西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
施特劳斯集
刘小枫 ● 主编



恩伯莱(P.Emberley) 寇普(B.Cooper) ● 编

信仰与政治哲学
——施特劳斯与沃格林通信集

Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934—1964

谢华育 张新樟 等 ● 译

华东师范大学出版社

缘　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"(康有为语)，涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，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，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向**古典西学**方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎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。晚近十余年来，欧美学界**重新翻译和解释**古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了**解读能力**。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界**诠释西学经典**的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在**通史**或**评传**阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套"西方传统：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译)，尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

目　录

中译本前言 /1
英译本前言 /5

第一编　施特劳斯与沃格林通信集(1934—1964)

1. 沃格林致施特劳斯(伦敦,1934 年 10 月 2 日) /3
2. 施特劳斯致沃格林(纽约,1942 年 1 月 19 日) /4
3. 施特劳斯致沃格林(纽约,1942 年 11 月 24 日) /5
4. 沃格林致施特劳斯(L. S. U[1],1942 年 12 月 9 日) /8
5. 施特劳斯致沃格林(纽约,1942 年 12 月 20 日) /12
6. 施特劳斯致沃格林(纽约,1943 年 2 月 13 日) /14
7. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1943 年 2 月 20 日) /16
   附《上帝的子民》提纲 /17
8. 施特劳斯致沃格林(纽约,1943 年 2 月 25 日) /19
9. 施特劳斯致沃格林(纽约,1943 年 5 月 9 日) /20

① 指路易斯安那州立大学(Louisiana State University)。

10. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1943 年 9 月 26 日) /24
附 沃格林致许茨的信:评胡塞尔 /25
11. 施特劳斯致沃格林(1943 年 10 月 11 日) /46
12. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1944 年 6 月 7 日) /48
13. 施特劳斯致沃格林(纽约,1945 年 4 月 21 日) /50
14. 施特劳斯致沃格林(纽约,1946 年 10 月 16 日) /51
15. 施特劳斯致沃格林(纽约,1947 年 11 月 11 日) /53
16. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1948 年 3 月 18 日) /55
17. 施特劳斯致沃格林(纽约,1948 年 5 月 27 日) /57
附 施特劳斯对沃格林的〈科学主义的起源〉的评论 /58
18. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1948 年 6 月 12 日) /60
19. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1948 年 10 月 11 日) /62
20. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1949 年 1 月 14 日) /63
附 沃格林评施特劳斯的《论僭政》及施特劳斯的回应 /64
21. 施特劳斯致沃格林(纽约,1949 年 1 月 21 日) /81
22. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1949 年 3 月 12 日) /82
23. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1949 年 3 月 17 日) /83
24. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1949 年 3 月 22 日) /84
25. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1949 年 4 月 15 日) /86
26. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1949 年 12 月 17 日) /88
27. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1950 年 1 月 2 日) /90
28. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1950 年 3 月 14 日) /92
29. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1950 年 4 月 10 日) /94
30. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1950 年 4 月 18 日) /95
31. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1950 年 8 月 8 日) /98

32. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1950 年 8 月 21 日) /100
33. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1950 年 8 月 25 日) /101
34. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1950 年 12 月 4 日) /103
35. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1950 年 12 月 10 日) /106
36. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1951 年 2 月 21 日) /110
37. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1951 年 2 月 25 日) /111
38. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1951 年 4 月 22 日) /114
39. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1951 年 6 月 4 日) /125
40. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1952 年 8 月 5 日) /130
41. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1953 年 4 月 20 日) /131
42. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1953 年 4 月 15 日[未发?]) /133
43. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1953 年 4 月 29 日) /138
44. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1953 年 5 月 22 日) /140
45. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1953 年 6 月 10 日) /143
46. 施特劳斯致沃格林(伯克利,1953 年 6 月 23 日) /145
47. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1956 年 6 月 3 日) /146
48. 沃格林致施特劳斯(L. S. U,1958 年 1 月 24 日) /147
49. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1960 年 2 月 11 日) /148
50. 沃格林致施特劳斯(慕尼黑[?]1960 年 2 月 15 日) /149
51. 施特劳斯致沃格林(芝加哥,1960 年 2 月 22 日) /150
52. 沃格林致施特劳斯(斯坦福,1964 年 9 月 7 日) /151

第二编 论文选

施特劳斯 耶路撒冷与雅典:一些初步的思考 /155
沃格林 福音与文化 /193

沃格林 不朽:体验与符号 /247
施特劳斯 神学与哲学的相互影响 /301

第三编 评 论

怀泽 作为探寻和回答的理性和启示
——比较沃格林和施特劳斯 /323
伽达默尔 批判声中的哲学思考
——施特劳斯和沃格林论沟通和科学 /339
罗森 政治学或是超越?回应历史主义 /353
阿尔蒂泽 施特劳斯和沃格林在神学上的矛盾 /361
富勒 哲学、信仰和进步的问题 /374
桑多茨 中世纪的理性主义还是神秘主义哲学?
——对施特劳斯和沃格林通信的思考 /395
潘格尔 施特劳斯和沃格林眼中的柏拉图政治哲学 /424
沃尔什 施特劳斯和沃格林思想中理性与启示的紧张关系 /459

译后记 /483

中译本前言

施特劳斯和沃格林作为思想家都充满魅力，他们身上有不少相同的地方，让人抑止不住要把这两位哲人拿来比较一番——可是，这两人的思想又显得非常不同，分歧巨大，又使得任何想要做一番比较的人感到棘手得很。

施特劳斯和沃格林都是犹太裔，都在德语国家长大和接受高等教育，二战前先后从德国和奥地利流亡美国，随后在这个新大陆的学界崭露头角，又碰巧都搞政治哲学：施特劳斯基于1949年在芝大的讲座而写成的《自然权利与历史》和沃格林基于1951年同样在芝大的讲座而写成的《新政治科学》，也都成为各自思想成熟的标志。两人的思想出发点可以说都是对现代性的哲学批判，而且也都从思想史入手——尼采的现代性批判已然清楚指明：西方的现代性痼疾病入膏肓，没有对整个西方思想史的通盘把握同时又对好些关键性的细部了如指掌，就不可能成为一个有资格给现代性把脉看病的良医——20世纪以后，思想大家必定显身为思想史大家。无论对整个西方思想史脉络的把握还是对各个细部的深入理解，施特劳斯和沃格林都显出敏锐的思考眼光和深厚的学问功夫——尽管两人对细部的掌握各

有偏重、对整个西方思想史脉络的把握更是南辕北辙……

不怕不识货，就怕货比货——把施特劳斯与沃格林作对比观，对于我们深入西方思想史问题的纵深非常有吸引力。可是，要做这种对比谈何容易！因为，需要对比的不是两人的"同"——这方面几句话就可以说完，而是两人的"异"——要把这方面说清楚，我们可能需要很长的时间甚至世代，而且能否想清楚和说清楚，还不一定。

施特劳斯与沃格林的公开论争，仅见于沃格林给施特劳斯《论僭政》写的书评和施特劳斯在《论僭政》增订版中的简短回应。因此，两人通信的刊布对于我们作对比观照意义重大——从通信中可以看到，两人原来并非老朋友，而是到美国后在学术交往中才相互结识（写信都很客套）。随后，两人之间有过一段时间的思想交流——从两人一生的角度看，这段时间非常短暂，似乎双方都想说服对方，最终不了了之。施特劳斯显得率先放弃说服或交流的意愿，两人的交往日益疏淡，最后干脆差不多没往来……

这倒没有什么可遗憾的。在真正的思想家之间，任何相互之间的说服可能都会以徒劳告终，重要的是看清楚对方的立场，从而进一步想清楚自己的立场。对于我们来说，问题便在于：他们两人看清楚了对方的立场吗？如果看清了，双方各自是怎样看的？如果没看清，又是怎样没有看清？倘若仅有一方看清了对方，而另一方并没有看清对方，那么，看清和没有看清的是哪一方……凡此种种都引人兴味。

如果要从施特劳斯与沃格林的对比中有所收获，应该从哪个问题位置入手？

《信仰与政治哲学：施特劳斯与沃格林通信集》一书的编者似乎已经为我们提示了论题位置：沃格林与施特劳斯的差异，就

是信仰与政治哲学的差异——换言之，沃格林一生中的主要著述看起来是在搞政治哲学，实际上是一种信仰的哲学表白。

这本书的编排也很有意思：全书分为三个部分，第一部分为施特劳斯与沃格林的通信，第二部分由两人的各两篇论文构成，第三部分是两人在美国的后学们对两人分歧的思考。不知道是有意还是无意，第二部分的四篇论文的编排是这样的：沃格林的两篇文章被编排在施特劳斯两篇文章的中间，好像处于受到夹击的位置。仅从文章标题来看，施特劳斯的两篇文章就像是对沃格林的两个论题的尖锐挑战——或者说，开始是提醒……然后是批判。

这两个勤勉的思想者虽然擦肩而过，却向我们透露出不少重要的思想史线索。西方思想很早——早在古希腊时代就蛰伏着危机，而危机的根源就在哲学与宗教的关系。古代希腊的城邦制度毁灭以后，哲学并没有随之入土，而是随着希腊化进入了犹太教、基督教，中古前期又进入伊斯兰教；到了近现代的西方，则形成了基督教哲学，麻烦的现代性问题似乎就是从这种哲学中生发出来的……当哲学进入最后一个古老的文明宗教——儒教时，现代性问题已然成为痼疾。反过来看，汉语思想倘若不突破近现代西方哲学的视界，深入到西方思想的原始冲突中去，就没有可能把自身面临的问题思考得桶底脱落——犹太教、基督教、伊斯兰教如何应对哲学的登堂入室甚至入室操戈，恐怕才为儒学如何应对自身的困境提供了历史的经验教训。

1958年，沃格林从美国返回欧洲，在慕尼黑大学哲学系执教，建立并主持慕尼黑大学“政治学研究所”(Institut für Politische Wissenschaft)达十年之久——令人费解的是，在战后的德语哲学界，沃格林几乎没有留下影响的痕迹。退休以后，沃格林又回到美国，继续据说因建立“政治学研究所”而耽搁下来的

