

Eunomia：梭伦的理想政制^{*}

张 巍

摘 要：雅典早期立法者梭伦进行的一系列经济、政治和法律改革旨在实现一种被称作 Eunomia 的理想城邦秩序。梭伦在《致城邦》一诗中所歌颂的 Eunomia，是体现了“分配性正义”的城邦政治秩序。但在具体的诗歌表演情境中，梭伦的 Eunomia 观念超越了政治活动所能企达的层面，将 Eunomia 的实现最终建立在心智的层面上，实现了心智秩序与理想政治秩序的结合。因此，作为诗人与作为立法者的梭伦相互补充，梭伦的诗歌并非政治宣传的工具，其诗性特质从一个更深的层面驾驭政治功能。

关键词：希腊雅典 梭伦改革 诗人立法者 《致城邦》 正义

本文所讨论的 eunomia 这一概念，在古希腊城邦早期发展史上表达了一种理想的政治秩序，与之后出现的 isonomia（政治权力平等）和 demokratia（民主政制）等核心概念有着同样重要的政治思想史地位。以古风时期的斯巴达和雅典为例，两者皆标举 eunomia 为理想的政治制度，但各自赋予其不同的涵义。在斯巴达，传说中公元前 8 世纪的吕库古改制令城邦面目一新，实现了长久而稳定的 eunomia。希罗多德（1. 65—68）和修昔底德（1. 18）一致认为，这是斯巴达日后得以强大的必要条件。生活于公元前 7 世纪的斯巴达诗人提尔泰奥斯（Tyrtæus）留下一篇重要诗作，被后人命名为 Eunomia，其中提及由德尔菲圣所颁布的“瑞特拉”（Rhêtra）神谕，并将之等同于在斯巴达付诸实施的 eunomia 这一理想政制。在雅典，到了公元前 7 世纪晚期，贵族统治家族之间的派系斗争以及贵族与平民之间的冲突日益加剧，极可能导致僭主统治。为了削弱贵族的特权，阻止统治阶层之间的相互倾轧并且缓和贵族与平民之间日益恶化的矛盾，梭伦于公元前 594—前 593 年被任命为“调解者”，并担任执政官开始进行改革，梭伦改革旨在避免双方的冲突导致内乱。为了在民众与“民众的领袖”之间斡旋，梭伦力图在一个更高层面上将两者结合成为政治统一体，他所要实现的理想政制同样以 Eunomia 命名。

从有关吕库古的传说与梭伦改革的记载当中，我们可以归纳出早期希腊城邦的一个基本发展模式，即内乱与恶政经由立法者的改革转变为 eunomia，城邦于是崛起并且强大。在这一过程中，立法者无疑起到了极为关键的作用。如果说吕库古还大半隐身于传说的迷雾之中，梭伦的

^{*} 本文的写作得到“国家社会科学基金一般项目”（09BSS004）与“上海市教委科研创新项目”（09ZS08）的资助，特此鸣谢。对于提出中肯修改意见的两位匿名评审专家，在此一并致谢。

历史真实性则确凿无疑。从希罗多德、修昔底德、阿提卡演说家、亚里士多德、普鲁塔克和第欧根尼·拉尔修等人的记载中，大致可以重构历史上的梭伦及其“改革”。有关这一“改革”，国内古希腊史学界的讨论主要集中于各种具体措施及其政治、社会和经济背景，例如梭伦实施改革的时间顺序、所制定的法律及各项条款、针对“债务奴役”与“六一汉”（hektēmoroi）阶层的“解负令”（seisachtheia）、公民等级制度的建立以及“公民法庭”（ēliaia）的创设，等等，而对于“梭伦改革”作为一个整体所要实现的政制理想及其古风思想史情境则罕有涉及。事实上，梭伦改革的各种具体制度和措施均服务于被称为 Eunomia 的理想政制，而梭伦只是在自己的诗作中对 Eunomia 有所提及。因此，本文以现存的梭伦诗篇为材料，来重构梭伦改革的这一思想核心。伴随着对于 Eunomia 的分析，梭伦的诗人形象会逐步彰显，与立法者的形象共同构成一个不可分割的整体。

一、如何解读梭伦诗篇

现存的梭伦诗作大多为残篇，根据学界目前通行的标准版本，英国古典学家马丁·韦斯特（Martin L. West）编定的《古希腊讽刺体与挽歌体诗集》，共有 46 个残篇归在梭伦名下，主要为三种格律，包括挽歌对句（elegiac couplet）、四音步长短格（trochaic tetrameter）和三音步短长格（iambic trimeter）。^① 其中挽歌对句占据了绝大部分（现存 220 行左右），其他两种格律合在一起约 60 行。^② 这三种格律可以归为两类：挽歌体（elegy）和讽刺体（iambos）。在古希腊，挽歌体、讽刺体与史诗诗体（epic）一样，有着漫长的历史，甚至可以追溯到史前时期。^③ 两种诗体不仅形式上有着不同的特征，而且还分属不同的表演场合。以挽歌体诗为例，在形式上它使用的是挽歌对句，被认为介于吟诵的史诗诗体与歌唱的弦琴歌诗体（lyric^④）之间，很可能是在伊奥尼亚地区与史诗诗体同时发展起来的。挽歌体分为两种类型：主要在会饮场合表演的短诗和主要在公共节日表演的叙事长诗。^⑤ 大多数存世的早期挽歌体诗人的作品，如卡利诺斯（Callinus）、米姆奈尔摩斯（Mimnermus）以及特奥格尼斯（Theognis）代表了会饮诗歌；另一位前 7 世纪的挽歌体诗人斯巴达的提尔泰奥斯（Tyrtæus）则创作了激励士气的战歌，很可能不是在会饮上，而是在其他场合，例如公共节日或是作战之前进行表演。无论在语言上还是在思想上，早期的挽歌体诗人都受到了史诗诗人荷马和赫西奥德的深刻影响，不过挽歌体诗人逐步

① M. L. West, ed., *Iambi et elegi Graeci*, 2 vols, Oxford: Oxford University Press, 2nd Edition, 1989-1992. 本文引用的梭伦诗作中译文由笔者译自该版古希腊原文。对于梭伦现存诗作的校订与注疏，可参考 Maria Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden: Brill, 2010. 另见 Christoph Mülke, *Solons Politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13; 32-37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, München: K. G. Saur Verlag, 2002.

② 现存的 280 行诗歌只构成了梭伦诗歌创作的一小部分，据第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》（1.61）记载，仅挽歌体诗一种，梭伦的创作就达 5000 行。

③ 有关这两种诗体的历史演变，参见 M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin: Walter de Gruyter, 1974, pp. 1-39.

