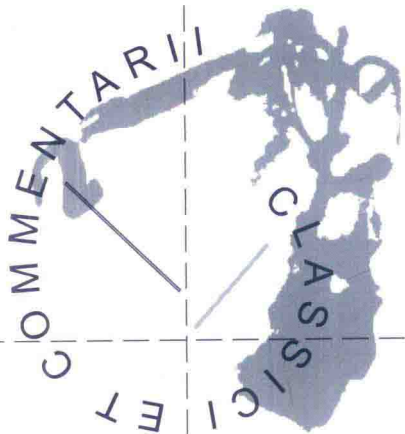




赫西俄德的世界

罗伊 赫西俄德的“原始思想”

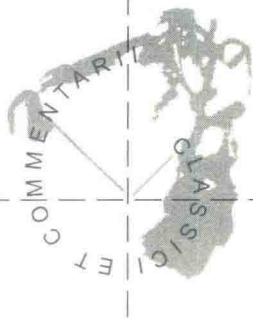
克雷 赫西俄德的世界

加加林 正义之诗：赫西俄德和古希腊法律的起源

埃斯基涅斯 埃斯基涅斯及其《阿尔喀比亚德》残篇

张毅 咸恒之际——毛诗《关雎》传笺通说

经典与解释(48)



赫西俄德的世界

■ 古典文明研究工作坊 编
顾问/刘小枫 甘阳
主编/彭 磊

华夏出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

赫西俄德的世界/彭磊主编. --北京: 华夏出版社, 2018. 1

(经典与解释)

ISBN 978-7-5080-9372-7

I. ①赫… II. ①彭… III. ①赫西俄德(前 700) — 哲学思想 — 研究
IV. ①B502. 29

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 291197 号

赫西俄德的世界

主 编 彭 磊
责任编辑 马涛红 李安琴
责任印制 刘 洋

出版发行 华夏出版社
经 销 新华书店
印 刷 三河市少明印务有限公司
装 订 三河市少明印务有限公司
版 次 2018 年 1 月北京第 1 版
2018 年 1 月北京第 1 次印刷
开 本 880×1230 1/32
印 张 9.5
字 数 216 千字
定 价 59.00 元

华夏出版社 地址:北京市东直门外香河园北里 4 号

邮编:100028

网址: www.hxph.com.cn

电话: (010) 64663331 (转)

若发现本版图书有印装质量问题, 请与我社营销中心联系调换。

目 录

论题 赫西俄德的世界

- 2 赫西俄德的“原始思想”…………… 罗伊（魏冠东 译）
- 31 赫西俄德的世界…………… 克雷（时霄 译）
- 72 正义之诗：赫西俄德和古希腊法律的起源
…………… 加加林（程锐 译）
- 99 《劳作与时日》绎读…………… 巴特莱特（程锐 译）

古典作品研究

- 142 老子辨…………… 斋藤拙堂（熊宸 译）
- 155 埃斯基涅斯及其《阿尔喀比亚德》残篇
…………… 梁中和 吴立立 编译

- 172 咸恒之际——毛诗《关雎》传笺通说……………张毅

思想史发微

- 195 从“同一者”到“命运”……………陈辉

旧文新刊

- 260 四部通論 (一)……………郭倬莹

评 论

- 280 评希克斯《国际法和公正世界秩序的可能性》
…………… 麦克布里奇 (马晨 译)
- 285 施特劳斯本人能站起来一下吗? …… 赫顿 (何祥迪 译)

论题 赫西俄德的世界

赫西俄德的“原始思想”^{*}

罗伊 (C. J. Rowe) 撰

魏冠东 译 彭 磊 校

柯克 (G. S. Kirk) 说, [人们] “通常断言”, 而且 “几乎普遍假定”, 赫西俄德处于 “从思想的神话诗模式到理性模式的转折点”。^① 迪勒 (H. Diller) 赋予这种 “通常的断言” 更精确的含意: 赫西俄德代表着 “从神话思想过渡到哲学思想的一座桥梁” (强调为我所加)。^② 这种观点以各种各样的方式得到证明。

* [校按] 本文原题 “‘Archaic Thought’ in Hesiod”, 刊于 *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 103, 1983。作者所谓的 archaic thought 不是指赫西俄德的思想是哲学或史学的原始形态, 而仅仅指赫西俄德的思想在时间上早于后世的哲学和史学, 且不同于后世的哲学和史学。考虑到中文版式, 中译删去了个别注释。

