政治制度的安排的討論，後者是關於價值的判斷。換言之，塞拉胥馬侯斯的論證是從政治脈絡轉入道德脈絡。然而我認為這個被指控的「不一致」其實是沒必要的，因為如上文所言，若「他者」是指「強者」，那塞拉胥馬侯斯的事實語言裡（關於政治制度的安排）已包含價值判斷（一個政治制度有利於統治者或強者，故對他而言是好或善的制度）。就算退一步論述且承認他的論證真的涉及前後不一致，那也不表示塞拉胥馬侯斯的論述毫無價值。他從政治脈絡轉入道德脈絡的論證方式，至少為卷二柏拉圖「由於城邦與靈魂有類比關係，所以探究靈魂中的正義可先從城邦正義入手」的提議，埋下伏筆（Nederman 2007: 29-30）。關於城邦及個人的類比關係，參見第七章第二節的論述。

38 因此對反於 Annas 1981:45「正義是『順從』及『增進』他人的利益」的主張，因為這個說法意味著，依正義而行者「主動地」（*actively*）尋求他人的利益；但塞拉胥馬侯斯視正義為守法。

39 關於塞拉胥馬侯斯的論證正當性，是建立在個人與個人的相對關係及個人與政治及道德系統的相對關係，參見 Novitsky 2009: 25 的論述。Annas 1981: 46 認為塞拉胥馬侯斯「真正的」立場是「正義是他者的利益」，只是這是一個有待商榷的說法，因為這表示「正義是強者的利益」不是他對正義的真正看法；但審視塞拉胥馬侯斯的整體論述，可見前一個說法其實是被包含在後一個說法裡。亦即在確立正義是強者的利益後，藉由不同的關係視角，如從被統治者的立場觀之，他們守法的結果是統治者受益。

40 參見 Barney 2006: 46。

41 《高爾奇亞斯篇》470c-471c。

縮強者的能力。<sup>42</sup>卡利克雷斯的思想在另一位詭辯學者安提豐的論述裡得到呼應。在第四章第五節已見，安提豐主張正義是不僭越法律的規範，在人前一個人會視守法對自身最有利，但在人後獨處時，他會看重人性，「因為與法律相關之事是人為的，但與人性相關之事是必要的」。此外一個人或可違法不被發現，免於懲罪；但若他違背自己人性的要求，就算世人皆不知，他內心所受的傷害也不會少。安提豐論述的要旨，主要是守法或正義其實是人性的桎梏，但出於人性的行為應是必要而且自由的。<sup>43</sup>總而言之，這幾位詭辯學派哲學家都分享一個概念：人性允許一個人盡量發揮自己的長處與優勢，並藉此為自己謀求最大的利益——即使是以不道德的手段。然而若上一節的論述合理，強者或統治者的人性不會使他有不道德的行為，因為有德性的靈魂只會促使有德性的行為產生。

蘇格拉底的第三個質疑是，若每一項技藝，如醫術及航行術，都有其特定的利益要賦予其相對應的對象，那麼沒有人會因為操作及實踐一項技藝而獲利及賺錢，因為獲利與賺錢是出於與賺錢有關的技藝（346a-347e）。雖然我們可以理解蘇格拉底在這個論證裡欲表達的觀點——技藝關心的是其施用對象的利益，但論證本身卻有令人不解處。例如，在正常情況下每一項技藝應該都伴隨著賺錢，所以操作技藝者會因此獲利。這個問題較易解決，蘇格拉底可以接受技藝伴隨著賺錢，但強調賺錢不是技藝實踐的「目的」。因此塞拉胥馬侯斯「技藝具有自利的特質」的主張，是建立在將技藝自身與偶發在技藝上的獲

42 《高爾奇亞斯篇》483a-484c。值得一提的是，雖然塞拉胥馬侯斯與卡利克雷斯對正義及不正義提出的基本看法相似，但他們在下述三方面有較細緻的理論上的差異：第一，前者以政治的語言「統治者」談論強者，但後者以強者有權（by right）當統治者論述之；第二，前者視不正義為最佳的生活方式，但後者視不正義在本質上（by nature）是正義的；第三，前者認為正義的源頭是強者，但後者主張它的源頭是弱者，為了保護自身安全，不受傷害（Weiss 2007: 93-99）。

43 DK 87B44.

利混為一談。較不易解決的問題是，蘇格拉底「每一種技藝存在的理由是為了追求其所對應對象的利益」的主張，放在賺錢術上會產生奇怪的結果。賺錢術施用的對象是錢或薪資，根據蘇格拉底的主張，此技藝照顧關心的對象因而是錢或薪資。從此觀之，這個論證不僅無法直接回應塞拉胥馬侯斯牧羊人的例子，它又為蘇格拉底多添了問題。<sup>44</sup>然而，若如Morris教授所言，賺錢術稱不上是一項技藝，那賺錢就成了實踐技藝別有用心的動機。這成了柏拉圖在之後卷次的論證裡，強調哲學家的統治是出於必要（anagkē），而不是為了獲取薪資，也不是為了名聲榮譽（499b-d, 519d-521c）的原因。

塞拉胥馬侯斯接續強調：不正義是有利的，而且不正義者是明智者及好人（348b-d）。蘇格拉底對此主張的駁斥，帶領讀者進入他與塞拉胥馬侯斯談話的第二部分：正義的價值為何？蘇格拉底的第一個駁斥如下：

- （1）懂音樂包含理性。
- （2）理性是好的，缺少它是惡的。
- （3）一位音樂家調琴音會比不懂音樂者佳。
- （4）但他不會與其他音樂家在調琴音上競爭。
- （5）不具備知識者會想要與有知識者及無知識者競爭。
- （6）擁有技藝者是有智慧的。
- （7）有智慧者是好人。
- （8）因此有知識的好人不會與其同類之人競爭，但只會與其對反之人競爭。

44 Barney 2006: 51-52；Morris 2008: 72-75 認為蘇格拉底提出一個可笑的主張，且賺錢術不是一項真正的技藝。事實上蘇格拉底在賺錢術的論述裡，一直到346c9-10才以技藝稱賺錢術，從此可見他並未以技藝來看待賺錢術。畢竟醫生救治病人可以是達成獲利目的的手段及方法（357c5-7）。

- (9) 然而無知的惡人會與其同類者及對反者競爭。  
 (10) 不正義者會與任何人競爭；正義者只會與其對反者競爭。  
 (11) 因此正義者是有智慧的及好人，且不正義者是無知的及惡人。(349e-350c)

這段論證經常被學者們質疑的是(4)及(8)：為什麼音樂家及有知識者只會與其對反者競爭，而不會與其同樣的人競爭？答案顯而易見。依上一節關於技藝與德性類比的論述，德性是伴隨善的理型知識的好的靈魂狀態，擁有真正德性者之間並不會出現競爭關係，因為他們都對善的理型有正確、完整的理解，他們之間只存在共識與和諧；與對善的理型有不充分理解及完全無知者，會有競爭的情況，因為看法的歧異會導致相互駁斥。若從德性的影像或與城邦有關之德性的層次論之，正義之人是明智者、僅與非我族類者競爭的觀點，反映了赫希俄德式的倫理傳統。<sup>45</sup>貪婪(pleonexia)與放肆是導致人與人之間不斷競爭的原因，明智者是知所節制之人，不會有競爭之心；反之，不明智者受貪欲的驅使，會毫無節制地與他人競爭。<sup>46</sup>赫希俄德，一位明智的詩人，只會與自己貪得無厭、怠惰懶散的哥哥沛爾塞斯競爭(上

45 參見第二章第一節的論述。競爭的目的是為了榮譽及名聲，所以強調有德性者不愛競爭，意味著他們對這些「來自於他人賦予之物」毫不在意；Wilberding 2009: 352-353 認為柏拉圖在《理想國篇》卷八敘述的榮譽性格之人(the Timarchic man)，就是對榮譽及名聲十分在意之人，且他認為這是古希臘羞恥文化的道德觀的表現。此兩處的論述顯示，柏拉圖排斥及不接受這個倫理道德觀點，理由有三：第一，一個人的價值是由什麼會帶給他及他人對他的尊敬來決定；第二，這些價值通常是在非反省的狀態下所接受；第三，羞恥的道德通常使人關心看似道德之事，而非是道德之事。Wilberding 教授正確地指出，對柏拉圖而言，一個好城邦及一個有德性者不強調及看重對榮譽名聲的競逐，但我們無須進一步主張，柏拉圖對羞恥的道德的批判顯示，他追求及倡議的是結果的道德。或許一個較佳的理解是，他對追求外在榮譽名聲的行為之批判，其實是反映他對雅典當時社會不良風氣的反省回應，以及希望能藉由智性修復的方式(intellectual rehabilitation)保留羞恥感。亦即，羞恥感應出於個人理智的決斷，而非他人的意見。參見《辯護篇》29d-e、《克里同篇》46e-47d、《高爾奇亞斯篇》522c-d 及 Wilberding 2009: 366。

46 關於349e-350c的論證主旨是關乎於節制者不貪婪，參見 Lycos 1987: 137-142。

法庭求法官仲裁），不會與他人競爭；後者卻樂於和任何人競爭，否則他不曾「去注意和傾聽廣場上的爭訟」（29）。

此外，亦有學者如 Stauffer 教授直陳，柏拉圖在 349d3-11 及 350c4-11 的論述語言，一直在正義之人「是」有智慧者及好人，以及正義之人「相似於」有智慧者及好人之間游移不定，因此他認為這是一個禁不起檢視的「弱的」論證。<sup>47</sup> 然而本文認為這是個瑣碎及微不足道的質疑，因為人們在對話時使用的語言本來就鬆散不嚴謹；再者，若如第七章第四節末尾所言，《理想國篇》卷一的論證可被歸類為第六卷裡「線喻」的臆測區塊，那麼蘇格拉底在此的論證便不是以真理為目標，而是提出一個「證明的樣子」。<sup>48</sup> 最後，蘇格拉底並未在證明正義是德性上「失敗」，他只是未將相關論證完全展開。柏拉圖讓蘇格拉底在卷一提出的是「壓縮」的論證，且這個論證的「解壓縮」是在卷四，在那兒我們可看到正義與其他德性間的結構關係，如此便可理解何以正義是德性及正義者是有智慧者（參見第七章第二節的論述）。

雖然塞拉胥馬侯斯勉為同意<sup>49</sup> 蘇格拉底說的「正義及智慧是德性，不正義及無知是缺陷（kakian）」（350d5），但他依然堅持不正義是力量的泉源（351a-b）。蘇格拉底對此提出反駁：任何一個團體，大到城邦，小到偷竊集團，若內部成員互相傷害，會導致該團體無力運作。相互傷害即為不正義的表現，所以它會造成相互衝突、仇恨及敵對；正義則帶來和諧及友誼。不正義在人們之間所產生的負面效應，會使人們無法共事，因為他們之間不但缺乏統整的行為，而且有著內部敵

47 Stauffer 2009: 9.

48 這是 Dorter 2006: 46 的用語：“semblance of demonstration”。

49 Barney 2006: 54 認為塞拉胥馬侯斯是「錯誤地」同意。Stauffer 2009: 9 認為塞拉胥馬侯斯在 350d 的「臉紅」是一種感到羞恥的表現，也顯示他對蘇格拉底的敬意；然而他的臉紅可有不同的詮釋，如表示他感到被蘇格拉底當眾羞辱，因氣憤而臉漲紅，類似觀點參見 Annas 1981: 52。我認為塞拉胥馬侯斯的「勉強」較適合以「因受羞辱而感氣憤」理解之。

意。此外不正義在團體中所出現的負面影響，也會發生在個人身上，內部的衝突不合使一個人無法行為，與正義之人敵意相待。因此蘇格拉底結論道，不正義不是力量的泉源（351d-352a）。同樣的觀念亦表現於《克里同篇》47d4-5：正義使靈魂更好，不正義使它毀敗；《高爾奇亞斯篇》504d-e：正義賦予靈魂秩序，不正義令它失序。值得一提的是，T. Irwin 教授認為蘇格拉底在《理想國篇》卷一及上述兩部對話錄，皆未完整說明靈魂與個人內部衝突的內容為何。<sup>50</sup>這是合理的見解，但 Irwin 教授認為此不完整正說明了那是蘇格拉底的思想，《理想國篇》卷二開始，柏拉圖便對此不完整進行批判。<sup>51</sup>然而這或許不是一個妥適的詮釋，因為卷一相對於其他卷次，應是扮演導論的角色，即它應該是大綱式地鋪陳在其他卷次裡欲討論的議題。<sup>52</sup>因此關於正義與不正義如何在靈魂中產生和諧與秩序及敵意衝突，都在卷四、八及九可見細節論述。

接續第二個論證，蘇格拉底提出第三個論證：功能論證，藉此證明正義的人比不正義者快樂。論證內容如下：

- （1）一物的功能（*ergon*）是，該物藉由它可做及做得最好。
- （2）眼睛的功能是看；耳朵的功能是聽。
- （3）任何具有功能之物皆有其特有的好狀態（*aretē*）。
- （4）眼睛有功能，它們具有好狀態，即好視力。
- （5）靈魂的功能是關心、統治及思慮。
- （6）靈魂的好狀態使它能充分展現其功能，且正義是靈魂的好狀態。

<sup>50</sup> Irwin 1995: 178.

<sup>51</sup> Irwin 1995: 169.

<sup>52</sup> 相關討論，可參見徐學庸 2009b: 496-514；文中嘗試以統一性觀點（the unitarian view）詮釋卷一與其他九卷及早期與中期對話錄的關係。Novitsky 2009: 30 則認為，柏拉圖在《理想國篇》二至九卷的論述，是在回應塞拉哥馬侯斯的正義觀提出的四項挑戰：什麼樣的政治制度可防止統治者圖利自己？一般人真的不知自身的真正利益為何嗎？是否有一個正義觀符合每一個人的利益？什麼樣的政治制度能調和人們不同及多元的目的？

(7) 正義者及正義的靈魂會活得好。

(8) 活得好是快樂與滿全的。

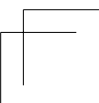
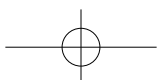
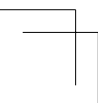
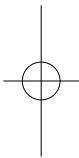
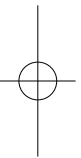
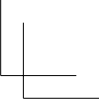
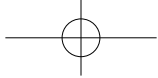
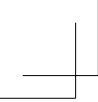
(9) 因此正義者，而非不正義者，有幸福生活。(352e-354a)

這段論證得以成立，塞拉胥馬侯斯應居首功，因為在348c-e的論證他並不認為正義是德性，但353e7-9顯示他改變立場，並稱正義是德性乃理所當然之事。這個態度轉變確立了(6)，進一步得出(9)。這個論證除了展現塞拉胥馬侯斯在觀念上的搖擺，也呼應335b-d提出的德性論證。德性是一件事物或一個人所具有的優點或好狀態，在與波雷馬爾侯斯的談話裡，蘇格拉底關切的是靈魂處於好狀態者不會使他人的靈魂處於不良狀態；在功能論證裡，他所關注的是，擁有好狀態之物或人，不會使其本質功能受到傷害，而會令它充分彰顯。當然從(5)到(9)的論證是個壓縮的論證，例如靈魂的功能為什麼是那三項？什麼是活得好？活得好為何是幸福的生活？相關論證將在卷四、七及十裡，更細緻地展開。

#### 第四節 結論

雖然卷一尾柏拉圖讓蘇格拉底以其慣有的口氣說，完成這三組對話後，「我一無所知，因為我不知道正義究竟是什麼」(354b9-c1)，但卷一的對話至少指出了什麼是對正義的不當理解方式、什麼是對正義的適當理解方式。前者強調以固定的行為規則及行為所產生之結果理解正義，是無法為「什麼是正義？」這個問題提供妥適的答案；後者告訴讀者，討論正義的較佳方式是從人的靈魂狀態及功能入手，進而導向它與德性知識的關係。卷一呈現一般人探究正義時，經常選擇不當的方法，故對正義的本質認識不清。柏拉圖這種將正義內化為靈魂

狀態的做法，或許是承襲梭倫與德謨克利圖斯以降的傳統，但不同於他們，柏拉圖最終視正義為道德形上知識的對象。



## 第七章 柏拉圖：再論正義

雖然《理想國篇》卷一對正義的探討，未能對它提出完整的說明，但柏拉圖讓蘇格拉底在卷二的首頁說，那是關於正義論述的序曲（357a2）。卷二柏拉圖的兩位兄弟，葛勞孔及阿德曼投斯（Adeimantos），取代卷一中的三位對話者，與蘇格拉底對話。葛勞孔向蘇格拉底表示，關於他與塞拉胥馬侯斯的對話並未真正地令人信服，正義之人全面性地比不正義者好。因此葛勞孔與阿德曼投斯分別依序提出，他們希望蘇格拉底釐清與正義相關的問題：首先，葛勞孔要求蘇格拉底確立正義是屬於哪一類的善，<sup>1</sup>並希望他能說明正義者比不正義者優越的理由；其次，阿德曼投斯從傳統宗教入手，指出正義之人不見得比不正義之人有好名聲，他因此希望蘇格拉底解釋正義強於不正義的理由為何，以及正義與不正義對擁有它們的人有何影響。值得注意的是，柏拉圖的兩位兄弟與塞拉胥馬侯斯對正義的討論有一個基本立場的不同。<sup>2</sup>後者毫不諱言而且心無猶豫地主張不正義的行為是值得追求的，但前者並非如此，他們之所以舉例直問蘇格拉底（358e-360d, 363e-366b），不是因為他們贊成不正義，而是他們需要更清晰明瞭的論證，證明正義值得追求。本章第一節將焦點集中在葛勞孔及柏

1 善有三類：（1）就其自身被追求之物；（2）就其自身及其所產生的結果被追求之物；（3）就其所產生的結果被追求之物（357c-d）。蘇格拉底認為正義屬於（2）。Hammond 2005: 68認為，葛勞孔能提出善的分類的觀點顯示，他至少對善有正確的看法，儘管他無法理解說明善的理想型。

2 因此柏拉圖在《理想國篇》卷二及之後的卷次裡關於正義的論述，與其說是回應卷一的塞拉胥馬侯斯，不如說是回應葛勞孔及阿德曼投斯，參見Burnyeat 2013: 212-213；類似的觀點，亦可參見Bickford 2009: 145-146及Rochnik 2009: 163-164。

拉圖的蘇格拉底對正義提出的論述，並說明葛勞孔提出的正義出於契約的說法是否為完備的契約論，以及他的主張與塞拉胥馬侯斯的正義觀是否若合符節、他自己關於正義的論述是否一致等議題；從第二節以降，將討論蘇格拉底何以不贊成葛勞孔的正義觀。

## 第一節 正義與契約

葛勞孔關於「正義是什麼？」及「正義如何產生？」等問題的論述，與卷一中的三位對話者的觀點大異其趣。葛勞孔認為正義是守法，且正義的起源是契約的訂定，他說：

其實人們說為惡自然是件好事，受害自然是件壞事，但受害的惡遠超過為惡的好；所以當人們相互為惡及受害而且有兩方面的嘗試時，那些沒有能力避免受害及選擇為害之人，認為訂定不互相為惡及受害的契約（*sunthesthai*）是利之事。因此他們開始訂定法律及他們之間的慣例，並稱法律的要求是合法及正義，且這是正義的出現及存在，它是在最好——若人為惡不受罰——及最差——若受害不能報復——之間。在這兩者之間的正義受歡迎不是因為它是好事，而是因為較弱的緣故：為惡會受罰；當人有能力做此事而且是個真正的男人，他不會與任何人訂立不為惡及不受害的契約，因為他會是瘋了。（358e-359b）

這段引文雖然充分顯示葛勞孔契約式的正義觀，但由於他的論述相當簡短，故有諸多問題無法得到充分地說明。首先，根據葛勞孔的敘述，在人與人訂定契約之前，人們是生活在沒有法律約制的狀態，即契約論者如霍布斯所謂的「自然狀態」。然而不同於霍布斯對自然狀

態下人們的生存景象有一明確清楚的描繪，<sup>3</sup> 葛勞孔對此並無任何進一步的細節說明。唯一可資參考的是在358e6-7 葛勞孔說自然狀態下人們相互傷害，但這是個什麼樣的狀態他並無描述。這個敘述的空缺，或可由普羅大哥拉斯在《普羅大哥拉斯篇》的論述填補。普羅大哥拉斯以一神話描述人類如何進入城邦生活及擁有德性：在實質進入城邦生活前，人類已懂得使用語言溝通，且已具有滿足自己食、衣、住及行各方面需求的技藝。可是人類在當時並不群聚，而是四散各地與動物混居，因此經常因力量與速度不及動物，遭牠們獵殺。為求自保，人類尋求群聚生活，建立城邦，不幸的是，由於缺乏政治技藝，人與人相互傷害。宙斯擔心人類會因此而自我滅絕，故派遣赫爾梅斯將秩序與正義賦予人類（322a-323a）。<sup>4</sup> 值得一提的是，雖然普羅大哥拉斯言及，人類在城邦形成後才相互傷害，但這個城邦只徒具虛名，沒有實質，因為在赫爾梅斯到來前城邦只是指人類群聚的狀態，而不具任何政治制度、法律規章及道德約束。

其次，正義是因契約而生。但葛勞孔沒有說明這契約如何產生，他只告訴蘇格拉底及讀者，在嚐到受害及傷害人的經驗後，人們認為訂立契約不相傷害是有利之事，但未言及契約訂立的機制是什麼。為什麼及在什麼情況下，有能力傷害他人而且不會受罰者，願意與無能傷害他人及傷害他人卻無能躲避懲罰者，簽訂互不傷害的契約？換言之，當有能力者或強者可恣意妄為地不當對待他人且不需承擔任何後果時，他們為什麼要追求人與人之間的平等對待？誠如葛勞孔自己在359c5-6所言，要求強者追求平等是對他們本性發展的限縮，類似觀點

3 霍布斯《巨獸說》（*Leviathan*）有言，自然狀態裡沒有勤奮、耕作、航行、外貿、住房、交通工具等事，也沒有關於土地的知識，沒有時間、技藝、文字及社會的存在。這是一個暴力相向的生存環境，由於資源稀少，每個人的需求及能力相當，為求個人的生存，人們長期處於一種相互掠奪的戰爭狀態，所以生活殘酷悲慘而且生命短暫（I, xiii, 9）。

4 關於這則神話較完整的引述，參見第四章第五節。

亦出現在第四章第五節及上一章第三節言及的塞拉哥馬侯斯、卡利克雷斯及安提豐的思想中，可見契約的訂定有實質或實踐上的困難。或許我們可為葛勞孔的論證缺漏填空，可能的論述是：契約的訂定可區分成兩階段：<sup>5</sup>第一階段由無能力為惡者及為惡但無法避免懲罰者先形成共識，他們之間不再有相互傷害的行為，並聯合對真正的不正義之人提出相同的要求，因為只有聯合在一起，他們才能與較少數的強者抗衡；第二階段是聯合陣營與強者陣營達成共識：互不傷害是有利之事。這兩個階段裡分別包含能力限縮的元素，在第一階段裡，為惡但無法避免懲罰者限縮對無能為惡者的傷害；在第二階段，強者對前一階段的兩者限縮其能力。<sup>6</sup>

值得進一步討論的問題是，正義的形成是出於自然，抑或是約定俗成？T. Irwin教授主張，葛勞孔的論述（358e4-359a2）賦予正義及不正義是出於自然的詮釋空間，因為正義的行為在法律出現前已存在，且法律出現後有助於促進正義的增長。<sup>7</sup>然而A. Fussi教授則有不同的見解，他認為葛勞孔「其實人們說為惡自然是件好事，受害自然是件壞事，但受害的惡遠超過為惡的好」這段話，與其說是在解釋何謂善及有益（這是自然所做的事），不如說是在定義什麼是正義（這是約定俗成所做的事），故正義是約定俗成的。<sup>8</sup>儘管前者的詮釋立場不無可能，但本文論述較偏向Fussi教授的主張，因為葛勞孔在接續的論證裡有言，「因此他們開始訂定法律及他們之間的慣例，並稱法律的要求是合法及正義，且這是正義的出現及存在」（359a2-5），正義的「出現」

5 參見Santas 2010: 41。

6 這兩階段皆可見較強一方的行為受法律的制約，所以他們無法傷害較弱的一方。這個論述裡隱藏了當代民主制度運作中一個核心的概念——法治（rule of law）。法治指的是依法統治，有權力者（如政府）的所作所為皆須受法律的管控，不可為所欲為；這凸顯出葛勞孔的正義觀迥異於塞拉哥馬侯斯的以法統治（rule by law）的觀點，後者主張有權力的統治者利用法律遂行私欲。

7 Irwin 1995: 183.

8 Fussi 2007: 50-52.

是在法律訂定後，因此合乎法律的要求即為正義。此外葛勞孔一開始的論述所使用的「為惡」及「受害」等語言，不必要被理解為在自然狀態裡已存在正義及不正義，而是葛勞孔轉述眾人的觀點時，將社會制度裡的倫理語言用於描述自然狀態。

再者，葛勞孔在其簡短的契約論論述裡，亦缺乏了契約如何能被各方參與契約者遵守的說明。關於這個問題，霍布斯認為契約的履行有兩種方式，一種是參與契約的各方相互信任，每一方都相信他方會履行承諾，如此不傷害對方或他人的行為才會產生；另一種是藉由監督，霍布斯提議由政府來監督參與契約的人民，所以人民必須將某些權利讓渡給政府。<sup>9</sup>葛勞孔僅在359a3-4提及法律與慣例的遵守是契約得以被履行的理由，但這並未說明為什麼每個人都會遵守法律。柏拉圖《克里同篇》曾言，城邦比個人的雙親及祖先還要高貴與神聖，一個人應該履行城邦所要求的事，「正義便是如此：在戰場上不可怠忽職守、撤退及擅離崗位，而是在戰場上、法庭中及所有的地方都應該做城邦及國家所要求的事」（516b-c）。蘇格拉底說，身為雅典人，雅典法律依法生養他及教育他，他不願違逆與雅典訂定之契約，故選擇留在獄中，等待死刑執行。這對蘇格拉底而言是合乎理性與德性的選擇。可惜的是在《理想國篇》葛勞孔對遵守契約的相關話題幾無論述。

最後，在359a2葛勞孔認為契約的形成是有利之事，但他對於利益的分配及合作所需承擔的社會責任或負擔亦隻字未提。他所謂的法律或慣例是否含括這些議題的處理，我們不得而知。例如若利益是與個人財產有關，財富分配的問題文本中未給予任何證據的支援說明。

綜上所言，葛勞孔以契約論解釋正義的起源，但在其提出的契約論中缺乏對自然狀態、契約如何產生、契約如何被履行、利益如何被

9 《巨獸說》I, xiv, 18 ; xv, 15 及 30-35 ; II, xvii, 13。關於十七及十八世紀契約論思想，其共通特質的說明，可參見 Forsyth 1994: 37-39。

分配及合作如何進行等議題的論述。因此，我們或許可說葛勞孔的契約論是極簡或最小限度的契約論。值得提醒的是，上述的論證裡，霍布斯的契約論不斷被參照，但參照本身潛藏誤導的危險：本章的讀者或許會認為，葛勞孔與霍布斯的契約論相仿。但事實上他們兩人的契約論有根本的差異，前者的理論關注於人與人之間的契約關係，且對此關係的說明雖點出正義的起源，但並未延伸或擴及至人民與城邦的契約關係。不同於葛勞孔的理論，霍布斯關心的是人民與國家，或更精確地說，人民與統治權之間的契約關係，他探究的是「公民國家」(civil state) 的統治權基礎何在的問題，以及從此問題所衍生出在政治上人人平等的議題，所以沒有人天生下來比其他人更適合擁有統治權。因此嚴格說來，葛勞孔的契約論未實質涉及政治哲學的領域，他的理論純粹只為說明人與人以正義的方式相互對待是如何產生的。

根據以上的論述顯示，葛勞孔倡議的契約論，無論在倫理學或在政治哲學的面向，皆不是一個完備的理論。在接續的論述裡將討論兩個問題：葛勞孔是否如實地轉述塞拉胥馬侯斯的正義觀？葛勞孔自己敘述的正義觀是否前後一致？以下分點簡要析論之。

第一點，葛勞孔將正義或守法建立在契約的基礎上，或許已隱含在西元前五世紀的政治哲學思想中。德謨克利圖斯說：「法律意欲有利於人的生活；它可以，當人們希望獲得利益 (paschein eu)。因為它對遵守者展現其德性。」(DK 68B248)「人們希望」(boulontai) 的表述可以從兩個層次觀之，第一個層次是，若人願意遵守，則法律有利於人，因此遵守法律便成了每一個希望獲利者的共識。任何做出違背此共識者，不僅傷害自己的利益，也傷害他人的利益 (DK 68B245)。共識是契約論裡的核心概念，這個概念隱藏在德謨克利圖斯的思想中。第二個層次是道德動機的考量，關於這個層次的敘述，便帶我們進入第二點。

第二點，根據德謨克利圖斯的說法，人們之所以守法是因為他們想獲利，亦即他們守法的動機是為了自身能獲利。類似的觀點亦可見於葛勞孔的契約論：「那些沒有能力避免受害及選擇為害之人」追求正義，不是因為它就其自身值得追求，而是因為他們冀求的人身安全，能藉由正義實現。換言之，那些人是出於個人平安的動機追求正義。因此，無論是前者或後者的思想，都可見當代倫理學所謂的心理自我主義（psychological egoism）的思想，人類一切的行為皆可以自利的動機詮釋。<sup>10</sup> 這凸顯出葛勞孔提出的正義觀，與塞拉胥馬侯斯的正義觀大相逕庭。如前一章所述，塞拉胥馬侯斯主張，強者一定會訂出有利於己的法律，所以無論是民主政體、寡頭政體、貴族政體或專制政體，統治者必定會訂定「合乎正義」——正義是強者的利益——的法律。塞拉胥馬侯斯是位法實證者（a law positivist），統治者立法要求被統治者遵守，且他們是以正確的方式（orthōs）立法，即對自己有利。此外，在塞拉胥馬侯斯的思想中，亦可窺見倫理自我主義（ethical egoism），這個規範倫理學主張，追求自身利益是個人的義務。不同於心理自我主義對行為者的動機分析，倫理自我主義強調每個人都應追求自身利益。對塞拉胥馬侯斯而言，任何一位政治上的強者都應該追求自己的利益，因為這是正義的本質。<sup>11</sup> 因此葛勞孔在卷二對蘇格拉底提出的質疑及挑戰，與塞拉胥馬侯斯提出的不同。

第三點，葛勞孔在358a8-c1雖然有言，他將轉述塞拉胥馬侯斯的正義觀，但在358e-359b論述裡他提出之正義起源的說明，指出正義是

10 葛勞孔在359c-360d以居格斯（Gyges）為例說明，在確保不會受罰的情況下，無人情願（hekōn）做正義的行為，因為選擇正義無利於自己。不同於上文提出的詮釋，可比較Fussi 2007: 51的論證。上文提出的詮釋可協助我們回頭看，何以葛勞孔認為一般人都將正義置於因其結果而被選擇的第三類善，因為活動產生的結果有兩種：一種是必然的，另一種是偶然的。前者如醫術與健康，後者如醫術與賺錢維生。若選擇正義使人不受罰及獲得名聲，只是正義產生的偶然結果，那選擇不正義亦有獲得這些偶然結果的可能；此外由於是偶然的結果，選擇正義不必然得此結果。

11 Piper 2005: 34的論述並未注意到這兩種自我主義的細微差異。

弱者的利益，因為他們無法和強者一樣為惡後不受罰，且為求自保不受欺凌，所以與強者訂定契約，限縮他們的行為。這迥異於塞拉胥馬侯斯在卷一裡所提出「正義是強者的利益」的正義觀。再者，塞拉胥馬侯斯，不同於葛勞孔，未曾言及正義的起源之問題。他似乎要求他的聽眾直接接受一個政治上的事實或現實，強者總是握有統治權，且藉此權力立法剝削利用被統治者。至於被統治者或弱者為何接受被如此地統治及遵守無益於他們自身的法律，塞拉胥馬侯斯未說明。因此這再一次顯示，葛勞孔提出的挑戰與其說是轉述及延續塞拉胥馬侯斯的正義觀，不如說他提出了屬於他自己對正義的看法。<sup>12</sup>

第四點，若葛勞孔提出的正義觀與塞拉胥馬侯斯的有所出入，那是否表示他倒轉了塞拉胥馬侯斯的正義觀？這個問題的答案應是否定的，因為葛勞孔強調他是「重複」塞拉胥馬侯斯及眾人的觀點（358c7）。雖然他重複的正義觀是，正義有利於弱者，但這不表示他改變了「正義是強者的利益」的說法，因為被統治者，即弱者，遵守法律對統治者，即強者，是有益無害，城邦秩序因此得以維繫。或許葛勞孔會認為，弱者與強者訂定契約，歸根究柢是前者應遵循後者的統治，且弱者的利益原則上不會與強者的利益相衝突。

第五點，除了葛勞孔與塞拉胥馬侯斯對正義有不同的論述外，葛勞孔自己提出的相關論述亦有前後不一致之嫌。<sup>13</sup> 論證一開始葛勞孔告訴我們，弱者在經歷為惡及受害後，決定與強者訂定互不侵犯的契約，以保障自身安全。但接下來的測試案例他舉最正義之人（360b-362c）為例，他無論遭受任何的苦難及折磨都不改其志。這個關於正義之人的描述和前一個的圖像無法嵌合。此外後者關於最正義之人的論述顯示，正義就其為一個德性，使擁有它者不會放棄其相信的道德

