

从灵魂的战斗到城邦的战斗：希罗多德笔下的波斯四王

吴小锋

在柏拉图的《王制》中，¹ 为了应对格劳孔（Glaucón）提出的巨吉斯（Gyges）指环的难题，苏格拉底提出从大写的人来考量小写的人，从城邦的正义来考察人的灵魂正义。类比城邦与个人，希罗多德的《原史》其实已经起步。² 《王制》在讨论僭主的灵魂时，便是将僭主与欲望合在一起讨论，因为，

关于欲望问题，我觉得我们分析欲望的性质和种类这个工作还做得不够。这个工作不做好，我们讨论僭主式人物就讨论不清楚（《王制》571a-b）。

僭主纵容自身的“非法欲望”，打破了灵魂的正义，造成了灵魂秩序的混乱，《原史》开篇和结尾讲的就是这个主题：王的非法爱欲。僭主的爱欲不仅破坏礼法，而且导致城邦的衰落和覆灭。《原史》与《王制》的不同之处在于，《原史》是从个人的灵魂正义问题出发，来理解城邦的正义问题，在希罗多德看来，理解城邦的兴衰，关键在于理解王与僭主这类统治者的灵魂问题。《王制》的主题同时也是响应《原史》提出的问题——政制好坏的关键在于政治人灵魂的好坏。

人的灵魂由理性、血气与欲望构成（《王制》439d-e），灵魂的好坏与灵魂三部分之间的关系相关。在柏拉图的苏格拉底看来，灵魂的正义就在于“不允许自己灵魂里的各个部分相互干涉，起别的部分的作用”（《王制》443d）。相反，灵魂的不义就在于

[灵魂的]三种部分之间的争斗不和、相互间管闲事和相互干涉，灵魂的一个部分起而反对整个灵魂，企图在内部取得领导地位——它天生就不应该领导而应该像奴隶一样为统治部分服务，——不是吗？我觉得我们要说的正是这种东西。不正义、不节制、懦弱、无知，总之，一切的邪恶，正是三者的混淆与迷失（《王制》444b）。

灵魂的正义在于理性统帅血气和欲望；灵魂的不义，就是欲望或血气试图推翻理性的统治，僭取领导地位，从这个意义上讲，灵魂的不义，也就是灵魂的僭政。城邦僭政的产生，在于僭主冲破礼法的约束，按照自己的意愿施行统治。苏格拉底曾谈到，与欲望相对应的美德就是“节制”——“节制是一种好秩序或对某些快乐和欲望的控制”（《王制》430e）。在城邦中，对欲望的节制靠住的就是城邦的习传礼法。在城邦这个小宇宙中，礼法维系着共同体各阶层的关系时这个城邦就达到了它的正义；在人这个“小小的宇宙”（德谟克利特语）中，当理智统治着灵魂的其他成分时，这就是个正义的灵魂。礼法不仅约束着城邦的各个阶层，也约束着城邦各个成员的欲望。

从这一角度看，从灵魂的僭政到城邦的僭政，从灵魂的战斗到城邦的战斗，

¹ 柏拉图，《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，2002，本文将《理想国》的书名译为《王制》。

² 《原史》译文，参王以铸先生译本，译文稍有改动，下文中的引文，若无说明，皆出于《原史》，并注明卷号和节号。希罗多德，《历史》，王以铸译，商务印书馆，2005。

就并不难理解。《原史》在序文之后，一开始就是讲不同民族之间相互“抢女人”的故事。抢女人，意味着将不属于自己的东西据为己有，因此带出“不义”的主题，“抢女人”最后导致了特洛伊战争，希罗多德将“正义与否”的问题与“战争”联系起来。苏格拉底从城邦的正义转而谈论个人正义的时候，首先谈的是灵魂成分之间的关系（《王制》435c以下）。希罗多德在引出正义问题之后，紧接着同样过度到一个不义的爱欲故事中，这个不义的爱欲故事的结果，便是僭政的诞生。

在希罗多德笔下，最能说明灵魂战争与城邦战争之间关系的例子便是波斯四王，从谋篇上讲，波斯四王的故事是贯通《原史》叙述最重要的主线，因此，从灵魂的战斗到城邦的战斗，也可以说是希罗多德最重要的主题。但是要理解波斯四王的灵魂问题，必须首先理解波斯人的民族性。

序文之后，希罗多德讲了四个“抢女人”的故事，不过，这四个故事是他通过有学问的波斯人之口讲的。与希腊人所熟悉的关于这四个女人故事的神话式讲法不同，波斯人的讲法丝毫没有神话色彩，希腊人的神话故事，在波斯人口中去神话化了。波斯人对抢女人事件有两个看法：（1）抢女人是坏人的勾当；（2）妇女是自愿的。因此，波斯人得出结论：抢女人虽属不义，却不是大事——波斯人根本不把这当回事，对此进行报复的人未免愚蠢，智慧的人（sōphronōn, 1.4）不会过于计较。所以，在波斯人看来，希腊人为了海伦（Helen）大动干戈，实属不智。本来，相互抢女人系义与不义的问题，但在波斯人的讲法中演替为智慧与愚蠢的问题，显然，在波斯人的眼里，是否智慧的问题高于是否正义的问题。波斯人用理智的德行——智慧，来贬低希腊人，无疑以理智标榜自己，波斯人是智慧的民族？

在居鲁士（Cyrus）推翻美地亚（Medea）帝国之后，希罗多德讲述了波斯民族的习俗。他说：

波斯人所遵守的风俗，我所知道的是这样，他们不供神像，不修神殿，不设祭坛，他们认为搞这些名堂的人愚蠢。我想，这是由于他们与希腊人不同，他们不相信神和人一样。他们的习惯是到最高的山峰上去，在那里向宙斯奉献牺牲因为，他们把整个穹苍称为宙斯。他们同样向太阳和月亮、向大地、向火、向水、向风奉献牺牲（1.131）。