④ Lyric 在汉语学界通常译作“抒情诗”，但鉴于古希腊诗歌的分类，这种译法并不恰当。古希腊的 lyric，大多并不像现代诗歌那样“抒情”，往往具备其他的功能。这里根据 lyric 一词的希腊文词根所包含的 lyra（指用来伴奏的一种类似于现代竖琴的古老乐器），暂且译作“弦琴歌”。

⑤ 有关早期挽歌体诗两种主要类型的详细论述，参见 E. L. Bowie, “Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival,” *Journal of Hellenic Studies*, vol. 106, 1986, pp. 13-35.

把挽歌体诗改造成更适合古风城邦的新的表达方式，梭伦便是运用这种新的表达方式的一位代表性诗人。在公元前6世纪末阿提卡悲剧兴起以前，梭伦实为雅典最重要的诗人，梭伦创作的挽歌体诗在之后雅典的城邦生活里亦属重大的公众性艺术体裁。^①

西方古典学界对于梭伦诗篇的解读大致可分为三种进路。最为传统的是“传记兼社会史”解读，可以《剑桥古典文学史》“梭伦”一节的作者伯纳德·诺克斯（Bernard Knox）为代表。诺克斯认为，梭伦诗篇涉及的是当时现实的社会政治问题，读者必须借助像亚里士多德的《雅典政制》、《政治学》以及普鲁塔克的《梭伦传》之类的后世记载来解读，梭伦改革的历史背景是这些诗篇唯一或主要的解释框架，而梭伦诗篇可径直当作其政治活动的事实材料来看待。于是，解释者顺理成章地仅仅关注作为历史人物的梭伦及其诗歌的政治社会属性，从梭伦诗歌中重构立法者的生平与政治活动成为解释者最主要的目的。^②然而，很多学者指出，亚里士多德生活在梭伦之后两个多世纪，普鲁塔克更可谓去古已远，距梭伦达700年之久。在此期间，古希腊尤其雅典社会经历了古典时期的种种巨变；更有甚者，到了公元前4世纪，“梭伦”之名各类政治集团所利用，既被民主派奉为“民主之父”，亦被民主的反对者视作精神领袖，以至于成为某种意义上的政治历史“神话”，致使许多后来才创立的政治、经济和社会制度都堆在他的名下。^③所以，虽然亚里士多德与普鲁塔克乃现存梭伦诗篇的主要引用者，梭伦的形象在他们的著作中往往成为一种符号，这些诗篇出现其中的叙事框架并不足以作为解释的主要依据，而更多地属于对梭伦诗歌的接受史范畴。于是，把这些诗篇从征引叙事中脱离出来，并重置到最适宜其自身的情境里来解读，乃近几十年来西方学界讨论的重点。

为了走出对于梭伦诗篇的纯粹社会政治史解读，出现了两种新的趋势。一种可称为“伦理与政治思想史”进路，其开创者可追溯至德国著名古典学家维尔纳·耶格尔（Werner Jaeger）。耶格尔在1926年发表了极具影响力的论文“Solon's Eunomia”，把梭伦诗篇中蕴含的思想放置到前苏格拉底哲学尤其是“七哲”（梭伦居“七哲”之首）的思想史情境里讨论，并着重探讨梭伦在古希腊伦理和政治思想从古风时期向古典时期演变过程中所处的位置。^④耶格尔认为，梭伦一方面承袭了以赫西奥德为代表的传统神话思想，另一方面则受到新兴的伊奥尼亚理性思想（譬如阿纳克西曼德）的影响。这种影响特别反映在梭伦的“正义”观念之中：正如理性思想从自然世界发现了遵循因果律的自然法则，梭伦从人类社会发现了“正义”的法则，其运作遵守

① 在此值得一提的是，有关现存梭伦诗篇的“作者问题”引发了新的争论，其焦点为：这些归在“梭伦”名下传世的诗篇究竟是历史上的梭伦所作，抑或出自一个稍后的诗歌传统，这个传统用这些诗作塑造了一位典型的立法者形象并托名于“梭伦”，正如《特奥格尼斯诗集》塑造了“特奥格尼斯”这样一位古风麦加拉的贵族形象。有兴趣的读者可参阅 André Lardinois, “Have We Solon's Verses?” in J. H. Blok and A. Lardinois, eds., *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden: Brill, 2006, pp. 15-35. 笔者认为，目前我们尚无法推翻传统的观点，即这些诗篇基本上出自历史上的梭伦，尽管其中部分词句可能遭到后人篡改。

② B. Knox, “Solon,” in P. E. Easterling and B. M. W. Knox, eds., *The Cambridge History of Classical Literature*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 146-153; 诺克斯直截了当地表述了自己的观点如下（p. 146）：“（梭伦）这位政治领袖利用诗歌为其主要的交流方式，来激励和警示（民众），来宣布自己的政策并为之辩护。”

③ 参阅 Claude Mossé, “Comment s'élabore un mythe politique: Solon, ‘père fondateur’ de la démocratie athénienne,” *Annales ESC*, vol. 34, 1979, pp. 425-437. 当时的寡头派奉 eunomia 为理想的政治体制，与民主派提出的 isonomia 针锋相对（参见色诺芬：《雅典政制》，1. 8—9）。

④ W. Jaeger, “Solon's Eunomia,” in *Five Essays*, trans. A. M. Fiske, Montreal, 1966 (1926), pp. 77-99.

同样的因果律,而梭伦诗歌正是借助自然界的意象来表达这一重要观念。因此,决定我们对梭伦诗篇作出解释的主导因素不再是“梭伦改革”的历史现实,而是其诗作本身在思想上的内在连贯性,这种连贯性可以通过细致地分析他所使用的诗歌语汇和意象,以及出现于不同诗篇的对应观念来揭示。^①

耶格尔的论文在梭伦诗歌的研究史上可谓开创了新纪元,其影响迄今未衰。不过,他的观点建立在当时盛行的解释早期希腊思想史的一种进化模式之上,这种进化模式如今已遭到多方质疑。^②此外,耶格尔将梭伦的诗篇视作一种客观材料,它体现了某些重要的政治概念在涵义上的逐步进化,而对诗篇本身所从属的文化情境,尤其是表演场景未予关注,而这一维度恰恰决定着梭伦诗歌所要传达的意义。晚近出现的另一种进路正是从古风诗歌及其特定的表演场合的角度提出新见解,可称之为“口头诗歌与表演文化”视角。这一派学者强调诗人梭伦从属于古风诗歌传统,与其表演的具体场合存在着紧密的联系。梭伦诗篇不能简单地当作表达梭伦政治与伦理观点的载体,或者当作对其政治活动进行评论和辩护的工具,其功能必须在古风希腊的表演文化情境里加以具体分析。对梭伦诗篇的解读,一方面要考察梭伦如何袭用之前及同时期的诗歌传统,例如荷马史诗与赫西奥德史诗以及其他挽歌体诗,另一方面又要关注他如何对之加以改造和利用,以便以何种方式置身于此一传统当中。这些学者讨论的一个焦点问题是,梭伦诗篇的诗性特质(poetics)与其政治功能(politics)之间的关系。简言之,诗歌表演本身便是一种有效的政治活动,并以其独有的方式作用于个人与群体的生活世界。由于强调表演场合的即时性,第三进路的学者似乎合奏出一种声音:梭伦以诗歌表演来从事政治活动,梭伦诗歌的诗性特质纯然服务于政治功能。^③