12 不同的見解，可參見Hammond 2005: 68-69，「葛勞孔不是陳述他的真正的立場」及「葛勞孔關於正義的暫時的定義是重複由詭辯家〔塞拉胥馬侯斯〕無知地下的定義」。

13 Fussi 2007: 59.

信念；然而居格斯獲得戒指的例子卻告訴我們，只要我們得到確切的保證及保障，無人會堅守道德信念。因此前者關於正義的論述無法成為後者的前提。再者，如上述指出，葛勞孔在進行論述前有言，他敘述的是眾人之見，但完成正義起源的說明後，他的測試案例皆是出於他個人的想像及假設。這不僅在他自己的論證裡產生論述不一致的現象，也使得他所提出與約定俗成無關的測試案例，和塞拉胥馬侯斯關於正義的經驗事實之論述扞格不入。

最後，值得提醒的是，雖然葛勞孔轉述的正義觀與塞拉胥馬侯斯提出的正義的說明有所出入，但我們應小心不可全面否定兩人的正義觀有相同之處。當葛勞孔敘述居格斯獲得戒指，具有隱身能力後，他色誘皇后、謀殺國王及奪取權力，最終成為一位專制獨裁者。他在完成這些惡事的過程及結尾，皆無須擔心被發現及受懲罰。塞拉胥馬侯斯對專制獨裁者曾經有過下列的描述：

此人是個獨夫，他不是一點一點以祕密及暴力的方式拿走他人的財富，而是一次拿走神聖與世俗之物，及私人與公眾之物；在這些事的每一部分當有人為惡被發現，就會受到重罰及嚴重的斥責；事實上，掠奪神廟者、綁匪、闖空門者、搶匪及小偷，他們的稱號都是根據這類惡行的一部分而來。但當有人除了拿走公民的財富，也綁架他們並奴役之，這些原本受到前述可恥稱謂所指謫的人，卻會被知道他們曾犯過完全不正義的公民和其他人稱為快樂及受祝福之人。因為人們之所以指謫，不是因為擔心做不正義之事，而是擔心被以不正義的方式所對待而感到痛苦。（344a-c）

塞拉胥馬侯斯口中的專制者和居格斯一樣，他們都能破除一切的限制及規範，為所欲為，不須擔心後果。他們是真正的強者及絕對不正義的化身，政治社群賴以維繫的羞恥感，在他們的行為裡是完全停擺，

毫無作用。他們是幸福及受祝福之人。<sup>14</sup>

上述對葛勞孔提出的論證的質疑，可見葛勞孔論述的正義觀雖然部分觸及塞拉胥馬侯斯的觀點，但大體上他提供的是他自己對正義的想法。回到文本的對話脈絡，葛勞孔對於正義起源及無人自願追求正義等議題的論述，雖得到蘇格拉底的讚許，但蘇格拉底隨後提出自己對正義的看法，<sup>15</sup>顯然蘇格拉底並不接受葛勞孔的正義觀。

## 第二節 城邦的正義

關於正義的討論，柏拉圖讓蘇格拉底提議討論的方式，由於我們不是聰明人，若有人要求我們從遠方認出小字，且我們缺乏敏銳清晰的視力，能夠完成所要求的工作之最佳方式，是先觀看與小字相同的大字，在對大字有所了解後，自然知道小字是什麼。蘇格拉底在確定此尋找正義的原則得到葛勞孔的認可後，立即主張：正義既與個人有關，當然也與城邦有關，且個人與城邦的關係就像小字與大字的關係。因此蘇格拉底建議，關於正義的探討最好是從城邦開始（368c-369b, 434d-435a）。

這個城邦正義與個人正義的類比之提議，主要是為了說明「正義是什麼？」及「擁有它的人為什麼比不正義之人優秀？」等問題。蘇格拉底在368e7-8有言，在較大的事物如城邦中較容易看到正義，但他並未言明為什麼比較容易的原因。一個可能的理由是，他所提出的城邦及個人像字母大小寫的關係，這大小寫的字母不是大A與小A的關係，而是A與α的關係，所以觀察A的形式與結構，自然能懂α所有的形式與結構。換言之，這兩個字母雖然在拼寫及印刷上有不同

14 Piper 2005: 35 認為，兩人的敘述皆為不道德主義背書。

15 Santas 教授認為，蘇格拉底討論塞拉胥馬侯斯及葛勞孔的正義觀，是為他自己的正義觀提供一個極佳的導論（2010: 55）。

的呈現，但由於 $\alpha$ 是從A演變而來的，<sup>16</sup>故理解後者便能理解前者。此外，城邦正義之所以較容易觀察，主要是它屬於公共領域。一個城邦的社會結構、法律規章及政治制度都具可被「直接」觀察的特質，但個人正義只能藉由行為者的外在行為「間接」觀察，除了行為者本身外，旁人無法得知他的心理或靈魂的結構及組成分子是什麼、這些組成分子又是如何互動。然而就算這是一個可被接受的說明，蘇格拉底所提議的方法依然需面對另一個問題：個人正義為什麼一定會與城邦正義相同？事實上這個問題在卷二並沒有獲得回應，一直到卷四討論四樞德，關於它的答案才揭曉。但這不表示在卷二這個問題必須被擱置，<sup>369a4</sup>柏拉圖讓蘇格拉底用idea一字，並指出他要探究城邦與個人「在形式上」的相似。<sup>17</sup> D. Keyt教授稱此為「同形主義的原則」(the principle of isomorphism)，這個原則的內涵是：若一條公式在一個應用上定義一語詞，它在所有相關類似的應用上也定義該語詞（「類似」指的是結構的相似）。他進一步以謄抄碑文為例來說明此原則。謄抄者將碑文上以大寫字母篆刻的文字以小寫字母抄在紙上，石碑的銘文與紙上抄寫的文字有不相似處，也有相似處。不相似處是：前者在石碑上，後者在紙上；前者的存在已有年歲，後者是新近完成的；前者大寫，後者小寫。相似之處是：字母的順序一致；關於石碑銘文的翻譯相同於對抄文的翻譯。<sup>18</sup>因此正義的城邦與正義的個人，在此意義下，具有同形的結構，暫且不論這結構的內容為何。換言之，組成城邦及個人結構的元素或部分，被以相同的方式排列組合。

值得注意的是，蘇格拉底提出的城邦一個人類比或同形的關係，在塞拉哥馬侯斯及葛勞孔的正義觀裡並未得見。前者主張，弱者（正

16 希臘文小寫字母 $\alpha$ 是從大寫字母A的安修爾體（uncial writing）及草寫體（cursive writing）演化而成的。

17 idea 這個字出於eidos，這兩個字都與「看」這個知覺活動相關。

18 Keyt 2009: 348-349；關於結構類比的論述，亦可參見Kosman 2007: 125。

義者）遵循強者（城邦統治者）所訂立的法律；後者認為，正義是遵守城邦訂定的符合契約之法律。兩者皆未言及城邦與個人類比或同形的關係。因此類比或同形的原則是蘇格拉底個人的觀點，<sup>19</sup>更重要的是，由此凸顯出倫理學及政治哲學的思想特質：規範個人及城邦的正義原則是相同的原則。塞拉胥馬侯斯及葛勞孔的論述中，這個單一正義原則的概念亦存在，且他們都強調個人正義是由城邦正義來界定：一個人之所以是正義的，因為他遵守城邦所訂定的法律。然而蘇格拉底的城邦一個人同形理論，並不主張個人正義的原因是來自於遵守城邦律法；它強調個人與城邦同形，所以關於它們各自的正義的說明，適合用同一原則。塞拉胥馬侯斯及葛勞孔的正義觀明顯有他律的色彩，但蘇格拉底的正義觀，根據同形原則，不具此他律的思想，且主張無論城邦或個人的正義之說明，皆應分別從其內部結構著手探究，這是自律的思想展現。<sup>20</sup>柏拉圖在卷四會更清楚地開展此思想。

獲得葛勞孔及阿德曼投斯同意同形原則的使用後，蘇格拉底開始進行城邦正義的說明。要說明城邦正義，首先應解釋城邦如何出現。蘇格拉底認為，城邦的興起是因為人們各自無法滿足其各種不同的需求，為了自己生活所需的滿足，人們聚集群居，相互合作（369b-c）。與葛勞孔的契約論相較，有以下幾點觀察：第一，兩者咸認為，人類在進入城邦生活前，生活在自然狀態下。葛勞孔對契約的強調，使得他對城邦出現的說明建立在約定俗成的基礎上；蘇格拉底以「無法自給自足」說明城邦的起源，使他的說明建立在人性的基礎上，因為求生存是合乎人性或自然的行為。<sup>21</sup>人性，對蘇格拉底而言，是追求「需

19 事實上柏拉圖在 351c-352a 已為城邦及個人類比埋下伏筆。

20 關於城邦與個人正義是一內化理論（internalization）的論述，參見 Lear 1997: 63-65。

21 此概念在後來的斯多葛學派思想（the Stoicism）中成為重要的概念，即 oikeiōsis（視為己有），參見 Long and Sedley 2005: 57。

求」的滿足，特別是維持生命的必要需求，而非「欲望」的滿足，因為人們所欲求之物不必然是他們所需求之物。此外，需求是客觀的，因為維持生命的需求之滿足，表示每個人有自足的生活；但欲望卻是主觀的，因為每個人都有其各自的欲望，且永無滿足之日。第二，兩人關於自然狀態的敘述並不相同，葛勞孔描述的自然狀態是弱者不斷受強者欺侮傷害；蘇格拉底僅告訴我們，在自然狀態下的人們無法以自身能力滿足個人需求，但並未強調人們相互掠奪及侵犯。因此蘇格拉底的自然狀態是相對平和的。第三，儘管有上述的差異，兩人關於脫離自然狀態的說明，皆有心理自我主義的思想元素。葛勞孔主張，人們為了避免受傷害，相互訂定契約，保障自己生命財產的安全；蘇格拉底則認為，為了滿足自身需求，人們尋求合作。

接著蘇格拉底將議題聚焦在滿足什麼樣的需求及如何合作分享的問題。他認為人們需要被滿足的需求，是食衣住行的要求，所以一個城邦的形成至少要有農夫、紡織人、建築師及鞋匠（369d-e）。那在城邦中這四種人應如何合作分享？蘇格拉底主張，四個人各自為整體城邦準備足夠的物資，例如農夫準備的糧食不可只夠他自己食用，而必須夠養活四個人的量，相同的道理適用於其他三位生產者（369e3-6）。<sup>22</sup> 370b-c 更進一步說明此概念：

「首先我們各自生下來不完全相似，而是在稟賦上（tēn phusin）各異，不同的人是与不同的工作執行有關。」……「當一個人（tis）從事多項技藝，還是當他從事一項技藝，會有較優秀的工作表現呢？」「當一個人從事一項技藝時。」……「當一個人根據稟賦而且在適當的時機只做一件工作，較容易生產更多優質的東西，因為他不作其他事。」

22 Fussi 2007: 56 稱柏拉圖提出的勞力分工本質上是關係式的（intrinsically relational）。

這段引文充分顯示，城邦中四個人如何合作分享他們各自生產的物品，每個人專心在一份合於稟賦的工作，且在合適的季節從事生產活動。<sup>23</sup>蘇格拉底特別強調人天生稟賦不同，適合從事不同的工作，這與人生而平等，且無論他們的地位貴賤或才智高低，工作機會應對每個人開放的概念背道而馳。蘇格拉底主張，對待不平等的人應以不平等的方式，隨著他與對話者對話的開展，此原則不僅運用在工作選擇上，也用在接受教育的機會及社會階級的劃分上。<sup>24</sup>

不可否認，這個依個人稟賦進行專業分工的概念，有經濟學的意涵，但如果我們只把上述的引文詮釋為經濟活動分工原則，<sup>25</sup>或許會漏失柏拉圖提出這個概念的真正用意。隨後的對話中可見，對個人不同稟賦的強調，不僅是經濟上專業分工的考量，更為重要的是倫理生命的考慮。不同的人有不同的聰明才智，適合不同的專業發展，且只有當城邦中的每一組成分子都適得其所，每個人才能生活得有成就感及滿足感，即生活的快樂（420b-421c）。

為了使這個原初城邦裡的四個人專心於各自的工作，還需要其他的行業或技藝支援。例如農夫需要鐵匠的協助，替他製作農耕所需的工具。這使得城邦組成分子逐漸增加及複雜。蘇格拉底問阿德曼投斯：

23 生產活動配合時令的觀點，呼應赫希俄德《工作與時日》裡關於時日的敘述。

24 關於這個原則是功能區分及政治與社會結構劃分的規範原則的論述，參見 Kosman 2007: 127；此外 Korsgaard 1999: 7 以「組成結構」（constitution）來理解此原則，她認為一個政治的組成結構定義一組角色及職務，它們一起形成一個思慮行為（deliberative action）的程序，在此程序裡言明誰將履行每一步驟及如何履行。Roach 2009: 166 認為，柏拉圖的美麗城邦不視平等為一個價值，而是以威權的方式由上而下安排嚴格的社會階級，所以城邦裡公民的自由受限。然而這是對柏拉圖的曲解，因為真正的平等是依個人的天賦才能安排其所適合的社會角色及階級；真正的自由不是表現在選擇的自由，而是在靈魂具有和諧秩序的狀態（參見第三節的討論）。相關的討論亦可參見 Woodruff 2012: 97-100，他認為柏拉圖不視正義為平等，最主要的原因是後者是政治的概念，前者是倫理的概念（98）。Woodruff 教授接受 Annas 1999 關於柏拉圖《理想國篇》的詮釋，並認為柏拉圖對正義的討論侷限於倫理學的關懷；反對此詮釋立場，參見 Kosman 2007: 125。

25 如 Cross and Woodzicka 1994: 80。

在這個較龐雜的城邦裡包含著正義嗎？後者回答，正義在城民之間相互的需求與對待上（372a1），然而蘇格拉底對此回應語帶保留，並承諾會對它有所探究。蘇格拉底的態度保留其實透露出某一訊息，參照《理想國篇》第一卷的對話內容，三位對話者關於正義的說明皆環繞在外在行為打轉，且最後證明是不成功的論證。阿德曼投斯在此對正義的說法，亦陷入相同的問題，這或許是蘇格拉底對他的回應有所保留的原因。若正義不適合以外在行為說明——不是關於城邦與城邦的關係，也不是關於人與人的關係——那應該以什麼方式或觀念來說明？卷二並未提供任何實質的線索，幫助我們解決這個問題，但卷四對此有明確的回應（443c-444a）。

這個複雜的城邦能夠提供更多的資源，使得在其中的人們不僅生活上不虞匱乏，而且還能有些奢華的享受。然而葛勞孔對此語帶不悅地說，這是豬的城邦，因為豐沛的資源只會把人們養肥（372d）。不過，葛勞孔口中的豬城邦，在蘇格拉底眼中是「平和、健康及真正的」城邦（372d3, e6-7）。Donald R. Morrison教授因此認為，豬城邦的統一性及穩定性甚至比柏拉圖之後所描繪的美麗城邦（Kallipolis）更強，他提出下述幾個理由：（1）在豬城邦中，一如在美麗城邦裡，每個人都從事一件適合其稟賦的工作；（2）若柏拉圖能對此城邦有完整的敘述，我們會更清楚地知道，它會是柏拉圖的烏托邦；（3）豬城邦能出現的原因，主要是每一位城民都具有如蘇格拉底般的節制。換言之，若蘇格拉底是柏拉圖筆下哲學家的代表，豬城邦就是哲學家的城邦。這說明了為什麼豬城邦比美麗城邦統一及穩定，因為前者由同質性極高的成員組成，而後者則由不同階級的人組成。<sup>26</sup>

這是一個吸引人而且相當具有創意的詮釋，但這個詮釋有下列三點不適切之處：第一，在這個階段的城邦發展的敘述裡，柏拉圖僅

<sup>26</sup> 參見 Morrison 2007: 250-254。

言及生產者與勞動者，他們隨後在美麗城邦裡被稱為第三階級，負責城邦整體的生活所需，並無Morrison教授所言的哲學家存在於此階級中；第二，雖然這個複雜的城邦可使人有些奢華的享受，但柏拉圖在接續的論證裡，多次提及要淨化更複雜的城邦，使之成為最佳的城邦（399e, 423e-424a, 501a-c, 571e-572a），以有利於公民道德性格的養成。因此豬城邦不可能是柏拉圖筆下的美麗城邦；第三，Morrison教授的主張本身無法協助蘇格拉底進行個人正義的說明，因為豬城邦與個人靈魂缺乏結構類比關係，在此城邦裡只有欲望，但人的心靈活動不只有欲望。從我們個人經驗反省，每個人都有一定的欲求、情緒及思維活動，這是心靈活動的基本架構，卷四柏拉圖以不同的音調——低音、中音及高音——表現（443d5-7）。然而若豬城邦「就是」理想城邦，蘇格拉底無法藉由它來說明個人正義是什麼，畢竟這是他承諾葛勞孔及阿德曼投斯要闡述之事。因此葛勞孔勇敢表達異議不僅具有正當性，且促使蘇格拉底進一步說明城邦的發展。

城邦組成分子增多，土地需求勢必增加，難免因城邦疆界的問題，與鄰邦發生衝突與戰爭。為確保城邦整體的安全，需要有衛士保衛城邦。蘇格拉底在374b9-c4重申，衛士執行其職務亦應遵守一個人從事一件適合其稟賦的工作，且在適當時機執行的原則。此外，他又以護衛犬為類比，說明衛士應具有的生理及心理的特質（375a-376c）。其中特別凸顯的特質是高昂精神（*thumoeidēs*）及激情（*thumos*），它們關乎衛士的勇氣表現。為了使衛士能以適切合宜的方式表現勇氣，蘇格拉底提議，將成為衛士的年輕人應接受文藝及體能的教育。這兩種教育都是與靈魂有關，更精確地說，是與教育年輕人懂得節制有關，但不強調受教者智性能力的開展。簡言之，這一階段的教育是以道德習慣的養成為著眼點。<sup>27</sup>

27 相關討論，參見徐學庸 2010: 74-77；Gill 1985: 10-13 強調此階段教育要求年輕衛士以不

到此為止，蘇格拉底所談論的城邦已具有兩個階級：生產階級與衛士階級。他接著提議，應該決定這些人之中有哪些人是統治者，<sup>28</sup>並訂定篩選的基本原則：第一，統治者應較年長；第二，他們是最佳的衛士——換言之，統治者是由衛士階級裡擇優選出；第三，他們是明智者；第四，懂得關心城邦，知道自身利益與城邦利益相同（412c-e）。其中第四個原則特別受到蘇格拉底的重視，他兩次強調要注意統治者是否時時心懸城邦的利益（412e, 413c-414a）。這種強調的態度似乎預告統治者應該要接受另一階段的教育，<sup>29</sup>以確保他們能維持此信念。此外，統治者及其他階級的人亦要被說服相信他們共同的母親是大地，因此應互相以兄弟相待。M. Schofield教授認為這個概念有下述的意涵：人們不視自己為個體，且以理性的自我主義定義利益，而是視自己為整體的部分。<sup>30</sup>還有每個生活在城邦的人，在其稟賦裡帶有天生的金屬特質，屬於統治者具有黃金特質，屬於衛士階級具有銀的特質，隸屬生產階級者具有銅與鐵的特質。<sup>31</sup>接著蘇格拉底對統治者及衛士的生活方式進行描述，首先他們除了生活上必須的財富外，不可有私產；其次，家中不可有儲藏室；再者，生活所需由其他的公民

求甚解、不帶反省的方式，遵循教育者頒定的道德原則。第一階段的教育主要由文藝教育及體能訓練組成，它們各別又分為故事閱讀與音樂旋律，以及運動健身與生活模式；故事閱讀教育對象是未成熟的理智部分（the protorational part），生活模式則是針對欲望的部分施教，中間兩個教育項目是針對激情的部分所設計的科目（Wilberding 2009: 363-364）。

28 這是柏拉圖討論正義的主要目的之一。

29 柏拉圖在卷七討論第二階段的教育。

30 Schofield 2007: 154.

31 這樣的社會階級分配，或許符合Rawls 1973: 73提出的自然樂透原則（nature lottery）。關於柏拉圖允許統治者說高貴的謊言及使用暴力（501a）的論述，參見Bickford 2009: 141-143。然而501a2-3的表述「城邦及人們的性格當成畫板，首先將它弄乾淨」，是否是對統治者使用暴力的建議，是有詮釋上的爭議；因為這個表述亦可理解為，柏拉圖的理想城邦不會出於任何一個現存的城邦，而是另外重新建構而成。Schofield 2007: 150認為統治者可以說高貴的謊言，是在接受哲學家的教育時便發生；且發展關心城邦的動機與整體政治的意識型態（holistic political ideology）之產生不可分（156）。關於高貴的謊言雖然在社會結構的議題上提出了某個真理，但它歸根究底是一種「意識型態」，不僅說給未來將成為哲學家的年輕人聽，也持續說給成年的哲學家聽，參見Wardy 2013: 131-138。

供應，當作他們擔任統治者的薪資；然後他們的飲食應合乎有勇氣者的生活，不可過多也不可過少；最後，他們不應有黃金與白銀的需求（414d-417b）。<sup>32</sup>

然而阿德曼投斯為統治者及衛士叫屈，因為這樣的生活使得他們一點都不快樂。蘇格拉底以三個論證回應阿德曼投斯：第一，他指出其所描述的城邦，並不是為了使某一個別階級快樂，而是為了城邦整體快樂。就像為一個人像雕塑的眼睛上色，我們不會選擇最美的顏色紫色，而是黑色，否則眼睛便不成其為眼睛。同理，若我們允許統治者穿金戴銀，他們也會不成其為統治者。第二，上層階級的敗壞對城邦造成巨大的傷害，《理想國篇》卷八即指出美麗城邦的敗壞肇始於統治階級。第三，只有當城邦中每個階級的人做屬於該階級的工作，每個人才能享有其稟賦所允許的快樂。因此統治者及衛士必須注意城邦中的每個人是否確實各司其職，唯有如此才能使幸福發生在城邦整體中（420c-421c）。第三個論證又可與370b-c的專業分工概念做對照，之前的論述特別提到，專業分工不僅只有經濟需求，更富有倫理生命的考量。蘇格拉底在421b-c的論述，便是支持此詮釋的證據：「整個城邦如此地增長及妥善地管理，是為了使每一個階級分享該階級的本質所賦予的幸福（eudaimonias）。」柏拉圖的用字是eudaimonia，而不是hēdonē（生理的快樂），清楚顯示出一個人將合其稟賦的工作做好，會得到屬於他的祝福。<sup>33</sup>

32 關於統治者公社般生活之描述，參見457c-466d。柏拉圖主張統治者應過這樣的生活，乃因：（1）優生學的理由；（2）避免城邦過度成長；（3）城邦能團結一致；（4）統治者能專心政務；（5）統治者感到快樂。關於斯巴達立法者呂庫爾古斯提出的類似公社生活，參見第三章第一節。Long 2013: 23-24認為，統治者不應有私產的主張，顯示柏拉圖在《理想國篇》對美麗城邦基礎的關心，是受到統治者或衛士概念的引導。

33 eudaimonia這個字在字源上就有超凡之物（daimōn）的祝福之意（Dover 1994: 174）。柏拉圖在此處的論述，主要是凸顯能實現個人天賦者是幸福之人；此外，除了現世的幸福外，柏拉圖的幸福觀有來世的特質。相關論述，參見《高爾奇亞斯篇》523a-527e、《理想國篇》614a-621d及《費多篇》107c-115a。

除了統治者及衛士生活方式的安排能確保城邦的穩定外，柏拉圖又讓蘇格拉底提出其他觀點，以說明城邦如何保持穩定。第一，城邦應避免貧與富的存在，因貧窮使得生產者無法為自己購買執行工作所需的工具，且富有使得生產者在工作上怠惰（421d-422a）。第二，城邦的面積大小應嚴格管控，最好是一千個衛士能防禦的範圍。此外，城邦的擴張不可危害它的統一性與結構（423a-c）。第三，城邦統一應建立在每個人各司其職的基礎上，每個人做一份工作，「不會變多，而是一，如此城邦也會發展成一整體，而非多」（423d）。<sup>34</sup> 亞里斯多德《政治學》（1261a10-b15）對第三點有所批判，他認為城邦的自給自足必須仰賴它的多元性，故柏拉圖所描繪的城邦無法自給自足。然而柏拉圖的城邦並不如亞里斯多德所認為的是一，而是由三個階級組成，且生產階級是由各種不同的工藝師及生產者組成。此外根據專業分工的概念，生產者應專心致力於物資的產出，以滿足城邦整體的需求。柏拉圖認為，他所描寫的城邦能夠自給自足。亞里斯多德的批判或有無的放矢之嫌。<sup>35</sup>

理想城邦敘述完成後，葛勞孔要求蘇格拉底履行承諾，在此城邦中尋找正義。後者說，若一個城邦是以妥適的方式建立，它必定具有智慧、勇氣、節制及正義四德性（427e）。蘇格拉底建議以「削去法」尋找正義，即若我們能順利找到前三個德性，那剩下來的一定是正義（428a）。奇怪的是，這項提議在沒有任何異議下，得到其對話者的允許及贊同。想必讀者有此疑問：為什麼蘇格拉底對若找到前三個德性，最後一個一定是正義，如此有信心？難道在找到前三個德性後，一定不會出現其他不同於正義的德性嗎？關於這些問題的答案，需等到蘇格拉底完成智慧、勇氣及節制的尋找後，才會逐漸明朗。

<sup>34</sup> 亦可參見 462d-e 及 464b。

<sup>35</sup> 相關討論，參見徐學庸 2009b: 517-520。

目前且讓我們跟隨蘇格拉底的論證，來看這三個德性如何在理想城邦中現身。

理想城邦之所以是有智慧的，不是因為生產者的專業技藝知識，而是統治階級的明智與知識。它之所以是有勇氣的，因為衛士階級使得城邦有勇氣。蘇格拉底特別說明勇氣的內涵，是對該害怕及不該害怕之事有正確的看法，並堅持此看法（429c-d）。此外他亦舉染布的例子，強調衛士們的教育是要使他們所具備的勇氣，不會在任何快樂、痛苦、恐懼及欲求中放棄，就像布染得好就不會被清潔劑洗掉顏色（429d-430b）。

至於節制，與其他兩個德性不同的是，它不對應城邦中某一個特別的階級，而是三階級間對於哪一階級應成為城邦的統治及管理者，以和諧的方式產生共識。這是蘇格拉底對「我們自己的主人」的詮釋，且他稱節制的城邦是「快樂與欲望的主人及自己的主人」（430c-432b）。值得一提的是，節制現身於城邦可以確保城邦正義持續存在，因為不同階級的人能謹守分寸、不僭越職分，僅靠正義無法達成，須依賴節制。亦即，美麗城邦的結構雖是因正義而生，但卻因節制而得以維繫；一旦有某一階級不再節制或放肆，原有的社會結構便為之傾圮。<sup>36</sup>

既然找到了城邦中的智慧、勇氣及節制，且理想城邦只有四個德性，根據削去法，剩下的城邦德性理當是正義。然而要如何證明此說成立？蘇格拉底一開始佯裝這是個難以探究的議題，在葛勞孔的鼓勵下，他才說原來在建構理想城邦的過程中，正義始終與論證形影不離，那就是「每一個人應該從事一件與城邦相關的工作，一件個人本性天性最適合的工作」（433a5-6）。因此正義是各司其職，不身兼多

36 Kosman 2007: 132主張，正義及節制都是「全體的」德性（the global virtues），即它們涉及的不是城邦的單一階級，而是整體。此外 Woodruff 2012: 95 有言：「是強韌的正義，具有持續力的正義，伴隨著節制（*sōphrosunē*）。」

職。事實上，正義即是卷二中的專業分工原則，理想城邦之所以能區分出三個階級，便是由於遵循正義的緣故。<sup>37</sup>此外，其他三個德性能在城邦中被指認出來，也是因為正義的緣故，否則無法出現不同階級與不同德性，以及三階級一起與某一德性對應的關係。因此這四個德性間存在結構關係：沒有正義的存在就沒有其他德性的存在。<sup>38</sup>這或許是為什麼當蘇格拉底提出使用削去法尋找正義時，會信心滿滿地認為，只要能夠找到其他三個德性，就一定會找到正義的原因。<sup>39</sup>

正義除了是城邦的基礎德性，蘇格拉底認為它尚有其他的功能：第一，正義具有仲裁糾紛的功能，433e-434a蘇格拉底有言，不可擁有屬於他人之物，也不可讓屬於自己的事物被剝奪，所以正義是「擁有及從事屬於自己的事」。然而這個對正義功能的說明，似乎與之前所見的正義的內涵不盡相同，因為之前關於正義的說明著重每個人各司一份適合其稟賦的工作，但在此的論證卻增加了一個內涵——屬於自己之事不可被剝奪。若法官在糾紛排解及訟案斷定上必須以正義為著眼點（433e4-6），那在確保每個人自身財物不可被剝奪的情況下，應如何安置各司其職的觀念？可能的解釋是：每一個人自身財物的確保，只有在每一個人各司其職的情況下，才得以實踐。因為依循各司其職的原則而行為之人，會保持著其他人應擁有屬於他們各自的事物之態度，因此兩者相連形成了對正義的定義。當然在柏拉圖的正義觀裡，「各司其職」是他所強調的觀念，而非個人財物的擁有，因為前者提醒

37 Korsgaard 1999: 8認為這是對正義的「程序的見解」（procedural conception），即城邦裡的三階級的行為要符合程序，這個城邦集體的行為才會是正義的。

38 Veltman 2005: 53 甚至以「後設德性」（meta-virtue）來說明正義與其他德性的差異。

39 Santas 教授認為，柏拉圖尋找正義的方法，是受到醫學的影響。醫學認為人是由各個器官組成的有機體，健康與否端視每一個器官是否適切執行它們各自的功能。因此正義確立每個階級的功能展現，並引出其他的德性（2010: 66-67）。關於正義是好城邦的根本德性，參見Burnyeat 2013: 215；反對這個想法的論述，參見Barnes 2012，他強調一方面柏拉圖尋找正義的方法不可行，「一個城邦不是一個比一個人大的行動者」（44）；另一方面，城邦中每一個階級從事一件屬於該階級的工作，不一定使該城邦是正義的（48）。

城邦的人民對城邦及同胞應有的義務，後者則是強調個人的權利。<sup>40</sup>然而觸及正義是關於私產所有的仲裁與判定的議題，柏拉圖除了承襲之前的正義觀傳統，如荷馬及赫希俄德之外，也為亞里斯多德對正義的討論預先鋪路。<sup>41</sup>

正義的另一個功能是維繫城邦的穩定。蘇格拉底敘述破壞正義原則會有不堪設想的後果，他說：

當某位本質上是工匠師之人或其他任何一位生意人，因受到財富、群眾、權力或其他這類之事的鼓勵嘗試走入軍人階級，當他不相稱時，他們互換工具及榮譽，或當一個人企圖同時做這一切工作，然後我想你會認為他們的交換與身兼多職是對城邦的毀敗。（434a-b）

《理想國篇》卷八及卷九描述正義原則被破壞後，城邦出現的衰敗墮落：<sup>42</sup>榮譽政體（Timarchy）是由軍人執政，寡頭政體由少數有財富

40 參見 Vlastos 1995: 75-77。

41 參見《尼科馬哥倫理學》卷五關於分配及修正正義的論述；相關討論，參見本書第八章。在此值得再次強調的是，古希臘的正義觀未隨著時間遞嬗及歷史演進，出現早期的觀點被後來的觀點取代之情事；反而是相同或類似的正義觀，被詩人、劇作家及哲學家重複運用於思考反省他們所面臨的政治倫理難題的解決之道。

42 Annas 1981: 294-304 認為，柏拉圖關於敗壞城邦及靈魂的論述缺乏說服力；Gavrielides 2010: 203-277 主張，學者們傳統上將敗壞城邦及靈魂發生的原因歸咎於城邦及靈魂在和諧一致上的不穩定（unstability）（關於有缺陷的靈魂所產生的統一是偶有的及不穩定的，亦可參見 Korsgaard 1999: 17-20 的論述），是不當的詮釋；正確的理解應是，這些失序的城邦及靈魂形成的原因是錯誤的和諧一致（the wrong sort of unity），即藉由力量而形成的統一（a unity by force）。換言之，雖然敗壞的城邦裡亦存在某種運作的秩序，但這些秩序皆是建立在對正義不當及扭曲的理解下，充其量只是秩序的幻影，且各階級與部分間存在張力（548c 顯示榮譽政體的統一是出於強迫；554c-d 指出寡頭政體裡的統治者是以強迫及恐懼，而非以說服進行城邦管理；561b-c 及 562c 描寫民主之人會限制他的拙劣的欲望；577d-e 及 578e-579 說明專制政體及靈魂的失序、不自由及優秀的階級與部分被最拙劣的階級與部分奴役；此外關於敗壞失序的靈魂不是個統一的靈魂，但具有一種「統一的影像」[the simulacrum of unity]，參見 Scott 2000: 27-28 的論述）。Gavrielides 教授主張，以說服的方式形成統一的城邦及靈魂則無此問題（219-223）。然而 Gavrielides 教授的「說服說」（支持此說的論述，參見 Moline 1978: 11；Annas 1981:

