

AND
SOCIETY



人文与社会译丛

THE WORLD OF THE POLIS


城邦的世界

秩序与历史 卷二

Eric Voegelin

[美国]埃里克·沃格林 著 陈周旺 译

刘东·主编 彭刚·副主编

 译林出版社

当代最为重要的政治哲学家并不是哈贝马斯和罗尔斯，而是沃格林和施特劳斯。

——詹姆斯·罗兹

思想者的真诚首先在于，随时准备推翻自己的定见从头开始！出生于自由思想之家的沃格林的“史稿”不同样（且首先）在冲击西方学界近两百年来的启蒙传统观念？

——施特劳斯

现在所谓的社会科学中的解释学转向，沃格林从开始学术工作起就已经在践行了。

——尤根·盖伯哈特

ISBN 978-7-5447-2685-6



9 787544 726856 >
凤凰出版传媒网:www.ppm.cn

定价:54.00元



HUMANITIES AND SOCIETY

城邦的世界

秩序与历史 卷二

Eric Voegelin

[美国]埃里克·沃格林 著 陈周旺 译

图书在版编目(CIP)数据

城邦的世界：秩序与历史：2 / (美) 沃格林 (Voegelin, E.) 著；
陈周旺译. —南京：译林出版社，2012.6

(人文与社会译丛)

书名原文：The World Of The Polis

ISBN 978-7-5447-2685-6

I. ①城… II. ①沃… ②陈… III. ①政治思想史—古希腊
IV. ①D091.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 046757 号

Copyright © 2000 by The Curators of the University of Missouri,
University of Missouri Press, Columbia, MO 65201

This edition arranged with The Curators of the University of Missouri
through Vantage Copyright Agency

Simplified Chinese edition copyright © 2012 by Yilin Press, Ltd.

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字：10-2003-160 号

书 名	城邦的世界
著 者	[美国]埃里克·沃格林
译 者	陈周旺
责任编辑	王 蕾
出版发行	凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
集团地址	南京市湖南路 1 号 A 楼，邮编：210009
集团网址	http://www.ppm.cn
出版社地址	南京市湖南路 1 号 A 楼，邮编：210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开 本	880mm×1230mm 1/32
印 张	16.5
字 数	386 千
版 次	2012 年 6 月第 1 版 2012 年 6 月第 1 次印刷
标准书号	ISBN 978-7-5447-2685-6
定 价	54.00 元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话：025-83658316)

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业才有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想像,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

目 录

主编的话	1
编者导言	1
序 言	57
详细目录	59
导论:人与历史	69
第一部分 克里特人、亚该亚人和希腊人	
第一章 希腊与历史	95
第二章 克里特与亚该亚社会	121
第三章 荷马和迈锡尼	136
第二部分 从神话到哲学	
第四章 希腊城邦	183
第五章 赫西俄德	196

第六章	告别神话	238
第七章	美德与城邦	258
第八章	巴门尼德	279
第九章	赫拉克利特	297
第三部分 雅典世纪		
第十章	悲 剧	325
第十一章	智 者	350
第十二章	权力与历史	418
索 引		463
译后记		513

编者导言

本书最初由路易斯安那大学出版社于 1957 年出版,经过重新排版,编入《埃里克·沃格林文集》,这样一来,页码就有所不同了。不过,除了一些无伤大雅的改动之外,内容原封不动:我把一些不甚熟悉的古人名字,比如 Ovidius, Rhodus,换成了标准的英文名字奥维德(Ovid)和罗得斯(Rhodes)。我自始至终采用相同的名字,比如,克诺索斯(Knosos)或狄奥尼索斯(Dionysos)。我也尽力去校正一些希腊文翻译中出现的语法错误,将一些冷僻的用法纠正过来。此外我没有擅自篡改一本书的文风,对此,作者本人已然透过出版社有所了解。

1. 作家,斗士

沃格林对于语言问题十分敏感,他把遣词造句当作是头脑清晰、思路缜密的标志。^① 而且,他用并非母语的一种语言,去吃力地表达学术 1

^① “破坏性语言”乃是“错误意识”的症状和起因,反对“破坏性语言”的必要性,参见沃格林,《自传反思》,埃利斯·桑多编(1989; available Columbia: University of Missouri Press, 1999),第 17 页。在这里,他承认受到斯蒂芬·乔治的圈子及其“重拾”德语之努力的影响,也承认受到卡尔·克劳斯的影响,后者对语言败坏的分析,是其“文化批判”

问题,可以理解,他对那些傲慢无礼地批评他英语不行的讥诮,是多么忿忿不平。对于中肯的建议他欣然接受,而对来自于美国文人中的佼佼者,比如科林斯·布鲁克斯(Cleanth Brooks)的嘉许,则颇感自得。

然而,即使是抱同情之理解的读者,也发现《秩序与历史》“难以卒读”,“非供炉边闲读之用”。^①余者则抗议沃格林屡屡“运用专业词汇,这些词本来就费解,作者也不好生解释”^②。在一份鞭辟入里的评论中——这篇评论为了解释沃格林的真实目的,也着实费了九牛二虎之力——杰哈特·尼尔迈耶(Gerhart Niemeyer)提到“沃格林和他的读者之间存在一种独特的——巨大的——沟通困难”^③,这已经超出乱用生词和“日耳曼式”诘屈聱牙文风的范畴。^④尼尔迈耶正确地指出,沃格林

(Kulturkritik)之核心。克劳斯认为相伴而来的社会结构的破坏,为作为其化身的领袖的崛起、群众运动的勃兴和随之而来的暴行推波助澜,这一真知灼见,更清楚地体现在第50页。败坏的语言不宜当作分析工具,它本身就需要加以批判分析——相当于弗朗西斯·培根的“偶像”概念——参见《自传反思》,第93页。人们轻而易举就可以成倍地援引出沃格林对语言变形,对需要建立一个知识机构来解决这一问题的关心。

① 查尔斯·舒尔在 *Social Science* 34 (1959)第54页验证了他对沃格林“语言流畅”、“汪洋恣肆”风格的赞美。R. L. Shinn, *Saturday Review* 41 (March 8, 1958), 27.

② R. 安默曼, *Journal of Philosophy and Phenomenological Research* 19 (1958), 第540页。诺曼·波提奥斯, *English Historical Review* 75 (1960), 第288—89页,写道,“难以卒读”。对此再加油添醋也不为过。

③ 杰哈特·尼尔迈耶, *Review of Politics* 21(1959), 第588—97, 594页。

④ 维克托·埃伦伯格, *Historische Zeitschrift* 187 (1959), 第369—73, 373页:“晦涩抽象的词语,让人联想起社会学的术语,比如 *civilizational*, *immanentization*, *dilemmatic*。”C. A. 罗宾逊, *American Historical Review* 63(1957—1958), 第939—41页:“这种风格造成了不必要的困难。”约翰·坎贝尔讨论沃格林著作的意义,称“它触及一个问题,即语言作为个体社会中秩序和无序的一种力量,在其深处是模棱两可的”,但又把沃格林刻画为“一个典型的日耳曼学者”,“有着贝多芬和瓦格纳式的热情(sic)和感召力”: *Quarterly Journal of Speech* 68 (1982), 第80—91, 80, 91页。

的研究方式,在当前的社会科学实践中实属异类,可能他刻意要与当代主流的学术风气作对。如此说来,沃格林就是一个枕戈待旦的思想家,他踌躇满志要建立一套批判性词汇,去对付那些陈词滥调,他要用这套词汇来分析问题,凭学问之力量,去克服他所处时代的危机。可想而知,他批判的对象,对他所传达的信息,自然是心生抗拒。在此意义上,“沃格林与他的读者之间的沟通困难,本身就是一个政治秩序问题”^①。这就是沃格林笔下的思想家的“柏拉图处境”:身历无序之经验,去追问真正的秩序。^② 在《秩序与历史》第一卷的导言中,他写道:“朝向真理的运动,始于人意识到自己生存于非真理之中。”^③他个人对当时意识形态氛围的反应,就相当于柏拉图与雅典腐败的批判性对立。柏拉图遂成为一切真正哲学努力的典范。但丁·杰米诺(Dante Germino)在他给《秩序与历史》下一卷《柏拉图与亚里士多德》所写的导言中,抓住“柏拉图处境”大谈特谈。^④ 在此,只须指出柏拉图在沃格林的历史哲学,特别是在他对希腊人之诠释中的关键意义,就已经足矣。

沃格林的目的,不是摘录过去的名言,而是在一个更先进的分殊化水平上,重演柏拉图对雅典危机的反应。重演,意味着被一个典型的教训所

① 尼尔迈耶, *Review of Politics*, 第594页。

② 沃格林好斗之心,和他的切肤之痛(*tua res agitur*),在诸如下面这些段落中表露无遗:“《高尔吉亚篇》中苏格拉底对阵卡里克利斯(Callicles)的情势,真令我们当中某些人心驰神往,他们感到自己身处柏拉图之处境,他们发觉,那些我们今天还与之为伍,明天就要默许将我们杀掉的人,不过是些衣冠禽兽。”[《埃里克·沃格林文集》(以下简称《文集》。——译注),第十六卷,《秩序与历史》第三卷,《柏拉图与亚里士多德》,但丁·杰米诺编(Columbia: University of Missouri Press, 2000),第91页。] Arthur W. Adkins, *Journal of Hellenic Studies* 81(1961), 192—93, 指出沃格林“显然身感处于重重围困之中,渴望反戈一击”。

③ 《秩序与历史》第一卷,《以色列与启示》(1956; available Columbia: University of Missouri Press, 1999), 第xiv页。

④ 我很感谢杰米诺教授将他精彩的导言的复印件在出版前就提供给我。

打动,这个教训只能通过当场重演,也就是说,通过重构那些隐藏在词句和符号形式背后的激发性经验,来得到确切的理解,而这些词句和符号形式,已经作为文献证据流传下来了。沃格林将柏拉图的哲学理解为自身努力的一个先声。留存下来的他对希腊资料的亲笔批注——这些希腊资料,是他为计划中的《政治观念史》第一卷所准备的——很能说明问题地划分为两辑,分别标上“柏拉图”和“无柏拉图的希腊人”。^① 这是沃格林理解希腊经验的基本结构,它统驭着《秩序与历史》第二卷和第三卷之间的资料划分。而这个基本结构在准备之前更早的计划时,就已经显露出来了。“无柏拉图的希腊人”是本卷的主题,对于沃格林的研究来说十分重要,须知柏拉图,政治科学的奠基人,就是从这一领域中脱颖而出,并与之相对立的。第二卷大致覆盖了希腊一千年的生活和思想;第三卷完全献给柏拉图一个人,还有一个很有价值的,但不过是次要的关于亚里士多德的尾声。

毫不奇怪,至少会有那么一位有思想的读者,会因之而相信,沃格林“对希腊人不感兴趣,除非他们有助于”他的主旨:历史秩序兴起于秩序历史之中。^② 沃格林确实否认这样一种看法,即他应该去应付“每一种现象,仅仅因为它存在”^③。他在本卷中写道:

① 见《政治观念史》,第一卷,导言,阿塔纳西奥斯·莫拉卡斯编,《文集》,第十九卷(Columbia: University of Missouri Press, 1997)。

② 斯坦利·罗森一篇重要的《秩序与历史》的书评,载 *Review of Metaphysics* 12 (1958),第 257—76,258 页。罗森更狭义地表达了这一限定,理由不在于从中可以引申出历史秩序,而是无形中为“汤因比通过历史向神进军”推波助澜。这是对《秩序与历史》第二卷和第三卷最高水准且最贴切的争鸣式批评。如果它最终无法还沃格林著作一个公道,那很大程度上是因为尼尔迈耶所指出的沟通困难,是因为沃格林在这两卷中晦涩的表达方式。欲知详情,且听下文分解。

③ 《论美国人的心灵形式》, Ruth Hein 译,尤尔根·戈布哈特和巴里·库珀编并写编者导言(1995; available Columbia: University of Missouri Press, 1999),《文集》,第一卷,第4页。

我们必须经得住诱惑,避免将秩序和历史的研究扩展到希腊政治文化的研究——我们的分析一定要限于那些具有代表性的思想家,是他们的发现决定性地促进了对人和社会的秩序的理解。^①

于是,《城邦的世界》所言传的,较之标题所示,既多一些,又少一些。它的覆盖面没有那么大,因为它只是精心挑选了其中一些城邦政治文化的表现。它所蕴涵的东西却更多,原因有二:它囊括了先于希腊城邦出现的文明早期阶段;它还力求将希腊的历史意义整合进一个更宏大的思的体系之中。尽管本卷仍然流露出它缘起于一部“观念史”,被设计成一本“刨根问底”的教科书,但它绝无凭推衍来重构过去之企图。一些文本显然深深打动了沃格林,但他对古代世界的探讨,却绝无发好古之幽思的痕迹。尽管古典学家每每发现他的分析令人为之一振,但他的著作对古典研究却无持久之影响,其中一个缘由无疑就在这里。^②

在一篇在其他方面都大放厥词和误人子弟的评论中,莫西斯·哈达斯(Moses Haddas)无意中发现,沃格林书中的讲解部分和他称之为劝导部分这两者之间,存在一个重要区别。^③哈达斯写道,文本的引述“流畅易懂,偶尔横生妙趣”。这无疑是评论人所认为的“正确而吸引人”的

① 本书,第七章,第4节。

② 雷蒙德·魏尔在 *Revue d'Etudes Grecques* 73(1960),第5466—68页写道,沃格林的著作高于一般的学问,其实已经是高处不胜寒,但是令身为杂志评论人的他感到不爽的是,只有像他自己这样的希腊主义者才会饶有兴味地去读沃格林,而不是那些准希腊主义者。

③ 莫西斯·哈达斯, *Journal of the History of Ideas* 19(1958): 第442—44页。关于这一评论中所包含的误解和歪曲,埃利斯·桑多该说的都已经说过了,见 *Social Research* 28(1961): 第229—34页。

部分。当然,也就是在这个部分中,研究的思路(order)可以完全转化为推论引述的思路。相反,“劝导”、思和理论的段落,就是“晦涩难懂的”。根据哈达斯,沃格林“存心搞得模棱两可”,运用一种“私密性语汇”来推进一个可怕的政治日程。

其实沃格林的做法没有任何可怕抑或见不得光的地方。如果他的著作中某些部分的语言,碰巧是“私密的”而不够晓畅,那很大程度上是因为他不想按照一个先人为主的范畴来划分资料,而是力求从资料本身出发,去引申出解释的原则。沃格林对文献的检验,既把它们当作是人类经验的证据,也当作是特定的人和社会以何种方式来使自己的经验有意义的证据。阐释者仅仅是去谈论“有关”经验的东西,这对经验是不公道的,虽然它是外部世界的一个对象或事件。相反,在一项开放性研究的过程中,就需要开发一种多少有些适当的语言,以想象或者亲历的方式去分享该经验。资料的引述,是一个必要步骤,而不是目的本身。正如沃格林在他的《自传反思》中所回顾的那样:“我总是身陷问题之中,这个问题就是,为了形成理论表述,我不得不引述资料。以此为基础而建立的理论表述,不过是一个分析结果而已。”^①

如此一来,尼尔迈耶所说的沟通困难,似乎就升格为沃格林研究的性质和他的受众思维习惯之间的不一致:他所关注的中心,不是推论式命题,这些通过其他推论式命题就完全可以应付了。然而,这是最对他的读者的认识论先见胃口的模式。在一个更基本的层次上,沃格林的研究,阅尽浩如烟海的历史信息,远远超出了众人的知识范围,后者都是跟着知识时髦走的,只不过是知识的懒虫和无知者。

沃格林渴望从他的思起步,使这种沟通困难进一步加剧。他通过铺天盖地的资料来工作,不断重新设定自己的理论立场,那些在他看来

^① 《自传反思》,第81页。这段话接着说道:“公众对产生一定理论见解的资料是不熟悉的,换言之,缺了这些资料,谈何理论见解。”

经不起进一步的真凭实据检验或者仔细推敲的资料,他都毫不犹豫地弃之若敝屣。但他并不总是回头重申他的思想根基,几乎所有他的书——本卷当然不例外——在方法论上都是晦涩难懂的。这在一定程度上,是由于他一贯向新的证据和经验保持开放,不会为了自圆其说而牺牲这些新东西。不过,他的晦涩方式在一定程度上也归咎于他渴望与时俱进。^① 按照沃格林著作的取舍原则,他把某些名篇的解读当作是现成的,尽管它们当然也要不断接受新的检验。每当它们出现在他的论述过程之中,他并不觉得有必要从头讲起。沃格林有时候被指教条化,其中一个原因就在于此。^②

一气呵成的著作给沟通造成了限制。然而,除了偶然产生的限制 6 之外,某些限制也是这项事业固有的特征。现实经验用以言说的词语和符号形式,向讨论和理性分析开放。要想追溯到激发性的经验中去,这种分析确实是唯一可能的出发点。但是,这些经验本身就其性质而言,是超越逻辑推理的。人们无法从某些比这些经验本身更现实的东西中去推导出它们。人们唯有期待一种对这些经验的移情理解,让诠释者的意识浮出水面。意识的真理被人领会的思辨过程,无法干净利落地将研究的思路从论证的思路中分离出来,达到最理想化的推论式

① 正如格里戈·塞巴正确地指出的那样,这一阶段沃格林著作的特点,就是“只能根据 1966 年以来的沃格林著作和 1980 年浮出水面的文献证据来理解。《政治学中的新科学》来自于一种跳蛙程式:历史分析跳过未明言的理论基础;这样做的时候,理论就跃过分析,跳到要在很后面才浮出水面的问题和解决办法上”。“Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin”, *Eric Voegelin's Thought: A Critical Appraisal*, 埃利斯·桑多编 (Durham: Duke University Press, 1982), 第 3—65, 26 页。

② 在这一方面,沃格林也被指责为不够教条,因为他太喜欢顾及现实经验的主观方面了,“在缺乏所需的教条和形而上学基础的条件下”,始终逃不出罗马教会的客观主义本体论的必然性窠臼,诚如托马斯·巴里所言, *Thought* 33 (1958), 第 273—78 页。

澄明。^① 阐释者的意识,只能推断式地划分为认知的主客体,它可是分析的试金石。

我们已经说过,沃格林的很多说法,无可否认都带有一种不容置疑的口吻,这种口吻,正如他的学生所回忆的那样,对他课堂教学的影响,比对他著作的影响有过之而无不及。^②有人辩称,一定程度的发作是有必要的,这样才能将他的读者和听众从我们时代的意识形态沉睡状态中唤醒。^③沃格林对“无知者”毫无耐心,指望听课者做的功课跟上“科学潮流”。这无疑是将山羊从羊中区分出来(西谚,明辨好坏之意,中文对应的也许是“大浪淘沙”。——译注)的办法。在某种意义上,随时随地的发作,是知识分子有胆气的证据,而这种胆气是从事哲学所必需的东西。我们热切关心的是达到真理、树立真理,来反对周遭“舆论氛围”的谬误,却面临一名教育者和未来的改革者的悖论:此人根本无意去博取听者的善意。

沃格林的使命是一位学者的使命,他的天职是推进历史和社会中人的科学。^④ 这一学问自说自话,或者说不屑于自辩。约翰·A.坎贝尔总结道:“除了极少数心有灵犀的读者之外,我想沃格林并不太在乎他的读者的想法。凭我的感觉,他把自己的著作当作是一系列的苦思冥想,它那近乎完美、本身又模棱两可的真理,有的读者会看到,有的读者

① “Remembrance of Things Past”, *Anamnesis*, 3—13.

② 他的发言铿锵有力、旁征博引,让人心潮澎湃,但是他对前来问学的学生,会毫不犹豫地咆哮“lesen Sie halt was!”——大意是:“为什么你不以变化的眼光读书!”

③ 关于赫拉克利特的“沉睡者”,每个人都做着自己的梦,而不是醒来面对共同的现实,参见本卷第三部分的导论。沃格林将这个概念用在古代智者和现代知识分子身上:*Anamnesis*, 尼尔迈耶译(Columbia: University of Missouri Press, 1990), 第80, 98页。

④ 参见尤尔根·戈布哈特的文稿,“The Vocation of a Scholar”, to *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, Stephen A. McNight 和 Geoffrey L. Price 编(Columbia: University of Missouri Press, 1997), 第10—34页。此文对沃格林的学术成就的缘起和发展,做了精彩的评价。

则看不到。”^①更确切地说,尽管沃格林渴望树立真理,让它广为人知,为之摇旗呐喊,但是,向读者摇尾乞怜,却非沃格林所欲。^②

沃格林的书,最好是读成思辨小品。实质性的沟通,意味着克服意识形态语言的障碍,这在他看来,既无关乎信息之传递,也无关乎信仰之传播,而关乎对思辨过程的参与,这种参与揭示和建立了一个共同的基础,让作者和读者达成默契。^③但是,参加沃格林研究的邀请充满了挑衅语气:

从诞生之日起,政治的科学就是一场战事(militant enterprise),

① 坎贝尔, *Quarterly Journal of Speech*, 第91页。

② 沃格林的论辩风格,某种意义上归咎于他所处的环境。他说,他“学会了讨论和争辩”。除了学问精深的 *Geistkreis* 对他的知识形成产生鲜明影响之外,他还卷入了与他在维也纳成人教育学院(Volkshochschule)成人教育班激进学生的“思想混战”之中。在这些争论之中,他写道,他“不能让步,否则(他)将丧失权威”。这个语境和意识形态气氛显然诱使他对抗而不是参与到他的对话者之中。他讲了他班上一位和善的年轻人的故事,这个年轻人与他推心置腹,“当我们有了权力,我就不得不杀死你”。如果这证明了意识形态是一种无视道德与知识的权力,那么,它也表明对抗作为一种有效劝说手段的局限性。《自传反思》,第86页。

③ “思辨也是他所谓实质沟通的基础,这种沟通有别于实用的和蛊惑人心的沟通。如此说来,除非我们是在进行‘精神操练’,否则就不是真的在阅读沃格林。”弗里德里克·劳伦斯,“The Problem of Eric Voegelin, Mystic, Philosopher, and Scientist”, *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, McNight 和 Price 编,第35—58, 50页。与同一本书中戈布哈特在“The Vocation of a Scholar”一文所表达的观点针锋相对,第10—34页,我认为劳伦斯的这些观点都有失偏颇,一味看到其中对立的一面,而没有留意到其中牵线搭桥的思辨以及韦伯的智识诚实,这就降低了戈布哈特与沃格林之间的默契程度——甚至是与韦伯。只有当一个人处于理性状态,才能从根本上区分对现实的思辨式领会和智识诚实,当然这里说的,不是古典意义上的广义理性,而是严格意义上的、基督教的“纯”自然理性。

8 是捍卫实践和政治真理之战。它捍卫人在社会中存在的真实知识,将知识分子施舍的虚假意见拒之门外;它捍卫人的真实存在,不让人受到知识分子的腐蚀。^①

2. 意识的哲学

刚才这段引文,与《政治的新科学》和《秩序与历史》前三卷产生于同一时期。正是这几本书令沃格林蜚声国际。它们固然是长期酝酿之作,尽管在诸多方面都不免要被沃格林更成熟的著作所超越,但是它们并不仅仅代表他思想的一个过渡阶段。沃格林赖以成名的思想,就处在这个阶段。

沃格林自己常常谈起一次决定性的方法论转折,迫使他放弃了宏大的《政治观念史》(直到今天才在《文集》中出版),开始了他“自己的《秩序与历史》工作”^②。一部受人所托的教科书,篇幅有限而且设计老套,这相对于沃格林的研究,实在是捉襟见肘。他为《政治观念史》准备了大量资料,爬梳良久之后,感到茅塞顿开,对哲学史本来目标和方法的感觉大增:

我不得不放弃把“观念”当作历史目标的念头,而把对现实的经验——个人的、社会的、历史的、宇宙的——确立为历史性探索的现实……确认主题,然后根据主题来确认探索该主题的方法,这

^① 沃格林,“Necessary Moral Bases for Communication in a Democracy”, *Problems of Communication in a Pluralistic Society*, R. C. Seitz 等编(Milwaukee: Marquette University Press, 1956), 第53—68, 53页。我强调此处。试比较两种坏脾气,一种源于对20世纪意识形态的苦涩经验,一种是上面相关注释中对“柏拉图处境”所说的。

^② 《自传反思》,第80页。我强调此处。《政治观念史》的一波三折,放弃它的偶然和必然原因,参见第一卷导论,《文集》,第十九卷。

种做法带来一条原则,该原则构成我后来一切著作的基础:经验的现实是自我诠释的(*self-interpretive*)……在一个不断走向分殊化的前进过程中被经验到、被符号化为现实的东西,就是历史的本质所在……现在有必要重新去整理经验和符号化方面的资料。^①

沃格林所认为的转折,有些言过其实:他一直都在努力将思想家和其他代表性人物所说的东西,与激发他们思想、推动他们以一定方式去 9 型构其思想的东西联系起来。他长期坚持,在科学的研究当中,应该是基础性的问题决定适用方法,而不是相反。他早就认定,秩序在社会和历史中的突出表现,是自我表达的现象。

他对希腊人的专门兴趣,相对较晚一些。跟所有接受过良好教育的欧洲人一样,他固然知道希腊作为西方文明起源的重要性。但是他没有念过教古典学的高中;他的高中教拉丁文和现代语言,而不是希腊文。读大学的时候,他兴趣广泛,少不了也参加一些古典学巨擘的讲座,广泛涉猎希腊哲学和希腊史。但是,直到他的哲学研究使他认识到“古代对生存方式的分析的巨大意义,其符号化的精确性和通俗易懂,令当代人望尘莫及”之时,他才转向了希腊研究,那时他已经三十好几。^② 他学习语言,以便阅读原始文本。他认为接触第一手资料,乃是做出准确而有意义解释的必要条件(*sine qua non*),而翻译则会蒙蔽掉一些东西。

沃格林可以说是取道美国而来到希腊的。从1924年10月开始,他靠一笔洛克菲勒奖学金,花了两年游学美国。他试图对这个国家作一

① 《自传反思》,第80页。

② *Anamnesis*, 第5页。以相似的方式,他在阿拉巴马数年后转向了希伯来研究。《自传反思》,第63页。

种移情式的理解,这就产生了他的第一本书,《论美国人的心灵形式》^①。这本书包含了他后期思想和文献中很多关键要素的萌芽。他后来回首往事,称之为“(他)知识发展的大断裂”^②。

美国决定性地改变了他。首先,美国使人理解到,“人的可能性在不同文明中的多样化实现”,不是一种理论抽象,而是真切的个人经验。伟大的古代史学家,爱德华·迈耶(Eduard Meyer),沃格林在柏林就久闻其大名。此君举办过一个讲座,提到一条解释学原则,那就是透过历史行动者对自身的理解,去理解历史情境。可以说,现在沃格林有机会去实践这一原则了,不过是在空间上而非时间上,并且是以一种应用的、持久的方式。他已经游遍法国、意大利和英格兰,但总是走马观花。他与美国达成妥协,这使他——半推半就地——将新康德主义的方法放在一旁,这种方法将先天范畴应用于认知对象。读者依然能感受到,他书中洋溢着对美国人心灵的兴奋之情,他力图“解释为什么特殊的规律是自发地从所研究的资料中冒出来的。这样的事情实在数不胜数,以至于我们不能说规律被遵循。规律不是被遵循,而是被发现的”^③。沃格林发现,他的理解,不是凭借将抽象的范畴工具应用于一个研究对象,而是凭借参与他致力于去理解的现实。熟悉一种民族文化的不同方面,显示了一种连贯的模式、一种风格、一种“精神(Geist)形式”。他的结论就是,作为一个实证观察的问题,“每一种产生于社会体系的智识构造”,小到行为者的举手投足,大到庄严的宪法实践,“都在它的形式中暴露出起源的痕迹”^④。

① *Über die Form des Amerikanischen Geistes* (Tübingen: Mohr, 1928). 现有英文版, Hein 译,戈布哈特和库珀编。

② 《自传反思》,第 28 页。

③ 《论美国人的心灵形式》,第 5 页。

④ 同上。

走到这一步,沃格林心满意足地指出,这种方法证明对于美国是可行的。它是否普遍有效,不能凭一个先天范畴(a priori)来决定,而又是取决于对相关证据的实证研究。综合的美国“形式”就是如此,它避免了认知的二元分化。将美国人维系在一起的感情和符号纽带,与正式的法律和行政机构是须臾不可分的。共同体出于一种对共同事物的参与感而黏合在一起,而不是对有违内心“价值”的外部“事实”一味逆来顺受。与之相应,这里也就大可不必引入一个意识形态上层建筑来弥补意义的阙失,这只是在旧世界大行其道的群众运动的特征。

新康德主义的方法论大争议,在我看来乃是智识上最重要的事情,可它对于被抛入世界这一事实却显得无关紧要,这可是件大事……美国社会有一个哲学背景,无论是范围还是实质,尽管常常只可意会,不可言传,却远胜于我生于斯长于斯的方法论环境中所表现出来的任何东西。^① 11

沃格林发现,尽管美国哲学的专门词汇还不够成熟,但是那种知识氛围和政治制度,却凭一种初生牛犊不怕虎之势,维持着西方传统中最珍贵的东西。反过来,在“扎根于完整的常识传统的政治制度消失”的过程中,他察觉了“德国政治结构的根本性缺陷”,它正被意识形态的群众运动折磨得奄奄一息。^② 在约翰·杜威的“志趣相投”(like-mindedness)中,沃格林认识到詹姆士国王英文钦定版《圣经》对圣保罗“四海之内皆兄弟”(homonoia)的译法:共同体的纽带,同生共死的生存真理,不亚于共享灵知式的真理。^③ 换言之,沃格林不是根据一句箴言或

① 《自传反思》,第32,29页。

② 同上,第29页。

③ 同上,第30页。

者一条原则,而是根据一种活生生的人的存在,发现了“美国心灵形式”的核心:

陌生人站在任何文化面前,常常会遇到一个难题,那就是从边缘向中心摸索,在边缘处,各种孤立的细节令他备感困惑,而到了中心,这一切都可以理解了。有幸发觉自己的深义在一个活生生的人身上体现出来,这样的机会可谓微乎其微……他达到了这样一种境界,让人相形见绌而不得不去爱它。^①

人如其名(Nomen est omen)。此君即约翰·康芒斯(John R. Commons)乃是一位法律学者和劳工经济学家,沃格林在威斯康星大学与他一见如故。沃格林笔下,对他充满了友好和敬意。^②

文明的参与式观察者有望理解此种文明,因为,尽管有别于自己的,但也不完全是他者——否则就完全不可理喻了。他能够理解人,因为人同此心。更一般地说,如果人不是他所经验的现实的一部分,那他就不可能去经验现实,更不可能对他的经验做出理性的评价。威廉·詹姆士的作品,证实了沃格林得自于其美国经验的教训,并为他在约翰·康芒斯身上所发现的东西,提供了一个详细的理论阐释。沃格林拜读了威廉·詹姆士于1904年的“意识是否存在?”“20世纪最重要的

① 《论美国人的心灵形式》,第1页。

② “A Lincolnesque figure”,《自传反思》,第31页。《论美国人的心灵形式》第五章,“On John R. Commons,”第205—82页,俯拾皆是。其中:“它(康芒斯的哲学)与所有欧洲哲学拥有不一样的雄心……首先就在于它的一个特性,它乍看去就像一种半吊子哲学。这些思想都是半路出家,不是科班出身……但在体系形成过程中,这些显然是半吊子和漫不经心的因素,却正起源于美国人典型的处事办法;换言之,它们不是起源于体系结构,相反,就像柏格森和西美尔那样,是起源于日常的生活经验。”(280—81)

哲学文献”这些文章。^① 这有助于解释沃格林对经验和实证的使用。对这两个词的使用，习惯了狭义的实证主义者和习惯了其洛克式使用的读者，难免会摸不着头脑。对于沃格林来说，这些术语自然是指韦伯意义上的学术严谨和智识正直——韦伯的著作乃是沃格林智识冒险的源头，在这方面他从未背弃韦伯的原则。^② 但是它们也包含了詹姆士的“激进实证主义”及其“纯粹经验”观念。“纯粹经验”不去设定一个主体，以为自身之外有一个客体，“纯粹经验”毋宁说是一个参与性的环节，去认定经验的主客体之间有什么。意识不是一种本质，从中构建出一个超验的自我。威廉·詹姆士写道：

与那些制造出物质客体的材质，制造出我们思想的东西相比，这里……没有原生的素材或者存在的质；毋宁说在经验中有一种由思想来实施的功能，为了它的实施，产生了存在的这一种质。这种功能就是知……如果我们的出发点是这样一种主张：有一种，也唯有一种原始的元素，它构成万物，我们称之为“纯粹经验”，那么，知，就不难解释为一种特殊的相互关系，纯粹经验的部分可进入这种关系之中。这种关系本身就是纯粹经验的一个部分；它的“术语”之一，就是主体或者知识的载体，也就是知者，余者则成为被知

① 《自传反思》，第72页。

② 参见《政治的新科学》（1952；rpr. Chicago: University of Chicago Press, 1987），导言，第一部分，第13—26页，戈布哈特，“Vocation”。尽管沃格林回首往事的时候，觉得韦伯的科学，在他自己力图改进的几个方面存在缺陷，但他还是认为，抛却这些缺陷不说，韦伯并没有“失范”而掉入诸如相对主义这样的意识形态扭曲之中，因为他的道德品格，因为一种直觉的“神秘主义”感觉，让他“知道什么是对的，而不需要知道理由”。《自传反思》，第13页及以下。

的客体。^①

这些术语唯有作为处于主客体之间的东西的两端,才是真实的。为了分析之目的,知识的两端可以,在某些方面可以说是必须,以推断的方式固定为相对于外部世界客体的主体的意识之流。然而,将它们假定为自给自足的独立实体,然后神秘地相遇,这是一种有害的物化(reification)。在詹姆士看来,“我们所需的不是知者,而只不过是稍纵即逝的思想”^②。我们所经验的是一种张力,是知本身,我们不必去设定一个有别于知识客体的主体。主体与客体,根据詹姆士所说,只不过是纯粹经验的沉淀物。在《秩序与历史》第一卷中,沃格林写道:

没有一个像“人”这样的东西参与到“存在”中去,仿佛他同样也完全可以置身事外不予理会似的;毋宁说有“某些东西”,本就是存在的一部分,它能够经验自身,而且能够运用语言,以及用“人”这个名字,来称呼这种经验的意识。以名字来称谓……是一种根本性的召唤、振作和建构之举。使存在的这个部分,成为存在共同体中一名突出的伙伴。^③

完整的“存在共同体”,对于沃格林来说,是由神、人、世界和社会所构成的。这形成了一个不可分割的伙伴关系,尽管是由四个“部分”所凑成。^④ 在沃格林看来,詹姆士的“纯粹经验”因素,扩展为“存在的巨

① 威廉·詹姆士,“Does Consciousness Exist?”, *Essays in Radical Empiricism* (1912), 第3—4页。参见欧基尼·韦布富有思想的讨论, *Philosophers of Consciousness* (Seattle: University of Washington Press, 1988), 第6页及以下。

② 詹姆士,“Consciousness”, 第4页。

③ 《秩序与历史》,第一卷,第二章。

④ 《秩序与历史》,第一章。

流,(人)只是随波逐流”^①。

一个有用的类推有助于解释沃格林“存在的伙伴关系”理念,它更朴素,所经验的客体更是人所共知,所以就更易于理解,那就是亨利·柏格森对音乐情感的反思:

我们感到,当我们洗耳恭听,仿佛心无旁骛,耳边唯有音乐低诉……让音乐去表达喜怒哀乐,悲悯或爱吧,每时每刻,我们都是它所表达的东西……当音乐声声低泣,人与自然,无不随之低泣。事实上它并没有将这些情感注入我们;而是将我们领入音乐之中,犹如一位匆匆过客被卷入一场街头舞蹈之中。道德先锋就是如此前行的。对他们来说,生命持有一种不容置疑的音调,就像某些新的交响乐的音调一样,他们将身后的我们引领入这种音乐之中,于是我们就可以用行动来表达了。^② 14

与美国“心灵形式”的默契,以及詹姆士激进实证主义为此心灵形式之“核心”所提供的思的阐发,都令沃格林备感鼓舞,毅然诀别那种以康德将理性定为先天范畴为依据的认识论。沃格林相信内心深处的直觉,着手围绕思辨的自我反思,将哲学人类学的暗示(intimations)发展为一种意识哲学,这就构成了他的政治和历史理论的最核心内容。^③

① 同上,第三章。

② 柏格森,《道德与宗教的两个起源》,R. Ashley Audra 和 Cloudesley Brereton 译(Garden City, N. J.: Doubleday Anchor, 1935),第40页。

③ 关于胡塞尔现象学的局限性,参见“给舒茨的信”。关于马克斯·舍勒的影响和自省(Selbstbesinnung)观念,参见戈布哈特,“Toward the Process of Universal Mankind: The Formation of Eric Voegelin's Philosophy of History”, *Eric Voegelin's Thought: A Critical Appraisal*, 埃利斯·桑多编(Durham: University of North Carolina Press, 1982),第67—86,73页。

美国经验提供了一个决定性的推动力。后来他发现,“(与威廉·詹姆士以美国形式为中心的)相同的分析,柏拉图已经做过,而且比这要宏大得多,这导致了他的 metaxy——中间状态——观念”^①。“得知这些范畴的根本功能,是决定什么才真正是社会的本质”^②之后,他将注意力转向了希腊人。

3. 人与历史

在导论“人与历史”中,沃格林扼要说明了他的《秩序与历史》研究所仰赖的原则,这些原则奠定于1956年。正如我们所见,沃格林将政治社会设想为“心灵形式”。相应地,对它们的研究,也就不能拘泥于“理想类型”的分类,而要对激发它的召唤中心(evocative centre)进行理解和评判。一切人类社会都是为了存活和共同行动而组织起来的,相应地就要装备权力的规则和工具。然而,与昆虫社会不一样的是,后者是千篇一律的本能模式,而人类社会,与人类的自由相一致,具有多种多样的形式。^③然而,形式之多样,并不是随心所欲的结果。社会的秩序也不是一种发明,不是将自主理性应用于一个既定问题的结果。毋宁说,它是将意义赋予在社会中存在的事实的一种努力,尽管这种努力常常是,而且必然是不完美的,但它多少也算尽力而为了。从一个被认识到,但从根本上说是无法真正理解的整体来说,它表明人们在走向更大程度的团结。对于涌上人类意识的秩序的暗示,它给予符号化的表达。在一个催生、命名和固定的过程中,秩序的要素和模式产生了。在此意义上,社会是召唤,是精神的客体化。

① 《自传反思》,第72页。

② 同上,第30页。

③ 昆虫社会在进化过程中作为人类社会的对立物和对等物,乃是柏格森在《道德与宗教的两个起源》中确立的命题。

一切从政治上言说的召唤,在某种意义上,都是对等的,因为精神泽被天下;社会现实只是存在那包罗万象的现实中的一个部分,而存在的现实,对于人类经验来说总是一视同仁、大家都有的。只不过,言传的程度、符号解释系统高度发达的程度、符号分殊化的水平,差异很大。正是这种差异性,让人们在回顾时可以将社会及其各自相应的“心灵形式”进行排序。

历史中出现的大多数社会,既非仅仅说明只存在一种可能性,亦即由生物来决定的可能性,也不是一个随机的大杂烩。不存在什么简单的线性发展,因为有好几条独立的平行线展现出来,例如,除了在西方历史中的发展,还有在印度和中国历史中的发展。许多虚假的出发点、片面的进步,模糊了其他方面的真实成就,确实全都是意识形态的歪曲。不过,沃格林争辩道,抛却一切复杂性和必要的审查不管,这里存在“一个秩序的先后次序,环环相扣,要么向真理充分的符号化前进,要么倒退”^①。本身就自有其意义的社会,由于参与了长远的精神演化,又具有了一种重要的意义,因为它们产生的“心灵形式”,反映出越来越分殊化和全面化地接近于生存的真理,奔向普遍之人类。^② 16

沃格林煞费苦心地指出,一个社会对于“人类共同奋斗”的意义,如它向回顾过去的历史学家所呈现出来的那样,并没有囊括生活在该社会中的人的生存意义。换言之,那些活着的人,没有为了目的论的历史思辨而被工具化。每一种生命本身都是有意义的。然而,对于这位秩序历史学家来说,整体的社会和文明都跌倒在路边,因为,他已经在他论美国的书中写道:“资料的取舍,必须取决于历史本身的取舍。历史意义之脉络,就像一根横穿在深渊之中的绳索,一切都掉入了深渊,而

① 《秩序与历史》,第一卷,第 ix 页。

② 参见戈布哈特,“Toward the Process of Universal Mankind”。

不在绳上稍作停留。”^①与之相似,在本卷之中,希腊文明其他许多显著特征,都被忽略不计。在此,历史意味着“精神”(Geist)的历史,是它相继的言说和体现。

然而,沃格林要与宰制这样一种发展的意识形态企图划清界限,比如黑格尔的。历史不是人的行动所能掌控的一个筹划。历史学家不可以站在历史之外对这个进程指手画脚。他既无法知道历史的开端,也不知道历史的终结,因为,历史非有限的人类认知所能企及。所有可以知道的都是过去发生的事情,被活着的当下所经验,并借由这一进程本身生产的证据和理解的工具,而成为可以理解的。

心灵或精神走向分殊化的宏大历史进程,是以一种挑战和应战的模式来进行的。符号表达的内部结构一旦稳定和固化,便有物化之虞。符号和制度之所以不完美,是因为它们有局限性。任何完成了的形式,都蕴藏毁灭自身的种子。符号形式收敛起自己,不再向产生这些符号形式的激发性经验(motivating experience)敞开,这种不透明性将遮蔽而不是揭示意义之源,本身就成了一种无秩序的因素,妨碍在真理中生活。无序,表现为暴力、非正义和其他社会解体的征候,激起人对秩序深层根源的敏感,带来一场新的突破。

社会动荡、战败、道德危机和其他现象,是汤因比在他的《历史研究》中称之为“乱世”(trouble times)的特征,它们似乎提供了一个必要的、尽管明显不充分的刺激,让人试图去重建与秩序的超验本质之间的联系。对沃格林来说,这些努力统统都是个人的工作。对他来说,不存在什么集体意识这样的东西。心灵的形式,一国一民的 *mentalité*,只不过是具体到某些人的态度、观念和感觉。因此,一定的心灵结构的盛行,与一定的品性和心智之主导是联系在一起的——一个公共体系的

^① 《论美国人的心灵形式》,第18页参见塞巴的讨论,“Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin”,第9页。

德性和恶习,就是它的人民的德性和恶习。

个人意识影响、塑造或者改变重要的社会领域,究竟是怎么一回事呢?这或许又可以通过亨利·柏格森更容易理解的语言来加以说明。沃格林深受柏格森著作的影响,尤其是在这个方面。柏格森写道,“道德先锋”打破了社会习惯和社会团结的框框,这来自于他的名著标题“两个起源”中的另一种。他们的影响与卢梭的相似,后者改变了欧洲人回应自然的方式:

从开天辟地以来,山就有一种功能,在那些仰望高山的人心中引起某些情感,这些情感可比感觉,确实与山不可分割。但是,卢梭在这种联系中,创造了一种新的、本源的感。卢梭让它开始流通,这种情感便成为通货。甚至今天,也还是卢梭,让我们更多地感受着这种感情,远胜于感受山。诚然,这种源于让-雅克内心的感情,为什么要与山而不是其他物体维系在一起是有理由的;那些类似于感觉的基本情感,是直接由山所引起的,一定要能够跟这种新的情感相融和。但是卢梭把它们集中在一起,让它们各安其位,从此成为一部旋律中单纯的和音,而卢梭通过一次真正的创作,为这部旋律提供了一个基调。^①

通过言说他自己深刻的经验,卢梭在一定意义上,让那些一直都在的东西,以一种前所未有的强度被人所感受。卢梭通过一种分殊之举,即又是挖掘内心,又是创造词汇去改变和丰富欧洲人的感受力,而超越了此前在这方面乏善可陈的主流审美。这样一来,他就创造了一个文 18
化领域,这个领域属于一切对这种已经升华的感受力分有一杯羹的人,属于他的追随者中被他拷问灵魂的新思想所唤醒的人。

① 柏格森,《道德与宗教的两个起源》,第41页。

削弱了宇宙作为一个楷模表面上所具有的那种可靠性。相对于人生存的变化无常,与物理宇宙的伙伴关系被证明不是一根足够牢固的支柱。在已有的条件下,人,害怕面对与生存失去了联系的深渊,转向了比宇宙更持久的东西,发现了超越现象世界的、无形的存在的根基,这成为他依恋的对象。既然人只有在他的灵魂活动中才可以经验神圣存在,那么,正是在有序的灵魂的结构中,他才找到一个合理构建起来的社会秩序的典范。社会,被构建为一个小宇宙,现在也被正确地理解和言说为大写的人。沃格林称这一划时代的事件为“存在的飞跃”。这是他历史哲学的关键事件。它以两种判然有别、相互独立而对应的模式发生:以以色列的启示的形式,以希腊人哲学的形式。本卷关注的是后者。更确切地说,本卷探讨的是希腊心灵从它自己的宇宙论神话走向柏拉图的漫漫征程。至于柏拉图居高临下的召唤,冀望具有哲学形式的秩序经验,能够产生出秩序化的影响,沃格林将在下一卷加以讨论。

从圣奥古斯丁到波舒哀、布丹、伏尔泰和黑格尔,再到斯宾格勒、汤因比和雅斯贝斯,这些人都在努力建构一种包罗万象的人类历史。讨论完自己的著作与这些努力之间的关系,沃格林对统领眼前这些历史资料的东西,用寥寥数语提出了自己的看法。这个无所不包的计划,在同一时期的《政治的新科学》中讲得更为充分些。根据沃格林当时的概念,启示和哲学是基督教作为西方社会的符号形式而兴起的根基。现代西方的危机,是从全体中世纪基督教徒(Medieval Christendom)所达到的意识高度堕落的标志。异化,也就是从与存在秩序相谐和的自我中倒退的现象,由于工具理性的运用而被加剧,为反真理的生存状态正名,尽管这种东西在人类社会中可谓屡见不鲜,但是在现代显得尤为猖獗和败坏,产生了意识形态这种东西,沃格林将它划归灵知主义门下。这场危机的毒害性,也许在很大程度上要归咎于分殊化的程度,意识形态歪曲正是从这里倒退的。因为,神话的浑然一体,纵使在其他方面有千般不足,当大家都误入歧途的时候,它比那些更纯正的符号表达,更有可能保留秩序的暗示。

在研究过程中,当沃格林发现哪个方案干净得容不下任何资料的时候,他就会改变自己的观点。他之所以放弃《秩序与历史》最初的方案,是因为他认识到,只要历史被认为是一个“过程”,历史的秩序就不会从秩序的历史中产生。沃格林并没有减缓对现代意识形态的批判,但是他的意识哲学转向了,(可以说)转向内在,产生了他后来岁月中深刻的思辨。

本卷所呈献的希腊城邦研究,属于沃格林思想中可谓最“基督教”的阶段。希腊秩序及其“心灵形式”被放进一个世界历史规模的宏大进程之中。《政治的新科学》勾勒了这一进程,根据尤尔根·戈布哈特的评论,它:

提出了一种政治学理论,在某种意义上,与基督教历史哲学遥相呼应。本书可以理解为一位奥古斯丁基督徒的著作,他的用意是重申奥古斯丁意义上的基督教秩序观念,直面灵知主义的异端邪说……超越单个文明循环的更庞大的循环在这里若隐若现。这个循环的顶点,是以基督的出现为标志的;前基督的高度文明将成为它向上的支脉;现代灵知文明将成为它向下的支脉。^①

精神在几个社会和文明中相继走向分殊化,随之而来的宏大历史叙事的狂飙,让人油然想起黑格尔。不过,沃格林的事业,与黑格尔的具有截然不同的气魄。因为它不寻求调和,而是以思想运动——追寻秩序,来反对思想家当下的政治现实。正如赫尔穆特·科恩所察觉的,沃格林的研究,旨在重拾“救赎的知识(Heilserkenntnis),这种知识之所以被掩埋起来,不是由于偶尔的疏于理解或恶意,而是由于历史运动本身”^②。换言之

^① 戈布哈特,“Vocation”,第16,14页。

^② 赫尔穆特·科恩,《Historische Zeitschrift》191(1960),第361—64,364页。

之,沃格林的研究,是秩序的历史,同样也是谬误的系谱。

《政治的新科学》与在前三卷中所执行的《秩序与历史》的本来目标,其创新之处就在于重新皈依于一个古老的传统。沃格林与奥古斯丁的关系是显而易见的,《秩序与历史》每一卷的卷首语,就是明证(包括后来在他的慕尼黑岁月之后所出现的)。在本卷的导论中,这种联系尤为明显。在此,沃格林利用了奥古斯丁对追溯到柏拉图的三种神学的讨论——这是沃格林反复兜来兜去的重要主题。^①往大处说,沃格林力求使奥古斯丁那个超越王权(regna)兴衰的“神圣历史”(historia sacra)概念,适应现代科学所提供的辽阔的历史地平线和历史资料财富。在他政治学的新科学中,沃格林加入了基督教的新柏拉图主义传统,据他看来,希腊思想中最深刻的见解,与基督教神学的信条,从根本上是一致的。

沃格林当然不会去做基督教卫道士。哲学与历史不是信仰的婢女,某种意义上,信仰是以另一种不可通约的方式赐予或者达到的。这个研究不是从神学前提出发的。正如沃格林在1956年写给他的朋友罗伯特·海尔曼(Robert B. Heilman)的信中所说的那样:“形而上学不是任何东西的‘前提’……而只是一个过程的结果,在这个过程中,哲学家用理性符号解说他的各种经验,特别是对超验性的经验。”^②在修改了原来的计划之后,随着《秩序与历史》第四卷的付梓出版,有一点十分明显,尤其是在沃格林对圣保罗的论述中,那就是,沃格林认为基督教符号体系,与其他任何符号体系一样都是建立在相同方法论基础上,是对经验的言说,应屈从于批判性分析。事实上,他的一些认为沃格林的著作是在智识上

^① 关于 Varro, 奥古斯丁和柏拉图神学类型的资料,沃格林都是从维尔纳·耶格尔的精采讨论中得到的。*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Gifford Lectures 1936 (London: Oxford University Press, 1947), 第一章,沃格林的方法与耶格尔的不同,因为后者,凭着所谓第三种人文主义的精神,把古代奉为楷模,理由是“过去之伟大乃是不朽”,而前者的目的是本质的复归,考虑的是心灵在历史上的分殊化,而不是去复兴古典的完美。

^② “致罗伯特·海尔曼的信”,1956年8月22日,沃格林档案馆,Stanford University, box 17, folder 9。

捍卫他们的基督教信仰的读者,对此难免大失所望。 22

早期教会的很多神父,都对希腊遗产抱有敌意;但是基督教传统的这一个部分,并不排斥异教徒的过去,倒是不遗余力地从它身上获取论据,去强化它自身的启示,将柏拉图这位“天生的基督徒”(naturaliter christianus)看做是希腊的,其实也是一切前基督教异端的智慧无与伦比的顶峰。^① 它把我们习惯称之为前苏格拉底的东西,视为柏拉图的前奏,而把他之后的视为一种回潮。据此,就像它渊源于圣奥古斯丁一样明显,它无疑也深受希腊和罗马教科书的影响,这些教科书根据“学派”和“嫡系”来对哲学家评头论足。^② 有趣的是,虽然沃格林正确地指出,根据“学派”来划分早期希腊思想家,是一种引人入歧途的古代思想编纂的俗套(doxographic convention),但他却跟奥古斯丁一样,按照“爱奥尼亚派”和“意大利派”来处理他们。不过,决定这种编纂方法的,首先还是在于柏拉图领袖群伦的地位。

对始于奥古斯丁的基督教柏拉图主义来说,柏拉图的宗教经验与摩西的没有实质区别。确实,奥古斯丁宁可相信柏拉图读过摩西。要假定文献之间具有亲缘关系,先决条件就是坚持说它们是大同小异的。奥古斯丁在《蒂迈欧篇》和《创世记》之间发现了一种对应关系。更根本的是, 23 上帝回答摩西,“我是自有永有的”(I am he who is),这一回答所表达的难以言传的存在大全,据奥古斯丁说,正是柏拉图“热烈拥护、不遗余力去传播的”信条。因为,柏拉图坚持“与真正的在者相比,一切顺应变化而创造出来的东西都无存在”。哲学家,从词源学上,意思是爱智者,用柏拉图的话来说就是爱上帝者,这样,对奥古斯丁来说,柏拉图就可以跟摩西相提并论了。^③ 同样,沃格林写对应的“存在的飞跃”,力图将希伯来和希

① 奥古斯丁,《上帝之城》8.5—10。

② 耶格尔, *Theology*, 191 n 2。

③ 奥古斯丁,《上帝之城》8l.11。

希腊对存在秩序的认识画上等号。沃格林引述亚历山大的圣克莱门的话，将他的导论归结为：“以色列和希腊的《圣经》，都是基督教的《旧约》。”

虽然沃格林不是旨在复归，也就是纯粹返回到一种古老的理论中去，但他的著作具有很多基督教新柏拉图主义传统的特点：专以复兴柏拉图智慧为己任的哲学和哲学史，被理解为一种诊疗手术，是为了解除今天的精神痼疾而实施的。这位思想家认识到有必要诉诸符号，虽然他知道这些符号本身也难免有缺陷，同时也诉诸存放于上天，而经验于内心（in immo cordis）的模式，看到了克服符号缺陷的必要性和可能性。

相应地，对相关文本做有意义的解读，就要求一种内心的转变。例如，马斯里奥·费奇诺（Marsilio Ficino）建议读者采取柏拉图的心态（frame of mind），来接近《巴门尼德篇》这一“神圣文本”。^① 同样，沃格林邀请他的读者诚心解释（pia interpretatio）重要的文献，这并不意味着承认外部的权威或盲目接受的事实，而是一种内部准备，是让大家都去有机会去做阐释者。

费奇诺划分了上天计划演变的“激发期”和“阐释期”，重现为导致新突破的解体期和相对稳定、智识平静的时期的交替，这构成了沃格林的叙事。费奇诺所期待的，是全基督教不拘泥于教义，考虑多种多样的宗教表达，又能同时给予基督教最高的尊崇，而那时沃格林著作的特色就在于此。这种立场，与柏拉图《第七封信》（*Seventh Letter*）中否定式的开放（apophatic openness）不谋而合。这封信声称，关于作者对圣事的理解，谁都不曾见到过什么系统的教义。这封信对费奇诺十分重要，也是沃格林下一卷分析的出发点。

根据沃格林在《秩序与历史》第一卷开头提纲挈领的警句，“历史之

^① 基督教新柏拉图主义，特别是费奇诺，参见詹姆斯·汉金斯的出色研究，*Plato in the Italian Renaissance*（New York: Brill, 1991），第285及以下，第355及以下。也参见汉金斯对阅读模式的讨论。

秩序产生于秩序之历史”。显然,作者对历史秩序的理解,反过来也塑造了多种秩序研究——包括《城邦的世界》。

4. 游走的脐点

希腊对于沃格林的秩序历史之所以重要,是因为它产生了哲学。哲学,就柏拉图所达到的水准而言,它是希腊独树一帜的符号召唤,哲学奠定了希腊在世界历史中卓尔不群的辉煌地位。哲学与摩西启示相提并论。然而,它有几个方面不同于以色列的“存在的飞跃”。它的结构有所不同,因为它表现的是一种向上的伸展,从人的灵魂走向超验的“善”(agathon),这种运动是从“存在的伙伴”,也就是人这一端出发的,而不是从神这一端出发向下伸展的运动。召唤的结果也不一样,西奈山启示导致了以色列政制,那就是处于上帝之下的人民,柏拉图的哲学没有产生任何具体的社会。相反,进一步而言,城邦,希腊独有的政治体形式,丝毫不受它的心灵形式——哲学的影响。本卷和下一卷,沃格林通篇都在言说这个问题,与之作斗争。最后,哲学之发源与启示不同,它不是与宇宙论神话的决裂,而是后浪推前浪,一步步逐渐发展而来的。本卷力图追溯的,正是这些中介性的步骤,柏拉图的前辈。沃格林坚持说,希腊的经验与以色列的经验,它们的符号表现,显然是相互呼应的。这些类推不是取决于希腊人对希伯来资料的知识,诸如奥古斯丁和他的资料,似乎就不得不假定处于不尽相同但类似的条件之下,因为它们来自于人所共有的经验的精神根基。“如果希腊主义和基督教可以融入一个共同的地中海文明,那就要归功于希腊人和以色列人同步的精神发展。”^①

沃格林隐隐觉得,希腊和以色列的“存在的飞跃”都有局限性,但可以互补。哲学无法超越城邦狭小的框框,而西奈山启示以上帝选民的具体现实为界,沃格林称之为迦南重负(burden of Canaan)。即使在哲学之

^① 第五章,第6节,第225页(参见本书边码,以下同。——译注)。

前,希腊古风诗人所达到的,“比摩西将人置于上帝之下的当下的见识(insight)略逊一筹;但它胜出一筹之处在于,歌者单独诉诸每个人的心灵”^①。在希腊经验中找到的,对个体的人的认识,是人类统一性的必然结论。因此,沃格林争辩道:“超验真理的普遍有效性,一神统治整个人类的普遍性,与人民在上帝之下的生存这一西奈山启示须臾不可分,而与个人发现神祇之下其灵魂存在,关系就不那么大了。”^②

然而,在处理希腊的时候,沃格林力求将具体的社会秩序与意识的秩序联系起来的研究,碰到了进一步的难题。不存在什么容易辨认的外部标识,将希腊社会勘定为一个可接受的研究单位。为了政治行动而以持久的形式组织起来的政治体,这个概念显然适用于帝国、民族国家,或许也适用于孤零零的一座城市,偏偏不适用于由许多像希腊城邦这样独特而高度自治的实体所组成的世界。既然联合体的标识不够明显,这位历史学家大可在沃格林为社会这一术语所设定的灵活的汤因比式参数范围内,将希腊当成一个整体。沃格林宣称,一个个的城邦,虽然本身无疑是有意义的秩序井然的宇宙(cosmia),但产生不了希腊秩序经验的辉煌。

26 相反,一种具有历史影响共同希腊意识,可以从古典时代历史记忆的记载中找到证据——其中最重要的就是柏拉图的历史意识。^③

如果说摩西的启示创造了一个新的社会,将它投向未来,那么希腊古典记忆相反就创造了一个辉煌的过去。在阐释者的意识中追忆的事件,同样也证明是有意义的。这位哲学家或曰历史学家构建这种有意义的叙事,不仅仅是自说自话,也不是兴之所至,任意为之。他采集人民的生动回忆,这已经因为它自身的历史而成为客观存在。把一系列依次发生的

① 第三章,第1节,第143页。

② 第六章,第1节,第238页。

③ 沃格林是在传统的历史编纂学意义上使用古典这个词的,指的是公元前5世纪至前4世纪。——大致从马拉松到亚历山大,以雅典为重心。在此,他自然要转向希罗多德和修昔底德,一路引向柏拉图。

事件认作是一个历史进程,这是经过回溯而创造出来的一种符号体系,这种回溯是从历史进程所达到的阐释者当下那个点开始的。不过,它是由传统来证实的,正是传统构建了它。这些资料的存在表明这一进程是真实的。“公元前5世纪和前4世纪的历史学家和哲学家表达他们对希腊社会进程的经验之前,上溯至克里特人的希腊社会确实具有一种延续性。”^①哲学正在对危机做出回应,而危机的诊断产生于病人的病史。

从“米诺斯统治的秩序的显灵(epiphany)”一路走向“柏拉图当下的危机”具有一种文化延续性,这种理念塑造了沃格林的叙事。柏拉图哲学的“目的”(telos)决定了——必须说,在很多方面过分决定了——资料的筛选和解释。

本书第一部分探讨米诺斯和迈锡尼的希腊前史。然后讨论荷马史诗,它被十分正确地视为希腊文明的决定性转折。第二部分涉及城邦的制度组织,但真正关注的是从赫西俄德到赫拉克利特的古风时代的诗人和思想家。其中包含了沃格林一些最有力、最动人的分析。最后,“雅典世纪”讨论阿提卡戏剧、智者和公元前5世纪的历史学家。这一部分显然是为下一卷主要的柏拉图研究做铺垫的。柏拉图其实已经出现在这一部分了,特别是作为智者讨论的资料来源和陪衬。在这里,我们又一次领教了沃格林酣畅淋漓的解说技巧和尖锐辛辣。

沃格林对希腊历史意识的重构,典型地体现在他对柏拉图《法律篇》开篇的运用上。^②在这里,根据沃格林,希腊社会的历史过程,表现为一种“从米诺斯统治延伸到柏拉图时代本质衰竭的秩序循环”^③。呈现在古典记忆中的真实的事件过程,向后扩展超出了希腊社会,走到我们现在称

① 第三章,开始的引语,第136页。

② 沃格林用希腊词 Hellenic 来指希腊人用这个名字来称呼自己的那一段进程,它对应的拉丁词源则覆盖包括米诺斯和亚该亚前史的全过程。前希腊就意味着在希腊人称自己为希腊人之前,而不是指希腊部落产生之前,或者更早的希腊语在爱琴海地区使用之前。

③ 第一章,第5节,115页。

为米诺斯文明的地方。从“秩序历史”观来看,米诺斯的过去表现为一种宇宙论秩序,为分殊化进程提供了规范的出发点。正如沃格林所正确认识到的那样,流传下来的最古老的希腊神话论述,荷马史诗,已然不再是宇宙论的了。事实上,在制度和它的秩序符号方面,与埃及或美索不达米亚文明相比,没有哪个有文献为证的希腊文明阶段可以毫厘不爽地被描述出来。

沃格林重拾米诺斯文明的努力,殃及他对柏拉图文本的解读,都存在问题。诚如沃格林自己所指出的那样,由于文字资料彻底失传,对米诺斯文明的解释必然是一种思辨。然而,这并不妨碍他信心满满地下结论。举一个例子足矣。

法国历史学家古斯塔夫·格劳茨,面对克里特宫墙和花瓶上大量的睡莲,难掩其爱国之喜悦,满以为这些是法国王室鸢尾美妙的先声。^① 在这个基础上,沃格林欣然接受把米诺斯的克里特刻画为“鸢尾王国”的做法。这让他大胆去假定在克里特社会出现了三位一体的思,也给了他可乘之机,进一步去讨论毕达哥拉斯的四位一体,指出神圣数字的崇拜,和晚期希腊思想中数学与本体论之间的联系,有很深的历史渊源——其实就是米诺斯。但是,基于相似的证据,米诺斯艺术中同样屡见不鲜的一个主题,也让人将克里特称为“墨鱼王国”。这让人浮想联翩:海底的符号意义,有符号意义的也许是数字八而不是数字三呢。

沃格林写道,《法律篇》中出现三位对话者,“也许并非偶然”,因为——他煞有介事地说——“三位一体是克里特文明的神圣符号”。唯一的证据就是格劳茨的鸢尾。《法律篇》中这三个人,决定一边从克诺索斯出发,往伊达山上的宙斯洞穴漫步,一边进行对话,以此来重温米诺斯朝圣者,也就是寓言中的克里特立法者,拜祭他的祖先的行动。柏拉图的人物漫步回到法律和政制(constitutions)秩序神圣起源的所在地,一边对

^① 格劳茨, *The Aegean Civilization* (New York: Knopf, 1925), 第149, 154, 210页。

它高谈阔论。沃格林从中看到对米诺斯的克里特流传下来的传统的反思,以之作为文化延续性的证据。克利尼亚,参与《法律篇》对话的克里特人,代表了希腊最古老的秩序,沃格林认定它就是米诺斯文明。定冠词的使用,暗示他把“米诺斯”当作是一种官职,就跟法老一样,而不是把它当作人名。然后,他又一次煞有介事地说起米诺斯的实践:“每到第九年,这位国王就要拜谒神的住处。”

希腊传说无疑保留了对米诺斯的克里特巨大权力的一丝微茫记忆。但是,没有迹象显示历史上的希腊人是否知道考古挖掘所披露出来的米诺斯文明。米诺斯这个名字,无疑让人想起那位曾经在爱琴海称雄的统治者。但是对于希腊人来说,他只是一个人而已。阿提卡神话,至少那些在悲剧中重述的阿提卡神话,都将他描写成是残忍的人。为了挽回他英明统治者的声誉——毕竟他是第一个给人类带来法律,以功过是非来判断死者的人——柏拉图《米诺斯篇》(*Minos*)中的苏格拉底不诉诸民间传说,而诉诸荷马和赫西俄德。《法律篇》中的雅典陌生人确实明白提到,米诺斯每隔九年拜谒宙斯洞穴这个故事,就是来源于荷马的资料。^① 这些故事走过了漫漫长路,辗转流传到荷马,但此时相隔最后一位活着的米诺斯人已经有八百年之久;它告诉我们的真实的米诺斯秩序到底是什么呢?

《法律篇》这三个人离开克诺索斯,米诺斯之城,不过这不是沃格林笔下的“米诺斯城”。他们拜谒的是宙斯的洞穴,而事情就是这么巧,宙斯毫无疑问是起源于印欧的一位希腊神灵,与米诺斯宗教相去甚远。他生于克里特这一引人入胜的故事,牵涉更早的、前希腊的教派的那些东西,可谓剪不断,理还乱。在《法律篇》中,宙斯是我们在希腊常见的那个样子,是政府的后台支柱。克里特的克利尼亚有一个毋庸置疑的希腊名字。他大肆鼓吹“最古老的”秩序的功绩,可这“最古老的”秩序是多利安

^① 柏拉图,《米诺斯》,318E—321C;《法律篇》,624A—C;荷马,《奥德赛》19.179。

的,不是米诺斯的,也不是克里特的,无论是它的尚武精神、公共膳食和鸡奸,还是其他。沃格林一心要建立真正的文化延续性——按照柏拉图的经验,它是从神造的秩序中倒退——于是强辩道,克里特社会至高无上的成就,就是“将亚该亚人米诺斯化”。根本不是那么回事儿。克里特大战亚该亚人,强迫其中一部分人纳贡,与之通商,在很多方面去影响他们,并最终臣服于亚该亚人。但是,荷马笔下坐拥百城、派遣国王伊多梅纽斯(King Idomeneus)前往特洛伊的克里特,却跟米诺斯一点关系都没有。

公元前5世纪诞生于海上的雅典帝国,很容易将注意力集中在海洋大国这一主题上。希罗多德和修昔底德,也许都是凭“制海权”表,^①而联想起米诺斯这位公认最早的海洋霸主。对于他们两人来说,米诺斯都是严格意义的传说人物,也就是说,不是历史人物。^②

修昔底德与亚里士多德将他们留意到的克里特海上霸权,与这个岛的战略位置联系起来——它的重要性随着贸易路线的变化而沦落。对于这座作为希腊脐点的“优越的岛屿”,沃格林发现了一种截然不同的、具有符号意义的中心地位。他用这个词来指称宇宙论秩序的中心,神圣力量就是在这个地点喷涌到世界之中。脐点向德尔斐转移,在希腊世界建立了意义的延续性,而召唤的中心、世界历史意义的焦点,也从米诺斯的克里特转移到了希腊大陆。为了跟他已有的方法保持一致,沃格林不愿意使用生僻的比喻,而是希望在他所讨论的文明的实际用法中,为自己的术语找到依据。可惜脐点的证据不足。

德尔斐当然有一个脐点,游客依然可以在博物馆中瞻仰它。众多的古代作品都提到它,常常有这样的描写,说阿波罗坐镇当中,有的还说宙斯的双鹰护住两翼,迎合“大地的中心”之意,这些显然是杜撰。公元前6

① 参见 Diodorus Siculus 7. 11。

② 希罗多德 3. 122:“波利克拉斯是第一个以控制海洋为目标的希腊人,此外就是克诺索斯的米诺斯和其他在他之前统治海洋的人了。不过波利克拉斯是第一个人。”修昔底德 I. 4:“据说(akoe ismen)米诺斯最先……统治了现在的希腊海。”

世纪“荷马”的《阿波罗颂歌》(*Hymn to Apollo*)提到,神为自己的圣殿选择了克里特的祭司。这是希腊世界召唤中心转移的证据吗?兴许是吧。不过,没有证据显示,谁曾经认为克里特是一个脐点,至于将它称为脐点的人就少之又少了。

联系《法律篇》的克里特背景,沃格林写道,这座岛屿对于柏拉图来说——或者对于这场对话的戏剧性目标来说——依然是世界的神圣脐点。为什么呢?不清楚。柏拉图没有说过克里特是一个脐点。如果我没有搞错的话,这个词在柏拉图全集中一共出现了七次:一次是在《国家篇》,指德尔斐;六次是指人的肚脐;从来没有指过什么岛屿。然而,为了表明以岛为脐点的理念无所不在,除了修昔底德和亚里士多德这两位实用地考虑过克里特优越位置的人之外,沃格林还从《奥德赛》中引证了一首“曼妙诗篇”,“歌颂”这座位于“酒色的大海中央”的岛屿。它的意思也许不仅仅是说克里特四面环海。但是在这一诗句中也没有提到什么脐点。^① 仅有一次,荷马确实称一座岛屿是“大海的脐点”(不是大地也不是世界的),他指的是卡吕普索岛(Calypso),不知道它处于什么地方的中部。^②

与这部著作的荡气回肠相比,这些问题似乎太琐屑,如果不是作者本人如此推重的话,其实是没有什么必要去吹毛求疵的。

特别是,希腊历史延续性的这种真实性,硬生生塞入柏拉图的建构之中。在这个建构中,希腊秩序具有一个神圣的起源,并且必然要返回到最初的脐点……若不是这些传统——什么克里特是希腊最古老的秩序,多利安秩序与克里特秩序如何唇齿相依,脐点如何从克里特转移到了德尔斐——本就存在,使柏拉图可以就地取材,则这一符

^① 《奥德赛》19:172。

^② 同上,1.50。

31 符号体系是决计发展不出来的。^① 沃格林对历史秩序的专注,侵犯了秩序的历史,曲解证据也就在情理之中了。

5. 荷马

荷马史诗标志着希腊文明史的一个新纪元。沃格林不关心文学作品本身,也就是在一些纯“文化”领域中,可以脱离社会秩序考量的人工产品。相反,他力求抓住那一位通过创造符号体系来“表达一种人在神之下生存的新经验”,而“与宇宙论神话决裂的人”。根据沃格林,决定性的一步,是迈锡尼文明的转型,它转化为诗歌,从而转变为新兴的希腊的过去。正是荷马史诗给了希腊一个共同的过去,将它万神殿的神灵放到各种地方的崇拜上,从而创造了一个希腊文化宇宙。

B 线字母表和考古发现的证据,让沃格林底气十足,他假设,这位诗人完全忠实于英雄时代的亚该亚社会现实,尽管每有添油加醋、搞错年代之处。沃格林的分析不越诗歌本身雷池半步,虽说言下之意是“荷马”社会对他来说反映了亚该亚秩序和无序的“现实”结构。沃格林又一次假定,在诗歌的具体社会策源地,存在一种毋庸置疑的延续性。

沃格林提出了一个极具原创性,在某些方面可谓惊艳的对荷马的解释。他认为荷马创造了一种新的人神秩序符号体系,当中运用了精致的心理学,由于它不求助于任何一种完全概念化的工具,而是通过戏剧手法来完成的,故十分引人瞩目。荷马的神不是自给自足的实体,而是存在于秩序中的力量的化身,人也是这存在秩序中的一部分。失明的预言家这

^① 第一章,第5节,第114页。这样一种建构带来了多得多的难题,比如伊达山的宙斯(Idean Zeus)和皮提亚的阿波罗(Pythian Apollo)之间的关系,如果他们各自在不同时间成为脐点的守护神的话。假定有一位“大母神”,此前分别居住在他们的圣殿中,这个答案所带来的问题,比它所回答的还要多。

一形象,一方面暗示有能力去理解看不见的现实,另一方面暗示着现象的消遁。这些符号指向了埃斯库罗斯和柏拉图。诗人以权威身份发言,通过他的缪斯祈祷而符号化,这与以色列先知相映成趣:“希腊人没有西奈山的启示和约定来将他们缔造为具有历史形式的上帝选民,没有摩西来引领他们摆脱法老的枷锁,奔向上帝之自由。但他们拥有先知歌者,这歌者依其直觉经验着在神统治下的人。”

沃格林指出了荷马的目的论。诗人的人类学“正处于发现哲学家所谓的真我的途中”。荷马诸神是与上帝无异的一神的萌芽。“荷马创造了人的当下,即使这还不是在上帝之下的当下,那起码也是君主制的奥林匹斯诸神之下的当下。”

这种观点仁者见仁,智者见智。比如,缪斯祈祷的意义就是一件有争议的事。那些对公共秩序漠不关心的诗人,诸如萨福,也一样在用它,这一事实使之更趋复杂。至少有一次,荷马自己也乞灵于缪斯,要求她告诉自己,亚该亚军队的每一支先遣队有几条船——这种灵感似乎与存在的基础不太合拍。^①沃格林指出,“每当英雄行动的后果影响公共秩序”,神就出现在英雄面前,通过它们的现身,把人做的事情提高为“向存在秩序敞开的行动”。果真如此的话,那雅典娜让奥德修斯为了诺西卡(Nausikaa)激情澎湃究竟有何意义呢?若非如此,那我们正确地理解了荷马诸神吗?帕里斯回应赫克托耳的指责,称阿芙洛狄忒的礼物不应被轻慢,沃格林认为这是衰败的征候,其他读者和学者就事论事的理解,都统统被归为感情用事。毫无疑问,正如帕里斯自己所知道的,情难自制的景象,虽说难有什么教益,但与男人的德性和爱国职责也不怎么对立。然而,任何时期的希腊人,无论生病还是健康,都领教过这位女神的厉害,尽管奥林匹斯是君主制,但是她我行我素,桀骜不驯。

沃格林批评希罗多德,因为他在讲埃及海伦的故事的时候,犯了理性

^①《伊利亚特》2.484 f.

主义化约论的错误,这是社会衰落的一个征候。一个头脑清楚的人怎么会拒绝交还海伦和她的珠宝,为了一名纨绔子弟的情欲和虚荣去冒战争和毁灭之险?希罗多德说这是站不住脚的。他得出结论,埃及人是对的,他们说海伦根本就不在特洛伊。沃格林也认为守着海伦不放的观点是很离奇的,但他的理由就不同了。他争辩道,希罗多德忽略了戏剧化的语境。话虽不错,但对于沃格林来说,这一语境是迈锡尼秩序的崩溃。海伦的致命诱惑是迈锡尼精神气质垮掉的符号。

既然被荷马戏剧化了的崩溃包括了特洛伊的毁灭,那么,就必须这样来理解这种衰落:它既影响了特洛伊人,也同样影响了亚该亚人。为此,沃格林采纳了这种观点,又一次煞有介事地指出,特洛伊战争双方属于同一种文明。双方互相引为同辈,相互攀谈,似乎共有很多习俗、神祇和物质文化因素,这个事实间或说明了这种观点。但这样就超越英雄史诗必然的俗套了吗?除了标志着那个年代的宗教大分裂使之划清界限以外,诗的语境中在朗塞瓦尔峡谷(Roncevalles)短兵相接的摩尔人(Moors)和法兰克骑士难道不也是共享很多东西,就像在斯卡曼德罗斯(Scamander)河岸的特洛伊人和亚该亚人一样吗?希腊历史的进程,是在古典记忆中以回溯的方式构建起来的,但是这种古典记忆对这种共同体肯定没有任何记载,若是我们相信希罗多德,那事情就正好相反。希罗多德捏造了欧洲反亚洲这样一个长盛不衰、永久轮回的主题。然而,这样一个“爱琴海文明社会”在现实中存在,它超越了相近的青铜时代文化中应该拥有的共同因素,这对沃格林解释荷马是十分必要的。

沃格林写道,史诗不关心史实的兴衰变化,而关心衰落本身的现象,也就是说,关心秩序本质的穷竭。换句话说,它们表明规范本身出现了一场危机,而不是侵犯正当规范引发了一场或多场危机。伊大卡陷入无序状态,但是国王归来理政,冷酷无情却行之有效地恢复了秩序。为什么这就代表了不可逆转的政治和伦理的衰落呢?佩涅洛佩是审慎和德性的楷模,而特勒马科斯毕竟只是一个年轻人,来日方长。

沃格林提供了一份对《伊利亚特》天才的解释。其中,他以一种令读者拍案叫绝的方式,倒转了一般人对阿喀琉斯的理解。沃格林版的阿喀琉斯,与众不同之处不在于他选择短促而光荣的生命,不选择漫长而富足的生命,浑浑噩噩地活着;而在于他尽管知道自己的命运,却仍然死活不肯放手。他知道自己将万劫不复,无法享用阿伽门农为了平息他的怒火而提供给他的妃嫔、城市、侍女和其他礼物,这才断然拒绝这些礼物。他确实是一名虚荣自负的懦夫。他的行为,导致他很多战友战死沙场,“只是处心积虑,要将死且不朽之名转化为生命中的一场胜利,来逃脱自己的命运”。因此,荷马力图戏剧化的“不在于阿喀琉斯的命运,而在于寻常的命运与英雄不同寻常的反应之间的张力”。

沃格林的阿喀琉斯诠释,是令人过目难忘的杰作。人们不得不同意,年纪轻轻就死去,可谓武士的共同命运。但是永恒的名声呢?除了生前成就一番伟业,英雄如何才能虽死犹生、流芳百世?

根据沃格林对《伊利亚特》的解读,对特洛伊之战,是大写的阿喀琉斯的愤怒。激情蒙蔽了人们的眼睛,使之看不到理性之路,但它不是无序的根由,而是无序本身。战争是精神无序的外在表现。人与人的冲突是奥林匹斯秩序的瓦解。这是一个分崩离析的年代,它奄奄一息。这是一个强有力的形象。

沃格林突出了阿喀琉斯桀骜不驯的天性。他指出,此人只知道战争一件事,认为战争并不是“履行以恢复秩序为己任的公共职责所承担的艰难险阻”。但是,荷马的英雄或者真实的亚该亚首领认为战争是一种不得不为之,却充满艰辛的公民责任吗?荷马心细如发,他为怒发冲冠的阿喀琉斯提供了一个副本,这就是第五卷中狄俄墨得斯(Diomedes)的“故事”(aristeia),这是一位完美无瑕、堪称楷模的英雄,由于勇猛作战而声名大噪。当然,荷马将特洛伊战争烘托为一场规模空前的冲突,它假托惩恶扬善之名来发动。但是战斗和做海盗,对于亚该亚领主都不是什么稀罕事。根据荷马,老涅斯托耳自己当然是一个过来人,喜欢讲一些生动的战争和

35 突袭的传说,而这些都是日常生活的一部分。对于荷马的英雄来说,战争不是一个沉重的责任。它是一种生活方式,是他精神气质的一部分,英勇善战,乃是他的骄傲。它是亚该亚“秩序”的重要组成部分。

沃格林争辩道,《伊利亚特》是写来反对英雄的精神气质的。悖谬的是,诗人“是在隐晦地驳斥他笔下的几位人物的道德”^①。荷马所创作的人物,对于那些认同他们的读者来说,既是一种颠覆,也不乏敬意。沃格林对英雄道德以及古风时代贵族斗争理念的厌恶,是他的书进一步发展的基本主题之一。他的愤怒溢于言表。在这种激愤之中,也许是一种物伤其类之情,沃格林返视自身,感叹在一个虚浮的社会中,一个人纵有满腹经纶,也无人赏识。^②

世界上到处都是恶。据沃格林估计,荷马的功绩之一就是,他认识到这一点,并竭力去说明恶的运作。然而,甚至天才如荷马者,都无法好生说明衰落的历史进程。我们犹记得,对沃格林来说,背离秩序之本质,不纯然是个人的邪念、愚蠢甚至犯罪。毋宁说它嵌入到一个更深层的模式之中,这是一种结构性的混沌无序,扎根于“罪的奥秘”(mysterium iniquitatis)。沃格林告诉我们,在《政治家》中,柏拉图竭力根据宇宙形式的不

^① 第三章,第5节,第173页。

^② 沃格林的朋友,伊丽莎白·华尔,读了他的“荷马的世界”一文, *Review of Politics* 15 (1953), 491—523。——后来纳入本卷之中,跟他抱怨说,他对荷马英雄“不恭”,居然把阿喀琉斯称为“健硕的怪人”,把帕里斯和佩涅洛佩的求婚者称为“无赖”,等等。他回信,为使用“骂人”话而道歉,但是坚持认为这些角色是病人膏肓的,他不美化事实上应鄙弃者。这种不恭之言其实还在书中。华尔夫人的反对,源于“文化市民”(Bildungsbürger)对“高贵”文化典范的景仰。但是沃格林一心要扯下“金色面纱”。这源于对英雄道德的深恶痛绝,这种道德冒犯了真正的高尚行为。他给华尔夫人的信中写道:“荷马小心翼翼地求婚者的社会地位和他们的道德水准之间作出区分。他们说话的时候,表现的是他们的社会地位(他们总是“高贵的求婚者”),当奥德修斯或佩涅洛佩谈论他们的时候,表现的就是他们的道德水准。社会地位和道德水准之间的悬殊,是人不得不‘承受’的。”参见杰弗里·普赖斯,“The Language of Political Diagnosis: Voegelin's Portrayal of Social Decline”由 M. W. Poirier 所管理的关于沃格林的网页, V—RnIII 5。

稳定性去说明它,而这种不稳定性是在宇宙交替运动的神话中表达出来的。荷马无法根据一些个人的胡作非为来充分解释迈锡尼文明的崩溃,36 无论他们的激情多么夺目地支配和破坏了身边的秩序。根据沃格林,荷马史诗的“中心问题”,正是亚该亚世界的崩溃。

在《伊利亚特》第四卷开头的诸神大会中,沃格林发现了荷马对超越偶然事件沉浮的历史衰落问题的答案。在一场热闹的交易中,赫拉从宙斯那里获准去摧毁特洛伊,而她同意她自己保护的城市,阿耳戈斯、斯巴达和迈锡尼,也可以按部就班地被摧毁。对沃格林来说,这相当于一个“摧毁迈锡尼文明的计划”。同时,令沃格林尴尬的是,像荷马这种水平的诗人,拿出了这样一个粗陋的解决办法。也许原因就在于,内部精神气质败坏而引起的迈锡尼文明的解体,根本就不是荷马在迈锡尼要塞陷落于多利安侵略者之手四百多年后创作诗歌所要回答的问题。

6. 古风时代的思想家

在本书第二部分的导言中,沃格林简要探讨了城邦的制度和组织现实。他认识到,城邦的形式在希腊世界各地五花八门,不一而足。但他不想搞一个类型学。他感到满意的是,城邦的历史发展模式,与修昔底德在第一册中所提供的框架大致吻合。沃格林没有在殖民化进程,包括建立新邦和政制实验的经验上耽搁太久。他的视野不超出希腊政制、程序、实践的碑文和其他文字资料。城邦以外的希腊政治形式,比如“宗族”(ethnos),被忽略不计。

沃格林研究的主要结论就是,在确认个体公民是构成共同体的最基本细胞方面,希腊城邦比其他古代社会要走得更远,可它从来就没有挣脱或真或假的血缘团体纽带。在这个相当扼要的发现之中,沃格林不去区别各种时间和空间。他一路追问到公元4世纪,对他来说,随着柏拉图的出现,以及亚历山大大军压境的不祥预感,城邦在这个时候式微,沃格林无疑会发现同质性强得多的公民体,它极少受旧的血缘团体影响。如果

是这样的话,那他兴许就是对的:尽管希腊城邦目睹了人的个性的兴起,但在诸如通过“同盟”(conjunctio)纽带而结合在一起的中世纪城市,或者由个体公民所组成的民族的、地域性的国家这样的联合体成为可能之前,进一步达到与基督教的人的理念联系在一起的人的地位,是十分必要的。与其他希腊城邦研究者不同,沃格林并不特别关心“政治的诞生”,它被理解为仪式化的、程式上受控的决策的发展,而这些都仰赖于演说和劝说。这对他来说只是表面现象。真正的劝说前提是存在一个精神共同体,这个共同体的基础就是对话者向存在秩序敞开。修昔底德告诉人们,语言的败坏,与战时雅典政治和伦理的土崩瓦解是相辅相成的。伯里克利与后来蛊惑人心的家伙,可谓相映成趣。但是,其他的演说家,包括法庭的和政治的,吕西亚(Lysias)、伊索克拉底(Isocrates)、德谟斯提尼(Demosthenes)全都被沃格林的讨论拒之门外。

走向全人类的运动,被城邦的“地方主义”挫败了。柏拉图“也没能让自己的思考超越救主城邦(savior polis)霸权统治下的希腊联盟的范围”。尽管沃格林指出,人类联合体不可能是一个制度化的政治体,而是由“精神共同体”构成的,但他论及希腊城邦的排他主义,仿佛它是一个有待克服的障碍,而非自成一体的、有意义的生存模式。

对于一位关心符号体系的学者来说奇怪的是,沃格林并不太关注希腊联合体的仪式表达。圣殿和竞技当然会被提及,但也只是一笔带过。品达的诗被认为是对令人生厌的贵族制“华”而不实的表达,不是对泛希腊美名因而也不是对希腊文化联合体的热情讴歌。相反,沃格林将精力花在希腊城市的联盟上。他不认为这些联盟只是地区性合作的尝试,而更多认为它们是潜移默化地走向更广泛的政治组织却发育不全的表现。

38 不以持久的制度组织为形式来发育的符号体系,若是离开哲学本身,似乎就会挣脱秩序历史的绳索。

至于古风时代的文献,沃格林发现,直接涉及城邦的并不多。不过,某些作者,赫西俄德、塞诺芬尼、巴门尼德、赫拉克利特,对他的计划来说

显得十分关键,其余的人,若非可以完全忽略不计,也只是靠边站的。沃格林写道,抒情诗让个人灵魂自由,但没有揭示出一种新的政治意志。赫西俄德虽无法表达“城邦的感召力”,却是一位关键的目击者,他目睹了秩序的追寻。相形之下,优雅细腻如阿尔基洛科斯(Archilochus)者,可以说只是凭一己之力来达到这种境界的。

在他伟大的秩序与历史研究伊始,也就是在第一卷的序言中,沃格林就声称“每一个社会都背负这种使命……要创造一种秩序,根据神和人的目的,将意义赋予它存在的事实”。对沃格林来说,社会提供一个框架,使有意义的存在成为可能,这显然是不够的。意义必须通过社会来实现和体现。一个政治体,就是一个有目的的联合,而不是一个条件——只有在这个条件下才能追求目的,而这个目的也许是遥遥无期的。政治体的目标无他,就是几位成员的目标,但它是一种秩序,在走向人所共有的善的运动中殊途同归,或更确切地说是各种不同的气质互补。仅仅只有阿尔基洛科斯一枝独秀,无以令城邦生辉。

沃格林还要与切身经验的权威作斗争,后者既与城邦缺乏明确联系,也不探询秩序的中心问题。在一次大胆的飞跃中,他把萨福诗中体现出来的切身经验,类比于《圣经》颁布新法的神灵启示。这是一道形式之桥,桥墩是萨福诗句的结构,它用“我说”,来引出她对流俗之好的切肤之痛;在沃格林眼中,这与《圣经》的“但我对你说……”是对应的。

这些段落中诗人的语气存在天壤之别,虽然用了同样的词,它们之间的对应性也难以令人信服。但是企图在两者间建立一种关系,却揭示了一种少有的、对诗人真情流露时那种动人肺腑的力量的敏感——这与哲学内省颇有渊源——即使它不关心存在的秩序以及它与社会秩序的关系。而且很有意义的是,在沃格林筛选出来讨论的萨福诗句中,爱或倾慕的主客体正好处于关系的两端,这是一种纯粹经验的张力,正是日思夜想的思慕证实了客体的可爱。

赫西俄德备受青睐。沃格林后期好几部著作,都将回到赫西俄德。

赫西俄德的权威来自于缪斯——宙斯和谟涅摩绪涅的女儿,这比荷马的还要更清楚。这一灵感的源泉,为神圣的父亲与记忆女神所生,乃是柏拉图的“追忆”(anamnesis),也就是召唤式回想的先声。跟荷马不一样的是,作为叙述者的赫西俄德用了自己的名字,这是一个很大的进步。他告诉我们他的个人情况,他是一个容易犯错,因而也要对之负责的个人。因为,缪斯提醒赫西俄德,她们既可以告诉他谬误,也可以告诉他真理。赫西俄德重新梳理传统的神话资料,有意识地重新塑造符号,来揭示一种普遍有效的真理。相应地,赫西俄德的作品是走向哲学思辨的一大步。

对于塞诺芬尼来说,由荷马和赫西俄德塑造并使之在整个泛希腊地区风行的神话形式,在面对神的经验时,已经令人忍无可忍。塞诺芬尼发觉,人类根据自己的形象创造了神——这样的形象不可能是真实的。然而,这种批判性的见识带来了一个困扰思想史的问题。根据经验,拟人化身是不适宜的。那么,表达一种真理经验的符号形式究竟是什么就不得而知了,这就遮蔽而不是揭示了它的意思。站在更分殊化的意识状态上看,先前的符号表达,仿佛都只是梦呓或幻影。它们要么晦涩难懂,要么就被错误地、搞错年代地、化约论地加以解释,除非有一天等到一位深谙其素材和自身使命之历史意义的解释者出现。

米利都哲学,将自然定义为是感官经验所赋予的,开辟了一条对应的哲学理解道路。生理学思辨,与神谱式的神话创作截然不同,它向本源敞开,以诸如阿那克西曼德的“无定”(apeiron)这样的术语来表示,这是塞诺芬尼暗示的统一神性的补充。

巴门尼德引入道路这一符号,将救赎的前景与理解的前景结合在一起。他以一种绝对前无古人的方式来谈论存在,也就是说,他不把它当作感官上可证实的存在或实体的总和或者出发点,类似于爱奥尼亚物理哲学家的“本源”(arche),而是当做一个带感叹号的“是!”,以“存在与思想同一”这样一种方式,在思想家的神秘主义跋涉中去经验。然而,达到存在真理的只有一条道路,那就是一路向上走出凡人的错觉(doxai)。在这

里,沃格林已经进入他下一卷的柏拉图大讨论。

赫拉克利特“在诗人神话和柏拉图灵魂神话的半途”,去探索灵魂的结构,结果发现灵魂是人类经验的中心。^①这就为哲学人类学的可能性,提供了一个不可分割的条件。

有两位古风时代的作者,有别于上述几位,因为他们的作品与城邦密切相关。

第一位,提尔泰奥斯,与先知是对立的,因为他不抨击他的社会的病态,并竭力克服之。相反,他为城邦,也就是公元前7世纪的斯巴达辩护。根据柏格森,他属于向下的压力而不属于向上的动力,属于向内凝聚而不属于向外开放。对于沃格林来说,将这样一位人物挑出来,是极不寻常的。提尔泰奥斯的歌,鼓舞和激发斯巴达战士在对麦西尼(Messene)的战争中勇猛作战。这恰恰是一场征服战争,导致了对麦西尼人及其土地的征服和剥削。沃格林讨论提尔泰奥斯,把他当作一名鼓动者,也是“对与错——我的国家”这一主题的始作俑者,因为他赋予这一主题激荡人心的诗歌形式。“城邦的感召力激发了为共同体而战的意志,不论其理由是否正义。”沃格林岂可轻易放过它。他从中看到了世上有恶的迹象,这是无可否认的,纵使恶的最终来源难以索解。沃格林评论道,这种不问正义而团结作战的感召力,瓦解了城邦的精神气质。最后他指出,勇猛可以被驯化,它的能量可以用于正途,如果不允许它宰制灵魂而是在一个秩序良好的灵魂中找到自己的位置的话。沃格林指出,柏拉图认为勇气是一种德性,不过条件是被整合进一个平衡的灵魂之中,并且将它排在第四,位居智慧、正义和节制之后。

^① 在此就像讨论荷马时一样,认为荷马那里不存在一个统一的灵魂——其实是统一的身体,沃格林赞同布鲁诺·斯奈尔的出色著作, *The Discovery of the Mind*, Thomas Rosenmeyer 译(Oxford: Oxford University Press, 1953)。一篇缜密的批评和令人拍案的讨论,认为斯奈尔的观点是返回到康德立场的建构,参见理查德·格斯金,“Do Homeric Heroes Make Real Decisions?”, *Classical Quarterly* 40 (1990), 第1—15页。

沃格林找到了希腊政治最重要的一位人物,那就是梭伦。与米诺斯或吕库古不同,他不是一位传说中的人物,而是真实的人,史上确有其人。作为政治家和诗人,梭伦创造了立法者的历史原型,奠定了一种政治秩序,作为他自己有秩序的意识滥觞。梭伦的“秩序”(eunomia),源于他懂得神给的限制和人易犯错且对之负责的自由之间的张力,秩序良好的城邦反映了秩序良好的灵魂。他的作品,尽管都是些残篇,不过诠释者还是可以领会他对自身经验的言说。梭伦不单制定健全的法律,调解社会冲突,缓解弱势群体的痛苦以及解说圣贤的格言,他也拒绝利用自己的地位,任满后离开,让自己的改革得以坚持下去。在梭伦的一举一动中,他充满智慧的人生意义显露无遗。

梭伦由此树立了一个出类拔萃的人的灵魂典范,他与存在秩序相一致,把这种秩序有效地转化为社会的秩序。他的榜样具有根本意义,因为这是真人真事。沃格林争辩道,没有这个榜样,柏拉图就无法构思出他的哲学王。但是,经过梭伦改革,城市面目一新,同时也接近了苏格拉底的批判和柏拉图的召唤经验。“在梭伦和柏拉图之间,横亘着雅典城邦的历史——从通过梭伦的灵魂来创造城邦的秩序,到城邦拒绝通过苏格拉底和柏拉图灵魂来革新而走向解体。”

所有被沃格林收入他的秩序历史囊中的古风时代希腊思想家,似乎都有一个共同点:他们都反对英雄理想。纲法松弛的寡头社会的不公正,让赫西俄德去质疑神话。他以农夫和手工业者的家庭德性,来反对贵族式的荷马武士的德性。他建议勤俭持家,养条狗来保护你的财产。这条狗与奥德修斯忠实的猎犬,相去甚远。塞诺芬尼攻击一些古老的神话,它们“在人的新美德名义下去反叛希腊城邦垂死的贵族文化,在这种文化
42 中,奥林匹亚的胜利者俨然成了荷马式英雄的继承人”。于是,对沃格林来说,为这些胜利者大唱颂歌的提奥格尼斯和品达,他们的诗歌尽管“华丽”,但表现的是希腊的病人膏肓而非“秩序”。奥林匹亚运动会中被歌颂的宙斯,伊斯米亚(Isthmia)的波塞冬,皮提亚运动会(Pythian game)的

阿波罗,对于真正的秩序显然没有什么贡献,也许充其量就是为一个由“健硕的怪人”的体育竞技所创造出来的共同体做出了贡献。根据沃格林的解读,诗人的和生存的成就模式,向来就是以新的美德来反对经由社会习俗流传下来的美德,而绝不是——例如对但丁来说——捍卫更高的、更觉完美的,也许是更优良的抱负,这种抱负的前提假设就是,“新人”(gente nova)的美德理念是一种不义之财。对于沃格林来说,不是所有创新都是好的,只有更高级的经验分殊化和真理言说,才是抛离英雄的英勇、与时俱进的运动。甚至提尔泰奥斯的勇猛,在沃格林眼中,与其说是英雄的英勇的扩展和改进,不如说是一种“新型”的勇气,因为它服从于共同体,为之服务。梭伦的雅典有过之而无不及,较之提尔泰奥斯的斯巴达,公民身份的包容程度要高得多,“城邦以反对旧贵族的美德自居”。如果梭伦改革功败垂成,贵族占据上风,那么,“雅典(将)灭亡,荷马史诗的情景(将)死灰复燃”。

沃格林接受了耶格尔的命题,认为在希腊,“民主化意味着贵族文化扩大到人民身上”。但是,耶格尔本质上欣赏贵族的精神气质,在他的不朽著作《文化理想》(Paideia)中,他发现希腊典范的审美、伦理和教育改革,都是从贵族精神中生长出来的,而沃格林的理解是,希腊在世界历史中的地位,是在与贵族精神对立的过程中兴起的,它的方向是实现人的共同本质。

在第一阶段,也就是梭伦的阶段,城市认为自己是在反对负隅顽抗的贵族。在迈向普遍意义的决定性一跃中,哲学出现了,“它是一种表达一定秩序经验的符号形式,而这种秩序经验与城邦是对立的”。

沃格林关注的问题,与文艺复兴时代人文主义者的关怀,没有太大差别,《论无上高贵》(de vera nobilitate)的主题,是探讨真正的高贵有哪些优点,诸如他们所自称的那种高贵,建立在博学和为共和国服务的基础上,以此反对基于出身和财富,全凭运气和傲慢专横的高贵。赫西俄德在《工 43 作与时日》开篇,痛心疾首于当权者之不义。要恢复秩序,就得让强者纾

尊,使卑微者抬头。^① 接纳柏拉图神话中的主题之时,沃格林体会到一种末世论色彩,油然想起《新约》。他也留意到,这个基调出现在苏格拉底的文献中。社会上和精神上都很卑微、喜欢冷嘲热讽的苏格拉底,压倒了贵族阿尔西比亚德斯。不过,正如我们从《国家篇》中所知道的那样,苏格拉底最乐意接受的对话者,格劳孔和阿狄曼图,无疑都是“无上高贵”(vera nobilitas)的化身,就像他们的兄弟柏拉图一样,具有最高贵的雅典血统。这些也许都无伤大雅吧。

7. 雅典

在西方的历史意识之中,对希腊的看法,主要被雅典所左右。有一个好理由,那就是这座城市辉煌的文化成就。进一步而言,我们的民主年代,偏爱雅典而不是它最大的敌人。虽然出了一位卢梭,例如他的共和主义,就更多归功于斯巴达的神话。然而,斯巴达在智识上和艺术上的贡献较之于雅典,则难以望其项背。其他城市在文化上也功不可没,但只有雅典,同时作为第一流的政治大国和文化大国而崛起。然而,雅典的一枝独秀,诱使这位诠释者以偏概全,引起误解。

在论及何谓漫长的雅典世纪的时候,这种危险在一定程度上有所缓解。漫长的雅典世纪,从希波战争延及柏拉图,雅典在这个过程中崛起而成为“希腊的希腊”。既然雅典可以用来代表希腊,那么,如何将一个文明领域规定为一个明白易懂的研究单位这个问题就迎刃而解了。雅典集权力与智识于一身,兼且更持久地集统治权和政治秩序问题于一身,两者相得益彰,达到了沃格林所称的“对秩序问题的持续专注,且在柏拉图和亚里士多德的著作中达到顶峰”。

根据沃格林,从秩序的历史来看,随着赫拉克利特和巴门尼德的出现,
44 也就是随着存在和灵魂的发现,城邦似乎穷竭了它的本质,丧失了它存在的

^① 第五章,第3节,第208页。

理由。这是一个惊人的说法,因为,我们认为是城邦最伟大成就的那些东西,从帕台农神庙的中楣(Parthenon frieze),到《俄狄浦斯王》(*Oedipus Rex*),在未来的岁月中都保留下来了。精神的突破掏空了公认的权威的政治结构,但是,除非在社会上引起一种反响,否则它们也始终不过是次要和无用的清谈。在这个万众瞩目的历史关头,根据沃格林,雅典的确报以一场波澜壮阔的文化浪潮,继而掀起了新一轮的,在精神生命——也就是“文明形式”——与实体化社会的结构之间的张力。将赫拉克利特的隐喻式语言比附18世纪美国复兴的语言,沃格林遂谈起了“大复苏”。

继梭伦之后,马拉松的雅典成为柏拉图和亚里士多德哲学第二个具有指导意义的典范,又一次,它同时兼具楷模色彩且是真人真事。在历史绵延中直接处于它下游的哲学家们,可以汲取“精神和共同体之本,若是没有马拉松的雅典人的典范,他们的作品是难以想象的”。这次复苏声势浩大,因为它不是发于一位先知式个体,而显然是全体人民的功绩。

马拉松的雅典,是一个由不易腐蚀的德性、内部和谐与爱国的公民身份所构成的时代,也是一个返回到古代雅典自身的处所(*topos*)。现代古典主义,曾在希腊文化身上寻找教育和行为标准,并提出这样一种理念:对亚洲这场伟大的大捷,在兵临城下、经受考验的同时,也掀起了一波道德、文化和政治的巨浪。沃格林改进了这一观念以迎合自己研究的目的。若是历史中真的存在一个“权力与精神联袂”的“黄金时刻”,哪怕它只是昙花一现,对于他和他诠释柏拉图来说,都是十分重要的。马拉松的雅典是秩序的平缓期,此后,城市每况愈下,柏拉图为其振兴奔走呼号,也是徒劳。雅典的解体,与沃格林自圆其说的历史哲学可谓不谋而合:“秩序时代之后,就是解体的时代,再之后就是迷失方向的人对现实的错误建构。”^①

毫无疑问,希波战争是希腊意识一个决定性环节。它们深刻地影响 45

^①《自传反思》,第102页。

了希腊权力和文化的动力,将雅典推到了空前重要的地位。不过,虽然不可否认很多领域都掀起了创造浪潮,但马拉松的雅典是一个高度理想化的形象,与铁证如山的残忍、野蛮和阴谋诡计不相一致,而这些东西无疑与历史的偶然性形影不离。雅典仿佛一夜之间成为文化翘楚,可能也是夸大其词:只要看一眼公元前6世纪阿提卡的花瓶饰画就够了,你就可以明白,那时的审美和智识文化已经达到了多么考究的地步。

指望沃格林对城邦世界的论述可以将视觉艺术、壁画和建筑一网打尽,那是不公平的。在他论美国的著作中,作为一种方法,沃格林已经将语言之外的表达形式,排除在他的民族“心灵形式”分析之外。这是一个学术取舍的问题,这些形式不好用理性来把握。^①然而,如果一点都不涉及那些在宗教和文明上都十分重要的伟大遗迹,就很难对古代雅典的符号世界做出全面的评价,须知这些东西都是苦心经营、耗费巨大地建造出来以表达这座城市的自我理解的。莫非还有比帕台农神庙更能说明秩序问题的遗迹?人们不免寻思,如果去解读这样一种遗迹,又会有什么新的斩获呢?而按照沃格林的雅典精神纪年,这一遗迹想必属于衰落时代。

对于沃格林来说,马拉松的雅典的代言人是埃斯库罗斯。《波斯人》(*Persae*)不仅纪念了萨拉米斯战役,还通过将失败一方的痛苦戏剧化,来展示埃斯库罗斯精神那兼容并包的普遍性。埃斯库罗斯的悲剧参与了从赫西俄德延及柏拉图的对真理的伟大追求。《乞援人》中的国王承担了一个“狄奥尼索斯式”的向灵魂深处下沉,在那里找到了狄刻。正是这样一场灵魂的活动,产生了一个真正的、负责任的决定,这样的决定与一个成熟男人是相称的,也与他在“内心”(immo cordis)中发现的真理相一致。这就是戏剧的本质,也就是文字上的行动的本质,这是一种思辨运动,与詹姆士的纯粹经验不同,它与它表演的真理是须臾不可分的。这是一个有力而充满争议的分析。根据沃格林,“悲剧……是对决策过程中的

^①《论美国人的心灵形式》,第4页。

人类灵魂的研究,而一幕幕的悲剧,构建出条件和实验情境,在其中一个充分成长起来的、自我意识的灵魂被迫采取行动。”

这个定义不是从现存的悲剧中建构出来的,也不是来自于亚里士多德的《诗学》这样权威的证据。它从对《乞援人》的这种解读中推导出来。对狄奥尼索斯的强调,透露出一种也许是来自于谢林的影响。^①关于阿提卡悲剧,什么是狄奥尼索斯的,什么不是,颇有争议。沃格林讨论了《普罗米修斯》,而政治色彩浓厚的《俄瑞斯忒斯》,却着墨甚少。

根据沃格林,自埃斯库罗斯以降,悲剧反映了雅典民主的解体。而到索福克勒斯就已经在走下坡路,沃格林只有一句话提到他。秩序的历史用不着《俄狄浦斯》或《安提戈涅》。在伯罗奔尼撒战争的灾难和残酷背景下,欧里庇得斯怀疑主义的主观主义,“破坏了神秘主义哲学家的作品”。

沃格林对智者则礼遇得多,这显示了沃格林的注经功力。他表明了智者是如何建立自由学习的课程表,而这标志着西方教育的肇始。与现代意识形态的、理性主义的和启蒙模式媲美之意,昭然若揭。高尔吉亚罔顾符号的经验基础就对此大加运用,仿佛它们是内在经验的命题。这样他就可以戳穿形式上自相矛盾的说法。希庇阿斯用百科全书式的知识积累,取代了精神的普遍性。一种实在的、建立在经验基础上的正当性(righteousness),也就是正义(dike)观念的破产,依然出现在普罗泰戈拉的对话中。它被天性(physis)对法律/习俗(nomos)的两极对立所取代,这是城邦秩序瓦解的重要标志,无论是在制度实践还是在人的内心中。这场讨论又一次早早地将柏拉图牵扯进来。柏拉图舌战这些从希腊世界四面八方涌入其母邦的知识分子,也吸取他们的教训,而这场讨论为此奠

^① 沃格林和谢林的高度思辨式的狄奥尼索斯,参见巴里·库珀全面的讨论, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science* (Columbia: University of Missouri Press, 1999), 第408及以下。

47 定了基础。

雅典以某种措施重振雄风的能力,更重要的是坚守它的法律/习俗,恢复和保持它的制度延续性,走出伯罗奔尼撒战争失败阴影的能力,这些沃格林根本就不感兴趣。这一广义的、程序意义上的法律/习俗根本体现不出先知的权威。对沃格林来说,公元前404年之后,雅典只剩下罪孽,标志就是苏格拉底之死,以及由此而引起的柏拉图那划时代的反应。

沃格林建构希腊历史进程的出发点,是公元前5世纪晚期至公元前4世纪早期的,对辉煌过去的古典意识。沿着这个进程,他现在又可以转向历史学家们,告诉我们,作为一系列依次发生的事件的历史,如何转化为作为一个有意义的故事的历史。本卷兜了一圈回到原位。

悲剧对灵魂深度的探测,化为社会的有序力量,将时间构造为一个历史进程,以一次决定性的爆发为界,划分为之前和之后。因此沃格林可以这样说,在希腊而非别处,历史诞生于悲剧。

希罗多德力图挽留住对伟大事迹的记忆,也力图根据先例来解释那个时代伟大冲突的原因。当沃格林的研究表明,人不可避免要卷入权力兴衰的漩涡中,却完全不知所为何事之时,他就刺探出希罗多德的一缕阴郁气息。

修昔底德结合精神气质的败坏来讨论权力的动力。这样他就创造了一种符号形式。修昔底德将其同时代人所熟悉的几次战斗,诊断为一场大病的组成部分,拜他所赐,我们就知道了这样一场所谓的伯罗奔尼撒战争。沃格林让修昔底德做医生,给病人膏肓的城市问诊。^①在下一卷中沃格林讨论相辅相成的救治部分,那就是柏拉图提出的对灵魂的治疗。这样就构成了一种完整的政治科学。

48

阿塔纳西奥斯·莫拉卡斯(Athanasios Moulakis)

^① 古希腊医学文献和修昔底德的文风之间的亲缘关系,不再被认为像先前一些学者还有沃格林所相信的那样显而易见。不过这个形象是有启发意义的。

精忠报国英雄，千秋万代永流传，其苦其难其忧

献给我挚爱的妻子

（游艺园五周年纪念）

对造物的苦思冥想，不应是稍纵即逝的好奇，而是向永生持恒者的升华。

——圣奥古斯丁，《论真正的虔敬》

序 言

《秩序与历史》是一项哲学研究,涉及人在社会和历史中的存在秩序的基本类型,以及相应的符号形式。

最古老的文明社会是古代近东的帝国,它们以宇宙论神话的形式出现。上帝选民,通过摩西和西奈山启示,以上帝之下的当下(in the present under God)这种历史形式,从这层最古老的秩序中破茧而出。这两种秩序及其符号形式,是第一卷《以色列与启示》的主题。

在爱琴海地区,从宇宙论形式这一层秩序中,兴起了希腊城邦,它的符号形式是哲学。在《秩序与历史》的框架中,对城邦和哲学的研究,要与上一卷对以色列与启示的研究相呼应。由于篇幅的缘故,第二个研究要分为两卷,第二卷《城邦的世界》和第三卷《柏拉图与亚里士多德》。这两卷是一个整体,尽管每一卷都各有其探讨的主题。

这两卷的简本早前发表在“荷马的世界”(《政治学评论》15[1953]:491—523)、生存哲学:柏拉图的《〈高尔吉亚篇〉》(《政治学评论》II,477—498)和“柏拉图的埃及神话”(《政治学杂志》9,307—324)上。

跟上一卷一样,我想对那些默默为我提供物质帮助的机构聊表谢意,正是他们使本研究最后阶段的工作得以顺利完成。

埃里克·沃格林

于1957年53

详细目录

导论：人与历史

多姿多彩与对应的存在的飞跃。类—独特的人的天性。具体的社会与人。历史哲学：困境的源头。谜与问题。历史的权威结构。权威分等。古人与存在的飞跃。以色列与希腊的历史神学。巴内修与波塞多尼奥斯。当下的真理与过去的非真理。以色列的局限性与异教所处之位置。圣保罗。走向生存真理的精神进程各阶段。真理与非真理的共存。保罗历史解释的缺陷。犹太人生存的问题。异教宽容政策。现代人与存在的飞跃。波舒哀与奥古斯丁传统。伏尔泰。对应的世俗历史：斯宾格勒与汤因比。神圣历史的扩张：黑格尔。对应的神圣历史：雅斯贝斯与汤因比。作为一种西方符号体系的历史哲学。亚历山大的克莱门。

第一部分 克里特人、亚该亚人和希腊人

第一章 希腊与历史

第1节 基本问题

希腊秩序的局限性。城邦与哲学。克里特、亚该亚与希腊社会。米诺斯、迈锡尼与希腊文明。希腊秩序覆盖之范围与古典时代的记忆。

55 第2节 希腊的历史意识

1. 普遍特征

希腊记忆与历史过程的内容。历史意识的成长。

2. 希罗多德

保留传统。特洛伊战争的例子。亚洲边境的常识心理学。神话的崩溃。荷马的误解。

3. 修昔底德

权力的雅典理性主义。希腊历史的重构。

4. 柏拉图

有秩序的记忆。返回宙斯洞穴。脐点从克里特转移到德尔斐。

5. 结论

古典记忆的时间和空间扩展。权力组织的主干。希腊历史的延续性。历史进程的建构。它的动机。历史这个术语。进程的符号。

第二章 克里特与亚该亚社会

作为文明基础的市镇文化。爱琴海市镇带与非城市的入侵者。

1. 克里特社会

历史。米诺斯的秩序符号。不存在帝国制度。

2. 亚该亚社会

历史。B线字母表。早期文明的衰落。

第三章 荷马和迈锡尼

移民。横跨爱琴海的社会形成。

第1节 荷马问题

F. A. 沃尔夫。荷马问题与《旧约》全书首五卷批判。史诗的写作时间。诗人与宇宙论神话决裂。缪斯的权威——荷马、品达、赫西俄德。盲

56 目与看见,记忆与健忘。歌而永生。由漠涅摩绪涅意识而创造过去。

第2节 秩序与无序

1. 亚该亚王国的政制秩序

规模。为战争而联合的组织。政制程序。阿伽门农的梦。长老会、平民大会的程序。朱庇特秩序与王权统治。

2. 阿喀琉斯的愤怒

命运。对死亡的痴迷。菲尼克斯的劝导。罪与补偿的辩证法。阿喀琉斯的病原学。愤怒与焦虑。烧船之战。帕特罗克洛斯之死。接受生命。

3. 帕里斯与海伦之爱

决斗。斯开埃大门的场景。秩序的腐败。梦与拥抱。诸神大会。

4. 《奥德赛》论无序

序言。伊大卡的无序。

5. 无序病原学

恶的根源。荷马的人类学。人与神的行动。阿伽门农的道歉。盲目与看见。神的秩序与人的无序。迈锡尼文明的衰落。个人行动与历史模式。

第二部分 从神话到哲学

第四章 希腊城邦

1. 塞诺西辛与族群结构

以雅典为例。

2. 城邦

贵族秩序的衰落。人民与僭政。亚里士多德论雅典的人民领袖。

3. 城邦同盟

以奥林索斯为例。

4. 同盟的失败

氏族同盟。近邻同盟。斯巴达与雅典同盟。柯林斯同盟。

57

第五章 赫西俄德

1. 从神话到形而上学

赫西俄德的转型方式。亚里士多德论神学哲学。激发性经验。诗人及其真理。真理与谬误。通过真理与记忆而净化。

2. 《神谱》:秩序的起源

提坦巨人与宙斯的演变。神谱之思。原生的始祖。神话创作的自由。

3. 《工作与时日》:祈祷与劝导

劝导形式。与东方的亲缘关系。伟大与谦卑。对佩耳塞斯的劝导。两个不和女神,狄刻。工作的德性。真理与规劝。

4. 寓言:天堂

内容和典范之目的。潘多拉语言。

5. 世界时代

逻各斯的内容。人类起源与史诗的神话。金属时代。与中国五代神话的比较。

6. 启示录

界定与结构。经验与形式。精神灭绝的焦虑。羞耻与义愤。给王公们的寓言。荒淫无度。集体受苦与获奖赏。不义与正义的城市。与先知的对应性。作为启示录的梦魇的历史现实性。梦魇与真实的现实。

第六章 告别神话

第1节 哲学的兴起

希腊文明的地域与载体。免于帝国制度的自由。知识历险的风格:
58 荷马、赫西俄德、米利都学派。毕达哥拉斯学派与巴门尼德。希腊文明的形式。与以色列比较。个人告别神话。

第2节 塞诺芬尼攻击神话

1. 符号之适宜性

攻击荷马与赫西俄德。符号形式的分类。柏拉图的神学典型。灵魂的真理与谎言。

2. 拟人说

以往一种错误的抨击。批评泰勒的理论。

3. 神的普遍性

一神对神话的地方性。神的普遍性与一神论。

4. 一的神性

亚里士多德对这个问题的认识。阿那克西曼德。塞诺芬尼举目苍穹。

第七章 美德与城邦

1. 塞诺芬尼的智慧

抨击奥林匹克的美德。发现超验性是一种权威根源。向城邦的普遍呼吁与城邦的局限性。

2. 提尔泰奥斯的勇猛

城邦的美德对荷马的美德。哀歌的形式。生存对正义。生存的抒情。通过城邦的记忆而永生。美德的发现及其通过柏拉图而达致完美。柏拉图论提尔泰奥斯的勇猛。

3. 梭伦的秩序女神欧诺弥亚

城邦的无序与狄刻的秩序。错觉作为危机的根源。作为城邦错觉的荷马的美德。相信无形的尺度乃是美德。灵魂与城邦的欧诺弥亚。立法者的典型。梭伦与柏拉图。

4. “但我对你说……”

传统秩序与灵魂的反抗。萨福。厄洛斯的权威。意见的主观性对厄洛斯灵魂的客观性。共同的错觉与真理的孤立。

59

第八章 巴门尼德

1. 道路

巴门尼德诗的序。跋涉。有知识的人与天下闻名的道路。灵魂的神性与永生性。柏拉图论作为守护神的灵魂。

2. 存在之真理

幻象。通过奴斯来感知,通过逻各斯来分析。存在与非存在。感叹句“是!”关于超验存在的陈述的主语。陈述不可转化为内在的存在。超验存在的谓词。逻各斯的自主性。存在与真理森严的浑然一体性。

3. 错觉

世界与道路。错觉作为宇宙论,作为非存在。似是而非的巴门尼德的错觉,与似是而非的柏拉图的神话。错觉与真理之间的存在论鸿沟。作为解决办法的柏拉图神话。

4. 真理道路之间的敌对

逻各斯的真理与启示的真理。

第九章 赫拉克利特

从巴门尼德到赫拉克利特。灵魂的向度。

1. 灵魂的毕达哥拉斯命运

荷马的灵魂,恩培多克勒的灵魂。灵魂转世。

2. 灵魂的探索

作为守护神的品格。神与人的智慧的典型。“博”与理解。哲学家。
60 柏拉图对术语的阐明。灵魂的生命:深度,由探索而有所增。爱,希望与信仰。

3. 秩序之哲学

逻各斯及其交流。梦游者。赫拉克利特概念的重构:共同者;逻各斯;宇宙;共同的世界与诗人的世界;共同者,奴斯与 Nomos;冲突与战争。循环;道路;玩耍的小孩的王国。流变。生存的激情。生命的战争与逻各

斯的和平。多、少与一。

4. 结论

挑战城邦的秩序。新的权威。哲学王、精神与权力的桥梁。

第三部分 雅典世纪

第十章 悲剧

1. 悲剧的真理

雅典的复苏。阿里斯托芬与亚里士多德论悲剧。行动的真理。

2. 行动的意义

埃斯库罗斯的《乞援人》。实验情境。忒弥斯的冲突。下降到灵魂的深处。作为赫拉克利特共同者的城邦。劝说。为狄刻而决。埃斯库罗斯的行动理论。

3. 悲剧与历史

狄刻的秩序与世界的无序。《普罗米修斯》。拟人化的“剧中人”。存在的真理与恶的存在。提坦巨人与狄刻。秩序的力量。《俄瑞斯忒亚》中的问题。普罗米修斯。慈悲。智慧对自立。挑衅与创造力。精神疾病。进步的力量。过度怜悯与反抗神。朱庇特与普罗米修斯力量的互动。作为《普罗米修斯》英雄的灵魂。历史诞生于悲剧。与中国和以色列的历史意义的比较。埃斯库罗斯的悲剧与柏拉图的神话。

4. 悲剧的终结

雅典的解体。它在欧里庇得斯作品中的反映。

第十一章 智者

第1节 雅典的教育

智者群像。成就。为政治生命而教育。课程表。普罗第科。政治的技艺。普罗泰戈拉。法律与秩序。问题的清单。柏拉图与智者。论神。高尔吉亚的《论存在》。启蒙的哲学化的典型。从智者到柏拉图的延续

性。

第2节 柏拉图论智者希庇阿斯

以柏拉图为研究资料。希庇阿斯的轶事。自给自足。希庇阿斯。通过比较研究而知人的真理。柏拉图《普罗泰戈拉篇》中希庇阿斯的一幕。Physis 与 Nomos。百科全书式知识分子的共同体。

第3节 柏拉图的《普罗泰戈拉篇》

普罗泰戈拉的地位。普罗米修斯神话。与埃斯库罗斯的关系。智者之为人的教师。苏格拉底的攻击。关于德性的争议。量度技艺。从普罗泰戈拉到苏格拉底,普罗米修斯符号的转化。

第4节 残篇:原始资料

1. 从巴门尼德到普罗泰戈拉

奴斯—逻各斯与存在的关联。奴斯—逻各斯的内在化:阿那克萨哥拉;普罗泰戈拉。存在的内在化:芝诺;存在的辩证法。《双重论证》。阿那克萨哥拉的知觉理论。普罗泰戈拉的人是尺度。

2. 德谟克利特

存在的内在化:原子与虚空。赫拉克利特的深处的元素。走向对本质的认识。灵魂的本质:幸福。安宁。知识与纪律。快乐与愉悦。平衡与五花八门。健康与疾病。阿尔克曼。从德谟克利特到柏拉图和亚里士多德。

3. Nomos 和 Physis

Nomos:品达;赫拉克利特;Nomos 的六种意思。普罗泰戈拉保守的怀疑主义。Physis:品达;普罗泰戈拉。作为本质的 Physis:塞诺芬尼;恩培多克勒;阿那克萨哥拉。Nomos 与 Physis 的配对:希波克拉底的《论空气、水、地》;希罗多德。

4. 安提丰

《论真理》残篇。Physis, Nomos 与好处。正义。对偶方法。雅典的腐败成为动机。晚期智者争论的实质。

5. 克里底亚

《西绪弗斯》残篇。克里底亚之错误的故事与柏拉图之错误的的神话。

6. 平等、不平等、和谐

解体与对本质的追寻。一个新的经验的氛围：普罗第科、吕科佛隆、阿尔喀达马斯。伪安提丰的《论和谐》。无名氏扬布利科斯。

7. 希波达摩和法勒亚

第十二章 权力与历史

伟大的战争。文明的衰败。戏剧性的人类联合体。

第1节 希罗多德

生平与作品。计划。假设。章节的平衡。阿那克西曼德与赫拉克利特。轮子的转动。权力驱动。必然性与灾难。历史编纂学方法。演说之 63 用途。远征希腊。大争论。行动的动机。赫拉克利特“共同者”的崩溃。统治世界的梦想。政府形式。发言支持和反对三种形式。反逻辑的循环与历史的循环。通过行动来决断。

第2节 老寡头

伪色诺芬的《雅典政制》。城邦是一个权力单位。作为城邦历史的精神气质的转变。民主政制的优点。海上强国的优点。权力游戏。伯里克利的民主与帝国主义。人的典型与秩序的典型。

第3节 修昔底德

1. Syngraphe

伯罗奔尼撒战争当作一个历史单位被创造出来。

2. 方法

动荡。对希罗多德方法的攻击。希波克拉底论文的影响。范畴：原因、原则、方法、形式、事物本身、纷扰、疾病。医学与政治不同的方法论条件。工匠与科学的实证主义。修昔底德的无序科学与柏拉图的秩序科学。

3. 理论

帝国的辉煌与精神气质的崩溃。进步与事业对共谋与倒退。必然性与正义。埃斯库罗斯的行动的狄刻。试图正名,陷入绝望。理论的踌躇。动荡与悲剧的终结。修昔底德与马基雅维里。

4. 形式

64 演说既是现实的一部分,又是现实的解释。凭劝说来统治是这种形式的条件。生命与技艺的典型之间的希腊式互动。理论乃是现实中典型的升华。从诗人到历史学家和哲学家,典范的消逝。

5. 公式

65 普罗泰戈拉主义者的地位。雅典的感召力。暴行之可怕。米洛斯的对话。

导论：人与历史

本研究《秩序与历史》从以色列一路到希腊，并没有时间上的先后之分。实际上，希腊人将神经验为无形的、人的尺度，这既非以色列上帝经验的一种延续，因为以色列的上帝，穿越荆棘丛莽而启示于摩西，在西奈山上启示于他的子民；甚至也不是超过以色列上帝经验的一种智识进步，虽然在一定意义上，这两种经验都让新的存在秩序真理，从浑然一体的神话真理中破茧而出。存在的飞跃(leap of being)，是开天辟地的大事，它打破了早期宇宙论神话的浑然一体性(compactness)，建立了神佑之下的人的秩序。须知人类历史上有过两次这样的存在的飞跃，它们几乎发生在同一时间，一次在近东，一次在毗邻的爱琴海文明。虽然两者在时间上是对应的，并且都不约而同地反对神话，但它们又是相互独立的；况且，两种经验之意涵存在天壤之别，它们分别以两种不同的符号体系来表达其旨趣，一是启示，一是哲学。进而言之，可与之相提并论的与神话的决裂，在佛教的印度和儒家与老子的中国同时发生，那又是一番截然不同的景象。

这些多姿多彩而又相互对应的事件，将具体社会的秩序与人类秩序之间的关系这一问题复杂化了。每一次存在的飞跃，虽然都是独自发生

的,但都会带来这个问题:孤立地研究以色列和希腊秩序,你就不会留意到这些新的存在的飞跃。在此承上启下之处,应该反思一下这个问题,权当是希腊与神话决裂的一篇导论。

67 最原始的秩序领域就是单个的人类社会,它是以维持自身生存的行为为目的而组织起来的。然而,如果人类只不过是形形色色的乌合之众,全都在本能冲动的驱使下演示着相同的秩序类型,与昆虫社会无异,那么就不会有历史。人在社会中的生存之所以有历史,是因为它拥有一种超越纯粹动物式生存的精神和自由的向度,是因为社会秩序是人与存在秩序的调适(attunement),也是因为这种秩序能被人所理解,当不断接近它的真理,这种秩序就能在社会中实现。每一个社会被组织起来,都是为了在世界中挣扎求存,同时也是为了存在的秩序中的伙伴关系,而存在的秩序则源自超验于世界的神圣存在;社会穷于应付它的实际生存问题,同时还不得不关切它的秩序的真理。为秩序的真理而战,正是历史的本质所在。其实是一个个社会前赴后继,才不断取得进步而迈向真理,就此而言,单个社会超越了自身,成为人类共同努力的一分子。原始的秩序领域向外衍生出第二代领域,它向未来敞开,人类借此而被构建为历史中秩序的主体。这样,人类就不仅仅是生物意义上的物种,单个社会也不仅仅是一个个由人这个类种所组成的社会。当社会及其秩序拥有了类性(generic qualities),以此来辨识自己的同时,这些类性却与社会这种东西所具有的独特性难解难分地结合在一起了。社会的独特性,就在于它们在历史进程中的地位、在于它们参与了秩序的展开,而正是这种展开,表明人类不仅仅是一个物种。人之天性(nature)既是类的,又是独特的。

类—独特的人之天性,若照搬动植物的本质,是无法分析的,须知动植物的本质是界限分明的。首先,人的天性是在人类历史中展开的,而人类历史则延伸向无限的未来,这一进程是不可知的。历史之意义(eidos,或本质)是不可知的,同样,在人之天性中,也始终存在一个不可知的核

心。其次,即便那些关于人之天性的已知东西,也不是在所有时候、被所有人都知道得一清二楚的。历史,就是人在其中表达自身天性的这么一个进程。人的向度与人的限度,在它们被经验到且该经验表达出人之生存秩序之前,都是不确知的。人之天性的历史向度尤其如此。尽管它是人的一种基本成分,但也唯有借助存在的飞跃,它的当下才能上升到意识 68 水平。只有当人从宇宙—神圣秩序的真理前进到超验—神圣秩序的不同经验之中,人在社会中生存的秩序才能被有意识的历史形式所照亮——在上帝选民这一情形中,就是借助了摩西对启示的应答。

刚才提到的人类学和认识论状况,是给历史哲学造成困难的深层原因。因为,人类一般都被假定为是有历史的,而不是有限经验的对象。不管我们如何高谈阔论人类与历史,好像他们是科学的对象,其实真正已知的都只不过是些具体的社会,正是这些社会的成员,凭借存在的飞跃,以历史的形式经验自身。在存在秩序的真理以及作为秩序之源的神的照耀下,这样一个中心就从人类社会中破土而出了,此时,启明之光便普照了整个人类社会,将它转变为人类历史,而存在的飞跃就在人类历史中发生。诚然,存在秩序的真理既不是幻影,也不是回首人类历史之时的惊鸿一瞥。但是,如果哲学家去接受存在秩序的真理,就像他让历史及其秩序成为他的研究主题一样,那他就必须面对精神之谜和理论性问题,这都是随着类—独特的人之天性的现象性揭示而来的。首当其冲的就是,他必须面对现象本身。

引发困难的主要现象有四个:

(1)存在的飞跃,一俟发生,就将之前延续而来的社会转化为人类的一段过去了。

(2)存在的飞跃,在获得新的关于秩序之真理的同时,却无法获得全部真理,也无法建立一个终极的人类秩序。为秩序真理而战的斗争并未休止,而只是在新的历史水平上延续。一次又一次的存在的飞跃,纠正了起初的见解,用新的发现去补充它。人类生存的秩序,不管受新真理的影

响是如何之深,有一点却始终如一,那就是,它是由各种具体社会所构成的秩序。由于发现了自己的过去,人类就没有走向历史的终结,而是意识到了未来的敞开的地平线。

(3)起初的存在的飞跃,就是与神话秩序的决裂,它在不同的地方相应发生,以色列和希腊,中国和印度。无论在哪里,随后便都形成了本土的历史,这是在新的生存水平之上的一种重复。

(4)对应的存在的飞跃,就其与宇宙论神话决裂的激进程度而言,可谓大相径庭。向关于存在秩序之真理推进的广度和深度亦是如此。对应发生,高下立见。

现象绽露所产生的奥秘和问题,也可以归结为以下主要方面:

(1)既然存在的飞跃真的发生了,人类由此而被发现是以历史的方式向真理意义上的更高生存水平前进的,那么,人类这一富有意义的前进与具体的人的生存意义之间的关系,就成了一个问题。在18世纪的进步主义陶醉之中,康德提出了一个清醒的问题:在人类走向普遍的理性王国的进步过程中,具体到某一阶段的某一代人会得到什么好处。尽管一个人应视其毕生的劳动为人类走向完美的其中一步,可他的劳动成果也将留待遥远未来的人们所享用。因此,历史的意义并不是对人的生命意义追问的回答。我们从历史的进步中回过头来看朝圣者的进步,后者要在死亡中通过恩典来实现。人的命运不在于未来而在于永恒。然而,这个问题的提出,不会一笔勾销人类在秩序真理中的前进。康德并不怀疑进步的现实性。个人的实现和参与人类实现两者之间的关系,是一个谜。

(2)康德的问题,是一个人立于当下而看未来所提出的。鉴于后人在更高的历史阶段对前人之不幸所采取的方式,康德的问题就尤为尖锐了,须知前人也曾有过一个当下。回顾存在的飞跃,宇宙论的帝国秩序不仅在客观时间上被定为更早,而且陷入了一个本质上是非真理的过去之中,现在则被神佑的生存真理所超越。以色列因约(Berith)而生之际,埃及就变成了坟墓(Sheol),亡灵的地狱;以色列在上帝的王国赢得自由,法

老秩序就变成了枷锁之居。希腊的诗与哲学,也同样对过去大加贬黜。从赫西俄德到柏拉图,当存在的飞跃拥有了真理(*aletheia*),生存的真理,古老的神话就变成了赝品(*pseudos*),变成了谬误或谎言,变成了先人们生活在其中的生存的非真理。落在现代人手里,过去也好不到哪里去:原始人的思维是前逻辑的;古人沉迷于神的拟人化身,看不出自己制造出来的东西有什么问题;中世纪则是一片黑暗。诚然,这些贬抑并不能代表人对人类过去的全部态度。对过去的赞美,对古典时代的推崇,大方地承认早期社会对当代文明鼎盛的所谓贡献,都是对这些贬抑的一种平衡。然而,贬抑比称颂更为清楚地指向真正的问题:人类的过去并不是一幕场景剧,供一个在时间上是未来的当下来赞美或鞭挞。因为,人之天性,是一以贯之的,尽管它是在人类历史中逐渐展开的,从浑然一体而走向了分殊的秩序(*differentiated order*):生存真理不断累进的过程中那些可以辨别出来的阶段,都不是“人之天性的变化”引起的,它只会导致人类统一体的分裂,将其分解为一系列不同的物种。人类史这一观念就预设了人性是一以贯之的;这种连贯性的现实性——经由存在的飞跃、生存从非真理向真理转换这些经验之检验——被证明是毋庸置疑的。在从非真理生存向真理生存的转变中,同样一个人——在这之前是“故人”,之后就是“新人”了——已经蒙受了神圣存在的醍醐灌顶。因此,秩序的戏剧一直在上演,但不是当着未来的面,而是当着神的面。人生存的秩序乃是在上帝之下的当下,即使是在对这一当下性的意识尚未从神话的浑然一体中摆脱之时,也是如此。故历史哲学家自始至终都一定得明白,人类的过去与未来,是围绕每一个当下的一条地平线,尽管它只有通过存在的飞跃才会被意识到。虽然,基于历史的生存方式,我们知道了,在历史过程中,关于秩序的真理是各不相同的,但我们既不知道人类为什么有一个过去,对它未来的目标也一无所知。历史之谜达到意识水平的千禧年,并没有消除与永恒之间的距离。哲学家必须明白,我们只是意识到了——一个逐渐展开的谜而已,将它转换为在时间上取得进步的灵知(*Gnosis*),这种做法是错误 71

的。秩序研究不是抱着这样的目的,即要显示过去年代的原始、简陋、逻辑缺陷或无边黑暗,相反,我们要显示的恰恰是,那些与我们有着一样天性的人,面临与我们一样的问题,并为之不懈斗争,只不过他们所处的条件不同,他们对现实的经验更加浑然一体些,他们的符号化手段的分殊程度相应也不那么高。人们还不怎么发觉历史诠释所存在的这个问题;在批判的、非意识形态的合题原则下重新诠释历史资料的使命,只是刚刚起步。

(3)人之天性是一以贯之的,它在每一个当下的秩序问题都是相同的。只有当人之天性的一以贯之,在理论上没有遭到意识形态歪曲的时候,人类在历史中走向更高的真理水平这个问题才会凸显出来。首先是因为秩序问题无论何时何地对于一切人都是一样的,也因为除了生存于上帝之下的真理之外,一切都是悬而未决的,所以,对秩序真理每一个标新立异的见解,于每个人都是息息相关的。存在的飞跃内含沟通和倾听的义务。启示和应答不是一个人的私人事务;因为,启示是为一切人而降大任于一人,此人在应答时俨然是人类的代表。既然应答就是代表,它就赋予受启者对于其同胞的先知权威。

人类历史就是围绕这种权威结构而建立的,无论在哪里它都是困难的源头,因为它将人的激情调动起来了。精神狂热并不必然伴随着机敏练达;人们听到新的权威的声音,大多并不想认识它。然而,由于存在各种各样连续而对应的权威,这些困难成倍增加。这些权威奠定了一种历史延续性,这种历史延续性是由一代代追随者所构成的,这使它们相互敌对的诉求一路延伸至我们当下。秩序和历史的哲学家无法回避这些激情的冲突。当我们将研究从以色列推进到希腊,就要准备好回答这些马上将提出来的、一针见血的问题:为什么我们不是从以色列进到中国或印度?为什么我们完全按时间作横向推进?为什么我们不效仿奥古斯丁,建立一个犹太教—基督教的“神圣的历史”(historia sacra),将希腊哲学排除出去?进一步还可以问:为什么我们到以色列就戛然而止了?最尖锐

的问题就是：为什么我们首先是从以色列开始，而不是从印度或中国开始？我们是不是在起点和路径的选择上耽于一种“西方偏见”？

只有整个地展开《秩序与历史》研究，才能就这些问题给出答案，而无论是什么样的答案，有一点都是显而易见的，那就是：一门历史哲学不可能是熨帖的大事记，正是激情让过去的现象留存于人类的记忆之中，可别指望这些激情在做选择时可以允执其中。历史哲学必须是一种对人类历史上的权威结构的批判性研究。秩序真理的权威性沟通，是在历史的过程中生长出来的，故不能来者不拒，因为这会将我们湮没在历史主义的恶、湮没在怀疑主义和相对主义之中；也不能用一个终极真理的标准将它们排斥出去，不管这种终极性归于过去的真理，还是归于我们自己发现的一条新真理，因为这种绝对主义会将我们卷入灵知主义的谬误之中，而宣告历史终结。一项研究若想是批判性的，就必须认真对待这样一个事实：关于存在秩序的真理，是在历史秩序中涌现的。历史本身的逻各斯(Logos)，为批判地对权威结构进行检审和分等提供了手段。若是没有存在的飞跃，让上帝与人彼此都在场；若是没有历史的创造，作为生存的内在形式，去反对宇宙论的秩序形式，人类历史的问题也就不存在了。若是没有发现灵魂与世界的逻各斯，若是没有创造哲学的生存，历史问题也就不成其为哲学问题了。这样一来，各种各样的权威，都必须被批判性地度量，而它们之间的级别，也可以取决于接近历史意识澄明(clarity)的程度、取决于穿透灵魂和世界秩序的程度。

我刚才努力确立的原则，理应为《秩序与历史》研究奠定一个批判性的基础。然而，本研究不会脱离它的主题，也就是千禧年的历史和哲学形式；而在这一千禧年的历史过程之中，探索现象的本质、确立研究原则的努力何止一次！所以很有必要将当下的努力与前人的努力联系起来。在人类历史上，连续而对应的存在的飞跃问题，曾经有两次变得十分尖锐：第一次是在古代，以色列和希腊各有其历史和哲学形式的本土历史，后来

这两种对应的形式被一起纳入基督教之中;第二次是在现代,历史地平线的扩大,将对应的远东历史也囊括进来了。

在以色列,历史问题表现为反对法老秩序的上帝选民的形成。在以色列内部,先知反对律法和《第二以赛亚书》的存在的飞跃,使这些问题延续下来,并以苦役与以色列人出走为标志而达到顶点。在本源符号的指引下,对上帝之下的生存的阐发便具有了一种连贯性:修正西奈山启示,以新约反旧约,救世主和奴仆符号的转型。只有当末日来临,在《第二以赛亚书》中,才出现了历史问题的近乎理论的探讨,这就是历史神学。在历史神学中,世界、以色列与救赎被解释为神创世和启示的一以贯之的行动。在希腊,从神话到哲学的过渡更为多样化。首先,从赫西俄德神话思辨的新真理中,旧神话被当作谬误铲除掉;后来,与哲学真理一比,旧神话和赫西俄德的思辨都成了谬误,最后由柏拉图提出一个关于神学类型的新概念。以这个概念为标准,就可以衡量人神关系的表达,在多大程度上是真理或非真理。这样一来,在希腊,真理的推进就形成了几个各具特色的阶段;从神话到哲学的过渡被理解为一个历史时期,到柏拉图的《高尔吉亚篇》为止。然而,只有在希腊化时代,历史神学才显示出与《第二以赛亚书》分庭抗礼之势。巴内修(Panaetius,一译帕奈提乌。——译注,c. 180—110. B. C.)提出所谓的神学三位一体(theologia tripertita),也就是说,将诸神划分为哲学家的自然神(physical gods)、市民神学的政治神,以及诗人的神话神。后来,他的学生波塞多尼奥斯(Poseidonius, c. 130—50. B. C.)构建了一种历史神学,在这种历史神学中,最初的人类,由于其
74 逻各斯乃是创世的神圣力量一部分,所以他们就对无形无状的一神拥有了一种纯粹的观念。纯粹的一神观念分化为不纯的神学三位一体类型,乃是人类分化为多种人的结果。分化造成了不纯,而人类还要穿透这种不纯,努力恢复对真理的本源理解,由斯多葛哲学家为代表去履行这一使命。进而言之,在波塞多尼奥斯的建构中,对应的存在的飞跃第一次成为一个问题。波塞多尼奥斯是一名叙利亚人——他出生前的那一代经历了

马加比战争 (Maccabean wars), 而在他有生之年, 则处于哈斯摩尼大祭司 (Hasmonaean high priests) 统治之下。这样一来, 他对犹太教的了解, 可谓“身临其境”。他听说过摩西, 推测他曾是埃及的祭司、尼罗河的统治者, 他率领徒众跋涉迁徙, 征服了耶路撒冷作为他的新定居点。摩西对埃及人和希腊人都颇为不满, 因为他们分别将神化身为物或人。所以, 《出埃及记》被理解为一种冲突, 冲突的双方, 一是早期的、真正的一神观念; 一是埃及和希腊已经败坏了的神的观念。^①

人类的历史问题, 就是产生于这些现象, 现在它们已经浮出水面, 本身也成了一大堆问题。就以色列而言, 我们所了解的就是, 西奈山之约 (Sinaitic Berith) 所构建的上帝选民, 此后再也无法在他们的迦南乐土幸福生活, 相反, 在启示水平上, 一个艰苦的历史进程已经开始。这一进程的律法阶段、先知阶段、流放者的救赎阶段已经一一度过, 却望不到尽头。相应地, 在希腊, 人民的旧神话阶段、诗人的思辨神话阶段、哲学家的真理阶段, 这些各具特色的阶段也已经一一度过。进而言之, 就以色列和希腊而言, 我们所了解的就是, 这些事件不是为了争夺社会权力而发生的局部冲突, 而是说, 在这场为人生存之真理而战的战争中, 以色列和希腊作为代表在执行着人类的事务。然而, 有些摆在眼前的因素, 使我们不能这样一竿子到底。最新的发现; 敌对环境的抗拒; 较小共同体的闭关自守; 真 75 理代表性之重大与社会影响之小两者之间的冲突; 秩序井然而一体的社会在俗世的持久支配地位, 这些都是一个非真理的过去, 浸淫在孤立的个体及其人数不多的追随者团体的精神之中——于是创造出这样一种局面: 发现之快乐与真理之热忱, 都被沟通之努力, 被反对人之惰性的斗争所克服。在这种为生存而战的痛苦煎熬之下, 人们更倾向于将过去理解

^① 参见 Max Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948), 词条 *theologia tripertita*. 波塞多尼奥斯神学和摩西残篇, 参见 Pohlenz, *Stoa und Stoiker* (Zurich: Artemis, 1950), 266 f., 341 f.

