

March 2013

The Boat as Polis: Some Issues of the Political Philosophy in Early Greek Poetry

Xiaofeng Liu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Liu, Xiaofeng. 2013. "The Boat as Polis: Some Issues of the Political Philosophy in Early Greek Poetry." *Theoretical Studies in Literature and Art* 33, (2): pp.24-32. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol33/iss2/17>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

“文学与思想史”专题 主持人语

Guest Editor's Introduction

张 辉

这一组文章不约而同地涉及诗——神话,事实上也是特殊意义上的诗,从品达、梭伦、阿尔凯奥斯、忒奥格尼斯、柏拉图,直到《诗经》。而诗与哲学、诗与政治哲学的紧张,成为大家共同关注的话题。虽然在形式上,中国和希腊的表现方式无疑有所不同。

刘小枫的《城邦航船及其舵手》将关注点集中在古希腊抒情诗上,但明显对人们所熟悉的抒情诗的一般功能——诸如吟风唱月、谈情说爱等不感兴趣。作者的目光投向了诗歌对革命时代的反应,诗人所留给我们的政治经验:雅典由贵族制向民主制过渡时代的经验。

姜林的《诗人的政治位置》对诗与政治哲学的关切,已赫然出现在他的题目之上。同样讨论的是抒情诗,同样试图揭示抒情诗与城邦政治结构的关系,在对短短 20 行诗的解读之后,作者似乎对我们说出了自己的诗教主张:“直接对城邦贵族进行教诲,而非民人”。这不能不让人想到刘小枫的文章中,“贵族是一种灵魂类型”的说法。诗与政治的联系,在何种意义上乃是一种与高贵灵魂的联系?

接下来的两则文章,似乎无形中与前两则形成了对照。如果说,前两则文章更关注的是诗与政治哲学的联系,那么,王柯平的《在神话与哲学之间》,则如题所示,关注诗(神话)与哲学而非政治哲学的隐喻关系。对此,王柯平的表述是:“在柏拉图那里,神话已然被哲学化了……成为一种特殊的话语形式,一种协助人们理解自身存在和周围世界的话语形式”。

而比较而言,如果说前三则文章以各自的方式呈现了诗与哲学或政治哲学“结合”的方面,那么张辉的《朱熹〈诗集传序〉论说》则揭示了问题的另一个维度。通过分析《诗经》解释史上的一个重要文献,作者呈现了思想史上的某个特定时代,诗是如何试图从其与邦国、与政治的结合中,以文学的方式悄然“分离”出来的。

无论如何,诗与哲学——抑或政治哲学的对话乃至争纷,不是从今天才开始,也不会某个可以期待的时间点上结束。今天我们完全有理由,重提这个古老而重要的话题。

城邦航船及其舵手

——古希腊早期诗歌中的政治哲学举隅

刘小枫

摘 要:古希腊早期抒情诗并非仅仅谈情说爱,通过对梭伦、阿尔凯奥斯、忒奥格尼斯三位早期诗人的扼要论析,本文力图揭示公元前六世纪古希腊诗歌对革命时代的反应,以及雅典政制从贵族政制向民主政制过渡时的基本经验。

关键词:古希腊诗歌 梭伦 阿尔凯奥斯 忒奥格尼斯 贵族 革命

作者简介:刘小枫,中国人民大学文学院教授,博士生导师。本文为中国人民大学文学院 985 第三期项目成果。电子邮箱: xiaofengzd@yahoo.com.cn

Title: The Boat as Polis: Some Issues of the Political Philosophy in Early Greek Poetry

Abstract: The early Greek lyric poetry is not only about love or love story, but also responds to the revolution of the 6th century B. C. It reflects the fundamental experiences of the transition from aristocracy to democracy, which is the focus of this paper when examining the poems of Solon, Alcaeus and Theogenis.

Key words: early Greek Poetry Solon Alcaeus Theogenis aristocrat revolution

Author: Liu Xiaofeng is a professor at the School of Liberal Arts of Renmin University of China. Email: xiaofengzd@yahoo.com.cn

近半个世纪前,神州大地曾流行一首名为“大海航行靠舵手”的革命歌曲,好几亿人在唱,而且一唱就好多年。出自第一句歌词的歌名隐含着——一个比喻:国家有如大海中的航船,能否穿越惊涛骇浪,全靠英明舵手。这句歌词表明,二十世纪的中国革命与古希腊产生了具有世界历史意义的内在关联。

一、“黑色的航船”

两千多年前,古希腊诗人阿尔凯奥斯(Alcaeus of Mytilene,约公元前630—前590,约合中国周襄王22年—周匡王23年)曾写下这样一首诗:

