

《工作與時日》1-382

徐學庸*

摘要

這篇文章主要藉爬梳赫希俄德 (Hesiod) 《工作與時日》 (*Works and Days*) 1-382，以理解及探究他所提出的正義觀。本文主要由三部分組成：第一部分處理《工作與時日》21-47的內容，傳統上對此一段落的詮釋是，這是關於沛爾塞斯 (Perses) 與赫希俄德兄弟間的糾紛。前者好逸惡勞，欲以賄賂法官的方式，希望再獲得其弟所繼承遺產的一部分。反之，赫希俄德想要私下公平地解決此一紛爭，更期盼其兄能成為一誠實、勤勞的人。然而這是否是對這個段落的適切的理解，是這一部分的論述欲挑戰的。第二部分討論赫希俄德隨後在這部作品中提出的三個神話，普羅米修斯偷火、諸神的禮物潘朵拉 (Pandora) 及人類敗壞的歷程，以釐清它們之間是否有任何邏輯關係。完成前兩部分的論述後，第三部分主要探討赫希俄德的正義觀。他如何看待正義及正義與 *themis* 的關係，會是這一部分關注的焦點。

關鍵詞：赫希俄德、法律訴訟、工作、神話、正義

* 國立臺灣大學哲學系副教授 (hhsu@ntu.edu.tw)

投稿日期：2014.08.13；接受刊登日期：2015.02.13；最後修訂日期：2015.04.01

The Works and Days 1-382

Hsei-yung Hsu^{*}

Abstract

This paper is an attempt to work thorough Hesiod's *Works and Days* 1-382 to explore the poet's notion of justice. This paper consists of three parts: the first part of the paper will deal with *Works and Days* 21-47. Those passages are traditionally understood as the conflict between the two brothers, Perses and Hesiod, over their inheritance. The former is lazy and dishonest, and would again like to get the part of the inheritance owned by Hesiod by bribing the judge; the latter wants to fairly end the conflict in private, and hopes that his brother would become a sincere and industrious man. The problem: "Whether this traditional interpretation is or is not adequate?" will be discussed. The second part will explore Hesiod's narration of the three myths to see whether there is a logical relationship among them. Finally the passages 216-382 will be discussed in the third part of the paper to see Hesiod's view of justice and its relationship with *themis*.

Keywords: Hesiod, lawsuit, work, myth, justice

^{*} Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University
Received August 13, 2014; accepted February 13, 2015; last revised April 1, 2015

赫希俄德的《工作與時日》(*Works and Days*)雖然是部史詩¹，這部作品與荷馬的著作有以下的幾個面向的不同：前者描述庶民生活景況，後者描繪理想的貴族生活。此外前者以教訓勸導為方法，用第一人稱的立場親自說明，但後者則以敘述為主。這使得赫希俄德放棄了史詩傳統的客觀性。荷馬在其史詩中描寫英雄的德性，勇氣與機智，而赫希俄德描述的是庶民的德性，工作。然而這並不表示荷馬的英雄主義在赫希俄德的作品中消失，藉由庶民與大地搏鬥，開墾種植的描寫，使得英雄主義從貴族身上轉移至勞動階級身上，一種新類型的英雄因此產生。這類英雄的典型雖然「欠缺一種崇高的理想」，且作者缺乏對詩作中的英雄、農人與漁夫等實質形象的刻劃，但這個典型反而更貼近人的生活經驗²。

《工作與時日》透露在赫希俄德的年代已存在司法訴訟的制度，正義這個概念因此在這部作品裡扮演重要角色。這篇文章的目的主要是爬梳赫希俄德的這部著作裡關於「工作」的詩句，以理解及探究他所提出的正義觀。文中內容主要由三部分組成：第一部分處理《工作與時日》21-47的內容，傳統上對此一段落的詮釋是，這是關於沛爾塞斯(Perses)與赫希俄德兄弟間的糾紛。前者好逸惡勞，懶惰成性，且取巧瞞騙，不滿足於自己所繼承的那部分遺產，曾經以賄賂法官的方式，希望再獲得其弟所繼承遺產的一部分，現又故技重施，想要得到更多。反之，赫希

¹ 本文一位審查委員認為《工作與時日》不是史詩，而是教誨詩。我接受審查委員後者的觀點，《工作與時日》的「內容」是一部教誨詩，但就格律而言，這部作品與荷馬的史詩皆是以「六步格」(hexameter)的詩律創作，故依學界傳統將之視為史詩。

² Jaeger, 1969: 62 曾言：“In thinking of education and the conduct of life, the Hesiodic peasantry envisages nothing like the chivalrous ideal of a complete human personality, harmonious in mind and body, foursquare in battle and speech, song and action. Instead, it prizes the old moral code whose strength is in the slow, **changeless wisdom of the farmer and his relentless daily toil**. That code is more real and closer to the earth, although it lacks a high ideal.” 粗體是我的強調。

俄德想要私下公平地解決此一紛爭，更期盼其兄能成為一誠實、勤勞的人。然而這是否是對這個段落的適切的理解，是這一部分的論述欲挑戰的。赫希俄德隨後在這部作品中提出的三個神話，普羅米修斯偷火、諸神的禮物潘朵拉（Pandora）及人類敗壞的歷程，以說明人類何以需要工作及如何敗壞。本文第二部分將討論這三則神話，以釐清它們之間是否有任何邏輯關係。完成前兩部分的論述後，第三部分主要探討赫希俄德的正義觀。他如何看待正義及正義與 *themis* 的關係，會是這一部分關注的焦點。

壹、沛爾塞斯

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

沛爾塞斯啊！你要將這些話記在你心中，
不要讓那個樂於傷害的不和女神阻礙你工作的心，
去注意和傾聽廣場上的爭訟。
其實他是少有時間關切爭訟與演講，
在一個人尚未將適時採收的一年生計儲放
起來，由大地生產，德梅特爾的穀物。
滿足此事後你可增加爭訟與吵架
藉以擁有他人之物。可是你不再有第二次
這麼做，那讓我們再一次決定我們的爭訟
以公正的判決（*dikēs*），它們出自宙斯是最優秀的。

事實上我們已分割遺產，許多其它的東西
你攫取拿走，這令法官們感到相當榮耀
吃禮物之人，他們想要有這樣的判決（dikēn），
愚蠢幼稚之人，他們不知道一半比全部還多，
也不知道在錦葵與水仙中有巨大的好處³。(27-41)

關於這段詩句，有此一傳統的詮釋⁴：這是關於沛爾塞斯與赫希俄德兄弟間的糾紛。前者好逸惡勞，懶惰成性，且取巧瞞騙，不滿足於自己所繼承的那部分遺產，曾經以賄賂法官的方式，希望再獲得其弟所繼承遺產的一部分，現又故技重施，想要得到更多。反之，赫希俄德想要公平地解決此一紛爭，更期盼其兄能成為一誠實、勤勞的人。

這個詮釋是否恰當，是接下來要處理的議題，但在此之前，讓我先觸及古希臘解決紛爭的方式。荷馬史詩曾描述解決紛爭的方式，一個是《伊里亞德》XVIII, 497-508，紛爭由長老們，即第三者來解決；另一個是《伊里亞德》XXIII, 570-580，紛爭的解決由涉入糾紛的兩方之某一方提出。然而《工作與時日》我們看到的是另一種方式，當糾紛出現，由法官⁵（basileus）給予仲裁，涉入糾紛者則須給法官禮物，或許是兩造雙方平均分擔⁶。赫希俄德本人對此一仲裁方式的態度如何，現並無太多資訊，但顯然他認為與其訴諸暴力，不如訴諸法庭，唯仲裁判決必須是公