为非真理,而不是为新的、分殊化的真理的兴起所做的准备。真理代表性的前进与现实社会之间产生的冲突,始终充满了火药味,以至于那些奋起反抗的社会,它们作为被代表的人类之一分子这种特征,它们作为新真理策源地的历史功能,都没办法看出来。问题深究下去,就进一步受阻于一个事实:与宇宙论秩序的决裂,还比不上某个局部决裂所带来的巨大情感冲击来得激进。在以色列,人们是慢慢地意识到,上帝之下的人类生存秩序,其实是普遍的人类秩序,这样它就无法由限定在一个地方的上帝选民体制来充分代表。这种见解最终形成的时候,人们马上分道扬镳,一种回应是退回到犹太教的外壳内;另一种回应是基督教的急剧扩张,两者的激烈程度不相上下。在希腊,历史时期是由哲学所创造的,这一柏拉图的理解,既受制于柏拉图本人的经验,也受制于宇宙循环神话的符号化。最后,我们对一般历史进程的实证知识是远远不够的,不必将它贬为一种限制性因素。例如,在波塞多尼奥斯的建构中,不仅要留意到它的局限性,也就是宇宙论神话诱使他把存在飞跃的结果放进了黄金时代(根据赫西俄德,黄金时代处于宇宙历史之开端),而且还要留意到,正是由于对埃及和以色列历史、对埃及宇宙论秩序与摩西出现的相对时间点缺乏精确的知识,使波塞多尼奥斯让摩西在反抗原初知识的败坏中,一举成为原初知识的代表。

- 76 基督的出现,使这种局面发生了决定性变化。在圣保罗的信中,尤其是在致罗马人的使徒书中,我们发现,对于人和人类的彼此介入——人介入人类走向真理的过程,人类介入每个人生存的真理——第一次形成了一种深刻的理解。以色列和犹太人的律法,对于圣保罗来说,不单是一个现在已被信仰所取替的过去,而且正是由基督来推广神恩的条件。恩典推及罪人;只有当人意识到他生存于罪的非真理之中,只有当他了解自己的死,他才走上了生之道路。因罪而死的意识,是在人发现自己无法奉行律法的那一刻被唤醒的。“只是非因律法,我就不知何为罪。非律法说,不可起贪心,我就不知何为贪心。”(《罗马书》,7:7)“这样,律法是我

们训蒙的师傅(监护人[*paidagogos*]),引我们到基督那里,使我们因信称义。但这因信得救的理既然来到,我们从此就不在师傅的手下了。”(《加拉太书》,3:24—25)启示的顶点,就是上帝化身为入而献身,从而进入历史。接着,人类的精神生命刹那之间被照亮了。圣保罗区分了三个阶段:

(1) 觉悟到生存之非真理之前的蒙昧生存。“我以前没有律法(*nomos*)是活着的。”(《罗马书》,7:9)

(2) 意识到生存于非真理之中。“但是诫命(*entole*)来到,罪又活了,我就死了。”(7:9)

(3) 因信复活。“因为赐生命圣灵的律、在基督耶稣里释放了我、使我脱离罪和死的律了。”(8:2)

类的人的精神进程的这些阶段,同时在历史上又是独特的,人类通过这些阶段而成长起来,经由冥冥中的创世秩序,走向了以信仰烛照生存。(《罗马书》,1:18—32;2:14—16;8:18—25)从希腊人和野蛮人的自然秩序,经由上帝选民的旧律法,人类前进了一大步,在基督徒的新律法中走向了自我理解。^①

保罗的见解,在信中讲了前因,却没有谈到后果。这三个阶段,虽说在时间上是一个接着一个,却并不互相取消。宇宙论的帝国秩序并没有随着上帝选民的形成而烟消云散,犹太人也没有融入源自于他们的基督教。新真理的社会,于人类而言不过是一块很小的飞地,要让人类心甘情愿拜倒在它的代表性权威之下,可能性微乎其微。三个阶段的延续性汇成社会的共存(*coexistence*),根据它们的秩序类型这些社会分属人类历史的不同时代。圣保罗言说一种宿命论神学,以回应这一现象。但他并未充分探讨问题的历史性一面。诚然,在他对精神进程的分析中,他得找到恪守律法以及相应的死命抵制信仰的动机。他发现,肉身对魔鬼的崇

^① 关于保罗的历史与人类的概念,参见 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1948), 258—66.

拜,动机在于相信通过工作、守法就可以达到自我救赎,故而拒绝通过神恩(charis)来得到拯救。对于这种冥顽不灵,圣保罗宣称:“凡有血气的,没有一人因行律法称义。”(《加拉太书》,2:16)罪不在于屡次违法,而在于以是否履行律法为称义之据,其罪可致死。这一见解的深刻性毋庸置疑,但以之来回答犹太教何以如此持久,则非我们所能接受。保罗的历史诠释方法是有缺陷的,因为它不考虑一体性和分殊性的问题。当圣保罗解释精神进程,特别是律法与罪的关系的时候,他的见解乃是来自于他信仰基督的经验。达到信仰之后,站在信仰之处回首,才发觉旧律法原来是新的精神律法的向导;只有当因信称义的经验分殊出来,服从律法才相应获得了分殊之意,那就是“因行律法而称义”。圣保罗的信中就有这种分殊之意。然而,对于一直生活在犹太传统之中的人来说,这一天性问题根本就不存在。在浑然一体的上帝选民秩序中,律法(Torah)与约(Berith)是密不可分的。约是无条件的神恩之举,通过约,犹太人作为耶和華的子民而自立于民族之林。之所以选中犹太人,并不在于律法之明察秋毫,而在于神恩之举,显然圣保罗并未察觉这一点。“上帝之子”已经是“得耶和華救赎之人”,他们的救赎不需要圣子。犹太教拥有自己的罪与救赎神学,在种族一体性的水平上,与普遍主义的基督教神学相对应。^①诚然,承认这种对应性,并不等于否定犹太教与基督教之间真理水平的差异。不过,由于我们确立了这条原则,所以每一种秩序都有自己在上帝之下的当下;从一种分殊的秩序经验中回首,这个当下虽然成为一种过去,但并没有被取消。可见,对秩序真理之代表性前进的反抗,以及更为分殊的秩序身旁始终存在更为秩序井然的社会,都是在历史中展开的人类之谜不可分割的一部分。关于“落后”人民的进步主义口号,以及攻击流传下来的犹太教是伪科学的“老古董”,都打破不了这个人类之谜。在一种批判

① 关于犹太教的罪与拯救神学,参见 Hans Joachim Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen: Mohr, 1950), 184—211。

性的历史哲学中,它定当得到最谨慎、最受尊重的对待。

希腊人和罗马人比起先知、犹太人和基督徒,对秩序共存的问题知道更多,也更为敏感。神学三位一体,在巴内修所提出的形式中,就已经充满一种宽容,它并不强迫一位哲学家在追求他的真理的时候,要打倒一切对其追求不以为然的人,因为,罗马共和国的原则可以以之为指导,来化解他们自身哲学倾向和城市崇拜之间的冲突,并将它转化为罗马神学,以至于圣奥古斯丁著《上帝之城》(*Civitas Dei*)时,仍然视之为基督教的大敌。大祭司谢沃拉(Scaevola, d. 82B. C.),罗马的最高祭礼长官,同意他的老师巴内修的看法,认为各种神学各有所长,而哲学的那个是最高的。不过他认为,以传播高等知识来干扰人民,妨碍它们的城市崇拜,是不明智之举。市民和哲学的神学应在共同体之中和睦共处;显然,谢沃拉本人并不觉得,同时身兼哲学家和大祭司究有何难。不巧的是,让这项政策成为可能的那种秩序经验,我们实际上一无所知。圣奥古斯丁是我们主要的资料来源,但他既没有说为什么谢沃拉认为某些部分的哲学真理对人民来说是多余的,也没有说到底哪些部分是多余的;他抨击大祭司假仁假义,这种抨击对于问题的洞察,与圣保罗类似的批判对于犹太教问题的洞察相比,并没有说出更多东西。^① 我们只能认识到这样一种现象模式:两种秩序在同一个社会中并行不悖,被一个哲学统治者所组成的阶级一起掌握,在公开场合,这些人不断去实践人民的崇拜。在上帝选民的经验和符号体系中,市民神学与启示真理混淆不清,这种模式倒的确是一个替代性的解决办法。罗马帝国有一条原则,将宽容扩展到基督徒身上,使他们扮演双重角色,从康斯坦丁(Constantine)到狄奥多西(Theodosius),他们一面是基督徒皇帝,另一面又是异教的大祭司,只不过,同样由于缺乏资料,我们无法更深入地了解那些激发起这一原则的经验。在行为实践中进行调和的动机与秩序之间存在冲突。只有在希腊时代的文字资料中,才

^① 奥古斯丁,《上帝之城》4.27。

能依稀辨别出对这种冲突的经验。本卷论及城邦与哲学,将探讨这个问题。

随着历史地平线的扩展,存在的飞跃的多样性和对应性问题再度尖锐起来。这一时代始于18世纪并持续至今。虽然,除了刚才所探讨的那些问题之外并没有冒出什么新问题,但理论状况相当混乱,这有两个原因。首先,古代产生的问题,永无定论之日。对当时已知的现象,形成了一些为时过早的结论。圣奥古斯丁的《上帝之城》和对应的奥罗修斯(Orosius)的《反异教史》(*History against the Pagans*)吸取了这些结论。尔后,奥古斯丁的人类与历史观念,经过中世纪而流传下来;现在,18世纪,由于知识的增长,这种观念被冲垮了。其次,现象知识的剧增,适逢西方智识崩溃的年代——结果,对历史的灵知式思辨甚嚣尘上,几乎是如日中天,这与其说澄清倒不如说模糊了这个问题的性质。只有在最近的一代人中,才出现了从理论混乱中复原的明显迹象。秩序历史中这一鱼龙混杂、泥沙俱下的时代,将在《秩序与历史》的最后一卷中深入探讨。在本文中,我只想提纲挈领地描述一下这些问题,毕竟它们是从奥古斯丁—奥罗修斯权威崩溃的废墟中涌现出来的。

这个时代是由奥古斯丁的历史建构开辟的。这个时代依然承认这一历史建构,从波舒哀对它的发挥中可见一斑,波舒哀还在1681年的《普遍历史对话录》中,让它引领最新风潮,不过这是最后一次了。奥古斯丁的历史建构一直绕不开一个难题:我们经《圣经》转述而了解的以色列历史事件,以及后来基督的降临和教会史,都以神圣历史的名义,被拔高为代表性的人类历史,而希腊罗马宇宙论帝国的历史,却被贬为一首由世俗历史所谱成的插曲。这一宇宙论帝国的历史,通过以下这些范畴,与代表性历史牵强附会地联系在一起,即“福音的准备”(praeparatio evangelica),也就是犹太人和基督徒的殉难;帝国的和平安定,使基督教传教士在整个帝国畅行无阻,广布福音;世俗权力的兴衰发人深省。一个具体社会的秩

序既是为了解决实际生存的一种组织,又是与存在秩序的一种调适,这个问题若不是被完全湮没,至少也隐身到理论意识的背后去了。在这个方面,奥古斯丁的历史建构一成不变地沿袭了保罗历史诠释方法的缺陷。早在古代晚期,这一历史建构就不得不对那些顽抗的现象充耳不闻,如罗马帝国一旁的撒克逊人;在中世纪,地中海地区的罗马组织瓦解,让位给了互不相干的拜占庭东正教组织、阿拉伯—伊斯兰组织和西方—基督教文明组织的三足鼎立,历史建构与现实之间的冲突更加恶化;到了18世纪,随着俄国崛起而跻身大国行列,无论疆域还是文明程度都开始直逼中国,这一历史建构就令人忍无可忍了。对不尽如人意的事的反应是否合适,取决于以下因素:主流历史建构的缺陷,它的寿命,它与现象冲突的程度,以及为了让理论与现实重新走向一致而进行必要调整的幅度等。不是历史诠释问题上产生的一切智识混乱,都必须归咎于现代思想家,更不用说那些信口雌黄的胡诌了。

81

——伏尔泰 1756 年的《论普遍历史》,如一股飓风,刮向了以波舒哀为代表的奥古斯丁历史建构。这一攻击首先是在现象层面进行的——显而易见,欧洲中心的直线式历史建构不得不将中国、俄国和阿拉伯世界这些现象忽略不计。但是,风一过就拨云见日了:即便是一个有缺陷的历史建构,也比拿现象来说事这种半吊子的自作聪明要好,前者至少还抓住了问题。因为,所研究文明的数目增加,远远不能展现出人类与人类历史的问题;相反,如果在这些文明中没有一个文明,能够通过代表性的人性的意识,也就是通过自身历史形式的生存,而被认为是正在构建中的人类,那么,人类与人类历史的问题都将一起烟消云散。伏尔泰企图颠覆奥古斯丁的神圣历史,代之以走向18世纪资产阶级理性的进步灵知,他用这种灵知来诠释历史的一个前提条件就是没有人会打破砂锅问到底:一个历史性的人类,其象征符号究竟源于何处,又是如何发源的。因为,人类不是通过揽尽现象来构建的,即便这种概览来自于最渊博的历史学家;相反,人类是通过上帝之下的当下的秩序经验来构建的。可见,伏尔泰的攻

击解决不了任何问题——它只会将这些问题——暴露出来。

现在,迫于新的现象,这些问题成为议论之中心。这些问题脱胎于奥古斯丁—奥罗修斯的建构,并烙有它的痕迹。这些问题的面貌变化十分缓慢,变化过程可以说迄今仍未结束。既然如此,根据与奥古斯丁建构的关系来划分那些主要的解决办法,就顺理成章了。

第一种修正方案,来自于对18世纪以往一切对应历史的经验。我们可以将异教史中的帝国兴衰孤立起来,引入那些被忽略掉的现象,努力建立适用于一切兴亡社会的典型建构。确实有人这样做了。之前历史建构中的帝国,变成了各种各样的文明社会;文明形态学、历史循环理论均成为现代历史科学的一个分支。反对神圣历史,以激进的孤立方式去求索这个问题,就像斯宾格勒那样,人类与人类历史就被消灭了。研究的单位是文明的进程;历史时间是一个进程的内部时间;孤立的进程各阶段之间的关系是“哲学的同时代”。历史研究走入了自我消亡的困境中——在汤因比著作早期部分(第一卷到第六卷,1934—1939)中,仍然可以强烈地感受到这一困境。

第二种修正方案是从神圣历史一边着手。只要表明一切人类社会均参与了逻各斯在时间中的展开,代表性历史就可以从犹太—基督教的神圣历史中扩展出去了。这是黑格尔做的事情。这一巨作包罗万象又明察秋毫,考虑到当时实证知识之有限,这就尤令人叹为观止。当时,古代史的年代依然相当模糊——例如,埃及和中国的帝国秩序相对的时间点就不是很清楚;对《旧约》的批判性研究依然是一项留待后人来完成的使命;埃及历史的主要资料还是来自于希罗多德。尽管有诸如此类的羁绊,黑格尔凭着他的天才,分清了智力和精神秩序每一个层次的特征,即便当代的历史学家和哲学家都受用不尽。

这一巨作的严重缺陷,也是它最终走向失败的原因,在于黑格尔企图

将启示的逻各斯化约为哲学的逻各斯,进而将哲学的逻各斯化约为意识的辩证法。哲学(Liebe zum Wissen)据说要走向灵知(wirkliches Wissen)^①——只有令哲学家对可知与不可知的边界麻木不仁、对可知的秩序真理在何处扎根于超验的智慧(Sophon)的厄洛斯(Eros)麻木不仁,方可做到这一点。麻醉剂使“前进”成为可能,大言不惭要缓和先验性和内在性之间的张力:道成肉身不再是上帝进入历史的神秘,而是上帝与人在 83 世界中的同一成为真理的意识。上帝和人在“精神”中融为一体,启示与理性在“理念”(Idee)的展开中融为一体。这样一来,理性为真,合理性成为现实性,就都是合理的了。“绝对客体真理就是精神;既然人本身就是精神,在此客体中,他对自己在场,故而在绝对客体中找到的不仅是本质而且是他的本质。”^②借助符号 Geist,辩证法的灵知就可以从上帝滑向人,又从人滑向上帝,也可以从两者滑向主体即世界的本质。当然,出神入化地耍弄灵知符号并无法破谜——无论是存在秩序之谜,还是历史人类之谜;相反,卷帙浩繁的辩证法巨作,灵知式作品冲破现象世界边界的大肆扩张,倒是可以把这个谜推到视野之外,令不可能至少在表面上成为可能:哲学家的逻各斯占有存在。^③

这一不朽的现代灵知著作的模棱两可,成为反黑格尔派和拥黑格尔派之间争议的对象。反黑格尔派嘲笑哲学家狂妄自大,以为人类历史在 1830 年,在柏林,在黑格尔的著作中完成了;拥黑格尔派愤然拒斥这些诽谤,他们可以引经据典,表明黑格尔知道历史尚未终结。虽然这种对立证明黑格尔灵知著作确实存在模棱两可,但舍此就别无价值可言了。具有批判意义的是,这种模棱两可源于意识的经验,源于作为存在本质的主体

① 黑格尔, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburg: Meiner, 1952), 12。

② 黑格尔, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Brunstaedt (Leipzig: Reclam, n. d.), 408, 413。

③ 同上, 42f.。

的经验。因为,在经验方面,黑格尔的灵知与《奥义书》的思辨乃是一丘之貉,后者思考的是 atman,也就是自我(意识,主体),与 brahma,也就是超个人和超世的现实的一致性。精神在本体论上是上帝和人,同时又是两者的一致。围绕精神的运作属于宇宙论神话这一中介之内的一种思辨。在印度,它表现为前哲学的,而在黑格尔的灵知中,则表现为后哲学的,尽管对于其他人来说,印度的无宇宙论与黑格尔思辨的新教内在论的确正好背道而驰。^①而且,类似的经验,及其相应的思辨式表达,都惊人地产生了类似的历史后果:从晚期《奥义书》走向了佛教的无神论救赎;从黑格尔,经过布鲁诺·鲍威尔和费尔巴哈,走向了马克思的无神论救赎。尽管两者的无宇宙论与内在论方向又一次的确是始终一以贯之的。但这些无神论后果,使灵知式思辨的非历史特征更加暴露无遗。印度的秩序经验,无论是吠陀的还是佛教的,其非历史主义都是广为人知且被普遍接受的。承认黑格尔身上具有同样特征,就不那么容易被接受了。毕竟,最博大精深的历史哲学,竟然是由非历史的秩序经验来推动,这明显就是一种无稽之谈。然而,我们恐怕非得将非历史的动机给找出来不可了。灵知,是局限在神话形式之内的思辨活动;现代灵知,如黑格尔的标识所示,乃是从分殊向前历史神话之浑然一体的大倒退。当灵知出现在那些已经通过哲学和基督教而接受了自己的历史形式的社会之中的时候;当思辨应用于由一个历史传统积淀下来的东西的时候;或者,当神、人类和历史的符号,在这些情况下都唯有绕着灵知形式这一主轴而打转的时候,都无法撼动这一非历史主义的特征。任黑格尔自己以及黑格尔派如何反对无神论指控,都无法消除这样一个事实,即,在黑格尔的著作不断展开的过程中,它的模棱两可性让位给了马克思对哲学和基督教不留

^① 关于印度和黑格尔思辨的关系,参见 Georg Misch, *The Dawn of Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), 词条 Hegel。黑格尔本人对“东方”思辨问题略知一二,但是不大强调无宇宙论与内在论之间的差异,倒是强调灵知的相似性。参见黑格尔, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, 论述斯宾诺莎那章。

情面的攻击。当有限的思辨让自己拥有了历史意义，哲学和基督教就被毁掉了，历史形式的生存也走向了没落。当这种废黜披上了思辨外衣，声称是历史戏剧落幕之思，人类和历史就不啻被消灭了。 85

第三种修正方案就是在扩充了的现象知识身上大做文章。只要有对应的神圣历史建构，它就有可能。经由以色列先知和希腊哲学家，西方形成了存在的飞跃，这在佛陀的印度和老子、孔子的中国，都有对应的存在的飞跃。观察到这一点之后，这一理念就应运而生了。早在19世纪东方学家就已经观察到它了，当时还以为是文化传播的结果^①；到19世纪中叶，它就渗透到历史哲学家的著作中去了。^②今天，这种建构借助雅斯贝斯和汤因比的著作而大放异彩。

雅斯贝斯毫不讳言搞一个新的建构的动机所在。他深知历史哲学扎根于基督教信仰。从奥古斯丁到黑格尔，上帝之子的显灵乃是世界历史的轴心。然而，雅斯贝斯持有的这个观念美中不足，因为基督教信仰只是众多信仰之一。它并不是人类的信仰。基督教的世界历史观，只有对虔诚的基督徒来说才具有有效性(Geltung)。真正的世界历史轴心一定要事实存在、对包括基督徒在内的一切人都有效；世界历史轴心一定是这样一个时代，在这个时代诞生了自有人以来就已经被证实可以让东西方都心悦诚服的东西，那是人性形成过程中的一次大丰收，这样一来，所有人就拥有了一个共同框架，历史地形成一种自我理解。在精神的进程之中，可以发现这个时代发生在公元前800年与公元前200年之间的中国、印度、伊朗、以色列和希腊，集中发生在大约公元前500年，那个时候，孔子、老子、佛陀、《第二以赛亚书》、毕达哥拉斯和赫拉克利特都属于同一代。

① J. P. Abel-Remusat, "Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu," *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 7 (Paris, 1824), 1—54.

② 第一次出现在 Ernst von Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte* (Munich: Cotta, 1856), 参见 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich: Artemis, 1949), 28.

在这个轴心时代，“人开始意识到宇宙、自身，也意识到了自身的限度。他经验到了世界之可畏、自己之无能。他追问根本。他身处悬崖边缘，去争取自由，争取救赎。当意识到自己的限度，他就让自身成为最高目标，在自己内心深处和超验的澄明中去经验绝对”。这个时代创造出了最根本的范畴，我们至今还根据它们来思考；这个时代奠定了世界宗教的基础，人们至今还赖之以生活。从各种意义上说，人类走向大同(Universal)。^①

汤因比有两个地方颇犯踌躇。首先，他想扩大“轴心时代”的外延，以便囊括印度文明、叙利亚文明、汉文明和希腊文明解体的整个时代。随着外延的扩大，“轴心时代”也从公元前10世纪延绵至公元13世纪。只有当这一时代临近终结，真正与普遍历史有关的后果——也就是四个高级宗教，即佛教、印度教、基督教和伊斯兰教的共存——才算是尘埃落定。其次，汤因比不愿意集中在公元前500年。因为，佛陀、孔子和毕达哥拉斯，尽管生活在同一段时间里，但那只是年代上的而不是哲学上的同时代，毕竟他们出现于各自文明解体的不同阶段之中。^② 关于这些例外，重要的不是它们的内容，而是这样一个事实：汤因比现在可以当雅斯贝斯的问题大体正确，并与后者展开一场全面争论。此事因为汤因比在著作前后部分的一百八十度大转弯而成为可能。在著作的前一部分中(第一卷至第六卷)，历史被理解为对文明社会内部和外部的人性研究。^③ 在著作的后一部分中(第七卷至第十卷)，“宗教史”变成了历史本身，各种文明社会现在必须根据它们在“宗教进步”中的功能来分等级。^④ 《历史研究》前一部分，与斯宾格勒的著作一样，逼近了历史自我消亡的死胡同，后一部分则靠近了奥古斯丁的神圣历史，一举收复失地，找回自我——尽管它承认四个对应的“高级宗教”具有同等的尊严。

① 雅斯贝斯, *Ursprung*, 18—20。

② 汤因比, 《历史研究》(London: Oxford University Press, 1954), 7:420—26。

③ 同上, 1:46。

④ 同上, 7:423, 449。

三言两语就可以勾勒出这两种历史建构明显的优势及其局限性。两位思想家都认识到了主要文明中对应的存在飞跃现象；他们都对人类走上不同的真理追寻之路心怀宽容，有感而发。这样一来，人类历史就获得了一个横向维度，而欧洲中心的、直线式的历史建构的缺憾，就在于这场运动的广度不够。两位思想家都进一步发现了从先辈们最泥足深陷的迷途中折返的道路。将历史研究束缚在文明的类型学中，将导致人类和历史的消亡，汤因比本人在他的巨著中逐渐克服了这一缺点；两位思想家，虽然各有侧重，但他们都将历史的本质置于进步灵知之上。

即使在肤浅的现象争执上，理论的局限性都纤毫必现，使这些优势大打折扣。虽然认识到了存在飞跃的对应性，可是各种社会内部连续的存在飞跃的问题，以及这些存在飞跃的不同档次问题，都毫无进展。于是乎，一方面说要尊重对应社会中的真理道路，另一方面，对于那些难以放入两位思想家一手打造的历史建构之中的现象，有时却惊人地不恭，敬与不敬并存。不管是雅斯贝斯所发现的共同人性，那是大约公元前500年的“哲学”截面中正式构建起来的；还是汤因比所发现的共同人性，那是在不久之后的“宗教”截面中构建的，它们的包容性和排他性都可谓用心良苦。汤因比认为犹太教是叙利亚文明的“化石”，遂将它逐出代表性的“高级宗教”之列；雅斯贝斯很客气地承认了先知，但他也拒绝承认基督教对全人类具有“效力”；两人对摩西似乎都不怎么感冒。我无意抢着对被放逐者施与援手——犹太教和基督教不需要辩护；在本文中，这种良苦用心，只不过是深深误解了历史及其结构的征候而已。雅斯贝斯自己诚恳地道出了这一误解，甚至还指出，客观的历史结构与他自己的历史建构之间存在的冲突，而后者是误解的必然结果。因为，一方面，他明白“西方历史哲学扎根于基督教信仰”；另一方面，他又发现，以基督显灵为中心事件的“普遍历史观”，仅仅对基督徒是有效的。^① 姑且不论基督教信仰根

^① 雅斯贝斯，*Ursprung*，19。

本就不是西方历史哲学的唯一根源这一事实——以色列和希腊也有一定关系——还有一个铁一般的事实,那就是历史哲学其实只是在西方兴起的。不存在什么非西方的历史哲学这回事。因为,历史哲学只能在一种地方兴起,在那里,人类由于在上帝之下的当下生存而成为历史的。诚然,存在的飞跃也在其他地方发生;但是中国人生存在宇宙大道之下,印度人生存在无宇宙论的悟(illumination)之下,这都不是以色列或基督教在上帝之下的生存。中国和印度社会想必也意识到了普遍的人性,但是只有犹太教—基督教对启示的应答,达到了历史意识。一个对于所有人都有效的普遍历史计划,挖空心思也只是意味着两者选一:要么是西方历史形式毁灭,西方社会退缩为一个浑然一体的秩序形式,在这种秩序形式中,通过哲学和启示而形成的真理分殊被遗忘了;要么是那些存在的飞跃没有像西方那样彻底打破宇宙论秩序的社会,都同化为西方历史形式的生存。在理论问题上一概来者不拒,乃是汤因比的立场所在。在捍卫四种“高级宗教”平起平坐这一立场的时候,汤因比的盾牌就是,作为类的人无法根据精神上的东西来分辨真理。^① 这是一种迷人的人性——不过明智的人性,与明智的托词之间,有时候是很难区分的。

总而言之:存在的飞跃的多样化和对应性问题,无法在理论上迎合莱辛的纳旦(Nathan)那种18世纪的听天由命和智慧。对于纳旦的智慧而言有效,并且当雅斯贝斯和汤因比面对精神上更广大、更多样化的历史图景之时都还是有效的东西,就是对每一种秩序、每一种关于秩序的真理的尊重;因为,每一个社会,无论它的秩序经验和秩序符号游弋于浑然一体或分殊化的哪一种水平,都是为与存在的秩序相调适而奋战。然而,这种尊重,不能堕落为一种宽容,无视在追求真理和眼界方面存在的档次差异。例如,假如我们细想一下,亚里士多德《后分析学》(*Analytica Posteriora*),至今仍是分析思维的重要著作,它只有在希腊才能被创作出

^① 汤因比,《历史研究》,7:494—95。

来,而在中国或印度,也许根本创作不出来;20世纪,西方思维模式传入亚洲社会,也只有在后者走投无路之下挣扎求存才有可能,那么,雅斯贝斯的慷慨命题,轴心时代“创造出了最根本的范畴,我们至今还根据它们来思考”,就要打上个大大的问号了。可见,对于西方中心论这个大问题的,可取的办法是将它的现象方面和哲学方面加以区分。随着历史知识的不断增长,将历史地平线局限于近东、地中海和西方社会的现象这种做法必须被抛弃,与此同时,历史哲学家可不能抛弃作为立场和标准的西方中心论,因为拿不出什么可以替代的东西。只要有人,就有历史,但历史哲学就是一个西方符号。

秩序与历史的哲学是一个西方符号,因为西方社会通过基督教而接受了它的历史形式。早期基督教的圣父(Patre)可以创造符号体系,因为,当它们要表述自己的生存模式时,可以汲取以色列和希腊的资源。诚如亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)所指出的那样:“上帝给野蛮人送去律法和先知;给希腊人送去哲学;以便他们能洗耳恭听福音。”再回想一下同样的关系:“他给我们送来新约,给犹太人和希腊人送去旧约。”以色列和希腊的《圣经》都是基督教的旧约。^① 创造了形式的那些人,对于西方秩序的源头和历史结构,比起那些生于斯长于斯却忘了本的子孙后代来,要理解得更好。为什么本研究不得不从以色列开始,又为什么从以色列转到了希腊,原因应该很清楚了。

90

^① 亚历山大的克莱门, *Stromateis* 6。

第一部分

克里特人、亚该亚人和希腊人

第一章 希腊与历史

第 1 节 基本问题

对希腊的秩序经验及其符号进行哲学探讨,在今天不免困难。经过几代人的努力,现在我们对希腊文化的实证知识不断稳步增长,新的地平线越来越开阔,最近又破译了迈锡尼 B 线字体。然而,理论分析与知识进步并不同步。由于迄今陈出不穷的新资料和日新月异的视野,理论分析的滞后,也许是不可避免的。这一研究现状造成了很多困难,剪不断,理还乱,乃至于导论对于读者来说,不仅不利于弄明白,反而越弄越糊涂。因此,倒不如将那些随着主题自身的展开而产生的理论问题提出来。

但开端问题是无法回避的——当我们试图去认定、界定我们打算展开的主题之时,这第一个理论问题就应运而生了。当我们批判性地提问,问题的性质马上就一清二楚了:“希腊秩序”、“希腊的秩序经验及其符号”这些语言,到底是指哪一个为了政治行动而以持久形式组织起来的具体社会?否定性的回答是,在古典时代的希腊,我们既找不到像埃及、巴比伦或亚述那样的宇宙论形式的帝国,也找不到像以色列那样的历史形

式的社会,在以色列,政治制度和秩序的启示真理之间,存在密切的联系。要肯定性地回答我们找到了什么,可就没那么容易了。第一条道路,固然

93 有一点是毋庸置疑的:在希腊,从公元前 800 年它进入历史之后,凡我们目光所及,诸多城邦满目疮痍,战事频仍,其状之惨竟至,如果一座城市仅有一半人口遭到屠戮,就被认为是人性的证据。但是,希腊秩序的这个侧面,尽管十分具体,也绝非希腊社会结构的全部。希腊历史没有分解为一个个城邦及其战争的历史。城邦秩序及其符号化的典型研究,不能囊括希腊秩序的全部。因为,城邦的秩序之上,公认产生了一种同属一个更大的共同社会的感觉。大陆、岛上和爱奥尼亚的人都起希腊名字,还有泛希腊的制度,比如公元前 776 年开始的奥林匹克运动,都是这种感觉在作祟。这种感觉还促使城邦结成同盟,大敌当前之时同仇敌忾,成功抵挡住了波斯人的进犯。对希腊秩序这一侧面的理论剖析,无人超过修昔底德。他把共同的名字、共同的行动,认作是存在一个希腊社会的证据。而且他还推测,在古代,由于移民多,而移民居无定所,所以常住人口稀少,长期以来延误了种族和语言相近的地方社会之间共属意识的形成。不过,虽然他已经体会到一种缺乏制度和符号表达的休戚与共感,但这位希腊秩序的研究者对此还是不满意。因为,希腊的秩序经验(暂且不论我们还不清楚到底是在谈论谁的秩序这一事实)之所以在人类历史中占有一席之地,既不是由于它的城邦的制度化,也不是由于避免波斯征服早期欧洲的“共同行动”这一史实,而是由于它是通过哲学这一符号形式来言说的。于是,一个表达真实秩序的符号体系被建立起来,号称对一切人都科学有效。而希腊秩序的结构只有加上最后这一个部分,问题的性质才恰如其分地暴露出来:具体社会的秩序,城邦制度及其多神崇拜符号体系的秩

94 序,都不是哲学塑造的;在柏拉图和亚里士多德著作中发展出来的真正秩序的典范,从未形成任何具体城邦的制度化秩序。

在此承上启下之处,这个问题只能被提出来。至于非哲学形式的具体城邦与缺少一个具体社会的哲学形式两者之间实际存在的关系,只能

留待下面整个研究来探索。不过,我们也大可不必忧心忡忡,只要稍稍反思一个明显的事实:哲学,作为普遍有效秩序的一种经验和符号化,产生于城邦之中。现在,这一现象不由得令人联想起《第二以赛亚书》的“以色列人出走”;也就是说,上帝之国经验中的普遍主义成分,与在一个具体的社会制度中实现这一王国的努力并无关系。诚然,不能因为相似就妄下定论,这会抹煞以色列和希腊现象之间深刻的差异,但与进一步考察息息相关的是,它指出,这两种秩序经验产生于具体社会的时候并没有塑造社会,但它们都石破天惊地在世界历史水平上成为秩序化力量。看来,无论是希腊主义还是基督教,都要理解为秩序化力量在帝国层面的连续运作。对于秩序化力量而言,作为其发源地的具体社会,以色列和希腊无疑都过于局促。如果帝国扩张的对应性与我们最早观察到的相似性确实存在根本性的联系,那么,怀疑希腊的张力与爆发力与相应的以色列现象一样潜伏多时,就无可厚非了。在以色列,先知问题源于摩西的年代,甚至是亚伯拉罕的年代。在希腊,势必要越过公元前8世纪,走向希腊史的前希腊阶段,这样才能在一定程度上澄清那些标志古典时代的问题的来源。

在问题进一步推进之前,某些术语上的疑问必须予以澄清。当今的政治和历史科学有一个词汇表,称呼几种具体社会的组织形式,诸如帝国、王国、国家、城市国家、联邦;它也为至少好几种政府组织提供了一个词汇表,诸如君主制、共和国、民主制和暴政。这些词汇表,虽然不足以涵盖历史上多种多样的制度,至少也有其参考价值。但是我们手中根本没有一个专门术语表,让我们可以简明扼要地指称刚才勾勒的希腊式现象;当这些现象具有了世界历史意义,非得大书特书的时候,语义上的歧义和混淆就不可避免。由此产生的问题虽然无法在此解决,但是为了避免误解,还是有必要做一些术语上的界定。

对于我们所谈论的这种历史复合体(这样说比较谨慎),最常用的术语,就是文明。既然文明社会的概念(对本文来说,幸亏)甚少是理论化

的,那么我们继续随便使用该词也无伤大雅。但修饰语的选择就要紧多了。人们常说 Greek 文明或者 Hellenic 文明,丝毫不加以区分。这种用法徒劳无益,因为,为了迎合现象的复杂性,我们甚至需要更多不同的术语。而且,这种用法也不适应我们现在的实证知识。正如我们现在所看到的那样,对希腊秩序的研究,必须覆盖一个历史复合体,其中囊括了三个所谓的文明,不仅有希腊的,还有米诺斯的和迈锡尼的文明。B 线字体的破译已经揭示出,迈锡尼语言就是希腊语(Greek),这就决定性地支持了迈锡尼和希腊文明必须视为希腊史的两个阶段这一看法。因此,正确的做法是将 Greek 这一术语整个留给该历史复合体,不管我们将它向后推及多远。剩下的就接受米诺斯文明、迈锡尼文明和希腊文明的常用语言。这一决定很难让人满意,不过它让我们从事研究的时候,可以尽量不偏离已有的用法,也不必泛泛地进行方法论解释。

不过,批判性的拾遗补阙在所难免。现在被常用的语义学抹煞掉的那个理论问题,将再度引起人们的注意。三个文明的名字,各有其主,它们是根据三个不同的原则而形成的。米诺斯文明的名字源于克诺索斯统治者的王者风范;迈锡尼文明取自于迈锡尼的宫殿和民居;希腊(Hellenic)文明的命名,源于后荷马时代的人民自称为 Hellenes。这些名字中只有最后一个在秩序研究中具有理论意义,因为它源于自称,也就是说,源于社会本身发展出来的符号形式。另外两个文明的名字,都不具有这种意义;与之相关的问题就产生了:这些术语是否指涉与本文有关的东西。这样就必须强调,米诺斯文明和迈锡尼文明都以社会为其载体,对于这些社会的名字,我们多少还算知道一些。如果把荷马找来做我们的向导,迈锡尼文明的载体就是一个自称为亚该亚人(Achaeans)的社会。^① 由于缺

① 这一可能性,由于一种西方权力在 Akhijava 名义下出现在赫梯人的档案中,而得到了支持——尽管一些权威对这种身份抱怀疑态度。这种身份颇受 Sir John L. Myres 青睐,“Kleinasiens”, *Historia Mundi*(Bern: Francke, 1953), 2:463 ff.; 它也被 Albrecht Goetze 当作一纸梦呓, *Hethiter, Churriter und Assyrer*(Oslo: Institutet for Sammeligende Kulturforskning, 1936),

少资料,我们不知道米诺斯文明身后的社会是否也发展出了类似的自称,不过,这个社会在希腊时代究竟以什么名字为人所知,我们还算略有耳闻。荷马曾经说过岛上的人是克里特人,而且还根据他们的语言,区分出土生或真正的克里特人(Eteocretans)和说其他语言的人群。据希罗多德描述,从米诺斯时代起,克里特人这个名字就用来指岛上的居民,虽然居民的成分由于移民而发生变化,这个名字却一直沿用下来,于是,到了希罗多德那个时代,这个名字已经是指第三种“克里特人”了。^①这些蛛丝马迹证明,叫这些名字的社会的确存在,相比现代考古学家和历史学家的语义学框框,这些名字更接近他们自己那个时代。因此,我们应该在社会意义上谈论克里特人、亚该亚人和希腊人,在相应的米诺斯、迈锡尼和希腊文明之中,他们是秩序的主体。

语义学的离题将分界问题推进到了一个地方,在那里可以找到它的精确表述:研究希腊秩序,因为要确定主题,就需要一套从希腊秩序本身所具有的符号体系中产生出来的标准。而且毫无疑问,我们必须集中在社会的自由和生存都危在旦夕这个时间段去寻找这些标准,因为只有在这个时候,社会的秩序问题才成为普遍话题;我们必须集中在那些以秩序问题为哲学探究之对象而尽情抒发的文献资料上。可见,要想合理地期待一项成功的研究,我们必须与古典时代的哲学家和历史学家好好谈

58. 在克诺索斯的石碑中,这个名字出现的形式,从语文学上可以是赫梯人形式之基础,不过证据还不足以以下结论。参见 Michael Ventris and John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 138 和 209。

① 荷马,《奥德赛》19.172 ff. Herodotus 7.171. 在这种联系中,乌加里特(Ugaritic)的 Krt 神话十分有趣。如果 Keret 这样的名字的发音证明是正确的,那么它有可能是指克里特一个乌加里特王朝的奠基者。Cyrus H. Gordon, *Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature* (off-print from *Hebrew Union College Annual* 26 [Cincinnati, 1953]), 53, 确信这个名字来源于克里特,甚至大胆地把 Krt 传说当作“乌加里特的伊利亚特”来谈。其他人要更为谨慎些,参见 Godfrey Rolles Driver, *Canaanite Myths And Legends* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1956), 5 n 3。

一谈。

不过,在踏上寻找之路前,又有一个路障必须清除。因为,哲学作为秩序之科学,已经成为一个普遍的符号体系,它其实被广为接受,不再局限于希腊社会一时一地;它在整个西方文明进程中至今保持这一地位。对于我们当代秩序问题的探索和表述,哲学依然是一种有生力量。这样一来,现代思想家们就倾向于有选择地诠释古典哲学,尤其是在涉及更狭义的政治问题的地方,其中充满了情绪化。对我们首要关心的那个问题——地理广延和时间纵深意义上的希腊社会秩序——视而不见,而集中在含有貌似希腊对政治科学之“贡献”的那一部分古典文献身上——当然是根据主导现代人的秩序而界定的政治科学——这种诱惑不可谓不大。而且,披着正当性的外衣,这些选择性的诠释都是可能的;譬如,在柏拉图和亚里士多德的著作中找到宪政主义的源头其实不难,只要你够细心,将那些与之不符的东西一笔勾销就行了。这样一来,柏拉图—亚里士多德式建构最好城邦,就可能成为首要的研究对象,而其他思想家,还有他们的问题,只有当他们以“先驱”身份,与据说是中心议题的“城邦理论”建立浅显的联系,才可以获得承认。已经形成了一种通例,特别是在98 “政治观念”的历史编纂学中,置古典秩序哲学的无拘无束、包罗万象于不顾,而代之以现代宪政主义局促的旨趣。

我们对秩序与历史的批判性研究,必须打破这种通例,理由有二。首先,选择性的诠释,在实证意义上不够格对古典秩序科学说三道四。其次,如果我们接受它的局限性,那么将永远都找不到我们一直苦苦寻觅的标准。

事实上,希腊的秩序科学远远不止是一种关于最好城邦的理论。典范城邦(paradigmatic polis)观念,在柏拉图和亚里士多德手中,是一种批判工具,用来反对周遭政治场景中一点都不典范的现实。他们对秩序科学的阐发,是一种有意识的政治行动,是在具体的无序(disorder)形势下的有感而发。进一步而言,为诊断无序奠定事实基础的必要性,还有对自

己的对立行动的自我理解,都迫使哲学家们根据历史起源来分析形势。创造一种秩序典范,被标榜为反对现存社会秩序的一种行动模式,其实它本来是一件唐突、也许有些不明智的事情,除非有一门关于秩序的历史兴衰的哲学为之挺身而出,并赋予它意义。因此,完整的秩序科学,既包括一门关于典范秩序的科学,也包括一门关于社会在历史中非典范的实际进程的科学。典范的建构,要依据被记住的过去来获得意义。这个被记住的过去,是在当下被创造出来的,这时候已然作为当下进来了。所以说,对历史形势的意识,乃是希腊秩序经验的一个基本部分;被正确指称为希腊的那一个秩序的范围,也因此必须取决于对连续历史的记忆。古典时代思想家令这种记忆波及他们的形势,还有他们对自己在其中所处地位的理解。

第2节 希腊的历史意识

我们首先将从时间跨度、地理位置、文明分化以及资料的性质等方面来描述希腊社会的历史意识,然后简单概括其普遍特征,接下来三个部分,将探讨历史意识在希罗多德、修昔底德和柏拉图身上所具有的特殊形式。这三个部分旨在描绘知识的实际范围和回忆的主题;并将进一步勾勒希腊符号形式的某些问题。最后一个部分做一下小结。

1. 普遍特征

就时间纵深而言,古典时代对连续历史的记忆,上溯一千多年,超过了希腊文明本身。赫西俄德知道有一个黑铁时代,这个黑铁时代从公元前12世纪的移民潮一直延伸到他那个时候;他同样知道之前还有一个青铜时代。古典时代的记忆还知道入侵事件,尤其是多利安人的入侵,也知道大陆和诸岛上的希腊人移民到爱奥尼亚的事件,这些事件标志赫西俄德的英雄时代已经随着远征特洛伊而走向了终结。古典时代的记忆包括

了迈锡尼文明和米诺斯文明。它甚至还知道大陆的古人,也就是爱琴海人(Archipelago),还有小亚细亚(Anatolia)的古人,因为移民运动,这些人口已经更新换代或者被征服,此事可回溯至公元前 1950 年的亚该亚移民。可见,若是以记忆为指导,那么,希腊社会史的时间,就超过了几乎在同一时期发生的、对应的以色列历史,以及它对亚伯拉罕从伽勒底(Chaldaeian)的吾珥(Ur)中出逃的记忆。

对一个社会的记忆并不是一种置身事外的知识搜罗,而是对特定事件的经验。当社会存在于进行回忆的历史学家和哲学家所处年代的历史之中时,这些事件就构成了社会的要素。然而,并不是所有知识——哪怕是那些对这一文明秩序产生影响的知识——都统统突破了希腊社会的界限。例如,据希罗多德回忆,实际上希腊诸神的名字都来自埃及(2.50),希腊的字母表则来自于腓尼基人(5.58),可埃及和腓尼基都无法因此纳入希腊历史。这种观察貌似琐碎,但在方法论上是相当重要的,因为,根据权力组织去鉴别一个社会,以这种粗略标准去衡量别的还可以,放在希腊就行不通。希腊社会不存在一个持久的政治组织,统辖着一片尽管时大时小但疆界分明的领土。希腊社会其实是凭借一种对文明统一体的意识而构建起来的,它的边界是流动的,参与密度也不均匀。所以,希腊记忆的内容与它成长的历史进程须臾不可分。我们不妨稍为回顾一下这一历史进程的动态。

在 12 世纪的人侵之后,希腊大陆产生了类似于文化真空的东西。迈锡尼文明的负载者,大批大批被迫向海岛和小亚细亚沿海地区迁徙,其中也许还包括了在社会和文化上占统治地位的阶层。公元前 9 世纪,一个新的希腊开始兴起。这一新生始于小亚细亚城邦,在那里,“雅完(Yavan)之子”与“亚实基拿(Ashkenaz)之子”为邻(《创世记》,10)。在这一次迁移的边界地,诞生了荷马史诗,他们从这里出发,开始到处向岛屿和大陆灌输影响,为恢复元气的希腊人提供了一个对于共同过去的意识。泛亚该亚联手对付特洛伊的事业,成为泛希腊的文化纽带,甚至可说是政

治纽带的生动符号。进一步说来,既然人的战争同时也是神的战争,那么,史诗就提供了一个共同的神话,无论他们走到天涯海角,当地的神祇及其崇拜所带来的多样性(diversification),都因此被抵销掉。在这方面,荷马笔下的诸神——虽然不是这些神明本身——的功能可以媲美埃及的“一神多体”(summodeism),后者将埃及的各种太阳神,解释为在政治上至高无上的一神的不同方面。最后,史诗的语言是一统的因素之一,因为它抵销了方言的多样化。于是,希腊的新生,就从爱琴海东部蔓延到希腊世界,并通过这种扩张而创造了希腊世界。荷马是一名生活在小亚细亚或岛上的希腊人,是佼佼者中首屈一指的人物。爱奥尼亚沿海城市与邻近岛屿,是幸存的前希腊文化与亚洲文化两相交汇之处;这种生机勃勃的杂交文化,从此交汇点出发,蔓延了群岛的南部半弧,延伸到希腊大陆西部,远至西西里和意大利南部。这个广袤的半弧外部,东面被吕底亚人、波斯人和腓尼基人团团围住,南面是埃及人,西南和西面是迦太基人和伊特拉斯坎人。在这个弧形的边界,除了荷马之外,还涌现出了旅行者和历史学家赫卡泰乌(Hecataeus)和希罗多德;诗人阿尔凯奥斯(Alcaeus)、萨福、卡利奴斯(Callinus)、阿尔克曼(Alcman);哲学家泰勒斯(Thales)、阿那克西曼得、阿那克西美尼(Anaximenes)、赫拉克利特、塞诺芬尼、巴门尼德、毕达哥拉斯以及阿那克萨哥拉(Anaxagoras)。这里是与亚洲军队短兵相接的前沿阵地,它主导了希腊现实历史;也是在这里,《伊利亚特》被一针见血地解释为伟大的欧亚战争的史诗,希罗多德认为这是理所当然的解释。对拼凑而成的共同希腊社会的意识不断成长,大陆的希腊人是最后一批加入者,尽管他们注定要在震慑亚洲威胁的斗争中扮演最重要的角色——拉凯戴孟(Lacedaemon)凭借军事力量,雅典则凭借智识和精神的蓬勃朝气,使希腊人成为希腊人。在时间和空间上都处于边缘的北部希腊人,穿过马其顿跋涉而来,征服亚洲,传承帝国式的希腊主义,一跃成为霸权大国。

我们已经说过,希腊记忆的内容与希腊的成长进程是不可分割的。

凡是理解为古典时代当下的希腊社会及其秩序构成要素的东西,都永垂青史:地域的人口,还有他们的发源、迁移、语言和神话;这些人所参与的伟大的文明事业,诸如米诺斯和迈锡尼文明;克里特制海权和反特洛伊的亚该亚同盟这样的权力组织;当下城邦的先例;大迁移、欧亚冲突这样的典范事件;诸如神、神的名字和功能等符号形式的缘起。然而,这些异彩纷呈的内容,不是以官方记载或专题研究的方式,被历史学家摆布,而仅仅是以传统这种形式存在——如果我们可以用一个中性词来囊括所有与真人真事相关的史诗文学、英雄颂歌、赞美诗、神话传说和地方传统的话。公元前5世纪的历史学家,一旦搜集到这些千头万绪的资料,就会从中抽丝剥茧梳理出一个真实事件的来龙去脉。对于这种努力,我们当代的批判方法当然派不上什么用场,它靠的是比较、猜想和常识,即比较各种相互冲突的传统,巧妙猜想传说或神话的真实依据,常识则是用来重

102 构一个可能的事件进程。因此,特别是对于早期来说,这种做法只能产出

101 一个事实单薄、年代模糊的历史轮廓。然而,当我们的现代知识在细节掌握的数量和精确度上都大大超越古人的同时,希腊历史进程的希腊式建构,业已通过现代考古学的发掘,证实为大体正确。甚至对于远征特洛伊的具体时间,现代的方法只不过证实了古人的猜想是公元前1184年。

103 没有哪一条史实的线索是从传统这张编织物中抽出来的,除非有人设想出这样一个计划且有能力去执行之。所以,我们就从内容问题被引回到希腊历史意识的成长上。这一意识不是在希腊社会的成员中潜移默化而形成的知识体系,而是一种符号体系,历史学家和哲学家分别用这种符号体系来表达他们对希腊社会及其秩序意义的经验。因此,当我们神游希腊,一步步去探索希腊历史的创造之前,必须考察这种现象所具有的某些形式。我们的概览,应从希罗多德的《历史》开始,他是第一位在鲜活的传统将随着时间流逝,从生者的记忆中被抹去之前,竭尽其所能去保存它们的希腊思想家。

2. 希罗多德

希罗多德一力承担的《历史》研究,其目的一般而言是保存记忆(ta genomena),也就是回忆或传统,具体而言是保存跟希腊人与野蛮人在希波战争中的伟大冲突这一史前史有关的传统。本文所关心的,不是《历史》那丰富多彩的细节,而是希罗多德所采用的方法,他是如何从他的资料中抽取出他认为是事件真相的东西来的。有两个例子可以说明这个问题。

对于欧亚冲突这一史前史来说,最全面的资料,非荷马莫属。但是希罗多德并不相信荷马,他多次质疑荷马的说话的正确性,因为希罗多德十分熟悉亚洲人对同样事情的说法。当他持批判态度时,就喜欢倒向亚洲人的说法,因为亚洲人的说法已经将希腊神话和诗的传统转化为新的纪实,这可是希罗多德所梦寐以求的。这一种转型的精神最集中地体现在从埃及传教士传给希罗多德的特洛伊战争纪事中。

这位历史学家问埃及人,《伊利亚特》中的荷马故事是否可靠;希罗多德发现,埃及人很想纠正他,告诉他究竟是怎么一回事。以下便是他们的故事梗概:

海伦其实是被帕里斯诱拐的;希腊人确实是千军万马杀向特洛伊。他们派遣一位使者,要求归还海伦和被盜的珍宝。但是特洛伊人发誓,妇人及其财物都不在他们那里,而是在埃及,在普洛提乌斯(Proteus)国王手中。希腊人不相信特洛伊人,旷日持久地进行围攻。当他们征服这座城市时,发现特洛伊人说的是实话。接着墨涅拉俄斯就派人去埃及,将海伦和珍宝接回。

希罗多德宁愿相信埃及人,因为荷马的故事违背了常识。如果海伦真的在特洛伊,她一定会被归还给亚该亚人。普里阿摩斯和他的大臣,似乎都没有什么必要为了让帕里斯留着海伦,而疯狂到拿他们自己、他们的

孩子和他们的城市来开玩笑。即便开始时他们头脑发热,但眼看自己节节败退,不久也会改变念头。更何况帕里斯在特洛伊也不是什么重要人物。很难想象,更年长、更英勇的赫克托耳,竟然会同意这个疯狂的政策。唯一的解释是,海伦真的不在那儿。如果希腊人不相信他们,那就是神要让特洛伊为她的错误行径遭受惩罚(2.118—20)。在此,希罗多德小心翼翼地将故事和论点加以区分,故事归功于埃及人,至于他所心仪的论点,则收入自己囊中。

这种方法的亚洲背景在《历史》的开篇更为明显,希罗多德大谈他从波斯人和腓尼基人那里得到的欧亚冲突资料。从波斯圣哲那里,他得到了这样一个关于冲突起源的故事(梗概如下):

104 腓尼基人先惹了祸。他们来自印度洋,在爱琴海沿岸定居。他们在那里从事海上贸易,一次诱拐了阿耳戈斯王(the King of Argos)的女儿伊俄,将她带到了埃及。亚洲人的胡作非为,被希腊人,或许是克里特人的行为抵销了,他们诱拐了波斯推罗王的女儿欧罗巴。各不相欠。接着,希腊人从科尔奇斯诱拐了米提,开始惹起新麻烦。两代之后轮到了亚洲人,帕里斯拐走了海伦。但是现在,希腊人做了让他们备受谴责的事情,他们用武装侵略亚洲来抵销诱拐。

这一次,波斯人自己给出合理的理由来谴责(梗概如下):

波斯人承认,诱拐妇女是不对的。但是报之以强烈的复仇倾向,则是愚蠢的。审慎的人不会过分执著于此。因为很显然,这些妇女不是被强行诱拐的。亚洲人并不太关心他们妇女被诱拐的问题。但是希腊人集结大批军队,摧毁了普里阿摩斯的王国。从此之后,亚洲人以希腊人为敌。

希罗多德无疑是站在亚洲心理学家一边,因为他用伊俄被诱拐的腓尼基人的说法来支持他的波斯圣哲观点。根据这些老于世故的水手的说法,该女士跟船长私通,当她发觉自己怀上了孩子,就心甘情愿跟他私奔了(1.1—5)。

这两个例子足以说明问题。显然,希罗多德为了将他的资料转化为历史,采用和发展出一种方法,而这种方法在希腊文明和亚洲文明交界的地方已经广为应用。在波斯圣哲的说法中,事件的年代来自于很多希腊神话;为了服务于我们今天称之为“国家利益”的东西,对事实做一定程度的歪曲;运用常识,略加思考,一部合理的历史则呼之欲出了。在他从埃及人那里讨来海伦的故事这件事上我们看到,希罗多德引以为豪的是,他自己发展出一种亚洲式的论点,来证明他反对荷马而偏爱埃及人的故事这种做法是对的。

这种方法在几个方面引人入胜。当希罗多德直接把“神话”(mythoi)当作历史资料的时候,早期希腊史的洋洋大观,它与埃及、腓尼基和克里特的关系,就拉开了大幕——总的看来这在历史上是真实的。现代历史学家和考古学家发展出这些方法,无非是为了用神话和史诗来指引历史现实,这些方法已经无限趋于细致、精妙和复杂,并且常常在细节上造成很大分歧,但是程序的原理只有一条,是从希罗多德那里沿袭下来的。我们仍旧假设,神话集中在一个地方,就表明事情发生在这里——我们也期待文物挖掘工作会有重大发现。当荷马为阿喀琉斯的教育者取名菲尼克斯(Phoenix),为在伊大卡召开大会的国王取名埃及修斯(Aegyptius)的时候,我们不妨假设,正是因为迈锡尼文明与腓尼基和埃及都有联系,听者才能明白这种取名方式的深意。反之,根据希罗多德的说法,当埃及传教士炮制出一个海伦在埃及的冗长故事,并且将它放进他们的历史之中的时候,我们也不妨假设,他们对希腊史诗的不同周期相当熟悉,并且刻骨铭心。

其次,这种方法揭示出一场意味深长的毁灭,那就是理性主义的心理

学摧毁了神话。根据希罗多德的文本,新心理学好像发源于亚洲边境;这饶有趣味地告诉了人们希波战争之后主导雅典的理性主义其中至少一个来源,而希罗多德当时正暂时寓居于这座城市。根据理性主义者的说法,毁灭意味着以手段与目的冷冰冰的一致作为正确行动的标准的发展。这不可避免要与荷马相对立。荷马的标准是参与宙斯和忒弥斯(Themis)的秩序。可见,希罗多德反诘荷马的历史可靠性,其中最突出者,非毁灭性莫属。特洛伊人不愿交出海伦这个故事不会是真的,因为没有人会愚蠢到为这种事而毁掉一座城市。荷马对无序病原学(aetiology of disorder)的关切,他的精妙分析以力求准确地解释这种蠢事为什么会发生,这在希罗多德看来,显然都是误入歧途。

第三,由此推之,这种方法作为希腊文明衰败的一种征候,也很引人入胜。希罗多德不仅仅对他的荷马了如指掌,而且一般说来,他也是他那个时代最见多识广、最有教养的人之一。如果连希罗多德都不再理解荷马,问题就自己来了:谁可以?只是早一代人,埃斯库罗斯还被荷马的精神境界打动;仅仅过了数十年,希罗多德在雅典就成了一位万众拥戴的作家,可见精神和智识衰落之快,令人触目惊心。后来由于柏拉图抨击荷马,问题更加引人入胜。如果希罗多德的解释代表了总趋势,如果每个人多多少少都以这种方式来解读荷马,那么,柏拉图的抨击中,至少有一部分不是冲荷马而来,而是冲着误解荷马的那种方式而来。以荷马为“希腊人的教育者”的观念,经得起对公元前5世纪和前4世纪深入研究的考验。

3. 修昔底德

希罗多德运用一种符合常识的手段一目的关系作为选择标准,将传统转化为历史;挑选出来的行动,经过巧妙安排,便构成了伟大的希波战争的缘起,于是希罗多德就将这些行动编织成了一种历史模式。修昔底德在世俗理性的道路上又前进了一步,他将权力的合理性作为行动的标准。希罗多德的思考,总的来说是常识、世故和斯文的,现在取而代之的

是对传统中权力政治层面的殚精竭虑。从希罗多德到修昔底德的进步,如果称得上是一种进步的话,反映了雅典民主制正在不断走向巩固。行动的实用理性,不关心是否参与正确的秩序,都是一种危险的执迷,可能会发展为一种非理性的力量,对秩序构成破坏。希罗多德那通俗易懂的著作,就是这种危险的一个突出征候。希波战争以来,这种危险迅速成长,招致伯罗奔尼撒战争之祸,给整个希腊带来灭顶之灾。严苛的权力斗争理性,其实已经成为政治实践中的行动标准,而置希腊社会秩序于不顾。修昔底德迎合时代趋势,想要追根溯源,将希腊历史解释为一个最终导致他那个时代的冲突的过程。

在执行这个计划的时候,修昔底德在他的传统允许的范围内,尽可能地往回追溯,目的就是要表明,希腊史上并不存在稳定、富有和强悍得足以推行强大权力的计划,或者发动一场大战争政府组织。由于荷马并没有使用 Hellenes 这个词来统称希腊人,修昔底德就从中得出结论,认为希腊共同体十分弱小,老死不相往来,既无机会也无能力采取一种集体行动,因为这种行动以一个共同的名字来表达自身。由于使用,或毋宁说是不使用这种希腊名字的做法仍然可以在荷马身上找到,而他“生活的年代距特洛伊战争已经很久”,可见这些不起眼的条件已经陆续进入历史时间之中了。“古代”是弱的,因为那是移民的时代。小共同体缺衣少食,设备和技术都极其匮乏,人们随时准备拔地而起,一旦人口数量不胜负荷,就放弃他们毫不设防的地方,因为不管靠哪块土地生活,都是一个样儿。由于土壤良好,这种东打一枪西打一耙的政策是有可能的,也是绝对必需的,因为土地肥沃将不断引起新的侵略。没有贸易,没有船舶,也没有四周设防的政府组织,这就是游牧部落的生活的全部,在这种条件下完全是可能的(1.2—3)。

这种描述与大陆的前迈锡尼文明大体吻合。对于修昔底德来说,特洛伊战争证明转机已到,因为希腊人现在拥有了一支海军,且有能力结盟。海军力量蹿升,让人想起米诺斯帝国。修昔底德“根据传统”(akoe)

而知道,米诺斯是第一个建立了一支海军的统治者。克里特国王运用这一权力手段,使自己成为希腊海的主人。他剿灭海盗,不管他们是希腊人还是野蛮人,他征服了西克拉底斯群岛(Cyclades),对他们进行殖民,将危险的开利阿人(Carians)驱逐出去。他对大海的军事控制,只是为了从平定的地方搞到收入的第一步(1.4)。

修昔底德知道,米诺斯的制海权要先于迈锡尼时代和特洛伊远征。克里特人清剿海盗,是希腊人定居海岸的前提条件。希腊人是内陆人,海盗袭击的危险一天不除,村庄就不得不建在大陆的腹地,以远离骚扰。米诺斯平息海乱之后,在沿岸安居乐业才成为可能,防御工事不断加固,最后大造船舰。对于远征特洛伊,修昔底德持谨慎的怀疑态度。他承认,发动这场远征完全是可能的,因为资源已经很可观。他提醒质疑者,《伊利亚特》中那些著名的地点一片死气沉沉,体现不出以前的雄极一时。不过,远征也不完全像人们所相信的那样,因为希腊人花了整整十年才完成对特洛伊的包围。行动如此缓慢的唯一解释就是他们的装备不足。大队人马在种田和当海盗,以保证军队给养;实际投入战斗的队伍可能很小,以至于根本没有机会攻城。也就是说,贫困依然是一个限制因素,使之无法组建一支给养充足、规模浩大的军队,来打一场轰轰烈烈的战役(1.5—11)。

特洛伊战争之后的年代,发生了内部革命、新的人侵和新的移民,尤其是多利安人侵。在移民造成的这场新骚乱平息之后,当下的希腊才获得发展,人口迅速增长,这就使众多殖民地的建立成为可能。

谁若是凭那个年代有限的资料来重构一部希腊历史,那必定是妙不可言的。

4. 柏拉图

希罗多德和修昔底德是伟大的传统的搜集者,也是希腊历史的伟大创作者,他们的成就不容抹煞,但是局限性也不可不提。两位作者都重构

了希腊历史,目的是给他们时代的战争提供一个因果解释。然而,历史研究也可能抱着这样一种目的,那就是重新寻获过去对秩序条件的洞见,力图打破表面上不可避免的、导致一场接一场战争的因果链。从理性行动的因果关系之中,正如修昔底德所理解的那样,只能推导出一场至死方休的权力斗争。秩序的恢复只能求告于灵魂,灵魂向神看齐方可克己有序。这种截然不同的历史观属于柏拉图。凭借与修昔底德一样多的历史知识,柏拉图创造出一种秩序理念,对修昔底德仅仅理解为战争游戏因素的那些力量加以约束,形成一种平衡。柏拉图的鸿篇巨制,将在本研究的第三卷中全面加以探讨。这里只是简单指出他在《法律篇》中提出的原则。

在雅典城邦急剧衰败之际,垂暮之年的柏拉图选择克里特作为他生平最后一篇伟大的政治对话录的背景。对话录的人物(dialogi personae)是拉凯戴孟的麦吉卢(Megillos)、克里特的克利尼亚(Clinias)和雅典的陌生人。对话者的选择,反映了希腊政治文化的历史结构。柏拉图自己说,雅典无名氏是希腊最富朝气的地方的化身,这些地方已经逐渐成长为希腊智识和精神的中心;斯巴达人代表更古老的多利安制度的政治德性和军事力量;克里特人代表米诺斯时期。自荷马以降希腊的复兴,多利安时代野蛮的、原始的、纪律严明的武士共同体,米诺斯海洋帝国神话般的绚烂辉煌,附体于这三位年高德劭的老者身上,他们在那座曾经是政治权力中心的岛上,讨论如何建立一个重振生机、健康向上的城邦。

三位老者在克诺索斯相遇,那是“一座非凡的城市,米诺斯在此称王”,他是神话中的立法者,从宙斯手中领到法律,带给他的城市。每到第九年,这位国王就要拜谒宙斯在伊达山上的洞穴,与神倾谈,然后回来制定法律。可见,克里特人和拉凯戴孟人被选作对话的参与者,不仅因为他们代表希腊的早期制度,更因为这些早期制度与神圣本源更为接近,且更近乎完美。柏拉图时代的克里特制度,据说还保留着神建米诺斯城邦的根本特征;而拉凯戴孟政制,按照亚里士多德,据说在很大程度上是克里特的翻版。于是,《法律篇》中雅典的陌生人挑起对话,指出“在此等高贵的

合法制度中长大”的两位仁兄,想必不会不喜欢讨论政府和法律的话题。三个人从米诺斯的城市漫步前往宙斯的洞穴和庙宇的途中,一致同意讨论这个题目。在这个构思中,柏拉图将对话主题嵌入对话形式之中的高超技巧,达到了炉火纯青的地步。标题是在希腊衰朽的生死存亡之秋,建立一个力挽狂澜的救世主城邦;化身于这三个人的希腊有生力量联合起来,而且还要求助于他们的米诺斯文明渊源,才能找到解决办法;当对话者重走从国王寝宫向神穴的现实求助之路时,他们就是在精神上依赖神圣本源。让我们强调一点,参与者的人数是三也许并非偶然,因为三位一体是克里特文明的神圣象征(《法律篇》624—25)。

《法律篇》极之出色地表达了将古希腊人的秩序与其本源联系起来的那种经验。克里特依然是希腊神圣的脐点。作为脐点的这座岛屿,不是老年柏拉图珍爱的古玩,而是一种弥漫在希腊思想中的理念。在荷马歌颂克里特是“位于酒色的大海中央”的岛屿(《奥德赛》19. 172. f)的曼妙诗篇中,一个海上霸国的脐点跃然纸上,令人神往。在乏味的战略考量层次,这个意象重新浮现在亚里士多德的描述中:“该岛位置优越,似乎天然要称雄希腊;它横跨大海,所有希腊人都是环岛而居。米诺斯借此而建立了这个海洋帝国。”(《政治学》1271b)我们犹记得,修昔底德认为克里特乃是位居战略要地的希腊文明定海神针。这个理念在希腊文化中可谓根深蒂固,以至于神话将阿波罗的德尔斐神庙,也就是希腊世界的脐点的建立,与更古老的克里特中心联系起来。根据皮托(Pytho)的阿波罗颂歌,这位神灵是拉托娜(Latona)在提洛(Delos)产下的,是克里特的宙斯的儿子。为了寻找一块栖息之地,他长途跋涉,来到岩石丛生的皮托,在米诺斯时代,那里是大母神的圣殿。为了确保能在此地建一座自己的圣殿,他打扮成一只海豚,这是克里特的圣物。乔装打扮之下他混进游历到派娄斯(Pylos)的克里特人之中,把他们带到了柯林斯(Corinth)海湾,在皮托将他们组成一个僧侣团体,从此那儿就被唤作德尔斐。于是,通过它

的脐点的神话,新的希腊就与米诺斯的过去牢牢联系在一起了。^① 111

5. 结论

以上文综述所援引的资料为基础,希腊历史意识问题现在可以勾勒出来了。

就古典时代记忆的时空广延而言,事实相当清楚——这些资料证实了我们在“总体特征”这一部分中所描摹的图景。当时被认为就是希腊的整个爱琴海地区,成为上演希腊历史的大舞台;这一出戏剧包括了迈锡尼文明和米诺斯文明,以及上溯至大约公元前3000年与前2000年之交的移民事件。尤其值得注意的是,克里特社会被当作是希腊社会理所当然的一个部分的方式,尽管它显然不说希腊语。不仅此事没有丝毫踌躇,更有甚者,无论是在权力还是本质(substance)方面,米诺斯秩序都位列希腊秩序渊源之一。这就告诫我们,千万不要高估考古发现对于秩序与历史哲学家所关心的那些问题的重要性。希腊历史始于克里特人,这已经被古典时代的文字资料所证实。考古发现可以给我们对那一段历史进程的知识增色——它在这方面做得十分出色——但正是由于在希腊历史学家和哲学家的记忆中对它的创造,这一历史进程方可存在。

这种记忆的结构性细节并不全都一清二楚。当人们更仔细地审视这种建构的两条主干(dominant motifs),也就是制度化权力(institutionalized power)和本质秩序(substantive order)这两种经验,严峻的问题马上就会产生。

首先,纵观希腊社会全过程,适合全希腊社会的持久制度并不存在,如此说来,对权力和战略的反思成为一条主干,岂不怪哉。爱琴海地区人民显然是把自己当作跟小亚细亚、伊朗、美索不达米亚、叙利亚和埃及这

^① T. W. Allen, W. R. Halliday, E. Sikes, eds., *The Homeric Hymns*, 2d ed. (Oxford: Clarendon, 1936), 3: 388 到最后。

些帝国组织的社会同类和同等水平的文明社会。如果希腊社会事实上没有可比的制度,那它至少也被认为是一个合适的候选,有潜力形成帝国组织的社会;于是,爱琴海地区那些短命、零星的权力组织,从它们出头之日起,统统都成为希腊秩序历史中的事件。这条主干确实够强大,足以将诸如希波战争中希腊人的“同仇敌忾”以及随后的雅典帝国这些风马牛不相及的现象,与亚该亚人的特洛伊远征、克里特对爱琴海的控制联系起来,作为希腊权力的一系列表现。这条主干的建构力表明,若是单凭持久的制度的缺乏,或发现柏拉图和亚里士多德集中精力去探讨最好的典范城邦来下判断,那么就无法料想对一个城邦秩序水平之上的希腊社会的经验,竟可以达到如此强烈之程度。如此奇特的经验结构,兼具制度化与符号化,唯有在士师期(the time of the Judges)的以色列方可找到。面对大国的重重包围,人民被迫像其他民族一样拥立一位君主。这种对应性固然不可强求,因为希腊这一方缺乏信息——古典时代的作家没有把我们想知道的都说出来,也许是因为他们的读者已经知道这些。不过,有人还是在本应十分流畅的文献中觉察到一处奇怪的空白,生硬地卡在两种认识之间。这两种认识,一是认识到希腊社会为了生存和维系,需要一个共同的权力组织;一是认识到希腊人不是像亚洲人那样的种族,因此也不应像其他民族那样拥有帝国制度。

那么,相反的观点就值得斟酌了:透过上溯至米诺斯的反复无常的权力组织来认定希腊社会,只不过是一些不食人间烟火的思想家的一厢情愿,而跟希腊历史的真实进程毫无关系。这种说法很难站得住脚。因为,希腊记忆不是建立在古代的文字记载基础上,也许只为一个文人小圈子所专有。就此而言,希腊兴许比以色列更加可靠。就以色列而言,以色列和犹大王国中的广大人口,究竟在多大程度上参与了先知所发起的争端,其实是可以存疑的。米诺斯和迈锡尼文明中存在的写作艺术,据我们所知,在多利安人入侵之后的黑暗时代消失殆尽了,后来通过与腓尼基人交往才得以恢复。希罗多德和修昔底德在书写历史的时候,不假思索地从普

遍流传于希腊社会的这些口述传统中,或者从被人转换成文字的史诗和 113
赞美诗文学中取材,无论以文字形式保存下来的内容有多么古老,它也不会早于字母表的引入(可能是在公元前1000年以后)。可见,希腊历史的古典时代记忆,并不是将人民久已忘怀的事件作古风重构,而是对鲜活记忆的编纂,这种鲜活记忆的存在,证明希腊历史的延续性是真的。

特别是,希腊历史延续性的这种真实性,硬生生将自己塞入柏拉图的建构之中。在这个建构中,希腊秩序具有一个神圣的起源,并且必然要返回到最初的脐点。在此,第二条主干,也就是对本质秩序与无序的经验,决定对希腊社会的识别。因为柏拉图在《法律篇》中,不满足于将现实权力一路穷究至它的开端,而是引入了一个终极标准,那就是秩序的本质及其在历史进程中的起伏。现在,希腊社会透过米诺斯统治秩序的显灵而被识别,它的进程被理解为是本源性的本质的一种衰竭,直达柏拉图当下的希腊危机。若不是这些传统——什么克里特是希腊最古老的秩序,多利安秩序与克里特秩序如何唇齿相依,脐点如何从克里特转移到了德尔斐——本就存在,使柏拉图可以就地取材;又或者它们已经广为传唱,令柏拉图可以将它们融入他的符号体系之中而不必担心过于唐突,这一符号体系是决计发展不出来的。

可见,这个建构所用的材料,属于一个活在广大人民心中的传统;很有可能两条主干已经是希腊人关于权力与秩序的一般交谈的主干。不过,保留下来的还是正式的建构,具体的历史学家和哲学家们的著作。是什么促使它们的创作者以这些独特的形式来编纂希腊的记忆?

就动机本身而言,古典时代记忆的编纂者毫不讳言:它是对希腊危机的经验。希罗多德想一探究竟的是:希腊人卷入与波斯人殊死斗争的境地之前有何先兆;雅典人大战拉凯戴孟人最终导致让希腊人同归于尽的那场大动荡(kinesis)根源何在;柏拉图想理解的是本质秩序的瓦解,它使 114
雅典不再适合扮演希腊联合体的霸主。然而,一旦越界,问题就愈加复

杂。由于这些都是随后将要研究的主题,目前我应该做的只是反思中心的问题及其基本涵义。这个中心问题就是把一个社会的历史进程当作是一个周而复始的轮回这种观念。

然而,在分析这一历史进程观念本身之前,首先必须解决一个基本问题。迄今为止我们都在说什么希腊历史、希腊的历史意识、古典时代的历史记忆、希腊社会的历史进程、从米诺斯统治至柏拉图时代本质衰竭的秩序轮回,等等,想当然地以为这些语言可以合法地用于希腊现象的研究。可是,对秩序及其符号化之经验的批判性研究,没有什么符号可以被当作是理所当然的,哪怕是根据今天的习惯来使用。因此,在作进一步研究之前,我们首先必须确定,在本文中我们是否可以谈论历史。

历史这个术语,虽然出自于希腊语的 *historia*,在它的现代用法中已经完全找不到古典时代的意思。当希罗多德说起 *historia* 的时候,是指他对某个主题的探究,今天有些随意地将它当成是历史的。汤因比有一次指出,他的书名《历史研究》,是研究而不是历史——假借了古典时代的 *historia*。进一步而言,今天大家都知道修昔底德的著作叫《伯罗奔尼撒战争史》,但是这个书名不是修昔底德起的。如前所述,他感兴趣的反倒是对 *kinesis*,也就是对希腊社会的大运动、大动荡的研究,这种研究是否就是现代意义上的历史,正是我们要探讨的问题。上述观察足以表明,希腊的符号体系具有跟以色列的“历史叙事 (*historical narrative*)”一模一样的问题。在以色列情形中,一方面是文本中出现的编年史符号;另一方面是解释符号形式所不得不采用的术语,我们不得不在两者之间做区分。叙事的创作者发展出来的编年史符号之中,没有一个术语可以视为 *history* 的希伯来对应词。因此,我们的用法对不对,就取决于一体性和分殊性这两个范畴;由于浑然一体的以色列符号体系包含了后来在基督教经验的轨道中分殊化和由新的符号来表达的意思,就说明可以合法地谈论历

史。^① 希腊也是同样道理。经过基督教而创造出来的历史意义,在古典时代的记忆中是找不到的,但是,下文的问题却被希罗多德和修昔底德不那么分殊化的历史意识所包含,或是被柏拉图秩序的历史轮回大观所涵括。这种论点的确适于希腊,当然只能通过对文字资料本身的分析才好证明。此刻我们须翘首以盼证据的到来。

假定本文可以谈论历史,那么,现在就要来探讨主要的问题了,也就是历史轮回的经验和符号。

象征秩序周期性兴衰沉浮的符号体系,是宇宙论形式的社会所特有的。在上一卷《以色列与启示》中,我们研究了新年节庆(the New Year Festivals)和崇拜活动的符号体系。一年一度的崇拜活动,除污去秽,恢复社会的秩序,其涵义在于重演本源的宇宙起源活动,它从混乱中迎来了秩序。^② 这些定期的复归(restoration)活动,也透露出一种历史意识;不过他们不明言,反而极力不让社会衰落的经验达到意识水平。一个社会是在历史时间中经验着它的秩序的变迁,直至消耗殆尽而最终灰飞烟灭,而这个历史时间通过在崇拜中恢复原状(repris tination)的魔力而被废除。^③ 我们今天称之为埃及社会历史进程的东西,对于埃及人来说并不是一种进程,而是生存于宇宙中心、以帝国方式组织起来的人,有节奏地重演宇宙的起源。旷日持久的骚乱和造反,比如发生在古王国和中王国(the Old and the Middle Kingdom)之间的,就不是秩序能够以新的形式中兴的一个历史时期,而仅仅是宇宙论形式的瓦解,它没有诞生任何东西,唯有希望 116 同一种秩序最终能以某种方式复兴。它需要摩西式的存在的飞跃,来打破这种浑然一体的秩序经验,在上帝之下的当下,以历史的形式分殊出新的生存真理。诚然,对秩序的新的理解,无法勾销社会兴衰的史实;可以

① 《秩序与历史》,第一卷,第 162 页及以下。

② 同上第 34 页及以下,第 45 页,第 287 页及以下,第 299 页。

③ 关于通过崇拜的复归活动来废除历史时间,参见 Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétype et Répétition*, 3d ed. (Paris: Gallimard, 1949), 128, 184, 209。

用宇宙论形式表达出来,同时又通过在崇拜中复归(restorations)来抑制和废除的对秩序衰落的经验,现在就得寻求新的模式来自圆其说了。这种新的表达,就含在更新换代的以赛亚的信仰之中,相信世界沧海桑田的剧变,将消灭物极必反的轮回;当这种信仰逐渐走入死胡同,跨历史的、末世论事件的问题,就开始从秩序与无序的历史阶段中分殊,这相应成为此世的(world-immanent)事件结构。于是,我们就符号的演化画出了一条线,从秩序的宇宙论节奏贯穿到历史阶段,^①从宇宙论贯穿到末世论,^②从在崇拜中复归贯穿到秩序在历史中的新陈代谢^③。

问题马上就来了:希腊符号体系的结构,与上述秩序问题究竟有何联系?在这个问题上,我们首先必须认识到,希腊的历史轮回观是一种新的符号形式。无论是在宇宙论形式的近东社会,还是在历史形式的以色列,都找不到与之对应的东西。因为,美索不达米亚帝国和埃及帝国从未发展出一种关于在历史时间中有始有终的社会观念,而是保持了浑然一体性,受限对宇宙的神圣秩序,以及对各个社会参与宇宙的节奏的经验。以色列作为上帝选民而存在,它在历史时间中拥有一个开端,却望不到终结,因为,将以色列创造出来,使之成为全人类救赎之脐点的神圣意志,是不可颠倒,也是亘古不变的,超越了宇宙的节奏和历史的阶段。可见,希腊的符号体系既不属于宇宙论的类型,也不属于以色列的历史类型,它似

117 乎两者兼而有之;这种显然具有中介性的结构确实激起众说纷纭。一方面,希腊人完全不具备真正的历史理念,他们从根本上是以永恒轮回的符号体系来表达自我的;另一方面,希腊人又是历史编纂学的始作俑者,特别是希罗多德,他是历史之父(the Father of History),而修昔底德的著作也是有史以来最伟大的历史学之一。只有穿越眼花缭乱的表层,直透符

① 《秩序与历史》,第一卷,第475页及以下。

② 同上,第298页及以下,第302页及以下。

③ 同上,第452页。

号体系的激发中心(motivating center),方可避免这种迷乱。

通过与以色列的激发性经验及其表达的比较,就可以规定这一激发中心。希腊的历史意识,是由危机的经验所激发的;社会本身以及社会秩序的进程,是从回溯它的终点而构建起来的。而以色列的历史意识,是神启的经验所激发的;社会通过对启示的应答而构建起来,从这个开端出发,社会将自己的实存投射到敞开的时间地平线上。希腊意识透过对无序的理解而达到对真正秩序的理解——这就是埃斯库罗斯寻找智慧准则(formula)必经的苦难历程;通过西奈山启示和十诫,以色列意识始于真正秩序的知识。摩西的、先知的存在的飞跃创造了一个社会,在这个社会中,存在的飞跃以历史形式发生,面向未来;哲学的存在的飞跃则发现了发生存在飞跃的社会的历史形式,以及这个社会的过去。这种对位法公式(contrapuntal formulation),让启示和哲学各自发展出来的两种历史形式的本质区别跃然纸上。言,即 *dabar*,直接而充分地揭示了精神上的生存秩序,还揭示出它起源于超验的神圣存在,但又留待先知去发现此世的存在结构的冥顽不灵;哲学家的爱智则是慢慢地瓦解宇宙秩序的浑然一体,直至它成为此世存在的秩序为止,在此秩序之上是无形的超验尺度,只可意会而不可言传。

希腊历史的延续性是否具有现实性,显然是一个已经解决的问题,只是由于这些公式而旧事重提。如果希腊社会的过去确实是通过古典时代的记忆及其符号体系构建起来的,那么在什么意义上说他们的历史对于 118 前古典时代的希腊人是真实的?这一境况不是摹仿埃及吧?在埃及,我们在犹太教—基督教的历史回顾中所理解的历史过程,对埃及社会成员而言,根本就不是作为过程去经历的。这些问题的答案只能是:古典时代的记忆并没有像摩西应答启示一样,构建出一个新的社会,而是以清晰表达出来的意识,将它脱胎的旧社会的历史推向顶点。古典时代的记忆引领我们返回到这一现象发生的秩序与历史之中。我们必须再一次强调,它不会发生在别的地方。因此我们的使命就是,穿越希腊社会的过程,去

追寻最后定型的经验和符号的成长历程,而希腊社会被希腊时代的历史学家和哲学家追认为它们的成长之地。下文将探究达到最终形式所经历的主要阶段,从克里特社会的宇宙论神话开始,途经荷马神话和赫西俄德 119 的思辨,再到哲学家与神话的决裂。

第二章 克里特与亚该亚社会

从组织的级别上而言,拥有帝国制度的大型社会,可以直接从众多相对原始的游牧部落中建立,而不需要任何过渡阶段。例如匈奴帝国,就是在与大汉帝国的对立中形成的;又譬如成吉思汗及其后人的蒙古帝国。这种帝国一旦跻身大国行列,就毁灭性地攻打高级文明,它们只能是过眼云烟;在人类追寻秩序真理的过程中,它们的角色只是边缘化的参与者。^① 超越部落水平,这种成长若想切实参与秩序的历史,市镇(town)和城市—国家(city-state)文化这一中介阶段必不可少。古代近东的帝国制度创造出了宇宙论形式,它们要么矗立在众多具有比较同质的文化的城市—国家之上,要么就矗立在城市安居乐业的人口之上,尼罗河谷就是一个特殊的例子。这些市镇文化,从幼发拉底河、底格里斯河和尼罗河的河谷,一直延伸到爱琴海岛屿及沿海一带,它们显然是高级文明必要的母体。甚至在公元前3000年,这样的地方就有赫勒斯庞、西克拉底斯(Cy-

^① 游牧帝国的符号体系是边缘化的,但并不缺乏有趣之处。关于西方匈奴帝国的符号,参见 Joachim Werner, *Beiträge zur Archäologie des Attilareiches*, Abhandlungen, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Neue Folge 38A (Munich, 1956), 特别是“Adlersymbolik und Totenkult”一部分,69—81。关于蒙古帝国的符号体系,参见拙文“The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245—55,” *Byzantion* II (1941): 378—413。

cladic)、克里特和希腊内陆等,它们各具特色,与近东文明的繁荣遥相呼应。公元前 2000 年之前爱琴海文明带形成的过程中,克里特似乎扮演了主角,这也许是因为它优越的地理位置。为什么在那个时候,整个爱琴海地区,或者它的某个部分,都毫无走向媲美于美索不达米亚和埃及的更大规模组织的迹象呢?这就不得而知了。考虑到因果时滞(time lag),人们只能猜测这与下述因素有关:区域狭小、生活贫困,城镇人将其发展为大国的潜力也相应较低;岛上的定居模式更分散;内陆地区在地理上分割为比较封闭的地形,拥有难以逾越的高山和大海屏障。无论如何,公元前 2000 年之后,移民潮将亚该亚人带到希腊内陆,将赫梯人(Hittites)带到小亚细亚(Asia Minor),这个地区的内生式成长和组织的任何一种可能性,都被这场移民潮所扼杀,它们的展开足足延缓了数百年。在爱琴海地区,从希腊到巴比伦,都市文化到处遭受非都市入侵者的骚扰,唯有克里特幸免于难。这里我们发现,大约就在亚该亚人占领希腊的同一时间,内生的米诺斯文明取得巨大繁荣,从公元前 2000 年至前 1700 年的旧宫殿中可见一斑。^①

1. 克里特社会

岛上社会的历史只能从考古资料中推导,这种推导不是什么时候都

^① 所用的克里特社会历史的旧文献, Eugène Cavaigac, *Histoire de l'Antiquité*. I/1 和 I/2 (Paris: Fontenoing, 1917 and 1919); Gustave Glotz, *The Aegean Civilization* (New York: Knopf, 1925); Sir William M. Ramsey, *Asiatic Elements in Greek Civilization* (New Haven, 1928); Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*. 2d ed. (Stuttgart: Cotta, 1928), 2: 1。而且,下面来自 *Cambridge Ancient History* 的章节也都用到了: A. J. B. Wace, "Early Aegean Civilization" (1923), 1: 17; H. R. Hall, "The Keftians, Philistians, and Other Peoples of the Levant" (1924), 2: 12; and A. J. B. Wace, "Crete and Mycenae" (1924), 2: 16。最近的文献: Albin Lesky, *Thalatta: Der Weg der Griechen zum Meer* (Vienna: Rohrer, 1947); and the article by Fritz Schachermeyr, "Kreta und Mykenae", *Historia Mundi* (Munich: Francke, 1954), 3: 42—55。

那么有把握的^①。部落社会以原始方式共处,后来权力集中在一些酋长手中,他们想必就是克里特城市中心的创建者。克里特社会的第一次繁荣是公元前 2000 年伊始,标志就是旧宫殿的建造。最大的城市和宫殿是克诺索斯的,根据传统的说法,这就是米诺斯的所在地。由于找不到任何防御工事的痕迹,想必岛内一片和平,也不怕海上攻击。可见,该岛的内部秩序可能是一种教派联盟,克诺索斯的米诺斯被推为盟主,同时有一支海军来保证对外安全,根据传统的说法,这支海军是米诺斯缔造的。很难说海上霸权或者海洋帝国这种常用语,在多大程度上是名副其实的。当然这支海军必须强大到足以镇住海上的敌手,避免遭到他们的劫掠;不妨大胆假设爱琴海的海盗被镇住了,修昔底德将此归功于米诺斯。大获全胜的结果,到底是克里特垄断海洋掠夺,继而一鼓作气征服岛屿和内陆,还是它建立保护国来索取贡赋,只能任人去发挥想象了。不过这里肯定有一个商业帝国。与克里特来往密切的,已知有西部的意大利、西西里、巴力阿里岛(Balearic Island)和伊比利亚(Iberia);在希腊内陆北至马其顿(Macedonia),与阿戈里斯(Argolis)过从尤密;东北至小亚细亚海岸;东至塞浦路斯、叙利亚和埃及。

公元前 1700 年,一场大灾难之后,第一次繁荣告终。可能是一场大地震,将旧宫殿都摧毁了。以新宫殿为标志的更上一层楼的繁荣,也在公元前 1600 年以灾难的方式告终。在第二次灾难中,海军主力也被摧毁,也许是毁于狂风恶浪。因为,公元前 1600 年之后,亚该亚的海上霸权异军突起:洗劫了家徒四壁的克里特,与埃及人建立直接联系,让亚该亚人腰板大硬,在公元前 1570 年驱逐了喜克索斯(Hyksos)。克里特复兴并重获独立,却永远丧失了海上支配权。公元前 1500 年,他们还跟哈特舍

^① 克里特的考古学主要得益于 Sir Arthur J. Evans 的著作。迈锡尼和米诺斯考古学历史参见 A. J. B. Wace 为 *Documents in Mycenaean Greek: Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos, and Mycenae with Commentary and Vocabulary*, Michael G. F. Ventris 和 John Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) 写的前言。

普苏特(Hathshepsut)和大图特摩斯(Thutmosis)时期的埃及宫廷保持着密切的联系,可是在公元前1460年左右,一位亚该亚王子统治了克诺索斯,可能还控制了整座岛屿。公元前1400年克诺索斯宫殿再度被毁,原因可能又是一场地震,不过更有可能是一场反亚该亚王子的克里特人叛乱。这是最后一次灾难。公元前1400年之后,克里特成为亚该亚人的一个移民区。米诺斯文明绵延六百年后走向终结。

米诺斯的秩序符号可不能保证追溯到它们的经验的源泉,因为找不到任何文字资料。米诺斯的象形文字和A线字体至今尚未破译;即便破译,对于我们的问题可能也无济于事,因为残存的记录就像是存货账目和簿记。^①曾经存在过的那些文字作品,也许是写在莎草纸上的,已经失传。不过,既然克里特秩序以类似近东的符号来表达自己的话,那我们就可以认为这种总的类型是宇宙论的。不过这些只是可能性,事实并非一定如此,所以人们就可以说:米诺斯是一位神君(god-king),克诺索斯的迷宫是神的神圣居所。这种神圣性化身为动物(神牛)和人(米诺斯)。牛神接受人的牺牲,这记忆留在忒修斯的神话之中,以及废除雅典贡赋上(可见雅典的存在,以及雅典对克诺索斯的朝贡关系,至少都早在公元前2000年)。祭礼戏的一个阶段就是牛神本身被宰杀;那些渴望与神交流的人分享圣肉。献祭之后是斗牛(corrida),以示对神的虔敬。在此,奴隶和战俘可能会被用作斗牛士和祭品。图腾年代的元素保留在这些仪式中,对这些仪式的解读,可从柏拉图的《克里底亚篇》中获得。在该文中,根据从爱琴海过去的口述传统,斗牛和牺牲构成了阿特兰蒂斯秩序仪式(Atlan-

^① 读到这些证据的时候,我明白了,A线字体已经被布兰德斯大学的Cyrus H. Gordon教授破译,或者说至少已经开始破译。这种语言是阿卡德语(Akkadian)。参见《纽约时报》的报告,1957年8月29日。文中对字母表内容给出的上述鉴定,还有它对本研究的意义,暂时还没有什么变化。

tian rituals of order)的核心。^①

牛神既不是唯一的、也不是最高的神祇。母权制的米诺斯文明由一位女神来统治,她的功能类似近东万神殿里的神祇。她显灵为大母神 Dictynna(后来希腊人的瑞亚 Rhea 或德墨忒耳 Demeter),或显灵为处女布里玛托耳提斯(Britomartis),与神联姻[后来的神话中就是考莉(Kore),珀耳塞福涅(Persephon),阿耳忒弥斯(Artemis),欧罗巴和帕西淮(Pasiphae)]。集母亲与女儿于一身,这与神集儿子与情人于一身,是遥相呼应的。这里有丰富的神话——米诺斯和布里玛托耳提斯,狄奥尼索斯和阿里阿德涅(Ariadne),欧罗巴和牛形宙斯,帕西淮和牛神,其中糅杂着大母神、儿子与情人这些人物,图腾和拟人化符号,大地和动物世界的丰饶,世俗和上天的权力。穿透时间模糊的神、人和动物故事的纱幕,始终清晰可辨的,首先是米诺斯王宫 Labyrinth,其次是米诺陶勒斯(Minotaur),帕西淮和牛的后代,以人为牺牲的神的化身。

每隔九年,米诺斯就不得不动身前往神的住地,为他的政府问卜,将来要做些什么。这处神的住地,就是米诺陶勒斯的居所或者宙斯的洞穴。前者更像图腾,后者则更拟人化。神话暗示了这种制度。一位君主从神手中接受九年的权力,权力用尽之日,就要重新接受任命,这样他就可以继续发挥作用。从九年一任可以推想,存在一种贵族的祭司组织,这些人也许是别的城市的首领,君主在九年之期对他们负有责任。连任是不一定的——君主参拜米诺陶勒斯可能会一去不复返。君主权神问卜这一礼仪,可能又一次回荡在柏拉图《克里底亚篇》为亚特兰蒂斯统治者安排的夜间审判仪式中。

^① 关于克里特符号体系,所用的资料,除了格茨的 *Aegean Civilization*, 特别是 Martin Persson Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich: Beck, 1941), vol. 1, 还有同一作者的 *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, 2d ed. (Lund: Gleerup, 1950)。此外,令人感兴趣的还有 Karl Pruemmer, "Die Religion der Griechen", *Christus und die Religionen der Erde*, ed. Franz Koenig, 2d. ed. (Vienna, 1956), vol. 2。

将君主权力与他的神授、与司掌死生轮回的神勾连起来的符号,显然与近东相应的宇宙论形式不无关系。不过要说它是摹仿而来的,也失之牵强,尽管这里无疑存在许多的文化渗透,尤其是来自埃及的。在某些方面,米诺斯的符号跟苏美尔人的(Sumerian)等一样古老,甚至可以说五百年前是一家;在其他方面,它们所体现的也许只是共性之上的新发展。对某些秩序符号的思考将说明这个问题。

在祭牛这一牺牲中,使用的是双面斧(labrys)。神的居所 Labyrinth,就是从这里而得名。Labrys 原本是一块石头,据说是雄性神。它处于拜物符号的层次(fetishistic stratum of symbols),比图腾都要古老。这块石斧是在亚洲文化的早期阶段中发现的。既然它在克里特的出现,比起它在定居于美索不达米亚和爱琴海之间的人中出现还要早,那么,米诺斯文化和美索不达米亚文化之间在本源上就可能存在联系。两者的对应性让人联想到这种联系,不过它们只是发生在拜物和图腾的符号体系、神的动物化身、埃及地狱判官(Osiris)和塔慕次(Tammuz)这些司掌生死轮回的神的符号体系的层次上,而没有在帝国符号体系的水平上发生,尤其是没有以将万神殿理性化的方式发生。这种理性化,是通过服务于政治上的“一神多体”的神谱思辨来实现的。当然可以用缺乏文字资料来解释为什么看不到对应性,不过这很难打消人们的疑虑:这种符号体系究竟是否存在过呢?毕竟克里特社会从来就没有发展出需要这种符号体系的帝国制度——米诺斯的教派霸权并不是一种来自于征服的法老统治。超越第一个层次之上,可以找到与近东相对应的克里特符号体系,在第二个层次这种对应性消失了。还有第三个层次,克里特社会以近东所没有的方式去发展符号。一些表示神圣数字崇拜的符号的发展,是克里特所特有的。其中特别有趣的是鸢尾(fleur-de-lis),因为它显然是米诺斯文明的原创。这种三位一体的符号,与双面斧一起,在凡米诺斯文明影响所及之地,无不传遍,以至于米诺斯的势力范围有时也被称为鸢尾王国。

对鸢尾的解释切忌牵强附会。以前谈论这个符号,仿佛它是人类在

蒙昧的过去的一项神秘成就,比基督教三位一体符号的演生悠久得多,其实这种做法是不可取的。凡是根据生殖术语来表达本源问题的地方,通常都对三这个数字感兴趣;一对生儿育女的夫妇,加上他们的后代,存在的本源通过这种三位一体而符号化,这其实再明显不过了。可见,父、子与一位女性的三位一体,是思(speculation,译文根据语境翻译为“思”或“思辨”。——译注)的永恒主题,即使在近东它从未达到将抽象数字符号化的强度。克里特人与鸢尾联系起来的一系列思是什么,我们不得而知,但鸢尾的存在就已经证明,至少在祭司圈子里,本源和权力问题的阐发一定走得相当远,也许超过近东的拟人化神话。

通过与密切相关的毕达哥拉斯式四位一体相比较,对卷入鸢尾符号创造的智识过程,就可以形成一个大致的理念。四位一体,先有四个整数,增加到十,用点来表示,就形成了一个三角形:



在毕达哥拉斯派的誓约中,四位一体被奉为“无穷尽自然的根本与源泉”。^①就这个符号的具体意思而言,对于头三个数字,亚里士多德留下了一种解释:偶数是无限,奇数是有限,而一是奇偶合一,因此是有限与无限之本源。^②根据其他资料,偶数被认为是雌性,奇数则代表雄性。偶数是一种杂乱无章的元素,需要与雄性结合,从而规定自己确定行为。在这个建构中,单子是双性的,是本源,能够从混沌的统一体中释放出偶数和

^① Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 7th ed. (Berlin: Weidmann, 1951), 58. Die Pythagoreische Schule, frag. B 15.

^② 亚里士多德,《形而上学》1.987a13—20。

奇数。因此,三位一体符号所表达的,不仅仅是一系列的思。它可以将性的分殊、生成的表现、发源性的统一体、存在的表现统统符号化,它也可以将生儿育女的两性及其后代符号化。^① 无论米诺斯的三位一体本来是什么意思,这个符号的存在就表明,“无穷尽自然的根本与源头”之思,一定已经达到了高度的抽象。

这里有一个更进一步的明确征象:天象在米诺斯秩序的符号化中,扮演了一个重要角色。来自迈锡尼的一枚金戒,代表大母神的祭献,上面刻有一位女神,她坐在生命树下,各种符号环绕在她身旁,其中除了双面斧和鸢尾之外,还可以看出太阳、月亮和几颗星星(也许是星系)。这个集合有点像米诺斯的万神殿。而且,对于天象,思绪不妨飞得更远一些。就十字架符号而言,木棍将太阳这个圆盘一分为世界的四个部分,它不仅作为护身符在爱琴海和印度之间随处可见,而且它还是具有神性的神圣符号。形象地说,它从母神传到儿子手中,是克诺索斯蛇神的藏身之地。由于缺少文字资料,跟其他克里特符号一样,我们对十字架的意思也所知无几。不过,将这些抽象符号与神权联系起来,可是米诺斯文明所独有的;因此,不论真假,不妨大胆设想,这种独特性是走向抽象思辨的先兆,并在希腊文明的希腊阶段找到了它大放异彩的用武之地。

对于克里特社会的历史,尽管很遗憾我们对其中细节所知无几,不过一种秩序形式已经露出端倪,并在后来成为希腊社会的大问题。正如我们所强调的那样,市镇文化是文明社会的母体,切实参与了人类对真正秩序的追求。如果我们现在承认,创造一个接受超越种群划分的共同人性的社会,如市镇文化所做的那样,是迈向切实参与的一大步,那么我们就触及经验层面了,这可以激发起不止一种类型的拥有其秩序和符号的更

^① 关于这个四位一体的解释,参见 Francis M. Cornford, "Mystery Religions and Pre-Socratic Philosophy", *Cambridge Ancient History*(1926), 4: 15。

大规模社会。原则上说,从巴比伦到希腊的整个市镇文化带,可以发展为一个巨型社会。相反,如果它发展为几个小的社会,那就必须在人的条件的局限性中去找原因——种族和语言的差异;地理上的政治分割,以人烟稀少的山川河流为界;政府组织能力有限,缺少能干的奠基者、继任者、行政管理者,缺少文书和藏书技术;建设和维持沟通体系之难;由侵略而引发骚乱;内部权力斗争;等等。在这方面,宇宙论形式的近东社会帝国制度,既表达了共同的人性,又将它局限于自己的臣民。诚然,市镇文化带从一端到另一端,在贸易联系和文化传播上保持了传导性,尤其是在宫廷层面;这种联系甚至发展到这样一种程度,公元前14世纪的亚马拿(Amarna)时代,人们竟可以谈什么覆盖全地区的人类共同文明;^①令现代人啧啧称奇的是,这种文明的传导性甚至在艰难时世中也经久不衰,如希波战争期间,取道叙利亚的阿拉勒(Alalakh),雅典和波斯的贸易联系未见中断。^②然而,从更大的范围来看,帝国秩序只是朝参与人类历史迈出了一小步而已,它们对于文明社会的展开更多是一种障碍。

与这些反思的背景相映成趣的是克里特社会的独特结构:它的繁文缛节;优雅的男男女女,从宫殿壁画和瓶饰中可见一斑;岛上城市和平共处;下层阶级毫无造反迹象;对于利比亚、埃及和叙利亚的文化影响,它兼收并蓄;它自告奋勇担当爱琴海地区的文化传道士;它无所不用其极地用米诺斯的方式去剥削亚该亚人——这一切都不靠帝国的征服和强取豪夺。在这个得天独厚的岛上,小规模地生长出一种秩序,那可是柏拉图梦寐以求的全希腊的联盟;希腊社会就是从市镇文化带的这个角落中成长起来的,随着亚历山大的征战,从地中海到印度的世界便都被它希腊化了。

^① Gordon, *Homer and Bible*, 44 ff.

^② Sir Leonard Woolley, *Spadework* (London: Lutterworth, 1953), 112.

2. 亚该亚社会

克里特的文明勃兴,不可能马上就将爱琴海地区推入它的轨道,因为在公元前 1950 年,内陆被说希腊语的印欧部落所控制。随后的数百年间,直至公元前 1600 年,征服者和被征服者之间发生了一次大融合,这在很多方面都堪比希伯来部落与迦南土著发生的融合,由此诞生了新“以色列”,跟其他国家一样想要一位君主。在希腊内陆,诞生了“亚该亚人”,从语言上他们都是希腊人,但却拥有一种杂交文化,在由父系和母系诸神所构成的万神殿中格外醒目。他们的政治组织没啥特别的,只是存在很多小的封邑,其中,阿戈里斯的迈锡尼人于公元前 17 世纪左右盛极一时。在迈锡尼,可以找到与克里特文明交往的最古老的遗迹,公元前 1650 年的竖穴墓 (shaft graves),具有米诺斯工艺品的形式。

公元前 1600 年克里特大灾难之后,这一相对沉寂的文化获得了文明的契机。在米诺斯强权的阴影下,亚该亚海洋事业只能延伸到西克拉底斯群岛、卡尔息狄斯 (Chalcidice)、赫勒斯庞一带。现在,克诺索斯人见人欺,它的珍宝被洗劫一空,工匠被驱逐;而且,亚该亚人可以和埃及直接往来了。从公元前 1600 年至前 1570 年,短短数十年,就足以使亚该亚人谙习米诺斯的宫廷风格,喜克索斯的战车和马力安努 (Mariannu) 的战术。公元前 16 世纪中叶,一个以迈锡尼为中心的新文明崛起,它独霸海权,掌握新式军事技术,拥有米诺斯化的生活方式。公元前 15 世纪左右,亚该亚人将他们的殖民地拓展到罗得斯和米利都,确切地说是拓展到塞浦路斯和昔兰尼加 (Cyrenaica),一举成为米诺斯与埃及、塞浦路斯、叙利亚贸易的接班人。公元前 1640 年左右,一位亚该亚王子统治了克诺索斯。晚期迈锡尼的富庶,一直从公元前 14 世纪延续到公元前 12 世纪,来自北方的新的原始部落,也许是伊利安人 (Illyrians) 和色雷斯人 (Thracians),路经此地之时发动侵略,严重摧残了亚该亚社会。^①

^① Schachermeyr, "Kreta und Mykenae", 42—55.

亚该亚社会史实的细节无从稽考。不是没有尝试过将希腊的英雄传奇传统与来自赫梯和埃及的资料结合起来重构这段历史,尤其是公元前13世纪的历史,但始终只能浮想联翩。顶多是将亚该亚人远征特洛伊置于公元前12世纪入侵的语境之中来反思这样一个事实:公元前1193年拉美西斯三世(Rames III)左右,埃及边境的反潮,与世所公认的特洛伊战争的日期,即公元前1194年至前1184年,是吻合的。^①

米诺斯的B线字体,最近被文特里斯和查德维克破译了。^②解读在克诺索斯、迈锡尼和派娄斯发掘的陶块指日可待;亚该亚社会秩序的新资料到手了。字体的破译立下大功,令人振奋的还有一个具有普遍意义的事实,那就是,一种与荷马的语言十分密切的希腊方言,现已被确认是公元前15世纪的书面语。不过这都不能掩饰文献所透露信息的狭隘。我们所说的陶块,早已不复当年状貌。它们之所以保存下来,是因为当时所有宫殿和储藏室都在征服中被付诸一炬,而这些陶块则在熊熊大火中烘烤而硬化。既然它们记录的是一些簿记账目,而这些记在陶瓷上的账目一两年内就有可能化为浆液,那么,这些保存下来的陶块,无疑只能反映遭毁之前那一年的证据。因此,来自克诺索斯的陶块,反映的是公元前1400年前后的某一年,当时宫殿最后一次被毁,从此再也没有重建;来自派娄斯和迈锡尼的陶块,都可以从各自宫殿和市镇被毁的那一年来确定它们的日子,应该是公元前1200年前后的某个时候。^③

130

对于亚该亚的语言和字体的年代,除了从陶制品中推论出来的东西

① 这样的重构,参见 Myres, "Kleinasien", 449—83, 464, 466。

② Michael G. F. Ventris 和 John Chadwick, "Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives", *Journal of Hellenic Studies* 73 (1953), 84—103. Michael G. F. Ventris, "King Nestor's Four-handed Cups: Greek Inventories in the Minoan Script", *Archaeology* 7 (1954), 15—21. Ventris and Chadwick, *Documents*。对于字母表的挖掘、出版和破译,以及目录学,读者可参考上引著作。

③ Ventris 和 Chadwick, *Documents*, 37 f。

以外,我们一无所知。当然,语言和字体都存在于公元前15世纪下半叶。既然B线发源于米诺斯的A线,并且有相当大的革新,使之适用于亚该亚语言,那么,字体的发展和标准化,肯定得花上一些时间。亚该亚统治克诺索斯的时间,也就是公元前1460年到前1400年,是否足够完成这一进程,还有待商榷,尤其考虑到“克诺索斯的陶块与派娄斯和迈锡尼的,在字体、拼写和编排上,都显得惊人的一致”。不排除这样一种可能性,也就是将这一发明追溯至公元前1600至前1570年与克里特往来的数十年。如果是这样的话,一种出于商业目的的亚该亚共通语(koine)和字体,就有可能从公元前16世纪中叶起,在整个迈锡尼文明地带占据主导地位。^①至于除商业之外,这一字体是否还有其他用途,就不得而知了,虽然从它的形式可以看出,它之所以发展起来,是因为便于在纸莎草和皮革上书写,而不是在黏土上刻凿;由于这些书写用的材料容易腐烂,曾经存在过的文本会否重见天日,不免令人怀疑。不过还是有一些考古学家,不找到亚该亚的吾珥(Ur-Ilias),或者至少一封阿伽门农的私人信件就不死心——也许他们有一天会找到的。

这些陶块所透露的事实在时间和地点上都存在局限性,不过它们足以证明亚该亚社会是存在的,而且就是荷马史诗中那个样子。组织单位是拥有几个市镇的一块小领地;农民就叫农民,没有什么副业称谓,表明所有人都仍旧依恋土地,至少在一定程度上靠农业谋生;完全城市化的那部分人口尚未形成。这些单位组成了君主国。高高在上的是一位 wan-nax,即地主或曰主人。这个术语可以在荷马史诗中看到(《伊利亚特》,1.442),阿伽门农被任命为anax andron,即众人之主。行政管理是封建式的,就是说,官员的薪俸来自田产(temene),或曰圈地(preserves)。仅次于占有“田产”之“主人”的,是lawagetas,也就是军事首领;至于这一职位是常任的呢,还是仅仅是应急产生的,就不清楚了。Lagetas一词还出现

^① Ventris 和 Chadwick, *Documents*, 38 f.

在古希腊语中,意思是人的领袖。于是这里就有了很多采邑主,地位高的叫 te-re-ta(希腊语叫做 telestai),地位低的叫 ka-ma-e-u,至于他们的封建赋役就说不准了。还有一种地主,heqetas(希腊语叫做 hepetes),应该是挺重要的,因为与这一等级有关的名字,是以他们的姓氏命名的。他们也许是君主的 comites,战友,伙伴,对应于荷马的 hetaroi(《伊利亚特》,1.179)。特别有趣的是边沿地区小地主的头衔 pa-si-re-u(希腊语叫做 basileus)。它对应于荷马用来指封建主的 basileus,这样,赫西俄德小镇中的统治集团(basileis)就更好理解了。进一步而言,这里还出现了持有土地的教派组织,以及由“神的奴婢”占有的庙宇。至于广大人民的法律地位,则无太多话可说,只知道除了自由民以外还有大量奴隶,尤其是从海外掠夺的女奴。商品琳琅满目;这里提到了各种各样的建筑,铸匠、梳棉工、纺纱工、织布工、漂洗工、润滑工、铁匠,甚至还有一名内科医生。^①

陶块上的单词,一半以上都是名字。其中有五十八个人名可以跟荷马史诗对上号。从这些名字中可以发现,低等人也叫阿喀琉斯和赫克托耳,普里阿摩斯和埃阿斯这样的名字,可见亚该亚人的名字显然有限。这就警告我们,不要将赫梯资料中的名字轻率地跟在神话或史诗中的著名人物划上等号。况且,五十八个名字中有二十个是荷马给特洛伊人,或者在特洛伊一方作战的英雄取的。这一百分比高得惊人,也许正指出了亚该亚人和特洛伊人之间的文化同质性,也表明荷马以拥有共同的万神殿为先决条件,并非空穴来风。^② 最后,这些陶块证实了荷马万神殿中的某些人物,可惜资料有限,无从推导诸神的性质和功能。在这些名字中,确 132

定的有宙斯、赫拉、波塞冬、赫耳墨斯、雅典娜、阿耳忒弥斯;不那么确定的有阿瑞斯(Ares)和赫菲斯托斯(Hephaestus)。阿波罗的名字没有出现,但有一位叫做 Paiawon 的神,那是阿波罗在古典时代的称号;Potnia 是雅

① Ventris 和 Chadwick, *Documents*, the section on "Social Organization", 119—25。

② 同上, the chapter on "The Personal Names," 92—105。

典娜的称号,也算是一位神灵的名字。除了赫拉之外,宙斯还娶了一位 Diwja,也许是一位大圣母(Magna Mater);供奉众神是在克诺索斯,而非内陆。^①

公元前13世纪至前12世纪,是整个市镇文化带遭受严重挫折的时期。米坦尼(Mittanni)王国败在亚述人(Assyrian)的铁蹄之下。北方来的侵略者摧毁了赫梯帝国,一路杀到埃及边境。赫梯崩溃,使亚述人的商业一落千丈,不得不与复兴的巴比伦争权夺利。公元前1221年,海上民众被梅尼普塔法老(Pharaoh Merneptah)击溃;第二次卷土重来,则遇上刚刚摧毁赫梯的侵略者,被拉美西斯三世牵制住了;经过此番折腾,埃及在亚洲的权威最终有名无实了。进一步的侵略者浪潮,也许同样是从大海出发,最终杀到埃及,沿途经过迈锡尼地区,烧杀抢掠,寸草不生。帝国的兴衰是如此司空见惯,有人怀疑是该地区的内耗使之不堪一击。在爱琴海一角,接着形成了权力真空,以色列和希腊顺利成长和展开,没有受到帝国的侵扰。^②

从亚该亚向希腊社会转型的进程轮廓分明,具体细节却几乎完全失传。经历这场野蛮的入侵,物力的破坏一定十分可怕。高超的手工艺的经济基础,随同民居和宫殿一起消失了;写作艺术可能也失传了。公元前1100年,多利安人紧随西北部希腊人之后,迁移到这片分崩离析的领土。早期入侵者只是路过,没有留下任何显著的种族痕迹,新的迁移则导致了大规模的定居,其中包括位于伯罗奔尼撒(Peloponnese)的阿戈里斯、拉科尼亚(Laconia)和麦西尼(Messenia)、位于克里特和罗得斯的多利安人,以及位于埃托利亚(Aetolia)和佛西斯(Phocis)、亚该亚和厄利斯(Elis)的西

① Ventis 和 Chadwick, Documents, the section on "Mycenaean Religion," 125—29。

② 这一段话和下面一段话,参见 Schachermeyr, "Geschichte der Hellenen bis 356", *Historia Mundi*, 3: 118—26。

北部希腊人。在这种压力之下,大批亚该亚人漂洋过海移居到这些岛屿和小亚细亚沿海。亚该亚人被唇齿相依的希腊部落逼上梁山,爱奥尼亚移民和人口大换血,导致了这个社会的种族融合和疆域扩张,公元前8世纪左右,希腊人异军突起。这几百年的卓绝之处,就是伴随着迈锡尼人,并且通过希腊社会的米诺斯阶段的迈锡尼人,保持了文明的延续性。其中,亚该亚贵族功不可没,尽管时移势转,他们始终维护自己的传统,渡过了黑暗时代。现在,他们身为岛上和小亚细亚的爱奥尼亚人,成为全希腊文明复兴的中心。

134

第三章 荷马和迈锡尼

公元前 1950 年原始的、说希腊语的人侵者,经过与本土人的文化融合,已经变成了公元前 1600 年的亚该亚人。接着,他们又经过米诺斯化,以及与埃及、叙利亚的交往,获得了他们的文明契机。公元前 1400 年克里特社会走向衰落,迈锡尼成为爱琴海地区主导的文明。可见,亚该亚人的主力在多利安移民的逼迫下东迁之前,亚该亚主要地区的文明互渗已经进行了八百多年。

对待黑暗时代的秩序问题,千万不可忘记这一个过去所拥有的深度和力度。黑暗时代,从公元前 12 世纪年绵延至公元前 8 世纪荷马史诗出现。不论权力和财富的损失有多么严重,亚该亚的大规模移民,在小亚细亚沿海和岛上兴建新的市镇,这些事实证明,无论是这个社会的内聚力还是它的精神都不曾断裂;不论重新组建的共同体多么拮据、多么朝不保夕,亚该亚人终究还是迈锡尼秩序的传人。多利安移民不是赶跑了一个原始部落,而是赶跑了一个活跃的文明中心,这个文明中心之前一度从克里特转移到迈锡尼。在新的政治地理位置和节衣缩食的境况中,坚韧不拔的亚该亚贵族可以重新抓住它的过去。亚该亚贵族可以“追忆似水年华”(recherche du temps perdu),让过去的荣光指引现在与未来;它甚至可

以将自己的过去强加于那些现在栖居于迈锡尼、泰林斯(Tiryns)和克里特的远亲身上,当成是他们的历史,只要找到一种令人信服的方式便可。尽管环境恶劣,若是基于米诺斯—迈锡尼的过去而唤醒了一种共同的爱琴海秩序的意识,那么,一个与早期文明一脉相承、横跨爱琴海的社会就形成了。这一壮举其实是通过荷马史诗的创作来实现的。

如果以这种方式来阐释从希腊史的前希腊向希腊阶段转型的问题,那么,荷马的作品与古典历史意识的形成两者之间的联系就一目了然了。历史进程的符号体系,是站在历史进程的终点回溯过去而创造出来的;不过,根据第一章,研究这种现象,务必注重活的传统,正是它们为构建历史进程提供了素材。同时,正是这些活的传统存在,证明了历史进程的真实性。公元前5和前4世纪的历史学家和哲学家在表达他们对希腊社会进程的经验之前,上溯至克里特人的希腊社会,它确实具有一种延续性。这一进程的关键事件是,通过史诗,迈锡尼文明被转换成以爱奥尼亚为中心发轫成长起来的、横跨爱琴海社会的过去。这样一来,我们从古典时代的历史意识中,被引回到它的起源,也就是荷马的史诗意识,从希腊—历史关系中被引回到荷马—迈锡尼关系。

第1节 荷马问题

上述意义的荷马和迈锡尼问题,一定要跟通常意义的“荷马问题”分开,后者是指对史诗发源、时间和作者的语文学争议。这场争论可以追溯到弗里德利希·奥古斯特·沃尔夫(Friedrich August Wolf)1795年的《绪论》,其结构与关于圣经式叙事的那场争论如出一辙。在《以色列与启示》中,我已经专门用一个注释来描述关于《旧约全书》首五卷的观点是何等风云变幻,在荷马问题上就不必再扯远^①。本文只要简单指出两场

^①《秩序与历史》,第一卷,第六章,第一节。

争论之间的对应性就够了,然后同样简单评述一下直接关系本文的荷马136 问题的观点。

《圣经》批判者否认摩西是《旧约全书》首五卷的作者;沃尔夫否认荷马是《伊利亚特》和《奥德赛》的作者。无主的作品树倒猢狲散,被拆成一个个文献单元——韦尔豪森学派(Wellhausen school)的“素材”,拉赫曼(Lachmann)的“短诗”;不得不找出某位仁兄,说是他搜集了这些零敲碎打的东西,用一种博大精深的文学形式拼凑起来——圣经式叙事是一位流亡的编纂者,荷马史诗是庇西特拉图(Peisisstratus)。两者中没有哪一个的假设可以得到普遍认可并最终被接受,因为它们将一气呵成的作品的文学架构和精神旨趣弄得十分费解,而这些原本对于任何一位不带素材一批判(source-critical)之利斧来砍伐的读者来说都是那么明白。不过,走回头路,妄加推测某某是原作者,也不可取。在两者之中,有一点是毋庸置疑的,那就是批判者呕心沥血的著作证明,来源于不同时间和空间的素材,都统统进入了一个最终形式之中。可见,即便最终形式必有一位明确的原作者,却始终抹煞不了一个问题,那就是这些文献资料,无论是一个整体还是它们的部分,都各有其发源和时间。为了解决这些问题,在两种情形中,关于大宗文献发源的理论都有所发展,使作品的架构和意思(针对某一位作者)与长达几百年进程的集体创作相符:就圣经叙事而言,“传统—历史方法”就得有一个传统主义者组成的圈子,充当素材的搜集者、整理者和传承者;就荷马史诗而言,“口述”理论,也少不了一个同样功能的、有组织的叙事诗传承机制。这些理论言之凿凿,有理有据,却依然不能令人满意。在以色列,这些人物——《大卫传》的作者,以及《圣经·旧约》开首几卷的作者(Yahwist)——好像是核心符号形式的创作者,这些核心符号可以从核心向外扩散,经过传统主义者圈子的加工,进入圣经式叙事;而在荷马史诗中,分析表明,我们断难弃符号体系的明确创作者于不顾,虽然我们对这样一位历史人物一无所知。

荷马史诗原封不动地保存了迈锡尼晚期的记忆,甚至可以充当考古

发掘的指导手册；而那些出土文物也证实，史诗在地志和物质文明上的诸多细节都无比精确。诗歌作为史料的可靠性，使人难以指定原作者和时间。一方面，史诗本身是千头万绪的文学创作，这就预设了某个时候的一位伟大的艺术家，是史诗的创作者。另一方面，在史诗内部，各种参差不齐的素材可谓千差万别。首先，史诗吸收了既有的一大堆英雄传奇，这些东西不独属于某一个圈子，譬如《伊利亚特》，它也许回到了公元前第二个千年的中叶；史诗还包含了诗人自己的发明创造，是他将这些素材熔于一炉，化为一部整体文献；总而言之，史诗的各个部分形散神聚。因此，史诗的内在分层证明：史诗是长期日积月累而成的，最终成文的时间一定要从晚计议。然而，最后的作者在物质文明的细节上竟然做到精确无误，这称得上是文化传统的一个奇迹。如果时间往晚近推，也许迟至公元前7世纪至前8世纪，那么，这个奇迹在一定程度上就不太可信了。因此，某些学者想将它推至离所讲故事发生的时间稍近一些，也就是公元前10世纪乃至前11世纪。照此一说，这些诗应该使它们的素材内容保存好，否则就很难解释一位刻意求古的诗人，在描写那个逐渐黯淡的过去时，何以能让那些精确的细节历久常新。然而，对于持早论者的理由，持晚论者的回答是，“英雄诗”以及它凭借叙事诗“口述”传承的传统，生命力特别顽强。比荷马史诗更加卷帙浩繁的南斯拉夫(South-Slavic)史诗之流传，就证明了这一点。一位晚近的诗人们应该掌握足量原汁原味的古风传统，将其融入他的作品之中。^①

138

① 对荷马问题持中而简明的介绍，参见 Werner Jaeger, *Paideia*, 2d ed. (New York: Oxford University Press, 1945), vol. 1, 特别是第二章的注释。对晚近文献的广泛研究，见于 Albin Lesky, *Die Homerforschung in der Gegenwart* (Vienna: Rohrer, 1952)。本人观点最接近 Albin Lesky, “Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Homerischen Epos” (reprint from *Festschrift für Dietrich Kralik* [Vienna: Rohrer, 1954])。以下旧文献也特别有用：Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Die Ilias und Homer* (Berlin: Weidmann, 1920)；John A. Scott, *The Unity of Homer* (Berkeley: University of California Press, 1921)；J. T. Sheppard, *The Pattern of the Iliad* (London: Methuen, 1922)；Thomas W. Allen, *Homer* (Oxford: Clarendon, 1923)；C. Maurice Bowra, *Tradition and*

若是采百家观点之长,尤其是侧重考古之证据,那么就可以得出洛里默(Lorimer)提出的史诗时间。《伊利亚特》的终点(terminus ante quem)是“介绍重装步兵方阵(the hoplite phalanx),以及用这种战术取代荷马战场松散无组织的混战”。^① 史诗不可能写给对荷马战役的战术已经陌生的人看。晚期几何风格花瓶描绘的是到公元前700年为止的古盔甲,而第一个重装步兵盾牌的花瓶图案出现在公元前680年,那么,《伊利亚特》的时间不可能比公元前700年早很多。《伊利亚特》的“终点”缺乏证据,不过可以从《奥德赛》中寻求帮助。《奥德赛》的前提是希腊人和腓尼基人的关系,而这一关系在公元前750年之前几乎不存在,这样一来,史诗的出炉,不会早于公元前8世纪最后三分之一的年份。既然《伊利亚特》一定程度上早于《奥德赛》,又早不了多少,那么《伊利亚特》最早也早不到公元前750年。至于是一位诗人写了两部史诗,还是有一位作者,这个问题始终人言人殊。^②

讲到这里,对荷马问题算是仁至义尽了。因为,我们所关心的不是文学史,而是希腊的秩序经验及其符号化。基于本研究之目的,有几点务必坚持。第一,荷马史诗存在于公元前700年左右,不早于公元前750年;第二,它们不是既有的英雄传奇汇编,而是将旧的素材融入到一个新的文学作品之中;第三,荷马史诗也许有一位或几位作者。

Design in the Iliad(Oxford: Clarendon, 1930); Samuel Eliot Bassett, *The Poetry of Homer*(Berkeley: University of California Press, 1938); Wolfgang Schadewaldt, *Homer und die Homerische Frage*(Berlin: Weidmann, 1938)。更晚近的文献:Renata von Scheliha, *Patroklos: Gedanken über Homers Dichtung und Gestalten*(Basel: Helbing Lichtenhahn, 1943); Wolfgang Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk: Aufsätze und Auslegungen zur Homerischen Frage*, 2d ed. (Leipzig: Koehler Ameland, 1944); Heinrich Pestalozzi, *Die Achilleis als Quelle der Ilias*(Zurich: Rentsch, 1945); Ernst Howald, *Der Dichter der Ilias*(Zurich: Rentsch, 1946); Henry T. Wade-Gerry, *The Poet of the Iliad*(Cambridge: Cambridge University Press, 1952); C. Maurice Bowra, *Heroic Poetry*(London: Macmillan, 1952)。

① Hilda L. Lorimer, *Homer and the Monuments*(London: Macmillan, 1950), 462.