凡是他们认为不能做的事，他们绝对不许讲。他们认为说谎是世上最不光彩的事，其次就是负债；他们对负债之所以抱着这种看法，有其它多种的理由，特别是因为负债的人不得不说谎（1.138）。

波斯人不相信神与人一样，因为神没有人的外形，也没有人的情和欲，他们相信的七个神都是自然神：天空、太阳、月亮、大地、火、水、风。即便这些自然神，他们的形象也不确定，天空可能被云遮住，且在晚上看不见；太阳和月亮交替出现，且月有阴晴圆缺，太阳也有变化——日食；大地由于四季的更替而在外形上呈现出不同的面貌，甚至大地本身也会发生变化（注意尼罗河与埃及三角洲的关系）；火、水、风本身就没有形状，风更是不可见。比起眼见，波斯人更相信耳闻。因此，他们决不允许人说谎，讲真话成了他们的核心礼法。

他们的儿子在五岁到二十岁之间受教育，他们教给他们儿子的只有三件事

情：骑马、射箭和说老实话（1.136）。

波斯人的教育有三件事，骑马、射箭对应于身体教育；说老实话则对应于灵魂教育。因此，波斯人相信言辞更甚于行动。坎道列斯（Candaules）在怂恿巨吉斯去看王后裸体时，对巨吉斯说，

巨吉斯啊，我看，说说我女人的模样只怕你不会信我，对人们来说，耳闻不如眼见，想个办法去看看她的裸体吧（1.8）。

从这里我们可以看到，行动更多地与欲望相关，相比与行动，波斯人更愿意相信言辞，因为言辞，更多相关于理性。在希罗多德介绍波斯人的习俗时，有两条礼法得到了希罗多德的称赞：（1）孩子五岁之前不能见父亲，以免孩子不能养大时，父亲承受亡子之痛（1.136）；（2）任何波斯人——即便是国王，也不能任意处死或伤害另一个人——即便此人是他的仆人（1.137）。看望自己的小孩，乃人的自然欲望，但这种欲望被另一种理性的考虑所克制——他本人可能承受的痛苦，显然，这种可能的痛苦比自然欲望不能实现所带来的痛苦更大，所以，父亲不得见自己的幼子。在这里，理性的考虑克制了自然的欲望。第二条说，当有人犯错，其他人必须经过计算——用理性权衡此人的功过，最后才能按照理性所允许的分寸，发泄自己的怒气。在这里，理性克服了血气（比较7.193，大流士[Darius]对桑多克斯[Sandoces]的判决）。

波斯人在《原史》卷一的前面大部分，表现为一个理性民族的形象，理性统治着血气与欲望。这种波斯人灵魂的正义，在居鲁士进兵马萨戈泰（Massagetae）时，开始瓦解，灵魂的其他部分开始造反理性的统治。伴随着波斯四王的故事，我们可以清晰地看到波斯王的灵魂战争与波斯城邦的战争之间的关联，同样，我们也能看到，维持灵魂秩序与城邦秩序的礼法，在两种战争中如何节节破碎。

“法是什么”这个问题，仅见于柏拉图的一篇对话《米诺斯》，在这篇对话中，柏拉图的苏格拉底隐晦地向我们透露了法的三面含义：给土地分配（dianeimai）种子；给歌（metē）分配合适的曲调；牧养（nemein）羊群（《米诺斯》317d-318a）。dianeimai最初的涵义，就是给牧群划分牧场，引申为让不同民族的人居于不同的地方，从地理的角度看，可以说就是自然的界限（山、河、海等）；法的最早涵义似乎就是歌（metē），孩童的教育便是用抑扬顿挫的曲调来背诵法，牢记法的过程便是驯化灵魂的过程，可以说，法就是灵魂的尺度（“当他将自己心灵的这三个部分合在一起加以协调，仿佛将高音、低音、中音以及其间的各音阶合在一起加以协调那样，使所有这些部分由各自分立而变成一个有节制的和和谐的整体”（《王制》443d-e）；牧养（nemein）羊群到了城邦时代，牧羊羊群的法就成了牧养邦民的习俗。从这个意义上，我们可以进一步将法的这三个方面分别引申为自然的界限、灵魂的尺度和城邦的习俗。

希罗多德对波斯四王的叙述——从灵魂的战斗到城邦的战斗，正是表现为对法的这三个方面的颠覆。

作为灵魂尺度和城邦习俗的法，前面我们多少已经触及，在《原史》中，作为自然界限的法，最初通过哈吕斯河表现出来。希罗多德在介绍他笔下的第一个僭主克洛伊索斯（Croesus）时，说他是“哈吕斯河（Halys river）以西所有民族的僭主”（1.6），他统治者哈吕斯河以西的土地，

美地亚帝国和吕底亚帝国的国界就是哈吕斯河。……哈吕斯河便形成了从面朝塞浦路斯的海到黑海的几乎全部亚细亚的边界（1.72）。

当克洛伊索斯企图攻打居鲁士时，就需要跨过哈吕斯河（1.75），克洛伊索斯不仅跨越了灵魂的界限，也跨越了自然的边界，这就是肆心（hubris）的涵义。在克洛伊索斯身上表现出来的肆心，在波斯四王身上更是展露无遗。

克洛伊索斯跨越哈吕斯河的后果是葬送了自己的帝国。在反击克洛伊索斯成功之后，居鲁士打算烧死克洛伊索斯，想看看是否有哪位神来救他，不过，居鲁士此时的肆心仍为自己的理智克制，他旋即认识到自己不过一介凡人，却要烧死另一个曾与自己同样幸福的人，同时，他害怕报应，并以为人间万事无常于是立即下令解救克洛伊索斯，随后，神降下豪雨，无疑加强了居鲁士的悔意并肯定了他当时的见识（1.86）。这便是早期的居鲁士，当他把亚细亚所有其他民族收归自己掌握之后，便向亚述进军，亚述城邦中最强大的就是巴比伦（Babylon；1.178）。进攻巴比伦，必须跨越金德斯河（Gyndes river），在大军来到金德斯河时，希罗多德写到：