³ 除非另注說明，文中關於赫希俄德詩作的引文，皆由張竹明及蔣平（1999）之中譯文修改而成。

⁴ 參見 West, 1996: 33。

⁵ basileus 原意是國王，但在此的用法是指，出身貴族的統治者亦身兼法官之職。

⁶ 《伊里亞德》XVIII, 507-508 敘述，2 塔蘭同的黃金給以最正直的方式提出仲裁的長老，但這些黃金是由何人提供不得而知。Gagarin, 1974a: 105, n. 5 及 Gagarin, 1973: 84, n. 17 認為這是由訴訟當事人所付的款項。Bonner and Smith, 1930: 38-41 將黃金視為保證金，贏得訴訟者可獲得，但這或許是對《伊里亞德》XVIII, 497-508 的一不當詮釋。

正的。然而針對上法庭送禮的制度，他則有所不滿，走法律途徑成為富有之人才能負擔之事，因此在可能的範圍內，有糾紛之人應平和地自行解決（35-36），不求助於「吃禮物」的法官。

回到引文，在這段詩句的前一段，赫希俄德道：大地上有兩種不和女神，一種不和女神應受譴責，因為祂生性殘忍，喜愛挑起戰爭與紛爭；另一種不和女神應受讚美，因為祂驅使懶惰者工作，使人們努力工作，競相成為富裕之人（11-26）。因此他勸告沛爾塞斯，勿讓前者蒙蔽心靈，怠惰度日。從此可合理地推斷，當時沛爾塞斯過著無所事事與興訟的日子⁷。

接著赫希俄德對其兄說：一個人在家中的糧倉裡未儲滿一年的糧食，是沒有閒暇到人們聚集的廣場上聽人爭訟與演講。M. Gagarin 教授認為，這個說法不具有任何道德上的責難，有的只是對實際生活的反應，飯都吃不飽，還去關心訴訟及演說的事！（1974a: 106）然而我不認為這是妥適的詮釋；若在戰場上奮力殺敵是荷馬史詩中英雄的勇氣（*aretē*）之表現，那在烈日下與滿是石礫且乾燥堅實的大地搏鬥，便是赫希俄德詩作裡的英雄行徑，辛勤工作是德性。告誡沛爾塞斯不要忽略正事，即工作；因此不僅是一種日常生活的提醒，它其實是赫希俄德對其兄的道德勸誡，戮力工作是德性生命的展現。此外，雖然不知赫希俄德對有餘裕之人涉足爭訟場所，所抱持的態度為何，但沛爾塞斯因流連耽溺在廣場上的訴訟活動，而導致生活無以為繼之虞。這不僅是推論，而是事實，否則如 West 教授所言，31-32 的幾行詩句不會帶來任何新意。（1996: 37）

「可是你不再有第二次這麼做」是赫希俄德接下來的句子，與之前似乎並無邏輯上的連結⁸。儘管如此，赫希俄德欲表達的意念依然清楚可

⁷ West, 1996: 36; Gagarin, 1974a: 105.

⁸ Gagarin, 1974: 106 認為只有鬆散的連繫；West, 1996: 37 主張只有口頭上的連結。

見，若沛爾塞斯想再次以訴訟手段，來獲得弟弟的遺產，首先必須生計無虞。先前沛爾塞斯之所以能對其弟興訟，是因他自己才剛分得所屬遺產，有足夠資源上法庭。這次則情況迥異，哥哥已把遺產揮霍殆盡，又不勤奮工作，生活拮据，赫希俄德認為他不可能故技重施。然而學者們對“deuteron”（再次）之意為何並無共識，上述的敘述是將 deuteron 視為兄弟二人的第二次為遺產興訟，但 M. Gagarin 教授認為 37-39 指的是第一次訴訟，兄弟二人現在的訴訟是第二次，所以“ouketi deuteron estai”應是「不會再有下一次」，estai 這個第三人稱單數未來式的 be 動詞指出未來可能發生的爭訴。他因此結論：「赫希俄德曾經成功地抵抗沛爾塞斯的嘗試，而且有信心他們目前解決的糾紛將會耗罄沛爾塞斯的資源，且結束他們全部的糾紛。」（1974a: 107）這雖是一合理可行的詮釋，但卻將文本引入一較複雜的說明。我們可單純地將 estai 理解為即將或立刻馬上要到來與發生的訴訟，配合 37-39 的詩句一併解讀，deuteron 指第二次，而非第二次後任何可能發生的第三次訴訟。（Verdenius, 1985: 34, n. 145）

赫希俄德接續提議，「那讓我們再一次（authi）決定我們的爭訟，以公正的判決，它們出自於宙斯是最優秀的。」關於此段詩句有兩件事值得注意，一是語言，一是詮釋。大部分的注釋都將 authi 理解為立刻、馬上⁹，但我認為將 authi 譯成其傳統的意義，再一次，在文脈上亦說得通。「讓我們再一次決定」是相對於上一次的訴訟，且若這是即將馬上發生的，但尚未發生的訴訟，那再一次應不失為對 authi 合理的理解。此外，M. Gagarin 教授認為，這段詩句指出赫希俄德為了避免支付上法庭的費用，希望與沛爾塞斯自行解決紛爭。（1974a: 107）這是否一合理的詮釋？我提出以下兩點的分析：首先，赫希俄德強調要「以公正的判決」（itheïēsi

⁹ 參見 West, 1996: 150 及 Verdenius, 1985: 35。張竹明與蔣平（1999）的中譯文完全沒有將此字譯出。

dikēs) 來解決兄弟倆的糾紛,《工作與時日》221 及《神譜》85-86 亦皆將 dikē 視為具有司法意涵,即指出兩造雙方各自的界線與範圍;其次,《工作與時日》220 及 282-283 赫希俄德兩度警告沛爾塞斯,勿在法庭上作偽證說謊。這皆顯示赫希俄德並沒有向其兄提議「私了」爭議,所以 Gagarin 教授的主張並不恰當。

隨後赫希俄德說,他們兄弟二人已分割遺產。所謂分割不必然要被理解為均分,有可能赫希俄德分得較多,引起哥哥嫉妒,故在第一次興訟獲勝時,沛爾塞斯「攫去拿走」(harpazōne phoreis) 許多東西 (alla te polla)。“alla”在此指不屬於沛爾塞斯的東西,那他拿走的是些什麼東西? 土地或其他可搬動的傢俱與工具等物¹⁰。根據 ephoreis 這個不完全過去式動詞的使用,產生三個可能的詮釋:第一,在第一次訴訟判決後,沛爾塞斯不斷地一次又一次從赫希俄德那兒搬東西,這是不完全過去式動詞的反覆義;第二,沛爾塞斯在那之後持續不斷地嘗試搬走屬於弟弟的東西,這是意欲義;第三,ephoreis 具有不定過去式的意涵,沛爾塞斯在第一次訴訟後的某一時間點,到赫希俄德那兒搬東西。這三種詮釋各有支持者,West 教授支持第一個詮釋,他認為沛爾塞斯一直不斷搬走屬於赫希俄德的東西,沒完沒了。(1996: 38) 不過如此卻不符合司法判決的執行,通常敗訴的一方只要繳出判決所要求的事物或金錢,糾紛便可結束,不會讓獲勝的一方予取予求,上述之「不會再有下一次」,便可說明;此外若沛爾塞斯一直取走其弟的財產,他尚不至於淪為一個生活無以為繼的人。第二個詮釋的支持者是 Gagarin 教授,他主張沛爾塞斯「嘗試過而且或許依然在嘗試,但尚未成功」將赫希俄德的家產拿走。(1974a: 108) 然而這不符合「不會再有下一次」所指涉的意涵:沛爾塞斯在第一次訴訟獲判勝利而且成功地從赫希俄德那兒拿取東西,而後者不希望這樣的