② 总的、扩展的辩论,参见 Lorimer, 同上, conclusion, 452—528。

在秩序与历史的研究之中,以荷马这个名字来代表的那位神秘人物,并不是一部文学作品的原作者,而是符号体系的创造,用来表达一种新的经验,包括神统治下的人的生存、秩序的本性、无序的根由以及一个社会的历史兴衰等。如果只是一个人的话,那么这个人又是谁呢?是谁与宇宙论神话毅然决裂,创造了一种非宇宙论的社会秩序形式?希罗多德的一段话指出了这个问题(2.53):

每一位神灵从何而来,他们是否一直都存在,他们是什么样子,可以说希腊人都是不久之前才知道的。我相信,赫西俄德和荷马的年代距我现在不会超过四百年。是他们第一个为希腊人编撰神谱、给神命名、给他们分配级别和功能、描述了他们的样子。

从这一文本中可以得出两条信息。首先,希腊人知道,他们的神的秩序起源于不久以前,不超出史诗的年代。按希罗多德推测的时间跨度,此事最早也就是在公元前9世纪。其次,希腊人相信,神话不是长期潜移默化生长起来的,而是由某些人、某些诗人创作出来的。诚然,历史上的荷马依旧云遮雾罩,单凭这些事实并不能照亮他,不过他们离那位神秘人物很近,足以通过明确的提问来锁定他:诗人是什么?他的知识来源是什么?他凭什么权威来创造一种新的表达神与人秩序的符号体系?

用来回答这些问题的资料少得可怜。不过,仅有的这些资料足以让我们认识诗人和启示的神圣来源之间的关系,这种关系类似于以色列先知和耶和华之言之间的关系。《伊利亚特》以这样一句诗开头:“女神啊,请歌唱佩琉斯(Pelide)之子阿喀琉斯的愤怒。”《奥德赛》的开头则是“缪斯啊,请告诉我那位足智多谋的人”。在先知的《圣经》文本中,耶和华和他的先知互换了身份,充当言(dabar)的讲述者,所以在史诗中,作为诗的讲述者,缪斯和吟唱者是可以互换的。至于其他,《伊利亚特》就只能欠奉,因为它只是在按部就班地祈求女神:“奥林匹斯的缪斯啊,现在请告诉

我……”以此作为故事新的一章的正式开头。然而,在《奥德赛》中,我们发现了一段十分有趣的话。德摩多科斯(Demodocus)被介绍(8.62—64)成一名“吟唱者(aoidos),缪斯十分喜欢他,将善与恶都赐予他;让他双目失明,而赐他甜蜜的歌喉”。这段话表明,对世界的盲目(blindness)与歌声之间存在一种联系,因为两者都是缪斯所赐。品达的颂歌重拾了这一主题(7,b),他在其颂歌中向谟涅摩绪涅及其女儿缪斯,乞求创作技巧。“人的心灵是盲目的”;他们需要帮助,没有缪斯,“他们就铤而走险,靠他们的智慧(Sophia)走这条险途”;缪斯将这一项“不朽的劳动”交给了品达,这位诗人;这些诗句极其精炼,而且东一句西一句的,不知道这种不朽的劳动究竟是指品达独自徜徉于“智慧之路”呢,还是指盲目的人的帮手。不过,后者似乎可能性更大。荷马和品达这两段话,不约而同都提出了盲目与看见(seeing)这一伟大主题,此事再次发生在埃斯库罗斯和柏拉图身上:谁看到了世界,谁就是盲目的,需要缪斯来帮助,才看见真正的智慧;谁对世界盲目,谁就是在美妙歌声的智慧中看见(seeing)。缪斯,以及借助于缪斯的诗人,都是人从黑暗升上光明的帮手。

赫西俄德在《神谱》一开始就开宗明义提出这一主题。神的传说必须始于缪斯,因为诗人都是从赫利孔山的少女那里,打听到关于神的一切。她们是宙斯与谟涅摩绪涅所生,为的是对神歌唱那些正在、将要和已经发生的事情;对人歌颂奥林匹亚诸神。她们歌唱是为了记忆——让神记住世界,让人记住神——记忆是为了忘却,“忘却一切忧伤,从痛苦中获得解脱”。因为,即使一个人的灵魂不安、心灵受创,当“一位歌手、缪斯的婢女”吟唱起祖先的事迹和神的快乐时,他就会忘却他的重负,女神的礼物抹去了他的痛苦。记忆与忘却的矛盾,与之前盲目与看见的矛盾,是遥相呼应的。当忆起真正可堪回忆的,“刚刚受创的灵魂”,就会忘却它的痛苦;悲伤与沮丧之所以挥之不去,是因为忘却了真正的记忆、由谟涅摩绪涅保存的事情。真假现实之间同样的对立,也再次发生在悲剧中。埃斯库罗斯区分真正的行动与闪烁其词或麻木不仁的行为,前者符合宙

斯的秩序,后者简直不配叫做行动;哲学家最终将它转化为真正存在与虚度浮生之间的紧张关系。 141

赫西俄德的文本(99—100)将歌者指称为缪斯的婢女(同伴、侍从, *therapon*);同样的提法也出现在《荷马颂歌》之中(22. 19—20)。更多的时候,歌者是先知,神的阐释者和代言人。这个术语一般用在神庙里解释神谕的人身上;希罗多德说起过一座狄奥尼索斯神殿的先知(7. 3)和德尔斐的一位先知(8. 36—37)。对品达而言,“未卜先知者”泰瑞西亚斯(*Teiresias*)是“宙斯的先知”(Nem. I. 61—62)。品达自己,“缪斯的神圣喉舌”,^①言简意赅地嘱咐她们:“赐我启示(*manteueo*)吧,缪斯,让我做您的先知。”(《残篇》,150)这显然和以色列先知与耶和华的“言”之间的关系相对应——不过其中存在一个重要区别,在以色列,超验的上帝借言现身,而在希腊,诸神在世界之中,依然处于当下,是有形的。发出的“言”,是诗人的歌声。在先知之诗的符号体系之中,逻各斯还不起什么作用;要有了哲学家,逻各斯才开始取代此前诸神的显灵。^②

诗人们吟唱可堪记忆的东西;当人的行动和激情值得歌唱的时候,人的生命就达到了顶峰,哪怕是在痛苦之中。从一些文本中可以说明这个问题。在《伊利亚特》6. 354—58,海伦说起宙斯带给她和帕里斯的厄运,“以至于有朝一日我们将成为后人吟唱的一首歌”。在《奥德赛》8. 579—80,阿尔基奴斯(*Alcinous*)谈到神降在特洛伊人头上的毁灭,“这里有一首后人吟唱的歌”。品达(Nem. 6. 29—31)祈求缪斯赞美胜利者;因为,当英雄去世,“诗歌与传说让他的高尚事迹永垂青史”。欧里庇得斯的《特洛伊妇女》(*Troïades*)1242—45 让赫卡柏(*Hecuba*)在行将被贬为奴之际,寻思道:如果不是神将我们打倒,甚至将我们埋葬于地下,“我们本来寂寂

① *Lyra Graeca*. Ed. John M. Edmonds, Loeb Classical Library(London: Heinemann), 1:2(*Anthologia Palatina* 9. 184).

② Thorleif Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2d ed. (Göttingen: Vandenholt und Ruprecht, 1954), 54.

无名,随风而逝,不留给后人一首歌”。诗人自己也无法免俗,渴望凭借他的诗歌流芳百世。一篇断章泄露了萨福骄傲的意识:“在真理中乐此不疲,让我成为金色缪斯——我虽有一死,却永不会被忘却。”^①

希腊人没有西奈山的启示和约定来将他们缔造为具有历史形式的上帝选民,没有摩西来引领他们摆脱法老的枷锁,奔向上帝之自由。但他们拥有先知歌者,他经验着直接在神统治下的人,弥合了人固有一死的苦难与流芳百世的荣光之间的鸿沟,弥合了人的盲目与神的智慧之间的鸿沟;他为高尚行动创立典范,指导那些向往活在记忆之中的人。这比摩西将人置于上帝之下的当下的见识(*insight*)略逊一筹;但它胜出一筹之处在于,歌者单独诉诸每个人的心灵。这种诉求从一开始就走向灵魂秩序的神圣本质,走向这个永生的中心。诚然,永生的经验不可超出宇宙,因为永生就是诸神。人还是无法通过生之受洗和死之恩典,达到极乐境界;但他可以行动,凭借先知的歌声进入记忆之流,让自己永远置身于神祇面前。^②

对于历史上的荷马,我们依然一无所知。不过我们知道,希腊人相信他是第一个将他们的过去化为诗歌的人。

当可堪记忆之事化为诗歌,它们就成为诗人为之吟唱的社会过去。但是,经荷马史诗转化为过去的那些事件,属于亚该亚社会,它的权力位于迈锡尼,而诗却是为萌芽中的希腊社会而唱,它的活力中心(*active center*)位于小亚细亚海岸。由于爱琴海灾劫和爱奥尼亚移民,两者一刀两断,失去了联系。那么我们就要问:如果把公元前8世纪中叶当作是史诗产生的时间,此时亚该亚社会已经消失长达两百多年,试问这样一个社会

^① *Lyra Graeca*, 1:192.

^② 关于这部分,参见 Walter P. Otto, *Theophania* (Hamburg: Rohwolt, 1956), 28—33, 总的参见同一作者, *Die Götter Griechenlands*, 4th ed. (Frankfurt: Kostermann, 1956)。

的辉煌成就,何以引起爱奥尼亚难民后裔的兴趣呢?答案只能在转化(transfiguration)中寻找,正是这一做法将两个社会合二为一。

荷马没有选择惊天动地的大事来做《伊利亚特》的主题,而是选择了一段插曲,在这段插曲中,秩序大乱,这是迈锡尼文明大难临头的不祥之兆。前已述及,公元前12世纪左右,市镇文化带的文明社会发生内耗。对于横跨爱琴海的迈锡尼秩序衰落原因的研究,《伊利亚特》现在提供了一个范本。荷马的亚该亚人并不是希腊人,而他的特洛伊人也不是野蛮人;他们同属于一个社会,他们之间的冲突是一场内战。他们全都处于奥林匹斯秩序之中:赐予阿伽门农王权的宙斯也是特洛伊的守护神,与站在亚该亚人一边的赫拉作对。不过诸神各顾各,四分五裂。人与人之间的嫌隙,在奥林匹斯的世界秩序中,是一个不安因素;诸神之间的分裂,对于人类秩序是一个不安因素。当现实层面制裁特洛伊人不法行为的战争打起来,人界的无序就波及神界了。违犯秩序可以补救,只要给予应付赔偿,或者让亚该亚人大获全胜。可问题不仅仅在于违犯秩序。因为,这场战争本身一发不可收拾,它对于特洛伊人是一种毁灭,也令亚该亚人精疲力竭;它揭示了一种走向衰落、罪有应得的统一秩序——既包括神也包括人、既包括特洛伊人也包括亚该亚人。失败者的苦难将降在胜利者头上。

诗人发现,亚该亚社会的堕落不仅是一场政治灾难。在英雄的行动和激情之中,他还发现了对神给定的命运的一种忤逆,这一悲剧元素将这些事件升华至谟涅摩绪涅王国。他极力从这场灾难中洞悉神与人的秩序,一旦这种堕落转化为诗,智慧就生于苦难之中。在这种转化中,诗人超越了亚该亚社会,创造出希腊的符号形式。我们可以说它是一种自我超越的文体(style),这就跟以色列逃出文明、最终逃出自身的文体相呼应。新的社会有了它的过去,也就获得了它的未来。希腊社会不像巴比伦或埃及、克里特或亚该亚那样难逃一死。希腊可以超越自身,化为希腊主义;希腊凭借奥林匹斯神话的符号形式构建自我,它可以超越神话的符号形式,化为哲学这一人类的符号形式。

第2节 秩序与无序

《伊利亚特》研究一个社会陷入无序的一段插曲。这个社会,诗人自认为是亚该亚社会。这可不能信口雌黄,理由有二。第一,这一研究事实上也波及特洛伊人的秩序和无序,他们与狭义的亚该亚人一起,都是未命名的、横跨爱琴海的文明社会的一部分。其次,诗人描绘的这一秩序图景,取材于迈锡尼文明的多个阶段;这里还增添了时至诗人所处年代的后迈锡尼历史的素材和种族色彩。我们不妨接受荷马的想法,继续言说亚该亚社会;但是读者从头到尾都一定要清楚,下文为研究无序提供背景的政制秩序分析,只适于史诗中那个特别的荷马社会。它虽然很像历史上的亚该亚社会,但这一图景具体是怎样的就说不准了。

1. 亚该亚王国的政制秩序

这个时代正在衰落。《奥德赛》中政制无序的征候,其范围之广,比《伊利亚特》有过之而无不及。为了军事上的目标,军队在战场上众志成城,不料制度已经病入膏肓,将胜利葬送。因此,对于理解晚期亚该亚政治文化,两部史诗可谓珠联璧合。如果只知道《伊利亚特》中的制度,那么就难以断定它们是否反映了亚该亚王国的政治(Political)秩序,或者只是一支战时联合部队的特殊组织;但是《奥德赛》证明,兵临特洛伊城下的军队的政制,大体上与王国的政制相呼应。如果单凭《奥德赛》,知道群龙无首的伊大卡王国死气沉沉,那我们就无法判断它还没那么坏时,秩序是如何运作的;但是《伊利亚特》表明了这一种政制运作起来是有效率的,至少能够保证打胜仗。这样,我们就可以尝试画一幅拼图,描绘亚该亚年代的政制(constitutional)秩序,它的运作与它的衰落。

亚该亚王国的政制秩序,从伊大卡所发生的事情中可见一斑。这是一个规模适中的王国,居民以农业人口为主。在经济上,人口按照规模来

分层,从小宅基地到大庄园不等,后者靠附庸(奴隶?)劳动来从事种植、家畜饲养和家庭手工业;在社会上,这种分层体现为贵族(aristoi)与平民之间的区别。国王(basileus,巴西琉斯)是贵族中的一员,是一位“首领”(primus inter pares),他之所以拥有这样的地位,是因为他在贵族血统、财富、力量和智慧等方面高人一等。该地区的政治机构是国王、长老(全部的或其中最杰出的贵族)会(boule),以及一个由武装自由民组成的平民大会(agore)。这种地区都有地方区划。一位贵族的庄园就是地方辖区的中心;如果这个辖区够大够富有,就可以容纳一个村庄和市镇。奥德修斯的庄园邻近就有一个市镇阿斯提(asty)。文中着重指出这一特征,兴许岛上还存在一些不那么重要的村庄呢。而且,王国并不局限于岛上。在《伊利亚特》中,奥德修斯是以塞法伦尼亚人(Cephalenian)首领的身份出现的,他们不仅控制了伊大卡,而且还控制了周围的岛屿,以及大陆沿海的一个狭长地带;在《奥德赛》中,佩涅洛佩的求婚者是从伊大卡和其他岛上来的贵族。这个大地区是如何组成一个联合体的呢?由于《奥德赛》的主要内容都是无序,所以这个问题无从知晓。

这种典型的亚该亚社会的中心,在幅员、财富和稳定性方面大相径庭,而且通过联盟创造出更加复杂的组织。《伊利亚特》的船只目录列举出阿伽门农的迈锡尼拥有一百条船(包括柯林斯湾的南海岸),涅斯托耳的派娄斯拥有九十条船,阿戈里斯(Argolis)(拥有泰林斯和阿耳戈斯)和“百城克里特”各有八十条船;其他十个地方(其中有墨涅拉俄斯的拉凯戴孟)掉到四十到六十条船这一档次;奥德修斯的伊大卡(包括周围的塞法伦尼亚地区)不超过十二条船;最小的地方,叙墨(Syme),只有三条船。对于海军力量如此悬殊的原因、大国众多城市的经济基础、建造迈锡尼和泰林斯皇宫的财富来源,史诗都只字不提。有一次,特勒马科斯(Telema-chus)寻思道:做国王是一件挺不赖的事儿(希腊动词字面上有“飞黄腾达”之意),因为他家里很快将富甲五车,他将备受人尊敬。不过他没有指出收入来源。其中一个来源应该就是战争或抢掠,因为,奥德修斯的家

产之中,就提到他作为战利品而获得的奴隶。王室手中的财富剧增,一定程度上可以这样来解释:远征成功之后国王拿了大头。不过整个文明的财富、大的市镇住宅区的存在,尤其是国王个人手中的巨额财富,是战争和掠夺所无法解释的;在发强盗财之前,有些人已经富得流油了。唯一可能的解释就是王室的收入来自贸易。财富一路沿着克里特、阿耳戈斯、迈锡尼、派娄斯分布,这就指出了一条贸易路线。特洛伊的富庶也是如此。

就诸王国合力发动一场有组织战争的可能性而言,比地区差异这个理由更清晰的图画摆在眼前。地区组织形式可以转化到全亚该亚,至少为了某些特定目标可以这样做。兵临特洛伊的军队之中,地方国王之一阿伽门农,相对于其他国王就像是一位“首领”。这些国王之中至少有六到七位是举足轻重的,他们组成了一个长老会,这与地方贵族在国王周围形成一个特权集团(elect group)如出一辙。广大亚该亚人组成的军队召开 agore,就像一个平民大会一样。战争领导权归经济和军事实力最强者;虽然拥兵自重的领袖们立誓联合远征,却不妨这样认为,这种强权的施压,是发起集体事业的一个因素。

可见,政制组织由国王、长老会和平民大会所构成。关于司法裁决和这些政府机构的程序,史诗透露的信息比较丰富,因为他们的行动都要有法可依。陈述法律观点、权衡控辩双方的对错、细致入微的政制程序描写,占去了故事的大部分篇幅。《伊利亚特》第二卷中,亚该亚人大举进攻特洛伊前的政制准备,为研究这个政府机制运作提供了一个机会。

《伊利亚特》第二卷一开始,亚该亚人的军事形势并不算最妙。围攻了九年;将领的怒火一触即发,普通士兵士气低落。阿伽门农十分气恼,因为他不得不将一位美丽的姑娘,他的战利品之一,交还给她的父亲,免得亚该亚军队惹恼阿波罗。气急败坏之下,他夺走可爱的帕里塞伊斯(Briseis),来弥补心头之恨,可她已经奖给佩琉斯之子做犒劳了。结果,颜面扫地的阿喀琉斯一怒之下撤兵,这就是著名的阿喀琉斯的愤怒。他发誓不再参战,哪怕亚该亚人从此一蹶不振也在所不惜。危急关头,亚该

亚人眼看就要失去自己最精锐的部队,阿伽门农对阿喀琉斯的愤而撤军(他自己对此要负很大责任),报以情绪化的反应,决定全力进攻,征服特洛伊之余也告诉阿喀琉斯,少了他也能打胜仗。荷马一步步追述进攻准备的程序,从国王心理动因的形成,到军队最后的同意,。

气恼、沮丧、嫉妒、我行我素、内疚和焦虑,百般滋味在心头,国王的重大决定由此而生。在这一语境之中,先决条件是高明地将无意识过程符号化。行动本身始于将梦境的混乱形象化。宙斯的使者向睡梦中的阿伽门农现身,模样酷似国王最尊敬的元老涅斯托耳,目的是增加他的说服力。他申明自己来此是奉了宙斯之命,宙斯建议进攻,因为奥林匹斯诸神最后一致支持亚该亚人。国王从梦中惊醒,开始按照神托的梦来做事。传令官传令部队开平民大会之时,他正在长老会里与长老们议事(《伊利亚特》,2.1—52)。

长老会会议,先由国王发言。阿伽门农当着贵族们的面摆出了自己的梦;然后呼吁他们与他一起参加平民大会,让军队上战场;最后,他建议采取一个有趣的程序,让军队上钩。这个程序的内容,有些像国王和长老们演的一场戏。国王首先发言来“试一下”(“试探”)这些人,告诉他们休战、修船、返乡;然后应该长老们出场,发言表示反对,阻止军队撤退。荷马娓娓道来,表明这不是国王的即兴发挥,而是应付这种局面的标准程序。“试探”透过“*he themis esti*”一词而特指一种合法的习俗,或曰政制惯例。既然试探是一种仪式化的游戏,被习俗神圣化,那么我们就必须假定,军队也应该在其中扮演它的角色。军队对国王真正意志的同意,应具有有一种形式,那就是国王同意军队所表达出来的意志(《伊利亚特》,2.53—75)。

国王对长老会的发言,本质上是统帅对其将领的一种命令,涅斯托耳对着其他贵族,做了一个回应。他不温不火地评论道,这个梦非同小可,如果换了别人这么讲,那么他们会将它像蛛丝(错误的,假的)一样轻轻抹去;不过,既然是最高贵(或曰最强大的)的亚该亚人看到的,这个故事

就非得接受不可了。然后他邀请其他人跟他一起来执行这个命令。虽然长老会明显不置可否,但统帅权威占了上风;大家服从了国王,当他就是那位真正得到神启的人一样,尽管这种启示,跟人们对未卜形势的常识性理解颇有出入。不过,涅斯托耳的发言隐含了警告,即,貌似荒唐的这次行动,责任在国王和他的梦身上。一位国王不应做一个危害军队和胜利的梦。然后国王和长老们参加了平民大会(《伊利亚特》,2.76—93)。

在平民大会上国王上台发言,“试探”军队。荷马交待了阿伽门农的权杖的系谱,指出他的权威来源。国王的权杖是赫菲斯托斯为宙斯造的,宙斯通过使者赫尔墨斯送给佩洛普斯(Pelops),佩洛普斯又经过阿特柔斯(Atreus)和提埃斯特斯(Thyestes)传给了阿伽门农。国王用以统治人的权威,源于奥林匹斯世界格局中的宙斯权威;政治秩序参与了世界秩序(《伊利亚特》,2.100—108)。在试探性发言中,国王以宙斯秩序为由,要放弃围攻,拔营返乡。他承认,这是一件可耻的事情,因为亚该亚人十倍于特洛伊人;但是特洛伊的援军太多,使战争一拖就是九年;征服特洛伊已经无望(109—41)。发言一结束,程序出了意外。军队没有扮演它在游戏中的角色。不等长老会其他成员发言反对,他们就一片欢腾,铺天盖地,奔向海滩,开始砸碎船墩,将船推向大海,准备尽快踏上返乡之路(142—54)。情急之下,奥德修斯奉雅典娜之命,挺身而出。他向阿伽门农要过朱庇特的权杖,手握神权象征,沿着船只一路走上前去,就像一条议院的党鞭一样,极力让人们各归其位(155—97)。

奥德修斯碰到军队长官就直接对他们说话。他用温和的劝诫,娓娓道出了王权秩序的原则。首领们被劝诫道,他不能像一个懦夫,而应坐下来,让大家都跟着他坐下来;平民大会被打断了,他们还不知道阿伽门农的真实用意。碰到普通士兵,他就挥舞权杖打他,大声呵斥,告诉他们坐下来听听他们上司的话。

我们亚该亚人不能人人都当国王;

各自为政 (polykoiranie, 或译作“多头制”) 并不好, 应该有一个

一人称王 (koiranos), 宙斯给一位国王

权杖和生杀予夺 (themistas) 大权, 由他来为大家谋。

很难想象会有比这一幕更为严厉的王权统治原则宣言了: 奥德修斯提醒士兵们, 他们不是国王, 而只是民众, 国王会替他们考虑, 他还挥舞朱庇特的权杖来强化他的论断 (188—206)。从亚里士多德到斐洛 (Philo), 荷马史诗这段话在希腊政治中经历了一番奇妙旅程, 它有力支持了在宇宙中的一神统治和俗世的一人统治之间所做的政治—神学类推。

平民大会终于恢复了秩序。然而, 在重新议事之前, 一幕不怎么起眼的象征性过场, 凸显了秩序的意义。刚才在军队骚动中暴露出来的无法无天的个人主义的精神, 集中在特耳斯特斯 (Thersites), 一个人见人憎、爱招惹是非的普通人身上。现在他跳了出来, 发言反对阿伽门农, 大肆谩骂国王, 最后击中他的痛处: 他必须对阿喀琉斯的愤怒负责。此时, 奥德修斯又一次挺身而出, 照例是掣出权杖一阵挥舞; 他警告特耳斯特斯不要以一己之力对抗国王们, 威胁要剥光他的衣服, 让他光着屁股被打出平民大会。这只是一场事故, 好让军队回心转意重归于秩序。恶言毁谤国王的特耳斯特斯做了兵变的替罪羊, 将士们欢笑不已, 表示希望他从挨打中吸取教训, 不再对国王们无礼。气氛平静下来了 (211—77)。现在可以恢复程序了。长老们按计划发言反对阿伽门农; 国王让自己被说服, 发布作战命令。在涅斯托耳的提议下, 部队以部落和氏族为单位作战, 这样一眼就可以看出谁是勇士谁是懦夫 (278—418)。

在《伊利亚特》中, 亚该亚军队的政制秩序在刚才那种特殊情况下还在发挥功能。然而, 政制秩序如履薄冰, 在生死关头孤注一掷, 这些症状表明它浑身是病。大难就要临头了。

2. 阿喀琉斯的愤怒

史诗关心的不是史实层面的前因后果,而是衰落现象本身。荷马社会是无序的,生死存亡之际,社会成员的一举一动都由激情(passion)而不是由理性(reason)和共同的善(common good)来指引。激情导致的盲目,即 ate,不是无序的原因;它就是无序本身。荷马的主角身上都有些坏毛病;从某个角度可以说《伊利亚特》是一份英雄病理学研究;从荷马的分析中沿原路返回,正确的起点应是他故意将阿喀琉斯的愤怒和特洛伊战争这两条线索并叙。大战是由帕里斯诱拐海伦引起的;特洛伊王子不守规矩,客人不应跟主人的妻子眉来眼去,触犯这一文明社会基本规则是要遭报应的。阿喀琉斯的愤怒皆因阿伽门农掳走帕里塞伊斯而起;这对于一国之尊乃是一种羞辱,需要阿喀琉斯这方做出反应。这种并叙的构思,让荷马有机会对阿喀琉斯和海伦这两回事儿一起做分析。

不出所料,阿喀琉斯在秩序的并叙中尽情发挥,这才能让他的愤怒保持在一个巧妙的、英雄般的沸点上。他久久无法平息。这厢,亚该亚人发动了一场关于海伦的旷日持久、代价惨重的战争,可阿喀琉斯对海伦兴趣有限。当自己的爱侣被掳走,难道他不应该愤怒吗?难道这些阿耳戈斯的兄弟以为只有他们才会爱自己的女人吗?(《伊利亚特》,9.337—47)然而,这番由人及己的高论,并没有打动阿伽门农派来赔罪求和的使团。他尽可以要回他的帕里塞伊斯,并且让对方保证她毫发无损。作为赔礼,他将得到七位美艳乖巧的姑娘、大量黄金珠宝,做阿伽门农的乘龙快婿(有权利从三个女儿中挑一个,嫁妆从厚),拥有阿耳戈斯七座城市,都毗邻大海、位于商路沿线。再大的怒火在这种赔礼面前也压住了,因为补偿是按照神圣的习俗来的。如果阿喀琉斯不接受这种慷慨的赔礼,显然就要出乱子了。可他就是不信这个邪(《伊利亚特》,9.260—99)。

仔细推敲这种正确的解决纷争办法,就可以同时缩窄阿喀琉斯和海伦的问题。就阿喀琉斯而言,他的愤怒的非凡之处现在跃然纸上;而就海伦而言,却产生了一个疑问:为什么特洛伊人不会像阿伽门农那样给阿喀

琉斯赔礼,找一个解决办法?特洛伊人也有一个政制政府,有一个由睿智的长老组成的长老会。为什么特洛伊政府没有将海伦还给她的丈夫,向他赔礼道歉,做出合理赔偿——交一份让亚该亚人乐意接受的赔礼?为什么他们宁愿承受漫长的战争,宁愿担惊受怕,民生凋敝?荷马对两者的这些问题都做出解答——故事节骨眼处阿喀琉斯的愤怒可谓言无不尽;海伦的劫数则草草几笔了事。我们先来看阿喀琉斯的愤怒。

阿喀琉斯的愤怒,实在是不同凡响。它超出了人类的秩序。秩序将人结成一团,阿喀琉斯的愤怒则是秩序中的一道鸿沟,沿着这道鸿沟,自上而下地灌注着无法控制的黑暗。为了描述这种捉摸不定的消极现象,荷马耍了一个花招,他让阿喀琉斯知道自己将战死沙场。这位英雄是半神;从他的圣母忒提斯(Thetis)那里,听说自己还有另一种命运:如果他带着大军待在特洛伊,他就将一去不复返,战死沙场而流芳千古;如果他登 152 船返乡,默默无闻、长命百岁的幸福生活将是他的归宿(《伊利亚特》,I. 352,414 ff.;9.412 f.)。荷马先是借助神启示的另一种命运,其次借助于困境所引起的各种情绪、形势、推理和决定,来探索阿喀琉斯的愤怒。

分析至此,给《伊利亚特》造成相当普遍误解的一个根源必须清除掉。阿喀琉斯的另一种命运之所以不同凡响,不是由于它的内容,而是由于它是神启的。荷马的问题不在于阿喀琉斯的命运,而在于寻常的命运与英雄不同寻常的反应之间的张力。《伊利亚特》的构思,就是取决于这种张力。可见,一定要小心界定好什么是寻常的命运。命运的困境,正如前所暗示的那样,在战争状态下并不是那么特别激动人心。即使没有神谕,也可以合理地假设,一方面,一个像阿喀琉斯那样健壮的家伙,如果他承袭了远方一个富庶帝国的王位,不去招惹什么麻烦的话,他将过上长寿而惬意的生活;另一方面,如果他不断出生入死参加战斗,那就要冒迟早被干掉的危险,也就流芳千古了。况且,队伍中绝大多数诸侯,都面临这一困境。只要战争继续,他们就有战死沙场之虞;如果他们回家过小日

子,那他们就将长命百岁。最后,要明白这另一种命运并不意味着真正的抉择。全军都想回家;但他们留了下来,因为这场战争是一次联合政治行动,目的是惩罚对公共秩序的违犯。因此,阿喀琉斯的困境,只是一支多少有些普通的签。引入他命运的预言,不是为了创造一位自由地选择了早死而不朽的罗曼蒂克英雄。只有命运的困境被理解为一支普通的签,阿喀琉斯的反应才会显得不同寻常。荷马别具匠心地利用了这一张力,来达到两个目的,首先是将阿喀琉斯的愤怒的确切性质孤立起来;其次,是将这种愤怒跟其他英雄对待本质相同的命运的态度做一下对照。

因此,命运的困境本身并无不寻常之处。由于预言让死亡的可能性
153 上升为必然性,从神启示命运这一事实开始,阿喀琉斯命运就显得不同凡响了。对阿喀琉斯而言,武士的命运,是注定要活在死亡的阴影之中,从心理学上说,这一命运变成了对死亡的痴迷,让他自绝于庸庸众生。战争对他来说,不是履行以恢复秩序为己任的公共职责所承担的艰难险阻,而是他命中注定的生存本质。作为一个人,他从未经验过秩序,因为他“孩提”时就走向战争(《伊利亚特》,9. 439f.)。他不会作为一个人回到他为之而战的秩序中来,因为他的生存将以死亡告终,而九年来这位少年送给别人的正是这种死亡。他的生存介于杀人与被杀之间,这种张力不是生平逸事,而(这是预言所指出的要点之一)是生存的本质。

命运的启示并非未超出阿喀琉斯的个性的事;拥有这样一种启示,是他本性的一部分。将预言解释为对死亡的痴迷,也许不是一种搞错年代的“心理分析”,而正是荷马的用意所在。这个预言不单阿喀琉斯自己知道,部队中也尽人皆知。若是照荷马史诗的特点,把它当作一条从神那里来的可靠信息,说阿喀琉斯不久将死于特洛伊城下,那么,它不仅会影响佩琉斯之子,也会影响他朋友的行为。但他的朋友和同志好像什么都没发生,仿佛这个预言根本不存在一样。他们煞有介事地送他财物,怂恿他跟阿伽门农攀亲,扩大他的领地,尽管他们理应知道这些锦绣前程对于一个已踏上不归之路、死之将至的人来说,是毫无吸引力的。当阿喀琉斯正

告来使,为什么他们的赔礼无法打动他的时候(9.412 f.),他们还是喋喋不休,仿佛他什么也没有说过一样。阿喀琉斯怀抱着启示,生活在一个私己世界之中;或者毋宁说,他一天独守这个启示,那他就一天都是生活在这一私己世界之中。《伊利亚特》的行动是不可理喻的,除非预言被理解为一种英雄不应有的痴迷,只要他还是一个公众人物的话。早前论及的阿伽门农的梦,在一定程度上有助于破解这个荷马式问题。当时,涅斯托耳不温不火地回答,欲盖弥彰地警告说,国王不应该做这样的梦;不能假托于神;一个人得到神的启示,是他个人的事情,别人对此可没什么义务;阿伽门农一事,如果长老们遵守了秩序,那他们也不是相信这个梦,而是尊重国王的权威。可惜,阿喀琉斯不是统帅;他不应该得到这份尊重。在争论中拿自己的命数来说事是不得体的。只是其他领主涵养够高而不予计较罢了。

使团中只有他上了年纪的教育者菲尼克斯,痛陈阿喀琉斯心态之不是,至少是间接这样做了。老人显然被自己学生的胡作非为所刺痛。跟其他人一样,他对预言报以宽厚的沉默,不予计较。但他大发一通劝勉式(paraenetic)或曰劝诫式(admonitory)演说,演说的高潮是墨勒阿格罗斯(Meleager)的愤怒这个神话。在这一演说过程中,英雄行为的各个侧面,私人的和公共的,无不涉及(9.434—605)。作为使团成员,身负官方职责,菲尼克斯尽量劝说阿喀琉斯接受国王的赔礼,重返战场;他借这个传说,向阿喀琉斯指出,他的行为从功利角度是多么愚不可及。年轻人不能知难而退。如果他拒绝这份赔礼,一旦特洛伊人突袭亚该亚营寨,实施火烧船舰之计,他还是不得不披挂上阵;既然如此,等到他非出战不可的时候,他将被置于墨勒阿格罗斯无利可图的不利境地,因为他最后一刻都还在袖手旁观(9.600—605)。

然而,菲尼克斯也是教育者,与阿喀琉斯情同父子;他知道,此事乃是积怨已久,按习俗赔礼或者利诱,都无法平复阿喀琉斯的愤怒。于是,他以墨勒阿格罗斯的劝勉式神话作为开场白,这是一篇关于罪(ate)与祷告

(litai)之间辩证关系的严格学术论文(9.496—512)。对于阿喀琉斯的灵魂,如果可能的话,首先就要来个釜底抽薪,在日常争辩见效之前,必须打破那种痴迷,启动一场治病救人的对话。他向他“亲爱的孩子”指出他原则上错在哪里。似是而非的命运预言根本不值一提;它只不过是阿喀琉斯“傲慢的心灵(thymos)”和“无情(hetor)”的症状之一而已。“亲爱的孩子”正在触犯事物秩序的根本规则。当人犯罪之时,即便是在价值、尊贵和力量上都远高于人的神灵,也要服从于祷告者;因为祷告者是宙斯的女
155 儿。罪是一时冲动,让人堕落,随后由祷告者来抚平伤害。宙斯的女儿是一定要尊重的。当一个人回绝祷告者,受辱的神灵就会告到宙斯那儿去,罪就将与罪人如影随形,让他血债血还。

菲尼克斯无懈可击的劝诫需要稍做解释。荷马的罪(ate),意思是心灵的愚笨,是激情的盲目,它让人堕落犯罪;它也有罪行之意,也就是触犯法律。相应地,荷马的祷告(litai,意思就是心灵的悔悟,以及表达悔意的行为(向神祷告和牺牲,向人祷告和赔礼)。Litai是宙斯的女儿,因为她们积极表示要挽狂澜于既倒,抚平罪恶,回到朱庇特的秩序中去。诸神可以接受祷告者,而牺牲也不仅仅是一种贿赂,理由就在于此。因此,如果一个人拒绝另一个人的示好,修补被打破的秩序,那他就堕落了,他的罪就是让无序继续;现在,无序是他的罪了,他将不得不为此血债血还。因此,阿喀琉斯的行为,不仅是一种单纯的妨碍,还可能导致亚该亚人在战争中落败;它毋宁是一场可怕的心灵巨创,英雄被逐出了神与人的秩序之外。从秩序出发,经过堕落、犯罪、惩罚、悔悟和补救,又回到秩序中来,战争与和平这种有节奏的运动被阿喀琉斯的愤怒打断了;佩琉斯之子堵塞了秩序的动力;随着阿喀琉斯的愤怒,他的 cholos,一种具体的秩序落到了无药可救的下场。

这种使《伊利亚特》情节急转直下的独特的愤怒,有别于空虚与黑暗,尽管它是后者的表现形式。阿喀琉斯内心的空虚,使他无法摆脱他的童年,形成正常的社会关系。他的亲生父亲十分了解这个孩子,送他上战

场的时候千叮万嘱要他收敛“傲气”，切勿“内讧”；宁可靠“不卑不亢（*philophrosyne*）”来赢得尊敬（9.254—56）。但是这位儿子把这些忠告都当成了耳边风。阿伽门农说他是一个可恶的人，动不动就喊打喊杀，全副精力都集中在争斗（*eris*）、战争（*polemos*）和厮杀（*mache*）上，忘了他的孔武有力是神赐来在战争中使用的礼物，而不是君临天下的头衔（1.173—87）。甚至他的战友也受不了他，要退避三舍，因为他一犯傲气就勃然大怒。他阴郁冰冷，固执己见，对友人的爱与尊敬毫不领情，傲慢地拒绝了家人的求助，让他们颜面扫地（9.624—42）。当阿喀琉斯面对命运的抉择而苦苦思索之时，通过片断式的自我分析，可以更贴切地界定这种自绝于人的冷酷来自哪里，其性质是什么。神启是个人的痴迷，这层意思也许最能从一个事实中辨别出来，即，阿喀琉斯是众王中唯一一位动过弃战归家念头的人。说来也怪，阿喀琉斯怕死到了这种程度，竟公然考虑临阵脱逃的可能性。他强烈地留恋生命。在他的一波情绪中，丝毫也不在乎以早死来博取不朽；他宁愿尽量长寿，做一位尊贵而富有的国王，娶一位健康的姑娘，此生宠辱不惊；他沉湎于这些明哲保身的想法之中，烧杀抢掠、争强好胜（在其他方面也许很带劲）都无法让一个人回心（*psyche*）转意，一旦他已经吃了秤砣铁了心（9.393—409）。不过，这只是他其中一波情绪而已。它是一种痴迷，而不是一种意图。怕死对他的心灵荼毒之深，以致他做梦都想摆脱自己的义务，但他却没有认真打算接受国王的角色，做自己王国的秩序支柱。这一段充满乡愁的诗篇是如此抒情，它与九年来阿喀琉斯一直待在特洛伊的事实相矛盾。即使他一怒之下动了回家的念头，现在也还是待在那里。因为，神创造了他，让他成为一名武士；他真的是活在刀光剑影之中的，眼看少了他也将杀个痛快，则保持愠怒最是一种煎熬。可见，较之其他领主，另一种命运并没有特别眷顾阿喀琉斯，给他提供一个真正的选择——尽管是出于一个不同的理由。其他诸侯按照誓约和职责各守其位；只要军事上一天还有取胜的希望，他们一天都不会回家。阿喀琉斯上了战争的贼船，就绝不可以回家，因为他是一名武士（称

之为杀人魔王也不为过),与居家秩序相比,他更适合军队的秩序。

事情现在应该明朗了,在荷马社会中,领主的愤怒不是一种私人的感情状态。Cholos,愤怒,是一种法律制度,可比罗马的“敌对”(inimicitia)或者中世纪的世仇(feud)。如果 ate 引诱一个男人侵犯属于另一个男人157 的财物和尊严,受害者将报之以愤怒,即情感冲动,决心迎头痛击来犯之敌,最终目的是迫使对方正式予以补偿,承认他们之间应有的关系。因此,在浑然一体的荷马的愤怒中,必须区别两种东西,一种是对侵犯某人地位的伤害,所产生的情感上的愤怒的反应;一种是管制情感过程的习俗。如果我们记得,柏拉图将 cholos 划分为 andreia 和 Sophia 两种德性,那么,cholos 的特殊性质和问题就更容易理解了。Andreia,勇气,是灵魂的习惯,路见不平就要凭一时意气拔刀相助;Sophia,智慧,是用来引导和制约勇气的,因为感情都会矫枉过正的,不论是否出于正义。荷马的愤怒含有这些成分,都嵌在 themis(正确的秩序,习俗)这个浑然一体的中介里。在一个既定秩序中运作,愤怒作为一种情感,将提供一种反抗非正义、恢复正义秩序的力量;愤怒作为非正义行动的预期后果,可谓代价高昂,这就让人不敢触犯秩序。因此,愤怒的正常运作,对于维持秩序具有根本意义。如果愤怒不抱合作态度,犯罪就无所忌惮;如果犯罪不受约束,秩序就无法恢复。作为秩序的一种工具,愤怒必须按习俗的要求,招之即来,挥之即去。

照这些标准来看,阿喀琉斯的愤怒十分不妥当。诚然,它因羞辱而发,合情合理。但是其他人觉得它发得过度;它的根源似乎埋藏更深,那就是阿喀琉斯无法无天的本色。适度的愤怒应是一个人的正常地位遭受威胁时引起的一种感性的情感反应;如果第一次攻击没有被当场制止,这种威胁就会一发而不可收拾。然而,阿喀琉斯的愤怒,并不是对一个有限威胁的有限反应,不是旨在修补一时的秩序裂痕;它毋宁是内心深处焦虑的一种发作,基于对自身命运的关切,这种焦虑在他内心生长起来;它起因于他受辱和大限将至之间的情感短路。这一种发作理所当然引起了他

人的不安,因为它让人觉得是对秩序意义的一种绝对威胁。因为,秩序的游戏,它总是有一部分坏了又好,反反复复;甘愿置死亡之谜于度外去演出秩序游戏,只有这样来接受生命,秩序游戏才玩得起来。如果死亡不被当作生命中的一个谜,不被当作生命本身之谜的一个部分;如果费尽心机,要通过思考将生命之谜转化为对某种东西的经验,对一种现实的经验,那么,死亡的现实将化为摧残生命现实的虚无。像阿喀琉斯这样的行走的幽灵一出场,死亡的苍白就笼罩了秩序的游戏;秩序游戏不再被当作一回事儿,大戏在无序中草草收场,白忙乎了一阵。其他领主正确地感受到了阿喀琉斯行径的致命杀伤力所带来的威胁;这种特殊的愤怒是通常的补偿和调解终止不了的。可是,它到底如何才能终止?

回答这个问题,正是《伊利亚特》的旨趣所在。阿喀琉斯的愤怒有一个内心的发展过程,有一个行动;愤怒这场内心戏,决定了《伊利亚特》的外部行动。军事上与这段愤怒插曲相呼应的是一场大战,特洛伊人将亚该亚人赶回营寨,纵火烧毁了第一条船。亚该亚人的这场惨败,差点让他们全军覆没,这实际上是阿喀琉斯不战而退造的孽;但是在阿喀琉斯的内心戏中,他还巴不得有这场劫难,给他们当头一棒。当英雄被阿伽门农羞辱,他求助于自己的圣母:请忒提斯说动宙斯,让亚该亚人大难临头,使他们看清自己从伟大的国王那里究竟得到了啥好处,国王也将明白,羞辱自己最好的领主究竟意味着什么(1.407—12)。好心的母亲不忍自己孩子短暂的一生将由于遭此奇耻大辱而蒙上污点,遂了他的心愿。这个心愿的动机不难识破。阿伽门农的怀疑没有错,阿喀琉斯想爬到国王头上;他的专横暴露出一种永不餍足的统治欲。然而,如果亚该亚人真的被击溃,就没有人能亲眼目睹英雄的意气风发;如果阿喀琉斯回了家,也不能亲眼目睹这场失败,那么,他就不可能爬到国王头上。因此,要仔细量体裁衣才能达成这个愿望:它必须是一场接近溃败的失败,阿喀琉斯必须亲眼目睹,并在最后时刻能够像救星一样出现。而且,这个愿望暴露了佩琉斯之子梦想的虚无主义。阿喀琉斯想要一个力压群雄的胜利时刻;但他并不

159 希望取代阿伽门农做亚该亚人的国王,将这一刻绵延为一种永久的秩序。

他向往这一时刻,这一愿望并无政治野心的浇灌;它只是处心积虑,要将死且不朽之名转化为生命中的一场胜利,来逃脱自己的命运。为了抓住这一稍纵即逝的时刻,他宁可让自己的战友殒命沙场才杀入战团,而他这一杀,乃是转败为胜最后也是最勇不可挡的手段。

阿喀琉斯拒绝一切合情合理的和解努力,维持着他的愤怒,以此来实施这个计划。但是,当这一伟大时刻来临,事件之链却从他手中滑落。亚该亚人在营寨堑壕附近被重创,火势燃及第一条船。最后,他自己仍然坐山观虎斗,却让自己的朋友帕特罗克洛斯(Patroclus)和密耳弥多涅人(Myrmidones)加入战团,以避免火势蔓延伤及自身。这一战不打紧,帕特罗克洛斯被赫克托耳杀死。阿喀琉斯机关算尽,却赔上了好朋友的性命。这就是噩梦的终结;伟大的胜利时刻变成了个人的灾难。

愤怒的戏剧,系于帕特罗克洛斯之死。他的朋友一死,阿喀琉斯的痴迷就土崩瓦解了;生命与秩序的现实得到了恢复。荷马描述这一过程的五十行诗,可以毫不夸张地被认为是《伊利亚特》的心理学杰作(18.78—126)。男孩呻吟着,向自己的母亲忏悔,说他心愿已了;“可是我何乐(e-dos)之有”,因为他情同手足(kephale)的帕特罗克洛斯死了。帕特罗克洛斯与他情同手足,令他经验到凡人终有一死;他不再是一个例外,因为他必有一死。他回到共同体的生命现实中去了;这一回归的决定性征兆,就是准备担当义务,赴汤蹈火,万死不辞;因为,当生命又一次变得无比现实,以至于除了为生而生,已经生无可恋,死亡就不再可怕了。第一个义务就是为朋友复仇,尽管根据他的命数,赫克托耳死后不久就是他自己的死。他怒冲冲地坐在船边,“我活着是一个累赘耳”,他为自己眼睁睁看着帕特罗克洛斯和其他亚该亚人送死而深深自责,尽管他之骁勇,乃是神灵所赐,他对于别人的用处也就在这里。他诅咒内讧和愤怒破坏了秩序

160 游戏,让他承担罪名;他将阿伽门农的羞辱抛诸脑后,现在一心约束自己的纵情。他现在接受了,自己的命运与别人是一样的;当命运女神莱伊拉

(Moirai)这样决定了,他也将像赫拉克勒斯一样,坐以待毙。最后,也许是最微妙的,他现在甚至愿意凭借他的事迹来争取流芳百世,共同承担作为一名亚该亚武士应尽的义务——他不再试图凭借生之胜利来逃脱命运了。

3. 帕里斯与海伦之爱

阿喀琉斯的愤怒是秩序的一种纷扰。它的发生、过程和消散,令《伊利亚特》这场戏剧一波三折,可它不过是一场更大纷扰、一场因海伦的致命诱惑而起的战争中的插曲而已。我们现在应转向这一疑问:为什么特洛伊人不将海伦交还给她丈夫并送上合乎习俗的赔礼来避免战争,或者至少结束战争?这与另一疑问是不可分割的:为什么他们没有当机立断地解决帕里斯—亚历山大,这个显然一无是处的家伙,这个更直接的导火索?在《伊利亚特》第三卷,帕里斯和墨涅拉俄斯为了海伦及其财宝而单打独斗的场合中,荷马将这个问题的方方面面都展现出来。

这一场合本身就暗示了问题的范围和复杂性。简单而合法的解决办法(赔礼而重修旧好)是不可能的,因为除了海伦的之外,帕里斯这一祸水,也卷入这场纷扰中去了。结束两国漫长战争退而求其次的办法就是墨涅拉俄斯和帕里斯单打独斗,胜者拥有海伦。在《伊利亚特》第三卷中,这是交战双方都热烈欢迎的解决办法。显然,接下来就要问:为什么交战双方都没有早点拿出这个办法?最后必须回答:为什么这一结束战争的努力,迄今都证明只是枉然。这些疑问交织在一起,令《伊利亚特》第三卷成为一部跌宕起伏的杰作。遗憾的是,本文不可能面面俱到;我们必须假设读者熟悉悲喜剧的这种精彩表演。从本文出发,我们将对各种枝节加以梳理,第一步工作就是将合法程序单列出来,它是贯穿《伊利亚特》故事的主线。

单打独斗是帕里斯下战书、墨涅拉俄斯接受挑战的结果。主角达成一致,双方主帅自然接受。双方正式停战,约定单打独斗的胜者将得到海

伦及其财宝。决斗进行之时,敌意全消。其实,协议达成那一刻,双方将士就会打破战争界线,欢天喜地放下武器,围成一圈当起观众,中间留下一块空地来进行决斗。不管谁是胜者,决斗都可望结束特洛伊人和亚该亚人之间的战争。它看起来是一个铁定的协议,一小时内结束战争在望。

事件的实际进程出乎意料。决斗开始了,但是墨涅拉俄斯的刀击在帕里斯的头盔上而裂开。然后墨涅拉俄斯就赤手空拳进行肉搏;他抓住头盔拉住帕里斯,一路拖着他,用皮带勒得他喘不过气来;决斗实际上结束了。说时迟,那时快,阿芙洛狄忒出来干预,皮带断了,帕里斯被女神送回特洛伊的安全地方。剩下墨涅拉俄斯手里拿着头盔,发疯般寻觅帕里斯的踪影。不难想见,这引起了一阵恐慌。每个人,包括特洛伊人,都在帮墨涅拉俄斯寻找没了踪影的帕里斯,但是一无所获。不过,皆大欢喜还是有一丝希望的,因为墨涅拉俄斯显然是胜利者。然后,神又出来干预。在神的启发下,一位特洛伊同盟领袖图谋不轨,为了争功而箭射墨涅拉俄斯。虽然是皮外伤无甚大碍,但是休战协议被打破了,战斗重新打响(《伊利亚特》,4.85ff.)。即便此时也没有浇灭一切和平的希望,亚该亚人依然随时打算接受一个公平的解决方案。在特洛伊长老会中,安特诺尔(Antenor)警告他的同侪,他们是在违抗自己的誓约;他奉劝他们履行义务,归还海伦及其财宝,以结束战争。但帕里斯愿意割舍财宝,却拒绝交出海伦;长老会力挺帕里斯,反对安特诺尔(7.345—78)。特洛伊人的命运已经注定,因为,亚该亚人现在坚信违约者必遭报应,一心要打下去。这一冗长程序中的每一个阶段,都经过荷马精心安排,直至结束战争的所有理性手段一一落空。毋庸置疑,这场战争不是被政治和法律的理性,而是被非理性的力量所统驭的,它宣告了文明秩序的终结。海伦—帕里斯的事例和阿喀琉斯的事例如出一辙,都是小心翼翼地将破坏性的力量孤立起来分析。

非理性的力量从一开始就主宰着帕里斯和墨涅拉俄斯之间的决斗程序。决斗和停战并不是理性行动(理性行动随时都可以采取)的结果,而

是一个意外事故。特洛伊人和亚该亚人短兵相接；就在千钧一发之际，帕里斯披挂上阵，向前迈了一小步，挑衅要亚该亚阵中最厉害的人来跟他决战。墨涅拉俄斯踏破铁鞋无觅处，急不可耐地冲向这个耀武扬威的家伙。说时迟，那时快，帕里斯马上缩回阵中躲了起来（3.15—37）。太迟了。赫克托耳目睹了这不光彩的一幕，现在要说上他兄弟几句。帕里斯，狂蜂浪蝶之徒，外表魁梧俊朗，却是金玉其外，败絮其中，他是敌军取笑的对象，特洛伊城的奇耻大辱；特洛伊人一定是懦夫，或者他们长期养痍为患（3.38—57）。当决斗结束，特洛伊人加入亚该亚人之中去寻找这个无赖，证明兄长之见一语中的，“因为他们都恨透了他，他就像瘟疫一样”（3.54）；甚至对亚该亚人叫阵的传令官，提到帕里斯的名字时，外交辞令都带有私人感情，“他早该死掉了”（7.390）。但是帕里斯知道，为什么大家的蔑视和憎恨都无法转化为反对他的行动。帕里斯向自己的兄弟坦承，对他的这些描绘十分公正，甚至还很不错；不过他昂然指斥赫克托耳拿阿芙洛狄忒赠他的厚礼来责怪他。这些礼物必须受到尊重，因为这种馈赠是人类毕生求之而不得的。是好是坏也罢，神的馈赠都要得到人、被馈赠者以及共同体的尊重。然而，他完全被赫克托耳的轻蔑惹恼了，他要践履当初夸下的海口，迎战墨涅拉俄斯（3.58—75）。

两位丈夫之间意外的决斗，使海伦出场了。她冲向斯开埃城门，普里阿摩斯和他的长老会已经云集于此观看决斗。长老们见她飘然而至，感叹为这样一位貌若天仙的妇人承受长年战祸，乃是物有所值；不过他们更清楚，让她走人，好过给自己及孩子们的今后带来灾难。普里阿摩斯称她（就像菲尼克斯·阿喀琉斯）为“亲爱的孩子”，毫无责备之意；这是神的过错（3.146—70）。这一幕至今依然魅力四射，表明了诗人之伟大，他让灾难显现为一场神力的把戏，从而使灾难变得崇高；他让英雄的人类弱点带上神的意志，从而将英雄升华为悲剧人物。不过，将这一幕孤立起来，津津乐道于天仙般美貌的魅力和普里阿摩斯入木三分的人性，以之作为《伊利亚特》的高潮（一些诠释者就是这么干的），那是冲昏了头脑，对于

荷马这样清醒的思想家来说大大的不公平。在帕里斯和海伦这一幕中，我们接近了特洛伊一方无序的根源，荷马十分巧妙地利用了这几幕，为的是透过政制等级的排列，来描绘这种意乱情迷。

最糟糕的是国王本人；这位当国王的绅士对“亲爱的孩子”全无责备之意，把一切指责都推向了神；在长老会的会议上，当安特诺尔力主长老们应信守誓约，交出海伦及其珍宝之时，正是普里阿摩斯否决了回到正常秩序中去的劝诫，支持了帕里斯。其次就是长老们，以安特诺尔为代表，他们尚存一丝责任心，对神赐的美貌虽有明鉴，却更愿意承认，女人是一种“祸水”(pema)。再次就是人民。出于敬畏，他们无法自行其是，但至少对帕里斯公然表示蔑视和憎恨，很想送这个害人精上西天。在《伊利亚特》中，统治者和人民之间的张力，尚不至于有民众造反之虞；但是在《奥德赛》中，我们可以看到，纲举大乱的上层阶级视民众如洪水猛兽，因为民众的是非感，还没有被腐蚀那么深。将史诗曲解为反君主制和革命之事，虽然是搞错了年代，不过在荷马的政治危机分析之中，鱼无疑是从头部开始腐烂的。

感情与行动的腐蚀，以帕里斯和海伦为中心；从这个中心扩展到政制等级的各层。帕里斯和海伦是特洛伊秩序的裂缝，透过这条裂缝，一种破坏性的黑暗力量灌注进来，就像阿喀琉斯是亚该亚秩序的裂缝一样。在164 刻画这种力量，这种爱欲的特征时，与阿喀琉斯一样，荷马运用了相同的符号化技巧。佩琉斯之子由于贪生怕死而从共同体中孤立出来，由预言来符号化；英雄可以自由向别人吐露的，是一种独特的公开秘密，而别人也可以自由地当作什么也没听见；结果，谈话宛如梦境合演，每个人物都在自己的梦中自言自语，却合演了一个共同的命运。帕里斯则是为情孤立，中断了跟社会关系秩序的现实联系，这种中断通过单打独斗的闹剧收场，极尖锐地符号化了。前一刻，我们还处于现实秩序之中，墨涅拉俄斯就快要将他的敌人掐死了；下一刻，帕里斯就不见了，为情孤立起来，躲进了小密室里等候海伦，而墨涅拉俄斯则手持一个空头盔，寻找之前戴它的人。

海伦加入帕里斯的孤立,是令人作呕的深刻一幕。当阿芙洛狄忒将她的心肝宝贝从战场中救走,送他回密室,那里空气清新,熏香缭绕,乃是为更甜蜜的对决而备。阿芙洛狄忒去召唤海伦,她还在城门观看人们气急败坏地寻找现在该死掉的帕里斯(3.385—94)。海伦先是无法相信女神的命令;对她来说,这种破坏秩序、违犯纲常的行为太严重了。她准备接受交战双方的协议,结束这场战争,回到墨涅拉俄斯身边,从而恢复社会的正常秩序。她感到可怕的事情就要发生了,试图加以阻止。她扮出一副可怜兮兮的样子,怀疑女神也许为她准备了一些小恶,既然帕里斯已经出局,阿芙洛狄忒想将她扔给其他意中人,让她继续红颜祸国。她撕破脸,惧意顿失,辱骂女神;她骂道,如果女神这么爱帕里斯的话,就应离开奥林匹斯,去做帕里斯的情妇和奴隶。她死活不肯走,去做可耻的事情(nemesseton),因为特洛伊全体妇女今后都会耻笑她(395—412)。然而,女神没有商量余地,她发怒了(cholos)。她以一名奥林匹斯老鸨不容分说的心狠手辣,命令海伦上床,除非她想遭到女神借亚该亚人和特洛伊人之手给她降下的厄运(413—17)。在这种威胁之下,吓破了胆的海伦去了密室。她孤注一掷,告诉帕里斯他是怎样一个懦夫和胆小鬼,说但愿看他死掉,力图让他知耻后勇,不过这都是徒劳(418—36)。不为所动的帕里斯告诉她,他的心充满了爱欲,他从未像刚才那样想她,即便是将她从斯巴达带回来那天;他温柔而有力地制服了她(437—47)。这一建构与阿喀琉斯的那个异曲同工。佩琉斯之子想透过生命中伟大却短暂的胜利,来逃脱命运;在帕里斯的梦境演出中,女神将迫在眉睫的死亡化为海伦的拥抱,以此来逃脱命运。

鱼开始从头部腐烂;而在头部的——不断明朗化——是神灵。从帕里斯和海伦的密室,场景转换到了无序的终极根源,转换到了奥林匹斯诸神,他们聚在一起,兴致勃勃地观看特洛伊城下的事件。宙斯兴味盎然。尽管帕里斯失踪了,大团圆结局的希望犹存,他喜欢的伊利昂(Ilion,特洛伊别称)将避免毁灭,只要特洛伊人谨守协议,交出海伦。决斗以闹剧收

场,更添趣味,神灵的统治者恶毒地嘲弄赫拉和雅典娜,说阿芙洛狄忒给她们的亚该亚朋友搞恶作剧之时,她们却冷眼旁观。这番嘲弄造成了一场危机。宙斯向诸神大会提议,是时候结束战争了,如果大家都乐意的话。但是他的挖苦激起了赫拉内心不易察觉的愤怒;她不卑不亢地拒绝承认她毁灭特洛伊的汗水和辛劳全是白费,咬牙切齿地向宙斯保证,不是所有的神都会同意他那么做。朱庇特随后的抗辩只是披露了有针对性的法律信息:宙斯并不是世界的绝对统治者;奥林匹斯政制是一种有限君主制,每一位神灵都有其不可分割的权利和特权。危机通过妥协来化解。宙斯不能否决赫拉摧毁伊利昂的意志,但他可以威胁她,以牙还牙报复她所心仪的城市。赫拉欣然接受这一威胁,以特洛伊为交换,无论何时宙斯想要摧毁阿耳戈斯、斯巴达和迈锡尼,她都不予抵抗。在诸神看来,这是一个合理的妥协。他们一致同意将摧毁特洛伊作为更大计划的第一步,雅典娜动身前去激发上述破坏停战的行为(4.1—72)。

可见,无序问题追根究底是源于诸神大会,至此《伊利亚特》已经走到极致。然而盖棺定论为时尚早。貌似以摧毁迈锡尼文明为要务的这次诸神大会,少说也有些突兀。《奥德赛》免不了要服务于秩序与无序这一主题,鉴于这种理念,在进一步深入探究荷马神学之谜前,我们理应将此研究的基础好好拓展一番。

4.《奥德赛》论无序

《奥德赛》以一场气氛迥异的诸神大会开篇。大战业已过去十个年头;宙斯沉湎于回忆和反思之中。世界充满了罪恶,就像埃吉斯托斯(Aegisthus)的命运,他杀了阿伽门农,就轮到自己被俄瑞斯忒斯(Orestes)杀死。但是,当这些凡人说,罪恶来自于神灵时,他们就大错特错了;由于刚愎自用,他们给自己造成了不应有的痛苦,埃吉斯托斯就证明了这一点,他事先已经被警告过,犯罪的下场是什么。其敬神之言恳恳,让雅典娜将她神圣的父亲的注意力,转到奥德修斯身上。奥德修斯在奥古吉埃岛

(Ogygia)不幸被卡吕普索所俘,而远方他的家乡,则很快被佩涅洛佩无礼的求婚者搞得乌烟瘴气。此间之恶,奥德修斯何错之有;甚或可说,神难辞其咎。因为,女神卡吕普索再三挽留,想让他做她的情人,波塞冬无情地将他赶到海上,而他出于十分合理的自我保护,打败了波吕斐摩斯(Polyphemus)。宙斯承认,如果他的反思是对的,那么对此事要收拾残局。幸而波塞冬不在,他在一个遥远的国度,这样就可以先背着他来干这些事情;等生米煮成熟饭,他也就不得不强忍愤怒,不致以一己之力违拗众神。于是,赫尔墨斯动身前往奥古埃吉岛,警告卡吕普索必须抑制自己的激情,放奥德修斯走,而雅典娜则前往伊大卡,让特勒马科斯做好准备,抵制他母亲的求婚者(《奥德赛》,1.31—95)。

这种恶,依然可以归咎于诸神对爱欲和愤怒的小不忍。就诸神而言,这种恶将在新的美德政体中根除,就凡人而言,朱庇特的反思则拉开了伊大卡无序的序幕,他们将遭到返乡的奥德修斯的惩罚。亚该亚错综复杂 167 的婚姻法(荷马对此做了细致描述,目的是勘定多余的求婚者之罪)、这些诸侯王公求婚者的病人膏肓以及跌宕起伏的返乡和惩罚故事,我们无法一一顾及。我们宁可集中在体现公共秩序解体的那些基本特性上。在描述公共秩序解体之征候的时候,荷马运用了对待相应的特洛伊无序一样的方法,也就是通过政制等级来追寻这些征候的根源。

金字塔顶端的王族,其恶昭昭。国王将近二十年不在,而他的老父退居二线。他的儿子,特勒马科斯,是一位不起眼的二十出头的小伙子。他的考究,说实话,并未因家境窘迫而稍减。他甚至承诺要在雅典娜指点下大展鸿图,但他充其量也只能达到一般水平。他是如此朽木不可雕,连女神也不耐烦了,她不无沮丧地寻思到:“儿子很少长得像父亲;他们大多不及其父,只有少数青出于蓝。”(《奥德赛》,2.276f.)(原文为2.176f.之误。——译注)见到特勒马科斯,雅典娜大感失望,故有此番概括,她还接上了涅斯托耳在《伊利亚特》中的反思:特洛伊这一代比不上他年轻时那一伙人;特勒马科斯这一代就更差劲了。

下一个等级就是塞法伦尼亚地区的贵族。他们当中最出类拔萃者组成了政制长老会,须知,奥德修斯不在位期间要么成立一个摄政体,要么规定王位之继承。贵族中年事更长者没有参加特洛伊远征,总的来说还算正派,但他们人数很少,无力对抗年轻一代长江后浪推前浪。稍为年轻的领主都是些酒囊饭袋,一百名壮汉,霸占了奥德修斯的庄园,在围攻佩涅洛佩之时将庄园的东西挥霍得一干二净。他们猜奥德修斯已死,但他们既不推认他的儿子为王,也没一个人有本事自己称王。王国群龙无首。还有,老人和年轻人之间的对抗,在整部《奥德赛》中扮演了一个重要的角色。它的意思也许最清楚不过地表现在猪倌欧迈奥斯(Eumaeus)这一角色和打扮成乞丐的奥德修斯身上了:有地位的老人乔装打扮,低三下四,轻车裘马则属于年轻的无教养之徒。

最后,人民的角色,还有它与贵族之间的关系,都在特勒马科斯应雅典娜的训示而召集的平民大会上体现出来。自从奥德修斯离开而前往特洛伊之后,就没有召开过一次平民大会。一位老领主(他的一个儿子也是求婚者之一),奥德修斯的一位朋友,主持了会议。特勒马科斯出现了,既不作为国王也不是王位的继承人,而是作为原告个人,要从人民那里寻求帮助,反对侵犯他财产的贵族们。这样一来,整个政制秩序都表演了一番。贵族被这种向平民大会求助的做法激怒了;但他们也感到害怕,于是通过激烈的辩论,试图转移人民的视线。然而,无论如何,平民大会都不欲诉诸武力,挑起内战,而这是唯一能将这厚颜无耻的贵族赶走的做法。人民的患得患失,令人作呕,于是门托尔(Mentor)诅咒他们:但愿将来不会有一位国王是宽厚而正直的,让他暴虐无度、阴险狡诈吧,既然奥德修斯慈父般的统治都没有被人民记住(《奥德赛》,2.229—41)!腐败已经烂到了人民;如果将来王权一朝沦为暴政,那他们也是罪有应得。

5. 无序病原学

现在终于有可能来点评荷马史诗中涌现的秩序理论了,如果理论可

以用来指称一种显然是前理论的符号化技巧的话,因为毕竟找不到一个更合适的术语了。这种点评最好从一个处于荷马符号体系中心的问题出发,即从诸神的功能出发。人们经常发觉,宙斯在《奥德赛》开篇的反思就像是一种神正论(theodicy)。诸神引起世间之恶是免责的。较之《伊利亚特》中所见,这似乎是一种更纯净,或至少是更考究的神的概念;有人用宗教情感和神学的显著进步,来论证《奥德赛》的时间要比《伊利亚特》更晚。

我们丝毫不怀疑《奥德赛》更晚,但我们不免质疑这个立论的前提。不断净化论的前提是,“神”是这样一种东西,人头脑中对它们的概念,无论是更纯净还是不那么纯净的,反正都可以脱离一个更大的语境;存在一种孤立地发展起来的“神学”,它跟对人类在社会中生存之秩序的一般见解毫无关系。然而,这些假设前提是经不起推敲的。假设,让我们设想一下恶的源泉不超过两个,即神与人。在这种情况下,责任从一个源泉转向另一个源泉,也只能是以人为代价来净化神,或者以神为代价来净化人。一方变得越纯净,另一方就变得越不纯净。无论是现实,还是恶的多少,都不会为这种转化所动;宁可将恶放在人身上也不要放在神身上,这样做究竟有什么好处?从它们达到了“净化”之效果来解释这种操作的话,那么答案永远都是模棱两可的。

如果我们认识到,荷马关注的不是神的净化,而是无序的病原学,那么,《奥德赛》的开篇就获得了一种新意义。恶被经验为真实;打断了秩序的恶的力量,一定令人备受困扰,而不得不去探索它的性质与来源。如果责任之定位或其转化,被理解为是在寻找恶的源泉的真理,那就引人入胜了。荷马关注的是真理,而不是净化。由于“神”不是自给自足的实体,而是包括人在内的存在秩序中有权力的那一群集(complex),故神之真理的增进,也就是人之真理的增进。可见,事体之大者不是道德或神学的进步,而是人在社会中生存的秩序与无序意义上的存在之性质这一真正理论性的争端。

因此,如果根据存在论术语来重申这个争端,那么神与人之间的关系就将出现一道新的曙光。神与人并不是固定不动的实体,而是在一个包罗两者的秩序之中多多少少有些区别的两种力量。原始经验就是对存在秩序的经验,这种存在秩序遍布人全身并超越于他。两种关系同等重要;不存在一个被神的超验秩序普照、不越雷池半步的人的秩序;在一个更广大的存在秩序中运作、互动的力量,则是通过模糊掉人类与超人类的界限这种方式来达到人自身的。在力量的互动中,人若是可以独立为一个单元的话,那也是由于他的肉身生存,而这种肉身生存将被死亡所终结。甚至这样一种说法对称之为人的那个群集的界定,都是多过荷马史诗的。因为,荷马的语言中没有任何词来指称肉身和灵魂。

不错,晚期希腊语中意指“肉身”的 soma 一词在史诗中是出现过,但却是“死尸”、“尸体”的意思。活的人体,只能以 chros,即皮肤来指代;chros 不是解剖学意义上的皮肤(可以从动物身上剥去的皮肤或皮,即 derma),而是含有“表面”之意的皮肤,是色彩和形状的载体。荷马这种表面的可见性(有别于我们肉身生存的观念)是一种非物质的、无形的质,是捉摸不定的。有形的形体会因势利导化为无形,重新出现在别的地方,例如突然消失的帕里斯。又,它还可以疯长,例如阿喀琉斯在争夺帕特罗克洛斯尸体的战斗中出场,他伴着如雷战鼓冲天怒吼,浓厚的金色云朵环绕在他的头顶,明亮的火焰从云端蹿起,特洛伊人吓破了胆。然而,有形的形体的这种消长,都被理解成是超凡的,是人类所不能及的;它们只有在神的帮助下才能发生,神是一种中介现象,因为它处于平常人的样子和偶尔现身一见之间。我们习以为常的“活体”概念,在史诗中并不存在;它的前提是形成一种生命之源(an animating principle)的观念,也就是存在一种生命之源,赋予肉身形式;还有就是“灵魂”的观念——而史诗中没有哪个词来指称“灵魂”。

晚期希腊语中指称“灵魂”的 psyche 一词,在史诗中的确也出现过,跟 soma 一模一样,但它是指人的一种官能,而非肉身的组织形式。从史

诗中抽取不出太多关于这一 *psyche* 的信息,只知道它是指一种生命力,人一死它就离开人,然后惨惨戚戚、无依无靠,恍如阴影(*eidolon*),形影相吊。既然对于灵魂毫无概念,“情感”、“情感动摇”、“思考”诸如此类的现象,都无法认作是灵魂的功能,而必须理解为(凭借术语心灵[*thymos*]和意志[*noos*])人额外的官能。我们看到,荷马的作品不是不谈人和人的灵魂问题;然而,把人并入一大堆官能和力量之中,这种别出心裁的做法,迫使诗人要借助一个符号体系来对付这些问题,而这一符号体系极少将人视为界定好的、此世的行动始发中心(*center of action*)。①

荷马的秩序问题源于人的本性捉摸不定。荷马的人,只有一件事是真正确定的:他一定会死。因此,“终有一死者”(mortal,为行文通顺起见,下文一般译为“凡人”。——译注)是最称心的人的同义词。它将人的本性毫无疑问地与永生的神的本性区分开来。此外,存在秩序中的超人因素穿透人很深,或者换个角度来说,人不足以自成一格,成为一种有自我意识的、反思的能动者,以至于各种各样的现象,无论是人的还是神的,它们的地位始终都捉摸不定,尤其是,人的行动究竟在多大程度上完全是他自己的行动,常常是不确定的。我们唯有设身处地,才能理解荷马应付这些问题有多难,以及他解决了其中一部分,意义是多么重大。相反,如果我们解释史诗的时候假设他已经知道神与人是什么,那么,荷马在阐明人的本性与秩序的意义所取得的独特成就,就被掩盖掉了。可见,我们应通过分析史诗中出现的两种主要行动,迂回地(*casuistically*)接近这个问题,第一种是维持和恢复秩序的行动,第二种是扰乱秩序的行动。

史诗通篇都是神的干预,这种干预导致了具有公共意义的人类决策。

① 荷马的人类学,参见 Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Hamburg: Claassen, 1946), “Die Auffassung des Menschen bei Homer”一章。

一个典型例子就是《伊利亚特》第二卷中奥德修斯的激昂行动。他在部队要登船回家的千钧一发之际阻止了他们；这是受命于雅典娜的行动。这样的例子不胜枚举。任何有些超乎常规的人类决策、迟疑或者决心，都容易表现为神意的启发。这些事情确实太频繁，以至于有时候神的干预本身竟成了一种常规；雅典娜是一位无处不在的女士，尤其是在《奥德赛》中，她一步步安排好特勒马科斯的行程，先让这位年轻人行动起来，接着备好船只，然后送他上路。不过，总的说来，这些干预有力地服务于一个目的，那就是将人那些本来毫无意义的所作所为，提高为向存在秩序敞开的行动。据此，平常人过平常日子，自然不受青睐；当英雄行动的后果对公共秩序产生影响，英雄就披上了神圣外衣。于是，这样一种狭义上的行动，就获得了“过人（more-than-human）”的意思，体现了神圣的秩序；荷马意义上的英雄，可以被定义为这样一种人：过人的存在秩序正是在英雄的行动中体现出来的。埃斯库罗斯延续了荷马对行动意义的阐发。尤其是在他的《乞援人》中，埃斯库罗斯将英雄行动（这是唯一配得上这个名字的行动，有别于平常的所作所为）刻画成是为了狄刻（Dike）去反对魔鬼之无序而当机立断；由于城邦的秩序靠这些行动来建立和维持，所以城邦的秩序代表了宙斯的秩序。因此，达到英雄高度的行动，它在多大程度上体现了神圣的力量，就在多大程度上是人的行动。一个社会的公共秩序，由于它在关键的转折点上取决于这些行动的后果，故摇摆不定地保持在人与神圣力量交会的边界。

秩序与无序的病原学，显然不能化约为一个简单的公式。谁应该对英雄的行动负责？是始作俑者神，还是唯命是从者人？当一位英雄没有在合适的时刻得到神的启发，那谁该对飞来横祸负责——是神玩忽职守，还是人在玩火自焚？假若行动是破坏性的，问题就更尖锐了。Ate 在荷马的伦理学中位居何处？一方面，她是盲目的激情，专挑拨那些违犯正义秩序的行动；另一方面，她是一位女神，宙斯的长女，偶尔玩些小把戏，甚至对她自己的父亲也是这样。谁应对 ate 引起的胡作非为负责？详尽解答

这些问题,难免要长篇大论。我们所能做的就是举例说明荷马立场的原则所在。

纵观《伊利亚特》,诗人似乎是在隐晦地驳斥他笔下其中几位人物的道德——这种驳斥很有可能也针对诗人所处的、同情这些人物的社会环境。以阿喀琉斯为例:在荷马笔下,他是一位出色的武士,在危难之际可以助你一臂之力,可又是一个不怎么讨人喜欢的人物,几乎就是一个病例。诗人一口咬定,麻烦起于对命运的不恭,起于错误地利用神圣的忒提斯来满足英雄幼稚的欲望,起于不愿肩担人性的重负。当谦卑地接受了 173 命运的重负和责任,困难就迎刃而解了。

第二个重要的例子来自于阿伽门农向阿喀琉斯致歉(《伊利亚特》, 19.78—144)。国王将他的不义之举的责任推给诸神全体大会(宙斯,莱伊拉,复仇女神伊里逆司[Erinyes],复仇女神阿忒[Ate]),说是他们蒙住了他的眼睛。但是,当蒙眼布被摘掉,他又看见(“看见”同时又是“明白”之意。——译注)了的时候,他就为自己的行动负责,做出补偿。按照荷马,只有当一个男人看见自己在做什么的时候,他的行动才是他自己的;只要他是盲目的,行动就不是他的,他就不用对它们负责;但是,当他一回想他又看见了,那么通过看见,他盲目中所干之事就变成他的了,他就要弥补他的过失。借助“盲目”和“看见”的符号体系来进行的分析,对于后面行动理论的发展意义重大。因为,荷马正处于发现哲学家所谓的“真我”的途中,“真我”是人灵魂中的空地,人在这里面向理智的(noetic)秩序。当真我占据支配地位,人就“看见”;经过对“盲目”的反省,过失被(可以说是被“良心”)整合入行动的自我之中。在阿伽门农的例子中,盲目性始终是诸神的作品;将过失并入自我,尚不至于为一时“盲目”而认罪。总的说来这里并不存在走向基督教意义上的对罪的理解的趋势——无论是在荷马,还是在古典时代的哲学家那里。后者虽然进一步发展了这个问题,但是在原则上还是维持荷马的立场不变。从荷马到公元前 4

世纪,在这个问题上可谓一以贯之,这将有助于解释苏格拉底—柏拉图透过“看”,也就是透过知识,来解决灵魂与社会中的真实秩序问题这个奇特的理念。

然而,阿伽门农在向阿喀琉斯致歉时的自我解释,也许还不是荷马就此事说的最后一句话。细心的心理学家会自问,阿伽门农说他自己一时盲目的故事到底有多“真实”。一个人,哪怕怒火中烧,也不至于在心中一角不知道刚才做了不该做的事情吧?在盲目与看见之间真的存在一个时间差吗?人真的在某一个时刻是一个激情自我,盲目冲动,而在后一个时刻就是真我,对激情自我的行为倍感震惊?荷马一定这样问过自己。证据就是帕里斯在密室中的一幕。这是一位优雅的无赖。他自鸣得意地告诉海伦,自己内心充满爱欲,然后优哉游哉地继续按他激情之“盲目”,而不是按他分析之“看见”来做。帕里斯的例子表明,盲目和看见是同时存在的。在这个例子中所发生的事情,最能说明荷马的和一般的希腊行动理论。我们没有掉进圣保罗在罗马七书中描述的无底深渊,而是掉进了死皮赖脸中,跌得也很深。

帕里斯的例子表明,荷马了解盲目与看见之谜。然而,不能就此认为他表达了对这个事情的看法。阿伽门农的致歉当然不意味着诗人要将国王刻画成一名文过饰非的伪君子,掩饰当时他明知自己在做什么,却偏要纵情于自己的愤怒。^①阿伽门农的例子,只是行动心理学众多案例之一。相反,荷马本人的立场,应该从他根据原则来构建史诗故事的方式去推断。在两部史诗中,如前文所见,故事都建立在详尽分析各种行动所涉法律问题的基础之上。大家对秩序、正确的秩序(themis)和是非的公共知识(public knowledge),是英雄行动的基础。作为一种公共知识,每个人都准确知道自己应该做什么——然后他做了别的。有一个极端的例子可以证明这一点。让我们回忆一下老普里阿摩斯吧,他明知错在哪里,却无法

^① “Cholos... sweeter far than honey” (Il. 18. 108—9).

夺情去努力维持公共秩序；他将责任归咎于神，放任特洛伊走向毁灭。可见，史诗中各种人物，都被荷马放在一个公共知识的背景之中，那就是人人都知道什么是对的。他们“盲目”时都“看见”；不过，盲目与看见的程度有所不同，两者之间的关系也多种多样。

在上述分析的基础上，我们不妨说一说两部史诗的关系。《伊利亚特》对行动之谜的探索，似乎比第二部史诗丰富得多。很难说《奥德赛》在神学或者宗教情感方面超过了《伊利亚特》。我们最多也只能说，在天上上演的序幕中，荷马明确说出他在整部《伊利亚特》中所关注的问题，¹⁷⁵即恶的病原学。病原学一词，迄今都是在随意使用，它需要、并且现在就可以弄精确些。我们之所以使用这个词，因为它正是荷马应对他的问题时采用的词。问题在于，对于降临于人的恶，神是否负责（aitio）。在荷马的语境中，aitio 的意思（《伊利亚特》，3. 164），从“罪”或“罪有应得”，转到了“负责”或“祸首”。当荷马说起一个人将恶归咎于神，他用的就是 aitioontai（《奥德赛》，1. 32），意思也相应从“他们谴责”或“责备”神，转到了“他们让神来负责”，或者从神身上看到恶的“源泉”或“根由”。荷马首要关切的不是为神辩护，而是人对自己过失的解释。如此一来，他的病原学旨趣就可以由以下命题来界定：

1. 人习惯于让神对他的过失，以及过失所造成的恶果承担责任。
2. 在理论上，这种习惯暗含这样一种主张，认为神是恶的根由，人只是做和承受。这种主张是错的。要对恶承担责任的正是人，而不是神。
3. 在实践上，这种习惯对社会秩序是危险的。如果责任可以推卸给神，就更容易犯错。
4. 在历史上，如果这种习惯被社会广泛接受，一种文明秩序就将走向衰落和消亡。

荷马病原学关怀的这种界定，只能以《伊利亚特》为基础。《奥德赛》中宙斯的反思，虽是直抒胸臆，也只不过说出了问题的一部分而已，为求婚者自食其果的恶埋下伏笔。

最令人刻骨铭心的现象,一定是些骄奢淫逸的胡作非为,它们总是发生在秩序衰落之时,归咎于爱欲和愤怒,以及“非分”(hyper moron)之想(《奥德赛》,1.35)。这些胡作非为是如此频繁而彻底地打破了正常秩序(themis),以至于一个社会不再有能力自保。此乃汤因比称之为文明自杀的176 现象。柏拉图以希腊为例试图加以分析的正是这些现象,无怪乎荷马的病原学关怀(如前所述四个命题)与柏拉图的问题如出一辙。

然而在本文中,这种相似性还不如它们之间巨大的差异那么重要。这种巨大的差异在于,荷马在灵魂发现之前,柏拉图在灵魂的发现之后。荷马的卓越成就,在于他用我们已经研究过的朴素符号,为理解灵魂而奋斗。荷马敏锐地捕捉到,一个社会的无序,就是社会成员灵魂的无序,特别是统治阶级灵魂的无序。伟大诗人对病征的描写可谓不惜笔墨;但是这位伟大思想家真正的才华,体现在他不借助任何削足适履的概念工具,就创造了一种试探性的心理学。在不给它任何术语的情况下,荷马设想人拥有灵魂,灵魂的内部组织,中心是激情,次中心是秩序和判断的知识。他懂得两个中心之间所存在的张力,也懂得激情对更好的知识所玩的把戏。荷马为了这一条见识而奋斗不息:秩序化的行动与超验的、神圣的秩序是一致,破坏性的行动则是神圣秩序向人类无序的一种堕落。我们可以隐约辨认出柏拉图人类学的模糊轮廓来,其中甚至还有柏拉图的一条基本原理:人类行动的尺度应该是神,而不是人那些杂乱无序的渺小愿望。

然而,荷马思想的这根线不得不打个松结悬置起来,因为缺少一个理论手段将它织进一个连贯的秩序概念之中。如果我们细读《奥德赛》著名的开篇,就发现宙斯寻思道,人由于自己愚笨,才给自己造成了“非分”的不幸(《奥德赛》,1.34)。神对人自食其果的恶没有责任——但是,谁对那种不是人引起的、显然也不是神引起的恶负有责任呢?神的秩序与人的无序一刀两断之后残留的大量的恶,在史诗中以各种方式被符号化。首先,奥林匹斯的神圣秩序只扩展到有人聚居并形成人类社会的土地上;

它没有扩展到波塞冬的精灵王国,或者哈得斯的地下世界;宙斯是神之尊者,拥有生杀予夺大权,但他的司法裁判权是有界限的。其次,奥林匹斯诸神自己是不是安宁秩序的来源令人怀疑,他们苦于为自己的司法裁判权争持不下,内部冲突连连。第三,还有茉伊拉,命运之神,其决定不为其他神灵左右。这片荒野处于飘忽不定的朱庇特秩序孤岛之外,荷马无意对它做理论探究。荷马还没有掌握像柏拉图所创造的那些符号,诸如神是玩木偶戏者,扯着各种各样的线,让人去顺从对的一条。 177

然而,就迈锡尼文明崩溃这一中心问题而言,仅仅解释为统治阶级一些成员的过失,显然是不够的。个人,例如埃吉斯托斯或者求婚者,可以事先被警告,称他们的个人罪过将遭受可怕的报应。但是,一个社会衰落的历史进程,以及长年累月养痍为患招致毁灭的无数做法,都有自己的模式,无法根据个人过失来加以描述。荷马不得不面对这样一个问题:人类行动日复一日的因果关系,可以解释历史进程的细节,但是解释不了它的总体。荷马对文明兴衰之谜的答案是,宙斯与赫拉在临时的奥林匹斯诸神大会上,一致同意摧毁迈锡尼文明,包括特洛伊和亚该亚的计划。今天这个答案似乎很是粗陋;荷马又还发明不出一个高度理论化的符号,比如柏拉图的《政治家》中两种替代性的宇宙运动的神话。如果我们记得,即便是那位将两千年形而上学经验玩弄于股掌之上的现代思想家,他所做的一切,也只不过是理性的狡计(List der Vernunft)去解释历史模式,那么,荷马对这个问题的认识,可以说令人仰止。 178

第二部分
从神话到哲学

第四章 希腊城邦

迈锡尼崩溃后的黑暗透出一线熹微之光,那时希腊文明带的政治存在形式是城邦。关于城邦的起源,我们从第一手资料中所知无几。对于所谓“塞诺西辛”(synoecism,意指村社联合。——译注)的关键时期,我们必须靠重构。最早的文字资料大约是在公元前700年,在这一时期,新的政治存在形式已经巩固,拥有一段不知有多长的史前史。早期君权的那一个阶段已成过去。即便是下一个阶段,土地贵族的统治,也由于人口增长的压力以及商业经济的兴起,而处于一个飘泊期。无论是这种飘泊,还是为克服飘泊而迸发出来的活力,都在公元前800年至前600年的那场伟大的殖民运动中展露无遗。贵族统治阶段其实一直在走向危机,赫西俄德的作品,第一部专注于城邦秩序的文献,就是一部不满与批判之作。

起步研究希腊人如何专注于城邦秩序之前,我们应该在这一节先探讨一下城邦制度及其历史、这一制度的诸多形式,以及通过更大的地区性组织去克服该形式之地方主义的努力。^①

181

^① 城邦的制度史,参见 Georg Busolt, *Griechische Staatskunde*, 3d ed. (Munich; Beck, 1920), 1: 248 ff., 264; 2: 957 ff. 也可以用 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, vol.

1. 塞诺西辛与族群结构(Gentilitian Structure)

在整个希腊文明带,城邦并不是作为一种统一的组织类型生长起来的。各种城邦,既不是同时,也不是在同样条件下组织而成的。建城进程的多样性,从根本上决定了在有历史记载的时期一个一个城邦分布的结构。

广大爱琴海地区的城镇聚居区倒退回公元前3000年。主要的迈锡尼文明中心,都具有城堡的形式,那是君主的住处,四周是开放式的聚居区,又叫做阿斯提。这种乌合的前多利安城市,绝大多数都在多利安入侵中沦亡——尽管在最重要的例子雅典身上,爱琴海居民区和后来城邦之间似乎保持了一种延续性。这种希腊式的城邦,也许是由来自希腊内陆的难民创造出来的,他们要么征服旧的居民区,要么在东部爱琴海沿岸的异国他乡中建立新的居民区。通过摹仿,这一新创造的形式从小亚细亚海岸推广到了希腊内陆。关于这种形式的动力,唯有任凭揣测。该地区的地形,常常被强调为农业腹地小城镇政治组织的起因,它相对比较闭塞。不过,弗里吉亚(Phrygian),吕底亚和波斯一个接一个征服了小亚细亚城邦,证明该地区完全可以并入更大的王国,只要有力且有意为之。摒弃地形因素,定居爱奥尼亚的难民群体数量之少,也影响了这一形式,因为他们不得不以这种方式组织起来。通过语义学可以表明,第一次建城的情势有些特别。组建城邦的“部落”称为 *phylai*,而这种语言中有另一个术语来指称定居于某地的一个部落,即 *ethnos*。这样一来,推而论之,也许就不无道理了:城邦的 *phylai* 本是军事单位,也许是舰队,它们在向小亚细亚跨海移民之际就已经形成。斯巴达的 *phylai*——*Hylleis*, *Dyman-*

2 (Berlin: Weidmann, 1893); Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr, 1922), pt. 2, chap. 8, on “Die Stadt”; the articles in the *Cambridge Ancient History* by F. E. Adcock, “The Growth of the Greek City State” (3:16), “The Reform of the Athenian State” (4:2), “Athens under the Tyrannis” (4:3), and by E. M. Walker, “Athens: The Reform of Cleisthenes” (4:6)。很有用的是汤因比,《历史研究》,2:37 ff., 97 ff. 和 336 ff.。智识史的这些阶段,参见 Jaeger, *Paideia*, vol. 1. 最佳的晚近研究是 Schachermeyr, “Geschichte der Hellenen”, 116—215。

es 和 Pamphyloi——源于多利安移民的军事组织,进一步证实了这种可能性。前城邦时代社会组织延续性的中断,新的社会单位在移民过程中的成长,这些都可以认为是城邦的背景。 182

城邦建立的这一进程,也就是所谓塞诺西辛阶段,绵延数世纪之久,其中一些甚至到古典时代才告终。对雅典来说,塞诺西辛阶段大约在公元前 8 世纪末才尘埃落定。所产生的城邦政制标志着告别早期部落政制,以及多利安征服之后的部落混居。然而,部落年代在城邦结构中烙印之深,使它成为塑造城邦内政外交史的一个决定性因素,直至城邦亡于马其顿征服为止。城邦各部分都保持着血缘关系秩序,不论这种血缘关系随时间之流逝如何幻化。所以,作为一座城市,城邦从来就没有像西方中世纪城镇那样,发展成一种由个体公民所组成的共同体,通过“同盟”(conjuratio)这种纽带团结在一起;作为一个地区性国家,城邦也从来无法像西方民族国家那样,扩展为一个由个体公民组成的民族。个体在他的政治单位之中,从来就没有获得过人格地位,而这种政治单位在基督教的人的理念影响下,正好体现了西方文明的政治型构;它通过城邦内部虚幻的部落的、更狭隘的血缘关系,总是保持着一种中介地位。

雅典的例子将说明这个问题。家政共同体由父母和孩子组成,是最小的组织化血缘关系。家政共同体之上就是家族(anchisteia),它包括了三代人,从一家之长一直到他自己的孙子、他的侄子和侄女的孩子、叔叔的孙子。这帮亲戚形成了家庭中的一个单位和规定继承权利、送葬义务和葬礼的神圣法律。在 anchisteis 之上,我们发现了 genos,这是贵族的家庭单位,只要外部情势(诸如遗产、社会地位等等)许可就会形成。贵族的家庭单位的联系纽带,是他们来自于共同的祖先以及祖先崇拜,而不管这种血脉相连真假与否。雅典的 gene 形成于希腊中世纪晚期,当时正值土地贵族在政治和军事上都占统治地位。每个贵族家庭单位都拥有它的宗庙、祭司、祠堂、公共库房和可能每年由抽签来决定的行政机构(archon)。Phratria 是更大的共同体,由这些狭隘的血缘单位所组成,它也是 183

通过同祖同宗维系在一起,结成一种血肉联系。共同体(Phratia)也有它的庙宇、崇拜、节日和涉及家庭关系的法律功能。最后,在共同体之上,我们发现了具有崇拜功能的部落。直至公元前508年克里斯提尼改革时,拥有共同体的成员身份都一向是雅典公民的前提。

族群的秩序经验,在公元前508年克里斯提尼改革的时候,充分展现出它的力量。这场改革旨在借助贵族家庭打破 gene 和氏族(phraties)的支配地位。为达目的,克里斯提尼将阿提卡地区划分为十个区域,将它们的居民组成了十个新的部落。每一个部落都进一步划分为十个区(demoi)。现在,公民权就取决于是否为其中一个区中的一员。与此同时,很多人都获得了公民权,而旧的部落只限于其宗教功能,最后的结果就是政制成功民主化,打破了旧的族群结构的权力。然而,被打破的仅仅是贵族 gene 的权力,而不是族群的制度精神。尽管是以领土为划分基础,区(demos)毕竟是由人组成的法团,就像过去的血缘关系一样。雅典人依然有他的公民身份,不过不是通过一种法律途径,让他这个人成为城邦的一员,而是基于他在一个区中的成员资格。于是,除了他个人的名字,他还带着 demotikon,这个名字指明他所出身的区;不管他公元前508年原本住在哪个区,后来迁居到另一个区,demotikon 都将跟随他及其子孙。区取代了之前的贵族家庭单位和共同体。说克里斯提尼将贵族的、族群的地位扩展到每个雅典公民身上,此话不假。在先前的贵族旁边,现在发展出了一个平民谱系,上溯至组建区之时居住于此的那位祖先。区的成员都拥有他们当地崇拜的英雄,就像贵族有它的祖先崇拜一样。他们根据神圣的法律形成共同体,就像 gene 和氏族一样。克里斯提尼民主改革所具有的这一形式,也许最好地展示了族群情感的力量,以及对任何一种要在更大政治共同体内赋予个人人格地位的理念的抗拒。

2. 城邦

理解希腊城邦,必须从族群结构出发,却又不可以止步于此。

必须从族群结构出发是因为，贵族 gene 创造出来的生存样式 (style)，我们在荷马的诗歌中就已经知道了。经历了所有的转型和民主化，直至公元前 4 世纪被马其顿征服，它始终都是主导的希腊政治文化样式。贵族的政治权力可以打破，但是它的文化却深入人心；希腊的民主化意味着贵族文化扩展到人民身上——尽管在渗透的过程中，质地有所稀释。我们切勿忘记，修昔底德笔下犯下暴行的人民，就是伯里克利黄金时代的人民；堕落的刽子手和阴谋家，就是那些表演和欣赏索福克勒斯和欧里庇得斯戏剧的人；柏拉图和亚里士多德深恶痛绝的、启蒙的、城市化的乌合之众，就是阿加德米学园和吕克昂学园得以在其中开枝散叶的人民。在希腊城邦的历史中，我们找不到戏剧性的文化突变，而在西方文明中，这种文化突变是随市民阶级的社会崛起而来的。随着社会和经济结构的变迁，以及个性的发展，史诗让位于抒情诗，抒情诗让位于悲剧，悲剧让位于哲学——但是荷马社会的音乐和竞技文化 (gymnastic culture)，从荷马、柏拉图到亚里士多德，始终都是文化典范。

族群结构，数百年来维持了希腊文化的统一，却没有提供一种制度秩序，让它在这种秩序中发展。在众多的部落、氏族和 gene 之上，兴起了城邦，将这一切都兼收并蓄。城邦是自治的、非部落的政治秩序单位。

对这种自治因素的早期，如前所述，我们所知无几。当文献资料的流传逐渐丰富起来之时，我们也只能就社会变迁形成一些合理的推论，这可是文献形式和经验表达演化的基础。进一步而言，希腊文明的几个地区——小亚细亚和岛屿、内陆、西西里和大希腊 (Magna Graecia)——它们的政治问题的性质，它们的发展步调，都不一样。城邦的历史不是统一的，这使得制度和理念因地制宜，甚至在一个区域内部，也因城邦而异。185 只有在公元前 5 世纪和前 4 世纪希波战争之后，雅典变成了权力和文化中心，我们才发现对秩序问题的持续专注，且在柏拉图和亚里士多德的著作中达到顶峰。

最早的文献档案传达出的，与其说是强大的城邦意识衰落，毋宁说是

旧贵族秩序衰落的印象。在内陆,赫西俄德的作品(公元前700年)破天荒第一次表明了对正当秩序(right order)的关切,但对城邦毫不在意,无论城邦在其他方面是何等重要。因为,赫西俄德站在受害者的位置上。他抱怨那些王公大人,说他们的腐败损害了自己的财产;他表达了工作这种精神气质(ethos);但是对于统治和政制秩序却三缄其口。城邦在他心中泛不起半点波澜。在爱奥尼亚,从阿尔基洛科斯(公元前700年)到萨福(公元前600年)的抒情诗世纪,标志着灵魂生活的开端。但是又一次,它证实了贵族生活秩序的衰落,要解放个体的灵魂,而不是倾吐新的政治意志。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼的米利都之思(公元前650—前550)无非是透露了一种新的智识自由,它展开于政治文化的样式和张力瓦解之际。

在斯巴达和雅典,城邦意识形成的过程,第一次在大陆有了确凿的文献证据。这两座城邦的政治情势存在天壤之别。在斯巴达,正是麦西尼人造反的非常时刻,使提尔泰奥斯诗兴大发,作诗赞美保护和维持城邦的专有德性(specific virtue),这不同于贵族的英雄主义。造反之后,欧诺弥亚(Eunomia,秩序女神,又译正当秩序。——译注)(公元前610年)已决,斯巴达转化为一个令人望而生畏的军事组织,枕戈待旦,无时无刻不恫吓心存反念的臣民。在雅典,归咎于债务奴隶制的社会和经济疲弱,促成了公元前594年“解负令”(Seisachtheia)改革和政制改革。梭伦的诗描绘城邦的艰难处境,并且第一次表达了城邦的感召力,在于eunomia之原则,也就是正当秩序之原则,正是这种原则将各部分人民整合为一个城邦单位。

这场改革之余祸,庇西特拉图(公元前561—前527年)的僭政,提醒我们梭伦的努力也许只不过是部分地解决了危机。这场危机从爱奥尼亚到西西里席卷了整个城邦世界,在公元前650至前600年僭主兴起的时期一发不可收拾。透过亚里士多德,我们可以了解雅典这些要靠僭主来解决的社会问题,它们的性质到底是什么。在庇西特拉图统治时期,雅典

有三个派别:paralioi,生活在沿海的人,他们是经商的中间阶级,目标是“中庸的政制形式”;pediakoi,生活在平原上的人,他们是土地贵族,想要一种寡头政制;diakrioi,生活在高地的人,由小工匠、牧羊人和穷苦农夫组成,他们通过梭伦改革获得了自由,除此之外一无所有,他们穷困潦倒,心怀不满,由于血统不纯而担心丧失公民权。第三个团体 diakrioi,自成一派,由庇西特拉图领导。^①

庇西特拉图的行政管理,不仅人道(philanthropos)、温和,而且追求一种明确的政策。僭主贷款给贫农这些一贫如洗的自由人,这样他们可以建设自己的小农经济。通过这一措施,僭主将他们迁离雅典,散居于边境各地;如此一来,他就让穷人忙于自家农事,不让他们在城市中无所事事,游手好闲,对公共事务指手画脚。同时,乡村一心一意耕作,增加了私人的收入和公共收入。出于同样目的,他在乡村召开立法会议,农民不用浪费时间跑到城里。他尊重立宪政府,诉讼时出席法庭,与上流阶级保持良好的人际关系,这些都有助于在城邦中保持安居乐业的大局。^② 这位“僭主”是一位政治家,他通过巧妙的政策和个人策略缓和了社会冲突,锻造的国家连穷人都觉得跟自己利害攸关。城邦渡过“僭政”之后,哪怕大搞暴风骤雨式的贫富冲突也不怕分裂。

僭主作为城邦调解者的功能,在亚里士多德那里得到证实。亚里士多德将政制史解释为“人民领袖”(prostates tou demou)的一种继替。“梭伦是第一个人民领袖,也是人民领袖的始祖,第二个是庇西特拉图,一位高尚而杰出的人。”^③ 庇西特拉图之后是克里斯提尼和一长串人物,直至伯里克利。伯里克利之后,这一制度开始走下坡路,因为人民现在选中的领袖是克里翁(Cleon),他与上流阶级沆瀣一气,声名狼藉。克罗奉

① 亚里士多德, *Athenian Constitution* 13。

② 同上,16。

③ 亚里士多德, *Athenian Constitution* 13,18.2。称梭伦是“第一个人民领袖”,也可见于2.2,梭伦显然创造了贵族的典型,他可以成为“人民领袖”,充当贵族和人民之间的调解人。

(Cleophon)之后,“人民(demagogia)的领导权连续落在那些夸夸其谈、哗众取宠、目光短浅之辈手中”。^①“人民领袖”是公认的民主派领袖;贵族派领袖就没有产生相匹配的头衔来。就亚里士多德的批判性观察而言,以伟大“领袖”为界,划出了雅典政制史的辉煌部分。它始于梭伦和僭主庇西特拉图,没落于克罗奉,终于伯罗奔尼撒战争。狭义城邦的历史,相当于从城邦的感召力第一次发生动摇,到它被城市化民主制征服这一个时期。朝气蓬勃的城邦,从梭伦和僭政所进行的整合,到它被蛊惑人心者所瓦解,持续了差不多两个世纪。

雅典政制史的模式只不过是希腊政治史迷宫中的一盏指路明灯。它无法照搬到别的地区,哪怕是内陆的其他城邦。比如,在小亚细亚,政制史进程被公元前546年波斯人征服这一外部事件彻底打断。另一方面,在西西里,“僭政”远不只是民主化进程的一个过渡阶段,因为对付迦太基人和伊特拉斯坎人(Etruscans)还有非希腊土著人的前线岌岌可危,由强权组成一个更有效而持久的军事组织必不可少,这超出了单个小城邦的给养能力。最后是斯巴达。它既没有僭政,也没有发展民主,因为在麦西尼人叛乱之后,四海膺服久而久之僵化为“贵族”政制。

去伪存真之后,我们不妨这样来概括:城邦的感召力,就在于人民主动参与一种源于贵族制社会的文化。主动性在“人民”这边。这可能就是贵族制几乎销声匿迹的原因,虽然希腊文化的典范毕竟是由它来创造的。实际上,后荷马时代早期对贵族制感召力的那些表达,统统都失传了。只有当贵族制在民主制的冲击之下摇摇欲坠之际,它才大喊大叫起来;只有当贵族在城邦内部的政制斗争中落败而沦为一个“派别”的时候,它的感召力,才在麦加拉的提奥格尼斯(Theognis)(fl. c.,公元前545年)和忒拜的品达(公元前518—前442年)的诗歌中,找到了一种简洁而不失华美的表达。

^① 亚里士多德, *Athenian Constitution*, 28.1 和 4。

3. 城邦同盟 (Sympoliteia)

族群情感的力量,以及它从贵族向人民的扩展,是城邦向领土性、民族性国家演化的重大障碍。一旦城邦的族群结构固定下来,形成更大单位的可能性就十分有限。摆在城市国家面前的问题,跟日耳曼移民部落征服大罗马行省后所不得不要解决的那一个问题,可以说正好相反。征服者日耳曼部落从占有一大片领土起步;他们不得不用上数百年时间,从政治上和文化上组织、管理和统一它的人口,直至通过选举和代表制演化出民族情感和自治形式为止。城邦从强烈的自我意识和自治起步;它不得不发明一种超越地方性制度的形式,将众多城邦结合成一个更大的领土性单位。要达到这个目的,城邦唯一可以驾驭的基本法律形式就是城邦同盟,也就是说,将公民权扩展到国界周围或其他城邦的人口。

在雅典的所谓塞诺西辛阶段,城邦同盟形式在小范围内成功运用。雅典居民倒退回前多利安时代。因此,称之为雅典塞诺西辛的,不是之前散居的农业人口自愿或被迫定居于新建的城市,而是雅典公民身份向阿提卡乡村的扩展;它是一个通过协议和平整合的过程,这一过程绵延了一 189 个漫长时代。公元前 5 世纪,城邦同盟又一次派上用场,这一次规模更大,时势更艰难。一个大奥林索斯 (Greater Olynthus) 被创造出来 (公元前 432 年)。以这种方式结合而成的卡尔息狄斯共同体 (Chalcidian Communities),保留了它们作为城邦的地位,各自拥有自己的公民身份,而它们的人口又获得奥林索斯的公民身份。这种二元公民身份机制,后来也被用于罗马公民身份向意大利自治市的扩展。奥林索斯实验,由于公元前 382 至前 379 年的拉凯戴孟入侵而夭折,这场入侵将一个冉冉升起的希腊大国扼杀在襁褓中。大奥林索斯的崩溃,历史性地决定了希腊的统一堕落为马其顿君主制。公元前 349 年,当卡尔息狄斯的城邦请求雅典支援以抵挡腓力二世时,内部分崩离析的雅典已经无法做出决断,这跟公元前 382 年的拉凯戴孟有得一比。然而,纵使奥林索斯事业没有被拉凯戴孟入侵打断,以二元公民身份来求统一,会不会成为希腊令人称道的一部

分,让人十分怀疑。在罗马,无论如何,公民身份的扩展,其重要性不及帝国人口转化为诸侯的个人附庸。与帝国相一致的是附庸制度,是异教演化为国教,而不是什么取法城邦形式的法律建构。

4. 同盟的失败

避免城邦走向极端自治,至少在一定程度上让大地区统一起来的唯一机制,就是联盟。在整个希腊历史中,人们都可以找到城邦之间建立联盟的努力。在希波战争中,天赐良机给这场运动导致了暂时的军事联盟和大邦联的形成。然而,这种努力始终徒劳无功。同盟要么在危机升级之际解体,要么就退化为纯粹依靠武力来维系的联盟,霸权国一呈现衰败气象,就随时土崩瓦解。对这些建立联盟的努力尤其值得一提的,是联盟最终蜕变为让希腊臣服于马其顿强权的工具。

塞诺西辛的进程,没有完全破坏早期的氏族和部落渊源。在大地方,诸如多利安或爱奥尼亚,我们看到,与宗教单位一样的部落组建了城邦。这些新建的城邦之间,建立了最古老的同盟,氏族渊源在其中似乎扮演了一定角色。伯罗奔尼撒北部是这样,希腊中部和北部也是如此。一群城邦内部实际存在的氏族关系,促使它们通常在最强城邦的领导下,形成一个多少带点自愿色彩的防御同盟,联手对付其他联盟,它们还达成协议,互相之间尽量避免开战。

第二种联盟,其特征在于拥有一个共同的宗教中心。这一类联盟被称作近邻同盟(amphictyonic leagues)。其中最负盛名的是德尔斐近邻同盟(Amphictyony)。德尔斐联盟的成员起誓,在相互交战时不对成员城邦的城市赶尽杀绝,无论战和都不切断水源;他们还进一步同意全力保护德尔斐神庙。然而,这些协定(以及其他关于边界纠纷的仲裁,等等)不应乐观地理解为是国际组织的重要开端。如果我们把血脉和文明相同的两个相邻小城市之间所达成的,不因一块土地的纷争而互相灭绝的协议,解释成国际法的一项伟大成就,这显然不符合基本的希腊史实。当相邻城

市同意保留一些房子,同意杀掉一半人之后停止屠杀,这没什么好欢呼雀跃的。相反,让人震惊的是,在走向民族统一的道路上,这些规则竟然差不多就是最大的成就了。必须以城邦之间长期进行的殊死斗争为背景来看这些联盟。诚然,它们让某些地方相安无事;但它们靠这些手段所维持的力量,却是用来发动一场联盟层面的一切人对一切人的战争。对于联盟成员而言,幸免于难已经是万幸之至。为了达到这个目的,一些联盟甚至走得很远,裁断负有义务的成员之间的争端。然而,判决并不是总被接受;败诉一方常常要诉诸武力;甚至民族危难之际也是如此。二次圣战(The Second Holy War)的发动,是因为佛西斯人(Phocians)不甘屈从于近邻同盟长老会对他们做出的罚款判决;他们抢掠德尔斐神庙的财宝用于军备,以此来对抗判决。随之而来的战争持续了十年,导致了马其顿的腓力的人侵,这是希腊沦亡的第一步。

近邻同盟分分合合,有的则永远分道扬镳。总的来看,除了彼奥提亚同盟(the Boeotian League)之外,近邻同盟对希腊政治事务影响甚微。世界政治中的希腊史是中心大国塑造的,它们是斯巴达同盟和雅典帝国。斯巴达同盟率先形成。氏族和宗教因素在组织中充其量只起次要作用。它的形成归功于斯巴达傲视群雄的军事优势,它无法容忍邻国组成独立的同盟。公元前549年的泰里亚(Thyrene)战役,导致了阿耳戈斯同盟的解体。经此一役,伯罗奔尼撒共同体以军事同盟的方式,事实上统一于斯巴达霸权之下。同盟作为一台军事机器的巨大效能,使之在希波战争之初一跃成为全希腊的霸主。希腊城邦同仇敌忾,将军事指挥权交给斯巴达人。然而,在公元前479年的普拉提亚(Plataea)和密卡尔(Mycale)战役——解除了希腊内陆的燃眉之急——之后斯巴达同盟证明难堪领袖大任。希腊内部烽火再燃,斯巴达对雅典的进攻日益凶狠,伯罗奔尼撒同盟内部也在互相残杀。

公元前478年,希波战争中的霸主之位转到了雅典手中,因为在避免波斯危险这一点上,雅典与岛上世界、与小亚细亚的希腊人最为利益攸

关。一个希腊邦联形成了,它由爱琴海岛屿和沿海的城市所构成,雅典是霸权国,提洛是宗教和财政中心。这种新的邦联比斯巴达同盟更有前途,因为它不是建立在霸权国战胜联盟成员的基础之上,而是建立在面临一个异邦的危险而形成利益共同体的基础之上。它是利害攸关的政府之间为了作战需要而进行的一次联手(symmachy),是一种自愿的军事同盟。尽管形势和联盟结构这些事实,都有利于雅典支配其他所有成员,但是从它形成的状况来看,还是有望建立一个更稳定的联盟,可以扩大为一种泛希腊组织。然而,对波斯一战并不是很成功。而且,斯巴达一彼奥提亚抵制雅典战时同盟的扩张,也让它备受掣肘。公元前454年左右,联手的势头已经减弱至这步田地:雅典不得不放弃一切帝国扩张的企图。甚至在百般无奈之下,为了巩固现存之地位,雅典不得不索性将这种联手转化为雅典帝国。金库从提洛转移到了雅典,联盟捐税变成了纳贡,雅典法庭变成了高级法庭,受理成员城邦的诉讼,自愿因素不复存在,造反之声此起彼伏,不得不严加镇压。帝国变成一个霸权式邦联,总体结构类似于斯巴达对伯罗奔尼撒的霸权。公元前445年,即雅典和斯巴达之间的三十年和约前后,两个邦联的存在得到互相承认。泛希腊的幻梦化为泡影。

接下来一个世纪,是智者的世纪,是修昔底德、苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的世纪,它目睹了希腊联盟的垂死挣扎。伯罗奔尼撒战争(公元前431—前404年)以雅典的失败、纳入第二个斯巴达霸权(公元前404—前371年)而告终。斯巴达和波斯之间的战争以《安塔西达斯和约》(Antalcidas,斯巴达外交家。——译注)(公元前387—前386年)而告终;小亚细亚的城邦归顺波斯,其他岛屿和城邦则在斯巴达—波斯担保下获得独立。这是第一次,希腊城市的地位要由一个非希腊强权来担保。自相残杀的战争却还在继续,在公元前371至前361年短命的忒拜霸权之后,对佛西斯人的二次圣战招致了前已述及的马其顿入侵,结果,佛西斯在德尔斐近邻同盟中的位置被马其顿的腓力所取代。一位君主成为希腊邦联的成员。腓力用这个新位子来进一步干涉希腊事务,这种干涉至公元前

338 年德谟斯提尼率领的希腊全民反抗失败,以及马其顿霸权下的柯林斯同盟建立方休。斯巴达人,曾一度抗拒加入这个同盟,公元前 331 年也不得不屈膝。为了与波斯决一死战,为了亚裔希腊人的解放,全部希腊国家现在都团结在一个邦联之中。然而现在,历史行动的创始权,已经从希腊城邦传到了异邦的君主制手中。

194

未至世。德谟斯提尼。希腊同盟奇景。马其顿君主制去。柯林斯同盟。斯巴达人。公元前 331 年。不得不屈膝。为了与波斯决一死战。为了亚裔希腊人的解放。全部希腊国家现在都团结在一个邦联之中。然而现在。历史行动的创始权。已经从希腊城邦传到了异邦的君主制手中。

半土西德德德德德

日人。德谟斯提尼。希腊同盟奇景。马其顿君主制去。柯林斯同盟。斯巴达人。公元前 331 年。不得不屈膝。为了与波斯决一死战。为了亚裔希腊人的解放。全部希腊国家现在都团结在一个邦联之中。然而现在。历史行动的创始权。已经从希腊城邦传到了异邦的君主制手中。

下。非一。《史地味有德》。德谟斯提尼。希腊同盟奇景。马其顿君主制去。柯林斯同盟。斯巴达人。公元前 331 年。不得不屈膝。为了与波斯决一死战。为了亚裔希腊人的解放。全部希腊国家现在都团结在一个邦联之中。然而现在。历史行动的创始权。已经从希腊城邦传到了异邦的君主制手中。

第五章 赫西俄德

作为一种符号形式的哲学的创造,是希腊的成就。公元前8世纪末,在赫西俄德的作品中,这种新形式开始从神话中摆脱出来,在他的《神谱》中,神话服从于有意识的智力运作,目的是以这样一种方式重塑它的符号,遂使一种普遍有效的秩序“真理”呼之欲出。形而上学的概念开始萌芽,它们的形成提出了问题,再进一步精益求精。一言以蔽之:思想家的思辨理性坚决要求自主,拒斥神话时代的表达方式。存在与生存的感召力,此前一直浑然一体地以神话形式来表达,现在则通过思这一工具,趋向一种更分殊化的表达。

1. 从神话到形而上学

从神话向形而上学的转型充满了科学迄今都无法解决的问题。人们依旧可以指出中心问题:理性化的思辨,虽然都可以用于神话和哲学两种符号形式之中,却不是两者中的任何一个;^①神话与哲学,就像神话与启示一样,由于存在的飞跃,也就是通过发现超验的神圣秩序,突破了浑然

^① 论赫西俄德这一整章,都以对埃及的“经验之动力”的分析为前提,《秩序和历史》,第一卷,第三章,第3节。

一体的宇宙论—神圣秩序的经验而分道扬镳。不过,存在的飞跃,尽管事发一瞬石破天惊,却已经以各种方式做了长期的历史准备,神话被撕开一道口子,超验秩序从中透出一缕微光。在埃及的秩序形式中,孟菲斯 195 (Memphite)神学的神谱思辨,是帝国神学家思辨的集大成,它以埃赫那吞 (Akhenaton,一神崇拜。——译注)的符号体系,以及阿蒙圣歌 (Amon Hymns)的个人虔敬为顶峰,使宇宙论神话透露出超验性,结果被历史学家误解为“一神论”。人是这种前进的载体,只要他在上帝之下的生存是真实的,哪怕这种生存还没有被存在的飞跃所照亮。对秩序真理的求知欲,在亚里士多德看来,乃是人之本性使然,即使是在不得不与经验的浑然一体,与它的宇宙论表达作斗争的地方,也不会泯灭。在希腊,为存在的飞跃未雨绸缪的是“歌者”。荷马创造了人的当下,即使这还不是在上帝之下的当下,那起码也是君主制的奥林匹斯诸神之下的当下,与之相随的是诗歌中的过去与未来,过去属于留在记忆中的事迹,未来则属于幸存者。对赫西俄德来说,奥林匹斯诸神之下生存的符号体系是现成的,他追求真理,只需将理性思辨用于这一符号体系便是。然而,赫西俄德的思,跟埃及的不是一类,因为它用于荷马的奥林匹斯神话,而这一神话已经不再是宇宙论的了。当荷马将亚该亚的堕落转化为希腊社会的过去,他已经向历史形式的创造迈出了决定性一步。埃及的思始终不超出宇宙论形式这一中介,与之不同的是,赫西俄德的作品带来了哲学,因为它在歌者的漠涅摩绪涅形式中游弋;赫西俄德的诗是一种独特的 (sui generis) 符号体系,因为它们在神话与形而上学之间建立了一种真正的过渡形式。诚然,由于浑然一体的神话符号综合了经验的隐蔽处,避免了分殊化的形而上学概念,而形而上学的语言则要将神话中隐含的意思一一挑明,因此神话符号与形而上学凑在一起,就像强扭的瓜一样不甜。不过,过渡是一个明朗化的进程,因为荷马提供了经验作为地基,任凭符号形式变迁,它的同一性始终是公认的;赫西俄德处于明朗化进程的开端,在他身上,这种同一性最清楚不过。在跌跌撞撞、徘徊挣扎的思中,神话的符号敏锐地指

196 出了下一代哲学家将要为之发展出一个专门术语表的意思。《神谱》代表了这样一种以思辨意图来探究奥林匹斯神话的萌芽；从这些开端，经过爱奥尼亚和意大利哲学家，再到柏拉图和亚里士多德，思演化的脉络越来越明朗化。

这种演化的延续性在古代就被认识到了。“神学”这个词，是柏拉图发明的，被亚里士多德用来指称他的第一哲学（*prima philosophia*，后来的“形而上学”）：“这儿有三门理论性的哲学：数学的、物理的和神学的。”^①凭着一种对历史渊源的敏锐感觉，亚里士多德将赫西俄德的《神谱》理解为迈向哲学思辨坚实的第一步。然而，他倾向于将赫西俄德及其追随者当作“早期神学化”的思想家，以区别于作为“早期哲学化”思想家的爱奥尼亚人；^②亚里士多德在他们“神话学的”（*mythikos*）思辨习性中，发现了一种“神学家”的秉性。^③新词“神学”其中一个意思，被亚里士多德用来指称我们在赫西俄德身上发现的、在神话和哲学之间承前启后的符号化形式。^④

初探赫西俄德的形式，就引发了一个疑问：为什么神话作为一种表达中介尚嫌不足？作为地基的经验，究竟发生了什么变化，使思作为一种补充性中介显得如此不可或缺？幸亏赫西俄德自己给出了答案。他那萌芽

① 亚里士多德，《形而上学》6. 1026a18 f. 对“理论科学”相同的分类，参见 *Metaphysics* 11. 1064 ff.

② *Protoi theologesantes, protoi philopsphesantes*，《形而上学》1. 983b29 and 982b11 ff.

③ 《形而上学》3. 1000a9，特地将赫西俄德指为一名神谱学家，and 1000a 18。参见 Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (London: Oxford University Press, 1947), 9—17.

④ 探讨赫西俄德承前启后的符号形式的一个重要尝试，来自于 Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides* (Basel: Schwabe, 1945)，尤其是 36—40。就其本身而言，我觉得我还是同意吉贡的分析的，但我怀疑这种符号手段（“*Alles wird Person*” — “*Alles wird zum Gegenstand*”）是否足以涵盖希腊哲学中所提出的这些问题，这些问题不仅是从符号角度，而且是从以之为手段来表达的经验的角度，所提出来的。例如，在柏拉图的哲学中，超验现实被符号化为 *eidos*，即形式，就说明了“*Sachanalogie*”的主导地位。然而，柏拉图对超验存在的经验本身就十分重要——它通过人格化的神话符号来表达，更接近赫西俄德的经验范围，而不是爱奥尼亚哲学家的世界经验。

状态的思,就是对社会动荡这种经验的一种反应。

赫西俄德的父亲漂洋过海,从小亚细亚爱奥尼亚的库莫(Cyme)来到了彼奥提亚。这位父亲出海是为了贴补拮据的家用。其中一次旅行成了最后一次。“离开爱奥尼亚的库莫,不是要逃离富裕和丰饶,而是为了逃离宙斯加在人身上可怕的贫困”,他在彼奥提亚定居,住在悲惨的阿斯克拉村庄,那里“冬天糟透,夏天酷热,一年四季也没个好天气”。^① 他的收入仅够糊口,根本说不上富裕。去世的时候,遗产分给了赫西俄德和他的弟弟佩耳塞斯(Perses)。村里贵族的腐败,使原本就不怎么好的境况雪上加霜,佩耳塞斯通过贿赂地方长官而获得了较多的一份遗产。^② 在女人方面的经验似乎也不太顺,因为赫西俄德指出这群该死的女人“对脱贫致富毫无帮助”,她们整天待在家里,让男人出去干活,这含有自传色彩。^③ 至于经济状况,赫西俄德是一位“荒野的牧人”,一个“不知羞耻的家伙”,一个“只图口腹之欲”的人。^④ 狡猾的佩耳塞斯贪得无厌,将他卷入了另一场争讼之中,在枉纵的法官,《工作与时日》中的王公(统治集团)帮助下,要进一步搜刮他。^⑤

如此这般艰辛,引发一个男人反思自己在世界和社会中的位置,以及一种表面上已经动摇的秩序的意义,只要他有这个天分,只要文明水平赋

① 《工作与时日》, text and trans. by Hugu G. Evelyn-White, Loeb Classical Library (London: Heinemann, 1936), 631—40。这整一章,我都是用 Evelyn-White 的译本,不过在一些无法如愿突出意思的地方,就自作主张做了一些小小改动。也用到 *Hesiodi Carmina* 的文本. Ed. Aloisius Rzach, 3d ed. (Leipzig: Teubner, 1931), 还有以下解释性著作: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. *Hesiods Erga* (Berlin: Weidmann 1928); Jaeger, *Paideia*, vol. 1; Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*; Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1949); and Frederick J. Teggart, “The Argument of Hesiod’s Works and Days”, *Journal of the History of Ideas* 8 (1947)。

② 《工作与时日》, 37 ff.。

③ 《神谱》, 590 ff.。

④ 同上, 26 ff.。

⑤ 《工作与时日》, 33ff.。

予他表达思想的手法。在赫西俄德身上,两者兼而有之。总的文学形式,来自于荷马的诗歌,我们下一步将讨论这个问题。具体的表达手法,则来自于一个高度发达的神话和寓言宝库。而且,个人因素,也即运用这些工具来反思性地探究秩序之意义的意志与天分,一定也有了,赫西俄德的作品就是明证;不仅真的有,而且对于诗人的意识而言,还反思性地成为人应付秩序问题的一种新的历险。《神谱》开篇是赫利孔山的缪斯的故事,她向牧羊人赫西俄德现身,赐给他一首狂想曲,将歌者的声音吹进他的心扉,歌颂过去和将来的事情。这个故事本身就是一种创新,因为诗人从旧史诗的匿名中走出,作为一个人物出现在诗中,自命为灵感的容器。而且,正是赫西俄德意识到了旧诗和他自己的诗发自不同的灵感,甚至与荷马的相对立,这才促使诗人出场。当缪斯将声音吹进赫西俄德心扉,告诉他她们完全可以将假的(pseudea)唱成真的一样——这显然给了荷马一记耳光——但当她们选择讲真话(alethea),她们也知道怎么去讲,而这正是她们在赫西俄德那里要做的事。^①显然,正是赫西俄德个人的悲惨遭遇,承受不正义之苦,促使他打破旧诗的匿名,而以反对现存秩序的个人出现,用自己的真理知识来挑衅社会的非真理。

思辨地去探究神话,真理问题就扑面而来。旧神话的真理是什么?在哲学家的思辨中,真理又来源于何方?当一个旧神话在思辨真理的语境中被赫西俄德说成是一种典范的寓言时,它的意思发生了什么样的变化?就我们所见,当一位神灵被赫西俄德塑造出来,去迎合思的要求,这位神灵拥有何种真理?赫西俄德发明的神谱又拥有何种真理?这些问题从此贯穿希腊思想史,直到柏拉图才算尘埃落定。柏拉图与旧神话的真理作斗争,用自己新的灵魂神话的真理去反对它;特别是使柏拉图遭致诸多误解的虚假神话(false myth)的发明,也即“谎言”(pseudos),与《国家

^①《神谱》,26ff.。

篇》中的真实神话站在一起。^① 新的真理,才是赫西俄德最根本的关怀;在《工作与时日》中,他反复保证自己是在讲“真事”(etetyma)。^②正是基于这种关怀,我们必须去解读《神谱》中一段离奇的话,说的是发自内心的真理的抒发,具有净化人心的作用。缪斯,特别是卡利俄佩(Calliope),与国王、歌者作伴。如果缪斯尊重一位国王,她就会让优雅的语言,从他的唇边流淌而过,他的智慧和判决就可以平息大纷争。当人民在平民大会中被蛊惑,国王将循循善诱,把事情纠正过来。当这样一位真正的国王穿过会场,人民对他毕恭毕敬,奉若神明。对于人民的躁动,国王具有净化、建立秩序的作用,这跟狂想曲让个体灵魂躁动不安形成鲜明对比。如果人的灵魂由于刚刚受到创伤而陷入悲苦,如果苦难让他的心灵充满焦虑,当缪斯的仆人唱起古人和神明的光辉业绩,他就会忘却一切苦恼和忧愁。^③

199

缪斯是宙斯的女儿,是宇宙的秩序化力量。她们将朱庇特秩序传给了国王和歌者,进一步传给人民以及与世隔绝的人。国王和歌者的缪斯真理具有这种净化效果,它可不是什么真实的信息,而毋宁说是秩序的本质,与社会和人的激情所造成的无秩序截然对立。因此,赫西俄德区分了三个层次的真理和秩序,分别属于神、社会和人。即使它们在亚里士多德那里转化为哲学,转化为神、城邦和人三个层次的自足领域,我们也依然可以认出来。而且,缪斯是宙斯的女儿,是谟涅摩绪涅所生,也就是记忆所生。当宙斯忘却(lesmosyne)丑恶,从自己桀骜不驯的永生中抽身而出,他就跟谟涅摩绪涅生下了她们。^④ 因此,宙斯自己也需要心灵的宁静,他在宇宙的回忆中寻找宁静,就像凡人在神话的回忆中寻找宁静

① 关于希腊思想中的真理与谎言问题,参见 Wilhelm Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum* (Leipzig: Koehler Ameland, 1935)。

② 《工作与时日》, 10。

③ 《神谱》, 75—103。

④ 同上, 53 ff。

一样。通过柏拉图追忆中的、尤其是在后来《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)符号形式中的漠涅摩绪涅,我们又一次听到了赫西俄德式净化在后来的回响。在《蒂迈欧篇》中,记忆返身聆听宇宙,去打探真实的秩序,这将克服时代的无序。

2. 神谱:秩序的起源

200 诠释赫西俄德的诗有一定难度。初读之时,它们似乎既非构思巧妙的故事,也非天衣无缝之推理,倒更像是神话、寓言、哲学漫谈、启示、劝导、经济建议和智慧诸如此类可以在农夫的历书中找到的东西的大杂烩。千头万绪找不到一条主线之下,就忍不住要断章取义。既然我们无法对这部作品作整体分析,又必须集中在与本研究相关的问题上,那就更有必要弄懂这种包罗万象的文学形式,正是这种文学形式实际上决定了各组成部分的意思。现在可以说,诗歌的文学形式源于荷马。《神谱》是 *aristeia*,换言之,是一首叙事诗,或者说是一个英雄历险的故事;《工作与时日》是 *protrepticus*,换言之,是一则劝诫演说。

在这一部分,我们会探讨《神谱》的一些问题,这些问题将说明赫西俄德的理论化水准。下一部分将更广泛地探讨赫西俄德在《工作与时日》中的政治秩序之思。

正如我们所说,《神谱》是故事(*aristeia*)。它的主题是宙斯战胜旧神祇;故事在提坦巨人那里达到高潮,描写了宙斯大战克洛诺斯一代神祇。既然宙斯是秩序(*eunomia*)、正义(*dike*)和和平(*eirene*)之父,提坦巨人就让真实秩序的力量战胜了宇宙和大地力量的野蛮。由文学形式所决定的意思,就是这个水平。

在历史与秩序的哲学中,《神谱》的故事是一个基本问题。用非神话的语言来说,它是一种张力,是来之不易的文明秩序和一个魔力统治的骚动下界之间的张力,前者立足未稳,后者蠢蠢欲动。赫西俄德经验到这种裂痕的危险性,才迫不及待、苦口婆心地去阐述宙斯所代表的秩序的原

则。然而,在执行这一计划的时候(如果我们可以将这个理性术语与神谱诗联系起来用的话),赫西俄德被神话语言的规则所束缚。这种张力本身变成宙斯与无序力量之间的史诗式斗争;秩序的意义一定要在神的个性发展中方可找到。于是,当我们从一般问题转向具体问题,也就是转向赫西俄德在秩序的提法上究竟有何成就这一问题时,我们首先就要注意宙斯作为一个伦理人格的演变。

这种演变不是始于赫西俄德——它甚至在《奥德赛》中就已经初露端倪了^①——只不过现在它已经超出了荷马的范围,因为伦理力量的支配地位变成了宙斯统治的存在理由(*raison d'être*)。其他神祇是“早期”神祇,因为它们骄奢淫逸,残暴冷酷,尤其是他们有吞噬自己孩子以避免永生者之间贵族式分享统治的不文明习性。以牙还牙,冤冤相报,暴行不断。只有宙斯结束了这种阴郁的连锁(*sequence*);他虽然凭力量取胜,却公正地论功行赏,让每一位永生者都分享(*time*)荣耀。^②实质上,正是宙斯的观念,被埃斯库罗斯的《俄瑞斯忒斯》进一步发展为吃一堑、长一智的神这个角色;被柏拉图的《斐德罗篇》发展为收哲学家为徒的宙斯,这些弟子中尤其值得一提的是宙斯之子,那就是柏拉图自己。

《神谱》的宙斯,是演变之始;柏拉图的圣贤哲学家,则是演变之终。然而,在赫西俄德的作品中,宙斯还是神话中的诸神之一,还不是有着固定意义的符号。符号的意义由哲学家的经验来固定,毋庸顾及神话的传统。因此,宙斯的存在以及他独一无二的功能,都不得不根据他与其他神祇的关系来阐明。尽管所处经验情势截然不同,赫西俄德还是不得不面对激发出美索不达米亚的“一神多体”建构和埃及帝国神学家的那一个问题;就像他近东的前辈一样,他通过神谱来解决这个问题。赫西俄德假设有代代相传的三代神祇:乌兰诺斯(天)和该亚(地),克洛诺斯和瑞亚,

① 关于《奥德赛》的开篇,参见第二、三、四、五章。

② 《神谱》71—74。

宙斯和赫拉。然而,赫西俄德不像近东的帝国神学家那样,担负着将最高神灵理性化为帝国秩序源泉的使命;他无拘无束,自由去探究秩序问题及其本源。在赫西俄德身上,希腊普世主义已经存在,这可是在孟菲斯神学或《创世记》(*Enuma Elish*)中所没有的。神谱思辨,少了帝国关怀的羁绊,就可以注入哲学思辨之中,你中有我,我中有你,浑然一体。诚然,神话中的每一位神祇,都还没有在这个家谱中安好位置,但是,从先祖开始,神井然有序地进行繁衍,就已经以神话为中介,为后来的病原学思辨埋下伏笔,而所谓病原学思辨,就是追问当下所经验之现象的终极原因(*aition*)。赫西俄德上溯至第一代神祇来解释朱庇特秩序,在爱奥尼亚哲学家那里变成从经验世界上溯至本源(*arche*),水、火或空气。

这个系谱建构似乎有一个明显的瑕疵。如果宙斯和他那一代永生者的生存需要解释的话,那么第一代神祇(卡俄斯,该亚)的生存也需要一个解释。神是永生的,但是他们要出生;第一代神祇是怎么来的呢?赫西俄德应对这个要害问题的方式,展示了他的非凡才思。在不知从哪里来的一代神祇之后,一代代神祇是通过一种可以——以诗的破格——称为婚姻关系的東西世代相传的。这些原生的实体是卡俄斯(*Chaos*)、该亚(*Gaea*)和厄洛斯(*Eros*)。有了厄洛斯、卡俄斯和该亚就能繁衍后代。卡俄斯生下了纽克斯(*Night*)和厄瑞玻斯(*Erebus*),该亚生下了乌兰诺斯(*Ouranos*)。只有经过这些宇宙序曲之后,才有了够数的一支神祇来开始繁衍。^① 因此赫西俄德区分了两种神祇,一种是几代生育的神祇,另一种神祇,它们的降生对生育符号体系毫无用处。在神话王国中,卡俄斯—该亚—厄洛斯三位一体,作为神的来源,显得与众不同,同样,爱奥尼亚之思也将某种元素奉为万物的本源。如此一来,我们就无法同意那些旧的解释(持此论者还大有人在),它们认为赫西俄德的神谱系统遗漏了“本源”问题没有回答,而只有爱奥尼亚人才以思的方式去探究这个问题。这种

① 《神谱》,116 ff.。

错误是符号化的语言引起的,赫西俄德不可避免要使用这些语言,即便是在表达一个严格意义的思辨问题之时。在他的语言中,三位原生神祇并不是从来就有的,而是跟其他神祇一样,是“生出来(come into being)”的。“生出来”这一语言,属于希腊神话的规则,如果被(毋宁说是错误地)“直解”(oratio directa),就会漏答“本源”问题。若我们无论如何也要在神话语言与它所要传达的意思之间做出区分,就像我们在分析神话时必须做的那样,那么我们会认识到,赫西俄德竭力要将前一爱欲(pre-erotic)的“生出来”(geneto),从爱欲一代中区别出来。可见《神谱》在神话层面,跟爱奥尼亚物理学一样,实现和完成了万物本源之思。

这一点一旦成立,我们就可以来探讨原生的三位一体这个错综复杂的東西了。现代人在这个问题上可没古人那么走运。对于这一主题,最具慧眼的,莫过于亚里士多德的看法。在《形而上学》第一卷中,当他探讨自己在《物理学》中所区分的四因之始因的时候,亚里士多德发现,爱奥尼亚人对元素本源的假设,至少已经触及“质料因”(causa materialis)问题。然而,在形而上学看来,他认为这类思辨是不充分的:“一切生灭都来自某一个或(就此而言)更多的元素这个说法无论有多真,为什么这会发生,原因是什么呢?”^①物质始基本身不能自己发生变化;我们需要一个第二原则来理解变化。这个第二原则“结果因”(the causa efficiens),“赫西俄德可能是第一个寻找这种东西的人”。然后,亚里士多德援引了关于原生神祇的那一段话:“原生神祇意味着,现存事物之中一定从一开始就有一个始因,它推动万物,将它们弄在一起。”^②其他就是哀叹前苏格拉底哲学家从未超越这两个始因,没有抓住形式与目的之问题。^③

虽然亚里士多德的看法在诸多方面饱受批评,但它们指出了—个基

① 《形而上学》1. 984a19 ff.