我搞不懂这动乱的风暴;
浪头一会儿从这边扑来,一会儿从
那边扑来;而我们穿过风浪中心,
乘着这黑色的航船。

阿尔凯奥斯出生于勒斯波斯岛首府米提勒涅(Mytilene)的一个贵族世家,与著名女诗人萨福既是同乡、又是同时代人,在古希腊抒情诗人族中辈分很高。由于记叙了那个时代的革命风暴,阿尔凯奥斯的诗被后人题为Stasiotika(《动乱集》,已佚)——如今应该译作《革命集》。“革命”一词在近代才开始流行,古希腊语汇中没这个词。古希腊文“Stasis”的原义是“竖立的石柱或岗位”,引申为“另立派别、闹分裂;内讧、倾轧”。由于诗中所谓的“Stasis”的确喻指当时针对传统政体的革命,因此也可以译作“我搞不懂这革命的风暴”。在雅典民主政制时期的经典作家(修昔底德、柏拉图、亚里士多德)笔下,“Stasis”成了常见词,以至于直到现在,“Stasis”仍然是西方政治思想文献中的经典语汇。由于是“乘着黑色的航船”穿越革命风暴的第一人,阿尔凯奥斯也成了西方思想史上最早的反革命诗人,堪称法国大革命之后涌现出的诸多反革命诗人(夏多布里昂、诺瓦利斯、柯勒律治)的先驱。

与“Stasis”同样具有政治思想史意义的是:由于“黑色”可以理解为土地,“黑色的航船”后来成了西方政治思想史上非常著名的“城邦”喻,一直沿用到现代。按照更多靠海洋为生的希腊人的生活经验,航船出海必有各种人分工作业,还承载着储备的各种生活食品和物品,有如一个政治共同体或国家(比较欧里庇得斯,《瑞索斯》行322—33:“那个时候,战神阿瑞斯用他的风暴,不断袭击这大片土地的风帆”)。航船出海遇上风暴是常事,对希腊人来说也是很容易理解的危难时刻。不用说,穿越风暴、度过危难全靠船长,整个航船共同体的生命都在他那双掌舵的手中。事实上,诗人荷马已经用大海上的风浪来比喻政治危难——在描绘特洛伊军队向阿尔戈斯人发起攻击时,荷马形容他们“有如辽阔的海上一个巨浪咆哮着,被强风推动滚涌,凶猛地扑过船舷”(《伊利亚特》卷15;行381—83)。就此而言,阿尔凯奥斯用海浪倾覆航船的意象来比喻革命,可以说是化用荷马的用典。尽管革命更多指国家遭遇的内在危难,好些国内革命其实是异国扑来的大浪引起的。在肃剧诗人埃斯库罗斯《七雄攻忒拜》笔下,七雄攻忒拜有如一场革命战争,“大海掀起滚滚险恶狂涛,一落一涨,三层叠垛,波光闪烁,在城邦舵手周围喧嚣”(行757—61)。幸好有英明的“城邦舵手”,“城邦平安,经受住了风暴的猛烈打击,未渗进一点儿海水”(行795—96)——这里的“海水”与荷马笔下的“巨浪”是一个意思。

在柏拉图笔下,阿尔凯奥斯的“黑色航船”获得了最为透彻的政治哲学解释。按苏格拉底的理解,航船喻的重点不在航船与风浪的关系,而在船长(舵手)与全体船员的关系——或者说王者与城邦民众的关系。

一个船长在体形和力量方面超过船上所有的人,[488b]但他耳朵有些聋、眼睛也同样看不太清楚,懂得的航海知

识也和前两者一样有些缺陷,其他船员为了掌舵的事而相互争执不休,每一个人都认为必须由自己来掌舵,尽管他从从来没有[5]学过这一技术、无法指出他自己的老师是谁或什么时候学过航海。不仅如此,他们还声称,这并不是能被教会的技术[……]他们一直[488c]簇拥在那个船长周围,缠着他不放,千方百计地迫使他把船舵交托给他们。有时,当其中一些人说服不了他,而另一些反倒说服了他,前者就把后者杀了,或把他们从船上抛入水中,接着,用曼德拉草、[5]或用酒、或用其它什么东西弄倒了高贵的船长,然后开始统治全船,享得起船内装载的东西,又是喝酒,又是大摆宴席,按这号人的习惯驾船航行[……]。(《理想国》王扬译 卷六; 488a8 - c9)

显然,苏格拉底讲的航船故事寓意的问题是:政治共同体(国家)应该由什么样的人来掌舵(掌权)——由于有什么样的人为城邦航船掌舵,就会有什么样的政制,苏格拉底的“航船喻”暗含不同政制的比较。值得注意的是,此前苏格拉底已经说到过城邦安危与“浪潮”的关系:“在我还没有完全躲过前面两个浪潮之时,你现在又向我推来势头更大、最难对付的第三个浪潮”(柏拉图《理想国》王扬译 卷五;472a1 - 4)。有理由推断,苏格拉底所讲的航船上的夺权事件很可能是在影射雅典民主制——有力的佐证是,珀律比俄斯(Polybios)《罗马志》后来把雅典民主制比喻为“没有主子的航船”(44;卷六),依据的就是柏拉图的这段笔墨。^①苏格拉底说,船长虽然“在体形和力量方面超过船上所有的人”,而且懂得航海术,似乎指的是懂得统治术的古老王者……但他毕竟老啦,有如王政毕竟老了,何况,王政并非一点儿缺陷都没有。换言之,似乎苏格拉底也认为,老船长应该交出手中的舵把,因而他并非是个保皇派。然而,同样明显的是,即便苏格拉底不认为古老的王政是最佳政制,他也并不认为民主政制就是应然的政制。理由有两点:首先,船员(民众)从未学过航海术(统治术根本不可教),完全不懂得如何驾驭航船,遑论对付风浪;第二,绝大多数船员(民众)关心的是自己的享乐,而非整个

