

总体而言,《全球史中的文化中国》在具体叙述时虽各有千秋,但五位作者都以中国文化为本体,世界眼光为背景,充分运用新思路、新材料客观揭示“全球化”运动、“文化全球化”的必行趋势和各种典型的利弊因素,显现了古代中国在世界学术场域、文化圈以至在全球化人类社会前进道路上所起的正面作用,大力地弘扬了“国学”精神,并且作者们借古鉴今,以知识分子的良知针对当代中国置身世界场域所面临的文化、政治、经济、民族、外交等具体问题给予智性的建议。此书关注的重心兼具严肃的学术史课题与社会日常问题,在研究范畴、治学方法、研究材料、现实意义等方面均表现出鲜明的学术特色与丰富的社会文化价值。

(李 懿)

罗伯特·梅休编:《智者普罗迪科:文本、 翻译与注解》

Robert Mayhew ed., *Prodicus the Sophist:
Texts, Translations, and Commentary*
Oxford: Oxford University Press, 2011

近年由于曼斯菲尔德(Mansfeld)和普里玛维希(Primavesi)等学者的推进,早期希腊哲学的研究在各方面都有可喜的进展:格雷厄姆(Graham)刚刚出版了对照版的前苏格拉底残篇英译¹; De Gruyter出版社组织的《前苏格拉底传统》(Traditio Presocratica)系列如今已经推出泰勒斯和阿纳克西曼德/阿那克西美尼两种;普里玛维希在编订完恩培多克勒的施特拉斯堡纸草之后,与鲁伊纳(Ruina)及曼斯菲尔德两位学者合作译

1 Daniel Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

注蒂尔斯 (Diels) 的奠基之作《希腊学述》(*Doxographi Graeci*, 1879); 此外, 库卢门塔斯 (Stavros Kouloumentas) 正在准备克罗顿的阿尔克迈翁 (Alcmaeon of Croton) 的新译注本。但相对于前苏格拉底自然哲学家的研究热潮, 对于同样从属于广义的前苏格拉底哲学的智者, 相关研究则略有寥落。所谓的标准著作还要追溯到格思里 (Guthrie) 的《希腊哲学史》与柯福德 (Kerferd) 的《智者运动》。²

这一思潮内部, 相对于普罗塔戈拉 (Pratagoras)、高尔吉亚 (Gorgias) 等人, 普罗迪科 (Prodicus) 更可谓是边缘人中的边缘人。然而, 事实上这位来自开俄斯 (Ceos) 岛的智者, 在公元前五世纪的知识圈享有盛名。其正名思想和同义词理论大约可视为当时最为先进的语义学。尽管柏拉图在多篇对话录中对他多有揶揄, 在分辨概念时却也免不了多少受其影响 (参见《克拉底鲁》419b-d)。色诺芬在《回忆录》中则记载或转述了他著名的演说“赫拉克勒斯的抉择”, 这一故事已经成为后世西方道德教育的经典; 只是多数人可能记住了色诺芬, 却忘记了他的原作者。不过由于他的著作基本未能流传下来, 我们对于他的了解只能源自柏拉图对话等其他间接文献的只言片语。因此相比于他的同代人, 如高尔吉亚等人, 普罗迪科几乎很少为专业以外的读者所知。

眼前这本梅修 (Robert Maghew) 编辑的《智者普罗迪科》或许能够在某种程度上弥补这一遗憾, 它为当代读者全面了解这位智者的生平和学说提供了良好的基础和便利。本书包含与普罗迪科相关的证言与残篇的原文、翻译和约两百页的注释。如标题所示, 这部译注主要分为三部分: 导言、双语对照的文本和翻译、注释。书后附有四篇短论考察史源, 最后是文献列表以及引述作品和人名索引, 可惜未附主题索引。文本按照主题进行了划分, 包含“生平和性格”、“语言”、“自然哲学、宇宙论和宗教”和“伦理学”四部分, 注解也依照这一顺序。

2 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1969; G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

相比于标准的 DK 版，首先，作者取消了“残篇”和“证言”的区分。这一策略可能既是由普罗迪科特殊的流传，也是由近年来对于间接流传文献编辑的方法论讨论所决定。由于“残篇”和“证言”并非像蒂尔斯提出的那样界限分明，因此将阿里斯托芬《云》361 的古代批注（*Scholium*）和柏拉图《会饮》177b，甚至色诺芬《回忆录》中的“赫拉克勒斯的抉择”作为其著作《时令》（*Horai*）的残篇，即便不是误导性的，也必然争议重重。这样，与其冒着危险进行强行的划分，不如将其统一，让读者与研究者自行判断。其次，近年的古代学述文献研究显示了关注“证言”或“残篇”流传语境的重要性，因此该书所收入的文本不少都比 DK 版的要长，以便更为充分地展现文本的语境。例如 T69 来自阿里斯托芬的《鸟》，梅修选取了其中的 38 行，而在 DK 中仅有提及普罗迪科的 1 行。从收入残篇的量上看，作者自述有 44 个文本没有出现在 DK 中（p. xxviii），但如果仔细考察就会发现，大约除了来自菲罗德慕斯（*Philodemus*）《论虔敬》的两个文本（*Phld. Piet. 1*, PHerc 1077 和 *Phld. Piet. 2*, PHerc 1428）之外，实质性的文本收集推进远不如数字体现得那么大。比如作者增加的《苏达辞书》（*Suda* Π2958）与关于《理想国》660c 的古代批注两条均仅仅重复了其他史料中普罗迪科是普罗塔戈拉学生的传闻，似乎存目即可，而不必收入正文。