《秩序与历史》后两卷的写作(参见 Peter J. Opitz 为沃格林的 *Autobiographical Reflections* [1989] 所写的德译本导言 [1994])。沃格林 1938 年到美国,1942 年就在美国 Baton 的 University of Louisiana 找到了教职——就学界的外在名声而言,沃格林似乎比施特劳斯要大得多(差不多二十年前,国朝学界已经有人撰文介绍沃格林和他的《新政治科学》,见《国外政治学》1987 年第 3 期),却未能像施特劳斯那样,教出一帮出色的弟子,从根本上修理了美国高等教育中最为核心的要件,其历史意义至深致远——施特劳斯做到这一点,靠的不是创办"研究所"或"研究中心",而是单枪匹马、兢兢业业、勤勤恳恳地教书,带领一届又一届学生老老实实、一本一本地读我们自以为耳熟能详的古典名著。

1998 年笔者着手组译本书,何子建译出施特劳斯的《雅典与耶路撒冷》和阿尔提泽的文章、林国荣译出《神学与哲学的相互关系》,随后刊于笔者当时主编的《道风》学刊。何子建因博士课程太忙不能继续翻译,由张新樟博士接手,译出了书信全文(书信编排按施特劳斯的生命时段分期,以便与施特劳斯通信集(《回归古典政治哲学》[北京:华夏出版社,2006])对应,便于读者对勘;随后张新樟博士因去德国做博士后研究,译稿又搁下来……直到去年,谢华育接手译出余下的全部篇章,并校订了书信部分,全书翻译终于完成——可谓好事多磨。

刘小枫

2006 年 10 月于

中山大学哲学系

英译本前言

在希腊社会的危机中，柏拉图创立了政治科学。有关政治世界的有序原则所达成的一致崩溃了，教条主义和怀疑主义的尖锐对立使得知识和社会的纷争持续发生，这些都让柏拉图直接经历了政治和精神的动荡。具有代表性的是，在动荡的时期中，政治次序的根本问题成为了受到广泛关注的课题。混乱不能被忽视。在平静时期，政治科学可能萎缩为一项描述性的事业，或许成为一种证明，证明那创建了可敬之制度和传统之实践的原则是正确的。另一方面，在充满了革命混乱和政治剧变的时期，也就是汤因比所说的“动乱的时代”，政治科学总是发展成一种对人类社会和历史以及次序之根本原则的综合性解释。在人类历史上，深邃的分析总是从严重的政治危机中浮现出来。

用通俗的语言说，这些分析构成了政治哲学的经典。无论人们将自己的焦点限制在西方的现象上，还是将之拓展去思考印度和中国的伟大政治思想家，人们会发现政治危机总是伴随着对政治科学原理的表述。此外，如果，从精神上非常敏感的思想家那里，对政治混乱的真实体验引出了一种回应，这回应起初旨在于使个体思想家的心智恢复一种对政治、社会和个人次序

的觉察，进而或许在于使其他人的心智和行为恢复这种觉察，那么，这种体验性的归纳在理论上就是可以被理解的。这些努力带给我们的遗产包含在经典文本中，这些文本证明了对次序的探寻，同时也使得后来的读者可以回忆或者重构这一意识过程的体验性以及思考性源头。

不能保证一定成功。对一种涉及原则之觉察的追寻可能会导向许多错误的道路。比如，人们可能会寻找一种只有在数学中才能找到的精确性。人们可能会把僵化成教条的语言评价为有关真的解释，而不是把语言符号理解为对处于冥思过程中之运动的表征。另一方面，由于受到反对教条律法的诱惑，一个思想家可能彻底否定常识。简言之，存在许多方式可能缩小全面的体验。但是，至少有证据让我得出这样的判断，有一件事情看起来是很清楚的；那就是，所有伟大的思想家都是以思考他们自己那混乱的时代所处的具体情况来开始他们的追寻的。通常，一种对僭政、不正义或者邪恶的强烈体验会促使人们首先思考他们所具有的具体含义，随后，开始寻找支持已有混乱的次序原则，此外，在直接而具体的事件中发生的动乱、紧张和含混总是反映了一种复杂性，当显示的次序被哲学的意识符号化，这种复杂性就变得平衡了。人们可以说，形象具体的现实可以使符号化过程变得稳定。

施特劳斯和沃格林的人生和著作就属于刚才勾画的那种类型。这两个人都做出了对当代政治无序的综合性解释，更进一步说，他们是在类似的具体体验基础上那么做的，这个体验的基础就是国家社会主义革命，因为这场革命，他们都成了在美国的流亡者。有一个因素促使他们的思想走到了一起，这就是，他们都尝试着处理那内在于这具体情况之中的复杂性。他们都试图重新恢复那种与政治事物的直接沟通，而这正是柏拉图与亚里

士多德政治科学的特点。

自从施特劳斯(1973)和沃格林(1985)去世以来,有大量的学术出版物来解释他们的著作。此外,死后发表的零星论著以及未发表的材料也为学者们提供了许多新鲜的材料以用于解释和分析,当然,这些材料也使人们有机会能各自表达对这两人的评论性观点,以及评价其他人的看法或者对他们作品不同的解释。这本汇编性的材料本身非常有趣,尤其是因为它向当代的学者阐明了一个具有延续性的古老问题。现在,在作为创立者的一代人之后出现了继承者和他们共同的野蛮敌人,这些人却陷入了教条的宗派主义,醉心于辩论带来的愉悦。无疑,这份引起人们争论的材料中,多数是受益于对展现于此的这场通信的细致研究,在这场通信中,交流并没有教条式的僵化,而今天这种僵化却盛行于世。但是,这份合集之所以重要,并不仅仅是因为它打开了一扇窗户,让我们能了解施特劳斯和沃格林在一些他们所讨论的问题上之所以采取某种立场,其早期的发展情况是如何的。更重要的是,施特劳斯和沃格林之间的交流向我们说明了,两位哲学家(或者在更广泛的亚里士多德意义上的政治科学家)是如何能够在许多年的时间中进行一场激烈的讨论,这场讨论不是致力于战胜对方,而是在合作中对政治现实进行解释。施特劳斯和沃格林都认同,澄清最重要和最根本的问题比在涉及这些问题的回答中达成一致更为重要。这些信件至少部分说明了这个评论性的澄清过程。

在政治科学的目的上达成一致成为了施特劳斯和沃格林分歧的基础,这并不是什么悖论,也没什么好反驳的。此外,因为他们在细节上的分歧以及在原则上的一致旨在澄清政治现实的结构,这种观点的交流对于两位作者来说是深刻的,而对于我们来说,它依然如此。他们在某些细节上的一致,如在所谓的行为

主义的问题上以及有关知名知识分子波普尔的意义上，这也并不值得惊讶，因为，施特劳斯和沃格林都是非常严肃的思想家，对于他们来说，忽视根本性的问题就是放弃哲学的责任。书信媒介对于后来的读者而言显然是非常有利的，因为它使这两位思想家在表达对社会科学现行的退化状态的看法时，能够采取一种浅显而直率的方式，如果是学术出版物，这种浅显直率的语言肯定会被删去。

在相关问题上，他们一同致力于澄清问题，信 3 和信 4 就是很好的例子。那里，他们讨论了沃格林在评论凯恩斯（Huntington Cairns）所著《法律科学的理论》（*The Theory of Legal Science*，1941）时所出现的问题。一开始，沃格林认为，他所批判的凯恩斯的观点“不值得讨论”。施特劳斯将之归纳为“由柏拉图和亚里士多德所奠立的那种科学留下的最后一点残迹”。随后，施特劳斯描述了柏拉图－亚里士多德科学，并补充道，沃格林对凯恩斯观点的批评不是基于对柏拉图－亚里士多德科学原意的复兴，而是基于基督教。这里，施特劳斯和沃格林在凯恩斯著作的科学和知识价值上达成了一致，但是对于这样一种批评性的判断，他们各自的理由却是不同的。

在施特劳斯看来，凯恩斯的法律科学是柏拉图－亚里士多德科学的一种错误的残迹。凯恩斯的法律科学没有明确抛弃柏拉图－亚里士多德科学，尽管它明确地抛弃了基督教，而施特劳斯认为这才是沃格林批评的基础。所以，对于施特劳斯而言，说明柏拉图－亚里士多德科学与这种退化残迹之间的关系，就可以说明为什么凯恩斯的法律科学是肤浅的。相应地，沃格林以基督教的立场所进行的批评则与这个问题无关。所以施特劳斯对沃格林说：“现在，你会说……柏拉图－亚里士多德的科学观经由基督教和历史的发现而寿终正寝了。我对这个观点不是很

信服。”所以，对于施特劳斯而言，通过复兴了柏拉图－亚里士多德科学的现代科学，足以认识这篇批评；当施特劳斯那么做的时候，仍然不能说，在这个问题上谁胜过了谁。

施特劳斯在信的末尾提出了一个相关的问题。当沃格林提到柏拉图尝试创作一个有关苏格拉底式灵魂的神话时，施特劳斯是不能认同的：柏拉图的“努力旨在重新奠定科学的基础，特别是有关灵魂与国家的这门科学”。施特劳斯的广泛讨论可以总结如下：(1)确实存在柏拉图－亚里士多德科学；(2)凯恩斯的《法律科学的理论》是退化的柏拉图－亚里士多德科学的一个例证；(3)沃格林的批评，其基础更应该是基督教而不是科学的原意；(4)柏拉图没有把他的科学植根于神话。