¹⁰ 土地,參見 West, 1996: 150; 可搬動的事物,參見 Welles, 1967: 6; Verdenius, 1985: 37。

事再發生。這留下第三個詮釋讓我們選擇，若將不完全過去式的 *ephoreis* 當作不定過去式使用，表示第一次訴訟判決後，沛爾塞斯選擇了某一天到赫希俄德的家中，拿走判決給他的等值物品。(Verdenius, 1985: 38) 在這之後，赫希俄德決心不讓此事再發生，即因不公正的判決造成他財物損失，從他對法官的態度 (39) 可見一斑。

39 行中赫希俄德稱法官們為 *dōrophagous* (吃禮物之人)，在《伊里亞德》I, 231 荷馬使用 *dēmoboros basileus* (耗用人民財富的國王)，這是阿奇里斯對阿加曼農的譴責，因為後者強佔前者的戰利品，是違背 *dikē* 的行為，是有道德瑕疵之舉。然而赫希俄德的用字雖然比一般常見的 *dōrodokos* (接受禮物者) 強烈，但卻不適合將 *dōrophagous* 一字理解為法官收賄。因為，在赫希俄德的時代，司法訴訟的費用要由訴訟當事人負擔，因此法官是公開收受當作審案費的禮物，並無收賄與否的問題¹¹。此外，*kydainōn* (令……感到榮耀) 一字在此亦無任何與賄賂有關的意義，赫希俄德的詩句，「這令法官們感到相當榮耀」充其量表達了收受禮物的法官感到榮耀，而不應出現沛爾塞斯的賄賂，使得法官感到榮耀的過度詮釋。據此論述，*dōrophagous* 不應指法官們的道德敗壞¹²，而是指領取費用的法官們未善盡司法之職，給予公正的判決 (221)。

敘述完與沛爾塞斯的遺產判決糾紛後，赫希俄德以語帶先知的口吻¹³ 說：愚蠢者不知一半比全部多，也不知在粗茶淡飯¹⁴中有好生活 (40-41)。

¹¹ 張竹明與蔣平兩位教授的譯文，「受賄的王爺們」及「貪圖賄賂」(220)，是對 *dōrophagous* 在此脈絡下的一誤解。

¹² 因此 West, 1996: 151, “But the contexts in which Hesiod uses it make it plain that it is derogatory” 不是恰當的詮釋。

¹³ Verdenius, 1985: 40.

¹⁴ 錦葵及水仙是窮人的食物，參見 West, 1996: 152-153; Gagarin, 1974a: 110, n. 22; Verdenius, 1985: 41。

這段詩句傳統上被解讀為¹⁵，與其以不擇手段的方式擁有一切，不如安貧樂道。赫希俄德本人並非對貧窮有任何浪漫的幻想，反而認為要盡量地充實自身的倉廩。他欲表達的概念是：再怎麼平實簡單的食物，都勝過沒有食物。沛爾塞斯所分得的遺產再怎麼少，都不會比沒有繼承任何東西差，所以他應該雙眼注視著手裡握著的事物，不應終日算計覬覦他人手中之物。如西方俗諺云：「二鳥在林不如一鳥在手」，赫希俄德勸誡世人¹⁶，特別是沛爾塞斯，單純樸實的生活絕對勝過貪婪、放肆（hybris）所帶來的惡果（238-243）。因此在簡樸的生活安步當車，勤勞工作，才是有利於人。

現在，我針對幾個關於 27-41 行詩句的傳統詮釋，提出不同的見解。首先，赫希俄德對沛爾塞斯不只是提供一日常生活上的建言，而是道德上的規勸；其次，我認為詩句中提及兄弟二人即將進行第二次訴訟，而非第三次。再者，兄弟二人希望不透過司法途徑，逕自解決遺產分配的糾紛之詮釋，無法得到文本的支持；此外，兄弟二人不必然平均獲得遺產分配，且在第一次官司定讞後，沛爾塞斯已擇日將判給他的財產搬走。最後，沛爾塞斯沒有行賄，且法官也不是收賄者。

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

¹⁵ 如 West, 1996: 153。

¹⁶ *nēpioi*（愚蠢的人們），這個複數型名詞不是指涉法官，而是指涉聽眾或讀者。

貳、神話

工作？為什麼生而為人要終年工作？為什麼不能以工作一日的成果來支應一年的生計？赫希俄德以神話來回應這些問題。人類原來「生活在沒有罪惡、沒有勞累、沒有疾病的大地上」（90-91），所以不需工作就可輕鬆生活。然而宙斯因普羅米修斯偷火給人類而震怒，祂將人類維持生計的方法（*bios*）給藏了起來，並因此「為人類設計了悲哀的不幸」（49）。宙斯對普羅米修斯說，人類獲得火的代價是，巨大的痛苦（*mega pēma*）（56）。於是祂囑咐工匠神赫法伊斯投斯立刻製造一位溫柔可人的少女，她有人類言說能力（*audē*）及氣力¹⁷（*sthenos*）；要求雅典娜教她女紅，愛弗若迪蒂給她風韻、欲望及憂心，還有赫爾梅斯¹⁸給她不莊重及狡猾的性格（60-68）。眾神依令進行，宙斯稱這位少女為潘朵拉（*Pandora*），意即來自所有的神祇的禮物。

接著宙斯派遣赫爾梅斯將裝有各式災禍及希望的罐子送給普羅米修斯之弟，艾匹米修斯（*Epimetheus*）。艾匹米修斯忘了哥哥的叮囑，勿接受來自宙斯的任何禮物，送來之禮必退回。他收了禮，造成了傷害¹⁹。潘朵拉打開罐子，從其中四散出各種的痛苦與惡，但希望仍留在罐裡，在希望離開罐子前，她蓋上罐子。從此不幸遍行世界，疾病流行大地，宙斯的決心得以實現（90-99）。值得一提的是，希望留在罐中之意象，究竟有何意涵？長久以來，學者們對此的理解莫衷一是，大體可區分為兩類：

¹⁷ 《神譜》572 形容潘朵拉（*Pandora*）只是如人偶般的少女。

¹⁸ 張竹明與蔣平（1999）的譯文，「吩咐神使、阿爾古斯、斬殺者赫爾墨斯」，完全曲解了“*Hermeiēn ēnōge diaktoron argeiphontē*”這句詩文，中譯文應是「祂命令諸神的使者赫爾梅斯，阿爾古斯的斬殺者」。相同的錯誤出現在 76-77 及 86 行。

¹⁹ 張竹明與蔣平（1999）的譯文，「命運三女神給人類帶來了這些災難」，是對“*nousōn t' argaleōn hai t' andrasi kēras edōkan*”的誤譯，中譯文應是「嚴重的疾病，它們給人類死亡」。

其一，罐中為人類保留希望；其二，因希望被留置罐中，人類無法接近。這兩類說法又分別可再區分，第一類可分為有好與不好的希望；同理，第二類亦可區分為有好與不好的希望。首先，留在罐中的希望是好希望，但赫希俄德卻沒有告訴我們，為什麼好希望會與疾病不幸在同一個罐子裡？根據西元二世紀的作家瓦雷里烏斯·巴博里烏斯（Valerius Babrius）的寓言故事²⁰，宙斯在罐中裝了一切有利的事，所以同一個罐子有可能同時裝著好事（含希望）及壞事。但好事與壞事混雜的詮釋疑義處在：第一，《工作與時日》中並無任何文本證據可支撐；第二，罐中有好事是出自後來的文獻，而非出自赫希俄德之口或手，且巴博里烏斯的故事極有可能是將塞歐格尼斯²¹（Theognis）的「希望是唯一留在人類中的好神祇，其他的神祇皆離開到奧林波斯」（1135-1136）與赫希俄德的潘朵拉故事結合。