② 同上,984b23 f.

③ 亚里士多德的抱怨属于一种旧的立场,参见《斐多篇》中,苏格拉底对他年轻时候哲学状况的描述。

本点：赫西俄德的三位一体跟世界进程问题存在一定联系。对本源的追问一定要考虑到，我们经验的世界不是一个静止的结构，而是一个过程；本源之思必须（以一种或另一种符号体系）将这种经验投射进本源自身的过程中来。赫西俄德之思，在这一方面根本不是“源始”的，它最感兴趣的其实是符号的历史，因为在这里，我们在希腊神话这一中介之内发现了本源的内部组织，这与后来的灵知思辨是相呼应的。这里存在一个没有出处的开端，导致了卡俄斯的空洞扩张。它是在无中言说（articulation），言说出无[这与卡巴拉主义（Cabbalistic，犹太教玄奥）以无限者（En Sof）来言说第一个数（Sefirah）何其相似]，道（也就是“言说”。——译注）生万物，自成一格。在各自为战的人格化神祇所拥有的朴素的符号体系中，这些复杂的问题有所体现，就此而言，在赫西俄德的三位一体中我们已经拥有一丝与 Sefiroth（卡巴拉主义的“数”所构成的生命树，为前 sefirah 的复数形式。——译注）的灵知或神力具有相似旨趣的思了。^① 这种思出现在赫西俄德的神话之中，既没有搞错年代，也毫不突兀。由于残存资料不足，我们一定要时刻认真对待公元前 8 世纪希腊大量飘浮不定的理念，它们通过文字流传下来的只有一些残篇断简。本源之思就是其

① Gershom Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1949), 213: “这场危机可以刻画为原生意志的一种突破，但是神智学的卡巴拉主义（theosophic Kabbalism）经常使用更大胆的无这个隐喻。内省的神在这一基本出发点或曰转折点中外在化了，朝内照射的光也看得见了，这场视野的革命，将无限者，不可言说的全，转化为无。神在数中逐渐展开的一切其他阶段，正是发源于这个神秘的‘无’。”也参见 Gershom Sholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung: Ein Kapitel aus dem Sohar* (Berlin: Schocken, 1931)。卡巴拉的灵知类型，与赫西俄德之思是有差异的，因为无限者是创世的原点，又是这一过程展开的中介；这样一种中介，没有在赫西俄德身上表现为一个离群索居的人。无限者的理念[或者伯麦（Boehme）的“深渊”（Ungrund）]只能在一种一神论宗教的符号体系中才可以发展出来。这不是进一步发展这个问题的地方，不过还是要提一下，灵知之思，当它在一种一神论文化中，作为一场神智学运动出现，那就是向神话倒退。世界的去神话化，不是一个不间断的过程；在宗教信仰的一神论阶段，在知识思辨的最高水平上的再神话化渴望，是可以又一次突围而出的。当然，谢林的《时代》便是如此。

中之一,克里特文明到处充斥着三位一体的鸢尾符号,足以提供佐证。读者不妨回头看看我们在第二章第2节论克里特社会时就这个问题不得不说的那些话,以及当时对毕达哥拉斯四位一体可能具有的意思所进行的评论。

最后必须指出,赫西俄德之思,其前提条件就是神话富有弹性,发明和转型的余地很大。因为,进入《神谱》中的一个个神话,根本就不是当地人民的神话,否则一定会受到特定的地方性和礼俗的束缚。相反,赫西俄德千方百计要做到的,哪怕不是取缔,也至少是要克服多种多样的地方神话,用典型的神祇这样一个系统取而代之——在这种新型态中有时还是可以分辨出地方的不同特色,譬如在阿芙洛狄忒出生的故事中,就将她的不同名字解释为库忒瑞亚(Cytherea)及塞浦路格尼亚(Cyprogenea)。^①赫西俄德跟荷马一样,他们创造了全希腊文明的神,因而也是希腊文明统一体的伟大缔造者之一。两位诗人的神话创作,掀起了一场精神和智识革命;它确立了宇宙和伦理力量的典型,以及它们之间相互关系和张力的典型,就此而言,它以神话的形式,创造了一个高度理论化的知识体系,关怀人在他的世界中的地位,而这可以为哲学家所用,当作是形而上学分析和分殊化的起点。^②这种创作的自由,是希腊神话创造过程的一个普遍特征,而在荷马和赫西俄德身上具有了革命色彩。^③自赫西俄德始,历经公元前5世纪的悲剧,直至柏拉图,这种自由始终是神进一步演化的前提条件。启蒙时代神话解体之后,正是柏拉图重拾起神话的真正功能,那就

① 《神谱》, 188—200。

② 例如,在《会饮篇》(Symposion)的建构中,柏拉图让第一个发言者,斐德罗(Phaedrus),提出一项考察,看迄今为止人们关于爱欲都说了些什么。这一考察从赫西俄德和巴门尼德各自的段落开始(179)。同样的程序,被亚里士多德沿袭下来,尽管得出的是截然不同的形而上学结果:在Metaphysics 1.4,他又开启了一场讨论,同样以赫西俄德和巴门尼德的这些段落开始。

③ 令人印象深刻的,在克里特社会和希腊社会之间承前启后的神的作品,参见Axel W. Persson的出色考察,The Religion of Greece in Prehistoric Times(Berkeley: University of California Press, 1942), chap. 5, "Minoan-Mycenaean Survivals in the Greek Religion of Classic Times"。

是充当将超验的临界问题符号化的工具,须知这些问题是此世的形而上建构所不逮的。

3. 工作与时日:祈祷与劝导

《工作与时日》是一部“劝导演说”(paraenesis),一部赫西俄德对他弟弟佩耳塞斯的劝世之言。跟我们对《神谱》的分析一样,在我们对诗歌各个部分进行分析之前,一定要明确那些由文学形式所决定的意思。这显得尤为必要,因为这首诗用潘多拉和世界时代(the Ages of the Worlds 206 或者更确切地说,是人类的时代)这些脍炙人口的典范寓言做论据,已经让不下一位诠释者上当,他们全然不顾这些寓言的大语境而断章取义。

劝导的主题,在开篇的缪斯祈祷中就已经提出。她们应诗人的召唤,前来唱颂宙斯,因为人的命运是掌握在神手里的;人出名与否,是否被人歌颂,皆凭神的意志而定。他轻易地抬举一个人,也能轻易地将他摔个粉碎;他轻易地让高傲者卑微,也能轻易地让无名小卒飞黄腾达;他轻易地让弯的变直,也能轻易地将不可一世者打倒。然后,诗人转向他的弟弟:用眼去看,用耳去听,不偏不倚(dike),实事求是地判断。因为,我要告诉你的,佩耳塞斯,千真万确,可都是真实的(etetyma)。^①

这些诗句都是在做自我解释。然而,不妨指出这种先知的口吻,以及与希伯来逆转之间的亲缘关系。不是说我们一定要去找“影响”——假设有大量飘忽不定的传说、寓言、典型形象和隐喻,在整个地中海东部广为流传(也许还流传到了印度和中国),当底层阶级在公元前8世纪获得文字上的发言权的时候,这就产生了十分相似的表达,基于此,巴比伦和希伯来文字表达存在对应性,可以说不足为奇。^② 我们感兴趣的,毋宁说

^① 《工作与时日》,10。

^② 参见 Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, chap. 1: “假设地中海东部地区和近东的伟大文化,从一开始就是老死不相往来的,中间横亘着一条宽广的鸿沟,这就完全可以解释事实的出入了。相反,铁定事实就是,在这一个地区,我们不得不去应付一个即使不全是,

是赫西俄德对希腊秩序哲学的影响,赫西俄德所创作的典型,作为后来思的恒量而重现。

在这一方面,《工作与时日》的引行诗之所以十分重要,不仅是因为它们将宙斯确立为正义、政治秩序之神,还因为神的正义的例证,意味着当权的人是不正义的,恢复正义秩序,势必要打倒高傲者,抬高卑微者。²⁰⁷我们发现,这种正义概念在柏拉图观念中还是一个典型内容:在此世掌权的人最有可能在来世遭到宙斯之子的诅咒,而那些没有从政的人将在永恒法庭前得到奖赏。而且,这个典型延伸到苏格拉底派的文字作品之中,在这里,社会上和精神上都很卑微的苏格拉底,以胜利者的姿态反对贵族阿尔西比亚德斯和自恃才高的智者,而各自的立场被提炼为阿尔西比亚德斯的不可一世的傲慢(alazoneia)与苏格拉底的归谬(eironeia)之间的对立。追忆起这种典型的赫西俄德起源,柏拉图的末世论色彩真是振聋发聩。

《工作与时日》的结构,依然存在很多争议,这样我们实在没必要亦步亦趋地推进我们的观点。我们发现这首诗有两个主要部分,每个部分都由劝导佩耳塞斯入手。第一份劝导(exhortation)(11—41)之后是伟大的寓言以及取决于这些寓言的启示部分;第二个劝导(274—97)之后是勤劳农夫生活的具体建议,出海,结婚,一般的智慧和迷信,以及黄历。我们首先来看这些劝导,因为它们不仅相辅相成,而且还是缪斯祈祷的补充。

第一份劝导始于一场反思:“那么,漫步于大地之上的,毕竟不是只有一位厄里斯(Eris,不和女神)(争斗),而是有两位。”(11f.)这一因果评论

也本来就是或者基本是一统的文化,这个文化分布是如此广泛,以至于我们可以叫它做 Afra-sian。它往西延伸到色萨利(Thessaly),往南延伸到意大利,也许往东延伸到了中国,并且肯定覆盖了非洲大陆的大部。”参见进一步的 Sir John Marshall et al., *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (London: Probsthain, 1931), 1:93 ff.; 有启发的, Ernest Mackay, *Early Indus Civilization*, 2d ed. (New Delhi: Eastern Book House, 1948), chap. 8; Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* (Zurich: Phaidon, 1933), passim; 最近的, Cyrus H. Gordon, *Homer and Bible*。

牵涉《神谱》第 225 行,在那里,厄里斯被列为夜神纽克斯的女儿之一。神话创作极度自由,一位新的女神现在加入体系之中。《神谱》中恶的厄里斯得到了一个姐姐,善的厄里斯。恶的那个,在神与人中挑起战争、战役、非正义、残忍和各种各样的伤害。善的那个,“扎根于大地”,让懈怠者勤劳,在邻人之间激起一种良性竞争,刺激工匠在质量和工作上你追我赶。佩耳塞斯被劝诫要追随善的厄里斯。他应该通过辛勤工作来找到自己的财富,不应该在恶的厄里斯挑拨下,采用法律的诡计去告自己的兄长。

第二份劝导(274—97)将两位不和女神跟宙斯的正义女神狄刻联系起来。佩耳塞斯应该聆听狄刻,彻底忘掉暴力(bia);因为,这是宙斯为人们指定的生活方式。^① 鱼、野熊和展翅的鸟互相残杀,因为动物王国不是狄刻的居所,但是人接受狄刻,应该靠它生活。那些注视狄刻的人,子子孙孙无穷匮,其他人则将永堕于黑暗之中。苦难(kakotes)之路轻松平坦;“但是永生的神将汗水放在成功(arete)之前;成功之路最初崎岖不平,路漫漫且陡峭峻险;会当凌绝顶,成功则不在话下,艰难险阻又何足道哉?”^②

在宙斯的狄刻的指令下,我们唯有遵从善的厄里斯的冲动,通过艰苦工作,才能获得美德。接着,这种赫西俄德的农夫美德(相形于荷马的贵族武士美德),在诗的第二部分,具体化为诸多规矩。平静、勤劳的农夫生活方式,就是与狄刻相一致的秩序。赫西俄德为此劳心劳力,是因为他抱有一丝希望,“愚蠢的佩耳塞斯”毕竟是会接受劝导,听从这些建议的。它的口吻根本就是充满希望的,若不是这样,全诗作为一种劝导就毫无意义了;在探讨第一部分的寓言时,我们要切记这一主旨,因为,若是孤立看待这些寓言,就会传达出这样一种印象,好像赫西俄德是一位文化悲观主

^① “生活方式”表示希腊语中的 *nomos* 一词。这个词还没有“法律”的意思。关于这一问题,参见 Jaeger, *Theology*, 68n 4。

^② 我遵循 Jaeger, 译作“苦难”和“成功”。理由参见同上,70 和 n 51。

义的哲学家。

然而,在转向寓言之前,我们必须考虑相近的第二份劝导(293—97)诗句。劝诫(admonition)的前提条件是被劝诫者自己不知道真理,也不知道按真理来做;它还必须进一步假设两种可能性:被告诫者可能接受建议或者不这样做。赫西俄德已经将这一处境概括在箴言之中:“自己了解这一切的人最好;从善如流的人也还好;既不能自己想,又把别人告诉他的当做耳边风的人,是一个没用(achreios)的人。”在文中,这些诗句是转向诗的第二部分讲具体建议的标志,不过它们已经展开为希腊政治科学(science of politics,这与美国政治学意义上的“政治科学”有区别。——译注)的主要问题之一。亚里士多德在《尼各马可伦理学》(1095b10—13)中援引它们来证明自己的命题,即审慎科学的真理,只能被一种人得到,这种人或是出于天性,或是经过训练,而倾心于它,那些“没用的人”则拒绝它。赫西俄德的劝诫情境,发展为一种认识论原则,即伦理科学只能由那些秉性成熟到足以担当认知工具的人去耕耘。

4. 寓言:天堂

《工作与时日》第一部分包含三个寓言及其启示。

寓言的运用,是源于荷马的劝导文体的一部分。适当借同源神话的光,可以增强劝诫的说服力;立论本身有共同体神话传说中所体现的典范智慧的权威来支持。这种 paraenesis 的经典样式,就是《伊利亚特》(9.434—605)中菲尼克斯对阿喀琉斯的劝言,它的高潮是墨勒阿格罗斯的愤怒这个典范神话。^①赫西俄德特地把鹰和夜莺的寓言(这系列寓言中的第三个)唤作动作寓言(ainos),劝导工具之意,呼之欲出。虽然 ainos 一词拘泥于动物寓言身上,可是在更古老的语言(荷马,品达)中,还是泛指典范的传说;动物寓言的寓意娓娓道来,其中含有建议之意。“所以 ainos

^① 参见 Jaeger, *Paideia*, 1:26 ff.。

不仅仅是鹰和夜莺的动物寓言。这是赫西俄德交给法官们的唯一样板。普罗米修斯的传说和五个年代的神话也都是真实的动物寓言。”^①通过用典来陈述真理，赫西俄德，还有其他早期诗人，他们一起创造了一种典型，这种典型不断展开，演化为公元前4世纪的哲学思辨。柏拉图的城邦模式，是藏之于天堂的典范，也是早期诗人神话典范向思转型的最终形式。^②进一步而言，这些诗人用典范权威来做说明的技巧，展开为城邦的修辞术，亚里士多德在其逻辑学著作中，为如何正确运用权威的处所(*topoi*)，专辟了一个部分，那就是《论题篇》(*Topica*)。

由此可见，对这些寓言的分析，一定要区别故事本身和它用典的深意。因为，故事可以是一个悲情的传说，而讲故事却出于一种希望，希望听者打心底里吸取这个教训，吃一堑，长一智，避免重蹈覆辙。这种意义冲突就发生在赫西俄德的寓言中。如果我们像某些诠释者那样，将它们放在一起，试着将它们的内容熔为一炉，构成一张连贯的赫西俄德政治观图景，那么我们会走进一个死胡同。如果我们把它们当作劝导语境中的典范，就会发现它们殊途同归，所有三个寓言都在传达一种寓意：一定要接受宙斯的秩序，违狄刻者不得好死。凭借神话的权威，试图让佩耳塞斯对自己为非作歹所造成的后果长些记性；所有三个寓言，虽然在苦难中呻吟，那是忤逆宙斯的后果，却都出于一种信念，那就是相信狄刻的秩序终将获胜。

因此，所有这些寓言都以同一个教训为归宿，可它们的内容自成一体。它们从神话传说的宝库中假借了各种意象，象征生存的重负、焦虑的源泉、失乐园的忧郁、对好时光的憧憬、挣扎求存的顽强意志。天才的赫西俄德找到这些符号来表达他那种经验，而这些符号不仅成为希腊思辨的，也成为了罗马和西方文明的典型。

^① 参见 Jaeger, *Paideia*, 68。

^② 同上, 32—4。

第一个是潘多拉寓言。讲的是普罗米修斯的欺骗和宙斯将惩罚降于人类的故事(42—105)。宙斯对普罗米修斯的欺骗十分生气,一怒之下,对人隐瞒了谋生之道(bion),从而让他们不得不一天到晚都辛苦劳作。然后普罗米修斯为人类盗走了火种;为了对这第二个狡计实施惩罚,宙斯下令制作潘多拉,一个处女模样的人类,样子就像永生的女神,雍容优雅又神通广大,另外又备上一个装满了人间灾祸的瓶子。头脑迟钝的艾比米修斯(Epimetheus)接受了这个神的礼物——恶(kakon)就是这样开始的。“先前人的部落生活在大地上,没有恶,没有劳累,没有病痛折磨,是这些将霉运降临人间——在苦难(kakotes)中凡人衰老得很快。但是这个女人用手打开了瓶子的大盖,让所有这些东西四散开来,给人类制造悲 211 苦。”(90—95)遵照宙斯的旨意,只有希望仍然留在瓶口。“所以,宙斯的意志(noon)是无从逃避的。”(105)

潘多拉寓言与《创世记》中堕落、被逐出天堂的故事联系在一起。不妨假设存在一个共有的前文字神话宝库,供两种符号体系所用。不过,赫西俄德的符号体系与圣经形式,侧重点有所区别。人神对立这一主题退居二线,而突出了对人的境况的抱怨。诚然,背叛宙斯的秩序是人的苦难的根由——这是寓言的要点;普罗米修斯骗了宙斯两次。不过第一次欺骗没啥特别之处,第二次欺骗是盗火;这个符号体系没有像《圣经》那样,明说人是为了知识和“神”(elohim)的生命而斗争。它掩盖堕落的精神罪孽的同时,这样降低野心还产生了一个后果,有人甚至说是好处,那就是让人们聚焦在一个更加卑微的经验领域;因为,赫西俄德的天堂梦想,跟普通人所经验的生存重负,是正好相反的意象。潘多拉寓言的价值就在于,它以罕有的精确性和完整性,一一列举了那些用于塑造人人都有份的天堂、从而作为一种典型在政治过程中不断重演的元素。若是其他段落也表达了对应的梦想,那它的价值就更不用说了。这种平均主义的梦想,并不怎么在乎掌握神的知识,它更在乎减轻工作负担,免受饥饿与疾病之

苦；它也不怎么在乎永生与否，而更在乎延年益寿，这有点像赫西俄德的“实际永生”，在潘多拉降临之前他的凡人就拥有这种东西。就诗人个人而言，除非他摆脱了潘多拉这种女人——头上是金色阿芙洛狄忒的雍容优雅，拥有一颗不知羞耻（露骨、淫荡）的心，一副诡计多端的品性（65—7），否则他是不会幸福的。

赫西俄德梦想，是无需工作，没有饥饿，没有疾病，没有年迈和死亡，没有女人。这个梦想列举了构成人生焦虑主要来源的经验反面。这个意义上的天堂，是一个免于生存重负和焦虑的自由之梦，是一个经久不变的灵魂向度，它不仅通过上天永生的存在这一意象表达出来，而且让人们的想象中充斥着一种诱人的世俗生存状态。那些首先涌上心头的粗俗表达，诸如《大西洋宪章》中“免于匮乏和恐惧的自由”，是用不着你再三坚持的。更具体地说，这个梦想，是凭缩减劳作时间（无需工作）、凭人人丰衣足食（没有饥饿）和得到医治（没有疾病）、凭延年益寿（没有死亡），来创造一个人间天堂的动力所在。甚至男人被创造成雌雄同体这一无法解决的问题，也可以从心理上减轻到著名的“生理冲动满足”。而且，天堂梦想普遍激起了对亘古不变的秩序的想象，它既表达为追求稳定、守成、维持现状，也表达为垄断胜券、不让对手和竞争者崛起。根据物欲（material interest）心理学来解释这种现象，只能浅尝辄止。潘多拉寓言的力量，在于它透析了一个恒久的梦想向度，与经验上的生存重负遥相呼应。天堂其实失落了——这是生存之谜——它无法在社会中的人的生命中重拾；但是，由于这种重拾天堂的努力，人的奋斗就变成了违背宙斯和狄刻秩序的“物欲”。顺从神给人立下的生命秩序，就意味着肩担起生存的重负，跟他的同类竞争、合作：“这些傻瓜啊，不知道一半比全部多多少！”（40）

5. 世界时代

对第二个寓言的分析冠以“世界时代”之标题，是因为这个词一般被

用来指称那种以赫西俄德的寓言为范本的思。^① 然而,这个标题,一定不可先入为主——寓言到底要说些什么,还是由文本说了算(106—79)。由于以下分析在几个方面跟以往的解释有些出入,我还是先概括一下寓言的内容。

213

向佩耳塞斯发表了一通感慨之后,就引入了这个寓言,现在他会听到另一个应该铭记于心的故事(logos),讲的是神与凡人何以拥有同一个起源(homothēn gēgaasi)。以下是这个故事:

不朽的奥林匹斯诸神首先创造了一个黄金族(genos)人。当克洛诺斯统治天庭的时候,他们像神仙那样生活,没有悲伤、没有劳累、没有痛苦,也没有年迈之苦。他们幸福满满;大地上果实累累、畜群人比如云;他们的生活平静、舒坦、愉悦。他们得到诸神的眷爱,他们像熟睡一般死去。作为凡人,他们终有一死,大地将他们掩埋;但是,来生他们化作善的精灵(daimones hagnoi),在大地漫游,成为人的守护者,注视着错与对,无比快乐。

然后奥林匹斯诸神创造了一个白银族,他们远为逊色,无论长相还是心灵都不像黄金族。孩子在母亲的襁褓下,经过一百年才长大,傻头傻脑。当他们风华正茂,却转瞬即逝,唯有悲苦相伴,因为他们无法免于荒淫无度(hybris),彼此伤害又不敬神灵。然后宙斯雷霆大怒,将他们埋入地下。不过,来生他们还是成为地下的快乐精灵(hypochthonioi makares),尽管比善的精灵位低一等,却依然备受尊敬。

然后,宙斯创造了青铜族,他们心如铁石,强悍有力,一点都不像白银族。他们热爱战神(阿瑞斯)的工作,喜欢暴力(hybris)行为。他们的盔甲、房屋和工具都是青铜铸造的;这里还没有黑铁。他们互

^① 见文章“Ages of the World”,以及相关的“Cosmogony”, the *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Scribners, 1913—1923)。

相残杀,葬身于哈德斯,不留下任何名字。

然后,宙斯制造了第四族人,他们更加高贵,更加正直,他们是英雄族,被称为半神,是我们的上一代。他们当中很多人在迪拜和特洛伊的残酷战争中阵亡;但是剩下的人,宙斯将他们转移到大地的尽头,他们生活在沿海的极乐岛上;大地一年三熟,果实累累,这些快乐的英雄生活在克洛诺斯的统治之下,宙斯正是为此而释放了克洛诺斯。

然后,宙斯制造了第五族,黑铁族,他们白天没完没了地劳作并且很悲苦,夜晚就担心会死掉。尽管如此,他们尚存一些善,跟他们的恶混在一起。

即便对这个故事作最肤浅的解读,也会发现,黄金、白银、青铜和黑铁时代这个序列毫无秩序可言,因为金属系被英雄打断了。这种推测引人遐想:赫西俄德借用了某个讲述四个金属时代的神话,这也许是一个巴比伦神话,然后根据自己的目的将它改头换面,在青铜时代和黑铁时代之间横插进荷马史诗的世界。四个时代的故事,确实在近东和印度流传,其渊源与赫西俄德的还有些相似。例如,赖岑施泰因(Reitzenstein)已经指出克利须那(Krishna)时代存在一个有趣的对应物,保存在耆那传统(Jainist tradition)之中。根据这个神话,存在四个时代,分别以淡色、红色、黄色和黑色四种颜色为特征。四个时代,世界每况愈下。在淡色时代,没有疾病,没有岁月催人的痛苦,没有激情也没有战争。在红色年代,正义和虔敬磨灭了四分之一,宗教外在化了,新的习俗出现,责任意识淡薄了。在黄色年代,正义和虔敬磨灭了一半,派别开始形成,激情和疾病都出现了,人的命运变得沉重。在黑色时代,只剩下四分之一的正义和虔敬了,人被自己的愤怒所统治,这是一个饥饿、恐惧和灾祸连连的时代。^① 这个神话

^① R. Reitzenstein, *Altgriechische Theologie und ihre Quellen. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—25* (Leipzig: Teubner, 1927). 进一步的,曼达派的(Mandaeen)、伊朗的和印度的资料,见R.

颇有启发意义,它显示了一种符号体系,而赫西俄德就是拿这种符号体系来表达世界逐步败坏的;不过它也清楚表明,赫西俄德的逻各斯跟东方的大不一样,它不是出自于明确的宇宙循环观,在这种观念中,神圣的秩序每况愈下,直至宇宙有规律地消亡。^①说不定赫西俄德对循环的理念根本就不感冒。他固然在这里表达了一个愿望,千万不要掉到第五族人之中,“要么在这之前死掉,要么在这之后出生”^②,这似乎是说,黑铁时代之后将有一个更好的未来。至于是否可以根据这个愿望来推测赫西俄德设想了一场 ekpyrosis,一场燃遍世界的大火,之后世界又迎来新一轮的循环,那就很难说了,因为这个理念跟诗的劝导目的相冲突。

赫西俄德可能源自何处,有哪些对应者,这个领域的探索要归功于杰出的东方主义者,这本来是无可厚非的——尤其是我们现已不自觉沉湎其中。然而,寻找对应者,已经严重妨碍了对逻各斯的理解,因为这分散了注意力,使逻各斯的内容被忽视。以下分析将集中在文本本身,力争根据我们已经熟知的赫西俄德神话一思 (mythico-speculative) 范畴来解释它。 215

首先,逻各斯最关心的不是“世界时代”,而是“人之种族”。当我们更仔细地看这些“人”,我们就会明白,头三个种族根本很难叫做人。他们是一个混乱世界的可爱生物,寿命长得过分;或者是可悲的傻瓜,自找麻烦,至死方休;又或者是硕大无比的巨人,看起来是硬木头做的,互相残杀,一死就永不得超生。只有第四族拥有可理喻的、尽管有所拔高的荷马英雄的人性;而第五族我们就很亲切了,他们太人化了。如果我们顺水推舟,那就必须对头三族的巨大生物和第四、第五族明白易懂的人性进行切

Reitzenstein 和 H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Studien der Bibliothek Warburg 7 (Leipzig: Teubner, 1916)。对 Reitzenstein 和 Schaeder 著作的批判性评价,参见 A. D. Nock in his review in *Journal of Hellenic Studies* 49 (1929): 111—16。

① Reitzenstein, *Altgriechische Theologie*, 4.

② 《工作与时日》, 175。

割。做了这一切割,我们就不再需要执迷于抽象的四种金属系列;我们就可以忘记我们有关对应的东方四时代神话的学问;我们就不用被迫去证明,是“英雄”打断了原来的序列;我们同时摒除了一个观念,以为这些神话一定是讲世界逐步败坏的。这样我们就可以无拘无束地看诗本身了,也就明白头三族确实形成了一系列的败坏,英雄作为一个更好的种族而出现,但是从第四族向第五族的转型又带来了败坏。可见,头三族和后两族是截然分开的两个群体,败坏只是发生在各自内部。

牢记两个群体之间的切割,现在我们就可以来考虑赫西俄德写给佩耳塞斯的引言诗了,在我们看来,逻各斯结构的关键就在其中。赫西俄德正告他的弟弟,自己打算给他讲一个故事,说的是神和凡人何以拥有同一个起源(homothēn)。既然赫西俄德在寓言中丝毫也没有提及神的起源,那么不妨推测,该行诗(108)是一个未竟计划的残迹。然而,如果我们假
216 设赫西俄德指的是他的《神谱》,现在要表明人与神拥有同一个起源,那么,这行诗就有意思了。如果我们以此来解读逻各斯,就会发现,头三族这个群体与之前作品中的头三代神是遥相呼应的。赫西俄德似乎是在用一种人类起源学来对应他的《神谱》。

如果创造一种人类起源学是用意所在,那么就要解释三个种族特征的描述为何特别含糊其词,历史学家早就发现了这个问题。抽象地断定败坏之外,我们在那个时代的东方传说中,或者在后来的奥维德时代的西方中所发现的,宗教、正义和道德之衰落、土壤肥力或者气候条件恶化这些具体描述都一概欠奉。^①赫西俄德不会那么在乎假想的材料有什么内容,哪怕它言无不尽,他更在乎的是确保三个巨大的、有些像人的、不那么好理喻的种族,可以跟《神谱》对应起来。而且,种族的起源似乎正是为这个目的而有意含糊其词的。第一族是“奥林匹斯诸神”创造的,生活在“克洛诺斯之下”;但它是不是由克洛诺斯创造的,或毋宁说是生活在《神

^① Ovid, *Metamorphoses* 1.89—150.

谱》第一代之下的呢？第二族，又是“奥林匹斯诸神”创造的，“在宙斯之下”惹了麻烦；但它是不是宙斯创造的，或者也许是生活在《神谱》第二代之下的呢？只有第三族肯定是宙斯创造的。这给赫西俄德出了个难题，因为他用完几代神祇，并且必须让英雄族也由宙斯创造出来；这让我们大惑不解，为什么宙斯首先造出来的竟是神情绝望的硬木头生物呢？

一旦我们不再坚持认为贯穿五个时代的是一条不间断的演化或消亡脉络，一旦我们认识到两个群体之间的切割是由神话—思建构的一条原则来决定的，这些异乎寻常的地方就别有深意了。这样头三族就成为与《神谱》对应的人类起源学，而我们随着第四、第五族进入了宙斯统治下的那个人的王国。可见，我们应该用术语来区分这两个群体，说第一部分的逻各斯，就是“人类起源的神话”，说第二部分的逻各斯，就是“史诗神话”。

我们之所以将第二部分的逻各斯称为“史诗神话”，是因为，对于人受宙斯摆布这个问题，赫西俄德的观点显然没有超出荷马史诗和荷马氏 217 族(Homerids)。贵族社会属于过去，《伊利亚特》和《奥德赛》有力地证明了它曾在历史中存在过；赫西俄德的经验，没有留下一抹烟痕。人类有两个时代，一个是英雄的过去，一个是黑铁的现在。这提出了一个问题，是否“黑铁”时代的意义不可在史诗神话之内被决定，它是独立的，不在人类起源学神话的金属之列。逻各斯本身为答案提供了一条线索。人类起源学神话的金属，除了象征种族敷衍一代不如一代之外，好像就没有别的功能了。——除非我们想假设（偶尔也这样为之）三个种族确实是指分别由黄金、白银和青铜构成。然而，在描述第三个种族的时候，赫西俄德别出心裁，坚持该种族的房子、武器和工具是由青铜构成的，“那儿没有黑铁”。^①在此，“青铜”显然不仅是一个神话符号，而且还刻画了文化史意义上的青铜时代。因此，很有可能，赫西俄德的黑铁族首先是指生活在文

^①《工作与时日》，151。

化黑铁时代的种族,这一时代也就是历史上由多利安人入侵所迎来的时代,这场入侵使迈锡尼青铜时代的光荣走向终结。这种推测使史诗神话的两个种族具有了意义,它们分别代表了希腊史两个伟大时代。

如果我们采纳这种观点,那我们也可以解决掉一个相关问题,那就是四个金属时代神话的问题,赫西俄德找到这个神话,将英雄时代横插进来,对神话进行篡改。这样一个神话也许是现成的,我们当然没有任何证据说明这一点。之所以假设它是现成的,唯一目的就是解释赫西俄德逻各斯的结构。诺克(A. D. Nock)出色地指出了这种假设的动机:“毫无疑问,将英雄时代横插进金属序列,说明诗人借用了一个方案,但是进行了修改,因为大家对英雄时代的记忆,使之不相信它会不断退化。”^①另一个权威说法是:“在荷马的诗歌中找不到这种说法的出处,但是,也许它的某种形式在希腊人中很流行,甚至是在那么早的年代。”^②如果逻各斯的结构是别有深意的,那么这一假设就毫无必要了。最有可能的是,赫西俄德可以从世界时代的神话,以及黄金时代的神话宝库中取材,把别的金属归入别的时代,这样就没有理由去假设,在赫西俄德之前,四个金属时代神话的混合体中出现了各种不同的元素。我们得到的,不是一位将一个好端端的神话大加篡改的赫西俄德,相反是一位更富有感染力也更真实的人物,正是这样一位赫西俄德,根据零散无章的材料构建了一个新神话。四个金属时代一代不如一代,构成了一个连贯的神话,这种建构——我们在奥维德身上也发现了它,俄耳甫斯的资料(Orphic sources)很有可能就是它们的中介——迈出神话创作的一大步,其基础就是赫西俄德的作品。

依本文之见,假设四个金属时代的神话事先存在是毫无必要的。这

① A. D. Nock, 前引对 Reitzenstein 和 Schaefer 之评论,114 f.。

② Kirby F. Smith, “Ages of the World(Greeks and Romans)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1:193.

样我们才可以放手去考虑我们对于赫西俄德建构的元素所真正了解的东西。一般意义的世界时代,以及个别意义的金属时代,都以巴比伦为源头。关于这些时代的理论,在古代东方可谓脍炙人口,巴比伦的宇宙论体系对此有一番精心阐述。世界年,也就是后来罗马人的(magnus annus)大年,是由春分点的岁差来决定的。每隔二千二百年春分点跨过一个数字,也就是黄道(Zodiac)的十二分之一;每个世界年都被认为是分别由十二个数字中的一个来统治的。我们眼中的历史时间,巴比伦历法算作金牛时代。金牛是神的符号;我们发现,这个完整的符号体系,当时在整个近东,在埃及乃至克里特,都占据主导地位。金牛时代于公元前1800年纪元。在公元前18世纪,历法变了,金牛时代之后是白羊时代。尽管历法的变化跟巴比伦权力的崩溃是同步的,它还是传遍了近东,似乎在埃及找到了它最重要的知音。政治神祇的符号体系随历法而变,金牛神被羊头的朱庇特—阿蒙(Jupiter-Amon)替代,亚历山大亲赴阿蒙的绿洲(他征服埃及之时)接受加冕。

219

年代观念若是仅凭黄道计算,那么年复一年,年代之间就不存在质的区别。一代不如一代的观念另有来历,源于历史进程衰落的经验。无论在哪里,只要这种经验跟我们叫做“年代”的时间节奏相结合,就会产生一种符号:当下的世界是恶的,之前的更好;世界从神手中呱呱坠地时是好的,随着时间的流逝,因为这样或那样的原因而越来越差。这样一种符号化最少需要两个年代;于是,历史苦难之前的黄金时代神话,可以独立于对时代的进一步的思而一路展开。思是否扩展到三位一体、四位一体、五位一体,甚而更煞费苦心的时代逐步败坏的神话身上,就要看它跟在其他宇宙论之思范围内独立发展起来的元素如何结合。这一系列时代是否将与一系列金属,或者其他有机物或无机物相结合,这又是一个疑问:这些系列是在进一步的自然现象之思中独立发展起来的吗?在巴比伦文明中,确实存在各种独立的元素,可以融入一个金属时代的神话之中,尽管是三位一体而非四位一体的。巴比伦宇宙论体系中领头的行星——太

阳、月亮和金星(Istar)——形成了一个神圣的三位一体,这与其他近东的这种东西十分相似,而四颗其他行星——木星、水星、火星和土星——形成了一个四位一体,象征世界的四个角落。领头的三位一体的成员,就跟金、银和铜联系在一起。^①

所以说,形成一个金属年代神话的元素是有的。但这个神话实际上形成了吗?我们只知道,金属之间的价值关系,因为它们与神的联系而十分引人入胜。有时候,黄金对白银的商业比价是 $1:13\frac{1}{3}$,因为这正是月亮与太阳轨迹长度之间的关系(27:360)。不过,如果这样一个通过神圣的金属来表达时代之间相对价值的神话真的形成了,那它将是一个三位一体的神话——这就是我们在赫西俄德逻各斯的人类起源部分中所找到220的那种神话。因此,一个四位一体的金属时代神话,在它可以从赫西俄德的素材大全中提取出来之前是否就已经存在,始终令人怀疑。在这种联系中,同样值得注意的是,最早有文字记载的近东四个金属的神话,出现在公元9世纪的波斯思辨之中。如果这个神话此前在近东已经流传了一千五百多年,那么,虽然文字形式没有指出神话本身的时间,可在更早的文献中竟然闻所未闻,就不免奇怪了。^②

分开来看,赫西俄德逻各斯的两个部分都是通俗易懂的建构。我们现在可以转向这样一个问题:它们是如何整合进一个别有深意的整体中去的呢?在理解这一整体意义的时候,我们很需要求助于中国所存在的五代神话,它与赫西俄德逻各斯颇为形似。它源于邹衍学派的五行说,就

^① 这篇对神话的巴比伦元素的评论,材料来自于 Alfred Jeremias, "Age of the World (Babylon)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*。

^② Nathan Soederblom, "Age of the World (Zoroastrian)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 这个神话被包含在 *Dinkart* 9. 8, *Sacred Books of the East*. ed. F. Max Müller (Oxford: Clarendon Press, 1879—1910), 37: 18, 一份公元前9世纪的汇编。关于这个神话起源的时间, Soederblom (209) 指出:“金、银、铜、铁四个时代,也许首先是一位正教编纂者,在早期与摩尼教 (Manichaeism) 和其他异端的争论中所采用的。”这就让公元前3世纪成为最早起源的时间。

在秦始皇公元前 221 年平定天下之前不久。不必怀疑当中有什么西方“影响”；它只是对应的动机导致对应的思其中又一例而已。神话的内容如下：

凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：“土气胜。”土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木，秋冬不杀。禹曰：“木气胜。”木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金，刃生于水。汤曰：“金气胜。”金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书集于周社。文王曰：“火气胜。”火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水；天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备，将徙于土。^①

这个神话的构成，完全是根据历史而产生的。五行符号体系的时间虽然远为久远，但它在—一个学派中成为—一条思的原则，却—一直要等到公元前 3 世纪；这个原则运用于历史进程的时间，也透过—一个事实可以大致确定，那就是作者回避第五代符号的问题。周奄奄—一息，秦的胜利指日可待；但尚有一事悬而未决，那就是征服者到底以水来做他统治的符号（如同他在公元前 221 年所为），还是以传说中的黄帝的土来做符号。^② 进一步而言，司马迁《史记》的太史公曰，将作者的用意大白于天下。司马迁这样来说邹衍：

齐……其次邹衍，后孟子。邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德……

① Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, trans. Derk Bodde (Princeton: Princeton University Press, 1952), 1:161 f. (冯友兰,《中国哲学史》。——译注)

② 这个神话创作的条件,参见 Derk Bodde, *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu. Sinica Leidensia III* (Leiden: Brill, 1938), 112 ff.。

施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,终始、大圣之篇十余万言。……先序今以上至黄帝。学者所共述,大并世盛衰,因载其襍祥度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也。^①

邹衍和赫西俄德之间的对应性令人称奇,无论是他们的处境,还是他们的反应。政德的败坏之经验,使之有感而发;对政治权力和秩序此伏彼起的思,便是反应。两位神话编纂者都利用了从传统中找到的年代和周期循环的符号;两人都将它们应用于自己所知的历史材料上。首先,两人都根据宇宙论神话的范畴来思,故感到非要将当下秩序的问题铸造成上溯至史前时代的年代链条中的一环。邹衍从历史年代上溯至神话中的黄帝,赫西俄德则从荷马的亚该亚时代上溯至他人类起源神话中的种族。而且,“太史公曰”告诉我们,邹衍超出了五行所描述的年代,上溯至天地初开,甚至进一步走到了窈冥不可考而原。因此,五代神话辅以宇宙起源之思,与赫西俄德的《工作与时日》,辅之以《神谱》对神与人共同起源问题之思,可谓如出一辙。两种情况下,政治秩序都出了问题;两种情况下,神话编纂者都想力挽狂澜,呼吁从当时的无序回到宇宙的神圣秩序中去。

6. 启示录

在启示录这个标题之下,我们来探讨《工作与时日》第180—285行。段落划分比较随意,因为赫西俄德不像我们,为了便于分析而将诗分成几个部分。一个错综复杂的主题模式贯穿全诗,以至于每一个段落都承载着几个命题,再分下去也不为过。例如,第180—201行紧接着人的种族的逻各斯;它们完全可以当作是逻各斯本身不可分割的一个部分,因为黑铁族的悲惨未来历历在目。不过,你也可以认为逻各斯已经完成使命,在

^① E. R. Hughes, *Chinese Philosophy in Classical Times*, Everyman's Library (London: Dent, 1942), 213.

第 180—201 行赫西俄德讲的是当下的人类,而无意将它解释为五个种族的最后一个。而且这个段落用的是将来时,文风与逻各斯本身不太吻合。223 于是,在整个部分(180—285)的结尾,我们把第 274—285 行囊括进来,之前我们还把这几行诗当作是对佩耳塞斯说的第二个主要劝导的一部分,因为,这几行诗确实既可以理解为启示录的结论,也可以理解为第二个劝导的开头。

第 180—285 行由一个贯穿其中的命题联成一体。它可以描述为人类的未来,要么是遵从,要么是反抗宙斯的正义秩序。于是这个命题就与赫西俄德具体对佩耳塞斯和腐败长官的不满交织在一起。长官和佩耳塞斯的另一种选择,就是经过劝导,收回诉讼请求,为自己、为他们的城邦而确保正义之福佑。通过将人类未来的抉择以及劝人回心转意的劝导,都置于一个前景黑暗的总体背景中,赫西俄德让整个段落的结构大功告成:

(1) 180—201——黑铁族黑暗未来的普遍启示录。“宙斯将毁灭这个凡人种族”(180)。然而,他们的“某种善与恶搅和在一起”(179)。不退这一步,后面的劝诫和抉择就毫无意义了。

(2) 202—224——劝导国王和佩耳塞斯。

① 202—212——鹰和夜莺的寓言,“国王的寓言”。

② 213—224——劝导佩耳塞斯。

(3) 225—247——正义与非正义城市的启示录

① 225—237——正义城市的启示录

② 238—247——非正义城市的启示录

(4) 248—285——总结劝导和反应

① 248—266——警告国王,宙斯的使者注视着他们的不正义,他们难逃惩罚。

② 267—273——表达赫西俄德自己既希望,又担心出现最坏的结果,犹豫不决。

224 ③274—285——警告佩耳塞斯,宙斯降福或祸,皆取决于他是否服从狄刻秩序。

《工作与时日》是一首诗,不是对一个主题的推论式讲解。为了理解它那丰富的内容,就一定要去阅读和钻研作品本身。我们所能做的,只不过是通过对勘定启示录所扎根的经验的范围,来助长这种理解。

范围本身,还有它的符号化,最好都通过与对应的以色列现象相联系来加以勘定,就像潘多拉寓言一样。赫西俄德正义和非正义城市的启示录,与遵从或反抗宙斯秩序的抉择遥相呼应,在先知的抉择中显然有它的对应者,也就是选择在信仰还是背叛中生存,而这与以色列拯救或是惩罚的二元符号体系遥相呼应。^① 诗人的劝导(paraenesis)是一种生存的吁求(existential appeal),与先知召唤返回耶和华的秩序中去,属于同一种类型。宙斯和狄刻的秩序当然不是西奈山启示的秩序。赫西俄德的启示录,从神话走向存在的飞跃,并不具有发生在存在的飞跃之后的先知呼吁的那种精神张力;赫西俄德的善恶观,始终局限于世俗的繁荣与灾难中;不过这种不那么剧烈的张力,使他得以自持,避免出现以赛亚的离经叛道。^② 与先知一样,赫西俄德毕竟经验到生活无序(existential disorder)造成的焦虑,并且发现了它与社会秩序的联系;他建立了一些十分对应的符号来表达他这种经验。如果希腊主义和基督教主义可以融入一个共同的地中海文明,那就要归功于希腊人和以色列人同步的精神发展;归功于赫西俄德与先知保持一致的节拍。

进一步而言,启示录出自于赫西俄德的经验,这种经验必须从他作品中激发出相似符号的多种经验中脱颖而出。幻梦般的启示,不是关于神和人的故事;它们是一些符号形式,冲破了神话的羁绊,表达灵魂在感到其精神和道德可能遭到毁灭时的焦虑。这种新焦虑明显的征候,就是赫

^① 先知的二元符号体系,参见《秩序与历史》,第一卷,第46页及以下。

^② 突变的经验及其符号化,参见同上,第447页及以下。

西俄德期待他和他的儿子一定不要再做好人，“当做坏人更对的时候，做一个好人是一件糟糕的事情”；他唯有希望计划周全的宙斯不要让这件事 225 情发生(270—73)。① 如果这种焦虑和希望被认为是激发出启示录的核心经验，那么，借助这种激发性的经验，就不难区分下列各种容易混淆的符号：

(1) 正义与非正义城市观(255 ff.)，源于刚才指出的焦虑和希望。

(2) 人因为普罗米修斯的欺骗和潘多拉的礼物而丧失的快乐生活，源于本章早前讨论的“失乐园”经验。

(3) 之前的时代更好，特别是黄金时代的幸福无瑕，这种符号体系源于历史上社会衰败的经验。

(4) 保佑人的守护神的存在，半神永远生活在极乐之岛，这些密切相关的符号，源于所经验的成为更完美存在的潜能，这种更完美的存在，处于人神之间，这在公元前3世纪发展为经院的魔鬼学，后来可以和东方的天使学相融。所有这些经验，还有它们的符号表达，在赫西俄德的作品中都泾渭分明，可是，在后来的历史中，当这些符号脱离了它们的经验，化为诗与思的主题之时，它们的意思也混淆在一起难分难解了。这样一来，就难以区分天堂与黄金时代、过去的黄金时代与未来的黄金时代、失乐园与通过组织化努力去实现人间天堂、快乐之岛与乌托邦了。

我们限定了赫西俄德启示录发源的经验范围；我们现在可以考虑这种经验的具体结构了。大灭绝的焦虑具有一种特殊的形式，那就是害怕。赫西俄德自己，还有他的儿子，为了存活都不得不变坏。这种害怕还没有遇到已经意识到自身生命的灵魂的反抗。这个灵魂依然与社会和宇宙秩序的结构难解难分地交织在一起；当秩序坏了，灵魂也会变坏，因为超出秩序之内的生命之外，则生命是没有意义的。严格说来，灵魂还不存在

① 埃及对无序的反应，分别参见《秩序与历史》，第一卷，第三章，第3节，3；柏拉图在《国家篇》中重拾赫西俄德的问题，参见《秩序与历史》，第三卷，第三章，第3节。

西俄德之前,四个金属时代神话的混合体中出现了各种不同的元素。我们得到的,不是一位将一个好端端的神话大加篡改的赫西俄德,相反是一位更富有感染力也更真实的人物,正是这样一位赫西俄德,根据零散无章的材料构建了一个新神话。四个金属时代一代不如一代,构成了一个连贯的神话,这种建构——我们在奥维德身上也发现了它,俄耳甫斯的资料(Orphic sources)很有可能就是它们的中介——迈出神话创作的一大步,其基础就是赫西俄德的作品。

依本文之见,假设四个金属时代的神话事先存在是毫无必要的。这样我们才可以放手去考虑我们对于赫西俄德建构的元素所真正了解的东西。一般意义的世界时代,以及个别意义的金属时代,都以巴比伦为源头。关于这些时代的理论,在古代东方可谓脍炙人口,巴比伦的宇宙论体系对此有一番精心阐述。世界年,也就是后来罗马人的(magnus annus)大年,是由春分点的岁差来决定的。每隔二千二百年春分点跨过一个数字,也就是黄道(Zodiac)的十二分之一;每个世界年都被认为是分别由十二个数字中的一个来统治的。我们眼中的历史时间,巴比伦历法算作金牛时代。金牛是神的符号;我们发现,这个完整的符号体系,当时在整个近东,在埃及乃至克里特,都占据主导地位。金牛时代于公元前1800年纪元。在公元前18世纪,历法变了,金牛时代之后是白羊时代。尽管历法的变化跟巴比伦权力的崩溃是同步的,它还是传遍了近东,似乎在埃及找到了它最重要的知音。政治神祇的符号体系随历法而变,金牛神被羊头的朱庇特—阿蒙(Jupiter-Amon)替代,亚历山大亲赴阿蒙的绿洲(他征服埃及之时)接受加冕。

年代观念若是仅凭黄道计算,那么年复一年,年代之间就不存在质的区别。一代不如一代的观念另有来历,源于历史进程衰落的经验。无论在哪里,只要这种经验跟我们叫做“年代”的时间节奏相结合,就会产生一种符号:当下的世界是恶的,之前的更好;世界从神手中呱呱坠地时是好的,随着时间的流逝,因为这样或那样的原因而越来越差。这

样一种符号化最少需要两个年代；于是，历史苦难之前的黄金时代神话，可以独立于对时代的进一步的思而一路展开。思是否扩展到三位一体、四位一体、五位一体，甚而更煞费苦心的时代逐步败坏的神话身上，就要看它跟在其他宇宙论之思范围内独立发展起来的元素如何结合。这一系列时代是否将与一系列金属，或者其他有机物或无机物相结合，这又是一个疑问：这些系列是在进一步的自然现象之思中独立发展起来的吗？在巴比伦文明中，确实存在各种独立的元素，可以融入一个金属时代的神话之中，尽管是三位一体而非四位一体的。巴比伦宇宙论体系中领头的行星——太阳、月亮和金星（Istar）——形成了一个神圣的三位一体，这与其他近东的这种东西十分相似，而四颗其他行星——木星、水星、火星和土星——形成了一个四位一体，象征世界的四个角落。领头的三位一体的成员，就跟金、银和铜联系在一起。^①

所以说，形成一个金属年代神话的元素是有的。但这个神话实际上形成了吗？我们只知道，金属之间的价值关系，因为它们与神的联系而十分引人入胜。有时候，黄金对白银的商业比价是 $1:13\frac{1}{3}$ ，因为这正是月亮与太阳轨迹长度之间的关系（27:360）。不过，如果这样一个通过神圣的金属来表达时代之间相对价值的神话真的形成了，那它将是一个三位一体的神话——这就是我们在赫西俄德逻各斯的人类起源部分中所找到的那种神话。因此，一个四位一体的金属时代神话，在它 220 可以从赫西俄德的素材大全中提取出来之前是否就已经存在，始终令人怀疑。在这种联系中，同样值得注意的是，最早有文字记载的近东四个金属的神话，出现在公元9世纪的波斯思辨之中。如果这个神话此前在近东已经流传了一千五百多年，那么，虽然文字形式没有指出神话

① 这篇对神话的巴比伦元素的评论，材料来自于 Alfred Jeremias, "Age of the World (Babylon)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*。

本身的时间,可在更早的文献中竟然闻所未闻,就不免奇怪了。^①

分开来看,赫西俄德^②的两个部分都是通俗易懂的建构。我们现在可以转向这样一个问题:它们是如何整合进一个别有深意的整体中去的呢?在理解这一整体意义的时候,我们很需要求助于中国所存在的五代神话,它与赫西俄德^②颇为形似。它源于邹衍学派的五行说,就在秦始皇公元前 221 年平定天下之前不久。不必怀疑当中有什么西方“影响”;它只是对应的动机导致对应的思其中又一例而已。神话的内容如下:

221

凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,天先见大螾大蜃。黄帝曰:“土气胜。”土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时,天先见草木,秋冬不杀。禹曰:“木气胜。”木气胜,故其色尚青,其事则木。及汤之时,天先见金,刃生于水。汤曰:“金气胜。”金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时,天先见火,赤鸟衔丹书集于周社。文王曰:“火气胜。”火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水;天且先见水气胜。水气胜,故其色尚黑,其事则水。水气至而不知,数备,将徙于土。^②

这个神话的构成,完全是根据历史而产生的。五行符号体系的时

① Nathan Soederblom, “Age of the World(Zoroastrian)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 这个神话被包含在 *Dinkart* 9. 8, *Sacred Books of the East*. ed. F. Max Müller (Oxford: Clarendon Press, 1879—1910), 37: 18, 一份公元前 9 世纪的汇编。关于这个神话起源的时间, Soederblom(209)指出:“金、银、铜、铁四个时代,也许首先是一位正教编纂者,在早期与摩尼教(Manichaeism)和其他异端的争论中所采用的。”这就让公元前 3 世纪成为最早起源的时间。

② Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, trans. Derk Bodde (Princeton: Princeton University Press, 1952), 1: 161 f. (冯友兰,《中国哲学史》。——译注)

间虽然远为久远,但它在—个学派中成为—条思的原则,却—直要等到公元前3世纪;这个原则运用于历史进程的时间,也透过—个事实可以大致确定,那就是作者回避第五代符号的问题。周奄奄—息,秦的胜利指日可待;但尚有—事悬而未决,那就是征服者到底以水来做他统治的符号(如同他在公元前221年所为),还是以传说中的黄帝的土来做符号。^① 进一步而言,司马迁《史记》的太史公曰,将作者的用意大白于天下。司马迁这样来说邹衍:

齐……其次邹衍,后孟子。邹衍睹有国者益淫侈,不能尚德……施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,终始、大圣之篇十余万言。……先序今以上至黄帝。学者所共述,大并世盛衰,因载其襍祥度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也。^② 222

邹衍和赫西俄德之间的对应性令人称奇,无论是他们的处境,还是他们的反应。政德的败坏之经验,使之有感而发;对政治权力和秩序此伏彼起的思,便是反应。两位神话编纂者都利用了从传统中找到的年代和周期循环的符号;两人都将它们应用于自己所知的历史材料上。首先,两人都根据宇宙论神话的范畴来思,故感到非要将当下秩序的问题铸造成上溯至史前时代的年代链条中的一环。邹衍从历史年代上溯至神话中的黄帝,赫西俄德则从荷马的亚该亚时代上溯至他人类起源神话中的种族。而且,“太史公曰”告诉我们,邹衍超出了五行所描述的年代,上溯至天地初开,甚至进一步走到了窈冥不可考而原。因此,五

^① 这个神话创作的条件,参见 Derk Bodde, *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu. Sinica Leidensia III* (Leiden: Brill, 1938), 112 ff.。

^② E. R. Hughes, *Chinese Philosophy in Classical Times*, Everyman's Library (London: Dent, 1942), 213.

代神话辅以宇宙起源之思,与赫西俄德的《工作与时日》,辅之以《神谱》对神与人共同起源问题之思,可谓如出一辙。两种情况下,政治秩序都出了问题;两种情况下,神话编纂者都想力挽狂澜,呼吁从当时的无序回到宇宙的神圣秩序中去。

6. 启示录

在启示录这个标题之下,我们来探讨《工作与时日》第 180—285 行。段落划分比较随意,因为赫西俄德不像我们,为了便于分析而将诗分成几个部分。一个错综复杂的主题模式贯穿全诗,以至于每一个段落都承载着几个命题,再分下去也不为过。例如,第 180—201 行紧接着人的种族的逻各斯;它们完全可以当作是逻各斯本身不可分割的一个部分,因为黑铁族的悲惨未来历历在目。不过,你也可以认为逻各斯已经完成使命,在第 180—201 行赫西俄德讲的是当下的人类,而无意将它
223 解释为五个种族的最后一个。而且这个段落用的是将来时,文风与逻各斯本身不太吻合。于是,在整个部分(180—285)的结尾,我们把第 274—285 行囊括进来,之前我们还把这几行诗当作是对佩耳塞斯说的第二个主要劝导的一部分,因为,这几行诗确实既可以理解为启示录的结论,也可以理解为第二个劝导的开头。

第 180—285 行由一个贯穿其中的命题联成一体。它可以描述为人类的未来,要么是遵从,要么是反抗宙斯的正义秩序。于是这个命题就与赫西俄德具体对佩耳塞斯和腐败长官的不满交织在一起。长官和佩耳塞斯的另一种选择,就是经过劝导,收回诉讼请求,为自己、为他们的城邦而确保正义之福佑。通过将人类未来的抉择以及劝人回心转意的劝导,都置于一个前景黑暗的总体背景中,赫西俄德让整个段落的结构大功告成:

(1) 180—201——黑铁族黑暗未来的普遍启示录。“宙斯将毁灭这

个凡人种族”(180)。然而,他们的“某种善与恶搅和在一起”(179)。不退这一步,后面的劝诫和抉择就毫无意义了。

(2)202—224——劝导国王和佩耳塞斯。

① 202—212——鹰和夜莺的寓言,“国王的寓言”。

② 213—224——劝导佩耳塞斯。

(3)225—247——正义与非正义城市的启示录

① 225—237——正义城市的启示录

② 238—247——非正义城市的启示录

(4)248—285——总结劝导和反应

① 248—266——警告国王,宙斯的使者注视着他们的不正义,他们难逃惩罚。

② 267—273——表达赫西俄德自己既希望,又担心出现最坏的结果,犹豫不决。

③ 274—285——警告佩耳塞斯,宙斯降福或祸,皆取决于他是否服从狄刻秩序。

224

《工作与时日》是一首诗,不是对一个主题的推论式讲解。为了理解它那丰富的内容,就一定要去阅读和钻研作品本身。我们所能做的,只不过是通过对勘定启示录所扎根的经验的范围,来助长这种理解。

范围本身,还有它的符号化,最好都通过与对应的以色列现象相联系来加以勘定,就像潘多拉寓言一样。赫西俄德正义和非正义城市的启示录,与遵从或反抗宙斯秩序的抉择遥相呼应,在先知的抉择中显然有它的对应者,也就是选择在信仰还是背叛中生存,而这与以色列拯救或是惩罚的二元符号体系遥相呼应。^① 诗人的劝导(paraenesis)是一种生存的吁求(existential appeal),与先知召唤返回耶和华的秩序中去,属于同一种类型。宙斯和狄刻的秩序当然不是西奈山启示的秩序。赫西

① 先知的二元符号体系,参见《秩序与历史》,第一卷,第46页及以下。

俄德的启示录,从神话走向存在的飞跃,并不具有发生在存在的飞跃之后的先知呼吁的那种精神张力;赫西俄德的善恶观,始终局限于世俗的繁荣与灾难中;不过这种不那么剧烈的张力,使他得以自持,避免出现以赛亚的离经叛道。^①与先知一样,赫西俄德毕竟经验到生活无序(existential disorder)造成的焦虑,并且发现了它与社会秩序的联系;他建立了一些十分对应的符号来表达他这种经验。如果希腊主义和基督教主义可以融入一个共同的地中海文明,那就要归功于希腊人和以色列人同步的精神发展;归功于赫西俄德与先知保持一致的节拍。

进一步而言,启示录出自于赫西俄德的经验,这种经验必须从他作品中激发出相似符号的多种经验中脱颖而出。幻梦般的启示,不是关于神和人的故事;它们是一些符号形式,冲破了神话的羁绊,表达灵魂在感到其精神和道德可能遭到毁灭时的焦虑。这种新焦虑明显的征候,就是赫西俄德期待他和他的儿子一定不要再做好人,“当做坏人更对的时候,做一个好人是一件糟糕的事情”;他唯有希望计划周全的宙斯不要让这件事情发生(270—73)。^②如果这种焦虑和希望被认为是激发出启示录的核心经验,那么,借助这种激发性的经验,就不难区分下列各种容易混淆的符号:

(1) 正义与非正义城市观(255 ff.),源于刚才指出的焦虑和希望。

(2) 人因为普罗米修斯的欺骗和潘多拉的礼物而丧失的快乐生活,源于本章早前讨论的“失乐园”经验。

(3) 之前的时代更好,特别是黄金时代的幸福无瑕,这种符号体系源于历史上社会衰败的经验。

(4) 保佑人的守护神的存在,半神永远生活在极乐之岛,这些密切

① 突变的经验及其符号化,参见同上,第447页及以下。

② 埃及对无序的反应,分别参见《秩序与历史》,第一卷,第三章,第3节,3;柏拉图在《国家篇》中重拾赫西俄德的问题,参见《秩序与历史》,第三卷,第三章,第3节。

相关的符号,源于所经验的成为更完美存在的潜能,这种更完美的存在,处于人神之间,这在公元前3世纪发展为经院的魔鬼学,后来可以和东方的天使学相融。所有这些经验,还有它们的符号表达,在赫西俄德的作品中都泾渭分明,可是,在后来的历史中,当这些符号脱离了它们的经验,化为诗与思的主题之时,它们的意思也混淆在一起难分难解了。这样一来,就难以区分天堂与黄金时代、过去的黄金时代与未来的黄金时代、失乐园与通过组织化努力去实现人间天堂、快乐之岛与乌托邦了。

我们限定了赫西俄德启示录发源的经验范围;我们现在可以考虑这种经验的具体结构了。大灭绝的焦虑具有一种特殊的形式,那就是害怕。赫西俄德自己,还有他的儿子,为了存活都不得不变坏。这种害怕还没有遇到已经意识到自身生命的灵魂的反抗。这个灵魂依然与社会和宇宙秩序的结构难解难分地交织在一起;当秩序坏了,灵魂也会变坏,因为超出秩序之内的生命之外,则生命是没有意义的。严格说来,灵魂还不存在呢。塞诺芬尼或赫拉克利特具有自我意识的反抗,是办 226 不到的;用了几个世纪,灵魂才充分成形,成为与社会相对立的一个秩序源泉,正如它在柏拉图的一生和著作中所为。灵魂开始“形成”——如果我们可以用诗人自己的话来说——只是原始的存在依然是社会和宇宙现实的秩序,人只不过是该秩序的一个从属部分。

这样一来,赫西俄德的经验就是相互冲突的元素所构成的怪胎。灵魂的个人化,在某些方面比其他方面更超前。例如,劝诫的前提条件就是灵魂中有一处感受区来回应这种呼吁。怀着黑铁族将走向终结这种伟大的远见,赫西俄德将他们命名为羞耻(Aidos)和义愤(Nemesis),这是两位女神的名字,当黑铁族无可救药的时候,她们将返回奥林匹斯诸神之列。Aidos是羞耻之意;当人生羞耻之心,就能够回应呼吁,发觉自己行为可耻。在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中,aidos变成了一个好社会的条件;对羞耻无动于衷的地方,一定是用恐惧来维持社会秩序的。Nemesis是义愤之意;目睹非正义得逞而生义愤。在荷马那里,

它具有因小人得志而让个人深受其辱的色彩；在柏拉图那里，它的意思和功能都被 andreis 也就是“见义勇为”一词所吸收。当 Aidos 和 Nemesis 消失，抗拒恶的最后一道屏障也被摧毁了（197—201）。

听者的灵魂中若然没有羞耻和义愤，劝诫就是无的放矢。然而，一旦赫西俄德超越个人的呼吁，他就马上超越了灵魂的生命，冲破羁绊而闯入外围的秩序结构之中。佩耳塞斯得到保证，只要他循规蹈矩，就可以让他自己和子孙后代永享荣华富贵（280—85）。王公们被警告道，狄刻和无数永生的监视者，将向宙斯报告不义之举，神将惩罚他们，不是让他们的灵魂一个个受折磨，而是让他们的人民遭殃，严重损害统治的快乐（248—64）。这样，胡作非为的后果，将出现在个人和社会生活的
227 外部结构中。恶与社会地位相称。^① 赫西俄德甚至走得很远，在一定程度上允许王公们犯糊涂（hybris，下文有的地方根据语境翻译为“荒淫无度”，读者明鉴。——译注）。至少这似乎就是鹰和夜莺，“讲给王公们听的寓言”的含义所在：

鹰用利爪生擒了夜莺，高高飞起，在云中穿行。夜莺被利爪戳伤，痛苦地尖叫。鹰轻蔑地说：“不幸的家伙，你干吗大喊大叫？你落在更强者的手里；他到哪，你跟到哪就是，哪怕你是一个歌者。我可以吃掉你，也可以放你远走高飞，随我高兴。跟强者作对是不明智的；因为他必败无疑，在耻辱之外又徒添痛苦。”疾飞如电的长翼巨鸟如是说。

这是一个“讲给有自知之明的王公们听的寓言”（102）——赫西俄德自己不点明这个教训。诗中是一副忍气吞声的口吻。尽管王公们更

^① 读者可参考《秩序与历史》，第三卷，论柏拉图《高尔吉亚篇》的章节，尤其是对“死者之审判”的分析，估算从赫西俄德到柏拉图，在灵魂理解上的进步。

懂得,可他们偶尔也会犯糊涂;王公此举也是事物秩序的一部分;当局者更清楚自己的弱点。在它的语境中,讲给王公们听的寓言就这样变成了一个讲给佩耳塞斯听的寓言,他被警告说,犯这种糊涂对于一个穷人来说是糟糕的,因为有钱人也承受不住它的后果——因为“在黑铁族完蛋的时候,狄刻最终将战胜荒淫无度”(213—19)。^①因此,高贵者与卑贱者虽然犯糊涂的程度不一,结局却是一样的。整个共同体都将遭到宙斯的惩罚。“常常是整个城邦因为一个坏人而遭罪……当宙斯降大祸于人民,饥荒、瘟疫使男人灭绝,女人无法生育,房屋变少……或者,当他摧毁了他们的大军,或者城墙,又或者让他们的海上船只沉没”(238—47)。

谁要是想在赫西俄德的好运厄运观与相应的公元前8世纪以色列先知观之间的对应性方面保持一种比较观念(a balanced view),那就要好生弄清楚赫西俄德经验的结构。跟潘多拉寓言或者世界时代的逻各斯一样,去寻找东方的对应者本是无可厚非的,可是也必须明白,不存 228 在什么文献影响的问题。我们正在探讨经验及其符号化的历史;赫西俄德的经验也好,它的表达也罢,在希腊历史之内都是明白易懂的,不必求助于什么“影响”。赫西俄德启示录的每一行诗,哪怕对希伯来对应者毫无知识,也可以写出来。记住这个提醒,现在就让我们将赫西俄德的某些段落和先知的一些诗句并列在一起。^②

① 这个平淡无奇的翻译,不够信达雅。“穷人”来自希腊语 *deilos brotos*,这个词组的意思,是由后面的富贵(*esthlos*)来限定的。*Deilos* 和 *esthlos* 指称社会意义上的穷人和富人或贵人。参见对这一点的注释,Thomas A. Sinclair, *Hesiod: Works and Days*(London: Macmillan, 1932), 26。然而,*deilos brotos*,也可以指“苦难的凡人”,与神相对照。经过思考,从这层意思中,*esthlos* 蒙上了一层光环,指社会地位超出“苦难的凡人”等级的一种存在。

② 更多有关赫西俄德和先知之间对应性的摘录,参见 Teggart, “The Argument of Hesiod’s *Works and Days*”。

在黑铁族未来的伟大远见中,赫西俄德写道(182ff.):

父亲与他的孩子无法同心(homoiios),孩子与父亲也无法同德;主客不能以礼相待,朋友也不能以诚相待;兄弟之间不复亲密。人们不尊敬自己瞬即老迈的父母,对他们吹毛求疵,恶语相向,人们恶贯满盈,不知道敬畏神灵;人们也不会报答年迈父母的养育之恩……守信重诺者、奉公守法者和出类拔萃者不受欢迎;人们推崇作恶多端者并且胡作非为。谁有蛮力谁就有理,羞耻不算什么;坏蛋伤害好人,对他恶语中伤,又信誓旦旦。嫉妒,谰言,做坏事取乐,跟一切人如影随形,让他们陷入深重的悲哀之中。

我们在先知身上找到了这种远见的对应者,如《以赛亚书》(3:4ff.):

我必使孩童作他们的首领,使婴孩辖管他们。

百姓要彼此欺压,各人受邻舍的欺压。少年人必侮慢老人,卑贱人必侮慢尊贵人。

或者《何西阿书》(4:1ff.):

这地上无诚实,无良善,无人认识神。

起假誓,不践前言,杀害,偷盗,奸淫,行强暴,杀人流血,接连不断。

因此,这地悲哀,其上的民,田野的兽,空中的鸟,必都哀微,海中的鱼也必消灭。

229 又或者《弥迦书》(7:2 ff.):

地上虔诚人灭尽，世间没有正直人，各人埋伏，要杀人流血。都用网罗猎取弟兄。

他们双手作恶。君王徇情面，审判官要贿赂。位分大的吐出恶意，都彼此结联行恶。

不要倚赖邻舍。不要信靠密友。要守住你的口，不要向你怀中的妻题说。

因为，儿子藐视父亲，女儿抗拒母亲，媳妇抗拒婆婆。人的仇敌，就是自己家里的人。

针对厄运观，赫西俄德怀抱对正义城邦的希望(225ff.)：

话说回来，如果他们对陌生人和本地人予以公正审判，不背离正义，他们的城市就欣欣向荣了，人民就安居乐业了。在他们的土地上是一片和平景象，幼有所养。无所不知的宙斯再不会下令对他们发动残酷战争。行真正义的人，饥荒和灾难不会降临在他们身上；他们随心所欲，轻松愉快。土地为他们结出累累果实，山上的橡树，枝头长出橡实，中间蜜蜂盘旋。绵羊身上长着厚厚的羊毛；女人生的孩子，酷似他们的父母。他们拥有好东西，欣欣向荣，他们不用扬帆出海，因为丰饶的土地果实累累。

无独有偶，看《弥迦书》4: 3f.：

必在多国的民中施行审判，为远方强盛的国断定是非。他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。

人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下，无人惊吓。这是

万军之耶和华亲口说的。

或者,《以赛亚书》30:23:

你撒在地里的种子,主必降雨在其上,并使你地里产出的粮食,既丰盛又肥美。到那日,你的牲畜必在宽阔的草地上吃草。

耕地的牛和驴驹必吃加盐的饲料,就是用铲和叉所扬净的。

不过,我们千万不要忽略这样一个事实,那就是,比任何先知说的都更接近赫西俄德观念的,是《奥德赛》中的一些诗句(19.109 ff.),没有被认出来的奥德修斯,赞美起佩涅洛佩:

您的名声响彻寰宇,如同某位白璧无瑕的国王,他内心敬畏神明,治下猛士如云,持中公允;黑土地产出麦子,树上挂满果子,牲畜不断繁衍,海阔鱼跃,这一切都来自他的英明领导,人民在他的统治下丰衣足食。

可见,对应是存在的——不过确切地说,在启示录中,特别是在厄运启示录中,对应性的存在并不说明它们拥有同一个渊源。因为,厄运的启示录,其中心会加剧先知所经验的恶。这种启示录观好像是将一种令人不满的现状的纪实,拔高为恶的一个理想类型。厄运先知不必从异邦文明中寻找符号来尽情表达他对大灭绝的焦虑——他要做的只是抓住身边的恶的本质,大肆渲染恶的现象,不掺杂丝毫的善来缓解它。对应的符号归功于对应的才华,正是这种才华,将恶的实际现象统觉起来。先知的极乐更是如此。希望和平、丰收和繁荣,在农业经济的背景下,一定会产生对应的符号。

经验和启示录符号之间的这种联系,之所以对历史哲学家十分重

要,乃是因为先知不幸言中的话,厄运启示录就一语成讖。杞人忧天的大灭绝有可能成为历史现实;当它噩梦成真,现实的描述就会跟启示录惊人吻合。通过修昔底德,启示录由历史来证实这一大任,降在赫西俄德身上。让我们带着鹰和夜莺的寓言来拜读著名的米洛斯对话中的一些段落。修昔底德让雅典代表劝米洛斯人免谈关于是与非的套话,“因为你们和我们一样都知道,世界就是这样,对错与否,只有在权力对等者之间才是个问题,强者行其所能,弱者忍其所受”。^①当米洛斯人表达他们相信神将在战斗中支持正义者,反击非正义者时,雅典人答道: 231

你提到神的庇佑,我们跟你们一样,都希冀神的庇佑;我们的要求和我们的行为,跟人们对神的信仰,或者实践,并无相悖之处。我们相信神,我们知道人,凭着他们的天性这一必然的法律,只要可以的话,他们就要统治。我们既没有制定这条法律,也不是第一个在它制造出来的时候按照它来行动的人;我们发现,它在我们之前就已经存在,在我们之后也将永远存在;我们只是在用它,我们知道,你们和所有别的人,若是和我们拥有同样的权力,也会像我们这样做的。^②

我们不由得想起赫西俄德对他弟弟的警告(紧接着寓言):“穷人”犯糊涂是糟糕的,意思是说,在这方面,“王公们”比“苦难的凡人”余地要更大一些。赫西俄德经验的这种谦卑口吻,由于将神的秩序等同于荒淫无度的秩序,让荒淫无度的秩序等同于政治秩序,现在就获得了一种属于自己的巨大生命力。没有得到狄刻救济的权力秩序,一旦被经验为神的秩序,就断绝了对神的吁求。当灵魂的启示录张力被碾得粉

① Thucydides 5.9. The translation is Crawley's in Everyman's Library.

② Thucydides 5.195.1—2.

碎,大灭绝的惨淡阴云布满社会的时候,启示录就变成了历史现实。当这一切来临时,真让人怀疑人们是否还有心思去谈论什么秩序。我们不由得想起赫西俄德对黑铁时代未来的远见(182ff.):它将毁灭,社会关系将被扭曲。我们可以比较一下修昔底德对革命中社会的描述:

言辞的常用意思不得不改变了,而用上了现在被赋予的意思。胆大妄为被认为是忠于同盟的勇气;审慎的迟疑,是怯懦的别名;中庸是软弱的外衣;统筹兼顾不适合行动……主张极端手段的人总是值得信任;反对他的人遭到猜疑……和约只是因为其中一方要应付一个紧急危机时才会提出来,只有在手中没有别的武器时才能得到信守……因此宗教得不到任何党派的尊重;运用漂亮的修辞去达到罪恶的目的,却享有很高的声望。同时,处于两者之间的那部分中庸公民消失了,要么是因为没参加争吵,要么是因为嫉妒让他们无从逃避。^①

赫西俄德和修昔底德之间的对应性,给一种政治科学认识论提出
232 了严峻的问题。如果产生于大灭绝焦虑的这些远见可以变成社会结构——那什么才是现实?它是赫西俄德的焦虑,还是雅典人的虚无主义?一个可以被启示录的远见创造出来的社会,会具有什么样的现实地位?当修昔底德的典型都是些寓言和远见,那么何来什么修昔底德的“现实主义”?随柏拉图和亚里士多德而生的政治科学,就是来自于这些问题。在我们援引的那一段米洛斯对话中,有一句话十分有趣:“我们所要做的,就是运用(权力统治的法律),要知道,你们和其他所有人,都跟我们一样,拥有相同的权力,做相同的事情。”虚无主义者以为他个人的虚无就是人的尺度,而这一假设正是“现实主义”的大错。这

^① Thucydides 3. 82 passim.

一假设出自于波鲁斯(Polus),智者中的虚无主义代表之口,他攻击持不同意见的苏格拉底怀有恶意(见柏拉图,《高尔吉亚篇》):

苏格拉底:你刚才说的,我一个字都不能同意。

波鲁斯:那是因为你不愿意;你肯定会跟我想一块。^①

如果我们将修昔底德描述的“现实”理解为启示录的噩梦,那么,我们向柏拉图屡遭误解的“理念主义”迈出了第一步,它不过是企图通过重振现实来克服噩梦而已。

233

^① 柏拉图,《高尔吉亚篇》,471D—E。

第六章 告别神话

第1节 哲学的兴起

我们的希腊智识史图景,实质上还是受到希腊时代历史编纂学传统的影响。哲学学派在公元前4世纪的发展,诱使后来的史家将学派制度投射到更早的时候,建构起著名的“师承(Succession)”,须知这些史家自己就是学派中人。于是乎,希腊思想呈现出一种线性发展,从米利都“学派”一直到苏格拉底,苏格拉底的传人形成了二元分化或三足鼎立的学派。

对历史的批判性研究就会产生截然不同的图景。希腊文明覆盖的地域幅员辽阔,从西西里延伸到小亚细亚,从迈锡尼扩展到北非边境。在这样一片广袤地域,政治与智识之发展既不统一,也不具有连续性;它不仅是以哲学家为载体,而且按理首先是以诗人为载体。我们研究了其中的荷马和赫西俄德,公元前8世纪的诗人;我们顺带涉猎了公元前7世纪的爱奥尼亚抒情诗,以及公元前6世纪的米利都之思。米利都之思现在断了香火。公元前546年的波斯的远征,显然深深阻碍了小

亚细亚城邦的内部发展。克洛封(Colophon)的塞诺芬尼(公元前565—前470)移民到了意大利;公元前494年米利都(Miletus)被摧毁。接着,在公元前6世纪,俄耳甫斯运动(Orphic movement)以灵魂净化之神秘席卷希腊,而在意大利,则兴起了相关的毕达哥拉斯运动(Pythagorean movement);两场运动都以它们对灵魂的经验,大大丰富了公元前6世纪到前5世纪之交哲学家的作品。俄耳甫斯的灵魂知识充斥塞诺芬尼 234 和赫拉克利特(公元前535—前475)的作品。两位伟大的哲学家,都以神秘主义权威的身份发言,代表灵魂的秩序,反对城邦的秩序。最终,公元前5世纪中叶,哲学舞台从巴门尼德(Parmenides)和芝诺(Zeno)的意大利转到了阿那克萨哥拉(Anaxagoras)和德谟克利特(Democritus)的雅典。

然而最重要的是,按“学派(school)”一词的本义,这些地方根本就不存在什么“学派”。希腊文明不可抹煞的一个特色,就是不存在任何世俗和教会的官僚制。从多利安移民到希波战争,也就是说,大约从公元前1100年至前500年,希腊文明的地理区域,始终没有受外来侵略影响,这是一个历史奇迹。六百年间,在近东和远东,帝国文明及其必不可少的官僚制一再地建立、推翻和重建,而爱琴海周围的地缘政治天堂,却可以发展出这种“自由”文明,首先是地方氏族和贵族的,后来则是城邦的,它们的规模之小,以至于不需要任何庞大的官僚行政机构。在这些得天独厚的历史条件之下,希腊从古风时代向古典时代的转型,可以具有这种个人智识冒险的形式,而不会受到力求维持传统的科层制压力的百般阻挠。

最早有文字记载的这一类冒险,就是荷马史诗,它显示出对众多神话的自由支配。神话的形式被转化为神与人构成的一个贵族的、宫廷的社会,转化为一个由惟妙惟肖、明白易懂的“奥林匹斯”净界(cleaness)所构成的世界,这归功于根除了地狱的恐惧。希腊宗教虔诚的爱奥尼亚成分就诞生并发育于此,其独特之处就是免于恐惧、免于“令人敬畏的神”之震栗(tremendum)的自由。人面对永生者,不因自己的一

无所有而战栗,而是在这种高等生命的光辉面前,深感自己身为一种“有寿命的生物”的悲哀,又或是荷马的由惊人敬,阿喀琉斯转身发觉雅典娜立于身后,劝他“如果你愿意听从我”,就规矩一点。这种震惊(thambos)具有一种可敬的亲切感,从中产生了在宇宙景观面前充满好奇心的敬爱,那就是爱奥尼亚的“好奇”(thaumazein),亚里士多德一如
235 故我地认为那就是哲学求索之源。

下一个冒险就是赫西俄德,他让原始的、神秘莫测的神圣性的泉涌化为思的素材。这种泉涌是希腊内陆所特有的。相比爱奥尼亚的难民城市,神话的延续性在那里更少被打断。难民已经决然告别了他们的山河、脚下大地的神圣性。因此,相比荷马,对于赫西俄德来说,神话的基础更加博大,可他的作品偏偏就是第一部既是思之觉醒、又是思之成果的伟大文献。民间神话的素材,以一种近乎不可思议的自由洒脱,服从于思对存在和秩序之源的迫切追问。而且,在神话创作和思辨努力的动力中心,用不着去猜测是否存在一位伟大的诗人和思想者,就像荷马的情形一样;作者挺身而出,当他以新的真理(Aletheia)原则来反对旧的虚假灵感的非真理之时,他完全意识到自己在做什么。随着朱庇特的狄刻战胜宇宙和地球上的神而胜利崛起,思想者作为历史的新真理的载体,他的自我意识便在这里涌现出来。一个可以分辨秩序的真实性,创造符号来表达它们的人的存在,随着赫西俄德而成为现实结构中的一个新元素。

同类型的智知冒险是伟大的米利都学派哲学化的典型特征。米利都学派,包括了泰勒斯,阿那克西曼德和阿那克西美尼,他们追寻本源,用取自客体和知觉世界本质的符号,来取代神话传说中的神。不巧的是,关于他们的作品,我们知之甚少,因为如前所述,波斯人的征服,使一个正在形成的传统中途夭折。对泰勒斯的往事,都是些奇闻轶事;他的作品遗失殆尽,以至于人们都无法肯定他是否曾写过只言片语。阿那克西曼德和阿那克西美尼则完全被忘掉了。他们的名字重见天日,

是在亚里士多德和他的学派抚昔追往之时；实际上，关于他们的作品，我们所知道的一切，都来源于亚里士多德和迪奥弗拉斯图斯（Theophrastus）对他们得到的书稿所做的摘录。这并不是说，米利都学派的作品一直毫无影响。因为，将神话人物清除出思本身，木已成舟。塞诺芬尼对神话的攻击，赫拉克利特对灵魂的分析，甚至嵌入了神话之中的巴门尼德之思，若然缺少了米利都这个背景，都是难以想象的。 236

一个“学派”，由将“奠基人”的共同教旨一代接一代薪火相传的思想者组成。按照这一定义，只有当这一教旨在精神和智识上都足够饱满，能够成为一个中心，有效地组织人类的灵魂，与共有的传统分庭抗礼，或当它是这个传统内部一个突出的异数之时，一个“学派”才是可能的。阿加德米学院之创建，在于柏拉图受苏格拉底之冲击，在此之前，只有两个人够资格被认为是“学派”的奠基人，那就是毕达哥拉斯和巴门尼德。

毕达哥拉斯团体是一个宗教共同体，拥有一种与众不同的“生活方式”，所依教义涉及灵魂之命运，有一条纪律，要求保持灵魂净化和永生。然而，毕达哥拉斯主义是否可以作为一个学派，还要看该团体的政治特征。就不完全的资料来看，毕达哥拉斯教众，是一个政治组织或俱乐部，类似于“交际圈”（hetaireia），从前城邦时代一帮贵族为了战争、掠夺、和宴等诸多目的自由散漫地抱成一团，一路演化为公元前5世纪民主城邦中的小型贵族俱乐部。庞大的团体规模，连新人会者都不放过的内部科层化组织，使毕达哥拉斯教众有别于普通的交际圈。有一种观点值得一提，它认为，从社会学的角度，毕达哥拉斯主义是秘教运动的一个贵族（寡头）分支，平民分支则体现在俄耳甫斯教派共同体身上。^①

^① 毕达哥拉斯主义的政治方面，参见 Kurt von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy* (New York: Columbia University Press, 1940), 和 Edwin L. Minar Jr., *Early Pythagorean Politics* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1942)。

另一方面,在巴门尼德那里,根本就不存在任何正式组织的迹象。是他的训导诗的性质,导致了一个“学派”的诞生。在哲学史中,这种诗第一次提供了一种一以贯之的、雄辩的本体论之思。这里有一个形而上学、认识论和逻辑学问题的宝藏,任由传人去发挥,即使缺乏社团的清规戒律,也可以由于理论旨趣的同宗同源而成为一个“学派”。

希腊超越城市国家的水平,并不像美索不达米亚文明那样,是通过帝国统一和政治上的“一神多体”,让各个城市国家的神话都拥有相同类型的符号来达到的,而是通过个人的努力来做到的。这些个人在城邦秩序之上发现了人类灵魂的秩序,并且用一种他们称之为哲学的符号形式来表达他们的发现。因此,哲学不仅仅是某些希腊人所擅长的一种智识努力;它是一种表达一定秩序经验的符号形式,而这种秩序经验与城邦是对立的。诗人和哲学家的希腊,与对立的城邦之间的紧张关系,正是希腊文明的形式所在。然而,这种形式较之近东帝国,有些飘忽不定,因为,通过皈依于超验的现实而形成的个人的灵魂秩序,无法被制度化,只能靠个人自生自灭。这种飘忽不定让人误以为哲学是一种在真空中进行的“智力”或“文化”活动,无关乎人在社会中生存的问题,所以,头等大事就是强调哲学扎根于城邦的秩序。通过比较希腊和以色列如何将符号形式许与社会,最能清楚地说明这个问题。

在以色列和希腊,存在的飞跃产生了不同的结果。在以色列,它具有有一种历史生存的形式,那就是人民在上帝之下的生存;在希腊,它具有个体生存的形式,那是个体的人在神之下的生存。若然以这种方式来提出问题,那么很显然,对于以色列非说不可的,“将偶尔灵光一闪的超验真理永久许与此世的、具体的事件”,^①这是以色列启示的重负,而对于希腊哲学来说就并非如此。超验真理的普遍有效性,一神统治整个人类的普遍性,与人民在上帝之下的生存这一西奈山启示须臾不可

① 《秩序与历史》,第一卷,第164,180页。

分,而与个人发现神之下的灵魂生存,关系就不那么大了。不过,就像以色列不得不承载迦南重负一样,哲学也不得不承载城邦重负。因为, 238 发现虽然是个人做的,可他毕竟也是一座城邦的公民;新的灵魂秩序,当被它的发现者和创造者付诸交流之时,就不可避免地与公共秩序相对立,直言或隐晦地呼吁同胞公民改革他们的个人行为、社会风尚乃至制度,与新秩序保持一致。因此,希腊哲学在很大程度上表达了在希腊城邦制度内生存的真实秩序。现代人常常认为这是一个重大缺陷,其实不然。因为,哲学毕竟生长在城邦之内;真实的哲学存在,或许只有在一种类似城邦文化和制度的环境中才是可能的。不过这个问题太复杂;这将留待本研究后面几卷来细究,我们不得不面对专门的“基督教”哲学和“现代”哲学的问题;眼下只要说这个问题远未定论就够了。无论如何,一直到柏拉图和亚里士多德伟大的典范城邦建构,在希腊人对秩序的探索中,城邦制度俨然是一种制约因素。

上述思考虽是只言片语,但已足以确定初步方向。因为,作为一种符号形式,哲学有别于神话和历史之处,就在于它反思性的自我意识。什么是哲学?不需要靠推论关于哲学的东西来界定;它可以,也一定要靠进入思辨过程来决定,思想者就涵泳于思辨过程之中来解说他的秩序经验。哲学家的意识告别神话形式,发生在大约公元前 500 年。赫西俄德之后的两个世纪之间,个人的脚步迈向了分殊化的灵魂经验,最鼎盛的时候,自我意识的灵魂一跃成为与神话以及古风时代城邦的贵族文化平起平坐的秩序源泉。爱奥尼亚的抒情诗和米利都之思,提尔泰奥斯和梭伦对城邦美德(aretai)的改良,暴政和民主化,俄耳甫斯运动,毕达哥拉斯教众,以及公认的狄奥尼索斯崇拜(Dionysian cults)——所有这一切都对灵魂和灵魂秩序的经验有所贡献,在塞诺芬尼(公元前 565—前 470 年)、巴门尼德(fl. 公元前 475 年)和赫拉克利特(公元前 535—前 475 年)的作品中,它们现已成为一股激发性的力量。

除了巴门尼德训导诗的一些较长的段落之外,这三位神秘主义哲 239

学家流传下来的都只是些残篇断简。重构,在语境中理解一句句话,是不可能的。因此,我们应当挑出一组残篇来继续我们的工作,这些残篇应该与反抗神话,进而说明新秩序意义这些基本问题有关。其中第一组残篇,就是由塞诺芬尼的大量残篇构成的。他是第一位在原则上挑战荷马和赫西俄德权威的思想者,其根据就是他们在作品中接受了神话,还接受拟人化的神的概念。^①

第2节 塞诺芬尼攻击神话

1. 符号之适宜性 (seemliness)

神话通过诗人而获得它的泛希腊形式:“从一开始 (ex arches),一切都习自荷马。”^②因此,高扬反神话的真理,其方式必然是大肆攻击神话的创作者。塞诺芬尼是第一位吃螃蟹的人。他的攻击,典型地表达了神秘主义哲学家与诗人之间的紧张关系。公元前4世纪,这种紧张关系依旧激起柏拉图在《国家篇》中去攻击荷马。

^① 在随后章节中,所有引注都来自于前苏格拉底思想家,除非指出的其他资料,均参考 Hermann Diels 和 Walther Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*. 7th ed. (Berlin: Weidmann, 1954), 接下来都引注为 Diels-Kranz。B 残篇的英文全译本可见于 Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1948)。有辅助作用的,是同一作者的 *The Pre-Socratic Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1946)。绝大多数残篇都可以在 John Burnet 的英译本中得到, *Early Greek Philosophy*, 4th ed. (London: Black, 1948)。塞诺芬尼的残篇也可参见 John M. Edmonds, *Elegy and Iambus*, Loeb Classical Library (London: Heinemann, 1912—31), vol. 1; 用得最多的解释性著作, Jaeger, *Paideia*, vol. 1; Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*; Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*; and Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. 基础性的还是 Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. 6th and 7th eds. (Leipzig: Fues, 1920—23), 1: 1—2。

^② Diels-Kranz, Xenophanes B10.

这种紧张关系并非出于乏味的人对诗的反感——尽管今天柏拉图的批评者还是对这种粗暴的假设津津乐道——而是出于诗人在希腊获得的权威。荷马和赫西俄德将原始的、地方性的神话转化为思辨神话的中介形式，放之全希腊而皆准。在希腊文明范围内，他们在正确理解人类生存秩序方面获得了一种公共权威，与近东帝国的帝王和僧侣权威遥相呼应。塞诺芬尼的攻击不是针对诗（希腊不存在什么布尔乔亚抽象），而是针对神话形式，认为它是充分理解灵魂秩序的一个障碍。他根本没有质疑诗歌形式本身，倒是把它当作表达自己真理的合适工具。塞诺芬尼基本上都使用 *silloi*，也就是短篇讽刺诗的形式。即便是反神话的真理，也还得用诗句来表达，才能在公众面前披上一件权威的外衣；散文尚未成为权威性交流的一种载体。

我们将相关残篇编辑为三组：

(1) 攻击对神的胡乱描述。“荷马和赫西俄德将属于人的耻辱的一切东西都归咎于神，诸如偷盗、淫乱和相互欺骗。”(B11) 塞诺芬尼显然是从早期诗人的幼稚无知中去找这种胡诌的原因。“凡人以为，神跟他们一样，要出生，要穿衣服，要说话，要有一个形状。”(B14) 人按照自己的形象创造了神，乃至有种族之分：“埃塞俄比亚人让他们的神拥有扁平鼻子，黝黑肌肤；色雷斯人则让他们的神拥有蓝眼睛和红头发。”(B16) 如果马、牛和狮子可以跟人一样去创造艺术作品，“它们也将塑造出它们像马像牛的神，各从其类”(B15)。

(2) 塞诺芬尼用自己的神的概念来反对这些幻想：“有一位神是神与人中最伟大者，形体、思想(*noema*)，都异于凡人。”(B23) 神是活生生的存在(*zoon*)，因为“一切所见，一切所思，一切所闻，皆经由它”(B24)，尽管它不可名状。不经意间，它就凭自己的思想支配了万物(B15)。“它永远栖居于同一个处所，从不迁移；行踪飘忽、变动不居对它来说并不适宜(*epiprepei*)。”(B16)

(3) 对于他的知识的来源和真凭实据，塞诺芬尼并没有什么特别要

求：“神不赞成一开始就把万物的知识传授给凡人，而是让他们慢慢摸索，及时发现什么是更好的。”(B18)“从来没有，将来也不会有一个人可以知道我所说的神和万物的知识。即便他碰巧说出了全部真理，他
241 也还是浑然不觉；万物玄妙不可言。”(B34)

我们对这些残篇的大语境一无所知；它们各自独立成篇。这样编辑成三组，反映不了作者的意图。

理解这些残篇的关键就在 *epiprepei* 一词。它的意思是“适宜”。关于神，荷马和赫西俄德不得不说的东西，是不适宜的；轮到塞诺芬尼不得不说的，也许是适宜的。然而，适宜与否，并无标准可言。残篇 18 和 34 表明，它们处于历史演化的过程之中。塞诺芬尼就神和其他事物所提出的主张，有一种妄想 (*dokos*) 的成分；既然不存在客观标准，那么完全真理即使到手也不认识。如果适宜的观念是变化的，那么，塞诺芬尼扔向荷马和赫西俄德的投枪，他自己也免不了。

在赫拉克利特称雄的下一代，此事果然发生在塞诺芬尼身上。这位以弗所人 (*Ephesian*) 声称：“很多学问 (*polymathie*) 不教人学会理解 (*noon*)；不然就教些什么赫西俄德、毕达哥拉斯、塞诺芬尼和赫卡泰乌。”(B40) 不过，在这里有一点是很明确的，那就是适宜的标准尽管在变化，却不是随意为之。因为，赫拉克利特虽然没有给标准下一个定义，却至少指出了确认适宜观念的经验范围；在一处残篇 (B45) 中，他说：“你踏遍各条道路，也发现不了灵魂的界线；它的逻各斯是如此深不可测。”赫拉克利特发现了灵魂和灵魂的纵深向度 (*dimension in depth*)；他以“渊” (*deep-knowing*, 知道很深。——译注) (*bathy*) 反对“博” (*much-knowing*, 知道很多。——译注) (*poly*)。灵魂的深度呈现为新的知识源泉。论赫拉克利特的那一章我们将返回这个问题。

“适宜”观念需要做大量进一步的详尽论述，而正是塞诺芬尼第一次将它构想出来。他与荷马和赫西俄德神话的对立，使人开始有意识

地对各种在后来岁月中展开的符号形式进行区分,并在瓦罗神学学科(Varronic genera theologiae)的神话神学、市民神学和物理神学三分那里达到了顶峰。从瓦罗的《论自然神学》(*De rebus divines*)和西塞罗的《论神性》(*De natura Deorum*),它进入基督教的文献,发展为奥古斯丁对自然神学(theologia naturalis,以前的物理或哲学)和公民神学(theologia civilis,圣奥古斯丁倾向于也让诗的神学和神话的神学屈从于它)的区分;后两个范畴均与基督教的超自然神学(theologia supranaturalis)相对立。^①可见符号形式分类之历史悠久,而塞诺芬尼则是始作俑者。

柏拉图在《国家篇》第二卷对这个问题的探讨,标志着这段历史的一个新纪元,因为它创造了神学这个术语。孩子将成长为他城邦的守卫者,在讨论孩子的教育时,柏拉图提出了一个问题:应该给这些年轻人讲何种故事,从而向他们的灵魂灌输合适的品质?荷马和赫西俄德的寓言又一次遭到攻击,说它们是不合适的,而现在这种不合适专门有一个术语“谎言”(pseudos)(377D—E)来描述。术语 pseudos 沿袭了赫西俄德的做法,称旧神话是谬误(pseudea)(《神谱》,27)。柏拉图给谎言举了很多例子,不道德行径,子女不孝,巨人(Gigantomachia)和提坦(Titanomachia)之间神的战争。在年轻人的教育中,这些谎言应该被遵循一种更恰当模式的故事所取代。在此,柏拉图引入了“神学典型”(types of theology, typoi peri theologias)这个专门术语来描述这种模式。第二册余下部分关心的就是如何去阐释真实的“典型”。

柏拉图的阐释,在“真实的谎言”(althes pseudos)观念中达到高潮。“真实的谎言”,是灵魂内心的谎言,而灵魂内心是我们了解神的真实性质的地方。关于神的错误观念不是一个普通的谎言,因为普通的谎言经不住考验。它是最厉害的谎言,在于“灵魂的无知”(en te psyche agnoia)(382A—B)。灵魂的无知是神话创作的虚构之源。柏拉图以理

^① Jaeger, *Theology*, 1 ff., 49 ff.

念的真理,来反对神话的幻魅(phantasmata)或者虚构(plasmata)。柏拉图自己的“神学典型”关心的是善、恒定和真理,就此而言,柏拉图在《国家篇》这一个部分所提供给我们的,就是哲学最明确地自我解释为与旧神话相对立的新神学。

2. 拟人说

自塞诺芬尼式的“适宜”始,新神学有意识地与神话划清界限。然而,在考量适宜的和不适宜的特色之前,我们必须搬掉一块绊脚石,自塞诺芬尼以降,这个问题一直困扰着符号形式的哲学。

塞诺芬尼不仅呵斥诗人,因为他们将可耻的行为都归咎于神,而且塞诺芬尼还发展出一种关于这种诬赖之动机的理论,以及关于其中所含谬误的一种理论。神,在他看来,遭到了诬赖,因为人根据自己的形象来创造神。这种谬误,现代社会学家称为“拟人说”。根据孔德(Comte),人类思想史从拟人神学,经过形而上学,发展到实证科学。神话是神性拟人化的化身,随着眼界的拓展,它将被更合适的符号所超越,这种理论的提出,得归功于塞诺芬尼。既然这一理论的意义如此深远,我们必须简短地考量一下这个问题的性质。

将神话式的符号化描述为拟人化,这是一种理论错误。这种理论事先要做某些基本的校勘工作,才可以进行争论。显然,在希腊神话中,神从来就不会真的化身为人类。神跟人的区别就在于他们是永生的;在生理上,他们的不同之处,在于靠一种特殊的食品过活;他们被赋予众多非人的品质,比如卓越的知识 and 力量,隐形和变身的能力,等等。谈论神拟人化的化身,却绝口不提这些品质,这是不合适的,就像在一幅文艺复兴画中发现了一位“现实”化身的天使,而忽视了起码的一点,即人形生物飘于云端本身就是不现实的一样。然而,一旦做好了校勘工作,将拟人说的意思适当限制在神化身为偶尔具有人形的存在,像人那样说话和做事,我们马上就明白了一个根本性的理论问题:人的品质

的部分转化(这不影响神的根本神性),一定与人对自己的理念有关。我们会问,是否只要神和人的领域不那么泾渭分明,人的品质就有可能转化为神?是否只有在关于人的理念不是太分明的时候,“拟人说”才是可能的?是否“拟人说”只能发生在它根本无从发生的时候,因为人可以被转化为神这种人的理念,当时还没有发展起来?正当可转化为神的人的理念最终形成的时候,“拟人说”却趋于消失? 244

历史事实就是,当灵魂及其自我意识开始涌现的时候,拟人说的问題就暴露出来了,正如在塞诺芬尼身上所看到的那样。就在这个时候,思想家们发现神的化身出了问题,尽管他们并不确知有何“不适宜”。“不适宜”的其中一部分,当然就在于将人的形状、声音和衣服赋予神;但是更为重要的那部分,在于将人那些被认为是“羞耻和不名誉”的举动归咎于神。一种新的、分殊化的人的敏感,将人之所非,认作神之所非。由于人们发现了灵魂以及灵魂的秩序为人所特有,故神一定要符合人的新标准。就连赫西俄德也有这个问题,尽管在他的作品中,这个问题还不是很突出,没有达到批判性讨论的水平。毕竟,《神谱》的故事是通过提坦巨人来消灭“不适宜”神祇的故事,是更适宜的宙斯及其狄刻之秩序降临的故事。塞诺芬尼,通过他对赫西俄德的攻击,在继续早期诗人开始的、净化神话的工作。因此,我们可以说,当神的举止跟不上更分殊化、更敏感的人,神的拟人化身将举步维艰。回想拟人说表现为神的符号化,是与人的自我理解中一个已经过去的阶段相呼应的。在自我理解的既定阶段内是提不出这个问题的,因为,在每一个当下,神的符号化,都与人所达到的分殊化程度相协调。例如塞诺芬尼因拟人说而批判赫西俄德的同时,自己却无所顾忌地将神符号化为一种存在,这种存在听、看、想,并且总是栖居于同一个地方。拟人说这个术语业已成为一个科学的陈词滥调,在它的背后深藏着人的理念分殊化的进程,与之相关的是超验性的符号化。 245

显然,这一进程有一种局限性。当人的分殊化推进到发现精神性

灵魂的中央,也就是奥古斯丁意义上的“生物之灵魂”(anima animi)的地方,这一进程就达到了顶峰。在此向超验现实敞开的不可言传之处,在醍醐灌顶的灵魂中央,神性也不可言传。神秘主义的神是没有名字的,超越教义的符号化之上。在这一进程的顶峰,拟人说的的问题分化为新的“神之唯名论”(nomina Dei)问题,以此来类推不可言传的“至善存在”(ens perfectissimum)的属性(predicates,通常译为“谓词”。——译注)。这一个问题,由于圣托马斯而得到一个专门名字叫“类推存在”(analogia entis),就此而言,塞诺芬尼对神话的批判,以及他的适宜性之说,尽管还比较粗浅,毕竟是第一次有意识地尝试去类推存在。^①

将早期的众多符号解释为一种理性化建构是大错特错的,这种理性化建构,要以后来达到的分殊化程度作为先决条件,正如我们是在塞诺芬尼身上第一次发现了它。这一错误迄今还是历史误读的一种模式。我们必须简单考虑一下这种错误的一个现代变种,泰勒(Tylor)的泛灵论(Animism),因为,以罗德(Rohde)的《论灵魂》(Psyche)为中介,这种泛灵论已经成为误解希腊秩序历史的祸首。^②

泰勒将塞诺芬尼的错误发展成一种历史编纂学的原则。“至于宗教教义和实践检验,这些都被当作是属于神学体系的东西,这种神学体系,不求助于超自然和启示,而是由人类理性一手炮制出来的;换言之,被当作是自然宗教的发展。”^③将符号当作是历史现象,将灵感的超验

^① “类推存在”问题在宇宙论神话浑然一体的形式之内出现,参见《秩序与历史》,第一卷,第87页。

^② Sir Edward B. Tylor, *Primitive Culture*(New York: Harper, 1871); 参考 3d American Edition, 1889. Erwin Rohde, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Freiburg: Wagner, 1891—94)。

^③ 泰勒, *Primitive Culture*, 1:427。

源泉抛到一边,这种决心值得称道,它离经叛道(是由于一系列错综复杂的误解,在此一言难尽),竟以为超验性的符号化是“人类理性一手炮制出来的体系”。泰勒乘胜追击,创造出“古代野蛮哲学家”这个人^①物^①,他卖弄最令人瞠目结舌的三段论本领,在“精神存在”这一教义中达到高潮。“在这里,我的目的就是以泛灵论的名义,去探究精神存在的深层教义,它体现唯灵论的本质,反对唯物哲学。”^②

今天,不用说也知道,将这些观念投到原始文化身上,是搞错了年代。我们只说一句就好了。“野蛮哲学家”思“活体和死尸之间的差异”^③,而在荷马那里,关于活体的理念甚至都不存在;“个人的灵魂或精神”占有“个人的意识和其肉身主人的意志”^④,而荷马史诗中的人物,也不具有个人的灵魂或意识,即便在柏拉图那里,意志的意思(顺便说一下,希腊语中没有对应的词)也还没有发展出来,以至于伦理学的问题只有在具体决断(*prohairesis*)之时才能被意识到。^⑤

① 泰勒, *Primitive Culture*, 428。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上, 429。

⑤ 这些批评不应抹煞泰勒理论在当时的功绩。泰勒的泛灵论,作为一种宗教理论,极大改进了19世纪中叶人类学家所持有的粗糙假设。要将它放到一定的背景下来看,诸如一种在Lang的主张中揭示出来的观念:澳大利亚土著“没有什么东西使自己从已经绝种的野兽中区分出来,无论是任何宗教品格,还是任何宗教仪式,都不具备”(使同上, 418)。我们批判的原则,实质上并没有跟卡西尔的有多大分别, *Philosophie der Symbolischen Formen*, vol. 2, *Das Mythische Denken* (Berlin: B. Cassirer, 1925), 191 ff. 新康德主义的术语学,还有卡西尔模棱两可的哲学风格,都不幸让他好端端的论点大打折扣。我想进一步强调,卡西尔的著作依然是从原则上探讨神话问题的重要尝试。

3. 神的普遍性

如果认为塞诺芬尼是荷马和赫西俄德神话的替代选择,那么,对拟人化身的批判就会别开生面。只要人是在塞诺芬尼所描述和批判的不那么分殊化的水平上,根据自己的形象来创造神的,那么,有多少人沉迷于这种创造,就有多少不同的神。只有当这种原始的符号化被抛弃掉的时候,才有可能认识到“一位最伟大的神”,他是一切人共同的神,与全人类一致的人性相关。批判拟人说的背后,是将神和人的普遍性,经验为激发性力量(motivating force)。原始的符号化,让神性随人性而个别化、地方化;所有人的一位普遍的神,就要有一种截然不同的符号化“典型”。当我们以类推方式,且不得不以这种方式去谈论神的时候,并不是所有的类推都同样符合他本性中的普遍性,也不是都同样符合人性中的普遍性。因此,对适宜性的关切,就表现为对一位普遍的神的合适化身的关切。在追问这个问题的过程之中,塞诺芬尼自己反对荷马和赫西俄德,实际上却继承了早期诗人的衣钵;因为荷马和赫西俄德的作品都用泛希腊的神话去超越地方性神话,塞诺芬尼只不过是朝普遍神性的创造又迈进了一步而已。

我异常强烈地强调了塞诺芬尼神学中的普遍主义,因为它似乎是这种新型符号化中的一个独立因素,与神性的一(oneness)平起平坐。这一点之所以重要,有两个理由。

首先,塞诺芬尼本人并没有一个专门术语来规定他的神性的普遍性,不过在比他更年轻的同时代人赫拉克利特的作品中,这个问题已经达到了术语上的分殊化。在赫拉克利特的社会秩序之思中,在人与人之间构建共同体的神圣的一的因素,在术语上被界定为 xynon,也就是“共同的”。这个因素在塞诺芬尼那里,还是比较隐晦,但追问这个问题的来龙去脉,应该要提到它。

其次,知道普遍性是塞诺芬尼思想中一个独立的主题,有助于我们理解一个费解的问题,要是我们将注意力全部集中在塞诺芬尼的神的

一上,就始终无法理解这个问题。召唤(evocation)一神(One God),即神与人中的最伟大者(B13),在人类的宗教史上是一件大事,由此引发了学者之间的争论:塞诺芬尼到底是不是一位一神论思想家。一些人喜欢做肯定回答。另一些人指出了这样一个事实,塞诺芬尼讲多神,多于讲一神,故归根结底应该认为是一位多神论者。还有另外一些人指出“我们叫她伊里斯(Iris),她也是一团云,呈现出紫色、赤色和黄色”(B32)这样的残篇,准备将他定为泛神论者。依我看来,争论这个问题 248 是无的放矢,因为它误以为神性的符号化是一个理论体系问题。它建立在这样一个假设基础上,即“宗教”就在于坚持一种阐释神的存在和性质的“体系”。而且它认为,一位思想家被迫在相互排斥的体系之间做出取舍——显然,如果一个人认为有多神存在,按逻辑他就无法同时认为只有一神;如果一个人认为存在一位个体的、超验的神,他也就无法同样认为存在一种非个体的、此世的神性。与这种理性主义立场相对立,我宁可回顾歌德的格言:“作为一名道德主义者,我是一位一神论者;作为一名艺术家,我是一位多神论者;作为一名自然主义者,我是一位泛神论者。”

理性思想和世俗化思辨的年代,磨损了我们对前思辨的综合经验的知觉,而超验性就是根据这些经验而被人所理解的。神不必被经验为一才能被经验为普遍(或赫拉克利特意义的共同);塞诺芬尼可以将一神叫作一位普遍的神,而不必将系统性当作一的重要属性。他是一位宗教天才,发现参与未命名的最高现实(realissimum)乃是其人性之本。而且,他理解他的发现是根本性的,至少 he 可以用所有人的“最伟大的神”这一个符号来表达它——意思是说,这种最高现实关乎一切人所共有的、被经验到的生存的超验性。正是最高现实的这种普遍性,使具体神灵千奇百怪的一切化身,都显得那么“不适宜”。然而,以不适宜的方式化身的神依旧是神;这种不适宜性只涉及他们的化身,而不涉及他们的神性。塞诺芬尼自己会欣然接受那句归在泰勒斯

账上的话：“世界到处是神。”他所发现的超验性的普遍性，不废除旧的神祇，而只是增进了对他们的理解。

我们领略一下这种新的宗教性是如何在曼妙的宴会哀歌中付诸实践的。歌声响起：

“现在，地板一尘不染，所有的手和杯子都干干净净……”

当宴会准备就绪，祭坛缀满鲜花之时，第一步，“快乐的人们必须用
249 圣洁的传说和纯净的语言，来歌颂神”。酒过三巡，人们炫耀其神话记忆的时间到了，让他们不要说什么“提坦或巨人的战斗，也不要说半人马(Centaurs)的战斗这些老掉牙的杜撰(plasmata)，也不要说激烈争吵引起的战斗，因为这些事情都是鸡毛蒜皮；永远不渝地敬畏(prometheia)神，这才是善”(B1)。①

4. 一的神性

我们已经将构成“最伟大的神”这个符号的经验成分之一孤立出来了。但是在它身上表达出来的绝不仅仅是纯粹的超验性经验。因为，新的神祇不是生出来的，与赫西俄德的神祇不同，他不是形成的(B14)，他总是停留在同一个地方，哪儿都不去(B26)，他一动也不动，用心(nou phreni)来支配万物(B25)。一言以蔽之：他已经酷似亚里士多德的第一推动者(prime mover)。塞诺芬尼一神论之争，虽然建立在一个错误的假设之上，却肯定出自于一个真问题。

幸亏有亚里士多德，他的一些观察告诉我们这个问题性质之所在。在《形而上学》第一卷，亚里士多德审视了各种一元论哲学。巴门尼德

① 参见柏拉图，《国家篇》，378B—C，塞诺芬尼的公式变成了一种新神学的“典型”。

“根据逻各斯”来理解一；墨利索斯(Melissus)“根据质料”(hyle)来理解它；然而，塞诺芬尼含糊其词，像是拿不准任何一种始因的性质。可是，塞诺芬尼是思考一(henizontes)的第一位思想家，因为“仰望苍天(ton holon ouranon)，‘一’，他说，‘就是神’”。^①因此，根据亚里士多德，塞诺芬尼在芸芸一元论思想家中位居第一。跟后来的爱利亚学派不同，他还没有将思推进到把一解释为逻各斯或质料的程度。塞诺芬尼的才华具有一种独特的、精神上的直白(directness)，可以在仰望苍穹的一瞬间感悟到，继而确信一就是神。对我们来说，在这一段评价中最重要的部分，就是提出了这种信念。神也许不是一，但一就是神。这种经验关心的是一，神性是这个一的属性。

250

一具有了神性，表明米利都学派的自然之思，已经对塞诺芬尼的思想产生了影响；更加特别的是，人们还可以感受到阿那克西曼德某种理念的影响。米利都学派已经脱掉了神话外衣的起源问题，而它还穿在赫西俄德《神谱》身上。赫西俄德小心翼翼地使他古风时代的三位一体(卡俄斯、该亚、厄洛斯)有别于一代代神祇；但他源初的神本身，依然是“形成”的，因为这是神话的神的“典型”。在米利都学派的“生成”之思中，神话这一中介被抛弃了，结果，感官经验中已知的某种事物或实质，可以被奉为所经验事物的世界的起源。在此意义上，泰勒斯把水当成万物起源。接着，阿那克西曼德迈出了决定性的一步，祛除有限经验中已知的一切品质的起源性，将一种无限的事物奉为千姿百态的世界的起源。我们称之为无定(apeiron)。

又是亚里士多德告诉我们无定之思。“每一种事物，要么是一个开端，要么是从开端中来；然而，无定却没有开端，因为这样一来它就会有限(peras)。因为它是一个开端，所以它才不朽。因为，那些形成的东西

^① 亚里士多德，《形而上学》，1. 986b18 ff. Diels-Kranz, Xenophanes A30. 没有理由怀疑这条信息的可靠性，参见 Jaeger, *Theology*, 51ff.。

必然要走向终结；一切会消逝的东西也都有一个终结。因此，我们可以说，它（无定）没有开端，可它本身就是万物的开端。”这种无定“包罗和统驭万物，那些只奉无定为始因的人如是说”，例如阿那克萨哥拉的奴斯（Nous）或恩培多克勒（Empedocles）的爱（Philia）。随后亚里士多德用一个似乎灵感来自于塞诺芬尼的说法来结尾：“这就是神（to theion），因为，正如阿那克西曼德和大多数自然哲学家（physiologoi）所坚持的那样，它是永生不朽的。”^①

这段话的意思足够明白了，假若人们避免了现代主义的错误建构的话。251 米利都学派的 *physis* 仍然接近动词生长，浮现（*phynai*）的意思；因此，“生成”可以跟起源同义。^② 由于自然是生长起来的東西，对自然的研究，可以专注于进程，也可以专注于它的结果。如果这种研究转向进程，开端的问题，还有它的辩证法，都将出现在我们眼前。由此而来的“生成”之思，将是一种介于赫西俄德的神谱和后来的时间和创世之思（例如，我们在圣奥古斯丁那里就发现了它）之间的符号体系。因为，米利都学派以赫西俄德的方式来思本源，而他们的哲学化不再受神话形式的束缚。当他们发现自然就像在感官经验中已知的那样，是一个自主领域（*autonomous realm*），他们成就了人类历史上一次伟大的分殊化见识；他们的思以这种新的中介运行。不过，米利都学派虽然分殊出自然的领域和进程，甚至他们也没有将辩证法分殊为进程的逻辑和无限；因此，他们的无定的辩证法，与特定的自然进程之思密不可分。在这种介乎两者之间的处境之中，趁米利都学派发现的东风，把自然进程当成无限这种经验便涌现出来了。人向自然敞开，当被经验为一种新

① 亚里士多德，《物理学》，3.4.203b6ff.；Diels-Kranz, Anaximander A15. 这段话是否正确反映了阿那克西曼德的理念，其可靠性还存在疑问。支持它的论点，参见 Jaeger, *Theology*, chap. 3, 特别是注释。

② Jaeger, *Theology*, 20 ff.

的超验性而进入世界之无限,它就在阿那克西曼德的无定身上发现了度身定做的符号。米利都学派那种进入自然的超验性,必须列为一种独立的经验,与塞诺芬尼普遍的超验性相提并论。亚里士多德意义上的“物理学家”本来就是一位超验性的哲学家,与“神学家”是相提并论的。公元前4世纪,亚里士多德和柏拉图,分别阐述了这两种超验性的经验,它们迄今仍然是两种哲学化的激发性力量。

然而,当这种新的超验性被人发现,它与神的超验性之间的关系马上就成了问题。对于这个问题,亚里士多德的说法是有启发的。被经验为万物开端的“无限”,一定是“无生无灭的”;它是“包罗和统驭万物”的东西。然而,这些都是神的属性。因此,阿那克西曼德寻思道,这些东西是“永生不朽的”,就赋予它“神圣”的属性。这是破天荒第一次, 252 出现了抽象的神(to theion)。在阿那克西曼德的说法中,超验性的“物理学”和“神学”经验百川归流,在那里,一成为“一元论”的神。在这一进程的本来逻辑中,没有任何理由可以解释,为什么这些经验融汇在一起,就会导致“一神论”而不是“泛神论”。相反,分析表明,只要源始经验一天活着,神学体系的定型之日就遥遥无期。进一步而言,这种经验千变万化,放不进任何神学“体系”中去;塞诺芬尼的杂多尤其如此。因为,塞诺芬尼借“仰望苍天”,认识到一就是神,这既不是生成之思,也不是普遍的超验性的经验,而只是一种“独一无二的”(sui generis)经验,它是晚年柏拉图和奥布斯的腓力普斯(Philippus of Opus),甚至亚里士多德“理论生活”(bios theoretikos)的宗教性的前奏。^① 253

① 经过亚里士多德这一中介,经验与思的混合体,作为一种神学化的“典型”延续在西方基督教中。塞诺芬尼的公式“一就是神”,依然可以在托马斯的 *primum ens quod Deum dicimus* (*Summa Contra Gentiles* 1. 14) 中辨认出来。读者可以将本文的分析与圣托马斯的比较, *Contra Gentiles* 1. 10—14, i. e. 这可是前苏格拉底经验体系置换为基督教神学化中介的经典样板。

第七章

美德与城邦

1. 塞诺芬尼的智慧

塞诺芬尼所获得的见识是与周遭社会的文化对立起来的。所幸的是，这里保留了一首哀歌的残篇(B2)，诗人自己在其中端详了一番冲突以及冲突的性质：

如果一个人凭脚步飞快就可获得胜利，
或者凭五项全能，在宙斯的地界，
又或者凭摔跤，在奥林匹亚的皮萨(Pisa)河畔
或如他在一场艰苦的拳击，
又或在称为搏击的可怕竞技中，立于不败之地——
他将备受公民青睐，
他将在比赛中名列前茅，
他将得到城邦人民花钱买来的食物，
还有一份纪念礼品——
如果他是骑着马获胜的——
这一切都将属于他——

他不配拥有我之所有！
比人和马的力量更好的
是我们的智慧(sophie)！

在此事上，众人皆愚不可及；
判断力量高于神圣的智慧(sophie)
是不对的(dikaion)。

尽管人群中冒出了一位拳击好手，
或者五项全能，摔跤高手，
或者飞毛腿——这都具有无上荣誉，
在比赛中力压群雄——
城邦却不可能因此而变得更有秩序(eunomie)；
也没有给城邦增加多少快乐。
如果人凭一己之力，在皮萨河畔征服对手，
城邦的仓库不会因此而充盈。

这首哀歌是一份珍贵的文献，它记录了哲学家的思与社会产生对 254
立之时所萌发的秩序意识。塞诺芬尼沿袭赫西俄德的典范，以第一人
称骄傲地宣告自己的价值。经过长达两百年的时间，通过抒情诗人而
获得的个性发展，这种典范已经茁壮成长。而且，塞诺芬尼的自我意识
扎根于他的智慧(sophie)的权威，这跟赫西俄德的自我意识扎根于他独
有的真理(aletheia)的权威，如出一辙。Sophie 一词的确切意思是什么，
并不能凭简单的翻译来定。我们称其为“智慧”，是为了维持从塞诺芬
尼到柏拉图的 sophia 在术语上的延续性。其他人称其为“艺术”或“技
艺”——不过这种解释性的翻译无甚裨益，这些术语本身的意思还尚待
阐发呢。Sophie 的意思，只能凭参考塞诺芬尼的全部作品来定；它应该

广义地理解为与相关知识体系一起的个性的分殊化,在之前的章节,“塞诺芬尼攻击神话”这一部分对此已有研究。记住了 *sophie* 的广义,我们就可以来探讨那种在人的新美德(*arete*)名义下,对希腊城邦垂死的贵族文化的反叛了。在这种文化中,奥林匹亚的胜利者俨然成了荷马英雄的继承人。

在这首哀歌中,对荷马和赫西俄德的攻击,借着攻击泛希腊美德(*excellence*)的荣耀而扩大化了。这场新的攻击跟早前对诗人的攻击,在理论结构上十分相似。发现 *Sophie*,是伴随着对新的分殊化的灵魂领域之地位的见识;哲学家知道,力量高于他的智慧这种判断“是不对的”;这里出现的“不对”的提法,跟早前的“不适宜”是遥相呼应的。理论上这种新提法也应该遭遇跟第一个提法一样的谬误,因为那些敬重奥林匹亚美德的人事实上并不认为它们高于塞诺芬尼的智慧。它们不具备后者的知识,就是一条很好的理由。这种新的智慧,是关于塞诺芬尼所谈论的事物的“知识”,它只能被那些从存在意义上将它发展为灵魂的一种认识(*awareness*)和习惯的人所得到。因此,在物主代词上,塞诺芬尼正确地大谈“我们的智慧”,因为,其他的人,据说没有正确对待
255 它,其实也就根本不占有它。

知识与生存是相互依存的;存在的秩序,只有那些灵魂井然有序的人才看得见。这种相关性,在塞诺芬尼的攻击中成为一个争端,发展成了一种政治科学认识论的根本问题,也就是说,发展成了认知类型的双重地位问题,既是(a)心灵的认知功能,又是(b)灵魂的美德和德性。在柏拉图那里我们将看到,这个问题演化为这样一种见识,即关于社会的人的“真正”科学只能被已经看见善(*Agathon*)的哲学家所得到。在亚里士多德那里我们将发现,认知类型(智慧、科学、艺术、审慎和机智)乃是一种求真美德(*dianoetic excellence*),使人去过理论生活(*bios theoretikos*)。在塞诺芬尼那里,这个问题还是显得比较粗浅,嵌在以“圣洁的

智慧”反叛那些于城邦正确秩序(eunomia)毫无裨益的荣耀这一实践行动之中。

这场反叛的实践一面,确定了一个更进一步的模式,它统治希腊政治直至亚里士多德时期。因人民有所偏好而训斥他们,这种谬误不仅仅是一个理论问题,实际上人民只是懵懂地生活在一个传统之中,不知道还有另一种偏好而已;这种谬误屡见不鲜,隐藏在理论错误外表之下的,是一场实践争端。塞诺芬尼不满足于获得智慧;他还想得到公众的承认。这种欲望不可根据现代用语的低贱意思来理解。靠标新立异来获得关注,殊非塞诺芬尼所愿。他发现了新的经验领域;他知道,这种经验的分殊化,乃是人的共同本质的一种实现。城邦的传统文化尚未提升到人类文明的新水平;不过塞诺芬尼感到,这种提升是每个个体的人的责任,也是总的共同体的责任。因此,将文化传统称为一种“偏好”(可这样的偏好其实并不存在),必须以一个不言自明的先决条件为背景来理解,这个先决条件就是:关于人类本性的知识是一种责任,对此无知就是偏好。

超验性、智识和精神秩序的发现,虽发生在个人的灵魂之中,却不是“主观臆断”之事;一旦有所发现,它就有权要求每个人都在自己的灵魂中去实现它;人的分殊化和他的天性的发现,是社会权威的一个来源。倡导这种权威,以及呼吁那些懵懂的人去实现其人性之潜能,乃是秩序动力的一个持久因素。作为判断是非的中心,它十分醒目,甚至是在诸如“先进”人民对“落后”人民的殖民这种是非颠倒的暴行中。这种呼吁的客观权威来源于先知或者发现者,虽然它没有赋予他们一种主观权利,去鱼肉他们懵懂的同胞,另一方面这里当然不会有做懵懂者的主观权利。人类的联合体是精神共同体。随着人性在历史中的展开,那些将一直蓄势待发的灵魂潜能付诸现实的人,肩负起一种责任,与他

们的同胞交流他们的见识；至于其他人，也负有向之敞开胸怀的责任。^①

人类历史进步的这一种基本结构，一定要以塞诺芬尼攻击垂死文化为先决条件。这种攻击不是个人的事情，而是创造典型（type-creating）的事件。以精神呼吁的权威来批判社会，此后便一直是表达政治思想的一种典型。晓得塞诺芬尼所创造的这种典型，有助于我们去理解柏拉图著作的某些方面，否则的话我们会一头雾水。例如，《国家篇》那种独特的张力，就来源于它以哲学家的精神权威向雅典人发出呼吁这个特点。将大声疾呼精神改革解释为“理想国”（ideal constitution，也可以理解为“理念建构”。——译注）的理性蓝图，是一个不幸的误解。

而且，即便是塞诺芬尼呼吁那种独特的局限性，也为后来的希腊政治奠定了一个典型。原则上，这种呼吁应向广大人类发出；它超越城邦，乃至超越希腊的局限。然而事实上，塞诺芬尼的反叛也好，呼吁也罢，都把城邦当作是它的社会领域。垂死文化之所以遭到攻击，那是因为奥林匹亚的凯旋，于城邦的正确秩序毫无裨益；反之，智慧这种新美德寻求的不是人的承认，而是公民的承认。这种呼吁的塞诺芬尼局限性，对于后来对人在社会中生存之思来说，自始至终十分典型。尽管柏拉图所关心的是希腊的精神改革，但他也没能让自己的制度想象超越救主城邦（savior-polis）霸权统治下的希腊联盟的范围。亚里士多德依然认为人是严格意义上的城邦动物（politikon zoon），换言之，是一种可以实现理论生活之美德的存在，他只能是城邦的公民。人的精神和智识的分殊化进程，在人们的头脑中是与城邦文化休戚与共的，而这一切，都在马其顿征服中悲惨地终结了。

^① 应该指出的是，有权利无视人性根本这一激烈主张，是当代进步主义、共产主义和国家社会主义运动一个特点，这在秩序史中是空前绝后的事件，因为，在世界范围内风起云涌的运动，第一次系统宣传要摧毁人类统一体。

2. 提尔泰奥斯的勇猛

塞诺芬尼希望他的智慧能得到城邦的承认；他反叛的是垂死的文化，而不是城邦本身。他接受后者，还有创造出城邦和维系城邦生存的德性(virtues)；这些具有创造和维系作用的德性，显然没有被那些给人带来奥林匹亚胜利的美德所耗尽。塞诺芬尼的规劝，是在勉力重整已有的美德领域的秩序。现在我们必须就仅存的残篇来审视这个领域。我们从提尔泰奥斯的一曲哀歌开始。

塞诺芬尼的哀歌创造了一种新的典型，仅仅是因为它道出了神秘主义哲学家与城邦垂死文化的对立；然而，以此为目的的文学形式，本身就已是一种典型。我们现在转过来看的提尔泰奥斯的哀歌，它的结构跟后来塞诺芬尼的哀歌一模一样。^① 先是列举传统推崇的那些美德；然后就规劝要做到新的美德。提尔泰奥斯开始说：“一个人在赛跑或摔跤上的美德，我是不会记住的，也不会将他放进我的传说中；哪怕他的体形和力量胜似库克罗普斯(Cyclops)，又哪怕他跑得比色雷斯的北风还要快，都无济于事；哪怕他貌美赛提托诺斯(Tithonus)，富可敌弥达(Midas)或克倪拉斯(Cinyras)，也是白搭；哪怕他比佩洛普斯(Pelops)更威风，比阿德墨托斯(Adrastus)更油嘴滑舌，也是如此。”这个美德目录并没有被抛弃，而只是降到第二等级，这比塞诺芬尼的更有古风色彩。反对奥林匹亚凯旋万众拥戴的地位之心已经昭然，^②而这个目录还包括 258 了美貌、财富、王权和说服力，换言之，包括了荷马早期贵族社会的美德。如果一个人以拥有这一切传统的美德而闻名于世，提尔泰奥斯继续说道，自己不会赞美他，除非他也拥有新的德性，也就是超过其他一切的 *thouris alke*，“勇猛”。“因为，除非一个人像嗜血屠夫，要将来犯之

① *Elegy and Iambus*, vol. 1, Tyrtaeus 12.