航船的安危——苏格拉底让我们看到,一旦民众统治全船,他们就开始酗酒。相反,老船长虽然已经昏聩无能,但他毕竟关切整个航船的安危,是“高贵的船长”。反过来说,不关心国家利益的人算不上“高贵”。

还值得注意一个细节:有的船员希望通过说服让老船长退位,另一些船员却把这些已经成功说服老船长的船员统统杀掉——用阿尔凯奥斯的说法,船上发生了“动乱”,用我们的话说,革命派杀掉了改良派。

不仅如此,[448d]他们还吹捧其中一人为航海家、称他是舵手、熟悉船上一切的专家,因为这人在谋事方面特别出色,使他们说服或征服了船长,以至他们控制了全船,指责一个没有这种能力的人为无用的蠢货,他们并不了解一个[5]真正的舵手的本质,真正的舵手必须集中精力研究一年的日期、季节、天空、星座、气流以及一切和这门技术密切相关的东西,如果他想在本质上真正成为一船之长,以至他能充当舵手,[448e]不管一些人愿意还是不愿意,因为那些人不相信,这方面的技术和研究能使他拥有这种能力掌握舵把和航海的艺术。当船上发生了这类事情,你不认为这么一个真正的舵手实质上[489a]会被那些受到如此管理的船上的船员们称作天象的观赏者、喋喋不休的智术家、不中用的家伙?

可以推知,一个“在谋事方面特别出色”的人能够成功利用民众,让他们相信,由于自己有丰富的自然知识,他才是真正的航海家,应该当舵手。我们可以推断,这个人就是自然哲人,也就是后来蒙田所说的“善于谋划的头脑”(350)。显然,在这种情形下,这个自然哲人成了僭主——按苏格拉底的推论,民主革命成功之后接下来就是僭政。

在阿尔凯奥斯的时代,勒斯波斯岛动乱频频恰恰是因为出现了僭主。先是一个名叫墨兰德罗斯(Melandros)的人在民众拥戴下当了僭主,公元前612年,阿尔凯奥斯所属的保守集团把他赶下台后,又冒出一个名叫密尔梭洛斯(Mursolios)的新僭主(拉尔修74;卷1)。阿尔凯奥斯不得不流亡,直到密尔梭洛斯遭谋杀才回家乡:

如今,个个都得烂醉,拿起权力(之杯)

狂饮,在密尔梭洛斯丧命之后。

阿尔凯奥斯曾与密尔梭洛斯展开过激烈较量,流亡异国时还组建流亡政府,企图推翻僭政——亚里士多德曾以此为案例,说明僭政有如王政的反面,但就僭政有时经过选举产生或受到民众拥戴而论,又像是君主制的样式(《政治学》1285a35-1285b3)。换言之,在阿尔凯奥斯时代,人们对政制样式的认识并不像后来那么清楚。至少阿尔凯奥斯本人仅仅把僭主视为朋党之争,并没有把僭主当政看作一种新的政体类型,或者说还没有意识到君主制与僭主制的区别。毕竟,“僭主”(在印欧语中意为“城堡主人”)和“王者”都是古希腊语中的外来词,含义本来指“靠自己的力量和完美成为统治者”的人。在阿尔凯奥斯时代,“僭主”还没有完全脱离“王者”的正面含义。密尔梭洛斯的副手皮塔科斯本来与阿尔凯奥斯同属保守的贵族集团,后来也当了王,阿尔凯奥斯骂他是僭主,他却在历史上留下圣王美名,成为著名的七贤之一(拉尔修 74-81;卷一)。

无论如何,在苏格拉底看来,城邦航船的掌舵人必须是高贵的人。我们迄今很难设想,为城邦航船掌舵的可以是众人或随便什么人。在阿尔凯奥斯笔下,“乘着这黑色的航船”穿过风浪中心的“我们”,指的是诗人自己所属的贵族群体(Treu *Alkaios* 6; 208)——这意味着,当时为城邦航船掌舵的是贵族,城邦政体是贵族制。据说,在小小的勒斯波斯岛当时有两个贵族青年团体,一个是以萨福为中心的女子团体,一个是以阿尔凯奥斯为中心的君子团体——前者崇尚高贵的情爱,后者则把捍卫高贵的政制视为自己的人生使命。阿尔凯奥斯是一个如今所谓的政治活动家,写诗是其政治活动的副产品。十九世纪末(1881年),有个叫做 Lawrence Alma-Tadema 的画家画过一幅题为“萨福与阿尔凯奥斯”的油画:萨福以手支颐,两眼火辣辣地凝视着阿尔凯奥斯……其实,在诗中表达情爱时,萨福大胆洒脱,在生活中却十分羞怯。再说,萨福诗作志不出情爱,主题较为狭窄,比萨福年长的阿尔凯奥斯却是如今所谓的战斗诗人。不过,Alma-Tadema 的这幅画虽然明显具有维多利亚风格,却并非瞎编,而是对一幅古代陶瓶画(今存慕尼黑博物馆,编号 2416)的摹写。也许我们可以这样来理解“萨福与阿尔凯奥斯”的关