① 柯克, 《神话: 在古代和其他文化中的意义和功能》(*Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge/Berkeley/L. A., 1970), 页 238。

② 迪勒, 《赫西俄德与古希腊哲学的开端》(“Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie”), 见《古代与西方》(*Antike und Abendland*) II,

迪勒本人强调赫西俄德在《神谱》序诗中对真实的事物与似真实假的事物所作的对比；他把这解释为对相对立的说法的自觉拒斥，赫拉克利特等早期前苏格拉底哲人承袭了这一意识。在葛贡（O. Gigon）看来，《神谱》中的这一段落与荷马有特殊联系：赫西俄德的“真实”在此反对荷马的神话，逻各斯（Logos）反对秘索斯（Mythos）。^①就《神谱》关切寻找开端以及其范围的普遍性而言，《神谱》也是哲学性的（同上，页22起）。除了这些形式特征，迪勒和葛贡都在这部诗作的内容中找到了哲学因素，尽管在这一点上，他们的结论截然不同。迪勒把通常被视为前苏格拉底哲人的一个主要贡献的发现归功于赫西俄德本人：这个发现就是世界遵循客观的法则运作。相反，葛贡认为，赫西俄德的世界中的事物被视为意志的产物，类似于人类活动的产物（同上，页40）。然而，只要各种系谱把世界呈现为一个有序的整体，它们就预示着自然法的观念；葛贡还论证说，在赫西俄德的“宇宙创生论”（cosmogony）和前苏格拉底哲人的种种宇宙创生论之间，还有其他重要的联系点。葛贡的确走得太远，以致宣称赫西俄德而非泰勒斯（Thales）才应被授予第一个哲人的头衔（同上，页13）。与之相似，弗兰克尔（H. Fränkel）断言，“古希腊哲学作为文学的历史并非始于阿那克西曼德（Anaximander），而是始于赫西俄德”，^②尽管当时哲学还没有“与神话分离”：我们

1946，页151；重印于E. Heitsch编，《赫西俄德研究导引》（*Hesiod, Wege der Forschung*，Darmstadt，1966），44辑。

① 葛贡，《古希腊哲学的起源》（*Der Ursprung der griechischen Philosophie*，Basel，1945），页14。

② 弗兰克尔，《早期希腊的诗与哲学》（*Early Greek Poetry and Philosophy*，Oxford，1975），索引A，页515；译自*Dichtung und Philosophie des frühen*

必须更深地发掘赫西俄德神话叙述底下的诸观念。例如,《神谱》第 736 行起关于塔尔塔罗斯 (Tartarus) 的内容体现了“深刻的存在论思索”,只不过“赫西俄德无法用公开的、未编码的、概念化的语言来把握和表达”(同上,页 105 起)。

因此,如果“神话诗的”或“神话的”思想是一个“喀迈拉”(chimera, [译按] 希腊神话中狮头、羊身、蛇尾的吐火怪物),正如柯克所认为的那样,^①我们就至少能够将某种实质赋予“理性的”思想这个概念以及赫西俄德处于“转折点”这种观念:赫西俄德之所以处于“转折点”,正是因为哲学(或科学)^②的根源可以回溯到他的诗中。至少有一个学者,即罗森梅尔(T. Rosenmeyer),还看到赫西俄德与史学——古希腊“理性的”(称“理性主义的”或许更好)传统的另一支脉——有关联:在罗森梅尔看来,赫西俄德在《劳作与时日》关于人类的五个种族的段落中所做的事基本是史学,正如修昔底德做的是史学一样。^③这种观点乍看起来不像其他观点那么似是而非,但类型上很相

Griechentums (第二版), München, 1962。

① 柯克,《希腊神话的性质》(*The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, 1974), 页 276 以下。

② 也就是“前苏格拉底的”思想,可以归类为哲学或科学,或归类为两者:例如,劳埃德(G. E. R. Lloyd)在《早期希腊科学:从泰勒斯到亚里士多德》(*Early Greek Science: Thales to Aristotle*, London, 1970)中,把前苏格拉底哲人笼统地称为“哲学家-科学家”。许多前苏格拉底哲人对宇宙创生论和宇宙论、对自然法的观念有兴趣,这可能事实上让他们看起来与科学的发展联系更为紧密;但另一方面,无论如何他们都是站在(或接近)希腊“哲学”的开端,而希腊“哲学”在某种意义上典型地包括两类活动。