当居鲁士试图渡过这条只有用船才能渡过的河流时，在随他出征的白色圣马中，有一匹非常鲁莽地冲到河里去打算涉水而过，但这匹马被水流卷住冲跑淹死在河里了。对于这条河的暴虐无礼，居鲁士感到十分愤怒。他威吓说将要打垮这条河流的威力，甚至让妇女也能够不没到自己的膝盖轻易渡过（1.189）。

《斐德若》中，柏拉图的苏格拉底在讲述灵魂的样子时，将灵魂比喻成一架马车，御者驾驭着两匹马，一匹优良、一匹顽劣（参《斐德若》246a以下，253c以下）。这里，希罗多德说居鲁士的圣马由于鲁莽被河水冲走，可能就是在暗示居鲁士灵魂的变化。居鲁士的愤怒宛若那匹脱缰的马，以至于他要惩罚河流——不要忘了，水是波斯人的神（1.131）。他将河的两岸向四面八方挖了一百八十条壕沟，实现了对河流的惩罚，在这件事上，大军耗费了整整一个夏天。

进攻马掌戈泰，是居鲁士肆心最鲜明的表现，先前他认识到自己是凡人，且万事不可预料，此时，他认为自己已非凡人，而且历次战争的好运，表明神对他眷顾有加，以至于他认为，不管他进攻那里，都能取胜（1.204）。征服马掌戈泰，必须度过伊斯特河（Ister，即今天的多瑙河）。在是否渡河作战的问题上，居鲁士显得很纠结，³最终他选择渡河，结果兵败，他本人被枭首，头放在盛满血的革囊里（2.214）。希罗多德说，关于居鲁士之死的传说很多，但他只选择讲述这一种，因为他认为这个说法最可信，毋宁说，在希罗多德看来，这个说法最具警示意义。

在前文中，我们已经见识过冈比西斯（Cambyses）不义的爱欲对城邦习俗的破坏，现在，我们再来看看冈比西斯的愤怒（血气）。

卷三的叙述，以冈比西斯的愤怒开头。冈比西斯一怒之下，决定进攻卷二所描绘的埃及。理由很简单，冈比西斯对尼特缙丝（Nitētis）话中揭露的真相——阿玛西斯（Amasis）的骗局，感到怒不可遏。在这里，我们看到了冈比西斯的血气促使他做出决定，“居鲁士的儿子冈比西斯十分激怒，从而率领军队进攻埃及”（3.1），从愤怒到发动战争，希罗多德的简洁叙述似乎表明，冈比西斯并

³ 关于此时居鲁士灵魂中的理智问题及其前后变化，参 Harry C. Avery, 《希罗多德笔下的居鲁士》（“Herodotus' Picture of Cyrus”），*The American Journal of Philology*, Vol. 93, No. 4, 1972, 页 529-546。

没有用理智考虑自己的决定。

在冈比西斯考验普萨美尼图斯（Psammenitus）的故事中，他认为普萨美尼图斯最后所说的话很好，从这里我们隐约看到了理性的影子。不过，这种隐约的印象，迅速被冈比西斯一系列的疯狂举动打破。攻下埃及之后，为了惩罚阿玛西斯，冈比西斯将阿玛西斯的尸体挖出来鞭尸（木乃伊在埃及被视为神，并参3.37），并用各种方法羞辱，最后，还下了“一道渎神的命令”，将阿玛西斯的尸体烧掉，之所以“渎神”，是因为火是波斯的神，而在埃及人看来，火是活的野兽，死尸决不能交给野兽吃掉。希罗多德说，冈比西斯的命令“违背了两个民族的习俗”（3.16）。

在冈比西斯惩罚了阿玛西斯之后，他决定同时发动三场战争（3.17）。随后，冈比西斯派间谍去打探埃塞俄比亚（Ethiopia）的情况，当间谍回来报告他的所见所闻时，

冈比西斯十分震怒，并立刻对埃塞俄比亚人进行征讨，他既不下令准备任何粮食，又没有考虑到他正在率领自己的军队向大地的边缘进发；由于他不冷静考虑而处于疯狂状态，因而，在他听了伊克图欧法基人（Ichthyophagi）的话之后，立刻率领全部陆军出发（3.25）。

冈比西斯的血气完全压倒了理智。进攻埃塞俄比亚需要像跨越河流一样穿越沙漠，沙漠与河流同样是自然的界限。由于缺乏粮草，波斯军队在进入沙漠之际出现了人吃人的现象，冈比西斯害怕同类相食，放弃了远征。从远征返回埃及之后，冈比西斯以为埃及举行的盛大节日是在嘲笑他远征的失败，盛怒之下杀掉了埃及的神。由于这件事，“之前缺乏理智的比西斯立刻便转变到疯狂的地步”（3.30）。他先由于嫉妒，杀掉了自己的兄弟（3.30），然后娶了两个妹妹，同样出于对其中一个妹妹的愤怒，冈比西斯害死了她（3.31-2）。

之后，冈比西斯对波斯人说他“嗜酒太过”感到非常恼怒（3.34），认为他们前后说法不一，是在说谎，为了验证是否如此，他用箭射死了亲信普勒克萨斯佩斯（Prexaspes）的儿子，最终逼迫普勒克萨斯佩斯说谎。他之所以要射普勒克萨斯佩斯的儿子，是因为他相信自己身体行为的稳定将证明自己灵魂的稳定而稳定灵魂的正是理智。冈比西斯将身体等同于灵魂。显然，身体并不等于灵魂理智恰恰不能在身体当中找到，身体的自然呈现的更多是欲望和血气的状态，冈比西斯将欲望和血气等同于理性，并最终取代了理性。

