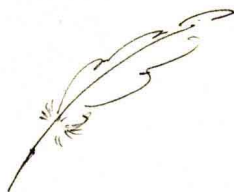


西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

古今丛编

刘小枫◎主编



希罗多德的王霸之辨

Herodotus on Kings and Tyrants

吴小锋◎编/译

华夏出版社

西方传统 经典与解释 HERMES

Classici et Commentarii

古今丛编

刘小枫 ● 主编



希罗多德的王霸之辨

Herodotus on Kings and Tyrants

吴小锋 | 编/译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

希罗多德的王霸之辨/吴小锋编译. -北京:

华夏出版社, 2011. 5

(西方传统 : 经典与解释)

ISBN 978-7-5080-6476-5

I. ①希… II. ①吴… III. ①希波战争(前

500~前 449) — 战争史 IV. ①K125

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 066571 号

希罗多德的王霸之辨

吴小锋 编/译

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编: 100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京市人民文学印刷厂

装 订: 三河市李旗庄少明装订厂

版 次: 2011 年 5 月北京第 1 版

2011 年 5 月北京第 1 次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

字 数: 267 千字

印 张: 10.25

定 价: 36.00 元

本版图书凡印刷、装订错误, 可及时向我社发行部调换



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神……

古典教育基金·正则资助项目

“古今丛编”出版说明

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代,因应与西方政制相遇这一史无前例的重大事件,我国学界诸多有识之士孜孜以求西学堂奥,凭着个人禀赋和志趣奋力译西学典籍,翻译大家辈出。其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步,选择西学典籍难免带有相当的随意性和偶然性。50年代后期,新中国政府规范西学典籍译业,整编40年代遗稿,统一制订选题计划,几十年来寸累铢积,至80年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。尽管这套汉译名著的选题设计受到当时学界的教条主义限制,开牖后学之功万不容没。80年代中期,新一代学人迫切感到必须重新通盘考虑“西学名著”翻译清单,首创“现代西方学术文库”系列。虽然从重新认识西学现代典籍入手,这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑,若非因历史偶然而中断,势必向古典西学方向推进。正如科学不等于技术,思想也不等于科学。无论学界译了多少新兴学科,仍与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。

“五四”新文化运动以来,学界侈谈所谓西方文化,实际谈的仅是西方现代文化——自文艺复兴以来形成的现代学术传统,尤其近代西方民族国家兴起后出现的若干强势国家所代表的“技术文明”,并未涉及西方古学。对西方学术传统中所隐含的古今分裂或古今之争,我国学界迄今未予重视。中国学术传统不绝若线,“国学”与包含古今分裂的“西学”实不可对举,但“国学”与“西学”对举,已经成为我们的习惯——即“五四”新文化运动培育起来的现代学术习性:凭据西方现代学术讨伐中国学术传统,无异于挥舞西学断剑切

割自家血脉。透过中西之争看到古今之争,进而把古今之争视为现代文教问题的关键,於庚续清末以来我国学界理解西方传统的未竟之业,无疑具有重大的现实意义和历史意义。

“经典与解释”编译规划自 2003 年起步以来,迄今已出版二百余种,以历代大家或流派为纲目的子系初见规模。经重新调整,“经典与解释”编译规划将以子系为基本格局进一步拓展,本丛编以标举西学古今之别为纲,为学界拓展西学研究视域尽绵薄之力。

古典文明研究工作坊

西方经典编译部甲组

2010 年 7 月

目 录

编者前言	从灵魂的战斗到城邦的战斗	1
费瑞尔	希罗多德论僭政	53
贾 米	希罗多德论王与僭主	71
弗洛瑞	自由与法纪:残暴僭主与哲人王	110
蒂瓦尔德	形式与内容:《原史》中的僭政问题	145
阿沃瑞	希罗多德笔下的居鲁士	192
葛 芮	庇希斯特拉图的起势	211
汤普森	政体论辩与波斯人的政治身份	246
拉夫劳普	希罗多德、政治思想与史书的意蕴	282