沃格林的回答直接阐述了这些问题。沃格林的起点不是柏拉图－亚里士多德的科学，而是“柏拉图－亚里士多德的问题”，而至少对于柏拉图来说，这个问题的核心在于聚焦于苏格拉底之人格和苏格拉底之死的一组根本性体验。沃格林说，柏拉图的灵魂是根据他与苏格拉底那真实、直接和具体的相遇而被排序的；这种体验使他明白了周遭的无序，并拒斥这种无序，至少在他的灵魂中拒斥它。做出这种论断的证据，一方面在于政治科学的理论收获，一方面在于柏拉图传递出的他与苏格拉底那次序井然之灵魂相遇的意义。在沃格林看来，柏拉图通过神话那推论性的语言形式，传达了他在与苏格拉底相遇时的基本性的或根本的体验。

但是，除此之外，柏拉图运用了科学的推理形式。而且，他使用了这种话语形式以讨论“边缘人”的课题（如舍勒[Max Scheler]所说）和人类次序的大量问题。随后，在西方历史中，这种含混的使用方法造成了巨大的混淆，沃格林这里称之为“科学主义”。今天，被认为是科学的一种过分僵化的观念导致了多

方面的混淆，考虑到这种混淆，人们可以说，问题只是在于柏拉图没有区分两种科学性话语；所以，沃格林想要做出的核心结论就是，柏拉图的政治科学是科学的，因为柏拉图有关苏格拉底灵魂次序的神话确立了根本性的标准，通过这种标准，有关政治现实的证据可以被判断为是关乎科学性的论说的。根据沃格林看来，只有在这种意义上，柏拉图把他的科学植根于神话中。相反，施特劳斯则喜欢谈及柏拉图对话录中推论性的“论辩”和戏剧性的“情节”。但是，有一个很重要的一致，那就是，他们两个人都不会认为柏拉图只是个会一种论辩的作家。

说过这些之后，沃格林解释了亚里士多德科学及其基础。在沃格林看来，知性神秘主义者的理论性生活才是亚里士多德政治科学的体验核心，而不是苏格拉底灵魂的神话或者“戏剧”。但是，这种政治科学之所以可能，只是因为柏拉图的成就，亚里士多德则继承了这已有的成就。相应地，亚里士多德也接受了柏拉图神话所达到的相关性标准，并且按照沃格林的说法，将之“概念化”了。

最后，沃格林转向了基督教及其与柏拉图－亚里士多德科学的关系上。他不认同施特劳斯对他观点的解释，也就是基督教和历史的发现使柏拉图－亚里士多德科学停止，或者终结，或者被取代。相反，沃格林说，基督教和历史在一个重要的方面改变了苏格拉底灵魂神话的意义：柏拉图－亚里士多德对人的解释是对一个城邦存在者的解释，但也是对一个通过特尔斐的*omphalos*（大地中央）与神圣宇宙世界相联系的存在者的解释。因此，在个体的人与神之间并没有直接的交流。而在沃格林看来，与之相应地，柏拉图－亚里士多德的有关人的科学具有独特的希腊色彩，所以并不是普遍性的。基督教和历史则拓展了柏拉图－亚里士多德获得的这种相关标准。

从对这两封信的总结中可以明显看出，施特劳斯和沃格林

在诸如柏拉图－亚里士多德科学的基础和特点以及科学和基督教的关系这些根本问题的重要意义上并不一致。在信 5 中，施特劳斯的回应很好地说明了之前他们达成的一点共识，即他们都关心着对根本问题的澄清。施特劳斯着力否定沃格林的观点，也就是柏拉图和亚里士多德的政治科学从意图上说具有特定的希腊色彩；所以，根据他的解释，基督教并不必然促使柏拉图和亚里士多德的洞见普遍化。可是，尽管他断然说道，他不认为沃格林的解释是正确的，但他却写到，这比几乎所有其他可读到的解释都"远为高明"。这可不仅仅是客气的恭维。

用通俗但多少有些含混的话说，"理性和启示"的主题始终暗含于他们随后的大量通信中，这些通信中的大多数早于他们成熟期著作的出版。读者将会注意到，这些长期持久的有关哲学的通信，所写的日期早于或者处于他们在芝加哥大学做报告的时期，这些报告是由沃尔格林美国机构研究基金会（Charles R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions）赞助的系列讲座的一部分。施特劳斯在 1949 年做了第一组报告，报告的内容随后出版，即《自然正确和历史》[①]（*Natu-*

① 【译按】我们现有对沃格林的翻译，将题为"Natural Right and History"的书翻译成"自然权力和历史"，小枫老师亦随顺大众，选用这个标题。但是，译者认为，这里的标题似乎更应该翻译成"自然正确和历史"（本书中，就一般译为"自然正确和历史"），或者如甘阳老师所说"自然正义和历史"。甘阳老师在《政治哲人施特劳斯》一文中曾经提到："施特劳斯全书的基本思想实际就是论证，17 世纪以来西方现代"自然权利"或"天赋权利"说及其带来的"历史观念"的兴起，导致了西方古典的"自然正义"或"自然法"（Natural Law）的衰亡。"这个概括是非常具有启发性的，美中不足的是，这里并没有明确"自然正确"学说和"自然权力"理论之间内在的联系，其实我们更应该说，施特劳斯通过这本他后来并不满意的书，想说明的是：古典的"自然正确"学说是如何在历史的侵蚀之下，变成了"自然权力"学说的。如果阅读后期施特劳斯的大量著作，就不难发现，施特劳斯并不认为存在什么"自然权力"，因为权力这个东西，本身就是习俗性的，在《自然正确和历史》一书中，他也提到过这个问题。比如我们所说的 （转下页）

ral Right and History, 1953)。沃格林在 1951 年的报告就是后来的《新的政治科学》(*The New Science of Politicc*, 1952),施特劳斯的第二组报告在 1953 年作为《马基雅维利的思考》(*Thoughts on Machiavelli*, 1958)一书印行出版。此外,1956 年,沃格林出版了他的五卷本巨著《次序与历史》①(*Order and*

(接上页注①)"私有产权"、"货币"等等,如果它们没有政府机器的维护,怎么可能不被侵犯。既然权利是习俗性的,它就会随着时间和地点变迁,而出现不同的形式,所以怎么可能具有永恒的、完全公正的特点呢?所以对于施特劳斯这样一位古典哲学的研究者,或如他自己所说"哲学家的学生","自然权力"是不存在的。但是,习俗性权利和自然的正确,却似乎是一枚硬币的两面,或者可以这么说,"自然正确"这个不二法门,很容易不二而二地变出了"权利"。这里我们就可以看到施特劳斯在使用"right"这个词时候的诡异,他的这本书也就是要说明这个不二而二的过程,无论是否他有效地做到了这一点。这样看来,如果把"Natural Right and History",翻译成"自然权力与历史",显然就缺少了哲学家眼中的一种张力和紧张。我们千万不要忽视,施特劳斯的反历史主义观点,他是属于哲学的,尽管他没承认自己是个哲学家。所以,我们对他的很多著作要在古典哲学的高度来理解,又比如他一本题为"The City and Man"的书,在书里他不是在讨论城邦的问题,他就明确批评过沃格林,柏拉图不是要重新树立一个新型的城邦,城邦只和古希腊人有关系,它属于历史,而泛指的人还包括了千百年以后的我们,城邦已经不在了,但是城是有的,城邦不能与人对应,所以如果将此书翻译成"城邦与人",这个标题又出现了断裂,但是这可是施特劳斯想真心讨论哲学的书啊,即便讨论历史或历史的事物,他也力求一种从历史向哲学的上升(在他看来,修昔底德就是个哲学家),所以为什么不用一个更加优雅的译名"城与人"呢?

① 【译按】我们现有对沃格林的翻译,将题为"Order and History"的巨著翻译成"秩序与历史"。但是秩序似乎更多地被用来表示社会中的秩序、准则等含义。虽然,译者对这部巨著并未仔细研究过,但是沃格林的思想中,"order"包括了心灵的、社会的、宇宙世界的次序。在和本书的编辑万骏先生讨论这个问题的过程中,他还提出,"order"在沃格林的思想中甚至还包括了历史发展的线性顺序。当然,无论是心灵、社会、宇宙世界还是历史,它们之间是存在关系的,比如,在沃格林看来,柏拉图希望将自己的灵魂次序外化成城邦的次序,埃及的、波斯的符号体系通过模仿宇宙世界的次序建立他们各自小世界中的次序,等等。此外,沃格林还经常把 order 用为动词,意思多指"排列顺序"或"排序",显然,在使用"order"这个词汇时,沃格林还包括了价值高低的含义的,而不光光是有条理、有秩序的含义。所以译者将此书翻译成"次序与历史"。

History, 1956—1987)的第一卷。

我们并不打算使这部通信集成为沃格林和施特劳斯著作的一份导言。其他许多学者已经非常成功地完成了这项任务。当然,除此之外,还存在着大量的分歧,特别是在有关所谓施特劳斯学派的内在划分和政治影响上。但是,这个问题与本书无关。

人们可能会说,这场通信的主题聚焦于本书标题所说明的课题上,尽管这么说可能会给这场通信强加上一个过于僵化的框架。比如,政治哲学的问题在沃格林对凯恩斯《法律科学的理论》的评价中就提出了。凯恩斯的书处理了通常所说的宪政的和自由民主的政治学。他在处理这些问题上的不足,说明了现代社会科学存在着许多尚未解决的问题。沃格林对施特劳斯《论僭政》(*On Tyranny*)的评论说明了在宪政崩溃和僭政的一种更为紧张的语境中同样存在这些问题,附带地说一句,这篇评论是这两人之间唯一出版的对对方著作的评论。这两篇评论发表的时间正好是他们通信最激烈的时期。

第二部分的文章明确地处理了"理性和启示"的问题,或说信仰和政治哲学的问题。但是,与包含在沃格林的评论和施特劳斯的回应中的材料不同,与通信中大部分内容涵盖的主题也不同,这些论文都是从这两人成熟期所具有的视角和观点出发而写成的。所以,读者可以将施特劳斯和沃格林后期那些考虑较为充分的言语追溯至早期他们在用书信交流过程中所采取的表述形式。