作者收录的原文以可读文本为主，给出极少量的异读，翻译大体可谓通畅流利。³ 然而这里收录的原文无法取代 DK。首先，该书几乎没有提供校勘记，而且少量的异读信息中也包含错误。比如在色诺芬《回忆录》2.1.24 中 *πρῶτον μὲν γὰρ οὐ πολέμων οὐδὲ πραγμάτων φροντιεῖς, ἀλλὰ σκοπούμενος †διέση τί ἂν κεχαρισμένον ἢ σιτίον ἢ ποτὸν εὐροις...*（因为首先，你将不必忧虑战争与诸种事物，而是在考察后【某动词（文本损毁）】你在饮食上的喜好……）这里稿本 A 读为 *διέση*，BC 则为 *διέση*，但梅修误将 A 记录为 *διέση*。其次，作者选择了将 *†διέση* 改为 *διείσει*，即 *διειδόν*

3 对于译文的评价和少量异议以及少量排印错误，可参见 Richard Bett, “Language, Gods, and Virtue,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 44 (2013), p. 281, n. 7; p. 283f, n.10; p. 296f, n.32; p. 282: n.9.

的将来时，意为找到或发现，但是却翻译为 *decide*（决定），让人颇难理解。最后，作者在校勘栏中指出这一猜测源自狄格尔（Diggle），但在文献总目中并未收入他的研究，因此读者无法知晓其来源。有趣的是，卡尔汉斯·阿贝文（Karlhan Abel）曾撰文提供了同一方案并且给出了详细论证，包括相应的研究史。⁴但是梅修并没有引述这篇论文，而这篇论文似乎也不知道狄格尔在1967年已经做出了同样的推测。

除此之外，本书的一些文本排序也让人难以理解，比如在讨论普罗迪科通过词语划分来区分不同种类的愉悦时，他的排序为赫米阿斯关于柏拉图《斐德罗》注疏的批注（Hermias In Platonis Phaedrum scholia 267b；Text 46），亚里士多德的《论题篇》（*Topica*）2.6.112b21-26（Text 47），亚历山大对亚里士多德《论题篇》的注疏（Alexander of Aphrodisias In Aristotelis topicorum commentaria 181；Text 48）和柏拉图的《普罗塔戈拉》337a-c（Text 49）。这一排序显然无法从年代、史源或者逻辑上得到解释。作者并非没有意识到这一排序的问题，但是他仅仅认为自己的排序违背了年代原则，但可以从史源上得到解释。根据他的辩护，先列出赫米阿斯是为了照顾这一文本与Text 45的《斐德罗》267b的相互联系，随后给出亚里士多德的《论题篇》是因为这一文本当为赫米阿斯的来源，接着跟随亚历山大的《论题篇》注疏那么似乎也是理所应当。

然而这一辩护并不让人信服。因为首先，本书从体例上并没有总是将相关原文与注释并置。比如阿里斯托芬的《鸟》（Text 69）被归入“自然哲学、宗教和宇宙论”这一章，而它上面的古代批注则为Text 31，属于“语言”这一板块。其次，尽管赫米阿斯对快乐的三分不太可能来自普罗迪科本人⁵，但我们并不能确定，他的史源是亚里士多德还是柏拉图，或者二者的结合。但无论这一问题的答案为何，不可避免的是，作者在阐释赫米阿斯这段文字时需要不断引述柏拉图和亚里士多德的相关文本（pp. 126-128）。

4 Karlhans Abel, "Die Lockung der Kakia: Textkritisches zu Prodicus 84 b 2 D.-K. = Xenoph. Mem. 2,1,24," *Hermes*, Vol. 112 (1984), pp. 491-493.

5 反对 M. E. Reesor, "The Stoic IΔION and Prodicus' Near-Synonyms," *American Journal of Philology*, Summer, 1983, pp. 124-133.