系:多情而又高贵的萨福能够爱上的只会是阿尔凯奥斯这样的贵族男子(比较萨福残篇 137;阿尔凯奥斯残篇 384)。

二、“贵族”是一种灵魂类型

何谓“贵族”?尼采在《论道德的谱系》中告诉我们,最早正确界定何谓“贵族”的是古希腊的麦加拉诗人忒奥格尼斯(Theognis,约公元前 585-前 540)(尼采 14)——正是这个忒奥格尼斯第一个发展了阿尔凯奥斯的“航船”喻,他进一步强调:航船穿过风暴需要英明舵手,城邦从动乱回归秩序需要英明领袖(Hose and Elegien *Theognis* 行 673)。与阿尔凯奥斯一样,忒奥格尼斯也是如今所谓的反革命诗人。置身革命时代的忒奥格尼斯宣称:“我要给这片父辈的土地建立秩序”(Theognis 行 947)——这里的“我”指代的是“贵族”。

忒奥格尼斯的诗作为双行体诉歌,传世作品远比阿尔凯奥斯多,今人发现的最早辑录本见于公元十世纪的 *Theognidea*(《忒奥格尼斯集》),共有 1389 行。据考订,《忒奥格尼斯集》原本是忒奥格尼斯在贵族人士会饮场合的诗体讲辞。由于诗中经常出现“居尔诺斯”(Κύρνος)这一呼语,他的诗明显是为了教诲而作,因此也被视为西方文学史上最早的教诲诗——“居尔诺斯”并非指某个年轻人,而是诗人对心目中的理想读者的称呼,由此开启了西方文学史上所谓“诗意的虚拟称呼”的先河。如果不是诗人自己说过,这个称呼是他为自己的诗作所加的“sphragis”(火漆封印),当今具有人类学习性的古典学家就会推测,“居尔诺斯”八成是诗人的同性恋人。

忒奥格尼斯对革命有远比阿尔凯奥斯更为深刻的思考:革命与其说意味着社会的变迁,不如说意味着道德秩序的崩溃——因为,革命的必然后果是抹杀“好人”与“坏人”、“高贵者”与“低劣者”的区分。

居尔诺斯呵!城邦虽然还是城邦,

可民人已经变样,

从前,他们既不知道风尚也不知道礼法,

[55]两肋四周的山羊皮破烂不堪,

犹如城邦外面游荡的鹿群。

而今他们成了好人,孩儿呵!从前贵

如今贱。看到这,谁忍受得了?

他们相互嘲笑相互欺骗

[60]根本就不懂得区分好坏善恶。

(*Theognis* 行 53 - 60)

诗人的笔端明显带着愤懑,显得是针对一场僭主革命的后果而言。如果我们把这几行诗与卢梭在《爱弥儿》中对大革命的预见对起来看,当会更好地理解其中的含义:

你想依赖社会的实际秩序,却不知道这个秩序要遭受不可避免的革命,而且,你也没可能预料、遑论防止这场革命会影响到你的孩子。大人物要变成小人物,富人要变成穷人,君王要变成臣民:你以为自己是能凭靠计算避免命运打击的罕有之人么?我们已经临近危机状态和革命时代。谁说得上来你那时会变成什么样啊?凡是人为的东西,人就能够毁掉;只有大自然刻画的特征才不可磨灭,然而,大自然从来不制造什么国王、什么富翁、什么大老爷儿们。当初你只教这位总督追求伟大,将来沦为卑贱时他该怎么办呢?(260)

不过,对即将来临的大革命必然会带来的结果,卢梭仅仅提到社会身份的平等,没有提到道德秩序的平等——“卑贱”获得了与“高贵”平等的政治地位。也许正因为如此,尼采对卢梭愤懑不已……革命会摧毁高贵的德性,却不会建立起高贵的德性,因为,革命的基本诉求是政治上的平等。事实上,法国大革命爆发前后,英国的启蒙思想家们就提出了史称功利主义的道德学说(从亚当·斯密到斯宾塞),像忒奥格尼斯一样愤怒的尼采在《论道德的谱系》中对此给予了尖锐批驳。如果我们熟悉忒奥格尼斯的诗,就不难体会到,《论道德的谱系》题为“善与恶”和“好与坏”的第一章显然是在模仿忒奥格尼斯:

我根本不懂城民们的心思;

因为,无论我做好做坏,都无法讨他们欢心。

众人都谴责我,无论贵贱,

可那些没脑筋的人没谁能模仿我的样!

(行 367 - 70)

用现代语汇来讲,这里的“城民们”指的是革命之后新生的人民,因为 369 行的“众人”明显包含“低劣的人”和“贵族”。言下之意,过去的少数贵族本来应该有别于“众人”,如今却成了“众人”

中的一份子。这无异于说,革命的真正起因并非是民众的造反,而是贵族阶层的堕落。“那些没脑筋的人没谁能模仿我的样”一句中的“模仿”一词让我们想起亚里士多德的《诗术》,或者说,亚里士多德把诗术的本质界定为“模仿”有助于我们理解忒奥格尼斯。因为,在亚里士多德看来,“模仿”首先是人的自然习性,无论自然习性的模仿还是诗艺的模仿,都有高尚与低俗之分——肃剧模仿高尚的行为,谐剧模仿低俗的行为,正如生活中有模仿高尚的行为(向英雄学习),也有模仿低俗的行为(如今所谓向小品演员看齐)。由此来看,忒奥格尼斯的意思是,贵族之士应该模仿高尚之人,如今却变得来模仿低俗之人。

居尔诺斯!高贵的人有总是稳当的洞见,

无论置身于逆境顺境都果敢勇为;

