

# 創造一個人為秩序：史詩、悲劇 對話錄與希臘早期政治論述的興起

陳思賢\*

## 摘 要

本文嘗試追尋希臘政治思想成形的一部份過程；如果能夠對他們體系性政治思想出現前的發展多加了解，或有助於我們探索希臘人在理解政治生活時抱持的一些基本信念與價值。政治論述，既是對政治生活的反思，則它必發生於有了若干政治生活的經驗之後。也就是說，體系性的政治思想之出現，有待於人類的政治生活複雜化、規模化到一個程度之後始可能。在西方，這個分界點大概是在紀元前四、五世紀的雅典，於是自然地，西洋政治思想史的研究一般是從四世紀所謂的雅典學派文獻開始。但是，在此之前的時期，尤其是第五世紀，留下了豐富的文獻，他們催生了問題意識，鼓舞了探討的興趣，並嘗試了若干具說服力的解決方向；不但為政治論述的醞釀留下了證言，同時也提供了我們珍貴的文化史素材——希臘社會思維發生初期演變的重要軌跡。

在對以悲劇為主的資料討論中，我們看到了國家觀念、政治認同及政治義務等觀念從希臘的悲劇及對話錄中浮現出，這些觀念的出現不但為我們指引出當時人對政治認識的方式及程度，同時也證明了「國家中的生活」已經超越了「部落、家族中的生活」而成為希臘人群體生活中嶄新的認知層次。

---

\* 國立台灣大學政治學系教授

## 壹、政治思想的源起：社群之形成

古典時代的希臘人留給後代許多文化遺產，而政治思想是其中尚屬較完整流傳的一環。政治思想對文明的影響極大，而希臘人在兩千多年前就已經邁入了相對「成熟」的地步，不得不令人訝異讚嘆。他們開始對政治進行思考的種種經歷與過程，自然引人好奇。本文嘗試追尋希臘政治思想成形的一部份過程；如果能夠對他們體系性政治思想出現前的發展多加了解，或有助於我們探索希臘人在理解政治生活時抱持的一些基本信念與價值。當然，首先我們面對的問題是：什麼是政治思想？對於這種定義性的問題，自然無法立即宣說完畢；如果嘗試用一個較曲折的方式來思考：先回到人與自然之連結處，從存在的起點開始，而後漸次考察，也許就能輪廓漸現。

我們生活的這塊土地，其中的山河原野，屹立於斯，早已超過百千萬年，它們是自然。自然孕育出了人類，然後時間流變至今。設想一個舊石器時代（或三萬、五萬年前）的人類，站在我今日所站的同一個地方，則他（她）與我究竟有何不同？文明歷經如此長的演化後，兩個人類相比：在心情上，孰為快樂？在生活上，孰為幸福？這個問題注定極難回答：有人懷古，有人喜好進步文明所提供之享受。但無論如何，我與這個人之間有一最明顯之區別，即是：我與我的同類共同形成了一個高度複雜分工、結構化的社群，而這個幾萬年前的人則否。在每日身處的生活世界中，我與這個老祖宗之間也許可比較出千百種不同，而造成這些鉅大差異的主要原因大概就在於我們所處的社群不同。由生到死，我們現代人的一舉一動在制度與法律的規約之下，人與人間形成各種高度繁複的社群組織關係，而老祖宗則否。他（她）與同類們大約只有散漫的連結，基本上各自謀生，在「自然狀態」下為所欲為。

一群麋鹿悠游於原野，猴群嬉戲於山林，今日如是，一萬年前應亦復如是。在歷史中，人類的群體生活關係如果沒有發生次第演化，則今日人獸之異可能不大，主宰地球之事亦無從而生。人類文明的成就，大抵歸因於各種分工組織與複雜制度的陸續出現。而政治組織，即為其中最重要之一種。換句話說，它是決定人類文明發展方向的重要力量之一；甚至亦可

這樣說，它是帶來文明的最重要力量之一（當然有人可能悲觀地說，它也可能會是毀滅文明的主因之一）。有了政治組織、政治社群之後，自然有了政治生活。而政治論述、政治思想，就是人對他自己政治生活的反省。這包括：政治生活的本質究竟為何？人群為何組成政治社群？何種政治社群最理想？政治社群內應有哪些規範？……等問題。

這種反省的行為使得政治思想與政治生活間的關係可以用戲劇的台上與台下來比喻。在政治生活中我們從事政治行為時，就彷彿是一齣在播演的戲，而當我們在對政治生活做出反省，那就如同是台下的觀眾或劇評在論較這齣戲的種種。所以政治生活、政治行為是「第一層序」（first order）的行為，而政治論述、政治思想是「第二層序」（second order）的行為；「第二層序」行為乃是由「第一層序」行為所引生，其性質就是對「第一層序」行為做出反思。政治思想家的角色是協助我們對政治生活進行反思，沒有他們，我們也會反思，但有了他們的存在，更會深刻許多。

政治論述，既是對政治生活的反思，則它必發生於有了若干政治生活的經驗之後。也就是說，體系性的政治思想之出現，有待於人類的政治生活複雜化、規模化到一個程度之後始可能。在西方，這個分界點大概是在紀元前四、五世紀的雅典，<sup>1</sup>於是自然地，西洋政治思想史的研究一般是從四世紀所謂的雅典學派文獻開始。但是，在此之前的時期，尤其是第五世紀<sup>2</sup>，留下了豐富的文獻，他們催生了問題意識，鼓舞了探討的興趣，並嘗試了若干具說服力的解決方向；不但為政治論述的醞釀留下了證言，同時也提供了我們珍貴的文化史素材——希臘社會思維發生初期演變的重要軌跡。

---

<sup>1</sup> 四世紀與五世紀的民主制有些不同，五世紀的較為「民粹」或「激進」，而四世紀的較為「溫和」，見 Morgans Herman Hensen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes* (Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1991), pp.296-304.

<sup>2</sup> 對於希臘政治思想於此際即已萌生，Sir Ernest Barker 持肯定的看法，他說：「在第五世紀末的雅典我們首度發現獨立於自然研究之外的純政治思想開始出現。」見 Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors* (London: Methuen, 1960), p.60.

## 貳、寶貴的文化遺產：神話、史詩 與悲劇中呈現的問題意識

神話、史詩與悲劇都是雅典學派出現前深深形塑希臘人世界觀的文化樣式，在其中隱隱傳達出的某些對比式的命題，幫助希臘人營造了若干社會思考的空間。

### 一、英雄（hero）與榮耀（honor）— 競爭、衝突與侵犯

這固然是任何時代均可見的重要主題，但它涵泳社會人心之程度卻都沒有希臘時期來的明顯。當時雅典的一個演說家所描述的時人對荷馬的詩作的崇拜<sup>3</sup>，說明這種情況是怎麼開始的：

你們的父祖將他視為是一個無與倫比的卓越詩人，所以通過了一條法律，其中規定，在所有的詩人之中，獨有荷馬的詩必須要在每四年一次的雅典全民集會中公開朗誦。

荷馬無疑與這個主題涉連最深。英雄與英雄事蹟充塞於他史詩的世界中。由於 *Iliad* 與 *Odyssey* 對日後的影響至鉅，所以這個善寫英雄的人本身也成為希臘早期唯一的文化英雄。英雄史觀，大概就是荷馬所用以描繪世界的透鏡。對荷馬言，英雄追求權力與榮耀，不但構成他本身生命的意義，也是整個歷史向前推進的動力，而歷史的高潮也無例外地係由這些事蹟所構成。所以基本上這個主題可謂荷馬帶給希臘文化的最深刻印記。

在史詩中，英雄所據以追求榮耀的能力稱之為 *arete*，它表示了血統、出身上的良好（goodness in birth），各項能力（尤其是作戰、領導統御）的卓越（excellence），以及某種程度上道德（virtue）的具足<sup>4</sup>。英雄與凡人在能力上、氣質上不同，因此事功亦異。但英雄與凡人在生活上卻是在一起的：他們有共同的關切與利益，那就是安定與繁榮。英雄事蹟對群體

<sup>3</sup> 轉引自 Terence Irwin, *A History of Western Philosophy: I, Classical Thought* (New York: Oxford University Press, 1989), p.6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.7.