者執政，民主政體是由全民執政，專制政體是由一人專政。這些政體皆無法實質體現理想城邦中應具備的德性，原因無他：因為正義不存於其中。這是為什麼蘇格拉底稱破壞正義的行為是「最大的惡行」（kakourgian tēn megistēn）（434c4）的原因。赫希俄德《工作與時日》238-243對柏拉圖的影響，應是不言而喻。<sup>43</sup>

蘇格拉底對城邦正義的論述，始於城邦起源的說明，不同於葛勞孔的契約論，他認為城邦的興起是出於人性，即生命維繫。當城邦出現後，其發展依循正義原則進行，直到確立城邦具有三階級，即統治階級、衛士階級與生產階級的結構。在此理想城邦裡，正義不僅是城邦結構的基礎，亦是城邦具有智慧、勇氣及節制等德性的根本。它確保城邦的秩序及統一，亦維持其穩定與和諧。特別需強調的是，蘇格拉底對城邦正義的說明，主要是以它的內部結構及結構內的階級互動為焦點。

在完成城邦正義的討論後，柏拉圖讓蘇格拉底根據城邦一個人同形原則，接續探究個人的正義。

### 第三節 個人的正義

根據上述的原則及正義的觀念，蘇格拉底認為正義的人與正義的

145；Kahn 1987: 85；Lesses 1987: 149及Bobonich 2002: 244）在靈魂的層次會導致無限向後退的「侏儒論證」的謬誤：靈魂裡的三部分可對話及能相互說服，這顯示每一個部分皆為一個行為者（agent），因此每一個行為者的內部皆由三部分組成，如此無限進行下去（不同的見解，參見Kamtekar 2007: 184-186，她認為柏拉圖的擬人化的語言有道德勸說之效）。筆者曾為文說明，城邦及靈魂的和諧統一不是藉由說服，而是借助教育形成（徐學庸 2010: 74-83；2009b: 537-542）；此外敗壞的城邦及個人的統一狀態之所以是出於強迫，主要的原因是這些城邦及個人漠視與忽略教育（548e及552e）。關於反對靈魂的非理性部分具有理性算計能力的主張，亦可參見Scott 2000: 30-36；Moravcsik 2001: esp. 44-45；Anagnostopoulos 2006: 174及Parry 2007: 405-406。

43 參見第二章第三節的論述。關於《理想國篇》卷八及卷九對敗壞性格的描述與赫希俄德《工作與時日》對人類敗壞的敘述之關係，參見O'Connor 2007: 79的論述。

城邦應該相似，因此後者具有三階級，前者也應具有相對應的三種東西；後者具有四個德性，前者也理當如此。<sup>44</sup>蘇格拉底首先處理第一個問題：在人的生活經驗中一般會有三種主要的內在活動——思想、情緒及欲求，但我們是如何展現這些活動的？是以同一個東西從事三個活動，抑或是以不同的東西分別從事不同的活動，或是以整個靈魂執行這三個活動？蘇格拉底提出一個原則來確立何種說法是正確的，這個原則被柏拉圖的研究者稱為「衝突原則」，<sup>45</sup>其內容是：「同一件事物不能對相同的事，在相同的部分及在同一時間做相反之事或受相反的影響。」(436b9-10) 因此同一件事物不可能在同一時間及同一部分既活動又保持平靜，而應該是一部分活動，另一部分保持平靜；例如一個站定者，他的手臂在揮動，但雙腳則是定著在地面的；又如旋轉的陀螺，圓周雖在進行環形運動，但其軸仍固定於一地(436c10-e5)。在確立此原則的可行性後，蘇格拉底便藉由它來論述不同內在活動的產生方式。

欲求與不欲求是兩個對反的運動，且根據衝突原則，這兩個活動應該是由兩種不同的事物執行。例如口渴是對於能解渴之物（飲水）的欲求，蘇格拉底進一步闡釋，因口渴對飲水的欲求，是口渴這個生理欲求對其「自然對象」的欲求(437e5)——它不是欲求冷或熱的飲水，也不是欲求甜或酸的飲水，而是單單欲求不具任何限定的飲水。此外，若欲望與其自然對象是相互關連及運動的概念(the correlatives)，且它的自然對象是不受限定的，那麼欲望自己也是不受

44 關於靈魂與城邦結構相似不是建立在單一義(univocality)的基礎之論述，參見Keyt 2009: 349。我們不應將組成靈魂的三部分，視為組成城邦三階級的個人，即不應以擬人的方式理解靈魂的三部分。一如Price 1995: 56所言，這是柏拉圖一種表述的方式，以外在的戲劇來描寫內在的衝突。如此想法使我們能忠實地掌握，心靈或靈魂描繪它自己的方式之某個面向——在一種自我戲劇的模式裡靈魂經驗及改變它的運作。換言之，Price教授認為柏拉圖是以一種類似於「心理劇場」的方式，來說明人靈魂的活動。

45 參見Cross and Woosley 1994: 115-116 及 Annas 1981: 137。

限定的（438c-e）。蘇格拉底之所以有此闡述，主要是為了向其對話者表明，他所討論的「口渴」是單純及不受限定的口渴，即口渴自身，所以他所談論的欲望是單純及不受限定的欲望（439a）。換言之，這個被討論的欲望是不摻任何雜質的，它的活動與思想及情緒無關。<sup>46</sup>

蘇格拉底接續論道，有時候口渴之人並不想喝水，此人就像處於弓箭手拉弓——一手拉弓，另一手推弓——的狀態，他一方面欲求飲水，一方面又拒絕飲水。蘇格拉底說，後者的產生不可能是出於欲求，所以一定有一個有別於欲求的事物負責此活動，而這就是理智。<sup>47</sup>和欲望不同，理智的活動表現在阻止（439e7）、理性評估（439d1, 602d）及學習知識（436a9），更重要的是它對整體的善及利益具有遠見（428d1-2, 441e）。因此欲求<sup>48</sup>與理智不同，它們是靈魂的兩個部分，分別負責不同的活動。隨後蘇格拉底以雷翁提歐斯（Leontios）嗜看死屍為例，來說明欲望與激情（thumos）不同。當雷翁提歐斯的欲望不聽理智的勸阻（440b1），使他執意觀看死屍並得到滿足時，他對自己的行為深感憤怒，且稱自己是位「可鄙之人」（440a4）。憤怒與

46 Korsgaard 1999: 5-6 提醒讀者，437e 顯示，不需要參照「衝突原則」也能指出靈魂裡有欲望及理智兩部分：欲望欲求一物，理智同意欲望對該物的欲求。

47 或許我們可以質疑柏拉圖這個論證的合理性，因為阻止欲望的不必然就一定是理智，它也可以是另一個欲望。例如我想吃中餐又想吃西餐，就是兩個欲望的衝突。然而仔細思慮這個質疑，它其實是與柏拉圖的論述不在同一個層次的問題，如上所言，柏拉圖強調的是單純的欲望與理智的衝突，但是這個質疑卻是兩個複雜欲望之間的衝突，因為它們分別包含了理性選擇——吃中餐或吃西餐，而不是單純的欲望食物而已，因此這個質疑並不適合用來駁斥柏拉圖的觀點。關於柏拉圖以「單純的」（simple）觀點論述靈魂具有三個部分，參見 Lorenz 2004；不同的立場，可比較 Kamtekar 2007: 175-176 的論述，她主張靈魂的三個部分不是單純，而是複雜的，且不會導致休謬論證的結果。然而若上述的說法合理，那麼 Kamtekar 教授主張柏拉圖無庸置疑地提出靈魂的三部分各自是某種動物的獨立功能的觀點，便是有待商榷的詮釋。

48 關於欲求或欲望（to epithumētikōn 或 epithumia）是一種不涉及善的性格傾向（disposition），參見 Parry 2007: 386-387。Parry 教授進一步指出，卷四裡關於欲望的論述與卷八及卷九裡的相關論述是不同的，卷四言及的是單純的欲求，它們欲求的對象與有利及有害無關；但卷八及卷九所論及的欲望是性格傾向（dispositions）或習慣，它們的滿足會給行為者帶來利益或傷害（389）。

欲求在此例上是相對反的活動，根據衝突原則，它們一定是由靈魂的不同部分執行。此外，這個靈魂的部分除了主司情緒表現外，也是一個人的羞恥感及榮譽感的來源，否則雷翁提歐斯不會以「可鄙」來指謫自己。蘇格拉底進一步解釋，激情與理智的關係就如同衛士與統治者的關係，前者是後者的忠實護衛者（440d），所以激情不僅與理智不同，它還會站在理智這邊，幫助理智維繫個人靈魂的和諧。值得一提的是，蘇格拉底關於激情與理智不同的論述，並未如欲望與理智、激情與欲望的不同，是依據衝突原則進行論述，他僅將城邦裡衛士與統治者、牧羊犬與牧羊人的關係套用在靈魂的這兩個部分。激情與理智是兩個部分，不是基於它們之間的衝突，而是由於激情會是理智的輔助者及順從者。這是否意味著理智及激情之間不存在任何的衝突？且衝突原則不適合運用於說明激情與理智是不同的兩個部分？這兩個問題的答案都是否定的，因為激情與理智雖然在正義及和諧的靈魂裡不會發生衝突，但是在不正義及失序的靈魂裡卻不然。在《理想國篇》卷八中關於榮譽政體的討論，顯示激情的部分會拒絕引領算計的部分登上權力大位（547e, 550b）。因此激情與理智在一般、不是全然正義的靈魂裡會出現衝突；而我們可根據衝突原則，由此衝突推定激情與理智是靈魂的兩個不同的部分。

經由上述的討論，靈魂因而具有三個部分。蘇格拉底問葛勞孔：

「……或就像城邦是由賺錢、輔助及思慮等三個階級所組成，因此在靈魂中也有這三部分，若高昂的精神沒有被不當教養所敗壞，則它會是精於算計的部分的天生幫手？」「一定有三部分。」他說。（440e8-441a4）

這段對話透顯了幾個觀點：第一，激情或高昂的精神與理智是靈魂的不同部分；第二，激情要成為理智的輔助者，需透過教育的教化，這

是對《理想國篇》卷二及卷三提出的第一階段教育的呼應；<sup>49</sup>第三，蘇格拉底明確地使用城邦一個人同形原則，說明靈魂裡也分別有主司「賺錢、輔助及思慮」的部分。<sup>50</sup>

然而柏拉圖是否具有靈魂由三部分（tria moria）組成的概念，一直是研究柏拉圖的學者關注的焦點之一。近年來對認為柏拉圖有靈魂三分的主張反對最力者，莫過於C. Shields教授。<sup>51</sup>Shields教授的基本立場是，由於與《理想國篇》同屬中期對話錄的《費多篇》並無靈魂三分的概念，因此《理想國篇》也不具有靈魂三分概念；此外，柏拉圖一直強調靈魂不朽，若靈魂是由部分所組成的複合物，那它就不可能是不朽之物，因為所有的複合物皆會朽壞。以下論證將嘗試說明Shields教授的詮釋並不合宜；此外，只有確立靈魂類似於城邦，是由三部分所組成，我們才能將正義原則應用在正義靈魂的說明。

首先，Shields教授在其文中的第二段特別針對《理想國篇》卷四進行討論，他特別舉436b-439c，論述柏拉圖認為靈魂有三個「元素」（elementa）。Shields教授之所以用「元素」這個概念，主要是因為

49 雖然柏拉圖在《理想國篇》卷四對理智與激情的差異及兩者關係的說明，略嫌簡略粗糙，但Hammond 2005: 72-83提出一個有趣的論證，他利用對話錄裡的人物來說明激情是理智的助手：蘇格拉底是「化身人形的理智」（reason incarnate），葛勞孔是「化身人形的激情」（spiritedness incarnate），塞拉胥馬侯斯是「化身人形的欲望」（appetite incarnate），若沒有葛勞孔這位朋友及學生的從旁協助，蘇格拉底難與塞拉胥馬侯斯相抗衡。此外，激情化身的葛勞孔還藉其競爭及不服輸的特質，鼓勵蘇格拉底更完整地闡述他的正義觀。事實上Hammond教授視葛勞孔為化身人形的激情說法，已有前例可循。Strauss 1978: 112就以「化身人形的激情」來稱呼葛勞孔，且在之後的論述裡他還以「精神高昂的」（spirited）來描述葛勞孔（118）。

50 理想城邦裡的衛士階級雖然對應的是靈魂裡的激情部分，但這不表示衛士的靈魂是由激情的部分主導，因為衛士與統治者皆受過第一階段文藝教育及體能訓練，他們理當具有相同的靈魂狀態：除了具有高昂精神外，激情與欲望都服膺理智的指導。衛士與統治者這兩者的靈魂最主要的差別在於：第一，後者的理智部分天生優於前者，故後者被選入接受第二階段的教育，培養成為哲學家統治者；第二，前者靈魂裡的和諧存有瑕疵，所以較後者不穩定。然而卷八言及的榮譽性格之人的靈魂，則是由激情主導，他們熱愛榮譽（philotimoi），因此勿將此兩種人及性格混為一談（Wilberding 2009: 354-359）。

51 Shields 2001: 137-156; Shields 2010: 147-170.

「部分」預設了靈魂是複合的，與靈魂的單純性不合；此外，若使用性質、面向、樣貌或心靈現象的類型，則預設了所討論的是靈魂中個別特殊種類的性質（qualities）。<sup>52</sup>反之，「元素」是個中性語詞，沒有任何預設。關於「部分」，Shields教授認為可以三種方式理解：第一，可指集合的部分：<sup>53</sup> X是Y的一部分若且唯若：（1）X是Y的一部分（portion）；（2）X與Y分離後可存在。例如一堆蘋果，堆裡的每一個蘋果都是這一堆的一部分，與這一堆分離後依然存在。第二，可指有機的部分：X是Y的一部分若且唯若：（1）X是Y的一部分；（2）X是一以功能來定義的實體；（3）X的身分同一狀態（identity）是寄生在Y上。例如手是身體的一部分，它是由其功能來定義，且只有在身體上才能履行其功能，成其為手。第三，可指觀念的部分：X是Y的觀念的部分若且唯若：（1）X是Y的一部分；（2）X不是以功能來定義的實體；（3）X的身分同一狀態是寄生在Y上。例如一個人的外表是他的一部分，外表不以功能來定義，但它的同一狀態是依附在此人之上。<sup>54</sup>接著Shields教授以436e為例說明，他認為陀螺的軸不動及圓周運動是抽象的部分，即觀念的部分。換言之，若靈魂只是在觀念上具有部分的話，實質上它是不具有集合或有機的部分的。<sup>55</sup>

然而這個論證乍看或許適合說明436d5-e5陀螺的例子，卻無法用來說明436c10-d2的例子。在436c10-d2中柏拉圖讓蘇格拉底以一個人站定，但他的手臂及頭在運動為例，說明一個人的一部分靜止，但另一部分在運動。這個例子所使用的手與頭，都是身體的有機部分，它們是以其功能被定義，且一旦與身體分離它們便失去其功能，不再「是」手及頭。此外，若我們相信柏拉圖的思想是融貫一致的，那他所

52 Shields 2001: 145-146.

53 Shields 2010: 165 稱此為「組成的部分」（the compositional parts）。

54 Shields 2001: 146-147.

55 Shields 2001: 148；Shields 2010: 165-166 稱此為「面向的部分」（the aspectual parts）。

舉的陀螺的例子也應該以相同的方式理解。特別是柏拉圖在436d8強調：「我們不會接受」陀螺的運動及不運動是藉由它的相同的部分執行。陀螺之所以會旋轉，是因為它由直軸所延伸出的陀釘及陀螺的圓身兩部分組成，直軸延伸出的陀釘與圓身是以其功能來定義，前者使旋轉的陀螺固定於一地，後者使陀螺易於平衡轉動，兩者皆在陀螺上展現其各自的功能，且是「陀螺的」陀釘及圓身。這兩個例子似乎並不如Shields教授所言，支持柏拉圖的部分觀是觀念的部分；相反地，它們反而顯示柏拉圖論及部分時，心裡所想的是有機的部分。部分，對柏拉圖而言，亦不會是集合的概念，主要是因為手與頭在離開身後無法獨立存在，更枉論表現各自的功能了；「陀螺的」陀釘及圓身在與陀螺分開後，亦無法各自獨立地展現功能。<sup>56</sup>

儘管如此，值得注意的是，雖然陀螺的例子一如手與身體的例子及弓與弦的例子，皆可以功能及有機論的概念理解之，但陀螺的例子無法適用於衝突原則，因為這個例子中並無對反的運動發生，無論是陀釘或圓身都是以原處原地旋轉的方式運動。這使得Shields教授的主張得到了某種程度的支撐——陀螺的例子無法證成靈魂具有部分。然而若這是合理的詮釋，會使得柏拉圖在卷四關於區分靈魂部分的論述陷入舉例不一致的困境。或許柏拉圖提出這個例子不是為了以它來說明衝突原則，並進一步指出靈魂具有的部分；相反地，他舉此例是為了說明衝突原則不適用於此例上。故以陀螺的例子質疑衝突原則的正當性，有脫靶的質疑。

與上述的論證相較，Shields教授在其2001年的著作頁155注釋

56 沒有陀釘的陀螺圓身無法持續旋轉，沒有陀螺圓身的陀釘不成其為陀釘，只是一小截金屬。Shields 2010刪除了有機的部分的討論，且只論及陀螺的例子（167），這或許顯示有機的部分觀確實強而有力地挑戰了他對柏拉圖靈魂觀的詮釋。這使得他的主張——柏拉圖在《理想國篇》卷四關於靈魂有部分的說明，只是就靈魂面向的部分的說明——有待商榷。關於柏拉圖抱持有機論靈魂觀的論述，參見Goggans 1999: 217-234。

23所提的觀點，或許是否定柏拉圖主張靈魂由三部分組成的更有力論述。他舉443d7-e1「若在這之間有其他的音調」(kai ei alla atta metaxu tugchanei onta)為例，說明柏拉圖似乎不確定靈魂是否只由三部分組成。在檢視這個主張前，讓我們先還原這句話的前後文。蘇格拉底論道：

真理是，正義看來是這類之事，它與一個人的外在作為無關，但與關於其內在的作為，真的與自身及屬於自身之事有關。他不允許在他之中的各個部分做其他部分的事，不允許靈魂中的三種事物忙於對方之事，反而他其實清楚確立屬於他的事物，自我管理及使自己有秩序，成為自己的朋友，並使三部分和諧一致，就完全像三個音調——低音、高音及中音，若在這之間有其他的音調，他會將這一切繫縛在一起，並使它們從多成為全然的一，節制與和諧……(433c9-e2)

這段陳述清楚主張，對蘇格拉底而言，正義是一個人的靈魂及一個城邦的內在狀態。好的內在狀態是指三部分及階級各司其職，有序運作，就像音樂中的高音、中音及低音形成和諧的和弦；然而「若在這之間有其他的音調」形成了詮釋上的困難。<sup>57</sup>這句話是否如上述所指，暗示了柏拉圖對靈魂三分的概念有所保留？

首先，柏拉圖的這句話是以ei（若）開頭的假設語句，從行文來看，他不確定的其實不是靈魂是否有三部分，而是除了這三部分外，是否還有其他部分。或許我們可進一步詮釋此觀點。柏拉圖懷疑靈魂

57 亦可參見Kamtekar 2007: 176；Shields 2010: 164。雖然Moravcsik 2001: 42認為柏拉圖提出的靈魂三部分不是指靈魂只有此三部分(not being exhaustive)，他並舉出感官知覺及工具式的推論(the instrumental reasoning)是兩種認知過程，未被歸屬於靈魂三部分裡的任何一部分。他主張柏拉圖提出靈魂三分說，是藉以說明理智在統一的靈魂裡是如何統治的。

具有其他的部分的可能性，因為ei加上一直述的現在式動詞，表達的是微乎其微的可能性（mere possibility）。<sup>58</sup>再者，在音樂上任何一個和弦都是由高音、中音及低音三個主音調合成，雖然有中高音及中低音的音調，但它們皆屬於中音的音域。類比到城邦，中音就如衛士階級，在此階級中有步兵及騎兵，但這兩個兵種都屬於衛士階級；類比到靈魂，中音就像激情的部分，在此部分中有憤怒、勇敢及羞恥感等情緒表現，但它們都隸屬於激情的部分。同理也適用於說明欲望，439d及580d皆言，欲望有不同的面貌，但它們都隸屬於欲望。因此，443d7-e1並不會造成Shields教授所說的「不可接受的靈魂分裂」（an unacceptable psychic fission）。與此議題相關的是對於602e4-603a8「靈魂中與測量意見相左的部分及與測量意見相符的部分不會是相同的部分」的詮釋，Shields教授指出，此段落透顯柏拉圖認為靈魂具有兩個部分；從此可見柏拉圖對靈魂具有幾個部分並未有定見，所以不適合以「部分」來理解靈魂三分的概念。<sup>59</sup>要回應這個問題，最好將此段落置回《理想國篇》論證的脈絡。602e4-603a8是出現在卷十關於藝術創作的討論，柏拉圖在603a7有言，與計算部分意見相左的是靈魂中「拙劣的部分之一」。卷二及卷三中關於第一階段教育的討論，是針對激情及欲望的部分；605a5提及的煩躁的性格是指激情，多彩的性格則是指欲望。不當的藝術創作會喚醒兩者，所以藝術家在創作上應遵循城邦所規定的創作原則。若這是對602e4-603a8的合理詮釋，反對測量意見的部分不會是一個、三個或其他的數目，而是兩個，且只有兩個——激情與欲望。因此，卷四及卷十中關於靈魂的討論皆支持靈魂具有三個部分。

此外，「全然的一」的表述不必然會如Shields教授所言，會造

58 參見 Liddell and Scott 1997: 226。

59 Shields 2010: 163。

成「現象學的資料」(the phenomenological datum)無用武之地。<sup>60</sup>所謂「現象學的資料」指的是同一個靈魂對同一個對象產生不同的運動，如接受及排斥。衝突原則加上此資料使得柏拉圖得以說明，在靈魂中有不同的部分擔負不同的運動。Shields教授說，若靈魂是「全然的一」，那麼像正義之人的靈魂，便無法使用現象學的資料，因為這種靈魂缺乏內在衝突，無法提供靈魂內部相衝突的運動資料。這個論述混淆了柏拉圖關於靈魂三分及正義的靈魂的討論程序及步驟。《理想國篇》卷四關於正義的靈魂的討論，是先處理靈魂的內部結構(436a-441c)，再處理內部結構的狀態與正義的靈魂之關係(441c-445b)。現象學的資料是用於第一部分的討論，藉以說明靈魂具有不同的部分；此項資料並不用於第二部分之探究，因為第一部分討論的結果已確立——靈魂有三部分；第二部分討論的焦點是，這三部分應如何互動以使靈魂處於和諧有序的狀態。Shields教授的主張「現象學的資料不用於正義的靈魂之說明」是對的；但他的結論「正義的靈魂不具部分」則是不恰當的。

根據上述，Shields教授否認《理想國篇》有靈魂三分概念的論證，似乎並不成功。為了說明柏拉圖主張靈魂是單純而非複合的，Shields教授援引了《費多篇》來輔助說明。在接續的論證裡，我將以爬梳《費多篇》的方式證明，靈魂具有部分的概念隱含在這部對話錄中。

與希米亞斯(Simmias)論及靈魂淨化的議題時，柏拉圖讓蘇格拉底說：淨化是盡可能使靈魂不受身體的干擾，與身體分離，「且習慣於自己獨立裝配及組合(sunageiresthai te kai hathroizesthai)自己」(67c7-8)。《費多篇》的詮釋者，如D. Gallop教授，認為這裡所提到的靈魂是理性的我，不涉及靈魂有部分的問題，即靈魂等同於理智，

60 Shields 2010: 157-158 及 160。

且與身體對立。<sup>61</sup>此傳統的詮釋忽略柏拉圖使用「裝配及組合」這兩個動詞，它們暗示了靈魂具有部分，因為如果一物不具有部分，它就無須對自己進行裝配與組合。類似的觀點也出現在《高爾奇亞斯篇》503e1-504a，雖然在上一章第三節已引述過該文，但為了之後的論證，此處再次引用如下。當蘇格拉底以工匠比喻真正的政治人物，他說：

真正的政治人物就像所有其他的工匠師〔注視〕他們的工作一樣，他們各自不會以隨興選擇的方式來對待，而是為了讓他所製作的東西擁有某個形式在身上。……他們各自將各自的事物安排入某秩序中，他會有所安排，且迫使一物適合另一物及一物與另一物和諧，直到他將一事組成有秩序及有組織的整體。

蘇格拉底的敘述想要強調，真正的政治人物應關注人民道德德性的養成及增進，以使人民的靈魂有序和諧。特別是「一物適合另一物及一物與另一物和諧」的表述，顯示《高爾奇亞斯篇》也隱含靈魂具有部分的主張。<sup>62</sup>然而問題是：在《高爾奇亞斯篇》裡的靈魂具有幾個部分？Dorion教授認為在這部對話錄裡論及的靈魂是理智及欲望二分的靈魂，<sup>63</sup>因為柏拉圖描述蘇格拉底與卡利克雷斯關於追求快樂及節制的對話（491a-495b）顯示，前者是欲望的工作，而後者是欲望受制於理智的指導；故靈魂中有兩個部分，一為非理性的，另一為理性的。然而若我們參考蘇格拉底在494d2-5對卡利克雷斯是否具有羞恥感（*mē aischunthēs*）的質疑，我們會發現柏拉圖讓蘇格拉底以隱晦的方式，呈現在卡利克雷斯的靈魂裡與羞恥感關係緊密的激情（參見上述雷翁提歐斯的例子），在此不是理智的輔助者，而是欲望的跟隨者。因此，對

61 Gallop 1990: 89；亦可參見Bostock 1992: 40-41 及 Kamtekar 2007: 191。

62 McKim 1988主張，《高爾奇亞斯篇》與其說是一篇關於邏輯的對話錄，不如說是關於心理學（即靈魂觀）的對話錄，因為蘇格拉底透過羞恥感的概念來說明靈魂的運作。

63 參見Dorion 2012: 38-50。

上述引文較佳的理解及詮釋會是：靈魂裡的三部分，理智、激情及欲望，相互適合及和諧共處。

同樣的問題出現在《費多篇》：靈魂若有部分，會有幾個部分？蘇格拉底駁斥希米亞斯的「和諧論證」——靈魂是冷、熱、乾及溼等性質的和諧，主張靈魂會與欲望、憤怒及恐懼談話，就像一物對另一物說話一樣，他並引奧迪修斯的話：「捶胸、斥責自己的心；忍耐，我的心；你曾忍受其他更恥辱的事。」(94d5-e1) 這段論證中有幾點值得注意：第一，靈魂與欲望及憤怒對話。傳統上後兩者被理解為出於身體，但這不應該被視為唯一的詮釋。欲望及憤怒可分別代表靈魂的兩個部分，且當靈魂與身體結合時，這兩部分會因此被強化。<sup>64</sup>蘇格拉底說靈魂與欲望及憤怒對話，精確地說，他的意思應是理智與欲望及激情對話。因此e3的「身體的情緒」之表述，亦應理解為被身體所強化的情緒。第二，蘇格拉底引《奧迪賽》20, 17-18的詩句，說明理智與激情對話的發生，要求後者忍辱負重；<sup>65</sup>希米亞斯也認同蘇格拉底「理智是情緒的領導者」(94e6)的主張。第三，柏拉圖在《理想國篇》441a-c亦引用相同的詩句，來說明不具理性的激情(alogistos thumoumeno)與理智不同，所以兩者分別是靈魂的一部分。

再者，從107c至115a蘇格拉底以一則故事描繪人所居住的環境和真正的聖境的差別，以及地底世界和人死後靈魂的旅程。其中與目前論述相關的段落是108a-b，這是一段關於人死後靈魂前往冥府的旅程之敘述，靈魂先聚集於某地，在接受審判後，由各自的嚮導帶領至冥

64 或許有人會認為這是對文本的過度詮釋，但若我們參照柏拉圖的《費利布斯篇》(The *Philebus*)，即可發現柏拉圖明確地主張欲望(當然也包含情緒)不是物理或生理的活動，而是靈魂的工作。他說口渴者的某一部分(ti)能掌握理解滿足，這一部分指的不是身體，而是靈魂；換言之，欲望不是屬於身體(sōmatos epithumia ou)(35b-c；亦可參見41b-c、46c-d、47c及47d)。

65 雖然荷馬的用字是kardia(心)，但這個字會與thumos並列，例如kradiē thumos te keleuei(心與激情要求)，參見Caswell 1990: 48及徐學庸2012: 252-253。

府。蘇格拉底接著說：

通往冥府之路就現況而言，似有許多小徑及三叉路；我的說法是出於對在此地的獻祭與風俗的判斷。規律明智的靈魂跟隨嚮導，而不會對現狀無知；急欲擁有身體的靈魂，如我在之前所言，長期對身體及對可見的地方的渴望，它抗拒許多事，也承受許多事，它被指定的守護神費力辛苦地帶走離開。但當它到達其他靈魂所到之處，它不潔淨而且做過某種這類的事，經常不當殺人，或從事其他這類的事，這些事是不潔淨之事的手足，且是這些如手足般的靈魂的行為，所有的靈魂都逃離避免它，且不願與它為伴，也不願成為它的嚮導，它獨自迷失在自己所堅守的一切困惑中，直到過了某些時間，當時間一到，它一定會被帶至適合它的住處……。（108a4-c3）

之所以引這段敘述，主要理由是它隱含不具身體的靈魂具三部分的概念。首先，108a5-6有言：規律明智的靈魂能掌握現狀；這暗示著這樣的靈魂在擁有者生前受到良好的教養（107d3-4），所以它是有德及有智慧的。換言之，這樣的靈魂是由理智指導其他兩部分。其次，a7-9說：有的靈魂急欲身體；這證成了上一段論述，並呼應《費利布斯篇》的主張——欲望不是由身體產生，而是因身體得到強化。這樣的靈魂即使在不具身體的情況，都依然渴望後者為伴，顯見在其中欲望主導其他兩個部分，這也是它不願被帶至不具可見性的地方的原因。第三，b5言及不當殺人的行為，顯示擁有此靈魂者有衝動的性格，即靈魂中的主事者是激情；然而從另一面向觀之，b7-8提及其他的靈魂皆對它避之惟恐不及。這顯示它們都具有羞恥感（aidōs），根據雷翁提歐斯的例子，羞恥感正是出於激情。柏拉圖在此以激情所產生的正反兩種情緒感受，來說明在這樣的靈魂中理智與欲望皆臣服於激情。再

者，《費德若斯篇》中的馬車意象指出，當靈魂在世界邊緣凝望天體運行時，這個靈魂不只是理智，而是具有理智、激情及欲望。<sup>66</sup> 上述的論證若合理，人死之後的靈魂也是以具三部分的複合體，前往冥府。<sup>67</sup>

若《費多篇》裡的靈魂，一如《理想國篇》，由三部分組成，它如何能「相似於」理型？Shields教授在其文的另一個論證依據，就是《費多篇》的相似性論證（the affinity argument）（78b-84b）。這個論證簡言之，即：若靈魂相似於理型，且後者是單純不朽的，那麼前者亦是如此。故Shields教授結論道：靈魂不會是有部分的。<sup>68</sup> 然而《提邁歐斯篇》（*The Timaeus*）有言，靈魂是由工匠神製造（47d），<sup>69</sup> 且《理想國篇》曾言，以最佳的方式組成之物是永存之物（611b6-7）。這顯示靈魂之所以相似於理型，是因為它和理型一樣具永恆性；但它「不是」理型，因為不同於理型的單純，靈魂是複合物。對柏拉圖而言，複合物皆會朽的定律不適用於靈魂，它雖是受造的，但卻沒有其他受造物的共同結局——敗壞毀滅。<sup>70</sup> 因此，Shields教授援引相似性論證證明靈

66 參見徐學庸 2010: 613-614，代表情緒及欲望的兩匹馬不具理性推理及形成意見的能力，且一個正義的靈魂，它的這兩個非理性的部分會支援及不干擾其理智的活動；這個詮釋對反於Kamtekar教授的主張——兩匹馬代表兩位有複雜心理現象的行為者，且以具認知的方式微妙地商議及操弄。她甚至認為沒有理性能力的欲望，與植物的欲望無異（2007: 182-183），然而事實上柏拉圖在《理想國篇》卷四區分理智及欲望的論證裡，就是以欲望最本質的狀態進行論述，而植物確實分享此狀態。此外，筆者同意她對於靈魂的兩個非理性的部分不是理智在追求理型知識的阻力的主張，但關於它們具有回應美的理型的能力之說法（194-195），筆者則持保留態度。因為雖然情緒及欲望的展現是我們的責任，但它們的活動展現不是建立在對知識具回應的能力（responsiveness），而是在好的生活及行為習慣，所以訓練精良的馬只要馬銜一動，就會慣性及不假思索地做出騎師或馬車夫要求的動作。關於激情的教育目的主要是道德習慣的養成，亦可參見Wilberding 2009: 363 的詮釋。

