

修昔底德的正义论

——对《伯罗奔尼撒战争史》的一种政治思想史读法

毛丹

(浙江大学 社会思想与文化批评研究中心, 浙江 杭州 310027)

[摘要] 修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》可以当作政治思想史的文本来读。他在历史学叙事中隐蔽地、但是相当完美地表达了对古典政治正义的冷峻批评。古典政治正义的困难不仅仅因为它在实践上呈现为一个约定过程,更因为它需要以同等强制为前提,而这两个条件都很难得到充分保证。修昔底德之论显然被2000年后的霍布斯所承袭。

[关键词] 政治正义;修昔底德;希腊城邦

[中图分类号] D73 Ⅰ125 [文献标志码] A [文章编号] 1008-942X(2003)01-0056-10

杜兰的《世界文明史》表扬希罗多德,而对修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》有不少批评,如只记战事,且“有借其故事中人物之口发表优美演说之癖好”,著名的伯里克利“葬礼致词”即是显例。但杜兰又感到,修昔底德“是代表希腊启蒙运动的人物之一”,比希罗多德成熟,依他写历史的方法和内含的现实主义思想而言,他是“希腊最伟大的历史家之中的天才”[1] (pp.557-564)。杜兰的朴素感觉,在施特劳斯主编的《政治哲学史》中得到了准确定位。后者把《伯罗奔尼撒战争史》当作欧美政治哲学史的第一篇经典来解读,认为修昔底德虽较少直抒议论,也几乎不谈普遍的东西,但是用对事件、过程的叙述本身呈现对于国家、政治、人民、历史、战争等等人类事务的普遍和永恒的真理,所以,他是“不动声色的教育家”,而“这部著作的最为显著的教益就在于使我们清醒地估计到,只要人类继续存在,人的天性一有机会就会一次次地战胜正义和法律的脆弱约束”[2] (p.2, p.12)。

我觉得,这种解读是恰如其分的。只不过,我仍然想强调《伯罗奔尼撒战争史》对于正义的思虑可能比《政治哲学史》所解释的还要多,而且,它所讨论的固然只能是古希腊城邦政治,但是仍然天才地呈现了一般政治正义的内在紧张,即,正义总是关乎公民的公共规则,它的有效实现程度取决于众人的认可度以及对公众的等量强制力;但是,恰好因为约定不易,等量强制也难以实现,政治正义至多只能是近似的。所以,“正义”从希腊城邦时期开始,就注定要成为国家政治中处于核心位置且又难以解决的问题,从而也注定要成为政治学、政治哲学的基本命题。

一、城邦正义或政治正义:希腊人的正义

解读《伯罗奔尼撒战争史》的首要困难,来自于我们可能发现现代人与希腊人对于政治的理解背景有根本性不同。这甚至威胁到了解读的正当性。汉娜·阿伦特在《人类状况》中曾尖锐指出,现

[收稿日期] 2002-08-31

[作者简介] 毛丹(1963-),男,浙江诸暨人,浙江大学社会思想与文化批评研究中心教授,主要从事思想史、农村社会史研究。

代世界的变化使我们陷于思想混乱,已经失去了古希腊人对政治的理解。她的意思是近代以来社会领域的崛起和日益膨胀,完全改变了希腊城邦时期私人领域与公共领域(public realm)清楚两分的局面。人们甚至由此惯于把“社会”与“政治”视为同义词,忽视了亚里士多德所谓“人是天生的政治动物”,不能被译为“人是天生的社会动物”〔3〔p.23〕。按她的分析,希腊人只有公域与私域之分。私域是希腊人劳动或工作的空间,合适的位置是家庭生活;公域则是希腊人行动的空间,即通过言语和行动来展示自我的空间,在希腊城邦时期只是指城邦政治生活。前者基于人服从动物性生存的需要,是人类在自然环境中采取的活动模式,实行等级结构、首领管理;后者才完全属于人、在人之间进行,基于人追求相互面对、相互区别又相互承认的荣誉要求,奉行平等的相互讨论、相互劝说。而亚里士多德的原话则恰好表明,把人与其他物种区别开来的不是人的社会群居性,而是他们的行动,他们通过政治在相互区别基础上的追求卓越。近代以来的一大变化则是社会领域的崛起,成为公共政治之外的又一大公共领域,并且承担了许多原本属于私域、由家庭来承担的功能^①。这个变化使政治和经济从此连在一起,希腊式的公共政治、正义的基础和内容都发生了根本性的转移^②。

阿伦特的意见非常重要。可是,她的批评可能令人忽略政治中的某些传统,或者说现代政治与希腊政治的某些相通、相同处,以至于她的批评有可能被进一步误读为取消了希腊文本的可解读性。其实,阿伦特只是表明希腊人的公共领域就是城邦政治,因此,希腊人的正义是纯粹的政治正义,并不表明解读希腊人的正义不可能或无意义。至于可否借助文本来解读,阿伦特本人的工作已经作了肯定性回答。因此,从阿伦特那里,我们只是知道对《伯罗奔尼撒战争史》的正义论解读应该限于政治正义。