的共同利益究竟有裨或有礙，對道德的影響如何，在神話史詩中也許並不重要，但對稍後認真地思考政治秩序者，就是嚴肅的課題了。例如：英雄的事功與道德間的關係如何？如果事功是判定英雄的唯一標準，則「群雄競起」是否會影響正常的人際規範及安定？又，如英雄是推動歷史進步的動力，則其行事仍應受流俗道德所拘、或應由非常之眼光以待？我們又可進一步問，所謂「道德」云云，究竟存不存在？世間如無道德，則秩序由誰界定或維持——英雄乎？這些都是荷馬的英雄史觀所遺留下的問題，而也滲透到稍後的文獻中<sup>5</sup>。

英雄事蹟與個人主義是密切連結的，也因此英雄主義之下所謂「群」與「小我」之間的關係是散漫無拘的，「小我」為了攫取權力、成就榮耀，其行為常是較無節制及顧慮的。這樣一來，群體生活的安定就不一定與英雄主義能共存。而當社會進化到了一個階段以後，人們逐漸發現群體生活的安定是一切發展的基礎，於是一個新的道德觀便浮現：節制與限度（limits and moderation）似乎是社會生活之所需。在希臘歷史的演化中，阿波羅神殿（the Delphi temple）中的神諭——諸如「不逾越」（nothing in excess）、「節制之美」（the beauty of temperance）等——乃象徵這個階段的來到<sup>6</sup>。而這樣的一個轉變極其重要，它無疑是社會哲學的開始：自此以後，考慮「人際間」（inter homines）適當關係的討論有了發展的必要；而個人主義、英雄主義也自此時起轉入了文學與歌謠之中。所以也許我們可以如此說，曾幾何時逐漸出現的對荷馬英雄主義世界觀的反省，正好就是希臘社會哲學得以發展的起點。

## 二、秩序（order）與混沌（chaos）

如果剛才的問題用另外一個方式呈現，則社會哲學始出現時必然需突破的一個問題便是：這個宇宙是充滿秩序、抑只是一個混沌？人彷彿從自然界中體察出若干規律<sup>7</sup>，則相應於自然界，人世間究竟有無秩序存在？如

<sup>5</sup> 稍後第三節所探討的悲劇或對話錄中，我們將看到每一部都有英雄的影子存於其中。

<sup>6</sup> 參見 Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory*, pp.48-49.

<sup>7</sup> 蘇格拉底之前的 Ionian naturalists 對社會思想的影響與貢獻常被忽略；吾人想指出的是：「秩序」觀念之能概念化並進而進入到一個「世界觀」的層次，如不從觀

果有一內在秩序<sup>8</sup>，則我們建構一外在制度或組織以適應配合之；而如果一切變動不居，混沌無序，則我們亦需於生民間「創造秩序」（to impose an order）以求安身立命。遠古的希臘人即已知道，研究人性之變與常的問題，殆為研究群體生活之道的的基本課題之一。設若宇宙為一秩序井然之階層化存有體系，則對「人」之探尋在乎求得其於此中之定位；而若非然，則生活之道可能存於掌握當下、自利自保的現實主義。秩序與混沌，成為兩千多年來西方哲學中最明顯的一組對比主題。

自然哲學家首先從自然中找到了「秩序」，而後亦接著將其推衍在人文世界中。他們認為宇宙中遍存著秩序 the cosmic justice，這種秩序在人類社會乃是由「法律」所表現，所以「法律」乃與「正義」等同<sup>9</sup>。但是之前的荷馬，與稍後的若干「哲人派思想家」（the sophists）的世界觀卻顯然與此不同：世界，對他們而言，其本質是變動不居的；或者，至少，其中影響事情的因素很多，我們很難建立起一些清楚必然的規律。例如，若有災疫，荷馬可能會認為是我們觸怒了神祇，但是卻無法確知是觸怒了誰或是因為何事，如經獻祭之後仍未得化解，則可能因誠意不足之故，然亦可能是神怒難消，但總之我們實不得而知。而對某些 sophists 來說，天降災疫可能與觸怒神祇無關，大概只是自然而生的現象，這世界此時此地可能會有災疫，也可能沒有，但不論如何，這些都是「自然」而「隨機」的，並不與某種超自然的意志或規律發生關聯。這個世界不斷地生成變化<sup>10</sup>，我們無法預知或改變這些隨時而來的變化，但我們可以設法增強自己的能力，以在這個變幻世界中生存。

---

察自然環境始，則將從何而出？對這些自然哲學家的討論在哲學史的書中常見，但在社會哲學史中則否，為略有遺憾之處。Sir Ernest Barker 為少見的例外之一，請參見 *Greek Political Theory*, chapters 3 & 4. 但 Barker 對於人對社會的看法及人對自然的詮釋，究竟誰影響誰，態度並不明確（因為二說併陳，見頁六三）；但筆者卻相信自然哲學先出，理由如前。

<sup>8</sup> 內在秩序約略言是指人性之本質所呈現出的某些規律性。至於是如何的內在秩序，大概暫時無法在此細解，這可能就是整個政治哲學要探討的問題吧？

<sup>9</sup> 參見 Irwin, *op.cit.*, pp.35-38.

<sup>10</sup> 例如 Heraclitus 的 *panta rei* 概念，指引出「萬物流轉」；既曰「萬物流轉」，顯然沒有規律，但是不斷地「流轉」本身卻也形成一種「律則」。故實際上要將類似 Heraclitus 這樣的立場歸於 order 或 chaos，也見仁見智。

然而，一方面由於對自然的觀察成果逐漸累積，而無可避免地得出某些規則；另一方面人類在主觀心理上亟需安全感，故自然地「秩序」觀終究超越了「渾沌」觀，成為面對自然與社會生活時的主要態度<sup>11</sup>。例如，即使在荷馬的史詩中，亦曾出現對於「秩序」的尊重<sup>12</sup>，而在 Aeschylus 的《波斯人》及 Sophocles 的《伊底帕斯王》等悲劇中，就明顯地表現了「秩序」、「分寸」、「界限」等議題（詳下探討）。所以現在最重要的問題變成：什麼是此「秩序」的本質？它是「自然」而存在的？抑是由人的意志主觀創建而生的？對物理世界（自然）而言，原因明顯是前者。但對人文世界而言，答案就並非如此顯而易見了。

### 三、自然 (*physis*) 與律法 (*nomos*)

「秩序」的本質問題，既然存在著「先天」與「人為」的對立，那也便是先天自然的法則(*physis, nature*)與後天人為的創造或約定(*nomos, law*)之間對比的問題。這是一個在希臘早期知識界普遍關切的問題，大家都想知道，究竟世間的法律是不是只是人類自己隨意的創造？所以自然與律法的對比就表示了大自然的自有規律與人為制訂的法則之間的對比。它所牽引出的問題非常重要，包括了對倫理道德的根本性討論。例如：世間有無正義？如有，則其為何？正義遍存於宇宙萬物之中，或是它只是人們彼此的一種約定？如果正義是來自於「自然」的先天法則<sup>13</sup>，是萬事萬物的基本質性（而非人類自行創發之倫理德目），則我們又如何知道其內容？而如果正義不過是「約定俗成」以裨社會生活之和諧，則應如何尋找出其在曲折人事中而能「一以貫之」的定義（或以懷疑論的眼光視之，究竟是否需

<sup>11</sup> 這可由自然與社會哲學的逐漸興起得到證明 因為如無「秩序」，一切都是「隨機」、「變動」的，則何需探討？

<sup>12</sup> Irwin, *op.cit.*, p.14.

<sup>13</sup> 講到「自然」，自然涉及一個哲學上的概念，就是萬物「本質」的問題，而這個問題的討論，又要從萬物「源起」(*arche*)開始，希臘哲學從一開始便注意這個「源起」問題。Parmenides 認為萬物的「源起」是精神，但 Ionian naturalists 及稍後的 Democritus 卻以為是某種物質或基本粒子，這大概是西洋唯心、唯物的最早對立；唯 Frederick Copleston, S.J. 卻認為連 Parmenides 亦是唯物的，見氏著 *A History of Western Philosophy* (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1962, Image Books edition), chapter 6.