本文试图糅合后两种研究进路,对梭伦改革的核心观念 *eunomia* 进行思想史的考察。有别于通常的政治社会史解读,本文不把梭伦诗篇当作从属于梭伦改革的史料,从而“以诗证史”地还原其改革的动机与目的。笔者认为,梭伦的诗作从属于一个特定的诗歌传统和思想传统,必须将之放置于这一传统之内,尤其是从神话思想与口头诗学的角度来考察,才能透彻彰显其中丰富的思想内涵。因此,本文主要关注梭伦在诗作中如何利用诗歌传统的语言、意象与主题,借助暗指(allusion)、对应(parallel)、拟人—神格化(personification-deification)和谱系(genealogy)等诗歌手法,来形象地表达 *Dusnomia*, *Dike* 和 *Eunomia* 这组观念之间的内在关联,并诗意地呈现从 *Dusnomia* 向 *Eunomia* 的转化过程。通过对 *eunomia* 观念的具体分析,我们将会进一步认识到,梭伦创作的诗歌并不简单地服务于政治功能,而是超越了政治活动所能企达的层面,以便从一个更深的层面来驾驭政治功能。因此,本文的目的之一在于纠正部分西方学者将“诗性特质”等同于“政治功能”的偏颇,更加平正地看待两者在梭伦诗作中的复杂关系。

① 属于这一思路的近期研究著作有: E. K. Anhalt, *Solon the Singer: Politics and Poetics*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 1993; J. D. Lewis, *Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens*, London: Duckworth, 2006. J. A. Almeida 对上述两种进路给出了详细的讨论,他将两者分别称为“历史的”(historical)和“文学的”(literary)进路。(参见 J. A. Almeida, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems*, Leiden: Brill, 2003, chaps. 1, 2)

② 参见由各种质疑的声音结集而成的论文集 R. Buxton, ed., *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, New York: Oxford University Press, 1999.

③ 此派最有代表性的论著包括 Elizabeth Irwin, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; J. H. Blok and A. Lardinois, eds., *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*.

二、城邦失序的真正根源

梭伦名下的挽歌体诗属于在会饮场合表演的短诗，主要是劝诫类题材，其中的诗篇四（韦斯特校订版）比较集中地概括了梭伦的政制理想，因其主题为雅典城邦而往往被冠以《致城邦》的别名。这首挽歌体诗共 39 行，由于公元前 4 世纪的大演说家德莫斯提尼在其著名的演说词《论使团》（19. 254—6）中引用而存世，虽然有几处脱漏，但基本上可以视作一首完整的诗篇。^①全诗大致可分为两个部分：第一部分（1—29 行）表明，众神尤其是宙斯与雅典娜对“我们的城邦”心怀善意，并非众神而是雅典公民对城邦目前所遭遇的灾难负有责任。雅典业已陷入 *Dusnomia*，社会和谐被摧毁，整个城邦面临内战。不过“正义女神”（*Dikē*）虽然此刻默不作声，终有一天会带来惩罚。诗篇的第二部分（32—39 行）转向赞美 *Dusnomia* 的反面 *Eunomia*，并歌颂她如何能让整个共同体受益。全诗的接榫处出现在第 30—32 行，诗人以第一人称的口吻向听众宣告：

内心的冲动（*thumos*）命令我如此教导雅典人：

Dusnomia 给城邦带来数不尽的灾祸

而 *Eunomia* 昭示万物之有序与适恰。

（诗篇四，30—32 行）

这三行诗为全诗的内在逻辑提供了重要线索：第一部分对于雅典所处悲惨境地的细致描绘在这里被概括为 *Dusnomia*；与此同时，诗人转向 *Eunomia*，歌颂她所带来的美好图景。由此可见，如何从 *Dusnomia* 翻转到 *Eunomia*，乃本诗根本的理路所在。在依据文本对这两个概念进行具体分析之前，首先需要澄清的是，梭伦所谓的 *dusnomia* 和 *eunomia*，虽然同出 *nomos* 一词，却并不表达“法律”的涵义。美国古典学者马丁·奥斯特瓦尔德（Martin Ostwald）对 *nomos* 及其派生词（包括 *eunomia* 和 *dusnomia*）作了精审的语义学研究，他指出，公元前 5 世纪早期及以前，*nomos* 还不具有狭义的“法律”涵义，因此 *eunomia* 里的 *-nomia* 后缀同样亦非“法律”之意。^② 在此一时期，*nomos* 的涵义更接近其词根 *nemō* 具有的“分配，分享”的意思。由是观之，*eunomia* 指代的是源自于合理的、公平的分配的某种有序状态，与之相对立的 *dusnomia* 也就是违反了分配原则而导致的无序状态。

《致城邦》首先提出的问题是：*dusnomia* 这种无序状态的根源何在？更具体地说，当雅典这座城邦危机四伏走向毁灭的深渊，责任是否在于众神？梭伦的回答是断然的否定：

我们的城邦绝不会由于宙斯的命定，

抑或其他不朽众神的意图（*phrenas*）而毁灭；

因为心胸广大的（*megathumos*）守护者、伟大父亲的女儿，

帕拉斯·雅典娜在上方伸出双手。

民众自己，由于他们的愚昧（*aphradieisin*）和拜金

心甘情愿地摧毁这座伟大的城邦，

① 脱漏分别出现于第 10、11、25 行之后，下面的中译文以省略号示之。

② M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford: The Clarendon Press, 1969, pp. 62-85. 值得指出的是，梭伦自己只用 *thesmos* 一词而非 *nomos* 来称呼他所制定的“法律”，参见诗篇三十六，18 行以及 Noussia-Fantuzzi 对该词的讨论。（Maria Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, pp. 474-475）

而“民众的领袖”心存不义 (adikos noos),
 定会由于暴戾 (hubris) 而遭受诸多痛苦;
 因为他们不知如何 (ouk epistantai) 遏止贪婪 (koros),
 抑或如何在宴会 (dais) 上眼前的欢愉中平和守序。

 他们发财致富, 为不义的行为 (adika ergmata) 所蛊惑

 不放过任何属神的或是公共的财产,
 各自从不同的场所偷盗掠夺。

(诗篇四, 1—13 行)

自耶格尔以来, 学者们已关注到此诗的开篇 (尤其是前 4 行) 与荷马史诗的密切联系。耶格尔将前 6 行诗与《奥德赛》开卷后第一个场景中宙斯的发言 (1. 32—43) 相比照, 发现两者对“凡人应为自己的不幸负责而不应归咎于众神”这一观念的表述极为相似。^①此后, 学者们延续耶格尔的思路分别从语言上、主题上乃至结构上找到了更多的对应之处, 认为此诗开篇中荷马史诗的语汇与程式化用语所占据的主导地位 (与诗篇的其余部分相比更为突出) 十分引人注目, 较为合理的解释应当是梭伦有意在此唤起听众对荷马史诗世界的联想。由于梭伦诗歌与荷马史诗两者在早期的传承史上都借助口头表演, 荷马史诗的成文时间尚无定论, 我们不可武断梭伦在此引用了荷马史诗的具体段落, 但是语言和主题上的呼应表明, 梭伦在用“暗指” (allusion) 的手法向听众传达自己的意图。^②