从灵魂的战斗到城邦的战斗

假定我们视力不好,人家要我们读远处写的小字,正在这时候,有人发现别处用大字写着同样的字,那我们可就交好运了,我们就可以先读大字后读小字,再看看它们是否一样。

——《王制》368d^①

一 战争与政治

辛亥革命之前的半个世纪,中国在与异族的战争中狼狈不堪,之后的二三十年,国内军阀混战又让孱弱的中国元气耗尽。可是,这近百年的战争,都无法与抗日战争相比,因为,它们都显得不够“大”,华夏民族并没有在这些外患内忧中到达生死存亡的最后关头。但“强的日本帝国主义”的侵华战争,却让“中国的存亡系于战争的胜负”。

“伟大抗日战争”爆发快一年的时候,“当代革命战争最伟大的实践者”和“革命战争最著名的理论家”毛泽东,^②在延安抗日战争研究会上发表了著名的演讲《论持久战》。在毛泽东看来,中华“全民族”抗击日本帝国主义的这场战争,

在东方历史上是空前的,在世界历史上也将是伟大的,全

^① 柏拉图,《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,2002。

^② 施米特(Carl Schmitt)语,见氏著《政治的概念》,刘宗坤等译,上海人民出版社,2004,页305。

世界人民都关心这个战争。^①

尽管中国军民无不渴望战争的胜利,但在毛泽东眼里,大多数人并不能意料这场战争的过程,十个月的抗战让当时盛行的亡国论与速胜论显得肤浅幼稚,可战争究竟会如何发展,许多人心里并没有底,他们坚信最后的胜利,但如何取胜,仍然是问题。

《论持久战》篇幅颇长,按现有的目录来看,分为21节。在前10节,毛泽东分析了一场“特殊”战争——抗日战争的性质,后10节,主要讨论了抗战的战略问题,在文章的中心(11节),毛泽东谈的则是“战争与政治”。可以说,毛泽东在前10节和后10节谈的是战争的“特殊”,在中间谈论了战争的“普遍”。在演讲开头,毛泽东驳斥亡国论与速胜论的幼稚,毋宁说是在斥责这些论断并未深刻认识到战争的普遍,因此,也就无法正确分析一场特殊的战争,当然,就无法恰当地提出个别战争的战略问题。于是,认清战争的“普遍”,显得异常重要。

“战争是政治的继续”,在这点上说,战争就是政治,战争本身就是政治性质的行动,从古以来没有不带政治性的战争。……一句话,战争一刻也离不了政治。……“战争是政治的特殊手段的继续”(《论持久战》,前揭,页479)。

如果说战争是政治的继续,那么,理解战争的前提就在于理解政治。熟悉军事理论的读者都知道,毛泽东在这里引述的观点,来自于克劳塞维茨(C. V. Clausewitz)。1935年,红军长征到达陕北后,毛泽东一边思考中国革命的问题,一边开始发奋读书。从1935年到1938年,中国的战争形势急速变化,为了理解战争,毛泽东开始研读克劳塞维茨的《战争论》:

^① 毛泽东,《论持久战》,见《毛泽东选集》(第二卷),人民出版社,1991,页479。

[1938年3月]18日：开始看克劳塞维茨的《战争论》，P1 - 19 序言及目录，第一篇论战争之本质，从 P24 起，本日看完第一章，至 P55 止。^①

“战争是政治的继续”这一观点，已经在《战争论》“第一篇的第一章”出现——“战争无非是政治通过另一种手段的继续”。^②《战争论》读后一个月，毛泽东发表了《论持久战》，其中关于“战争与政治”的核心观点，无疑取自克劳塞维茨（《论持久战》13 节“战争的目的”，亦是对《战争论》相关论点的发挥）。毛泽东提醒我们，要理解一场特殊的战争，必须理解战争的本质，若战争的本质是“政治的继续”，那么，理解战争的前提，便是要理解政治。

何谓政治？《战争论》和《论持久战》并没有多讲，似乎作者以为，政治不言自明，读者自然会理解政治并谈论政治，因此，能够政治地理解何为战争。施米特对此不以为然，他说战争本身，其实并不是政治通过另一种手段的延续，并说克劳塞维茨这句名言“常常为人们不适当地引用”。在施米特看来，这句名言只表明战争是政治的工具而已，但“战争所具有的理解政治本质的含义仍然没有得到充分揭示”。战争本身有自己的原则，却没有自己的逻辑，战争受到政治的掌控，它的逻辑“只能来自朋友—敌人的概念”（施米特，《政治的概念》，前揭，页 114）。战争本身无法决断自己的敌人，敌友的划分只能由政治做出。施米特说，克劳塞维茨的这句名言没有完全坦露战争的政治本质，是在说他没有充分突出战争乃政治的一种决断性区分。从这个意义上，也许我们能理解“攘外必先安内”与“抗日民族统一战线”的提法，哪一个更为紧迫。

