

# 修西底德的回憶

## ——初讀《波羅奔尼撒戰爭史》

● 林國華

獻給2003年春天那些死去的和活着的

當帝國斜陽的時候，一種奇怪的哲學文體——「安慰文」(consolatio)，在羅馬城悄悄流行起來。哲學家發明了這種文體，因此它又叫做「哲學的安慰」。尼錄(Nero)皇帝的老師塞涅卡(Lucius Annaeus Seneca)精通這種安慰的技藝，寫了很多這種文章，後來自殺了。那個混亂的年代消失以後，這種文體也就漸漸看不到了。也有一些零星書卷流傳下來，比如鮑依修斯(Boethius)那部撫慰了很多人的名篇。據說他參加了古代那場最慘烈的文明衝突，被殺害之後，人們把他叫做「最後的羅馬人」。在這之前八百年，在雅典，在同樣的夕陽下，一個叫修西底德(Thucydides)的將軍在流亡的閒暇中用一種叫做「歷史」的文體寫下了他對那個混亂年代的回憶。據說，在那部書裏，人們找不到安慰，修西底德便難過地對他們說<sup>①</sup>：

「歷史」本是「記憶」的女兒，她不事安慰，她本身也是不慰的，因為她不知道來世的事情。

\* 本文所涉修西底德文本的引述採用北京商務印書館謝德風先生中譯本。部分句段根據霍布斯(Thomas Hobbes)的英譯作了調整，個別單字據希臘原文改譯。

### 一 雅典的瘟疫

公元前五世紀下半葉，一場瘟疫在非洲的埃塞俄比亞降臨。它通過地中海的商旅悄悄流傳到埃及、利比亞、波斯之西的愛奧尼亞，最後在前430年的春天到了雅典並驟然暴發。那時，雅典的宿敵斯巴達正兵臨雅典城下，舉世聞名的波羅奔尼撒戰爭剛剛進入第二個年頭。深受自然和人事的雙重窘迫，雅典的末日似乎要來了。很多人想起了斯巴達人在戰爭伊始從德而菲神廟求得的那個可怕的神諭：斯巴達人問神是否可以和雅典人作戰，神回答說可以，並且說祂將保佑他們，不管他們是否向神祈禱，勝利終將屬於斯巴達。雅典的老人憂心如焚地說，雅典的覆亡是神注定了的。

那場瘟疫很可怕。斯巴達的圍城士兵發現雅典人忽然築起了無數新墳，詫異之下詢問雅典的逃兵才知道瘟疫正在城內肆虐。斯巴達國王阿基達馬斯(Archidamus)命令馬上撤兵，

當帝國斜陽的時候，一種奇怪的哲學文體——「安慰文」，在羅馬城悄悄流行起來。在雅典，一個叫修西底德的將軍在流亡的閒暇中用一種叫做「歷史」的文體寫下了他對那個混亂年代的回憶。他說：「『歷史』本是『記憶』的女兒，她不事安慰，她本身也是不慰的，因為她不知道來世的事情。」

波羅奔尼撒戰爭暫告停止，被死亡籠罩的雅典城更加顯得孤單無助。

城裏死了很多人，連雅典的「第一公民」、民主領袖伯利克里(Pericles)也未幸免於難。然而，有一個人奇迹般的活了下來，他後來用筆把記憶中的這場滅頂瘟疫寫下來，傳給了後人。這個人就是後來率軍遠征安菲古城的雅典將軍修西底德。

在修西底德的筆觸中，我們至今仍然能感受到他對雅典瘟疫的痛苦和冷峻的回憶。感謝他的回憶，我們也才有了那一段歷史。修西底德難過地回憶說，在那場瘟疫裏，醫生束手無策，因為他們不知道瘟疫的來源，不知道醫治的辦法。醫生大批地死去，因為他們和病人接觸最多。雅典城曾經一度雲集的哲人、學人、詩人、藝人一下子都看不見了。在瘟疫中，所有人類的知識、雄辯、技藝、聰明、謀略一概都沒有用處。連「宗教」這人類所能臻至的最高技藝也不例外。深諳世事的哲人蘇格拉底早早終止了對話，退出廣場，搖身一變，混進了雅典國民軍隊，終得以活過瘟疫；據說後來他當了逃兵，才又活過了那場更加可怕的波羅奔尼撒戰爭。

瘟疫的慘狀幾乎使修西底德沒有勇氣繼續寫下去。他悲傷地說：「這場瘟疫不是人類的文字所能描述的。」我能想見他擲筆長歎的樣子。修西底德一度避而不提那死去的和將要死去的人類，而竟是轉身去紀錄死人屍體旁的野獸：「吃人肉的鳥獸一旦嚐了屍體就必然死去，所有食肉的鳥類因此在雅典絕迹。」修西底德後來提到了三種野獸：狗、羊、蒼蠅。他說：

狗提供了觀察疫情的最好機會，因為它們是和人住在一起的；

由於看護病人而染病的人像羊群一樣成群死去；

在炎熱的初夏，流動在城裏的鄉下人擁擠在空氣不流通的茅屋裏，他們像蒼蠅一樣地死去。

修西底德似乎在絕望地暗示，他不能通過文字，而只能通過野獸來認識這場瘟疫。文字是出於人類的技藝，它代表着文明。然而在這裏，我們看到，與文字隱隱對峙的是狗、羊、蒼蠅。修西底德默默地告誡後人：文字是屬人的，它無法去摹寫那非人的事情；正如文明是脆弱的，它不能阻止人類在極限情境中再度野蠻。

人的再度野蠻意味着人不再是人。在對雅典城裏的野獸的回憶中，修西底德暗示了瘟疫是怎樣使人不再是人的。然而，這只是身體意義上的非人化、野蠻化。讓修西底德更為沉痛的是雅典人的靈魂的野蠻化。他看到，瘟疫消滅的不只是雅典人的身體，它更摧殘了雅典人的靈魂德性，掩埋在人性深處的脆弱、自私、和邪惡乘機復出。修西底德這樣回憶道：

由於瘟疫的緣故，雅典開始有了空前的違法亂紀。人們看見幸運女神是這樣的變幻莫測，富人們突然死亡，而他們的財富卻落在一些一文不名的混蛋手裏。因此，雅典人現在公開地挺而走險，大行放縱之事。在過去，這種行為人們常常是小心翼翼地隱蔽起來的。人們決定迅速揮霍掉他們的金錢，以追求快樂，因為金錢和生命都同樣是那麼短暫。至於榮譽，沒有人遵守它的規則，因為能不能活到享受光榮的名號的將來是很有問題的。人們相信，好的東西只是那些暫時的快樂和一切使人能夠得到這種快樂的東西。對神法的畏懼和

在瘟疫中，所有人類的知識、雄辯、技藝、聰明、謀略一概都沒有用處。連「宗教」這人類所能臻至的最高技藝也不例外。深諳世事的哲人蘇格拉底早早終止了對話，退出廣場，搖身一變，混進了雅典國民軍隊，終得以活過瘟疫；據說後來他當了逃兵，才又活過了那場更加可怕的波羅奔尼撒戰爭。

對人法的服從不再有了。關於神明，人們認為敬不敬神是一樣的，因為他們目睹了好人和壞人平等地一同死去。至於人為的律法，沒有一個人能夠預料到他活到受審判和處罰的日子。每個人反而覺得，瘟疫已經向他們宣布了一個更為沉重的判決。他們想，在這個判決執行之前，尋覓一些人生的快樂，這是他們的權利，它是自然的、正當的。

死亡面前的「平等」！從死亡裏誕生的「權利」！我想，後世的大哲人霍布斯 (Thomas Hobbes) 在構思其威風凜凜的「利維坦」(Leviathan) 從而為現代政治思考立下一塊冰冷的基石的時候，他必在修西底德痛苦的瘟疫回憶中找到了魔鬼般的靈感。然而，對於霍布斯，現代世界的瘟疫又是甚麼呢？