因此没有柏拉图的《普罗塔戈拉》和亚里士多德的《论题篇》相关文字作为预备是难以理解和评估作者的讨论的。与之类似，亚历山大的《论题篇》注疏（Text 48）中将 *hēdonē* 作为非理性（*alogon*）的快乐，与其他几种快乐并列，而非作为诸种快乐的总称。这一看法无疑更接近柏拉图的四分法（*ἡδονή, χαρά, τέρψις* 和 *εὐφροσύνη*，《普罗塔戈拉》337a-c），而非亚里士多德以 *hēdonē* 为总名的三分法。因此将亚历山大的文本其置于柏拉图前，同样难以理解。最后，关于亚氏是否有独立于柏拉图的史源，还是误读了柏拉图的《普罗塔戈拉》，以及二者的区分谁更接近普罗迪科的原始区分，这一系列问题目前学界仍旧充满争议。⁶ 但既然柏拉图提供的相关信息比亚里士多德要丰富，并且年代上也在先，将其前置无疑是更为谨慎与合理的做法。

因此总体来看，无论是处于时间还是逻辑的考虑，四段文本的先后顺序应当为柏拉图、亚里士多德，其次是亚历山大和赫米阿斯。而作者几乎相反的排列不仅缺乏内在的逻辑，同时给阅读带来了困难，特别考虑到其注释的预期读者包含初学者，而非仅仅是专业研究者。比如在第 129 页，作者提及亚里士多德相对于柏拉图可能具有独立的史源，但柏拉图对于普罗迪科的记载事实上在第 131 页以下才得到说明。换句话说，没有背景的读者如果按照顺序阅读此书，根本无法理解作者在第 129 页的论证。⁷

下面我们将重点评论作者的注解。由于作者预设的读者群体不仅包含研究者，也包含普通读者，因此注解通常包含对于来源文献的基础性介绍。比如如何为《苏达辞书》，柏拉图某篇对话录的概要等。但由于作者就此通常直接引述《牛津古典学辞典》（*Oxford Classical Dictionary*），部分信息略显

6 参见 Hermann Mayer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn: F. Schöningh, 1913; Oliver Primavesi, *Die Aristotelische Topik: Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, München: Beck, 1996, pp. 192-194.

7 类似的问题出现在对于伦理学相关文本的排序中，这一节最重要的文本来自色诺芬对于赫拉克勒斯在岔路口的故事（fr. 2 D.-K., *Xen. Mem.* 2,1,21-34）。从逻辑上看，这一文本应该放在前部，随后是依附于这一文本的其他来源。但是梅修不可思议地将色诺芬放在了中部，而明显依附于后者的费罗斯特拉图斯（Philostratus）以及阿里斯托芬的《云》的古代批注等却放在其前面。

多余或陈旧。从结构上看，注解分为两部分，其一对相应文本进行整体性的疏解，其次是个别词语与段落的疏解。作者显然将主要精力放在第一部分，而第二部分则相当匮乏。特别令人难以理解的是，就赫拉克勒斯的抉择这一核心文本而言，作者用了20多页进行整体性的疏解，但是完全省略了具体文句的注释。由于缺乏细致的语文学分析，使得其试图论证色诺芬基本保留了普罗迪科原文的论述显得相当薄弱。

从传记材料的注解来看，作者提供了三十个文本，从数量上远远大于DK版。但正如前文已经提示的，如果对比一下DK版，就会发现不少新近收入的文本对于了解普罗迪科的生平并无实质性的贡献，一些明显是早期文本的复述，一些则是将普罗迪科与其他智者放在一起综合勾勒其特征⁸。由于这类资源往往含糊其辞，甚至张冠李戴，是否从中可能勾勒出普罗迪科的生平与学问是颇有疑问的。作者在注释中注意到了古代传记传统的虚构性特征，并且勾勒了其可能来源，比如《泰阿格斯》127e-128a恐怕是模仿自柏拉图的《申辩》19e4-20a2 (p. 97)，费罗斯特拉图斯的《智者生平》(*Vitae sophistarum*) 1.12.496对普罗迪科生平性格的分析多是受到色诺芬和柏拉图作品的影响 (pp. 82-85)。尽管梅修清晰地了解相关史料的虚构与文学特征，却并没有太多怀疑这些记载；恰恰相反，他总是尝试在文本中寻得有关普罗迪科可能的历史真相。比如《苏达辞书》II2365和《理想国》600c的古代批注中记载了普罗迪科由于腐蚀青年饮毒酒而死。由于这一记录作为我们唯一的来源不仅晚出，而且和苏格拉底之死惊人相似，多数学者否认其可信性。但梅修仍旧试图相信这一材料蕴含了一定的历史真实，即普罗迪科因为其无神论和腐蚀青年遇到法律上的麻烦。他提供了两个证据支持这一解读：首先，其他史料中多次提及普罗迪科与青年人交往（参见Text 2, 5, 8, 10, 18, 19, 30）；再者，普罗迪科在宗教上是彻底的无神论者 (p. 71)。但显然，两个论证尚不足以证明他确实由于和苏格拉底类

8 比如色诺芬：《会饮》(*Symposium*) 1.5；《柏拉图〈泰阿泰德〉的匿名注疏》(*Anonymi Commentarius in Platonis Theaetetum*) 57.43-58.12；柏拉图：《理想国》600c-d；柏拉图(?)：《泰阿格斯》(*Theages*) 127e-128a等。