后来，冈比西斯又逮捕了国内犯了小错的十二位知名人士，将他们头朝下活埋了（3.35）。我们记得，希罗多德曾赞扬波斯的一条礼法，就是国王必须经过计算才能对犯错的人施以惩罚（1.137），在这条礼法中，透露出的是波斯人的理性。希罗多德之所以记录这件事，显然是要突出冈比西斯的行为已经丧失了理性，不仅如此，“头朝下”也隐喻着他的行为颠倒了波斯人的礼法，颠倒了血气与理性的位置。冈比西斯在卷三开头曾说，他长大以后，要将埃及掀个底朝天（3.3），现在，我们发现，他不仅将埃及掀了个底朝天，而且也将波斯掀了个底朝天。

眼见冈比西斯的疯狂行径，克洛伊索斯对冈比西斯说：

主公，不要太放纵你那少年的盛气和激情，克服和管制一下自己罢。谨慎是一件好事，事先考虑是真正的智慧（3.36）。

听了这话，冈比西斯不但没有反省，反倒是拿起箭来要射克洛伊索斯。

在主宰激情的控制之下，他竟在醒着的时候想做起过去只有在睡梦中偶然出现的事情。他变得无法无天，无论杀人越货还是亵渎神圣，什么事都敢做。主宰他心灵的那个激情就象一个僭主暴君，无法无天，驱使他（象僭主驱使一个国家那样）去干一切，以满足它自己和其它欲望的要求（《王制》574e-575a）。

这段话用在冈比西斯身上，再合适不过。波斯作为一个理性的民族，对言辞的信赖更胜于行动。从上面我们看到，冈比西斯的四次愤怒都与言辞相关，或者说都是由言辞激发的愤怒（3.1；3.25；3.32；3.34），如果说言辞更多对应于理性的话，那么，在冈比西斯这里缺少的恰恰是理性，冈比西斯的疯狂，就在于他的血气和欲望完全淹没了自己的理性。

到此，冈比西斯的灵魂故事还没有完。在萨摩斯-科林斯的僭主这一插话之前（3.39-60），冈比西斯是疯狂的，但插话之后，冈比西斯开始转变。这一转变首先表现在他认为普勒克萨斯佩斯的话“有道理”（3.63），在他搞清楚假司梅尔迪斯（Smerdis）篡权的真相之后，便由于误杀自己兄弟而悲痛（3.64）。这一点非常关键，表明冈比西斯开始由疯狂转变为清醒，他对兄弟的哀悼和对自我的责备，从某种程度上修复了自己破坏的礼法，这首先表现在修复家庭成员之间的关系。希罗多德接着说，他哭够之后，“十分痛心于他的全部不幸”，冈比西斯开始认识到人的不幸——人无法掌控自己的命运，认识到人的不幸便意味着懂得高于人的东西的存在，即神的存在。神是礼法的源泉，违反礼法便是忤逆神，这终将受到神的惩罚（报应）。在他明白了这层道理之后，决定立即严惩沃僧，不过，此时他自己的报应来了，他在上马的时候，被自己的佩戴的刀刺伤了大腿，受伤的部位正好是他刺伤埃及神阿庇斯的地方。冈比西斯认为这伤是致命的，可能是他已经意识到，这是神的报复。希罗多德说，沃僧的篡位和他的受伤，让冈比西斯恢复了理智。恢复理智的表现，便是懂得了以前没有懂得的神谕的意思，说“居鲁士的儿子冈比西斯注定是要死在这里”（3.64）。冈比西斯之前痛心自己的不幸，已经在某种程度上修复了被他所破坏的礼法，他开始重新建立起家庭成员之间的血缘关系。此时，他说自己是“居鲁士的儿子”——这一点正好被沃僧的通告有意忽略（3.61），由于他在血缘上与居鲁士的关系，他的王的身分重新得到确认，也为后面七人谋反假司梅尔迪斯的正当性正名。冈比西斯王的身分重新得以确认，不仅是他意识到自己与居鲁士的关系，更重要的是他恢复理智，重新认识到了人的限度与神的存在。冈比西斯的肆心，在这一句话里完全消退，理智重新统治了血气与欲望。冈比西斯在恢复理智之后，便陷入了二十天的沉默。

二十天之后，冈比西斯说出了他的临终遗言。他向波斯重臣坦白他杀害兄弟的事，承认自己的鲁莽，认识到没人能扭转命运。接着，他向神发誓，命令他们夺回王权。最后，再次为自己命定的全部遭遇痛哭。冈比西斯的临终遗言伴随着他自己的忏悔、对命运的认识以及对神的重新敬重。

希罗多德点出，冈比西斯并没有男女子嗣（3.66），因此，继承权成了大问题。沃僧假冒司梅尔迪斯篡夺了波斯的王权，在重夺波斯王权的过程中，大流士粉墨登场了。大流士的出场，给人的印象首先是急躁，然后是对行动的倚重与对言辞的轻视，他甚至认为：

在必要的时候，可以话谎。我们中间不管说谎还是讲真话的人，都是为了达到同样的目的。说谎者通过用谎言说服他人而获得好处；说真话的人以期通过讲出真实获得好处，并赢得更大的信任。因此，我们只不过是使用不同办法达到相同的目的罢了。如果没有得到利益的希望，则说真话的人也愿意说谎，说谎话的人也愿意讲真话了（3.72）。

冈比西斯即便在疯狂的时候，依然恪守着讲真话这一波斯的礼法，他以说谎罪处死了埃及祭司，并用箭来射普勒克萨斯佩斯之子的的心脏，来判断波斯人是否说谎。大流士一出场便试图更动这条波斯最为核心的礼法——为达到目的，可以说谎。大流士将讲真话与获得好处联系在一起，由于讲真话是为了获得好处通过讲假话获得好处自然就无可厚非。在大流士那里，真话不再具有礼法的约束力，不再具有道德意味。既然都是为了获得好处，因此，真话与假话只是达到目的的手段而已。波斯礼法规定的讲真话的美德，是否为了仅仅让人获得实际的好处？我们看到，在大流士那里，理性并没有表现出智慧的美德，毋宁说，理性已经蜕变为一种狡计。