③ 罗森梅尔,《赫西俄德与历史写作》(*Hesiod and Historiography*, *Hermes* 85, 1975), 页 257-285。

似，应该放在一起予以考察。本文旨在考察这种把赫西俄德阐释为古希腊思想发展中一个“过渡性”人物的观点能否最终成立。我的观点是，赫西俄德的思想至少有一个重要特征，使我们有必要把他的活动与那些哲学家、科学家和史学家的活动区分开来。同时，我认为他的思想不应该在任何意义上——除非在严格的时序意义上——归为“非理性的”、“前理性的”或“原始的”（archaic）。^①毕竟，一个人不用非得从事哲学、科学或史学才能被视为理性的；这些探询形式的兴起也并没有导致非哲学家、非科学家和非史学家的消失。^②

弗兰克尔描述了我所说的赫西俄德思想的特征，他的描述很

① 可能古典学家如今比人类学家更自由地使用这类标签，许多人类学家拒斥一种“原始精神”（primitive mentality）的观念，尽管根据 C. R. Hallpike 的《原始思想的基础》（*Foundations of Primitive Thought*, Oxford, 1979），他们这样做的理由很成问题（感谢劳埃德指出这一文献）。幸运的是，我们不需要深入这趟浑水。不管希腊思想在公元前六世纪及其后的新开端多么令我们震撼，从荷马和赫西俄德的世界与后世希腊人的世界之间的简单对立出发，都无助于解释这些新的开端，因为这么做容易模糊两个世界经得起任何分析的根本类似。无论如何，这两个世界在任何明确的意义上都不是“原始的”：如果这两个世界的差异引诱我们说荷马和赫西俄德的世界“更原始”，我们就已经承认一种关于人类思想的一般发展的特殊假设，这一假设在其他语境中或许可能或许不可能富有成效，但对于分析单个文化在两个到三个世纪里的变化而言，其有效性可疑。

② 由于赫西俄德所处的年代，也由于最早的“哲学家们”以许多方式回望他（尤其是出于他们对于起源的关注），把赫西俄德视为他们的先驱是很自然的。但是，要推论说赫西俄德的关切与他们的关切完全类似，我们得多斟酌。我会说明两者的关切何以不同。关于公元前六世纪之后科学与其他活动类型的一般联系，参见劳埃德，《巫术、理性和经验》（*Magic, Reason and Experience*, Cambridge, 1979）。

便利,甚至有些粗糙(我说“粗糙”,因为我想要在下文区分这一特征的不同种类)。

这种原始的思想模式不是一劳永逸地处理一个对象,然后径直抛弃它;相反,它习惯于环绕它的对象,以便从变化的种种视角来不断重新检查它。这适用于赫西俄德《神谱》中的细节和整体。

这同样适用于《劳作与时日》。^①无论弗兰克尔所描述的“思想模式”是不是一般而言的“原始”思想的特征,^②它的确是赫西俄德思想的特征:正如我们将要看到的,在赫西俄德的两部诗中,许多文段(或大或小)都出现了这种“环绕”一个主题的现象。劳埃德(G. E. R. Lloyd)指出了荷马那里类似的现象,例如,把睡眠神(Sleep)描述为“所有人的驯服者”、死神的兄弟,“倾注在”一个人身上,“把他包裹起来”并“捆绑着”

① 弗兰克尔,《早期希腊的诗与哲学》,前揭,页105。

② 可能是,但不仅限于古风时期(archaic period)。对于弗兰克尔这段引文前的例证(《神谱》行758起,其中“同样的事物出现在几幅不同的图像中:死亡作为死亡,作为哈德斯之域,作为一只狗”),我们可以直接对比欧里庇得斯的《酒神的伴侣》行274以下:忒瑞西阿斯(Teiresias)在那里同时把狄俄尼索斯当作酒的发现者和酒本身。W. K. C. Guthrie(《希腊哲学史》[*History of Greek Philosophy*], Cambridge, 1969, 卷三页241)用这一段落来阐明“希腊思想从一种物质的观念滑向神的观念是何等容易:这一物质体现着一位活生生的神,这位神是这一物质的发明者或发现者”(强调为我所加)。这正好就是弗兰克尔在《神谱》的文段中所发现的那类“不一致”。