67 因此Kamtekar 2007: 192「即使只有靈魂理性的部分不死」的主張，有待商榷。

68 Shields 2001: 141-142.

69 《提邁歐斯篇》77b-c主張靈魂欲望的部分不具有形成意見及看法的能力，且被動是它存在的常態；同理應可用來理解激情的部分（70a）。

70 關於受造的靈魂不朽的說法是建立在「不對稱的觀點」，參見徐學庸 2012: 257；較完整的論述，參見Sedley 2000: 75-78。

魂不具有部分，並未成功達成目的。<sup>71</sup>

綜上所言，柏拉圖的主張——靈魂是由三部分，理智、激情及欲望所組成——在《理想國篇》裡得到明確的論證，在《費多篇》及《高爾奇亞斯篇》則以隱諱的方式暗示之，這使得 Shields 教授認為，柏拉圖主張單純的靈魂，得不到文本的支持。若對柏拉圖而言，靈魂確有三部分，一個正義有序的靈魂，如同正義有序的城邦，就是其三部分各司適合其稟賦或天性的工作，且在其中可見智慧、節制及勇氣等德性。正義是一個人的思慮行為之形式原則，它不是使我們成為統一的行為者之某一種狀態或條件——正義本身就是使我們是統一行為者的狀態或條件。<sup>72</sup> 這從沒有正義的靈魂就不具有其他的德性便可知曉。此外，處於如此狀態的靈魂，在其內部具有正確的統一及和諧一致，<sup>73</sup> 無論是激情或欲望皆能輔助或遵循理智的要求。這不僅使得靈魂的三部分享有適合其本性的幸福，更重要的是，有序和諧的靈魂充分支援理智的默觀活動。<sup>74</sup> 這帶領我們進入第四節的論述。

71 或許 604e 的論述指出了另一個與靈魂具有部分相關的問題，蘇格拉底說：「那麼擁有諸多形形色色模仿的部分是苦惱的部分，但有智慧及安靜的性格，總是就其自身感到滿足，它不輕易模仿……」這段話似乎顯示靈魂只有兩個部分，而非三個部分。然而，若我們將這段引文置回對話錄的行文脈絡裡，蘇格拉底所謂的「苦惱的部分」是指情緒，他是將激情和理智做比較；此外，605a 他又提到「智慧」及「煩躁與多彩的性格」，這呼應了靈魂的三個部分。因此 604e 並不會出現靈魂只有兩個部分的問題。

72 Korsgaard 1999: 22。因此擁有正義的靈魂的人，就是正義的人；但從事適合自己天賦才能的工作的人，卻不一定是正義的人。因為後者——如理想城邦的生產階級——不具有正義的靈魂，故需要來自外在的行為管控（《理想國篇》590c-d）。

73 Moravcsik 教授曾為文主張，這類的統一為「強烈的統一」（the strong unity），即靈魂是由三個部分組成，且他進一步以古希臘醫學的概念，說明這三個部分不是行為者（agents）（2001: 51）。Korsgaard 1999: 7 則以「思慮的行為」（deliberative action）來說明三部分的靈魂是統一的。她認為一個思慮行為的三部分符合柏拉圖靈魂的三部分：欲望提議；理智決定是否執行；情緒執行理智的決定。Korsgaard 教授依據城邦與靈魂的類比，主張城邦是一個單一集合的行為者（a single collective agent），故靈魂也是（10）。

74 《費多篇》有言：被智慧、勇氣、節制及正義淨化的靈魂，會盡可能與身體分離，不受感官經驗的誤導，而直視真理（66b-67c）。

#### 第四節 正義與形上知識

完成城邦正義及個人正義的論述，似乎應該是柏拉圖關於正義論證的結束，但事實並非如此。就在結束城邦的勇氣是出於衛士階級的論證前，柏拉圖讓蘇格拉底說：「確實你至少要接受它是屬於城邦的勇氣，且你的接受是對的。但關於此，若你願意的話，我們再擇期進行更精緻的討論。」（430c3-4）此外在進入證明靈魂具有三部分前，蘇格拉底對葛勞孔說：

你要確實知道，葛勞孔，如我的看法，藉由這樣的方法——在我們剛才的論述中所用的方法，我們不會精確地掌握它；因為有一條較長及較費時的道路引領至它。（435c9-d3）<sup>75</sup>

這兩則引文皆明示或暗示，關於德性，特別是正義的探討，無論是以大我或以小我來討論，都不夠清晰明瞭。雖然蘇格拉底說擇期再費力論述之，但他其實並未耽擱太久。在結束對個人正義的說明後，蘇格拉底在卷五、卷六及卷七等三卷裡，指出應如何地精確掌握「正義是什麼？」的問題。

柏拉圖在卷四讓蘇格拉底論及「公民的」，或用 Kamtekar 教授的說法——「不完美的」德性，<sup>76</sup>其用意在於，這是一般人可能達致的最佳靈魂狀態，但這個狀態的形成需要營造一個有利於德性養成的環境及教育制度，且擁有德性者不具相關的德性知識，而是有實踐德性行為的習慣。如蘇格拉底所言：

那其他被稱為屬於靈魂的德性似乎多少也是屬於身體的德性；

75 亦可參見 504b：「為了能夠以最清楚的方式看它們〔四樞德〕，有另一條較遠的繞路。」

76 Kamtekar 1998: 315-339；亦可參見 Wilberding 2009: 361。此外，這一節關於靈魂三分與正義的論述，清楚顯示 Gagarin 1974a: 187 及 196-197 認為柏拉圖的正義觀不具有道德意涵的主張，是對柏拉圖思想的不當理解。

它們之前確實真的不存在於其中，之後藉由習慣與練習被置入；可是關於思想的德性是比较一切事物都更神聖，看起來，它從未失去其能力，但藉由轉向它變得有用及有益，無用及有害。(518d9-e1)<sup>77</sup>

儘管公民的德性對其擁有者有利，但擁有此種德性對哲學家而言並不是最值得選擇的狀態，因為他們追求的不是這個層級的德性，而是「哲學的德性」，此種德性不是一般人及蘇格拉底的對話者選擇追求的靈魂狀態。<sup>78</sup>然而，擁有公民的德性及具有實踐德性的習慣雖然是德性的外在條件，<sup>79</sup>且未臻德性知識，但根據本章第二節的論述，有公民德性者，例如有勇氣者，對德性具有不會輕易被清洗褪色的真實信念。

為區辨哲學家或非哲學家，蘇格拉底認為：哲學家關注的是「是」者；在非哲學家中具有看法 (doxa) 者所關注的是介於「是」者與「不是」者之間之物；而不具看法的無知者所關注的是「不是」者 (476d-480a)。以美為例，哲學家知道美是什麼；具看法的非哲學家只能掌握經驗中美的事物，而它們擺盪在美與不美之間；<sup>80</sup>不具看法的非哲學家則對任何的美皆無知。此外，只有關心「是」者之人才會看見事物自身，所以只有哲學家才能看見正義自身，擁有關於正義的知識 (479e)。至於什麼是關於正義的知識，蘇格拉底以三個譬喻——太陽喻、線喻及洞穴喻，來說明善的理型的存在，並主張善的理型是理解正義本質的基礎。以下對這三個譬喻做一簡述。

77 關於公民的德性是實踐德性行為的習慣，亦可參見 522a、619c6-d1 及《費多篇》82a10-b3。

78 關於公民的德性缺乏「值得選擇性」(choiceworthiness)，參見 Kamtekar 2007: 188 的論述；關於理想城邦裡的衛士階級是一般人追求德性的典範，參見 Wilberding 2009: 361。

79 參見 Veltman 2005: 52。

80 《高爾奇亞斯篇》454d 言，看法有真有假；此外，《提邁歐斯篇》51e 主張看法不具解釋說明的特質，即對柏拉圖而言，一個對事物有看法之人，無法提出與該事物相關的說明。

蘇格拉底在 506b-509b 以太陽喻做比喻，說明善的理型的功能：若太陽在可見世界裡是一切事物具可見性的原因，那善的理型就是在可知世界裡一切事物具可知性的源頭。因此善的理型是知識的源頭，也是真理的起源。值得注意的是，知識對柏拉圖而言不只是關乎理論，它也關乎實踐，所以擁有關於善的知識，亦是擁有關於效益的知識。這說明了為什麼柏拉圖認為無人會滿足於表面善的追求，因為它無法具有效益，也無法使擁有它的人得益或得利（505a-d）；只有追求真正的善，才有此效益產生。這就像沒有人會想要買一輛「看似不錯」、卻無法在路上跑的車，<sup>81</sup>真正的好車是能夠啟動、運行順暢的車，進而讓使用者能從一地到另一地。善的理型說明了一件事物之所以為善，是因為它能展現其本質功能，進而使擁有它的人獲益。將此概念對應到正義，則正義的功能就是讓城邦中的每一個人以及靈魂中的每一部分，都能從事一份適合其本性的工作，這進一步使得城邦與靈魂整體及各自的組成分子獲益。因此正義值得追求，是因為它指向善，亦即以善為目的。這是一個對善的目的論的詮釋，<sup>82</sup>也間接點出為什麼柏拉圖在 509b 說善超越 ousia（存有或本質）。<sup>83</sup>即以正義為例，正義之所以值得追求，是因為這個本質以善為目的，且使實踐它的人獲益；善因此不是正義，但它使正義具可知性，亦即使人知道正義的實踐對人有助益。<sup>84</sup>

接著蘇格拉底再以線喻說明四種不同的認知狀態：將一條線以不對等的方式區分成兩個區塊，再於這兩區塊中依相同的比例區隔出兩區塊。如此形成四個區塊，它們分別表示影像、經驗事物、數學及辯

81 Waterfield 1994a: 420 以割草機為例說明。

82 關於善的理型與目的論式的解釋說明之間的關係，亦可參見 Denyer 2007: 306-308 的論述。

83 關於善的理型是其他理型存在的理由，且它具有「超越存有」的特質，主要是為了凸顯它與其他從屬於它的理型是不同的觀點，參見 Penner 2006: 246 及 260, n. 22。

84 柏拉圖對衛士職位的理解必須以對善的理解來補足，參見 Long 2013: 26 及 30 的論述。

證，且各自對應到臆測（eikasia）、看法（pistis）、思想（dianoia）及理解（noēsis）。此外，這四個區塊中的前兩者是信念或意見，後兩者則是知識。這個線喻讓我們理解，為什麼在524d-528e要求未來可能成為哲學家的年輕人研讀幾何學及算數，因為這是使他們的靈魂從關注經驗轉而關注「是者」的方式（524d-525a），且「它顯然強迫靈魂使用理解自身追求真理」（526b1-3）。再配合上天文學及和諧的學習，<sup>85</sup>最終進入辯證階段的人能掌握任何事物的本身為何。蘇格拉底說：

你稱辯證家是位掌握關於每一事物本質（tēs ousias）的說明之人嗎？且當他沒有這個能力，在他無法對自己及他人提出說明的範圍內，就此而言你會說他對此並不了解嗎？（534b）

真正了解正義的人，是在關於它的論證中洞察到它與善的理型的關係，並提出說明。辯證的教育，對柏拉圖而言，就是此種能力的培養。

最後一個譬喻出現在卷七，柏拉圖以一群人被繫縛於洞穴裡為例，他們只能直視眼前投射在牆上的影子，待枷鎖年久鬆弛，囚徒中的一人得以掙脫，轉身向後，才發現原來在牆面上的影像，只是他們身後某些人造事物的投影。之後這個掙脫束縛的囚徒順著入口的光源走出洞穴，更進一步發現洞穴中的人造物只是外在世界裡的自然事物的仿造，且洞穴中的光源——火炬，也不如洞穴外的光源——太陽——來得明亮。這個譬喻一如上兩個譬喻，有著清晰的形上學及知識論的意涵。它藉由描述囚徒掙脫枷鎖，離開洞穴的過程，來說明哲學家在智性上的進步，朝向理型的知識（515c-516b）。柏拉圖讓蘇格

85 關於這些與數學相關的學習和「靈魂轉向」間的關係，參見Miller 2007: 318-323的論述。Miller教授稱此學習過程是淨化的系列：從數字、二度空間、三度空間，再進入比例；並且是從具形體之物轉向不具形體之物。此外，Shields 2007a: 31認為計算與算術的學習，會在將成為哲學家的人的靈魂裡產生「內在的適宜強迫及必然」（the internal proper compulsion and necessitation），且驅使他們向上注目抽象實體。

拉底說：「在可知的領域中最後被看到的是善的理型，而且是以費力的方式看到，當看到它之後要推論它是在一切事物中的所有正確及美的原因。」（517b8-c1）這個「要推論」（sullogistea）的表述顯示，看見善的理型的人自然而且必然會在其靈魂裡出現它是有益的認知。柏拉圖在此未指涉這個必然及強迫（anagkē），是出於任何一個外在的行為者。此外，以「不借助外力」的方式來理解、使用必然及強迫的概念，不僅有其靈魂觀上的意涵，更可適用於柏拉圖政治哲學的思想。

囚徒轉身的動作也呼應第二階段教育的目標：使靈魂轉向（518b-519c）。然而不同於前兩個譬喻，洞穴喻除了具有形上學與知識論的內涵，更富有政治哲學及倫理學的意涵——它要求離開洞穴者，即哲學家，必須回到洞穴；換言之，哲學家在擁有理型知識後，必須承擔執政的責任，將善實踐在城邦之中。<sup>86</sup>因此哲學家知道正義是什麼，所以他必須執政，唯有如此理想城邦才得以實踐（471c-474b）。

結束本節的論述前，讓我們將焦點轉回到線喻，因為這個比喻除了有上述形上學及知識論的意涵外，以回溯的角度觀之，它還具有說明柏拉圖《理想國篇》以何程序論述正義的功能。首先，線喻中的臆

86 Scott 2007 提出一個有趣的詮釋，他從討論《費德若斯篇》裡愛與瘋狂間的關係入手，進而引述 249c4-e1 的內容，並主張柏拉圖的哲學家對哲學的愛（the philosophical erōs），使得哲學家具有一種不關心社會的特質（asocial）（144）。此外，他在《理想國篇》裡亦舉例指出哲學家對理型的愛，使他們不熱中公共事務，其中他特別以洞穴喻為例，強調哲學家執政是出於必要，即被迫（148-149）。Scott 教授的詮釋是建立在一個他在其文中未明言的概念：柏拉圖有理論智慧及實踐智慧之別，哲學家藉由前者追求理型知識，故不涉及實踐的問題。若這是 Scott 教授的詮釋背後根本的想法，則其詮釋的適切與否便有待商榷，因為不同於亞里斯多德，柏拉圖並未有上述兩種智慧的區分；對柏拉圖而言，追求理型知識，如正義的知識，是為了實踐正義，這是一體兩面之事（徐學庸 2009a: 62-65）。關於將善的理型的知識實踐於哲學家統治者周遭的欲望，可被視為一種「假設的必然」（hypothetical necessitation）的說法，參見 Shields 2007a: 35-37。Shields 教授主張，這個「假設的必然」等同於邏輯上「規律的必然」（nomic necessitation）或「似定律的必然」（law-like necessitation）。對任何一位具有善的理型知識的哲學家統治者而言，善的理型是她或他實踐善的迫使力量，它所代表的必然是一種「形上義務的無執行者的模態」（agentless modality of metaphysical obligation）（39），這種強迫及必然使得柏拉圖的政治哲學免於專制及不自由的標籤。

測區塊對應的是卷一的克法婁斯、波雷馬爾侯斯、塞拉胥馬侯斯及卷二的葛勞孔與阿德曼投斯，<sup>87</sup>他們關於正義的論述都只停留在影像輪廓的描述，充滿了諸多不恰當的揣測。其次，看法區塊對應的是關於城邦正義的論述，因為它主要的論證內容皆取材自經驗，如人的生活需求、合作、不同的人適合不同的工作及城邦的擴張等。第三，思想區塊對應的是卷四對正義靈魂的論述，因為靈魂和數學有共同的特質，都介於具象及抽象之間。靈魂既與身體為伍，卻又能與抽象的理型溝通，如果在城邦中討論正義是純經驗的討論，那在靈魂中討論正義，就是介於具象及抽象的討論，因為靈魂雖然是抽象實體，但關於屬於它的正義的討論，便需借助城邦與靈魂同形原則。最後，理解區塊對應的是對正義完全抽象的討論，正義的理型是知識認知的對象，<sup>88</sup>這凸顯了柏拉圖正義觀的獨特性。從荷馬以降，正義這個德性除了有其神話源頭外，多集中在合宜行為、仲裁、分配、報復，或道德性格等議題的討論，柏拉圖在論述正義的過程亦觸及這些議題，但最終他將正義置於形上學與知識論上來討論。他的用字“dikaiosunē”（正義）或許已說明了一切。<sup>89</sup>

總而言之，對柏拉圖而言，正義由於是形上知識的對象，它就其自身值得追求，且擁有關於它的知識能產生兩個結果：使城邦有序及讓靈魂和諧。這兩個結果不僅利己也利人，不僅是好的倫理結果，也是好的政治結果。<sup>90</sup>它們不但有利於哲學家統治者——一方面讓他們免

87 Hammond 2005: 67 認為塞拉胥馬侯斯住在洞穴的最底層。

88 柏拉圖在《理想國篇》479a-b 及《費多篇》75c-d 皆指出，知識的對象是關乎道德倫理及關係語詞，不是關於實體性語彙，故不適合以普遍概念或共相理解之。正義的理型就其為「是者」(to on) 及知識的對象而言，它確實具有「正義的質」(just-ness)，且完全是正義的，不會在不同的時間、處所、角度及對不同的人而言是不正義的。關於將「是者」以描述義詮釋，參見 Annas 1981: 190-216；徐學庸 2009b: 552-553 及 568-573。

89 -sunē 陰性名詞的字尾，通常表達抽象實名詞 (abstract substantive) 之意（參見第三章第三節的討論）；然而柏拉圖的用字顯示，他不是以實體性的語詞來理解正義，而是以具描述性的道德語詞來理解它——正義只能藉由理智來了解、掌握，是知識的對象。

90 「好的政治結果」典出 Weiss 2007: 108。

於被比他們糟的人統治，另一方面使他們能直視理型；也有利於被統治者——一方面他們有合乎自己能力的社會角色可以發揮，另一方面履行自身角色的義務可使他們享受適合自己的快樂。此外，有和諧靈魂及活在有序城邦裡的人，比不具有和諧靈魂及不活在有序城邦裡的人活得好——無論生前或死後（612d-613b）。

## 第五節 結論

本章的論證從葛勞孔契約論式的正義觀開始，歷經城邦及個人正義的討論，最終以正義的形上基礎作結。這個討論的過程，呈現了柏拉圖的正義觀與之前的詩人、立法者、劇作家及哲學家所提出的觀點，有兩個顯著的區別：第一，無論是討論城邦正義或個人正義，柏拉圖皆不關心其外在行為，而是聚焦於它們的內部結構及運作狀態。第二，柏拉圖將正義視為一種形上知識，認為對於正義的理解與掌握，應建立在它與善的理型之間的關係上。然而，這些差異不應以「進步觀」或「發展觀」來詮釋，因為柏拉圖提出的正義觀，除了具有明確的秩序與和諧的意涵，也有裁決、判定、分配及懲罰等意義，這些都是對他之前正義觀的再利用；惟由於柏拉圖視德性為知識，且此類知識的可知性基礎在於善的理型，故正義具有形上學的基礎。此外，他對正義的探討，終究是對其身處的政治環境與道德文化——特別是針對雅典政治制度的運作，以及詭辯學派道德約定俗成的相對主義觀點——所提出的反省與檢討。柏拉圖藉此探究希望達成兩個目的：一是為希臘人——特別是為雅典人，在政治上尋求一個有益於個人德性養成的政治制度；另一是凸顯道德的判準並非以相對性為基礎，而是植基於人性，因此是普遍的。

## 第八章 亞里斯多德

第六及第七章的論證言及柏拉圖對正義的討論，是對他自身所處的時代，在倫理、政治實踐及理論上所面臨的問題進行反省回應。他的探究有一特殊的進程：始於對一般人或其他哲學家如詭辯學者的觀點，進行審視，提出質疑；進而發表自己在社會或政治上的正義觀；再以城邦正義的概念為基礎，論述個人或靈魂的正義觀；最後再將正義視為理型——它是其他個別正義行為的典型，並進一步論及它與善的理型之間的關係。這第四階段的討論使得柏拉圖的正義觀，具有形上學的內涵——正義不僅是公民的德性，更是形上知識的對象。然而從學柏拉圖多年的亞里斯多德，<sup>1</sup>對正義的討論卻展現出不同的哲學氣質。

首先，《尼科馬哥倫理學》有言，倫理生命的相關討論，不應像數學論證及演算一樣地追求精確，因為倫理生命中高尚及正義之事只能有個大概的說法。例如人不應該說謊，這個觀點只是對倫理行為的概略而非精確的陳述，因為該不該說謊應視情況、視每一位行為者個人的生活經驗而定。換言之，對亞里斯多德而言，一旦正義關乎形上知識，它就陷入了去倫理生命脈絡化的狀態。此外，對年輕人而言，接受倫理道德教育的目的，不是為了求倫理知識，而是為了倫理實踐，因為知識對年輕人——即情緒的追隨者——而言，是沒有用的（1094b11-1095a13）。<sup>2</sup>從此可見，亞里斯多德不同於柏拉圖，他不會將正義視為知

1 根據迪歐金尼斯·拉爾提烏斯的記載，亞里斯多德西元前367-347年在柏拉圖學院研讀哲學（V,9），此說獲得Natali 2013: 18-19的贊同。

2 強調德性培養重實踐輕知識的傳統，參見第三章第一節關於斯巴達立法者呂庫爾古斯的論述。關於學習倫理學是為了培養道德思辨能力的主張，參見Hutchinson and Johnson 2014: 385、389及395-396。

識，更遑論將它理解為形上知識的對象。<sup>3</sup>

再者，亞里斯多德無法接受柏拉圖「欲理解正義為何，我們首先需知道善的理型是什麼及正義與它的關係為何」的立場。他在《尼科馬哥倫理學》對柏拉圖善的理型的觀念，提出一系列的批判。<sup>4</sup>首先，亞里斯多德認為，柏拉圖的理型論賦予善的理型在存有學上的優先性。亦即，善的理型在存有學上是先於個別實體的，任何一個實體，例如茶壺，若是好的茶壺，它的「好」必須參照——或以柏拉圖的語言「參與」——善的理型中。然而根據亞里斯多德的範疇觀，善或好是描述詞，它們用於描述個別實體，以上述的例子，也就是「一把」茶壺。只有當後者存在，前者才具有其描述及限定上的功能與意義。其次，對亞里斯多德而言，柏拉圖的善的理型是形上知識，它以相同的方式賦予分享它的個別經驗事物可知性，故它是個同義詞，也就是一個詞運用在不同事物上，但意義不變；<sup>5</sup>然而亞里斯多德認為，善或好用於描述不同範疇，如量、關係、位置及時間等的時候，具有不同的意義，所以善不是同義詞，而是同音異義詞。

第三，柏拉圖的善的理型強調的是善自身（good itself）和善的事物的關係，亞里斯多德則以人自身及單一個別人為例，反駁前者的思想。他的論證表現如下：若人自身及一個別人相同，那是因為若我們承認人自身——即人的理型——是該個別人身為人的形式原因，所以人自身與個別人就人而言（qua man）是相同的；然而若根據亞里斯多德，人自身與個別人是同音異義，那這兩者便會有不同的定義。這

3 亞里斯多德《勸勉》（*Protrepticus*）有言：「就像我們忍受出於一位演說家的可能的推理，所以要求數學家有必然的證明是必要的。且一個人不應該四處追求相同的必然性，同理，也不要追求到處皆然的精確，而是如我們以它們的基礎材料來區分技藝的領域，不是在黃金、錫及銅裡尋找相似的精確，也不是在軟木塞、箱子及忘憂樹裡，在理論科學中也是如此相同的方式。」（中譯文譯自Hutchison and Johnson 2015: 30）儘管亞里斯多德不認為倫理學是理論科學，但這不妨礙他將倫理學的討論建立在其形上學基礎上。

4 參見第一卷第六章的論述。

5 參見《範疇論》（*Categories*）1a6-12。

會使得柏拉圖「個別人之所以是人乃因為參與了人的理型」的說法，變得語意不清，因為後者無法成為前者是人的理由。此外，根據柏拉圖，若人的理型與個別人在具有人的資格上並無不同的話，那前者何以比後者完美或好，就會是個問題。

第四，亞里斯多德亦質疑，柏拉圖以善的理型或一般理型的永恆性，來說明理型比與之相關的經驗事物更完美的說法（例如白色的理型之所以比個別白色更白）之正當性；這即是說，善的理型及參與它的個別的善的事物，就它們是善的而言，不應有程度上的區別。最後，若倫理道德是關乎行為，而非關乎知識，那柏拉圖將善置於形上學裡討論，並主張它與個別善的經驗事物分離，便完全缺乏實踐性。擁有善的理型知識，由於與善的行為沒有關連，它便不具倫理行為指導的功能；同理亦可用於其他的技藝上，例如擁有善的理型知識的陶藝師，不會讓他在茶壺製作上有更完美精緻的表現，因為不同的陶土、不同的釉料、不同的窯溫及不同的形制，都會產生不同的好茶壺。

綜合以上幾點論述，可見亞里斯多德認為釐清正義與善的理型之間的關係，有助於我們對正義的理解，因為善對他而言是同音異義詞，而非單義的普遍概念，誠如《尼科馬哥倫理學》1096b25-29所言：「那善不是依據理型的共通之物……那其實在比例上它是出於一物或全部屬於一物，或更恰當地說是依據類比？如在身體中的視力、在靈魂中的理解，其他在別的事物中的事物。」雖然善就其為描述詞而言，是用於描述不同事物時，透顯不同的意義，但這不表示亞里斯多德認為這些不同意義的善，彼此之間毫無關連，或它們之間的關係是出於偶然。上述的引言似乎建議，亞里斯多德認為不同意義的善之間有兩種關連方式：一種是有些善之間的關係是建立在焦點意義上，另一種是有些乃出於類比的意義。《形上學》（*Metaphysics*）1003a34-b6關於存有的論述指出，亞里斯多德應是抱持前者的看法：不同意義的善可

出自一個源頭。例如運動是善及健康是善，前者是促成健康的因素，後者是運動的目的。若健康是善及運動是善是同音異義的善，那健康是善的「善」是焦點同音異義詞，運動是善是依賴焦點的同音異義詞。若這是對亞里斯多德思想的合理詮釋，他的倫理學中關於善的論述，依然可見理論系統。<sup>6</sup>

既然亞里斯多德不認為善是形上知識，那麼他自己對這個概念又提出了什麼樣的論述呢？欲回答此問題，讓我們參考《尼科馬哥倫理學》1098a7-18：

但若人的功能是靈魂根據理智或不是不具理智的活動，我們說一物的功能及優秀的該物的功能在種類上是相同的，就像豎琴師的功能與優秀豎琴師的功能，且這完全關涉到所有的事物，當與德性有關的優越性被加諸在功能之上；因為豎琴師的功能是彈豎琴，而優秀的豎琴師的功能是彈好豎琴；若是如此，人的善變成靈魂的活動與德性，但若有諸多德性，則根據最佳及最完美的德性。

這段論述指出，亞里斯多德如何看待一物「X的功能」、「好的X」及「對X好」這三個概念之間的關係。例如鞋匠的功能是製鞋，好鞋匠能技術精湛地製鞋，這使得前兩個概念得以連結；此外，能好好製鞋的好鞋匠，好好製鞋令他心生滿足，即對他好，這使得後兩個概念得到

6 此焦點意義的概念似乎亦可用來詮釋亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》卷八言及的三種友誼：德性的、有用的及快樂的，其中德性的友誼具有焦點意義（1156b8）。如此對不同友誼間關係的理解，亦可見於《尤迪莫斯倫理學》（*The Eudemian Ethics*）第七卷1236a15-b27。值得一提的是，雖然亞里斯多德對柏拉圖善的理型的概念有上述的批判，但 Salkever 教授提醒我們，前者處理政治學及倫理學的方式，與柏拉圖相去不遠，因為兩位皆是以較不直接及較激進的方式討論相關問題。較不直接是指他們拒絕為其追隨者提供關於政治及倫理生命的直接答案；較激進是指他們要求追隨者以不同於傳統的視角，反省政治活動及倫理行為（2009b: 210-211）。他甚至認為，亞里斯多德的政治哲學及倫理學思想，亦有柏拉圖《辯護篇》裡蘇格拉底的主張：未經檢證的生活不值得活（232-233）。

聯繫。兩例一併觀之：一物能展現其應有的功能，便是好的事物；而功能妥適的展現便有益於事物自身。<sup>7</sup>將此觀點應用在人身上可得：人的功能是理性活動，一個好人是能將其理性能力充分展現的人；欲充分展現理性能力，則他需要擁有德性，所以擁有德性對他而言是好的；又因為幸福是依據德性的活動，因此他是幸福的。這個論述裡最特出的觀點是，人類獨有的功能是「依據德性的靈魂活動」。<sup>8</sup>德性因此成為亞里斯多德倫理學思想的主要標誌，他不像柏拉圖將之視為知識，而是認為德性是一種道德習慣（ethos）（1103a17），它表現在合宜行為與情緒表達的選擇——即中庸（1106b36-1107a1）。

亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》裡，從卷二至卷四處理德性是什麼及逐一說明個別德性的界限與範圍為何等問題；卷五則聚焦於正義這個德性的討論。本章關於亞里斯多德正義觀的探究，主要參考的文本即為《尼科馬哥倫理學》第五卷，並嘗試處理下述幾個議題：<sup>9</sup>首先，亞里斯多德如何分類正義及他所依賴的分類標準是否合理？其次，在將正義分類後，它們各自有何內容及產生哪些詮釋問題？再者，若正義是德性，那正義是否能符合卷二所提及的中庸之道的架構？進入這個問題得先鋪陳卷二關於中庸之道的論述，再檢視亞里斯多德在卷五的正義理論，能否與卷二嵌合。要是正義與中庸之道若合符節，那它可被視為德性的一員；若不是的話，正義是德性的概念則有重新考慮的必要。

7 參見《尼科馬哥倫理學》1106a14-23。關於功能論證與活得好之間的關係，亦可參見柏拉圖《理想國篇》352e-354a及本書第六章第三節的論述。

8 Gill教授認為，亞里斯多德提供關於人的功能之論述，主要是為了展現關於幸福的本質的問題，且此問題是關乎在此倫理探討中由參與者共同分享的世界。這個議題發展到「依據德性的靈魂活動」是人類特有的功能為限（1990: 142）。類似的觀點，可參見MacIntyre 1994: 154 ff。

9 卷五1129a3-4有言：「關於正義及不正義應該進行探究，它們是與什麼樣的行為有關，且正義是什麼樣的中庸，正義是什麼事的居間者。」本章的討論大體依循此探究方法。

## 第一節 完全正義

亞里斯多德討論正義，一如他慣用的手法，始於受眾人、專家或意見領袖讚賞及接受的觀點（*endoxa*）。<sup>10</sup>他說：「我們看所有的人（*pantas*）想說正義是這樣的狀態（*hexis*），從它而有與正義之事相關的行為者，而且從它人們有正義的行為及想要正義之事。」（1129a6-9）然而這不表示我們就應毫無疑義地接受這個看法，亞里斯多德提醒我們，應該針對這個看法進行檢視（即，亞里斯多德的辯證法），直到它可得到好的理由支持為止（1145b2-7, 1154a22-25）。其實亞里斯多德認為，若我們能釐清 *endoxa* 中可能的疑慮，我們就可能獲致真理，因為人的本質足以讓我們得到真理。<sup>11</sup> 因此亞里斯多德接著將正義是狀態的看法，與它是知識及能力的觀點，進行比較，並指出正義是前者而非後者的理由。他認為知識及能力都允許與其對反的活動產生，例如擁有醫學知識及具備治病能力的醫生，不僅可使人祛除疾病，也可使人藥到命除；<sup>12</sup> 然而狀態則不允許與其對反的活動產生，例如健康不會產生不健康之事，也不會讓擁有它的人以不健康的方式度日（1129a15-17）。正義不是知識及能力，因為正義不允許不正義的活動，且擁有它的人也不會以不正義的方式行事。

此外，若狀態及擁有狀態可以多種方式命名，那某一種狀態的正義及不正義亦可以多種方式稱之。例如正義是合法（*to homimon*）及公正（*to ison*），而不正義是違法及不公正；正義者是守法者及公正者，而不正義者是違法者、不公正者及貪婪者（*ho pleonektos*）（1129a32-b1）。不正義者會選擇對自己較多的善及較少的惡，但正義者會謹守法

10 亞里斯多德《論題》（*Topics*）100b21-23有言，*endoxa*是所有人、大部分的人或有智慧者的看法。而這與柏拉圖在《理想國篇》裡的關於正義的論述方法並無二致。

11 亞里斯多德《修辭學》993a30-40。

12 類似的觀點可參見柏拉圖《理想國篇》333e-334b；相關討論，參見本書第六章第二節。

律所規定的一切。亞里斯多德說：

所有合法之事在某方面顯然是正義之事；因為合法之事是由立法者界定，且我們說它們之中每一個都是正義之事。法律訴說的是與一切事物有關，它們或以所有人的共同利益為目標，或以最優秀之人的利益為目標，或以有權力者的利益為目標，或依其他某個這類的方式；所以在一個方式下我們說正義之事是幸福的及公民社會之幸福的部分的製造者與護衛者。（1129b12-19）

雖然亞里斯多德視正義為合法或守法，但這不表示出於任何城邦的任何法律皆等同於正義，因為法律有時會以正確的方式訂立，有時會以拙劣的方式訂定。例如《政治學》中言及的三種偏差的政治體制——民主制、寡頭制及獨裁制（III, 6-7）——所制定的法律，便可能是以不當方式立法，使得幸福不會現身於城邦中。<sup>13</sup> 儘管如此，對亞里斯多德而言，正義與城邦制度及生活有極密切的關係。