当然,从表面看,希腊人在正义问题上的困难似乎要少一些。那时,正义只是政治之事,城邦之事,人们因此能很容易意识到,只要政治是众人之事,且人们涉及政治是追求相互区别基础上的卓越,那就必须有关于什么是行动好坏、正义不义的标准问题。另一方面,这种正义不必涉及现代社会中正义领域的多样化,自然也不必去面对政治正义之外的什么社会正义之类的复杂问题。可是,实际上也未必尽然。比如,政治正义的基础究竟是什么?包括哪些具体内容?谁来给定正义标准?还有,正义标准本身是否有冲突?事实上,我们借助文本已经看到,从公元前9—6世纪城邦陆续定形开始,到公元前431—前404年的伯罗奔尼撒战争,希腊人对于正义一向有着近乎混乱的历史传统。为清除这种混乱,才引出了哲学家(苏格拉底,约公元前470—前399年)的关于正义、道德等等基本定义的辨识努力及其(辩证法)路径;也引出修昔底德(前460—前400)的历史观察的努力。

特伦斯·欧文的《古典思想》对此有过令人信服的描绘〔4〔pp.7-80〕。他认为,与公元前8—前7世纪的荷马史诗、公元前5世纪末(苏格拉底)之前的自然主义运动相比,修昔底德对于政治、正义的思虑有一个独特的取向,从而也提供了希腊思想的某种新的起点。即从现有的历史文本看,他是第一个明确从人之本性来说明政治秩序与正义,从而说明(1)人性所造成的竞争欲望与可见结果,带来了为生存秩序而协议或契约,于是有了正义;(2)正义由此是以人人受到相等的强制为前提,即

①阿伦特在《关于小石城事件的思考》(1959)中认为,“政治领域、社会领域、私人领域应各遵循平等及差异性、私密性等不同价值。前两个领域正是现代的公共领域。其实,问题可能还要复杂一些。如果用滕尼斯、韦伯的看法,现代世界的公共领域早已分化为公共部门、社会、共同体(community)等”(参见马克斯·韦伯《社会学的基本概念》,上海人民出版社2000年版,第62页);如果按科尔曼分析,则社会仍然在发生重大分化,出现大型政治经济组织、法人行动一类变化(参见詹姆斯·S·科尔曼的《社会理论的基础》序言及第20章,社会科学文献出版社1999年版)。

②如果按霍布斯开始的对于现代政治正当性的理解,则公域中的社会由其功能决定它有两种公共准则:按个体好恶行动与维持社会共同体存在;且前者有人类自然本性作为保证,后者则无特别保障,但是,社会共同体的存在客观上却是个体生存之必要前提,因此要引入国家,需要一个有强制力的政府来调节社会共同体和保障它的存在。这样一来,现代人的政治、正义都是极为复杂的问题,不仅有了服从一己的正义(似符合人性自然),服从他人的正义(似符合德性),而且也有了政治正义、社会正义乃至道德正义之类的复杂分类要求。“政治经济(political economy)这个词对希腊人没有意义,因为它把两个不同领域的活动强行连在一起。可是,对于近代以后的人们,他们恰好要连在一起才有意义。”

同等的强制使人有理由去服从正义的规则。当同等的强制失去,人类本性上不可避免地要抛弃正义。欧文评论说,修昔底德试图说明人类本性只会被涉及权力与恐惧的基本动机所打动,表明它自身被它的冲动所支配,这种冲动比正义更强大,敌视任何更高的权力。就整个道德而言,这似乎也解释了为什么我们有时有充足的理由去遵守道德原则,而有时又有充足的理由去违反这些原则〔4〕(pp.64-67)。欧文甚至暗示,两千年后的霍布斯的政治哲学不过是对修昔底德的发展。他的确证明了修昔底德关于正义之必要性、性质、功用的思虑在方法和倾向上的原创性。不过,他似乎稍稍忽略了一个问题,即《伯罗奔尼撒战争史》尽管围绕上述见解作出了种种隐喻,但是基本上不对正义是什么的问题作形式特征方面的界说、解释或暗示。这是否表明修昔底德之前的希腊人的正义看法,仍然提供了他愿意接受的一些意见,尤其是在政治正义的形式特征方面?笔者认为是的。在《伯罗奔尼撒战争史》之前,希腊人对正义是什么的问题已有长期的思虑,有智者如毕达哥拉斯、政治家如梭伦等思索在先,虽然不一定有“什么是正义”的定义,但是并不乏关于“正义是什么”的描述和理解。比如,据说梭伦曾经说:当双方都不利于破坏协定的时候,人们是会遵守相互间的协定的;而他正是要为公民们制定这样一种法律,使他们都明白,实行正义要比犯法有利得多。他主张“把强力 and 正义结合在一起”〔5〕(p.171, p.181)。这至少说明梭伦已经明白,公共生活需要某种被公民(众)认可的共同规则,而不宜只依凭强力;正义意味着实现对雅典城邦各种阶层的权利的平衡;在公共生活的规则方面,法律不等于正义,成文法更不等于正义。这类判断甚至被修昔底德后的亚里士多德所接受,最终演成关于正义的常识归纳①。