诗篇起首的短语“我们的城邦”暗指并未明言的另一个城邦。^③因为宙斯与众神的意图 (phrenas) 而使城邦遭到毁灭, 是《伊利亚特》的一个重要内容, 最为典型的例子当然就是史诗标题中所颂唱的特洛伊城。从后面的描述来看, 诗人有意在“我们的城邦”与《伊利亚特》中的特洛伊城之间形成鲜明的反差。^④梭伦根据荷马史诗中城邦受到外敌洗劫的主题来反衬被内部冲突蹂躏的城邦雅典: 它的领导阶层把自己的城邦当作被征服的异邦, 像抢劫战利品那样掠夺城邦的财富, 不管是属神的还是公共的财产都无法幸免 (12—13 行), 他们像对待被征服者那样奴役自己的同胞或者将其贩卖到海外 (23—25 行), 穷人们与富人们一样, 试图洗劫城邦 (13 行)。因此, 与特洛伊城的厄运为众神所命定不同, 雅典内乱的起因不会是众神的惩罚, 原因一定内在于雅典社会。

在语法上和结构上与 1—4 行形成对照 (antithesis) 的 5—8 行点明了雅典的危机源自内部, “民众自己”与“民众的领袖”皆难辞其咎。“民众的领袖”心存不义和乖张暴戾的原因在于

① W. Jaeger, “Solon’s Eunomia,” pp. 82-84.

② 口传诗歌中的“暗指” (allusion) 和“对应” (parallel) 或广义上的“文本间性” (intertextuality) 如何运作, 是目前学界研究的一个焦点。史诗里的素材 (包括语汇、饰词、程式化短语、主题和场景) 经常在挽歌体诗中被重新使用, 它们之间存在的相同或者相异之处都可能是后者表达特定含义的手段, 而非传统观点所认为的那样, 是由于挽歌体诗在语言与风格上完全依赖史诗而难以自出机杼。

③ 原文中更明确地用转折小品词 de 来表达。

④ 参阅 Elizabeth Irwin, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, pp. 91-100; E. K. Anhalt, *Solon the Singer: Politics and Poetics*, pp. 72-78.

“不知如何遏止贪婪”。^① 为了说明“贪婪”带来的无度可能令整个社会秩序崩溃，梭伦使用了一个传统的象征手法，即祭祀后的宴飨，希腊人称之为 dais。西方古典学界近几十年来对古希腊的献祭宴会与会饮制度进行了深入研究，学者们认为，在古风时期这两种制度化的共餐活动体现了两种不同的公民生活模式。^② 会饮（symposium）主要由贵族团体参与，属带有排外性质的成员内部活动，而献祭宴会（dais）则与此有别。Dais 一词词源上来自动词 daiomai（分割、分配），指的是当献祭的胙肉由与祭之人瓜分以后，献祭者共同参与的食用胙肉的宴会。正如格里高利·纳什（Gregory Nagy）所揭示的，在古希腊的挽歌体诗中，社会秩序的概念往往与 dais 上胙肉的公平分配联系在一起。^③ 实际上，由于在宴会上食用相等份额的胙肉意味着分享公民之间的平等，dais 可以说为社会秩序和社会正义提供了一种范式。因此，“民众的领袖”的不义和暴戾扰乱了宴会上“眼前的欢愉”，成为他们威胁到整个城邦社会秩序的一个缩影。

“民众的领袖”在宴会上的胡作非为体现了他们不受遏止的贪婪，而起因正在于他们“心存不义”（adikos noos）。梭伦在另一首诗作诗篇六中有云：

让民众追随他们的领袖的最佳方法，
是他们既不享有过多的自由也不太受压制
因为贪婪（koros）滋生暴戾（hubris），若是
巨大的财富来到心智失序（mē noos artios）的人身旁。

（诗篇六）

在对财富永不满足的追求上，民众与他们的领袖并无二致。一方面“民众的领袖”由于心存不义（adikos noos），而不再懂得自我克制与守序，另一方面民众由于心智失序（mē noos artios）而变得愚昧（aphradiēisin）并拜金若狂。对于梭伦而言，因为认识财富的限度取决于人的“心智”，“心智”（noos）于是成为一个至关重要的问题。在《致城邦》的前十行，有多处表述强调了“心智”的作用，如第二行的“意图”（phrenas）、第五行的“愚昧”（aphradiēisin）、第七行的“心存不义”（adikos noos）和第九行的“不知如何”（ouk epistantai）。在梭伦的思想世界中，“心智”与“限度”成为交织在一起的重要主题。

梭伦另一篇著名的诗作，被后人命名为《致缪斯女神》的诗篇十三对此问题作了详尽的探讨。该诗长达 76 行，集中阐发了梭伦的人生哲学，可与《致城邦》一诗对观。^④ 《致缪斯女神》这首诗的主题是“富裕”（olbos）和“美名”（doxa agathē），梭伦祈求缪斯女神将两者赐予自己（1—6 行）。在向缪斯女神祈祷之后，诗人这样解释他所谓的“富裕”：

我渴望拥有财富，但不愿行不义而取之，

① Koros 一词的语义涵盖“满足”、“满足”、“贪得无厌”，参阅 J. J. Helm, “Koros: From Satisfaction to Greed,” *Classical World*, vol. 87, 1993, pp. 5-11.

② 参阅 P. Schmitt-Pantel, “Sacrificial Meal and Symposium: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?” in O. Murray, ed., *Symptica: A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 14-33.

③ Gregory Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca: Cornell University Press, 1990, pp. 269-275.

④ 此诗的完整中译文可参考《古希腊抒情诗选》，水建馥译，北京：人民文学出版社，1988 年，第 75—78 页。学术界关于此诗的讨论：R. Lattimore, “The First Elegy of Solon,” *American Journal of Philology*, vol. 68, 1947, pp. 161-179; A. W. Allen, “Solon’s Prayer to the Muses,” *Transactions of the American Philological Association*, vol. 80, 1949, pp. 50-65; E. K. Anhalt, *Solon the Singer: Politics and Poetics*, chap. 1; K. Stoddard, “Turning the Tables on the Audience: Didactic Technique in Solon 13W,” *American Journal of Philology*, vol. 123, 2002, pp. 149-168.