似的罪名遭到起诉或 / 和惩罚。类似的问题出现在对费罗斯特拉图斯《智者生平》的解释中。这一文本记载了色诺芬由于仰慕普罗迪科，在其被囚禁于波伊提亚（Boeotia）时仍旧去听了后者的课程。作者考证二者的相遇应当发生在公元前 412-411 年（p. 83）。但是作者并非不清楚，这段关于普罗迪科的记载，例如其声音低沉、追求年轻人和富有家庭、爱财、贪图享乐等均可以从早期文学文本中找到证据，因此所谓色诺芬与他的相遇很可能是受到色诺芬在《回忆录》中关于赫拉克勒斯之抉择的演讲的记载的启发，就像后世传闻的修昔底德倾听希罗多德的演讲一般，通常来自小说家言的虚构。尽管作者多次小心地提示自己重构普罗迪科生平的猜测性特征（pp. 83, 85），但这种对于史料缺乏批判的态度仍旧影响了一些具体段落分析，比如在柏拉图《泰阿泰德》151b 中，苏格拉底自称，由于很多年轻人（在思想上）无法怀孕，也就不需要作为助产士的自己，因此他将这些人或者推荐给了普罗迪科，或者推荐给其他神圣而有智慧的人。这是苏格拉底式对于智者的典型的反讽。但注释者的实证主义读法却告诉我们，可能现实中苏格拉底推荐给普罗迪科比其他人的更多的学生；只是我们除了卡里阿斯（Callias）不知道其他人的姓名（p.100）。

注释的第二部分命名为“语言”，一方面涉及普罗迪科在修辞学的贡献，另一方面则集中于他最负盛名的词类研究和近义词划分。这里最重要的史源仍旧是柏拉图，其他文本对于理解普罗迪科的语言哲学鲜有贡献。这里作者对于文本的选择略微让人疑惑，特别是 Text 31，即阿里斯托芬《鸟》692a 的古代批注。此处注释者指责卡里马库斯（Callimachus）错误地将普罗迪科归为演说家，相反他认为哲学家的称号对于普罗迪科来说才更为合适。无疑，这一段落与普罗迪科的语言观并无密切联系，作为后世对其的整体评价的记载，应放入第一部分“生平与性格”。在这一部分中，*Suda* Π 2365=DK A1 将普罗迪科称为哲学家（*philosophos*）、自然哲学家（*physikos*）和智者（*sophistēs*），在柏拉图《理想国》660c 的古代批注中称其为自然哲学家，而在普罗塔克的《演说家生平》（*Vitae decem oratorum* 4; *Moralia* 836f）中则称普罗迪科为演说家（*rhetoros*），而其他段落多称其为智者。因此在这一语

境下恰好可以讨论自然哲学家、智者、哲人与演说家四者的复杂联系。尤其当下的研究习惯往往将前苏格拉底哲学家等同于自然哲学家，而将智者放在这一范畴之外，前者似乎执着于自然研究，而后者是偏道德哲学与修辞学一路。但事实上，所谓自然哲学家往往并不缺乏道德与社会的论述，而所谓的智者群体在自然哲学，甚至理论哲学上也多有贡献，双方的界限绝非如想象的那般明确。梅修在解释普罗迪科自然哲学家的称号时，引证了其作品《时令》、《论自然》与/或《论人的自然》，却未能在医学、自然哲学与道德哲学的互动语境下进一步引申。与之相对，潘德里克（Gerard Pendrick）在对于智者安提丰的翻译和注解则对这一点用力尤深，堪称典范。⁹

下面我们略微考察一下普罗迪科语言哲学的学理部分。梅修在导论中将这位智者的语言哲学综述为如下三个原则：（1）没有两个词语或多个词语分享同样的意义。（2）没有一个词语可能拥有多于一种的意义。（3）词的词源应该适应其含义，至少不与它相互冲突。（p. xv）如果我们引入柏拉图《普罗塔戈拉》中记载普罗迪科对于快乐的区分作为例证（参见前文），即四种不同的词语分别对应四种不同的快乐，并且彼此并无重叠，那么原则（1）与（2）显得相当可信。此外，在对 εὐφραίνεσθαι 的解释中，普罗迪科暗示了一个（伪）词源学分析，即将其等同于 φρονήσεως μεταλαμβάνοντα（337c2-3）。与之类似，ἡδεσθαι 源于 ἡδὺ πάσχοντα（337c4-5）。这里显然体现了词源与词义的关联原则。然而，如果按照亚里士多德在《论题篇》中的记述（112b21-26），*hēdonē* 至少包含三种异质性的快乐，这样 *χαρά*，*τέρψις* 和 *εὐφροσύνη* 实则成为 *ἡδονή* 之下从属性的三种不同快乐，这里似乎对一词一义原则有所抵触，除非作者给出拒绝亚里士多德的划分代表了普罗迪科原意的理由。首先，事实上已经有不少作者认为柏拉图比亚里士多德更为忠实地再现了普罗迪科的同义词理论¹⁰，但梅修并没有

9 Gerard Pendrick, *Antiphon the Sophist: The Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

10 Primavesi, *Die Aristotelische Topik*, pp. 192-194; Carl Classen, *Ansätze: Beiträge Zum Verständnis Der Frühgriechischen Philosophie*, Würzburg: K & N, 1986, p. 299.