要一個「一以貫之」的定義）？這些都是本質上極為困難的問題，也成為哲學伊始之際希臘人感興趣的問題。Aeschylus 的悲劇 *Oresteian Trilogy* 與 Sophocles 的 *Oedipus Tyrannos* 及 *Antigone* 便是有關於此的經典作品之例<sup>14</sup>。

基本上，荷馬並不談論道德，在他的史詩世界中權力與榮耀是注目的焦點，優勝劣敗是世事運行的邏輯。所以他描繪神與英雄人物的功業，但是作品中卻未充分反映人在當時社會生活下喜怒哀樂的情懷，也就是對現實生活人際倫理的關照（即使是文學式而非嚴肅的）並不是其主要問題意識<sup>15</sup>。但是到了數世紀後劇作家的時代，對現世社會倫理直接或間接的探討卻湧現，而他們在藝術的樣式內細膩地處理這些荷馬所忽視的主題。這樣一個轉變所顯示出的意義是重要的：這些劇作家既然探討人際倫理，顯然他們在 order 與 chaos 的對比上傾向於前者，而認為人事應有其常；若自然界有其規律，則人的世界亦應存在若干倫理秩序。這種倫理秩序的內涵雖未必易確定，但他們樂於討論。

### 參、國家意識、自我認同與政治義務 ：古希臘政治論述的興起

遠古之人與自然搏鬥，勉力維生，只求溫飽而缺乏文飾，但知有家而不知有國。國家觀念之興起，不必然與國家之出現同時。歷史中，理論與觀念之後出以解釋、合理化甚或改善、引導現況，殆為社會思想史早期常有之景象。

<sup>14</sup> 所以希臘悲劇像 *Oresteian trilogy* 便成為了西洋史上討論 justice 最有名的文獻。對正義這個觀念的探討產生興趣，是表示了對人事的規範做出思考反省；但這些規範從何而來？僅是人們之間的約定，或是反應出一個宇宙間普遍的秩序？如僅是人們之間的約定，則其自可因時因地而異。蓋每一不同群體自然可有其不同之約定，恰如不同民族有其不同習俗般。而如其果是反應出一個宇宙間普遍的秩序，則其內部應有一放諸四海皆準之原理，一以貫之於各種情事。所以此時的問題就呈現為：道德規範是人為抑是出於自然？如係人為，意指其本係虛構，可東亦可西，可黑亦可白，純出於相互約定而已；

<sup>15</sup> 有人認為即使荷馬談到正義，他的正義是指經由某種過程（procedure），而非原則（principles）。參見 Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice* (Harvard University Press, 1978), p.137.

古希臘文明自紀元前六、七世紀起邁入精緻文明，物品之經貿及思想文化日益繁榮，凡此均需建立於複雜社會組織之基礎上方有可能。而此類社會組織之犖犖大端者即當時林立之城邦，或曰國。唯有在「國」之規模層級上文明始得以躍升至高等層次。出於經濟而入於社會、宗教、藝術及道德。然而「國」之經營管理性質特殊，非同於前此之任何組織，其規模大於鄉里，其複雜甚於營生，而名曰政治。對政治現象之討論反省、歸納推理，即為政治論述。

紀元前五世紀起雅典政治論述次第興起，而至四世紀末時趨成熟，竟至有亞理士多德《政治學》之完備。《政治學》乃專論，此為較晚出之形式，主題明確而條理羅列。在此之前，對政治之思維散見各形式文體中，例如悲喜劇或對話錄。希臘之悲劇雖然集倫理、藝術、宗教等之角色於同時，且以隱喻諷刺之抽象方式表達，旨意較隱晦，然對政治論述主題之成形影響極大，例如有關正義、認同等之討論，後世聞名；至於柏拉圖對話錄中所啟發之政治哲學，寓意深遠，則為眾所周知。對話錄之政治思想史地位既無疑，則可試看戲劇之影響如何與其相比擬。

以雅典而言，公開演出之戲劇富有重要之教育意涵，它是政治社會化的樞紐管道。逢酒神戴奧尼司(Dionysus)的節日時<sup>16</sup>有一年一度的劇作(悲喜劇)競賽，於連續數天內所有得獎作品輪流上演，而全體公民群集觀賞。能獲年度首獎之劇作家則榮耀加身，備受推崇，作品之影響力亦因而大增，深入人心。而悲劇作品以其蘊含深刻、富於啟發，在文化史中意義重大，且其通常情節曲折，扣人心弦，故特別受歡迎。若干研究者早已指出悲劇作家實乃就是當時的政治教育者，而這些雋永的作品無疑是希臘稍後政治理論的前驅。例如有研究者認為悲劇是「傳統、迷思性的想法與新的理性的融合，通俗文化與精緻文化的交流」，因而其不正是「經由迷思，重複地將公民們身為公民所會有的關切表達出來」<sup>17</sup>？在將悲劇立基於反思現實政治的前提下，他做出如下結論：

吾人的基本立場是認為在〔紀元前〕五世紀時，悲劇與政治絕對是

<sup>16</sup> 約略每年三月下旬，此為雅典特有之節慶。

<sup>17</sup> Christian Meier, *The Political Art of Greek Tragedy* (Baltimore, MD.:The Johns Hopkins University Press, 1993), English translation by Andrew Webber, p.3.

密切關連的。它刻畫出波希戰爭與波羅奔尼撒戰爭間的這段時期，以雅典為中心的艾提克〔Attic〕半島居民們的心態特質，而這段期間正好是民主誕生、以雅典為首的希臘人力量勃興為帝國，以及以舊世界觀思考的世代卻還充塞雅典的時代<sup>18</sup>。

另外一位則特別強調悲劇作家對後來政治思考的諸多啟發，他認為：「悲劇直接塑造了古典政治理論，悲劇對當時政治理論的影響，正足為後代整個政治理論之傳統為範式；以此為例，則知類比〔analogical thinking〕應為政治理論產生之重要方式。例如馬基維利之於葛蘭西〔Gramsci〕，同理希臘悲劇亦可對當代政治理論提供許多啟發」<sup>19</sup>。故我們對當時希臘悲劇的深刻瞭解，就是對當時希臘人政治生活的世界觀之掌握。

本文擬以悲劇及對話錄為主，討論政治論述之逐漸成形。茲從三方面觀察：一、由「家」入於「國」——國家意識之興起；二、野蠻與文明的「夷狄之辨」——自我認同的催生；三、大我與小我——政治義務觀念的萌芽。

#### 一、由「家」入於「國」——國家意識之興起

「國」不同於「家」，似「水」不濃於「血」，其出於自然。但無「國」則群居秩序不易維持，文明發展亦受阻。因此如何使平民百姓能知有國，應為政治論述中之重要里程碑。國家意識之觀念，在雅典歷史中，可由對主政者角色之尊重及對公共機制之信賴透露出消息。現今有關於此的最早文獻見諸首演於 458B.C.<sup>20</sup>的奧瑞斯提三聯劇（*Oresteian Trilogy*）。

在 Aeschylus 的悲劇 *Oresteian Trilogy*<sup>21</sup>中我們看到一個「王子復仇記」的最早版本：Argos 國的國王 Agamemnon 率大軍參加特洛伊戰爭，行前以自己親生女祭海神，船隊始得順利出航，但亦因此遭皇后 Clytemnestra 莫大怨恨。待十年後戰事結束國王凱歸時，皇后與情夫謀刺國王於王宮，兩

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>19</sup> Peter Euben ed., *Greek Tragedy and Political Theory* (Los Angeles, CA: University of California Press, 1986), p.6.

<sup>20</sup> 根據 Christian Meier 的說法，本劇於 461 或 460 動筆，而於 459 投稿參賽。見 Meier, *op. cit.*, p.101.

<sup>21</sup> 本文使用之版本為 Aeschylus, *The Oresteian Trilogy* (Penguin Classics, 1959) trans. Philip Vellacott.