② 奥林匹亚的记载，始于公元前 776 年；提尔泰奥斯的哀歌，一定是在公元前 640 年前后。

敌杀个片甲不留,否则他就不善于战争。这就是德性(arete)!这是年轻人最好、最当之无愧的奖赏!当一个人力战群雄而屹立不倒,当他全无退避三舍之心,肉体 and 灵魂都顽强奋战之时,这就是一种有利于城邦及其全体人民的共同的善(xynon esthlon)。”

提尔泰奥斯哀歌的结构(如前所述)跟塞诺芬尼的一模一样。然而,细品之下,这首哀歌便显示出它的独特之处,让我们对希腊文学形式和它们言传的理念之间的关系,有了更深入的理解。这种哀歌的形式源于何处,还是云遮雾罩;提尔泰奥斯并不是发明者,他只是将它用于特殊用途。在这里,他用哀歌来对具体的听众,拉凯戴孟公民战士发表演讲,劝导他们去实践“勇猛”这一德性。根据原则,这就出现了一个问题:提尔泰奥斯的抒情诗形式和他的规劝旨趣之间,是否存在联系。我们已经通过荷马和赫西俄德,对劝导问题追根溯源。在荷马的诗中,劝导是由史诗中的一个人说给另一个人听的;劝导关系完全是在诗歌本身之内;诗人并没有亲自现身来劝导他的听众——尽管我们想当然地认为,吟诵既包含了劝导,又包含了英雄的业绩,而听众的经验就是,它在劝导要向伟大的榜样学习。赫西俄德的《工作与时日》带来了第一次伟大的革新,劝导不再局限在故事之内来进行,不再只是间接传达给听众,而是由诗人亲自出马,对特定的他人直抒胸臆。提尔泰奥斯哀歌也是如此;不用怀疑,提尔泰奥斯效仿了赫西俄德。不过,我们又发现了一个革新,劝导演说现在发源于城邦的感召力。提尔泰奥斯既非狂想诗人,像荷马一样在史诗中歌颂贵族社会的功绩和美德;他也不是悄然腐化的共同体中一位卑微的农夫,像赫西俄德一样苦口婆心规劝自己的弟弟和村庄寡头去化育美德、循规蹈矩、辛勤工作。我们不确知提尔泰奥斯个人的境况,而他在诗中以全民皆兵社会(society of citizen-soldier)的一员出现,规劝自己的同伴要擅“勇猛”之德性,因为,在一场与那些臣民,与那些妄想摆脱斯巴达统治的邻邦的决一死战中,城邦之生死存亡全系于这一美德的实践。

苦口婆心地将“勇猛”誉为城邦的独特美德,这在秩序和秩序符号化的历史中,是一种更进一步的新“典型”。它引出了一个至今困扰政治思辨的问题——城邦的感召力激发了为共同体而战的意志,不论其理由是否正义。城邦的感召力将它的精神气质一分为二。不必问迈锡尼叛乱是不是被压迫人民争取自由的正义斗争;也不必问斯巴达所谓“城邦及其人民”有没有可能就是强盗们的军事联盟,这伙强盗所到之处,烧杀抢掠,当地人民沦为奴隶,为他们以前的财产日夜操劳。问其正义乃是大逆不道。提尔泰奥斯探究真实的美德的性质,当仁不让地接受了征服的事实;它以斯巴达城邦为起点,不问其历史存在^①。同呼吸共命运的感召力,便作为一种独立因素出现在秩序和美德的理论中,与赫西俄德关心的狄刻平起平坐。于是,政治理论没有被正义理论或者道德哲学所穷尽;玄奥(*mysterium iniquitatis*)是人在社会中生存的一部分。有了提尔泰奥斯对无条件的“勇猛”的赞美,这个问题在希腊思想中就占有了一席之地。

在为生存而斗争的形势下,提尔泰奥斯的劝导诗就显得特别尖锐了。诚然,诗人的身份是劝导听众的发言者——这种劝导的先决条件就是有些人需要它——但提尔泰奥斯既不像赫西俄德那样,以真理的权威自居,也不像塞诺芬尼那样,以智慧之权威自居。他不是一位与社会对立的先知,毋宁说是共同体的代言人。发言具有外部的、文学的形式,这意味着言者和听者之间存在一种张力,但是诗的本质消解了这种张力。因为,诗人把自己当作是听众的一员,他是共同体本身的喉舌;这样,由于它内部的形式,他的哀歌根本就不是对任何人唱的。提尔泰奥斯的诗歌,就像歌唱在荣耀与恐惧中生存,歌唱铤而走险的生命的抒情诗一样富于感染力;它们因此而永垂千古。

^① 这里现存一首诗的残篇,题目是 *Eunomia* (Tyrtæus 2),在诗中,“这座城邦”得到宙斯本人的夸奖,称之为“the Heraklides”。因此,提尔泰奥斯似乎并非不晓得需要正名。

然而,劝导的文学形式也不是毫无意义的。提尔泰奥斯的美德是共同体历史构成的一种美德;它远不是每一位拉凯戴孟武士都能理所当然拥有的。拉凯戴孟城邦是否将万古长存这个问题,显然取决于“勇猛”这一美德是否激荡在每个拉凯戴孟人的灵魂之中;诗人将它娓娓道来,是让它被意识到、形成并得以维持的因素之一。提尔泰奥斯的美德是一种灵魂的习性,必须在与其他动机的相互竞争中产生。“它是甜蜜的,为国捐躯可歌可泣”——可是没有哪一位从战场中归来的武士,曾经因为享受不到这种甜蜜而在绝望中自杀。如果热爱生之甜蜜的人不值一提,那么歌唱“勇猛”和战死沙场的抒情诗,就达到了浪漫主义胡言乱语的危险境地。然而,苦口婆心的提尔泰奥斯不是浪漫主义者;相反,他倒是十分愿意诉诸求生之欲望,来强化他对致命的美德的赞美。在另一首哀歌中,他劝诫年轻人不要害怕敌人的千军万马(显然他们是害怕的),要冲锋陷阵(他们不是特别渴望这样做),不要躲在枪林弹雨射程之外的战壕里(他们似乎更喜欢这样),让生命成为自己的敌人,让死亡的黑暗精神比太阳的光芒更为亲近(一种心理扭曲,他们对此没啥兴趣)。这些劝诫,显然是对士气低落的军队说的,说完之后,他干巴巴地解释道,冲锋陷阵,并肩作战,更能有一线生机,逃跑则引来敌人追赶,容易被杀(11)。

可见,提尔泰奥斯不是一位浪漫主义者。但正是他对一线生机的常识之思,令他对勇敢的赞美最终蒙上瑕疵,除非美德本身就拥有一种吸引力。诗人在伟大的哀歌的第二部分中,揭示了这种独有的吸引力。战场上的勇敢是城邦“共同的善”——城邦不得不提供一些东西,来回报忠勇之士,甚至死者。当一个人在战场上丧失了他“亲爱的生命”,从而“为城市,为它的人民和他的父亲”赢来荣誉,年轻人和老人都同样为之悲恸,整个城邦都将哀悼他,对他寄予深深的哀思。“他的坟墓,他的孩子,将备受人们尊重,这种尊重披及他的孩子的孩子,披及世世代代;他的声望(kleos),他的名字(onoma)永不磨灭;尽管他长眠地下,却永垂

不朽(athanatos)。”(12,20—44)

要掂量提尔泰奥斯呼吁的分量,就必须记住,公元前7世纪的人,是没有灵魂的、永生或正好相反。“永生”和“终有一死”两个词分别指神和人。一个人只有变成神才可以永生。提尔泰奥斯透过死亡而化为城邦永恒记忆的承诺揭示了渴望永生乃是城邦秩序一种激发性经验。贵族社会的永生,是通过诗人的谩渥摩绪涅,变成了公民的永生,不过是通过在感恩戴德的城邦的记忆中流芳。当然,城邦的创建,已经掺杂了别的因素,提尔泰奥斯的承诺,不是解开它全部谜底的钥匙。然而,我们在这里所谈及的经验,可是从根本上决定了城邦的感召力,它激情四溢的存在着,哪怕是最咄咄逼人的理性化政治也无法打破这一特征。基督徒难以凭想象来重构,那是因为它以一种经验的非分殊化的浑然一体性为前提,而这是我们永不再拥有的了。在此意义上,城邦中的生命乃是真正的生命。它是一种浑然一体,通过预知流芳百世,而被超验性照亮。如果我们将城邦理解为人对永生的信念,那么城邦顽强的生命力就不难理解了。这些抱有永生信念的人,他们分殊化的自我意识已经达到了“名(name)”的阶段,但还没有达到灵魂的阶段。它的力量应以这样一个事实来衡量:它终究是一个有限的信念,甚至对柏拉图和亚里士多德来说,也是如此。

262

如果现在将提尔泰奥斯对美德问题的答案,跟塞诺芬尼的放在一起,那么,一个兼具理论性和历史性的模式就呼之欲出了。希腊诗人和思想家都在寻找美德。他们找到的不是一个真正的美德(Arete),而是一整辑的美德(Aretai)。每一次新发现,都让前一次发现从至高无上的宝座上跌落;最后,问题就产生了:最后的发现是否将之前一切发现都废掉了呢?或是说,每一次发现都分殊出一部分人类经验,唯有均衡一切Aretai的实践,方可充分表达人的潜能。对Aretai进行系统的、排列座次的梳理,最终在柏拉图的著作中大功告成,特别是在《国家篇》中。《国家篇》将各种美德,从智慧到节制,由高到低排出了座次。

然而,从新美德的发现,转而对它们进行系统的排列座次,对此,千万不要误解为是“科学精神”的某种神秘觉醒,又或是一门伦理“科学”的发端;相反,它只是表明已经找够了。对真正美德的寻找,终结于一个发现:美德是灵魂的习性,它让人的生命与超验现实相调和;随着美德领域充分的分殊化,人的“真我(true self)”涌现出来,人活在“真我”这个中心之中,向超验的至善,也就是柏拉图的善敞开。转而对美德进行排序,意味着已经发现善就是灵魂秩序的原则。

当全部美德被理解为生命向最高现实的清晰性,单个的美德就要通过对比来重估。一种美德在发现它的经验中所拥有的浑然一体性,一定会在进一步分殊化的发现的冲击下走向解体,特别是善的发现。提尔泰奥斯哀歌的说服力,归因于这样一个事实,那就是新的美德的经验,承载着超验经验的全部重量。随着灵魂进一步的分殊化,随着智慧和奴斯的发现,“勇猛”所承载的超验性,虽然维持了它自有的那种真理,却不免要降级。这是提尔泰奥斯的美德落在总观全局的柏拉图手中的必然命运。在《法律篇》(629 f.)中,柏拉图反思了提尔泰奥斯的哀歌。他发现,“勇猛”作为一种德性,在与异邦人作战的时候有它的长处,但它对城邦的正义秩序没有什么大的贡献。民兵作为一名武士所能做的,那些亡命的雇佣兵也可以做;可是,除了极个别人之外,他们都是些傲慢无礼、倒行逆施、残忍无道和十分麻木不仁的人。提尔泰奥斯的勇气在美德秩序中只能排第四,位居智慧、正义和节制之后。

3. 梭伦的秩序女神欧诺弥亚

提尔泰奥斯的勇敢可以让城邦安然度过一场致命的危机,但它不是文明秩序的德性。诚然,它也不是全然不排列秩序;因为,跟荷马的贵族制相比,民兵的勇敢,其先决条件乃是社会的民主化。然而,斯巴达的民主化仅限于氏族的自由人;广大人民始终是拉凯戴孟统治集团下的臣民。斯巴达从未发展出一种人民的政治秩序;它的政制,正如我

们所说的那样,是一种僵化的征服秩序。利益相互冲突的全体人民的秩序,它的符号是在雅典由梭伦发展起来的。他是一位政治家,同时也是一位思想家和诗人;他留下了足够多的诗,这些诗告诉我们,他的理念是如何从公元前594年改革之前的危机到公元前561年之后的庇西特拉图僭政一路发展而来的。

在写于改革之前的一首哀歌中,梭伦反思了“我们的城邦”可能遭遇的命运。^①她绝不会因为神的意志,而只会因为自己公民的错误而灭亡。人民领袖心术不正;对圣物和公共财物毫无尊重,到处偷盗;对根深蒂固的狄刻不屑一顾。但是,沉默的狄刻对这一切所作所为都了如指掌,她总是在最后一刻实施报复。触犯狄刻的后果,势必(*aphyktos*)表现为内部冲突。倒行逆施者相互勾结(*synodoi*),政府将沦落敌人手中,而人民将被卖到异乡为奴。公共的恶(*demosion kakon*)遍及每家每户;关上大门也挡不住它,它会翻墙而入;无论你躲到家里哪个角落它都能将你找到。忧心忡忡之下,梭伦总结道:“我的心灵(*thymos*)命令 264 我教会雅典人这些”——倒行逆施(*dysnomia*)将给城邦造成许多的恶,而正确的秩序(*eunomia*)将让事物井然有序,各得其宜(*eukosma kai artia*)。Eunomia 将约束倒行逆施、压制淫乱无度、减少混乱、平反冤假错案、中止宗派和内部纷争,将让“人类事务中的一切事物都合情合理”。

这首哀歌构思精巧,梭伦在别的诗中阐发的原则性理念都在其中。我们可以顺其指引,逐一去考虑这些主题。

这首哀歌以反思雅典危机的根源开篇。责任不在于神,而在于人的错误。这是伟大的神正论命题,沿袭了《奥德赛》的典范。只不过,在这个问题上,梭伦比荷马走得更远。后来,当庇西特拉图僭政建立,他斥责他的国人,当他们由于自己的怯懦而遭难时不要归咎于神灵。雅典人自己给僭主保驾护航,现在则让自己沦为奴隶;他们像狐狸一样亦

^① *Elegy and Iambus*, vol. 1, Solon 4.

步亦趋,但他们一点头脑都没有;他们相信一个人的夸夸其谈,却不看看他的行为举止(10)。破天荒第一次,历史—政治进程看起来像是一条因果链;人类行动是城邦秩序与无序的原因。新的病原学的来源,在下面的残篇中一目了然:“暴雪和冰雹的威力发自云端,轰雷生于闪电;城邦毁于它的大人物,人民由于头脑简单而沦为暴君的奴仆。”(9)历史因果摹仿自然因果,这是由爱奥尼亚物理学家在当时发现的。

然而,我们离修昔底德的政治因果还很远。人的行动依然被嵌入到神统治的宇宙秩序之中。恶有恶报,因为被冒犯的狄刻将实施报复。这就是神正论方面,梭伦在向伟大的缪斯祈祷中对此进行的彻底探索(13)。请赐我财富[荷马的财富(*olbos*)],他向缪斯祈祷,以及名望;有了钱,就会有他祈求的权力,可以“温情对友,无情对敌”。不过对荷马贵族美德的祈求,由于对赫西俄德的狄刻的关切而被软化:“财富,吾所欲——但取之有道;因为,狄刻总在纠错。”宙斯自己通过狄刻去监视人的行动;胡作非为、强取豪夺,会惹他生气,虽要假以时日,但必有一报;有的人早些,有的人晚些;如果他自己逃过此劫,他无辜的孩子和后代也要为他的错误付出代价。我们每个人,不管是好是坏,都活在一种错觉(*doxa*)之中,直到吃了苦头为止。病人希望健康,穷人希望致富;懦夫相信他们是勇敢的,丑陋的人相信自己很英俊。进一步而言,每个人都恪守自己的事业,希望能有所获——不管是渔夫、农夫、工艺人、医生,还是占卜者;他不畏艰辛、失败和薄利。不过,俊美健康,成功富有之善,并不取决于凡人的行动。茉伊拉和命运将好与坏都带给凡人;既然是永生者的礼物,那就必须接受。勤勤恳恳也会一败涂地,投机取巧也会大获成功。然而,这种事物的秩序并不是麻木不仁的;只有当人错觉中的愿望和追求,取代了对神的感受之时,它似乎才丧失了感觉。麻木不仁的来源是人的错觉。特别值得一提的是,追逐财富,一切努力的最高目标,无以成为一条秩序的原则。追名逐利并无任何明确目的(*terma*);因为,最富有的人比其他人倍加渴望赚钱;谁可以让他们餍足?

诚然,财物来自于神;可是祸与之共在,并随财物易手而易手。

在梭伦冥想式的祈祷中,就像在提尔泰奥斯的哀歌中一样,城邦都以反对旧贵族的美德自居。城邦公民无法过上荷马国王的英雄生活。如果每个人都想扮演阿伽门农或者阿喀琉斯,其结果不会是一种贵族文化,而是一场一切人反对一切人的战争,是城邦的毁灭。在一座城邦之中,英雄式生存堕落为横征暴敛和僭政。对梭伦来说,这场冲突成为深刻地重新审视政治伦理的契机。其实,如果雅典贵族尽情利用他们在经济地位上的优势,那么危险就迫在眉睫,雅典将灭亡,荷马史诗的情景将死灰复燃。修昔底德在他的《历史》中,敏锐地指出,希腊最落后的地区,就是荷马笔下时代境况的写照。梭伦认识到荷马美德的真理所在;但他也知道,城邦需要一种新的节制。英雄天生的富有和英明神武,不再是人的美德了。“很多坏人富有,很多好人贫穷;但我们自己不会用美德来换取财富;因为美德永存,而财物,今天在一个人手中,明天就会易手于他人。”(15)真正的人的美德,其与众不同之处在于它不像财物占有那样是有形的,而英雄就是靠财物占有来证明自己的价值。可新发现的美德究竟在什么地方?梭伦一展其宗教才华,拒绝做正面回答。人之美德无法通过占有有限的物品来践履。人通过行动孜孜以求的物品,只是表面的东西;它们属于他的愿望和追求的错觉。真正的美德在于人格守统一秩序,只有神才知道它的全部。“正确判断的尺度是无形的,是很难知道的;可是,唯有它包含了万物的正确边界(peira-ta)。”(16)真正的美德是一种信仰的举动,相信未知的神的秩序,神一定会让那些抛弃了错觉的人根据狄刻行事。一方面,“永生者的想法,人是看不见的”(17);另一方面,“谨遵神喻,言出必行”(34,6)。我们已经十分接近柏拉图的善了,虽然它是城邦秩序之源,却无法正面说出来。

错觉是无序的根源。抛弃错觉,是正确秩序,也就是 Eunomia 的条件。当人克服了对其错觉的迷恋,使自己的行动符合神那无形的尺度,

那么在共同体中生活就将成为可能。这就是梭伦的发现。在他的正确秩序的中心,作为它具有促发作用的经验(animating experience),我们发现一种处于张力之中的生命的宗教性。这是激情四溢的、追求丰衣足食的人类欲望和由终极的、不可知的神的意志强加给这些欲望的尺度两者之间的张力。生命的两种成分,其中任何一种都不会因另一种而失效。梭伦既非中间阶级之典型,寻找中庸之德性,因为它符合自己的中庸地位;他也不是一位没落的提坦,听任自己的欲望被命运挫伤。他满怀激情地热爱生命的宏伟和丰足;但他将它经验为神的礼物,而不是通过有违神圣秩序的扭曲手段来实现的目标。一旦向超验性敞开,生命的激情就露出了错觉的真面目,而必须以秩序之名禁锢起来。

要将这种无形的尺度具体化,将它转化为行动的准则,这取决于城邦的存在。梭伦的政治学具体化为吁求,成为政治家的实践,平衡各社会团体之间相互冲突的欲望,从而使它们在城邦中和平共处,使城邦本身的生存成为可能。以下一个吁求的残篇十分典型:

平伏你欲火焚烧的心,
你已经得到太多好处,
有度有节,
汝当切记(megan noon)。(28c)

在约束激情过度的相同原则指导下,他建议这样对待群众:

富足带来混乱,
当过多财富(olbos)一下子向人涌来,
他们的心可受不了这个。(6)

土地贵族可不想放弃任何特权,贫苦人民则贪望超出自己能力的

东西,站在这两派之间,梭伦不得不加以平衡。他引以为豪的是,他给了人民足够的特权,有钱有势的人也没有因他的改革而吃到不该吃的苦头:“握住一个大盾,我就可以把两者都保护好,不会让任何一方占另一方的便宜。”(5)

然而,梭伦政治学最重要的部分是人自身的行为。他非但不得不充任这些相互冲突的社会团体的独裁者和立法者;而且他还不得不抵住诱惑,不要为了自己的好处而动用大权,自立为城邦的僭主。在他的辩护中,在他的长短诗中,他提醒批评者,另一个人“若是攫取了此等诱惑之物,又是一名利令智昏之徒,他是不会约束人民的”。上层阶级满可以称赞他是一位朋友,因为,“若是另一个人赢得如此荣耀,他是不会约束人民的,直到他搅拌牛奶,将奶油从中滤掉为止”(36和37)。这种诱惑是巨大的,因为人民多多少少都期望他来扮演僭主的角色;他们不仅对此宽宏大量,而且还认为他是一个大傻瓜,因为他没有利用这个大好时机。大多数人对他们睥睨不已,因为他没有趁机大捞一把,他们叫嚣,如果先让他们暴富一下,哪怕当一天雅典的僭主,他们也甘愿接受此后的惩罚(33)。针对这些流行观点,梭伦自称问心无愧,因为他没有 268 搞僭政而玷污自己的好名声(32)。诸如此类的批评和睥睨,一定令人不胜其烦,因为他偶尔感叹道:“要在大事上做到皆大欢喜,何其困难!”(7)他离开雅典十年,为的是逃避这些烦恼;对于公民们的评判,他骄傲地向“时间法庭”提出上诉(36)。

将这些评判抹去,是很容易的,但也一样是危险的。然而,我们敢说,就凭他的节制和这种节制的动机,梭伦堪称希腊政治最重要的个人。在人类历史上,很少有什么个人,像亚历山大或者恺撒那样的,拥有一种特权,去创造一种新的人的典型。梭伦就是其中之一。他创造了 *nomothetes*, 古典意义上的立法者这个典型,这不仅对希腊,而且对人类都是一个榜样。梭伦是一位政治家,不是超党派的,而是处于党派之间;他分享民有的激情,故而在政治中将自己视为人民中的一员;他可

以以一位民享政治家的权威来处事,因为在他的灵魂中,这些激情都服从统一的秩序。他在城邦中创造的正确秩序是他灵魂的正确秩序。精神上的政治家的原型,在他身上活灵活现。梭伦的灵魂拥有一种独一无二的豁达和开朗。他可以分享爱奥尼亚人的悲观主义,奋笔写下:“无人快乐;太阳底下的凡人无不悲苦”(14);他可以希望活到八十岁(20)因为他感到自己的心灵依然在成长:“当我老了的时候我就学到了很多。”(18)而且,他一生的传奇弥足珍贵,决定了后人对秩序的关注,若是没有梭伦典范的一生,柏拉图的著作就难以想象了,而且一定是无法理解的。回想一下,在《蒂迈欧篇》中,柏拉图将《国家篇》解释为他生命中的梭伦阶段。城邦概念,“大写的人”,从根本上就是梭伦的城邦概念,城邦的秩序体现了灵魂的正确秩序;而哲学王概念,秩序之本质,则追溯至梭伦这个典范身上,他就是雅典秩序的实质根源。在梭伦和柏拉图之间,横亘着雅典城邦的历史——从通过梭伦的灵魂来创造城邦的秩序,到城邦拒绝通过苏格拉底和柏拉图灵魂来革新而走向解体。人类的激情和神圣的秩序在正确秩序中的联盟土崩瓦解,化为恶魔的激情和挨过了柏拉图著作的秩序。

4. “但我对你说……”

上述分析远远没有穷尽美德的主题。要完成这幅图画,就要添加大量的细节。例如,我们没有提到过勇气(*andreia*),这种美德第一次出现,是在开奥斯(Ceos)的西蒙尼德斯(Simonides)的一首诗中,^①尽管它后来在柏拉图的德性等级中扮演了一个重要角色。我们没有去探讨品达对贵族美德的颂扬,当时适逢希腊城邦的贵族制在政治上最终让位于新兴的民主制,可是,缺少品达《颂歌》(*Odes*)的生动力量,柏拉图的贵族主义在人民的头脑中又是难以想象的;我们也没有去探讨提奥格

^① *Lyra Graeca*, vol. 1, Simonides 65. 西蒙尼德斯生卒于公元前556和前468年。

尼斯(Theognis)的诗,这些诗表明贵族制在城邦正处于转型的危机,贵族在城邦内部从一个统治集团转化为一个政党,它的美德也正当转型的关头,正转化为带有阴谋集团色彩的政治俱乐部的忠诚和行为准则。不过,我们必须经得住诱惑,避免将秩序和历史的研究扩展到希腊政治文化的研究——我们的分析一定要限于那些具有代表性的思想家,是他们的发现决定性地促进了对人和社会的秩序的理解。

然而,美德与城邦这个主题,务求对唯有柏拉图—亚里士多德和基督教的神学化才能完全言说的那一种经验,以及当时为了表达这一种经验而发展起来的符号形式,形成一些结论性的思考。

在塞诺芬尼论智慧的哀歌中,将众人推崇的美德列举完,就是与之对立的新美德,从此它将后来居上。提尔泰奥斯论“勇猛”的哀歌,证明是塞诺芬尼表达形式的原型。最后,梭伦的诗,也同样表明了新的美德 270 与旧的贵族美德的对立。这种形式的复兴,并不是简单的摹仿,哪怕其中一首哀歌成为其他哀歌的文学范本;它一而再,再而三的重复,毋宁说是因为所经验的处境卷土重来而跟着浮现出来。这种处境的确切性质,在非政治的抒情诗中,比在正式的、政治的表白(profession)中,更加一目了然。每当它在萨福的诗中出现,都显得那样的纯净。就让我们来品味一下萨福这一节诗吧:

有人说是千军万马的威仪,
有人说是黑暗大地上的海军表演,
但依我之见,最辉煌之事
莫过于一个人炽烈的爱。^①

这一节,跟提尔泰奥斯和塞诺芬尼的哀歌,正式结构是一模一样

① *Lyra Graeca*, vol. 1. Sappho 38.

的；不过，在此，我们可以更清楚地看到，表达偏爱某物的流行方式（所谓“序幕”），被用于一个特殊目的，以权威的判断去反对公认的意见。^①由于这种用法，偏好的意思发生了一百八十度大转变。因为，萨福并没有耽于她个人的幻梦；相反，她列举了许多偏爱，目的就是将它们扔进被称之为老掉牙偏好的垃圾堆中；在全部陈规旧俗之上，与之相对立，她定义道：“最美的（*kalliston*）就是人所热爱的（*eratai*）。”厄洛斯是判定何谓“真正”美丽的激情，反对老掉牙之偏好那种纯粹的主观性。厄洛斯分殊化为判断之客观性的来源，这就让陈规旧俗蒙上了“主观性”特征。

当古风社会毋庸置疑的价值，遭到分殊化的灵魂的新权威挑战之时，主观性问题就浮出了水面。在这一进程中冒出了这样一种认识，以为人与人之间质的不同是由它们的偏好表达出来的。在《伊利亚特》中，这种认识还不是十分发达；但在《奥德赛》中，那位英雄已经大言不
271 惭，说自己嗜好战争甚于耕田看家——“不同的人乐于不同的工作。”^②阿尔基洛科斯续着荷马的诗句说：“另一件事温暖另一个人的心灵。”^③正是在阿尔基洛科斯的诗中，对各种偏好的看法有了一丝“眉目（*de-bunking*）”；老掉牙的偏好貌似错觉，如果不是伪善的话，它们遭到了更周全的判断的反对，譬如在这一诗句中：

我不喜欢身材高大、腿部修长、阔步流星的家伙，
也不喜欢骄傲于自己的鬃发，夸耀自己的白净的小白脸，
不如给我一个矮个子，罗圈腿也不怕，

① 关于当前以及后面段落中的疑问，参见 Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 60 ff.。

② 《奥德赛》，14.228。

③ *Elegy and Iambus*, vol. 2, Archilochus 36.

只要他马步强健,全心全意。^①

对军事上“人的样子”的偏好,由此可见一斑:身材高大者看起来倒更像一个装腔作势的人,他的阔步可以加快他逃跑的速度。两种类型的对照,预示着表象与现实之间的理论冲突。在之前引述的萨福诗节中,这种对照被进一步说成这样一个地步,厄洛斯的激情被理解为关于真正现实的知识来源。最后,在萨福冥想式的祈祷中,错觉一词被引入,用来指称共同意见(common opinion)的虚妄特征,而与无形的尺度的真理相对照。

可见,文学形式的复兴,不是一种摹仿游戏。这种形式反复被真理的经验所决定,而真理的经验是通过灵魂的分殊化来获得的,这与公认的意见的虚妄相对立。由于灵魂的分殊化不是一个集体进程,而是发生在天赋异秉的人的个体灵魂之中,当个人与共同体相对立,真理之普遍性越是被理解为以个人为中介,这种表达就越发尖锐。我们越是接近于对一切人都有效的超验真理的启示,中介者的孤立就越是剑拔弩张。在塞诺芬尼的哀歌中,智慧还是“我们的”东西。在苏格拉底的申辩中,重复了塞诺芬尼的提法,但是这种孤立已经是致命的了。苏格拉底要求留在公民大会会场(Prytaneum),作为对他的奖赏;就像塞诺芬尼一样,他骄傲地宣称,他应该得到这个荣誉,而不是奥林匹克的胜利;然后他继续说道:“因为奥林匹克的胜利给了你幸福的错觉,但我给你它的现实。”^②塞诺芬尼反叛芸芸众生不正确的判断,已经剧化为中介者与他的人民不共戴天。柏拉图还在变本加厉,在《高尔吉亚篇》中申明自己的立场,以真正的雅典政治家自居,反对那些深孚众望的领袖,认

① Archilochus 58.

② 柏拉图,《申辩篇》36D—E.

城邦的世界

为他们身为城邦的代表,不过是徒有其表,^①假以时日,最终这一说法成为高扬基督权威,反对旧律法的容器,铿锵有力地重复着:

你听到的都是旧的……

273

可我对你说……

^① 柏拉图,《高尔吉亚篇》,517—21.

278

第八章

巴门尼德

有提尔泰奥斯,勇猛的人凭借缅怀城邦而获得永生;有梭伦,人的错觉凭借对“无形的尺度”的经验,在城邦之内平复为正确秩序;有塞诺芬尼,神秘主义哲学家的智慧超越了城邦,走向了全人类普遍的最高现实。然而,即便是有塞诺芬尼,城邦本身也不是超验的;甚至这位神秘主义哲学家也只是一个为城邦的形成摇旗呐喊的人。如前所述,直至马其顿征服,这始终是希腊把秩序哲学化的一个限制性结构。然而,随着持续不断的发现,经验的趋向逐渐明朗,根据它内在的逻辑,它对灵魂的言说,将让人意识到灵魂超自然的命运。塞诺芬尼之后的一代(尽管还在有生之年,但塞诺芬尼已经垂垂老矣),这一个言说的阶段,是通过巴门尼德来达到的。

在他公元前485年的训导诗中,这位爱利亚(Eleatic)哲学家创造了“真理的道路(Way of Truth)”这个符号,引领人们走出错觉的耳聋和盲目,奔向他的践履。真理的道路,在柏拉图的意义,是一个“典型”。这条道路,从城邦永生的感召力通往个人灵魂的真理,时间上与以色列历史中从选民到以赛亚受苦受难的奴仆这条道路,正好相对应。灵魂摆脱集体的生存,与超验—神圣的现实相调和这一个进程,在希腊和在以色列,大致是一样的——只有一个重要的差异,那就是,在基督出现

274 之前,犹太历史中没有哪个时期,对灵魂,还有对真理的生命的言说,达到了符号体系所应具有的强度和精度,可以跟希腊公元前5世纪至前4世纪相媲美。只是有了耶稣,真理道路这一符号,才出现在犹太人的轨道之中。可是,当耶稣用他的“我就是道路,我就是真理,我就是生命”(约翰,14:6)来回答信徒的提问时,他就毫不客气地把这个符号从哲学家手中拿走了。从此以后,灵魂的救赎要通过基督;虽然巴门尼德浑然一体的哲学化中还存在救赎因素,但它已经露出了庐山真面目;哲学,城邦独有的超验秩序的来源,已经变成人类秩序的两个来源,理性与启示其中之一。

巴门尼德的诗包括了一首序诗,讲诗人跋涉到未命名的光明女神跟前;它分为两个部分,讲从女神那里得到的,关于真理和错觉的知识。序诗和论真理部分的主要内容,都保留下来了;论错觉部分只留下一些残篇,估计只是文本的大约十分之一。^①

1. 道路

序言运用神话符号,记述了诗人的跋涉。它也许表达了巴门尼德年青时代的一种经验,因为他让女神唤他“噢,年轻人”。^②他描述这是一次马车之旅。“懂事的马”,由太阳少女引路,载着他驱驰在走向女神的“天下闻名的道路(renowned way)”上。“有知识的人想去哪就去哪,畅通无阻”。长路漫漫,少女们就快马加鞭;离开了夜神的房子,她们就摘掉了面纱,迎接即将到来的光明。来到了一扇大门前,夜与日的小径

^① 基本的还是那个编译本,有 Hermann Diels 的翻译、导论和评论, *Parmenides: Lehrgedicht* (Berlin: Reimer, 1897)。下文的解释最要感谢 Francis M. Cornford, *Plato and Parmenides* (London: Kegan Paul, 1939), 还有论巴门尼德的章节,载 Gigon, *Der Ursprung des griechischen Philosophie*, 和 Jaeger, *Theology*。

^② Diels-Kranz, *Parmenides* B 1.24.

以此为界；守护神狄刻在少女的劝说下打开了大门。马车和它的随从 275
鱼贯而入。此时，光线开始穿透一切，幻觉统统都消失了。我们唯有听到女神（没有描写，也没有名字）优雅地接待了这位年轻人。“邪恶的茉伊拉不会带你走上这条道路（因为，其实它远离人的小径），忒弥斯和狄刻才会这样做。你应当学习一切东西：既学习圆满真理不动摇的核心，也学习毫不可信的凡人的错觉。这你也要彻底学会——一个人经历一切，才会分辨假象（*dokounta*）。”引论之后，说教正文开始（B1）。

序诗重拾了许多我们在前文就已经知道的命题。追寻真理、反对众人皆醉之谬误，以及两条道路的意象，一条通往苦难，一条通往真正的美德，这些都让我们感受到赫西俄德的典范。这首诗的整个构思，通过未命名的女神来认定真理，都是沿袭赫西俄德的模式，后者正是通过赫利孔山的缪斯来认定新的神话。而且，梭伦以无形的尺度来反对人的错觉，现在也剧化为以神秘主义的真理观来反对凡人的错觉。然而，这些传统的命题，都服从于一种新的意象。我们听到，是女神“闻名天下的大路”让人远离“人的小径”的；我们也领会到，这条道路不是对所有人、而只有对那些“有知识的人”才是安全的。其他人踏上旅途，是不会“畅通无阻”的；^①人在这条道路上风雨兼程，部分是由于他“想这样”，部分是由于忒弥斯和狄刻的指引；最后，它是一条从夜到日的道路。在这些意象中，我们可以认识到神秘宗教的符号体系，它表达了新人会者向真理的全面启示升华；我们可以确信，它源自于6世纪的俄耳甫斯主义和毕达哥拉斯主义。然而，不巧的是，关于它的出处，我们知之甚少；这些运动残留下来的残篇少得可怜，符号的发展无从连贯起来。^② 我们确知的只是，在这一时期的神秘宗教中，经验到了灵魂根本

① 我赞同 Meineke 和 Jaeger 的修订。

② 巴门尼德跋涉的渊源，参见研究，载 Diels, *Parmenides*, 13 ff.。

276 的神性,这种经验在相信灵魂不朽的信念中被表达出来。^①

既然理解新的灵魂观念对于解释巴门尼德是如此重要,而早期的资料又是如此匮乏,那我们就应当提供一个后人的说法,也许它最能准确反映这一观念;这就是柏拉图的一段话。^② 在《蒂迈欧篇》90A—B 中,柏拉图说:

关于在我们身上占据支配地位的那种灵魂,我们应该这样来看:神将它给了我们每个人作为一位守护神(daimon),如我们所说的那样,栖居在身体的顶部;因为跟上天有亲缘关系,它带我们离开大地,因为我们的确是在天上而不是在地上生成。神(to theion)其实是让我们头朝灵魂最初起源的地方,那是其根基所在,从而让身体直立。现在,当一个人耽于欲望(epithymia)和野心(philonikia),沉迷不已,那他所有的思想(dogmata),都必然会消逝,结果,他每一寸身体发肤都尽可能变成会消逝的了,因为他养育的是那会消逝的部分。相反,当他诚心诚意地耕耘他对知识和真正智慧的热爱,当他首先锤炼它思考不朽和神圣事物的才能,他将——因为他以这种方式,触摸到了真理——必然永生,穷尽人性参与永生的可能。他始终不渝地虔敬神明;由于他让身上的守护神保持良好的秩序(eu kekosmenenon),他自己也获得了无上的福祉(eudaimon)。

这段话言说了一种灵魂的观念,这种观念不仅要以巴门尼德的作品,而且还要以塞诺芬尼和赫拉克利特的作品为先决条件。它说出了

① 对这一问题的研究和参考文献,参见 Jaeger, *Theology*, “Origin of Doctrine of the Soul’s Divinity”一章。

② 我赞同 Cornford 的一个观点, *Plato and Parmenides*, 27。

灵魂教义的根本,但又紧扣这个根本,就此而言,这个言说可谓要言不烦。因为有了这种要言不烦,可以说它发展出了最低限度的灵魂教义,我们把它当作解释巴门尼德诗的工具,就觉得理所当然了。

首先,这段话突出了神圣性和永生性之间的联系。在古风时代的希腊思想中,人是凡人,神是永生的;如果人要永生,那他就要通过身上神圣的东西来获得这种永生性。然而,将神圣性和永生性赋予灵魂,一定不要理解为是嗜好“长生不老”的枉费心机,也许应该理解为当代意识形态化的心理学意义上的“理性化”。永生经验是人的根本经验,从历史上说先于灵魂地发现,尽管灵魂被发现是这些知识的源泉。远在灵魂分殊化为主体,凭一定资格获得永生之前,永生就是神的属性了。我们可以说,永生的经验,从古风时代的不透明推进到了意识的透明。在这种意识的透明中明朗化的就是:神之所以可以被经验为永生,是因为经验着的灵魂分享或者参与(metascsis)了神。然而,根据经验,这种参与是不稳定的;它时增时减,时得时失。因此,灵魂的实践,要么滋养了凡人,要么滋养了凡人身上永生的元素。心灵专注于永生和神圣的事物,来陶冶永生的部分,这被理解为对神的“崇拜”,符号化为守护神;通过终生去实践这种崇拜,灵魂本身就会化为福祉。

将人喻为天国的生成(heavenly growth, phyton ouranion),耐人寻味。这一隐喻的背景还是赫西俄德;人生活在该亚(Gaea)和乌兰诺斯(Ouranos)的张力之间。不过,这个符号的意思已经发生了微妙的转变,这都归咎于生成这一理念的引入。在赫西俄德神话的“典型”之下,神和人是“形成的”,或者是“被制造出来的”;他们站在一起,静止不动。现在,人被认为是一种“生成”;尘世(earthly)和天国(heavenly),凡胎和永生的品质,都在“灵魂”中内化,它是主体,可以朝这一个或另一个方向生成。生命是灵魂之内对神的崇拜,通过这种崇拜,灵魂将成长出自己的神性。在巴门尼德的诗中,夜与日之间灵魂的张力,我们也发现了赫西俄德神话符号的注脚;而且,我们还发现了为生成提供动力和方向的

灵魂力量的一种称谓,如果不是描述的话。驱策思想者的心灵,就是这种灵魂的力量,后来,这在柏拉图的著作中变成了哲学家的厄洛斯;这个方向是由忒弥斯和狄刻,正当秩序和正义女神来提供的,这也重新出现在柏拉图的《国家篇》中,那就是狄刻,灵魂中调节比例的秩序力量。柏拉图第三种灵魂力量,死神(Thanatos),在巴门尼德的诗中没有直接命名,而是无处不在地出现在净化之路的概念中,这条净化之路引领人从凡胎的夜(柏拉图的地下生存)走向永恒真理的光明。

2. 存在之真理

什么是存在之真理?带着这个问题,我们从对神秘跋涉的经验,转向对这一幻象(vision)的哲学言说。^①

首先来考虑真理的内容和神秘的跋涉之间的密切联系。巴门尼德的哲学是 Eon 之思,也就是存在之思。“存在”这一个符号第一次出现;可以毫不夸张地说,哲学史就是探索存在建构的,这种哲学史正是始于巴门尼德。巴门尼德的存在,不是感官上可以证实的实体(ta onta)的本源,如爱奥尼亚之思那样。它是在跋涉的经验中被赋予的东西。因此,它的存在无法以思的方式推导成 arch,也就是所经验实体之流的源头(作为流,同时也是一种生成),而是作为第一手的经验素材交给思的。存在在神秘跋涉中的经验性起源,一定要好生理解,否则的话,思的新对象在历史中的出现,就将永远是一个谜了。巴门尼德前无古人,他的存在概念也史无前例。^② 导致存在概念的历史进程,本身不是在哲学思

^① 我们只关心巴门尼德著作有关秩序之思起源的那些方面。更全面的阐述,读者可以参考 Gigon, *Ursprung*。

^② 参见同上,270 f.,“Der Ursprung des Begriffs des Seienden bei Parmenides bleibt ein Rätsel. Es ist zwischen ihm und den unmittelbaren Vorgängern des Parmenides eine Lücke, die historisch nicht zu überbrücken ist”。

辨的水平上行进的；毋宁说它是灵魂的进程，在这一进程中，存在作为绝对的超验性，最终可以为经验所领会。如果我们去找巴门尼德的先驱，那我们找到的，绝不是一种更早的、更原始的存在哲学，而是一种对超验性不那么分殊化的经验，就譬如我们在塞诺芬尼的普遍主义中找到了它那样。

幻象哲学家，既然走出了感官领域，就不再思感官中纷繁复杂的事物了。他的幻象有一个特殊的内容，为了统觉它，他需要一种特殊的灵魂机能。巴门尼德把这种机能叫做奴斯：“以奴斯视之，必令在者不在。”(B4)奴斯被发现是认知的官能，让人去领会非感官的、明白易懂的现实。然而，在此还是谨慎些好；奴斯可是一个相当浑然一体的符号，即便在亚里士多德那里，它的意思还是很广，从智力活动一直到信仰。为了避免在下文中将更分殊化的意思硬塞进这个词中，我们应该严格地把它理解为让“存在”被领会的灵魂官能，这样一来，它进一步的界定就取决于“存在”的意思了。而且，奴斯，当它让存在被领会的时候，却不明言它的内容。存在的内容是由更进一步的机能来言说的，在这里它第一次出现了，那就是逻辑推论这一狭义上的逻各斯。奴斯和逻各斯一起，就是巴门尼德决定存在性质的认知官能。

存在真理的揭示，具有一种形式，那就是对各种求索道路进行分类。姑且莫问“道路”这一隐喻，光是女神告诉巴门尼德“求索之路”，就令人浮想联翩了。Hodos，道路的意思，在这种敞开中，从神秘之路转化为逻辑之路，这预示了方法(methodos)的意思，也就是科学探索的方法的意思。有两条这样的道路：“一条道路，是，非是不可能的，^①它是陪伴真理(aletheia)左右的劝说(peitho)之路。可另一条道路就完全分辨不出来了；因为，非存在你无法知道也说不出来；因为，是什么，跟想和存在是一样的(auto)。”(B2和3)女神警告巴门尼德远离第二条道路。然

^① 或者更离谱的：“存在是，非存在不是。”

后她告诉他第三条道路,这条道路同样是要避免的,那就是,假设存在和非存在同时都在。这条道路,“是一无所知,彷徨四顾的凡人走的。内心的彷徨,茫然失措。他们生来就是随波逐流,什么都听不到,什么都看不见,呆若木鸡,不辨是非的群氓,他们认为(nenomistai)存在与非存在一样又不一样,对他们来说,万物之中只有一条道路,走来走去又走回头”(B6)。

280 这些精炼的诗句,是西方历史上第一页讲求方法的哲学化。存在的真理,乃是求索的对象。这种求索是通过(1)在逻辑上穷尽关于存在性质的命题,和(2)清除错误命题,来进行的。本文无法细究清除错误命题过程的技术细节;我们只应留意一点。哲学家被警告不要走第二条道路(有非存在):“约束你的思想,不要走上这条道路;不要让经验丰富(much-experienced)的习惯强迫你走上这条道路,被盲目的眼睛、迟钝的耳朵和舌头所支配,要通过论辩(逻各斯)的方法,在充满争议的求索中,做出你的决定。”(B7)逻各斯是证明真理的工具;与逻各斯对应的,错误的根源出现了,这就是习惯,或者说是“经验丰富”的习俗(ethos),它通过耳、眼和舌,不加批判地流传。公认的“经验”(polypeiria),在认识论水平上,转化为公认的评价,从萨福到塞诺芬尼,新的见识都自我标榜反对这种评价。在第三条道路上,存在与非存在被“当作”或者“认为”是一样的,意思是说(按希腊语),习俗(nomos),是错觉的根源。通过对第三条道路特征的这种描述,这种共同的经验就又蒙上了更深一层的意思,巴门尼德的习俗的意思,进入了后来智者的天性和习俗概念之中,成为一个重要的元素。

在描写真正的求索存在之路时,出现了一种别具一格的表达方式,在哲学家中引起了极大的争议。读者注意到,在道路的描写中,“是,非不可能是”,“是”在语法上是没有主语的。译者经常会给它加上一个主语,诸如“它是”,或者“存在是”。就这段话的意思而言,将“存在”补充作主语是完全正当的;存在在其他段落中确实具有这种功能。然而,

它没有出现在这些基本公式中,而我们也不满意这种解释(如此随意地对待早期希腊思想家),说这位好人“笨拙”,还不怎么知道如何去处理他将要创造的哲学词汇。相反,我们怀疑其中可能有一个重要理由,让他犹豫要不要使用存在(Eon)这个主语,在这种犹豫之中,巴门尼德真正的哲学才华展露无遗。因为,“存在”成为求索的对象,是可以在神秘 281 跋涉中领会的,这个对象是在灵魂的一个可以叫做奴斯的领域中被经验到的;可这没有让“存在”成为本来意义的已知事物,一个可以被奴斯分辨出来的,具有一种形式的事物。在主谓陈述中说这样一个不是对象的对象,应是颇犯踌躇的。就超验主语(也可理解为“主体”。——译注)的谓语而言,可以凭借托马斯主义的类推存在(analogia entis),根据原则来梳理此事;不过即便是托马斯主义对这个问题的陈义,也还是给这个主语疑问留下大量遐想空间。给主语“神”命名,如基督教神学所做的那样,只是图个方便,但很难让批判哲学满意。巴门尼德十分谨慎地抗拒了将他的存在唤作神这种诱惑——有爱奥尼亚和意大利之思在前,这种诱惑一定很大;好像他甚至还犹豫要不要叫它做“存在”。^①通过奴斯来领会的那个东西,不是以对话对象的方式来领会的。在光明之路上前进,顶峰就是经验到一个最高现实,这只能以一声感叹“是!”来表达。当哲学家遭遇这种不可抗拒的现实之时,“非是”对他来说,已经没有了意义。随着“是”这一声感叹,我们离巴门尼德经验的中心只剩咫尺之遥。陈述句“存在是”和“非存在不可能是”,已是“笨拙”的定义。

清楚地理解这一点特别重要,因为对它的误解的根源,在于接下来整整三代人大量的希腊哲学化。经验上相信“是”,正如奴斯所领会的那样,被巴门尼德用一些已经援引过的公式表达出来,诸如思想与存在是同一的,非存在不可能是,因为它无法被思(noein),等等。如果这些

^① 他文本中,例如在巴门尼德的残篇 B 8.53 中,“命名”似乎是错误的根源。

公式不是只在求索“是!”的语境中才被理解为真实的,如果它们被普遍化为逻辑理论,应用于对内在对象(immanent object)的陈述,那么就会产生奇妙的结果。如果我们假定,一切可以思考的都是,那么,我们就可以得出一个结论,错误是不可能的;如果错误是指非存在,错误就是不可能的,因为非存在并不存在——这其实是安提斯泰尼(Antisthenes) 282 的理论。既然结果如此荒谬,别人就得出了相反的结论,认为存在是不可思考的,只有非存在可以思考——高尔吉亚或者阿里斯提波(Aristippus)就是这么干的。如果可以思考的是这个命题带有一种主观倾向,那么,我们就达到了普罗泰戈拉的原则,人是万物的尺度。^① 在柏拉图的《巴门尼德篇》中,这个问题还是悬而未决,以柏拉图为中介,它也一并决定了新柏拉图主义之思。它的无法言传,还决定了亚里士多德对柏拉图理念概念的攻击,说他将理念定义为各种存在的形式。

现在,让我们从主语转向巴门尼德存在陈述的谓语:

(1) 第一组谓语沿袭和发扬了对早前思辨的否定。巴门尼德谈了许多在一条真实的求索之路上的存在迹象(semata)。它们是:不是被创造出来的、永不消逝的、整体(或者完全)的、不动(或者无法动)的、没有终点的(ateloston)(B8. 1—4)。最后一个谓语似乎是指,存在不会向终而生,因为一个终点,不管怎样理解,都将意味着一种生成或者消亡。

(2) 列举完了之后,就是一种新的时间上的谓语:“它不是,将来也不会是,因为它全是现在(nyn)。”(B8. 5) 存在不是流,拥有过去与未来。这一谓语表达了我们所考虑的巴门尼德的初始经验,“是!”他以感叹号的形式重复这个问题:“是或不是。”(B8. 16) 当我们决定取是,它就不能拥有一种生成。“因此无‘生’无‘灭’。”(B8. 21) 这回思的第一次绎动,使这个谓语完成了一种时间哲学,柏拉图和圣奥古斯丁进一步

^① 巴门尼德原则在智者和柏拉图哲学中的影响,有一个尝试性的分类,参见 Gigon, *Ursprung*, 253 ff.。

发扬了这种哲学；也就是说，它是存在之所在的哲学，存在就存在于“当下”(nunc stans)的永恒之中。巴门尼德通过对“是”的论证，走到了这一步。“狄刻不让(大写小体的‘是’)自生自灭，绝不解开她的脚镣，而是紧紧地缚住她。”(B8. 13—15)如果不是这样的话，“是”的当下就要被否定，既然巴门尼德用过去时和将来时，将生成或消逝等同于“它过去是”或“它将来是”。“现在”这个概念，作为存在的谓语，来自于“是”的意思。

(3) 一个相似的论辩被用来建立存在的连续体，它是一、同质和不可分的(B8. 6 和 22ff.)。作为相同者中的相同者，它居留于同一个地方，寄寓在自身之中。强大的必然性(Ananke)将它团团束缚，因为存在一定不可以是无限的(ateluteton)。因为，存在什么都不需要；但如果它是无限的，那它就什么都需要了(B8. 29—33)。自足的、同质的连续体，是存在的空间谓语(也就是“属性”。——译注)，对应于时间谓语，现在。就像现在一样，它在后来的哲学发展中大放异彩，这场发展的开端，就是它被发扬光大为阿那克萨戈拉的存在连续体理论，以及德谟克利特原子论中同质的、不可分的粒子(atomos)概念。

(4) 特别有趣的是总结性地将存在比喻为一个“浑圆球体”(B8. 42—49)。是故，存在边界的理念，通过一个空间形式的理念来阐发。这个空间形式，由于它是一种限度，就将存在转化为处于非存在环境中的一个形状。对爱利亚传人来说，存在边界的这种观者念是无法接受的，米利都人已经不接受它了；阿那克萨哥拉和德谟克利特都返回到存在无限的理念中去了。然而，巴门尼德认为存在“可比”于这样一个球体，换言之它不真是一个球体，这一点倒是别出心裁。引进球体这个形象，是为了将向各个方向广延的同质性，定为存在的谓语，可比于从中心到球体表面各点等距离。根据现代语义学，我们可以说，巴门尼德试图根据欧几里得几何学的符号来表达一种广延的质，而这只有根据非欧几里得的曲线空间符号才可以充分表达出来。

读者明鉴,我们的分析,只不过是一场大论争的一个简单轮廓。不过虽然简约,有一点已经明朗:在巴门尼德的诗中,我们目睹一种新的力量爆发出来。逻各斯的自主性锋芒毕露;批判性的思,在含苞待放的巴门尼德的逻辑区分和决定(krinein)意义上,不仅发展出了一种方法,而且,同样重要的是,发展出了一种精神气质(ethos)。论辩过程的不留情面,是巴门尼德的哲学化最令人难忘的特征。这种爆发有一个特殊
284 的契机,逻辑运算不是对一个冷冰冰的题材,而是对通过奴斯来领会的现实。批判性的思,技术意义上的哲学,作为对“是!”的经验的逻辑运算而兴起。

在巴门尼德之思中,经验和运算这两个要素须臾不可分。对巴门尼德来说,两者结合的结果就是存在的真理,有别于非批判性的错觉。在序诗中,女神向哲学家保证,她将向他透露“圆满”真理那“不动摇”的核心(B1.29)。在这个保证中出现的真理的属性,跟后来出现的存在的谓语一模一样(atremes, eukykos)(B8.4和43)。因此,思的结果不仅是一条关于存在的真理;它就是存在的真理,通过“有知识的人”说出来。以思为中介,哲学家再生产出存在本身;存在的浑圆球体变成了思的秩序的浑圆球体。哲学之思是存在真理的化身。哲学化的这种森严的浑然一体性,正是巴门尼德的伟大之处。

巴门尼德的森严后继无人。随着逻辑运算扩大到存在的内在领域,正如我们所指出的那样,引起了大量的混淆。内在的存在和在语法上解释“是!”的经验的存在,两者之间模棱两可,导致了逻辑的混乱,这就是我们所知道的爱利亚悖论,它还导致了普罗泰戈拉的认识论谬误,导致了原子论。在智者派的诡辩逻辑中,运算的逻各斯,完全脱离了真理的本质。然而,甚至在这种离经叛道中的巴门尼德影响力,如果不搞清楚他作品的原意,也是理解不了的。柏拉图的著作恢复了巴门尼德的原意,并且将它发扬光大。《国家篇》的灵感来自于巴门尼德的光明幻象的概念,让哲学家领会到存在的真理,是在哲学家著作中,也就是

在他的城邦秩序中的典范秩序的化身。严格意义上的哲学,从神圣的根部生长起来的思之大树,就是巴门尼德和柏拉图的创造。

3. 错觉

巴门尼德传统上被冠以存在哲学家的地位。这一地位由于以他来反对赫拉克利特这样的生成哲学家而变本加厉。实际上,我们并不知 285 道,两位哲学家中的任何一位是否听说过另一位的作品;传统上对这两种对立典型的描述值得怀疑,尽管有柏拉图的权威来支持。诚然,巴门尼德反思了“是!”的经验;在存在中,他发现了最高现实,自足、同质地生存在永恒的现在之中,超越于感官经验和习俗的现实。而且他将这种存在的“必然性”理解为决定了它的谓语的逻各斯的“必然性”。然而,若是没有通往“是!”的道路的经验,他就无法拥有“是”的经验;若是没有它在“意见”(kata doxan)世界的出发点的经验,也就是说,若不是根据凡人的错觉,他就无法拥有道路的经验。若是不理解错觉的领域,他就无法获得存在的真理。因此,他的训导诗第二部分,关于复数的人的错觉(doxai)这一部分,与论“真理”的第一部分一样,对于巴门尼德的哲学都具有根本意义。

巴门尼德的错觉的意义,以及它与他的真理之间的关系,是一个争论了上千年的主题。在此时或彼时,争论的要点皆已一一梳理好了;不过对于问题的整体,我们依然拿不出一个令人信服的说法。造成这种现状的主要原因,似乎就在于犯了一个错误,那就是,在直接继承巴门尼德衣钵的时候就已经歪曲了一个伟大的发现,那就是两对概念之间或明或暗的模棱两可,一是巴门尼德意义上的真理—错觉这对概念,一是真假(true or false)这对概念,而我们正是根据真假这对概念,来谈论对内在经验的对象或真或假的陈述。如果存在哲学是真实陈述的体系,按理错觉就是对存在性质的假陈述。只要我们在诗本身的语境中去明确错觉的意思,而不是执迷于凭空猜测这个词以通常用法为基础

会是什么意思,这种论证的错误是可以避免的。

在诗本身的语境中,错觉仅仅是爱奥尼亚意义上的一种宇宙论。它在概念上是二元论的,设定了光明与夜晚两个原则(或形式),从它们的互动和交汇中,包括人之世界在内的经验世界的现象,便产生了。这个宇宙有一个开端,一个走向未来的生成,并将有一个终结。本文并不
286 关心这些纷繁复杂的细节。我们更感兴趣的是这样一个问题,为何这种宇宙论——它完全可以自成一体——被放在训导诗的第二部分,而第一部分叫做“真理”,还有为何它叫做“错觉(delusion)”。错觉的意思,在第二部分本身的内容中显然是找不到的;只有将这第二部分跟第一部分中真理的意思联系起来,才找得到它。只因第一部分解说的是“真理”,第二部分的内容才可以叫做“错觉”。我们必须返回这个真理的核心,也就是回到“是!”的经验中去。

哲学家在跋涉中经验到最高现实(a supreme reality)的当下;正如之前所做的那样,我们可以称之为最高现实(realissimum)。巴门尼德的论证是这样一步步来的:

(1)如果在“是!”的经验中已有的东西叫做存在,那么,凡是在这种对同质当下的经验中还没有的东西,从定义上都可以叫做非存在。

(2)如果逻各斯应用于这种初始状态,我们就得到了一批存在的谓语;这批谓语将是存在的“真理”。

(3)所有无关乎初始状态,将那些无法在“是!”之经验中找到的素材投入思辨轨道的陈述,都将被迫当作存在来看待,而这些东西,根据最初的定义,都是非存在。所有这些陈述都是“错觉”。

因此,真理与错觉的冲突,不是真假陈述之间的冲突。实际上,如果真理意味着对一种经验的充分而连贯的言说,那么错觉跟真理一样完全是真实的。冲突发生于两种经验之间。真理,就是最高现实的哲学,如果我们沿着灵魂中走向永生的道路走,我们就经验到了最高现实;错觉则是现实的哲学,我们作为一个人,活在或死于一个本身在时

间上就有始有终的世界之中,所经验到的就是这种现实。这一种现实哲学,被刻画为一种错觉,理由就在于对最高现实、对凡间世界的永生依据的经验。这种冲突最终回到了灵魂中凡间与永生两种成分的经验中去。

真理是一,错觉是杂多。然而,错觉的多样性并不意味着凡间现实的哲学是一个法无定法的异想天开领域。对世界的经验,是所有凡人共有的,只是对这一经验的言说,在充分性、完美性和连贯性上,程度不一而已。因此,错觉那一部分,并不像我们有时候以为的那样,是对其他哲学家观点的评价,而是包含了巴门尼德自己的宇宙论。光明女神亲自交给他这条信息,就像她交给他真理的信息一样;她承诺,会告诉他一个一切都似是而非(*eoikota panta, likely*)的世界的安排(*diakosmos*) (B8.60),这样其他凡人的思想就无法超过他的评价了(B8.61)。一个“似是而非”的评价,真实程度可以不一,可以是特殊的、或然的真理,媲美于严格意义上的逻各斯真理,这个概念在观念史(*history of ideas*)中具有巨大的影响,皆因柏拉图的 *eikos mythos* 概念,沿袭并发扬光大了它。而所谓 *eikos mythos*,就是《蒂迈欧篇》中“似是而非”的神话或故事。特别是在柏拉图的后期著作中,这些神话变成了表达一定经验领域的工具,而巴门尼德把这个任务交给了错觉。

错觉在巴门尼德那儿位居次席,随着哲学化主题的不断丰富,在柏拉图的后期著作中跃居头位,发展为神话。我们必须详细说一下这种独特的发展。巴门尼德将存在与错觉相提并论,对一个问题只字不提,那就是,在“是”中已有的现实,和错觉的现实,一定具有某种本体论联系。^① 存在与错觉不是两个不同的世界;它们是一个世界的两面。在同一个人的两种认知经验中,这—个世界是已有的。然而,巴门尼德只是

^① “错觉”部分的残篇残缺不全;但它们似乎足以得出一个结论,同质性存在与二元化世界之间的本体论联系其实并没有被涉及。

描写了错觉的宇宙。光明与黑暗的因素到处弥漫；因为人参与了这种交汇，他经验了这个宇宙的错觉二元论。而且，巴门尼德把神放到错觉之中。在物理宇宙的中心是一位女守护神，她统治物理宇宙的秩序；这位居于中心的女神创造了其他神，厄洛斯是“她们中的第一个”（B12 和 B13）。存在显然不是神，也不是众多神灵中的一位，它如何经由包括神
288 在内的错觉世界而降临，这始终是一个谜。这个谜成为柏拉图的心结。在柏拉图的宇宙神话中，他往巴门尼德哲学中的空隙，填满了创世之神戴米奥格（Demiurge）的符号。戴米奥格是存在与宇宙之间的中介；他化身为世界中的永恒典范。那个似是而非的神话，在存在与似是而非的错觉世界之间，架起了一道桥梁。我们不妨大胆概括一下，晚期柏拉图的神话首先是表达存在化身的工具——不仅是只在物理宇宙中的存在的化身，而且（这才是我们特别感兴趣的）是在社会和历史秩序中的存在的化身。本研究的《柏拉图》部分，将全面剖析这一问题。

4. 真理道路之间的敌对

我们以思考道路和真理这一符号体系，思考它在道路与真理这一使徒约翰（Johannine）的基督教符号体系中的完成，开启了对巴门尼德的研究。我们最后反思了从错觉到神话的演化，从而打开了一个截然不同的历史视野。巴门尼德的道路，从凡人所经验的世界的黑暗之中，走到了光明幻象的超然领域，在这里，人通过他的奴斯经验“是！”的永生的当下。这种永生的存在，就其性质而言，乃是由逻各斯的必然性所决定的；同样的必然性也决定了它的认知言说。它是一个纯粹的逻辑结构，取决于自身；它既无灵魂，也无意志，也无创造力；最大特点就是，它甚至无法表现自己，而必须被光明女神揭示出来。“是！”的经验以及它的逻辑言说，被一种通过神的力量来启示的符号体系所包围。启示的这—种背景，提出了一些有趣的问题，因为在这个启示里，神是被放在错觉世界之中的。在涉及错觉的启示中出现的神，和揭示出神是错

觉的女神之间有什么关系？是否可以这样说，我们终究没有从错觉升华到存在真理，有的只是存在真理被错觉所笼罩？又或是说，存在之上，究竟有没有无错觉的神？又或是说，真理的启示，来自于一位女神，也许它本身就是一种错觉？诗没有回答这些问题；我们走到了巴门尼德哲学化的极限和局限性上了。

然而，尽管诗不回答这些问题，可它们都是来自于诗自身的结构。289 启示性的背景，既是巴门尼德经验的一种表达，也是启示的内容。因此，作为诗人的巴门尼德，要比作为存在哲学家的巴门尼德敏锐多了。我们要是想完全理解巴门尼德的历史地位和他的影响力的秘密所在，就不得不考虑这一点。错觉和启示性的序诗，正如我们所看到的那样，蕴含着令人不吐不快的问题。从似是而非的错觉向似是而非的神话演化的过程中，我们认识到这种言说的第一步，它在错觉和真理的鸿沟之上架了一道桥梁；神话扩展了错觉的领域，囊括了真理的化身。如果在巴门尼德范围内对这个问题的言说，沿着同一个方向前进，越过了柏拉图，那么错觉的扩张就有望囊括启示性领域本身；作为启示的错觉将是超越巴门尼德存在真理的一种真理。这最后一步，不是在希腊哲学内部，而仅仅是在希伯来—基督教启示中迈出的，尽管它的逻辑内在于它的过程。

在启示中，错觉扩展为一种超越巴门尼德真理与错觉的真理。然而，为了达到这种更高真理，人不得不发明信仰这样一种认知；信仰（Pistis）之路不是思“是！”之经验的逻各斯之路；就像在分析塞诺芬尼时一样，我们又遇到了经验杂多的问题，超验性正是在这些经验中被领会的。在信仰和启示中，位于存在真理之上的超验层次，已经触手可及——但是信仰和启示的符号体系维持“似是而非”这一特性，这是错觉和神话的特征，有别于逻各斯的必然性。启示没有废除存在的真理。可见，我们从启示进入历史的入口，走进了两种真理来源之间旷日持久的敌对历史之中。它是犹太、基督教和以色列思想家挥之不去的敌对。

它可以表现在,要么是要求哲学家的真理服从于启示真理,哲学做经文或神学的奴婢;要么是要求对经文作讽喻式的解读,使它的意思跟哲学吻合;又或是表现在一种信仰与理性相和谐的理论中;又或者表现在阿拉伯的经文观念中,也就是以错觉形式给予人民相同的真理,而思是以
290 逻辑形式给予哲学家相同的真理。最后,有识之士可以发起攻击,用思的真理取代信仰真理,就像在进步主义、黑格尔主义、孔德主义和马克思主义的现代奴斯运动中所发生的那样。

真理道路之间的斗争是从希腊主义和基督教融合至今的西方智识史一个根本问题。巴门尼德是这样一位思想家,他牢固树立了一条逻
291 各斯道路,从而为这场世界一历史的斗争创造了“典型”。

第九章

赫拉克利特

巴门尼德之思,全力集中在“是!”的经验上。逻各斯之光,在这首诗更博大的启示性范围之内,聚焦在一种将其他一切东西都统统贬为非存在的经验上。因此,如果一个人要跟那种将巴门尼德划归为“存在哲学家”的历史编纂学传统决裂,认识到巴门尼德作品中的非逻辑化部分跟他“是!”的逻辑化一样根本,那么就可以突出几个主题领域,根据逻辑渗透规模的递减来进行整理。渗透最多的领域,是对“是!”的经验;其次就是错觉领域,在这一领域中,巴门尼德认识到“似是而非”多少有些符号化的可能,不过还不清楚标准是什么;第三是序诗的启示性领域,在那里,甚至连错觉的似是而非的疑问都消失了;第四领域(如果可以这样说的话)是存在领域与非存在领域之间的本体论鸿沟,在那里,符号化甚至根本无从下手。从黑暗走到光明的道路,光明幻象本身,这些经验都吸收了巴门尼德思的力量,以至于忽视了其他一切也是认知来源的经验领域,而它们理应得到同等认真的思的言说。特别要指出的是,存在那纯粹逻辑性的结构,不仅包括事物,而且还有心灵、意志以及创造力。灵魂的生命的一种要素,以盲目的力量来自我标榜。这就是巴门尼德的力量;他充分经验了灵魂的内部向度,也可以说是灵魂的高度,它的顶上就是超验存在。这种内部向度的典范言说,已经变

292 成了“永恒哲学”(philosophia perennis)的一部分。^①

因此,如果我们将存在哲学置于更大的巴门尼德诗的语境之中,那么方向就明确了,而灵魂的不断探索一定是根据这个方向前进的。存在之所以被领会,是因为思想家已经意识到他灵魂的内部向度;将灵魂理解为拥有内部向度的一种东西,与之相关的就预设了对这一种东西的边界,以及对这一边界的外围(Beyond)的意识。存在不是被一个墨守成规的人发现的,因为,在这场发现中,人的灵魂本身分殊化,意识到了它的向度。有了巴门尼德对通向超验性边界的道路的意识,灵魂本身就转入了哲学思辨的领域。我们可以思超验的存在了,因为灵魂是超验性的一个感觉中枢。若然没有灵魂中的光明,你就看不到巴门尼德的光明,正是灵魂的光明照亮了通往超验性边界的道路。可见,思每前进一步,都不得不与对灵魂内部向度、对多种多样的知识经验来源的一种系统探索,密切联系在一起。单凭这一点,就可以证明思为真,使之不再仅仅是“似是而非”。这样一种灵魂探索,就是赫拉克利特的工作。

1. 灵魂的毕达哥拉斯命运

我们又要来对付灵魂这个令人头痛的问题了——之所以令人头痛是因为现存的文献资料如此匮乏,以至于向灵魂自我理解的发展,无法连续追溯。有一个时期,灵魂的知识还不存在,我们可以含糊地称之为“荷马”时期;突然之间,灵魂的意义,就出现在塞诺芬尼、巴门尼德和赫拉克利特的作品之中,也许这一切都是由于毕达哥拉斯运动的影响。

在荷马时期,我们还没有“灵魂的生命”。后来指称灵魂的词,psyche,有是有,但它指的是一种在人死后就跟人分离的生命力。荷马的“灵魂”有一种特别的存在方式,那就是“幻影(shadow)”,它也可以在梦

^① 柏拉图在《斐德罗篇》中的神话延续和发展了这一巴门尼德经验。

中出现,但不是拥有来世的永生灵魂。我们叫做一个人的“人身”(person)的那种东西,在荷马的语言中,是他的心灵(thymos),人死它也跟着死掉。既然这里没有灵魂的概念,也没有基督教意义上的灵魂(anima)的概念,也就不可能有一种有生命的“身体”。后来指称活人身体的那个词,肉身(soma),也出现在荷马那里,但却是指严格意义的“尸体”;我们找不到哪个荷马的词是代表“身体”的。在塞诺芬尼那里,这些词都以新的意思出现。在其中一篇残篇,他讲起一则毕达哥拉斯的轶事:“有一次,当一条狗被人打的时候,他正好经过。他悲悯不已,大喝一声,住手!不要打它,它是一个人的‘灵魂’,是我认识的一位老朋友的灵魂,我听到他失声痛哭!”在前文援引的那些关于动物的残篇中,如果这些动物可以制作艺术作品的话,它们会将各自的动物形状给它们的神,这些形状就是 somata。^① 在此,我们有了动物、人和神的活的身体;我们还有一个可以移植进一头动物之中并保持自己身份的靈魂。

在残篇 B7 中,毕达哥拉斯主义据称是新概念的来源。在缺乏第一手的毕达哥拉斯资料的情况下,我们已经在巴门尼德那一个章节,从柏拉图论人的守护神(demon,介于神与人之间的神。——译注)中拿来了一段话。我们现在依样画葫芦,从后来的一份资料,恩培多克勒的净化(Katharmoi)(fl. c. 450B. C.)中,提供毕达哥拉斯关于灵魂命运的理念,这可是赫拉克利特哲学化背景的前提。

恩培多克勒提到一个古老的必然性神谕,一项神的旨意:守护神分有的命运是长生,无论何时他们当中一位犯下罪愆,用鲜血玷污自己,或者发假誓,他都将不得不远离极乐之地三万年之久,投胎成各种各样的肉骨凡胎,在不同的人生道路中变来变去。^② 守护神(我们已经在《蒂迈欧篇》的段落中知道了它)曾经过得很好,却由于行为不检而丧失了

① Diels-Kranz, Xenophanes B 7, B 15.

② Diels-Kranz, Empedocles B 115.

这种好日子。犯错之后就被贬落凡间,从一种肉骨凡胎转世为下一种肉骨凡胎。从极乐之地,“我们来到这个漏顶无遮的洞穴之中”。^①“从高高在上的极乐中,我掉落到凡尘。”(B119)“当我见到这陌生的大地,我痛哭流涕,哀嚎不止”,这是死亡、愤怒和腐烂的大地(B118, B121)。

294 然而,守护神并不必然变成人;他们可能会变成熊或者树(B127);但是最终他们都将变成凡人中的先知、诗人、医生或者国王;从这最后的化身中,他们将羽化成仙,重归神的行列(B146, B147)。

灵魂的一般概念就是守护神,他从极乐状态中堕落,现在被连续禁锢于一个接一个的肉骨凡胎之中。这个概念遵循毕达哥拉斯的生命纯净和净化法则。^② 弱水三千,我们只取一瓢,即指出对出于牺牲目的,还有对为了肉类消费的“屠杀”的深恶痛绝,是素食主义的来由之一。

我们更感兴趣的是这样一个问题:毕达哥拉斯和恩培多克勒是从哪里获得他们的转世知识的?对于这个问题,我们只发现一点蛛丝马迹而已。恩培多克勒有一残篇,在古希腊人们就认为这一残篇所指就是毕达哥拉斯。在这一残篇中,恩培多克勒提到一个知识超群的人,这个人,当他聚精会神的时候,他可以看到万物,那是“人活十次或二十次”才看得到的(B129)。他不得不说到他自己,说他前世是一个男孩、一个女孩,是一株植物、一只飞鸟、一条鱼(B117)。这一残篇,似乎是指一种人定的经验,在这种经验中,心灵“伸展”或者“收缩”到了极致(orexaito, 见 B129)。这种人定(正如这些说法所指出的)可能是由一条

① Empedocles B 120. 凡人世界作为苍穹之下的洞穴这一符号体系,被柏拉图在《国家篇》中发展为“洞穴比喻”。

② 肉身是灵魂的地狱或者坟墓这个概念,是毕达哥拉斯的。它出现在柏拉图的《斐多篇》62中,把它推到菲洛劳斯(Philolaus)身上,但意思是说还有更古老的渊源。参见柏拉图《高尔吉亚篇》493,在那里,肉身—坟墓的概念,被归到一位“圣哲”身上;《斐德罗篇》250C,在那里,柏拉图大谈国家,说灵魂在国家中依然“纯净、不死”。

准则推导出来的,恩培多克勒在他对阿克拉加斯(Akragas)公民的发言中所表达的那一种坚定信念,也许就来自于此:“我走在你们中间,我是永生的神,不再是一个凡人。”(B112)对本根神性的这种深信不疑,是与堕落凡尘的经验结合在一起的,怀着对动植物生命的灵魂的高度同情,它似乎是经验的聚合体,在教义层面导致了转世观念。^①

2. 灵魂的探索

永生的灵魂,它的起源、堕落、游荡和终极快乐,这些观念都是我们刚才从恩培多克勒的残篇中拼凑出来的,这些观念是公元前500年左右那一代思想家的前提,尤其一定是赫拉克利特的前提,他有意识地探索了这个灵魂的向度。^②

在一篇著名的残篇中,也许最能清楚体会到这种探究的标新立异,即“品格(character)一人一守护神”(B119)。这一残篇的重要性不容易估量,因为它是孤立的。第一个办法是赋予它尽可能少的技术意义,当它只不过是一种跟传统意见相对立的说法而已,传统的意见认为品格是人类命运的内部因素,守护神是人类命运的外部因素。即便我们如此小心,终究还是改变不了一个事实,那就是守护神被内在化和等同于品格(ethos)。然而,如果我们将这一残篇放进毕达哥拉斯灵魂概念的语境之中(对我们来说此乃顺理成章之事),那么,它就将毕达哥拉斯意义上的daimon等同于赫拉克利特用ethos这个词来指称的灵魂结构了。这种等同意味着与古风时代永生和神圣性须臾不可分的观念彻底决

① 毕达哥拉斯的灵魂转世,被柏拉图进一步发展为死者之审判。

② 下文对毕达哥拉斯的解释,原则上以Gigon为指南,*Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig: Dieterid, 1935); 同一位作者,*Der Ursprung der griechischen Philosophie*; 以及Jaeger, *Theology*。关于赫拉克利特很有价值的论文,载Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. 32 ff. 刚刚列举的这些著作,将对赫拉克利特的理解放到了一个新的基础之上。

裂。灵魂为了永生,不一定非要成为 daimon;我们从拟神的灵魂概念,前进到真正的人的灵魂概念。这就为一种批判的、哲学的人类学奠定了基础。^①

我们衷心相信,这是赫拉克利特的伟大成就。当我们将这一残篇放进赫拉克利特的语境中,我们发现这种解释是有根据的。因为,尽管残篇 B119 被理解为是将 daimon 和 ethos 等同起来,可是,若然我们不知道赫拉克利特的 ethos 是啥意思,那我们是走不了多远的。约定俗成的译法“品格”,是不济事的。真正有帮助的东西,来自于残篇 B78:“人的 ethos 没有见识(insight),但神的有。”人的 ethos 跟神的不同,在于它没有见识(gnome)。可见,ethos 一词的意思,一定不限于品格;它一定是
296 指总体存在的“性质”,不管是人的还是神的(theion)。而且,人与神的 ethos 差异相当大。在残篇 B79 中表达了这种比例:“相对于神(daimon),人称得上是婴儿,就像一个小孩子相对于大人一样。”Daimon 专门用在这一残篇中来区分神与人。不巧的是,除此之外,我们就像无头苍蝇了,因为文本残缺不全。赫拉克利特似乎是将“唯一有智慧的”这一谓语用于他的神性,如在残篇 B32 中:“一,唯一有智慧的(to sophon mounon),既想又不想被叫做宙斯。”而且,在残篇 B108 中,他认为自己的哲学化之特色,就在于“智慧者与万物分离”这一认识。但是在残篇 B41 中,他大谈 hen to sophon,也就是智慧的一,说是“理解那驾驭万物(换言之,统治宇宙)的‘见识’”。Sophon 似乎是指一种关于统治世界的“见识”的人类智慧。^② 如果这两篇残篇我们都照单全收,那么, sophon

① theomorphic 一词的理论含义,在此无法一一分说。所谓古风时代符号化的拟人说,其实不是用人的形状将神符号化,相反,是借助神性,将灵魂领域和力量符号化。“拟人说”一俟神性被吸收进灵魂之中就消失了。

② 关于讹误充斥的文本的意思,还有各种重构的努力,参见 Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1/2, 839 ff. William A. Heidel(1913)和 Karl Reinhardt(1916)建议重构,实质

一词既可以用在神上也可以用在人身上——不过有一个区别，“唯一有智慧的”这一谓语是留给神的。人的智慧就在于理解，自己是没有智慧的；当人理解统治宇宙的“见识”只属于神，人性(ethos)就是智慧的。

因此，人和神的天性之分，就在于智慧的“类型”，它们之间的相互联系则在于，人的智慧取决于意识到自身相对于神的局限性。我们知道神的智慧，可我们并不拥有它；当我们参与神的智慧达到足够的程度，就可以凭我们的理解触及它，但我们无法将它占为己有。赫拉克利特的经验近似于巴门尼德。但是，赫拉克利特无意通过逻辑阐释来言说“存在”；他更关心的是两种性质和它们的智慧类型之间的关系。于是，我们就在逻辑层面发现了“自相矛盾”的说法，这些说法就是凭它们的自相矛盾表达了一种智慧，它参与却不完全占有真正的智慧。因此，在之前援引的残篇 B108 中，赫拉克利特赞美“sophon 与万物相分离”这一见识，说是他的逻各斯(discourse)独有的结果，有别于其他所有思想家的发言(logoi)。另一方面，在残篇 B50 中，他坚称，对于所有人来说，只要聆听他的逻各斯，同意(homologeiein)“万物是一”，就是智慧的(sophon)。智慧的一与万物相分离；不过，对于智慧的人来说，万物是一。这层意思在另一对自相矛盾的残篇中有所解释。在残篇 B40(论塞诺芬尼那一节我们已经提到过它)中，赫拉克利特说起学问，“博”不教人去“理解”；更特别的是在残篇 B129，他说起毕达哥拉斯，说他从事科学研究(historie)甚于他人，可也只能达到一种属于自己的智慧，达到一种

上导致了下述意思：“一，智慧者，只有它有通过万物来统治的见识。”对于这一个问题，最近的观点颇有分歧，Jaeger, *Theology*, 125 n 58, 让残篇 B 41“一，智慧者”指称神性，与残篇 B 32 中的词组毫无二致；Gigon, *Ursprung*, 258, 将它解释为人的智慧。作为神性一种属性的这些重构，来自于一种坚定的信念，相信词组 hen to sophon 如此明确地指称神性，以至于该文本一定允许这样做。作为人的智慧来接受，得考虑一点，这个残篇出现在第欧根尼·拉尔修 9.1 中，它的语境是要证明古代作家毫不犹豫地将它理解为人的智慧。依我看，在这里不可能得出最终的结论。

“学问”，一种“坏的艺术”。另一方面，在残篇 B35，他坚称，“爱智者”（philosophos）必然要研究（historien）万物。赫拉克利特的用意，现在昭然若揭了。人的智慧不是彻底占有，而是一个过程。神的智慧与万物相分离，参与神的智慧，跳开万物是办不到的；它正是专注于这些事物的结果，从杂多升华为无处不在的一。这种努力是会失败的；爱智者，哲学家，到头来也只是一位博学的人而已。

哲学家一词第一次在这个文本中出现，让人联想到《斐多篇》的那些段落。在《斐德罗篇》中，柏拉图——无疑是沿袭赫拉克利特——沉思一个新词来指代诗人、演说家和立法者，他们可以走出自己作品的书面语，通过口头辩护和发挥，证实他们的作品确实是以“真理”的知识为基础。指代拥有此等高级知识的人士的新词，不应是 sophos——因为这是一个伟大的名字，“似乎只有神才配得上”——而是更谦卑和贴切的 philosophos（278D）。那些无法走出自己作品的人，做些剪刀加糨糊的工作，按理就会被叫做诗人、演说家和立法者（278D—E）。柏拉图用活生生的、口头的语言来反对单纯的书写——依然是一个备受争议的主题——说明了赫拉克利特的用意，转而也让自己被它烛照。文字作品似乎本身就充满了危险，因为它制造出一种错觉，以为“真理”或“智慧”可以在作品中充分表达出来并一直储藏下去。然而，活生生的真理，是一场朝着神圣的 sophon 走的灵魂运动，这场运动绝不能完全被禁锢在形式之中。可见，作品的特性就在于它禁锢了这场运动，以至于这种说法在读者的灵魂中激起了相应的运动；对这种特性吹毛求疵，是创作者用口头方式从他灵魂的资源中去发挥他的主题的一种能力。通过对话时的畅所欲言，创作者将证明，他是一位名副其实的创作者，而不纯然是一个梦笔生花的博学之士或者能工巧匠，这些人只能靠传统提供的工具，做些剪刀加糨糊的工作。赫拉克利特所攻击的，首当其冲是那些见多识广的人，柏拉图所攻击的，首当其冲是那些在诗、法律和演说上的匠人。然而，赫拉克利特和柏拉图都同意，没有什么作品可以自称

“真理”，除非朝 *sophon* 走的灵魂运动确认了它。真理问题现在已经分殊化到这种程度，以至于灵魂走向“唯一智慧”的那场可爱的运动，被认为是思想家或诗人的产品所拥有的那些真理的来源。这种认识意味着“智慧”的神性和“爱智”的人性是判然有别的，就此而言，灵魂的哲学取向就成了“真正”人性的根本标准。人的灵魂，只有当它通过热爱智慧而面向神的时候，才是真理的源泉。在赫拉克利特那里，灵魂秩序的理念开始形成，柏拉图将它演化为亘古不变的政治科学原则，即透过哲学而形成的正确的灵魂秩序，为人类社会的正确秩序提供了标准。

如果，人的性质，人的 *ethos*，要在一种要么导致智慧增长，要么功亏一篑的过程或者运动中方能找到，那么，我们至少还有一线希望去描述这种灵魂的动力。一些流传下来的残篇表明，赫拉克利特确实满脑子都是这个问题。在残篇 B45 中，他说：“你无法找到灵魂的限度，哪怕你每条路都走遍了；它的逻各斯是那样深。”这一残篇中的“逻各斯”是否仅仅意味着扩张或者尺度[如伯内特(Burnet)所云]，或者，逻各斯是否意味着一种拥有理解深度的理智本质，单凭这一句话是决定不了的。299 我们更钟情于第二种假说，因为逻各斯在残篇 B115 中再次出现：“灵魂拥有一种自我扩张的逻各斯。”这种自我扩张或曰增长，归功于思想家的探索性活动。残篇 B101 字字铿锵地说：“我探索(或曰寻找)我自己。”——这句话一定不是现代意义的、回首往事的忏悔，而毋宁说暗示去探究迄今悬而未解的灵魂深度，来增进它的自我理解。^① 这场探索性的运动的两极分化(*polarity*)，又一次借助“自相矛盾”表达出来。一方

① 流传下来的残篇 B101 还有别的版本，可以解释赫拉克利特坚持他独立于任何教师。我喜欢文中所给出的解释，因为它符合赫拉克利特思想的德尔斐风格。很有可能这一残篇表达了对德尔斐神谕“认识你自己”的遵从。作为一个原则问题，无论何时我都必须在两种解释中做出决定。这两种解释都有语文学的支持，我喜欢更深刻的而非更浅白的意思。

面,“眼睛、耳朵和学习所及之处,我都十分珍视”(B55);另一方面,“无形的和谐比有形的要更好(或曰更伟大,更有力量)。”(B54)于是,这场运动从有形的真理走向无形的真理。然而,无形的真理是很难找到的,除非灵魂被一种朝着正确方向的、满怀期待的冲动所激发,否则根本找不着它。“如果你无所希望,你就找不到你无所希望的东西,因为它很难被找到,这条道路几乎是不可逾越的。”(B18)“自然喜欢东躲西藏”(B123)和“不信仰(*apistie*)就不知道神(?)”(B86)。当灵魂没有了那凭借希望(*elpis*)和信仰(*pistis*)的充满期待的冲动而产生的方向,从有形走向无形的运动也就不存在了。日常经验始终没有破译,甚至还可能造成误导:“傻瓜(*asynetoi*)即使听到了,也跟聋子无异;对他们来说,‘在(*present*,也可以理解为“当下”。——译注),他们不在’。”(B34)还有:“对灵魂未开窍的人来说,眼睛和耳朵是糟糕的目击者。”(B107)总而言之,灵魂的命运对“傻瓜”隐藏:“等待垂死之人的是他们无所望也无所猜的东西。”(B27)

赫拉克利特的语言非常接近保罗的基督教符号体系。爱、希望和信仰是灵魂中的指路明灯;除非有所希望,否则很难找到无形的调和(*invisible attunement*);除非有所信仰,否则不知道神。我们不由得想起
300 希伯来《圣经》(11:1):“信就是所望之事的实底,是未见之事的的确据。”没有理由降低这种对应性的重要性;为了迎接基督教超验现实的勃兴,以及灵魂的生命在注入启示的经验之中时相互交汇在一起的历史性时刻所做的长期准备,其价值完全取决于这种对应性(尽管很少这样做)。另一方面,这种对应性也不应高估。赫拉克利特根本就不是一名“天生的基督徒”(*anima naturaliter Christiana*)。按照基督教方向来进行灵魂的探索,只是他影响深远的哲学化的一个支流;它深深嵌入了无限流动和宇宙循环的经验之中。他的作品根本不涉及启示;神确实藏起来了,没有在灵魂中显现。“德尔斐的上帝不发一言,也不隐瞒什么;他只给神迹(*sign*)。”(B93)当他通过言来显现,他就用神谕这种语言:“语无伦

次、低哑阴郁、苍白发涩的女巫,带着她的声音修炼了千年,因为这一声音充满了神。”(B92)赫拉克利特有意采取了神谕的形式,它最适合只想着神的人的说话方式。这种神谕形式多少年来承载着他的智慧。这种形式是他的成就,也是他的局限性;它处于诗人神话和柏拉图灵魂礼话之间的半途。^①

3. 秩序之哲学

赫拉克利特的作品只残留下一些残篇断简。它们是一本曾经的“书”的零碎部分。从现存句子的神谕形式来看,这本“书”很难是一部雄辩的哲学对话,而想必是一部德尔斐“暗示”或“神迹”的精心编纂。所以就丝毫不奇怪,哪怕是在古代,这本“书”就在眼皮底下,思想家们对它的内容的性质也众说纷纭。第欧根尼·拉尔修称它是一篇名叫《论自然》的论文,但是将它的内容联成三篇论述(logoi),论宇宙、论政治和论神学。在当时,这种“系统”划分主题的做法,本身就不太可能; 301 而且,这跟保存下来的残篇的浑然一体性是冲突的。我们甚至怀疑,《论自然》这个题目到底是不是赫拉克利特自己起的;总而言之,我们的结论只能是,这部作品一定包含了足够多的见解,让每一位有心人将赫拉克利特归类为米利都式的“物理学家”,都从这本“书”中提取一种宇宙论。^② 另一方面,我们还有一种观点,是语法学家狄奥多托斯(Diodotus)的,他坚持说,这本书不是论自然而而是论政府(peripoliteias)的,论自然事物的那部分只是“照本宣科”而已。^③ 现存残篇表明,狄奥多托斯

① 传统上认为,赫拉克利特是“含糊的”。实际上,他并不像传统所说的那样含糊。他的神秘主义的水平 and 形式,只要与东方现象,尤其是禅宗(Zen)的神秘主义相比较,就更一目了然了。本研究的计划,并不允许我们在此去探讨这样一些可能性。

② Diogenes Laertius 9. 5.

③ 同上,9. 15.

比自然主义者的观点更为接近真相。在我们看来,赫拉克利特关心的是秩序的哲学,灵魂的秩序是经验的中心,从这里源源不断流出,进入社会和宇宙之秩序。这三种秩序在本体论上相互联系,因为宇宙的顺序原则被认为是有智识的本质,灵魂的秩序被认为是宇宙秩序的一部分。这个观念跟《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》中晚年柏拉图的观点十分接近。如果那时就已经完全回答出主题究竟是什么,那么通过对现存残篇的分析也可以确定,前提假设就是,赫拉克利特是第一流的思想家,在残留的片言只语之中找到的几条意思,可以正当地用于重构他的思想。这样一种重构,我们相信,将印证狄奥多托斯的观点而不是“物理学家”的观点。

幸运的是,作品的开篇句保留下来了,这大约是定基调的:

此处的这种逻各斯,尽管是永恒的,在人具有它之前,以及在先听到它的时候,都无法去理解它。因为,尽管万物根据这种逻各斯而产生,当他们尝试我所提出的言行,根据每个事物的性质去解释它,显示事物真实的状态时,他们却像是未经世事的(即是说,没有经验的)人。但是,至于其他人,他们留意不到自己醒时在做什么,就像他们不记得自己熟睡时做了什么一样(B1)。

赫拉克利特已经将许多基本主题,编织进了这些句子的神谕式浑然一体之中。他所说的逻各斯,是指他的对话;但这种逻各斯同时也是一种感受或一种意思,它从永恒中来,不管赫拉克利特字面上的逻各斯是否这样说。哲学家说出与否,众人都不理解。赫拉克利特暗示,这种逻各斯是宇宙的律法或者秩序;因为万物根据它产生。既然它是无处不在的事物秩序,人应该透彻了解它;可事实上他们的举动,仿佛对此毫无经验。因此,当他们去检验他的对话,以及对事物真实性质的解说时,感到十分陌生。芸芸众生则是梦游者,他们可以在不知他们的经验

是什么意思的情况下去经验。

在我们沿着这个错综复杂之织物的一根线索走下去之前,我们必须反思作为前提的社会条件。如果,不管人知道与否,都是逻各斯在统驭万物,即使赫拉克利特提出来,人也依然不理解它,那么,我们就可以问,将它提出来目的何在呢?对塞诺芬尼而言举步维艰的劝导条件,现在就更为复杂了。在早期思想家那里,我们不得不去反思神秘主义哲学家散播他的见识的义务,以及接收者相应的洗耳恭听的义务;通过精神,一种人类共同纽带的感觉正在形成。由于赫拉克利特,导致哲学家和群众之间的鸿沟在扩大,而对共同纽带和精神义务的感觉却在深化。“像熟睡的人那样做事和说话是不合适的”(B73)这句话首先是一种反思,是赫拉克利特对自己说的,^①不过它也可以理解为对众人说的箴言,蕴含着哲学家要把梦游者从睡梦中唤醒的义务。怀有同样目的的至少还有残篇 B71:“也请想一下那些不知路在何方的旅人吧。”还有残篇 B75:“熟睡者也是工作者,世界上正在发生的事情,也有他们的一份。”^②故赫拉克利特虽然对熟睡者能否醒来颇感怀疑,却盛情邀请他们来参与他的逻各斯。前文援引的残篇 B50,劝他们赞同(homologeiein) 303 他,这不是听他的,而是听逻各斯的。赞同他的逻各斯,将产生共识(homologia),共同体的观念,此乃亚里士多德、亚历山大和圣保罗的共识的先声。

既然赫拉克利特的表达模式不是论述式的,而是神谕式的,我们就应该采用这样一种方法,通过这些残篇去追问言的模式,以便重构一个更全面的意义体系:

① 值得注意的是,这一残篇是由马可·奥勒留在他的自我反思《沉思录》(*To Himself*)4.46中保存下来的。

② 残篇 71 也是奥勒留保存下来的,6.42,它的语境是反思到我们都是在合作履行同样一个计划,有些人知道和理解这个计划,有些人不知道。

(1) 如果开篇句(B1)被用作起点,我们就可以沿着逻各斯一词指示的方向走。在残篇 B2 中,赫拉克利特让“听从共同(xynon)者”成为所有人的一种责任。然后他就接着抱怨:“可是,尽管逻各斯是共同的,但众人好像都有自己的小算盘(idian phronesin)。”逻各斯是人所共有的东西,当他们在逻各斯上达成共识(homologia),那他们就真的处于共同体中了。

(2) 在残篇 B89 中,共同—私人这一对组合被等同于清醒—熟睡这一对组合(B1):“清醒之人拥有一个世界(kosmos),那是唯一和共同的,但那些熟睡的人,均转身投入自己的私人世界中去了。”

(3) 在残篇 B2 中,出现了 Phronesis 这个词,它与逻各斯创建共同体的特性有一种特殊的联系,残篇 B113 进一步支持了这一点:“理解(phroneein)是人所共有的。”Phronesis 之意,是指在伦理和政治事情上的审慎智慧,这大致是不错的,我们发现,在亚里士多德那里,这一意思得到充分的发展。

(4) 然而,“审慎智慧”不得不与我们从塞诺芬尼和巴门尼德那里知道的奴斯分享这种功能。因为,赫拉克利特玩了一把拼音,在残篇 B114 中说:“那些用心说话(xyn nooi)的人,必须用那些对所有人都共同(xynoi)的东西,来强化自己。”于是,逻各斯的共同体也与“博”(B40)走向了对立,后者不教会人理解(noon),而赫西俄德、毕达哥拉斯、塞诺芬尼和赫卡泰乌的“学问”则走到了梦游者一边。

(5) 而且,残篇 B114 的拼音游戏,将共同的奴斯的意思延转到共同的 Nomos 之中:“那些用心说话的人,必须用那些对所有人都共同的东西,来强化自己,城邦是用法律(nomoi)这样做的,而且更加强有力。因为,一切人法都是从一个神法(原著中可能遗漏了 law,读者参考第十一章中援引的这段话自可鉴。——译注)那里来滋养自己的——它无处不在,滋养万物,而且不仅仅是滋养。”很有可能后来柏拉图把玩奴斯和 Nomos,是在回应赫拉克利特这句话。

(6)沿着共同的(xynon)一词,进一步就抵达共同秩序这一旨趣,或曰法律,或曰逻各斯。残篇 B80 说:“人们必须知道,战争是共同的,正义(共同的)就是冲突(共同的),万物由冲突和需要(或:必然性)而生。”战争(polemos)是赫拉克利特支配性的世界秩序符号,人就是在这个世界中找到自己:“战争是万物之父,万物之王;他让一些成为神,又让一些成为人;他让一些成为奴隶,又让一些成为自由人。”(B53)战争规律支配了人,也支配了神:“永生—凡人,凡人—永生,他们活在相互的死亡之中,死在相互的生命之中。”(B62)。它还支配了天体:“太阳不会越雷池半步;如果他这样做了,伊里逆司,狄刻的女仆,会将他找出来。”(B94)

(7)这个宇宙,根据残篇 B89,对所有清醒的人是“唯一和共同的”,处在这一宇宙之上,是寓于宇宙中的一条原则。“这一秩序(kosmos),对于所有人来说都是相同的,不是哪一位神灵或人制造出来的;但它曾经(aei)是、现在是,且永远是永不熄灭的(aeizoon)火,是燃烧(上升)或者熄灭(下降)的尺度。”(B30)宇宙的统治者决定了秩序,万物依照这种秩序生灭。“雷电统驭万物。”(B64)“一往无前的火将对万物进行判决和定罪。”(B66)这种火超越宇宙之内的一切火,甚至超越太阳:“谁忽略得了那永不落的东西。”(B16)最后,这种火是 phronimon,换言之,它被赋予了智识或智慧(B64)。

这些相互联系的意思,都是从作品的开篇句顺流而下的,核心显然是在尝试一种秩序哲学。共同的(Common)一词被用来统称逻各斯创造共同体的功能。“共同”就顺水推舟地被当作宇宙的秩序、神圣的律法、战争的规则,统治着万物的生长和死亡。

为了更贴切地理解这些符号,一定要了解它们在米利都哲学中有一段前史,它们的意思中蕴含了也许是有意识的分殊化,从而超越之前的努力。特别值得一提的是,这里保存着一篇阿那克西曼德的残篇:“万物之源乃是无定……事物死去,复归于它们出生之处,那是必然的; 305

因为,根据时间的法令(或曰:禁令,taxis),它们为它们的不正义(adikia)相互惩处(dike)和补偿。”^①虽然 kosmos 一词并没有出现在这一段落之中,可“事物”被明确认作是一个宇宙,拥有一个秩序井然的过程。这个秩序,如法律术语所表明的那样,是仿照已执行的诉讼的判例构想出来的——时间法令统治着消逝的“事物”,返回它们来的地方,这样其他事物就在它们规定的时间内拥有存在。“宇宙”不是什么通过对外部世界的观察而找到的东西;毋宁说它是人的秩序向宇宙的投射。赫拉克利特基本上已经用一个公式表达了这种经验:“他们活在相互的死亡之中,死在相互的生命之中。”阿那克西曼德和赫拉克利特将秩序从社会投射到宇宙之中,创造出一种“典型”,它决定了后来希腊和西方政治理论的整个进程,因为(正如耶格尔所认识的那样),在他的理念城邦概念中,进一步(我们可以加上这一点)在他的宇宙概念中,沿袭了这种投射的范式,柏拉图将理念城邦定义为“大写的人”,而将宇宙定义为一个灵魂。

从阿那克西曼德到赫拉克利特一脉相承,这是错不了的。然而,赫拉克利特不是简单的米利都自然主义者的衣钵传人。我们在分析塞诺芬尼的时候,对两种超验性经验进行了区分,它们分别导致了“事物”的来源的符号和统一的神性的符号。在第一种经验中,自然无限流动,对它的源头本身是透明的;在第二种经验中,面向最高现实的灵魂的超验性,被理解为一切人的普遍特征。这样,两种经验都被解释为是指向同一种超验现实的,这种同一性在“一即是神”的公式中找到了自己的表达方式。这种同一性,在阿那克西曼德那里,尚处于发现和尝试性表达的阶段,甚至在塞诺芬尼那里也是这样,而在赫拉克利特那里则被预设

306 为既有的;以弗所思想家认为它是理所当然的,发扬光大了它的思的后

^① Diels-Kranz, Anaximander 9. 解释参见 Jaeger, *Paideia*, 1:158 ff., 以及 *Theology*. 34 ff.。

果。宇宙,现在是米利都意义上的自然,同时它又是无形的、统一的神性的表现;它是一个可感的总体,同时又是无形的神的“神迹”。

这个问题的基本公式,可以充当贯穿一组残篇的指南,没有这种指南,孤立地来看这些残篇,就不是所有的都可以迎刃而解了。首先,在残篇 B10 中有一句平淡的话,涉及有形世界和它无形的根基的同一性:“万物归一,一归万物。”不过,同样的思想也可以通过“自相矛盾”来表达。一方面,有一个之前援引过的论 kosmos 的残篇,说它是唯一的、共同的,发源于永不熄灭的火的秩序;另一方面则有残篇 B124:“最美丽的 kosmos 就像一个垃圾堆,杂乱地撒满一地。”因此,只有当宇宙对无形的、有序的力量透明,宇宙才是秩序;而当宇宙被看作是一个不透明的、外部的“事物”安排时,宇宙就是无序。这就有了两个残篇,似乎分别“暗示”两种超验性经验的向度。这里有一篇貌似简单的残篇 B103:“共同性(xynon)——开端与终结(arche kai peras)——在圆周中。”最有可能的是,这句话不是在流露一种对几何学的兴趣,而是将圆用做符号,象征“共同”中开端与终结的同一性,更充分地言说阿那克西曼德的思想,认为“事物”死后回到它们出生的地方。米利都学派沿事物流动的水平线去追寻开端,现在通过圆周这一符号而走了回头路,这样一来,开端和终结将在共同的永久当下中相逢,这是灵魂朝着“全知”(All-Wise)的垂直方向所经验到的。这种垂直方向本身,是在残篇 B60 中表达出来的:“道路(hodos)——上上下下——始终如一。”这句话听起来很像是在回答巴门尼德的一条道路(one-way)之思,在爱利亚思想家的本体论鸿沟中架起了一道桥梁。最后,我们必须在本文中考虑赫拉克利特最高深莫测的一个说法,那就是残篇 B52:“时间(Aion)是一个玩跳棋的小孩;王的统治(或曰王国、王公)是一个小孩的统治。”Aion 一般被翻译成“时间”(Diels, Bywater, Nestle, Burnet),但是这种翻译无助于理解,因为 Aion 是一种神性,在古代就是这样理解的。亚历山大的克莱

307 门甚至还想当然地认为,这个玩跳棋的小孩,就是宙斯。^① 欧里庇得斯让 Aion,“克洛诺斯的小孩”,跟茉伊拉结合,生养了“万物”。^②而且,这个“玩跳棋的小孩”很可能拥有一个俄耳甫斯和克里特背景。^③ 无论赫拉克利特的 Aion 在神话学上的先祖是谁,我们都可以相当肯定,以弗所人想创造一个符号,来表达世界中秩序与无序的模棱两可。残篇 B102 对这种模棱两可,可谓直言不讳:“对神来说,万物美好而正义,可是人却有一些正义,有一些不义。”柏拉图肯定是在这一意义上理解这个符号,将玩跳棋的小孩(paizon, petteuon)发展为律法之神(903D),这位玩家(petteutes),根据一种在人看来是无序的秩序来洗牌。^④

“万物”皆流的经验,和灵魂面向神的“全知”的经验两者之间的张力,以及表达这些经验的符号之间的张力,从此一直是希腊秩序之思主导的典型,直到柏拉图的晚期著作,直到亚里士多德,只是被意识到的程度有所不同而已。这种张力从未打破。灵魂面向智慧的狂热取向既没有成长为遁世的末世论念头;对“事物”流变和冲突的激情参与,也没有堕落为罗曼蒂克地顺从历史流变和永恒轮回。两种可能性之间的情感性平衡是不稳定的,在赫拉克利特之后的智者一代,这种张力就开始暴露;小人物在它之下无以自持,但大思想家保持了平衡。如果这个问题理解好了,那么就可以避免对柏拉图和亚里士多德大量的误读了;现在我们一定要弄懂它,因为我们要解释赫拉克利特少得可怜的残篇中那些微妙的意思。正是这些残篇,将赫拉克利特的秩序哲学带到了更

① Clement, *Paedagogus* 22. 1.

② Euripides, *Heraclidae* 898—900.

③ Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*. 136 ff., 以及 Vittorio D. Macchioro, *From Orpheus to Paul* (New York: Holt, 1930), 171 ff.。

④ 我们怀疑,柏拉图《政治家篇》的“王权统治者”,也在一定程度上以赫拉克利特的 Aion 为渊源。

具体的人类命运和政治行为层面。

我们将从万物皆流开始。在一句名言中,赫拉克利特表达了他对这一流变的经验:“你不能两次踏进同一条河中”(B91)和“你踏进了同 308 一条河,却不断遇到别的水流”(B12)。人参与了流变,而两次踏进同一条河的壮举之所以不可能,也是因为人也同时发生了变化,不再是同一个人:“我们踏进又不踏进同一水流;我们是又不是。”(B49a)永远的变化甚至变成了千篇一律:“天天如是。”(B106)流变无目的的千篇一律,被参与流变的欲望打破,被一种类似动物性冲动的东西打破:“他们出生时渴望活着,对命运逆来顺受;他们抛妻弃子也是为了承受命运(morous)。”(B20)这种以死亡为代价而生的动物性冲动,甚至更深地扎根于厄里斯的宇宙冲动之中(B80),而正是这种冲动造就了万物。

厄里斯和生之欲望,将参与流变的激情符号化,但没有指明一个目的。在评价赫拉克利特哲学的时候,第欧根尼·拉尔修以最一般的形式,提出了一个疑问:此事何时了?这位讲述者说:“生(genesis)之冲动,称之为战争或冲突,与付之一炬(ekpyrosis)的毁灭冲动,称之为‘共识’与和平,两者相互对立。”^①在此评价中,斯多噶的付之一炬是一个很可疑的东西,不过除此之外,此话听来才华横溢,足以佐证这样一个假设,即赫拉克利特确实是把存在的终结认作是从生存之战中解放,认作是转化为共识的和平。然而,朝逻各斯的和平的方向,被一个反思所平衡,那就是:荷马希望“冲突(eris)从人和神中消失”是大错特错的,因为这样一来,在冲突之中生存的生命,也就一起消逝了。^②在动物和宇宙冲动的层面,死亡是为了生命而必须付出的代价;在反思这个终结的层面,生命是在死亡中转化所必须付出的代价。这种张力巧妙地表达为一个符号:“弓(biós)的名字就是生命(bíos),可它的工作就是死

^① Diogenes Laertius 9. 8. Diels-Kranz, Heraclitus A 1.

^② Diels-Kranz, Heraclitus A 22.

亡。”(B48)

生命因此变成了斗争的战场,在这里,与逻各斯达成了联盟,或者说应该达成联盟,因为,不是所有人都愿意背负它。“众人不理解这些
309 事情,尽管他们身陷其中;他们学习,却没有经验它们,尽管他们以为自己在经验。”(B17)“他们有什么思想,有什么智慧?他们相信大街上的歌手,把粗俗的人当作老师;不知道‘坏人居多,好人寥寥’。”(B104)大路朝天,各走一边:“最好的人,先人一步选择好一样东西,即凡人中的永恒之火;众人则将自己喂得像头牛一样脑满肠肥。”(B29)少数人的路不好走;它是持续不断的斗争,正如在简练的残篇 B85 中所指出的那样,“很难以一个人内心的欲望(thymos)去战斗”,可它又必须去做,因为“无论它想得到什么,它都要出卖自己的灵魂”。灵魂,魂,第一次作为人类关怀的对象出现;灵魂的健全,必须通过抑制欲望来寻求。“想得就得到的东西,不是什么好东西”(B110);当欲望膨胀,“意乱情迷,就一定要扑灭它,它比火还厉害”(B43)。灵魂应该燃烧,不过是用宇宙的圣火:“干燥的灵魂最智慧、最好”(B118);另一方面:“当一个人喝得烂醉,他就得由一个嘴上没长毛的小男孩扶着走了;他跌跌撞撞,不知道自己走到了哪里;因为他的灵魂弄湿了”(B117);可不幸的是:“灵魂喜欢变湿。”(B77)^①然而,创造并维护灵魂健康的纪律,不是理论性的,像后来亚里士多德的那样;它是武士和贵族的纪律,服从于战争,战争是万物之父、万物之王:“神、人尊重那些在战场上大开杀戒的人。”(B24) 逻各斯的和平只有通过参与生存之战才可能达到;这里坚守着一个承

^① 直言不讳的残篇 B46 的叙述,也属于这样一个灵魂健康的语境。它报道说,赫拉克利特把共同意见或者自负(oiosis)称之为一种“神圣的疾病”。如果这一报道(载 Diogenes Laertius, 9.7)所言非虚,那么赫拉克利特所用的灵魂疾病(nosos)的概念,跟柏拉图在《法律篇》中的意思就一模一样。

诺,“命运越惨烈,收获越大”(B25)。^①

最后一组残篇极其强烈地吸收了赫拉克利特身为以弗所人的经验。“以弗所人,每一个成年男子,都将自取灭亡,他们将城邦留给那些嘴上没毛的小男孩,因为他们将赫谟多鲁(Hermodorus),这位出类拔萃的人,驱逐出去了,还说:‘我们当中没有哪个是最好的,如果他是,那他就到别的地方、到别的人那里好去。’”(B121)赫谟多鲁到罗马去了,传说他的建议被《十二铜表法》采纳。对于一位敏感的目击者来说,这样一件事情充分表明一个社会已经病人膏肓,擦亮了他的眼睛,看到众人皆醉唯我独醒的可能性。从这些经验中产生了尖锐的残篇 B39:“在普里耶涅(Priene)住着毕阿斯(Bias),特乌塔墨(Teutamas)最溺爱(logos)的儿子。”还有刻薄的残篇 B49:“一个人顶多也不过是我的千分之一。”在一个腐败的社会中,也许只有一个人的灵魂燃烧着宇宙之火,他活在对神圣的 nomos 的爱之中;然后残篇 B33 设想的情境应声而出:“听命于一人的意志(或曰旨意)也许就是法律(nomos)。”根据这一句话,残篇 B44“平民(demos)必须为它的法律而战,就像为它的城墙而战一样”的言下之意,实际的人并不愿意为那个神滋养的法律而战(B114)。

4. 结论

神秘主义哲学家与神话决裂了,因为他们在自己的灵魂之中发现了一种新的真理源泉。当灵魂的戏剧,伴随它走向智慧的爱、希望和信仰这些润物无声的运动被人发现,荷马和赫西俄德“不适宜”的神,在超验的最高现实那无形的和谐面前,一定是相形见绌;神、人举头并进的宏大的荷马史诗,一定降到了“诗”的水平。当把人性等同于在每个灵魂中共有的逻各斯的生命这种人的理念形成之时,城邦秩序就不再是

^① 在全知者之爱与武士之修炼(askesis)两者之间的联系方面,与禅宗作比较,对于理解赫拉克利特尤其有帮助。

无可置疑的、终极的社会秩序了。与神话决裂看似是否定性的,但同时也是一种肯定性的转型,从对经验作神话拟人式的符号化,转化为将这些经验理解为人类灵魂自身的运动。人性的真实范围,露出了它的庐山真面目,相应的还有神圣的最高现实的根本超验性。这一进程走过了头——实际上在赫拉克利特之后的时代就一直是这样——因为,当有形成为存在的标准,对无形的神的认识,就退化为否定神的存在。这场引发塞诺芬尼、巴门尼德和赫拉克利特之思的灵魂运动,并不是每个人的事情——赫拉克利特不幸言中。民众需要有“形状”的神。当神的

311 “形状”被社会合力摧毁,民众不会变成神秘主义者,而会变成不可知论者(agnostics)。不可知论的实证主义者,如果我们可以从历史上去定义他们,就是一位启蒙的多神论者,对于信仰而言,他在精神上还不够强大。

超验性的勃兴,使神秘主义哲学家一代成为人类历史一个纪元,至今还对社会秩序问题具有深远影响,因为,在不那么分殊化的意识水平上的旧集体秩序,已经被新权威做了永久判决(krisis),而新的精神秩序,从社会意义上是有魅力的个人、“干燥灵魂”的一种贵族成就,这个人可以说:“我来要把火丢在地上……你们以为我来,是叫地上太平吗?不,我告诉你们,不是,乃是叫人纷争。”(《路加福音》,12:49,51)结果,全新的社会组织问题出现了。希腊的精神表现(或基督教的启示)无法从历史中移开,因为,就人这一方来说,他们是灵魂的结构;赫拉克利特的梦游者问题也无法通过人力(human agencies)从历史中移开,不管神秘主义者和圣人在他们身下点了多少把火,来将他们从沉睡中唤醒,或者至少醒来一阵。社会秩序从此依赖于官僚结构。这一点早有征兆:从赫西俄德和萨福开始,克里斯玛灵魂就以权威自居,赫拉克利特的见识也是如此,认为遵从一人的旨意,乃是法律。为了让这种官僚结构付诸社会实践,就需要制度来延续和传递精神见识,还有知识文化,而这对于一代又一代地对它们进行阐释和交流,对于因材施教地传授它们,

都是十分必要的。

这就是柏拉图所看到的问题。在他的哲学王中,他给这种新秩序创造了一个符号:精神必须与权力相结合,这样才有社会效力。这种要求并不是在苏格拉底命运影响之下的防御性反弹,苏格拉底的命运表明,梦游者可以借助一个简单的手段,杀死一个捣乱的“干燥灵魂”,在短期内解决他们的秩序问题;这种要求源于这位爱国者的见识,他看到他的城邦权力正走向解体,因为它跟精神失去了联系。然而,在雅典的辉煌和灾难给人们好好上一堂实物教学课,使柏拉图的作品令人折服之前,这一在新的时代条件下进行的秩序科学创作还在蛰伏之中。

第三部分 雅典世纪

诗人和哲学家的精神历险与城邦结盟,是希腊的文明形式。然而,在赫拉克利特和巴门尼德这一代,这场历险的潜能充分激发出来,也许被消耗殆尽了。神话,走向超验性的运动的“起点”(terminus a quo),它随着灵魂及其权威的发现而瓦解。而“终点”(terminus a quem),也就是靠神秘主义哲学家的见识来过活的人民,还没有找到。权威的“可我要对你说……”需要一种社会反响,如果它不想悄无声息,沦为孤独的个人的喃喃自语的话。^① 赫拉克利特对“梦游者”的反思一语成谶,不幸言中这场伟大历险的社会僵局。为了真正变成一种文明的形式,这种张力就不能只是城邦被特立独行的个人所激怒那么简单。像大复苏那样的东西,对于创造一个社会,清醒地回应哲学家所发现的灵魂深度以及新的爱“智慧”的人性,是十分必要的。

大复苏是公元前5世纪雅典人民的丰功伟绩——它对人类历史的

^① 通过对孤独个人的反响而争取共同发展,这个问题,在文中只能略作提示,放在Bergson从封闭社会到开放社会的转型这个题目之下,是一个大主题,*Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: Alcan, 1932)。

影响至今未绝。因为,没有马拉松的雅典人的典范,精神和智识上的
315 共同体之本就荡然无存,而柏拉图和亚里士多德的政治哲学正是从这
里汲取养料的。只有凭这样一个在历史中存在的社会的典范,一种成
年人社会的秩序哲学才可令人信服地发展起来。

这方面的雅典历史,还没有写出来。然而,本研究无法去填平这条
鸿沟,处理这样一个大题目,即使只求差强人意,一卷书也远远不够。
下文给出的只不过是一些基本问题的目录而已。这些问题将划为三
组,每一组都有一章。这三组问题是:(1)与悲剧的兴起和终结相关的
问题;(2)与所谓智者运动相关的问题;(3)与雅典作为一种政治权力的
316 历史兴衰相关的问题。

第十章

悲 剧

1. 悲剧的真理

从沉睡中苏醒,醒来就是一种新的意识。雅典人十分明白,历史角色已经成为他们的命运,这是一种光荣,它的终结也令人扼腕。在伟大的葬礼演说中,修昔底德笔下的伯里克利(Pericles)将雅典誉为“希腊人的学校(paideusis)”。在这座城邦的感召下,正如它的领袖政治家所言,权力意识与最高尚的人的意识融为一体;人民成为富有冒险精神的个人;全体雅典人民已经成为希腊人的学校头目。雅典人在希波战争中大获全胜,埃斯库罗斯悲剧的创作,这些须臾不可分的事件,让权力和精神在一个黄金时刻,历史性地结合在一起。

这一幕的背景要追溯到梭伦。他的城邦的正当秩序概念,为向立宪民主制的演化奠定了模式,这种演化尽管坎坷,却一往无前,它将人民拖入一种贵族制的文化之中,让旧的贵族屈膝于法律面前人人平等(isonomy)的原则之下。^①梭伦信仰狄刻、信仰无形的尺度,这些从根本上都是埃斯库罗斯的信仰。将两者联系起来的主要事件,是庇西特拉

^① Isonomy 是一个旧词。Democracy 在公元前 5 世纪才出现。

图僭主统治和克里斯提尼(Cleisthenes)改革。

梭伦改革不能事无巨细都令人满意,一个时期的内部冲突之后,公元前561年,身为山地穷人领袖的庇西特拉图进行统治。在他的统治下,狄奥尼索斯教派被引为国教,目的是打破贵族集团世袭教士的权力。破天荒第一次,公元前535年(也可能是随后两年中的一年的狄奥尼索斯节日中,特斯皮斯(Thespis)带着他的tragodoi合唱班,也就是山羊歌手出现了,经过整整一代之后,悲剧就从这种古风形式中成长起来。从一开始,悲剧就被立为人民的崇拜制度。

在庇西特拉图被流放,一段短暂的党派冲突之后,克里斯提尼可以实行公元前508年伟大的民主改革了。我们在先前的章节已经描述过这场改革。雅典人在地区基础上进行了重组,贵族集团的权力原则上被打破,接踵而来的新的民主制,政治行为焕然一新,令人刮目相看——与贵族制的斯巴达产生摩擦,向优卑亚岛(Euboea)大举扩张,在与波斯的斗争中,爱奥尼亚人海军驰援,引发波斯对雅典的进犯,比雷埃夫斯(Piraeus)的发展,马拉松大显军威,得胜将军米太雅德(Miltiades)歇斯底里地惩罚部下,因为他未能顺手攻陷佩洛斯(Paros)。最能说明这种新的政治紧张状态的就是马拉松和萨拉米斯(Salamis)之间那十年。众所周知的是,波斯在公元前490年惨败之后,在适当时机发动了一场全面大战。可是,雅典人对于这场大袭并无系统的准备,相反与厄基那(Aegina,公元489—483年)打了一场无休无止的战争,在公元前488年或前487年进行了一场大的政制改革,引进了陶片放逐制度,不断将希帕科斯(Hipparchus)、美伽克勒斯(Megacles)、桑西巴斯(Xanthippus)和阿里斯提德(Aristides)放逐掉,尽管纷争迭起,雅典人还是可以将军事独裁者(strategos autocrator)提米斯托克利(Themistocles)推上决断之位,这是人民的新领袖,第一个天才的“现代”雅典人,他以他复杂的个性,奠定了那些决定雅典人历经伯里克利和阿尔西比亚德斯而走向伟大与衰落的品质。

在雅典民主的生活中,悲剧究竟意味着什么,这可以从埃斯库罗斯和欧里庇得斯在阿里斯托芬的《蛙》中的相遇管中窥豹——不过只是初步的。诗人作为人民的教育者而出现,为他们树立人之榜样;人民的品质取决于人的典范,而这种典范出现在狄奥尼索斯节日的盛典之中。埃斯库罗斯作为教育者,作为希波战争一代的榜样而出现;欧里庇得斯作为堕落者,对娘娘腔无血性、花言巧语、乱伦的这一代,对激情犯罪、放荡生活、海军士气低落、军队纪律松弛,甚至丧失体育训练的美德,皆负有不可推卸的责任。将诗人抬举为雅典兴衰的根源,这种理念肯定 318 是牵强附会的。无论舞台上,一位费得拉(Phaedra)的举止如何影响了听众中一位以自然主义方式来经验的妇女的热爱生命,悲剧的问题都不在这个层面。然而,阿里斯托芬的兴奋,表明悲剧从埃斯库罗斯到欧里庇得斯的演变,是雅典政治衰落的代表性表达。

对欧里庇得斯的指责很难站得住脚,但其性质却饶有趣味。因为,批判的形式,本身就是一种智识上的政治衰败形式。喜剧家阿里斯托芬坚持说,诗人对于成长中的人来说,有一种功能,那是教师对男孩子的功能。诗人是人民的教师(didaskalos),其最基本的形式,显然是在政治和道德问题上传道授业,教人明辨是非。如果我们对阿里斯托芬的理解没错的话,他应该接受了我们称之为“自然主义”态度的东西,那是对复杂的艺术作品所抱有的态度,换言之,在这种态度中,层层叠叠的意义大厦被忽略,从作品中提取出来的唯有“故事”而已。这是当代文学批评家的态度,他们把托马斯·曼的《魔山》归为一个疗养院生活的故事,或指摘詹姆斯·乔伊斯的《尤利西斯》“不道德”、“下流”。阿里斯托芬将听众的这种态度视为理所当然——在这样一种听众面前表演欧里庇得斯的悲剧,结果可想而知。但是,当间接的交流因为听众只能理解直白的话而变得不可能之时,像伟大悲剧这样的复杂结构,就只能随缘了。富有象征意义的是,《蛙》给阿里斯托芬带来了罕见的荣誉,难

能可贵的二次上演,并非因为喜剧有什么伟大的品质,而是因为它直言不讳的政治劝导,劝雅典人(vv. 686—705)将公民权还给人民,而人民在公元前411年参与了四百人时期的密谋。这个劝导被认为是值得嘉许的爱国壮举。诚然,它是一个伟大时代的残阳夕照,在这样一个时代,一场政治演说若是附在一部知名的文学作品中,就可以产生特别大的影响,但它毕竟日薄西山,通过直接的政治推论来进行“教导”,时机已经成熟。

论述这一主题的范文,即亚里士多德的《诗学》诞生之日,也就是悲剧彻底瓦解之时。悲剧变成了一种文学类型,被肢解成一处处形式上的特征,一个个的“部分”。它之所以是最重要的文学类型,是因为它在形式上很复杂;一个人理解了悲剧,就能理解其他一切文学形式。然而,对于悲剧的实质和历史功能,《诗学》只是蜻蜓点水;显然,这一问题已经完全超出亚里士多德的兴趣范围。这种境况,从悲剧的著名定义中可见一斑,他把悲剧定义为“一种严肃、完满、重大的行动的摹仿,各种各样的语言,恰如其分地用在剧中各个部分,令之丰富饱满——不过表现方式乃是行动而不是叙述——借引起悲悯和恐惧,让这些以及其他的情感都得到净化”(朱光潜先生的原译是:悲剧是对于一个严肃、完整、有一定长度的行动的摹仿;它的媒介是语言,具有各种悦耳之音,分别在剧的各部分使用;摹仿方式是借人物的动作来表达,不是借用叙述法;借引起怜悯与恐惧,来使这种情感起卡塔西斯作用。读者可以对照参考。——译注)。^①我们就其言来看亚里士多德,如我们看阿里斯托芬一样;我们假设,亚里士多德尽情描述了公元前4世纪一位听众出席悲剧演出时所经验的东西。悲剧对观众的影响,现已使之成为某种类似心理疗法一样的东西。在舞台上发生的事情,在观众内心引起了悲悯和恐惧,还有其他的情感,从而舒缓了被压抑的激情。如果我们又一

^① 亚里士多德,《诗学》,6.2。

次冒昧地拿它跟现代的现象作比较,亚里士多德的理论很像某些现代心理学家的理论,这些人认为足球比赛和类似的体育事件之所以是好事情,是因为它们给观众提供了满足其攻击性的有效办法。诚然,这种减压是由希腊悲剧,还是由游戏和电影来提供的,其中存在巨大的文化差异,但是其原则是一样的;悲剧精神已经一去不复返了。

然而,当亚里士多德拿诗人的对象跟历史学家的对象作比较时,他暗示了真正问题之所在。诗人不告诉你实际发生了什么,这是历史学家(historikos)的事情,诗人告诉你的是“根据可能性和必然性”会发生什么。基于此,诗比历史“更哲学、更严肃”;它不是将简单的事实联系起来,它传达的是“普遍的”东西;我们也许可以说是“根本的”东西。^①这些暗示讳莫如深,我们从中听到的却是赫拉克利特和埃斯库罗斯那 320 个时代的问题的一个回音。历史学家的“博”,与哲学家的“渊”是对立的。诗人创造了一种行动,去传达一种“普遍的”见识;他参与了从赫西俄德到神秘主义哲学家寻找真理的伟大行动。

悲剧继续在寻找真理;亚里士多德看得很对,这一真理有某种“普遍的”东西。悲剧的行动,它的 drama,不是某件事情的信息,也不是供人娱乐的杜撰。用于这种行动的素材,是从一大堆神话中提取出来的,不过悲剧既不以荷马史诗的方式来叙述它,不假思索地旨在讲一个“真实的”故事,也不以赫西俄德的方式对这些素材改头换面放进思的形式之中,旨在以新的真理来反对旧的谬误。从埃斯库罗斯到欧里庇得斯,悲剧就是一场戏剧,这是十分讲究的。诗人和他的听众都深信不疑,这一行动是发明出来的,它游刃有余地使用神话素材,对它们进行改编,以迎合文学形式的要求,然后再加上众多富有想象力的细节。过去的崇拜舞蹈和合唱抒情诗所附带的现实元素竟荡然无存,也毫无重演典

^① 亚里士多德,《诗学》,9.1—4。

范的神话事件之意。因为,合唱班和听众分离了;合唱班成为戏剧的一个部分,在舞台上表演,听众不参与行动。只有拨开重重迷雾,我们才能达到问题的真正核心:悲剧的真理就是行动本身,也就是在灵魂运动这一新的、分殊化水平上的行动,其高潮是一个成熟的、负责任的男人的决断(*prohairesis*)。新发现的灵魂中的人性,扩张到了行动领域。悲剧作为一种形式,是对决策过程中的人类灵魂的研究,而一幕幕的悲剧,构建出条件和实验情境,在这种条件下,一个充分成长起来的、自我意识的灵魂被迫采取行动。

2. 行动的意义

悲剧的特征在于,它是一种试验性的学习,也是在寻找决断的真理。透过对埃斯库罗斯《乞援人》的分析,这个特征就会明朗。不过,我们321 们用不着分析整部悲剧,而只要讲解那一场引出决断继而引出行动的论辩。^①

在尼罗河谷统治权的争夺战中,达纳乌斯(*Danaus*)被他的兄弟埃古普托斯打败,埃古普托斯的五十个儿子企图占有达纳乌斯的五十位女儿,要与她们成婚。处女战士不乐意跟暴虐的埃及人联姻,带着自己的父亲从尼罗河逃走,在阿耳戈斯,她们的祖先伊俄的家,找了一个避

^① 《乞援人》据说是现存埃斯库罗斯悲剧中最早的。但是最近 Albin Lesky 对莎草纸残篇的分析,“Die Datierung der Hiketiden und der Tragiker Mesatos”, *Hermes* 82(1954): 1—13,实际上确定了公元前 463 年这个较迟的时间。在法律和正义问题上对《乞援人》的更全面的研究,参见 Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken I: Vorsokratiker und Frühe Dichter* (Frankfurt: Klostermann, 1950)。参见进一步关于埃斯库罗斯的章节,Jaeger, *Paideia*, vol. 1; the chapter “Mythus und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie”, Snell, *Die Entdeckung der Geistes*。十分有趣,但是要慎用的,Alfred Weber, *Des Tragische und die Geschichte* (Hamburg: Govert, 1943)。关于埃斯库罗斯的更旧的文献,参见 Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, 340。

难所。这场戏剧以达纳乌斯少女在阿耳戈斯河岸出现为序幕。

帕拉噶斯(Pelasgus),城邦的国王,出场了,逃亡者的要求呈上给他。他根本就高兴不起来。他越是琢磨这件事在法律上的纠缠不清,他就越显得左右为难。达纳乌斯少女既不是阿耳戈斯的公民,也不是希腊人,可以要求“领事豁免权”(proxenia 237—40),那么将她们接进城邦就是不对的了。而且,她们是从埃及人手里逃出来的,这完全是不合法的。根据 nomos,即他们国家的法律,她们应该下嫁她们的族人(387—91)。最好的办法是将这些苦苦哀求的少女交给她们的埃及追求者和求婚者,以避免一场战争,怎么说战争对城邦都是代价惨重的事情。

不幸的是,还有另一种论点。达纳乌斯少女作为乞援人来到这里,她们处于宙斯各方面的保护之下。首先,她们可以求助于宙斯,她们的生父,他跟伊俄结合生下她们(206),这可能也是她们埃及家乡的宙斯(4,558)。而且,她们一路上向宙斯的索忒耳(Soter,救赎之神)、“虔敬者家政的守护神”(26—17)祈祷,跋涉到阿耳戈斯。那么,这里就有一位宙斯,他的女儿是忒弥斯,“乞援人的守护神”(359—60)——也适用于宙斯自己的一个谓词(347)。最后,这还有“另一位宙斯”(231)、“最热情好客的”(157),他接纳死者,出席最后的审判(231)。他是乞援人 322 最后诉诸的办法,她们准备在神像前上吊自尽,除非她们找到正义(461)。这将陷奥林匹斯的宙斯于不义(168—69),给帕拉噶斯和他的城邦带来灭顶之灾(468ff.)。

埃斯库罗斯仔细构思了一个让人不安的情境。忒弥斯的正确秩序免不了冲突。忒弥斯统治婚姻秩序。在法律上,埃及人控制达纳乌斯少女,可以娶之为妻。只有这种婚姻让那些女人感到厌恶,那强制婚姻才叫 me themis,不正确(336)。达纳乌斯少女正是以此来为自己辩护的。然而,她们的托词不完全是真诚的,因为她们讨厌的不仅是埃及人而且是婚姻枷锁本身(1030—34)。拒绝某一个人是正义的,而拒绝婚

姻本身就不是正确的秩序了。进一步而言,忒弥斯秩序保护乞援人,尤其是当她们沾亲带故的时候(以伊俄之故)。因此,这种乞援不可简单地予以回绝,尽管它的正义并非毋庸置疑。最后,忒弥斯掌管对神的虔敬。以自杀来玷污神像,将给阿耳戈斯带来灭顶之灾,尽管以死相逼显然是在胁迫帕拉噶斯,也是对宙斯的大逆不道(hybris)。那这位国王该怎么办呢,面临正确秩序冲突之威胁,要么被迫违背埃及人的习俗,引起战争,要么挑起神的怒火,降罪于他自己和他的城邦?