其次，在罐中的希望是不好的，（Adams, 1932: 195-196）但與文本對照卻將導致一荒謬的結果，因為赫希俄德敘述宙斯送給人類這個災難之罐，就是希望人類接受普羅米修斯偷來的火付出代價，承受一切痛苦與不幸。若希望是惡的，祂沒有理由把它封在罐子裡，不讓它出來；若離開罐子，只會讓人類的處境雪上加霜，正中宙斯下懷。因此將壞的希望留置在罐中的詮釋，與宙斯原來的意欲不一致²²。第三個詮釋，罐裡裝的

²⁰ “Zeus en pithō ta chresta panta sullechas”（宙斯在罐中收集了一切的好事），參見 Perry 1965。

²¹ 參見 Gerber 1999。

²² West, 1996: 169-170 主張：“[We] are in a myth, not a grocer’s shop…mythical jars have different uses in respect of good and in respect of evil contents, …It would be absurd to represent either the presence of ills by their confinement in a jar or the presence of hope by its escape from one. It is of course illogical to make the same jar serve both purposes at once. But that is what Hesiod has done, and we must not distort his meaning for the sake of better logic”，但這或許是對赫希俄德一過於輕率的詮釋，因為明顯冒犯他的智慧。

是好希望，所以人類過著無望的生活，則是將 *elpis*（希望）一字理解成人類普遍的狀態；但 *elpis* 並沒有人類生活之客觀狀態的意涵，它通常是指一個人主觀的期盼。此外，若留在罐內的是有希望的狀態，宙斯就不該讓一切不幸產生絕望的結果；若宙斯希望這個結果發生，祂就不應將希望放入罐內²³。最後，罐中留著不好的希望，將不好的希望留在罐子，人類生活就已不堪，若將它釋出，便更可徹底破壞，宙斯為何不將它放出？而 500 行赫希俄德說：「希望不擅於照顧有需求之人²⁴」，這是指妄想²⁵不會照顧有需求的人，若妄想是不好的希望，它已經在罐外與人為伍。

上述四類的詮釋皆不盡理想，到底應如何理解被留置在罐子中的 *elpis*？或許柏拉圖《法律篇》（*The Laws*）提供了一可能的出路，144c9-d1 雅典人（*The Athenian*）人說：「關於未來之事的看法，*elpis* 是它們的共通之名，分別是，對痛苦的 *elpis* 是害怕，但對其相反之物的 *elpis* 是信心。」在此 *elpis* 並不適合譯為希望，而應譯為期待或預料，它是對未來之事發生之可能性的「純粹理性的評估²⁶」。若依此意涵，在罐子裡沒出來的不是好或壞的希望，而是對未來之事預判的能力²⁷。柏拉圖《高爾奇亞斯篇》（*The Gorgias*）523d6-e1，宙斯要普羅米修斯剝奪人類預知死亡的能力；《工作與時日》中宙斯剝奪了人類對未來發生之事的預知能力。因此婦

²³ 參見 Verdenius, 1985: 69 及 Verdenius, 1971: 228。

²⁴ 張竹明與蔣平（1999）的譯文，「伴隨著他的不是一個有益的希望」，是對“*elpis d' ouk agathē kechrēmenon andra komizein*”的誤譯。

²⁵ Myres, 1949: 46 指示，*elpis* 不排除一廂情願的想法之意涵。

²⁶ Myres 教授檢視從荷馬至早期基督宗教的文獻，*elpis* 一字的用法幾乎皆與合理的及理性的期待有關。（1949: 46）

²⁷ Walcot, 1961: 250-251 認為，希臘人似乎對希望是好是壞並不在意，他們在意的是對希望的掌握程度，程度大小決定我們能有好或壞的作為。然而 Walcot 教授的論述能夠成立，必須希望離開罐子。

人掀開罐蓋前，對即將發生的悲慘不幸之事全然無知（94-95），人類還滿心歡喜地接受來自宙斯的厚禮。

說完這兩則神話，赫希俄德馬上敘述第三個神話，關於五個世代的故事。奧林波斯山上的諸神曾經創造出一黃金世代（*genos*），此一世代之人生活在宙斯之父克羅諾斯（*Kronos*）的時代；他們沒有憂傷勞苦，遠離不幸，享受饗宴及死的安詳。肥沃的大地為他們自動長出果實，五穀豐收，四時調順，是受神祇祝福的世代。在這個世代被埋葬後，奧林波斯的諸神又創造了第二個世代，白銀世代；此世代的人極度依賴母親，言語貧乏，孩子氣，愚昧無知，悲傷為伴，更糟糕的是對眾神不虔敬，因此被神祇給拋棄。宙斯又製造了第三個世代，青銅時代；這個時代是出於梣樹²⁸，身體強壯，鐵石心腸及殘酷暴力，所使用的器具皆由青銅所製；最後他們死於自己之手。此世代理入大地後，宙斯著手製作第四個世代，英雄世代，被稱為半神的世代²⁹（*hēmitheoi*），在戰場上征戰殺伐，死傷無數；宙斯安排有幸生還之人住在大地之邊的幸福之島上，由克羅諾斯統治他們，衣食無缺。最後宙斯製作第五個世代，黑鐵時代；道德淪喪、倫理敗壞，如赫希俄德所言，這是個「裁判依力量，羞恥會弱化」（192-193）的世代。

以上有幾個詮釋問題。首先，這三個神話或故事是否具有（邏輯的）連續性？其次，在五個世代的故事，赫希俄德是否提出了一關於人類一代不如一代的線性連續發展之說明？第三，以金屬區分世代是一對過去的傳統之應用，抑或是赫希俄德個人的創作發明？讓我們逐一對這三個問題進行討論。

²⁸ *ekmelian* 一表述又可譯為，出於由梣樹製成的茅，所以張竹明與蔣平（1999）的譯文，「產生於墨利雅神女」，是不恰當的翻譯，雖然 *melia* 與 *Meliae*（梅利亞女神）有關。

²⁹ 希臘文 *hērōs*（英雄）即有半神之意，因為英雄都有來自神祇的血統。

這三個故事是否有邏輯關連？就普羅米修斯偷火及潘朵拉的罐子而言，這兩則故事的邏輯關連性是不言而喻。宙斯之所以會命眾神製作潘朵拉，主要是因為普羅米修斯將火從宙斯那兒偷走給人類，且人類接受，盛怒的宙斯要懲罰人類，為人類帶來不幸。《工作與時日》告訴我們這個世間第一女子，帶給人類勞苦及疾病；《神譜》600-611 行再加上不與女人結婚之男子，晚景淒涼，無人照料，但結婚者則煩惱痛苦不斷。除了懲罰人類外，《神譜》616 行言及偷火的普羅米修斯受到處罰。從普羅米修斯到潘朵拉我們清楚可見一因果關係的存在，且這個因果關係在《神譜》中得到較完整的說明。這使我們可進一步檢視《工作與時日》和《神譜》的關係。若《工作與時日》表達的是赫希俄德的倫理道德思想，此一思想將建立在《神譜》所描述的宇宙永恆律則。從《神譜》可見，赫希俄德為世界從渾沌到一切秩序的形成，提出一具可理解性的說明，即一理性的宇宙發生論。神祇的出生與事件的發生都受到某個因果關係的制約，不會隨興任意的出現。誠如 W. Jaeger 教授所言：「這兩部作品反映了人類一致的世界圖像。《神譜》充滿了因果律；且赫希俄德使用那相同的概念，在《工作與時日》的普羅米修斯的故事上，來解決與工作有關的實際、道德及社會的問題。」（1969: 66）赫希俄德將神話與哲學融於一爐，且《工作與時日》將神話以一種具道德勸說的方式表現之。