人篡位，日後王子長大回國，經一番內心掙扎後接受 Apollo 神諭之召喚而弑母報父仇，然此滅親之舉卻引致代表古老法律的陰間復仇女神之不斷追殺，也形成復仇女神與 Apollo 間之對抗。最後由雅典娜女神 (Athene) 出面仲裁，將此案交由其所召集之雅典法庭 Areopagus 裁定，陪審團投票結果六對六，相持不下，而主席雅典娜投下豁免一票，王子得以無罪。復仇女神不服，威脅要嫁禍施瘟疫於雅典城，經雅典娜安撫並承諾其受榮耀奉祀於雅典後始平息其怒，而全劇亦終。

此劇表面是弑夫與弑母間的爭議，然實則是討論代表古代部落習俗的舊制 (復仇女神) 與代表理性思辨的新國家制度 (Areopagus 法庭) 間的轉折與對抗。此劇之主題乃是正義，Aeschylus 構思出曲折之情節來凸顯正義概念之不易處理：父 (國王) 因公殺女；妻 (王后) 因此弑夫；子 (王子) 又因而弑母報父仇。而其間又摻雜了非關個人、生來即背負的詛咒及命運等因素，使得不但戲劇性十足，且令人對劇中人物之是非對錯難下定論。透過六比六的表決結果，Aeschylus 一方面成功地表達出正義不啻是一個「基本具爭議性之概念」(essentially contestable concept)<sup>22</sup>，而另一方面也透露出是時的雅典在新舊世界觀的交替中掙扎著。舊的秩序及價值深入人心，而新的理性及制度正欲綻放光芒。舊制以血緣、家族為基礎，以古老的習慣處理事物，來自陰間的古老復仇女神為其代表；新制乃是訴諸一種嶄新的公共機制，集合眾人 (公民) 之理性思辨以裁定價值，奧林帕斯山的眾神之神宙斯 (及其子、女 Apollo 及 Athene) 為表徵。此新世界的主宰宙斯象徵了理性、普遍與制度化，他戰勝了由陰間女神所代表的迷思、偏狹與血緣性格。宙斯代表白日，光照大地；復仇女神代表夜晚，陰森恐怖。由此明顯的比喻，Aeschylus 讓我們看到了由「家」轉入「國」的層次提昇。他透過 Athene 說出了「法庭」的莊嚴神聖：

Athene：衛士，召喚全城之人，來觀此案件，

<sup>22</sup> 這令人想起稍後柏拉圖在《共和國》第一卷中處理正義定義的情況。無論提出哪一種觀點，都可找到堅強的反駁立場。而 Aeschylus 透過 Athene 對復仇女神說：「讓我懇求您們暫勿悲憤，這是公平的審判，公平的判斷，結果是雙方票數相等。所以您們既未被打敗亦未失顏面。現在如此處理都是宙斯的意旨」，見 *Oresteian Trilogy*, p.174.

吹起震耳的號角，劃破長空，震動人心。  
 當陪審員就座後，  
 在一片肅穆沈靜中，  
 讓大家都知道此際我所設立的這個法庭，  
 直到永遠都將成為捍衛正義之所<sup>23</sup>。

正義的裁定，由遵循古老（之冤冤相報）習慣到交由法庭公審，固然代表了劇作家對制度化的頌揚；而另一方面，審判結尾 Athene 所做的決定本身亦令人玩味。Apollo 護持王子的最重要理由是王后所殺之人非常人，乃是一國之君；因而此案件並非是殺夫與弑母孰重之爭議，而是變成弑君之罪可否原諒的問題。Athene 支持 Apollo，其意義非常值得探究。

Athene 贊成 Apollo 的論點，認為兩宗弑親性質不一，而 Agamemnon 之死遠較 Clytemnestra 之死嚴重。如何解釋 Agamemnon 身為國君，因而應以另外標準視之？在此之前，並無任何理論可資應用，而此案本身即為原始之「判例」。Athene 聰明地訴諸「類比」：

我衷心地贊成父親及男人在一切事物上的優先性，  
 所以當一個弑夫的婦人被殺時，  
 我認為她的死不若他丈夫的死般嚴重<sup>24</sup>。

Athene 顯然將家庭中的父權家長制倫理邏輯加以類比推論，作為說明「國君」之特別地位的基礎<sup>25</sup>。而事實上 Aeschylus 在稍早就已經透過 Apollo 在法庭上的陳述釋放出男性優先的「父權家長制」論調：

一個母親並非她所生的小孩真正的家長，  
 她只是孕育一個年輕的種子，  
 而播種者 那個男人 才是真正的家長。

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.166.而 Athene 所述的更長的一段對法庭與國家法律神聖性格的昭示，請參見 pp.170-171.

<sup>24</sup> *Oresteian Trilogy*, p.172.

<sup>25</sup> 如果我們認為這是樸素淺陋的論證方法，則我們將更訝異於兩千年後英國的 Robert Filmer 竟也是用同樣的方法。參見其 *Patriarcha*.

所以，如果老天幫忙，則母親懷孕後保住胎兒而逐漸孕育之，  
不過是如同我們幫鄰人看顧一株植物使其生長般。  
其實一個男人沒有女人一樣可以作父親，  
現在在我們面前就有一個最好的例子，  
那就是宙斯的女兒〔Athene〕，  
她並非從母體內黑暗的子宮中孕育出生的，  
而且沒有任何一個女神能夠生下像她這樣的嬰兒<sup>26</sup>。

在此劇中，這種我們今日難以理解的立場兩度出現，正是為了要協助說明父權至上以替王子脫罪：間接地利用家長之優越來比喻國王的重要。但在另外一處，Aeschylus 卻直接地面對了這個命題：

Chorus〔即復仇女神〕：

所以，王子接到神諭無論如何要為其父王復仇，  
即使母親弑夫有其理由。  
而宙斯正是你傳達給王子的這個神諭的真正作者？

Apollo：是的，宙斯確曾如此下諭，

而他也是對的。  
他們二人的死絕對無法相提並論。  
他身為國王，  
承受天命而揮舞著權杖

他的面容高貴莊嚴，  
勇士們及艦隊聽其命而動 <sup>27</sup>

這可說是訴諸天命的「君權神授」及講求效用的「國家理性」（*raison d'etat*）兩種主張的併陳：一方面，國王承宙斯命而統治，故王子自然稍後承宙斯命而復仇；另一方面，國王率軍遠方征戰，方才凱歸，刺殺如此英勇之國君，對國家是福是禍<sup>28</sup>？然而不管是訴諸天命或效用，國君的角色重

<sup>26</sup> *Oresteian Trilogy*, pp.169-170.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.169.

<sup>28</sup> Arlene Saxonhouse 認為戰爭中男人的為國出征代表「公領域」的國家壓制了「私

要已經被 Aeschylus 刻意地凸顯了。而接下來的指涉更是呼之欲出：「國君」之所以重要，當然是因為「國家」重要。所以在這個「王子復仇記」的三聯劇中，透過對「正義」的探討，Aeschylus 將觀眾從思索「私領域」中的恩怨糾葛巧妙地轉折帶入對「公領域」本質的關切。

Aeschylus 非常肯定從舊的秩序轉到新秩序，他讓 Athene 力勸復仇女神放棄舊秩序而迎接新秩序（來到雅典接受奉祀）：

Athene：是的，我的祖先亦來自您們所屬的偉大時代，  
而它也的確涵蘊我自身所遠不及之智慧，  
但是我堅信宙斯有其洞見。  
現在讓我告訴您們：  
如果諸位願意試著將此處當成自己的家，  
則必會愛上雅典。  
因為在未來的歲月裡，  
它將更綻放光芒。

29

在劇尾，當復仇女神終於接受了邀約 代表她們同意這種轉變。Aeschylus 於是明白地點出了一個正義、秩序的國家（雅典），是幸福及快樂的泉源：

Chorus：讓我們祈禱  
那靠人類的惡欲貪念而滋生的內戰  
不在雅典出現；  
那靠人類的憤懣而滋生的殺戮，  
亦不會散佈；  
讓人們在彼此當中找尋到快樂，  
讓大家能夠好惡同心，宛如同袍，

---

領域」的家庭，見 Saxonhouse, "Classical Greek Conceptions of Public and Private," in S.I. Benn and G.F. Gaus eds., *Public and Private in Social Life* (New York: St. Martin's Press, 1983), pp.369-370.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.175.