国王犹豫不决,左右为难:“我不知道怎么才能帮助你们而不致引火烧身;而对这种乞援视而不见,也不可取。”他无法摆脱这种无助的困惑(amechanos);他的灵魂(phren)忧心忡忡,要么“做,要么什么都不做,碰运气”(376—80)。他苦思冥想:“这里多么需要深刻的、救命的忠告啊,就像一名潜水采珠员,潜到水深之处,眼光犀利而不受干扰。”(407ff.)这一句话显然是在重温赫拉克利特的“渊”的灵魂,它探不到边,因为它的逻各斯太深。赫拉克利特的灵魂深度,被埃斯库罗斯戏剧化为灵魂在一个需要决断的具体情境中实际的下沉。^①

从这一深处,国王得根据正义来做决断。合唱班劝他与狄刻联手
323 (395),并向他保证,狄刻会力保她的盟友(343)。在充满冲突的正确秩序之上,有一种正义秩序,具有更高法律和具体决断双重意义。正确秩序不能只手遮天,要做出一个最终正确的具体决断,一个正义,来建立秩序。狄刻超越正确秩序,其根源在思考的深处,而国王正准备下沉到这里。然而,在这一点上,当真正的下沉发生,埃斯库罗斯显然已经远远超越赫拉克利特的离群索居状态,步入了城邦共同体,这个城邦的公民同仇敌忾,愿意下沉到灵魂之中。因为,国王告诉达纳乌斯少女,她们不是在他的私宅,而是在城邦中寻求避难。“共有”(to koinon)城邦

^① 埃斯库罗斯的明喻针对一句归于苏格拉底的格言,它需要一名德尔斐的潜水采珠员下沉到赫拉克利特公式的意思。

的人遭到了她们的威胁；“基于共同性”(xyne)人民将不得不寻求一个解决办法。国王在他跟全体公民“沟通”(koinos)之前不能做任何承诺(365—69)。赫拉克利特的“共同的”被制度化为长老会中的公民共同体。合唱班诉诸他的绝对君权,强烈抗议:“你就是城邦!你就是人民!”(370)可是帕拉噶斯不是一位神秘主义哲学家;他有人民,他铿锵有力地告诉合唱班:“没有人民(demos)便没有一切。”(398)他离开了乞援人,召集人民,将此事交给全体(koinon)公民(518)。他希望劝说(peitho)能帮上忙(523)。国王的演说其实是成功的。将proxenia扩展到乞援人身上的法令获得通过。“乐意听这种迂回曲折的演说的,是帕拉噶斯的人民;不过让它获得通过的却是宙斯。”(623—24)下沉到深处是共同进行的,人民找到的是宙斯的狄刻。

我们已经将埃斯库罗斯行动理论的主要元素凑在一起了。忒弥斯秩序依然统治着诸神、世界和社会,就像在荷马史诗中一样。可是,人已经难以生存在这种秩序之下,因为正确的秩序不再是在具体情境中决断的向导。在荷马史诗中,做出一个决断,要么是靠在功利层次上权衡行动的结果,要么靠听从神的旨意或人的忠告。那正是菲尼克斯对阿喀琉斯伟大的劝勉演说的要义。埃斯库罗斯将这两种可能性都排除掉。功利权衡作为一种动机,显然要排除掉(443—54);埃斯库罗斯,为了准备这个实验性净化的情形,甚至不惜诉诸人为了做出正确决断而必须拒斥的夸大其词之术(477)。凭借荷马的神或人出场帮忙而形成的外部忠告,是得不到的。没有了这些外部忠告,就必须从灵魂的探寻中来做出决断。存在的飞跃的形式,不是以色列的神启,而是狄奥尼索斯下降到人身上,下降到可以找到狄刻的深处。可见,并非所有举动都是行动。只有当决断是通过狄奥尼索斯下降到神圣的深处而做出来的时候,我们才可以说是行动。反之亦然,不是每一种情境都是悲剧。只有当人被迫求助于狄刻的时候,我们才可以说是悲剧。只有在这种情

形下,他才面临“做,还是不做”这行诗所表达的困境。显然,埃斯库罗斯认为只有站在狄刻一边的决断才是行动。否定性的决断,凭借功利算计而避之大吉,或者索性置之不理,都不是深思熟虑的行动。

埃斯库罗斯的戏剧的意思,行动的意思,将狄刻的狄奥尼索斯秩序符号化了。这个伟大的符号,对雅典和悲剧的历史,都提出了严肃的问题。埃斯库罗斯所经验和表达的行动,要求人已经成长到一定程度。这里产生了一个没有悲剧演员的悲剧情境。如果灵魂不响应狄刻,人不愿意下沉到狄刻的深处,只要权衡一下当前的损失和未来不确定的收益,就可以找到一条平坦的出路。一时的激情、功利的计算,或者平庸的怯懦,都可以模糊悲剧的争端,或者使之完全是非不分。埃斯库罗斯式的悲剧,作为民主制中昂贵的国家崇拜,要想在社会上成为可能,就要有一批公民甘愿向悲剧冲突敞开灵魂。尽管听众不是英雄大会,至少这些观众倾向于将悲剧行动认作典范。探索英雄的灵魂和承担结局,一定要经验为狄刻崇拜,英雄的命运必须在观众的灵魂中,激起对自身命运的战栗——尽管他本人在一种类似的情境之中屈从于自己的软弱性。悲剧作为一种国家崇拜的意思,必须在这样一种代表性的痛苦中找到。悲剧之功能,是通过代表性的痛苦将灵魂与自身的命运维
325 系在一起,而非亚里士多德的,通过悲悯和恐惧而净化。根据埃斯库罗斯自己书写的传统,这个墓志铭说得很对:

他光荣的勇敢(alke),传遍马拉松全境,
对此深有体会的长发米提人(Medes)也赞叹不已。

证明他身为战时城邦一名战士的价值的,是他傲人的名望,而不是他作为一名诗人的作品;马拉松是悲剧的考验。

悲剧随着马拉松精神而不得不走向死亡。承担命运,是太重的负担。在悲剧完全展开的过程中,在索福克勒斯笔下目空一切的人物中,

人们可以体会到这种痛苦的例外性；一种孤寂开始弥漫在英雄周围，他的痛苦不再代表普通人。欧里庇得斯，正如我们所见，已经专注于那些在命运下崩溃的英雄的问题。认为神充满恶的反复无常（demonic capriciousness），这种感受已经比相信狄刻秩序最终走向和谐的信仰更加强烈。在这种条件下，悲剧的社会功能就出了问题，并且最终是不可能的。《乞援人》在秩序史中的地位是独一无二的，因为，作为城邦制度的悲剧走向崩溃的路线，产生于行动本身。国王帕拉嘎斯，如我们所见，在自己的灵魂之内经历了一番决断；然后他必须通过演讲，在平民大会面前重演他和合唱班的辩论，在公民的灵魂之中诱导出同样的过程。通过劝说，典范的英雄行动必须扩展到人民的灵魂中去，与共同体的目标牢牢维系在一起。在埃斯库罗斯最后的著作，《俄瑞斯忒斯》（*Orest-eia*）中，劝说变成了宙斯秩序的伟大工具，借助这一工具，旧律法具有恶的神性，伊里逆司，屈从于狄刻并且转化为欧墨尼得斯（*Eumenides*）。在《乞援人》中，*Peitho* 作为朱庇特狄刻的劝说（也许不是心理操纵）之意，在合唱班的诗句中流露出来：人民决断但“宙斯最后通过”（623—24）。当 *Peitho*，诱导意义上的劝说，不再具有社会效力之时，非仰赖狄刻不可的民主政治秩序，将土崩瓦解，让位于修昔底德所描写的梦魇般的无序。恢复城邦的社会秩序，如果是靠精神而不是靠对权力的畏服，那就要恢复精神的劝说。其实这正是柏拉图政治学的伟大主题之一，326 在后期的著作中不断白热化，直到在《蒂迈欧篇》中，劝说作为灵魂的力量出现，将秩序强加于负隅顽抗的宇宙的必然性。

3. 悲剧与历史

《乞援人》是悲剧行动之本质的最佳习作，但也仅仅是这一本质而已。以这一行动为中心，四周充满了争端，其中一些相当躁动不安。英雄追随狄刻，宇宙和城邦的最高秩序原则——否则就是自取灭亡——可是总的形势并不表明这一秩序原则特别行之有效。这里有埃及人的

野蛮行径,以及相应的达纳乌斯少女的苦难;这一事件的背后,是表亲女先祖伊俄遭受的同样不公正的命运,宙斯爱上她,她却被赫拉变成了一头牛,被一只牛虻驱赶,在大地上狂奔,这一切都是无辜受罪;帕拉嘎斯诅咒这种境况,他喜欢安守本分却依然被卷入各种危难之中,这情有可原。宇宙中狄刻唯一真正的寄居之处,似乎就是这位国王的灵魂,而周围的一切,看起来倒更像是一个恶毒的世界。而且,英雄式灵魂中的狄刻,对达纳乌斯少女没有太多帮助,除非它是这样一位国王的灵魂,他可以对他的战士公民动用他的劝说,当与埃及人的冲突来临之际,他的决断将有军队助阵。这位国王哪怕一刻也没考虑过将他的劝说权力用在埃及人身上——尽管他与他们的传令官进行了一场法律辩论。将狄刻和勇敢结合起来,在全民皆兵的体系中融为一炉,这样,希腊城邦就呈现为无序世界中一个夺目的秩序堡垒。

327 当我们现在走近埃斯库罗斯的著作《被缚的普罗米修斯》,悲剧行动那躁动不安的背景就可以一目了然。在这部著作中,秩序孤岛周围的恶魔的陷阱,成了一个大问题。

这种解释面临一个困难。现存的《普罗米修斯》是三部曲中的一部分,也许是中间那一部分(尽管连这一点都很有争议),以至于人们总也无法确定,贯穿戏剧的意义主线是从哪里开始,在哪里结束。而且,现存的《普罗米修斯》独立成篇,这就为现代普罗米修斯符号体系的泛滥成灾,大开方便之门,而这一现代的符号体系,与埃斯库罗斯的本意相去甚远。沙夫茨伯里(Shaftesbury)和哥德(Goethe)的普罗米修斯符号,雪莱(Shelley)和青年马克思的普罗米修斯符号,都属于启蒙的、人的自立的时代,属于艺术家叛逆时代,属于造反革命者的时代,这些革命者将人类的命运掌握在自己手中。所有这一切,都跟埃斯库罗斯无关,而

成为在我们这个时代理解他的一块多余的绊脚石。^①

就其主题而言,《普罗米修斯》是一个关于神而不是关于人的故事。它是赫西俄德意义上的提坦族时代。当宙斯与克洛诺斯一代神祇大战之时,其中一位提坦,他“先知先觉”(普罗米修斯),与众不同,他知道胜利靠头脑,而不靠蛮力,于是加入到前途无量的权力之中。作为宙斯的盟友,他可以劝说他不要对不满意的人种赶尽杀绝,用新的人种取而代之;当他将这些人从灭绝中拯救出来的时候,出于“博爱”(philanthropia),他通过发明创造,以各种方式帮助他们改善悲惨的宿命。然而,他的人道主义努力走过了头,触犯了宙斯建立的新秩序;他偷盗圣火,将它交给了人。现在他必须为自己犯法而受罚。他知道触犯朱庇特秩序必有此报,只是没料到结果原来竟那么可怕。《普罗米修斯》开始的一幕,是这位提坦被权力和力量(Kratos kai Bia)缚住,准备由赫菲斯托斯(Hephaestus)用镣铐锁在悬于北方大海的岩石之上。

乍看一眼,选择这样一个主题,似乎将我们带回到赫西俄德的神谱和拟人说中去了。“剧中人”(Dramatis personae)都是神祇——普罗米修斯、俄刻阿诺斯(Oceanus),充当合唱班的提坦河神(Oceanids),还有宙斯本人,尽管他没有出场,却通过他的使者和代理,赫菲斯托斯、赫耳墨斯、克拉托斯(Cratos)和拜亚(Bia)来演出。悲剧行动,也就是成年男子面对决断的行动,如何可以在诸神的冲突中加以学习呢?我们是在面对一场严峻的向赫西俄德前哲学的“拟人说”的逆转吗?提出这个问题无非是要否定它。但问题必须提出来,这样才能恰如其分地映衬出埃斯库罗斯的成就,他透析了悲剧行动的恶的背景。

① “现代的”普罗米修斯主义实际上是一种灵知的形式。将赫西俄德和埃斯库罗斯的普罗米修斯重新解释为不屈于命运的哲学家的符号,就回到了灵知的炼金术师苏西莫斯(Zosimos)。参见 Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist* (Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1954), 1: 218 ff.。

从米利安学派到赫拉克利特的哲学思辨运动,我们可以说,这场运动以一条有意义秩序的原则为方向,逐渐远离了无序事实的经验。梭伦的无形的尺度、巴门尼德的存在,或是爱、希望和信仰智慧的灵魂取向,这些发现,都是真正伟大的发现;实际上,它们都是批判性探索存在建构的哲学思辨的根基。然而,这场运动,还有它的种种发现,都被一个严重的危险所困扰。专注于超验存在和趋于无形尺度的灵魂取向,让人出神入定,忘记他是活在一个灵魂迷惘的世界之中。灵魂走向存在真理的运动,并不废除它所逃离的恶的现实。灵魂的秩序不是什么坐享其成、永葆幸福的东西。神秘主义哲学家对真理的发现,基督教甚至更上一层楼,竟可以变成严重无序的根源,如果它被误解为一种可以有效统治社会和历史的秩序力量的话。这种误解的后果,就是心理学上可以理解,但在智力上可悲可叹的神正论“大”问题,诸如世界上无处不在的恶,与上帝的万能与善的调和。在诸如此类的问题之中,隐含着一种思的谬误:超验秩序,是此世的秩序,它是在方向明确的灵魂运动中被感受到的,并在独立于灵魂生命的社会中实现自身。一言以蔽之:这种发现会产生一种陶醉,让人忘记了世界本来是什么样子。

这就是埃斯库罗斯的伟大之处了,他把社会中的狄刻秩序理解为一种变化莫测的神圣秩序化身,是凭牺牲和冒险,通过悲剧行动,从无序的力量中榨取出来的一种稍纵即逝的实现——即使一时得手——终究笼罩在一个阴影之下。《普罗米修斯》不是返回到赫西俄德式的神话思辨中去。它不是一个神谱时代的“真实故事”,而是对人灵魂中的力量一种有意识的学习,当这些力量合理平衡,就可以创造出社会秩序,当平衡被打破,这种秩序就遭到破坏。埃斯库罗斯这位艺术家十分走运,在神话中,神学拟人说对灵魂的符号化,给他提供了一位神的角色,使之可以令人信服地演出灵魂悲剧。

力量平衡和斗争的问题,被小心翼翼地树立起来。宙斯在提坦之战中大获全胜,导致了狄刻秩序。它是一种法律的统治,取代了古代的

恐惧的统治。这场胜利不是靠脉脉温情和理性来获得的,而是在一场暴力斗争中取得;被倾覆的力量并没有死去,而要不断动用主力,将其压制在阴间。在历史斗争中,秩序的实现与力量须臾不可分;宙斯和他的狄刻现在随身带着阴毒的行刑官克拉托斯(Cratos)和拜亚(Bia)而出现,他们虎视眈眈,片刻也不让千辛万苦赢来的秩序有被人破坏之虞。这种力量是夺来的,并且决意维持不放,就此而言,新的秩序,也就是宙斯的统治,是一种“暴政”(10)。必须理解暴政一词在此语境下的确切意思,避免常见的误解。靠狄刻来统治的宙斯,并没有马上就变成一名整天沉迷于个人的、无法无天的狂念之中的暴君。法律状况毋庸置疑:普罗米修斯犯了法,他知道自己将遭到相应的惩罚,宙斯施加惩罚是为了力挺狄刻。这种行动之所以具有暴政的特征,要归咎于惩罚过于严苛,这种严苛,是要昭告天下,政体是新的(35);如果权力巩固已久,惩罚就不会那么重。时间因素,秩序的历史,被引入到论辩之中。而且,我们还心存疑窦:如果不是在那么不成熟的条件之下,是否就不会发生触犯天条的事情呢——也许宙斯可以劝普罗米修斯放弃他一意孤行的行动,或者普罗米修斯可以劝宙斯恩准,使之合法化。狄刻本身就有一段历史,随岁月流逝将越来越公正;在三部曲的最后一个部分,《被释放的普罗米修斯》,过去的敌人都和解了。

这个问题想必长久令埃斯库罗斯无法释怀,因为在最后的作品《俄瑞斯忒斯》中,它又出现了。俄瑞斯忒斯,遵照阿波罗的训示,谋杀了他的母亲,为自己被她谋杀的父亲报仇,现在复仇女神伊里逆司(Erinyes)在追捕他。父亲不得不遭到神法的报复,弑母也难逃惩罚;每一件事都完全合法。不过,这种让人生畏的合法性,以罪易罪,一定要公平合理地打破。解决办法是由雅典娜提出来的,她诱导阿波罗和伊里逆司将此案交给她来仲裁。雅典公民趁机组成了一个法庭,也就是Areopagus(雅典的最高法院,一座供人发言的小山丘)。法官们争持不下,平分秋色,俄瑞斯忒斯被宣判无罪;不过,凭这一匠心独具的设计,

人类法官争持不下就将俄瑞斯忒斯这个人无罪释放,伊里逆司可不太满意,她们的时间,她们应有的权利和尊严,被轻慢了。现在雅典娜必须好言相劝,安抚那些牢骚满腹的伊里逆司,修补她们的尊严。劝说被用来解决宙斯政体下产生的一种困难;伊里逆司,以及她们作为老一代神祇的要求,不能简单地加以压制——可甚至是现在,当一个更老迈也更睿智的宙斯喜欢上了更温和的手段时,以武力相威胁就退居幕后了,雅典娜提醒伊里逆司(827f.),她手里有军械库的钥匙,里面锁着雷电霹雳。这样一来,狄刻就从严惩不贷演化为变通和劝说;在《俄瑞斯忒斯》中,正如在《乞援人》中一样,这种发展因为公民法庭的制度而格外醒目。公民来决断案子(字面上是:诊断的狄刻),而不是让给那出于“敬畏和恐惧”的“无法无天或专制”。

对普罗米修斯这个人物的分析,一定要避免浪漫主义叛逆精神(Titanism)的陷阱。在普罗米修斯的举动中,的确有那么一点人反抗神的味道,可这一说法没有多大意思,只要神和人这两个词没有好好界定的话。我们的出发点要脚踏实地:普罗米修斯本身不是一个人,而是像宙斯那样的神;他们属于同一类;他们都同样代表在人的灵魂之中所经验到的力量。行刑官还特别强调了普罗米修斯的神性(29);神应该更忠诚于他的同类,不应该只顾自己大发慈悲(*philanthropos tropos*)而激起他们的愤怒(28)。这样一来,在人身上就有了一种神的力量,可以跟狄刻的秩序结盟,就像普罗米修斯在提坦之战中跟宙斯联袂一样;可是它却属于被征服的那一族神祇,很容易对新秩序不忠。它的大发慈悲也许并非偶然。因为,人这一种族,本身不是宙斯创造的,在他眼里是旧世界的一个部分;人和普罗米修斯都带有旧制遗毒,他们被纳入新制,

但显然还背负着旧时代那种恶的、目无纲纪的秉性。^①

在神—恶的力量的性质上,人们又必须尽可能忠实于埃斯库罗斯的文本。普罗米修斯是一位“智者”(sophistes)。他被禁锢在岩石上,就是为了让他明白:尽管他是一名智者,跟宙斯相比也只能是一个蠢货(62);赫耳墨斯又亲自传话,“你,这个智者,千刀万剐也不为过”,不一而足(944)。他的智者称号,归因于他所拥有的智慧或曰知识,这一智慧或曰知识的意思十分宽泛。他是一名智者,因为他把科学带给人,特别是数学这门“最高科学”(sophismata)。不过,sophisma也有计划、设计,或者诡计的意思,他抱怨他没有计划来摆脱当前的困境,他为凡人设计的一切发明创造(mechanemata)都无济于事(469—71)。更深层的意思,在反思他缺乏智慧的段落中体现出来。这种欠缺表现在他的 *authadia*(1012,1037)中,这个词无法用一个单词翻译出来,而要界定为一种厚颜无耻、骄傲自大、我行我素的自我满足。顽固不化是可耻和不名誉的;它不配一位有智慧者(sophos);合唱班劝他听取“智慧(sophen)的金玉良言”(1036—39)。

智者作为一个复杂的人物,出现在不同的段落中。他的创造力,他对科学的发现,那是毋庸置疑的;但是这种智慧还是难以望宙斯智慧之项背。赫拉克利特意义上的“学问”不是真正的“智慧”。然而,至少就其潜质而言,他不仅仅是一名智者;在可以听取“智慧的”金玉良言这一意义上,他是“智慧的”;如果他不听取,那他是被自己的“自我满足”蒙蔽。这种“自我满足”是一种模棱两可的生存情绪。它表现为不忠于神的秩序而我行我素。宙斯想消灭人类,可普罗米修斯却为了他们而百般阻挠,因为他“怜悯”他们。然而,当他挽救了他们的时候,他经验到更多的怜悯,试图以各种方式去改善他们悲惨的宿命。在此,对人的怜

^① 这一描述只能是一种可能性,因为三部曲的第一部分已经失传,而这类问题想必是在这一部分中来阐明的。

悯和慈悲,开始弥漫着发明创造的傲气。埃斯库罗斯让他的普罗米修斯拿出了文明史的宏大目录:人得到了安居、节气和星空的艺术,数字的科学,驯养家畜,造船和航海艺术,医学,占卜的艺术,炼金术,而最重要的是得到了火。一言以蔽之,这个目录说明“一切艺术都是从普罗米修斯那里来到人间的”(506)。文明成就的傲气大长;我们会怀疑,倾囊送给凡间的大量礼物,根本就不是出于怜悯,而至少在一定程度上归咎于创造发明的快乐。创造力的旺盛,导致最后触犯天条。

在“自我满足”中还有更深的一层。在与俄刻阿诺斯的对话中,似乎普罗米修斯在他的大忏悔中遗漏了几点。我们听到俄刻阿诺斯忠告普罗米修斯,不要那么痛苦和大声地抱怨他在宙斯手下的命运,因为暴君冲冠一怒,会对他施予更严厉的惩罚。他现在吃的苦头,是他先前口出狂言的结果(320—21),可他现在也没有学乖,学谦卑一点。“口出狂言”是惩罚的根由;盗火一事只字不提。可见,除了慈悲和文明创造的傲气之外,有一个更基本的错误在起作用,盗火只是它最明显的征候而已。这种情感的性质,也许就体现在劝诫中:“学会认识你自己,学会获得新方法;因为暴君也是新的神。”(311—12)德尔斐的“认识你自己”被荐为解救普罗米修斯困境的办法;这种自我认知显然十分必要,它与宙斯的统治息息相关。“自我满足”属于前朱庇特时代;它是恶的物力论(dynamism)的遗毒,尚未被反思性的自我认知改善过来(metharmozein),因为自我认知将让人明白在秩序之下的局限性和义务。普罗米修斯我行我素的错误(特别是在268),不是反专制的义举。神没有去动普罗米修斯的自我中心;相反,德尔斐意义上的自我的消失,才是困境的根源。新的秩序要求“深刻”反思的行动具备成熟和谦卑。现存悲剧中的普罗米修斯还远远不是一名悲剧英雄;他遭受惩罚,是因为他前悲剧的恶的行动。

在俄刻阿诺斯那一幕中出现的这个主题,紧接着就成为赫耳墨斯那一幕的中心。普罗米修斯又一次口无遮拦地表示了对这位新来的、

暴发的神灵的不屑。旧秩序的这位提坦记得有两位暴君从权位上被撵了下来。他将比第三位更长命,看着他倒大霉。这场斗争逐渐明朗起来,它是旧神祇反对新神祇的斗争。他将他的感受一言以蔽之:“一句话,我恨所有从我这里得到好处,却恩将仇报的神。”(975—76)^①始于俄刻阿诺斯的诊断,现在赫耳墨斯在他的回答中继续:“我听到了,疯得不轻,令我发指。”(977)“自我满足”是发疯,是“灵魂疾病”,是一种疾病。出现在埃斯库罗斯这里的词,同样也出现在赫拉克利特那里,他把自负描述为“神圣的疾病”。它是一种精神疾病,只有通过自我谦抑,方可治愈(999f.);如果它证明以一己之力是做不到的,那么痊愈就必须靠别的办法,赫耳墨斯宣称:“你的煎熬看来结束不了,直到出现一位神灵来接替你,受你的苦,甘愿堕落到没有一丝光明的哈得斯(Hades,地狱)和塔耳塔洛斯(Tartarus)的黑暗深处。”(1026ff.)在悲剧行动中,恶的普罗米修斯失败了,而这一行动将不得不以神下降到“深处”的代表性受苦来完成。

《普罗米修斯》的复杂性,远远没有被穷尽,不过有一点已经足够清楚,那就是,我们正在探讨的,是灵魂走向成熟的演化过程,在这一成熟水平上,悲剧行动是可能的;我们也在探讨这一过程在社会和历史中衍生的后果。狄刻秩序与普罗米修斯代表的求助于力量的物力论,展开了你死我活的斗争。文明的进步就是依靠这些力量,通过发明,通过实用智识的想象力和外部世界的科学,通过创造一种来自于预测事件能力的安全感。然而,文明化的力量,本身并没有创造出一种灵魂或者社会的秩序来。埃斯库罗斯已经超越赫拉克利特对学问的针砭,达到了 334 对文明的批判。在真正的智者时代开始之前,他理解了智者智识的权力和成就,也理解它一旦过头就走火入魔、破坏狄刻秩序的危险性。这

^① “一句话,我恨所有的神”这句话,给年轻的马克思留下了深刻的印象。他引述它作为哲学的忏悔,使之成为他自己的无神论反叛的载体。

个用于心理疾病诊断的概念,高度发展起来。普罗米修斯将“第一位的怜悯”给了人(241),他可以沉迷于这种情感,因为他“不惧怕宙斯”(542)。读到这几行,我们对埃斯库罗斯的敬意不免油然而生,他一眼就看穿了过分怜悯与欠缺对神的恐惧之间的联系。因为,过分怜悯扭曲了对人相对于神的地位的感觉,也就是他的 *conditio humana* 的感觉:普罗米修斯试图赐给人“超额的”荣耀(*timas*)(30),他用他“私人的意见或决断(*idia gnome*)”取代了神对人的命运的决断(544)。① 最后,在一个幻梦般的段落中,埃斯库罗斯,旗帜鲜明地将悲剧的普罗米修斯等同于人内心的普罗米修斯冲动。沉迷于“博爱”和“自我满足”,导致了不幸:“现在看吧,我的朋友,你们的快乐是如何的不幸!”(545)当文明化冲动破坏了狄刻的秩序,引发社会灾难,人将孤立无助:“现在,从那些转瞬即逝的生灵中,你还能指望得到什么援助,能帮上什么忙?”(546—47)难道普罗米修斯不知道人是不可靠的吗?埃斯库罗斯直言不讳地下了一个结论:“凡人的意旨,决破坏不了宙斯的和谐。”(550—51)

人的生存中自我标榜和自我膨胀的恶的冲动,普罗米修斯将它符号化了。既然他代表的只是灵魂中的这一种力量,他就不是悲剧英雄;因为,只有灵魂整体才能够作悲剧行动。历史中的秩序悲剧,呈现在朱庇特的狄刻和普罗米修斯冲动的互动之中。一方面,普罗米修斯不单是一名践踏法律的恶棍;另一方面,宙斯也不是纯粹的善与正确的力量。整场戏剧对普罗米修斯都充满了对受苦者命运的同情口吻,这是
335 错不了的。行刑令山河变色,提坦河神出场,用镣铐将他悬于岩石,自然也为之哀鸣。人和他的普罗米修斯冲动都是事物秩序的一个部分;诚然,凡是生命短促的悲苦生灵,可是唯其如此就更需要怜悯、创造

① 以神规定神和人的时间来反对私人意见,埃斯库罗斯又一次十分接近于赫拉克利特,后者以对一切人都共同的逻各斯来反对“私人世界”。

发明和富于想象力的自我救助。普罗米修斯罪在过头,可要是不过头,他的怜悯就是一个正当的秩序要素。宙斯出场时犹豫不决,因为他在拒绝承认普罗米修斯由于怜悯而触犯天条是情有可原之时,自己却难忍怜悯之心(241ff.)。就宙斯而言,他的秩序不是基督教意义上的神圣的、永久的秩序。它有生,有灭,只不过是宇宙生命的一个阶段而已。宙斯自己也不是凌驾于世界之上的神,而是世界之中的神。那些让宙斯的秩序蒙上了一丝历史色彩的特性,导致它走向衰落的特性,甚至现在就已经露出端倪。宙斯不得不依赖于其中一些提坦的帮助来征服其他提坦。结果,他自己统治的根基中就埋下了恶的东西,这在普罗米修斯惨遭权力和力量迫害的时候表现了出来。而且,他就是那位玩弄感情,给伊俄带来悲惨命运的宙斯,伊俄的出场,提供了一个反面教材,说明宙斯内心的恶伤害了无辜的人。剧中最令人刻骨铭心的一场表演,想必就是那撕心裂肺的一幕:普罗米修斯被锁住,一动不动,高悬于岩石之上,而在下面,伊俄在沙滩上全身扭曲地发疯舞蹈,利剑穿心,痛苦万分,岩石上先知先觉的受刑者预言,朱庇特滥施刑罚的后果将使宙斯对克洛诺斯所做的事,落到他的父亲身上。这样一来,普罗米修斯和伊俄便命运相连。行刑官相信“宙斯之外无人是自由的”(50),但普罗米修斯知道得更多。即便是宙斯,也陷入了必然性之网,任你有千般能耐也逃脱不掉(514),必然性本身是茉伊拉(Moirae,与Moira在拼写上有所不同。——译注)(命运女神)和伊里逆司操控的(515ff.)。宙斯的统治不会永久;普罗米修斯,永生者,可以一直等,等它走完它的“短暂时光”(939)。《被缚的普罗米修斯》既已失传,埃斯库罗斯如何收拾残局,无从知晓。好像对抗双方将达成和解,普罗米修斯放弃对宙斯厄运的先见,在其中起了一定作用。可以肯定的是,其中一个重要的主题就是双方都吃一堑,长一智——因为“永不停息的时间教会了一切”(982)。但是,谜底的解开,是一时还是永远阻止宙斯的厄运,我们就不得而知了。唯一可以肯定的是,悲剧“行动”的完成,将是永世维持智慧

的平衡。

在《普罗米修斯》中,埃斯库罗斯利用悲剧形式,提供了一个历史性的灵魂剧本。历史演化中的灵魂秩序是三部曲的“英雄”,而不是任何剧中人。然而,这种说法并不是说,埃斯库罗斯在玩大手笔(tour de force),运用悲剧形式来处理一个不合适的主题。相反,历史经验是从悲剧中生长出来的。只有当完美的人类灵魂、反思性地下沉到深处、在深处做出决断、行动是人的责任等等理念都充分发展起来的时候,悲剧行动的意义才可以放射出来,照亮人在社会中生存的秩序。当社会秩序被理解为人的作品,理解为人从无秩序的恶的力量中夺取的秩序,理解为靠悲剧行动之努力来实现和维持的、变幻莫测的狄刻化身之时,社会秩序本身就具有了悲剧色彩。当灵魂的秩序变成社会的秩序化力量,人类事务的进程就变成了一个历史过程。只有那时,城邦的兴衰才可以根据灵魂的成长和瓦解来经验。

然而,以上说法,必须通过比较其他文明的历史起源来检验。在希腊,历史产生于悲剧,但其他地方就不是这样。希腊的历史经验,以及它的符号化,可以通过与更加浑然一体的中国形式,与不那么浑然一体的以色列形式相比较,更加精确地来定义。中国的历史意义不是生于悲剧经验,而是从有机力量盛开、凋落乃至灭绝的经验中生长出来的。这样一种力量可以活在家庭之中,在一个有限的时间内,让家庭成为宇宙秩序在社会中的载体。这样,历史编纂学,就是对这种延绵不绝的生命力,也就是“王朝”的一部流水账。而且,王朝符号体系被嵌入更广泛的社会符号形式之中,成为一种普遍化的人类组织,类推及宇宙秩序。也就是说,它被嵌入到包括远东和近东在内一切宇宙论文明共有的符号化层面。诚然,中国的历史编纂学中也有兴衰的悲剧,不过它还是浑然一体地包藏在宇宙论神话之中。与宇宙论神话的决裂,只有以色列做到了。这种决裂是如此彻底,以至于历史立竿见影,成为上帝选民的

生存符号形式。尽管如此,以色列还是不得不背负启示这个“抵押”,因为,上帝之下的生存的普遍主义,依然是限于具体的人民。这样一来,选民的生存,通过基督,成为上帝之下的人类普遍历史的先声。希腊对悲剧历史的经验,具有一定程度的浑然一体性,介乎中国和以色列之间。雅典悲剧肯定不再受制于宇宙论帝国的神话了,但它背负着城邦这个“抵押”,就像以色列背负它的选民这个“抵押”一样。而且,埃斯库罗斯的城邦,不像摩西的人民,它没有通过存在的飞跃,自由地生存在上帝之下,而是通过悲剧,努力让它的人民下沉到神圣的狄刻的深处,从而接近这种生存。悲剧生存中的狄奥尼索斯成分,阻碍了神圣的启示自上而下的迸发。

这种检验无损于埃斯库罗斯的伟大。只要上帝喜欢,上帝就启示于生活在历史之中的人。即使埃斯库罗斯对于他的人民来说并不是摩西,他却为之发现了灵魂,作为历史中的城邦有意义的秩序的源泉。如果他没有从西奈山带来律法,那他也为历史哲学奠定了基础。因为,柏拉图的历史哲学来源于埃斯库罗斯的悲剧,不仅仅是在原则上,而且还在一些具体的细节上,诸如《普罗米修斯》的三位一体(普罗米修斯、宙斯、必然性)转化为《国家篇》中神话的三位一体[与生俱来的欲望(Innate Desire),造物主(Demiurge),命运(Heimarmene)]。进一步而言,当埃斯库罗斯把灵魂力量的人神同形符号化,用于戏剧中的人物的时候,他就创造了一种符号形式。又是柏拉图沿袭并进一步发展了这种符号形式,因为,柏拉图的神话作为一种符号形式,就来源于埃斯库罗斯的《普罗米修斯》和《欧墨尼得斯》的神话创作。

4. 悲剧的终结

当雅典的现实,让人们不再相信英雄的行动,当狄刻的孤岛被无序的汪洋大海吞没的时候,悲剧作为雅典人民的代表性行动,就不得不走向灭亡了。通过现存的悲剧来追问城邦的垂死挣扎和沉沦,这本身就 338

是一个大学问。我们所能做的,只不过是阐明一个事实,即雅典民主的瓦解,在伟大的悲剧家的作品中得到了忠实的反映,并举例说明这个过程。从欧里庇得斯公元前428年之后的著作中可以检拾到一些典型例子,透露了伯罗奔尼撒战争之后日渐凋敝的境况。

《赫卡柏》(c. 425)研究了特洛伊陷落后降临在王后身上的苦难。一定程度上,她可以独立承担她的痛苦。波吕克塞娜(Polyxena)的牺牲甚至为她的尊严另辟蹊径。然而,当她最后一个儿子死了的噩耗传来,她知道从此断子绝孙,便崩溃了。她的灵魂秩序崩溃了;现在她心中充满了复仇的邪念,要与这个世界玉石俱焚。她自我沉沦,变得狡诈异常,准备弄瞎波吕梅斯托(Polymnestor)的眼睛,这个人背信弃义,为了独吞财宝杀害了她的儿子。在弄瞎他之前,她已经杀掉了他两个无辜的儿子。瞎子波吕梅斯托从狄奥尼索斯那里收到一条消息,才结束了这可怕的事。消息说王后将被变成一条红眼睛的狗。狄刻的秩序土崩瓦解了;灵魂不再因受苦而智慧,而是在命运的重压下分裂;女英雄变成了一条狗。

类似的衰败,是《赫拉克勒斯的疯狂》的结局(c. 421)。赫拉克勒斯跟伊俄一样,都是宙斯的子孙,遭到赫拉的迫害。神的恶毫不留情地统治着悲剧中的事件。赫拉克勒斯一走,一个篡权者就成了忒拜城(Thebes)的统治者,准备将英雄一家斩草除根。他的家庭命悬一线,这就为刻画嫉恨的宙斯,提供了一个机会。在一番渲染之后,赫拉克勒斯在最后一刻归来,救了自己一家,杀死了暴君。大为不满的赫拉送来了疯狂这头恶魔,让杀红了眼的赫拉克勒斯继续他的杀戮,杀掉自己一家。当赫拉克勒斯清醒过来,意识到自己的行为,他的第一个念头就是古典的解决办法:“希腊第一人”遭此奇耻大辱之后无法继续活下去。现在突然峰回路转。他的朋友忒修斯劝他活下去,他的观点令人豁然开朗:神犯了各种各样的错,还不是活得好好的。他,一个人,难道想比神本身更求全责备吗?神秘主义哲学家的作品被欧里庇得斯破坏了。

灵魂向智慧的高涨已经回落；神变成了一种无耻的下流痞，人不求做得比他们好。赫拉克勒斯经忒修斯一劝，遂回心转意，在雅典他朋友的田产中终老。一笔退休金，就令英雄全身而退。 339

最后，在《特洛伊妇女》(c. 415)中，欧里庇得斯给雅典自身树了一面镜子。现存的悲剧是三部曲中的第三部。前两部，《亚历山德罗》和《帕拉美狄斯》都失传了。对于《帕拉美狄斯》，我们知道的是，智慧的英雄，教化的普罗米修斯的人的化身，沦为奥德修斯因忌妒而变节的受害者；公元前4世纪将这出悲剧理解为苏格拉底死于雅典人之手的预言。《特洛伊妇女》的结局，是希腊灵魂在胜利一刻的自杀。以英雄历险始，却以征服者的暴行终。欲罢不能和滥用权力将耗尽希腊人自己。雅典娜，雅典人民的守护神，将改变立场，因为她的神庙被玷污了。在戏剧不祥的序幕中，她与波塞冬联手在凯旋者还乡的路上击垮了他们。《特洛伊妇女》在米洛斯(Melos)大屠杀之后那一年问世，这场大屠杀表明雅典精神正在堕落；它问世之时，就是以灾难告终的西西里远征那一年。这一年已经注定雅典在劫难逃；神确实已经改变了立场。 340

第十一章

智者

悲剧显然是雅典的创造,因为,这些伟大的诗人本身也是雅典人,他从本邦人民身上,汲取自己作品的精神养料;它是送给希腊和人类的一份新的民主制礼物。人们觉醒了,倡导悲剧意义上的行动,并且在希波战争中考验了它的成熟性。

这场大捷,令智识与政治的空气焕然一新。战争之前雅典是一个政治上毫不起眼的小城镇,也很少参与爱奥尼亚和意大利的智识历险。战争之后,这座城市在与斯巴达的对抗中被推到了领袖地位,它在提洛同盟中的霸主地位,不久就转化为对一个依靠武力维系的海上帝国的统治,雅典成为这个新政治结构消费挥霍、富甲天下的首都。而且,希腊城邦从战争中崛起,成为一个更加血肉相连的世界,一个水乳交融的地域。这个世界在雅典身上找到了一座能够扮演这种角色的城市,它不仅仅是一个政治中心,而且是一座文化首都。这座城市出色地扮演了这一角色——但是为了扮演它,人民不得不远离祖先崇拜这潭安全的死水,而马拉松一代的伟大就来自于这种祖先崇拜;人民还要将它的能力与希腊人的智识生活熔为一炉。用伯里克利骄傲的话来说,为了成为希腊的学校,雅典足足两代人将不得不做这所学校的学生。通过希腊来进行的雅典教育达到了这样一种程度,这些学生都成为希腊文

化的当然代表,这是所谓智者时代的一个决定性事件。在雅典的能力与边缘地区古老文化的这种相互渗透之中,在追忆中那些貌似古典希腊文化的东西,逐渐成形。正是在这个进程中,柏拉图和亚里士多德崛起于一场政治灾难之后。

341

第1节 雅典的教育

从社会意义上说,教育过程具有一种形式,它只能这样来描述:每一位在希腊拥有某种可取的知识的人,无论他是何时何地取得这般知识,都纷纷莅临雅典,被请进政治家和社会领袖的屋子,有时候长期待下去,目的就是通过个别化的指导和公开的演说,来分发他的智慧,付得起很多钱的,费用就高一点,不那么富有的听众,门票就稍为低一点。在《政治学》中,亚里士多德用一句话简单概括了这个时代的特征(1341a28—32):当雅典人“因为富有而逐渐享有更多的闲暇,在各方面都显得多才多艺,即便在希波战争之前,而尤其是在战争之后,他们因为大获全胜而信心百倍,开始涉猎各种各样的知识,想尽一切办法都要得到知识,而不作任何区分”。对于那些希望满足这种雅典求知欲的“异邦人”,则适用于一个词:智者。

然而,不要过分倚重智者这个词和它的定义。给一个词下定义,只是为了历史编纂学方便,我们更感兴趣的是我们描述为雅典教育的那一个过程。他们来自五湖四海,千差万别,这跟异邦的、云游的教师这个总的特征,常常是一样重要的,如果不是有过之而无不及的话。如此说来,使用这个词,就要明白,它的中心意思是很明确的,其外延虽广,但只要加以限定,也可适用。

这个词当然首先适用于那些按照历史编纂学传统而被称为智者的人,尤其是适用于四巨头:阿布德拉(Abdera)的普罗泰戈拉(Protagoras)、莱昂提利(Leontini)的高尔吉亚(Gorgias)、厄利斯(Elis)的希庇阿

斯(Hippias),以及开奥斯(Ceos)的普罗第科(Prodicus)。他们代表智者的纯粹原型;大体都属于同一代人;他们的思维模式也都带有公元前440年以来雅典的痕迹。在这一中心以外,我们就可以把一些老一辈的相关人物,爱利亚的芝诺和克雷佐门尼(Clazomenae)的阿那克西曼德都包括进来,尽管一般不认为他们是智者。他们一定是“异邦人”,到处游历,在雅典教学,对伯里克利的成长产生深远影响,以阿那克西曼德为甚。而且,他们是巴门尼德哲学和普罗泰戈拉和高尔吉亚发展出来的推论方法之间的中介桥梁。这里还须包括那些中介毕达哥拉斯智慧的人,特别是在公元前440年的克洛吞(Croton)灾难之后的那些人,也须包括那些中介来自科斯岛(Cos)医学学派知识的人。

然而,尽管我们将这个词拉到尽头,云游的、异邦的教师这个范畴,还是没有涵盖与本文相关的这个进程中的一切人的方面。我们不敢轻言,将爱奥尼亚的希罗多德叫做智者,尽管他在雅典住了一阵子,他的《历史》披露了异邦文明的风俗,大大助长了智者的伦理相对主义。我们没有将这个词用在阿布德拉的德谟克利特身上,因为他的哲学地位如此之高,普罗泰戈拉或高尔吉亚之辈无法与之相提并论,尽管他曾途经雅典,遇上老阿那克萨哥拉——然而他是在雅典教育中最有趣的人物之一,他不为时代的相对主义所动,从古人的虔敬中找到了他通往新的良知和淡泊的道路,对公元前400年之后在雅典勃兴的行为哲学产生了不可估量的影响。进一步而言,当我们接近公元前5世纪的尾声,雅典人自己开始在他们的政治中,在他们的知识成就中,流露出智者教育的影响之时,应用这个词的难度陡增。我们应该把他们教出来的雅典寡头,也算到智者中吗?柏拉图的卡里克利斯,就是典型写照。僭主克里底亚是一位智者吗?我们也不敢轻言修昔底德是一位智者,尽管他的《伯罗奔尼撒战争史》是那个年代壮丽的墓志铭,每一句才华横溢的话,都是智者文化的最佳产品。

最后,我们随苏格拉底和柏拉图,走到了智者的对立面。在本文

中,这种对立意味着雅典由“异邦人”来教育这种折磨,逐渐走到尽头。雅典人终于可以用自己的方式来言说自己的问题。苏格拉底和柏拉图的反异邦情感,给他们反对智者抹上了浓墨重彩的一笔;但是这种对立并不意味着智者时代的成就被抛弃了;相反,这种成就流传下来,其程度还没有被充分认识到,因为我们的观念史编纂学更关注柏拉图对智 343 者的高调批判,而不是他受智者著作的潜移默化。

描述这些成就,务求提纲挈领。智者是云游教师。为了找到听众和收入,他们不得不迎合公众的口味。他们教学的性质和方式,都与新民主制的需要,尤其是雅典的需要,须臾不可分。从我们对悲剧的研究中,我们熟悉了行动的意思,还有将政治领袖做出的决断,通过劝说,转化为人民意志的必要性。贵族集团的政治优越性被打破了。贵族可以将他们传统的生活方式通过教育传给自己的儿子,但这种传承已经变成一个社会阶级的私人事务,无法在一个自由人的城邦中带来政治上的成功。如我们所见,旧的风尚在梭伦时代走向瓦解;现在,在克里斯提尼、提米斯托克利和伯里克利民主政制改革时代,它作为一种政治力量走向消亡。担任领袖的政治家、将军和执政官,都还是来自于旧家庭,但他们在政治上的成功,依靠的是他们的能力,能够赢得人民的拥戴,击败竞争者,面对抱成团的小市民的激烈批评、挖苦和阴谋诡计,能得到民众对他们的政策的一贯支持。在公开争论中高屋建瓴,精通城邦内外公共事务,胸有成竹,训练有素的良好记忆力,对事件本质的敏锐把握,对答如流的即兴发挥能力,见多识广,顺手拈来,旁征博引,滔滔不绝,不知不觉让对手窘态百出的技巧,大量控制人民的心理知识,俊朗的外表,优雅的举止,自然而训练有素的谈吐——要在城邦的竞争中取得成功,所有这一切都是必需的。任何人都允许训练心智来做出健全决断,并以这种新的政治方式,通过争论、演说、论辩和劝说,将这个决断加于其他人身上。

米利都的宇宙论之思和赫拉克利特的神谕研究,在千方百计迎合这种需要的教育之中,显然起不了什么大作用。各种各样的博学之士有必要分分类。从资料中可以看出,智者实际上圈定了一块知识领地,服务于那些在一个有教养的、竞争性的社会中受到良好教育的人。他们创造出类似于一种自由教育课程的东西,他们在这方面的努力也经受住了时间的考验,因为,他们定下来的教育主题,经过四艺(Quadrivium)和三学科(Trivium)年代的洗礼,依然历久常新。当时对算术、几何、音乐和天文四艺,还是有所顾虑的,因为数学知识对于一位立志成为政治领袖的人来说,它的价值似乎大为可疑;不过,在柏拉图的《国家篇》以及阿基米德的实践中,我们发现数学,特别是几何学,在课程一开始就已经牢牢树立,不仅作为智力训练的普遍工具,而且作为让学生戒掉对具体事实的幻想,懂得形式结构的重要性而最终是懂得理念之重要性的一条捷径。至于语法、修辞和论理三学科的实际价值,就毋庸置疑了;语言、演说和思想这些形式在任何条件下都是需要掌握的。

开奥斯的普罗第科在芸芸智者之中当属最出类拔萃的语言学家了。一般认为苏格拉底曾几何时是他的学生,在柏拉图的对话中,我们依然可以感受到对他的情有独钟。他关心语义问题,求证了词语的确切意思,区分相近术语的细微差别。而且,他对意思的关心,使之专注于所指的对象。这大大有助于解释苏格拉底和柏拉图对他的青睐。因为,某种意义上,柏拉图和亚里士多德的哲学化,就是发展这些术语的艰苦历程,回头来看,它们就变成了“哲学词汇”,超出这些词语在日常用语中的意思。柏拉图对普罗第科的情有独钟,很可能源于一个手艺人对前辈珍贵作品的尊敬。

在四艺和三学科这些基础课程之上,智者开发了一门 *techne politike*, 政治技艺,作为一门特殊的新学科。它是这样一种理论,即早期孩
345 tike, 政治技艺,作为一门特殊的新学科。它是这样一种理论,即早期孩
提时代的一种教育,会让一个人符合他的共同体的习俗和文化模式。既然法律是终极原则的体现,而共同体秩序就建立在此原则之上,于是

这个过程就被冠以这样一种说法,即它传授给年轻人他的城邦的全部法律知识。此处就更容易看出旧的贵族教育和新的民主教育之间的天壤之别了。教育的权威,不再求助于可敬的祖先和英雄的事迹,也不会求助于典范的故事或者史诗的劝导部分;毋宁说它求助于城邦的法律,作为终极的强制性行为标准,唯命是从。新的教育局限于城邦的水平;它的目的是塑造有责任感的、成功的公民。

由于原始资料所剩无几,对这些问题只能就有限的资料下一个判断。普罗泰戈拉对政治技艺的贡献最值得一提。如果我们把这位伟大的智者在柏拉图的《普罗泰戈拉篇》中的自我表现,权且当作是他理念的忠实记录,那么,他一定发展出了一套相当具体的教育、历史和政治理论。而且,在他的表白(*epangelia*)中出现的理念,整体而言,跟我们从柏拉图对话中知道的柏拉图自己的理念,大同小异。似乎智者的政治技艺发展出了一个理论体系,传到了柏拉图政治学手中,成为后者一个重要组成部分。在他的教育理论之中,普罗泰戈拉形成了一个“天性”概念,孩子或学生都有这种“天性”,这种天性和它的天赋是教育工作的前提。教育者将不得不尽可能早地通过教导去促进学生的天性。这种教导,将传授知识,以及通过实践让这些知识成为第二天性。普罗泰戈拉的原则,在柏拉图处重新出现,摇身一变成了教育之本,事实上从此在每一种教育理论中我们都可以找到它们。进一步而言,柏拉图采纳了普罗泰戈拉的法律概念,即法律是公民最高的教师,并在《法律篇》中进一步加以发展,成为法律的序(*Proems*),具有教育的、抒情的(*epodic*)功能。尤其是,普罗泰戈拉坚持,“敬畏与正义”(*aidos, dike*)在每个人类存在的灵魂之中,是可爱的力量,因为有了它们,共同体的秩序就无法维持。法律应当规定,一个人如果被发现在这方面有所欠缺,就应被当作“城邦的疾病”处死。这种明确的普罗泰戈拉式要求,在《法律篇》中重现,成为柏拉图的规则:当教育的努力持续进行了五年而证明无效的时候,一个在精神上患病的人就应该被 346

处以极刑。^①

最后,智者的政治技艺,探讨了社会秩序的正确原则。求助于法律,视之为终极的教育权威,不可避免地带来了关于原则的问题,因为,法律是被赋予的,是不断变化的,驾驭法律这种给予和变化的规则,要高于实际有效的法律的内容。学生中的政治家苗子,需要了解正义和正确行为的原则。我们所知道的,更多是这种争议的性质,而不是最后的结论。这些争议关心的是历史地形成的美德的多样化。这就提出一个问题,德性是不是根本,德性的多样性是否不可化约。如果德性是多样化的,进一步就要提出这样的问题:它们的数目是无限的,还是有限的呢?这种争议就导致了一种努力,就是建立一个穷尽所有德性的一览表,诸如我们在柏拉图《国家篇》中所看到的,由正义、智慧、勇气和节制四种德性构成的一组。也许还有其他这样的组合;至于哪一个才是正确的,就众说纷纭了。因为,即便是在柏拉图的对话中,我们也还是注意到,他对这种或那种德性及其在“体系”中的位置,是迟疑不决的。而且,这种伦理争议,还延伸到了身体领域的美德上,健康、美丽和强壮也位列其中。最后,考虑到这些争论涉及技艺(technai)、涉及技艺赖以建立的各种科学,以及涉及政治审慎,对于亚里士多德划归求真德性的美德,这里一定会形成相当全面的综述,如果不是实际的罗列的话。智者一定留下一笔遗产,一个涉及方方面面的问题清单,它后来出现在柏拉图和亚里士多德理论化程度更高的文本中。

柏拉图政治学在很大程度上仰赖于智者的成就,尤其是普罗泰戈

^① 值得注意的是,在这一个特别的地方,柏拉图同意了普罗泰戈拉。因为这一条规则,柏拉图还是被很多历史学家粗暴地当作一名心胸狭隘的、权威主义的思想家来对待,如果不是“法西斯主义”的话。对柏拉图的自由主义批判,也就不得不与这位伟大智者背道而驰了,这一点发人深省。

拉的,然而,这不可以抹煞他们的思想世界之间的决定性差异。柏拉图 347 以他的“神是万物的尺度”这样一个有意为之的反面公式,来反对普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”。在智者的思想中,一言以蔽之,历历在目、分门别类的政治与伦理现象,跟传达秩序给灵魂的“无形的尺度”之间的联系,被忽略掉了。柏拉图在他著作的关键之处,反复表示反对一个没有精神秩序的思想世界。特别是,他两次援引不可知论——如果不是无神论的话——的说法,作为批判的目标。而这种不可知论,追根溯源正是来自于智者。^①

- (1)好像没有神存在;
- (2)即便他们存在,也不关心人;
- (3)即便他们关心,也可以通过祭礼来告解。

柏拉图反对他们的反论是,神存在,关心人,不可以通过祈祷和牺牲来抚慰。

我们倾向于将这些说法都归于智者(也许就是普罗泰戈拉的《论神》这部著作),因为这种论辩模式,由高尔吉亚的《论存在》一文而被确定是智者的。这是唯一一部保存完好的智者作品,至少理论上是这样。^② 我们总算有一次机会,从近乎原始的资料中,研究一位大智者是如何组织论辩的。高尔吉亚的短文,关心的是巴门尼德的问题。它由三部分组成,逐一为以下说法辩护:

- (1)无物存在;
- (2)如果有什么东西存在,也是不可理解的;

^① 《国家篇》,365D—E,《法律篇》,885B。

^② Diels-Kranz, Gorgias B 3.

(3)如果是可以理解的,也是不可交流的。

在短文的第一部分,高尔吉亚证明了存在的非存在性。他先是演示了巴门尼德的存在谓语将会导致的自相矛盾。我们选择论谓语“持存”作为代表:

348

存在无法持存,因为它没有开端;没有开端者是无限的;无限者是无所在的。因为,如果它有一个地方,就会有很多东西在它周围,比它本身还要大;但是没有东西比无限大;因此无限是无所在的;无所在的也就不存在。

《论存在》一文的摘要是一篇无价的文献,因为它保存了那种经久不衰的启蒙哲学化最早的例证,如果不是第一个的话。思想家运用神秘主义哲学家发展出来的符号,来表达对超验性的经验。他先是忽略经验基础,将符号从经验基础中分离出来,似乎它们的意思独立于它们所表达的经验。他以令人眼花缭乱的逻辑告诉人们一件每位哲学家都知道的事情:如果这些符号被误解为是在说此世经验的对象,那它们就将导致自相矛盾。高尔吉亚对巴门尼德的存在洞若观火;可是同样的论辩也可以用于其他超验性符号,关于神的三种说法也许就是这一论辩的概括。

如果我们假设高尔吉亚的短文代表了智者对超验性问题的立场,如果,进而言之,我们通过刚才描述的这种哲学化来定义启蒙,那么,我们就会明白,给智者时代贴上启蒙时代的标签究竟是否合适了。我们可以说,这个时代其实有一条启蒙脉络,因为它的代表思想家对超验性的经验都表现出同样的迟钝(*insensitiveness*),而这就是18世纪启蒙运动的特征。还有,这种迟钝都导致了同样的结果,那就是摧毁哲学——因为哲学从定义上,就以超验性的经验为中心。而且,智者手稿根本上

的非哲学特征,可能就是它们几乎丢失殆尽的最重要原因,尽管其中一定含有令人过目难忘的资料汇编。因为,这些资料可以由后来的作家流传下来,拿掉这些资料,这些手稿对哲学家来说就兴味索然了。最后,我们可以更清楚地理解,为什么柏拉图将他自己的哲学化的本质,集中在对普罗泰戈拉“人是尺度”(homo-mensura)的铿锵有力的反面公式上。哲学通过智者而遭摧毁之后,它的重建,就不得不强调哲学家的“神是尺度”(Deus-mensura);新哲学不得不明确为一种“神学典型”。349

我们既要认识到智者决定性的哲学欠缺,也同样要认识到智者在教育、伦理学和政治学这些科学的资料编纂上所取得的伟大成就,否则柏拉图和亚里士多德的平地惊雷,仿佛是超越历史因果的一个奇迹。哲学才华固然是柏拉图自己的,不过让他的才华有用武之地的资料,则早已广泛存在。这里还保存着亚里士多德的学生,亚里士多塞诺斯(Aristoxenus)的一份评论,大意是普罗泰戈拉的《反逻辑》(*Antilogies*)实质上比柏拉图的《国家篇》还要早。^① 这种方式的评论言过其实,因为它忽视了哲学上的差异。希腊知识分子经常互相吹捧,被认为是一种礼节。然而,就资料及其技术处理而言,都紧紧地围绕真理为中心。

对于亚里士多塞诺斯所指的《国家篇》的主题,已经形成了合理的假设。早期智者提出的论断之一,就来自于“似是而非”。运用到政治中,可以发展出诸如“民主制”或者“寡头制”等类型,然后,通过似是而非这一论断,将这些类型扩展到代表社会阶级,代表这些阶级占统治地位的制度的特征上;我们知道个人的心理类型,准备对那些与个人心理类型相联系的制度可能遵循的“趋势”或历史发展,做出一些结论。这种在构建政府形式中的理性,在希罗多德的《历史》以及伪色诺芬的《雅典政制》(*Constitution of Athens*, 论“老寡头”的论文)中可以找到;它还可能用在其他一些已经失传的作品之中;在修昔底德那里一定出现过;

^① Diels-Kranz, Protagoras B 5. Diogenes Laertius 3. 37.

最后,它出现在柏拉图《国家篇》第八章的政府形式分类中。既然希罗多德和“老寡头”都流露出智者的,也许是普罗泰戈拉的影响,那么,《国家篇》第八章所吸收的政府形式分类资料的庞大体系,很有可能归根结底来源于普罗泰戈拉。^①

然而,也有可能亚里士多塞诺斯思考过普罗泰戈拉将命题和反命题平行论证的方法。这个问题回到了爱利亚的芝诺和巴门尼德那里。芝诺给了自己一个任务,要通过一系列的论证,来证明“存在是一”这个命题。他先是表明,“存在是杂多”这个反面假设是自相矛盾的。如果存在是杂多,那么它就不得不同时是大和小的,动和不动的,等等。芝诺按照传统做法,发展出了不止四十种这样的配对,表明了错觉世界自相矛盾的特征。普罗泰戈拉延续和发扬了这一方法——也许并不是为了表明存在只能是一。他把它引申到伦理问题上,以一长串的论辩,似乎表明正义同时也就是非正义,勇气就是怯懦,真实就是谬误,等等。毫无疑问,这种对立面的论证,演化为一种辩证技艺,它独立于眼前特定的题材;这种论证技巧,是理论争议的基础;学派争论的实践,是苏格拉底—柏拉图对话录的根基之一。因此,像《国家篇》那样的一部对话录,很有可能通篇充斥智者的文献和辩证争论的学派传统。这些东西之所以不见了,那是旧文献都失传了的缘故。^②

综上所述,我们可以说,亚里士多塞诺斯的评论,尽管不乏贬抑之意,却值得历史学家认真留意,因为它表明,从智者到公元前4世纪哲学家的一脉相承,就资料表面来看,也许比我们历史编纂学传统让我们相信的,要广博得多。

^① 这个问题的系谱,进一步的材料和参考文献,参见 John H. Finley Jr., *Thucydides* (Cambridge, Mass.: Belknap, 1947), 46 ff.。

^② 这个问题的系谱,参见 Olof Gigon, *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte* (Bern: Francke, 1947), 204 ff.。

第2节 柏拉图论智者希庇阿斯

我们不止一次在前文中强调,智者的文献几乎全部失传。唯一的例外就是高尔吉亚论文《论存在》的摘要,而现存的原始资料都是零零星星的残篇断简。智者时代的完整画面,只能通过对理念性质的假设,模糊地勾勒出来,毕竟我们可以在第二手的资料中,去研究这些理念所 351 产生的影响。将所提出的理念,准确地归于某一位特定的智者,如果这一点并不总能办到的话,那也会产生典型的问题和解决办法。然而,这一方法陷入了一个严重的困难之中,因为最重要的二手资料就是柏拉图。不是说柏拉图提供的信息一文不值;相反,最大的可能是,它十分可靠;我们从《普罗泰戈拉篇》中拣出好几篇来,因为,当柏拉图明确表示要将他晚年著作所采纳的一个理念,归于这位伟大的智者之时,我们没有任何理由不相信他。困难来自于这样一个事实:柏拉图的对话录是艺术作品。所提供的信息不求作为一种历史报道,它的表达方式,更像是服务于柏拉图自己作品的取舍(economy)。就理念的意思而言,所记录的东西基本是确凿的,可我们完全不能保证,有任何一位智者曾经给予这些理念它们在柏拉图对话录中的特定形式。我们可以通过柏拉图讲的厄利斯的希庇阿斯的一段轶事来说明这个问题。

在《小希庇阿斯篇》(*Hippias Minor*)中,苏格拉底称这位智者多才多艺,是最有智慧的人。希庇阿斯也以此自居,大言不惭。这位智者据说讲了一个他出现在奥林匹克赛场的故事,以证明他的无所不能。当时,他身上的所有物品,无不出自他本人之手打造:这里有一枚戒指,是他的手工艺品,他夸下海口,说已经掌握了雕刻艺术,他随身带的印章是自己做的;他的刮身板和他的油瓶也是他自己做的;他的鞋、斗篷、短打都是自制的;最吸引人的是一条腰带,它的编织工艺之精,可比最价值连城的波斯织锦。另外,他还带着诗歌、史诗、悲剧和赞美诗,以及各种

散文；而且他引以为豪的是，他还掌握了数学、音乐、天文学、语法和记忆术。在此，我们对智者，就拥有了一副多面(many-sided)肖像，即使不是全面(all-sided)肖像的话；这一段话，与《大希庇阿斯篇》(*Hippias Major*)佐证的资料一起，常常被政治观念史当作第一手信息来用。尤其是他全副自制武装出现的轶事，被认为是希庇阿斯个性的完美写照。

为了判断这则轶事的可信性，我们应该将它和《卡尔米德篇》352 (*Charmides*)中的一段话(161E—162A)对质一下。在这里，苏格拉底问他年轻的对话者：“有一种法律命令每个人穿、洗自己的衣服，自制鞋子、瓶子和刮身板，以及其他一切东西，原则是不要碰其他人的东西，每个人都要自力更生。你认为一个城邦在这样一种法律下会秩序井然吗？”这个问题得到了一个否定回答，自给自足原则遭到分工原则的反对，后来在《国家篇》的大讨论中，就是以这种方式，对这个问题大做文章。

《小希庇阿斯篇》和《卡尔米德篇》的这些段落，通过它们对应的说法而具有了密切的联系。我们怀疑，它们在柏拉图作品中的功能，也具有密切的联系。强调一个秩序井然城邦中的分工，与某个人极端自给自足的理念针锋相对。我们不妨假设，有一位智者，很可能就是希庇阿斯本人，在某文本中提出这种理念。《卡尔米德篇》那段话可能是柏拉图的计策，揭穿自给自足理念若被不折不扣地执行，将滑天下之大稽(就文明化生活而言)；《小希庇阿斯篇》的轶事可能是杜撰的讽刺漫画(柏拉图或其他人干的)，挂在希庇阿斯这位自给自足理念的著名倡导人身上。^①

对我们来说，毋庸置疑的是，《卡尔米德篇》这段话与希庇阿斯的轶事是有联系的，也跟柏拉图反对个人自给自足的政治秩序观念有关，在

^① 我赞同 Gigon 的说法, *Sokrates*, 264 ff.。

它身后也许还有更多。希庇阿斯的自给自足是独一无二的；它一定不是犬儒的自给自足，犬儒通过禁欲苦修而取得了非政治的独立性。戒指、封印和腰带看起来挺优雅；从有关希庇阿斯的轶事传统中，我们知道他敛财的天赋可谓一流。而且，自制装备这则轶事，出自一篇综述智者如何博学的文本。有一条第一手的信息，论述这种“博”的性质，那是来自于希庇阿亲口所说的唯一残篇：“这些东西，有的可以在俄耳甫斯那里找到，有的可以在穆赛乌（Musaeus）那里找到，其他的可以在荷马和赫西俄德，或者其他诗人那里找到，有的在希腊人的手稿中，其他的在野蛮人的手稿中。从所有这些东西中，我整理出最重要和最有关联性的（*homophyla*），就是为了弄出这样一部丰富多彩的新书来。”^①这一残篇通常被理解为是肤浅折衷主义的征候。然而，它可能是一条有价值的线索，从中可以发现一种百科全书癖，不管希腊人的还是野蛮人的资料，统统照单全收，目的是提炼出一个切身的、真实的信息大全，真理性和切身性由条目的“同类”（*homophylic*）特征来保证。“同类”意味着这些资料普遍是一致的，这被认为是一条有力的证据，说明这些信息拥有一个共同的来源。这一残篇可能是一位百科全书派人士的研究项目，他筛选资料，目的是要找到一种人类的共同智慧，通过不同的作者和不同的民族说出来。

由于苏格拉底和希庇阿斯之间对法律的性质有一场对话，使这种假设具有了可能性。这场对话记录在色诺芬的《回忆苏格拉底》（*Memorabilia*）中。苏格拉底坚持认为，正义（*dikaion*）和法治（*nomimon*）是一回事。希庇阿斯起初对这种同一性深表忧虑；法律似乎不是那么严肃的事情，因为立法的人经常改变自己立的法。苏格拉底提出一个“不成文法”（*agraphoi nomoi*）的问题，最终说服了他。不成文法被希庇阿斯定义为在各地不约而同一致奉行（*observe*）的东西；既然这种

^① Diels-Kranz, Hippias B6, preserved by Clement of Alexandria.

一致性不是产生于人类的协议,那就是神为人制定了这些法律。在这场对话中,法律一词并不一定指实在的、颁布的法律,它还包括了诸如感恩这样的习俗;不遵守这些规则,产生了目无法纪的不虞后果,“不成文法”的自我强制特征,是一条有力证据,说明它来源于神。既然神并没有指定什么是非正义,那么对话者就同意正义和法治是一回事。^① 在这一“不成文法”概念的背后,一定又存在着一种对制度的博学研究,正是这些制度导致人们一致遵守某些东西。证据虽然少得可怜,它还是指出了希庇阿斯一方的企图,那就是从对文明和文献资料的比较研究中提炼出一种共同的特性(denominator),从而创造出一种关于人的天性的实证理论。赫拉克利特苛责的学问,博,试图以实证的普遍取代超验性的统一,从而让自己更哲学些。

这种反哲学的哲学很难合柏拉图的口味。将社会中人的秩序建立在比较研究基础上的企图,只能引起一位哲学家的反讽,就像我们在《小希庇阿斯篇》中看到苏格拉底所表演的反讽那样。灵魂,作为一种经验无形尺度,并通过这种经验去创造自己的秩序的机能,将遭到抛弃。真正的秩序将不得不通过遥遥无期的实证研究来找到;为了这种秩序的知识,一个社会将处于博学的知识分子的卵翼之下;这些“专家”

^① Xenophon, *Memorabilia* 4.4, 由于这一论辩涉及法律问题,我已经是极尽小心才将它提出来,因为这种小心在对色诺芬这一章所给出的评论中,通常都欠奉。既然它被用作支持希庇阿斯自然法理念的材料,人们应该晓得,nature一词在其中并没有出现。而且,将这一谈话用作希庇阿斯理念的材料,取决于一个假设,那就是,苏格拉底(他是谈话的引领者)之所以引入了对“不成文法”的辩论,是因为他可以恳请希庇阿斯,强迫他同意对正义和法治加以鉴别,如果不这样做,希庇阿斯就无法自圆其说。这个假设似乎合情合理,因为“不成文法”的理念看起来不怎么苏格拉底化。整一章,作为一场理论辩论,只有区区数页。不巧的是,我们不知道色诺芬所借用的这场苏格拉底对话,也就不知道他将原话肢解或渲染到什么程度。在4.4,18和19之间论辩中断,这表明,一定有大量主题在文绉绉的编者手中消失了。

将成为一个社会的权威核心；历史地成长起来的秩序将被这样一种论调贬低，即人民改变他们的法律，也就承认了自己的非正义性。灵魂中秩序的直接性(immediacy)和具体性(concreteness)，都被习来的信息所取代。一言以蔽之：人将退位让贤于智者型知识分子。智者，鉴于他是通晓万物之人，将成为人之缩影——但他成为这样一种缩影，是在于他的技术全面，而不在于他的本质的统一性。我们正在讨论的轶事，就是一张杜撰的讽刺漫画，画的是智者这种外在的、替身的人性。

最后，柏拉图的《普罗泰戈拉篇》中希庇阿斯那次著名的干预，似乎与上述解释不谋而合。苏格拉底和普罗泰戈拉的争论陷入僵局；希庇阿斯打起了圆场：

依我看来，在座各位，构成一个宗族、家庭和城邦，是由于天性(physis)，而不是由于法律(nomo)。因为，天性相近的彼此亲近，而法律，人的暴君，就以违背天性的方式去强制做很多事情。我们这些知道事物的天性，同时又是希腊最智慧的人，现在济济一堂于希腊的智慧之都，这座最富丽堂皇、最伟大尊贵的屋子里，如果连我们 355
们都表现不出与之相称的价值，而是像那些最刻薄的小人一样争吵不休，那就太丢人现眼了！（337C—E）

这段话不可断章取义。如果我们将论天性和法律的第一部分孤立起来，那么，这些术语的意思就无法确定，我们就会形成错误的结论。^①人们不禁要在天性和法律的对立中寻找自然法理论，或者一切人生而平等这一理念，甚至也许是人类友爱理念的初试啼声。这些解释都

^① 第一部分经常被断章取义。例如，见 Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors* (London: Oxford University Press, 1918), and Jaeger, *Paideia*, 1: 326 ff.。

言不及义。就人的本质而言——正是这一本质构成了一切人平等的人性——早在两三代之前就已经被神秘主义哲学家发现了,特别是塞诺芬尼和赫拉克利特。就与实在和颁布之法相对立的更高法律而言,凡是在狄刻与法律对立之处,都有这一理念。特别是,两者之间的冲突是埃斯库罗斯悲剧的中心问题。智者时代的新东西,首先是将“天性”一词用于根本人性的讨论上,而不是用逻各斯、奴斯这样的词;其次是寻找根本人性的方向。第一个创新,“天性”一词的使用,本章稍后将来探讨;第二个创新,新方向,出现在当前讨论的希庇阿斯这段话之中。这段话中的“天性”不是指赫拉克利特意义上的,一切人都共有的、使之平等的一种本质。希庇阿斯明确说,“天性相近的彼此亲近”;以天性为凭的亲近感只有在“相近”的人中才占优势;人远远不限于“在座各位”;在场的人天性上是亲近的,因为他们都是最智慧的希腊人,他们之所以是最智慧的,因为他们“知道事物的天性”,这让他们“性相近”,而人在其他方面的相似,就没有这样的效果了。进一步而言,大浪淘沙淘出来的一群“最智慧者”,被认为是由于天性而构成了“一个宗族、家庭和城邦”。这三种关系构成亚里士多德意义上的 *koinonia*, 即共同体,将它们一一列举出来,也许是为了要穷尽这些关系;全部的人类关系,普通人
356 适用于法律,但是对于最智慧的人,则适用于天性;由于事实上他们并不属于同一宗族、家庭和城邦,他们以天性为凭的关系,理应将他们捆绑在一起,就像其他人被普通的人类共同体捆绑在一起一样彻底。普通人,特别是“最刻薄的小人”,属于法律的领域,具有三种共同体形式;最智慧者,鉴于他们对于事物天性的知识相互联系,属于天性领域。希庇阿斯的规劝,远非人类共同体的宣言,而是一个学术共同体 (*république des savants*) 的宣言。

希庇阿斯的倡议在秩序历史中占有一席之地,它企图将人类共同体理念从神秘主义哲学家水平转到百科全书知识分子水平。塞诺芬尼向最高现实的运动,赫拉克利特对深处逻各斯的探索,都是离群索居思

想家灵魂中的事件。结果就是,以寓居在所有人身上的统一精神,洞悉了人的共同体的存在。神秘主义哲学家没有任何信息好提供;他只能拿在自己灵魂中的发现来交流,希望这种交流能够在其他人的灵魂中激起同样的发现。如果他对别人产生了这种影响,那么,凡是影响所及之处,他就实现了现存的共同体。社会组织的这种历险,不会直接带来什么,尽管间接造成了共同体中更多人的灵魂的生命分殊化,这种分殊化的影响,就在于移风易俗并最终改变社会制度,因为个人行动的目标等级发生了变化。在希庇阿斯身上,的确有一种人类共同体之感。然而,这位智者无法在它具体存在的地方勉力去对付它,也就是说,无法在自己的灵魂中去对付它。他必须在它于时间和空间中的文化的客观表现中来寻找它,在各地的人民中,在希腊人和野蛮人中。结果非同小可,它引申到了艺术和科学上,引申到了人类共同智慧的融会贯通上,引申到了“不成文法”中。然而,事物的性质,只是登记了一些不透明的外在表现;这种追寻不往下走到灵魂的深处。这样,教学就变成传授事物的信息和技巧的训练;学习不能是唤醒沉睡的灵魂,使之向一个分殊化的、成熟的灵魂敞开的内心运动。这种教学的结果,不是精神在一个具体共同体内部的成长,而是独特地形成一个新的“凭天性”构成的超共同体,这个共同体处于历史上由法律构成的具体社会之上。百科全书贤哲“凭天性”的共同体是人类共同体的轮廓,不是这种共同体本身。如果知识分子共同体具有了社会影响,那么这一发展的后果是不堪设想的,显然它将摧毁精神的本质,用外部的信息取而代之,而这种东西无法建设灵魂和社会的秩序。

对柏拉图的和涉及到厄利斯的希庇阿斯的相关资料,我们已经竭尽全力进行了解释。现在我们必须面对这样一个问题:如果这些理念真的可以放到一个叫希庇阿斯的历史人物身上,那么,这一解释究竟有多少是真实的?唯一的答案就是:我们不知道。我们有一个第一手的

引用,同类(homophylic)这个词就出现在这里——不过对于它的意思,我们无法形成更合理的猜测。色诺芬一章使用了“不成文法”这个词——可在理论上,这个资料太肤浅、太表面化了,以至于我们又一次不知所云。《小希庇阿斯篇》中的轶事极其可疑;它可能是为了说明希庇阿斯的自给自足理念而杜撰出来的——很不幸,对此我们没有什么单独的信息。在《普罗泰戈拉篇》中,出自希庇阿斯之口的规劝,算是最精确的一条信息了——可这段话取决于它在对话录中的功能:它理应表明一位“异邦人”,一位没有国家的知识分子的立场,从而与苏格拉底形成鲜明对比,苏格拉底牢牢扎根于其城邦的社会,也将死于顺从希庇阿斯所蔑视的法律上。这段话总的来说是可疑的;它不能用作理解希庇阿斯的第一手信息,当然我们也无权把关于天性和法律的句子从语境中剥离出来,当作智者的说法来援引——这样做忽略了一个事实:按照这种做法,我们不会得到太多东西,因为离开语境,也就剥夺了天性(nature)一词的意思。我们的结论就是,除了少数例外,将第一手的历史信息与它在柏拉图手中具有的形式相剥离,是一条死路。然而,这并不意味着对话录不可以被用作资料。相反,够格的批判,都保留了

358 理念的本质,不然的话我们就一无所知了。因此,如果把从对话录中获取的信息认作是柏拉图眼中的智者理念的本质,那么,对话录就可以用了。

这种情境提出了一个严峻的技术性问题,也就是如何引述(presentation)的问题。一方面,评说智者理念,柏拉图对话录一定是不可忽略的;另一方面,这些理念是对话录如此不可或缺的结构部分,以至于不从总体上分析对话录,就无法确定它们的意思。智者的理念,是由柏拉图来讲述的,对它们的研究,如果说有什么价值的话,也会演变为对各篇对话录的一种分析,结果难免滑天下之大稽,柏拉图理念的实质性部分,将被当作是智者理念的一个陪衬。以下的折衷办法似乎是一种权宜之计:将柏拉图关于智者的信息整体保留在语境中,留待本研究第

三卷中去探讨。唯一例外的就是《普罗泰戈拉篇》。在这个例子中,关于这位伟大智者的信息,已经喧宾夺主,以至于可以理所当然地将苏格拉底发出的反对声音当成是对普罗泰戈拉的陪衬。

第3节 柏拉图的《普罗泰戈拉篇》

德性可教吗?这是柏拉图《普罗泰戈拉篇》的议题。智者是教师;普罗泰戈拉专教 *techne politike*,也就是政治艺术,向年轻人灌输对于公共和私人事务都十分必要的审慎(*euboulia*)。苏格拉底质疑政治的艺术和德性竟可以教;他以雅典政治家为例来支持他的质疑。这些政治家当然不会忽略对自己儿子的教育,然而却无法将他们的德性传给子孙后代。随之而来的争论发展出智者和苏格拉底之间在德性概念以及教育方法上的差异。普罗泰戈拉讲了一个普罗米修斯神话来提出自己的立场:

从前只有神,还没有会死的生物。造物的时候到了,神就将泥与火用各种方式混合在一起,将它们造出来。将这些生物从地里释放出来放到阳光下之前,神命令普罗米修斯和艾比米修斯(*Epimetheus*)配给它们相应的品质。艾比米修斯分配品质,当他给各种生物合理分配品质的时候,普罗米修斯审视了一下工作,发现他的兄弟已经将所有品质都安排妥当,却把人给忘掉了——人赤身裸体,赤着脚,没有窝也没有武器。普罗米修斯不知道给这种无助的生物提供点别的什么才好,他就从赫菲斯托斯和雅典娜那里偷来了发明技术(*ten entechnon sophian*),还有火。这样,人就有了维持生活所必需的技术(*sophia*),但却缺少在共同体中生存的技术,因为政治智慧是由宙斯保管的,放在他的密室中,普罗米修斯可没那本事闯入。有办法生火,人就是唯一拥有神祇的活物了;因为,普罗米修斯的礼物让人参与神的属性;只有他是神的亲戚。人不久就用自己的技术创造了语言和名字,造出房子、衣服,从大

地上取得食粮。这足够活命,人分散而居,没有城邦,很容易成为野兽的猎物,因为他们没有共同行动的政治艺术,战争(*polemike*)艺术就是政治艺术的一个部分。^① 为了避免人类灭绝,宙斯派赫耳墨斯配给人们敬畏和正义,作为有秩序、有约束的友爱原则。而且,这些品质不应按分配其他技术的方法来分配。其他的技术,由一个人替其他人来得到,而这种品质,一切人都应平等享有,否则城邦就无法生存。

我们已经解释过,为什么在这里去思考普罗泰戈拉或其他智者是否曾经讲过这种故事,是没有什么意义的。我们必须当这个神话说出了智者政治德性理念的本质。首先它表明,智者不仅谈论人的天性,而且还作了严肃的理论努力,去进一步界定它。人属于会死的生物;他凭借发明技术的独特性(*differentia specifica*),从这些生物中区分出来;他被定义为匠人(*homo fabre*)。而且,这些技术与其他生物所配的天性,不在同一个水平,它们具有神的属性;拥有技术就使人具有了神性,成为神的亲戚——一种表现为神的“所有”和神的崇拜制度的品质。进一步而言,发明技术是一种创造性技能。普罗泰戈拉的普罗米修斯,跟埃斯库罗斯的一样,他并没有将一种又一种技艺赋予人,而是给他一种总的机能,来自己创造发明这些技艺。这样一来,文明的进步就变成了一种人类专有的成就;从人类文明史概念的形成中可见一斑。然后,埃斯库罗斯意义上的朱庇特的狄刻,被引为“敬畏与正义”的源泉,这些德性使政治秩序成为可能,无一例外地分配给所有的人。表面上看来,似乎智者的政治和历史理论吸收了埃斯库罗斯在舞台上遗留下来的问题。

普罗泰戈拉为了支持自己德性可教的命题,讲了这个神话。所有人都同等地得到了宙斯的礼物。对于普罗泰戈拉来说,这是真正具有决定性的要点——除非城邦所有成员都参与专门的政治德性,也就是

^① 政治艺术与战争之间的联系,依然可以在亚里士多德的《政治学》中去找,在那里,*politeia*一词与战士—公民联系在一起,他们是前者的成员。

正义(dikaiosyne)、节制(sophrosyne)、虔敬(hosiotes)、勇气(andreia)和智慧(sophia)(324E—325A),否则什么城邦都存在不了。苏格拉底的质疑是荒谬的,因为城邦的整个生命,伴随它从小就进行的教育,都建立在这一假设之上,总的来说这种做法是成功的(325C—326E)。虎父犬子的论点没有多大意思,因为苏格拉底忽略了一个事实,在每一种技术中,除了总的人的机能之外,也一定还有一种天赋(a natural ability);不能保证伟大父亲的儿子就一定能继承父亲的天赋。因此,德性是可教的;他,普罗泰戈拉,就以人类的德性教师为业。他拥有一种让人“高贵和善”(kalos k'agathos)的知识。他坦言自己是一位智者,也就是人的教师,延续一种高贵的传统;之前,同样的职业是以诗人、祭司和先知的名义来从事的,诸如荷马、赫西俄德、西蒙尼德斯(Simonides)、俄耳甫斯和穆赛乌这些人。

然而,苏格拉底并不满意。他想知道,普罗泰戈拉列举的德性一览表是指整体中突出的那部分呢,还是说德性只有一种,这样普罗泰戈拉的列举就是一种同义词表。这个问题背后的东西,比第一眼看出来的要多;实际上,尽管这个问题本身的确重要,可在苏格拉底手中就变成了将普罗泰戈拉本人拖入困境的工具——作为一位教师、一位异邦人、一位绅士。

对这个一针见血的问题的坚持,为苏格拉底攻击智者通过演说来教学的方法开辟了道路。他提醒普罗泰戈拉,这番高论,像伯里克利和 361 其他雅典演说家也说得出;可是当这些演说者在演说的时候,他们就像书本一样,你无法向他们提问;如果你对他们的演说挑个小刺,他们就会以一场新的演说来回答你,你永远也无法将他们钉在一个问题上(329CCA)。他现在挑衅普罗泰戈拉,说他应比他做演说的雅典同事更有能耐,让他通过自圆其说的能力来显示自己的智慧。普罗泰戈拉答应了;不过当争论的锋芒转向他的时候,他就试图再次发表演说,结果

苏格拉底威胁要离开。这是智者修辞学和苏格拉底追问之间的典型冲突,这也发生在《高尔吉亚篇》中,在那里,又一次苏格拉底威胁要拂袖走人。尴尬的普罗泰戈拉最后经过一番劝说,继续他的长篇大论。不过在这之前,他口气生硬地扬言,如果他总是屈从于对手在争论中给他定下的条件,他就不会名声远播,成为希腊人中的伟大智者了。这就暴露了他的弱点(353A)。

随之而来是讨论西蒙尼德斯的诗,这给了苏格拉底一个机会,可以借评论拉凯戴孟古风时代哲学,来间接攻击普罗泰戈拉。苏格拉底争论说,拉凯戴孟在希腊的优势,归功于他们高人一等的哲学。他们严守着这样一个大秘密。他们让模仿者以为,体操练习和武艺是他们成功之源,而其实成功之源在于哲学训练,使他们能够张口就说出那些著名的拉科尼亚答案(Laconian answers)。当他们想尽情争论,就先得将所有鸚鵡学舌者和异邦人统统撵走,然后和自己的圣贤(智者)相见甚欢;在这种争论中训练,就能产生完美的有教养的人来,他可以做到言简意赅——就像七贤一样,其中第七位就是拉凯戴孟的开隆(Chilo)。他们将第一个智慧果实献给了德尔斐的阿波罗:流传甚广的铭文“认识你自己!”和“过犹不及!”(342A—343C)因此,普罗泰戈拉被不留情面地提醒道,他是一位异邦人,在进行严肃的哲学讨论之前应被撵走,他自己的教育应从德尔斐的自我认识开始,知道自己作为一个人的卑微地位, 362 他的发言完全是“太冗长”了。

最后,由普罗泰戈拉发起的关于诗的讨论,给了苏格拉底一个机会,坚持这场讨论不应进一步浪费在诗和诗的意思上面。这就像是大老粗们的娱乐,他们在一场酒会中相遇,就必须雇一位长笛姑娘,因为他们太愚蠢了,无法用交谈互相逗乐子。绅士谢绝这种娱乐;他们更喜欢互相交谈,通过在对话中互相检验来达到真理(347B—348A)。

被百般挖苦之下,普罗泰戈拉外表还彬彬有礼,内心却苦不堪言。苏格拉底对一个德性之争的问题与答案,让他快透不过气来了。这一

追问的结果,就是苏格拉底的命题,即没有人会主动犯错,或者主动做坏事和丑事(345E)。如果他做了坏事,那也是出于对何谓真正快乐和好的无知。对坏事趋之若鹜,是因为它们的后果被误判了。眼前的恶,比长远的后果要更吓人,眼前的快乐被高估,是因为视角由于时间而同样被扭曲了。就像在空间视角中人们无法凭借表象来判断真实的维度,而必须直接用一把尺子一样,在时间对善恶的扭曲中,人们也需要一种量度技艺(*art of measurement*),来认识真实的比例。量度技艺(*metrike technē*)可以拨开表象的迷雾,让灵魂在真理中找到安宁,拯救我们的生命(356D—E)。因此,被快乐征服,其实意味着被一个人的无知所征服(357E)。低于自己就是无知;高于自己就是智慧(358C)。德性最终是一,那就是量度的智慧。

论辩到此戛然而止。对话录的结构是完整的,因为所有旨趣现在都一起集中在苏格拉底的结论中了。普罗泰戈拉从德性可教这一命题出发;苏格拉底质疑这个命题——他是对的,因为德性各有不同,不可化约为智慧,而只有智慧可以“教”。而且,即便德性可教,智者通过演讲来教学的方法,也不适于教授德性,因为他的口若悬河无法让普罗泰戈拉找到他口口声声可以教的德性到底是什么。然后,在辩论过程中,苏格拉底转向德性可教的立场——他又是对的,在不同的德性是各种各样关于善的知识的条件下。“知识(*epistēmē*)是高贵和统领一切的东西”³⁶³;它无法被快乐所征服;建立在知识(*epistēmē*)基础上的智慧(*sophia*)是一切德性之本(352C—D)。如果德性是量度的技艺,那么它就是可教的,也只有这样它才是可教的。这个结论是假设式的。德性可教,如果它是一种知识的话;可它是一种知识吗?这个问题仍然悬而未决。苏格拉底自称意欲(*prothymia*)去廓清这个更进一步的问题;他之所以渴望这种最终的澄清,是因为事先念及(*prometheia*)生命之职责,他总是更喜欢普罗米修斯而不是艾比米修斯(361C—D)。普罗泰戈拉的普罗米修斯符号最后被苏格拉底接过来了。智者变成了迟钝的艾比米修

斯,因为他不能事先想一下他最重要的一部分使命是什么,所以制造了混乱;苏格拉底,凭借量度技艺,变成了普罗米修斯,人的看护者。

柏拉图的普罗泰戈拉与苏格拉底须臾不可分。两位典型之间的对立是完全可以理解的,只要我们按照苏格拉底的立场去看普罗泰戈拉的不足。然而,对话录并没有和盘托出这种见识,因为,正如我们所看到的,在苏格拉底立场的要义被廓清之前,对话戛然而止了。不过,虽然对话录中没有给出明确答案,依本文看,它可以百分百地推断出来。做这种推断,要简单提醒一下方法原则,那就是,我们一定不要在对话录中去找什么第一手的历史信息,而只要去找柏拉图所看到的理念的本质的信息。这可是我们的指导。对于用柏拉图的资料来理解智者的理念,我们不得不说这些话,这些话对于用柏拉图资料来理解苏格拉底的理念,也同样是适用。由于苏格拉底述而不作,对于他我们根本什么第一手资料都没有;他的理念的本质,是柏拉图和其他苏格拉底主义者经手的,这可是我们唯一的知识来源。现在,当我们试图断定,苏格拉底将德性与知识同一化,将智慧描述为“量度技艺”,究竟是什么意思的时候,就一定要搞清楚此事的来龙去脉。就此而言,重构“历史上的”苏格拉底的观点的任何一种努力,除了将人引入一个尽人皆知的矛盾之外,别无他用。这就是两个苏格拉底之间的矛盾。一个是“功利”的苏格拉底,他用常识忠告人们要诚实守法;另一个苏格拉底关心的是灵魂的健康和拯救。将德性与知识同一化,这个意思是否出于“原本”苏格拉底的本意,一定要弄个究竟,而办法就只有从《普罗泰戈拉篇》的文本中去推断。

量度技艺被小心翼翼地界定为一种技艺,使人减少扭曲的判断,而这种扭曲的判断源于时间视角。显然,这种视角可长可短;根据视程和预期结果,量度技艺将是一个高度分化的知识领域。不需要太多训练和劝说就可以理解,谎言过不了多久就会被戳穿,经商的不诚实行为将会破坏你的信用,不礼貌将失去朋友,过分沉溺于感官快乐将毁掉你的

健康,让你脑满肠肥,怯战将使名誉扫地,到处都不守法将让一个国家无法无天。然而,如果这种反思是苏格拉底智慧的总和,苏格拉底对同时代人造成的冲击,就难以理解了——尽管很有可能他的大量对话,事实上是在探讨因短视而造成的扭曲判断。我们倾向于把这一点当作是毋庸置疑的:“量度技艺”真正的重要性,在于它适用于放长眼光,特别是最长远的那种,也就是至死方休的整个生命。在影响整整一生的普罗米修斯的智慧中,一切由于时间而扭曲的视角,都将被死亡与永恒的视角所纠正。智慧是一种量度技艺这个概念,是在与普罗泰戈拉的对话中发展出来的,就是那位凭证明“人是万物的尺度”而开始他的真理的普罗泰戈拉,^①这绝非偶然。将苏格拉底的量度技艺,推衍到柏拉图神是尺度的反公式,可谓顺理成章。无论“历史上的”苏格拉底的说法是什么,他将德性等同于知识,其“本质”作为与智者相对立的一条原则,只有当时间的扭曲意味着由爱时间之外的尺度来纠正之时,才是有意义的。

第4节 残篇:原始资料

智者的文献总的说来都灰飞烟灭了。现存的原始资料都是由残篇组成的,大部分都短得无法重构它们原先完整的理念文本;通常是短到连本身的意思都无法确定。如果孤立来看这些残篇,漫天胡扯在所难免。这样一来,下文对这些残篇的综述,就要采取一个做法,尽量将误读的危险最小化。既然说明它们意思的书面文本已经丢失,那它们就要被放到理论议题的文本中去。这种做法基于这样一个假设,即,公元前6世纪和前5世纪之交的神秘主义哲学家和柏拉图之间问题上存在一种历史延续性。对于神秘主义哲学家我们更了解一些,而柏拉图的

^① Diels-Kranz, Protagoras B1.

著作保留下来了。凭我们对问题起点(*termini a quo*)和终点(*ad quem*)的知识,梳理出它们发展的可能脉络不是难事;这样就可以试着将残篇放在这些脉络之上了。

1. 从巴门尼德到普罗泰戈拉

这些分析,理应从追忆某些智者定理在巴门尼德存在哲学中的起源开始。巴门尼德的“道路”,神秘的跋涉,引向了存在之幻象,表现为一个惊叹的是!穿透夜的表象而认识这种存在的官能,就是奴斯;对所见的东西做推论式言说的工具,就是逻各斯。而且,逻各斯所达到的真理,特征是“不动的”和“圆满的”,换言之,逻各斯就是存在本身的谓语;逻各斯的真理参与了存在的性质。通过奴斯经验的逻辑思辨,人在心中创造出一个自主真理的领域,超越了对表象充满错觉的知识,这与自主存在本身,如出一辙。

在巴门尼德之思的体系之中,有三个理念十分突出,从这里出发,一条意义脉络贯穿了智者时代,步入公元前4世纪。第一个是“有知识的人”的理念,一个生存的范畴,指一种可以洞悉存在的人。第二个是自主的逻各斯的理念,它独立于多种多样掩人耳目的表象,达到存在的真理。第三个是思与存在共生的理念,是者等同于可以被思考者。我们不必在本文中专门去探讨第一个理念,因为哲学家作为一种新的生存类型,他的崛起是这个时代的普遍问题,从神秘主义哲学家那一代,经过多种多样的智者类型,在苏格拉底以及随之而来的学派奠基人身上登峰造极。我们只追溯从巴门尼德的第二个和第三个理念出发的脉络。^①

在阿那克萨哥拉的残篇之中,残留着一句话,可以认为是心灵摆脱

^① 这一分析紧跟 Gigon, *Sokrates* 中给出的对这个问题的研究。整个关于残篇的这一节,括号里的数字(A1, B1)都来自于 Diels-Kranz, 7th ed. 对 B 残篇的一个英译本,参

其余存在的独立宣言：

其他事物都是一个部分；然而，奴斯是一种不受限制的（apeiron）和自主的（autokrates）的东西，不跟其他事物混为一谈，而是自己独处。（B2）

这句话中所扬言的奴斯的自主，甚至比巴门尼德说的还要斩钉截铁。早期思想家的存在与真理的谓词，“圆满”和“永恒”，都暗示了一种离群索居，一种自得；阿那克萨哥拉，在保留这些意思的同时，又凭借“自主”这一谓词，加上了一种行动、动力的特性。增加的这一份主权，归功于奴斯存在论地位的决定性变化。巴门尼德的奴斯是认识存在的机能；阿那克萨哥拉的奴斯已经成为存在的一部分，虽然是它最高级的，至高无上（sovereign）的部分。进一步而言，这个事物中的“最美妙”、“最纯粹”者，是号令其他一切事物的力量，从宇宙循环和天体到纷繁复杂的万物，概莫能外；奴斯尤其是每个拥有灵魂的大小事物的统治者；它可以实施这种号令和统治的功能，因为它对每一个事物都拥有完整的知识（gnome），对万物拥有最伟大的权力（B12）。

幸亏阿那克萨哥拉残篇的篇幅够大，足以让人理解他的理论动机。在他的训导诗中，巴门尼德给大家留下一个问题：如何在通过神秘跋涉而发现的存在与错觉世界之间的鸿沟上架一道桥梁；存在以何种方式启示奴斯，表象世界又以何种方式被理解为一个统一体中的部分，这个问题没有答案。阿那克萨哥拉想将巴门尼德的奴斯哲学与米利都的存在论结合起来，去解决这个大问题。为了实现他的目标，他首先保持奴斯作为一种自主的知识机能，其次，让它成为一种存在，凭它自主的知

见 Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*。不过，文中的这些翻译，大多出自本人之手。

识和权力,将所有其他事物都组织到一个井然有序的统一体之中。

在形而上学的建构上,这种尝试功不可没——但是这种成功的代价,是严重破坏巴门尼德获得的见识。因为,当奴斯成为存在的至高无上的组织者,它作为存在启示者的功能就丧失了,随之丧失的还有存在本身。巴门尼德的奴斯和存在,有它们作为符号的意义,用来讲解超验性的经验;如果它们被剥离自己的经验语境,就会变成站在内在论立场上的形而上学建构的晦涩术语。存在真理与意见(Doxa)世界之间的鸿沟无法通过思来架起一道桥梁,正如我们在巴门尼德一章所指出的那样,而只有通过柏拉图在《泰阿泰德篇》(*Theaetetus*)中创造出来的神话方可做到这一点。是故,阿那克萨哥拉的奴斯之思所具有的那种优点,只能按它的性质看做是一个神话,类似于柏拉图的造物主(Demiurge)。

阿那克萨哥拉解决他问题的做法,在技术意义上,颇具所谓智者思维的特色。神秘主义哲学家的问题,还有他的符号(奴斯和存在),都照单全收,超验性的经验却被抛弃,而后者才是问题的根本,正是为了表达它,才激发了符号的创造。结果,超验性的符号现在被用于,或毋宁说是被误用于思内在问题。一种别具一格的思维发展起来,允许那些不是生为哲学家的人,表达自己对超验性经验的问题的看法,从而篡夺了生为哲学家的人的权威。这就是智者知识分子的风格。阿那克萨哥拉本人是否犯有篡夺之罪,是大有可疑的,因为(1)就我们目前所见,他发展了一种内心知识的认识论,靠的并不是奴斯;(2)残篇的现状不可能让人了解他哲学的两个部分是如何相互联系起来的。

然而,在比他年轻的同时代人普罗泰戈拉那里,这种新的立场充分发展起来了。他的作品《论真理》著名的卷首语保存下来了:

人是万物的尺度,是存在者存在的尺度,是不存在者不存在的尺度。(B1)

巴门尼德的奴斯—逻各斯和存在之间的共生关系,变成了人与内在事物之间的共生关系;探索超验存在的真理的逻各斯自主,变成了探索周围世界的人的自主。就超验性问题而言,这种激进的内在论的后果,在普罗泰戈拉的著作《论神》的卷首语中露出了端倪:

关于神,我无法知道他们存在还是不存在,他们是什么样子,有很多东西妨碍了知识,诸如主题之模糊,人生之短促。(B4)

这句话没有表达教条主义的无神论,倒是对神的存在犹豫不决。超验性问题正是以这种方式出现在对超验性毫无经验的内在论者面前,前提条件是他的智识纪律妨碍他堕入对神的存在的教条主义否定中。然而,教条主义的离经叛道路线,还是由于这句话突兀的结论,而露出了端倪,因为它似乎是在假设,如果生命更长一点的话,凭借内在方法,这种模糊的东西,是可以确定的。更加性急的智者迟早会发现,他们的有生之年足以形成一个判断,而这将是一个否定的判断。

在巴门尼德的超验性经验之中,奴斯作为它的主语,可以从作为宾语的存在中区分开来。我们已经沿着内在化路线,从这一主语一路追溯到普罗泰戈拉的人是万物之尺度。现在我们应该沿着内在化路线,从这个宾语一路追溯到智者的思想。

巴门尼德提出三个关于存在的命题:(1)只有存在是存在的;(2)只有非存在是存在的;(3)存在与非存在都存在。他断定,第一个命题是真理,第二个命题无法思考,第三个命题是那些被变化多端的世界弄得晕头转向的人的意见。巴门尼德的论断,一定引起了抗议,因为它违背了我们生活的世界的常识经验。这种抗议,就是爱利亚的芝诺作品的前提,因为它有一种论证方式,如果思想家假定存在不是一而是多的话,那他就要陷入自相矛盾之中。芝诺的《冲撞》(*Attacks*),由一系列的论证所构成,在存在为多的假设之下,它就将不得不同时是大和小、同

质和异质、有限和无限、动和不动的，等等。简短的残篇 B4 也许说明了这种论点：“动者，既没有在它所在的地方动，也没有在它不在的地方动。”这也许正是后来被称为著名的爱利亚悖论的那个论证，例如阿喀琉斯与乌龟，飞矢不动。

芝诺的论证表明了一种形而上学的曲解，类似于阿那克萨哥拉的。后者让奴斯成为一种存在之物；芝诺证实多样性的实体(*ta onta*)是一种为多的存在(*to On*)，这就不可避免地陷入无限的悖论中去。在巴门尼德的跋涉中，存在向奴斯启示，这可不是什么内在经验的存在；因此，巴门尼德将内在存在归为非存在范畴，是非常正确的。内在存在的问题是无法通过证实它是一种为多的存在来解决的；追问它的性质，倒是会发现存在的形式、本质，正如最后柏拉图和亚里士多德所做的那样。然而，一旦发生这种曲解，一种辩证的论证风格就建立起来了，它可以超越芝诺的题域(时间、空间、运动、量，等等)，达到伦理问题。似乎普罗泰戈拉是第一位将反逻辑推理应用于正义问题的思想家。传统上认为，他是第一个说每一个事物都有两种自相矛盾论点的人(B6a)；与众不同的是，他还有一个名声，能够让弱者役使强者(B6b)。这条特殊的信息竟然保存下来，其中也许不乏毁谤之意；然而，它也指出了一个用途，反逻辑技术可以用在公众请愿之中。

普罗泰戈拉涉及伦理问题的反逻辑学已经失传。幸好，我们可以
370 从无名氏的《双重论证》(*Dissoi Logoi*)中一睹其庐山真面目。这部作品也许写于伯罗奔尼撒战争之后不久。在以“论善恶”、“论高贵与卑贱”(或者“论优雅与不雅”)、“论正义与非正义”为标题的章节之下，是相同事件或行动的矛盾观点所构成的冗长目录。从每一章中找到的一些例子，可以说明这个问题的处理方式：

满足吃、喝和性的需求，对健康人来说是好事情，但是对于病人却是坏事。过度消费食物和酒，对于过度消费者是坏事，对于商人

却是好事。在比赛中获胜对于胜利者是好事,对于失败者却是坏事。伯罗奔尼撒战争的争端对于拉凯戴孟人是好事,对于雅典人却是坏事。

衣着光鲜华丽对于一个男人来说是不雅的,对于一个女人却是优雅的。在迈锡尼,一个女孩发生婚前性关系是体面事,在希腊可不是这样。

骗敌是正义的,骗朋友是不正义的。弑亲是不正义的,可在某些时候,比如俄瑞斯忒斯,却是正义的。抢劫神庙是不正义的,可当希腊面临野蛮人的威胁时拿走德尔斐的珠宝却是正义的。

可见,这种“双重论证”,是由典型行动和事件的一个目录所构成的,这些典型行动和事件,根据它们所发生的情境,或者评价者所处的地位,而获得相互矛盾的价值谓词。这些典型,范围从家庭事务,诸如打碎一个碗,对于主人是损失,对于卖碗的人是一个收获,到公共竞赛的竞争性情境,到战争,无所不包;它们显示了医学文献的一个重要影响,它知道同样的事物对健康人是好的,对于病人是不好的;还有就是涉及各种文明的道德规范差异的人种学信息的影响。常识、医学和比较人种学知识,在智者时代,似乎都已经成为矛盾评价例子的主要来源。这些目录的整理,尽管不一定总是为了证明什么,但也可以告诉人们,一个关于道德现象的真理是不存在的。

最后,阿那克萨哥拉的知觉理论,一定要加以重视,它可是巴门尼德存在哲学和普罗泰戈拉人是万物的尺度之间中介性的桥梁。内在化了巴门尼德的存在之后,阿那克萨哥拉就否定了变化事物的多样性: 371

对于生灭,希腊人没有正确的看法。没有事物生灭,而是离开

现存事物,它就自我融合在一起,进入现存事物它就再次分离。
(B17)

存在是一,在任何时候都相同,它由无限多的,在质上截然不同的不变事物所构成,在混合物中聚集、融合,然后再度分离。其中一种这样的混合物就是人(B4)。各种东西都是在混合物中融合的,尽管比例有所不同,这样一来,这些混合物,其实就是一种建构性存在的一部分:

各顾各存在是不可能的,万物包含了每一个事物中的一部分(B6)。一个宇宙中的事物互相依存,不可分离,用利斧也斩不断,热离不开冷,冷也离不开热。(B8)

可见,人是由跟周围世界一切其他部分相同的存在所构成的;知觉是存在参与存在。它通过事物的组成部分与它们在人身上的对立面相遇而发生。例如,我们从比我们身体更暖和更冷的东西中,得到了暖或者冷的感觉。巴门尼德的奴斯与超验存在的共生关系,转化为人与所知觉事物之间的共生关系。(A92, A94, A106)

通过阿那克萨哥拉的存在之思,我们又一次达到了普罗泰戈拉的“人是尺度”(homo-mensura)原则,现在,它的存在论根基就水落石出了。对于该原则的涵义,学者之间分歧颇大。现在不是具体讨论这个议题的时候;我们只要指出我们更喜欢古代的传统就可以了。根据古人,特别是根据柏拉图在《泰阿泰德篇》152ff. 中的解释,这一原则意味着,事物对每个人来说,就是它们对他呈现出来的那个样子,事物的真理不可能独立于它们与知觉主体之间的联系。

2. 德谟克利特

巴门尼德遗留的问题在阿布德拉(Abdera)的德谟克利特的著作中

得到进一步发展。他的思,就像阿那克萨哥拉的一样,试图将经验到的 372 事物多样性与巴门尼德存在是一、非存在不存在的说法调和起来。为了让存在成为一,他假设一切呈现出来的物体,都是由一种“本源存在”(archai)所构成的,它由小到看不见的、不可分的单位,即“原子”构成。将存在构建为原子的无限,表明思的精益求精,它考虑到了芝诺关于事物无限可分的论点,这一无限可分性引向了非存在的边界。为了让有限的原子构成看得见的事物,德谟克利特进一步假设了一种虚空(kenon),它们可以在这虚空中移动;看得见的事物的可分性,就可以通过它们的原子构成和虚空来解释了。凭借“虚空”这一思的符号,德谟克利特发明了一种非存在,它不以存在的方式生存,却是某种东西,无论是什么都好。他以一个自圆其说的公式,表达了与原子相联系的虚空那独特的存在论地位:“讹传的零(the Aught)不比零本身(the Naught)更多(或者更高,更强,mallon)。”(B156)——回避了存在的谓语,因此在翻译中也应该回避。^①

德谟克利特物理学的细节,无关本文宏旨。本文的分析必须集中在特定的认识论后果上,它影响了伦理学和政治学的理论。在表象之下,是原子存在的真正现实。人必须认识到,他“远离现实”(B6)。“在现实(eteē)中,我们一无所知;在深处(bytho)中有真理”(B117)——一句赫拉克利特口吻的话。“知识有两种形式(ideai),真正的和黑暗的;下述一切都属于黑暗的:看、听、闻、尝、摸”(B11)。黑暗的知识就是习惯上称为知识的那种东西:“习惯上(nomo),颜色、甜苦,都是存在的”;“在现实中”,唯有原子和虚空存在(B125, B9)。

对这些残篇的解释也是众说纷纭。有人不禁要从中认识到那些类似洛克第一质和第二质理论的东西;其他人则反对这种解释。我们同意那些反对者,因为借助现代主义的类推来解释,在方法论上犯了原则 373

^① 对德谟克利特问题最好的研究,还是 Zeller, *Die Philosophie der Griechen*。

错误。必须将残篇放在它们自己问题的语境中,才能发现意义之所在;至于该语境中的巴门尼德色彩,那可是毫无疑问的。尽管德谟克利特赋予他看不见的原子广延性、实质、无限多样的形状,各种特殊的重量,这些都不是呈现出来的事物的第一质,而是思辨假设,是为了根据巴门尼德的“存在是一”来解释事物的多样性,所必须做的假设。进一步而言,德谟克利特表达表象和表象之下的现实之间关系所用的比喻,并没有指向洛克,而是返回到赫拉克利特中去了。我们指出,残篇的赫拉克利特色彩在于说深处(bythos)有真理;其他残篇证实了这一渊源:“很多博学之人(polymathees)没有太多见识(nous)。”(B64)“人应多见识(polynoien),而不是博学(polymathien)”(B65);“不要想尽办法知道一切,以免变得一无所知”(B169)。巴门尼德存在的内在化引向了一个在深处的现实结构,表达为一个隐喻。赫拉克利特将它发展出来,隐喻灵魂的深处。最后,人们应该明白,德谟克利特是以一种“凭习惯(nomo)”的表象知识来反对一种“实际(eteo)”的知识,第欧根尼·拉尔修可以称之为:“质依习惯(nomo),原子和虚空则依天性(physei)。”以“依天性”取代“实际”很难合德谟克利特的意,但它表明了一种方向,问题正朝这个方向走:巴门尼德存在的内在化,将以对天性,对实际的本质的认识而告终。

在德谟克利特的物理学中,这场走向本质之发现的运动,依然被巴门尼德问题的条件所掩盖。在他的伦理学中,这种趋势变得越来越明显。道德现象就是灵魂的现象;灵魂的发现被接受了;神秘主义哲学家和悲剧家的传统得到了延续:

幸福(eudaimonie)是灵魂(psyches)的财产,不幸福(kakodaimonie)亦然。(B170)

这句话针对那一种以为幸福可以在外部占有,“在牛群和黄金”中

找到的信念；回顾幸福(eudaimonia)一词的词源,这种观点遭到唾弃: 374

灵魂是守护神的居所。(B171)

然而,幸福在灵魂中的定位,本身不能决定幸福在哪里。在此,德谟克利特超越了传统,他引入一些定义:

优劣之标准(houros)就是快乐与不快。(B4, B188)

引入快乐(terpsis)与不快(aterpie)作为偏好之标准,堪称伦理科学之发端。只是它不仅是一个开端;显然,标准,还有“好处”(sympheron)都要进一步确定:

对于一个人来说,过上一种尽可能安宁、尽可能少不快的生活,那是最好不过了;如果一个人不是醉生梦死,耽于一时的快乐,那就有可能做到(B189)。因此,不是所有的快乐,而只有道德之美(to kalon)所带来的快乐,才是应该选择的(B207)。伟大的愉悦来自沉思的工作(或者行动),这是多么高贵(B194)。(幸福是)智力(logos),习惯于从自身中获得愉悦(terpsias)(B146)。

这些残篇似乎反映了对道德现象的一种研究,其细致、缜密远胜于德谟克利特解释中通常所具有的水平,这是十分关键的。他清楚区分了好的与坏的快乐,这是柏拉图在《斐莱布篇》和《法律篇》中的问题。这些残篇甚至隐含了有意识地在一般快乐(hedone, B189, B207)和成为判断优劣标准的快乐(terpsis, B198, B194, B146)进行术语区分。只有这种特殊的快乐,也就是愉悦,定义了“好处”,泛泛的快乐则不行。快乐与愉悦之间的区别通过残篇 B174 提出来:

安宁的人(euthymos),向往正义和合法的工作(或者行动,erga),他是愉悦、勇毅和无所顾虑的;无视正义、胡作非为的人,他一想起这些,就备感不快,他终日惶恐不安,饱受煎熬。

灵魂的幸福在这一残篇中,进一步被描述为 euthymia,安宁。这种安宁是正义行动之果。德谟克利特伦理学吸收了埃斯库罗斯的行动理念。“正义就是做应该做的事情;不正义就是不做应该做的事情,倒行逆施。”(B256)只有符合狄刻的行动才可以恰当地被认为是行动,而无视正义的那种态度,倒行逆施、醉生梦死,都是灵魂低贱的根源,也是带来恐惧与自卑的不快的根源。第欧根尼·拉尔修(9.45)告诉人们德谟克利特伦理学的中心理念,以免它遭到误解,这种做法显然是对的:“行动的目的是安宁,这跟一些人误以为的一般的快乐是不一样的。它是一种持久平静和强大的灵魂状态,不为任何恐惧、迷信或者其他任何情感所动。”

安宁作为一种连续的灵魂状态,依赖于正确的行动。然而,一个连续的正确行动过程,虽可带来安宁,本身却并非一帆风顺。它要求知识和实践。“错误行动(hamartia)的根由,是不知道(ingorance,无知。——译注)(amathia)有更好的东西”(B83);“更多的人是通过训练(askesis)而不是凭天性(physis)变好的”(B141)。在这一点上,德谟克利特的伦理学十分接近普罗泰戈拉,也许还有其他智者。正是普罗泰戈拉说:“教师的技艺须得仰赖天性(physis)和训练(askesis)。”(B3)德谟克利特在残篇中进一步编撰这一思想:“天性与教导十分相似。因为,教导改变了人,在改变中创造了他的天性。”(B33)因此,通过知识和训练养成的明智的习惯,将成为真正欲望的条件,而不是纯粹外在的,或许是被迫的循规蹈矩;因此:

通往德性(arete)的更有效的向导,原来是运用劝导和劝说式演讲的人,而不是运用法律和强制的人。因为,当他是因为法律而不做坏事,那他也许背地里偷偷地做;经过说服而守本分的人,也许既不会偷偷地,也不会公开地做坏事。(B181)

教育的目的是在灵魂之中建立一个抵制错误行为的中心,建立一种道德人格,它是自律的,不需要外部压力:

一个人在别人面前不比在自己面前更懂得羞耻;一个人在无人知晓的情况下,不比当着大家的面更可能做坏事。一个人在自己面前倒是最懂羞耻。这就恍如站在灵魂面前的法律:不做任何不当之事。(B264,也参见 B84, B179, B244)

丰富的格言和其他残篇都在详尽地阐发这些原则。其中有一些值得特别留意,它们朝柏拉图的伦理学迈出了坚实一步:

376

一个希望生活安宁的人,不应参加很多活动;无论是个人的还是共同的生活;不管他做什么,他都要量力而为。不过,他应该小心持重,即令富贵亦不能淫,举重若轻,不要勉强为之。因为,量力而行比勉强为之要安全(B3)。愉悦(terpsis)适度,生命平衡(symmetrie),安宁将在人身上自然增长。事物的盈缺容易互相转化,在灵魂中引起轩然大波。灵魂大幅波动,既不稳定,也不安宁。(B191)

这些残篇十分严密地探讨了行动中过犹不及的两个方面,这在后来被柏拉图更清楚地分殊化了。灵魂的安宁将首先受到活动繁多的干扰,无论是个人的还是公共事务,这都超出了个人所能承受的限度。柏

拉图指责智者的 polypragmosyne,说的就是这种过度。正如他在希庇阿斯的讽刺漫画中所做的那样,而在《国家篇》中,就是更概念化的发挥。一个人只有量力调整他的行动范围,才能过正当生活,这样,大量的义务就不会迫使他疲于应付,无法抽身而出。其次,即便安宁没有被五花八门的过重负担压垮,过度追求一个目的,从而损抑正常要求的行动的其他部分,平衡也会遭到严重干扰。这种过度,将干扰生命的“对称性”,尽管它是一种过度的 terpsis,也就是过度的愉悦,也许非沉迷于低级的 hedone。为了理解这一点在理论上的重要性,有必要回顾一下来自克洛吞的阿尔克芒(Alcmeon of Croton)的一段文字,他是一位在公元前5世纪早期红极一时的医生:

根据阿尔克芒,构成健康的是力量的平衡(isonomia),湿—干,冷—热,苦—甜以及其他;但是,当中某一个占了统治地位(monarchia),就会造成疾病……健康是质的和谐(symmetros)融合。(B4)

在此,我们已经触及平衡生命观念的起源,它源于医学的健康理念;而这种医学理念又隐含在政治术语之中。公元前5世纪之初,isonomia 意味着旧贵族和新兴的人民力量之间的政制平衡,是一种政治上377 的力量均势。健康被阿尔克芒就此定义为一种身体内的力量均势,而疾病起因于其中某一种力量占了主导,也就是一种统治地位。德谟克利特的残篇之所以重要,是因为它在医学的健康与疾病概念,和后来柏拉图一个“真正城邦”与“无政制”概念之间,起了中介性的桥梁作用。所谓“真正城邦”,其特征就是各组成力量的平衡混合;而所谓“无政制”,诸如民主制、寡头制和僭主制,其特征都是其中某一个部分占了统治地位。

对德谟克利特来说,医生的健康与疾病概念可以说是判断人类事务的指导性理念。“家庭和生命的疾病,产生的方式与身体的疾病一模

一样”(B288)。他将这一原则从个体生命(bios)和家庭(oikos)扩展到城邦:

城邦事务,务必要当作头等大事,它要好生治理;一个人一定不要极力置对手于膝下,也不要图一己之权力,凌驾于共同体(xynon)的善之上。因为,一个治理良好的城邦,是最伟大的给养结构,一切都包容在其中。只要这一点保持完好,一切都将保持完好;当这一点消失,一切都烟消云散了。(B252)

保持城邦健康平衡的办法,就是法律。“法律想降福祉于人的生命,但只有人们愿意接受这种福祉,它才能做到这一点;因为,它只有对守法者,才显示出它应有的德性。”(B248)法律的约束是必要的,因为人类出于敌意和嫉妒,倾向于互相伤害;在共同体中,这种嫉妒是冲突之始(B245)。如果这种冲突(stasis)爆发,它对于双方都同样是件坏事;征服者和被征服者都同样承受共同体平衡生命的破坏(B249)。只有在和谐(homonoie)条件下,才能承担和平还有战争的伟大工作(B250);因为,意气相投(homophrosyne)让共和国的成员彼此友好(B186)。

就残篇所限,我们的判断是,德谟克利特的伦理学理论化,虽没有走得太远而使问题水落石出,至少也触及根本议题。它把医学上的健康理念,当作一种有机体的平衡构成,引入到秩序的讨论之中,这一理念进一步决定了希腊伦理学的进程,尤其是在柏拉图的正义和混合政府形式的概念之中。进一步而言,借助这一理念,他得出了一种标准,来判断是健康完好,还是不健康的扰乱。在柏拉图和亚里士多德将它 378 们定义为特殊的政治德性的爱和谐概念中,还有在后来对道德行为的“好处”,也就是 sympheron 的争论之中,又都可以感觉到它们的影响。最后,德谟克利特发展出安宁,即 euthymia 的概念,将其定义为可以通过恰当行为来达到的至善,遂掀起一场响彻公元前 4 世纪的哲学大争

论：什么行为带来幸福？走出这些具体问题，德谟克利特的伦理学应是一个总的提醒，告诉人们智者时代不仅仅是一个道德相对主义的时代。流露出相对主义笔触的其他智者的残篇，之所以保留下来，也许是因为他们的方法令人耳目一新，与德谟克利特立场相近的整一堆著作都失传，也许是因为他们的文献，较之德谟克利特的名言，质量相去甚远，须知德谟克利特毫无疑问是赫拉克利特和柏拉图之间最伟大的散文艺术家。譬如，柏拉图归功于普罗泰戈拉的那些理念，暗示后者的实质伦理学(substantive ethics)（有别于他的反逻辑理论）与德谟克利特相去不远。

3. Nomos 和 Physis

智者思想史中最难缠的问题之一，就是 Physis 理念的起源问题。Physis，按照一般的译法，就是自然，天性，与 Nomos，习俗相对立。智者革命性的、摧枯拉朽的力量，集中在以人真正的天性之名义，攻击政治秩序、文明传统、道德规范和宗教信仰上。影响显著，这种影响是通过柏拉图对智者的描写而显著起来的，以至于 Physis-Nomos 之争，成为一个历史编纂学的老生常谈，从而模糊了一个原本泾渭分明的问题。在这种情况下，将现存残篇置于问题语境之中来重构它们的意思这种方法，就显得特别重要了。^①

在 Physis 的标题下去寻找人与社会秩序之本，前提就是，Nomos 的
379 原意发生了某些变化。从历史上说，这些变化源于秩序的符号化从神话向思辨转型。品达在残篇 169 中谈到 Nomos，说它是“万物之王，无论是对于凡人还是永生者来说，都是如此”；赫拉克利特在残篇 B53 中说道：“战争(Polemos)是万物之父，万物之王；他让一些成为神，又让一些

^① 发展脉络，以及材料，“Nomos and Physis”这一节都仰赖于 Felix Heinemann, *Nomos und Physis* (Basel: Reinhardt, 1945)。

成为人；他让一些成为奴隶，又让一些成为自由人。”公元前5世纪早期的这些残篇，表明宙斯的属性(王,父)向思辨符号转型，在品达那里，这种转型依然向他的朱庇特虔敬一边倒，在赫拉克利特处，则充满对神性的人神同形符号化的冷嘲热讽。神与人的秩序，包括它在众多政治共同体中的历史多样性，由于它的神话的浑然一体性，之前一直被认为是宙斯的意志使然，现在，就其性质和效力之源而言，它已经成为思辨式探索的对象。

由于思这一新的中介，Nomos 问题显示出一种复杂性，这在赫拉克利特的残篇 B114 中表露无遗：

那些用理智(xyn nooi)(在第九章中，作者将 xyn nooi 译为“用心说话”，在此处译为 intellect,“理智”。——译注)说话的人，必须用那些对所有人都共同(xynoi)的东西，来强化自己，城邦是用法律(nomo)这样做的，而且更加强有力。因为，一切人法(anthropeioi nomoi)都是从一个神法(theios nomos)那里来滋养自己的——它无处不在，滋养万物，而且不仅仅是滋养。

这一残篇区别了神的 Nomos 和多种多样的人的 Nomos；而且，神法一定要假定为等同于共同者，xynon，后者又等同于奴斯。可见，这一残篇要言不烦，囊括了全部一系列的理念，这些理念也许可以用以下方式来解说：首先，有一个共同的、超验的奴斯，它必须滋养那些以他的奴斯来思考的个人，也必须滋养共同体的法律。其次，人法只要是真正从神法中滋养自己，那就是一种正确的法律；不过它显然做不到这一点。于是，第三，事情就变成了 Nomos 屈从于一个人的意志，前提是，他是从神的 Nomos 中滋养自己的一个人(B33)。第四，拥有人的 Nomos 的城邦可不止一个；“人法”以多种多样的历史形式存在。

在这一系列理念中，包含了 Nomos 一词以下的意思：(1) Nomos 是

超验的神圣秩序；(2) Nomos 作为一个城邦的政制和合法的秩序，与超
380 验的秩序相一致——人民应为这种 Nomos 而战，仿佛它是他们的墙
(B44)；(3) 复数 Nomoi，是指历史上现存城邦多样化的秩序；(4) Nomos
是一座城邦在历史上的秩序，不管它是否与神的 Nomos 相一致；(5) No-
mos 作为一种秩序会活在一个人的心中，是一种“内在的法律” (nomos
empsychos)——正如它会以立法者，或者柏拉图的哲学王方式呈现；
(6) 复数 Nomoi，很有可能与法令意义上的 nomoi 有联系，自克利斯提尼
改革以来它就被付诸使用，取代了早前的“规约” (thesmio)。

随着意义的分殊化，这些不可避免的问题已经呼之欲出：(1) 历史
上各种不同的 Nomoi 与神的 Nomos 的唯一性如何调和；(2) 如何根据它
们与神的 Nomos 的一致或偏离，来解释历史上的 Nomoi；(3) 活在哲学家
心中的 Nomos 和身边社会的 Nomos 之间的张力。

在赫拉克利特之思所决定的意义体系中，并没有给反对 Nomos 的
Physis 理念留下一席之地。秩序的源泉是神的 Nomos；人的 Nomos 从根
本上说是正确的秩序，只要它参与神的 Nomos。可见，physis 一词出现
在赫拉克利特残篇中，这与后来智者的界定可谓风马牛不相及；它的意
思毋宁说是指一个事物或者一个问题的性质。Physis，天性，它的理念，
作为一种自主的、与 Nomos 相颀颀的秩序源泉，只有当把超验的神的
Nomos 当作秩序源泉的做法式微之时方可形成；只有当生存方式意义上
的哲学化被抛弃之时，这才可能发生在理论文本之中。

这个进一步的理论化阶段，就在公元前 5 世纪中叶前后，凭普罗泰
戈拉一人之力而达到了，尽管普罗泰戈拉本人尚未引进 Physis 的理念。
这位伟大的智者，在柏拉图笔下，是以教授政治艺术为业的教师。为了
行之有效地履行他的职责，他不得不把城邦的 Nomos 当成是历史既有的，
教他的学生如何成功地因地因时制宜。他的实质伦理学，如前所述，
也许跟德谟克利特的相差无几，或者跟主流的一般传统也相去不远。
然而，他将他内在论的相对主义，在知识理论上，与这种保守的墨

守成规结合起来。这样,作为一名怀疑主义者和不可知论者,他拒斥一切以超验经验为基础的思;特别是,他无法容忍你去思秩序源泉,以及它在超验的神法中的效力。赫拉克利特的 Nomos 之思,也就是神法,其要义被普罗泰戈拉根除了。然而,斩草除根遗留下来的一道明显的理论鸿沟,并没有被他填满;他并没有用一种内在的源泉,也就是他的智者传人的 Physis,去取代超验的秩序源泉,而是让问题四处敞开,办法很简单,只要人相信它是有效的,无论是什么(在任何政治文明中),都可以当作是有效的秩序。

然而,如果从普罗泰戈拉这个独特的立场中只看到理论缺陷,而没有其他东西,那将是草率的。诚然,他无法解决这个问题。不过,当他承认人相信的就是有效的,他也许是出于对信仰的深切尊重,这种信仰是一种井然秩序的表现,如果不是它的源泉的话。这样一种尊重,也许与前思辨阶段将秩序当作是宙斯的意志,相去不远。根据希罗多德的反思,这种动机被认为是有可能的。希罗多德对冈比西斯(Cambyses)触犯和嘲弄波斯和异邦人习俗的疯狂,进行了反思(3.38):

对我来说毋庸置疑的是,冈比西斯疯狂透顶,否则他绝不会让自己嘲弄宗教和习俗。因为,如果让所有人从一切 nomoi 中挑选一个他们就会考虑最好的,那么,经过适当的检验之后,他们将让自己成为第一流的人物;他们也坚定地相信自己的 nomoi 是最好的。

如果接受语文学家的假设,认为这段话受到普罗泰戈拉的影响,那么,它确实是普罗泰戈拉立场的关键;因为这一章是以品达的 Nomos 是万物之王这一行诗来收尾的。理论鸿沟的经验也许不太尖锐,因为对于普罗泰戈拉而言, Nomos 依然是人类信仰之王,而不是说人类信仰是 Nomos 之王。

在普罗泰戈拉身上,第一次出现了这样一种类型的思想家:对于超

382 验现实,他是一位怀疑主义者,或者是不可知论者,同时,对于历史秩序,他又是一位保守的人。既然两种立场集于一身,引起了并且还在引起理解这位思想家的困难,那么就要好生回想一下,他这种情况并不是独一无二的。公元前4世纪临近尾声,这种保守的怀疑主义发生在皮浪(Pyrrho)身上,并且被他的怀疑主义传人沿袭下来。在西方文明中,宗教改革剧变之后,它发生在蒙田、贝尔和休谟身上。这种混合立场之难以理解,源于它的理论缺陷;似乎难以置信,一位在别处十分敏锐的思想家,竟会对前已述及的理论鸿沟视而不见。很有必要弄清楚:保守心灵中流淌着古风时代智慧的血脉,在一个从离经叛道发展到革命教条主义的智识狂飙突进的时代中,勉力维持着它。虽然可以在个体身上维持这种平衡,但保守的怀疑主义立场的原则却被动摇了;只有在不提出效力及其来源的理论问题的条件下,才能维持这种平衡。孜孜不倦的心灵,是不会见好就收的。当问题被提出来,这一立场顷刻就将瓦解,要么化为第二代智者的内在论教条主义,让 *Physis* 成为新的权威源泉;要么就是超验性问题复辟,如我们在柏拉图的《普罗泰戈拉篇》中看到的那样,苏格拉底与智者对立。

普罗泰戈拉本人让他的思想保持怀疑主义的悬而不决。他的智识纪律之强,使之坚持不用一个内在的 *Physis* 去取替秩序的本质,虽然对他来说无法接受的是,秩序的本质表现在超验性的经验之中。不过, *Physis* 一词出现在他的作品中;它不反对 *Nomos*, 却具有一个重要的功能,那就是在旧的贵族伦理和它后来在智者的革命伦理中的用途之间架起一道中介性的桥梁。我们犹记得残篇 B3:“教学(作者在前文中翻译为 *teacher*, 此处翻译为 *teaching*, 这一差别供读者参考。——译注)的技艺须得仰赖天性(*physis*)和训练(*askesis*)。”教学的技艺所必须仰赖的这种天性,是对传统希腊理念的普遍化,老一辈的诗人在他们作品的劝导部分提出,一个人的品质不是习来的,而是一种天赋,尤其是高贵的出身。教育可以发展这些天赋,但是没有哪一种教育技艺可以将它

们移植到一个天生就缺乏它们的人身上。公元前 5 世纪,正值普罗泰戈拉有生之年,贵族的 Physis 观念,拥有了它的一名伟大的代表,那就是品达,他的颂歌充满了对自然禀赋,也就是 *phya*,以及通过在比赛中获胜来证明自己是名副其实的贵族家庭后裔的赞美。但同样是为贵族和贵族德性大唱颂歌的品达,扩展了自然禀赋的意思,让它超越世袭的贵族天性,将其他类型的自然禀赋也囊括进来,尤其是他自己的诗歌天赋;他与他的对手势不两立,这些人通过学习来获得技艺,相信他们不需要自然禀赋,也就是神的礼物,也可以去实践技艺。具有这种普遍化方式的自然禀赋,是普罗泰戈拉的教育条件。它绝不再是贵族血统的附属品了,因为,在柏拉图的对话录中,这位智者提出一个独特的观点,说伟大的雅典政治家的儿子们,都出奇地缺乏他们父辈的天赋,因此,对于他的教育技艺来说,不是一块好料。然而,将自然禀赋从它的贵族伦理学语境中搬走的同时,普罗泰戈拉却没有将它“民主化”为一种普遍的“人的天性”。他的 *physis*,保持一种正面价值的口吻,它让自己的主人适于训练政治技艺。它不是一种反对 *Nomos* 的 *physis*,而明摆着是让一个人在 *Nomos* 的范围之内走上成功人生的自然禀赋。显然不是每个人都拥有这种天赋,那么人们就可以谈论普罗泰戈拉的“天生贵族”观念,说天生贵族能够发展为他们城邦的领袖和城邦 *Nomos* 的护卫者。只有当 *Physis* 迷失于通往 *Nomos* 之途,*Physis* 才会变成一种自主的权威秩序源泉,就像在柏拉图的卡里克利斯身上一样。不过,甚至是这样的离经叛道,“强人”伦理学还是烙着贵族制传统的痕迹,成为它的讽刺漫画。

好几次,*physis* 进一步的意思都触手可及,这就是事物“天性”或“本质”之意。在智者以 *Physis* 反对 *Nomos* 的时候,这层意思变得十分重要,因为它具有一种权威,在于它是事物真正的天性,而蒙昧的人民只是相信(*nomizein*)他们是什么。这层意思的来源,要在爱奥尼亚之思的环境中去寻找。塞诺芬尼谈到彩虹的时候说:“他们叫做(*kalein*)伊

里斯的东西,就其天性(*pephyke*)而言,是一团云。”(B32)赫拉克利特在残篇 B1 之中,提议去诠释词与物,“根据它的天性”(kata *physin*)一个个来分析;在残篇 B112 中他将智慧定义为“说出真实的东西,敏锐地根据(事物的)天性来行动”。两位哲学家都以辩论的口吻来使用 *physis* 一词,这对我们的问题十分重要。他们诠释或者坚持事物的“天性”,是因为他们在追寻真理;事物的真理与人民通常相信的东西,是不一样的。按照这个严密的古风时代语言,“迷信”与“叫错事物的名字”仍然是一样的;对真理的哲学追寻,一开始是新词汇反对神话语言的一场斗争;因此,蒙昧人“叫”(kalein)彩虹做伊里斯。恩培多克勒的一句话很好地说明了这一点:“他们说(kalein)是对(*themis*)的东西不一定对,不过遵从习俗(*nomos*),我用同样的语言。”(B9,5)恩培多克勒,他的壮年大约在公元前 450 年,那时,*nomos* 已经有了一种贬义,是叫(kalein)错事物名字的人的习俗。先前援引的阿那克萨哥拉残篇 B17(对于某些问题,希腊人没有正确的看法,*nomizousin*)中,动词 *nomizein*,取代了旧的 *kalein*,有蒙昧人相信或思考之意。哲学家追寻事物真实的天性,即 *physis*,这就迫使 *nomos*,也就是最广义的不假思索的文明传统,陷入了蒙昧的普通老百姓的迷信这般境地。

沿着 *Physis* 和 *Nomos* 词义变化的脉络追溯,殊途同归,最后都集中在晚期智者的反义词配搭上。他们究竟是在什么历史形势下开始形成配搭的,仍然有待商榷。就资料来看,配搭似乎是在希波战争,弱小的希腊令人吃惊地战胜强大的波斯之后形成的。在为这场胜利寻找解释的时候,一种理念涌现出来:一支军队人数上的优势,本身并不能确保胜利;一个重要的因素是军队的斗志,这种精神是靠制度,也就是靠 *Nomos* 形成的。这一理念,可以从希波克拉底的专著(*Hippocratic treatise*)《论空气、水、地》(*Airs, Waters, Places*)中搜集出来,这部作品的应在公元前 430 年之前不久。其次,论文的人种学部分(第 12—24 章),无名氏作者比较了亚洲和欧洲,考察了它们的气候、水文和地形差异,

以及人的体形外貌和突出的性格特征的差异。在描述这些差异的时候,作者现在仔细区分了两种性格,一种性格产生于地形的气候和水文因素,属于“天性”;另一种性格产生于习俗和政治秩序,即 *Nomos*。特别是,他反思了欧洲人的好战性格,和亚洲人更软弱、更平和的性情,在 *Nomos* 中找到了一个决定这种差异的重要因素:“欧洲人好战是因为他们的 *nomoi*,他们不像亚洲人那样处于君主的统治之下。因为,那些生 385 活在君主统治之下的人,必然是最怯懦的人。因为,人的灵魂具有了奴性,不愿意轻易犯险去增加别人的权力。但是独立的人(*autonomoi*)愿意且渴望铤而走险,不为他人,只为自己,因为,他们要为自己争取胜利的嘉奖。是故,*nomoi*,在勇气的形成中举足轻重。”(23)^①

同样的论点,可以在希罗多德 7. 101—104 中找到,更具有戏剧性。场景是薛西斯对他的军队和海军的一次检阅。薛西斯大呼过瘾,于是征求寄人篱下的流亡斯巴达国王戴玛拉托斯(*Demaratus*)的意见,希腊人是否敢与这样一支不可战胜的军队一战。戴玛拉托斯向这位国王解释道,在希腊人那里,贫穷是天生的(*syntrophos*),美德(*arete*)是习得的(*hepaktos*),是智慧和强大的 *Nomos* 的结果。因为他们的美德,他们不会屈从于给希腊带来奴役的国王。薛西斯对此番痴人说梦和答案报以微笑,对于人的天性,薛西斯有自己的理念。人数如此之少,人人自由,没有在一个人的统治之下,如何抵挡他的大军?如果他们都处于一人统治之下,他们也许会害怕他,激发出超乎他们天性(*physis*)的勇气,在鞭子的逼迫之下以寡敌众。但如果他们是自由的,那这一切都是枉然。在回答中,戴玛拉托斯与国王展开了讨论。拉凯戴孟“是自由的,还不是完全的自由;因为 *nomos* 是他们的主人;他们害怕它,甚于你的人害怕你”。他们的 *Nomos* 命令他们做什么,他们就做;它命令他们绝不可当

^① *Hippocrates* 1 ed. and trans. William Henry S. Jones, Loeb Classical Library(London: Heinemann, 1923), 132.