由于冈比西斯做了很多疯狂行为，波斯人已经不再信任他，即便在他恢复理智之后，说出他的临终遗言，要波斯人替他夺回王位，即便这是他讲的是真话。讲真话的关键其实在于让彼此之间能相互信靠，从而一个团体、一个民族才有凝聚力。因此，讲真话作为波斯民族的核心礼法，与整个民族的生存休戚相关。波斯人对真话的不信任，从破坏礼法的冈比西斯开始，冈比西斯虽然没有打破讲真话这一条礼法，但他打破了其他礼法，从而导致波斯整个礼法体系的崩溃。冈比西斯在临终的时候，试图修复波斯的礼法，但积重难返，波斯人的彼此信任已经难以为继。

在言辞-信任这种联系崩溃之后，试探真相便不再可能在借助于言辞，只能依靠行动，因此，欧塔内斯（Otanés）让自己的女儿冒生命危险去摸假司梅尔迪斯的耳朵（3.69）。这一行为最终获得了真相，为下面的策反提供了依据。借助于言辞获得真实，与借助于行动获得真实之间有什么不同？言辞更多与理智相关，行动更多与血气和欲望相关，这一点我们已经在冈比西斯那里看得很清楚。大流士正是一个不信任言辞，而信任行动的人——“许多事情虽用言语说不清楚，却可以用行动做出来”（3.72）。

欧塔内斯获得真相之后，将真相讲给他认为“最值得信赖”的两位地位极高的波斯人，这两位波斯人“立刻相信”了欧塔内斯给他们说的事情。这里，言辞与真相、信任联系起来，说明在波斯，这种联系并没有彻底断掉，依然是当时人们的行事原则。这三人随后又各自找了一个人——应该同样是他们信赖的人。大流士最后一个加入，他并非这三个人各自找的人，他在最后时刻从波斯来到苏萨（Susa），这六个人觉得应该将他引为同党。虽然大流士这次来到苏萨抱着与他们同样的目的，但在他们第一次聚会商谈时，大流士已经显得与他们不太相同。大流士认为讲真话这条波斯的核心礼法无足轻重，他指责其他六个人随便将策反这样秘密的事情加以宣扬，以为大家会相互信任，保守秘密，伺机而动。大流士威胁说，这事必须立刻动手，否则，他会首先向沃僧控告他们。之前基于信任建立起来的六人团体，如今受制于大流士的威胁。当讲真话的美德被抛弃或被置于无足轻重的地位时，信任当然无从谈起。反讽的是，希罗多德说他们七人刚开始聚在一起商讨的时候，“相互间作了忠诚的保证”（3.71），这种保证，

是用言辞维系彼此的信任，但这种言辞所维系的信任对于大流士而言，丝毫没有力量。

在七人推翻假司梅尔迪斯之后，他们重归于言辞，讨论波斯未来可能选择的道路。大流士在论辩时，最后一句话是说，他们不应当废弃祖先的优良法治（3.82）。但我们先前已经看到他明确废弃了一条波斯的核心礼法——讲真话。我们同样看到，在言辞与行动当中，他已经选择了行动，为什么他又在这里参加这场言辞的斗争？在大流士那里，言辞是否已经变成了行动——玩弄言辞的行动？

大流士显然是个聪明人，不然他也不可能说服七人当中的四个人，而且最后懂得利用伎俩登上王位。他显然想当王，他主张君主制，最后又在当王的过程中玩诡计。我们必须注意大流士的出场过程。大流士从波斯首府来到苏萨，显然是有备而来，他说，他以为只有他一个人知道国王是假的，他此行的目的便是要铲除这个沃僧（3.71），很明显，这句话只说了一半，他心里肯定有个计划，这个计划不仅包括铲除这个沃僧，而且包括铲除沃僧之后的计划，大流士并没有合盘托出，这个计划很有可能是如何取代沃僧当波斯王的计划。由于这个计划的驱动，大流士显得是执行推翻沃僧计划最坚定的执行者。在铲除沃僧之后，波斯国变得群龙无首，冈比西斯身后并没有子嗣。因此，这七人需要就波斯的未来展开筹划，于是就有了政体论辩。我们看到，之前鄙弃言辞的大流士，此时却成了言辞高手，并最终获胜。

经过一番论理，大流士的意见以多数票获得通过，大家决定在波斯延续君主制，并决定以“最公正”的方法选出一位国王，这种最公正的办法就是“机运”——谁骑的马最先嘶叫，谁就当国王。他们以为最公正的办法是“机运”，让这种人无法控制的东西来做出决定。不过，大流士却是一个试图控制“机运”的人，他并没有像其他几个人那样等待机运的选择，而是主动询问他的马夫有没有什么办法能让他得逞，希罗多德特别强调，这是个“聪明”的马夫，其实是在侧面烘托大流士的“聪明”。关于大流士让马嘶鸣有两种说法，这两种说法都反映了同一个东西，那就是两者都懂得利用动物的自然，大流士通过掌握事物的自然从而掌握了自己的机运。