在滲透着末世死亡氣息的「平等」和「權利」的呻吟聲中，修西底德記下的是雅典人對人法和神法的遺忘和蔑視。我們知道，使人成為人的正是人法和神法：前者保證了人的政治本性 (梭倫、柏拉圖、亞里士多德)，而後者則把人從獸群裏分離出來，放到高處 (荷馬、荷西俄德、伊思庫羅斯)。修西底德說：

這場災難有如此壓倒的力量，人們陷於絕望中，對人法和神法不再關心。昔日遵守的喪葬儀式不再遵守了。許多人缺乏埋葬所必需的物品，因為他們已經埋葬了很多死去的親人。因此，他們採取了最可恥的方式來對待新逝的親人。他們跑到別人已經搭好的火葬堆前，把他們的死去的親人拋在上面，然後點火焚燒。或者，他們發現另一個火葬堆正在燃燒的時候，就把他們的親人扔在別人的屍體上，然後匆匆跑開。

從雅典人可恥的葬禮的回憶中，我們看到，在希望終結的地方不再有

虔敬；而虔敬終結的時刻也就是人再度野蠻的時刻了。

在這個世界上，如果有甚麼東西最能深刻地表明人之為人的「人性」，那麼那個東西就是詩人荷馬曾經用以結束其特洛伊戰爭敘事的東西：葬禮<sup>②</sup>。葬禮定義了人世的最後邊界：神是不死的；獸雖必死但卻死而不埋；只有人必死且必埋。這是一個藏在荷馬史詩中的古老訊息，它在後來以虔敬和正義而聞世的羅馬人的拉丁語言裏得到了淋漓盡致的表達：「人」(humanus) 和「黃土」(humus)、「掩埋」(humare)、以及「該埋的」(humandus) 共屬同一字源<sup>③</sup>。在人世的黃土地上，如果人法刻下的是「正義」，神法刻下的是「虔敬」，那麼，那些忘記了人法和神法的人已然走進了瘟疫的暗影裏；縱然在身體上他還活着，但他的靈魂已經死去。

就這樣，修西底德的回憶告訴我們，有一種比摧殘身體的瘟疫更可怕的瘟疫，那就是摧殘靈魂的瘟疫；正如有一種比身體性的野蠻更可恥的野蠻，那就是靈魂的野蠻。靈魂的野蠻，這種對人法和神法的蔑視，深植於人的靈魂的深處，它對文明的人世構成永恆的挑戰。然而，總會有一些人在療救被瘟疫所摧殘的身體，那就是醫生；也總會有些人在療救被野蠻化的靈魂，那就是政治家 (politicus) <sup>④</sup>。在人法和神法織就的「羅網」中保持住人的文明身位，這就是政治家的技藝和使命 (柏拉圖)。

雅典政治領袖伯利克里在其生前最後一次演說中重申了政治家的使命。當時，瘟疫退去了，伯羅奔尼撒戰爭硝煙又起。活下來的雅典人不得不面對戰爭。哲人又出沒在廣場上，傳播着古怪危險的生活教條。而大病初癒的雅典人心灰意懶、無心戀戰，

在這個世界上，如果有甚麼事最能深刻地表明人之為人的「人性」，那就是詩人荷馬用以結束其特洛伊戰爭敘事的東西：葬禮。葬禮定義了人世的最後邊界：神是不死的；獸雖必死但卻死而不埋；只有人必死且必埋。修西底德的回憶告訴我們，有一種比身體性的野蠻更可恥的野蠻，那就是靈魂的野蠻。

民主政體的所有缺陷和醜陋都暴露了出來。雅典海軍大將特米斯托克利(Themistocles)創下的帝國文明基業在伯利克里手中岌岌可危。在伯利克里這次最後的演說中，他像多年以後尼西阿斯(Nicias)在敘拉古城下面對潰敗如喪家犬的雅典遠征軍所發表的最後一次演講一樣，要求雅典人與神和解、與城邦和解，守住希望，守住文明，守住雅典帝國的莊嚴：

雅典政治領袖伯利克里在其生前最後一次演說中要求雅典人守住希望，守住文明，守住雅典帝國的莊嚴。瘟疫後的第二年(前329)，伯利克里與世長辭。雅典城群龍無首，整個國家陷入在修西底德看來比「外侮」更可恥的「內爭」之中。「內爭」，正是國家的「致死瘟疫」！

雅典人！我現在和過去一樣，沒有改變。改變的是你們。我知道你們怨天尤人的原因，但我認為，你們這樣做是不正義的。我的意見是這樣的：個人在國家順利前進時所得到的利益比個人得到滿足而國家正在走下坡路的時候所得到的利益要多。一個人在私生活中無論怎樣富裕，如果他的國家被破壞了的話，他也一定會被捲入普遍的毀滅中；但是只要國家安全，個人有更多的機會從其不幸的私生活中恢復過來。如果一個人有選擇的自由，能夠安靜地生活下去的話，那麼，進行戰爭是絕對愚蠢的。但是如果被迫而選擇，不是在屈服中成為奴隸就是冒險以求生存的話，那麼，我寧願選擇冒險而不是屈服。你們應當維持雅典帝國的莊嚴。如果你們不同時擔當起帝國的責任，你們就不能再享受帝國的特權了。你們不要以為我們戰爭的目的僅僅是為了享受自由或遭受奴役的問題；戰爭還牽涉到帝國的喪失以及管理這個帝國所引起的仇恨與危險。在突然的恐慌中，儘管有些對政治漠不關心的人認為放棄這個帝國是一件好的和高尚的事情，但問題是，你們已經不可能放棄這個帝國了。事實上，你們是依靠暴力來維持這個帝國的。所以，昔日取得這個帝國或許是錯誤的，但現在放棄這個帝國則是危險的。主張放棄帝國，並且蠱惑公民們採納他們的主張的人，將很快葬送這個帝國；他們自己可以孤獨地活着，但是，如果帝

國沒有了，我們的生活方式也就沒有了，雅典也就沒有了，雅典人也就沒有了。雅典人！你們不該悲傷，不該怨天尤人，不該被那些政治冷淡的哲人和鼓動家牽着鼻子走進歧途。這些人比剛剛過去的瘟疫還可怕。瘟疫奪走的只是我們雅典公民的身體，但這些人將毀掉我們的公民德性，從而使雅典文明趨於真正的滅亡。這些人表面上生活在孤獨和自足之中，但其實他們的生存完全建立在雅典公民對城邦的保護之上。在一個被敵人控制的城邦裏，這些人可以安穩的做奴隸，但在管理着一個帝國文明的雅典，這些人只是毫無用處的寄生蟲。雅典人！馴順地接受神明賜予的災難，勇敢地抵抗敵人！這是雅典人的古老習慣和德性，它是正義的。無論對城邦還是對個人，它都是真正的力量。記住，你們是一個偉大城邦的公民！

瘟疫後的第二年(前329)，雅典「第一公民」伯利克里與世長辭。斯巴達國王阿基達馬斯再度舉兵，橫穿科林斯地峽，進犯雅典郊野阿提卡。而雅典城群龍無首，個人野心瀾漫朝野，兩百年前大立法者梭倫創立的民主政體似乎蛻變成了最糟糕的政體形態：亂民之治。整個國家陷入在修西底德看來比「外侮」更可恥的「內爭」之中。「內爭」，這被所有經典政治思想家視為政治共同體的痼疾的東西，在十六世紀被「胡革諾」宗派內戰折磨得苦不堪言的的大法學家博丹(Jean Bodin)眼裏正是國家的「致死瘟疫」(pestilentia capitalis)！