逃兵,而要坚守岗位,直至胜利或死亡。

希罗多德的《历史》和《论空气、水、地》是同时代的。既然看不出有什么明显的相互影响,那么,两部作品不约而同都运用了 *Physis-Nomos* 的配搭,也许是因为它们有共同的源泉。不过,这些古老的文献都失传了,它们的存在,只能是一种假设而已。

4. 安提丰

智者安提丰(*Sophist*)(区别于演说家安提丰和悲剧家安提丰),属于他的只有一组残篇,包含在奥克塞林库斯(*Oxyrhynchus*)的莎草纸中,是著作《论真理》(*Truth*)的部分。这部著作,如标题所示,想必是一篇关于知识理论的论文,沿袭了巴门尼德开创的论 *Aletheia*(“真理”、“无蔽”)的理论传统。因此,保存下来的残篇探讨正义这个主题,也许纯属偶然,并不能证明整部作品是一篇政治学论文这一假设。这些残篇倒是必须被认为是这样一部作品的一部分,其中,存在论和认识论的一般原则被应用于正义这一专题。因此,我们应首先将这些一般原则孤立出来,只要它们可以在残篇中辨认出来的话。然后才能去探讨它们的应用。^①

在阐述安提丰的原理的时候,有必要明确一些术语的翻译,因为,这位智者发展出一套专门词汇,一以贯之地加以运用。对于那种统治人的生活的法律,他尝试建立一种法律理论,用 *ta nomima* 一词来指代这些法律。为避免混淆,我们称之为“规则”。规则要么源于天性(*physis*),要么源于人的制度(*nomos*)。源于天性的规则是必要的(*anankaia*);源于人的制度的规则是偶然的(或者是杜撰的, *epitheta*)。进一步而言,源于天性的规则是生成的(*phynta*);源于习俗的规则是被同意或者约定的(*homologethenta*)。在规则的环境中,人不得不根据什

^① 原则分析紧跟论安提丰那一节,载 Heinemann, *Nomos und Physis*, 133—422。

么对他是有好处的(sympheron)来行事,从而找到自己的道路。

追求好处的行为,要检验这两种规则;因为,不是事先(a priori)肯定它们是否都有利,或者只有其中一种是有利的,或者它们都利弊参半。为了对此进行指导,安提丰拟定了两条原理。第一条原理涉及天性:一个人明知不可为而为之,触犯其中一条依我们的天性而立的规则,他将会害了自己;这种伤害不仅是一个意见(doxa)问题,而且是对真理(aletheia)的伤害。第二条原理涉及 nomos:根据法律规则被认为是正义的东西,大多数都对天性不利。下面这段话与其说是论证,倒不如说是口若悬河地强化了这条原理:“法律是为眼睛制定的,规定应该看 387 什么,不应该看什么;是为耳朵制定的,规定什么是应该听的,什么是不应该听的;是为舌头制定的,规定什么该说,什么不该说;是为手制定的,规定什么该做,什么不该做;是为脚制定的,规定哪里该去,哪里不该去;是为心灵制定的,规定什么该欲求,什么不该欲求。法律禁止和命令人做的事情,对于天性来说同样很少是友好和惬意的。”因此,法律,总的来说,是“天性的枷锁”。

有了这两条原理,人们就接近 sympheron 的问题了。安提丰的论辩经过了以下步骤:

(1)生与死都属于天性。人从有利的(sympheron)事物中来获得生命;从不利的事物中招致死亡。这样一来,带来死亡的事物,可以从进一步的讨论中排除出去;我们只对强化生命的事物感兴趣。(应该指出,天性这个源泉不止是有利的;因为,天性包含了死亡,这可不利的。)

(2)Sympheron 是由天性(physis)和法律(nomos)规定的。不过天性的 sympheron 是自发、自由地兴起的,而法律的 sympheron 则是对天性的一种强加的压抑。

(3)现在,引起痛苦(algynonta)的事物,无法被合理地认为像那些带来快乐(euphrononta)的事物一样有利于天性(因为它们类似于死

亡)。因此,引起损伤、压抑、烦恼(*lypounta*)的事物,无法跟那些带来愉快(*hedonta*)的事物一样是有利的。

(4)因此,只有天性的 *sympheronta* 可以被认为是真正(*to alethei*)有利的,而法律的 *sympheronta* 在现实中是不利的。因此,一个遵守 *nomoi* 的人将要受到伤害。

这样,*sympheronta* 的原理和进一步的界定,必须应用到正义问题上。这种应用本身很简单。人在城邦中是一个公民,大家眼中的正义,就在于不违犯城邦的规则。因此,一个人将把正义用在对自己最有利的事情上,如果有目击者在场,他就严守法律规则,不过,当没有了目击者,他就尊奉自然规则。如果违犯法律规则的人没有被那些赞同法律的人所发现,他就逃避了惩罚和耻辱;只有犯法无法掩饰的时候,他才会遭受制裁。然而,如果他违犯了天性的一条规则,如果这种冒犯始终都掩饰着,那对他的伤害也丝毫不会有所减少,如果在众目睽睽之下,伤害也不会加重。

评价这些残篇殊非易事。它们是从一个更大的文本中散落出来的,而我们对这个大文本一无所知;这部作品的其他部分也许已经说明了其中一些困惑。人们所能做的,只是以应有的谨慎,去提出一些可能性而已。

显然,安提丰解说他的问题,是有一种方法的。他的论辩是对偶式(*antithetical*);在阐明 *sympheronta* 的时候,先是提出二分法,然后有计划地将二分法中的一个术语从进一步的考虑中排除出去。规则是天性的或是法律的;生与死属于天性;因此,人的天性就面临 *sympheronta* 和招致死亡的天性(*me sympheronta*);*sympheronta* 是由天性或法律确立的。从这些二分法中,死亡,招致死亡的天性的 *me sympheronta*,以及法律的 *doxic* 的 *sympheronta*,都统统被丢掉了,以至于最后只留下了强化生命的天性的 *sympheronta*。有理由假设,这种解说方法不是安提丰的发明,而是智者所普遍使用的;它让论辩显得有条不紊,也让这种分类令人信

服——特别是在口授中,听者来不及反思问题的复杂性时。

方法对于所论主题的关系,是第二点要考虑的。从安提丰理论的评论中可以看出,这种方法是一台运转不大灵便的机器。这位智者想形成一个命题:天性的 *sympheronta* 应是行为的指南。然而,现实结构是如此无礼,对二分法竟不予回应,而是愈发复杂。因此,将每一个二分法中的正面术语不断细分,是不会有什麼结果的,只有将几个不相关的二分法互相交叉起来才行。而且,二分法与它的对象也不是很对头。天性—法律的二分法不是来自于生—死的二分法;有利—不利的二分法(1)细分了天性;(2)与天性—法律遥相呼应;(3)甚至细分了法律,这是安提丰显然不怀好意力图掩饰的一个事实,他花言巧语称一切法律都是对天性的一种压抑,而事情未必一定都是这样。可见,经过一番夸大其词,滔滔雄辩就是一纸拙劣的作品,掩饰而不是揭示了真正的问题。安提丰的“理论”无法根据他的二分法充分地反映出来。例如,人们经常在观念史中读到的,说他以 *Physis* 反对 *Nomos*,作为正确行动的指南,这是不正确的;因为,天性—法律的二分法是整个二分法体系中的一个部分;生—死二分法表明,在追求 *sympheron* 的时候,其中一半的天性是不应听从的。因此,有必要将安提丰的主要理论从二分法形式中解救出来。 389

既然安提丰真正的 *sympheronta* 是天性的 *sympheronta*,从他天性的理念出发,是比较恰当的。生与死属于这种天性。被划分为生与死两个区隔的天性概念,本身就十分奇特。它对死亡内在于生命之中的理解,以及对柏拉图在其中将生命的理念发展为死亡之实践的传统的理解,说明它不是扎根于一个伟大的传统,既不是悲剧的传统,也不是进一步往上追溯的神秘主义哲学家的传统,也不是最终的荷马的传统。将事物划分为两种,一些是对生理意义的生命有益的,其他的就造成死亡,这种观念特别浅显,超越了精神文化的樊篱。而且,人们甚至还不能说,这种浅显是当时总的天性的必然性,即 *anankaia* 之思的特色。例

如德谟克利特,他也反思了 *Physis* 的问题,但他的做法就很不同。他似乎实际上握有跟安提丰一样的立场,他说:“不服从生命的必然性是不理智的。”(B289)但他接着就仔细考虑这些必然性到底是些什么东西。在一个特定的情形中,他说:“对男人来说,生儿育女是必然的,这来自于天性和存在的源始秩序。其他动物显然也是这样,因为它们都有后代,这是天性使然,而不是为了任何利益。”(B278)不过他接着反思道:“对我来说,似乎还是不要生儿育女的好。”(B276)——扬言圣哲为了理性,有拒绝“对人来说”是天性之必然性的东西之自由。总而言之他提出了一条原理:“与欲望战斗是艰难的;不过,驾驭住欲望,是拥有杰出理性的人的特征。”(B236)因此,德谟克利特认识到天性的必然性,它的冲动和欲望,跟安提丰并无二致,不过他联系理性地组织起来的人的中心,联系他的逻各斯来看它们;逻各斯通常会决定对人来说更好的是
390 不听从天性的必然,而是挫败它。因此,安提丰理念那种特别的浅显,可以更确切地定义为他对秩序的精神和智识源泉的盲目;其实,天性对他而言,变成了一种自主的指南,超越任何批判之上。这种奇特之处,现在可以追溯到他对 *physis* 的医学概念的依赖,即哪些是对生理学意义上的人的天性有利的 (*sympheron*) 东西。《古代医学》六 (*Ancient Medicine 6*) 中的一句话,说明了这一点:“应好好理解,污水不利于 (*sympherei*) 某些病人;因为,当他们喝这些水的时候,他们的发热和病痛会明显恶化;很明显,喝的那些东西,是会助长和加剧病情的,使身体变得衰弱。”^①在此,根据一种治疗学思考,我们在本源的环境中,发现了疾病与健康,最终是死与生方面的利弊二分法。医学理念一经转化为截然不同的伦理和政治问题,就可以解释安提丰的奇特概念了。

医学上的二分法,一旦为了 *Physis* 领域而建立起来,就担当起一种责任,去承载相应的 *Nomos* 方面的二分法。对于痛苦—快乐 (*algynonta-*

^① *Hippocrates 1.22.*

euphrainonta)这一对,正如我们所看到的,对应的是压抑—愉快(lypounta-hedonta)这一对。法律规则是压抑的,不是愉快的;Nomos 的顺序有它自己的意思,这没什么好说的;法律规则只有在它们影响了 Physis 的时候才有意义;如此类推,沿着一条同义词线滑行,从痛苦到压抑,从快乐到愉快,医学的二分法就引申到了涉及法律规则的二分法上了。它是一个狡计,依赖于一种可疑的三段论类推法。哪怕安提丰罔顾 Nomos 是一种独立的秩序源泉,相信 Physis 是 sympheron 的指南,都被人们所接受,说 Nomos 的 sympheronta 实际上有害于 Physis,还是需要一些证据。在这一点上,正如我们所见,可以找到的唯有那冷冷的断言:事实如此。

Nomos 的“理论化”处理是如此难以令人信服,以至于它必须被假设为只不过是一种诡辩手法,用来掩饰更深层的议题。哪怕是一个不怎么敏锐的思想家想必都明白,如果每个人都罔顾法律的制约,按照“天性的必然”来行事,那么任何人的天性都很少会有助于“生”。这当然逃不过安提丰的眼睛。残篇接下来的部分,对于他什么是真正有利这一概念想必是十分关键的,否则这一概念就无法理解了。在这一部分中,安提丰解释道,如果那些遵守法律的人,得到了法律的帮助,那么遵守法律其实并不是一点好处都没有的,而那些违犯法律的人就要承受恶果。然而,在实际的法庭实践中,受害者不能完全保证得到补偿;罪犯在辩护中,通过高超的技巧,也可以轻易地动摇人民法庭,使之有利于自己。可见安提丰的 Nomos 根本就不是哲学意义上的法律,而是一个腐败社会的道德和法庭实践。敲诈勒索的告密者、作伪证者、情绪化和受贿的法官,形成了一个丛林,一个谨守法律规则的人,确实会陷入其中不能自拔。在这种情况下,残篇的引言,作为一种生存法则就有了意义:一个人如果在众目睽睽之下遵守法律,在无人看见的情况下服从天性的利益,那么,他对正义的运用,就达到了利益最大化。因此,即便对安提丰而言,遵守法律也是 sympheron,如果众目睽睽让违法变得危

险的话；因为，法律和法律的强制制度，都是人在其中随他的天性而动的环境的一个部分。

安提丰的反思体系是否可以被描述为“自然法理论”，或者“社会契约论”，如历史学家通常所做的那样，对我们来说十分可疑。这种思维混乱和毫无条理的（人们很难称之为理论化的）理念，看上去倒像是在忠告大家：树倒猢猻散。诚然，最广义的法律，包括了道德，来自于“达成一致”；但是，至少在现存残篇中，没有迹象显示达成一致所服务的那个目标是什么。大家一致同意的法律，它的存在只是作为一个社会事实，一种令人厌烦的东西，被记录在案；当然不会从这种一致中产生什么义务。因此，通过契约构建一种法律理论的那些基本定理，统统欠奉。将法律描述为“达成一致”，毋宁说旨在表明它的信念（doxic）特性，它作为一种错误“信仰”的特征，与巴门尼德意义上的真理，即 *aletheia* 相对立。另一方面，“天性的规则”并没有被发挥到自然法理论中去。安提丰理念的那个部分始终保持在“天性的必然”这一生理学概念层面上，是指有利于“生”的事物；在这一概念基础上建立一种在社会中可行的生命秩序的那些基本定理，又一次欠奉。

而且，这里有一些更进一步的零星的现存文本，使安提丰概念的这个性质已经毋庸置疑。他抱怨说，我们敬重、崇拜那些出身高贵而不是出身卑贱的人。在这一方面，希腊人就像野蛮人一样相处。因为，无论是希腊人还是野蛮人，我们都平等地拥有一样的天赋，从天性上，大家都同样拥有一切人都必然的东西。我们都要通过嘴巴和鼻孔来呼吸空气，用手来吃饭。残篇到此戛然而止。为这段话欢呼，说它揭示了一种人人平等的“理论”，也许还达到了道德主张的新水平，我们又认为这是夸大其词。因为，也许没有人曾经怀疑过，一切人都平等地拥有呼吸机能和手的机能；但是，没有人曾经动过这个念头，要让这一观察成为人人平等的论据。将人的本质贬低为人的身体，这种企图表明，希腊的感召力，也就是对它的 *Nomos*、它的文明传统的自豪感，正在走向瓦解。

安提丰的残篇,根本就没有包含什么重要的新理论,看上去倒像是在希腊文化崩溃之际,一位三流知识分子树起来的一个应急结构。不是说这些残篇一无是处。它们保存下来这一事实就表明,它们被认为是具有代表性的一篇手稿,故值得保存。如果它们真的代表当时智者对这个问题的争论(它们也许不得不被放在公元前 420 年),那它们就为公元前 5 世纪最后四分之一时间里雅典的急剧崩溃,以及智识文化的衰落,提供了有价值的见识。安提丰也许是一名雅典人,对于像他这样的智者,城邦看起来已经如此没落,以至于它的 Nomos 已经失去了义务本质,退回到 Physis 的政治冷漠主义是正当的。智者对这种瓦解状态的反应,反过来又给这一形势火上浇油。我们读安提丰的时候,就可以理解像阿里斯托芬那样的保守主义者,在《云》中表现出来的对智者的愤怒,特别是在寓言式人物“正义的逻各斯”(Dikaios Logos)和“不正义的逻各斯”(Adikos Logos)之间的抗争中(889—1104);如果安提丰是文人阶级的典型,人们就必须承认,伟大的喜剧家已经极尽挖苦之能事 393 了。这种形势跟我们自己的很像,卡尔·克劳斯对讽刺作品的写作深感绝望,因为他无法超越现实对秩序真理上演的讽刺。然而,很难明白,中等资质的思想家在城邦不断崩溃的形势下可以做些什么,除非他们都应该保持沉默。这就要求卓尔不群的人,一位是苏格拉底,一位是柏拉图,来恢复秩序问题,并进一步加以发挥。在此,联系到柏拉图,安提丰的残篇又具有了历史重要性,因为它们证明,柏拉图在驳斥智者的时候,没有画什么讽刺漫画;如果有的话,那一定比柏拉图描绘的色拉叙马霍斯或者波鲁斯更难看。

5. 克里底亚

在伯罗奔尼撒战争的冲击下,公元前 5 世纪最后三分之一的时
间,雅典的 Nomos 瓦解了,随之瓦解的是 Nomos 的理念。伦理思辨的反逻辑,天性作为一种秩序标准取代 Nomos,都是这一个过程的表达方式。

进一步的表达,就是 Nomos 是一种进化产物这个概念,这在克里底亚的残篇《西绪弗斯》(*Sisyphus*)中可以找到。

这一概念历史悠久。如果我们相信柏拉图,那么,老一辈的智者在公元前 5 世纪前后及不久,可能就已经将它发展起来了。柏拉图把这一切归功于普罗泰戈拉。照柏拉图的说法,文明进化的理念,以普罗泰戈拉的方式,在普罗米修斯神话中表达出来。由于普罗米修斯这个人物是埃斯库罗斯创造出来的,智者的普罗米修斯,就应该取材于埃斯库罗斯的神话;而埃斯库罗斯的神话又是从赫西俄德的神学和人类起源学理念中汲取养料的。在普罗泰戈拉时代,借助阿凯劳斯(*Archelaus*)的宇宙起源说,这一谱系中似乎融入了一股爱奥尼亚之思。不幸的是,我们对阿凯劳斯作品跟我们的问题相关的这个方面,几乎一无所知,除了知道他使自己的宇宙起源说超出了动物和人的起源,扩展到文明和统治秩序的起源。一份后来的资料,把一个观念归在他身上,这就是“正义与非正义(*aischron*)不是依天性(*physei*),而是依制度(*nomos*)的”(A1 和 A2)。以这种方式来报道,肯定是不正确的,也搞错了年代。别
394 说当时运用 *physei* 和 *nomos* 的这种方式,就是他以 *Physis* 反对 *Nomos*,都是根本不可能的。然而,最有可能的是,这则报道暗示了,阿凯劳斯吸收了赫卡泰乌以来爱奥尼亚的人种学之说,并且借助习俗和信仰意义上的 *Nomos*,来解释不同人民的道德与生俱来的差异。^①

这些前事,应是克里底亚的《西绪弗斯》所讲的文明进化故事的前提(B15)。以下是一段译文,尽量逐字逐句地译,只是略掉了一些无伤大雅的润色之笔:

从前,人的生命毫无秩序,残忍而暴力;好人没有好报,恶人也没有恶报。在我看来,接着人就建立了法律,作为一位监工,使正

① 关于阿凯劳斯的理念,参见 Heinemann, *Nomos und Physis*. 110—15。

义成为众人的暴君，混乱成为它的奴隶；任何僭越违法之事，都将遭到惩戒。然而，这种法律的政体，只是阻止公开的暴力，却阻止不了秘密的犯罪。在我看来，接下来一个英明和博学的人就为凡人发明了对神的畏惧，说恶有恶报，尽管他们所做、所言和所思都是秘密的。基于此，他这样来介绍神(to theion)：“它乃是一位神灵，长生不老，用心来听和看，无所不知，世界难逃它的法眼，神乎其神，凡人所做和所言之一切，无不被它听到；哪怕你计划悄悄作恶，在神面前也是无所遁形。”于是，他就介绍了这个最诱人的传说，用一个错误的故事(pseudei logo)掩盖了真理。为了让他的故事生效，他让神住在一个名字最吓人的地方，住在一个震慑人心的苍穹，畏惧和奖赏从那里来到人的艰苦生活中，他证明星空中的电闪雷鸣，那是克洛诺斯这位巧匠编织的美丽织锦。这样一来，他就让人笼罩在畏惧之中，用他的故事树立了神灵，给它一个合适的居所，同时凭借法律(nomoi)扑灭了无法无天(anomia)。我想，人们就是以这种方式，劝说凡人相信(nomizein)神的存在的。

就像安提丰的情形一样，断定这个故事的确切意思，殊非易事。克里底亚并不比安提丰更像一位能够直透此等问题核心的理论家。他的故事不是一种理论，而是柏拉图后来称之为错觉的那种东西，是一种不经批判的信口开河，只是徒增问题的复杂性。因此，将这个故事概括为一种智者理论，说法律和神都是人发明的，这有表面化之嫌，是万万不可的。诚然，较之普罗泰戈拉的普罗米修斯神话，不可知论者的口吻，无可否认更为激进。在普罗泰戈拉的神话中，神创造了凡物，艾比米修斯给了它们官能，却把人给忘了，普罗米修斯就提供了匠人 homo faber 这种特性，而宙斯给的礼物，就是政治共同体中有序的生活。在克里底亚的故事中，创世之神消失了，法律是广大的人设计的，对神的畏惧是一位特别“英明和博学的人”的发明。然而，创世者的这种变化无疑只

是表明,对于克里底亚来说,旧式神话已经丧失了“真正”将政治和精神秩序之谜符号化的权威。它并不表明克里底亚在勉力维持一种关于人类发明的“理论”。相反,他恰恰是以旧神话的形式来表达自己的理念;故事开头,是神话的“从前”(hen chronos),柏拉图《普罗泰戈拉篇》中的普罗米修斯神话,同样也是这样开头的。而且,有规律的插入语“在我看来”和“我想”,都一反理论真理,而坚持说话者作为一名神话创作者的角色。这样一来,将故事描述为一个关于人类发明的“智者神话”,可能更为恰当,它要做的就是取代旧的多神论符号体系。它是一种介于旧神话和新的灵魂的神话之间的符号化形式,旧神话不再可以天真地加以接受了,而新的灵魂神话要等一位柏拉图来创造。

进一步而言,克里底亚的神话无意废除文明秩序。在创造发明之前,人的生命确实无秩序和残忍;法律的建立确实让正义成为一切的暴君;发明了神,将畏惧置于人,确实促进了他们的道德举止。这些成就被认为是真实的,克里底亚是最后一个想削弱正义和道德秩序的人。他并没有提供一个 Physis 秩序,作为 Nomos 的替代选择。相反,他坚持“更多的人是靠习惯而不是靠 Physis 成为好人的”(B9);他痛苦地抱怨“眼下这一代没有正义可言”(B12)。在他的《政制》(*Constitutions*)中,他以韵文和散文,高度赞美拉凯戴孟的严苛习俗。在他的《拉达曼提斯》(*Rhadamanthys*)一段话中,他忏悔自己只顾追求清誉,相比之下,其他
396 他人要么追求荣华富贵,要么就厚颜无耻、骄奢淫逸(B15)。

如果从克里底亚杜撰寓言的做法中可以找到一把钥匙的话,那么,解开他意图的钥匙,就只能在这一句洗练的、谜一般的话中去找了:英明和博学的人发明了神,用他错误的故事(pseudes logos)掩盖了真理(aletheia)。错误的逻各斯掩盖掉的是什么真理?现在,剧中的发言者西绪弗斯披露逻各斯是错的,这算不算是真理?很难这样说;因为,傻瓜才不随波逐流。这个故事所掩盖的真理,只能是这样一种见识,认为人本身,从他灵魂的资源来看,是正义和道德的创造者。然而,不是每

个人都是这样。这里有备受无法无天煎熬的“优秀的”人,法律的设计保护他们免遭坏人侵犯;神的发明归功于“英明和博学的人”,他们必须是有德之士,他们创造逻各斯,是为了凭借对神的畏惧,诱导他人的道德行为,这些人要是缺乏这种支持,就无法自发地做到这一点。真理现在揭开了面纱:优秀的、天生的贵族们创造了文明秩序,将它强加于人民大众身上。如果这种解释站得住脚,克里底亚的逻各斯就拥有了一种特殊的历史趣味,因为,同样的问题重新出现在克里底亚更伟大的侄子的作品《国家篇》中。在这里,柏拉图为人民大众引进了错误的神话,掩盖了真理,因为他们无法自发地过上与无遮掩的真理相一致的生活。

6. 平等、不平等、和谐

如果安提丰和克里底亚的残篇被认为代表了智者在公元前5世纪末的理论化努力,那么理论成果的水准就高不到哪里去。指出这一点是必要的,因为,历史编纂学长期以来积习难改,将自然法理论和社会契约论归功于这一时期的思想家——这一慷慨之举,却没有被现存残篇的实际内容所证明。然而,这种牵强附会却是以真理为核心的,因为这些思想家虽说不是伟大的理论家,却创造了一种新的理论态势,并找到了表达它的符号。例如,人们无法从安提丰那里提取法律源于契约的理论,因为他的人“达成一致”的 Nomos 不是技术意义上的法律,而是 397 包括道德和习俗,违犯这些东西是一种“耻辱”;而且,这种“达成一致”没有创造一种义务,相反却废除了法律和习俗的义务力量,正如我们所指出的那样。然而,安提丰明白,在雅典民主的具体条件下,人们“达成一致”的 Nomos,已经没有太多本质可言,因此,追寻本质是十分必要的。初听之下难免奇怪,安提丰的立场,实质上与柏拉图是一样的;他将 Nomos 描述为贬义的“达成一致”,与柏拉图将通行的正义观点描述为错觉,也是如出一辙。企图在医学和生理学意义上的天性中找到这种本质,固然是拔苗助长,并且导致了这样一种理念:人之平等建立在人体

平等的基础之上。不过,又一次,尽管存在哲学欠缺,这里还是有一种平等理念的。从雅典 Nomos 的瓦解中,涌现出一种希腊人和野蛮人大同的人类共同体观。它是公元前 4 世纪超越城邦的理念的先驱,这些理念包括伊索克拉底(Isocrates)的泛希腊主义,犬儒和斯多葛的宇宙城邦理念,亚历山大的“四海之内皆兄弟”(homonoia),力图将波斯和希腊熔于一炉,实现帝国的和谐共处。城邦是终极的社会生存单位这种理念,已经被超越了。

类似的反思,克里底亚的《西绪弗斯》残篇也有所提及。法律是某些人“设计”的,神是某些人“发明”的,这一理念是秩序现象的一种理性化。这种理性化,你可以把它当成是被这些问题搞得晕头转向的一个半吊子贵族学者的幻梦轻易打发掉。然而,这种幻梦的基础,是雅典衰落的经验,是对情绪化的民众的观察,他们乐于欺诈与犯罪,甚至自我毁灭、付诸愚蠢的政治行动。文明秩序可以被这种无拘无束的群氓挥霍和破坏掉,但一定不能被他们创造出来。在这样一场危机之中,说一切人都平等,无异于痴人说梦。文明秩序的创造和维持是少数人,是优秀人物的工作,紧急关头也许不得不依赖于某一个“英明和博学的人”。又,尽管理性化有所欠缺,但柏拉图的哲学王和第一流统治者的概念,亚里士多德的成熟男人 *spoudaios*,乃是道德美德以及城邦秩序的载体, 398 都建立在这一见识的基础上。

从城邦及其 Nomos 的解体中,公元前 4 世纪的大问题,开始浮出水面:追问对于一切人类存在都相同的人的天性;在天性平等的振幅内人的不平等问题;对一个共同秩序的追寻,这种共同秩序将让不平等的人和谐共处,又不会摧残优秀的人;民族文明的历史多样性。智者看到了这些问题,尽管他们的解决办法笨拙而充满缺陷。不管他们的推理有多荒唐,但正如我们在安提丰和克里底亚身上所看到的,他们是在追寻真理,即 *altheia*。对存在真理的追寻,从巴门尼德到柏拉图,始终一以贯之,连绵不断。无论是这种追寻在晚期智者手中的古怪方式,还是柏拉

图反对这种追寻而走入内在论邪路,都无法抹煞这一个事实。

晚期智者的残篇之所以不具有第一手材料的意义,是因为它们的推理和理论内容;至于它们的价值,倒要从它们的动机中,从它们作为旧秩序瓦解之征候这一特征中,从它们作为指向新秩序的路标这一功能中去找。在这一方面,须得列出大量简短的残篇,它们尽管十分简短,却说明了安提丰和克里底亚残篇的智识背景。

这里有一段开奥斯的普罗第科的话:

他说:“太阳和月亮,河流和源头,一般而言,对我们有用的每个事物,古人都相信是神,因为他们是有用的,诸如尼罗河对埃及人那样。”这就是为什么面包被认为是德墨忒耳,酒被认为是狄奥尼索斯,水被认为是波塞冬,火被认为是赫菲斯托斯,每一个有好用途的事物都是这样。(B5)

对信仰神的功利解释,表明克里底亚的理性化在当时并不孤立。普罗第科似乎与克里底亚都有一种教条式的不可知论,它是随普罗泰戈拉批判性的不可知论而兴起的。没有迹象表明,普罗泰戈拉或者克里底亚将他们对多神论符号的批判,用作达到最伟大神理念的第一步,就像塞诺芬尼所做的那样。

现存有两处亚里士多德所提到的吕科佛隆(Lycophron)的政治理念。在《政治学》1208b中,亚里士多德谈论真正的城邦,真正的城邦关心它的公民的美德;没有这种关怀,它就堕落到纯粹契约关系的水平,就像城邦之间的联盟一样。在这种情形中,法律就是一种盟约(syntheke),或者,“在智者吕科佛隆的措辞中,是保护一个人的权利免遭他人侵犯的保证人”;它不是为公民善且正义而设。值得注意的是,这段话中,“盟约”或“契约”一词,是亚里士多德的,不是吕科佛隆的,这有时

候会被弄错。就吕科佛隆而言,人们唯一可以说的就是,他把法律设想为人的权利的一位保证人(engyetes)——显然没有流露出半点对共同体道德本质的兴趣。进一步而言,亚里士多德的一份残篇,将一句话归于吕科佛隆:“因出身高贵而显赫是荒谬的,显赫唯在于高谈阔论。”^① 吕科佛隆残篇泄露了与安提丰所处智识环境之间的亲缘关系,既然吕科佛隆也许是高尔吉亚的学生,他或许还是安提丰理念的更广义的鼻祖。

使平等理念超出贵族、希腊人和野蛮人之外,连奴隶也包括进来的最激进的表达,在公元前4世纪就已经出现了。他们包含在阿尔喀达马斯(Alcidamas)的一些残篇中,他是高尔吉亚的学生,是他的修辞术学派的衣钵传人。在《政治学》1253b 20—22中,关于奴隶制这一主题,亚里士多德说到,某些作家坚持“做别人的主人是违反天性的,因为,只有依据法律(nomo),一个人是奴隶,另一个人是自由人;依据天性(physei)他们并无二致;主人对奴隶的统治,以力量为基础,因而是不正义的”。在这里,亚里士多德并没有特指坚持这一原则的“他们”是谁。不过,其中之一一定是阿尔喀达马斯。因为,在他的《修辞学》中,亚里士多德从阿尔喀达马斯的《梅塞尼亚科斯》(Messeniakos)中援引了一段话:“神释放了所有人,让他们自由;天性不让任何一个人成为一名奴隶。”^② Nomos 是一名暴君,他剥夺了神和天性赋予人的自由。《修辞学》中的另一段话(1406a 22),让阿尔喀达马斯轻慢地指“法律:依传统,乃是城邦的国王”——对品达的诗句含沙射影。不过,针对这些国王,阿尔喀达马斯向人类保证,一位保护人已经产生:“哲学:抵御 nomoi 的堡垒。”^③

① Diels-Kranz, Lycophron 4.

② Rhetoric 1373b18, Scholion.

③ Rhetoric 1496b11.

最后,必须考虑很多更长的、散漫的无名氏的残篇,这些残篇暗示了公元前5世纪的一种保守倾向,与正在瓦解的智者理念相对立。这些残篇其中一组,来源于专著《论和谐》(*Homonoia*),被认为是安提丰的,在残篇“迪尔斯—克兰茨”(Diels-Kranz)中印在他的名字下。如果它们真的出自那位写下前所讨论的《论真理》残篇的人之手,那么安提丰一定在生命中的某个时刻,经验了一次有趣的心灵蜕变。更有可能的是它们出自他人之手。第二组残篇来自于扬布利科斯(Iamblichus)的《规劝》(*Protrepticus*)。它被认为是公元前5世纪晚期一位作者的摘录,被命名为《无名氏扬布利科斯》(*Anonymus Iamblichi*)。

小册子《论和谐》的作者是一位敏锐的道德主义者,是有一定地位和文学素养的人。人的生命,他经验为白驹过隙,转瞬即逝,幡然醒来已经是下一代了(B50)。生命,即便在快乐之时,也无任何显赫、伟大或者高贵之处,在现实中它渺小、脆弱和短暂,夹杂着悲苦(B51)。不过,它依然是人所拥有的唯一生命。但是十分奇怪,有一种人,他们放着眼前的生活不过,而是异想天开(wondrously active,直译为“异常活跃”,似乎与上下文意思不符,显得费解,供方家批评。——译注),仿佛拥有另一次生命可活;与此同时,时光飞逝(B53a)。生命的时间一去而不复返,过去不可能推倒重来一遍,好像它是岸边的纤绳,可以拉回来的一样。(B52)在其中一些句子中,我们听到了埃斯库罗斯行动理论的微弱回响,比如作者说到,人们在一个来不及犹豫的地方迟疑不决(B55),说疾病对一些人是一种休假,因为这样他们就不用非得面对行动了(B57)。这样一些零零星星的反思,串成更长的对人的反省,这种人一心要给他的邻居一点颜色看看。在路上他害怕了,担心不达目的,反遭其害。这就是智慧的开始;因为,他一害怕,就犹豫不决;一犹豫,时间就过去了,他的心意也就变了。覆水难收,做过的事情无法回头;但是犹豫不决却完全可能让事情不做。因为,相信自己可以给邻居一点颜色而不致伤害到自己的人,是不明智的(B58)。这种诱惑,以及抗拒这

种诱惑,对于道德戒律来说都是根本性的;因为,一个没有邪恶欲念也不触碰恶的人,不是自制的,他没有什么东西好控制的,也就无法证明
401 他是真的正派(B59)。对于另一个人的审慎,最好的法官就是那位能够
压抑一时的欲望、克制自己的人(B58)。

这些残篇伤感的精神文化,与脆弱的唯智识论和其他智者的轻率,形成了鲜明对比。除非你还记得,他也是德谟克利特和苏格拉底的同时代人,否则几乎就要怀疑,这本小册子的作者到底是不是安提丰的同时代人了。然而,他的理念,在他们那个时代并不是孤立的,《无名氏扬布利科斯》的残篇就表明了这一点。这些残篇缺乏《论和谐》的文笔,不过,它们也流露出对极端个人主义,对它天花乱坠的胡说及其后果的反感。人们沉溺于自己的贪念,把好勇斗狠当作人的德性,把奉公守法当作懦夫,这些都令无名氏作者痛心疾首。这种态度,应该严厉谴责,因为人根据天性无法一个人生活;他们在必然性的压力下联合起来,并且发明了维持生活的技艺。一旦他们处在共同体之中,就不能再生活在无法无天的状态之下,因为这比离群索居还要糟糕。可见,法律和正义靠人的必然性来统治;事物的这种秩序无法改变,因为它根据天性就是这样子(6)。

这些句子听来就像是在驳斥安提丰,紧接着的一段话似乎是在奚落一种“强人”理念。这种理念是《高尔吉亚篇》中柏拉图的卡里克利斯所倡导的。尽管拥有超凡自然禀赋的人是存在的,《无名氏扬布利科斯》继续说道,他无病无痛,没有感觉,超乎自然(hyperphyes),身体和灵魂都坚不可摧,但他不能建立一种超越法律之上的力量的统治;因为,其他人组成的多数,凭借他们的法律秩序,将压倒这样一种品质,暗以更强大的力量去抑制他。然而,如果一位强人建立了一种暴政,就应这样来理解:他之所以得志,只是因为大家都无法无天(anomia)。当然有一些人持一种错误的观点,以为人民可以被一名暴君无端地剥夺自由。事实并非如此。只有当人民群众变坏之时,这样的事情才会发生。

因为,一个共同体没有法律和正义是无法生存的;只有当人民抛弃了法律和正义,他们的行政大权才会旁落于一个人之手。这个人一定是铁石心肠,他可以从大多数人手中夺走法律,须知法律可是众人共有的优势;既然他也是**402**有血有肉的存在,那他只有将人民贬为无法无天的之后,才能获得统治(7)。

尽管我们力求精炼,也难以完全消除文本的啰嗦烦琐。不过,本质上它是对暴政、总的来说是对智者“强人”理念的起源的一种敏锐分析,认为它们都源于人民的无法无天。而且,这种反思为柏拉图的理念埋下伏笔。柏拉图的理念就是,社会秩序是组成社会的人心中的秩序的大写,尤其是他还有一种见解:雅典的社会秩序是智者的大写。

7. 希波达摩和法勒亚

如果公元前5世纪急剧的政制发展,以及各个城邦的内战频仍和政体动荡,并没有产生讨论政制设计以创造一种相对稳定的政治秩序的文献,那就十分奇怪了。这种努力由于殖民实践而更加夺目,尽管伟大的殖民扩张年代已经过去,但还是提供了一个契机,可以将新的设计付诸试验。然而令人遗憾的是,本来存在的全部文献都已经失传。我们对它们一无所知,除了在《政治学》第二卷中亚里士多德挑出来讲的那些。有一次,在总结他对柏拉图《国家篇》和《法律篇》所提出的政制的分析和批判时,亚里士多德说,“还有别的一些政制,有的是由私人提出来的,其他是由哲学家和政治家提出来的,所有这些”都比柏拉图的提议“更切近已有和现存的政制”(1266a 30—33)。这段话暗示存在大量的文献和一定规模的作者群。早期,政制写作显然是政治家的专利。他有一次提到其中一个人,“柯林斯人斐登(Pheidon),最古老的立法者之一”(1265b 13);他指出,米利都的希波达摩是第一位没有从事政治而探讨“最佳政制”的人(1267b 29—31)。然而,既然我们对柯林斯人**403**斐登一无所知,而希波达摩又很长寿,也许从公元前480年活到了公元

前400年,那么,“私人”开始写作政制的时间,单凭这条信息是无法确定的。人们只能说,政制争论超出专业圈子,想必是发生在公元前5世纪下半叶的某个时候。亚里士多德的信息也只是顺便提到争论的内容而已。斯巴达政制想必因为它的稳定而为人们所青睐。有“一些人”说道,“最好的政制是各种政制的融合”,故而对拉凯戴孟政制赞誉有加。“他们说它是由寡头制、君主制和民主制所构成,这种形式由元老院、君主和民选监察官(ephors)来体现”(1265b33—1266a 1)。然而,其他人就集中在财产问题上;因为,财产分配是一切革命的导火索,故而公平分配是政制稳定的关键。(1266a 37—38)关于这类文献的信息,都是泛泛之谈,从中能提取的东西,也就只有这么多了。

亚里士多德专门探讨了建立一种稳定政制的这样两个提议。它们是嘉尔基顿的法勒亚(Phaleas Chalcedon)和米利都的希波达摩的计划。关于法勒亚,除了他在此文本中的惊鸿一瞥,我们就一无所知了。他也许生活在公元前5世纪末,也许是在公元前4世纪早期。希波达摩是一位远近闻名的建筑师,在伯里克利统治时,设计了新的、具有直角城市街区的比雷埃夫斯港。

法勒亚之所以有幸被提及,是因为他破天荒第一次提议所有公民都应该拥有平等的财物和接受平等的教育。他认为,城邦新建之时,引进这样一个方案易如反掌。而在一个业已建立的城邦之中,只能通过让富人给嫁妆,穷人欣然纳之,来逐渐实现。他进一步建议,一切工匠都应该是公共奴隶。后一种设计也许暗示了,他想将一切收入来源都拿掉,除了平均分配的等额土地上耕种的收入来源。这样一来,他的城邦就是一个农民共同体,没有商业和贸易,把工匠都只当作奴隶来使用。它听起来像是一个充满乡愁的计划,返璞归真来医治当时的恶,这跟当代知识分子的理念很相像,即通过返回农业生产方式,来消除资本主义的恶。亚里士多德不费吹灰之力就指出了这一方案的缺陷。 404

米利都的希波达摩显然设计了一个更为精巧的规划。他假设有一

座拥有一万公民的城邦。公民划分为三个阶级：工匠、农民和城邦护卫。土地划分为三个部分：神的、公共的和私人的。神的土地的收入，供常规膜拜神灵之用，公共土地供武士之给养，私人土地则交给农民。这三个阶级形成了人民大会，它的主要功能是选举行政长官。行政长官的司法权延伸到三个方面：公共事务、与定居的异邦人有关的事情和孤儿。法律根据冤情的主要种类，划为三种：损害名誉、伤害和杀人。如此看来，这个规划是供改革司法程序和最高法院上诉制度之用的，要对发现有有益于城邦之事物的人给予奖励，对战争孤寡予以公共扶助。

亚里士多德指出了这一规划存在的问题（例如，谁来运作神的土地和公共土地），不过他对它的动机不予置评。三这个数字反复出现，暗示它与毕达哥拉斯存在亲缘关系，希波达摩政制可能十分仰赖秩序的符号化表演，柏拉图的政制也是如此，在这一点上它们颇为相似。在此，亚里士多德的批判，佯称希波达摩在功利动机层面提供了一个解决办法，这与他对柏拉图《国家篇》和《法律篇》的批判一样，都是不着边际的。希波达摩计划的意思，也许被丢掉了。

第十二章

权力与历史

本研究《城邦的世界》开篇,就是通过追忆古典时代来反思希腊历史的分界。我们估量了记忆的范围,从爱琴海的发端,一直到公元前5世纪末期,使希腊历史的形成呈现出来。以前对希罗多德和修昔底德的反思,仅限于米诺斯和迈锡尼传统如何转化为希腊历史,现在必须通过探究历史意识及其范畴的发源来加以拓展。

历史意识形成的条件,在很多方面都与荷马的十分相像。爱琴海地区的社会,又一次卷入到一场伟大的战争之中;当它们已经苟延残喘,而历历在目的衰落又使人不禁要去一探其究竟之时,它们又一次作为一个整体进入了人们的视野。希腊和波斯,诚然,取代了亚该亚人和特洛伊人,但是剧中人依然是爱琴海周围的强权。而且,公元前5世纪的历史学家对此舞台上演的那一场人类戏剧的了解,就像《伊利亚特》的诗人对他那场戏剧的了解一样多。希腊主义凭借它反野蛮人的习俗而一枝独秀,它的感召力已经削弱,但是同呼吸共命运之感依然未绝。迈向公元前5世纪末期,共同人性之感,已经冲垮了步履蹒跚的习俗的感召力,敢于坚持希腊人和野蛮人天性平等。然而,甚至在希波战争之后不久,剑拔弩张之际,当埃斯库罗斯在他的《波斯人》中,将落败敌人的悲剧戏剧化,以此来为胜利欢呼的时候,在今天平庸的、说教性的泥

潭中,你无法想象这种悲剧情感会如此强烈地体现在一个人身上。在 406 为生存斗争的十年中,当城市依然在不断走向毁灭之时,在雅典有这样一部戏剧在写,在演出,它以伟大敌人的悲剧性衰落来映衬胜利,而这种衰落是统治者的荒淫无度造成的。

对戏剧性的人类联合体的感受一定要予以强调,因为在历史的符号体系中,它的出现不像在神话中那么显而易见。在荷马史诗中,毫无疑问,一种共同的命运在迈锡尼文明衰落的过程中席卷了特洛伊人和亚该亚人。因为,奥林匹斯诸神,说白了就是悲剧诗人;在欧里庇得斯的《特洛伊妇女》中,这一点也是毋庸置疑的,因为奥林匹斯符号体系标志着雅典人在伯罗奔尼撒战争中的灾难,这场灾难起因于希波战争胜利之后的荒淫无度,是战胜特洛伊人之后亚该亚人遭遇灾难这个神话的翻版;柏拉图的雅典和亚特兰蒂斯神话,东方和西方唇亡齿寒的命运,也是明摆着的。历史学家的符号体系不总是允许这样直言不讳。奥林匹斯世界,那个对人类无所不管的政府,一去不复返了。对于研究者而言,历史学家的世界是一个开放的经验领域,里面有多种多样的人,多种多样的文明,拥有不同的法律或习俗,尤其是拥有不同的神;在这个世界中,人与人之间,统治者和被统治者之间,民族和民族之间,进行着一场权力斗争,这场斗争发源于恐惧与贪婪、激情与希望。这样一个世界有分裂为个人和民族权力中心之虞,这些权力中心兴衰沉浮,意义难辨。我们将看到,在一个没有神的世界中,历史学家如何用哲学范畴去表达它,力图保持共同戏剧之感;当大行动的场景从希罗多德描写的欧亚冲突,缩小为修昔底德笔下伯里克利的雅典勃兴以及随后的灾难之时,这个任务又是如何变得越来越困难的。

以下部分首先探讨希罗多德的《历史》;然后是伪色诺芬(pseudo-Xenophon)的《雅典政制》,一位无名氏的演讲,通常指他是老寡头;第三是修昔底德的《历史》。

第1节 希罗多德

哈利卡尔那索斯(Halicarnassus)的希罗多德生于公元前485年,卒于公元前425年。他的生平经历了希波战争,一直到伯罗奔尼撒战争早期。在他有生之年,哈利卡尔那索斯城归附于波斯,组织成僭政,处在一个希腊王朝统治之下。希罗多德既是波斯又是当地僭主的臣民,这种地位让他无法从政,而在一座自由的希腊城市中,从政对于一位出身富贵人家的年轻人来说,本是最正常不过的事情了。这也许是他早年献身于文学生涯,为此云游四方,搜集素材的一个因素,而这些素材都弄进了《历史》之中。从地理上说,他所知道的世界,从苏撒(Susa)到迦太基,从黑海到埃及。从政治上说,他的世界是居鲁士大帝(Cyrus the Great)以来的权力动荡。在他出生之前半个世纪,居鲁士造米提人的反,征服了吕底亚(公元前546年)和巴比伦(公元前538年),建立了波斯帝国;冈比西斯征服了埃及(公元前525年);大流士一世(Darius I)将帝国从印度河(Indus)扩张出去,重新组织帝国,镇压了爱奥尼亚叛乱,在马拉松,波斯人第一次吃了败仗(公元前490年)。在他的一生中,产生了提米斯托克利的海军政策;薛西斯的征服;萨拉米斯战役(公元前480年),在这场大战中,阿尔提米西亚(Artemisia),哈利卡尔那索斯和卡俄斯的女王,在波斯这一边独领风骚;提洛同盟的形成,并向雅典帝国的转型;雅典人在埃及的冒险;伯里克利的黄金时代。在他晚年,他参与了图里伊(Thurium)的泛希腊殖民化活动,在那里成为一名公民。伯里克利先他而去,他卒于公元前425年。从知识上说,他的世界就是史诗文献、爱奥尼亚抒情诗,埃斯库罗斯和品达,从泰勒斯到赫拉克利特的爱奥尼亚哲学家的世界。他将这些多种多样的影响,都兼容并蓄到世故的理性主义中去,在位于亚欧交界的爱奥尼亚,比较文明的知识带来了这种理性主义。希罗多德熟知他的伟大先驱,米利都的

赫卡泰乌的作品,也许还有其他现已失传的人种学文献;通过自己的研究,他将地理、历史、社会和经济事实的知识,以及他那时世界上流传的传统和民间传说的知识,集于一身,使《历史》既成为一个浪漫的仙境,又成为一个宇宙,自荷马以来世所罕见,少有匹敌。

希罗多德不是以推论的方式来提出他的历史理论,而是将几条散见于作品中的原则化成了言简意赅的公式。希罗多德的理论意图就来自于这些与历史关系的内容和形式并置的公式。某些原则是历史学家 408 自己当成纲领声明传达出来的,其他的是由故事中的人物说出来的,与叙事水乳交融。一些放在作品的主要切入口,其他的放在行动的高潮中,还有一些似乎是顺便提到的。

《历史》以这样一句话开篇:

这是哈利卡尔那索斯人希罗多德的研究(历史)的记录,着手这一研究,目的就在于,不让人所记忆(*genomena*)^①的东西由于时间流逝而被抹煞,不让希腊人和野蛮人实现的丰功伟业失去光彩,特别是要记住他们相互战争的原因所在(*aitie*)。

要把握这个纲领的全部意思,一定要顺着它的思路一步步来解读。希罗多德的作品有一个明显的主要切入口:第一卷至第六卷探讨欧亚冲突,从开始一直到高潮薛西斯远征;第七卷至第九卷探讨的是薛西斯的战役,从准备,过程到短兵相接。对于这样的划分方法,通常的解释就是,它披露了作者写作公元前 480—前 479 战争史的意图,故第七卷至第九卷才是作品本身,而第一卷至第六卷则具有引文性质。这种解释一定会引起疑虑,因为它怪罪一位希腊作者,说引文占的比例过重,

① 这里有一处翻译疏漏:*genomena* 意思是“做好的事情”,“已完成”,不是“被记忆”。——编注。

足足花掉了全书三分之二的篇幅。因此,更可取的是听听希罗多德自己对他这样做的看法。上文援引的纲领声明之后,故事本身就紧接着开始了:腓尼基人是冲突(*diaphore*)的根源(*aitioi*),因为他们把伊俄从阿耳戈斯拐走了。希罗多德探索的战争不是薛西斯的战役,而是欧亚之间的战争,这场战争向上追溯到人类记忆之尽头,而在公元前480年的战役中达到了高潮。故而,纲领声明的三个部分,存在明显的联系。人的记忆不应由于时间流逝而被抹煞,因为希腊人和野蛮人的丰功伟业被保存在传统之中;这些事迹之所以惊人,因为它们是人类的事迹,而欧洲人和亚洲人都是人类。不过,为什么说这些事迹是惊人的,以至于不应让它们从人类的记忆中流逝呢?这个问题将由对战争本身的描写,以及对战争原因的探索来回答。

战争的各个阶段都是由典型的行动和反应所构成的。战争是由这些典型阶段连贯而成的一个整体。伊俄被腓尼基人拐走,欧罗巴则被希腊人拐走。这就是一个行动与反应的阶段,是“以牙还牙”(*isa pro isa*)。在下一阶段,希罗多德进一步发挥了这个问题。美狄亚被希腊人拐走,但是科尔基斯的国王要求赔偿损失;希腊人拒绝了,因为他们为伊俄被拐索赔而遭到了拒绝。这样,第二个阶段的行动,就与第一个阶段连起来,事情暂且搁下了。两代人之后,帕里斯拐走了海伦,人们都相信他不会给予赔偿,因为美狄亚被拐没有任何赔偿;希腊不断要求都被拒绝。希腊人就报之以远征,结果就导致了特洛伊的毁灭;现在这种冲突已经达到了世界大战的阶段,下一步轮到亚洲人来走了。这种冲突滚雪球般扩大,导致了两个世界的分裂,一个是代表亚洲的波斯,一个是代表欧洲的希腊(1.4)。然而,在这场伟大的世界冲突之内,还贯穿着无数的次级冲突。因此,人类战争的故事,不能限于希腊人和波斯人,而要囊括整个次要冲突网络,这些次要冲突在某些点上贯串成希罗多德时代两大领军者之间的斗争。这种叙事将扩展到整个已知世界,

探讨“人大大小小诸如此类的解决方法”。“过去认为很大的,今天已经微不足道;今天很大的以前则微不足道。”“人的幸福(或繁荣,飞黄腾达, *eudaimonie*)决不会长久。”(1.5)对世界的描写可谓无微不至,无论是地理学的还是人种学的,都形成了故事的一个必要部分,因为地球在空间广延上是人类社会这个角色演出戏剧的舞台,是迟早到来的战争的舞台。

希罗多德从未提起阿那克西曼德和赫拉克利特的名字。然而,现在是时候回顾一下他们了,因为,来自希罗多德的历史动力(*historical dynamics*)概念,明显是沿袭宇宙动力(*cosmic dynamics*)这一概念的,而 410 这个概念是由爱奥尼亚哲学家发展出来的。阿那克西曼德道出了这一原则:“无论事物的起源是什么,它们都将走向消亡,这都归因于必然性(*chreon*);依照时间的法令,它们相互对侵犯(*adikia*)施予刑罚(*dike*)和补偿(*tisis*)。”(B1)赫拉克利特说:“一个人必须知道,战争是共同的(*xynon*,秩序之现实),权利(*dike*)是冲突,每一件事都根据冲突和偿还(*chreon*)来发生。”(B80)(原文与第九章的引文不一致,而对 *chreon* 一词的译法也与上文不同,请读者明鉴。——译注)无论做了什么,都是这场普遍冲突中的行动,成功的代价就是败在下一个胜利者手中,再轮到这个胜利者在兴衰链中掉下。希罗多德正是将这条原则转化为历史进程。克洛伊索斯(*Croesus*)以最精炼的方式道出这一原则,给居鲁士建议。吕底亚的前国王以埃斯库罗斯的口吻反思道:“我吃一堑(*pathe-mata*)长一智(*mathemata*)。”对转型这个命题做了一通长篇大论之后,他继续说:“如果你觉得自己并非凡人,你统率的军队也是如此,那我就不要给你什么建议了。不过,如果你知道自己是一个人,你统治的那些人也是人,你首先就要知道一点,即人类事务是一个轮子(*kyklos*),它转动着,不会让一个人永远都那么风光。”(1.207)

有一些例子说明了希罗多德对转轮原则意思的运用之妙。埃及国王阿玛西斯(*Amasis*)警告他的朋友波利克拉斯,一位过于成功的萨摩

西(Samos)僭主,说神(to theion)是嫉妒的。他更喜欢成败交错,而不喜欢一帆风顺;因为他从未听说一帆风顺的人有哪个不是落得悲惨下场,一败涂地的(3.40)。然而,阿玛西斯建议以主动牺牲来打破成功所带来的可怕的威胁,却证明是徒劳;轮子按它本身的规律移动,不会被人的诡计骗倒。更为复杂的是大流士对西奇提亚人(Scythians)之战。巴比伦陷落之后,大流士决定把对西奇提亚人的战争作为他的下一项事业。两个因素决定了这个决策。王国财源滚滚,兵强马壮,挑起了国王一试牛刀的“欲望”;西奇提亚人是一个合适的目标,因为两百年前他们攻打过米提人,这种错误现在必须“以牙还牙”(4.1)。西奇提亚人,当
411 他们得知黑云压城,便向邻近部落求助。但是邻邦拒绝了,理由是西奇提亚无端攻击了波斯人的土地,并且拿在手中不放,“神让拿多久就拿多久;现在同样是这位神怂恿波斯人以牙还牙罢了”(4.119)。然而,他们公正的节制,还不如波利克拉斯的主动牺牲对他们的邻邦帮助大。西奇提亚人在事件的过程中惨遭不幸。轮子转动的时候,让它保持转动的力量是有形的——一个渴望扩张的人手中的财富和巨大军力。西奇提亚两个世纪之前的成功,只是一个托词,用来掩盖王权的欲望,后者才是行动的真实动机。即使除去财富与权力,这一因素也可以被希罗多德单独作为一个让轮子转动的力量,在米提人戴奥凯斯(Deioces)的例子中就是如此。他充满了“统治欲”(erastheis tyrannidos),千方百计弄到了这个宝座,在这个位子上,财富和权力任凭支配,用于进一步的行动。(1.96)

这种赤裸裸的冲动,在阿托撒(Atossa)对大流士说的话中,更具有推论色彩。王后想煽动国王远征希腊。为什么,她问道,万能的国王慵懒地坐着,而不是为波斯去夺取更多的臣民和权力呢?一个年轻且拥有巨富的人,应该发扬自己的品质,这样波斯人才会知道他们是被一个人所统治——另外,战争的逼迫将抑制住叛乱之心。年富力强正是建功立业的大好时机。因为,心灵随着身体成长,也会随着身体衰老,变

得迟钝。(3.134)因此,扩张主义的冲动,乃是为人之本。因为从年轻到成熟,不顾一切后果进行扩张,乃是人的天性,所以才有战争;成为一个人,就意味着参与一场戏剧,构成这场戏剧的,是像战争一样的行动和以牙还牙的报复;慵懒地坐着,意味着衰老和死亡,因为,一旦冲动松弛下来,其他人的冲动就在叛乱中体现出来。这种无休无止的扩张,提出了一个问题:如果历任统治者都保持一个民族的权力冲动,那么这种冲动会不会吞并掉一切人类社会,将它们并入一个帝国,从而终止冲突?希罗多德的答案是否定的。这种冲动不会变成堵住世界的石头,让一切帝国都走向灭亡;它在一定时候就会被抑制,战争将继续。在萨拉米斯战役之后,提米斯托克利告诉雅典人:“取得这场胜利的不是我们,而是神和英雄,一个人做了亚欧之王,招来他们的嫉妒。”(8.109)不仅希腊人知道它是一种事后之见,而且波斯人也心知肚明自己是在走向灾难。在普拉提亚(Plataea)战役前夕,波斯国王在宴会上告诉他的忒拜朋友,不久之后,他们当中很少人能够留下来。但是对此无事可做:“按照神的旨意发生的事情,是人力所无法扭转的,因为,最真实的反而没有人相信。很多波斯人都知道,但我们在必然性的枷锁中只能顺其自然。人之最大悲哀,莫过于知道很多,却又无能为力。”(9.16)希罗多德心中悲观主义和痛苦的暗流,罕见地冲垮了对惊天动地事迹的叙述。人被无目的的必然性束缚于扩张的游戏,无望逃脱失败之命运;他知道这一切是怎么发生的,至于为什么,则始终是一个谜。在希罗多德这里,因为沉浸在波澜壮阔的大场面中而掩盖了这种痛苦,而它将在修昔底德绝望与自负的气息中逼近爆发点。

事件的过程说明了这些原则,这些原则说明了故事的意义。这种相互说明的技巧,是希罗多德发明的历史编纂学方法。这与他将一个故事情节贯串起来的风格配合得天衣无缝,总的来看,他对这一技巧的运用,跟荷马运用神的干预一样游刃有余。正如我们所见,这些原则

可以出现在作者的反思中,在他讲述的传统中,在公开发言中,在夫妻之间的对话中,在餐桌上外交式的推心置腹中,在信函中。

然而,希罗多德也可以绷紧他的方法,让它柔韧地随故事的跌宕起伏而一波三折,将它发展成一种更加正式的历史写作手法。有两个例子,这种方法的这些进一步的潜能在这两个例子中可谓有目共睹。薛西斯对希腊的大远征,随着一次宫廷会议的争论而拉开帷幕,国王的意图,以及正反双方的论点,都在一系列发言中提出来(7.8—11)。同样的开场,也用在*大流士伙同他的朋友反叛假司美尔狄斯(false Smerdis)*上。造反一举成功之后,七位国王开会决定波斯未来的政府形式,支持和反对各种政府形式的辩论,又是以一系列发言的方式提出来的(3.80—82)。在重大决定之前的关键时刻,安排一组发言,每个发言都说明问题的另一方面,这种方法提供了一个机会,给漫长的事件过程投去一缕意义之光。重大决定启动了这样一个过程,中途难免出现意料之外的波折,结果与本意相去甚远;发言中的论辩,可以系统地呈现出决定这个过程及其问题真实面貌的力量。这种方法在历史上的重要性,超过了希罗多德对它的运用,因为它毫无疑问也影响了修昔底德,后者用一对发言来凸显事件的意义。

远征希腊之前的争论由四个发言所构成:两个同意,两个不同意。开场白和总结这两个发言都是国王做的。薛西斯告诉长老会,他的意图是打通赫勒斯庞,惩罚那些曾经无端伤害过他父亲的雅典人。然而,惩罚的动机次于希腊人臣服之后将达到的远景目标。因为,雅典人和伯罗奔尼撒人一臣服,波斯帝国的疆域就将远及宙斯之苍穹;太阳底下的土地,莫非波斯之土;它们将并成一个国家,因为,据国王所知,一旦希腊人被铲除,剩下的民族就都只能乖乖束手就擒。国王之后是玛尔多纽斯(Mardonius)发言,随声附和国王的目標。波斯人已经扩张统治了撒卡依人(Sacae)、印度人、埃西欧比亚人(Ethiopians)、亚述人以及很

多其他伟大的民族,这些民族没有得罪过波斯人,只是波斯人意欲增加自己的权力而已;希腊人毕竟给战争提供了口实,如果放过他们,那倒真是一件咄咄怪事了。此外,希腊人贫穷、组织涣散、战术拙劣,征服希腊这一任务简直易如反掌。无论如何,人们应该有冒险精神:“因为天上不会掉下馅饼,人所喜欢占有的一切都是来自于冒险。”剩下的贵族一点都不喜欢这个计划。经过一阵尴尬的沉默之后,阿尔塔巴诺斯(Artabanus),国王的叔父,打破了沉默,发言表示反对。他提到自己以前一些不堪回首的远征经验,诸如大流士对西奇提亚人一战,结局近乎一场灾难。然后他不动声色地反思了薛西斯的荒淫无度(hybris)。“木秀于林,风必摧之,你看到神如何做到这一点,他无法容忍它们作威作福,但小东西不会招惹此祸……他喜欢把过高的东西弄低……因为神除了自己,不容忍任何人妄自尊大。”因此,还是韬光养晦为好。国王闻言恼羞成怒;如果阿尔塔巴诺斯不是他的叔父,那他将为自己的缺心眼而遭来横祸;国王还坚持远征是不可避免的,因为,即使波斯人按兵不动,希腊人也将先动手。 414

在第四场发言中,远征的问题悉数出现了:统治世界的梦想与对这种荒淫无度的忧虑,国王的冲动与贵族的犹豫,轻敌将领轻率的赞同与对这种不负责任想法的警告,打通赫勒斯庞的技术问题与这一通途的弱点,在于它有可能被突然袭击所截断,带来灾难性后果。所有这一切中,首要的是坦承目标本身就是追逐权力,与攻击对象做错事没有关系。长老会休会,对帝国主义冒险的分析也就告一段落,似乎就要进入行动阶段了。

然而,行动不是马上就开始的。这场争论之后是一个意味深长的情节。阿尔塔巴诺斯的论点开始涌上心头,薛西斯对他的决定左思右想;第二天天亮,他取消了远征计划,令贵族们不胜欢喜。不过,事情还是没有完。取消决定之前的晚上,国王看到一个幻觉,他不以为意,这个幻觉第二天夜里又来了。一个高大威猛的男子出现在梦中,威胁国

王要垮台了,除非他回心转意,投入到冒险之中。吓出一身冷汗的国王恳求他的叔父披上皇袍,在他的床上和衣而卧,看看他是不是也会看到同样的幻觉;这个幻觉真的也威胁了叔父。神迹最终促使两人都选择了作战。因此,这个决定最终不是来自于理性的争论,而是出自于一个穿皇袍的人所做的梦。希罗多德不过是在讲故事,但是不难认识到赫拉克利特梦游者的理念,这些人与共同体相隔绝,生活在自己的私人世界中。长老会中的争论,共同体是反对冒险的;这就需要一个梦,将一个民族投入到灾难之中。还有,想一想柏拉图的真知灼见吧,他说一位僭主用行动实现别人只能在梦中做的事情。最后,长老会和梦的情节的构思,让人想起《伊利亚特》第二卷亚该亚人大战前夕另一个梦和长老会的情节。以这种文学方式,希罗多德将荷马的情节调包为历史的中介;它凭自己的心理学,在赫拉克利特和柏拉图之间架起了一道重要的桥梁。

第二组发言在秩序历史中具有一种特殊的地位,因为它是保存下来的最早的对最好政府形式的辩论。政变成功之后,大流士和其他同谋开会决定波斯是采用君主制、寡头制还是民主制。这场争论的理念并不像它最初听上去那么搞错年代。我们不妨假设,这样一场争论不是一时兴起,而是深谋远虑的,寄居在大流士宫中的庇西特拉图难民,对雅典寡头和民主派,以及他们高高在上的僭主,都有话要说。这类争论甚至在公元前6世纪就已经在希腊—波斯交界之处发生,尽管根据它们希罗多德形式的细节来看,它们倒是属于智者时代的。这是在一场冲突中凸现的主题,冲突的一方是国王与僭主,另一方是民主派和寡头。

欧塔尼斯(Otanes)第一个发言,表示拥护民主制(isonomia)。冈比西斯的荒淫无度是玛哥斯僧(Magians)荒淫无度的温床。平心而论,在君主制中是找不到什么好东西的。最好的人,一旦被赋予这种不受约

束的权力,也将堕落得目空一切、充满嫉妒、胡作非为、践踏法律。另一方面,民众(plethos)的统治,是最好的,正如它的名字民主制所示,是法律面前人人平等。官员通过抽签来任命,在其位谋其政,全民大会进行协商。一切善都出自民众,因此,应当增加民众的权力(3.80)。美伽比佐斯(Megabyzus)第二个发言,他同意君主制不好;但是群氓,如果说有什么区别的话,将更坏。改变一位君主的荒淫无度,代之以一个平民的荒淫无度,那将是不可容忍的。更好的办法是,将权力交给一群最好的人,而他们自己就属于这样的人(3.81)。大流士第三个发言,他同意美伽比佐斯对民主制的评价,但不同意他对寡头制的评价。大流士喜欢君主制。找不到什么统治比由一个最好的人来统治更好的了。这个人的判断力跟大流士自己很像。而且,其他政府形式都不稳定。寡头制 416 在统治集团的成员之中产生嫉妒、敌意和宗派主义,导致暴力和流血;从无序(stasis)中兴起了君主制,由此证明君主制是最好的。又,平民的统治造成了反对公共的善的恶意和阴谋。这将持续到产生一位人民领袖(prostas)为止,他是人民的守护者,将成为一位君主。总而言之,他提醒朋友们,波斯的自由既不是来自于人民,也不是来自于寡头,而是来自于一位君主;他们不应拒绝祖宗成法(patrious nomous)(3.82)。

三个发言加在一起,有一个错综复杂的结构。他们依次争辩说君主制、民主制和寡头制是坏政府形式,因为它们都有被统治者的荒淫无度败坏的潜在危险。按照同样的次序,他们又争辩说民主制、寡头制和君主制是最好的政府形式,因为统治者是最好的,明智地追求共同的善。两条论辩主线的任何一条都无法让另一条失效;我们走在一个循环中,不分胜负。希罗多德打破了这个反逻辑推理的循环,他直捣黄龙,进入了更深的历史现实循环之中。每一种政府形式的好,最多都是昙花一现;当现实中的政府形式被荒淫无度所腐化,就要靠一位领袖的行动来力挽狂澜。好君主是君主制的药方,僭主是寡头制的药方,领袖(prostasia)是民主制的药方。一人统治让秩序重归于善;动态意义上的

君主制是维持稳定的恒量,凭借静态形式的循环来持续。然而,实证观察无法为君主制说话,称它是静态形式,君主制本身也面临跟其他政府形式一样的腐败;在这一层面,哪一种政府形式更好这个问题,必须取决于具体的历史形势。实际上大流士求助过历史形势,他赞美居鲁士为波斯争取了自由,以及波斯君主制度的悠久历史,以此来支持自己的选择。然而,求助于历史形势,也还是有一个问题,那就是,在具体的革命形势中,是否会找到一位最好的人,可以动态地充实静态的君主制形式。这个最终的问题没什么好争论的;它一定要靠具体行动来解决。就像在薛西斯的争论中,历史性的决定不是来自于理性辩论,而是来自于现实本身的力量。大流士成为君主那是因为他通过诡计骗了他的竞争者。(3.83—87)这场争论就这样流入了历史过程本身,人类事务的轮子开动了。

轮子的运转是不可抗拒的。希罗多德的悲观主义,在西奇提亚人杀人奇姆美利亚人(Cimmerians)土地的故事中表露无遗。他更喜欢的是这一个故事,而不是事件的另一一些版本(4.11)。人多势众的西奇提亚人大军压境,奇姆美利亚人寡不敌众,绝望之中,这个岌岌可危的民族进行了商议。皇族想保卫国土;平民想不战而逃,流落他乡;双方都无法说服对方。王侯们宁可一死,葬于这片他们曾经在此幸福生活过的故乡土地。为了做出了断,他们分为两个集团,互相战斗到最后一个人。平民埋葬了皇族,背井离乡;西奇提亚人占领了这块荒凉的国土。

第2节 老寡头

作为色诺芬著作的一部分,流传下来有一本叫做《雅典政制》的短小精悍的小册子,是用演讲这种文学形式来写的。关于它成文的时间,语文学家存在不同意见。过去的观点认为是在公元前431年至前424年之间。最近的观点则言之凿凿地说是在伯罗奔尼撒战争爆发之前。

如果更新近的观点,特别是弗里奇(Fritsch)细致的论证,^①是站得住脚的(我相信是这样),那这本小册子就很重要了,因为在这种情况下,它所提到的伯里克利的政策,没有受到战争事后之见的影响。就无名氏作者而言,小册子的一些细节表明他是一位雅典人,也许是海军中的一位高层人士,寡头上流阶级的一位成员,他作为一名政治移民,生活在一个到处都是难民和打心底里厌恶雅典人的希腊人的环境中。就其内容而言,这些虚构的演讲冷冰冰地向听众展示了雅典民主制的功绩,这些听众跟作者本人一样,对民主秩序深恶痛绝。它警告世人:个人在政治事务上的好恶,丝毫也不影响历史进程;雅典的秩序是为民主秩序度身定做的,哪怕这种景象是多么不道德,多么粗鄙不堪。 418

作者这种模棱两可的态度,他两相分裂的评价,对于总的历史意识的起源来说颇值得玩味,也是这种历史意识在公元前5世纪下半叶所具有的一种特定形式。当一个具体的政治单位,在保持其认同的同时,却迅速改变了它的社会结构、它的政策和价值的时候,历史过程的特殊问题就出现了。伯里克利的城市依然是雅典,但它不再由生它养它的贵族来统治了;雅典人民依然还在,比过去更有权力,但雅典不再接受荷马和品达的精神气质了;雅典还是希腊的护卫,但不再是在马拉松大获全胜的希腊重甲步兵(hoplites)的城市了;雅典的感召力在伯里克利身上发扬光大,但不再是阿提卡的感召力,并且十分危险地一步步成为比雷埃夫斯的感召力。因此,当历史偷走了一座城市的本质,一些人甚至不再承认它的身份;一头怪物取代了他们热爱的城市。针对这些浪漫主义的幽怨,小册子作者力申民主雅典的活力、明智的政策和战无不胜的生命力;世界末日尚未来临,只是历史在前行。然而,他也就只能坚持这一立场而已,因为他将城邦认同从过去贵族的精神气质转化为它作为历史中一个权力单位的存在。在过去它也有这种存在。从精神

^① Hartvig Fritsch, *The Constitution of Athenians* (Copenhagen: Nordisk forlag, 1942).

气质到权力这种根本性的转变,创造了一种关于历史的理念:历史是一种中介,权力单位在经历精神气质变迁的同时以此来保持认同。这种转变还创造了一种关于政治实体的理念:政治实体是拥有历史的,因为它们的精神气质在变化。对付这样一道难题,无名氏作者既无修昔底德的见识,也无修昔底德的纪律。修昔底德在描述精神气质没落的时候,绝不会强行加入自己的评价;他的视野和眼光也远远逊色于柏拉图,柏拉图把这一进程理解为文明的衰落。他的小册子显示了寡头的精神气质与民主现实之间的尖锐对立。同样的裂痕也贯穿在他的语言中,他一边使用荷马以来旧精神气质的语汇,一边使用新的智者时代的语汇。有时候他甚至在旧和新的意思上使用同一个词,比如,poneroi,通常419 是用作一个专门术语,指“下层阶级”、“无产者”,然后冷不丁又以“坏”这个旧的意思出现。^①

这本小册子总的来说是一篇拉长了的辩论,辩论针对一种误解,以为雅典民主制的功绩可以根据寡头的精神气质来评判。不是说寡头的判断有问题;相反,作者向他的听众保证,他跟他们一样不赞成雅典政制,因为它以善(正直、最佳)为代价,来偏袒粗鄙的人民。但是,这种不赞成,不会抹煞一个事实,即雅典的政治实践,引起了寡头的严厉批评,却极为有望在内部加强民主,在国际关系中增加城邦的权力。

第一组批判和反驳关心的是下层阶级在雅典及其帝国中的至高无上地位。出于一个很好的理由,“粗人、穷人和人民”“理直气壮地”压倒了“杰出人士和富人”,那就是人民是海军的动力,而雅典的力量,仰赖的是海军,不是重型步兵。这样他们就顺理成章只承认抽签和选举出来的官员,允许在大会上大吵大嚷(1.2)。以上层阶级为代价来偏袒下层阶级,让他们致富,是一件切合实际的事情;因为,当粗人和穷人飞黄

^① 语文学问题,参见 the chapter “Sophistics and Sociology” in Fritsch, *Constitution of the Athenians*。

腾达的时候,民主就加强了(1.4)。因为,在每一个国家中,贵族与普通人之间都存在张力;最好的人最少放肆和不义,明辨道德是非;普通人则是高度的冷漠,不守秩序,无赖(*poneria*)(1.5)(在这里,作者对 *poneria* 的译法与前文是不一致的,请明鉴。——译注)。因此,只要最好的人被允许在大会上发言,决定如何处理事务,他们就会做对他们有利而不是对无产者(*anthropoi poneroi*)有利的事情(1.6)。普通人知道跟自己一伙的人将会说对他们“有用”的东西(1.7)。这样一个城邦不是最好的,不过民主制将很好地维持下去。因为,人民不愿意成为一个秩序良好(*eunomia*)的政制的奴隶;他们要自由、要权力,而不管政制的好坏(*kakonomia*)。“因为,你心中所想的不是好的秩序,而只是在什么条件下人民有权力和自由。”(1.8)读者将注意到,这场论辩取决于上文所讨论的转变,也就是从旧的精神气质向新的权力功利主义的转变。 420

同样的考虑也适用于处理帝国的附庸城邦。雅典人试图在帝国的城市中摧毁上层阶级,如果必要的话,甚至不惜捏造罪名。这位寡头对这种政策想必大皱眉头,但是从雅典的立场,这样做又是合情合理的。因为,帝国城市的寡头们痛恨雅典的下层阶级,雅典的上层阶级支持帝国中的寡头。因此,劫掠、流放和杀害帝国的上层阶级,就加强了雅典的民主。诚然,帝国城市的财富由此将会减少,但是,这从政治上是更为有利的,将上层阶级的财富搜刮到雅典,让当地暴民刚够糊口,这样他们就没有时间和财力去发动革命了(1.14—15)。进一步而言,在雅典处置法律冲突是一个好政策,因为,按照这种办法,就可以万无一失地操纵裁决,使之不利于寡头(1.16)。如果诉讼由雅典的将军、海军将军和领事当场决定,那这些要人就会获得一种有损于雅典平民的权力地位(1.18)。

第二组论辩关心的是雅典作为一个海上强国的地位。作者没有提到任何一个他所针对的特定指控,而是以这样一种方式辩称,很清楚,这样一种海上强国的发展,一定在希腊各地引起了寡头的不满。于是,

他极力指出海上强国对陆上强权的优势。首先他让听众平心静气,向他们保证说雅典步兵没什么好骄傲的;它根本就打不过第一流的陆军,它的力量只是刚好够对付附庸城市(2.1)。陆军再多也无谓,因为军事上的优势是由海军来保证的。岛上帝国的乱臣贼子不可能有成功之希望,因为他们无法像大陆邻邦那样储备力量;只要雅典人控制了海洋,他们要对付的,只是一些孤弱无援的敌人。处在雅典统治之下的大一点的陆上城镇,由恐惧来控制,小一点的城镇,则完全由需要来控制;如果进出口被截断,它们没有一个可以支持下去(2.2—3)。与一流对手作战,雅典人可以用他们的海军来运输,在有利条件下发动突袭(2.5)。从经济上说,他们在很大程度上不会受到欠收影响,因为这样一种灾祸
421 从来就打击不了他们整个幅员辽阔的帝国;全世界的奢侈品都通过贸易而掌控在他们手中;从丰厚的财政收入中,他们让自己的城市美丽起来,为群众提供了健身房和公共浴室;他们控制了国际贸易,由此控制了一切维持海军的原材料(2.6—12)。他们的地位只有一个弱点——雅典不是处在一座岛上。如果海洋的统治者是岛民,他们就可以打击别人而不怕遭到报复。比如,雅典的农夫和富人,他们在阿提卡拥有财产,就很害怕被敌人劫掠;这跟生活在城市和比雷埃夫斯的人民群众,却关系不大,他们在战争中不会损失什么东西。而且,如果他们生活在岛上,他们的民主制就彻底安全了,上层阶级的背叛奈何不了它,因为陆地的支援无法来到。然而,这一缺陷在很大程度上被一个精心设计的政策弥补了,这个政策就是将财产分配到岛上,万一发生战争,就将阿提卡留给敌人去劫掠(2.14—16)。

最后的结论,作者回到精神气质与权力的问题上。他坚持雅典人很清楚哪些公民是好的,哪些是无赖;在什么都知道的情况下,他们喜欢那些对平民有贡献、有用的人,不管他们有多么无赖,而厌恶那些好的人,因为他们让人相信,出身好,对于人民没有什么好处,倒是有害。另一方面,有一些个人,真心站在人民一边,尽管从天性上他们不属于

群众(demotikoi)一类。作者愿意宽恕平民搞民主制,因为,每一个人,关心自己的利益,都应该得到宽恕;然而,那些尽管不是平民,却选择生活在民主制之下的人,就走上了不义(adikein)之路,他们深深知道,一种坏的秉性,在民主制中比在寡头制中更容易被忽略。

这本小册子,作为一部作品,很难称得上是一部杰作,无论是思想还是文笔。由于它不装腔作势,因此它作为一种信息来源还是有价值的,从中可以得知一位明智的雅典人对当时的政治的了解,以及他对不久就要在大危机中爆发的社会力量的理解程度。他对这些东西的了解之清楚透彻,可谓惊人;它揭示了一种共同的理解,而修昔底德的出色研究就建立在此基础之上。伯里克利帝国政策的主要特征都被和盘托出:刻意偏袒平民,因为它为海军提供人力;抵御伯罗奔尼撒陆上强国 422 的防御性战略,包括任由阿提卡被人劫掠,而将精力集中在比雷埃夫斯,集中在将它与城市防御工事连成一片的长城上;对岛国和沿海帝国实施进攻性战略,以比雷埃夫斯要塞为基地;将阿提卡地主和农夫贬为相对于城市群众的二等公民;无情地削弱和摧毁帝国附庸城邦中的上层阶级,将它们转化为拥有“人民民主”的、像卫星城一样的东西;通过贡赋、贸易收入和法律费用而让雅典平民致富;甚至,尽管只是小心暗示,联盟基金被滥用于装修城市。进一步而言,在这里,一张社会阶级的画面展现出来,描绘了他们不同的生活方式,以及势不两立的恨意和多多少少已经公开化的战争。有利(sympheron)的范畴被引入,来描述和理解平民的动机。他们毕竟只想得到自由,按自己的方式生活;既然认识到群众想要自由,想感受他们的权力,摆脱贵族行为规则的限制,那么,区分不同类型的人,天生的贵族和天生的群众(demotikoi),就显得十分必要了。因此,秩序的类型,与在政治上和社会上占据主导的人的类型是联系在一起的。这些显然有些随意的分类,为柏拉图和亚里士多德的政治学奠定了基础,它区分了几种人,而这些人全都必须容纳在一个稳定、平衡的政制秩序之中。最后,执意去认识价值标准和权力

游戏,从中可以看到亚里士多德立场的先声。亚里士多德以他的哲学人类学为标准,发展出一种典范政制,同时他也认识到,在他那个时代的历史形势之下,这个典范政制是没有机会实现的。

第3节 修昔底德

修昔底德公元前460年生于雅典一个上流家庭,与赛蒙(Cimon)、米太雅德(Miltiades)都有亲戚关系。他的从政生涯到处碰壁,也很短暂:公元前424年他当选为将军,被派往安菲波利斯城(Amphipolis)驰援;他因为武器装备不足而没有完成任务,被流放了。接下来二十年,一直到战争结束,他都生活在色雷斯,显然他在那儿有一笔财产;公元前404年,他返回雅典,也许在公元前399年后不久就去世了。关于他的生平,也就知道这么多;在他那个年代,他是一个默默无闻的人,因为,让他声名大噪的这部伟大著作,在他去世的时候还是尚未付梓的残篇。

1. The Syngraphe

在一份批判性研究中,并不能把修昔底德写了一部“伯罗奔尼撒战争史”当作毋庸置疑的事实。被当代译本冠以这样一个书名的著作,如果说它的作者给它起过什么书名的话,那也只是简单的“Syngraphe”,这个词,最佳的翻译是俚语“报道(write-up)”;他所“报道”的是“伯罗奔尼撒人和雅典人之间的战争”(xynegraphe ton polemon, etc.)。在这个词的什么意义上说他努力的结果是一门“历史”?这是一个必须加以探讨的问题。

这个问题与“报道”的主题须臾不可分。今天,在修昔底德的影响下,有一场像“伯罗奔尼撒战争”这样的事件发生,从公元前431年至前404年持续了二十七年,已经是不争之事实。然而,修昔底德的同代人,

却对这一事实不甚了了。他们只知道一场阿基达马斯战争或称十年战争(Archidamian or Ten Years War),从公元前431年持续到公元前411年。他们也知道一场狄西里亚战争(Decelean War)或称爱奥尼亚战争,从公元前414年持续到公元前404年。中间的七年也不是绝对和平的,至少在当时人的眼中,这些零星的次要冲突,只不过是习惯性地打断了希腊人所谓的城邦之间的和平;公元前415年至前413年雅典对西西里的大远征,不是一场与伯罗奔尼撒人的战争。甚至在公元前404年之后,由于修昔底德的著作尚未付梓,战争与和平的分类没有什么变化;纵观公元前4世纪的前半叶,至少在这个时候,没有人知道有一场伟大的伯罗奔尼撒战争。

而且,修昔底德自己在什么时候发现了他著作的主题,也不得而知。报道以作者的声明开篇,他说自己写的是“伯罗奔尼撒人和雅典人之间的战争”。这样一个开头似乎是覆盖全文的。可是在5.26中,却有第二句开篇语,称“同一个修昔底德”写下了从《尼西阿斯和约》⁴²⁴(Peace of Nicias)到雅典帝国终结这段时间里的事件,在此时间前后,“总的来说战争持续了二十七年之久”。这第二句不加解释的开篇语,表明修昔底德已经写好了阿基达马斯战争,并已经付梓发行,也许没有现在流传下来的这一部详尽。就像所有其他人一样,他也以为战争马上就要结束了;只是在公元前414年某个时候敌意复萌,他才明白一个伟大的事件统一体横跨了两场战争、和平以及西西里远征。这样,对这种伟大的统一体及其特殊意义的独到眼光,是他天才的成就;在创造这个统一体的时候——在事实层面,并不存在这样的统一体,当时的人都没有留意到——他创造了“历史”。

这个统一体的性质,无法一言以蔽之,除非人们满足于“雅典帝国的衰落”这种概括。这种新的创作,不仅要求一种理论,而且要非常认真地致力于方法论的澄清。在接下来的部分,我们首先探讨修昔底德

的方法,其次再探讨他对这一新的历史单位本身的理论。^①

2. 方法

修昔底德给他创造的这种单位起了一个名字叫“动荡”(kinesis);他描写的这场战争是一场运动,或曰一场动荡。它是有史以来最伟大的动荡,因为它所波及的不仅是“希腊人,而且还有一部分野蛮人,几乎可以说是人类的大多数”。动荡在数量意义上的庞大,显然是修昔底德专注于这些战争事件的一个强烈动机所在。敌意一爆发,他就着手记录工作,因为主角力量之强大,其余的希腊人难以望其项背,不过是支持一方或另一方而已。他可以看出,这场战争将是空前“伟大和重要的”(1.1)。他通过《考古学》,一项对希腊历史从最早的时候一直到当下的考察,来为这一判断提供证据。《考古学》表明,之前没有任何一个时候,希腊的人口、财富、军事装备和权力组织,接近这场战争爆发时的巨大规模(1.2—19)。而且,伯罗奔尼撒战争历时之长,带给希腊人的灾祸之深,是无与伦比的。从未有如此之多的城市被攻陷、摧毁和灭绝;从未有如此之多的人战死;从未有如此之多因城市内战而造成的流放和流血(1.23)。

修昔底德对灾难之大居然倍感自豪。这种情感世所罕见,但绝非绝无仅有;它重现在15世纪的意大利作家身上,他们对自己那个年代

^① 这一节用 Thucydides, *Historiae*, ed. Henry Stuart Jones and Enoch Powell; Arnold Wycombe Gomme, *Essays in Greek History and Literature* (Oxford: Blackwell, 1937); A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. 1 (Oxford: Clarendon, 1941); the chapter on Thucydides in Jaeger, *Paideia*, vol. 1; Finley, *Thucydides*; G. B. Grundy, *Thucydides and the History of His Age*, vol. 1, 2d ed. (Oxford: J. Murray, 1948); David Greene, *Man in His Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato* (Chicago: University of Chicago Press, 1950); 也是由 Jowett, Crawley 和 Smith 翻译的。

的动荡颇感自豪,标榜要摆脱古典的桎梏;动荡之大,提升了一种“现代的”自我意识,与“古人”相对立。在修昔底德那里,对大的强调,也流露出对过去的一种拒斥,认识到了新时代的独特问题。特洛伊战争相对而言是次要之战事,战争供给不足,磕磕绊绊;希波战争,是一场决战,但是太快,仅仅四次战役就结束了——两次在海上,两次在陆地(1.11及23)。此般反思不仅将过去的意义最小化,而且表明在修昔底德心目中,他希望自己的著作可以跟荷马、希罗多德相提并论。不是说他想媲美他们的独特成就。相反,他认为自己记载一场动荡的努力,胜过诗人和散文作家(logographers)的著作,因为他不得不如实描述事件,这要以批判性地筛选证据为基础,而不是夸大渲染,对道听途说的传闻也不加批判(1.21)。他拒绝沉溺于传说之中,这也许让他的著作稍显乏味,但按照人的天性(kata ta anthropinon),过去的事情与未来的事情是相同的,或者是相似的,如果那些想准确了解过去之事,以资未来之事借鉴的人发现它是有用的,那么他也感到物有所值了。他的著作不是一场博一时喝彩的表演,而是意味着“一份恒产”(1.22)。

这样一来,因为规模不够大而拒斥过去,就与对一种新方法的认识,密切联系在一起了。这种新方法将更精确(saphes)地说出真理。修昔底德只是使用了这种方法,只字不提它的性质,但是在这部著作中有充分的暗示,将它跟从当时其他资料中得知的方法论问题联系起来。426尤其明显的是,他寻思道,希波战争是相形见绌的,其言下之意,描写它的“散文作家”的著作,相应就是不重要的。现在,希罗多德著作的主题,正如我们所见,并不是希波战争,而是人类战争,它与人的记忆是同时代的,这场战争在薛西斯远征中达到高潮。即便是修昔底德也得承认,人类战争总的说来,相比任何有限的动荡都是一个“更伟大”的事件过程,后者只是它的一个部分而已。如果他不承认这一点,理由一定在于他拒绝承认“人类战争”在方法论上是一个正当的事件单位;他只承认这场战争的细分部分,是真正的动荡的单位,这样一来,希波战争,其

中最大规模者,似乎就是最伟大的先例。

对希罗多德进行方法论再解释的理由,在同时代的医学文献中可以找到明确的说法。希波克拉底的专著《人的天性》,以下面这段文字开篇:

习惯听发言者讨论与医学无关之人的天性的人,将会对本说兴味索然。因为我根本就不会说,人是空气,或者是火,或者是水,或者是土,或者是其他任何不是人的明显构成要素的东西;这些说法,我都留给那些在乎给出这些东西的人。然而,在我看来,给出这些东西的人,他们没有正确的知识。因为,当他们都达到相同的见地,他们却没有对人的天性给出相同的说法。诚然,他们都解释了他们的见解,说“是者”是一,说它既是一,又是一切;至于它的名字,他们还没有达成一致,各自把这个一和万物唤做空气、火、水或者土,每个人都举出等于没有的证据来支持自己的说法。^①

作者严阵以待,防范思对实证科学的入侵。他对“人的天性”有一个清晰的理解,人的天性要根据实证观察者可以达成一致的那些构成要素来描述;他提防这样一些读者,他们显然期待一份论人的天性的医学论文,用爱奥尼亚宇宙论和爱利亚一与万物之思的符号来表达。讨论《古代医学》(*Ancient Medicine*)的论文进一步说明了这种特殊的智识状况。“古代医学”也许不是一个已经被新方法所取代的过时的科学阶段;相反,它是从医者们的古老实证科学,只是现在面临一种新风尚(*kainos tropos*)的威胁,这种新风尚抛弃了对疾病近因(*aitioi*)的研究,而赞同对终极原因做思辨假设(*hypothesis*)。这些假设,作者承认,对于

^① “Nature of Man” in *Hippocrates* 4, Leob Classical Library. 我对 W. H. S. Jones 的译文做了一些小改动。

探索天上和地下的事物是有用的,毕竟在这些问题上,说法不能变来变去。但是在一种讲原则(*arche*)、讲方法(*hodos*)的充分发展起来的科学中,是没有这些假设一席之地的。^①

修昔底德的立场,显然与之相对应。尽管他没有明言,但他拒绝希罗多德来自于阿那克西曼德和赫拉克利特的“假设”,即一切现存事物的兴衰起落是互补的,以之作为解释人类事务进程的原则。对修昔底德来说,就像希波克拉底的作者一样,爱奥尼亚假设对于现象的近因研究是没有用的,而近因研究多多少少清楚界定了现象的性质。这种假设不仅转移了对原因的注意力,而且模糊了现象的性质,无论它是一场运动(*kinesis*)还是一种疾病(*nosos*)。

界定和保持这种实证立场之难,在于缺乏一个充分的术语来表达它。唯一可以分辨的是这种新的方法论意识在语义上变动的方向。在《古代医学》XV中,对概念阐释做了一个有趣的尝试。作者批评倡导假设的人,因为他们肯定没有发现,“热或冷,干或湿”是“事物本身”,而不是“对另一种形式的参与”。“事物本身”(*auto eph heautou*)是一种尝试,试图去定义一种本质,这种本质不是一种偶然;冷和热,干和湿,各种提出的假设,都是参与一种形式(*eidos*)的偶然。不过,*eidos*的用法还没有一以贯之——在《古代医学》XII的文本中,作者指出,已经有多种医学的*eidos*(指一种科学“分支”)达到了极高的精确性。^②在修昔底德那里,这种用法倾向于本质和它的组成部分之意。提到瘟疫的时候,428他提到*eidos*,难以形容的疾病性质(2.50),过了一会儿,他把所有症状统在一起,称之为疾病的理念(2.51)。在同一文本中,为了强调流行病之严重,他用*metabole*(烦扰、颠覆、动荡)这个词来形容疾病,将疾病的

① *Hippocrates 1. Ancient Medicine 1, 2, 13.*

② 在德谟克利特那里,用法也同样不连贯。在残篇B167中,*idea*是形式之意,在残篇B11中,则是知识分支之意。

意思与所研究的总的动荡紧密联系在一起(2.48)。我们可以说,修昔底德受到希波克拉底学派方法的强烈影响。他把医学上的疾病概念当作一个模型来用,来构思他的动荡;他追寻的是一种形式或者动荡理念,以及它的起因;他想探索和界定这种本质,为预测(prophesis)未来提供基础。基于此,他拒斥爱奥尼亚假设,而希罗多德正是靠这个假设形成了他的研究体系的。

修昔底德将希波克拉底的方法用作一种模型,是理所当然之事。然而还是有一个难题。他可以把它当作一种新方法,来反对希罗多德的旧方法,而医生们是把它作为一个老方法来反对爱奥尼亚的新风尚。公元前5世纪末期的方法论状况显然比一般所以为的要更为复杂。可取的办法是重新去审视某些历史编纂学的传统做法:(1)如果假设的方法对于实证科学是一个障碍,那人们很难不经检验就坚持说公元前6世纪和前5世纪早期的哲学家是科学的先驱;(2)如果医生们可以当这种哲学是对他们的古老科学一种新的进犯来谈论的话,那么一定存在独立于爱奥尼亚之思的科学的资料;(3)如果修昔底德可以坚持说他的方法的创新性与纪实作家是对立的,那么,关于社会中的人的科学,它的发展状况一定已经与医学的状况存在实质性差别;(4)修昔底德的方法,与智者的心理学存在千丝万缕的关系,如果这种方法可以导致对社会运动的 eidos 或者 idea 的追问,那么,柏拉图对理念的追问,就比我们一般所认为的,要在更深程度上受惠于智者的实证主义。经过这些反思而提出的问题,是如此烦难,以至于非要写一篇专题论文来回答不可,而不能在本文中敷衍了事。本文唯一能够提供的只是一些想法,用来概括那些在本研究过程中就这一问题而涌现出来的东西。

医生们抱怨哲学假设对医学的侵害,这种侵害显然是总的内在化进程的一个部分,在智者残篇的研究中,我们对这一内在化进程进行了分析。符号,在解说超验经验的时候是很有道理的,于是被用来思此世的现象;这一用不打紧,就导致了假设的建构,从实证科学的角度,这是

一条死胡同,例如德谟克利特的原子物理学。内在论之思的扩张,根据它所及之现象领域,产生各种各样的后果。如果该现象的一种实证科学尚未存在的话,那么假设的建构是不会遭遇实证主义者抗拒的;宇宙论之思,从爱奥尼亚学者到阿那克西曼德和德谟克利特,一直畅行无阻,那是因为物理科学不存在;抗拒它,倒是要担心会与普通大众对神和宇宙结构的信仰发生冲突。因此,在一定程度上,思辨物理学是一种真正的知识进步;物理学家实证研究的结果,即便屈从于“假设的”错误建构,也是很可贵的;直到达到报酬递减点为止,这种进步都是真实的,在这个点上,假设的建构阻碍了对事实的消化,甚至还阻碍了对事实的观察。然而,如果假设的建构延伸到一个已经被一种实证科学所占据的现象领域,就像医学一样,科学家就将奋起抗拒。可见,假设性之思会根据一门实证科学在当时所达到的成熟度,呈现不同的面貌。对于一位身怀古老科学的医生来说,这种假设是一种新风尚。对于满脑子都是政治学的修昔底德来说,同样一种假设则是老掉牙的,因为政治科学,在他及其同代人的努力下,即将破茧而出。

实证科学是智识史中一个独立的因素;尤其要认识到它独立于哲学的发展。除非一个人对科学的起源有先入之见,否则的话,这一因素的存在不应算是太唐突;因为,对身边世界的因果关系的知识,多多少少已经有所扩展,这是人存活的必备条件,哪怕是在原始的文明水平上。无论在哪里,只要这种知识经过行当的专业化而得到强化,就为系 430 统性地发扬为一门实证科学奠定了基础。在所有文明中,无论是西方的还是东方的,古典的还是中世纪的,实证科学都不是起源于哲学而是起源于匠人的知识。当这样一种实证知识体系落入职业理论家手中,只要方法(例如,实验和数学化)得当,就会开花结果,变成一门科学;不过,如果方法不对头,显然它也会被毁掉。像希腊医学那样高度发达的科学,就不得不面临这样的危险。但是同样的命运也降临在政治学的实证知识上,在政治家这些政治匠人的技艺中就可以窥见。希波达摩

和法勒亚的例子告诉人们,在这方面会发生什么事情,前者是亚里士多德挑选出来的,称之为第一位私人的,也就是第一位非匠人的,思最佳政府形式的人,显然还用了一个毕达哥拉斯的“假设”。在这一发展过程中,修昔底德的地位,在于他是第一个试图将政治的实证知识转化为科学的匠人,他用医学科学作为达到此目的模型。从这一方面来看,“报道”中的发言就别具深意了,因为,在这场发言中,修昔底德让政治领袖、将军和领事这些政治匠人,形成和提出“动荡”的“形式”,而他就作为一名科学家来描述之。

然而,修昔底德将匠人的知识转化为一门科学的功绩,不可避免地给政治科学之未来提出了重大的问题。“动荡”是政治秩序的一种“疾病”;塑造和界定其“形式”的匠人就是希腊的掘墓人,柏拉图在《高尔吉亚篇》中就刻画了这些人;修昔底德的政治科学是对一个民族自杀的典型研究,而很难称得上是对成功的政治秩序的研究。如果赛蒙、米太雅德和伯里克利,据柏拉图的诊断,是蹩脚的政治家,他们塑造了一种动荡,由此破坏了雅典城邦和帝国的秩序,那么,匠人何处可寻?他长什么样?谁可塑造一个正当的秩序?柏拉图对这个问题的答案是哲学王,一位在其灵魂之内携有正确秩序的统治者,作为一名匠人,他可以根据自己灵魂的形象、典范来塑造城邦的秩序,而灵魂的形象和典范,又是根据存放在天上的典范来塑造的。修昔底德的科学,探索的只是

431 “动荡”的理念,也就是秩序大乱的理念;柏拉图探索的,则是秩序的理念本身。修昔底德和柏拉图之间的这种关系需要强调,因为人们有时依然可以听到声声扼腕叹息:如果有别的人追随修昔底德的脚步,如果这个前途大好的政治学的科学开端,没有被柏拉图哲学的影响截断,那政治科学的进步该是多么了不起啊。实证主义者的这种先人之见忽略了一个事实,那就是两位思想家其实是互补的:修昔底德研究了一个处于危机之中的政治社会;柏拉图创造了另外一半的政治学,也就是实证的秩序科学。如果柏拉图将他的使命理解为追问总的德性理念、具体

的正义理念,为此而使用与医生们和修昔底德相同的词 *eidos* 和 *idea*,那么这种用法就不应被认为是一种语文学猎奇,而是柏拉图用意的线索。如果不是把柏拉图归为一名哲学“理念主义者”来对待,而是认识到他是一名实证的匠人,试图将内在秩序与它在“善”中的超验本源联系起来,去界定和塑造社会秩序的形式,那么,对希腊智识史这个复杂阶段的理解,肯定大有增长。

3. 理论

修昔底德的同时代人,正如前文所述,并不苟同他的观点,认为发生了一场伟大的伯罗奔尼撒战争。当他们说战争的时候,他们是指一系列的战役和战斗,它们都从宣战正式开始,以和约正式结束。当修昔底德说战争的时候,他是指一场运动,这场运动不仅是一系列的外交和军事行动,因为,在肢体冲撞和激情冲突之上,它还有一个方面的意义,扩展到道德沦丧和走形。在政治和军事行动的事实层面,雅典帝国先是一个如日中天的大国,然后在失败中沉沦;在修昔底德的历史编纂学层面,兴与衰不是在时间上此起彼伏的,而是在一个时间之外的意义构造中,互相交织在一起。它千头万绪,有时候读者怀疑,这位历史学家自己对他编织出来的模式,是否一直都那么有把握。雅典人当道,在肉体上和情感上都是一种力量的勃发,是霸权城市以弱小同盟和邻邦为 432 代价的权力扩张;在道德上它冷酷无情,沉溺于背信弃义和满足贪欲,精神气质瓦解,道德沦丧,为后来的政治灾难埋下了种子。

这一点是显而易见的;但它并非全部,修昔底德不是一名向帝国主义者发表演讲的说教式知识分子。诚然,侵略性扩张和精神气质的瓦解,是须臾不可分的;但并不能就此说,侵略性扩张就是不好的。在金玉其外而败絮其中的同时,它却提供了很多的机会,让人们大展拳脚,去证明他们的技术、创造力和想象力;雅典人的当道是一幅壮丽画卷,从海军称霸海洋到帝国城市富丽堂皇的建筑装饰;粗俗、残忍、凶暴,处

处都卑劣下流,修昔底德与老寡头一样,清楚认识到这是为阿克罗波利(Acropolis)和伯里克利黄金时代的辉煌所必须要付出的代价。雅典,正如修昔底德所见,是历史中一座先进的城市,她的文明潜力若是没有对盟国和臣民的帝国主义剥削,是不可能实现的。不过又要提醒一下。修昔底德,尽管不是一位道德主义者,可也不是沙文主义者,以侵略者的文明优越性来为帝国统治正名。他显然是支持雅典的事业和革新活动的,可他被道德沦丧和肉体摧残吓破了胆,而这些东西中和了伯里克利、雅典昙花一现的辉煌,显然是一种必然。

当我们更细致地考量这种联系的明显的必然性,动荡更深一层的方面就绽露出来了。政治和文明扩张所具有的这种特殊形式,其责任不独在雅典。希腊抵御波斯的威胁,需要一支强大的海军,正如萨拉米斯战役所显示的那样。提洛同盟很乐意让雅典挑起强劲行动的大梁。海军力量集中于雅典,很大程度上归咎于一个事实,即提洛同盟的成员喜欢出钱,不喜欢建设、维持自己的舰队,并为之配备人员;它们用自己的金银财宝来为自己打造奴役的枷锁,当霸权城市以它们为代价而使自己的权力与日俱增的时候,它们自己却没有军事力量来抵抗它的侵犯。433 《卡利阿斯和约》(*Peace of Callias*)之后,波斯的危险已经没有那么迫在眉睫了,雅典的社会结构从马拉松的半贵族农业城邦转变为一个熙熙攘攘的工商业民主制,一个同盟的造船中心,一个海上大国。没有一位政治家可以冒天下之大不韪来逆转这一演化过程。雅典调整自身来适应新时代的迫切需要;现在前同盟不得不调整自己来适应新的雅典,听任联盟向帝国转型。

一个与伯罗奔尼撒联盟相关的类似问题出现了。伯罗奔尼撒人当然有理由害怕这个新的、还在节节上升的雅典强权。但是他们不得不视之为洪水猛兽,却是因为拉凯戴孟人及其同盟选择维持它们旧的生存模式。他们既无心,也缺乏这种想象力,通过同样激进地调整政策和政制秩序,来抗衡雅典的转型。权力的格局正在发生变化,希腊城邦中

只有雅典懂得因势利导,拥有足够的胆量去顺应它。伯罗奔尼撒人、岛民和亚细亚的希腊人都倾向于把这种新秩序当作是违背正义的,把这种革命性的权力当作是一种僭越。

力量对比发生变化而引起的摩擦,修昔底德都一五一十细细道来,它们为历史学家提供了素材,来反思政治行动以及它与正义原则相冲突的因果关系。薛西斯远征是一个残酷的历史事实,是一个引发连锁反应的诱因。第一个后果就是提米斯托克利海军政策,它挽救了希腊的独立。萨拉米斯大捷成为进一步的诱因,决定了提洛同盟具有延续性的海军政策,而这又引发了雅典的转型。公元前450年前后,雅典新秩序成为一个既成事实;它已经没有回头路了,这种不可逆转性成为帝国政策的一个动因。薛西斯远征、萨拉米斯战役、同盟的建立以及雅典的转型,形成了一条因果链,以霸权城市令人不安的权力告终;我们处在“第一因”(aitiai)领域,而有其因必有其果。然而,因果关系不构成正义和道德的论据。修昔底德并不期望,一旦波斯危险解除,雅典群众就违背自己的利益,让出自己利润丰厚的财物和舒适的生活,解甲归田回到阿提卡,去做一个朴素的农民,生活在拮据的条件下。他们“被迫”组织了他们的帝国。一旦把心一横组织了帝国,就骑虎难下,不能放弃它,也不能取缔海军,摆出绥靖姿态,因为他们的前臣民将相互结盟或者与斯巴达结盟,对前镇压者实施报复;因此他们“被迫”无情地维持着它。然而,“被迫”胡作非为和横征暴敛,也依然是道德沦丧;将利益逼迫立为行动之法律,为违犯道德和正义之举正名,没有什么比这更加欲盖弥彰的了。

必然性和正义之间的冲突,由于雅典敌人蠢蠢欲动而进一步复杂化了。帝国城市和它的敌人之间不断拉大的权力差距,只有一部分是起因于雅典的行动;另一部分则起因于军事同盟成员和伯罗奔尼撒人的不行动。然而,在悲剧伦理中,不行动是在逃避狄刻;不以决断行动来顺应形势的人,是玩忽职守。如果亡羊补牢可以维持和恢复权力,那

么坐等自己随形势变化而弱化,就是不道德的。由于不行动而相对弱化的权力,不能把它的不幸全归咎于一个抓住了时机的更强大的权力。修昔底德面临一个问题:正是雅典的才华、勇气和精力,挽救了希腊;正是一发不可收拾的力量的持续运转,带来了物质利益和文化成就,这些在一个同伴都相对慵懒的文明环境中,具有灾难性的后果。它是进步权力影响落后邻邦的一个长期问题。一个人或者一个社会,想将自己的精力用于正途,就应约束自己,彬彬有礼地与边缘的拖后腿者保持步调一致,难道这就是人们所认为的一般而言的社会关系,具体而言的政治关系的正义原则吗?特别是,当强劲的行动明确以服务于共同利益为中心之时,通过反抗来维持现状的人,是否危及了共同体的安全?修昔底德决定站在进步一方。对于迈锡尼国王阿凯劳斯的功过是非,修昔底德和柏拉图之间著名的意见分歧,就很好地说明了这个问题。修昔底德把他看做是这个国家的恩人,他构筑了防御工事,第一次让迈锡尼安然不受侵犯,他建立了新的公路系统,组织了一支军事力量,比他之前的八位国王都更多地增加了防卫资源(2. 100)。在柏拉图的《高尔吉亚篇》中,同样一个阿凯劳斯是作为一名声名狼藉政客的原型而出现的,他靠谋杀和各式各样的犯罪而上台。问题是,也许两张肖像都一样正确;在有的情况下,对立的性质要求采用残忍的手段来达到内心所欲的政治目的。

然而,拐弯抹角钻进这场伟大运动的结构和意义之中,终点却不是浅显的目的论伦理。手段始终还是因果秩序中达到目的的手段,而没有升华,使一种行动由于其目的有价值而在道德上被正名,从而具有了尊严;如果它们是犯罪,那它们在道德秩序中就始终是犯罪。只有在一个重要场合,也就是在葬礼演说中,修昔底德才提出了一个论断,打算在必然性秩序和道德之间的鸿沟上架起一道桥梁。此事发生在他让伯里克利申辩的时候:“没有敌人会感到羞耻,当他们是被这样一座城市所打败的时候,臣民也不会抱怨被一位不值一提的主人所统治。”(2.

41) 如果根据必然性秩序,这里一定要有征服者和失败者,主人和臣民,那么,毫无意思的寡淡,将由于征服者或者主人的尊贵而获得意义。权力的必然性仿佛是人类与生俱来的一种命运——主人与臣民一样承受着它;在主人的尊贵中,臣民在经验(或曰理应经验)的,有些像人的伟大的一种共同表现。显然,这种论断是浅薄的;对于预期的臣民,修昔底德自己提供了一些样板,他们宁可被灭绝,也决不去经验由雅典人的尊贵来做出的表现。可是,这种浅薄恰恰十分重要,它表明这种困境令人绝望。在修昔底德笔下,就算是一流的雅典政治家,也不会卑鄙到将道德伪善的微笑,涂抹在残酷现实身上。修昔底德可以做的,就是力挺雅典的骄傲;在他的悲怆中,可以感觉到他在必然性重负下所承受的痛苦,而这种必然性需要雅典为它的可耻做出偿还。

这里无法解决这种冲突。在动荡理论中,可以触摸到的最深层是一种绝望。在必然性的逼迫下,雅典在非正义的泥沼中越陷越深。在道德人格沦丧的最朴实的意义上,辉煌的扩张是一种自我毁灭。这一过程,从公共领域蔓延到私人领域,以在国家事务中非正义行动成性开始,而以人与人关系的诚实、忠诚和羞耻心的瓦解告终。修昔底德以一位解剖学家解析病体的激情,描述了这一过程和它的结果;经过他的描述,我们练就一双慧眼,可以辨认出人格腐蚀所引起的绝望,这种人格的腐蚀,体现在公元前5世纪最后四分之一时间里的智者残篇中,也体现在柏拉图刻画的智者身上。这条听从“好处”而违法乱纪的建议,这些口口声声正义是有利于强者的东西的刻毒信条,这些宣称强人统治是正确的因为他是更好的人的主张,这些说法律和正义是弱者发明来控制强者的“理论”——所有这一切,都是绝望的哀鸣,从未达到理论的自圆其说,反映了大动荡的道德混乱。各种各样的这些“错觉”说明了必然性和正义之间相互冲突的方面,这种冲突令整个时代都动荡不安。

甚至修昔底德的智识纪律,也无法全然避开这种冲突所造成的深刻的是非混淆。这样的反思俯拾皆是:撇开必然性不谈,事件的实际进

程并不是不可避免的。诚然,战争是不可避免的,但它并不必然是雅典落败。公元前460年代和前450年代的过度扩张趁损失还不大时见好就收;万一发生战争,就放弃阿提卡,任由它被侵略;通过控制海洋来维持帝国,这些伯里克利的政策可确保胜利。不过公元前428年他去世之后,在情绪化和野心勃勃的克里翁的领导下,坐失派娄斯事件之后最佳的和平机会;无论是克里翁,还是他的继任者,都不具备制约帝国主义暴民,阻止灾难性冒险的正直和人格。个人领袖的这种失败,输掉一场按军力对比本应获胜的战争,修昔底德倾向于认为是偶然的,是一种出其不意的不幸,给必然性秩序中手段和目的协作带来浩劫,这跟瘟疫阻碍了伯里克利精心策划的计划,如出一辙。

437 这种反思表明,在修昔底德心中,并不是很清楚理性和精神气质之间的联系。显然他的感觉迟钝了,就像他同时代的智者一样。他无法看到,权力和实用理性主义的领域不是自主的,而是人类生存的一个部分,而人类生存作为一个整体,包括了精神和道德秩序的理性。如果控制性的精神和道德秩序崩溃了,在实用秩序中,目的的形成就将受到激情的非理性的控制;手段和目的的协作可以继续是理性的,但行动将成为非理性的,因为目的不再根据精神和道德秩序而有意义了。当理性的腐蚀达到一定深度,使足够大比例的人民堕落的时候,根据理性来实施有效的领导,就寸步难行了,或许根本就不可能,尽管在更有利的条件下,首脑人物是可以实施这种领导的;更深的腐蚀就让具备这些品质的人——正因为他拥有这些品质——不可能达到领导地位;腐蚀到了最终程度,社会因其腐败,将阻止拥有这些品质的人产生,尽管他生来并不乏这样的天赋。修昔底德不愿意承认,社会的腐败和理性领袖的不可能两者之间存在联系。他无法或不想看到,一个社会及其政治体系注定是要走向灭亡的,如果它只能靠继承伯里克利人格这种奇迹来维持生存的话;他也不愿意承认,随着精神气质的进一步腐蚀,另一个伯里克利是难以从雅典社会中产生的。他也许从来就不抱这样一种理

念：第一流的人并不在乎是否成为雅典的政治领袖，而转到了一种不那么令人作呕的追求上。

我们已经抵达修昔底德动荡理论的终点，可以进行总结了。在执行他的计划时，动荡的时间限度，似乎不得不扩展到战争正式开始之外。开篇句称“战争”本身就是动荡；不过，既然修昔底德想给出的不仅是军事与外交事件的关系，那他就不得不扩展意义的单位，他的做法就是将危机病原学囊括进来，须知危机是在实际的战事中达到高潮的。为此，他把从萨拉米斯战役到战争爆发这一段历史，也就是那五十年，插入第一册中(1.89—117)。这样一拉长，这场运动就成为随希波战争而来的城邦世界的大混乱，从公元前480年一直持续到公元前404年。⁴³⁸对 eidos，也就是这场运动的性质的探究，说明了一个复杂的两难结构的各个方面：权力与正义、必然性与道德、进步与退步、文明兴起与精神气质的衰微。修昔底德的才华展现在纪律之中，凭借这种纪律，他抗拒诱惑，不以任何理性化的努力去抹煞政治生存的两难结构。就凭这一项成就，他就堪称悲剧传统真正的继承人。不过同时，他的作品就其内容而言，却标志着悲剧的正式终结，因为它讲述了英雄之死的故事，这位曾经代表宙斯秩序，与权力无序的荒淫无度相抗的英雄，驾鹤西去。宙斯的狄刻从雅典秩序中消失了，悲剧情感从人民那里退缩回个人身上，他们作为沉思者，凭着对秩序标准的追忆，来衡量身边的无序，从而保留了秩序的真谛。

在此我们也接触到了修昔底德成就的局限性。值得将他的难题与马基雅维里类似的难题做一下比较。两位思想家对权力与道德的两难都十分敏感，两人都听任为达目的不择手段的必然性。不过马基雅维里的过人之处就在于他意识到，君主可以实现的只不过是外部秩序，真正的秩序则不得不由一位精神上的改革者灌输到共同体中来。修昔底德，与马基雅维里处于相同的政治行动水平，但是对他的伯里克利君主的替代选择显然毫无概念——他对此是无可指摘的，因为他对马基雅

维里所拥有的救世主原型毫无经验可言。精神改革的人格,不仅不在雅典的现实中,甚至也不在修昔底德的想象中,这就清楚表明,一个政治文化年代已经不可逆转地走向了终结。城邦时代一去不复返了;一个新的秩序纪元随苏格拉底和柏拉图而拉开了帷幕。

4. 形式

Syngraphe 是一篇残篇,它在长达二十七年的战争中的第二十一年戛然而止。而且,后来几册的形式,极有可能不是作者最终赋予它们的。因此,对文学形式的研究,必须首先以前四册为基础。略为斟酌一下主题是必要的,因为修昔底德的文学形式与他的理论是密切联系在一起的。

修昔底德从不以推论方式去提出他的理论,而是通过事件和发言的相互说明来推出这些理论,只是偶尔直抒胸臆,作为点缀。正如我们所见,这种文学手法,是希罗多德发展出来的,为的是借助一种“假设”来解释历史。但是,当修昔底德用它来探讨政治现实的时候,它就获得了一种新的意义。修昔底德要透过现实说明什么,这个问题依然众说纷纭,但是,这对于理解他的形式与理论之间的内在关系,具有关键意义。在依然大吹实证主义之风的当代智识氛围中,它很有可能变成修昔底德作为一名现代意义的历史学家是否可靠的问题。然而,将它生拉硬拽到这个方向,虽然不是全无道理,但足以扭曲这个问题的本质。如果 *Syngraphe* 只不过是一部实证层面的“历史事实”流水账,那它绝不会被写出来;因为,正如我们一五一十所说的那样,在实证层面并不存在什么伯罗奔尼撒战争。动荡是一个统一体,它是人的一部灾难剧,这些人都会被卷入必然性和精神气质两难困境的漩涡之中;这个戏剧性的统一体,无法通过单纯叙述事件创造出来,而要有发言,就像悲剧中的合唱班一样,让这种两难困境上升为清晰的意识。因此,修昔底德的现实,是戏剧性的,因为,行动不仅仅被报道为在时空中发生的事件,而

且还通过发言这种手法,令灵魂的戏剧透明化。结果,现代意义上的“历史可靠性”问题,就无法用一个苍白的是或不是来回答,而要由修昔底德自己来区分。在1.22中,他区分了发言(logoi)和事件(erga),以及他在报道这两类历史材料时所能达到的精确(akribeia)程度。对于事件,他使用的方法是搜集目击者的报道,对它们进行比较,当这些报道相互冲突的时候就尽可能去弄清楚真相。对于发言,他无意逐字逐句地报道它们,因为他自己的和别人的记性都不算太好。他宁可去弄清楚发言时的情境,以及实际所说东西的总的要义,然后把“合适(ta de- 440 onta)”该场合的话放进发言者的口中。因此,这些发言,既不是发言者的原话,也不是他原来的语气,而只是将“合适”的辩论统一调换为修昔底德的修辞风格。

发言与事件须臾不可分。将事件从著作中抽离,满足于对希腊史可靠“事实”的搜罗,这是不容许的;这些事件只有当它们依然还是整体的一部分时才是真实的,而这个整体是由文学形式来建构的。这就产生了一个棘手的问题。一方面,发言本身是现实不可分割的一部分,说服和打动它们的听众去做特定的行动,这是事件;另一方面,它们显然又是一种文学手法,运用得滴水不漏,就是为了创造一个意义统一体。在后一种功能中,发言与作者本人的直抒胸臆,存在微妙差别。在这些条件下,何处是现实的终点,何处又是文学形式的起点?似乎只有一个答案是可能的:这种独特的结构只有在一种条件下才可以声称其是对现实的描述,这一条件就是现实本身包含了文学形式的元素,可以不失真地升华为艺术形式。具体而言:修昔底德对发言的运用,先决条件就是存在一种政治文化,它是那种生产出悲剧作为自己代表性表达的文化的一种延续;靠论辩和说服来统治是一种可以升华的现实,通过有策略安排的发言中传达出来的意思,不失真地升华到脉络分明的事件进程之中。而且,这种安排本身不必和现实发生冲突。我们不妨假设,发言是在修昔底德精心挑选的场合中进行的——一个很好的理由就是,

希腊政治的风格,在任何一个场合都需要发言。与其去怀疑在 *Syngraphé* 中报道的伯里克利的三场演说,还不如假设他发表了比这多得多的类似演说。在内容上看,也没有任何理由怀疑这些发言实质上做了些修正;然而,有可能,甚至很有可能,修昔底德将实际上分散在几个演说场合中的一组论辩,都集中到他挑选的发言中去。总的看来,这些发言也许是一张七拼八凑的图画,充满了希腊人对这些热点问题滔滔不绝的争论。通过争论和说服来对现实进行加工,这种做法可以被升华为
441 代表性发言的戏剧形式;历史因此而获得的戏剧性的启发 (*luminosity*), 凭借作者的匠心独运,以及他个人思考的锦上添花,就可以进一步提升为动荡的伟大戏剧。

修昔底德的历史编纂学形式是独一无二的,因为它是公元前 5 世纪希腊政治文化全盛时期的产物;它无法作为一种文学模式在不同条件下加以摹仿。然而,它的艺术手段在当时并不是独一无二的。借艺术家之手,将人的现实升华为一个伟大的典型,在这样一种文化中处处都有可能,只要你敏于形式,天资聪颖且训练有素,能够分辨人的情境、功能和行动的典型性,并且乐于朝这些分辨出来的典型的方向去将现实格式化;这种将生命塑造成典型戏剧的愿望,可以由诗人去创作伟大的典范来强化和推进。从有文字记载开始,希腊文化就充满了在这种生命典范和艺术之间相互摹仿的互动。在荷马史诗中,典范神话被用来影响英雄的行为,英雄则心甘情愿根据典范中的形象来塑造他们的行动。史诗本身也成为典范智慧和行为的大储藏室,源远流长到了亚历山大对阿喀琉斯的摹仿。进一步而言,悲剧膜拜也仰赖于一种相互表演:一方是悲剧英雄为狄刻而做的政治决断;另一方是城邦全体公民为狄刻而做的英雄式决断。最后,典范和现实之间的相互塑造,在苏格拉底这个人身上达到了高潮,他彻底消失在苏格拉底文献所创造的那个典型身后,以至于我们对他几近一无所知,除非我们假设,他生命和思想的现实,与文献中的典型是一致的。临近公元前 5 世纪末,新的典

型在现实中纷纷涌现,典范的塑造,已经从诗人传到了历史学家和哲学家手中;但是现实和典型之间的关系,并无原则上的变化。在我们对智者的研究中,去发现柏拉图的描写在多大程度上可以当作历史资料来用,成了其中一个大问题;对第一手残篇的分析表明,真实的智者倒是与柏拉图建立的典型八九不离十。这一高潮又是柏拉图的手笔,他从苏格拉底生存的现实中,创造出一位哲学家的典型。在这个问题的语境中,修昔底德的独特成就,就是从朝典型的方向倾情上演的现实中创造了动荡的典型。 442

5. 公式

理论,就是对现实中的典型性进行巧妙的升华。理论的发展堪称古典文化的本质。然而,这种理论化中深刻的现实主义,是如此接近它的对象,以至于它的结果与对象本身混淆不清,这就给那些想充分描述这一对象的历史学家,造成了严重的困难。上一段所提出的修昔底德的理论,就不得不靠故事的启发,特别是发言,而不是靠作者的反思,从 *Syngraphe* 中提炼出来。修昔底德本人,是让对象通过在演说和争论中自我言说而表现出来,以此来传达他的动荡理论。于是,我们的提炼,既称不上是修昔底德的话,也称不上是发言的话。诚然,这种理论是可以提炼出来的,但是它的表达的伟大性就荡然无存了。实际上,没有任何一种评论可以替代阅读著作本身。至少为了部分弥补这种损失,还是有必要提供一些精选出来的关键段落。^①

精选的第一段话,包括了柯林斯和雅典使节在斯巴达第一次会议中发言的片断,这些发言概括了战争主角在这场战争中的地位(1.

^① 下文的摘录我用的是 Jowett, Crawley 和 Smith 的译本,译文略有变化,能更精确地反映看来所需要的意思。

68 ff.)。

柯林斯使节指出了伯罗奔尼撒同盟这回事：

拉凯戴孟人，你们的政制和社会秩序中所拥有的信任，让我们控诉别人的时候无法信任你们。你们就这样保持中立，不管你们国家之外正在发生的事情。

历数了雅典的侵犯之后，他继续说道：

443 这一切全归咎于你们。因为，是你们首先任由他们巩固城市，筑起长城。你们不仅剥夺了那些被他们贬为奴隶的人的自由，而且还剥夺了那些曾经是你们的同盟者的人的自由。因为，那有权力阻止奴役而没有这样做的人民，才真的该受奴役……我们知道雅典人侵犯邻邦的伎俩和小步骤。当他们感到你们麻痹大意的时候，就信心倍增；但是，当他们知道你们袖手旁观，他们就肆无忌惮了。在所有希腊人中，只有你们拉凯戴孟人坐视不管；只有你们不是通过行动而是靠一厢情愿来保护自己的，只有你们不是要将敌人扼杀在襁褓中，而是要等到他茁壮成长后才去粉碎它……雅典人富于创新精神，创设概念以及每一个新计划的执行，都同样雷厉风行；而你们小心翼翼抱着已有的东西不放，毫无创造性，在最需要付诸行动的时候也一动不动……他们当机立断，你们却拖拖拉拉；他们总是在海外，你们却总是待在家里……真的，他们生来就不得安宁，也不让别人安宁。

你们看不到，最长久的和平是与这种人相伴的，他们不仅正义地运用他们的力量，而且他们同样决心不放任非正义。不去伤害别人似乎是你们的正义理念，这样你们就不会冒险，哪怕是在自我

保护上。这种政策很少成功,即便你们的邻邦跟你们一样;不过,目前你们的习惯,跟他们的比已经过时了。在政治上和在艺术上一样,新念头必然要战胜旧想法……雅典见多识广,在创新的道路上比你们走得更远。

让你们的拖拖拉拉见鬼去吧……不要把我们推入绝望的深渊,而投靠别的同盟……真正背信弃义的,不是那些被抛弃而投靠别人的人,而是那些抛弃了他们信誓旦旦要予以保护的盟友的人。

雅典使者随后发言,为帝国(arche)进行辩护:

帝国并非凭力量取得;但你们不愿意与野蛮人决战到底,盟友才自愿跑来,乞求我们做他们的领袖的。从那时起,我们迫于形势而不得不推进我们的权力:恐惧是我们最初的动机;然后是尊严;最后才是利益。当我们招惹了大部分盟友的憎恨;当其中一些盟友已经背叛并被镇压;当你们不再是朋友(尽管曾经是),而变得居心叵测,令人怀疑,那么我们在没有危险的时候也一点都不能放松戒备,因为,那些背离我们的城市都投靠了你们。当一个人在遭遇最大危险的时候做了最有利于自己(ta sympheronta)的事情,那是无可指摘的。如果你们,而不是我们,保持联盟领导权之久以致遭来嫉恨,你们也会跟我们今天一样,对他们忍无可忍,不得不在以力量统治和使自己遭殃之间做出选择。你们没有理由感到震惊, 444 这样做是人的天性使然,我们接受了一个献给我们的帝国,然后拒绝放弃它,重要动机有三:尊严、恐惧和利益。另外,我们也并非史无前例,弱者屈从于强者乃是亘古不变之法则。我们以为,我们的地位是当之无愧的。在这之前,你们一直都是这样认为的。当你们打起你们的如意算盘(ta sympheronta),就说什么正义——当一

个人可以凭借力量而为所欲为的时候,是绝不会被这种思虑唬住的。只有一种人值得称道,他们执迷于自己统治他人的人类天性,却显得比所需要的更为正义。

修昔底德发了一通感想,结束了这段开场白。他寻思到,拉凯戴孟人宣布开战,不是因为他们被盟友的论辩说服,而是出于对雅典日益增长的权力的恐惧。

在动荡中,最重要的因素之一,就是雅典的感召力,这根本无法转译为理论命题。在这种情形下,表达雅典感召力的发言,其首要关心的是整理论据,而不是耀武扬威。伯里克利演说中的一些段落,将传达出这种感召力。第一组是从葬礼演说中挑选出来的(2.35 ff.):

在我赞美阵亡将士之前,我想指出的是,我们凭什么方法而号令天下,凭什么政制和生活方式让我们的帝国如此伟大……它被称为民主制,因为它是多数人而不是少数人的统治。但是,在私人争端中,法律保证平等、公正地对待一切人,同时,对美德的追求也得到嘉许……我们的公共生活没有排他性,私人交往没有互相猜忌,如果我们的邻居我行我素,我们也不会生气……我们在私人交往中无拘无束,在公共举动中则毕恭毕敬;我们对权威、对法律的尊重,让我们不致做错事。

我们的公职人员,除了政治之外,也有自己的事务要处理;我们的普通公民,尽管自己琐事缠身,但还是公共问题的公平法官。只有我们认为一个对公共事务毫无兴趣的人,不是无害的,而是一种没用的品格;如果我们当中少数人是创始者,那我们似乎全都是一项政策的法官。我们不认为讨论是对行动的妨碍,而认为它是任何明智行动不可分离的前提。一言以蔽之:我说雅典是希腊人

的学校,雅典的个人,本身似乎就有权力,以他极大的多才多艺和 445
优雅,去适应最多变的行动形式……没有一个来犯之敌以败倒在
这样一座城市之手而感到耻辱;没有一位臣民抱怨他的主人配不
上他……我们不需要荷马和其他任何歌功颂德者的赞美,他的诗
歌可以逞一时之快,尽管他对事实的描写见不得光。我们已经在
每一块陆地,每一处海洋,为我们的勇敢开辟了道路,到处都播撒
下对我们的友谊、我们的仇恨的永恒记忆。

我要让你们日复一日都注目于雅典之伟大,直至你们对她充
满爱意;当你们对她的蔚然壮观刻骨铭心,想到这个帝国是那些深
知自己职责且有勇气去履行职责的人,是那些在冲突一刻总是担
心被人耻笑的人,是那些哪怕在一项事业上摔了筋斗,也不会弃国
家于不顾这等德性之人,而是自由地将生命献给她,作为她节日盛
典时向她呈献的最好礼物的人,去争取来的。

然而,即便是伯里克利的感召力,在战争压力下也接近崩溃,被一
场瘟疫所恶化(2.64):

你们必须意识到,你们的城市拥有一切人中最伟大的名字,因为
她从未在不幸前低头,在战争中,她比其他城市付出了更多的牺牲和
痛苦,她获得了当今天下最伟大的权力。尽管我们终有一天要倒退
(毕竟盛极必衰),这一份记忆将永存:在所有希腊人中,我们统治的
人数最多;在最伟大的战争中,无论他们是都联合起来,还是孤军作
战,我们都以一己之力抗击之;我们的城市在各方面都是最繁华、最
丰饶的。

渴望统治别人的人,总是命中注定要遭到嫉恨与攻击……但

是嫉恨不会长久；然而，眼下的辉煌和持久的声望将在记忆中永存。

唯一永存的，是昙花一现的辉煌和权力。这种感召力与古风诗人提尔泰奥斯的信仰(Tyrtæan faith)何其相似！他相信，保存在人民感恩戴德的记忆中就可以获得永生。诚然，人民现在变成了人类；凭借追忆光荣和腐化的行动来聊以自慰，还是无情地搞错了年代。其实，如果雅典今天还被人记住，那也不是因为她曾经统治过海洋。

被记住的光荣，随着战争恐怖的升级而越来越稀薄。在一个也许
446 是刻意为之的对偶中，修昔底德用他自己对暴行的描写，来平衡伯里克利的感召力。这是寡头派和民主派之间的党派斗争引致的暴行(3.82)：

当城市一出问题，跟着起哄的人就把革命精神越带越远，决意要超越一切先人的记述，凭的就是他们事业的独创性，他们以牙还牙的暴行。言辞不再拥有相同的与事物的联系，而被他们指鹿为马。胆大妄为被认为是忠诚的勇气；审慎的迟疑是懦夫的借口；中庸是软弱的外衣；统筹兼顾不适于行动……热衷暴力的人总是值得信任；反对它的人遭到猜疑……党派纽带比血缘纽带更牢靠，因为党徒更加亡命、肆无忌惮、不问情由……信义的约束，不是神圣的法律，而是犯罪同谋……当他们都没有别的事情可做的时候，只要双方都没有权力，任一方誓愿的和约都有约束力。（这一段话的英文翻译与第五章有所差别，故中文翻译相应有所调整。——译注）

这一切的根由，都在于统治欲，源于贪婪和野心，当人们都相

当热衷于斗争之时,它们就产生了党派精神。任何一方的领袖,都会使用特别的名字。一个党派口口声声高举“法律面前一切群众都享有政治平等”,另一个党派就倡导“节制的贵族制”,他们制造公共利益,名义上要为之献身,实际上都是为了自己所得……无党派的公民就沦为两党的牺牲品,要么是因为不与他们合作,要么是由于他们躲不过纯粹的嫉妒。(这一段话的英文翻译与第五章有所差别,故中文翻译相应有所调整。——译注)

背信弃义的敌对态度到处都占了上风;因为,没有什么言辞拥有足够的约束力,也没有什么誓约可怕得让敌人化干戈为玉帛。每一个人都强烈地只相信没有什么可靠的;他必须管好自己的安全,不能轻易相信别人……智力低下的人大行其道,最能大获成功。他们知道自己的缺陷,担心对手的能力……大胆出击,一蹴而就。

感召力消失,退化为赤裸裸的权力,精神气质的崩溃,最终都在米洛斯对话中暴露无遗。以下两段话关心的是正义和神(5.89 和 105):

你我都知道,只有在必然性的压力相等的地方,正义才会进入人的讨论之中。在其他地方,强者行其所是,弱者忍其所受。

我们相信神,我们知道人,出于天性之必然,只要可以的话,他们就要统治。我们既没有制定这条法律,也不是第一个按照它来行动的人;我们发现,它在我们之前就已经存在,在我们离开之后 447 还永远存在;我们只是在用它,我们知道,你们和所有别的人,若是和我们一样强大的话,也会像我们这样做的。(这一段话的英文翻译与第五章的有所差异,故中文翻译相应有所调整。——译注)

米洛斯人没有屈服；当他们的城市陷落，所有男人都被屠杀，妇女和儿童则被贩卖为奴。

雅典人偶尔会想起他们的过失，在伊哥斯波塔米(Aegospotami)，他们最后的船只被击毁，大难临头。在修昔底德的 *Syngraphe* 的续篇《希腊史》中，色诺芬描述了灾难消息传来的一幕：“那是一个黑夜，巴拉洛斯(Paralus)(其中一只逃出来的快舰)到达了雅典，带来了灾难的音信，哀鸣之音从比雷埃夫斯，越过长城，传遍了整座城市，一个人传给另一个人；整个夜晚无人入眠，他们都在痛悼，不单是因为损兵折将，更多是悲悼自己，想着自己将要承受他们加诸米洛斯人的那般横祸。”^①其实，柯林斯人和忒拜人，都跃跃欲试要摧毁这座城市。除非拉凯戴孟人鉴于雅典在希波战争中的付出而抵制这种政策，否则这将是雅典历史的
448 终结。

^① Xenophon, *Hellenica*, trans. Carleton L. Brownson, Loeb Classical Library(London: Heinemann, 1930), 2. 2. 3.