评估两种版本与历史上的普罗迪科之间的关系，而仅仅指出亚里士多德可能有独立于柏拉图的来源，但是对于二者之间的矛盾并不敏感。其次，梅修对于原则（2）提供的论证来源于《普罗塔戈拉》341a-b，即普罗迪科质疑 *deinos* 可能既表示可怕又表示聪明（p.xvi）。但是我们应该看到，普罗迪科这里似乎并不想否定一词多义的可能性，他想否定的是一个词可能拥有自相矛盾的含义。因为聪明是好，而可怕是坏。¹¹ 最后，就词源学而言，现有史料能够告诉我们普罗迪科的确间或使用（伪）词源学作为其论证的依据（除了《普罗塔戈拉》，另参见 T58, T59）。其中最强的例证来自盖伦（Galen）（参见 T63-65），这里普罗迪科根据 *phlegma* 的词源 *pephlechthai*（被燃烧）认为 *phglema* 应该指向热和干的体液，而非通常认为的冷和湿的体液。如果来自盖伦的这一例证可以普遍化，那么梅修的原则（3）则相当可信。如果只是个案，那么辞源学的使用则不必具有普适性。我们对于其有效性的怀疑主要来自柏拉图的文本，因为无论是对西蒙尼德诗句的阐释还是对于愉悦的划分，背后主要的推动因素似乎都是某种道德化原则。普罗迪科并不在划分同义词时总是提供词源学的分析，ἦδεσθαι 和 εὐφραίνεσθαι 的辞源学也是通过语言游戏的暗示间接给出。如果柏拉图勾勒了普罗迪科某一种可信的形象，那么词源在普罗迪科那里很可能只是作为启发性和辅助性的论证工具。他很可能并没有任何系统的词源学体系，更没有将辞源学作为把握世界与词语关联的奠基性原则。

在对普罗迪科语言观的分析中，柏拉图在《普罗塔戈拉》中有一段著名的诗歌讨论值得关注。这里涉及如何解释一首同样来自开俄斯的诗人西蒙尼德（Simonides）赠给贴萨利贵族斯科帕斯（Scopas）的劝诫诗（PMG 542, F260）。这首诗歌的主旨在于强调由于人与神的界限，作为人只需要在德性上尽力而为，而不必追求尽善尽美。出于这个原因，西蒙尼德批评了

11 Bett 得出了与笔者类似的结论，但他认为根据梅修的原则（2）（不同的词，不同的含义）与原则（1）（不同的含义，不同的词）的对称性，原则（2）或许的确是普罗迪科的原意。显然，这并不是一个必须接受的论证。参见 Richard Bett, "Language, Gods, and Virtue," p. 284.

传说中的七贤之一皮塔库斯（Pittacus）的表述：作为善者很难（*χαλεπὸν ... ἐσθλὸν ἔμμεναι*, 339c4-5），因为对于人而言，成为善不是很难，而是不可能，只有神才是全善的。然而苏格拉底和普罗塔戈拉的讨论完全偏离了这首诗的本意，前者利用普罗迪科的词义划分法认为西蒙尼德试图论证成为善（*genesthai*）很难，但处于善的状态（*einai*）则较为容易。他认为这里诗人强调的是“生成”与“存在”的区分。与之相对，普罗塔戈拉则认为诗人既认为做善人难，又批评他人的类似表述，因此是自相矛盾。这里苏格拉底引用了赫西俄德（Hesiod）在《劳作与时日》中 289-292 对于德性之路艰辛的描述，由于在色诺芬《回忆录》（2.1.10）中记载的赫拉克勒斯的故事同样引述了这一段落，我们有理由认为柏拉图在这里故意影射了普罗迪科关于德性的论说，并暗示了嘲讽性的批判。梅修对于这一段的注解并没有忽略这一关联，他同时敏锐地发现（p. 138f）柏拉图在普罗迪科面前不加区分地使用 *agathos* 与 *esthlos* 等表述却未能引发这位智者的注意，也暗中嘲讽了其同义词理论在实践上的困难与荒谬。然而梅修关于西蒙尼德阐释的注解仍有部分值得商榷之处。首先他未能明确区分诗人的原意、柏拉图的解释与普罗迪科的解释之间的差异。但事实上，只有在了解这一区分的背景下，才能较好地把握苏格拉底利用普罗迪科解诗的张力。因此，有必要在文本分析之前，对诗人的原意和全诗的内容做一简介性的说明。其次，他认为正如苏格拉底所言普罗迪科，甚至赫西俄德，均对生成（*becoming*）和存在（*being*）进行了区分（p. 136）。他的证据来自色诺芬《回忆录》中德性女神的表白：大意是追寻德性之路尽管十分艰辛，当在老年到来时，则不会懊悔并享有愉悦。赫西俄德在《劳作与时日》289-292 的观点与此类似。但是我们不仅在《回忆录》的语言中看不到存在与生成区分的暗示，甚至在赫西俄德那里，当他在表达德性道路之艰难时，他使用的是 *einai* 的分词 *eousa*（292），而非 *genesthai*。因此二人就德性问题的讨论均可谓某种日常智慧的引申，而并没有对于生成和本体论（或语义学）区分作为基础。如果说有，那更可能是柏拉图对于这一观点漫画化的解读，而不太可能是普罗迪科本来的预设。最后，这一部分有大量重要