## 二 瘟疫前的日子： 帝國考古

來自非洲的瘟疫終於在雅典平息下去了。修西底德繼續把他的歷史寫

了下去。可以明顯感到，他的筆觸突然變得像悲劇詩人那樣多少有些愴然。瘟疫改變了雅典，被改變了的雅典又改變了修西底德的記憶。

瘟疫爆發之前，帝國初創，雅典的繁榮和強盛使得同樣懷有帝國野心的科林斯人嫉妒的尖叫。對於那個黃金時代的雅典，修西底德給我們留下了一份珍貴的回憶。為了記錄這份回憶，修西底德採用了極端寧靜的筆法，一種連十九世紀德國古典學究都無可挑剔的筆法：考古。在這項從容不迫的考古中，修西底德回憶了在希臘波斯戰爭末年，雅典把來自入侵希臘世界的波斯帝國的「外侮」轉化為有利的條件，從而在與近鄰斯巴達的「內爭」中取得勝利，繼而在征服了二十餘座城邦後，終於成了大半個希臘世界的主人。只是在對帝國的創建者特米斯托克利回億中，修西底德的筆鋒似乎隱隱有些顫動。修西底德回億說：「特米斯托克利深知，如果雅典想成為一個帝國的話，必須首先把它變成一個海上的民族。」對此，修西底德一度中斷敘述，歎道：「真的，他是第一個敢於對雅典人說，他們的將來是在大海上的！」後來，修西底德讓特米斯托克利這個忠告一再回響在雅典後世政治家的記憶和言說中，直到雅典海軍在西西里島全軍覆沒。雅典民眾後來放逐了帝國國父特米斯托克利，修西底德平靜但入微地回億了這位偉人不應得的命運。與修西底德的平靜相對，後來的柏拉圖曾借蘇格拉底之口大罵雅典民眾「忘恩負義」<sup>⑥</sup>。身為政治家的修西底德之所以冷然不動或許是因為他深知那些飽嚙民主甜頭的雅典人並非「忘恩負義」，而是他們太愛平等了；由於對平等過度的愛，他們懼怕偉大。正是

在這愛與怕的激情中，雅典人才放逐了偉大的特米斯托克利，哪怕他是他們的恩人。與修西底德洞察城邦的「習俗正義」相對，柏拉圖也許在哲人的「自然正義」的神話裏浸淫得太久了。這與其說是一種神聖的瘋狂，不如說是一種少年式的愛欲。

特米斯托克利遠走異鄉，客死波斯。修西底德情不自禁，寫下了他的歷史開篇以來第一份悼念：

真的，特米斯托克利向世人顯示了他是一個極富天才的人。他是超凡的。他比任何人都值得我們欽佩。對於那些當場必須解決而不容長時間討論的事情，他用不着事先研究或事後考慮，只憑藉他的天賦智慧就能得到正確的答案。在估計將來可能產生的結果時，他的預測永遠比任何人可靠。任何他熟悉的問題，他都可以完美地表述；對於他本行以外的問題，他也同樣可以提出很好的意見。他擁有一種驚人的力量，可以看透未來，看出其結果好壞的可能性。由於天才的力量和行動的迅速，他能夠在最恰當的時候作出最恰當的反應。這一點，遠非他人所能及。他是希臘世界最偉大的人。

「最偉大的人」死了。修西底德的悼念誘使我們推想，特米斯托克利之後的時代不再是一個偉大的時代。修西底德含而不露，我們便無從證實這個推想的真偽。但是，有一點很清楚，悼念之後，修西底德的「帝國考古」戛然而止。在這之後，在瘟疫和戰爭中，雅典的故事將成為一場悲劇。悲劇需要一種悲劇的筆法。從「考古」到「悲劇」，與其說修西底德確證了「史」和「詩」的古老親緣，不如說他震攝於日後雅典這座悲情城市，不免有些惶然了。

身為政治家的修西底德深知那些飽嚙民主甜頭的雅典人並非「忘恩負義」，而是他們太愛平等了；由於對平等過度的愛，他們懼怕偉大。正是在這愛與怕的激情中，雅典人才放逐了偉大的特米斯托克利，哪怕他是他們的恩人。特米斯托克利遠走異鄉，客死波斯。「最偉大的人」死了。特米斯托克利之後的時代不再是一個偉大的時代。

### 三 瘟疫後的日子：民主、德行、愛欲

雅典的悲劇始於波羅奔尼撒戰爭。戰爭伊始，斯巴達人從德爾菲神廟求得的那個神諭以及從有着「祭司國度」之稱的神秘埃及流傳過來的瘟疫給這場悲劇蒙上一層命運的影子。帝國基業的繼承人伯利克里在瘟疫中適時地早死。他留給雅典人的三篇演說不久就成了被背叛的遺囑<sup>⑥</sup>。戰爭的日子很漫長，然而修西底德似乎暗暗遵從着悲劇家的「三一律」<sup>⑦</sup>，漫長的日子在他的筆下飛快地滑過。密提林的暴動、科西拉的革命、派羅斯的幸運、底里安的敗績、尼西阿斯條約、彌羅斯對話等如水一般一幕幕上演，轉眼間就到了戰爭的第十七個年頭，該是遠征西西里的時候了，而伯利克里此時謝世也有十五個春秋了。悲劇的高潮 (peripeteia) 也該到了，這次遠征將永遠改寫雅典人的命運。

西西里遠征是特米斯托克利之後雅典帝國欲望的一次最高表達，它以失敗告終。發動遠征的雅典青年將軍亞西比德 (Alcibiades) 稟有特米斯托克利式的天賦、氣質和領袖魅力，為哲人蘇格拉底所愛戀。據說，遠征軍出發前夕，亞西比德在一次通宵酒會上聆聽了蘇格拉底借女先知狄娥提瑪之口所講述的關於愛欲的悲喜劇的故事<sup>⑧</sup>。酒醒之後，亞西比德衝入大海，愛欲勃勃地踏上了遠征的路。

這次注定失敗的遠征因此將成為一場愛欲的悲劇。喜劇的缺場使得愛欲的生活似乎殘掉了一半。後世的柏拉圖思考良久，得出了答案：愛欲在人世裏注定是場悲劇，因為神早已隱退了<sup>⑨</sup>。看來，柏拉圖只不過重複了老邁的荷馬<sup>⑩</sup>。再後來，通過對雅典城的建造者特修斯的身世考古，普魯

塔克 (Plutarch) 以史家身份表述了同樣的發現，並進一步得出了一個頗為聳人的結論：雅典的存在是有違神法的<sup>⑪</sup>。和大多數對人類言語深懷狐疑的史家一樣，普魯塔克沒有多說甚麼，但他的深意不難尋索：雅典是座「太人性」的城邦，它太信賴人的智慧、言語、技藝、德性和韜略，以至於屢屢僭越自然的限度，並蔑視喜怒無常的幸運女神<sup>⑫</sup>。普魯塔克的考古多少令人回想起虔敬的斯巴達人得到的那個預言了雅典滅亡的神諭。修西底德遺憾地說，對於那個神諭，只有一些雅典的老人才感到憂心忡忡。

年輕的亞西比德在出征前的辯論中發表了一篇演說，言語中過渡的愛欲似乎並沒有驚聳修西底德的敘述。在這篇演說中，亞西比德雖是初露鋒芒，但已經鋒芒畢露<sup>⑬</sup>：

雅典人，我比別人更有權利做你們的將軍，我無愧於這個職務。一個人自視很高，而不把別人放在和他平等的地位上，這是正義的。因為當一個人窮困的時候，不也是沒有人來和他共患難嗎？我們失敗的時候，又有誰曾經關切過我們？根據同樣的原則，如果有人被成功者所鄙視，他應該學會忍耐。在一個人以平等的地位對待每一個人之前，他是不能要求別人以平等的地位對待自己的。我知道這類人，這是一類在所有方面都一枝獨秀的人。然而在他們活着的時候卻不得人心，他們的平輩人尤其認不出他的偉大，儘管偉大就在這些人眼前。但是，你們會發現，到了後世，等到他死了很久以後，就是和他毫無關係的人也自稱是他的親戚；你們會發現他的國家不再把他當成一個外人或名譽不好的人，而是自豪地把他當成偉大的同胞。這就是我的志向！正是因為這個志向，我的私生活受到你們的指責，但問題在於，你們中間是否有任何人在處理國事