如此將治癒人類許多創痛。

Athene：這些話語引領我們走向智慧之路，  
 您們肅穆的表情將使雅典受益，  
 雅典將以友善的態度敬拜您們。  
 讓國家以正義為樞德，  
 則此城將會偉大，  
 且榮耀遍佈<sup>30</sup>。

Aeschylus 在此劇中勾畫出一個能藉公共機制、公共權威處理人類憤懣與惡欲貪念的雅典。對於幸福與正義人際關係的憧憬，都寄託在美好的城邦生活中。在紀元前五世紀，這種國家意識的躍動，鼓舞了雅典人的視野伸出以血緣關係為基礎的家庭、宗族之外，而嘗試作一個以普遍性人際關係為基礎的「公民」。

## 二、野蠻與文明的「夷狄之辨」 自我認同的催生

古代中國的孔子讚揚管仲佐桓公，一匡天下，使其免於「披髮左衽」。大抵言之，古代華夏民族複雜，遷徙融合不斷，故「夷狄之辨」究竟並非純任血緣，而是以文化為之。三代文采既彰，乃視游牧民族為「夷狄戎蠻」，與之區隔不相屬<sup>31</sup>。然而在紀元前五世紀的地中海東岸情況就不同。美索不達米亞、埃及與克里特、邁西尼、雅典等文明，交往複雜，或融合、或繼承，形成一個大文化圈。故文化並非最主要的「野蠻」與「文明」區別因素；Aeschylus, Herodotus 與 Thucydides 都是將政治社會生活上的「自由」視為是區別雅典及其他各民族（尤其是波斯帝國）「高下不同」的因素<sup>32</sup>。發表於 472B.C.的《波斯人》，就是 Aeschylus 對雅典的「自我認同」所做的精彩探討<sup>33</sup>。

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp.179-180.

<sup>31</sup> 英國學者 Edith Hall 對此點曾作一較本文詳細之概述，可供參考。見 Edith Hall, *Inventing the Barbarian* (Oxford University Press, 1989), pp.5, 60-62.

<sup>32</sup> 請參照 Peter Euben, "The Battle of Salamis and the Origins of Political Theory," *Political Theory*, Vol.14, No.3 (August 1986): 359-390.特別是 p.360.

<sup>33</sup> 本文所用的版本是芝加哥大學所出之希臘悲劇全集，而本劇由 Seth G. Benardete 所譯 *The Complete Greek Tragedies*, eds. David Grene and Richard Lattimore, Vol.I,

480-479B.C.發生了史上有名的 Salamis 之戰：波斯帝國大舉入侵，但卻令人訝異地取道水路，結果大敗於 Salamis。這是雅典繼陸路的 Marathon 之役後的另一次重大勝利，此役之後（以雅典為首的）希臘勢力崛起於東地中海一帶，取代了波斯的地位，而雅典亦開始在歷史上散發光芒。《波斯人》即是在 Salamis 之役的八年後 Aeschylus 以實際歷史事件為背景所撰的著名悲劇。希臘悲劇少有以實際歷史為題材，<sup>34</sup> 故此時此地發表此劇，可見 Aeschylus 別有一番用心。《波斯人》的佈局特別，其場景竟然是在 Susa 波斯帝國的首都 的皇宮中，所以 Aeschylus 是以波斯的角度來從反面呈現雅典，其手法非但具戲劇效果，且更自發人深省。本劇架構簡單，在波斯王宮中一群老臣與太后在焦慮地等待率軍遠征雅典的皇帝 Xerxes 的消息 大軍浩蕩開拔，越過國界（歐亞洲之界）後與雅典軍遭逢，不知戰況如何？尤其是十年前由過逝的老皇帝大流士（Darius）親征的 Battle of Marathon 一役中，波斯以雄據東方的帝國之規模竟然落敗，因而此次出征格外重要，不但代表其勢力是否可橫跨歐亞，也關乎波斯人的自尊自信。然而不幸傳回的訊息卻是波斯於 Salamis 之海戰中大敗，皇帝 Xerxes 僅以身免，稍後狼狽歸國後在王宮中與臣子齊聲悲嘆，不勝歎噓，而劇亦終。

在 Aeschylus 的描述中，波斯戰敗的原因主要有二：一是被計誘進行海戰；二是雅典軍士氣如虹，誓死以戰。波斯本為「馬上」得天下之陸路國家，以其騎兵之驍勇善戰、橫掃亞洲而建立帝國於西亞一帶；即使如此，猶且在 Marathon 之役敗於雅典，更何況以雅典水師嫺熟的海戰交鋒？波斯船艦中計緊密排列，故在海戰時非但揮灑不開，且擠成一團、互相掣肘，終成雅典海軍探囊所取之獵物<sup>35</sup>。雅典之戰士，面對波斯大軍來犯，為保衛家園而背水一戰，其決心與勇氣，Aeschylus 做了如下的描繪：

〔在戰鬥中雅典戰士齊聲呼號道〕

---

*Aeschylus* (University of Chicago Press, 1992).當然，此劇也唯有從波斯的立場來看才是悲劇，參見 Meier, *op.cit.*, p.69.

<sup>34</sup> 根據 Christian Meier 的說法，在 Aeschylus 之前只有 Phrynichus 於四年前(476B.C.) 以同一事件寫作過。

<sup>35</sup> *The Persians*, pp.233-234.

喔！希臘的兒子們，前進！  
 拯救你們的家園，  
 拯救你們的兒女、妻子，  
 護衛你們的神殿及祖先之墳冢，  
 戰爭已經開始，  
 一切在此一舉！<sup>36</sup>

主觀上雅典士氣如虹，客觀上雅典戰術成功，故波斯之潰敗並不難理解。但至此為止，全劇對雅典人之自我認同到底做了什麼探討？如前所述，Aeschylus 從波斯人的角度來呈現雅典人，這是極高明之處。大抵一個人或是一個民族對自身之認知，需要一面鏡子，從眼中望出去看到的是除了自己以外的世界，而唯有從鏡中看到的是自己。這面鏡子，就是「他人」，而當這個「他人」是完全反面立場的「敵人」時，更別具意義。所以劇作家選擇如此方式，自富用心。然而如此設計，需極高明之寫作技巧，否則在本國土地及劇院中以誓不兩立的「敵人」之立場來「討論」自己，稍一不慎，可能觸發敏感的民族情緒。<sup>37</sup> 首先，他呈現波斯人口中的雅典形象：

太后：  
     有件事我想知道，各位，  
     雅典究竟在何處？  
 大臣們：在太陽餘暉盡頭之處。  
 太后：〔既如此遙遠〕我兒必欲將之征服乎？  
 大臣們：果如是，則全希臘都將臣服。  
 太后：雅典人為數眾多否？  
 大臣們：是的，以至曾予波斯重創。  
 太后：他們可是使用彎鉤之矛槍？  
 大臣們：他們全身披甲而手執尖矛。  
 太后：除此外尚有何可觀處？雅典人富乎？

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.234.

<sup>37</sup> 蘇格拉底曾言：在雅典讚美雅典人或在斯巴達讚美斯巴達人都不難；難作的是在雅典讚美斯巴達人而在斯巴達讚美雅典人。轉引自 *The Complete Greek Tragedies, Vol.1. Aeschylus*, pp.216-217.