研究文献未能顾及，特别是莫斯特（Most），马努瓦特（Manuwald），官德特（Gundert）等人的研究。¹²

注释的第三部分，作者命名为“自然哲学、宇宙论和宗教”。由于这一部分与重构普罗迪科名下的作品《时令》相关，我将它们放在一起论述。关于《时令》，除了它是普罗迪科的作品名以及色诺芬记载的“赫拉克勒斯的抉择”出自这部作品之外（《云》361的古代批注），我们可以说一无所知。这里首要的任务是确认《时令》的含义，其次理清这一作品和赫拉克勒斯的关系。有人将《时令》视为“青春”，认为其讲述的是赫拉克勒斯及其他英雄的故事，也有人将这一标题视为“年龄”或“时令”，应该说目前研究界普遍接受的意见是这一标题指向人格化的时令或季节，因此意为“时令女神”。¹³然而，如果接受这一解释，此处要面对困难无疑是如何整合赫拉克勒斯抉择的传说。奈斯特（Nestle）主要利用特米斯提乌斯（Themistius）的《演说》（*Oratio*）30.349a-b，集合色诺芬的《家政学》、阿里斯托芬的《鸟》、欧里庇得斯的《酒神狂女》（*Bacchae*）以及伪柏拉图对话《阿基奥库斯》（*Axiochus*）等文本，对这一著作的内容进行了系统的重构。按照他的看法，这一著作本质上乃是关于宗教和文化起源的著作，重心在于强调农艺在人类文明发展的奠基作用，在此基础上产生了文明的第二阶段，即宗教（特别是德墨忒尔 [Demeter] 与狄奥尼索斯 [Dionysos] 崇拜）。而第三部分，赫拉克利特面对的两条道路，实际其一是与（农业与技艺）劳作相联系的德性之路，而其二是与享乐和慵懒相联系的恶性之路。作者劝诫世人应当追随赫拉克勒斯追求德性之路。梅修对这部作品的

12 参见 B. Manuwald, *Platon. Protagoras*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 301-353; G. Most: "Simonides'Ode to Scopas in Contexts," in I.J. F. de Jong and J. P. Sullivan eds., *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden: Brill, 1994, pp. 127-152; H. Gundert, "Die Simonides-Interpretation in Platons *Protagoras*," *EPMHNIA: Festschrift Otto Regenbogen*, Heidelberg: Winter, 1952, pp. 71-93; 以及 R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: From the Beginning to the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press, 1968, pp.32-35, 159; L. Woodbury: "Simonides on Arete," *Transactions of the American Philological Association*, Vol.84 (1953), pp. 135-163.

13 W. Nestle, "Die Horen des Prodikos," *Hermes*, Vol. 71 (1936), pp. 151-170.

重构与奈斯特内容不同，但方法上近似。此处或许也是本书最具原创性之处。正如第三部分标题（“自然哲学、宇宙论和宗教”）所展示的，作者认为《时令》涵盖了比奈斯特假说更为广阔的主题。他认为，《时令》包含两层含义，其一是宏观层面人类发展的时令，其二是微观层面个体人生的时令。前一部分的主题为人类文明的早期发展：（1）混乱、黑暗与早期人类的无助状态；（2）宗教起源的第一阶段：人类神化自然现象；（3）宗教发展的第二阶段：人类神化做出贡献的个体。第二部分为个人生命的演进，这里分为五个阶段：（1）婴儿时期；（2）学习时期；（3）赫拉克勒斯的抉择；（4）劳作时期：农业、军事和政治等；（5）老年与死亡。（p. xxii）无疑这是一个无可避免包含玄想、但是可以得到辩护的重构。他所利用的材料与奈斯区别不大，但是相比于后者将特米斯提乌斯作为基础，梅修首先重新评估了《阿基奥库斯》中对于人生各阶段的描述，将其视为《时令》与人类文明发展相平行的独立框架，以便解决整合“赫拉克勒斯的抉择”到整个讲辞中的困难。尽管我们并不确定《阿基奥库斯》中的描述是否出自这一作品，但作者确实提供给我们了一个有趣的构想。其次，奈斯特注意到阿里斯托芬《鸟》中多次出现《时令》（696, 705, 709, 714, 725），他将685-692戏拟的群鸟神谱视为对普罗迪科宗教起源学说的戏拟和讽刺。但梅修进一步认为，这一段文字暗示了普罗迪科本人持有从宇宙起源（cosmology）到人类文明演进的系统学说，从而遭到喜剧的戏拟。这里奈斯特的解读显然更为谨慎，因为关于普罗迪科的宗教起源学说我们可以从其他史源得到印证¹⁴，但关于所谓的宇宙论我们只有阿里斯托芬《云》中360-362将普罗迪科称为“研究天象的智者”（*meteorosophist*）¹⁵的暗示，并

14 A. Henrichs, "Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion," *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79 (1975), pp. 93-123; "The Atheism of Prodicus," *Cronache Ercolanesi*, Vol. 6 (1976), pp. 15-21; "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies," *Harvard Studies of Classical Philology*, Vol. 88 (1984), pp. 139-158.