因果關係能否複製在五個世代的故事與前兩個故事關係上？F. J. Teggart 教授認為，90-92 行的敘述，在此之前人類有著無憂無慮，無勞動及無疾病的生活，這些人是誰，五個世代的黃金世代可說明。（1947: 51）不過，若我們參考西元二世紀的神話作家，阿波羅都洛斯（Apollodoros）的作品³⁰，這個主張將受到質疑和挑戰。阿波羅都洛斯說當宙斯要毀滅青銅世代時，普羅米修斯要求兒子德俞卡利翁（Deucalion）製作一櫃子，

³⁰ 參見 Hard 1998。

並在其中放置糧食。德俞卡利翁與妻子皮拉（Pyrrha，潘朵拉與艾匹米修斯之女）一起爬入櫃內後，宙斯從天降下大雨，淹滅了人類。兩人在櫃中漂流九天九夜，來到帕爾納索斯（Parnassos）的海岸，爬出櫃子的德俞卡利翁向宙斯祈禱獻祭。宙斯派遣赫爾梅斯告訴他，他可選擇任何他想要的事物。德俞卡利翁選擇人類，獲得允可後，兩人拾起石頭扔擲，德俞卡利翁擲出石頭變成男人，皮拉擲出石頭變為女人，所以人（laoi）是出自石頭（laas）（2, 7, 2）。

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

那麼，五個世代是否為一連續發展的關係？赫希俄德說黃金世代埋入土後，成為大地的神靈（daimones），是會朽之人的守護者與財富的給予者，這是他們的王權（121-126）；然後諸神創作了白銀世代。從這段敘述可見，黃金世代與白銀世代不是同一批人連續的發展，因為前一代的人完全被埋入大地中，而後一代的人不出於前一代，是諸神重新創造的。白銀世代也被埋入大地，成為在地表下的神靈³¹，雖較拙劣，但

³¹ 《神譜》972 指出普路投斯（Ploutos）是這些神靈的掌管者。

榮耀依舊。因此這個世代的人不會產出青銅世代，且後者亦是由宙斯所造。再者，青銅世代自我毀滅後，被埋入更深沉的大地，冥府；之後宙斯又創造出英雄世代。至此可見，這四個世代都是各自獨立生滅，前者非後者因，後者亦非前者果³²。值得注意的是，英雄世代比前一世代優秀，故此一逐漸敗壞的發展不是線性連續的，而是斷裂分割的過程。但何以赫希俄德在此會出現有別於前三個世代的安排？一個可能的解釋是，他希望藉此與同時代的那些法官、國王相抗衡。雖然英雄們處於戰爭的年代，但如荷馬史詩所言，英雄們未棄 *dikē* 不顧，和黑鐵時代的國王相較，他們反而更正義。此一詮釋的支持來自於 207-211 行老鷹對夜鶯所說的話，落入強者之手的弱者，只能任人宰割，被予取予求，所以只有愚蠢之人才會選擇與強者作對。因此將英雄世代安插在青銅與黑鐵世代之間凸顯出，法官們不可尸位素餐，坐享報酬，忽視正義的法官們對一個世代所造成的負面影響，是何其嚴重³³。

此外，赫希俄德對英雄世代有不同的說明，長年征戰的英雄們雖死亡者眾，但部分存活下來的人被安置在幸福之島（171）。英雄世代不同於先前的幾個世代，並沒有完全滅絕，部分存活之人進入了黑鐵世代。（Fontenrose, 1974: 10）赫希俄德說：“Zeus d’ a[llogenosthēk]en meropōn anthrōpōn”（宙斯又製造另一個會言說的人類的世代）（173d），而 Fontenrose 教授認為赫希俄德沒有言明，「宙斯創造鐵的民族是在處置完英雄之後」（1974: 10）；儘管如此，Fontenrose 教授主張前一世代部分存活者續存於黑鐵時代，依然缺乏根據，第一，文本對此無一言證實；第二，幸福島的人是由克羅諾斯而非宙斯管理；第三，黑鐵世代是由宙斯

³² Griffiths, 1956: 109 有不同於此，但不甚恰當的詮釋。

³³ Rohde, 1966: 70 認為，赫希俄德插入英雄世代是因為有些英雄不死，使得赫希俄德五個世代的次要議題「說明每個世代死亡後之景況」成為主要議題；我懷疑這是赫希俄德的用意。

所造，與前四個世代產生方式雷同；最後，若赫希俄德都表明不希望生活在這個世代中（174-175），已在幸福之島的人又何嘗願意。因此英雄世代與黑鐵時代應無連續關係。

以金屬區分世代，特別以黃金稱呼一幸福的世代，究竟是建立在一過去的傳統，還是赫希俄德個人的杜撰？一般而言，可歸納出兩個基本的詮釋，第一個是認為赫希俄德以金屬區分世代，尤其是黃金世代，是一種對農民生活與荷馬式的貴族生活之差異的解釋，且反映了人類不斷對一較好生活的嚮往³⁴；(Jaeger, 1969: 59) 或是一種屬於神話中的世代區分。(Guthrie, 2001: 298) H. C. Baldry 教授認為赫希俄德之所以創造這些世代，是為了解決或解釋人類目前的狀態：為什麼要工作？(1952: 91) 此外，他強調：「我依然相信，赫希俄德自己發明了黃金與白銀的連結。神話終究是一被創作出來的故事——在它原初的形式上——由某一個別人類的心靈。許多這樣的故事被創作而出，且許多其他的故事被改寫或增補，被希臘的詩人們。」(1956: 554) Baldry 教授極力主張黃金世代及以金屬區分世代是赫希俄德個人的發明。然而第二個立場卻與此對反，站在此一立場的學者雖不否認，將英雄世代安插在青銅與黑鐵世代之間，是赫希俄德的創舉，但四個金屬世代的觀念則不然。例如 A. W. H. Adkins 教授認為赫希俄德的金屬世代乃受東方傳統的影響，(1970: 52) 可是他對所謂「東方的影響」未有任何闡述。E. Rohde 教授則認為，類似的故事在許多地方都以民間傳說的方式呈現，(1966: 68) 但同樣地他並未對「在許多地方」提出說明。

³⁴ Jaeger 稱赫希俄德的五個世代為一附屬的發明(a secondary invention)。(1969: 431, n. 9) 此外 Jaeger 有言: "In the *Theogony* Hesiod shows most clearly his power as a creative thinker. The *Works and Days* are much nearer to the real life of the peasant. But even in the *Works and Days* he will suddenly interrupt his train of thought to tell a long myth, in the certainty of pleasing his audience"。(1969: 61)

波斯瑣羅亞斯德教（Zoroasterianism）古經 *The Avesta* 記載，瑣羅亞斯德教的創立者瑣羅亞斯德（Zarathustra）在夢中看見一棵樹有四個分枝，分別是金、銀、鐵及鐵的混合。這四個分枝代表四個世代，它們組成了瑣羅亞斯德的一千年。此外，舊約聖經〈但以理書〉（*The Book of Daniel*）第二章敘述尼布甲尼撒王（Nebuchadnezzar）夢到一巨大的雕像，耀眼閃亮，形狀可怕。全身由各種不同的金屬打造組成：頭是黃金，胸與手臂是白銀，腹與腰是銅，腿是鐵，腳是半鐵半泥（31-33）。但以理向尼布甲尼撒王解釋，每一金屬代表一國，尼布甲尼撒王的國度是黃金，之後為白銀、銅、鐵及鐵泥混合之國依序產生。在第五個王國後，神會設立一永不敗壞的王國（36-44）。這則關於巴比倫王的故事與前一則關於波斯祆教創立者的故事有幾分相似。首先，都是在夢中提及金屬與世代的關係；其次金屬的排序類似；第三，金屬皆藉由一物來呈現，前者是樹，後者是雕像。