再比如,就认识问题的深刻程度而言,埃斯库罗斯(公元前525—前456年)已经在他的悲剧中作出了有永久魅力的洞察:正义有可能是相互冲突的,法律也不一定是正义,特别是某种成文法也可能是不义的,人们仅仅遵守成文法也不意味着就是正义,而改革这一成文法则将面临无法预计的冒险〔6〕(p.253)。所以,现在虽然不清楚修昔底德前的人们是否给正义下过精确定义,事实上,没有苏格拉底的辩证法之前,正义在希腊还远不能成为一个严整的知识概念;但是,从梭伦、埃斯库罗斯、修昔底德等人的使用情况看,《伯罗奔尼撒战争史》前的希腊哲人在方法上倾向于从政治生活的常识来体验和归纳正义,在内容方面则同意城邦公共生活需要有共同的规则,正义则被视为城邦政治的恰当原则,就其公共性要求而言,恰当意味着被公民所普遍认可。因此,正义于具体政事是指正确的且为公众接受的判断;于一般原则而言,则指适当的且为公众所认可的基本政治原则。在这些基本意识上,《伯罗奔尼撒战争史》并不另作它想它述。

既如此,关乎政治正义,《伯罗奔尼撒战争史》除了把它与人性相联之外,究竟还有什么其他的独特认识或暗示?

二、正义的多义性及其意味

《伯罗奔尼撒战争史》表明,修昔底德作为怀疑主义思想家和不动声色的历史学家,他也许根本不屑于对正义下定义或归纳表面特征。他也不曾努力像亚里士多德那样直接描述“分配的正义”与

① 亚里士多德在《政治学》一书中称:“政治学上的善就是‘正义’,正义以公共利益为依归。按照一般的认识,正义是某些事物的‘平等’观念。”(北京商务印书馆1996年版,第87页)在《尼各马科伦理学》中,亚里士多德不同意用柏拉图的方法来理解正义,主张政治学应注意到正义观念不仅千差万别,且有可能“只是出于约定,而非出于自然”,只适合基于常识进行概括说明(参见《亚里士多德全集》第8卷,中国人民大学出版社1994年版,第5页)。他主张,关于正义和不正义的研究要处理三方面的内容,即,他们指什么样的行为,含义是什么,正义的行为体现于什么样的极端性之间。他归纳说,存在着两种不同的正义及相应的事情:有一类表现在荣誉、财物以及合法公民人人有份的东西的分配中(因为在这些东西中,人们相互间存在着不均和均等问题),另一类则是在交往中提供是非的准则。(同上书第99页)前者是分配的正义,它允许一个人的所得与另一个相同或者不相同,正义在此就是根据个人不同的地位、财产、能力或者贡献而给予他们的待遇。后者是矫正的正义,要求对交往关系中的每一方都平等,正义在此就是无差别地对公民予以均等的待遇(同上书,第99-103页)。亚里士多德认为,在城邦政治中,人们往往强调了其中的一个方面,忽视了另一方面,结果出现两种极端,从而产生不公正。所以,所谓正义就是一种中庸,即对于应该平等的方面给人们平等的待遇,在不应该平等的方面则对人们予以区别对待。

“矫正的正义”之不同，更不曾明确指陈现代人反复申辩程序正义与实质正义的区别。修昔底德的正义观之所以独特，之所以不可替代，除了如欧文所言的视政治正义基于人性的竞争和遏止过度竞争的要求，可能还在于他以历史观察、叙述的方法，第一次呈现了政治正义在城邦政治中的具体规则、保障机制、应用“技巧”，甚至暗示了正义与雅典式民主政制之间的复杂关联。

在叙录希腊人关于正义的态度方面，《伯罗奔尼撒战争史》倒是在着力提示，希腊人把许多政治原则都归为正义，在不同场合正义之所指显然十分不同，特别是以下四个方面：

（一）自由与正义

希腊人倾向于赞成希腊城邦属于自由的公民，因此，正义的首条具体原则常常被指向自由。自由在此指与强迫、强制相对应的状态。比如，稍晚一些的亚里士多德在《雅典政制》中曾引梭伦的诗：“自由不可太多，强迫也不应过分”。可能就是因为奴隶处在一种极度被强制的状态，自由也就首指与奴隶相对应的自由人的状态。所以，梭伦诗云：“以前她曾是一个奴隶，而现在已经自由”[7] [p. 14, p. 15]^①。《伯罗奔尼撒战争史》提醒人们，因为城邦之间战败一方通常意味着人民沦为奴隶的悲惨命运[8] [p. 230, p. 204]，人们总是把自由与城邦国家的独立、人民不被他国沦为奴隶的状态相联系[8] [p. 188, p. 189, p. 190]，所以，自由首指免于被异邦沦为奴隶[8] [p. 147, p. 421]。这意味着在希腊，不仅有所谓“我们城邦的自由”[8] [p. 304]，而且国家自由与个人自由是同一的；至于在战争期间，伯里克利这样的政治家自然更有理由认为：国家自由在先更是一种确凿无疑的真理，因为“每一个人在整个国家顺利的时候所得到的利益，比个人利益得到满足而整个国家走下坡的时候所得到的利益要多些”[8] [p. 145]。