相对于其他五位候选者来说，大流士的行为显得不义，他的不义行为源于他想当王的欲望，这种欲望最初潜藏在他来到苏萨并铲除假司梅尔迪斯这种貌似正义的行为当中。大流士懂得用表面正义的行为来实现自己的不义欲望。尽管他鄙弃言辞，却能够利用言辞的说服力量实现自己的计划。大流士曾说，讲真话或假话并不重要，重要的在于是否从讲真话或假话中获益（3.72）。在波斯的礼法中，讲真话是正义而假话是不义，因此大流士的话无异于说，为了获得利益，正义与否并无所谓。在这里，普勒克萨斯佩斯与大流士的关键区别在于，他撒谎为了是高贵而正义的目的（3.74-5）；大流士撒谎是则为了自身的利益，目的自私且不义。普勒克萨斯佩斯并没有用目的的正义论证手段的正义，他并没有做出这种论证。他强调了处境的危险，而他的最高使命是要讲出真话，因此只能忍辱偷生。大流士用貌似正义的目的来为自己的不义辩护，用目的的正当论证手段的正当。但大流士的虚伪在于它的目的正当性只是个幌子，他声称的正义只是表面的正义，而背后恰是他不义的欲望。

在大流士这里，理性成了实现不义欲望的帮手，欲望的实现成了灵魂最终的追求。大流士“在每件事上都贪图小利”，所以，波斯人将大流士称为“商人”（3.89）。

大流士当王之后，先后征服了萨摩斯和巴比伦，然后亲自率兵进攻斯基泰人（Scythians）。大流士举兵斯基泰，必须跨越自然的边界，他必须用舟度过波斯珀鲁斯海峡（Bosporus），并在伊斯特河架桥。后来证明，跨越伊斯特河几乎让大流士率领的波斯军队全军覆没。由于斯基泰人是游牧民族，大流士进入斯基泰之后，根本找不到人打仗，只有跟在斯基泰人的屁股后面跑。斯基泰人派人到伊斯特河，告诉架桥的伊奥尼亚人只要将桥拆除，波斯人便无路可退，必定困死在斯基泰。全赖于伊奥尼亚人——“世界上最卑劣的胆小鬼”和“最忠实于主人的奴隶”（4.142），大流士才狼狈地逃走斯基泰。

薛西斯（Xerxes）在《原史》中第一次露面是在卷一。自居鲁士时代起，在巴比伦的一个圣坛里就立着一尊纯金的人像，后来，“商人”大流士曾企图把这座神像搬走，最终还是不敢。希罗多德接着说，“大流士的儿子薛西斯把劝他不要移动这座像的祭司杀死，并把神像搬走了”（1.183）。从这第一印象，我们已经能感觉到薛西斯前无古人的肆心。

薛西斯的故事对我们理解《原史》的主题意义重大，但要理解希罗多德笔下的薛西斯非常困难，乍看之下，薛西斯有着遵守礼法的一面（7.8-18，9.108-10）。之前我们已经提过，《原史》首尾的两个情欲故事显然是一个对举，构成理解《原史》的框架。因此，理解薛西斯，最好先从他的情欲故事入手。在巨吉斯的故事中，欲望的羞耻必须用礼法织成的衣服约束起来，欲望撕破衣服的后果，我们已经见到。在薛西斯的故事当中，我们再次见到了这件衣服。

薛西斯爱上了兄弟玛希斯提乌斯（Masistius）的妻子（9.108），但他并不能使她顺从自己。因此，他让自己的儿子娶了这位妇人的女儿，以为这样，就能亲近儿媳的母亲。在这里，我们隐约看到了大流士灵魂的影子：理性为欲望服务。希罗多德说，薛西斯“按礼法规矩”安排了这场婚事，如果我们想到薛西斯背后不义的欲望，那么，希罗多德在这里特地强调礼法，是否在暗示薛西斯用体面的礼法遮掩自己的欲望，礼法成了实现欲望的手段？因为，我们难以想象一个谨守礼法的人会放纵自己的不义情欲。当薛西斯见到儿子娶过门的媳妇时，他爱欲的对象从儿媳的母亲迅速转到了儿媳身上，这位叫做阿尔塔芸特（Artaynte）的姑娘禁不住薛西斯的爱意，从了他。

希罗多德说，久而久之，真相暴露了（9.109）。这个暴露出来的真相，不仅是薛西斯不义的情欲，还包括这不义的情欲与礼法之间的关系。薛西斯之妻阿美斯特丽丝（Amestris）织了一件外袍送给薛西斯，言下之意，暗示薛西斯应该用这件衣服—礼法来约束一下自己的情欲。希罗多德接着写到：

薛西斯很喜欢（hēstheis）这件外袍，就穿着它去见阿尔塔芸特，他也很喜欢（hēstheis）阿尔塔芸特（9.109）。

希罗多德故意用同一个词，来描写薛西斯对衣服的喜爱和对女人的喜爱：他很喜欢礼法，也很喜欢欲望的对象。希罗多德用同一个词，同样意在凸显薛西斯对阿尔塔芸特的欲望显然有悖于礼法，但薛西斯并没有这样的意识，他同时喜欢这两者，看不出二者有什么不同或冲突。若是他不能依据礼法来判断自己的欲望是否不义，那么，在薛西斯身上，礼法已经无法约束欲望，在薛西斯的灵魂中，已经没有了作为灵魂尺度的法。薛西斯是如此喜欢阿尔塔芸特，以至于他许诺愿意将任何她要求的東西给她。可他万没想要，她向他索要那件他穿在身上的外袍。由于薛西斯的誓言（=礼法）的力量，薛西斯必须答应阿尔塔芸特的要

求。在这里，我们看到了薛西斯灵魂与身体的分离，礼法约束不了薛西斯的灵魂却对他的身体行为依然有效。如果希罗多德在这里是为了突出身体与灵魂的分离毋宁说是在让我们看到礼法约束灵魂的重要性，如果礼法丧失了对灵魂的约束力，那么礼法对行为的约束意义已经不大，因为，行为由欲望激发，薛西斯的不义情欲通过合乎礼法的行为达到，礼法成了欲望的手段。