索引

(说明:本索引中词条后的数字系原书页码,请按本书边码查检。)

- Abraham 亚伯拉罕,95,100
Academy 阿加德米,185,237,345
Achaeans 亚该亚人:对克里特的攻击与统治,122—23,128,129—30;其王国的政制秩序,145—51;亚该亚社会的兴衰,133—34,144;其神,132—33;其历史,122—23,128,129—30,133—35;荷马与亚该亚社会,32,97;其移民,100,121,135,143;米诺斯 B 线字体,130—33;其海洋权力,122,129;其社会,129—34;从亚该亚社会向希腊社会转型,133—34;特洛伊战争,34—37,113,130,144—67,407
Achilles 阿喀琉斯,35,37 注 83,132,148,151—61,164,165,166,171,173—74,210,235,324,370,442
Achilles and Tortoise paradox 阿喀琉斯与乌龟悖论,370
Achreios 没用,209
Acosmism 无宇宙论,85,85 注 8
Action in tragedy 悲剧行动,321—27,341,401,435
Adcock, F. E. 阿德科克,181 注 1
Adeimantus 阿狄曼图,44
Adikein 侵犯,422
Adikia 不正义,306,375,411
Adrastus 阿德墨托斯,258
Aegina 厄基那,318
Aegisthus 埃吉斯托斯,167
Aegospotami 伊哥斯波塔米:伊哥斯波塔米之役,448
Aegyptus 埃古普托斯,322
Aei 曾经,305
Aeizoon 永恒/永不熄灭的,305
Aeschylus 埃斯库罗斯:论盲目,141;在阿里斯托芬的《蛙》中,318—19;与希罗多德,408;他之前的荷马,32,106—7;其悲剧行动的意义,321—

- 27, 401; 他的悲剧, 46—47, 118, 141, 317, 318—19, 321, 321—38, 356——作品:《俄瑞斯忒亚》, 47, 202, 326—27, 330—31;《波斯人》, 46;《波斯人》, 406—7;《普罗米修斯》, 47, 327—8, 394;《乞援人》, 46, 47, 173, 321—27, 322 注 4
- Aetiology 病原学: 荷马史诗中的无序病理学, 169—78; 其术语, 176
- Aetolia 埃托利亚, 134
- Agamemnon 阿伽门农, 131, 144, 146—52, 154—55, 159—61, 167, 174—75
- Agathon 善, 25, 256, 263, 267, 432
- Ages of the World (race of men) fable 世界时代寓言, 206—7, 210, 213—23
- Agnostics 不可知论者, 312
- Agore 平民大会, 146
- Aias 埃阿斯, 132
- Aidos 羞耻, 227, 346, 360
- Ainos 动物寓言, 210
- Aion 时间, 307—8, 308 注 20
- Airs, Waters, Places* 《论空气、水、地》, 385, 386
- Aischron 非正义, 394
- Aitioi 负责, 176, 203, 409, 434
- Akhenaton 埃赫那吞, 196
- Akhijava, 97 注 1
- Akoe 传统, 108
- Akribeia 精确, 440
- Alazoneia 不可一世的傲慢, 208
- Alcaeus 阿尔凯奥斯, 102
- Alcibiades 阿尔西比亚德斯, 44, 208
- Alcidamas 阿尔喀达马斯, 400
- Alcinous 阿尔基努斯, 142
- Alcman 阿尔克曼, 102
- Alcmeon of Croton 克洛吞的阿尔克芒, 377—78
- Aletheia 真理, 71, 199, 255, 275, 276, 280, 286, 365, 387, 388, 392, 397, 399
- Alethes pseudos 真实的谎言, 243
- Alexander the Great 亚历山大大帝, 38, 129, 219, 269, 398, 442
- Alexandros* 《亚历山德罗》, 340
- Algynonta 痛苦, 388
- Alienation 异化, 21
- Alke 勇敢, 326
- Allen, Thomas W. 艾伦, 138 注 2
- Alphabet 字母表, 100, 114
- Amarna age 亚马拿时代, 128
- Amasis, king of Egypt 埃及国王阿玛西斯, 411
- Amathia 无知; 不知道, 376
- Amechanos 困惑, 323
- Ammerman, Robert 安默曼, 2 注 3
- Amon Hymns 阿蒙圣歌, 196
- Amphictyonic leagues 近邻同盟, 191—92
- Analogia entis 类推存在, 246, 282
- Analytica Posteriora* 《后分析学》, 90

- Anamnesis(evocative recollection) 追忆, 40, 200
- Anamnesis(Voegelin)* 《追忆》, 7 注 19, 7 注 21, 10 注 29
- Ananke 必然性, 387, 390
- Ananke 必然性, 284, 286, 294, 327, 338
- Anatolia 小亚细亚, 100, 101, 112, 134, 182, 185, 188, 234
- Anaxagoras 阿那克萨哥拉, 102, 235, 251, 342—43, 367—68, 371—72, 430
- Anax andron 众人之主, 131
- Anaximander 阿那克西曼德, 40, 102, 186, 236, 251—53, 305—7, 410—11, 428
- Anaximenes 阿那克西美尼, 40, 102, 186, 236
- Anchisteia 家族(古希腊家庭之上的组织单位), 183
- Ancient Medicine* 《古代医学》, 391, 427—28
- Andreia 勇气, 158, 227, 270, 361
- Angelology 天使学, 226
- Anger 愤怒。也可参见“愤怒”
- Anima animi 生物之灵魂, 246
- Anima naturaliter Christiana 天生的基督徒, 301
- Animism 泛灵论, 247, 247 注 13
- Anomia 无法无天, 395, 402—3
- Anonymus Iamblichii* 《无名氏扬布利科斯》, 401, 402
- Antenor 安特诺尔, 162, 164
- Anthropeioi nomoi 人法, 380
- Anthropoi poneroi 无产者, 420
- Anthropology 人类学: 在赫西俄德的世界年代(人的种族)寓言中, 213—23; 在荷马史诗中, 33, 170—74; 柏拉图的, 177, 也可参见“人性”
- Anthropomorphism 拟人说, 40, 240, 241, 243—47, 296 注 8, 329, 380
- Antigone* 《安提戈涅》, 47
- Antilogies 似是而非, 350, 370—71, 394
- Antilogies* 《反逻辑》, 350, 370—71
- Antiphon the Sophist 智者安提丰, 386—94, 397—402
- Antisthenes 安提斯泰尼, 282
- Antithetical method 对偶方法, 389—90
- Aoidos 吟唱者, 140
- Apeiron* 无定/不受限制的, 40, 251, 252, 305—6
- Aphrodite 阿芙洛狄忒, 33, 165, 166, 206, 212
- Aphyktos 势必, 264
- Apistie 不信仰, 300
- Apocalypse in Hesiod's Works and Days* 赫西俄德《工作与时日》的启示录, 223—33
- Apollo 阿波罗, 31, 31—32 注 80, 43, 111, 133, 148, 330—31, 362
- Arabic Islamic civilization 阿拉伯伊斯

城邦的世界

- 兰文明,81
- Arab world 阿拉伯世界,82
- Archaeology 《考古学》,426
- Archai 本源存在,373
- Archaic Greek thinkers 古希腊思想家,37—44
- Arche 帝国,444—45
- Arche 本源;开端,41,203,204,251,252,279,306,428
- Arche kai peras 开端与终结,307
- Archelaus 阿凯劳斯,394—95,435—36
- Archidamian War 阿基达马斯战争,424,425
- Archilochus 阿尔基洛科斯,39,186,271—72
- Archon 行政机构,183
- Ares 阿瑞斯 133,214
- Arete, aretai 成功/美德,209,239,255,258—64,267,270—71,276,347,376,386
- Argive League 阿耳戈斯同盟,192
- Argolis 阿戈里斯,122,129,133,146
- Argos 阿耳戈斯,146,147,152,166,322,409
- Ariadne 阿里阿德涅,124
- Aristeia 故事(特指英雄历险的故事或叙事曲),35,201,346
- Aristides 阿里斯提德,318
- Aristippus 阿里斯提波,283
- Aristocracy 贵族制,183—86,189,266,270,344,384
- Aristoi 贵族,146
- Aristophanes 阿里斯托芬,318—19,393
- Aristotle 亚里士多德:关于无限,251;关于理论生活,253,256,258;关于结果因,204;关于质料因,204;关于政制政府,403,405;关于宇宙作为哲学求索的起源,235;关于克里特,30,31,111;克里特的联盟,193;关于赫西俄德,197,204;关于希波达摩,431;关于拉凯戴孟政制,110;关于法律,400;关于吕科佛隆,399—400;关于人是城邦动物,258;关于米利都人,236;关于奴斯,280;关于秩序,94—95,99,196,308;关于起源,204;一般意义上的哲学,252,316;关于审慎智慧,304;关于柏拉图的理念概念,283;关于城邦,98,99,113,239,262;亚里士多德的第一哲学,197;关于第一推动者,250;秩序问题,44;关于毕达哥拉斯的四位一体,126;关于暴民,185;关于统治者的权威,150;关于奴隶制,400;关于梭伦,187—88,188 注4;关于成熟男人,398;亚里士多德的神学,197,253 注18;关于悲剧,320—21;关于僭主,187—88;亚里士多德的美德,379;关于塞诺芬尼,250——作品:《后分析学》,90;《形而上学》,197 注2—4,204,206 注24,250;《尼各

- 马可伦理学》,209—10,227;《物理学》,204;《诗学》,47,320—21;《政治学》,111,342,399—400,403;《修辞学》,400;《论题篇》,210
- Aristoxenus 亚里士多塞诺斯,350,351
- Armed defenders of polis 城邦护卫者,405
- Arrow paradox 飞矢悖论,370
- Artabanus 阿尔塔巴诺斯,414—15
- Artemis 阿耳忒弥斯,124—133
- Artemisia 阿尔提米西亚,408
- Artisans 工匠,404,405
- Asia 亚洲:欧洲人与亚洲人比较,385—86;
希罗多德论欧洲反对亚洲,34,409—10
- Asia Minor 小亚细亚,121,122,193
- Askesis 训练,301 注 24,376,383
- Assyria and Assyrians 亚述与亚述人,93,133
- Asty 阿斯提(市镇),146
- Asynetio 傻瓜,300
- Ate 盲目,罪,阿忒,155—58,173,174
- Ateleston 没有终点的,283
- Ateleuteton 无限,284
- Aterpie 不快,375
- Athanatos 永垂不朽,262
- Athena 雅典娜,33,133,150,166—69,172,235,331,340,360
- Athens 雅典:雅典公民身份,184;雅典领袖克里斯提尼,184,188,318,344,381;与斯巴达比较,44,186;雅典政制历史,186—88,264,318,344,403,418—23;一般意义上的文化成就,318,344,420—23,434,447;雅典解体,45,110,115,338—40,393,398—99,436—48;雅典教育,341—51;雅典的大复苏,315—17;希腊联盟,192—93;克诺索斯,123;雅典底层阶级,419—20;作为海军强国,421—22,433—34;雅典概貌,44—48;伯里克利的帝国政策,418,419,422—23,431,437;伯里克利对雅典的赞美,317,341,436,445—46;四百人时期的密谋,319;与斯巴达敌对,318,341,435;梭伦改革,42,43,186—88,264,317,344;城邦的塞诺西辛,183—84,189—90;雅典领袖提米斯托克利,318,344;斯巴达与雅典的三十年和约,193;修昔底德论雅典兴衰,432—48;雅典贸易,128,421—22;庇西斯特拉图斯僭政,186—88,264,317—18。也可参见“亚里士多德”;“希罗多德”;“伯罗奔尼撒战争”;“希波战争”;“柏拉图”;“城邦”;“苏格拉底”;“智者”;“修昔底德”;“悲剧”
- Atlantic Charter* 《大西洋宪章》,213
- Atlantis 亚特兰蒂斯,124,407
- Atman 自我,84

城邦的世界

- Atomos 不可分的,284
- Atoms 原子,285,373—74,430
- Atossa 阿托撒,412
- Atremes 一模一样,285
- Atreus 阿特柔斯,149
- Attacks 《冲撞》,370
- Attica 阿提卡,189,422,423,434,437
- Augustine, Saint 圣奥古斯丁:关于历史,21—24,25,72,79—82,86,87;耶格尔论圣奥古斯丁,22 注 61;关于灵魂,246;关于自然神学与市民神学,242—43;关于时间与创造,252,283 ——作品:《上帝之城》,79,80;《论真正的虔敬》,52
- Australia 澳大利亚,247 注 13
- Authadia 自我满足,332—35
- Authority 权威:荷马《伊利亚特》中阿伽门农的权威,149—50;基督的权威,273;赫西俄德的权威,40,255,261;历史的权威结构,72—73;作为权威来源的超验性,256—57;塞诺芬尼的权威,255,261
- Auto 一样,280
- Autobiographical Reflections 《自传反思》,5,9
- Auto eph heautou 事物本身,428
- Autonomoi 独立的人,386
- “Axis-time” of world history 世界历史的“轴心时代”,86—87,90
- Babylon 巴比伦,93,121,128,133,144,207,214,219,220
- Babylonia 巴比伦人,408
- Bacon, Francis 弗朗西斯·培根,关于偶像,1 注 1
- Balearic islands 巴力阿里岛,122
- Barbarians 野蛮人,393
- Barker, Ernest 恩斯特·巴克,356 注 10
- Barry, Thomas 托马斯·巴里,6 注 18
- Basileie 王公,307
- Basileis 统治集团,132,198
- Basileus 国王/封建主,132,146
- Bassett, Samuel Eliot 巴塞特,139 注 2
- Bathys 渊,242
- Bauer, Bruno 布鲁诺·鲍威尔,85
- Bayle, Pierre 贝尔,383
- Becoming 生成,141,283,286,也可参见“存在”
- Being 存在:存在类推,246;阿那克萨哥拉论存在,371—72;存在的连续体,283—84;奴斯—逻各斯与存在的关联,366—69;德谟克利特论存在,372—73;高尔吉亚论存在,348—49;存在与非存在,369—70,373;存在与不存在,280—84,287,292,370;存在是一,351;巴门尼德论存在,41,44,279—93,329,348,349,366—74;存在的伙伴,14,25;存在与哲学家的逻各斯,84;存在与毕达哥拉斯

- 的四位一体,127;生成与存在之间的张力,141;存在的真理,279—85;存在作为圆满的领域,284,285,366;芝诺论存在,351,370。也可参见“存在的飞跃”
- Bergson, Henri 亨利·柏格森,14—15, 16 注 50,18,19,41
- Bia 拜亚,328,330
- Bia 暴力,208
- Bias 毕阿斯,311
- Bible 《圣经》,参见《新约》;《旧约》
- Bion 谋生之道,211
- Biós 弓,309
- Bios 生命,309,378
- Bios theoretikos 理论生活,253,256,258
- Blindness and seeing 盲目与看见, 140—41,174—75
- Bodde, Derk 卜德,222 注 44
- Bodin, Jean 让·布丹,21
- Body in Homer's epics 荷马史诗中的尸体,171,293—94
- Boehme, Jacob 雅各布·伯麦,205 注 22
- Boeotia 彼奥提亚,197—98
- Boeotian League 彼奥提亚同盟,192, 193
- Boman, Thorleif 托利弗·伯曼,142 注 6
- Bossuet, Jacques-Bénigne 雅克·波舒哀,21,81,82
- Boule 长老会,146
- Bow as symbol 作为符号的弓,309
- Bowra, C. Maurice 莫里斯·博拉, 138—39 注 2
- Brahma 超个人和超世的现实,84
- Briseis 帕里塞伊斯,148,151,152
- Britomartis 布里玛托耳提斯,124
- Bronze Age/race 青铜时代,214—23
- Brooks, Cleanth 科林斯·布鲁克斯,2
- Buddha and Buddhism 佛教 16,67,85, 86,87
- Bull-god 牛神,123—25,219
- Bullfights 斗牛,123
- Bultmann, Rudolf, 鲁道夫·布尔特曼, 77 注 2
- Bureaucracies 官僚制,235
- Burnet, John 伯内特,307
- Busolt, Georg 布索尔特,181 注 1
- Bythos 深处,373,374
- Bywater 拜沃特,307
- Byzantine-Orthodox civilization 拜占庭—东正教文明,81
- Cabbalism 卡巴拉主义,205,205 注 22
- Callicles 卡里克利斯,269
- Callinus 卡利努斯,102
- Calliope 卡利俄佩,200
- Calypso 卡吕普索,167
- Cambyses 冈比西斯,382,408,416
- Campbell, John Angus 约翰·A.坎贝

城邦的世界

- 尔,2 注5,8
- Carians 开利阿人,108
- Carthaginians 迦太基人,101,188
- Cassirer, Ernst 恩斯特·卡西尔,247 注13
- Catharsis 净化 200,325
- Causa efficiens 结果因,204
- Causa materialis 质料因,204
- Cavaignac, Eugene 欧仁·卡芬雅克,121 注2
- Cave of Zeus 宙斯洞穴,29—0,110—11
- Cave Parable 洞穴比喻,294 注4
- Cephalenian region 塞法伦尼亚地区,146,168
- Chadwick, John 查德维克,97 注1,121 注3,130,130 注13
- Chalcidian communities 卡尔息狄斯共同体,190
- Chalcidice 卡尔息狄斯,129
- Chaldaeans 伽勒底,100
- Chaos 卡俄斯,203,205,251
- Charis 神恩,78
- Charismatic souls 克里斯玛灵魂,312
- Charmides* 《卡尔米德篇》,352—53
- Chilo 开隆,362
- Ch' in Shih Huang Ti 秦始皇,221,222
- China 中国,16,67,70,72,73,81—83,86,89,120,207,337—38
- Cholos 愤怒,156—61,165,166,167,176
- Chosen People of Israel 以色列选民,参见“以色列”
- Chreon 必然性,411
- Christ 基督,22,76—77,81,86,88—89,273,274—75,289,338
- Christianity 基督教:与其它主要宗教共处,87;基督教的扩张,76;基督教与希腊主义,225,291;基督教与历史,21—22,72,80—82,86;雅斯贝斯论基督教,88—89;基督教与犹太教,77—79;基督教与新柏拉图主义,22—24;基督教与哲学,21;基督教与启示,21,89,312,329;基督教的符号,23,116;对基督徒的宽容,79—80;基督教与真理,290—91;基督教美德,300—1。也可参见“圣奥古斯丁”;“圣保罗”
- Chros 皮肤,171
- Cicero 西塞罗,242
- Cimmerians 奇姆美利亚人,418
- Cimon 赛蒙,423,431
- Cinyras 克倪拉斯,258
- Circle as symbol 作为符号的圆,307
- Citizen-soldiers 全民皆兵,41,186,258—64
- Citizenship 公民身份,37—38,184,189—90,404—5。也可参见“柏拉图”
- Civilization 文明:文明的定义,96;文明的演进,394—97;文明与进步,361;

- 汤因比论文明的自杀,176
Civitas Dei《上帝之城》,79,80
 Clan leagues 氏族联盟,191
 Cleisthenes 克里斯提尼,184,188,318,344,381
 Clement of Alexandria 亚历山大的克莱门,24,90,307—8,354 注8
 Cleon 克里翁,188,437
 Cleophon 克罗奉,188
Clouds《云》,393
 Comites 战友,132
 Common(xynon) 共同,248,249,304—5,307,324,380,411,415
 Commons, John R. 康芒斯,12,12 注38,13
 Communism 共产主义,257 注1
 Community of intellectuals 知识共同体,356—58
 Comte, Auguste 奥古斯都·孔德,244,291
 Confucius 儒家,67,86,87
 Conjuratio 同盟,38,183
 Consciousness 意识:荷马的史诗意识,101,106,136—44,235,407,442;希腊意识,26—27,99—116;希罗多德的历史意识,100,102,103—7,113—14,115,118,408—9,413;历史意识,99—116;詹姆斯论意识,13—14;意识哲学,9—15,21;柏拉图对意识的历史意识,109—11;修昔底德的历史意识,107—10,113—14,115,118;展开的谜的意识,71—72
Constitution《政制》,396
Constitution of Athens《雅典政制》,350,418—23
 Constitutional order 政制秩序:亚该亚王国的,145—51;小亚细亚的,188;亚里士多德论政制秩序,403,405;雅典的,186—88,264,318,344,403,418—23;政制秩序与《雅典政制》,350,418—23;希波达摩论政制秩序,403—5;嘉尔基顿的法勒亚论政制秩序,404;柏拉图论政制秩序,403,405;西西里的,188;斯巴达的,188,264,404;论政制秩序的作品,403
Contra Gentiles《反异教大全》,253 注18
 Cooper, Barry 巴里·库珀,47 注88
 Corinth 柯林斯,柯林斯同盟,194
 Corinthians 柯林斯人,448
 Cornford, Francis M. 弗朗西斯·康福德,127 注8,275 注1,277 注6
 Cos medical school 科斯岛医学学派,343
 Cosmic cycles myth 宇宙循环神话,76
 Cosmology and cosmological myth 宇宙论和宇宙论神话,67,74,117,123,124,139—40,196,219,220,286—87,302,337—38
 Cosmopolis 宇宙城邦,398

城邦的世界

- Courage** 勇气, 41—42, 258—64, 270, 274
- Cratos** 克拉托斯, 328, 330
- Crete and Cretans** 克里特和克里特人: 克里特帝国制度不存在, 127—29; 亚该亚移民至克里特并统治克里特, 100, 121, 122—23, 128, 129—30, 135; 克里特考古, 121 注3; 亚里士多德论克里特, 30, 31, 111; 克里特与艺术, 28—29; 多利安人在克里特定居, 133; 米诺斯文明的繁荣, 96—98, 121—29; 克里特与希罗多德, 105; 克里特历史, 121—23; 荷马论克里特, 31, 111; 希腊史中囊括克里特, 112; 克里特统治者米诺斯, 29—30; 克里特海军, 108—9, 122; 作为脐点的克里特, 30—31, 111, 114; 柏拉图《法律篇》中的克里特, 110—11; 克里特社会, 121—29; 克里特的战略地位, 30—31, 120—21; 克里特的术语, 97, 97 注2; 修昔底德论克里特, 111, 122; 克里特的财富, 147。也可参见“米诺斯文明”
- Critias** 克里底亚, 394—97, 398, 399
- Critias** 《克里底亚篇》, 123, 124, 302
- Croesus** 克洛伊索斯, 411
- Cronos** 克洛诺斯, 202, 214, 217, 328, 336
- Croton** 克洛吞, 343
- Cyclades** 西克拉底斯群岛, 108, 129
- Cycles** 周期: 宇宙循环神话, 76; 与赫西俄德, 215; 历史周期, 116—19
- Cyclops** 库克罗普斯, 258
- Cynics** 犬儒, 398
- Cyprogenea** 塞浦路格尼亚, 206
- Cyprus** 塞浦路斯, 122, 129
- Cyrenaica** 昔兰尼加, 129
- Cyrus the Great** 居鲁士, 408, 411, 417
- Cytherea** 库忒瑞亚, 206
- Dabar** 言, 118, 140, 142
- Daimon** 守护神, 277, 278, 294—97
- Daimones hagnoi** 善的精灵, 214
- Danaides** 达纳乌斯少女, 322—23, 327
- Danaus** 达纳乌斯, 322
- Dante Alighieri** 但丁, 43
- Darius I** 大流士一世, 408, 411—14, 416—18
- David** 大卫, 137
- Death** 死亡, 309, 388, 389—91
- Decelean (Ionian) War** 狄西里亚(爱奥尼亚)战争, 424
- Deilos brotos** 穷人/苦难的凡人, 228 注50
- Deioces, the Mede** 米提人戴奥凯斯, 412
- Delian League** 提洛同盟, 341, 408, 433, 434
- Delos** 提洛, 192, 193
- Delphi and Delphic oracle** 德尔斐和德

- 尔斐神谕,30—31, 111, 114, 142, 301, 333, 362, 371
- Delphian Amphictyony 德尔斐近邻同盟,191—92,193
- Delusion 错觉,参见 Doxa, doxai
- Demagogia 人民领袖,188
- Demaratus 戴玛拉托斯,386
- Demeter 德墨忒耳,124,399
- Demiurge 戴米奥格;造物主,289,368
- Democracy and democratization 民主和民主化,43, 239, 264, 270, 318, 344, 350, 404, 416—17, 420—23, 447
- Democritus 德谟克利特,235, 343, 372—76, 378—79, 381, 390, 402, 430
- Demos, demoi 平民/区/人民,184,324
- Demosion kakon 公共的恶,264
- Demosthenes 德谟斯提尼,38,194
- Demotikoi 群众,422,423
- Demotikon 群众,184
- De natura Deorum* 《论神性》,242
- De rebus divinis* 《论自然神学》,242
- Derma 动物皮毛,171
- Despair 绝望,436—37
- Deus-mensura 神是尺度,348,350
- Deutero-Isaiah* 《第二以赛亚书》,74, 86,95,274
- De Vera Religione* 《论真正的虔敬》,52
- Dewey, John 约翰·杜威,12
- Diakosmos 世界的安排,288
- Diakrioi 高地居民,187
- Diaphore 冲突,409
- Dictynna 大母神,124
- Didaskalos 教师,319
- Diels, Hermann 赫尔曼·迪尔斯,240 注3,275 注1,276 注4,307,401
- Differentia specifica 独特性,360
- Dikaion 正义;正确,354
- Dikaiosyne 正义,361
- Dike 狄刻:在埃斯库罗斯中,46,173, 323—31,334,335,337,338; Nomos 与狄刻之间的冲突,356;在欧里庇得斯中,339;在赫拉克利特中,305;在赫西俄德中,208—9, 211, 213, 225, 227, 232, 236, 245, 260;不行动以逃避狄刻,在悲剧伦理中,435;在巴门尼德中,276,278,283;在柏拉图德《普罗泰戈拉篇》中,360,361;梭伦论狄刻,264—67;在一般意义的悲剧中,442;与宙斯,173, 208—9, 211, 213, 225, 227, 245, 265—66, 324, 330, 439
- Dike 正义/惩处,47, 207, 305, 306, 323—24, 346, 360, 375—76, 411
- Diodotus 狄奥多托斯,302
- Diogenes Laertius 拉尔修·第欧根尼,297 注9,301,309,376
- Diomedes 狄俄墨得斯,35
- Dionysus and Dionysian cults 狄奥尼索

城邦的世界

- 斯和狄奥尼索斯崇拜,46, 47, 124, 142, 239, 317, 318, 325, 338, 339, 399
- Discourse on Universal History* 《普遍历史对话录》,81
- Disease and health 疾病与健康,377—79,391,427—30
- Disorder 无序:无序病原学,在荷马史诗中,169—78;在赫西俄德的《神谱》中,200—6;在荷马的《伊利亚特》中,35—37,143—67;在荷马的《奥德赛》中,145,164,167—72,176—78;作为一种重建与秩序联系的刺激,17—18;修昔底德论无序,185,326,428—32;汤因比论无序,18。也可参见“秩序”
- Dissio Logoi* 《双重论证》,371
- Diwja 大圣母,133
- Djinghis Khan 成吉思汗,120
- Dogmata 思想,277
- Dokounta 假象,276
- Dorians and Doric invasions 多利安人与多利安人入侵,37, 100, 109, 113, 133, 135, 182, 183, 191, 218, 235
- Doxa, doxai 错觉:巴门尼德论错觉,41, 274, 275, 276, 285—90, 288注12, 292, 368;梭伦论错觉,266, 267,272,274
- Doxa 意见,387,395,398,437
- Drama 戏剧;行动,46—47, 321, 325。也可参见“悲剧”
- Driver, Godfrey Rolles 德赖弗,97注2
- Dymanes 部落,182
- Dysnomia 倒行逆施,265
- Edmonds, John M. 约翰·埃德蒙兹,240注3
- Edos 快乐,160
- Education 教育:教育平等,404;教育与智者,185,237,341—51,376,383
- Egypt 埃及:亚该亚与埃及的往来,122,129,135;亚历山大征服埃及,219;冈比西斯征服埃及,408;与希腊文明比较,28,93,112,121;克里特与埃及的来往,122,128;埃及的衰落,144;希罗多德论埃及的海伦,33—34,104—6;埃及的历史进程,116—17,119;埃及的侵略者,130,133;埃及与以色列,70;缺乏关于埃及的知识,76,83;埃及与米诺斯符号,125;埃及神学,100,101,195—96,202,219
- Ehrenberg, Victor 维克托·埃伦伯格,2注5
- Eidolon 阴影,171
- Eidos 意义;形式,68,197注5,428—29,431,438—39
- Eikos mythos 似是而非的神话,288
- Eironeia 归谬,208
- Ekpyrosis 付之一炬,215,309

- Élan vital 生命力, 19
- Eleatic paradoxa 爱利亚悖论, 285, 370
- Eleatics 爱利亚学派, 250, 274, 285, 307, 427
- Elegy 哀歌: 梭伦的, 264—71; 提尔泰奥斯的, 258—64, 270, 274; 塞诺芬尼的, 254—55, 258, 259, 270, 272
- Elis 厄利斯, 133
- Elohim 神, 212
- Elpis 希望, 300
- Empedocles 恩培多克勒, 251, 294—95, 385
- Empiricism 实证主义: 激进实证主义, 13, 15; 科学的实证主义, 428—32; 实证主义的术语, 13
- Engyetes 保证人, 400
- Enlightenment 启蒙, 349
- Ens perfectissimum 至善存在, 246
- En - Sof 恩—索弗, 无限者, 205, 205 注 22
- En te psyche agnoia 灵魂的无知, 243
- Entole 戒律, 77
- Enuma Elish* 《创世记》, 202
- Eoikota panta 似是而非, 288
- Eon 存在, 279, 281, 286。也可参见“存在”
- Epangelia 表白, 346
- Ephesians 以弗所人, 310—11
- Epic consciousness of Homer 荷马的史诗意识, 101, 106, 136—44, 235, 407, 442
- Epimetheus 艾比米修斯, 211, 359—60, 364, 396
- Epiprepei 适宜, 241, 242, 243
- Episteme 知识, 364
- Epistle to the Galatians* 《加拉太书》, 77, 78
- Epistle to the Hebrews* 《希伯来书》, 300
- Epistle to the Romans* 《罗马书》, 77, 175
- Epitheta 杜撰, 387
- Epithymia 欲望, 277, 376
- Equality and inequality 平等与不平等, 393, 397—400, 404
- Erastheis tyrannidos 统治欲, 412
- Erga 工作; 事件, 375, 440, 441
- Erides 不和女神, 208
- Erinyes 伊里逆司, 305, 326, 330—31
- Erinys 伊里逆司, 174
- Eris 争斗/内讧/厄里斯/冲突, 156, 160, 208, 305, 309
- Eros 爱欲: 黑格尔论爱欲, 83; 《伊利亚特》中海伦与帕里斯的爱欲, 142, 161—67, 175; 哲学家的爱欲, 278; 在萨福的诗中, 271, 272
- Eros 厄洛斯, 203, 206 注 24, 251, 288
- Eschatology 末世论, 44, 117, 308
- Essay on General History* 《论普遍历史》, 82
- Esthlos 富有, 高贵, 228 注 50

- Etee 现实,373
- Eteocretan 土生或真正的克里特人,97
- Etetyma 真实的,199,207
- Ethics 伦理学:亚里士多德论伦理学,209—10;德谟克利特的,374—75,376,378—79,381;赫西俄德论伦理学,209—10;柏拉图的,247,376;普罗泰戈拉的,379,381;伦理“科学”,263
- Ethnos 宗族,37,113
- Ethos 精神气质;习俗;品格,281,296—97,299
- Etruscans 伊特拉斯坎人,101,188
- Euboea 优卑亚岛,318
- Euboulia 审慎,359
- Euclidian geometry 欧几里得几何学,284
- Eudaimon 福祉,277,278
- Eudaimonie 幸福,374—75,410
- Eukosma kai artia 各得其宜,265
- Eu kekosmemenon 有序/良好的秩序,277
- Eukykos 一模一样,285
- Eumaeus 欧迈奥斯,168—69
- Eunomia 正当秩序/秩序女神欧诺弥亚,42,186,256,257,264—70,274,317,420
- Eunomia 欧诺弥亚,260 注4
- Euphrainonta 快乐,388
- Euphrates River valley 幼发拉底河谷,120
- Euripides 欧里庇得斯,47,142,185,308,318—19,321,339—40,407
- Europa 欧罗巴,105,124,410
- Europe 欧洲:欧洲人与亚洲人比较,385—86;希罗多德论欧亚对立,34,409—10。也可参见特定国家
- Europocentrism 欧洲中心主义,89,90
- Euthymia 安宁,375—76,379
- Euthymos 安宁的人,375
- Evans, Arthur J. 阿瑟·埃文斯,121 注3
- Evil 恶:作为恶之障碍的羞耻与义愤,227;德谟克利特论恶,378;赫西俄德《神谱》中的恶,208;荷马史诗中的恶,36—37,167—70,176—78;恶的根源,在潘多拉神话中,211—12;紧跟在一个更好年代之后的现时代的恶,220;先知论恶,231;梭伦论恶,264,265—66
- Evolution 进化,394—97
- Exodus of Israel* 《出以色列》,74,75
- Experience 经验,经验的术语,13
- Fables 寓言:世界年代语言,206—7,210,213—23;鹰与夜莺的寓言,210,228,231;潘多拉寓言,206,211—13,226;寓言的典范目的,210—11。也可参见“神话”
- Faith 信仰,77—78,290,300—301,

- 311, 329
- Fall of Adam and Eve 亚当与夏娃的堕落, 212
- Falsehood 错误, 参见 Pseudos, pseudea; “真理”
- Far East 远东, 235。也可参见“中国”、“印度”
- Farming and farmers 农耕与农夫, 404, 405, 423
- Fate 命运, 161, 174, 178, 266, 267, 308
- Feurebach, Ludwig 路德维希·费尔巴哈, 85
- Ficino, Marsilio 马斯里奥·费奇诺, 24—25
- Finley, John H., Jr. 约翰·芬利, 350 注 5
- Five Elements school 五行学派, 221—23
- Fleur-de-lis symbol 鸢尾符号, 28, 125—26, 205
- Flux 流变, 308—9
- “Forms of mind” 心灵形式: 民族“心灵形式”分析的排他性, 46; 作为“心灵形式”的 Geist, 11, 17; 希腊秩序的“心灵形式”, 21—22
- Freeman, Kathleen 凯瑟琳·弗里曼, 240 注 3, 367 注 13
- Fritsch, Hartvig 弗里奇, 418, 420 注 3
- Fritz, Kurt von 库尔特·冯·弗里茨, 237 注 1
- Frobenius, Leo 列奥·弗洛本涅斯, 207 注 27
- Frogs 《蛙》, 318—19
- Fung Yu-Lan 冯友兰, 222 注 43
- Gaea 该亚, 202, 203, 251, 278
- Galatians 《加拉太书》, 77, 78
- Gaskin, Richard 理查德·格斯金, 41 注 84
- Gebhart, Jürgen 尤尔根·戈布哈特, 7—8 注 22, 8 注 25, 15 注 47, 21—22
- Geist 精神, 11, 17, 84。也可参见“心灵形式”
- Geltung 有效性, 86
- Genera theologiae 神学学科, 242
- Genesis 出生, 309
- Genesis 缘起, 101, 212
- Geneto 生出来, 204
- Genomena 完成, 409 注 1
- Genos 贵族的家庭单位/黄金族, 183—85
- Gentilitian structure of polis 城邦族群结构, 182—85, 189
- George, Stefan 斯蒂芬·乔治, 1 注 1
- Germanic tribes 日耳曼部落, 189
- Germino, Dante 但丁·杰米诺, 3
- Gigon, Olof 吉贡, 197 注 5, 275 注 1, 283 注 11, 296 注 7, 297 注 9
- Glaucon 格劳孔, 44
- Glötz, Gustave G·格劳茨, 28, 121 注

1,123 注 5

Gnome 见识;知识,296,297

Gnosis 灵知:黑格尔论灵知,83—85,85 注 8;卡巴拉的灵知典型,205 注 22;进步灵知,72,82;作为灵知形式的普罗米修斯,328 注 6

Gnosticism 灵知主义,21

God 上帝:在米诺斯 B 线字母表上的亚该亚神,132—33;在埃斯库罗斯的《俄瑞斯忒亚》中的神,202;神的拟人化身,40,240,241,243—47,296 注 8,329,380;作为亚里士多德第一推动者的神,395,396;克里底亚论对神的畏惧,395,396;神是尺度,348,350;人与神的精神气质之别,296—98;一的神圣性,250—53,306;埃及的神,100,101,195—96,202,219;一般意义的希腊经验,67;希腊来自于埃及的神,100;赫拉克利特论神,248,249,306—8;希罗多德论神,411;希罗多德论希腊的神,140;赫西俄德论奥林匹斯诸神的起源,200—206,214,216—17,251;赫西俄德《神谱》中的神,200—206,216—17;一般意义上的荷马的神,33,311,413;神的永生性,277—78;神与化身,83—84;神与以色列,26,33,67,140,142,238—39,338;卡巴拉主义论神,205 注 22;人与神的关系,神与存在的飞跃,73;米诺斯的牛

神,123—25;神的一神论,196,247—53;神作为超验主体的名称,282;上帝之下的当下的秩序,71;巴内修的神的分类,74;巴门尼德论神,250;柏拉图论神,177,178,202,243,308,365;波塞多尼奥斯论神,74—75;毕达哥拉斯论神,348,369;在荷马史诗中,神对恶的责任,176—78;人与神的敌对,211—12;神的普遍性,247—50,279,306;塞诺芬尼论神,241,243—53,357,399。也可参见特定的神和女神,比如宙斯。

Goethe, Johann Wolfgang von 约拿·沃尔夫冈·冯·哥德,249,328

Goetze, Albrecht 格茨,97 注 1

Golden Age 黄金时代,76,185,214—23,221 注 42,226,408,433

Gomme, Arnold Wycombe 阿诺德·高穆,425 注 4

Gordon, Cyrus H. 戈登,97 注 2,123 注 4,128 注 9,207 注 27

Gorgias 高尔吉亚,47,283,342,343,348—49,400

Gorgias 《高尔吉亚篇》,3n7,74,227 注 49,233,273,295 注 5,362,402,431,435

Government 政府,政府形式,46—18,350,378

Grace 恩典,77—78

Great Mother goddess 大母神,32 注 80,

- 124, 127, 133
- Greek Polis 希腊城邦, 参见“城邦”
- Greeks 希腊人: 古风时代希腊思想家, 37—44; 希腊人的意识, 26—27; 希腊人对政治科学的贡献, 98—99; 希腊秩序的限定, 93—95, 98—99; 希腊人与荷马时代, 32—37; 对希腊人的实证知识不断增长, 93; 异教地位的局限性, 75—76; 希腊历史中权力组织的基调, 112—14; 希腊人的术语, 96; 希腊人的宽容, 79—80; 沃格林对希腊的特别兴趣, 10, 22 注 61。也可参见“希腊文明”; “米诺斯文明”; “迈锡尼文明”; “城邦”; 特定希腊作者和哲学家
- Greene, David 大卫·格林, 425 注 4
- Grundy, G. B. 格仑迪, 425 注 4
- Guilt 罪, 155—58, 173, 174
- Haddas, Moses 莫西斯·哈达斯, 5
- Hall, H. R. 霍尔, 121 注 2
- Hamartia 错误行动, 376
- Han empire 汉帝国, 120
- Hankins, James 詹姆斯·汉金斯, 24 注 66
- Happiness 幸福, 272, 374—75, 410
- Harmony 和谐, 12, 379, 398, 401—5
- Hatshepsut 哈特舍普苏特, 122
- Hawk and Nightingale Fable 鹰与夜莺寓言, 210, 228, 231
- Health and disease 健康与疾病, 377—79, 391, 427—30
- Hebrews, 希伯来, 参见“以色列”
- Hebrews, Epistle to 希伯来书, 300
- Hecataeus of Miletus 米利都的赫卡泰乌, 102, 242, 304, 395, 408
- Hector 赫克托耳, 33, 104, 132, 160, 163
- Hecuba 赫卡柏, 142
- Hecuba* 《赫卡柏》, 339
- Hedone, hedonta 快乐, 375—77, 388, 391
- Hegel, G. W. F. 黑格尔, 21, 22, 83—85, 86, 291
- Heidel, William A. 威廉·海德尔, 297 注 9
- Heilman, Robert B. 罗伯特·海尔曼, 23
- Heilserkenntnis 救赎的知识, 22
- Heinimann, Felix 亨尼曼, 379 注 15, 387 注 17
- Helen 海伦, 33—34, 104, 105, 106, 142, 151, 152, 161—67, 175, 410
- Hellenic Polis 希腊城邦, 参见“城邦”
- Hellenic civilization 希腊文明: 不存在世俗和教会的官僚制, 235; 与以色列比较, 25—26, 33, 69, 75—76, 90, 95, 100, 117—18, 140, 143, 144, 225, 238—39; 与历史意识, 74—75, 99—116; 希腊文明形式, 238; 希腊文明地理范围, 234; 与历史, 74—75,

城邦的世界

- 93—119;一般意义的希腊文明的哲学,20,25—26,67,118;历史基本问题与希腊文明,93—99;希腊文明术语,28 注 72,96—98;从亚该亚社会向希腊文明转型,134。也可参见“雅典”、“希腊”、“城邦”
- Hellenic Confederacy 希腊邦联,192—93
- Hellenica* 《希腊史》,448
- Hellenism 希腊主义,95, 102, 129, 144, 225, 291, 406
- Hellespont 赫勒斯庞,129,414,415
- Henizontes —,250
- Hen to sophon 智慧的一,297,297 注 9
- Hepaktos 习得的 386
- Hepetes 地主,132
- Hephaestus 赫菲斯托斯,133,149,328, 360,399
- Hequtas 地主,132
- Hera 赫拉,37,133,144,166,178,202, 327
- Heracles 赫拉克勒斯,161,339—40
- Heraclitus 赫拉克利特:论时间,307—8,308 注 20;论雅典,45;与德谟克利特比较,374;与赫西俄德比较,226—27;赫拉克利特当代人,86, 102,408;赫拉克利特的德尔斐风格,300 注 10,301,345;论以弗所人,310—11;论流变,308—9;论神,248, 249,306—7;与官僚结构,312;论人与神的智慧,296—97;赫拉克利特的重要性,39;论玩耍小孩的王国,307—8;论逻各斯,298, 299—300, 302—5, 309—11, 323 注 5, 335 注 9, 357;论 Nomos,304—5,311,380, 382;论奴斯,304—5;赫拉克利特的含糊,301,301 注 1;论秩序,301—11,329;作为一名生成哲学家,285—86;论 physis,381;赫拉克利特的博,242, 298, 304, 321, 332, 334—35, 353, 355;论灵魂 (psyche),41,44;论毕达哥拉斯,242,298;论“梦游者”,7 注 21,303—4,312,315,415;论灵魂 (soul),235, 236, 239, 242, 277, 293, 295—301, 310, 311, 323n5, 356;修昔底德论赫拉克利特,428;论真理,299;论战争,305, 309,310,380,411;论智慧,296—98, 310,384;论塞诺芬尼,242;论共同,248, 249, 304—5, 307, 324 ——作品:《论自然》,301—11
- Hermes 赫耳墨斯,133,149,167,328, 332,334
- Hermodorus 赫谟多鲁,310—11
- Herodotus 希罗多德,与修昔底德比较,413,414,426,429;论克里特人,97;论埃及的海伦,33—34;论希腊的神,100;希罗多德的历史意识,100, 102—7, 113—15, 118, 408—9, 413;希罗多德的历史编纂学,413—14,

- 440; 希罗多德的生平与著作, 407—8; 论冈比西斯的疯狂, 382; 希罗多德的阴郁气息, 48; 论米诺斯, 30, 30注 77; 论希波战争, 409—16, 427; 希罗多德的万众拥戴, 107; 论先知, 142; 作为一名智者, 343, 350; 《历史》中的发言, 413—18; 欧亚对立的主题, 34, 409—10; 修昔底德论希罗多德, 427, 428; 与特洛伊战争, 103—4, 410; 关于转动的轮子原则, 411—13, 418 ——著作: 《历史》, 103—7, 343, 350, 386, 407—23
- Heroic Age 英雄时代, 214—15, 218—19
- Heroic ideal 英雄理想, 42—43
- Hesiod 赫西俄德: 与世界时代的寓言, 206—7, 210, 213—23; 《工作与时日》中的启示录, 223—33; 亚里士多德论赫西俄德, 197, 204; 赫西俄德的权威, 40, 255, 261; 论巴西琉斯, 132; 赫西俄德的传记, 197—98; 与埃斯库罗斯比较, 328; 与中国五行神话比较, 221—23; 与荷马比较, 40, 196, 199, 201, 206, 209, 217—18, 230—31; 与巴门尼德比较, 276, 278; 与修昔底德比较, 231—33; 与悲剧比较, 321; 与提尔泰奥斯比较, 259, 261; 诠释赫西俄德诗的困难, 200—201; 劝导风格, 201, 206, 210, 259—60; 与黄金时代, 76; 与鹰与夜莺的寓言, 210, 228, 231; 希伯来的对应者, 207, 225, 229—31; 赫拉克利特论赫西俄德, 242, 304; 希罗多德论赫西俄德, 140; 赫西俄德反对英雄理想, 42; 与官僚结构, 312; 与希庇阿斯, 353; 赫西俄德的历史意识, 100; 论米诺斯, 29; 一般意义上的神话思辨, 74, 236, 240—41, 248, 251, 311, 394; 与神话创作的自由, 206; 《神谱》中的秩序起源, 200—206, 216—17, 245, 252; 与潘多拉寓言, 206, 211—13, 226; 柏拉图对赫西俄德的攻击, 243; 论城邦, 181, 186; 与追寻秩序, 39; 作为一名教师, 361; 与从神话向形而上学转型, 195—200; 论真理与谬误, 199—200, 276; 塞诺芬尼对赫西俄德的攻击, 240, 241, 242, 245, 248 ——著作: 《神谱》, 141—42, 195, 196—97, 199, 200—206, 216—17, 223, 243, 245, 251; 《工作与时日》, 44, 198, 199, 201, 206—33, 259
- Hetaireia 交际圈, 237
- Hetairoi 战友, 132
- Hetor 无情, 155
- Hierarchical structure 官僚结构, 312
- Hinduism 印度教, 87
- Hipparchus 希帕科斯, 318
- Hippias Major* 《小希庇阿斯》, 352
- Hippias Minor* 《大希庇阿斯》, 352,

城邦的世界

- 353, 355, 358
- Hippias of Elis 厄利斯的希庇阿斯, 47, 342, 352—58, 354 注9, 377
- Hippocratic school 希波克拉底学派, 377—79, 427—29
- Hippodamus of Miletus 米利都的希波达摩, 403—5, 431
- Historia sacra 神圣历史, 22, 72, 81, 82, 83—89
- Historiai 研究, 103, 115, 298, 409
- Histories* 《历史》, 103—7, 343, 350, 386, 407—23
- Historikos 历史学家, 320—21
- Historiography 历史编纂学, 118, 246, 337—38, 344, 351, 379, 413—14, 432, 442
- History 历史: 奥古斯丁论历史, 21—24, 25, 72, 79—82, 86, 87; 历史的产生, 来自悲剧, 337—38; 中国的历史经验, 337—38; 基督教的历史哲学, 21—22, 72, 80—82, 86; 历史作为“进程”, 21, 116—19; 保罗历史诠释的缺陷, 78—79, 81; 黑格尔论历史, 83—85, 86; 希腊的历史意识, 74—75, 99—116; 希罗多德的历史, 100, 102, 103—7, 113—14, 115, 118, 408—18; 人性的历史向度, 68—69; 历史与以色列的历史神学, 74—76; 雅斯贝斯论历史, 86, 88—90; 历史逻各斯, 73; 普遍历史的意义, 88—89; 对应的世俗历史, 82—83; 对应的神圣历史, 86—90; 哲学家与历史学家比较, 320—21; 柏拉图的历史, 109—11; 希腊与历史的基本问题, 93—99; 历史进步, 70; 神圣历史, 21—22, 72, 81, 82, 83—90; 历史与人类生存的精神与自由, 68; 历史进程的符号, 116—19; 历史的术语, 115—16; 修昔底德的历史, 107—10, 113—14, 115, 118, 424—48; 汤因比论历史, 87—88; 沃格林论一般历史, 19—21。也可参见“历史哲学”
- History against the Pagans* 《反异教史》, 80
- History of Political Ideas* 《政治观念史》, 3, 9, 9 注27
- History of the Peloponnesian War* 《伯罗奔尼撒战争史》, 48, 115, 266, 343, 424—48
- Hittites 赫梯人, 121, 130, 133
- Hiung-nu empires 匈奴帝国, 120
- Hodos 道路, 280, 307, 428
- Homer 荷马: 论亚该亚人, 32, 97; 荷马的考古学, 33; 荷马笔下的贵族 gene, 185; 荷马作者, 136—44; 荷马与告别宇宙论神话, 139—40; 与智者安提丰比较; 与希罗多德比较, 413; 与赫西俄德比较, 40, 196, 199, 201, 206, 209, 217—18, 230—31; 与柏拉图比较, 176—77; 与

- 梭伦比较, 265; 与修昔底德比较, 426; 与悲剧比较, 321; 论克里特与克里特人, 31, 97, 111; 史诗写作时间, 139, 170; 作为荷马史诗主题的无序, 34—37; 荷马的史诗意识, 101, 106, 136—44, 235, 311, 407, 442; 荷马的劝导风格, 155—56, 210, 259; 赫拉克利特论荷马, 309; 希罗多德论荷马, 103, 105—7, 140; 荷马与希庇阿斯, 353; 荷马的缪斯召唤, 33; 荷马论米诺斯, 29; 荷马与神话创作的自由, 206; 荷马论义愤, 227; 荷马不使用希腊名字, 108; 荷马概况, 32—37; 柏拉图对荷马的攻击, 107, 240, 243; 荷马与灵魂, 171—72, 247, 293—94; 荷马的思辨神话, 240—41, 248; 荷马的符号体系, 32—33; 荷马作为教师, 361; 荷马与特洛伊战争, 34—37, 101; 塞诺芬尼对荷马的攻击, 240, 241, 242, 248 ——作品:《伊利亚特》, 35—37, 102, 104, 105, 109, 131—33, 137—67, 210, 218, 271, 324;《奥德赛》, 31, 137—42, 218, 230—31, 265, 271—72
- Homeric Hymns* 《荷马颂歌》, 142
- “Homeric questions” “荷马问题”, 136—44
- Homo faber 匠人, 360, 396
- Homoiios 同心, 229
- Homologeiein 同意; 赞同, 298, 304
- Homologethenta 约定的, 387
- Homologia 共识, 304, 309
- Homo-mensura 人是尺度, 348, 349, 369, 371, 372
- Homonoia 和谐/四海之内皆兄弟, 12, 378, 379, 398
- Homophrosyne 意气相投, 378
- Homophyla 最有关联性的, 354
- Homophylic 同类, 354, 358
- Homothēn gēgaasi 同一个起源, 214, 216
- Hope 希望, 300—1, 311, 329
- Hoplite phalanx 重装步兵方阵, 139
- Hhosea* 《何西阿书》, 229
- Hosiotēs 虔敬, 361
- Houros 标准, 375
- Howald, Ernst 恩斯特·霍华德, 139 注 2
- Hughes, E. R. 休斯, 222 注 45
- Human nature 人的天性: 与美德, 263; 亚里士多德论人的天性, 258; 懂得自身限度, 86—87; 作为复合产物, 372; 人的天性一以贯之, 71, 72; 人与神的精神气质之别, 296—98; 人的天性与流变, 308—9; 类—独特的人的天性, 68—69; 与成长, 278; 人的天性的历史向度, 68—69; 荷马史诗中的人的天性, 170—74; 人的天性与“有知识的人”, 366; 医学文献论人的天性, 427—28; 智者论人的天性, 360—61; 与精神进程, 76—78; 与超

城邦的世界

- 验性, 256—57; 与转动轮子的原则, 411—13, 418。也可参见“人类学”; “人类”
- Human sacrifice 人的牺牲, 123
- Hume, David 大卫·休谟, 383
- Hunnish empire 匈奴帝国 120 注 1
- Husserl, Edmund 埃德蒙多·胡塞尔, 15 注 47
- Hybris (Hubris) 荒淫无度/暴力/大逆不道, 214, 228, 232, 310, 323, 417
- Hyksos 喜克索斯, 122, 129
- Hyle 质料, 250
- Hylleis 部落, 182
- Hymn to Apollo* 《阿波罗颂歌》, 31
- Hyper moron 非分, 176
- Hyperphyes 超乎自然, 402
- Hypochthonioi makares 地下精灵, 214
- Hypothesis 假设, 428, 429—30, 440
- Iberia 伊比利亚, 122
- Idea 理念, 9, 429, 431—32
- Ideal types 理想类型, 15。也可参见“典型”
- Idee 理念, 84
- Idia gnome 私人决断, 335
- Idia phronesis 小算盘, 304
- Idomeneus, King 国王伊多梅纽斯, 30
- Iliad* 《伊利亚特》: 阿喀琉斯的愤怒, 35, 148, 151—61, 164, 165, 173—74; 阿伽门农向阿喀琉斯道歉, 174—75; 阿伽门农的梦, 148—49, 154—55; 《伊利亚特》的作者, 137—39; 深谙人与人之间质的区别, 271; 帕里斯与墨涅拉俄斯的决斗, 161—63; 与《奥德赛》比较, 175—76; 亚该亚王国的政制秩序, 145—51; 《伊利亚特》的写作时间, 139, 169; 罪与补救的辩证法, 155—58; 无序, 35—37, 143—67; 埃及人对《伊利亚特》的看法, 104, 105; 作为欧亚之争的史诗, 102; 海伦与帕里斯的爱欲, 142, 161—67, 175; 厄运, 142; 与希罗多德, 102; 《伊利亚特》的灵感, 140; 与米诺斯 B 线字母表, 131—33; 缪斯形象, 142; 一般意义的贵族社会, 218; 奥德修斯, 146, 147, 150—51, 172; 帕特罗克洛斯之死, 160; 菲尼克斯的劝导, 155—56, 210, 324; 阿喀琉斯命运的启示, 152—55; 修昔底德在《伊利亚特》的地点, 109
- Ilion 伊利昂, 166
- Illness 疾病, 参见“疾病与健康”
- Illusion 错觉, 参见 *Doxa*, *doxai*
- Illyrians 伊利安人, 130
- Immanence and immanentism 内在与内在论, 83—85, 85n8, 118, 206, 285, 369—70, 374, 399, 430
- Immortality 永生: 神的永生, 277—78; 赫西俄德中凡人的永生, 212; 灵魂的永生, 276—78, 296; 与提尔泰奥斯

- 的勇猛,262
- In-Between 中间状态。参见 *Metaxy*
- In immo cordis 内心,24,46
- Incarnation 道成肉身,83—84
- India 印度,16,67,70,72,73,84—86,85 注8,89,127,207,215
- Inequality 不平等,参见“平等与不平等”
- Inimicitia 敌对,157
- Injustice 非正义,参见“正义”
- Inquiry 探究,科学与科学的探究,244,263,280,298,332,347,430—31; 探究的方法,280—82
- Insect societies 昆虫社会,15—16,16 注50,68
- Io 伊俄,105,327,409,410
- Ionia and Ionians 爱奥尼亚与爱奥尼亚人,41,100,101,134,143,182,186,191,235—36,318,341,408
- Ionian lyric 爱奥尼亚抒情诗,186,234,239,408
- Ionian philosophers 爱奥尼亚哲学家,197,197 注5,235,279,282,286,384,394—95,408,411,427—30
- Ionian physicisism 爱奥尼亚物理学,204
- Ionian War 爱奥尼亚战争,424
- Iran 伊朗,86,112
- Iris 伊里斯,248,384,385
- Iron Age 黑铁时代,214—23,221 注42,232
- “Is”/“Is not” exclamatory 感叹式的“是”或“不是”,281—83,285,286,287,288,289,290,292
- Isaiah* 《以赛亚书》,117,225,230。也可参见《第二以赛亚书》
- Islam 伊斯兰,87,290
- Isocrates 伊索克拉底,38,398
- Isonomy, isonomia 法律面前人人平等;平衡;民主制,317,317 注1,377,416
- Israel 以色列:与宇宙论神话决裂,338;上帝选民,74—78,80,117,274,338;与希腊比较,25—26,33,69,75—76,90,95,100,117—18,140,143,144,225,238—39;与埃及,70;出走以色列,74,75;与上帝,26,33,67;以色列的成长,133;以色列的“历史叙事”,115—116,117;圣经叙事中的以色列历史,81;以色列的审判;以色列君权,129;与存在的飞跃,20,25,26,67,74,76,117—18,238;以色列位置的局限性,75—76;以色列与摩西,23—24,25,27,33,67,69,75,76,88,95,118,119,137,143;作为拯救的脐点,117;赫西俄德与先知之间的对应性,207,225,229—31;与先知,72,74,79,88,90,113,117,118,140,207,225,229—31;与启示,20,25,27,67,69,89,90,118,119,325;与受苦的奴仆,74,274

Israel and Revelation 《以色列与启示》, 116, 136

Istar 金星, 220

Italy 意大利, 101, 122, 190, 197, 234—35, 282, 341, 426

Ithaca 伊大卡, 146, 167—69

Jaeger, Werner 维尔纳·耶格尔, 22 注 61, 43, 138 注 2, 181 注 1, 197 注 4, 198 注 6, 209 注 28—29, 240 注 3, 243 注 5, 250 注 15, 251 注 16, 275 注 1, 276 注注, 296 注 7, 297 注 9, 306, 322 注 4, 356 注 10, 425 注 4

Jainism 耆那主义, 215

James, William 威廉·詹姆士, 13—14, 15, 46

Jaspers, Karl 卡尔·雅斯贝斯, 21, 86—90

Jesus Christ 耶稣基督, 参见“基督”

John, Gospel 《约翰福音》, 275

Jonas, Hans 汉斯·约纳斯, 328 注 6

Joy and pleasure 快乐与愉悦, 375—76

Joyce, James 詹姆斯·乔伊斯, 319

Judaism 犹太教, 76, 77—80, 88, 290。也可参见“以色列”

Judgment of the Dead 死者之审判, 295 注 6

Jupiter-Amon 朱庇特—阿蒙, 219

Justice 正义: 智者安提丰论争议, 388—

89, 392; 赫拉克利特论争议, 305, 306; 赫西俄德的正义, 201—3, 207—8; 米洛斯对话中的正义, 447—48, 与必然性, 343—37; 柏拉图论正义, 208; 普罗泰戈拉关于正义的似是而非, 370—71, 也可参见“狄刻”; dike

Kabbalism 卡巴拉主义, 205, 205 注 22

Kainos tropos 新风尚, 428

Kakodaimonie 不幸福, 374

Kakon 恶, 211

Kakonomia 坏的法律, 420

Kakotes 苦难, 209, 211

Kalein 叫做, 384, 385

Kalos k' agathos 高贵和善, 361

Ka-ma-e-u 地位低, 132

Kant, Immanuel 伊曼纽尔·康德, 15, 70

Kata doxan 意见, 286

Kata physin 根据它的天性, 384

Kata ta anthropon 按照人的天性, 426

Katharmoi 净化, 294—95

Kenon 虚空, 373

Kinesis 动荡, 114, 115, 425—40, 442, 443, 445

Kings and princes 国王与王公: 亚该亚的, 145—51; 赫西俄德论国王与王公, 227—28; 以色列的, 129; 柏拉图的哲学王, 42, 269, 312—13, 381, 398, 431

- Kleos 声望, 262
- Knossos 克诺索斯, 29, 30, 96, 110—11, 122—23, 127, 129—31, 133
- “Knowing man” “有知识的人”, 366
- Koine 共通语, 131
- Koinon 全体, 324
- Koinonia 共同体, 356—58
- Koinos 沟通, 324
- Kore 考莉, 124
- Kosmos 世界/秩序, 304—8
- Kranz, Walther 瓦尔特·克兰茨, 240 注 3, 401
- Kratos kai Bia 权力和力量, 328, 336
- Kraus, Karl 卡尔·克劳斯, 1 注 1, 394
- Krinein 决定, 284
- Krishna 克利须那, 215
- Krisis 判决, 312
- Kronos 克洛诺斯, 308
- Krt legend, 97 注 2
- Kuhn, Helmut 赫尔穆特·科恩, 22
- Kyklos (wheel) of human affairs 人类事务的轮子, 411
- Labrys 双面斧, 125, 127
- Labyrinth 米诺斯王宫, 123, 124, 125
- Lacedaemon and Lacedaemonians 拉凯戴孟与拉凯戴孟人, 102, 110, 114, 146, 190, 259, 261, 264, 362, 386, 396, 404, 434, 445, 448
- Lachmann 拉赫曼, 137
- Laconia 拉科尼亚, 133
- Laotse 老子, 67, 86
- Lasaulx, Ernest von 恩斯特·拉索克斯, 86 注 10
- Law 法律; 律法: 阿尔喀达马斯论法律, 400; 智者安提丰论法律, 387—89, 392; 亚里士多德论法律, 400; 德谟克利特论法律, 378; 希波达摩论法律, 405; 人法对神法, 380; 以色列与犹太人的律法, 392, 397; 苏格拉底与希庇阿斯论法律, 354—55; 法律与作为立法者的梭伦, 268—70; 不成文法, 354—55, 358。也可参见“政制秩序”; Nomos
- Lawagetas, lagetas 军事首领, 131—32
- Lawrence, Frederick G. 弗里德利克·劳伦斯, 8 注 25
- Laws 《法律篇》, 28, 29—30, 31, 110—11, 114, 263—64, 310n23, 346—47, 375, 403, 405
- League of Corinth 柯林斯同盟, 194
- Leagues of Greek cities 希腊城市同盟, 38, 190—94
- Leap in being 存在的飞跃: 埃斯库罗斯悲剧的, 325; 定义, 20, 67; 希腊对以色列的存在的飞跃, 20, 25, 26, 67, 74, 76, 117—18, 238; 印度与中国的存在的飞跃, 86; 以色列的, 20, 25, 26, 67, 74; 雅斯贝斯论存在的飞跃, 87—88; 对应和多种多样的存在

- 的飞跃, 67, 69—70, 74, 80, 86, 88; 神话与哲学通过存在的飞跃分道扬镳, 195; 汤因比论存在的飞跃, 87—88; 与秩序真理, 69
- Lesky, Albin 阿尔宾·列斯基, 121 注 2, 138 注 2, 322 注 4
- Lesmosyne 忘却, 200
- Libya 利比亚, 128
- Liebe zum Wissen 哲学, 83
- Lies 谎言, 参见 Pseudos, pseudea; “真理”
- Light 光明: 黑夜与光明的二元论, 276, 278—79, 286—87, 288; 永恒真理的光明, 279, 282, 285
- Litai 祷告, 155—56
- Locke, John 约翰·洛克, 373, 374
- Logoi 发言/论述, 440—441。也可参见“发言”
- Logos 逻各斯/溺爱/故事
溺爱: 自主的逻各斯, 366; 每个灵魂共有的逻各斯, 311; 奴斯—逻各斯与存在的关联, 366—69; 克里底亚论逻各斯, 397; 德谟克利特论逻各斯, 375, 390; 正义与不义的逻各斯, 393; 黑格尔论逻各斯, 83; 逻各斯与希腊的先知诗人, 142; 赫拉克利特论逻各斯, 298, 299—300, 302—5, 309—11, 323, 323 注 5, 335 注 9, 357; 历史的逻各斯, 73; 作为逻各斯的一, 74—75, 250; 巴门尼德论逻各斯, 280, 281, 284, 286—88, 291, 292, 366; 哲学家的逻各斯, 83—84, 142; 替代逻各斯的 *physis*, 356; 波塞多尼奥斯论逻各斯, 74—75; 智者论逻各斯, 285; 逻各斯作为赫西俄德的故事, 214, 215—24
- Lorimer, Hilda L. 洛里默, 139, 139 注 3—4
- Love 爱, 300—1, 310 注 24, 311, 329
- Lower classes 底层阶级, 419—20
- Luke, Gospel of* 《路加福音》, 312
- Luther, Wilhelm 威尔海默·路德, 199 注 12
- Lyceum 吕克昂, 185
- Lycophron 吕科佛隆, 399—400
- Lycurgus 吕库古, 42
- Lydia and Lydians 吕底亚与吕底亚人, 101, 182, 408
- Lypounta 烦恼; 压抑, 388, 391
- Lysias 吕西亚, 38
- Macchioro, Vittorio D. 维托里奥·马基奥罗, 308 注 19
- Macedonia and Macedonian conquest 马其顿与马其顿征服, 102, 122, 185, 190, 193—94, 234, 258, 274, 371, 435—36
- Mache 厮杀, 156
- Machiavelli, Niccolò 尼科洛·马基雅维里, 439

- Mackay, Ernest 恩斯特·马凯, 207
注 27
- Madness of Heracles* 《赫拉克勒斯的疯狂》, 339—40
- Magians 玛哥斯僧, 416
- Magic Mountain* 《魔山》, 319
- Magnus annus 大年, 219
- Mallon 更强大, 373
- Manichaeism 摩尼教, 221 注 42
- Mankind 人类: 与向大同前进, 86—87; 与懂得自身局限性, 86—87; 人类的多样化, 形成各种各样的人民, 75; 类—独特的人的天性, 68—69; 赫西俄德论人类起源, 214—17; 人类对真理的追寻, 88, 89—90; 人类的精神进程, 76—78; 人类与超验性, 256—57。也可参见“人类学”; “人的天性”
- Mann, Thomas 托马斯·曼, 319
- Marathon 马拉松, 45—47, 315, 318, 326, 341, 408, 419, 434
- Marcus Aurelius 奥勒留, 303 注 14—15
- Mardonius 玛尔多纽斯, 414
- Mariannu 马力安努, 129
- Marriage 婚姻, 168
- Marshall, John 约翰·马歇尔, 207
注 27
- Marx, Karl 卡尔·马克思, 85, 328, 334 注 8
- Marxism 马克思主义, 291
- Mathemata 智慧, 411
- Mathematics 数学, 28
- Measurement 尺度, 363—65
- Mechanemata 发明, 332
- Medea 米提, 105, 410
- Medes 米提人, 408, 411
- Medicine 医药, 377—79, 391, 427—30
- Meditation 思辨, 8, 8 注 25
- Megabyzus 美伽比佐斯, 416
- Megacles 美伽克勒斯, 318
- Megas nous 切记, 268
- Meineke 梅尼克, 276 注 3
- Meleager 墨勒阿格罗斯, 155, 210
- Melian Dialogue 米洛斯对话, 231—33, 47—48
- Melissus 墨利索斯, 250, 284
- Memorabilia* 《回忆苏格拉底》, 354
- Memory 记忆: 从真理中净化与记忆, 200; 作为记忆的谩涅摩绪涅, 141, 144, 200; 柏拉图《蒂迈欧篇》中的记忆, 200
- Menelaus 墨涅拉俄斯, 104, 146, 161—63, 165
- Mentor 门托尔, 169
- Merneptah, Pharaoh 梅尼普塔法老, 133
- Mesopotamia 美索不达米亚, 28, 112, 117, 121, 125, 202, 238
- Messenia 麦西尼人, 133
- Messeniakos* 《梅塞尼亚科斯》, 400
- Messenian revolt 麦西尼造反, 41, 186,

- 187, 260
- Me sympheronta 作为死亡的天性, 389
- Metal ages 金属时代 214—23, 232
- Metaphysics 形而上学, 23, 195—200, 244, 370
- Metaphysics* 《形而上学》, 197 注 2—4, 204, 206 注 24, 250
- Metaschesis 参与, 278
- Metaxy 中间状态, 15
- Metempsychosis 转世, 295, 295 注 6
- Metharmozein 改善, 333
- Methodos 方法, 280
- Metretike techne 量度技艺, 363—65
- Meyer, Eduard 埃德奥德·迈耶, 10, 121 注 2
- Micah* 《弥迦书》, 229—30
- Midas 弥达, 258
- Middle Ages 中世纪, 81
- Milesians and Milesian speculation 米利都人与米利都之思, 234, 236—37, 239, 251—52, 302, 305—7, 329, 345, 368
- Miletus 米利都, 129, 234
- Miltiades 米太雅德, 318, 423, 431
- Minar, Edwin L. 埃德温·敏纳, 237 注 1
- Minoan civilization 米诺斯文明: 不存在帝国制度, 127—29; 迈锡尼文明中德米诺斯工艺, 129; 米诺斯牛神, 123—25, 219; 米诺斯文明的终结, 123; 米诺斯文明的鸢尾符号, 125—26, 205; 米诺斯文明的繁荣, 121—29; 米诺斯文明的大母神, 124, 127; 赫西俄德论米诺斯文明, 100; 希腊历史中囊括米诺斯文明, 96—98, 112; 米诺斯海军, 108—9, 122; 米诺斯文明概貌, 27—32; 柏拉图《法律篇》中的米诺斯文明, 110, 111; 米诺斯文明与秩序符号, 123—27; 米诺斯文明的术语, 96—98。也可参见“克里特与克里特人”
- Minoan Linear A script 米诺斯 A 线字体, 123, 123 注 4, 131
- Minoan Linear B script 米诺斯 B 线字体, 130—33
- Minos 米诺斯, 15, 29—30, 30n77, 42, 97, 108, 114, 122—25
- Minos* 《米诺斯篇》, 20
- Minotaur 米诺陶勒斯, 124
- Misch, Georg 乔治·米施, 85 注 8
- Mittanni 米坦尼, 133
- Mnemosyne 谟涅摩绪涅, 141, 144, 200, 262
- Moirai 茉伊拉, 161, 174, 178, 266, 267, 276, 308
- Monarchia 统治地位, 124
- Monarchy 君主制, 404, 416—17。也可参见“国王与王公”
- Mongol empire 蒙古帝国, 120
- Monotheism 一神论, 196, 247—53。也

- 可参见“神”
- Montaigne, Michel de 蒙田, 383
- Moral pioneers 道德先锋, 18—19
- Moses 摩西, 23—24, 25, 27, 33, 67, 69, 75, 76, 88, 95, 118, 119, 137, 143
- Mother Goddess 大母神。也可参见 Great Mother goddess
- “Much-knowing” “博学”, 242, 298, 304, 321, 332, 334—35, 353, 355, 374
- Musaeus 穆赛乌, 353, 361
- Muses 缪斯, 33, 40, 140—42, 199, 200, 207, 208, 265, 276
- Music 音乐, 140—42, 185
- Musical emotion 音乐情感, 14—15
- Mycale 密卡尔, 密卡尔之战, 192
- Mycenae 迈锡尼, 129, 130, 135, 146, 147, 166
- Mycenaean civilization 迈锡尼文明: 与亚该亚社会, 129—34; 与青铜时代, 218; 迈锡尼文明的衰落, 143—44, 178, 181; 赫西俄德论迈锡尼文明, 100; 迈锡尼文明的历史, 135—36; 与荷马史诗意识, 106, 136—44; 希腊历史囊括迈锡尼文明, 96—98, 112; 迈锡尼文明概貌, 27, 32, 37; 作为爱琴海社会的过去, 135—36; 迈锡尼文明的术语, 96—98; 迈锡尼文明的市镇聚居区, 182。也可参见“亚该亚人”
- Mycenaean Linear B script 迈锡尼 B 线字体, 93, 96
- Myres, John L. 约翰·迈耶, 97 注 1
- Myrmidones 密耳弥多涅人, 160
- Mysterium iniquitatis 奥秘; 玄奥, 36
- Mystery religions 神秘宗教, 276
- Mystics 神秘主义者, 312
- Myth 神话: 人类起源神话, 217; 中国五行神话, 221—23; 宇宙循环神话, 76; 宇宙论神话, 67, 74, 139—40, 337—38; 由于灵魂的发现, 神话解体, 315; 史诗神话, 101, 106, 136—44, 217—18, 235, 311, 407, 442; 神话从错觉演进, 288—90; 希罗多德对神话的利用; 一般意义上的赫西俄德神话思辨, 74, 236, 240—41, 251; 神话与赫西俄德的《神谱》, 200—206, 216—17, 245; 米诺陶勒斯神话, 124; 脐点的神话, 30—31, 111, 114; 一般意义上的神话与柏拉图, 206, 288; 柏拉图替代性的宇宙运动的神话, 178; 柏拉图的雅典和阿特兰蒂斯神话, 407; 柏拉图的宇宙神话, 288—89; 普罗米修斯神话, 359—61, 394, 396; 西绪弗斯神话, 395—97; 从神话向形而上学转型, 195—200; 从神话向哲学转型, 74, 234—40; 墨勒阿格罗斯的愤怒, 155, 210; 塞诺芬尼对神话的攻击, 42, 236, 240—53。

- 也可参见“寓言”，“赫西俄德”，“荷马”及特定的神与女神，比如宙斯
- Mythikos 神话学的,197
- Mythol 神话,105—6
- National Socialism 国家社会主义,257
注1
- Naturaliter christianus 天生的基督徒,23
- Natural law 自然法 392,397
- Nature 自然,参见 Physis
- Nature of Man* 《人的天性》,427—28
- Nausikaa 诺西卡,33
- Navy 海军:雅典海军,420—21,433;克里特海军,108—9,122
- Near East 近东,120—21,123—26,128,202,207 注27,215,219—21,235,238,241
- Necessity 必然性:作为必然性的 Ananke,284,286,294,327,338; chreon,411;与正义,434—37
- Nemesis 义愤,227
- Nenonistai 认为,280,281
- Neo-Kantian analysis 新康德主义分析,11—12
- Neolithic civilizations 新石器文明,205
注58
- Neo-Platonism 新柏拉图主义,22—24,283
- Nestle 尼斯勒,307
- Nestor 涅斯托耳,35—36,146,148,149,151,154,168
- New Science of Politics* 《政治的新科学》,6 注17,9,21—22
- New Testament* 《新约》,44,77,78,90,175,275,300,312
- Nicomachean Ethics* 《尼各马可伦理学》,209—10,227
- Niemeyer, Gerhaet 杰哈特·尼尔迈耶,2,4 注11,6
- Night versus Light 黑夜对光明,276,278—79,286—87,288
- Nightingale and Hawk Fable 夜莺与鹰的寓言,210,228,231
- Nihilism 虚无主义,233
- Nile valley 尼罗河河谷,120
- Nilsson, Martin Persson,123 注5
- Nobility 高贵,43—44
- Nock, A. D. 诺克,215 注34,218
- Noema 思想,241
- Noetic order 理智的秩序,174
- Nomimon 法治,354
- Nomia Dei 神之唯名论,246
- Nomizein 相信,384,385
- Nomo 法律,习俗,374,385,394,400
- Nomoi 法律,习俗,381,386,388,395
- Nomos 法律/习俗:埃斯库罗斯《乞援人》中的 Nomos,322,323;阿尔喀达马斯论 Nomos,400;智者安提丰论 Nomos,387,390—93,397—98;狄刻

- 与 *Nomos* 之间的冲突, 356; 克里底亚的《西绪弗斯》中的 *Nomos*, 394—97; 雅典 *Nomos* 的解体, 394, 398—99, 406; 赫拉克利特论 *Nomos*, 304—5, 311, 380, 382; *Nomos* 与希庇阿斯, 356—58; *Nomos* 与医学的二分法, 391; 《新约》中的 *Nomos*, 77; *Nomos* 与 *physis*, 47, 357, 379—88, 390—92, 394—95; 柏拉图论 *Nomos*, 305; 雅典在伯罗奔尼撒战争失败之后的程序 *Nomos*, 48; 作为进化产物的 *Nomos*, 394—97; 毕达哥拉斯论 *Nomos*, 381—82, 384; 智者论 *Nomos*, 281, 356—58, 379—86; 作为“生活道路”的 *Nomos*, 209 注 28
- Nomos empsychos* 内在的法律, 381
- Nomothetes* 立法者, 269, 381
- Non-Being* 非存在, 369—70, 373
- Noos/nous* 意志, 理解/奴斯 171, 212, 242, 251, 280, 282, 284, 289, 304—5, 356, 366—69, 372, 374, 380
- Noou phren* 心, 250
- North Africa 北非, 234
- Nosos* 灵魂疾病, 310 注 23, 334, 428
- Notbeing* 不存在, 280—84, 287, 292, 370
- Nothing, in Kabbalism 卡巴拉主义的无, 205 注 22
- Numbers, cult of sacred numbers 数字, 神圣数字崇拜, 125—27
- Nunc stans* 当下, 283
- Nyn* 现在, 283—84
- Oceanids* 提坦河神, 328, 335
- Oceanus* 俄刻阿诺斯, 328, 333, 334
- Odes* 《颂歌》, 270
- Odysseus* 奥德修斯, 33, 37 注 83, 42, 146, 147, 150—51, 167—69, 172, 230—31
- Odyssey* 《奥德赛》: 《奥德赛》的作者, 137—39; 懂得人与人之间质的区别, 271—72; 与赫西俄德比较, 230—31; 与《伊利亚特》比较, 175—76; 《奥德赛》中亚该亚王国德政制秩序, 145, 146; 《奥德赛》中对克里特的描述, 31; 《奥德赛》的写作时间, 169; 《奥德赛》中的无序, 145, 164, 167—72, 176—78, 265; 《奥德赛》的灵感, 140—41; 《奥德赛》中的缪斯形象, 142; 一般意义上《奥德赛》的贵族社会, 218; 宙斯, 167, 169, 176, 177, 202
- Oedipus Rexi* 《俄狄浦斯王》, 45, 47
- Oiesis* 共同意见或者自负, 310 注 23
- Oikos* 家庭, 378
- Olbos* 财富, 265
- Old Testament* 《旧约》, 24, 83, 90, 101, 137, 212。也可参见“以色列”
- Oligarchy and oligarchs* 寡头制与寡头,

- 350,404,416—23,447
- Olympic games 奥林匹克竞赛,43,94,352
- Olynthus 大奥林索斯,190
- Omphalos 脐点,30—31,111,114,117
- On Being* 《论存在》,348—49
- On Harmony* 《论和谐》,401—2
- On Nature* 《论自然》,301—11
- On the Form of the American Mind* 《论美国人的心灵形式》,10,12 注38,17
- On the Gods* 《论神》,348,369
- On Truth* 《论真理》(智者安提丰),387,401
- On Truth* 《论真理》(普罗泰戈拉),369
- Onoma 名字,262
- Oratio directa 直解,203
- Order 秩序:亚里士多德论秩序,94—95,99,196,308;每个社会对秩序的创造,39;无序作为重建与秩序之联系的刺激,17—18;埃及的秩序,195—96; eunomia, 42, 186, 256, 257, 264—70, 317;希腊秩序,93—95,98—99;赫拉克利特论秩序,301—11,329;赫西俄德《工作与时日》中的秩序,201,206—13;希庇阿斯论秩序,357;秩序与荷马的《伊利亚特》,35—37,143—67;秩序与荷马的《奥德赛》,145,164,167—72,176—78;秩序的米诺斯符号,123—27;理智的秩序,174;赫西俄德《神谱》中秩序的起源,200—206,216—17,245,252;秩序与劝说,326—27;柏拉图论秩序,44,94—95,99,109—10,114—15,128,174,308,326—27,403,431—32;在上帝当下的秩序,71;一个人类社会作为秩序的首要领域,67—68;智者论秩序,347;秩序与灵魂,227;秩序与超验性的闯入,311—13;秩序的类型,20;沃格林的一个秩序来源,19—20。也可参见“无序”
- Order and History* 《秩序与历史》:对“存在”的描述,14;沃格林方法向《秩序与历史》的变化,9—10,21,23;开篇的警句,25;与沃格林的国际声望,9;论突变的经验,225 注47;原来的规划,21,22,73;所强调的原则,15—16;论先知,225 注46;《秩序与历史》的评论,2,5;作为教科书,9;写作风格,1—9
- Oresteia* 《俄瑞斯忒斯》,47,202,326—27,330—31
- Orestes 俄瑞斯忒斯,167,330—31,371
- Orientalists 东方学家,85 注8,86,215
- Orosius 奥罗修斯,80—82
- Orpheus 俄耳甫斯,353,361
- Orphism 俄耳甫斯主义,234—35,237,239,276,308
- Osiris 埃及地狱判官,125
- Otanes 欧塔尼斯,416

- Ouranos 乌兰诺斯, 202, 278
- Ovid 奥维德, 217, 218
- Oxyrhynchus papyri 奥克塞林库斯, 386
- Paiawon 阿波罗, 133
- Paideia* 《文化理想》, 43
- Paideusis 学校, 317
- Pain 痛苦, 388
- Paizon, petteuon 玩跳棋的小孩, 308
- Palamedes* 《帕拉美狄斯》, 340
- Pamphyloi 部落, 182
- Panaetius 巴内修, 一译帕奈提乌, 74, 79
- Pandora 潘多拉, 206, 211—13, 226
- Panhellenism 泛希腊主义, 398
- Pantheism 泛神论, 253
- Paradise 天堂, 212—13
- Paraenesis 劝导演说, 201, 206, 210, 259—60
- Paralioi 沿海居民, 187
- Paris 帕里斯, 33, 37 注 83, 104, 105, 151, 161—67, 175, 410
- Parmenides 巴门尼德: 论存在, 41, 44, 279—93, 329, 348, 349, 366—74; 与赫拉克利特比较, 307; 与赫西俄德比较, 276, 278; 巴门尼德的同代人, 102; 巴门尼德论错觉, 41, 274, 275, 276, 285—90, 288 注 12, 292, 368; 黑夜与光明的二元论, 276, 278, 286—87, 288; 作为哲学“学派”的“奠基人”, 237, 285, 291, 292; 论神, 250; 巴门尼德的重要性, 39, 237; “是”/“不是”的感叹句, 281—83, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292; 论逻各斯, 280, 281, 284, 286—88, 291, 292, 366; 论奴斯, 280, 282, 284, 289, 304, 368, 372; 柏拉图《会饮篇》中的巴门尼德, 206 注 24; 与智者, 343; 论灵魂, 239, 277—80, 293, 311; 论存在的真理, 279—85, 392; 与“真理的道路”, 40—41, 274—79, 289—91; 论求索之路, 280—82
- Parmenides* 《巴门尼德篇》, 24, 283
- Paros 佩洛斯, 318
- Parthenon 帕台农神庙, 45, 46
- Partnership of being 存在的伙伴, 14, 25
- Pasiphae 帕西淮, 124
- Pa-si-re-u 小地主, 132
- Pathemata 痛苦, 411
- Pathos 感召力: 希罗多德的感召力, 48; 城邦的感召力, 188—89, 260—62, 274, 317, 445—47
- Patrioi nomoi 祖宗成法, 417
- Patroclus 帕特罗克洛斯, 160, 171
- Paul, Saint 圣保罗: 圣保罗的《加拉太书》, 77, 78; 圣保罗的《希伯来书》, 300; 圣保罗的罗马书, 77, 175; 论历史, 78—79, 81; 论 *homonoia*, 12; 论人类精神进程的阶段, 76—78; 与犹太

- 教,77,80;论德性,300;沃格林对圣保罗的探讨,23
- Peace of Antalcidas《安塔西达斯和约》,193
- Peace of Callias《卡利阿斯和约》,433
- Peace of Nicias《尼西阿斯和约》,424—25
- Peasants 农民,405
- Pediakoi 平原居民,187
- Peirata 正确的边界,267
- Peisistratus 庇西特拉图,137, 186—88, 264, 317—18
- Peitho 劝说,280,326—27
- Pelasgus 帕拉噶斯,322—24,326,327
- Peloponnese 伯罗奔尼撒人,133,191, 192,193,423
- Peloponnesian League 伯罗奔尼撒同盟,192,434
- Peloponnesian War 伯罗奔尼撒战争,47, 48, 107, 188, 193, 339, 371, 394, 407—8, 424—27, 432—40, 443—48
- Pelops 佩洛普斯,149,258
- Pema 祸水,164
- Penelope 佩涅洛佩,34, 37 注 83, 146, 167, 168, 230—31
- Pentateuchal criticism*《旧约全书》首五卷批判,137
- Peras 有限,251
- Peri politeias 论政府,302
- Pericles 伯里克利:与后来的蛊惑人心者比较,38;伯里克利的政制改革,344;伯里克利之死,437;伯里克利的葬礼演说,317,341,436,445—46;伯里克利的黄金时代,185,408,433;希波达摩作为伯里克利统治下的匠人,404;伯里克利的帝国政策,418, 419, 422—23, 431, 437;伯里克利作为演说家,362;柏拉图论伯里克利,431;智者对伯里克利的影响,343;修昔底德 *Syngraphe* 中伯里克利的演说,436,441,445—46;伯里克利的继承者,188,437
- Perplexity 彷徨,困惑,280
- Persae*《波斯人》,46
- Persephone 珀耳塞福涅,124
- Perses 佩耳塞斯,198, 206, 207, 209, 214, 216, 224, 227, 228
- Persia and Persians 波斯和波斯人,101, 104—5, 128, 182, 188, 193, 194, 221, 234, 236, 318, 398, 406, 408, 416—18
- Persian Wars 希波战争,44, 45—46, 103, 106, 107, 113, 128, 186, 190, 192, 235, 317, 318, 341, 342, 385, 406, 407, 409—16, 427, 438, 448
- Persians*《波斯人》,406—7
- Persson, Axel W. 阿克塞尔·佩尔森,206 注 25,207 注 27,308 注 19

- Persuasion 劝说, 280, 326—27
- Pestalozzi, Heinrich 亨利希·裴斯泰洛西, 139 注 2
- Petteutes 玩家, 308
- Phaedo* 《斐多篇》, 204 注 21, 295 注 5
- Phaedra 费得拉, 319
- Phaedrus* 《斐德罗篇》, 202, 292 注 1, 295 注 5, 298
- Phaleas of Chalcedon 嘉尔基顿的法勒亚, 403—4, 431
- Phantasmata 幻魅, 243
- Pheidon the Corinthian 柯林斯人斐登, 403
- Philanthropia 博爱, 335
- Philanthropos 人道, 187
- Philanthropos tropos 慈悲, 331
- Philebus* 《斐莱布篇》, 375
- Philia 爱, 251, 379
- Philip of Macedonia 马其顿的腓力, 190, 192, 193—94
- Philippus of Opus 奥布斯的腓力普斯, 253
- Philo 斐洛, 150
- Philonikia 野心, 277
- Philophrosyne 不卑不亢, 156
- Philosophia perennis 永恒哲学, 292
- Philosopher-kings 哲学王, 42, 269, 312—13, 381, 398, 431
- Philosophos 爱智者, 298
- Philosophy 哲学: 阿尔喀达马斯论哲学, 400; 哲学与基督教, 21; 意识哲学, 5—15, 21; 哲学的兴起, 234—40; 黑格尔论哲学, 83—85; 一般意义上的希腊文明的哲学, 20, 25—26, 67, 118; 赫拉克利特论哲学家, 298; 哲学家的历史比较, 320—21; 哲学的性质, 239; 柏拉图论哲学家, 298—99; 哲学与城邦, 94—95; 哲学与“野蛮哲学家”, 246—47; 从神话到哲学的转型, 74, 234—40; 哲学的类型, 252。也可参见“历史哲学”; 特定的哲学家
- Philosophy of history 历史哲学: 与历史的权威结构, 72—73; 雅斯贝斯论历史哲学, 8—89; 历史哲学中的谜与问题, 70—73; 历史哲学难题的根源, 69—70; 历史哲学作为西方的符号体系, 89—90。也可参见“历史”
- Phocis and Phocians 佛西斯与佛西斯人, 134, 192, 193
- Phoenicia and Phoenicians 腓尼基与腓尼基人, 100, 104—6, 113, 139, 409, 410
- Phoenix 菲尼克斯, 155—56, 164, 210, 324
- Phratria 共同体, 183—84
- Phroneein 理解, 304
- Phronesis 审慎智慧, 304
- Phronimon 被赋予了智识或智慧, 305
- Phrygians 佛里吉亚, 182

城邦的世界

Phya 自然禀赋,383—84

Phylai 部落,182,184

Phynai 生长,251

Phynta 生成的,387

Physics 《物理学》,204

Physiologists 医学家,302

Physiologoi 自然哲学家,251

Physis 天性/自然/生成:安提丰论

Physis,387,388,390—92;阿凯劳斯论 Physis,394—95;亚里士多德论 Physis,400;克里底亚论 Physis,396;德谟克利特论 Physis,374,376;赫拉克利特论 Physis,381;逻各斯对 Physis,356;Physis 的医学与生理学意义,398;人作为天上的生成的隐喻,278;Physis 的米利都之思,251—52;Physis 与 Nomos,47,357,379—88,390—92,394—95;毕达哥拉斯论 Physis,383,384;智者论 Physis,281,379—88,390—92,394—95

Phyton ouranion 作为天国的生成的人,278

Pia interpretation 诚心解释,24

Pindar 品达,38,43,141,142,189,210,270,380,382,383—84,408,419

“Pioneers of morality” 道德先锋,18—19

Piracy 海盗,108,122

Piraeus 比雷埃夫斯,318,404,419,

422,423

Pistis 信仰,290,300

Planets 行星,220

Plasmata 虚构,杜撰,243,250

Plataea 普拉提亚,192,413

Plato 柏拉图:论善,256,263,267,432;

柏拉图的 anamnesis,40,200;论勇气,227;柏拉图的人类学,177;论盲目,141;洞穴比喻,294 注4;基督教与新柏拉图主义,22—24;柏拉图造“神学”这个词,197;与荷马比较,176—77;论政制政府,403,405;论勇气,41—42;批判性地站在腐败的雅典的对立面,3;论造物者,289,368;论 doxa,398;论 eidos,197 注5;论 eikos mythos,288;柏拉图的伦理学,247,376;柏拉图作为政治科学的奠基人,4;论神,177,178,202,243,308,365;柏拉图与希腊联盟,193;柏拉图的历史意识,109—11;柏拉图与荷马,32,107,240,243;论理念,283,429;柏拉图的“理念主义”,233;论真理追求的内在论邪路,399;论死者审判,295 注6;论正义,208;论 metaxy,15;论混合政府形式,378;一般意义上的柏拉图与神话,206,288;替代性宇宙运动的神话,178;雅典与阿特兰蒂斯神话,407;宇宙神话,289;论奴斯与 Nomos,305;论秩序,44,94—95,99,109—

- 10, 114—15, 128, 174, 308, 326—27, 403, 431—32; 巴门尼德的影响, 285, 288—89; 论哲学家, 298—99; 柏拉图的哲学王, 42, 269, 312—13, 381, 398, 431; 一般意义上的柏拉图哲学, 25, 47, 76, 243, 252, 316, 432; 论城邦, 38, 98, 99, 113, 210, 239, 258, 262, 306; 与普罗第科, 345; 论普罗米修斯, 394; 与毕达哥拉斯, 346—50, 347 注 1; 与暴民, 185; 修昔底德与柏拉图之间的关系, 432; 晚年柏拉图的宗教性, 253; 柏拉图的《第七封信》, 25; 与苏格拉底, 237; 论宙斯之子, 202, 208; 论 *sophia*, 255; 与智者, 343—44, 351—59, 377, 394, 429, 437; 论灵魂, 227, 227 注 49, 243, 277—79, 295 注 5; 论地下生存, 279; 论神学, 22, 22 注 61, 74, 243; 论时间, 283; 论真正的城邦, 378; 论真理, 199, 299; 论暴政, 415; 论提尔泰奥斯的哀歌, 263—64; 柏拉图的德性, 158, 379; 论意志——作品: 《卡尔米德篇》, 352—53; 《克里底亚篇》, 123, 124, 302; 《高尔吉亚篇》, 3n7, 74, 227 注 49, 233, 273, 295 注 5, 362, 402, 431, 436; 《大希庇阿斯篇》, 352; 《小希庇阿斯篇》, 352, 353, 355, 358; 《法律篇》, 28, 29—30, 31, 110—11, 114, 263—64, 310 注 23, 346—47, 375, 403, 405; 《米诺斯篇》, 20; 《巴门尼德篇》, 24, 283; 《斐多篇》, 204 注 21, 295 注 5; 《斐德若篇》, 202, 292 注 1, 295 注 5, 298; 《斐力篇》, 375; 《普罗泰戈拉篇》, 346, 352, 355—57, 358—65, 383, 396; 《国家篇》, 31, 44, 240, 243, 250n14, 257, 263, 269, 285, 294 注 4, 345, 347, 350, 351, 353, 377, 403, 405; 《政治家篇》, 36, 178, 308 注 20, 338; 《会饮篇》, 206 注 24; 《泰阿泰德篇》, 372; 《蒂迈欧篇》, 200, 260, 288, 294, 302, 327, 368
- “Platonic position” “柏拉图处境”, 2—3, 9 注 26
- Playing child symbols 玩耍的小孩的符号, 307—8
- Pleasure 愉悦, 375—77, 388
- Plethos 民众, 416
- Poetics* 《诗学》, 47, 320—21
- Poetry 诗: 亚里士多德论诗, 47, 320—21; 荷马史诗中的诗, 311; 逻各斯与希腊先知诗人, 142; 缪斯对希腊诗人的启发, 140—42。也可参见“哀歌”; 特定的诗
- Pohlenz, Max 马克西·波伦兹, 75 注 1
- Polemos 战争, 156, 305, 380
- Polis 城邦: 埃斯库罗斯的城邦, 338; 与公民身份, 37—38, 184, 189—90; 城

- 邦中旧贵族秩序的衰落, 186, 189;
德谟克利特论城邦, 378; 城邦的消
失, 38; 与希腊城市同盟的失败,
190—94; 城邦的族群结构, 182—85,
189; 赫西俄德论城邦, 181; 米利都
的希波达摩论城邦, 405; 城邦的历
史, 181—89; 城邦的“地方主义”,
38; 城邦的感召力, 188—89, 260—
62, 274, 317, 445—47; 与哲学,
94—95, 238—39; 柏拉图—亚里士多
德的城邦建构, 38, 98, 99, 113,
210, 239, 258, 262, 306; 与提尔泰
奥斯的勇猛, 41, 186, 258—64,
270, 274; 与梭伦的 *eunomia*, 42,
186, 264—70, 317; 与城邦同盟,
189—90; 城邦的塞诺西辛, 182—83,
189—91。也可参见“雅典”
- Political order 政治秩序, 参见“秩序”
- Political societies 政治社会, 参见“社
会”
- Politics 政治学: 希腊对政治学的贡献,
98—99; 智者的智者技艺, 345—47
- Politics 《政治学》, 111, 342, 399—400,
403
- Politikon zoon 城邦动物, 258
- Polus 波鲁斯, 233
- Polycrates 波利克拉斯, 30 注 77, 411,
412
- Polyhistor 博学之士, 298, 299
- Polymathie 学问, 242, 298, 304, 321,
332, 334—35, 353, 355, 374
- Polynoien 见多识广, 374
- Polypeiria 经验, 281
- Polyphemus 波吕斐摩斯, 167
- Polypragmosyne 过度, 377
- Polys 博, 242
- Polyxena 波吕克塞娜, 339
- Poneria 无赖, 420
- Poneroi 下层阶级, 419—20
- Porteous, Norman W. 诺曼·波提奥斯,
2 注 3
- Poseidon 波塞冬, 43, 133, 167, 399
- Poseidonius 波塞多尼奥斯, 74—75, 76
- Positivism 实证主义, 257 注 1
- Potnia 雅典娜, 133
- Poverty 贫穷, 386
- Power as motif in Greek history 作为希
腊史主干的权力, 112—14
- Praeparation evangelica 福音的准备, 81
- Predestination 宿命, 78
- Priam 普里阿摩斯, 163—64
- Priamus 普里阿摩斯, 132
- Price, Geoffrey L. 杰弗里·普赖斯, 37
注 83
- Prima philosophia 第一哲学, 197
- Prmus inter pares 首领, 146, 147
- Principes 原则, 79, 80
- Prodicus of Ceos 开奥斯的普罗第科,
342, 345, 399
- Progress 进步: 文明进步, 361; 进步灵

- 知,72,82;历史进步,70—72
- Progressivism 进步主义,257 注 1,291
- Prohairesis 具体决断,247,321
- Prolegomena* 《绪论》,136—37
- Proletarians 无产阶级,420
- Prometheia 敬畏/念及,250,364
- Prometheus 普罗米修斯,210, 211—12, 226, 327—38, 328 注 6, 359—61, 364, 394, 396
- Prometheus* 《普罗米修斯》,47, 327—38, 394
- Property 财产权,404, 405
- Prophetes 先知,142
- Prophets 先知:希腊的先知,142—43;以色列的先知,72, 74, 79, 88, 90, 113, 117, 118, 140, 207, 225, 229—31
- Prostas 领袖,417
- Prostasia 领袖,417
- Prostates tou demou 人民领袖,187—88
- Protagoras 普罗泰戈拉:普罗泰戈拉的似是而非理论,350,370—71,379;普罗泰戈拉的伦理学,379,381;论神,348,369;论人是万物的尺度,348,349,369,371,372;论 Nomos,381—82,384;论 Physis,383,384;与柏拉图,346—50,347 注 1;与柏拉图的《普罗泰戈拉》,346, 352, 355—57, 358—65, 396;普罗泰戈拉的普罗米修斯神话,394,396;作为怀疑论者,382—83;与苏格拉底,355—56, 361—65;作为智者,285, 342, 343, 346—51, 347 注 1, 355—56, 358—65, 369—72;论德性,47, 361, 363——作品:《反逻辑》,350,370—71;《论神》,348,369;《论真理》,369
- Protagoras* 《普罗泰戈拉篇》,346, 352, 355—57, 358—65, 383, 396
- Proteus, King 普洛提乌斯国王,104
- Prothymia 意欲,364
- Protrecticus 劝诫,201
- Protrecticus* 《规劝》,401
- Proxenia 领事豁免权,322,324
- Pruemm, Karl 卡尔·普鲁姆,124 注 5
- Pseudes logos 错误的故事,395,397
- Pseudes mythos 错误的神话,397
- Pseudos, pseudea 谎言/谬误,71, 149, 199, 243
- Psyche 灵魂:埃斯库罗斯中的灵魂,46,338;作为灵魂的宇宙,306;德谟克利特论灵魂,374—75;灵魂的兴起,239,245;赫拉克利特论灵魂,41, 44, 299, 310;荷马史诗中的灵魂,157,171—72, 177, 293—94;柏拉图论灵魂,299;梭伦的灵魂,42。也可参见“灵魂(Soul)”
- Pylos 派娄斯,130,146,147
- Pyrrho 皮浪,382
- Pythagoras and Pythagoreanism 毕达哥拉斯与毕达哥拉斯主义:毕达哥拉

- 斯的同代人, 86, 87, 102; 毕达哥拉斯主义的描述, 234, 237; 赫拉克利特论毕达哥拉斯, 242, 298, 304; 与希波达摩, 431; 与转世, 295, 295 注 6; 与人是万物的尺度, 348, 349; 与智者, 343; 论灵魂, 239, 293—96, 295 注 5; 与四位一体, 28, 126—27, 205; 与真理, 276; 塞诺芬尼论毕达哥拉斯, 294
- Pytho 皮托, 111
- Quadrivium 四艺, 345
- Races of men fable 人的种族寓言, 参见“世界时代寓言”
- Radical Empiricism 激进实证主义, 13, 15
- Rainbow 彩虹, 384, 385
- Ramses III 拉美西斯三世, 130, 133
- Ramsey, William M. 威廉·拉姆西, 121 注 2
- Reason 理性, 290—91; 黑格尔论理性, 84; 康德的理性, 15
- Reformation 宗教改革, 382
- Reinhardt, Karl 卡尔·莱因哈德, 297 注 9
- Reitzenstein, R. 赖岑施泰因, 215, 215 注 34
- Renaissance humanists 文艺复兴人文主义者, 43
- Republic* 《国家篇》, 31, 44, 240, 243, 250 注 14, 257, 263, 269, 285, 294 注 4, 345, 347, 350, 351, 353, 377, 403, 405
- Republicanism 共和主义, 44
- Revelation 启发: 《伊利亚特》中阿喀琉斯命运的启发, 152—55; 《伊利亚特》中阿伽门农的梦, 148—49, 154—55; 与基督教, 21, 89, 312, 329; 作为启发的错觉, 290; 与以色列, 20, 25, 27, 67, 69, 72, 89, 90, 118, 119, 325; 缪斯对希腊诗人的启发, 140—42
- Rhadamanthys* 《拉达曼提斯》, 396
- Rhea 瑞亚, 124, 202
- Rhetoric* 《修辞学》, 400
- Rhodes 罗得斯, 129, 133
- Robinson, C. A. 罗宾逊, 2 注 5
- Rohde, Erwin 埃尔文·罗德, 246
- Roman empire 罗马帝国, 79—80, 81, 190, 219
- Romans, Epistle to* 《罗马书》, 77, 175
- Rosen, Stanley 斯坦利·罗森, 4 注 11
- Rousseau, Jean—Jacques 让—雅克·卢梭, 18—19, 44
- Rulers 统治者, 参见“政府”; “国王与王公”
- Russia 俄罗斯, 81, 82
- Sacred history 神圣历史, 21—22, 72,

- 81, 82, 83—89
- Saints 圣人, 312
- Salamis 萨拉米斯之战, 318, 408, 412, 433, 434, 438
- Samos 萨摩西, 411
- Sandoz, Ellis, 埃利斯·桑多, 5 注 15
- Sappho 萨福, 33, 39—40, 102, 142, 186, 271, 272, 281, 312
- Sassanian empire 撒克逊帝国, 81
- Satire 讽刺作品, 393—94
- Savage valor 勇猛: 提尔泰奥斯论勇猛, 41, 258—64, 270, 274
- Scaevola 谢沃拉, 79
- Schachermeyr, Fritz 弗里茨·沙谢迈耶, 121 注 2, 181 注 1
- Schadewaldt, Wolfgang 沃尔夫冈·沙德瓦尔德, 139 注 2
- Schaeder, H. H. 谢德, 215 注 34
- Scheler, Max 马克斯·舍勒, 15 注 47
- Scheliha, Renata von 莱纳塔·谢里哈, 139 注 2
- Schelling, Friedrich 谢林, 47, 47 注 88, 205 注 22
- Schoeps, Hans Joachim 汉斯·舒普斯, 79 注 3
- Schull, Charles W. 查尔斯·舒尔, 2 注 2
- Science and scientific inquiries 科学与科学研究, 244, 263, 280, 298, 332, 347, 430—31
- Scott, John A. 约翰·斯科特, 138 注 2
- Scullard, H. H. 斯卡拉德, 2 注 5
- Scythians 西奇提亚人, 411—12, 414, 418
- Sebba, Gregor 格里戈·塞巴, 6 注 17
- Second Spartan Hegemony 二次斯巴达霸权, 193
- Seeing 看见, 参见“盲目与看见”
- Sefiroth 数(单数为 sefirah), 205
- Seisachtheia 解负令, 186
- Selbstbesinnung 自省, 15 注 47
- Sema 地狱或者坟墓, 295 注 5
- Semata 迹象, 283
- Sense perception theory 知觉理论, 371—72
- Serenity of soul 灵魂的安宁, 375—77, 379
- Shaftesbury 沙夫茨伯里, 328
- Shelley, Percy Bysshe 雪莱, 328
- Sheppard, J. T. 谢泼德, 138 注 2
- Shih Chi 《史记》, 222
- Sholem, Gershom, 格肖姆·索伦, 205 注 22
- Sibyl 女巫, 301
- Sicily 西西里, 101, 122, 185, 188, 234, 340, 424, 425
- Silloi 讽刺诗, 241
- Silver Age/race 白银时代/种族, 214—23, 221 注 42
- Simonides of Ceos 开奥斯的西蒙尼德

- 斯,270,270 注 6,361,362
- Sin 罪,77,78
- Sinclair, Thomas A. 托马斯·辛克莱尔,228 注 50
- Sisyphus* 《西绪弗斯》,394—97,398
- Slavery 奴隶制,132, 186, 264, 305, 380, 386, 400, 404
- “Sleepwalkers” “梦游者”, 7 注 21, 303—4, 312, 315, 415
- Smith, Kirby F. 戈布·史密斯,219 注 40
- Snell, Bruno 布鲁诺·斯奈尔,41 注 84, 172 注 9, 240 注 3, 271 注 8, 296 注 7, 322 注 4
- Social classes 社会阶级,419—23。也可参见“贵族”
- Social contract theory 社会契约论,392, 397
- Societies 社会:柏格森的开放社会与封闭社会,19;社会创造秩序,39,67—68;社会的衰落,178;社会作为“心灵形式”,15—17;与类—独特的人性,68—69;汤因比论社会,26
- Socrates 苏格拉底:与阿尔西比亚德斯,44;苏格拉底的同代人,402;苏格拉底之死,48,358;消失在苏格拉底文献所创造的典型身后,442;与归谬,208;与希腊联盟,193;论幸福,272;论赫拉克利特,323 注 5;与希庇阿斯,352—55;论法律,354—55,354 注 9;论秩序,174;与柏拉图,237;柏拉图《高尔吉亚篇》中的苏格拉底,3 注 7,233;柏拉图《米诺斯篇》中的苏格拉底,20;柏拉图《国家篇》中的苏格拉底,44;与普罗泰戈拉,355—56,361—65;作为普罗第科的学生,345;论智者,343—44,361—65;论德性,363—65
- Soederblom, Nathan 纳丹·索德布隆,221 注 42
- Soldiers 战士,参见“城邦护卫者”;“公民战士”
- Solmsen, Fredrich 弗里德利希·索尔姆森,198 注 6
- Solon 梭伦:与 aretai,239;亚里士多德论梭伦,187—88,188 注 4;与荷马比较,265;论错觉,266,267,272,274;梭伦的哀歌,264—71;梭伦的 eunomia,42, 186, 264—70, 274, 317;作为立法者,268—70;梭伦概述,42;梭伦改革,42, 43, 186—88, 264, 317, 344
- Soma 肉身,171,293—94,295 注 5
- Sons of Zeus 宙斯之子,202,208
- Sophia 智慧/技术,141, 158, 254—58, 270, 272, 274, 332, 360—61, 364
- Sophisma 计划,设计,或者诡计,332
- Sophists 智者:智者的成就,344—47;作为智者的阿尔喀达马斯,400;作为智者的阿那克萨哥拉,102, 235,

- 251, 342—43, 367—68, 371—72;
智者安提丰, 386—94, 397—402; 与
政治技艺, 345—47, 359; 与苏格拉底
比较, 208; 作为智者的克里底亚,
394—97; 智者的定义与术语, 342—
43; 作为智者的德谟克利特, 235,
343, 372—75, 376, 378—79; 与雅
典教育, 341—51; 论平等与不平等,
397—400; 缺乏第一手资料, 346,
351—52, 365—66; 与希腊联盟, 193;
论和谐, 401—5; 作为智者的希庇阿
斯, 47, 342, 352—58, 354 注 9, 377;
作为智者的希波达摩, 403—5; 晚期
智者残篇, 386—405, 437; 智者列举,
342; 论逻各斯, 285; 作为智者的吕
科佛隆, 399—400; 论 Nomos 与
Physis, 281, 379—86; 智者概述, 47;
与巴门尼德, 366—67; 作为智者的
法勒亚, 403—4; 柏拉图论智者,
343—44, 351—59, 377, 394, 437,
442; 与柏拉图的《普罗泰戈拉篇》,
359—65; 作为智者的开奥斯的普罗
第科, 399; 作为智者德普罗米修斯,
332; 与普罗米修斯神话, 359—61; 作
为智者的普罗塔哥拉, 47, 285,
342, 343, 346—51, 347 注 1, 355—
56, 358—65, 369, 370—71; 苏格拉
底反对智者, 343—44
- Sophocles 索福克勒斯, 47, 185
- Sophon 智慧, 83, 297—99, 308, 311,
315, 329, 339
- Sophos 有智慧者, 298, 332
- Sophrosyne 节制, 361
- Soul 灵魂: 埃斯库罗斯论灵魂, 329—
30; 与美德, 263; 奥古斯丁论灵魂,
246; 克里斯玛灵魂, 312; 每个灵魂
共同的逻各斯, 311; 作为守护神的
灵魂, 277, 278, 294—96; 灵魂的分殊
化, 272; 与神话的解体, 315; “干燥
的灵魂”, 310, 312; 恩培多克勒斯论
灵魂, 294—95; 灵魂的欧诺弥亚,
269; 与幸福, 374—75; 赫拉克利特论
灵魂, 235, 236, 239, 242, 277,
293, 295—301, 310, 310 注 23,
311, 323, 323 注 5, 356; 赫西俄德
中的灵魂, 227; 荷马时代的灵魂,
171—72, 247, 293—94; 灵魂的永生
性, 276—78, 296; 灵魂的逻各斯,
299—300; 与神秘宗教, 276; 与秩序,
227; 俄耳甫斯的灵魂知识, 234—35;
巴门尼德论灵魂, 239, 277—80, 293,
311; 个人的灵魂秩序, 238—39; 柏拉
图论灵魂, 227, 227 注 49, 243, 277—
79, 295 注 5; 毕达哥拉斯的灵魂概
念, 239, 293—96; 灵魂的安宁, 375—
77, 379; 与智者, 355; 作为灵魂研究
的悲剧, 321, 325—26; 与真理, 243,
299—300, 311, 329; 灵魂朝“全知”
的垂直方向, 307, 308; 塞诺芬尼论
灵魂, 235, 239, 277, 293, 311, 356。

也可参见“Psyche”

- Sparta 斯巴达:与雅典比较,44,110,186;斯巴达的政制秩序,188,264,404;斯巴达的民主化,264;斯巴达的麦西尼造反,41,186,187,260;与伯罗奔尼撒战争,193;斯巴达的部落,182;斯巴达的城邦,186;与雅典对立,318,341,435;与提尔泰奥斯的勇猛,41,43,186,258—64,274;与雅典的三十年和约,193;与波斯的战争,193;宙斯攻击斯巴达,166
- Spartan League 斯巴达同盟,192,193
- Speeches 演说;发言:希罗多德《历史》中的演说,413—18;智者通过演说来教育的方法,361—62;修昔底德 *Syngraphe* 中的演说,431,440—48
- Spengler, Oswald 奥斯瓦尔德·斯宾格勒,21,83,87
- Spiritual process 精神进程,77—78
- Spoudaios 成熟男人,398
- Ssu-ma Ch'ien 司马迁,222—23
- Stasis 冲突,378,417
- Statesman* 《政治家》,36,178,308 注20,338
- Steel Age 黑铁时代,221 注42
- Stoics 斯多噶,309,398
- Study of History* 《历史研究》,18,87,115
- Subjectivity 主体性,271—72
- Suffering Servant 苦役,74,274
- Sumeria 苏美尔人,125
- Suppliants* 《乞援人》,46,47,173,321—27,322 注4
- Symbols 符号:时间符号,307—8,308 注20;启示录符号,231;作为圆满领域的存在的符号,284,285,366;弓的符号,309;以色列上帝选民的符号,80;基督教符号,23,116;圆的符号,307;符号的缺憾,24;鸢尾符号,125—26,205;灵知符号体系,83—84;希腊秩序符号,94—95;历史进程符号,116—19;荷马符号,32—33;内在性符号,430;以色列人符号,74,115—16;米诺斯的秩序符号,123—27;宇宙循环神话符号,76;游牧帝国符号,120 注1;巴门尼德与道路,40—41;作为西方符号体系的历史哲学,89—90;普罗米修斯符号,328;符号的适宜性,240—43,245;与超验性,430;三位一体符号,125—27,205,220;泰勒论符号,246;沃格林对希腊联合体的仪式表达缺乏兴趣,38—39
- Syme 叙墨,146
- Symmachy 联手,193
- Symmetrie 平衡,377
- Sympheron, sympheronta 好处/有利的,375,379,387—92,423,437,444—45
- Sympoliteia 城邦同盟,189—90

- Symposion* 《会饮篇》, 206 注 24
Syngraphe 报道, 424—25, 431—48
Synodoi 相互勾结, 264
Synoecism 塞诺西辛, 182—83, 189—91
Syntheke 盟约, 400
Syntrophos 天生的, 386
Syria 叙利亚, 112, 122, 128, 129, 135

Ta deonta 合适, 441
Ta genomena 记忆, 103
Tammuz 塔慕次, 125
Ta nomima 规则, 387
Ta onta 实体, 279, 370
Tao 道, 89
Taxis 禁令, 306
Technai 技艺, 347
Techne metretike 量度技艺, 363—65
Techne politike 政治艺术, 345—46, 359, 360
Teggart, Rederick J. 雷德里克·提格特, 198 注 6
Teiresias 泰瑞西亚斯, 142
Telemachus 特勒马科斯, 34, 146—47, 167—69
Telestai 采邑主, 132
Temene 田产, 131
Te-re-ta 地位高的采邑主, 132
Terma 目的, 266
Terminus ad quem 终点, 315, 366
Terminus a quo 起点, 315, 366

Terpsis 快乐, 375, 377
Tetractys 四位一体, 28, 126—27, 205
Teutamas 特乌塔墨, 311
Thalassocracy 制海权, 108—9, 122
Thales 泰勒斯, 102, 186, 236, 249, 251, 408
Thambos 震惊, 235
Thanatos 死神, 278—79
Thaumazein 好奇, 235
Theatetus 《泰阿泰德篇》, 372
Theban hegemony 忒拜霸权, 193
Thebes and Thebans 忒拜与忒拜人, 189, 193, 339, 448
Theion 神, 277, 296—97
Theios nomos 神法, 380, 382
Themis 忒弥斯, 106, 276, 278, 324
Themis 正确的秩序, 158, 175, 176, 323—24, 385
Themistocles 提米斯托克利, 318, 344, 408, 412, 434
Theodicy 神正论, 265, 329
Theognis 提奥格尼斯, 43, 189, 270
Theogony 《神谱》, 141—42, 195, 196—97, 199, 200—206, 216—17, 223, 243, 245, 251
Theologia civilis 公民神学, 242—43
Theologia naturalis 自然神学, 242—43
Theologia supranaturalis 超自然神学, 243
Theologia tripertita 神学三位一体, 74,

- 75, 79
- Theology 神学: 亚里士多德神学, 197, 253 注 18; 奥古斯丁的神学分类, 242—43; 埃及神学, 100, 101, 195—96, 202, 219; 荷马史诗的神学, 169—70, 175—76; 孟菲斯神学, 196, 202; 巴内修神学, 74, 79; 柏拉图论神学, 22, 22 注 61, 74, 243; 波塞多尼奥斯的神学, 74—75; 罗马神学, 79—80; 柏拉图生造的术语, 197; 与真理, 290; 神学类型, 243, 253 注 18, 350; 瓦罗神学分类, 242; 塞诺芬尼的神学, 241, 243—53。也可参见“神”
- Theomorphic 拟神, 296, 296 注 8
- Theophrastus 迪奥弗拉斯图斯, 236
- Therapon 婢女, 142
- Thersites 特耳斯特斯, 150—51
- Theseus 忒修斯, 339—40
- Thesis and antithesis 命题和反命题, 351
- Thesmoi 规约, 381
- Thespis 特斯皮斯, 317—18
- Thetis 忒提斯, 152—53
- Thomas, Saint 圣托马斯, 246, 253 注 18, 282
- Thrace and Thracians 色雷斯与色雷斯人, 130, 424
- Thucydides 修昔底德: 与希罗多德比较, 413, 414, 426, 429; 与赫西俄德比较, 231—33; 与马基雅维里比较, 439; 论克里特, 30, 31, 111, 122; 论无
- 序, 185, 326, 428—32; 论权力的动力, 48; 与语言的腐蚀, 38; 与希腊联盟, 193; 论希腊秩序, 94; 希罗多德对修昔底德的影响, 414; 与希波达摩的方法, 427—29; 修昔底德的历史意识, 107—10, 113—14, 115, 118; 修昔底德的“历史可靠性”, 440—41; 论 kinesis, 425—40, 442, 443; 生平, 423—24; *Syngraphe* 的文学形式, 439—43; 米洛斯对话, 231—33, 修昔底德的方法, 425—32; 论米诺斯, 30, 30 注 77; 伯里克利的葬礼演说, 436, 445—46; 柏拉图与修昔底德的关系, 432; 作为智者的修昔底德, 343; 修昔底德 *Syngraphe* 中的演说, 431, 440—48; 修昔底德的理论, 432—41, 443 ——作品: 《伯罗奔尼撒战争史》, 48, 115, 266, 343, 424—48; *Syngraphe*, 424—25, 431—448
- Thutmose the Great 大图特摩斯, 122
- Thyestes 提埃斯特斯, 149
- Thymos 傲慢的心灵/心灵/欲望, 155, 171, 264—65, 278, 293, 310
- Thyrene 泰里亚, 泰里亚战役, 192
- Tigris river valley 底格里斯河河谷, 120
- Timaeus* 《蒂迈欧篇》, 200, 260, 288, 294, 302, 327, 368
- Timas 荣耀, 335
- Time 时间: 阿那克西曼德论时间, 306;

- 奥古斯丁论时间, 252, 283; 世界历史的“轴心时代”, 86—87, 90; 与巴门尼德的“是”/“不是”感叹, 283; 柏拉图论时间, 283
- Tiryns 泰林斯, 135, 146
- Tisis 补偿, 411
- Tithonus 提托诺斯, 258
- To Himself* 《沉思录》, 303 注 14
- To kalon 道德之美, 375
- To koinon 共有, 324
- Tolerance 宽容, 79—80, 88—90
- To On 存在, 370
- Topica* 《论题篇》, 210
- Topoi 处所, 210
- To sophon mounon 唯一有智慧的, 297
- To theion 神, 277, 411
- Toynbee, Arnold 阿诺德·汤因比, 18, 21, 26, 83, 87—88, 115, 176, 181 注 1
- Tragedy 悲剧: 埃斯库罗斯的悲剧, 46—47, 118, 141, 317, 318—19, 321, 321—38, 356; 阿里斯托芬论悲剧, 318—19; 亚里士多德论悲剧, 320—21; 悲剧的开端, 317—18; 历史诞生于悲剧, 337—38; 悲剧的终结, 338—40; 欧里庇得斯的悲剧, 47, 339—40; 悲剧的功能, 325—26; 悲剧中的行动的意义, 321—27, 341, 401, 435; 悲剧中真假现实的对立, 141; 索福克勒斯的悲剧, 47; 修昔底德与悲剧的终结, 439; 悲剧的真理, 317—21; 沃格林论悲剧, 47
- Tragodoi 山羊歌手, 317—18
- Transcendence 超验性: 阿那克西曼德论超验性, 252—53, 306; 关于超验性的告诫, 329; 与基督教, 301; 与 *da-bar*, 118; 与灵知, 83—84; 与逻各斯, 369; 与孟菲斯神学, 196; 米利都之思, 251—52, 307; 与神秘主义哲学家, 311—12; 与 *Nomos*, 380; 与巴门尼德, 279, 290, 292—93, 372; 与柏拉图, 206; 与 *polymathie*, 355; 与普罗泰戈拉, 383; 与社会秩序, 312; 与灵魂, 238, 246, 256, 292, 329; 解释超验性经验的符号, 430; 与托马斯主义的类推存在, 282; 超验性的两种经验, 251—53, 306—7; 塞诺芬尼论超验性, 247—50, 279, 290, 306
- Tremendum 令人敬畏的神的震栗, 235
- Trinity 三位一体: 赫西俄德的, 203, 251; 三位一体的符号, 125—27, 205, 220
- Trivium 三学科, 345
- Troïades* 《特洛伊妇女》, 142, 340, 407
- Trojan War 特洛伊战争, 34—37, 101, 103, 108, 109, 113, 130, 144—67, 407, 410, 426
- Truth 真理: 与劝诫, 209—10; 存在真理, 279—85; 通过真理而净化, 200; 作为真理道路的基督, 275, 289; 真

- 理与非真理共存,78—80;黑格尔论真理,83—84;赫拉克利特论真理,299;赫西俄德论真理,199—200,209—10;真理的光明,279,282,285;人类对真理的追寻,88,89—90;巴门尼德论真理,40—41,279—91,392;保罗论真理,76—78;柏拉图论真理,74,199,243,299;过去的非真理与当下的真理,74—75;真理道路之间的敌对,289—91;追寻真理,399;真理与灵魂,243,299—300,311,329;悲剧真理,317—21;超验真理,272;掩盖真理,397。也可参见 *Doxa, doxai*
- Tsou Yen school 邹衍学派,221—23
- Turning wheel 转动的轮子,411—13,418
- Tylor, Edward B. 泰勒,246—47,247 注 13
- Types 典型:理想类型,15;秩序的典型,20;哲学典型,252;现实与典型之间的关系,442;神学典型,243,253 注 18,350;作为典型的真理的道路,274—79,289—91;智慧的典型,296—98
- Typoi peri theologias 神学典型,243
- Tyranny 僭政:埃斯库罗斯中的僭政,330;雅典僭政,186—88,264;作为寡头制药方的僭政,417;荷马《奥德赛》中的僭政,167—69;柏拉图论僭政,415;僭政与灵魂,239;强人建立僭政,402—3
- Tyrtaeus 提尔泰奥斯,41,43,186,239,258—64,270,274
- Ugaritic dynasty 乌加里特王朝,97 注 2
- Ulysses* 《尤利西斯》,319
- Ungrund 深渊,205 注 22
- Universality of divine 神的普遍性,247—50,279
- Upanishads* 《奥义书》,84—85
- Ur-Ilias 吾珥,131
- Valor 勇敢:提尔泰奥斯论勇猛,41,258—64,270,274
- Varro 瓦罗,22 注 61,242
- Ventris, Michael G. F. 迈克尔·文特里斯,97 注 1,121 注 3,130,130 注 13
- Venus 金星,220
- Virtues 德性:亚里士多德的德性,379;基督教的德性,300—301;柏拉图论德性,158,378;普罗泰戈拉论德性,47,361,363;苏格拉底论德性,363—65;智者论德性,359—61,363—64。也可参见 *Arete, aretai*
- Voegelin, Eric 埃里克·沃格林:沃格林的教室授课,7,7 注 20;沃格林的教育,10;沃格林的欧洲之旅,11;沃格林的希伯来研究,10 注 29;美国

- 对沃格林的冲击,10—15;沃格林与哲学意识,9—15;沃格林获得洛克菲勒奖学金,10;沃格林的学问,7—8;沃格林身兼作家和斗士的风格,1—9;沃格林在维也纳成人教育学院,8 注 24。也可参见专门著作的标题
- Volition 意志,247
- Voltaire 伏尔泰,21,82
- Waal, Elizabeth 伊丽莎白·华尔,37 注 83
- Wace, A. J. B. 阿兰·维斯,121 注 2—3
- Wade-Gerry, Henry T. 亨利·魏德—杰雷,139 注 2
- Walker, E. M. 沃尔克,181 注 1
- Wanax 主人,131
- War 战争:战斗艺术,360;赫拉克利特论战争,305,309,310,380,411;希罗多德论战争,409—16,427;修昔底德论战争,424—27,432—39;提尔泰奥斯论“勇猛”,41,258—64,270,274。也可参见“伯罗奔尼撒战争”;“希波战争”;“特洛伊战争”
- “Way of Truth” “真理的道路”,40—41,274—79,289—91
- Ways of inquiry 求索道路,280—82
- Webb, Eugene 欧基尼·韦布,13 注 41
- Weber, Alfred 阿尔弗雷德·韦伯,322 注 4
- Weber, Max 马克斯·韦伯,8 注 25,13,13 注 40,181 注 1
- Weil, Raymond 雷蒙德·魏尔,5 注 14
- Wilhausen school 韦尔豪森学派,137
- Werner, Joachim 约阿希姆·沃纳,120 注 1
- Wheel of human affairs 人类事务的轮子,411—13,418
- Wirkliches Wissen 灵知,83
- Wisdom 智慧:智慧的开端,401;赫拉克利特论智慧,296—98,310,384;人的智慧对神的智慧,296—98;作为 *sophia* 的智慧,141,158,254—58,270,272,274
- Wolf, Erik 埃里克·沃尔夫,322 注 4
- Wolf, Friedrich August 弗里德利希·奥古斯特·沃尔夫,136—37
- Woolley, Leonard 伦德纳·伍利,128 注 10
- Work and Pandora Fable 工作与潘多拉寓言,211—12
- Works and Days* 《工作与时日》,44,198,199,201,206—33,259
- World of the Polis* 《城邦的世界》:内容分析表,55—65;导言,人与历史,15—25,67—90;缘起于《观念史》,4;前言,53;评论,5;写作风格,4—9
- Wrath 愤怒:阿喀琉斯的愤怒,35,148,151—61,164,165,173—74;阿芙

- 洛狄忒的愤怒, 165; 赫拉的愤怒, 166
- Xanthippus 桑西巴斯, 318
- Xenophanes 塞诺芬尼: 论神的拟人化身, 40, 240, 241, 243—47; 攻击神话, 42, 236, 240—53; 与赫拉克利特比较, 259, 261; 与一的神圣性, 250—53; 塞诺芬尼的哀歌, 254—55, 258, 259, 270, 272; 塞诺芬尼移民到意大利, 234; 论神, 241, 243—53, 357, 399; 赫拉克利特论塞诺芬尼, 242, 304; 一般意义上塞诺芬尼的重要性, 39, 102; 论奴斯, 304; 论毕达哥拉斯, 294; 论彩虹, 384; 论符号的适宜性, 240—43; 充满自我意识的反抗, 226—27, 273; 塞诺芬尼的 *sophia*, 254—58, 270, 272, 274; 论灵魂, 235, 239, 277, 293, 311, 356; 与神的普遍性, 247—50, 279, 306
- Xenophon 色诺芬, 354, 354—55 注 9, 358, 448
- Xerxes 薛西斯, 386, 408, 409, 413—15, 417, 427, 434
- Xyne 共同性, 324
- Xyn nooi 用心说话, 304, 380
- Xynon 共同的, 248, 249, 304—5, 307, 324, 380, 411, 415
- Xynon esthlon 共同的善, 259
- Zen mysticism 禅宗神秘主义, 301 注 11, 310 注 24
- Zeno of Elea 爱利亚的芝诺, 235, 342, 351, 370, 373
- Zeus 宙斯: 埃斯库罗斯中的宙斯, 173, 202, 322—38; 与时间, 308; 与阿波罗, 31—32 注 80; 与 *ate*, 173; 柏拉图《法律篇》中的宙斯洞穴, 29—30, 110—11; 与狄刻, 173, 208—9, 211, 213, 225, 227, 245, 265—66, 324, 330, 439; 作为伦理人格的宙斯的演化, 201—3, 207—8; 赫西俄德《神谱》中的宙斯, 141, 201—3; 赫西俄德《工作与时日》中的宙斯, 207—9, 211—14, 217, 224—28, 230; 荷马参与宙斯的秩序, 106, 178; 荷马《伊利亚特》中的宙斯, 37, 142, 144, 148, 149, 155—56, 159, 166, 174; 荷马《奥德赛》中的宙斯, 167, 169, 176, 177, 202; 米诺斯 B 线字母表中的宙斯, 133; 米诺斯神话中的宙斯, 124; 宙斯的女儿缪斯, 200; 与奥林匹克运动会, 43; 品达的宙斯, 142; 品达论宙斯, 380; 柏拉图《普罗泰戈拉篇》中的宙斯, 360, 361; 与普罗米修斯, 211—12, 396; 宙斯的儿子, 202, 208; 提尔泰奥斯论宙斯, 260 注 4
- Zodaic 黄道, 219—20
- Zosimos 苏西莫斯, 328 注 6

译后记

对于中国读者来说,埃里克·沃格林的名字是相当陌生的,远不及列奥·施特劳斯、汉娜·阿伦特、卡尔·施米特这些名字那么如雷贯耳。而一旦接触沃格林的著作,更可能叫苦不迭,觉得难以卒读,遑论理解。犹记得我在美国访问的时候,跟一位精研“德国流”政治哲学的美国教授聊天,讲起我正在翻译沃格林的《秩序与历史》。这位美国教授连呼“Amazing”,说中国读者不可能理解沃格林,说这很可能会重蹈“Lost in Translation”(好莱坞电影《迷失东京》的英文片名)之覆辙。他那一脸不可思议的表情,我至今记忆犹新。

确实,在我接手本卷翻译之时,国内学界对于沃格林的了解即使不算空白,也是寥若晨星。此前我对沃格林的了解,也仅止于知道此君有一部名著曰《政治的新科学》。翻阅资料的结果是大失所望。那时我能拿到的关于沃格林的中文资料,仅有意大利人马斯泰罗内《当代欧洲政治思想》中的一章,以及美国著名政治学者约翰·冈纳尔《政治理论:传统与阐释》一章中的三分之一内容(文中将沃格林的名字译为“维吉林”),另外就是西人编纂的《20世纪政治思想家辞典》中的一个条目。这样的翻译工作,无论是在理论上还是术语名词上,可以说都是白手起家。让人略感欣慰的是,近期国内学界陆续出现了一些关于沃格林的

研究性论文,以及他其中一些作品的中文译本。^①据我了解,也有多位学人已经,或者有意将沃格林作为博士论文的题目。举凡这些,足以佐证沃格林思想的重要性,已经逐渐为国人所认识。相比之下,国外的沃格林研究要鼎盛得多了。美国有一个规模庞大的沃格林研究学会,定期举办研讨会,其盛况诸位从其网页上可窥见一斑;有 E. 桑多斯、B. 库珀等当代政治哲学名家为其著书立传,编纂全集。我曾经在美国某大学图书馆,看到这套摆在显眼位置的全集,心中敬意油然而生。是的,沃格林也许不属于那种“流行的”、一呼百应的思想家,但绝对是一位令人高山仰止的大师。

埃里克·沃格林,1901年生于德国科隆,但他“完全是在维也纳熏陶成长起来的”^②,而沃格林的学术生命,严格说来,却是在美国度过和完成的。沃格林大学期间主修的是法律,他的导师是名噪一时的法律实证主义大师凯尔森,但他似乎更关心“法国、德国哲学家以及天主教神学家的著作”(马斯泰罗内语),而在公众眼中,沃格林是一位不折不扣的政治哲学家。一切地域文化的界限,学科专业的藩篱,在沃格林身上都土崩瓦解。

写作《秩序与历史》的最初动因,乃是因为沃格林本来要写作一部《政治观念史》,无奈受限于教科书的篇幅,只好另寻出路,将这些准备好的素材独立成卷。^③不过,沃格林在《秩序与历史》中的雄心,远远超

① 比较有代表性的沃格林原著包括《没有约束的现代性》(张新樟等译)、《政治观念史》第一卷(谢华育译)、《柏拉图》节译(收于刘小枫选编《〈王制〉要义》),以及论但丁的一篇短文(收于刘小枫主编《柏拉图的政治戏剧》)。对于沃格林的研究,比较有代表性的是张新樟博士的《诺斯与拯救》(三联书店)。

② [意]马斯泰罗内:《当代欧洲政治思想》,社会科学文献出版社,1998年,第37页。

③ 此番一波三折的经历,参见 T. 霍尔维克、E. 桑多斯:《〈政治观念史稿〉的形成》,载沃格林:《政治观念史》,第一卷,《希腊化、罗马和早期基督教》,华东师范大学出版社,2007年。

出了“观念史”的一般化探究,而要进行一种“治疗性分析”^①。“秩序的历史产生于历史的秩序”,一切有价值的思想,都产生于思想家对其所处时代社会危机的忧患意识。正所谓“乱世出真知”,思想最初的冲动,源于要去探析社会危机的来源,寻求重建和恢复秩序之道。生逢乱世,对于个人是大不幸,对于存在真理的探究,却是一个千载难逢的契机。在沃格林看来,古希腊的悲剧、哲学和历史作品,无一不是这样的忧愤之作。而当城邦的世界最终走向崩溃的时候,给城邦看病听诊的内科医生是修昔底德(沃格林还专门论证这位修昔底德与希腊医学家之间的渊源,好像故意要说明他有些像一位医生似的),而负责治疗的、动手术的外科医生,则非柏拉图莫属。用沃格林在本卷最后一句话来说,这样才构成了一种完整的“政治科学”。

然而,沃格林的《秩序与历史》本身,又何尝不是一部现代性危机之下的忧愤之作呢?国人对于现代性问题已然不陌生,我们所了解的当代西方重要思想家,几乎都可以用批判现代性作为其思想的维度。沃格林当然也不例外。在他有生之年,沃格林对于现代性的批判可谓不遗余力。但与其他人不同,或者说更胜一筹的是,很多人是站在另类的立场上去批判现代性,比如诉诸古典,又或是诉诸将来,又或是诉诸超验的力量,到头来,还是各说各的话,你批判得起劲,别人照样活得潇洒。沃格林就不同了,他就像钻进了铁扇公主肚子里的孙悟空(请原谅我用这个通俗的比喻),在现代性里面去反现代性,他要将在现代性的烂肠烂肚全部翻出来给大家看,看它是怎样金玉其外而败絮其中。沃格林将现代性的问题统统归结于那个著名的“诺斯替主义”或称“灵知主义”。沃格林是沿着西方思想发展的进程本身,去一路追寻现代性的来龙去脉,也就是这个诺斯替主义的源流。从某种意义上,本卷《城邦的世界》在这场追寻中具有一个独特的地位,因为它揭示了从“宇宙论神

^① [美]冈纳尔:《政治理论:传统与阐释》,浙江人民出版社,1988年,第45页。

话”向“哲学”的“存在的飞跃”中,这个后来在现代世界大发神威的诺斯替主义的先决条件,也就是人的灵魂,是如何被发掘出来的:在宇宙论神话的秩序中,人依然仰望苍穹;但是在荷马史诗中,神的拟人化已经登峰造极;这还不算,到了赫西俄德,诗人自己走进了诗中,不再是匿名的了,人的自我意识已经凸显出来;最后毕其功于一役的,是赫拉克利特,正是他第一个彻底地将人的灵魂发掘出来,并且让它成为灵感的源泉。可以说,政治思想史在沃格林笔下,就是一场宁静的灵魂与躁动的灵魂之间的恒久之战。

作为译者,关于沃格林我所能说的,只是个人在翻译本卷过程中一些有限的体会而已。如前所述,我对沃格林的了解几乎为零,虽然这样我有借口“悬置”一些“先天判断”,毫无障碍地直接领会沃格林的思想,但这确是一个借口而已。我实在是没有资格去评价沃格林思想的是非功过。这种捉襟见肘的介绍,无助于读者了解沃格林的思想,甚至也无助于加深对本卷的理解,因此我还是建议读者直接去阅读文本,去领会沃格林一丝不苟的治学态度,以及对古典素材如数家珍的深厚功力。沃格林绝非哗众取宠、华而不实的所谓“政治哲人”,他不会用花言巧语去博取读者的追随,相反,沃格林的作品因为太“实”,太注重考据,而显得平淡无奇、枯燥乏味且晦涩费解。这种阅读经验,非中国读者所独有。如果本卷编者莫拉卡斯所言非虚的话,看来美国读者的感觉也好不到哪里去。兴许沃格林要告诉我们的是,政治哲学的探究,绝非逞一时之快,凭奇思妙想就可以达到,而是一次次异常艰辛的搜寻证据之旅。虽说当代政治哲学对政治学领域的科学主义潮流颇多微词,但这并不等于说政治哲学就是天马行空,不要方法,沦为意见的表达。须知在沃格林的“批判性研究”中,是没有“推论式假设”立足之地的。应该说,沃格林的作品,为我们判断政治哲学研究水准的高低优劣,提供了一个衡量标准。

不难想见,本卷的翻译绝对是一件苦差事。而另一个让我犯难的

事情就是,我对古希腊政治社会和哲学的了解,连皮毛都谈不上,每每动笔,说是“如履薄冰、如临深渊”,毫不为过。由于沃格林的作品十分诘屈聱牙,为了不败坏读者阅读的胃口,我在翻译过程中尽量采用比较通顺和容易理解的语言,这在一定程度上可能遮掩原作者的文风,在一些术语的表述上显得不够“专业化”,故恳请读者诸君理解我的苦心。翻译中的错误在所难免,也恳盼方家不吝批评指教,以便于本卷的修缮。

在本卷翻译过程中,我前往北京大学,与《秩序与历史》第一卷译者李强教授及其弟子叶颖博士、孔新峰博士、段保良博士进行了愉快的交流,就一些术语的翻译方面达成了共识,同时也有幸直接向沃格林研究的专家尤尔根·戈布哈特教授当面请教,可谓受益匪浅。我也要感谢译林出版社的黄颖女士,正是在她的一再催促下我才勉力按时完成了译稿,同时她还一力承担了烦难的译稿审校工作。另外,翻译工作还得到复旦大学“金苗”项目的支持,在此一并致谢。

此刻,我不免又想起了那位美国教授的提醒。但愿《城邦的世界》的译介,不会是又一次“迷失”的开始。

陈周旺
于复旦园