再者，印度史詩《摩訶婆羅多》（*Mahabharata*）言及世界的四個時期（yugas）：四、三、二、一³⁵。數字愈小，延續的時間愈長，但道德愈加敗壞。四與赫希俄德的黃金世代相仿：活在其中的人不需工作，衣食無缺，沒有不幸，只有寧靜祥和。三這個時期一切不如前期，但人依然能履行宗教義務與認知真理。這與赫希俄德的白銀世代不祈禱獻祭，有所不同。二又比第三時期更敗壞，人的心智亦開始敗壞，所以變得情緒高漲，受制於疾病與各種災難。一是最後一時期，也是最長的時期，它就像赫希俄德的黑鐵世代，完全相反於第一個時期：勞苦貧窮、樂於為惡及死亡如影隨形。雖然在印度史詩中沒有言及金屬，但提到顏色，白、

³⁵ 中村元（1990: 100）：「婆羅門教徒則主張世界歷史的四時期說：『圓滿時』、『三分時』、『二分時』、『爭鬥時』。按此說法，我們現在的時代屬於最後一個時期，即衰敗和滅亡時期，這等同於佛教的『末法』。印度人想像的理想時期在往昔，他們並不認為新事物和現存事物是好的和值得想往的。」

紅、黃及黑，分別對應四個時期與四個種姓。最後，根據兩河流域蘇美人的傳統民間傳說，他們強調金屬工藝的重要性，且流傳銅與銀相爭的詩句，銅指責銀的無用，冬天時無法砍材，收成時無法割作物。

Adkins 教授的東方或 Rohde 教授的許多地方，應是指上述這四區域的傳統：波斯，巴比倫，印度及美索不達米亞平原³⁶。赫希俄德以金屬區分世代，有無受到這幾個傳統或其中某一個東方傳統的影響？可能性不低。原因是，赫希俄德的家族原定居在小亞細亞，所以對這幾個傳統，或許或多或少有所耳聞，甚至熟悉。儘管赫希俄德本人是出生在波伊歐提亞（Boeotia），但他從小經常聽父親或長輩敘述這些故事，會是一合理的推論。然而赫希俄德對東方的神話傳統的使用並非照單全收，將英雄世代置入這金屬序列中，便是一例。雖然有些學者依然認為赫希俄德的五個世代觀是其個人的創作發明，如 Baldry 及 Jaeger 兩位教授，但 Baldry 教授在討論克羅諾斯的統治時，將這段時間理解為“good old days”（往昔的好時光），這似乎承認了黃金世代在荷馬的史詩中已被提及，例如內斯投爾（Nestor）在《伊里亞德》I, 260-268 提到一卓越的過去的世代。因此，赫希俄德的金屬世代的故事是受近東，甚或印度傳統的影響，是一可能的主張。

綜上所述，赫希俄德在《工作與時日》所使用的三則神話，第一則與第二則的邏輯連續性清楚可見，但它們與五個世代的故事間缺乏邏輯關連性。此外五個世代的故事，部分學者認為英雄世代與黑鐵世代有種族延續的可能，但根據上述的論證，這可能得不到文本的支持。最後，赫希俄德的祖籍在小亞細亞的曲梅（Cyme），增加他以金屬區分不同世代的方式，是受到東方傳統影響的可能性。

³⁶ 上述的討論可參見 Griffiths, 1956: 115-119; Fontenrose, 1974: 3-5; West, 1996: 172-177; Verdenius, 1985: 79-80; Baldry, 1952: 91。

參、正義

赫希俄德語帶無奈與不願地說：我真希望自己不是生活在黑鐵世代。到底黑鐵世代是怎樣的生活景狀，使得詩人有如此喟嘆？人倫敗壞及蔑視宗教，為惡及放肆（hybris）之人得到榮譽，且力量是司法裁判的基礎，羞恥是示弱的表現（192-194）。Aidōs 與 Nemesis 兩位女神離開人類，返回奧林波斯山，使得人類在遭遇惡行時，無防衛能力（195-201）。幾點值得注意：首先 192 行的 dikē 在此具有的是司法訴訟中裁決的意涵，所以裁決的公正與否取決於有公權力的法官是否盡忠職守。赫希俄德在此並不是將黑鐵世代描述成霍布斯的（the Hobbesian）自然狀態：在其中由於人類有相等的需求，但資源不足，掠奪他人之物成為常態，力量的大小決定了自我保存的機會，因此這是一個無法無天的狀態，但黑鐵世代尚有某種法律制度存在³⁷，只是使用此制度者無法充分發揮法律的功能，保障人民的權益。在一司法功能不彰的時代裡，人們心存僥倖，違法亂紀，有些學者認為赫希俄德在《工作與時日》提及 dikē，皆排除任何道德意涵。例如 V. A. Rodgers 教授認為，赫希俄德的 dikē 不是一道德原則，而是一種權宜（expediency）或謹言慎行（prudence），即勿讓自己陷入麻煩；（1971: 291）M. Gagarin 教授主張《工作與時日》中 dikē 具有五種意義：裁決，補償的價值大小，訴訟過程，dikē 的擬人化及破壞法律的懲罰，其中無一具有道德意涵。（1973: 88-89）他更進一步強調，以 dikē 為字首的字，在古希臘的思想中具有法律的、經濟的及政治的意涵，唯獨不具有道德意涵。他甚至認為柏拉圖的正義觀都著重在法律、經濟與政治的意義。（1974b: 187, 196-197）這是否是對赫希俄德的 dikē 一正確的詮釋，會在下文處理。第二，由於兩位教授因不同理由認為赫希俄德的 dikē 不是一道德語詞，所以他們也不約而同主張，hybris 對赫希俄

³⁷ Bonner, 1911: 18 主張：在波伊歐提亞有一統一的司法運作系統。

德而言也不是一道德的缺失。這詮釋是否合理？在處理 *dikē* 是否具有道德意涵時會一併討論。第三，*Aidōs* 與 *Nemesis* 在荷馬史詩中也曾一起出現，例如《伊里亞德》XIII, 121-122, “en phresi thesthe hekastos aidō kai nemesin”（每個人在心中放置羞恥與敬畏）；XI, 649 “aidoios nemesētos”（自重與令人敬畏之人）。一般對 *nemesis* 的理解是將之視為正當的憤怒，在此 *nemesis* 指的是對公眾的反對意見之害怕與敬畏，且 *aidōs* 指的是個人內心所產生的慚愧與羞恥感³⁸。*Nemesis* 在《神譜》223 是黑夜之神的女兒，所以赫希俄德將它與 *aidōs* 擬人化，為了凸顯祂們超凡的力量。（Verdenius, 1985: 114, 116）然而在詩人品達（Pindar）的作品中，例如《皮希亞的詩歌》（*Pythian Odes*）10, 44, *Nemesis* 成了對惡行報復者³⁹。