即便神会让品性坏的人发迹和发财,

也没法移去没脑子人的低贱本性。

(*Theognis* 行 319 - 22)

这四行诗句揭示了一个在近代商业化文明中才变得显眼的社会情形:由于突然获得了财富,具有“众人”品性的人成了新的“贵族”。这里再次表明,369 行的“众人都谴责我,无论贵贱”中的所谓“众人”并非指百姓,而是类似于卢梭所谓的“资产者”。他们跻身贵族阶层,使得本来的贵族之士也变得“没脑筋”,竟然以为拥有财富就等于成了“贵族”。忒奥格尼斯明确告诫居尔诺斯,不可信赖因暴发财富而产生的新贵,他们善于搞诡计、耍阴谋,不分好坏善恶(行 66 - 67)。由于贵族阶层的普遍堕落,忒奥格尼斯觉得,必须重新界定何谓“贵族”:“个个男儿都是好人,居尔诺斯呵,只要他正派”(行 148)——为人正派、行为高尚者才是贵族,高贵不在于拥有财富,而在于有高贵的见识(行 145 - 48)。

因此,尼采在《论道德的谱系》一开始就写道,忒奥格尼斯早就教我们懂得,既不应该根据政治权力来界定“贵族”(比如把主人、领主视为贵族),也不应该根据拥有财富来界定“贵族”(比如把富人或有产者视为贵族)，“贵族”意味着具有高贵德性的灵魂类型,与财富、出身、社会身份没有必然联系——按照忒奥格尼斯,“贵族”指“经过一种主观转变”而成为真诚的人。

社会等级意义上的“高尚”、“高贵”等词汇到处都成为基本概念,由此

就必然演化出“精神高尚”、“高贵”意义上的“好”，即“精神贵族”、“精神特权”意义上的“好”。一种演化总是与另一种演化并行发展，这就是“平庸”、“俗气”、“低级”等词汇最终演变成“坏”的概念。（尼采 12-13）

尼采的这段说法几乎可以看作是对上引忒奥格尼斯诗段的解释，因为，忒奥格尼斯的诗句表明，他正是从“精神”德性来理解“高贵”与“坏”的区分。在大革命的浪潮席卷城邦之时，忒奥格尼斯挺身而出捍卫高贵的德性，谴责贵族模仿低俗品性，言辞之锐利令人咋舌，堕落的贵族人士却因此而指责他孤傲、自大、疯狂……如果我们想到尼采的《善恶的彼岸》最后一章的标题是“何谓高贵”，那么，尼采在二十世纪被读书人指责为孤傲、自大、疯狂也就不足为，倒是可以视为对忒奥格尼斯的模仿。

三、大海航行靠舵手

据考订，忒奥格尼斯的这四行诗很可能不是出自他的手笔，而是援引梭伦的一首箴言诗。前两行突显高贵之士的智识，后两行突显暴发新贵没有头脑的本性，以对称手法强调人的贵贱之分在于有无智慧，这的确像是梭伦箴言诗的风格。倘若如此，忒奥格尼斯就算得上是梭伦的学生——事实上，《忒奥格尼斯集》援引梭伦绝非仅此一例。

出身雅典贵族世家的梭伦（Solon of Athens，约公元前 638 年—前 559 年）是双行体诉歌诗人的老前辈，比忒奥格尼斯年长好多。然而，梭伦以立法者留名青史，伟大事功淹没了他的诗名。其实，青年梭伦在展露出自己政治才干的同时，就已经展露出自己的诗才。据说，梭伦还是小伙子时，麦加拉人（Megara）占据着阿提卡的前卫岛屿萨拉米（Salamis），扼住雅典对外贸易的出口。雅典人多次开战企图夺回萨拉米岛，不仅没有成功，反倒大伤元气，最终厌倦了与麦加拉争夺萨拉米岛，干脆禁止任何人再提萨拉米岛，否则处以死刑。有一天，年方 28 岁的梭伦出现在嘈杂的雅典集市，他随口念道：

让我们奔赴萨拉米，为岛屿而战，
洗去那可爱的岛屿身上不该有的耻辱！

仅仅凭靠口占两行诉歌，梭伦就成功动员雅典人再战萨拉米岛，并夺回控制权——这则著名传说未免夸张，却表明梭伦在雅典人心目中不仅是伟大的立法者，也是且首先是出色的诉歌诗人。梭伦并无诗集传世，由于雅典民主时期的经典作家（希罗多德、修昔底德、柏拉图、亚里士多德）不时援引梭伦诉歌，今人才得以见到出自古典学家辑佚的残篇——令人遗憾的是，由于梭伦在政治事功上的巨大历史影响，他的诉歌几乎仅仅被视为西方政治思想史上的珍贵文献，搞文学史的少有问津。^②

虽然与阿尔凯俄斯和忒奥格尼斯一样置身革命（动乱）年代，梭伦看到，新生的平民与旧贵族之间的冲突使得固守古传的贵族政制已经不可能，必须通过创制性立法来平衡和规范新的冲突。梭伦是伟大的立法者，而非统治者——真正的航船舵手（伟大领袖）是优良政制的创制者，而非统治者。梭伦的创制事功已载于史册（参见亚里士多德《雅典政制》5-13），他的创制理念则见于他的传世诉歌，比如著名的“城邦诉歌”（[3D]）——这首诉歌的篇名为后人所加，来自诉歌的起首句：