这样的比较有助于理解施特劳斯和沃格林之间一致性和分歧的实质,在这样的比较中出现了许多课题。其中最为紧要的一个就是有关美国的知识环境的,正是在这样的环境中,他们在逃离了国家社会主义之后找到了自己。它是一种实用主义和常

识的特殊混合体，也是实证主义、现象主义、历史主义和行为主义的特殊混合体，后者在很大程度上是由于欲求仿效自然科学的成果而联系到了一起。促使两位思想家思考这些知识运动的是这些运动的核心处缺失了哲学本质。这种空洞非常明显地体现在当代社会科学无力对30年代欧洲政治生活明显的无序状态进行批判性的分析。

施特劳斯的多数著作都致力于解释为什么今天的多重危机是一种更为根本性的知识和精神危机的表征。他说道，社会科学不能够判断是否他们的考察构建了一项与真有关的理性事业。确实，今天的社会科学回避了分析或验证政治意图的合理性或公正的问题。造成这种状况的原因在于社会科学所盛行的解释工具，实证主义和历史主义，不能认识到政治领域的独特性，同时对于那些曾经可以用来评估政治学的依据，它们也无法辨别。对于现代社会科学来说，政治学并不比其他的社会事务更崇高；相应地，政治哲学也就纯粹沦为了另一种意识形态。实证主义以自然科学的模式为基础，把科学知识抬高到了真正知识的位置，所以，它使那些不具备普遍性、确定性和不具有数学形式之精确性的判断都成为无效。历史主义使原理无法理解，除了“无依据的决定”或者“命运的安排”，任何行为不需要依据。在其最为极端的形式、同时也是不可避免的形式中，历史主义要求重新全面评估所有价值观和所有具有延续性的新开端。比如，海德格尔的极端历史主义就要求全面批判所有先前的人类交往和人类思考的类型，包括政治著作的传统形式，这种历史主义通过洞察所有历史的结构而获得的“绝对时刻”，以为开启了一个全新的，但是无法详述的生存状态。施特劳斯指出，“末世论的视角”显然摒弃了政治学和政治哲学中通过自然加以

抑制和限制的特点。[①] 施特劳斯提到，只要看一看尼采对世纪战争、星球规则和其他灾难性转变的评论，由这种不节制所造成的危险就很容易被理解了。在施特劳斯看来，统治着当前知识界的这些有关现实的概念如果继续盛行，大多数的人将发现它越来越难以将我们带向安全和适宜的生活。

施特劳斯的观点是有关社会科学中主流模式的粗陋以及这种粗陋所具有的危险意义的，这些观点中的大多数又是来源于他对古典文本的分析。在柏拉图和亚里士多德那些充满技艺的作品中，所呈现的立场通常只是说明对现实的缩略解释在政治上是多么易变。在这些文本中，玻勒马霍斯（Polymarchus）、阿得曼托斯（Adeimantus）、玻卢斯（Polus）、鄂吕克锡马柯（Eryximachus）、阿里斯托芬（Aristophanes）、希朴达摩（Hippodamus）、斐德若（Phaedrus）以及苏格拉底本人的观点都只是些片段，[②]这些片段都是从全面的哲学所渴望确立的完整知识中提炼出来的。忽视人的综合本质或者由这一本质造成的政治学和哲学的根本矛盾，或者不能将探寻植根于前科学的理解所具有的初步真实之中，或者不能平衡敬畏和实用性，或者要求人类事物具有一种主观本质所不具有的精确性——这些都是首要的知识错误。但是在这个世纪，他们所渴望的也助长了意识形态的激进主义和大众化的政治运动，这些是精神上的颠倒，也是知识上的错误。从整体中进行提炼，这不仅导致了低层次的思考，也

---

① Strauss：〈作为精确科学的哲学和政治哲学〉（"Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy"），*Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 2：1 (1971)：5—7.

② 【译按】以上主要指柏拉图和亚里士多德作品中提及的人物。玻勒马霍斯、阿得曼托斯是《理想国》中的人物；玻卢斯是《高尔吉亚篇》中的人物；鄂吕克锡马柯、阿里斯托芬是《会饮篇》中的人物；希朴达摩是《法律篇》中的人物，亚里士多德在《政治学》第二卷也提到了他；斐德若是《斐德若篇》中的主要对话者。

带来了“过度完美主义的”期望，这种期望伴随着对政治行为之可能性的讥讽，但这种讥讽是怯懦的。对社会科学中的主要领域和主要思想进行考察，会揭示出从人之存在的根本特征中进行持续反复地提炼总结的一种模式。施特劳斯认为，现在在社会科学各种互不相干、彼此独立的门类中被任意挪用的人类生活的片段，只有通过复兴一种全面的政治哲学，才能重新合成一体，成为对人之存在的一种完整解释。

沃格林也根据占据主流的正统思想是如何决定理论相关性标准来质疑正统思想。他认为，特别是三个因素统治着社会科学的正统思想。一个是科学主义，它的发展基于这样的假设，即所有人类现象在原则上都至少可以按照物理学的方法加以研究；第二是认识论在知识研究中的核心性；第三是盛行的对方法论的关注。沃格林指出，这三种因素造成的结果就是现实为人所认识的方式发生了变化，人们不再思考现实中的主要成分。首先，在有关人之存在的问题上，能够被科学地认识的，也就是能被科学地认为是真实的，被限定在可以根据物理学法则所具有的数学形式清楚地阐明出来的事物上，通过进行这样的规定，社会科学家磨灭了与其他本质相关的人之独特性。认定：没有任何不同使人之存在区别于其他有机体或植物的本质，这就把对人的研究宣判成为一种对源自其生物学结构的行为规律的评估。这就否认了人是“进行精神创造的社会和历史的核心”。①

① Voegelin：〈法律科学的理论〉（“The Theory of Legal Science”），*Louisiana Law Review* 4 (1942)：564. 重印于《沃格林全集》(*The Collected Works of Eric Voegelin*)，卷 27，《〈法律的本质〉及相关的法学著作》(*The Nature of Law and Related Legal Writings*)，ed. Robert Anthony Pascal，James Lee Babin，and John William Corrington，1991. Available，Columbia：University of Missouri Press，1999，ch. 6.

这也否认了：在对他们实际思考的次序得出多种多样的理解后，他们要对这些理解负责。第二，由于假定：通过解释如何以及在何种条件下认识主体可以领会可认知的客体，哲学的探究可以被穷尽了；因此人忽视了主体在寻求认知时所处的全面综合的语境——也就是，他对参与到一种超越了他自身认知能力的现实中的意识。沃格林认为，如果参与意识体现了对完整之现实的真实敏感性，那么参与意识必然会认识到：人在对存在的超越世间之境地所做的反应中，认知只是其中的一部分。最后，如果理论的相关性从属于方法，那么要认识到需要不同的方法来充分分析存在的不同领域，那就会很困难，如果不是不可能的话。选择合适的方法，有赖于它是否对于研究的目的来说是有效的，而不是其他什么方式。将方法和目的倒置，只能说明：即使社会科学的不同学科通过相同的“科学”方法联系在了一起，也没有任何基于一种综合性目的的参考框架能将这些学科糅合成一个有意义的整体。每一个学科都断言自己是有意义的，但是这样的断言并不能建立意义。此外，使方法的使用成为判定科学的唯一标准，这就否认了：关于被用于对那些真实性进行理论理解的方法，对于这种方法的本质或目的来说，前科学的理解所具有的“初步真实”与之具有某种关系。沃格林认为，结果只能是科学丧失其作为“对现实结构的一种真实解释”的意义，因为现实的重要成分将被完全忽略。①

由于限制了范围，并丢失了社会科学研究的目的，结果，心

① Voegelin：《新的政治科学》(*The New Science of Politics*)，Chicago：University of Chicago Press，1952，5. 重印于《沃格林全集》，卷5，《没有约束的现代性：政治宗教，新的政治科学，科学、政治学和诺斯替主义》(*Modernity without Restraint：The Political Religions；The New Science of Politics；and Science，Politics，and Gnosticism*)，Columbia：University of Missouri Press，2000.

智封闭了，而科学所渴望的现实，对于它的敏感也遗失了。沃格林认为，这样在否定中、在幻想中重新发现现实，创造了一种知识条件，它滋长了政治意识形态的建构，而且它还有助于激发大众化的政治行动。沃格林在早期的著作中论证了，对“种族观念”的研究、对宣传的研究、对语言破坏的研究以及对政治宗教建构和市民神学（civil theology）的研究都表明了：由于意图重新创造存在之本质，现象是如何在想象中被歪曲的。后来，他把注意力投向了：超越世间的符号是如何在想象中转变成内在世间的社会计划。尽管这些行动具有想象的或者“魔幻的”方面，它们却能够通过宣称“终结所有战争的战争”或者“终止不公正”来动员人们支持对人之存在进行革命性的改变。肉体/灵魂、完美/残缺、有限/无尽、生/死，这些符号的组合体暗示出本体论上的含混性，但是对于一种内在尘世的人来说，这种本体论的含混性被压缩成心理学或社会学的，也就是说可控制的变量，通过运用充分的力量可以将这些变量加以调整以使之相互和谐，恰恰是这种观念，推动着在实际操作和历史中实现完美和纯粹这样的幻梦。这些“观念”具有一致性，这就是，当从对基本现实的共同体验中得出一个参考框架时，它们与这个框架的关系却是可以忽略的。它们都有这样一个假设：相比于肉体和灵魂合成的复合体，相比于历史环境在实际操作中的折衷及其具有的含混性，相比于在朝向存在之神圣境地那样的现实所进行的冥思运动中我们的精神生存所展现的紧张状态，人的存在是更为简单的。这些观念具有“现实性”，只是因为它们处于一个“系统”中，它们通过政治动员和煽动而具有社会影响。但是实际上，它们构成了一个“次级现实”，因为人之存在在本体论上具有的含混性并不是一个系统的某种要素。有关完美和纯粹的这些“观念”缩减了现实，它们否认含混，可是常识和日常语言却一直对这种