大臣們：他們的土地遍覆銀鎊。

太后：誰人為其領導？何人為其牧者？

大臣們：他們不為任何人之奴，亦非任何人之臣民。

太后：〔既無領袖〕他們如何能抵禦外侮？

大臣們：〔雖無領袖〕卻足以消滅故王大流士之雄師。

太后：如此一來，身為母親難免擔心

大臣：稍後太后即可知曉：不多時將有信差來到，報喜或報憂。

這一段 Aeschylus 欲表達的雅典人形象乃是：勇敢善戰、其地富裕與性好自由。於是觀眾或讀者接下來的印象自然是：這是一場侵略與保衛家園、自由與奴役之戰了。在真實歷史上，480B.C.的 Salamis 之役波斯潰敗，而 Aeschylus 如何解釋？在本劇中，他作了極具意義的處理：他由波斯的觀點來檢討此敗戰，而分成兩種看法，一是出征者（包括主帥 Xerxes 及士兵，即 Herald）的、一是在家鄉故王 Darius（以靈魂現身）的看法。對 Xerxes 來說，「命運之神遺棄了他」<sup>38</sup>，但在故王的角度來看，這是「人類的傲慢」（human hubris）的結果，他的兒子 Xerxes 竟然想經由征服（博斯普魯斯）海峽而突破跨越歐亞邊界的禁忌（宙斯曾預言跨越此邊界者其帝國將亡<sup>39</sup>）：

大流士：唉！那預言果真應驗！

我擔心了這麼多年之後，

宙斯終於懲罰了我兒子。

當人有貪念及渴望時，

邪惡神祇就會介入，

我兒在年少輕狂無知之下啜飲著邪魔之泉，

以致竟想征服那神聖的海峽之水，

彷彿可作其主人以枷鎖奴役支配它，

其實不啻以血肉形壽之軀望圖征服海神，

是否我兒已失去理智？

<sup>38</sup> “How Fortune again has changed for me,” *ibid.*, p.252.

<sup>39</sup> Meier, *op.cit.*, p.68.

而我辛苦所建立之功業恐將毀於敵人之手<sup>40</sup>。

大臣敘述道在故王之時，即使國力再盛亦不曾侵犯歐洲<sup>41</sup>。在 Aeschylus 的呈現中，此歐亞之界限即是東方與西方、陸權與海權，及奴役與自由之界<sup>42</sup>。所以此時雅典的「意象」就鮮明了起來：它是「西方的」、「海洋性的」與「愛好自由的」<sup>43</sup>。故透過《波斯人》一劇，希臘（特別是雅典）的民族特質被突顯出來<sup>44</sup>，希臘人得以認知到本身最可貴的特質何在，而他們的戰爭、歷史與最重要的政治，均是為何而來。

當然，在《波斯人》一劇中，也有若干與希臘「自我認同」之主題關聯較遠，而與「政治教育」關連較近的意旨。最顯著者，就是前所述對於波斯戰敗的反省：到底該歸諸命運或是「人禍」？顯然的 Aeschylus 的安排 Darius 靈魂的出場是要觀眾理解到「守分」（或是「執中」）的重要性。在劇中 Darius 曾言進攻希臘不可能成功的一個理由是：「希臘的土地本身也站在他們那一邊」，稍後他解釋這句話的意思是「它無法養活過多的人口」<sup>45</sup>。人口與土地有一定的比例，東方與西方有其分界（國勢再強也不應越界），這些都是希臘重要的觀念 *harmony, nothing in excess* 的具體解釋，也可說是 Aeschylus 在此所嘗試的一次嚴肅的倫理學教育：波斯的 *human hubris* 誠令人慨嘆，「而這種經驗亦可能發生在希臘的任何一個地方」；更且，他透過將 Darius 與 Xerxes 的對比描繪，「將此劇表現成不只是對波斯人、而是對全人類共同性格所做的一個反省」<sup>46</sup>。悲劇中所含蘊的豐富主題，使其益具教育意義，也成為與政治的最自然連結。

在自我認同的主題上，另一齣聞名的悲劇 Sophocles 的名作《伊底

<sup>40</sup> *The Complete Greek Tragedies, Aeschylus*, pp.246-247.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp.250-251.在此，Aeschylus 僅是作戲劇性處理，與史實不符。

<sup>42</sup> Meier, *op.cit.*, p.77.

<sup>43</sup> 而值得我們注意的是在往後的西洋歷史中，最後一個意涵又統攝了前兩個專制的就等同於「東方的」與「大陸的」，此實為「西方觀點下的東方」（Orientalism）的最早版本。

<sup>44</sup> Hall 認為「認知野蠻」（*inventing the barbarian*）也同時就是「認知希臘」（*inventing the Hellene*），見前揭書，preface.

<sup>45</sup> *The Complete Greek Tragedies, Aeschylus*, p.248.

<sup>46</sup> Meier, *op.cit.*, p.71.

帕斯王》，也做了明顯的貢獻<sup>47</sup>。如所週知，伊底帕斯王在自己不知情下弑父娶母（當然這是一個命定的預言與詛咒），但後來為了要瞭解自己的身世，在國人面前公開挖掘出隱蔽的真相，而也因此在羞愧之餘，自殘雙目而亦自我放逐於國外，以終此生<sup>48</sup>。任何接觸此劇情節的人都免不了好奇：為何在已知危險的情況下，伊底帕斯王仍堅持對自己的身世要打破沙鍋問到底，即使將毀滅其幸福亦在所不惜？對劇作家而言，當然這極具戲劇化效果<sup>49</sup>，然而它對讀者與觀眾的啟示卻異常鮮明：對自己的認知 對真相的追求 對真理的追求是否與現實幸福同等重要？換句話說，是否如果不知自己是誰（不知真理），則一切亦無多大意義？Oedipus 將自尊、家庭與權位毀於一旦，只是為了認識自己（認識真理），值得嗎？

聰明的 Sophocles 並未對此處理，他只是一再地刻劃 Oedipus 探求真相的決心。然而以文學的技巧言，雖然 Sophocle 沒有給答案，但答案已盡在其中矣。劇中的各個角色其實就是我們內心各種成分的象徵，Oedipus 與皇后之間對於真相的追問與否的爭執，也就代表我們心中常有的勇氣與妥協間的天人交戰。雖然 Sophocles 沒有「訓示」我們該怎麼作，但是他的主角已是勇敢地做出了抉擇 選擇認識他自己。

「認同」問題在當時的雅典政治上有其實際的重要性，因為五世紀時的雅典人正面臨歷史轉折之際的抉擇：究竟是要認同由迷思、歷史與傳統所保留下來的古老的部落風格，還是要迎接正在成形的城邦的政治與法律制度<sup>50</sup>？在我們考慮到「自我認同」時，我們把自己作一個全面的檢視：我們是誰？如何轉變成現在的我們？什麼因素致之 自己的性格或是命運？該由誰來「描述」或「定義」我們 我們自己或是別人<sup>51</sup>？這些在《伊底帕斯王》中都隱有指涉。而另一方面，此劇與蘇格拉底的信念「認識你

<sup>47</sup> 對本劇與「認同」間的關聯，Peter Euben 作了很詳盡的處理（雖然本作者未必完全同意其詮釋）。請參見 Peter Euben, *The Tragedy of Political Theory* (Princeton University Press, 1990), chapter 4.

<sup>48</sup> 本文使用之版本為 *The Complete Greek Tragedies, Vol.II, Sophocles* (The University of Chicago Press, 1992).

<sup>49</sup> 然而 Sophocles 其實也是根據廣為流傳的 Oedipal myth 所改寫。

<sup>50</sup> Peter Euben, *The Tragedy of Political Theory*, p.100(此處 Euben 是引用 J.P. Vernant 的看法。)

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.100.