① 中共中央文献研究室编，《毛泽东哲学批注集》，中央文献出版社 1988，页 282。

② 克劳塞维茨，《战争论》，中国人民解放军军事科学院译，解放军出版社，2010，页 26。

如果说划分敌友是政治的本质,那么,划分敌友的标准又是什么?

朋友与敌人这对概念必须在其具体的生存意义上来理解,不能把它们当作比喻或象征,也不能将其与经济、道德或其他概念相混淆,或被这些概念削弱……(施米特,《政治的概念》,前揭,页109)。

如果说政治领域划分敌友的依据独立于道德、审美或经济,那么,划分敌友是否就可以不顾正义,直接诉诸生存性的紧迫——“肉体杀戮的现实可能性”?如果是这样,那些在抗战中怕死的“汉奸”、“卖国贼”,是否可以在这一意义上得到辩护?不过,施米特补充说,“敌人只意味着公敌”,“只有当一个斗争的群体遇到另一个类似的群体时,才有敌人存在”(同前书,页109-111)。可是,无论共产党还是国民党,无论毛泽东还是蒋介石,都不仅仅是因为“怕死”而选择抵抗,他们深感自身肩负着保卫华夏文明传承的重任,使其不受异族文明的蚕食甚或吞噬,显然,中华文明本身却包容着宗教、道德、审美……

如果出于“纯粹”宗教,“纯粹”道义,“纯粹”法律或“纯粹”经济的动机发动战争,则是毫无意义的。敌一友的划分以及战争均无法从人类文化的这些特殊对立面中发展出来。战争既不需要具有宗教意义,也不需要道义上正确,更不需要有利可图(施米特,《政治的概念》,前揭,页115)。

施米特的关于政治——划分敌友的言论,从生存性的底线来理解政治,无疑将“正义”问题扔在了一边,这似乎与我们所熟悉的古代哲人的做法相悖。《尼各马克伦理学》开篇的第一句话就讲:“人的每种实践与选择,都以某种善为目的”(《尼各马克伦理学》1094a,廖申白译,商务印书馆,2003)。可以想见,即便是“划分敌友”这种“实践与选择”,在亚里士多德看来,依然应该以“善”为目

的，依然必须考虑道义问题。不仅如此，在《政治学》开篇，亚里士多德指出，“城邦”作为政治团体，同样也是以“善”为目的（《政治学》1252a1 - 6，吴寿彭译，商务印书馆，2007）。《王制》呈现苏格拉底对最佳政制的探讨，也正是以“正义”问题发端。在古代哲人眼里，似乎政治的根本问题并非首先是生存性的境遇问题，而是善恶问题，至于敌友的划分，显然并非政治行动最根本的依据。

施米特将国家政治的根本问题拟为划分敌友，其最终目的在于国家自保，这显然是对霍布斯“自然状态”学说的逻辑推进。霍布斯将人的自保视为“道德”，施米特进一步将“国家”的自保视为国家的道德，似乎理所当然。如果人与人之间、国与国之间总是一种“狗咬狗”的状态，那么，义与不义的问题就显然没有划分敌友的问题来得紧迫。如果说施米特提出从生存性的角度来划分敌友，是出于“国家理由”，那么，是否为了国家可以不顾道德？明目张胆地提出为了国家可以不顾道德的哲人，施米特并非第一个，霍布斯也不算，始作俑者是“爱国者”马基雅维利——他才是教授“邪恶”的祖师爷。

吊诡的是，马基雅维利的洞见正源于他对古典著述的潜心研究。不过，只要我们稍微注意一下《君主论》的论证理路就可以发现，马基雅维利的古代研究，最终指向的是意大利的解放，所根据的正是后来由施米特表述的现实必然性：

因为我的目的是写一些东西，即对于那些通晓它的人是有的东西，我觉得最好论述一下事物在实际上真实情况，而不是论述事物的想象方面。许多人曾经幻想那些从来没有人见过或者知道在实际上存在过的共和国和君主国。可是人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活，其距离是如此之大，以至于一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭。因为一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持，那么，他厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。所以，一个君主如要保