他。^① 劳埃德也提到古埃及宗教思想中的相似之处。^② 他的一个资料来源是弗兰克福特 (H. Frankfort), 弗兰克福特说埃及人的“头脑倾向于具体的事物; 他的语言依赖于具体的形象, 因此也表达非理性的事物, 不是通过对一种主要概念的限定性修正, 而是通过承认几种进路同时并存的有效性” (强调为我所加)。^③ 弗兰克福特认为这种思想习惯是“前希腊的” (同上, 页 61), 大概他的意思是前哲学的、前理性主义的。这种思想习惯的确在原则上是非理性主义的。哲学必须是系统化的, 科学和史学也必须如此: 三者都不能任由对相同事物的不同描述或解释齐肩并立, 而是必须把它们互相联系起来, 如果它们最终是矛盾的, 就必须在其间作出选择, 说出哪一个更好、更合理、更真实——或者至少探究这样做的可能性 (必需附加这一条, 因为, 如果史学家承认他不能在可用的选择之间作出决定, 这显然有时候也是合适的。参考后文关于希罗多德的例子)。因此, 如果它确实是弗兰

① 劳埃德,《极致与类推》(Polarity and Analogy, Cambridge, 1966), 页 202。他引证的是《伊利亚特》24.4 起, 16.672, 14.164 起;《奥德赛》23.16 起。

② 劳埃德特别喜欢的例子是 (也用于《早期希腊科学》, 前揭, 页 11-12), 埃及人认为天空被柱子支撑着, 或被一位神所举起, 或被搁在墙壁上, 或是一头母牛, 或是一位女神, 她的手臂和双脚立在大地上。这些观念明显不是非此即彼, 因为, “在一幅画中, [埃及人] 可以展示两种不同的对天空的支撑: 手臂和双脚触碰大地的女神, 支撑起天空 - 女神的男神” (引自 J. A. Wilson, 见 H. Frankfort / H. A. Frankfort / J. A. Wilson / T. Jakobsen, 《哲学之前》[Before Philosophy], 第二版, Harmondsworth, 1949, 页 53 起)。

③ 弗兰克福特,《王权与诸神: 作为社会与自然综合的古代近东宗教研究》(Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago, 1948), 页 42。

克尔就赫西俄德所描述的那类特征,如果它像弗兰克尔所认为的那样遍布于赫西俄德的诗作,我们就有很好的理由否认赫西俄德是一个萌芽期的(embryonic)哲学家、科学家或史学家。^①(《神谱》行 27-28 自身不会构成对这一结论的反驳:存在许多不同种类的“真实”,并且多数依赖于赫西俄德最终关切的那种真实。)^②

我将追随弗兰克福特,暂且把这一特征称作“多重进路”(multiple approaches)特征。不过,相比于前面提及的荷马和埃及人的例子的内涵,我将在更宽泛的意义上使用这个说法。弗兰克福特的古埃及人使用“多重进路”来表达非理性的事物,而“非理性的事物”意味着一种宗教式的观念,这些观念“不能被完全理性化——被感受(sensed)而不是被认知(known)的‘真理’”。^③这种描述大略符合赫西俄德的一些相应文段(例如,他在关于塔尔塔罗斯的文段中对死亡景象的处理),但绝非符合所有文段。此外,对手头的问题而言,那些并不符合的文段将证明更为重要。如果赫西俄德在他的神学中是非理性的,那么他就不是一个理性化的或哲学化的神学家;但是,并不因此就简单地表明他是非哲学的(或非科学的,或非历史的),因为依据日常

① 这就是说,关心对不同的说法作出选择,我认为是从事哲学、科学和史学的必要条件,甚至是充分条件。因此,埃及人对天空的看法是非哲学的、非科学的,至少是因为它无法作出这样一种选择。

② 换句话说,我们无需像葛贡那样,把真实与虚假的区别解释成“哲学的”真理与“神话的”谬误的区别。对比 M. I. Finley,《神话、记忆与历史》(“Myth, Memory and History”, 见《历史的用途与滥用》[*The Use and Abuse of History*], London, 1975), 页 14: “对一件事情一定没有误解:每个人都接受史诗传统,认为它扎根于牢固的事实。甚至修昔底德亦如是。”