《伯罗奔尼撒战争史》又告诉人们，自由在民主制城邦中被伯里克利这样的政治家断定为意味着城邦政治生活中的自由民之间人人平等，并带来公民私人事务中的个人自由或彼此宽容[8] [p. 130]。所以，人们又说：“少数人奴役多数人，或多数人奴役少数人，都不是真正的自由”[8] [p. 318]。

（二）强力、暴力与正义

希腊人似乎认为，为自由而使用强力乃至暴力也都是公认的正义；为国家的自由而抵抗侵略当然是不言而喻的正义，这种正义甚至应该获得一种普遍的法律形式，所以有所谓“抵抗侵略者总是正当的——这一条公认的法律”的意见[8] [p. 220, p. 223]。当然，这还意味着作为国家而“要求复仇，这也是正义的要求”[8] [p. 228]。

（三）多数人的利益与正义

国家的存在既然如上所述意味着所有或至少是大多数的自由公民的共同自由，因此，似乎就意味着多数人的利益、多数人的同意，都是正义的。所以，不仅是实行直接民主制、由多数人统治的雅典总是把全体人的利益视为正义，连实行寡头制的斯巴达人发表强词夺理的演讲时，也不忘记借助全体人的利益或不损害大多数人利益的名义[8] [p. 319]。这一方面意味着，尽管后来柏拉图等试图从绝对的善来解释、限定正义，但是在《伯罗奔尼撒战争史》之前，希腊人在政治中仍然将利益作为要素引入正义范畴（虽然未经亚里士多德式的细分）。当然，更为常见的情况是，希腊人在说服他

^① Westermann 曾指出，亚里士多德实际上是把自由视为由四项属性组成的：身份、个人的不可侵犯、经济活动的自由，以及不受限制的行动权利；奴隶就是这四项属性的缺失（参见 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Anchor Books edition, 1959 pp. 302 - 303）。

人、他国时或为自己的行动进行辩解时,一般总是交替使用两个尺度,即既说正义,又说利益所在,以此为行动决策的两大基本标准[8] pp.189-191, p.209, p.212, p.277。

修昔底德本人不见得同意这类大众意见。所以《伯罗奔尼撒战争史》刻意记载了戴奥多都斯一类见解,善良也应该是行为的一个标准,恐怖的刑罚不仅不足以制止城邦和个人犯错误,而且不一定是正义的,就刑罚是为了维护利益而言,利益与正义也就不是一回事[8] p.210, p.214。这几乎是在强调正义乃正当的利益及正当的实现方式。但是,所谓大多数人的利益,的确又意味着大多数希腊人把公认度作为正义的一种尺度[8] p.220),以至于无论是彼奥提亚人还是雅典人,都在争论中援引“希腊共同的法律”作为正义之尺度。《伯罗奔尼撒战争史》表明,希腊人在实际政治中更倾向于把正义视为约定性的东西。由此,当正义涉及双方时,自然也被希腊人认为是意味着双方受到对等的约束。所以,当斯巴达与雅典在战争期间订立和约时,总是力图贯彻“对等”原则;凡破坏对等性的行为,都被视为“非法”、非正义[8] p.367, p.371。

(四) 正义的其他应用

希腊人赋予正义的多义,还限于以上情况。例如,希腊人有时又把破坏协定、杀死俘虏、不负责任等都视为不正义[8] p.228)。事实上,这种归类标准可以包括数不清的不正义,也可对照产生数不清的正义。此外,希腊人理解的神的旨意也常常成为他们行动或不行动的正当理由[8] pp.375-376, p.395, p.421)。《伯罗奔尼撒战争史》巧妙地提醒人们,希腊人这样做时并不曾表明他们究竟是如何自觉地、有原则地安排神意与正义的关系,而是颇有一种随机性的。

以上仅举《伯罗奔尼撒战争史》所记之要,可是,正义之于希腊人的多义于此已可见一斑。修昔底德对多种正义规则之记载,显示了希腊人对于正义有着某种机会主义的应用,即正义是什么,是被联系到正义的用途来具体赋予内容的。这样,人愈多、情况愈复杂,正义就愈可以被他人解释得千差万别,最后各种正义的规则也许可能变得相互冲突,而大多数人似乎并不真正介意正义规则内部的自相抵牾,只要一项具体的正义规则经过解释不至于妨碍他的那项具体行动。历史学家不能不沮丧地发现,人人都感到需要正义,并不意味着就一定会有一致的、无歧义的正义。修昔底德之所以不对正义下定义,除了谨守历史学家的沉着立场,是否还以此表达对希腊人在正义问题上的机会主义的批评?甚至还暗示了更深层的悲观?看来是有这种可能的。至少,二千余年后,霍布斯译修昔底德及写《利维坦》时,已经从修昔底德的文本中看到了这一景象:人的竞争欲望及其可预见的结果,充其量不过是令人感受契约及正义的必要性或正当性;但是,恰好也是千差万别的人及其竞争欲望,又足以使人按各自需要去解释、去摆弄正义或决定接受正义的程度,除非有超乎各人之上的国家施展对各人的同等的强制,否则,正义终究是不可能的^①[9]。

可是,国家之于正义就这么可靠?修昔底德有这么乐观吗?