波羅奔尼撒戰伊始，斯巴達人從德爾菲神廟求得的那個神諭以及從神秘埃及流傳過來的瘟疫給這場悲劇蒙上一層命運的影子。後世的柏拉圖認為：愛欲在人世裏注定是場悲劇，因為神早已隱退了。普魯塔克表述了同樣的發現：雅典的存在是有違神法的，雅典是座「太人性」的城邦，它太信賴人的智慧、言語、技藝、德性和韜略，以至於蔑視喜怒無常的幸運女神。

上勝過我的？關於這次遠征，這就是我的意見：沒有誰，也沒有合理的論據，能夠證明我們不應該去援助我們在西西里的同盟國。我們必須援助，必須派出遠征軍。勇敢地援助一切請求援助的人，不管他們是希臘人，還是非希臘人。這就是我們雅典取得帝國的技藝，這也是所有帝國的技藝。如果我們不肯行動，或者在援助的時候有種族的區別，那麼，我們根本不可能擴張我們的帝國，甚至完全葬送我們既有的帝國<sup>⑭</sup>。一個人不但要在受敵人攻擊的時候抵抗佔優勢的強國，以捍衛他自己；而且還要首先採取手段，把敵人的進犯消滅於搖籃中。雅典人，你們應該記住，我們已經到了這樣一個階段，就是我們不得不不停地謀劃新的征服，為的是保持住我們已經所擁有的。因為，如果別人不是在我們的統治下，我們自己則有陷入被別人統治的危險。你們對於安寧生活的意見不應該和其他國家的人民一樣，這也是不可能的，因為你們是帝國的子民，除非你們改變你們的生活方式而去採用和其他人一樣的生活方式，那就是被奴役。另外，你們也要記住，城邦也是和其他任何東西一樣，如果長期處於靜止狀態，它各方面的技藝和德性會變得陳舊不堪，它自身也必然會萎縮死亡；但是在戰鬥中，它會經常取得新的經驗，更慣於以行動而不是言辭來保衛自己。一句話，我認為一個本性是變動不居的城邦，如果改變它的性質而使得它處於閒散狀態的話，它會很快滅亡。人們所能擁有的最安全的選擇就是接受他們已經有的性格和制度，盡可能按照這種性格和制度生活下去。

可以看到，在亞西比德這篇飛揚跋扈的政治演說中，修西底德小心翼翼地保存了其中閃爍不定的伯利克里冷峻的影子。年輕的亞西比德其實並不年輕。天生的帝國靈魂使得他近乎本能地「回憶」起古老幾如前世的關於

帝國的知識和技藝。這似乎是一種無法傳授的知識，一種不能習得的技藝，一種逾越千載也只有少數人才能接近的知識和技藝；它就像女先知狄娥提瑪所秘密傳授的哲人的愛欲技藝一樣，曾經被羅馬國父的先祖深深到底藏進了地獄盡頭<sup>⑮</sup>。

由於稟有這種古老的知識和技藝，花言巧語、跳蕩不拘的青年亞西比德在實際行動中其實「老謀」得令人聳然。這種「老謀」使得他在日後的流亡生涯裏曾以一人之力秘密操縱了雅典、斯巴達、波斯和遠征愛奧尼亞的雅典軍隊四大勢力；而且，他雖然身居愛奧尼亞，卻親手導演了千里之外的雅典政治改革，最終在被瘟疫、戰爭、內訌折磨得奄奄待斃的雅典城建立了一套自伯利克里以來「最好的政體」。亞西比德的「老謀」也體現在他為西西里遠征提出的卓爾不群的作戰計劃中：先禮後兵，通過說服手段，收買散居西西里的小邦國，從而瓦解其整體實力，最後以武力征服在西西里居於領袖地位的敘拉古。自負的亞西比德顯然是企圖把戰場變成談判桌，以屬人的技藝（言辭）克服乃至取代神聖不犯的自然（戰爭）！這是典型的雅典風格。亞西比德這個過了度的雅典人就像小頑童伊卡路斯（Icarus）身負父親戴德勒斯（Daedalus）製作的蠟翅飛向太陽一樣，從死去的父輩們那裏秘密繼承了有違自然的帝國技藝，然而，他飛得太高，離大地太遠，離神明太近。盲眼詩人荷馬遵從繆斯女神們的旨意，曾作長歌以傳達天神宙斯的警誡：那些離神太近的英雄必將受苦和毀滅<sup>⑯</sup>！多少有些遺憾的是，亞西比德似乎深深地惑於蘇格拉底的「愛欲」教導，而蘇格拉底偏偏早已放逐了那個老邁不堪的盲眼詩人<sup>⑰</sup>。

青年亞西比德在實際行動中其實「老謀」得令人聳然。這種「老謀」使得他在日後的流亡生涯裏曾以一人之力秘密操縱了雅典、斯巴達、波斯和遠征愛奧尼亞的雅典軍隊四大勢力；而且，他雖然身居愛奧尼亞，卻親手導演了千里之外的雅典政治改革，最終在被瘟疫、戰爭、內訌折磨得奄奄待斃的雅典城建立了一套自伯利克里以來「最好的政體」。

愛平等怕僭主的雅典人下令召回遠征軍中的亞西比德接受公審，罪名是「瀆神」。他在回國中途，竟投奔到雅典死敵斯巴達那裏去了，並就自己的流亡發表了一篇「申辯」說：「我所愛的雅典不是現在這個迫害我的雅典，而是那個我曾經在其中安享公民權的雅典。真正愛國的人不是那些當他們被不正義地放逐而不還擊的人，而是那些不顧一切努力試圖恢復正義的人。」

雅典遠征軍到達西西里的時候正是一年中的春天。到了秋天，愛平等怕僭主的雅典人終於下令召回亞西比德接受公審，罪名是「瀆神」。老奸巨猾的亞西比德在回國中途溜之大吉，後來獨自一人，揚帆過海，竟投奔到雅典死敵斯巴達那裏去了。他替久戰不勝的斯巴達人謀劃了致使雅典軍隊一敗塗地的戰術，並就自己的流亡在斯巴達宮廷發表了一篇「申辯」。同樣身處流亡歲月的修西底德將這篇頗有派頭的「申辯」全文照錄：

斯巴達人！過去和現在一樣，總有一類人常常領導民眾走入邪惡的道路。放逐我的正是這一類人，因為我是整個國家的領袖，他們對我深懷恐懼。我的原則是保全這個政體，它是祖先傳下來的。在這種政體下，我們雅典人達到了最偉大和最自由的地步。至於民主政治，稍微有點政治常識的人都會知道，這究竟是甚麼東西，而我不比任何人缺乏常識。真的，我有足夠的理由攻擊民主政治；但是，對於這種連一般人都認為是愚蠢的政體，我沒有甚麼新東西可說。雖然我過去有愛國的美名，但是現在我要幫助它的死敵盡量進攻它。我請求你們斯巴達人不要因此就認為我是一個惡棍；你們也不應該認為這只是一個流亡者的激情，因而懷疑我的觀點。我的放逐是由於那些放逐我的人的邪惡。我所愛的雅典不是現在這個迫害我的雅典，而是那個我曾經在其中安享公民權的雅典。我現在幫助你們進攻的國家已經不再是我的國家；我要盡力恢復我過去的国家。真正愛國的人不是那些當他們被不正義地放逐而不還擊的人，而是那些不顧一切努力試圖恢復正義的人。