因为“正义”无疑会尾随而至。
 众神赐予的财富 (ploutos) 才会持久
 从最底端到顶部都稳固牢靠，
 而凡人出于暴戾 (hubris) 推崇的财富，来得紊乱无序 (ou kata kosmon)，
 它只是为不义的行为 (adika ergmata) 所蛊惑
 而勉强跟随，但转眼之间便与祸害 (atē) 相伴。

(诗篇十三，7—13行)

梭伦区分了两种类型的财富：众神赐予的财富和凡人用暴戾攫取的财富，后者导致的结果是宙斯派遣祸害 (atē)，作为对于暴戾 (hubris) 的惩罚。如果我们将这一段落与同一诗篇的结尾部分 (71—76行)、上文引用的诗篇六以及《致城邦》的5—11行联系起来，便会发现梭伦的伦理思想包含一条因果之链，它由人类生活中起到重要作用的几种负面力量组成，也就是财富→贪婪→暴戾→祸害 (olbos→koros→hubris→atē)，而这条因果之链的起因乃“不义的心智” (adikos noos)。^①“不义的心智”引起对财富的贪婪，贪婪滋生暴戾，暴戾带来祸害，祸害最终导致 dusnomia。从财富而生的贪婪发生于人的心智 (noos) 变得“不义” (adikos) 也即“失序” (mē artios) 之时，如何改变“心智”成为扭转这一因果之链的关键所在。

从主题上而言，《致缪斯女神》的“富裕”与《致城邦》的“财富”相呼应，而仅在前一首诗中言及的 doxa agathē 从“期冀”向“美名”的转化恰好是在“心智”中生成。该诗第33行开始转向诗人最初祈祷的另一项内容：“众人赋予的美名” (doxa agathē)；但是凡人，无论善恶皆心怀另一种 doxa，即“徒然的期冀”。^②“徒然的期冀”实际上源自对于事物本质的无知，对凡人而言，最紧要者莫过于财富的限度。然而，芸芸众生为“徒然的期冀”所驱使，奔忙于各式各样的营生，对于自己的命运却茫然无知。梭伦虽然也如其他人那样，无从知晓“命运”女神的安排，不过缪斯女神赐予他智慧，使他拥有对于“限度”的认识 (51—52行)，因此他对一件事情知之无疑，此即追逐财富必有限度。倘若财富有其限度，便不是他唯一祈求之物，因为财富 (ploutos) 并非等同于富裕 (olbos)，后者依赖于神赐之财富，凡人以义取之且依限度。此外，与富裕可等量齐观而为幸福不可或缺之另一要素乃“美名”。梭伦将 doxa 的涵义从徒然地期冀命运女神的恩惠转向人们对之能有所掌控的“美名”，亦即他人对自己所拥有的德性的赞美。与他人的关系确立了这种德性，梭伦将之表述为：“对朋友甜蜜对敌人苦涩，赢得前者的尊敬与后者的恐惧。” (5—6行)

三、心智秩序与城邦秩序

在会饮的贵族友人圈子中，“美名”及其固有的对“德性”的追求已无法抑制对财富的过度贪婪，而在城邦的公共生活中，“贪婪”与“暴戾”业已泛滥。若要扭转“不义的心智”，首先需要一种更有力的遏止力量来惩戒“不义的行为”，此即“正义” (Dike) 的力量。《致城邦》在

① 这一系列属于梭伦所继承的诗歌传统，该传统已经对这些概念加以神格化并构建了谱系，参阅 D. H. Abel, “Genealogies of Ethical Concepts from Hesiod to Bacchylides,” *Transactions of the American Philological Association*, vol. 74, 1943, pp. 92-101; R. E. Doyle, “Olbos, Koros, Hybris and Atē from Hesiod to Aeschylus,” *Traditio*, vol. 26, 1970, pp. 293-303.

② 古希腊文中的 doxa 一词兼有“名声”与“期冀”两种含义。

叙述“民众的领袖”所行的不义之后，转而刻画正义女神的降临：

他们不再守卫正义女神的庄严础石（semna Dikēs themethla）；

她虽缄默不语，却见证了正在和业已发生之事，

有朝一日定会降临，施以惩罚。

如今这无法逃避的创伤正向整个城邦袭来

城邦即刻便处于悲惨的奴役之中，

它唤醒内部的纷争和沉睡的战争

摧毁无数风华正茂的青年。

因为在不义之人的阴谋里，我们挚爱的城邦

正被自己的敌人消耗得精疲力竭。

这些罪恶在民众那里泛滥成灾，

而众多的贫民只得背井离乡

被绑上可耻的脚镣遭到贩卖。

……

于是，公共的罪恶造访每人的私宅

庭院的大门不愿再将其拒之门外，

它越过高高的篱笆，定会将无论何人寻见

即便他躲入内室最为隐蔽的角落。

（诗篇四，14—29行）

在这幅城邦遭受惩罚的生动场景中，“正义”被加以“拟人—神格化”。早期希腊思想中存在一种常见的现象：把某些不可见但又永存的“抽象”力量拟人—神格化，包括人类生活中那些无法抵御的生命体验（如恐惧、爱欲和死亡）以及对人类社会起到巩固作用的核心价值（如正义、和平与胜利）。将这些“抽象”力量拟人—神格化的思维方式表明，这些力量所具备的特征可以借助人格化来理解，但其来源并非人间，而隶属于亘古不变的永恒秩序。拟人—神格化不仅蕴含而且激发凡人面对这些力量所产生的情感，因而还会进一步成为崇拜仪式的对象。^① 拟人—神格化是古风诗歌用来表达普遍观念的一个重要手法，并且经常与谱系化（genealogy）结合使用，用以体现相关观念之间的结构和联系。

“正义”的拟人—神格化最早出现于赫西奥德的《神谱》（901—903），她是宙斯与忒弥丝（Themis，意为“天律”）的女儿，“有序”女神（Eunomia）与“和平”女神（Eirēnē）的姐妹，这三位“时序”女神共同担负着维护人类社会秩序的职责。由此可见，梭伦秉承赫西奥德史诗思想传统（包括《神谱》和《农作与时日》）对“正义”（dikē）观念作出了更为普遍意义上的思考；而在更早时期，dikē指的是具体的法律和社会制度，包括司法审判、裁定、判决和惩罚等涵义。^② 到了赫西奥德那里，dikē已成为奠定社会共同体的基本原则，它所指代的具体制

① “拟人—神格化”作为一种思维方式一直延续到希腊化和罗马时期乃至拜占庭，体现在文学、艺术和宗教等各个方面，参阅 E. Stafford and J. Herrin, eds., *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, Aldershot: Ashgate, 2005.