[1] 我们的城邦绝不会因宙斯的命定而毁灭，
也不会因为有福分的、不死的神们的安排而毁灭，
因为雅典娜在天上悉心护佑着它。
毁掉这伟大城邦的只会是雅典人
[5] 自己的愚蠢，因为他们贪恋钱财，
民众领袖的心是不义的，他们注定
要因胆大包天的肆心而吃尽苦头。

古希腊政制原则的最早表述者是神话诗人赫西俄德。在赫西俄德那里，政制观念明显具有神学前设，这意味着，古希腊人的政治秩序是宙斯神族的创制。因此，著名古典学家耶格（Werner Jaeger）提出，梭伦政治思想的历史意义首先在于，他取消了赫西俄德笔下的正义原则的神学前设，基于城邦本身来确立城邦的“正义”（Jaeger 315-17）。用现代的说法，梭伦使得神性的正义变成了自然的正义。更为新派的古典学家甚至认为，梭伦是现代意义上的民主政治原则的第一位表述者，因为梭伦最早提出，城邦人应该自己来承担对城邦的责任。

从“城邦诉歌”的开首八行可以看到,梭伦的确显得把城邦人的作为(第4行)与神的命定(第1行)对立起来。如果城邦遭受厄运,只能归咎于城邦人自己,每个城邦人都应该对城邦的兴衰承担责任。毕竟,城邦是“我们的城邦”,城邦的命运不在天神手中,而在城邦人自己手中。然而,如果我们从这些诗句引申出现代民主政制原则的起源,恐怕就过于现代化了。在《奥德赛》刚一开场,荷马笔下的宙斯就说:

唉,世人总喜欢埋怨天神,说什么灾祸
都是我们降下的;实际上他们总是
由于自己糊涂,才遭到命数之外的灾祸。
(行32-34;卷1)

两相对比,我们不是也可以把梭伦的诗句看作是用典吗?当然,类似的话在梭伦笔下是梭伦自己在说,在荷马笔下是宙斯在说,梭伦的用典无异于让自己取代宙斯对城邦人发出警告。即便如此,为什么就不可以说,在荷马那里,宙斯就已经把人世的兴衰交到了世人手上呢?人会“因胆大包天的肆心而吃尽苦头”也是肃剧诗人、纪事家甚至哲人的口头禅,我们显然不能说,这些人都已经具有民主政治观念。

西方古典学诞生于现代自由民主的历史进程之中,如果有古典学家把梭伦的观点视为现代民主思想的“诞生时刻”,并不奇怪。因为,一旦古典学家信奉了现代民主,他就难免把自己的信念挪到古人身上——尼采提醒过我们,不能以为凡古典学家或古史学家关于古人的说法都是历史事实。毕竟,古人是高子,我们是矮子,要接近高古的见识并不容易。梭伦在诗中明明写道,“民众领袖的心是不义的”——仅凭这一句就没可能把梭伦看作现代民主政治的先驱,也无法把他看作一位现代式的革命立法者。

梭伦不是人民的代言人,也不是民主政治观念的创始人,尽管雅典民主政制的某些形成因素可以溯源到梭伦的某些具体立法举措,但恰恰是后来的僭主废置并取消了梭伦的立法,才使得雅典最终走向了民主政制(亚里士多德,《雅典政制》6;22)。无论对于古希腊还是现代的民主政制,政治自由和政治平等都是首要的政制原则(亚里士多德,《政治学》1291b30-38)。与此不同,在梭伦的创制中,首要的政制原则是实现城邦的正义,亦即通过正义的立法使得“所有人各安

其位、各得其所”——“城邦诉歌”这样结尾:

[32] 礼法让所有人各安其位、各得其所;
而且,经常给不义者戴上脚镣。

梭伦心目中的最佳政制原则看上去更像是一种法律正义至上论,而非自由民主的个人权利至上论。倘若如此,最佳政制的关键就端赖于谁是立法者。既然梭伦认为,城邦不应该期待从天神那里得到正义原则,正义原则就属于城邦人自己通过探求得来的一种政治知识,或者说必然预设城邦人应该懂得何谓城邦的正义。显然,获得这种知识需要城邦人有致力于寻求正义的意愿和智性,懂得什么是正义、什么是不义。由于不可能设想所有城邦人都具有这种意愿和理智德性,为城邦立法就不可能是全体人民的事情,只可能是极少数高贵的智慧之士的职责——如卢梭所说,“立法者在一切方面都是国家中的一个非凡人物。如果说由于他的天才而应该如此的话,那么,由于他的职务也同样应该如此”(《社会契约论》55)。在柏拉图的《理想国》中,苏格拉底对并无政治抱负的格劳孔说,走出洞穴的人如果再回到洞穴,应该做的事情就是立法:

[519e] 法[立法]所关心的根本就不是,城邦中的某类人如何特别突出地过得幸福,而是如何在整个城邦让各类人都过得幸福,用劝服和强制调和邦民们,让他们彼此[520a]此分享好处,每个好处都有可能带来共同福祉。礼法在城邦中造就这种人,为的不是让每个人自己想去哪里就去哪里,而是用他们将城邦凝聚起来。(《理想国》刘小枫译)