由於法律要求人民依據德性而行，亞里斯多德主張正義是完全的德性（aretē teleia），但它不是絕對的，而是關涉他者的德性（1129b26-27）。他甚至引用塞歐格尼斯的詩句：「在正義中所有的德性是一總和。」<sup>14</sup> 來呼應正義是完全德性的主張。之所以有如此的看法，主要是因為亞里斯多德認為，正義是完全德性的使用，此德性的實踐不僅關乎行為者自身（如節制及勇氣），也關乎他人。換言之，正義之人有

13 因此 Crisp 2009: xxii 認為亞里斯多德以理想主義的方式對待法律，是一值得商榷的說法。

14 關於塞歐格尼斯如何對待這句詩文，參見本書第三章第二節的討論。另有一說，這句詩是出自弗曲利德斯，參見 Gerber 1999: 399。值得一提的是，Polansky 2014c: 155 提醒我們，雖然正義是完全的德性，但它只能規範我的關乎他者的行為及情緒，卻不能規範僅關乎我個人的行為與情緒，因為正義是關乎他者的德性。因此正義雖是完全的德性，但不是絕對的完全。當然，正義這個德性強調及必須預設一個他者，使得亞里斯多德與柏拉圖的正義觀（參見第七章第三節）有實質的差異及區別——柏拉圖認為諸德性形成一個結構，且它的基礎是正義，故唯有正義現身，其他的德性才得以存在。

能力以合乎德性的方式對待他人。也由於正義關乎的是他者的善，如統治者或同胞的善，因此，「正義不是德性之一部分，而是整體德性」（1130a9）。這樣的正義被稱之為整體正義（tēn hollēn）（1130a33），或後世研究者稱的普遍正義或完全正義。

亞里斯多德對完全正義所提出的論述，有幾點值得進一步討論：

第一，若正義是完全的德性，那從語言的角度觀之，正義是個什麼樣的語詞？R. Bambrough教授建議，<sup>15</sup>正義是個類比詞，它既用於指涉完全正義，也用於說明德性整體，但這兩個概念有所差異，前者指出正義的實踐，後者顯示正義實踐者的德性性格狀態。<sup>16</sup>這個詮釋或可得到1129a29-31論述的支持，該處亞里斯多德以希臘字kleis（可指鎖骨或鑰匙）來說明同一個字可用來指涉兩件不同的事物，展現兩種不同的意涵。但亞里斯多德稱此類的字詞為同音異義，而不是類比詞，後者指的是同一個詞用於描述兩件事，它們既相似又不相似，如以動物來描述人類與狗；然而前者的意義是同一個字詞用在兩件事上，它們具有完全不一樣的意涵或定義，<sup>17</sup>例如杜鵑花及杜鵑鳥，雖然「杜鵑」的發音相同，但用於描述事物或事件時卻有著完全不一樣的意義。<sup>18</sup>因此這會使得Bambrough教授詮釋的合理性，受到質疑。

不過或許上述的質疑可被化解，因為亞里斯多德在1129a29-31所舉的例子，不是為了說明正義與其他德性的關係，而是完全正義及稍後提出的個別正義的關係。<sup>19</sup>儘管如此，Bambrough教授依然必須說

15 Bambrough 1965: 196.

16 Bambrough 1965: 160-161.

17 《範疇論》1a1-5。

18 亞里斯多德的意思是，a與b同音異義地是F若且唯若：（1）a是F；（2）b是F；（3）說明在「a是F」及「b是F」裡的F性質（F-ness）不會完全重疊（Shields 2007b: 141）。例如膚色健康及飲食健康，雖然皆以健康描述之，但兩者內涵不同。在此亞里斯多德未考慮另一種類型的同音異義詞，例如堵住及賭注，雖然這兩個詞的發音相同，但意思完全不同。

19 Broadie and Rowe 2002: 336.

明：正義就其為守法而言，如何能具有性格狀態的內涵？1129b19-26 似乎可成為搭建守法與性格狀態之間關係的橋梁，但仔細檢視這一段落的內容，可以發現亞里斯多德欲強調的是法律會強制或要求人們依德性而行，但未指出他律「是」德性或「具有」德性的特質。誠如 H. Kelsen 教授所言，亞里斯多德不是一位法實證的哲學家，但他明確地將完全及個別的正義視為實證法。<sup>20</sup> 這個觀點得到了 G. Santas 教授的呼應，他並進一步主張：亞里斯多德並沒有一個包含所有德性的德性倫理學，因為他對正義的討論是視正義之法優先於正義的性格。<sup>21</sup> 因此將正義與其他德性視為類比詞的立場，似乎得不到文本的支持。

那我們應如何看待正義，或明確地說是完全正義與其他德性之間的關係？H. J. Curzer 教授從德性的結構來處理這個問題。他認為完全德性是第二階德性，而包含個別正義在內的其他德性是第一階德性，所以當有德性之人展現德性行為時，他不僅實踐第一階德性，也表現第二階德性。換言之，第二階德性的出現是建立在第一階德性的現身。<sup>22</sup> Curzer 教授觀點之合理性，是建立在完全正義是德性而且可與亞里斯多德的中庸之道相合的立場上。他認為完全正義與中庸之道的嵌合毫無問題，因為若完全正義是中庸的話，那它的過度是對某些財物過於大量的欲求，或欲求的時機不當；它的不及則是對某些財物過於少量的欲求。<sup>23</sup> 這其實是個看來似是而非的論證：欲求過度大量的財物確實是惡，且可被視為完全的不正義；然而欲求過少量的財物，卻不必然是惡，所以不會是完全的不正義。如果完全正義是關乎他者，一個人對財物過於少量的欲求，若無損其個人生活且有助於他人的生

20 Kelsen 1967: 110.

21 Santas 2001: 280；類似的觀點，亦可參見 Kraut 2006: 314，Kraut 教授強調亞里斯多德正義觀的社會向度；此外 Tessitore 教授從城邦的角度觀之，認為法律的形式力量有助於公民們的靈魂型塑，所以法律可催生德性，但它不是德性（1996: 35-36）。

22 Curzer 1995: 209.

23 Curzer 1995: 219.

活，他過少的欲求何以會是一種惡？就以日常經驗言之，一個物質欲望低於平均值的人，不必然就是不具德性之人。因此Curzer教授關於完全正義的論述的正當性有待商榷，完全正義並不如他所想，能與中庸之道相合。<sup>24</sup>

若正義與其他德性不是類比關係或是二階與一階德性的關係，且也無法被置入中庸之道的結構中，那我們對正義在亞里斯多德的德性倫理學中所扮演的角色，或許應有不一樣的詮釋。關於這個問題的探討，我將推遲至第三節進行。

第二，有兩個段落指出，亞里斯多德在論述正義及其他德性時，並不是將它們視為相同之物，他說：「它〔正義〕是最完全的德性，因為它是完全德性的使用（chrēsis）。」（1129b30-31）正義之所以是完全的德性，主要是因為它使其他所有的德性都能用於人與人的對應關係上。<sup>25</sup> 相同的觀點亦表現在1130b19-20：「正義是對他者的整體德性的使用。」因此「使用」這個詞使得正義不是德性，而是活動。這在亞里斯多德接續的論述中可見：「德性與正義相同，但什麼是德性不同於什麼是正義，就關乎他者而言，它是正義；而就完全是這類的狀態而言，它是德性。」（1130a12-13）這句話欲表達的意思是，德性及正義可指向相同的事，但它們各自有不同的本質與定義。例如慷慨，在完整意義下，是指一個人具有慷慨的性格狀態；正義，在完整意義下，是指一個人的慷慨行為符合城邦訂定的法律。雖然兩者皆是與人為善及有益於人，但前者是狀態，後者是合法的行為。因此「相同」（autē）不是指本質（einai）一樣；更何況守法是不論行為者的道德性格的。<sup>26</sup>

24 對Curzer教授的詮釋之進一步的質疑，參見第三節的論述。

25 類似的觀點，亦可見於《政治學》1328a37-b2。

26 Fossheim 2013: 263-264；不同的見解，參見Hewitt 2008: 123-125，她認為亞里斯多德視完全正義為合法及守法，這使得合法及守法與德性有重疊之處。簡言之，守法有助於培養德性，因為它使人們在人倫關係的流變生活裡找到秩序。一旦將此秩序內化，德性遂形成。Hewitt教授強調，就算是較不完美的法律也有助於德性養成，但此說會有嚴重的問

第三，《尼科馬哥倫理學》1130b8-9有言：「不正義被區分為違法及不公平，正義則分為合法與公平。」若我們將這句引文與1129b19-25、1130b23-24及1138b5-6這三段皆強調「法律要求我們做什麼」的論述一併觀之，可得出結論：亞里斯多德對正義的論述是聚焦於行為，而不是性格狀態。或許有人會以1130b23-24「法律要求依每一個德性（kath' hekastēn aretēn）生活及禁止依每一個惡生活」的說法，駁斥上述的詮釋。然而「依每一個德性」不必然是指行為者的行為是出於他具有的德性；可以只是指雖然不具有德性，但他的行為在法律的要求下合乎德性。<sup>27</sup>此外就他依據法律行為而言，他是一個正義的人。一如第二點的論述，亞里斯多德對正義的看法著重在使用與行為，而不是在具備（ktēsis）與狀態。<sup>28</sup>

第四，若正義是守法而且「法律訴說的與一切事物有關」，那法律會成為我們生活中的一切行為的指導（1130b23-24），然而這個主張本身首先似乎與經驗事實相違背，因為從古到今沒有一個民族或國家能以法律規範人民生活中的每一個細節。特別是當代倫理論辯上，常見學者強調公領域與私領域的區別與劃分，法律不可侵入私領域中，對

---

題：在一個扭曲的法律系統裡，守法者如何將守法的習慣內化為德性？此外，雖然「合度」（epieikeia）就其為一個德性，對普遍的法律運用在個案上有思慮及修正之功效（128-129），但這不表示完全正義也是一個德性，因為誠如上述，完全正義是其他德性的使用，當使用不當，如在不應慷慨處表現慷慨，合度便會介入。亦即，一個合度者懂得如何在正確的時候，以正確的方式及針對適當的對象施用法律。上文與Hewitt教授的詮釋立場歧異之處是，她認為合度與普遍正義是重疊的概念，但上文主張合度是一種優秀的內在特質，普遍正義是指合法的行為。

27 這使得Polansky 2014c: 154認為，在傳統的社會裡，法律——無論成文或不成文——被理解為幾乎是對所有的事表達意見及下決定，「因此樂意（readiness）守法含括一切的德性」，即正義或普遍正義和其他德性一樣，皆關乎行為者道德性格的主張（157），成為有待商榷的說法。因為無論是遵循成文法或不成文的行為規範，如風俗習慣（154, n. 9），都不必然預設守法者守法是出於其道德性格，他的行為極可能只是出於他律的結果。

28 參見《尼科馬哥倫理學》1098a31-33對狀態與活動的區分。

人身自由進行限縮。<sup>29</sup>其次，在社會生活裡有些德性行為，如機智與慷慨，不是法律實質能管轄的，這使得亞里斯多德將法律關切的範圍擴張過大。<sup>30</sup>再者，亞里斯多德自己承認，有些法律以妥適的方式訂定，有些則不然。上述三個偏差的城邦所訂定的法律，便會使人民不去實踐有德性的行為，所以法律要求所有的人依德性而行，在此意義下不但無法實踐，反而會產生背反的效果。從此衍生而來的另一個議題是：法律當然會規範、要求某些行為，但它們是違背德性的，這不但會發生在古代，也發生在當代。亞里斯多德是否會同意惡法亦法之說，並主張我們應遵守惡法，因為守法是正義？在亞里斯多德之前我們曾在柏拉圖的《克里同篇》裡看到惡法亦法，即是法律便應遵循的前例。那麼亞里斯多德本人會如何回答此問題？D. Bostock教授認為，他對此問題並未有通透的想法。<sup>31</sup>或許亞里斯多德所主張的正義是守法的概念，只有在當法律是在好的城邦中，以妥善的方式立下好法的情況下才得以成立。

第五，除了上述關於完全正義的論述外，亞里斯多德在1129b1-3談及不正義之人曾言：「由於不正義者是貪婪者，他會關切善的事物，不是所有的善，而是關切在好運及壞運範圍內的善。」換言之，正義之人所關切的善，也是與好運及壞運有關。Curzer教授提出相關詮釋時曾舉例，人們給有需求的朋友適度的金額，既展現出慷慨，也展現出完全正義，且完全正義是侷限在將與好壞運有關的善分配給他人。<sup>32</sup>給予有需求的朋友金援確實展現出一個人的慷慨及完全正義，但不予

29 對於相關議題的一個經典的討論，參見J. S. Mill, *On Liberty* ch. IV。

30 Crisp 2009: xxii.

31 Bostock 2000: 55-56。Bates 2003: 59認為不是所有不正義的行為皆會受罰，只有那些危害城邦秩序及生活幸福的惡行才會得到懲罰。亞里斯多德對正義的說明，亦受到此原則的限定。這個詮釋或許適用於個別正義，但在完全正義的論述裡似乎沒有相關的文本證據呼應。

32 Curzer 1995: 209.

朋友並未違法，既未違法，根據亞里斯多德的定義，便不是不正義。Curzer教授或許會對他舉例欲說明正義是關乎好壞運的善，但該例卻造成亞里斯多德的德性觀與正義有理論不一致的結果，感到始料未及。而將完全正義視為德性——即性格狀態——而非守法的行為，會使得正義變得多餘。再以慷慨為例，給予有急需之人金援表現出一個人具備慷慨的德性，且根據Curzer教授的看法，這也展現了完全正義。這個二分是建立在慷慨這個德性只屬於個人德性，不關涉到他者的情況下。然而亞里斯多德在文本裡不曾明確提及卷二至卷四言及的德性完全與他者無關。事實上，那些所謂的個人德性皆具有與他者對應的內涵，例如節制雖然是個個人德性，但它卻能使擁有它的人不貪婪，不拿取所不應拿之物，故不會損人權益。將此運用到慷慨的例子，則金援有需要之人不只表現一個人具有德性，他也能適時及合宜地將金錢交予所需之人。在此意義下，完全正義的存在似乎是多餘的。這又一次凸顯，亞里斯多德的正義觀或許是獨立於其德性觀之外的倫理學思想。

最後，讓我們回到這一節一開始引述的段落，引文中提及人們認為正義是德性。這是一個值得注意的觀點，因為它似乎指出將正義視為狀態是眾人的看法，不是亞里斯多德自己的主張。這顯示，將正義——精確地說完全正義——視為性格狀態，其實是對亞里斯多德正義觀的誤解。因為這個做法會將亞里斯多德欲解釋釐清的觀念，當作是亞里斯多德贊成的說法。畢竟亞里斯多德不只一次主張，擁有正義使人不只在對待自身，更是在對待他人上，能使用諸德性；他清楚區分德性是狀態，正義是導向他者的活動（1129b31-1130a8）。

綜上所述，亞里斯多德認為有一類正義名為完全正義或普遍正義，它的內涵是合法的而且是一切德性之總和及運用。完全正義所涉及的善，是關乎好壞運的善。這類正義是一種關乎他者的行為及活

動，和其他屬於性格狀態的德性不同。它顯示了城邦生活裡，所有的德性皆具有關乎他者的特質。

除了這一類的正義外，亞里斯多德認為還有另一類的正義，他命名為個別正義。讓我們接續析論之。

## 第二節 個別正義

亞里斯多德對個別正義有以下的論述：個別正義是整體正義的一部分，「且不正義之事是整體不正義的一部分，後者是違法之事」（1130a23-24）。他更進一步說，個別正義與整體正義是同義詞（*sunōnumos*），因為兩者皆落在相同的定義中，與他者有關（1130a33-b1）。將這個觀點與 1129a30-31 比較，我們可發現後者主張，若我們採取 S. Broadie 教授的立場，則完全正義與個別正義不是同義詞，而是同音異義詞。看來，亞里斯多德似乎在這個問題上的立場自相矛盾。

雖然文本本身並未提供任何可能解決此問題的證據，但當代的學者提出了兩個可能的方式。一個是出自於 P. Aubenque 教授的詮釋，他認為亞里斯多德在 1129a30-31 的說法，確實有著同音異義詞的觀點的疑慮，但當他在 1130a33 明確地指出這兩類正義是同義詞時，那麼原來的疑慮便被移除。<sup>33</sup> 然而這個詮釋並不具說服力。第一，為什麼亞里斯多德在 1130a33 的主張是「明確地」，而在 1129a30-31 的主張卻不是？為什麼 Aubenque 教授以“hidden synonymy”（隱密的同音異義詞）來表現後者？因為審視文本，亞里斯多德於兩處的論述皆公開明確。第二，為什麼亞里斯多德在 1130a33 的說法可取代他在 1129a30-31 的立場？後出的觀點必然可取代或移除先前的觀點理由何在？為什麼這無法證明，亞里斯多德對相關問題的立場不一？Aubenque 教授的簡單論

<sup>33</sup> Aubenque 1995: 36, n. 3.

述裡皆無法提供答案。

另一個詮釋是出自於 S. Broadie 教授，她認為亞里斯多德於 1130a33 的用字 *sunōnumos*，不具有專業技術的意涵——一個字詞用於兩件事物，它們具有相同的定義，所以她及 C. Rowe 教授將這個理解及翻譯為「分享相同的名稱」，而不是同義詞。<sup>34</sup> 這個詮釋似乎比 Aubenque 教授更具說服力，因為 *sunōnumos* 一字的一般性意義確實是指「具有相同的名稱」，這不必然指有相同名稱的兩件事，一定具有一模一樣的內涵。<sup>35</sup> 此外，這個詮釋可得到 1130a23-24 「一件不正義之事，是整體不正義的一部分，且是違背法律之事」(adikon ti en merei tou holou tou para to nomon) 的支持，個別正義及完全正義雖然都是正義，但它們卻有著內涵的差異。亞里斯多德舉通姦為例來說明：通姦者若純為個人生理欲望的滿足，則此人是個放肆、不知節制之人；若他的通姦行為是別有目的，如獲取金錢，那他是个貪婪者。亞里斯多德認為，前者與正義及不正義無關，但後者卻都有關。換言之，亞里斯多德以負面論述的方式來說明個別正義與完全正義的差別：個別不正義與完全不正義的區別在於，前者等同於貪婪，後者等同於違法。

這個將不正義的行為動機視為貪婪的觀點，引發諸多學者提出反對的意見。事實上這個問題可先回到《尼科馬哥倫理學》自身來討論，在卷四第一章論及慷慨及其兩個極端小氣及揮霍時，亞里斯多德稱從事低賤工作者，妓院內工作之人及放高利貸之人都是從不當處拿取不當的量的金錢。這些人有共通的特質——醜陋貪婪地逐利 (*aischrokerdeia*)，所以小氣之人是醜陋貪婪者 (1121b33-1122a16)。這看來似乎不會對亞里斯多德關於個別不正義的行為之動機說明，造成任何影響。可是若參照 1122a2-3，這些人會為了逐小利 (*heneka*

<sup>34</sup> Broadie and Rowe 2002: 338.

<sup>35</sup> 不同的立場，參見 Polansky 2014c: 157。他認為完全正義及個別正義都具有相同的意涵，關涉他者在性格裡的正義 (*justice in character*)，因此這兩個正義是「同義詞」。

kerdous) 而不怕責難，這又似乎與個別不正義的行為動機——為了獲利——相仿。若是如此，亞里斯多德的一個惡行對應一性格缺陷的倫理學思想架構，便會受到撼動。M. Young教授對此提出了可能解套的詮釋：他認為一個行為有可能展現兩種不同的性格缺陷，所以小氣者與不正義者的行為雖然都是為獲利而為，但前者的獲利是出自於不當獲利源頭，而後者是從個別不當的源頭獲利。這個詮釋的基礎是建立在亞里斯多德對 asotos（揮霍者）及 akolastos（奢侈者）的區別上，這兩者都是濫用資源的人，但前者是與浪擲家產有關，而後者是與家產浪擲於何事之上有關。<sup>36</sup>這或許是一個可行的詮釋，但這其實會是較為瑣碎的問題，因為無論如何這兩種人都是在從事浪擲的行為，只是一個著重浪擲行為本身，另一個強調其對象。其實，若正義事實上不是一個關乎性格狀態的德性的話，那就無所謂與貪婪和小氣重疊的問題。

儘管有如Young教授建議的觀點，當代的學者依然對個別不正義的行為動機是貪婪一說，抱持懷疑的態度。例如B. Williams教授便明言，將不正義的行為發生全歸於不正義的性格——貪婪，顯然是個錯誤，因為我們可以指出在某些個別事例中的意向性行為是不正義的，不需要參照它們的動機。此外J. O. Urmson教授則從另一個面向指出，有些人做不正義的行為，但卻未從該行為中獲利，例如A在分配資源給B及C時，B被正義地對待，C被不正義地對待，A未從中獲得任何利益，但他確實以不正義的方式行為。<sup>37</sup>不同於上述兩位學者，D. O'Connor教授認為亞里斯多德的論述是合理的，且針對Williams教授的主張進行反駁。<sup>38</sup>他首先以類似1130a24-28的例子來說明亞里斯多德的立場：A與B兩人皆有通姦的行為，A通姦是為了錢，B通姦是為了滿足生理欲望。根據亞里斯多德的理論，A的行為不正義，B的行為則

<sup>36</sup> Young 1988: 236-238.

<sup>37</sup> Williams 1980: 193-194; Urmson 1994: 76.

<sup>38</sup> O'Connor 1988: 421-422.

是不節制，但不是不正義。再舉一例，A與B兩人是法官，他們正在裁判一樁財物分配的案子，可是A接受一方當事人的賄賂，而B接受性招待。同樣根據亞里斯多德的理論，A的行為不正義，B的行為不節制，而不是不正義。O'Connor教授認為，Williams教授會認為A與B在第二例中皆行不正義之舉，是因為A與B皆破壞公平，但他沒看到，A在第一例與第二例的行為中有共通的特質——過度看重金錢，<sup>39</sup>這使得A在兩個不同事件出現相同的「定位錯誤」的結果，且這個錯誤使他的行為是不正義的。然而，若我們一併討論Urmson教授的觀點，或許我們可質問O'Connor教授的詮釋：就算B在第一例的行為不是不正義，他在第二例的行為難道也不是不正義嗎？姑且不論他接受性招待的動機為何，接受性招待以影響案子的審判，已經足以決定B的行為是不正義的不是嗎？此外，從另一面向觀之，接受性招待不僅顯示當事人的放肆不節制，他也在某種意義下「貪婪」。他的貪婪一方面表現在不須自掏腰包買春，另一方面表現在他在性慾上有過多<sup>40</sup>的滿足。這便使得第二例中B的行為是既不節制，也不正義。若是如此，那O'Connor教授所舉的第二個例子，接受性招待不是不正義的說法，便有待商榷；且這令不節制與不正義之行為的區分，變得模糊。

再者，O'Connor教授舉《政治學》中關於制度的確立可使城邦免於內部衝突及不正義的論述，說明教育可改正人們的貪婪習性，使人們有正確的心理定位——追求外在美善事物必須依據德性。<sup>41</sup>因此他強調，對亞里斯多德而言，關於正義的教育著重的不是讓受教者發展對公平的敏感度，而是發展合宜的價值定位。這個詮釋能成立必須建立

39 Polansky 2014c: 157, n. 14 對Williams教授有類似的質疑，Polansky認為後者忽略了亞里斯多德強調的是「不正義就其為一性格狀態」（原著的強調）。

40 pleonexia就字面解釋是「擁有較多」。這也會使得Polansky教授提出的「在獲利中的一個穩定的快樂」（a settled pleasure in gain）（2014c: 157, n. 14），面臨相同的困難。

41 《尼科馬哥倫理學》1130b25-29對此有簡略地言及。

在「正義是德性」的前提上，若個別正義不是德性的話，此詮釋的合理性便不存在。<sup>42</sup>可是就這個詮釋本身而論，關於正義的教育之敘述似乎也可運用在關於自制的教育，所以一個正義之人與自制之人的心理定位可以完全一樣，沒有過多的欲望，而這違背了亞里斯多德一行為一動機的原則。就算引用 M. Young 教授的主張——亞里斯多德的貪婪的概念不是指任何一種與過度獲利有關的欲望，而是缺乏某種與獲利欲望有關的限制，我們還是會遇到相同的問題，即對不正義行為動機的說明完全可用於不自制行為的解釋。<sup>43</sup>

此外，以 *pleonexia* 來說明個別正義有別於完全正義及其他德性，或許還有語言上的問題。*pleonexia* 確實有貪婪之意——一個人的欲求比他所應得的多；<sup>44</sup>然而這不是這個字的唯一意思，它也可以有「做得更好」或「超越凌駕」等意涵。例如柏拉圖在《理想國篇》347e-350c 論述正義之人不與正義之人競爭，而是與不正義之人競爭，他的用字 *pleonektein* 即有此意。想比別人做得更好，或超越他人、更上層樓的欲求，不見得會成為不正義行為的動機。因此亞里斯多德在此或許涉入了觀念混淆不清的謬誤。

綜上所述，可發現一個論證的基本預設隱含其中——個別不正義的行為不見得有內在靈魂狀態為其心理基礎，反對此預設的詮釋，在論證上皆有某一方面的窒礙難行之處。

另一個用來區分完全正義與個別正義的條件，是它們各自所關切的善。承上所言，完全正義主要關切的是與好運和惡運有關的善；至於個別正義所關切的善，亞里斯多德說，是與榮譽、金錢或安全有關（1130b2）。在稍後的論述裡他進一步指出：

42 相關討論，如前所述，推遲至第三節。

43 Young 2009: 466.

44 Curzer 1995: 214-215.

關於部分的〔或個別的〕正義及與它有關的正義之事的一個類型是在榮譽或金錢分配，或其他分配給具公民身分之人的事物上（因為在這些事中一個人會以公平及不公平的方式擁有他人之物），另一類型是在契約中的修正。（1130b30-1131a1）

這段引文指出，個別正義又可被區分成兩種，<sup>45</sup>一種是分配正義，另一種是修正正義。兩者皆與可被分配或可被分割之物（*merista*）的分配有關，前者主要關涉到政治資源，如榮譽或公職等的分配；後者主要是關涉到契約內容履行與否的問題。

且先論分配正義。亞里斯多德主張，分配正義的分配原則是被分配者所具有的“*axia*”（功績或具有應該得到所分配之物的價值），但在不同的城邦對功績或價值有不同的強調，如民主制重自由、寡頭制重財富，或貴族制講德性。在民主制裡只有自由人能參與公共事務，寡頭制中依財富多寡決定公職的分配，貴族制則依個人的德性來分配相關事物（相關討論可參見《政治學》VI, 1-3）。因此，依分配正義對榮譽、公職、金錢及安全進行分配，便是一種依幾何比例的分配（1131b12-13），亦即對擁有不一樣的功績者，給予不一樣的對

45 Polansky 2014c: 158-159獨排眾議地主張，亞里斯多德論述個別正義時，並未提出兩種正義，而是言及一個正義的兩個形式，即個別正義表現在不同的行為上。他認為這兩個正義形式之共通的基礎是在性格裡的正義。然而若上述的論證合理，正義這個德性無相對應的性格狀態，那Polansky教授的詮釋便有待商榷。此外，1131a25的「在分配中正義之事」（*to dikaion en tais nomais homologousi*），一般都被認為是指「分配正義」，且與「修正正義」（*to diorthōtikon*）分別形成「兩種」個別正義；然而Polansky教授主張，亞里斯多德並無分配正義的概念，他只有個別正義在事物被分配時具有及呈現的特質。同理亦可用於理解修正正義，Polansky教授認為亞里斯多德談論修正正義時，其實是在說「在契約中正義之事」（1131b33），且亞里斯多德強調的不只是履行契約出錯時的修正，而是履約中的正義之事。若我們參考亞里斯多德聚焦於談論非自願契約關係——搶奪、通姦及殺人——的1132a3-14，將使得修正正義的使用範圍限縮在錯誤發生後的補償或賠償原則的訂定。因此Polansky教授的主張並未得到文本的支持，且若這是對「在契約中正義之事」的正確理解，同理我們亦可將「在分配中正義之事」理解為「分配正義」，它是關乎事物分配的原則訂定；此兩種個別正義在此意義下皆無須關涉性格狀態。

待。<sup>46</sup> D. Bostock教授主張，亞里斯多德以功績當成社會或政治資源分配的標準，是簡化了複雜的分配問題，他特別以健保、教育及稅收等為例，說明這些事例中的分配問題並非以功績的標準便可解決。<sup>47</sup>然而，Bostock教授的質疑或許是誤解了亞里斯多德思想的結果。讓我們將焦點聚集在《政治學》第三卷，該卷關切的議題包括：政治體制、公民資格，以及誰適合進入公職管理城邦事務，《尼科馬哥倫理學》提及的分配正義其實是關乎於第三個議題。亞里斯多德認為，政治權力不應如民主制的主張，由所有公民分享；也不應如寡頭制的實踐，由少數富有之人擁有；更不應如獨裁制般，由某一人以暴力的方式獨占。公職應該由公民中具有較多功績者來擔任，《政治學》有言：「公職（archas）應在任何善的優越性（huperochēn agathou）之基礎上，以不平等的方式（anisō）分配。」（1282b23-25）這裡所說的「善」（agathon）就是《尼科馬哥倫理學》的「功績」所指涉的概念。一個人在善——即德性——上比其他人優秀，他就應該被賦予更高階的公職。亞里斯多德以吹笛人與笛子為例來說明這個概念：有一個人人在吹奏笛子的技藝上凌駕於其他人，但在外型及出身上遠不及其他人，若現在有一支品質、音色極佳的笛子，我們應該將它給予擅長吹奏笛子的人，還是給予在外型及出身皆出眾的人？亞里斯多德認為，笛子理當給予前者，因為就算他的外型及出身遠遜於後者，笛子只有在其手上才能徹底、充分地展現它的功能與目的，表現優美的笛聲（1282b32-1283a3）。

這個例子可幫助我們理解，為什麼亞里斯多德堅持要將管理城

46 相同的觀點亦表現在《政治學》中，亞里斯多德強調對待不平等的人應以不平等的方式，且正義的分配是在被分配及接受分配物者之間有比例關係（1280a11-19）。雖然柏拉圖關於城邦正義的論述是建立在理想城邦的思維基礎上，但他的論述與亞里斯多德在此提出的觀點不謀而合，參見第七章第二節的論述。

47 Bostock 2000: 58-59.

邦的權力交予有德性之人，因為唯有如此城邦才能展現它應有的功能——城邦的功能不只是讓群眾生活而已，還要為了讓他們有完美及自給自足的生活，即生活得好（1280a30-31, 1280b32-35）。此外，財富及出身自由是城邦得以存在的兩個必要因素，但沒有德性卻無法過得好（kalōs）（1283a21-22）。因此為了能展現城邦的目的，為了能有良善的城邦生活，政治權力必須依比例分配給有德之人，而不是給所有人或某一個人，因為唯有有德之人，才能像吹笛人一樣，將城邦功能徹底展現。分配正義所扮演的角色，有助於共同利益（koinē sumpheron）的增進（1282b17-18）。

對亞里斯多德而言，人類是理性的動物，也是社會性的動物（1253a3-4），其社會性甚至比蜜蜂還高（a7-8）。因此生活在社群及城邦之中，符合及有助於人性的開展；然而成熟完美的人雖然是最優秀的動物，但若他「處於和法律及正義（nomou kai dikēs）分離的狀態，會是最糟糕的動物」（1253a32-33）。從此可見，正義對維持城邦秩序的重要。只有當每個人在城邦中各得其所（suum cuique），<sup>48</sup>每個人的功能才能充分展現；只有當每個人的功能充分展現，有品質的社會生活才得以實現。特別是上述的引文將法律與正義並列，似乎透顯出對亞里斯多德而言，分配正義是關於如何讓城邦公民適得其所的原則，而不必然是德性（靈魂的好狀態）。此外，不同於強調社會角色應出於個人自由選擇的思想，亞里斯多德的主張強調，一個人的社會角色與其所具有的功績應合乎比例，只有當這個比例被具體實現（即正義的實現），完善的城邦生活才有可能。和自由主義將個人選擇置於人生目的之前相比，亞里斯多德的倫理學及政治哲學的思想反轉了此關係：

48 Kelsen教授認為，亞里斯多德在此是以實證法的立場談論分配正義（1967: 112）；A. R. W. Harrison教授雖不認為亞里斯多德關於正義的討論直接訴諸雅典法律，但他願意冒險一試地主張（hazard），亞里斯多德對當時雅典法律制度抱持著一般的興趣（1957: 44, 46）。

好的城邦生活是目的，正義有助於此目的之達成，所以城邦中公民的社會角色不應出於個人選擇，而是應接受分配正義原則的規範。然而值得注意的是，實踐分配正義不只是達到活得好這個目的之手段，它還是活得好的必要及核心的部分。換言之，正義就其對人而言是善的角度來說，它可使人的生命完滿。<sup>49</sup>