接著赫希俄德再次向沛爾塞斯喊話：

沛爾塞斯啊，你要傾聽正義（*Dikē*），不要強化放肆；

因為放肆對卑微者（*dieilōbrotō*）有害；即使高貴者也不

容易能夠承受，他因它感到苦惱而且

使它墮入災難中，令一方面朝正義之事（*ta dikaia*）

的路較佳；正義會凌駕放肆

當它被實踐時；愚昧者以受苦的方式瞭解此事。（214-218）

在這段詩句中，赫希俄德以一種近乎擬人的手法，將 *dikē* 與 *hybris* 置於一類似賽跑的場景中，最後正義會贏得勝利。荷馬《伊里亞德》XXIII, 570-580 馬車競速的故事，與此意象類似，且在那則故事中 *dikē* 具有仲裁判決之意。Gagarin 教授特別強調，「正義會凌駕放肆」其意是：與其以

³⁸ West, 1996: 204。*Nemesis* 在愛歐尼亞形成一宗教派別，形成的時間約在西元前六世紀。

³⁹ Race, 1997: 363, n. 2 指出：“*Nemesis* seems to represent retributive justice for wrong-doing”。

暴力的方式不如藉由法律程序來解決紛爭，所以 *dikē* 不具道德意涵；（1973: 90）此外 Rodgers 教授認為，赫希俄德指出 *hybris* 不受歡迎的原因是，它不帶好處，所以成為一位正義之人是以利害為著眼點，即好的結果，這使得 *dikē* 與 *dikaioi* 所具有的意涵不是關乎「原則上」對或錯的事，而是關乎在物質結果的觀點下謹慎或不謹慎之事⁴⁰。然而若繼續往下看赫希俄德的詩句，兩位教授的詮釋便有待商榷。

因為誓言之神立即跑向不當的判決 (*dikēsīn*)，
叫喊聲出現，當正義被人們，那些吃禮物者，
拖行帶走，他們以扭曲的審判斷案。
她哭泣地跟隨至人們的城邦及習慣⁴¹，
她身披雲霧，並帶給那些將她
逐出及給出不公正判決之人災厄。(219-224)

正義在這段詩句以一女性的身分出現，一位哭泣的女子被強行帶走時大聲哭喊。這位被逐出的女子不應是司法訴訟的程序，因為將她逐出的是吃禮物的法官，且法官們不會將他們賴以為生的司法訴訟體系給驅走，所以被強行拖走的女子是正義，她的離開造成法律訴訟的扭曲，出現許多不當判決。(Dickie, 1978: 98) 因此 *Dikē* 在此顯然具有的而不是法律訴訟程序之意，而是道德意義，正義或廉正。當赫希俄德要沛爾塞斯傾聽 *Dikē* 時，他不是要後者傾耳聆聽司法仲裁的程序，而是道德與正義，且不要強化其對立面，放肆，因為它是道德的缺失，不追求它不是一結果論的考量，而是因為它是道德上的惡。

⁴⁰ Rodgers, 1971: 290-293 ; Gagarin, 1973: 90, n. 48 有言：“Nor is there any evidence to suggest that *hubris* is a moral evil”。

⁴¹ *ēthea* 的譯文乃根據 Verdenius, 1985: 129 的詮釋；他認為 *ēthos* 雖有住處之意，但赫希俄德更重視的是人的習慣 (*habits*)、心性上的態度 (*mental attitude*) (1985: 53)。

此外，223 行的“*kakon anthrōpōsis pherousa*”（她帶給人們災厄），這給了 *dikē* 一新的意涵。因為 *dikē* 這個概念在荷馬的用法中，主要是讓有糾紛的兩方，各自能獲得其應有之物，而不是著眼在懲罰逾越的一方。然而在此的 *dikē* 清楚有著懲罰的意涵⁴²，懲罰不僅及於放肆的個人，更擴及到此為惡之人所處的城邦，赫希俄德說：

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

雖然 Havelock 與 Verdenius 兩位教授皆不認為，在此的 *dikēn* 有懲罰之意，前者認為懲罰只是其表面上的意涵，其實質的意義是，宙斯對放肆之人所給予或指出（*tekmairetai*）的警告，饑荒、瘟疫及死亡會是對其放肆行為之糾正，所以他認為 *dikē* 雖出於宙斯，但它不等同於懲罰，而是宙斯對放肆者標示出糾正其不當行為之可能方式。（1978: 216-217）後者認為 *dikē* 本身不帶有懲罰之意，因為給予懲罰的是宙斯，所以他認為 239 行的 *dikēn* 指的是，正義的結果，即若有人虐待正義，他會遭到何種下場。（1985: 129, 134-135）然而兩者的詮釋似乎皆與文本有所出入，若我們注意 333-334 行“*tō d' ētoi Zeus autos agaietai, es de teleutēn ergōn ant' adikō chalepēn epethēken amoibēn*”（宙斯本身對此人[為惡者]真的大發雷霆，最終祂對這些不正義的行為施以嚴厲的報復），宙斯確實會對不正義之人進行報復或懲罰。儘管 *Dikē* 本身不親自給與僭越者懲罰，但當宙斯指出 *dikē*

⁴² 參見 Yamagata, 1994: 84-86。

時，祂不僅預警即將降臨在不義之人身上的災禍，更是實質直接給予懲罰，故 *dikē* 具有懲罰的意涵會是對《工作與時日》的一合理詮釋。再者，此一詮釋似乎使得 *dikē* 是衍生自 *dikein*（拋擲或打擊）的說法有其可能性。*dikēn* 是 *ediken* 這個不定過去式的不定式，它可為 *ballein*（拋擲或打擊）的不定過去式，此字有將權杖拋出，以作出判斷之意。然而若我們以其第二個意義「打擊」觀之，可適用於射擊術的領域上⁴³，這似乎與上述的詮釋一致，宙斯身為一雷電發射或射擊者，在得知凡人行不正義之舉，會以 *dikē* 對待之，懲罰來打擊為惡之徒。

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

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

複數型的 *dikas* 在此是判決仲裁，*dikaioy* 等同於 *dikēs*，即正義。赫希俄德所表達的意涵乃承繼 219-224 行的意思，司法制度的運作良好須建立在操作它的人，法官，依正義而為。換言之，良善公平的司法制度運行之基礎是道德，*dikē* 因此具道德意涵。當法官們遵循正義時，是城邦整體

⁴³ Palmer, 1950: 161；雖然 Palmer 教授認為將 *dikē* 視為 *dikein* 的衍生字，是語言上的扭曲及過度強調 (151)，但在現在所討論的脈絡，*dikē* 似乎並不排除有衍生自 *dikein* 的可能。

與其中的人民享有繁榮興盛之時。因此赫希俄德對法官們喊話：「要注意這些事，法官們，給予公正的判決（*mythous*），吃禮物者，要完全忽視扭曲的判決，給予公正判決」（263-264），不僅因為宙斯之女正義女神及其他三萬個神靈監視他們，更重要的是依正義而行是關乎到眾人的福祉。

正義不發生在動物之間，因為動物只會相互殘殺吞食，但人類之所以與動物不同，就在於正義是宙斯給予人類的禮物（276 及 279）。知正義講正義者會得到宙斯的庇護，作偽證、犯惡行者會漸趨卑賤凋零。在 327-333 行我們看到赫希俄德列舉了一些受諸神貶抑的惡行：傷害懇求者，冷落訪客，通姦亂倫，虐兒及虐父等，這些都是放肆的行為，且它們在任何時候皆難以以不具道德意涵的觀點視之，因為每一個行為都是 *adikon ergon*⁴⁴（不正義的行為）。正義終會凌駕放肆，但赫希俄德的主張不是建立在一結果論的觀點，如前所述，避免放肆是為了免於災禍，因為正義的本質或實質內容不等同於「免於災禍」⁴⁵，而是因為它是德性，好生活的基礎。