自己」也前後呼應。「認識自己」不但是哲學上的第一步，也是政治上的第一步。在哲學上，知道自己的侷限，然後可以虛心接受、探求真理；在政治上，「自我認同」無疑將決定群體的價值走向，而對雅典人來說，他們應當是樂於（或至少希望）把自己看成是具「追求真理」特質的民族吧！因此，在斯時斯地出現的希臘悲劇承載著無比豐富的文化、教育與政治意涵，也「驗證了 Pericles 所自豪的宣稱，沒有其他民族像雅典人般愛好智慧與行動。」<sup>52</sup>

### 三、政治義務

政治論述出現之始，除了國家意識及政治認同外，最重要的主題莫過於人民與國家間之「紐帶關係」——政治義務。所謂政治義務，即是指人民有服從國家法律或主權者的「道德義務」。為何是「道德義務」？因為服從法律不可能是個「法律義務」——法律毋需明文載明人們有遵守之必要或義務，因它本身的條文即會對違反者課以懲罰。如有人欲違法，他也不會因假使有某條法律載明「人不應違法」就不犯法，而通常是對法律本身的尊重心態使人不犯法，這種尊重的心態即是對法律服從的「道德義務」。法律本身的懲罰不必然使人不違法，而如果許多人都違法，則法律失其效用，雖嚴刑峻法亦枉。所以我們可以知道，「服從法律」是一實然問題，有人服從、有人不服從，或某人有時服從、有時不服從；但人有無服從法律之道德義務則是另一問題——非此即彼的理論問題，而此一問題乃政治論述初始之時希臘人即已注意之問題。「政治義務」問題牽涉較廣，舉凡法律之本質、國家之本質及政治之本質（甚至人生之本質）等均有關聯，故此問題之出現，代表政治論述已漸趨成熟。

政治義務若係道德義務，則違法者非但會受法律制裁，且在道德上站不住腳，應受譴責。也就是說，違反法律不但在功效原則上來說會受某種損失，最重要的是在良心上要受責罰。若有人說，違法而受法律制裁，乃天經地義，各人視利弊得失而自行斟酌犯禁是否值得即可，何故再加以以道德之罪？守法、違法純為個人利害得失之事，何為以道德問題相要求？對此點之最早解釋，出於兩千多年前之蘇格拉底，而載於柏拉圖之對話錄

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.109.

《克里圖》(Crito)。

《克里圖》之情節至為簡單：蘇格拉底被噬陷下獄，即將處死，友人Crito買通獄卒，安排其逃亡，但蘇格拉底嚴拒之，堅持留下接受判決結果之處罰——飲鴆而死，Crito再三力勸無效，無奈離去。蘇格拉底對Crito所言之內容，正是所謂政治義務的觀念——如果因越獄而挑戰(違抗)法律，在道德上是錯的。蘇格拉底無懼於面對對自己不利之事——例如不聽勸阻依然向青年人宣揚其理念，因而受構陷下獄——但他卻堅持不做道德上有瑕疵之事。他認為違反法律是對不起政治社群其他成員：人類社會需要法律是一種共識、約定，因維持秩序而需之共識、約定；故違法一方面是破壞了秩序，另一方面也因未尊重約定而變成對其他成員的不尊重，犯了雙重的錯——破壞秩序本身的錯及違背共同共識、約定的錯。後者的錯誤就是一種道德錯誤，名為道德錯誤，可知並無法加諸任何強制、實際之制裁於其上。但也因此，它反成為政治思想、政治論述及政治教育之重要主題：為何人應該有尊重法律的心態？

在文明初進入制度化國家(對希臘而言即是城邦時代)型態時，「國法」取代舊的(部落)「習俗」、「家規」，成為規範人際互動、社會生活的規約<sup>53</sup>。在這關鍵性的轉折期中，如何在觀念上使一般人了解一個普遍性的「法律」與「社群生活」間的關係，當是「國家成形」(nation building)中極重要之因素。可想見在上古酋邦部落之世，人民服從「王法」，或出於敬畏，或迫於無奈，並無對此問題深思之必要。及至「精緻文明」出現(例如紀元前六、七世紀以降的希臘)，引發國家機制逐漸發達而政治生活亦趨制度化後，對政治生活及國家本質之思考亦隨之興起；在一般情況下，一個人與國家間最密切、最實際的接觸即是「法律」，故人與「法律」的關係，及人對「法律」應持之態度便自然是從事社會思考者不會錯過的主題。

在《克里圖》中蘇格拉底表示人基於兩種理由應該絕對服從國家法律。一是法律規範了社會生活的每一個部份，因此可以說人的一切——從婚姻、生養、教育等——都是在法律所經緯出的方式及空間裡完成，也即是說，法律使有秩序的社會群居生活成為可能。既然如此，則法律好比父母，父母

---

<sup>53</sup> 已如前第一節所述。

生育我們，而法律自小塑造我們的社會行為、規範實際的生活，兩者都是我們能有當下之存在狀態的原因。既然如此，則身為「兒女」豈有「造反」、「飲水不思源」之理？第二個理由是：雖然法律「撫養」我們長大，但人如果有自由思考判斷能力後對法律不滿，大可以移民他國，免受此法系約束；若未如此，則視同默許遵守此法系，不可再持「被迫」之藉口。在此兩種理由下，蘇格拉底結論道不尊重法律之心態猶如欲致國家於解體，於個人於群體皆不利<sup>54</sup>。

蘇格拉底以上說詞屬於以「功效觀點」（utilitarian grounds）來論證人為何需服從國家及法律。重要者為第一理由，其內容等同於宣說從實效觀點言，法律為社會生活須臾之不可缺；第二理由僅為補強第一理由。乍看之下，這種說法實與兩千年後的霍布斯（Thomas Hobbes）同調，而蘇格拉底僅以數段陳述即表達了霍布斯半本《利維坦》（*Leviathan*）之所欲言。但仔細考察，二人在本問題上之完整立場確實有所不同。蘇格拉底冒犯禁令在先，而甘願受國法之處置於後。冒犯禁令，是因他認為國民應保留對社會「良心批判」之權利，如此文明才會進步<sup>55</sup>；他願為此冒犯而甘心接受國法制裁，這是因為宣揚前述的對法律尊重心態——政治義務。此種邏輯今日稱之為「市民不服從」（civil disobedience），乃指因為某種道德理由而刻意觸法，旨在喚起人們對此道德理由之重視與深思。但對霍布斯而言，「市民不服從」無論如何不能存在，否則如果每個人都自稱是蘇格拉底，則國家秩序危矣<sup>56</sup>。所以蘇格拉底可謂同時揭發了兩項重要的政治概念：政治義務及市民不服從<sup>57</sup>。雖然他並未說明這兩者之間如何取得協調，但是在兩千多年前即提出了今日政治生活中最常見的爭議，可見政治義務主題之重要性。

在《辯護》中我們處處可見蘇格拉底宣說追求真理之重要性，他認為這是人的天職（in obedience to divine command），所以人的道德（及

---

<sup>54</sup> *Plato: The Last Days of Socrates, Crito* (Penguin Books, 1987), pp.90-92.

<sup>55</sup> *Ibid., Apology*.

<sup>56</sup> Ernest Barker 形容兩人的對比極為有趣：蘇格拉底贊成為了「精神」理由可反抗國家，而霍布斯主張可以為了「肉體」（生命）理由違抗國家。見 Barker, *op.cit.*, p.143.

<sup>57</sup> 應注意的是蘇格拉底從未使用這兩個名詞，這兩個是現代詞彙。

因此「幸福」來自於真正的知識：有關何為社會生活人際交接中「善」的知識。追求事物的基本定義就是知識的開端，而以對話進行的辯證方法就是尋求此定義的基本途徑。所以探根究底、譬喻類比及反覆質難、交相辯詰並非為了顛覆傳統、混淆人心或打破偶像，而是為了去除我們心中的「偏執定見」（*doxa*），以求累積一點一滴的「真知」（*episteme*）。「知」為「行」之起點，如果我們不知道什麼是「善」，則我們不可能成為「善人」。而真正的「知」也預設了「能行」，「知道」（to know）與「成為」（to become）之間並無隔閡。故如此，勇往直前，義無反顧，「雖千萬人吾往矣」為蘇格拉底在「哲學」的道路上所宣示之態度。