③ H. Frankfort / H. A. Frankfort / J. A. Wilson / T. Jakobsen,《哲学之前》,前揭。

经验，一个人思考宗教事物的方式可能与他在其他领域思考的方式很大程度上并不相关。^①

因此，我将首先检查赫西俄德那里“多重进路”的不同的例子（它们贯穿于赫西俄德诗作的大部分内容），追问在每种情形下它们暗示了赫西俄德对其主题的何种态度；特别是，那种态度是否与把他视为原初的哲学家、哲学家—科学家或史学家的观点相容。这个任务将构成这篇论文的主体。最后，我将回到下一问题：我们所分析的思想习惯或诸习惯应当解释为公元前八世纪或七世纪古希腊思想幼年的征兆（正如弗兰克福特和弗兰克尔有限的结论所认为的那样），还是需要某种不同的解释。

不过，在转向我的例子之前，我首先要提到佩里（B. E. Perry）一篇广为人知的文章《早期希腊人分别观察事物的能力》（“The Early Greek Capacity for Viewing Things Separately”），^②这个题目可能暗示它所处理的主题与我的有关。佩里发现，他所讨论的这种“能力”首先体现为古希腊作家并列地（paratactically）呈现他们观念的一种倾向，其次体现为一种典型的态度的公正和超然。^③我所关注的现象并非这些东西，尽管佩里的部分描述可能

① 这可能部分是主题不同带来的问题；但更重要的是，它也是目标的不同以及适用于这些目标的方法的不同带来的问题。尤其是，就一致性的标准而言，我们对神学家的要求，往往不同于我们对科学家的要求。最终的问题是，在看起来会提出很可能吸引科学家或史学家的问题的语境中，赫西俄德是怎样作为的；尤其是，这些语境明显关心解释。

② 载 *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 68, 1937, 页 403–427。顺带说一下，佩里是那些认为希腊思想遵循简单的线性发展的人之一：他认为，早期希腊思想中“有许多幼稚的东西”（页 407）。

③ 同上，页 425：“1、逻辑上可能彼此相关的两个或更多事物（或观

也适用。我称为“多重进路”的特征包括一个事物在相同的文段中以不止一种方式得到描述或解释，这些描述或解释彼此之间并没有联系，甚至可能看起来——我要补充说，有时候事实上是——互相矛盾。在我看来，佩里在其文章中所描述的并非“早期希腊思想”的一个特征，而是几个不同的、表面类似的特征。特别是在修昔底德“理智的超然”^①与荷马思想及表述的并列方面之间，我没有看到任何深层的联系。无论是从小的还是大的范围来看，荷马的（和赫西俄德的）风格的这个方面与本文讨论的特征很可能具有某种关系，因为两者都不关心将一个整体的各个因素彼此联系起来，或者至少不关心对这种关系的明确表述；^②对这种普遍现象而言，“分别观察事物”也许是一个很好的命名。但是，据我上文所说，我对这一表述的理解与佩里相当

念）被各自分开审视，而观看者和叙述者在某一时刻只意识到一个事物——各种形式上的并列（parataxis）。2、两个事物在并列或对照中被审视，每个事物都在某些方面拒斥另一个事物，旁观者对这种景象感到知性的愉悦甚至被深深感动，但他在态度上保持着默然和公正，当下更多地受到事物的客观实在（theoria）影响，而不是受对冲突的两个事物之一的任何同情（不管多么自然）影响——修昔底德的反讽、对立风格、理智的超然。”

① 佩里可能夸大了修昔底德在各个问题上的超然程度，但这是另一个问题。

② 注意佩里富于启发的评论（页 408-409）：“荷马和希罗多德这样的作者……更多地把他们的艺术功力集中于情节本身，而不是集中于一个情节与另一个情节的联系，或集中于情节总数的效果。”无论这对于希罗多德或荷马来说是否真实，但对于赫西俄德来说当然并显然真实，我将简短地阐明这一点。另参 W. Nicolai, 《赫西俄德的劳作：结构性的考察》（*Hesiod's Erga: Beobachtungen zum Aufbau*, Heidelberg, 1964），及韦斯特（M. L. West），《〈劳作与时日〉笺释》（*Hesiod, Works and Days*, Oxford, 1978），页 46 起。