一貫蓄而不發的修西底德對這篇「申辯」照舊不作評論。然而，他應該料到，這似乎是不經意中記載下來的

「申辯」足足震盪和困惑了西方兩千多年的神經。和許多人一樣，作為讀者，我無力探查這份「申辯」的累世美名和臭名背後的究竟；然而，有一點，我想我應該記得：亞西比德是雅典哲人蘇格拉底的愛侶，蘇格拉底也被亞西比德奉為天神<sup>⑩</sup>。蘇格拉底在瘟疫和戰爭中苟且偷生，據說是奉了神的召喚；神要他活下去，只是為了讓他在某一時刻到市場上向雅典民眾發表一篇「申辯」之後再死。據說，在那篇申辯裏，蘇格拉底提到並讚揚了一種超越城邦之外的生活；雅典人感到這種生活冒犯了他們的神和律法，而蘇格拉底說，奉行這種生活的人其實是民眾的大恩人。

在斯巴達宮廷裏，亞西比德交代了他此次遠征西西里的全部軍事計劃：

我們航往西西里的目的是首先征服西西里人，然後跨過海峽征服意大利半島的希臘人；之後，我們準備西進進攻非洲的迦太基帝國以及富裕的迦太基城本身。然後，我們將揮師越過地中海到伊伯里亞（今天的法國），在那裏，我們將招募當地大批蠻族軍隊，然後協同我們在西方已經獲得的希臘軍隊回兵圍攻你們斯巴達。

細心的人不難認出，這項雄心勃勃的軍事藍圖是羅馬式的。它旨在把地中海變成雅典的內湖。如果它成功了，也就不可能再有後世的羅馬了。

亞西比德流亡了，另一位將領拉馬卡斯 (Lamachus) 戰死。只剩下尼西阿斯孤身一人在固若金湯的敘拉古城下勉力支撐，無非是等待滅亡罷了。尼西阿斯是個老人，他反對這次遠征。遠征之前他以老人的口吻發表演說抨擊亞西比德的少年輕狂，勸勉飽



受瘟疫和戰爭之苦的雅典人休養生息，不要用既有的東西冒險去換取不可靠的偉大希望。在雅典，據說大家都知道，尼西阿斯是一個尚德行、敬神明的好人。他對幸運女神藏在「希望」裏的笑臉懷有深深的狐疑。因此，他習慣於不去希望<sup>⑨</sup>。後世亦莊亦諧的歷史家普魯塔克考證說，尼西阿斯之所以敬拜神明是因為他想祈求神明保護他在羅立溫的一座大銀礦<sup>⑩</sup>。我們無從得知這項考證的確切度，我們只知道，尼西阿斯的財富是名聲遠揚的。這個名聲後來間接導致了他的死亡。

西西里遠征是亞西比德用花言巧語向雅典人兜售的一個偉大希望；和所有種類的「偉大」一樣，它偉大得過了度。亞西比德流亡以後，這項偉大的希望工程落在了最不善於希望的尼西阿斯老邁的肩膀上。尼西阿斯倍感無助，只得操起他經營銀礦的手段，頻頻求神問卜。尼西阿斯似乎昏了頭，竟然不明白一個再簡單不過的道理：帝國不是銀礦！與舉重若輕的亞西比德執意要把戰場變成「談判桌」相對，尼西阿斯卻執意要把戰場變成「祭神壇」。兩人都離開「自然」太遠了。他們都可謂是雅典城的「異類」：亞西比德是一個過了度的雅典人，而尼西阿斯根本就不配作雅典人！

本來打算征戰於山海之間的雅典遠征軍在敘拉古城下全軍覆沒。修西底德對那次覆沒的回憶據說為希臘文學貢獻了最「崇高」(kalos)的一段篇章：

雅典人決定從陸地上退卻。這是一個悲慘的場面。他們不僅喪失了他們所有的戰艦，而且沒有實現他們巨大的希望，反而使自己和雅典本土同時處於毀滅的危險。當他們離開軍營的時候，他們眼裏看到的是悲慘的景象，心裏想到的是悲慘的思

想。死者裸露戰場，沒有埋葬。當任何人看見自己的戰友躺在死屍中的時候，他心裏就充滿悲傷和恐怖。被遺棄的病號和傷員比未埋的死者更為可憐；他們比死者更加令殘存下來的生者感到痛苦；他們請求撤退的士兵帶他們一起走，對他們的親戚朋友大聲哭嚎；他們抱着行將離開的戰友們的脖子，盡力跟在這些人後面跑；當他們跑不動而不得不停下來時，他們只能一再向天哭喊，高聲哀號。他們的懇求和悲傷使所有人感到軟弱無助；全軍都以淚洗面，心中感到無限悲傷。然而，他們所遭受的痛苦是眼淚所無法表達的；他們擔心，在無法預測的未來，還有更大的痛苦在等着他們；所以，即使身處一個敵人的國土，他們也覺得戀戀不捨！同時，他們感到羞愧和恥辱。真的，他們就像從一個圍城裏湧出來的難民，而不是來攻克別人的城邦的。他們記得他們在出征西西里時是多麼驕傲、多麼豪華，而結果卻如此恥辱、如此落魄！沒有哪個希臘軍隊曾經遭受過這樣的慘敗。他們本是來奴役他人的，而現在，他們卻因為遭受着被他人奴役的危險而落荒而逃。他們曾經是在祈禱和凱歌中起航遠征，而現在，起程回國的時候到處都是詛咒和埋怨。讓他們感到更加難過的是，他們是從陸地上敗退，而不是在大海上行軍。

我們看到，在修西底德的回憶裏，再次出現「沒有埋葬」的屍體。這是令人痛苦的回憶。它遙遙對應着十七年前瘟疫下的雅典人對親人屍體的野蠻虐待。十七年後，敘拉古城下，絕望的雅典人再度野蠻。此時的尼西阿斯終於明白了「希望」的意義：他必須使眼前這群野蠻人看到希望的影子，從而把他們重新扶回到人的位置；要做到這一點，他所擁有的唯一力量就是他曾經大肆抨擊的、被亞西比德「濫用」的「言語」：

在修西底德的回憶裏，再次出現「沒有埋葬」的屍體：死者裸露戰場，沒有埋葬。當任何人看見自己的戰友躺在死屍中的時候，他心裏就充滿悲傷和恐怖。然而，他們所遭受的痛苦是眼淚所無法表達的。他們本是來奴役他人的，而現在，他們卻因為遭受着被他人奴役的危險而落荒而逃。

尼西阿斯在生前最後的政治演說裏，三次提到要建立「城邦」，演說重複了十六年前伯利克里「遺囑」裏的主題。他可能永遠不能明白或接受一個道理：任何「城邦」的創立皆始於不正義，「起源」因而都是骯髒的！他總結了自己的正義和虔敬的德行，並堅信神明終究會眷顧有德行的人。

雅典人！你們應當滿懷希望。不要因為過去的災難或者現在這不應得的痛苦而譴責自己。看看我，在私人生活方面，我認為沒有任何人比我幸福，但是我也和這裏最卑賤的人一樣，身陷同樣的危險。但是，我終身敬拜神明，如我所應當的；我對待他人的行為是正義的、無可指責的。因為這個緣故，我對未來仍然懷有希望。我們的敵人所享受的幸運已經足夠了。如果在我們遠征伊始，神明對我們發怒的話，那麼，現在他們的懲罰已經夠多了。在我們之前，其他人也進攻過他的鄰人，他們做了一般人都會做的事情之後所遭受到的痛苦也沒有超過一般人所能忍受的。所以，現在我們希望神明對我們要仁慈一些，這是合理的，因為現在我們的痛苦值得神明的憐惜而不再是他們的嫉妒。雅典人！你們應該知道，我們還有四萬人活着，無論我們到甚麼地方停下來都將是一個龐大的城邦。這次退兵，你們要注意安全和秩序，你們每個人心中都應當只有一個念頭：無論在甚麼地方，當我們被迫作戰的時候，如果勝利，我們就得到了一個要塞、一個城邦、一個國家！士兵們！你們要勇敢，我們雅典人會重建雅典的偉大勢力。雖然現在傾覆了，但是你們應該記住：建立城邦的不是那些沒有人的城牆和船艦，而是人！