當代學者在分配正義的詮釋裡，曾將此種正義與權利的概念相提並論。例如P. Aubenque教授在談論分配正義——或用他自己的說法「比例正義」——時言及，這種比例正義不同於權利平等的概念。從此可推知，Aubenque教授認為，分配正義主張的是每個人之所以適合不同的社會位置，其權利是由他所具有的功績所決定的。這種將資源分配與權利結合的概念，R. Nozick教授也曾提出經典的論述，他認為一個人有權（being entitled to）擁有一物，必須符合兩個原則：第一，擁有該物符合正義原則；第二，該物的轉讓過程符合正義原則。因此他結論道：分配正義是指，一個分配是正義的，若某人在分配中有權擁有一物。<sup>50</sup> 這個權利的理論是建立在一個核心的政治哲學的概念上：人具有某些不可被侵犯的權利，國家不可以任何形式對它們進行限縮及侵害。這凸顯出「小國家大個人」的政治思想。然而亞里斯多德不會接受此權利理論，一方面他認為一個人應占有的社會位置，不是以他的權利來衡量，而是功績；另一方面，他的思想中尚不具有權利的概念。<sup>51</sup> 更有甚者，亞里斯多德以目的論來看待城邦與個人的關係，與其說他強調個人優先性，不如說他將優先性置於城邦之上，畢竟人只有在城邦中才能過得好。

49 MacIntyre 1994: 149；Bates 2003: 60-61。亞里斯多德《政治學》有言，城邦存在的目的是為了幸福生活（1252b29-30），且正義及公民的德性（*tēs politikēs aretēs*）是城邦運作不可或缺之物（1283a20-23）。

50 Nozick 1993: 151.

51 Engberg-Pedersen 1995: 52 及 59。

還有一種個別正義是修正正義。亞里斯多德認為，這種正義是「發生在自願及非自願的契約中」（1131b25-26），且它的實踐不是依據幾何比例，而是依據算術比例（1132a1-2）。首先，關於契約，在自願的契約中，如兩人合夥經商，言明獲利後利益均分，若A以不當的方式比B多拿了一萬元，那麼根據修正正義的原則，A應依修正正義平衡獲利及損害（1132a10-14）。其次，修正正義依算術比例執行，這意味著接受修正的兩造雙方或各方，是依平等的方式被對待，所以不論A與B的功績與價值孰高孰低，A都應該歸還B一萬元。這個修正正義運用在自願契約裡，似乎並無窒礙難行之處；但用於非自願契約時，卻常遭致批評。若修正正義在非自願契約中的功能是還給受害者公道，無論他是被打傷、被殺，或被以其他任何形式傷害，那麼修正（*diorthōma*）就必須包含懲罰。<sup>52</sup>審視亞里斯多德的論述，他對於懲罰隻字未提，這不禁令人懷疑修正正義在這些事例上應如何被執行。<sup>53</sup>這個缺漏或許可以參考《大倫理學》（*Magna Moralia*）來填補，<sup>54</sup>亞里斯多德說：

若一個人把另一個人的眼睛打出來，正義（*dikaion*）不僅要求他要被回打，更要他加倍受苦，根據比例；因為他既加害（*ērxe*）又為惡（*dikēsen*），他是雙重為惡，所以不正義的行為是依比例的（*analogon*），且承受的苦多於所做的事是正義的。（1194a40-b3）

此「依比例」的概念，不是分配正義所言的幾何比例，它是指傷人者

52 對施暴者或加害者而言，懲罰有兩層意義：第一，懲罰加害人先前的惡行；第二，預防他未來再犯。

53 參見 Urmson 1994: 74 及 Bostock 2000: 61。

54 雖然學界對《大倫理學》不是亞里斯多德的作品大致已有共識，但本書極有可能是其學生的作品，因此或許可在某程度上反映亞里斯多德的倫理學思想（Crisp 2009: vii）。

或殺人者必須依合乎其惡行的比例接受懲罰。特別是這個例子是在說明兩個社會位階相等的自由人之間發生傷人及殺人之事，受害者該如何獲得他應有的修正補償。亞里斯多德認為，「以牙還牙、以眼還眼」<sup>55</sup>尚不足對受害的一方給予公平的補償，也不足以給予加害的一方合理的懲罰，所以應對加害的一方進行加倍的懲罰，無論他具有的功績或價值為何。類似的觀點，亦可見於《尼科馬哥倫理學》1132b29-30，毆打執行公權力者除了應被回打之外，還須接受懲罰。這顯然是對處理非自願契約關係的原則性宣誓。

關於修正正義的論述尚有值得一提的議題。P. Aubenque教授認為，修正正義主張人人平等，在處理補償及懲罰的事宜應對相關人員一視同仁，不應考量他們的身分、社會地位及功績。這是一個「在亞里斯多德的時代中新穎而且具革命性的觀念：正義必須以沒有偏袒的方式裁判」。<sup>56</sup>然而這個詮釋似乎不必然合乎事實，在《工作與時日》裡赫希俄德便曾呼籲審判他與哥哥沛爾塞斯財務糾紛的法官，要善盡法官之職，不偏袒任何一方，給予公正的判決。<sup>57</sup>換言之，赫希俄德亦強調法官斷案時，應平等地對待當事人。因此亞里斯多德的修正正義「法律之前人人平等」，並非具革命性的創見；然而他將這個概念給具體原則化，或許開了風氣之先。

在討論完上述兩種個別正義後，亞里斯多德接著提及相互正義，並說這個正義與分配正義及修正正義不同（1132b20-23）。何謂相互正義？若說修正正義有著以惡報惡的意味，特別是在非自願契約中；相互正義便有著以善報善的特質，因為根據亞里斯多德的主張，它主要是指人們分享、交換日常所需之物時，應該謹遵的交換原則。之所以在社群生活中會產生分享、交換物資的活動，主要還是因為人有需求

55 關於這類型正義在希臘悲劇裡的討論，參見第五章。

56 Aubenque 1995: 46.

57 參見本書第二章第一節的論述。

的緣故（1133a27-29）。亞里斯多德以兩個層次說明因需求而產生的分享、交換活動：首先，關於以物易物，例如若鞋匠與建築師因需求互換各自所生產的物品，以一雙鞋換一幢房子，顯然不是合乎公平的比例，因為一雙鞋的價值不等於一幢房子的價值。<sup>58</sup>所以若相互正義的精神是與人為善，那鞋匠就不會以一雙鞋換建築師的一幢房子，而是必須合乎比例，否則這就是不公平的交換，而不公平無法促使交換產生（1133a10-14）。這個以物易物的正義原則似乎隱含著對柏拉圖的批判，本書第七章第二節的論述裡曾言，柏拉圖主張原初社會中至少有四種人存在——農夫、建築師、紡織人及鞋匠，他們必須專注在自身的工作，以生產出足夠社會整體所需的產品。這個敘述中包含了以物易物的觀點，但未言及此交換、分享所應遵循的原則為何。<sup>59</sup>其次，亞里斯多德以貨幣與貨物的交換，來說明相互正義。例如一公斤的米與兩公斤的米由於重量不同，它們應具有不同的價值，所以它們就不應以同等的價位交換；同理，一雙鞋子與一幢房子，由於價值有別，也應以不同比例的價錢交換才合乎公平（1133a31-32）。此處有兩點值得一提，第一，雖然貨幣的出現是由於人的自然需求，但亞里斯多德並未視貨幣的產生是出於自然，而是出於法律或約定俗成（*nomō*）（1133a19-31）。這使得貨幣的產生具有雙重特質：它既滿足人們社群生活裡的自然需求，同時又是以約定俗成的方式被界定與使用。這或許是對亞里斯多德在 1134b18-19 的說法，「與政治有關的正義一部分是自然而然的，一部分是與法律有關」，預埋伏筆。第二，雖然貨幣的發明或引入使得物品與物品之間產生共量性（*commensurability*），也使

58 亞里斯多德的用語是，「一方的產品確實比另一方好」，這個「好」（*kreitton*）可有兩種意涵：一個是指品質好，另一個是指價值或價格高。Meikle 1995: 10-11 認為後者較符合文義。

59 之所以缺乏對相關原則的討論，我認為是因為柏拉圖的注意力不在交換原則上，而是在每一個人應從事一件其秉賦所允許的工作，且應全力以赴、心無旁騖。

得有需求的一方可進行交換，且在此意義下貨幣成為居間者（meson）（1133a19-22），但亞里斯多德關心的不是每一項物品的標價問題，亦即，他不是關心共量性的問題，<sup>60</sup>而是在意及確立「某種相互性能引發許可的交換」。<sup>61</sup>

雖然人們相互交換及分享是出於需求，但亞里斯多德談論相互正義時多次強調，分享、交換的活動能在城邦中產生一種凝聚作用（1133a2, 27; b7），使得城邦成為一體。因為儘管正義是關乎他者，可是分配正義及修正正義只聚焦在每個人得到其應得之事上，強調分配者或裁判者應依幾何比例進行分配，或依算術比例進行修正，卻不在意當事人雙方的互動關係，所以這兩種正義並無法使生活在城邦中的公民之間產生一種凝聚效果。但是與只有縱向聯繫功能的此兩者不同，相互正義有著橫向聯繫的功能，它讓涉入的各方有實質的互動；更重要的是，這樣的互動是善意的，唯有如此人與人之間才能產生出交誼（fellowship），否則人們只會各自為政，不會互通有無。再者，分配正義及修正正義主要針對的對象是城邦中的公民（1130b29），但相互正義並不有此侷限，它擴及到城邦中各個不同階層的人——包含外邦人——之間的互動。

相互正義是否是個別正義的一種？根據 D. G. Ritchie 教授在十九世紀末所發表的論文，他認為相互正義是第三種個別正義。<sup>62</sup>然而這是個值得商榷的說法，因為 1130b30-1131a8 清楚提到，個別正義有兩個類型，即分配正義及修正正義；此外，在 1131b25 亞里斯多德的用語是「剩下的一種」，這似乎都指出個別正義只有兩個細分的部分，而

60 對反於 Meikle 1995: 25-26 及 36-38 的說法，亞里斯多德未能解釋共量性的問題。

61 Polansky 2014c: 166.

62 Ritchie 1894: 191。Polansky 2014c: 163-165 及 167 也認為相互正義不是個別正義的第三種類型，但他的理由是分配及修正正義涉及性格狀態，而相互正義僅涉及交換原則，不關乎性格狀態。Polansky 教授的後一個說法是正確的，但他的前一個說法是本章欲駁斥的立場。

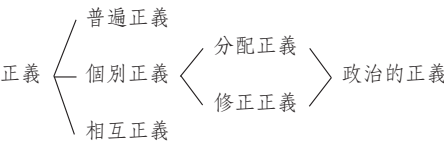
不是三個。因此，一個合理的詮釋是亞里斯多德將正義區分成普遍正義、個別正義及相互正義，其中個別正義又可細分為分配正義與修正正義，這兩種正義關乎公民，故又可稱為政治的正義，而相互正義所涉及的範圍更大。<sup>63</sup>

綜上所述，亞里斯多德對於個別正義與相互正義的討論，顯示出公平可以等比、等差及等值的不同形式展現，雖然它們皆關乎城邦秩序的維護及良善生活的維繫，但兩者在適用的對象與範圍及產生的效果上有顯著的差異。

第三節 正義與中庸之道

根據前兩節的論述，讀者可發現，無論是討論完全正義、個別正義或相互正義，上文都強調總的來說，是關乎行為的原則。完全正義要求的是守法；個別正義中的分配正義要求的是，分配者應依受分配者的不同功績，以幾何比例的方式進行榮譽、公職及安全等事物的分配。修正正義則強調，法官或仲裁者在自願與非自願的契約糾紛上，應以算術比例的原則排難解紛。至於相互正義則是處理以物易物及以貨幣易物的原則，亞里斯多德建議以幾何比例原則進行交換。然而亞里斯多德似乎並不這麼看待正義，誠如第一節一開始的論述所言，亞里斯多德將正義視為一種狀態（1134a1-8），即性格上的優點或德性（1106a14-19, 1129b20-26）。此外，《尼科馬哥倫理學》卷二有言，德

63 以圖表示之：



關於亞里斯多德如何論述政治的正義及家事的（household）正義間的相似性，參見 Lockwood 2003: 1-21。

性是兩個缺陷（kakiai）的居間者（mesotēs）；在卷五關於正義的討論，亞里斯多德也多次言及正義是居間者。例如在探究完全正義時，他說正義是選擇較多及選擇較少的居間者（1129b6-8）；關於分配正義，他說正義是合乎比例之事，不正義是不合乎比例之事，少於及多於比例的居間者（1131b10-12）；論及修正正義時，他說正義是獲利與損失的居間者（1132b18-19）；最後言及相互正義時，他說正義是過多與不足的居間者（1133a20-21）。當代學者傳統上據此主張，亞里斯多德將正義視為性格狀態或德性，且是中庸的狀態。若前兩節的詮釋立場站得住腳，那就必須否認兩件事：第一，正義不是德性；第二，正義無法與《尼科馬哥倫理學》卷二提出的中庸之道相嵌合。下文便是關於這兩個否認的論述。

亞里斯多德在《尼科馬哥倫理學》卷二，開宗明義地指出德性有兩種，一種是與思想有關，另一種是與性格有關，且「性格的德性藉習慣現身」（1103a17）。性格德性雖不是人們與生俱來的，但它並不違背人性，而是先以潛能的方式存在於人性中，藉由不斷地練習與習慣的養成，可以使其實現而獲得它。因此不斷地從事德性行為，能使我們具有的德性潛能逐漸實現，這最終表現在慣性的德性行為上。<sup>64</sup>然而德性是什麼？《尼科馬哥倫理學》第二卷第五章提供了相關的說明：亞里斯多德說，德性不是感覺（pathē），如欲求、生氣、害怕、愛等情緒感受，也不是得以有這些感覺的能力或官能（dunameis），而是狀態，是「藉由它們在感覺上我們有好或不好的狀態」（1105b25-26）。例如過度與不足的生氣皆是不好的狀態，適度的生氣則是好的狀態。此外「狀態」一字在希臘文中有三種意涵：緊握、擁有及堅定的方向，M. Pakaluk 教授認為，亞里斯多德在使用狀態一字時，包含了這三

64 關於人們成為有德性者是藉由德性行為的說法，是否陷入循環論證的謬誤的問題，可參見 Pakaluk 2005: 104 的論述。他不認為亞里斯多德的論證陷入此謬誤，且主張亞里斯多德的意思是，人們在從事有德性者會做的行為時，他們本身尚未臻有德性的狀態。

個意涵：性格德性是穩定的狀態（緊握），有德者不僅擁有它而且會使用它，且在使用時朝向確定的目標——德性行為。<sup>65</sup>然而對亞里斯多德而言，德性不只是關於欲望及情緒的適度表現，也關於理性活動。在說明聰明與明智不同時，亞里斯多德進而言及自然德性與真正的或道德德性不同，他說：

我們應再次探究德性；因為德性也處於相似的情況，如明智之於聰明——不相同、但相似，同理自然德性之於真正的德性。事實上每個人都自然地以某種方式擁有各自的性格；因為我們是正義之人、節制之人、有勇氣之人及從出生即擁有其他的特質；儘管如此我們希望追求某個別的真正的善而且想要以別的方式擁有諸如此類之事。其實小孩及野獸擁有自然的狀態，但在不具理解的情況下（*aneu nou*）它們看來是有害的。……可是若一個人擁有理解，在行為上他擁有優秀的表現；這個狀態，雖然與先前的相似，將會是真正的德性。所以就像與意見形成有關的種類有二：聰明及明智，同理關於性格也有兩種類型：自然德性與真正德性，其中真正德性不在沒有明智的情況下產生。（1144b1-17）

這段引文明確指出，真正的德性是自然德性加上明智或實踐智慧。<sup>66</sup>一位有德性之人不只是習慣性有適切合宜的情緒反應及欲望需求，他的慣性情緒及欲望的表達有理性的基礎，即他能善用實踐智慧，做出明智的選擇。值得一提的是，亞里斯多德認為，不同於蘇格拉底的知識即德性的概念，德性不是實踐智慧，而是伴隨著它（*meta logou*）

<sup>65</sup> Pakaluk 2005: 107.

<sup>66</sup> Polansky 2014b: 11 提出一個更完整的說明：實踐智慧是聰明（*deinotēs*）加上道德德性；道德德性是自然德性加上實踐智慧。因此實踐智慧與道德德性相互伴隨及限定（*mutually entailing*）。

(1144b30)。換言之，德性使靈魂處於好狀態，且讓具有實踐智慧的理智在不受欲望及情緒的干擾下運作。

因此亞里斯多德說：「德性是精於選擇的狀態，在相對於我們的適度中，它由理智來決定而且明智之人依理智決定。」(1106b36-1107a2) 德性於是與中庸及適度相關，那麼何謂中庸？亞里斯多德表示，它是過與不及的居間者，且這個不多不少的居間者是「相對於我們」(pros hēmas)，即相對於行為者(1106a25-33)。<sup>67</sup> 例如四碗飯與二碗及六碗飯相較是居間者，但這不代表每個人都必須吃四碗飯；「相對於我們」的概念指出，吃幾碗飯才合宜必須依每一個吃飯者的不同狀況來決定。對運動員而言，如日本相撲選手，四碗飯不夠，但對一般人而言卻過多。這個「過度—中庸—不及」的架構似乎指出，亞里斯多德的中庸之道是量化的理論，我們算計在過與不及的中間值是什麼，並選擇它。亞里斯多德在1106a33-b8所舉的例子，確實支持此對中庸之道的量化詮釋，但在某些地方的論述，中庸之道與其說是量化系統，不如說它是質化系統。例如亞里斯多德在1106b16-23說，性格德性與行為及情緒的過度、適度及不足的表現有關，所以「在對的時間，針對對的事，關乎對的人，為了對的目的及以對的方式」來表達情緒及表現行為是適切合宜的。這段敘述隱含了重要的訊息：擁有德性能夠使一個人在情緒與行為的表達、表現上，具有參照上述幾個變項的傾向。這個訊息並無法輕易地被詮釋為量化的系統。<sup>68</sup>

67 不同於此處將“hēmas”理解為個別行為者，Brown 2014: 69認為“hēmas”是「泛指人類」(human being generally)的意思。她將「相對於我們」理解為「相對於人」，即對倫理情境的回應要具有「人的向度」。這個人的向度或人的關懷確立了「恰好」(just-rightness)的標準(n.8)。不同於Brown教授的詮釋，參見Gottlieb 2009: 25-30，她認為“hēmas”是指個別不同的行動者有不同的能力；Pakaluk 2005: 112-113則採取一個較折衷的立場，他認為「我們」可有上述兩種詮釋，再加上「相對於年齡」。

68 R. Hursthouse教授認為，亞里斯多德關於中庸之道的論述，是從量化語言轉成質化語言(2006: 101)；Pakaluk教授認為，中庸之道無關乎「情緒強度」，而是關乎對不同變項的情緒回應(2005: 110-111)，「強度」會是量化的概念。

中庸之道是否為行為的指導原則？這個問題不難回答，只要參考1107a1-2的「由理智來決定而且明智之人依理智決定」，便可知亞里斯多德並沒有將中庸當成指導生活的根本原則，亦沒有將它視為增進公共幸福的效益原則。<sup>69</sup>相反地，中庸是浮動的概念，在決定何者為中庸時，行為者除了考量自身情況外，亦應兼顧上述的變項。人的倫理生命，在此意義下，無法以單一固定原則為指導，這是為什麼亞里斯多德如此強調德性及實踐智慧在倫理判斷上所扮演的角色的原因。如上述，擁有德性者擁有安靜平穩的靈魂狀態；擁有此靈魂狀態者，其理智得以不受干擾地充分發揮；能發揮理智的功能者，在行為選擇上才能適切合宜。只有擁有德性及實踐智慧者，才能在每一個個別情況的感知中下判斷，這不是任何一個固定及普遍的原則辦得到的事（1109b22-23）。

有了上述關於德性及中庸之道的基礎知識後，讓我們再回到《尼科馬哥倫理學》卷五，探究正義是否為德性及它是否可被置入中庸之道的架構中。且讓我們先處理第二個問題：正義可否被置入中庸之道的架構中？

根據本節一開始的論述，對亞里斯多德而言，正義是居間者，而且對應兩個不正義的缺陷。乍看之下這似乎合於卷二中庸之道的理論：過多—適度—不及。但細究正義的相關論述，這個若合符節真的只是「乍看之下」，因為亞里斯多德對正義的論述，無論是完全正義、個別正義或相互正義，都缺少中庸之道理論中，適切合宜是具有浮動的特質。完全正義要求守法，個別正義要求行為合乎比例原則，相互正義要求交易價值對等，這都是剛性的行為指導原則，它們是既固定且普遍的倫理原則。因此正義雖然具有中庸之道架構的形式，卻無法被妥適地置入其中。此外，中庸之道裡有個特出的觀點：「相對於我們」，

69 然而這不妨礙中庸之道具有規約及規範的意涵。

即倫理判斷應與行為者有關；然而正義，特別是個別正義，關乎的不是分配者或修正者，而是被分配者或被修正者。因此亞里斯多德對正義的論述並無法符合他的中庸之道。

然而 H. J. Curzer 教授認為，完全正義可被和諧地置入中庸之道的架構內。適度表現在與完全正義相關的變項的適度，如對財產過度的欲求或欲求的時機過於頻繁等；不及也表現在這些變項上的不及；德性或中庸則是與這些變項相關之欲求合宜。<sup>70</sup> 對某些財物有過量的欲求，確實會被視為完全不正義，例如侵占公款乃違法之行為，故是完全不正義之舉；可是對財物有不足的欲求是否會構成完全不正義，卻是個值得考慮的問題，因為多拿自己本不應拿的財物是違法的行為，但如第一節所言，少拿自己本應拿的財產並不構成違法的行為，且若根據亞里斯多德的定義，完全正義是守法，那後者便不可能是完全不正義的行為。因此 Curzer 教授的主張有待商榷。除了完全正義外，Curzer 教授認為，個別正義也與中庸之道相融，他並提出與正義相對應的兩個不正義分別是貪婪及 *meionexia*（欲求損失），<sup>71</sup> 或許我們可將 *meionexia* 理解為欲求吃虧的性格，然而若德性的養成必須與行為者的敘事生命相關，<sup>72</sup> 那麼在不同社會中對德性的養成就會有不同的要求與強調。或許在某些社會中，吃虧就是占便宜，一個人吃點虧可能成就共善，也為自己贏得聲名，因此吃虧不必然是性格缺陷。<sup>73</sup> 綜上所言，Curzer 教授主張：完全正義及個別正義皆可與中庸之道相融的說法，無

70 Curzer 1995: 219.

71 Curzer 1995: 220-222.

72 參見 MacIntyre 1994: 215-216。

73 當然吃虧有可能是性格缺陷，但這涉及精神分析的理論：若某人重複吃虧的行為，但無法理性訴說何以如此行為，且不感愉快，精神分析認為這是一種受到心理情結（*psychological complex*）的影響，此情結之產生，依據精神分析論，是過去的心理衝突，然而我們無法想像當亞里斯多德使用 *meionexia* 一字時，心中有著精神分析論的想法。感謝曾寶瑩老師，提醒吃虧與性格缺陷間可能的連結關係。

法得到證明。<sup>74</sup>

若正義無法與中庸之道相融，那它是否還是德性？不贊成正義是德性的學者皆主張，正義不同於德性，因為它缺乏相對應的情緒。<sup>75</sup>然而有些學者則持對反的立場，並試圖為正義尋找相對應的情緒。例如 D. Keyt 教授在批判 M. Young 教授提出的私人正義與公共正義（private and public justice）之別時——私人正義是指缺乏在貪婪的情況下獲利的欲求；公共正義是指在分配與修正上以公平為目標<sup>76</sup>——主張，這個正義的區分並不符合亞里斯多德的德性觀，因為德性不只是欲望有無的問題。<sup>77</sup>《尼科馬哥倫理學》1105a28-33 有言，依德性而生的行為必須處於一狀態（如以節制的方式），且「若行為者在某狀態下從事這些事，首先若他知道，然後若他選擇，且因它們自身而選擇，第三若它處於堅定不移的狀態下從事這些事」。Keyt 教授的批判合理，但他卻未能進一步說明，正義之人從事正義行為時帶著什麼樣的情緒，之所以有此強調主要是因為，性格德性是使一個人擁有平衡的情緒狀態，這使得他在回應外在情境時帶著合宜的情緒，進一步使他容易有正確的選擇。因此德性是促進或有益選擇的情緒回應的各種樣式。<sup>78</sup>

D. O'Connor 教授將正義視為個人德性（personal virtue），並以友誼（philia, friendship）為正義提供相對應的情緒。他認為，在亞里斯

74 Crisp 2009: xxii 有言，當亞里斯多德迫使正義融入中庸之道的架構，他就犯了錯了。

75 參見 Urmson 1994: 76-77；Urmson 1980: 165；Bostock 2000: 69；Pakaluk 2005: 198；Kelsen 1967: 115-116；Foot 1997: 169。雖然 Polansky 教授在文中多次提出，正義對亞里斯多德而言，是穩定的性格狀態（2014c: 172 及 174），且強調「亞里斯多德在其說明裡試著含括人類行為的所有重要的區塊及情緒反應」（2014b: 8），但他卻未對正義就其是一種性格狀態而言，應具有什麼樣的情緒，提出實質的說明。關於在從事德性行為的過程及其產生的結果裡感到愉悅的論述，參見 Annas 2011: 66-82。Annas 教授藉助當代心理學的分析及技藝的類比來說明德性與情緒的關係，但避免了亞里斯多德的中庸之道的架構裡一德性對應一情緒的主張。

76 Young 1988: 242-243.

77 Keyt 1988: 255.

78 參見 Hughs 2001: 67。

多德的思想裡，正義與友誼關係密切，並不是件令人驚訝的事，因為兩者強調的不是情緒的親密感，而是緊密的合作。<sup>79</sup>然而審視亞里斯多德關於友誼的論述，似乎並不如O'Connor教授所言。亞里斯多德認為，朋友之間的友誼是建立在相互彼此間的愛，這是出於性格狀態（1157b11-36），友誼的發展與正義的要求成正比，友誼愈親密，正義的要求愈強（1160a7-8）。此外，正義之人間會有友誼產生，且正義最真的形式應該是友善（philikon）（1155a25-28）。從這些敘述可見，對亞里斯多德而言，友誼不單是人與人之間緊密的合作關係，而是蘊含著朋友間親密的層面。友誼或友愛是否能成為正義的情緒基礎？顯然不能，理由是：友誼發生於相似的人之間，有德性者形成德性的友誼；求效益者形成效益的友誼；求享樂者形成享樂的友誼（1155b16-21, 1156a14-21），但正義卻不必然發生在相似的人之間。分配正義所涉及的當事人在功績上不同；修正正義所包含的當事人雖有立足點的平等，但不表示他們類似；相互正義可涉及各式各樣、各個社會階層之人參與買賣交易。再者，如上一節所述，前兩者是縱向的交通，第三者是橫向的交流，所以若要說友愛是正義的情緒基礎，充其量僅適用於相互正義，其他類型的正義皆不適用。然而在相互正義原則規範下從事交易的人們之間，是否一定存在友愛，也是值得商榷的議題。因此，基於上述的理由，O'Connor教授並未成功地為正義提供相對應的情緒。

H. J. Curzer教授亦承襲了為亞里斯多德的正義尋找相對應之情緒的傳統，且認為nemesi（正當的憤怒）是正義的情緒基礎。<sup>80</sup>這個詮釋的基礎是建立在《尤迪莫斯倫理學》的論述，亞里斯多德主張，正當憤怒之人有兩個對反的例子，一個是嫉妒者，對他人的好感到痛苦；

79 O'Connor 1988: 426.

80 Curzer 1995: 233-236.

另一個是惡意者，對他人的厄運感到快樂（1221a3-b3、1233b19-25；《尼科馬哥倫理學》1108b3-6），所以「嫉妒—正當的憤怒—惡意」便形成中庸之道的結構。<sup>81</sup>因此Curzer教授認為正當的憤怒既可是完全正義的情緒基礎，也可是個別正義的情緒基礎——正義之人對不守法、不依比例分配事物感到憤怒。特別是《尤迪莫斯倫理學》1234a24-35有言，正當的憤怒不是道德或性格德性，而是自然德性（即不具有實踐智慧），且它促成正義，Curzer教授據此認為，正當的憤怒提供了正義情緒基礎。然而我認為，這個論證似乎犯了觀念混淆的問題。的確，正當的憤怒和害怕一樣都是情緒，小孩子可「碰巧」對某人或某事，在某一時間點，產生正當的憤怒或適度的害怕。這是自然德性的表現，不具有理性的選擇。可是1233b23-24所提及的ho nemesētikos（正當憤怒者），並不是一個小孩子，而是一個能使用具有實踐智慧的理智進行選擇判斷之人，且這種人具有神聖性，因他背負神祇內梅希斯（Nemesis）之名。<sup>82</sup>由此觀之，正當的憤怒就不只是自然德性，而是性格德性。若這是合理的詮釋，那正義與正當憤怒這兩個德性會有相同的情緒基礎，它們都是在對的時間，對適當的對象，以對的動機及以對的方式憤怒。這會導致正義與正當的憤怒無法被區分，因為它們都是以理性的方式憤怒的性格狀態（《尤迪莫斯倫理學》1120b6-10及18-20），且與亞里斯多德一德性—情緒的觀點不合。因此Curzer教授的嘗試未能成功。

綜上所述，若亞里斯多德關於正義的論述，既無法與其中庸之道相融，又不具有任何情緒基礎，那正義的最佳詮釋就會是合乎原則，正義的行為便是合乎原則的行為。<sup>83</sup>不同於柏拉圖為正義提供了心理

81 《尼科馬哥倫理學》對此結構並無進一步的說明。

82 相關討論，參見本書第二章第三節。

83 Santas 1997: 272-281有言，就算接受亞里斯多德對正義的討論，和關於其他的德性之探討一樣，皆符合中庸之道的架構，我們依然可質疑：與正義有關的中庸之道和卷二言及

學或靈魂論的說明，亞里斯多德並未提出令人滿意的論述，說明正義和其他德性一樣有相對應的情緒基礎。<sup>84</sup>無怪乎連他自己都說：「它與其他德性方式不同。」（1133b32-33）正義是德性，但與其他德性不同，它強調的是行為服膺原則，而不是有助於實踐智慧運作的情緒狀態。

#### 第四節 結論

亞里斯多德將正義區分成三類：普遍正義、個別正義及相互正義，其中個別正義又再分為分配正義及修正正義，它們與《尼科馬哥倫理學》卷五末尾提出的政治正義類似。不同於某些學者將相互正義視為個別正義的一部分，上文論述主張，相互正義是不同於個別正義的另一類正義，如此才能合理說明亞里斯多德對正義的分類。

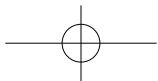
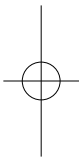
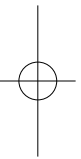
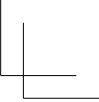
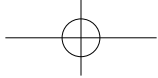
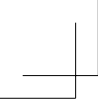
此外，亞里斯多德對這三種正義內容的探討，皆顯示他對正義有不同於其他德性的理解，即正義就其為一個德性而言，並不是性格狀態，而是行為符合法律及分配與交換原則。此詮釋雖然使得亞里斯多德的德性倫理學思想有理論不一致的缺憾，但就其個人所處的城邦政治文化及氛圍而言，會是一個合理的詮釋。亞里斯多德雖然浸淫在古希臘城邦政治文化裡，但那已是城邦政治發展的末期，馬其頓一統希臘各邦的政治軍事行動日益迫近，強弩之末的城邦政治又在社會秩序的維繫上節節敗退，西元前322年雅典甚至還爆發了反馬其頓的風潮。在這種情況下，亞里斯多德亟思挽救或維護城邦政治的傳統，並

---

的中庸之道是同一個觀點嗎？顯然不是，因為後者缺乏實際的內容，它無法提供行為者行為選擇上的實踐或實用法則；然而前者卻能提供明確的法則，讓行為者的行為有所依循。

84 即使退一步主張正義有相對應的情緒，但它還是無法融入卷二的中庸之道架構裡，因為不同於懦弱—勇氣—魯莽皆對應相同的情緒，貪婪—正義—欲求損失卻對應不同的情緒。相關討論，參見 Kraut 2002: 160。

指出城邦秩序的維繫只能仰賴正義的實踐。只是柏拉圖建立在理想主義或烏托邦思想的正義觀，對亞里斯多德而言，缺乏在亂世中撥亂反正的行為指導功能，唯有具體的行為原則才是多數城邦公民在城邦生活裡相互對待的依歸。因此亞里斯多德認為，唯有將正義化為明確的行為原則與規範，公民們才能藉由他律逐漸變為自律，且實踐德性（1179b31-1180a12）；也唯有如此，城邦的道德及秩序才可得到確保。這也使我們明白亞里斯多德何以主張：正義是一切德性的總和及使用。



## 結 論

本書從荷馬到亞里斯多德正義觀的探究，始於一個基本的預設：荷馬在史詩裡追憶、描述西元前 1100 或 1300 年的氏族社會中英雄的生活，詩人、立法者、劇作家及哲學家在其作品裡透顯出的正義觀，皆是出於他們對自己身處的時代產生的政治及倫理問題，所進行的反省回應。因此，從西元前八世紀至四世紀正義觀的演變歷程，不是建立於線性發展——舊的正義觀不斷地被新的正義觀取代；反而是正義的核心意涵——秩序的維繫或恢復，持續地出現在這些作者的作品中。無論是維持人倫關係和諧、城邦運作有序、個人靈魂調和，甚或是宇宙自然的運行調順，皆為正義的展現。