含混津津乐道。沃格林说，这样的“缩减”与其说是一种科学的过失或错误，不如说它是对精神无序和一种对现实进行拒斥的表现。这种对意识的限制最后在实践中体现为对人之存在的限制性扭曲，而正是这种扭曲支撑着这个世纪中的政治意识形态和大众化的政治运动。

所以，施特劳斯和沃格林一致认为，许多有关现实的知识观念脱离了现实，并限制了观察人之存在的视域，而 20 世纪的政治扭曲正是这些观念期盼的。这样，这些知识运动就为政治行动做好了准备。这些想象出来的观念是由于人们无力决定什么与政治科学有关，什么是无关的而产生的。“提炼”或“缩减”现实为意识形态那嗜杀的战争提供了有效但却空幻的“观念”，意识形态的这些战争是在科学、进步和一种新的人文主义的名义下发动的。20 世纪的许多事件证明了，这个明显的“知识”过失是多么致命，而知识分子的梦幻世界又是如何转变成政治统治的恐怖的。施特劳斯和沃格林都认识到：揭示这些现象背后的对现实的扭曲需要重新把人作为政治科学的焦点，需要恢复一种哲学，这种哲学能再次思考人之本质存在，或者说人之本质。对于这两个人，这种对哲学人学的恢复在从古典哲学、从柏拉图和亚里士多德带来的清晰性到“什么是根本性的问题和人们如何能够处理它们”中找到了自己的位置，如施特劳斯所说。

两位思想家有着共同的信念，即内在地解开现代哲学，使恢复思考的体验和直接接触现实成为可能，而无需以几个世纪以来对一种真正哲学追问的公式化阐释为中介。但是，在“柏拉图-亚里士多德那样的探究层面”上恢复哲学的事业，这意味着什么呢？

沃格林认为，人对存在的次序是敏锐的，正是在这种敏锐中发现了对政治次序的探寻。在尚未明确表达出的对次序的参与

中，人们获得了体验，而理解次序，正是要用可理解的语言对这种体验进行符号化。但是，这种对参与的体验通常是“无知和知识之间、短暂和永恒之间、残缺和完美之间、希望和实现之间以及最终生与死之间的一种烦扰着人们的间性”，简言之，无法改变的含混所具有的一种间性。人所参与的现实的过程包含了一个历史的维度，这个维度中最明显的方面被体验为不安、忧虑，或者“紧张”。由于符号接近于这种为现实所具有并处于现实中的紧张，这使得这些符号具有了独特的说服力。但是，符号同对紧张的体验之间的紧密关系容易被扰乱，特别是当符号从发生着的体验中被提炼出来，并转化成一种教条的语言成分时。符号使对一个现实所具有的广泛领域的参与得以浓缩，把符号转变成教条，也使得这种浓缩变成了认知的工具。沃格林写道，现实不是外在于意识的，所以它不是认知行为的一个客体。它是一个过程，人就处于这个过程中，而这个过程可以从内部得以阐明。

教条主义粉饰了沃格林和施特劳斯所称的现代性的危机，沃格林认为教条主义是比目的论的缺失更严重的问题。哲学思考的意识不能外在于现实的过程，不能超越对存在之紧张状态的体验，它要把它的意义作为一个整体。这意味着“真”不是一种占有物，而是“在紧张中存在”的一个维度。使这种“紧张之真”或“存在之真”符号化，也就是如何使现实的奥秘具有意义。所以，“存在之真”不是在一种完成、完整和完美的景象中对现实的一种表现。但是，术语“存在的”也不应该让人觉得是在无尽和无数个短暂瞬间中以某种方式根据环境得以掌握的一种十分短暂的含义。在这两种看法中，符号不再表达现实，而理性也不再阐明个人存在所处的语境。

但是，施特劳斯对这样的陈述并不满意；比如，他反对沃格

林使用“存在的”这个词。在他看来，这样用词的背后潜在着海德格尔对思考和形而上学的分割，以及他对存在的依附，这种依附现在被理解为绽现和撤离的模糊的、生成性的过程。海德格尔的“存在主义”渴望一种对存在的原初“归属”，这种归属先于主观主义和客观主义，施特劳斯说，他的存在主义无助于满足人们对道德和政治原则的需求。施特劳斯认为：“‘存在的’是与‘客观的’、‘理论的’相对的，从而透露出了其反柏拉图的起源……只要我能严肃对待问题同时确实存在这些问题，我就要找寻‘客观的’真理。”而且这样的“客观性”必然排斥“极其不重要”的历史性的东西。“‘历史’”，施特劳斯说：“从属于实践的维度，而这个实践的维度又是从属于理论的维度的。”这是一种语言表达上的差异还是原则上的分歧呢？

确实，沃格林拒绝要求“客观性”，至少在这个词的通常意义上，因为他在达到客观性的企图中看到了对构成哲学思考意识的各种相关成分的压缩和削减。“人的观念”，他认为：“不是一个外在世界的数据，而是人之精神在经历了历史变迁后的创造，而且，它必然被每一代人和每一个个体的人重新创造。”此外，又与施特劳斯不同，他不愿意激烈地声称，回忆性的哲学史，其目标就是真，他宁愿把人物局限在更为适当目标上，即解释“存在的转变”，在这种转变中，“真”在社会上开始发挥效用，或者隐藏在这种效用背后。对于沃格林而言，这并不意味着否定现实的结构，或使之相对化，这在他所开列的“存在的”主题中显得很清楚：“神谱……由于知识分子的 *pleonexia*（贪婪），蕴涵真理的知识被摧毁……存在性的意愿在想象中再造了已知的真理，而由此获得了权威的有效性”。但是，我们不清楚，这样的回应是否能让施特劳斯满意。

对超越之神圣存在的体验是一个过程，这个过程就其特点

而言是不确定或不完整的，沃格林看来就是要把自己限定在对这种过程的符号化上。这里，关键的问题在于沃格林依靠的是习惯上所说的一种有关过程的形而上学：尽管显然具有结构和内容，但是过程是不能被客观确定的。对意识的过程进行全面综合的描绘，也不能遮蔽"历史性的维度"，沃格林否认：历史性的维度只是由区别于现实之事与物的暂时事件构成的事件之流；对于沃格林来说，"历史性的维度"是"有关人及其意识存在所参与的现实过程的持久显现"。[①]所以它并不只是偶然的"实践"；它当然也不是海德格尔对存在的重新思考。

施特劳斯反对他所理解的一种潜在的或者也许是全新的"历史主义"，他提出了一种忧虑，他担心堕入命运与无穷和无限的事物遭遇时的那种犹疑。施特劳斯所理解的被这场遭遇所遗忘的存在就是标准，通过这些标准，政治体制和心智可以被衡量、理解和判断。错误的制度以及灵魂朝向完美和完整的上升*要进行评价的话，都不能外在于实现哲学事业的可能性之外。对于施特劳斯来说，术语"存在的"取消了"理论"的可能性，也就是有关一种超越存在之现实的可能性，一种既是说明性的又能被理解的本质次序。对于施特劳斯，已知之真的语境和效用的*问题，从本质上并不以真之可能性为条件；它们与哲学对话中讨论者犯下的那些可以纠正的错误有关。在施特劳斯看来，决定性的哲学问题在术语"存在的"中被否定了，这个问题就是超越纯粹"实践性"事物的可能性。

超越是一个健康社会本质中的构成成分，显然沃格林的目

---

① Voegelin：〈过去事件的回忆〉("Remembrance of Things Past")，见《沃格林全集》，卷12，《已出版论文，1966—1985》(*Published Essays, 1966－1985*)，ed.，Ellis Sandoz，1990. Available，Columbia：University of Missouri Press，1999，311.

标也是恢复这种超越的可能性。同时，如他给沃格林的信中所说，从他的观点看，“我们俩在本体论问题上也是一致的”。此外，对沃格林来说，政治判断的能力并不缺乏，在进行判断时政治次序的尺度也没有被抛弃。那么，他们之间的分歧到底在哪里呢？

沃格林警告说，武断地坚持教条会带来两种危险。第一，把体验作为教条客观地呈现出来，这会切断体验和现实之间的联系，这会导致“信仰”一种观念的残余，而这些观念是无生命，更不用说它没有意义。第二，这些教条通过像“进步”、“人类解放”等等的术语，与意识形态煽动的目的相适应。意识对于神圣的现实性是开放的，而构成这种开放性的体验复合体不能被表达为清晰而准确的术语。如果缩减了这个复合体所具有的完整宽度，这从根本上会使体验扭曲，它会使可以获知的符号变成实践中的政治工具，从而激发热情和情绪并进一步动员起人来。

但是施特劳斯不能忽略爱欲的动力或哲学的戏剧，这一点在他对克尔恺廓尔“存在”观念的否定中很明显，因为它否定了推动柏拉图对话的那种对知识的热情，那种最高级的疯狂。把施特劳斯对尺度的考虑理解为对意识形态激进主义的鼓动，这也是不恰当的。确实，他指责“存在主义哲学家”把实践转化成“存在”，换种说法，政治审慎和政治生活独有一种非同寻常的相互折衷和在矛盾双方间摇摆的特点，但“存在主义哲学家”把这些特点支解了。在审慎和政治生活所处的位置上，存在主义者只能看到一种由纯粹偶发事件构成的一般化的领域，它必然由一项系统性的计划或本真地或非本真地给出回应，而这项系统性的计划是“一种实践”，他评论说：一项“不再是真正的实践”的实践。看起来，在术语“存在”使用上的分歧就是在有关哲学思考之心智的本质上的分歧。