三、强国或大国政治中的正义

修昔底德显然不认为国家之于正义是十分可靠的。他肯定已经观察到,正义可以被希腊人作出随机的多样性解释,这不仅表明正义可以被个人用来作行动的搪塞,更意味着正义是完全有可能

^①霍布斯看来是最懂修昔底德的人之一。他明确指出,由于独特的人性欲望,自然状态下的竞争意味着“每个人对每个人的战争”,它的可预见结果使人们愿意接受自然律(自然法),包括和平、在别人愿意的前提下为和平,而在必要时放弃自己的权力,信守契约,有恩必报,合群、宽恕,不以恶报恶,尊重他人,平等谦逊,秉公办事,服从公断等;但是,只要不脱离自然状态,和平与安全便不可能有真正的保障,因为“不以强力防卫强力的信约永远是无效的”。其次,自然状态下的每个人都是自己的法官,这意味着没有真正的、客观公正的裁判,因此,国家-利维坦(即拉丁语中的城邦)就是必须的(参见霍布斯的《利维坦》,北京商务印书馆1985年版,第72页、第92页、第96-97页、第106页、第131-132页)。

被国家用作虚假的行动理由。

修昔底德曾借雅典人之口指出：“经验丰富的人……都知道正义的标准是以同等的强迫力量为基础的，同时也知道，强者能够做他们有权力做的一切，弱者只能接受他们必须接受的一切。”〔8〕_{p.414}正因为这样，当同等的强制失去，人类在本性上就不可避免地要抛弃正义。说到国家，因此就要面临三个问题：它能对公民实现同等的强制吗？如果它不能，公民能使它或保证它具有实现同等强制的能力吗？国家之间，有没有同等的强制力？前两个问题可以被理解为具体的国家制度问题，修昔底德所作的相应的观察容后再说。至于国家之间，修昔底德向人们呈现：就是因为国家之上不存在同等的强制，无从强制性地制止侵略，因此，就有了战争的动因。至少在希腊的“国际”政治中，各城邦国家的行动无不基于利益的追求，由于根本不存在国家政治中的政府一类机构来发挥等量的强制力，正义、道义不过是国家行动的“合理性”说法而已，国家总是可以那样放肆地解释正义。《伯罗奔尼撒战争史》所记的是希波战争后，斯巴达人及其同盟历时27年战胜雅典及其同盟的历史（《伯罗奔尼撒战争史》只记载到公元前411年），看上去几乎就是希腊人任意摆弄正义的操练过程。

这里仅举几个修昔底德提供的典型片断：雅典的伯里克利在战前的公民大会的演讲，对内完全用有利于否、胜负成算来作为权衡标准，对斯巴达的正式回应则主张用一个符合“公平”要求的“正当的答复”〔8〕_{pp.99-104}。伯里克利实际上表达了他的见解，即国际政治中的正义不仅主要是弱国的借口，而且完全是一种外在的表现政治手段的工具，正义的用途在大国看来如此而已。又：雅典人嘲笑弥罗斯人时，再一次申明了帝国主义式的“正义批判论”。雅典人不仅明确指出正义、平等的本质乃是同等的强迫力量，而且分析斯巴达人也是以合乎自己利益为正义的，从而暗指借正义之名谋利益之实，乃是普遍的国家现象，甚至还明确地指出，所谓真正“正义的荣誉的道路是含有危险性的”〔8〕_{pp.414-418}。雅典的帝国主义论调虽然未必是真理，但不幸的是，不仅雅典，连小邦也知道或奉行这样的标准。密提林人提出反叛雅典时的理由，就几乎与雅典人对弥罗斯人的讥议之论如出一辙〔8〕_{p.189}。

的确如《政治哲学史》的作者所言，《伯罗奔尼撒战争史》告诉人们：正义在自私与暴行面前无能为力，是伯罗奔尼撒战争以及前此一些战争的共同特征〔2〕_{p.12}。可悲的是，正义在强国手中还被用作自我打扮的脂粉，当用则用，不合用则随时抛弃。他们的真实的信条是利即正义，无论是寡头制的斯巴达，还是民主制的雅典，概莫能外。