詩人及立法者在古希臘文化發展進入哲學時期前對正義的使用，比我們一般對正義的認識的範圍更廣，例如在荷馬及塞歐格尼斯的作品裡，我們看到正義與命運有緊密的關係：凡正義之事，由於它是必然發生的事，皆是命定之事。惟荷馬將此關係用於說明人皆會死或諸神的決定不可改變；塞歐格尼斯用以強調貴族統治乃命定——因為這是宙斯的 *dikē*，不可違逆，故塞歐格尼斯的政治哲學及倫理學思想裡，有著厚重的宗教意涵。赫希俄德的《工作與時日》則是進一步將正義以女神的身分——宙斯之女——視之，並強調善待或不當對待祂，會給城邦帶來繁榮富庶或衰敗貧窮的結果。不同於上述三位詩人，梭倫的正義觀缺乏宗教的向度。他認為城邦秩序的維繫不仰賴諸神——特別是正義女神，而是依靠好的法律制度來制約不正義的行為，鼓勵適切、合宜的行動。

在荷馬、塞歐格尼斯以及赫希俄德的作品裡，可見正義與 *themis*

併置的詩句。荷馬將它們視為體與用的關係：風俗習慣及法律是體，正義是將它們適切應用，實踐於社會生活裡。如此理解及使用這兩者的方式，被複製在塞歐格尼斯的思想中。然而赫希俄德與這兩位詩人認為正義與themis是體用關係的觀點不同，因為風俗習慣及法律容易被以曲解、錯誤的方式使用，正義的功能應是停止對它們的誤用，並對曲解、誤用者施予懲罰。

「懲罰」這個概念的出現，標舉赫希俄德的正義觀與荷馬的差異，也對之後的詩人，如塞歐格尼斯及梭倫，有深刻的影響。荷馬主張正義是以調和修正的方式，使原本有序的狀態得以恢復，其他三位詩人則建議以懲罰破壞秩序者的方式達到目的。四位詩人皆視正義為多義詞，其意涵表現在風俗習慣、法律、倫理、政治及宗教等層面；但他們的正義觀聚焦於社群或城邦秩序的維持，乃清晰可見的事實。這使得在這時期強調秩序的斯巴達立法者呂庫爾勾斯及詩人提爾泰歐斯，亦間接提供了他們的正義觀。值得一提的是，梭倫不同於其他視正義為行為符合法律、風俗習慣或宗教律則的作者，他認為正義的行為是正義心靈產生的結果，正義因此有著靈魂好狀態的意涵；雖如本書論述所示，這個素樸的道德心理學觀點由於缺乏文獻證據，不足以構成一個完備的理論，但我們仍可略為窺知梭倫所抱持的幸福觀。

西元前六世紀晚期哲學家出現後，正義依然保有上述宗教及政治倫理兩個層面，惟宗教層面的正義觀改以自然運作的法則呈現。部分哲學家如赫拉克利圖斯，雖仍沿用神話裡諸神的名字——如宙斯及正義女神——來表示宇宙自然運作秩序之維護，但他使用Logos及亞納西曼德使用metra等情形，則顯示早期希臘哲學家的宇宙自然之正義觀，已不再是先前的神話宗教系統。類似的觀點，在巴曼尼德斯及德謨克利圖斯的思想中亦可見。巴曼尼德斯視正義為關於宇宙自然的真理及「是者」知識的護衛者，這使得他的正義觀不僅有自然秩序的意涵，同

時兼備知識論的意涵；德謨克利圖斯雖未在其物理學或自然哲學裡實質言及正義，但原子依物理原則運動的秩序暗示正義在宇宙論上的角色。赫希俄德具有懲罰意涵的正義觀，也現身於亞納西曼德的詩句，以及間接地表達在赫拉克利圖斯「鬥爭」的概念內。

這個宇宙論意涵的正義觀，在上述的自然哲學家思想中，經常與他們的倫理學及政治哲學層面的正義觀相互映照。無論是亞納西曼德 to apeiron 裡的對反者，或是赫拉克利圖斯的相對者，或是巴曼尼德斯的是者，或德謨克利圖斯的原子，都顯示出平等主義的政治哲學觀點。惟法律之前人人平等的正義觀，未實質引領前三位哲學家提出民主制的城邦政體；只有德謨克利圖斯的平等主義和其身處的城邦所實施的民主制相嵌合。儘管如此，除了巴曼尼德斯外，其餘三位哲學家皆有共通的倡議：破壞城邦公民間法律前的平等地位及危害社會秩序者，正義定會施予最嚴厲的懲罰。如本書所述，德謨克利圖斯甚至不惜祭出死刑，以維持城邦正義及秩序。

與這四位自然哲學家的正義觀有著宇宙論、倫理學與政治哲學的雙重意涵不同，西元前五世紀登上希臘哲學舞臺的詭辯學派哲學家，由於他們的哲學關懷與人的實際城邦生活——人如何在其城邦功成名就——緊密連動，故他們的正義觀缺少了宇宙論的向度。此外，他們周遊各邦講學的活動，使得他們認為正義是約定俗成的產物，所以其內涵有文化或政治制度的相對性，而不是一個倫理及政治的通則。如此的立場激發了西元前五世紀重要的文化與哲學論證：正義是出於約定俗成，抑或是出於自然及人性？普羅大哥拉斯對此提供了明確的答案，他認為是前者，且強調正義對個人生命及整體城邦秩序的維護皆有助益；然而雅典的安提豐雖也接受正義出於約定俗成的看法，但不同於普羅大哥拉斯，安提豐認為服膺正義是對人性的戕害，因為讓人性自然勃發、不受束縛地發展，才有利於個人的生命。因此可見這個

西元前五世紀的論辯，就詭辯學派的立場觀察有兩個層次：一個是學派整體對外的論辯，他們支持正義乃約定俗成的產物；另一個是學派內部哲學家們的思想有細緻的差異，這也表現在他們對正義的懲罰意涵的看法：普羅大哥拉斯認為懲罰是一個向前看的概念，即懲罰為惡者有助於阻止再犯的發生及維持社會秩序；反之，安提豐則主張為惡者被發現，懲罰難免，但這是對有能力為惡的強者之不道德的桎梏。

正義是出於約定俗成的結果，使得正義就其為一個德性而言，有著清楚的行為中心的含意：行為符合城邦法律及風俗習慣就是正義的。此外，對於行不正義的懲罰不可以私設法庭的方式祕密處理，而應透過公開的法庭審判程序定罪，是西元前五世紀的正義觀之另一個特色。這個特色是詩人艾斯曲婁斯省思、觀察雅典當時政治現況後提出的倡議，也是承繼荷馬、赫希俄德及梭倫正義觀的傳統。正義不等於憤恨的報復，而是透過良好的司法制度，由優秀者組成的法庭判定被告是否有罪。艾斯曲婁斯藉由戲劇作品提供政治建言：雅典的社會秩序及和諧的維繫，須靠新舊政治秩序的融合；艾斯曲婁斯並藉助神話說明此融合的可能性。此外，艾斯曲婁斯的正義觀，一如本書論證所言，一方面承襲赫希俄德主張正義具有司法程序及懲罰意涵，另一方面接受荷馬的正義觀，恢復原有的秩序和諧。換言之，他認為歐瑞斯特斯的母親及堂叔的死是罪有應得，但處理歐瑞斯特斯弑母一案，卻不以懲罰為著眼點，而是以避免家族詛咒惡性循環、恢復家族成員的和諧關係為主。因此艾斯曲婁斯的正義觀具有融合主義或折衷主義的特質，這也使其正義觀不同於早期希臘哲學家的自然主義或宇宙論的正義觀。

關於對行為中心意涵的正義觀的回應，同為西元前五世紀的早期希臘哲學家德謨克利圖斯，在其斷簡殘篇裡已透露德性行為的基礎是一個人的靈魂好狀態及理智妥適地發揮功能。然而真正且實質建構一套對德性行為較完備的理論論述，則見於柏拉圖的對話錄，特別是《理想國

篇》，以及亞里斯多德的倫理學思想。前者對正義的論述探討，經過蘇格拉底在卷一與卷二和五位對話者進行對話，得出一個綜合的結論：正義不應以外在行為來理解。儘管如此，他們與蘇格拉底的對話不必然作廢無用，這五段對話裡部分的内容，為以行為者的觀點詮釋正義埋下伏筆。例如在波雷馬爾侯斯對話裡的「德性論證」，與塞拉胥馬侯斯的對談裡的「功能論證」及正義在「城邦及個人」身上產生的效果等，都在隨後卷次的論述中發酵。在確認城邦及個人的類比關係後，柏拉圖對正義提出一個定義的說明：正義是在城邦中一個人從事一份他稟性天賦適合的工作；同理亦適用於靈魂，靈魂中的各部分從事它天賦適合的工作就是正義。這個正義觀有以下幾點特色：第一，不同於前述正義的雙重意涵，柏拉圖正義的雙重意涵表現在城邦與靈魂兩個層面；第二，正義無論在城邦或在靈魂中皆聚焦於其內部狀態的維繫，不直接涉及外在行為；第三，唯有正義現身於城邦及靈魂中，其他的德性，即智慧、勇氣及節制，才會發生於其中；第四，以此定義理解的正義，充其量是「公民的」正義，尚未觸及正義的本質；最後但也最重要的是，正義是形上知識的對象，對於它的掌握須建立在它與善的理型的關係之理解上。這個正義的特質柏拉圖在卷五至卷七裡提出相關論述，它不僅凸顯柏拉圖的正義觀在古希臘正義觀的傳統中所具有的特殊性，亦與巴曼尼德斯的正義觀——真理守護者，遙相呼應。

一如柏拉圖，亞里斯多德也認為德性是靈魂的好狀態；但不同於柏拉圖，他更著重於靈魂好狀態和行為間的關係。此外亞里斯多德不認同柏拉圖將德性視為形上知識的對象，而是認為德性的擁有是藉由實作，也就是德性行為的重複實踐，以養成道德習慣。亞里斯多德主張德性是關乎感受及行為，但這不表示慣性的德性行為不具有理性計算的成分。德性行為除了伴隨適度的情緒外，亦須出於具有實踐智慧的理智選擇達致目的之恰當手段。再者，《尼科馬哥倫理學》卷二

明言，德性可置於中庸之道的架構中被理解，即感受及行為可有過度、適切合宜、不及的差別。值得一提的是，這個差別與其說是量的差別，不如說是質的差異——對不同的人事時地物及目的所表達的情緒反應與行為對待的適切合宜與否。亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》卷五關於正義的討論，也希望是在如此的德性及中庸之道的框架下進行。然而誠如本書第八章的析論，無論是完全正義或個別正義的探討，亞里斯多德除了強調正義是關乎他者的德性外，他皆以行為符合法律及遵循原則來理解、說明這兩種類型的正義。此外，他的正義觀亦無法與中庸之道的架構相嵌合，一則是因為正義就其為德性只對應到一個缺陷或惡，也就是不正義；另一則是因為正義沒有相對應於它的情緒。無怪乎亞里斯多德自言，正義是個不一樣的德性，且是一切德性的總和及使用。雖然亞里斯多德正義觀的內容與其德性觀不一致，但這不妨礙他的正義觀在實踐層面上的價值。在一個實存的城邦裡大多數的公民不具有完整的德性，法律與明確的行為原則有助於城邦秩序的維繫及公民德性的培養。

最後，儘管與柏拉圖的正義觀大相逕庭，但師徒二人的正義觀分享一共通的理念：正義確保每個人擁有應該屬於也適合他的事物。這個理念不僅可見於亞里斯多德之前的詩人、立法者、劇作家及哲學家的正義觀裡，也持續被他之後的哲學家如伊比鳩魯及西塞羅所繼承。

與古人交除了沉浸於他們優美的文字、動人的故事及崇高的理想外，也希望能夠藉由閱讀及詮釋他們的文本及思想，反省我們的生命現況，思索解決當下面臨的政治倫理問題的可能方式，並收鑑往知來之效。荷馬至亞里斯多德的正義觀裡透顯，在我們的政治倫理生活中實踐正義，必須建立在幾個重要元素上，以下簡述之：

### （一）程序的公開透明

荷馬《伊里亞德》、赫希俄德《工作與時日》及艾斯曲婁斯《和善女神》三部作品裡，我們四度看到，實踐正義、重現秩序與和諧，必須建立在公開透明的程序上，絕非以祕密行事的私了方式達成。若對應於當代，可說「公開透明」這個概念是對政府運作及相關資訊的揭露之要求；因此黑箱作業及密室協商永遠是不正義的行動。

### （二）開放公共的參與

承上，解決爭議的程序應公開透明，最直接的方式是開放公共參與。荷馬、梭倫及艾斯曲婁斯的詩句裡皆清楚表明，優秀之人或公民應積極參與維持社會和諧與秩序的工作。這個概念幾乎可被視為是當代審議式民主的前身。

### （三）訂定法律及公平的原則

無論是成文法或不成文法皆應著眼於公平對待每一位公民，讓他們適得其所、為所應為及有所應有。換言之，法律應有助於實踐資源及社會角色的公平正義之分配。呂庫爾勾斯、梭倫、柏拉圖及亞里斯多德的思想裡，對此大力倡議。

### （四）言論的自由

法律除了確保分配的公平正義外，也在公共審議的過程中，保障每一位參與公共事務審議者能暢所欲言，提出足以說服他人的理由，不受箝制，更不會因言論觸怒當道，引來牢獄之災。荷馬、赫希俄德及艾斯曲婁斯的作品皆有此提醒與呼籲。

### （五）執法者的守法

執法者守法是指他們應是公正廉明的仲裁者，切勿尸位素餐，因為公權力在他們手上，執法者更應戒慎恐懼地依法行事。在赫希俄德、柏拉圖及亞里斯多德的思想裡，我們多次得到對執法者及統治者如此耳提面命的訊息：有權力者應依法而非以法治理城邦。

### （六）公民對法律的遵行

除了有公權力者應依法執行權力、維護社會正義外，不具公權力的公民亦有責任及義務依法而行，共同保護社會秩序及安全。這從正義多次與守法併現（如德謨克利圖斯及亞里斯多德的主張）可見一斑。特別要說明的是，近當代政治哲學出現的「公民不服從」概念，在古希臘時代並不得見。

### （七）對違法者的懲罰

既然依法而行是對執法者及一般公民共通的要求，因此凡違法者皆應接受合乎其犯行比例的懲罰。赫希俄德、梭倫、早期希臘哲學家及柏拉圖的作品，對此都有相關的著墨。如此才能匡正社會中不正義的情事，或許也有助於公民的德性培養。

這七個蘊含在西元前八世紀至四世紀的文獻裡關於實踐正義的元素，不僅適用於那遠古的過往文明，亦適用於現今的政治倫理生活，其價值更足以延伸至未來人類政治道德文明的發展。

# 參考書目

## 一、原典及譯注

### (一) 荷馬

Murray, A. T. (trans. and ed.) and Wyatt, W. F. (rev.) (2001). *Homer: Iliad*, 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Murray, A. T. (trans. and ed.) and Dimock, G. E. (rev.) (1998). *Homer: Odyssey*, 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

陳中梅（譯）（2004）。《奧德賽》。南京市：譯林出版社。

羅念生及王煥生（譯）（2000）。《伊利亞特》。臺北市：貓頭鷹出版社。

### (二) 赫希俄德

Most, G. W. (trans. and ed.) (2006). *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

West, M. L. (1996). *Hesiod: Works and Days*. Oxford: Clarendon Press.

張竹明及蔣平（譯）（1999）。《工作與時日，神譜》。臺北市：臺灣商務印書館。

### (三) 立法者與詩人

Gerber, D. E. (trans. and ed.) (1999). *Greek Elegiac Poetry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Leão, D. F. and Rhodes, P. J. (trans. and eds.) (2015). *The Laws of Solon*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd.

Marchant, E. C. and Bowersock, G. W. (trans. and eds.). *Constitution of the Lacedaimonians*. (<http://www.perseus.tufts.edu>)

Perrin, B. (trans. and ed.) (1993). *Plutarch Lives I: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Perrin, B. (trans. and ed.) (1997). *Plutarch Lives II: Themistocles and Camillus, Aristides and Cato Major, Cimon and Lucullus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

#### (四) 早期希臘哲學家

Diels, H. and Kranz, W. (eds.) (1960). *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, 2 vols. Berlin: Druckerei Hildebrand.

Dillon, J. and Gergel, T. (trans. and eds.) (2003). *The Greek Sophists*. London: Penguin.

Graham, D. W. (trans. and ed.) (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hicks, R. D. (trans. and ed.) (1995). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

#### (五) 艾斯曲婁斯

Greene, D. and Lattimore, R. (eds.) (1953). *Aeschylus I, Oresteia: Agamemnon, The Libation-Bearers, and The Eumenides*. Chicago: The University of Chicago Press.

Smyth, H. W. (trans.), Lloyd-Jones, H. (app.) (2006). *Aeschylus: Agamemnon, Libation-Bearer, Eumenides, Fragments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

呂健忠（譯）（2006）。《奧瑞斯泰亞：阿格門農，奠酒人，和善女神》。新北市：左岸文化事業有限公司。

張熾恆（譯），石光生（導讀）（2008）。《希臘悲劇之父，全集 I：奧瑞斯提亞三部曲》。臺北市：書林出版有限公司。

## (六) 柏拉圖

- Burnet, J. (1901). *Platonis Opera* II. Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, J. and Hutchinson, D. S. (eds.) (1997). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Gallop, D. (1990). *Plato: Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Slings, S. R. (ed.) (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. C. W. (1996). *Plato: Protagoras*. Oxford: Oxford University Press.
- Waterfield, R. (trans.) (1994a). *Plato Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Waterfield, R. (trans.) (1994b). *Plato Gorgias*. Oxford: Oxford University Press.
- 徐學庸 (譯) (2009b)。《理想國篇：譯注與詮釋》。臺北市：臺灣商務印書館。
- 徐學庸 (譯) (2013)。《〈米諾篇〉〈費多篇〉譯注》。臺北市：臺灣商務印書館。

## (七) 亞里斯多德

- Barker, E. (trans.) and Stalley, R. F. (rev.) (1995). *Aristotle: The Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. and Rowe, C. (2002). *Aristotle Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Bywater, L. (ed.) (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press.
- Cooke, H. P. and Tredennick, H. (trans. and eds.) (1996). *Aristotle: Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Crisp, R. (2009). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freese, J. H. (trans. and ed.) (1994). *Aristotle: Art of Rhetoric*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Guthrie, W. K. C. (trans. and ed.) (2000). *Aristotle: On the Heavens*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Hutchinson, D. S. and Johnson, M. R. (trans. and eds.) (2015). *Aristotle: Protrepticus (Exhortation to Philosophy)*. (<http://www.protrepticus.info/protreprecon2015i20.pdf>)
- Inwood, B. and Woolf, R. (trans.) (2013). *Aristotle: Eudemian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rackham, H. (trans. and ed.) (1996). *Aristotle: Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtues and Vices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tredennick, H. (trans. and ed.) (1996). *Aristotle: Metaphysics Books I-IX*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tredennick, H. and Forster, E. S. (trans. and eds.) (2004). *Aristotle: Posterior Analytics, Topica*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Wicksteed, P. H. and Cornford, F. M. (trans. and eds.) (1996). *Aristotle: Physics Books I-IV*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wicksteed, P. H. and Cornford, F. M. (trans. and eds.) (2000). *Aristotle: Physics Books V-VIII*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

## (八) 其他

- Einason, B. and De Lacy, P. H. (trans. and eds.) (2004). *Plutarch: Moralia XIV*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hard, R. (trans.) (1998). *Apollodorus: The Library of Greek Mythology*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, B. and Gerson, L. P. (trans. and eds.) (1994). *The Epicurean Reader: Selected Writing and Testmonia*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Jones, H. L. (trans. and ed.) (1924). *Strabo: Geography*, vol. III. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Long, A. A. and Sedley, D. (2005). *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, B. E. (trans. and ed.) (1965). *Babrius and Phaedrus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Race, W. H. (trans. and ed.) (1997). *Pindar: Olympian Odes, Pythian Odes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Warner, R. (1972). *Thucydides: History of the Peloponnesian War*. London: Penguin.

Waterfield, R. (trans.) (1998). *Herodotus: The Histories*. Oxford: Oxford University Press.

徐學庸（譯）（2014）。《論義務》。臺北市：聯經出版事業公司。

## 二、當代詮釋

Acton, H. B. (ed.) (1992). *John Stuart Mill: Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*. London: J. M. Dent & Sons Ltd.

Adams, S. M. (1932). “Hesiod’s Pandora,” *The Classical Review*, 46: 193-196.

Adkins, A. W. H. (1965). *Merit and Responsibility: A Study in Greek Value*. Oxford: Clarendon Press.

Adkins, A. W. H. (1970). *From the Many to the One*. Ithaca: Cornell University Press.

Adkins, A. W. H. (1971). “Homeric Values and Homeric Society,” *The Journal of Hellenic Studies*, 91: 1-14.

Adkins, A. W. H. (1972). *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. London: Chatto & Windus.

Anagnostopoulos, M. (2006). “The Divided Soul and the Desire for Good in Plato’s *Republic*,” in G. Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato’s Republic* (pp. 166-188). Oxford: Blackwell Publishers.

Anagnostopoulos, G. (ed.) (2009). *A Companion to Aristotle*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Andrews, A. (1938). “Eunomia,” *The Classical Quarterly*, 32: 89-102.

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato’s Republic*. Oxford: Clarendon Press.

Annas, J. (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press.

Aubenque, P. (1995). “The Twofold Natural Foundation of Justice According to Aristotle,” in R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism* (pp. 35-47). London: University College London Press.

Baldry, H. C. (1952). “Who Invented the Golden Age?” *The Classical Quarterly*, 2: 83-92.

- Baldry, H. C. (1956). "Hesiod's Five Ages," *Journal of the History of Ideas*, 17: 553-554.
- Bambrough, R. (1965). "Aristotle on Justice: A Paradigm of Philosophy," in R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (pp. 159-174). London: Routledge & Kegan Paul.
- Barnes, J. (1987). *Early Greek Philosophy*. London: Penguin.
- Barnes, J. (1993). *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge.
- Barnes, J. (2012). "Justice Writ Large," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 31-50.
- Barney, R. (2006). "Socrates' Refutation of Thrasymachus," in G. Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 44-62). Oxford: Blackwell Publishers.
- Barney, R., Brennan, T., and Brittain, C. (eds.) (2012). *Plato and the Divided Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bates Jr., C. A. (2003). "Aristotle and Aeschylus on the Rise of the Polis: The Necessity of Justice in Human Life," *Polis*, 20: 43-61.
- Betti, D. (2011). "The Search for the Political Thought of the Historical Thrasymachus," *Polis*, 28: 33-44.
- Bickford, S. (2009). "'This Way of Life, This Contest': Rethinking Socratic Citizenship," in S. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (pp. 126-155). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Bonner, R. J. (1911). "Administration of Justice in the Age of Homer," *Classical Philology*, 6: 12-36.
- Bonner, R. J. (1912). "Administration of Justice in the Age of Hesiod," *Classical Philology*, 7: 17-23.
- Bonner, R. J. and Smith, G. (1930). *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, 2 vols. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bostock, D. (1992). *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bowie, A. M. (1993). "Religion and Politics in Aeschylus' *Oresteia*," *The Classical Quarterly*, 43: 10-31.

- Bremmer, J. N. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, L. (2014). “Why Is Aristotle’s Virtue of Character a Mean? Talking Aristotle at His Word (*NE* ii 6),” in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics* (pp. 64-80). Cambridge: Cambridge University Press.
- Burn, A. R. (1990). *The Penguin History of Greece*. London: Penguin.
- Burnyeat, M. F. (2013). “Justice Writ Large and Small in *Republic* 4,” in V. Harte and M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (pp. 212-230). Cambridge: Cambridge University Press.
- Caizzi, F. D. (1999). “Protagoras and Antiphon: Sophistic debates on justice,” in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (pp. 311-331). Cambridge: Cambridge University Press.
- Caswell, C. P. (1990). *A Study of Thumos in Early Greek Epic*. Leiden: Brill.
- Cross, R. C. and Woозley, A. D. (1994). *Plato’s Republic: A Philosophical Commentary*. London: Macmillan.
- Curd, P. and Graham, D. W. (eds.) (2008). *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Curzer, H. J. (1995). “Aristotle’s Account of the Virtue of Justice,” *Apeiron*, 28: 207-238.
- Denyer, N. (2007). “Sun and Line: The Role of the Good,” in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic* (pp. 284-309). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dickie, M. W. (1978). “Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod,” *Classical Philology*, 73: 91-101.
- Dodds, E. R. (1962). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dolan, W. (1973). “The Tradition of Anti-aristocratic Thought in Early Greece,” *Historia*, 22: 145-154.
- Dorion, L.-A. (2012). “Enkratēia and the Partition of the Soul in the *Gorgias*,” in R. Barney, T. Brennan, and C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self* (pp. 33-52). Cambridge: Cambridge University Press.

- Dorter, K. (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Dover, K. J. (1957). "The Political Aspect of Aeschylus's *Eumenides*," *The Journal of Hellenic Studies*, 77: 230-237.
- Dover, K. J. (1994). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Engberg-Pedersen, T. (1995). "Justice at a Distance—Less Foundational, More Naturalistic: A Reply to Pierre Aubenque," in R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism* (pp. 48-60). London: University College London Press.
- Euben, J. P. (1982). "Justice and the *Oresteia*," *The American Political Science Review*, 76: 22-33.
- Ferrari, G. R. F. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fontenrose, J. (1971). "Gods and Men in the *Oresteia*," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 102: 71-109.
- Fontenrose, J. (1974). "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages," *Classical Philology*, 69: 1-16.
- Foot, P. (1997). "Virtues and Vices", in R. Crisp and M. Slote (eds.), *Virtue Ethics* (pp. 163-177). Oxford: Oxford University Press.
- Forrest, W. G. (1963). "The Date of the Lycurgan Reforms in Sparta," *Pheonix*, 17: 157-179.
- Forsyth, M. (1994). "Hobbes's Contractarianism," in D. Boucher and P. Kelley (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (pp. 35-50). London: Routledge.
- Fossheim, H. (2013). "Justice in the *Nicomachean Ethics* Book V", in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide* (pp. 254-275). Cambridge: Cambridge University Press.
- French, A. (1956). "The Economic Background to Solon's Reforms," *The Classical Quarterly*, 6: 11-25.
- Fussi, A. (2007). "Inconsistency in Glaucon's Account of Justice," *Polis*, 24: 43-69.
- Gagarin, M. (1973). "Dike in the *Works and Days*," *Classical Philology*, 68: 81-94.
- Gagarin, M. (1974a). "Dike in Archaic Greek Thought," *Classical Philology*, 69: 186-197.

- Gagarin, M. (1974b). "Hesiod's Dispute with Perses," *Transactions of the American Philological Association*, 104: 103-111.
- Gagarin, M. (1975). "The Vote of Athena," *The American Journal of Philology*, 96: 121-127.
- Gavrielides, E. (2010). "What is Wrong with the Degenerate Souls in the *Republic*?" *Phronesis*, 55: 203-227.
- Gill, C. (1985). "Plato and the Education of Character," *Archiv für Geschichte de Philosophie*, 67: 1-26.
- Gill, C. (1990). "The Human Being as an Ethical Norm," in C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind* (pp. 137-161). Oxford: Clarendon Press.
- Gill, C (1995). *Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Goggans, P. (1999). "Political Organism in the *Crito*," *Ancient Philosophy*, XIX: 217-234.
- Gottlieb, P. (2009). *The Virtue of Aristotle's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, D. W. (ed.) (1996). *Gregory Vlastos: Studies in Greek Philosophy, vol. I: The Presocratics*. Princeton: Princeton University Press.
- Griffin, M. (1995). "Brilliant Dynasts: Power and Politics in the '*Oresteia*'," *Classical Antiquity*, 14: 62-128.
- Griffiths, J. G. (1956). "Archaeology and Hesiod's Five Ages," *Journal of the History of Ideas*, 17: 109-119.
- Griffiths, J. G. (1958). "Did Hesiod Invent the 'Golden Age'?" *Journal of the History of Ideas*, 19: 91-93.
- Guthrie, W. K. C. (2001). *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon Press.
- Hammer, D. (2009). "Homer and Political Thought", in S. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (pp. 15-41). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammond, N. G. L. (1965). "Personal Freedom and Its Limitation in the *Oresteia*," *The Journal of Hellenic Studies*, 85: 42-55.
- Hammond, S. J. (2005). "Spiritedness Incarnate and the Unity of the Soul in Plato's *Republic*," *Polis*, 22: 62-84.

- Hankinson, R. J. (2008). "Reason, Cause, and Explanation in Presocratic Philosophy," in P. Curd and D. W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (pp. 434-457). Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, A. R. W. (1957). "Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book V, and the Law of Athens," *The Journal of Hellenic Studies*, 77: 42-47.
- Harte, V. and Lane, M. (eds.) (2013). *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Havelock, E. A. (1969). "Dikaosune: An Essay in Greek Intellectual History," *Phoenix*, 23: 49-70.
- Havelock, E. A. (1978). *The Greek Concept of Justice From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hewitt, A. (2008). "Universal Justice and *Epieikeia* in Aristotle," *Polis*, 25: 115-130.
- Hughes, G. J. (2001). *Aristotle on Ethics*. London: Routledge.
- Hursthouse, R. (2006). "The Central Doctrine of the Mean," in R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 96-115). Oxford: Blackwell Publishers.
- Hussey, E. (1995). *The Presocratics*. London: Duckworth.
- Hutchinson, D. S. and Johnson, M. R. (2014). "Protreptic Aspect of Aristotle's *Nicomachean Ethics*," in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 383-409). Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1969). *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols. New York: Oxford University Press.
- Jeffery, A. (1979). "Polemarchos and Socrates on Justice and Harm," *Phronesis*, 24: 54-69.
- Johnson, C. N. (2008). *Socrates and the Immoralists*. Lanham: Lexington.
- Joseph, W. H. B. (1935). *Essays in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C. (1985). "Democritus and the Origins of Moral Psychology," *The American Journal of Philology*, 106: 1-31.
- Kahn, C. (1987). "Plato's Theory of Desire," *The Review of Metaphysics*, XLI: 77-103.

- Kamtekar, R. (1998). "Imperfect Virtue," *Ancient Philosophy*, 18: 315-339.
- Kamtekar, R. (2007). "Speaking with the Same Voice as Reason: Personification in Plato's Psychology," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31: 167-202. Also in R. Barney, T. Brennan, and C. Brittain (eds.) (2012), *Plato and the Divided Self* (pp. 77-101). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelsen, H. (1967). "Aristotle's Doctrine of Justice," in J. J. Walsh and H. L. Shapiro (eds.), *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations* (pp. 102-119). Belmont: Wadsworth Publishing Company, Inc.
- Kerferd, G. B. (1999). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keyt, D. (1988). "Injustice and Pleonexia in Aristotle: A Reply to Charles Young," *The Southern Journal of Philosophy*, XXVII: 251-257.
- Keyt, D. (2009). "Plato on Justice," in H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato* (pp. 341-355). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Kirk, G. S. (1976). *Homer and the Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., and Schofield, M. (1993). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitto, H. D. F. (1973). *Greek Tragedy*. London: Methuen & Co., Ltd.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M. (1999). "Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant," *The Journal of Ethics*, 3: 1-29.
- Kosman, A. (2007). "Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference", in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 116-137). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraut, R. (ed.) (1997). *Plato's Republic: Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kraut, R. (2002). *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R. (ed.) (2006). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lane, M. (2013). "Platonizing the Spartan *Politeia* in Plutarch's *Lycurgus*," in V. Harte and M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (pp. 57-77). Cambridge: Cambridge University Press.

- Lear, J. (1997). "Inside and Outside the *Republic*," in R. Kraut (ed.), *Plato's Republic: Critical Essays* (pp. 61-94). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lesses, G. (1987). "Weakness, Reason, and the Divided Soul in Plato's *Republic*," *History of Philosophy Quarterly*, 4: 147-161.
- Lewis, J. (2001). "The Intellectual Context of Solon's *Dikē*," *Polis*, 8: 3-26.
- Liddell, H. G. and Scott, R. (1997). *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lockwood, T. C. (2003). "Justice in Aristotle's Household and City," *Polis*, 20: 1-21.
- Lloyd-Jones, H. (1983). *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press.
- Long, A. A. (1970). "Morals and Values in Homer," *The Journal of Hellenic Studies*, 90: 121-139.
- Long, A. A. (ed.) (1999a). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. (1999b). "The Scope of Early Greek Philosophy," in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (pp. 1-21). Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. (2013). "The Political Art in Plato's *Republic*," in V. Harte and M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (pp. 15-31). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorenz, H. (2004). "Desire and Reason in Plato's *Republic*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27: 83-116.
- Lycos, K. (1987). *Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato's Republic*. Albany: State University of New York Press.
- McKim, R. (1988). "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*," in C. L. Griswold, Jr. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings* (pp. 34-48). University Park: Pennsylvania State University Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1994). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Mansfeld, J. (1999). "Sources," in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (pp. 22-44). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marchant, E. C. and Bowersock, G. W. (trans. and eds.). *Constitution of the Lacedaimonians*. (<http://www.perseus.tufts.edu>)

- Meikle, S. (1995). *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Melling, D. (1987). *Understanding Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, J. (ed.) (2013). *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, M. (2007). "Beginning the 'Longer Way'," in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 310-344). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moline, J. (1978). "Plato on the Complexity of the Psyche," *Archiv für Geschichte Philosophie*, 60: 1-20.
- Moravcsik, J. (2001). "Inner Harmony and the Human Ideal in *Republic* IV and IX," *The Journal of Ethics*, 5: 68-85.
- Morris, T. F. (2008). "*Republic* Book One on the Nature of Justice," *Polis*, 25: 63-78.
- Morrison, D. R. (2007). "The Utopian Character of Plato's Ideal City," in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 232-255). Cambridge: Cambridge University Press.
- Myres, J. L. (1947). "Eunomia," *The Classical Review*, 61: 80-82.
- Myres, J. L. (1949). "Elpis, elpō, elpomai, elpizein," *The Classical Review*, 63: 46.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Natali, C. (2013). *Aristotle: His Life and School*. Princeton: Princeton University Press.
- Nederman, C. J. (2007). "Giving Thrasymachus His Due: The Political Argument of *Republic* I and Its Reception," *Polis*, 24: 27-42.
- Novitsky, D. (2009). "Thrasymachus on the Relativity of Justice," *Polis*, 26: 11-30.
- Nozick, R. (1993). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Connor, D. K. (1988). "Aristotelian Justice as a Personal Virtue," *Midwest Studies in Philosophy*, XIII: 417-427.
- O'Connor, D. K. (2007). "Rewriting the Poets in Plato's Characters," in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 53-89). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oost, S. I. (1973). "The Megara of Theagenes and Theognis," *Classical Philology*, 68: 186-196.