要澄清这种分歧、差别，甚至矛盾，也许人们应该看看柏拉图，他对自我推动的心智及其合适的运行进行了说明，这也许提供了一种解释。力量一方面趋向极限、均衡和整体，另一方面趋向短暂、流动和分散，这些力量构成了一个“紧张性的”领域，而柏拉图认为，心智的自我运动就是从它那处在这个领域中的存在产生的。这些力量显然来自两极的决断，不可动摇的一性以及没有休止的无限之物，或 *apeiron*[①]。这些力量的相互作用使心智一直处在运动中，同时它也影响了这种运动。当两种力量处于平衡，心智的这种紧张状态，也就是心智自由的自我运动被保存了下来。思想展现了一种节奏，这种节奏使得尺度和动态状态得以统一。但是，当一极被抽走，当体验的这个领域不再由紧张状态构成，心智就不再推动自己，同时也就失去了它独特的思考能力。当它运用自己的推理能力时，它就变成了诡辩，而当它成为政治力量时，它就会对僭政情有独钟。在对话录中，柏拉图的苏格拉底所依靠的就是在他那些对话者心智中具有主导性的拉力，通过刻画，柏拉图的苏格拉戏剧性地反对着教条主义或者极端的怀疑主义，教条主义或极端的怀疑主义对有关哲学追问的完整体验进行了提炼，从而使得由平衡的缺失而造成的诱惑和危险变得更大了。比如，《理想国》卷 8 和卷 9 就充斥着广泛而又引人注目的病理现象，这些都是由于心智误入歧途而引起的。

根据柏拉图对思想之本质的解释以及他对其病理学表现的思考，人们可以提出，施特劳斯和沃格林思考焦点的分歧不应该被看作是“立场”的对立。更应该说，这些“立场”一直在告诫其他人，破坏心智之自我推动所具有的平衡状态是危险的。每一

① 【译按】*apeiron*，古希腊文，意为无限。

种“立场”都是对非真的拒斥。在某种程度上，他们中的每一个都处在《申辩篇》里柏拉图对苏格拉底的关系中，提出一项微妙的控诉，指出：不能在思考的体验中维持平衡的次级头脑，他们手中的学说是一种退堕。

这种分歧的原因可以追溯到一些独特的问题上，也就是他们每个人都强调把注意力集中到能阻止误入歧途的思想之形成运动上。在有关过程的语言中，沃格林找到办法，能充分解释意识如何从它那有限的体验中理解它所参与的“无限”过程。“真”不是对一种外在于意识的现实的表现，而是从内部进行的一种阐明，哲学思考的意识体验到了现实超越了其自身，这种意识就构成了“真”。“过程”、“不安”和“紧张”激发了这个在追问的存在者的体验。另一边，施特劳斯考虑的是必然构成和影响上升过程的尺度；对于施特劳斯来说，柏拉图－亚里士多德的追问是有关真的渐进性闭合，是用对整体的完整解释取代观点的随意和无常，这种取代从开始渴望时就被暗示出来。但是没有一个思想家否认，他们是哲学思考事件中必要的补充环节。施特劳斯和沃格林都分析了构成思考过程的形成性事件，把他们的分析结合起来就会带来一种综合性的体验，柏拉图把这种体验描述为心智的本质。对于这个过程的整体来说，他们的解释加起来就可以被看作是充分的了，他们表达了运动和尺度、起源和次序、过程和形式之间健康的紧张状态和平衡状态。所以，在术语和细节上的明显分歧，可以被看作是思考焦点的差异，而不是本质的冲突。他们每个人都认识到，思考的过程具有弱点，它容易堕落，只是每个人又略有不同。这导致他们每个人强调两极中的一极，以此来恢复平衡。这只是着重点的差异，但要在此基础上将其作为教条化的分歧加以解释，显然是不合适的。确实，思考过程的教条化正是他们试图阻止的。同时，对我们来说，这是

这场通信留下的最主要的财富。

在这篇序言的最后，我们想谈一谈编辑上的技术性问题。施特劳斯和沃格林的这些通信主要来在斯坦福的胡佛研究中心。一些信件来自于芝加哥大学的施特劳斯文献集。大约 50 封信写于 1934 年至 1964 年的三十年间，其中大部分是用德文写的，而在这些中又有许多，特别是施特劳斯写的信是用手写的。

众所周知，这两人的字迹是难以辨认的。施特劳斯手写了几乎所有的他的信件；沃格林的大多数信件是用打字机写的，只是通过手写进行了一些修改。在他们通信的时候，他们都处于繁忙的教学和学术工作中，所以他们经常为无法避免的拖延回信而致歉。有时候，施特劳斯说他几个星期前有合适的纸张，但是没有时间。现在他有了时间，却只有一些质量很差的纸头。三个月过去了，合适的书写纸张找到了，所以他再次将他想写的片段寄出。由于施特劳斯采用了个人速记的方式，这使信件更难以阅读。一个单词的第一个字母也许是清晰的，随后的几个字母就不清楚了，最后的都成了折来折去的线条了。

在我们的工作中，我们首先将手写体转录成打印体，随后翻译打印稿的含义。我们认为一些老一辈的说德语的人可能比我们更熟悉这些手稿，我们向他们进行了请教。但是，沃格林可没有这些专家的帮助，结果他有时会从根本上误解施特劳斯。确实，有一些句子，我们可以很有理由地给出两到三种解读方法。这只能说明，人们在这样的一部作品中不能获得准确的含义。

我们提到过，具有核心性的通信写于 1942 到 1953 年。在这些岁月中，两位思想家越来越熟悉对方的著作，同时旧时通信体例所要求的严格礼节也有些松懈了，称呼从极为正式的 Sehr geherter Herr Doktor Voegelin/Strauss(尊敬的施特劳斯/沃格

林先生)改为了 Lieber Herr Strauss/Voegelin(亲爱的施特劳斯/沃格林先生)。但是从没有变成 Lieber Freund(亲爱的朋友)或者亲爱的埃里克和亲爱的列奥。简言之,施特劳斯和沃格林对对方保持了一贯的尊敬,在整个交流过程中,他们都非常严肃。

最后,我们要重复前面的告诫:政治哲学的初学者决不能认为,阅读了收录在这里的文章,在某种程度上就可以不用阅读在其他的地方以更严谨的方式出版的篇幅更长和更为严格的论著。但是,对于引导我们研究政治哲学的许多不朽的主题,施特劳斯和沃格林的这本通信集确实是非常重要的。在这些交流中,人们可以看到这两位拥有伟大智慧和高远志向的思想家是如何进行交谈的。他们都意识到,他们在通向政治现实之路以及对文本的解释上存在差异。即便以独特的语言阐述他们各自的观点,他们在深刻的有关政治狂热和投机性幻想之来源的问题上达成了一致。我们最后给一个例证:施特劳斯后来在写作中,用对永恒的遗忘来描写现代的危机,而沃格林后来在描述现代危机时,则写到了在人和神之间的紧张状态中一种幻想性的崩溃。不需要很多巧思妙想,我们就可以理解在这两种阐述方式之间存在类似的亲缘关系。在读过这些通信以及这两位伟大的政治哲学家的主要著作以后,人们就会拥有一个很好的机会,根据这场通信背后所透露出的意义,进行一种冥思性的评注。

(谢华育 译)

第一编

施特劳斯与沃格林通信集(1934—1964)

张新樟　译　　谢华育　校

1.

尊敬的施特劳斯先生：

洛克菲勒基金会(Rockefeller Foundation)的基特里奇(Tracy Kitteredge)先生十分善意，他给了我您的地址，他觉得在我们所从事的科学研究工作中有一些可以交流的地方。[①] 我目前正潜心于文艺复兴哲学和国家理论的研究。我在伦敦只能呆数天，望您能尽快在上午九点之前的某个时候给我打电话，要是您的时间许可的话，我们可以约见一次。不胜感谢。

致以最美好的祝愿！

十分尊敬您的

沃格林

1934 年 10 月 2 日

① 施特劳斯和沃格林都在不同时期得到过洛克菲勒基金会的资助。基特里奇当时是社会科学的助理主任。

2.

亲爱的沃格林博士：

感谢您1月14日的来信。很抱歉您在纽约的时候我没有能够来看您。

能否请您告诉我们，您那部关于政治神话理论的书稿的大致完成时间以及更明确的标题？以便我们把它列入计划之中，不胜感激。

您的诚挚的

施特劳斯

1942年1月19日

3.

尊敬的沃格林博士：

多谢寄给我您对凯恩斯(Huntingtion Cairns)那本著作的批评，[①]我怀着极大的兴趣立即拜读，并相当赞同。我很少读到如此细致、深入和确切的批评，您的措辞生动清晰，阅读这样的文章实在是享受。凯恩斯本人的回应也外在地印证了您的评论是恰如其分的。[②]

在我看来，还有一个问题依然未被凯恩斯的或者韦伯的反驳所解决。毕竟，您所攻击的那个立场只是由柏拉图和亚里士多德所奠立的那种科学留下的最后一点残迹：柏拉图关于精确的伦理学与政治学的假定；亚里士多德坚持精确性的理想，即便他并不将之运用到人类的事务中；至少对于亚里士多德及其后继者而言，物理学必然具有比伦理学和政治学更高的地位；一直到19世纪在整个传统中得到坚持的意见——"普遍性(generality)问题确实关乎［科学］地位的合法性"(针对第561页)；[③]关

① Voegelin："The Theory of Legal Science：A Review"，*Louisiana Law Review* 4 (1942)：554—71；所评论的是这部著作：Huntington Cairns：*The Theory of Legal Science*(Chapel Hill：University of North Carolina Press，1941).

② Huntingtion Cairns："Comment"，*Louisiana Law Review*4(1942)：571—72.