持自己的地位,就必须知道怎样做不良好的事情,并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或者不使用这一手(马基雅维利,《君主论》,潘汉典译,商务印书馆,2005,页73)。

马基雅维利这段话明显是针对古典政治哲学传统,尤其针对柏拉图的《王制》。马基雅维利政治思考的起点从“应当”下到了“实际”,马基雅维利对传统的现实主义反叛,导致了单纯的政治品行对道德品行和玄思生活的取代。由此,马基雅维利与道德和政治哲学的伟大传统决裂了,与苏格拉底开创并在亚里士多德那里达到顶峰的传统决裂了。^①

马基雅维利明确将自己摆在古典传统的对立面,

作为新的体制和秩序的朋友和创建者,他必然是旧的体制和秩序的敌人,……马基雅维利的行动,是一种战争行动。

马基雅维利对旧的体制和秩序的批判,就被赋予了一种特征,仿佛这是一场战争,一场有一个不具备武力的人所发动的战争,一场精神战争。^②

迫于自己民族存亡的危机,马基雅维利不仅在现实的处境中划分敌友,亦于精神层面上划分敌友;不仅教导潜在的僭主发动解放战争,也教导潜在的哲人发动一场针对古人的精神战争。在马基雅维利那里,战争不仅表现为民族体力的对抗,也表现为不同精神世界的冲突。

“战争与政治”的关系,复杂得让人难以把握。

如果说马基雅维利是教授邪恶的老师,我们从马基雅维利的

^① 参施特劳斯,《马基雅维利与古典文学》,见施特劳斯《苏格拉底问题与现代性》,刘小枫选编,华夏出版社,2008,页35。

^② 施特劳斯,《关于马基雅维利的思考》,申彤译,译林出版社,2003,页38,260。

“学生们”那里得到的洞见，势必就需要再次检验。用什么来检验？当然最好回到马基雅维利背弃的那个古典传统。可是，当我们返回柏拉图和亚里士多德时，我们惊讶地发现，他们谈论战争却是如此之少！是他们的时代缺少战争吗？稍微有点历史常识的人恐怕会笑话。既然他们的时代不缺乏战争，甚至不缺乏大战，他们为什么对战争欲言又止？

《王制》以讨论正义开头，苏格拉底在言辞中建立了一座城邦，而并非在行动上，^①也就是说，对正义的讨论并没有落实到实际的政治行动中，这是否意味着在实际的政治领域难以达到绝对的正义？绝对的正义只能在言辞中达到？苏格拉底在雅典邦民面前为自己申辩时曾说，他的“精灵”不让他参与政事，否则他会死得很早（《苏格拉底的申辩》31c3 - 32a3；比较《王制》496c - e）。《法义》是苏格拉底唯一没有出场的一部柏拉图对话，柏拉图让来自雅典的异方人从事了实际的政治行动——为将要建立的城邦制定一部法典，因此，《法义》可谓柏拉图“最具政治性的著作”，甚至可以说是他“唯一的政治著作”（施特劳斯，《柏拉图〈法义〉的论辩与情节》，前揭，页1）。柏拉图并没有让苏格拉底从言辞的世界下降到行动的世界，因为，现实政治的紧迫，可能会带来不义，而不义可能让人死得很早——霍布斯和施米特所描述的那种紧迫状态并非子虚乌有。因此，《法义》以讨论现实政治中最紧迫的“战争”入题。在言辞中可以谈正义，但在现实政治中则必先面对战争，但

无论是战争，还是内讧（这些事情的发生总让人扼腕），都不是最好；最好的是和平与相互的善意（《法义》628c）。^②

① 施特劳斯（Leo Strauss），《柏拉图〈法义〉的论辩与情节》（*The Argument and the Action of Plato's Laws*），The University of Chicago, 1975, 页1。

② 施特劳斯，《柏拉图的〈法义〉》（*The Law of Plato*），Tomas L. Pangel 译，The University of Chicago, 1988。

雅典的异方人很快将讨论的话题从战争转向德行,并用和平的美好掩去战争的残酷与不义。《法义》开场关于战争的讨论便匆匆结束,后面再触及战争的话题时也一笔带过。不过,柏拉图的这部最具政治性的对话以战争起兴,可能在提醒我们,战争的确是理解现实政治的入口。亚里士多德与自己的老师一样,对战争同样三缄其口,不仅如此,他也认为“战争必须只是导致和平的手段”(《政治学》1333a35;亦见 1334a4, 15)。由于柏拉图与亚里士多德对战争讳莫如深,因此,我们仍然难以摸清“战争与政治”的关系。为什么这两位古典政治哲人会极少谈论战争这一重大的政治哲学问题?