② 在梭伦的诗篇中，dikē 仍旧保有原先的这些具体含义，参见诗篇四，36行；诗篇十三，8行；诗篇三十六，3、16、19行。

度被看作一种更高更持久的原则的实际运用，梭伦将之表述为“正义女神的庄严础石”（semna Dikēs themethla），其中 themethla（“础石”）一词在词源上与 themis 相同，令人联想到“时序”三女神的母亲，作为“天律”的忒弥丝。换言之，人类社会的“正义”来源于体现宇宙秩序运作的“天律”和主持宇宙秩序的天父宙斯。

另一方面，梭伦的“正义”观念也与赫西奥德有着重要的差别，这可以通过与赫西奥德《农作与时日》（238—247）中描述的“不义的城邦”进行比较来领会。在赫西奥德那里，执行毁灭的是宙斯自己，作为对个人罪行的惩罚，宙斯给整个城邦带来饥谨、瘟疫和流产，彻底摧毁城墙、军队和海上的舰船；然而如前所述，在梭伦看来，并非某种神力而是不义的行为（adika ergmata）本身，由于一种内在的因果关系，带来了灾难性后果。《农作与时日》的作者把“正义”女神看做人类标志性的特征：宙斯将她赐予人类，却没有给予动物。^①在人类正身处其中的“黑铁”时代，遵循“正义”的生活意味着在土地上辛勤劳作。相比之下，梭伦的“正义”女神居住在城邦之中，她的“庄严础石”就像一座宏伟神庙的地基，深深地扎根于城邦之中。她的惩罚被比作整个城邦机体上的“创伤”，当城邦染上了致命的疾病，没有一所私宅能够躲避“公共的罪恶”。“庭院的大门与高高的篱笆”，通常划分了公共与私人空间，却也无法保护屋内最私密的角落免受公共罪恶的传染和渗入。

“正义”的拟人—神格化在梭伦那里究竟表达了怎样一种城邦政制观念？我们知道，“正义”是梭伦变法的基本原则。根据亚里士多德《雅典政制》（7.3）、《政治学》（1274a19—21）与普鲁塔克《梭伦传》（18.1—2）等史料的记载，梭伦用最为重要的一项政治制度改革实践了“分配性正义”，此即财产阶层制度的建立，并以之为基础设置了政治决议和参与的分级制度。据说，梭伦修改了传统的财产等级制度，将雅典公民分为四个等级，并根据“财富”这一新的标准而非传统的“出身”标准分配不同的政治权利。只有最高两个等级的成员，“五百斗级”与“骑士级”才有资格担任主要官员，第三个等级“双牛级”能够担任较低的官职，而最低的等级“贫民”，只能参加公民大会。这项改革建立在“比例的平等”这一原则之上，按等级系统给予整个公民群体参与城邦事务的不同权利。这一制度用财产的标准取代了血统的标准，使得所有的雅典公民都有权利参与政治事务，这便是蕴含在梭伦法律之中的“正义”所分配给民众的“职权”（诗篇五，第1行）。

这些具体措施在梭伦诗篇里并没有提及，诗歌所关注的是城邦中实施的“分配性正义”如何建立在超越城邦政治的更普遍的意义之上。^②诗人在另一首重要的以讽刺体创作的诗篇三十六中提到自己的变法时有言：

我完成了这些工作，用我的权力（kratos）
将蛮力（biē）与正义（dikē）相互调谐（ksunarmosas）
我像我承诺的那样坚持到底；
我写下了法律（thesmoi），同样为高贵者与卑微者

① 《农作与时日》，276—280行。

② 这里强调的是从赫西奥德思想传统的背景来理解梭伦的“正义”观念。从其他角度对这一重要观念所作的分析，可参见 J. D. Lewis, *Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens*, pp. 42-59（政治思想史角度）；J. A. Almeida, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems*, pp. 207-236（新古典考古学角度）。

为每个人调谐 (harmosas) 公平的正义。

(诗篇三十六, 15—20 行)

乍看之下, 梭伦在这里把“蛮力”与“正义”相提并论有些出人意料。根据《农作与时日》(275), 这两种力量相互对立, 它们是相互排斥的选择, 因此赫西奥德劝诫自己的兄弟要弃绝“蛮力”, 服从“正义”; 而在其他现存的梭伦作品中, “蛮力”也具有负面涵义并与僭主的形象联系在一起。^① 不过, 倘若我们从凡人的世界转向众神的世界, 另一种情形便展现出来。让我们简要回顾《神谱》中的宙斯如何登临王位。在与提坦众神交战的前夕, 宙斯发表了一次重要演说, 旨在向所有自愿与他并肩作战的男女众神承诺, 他将会公平地分配职权。^② 这一演说赢得了斯地可丝 (Styx: 冥界的恨河) 及其子女泽罗斯 (Zēlos: 热情)、尼凯 (Nikē: 胜利)、克拉托斯 (Kratos: 权力) 和比亚 (Bia: 蛮力) 的支持, 而这些支持者对于宙斯取得最终胜利不可或缺。^③ 因此, 宙斯在登临王位的那一刻履行了自己的承诺: “他公平地把职权分配给了他们。”^④ 作为这一公平分配的结果, 宙斯的统治与忒弥丝 (天理、天律) 结合, 并生育了三位“时序”女神。可见, 在赫西奥德的叙事中, 宙斯的统治结合了“权力”、“蛮力”与“正义”, 并以此赋予整个宇宙一种特定的秩序。

当梭伦使用“用我的权力将蛮力与正义相互调谐”这样不同寻常的表述时, 通过“暗指”意在传达, 他的变法在城邦的层面上与宙斯对职权的分配以及对整个宇宙秩序的创设有着相通之处。^⑤ 一方面, 梭伦赖以重建雅典城邦的根本原则与上界至高之神据以获得统治权力的原则相同: 一种建立在对职权公平分配基础上的“正义”。另一方面, 立法者为城邦设立的“法” (thesmoi, thesmos 的复数) 与宙斯为宇宙设立秩序的“天律” (themis) 相对应。尤其是在梭伦那里, “法”的观念由 thesmos 表达, 与之后通行的 nomos 相比, 更强调了“法”是被居高临下的施行者加诸于城邦之上的意涵。^⑥ 于是, 立法者在城邦政治的层面上完成了与宙斯在宇宙秩序的层面上相似的工作。对立法者形象的这一塑造有效地借助诗篇中的“诗性特质”得以完成。

然而, 诗人梭伦理解, 通过立法的方式可能实现的“正义”, 虽然惩戒并遏止“不义的行为”, 但尚不足以触及 Dysnomia 的真正根源, 只有一种与之相对立的力量才能彻底翻转“不义的心智”, 并带来“正义”得以体现其中的有序的“心智”与城邦:

Dysnomia 给城邦带来数不尽的灾祸

而 Eunomia 昭示万物之有序 (eukosma) 与适恰 (artia)

她常常用锁链束缚不义之人 (tois adikois),

使粗糙变平滑, 制止贪婪 (koros), 令暴戾 (hubris) 畏缩

让祸害 (atē) 的茂盛枝桠干枯,

她使弯曲的判决 (dikas skolias) 平正, 抑制傲慢之举 (huperēphana erga)

制止引发骚乱的行为 (erga dichostasiēs) 以及惨痛的

① 参见残篇三十二, 2 行以及残篇三十四, 8 行。

② 《神谱》, 389—396 行。

③ 《神谱》, 386—388 行: “他们离开宙斯别无居所和座位, 只前往他引领他们所至之处, 并总是与雷鸣轰隆的宙斯同起同坐。”

④ 《神谱》, 885 行。

⑤ 详见 F. Blaise, “Solon, Fragment 36W. Pratique et fondation des normes politiques,” *Revue des Études Grecques*, vol. 108, 1995, pp. 24-37.