阿尔塔芸特提出这一要求之后，薛西斯用尽一切办法想要回避，但她执意要这件衣服。薛西斯又说他可以用其他东西来替换这些衣服，薛西斯接着举了城黄金（财富）和军队这三样东西。我们发现，这三样东西恰好是一座城邦得以运作的基础。薛西斯要用一座城邦来重新博得阿尔塔芸特的喜欢。薛西斯不仅看不到礼法与欲望的冲突，也分不清私人的欲望与公共事务之间的界限。阿尔塔芸特对城邦并不感兴趣，他只要那件衣服，薛西斯必须在妻子织成的衣服与情人的渴求之间作出选择，必须在礼法与爱欲之间作出选择，薛西斯最后选择将衣服送给阿尔塔芸特，他选择了成全爱欲，牺牲礼法，或者说通过给出礼法，实现爱欲。理解了薛西斯的灵魂，我们才能更好地理解薛西斯为何要发动对希腊的远征。

卷七同样以继承权的问题开头。大流士打算征服希腊，不过在远征之前必须选择王位继承人。经过一番争执，薛西斯成了储君。大流士在为攻打希腊作准备时死了，于是，薛西斯当上了王（7.1-4）。

通常认为薛西斯远征希腊是遵循波斯人的礼法，因为薛西斯在做出这个决定时说：

波斯人啊！这并非我首先在你们中间推行新法，我不过是把它从父祖那里继承下来并加以恪守罢了（7.8a）。

从薛西斯的情欲故事中，我们已经看到了在薛西斯那里，礼法与欲望之间的关系，因此，我们必须对这里薛西斯口中的法保持警惕。在卷一，希罗多德曾对波斯礼法做过介绍（1.131-40），我们并没有读到关于对外扩张的相关信息。因此，我们有理由怀疑，这条法可能出于薛西斯的杜撰。希罗多德明白写到：“一开始，薛西斯根本无意讨伐希腊”（7.5）。之所以有这个想法，是因为薛西斯的表兄弟玛尔多纽斯（Mardonius），这个与国王亲近的人，挑起了薛西斯的欲望。他说，薛西斯应该惩罚希腊人对波斯人行的不义，这样国王就能在人间赢得美名，也能让别人不敢再对薛西斯有什么举动。之后，希罗多德说，玛尔多纽斯“不经心”地加上了一个理由（希罗多德强调“不经心”，可能正是为了凸显这条理由的重要性），说：

欧罗巴是一个非常美丽的地方，它生产人们栽培过的一切种类的树木，它是一块极其肥沃的土地，在人类当中，除去国王，谁也不配占有它（7.5）。

出于对这块肥美之地的欲求以及其他理由（7.6），薛西斯决定征服希腊。于是，他召集波斯显贵，向他们说出自己的决定，薛西斯的决定以我们上面所提到那句关于礼法的说辞开头。他引述了自居鲁士以来的征服，仿佛征服从来就是波斯人的传统。然后，他说出他自己的想法，相比之下，之前的说法其实就是一番修辞：

从我个人这一方面来说，自从我登上王位以来，我就在想怎样才能在这一光荣的地位上不致落在先人的后面，怎样才能为波斯人取得不比他们更差的权势。在我深思熟虑之后，我觉得，我们不仅可以赢得声名，而且可以得到一块在质和量方面都不次于我们的土地，这块土地比我们现有的土地还要肥沃；这样我们既满足了自己的需要，又达到了报复的目的（7.5）。

礼法在薛西斯这里变成了欲望的修饰。曾经极力劝阻大流士不要出征斯基泰的阿尔塔巴努斯（Artabanus, 4.83），这时以薛西斯叔父的身份劝薛西斯要深思熟虑，并警告薛西斯神会打击那些高大的动物，他不容许过分高大的东西存在，因为，“神除了他自己之外，不容许任何人妄自尊大”（7.10ε）。薛西斯当时听不进这样的话，待到他冷静下来之后，认为自己的决定并没有充分运用自己的“智慧”，并由于“血气方刚”，对阿尔塔巴努斯的好言劝阻出言不逊。于是，他改变了自己的决定。随后，在睡梦中，有个人警告他不要改变决定，他大为惊恐，立刻招来阿尔塔巴努斯。不过，他的叔父并不相信，这时，薛西斯对他说：

如果你把我的全套衣服穿起来，坐在我的王位上，然后再到我的床上去睡，这样，你很可能遇到同样的事（7.15）。

阿尔塔巴努斯果然梦到了那个人，让他也改变了决定，并支持薛西斯远征希腊。这个故事颇为费解，为什么薛西斯要让阿尔塔巴努斯穿上王的衣服、坐上王的位置、躺到王的床上？前面我们已经见到，薛西斯强调过王位（7.5），这里更加突出王位的意义，希罗多德究竟想要表明什么？早在卷三政体论辩的时候，《原史》中可谓最没有政治野心的欧塔内斯在批评君主制的时候，曾经对“王位”有过这样的说法：

把最优秀的人置于如此位置，他的想法也会与往常不同（3.80）。

我们在这里已经看到，当时波斯最冷静的人，坐上王位之后，同样产生了与往常不同的想法。希罗多德借用薛西斯的故事，是否想要表明，对于王者而言对外的军事扩张是他们必须面对的永恒诱惑，这个梦中人便是这个诱惑的形象⁴。王者要是克服不了这种欲望，欲望必会吞噬王者的心。

薛西斯重新坚持原来的决定，征服希腊，为此他必须在赫勒斯澎特（Hellespont）架桥，因为海峡隔开了亚细亚和欧罗巴，是两块大陆的自然界限。当海峡上的桥刚刚架起来时，即刻刮开来的暴风，将这个工程全部摧毁（7.34）。在这里，我们看到了对作为自然界限的“法”最暴烈的破坏。

薛西斯听到这个消息时大为震怒，于是下令把赫勒斯澎特笞打三百下，并把一副脚铐投到海里去。在这以前我就曾听到，在上述的做法之外，他还把烙印师派到那里去给赫勒斯澎特加上烙印。他的的确确曾命令那些他派去笞打的人们说出野蛮和横暴无礼的话。他要他们说：“你这毒辣的水！我们的主公这样惩罚