对此，修昔底德其实是极其愤怒的。所以，修昔底德曾借叙拉古人之口指出：战与和，一切都是想扩充自己的利益或潜在利益；“当我们开始投入战争的时候，毫无疑问，我们都是想扩充自己的利益的，现在我们提出一系列要求和反要求，以求得解决，我们的愿望也是这样的。如果事情的发展不能使每个人满足自己的要求，战事就又会爆发。”〔8〕_{p.301}不仅如此，当记载到斯巴达人借口正义而残暴灭绝普拉提亚时，修昔底德终于忍不住径直地指出：斯巴达人讨好底比斯人是真，诉诸正义是伪。修昔底德的语气充满了义愤：“斯巴达人对待普拉提亚人这样残酷，主要地或完全地是为了底比斯人的缘故，他们认为在这个战争阶段中，底比斯人对于他们是有用的。”〔8〕_{p.230}

四、雅典：直接民主制与正义

如此，则修昔底德令人信服地呈现：正义在国际政治中的不可靠^①，不仅在于它外在受到国际政治中的帝国主义标准的威胁，更在于对国家而言不存在等量强制。因此，小小的灾难或危机便

^①希腊城邦国家之间的联合、冲突等等，在当时和后来都被视为希腊民族内部之事。不过，在欧洲的近代民族国家形成之前，希腊城邦之间的政治也可算是古典的国际政治了。

会使光荣、价值、金钱、快乐、神祇等等完全被颠倒价值上的秩序[8](p.141)。

此外,修昔底德还注意到,有些希腊人(如底比斯人)曾宣称一个国家在国际政治中的选择会受其国内的政制和政治的牵制,这在希波战争中就有过先例[8](p.225)。修昔底德发现,在伯罗奔尼撒战争期间又出现这类现象。比如,在亚哥斯,在科西拉,那里的民主派与雅典结盟,贵族党人则是亲斯巴达派[8](p.386, p.407, pp.236-237)。对科西拉的情况,修昔底德不禁评论说:“后来事实上整个希腊世界都受到波动,因为每个国家都有敌对的党派——民主党的领袖们设法求助于雅典,而贵族党的领袖们则设法求助于斯巴达人。在和平时期,没有求助于他们的借口和愿望;但是在战争时期,每个党派总能够信赖一个同盟,伤害它的敌人,同时巩固它自己的地位;很自然地,凡是想要改变政府的人就会求助于外国。在各城邦中,这种革命常常引起许多灾殃——只要人性不变,这种灾殃现在发生了,将来永远也会发生的,尽管残酷的程度或有不同。”[8](p.237)

那么,这种情况除了意味战争这种严重不正义的环境加剧了国内政治的不正义,从而反过来更加引起国际政治行动的不正义,是否进一步意味着不同的政体各有不同的正义容纳力?的确,在少数统治多数的国家,斯巴达的“仁慈”殖民者伯拉西达曾坦白:在这样的国家,战争和征服是国力的惟一基础[8](p.346)。那么,可不可以倒过来看,在多数或全体公民统治的国家,如民主制的雅典,情况将像现代人理解的那样,必定由于公众政治参与度高而意味着更正义?

城邦时期的希腊人肯定不是这样看问题的。修昔底德也显然不同意。在他关于正义的分析框架内,人多,只意味着正义的歧义增多;多数人掌管政治,则意味着国家在实行同等的强制方面将面临至少是技术上的困难。因此,修昔底德显然估计到自己的记载有可能产生某种误导,他要努力加以避免。他的主要办法似乎是不动声色地呈现:第一,民主制的雅典在这场战争中的行动并不见得更为正义。第二,这意味着在雅典民主制下,公众即便在了解信息的情况下,也不一定总能作出正义的选择;公众选择重大国策时,似乎更容易受情绪左右而作出轻率、自相矛盾的决定[8](p.204)。另一方面,雅典的公众还可能轻易地被政治领袖所操控,被特定的信息等等所牵引,虽然受这种操控而最后形成的结果不见得不符合正义。这两种情况都表明,雅典政治中的正义、不正义与雅典的民主制之间不存在固定的、直接的因果关系,直接民主制并没有保证城邦坚持正义或明确采取不同于非直接民主制城邦的正义标准。

这种意识与欧美近代的民主制论证显然不同。近代民主制产生于与中世纪后期王权政治争夺合法性的过程之中,所以,民主的正义性被反复强调,以至于最后从民主国家中推出的政策选择,似乎都要被打扮得合乎正义。可是,修昔底德这样的希腊人似乎更多地是从统治形式,而不是统治的正当性来审视民主制,所以有机会发现和呈现以下两种问题:

其一,自公民方面看,尽管正义在希腊的要素之一似乎是公众普遍认可,但是受公众普遍认可的并不就是正义;政治家们提出的、且被公众通过的,更不见得就是正义。原因是公众是如此地易受巧言蛊惑。《伯罗奔尼撒战争史》为此记载了克里昂在公民大会上对雅典人的尖锐批评:“你们经常是言辞的欣赏者;至于行动,你们只是从人家的叙述中听来的,如果将来需要做什么事情的时候,你们只是从听到关于这个问题的一篇好的演说词来评估可能性;至于过去的事情,你们不根据你们亲眼所看到的事实,而根据你们所听到关于这些事实的巧妙言词评论,一个新奇的建议马上骗得你们的信任;但是被证实了的意见,你们反而不愿意采纳;凡是平常的东西,你们都带着怀疑的态度来看待,遇着似是而非的理论,你们就变为俘虏……你们是悦耳言辞的俘虏;你们像是坐在职业演说家脚下的听众,而不像是一个讨论国家事务的议会。”[8](p.206)