赫希俄德希望沛爾塞斯自己能動腦思考，他說：

我樂於告訴你我所想之事，重要的事，愚蠢的佩爾塞斯。
其實惡可輕易地被大量地
拿取；朝它的道路平坦，它住得相當近；
可是在德性面前不朽的諸神放置了大量

⁴⁴ 赫希俄德在 329 行用 *parakairia* 一字，*kairia* 是出自 *kairos*，*kairos* 原意與時間有關，適時或時機恰當，但赫希俄德在此不會以此時間義使用 *kairos*，因為通姦亂倫無論時機好壞，都是不道德的行為。反而，*kairos* 在此是有禮的、恰當、合宜及道德（*proper*）等，所以它與 *dikē* 有相近關係，因此它的否定 *parakaira* 與 *adika* 就有所關連，都有不道德的涵意。

⁴⁵ 此語出於 Dickie, 1978: 100。

汗水；起初朝向它之路既長又陡
且崎嶇；當到達頂峰時，
在那時會變得輕鬆，雖然之前相當困難。
最優秀者會自己思考一切，
考慮未來之事及最終較善之事；
這也是好人，有能力聽取忠告者，
但自己既不思考也不聽從他人建言
謹記於心者，是無用之人。(286-297)

關於這段詩句有幾點值得注意：首先，Verdenius 將 *aretēs*（德性）理解為昌旺（prosperity）及成功，並舉 *aretaō*（昌旺繁茂）這個動詞來佐證其詮釋。然而儘管 *aretē* 與 *aretaō* 有其字源的連繫關係，但這不表示赫希俄德在使用 *aretē* 一字，他將它以成功用之，因為若是如此，正義，就其為一德性，就等同於成功。事實上《工作與時日》通篇不斷地透露其主旨：不正義是不勞而獲，而正義是勤奮工作⁴⁶。所以赫希俄德在告誡其兄、法官，當然還有所有聽眾與讀者，富裕祥和的生活要靠努力工作獲得，強取豪奪及尸位素餐所得到的暫時之好處，都會招來更大的惡。生活不容易，成功富足的生活不是垂手可得，它需要人與人之間相互合作及努力工作，這是赫希俄德正義的真諦。這個赫希俄德式的德性觀，如荷馬強調的德性勇氣，不是指一個（性格）特質（quality）或心理狀態，而是指一個人的外在行為——荷馬史詩中的奮勇殺敵及赫希俄德之戮力工作——德性對他而言尚非是一被內化的道德概念。第二，德性不只是個遙不可及的理想，雖然我們需要有「汗滴禾下土」的辛勤勞動，但只要能以理智為前導，採納逆耳忠言，下定決心戮力工作（*ergazeo*, 299），德性是可被實踐

⁴⁶ Fontenrose, 1974: 7, 11-12 及 14。

的。第三，無用之人是不受理智主導，放任欲望索求無度之人，喪失羞恥之心，怠惰貪婪，一無可取及一無是處。不僅意謂這種人因不事生產而無用，更指他在道德上乏善可陳。

在荷馬史詩中 *dikē* 與 *themis* 是體與用的關係，*themis* 是體，*dikē* 是用。若一社會的風俗習慣或法律要求其成員善待訪客，確實執行風俗習慣或法律則是 *dikē* 的表現。然而，《工作與時日》赫希俄德說：“*dikē d’ithunē themistas tunē*”（以正義你作出正確的判斷）（9），*dikē* 與 *themis* 的關係與在荷馬史詩中對反。*themis* 對赫希俄德而言是人可以上下其手，扭曲誤用之事；*dikē* 則是正義或道德的應用，其功能是指出人們行為或使用法律不當，與此相關的懲罰則經常是由宙斯親自執行（8），所以宙斯在此扮演的是一道德角色，應是不言而喻。

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

肆、結論

綜上所述，透過赫希俄德《工作與時日》1-382 我們可見當時的司法體系運作的方式，亦可見他對生活抱持的態度及對正義的堅持。在與其兄的爭執中，赫希俄德不曾有私了的念頭，而是呼籲法官勿尸位素餐，應秉持正義公正斷案，因為唯有如此他才有機會了結沛爾塞斯對他騷擾。此外他鼓勵及勸說其兄應努力工作，自食其力，並舉三個神話故事

為例說明。如上文所述，前兩個故事間有明確的因果關係，但第三個故事與前兩個間的因果關係則不顯著。再者，關於以金屬說明人類敗壞的歷程，赫希俄德極有可能是引用東方的傳統思維，而非他個人的創發。最後，正義對赫希俄德言，除了有法律程序的意涵外，亦有懲罰之意。更重要的是，正義尚具有道德意涵，儘管它不具道德心理學的基礎，但赫希俄德一方面認為，它確保法律得以被妥適執行；另一方面主張，不具備正義一個人無法擁有好生活。

徵引文獻

- Adams, S. M. "Hesiod's Pandora." *The Classical Review*, 46 (1932): 193-196.
- Adkins, A. W. H. *From the Many to the One*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- Baldry, H. C. "Who Invented the Golden Age?" *The Classical Quarterly*, 2 (1952): 83-92.
- "Hesiod's Five Ages." *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956): 553-554.
- Bonner, R. J. "Administration of Justice in the Age of Homer." *Classical Philology*, 6 (1911): 12-36.
- Bonner, R. J. and G. Smith. *The Administration of Justice from Homer to Justice*, 2 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1930.
- Dickie, M. W. "Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod." *Classical Philology*, 73 (1978): 91-101.
- Fontenrose, J. "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages." *Classical Philology*, 69 (1974): 1-16.
- Gagarin, M. "Dike in the *Works and Days*." *Classical Philology*, 68 (1973): 81-94.
- "Hesiod's Dispute with Perses." *Transactions of the American Philological Association*, 104 (1974a): 103-111.
- "Dike in Archaic Greek Thought." *Classical Philology*, 69 (1974b): 186-197.
- Gerber, D. E. (trans. and ed.) *Greek Elegiac Poetry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

- Griffiths, J. G. "Archaeology and Hesiod's Five Ages." *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956): 109-119.
- Guthrie, W. K. C. *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon Press, 2001.
- Hard, R. (trans.) *Apollodorus: The Library of Greek Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Havelock, E. A. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- Jaeger, W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. 1. New York: Oxford University Press, 1969.
- Myres, J. L. "Elpis, elpō, elpomai, elpizein." *The Classical Review*, 63 (1949): 46.
- Palmer, L. R. "The Indo-European Origins of Greek Justice." *Transactions of the Philological Society*, 49 (1950): 149-168.
- Perry, B. E. (trans. and ed.) *Babrius and Phaedrus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.
- Race, W. H. (trans. and ed.) *Pindar: Olympian Odes, Pythian Odes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Rodgers, V. A. "Some Thought on Dike." *The Classical Quarterly*, 21 (1971): 289-301.
- Rohde, E. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.
- Teggart, F. J. "The Argument of Hesiod's *Works and Days*." *Journal of the History of Ideas*, 8 (1947): 45-77.
- Verdenius, W. J. "A 'Hopeless' Line in Hesiod *Works and Days* 90." *Mnemosyne*, XXIV (1971): 225-231.

—— *A Commentary on Hesiod: Works and Days*, vv. 1-382. Leiden: Brill, 1985.

Walcot, P. "Pandora's Jar, *Erga* 83-105." *Hermes*, 89 (1961): 249-251.

Welles, C. B. "Hesiod's Attitude Toward Labor." *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8 (1967): 5-23.

West, M. L. *Hesiod: Works and Days*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Yamagata, N. *Homeric Morality*. Leiden: Brill, 1994.

中村元著，林太、馬小鶴譯，《東方民族的思維方法》，臺北：淑馨，1990年。

赫希俄德著，張竹明、蔣平譯，《工作與時日·神譜》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。