不同。

对于赫西俄德的“多重进路”，我的第一个例证显而易见且无可争议：即赫西俄德构想诸神的方式展现了与荷马的方式同样的多面性。^①《神谱》中的诸神可以粗略地划分为三种类型：（1）宇宙实体，如乌拉诺斯（Ouranos）和该亚（Gaia）；（2）奥林匹亚诸神，以及其他主要是拟人化的形象，如提坦（Titans）；（3）“作用力”（forces），如爱若斯（Eros）、厄里斯（Eris）、墨莫斯（Momos）等等。^②（我的意思当然不是说赫西俄德本人会把这些神看成截然不同的“类型”；我只是说我们有可能想用这种方式来划分诸神。我的部分观点恰恰是赫西俄德没有明显试图去区分诸神。）这三种类型都能以不同的方式来构想。（1）乌拉诺斯既是天空，又是一个拟人化形象，拥有感情、能够交媾、被阉割，能给予忠告。与此相似，该亚既是诸神和凡人居于其上的大地，又是一位母亲。黑夜女神（Night）既是白昼女神（Day）的母亲，又先于白昼（day）；既是卡俄斯（Chaos）的孩子，又是乌拉诺斯和该亚交媾的产物。（2）如我所说，奥林匹亚诸神主要是拟人化的形象，但这绝不是诗人构想神的唯一方式。例如，宙斯能够 ὕειν [降雨]（《劳作与时日》行 488；比较行 415-416），并且在文脉中大概他自身难以与天空区别开来（参见韦斯特对行 416 的注解）。当宙斯挥舞天雷、闪电、霹雳这些武器时，他似是综合了两个方而；但他并不总是这样做。在《劳作

① 更核心的例子见 M. M. Willcock, 《〈伊利亚特〉中诸神的面貌》（“Some Aspects of the Gods in the Iliad”），载 *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 17, 1970, 页 1-10。

② [译注] 爱若斯为爱神，厄里斯是不和女神，墨莫斯是诽谤之神。

与时日》装扮潘多拉 (Pandora) 的情节中 (我稍后会回到这一段落), 雅典娜和阿芙洛狄忒的身位以一种更微妙的方式变得模糊。因此, 对于诸神居住在奥林波斯山上还是天上, 也许赫西俄德看上去摇摆不定 (《神谱》行 117-118, 128)。在乌拉诺斯的孩子当中, 举例来说, 谟涅摩绪涅 (Mnemosyne) 可以和泽洛斯 (Zelos)、比阿 (Bie)^① 这类形象归入一类: 同他们一样, 谟涅摩绪涅代表着她特殊领域内的原因和效果。又如库克洛佩斯 (Cyclopes), 并不仅仅是制造宙斯武器的工匠; 就像他们名字所暗示的, 他们也是这些武器本身。(3) 至于我对赫西俄德诸神的第三种粗略的分类, 亦即我所谓的“作用力”——厄里斯、爱若斯以及其他, 强调他们拟人化的方面当然毫无意义。他们是拟人化的, 因为他们像婴孩那样出生 (爱若斯例外, 既没父母, 亦无子嗣), 在其他方面也像人类那样作为: 泽洛斯和比阿坐在宙斯身边, 阿多斯 (Aidos) 和涅墨西斯 (Nemesis) 遮住他们的脸,^② 诸如此类。但泽洛斯和比阿也是宙斯的不同面相: 他们既是原因也是效果, 既是造成宙斯那些面相的东西, 也是那些面相本身。而爱若斯, “诸神中的最美者”, 很显然没有依照《伊利亚特》中希腊人征服特洛伊人的方式“征服”(δάμναται) 心智 (《神谱》行 120-122; 《伊利亚特》8.244 等)。

一个更为显著的例子——顺及, 也许是更明显地像埃及人的例子 (参见前文)——是赫西俄德对莫伊拉 (Moirai)^③ 的处理。

① [译注] 谟涅摩绪涅是记忆女神, 泽洛斯是热忱之神, 比阿是暴力之神。

② [译注] 阿多斯是羞耻女神, 涅墨西斯是报应女神。

③ [译注] Moirai 是 Moira 的复数形式, 命运三女神的统称。