這是尼西阿斯生前的最後一次政治演說。他認同了希望的救贖意義，但也暗示了希望的幻影品質。演說重複了十六年前伯利克里「遺囑」裏的主題：與神和解、與城邦和解、守住希望、守住文明、守住雅典帝國的莊嚴。修西底德顯然覺得這已經太遲了。他說：「當伯利克里滿懷希望地預言雅典可以戰勝斯巴達的時候，雅典的實力是雄厚的。」希望背後原來是實力。

在這次同樣是遺書一般的演說中，我們看到，尼西阿斯總結了自己

的正義和虔敬的德行，並堅信神明終究會眷顧有德行的人。和那個彌羅斯島上的人一樣，尼西阿斯腦子裏也藏着一種相同的、令人不耐煩的、古老的神義論思想。

演說裏，尼西阿斯三次提到了「城邦」。早在遠征伊始，他就很清楚，這次遠征絕非一次常規的軍事行動，而是「在遠離雅典本土的敵人的國土上面憑空建造一座新城」。建城(founding)需要建城者(founder)，建城者就是一國之父，而國父則是身懷特殊魄力的卓絕之士。可是，在雅典的政治家裏，尼西阿斯可能是最不具備「國父」品質的一個人。尼西阿斯是個正義的人、敬神的人，他極似冤死在希臘英雄戴奧墨德斯手下的透特拉斯之子阿克敘羅斯<sup>②</sup>；他可能永遠都無法明白或接受一個事實：國父的品質就是該隱的品質(《舊約·創世記》)、羅穆路的品質(普魯塔克：《羅穆路傳》)。他也可能永遠都不能明白或接受一個道理：任何「城邦」的創立皆始於不正義，「起源」因而都是骯髒的！因此，在他三度以「城邦」之名提醒雅典人守住帝國文明的時候，他對自己正義德行的絮說聽起來矛盾重重、刺耳難當<sup>③</sup>！

尼西阿斯被殺之後，修西底德追加了一篇只有一句話的悼念：

尼西阿斯被殺死了，在所有的希臘人裏，他最不應該得到這樣悲慘的下場，因為他終其一生都嚴格地從事於德行的探究和實踐。

這篇如墓志銘一樣的悼念驚悚了幾乎所有修西底德的讀者。很多人為尼西阿斯的正義德行和悲慘下場而痛哭流涕，以至於弄濕了修西底德的書頁。修西底德一定會對這麼多淚水感到訝異，因為他本來無意於這般濫情，他

只不過想說出一個很普通的道理：帝國的事業和正義的德行原本是無關的；問題並不是尼西阿斯不該死，而是他本不該去西西里，甚至本不該做雅典人。對於這個道理，十七世紀炮製了威風八面的「利維坦」的政治哲學家霍布斯肯定很清楚。他曾經親手把修西底德的歷史翻譯成中古英文。在他的譯本裏，頗具「國父」氣象的霍布斯竟然一聲不響地把尼西阿斯的這句「墓志銘」給刪掉了！霍布斯的這個舉動讓十八世紀的法國人盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 感到很不安。他耗費莫大心力寫了一本小書，叫做《論人類不平等的起源和基礎》(*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*)。在那本書裏，據說盧梭探究了人類世界的苦難，並以含淚的同情講述了一個足以讓霍布斯倍感困惑的故事：「起源」不是骯髒的，「起源」是乾淨的。霍布斯如果讀到盧梭的書會不會像他刪除尼西阿斯的「墓志銘」一樣把它扔進廢紙簍，我們已經無從得知了。我們只知道，盧梭那本書是對羅馬詩人盧克萊修 (Titus Lucretius Carus) 《物性論》(*De rerum natura*) 第五卷「人類文明發展史」的篡改，而在《物性論》裏，詩人盧克萊修用伊壁鳩魯 (Epicurus) 的戀世語言講述了歷史家修西底德對雅典瘟疫的末世回憶。

#### 四 伯利克里的悼念

西西里遠征在最高程度上表達了雅典的悲情。對於這場悲劇，有人因循亞里士多德的悲劇理論，試圖找出其中的「悲劇過失」(hamartia)。不少人找到了，有的說是亞西比德的「愛欲」，有的說是尼西阿斯的「正義」。

對於此類要麼是道學家、要麼是所謂「現實主義者」的紛說，歷史家修西底德一定不屑一顧。他的答案早已藏在他為伯利克里撰寫的悼念裏了：

真的，在他(伯利克里)主持國政的整個和平日子裏，他英明地領導國家，保衛它的安全。雅典的全盛時代正是他的統治時期。但是，在他的一些繼承人中，私人野心和私人利益的爭鬥引發了危害雅典以及同盟國安全的政策。其所以會出現這樣的狀況，是因為伯利克里的地位、他的賢明、他的廉潔。他尊重雅典人的自由，但同時又能夠成功地控制他們不至於走上歧途。是他領導他們，而不是他們領導他。所以，雅典雖然在名義上是民主政體，但事實上，權力是掌握在第一公民伯利克里手中的。但是，伯利克里的繼承人彼此卻不是平等的，而每個人都想居於首要地位，所以，他們採取攏絡民眾的手段，結果他們就喪失了對城邦的政治公務的實際領導權。在一個治理着一個帝國的大城邦中，這樣的狀況自然會引起許多過失。西西里遠征就是這類過失之一。西西里遠征本身並不存在過失，它不是一個判斷上的過失，尤其當我們考慮到我們所要對付的是我們雅典人的敵人。表現在遠征上的這個過失在於雅典國內沒有給予海外的軍隊以適當的支援；由於他們忙於個人的陰謀，以圖獲得對民眾的領導權，他們讓這個遠征軍失掉了它的生命力。雅典城內的不和導致國家政策紊亂。內爭最終毀滅了他們自己，毀滅了遠征軍，毀滅了雅典的帝國文明。

對於西西里遠征這場悲劇，有人試圖找出其中的「悲劇過失」。有的說是亞西比德的「愛欲」，有的說是尼西阿斯的「正義」。修西底德說的再明白不過：恰恰相反，「正義」和「愛欲」是任何一個城邦和文明得以存在和伸展的東西；導致了雅典悲劇的「過失」是「第一公民」伯利克里去世後的雅典「民主」。

修西底德說的再明白不過，尼西阿斯的「正義」和亞西比德的「愛欲」均不構成雅典悲劇的過失。恰恰相反，「正義」和「愛欲」是任何一個城邦和文明得以存在和伸展的東西。導致了雅典悲劇的「過失」是「第一公民」伯利克里去世後的雅典「民主」。這不是真正

的民主，這是比「外侮」更可恥的「內訌」，一種國家共同體的致死瘟疫。在這個意義上，雅典的「瘟疫」從來不曾退去。斯巴達人求得的那個神諭是應該應驗的，因為雅典之亡於「瘟疫」符合自然！

雅典人太愛平等了。這種過度的愛欲背後是對偉大事務的過度的怕。是怕，而不是愛，使得渺小的雅典人承受不起亞西比德用花言巧語向他們兜售的偉大希望。是怕，而不是愛，最終葬送了偉大的雅典。

可能正是在這裏，在對伯利克里及其帝國事業的悼念裏，已入風燭之年的史家修西底德和曾經酒後狂舞的哲人蘇格拉底<sup>②</sup>結下了隱秘的親緣。蘇格拉底的學生的學生亞里士多德同樣對偉大的事物抱有無限的「愛欲」，以至於他竟然讓「愛欲」這個字出現在他最偉大的一部探究最偉大的事物的書裏的第一句話裏（《形而上學》[*Metaphysics*]）。這種愛欲促使他對雅典的民主政體實施了一次「考古」，這可謂是一次「民主考古」，它多少令人想到修西底德的那次「帝國考古」<sup>③</sup>。考古報告讓亞里士多德感到失望，因為他發現：民主是政治家德性（*statesmanship*）的敵人<sup>④</sup>。據說，亞里士多德後來對城邦裏的政體探究和建設喪失了興趣；他說，那只不過是「家政」，只不過是尼西阿斯的銀礦，它不夠偉大，因為它本性注定就是不偉大的；更重要的是，如果一味迷戀於它，就喪失了對它的邊界的感知，就喪失了對邊界外面的東西的感知，那樣的話，連尼西阿斯的銀礦也可能保不住了。後來，亞里士多德離開了雅典，投奔亞歷山大去了<sup>⑤</sup>。