- Ostwald, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, J. (2008). "Classical Representations and Uses of the Presocratics," in P. Curd and D. W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (pp. 530-554). Oxford: Oxford University Press.
- Palmer, L. R. (1950). "The Indo-European Origins of Greek Justice," *Transactions of the Philological Society*, 49: 149-168.
- Parry, R. D. (2007). "The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule," in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 386-414). Cambridge: Cambridge University Press.
- Penner, T. (2006). "The Forms in the *Republic*," in G. Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 234-262). Oxford: Blackwell Publishers.
- Piper, M. (2005). "Doing Justice to Thrasymachus," *Polis*, 22: 24-44.
- Polansky, R. (ed.) (2014a). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polansky, R. (2014b). "Introduction: Ethics as Practical Science," in *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 1-13). Cambridge: Cambridge University Press.
- Polansky, R. (2014c). "Giving Justice Its Due," in *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 151-179). Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, A. W. (1995). *Mental Conflict*. London: Routledge.
- Procopé, J. F. (1989). "Democritus on Politics and the Care of the Soul," *The Classical Quarterly*, 39: 307-331.
- Procopé, J. F. (1990). "Democritus on Politics and the Care of the Soul: Appendix," *The Classical Quarterly*, 40: 21-45.
- Race, W. H. (trans. and ed.) (1997). *Pindar: Olympian Odes, Pythian Odes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raphael, D. D. (2001). *Concepts of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1973). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

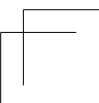
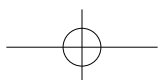
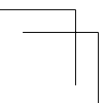
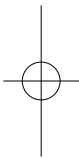
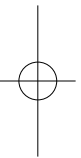
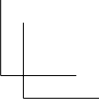
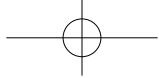
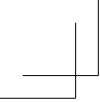
- Reeve, C. (1988). *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Ritchie, D. G. (1894). "Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'," *The Classical Review*, 8: 185-192.
- Rodgers, V. A. (1971). "Some Thought on Dike," *The Classical Quarterly*, 21: 289-301.
- Rohde, E. (1966). *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, 2 vols. New York: Harper & Row, Publishers.
- Roochnik, D. (2004). *Retrieving the Ancients*. Oxford: Oxford University Press.
- Roochnik, D. (2009). "The Political Drama of Plato's *Republic*," in S. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (pp. 156-177). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, A. O. (ed.) (1980). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic: A Study*. New Haven: Yale University Press.
- Runia, D. T. (2008). "The Sources for Presocratic Philosophy," in P. Curd and D. W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (pp. 27-54). Oxford: Oxford University Press.
- Salkever, S. (ed.) (2009a). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salkever, S. (2009b). "Reading Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Politics* as a Single Course of Lectures: Rhetoric, Politics, and Philosophy," in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (pp. 209-242). Cambridge: Cambridge University Press.
- Santas, G. (1997). "Does Aristotle Have a Virtue Ethics?" in D. Statman (ed.), *Virtue Ethics: A Critical Reader* (pp. 260-285). Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Santas, G. (2001). *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Santas, G. (ed.) (2006). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Santas, G. (2010). *Understanding Plato's Republic*. Chichester: Wiley-Blackwell.

- Saxonhouse, A. W. (2009). "Founding vs. Constitutions: Ancient Tragedy and the Origins of Political Community," in S. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (pp. 42-64). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaps, D. M. (1993). "Aeschylus' Politics and the Theme of the *Oresteia*," in R. M. Rosen and J. Farrell (eds.), *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald* (pp. 505-515). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schofield, M. (2006). "Aristotle's Political Ethics," in R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 305-322). Oxford: Blackwell Publishers.
- Schofield, M. (2007). "The Noble Lie," in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164). Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, D. (2000). "Plato's Critique of the Democratic Character," *Phronesis*, XLV: 19-37.
- Scott, D. (2007). "Erōs, Philosophy, and Tyranny," in D. Scott (ed.), *Maieusis* (pp. 136-153). Oxford: Oxford University Press.
- Sedley, D. (2000). *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shields, C. (2001). "Simple Souls," in E. Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology* (pp. 137-156). Lanham: Lexington.
- Shields, C. (2003). *Classical Philosophy*. London: Routledge.
- Shields, C. (2007a). "Forcing Goodness in Plato's *Republic*," *Social Philosophy and Policy Foundation*, 42: 21-39.
- Shields, C. (2007b). *Aristotle*. London: Routledge.
- Shields, C. (2010). "Plato's Divided Soul," in M. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic* (pp. 147-170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Snell, B. (1962). *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. New York: Dover Publishing Inc.
- Sorabji, R. (2007). "Ideas Leaps Barriers: The Value of Historical Studies to Philosophy," in D. Scott (ed.), *Maieusis* (pp. 374-390). Oxford: Oxford University Press.

- Stadter, P. A. (2009). "Character in Politics," in R. K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (pp. 465-470). Oxford: Oxford University Press.
- Stalley, R. F. (1983). *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Stauffer, D. (2009). "Thrasymachus' Attachment to Justice," *Polis*, 26: 1-10.
- Strauss, L. (1978). *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sullivan, S. D. (1995). *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*. Leiden: Brill.
- Teggart, F. J. (1947). "The Argument of Hesiod's *Works and Days*," *Journal of the History of Ideas*, 8: 45-77.
- Tessitore, A. (1996). *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Tiles, J. E. (1984). "Technē and Moral Expertise," *Philosophy*, 59: 49-66.
- Urmson, J. O. (1980). "Aristotle's Doctrine of the Mean," in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 157-170). Berkeley: University of California Press.
- Urmson, J. O. (1994). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Veltman, A. (2005). "The Justice of the Ordinary Citizen in Plato's *Republic*," *Polis*, 22: 45-59.
- Verdenius, W. J. (1971). "A 'Hopeless' Line in Hesiod *Works and Days* 90," *Mnemosyne*, XXIV: 225-231.
- Verdenius, W. J. (1985). *A Commentary on Hesiod: Works and Days*, vv. 1-382. Leiden: Brill.
- Vlastos, G. (1946). "Solonian Justice," *Classical Philology*, 41: 65-83.
- Vlastos, G. (1995). "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's *Republic*," in D. W. Graham (ed.), *Studies in Greek Philosophy*, vol. II (pp. 69-103). Princeton: Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1996). "Equality and Justice in Early Greek Cosmology," in D. W. Graham (ed.), *Gregory Vlastos: Studies in Greek Philosophy, vol. I: The Presocratics* (pp. 57-88). Princeton: Princeton University Press.
- Wade-Gery, H. T. (1944). "The Spartan Rhētra in Plutarch *Lycurgus VI*: B. The Eynomia of Tyrtaios," *The Classical Quarterly*, 38: 1-9.

- Walcot, P. (1961). "Pandora's Jar, *Erga* 83-105," *Hermes*, 89: 249-251.
- Wardy, R. (2013). "The Platonic Manufacture of Ideology, or How to Assemble Awkward Truth and Wholesome Falsehood," in V. Harte and M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (pp. 119-138). Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, E. (1989). "The Craft Argument: An Analogy," in J. P. Anton, G. L. Kustas, and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, IV (pp. 101-116). Albany: State University of New York Press.
- Weiss, R. (2007). "Wise Guys and Smart Alecks in Plato's *Republic* 1 and 2," in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 90-115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Welles, C. B. (1967). "Hesiod's Attitude toward Labor," *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8: 5-23.
- Wilberding, J. (2009). "Plato's Two Forms of Second-Best Morality," *Philosophical Review*, 118: 351-374.
- Williams, B. (1980). "Justice as a mean," in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 189-200). Berkeley: University of California Press.
- Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, T. H. (1903). "Theognis and His Poems," *The Journal of Hellenic Studies*, 23: 1-23.
- Woodruff, P. (2012). "Justice as a Virtue of the Soul," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume: 89-101.
- Yamagata, N. (1994). *Homeric Morality*. Leiden: Brill.
- Young, C. M. (1988). "Aristotle on Justice," *The Southern Journal of Philosophy*, XXVII: 233-249.
- Young, C. M. (2006). "Aristotle's Justice," in R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 179-197). Oxford: Blackwell Publishers.
- Young, C. M. (2009). "Justice," in G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle* (pp. 457-470). Chichester: Wiley-Blackwell.
- 中村元 (1990)。《東方民族的思維方法》。臺北市：淑馨出版社。
- 包利民 (1996)。《生命與邏各斯：希臘倫理思想史》。北京市：東方出版社。

- 徐學庸（2009a）。《道德與合理：西洋古代倫理議題研究》。臺北市：唐山出版社。
- 徐學庸（2010）。〈關心靈魂〉，《臺大文史哲學報》，73: 63-86。
- 徐學庸（2012）。〈靈魂的旅程〉，丁福寧（編），《西方古典暨中世紀人文思想》，第一輯，頁 243-264。新北市：輔仁大學出版社。
- 崔延強（1998）。《正義與邏各斯：希臘人的價值理想》。濟南市：泰山出版社。



# 總索引

## 一畫

一元論 123

## 二畫

人本主義 136-137

人性 10, 12-13, 80, 136, 139-141, 143,  
183n.32, 187, 206, 217, 238, 259, 266,  
279

## 四畫

不道德主義 140, 143, 186, 204n.14

中庸（之道） 14, 94, 243, 247-248, 265-  
266, 268-271, 273, 274n.83-84, 282  
質化系統 268  
量化系統 268

公平 1, 14-15, 35, 43, 50, 52, 72, 89, 93,  
249, 255, 257, 262-263, 265, 271, 283

公正 1, 7, 11, 33-34, 45, 51-52, 54, 56-57,  
68, 72, 75, 98, 104, 114n.11, 162, 244,  
262, 284

分配正義 1, 14, 216n.41, 257-262, 264-  
266, 272, 274

友誼（philia） 31, 81, 88, 91-92, 134, 190,  
242n.6, 271-272

太陽喻 233-234

心理自我主義 201, 207

## 五畫

世界一邦 141

主觀主義 133

他律 206, 247, 249n.27, 275

以法統治 198n.6

功能（ergon） 115n.15, 117, 191-192,  
208n.24, 215n.39, 219n.47, 222-223,  
234, 242-243, 258-259, 269, 280-281

功能論證 115n.15, 191-192, 243n.7, 281

功績（axia） 257-262, 265, 272

卡利克雷斯（Kalliklēs） 175, 186-187,  
198, 227

四樞德 179, 205, 232n.75

平等 80, 113-115, 119, 124, 126, 128, 141-  
142, 197, 200, 208, 260-262, 272, 279

必要 11, 119, 122-123, 128, 138-140, 187-  
188, 207, 236n.86

本質 12-13, 73, 100, 113n.7, 116, 118, 123,  
125-126, 133, 140-141, 151, 164, 177,  
181, 187n.42, 192, 201-212, 216,  
230n.66, 233-235, 243n.8, 244, 248, 281

正當的憤怒（nemesis） 69, 272-273

正義 (dikē, dikaios, dikaionē) *passim*

正義自身 233

民主政體 96, 130, 201, 217

## 六畫

伊比鳩魯學派 2n.5, 14

伊利亞學派 123

共識 139, 163, 189, 214

合法 10, 14, 96, 127, 139, 142, 153-154,  
158n.39, 162n.46, 164, 166, 185, 196,  
198, 244-245, 248-249, 251

同形主義 205

同音異義詞 240-242, 246n.18, 252

同義詞 26n.25, 128, 142, 240, 252-253

好秩序 (eunomia, eunomiē) 79, 85, 103,  
109, 115

宇宙論 9-10, 111-113, 115, 118-119, 124,  
126, 128, 136, 141-143, 279-280

守法 79n.9, 82n.25, 127-128, 142, 172,  
186n.38-39, 187, 196, 200-201, 244-245,  
247-251, 265, 269-270, 273, 284

汙染 102, 153, 157

自由 10, 36, 43, 97n.76, 98, 101, 106, 122,  
127n.48, 130, 139-141, 143, 187,  
208n.24, 216n.42, 236n.86, 250, 257,  
259, 283

自律 206, 275

自然 6, 9, 11n.19, 24, 102, 105n.108, 109,  
111, 114-115, 117-118, 129, 136-137,  
141, 143, 153, 277-280

自然主義 102, 143, 280

自然狀態 68, 196-197, 199, 206-207

自然哲學家 129, 141, 279

自然德性 13, 267, 273

自給自足 206, 213, 259

## 七畫

克羅艾蘇斯 (Croesus) 107-109

呂庫爾勾斯 (Lycurgos of Sparta) 8,  
77-84, 109, 212n.32, 239n.2, 278, 283

完全正義 14, 244, 246-248, 249n.26, 250-  
253, 256, 265-266, 269-270, 273, 282

希臘化時期 2n.5, 14

形上知識 12-13, 193, 232, 237-240, 242,  
281

快樂 (hēdonē) 178-179, 212, 214, 227,  
242n.6, 255n.40

技能 (empeiria) 177-178

技藝 (technē) 12, 79n.8, 81, 134-136,  
143, 173-178, 180-181, 184-185, 187-  
189, 197, 207, 214, 240n.3, 241, 258,  
271n.75

折衷主義 280

沛里克雷斯 (Pericles) 130, 140, 145-146

身體 22, 42, 61, 81n.23, 97, 126, 170, 174,  
177-178, 181, 183-185, 222-223, 226-  
229, 231n.74, 232, 237, 241

## 八畫

侏儒論證 217n.42, 219n.47

命運 6, 8, 23-24, 93, 95, 102, 122, 147, 158, 277

和解 146, 153, 158-159, 164-165

和諧論證 228

宗教 2, 8, 9n.18, 10, 23, 41-42, 44, 46-47, 66-67, 69n.66, 80n.12, 93-94, 96, 102, 103n.107, 105, 109-111, 137, 153, 162n.47, 166, 170, 195, 277-278

定義 11-12, 22, 28n.28, 128, 138, 142, 156, 171-174, 176, 181-184, 186n.37, 198, 202n.12, 205, 208n.24, 211, 215, 222-223, 240, 246, 248, 251-253, 270, 281

居格斯 (Gyges) 201, 203,

居間者 243n.9, 264, 266, 268-269

幸福 (eudaimonia) 9, 13, 63-64, 84, 107-110, 171n.7, 192, 204, 212, 231, 243, 245, 250n.31, 260n.49, 269, 278

性格狀態 13-15, 94, 136, 246-249, 251-252, 254, 255n.39, 257n.45, 264n.62, 266, 271n.75, 272-274

性格德性 266-268, 271, 273

抽象 36, 94, 102, 114n.11, 173, 222, 235n.85, 237

放肆 (hubris) 28, 57, 67, 69-73, 90, 95, 96n.71, 99-101, 104, 106-107, 115, 119, 150, 189, 214, 253, 255 另見：傲慢

明智 9, 27-28, 46-47, 80, 104, 109-110, 181, 189, 214, 229, 267

朋友 25, 88, 92, 96, 119, 170n.5, 171, 173-174, 176, 180, 221n.49, 224, 250-251, 272

法治 128, 130, 161n.44, 166, 198, 284

法則 (Logos) 10, 24, 115, 117-119, 141, 153, 278

法實證 183n.30, 247

社會階級 8, 79, 89-91, 96, 100, 110, 208, 211n.31

空間 123, 125

阿加曼農 (Agamemnon) 10-11, 18-20, 26-27, 35n.47, 37-38, 42-43, 45-46, 56, 146-153, 155, 157, 159-160, 164-165, 167

阿瑞歐帕勾斯 (Arciopagos) 100, 145-146, 165-166

## 九畫

信念 180, 203, 211, 233, 235

削去法 213-215

勇氣 8, 13-14, 50, 53, 74, 80, 82, 84-87, 89, 179, 210, 212-214, 217, 231-233, 245, 267, 274n.84, 281

城邦政治 1, 7, 10, 14, 77-78, 84, 100, 111, 115, 130, 154n.28, 162n.47, 274

契約 (論) 12, 14, 139, 174, 176, 196-202, 206-207, 217, 238, 257, 261-262, 265

思想 (dianoia) 235, 237

政治哲學 1, 4, 8-11, 14-15, 56n.26, 77, 83, 88, 93, 98, 101, 105n.108, 111-112, 114, 115n.15, 119, 124, 126-127, 141, 143, 146, 172n.11, 200, 206, 236, 242n.6, 259, 260, 277, 279, 284

是者 121-125, 142, 235, 237n.88, 278-279

洞穴喻 233, 236

相似性論證 230

相對主義 9-13, 126, 131-132, 136-137,  
143, 173, 183, 238

相對者 113-118, 119n.26, 123-124, 141-  
142, 279

相對者併現 117-118

約定俗成 9-10, 12-13, 73n.77, 126, 133,  
136-141, 186, 198, 203, 206, 238, 263,  
279-280

美 179n.25, 212, 230n.66, 233, 236

美麗城邦（Kallipolis） 208n.24, 209-210,  
212, 214

風俗習慣 6, 17, 28n.28, 29, 38, 41, 44-47,  
75, 126n.45, 131, 136-137, 186, 249n.27,  
278, 280

## 十畫

修正正義 216n.41, 257, 261-262, 264-266,  
272, 274

個人主義 83, 130

個別正義 14, 239, 246-247, 250n.31, 252-  
253, 256-257, 261-262, 264-265, 269-  
270, 273-274, 282

倫理自我主義 201

冥府 21, 23, 37n.58, 43, 63, 87, 228-230

原子（atoma） 125-126, 128, 132, 142, 279

哲學家 177, 184n.33, 188, 209-210,  
211n.31, 221n.50, 233, 235, 236, 237

烏托邦 209, 275

真理 119-122, 124, 129, 131n.62, 132-133,

137-139, 142, 190, 211n.31, 224,  
231n.74, 234-235, 244, 278, 281

神祇 1, 7, 17, 19-20, 26-28, 35, 41-42, 45,  
58-62, 79-80, 93, 95-96, 102-103, 116-  
118, 134, 137, 147-148, 151, 153-154,  
155n.30, 157, 159-161, 162n.47, 166,  
273

神話 7, 17, 37, 50, 57, 60-62, 65, 67, 75,  
118, 133, 136, 165, 197, 237, 278, 280

神諭 39-40, 43-44, 49, 79-80, 85, 105, 155-  
157

缺陷（kakia） 190, 216n.42, 254, 266, 269-  
270, 282

## 十一畫

動機 6n.15, 172n.10, 185n.36, 188, 200-  
201, 211n.31, 253-256, 273

專制政體 98, 118n.24, 201, 216n.42, 217

情緒（thumos） 13, 17, 22, 30, 210, 218-  
220, 225, 228-229, 230n.66, 231n.71,  
n.73, 243 另見：激情

欲望 13, 17, 58, 74, 95, 127-128, 142, 170,  
207, 210, 214, 216n.42, 218-220,  
221n.49-50, 225, 227-231, 253-254, 256,  
267-268, 271

淨化 166, 179, 210, 226, 231n.74, 235n.85

現象學的資料 226

理型 179n.25, 230, 234n.83, 235-241

理智 3, 13, 17, 34, 74, 109, 127-128, 142,  
189n.45, 211n.27, 219-220, 221n.49-50,  
224n.57, 226-231, 237n.89, 242, 268-  
269, 273, 280-281

第一性質 126

第二性質 126, 132

羞恥感 3, 69, 92, 134-135, 189n.45, 203,  
220, 225, 227, 229

習慣 82-84, 101, 109, 127-128, 178-180,  
210, 219n.48, 230n.66, 232-233, 243,  
249n.26, 266-267, 281

規範倫理學 201

貪婪 (pleonexia) 57, 74, 99, 119, 189,  
251, 253-256, 270-271, 274n.84

## 十二畫

善 13-14, 34n.44, 94n.66, 106, 131, 154,  
179, 181, 186n.37, 189, 195, 198,  
201n.10, 219, 233-236, 238-242, 244,  
246, 250-251, 256, 258, 260, 267, 270,  
281

善的理型 13, 179, 189, 195n.1, 233-236,  
238-241, 242n.6, 281

幾何比例 257, 261, 264-265

斯多葛學派 2n.5, 14

普遍性 3-4, 131-132, 183

智慧 13, 26, 79n.8, 89, 91, 95, 118, 134,  
162n.47, 179, 188-190, 213-214, 217,  
229, 231, 236n.86, 244n.10, 281

焦點意義 241, 242n.6

虛無主義 136

視為已有 (oikeiōsis) 206n.21

貴族政體 8, 89-90, 96, 201

## 十三畫

傲慢 (hubris) 41, 45, 71, 148 另見：放  
肆

塞拉胥馬侯斯 (Thrasymachos) 12, 170,  
175n.16, 177, 182-188, 190, 191n.52,  
192, 195-196, 198, 200-206, 221n.49,  
237, 281

愛歐尼亞 69n.66, 78, 97n.74, 101, 113n.8,  
114n.11, 115

感官知覺 126, 224n.57

節制 13, 109, 118-119, 128, 134-135, 142,  
171n.6, 179, 185, 189, 209-210, 213-214,  
217, 224, 227, 231, 245, 251, 267, 271,  
281

經驗 171n.8, 173, 231n.74, 233-235, 237,  
240-241

葛勞孔 (Glaukon) 12, 139, 195-207, 209-  
210, 213-214, 217, 220, 221n.49, 232,  
237-238

解除債務 (seisachtheia) 98-99

詭辯學派 9-10, 12-13, 112, 126n.44, 129,  
137-139, 142-143, 173, 182n.29, 186-  
187, 238, 279-280

運氣 23, 93, 108, 163

道德心理學 6n.15, 9-10, 13, 76, 82n.25,  
107, 110, 127-128, 136, 142, 172, 278

道德教育 17, 135, 239

## 十四畫

寡頭政體 96, 169, 201, 216

實踐智慧 13, 180, 236n.86, 267-269, 273-274, 281

榮譽政體 216, 220

算術比例 261, 264-265

說服 133, 140, 163, 211, 216n.42, 283

## 十五畫

德性 (aretē) 4-5, 9-10, 12-15, 17-18, 35, 37, 50, 53, 73-75, 82n.25, 85-88, 93-94, 107, 109-110, 118, 127-128, 133-137, 142-143, 171n.6, 172n.10, 173, 175-176, 178-181, 182n.28, 184n.34, 185, 187, 189-190, 192, 197, 199-201, 213-215, 217-218, 227, 231-233, 238-239, 242-243, 245-252, 254-259, 260n.49, 265-275, 280-282, 284

德性論證 180, 192, 281

數學 234, 235n.85, 237, 239

範疇 136, 175n.14, 176n.18, 240

線喻 190, 233-236

衛士 178-179, 210-214, 217, 220, 221n.50, 225, 232, 233n.78, 234n.82

衝突 77, 90, 96-97, 99, 104, 110, 113n.7, 117, 165, 190-191, 202, 210, 218, 219n.46-47, 220, 223, 226, 255, 270n.73

## 十六畫

機械論 125-126, 142

激情 (thumos) 3, 210, 211n.27, 219-220, 221n.49-50, 225, 227-231 另見：情緒

融合主義 280

選擇 13, 243-244, 266-269, 271, 273, 274n.83, 281

霍布斯 (Thomas Hobbes) 196, 197n.3, 199-200

## 十九畫

懲罰 2-3, 6-7, 32, 33n.38, 34, 44, 46, 61, 68, 71-72, 75-76, 94-96, 102, 110, 114-115, 120, 124, 128, 135-136, 139-140, 142, 148, 150, 153-155, 158, 164-165, 167, 197-198, 203, 238, 250n.31, 261-262, 278-280, 284

懷疑主義 136-137

類比 (詞) 12, 113, 175-176, 186n.37, 189, 204-206, 210, 225, 231n.73, 241, 246-248, 271n.75, 281

## 二十畫

蘇格拉底 (Socrates) 3, 11-12, 129, 169-188, 190-192, 195-197, 199, 201, 204-222, 224, 226-229, 231n.71, 232-235, 242n.6, 267, 281

## 二十一畫

辯證 (法) 235, 244

## 二十二畫

權利 42-43, 80, 81n.20, 100, 140, 199, 216, 260

## 二十四畫

靈魂 3, 6n.15, 10, 12-13, 17, 21-24,  
37n.58, 87, 106, 111n.1, 118-119, 126-  
127, 136, 142, 178, 181, 185, 186n.37,  
187, 189, 191-192, 205, 208n.24, 210,  
216n.42, 218-239, 241-243, 247n.21,  
256, 259, 268-269, 274, 277-278, 280-  
281

靈魂三分 13n.21, 221, 224-226, 232n.76

靈魂不朽 87, 221, 230n.70

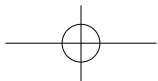
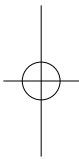
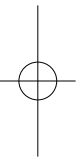
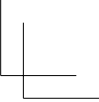
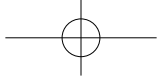
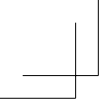
靈魂轉向 235n.85, 236

## 外文

endoxa 244

themis 6-8, 17, 38-46, 51, 75, 95, 120, 148,  
277-278

to apeiron 112-114, 141, 279



# 古代作者索引

## 四畫

巴曼尼德斯 (Parmenides) 2, 9, 111, 119-125, 142, 278-279, 281

## 五畫

史投巴伊烏斯 (Stobaeus) 90, 103, 135, 172

史特拉寶 (Strabo) 85n.40

史蒂芬奴斯 (Stephanus of Byzantium) 133

弗曲利德斯 (Phokulidēs) 94, 245n.14

## 六畫

伊比鳩魯 (Epicurus) 8n.17, 14, 126n.43, 282

安納薩哥拉斯 (Anaxagoras) 125, 126n.44

安提豐 (Antiphon) 10, 12, 111, 129, 138-140, 143, 187, 198, 279-280

色諾芬 (Xenophon) 77, 78n.2, 79n.8, 81n.16, n.19

色諾芬尼斯 (Xenophanes) 119

艾斯曲婁斯 (Aeschylus) 2, 10-11, 145-146, 148, 153, 156, 162n.46-47, 163-167, 280, 283

西塞羅 (Cicero) 15, 137n.70, 282

## 七畫

希羅多德 (Herodotus) 78n.1-2, 79, 85n.37, 107, 111, 165n.53

狄迪莫斯 (Didymos) 89

辛普利修斯 (Simplicius) 112, 120n.32

## 八畫

亞里斯多德 (Aristotle) 1-3, 8n.17, 13-14, 31n.33, 78n.2-3, 81n.16, 83, 84n.32, 85, 90, 94, 96n.73, 99, 100n.89, 101, 106, 112, 113n.4-7, 120n.32, 133, 136n.69, 146n.4, 154n.28, 177n.20, 178, 180, 213, 216, 236n.86, 239-275, 277, 281-284

亞納西曼內斯 (Anaximenes) 116

亞納西曼德 (Anaximander) 9, 111-115, 117n.20, 119, 123-124, 136, 141-142, 153, 158n.38, 165, 278-279

芝諾 (Zeno of Elea) 123

阿爾奇達瑪斯 (Alcidamas) 49

阿爾波克拉提翁 (V. Harpocration) 89

## 九畫

保沙尼亞斯 (Pausanias) 85n.37

品達 (Pindar) 1n.1, 69

柏拉圖 (Plato) 2-3, 11-13, 17, 22, 60, 68,  
77, 80, 82n.24, 83, 85n.37-38, 89, 112,  
122n.35, 129, 132-133, 135n.68, 136,  
139, 143, 147n.9, 158n.38, 169-170,  
171n.8, 172-173, 174n.13, 175-181,  
183n.31, 184n.33, 186n.37, 188, 189n.45,  
190-193, 195-196, 199, 204-206,  
207n.22, 208-210, 211n.28, 212-213,  
215-219, 221-232, 233n.80, 234-241,  
242n.6, 243, 244n.10, n.12, 245n.14, 250,  
256, 258n.46, 263, 273, 275, 280-284

迪歐金尼斯·拉爾提烏斯 (Diogenes  
Laertius) 85n.39, 119n.29, 124n.39,  
135n.68, 137n.70, 239n.1

## 十畫

恩培多克利斯 (Empedocles) 125,  
126n.44

泰利斯 (Thales) 9, 111-112

特爾潘德爾 (Terpander) 83

索弗克雷斯 (Sophocles) 11n.19, 170-171

## 十一畫

敏內爾莫斯 (Mimnermos) 88

梅利蘇斯 (Melissus) 123

梭倫 (Solon) 8-10, 77, 88, 96-103, 105-  
110, 136, 142, 145, 158n.38, 161n.44,  
172n.10, 193, 277-278, 280, 283-284

荷馬 (Homer) 1-8, 14, 17-29, 32, 34n.44,  
35-46, 49-50, 52-53, 56, 60n.41, 67-68,  
70-71, 74-75, 78, 85, 95-96, 101, 115,  
120, 142, 158, 160, 164-165, 216,  
228n.65, 237, 277-278, 280, 282-283

陸齊波斯 (Leukippos) 129n.55

## 十二畫

提爾泰歐斯 (Tyrtaios) 8, 77, 84-88, 109,  
278

普路塔荷 (Plutarch) 77-79, 80n.12,  
82-84, 85n.36, 96-97, 101, 107, 119n.28

普羅大哥拉斯 (Protagoras) 8n.17, 10,  
111, 129-138, 140, 143, 158n.38, 197,  
279-280

菲呂尼侯斯 (Phrynichos) 165n.53

菲婁德穆斯 (Philodemus) 85n.37

雅典的呂庫爾勾斯 (Lycurgos of Athens)  
82n.24

## 十三畫

塞克斯圖斯·恩皮里庫斯 (Sextus  
Empiricus) 120n.32, 131n.61-62, 132

塞歐格尼斯 (Theognis) 8, 59, 77, 88-96,  
109-111, 115, 158n.38, 245, 277-278

## 十四畫

赫希俄德 (Hesiod) 1n.1, 2-3, 5, 7-8, 17,  
49-76, 101, 103, 109-111, 114-115, 120,  
142, 158n.38, 164-165, 189, 208n.23,  
216-217, 262, 277-280, 283-284

赫拉克利圖斯 (Heraclitus) 9, 111, 115-  
119, 123-125, 136, 141-142, 153,  
158n.38, 165, 172, 278-279

赫爾蒙金內斯 (Hermogenes) 138

## 十五畫

德莫斯塞內斯（Demosthenes） 101

德謨克利圖斯（Democritus） 10, 111,  
124-129, 132, 136, 142, 158n.38, 172,  
193, 200-201, 278-280, 284

## 十八畫

薩雷塔斯（Thaletas） 78, 83

## 二十畫

蘇曲迪德斯（Thucydides） 49n.6, 97n.74,  
113n.8, 138

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

古希臘正義觀：荷馬至亞里斯多德的倫理價值及政治理想／徐學庸著．

-- 初版. -- 臺北市：臺大出版中心出版：臺大發行，2016.07

面； 公分. --（臺大哲學叢書；11）

ISBN 978-986-350-169-5（平裝）

1. 古希臘哲學

141

105010876

古希臘正義觀：

荷馬至亞里斯多德的倫理價值及政治理想

作 者 徐學庸

叢書主編 林正弘

總 監 王泰升

責任編輯 蔡忠穎

文字編輯 阮慧敏

封面設計 徐睿紳

內文編排 黃秋玲

發行人 楊泮池

發行所 國立臺灣大學

出版者 國立臺灣大學出版中心

法律顧問 賴文智律師

印 製 辰皓國際出版製作有限公司

出版年月 2016年7月初版

2017年3月初版二刷

定 價 新臺幣350元整

展 售 處 國立臺灣大學出版中心

10617臺北市羅斯福路四段1號

電話：(02) 2365-9286

10087臺北市思源街18號澄思樓1樓

電話：(02) 3366-3991~3分機18

E-mail：ntups@ntu.edu.tw

傳真：(02) 2363-6905

傳真：(02) 3366-9986

<http://www.press.ntu.edu.tw>

國家書店松江門市

10485臺北市松江路209號1樓

國家網路書店

電話：(02) 2518-0207

<http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場

40042臺中市區中山路6號

電話：(04) 2226-0330

<http://www.wunanbooks.com.tw>

ISBN：978-986-350-169-5

GPN：1010501003

本書已通過國立臺灣大學出版中心學術審查

著作權所有・翻印必究