这段话不仅可以看作是对立法者的品质规定,甚至可以看作是对梭伦的立法者品质的恰切解释。首先,立法者应该是热爱智慧之人或者说哲人;第二,立法者必须考虑整个城邦的共同利益,而非某一部分人的利益;第三,立法者应该懂得“用劝服和强制调和邦民们,让他们彼此分享好处”——换言之,城邦由各类人自然地构成,各类人之间的冲突就是城邦的“自然”性质,从而为了实现城邦的整体利益而平衡冲突乃是立法的关键。可以看到,梭伦作为立法者满足了这三项条件。第一,梭伦首先是个热爱智慧之人或者说哲人,然后才是立法者(拉尔修55-67;卷1第3章)。第二,梭伦的立法原则是让各类人“各安其

位、各得其所”，而非自由民主原则“让每个人自己想去哪里就去哪里”。梭伦说城邦人的不义行为不是天降厄运或灾祸，责任全在自己，与其理解为城邦正义不再带有神性色彩，不如理解为要用“礼法”来规定城邦人的义务。第三，就“用劝服和强制调和邦民们，让他们彼此分享好处”而言，梭伦立法显得最富创意——在显贵与平民之间的冲突日益加剧（或贫富差距日益加剧）的时代，梭伦的创制性立法着眼于实现城邦的正义，而非实现无论政治还是经济上的平等：

[7D]

我给民人的东西适可而止，
我不会剥夺民人的尊严，但也绝不抬高。
有钱有势的人固然让人羡慕，
我也绝不会让他们拥有不义之财。

[5]我手持坚盾站在双方之间，
绝不许任何一方不义地得胜。

在梭伦看来，对弱势群体犯下不义，会让整个城邦受到惩罚，但不能因此而给予弱势群体不恰当的权力。换言之，实现城邦的正义不应着眼于个人的政治法权（现代民主理论所谓每个人的自然权利），而是城邦共同体的政治法权。因此，梭伦总是小心翼翼让自己与任何阶层或政治集团保持距离。他在一首诉歌中曾写到：“所以，我与四面八方战斗，简直就像一条狼，被一群狗团团围住打转”（24D）——可以想见，梭伦难免经常处于举步维艰的政治处境。尽管如此，梭伦始终相信：

[10D]

乌云聚起雪和冰雹的力量，
撕裂天空的闪电引来炸雷，
城邦毁于显贵，最终是独夫当政
民众因愚蠢而沦为奴隶。

这首箴言诗让我们看到，梭伦似乎既不赞同单纯的君主制，也不赞同单纯的民主制，而是倾向于贵族制与民主制的混合。因为，城邦中最重要的其实是两类人：少数“贤良方正”（忒奥格尼斯定义的“贵族”）和多数民人。前者之所以重要，因为他们有美好的德性，后者尽管普遍缺乏超出个人眼前利益的见识（梭伦所谓的“愚蠢”，比较卢梭，《社会契约论》52），毕竟是城邦中的大多数。因此，实现两者的平衡才是优良政制，用我们中国的古话说，“贵贱不相逾，智愚提衡而立，治之至也”（《韩非子·有度》）。可以说，混合政制

堪称梭伦立法的伟大创举——法国大革命爆发仅仅五年之后，诗人夏多布里昂就提请法国的革命家们反思梭伦立法，并富有锐见地说：“混合政体或许是最佳政体，社会状态下的人本身就是一个复杂的混合体，需要强大的力量来约束其泛滥的激情”（de Chateaubriand 64）。言下之意，现代大革命的立法者已经抛弃了梭伦的伟大见识。

这首箴言诗的前两行是自然描写，后两行则是表达政治见解，如此对举，让有的古典学家认为梭伦把正义的惩罚与不义行为之间的关系类比为自然的因果关系，从而再次证明梭伦的立法没有诉诸于神性的力量。可是，在古希腊人看来，“撕裂天空的闪电引来炸雷”很可能是宙斯的显身。随希腊雇佣兵远征的色诺芬身处重重困难困境时得过一梦，从闪电中“恍然觉得看到来自宙斯的光芒；可他转眼又害怕起来，因为他觉得，这梦来自宙斯大王，而且觉得雷火让四周烧了起来”（《居鲁士上行记》13；第3卷第1章）。倘若如此，我们也可以把这首箴言诗的前两行理解为是在替作为立法原则的后两行提供神意支撑：既不可信任显贵，也不可信任民人——如卢梭所说，要约束连人的审慎也无法打动的人，睿智的立法者会求助于上天的干预，把自己的决定托之于诸神之口（《社会契约论》57-58）。

既然建立良好的秩序不是神们的事务，而是城邦人自己的事务，建立混合政制的关键在于，具体的立法必须把握好有尺度的分寸。梭伦充分认识到，立法要把握好恰如其分的“度”实在不易：

[16D]

就认识而言，最难的是把握不可见的
尺度，可它仅仅在万物的终点。

在古希腊人眼中，梭伦是实实在在的圣王，而非理想中的圣王。这两行诉歌让我们看到，这位圣王最突出的领袖品质兴许就在于善于把握分寸和行事有度。与梭伦相比，现代自由民主制的立法者们无疑显然过于自负，他们相信，自己已经把握“不可见的尺度”，这就是所有人的自由或平等。