在對那場大瘟疫的記述中，修西底德這樣回憶了一些劫後餘生的雅典人：他們活了下來，但卻完全喪失了

記憶，他們不知道他們自己是誰。瘟疫之後的波羅奔尼撒戰爭持續了二十五年。戰爭最終以雅典城牆的倒塌而草草結束，雅典帝國國父特米斯托克利的偉業終於成了煙雲過眼，被徹底遺忘。雅典人不再知道自己是雅典人，不再知道自己是特米斯托克利的子孫。他們喪失了記憶，喪失了對自我的認識。我想，修西底德或許是以「瘟疫」類比於「戰爭」，在自然秩序裏給無常的人事立下一個永恆的照壁，以此向後人暗示了一個未曾言明的觀察：「第一公民」伯利克里的死剝奪了全體雅典人的記憶。換言之，偉大的民主本來該是一個偉人做主的政體。梭倫的立法<sup>⑥</sup>、特米斯托克利的海洋戰略、伯利克里的葬禮演說、亞里士多德的「比較政治學」考古、以及修西底德的史家記憶，這所有的一切都重複了這個不是秘密的民主秘密。

亞里士多德說，他在雅典搞的那項「民主考古」的報告是普世性的，它適用於所有文明裏的政治體，因為所有政治體在本性上或隱或顯都是「雅典性的」、「民主性的」<sup>⑦</sup>。這個報告傳達了一個令人不安的訊息：既然「民主」是一切政治體的本性（*eidos*），既然「民主」以「政治家德性」為天敵並因此成為一種深嵌在政治肌體裏的悲劇性的「過失」（*hamartia*），那麼，「政治的動物們」不是注定要生活在一場悲劇中了嗎？這確是一個令人不安的訊息，但並不值得奇怪。柏拉圖不是早就說過，城邦裏的生活本就是悲劇性的嗎？立法者的任務注定不是為城邦編製喜劇，而是比悲劇作家的悲劇更像悲劇的悲劇<sup>⑧</sup>。

修西底德的回憶始於寧靜的帝國「考古」，終於不寧靜的愛欲「悲劇」。不慰的歷史難道竟也為幾度殘陽中的人世立法麼？

雅典人太愛平等了。這種過度的愛欲背後是對偉大事務的過度的怕。是怕，而不是愛，最終葬送了偉大的雅典。亞里士多德對雅典的民主政體實施了一次「考古」，他發現既然「民主」是一切政治體的本性，既然「民主」以「政治家德性」為天敵，那麼，「政治的動物們」不是注定要生活在一場悲劇中了嗎？

### 附錄之一：盧梭(1712-78)論「安逸」

對於我們所見到的那些文藝繁榮的時代，我們讚美得太多了，但並未深究這些文明隱藏着的目的，並未考慮它們的不幸效果：“Itaque apud imperitos humanitas vocabatur, quum pars servitutis esset” (愚人們稱之為文化〈人道〉的，其實已經是奴役的開始)……一個詩人的年金有十萬鎊，這並不足以證明他所處的時代就是一切時代中最美好的時代。應該少去注意那些表面的安逸 (repos) 和首領們的安寧，而是更多地注意整個民族的幸福，尤其是在那些人口最多的國家裏。冰雹可以毀壞若干州縣，但卻極少能造成飢饉。騷動和內戰固然大大嚇壞了首領，但並不會給人民造成真正的不幸。當人們在爭論應該由誰來虐待人民的時候，人民甚至於還能鬆一口氣。唯有人民的恆常(的靜止)狀態，才會產生它們的「繁榮」或者說真正的災難；唯有當全體都在羈軛之下被壓碎了的時候，這時全體才會毀滅；唯有在這個時候，首領們才能任意地摧殘人民，“ubi solitudinem faciunt pacem appellant” (當他們把〔國土〕淪為廢墟的時候，他們便說那就是和平)。當權貴們的紛爭激盪着法蘭西王國的時候，當巴黎副主教袖懷匕首去出席議會的時候，這並沒有妨礙法國人民在一種真正而自由的安逸之中享受幸福並且繁殖人口。往昔的希臘是在最殘酷的戰爭中繁盛起來的……公民們的德行、風尚與獨立之加強國家的作用要超過一切爭端之削弱國家的作用。有一點震盪倒會使人們的靈魂富於活力；而真正能使一個種族繁盛的，與其說是和平，倒不如說是自由。(《社會契約論》[*Du contrat social*]，譯文採用何兆武中文本〔北京：商務印書館，1980〕，

第三卷，第九章。個別詞據法文原文略有改動。)

### 附錄之二：塔西陀 (Cornelius Tacitus, circa A.D. 55-?) 論羅馬在不列顛的「文化」統治

由於前任羅馬總督們的疏忽或粗暴 (intolerantia)，(不列顛) 在和平的日子和戰時的日子同樣可怕。在第二年的冬季裏，(阿古利可拉) 實施了一些善後的措施。為了使一群分散的、野蠻而好戰的居民能夠由於舒適 (per voluptates) 而安於平靜的閒暇 (quieti et otio)，阿古利可拉對於修蓋廟宇、公共場所以及住宅都予以私人的鼓勵和公家的協助。他獎勵那些勤勤懇懇的，痛斥那些游手好閒的。因此，居民不在是被迫服役，而是以自動的競爭來響應他的鼓勵了。他以羅馬人的自由學術 (liberalibus artibus) 來教化當地酋長的兒子們。他不喜歡高盧人 (身體上的) 操勞 (studiis Gallorum)，而對不列顛人 (腦力上的) 的聰慧 (ingenia Britannorum) 表示特別的嘉許。因此，這些從來不接受拉丁語的居民現在居然也學起羅馬人滔滔不絕的辭令來了。他們逐漸被一些使人墮落的器物如花廳、浴池、風雅的宴會等所迷惑。所有這一切正是他們被奴役的方式，而他們卻愚蠢地把它們稱做「文化」(humanitas)。(《阿古利可拉傳》[*Agricola*]，譯文採用馬雍、傅正元中譯本〔北京：商務印書館，1959〕，第二十一節。個別字句據拉丁原文略有改正。)

### 附錄之三：柏拉圖 (circa 428-347 B.C.) 論「悲劇」與「立法」

至於那些所謂「肅穆的詩人」，也就是說，那些悲劇詩人，假定某個時候他們中間的某些人來到我們的城邦裏問我們一些這樣的問題：

陌生人，我們可以經常拜訪你們的城邦和你們的土地嗎？我們可以帶上我們的詩歌一起來嗎？對這類事情，你們是怎麼決定的呢？

我們應該用甚麼樣的回答給這些神人 (divine men) 才算正確呢？在我看來，應該是這樣的：「最高貴的外鄉人，」我們這樣說，「我們自己也是詩人，我們已經盡我們最大的能力創作了最好的和最高貴的悲劇；從任何方面看，我們 (城邦的) 整個政治體的創立就是對最高貴和最好的生活方式的模仿，我們認為，它真的是最真實的悲劇。看，你們是 (悲劇) 詩人，我們同樣也是 (悲劇) 詩人；作為最高貴的戲劇的製作者和演出者，我們是你們的對手；我們希望，這種最高貴的戲劇只有真正的法律才能使它臻於完美。」(《法律篇》[*Nomoi*]，第七卷，817a-817d。譯文據潘格爾 [Thomas L. Pangle] 英譯本轉譯。)