柏拉图虽然没有谈论现实中的战争,但柏拉图的确谈到了另一种战争:灵魂中的战争。人的灵魂由欲望、血气和理性三部分组成(《王制》439d - e),灵魂三部分并非生来就处于和谐之中,每个人灵魂的成长就像一场战争——欲望或血气想要冲破理性的束缚,理性则需不断压制欲望,调教血气。在人的灵魂中,理性对欲望和血气实现统治,就达到了灵魂的和平,实现了灵魂的正义,灵魂的战争就是政治。在柏拉图看来,灵魂的战争意义重大,因为他关涉到一个人的德行,如果此人是城邦统治者,他的德行将直接关乎城邦的兴衰。卷二之后,《王制》为了探讨个人灵魂的正义,试图从大写的正义来看清小写的正义——从城邦的正义来看清个人灵魂的正义。柏拉图与其说在类比城邦与灵魂的正义,不如说将城邦的正义系之于个人的灵魂正义——尤其当此人是统治者的时候。个人灵魂的战争必须是一场正义的战争——战争必须首先关乎正义。因为,城邦统治者的灵魂战争,将决定城邦现实的战争,灵魂的战争将演变为城邦世界的战争。柏拉图和亚里士多德之所以对现实的城邦战争讳莫如深,是因为他们看到了太多不义的战争,看到了太多发动这些不义战争的不义灵魂。在他们看来,教养好政治人的灵魂,就能避免这种由灵魂的不义而导致的战争。在这个意义上,我们便能理解为什么柏拉图和亚里士多德最重要的主题在于教育——人的灵魂教育。由此出发,我们也就能理解为什么雅典异方人在面对战争问题时,迅速转向了德行;为什么

《王制》在谈论最佳政制的时候，会不断谈论政治人的灵魂；为什么亚里士多德将《伦理学》看成是《政治学》的引论……

在面对人与人之间的“自然状态”时，古典政治哲人并没有放弃人的灵魂教养，倒是把人的灵魂教养作为他们最重要的政治行动——尽管政治行动通过言辞进行。马基雅维利从另一个方面让我们看到了灵魂教育的重要性——灵魂的粮食若不是善而是恶，政治后果将是多么严重。霍布斯的“自然状态说”，无疑放弃了对人的灵魂教养，后来的政治思想家，以人性恶为基础开始他们的政治思想、构建他们的政治方案，已从根本上放弃了对人的灵魂的美好期许。

古典政治哲人不谈论战争，毋宁说是隐恶扬善，让我们去记住“美好的东西”，并心向往之。但不谈论战争，并不等于战争不存在，致力于灵魂教养，并不意味着每个人的灵魂都教养得好。现实政治的残酷与不义，需要灵魂教养，同样需要受到灵魂教养的正义之人能够采取恰如其分的行动——无论言辞上的还是行为上的。不过，马基雅维利之后政治思想环境，已经麻醉了大多数政治人的神经，遮蔽了大多数政治思想家的眼睛，以至于

当我们与僭政——一种超越了过去最有力的思想家最大胆想象的暴政——直面相逢时，我们的政治科学竟然不认识它。^①

古典哲人的隐恶扬善，遭到了马基雅维利发动的精神战争的重创！我们记住了灵魂的美好，却缺乏面对现实政治中的恶的经验，马基雅维利对恶行的乔装打扮，让他看起来“正义凛然”。古典哲人为我们讲述了灵魂的战争，却没有给我们讲述现实的战争以至于我们容易忘掉现实中的恶；现代哲人为我们讲述了现实政治中的战争，却没有给我们讲述灵魂中的战争，以至于我们容易忘掉灵魂中

^① 施特劳斯著，《论僭政》，古热维奇、罗兹编，何地译，华夏出版社，2006，页25。