⑥ 参阅 M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, pp. 12-19.

内部纷争 (eris) 带来的怒火。在她的统御之下
人间万事皆恰如其分 (artia)、审慎有度 (pinuta)。

(诗篇四, 31—39 行)

《致城邦》的这个结尾段落有着独特风格并自成一體, 经常被称作“Eunomia 颂歌”。从风格上而言, 这个段落是名副其实的颂歌。在古希腊诗歌体裁分类中, 颂歌 (hymnos) 指的是通过歌颂某位神明而令听众在诗歌表演的当下感受到该位神明特殊力量的一种诗歌类型。耶格尔已从语汇、主题和修辞手法等方面细致分析了它与《农作与时日》序诗 (1—10 行) “宙斯颂歌”之间存在的明显相似之处, 并认为两者都有着仪式颂歌的特征。耶格尔的结论是, 梭伦通过颂歌的形式将一个城邦政治概念抬升到了可与宙斯相比拟的宗教信仰的高度。^①

Eunomia 的颂歌不仅来源于梭伦所接受的《神谱》中体现的谱系思想, 而且也源自《奥德赛》的史诗传统, 是对两者的承袭与化用。^② 如前所述, Eunomia 和“正义” (Dikē) 在《神谱》中被称作“时序”女神。^③ Eunomia 一词也出现于《奥德赛》, 但并没有被拟人一神格化: 求婚者的头领安提奴斯被警告, 众神会乔装打扮在城市中四处走动, 观察人们身上的“暴戾” (hubris) 和“守序” (eunomiē)。在这里, eunomiē 与 hubris 相对, 指代个人行为中的一种“品性”。^④ 梭伦 (与赫西奥德) 对于 Eunomia 的拟人一神格化意在表明, Eunomia 既是一种理想的社会秩序, 亦是这种秩序赖以实现的动力, 正如阿芙洛狄忒女神同时是引动凡人爱欲的力量和由此导致的结果。

《农作与时日》突出了三位“时序”女神中的“正义”女神, 将其提升到特别重要的位置, 但却不曾提及她的姐妹 Eunomia, 而《神谱》(230 行) 把 Dysnomia 当作“纷争”女神 (Eris) 众多子女中的一位, 并未把她与宙斯的女儿 Eunomia 对立起来。^⑤ 在梭伦看来, 两者不仅对立,

① W. Jaeger, “Solon’s Eunomia,” pp. 96-98. 此外还有学者指出, 这首颂歌与全诗开篇 1—4 行对于奥林匹斯众神, 尤其是宙斯与雅典娜所表达的坚定信仰遥相呼应, 见 Fabienne Blaise, “Poetics and Politics: Tradition Re-Worked in Solon’s ‘Eunomia’ (Poem 4),” in J. H. Blok and A. Lardinois, eds., *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, p. 124.

② 参阅 Elizabeth Irwin, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, pp. 183-193. Irwin 的分析极具启发性, 她的关注点在于梭伦 Eunomia 的“诗性特质”与《奥德赛》、赫西奥德以及斯巴达传统之间的关联, 但并未涉及本文所讨论的 Eunomia 的“诗性特质”对于“心智”的作用。

③ 《神谱》, 901—903 行。有别于《神谱》的谱系思想, 在古代斯巴达存在另一种 Eunomia 的谱系, 体现于公元前 7 世纪诗人阿尔克曼 (Alcman) 残篇 64 (Campbell, *Greek Lyric*, vol. 1, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988, fr. 64): 她是“时运”女神 (Tuchē) 和“劝说”女神 (Peithō) 的姐妹, “先见”女神 (Promatheia) 的女儿。值得指出的是, 在这位斯巴达诗人的 Eunomia 观念中, Dikē 和 Themis 的缺席与梭伦的观念形成鲜明的反差。

④ 《奥德赛》17 卷, 487 行。学界的讨论以《奥德赛》的这个段落为出发点, 主要集中于分析 eunomia 如何从《奥德赛》中的“个人品性”转变为赫西奥德与梭伦的城邦政治理想, 参阅 A. Andrewes, “Eunomia,” *Classical Quarterly*, vol. 32, 1938, pp. 89-102; V. Ehrenberg, “Eunomia,” in *Aspects of the Ancient World: Essays and Reviews*, Oxford: Ayer Co Pub, 1946, pp. 70-93; M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, pp. 62-94; E. K. Anhalt, *Solon the Singer: Politics and Poetics*, pp. 110-114; J. D. Lewis, *Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens*, pp. 55-58.

⑤ 《神谱》, 226—232 行: Dysnomia 的祖先为“黑夜女神”, 属于旧秩序的一部分, 与宙斯建立的新秩序 (其中包含 Eunomia) 迥然有别。

而且更重要的是,这种对立通过颂歌的方式更直观形象地把 *Dusnomia* 的“混乱”转换成 *Eunomia* 的“有序”。诗人梭伦充分运用了颂歌的功能来实现这种翻转。从语汇和修辞上来看,这首“*Eunomia* 颂歌”逐一回应了第一部分里描绘的造成 *dusnomia* 的各种根源,例如 32 行 *eukosma* (有序) 与 9—10 行 *oude……kosmein* (不知……平和守序), 33 行 *tois adikois* (不义之人) 与 7 行 *adikos noos* (心存不义) 和 11 行 *adikois ergmasi* (不义的行为), 34 行 *koros* (贪婪)、*hubris* (暴戾) 与 8 行 *hubrios* (暴戾) 和 9 行 *koros* (贪婪), 37 行 *dichostasiēs* (引发骚乱) 与 19 行 *stasis* (内部的纷争), 39 行 *pinuta* (审慎有度) 与 5 行 *aphradiēs* (愚昧), 等等,这样的并列对应关系从意念上对造成 *dusnomia* 的各种根源进行了翻转。