### 註釋

- ① 比較西塞羅 (Marcus Tullius Cicero) 的《論善惡的目的》(*De finibus bonorum et malorum*) 第5卷第19節與司馬遷的《報任安書》(錄於《昭明文選》或《漢書·司馬遷傳》)。
- ② 「他們就是這樣為馴馬的赫克托爾舉行葬禮。」(荷馬[Homer]：《伊利亞特》[*Iliad*]，XXIV，804。)
- ③ 維柯 (Giambattista Vico)：《新科學》(*Principi di una scienza nuova*)，第337、536節；比較西塞羅 (Marcus Tullius Cicero)：《法律篇》(*De legibus*)，第二卷，第十六節。比較柏拉圖《美尼西努篇》(*Menexenus*) 238b以下和希羅多德 (Herodotus) 《歷史》(*Historiae*) 第2卷第82-90節。
- ④ 柏拉圖：《法律篇》(*Nomoi*)，650b；對照《高爾吉亞篇》(*Gorgias*)。
- ⑤ 柏拉圖：《高爾吉亞篇》(*Gorgias*)，518c-519b。在討

論立法者的精神時，孟德斯鳩 (Montesquieu) 說：「柏拉圖對雅典人民的暴政感到義憤 (indignation)」，從而暗示柏拉圖由於受制於一己的激情而不再是一位稱職的立法者。馬基雅維里 (Niccolo Machiavelli) 在他的《佛羅倫薩史》(*Istorie Fiorentine*) 裏把義憤歸結為一種平民的激情、弱者的激情，其實質因而是弱者對強者的嫉恨。而在荷西俄德 (Hesiod) 的《工作與時日》(*Erga kai hemera*) 中，義憤 (Nemesis) 是伴護正義女神 (Dike) 巡查人間的可怕的侍女，因而被柏拉圖正式寫進他的《法律篇》，成為法律的德性。修西底德在其《戰爭史》中固執地把義憤或理性化了的義憤 (即正義) 處理成弱者的修辭。這多少讓我們想到斯賓諾莎和尼采對「道德」的蔑視。柏拉圖在《高爾吉亞篇》裏通過對卡里克勒的人物塑造，最經典地表述了這種對「正義」或「道德」的蔑視，並通過蘇格拉底對卡里克勒的無情批判表達了柏拉圖自己對蔑視「正義」者的深刻蔑視。但問題是，卡里克勒和柏拉圖都聲稱各自的立場符合「自然正義」！而窮究自然物理的大哲人德謨克利特 (Democritus) 則說，“Physeis to archein oikeion to kressoni” (強者統治是合乎自然的)。《殘篇》(DK版)。比較色諾芬 (Xenophon)：《回憶蘇格拉底》(*Memorabilia*)，第1卷第2章第60節，第4卷第2章第2、35節，第4卷第3章第3-9、12節。

⑥ 伯利克里的三篇演說分別涉及戰略籌劃、雅典的讚美、自我申辯；它們恰好暗合亞里士多德在《修辭學》裏對對修辭的三種分類：政治修辭、禮讚修辭、法庭修辭。三種修辭分有不同性質、體式、意圖、聽眾；因此，伯利克里的三篇演說需分別對待。參亞里士多德：《修辭學》(*Rhetorica*)，1358a35-1369b33。

⑦ 亞里士多德：《詩學》(*De poetica*)，1450b20-1452a20。

⑧ 柏拉圖：《宴飲篇》(*Symposium*)，198a-212c。

⑨ 柏拉圖：《法律篇》(*Nomoi*)。

⑩⑪ 荷馬：《伊利亞特》，V 907-909、VI 1-4；VI 12-19。

⑫ 普魯塔克 (Plutarch)：《特修斯傳》(*Ploutarchou Bioi paralleloi: Thesus*)。

⑫ 比較科林斯使節在第一屆斯巴達會議上對雅典人的「技藝性」的品格的發言和《聖經·創世記》11：15「巴別塔」一節中關於「言語」、「匠人」、和「城」的暗示。

⑬ 參照本文附錄之一、二。

⑭ 參希臘悲劇作家歐里彼得斯(Euripides)的《赫拉克里德》(*Heracleidae*)，第197-202、243-46、305-307、329-32行。比較伯利克里「葬禮演說」中對雅典政體的「慷慨」(eleutheria)品質的論說和馬基雅維里(Niccolo Machiavelli)《君主論》(*Il principe*)第16章「論慷慨和吝嗇」。參亞里士多德：《尼克馬哥倫理學》(*Nicomachean ethics*) 1119b22-1122a17。孟德斯鳩在《羅馬盛衰原因論》(*considérations sur les causes de la Grandeur des Romains et de leur décadence*)第6章就羅馬的帝國管理技藝給出了相同的判斷：“c’était ... une ancienne costume des Romains, d’accorder toujours leur secours à quiconque venait l’implorer.”

⑮ 參維吉爾(Virgil)：《埃涅阿斯記》(*Aeneid*)，VI 840以下；比較聖奧古斯丁(St. Augustine)：《上帝城》(*De civitate dei*)，第一卷，序言。

⑯ 荷馬：《伊利亞特》；參James Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Chicago: University of Chicago Press, 1975)。Seth Benardete, “Homeric Heroes: A Commentary on Iliad”, Ph.D. dissertation of Committee on Social Thought (University of Chicago, 1955)。

⑰ 柏拉圖：《理想國》(*Politeia*)，588b-608b。

⑱ 伯利克里的三次演說暗示：哲學和帝國是雅典愛欲的最自然的和最高貴的目的，因為二者皆謀求不朽。後世的柏拉圖在《宴飲篇》中回顧了這個主題。

⑲ 關於「青年」和「老年」的不同德性、二者的衝突以及其政治意義，亞里士多德在《修辭學》第二卷第十二章和第十三章有詳細討論。西塞羅(Marcus Tullius Cicero)的《論老年》(*Cato maior de senectute*)值得參考。比較馬基雅維里《君主論》(*Il principe*)第25章，培根(Francis Bacon)《論文集》(*Essays*)第42章

「論青年與老年」，以及蒙田(Michel de Montaigne)《文集》(*Essais*)第1卷第57節「論年齡」。

⑳ 普魯塔克(Plutarch)：《尼西阿斯傳》(*Ploutarchou Bioi paralleloi: Nikias*)。

㉑ 該隱殺亞伯而建以諾城；羅穆路殺雷穆斯而建羅馬城。建城必以流血為根基，伯利克里的最後一次演說和亞西比德的第一次演說都坦承了雅典帝國的暴力起源。關於這一主題，最經典的希臘文獻是荷西俄德(Hesiod)的《神譜》(*Theogonia*)和荷馬《奧德塞》(*Odyssey*)最後一卷。參施特勞斯(Leo Strauss)：《耶路撒冷與雅典》，收入 *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought* (Albany: State University of New York Press, 1997)。

㉒ 色諾芬(Xenophon)：《回憶蘇格拉底》(*Memorabilia*)。

㉓ 參亞里士多德：《雅典政制》(*Athenaion politeia*)；P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford: Clarendon Press, 1993)。

㉔ 參亞里士多德：《政治學》(*Politics*)，第三卷。

㉕ 「亞里士多德對亞歷山大大帝懷着一種激情」，孟德斯鳩《論法的精神》(*De l’Esprit des Lois*)第6部第29卷第19節如是說。此處的語境是「立法者的精神」，孟德斯鳩顯然在提示讀者關於立法和愛欲的關係問題。這個問題是古典性的，是柏拉圖式的。

㉖ 參普魯塔克(Plutarch)：《梭倫傳》(*Ploutarchou Bioi paralleloi: Solon*)；M. L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati* (《希臘哀歌與長短格殘篇集》)，「梭倫」部。

㉗ 參亞里士多德：《政治學》(*Politics*)，1295b20以下和1284a3以下。

㉘ 參本文附錄之三：柏拉圖論「悲劇」與「立法」。