15 Bett 已经指出 *meteorosophist* 的这一称号中，*sophist* 是重点，而 *meteo-* 是否能够适用普罗迪科是十分可疑的。参见 Richard Bett, "Language, Gods, and Virtue," p. 297.

且我们必须预设《鸟》685-692 是对普罗迪科的戏拟和颠倒。然而，就前者而言，苏格拉底也在同一剧中被称为“研究天象的智者”，但历史上的他不太可能有一个宇宙论的筹划。就后一个问题而言，喜剧诗人所依据的未必只是普罗迪科，很可能也包含俄尔甫斯（Orphic）与赫西俄德的神谱以及恩培多克勒的《论自然》等。

第四部分注释涉及的是普罗迪科的伦理学，但核心文本仍旧是来自《时令》的“赫拉克利特的抉择”。这一文本记载了青年时期的赫拉克勒斯在岔路口碰到德性与恶性两位女神，两位女神分别陈述了自身代表道路的利弊得失，前者指向依赖于艰辛与德性的幸福之路，后者则承诺轻松与安逸的愉悦之路。这一文本涉及研究史上的两个问题。其一，保存在色诺芬著作中的文本多大程度上反映了普罗迪科的原作？其二，这篇作品的主旨何在？他是表达普罗迪科关于道德伦理的严肃意见，还是仅仅作为演说（*epideixis*）展示修辞技巧。对于第一个问题，梅修认为这篇文字尽管不完全，但比较忠实地再现了普罗迪科的原初语言。对于第二个问题，他认为两种流行解答均不能接受，而又给出了第三种解答：即这里普罗迪科的目的既不在于扬善抑恶，也不在于仅仅展示修辞技巧，而是根据所谓智术道德揭示善恶具有地位相同的可选择性。但这两个立场，我以为梅修均没有给出令人信服的论证。

就第一问题而言，早先的梅耶和晚近的格雷（Gray）和多里昂（Dorion）等人试图论证这篇文本的文风是色诺芬式的，因此并没有忠实地再现普罗迪科的修辞。¹⁶ 与之相反，桑索内（Sansone）与本书作者认为这篇文本较为忠实地反映了普罗迪科本人的措辞。¹⁷ 这里并不能就双方立场

16 参见 Mayer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*; V. Gray, "The Linguistic Philosophies of Prodicus in Xenophon's 'Choice of Heracles'," *Classics Quarterly*, Vol. 56 (2006), pp. 426-435; A. Dorion, "Héraklès entre Prodicos et Xénophon", *Philosophie Antique* 8 (2008), pp. 85-114; D. Wolfsdorf, "Prodicus on the Correctness of Names: The Case of τέρπις, χάρα and εὐφοροσύνη," *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 131 (2011), pp. 131-145.

17 D. Sansone, "Heracles at the Y," *Journal of Hellenistic Studies*, Vol. 124 (2004), pp. 125-142; "Xenophon and Prodicus' Choice of Heracles," *Classical Quarterly*, Vol. 65(2015), pp. 371-377.

提供一个全面的评论，仅就后一立场提出两点疑虑：其一，在开端，色诺芬称记述这篇文本“就我能所回忆而言”（ὡδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι, 2.1.21），结尾则总结说普罗迪科的言辞比他更为华丽（ἔτι μεγαλειότεροις ῥήμασιν ἢ ἐγὼ νῦν, 2.1.34），这说明色诺芬手边既没有普罗迪科的文本，也没有尽力在文辞上与他保持一致。他更关心的显然是其中传达的关于德性的内容。其二，这篇文本中可以看到有部分普罗迪科对于近义词进行区分痕迹，但仔细考察却发现其使用并不融贯。尽管在叙述中出现了 ἡδονή, χαρά, τέρψις 和 εὐφροσύνη 相系的四种表达，但是比如 ἡδονή 一词既可以表示好的愉悦，也可以表示坏的愉悦（参见 2.1.31；2.1.33），与柏拉图记述中仅将其与坏的愉悦相系并不一致（梅修似乎这里也承认此处的用词不可能是普罗迪科的原始版本，p. 212）。

就第二个问题而言，梅修的怀疑论式的解读——普罗迪科试图展示，对于理性选择而言，德性与恶性具有同等论证效力——虽然新颖，但似乎更缺乏可信度。¹⁸ 他认为这一解读符合所谓智者道德观，但似乎没有注意到：首先，并非所有智者都是价值相对主义者，即认为对于任何论题都可以提出两个相反但具有同等效力的论证（参见《双重论证》[Dissoi Logoi]）。至少根据柏拉图等文本（比如区分好的愉悦与坏的愉悦），普罗迪科不太可能是一个这样的相对主义者。其次，智者道德观的另一个重要的面相在于“德性”或“卓越”（*aretai*）的优先性和可教性。我们在普罗塔戈拉等人处不仅可以看到其对于 *aretai* 在道德与社会功能上的多重肯定，而且也包含其可以通过话语和论题（*logos*）的交流与传达性。如果放在这一语境下来考察，那么普罗迪科的“赫拉克勒斯的抉择”实际象征了青年面对德性与恶性各自代表的论说时出自理智的规范性选择。由之，其中善与恶的论辩应当视为对于德性的可传达性的认同与选择理智性的暗示，而非善恶具有同等的论辩和选择价值。再者，即使不考虑论证，文本中德性女神的仪表与