其二,因此,自政治家方面看,重要的是设法打动、左右公众。即由于公众不能保证城邦政治是否正义,政治的正义与否反而奇怪地取决于政治领袖们本身的所思所虑是否符合城邦公共利益,并

且是否能设法鼓动公众接受他们的正义。至于在战争期间,由于直接民主制中的政治家在处理城邦间关系或“正义”时,需要格外取得公民大会的认可,所以,如何理解和处理城邦内的“民主”成了民主制城邦的“国际关系”的必要内容,只是在这个意义上说,雅典的民主制对它的国际政治行动产生了制约。也许更为适宜的说法应该是:政治家在民主制当中变得格外需要具备“与民主相处”的策略能力。所以,克里昂的政敌戴奥多都斯在同一个大会上也严厉指出:“因此产生了一种情况:一个诚实地提出来的善良建议也和一个坏得透顶的建议同样地被人怀疑,结果,一个主张一些凶恶政策的发言者必须欺骗人民以便得到人民的同情,而有好意见发表的人,如果他们想要得到人民的信任的话,也必须说谎。因为这种过度的聪明,雅典处在一种独特的地位;只有对于它,从来就没有人能够公开地作一件好事而不要用欺骗手腕的,因此,如果有人公开地做一个爱国行为,对于他的劳绩的报酬是被人疑为图谋私利。”〔8〕(p.211)

有意思的是,在修昔底德的笔下,雅典的英雄、政治领袖伯里克利,即是这样的不得不修炼民主策略的典型。伯里克利善于在正直和政治技巧之间寻求平衡,他的首要办法似乎是在雅典的民主政治中把个人对问题的内心理解与公开表达方式区别开来。《伯罗奔尼撒战争史》表明,伯里克利为此采取的基本策略有三种:第一,如果估计到公民大会将会产生不利于雅典的选择,则尽量不开会,以防众人之治产生不明智的决策。第二,在会议上,随机采取两种演讲策略,以求打动雅典人,一种是宣讲雅典人能理解的城邦传统特征,再寻找当下特定的决策与这些特征间的必然联系;另一种则是讲明特定决策将带来的利益利害及其与雅典人的关系;第三,如有必要,有时还对公众隐瞒关键信息。

修昔底德本人对雅典的民主制的评价并不高,所以,他对伯里克利基于公益而采取的策略,似乎并不苛责。相反,他倒是严厉批评伯里克利的继承者们表面上尊重公众,实际上却根本不似伯里克利为公众的公益而谋划。他认为,他们带来了与伯里克利完全不同的结果:在其他和战争显然无关的事务中,私人野心和私人利益引起了一些对于雅典人自己和对于他们的同盟国都不利的政策。这些政策如果成功的话,只会使个人得到名誉和权利;如果失败的话,就会使整个雅典作战的力量受到损失。之所以会造成这种情况,是因为伯里克利的地位,他的贤明和他有名的廉洁,能够尊重人民的自由,同时又能够控制他们。是他领导他们,而不是他们领导他;因为他从来没有从不良的动机出发来追求权力,所以他没有逢迎他们的必要……所以虽然雅典在名义上是民主政治,但事实上权力是在第一个公民手中。但是他的继承人彼此都是平等的,而每个人都想要居于首要的地位,所以他们采取笼络群众的手段,结果使他们丧失了对公众事务的实际领导权。在一个统治着帝国的大城市中,这样的政策自然会引起许多错误。〔8〕(p.150)

修昔底德无疑在说,雅典政治中的行动性质正义与否、行动结果有利与否,其实不取决于直接民主、全体公民的统治这种政体,而是更多地取决于直接民主的政制中实际领导或权威者的个人素质、德性、权力动机的不同;后者将完全可能采取两种不同的行动策略(控制公众还是讨好公众),由此,又决定了政策选择的不同,最后再产生政策后果的不同。修昔底德对伯里克利的评判或者不全对,但是无论如何,雅典直接民主制居然不但实际需要英明的领导者个人,而且整个制度绩效、正义与否还取决于这个实际领导者的道德水平和明智程度,这可真是关于公众、正义、直接民主的一个巨大的制度玩笑。

五、赘语

修昔底德实在是把人类正义之主要困境交待清楚了。他的原意是要提醒人们对人性与正义都予以更为审慎的对待。不幸的是,修昔底德之后,人类正义所遭遇的尴尬反而越来越严重了。人们

一方面加倍企求正义——普通人忙于在政治正义之外企求全面正义,怨恨上帝或政府没有尽责来保障等量的强制,学者则忙于定义辨析正义的性质、本质,或者试图在语词上澄清正义说的是什么东西,以至于把已经成为社会问题的正义首先简化为一个词语理解问题;另一方面,正义在被扩容和被反复定义的过程中,似乎越来越不清楚了。