但是，他並未將此態度用到政治上，這是他所留下的啟示中值得特別注意的。在政治這個「場域」中，蘇格拉底改變了邏輯，降低了身段，彷彿從「英雄主義」變為「民粹主義」，由「千萬人吾往矣」轉而尊重「公意」，由特立獨行追求真理到心甘情願接受眾意之判決。這當然就是前所述之「公民不服從」之精神，但應如何解釋蘇格拉底這種觀念之產生？唯一合理的解釋，就是蘇格拉底的思想中的確保留了一個「特定領域」給政治——他不但有所謂的獨立的政治思想，而且也由於「政治義務」觀的揭櫫相當程度地啟蒙催生了政治思想（因而也成為教科書中的政治思想鼻祖）。他認為，「政治」並非「英雄主義」擅場之舞臺：從事哲學思考乃一智性活動，個人可以縱橫馳騁於理念的世界中而無所拘束，但是一個公民在政治生活中卻須處處認知「其他的人」是他思考及行動的首要考量。邏輯方法及無可否定之定義為哲學思考之前提、限制或目的，而群體生活的「秩序和諧」則為政治生活的基本要求。故甚至可如是說，「哲學」是毋需考慮其他人（只服膺真理），而「政治」正好是「以其他人為考慮」。政治生活的這個基本屬性，我們從蘇格拉底的「殉道」一事而知，所以他的事績不但（如以往所熟知般）是「哲學」的範式，同時也是「政治」之本質的啟蒙——他的以身殉道給了我們兩個教訓，而不是只有一個教訓。用一個使後世印象鮮明的（戲劇性）方式，「極有效率」（同步）地傳達了兩個關於人生的重要課題，誰說他不是老師此行業最佳之鼻祖？

雖然蘇格拉底為希臘政治論述帶出了「政治義務」這個主題而使我們了解到服從法律與政治秩序間的關係，然而我們也不能忽略同時而存在的對政治秩序的更深刻檢討。當然，前所述的蘇格拉底式「公民不服從」即

為一例，而同樣著名的是 Sophocles 的悲劇 *Antigone* 裡所呈現的以自然法批判國家法律的案例。Thebes 國的公主（即 Oedipus 的女兒）Antigone 的兄弟 Polyneices 圖謀叛國而死於戰場，公主的舅舅 Creon（繼 Oedipus 成為國王後）下令叛國者禁止安葬而應曝屍荒野，但是 Antigone 並無視於國王的禁令及違背國法會有的嚴厲後果，堅持親情而埋葬了其兄弟，使得 Creon 震怒：

Creon : 為何你膽敢違抗國家法令？

Antigone : 此令既非由宙斯、亦非由地底下的正義之神所頒佈於人類。而由上天銘刻於我們心中的律法才是至上穩固的，它亦絕不受您的法律所拘限。存於我們心中的上天的法律不只是昨日或是今日有效，它們永遠有效；亦無人知道它們何時開始出現<sup>58</sup>

很顯然地，在此「自然法」的觀念是牽制「政治義務」的；也即是說，「良知」在這種情形下被用來作為「穿透」政治規範的理由，這是一個與蘇格拉底案例一般極具教育效果的教訓<sup>59</sup>。希臘人在建立「政治義務」觀的同時，也並未忘記毋使「政治力」成為社會生活中最終的邏輯，以致文明失去了反省的機制。至今我們雖然尚無法對「自然法」的內容取得確切共識，而只能以「良知」作為表徵，但這種「訴諸天」的「自然法」心態，卻成為唯一可能制衡政治的邏輯。希臘政治論述不凡的貢獻在於：它不但透過對「國家」的探討而發現了「政治」這個特殊場域並賦予社會生活中之最高地位，在同時也立即對其制衡或補救之道提出了對策。換言之，僅就此點而言，希臘「政治論述」形成之際，即是其「後政治論述」已開始出現之時。

在以上三節的討論中，我們看到了國家觀念、政治認同及政治義務等觀念從希臘的悲劇及對話錄中浮現出，這些觀念的出現不但為我們指引出

<sup>58</sup> *The Complete Greek Tragedies, Sophocles*, p.178.

<sup>59</sup> 在此案中還有「公領域」與「私領域」對抗的問題——家庭的價值與國家的價值之拉鋸。見 Arlene Saxonhoue, *op.cit.*, pp.371-372.

當時人對政治認識的方式及程度，同時也證明了「國家中的生活」已經超越了「部落、家族中的生活」而成為希臘人群體生活中嶄新的認知層次。而稍後，就有了紀元前第四世紀柏拉圖、亞理士多德等人成熟、系統性的政治論述出現。尤其在亞理士多德的作品中，我們看到了主題範圍的加大、討論層度的深化與甚至論述形式的專題化（專論的出現），在在顯示他已成為當時的集大成。然而也由於與亞理士多德的對比，我們感受到早期人探討「政治」的迂迴曲折及自由風格，他們雖然鮮少出現於教科書中，但對於希臘早期政治論述興起的貢獻卻令人難以否認。

至於希臘人如何看待他們自己的悲劇呢？最崇敬的讚賞來自於將他們比附於詩歌而論事：用最高貴的文學體裁以寫最嚴肅的主題——人的社會行為。「悲劇的意理——乃為一種摹擊，一種對人類行為所做的創造性摹擊。」<sup>60</sup>這兩種（形式與內容）美妙的結合，在當代早有人嚮往之<sup>61</sup>，且歷史上也有其衣鉢之屢現<sup>62</sup>，但早在二千多年前即由希臘悲劇作家所發現與使用，令人稱奇。

---

<sup>60</sup> 這是 Paul Ricoeur 對 Aristotle 的悲劇觀之敘述，轉引自 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge University Press, 1981), edited translated and introduced by John B. Thompson, p.16.

<sup>61</sup> 例如 Michael Oakeshott, 參見其 *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, in *Rationalism in Politics* (Indianapolis: Liberty Press, 1991).

<sup>62</sup> 如 Alighieri Dante, *The Divine Comedy*, John Milton, *Paradise Lost*.

## 參考文獻

- Aeschylus. 1959. *The Oresteian Trilogy*. Penguin Classics. trans. Philip Vellacott.
- Barker, Ernest. 1960. *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*. London: Methuen.
- Copleston, Frederick, S.J. 1962. *A History of Western Philosophy*. Westminster, Maryland: The Newman Press (Image Books edition).
- Euben, Peter. 1986. "The Battle of Salamis and the Origins of Political Theory," *Political Theory*, Vol.14, No.3 (August 1986): 359-390.
- Euben, Peter, ed..1986. *Greek Tragedy and Political Theory* (Los Angeles, CA: University of California Press.
- Euben, Peter. 1990. *The Tragedy of Political Theory*. Princeton University Press.
- Grene, David and Richard Lattimore, eds. 1992. *The Complete Greek Tragedies, Vol.I, Aeschylus*. University of Chicago Press.
- Grene, David and Richard Lattimore, eds. 1992. *The Complete Greek Tragedies, Vol.II, Sophocles*. University of Chicago Press.
- Hall, Edith. 1989. *Inventing the Barbarian*. Oxford University Press.
- Havelock, Eric A. 1978. *The Greek Concept of Justice*. Harvard University Press.
- Hansen, Morgan Herman. 1991. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.
- Homer. 1942. *The Iliad*. Trans. by Samuel Butler. New York: Walter Black, the Classics Club.
- Homer. 1942. *The Odyssey*. Trans. by Samuel Butler. New York: Walter Black, the Classics Club.
- Irwin, Terence. 1989. *A History of Western Philosophy: I, Classical Thought*. New York: Oxford University Press.
- Meier, Christian. 1993. *The Political Art of Greek Tragedy*. Baltimore, MD.: The Johns Hopkins University Press. English translation by Andrew

Webber.

Saxonhouse, Arlene.1983. "Classical Greek Conceptions of Public and Private," in S.I. Benn and G.F. Gaus eds., *Public and Private in Social Life*. New York: St. Martin's Press.

# Mythology, Tragedy and the Rise of the Political in Ancient Greece

**Sy-Shyan Chen**

## **Abstract**

This is a study about the origins of the concept of the political in the early and middle Greek culture, especially in Athens. Tragedies and mythologies provide valuable information about the formation of the political consciousness in the Hellenic eras in which polis is the main form of political life. It is indicated that tragedies are good source of political education and the playwrights are political educators of the most effective sort.

Aeschylus and Sophocles have been selected for discussions, and it is argued that several main themes in political thought and the fundamental ideas necessary for the state-building do receive proper handling in the hands of the tragedians. It is they who help to shape and offer vital substance for the mature political thought to come in later decades. The early political consciousness, as articulated in the literary works which appear in public performances, does to a good extent dictate the form and themes of subsequent more specialized discourses.