尤为重要的是,诗歌表演中的 *Eunomia* 如何作用于“不义的心智”。整个段落以“环状结构”(ring composition) 首尾相属: 32 行的“有序”(eukosma) 和“适恰”(artia) 在结尾处 39 行的“恰如其分”(artia) 和“审慎有度”(pinuta) 那里得到回应,仿佛象征着 *Eunomia* “用锁链束缚”介于这两行诗之间的“不义之人”。*artia* 一词在首尾重复,突出了 *Eunomia* 最重要的特征,而这正是对诗篇第一部分的有力回答: *Dusnomia* 带来了无序的混乱状态, *Eunomia* 则使万物“井井有条”(eukosma)、“恰如其分”(artia) 和“审慎有度”(pinuta)。这里的三个形容词具体说明了梭伦对于 *Eunomia* 的观念,而其中的“井井有条”(eukosma) 和“审慎有度”(pinuta) 分别强化了 *artia* 的涵义。三者中最为重要的是 *artia* 一词,该词的词根 *ar-* (例如在动词 *arariskō* 当中) 指代的是通过对一个整体中的各个部分和谐地排列而产生的秩序。^① *Artia* 一词在梭伦的诗篇中使用的频率颇高,除了在这里出现两次,还出现在诗篇四 C4 行,诗篇六 4 行,这些段落里的 *artia* 都与“心智”(noos) 有关。^② 同样,在这首颂歌里, *Eunomia* 也首先作用于不义之人的“心智”,“她使粗糙变平滑”(34 行),^③ 从而扭转“贪婪”→“暴戾”→“祸害”构成的因果之链(34—35 行),只有这样才能改变他们的不义行为并避免随之而来的“骚乱”和“内部纷争”(36—38 行)。由于 *Dusnomia* 的真正根源在于“不义的心智”(adikos noos),而“不义的心智”意味着心智的失序 (*mē artios*),故而只有依靠 *Eunomia* 的调谐力量,才能带来心智秩序的适恰 (*artios noos*)。^④

概而言之,梭伦在《致城邦》一诗中所歌颂的 *Eunomia*,是体现了“分配性正义”(Dikē) 的一种理想的城邦政治秩序,类似于宙斯通过“天律”(Themis) 所实现的宇宙秩序 (kosmos)。作为立法者的梭伦给自己设定的目标是“为每个人调谐公平的正义”,虽然这一“正义”观念在其诗篇中被抬升到了与宇宙秩序相类似的高度,却尚未触及城邦秩序的根源,此即人的心智。只有 *Eunomia*,在理想的心智秩序的层面上才能够实现理想的城邦秩序,因此,作为诗人的梭伦与作为立法者的梭伦相互补充,将 *Eunomia* 的实现最终建立在心智的层面上。通过本文所分

① 参见 E. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, trans. E. Palmer, London: Faber and Faber, 1973, p. 380.

② 与之相关的动词 *harmozō* 出现在上文引用的诗篇三十六, 16 行和 19 行。有学者称,梭伦对该词情有独钟,在某种意义上可视作他的口号或标语,参见 I. M. Linforth, *Solon the Athenian*, Berkeley: University of California Press, 1919, p. 179.

③ “粗糙”(trachus) 一词在梭伦的另一个残篇中用来形容的恰恰是“心智”(noos),见残篇 34, 第 3 行。

④ L-M. L' Homme-Wéry 认为,梭伦的 *Eunomia* 乃是力图在城邦政治的层面上实现一种“诗的秩序”,将其建立在对立面的调解而导致的和谐之上。这一观点可与本文相互参证。参见 L-M. L' Homme-Wéry, “La notion d' harmonie dans la pensée politique de Solon,” *Kernos*, vol. 9, 1996, pp. 145-154.

析的各种诗歌手法呈现出来的诗性特质 (poetics), 诗歌表演中的 Eunomia 这一观念超越了政治活动所能企达的层面, 将心智秩序与理想政制的秩序直接关联在一起。

四、结 语

梭伦之后两百多年, 出生于贵族名门、奉梭伦为母系一族祖先的哲学家柏拉图, 在《理想国》中构建了“美邦”(kallipolis) 这一理想政制 (politeia)。柏拉图笔下的苏格拉底与其对话者将“美邦”建立在“灵魂”与“城邦”的平行类比关系 (analogia) 之上, 从而对“正义” (dikaionē) 的本质和后果展开了深入的探讨。根据这一类比关系, 灵魂中的正义被放大为城邦中的正义, 结果是, 理想的正义在城邦中体现为理想城邦的政体 (politeia), 在灵魂中体现为哲学家的灵魂质体。正如梭伦的理想政制 Eunomia, 在柏拉图的理想政制 Politeia 那里, 城邦政体与灵魂质体之间存在着密切的对应关系, “正义”则同时体现于有序的城邦与有序的灵魂当中。如果说在柏拉图那里, 哲学家的灵魂借助苏格拉底式的论辩哲学 (dialektikē) 而成为理想政制 Politeia 的最终根源, 那么在梭伦那里, 诗人的“心智”借助梭伦式诗歌的表演亦成为理想政制 Eunomia 的最终根源。因此, 立法者梭伦并非偶然也是诗人, 正如柏拉图的“君王”并非偶然也是哲学家, 从这个意义上而言, “诗人立法者”梭伦堪称柏拉图“哲人王”之鼻祖。

〔作者张巍, 复旦大学历史学系教授。上海 200433〕

(责任编辑: 焦 兵 责任编审: 姚玉民)

thereafter they were compiled by the literati. This change played an important role in the evolution of Song map guides. On the one hand, it advanced the process by which the prefectural map guides moved from being archival materials to systematic works, so that archival knowledge became systematic in nature and circulated as geographical texts in a relatively wide sphere. The knowledge they contained ceased to be secret archival material for the powerful and became authoritative knowledge that could be openly disseminated. On the other hand, as dynastic politics changed, the map guide gradually yielded ground to other forms. The setting up of *Illustrated Gazetteer of the Nine Regions* Bureau in Chongning (1102-1106) further changed the way in which imperial geographical works were compiled on the basis of regular reports sent up by local governments. Instead, the court set up a compilation bureau to compile imperial geographies on the basis of the provisional materials reported by local governments and other works of all kinds. At this point, the system by which the prefectures sent up geographic materials was basically abolished, as imperial geographic knowledge moved from the production of official document-type texts to systematic knowledge production by a specific agency and specific personnel.

Eunomia: Solon' s Ideal Political System

Zhang Wei (97)

The series of economic, political and legal reforms implemented by the early Athenian legislator Solon were aimed at realizing *eunomia*, an ideal state order. The *eunomia* praised in Solon' s "To the Polis" represents a state political order of "distributive justice." But in specific poetry performances, the concept of *eunomia* goes beyond the reach of political activity so that its realization is ultimately at the level of heart and mind, thus achieving a combination of mental order and the ideal political order. Thus Solon the poet and Solon the legislator complement each other. Solon' s poems were not tools of political propaganda; their poetics spring from a deeper level of mastery of politics.

Herodotus' History of Persia and How It Shaped the Intellectual Elite' s View of Persia in Ancient Greece——A Comparative Study of Book 3 of *The History* and the Behistun Inscription

Lü Houliang (111)

There is a close relationship between the account of Darius' ascending the throne given in Book 3 of Herodotus' *History* and the Behistun Inscription, an important official document of the Persian Empire. Herodotus' record of the relevant names, genealogy, and basic narrative are highly similar to those of the Behistun Inscription, and his historical sources may well have derived indirectly from the latter. However, in writing his narrative Herodotus was misled by the official ideology of the Persian Empire under Darius as reflected in the Behistun Inscription and