身处正义尴尬之中的当代人,或者可以读一读修昔底德以及霍布斯对修昔底德的推演。有朝一日,这种阅读或许最终能令人认可(1)正义有必要首先被归位到政治正义的古典意义上来理解。(2)即便是在政治正义的意义上,正义也不是一件轻易可成就的事,它尤其不可能被置于单纯的理性基础上。纯粹的正义只能存在于纯粹理性的范围内,因此,它反而是不可能的。在这方面,我相信哈耶克提示的正义可能是一种正常的政治学理解。他主张:“(a)正义只有当用来指涉人们的行为,而不是指涉事务状态本身却又不提及该状态是否或能否为任何人有意所为时,才是有意义的; (b)正义规则本质有着禁令的性质,或换言之,不正义是真正的首要概念,公正行为规则的目的就是要阻止不公正的行为 (c)受到阻止的不正义,是因为它侵犯了其同胞受保护的领域,而该领域是由这些正当行为规则来划定的 (d)这些本身有消极性质的正当行为规则,能够通过把一个社会所继承下来的这种规则不断应用于无论什么事情而发展出来,这同样是对其普遍适用性的一种消极的检验方式——这种检验方式,说到底,不过是这项规则在应用于现实世界时所允许的行为保持自身的一致性而已。”[10] (p.379)

哈耶克才是在精神气质、分析方法等方面遥遥地回应了修昔底德。而对于哈耶克的言论,我情愿以生活中一个正常人的愚钝态度,而不是罗尔斯式的稀有智者的语词分析功夫去直截了当地理解。除了第二条强调正义作为消极自由的内容,第四条强调这种消极正义的保持社会存在的功能,第三条指明正义乃与习惯认定相关,第一条直指正义乃是关于人的行为的适当与否的判定。所以,社会本身的、人无力改变的事态,都没有正义与否的意义。

[参 考 文 献]

- [1] 威尔·杜兰特. 希腊的生活[A]. 威尔·杜兰特. 世界文明史 第二卷[M]. 北京: 东方出版社, 2000.
- [2] 列奥·施特劳斯, 等. 政治哲学史[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1993.
- [3] Hannah Arendt. The Human Condition[M]. Chicago: Anchor Books edition, 1959.
- [4] 特伦斯·欧文. 古典思想[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [5] 普罗塔克. 希腊罗马名人传: 上[M]. 北京: 商务印书馆, 1990.
- [6] 埃斯库罗斯. 埃斯库罗斯悲剧集[Z]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1999.
- [7] 亚里士多德. 雅典政制[M]. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [8] 修昔底德. 伯罗奔尼撒战争史[M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [9] 霍布斯. 利维坦[M]. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [10] 哈耶克. 经济、科学与政治——哈耶克思想精粹[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2000.

[责任编辑 徐 枫]

The Reviews of Justice of Thucydides

——Based on History of the Peloponnesian War as a History Book of Political Thought

MAO Dan

(*The Center of Social Thoughts and Cultural Critique* ,
Zhejiang University , Hangzhou , 310027 , China)

Abstract : History of the Peloponnesian War , written by Thucydides , can be regarded as a history book of political thought , because the author makes in his history narration animadversions of the classic type of political justice : The difficulty of the political justice lies not merely in an engagement process in practice but in the equal compulsion on everyone as a premise ; but neither of these two conditions is easy to guarantee .

Based on the text analysis , this paper points out that the justice in Thucydides ' book is political justice or polis justice . However , it is discovered that Greek regards freedom , revenge , benefits of majority and the like as justice . As for the application , justice in Greek Poleis turns out to be opportunism , namely , justice is what is contacted with the justice ' s use . How does it happen ? Thucydides explains that the people ' s competing desires and their foreseeable results can only make them feel the necessity of contract or justice . But there are so many people that are good enough to justify their various competing desires as they want . Unless there exists a state that is able to exercise equal compulsion on everyone , people won ' t have justice in any case .

Unfortunately , however , such a state seems not to be able to perform its duty well . First , under the said conditions , no state has the real power to stop another from invading . At least , all the activities of every polis in the " international politics " of Greece are driven by its pursuit of benefits . Since there is no such organization as a government , which can exercise equal compulsion on all the states , the poleis can always explain their own justice and seek their own benefits so freely that they can make their justice justify their action .

Furthermore , Thucydides suggests by describing Athenian ' s activities during the Peloponnesian War that the polis under the democratic system is not necessarily for justice , or that the majority taking charge of the politics does not mean they are in agreement with one another about justice more easily . To a state , the more people may involve politics , the more difficult equal compulsion will be exercised on everyone , at least technically speaking . Therefore , Athenian politics in the war shows that there is no definite contact between democracy and justice in Greece , or democracy like Athens ' s cannot guarantee justice to the polis , which is different from other poleis without the democratic system .

Key words : justice ; Thucydides ; Greek Poleis