⁴ 阿尔塔巴努斯曾说，这个梦中人可能是薛西斯白天头脑中所想的东西的影像，但在他自己梦见之后，他放弃了这个看法。薛西斯首先称这位梦中人为神，继而阿尔塔巴努斯也将他称为神，但这位梦中人在自己的讲辞中并没有提到他自己的身份。与其说他是命令王者的神，不如说他是诱惑王者的魔鬼。比较柏拉图的说法，《王制》359c。

你，因为你伤害了他，尽管他丝毫没有伤害你。不管你愿不愿意，国王薛西斯也要从你的上面渡过，任何人不向你奉献牺牲，那是正当不过的事，因为你是一条险恶而苦咸的河”。他便下令这样来惩罚海，并下令把监督造桥的人们枭首（7.35）。

如果我们记得起“水”同样是波斯的神，那么，这种暴烈的破坏程度更是无以复加。薛西斯竟然想要鞭打神，并将神锁住，烙上烙印，还用恶言恶语辱骂神。他不顾神的意愿，却将自己的意愿凌驾于神的意愿之上。薛西斯显然记得“水”就是神，所以，他才会提到牺牲，后面他对此事感到后悔并尝试弥补过错时，又对赫勒斯澎特进行了献祭（7.54）。阿尔塔巴奴斯之前就对薛西斯说，当他们的军队离开波斯越远，水（海港）和土——这两位波斯的神，就会渐渐成为他军队的敌人（7.49）。

按照薛西斯最初的想法，他

将会使波斯的领土和苍天相接，因为，如果我得到你们的助力把整个欧罗巴的土地征服，把所有的土地并入一个国家，则太阳所照到的土地便没有一处不在波斯的疆界之外。因为，我听说将没有一座人间的城邦、人间的民族能与我们对抗，如果我所提到的那些人一旦被我们铲除掉的话（7.49γ）。

在薛西斯的情欲故事中，我们看到，薛西斯其实分不清私人的欲望与公共事务的界限，如果他可以用公共事务来替代私人欲望，他同样也可能将私人欲望等同于公共事务。薛西斯的帝国欲望，便是这种等同的最佳例证。薛西斯的灵魂并没有尺度，欲望主导这一切，正如在他的帝国梦想中，帝国的疆域没有自然边界，太阳所照耀之处，全是帝国的领土。希罗多德在《原史》中编织的灵魂与城邦的辩证法，就是要捅破这个帝国迷梦。

只要尚有国家存在，世界上就必然不会只有一个国家。那种囊括全世界和全人类的世界国家不可能存在。政治的世界乃是一个多元的世界，而非统一的世界……若就其无法囊括全人类和全世界而言，政治统一体在本质上不可能具有普世性。⁵

最深刻表明这一点的，正是希罗多德。但希罗多德同时告诉我们，永远都会有人做帝国梦。

据说，在荷马史诗中，并没有礼法（nomos）的概念，也没有“希腊人”的概念，希腊人作为一个大民族，是在希波战争时形成的。战争对民族的统一可谓至关重要，波斯大军压境之前，希腊内部其实战乱不断，之所以能在面对波斯的时候联合在一起，就是因为他们信奉共同的神——礼法相同。美地亚人从亚述人统治下通过斗争取得独立，但美地亚人部落林立，冲突不断，直到戴欧克斯（Deioces）率领美地亚人建立新城，颁布新法，希罗多德接着说，“这样，戴欧克斯便把美地亚人这个民族统一起来”（1.101）。居鲁士率领波斯人推翻美地亚人统治之前，也是部落散居，波斯人真正成为一个民族，同样是在一场战争之后，在他们成功取得独立，希罗多德才开始介绍波斯人的习俗（1.125以下）。由此可见，民族的礼法可谓民族凝聚的纽带，战争作为一种生存危机（契

⁵ 施米特，《政治的概念》，刘宗坤等译，上海人民出版社，2004，页133。

机），将民族最为内在地统一在一起，民族城邦的肇兴便源于此。但是，不同的民族有不同的礼法，不同民族之间终不免战争，是因为他们无法认同其他民族的礼法——

如果向所有的人建议，在一切风俗中选择他们看来最好的风俗，那么，在经过检查之后，他们一定会把自己的风俗放在第一位。每个民族都深信，他们自己的习俗比其他民族的习俗要好得多（3.38）。

我们若要从战争中理解政治，就必须明白，政治其实是民族内部礼法的表征。如果战争本身是政治的延续，那么，政治的冲突便表现为礼法的冲突，这就是为什么《原史》中两个民族的冲突，总要捣毁对方的神殿。依据我们前文的观察，礼法不仅止于城邦的习俗，还代表着灵魂的尺度，礼法规范着邦民——尤其是政治人的灵魂。坎道列斯认为自己看到的東西最美，他就纵容自己的爱欲，不顾礼法的限制，让巨吉斯看来王后的裸体；薛西斯欲望肥美土地，做着帝国之梦想让自己的领土与苍天相接。从坎道列斯到薛西斯，不义的欲望将灵魂中的战争引向城邦间的战争。战争不仅存在于民族城邦之间，同样存在于人的灵魂之中，因此，从战争中理解政治，不单要理解城邦中的法，还要理解灵魂中的法，政治的要务不单要认识并建设城邦中的法，同样要认识并建设灵魂中的法。希罗多德让我们看到，城邦礼法的败坏最终会导致城邦的衰亡，而导致礼法败坏的正是政治人灵魂之法的紊乱，灵魂之法比城邦之法显得更为紧要。从这个意义上讲希罗多德修史的意图，就是要校治政治人的灵魂。灵魂就像河水，不断地涌动，城邦习俗和自然界限就像河的两岸，希罗多德就在这动与静之间观察城邦治乱兴亡的历史。