我们在梭伦诉歌中能够读到的几乎只有政治，阿尔凯奥斯和忒奥格尼斯的诗作也相差无几——在二十世纪的文学史家们看来，诗人应该只谈情说爱，否则就算不上诗人，至少算不上杰出诗人。西方学人写的古希腊文学史教科书谈及早期抒情诗时，对梭伦、阿尔凯奥斯和忒奥格尼斯要

么一笔带过,要么不屑于提及,不足为奇。^③也许由于这个原因,虽然四十多年前我们的一份重要历史文献已经说过,二十世纪的文化大革命是继雅典革命、文艺复兴革命和巴黎公社革命之后世界历史上的第四次伟大革命,我们却一直不清楚,第四次革命与第一次革命之间究竟有怎样的承继关系。

注释[Notes]

①近代西方政治作家所用的“航船”喻的含义,大多依据拉丁语大诗人贺拉斯的用法(carm. Vol. 1. 14)。参见 Quaritsch, H. “Das Schiff als Gleichnis.” *Festschrift R. Stödter* Eds. Ipsen, H. P., and K. H. Necker. Heidelberg, 1979: 251-86。晚近具有政治哲学意味的航船喻的著名例子,可以提到梅尔维尔和康拉德的小说。参见李小均编译:《梅尔维尔的政治哲学》(北京:华夏出版社,2010年);以及薛诗绮编:《康拉德海洋小说》(上海:上海文艺出版社,2012年)。

②参阅 Ruschenbusch, E. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerks mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden, 1966; Anhalt, Emily Katz. *In the Tracks of a Fox: A Study of Solon's Poetry in the Context of Archaic Ethical and Political Thought*. Uni. Microfilms, 1990; Almeida, Joseph A. *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems*. Leiden, 2003。普鲁塔克:“梭伦传”,黄宏煦主编:《希腊罗马名人传》(上册)(北京:商务印书馆,1999年)。梭伦的政治思想及部分诉歌的中译,参见林志纯主编:《世界通史资料选辑:上古部分》(北京:商务印书馆,1974年);涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,蔡拓译(北京:商务印书馆,1986年)21-26;亚里士多德:《雅典政制》,颜一译(北京:中国人民大学出版社,1994年)6-15;盛志光:《梭伦》(北京:商务印书馆,1997年)。

③参见默里:《古希腊文学史》(上海:上海译文出版社,1982年);芬利主编:《希腊的遗产》,张强等译(上海:上海人民出版社,2004年);多佛等著:《古希腊文学常谈》,陈国强译(北京:华夏出版社,2012年)。

引用作品[Works Cited]

亚里士多德:《雅典政制》,日知 力野译。北京:商务印书馆,1959年。

[Aristotle. *The Athenian Constitution*. Trans. Rizhi and Liye. Beijing: The Commercial Press, 1959.]

——:《政治学》,吴寿彭译。北京:商务印书馆,1965年。

[——. *Politics*. Trans. Wu Shoupeng. Beijing: The Commercial Press, 1965.]

柏拉图:《理想国》,王扬译。北京:华夏出版社,2012年。

[Plato. *Republic*. Trans. Wang Yang. Beijing: Huaxia Publishing House, 2012.]

de Chateaubriand, François - René. *Essai sur les révolutions*. Paris: Gallimard, 1978.

Figueira, T. J., and G. Nagy, eds. *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.

荷马:《伊利亚特》(卷十五),王焕生译。北京:人民文学出版社,2003年。

[Homer. *Illiad*. Vol. 15. Trans. Wang Huansheng. Beijing: People's Literature Publishing House, 2003.]

——:《奥德赛》(卷一),王焕生译。北京:人民文学出版社,1997年。

[——. *Odyssey*. Vol. 1. Trans. Wang Huansheng. Beijing: People's Literature Publishing House, 1997.]

Hose, Martin, and Frühe Grieschiche Elegien, eds. *Theognis*. Trans. and Annotated. Dirk Uwe Hansen. Darmstadt: Publisher, 2005.

Jaeger, Werner. *Scripta minora*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.

第欧根尼·拉尔修:《名哲言行录》(卷一),徐开来 溥林译。桂林:广西师范大学出版社,2010年。

[Laertius, Diogenēs. *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Vol. 1. Trans. Xu Kailai and Pu Lin. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2010.]

卢梭:《爱弥儿》上册,李平沅译。北京:商务印书馆,1981。

[Rousseau, Jean - Jacques. *Emile, or on Education*. Vol. 1. Trans. Li Pingou. Beijing: The Commercial Press, 1981.]

——:《社会契约论》,何兆武译。北京:商务印书馆,1980。

[——. *The Social Contract*. Trans. He Zhaowu. Beijing: The Commercial Press, 1980.]

蒙田:《蒙田随笔全集》下卷,陆秉慧 刘方译。桂林:广西师范大学出版社,1996年。

[de Montaigne, Michel. *Essays*. Vol. 2. Trans. Lu Binghui and Liu Fang. Guilin: Guangxi Normal University Press, 1996.]

尼采:《论道德的谱系》,谢地坤译。桂林:漓江出版社,2000年。

[Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. Trans. Xie Dikun. Guilin: Lijiang Press, 2000.]

Treu, M., ed. *Alkaios*. München, 1959, 1980.

Voigt, E. M., ed. *Sappho et Alcaeus*. Amsterdam, 1971.

(责任编辑:王嘉军)