③ 第561页最上面，"意图(intention)的普遍性与实际(factual)领悟的普遍性之间不是存在着区别吗？"［这是施特劳斯的脚注。］沃格林写道：

> 一个命题可能由于这两个理由之一而在科学体系中不合法：(1)它是不能证实的；(2)它在由哲学人类学所决定的参考系中没有意义。普遍性的问题与它的合法性地位无关。

乎把科学建立在宗教信仰基础之上的不可能性。像凯恩斯这样的人(也许是不自觉地)从柏拉图-亚里士多德的科学观出发——其实并不是站在他们的立场上,这一点不值得讨论——恰恰导致了对像您这样的立场的拒斥。

您在第563页提到,柏拉图-亚里士多德的科学观经由基督教和历史的发现而寿终正寝了。[①]我对这个观点不是很信服。柏拉图和亚里士多德根本上是不充分的,这是笛卡尔及其所有后继者的论点,但是我们只要以对笛卡儿传统的反驳(counter-critisism)为基础,而将其他的问题放在一旁,我们就不能再接受这个观点。我们不得不更为直接地通过对柏拉图和亚里士多德的直接批评来证实这个论点。

批评必须要有充分的理解。而我们怎么样呢?我越多地阅读经典就越清楚,我们得自于古典哲学的教益是何等的不足。

简言之,我认为[柏拉图-亚里士多德与笛卡尔之间的对峙]其核心问题并未彻底解决。我尤其不同意您说柏拉图尝试"创立一种新的神话":柏拉图的努力乃是旨在重新奠定科学的基础,特别是有关灵魂与国家的这门科学。

但是,相对于对凯恩斯的批评而言,这些都是小事。我常常自问,人们怎样才能通过归谬法以一种清晰的方式将凯恩斯的观点推翻呢?我发现您已经出色地解决了这个问题。

请原谅我借此机会提醒您基本答应为《社会研究》(*Social*

---

① 沃格林写道(第562—563页):

> 基督的出现在人的观念中增加了这样的一个维度,即每一个人的存在都具有精神上的独特性,因此我们不再能够在诸如柏拉图或亚里士多德的人类学基础上建立一门社会秩序的科学。同样,在基督教的西方世界,人的观念并不是静止的,而是持续变化的,经由文艺复兴,也是自从文艺复兴以来,人的观念又获得了历史的独特性这个维度。

Research)写的那篇论文,若能告知确切的题目和完成的时间,我将感激不尽。

我听到传闻,比诺·施特劳斯博士(Dr. Benno Strauss)(不是我的亲戚),一位德国文学的专家,尤其精于18世纪德国文学,同时也是一个非常好的人,正在路易斯安那大学。也许您什么时候会见到他。如果您遇见他,请代我向他致以热切的问候。

尊敬您的

施特劳斯

1942年11月24日

4.

亲爱的施特劳斯博士：

衷心感谢您 11 月 24 日的那封珍贵来信。您对我那篇评论的回应切入到了一些根本问题之中，尽管您只是顺便地说了几句，能够收到这样的回应真是愉快。

不幸得很，我必须同意您的批评性评论：凯恩斯对实证主义的批判并没有解决对方立场的任何问题。我相信自己已经在这些问题中看到了一丝亮光，由于我在《政治观念史》上所下的功夫，[①]这项工作至少对我自己来说具有澄清理论上的根本问题的功能。如果您同意的话，我愿意简要地指出那些我虽然没有看到解决方案却至少看到了澄清之可能性的地方；而你当然也能够进一步地补充我的必然不完整的思路。

柏拉图-亚里士多德的问题在我看来也是不可回避的出发点。我是这样来看问题的：处于柏拉图政治思想的核心之处的乃是一种根本体验，这种根本体验是与苏格拉底这个人及其死亡联系在一起的——经由死亡意识而达到的精神净化、陶冶(catharsis)与厄洛斯的激情共同铺就了对灵魂(Dike)进行正确排序的道路。政治-伦理的理论性成就似乎是从属于这些根本

---

① 《政治观念史》(*The History of Political Ideas*)是多卷本著作，写于 20 世纪 40 年代，但没有在那时发表。这部著作重写了好几遍，其中一部分作为《次序与历史》(*Order and History*)的前三卷发表，后面的一些资料片段由哈洛韦尔(John Hallowell)编为《从启蒙到革命》(*From Enlightenment to Revolution*, Durham, N. C.: Duke University Press, 1975)。

体验的。只有当灵魂的根本秩序得到了界定,那个充满着各种由其决定的社会关系的领域才能够全面地秩序化。在这个意义上我认为,柏拉图的理论性的-科学的成就乃是建立在神话的基础之上的(在《斐多篇》、《会饮篇》、《理想国》和《法律篇》中,柏拉图就是用神话来传达这些根本体验的)。这样问题就复杂了,因为柏拉图却把他的科学观指向了逻辑、数学和辩证法,这些非神话的、并非人之本质的领域。在有关将人作为精神存在的科学中存在着的科学态度的问题,scientism 这里不是唯科学主义的意思,在我看来其根源在于这样一个事实:并非人之本质的那些领域,它们的范式对科学的观念进行排序,而这种科学观就被转变成了从属性的领域,这些从属性的领域必须在灵魂的神话次序中证明其科学的意义。就柏拉图的问题而言,他忽视了区分,而不是进行了这种转变;这样,这个问题就导致一个难题:三角形的"理念"(idea)既可以是生物种类的理念又可以是善的理念。科学地对待政治和伦理的问题,在我看来是自柏拉图开始并由于柏拉图而成为可能的,因为(苏格拉底和柏拉图的)人的神话已经成为选择相关材料的稳定的支点。顺便提一句,人的神话在柏拉图那里不是一个恒量,在讨论《理想国》和《法律篇》的那几章里,我清理了人的意象从第一篇对话向第二篇对话变化的细节。

亚里士多德政治科学的基础似乎与柏拉图的政治科学略有不同。亚里士多德的核心不再是苏格拉底神话,而是知性上的(intellectual)神秘主义者的 *bios theōrētikos*[①](理论生命)。由此,从直接以神话为基础的国家的"理念"(idea)到作为总结经

① 【译按】*bios theōrētikos*,理论生命。亚里士多德术语,指当人以理论性的或哲学性的方式思考世界的次序时,他所呈现的生活状况。

验之手段的“理想”(ideal)、从《理想国》中国家之灵魂的各种形式到科学的政制类型的大转型成为可能。只有从亚里士多德的立场出发,对政治问题的完全科学化-理论化的探讨才成为可能;但它之所以可能,乃是因为从神话中成长出来的柏拉图的形式此时被当成了给定的感觉资料,所以[哲学家]并没有在存在的意义上参与到神话中。在采纳[柏拉图式的]理念陈述中的灵魂意象的基础上(尽管有多方面的改变),亚里士多德关于一种经验性-技术性的、可以为改善现状出谋划策的政治科学的观念成为可能(《政治学》的核心部分就讨论了各种革命、其起源以及预防)。我理解了亚里士多德的独特意义,因为作为一个非神话的、知性上的神秘主义者,他能够自如地运用神话所达到的具有实用性的体系,并且能够把大量的经验材料包容在已经概念化的神话意象之中。

所以,我不会说柏拉图-亚里士多德的科学观只要它与涉及政治问题的领域相关,因为基督教以及历史的发现而终结了,而是说柏拉图-亚里士多德式的科学的可能性已经扎根于神话之中,基督教与历史意识只是改变了它们。基督教与历史意识并没有完全地而只是部分地废除它们,但这种改变也绝非无关紧要:希腊中心思想所理解的人已经被个人——那个能直接与神交流的人——所取代。柏拉图-亚里士多德式的人乃是城邦的人,甚至对于亚里士多德来说,也是与特尔斐(Delphi)的*omphalos*[①]联系在一起的。纯粹从希腊的立场出发,具有普遍性的政治科学是根本不可能的。基督教与历史意识似乎是朝着人之形象的普遍化这个方向前进,而不是偏离这个方向。在我看来,这正是基督教人学比希腊人学优越的关键理由(基督教的

① 【译按】*omphalos*,神石。古希腊人以此石标志大地的中央。

人学显然也有其史前史:一方面是希腊文化中的犬儒学派和斯多葛学派,另一方面是申命记和以赛亚以来的以色列传统)。以为希腊的人的形象具有普遍性,这其实是古典学者的误解,是文艺复兴的产物,这种误解只有在由基督教所达到的人的普遍性的氛围之中才有可能出现。

我就说到这里。书信的形式不允许我深入到理论问题的细节之中。

您责成我写的那篇文章让我发觉自己处境还是不妙,我还没有完成《政治观念史》,我几乎不可能中断这个工作另外写文章。但是如果有可能在《社会研究》上发表其中之一章的内容的话,这会让我非常高兴。这样的一章显然将会显示出它所从选出的那个更大背景的各种线索。我已经在信中附寄了相对独立的一篇供您审读。[①]如果您认为不合适的话,请退还给我,不用犹豫,我完全理解您们编辑上的麻烦。如果您认为它还是可以采用的话,我很愿意作一些独立发表所必须的修改。那样一来,我就要全靠您的建议了。

至今我没有找到比诺·施特劳斯博士,通讯录上没有他的名字,我的同事当中也没有人听说过他的名字,您确信他在路易斯安那大学吗?或者也许他在零星分布于这个州的某个专科学校里面?

致以最热切的问候!

沃格林

1942 年 12 月 9 日

① 这一章的标题是"上帝的子民",取自《政治观念史》,见信 7。

5.

亲爱的沃格林博士：

衷心感谢您本月 9 日那封极有趣味的信。

您的论文(或者说一章)此刻正在编委会成员中间传阅。1 月底将会做出决定。

一般来说,《社会研究》不会发表从书里面抽出来的章节,因此我不能说有什么希望。也许将会有一个双方都可以接受的折衷方案。

您写的有关柏拉图和亚里士多德的东西自然立即引起了我的兴趣。您发展出来的大的解释轮廓已经为我所知,但是您以非同寻常的浓墨重彩勾画出了这些轮廓。

我并不认为这种解释正确,但它比所能读到的几乎所有有关柏拉图和亚里士多德论述都远为高明,因此我很乐意把它介绍给美国公众。

无任如何,在我看来有一个修正是不可缺少的。如果假定柏拉图-亚里士多德的政治学在意图上真是希腊的,不可以普遍化的(这是我绝对否认的),即便如此,也决不能说希腊的 *politike epistēmē*[①] 的普遍化最先在文艺复兴中得以完成:(自 9 世纪以降)穆斯林和基督徒对同样的这种 *politike epistēmē* 的接

① 【译按】*politike epistēmē*,古希腊文,意为政治科学。*epistēmē* 意为知识,科学知识,并无认识的意思。

受就与这种普遍化紧密相关(stand and fall)[①]这一点是毋庸置疑的。

至于柏拉图的意图的问题，只能基于对每一篇柏拉图对话自身，或者在可能的情况下，对所有柏拉图对话进行彻头彻尾、不屈不挠的解释的基础之上才能判定。由于这个原因，要在书信中讨论这个问题事实上是不可能的。

或许我们什么时候会见面。

致以我们对您的最美好祝愿！

你的

施特劳斯

1942 年 12 月 20 日

① 【译按】译为"紧密相关"处的原文为"stand and fall"，这是施特劳斯喜欢使用的一个语汇，可拆开理解为 stand with 和 fall with。

6.