18 Bett 同样质疑了梅修的这一解读。参见 Richard Bett, “Language, Gods, and Virtue,” pp. 304-306.

行为均显得优于恶性女神（比如恶性女神会打断德性女神的谈话），这似乎暗示了作者隐含的价值判断。最后，色诺芬总结对话时称“普罗迪科大概就如此追述了赫拉克勒斯为德性所教育的故事”（οὕτω πως διώκει Πρόδικος τὴν ὑπ’ Ἀρετῆς Ἡρακλέους παιδευσιν, 2.1.34），这里暗示了色诺芬知道或理解这部作品的主旨在于德性的胜利，即赫拉克利特理性地选择了德性，这也与希腊神话中关于赫拉克利特的主流形象相吻合。梅修的解读如果成立，那么似乎色诺芬本人以及整个古代传统都误读了这一对话。不仅如此，梅修的这一解读也导致了对于文本细节的误读。例如在 2.1.27 中，德性女神许诺追随德性者将得到真理，若诸神安排存有（*ta onta*）。她不仅暗示赫拉克勒斯是宙斯之子（2.1.27），也自称与诸神为伴（2.1.32）。梅修不认为这里诸神的出现作为规范性的因素提示了德性的优先性。恰恰相反，他认为既然有费罗德慕斯、西塞罗以及塞克斯图斯·恩坡里克（Sextus Empiricus）的材料证明普罗迪科是无神论者¹⁹，那么这里神无非指向人的发明，并无任何规范性的价值暗示于其中。相反，德性女神提及神无非是说：如果你追随德性，你就应该信仰传统神（p. 214f）；与之相应，而与恶性相关的选择则是远离传统神，以快乐为原则。梅修认为普罗迪科暗示这两种选择在价值上是相等的，都是面对理性开放的可能。这里暂且不论普罗迪科是否是所谓的极端无神论者（我对于材料的晚出略感疑虑，同时日常意见中所谓的无神论者，如克塞诺芬尼 [Xenophanes]，实则并非后世所谓的极端无神论者），至少从解释学上，并不能简单地将普罗迪科的宗教观转移至赫拉克勒斯故事的神话框架之中，从而将此处的神灵虚无化。因为这个寓言的意义必须在这一框架下才能得到理解。就像赫拉克勒斯的抉择并不——如德罗米伊（de Romilly）所认为的²⁰——足以证明诸神在普罗迪科道德哲学中占有一席之地；同样普罗迪科对于诸神的否定，如果确实存在的话，也不能解构神话叙事框架内诸神的存在。

19 他的这一看法主要追随 Henrichs 的理解（参见注释 15）。

20 J. de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 192-194.

总体而言，梅修的译注在文本解释上并非完全令人信服，在文本和文献上也有不少空缺，但这部作品第一次将普罗迪科相关的证言或残篇尽可能完全地收集并加以详细注释，其写作风格清新明快，立论谨慎，仍不失为一部佳作。该书是普罗迪科研究者和对其有兴趣的读者不能绕开的基本作品。

(程 炜)

**玛格利特·戴斯劳瑞尔斯、皮埃尔·德斯特雷编：
《剑桥亚里士多德〈政治学〉指南》**

Marguerite Deslauriers & Pierre Destrée eds., *Cambridge
Companion to Aristotle's Politics*

Cambridge: Cambridge University Press, 2013

亚里士多德的《政治学》在历史上远不如他的逻辑学、物理学、形而上学和伦理学那样吸引人们长久而持续的关注和兴趣，部分原因在于《政治学》的文本在亚里士多德死后一度遗失，不为学界所知。中世纪通过阿拉伯传回西方后，人们对亚里士多德《政治学》的关注和研究状况大体经历了以下几个阶段：第一阶段，大约1260年，穆尔贝克的威廉（William of Moerbeke）第一次将亚里士多德的《政治学》翻译成拉丁文，使得托马斯·阿奎那得以对《政治学》进行详细评注（一说威廉应阿奎那的请求做亚里士多德文集的拉丁文翻译工作），从而奠定了亚里士多德主义的托马斯主义传统。第二阶段，从16世纪到17世纪，以博丹、霍布斯为代表的政治哲学家对亚里士多德的《政治学》展开了一系列批评。比如博丹在其《共和六书》中集中批评了亚里士多德的奴隶制和混合政体；而霍布斯对亚里士多德的批评更是毫不留情，斥其《形而上学》是“荒谬的”，《伦理学》