我的亲爱的沃格林博士：

请原谅我没有回应您更早的那封 42 年 12 月 8 日的信。[①] 但是，哪怕怀着世界上最美好的愿望，也是无法回应的。

很遗憾，您那篇论文的命运依然没有决定。月底将举行一次会议，我们会在这次回忆上讨论是否出版这篇论文。我已经与编委会的许多成员谈论过您的文章。大家对于这篇饶有趣味、令人兴奋着迷的杰作都非常狂热。反对意见纯粹都是纯技术性的：不喜欢取自于专著中的章节——这种不喜欢几乎已经变成了一个规则；篇幅的上限是 25 页。这些反对意见是否能被克服，这要在下一次编辑会议上才能见分晓。您是否可以准备就“政治中的宗派心态”(the sectarian mentality)写一篇大约 25 页长的论文呢？也许在这个基础上可以达成默契。

我自己对您的这篇论文也很狂热。首先，我完全同意，最近三四个世纪以来对教条的极端怀疑乃是追求智慧的开端。您对这个预备性问题的探讨所持的坦诚态度值得受到最高的赞扬。唯一令我感到没有把握的是，您是否走得足够远了：在对凯恩斯的评论中您反对凯恩斯的观点认为，我们并不拥有一种政治科学(或者社会科学)。事实上我们是有政治科学的，例如，在马克斯·韦伯的思想体系中就有。但是您真的能够不让韦伯的社会学或者任何现存的(而且不只是人们想得到的)研究包括在您所

① 这封信或者是遗失了，或者参考信 4(1942 年 12 月 9 日)。

宣称的现代思想中呢？您也许会说，毕竟在现代始终存在着一场对抗现代思想的运动。但是这场对抗运动不是一直把注意力集中在自己身上，哪怕在对抗现代思想时亦然吗？胡塞尔(Husserl)是唯一真正寻找一个新开端的人，彻底而全新；那篇论现代科学中的危机的论文是最明显的路标——它指向开端，或者说指向社会科学。

我怀着极大的兴趣阅读了您那篇论蒙古人的文章，收益良多。[①] 多谢。您知道我那篇〈迫害和写作的技艺〉("Persecution and the Art of Writing", *Social Research*, 1941)吗？如果您不知道或者找不到的话，请告诉我。胡拉(Eric Hula)[②]告诉我说，您对阿拉伯政治哲学感兴趣。这个领域曾是我的专业。如果您感兴趣的话，我会寄给您一份我在该领域发表的论文清单。[③]

我很想看一看您的《政治观念史》的目录。要是我看到有可以增减的地方会很高兴地向您指出来。

致以我们对您的最美好祝愿！

您的

施特劳斯

1943 年 2 月 13 日

---

① Voegelin: "The Mongol Orders of Submission to the European Powers, 1245—1255", *Byzantion* 15(1941): 378—413.

② 胡拉，任职于社会研究新学院(New School for Social Research)，《社会研究》编辑。

③ Strauss: "Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi", *Revue de etudes juives* 100(1936): 1—37; "Eine vermißte Schrift Farabis", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80(1936): 96—106; "Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis", 同上, 81(1937): 93—105.

7.

亲爱的施特劳斯：

今天我只是回应一下有关论文稿子的事，对您信中的其余内容必须等我下次再复。

很高兴听说您和另外的编委会成员喜欢我的论稿，我自己则有些怀疑，由于写作时所面对的材料出奇得多，自己是否保持了足够的距离以确保从中呈现出一个清晰可辨的意象。

如果我的论文由于您所提到的技术原因而被拒绝，那将很遗憾，因为这段时间我不可能另写一篇独立的文章。不过，我看了一遍论稿，我相信可以直接去掉其中的最后一节(《信念的方法》)，凡是不知道有这一节的人都不会发觉的。这样一来，这个论稿就少了五分之一。我完全同意作这个删节。就论稿的篇幅而言，我想请您注意到这个事实：您手头的那一份是我的秘书在大号打字机上打印出来的，而我自己手头的这个稿件——用现在写信的打印机写的——共31页，最后一节不算在内共25页。至于您们规定不发表专著中的章节，这我自然无话可说，那完全是您们编辑考虑的事。唯一的辩解是，我这本书不会很快在什么地方出版，而这一章所探讨的是一个自足的主题，完全可以独立成文。

致以最热切的问候！

您的

沃格林

1943年2月20日

附:《上帝的子民》

1. 问题
   (1) 西方文明的两个层面
   (2) 革新的范畴,宗教改革必须是"the Reformation"
   (3) 研究的难点
   (4) 潜在运动的范围——吉本(Edward Gibbon)
2. 制度与运动
   (1) 教会与帝国的制度化
   (2) 教会作为西方文明的基础
   (3) 运动的反应
3. 运动对制度的影响
   (1) 精神改革
   (2) 文化的摧毁——支离破碎的文明
4. 解体的各阶段
   (1) 神授之能和统治权的瓦解
   (2) 资产阶级国家和无产阶级运动
   (3) 宗派主义的无知
   (4) 理想王国中的解体
5. 运动的社会结构
   (1) 运动与城镇——中产阶级的性格
   (2) 农民、封建领主和资产阶级的支持
6. 运动的情绪结构
   (1) 东方影响的问题
   (2) 卡特里尔派(Cathar)与保罗派(Paulicians)
   (3) 保罗派的清教主义
   (4) 卡特尔派的摩尼教

(5) 厄里根纳(Scotus Eriugena)——《自然的分裂》(*The Divisione Naturae*)

(6) 夏尔特的阿莫利(Amaury of Chartres)——第三次分配

(7) 光明世界与黑暗世界——极端的例子

(8) 清教徒的观念——诺利斯(Hansard Knollys),科利尔(Thomas Collier)

(9) 光明世界变化的内容

7. 定罪的方式

(1) 明斯特王国(Münster Kingdom)——奢侈的表现

(2) 感官的信念

(3) 争竞的言论

(4) 宣传

8.

亲爱的沃格林博士：

非常感谢您2月20日的那封信。一直到今天《社会研究》的编辑委员会才做出关于您那篇论文的决定。正如我在前面的信中所写，每个人都非常喜欢您那篇极其有趣味的论文，但是由于我在那封信中所述的理由，编辑委员会还是觉得不能够让它发表在《社会研究》上。

尽管您拒绝接受我在前信中所提出的建议，我还是恳请您考虑是否写一篇有关政治中的宗派主义心态的论文。请您一旦做出决定就立即告诉我。①

诚挚的
助理编辑
施特劳斯
1943年2月25日

① 沃格林对这封信的回应，如果是书面的，那肯定是遗失了。从书信9来看，他似乎没有能够把《上帝的子民》改写成可以为《社会研究》的编委会认可的形式。

还有胡塞尔记念文集中那些论空间意识的重要片段①)——在我们这个世纪里,我找不到任何一部文献,可以在严谨、深度和宽度上与这样的分析相提并论。胡塞尔以无与伦比的清晰思路认识到,复兴哲学或科学——因为他否认今天被我们认为是科学而不予审视的学问是真正的科学——首先要恢复柏拉图-亚里士多德那样的探究层面。柏拉图-亚里士多德的问题是关于努斯(*Nous*)的,而他的本我论只能被理解为是对这个问题的回答,而且,只有在这个问题的层面上,那样的回答才能被充分讨论。

这里面包含了我对于您的有关当今社会科学的问题的回答。在根本概念澄清以前,社会科学的真正开端是不可能的,而根本概念的澄清意味着要意识到诸如"政治"之类的根本概念乃是希腊的概念,尤其有着希腊哲学的起源。做完了这一切才能再次真正理解柏拉图-亚里士多德哲学。我相当赞同您的观点,认为韦伯的著作中包含了极其重要的洞见,就像你的作品中也包含了许多这样的洞见;但是我还认为霍布斯、洛克、卢梭等人的著作也是如此。问题是关乎开端的:根本问题的澄清以及应当如何处理它们。

自从霍布斯以来(在某种程度上是自从马基雅维利以来),柏拉图和亚里士多德对于这个问题的回答就已经遭到了否定——启蒙运动的反柏拉图和反亚里士多德式的回答似乎自卢

---

① 1936年在贝尔格莱德编辑了一本国际哲学年鉴《哲学》(*Philosophia*),其中发表了胡塞尔最后一部专著《欧洲科学的危机和超验现象学》(*The Crisis of the European Science and Transcendental Phenomenology*)的前两个部分,这部著作后来于1954年出版了全书。英译本译者 David Carr(Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970)。"胡塞尔记念文集"可能是指 Marvin Farber, ed., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940)。

梭以后被认为是不可接受的——但(至少就我所知)所发生的情况是:完善启蒙运动的回答或者随后去纠正它。

历史学派,任何形式的历史主义——黑格尔的辩证法、各种实证主义、柏格森等等——在这一点上是共同的。新托马斯主义(Neo-Thomism)在意图上更为激进,但在实践的层面上,它的层次就相当低了,不值得推敲。

就说到此吧——我必须结尾了。明天晚上我要做一个关于马基雅维利的公开讲演,我得准备一下。

祝好!

致以我们对您的最美好祝愿!

施特劳斯

1943 年 5 月 9 日

10.

亲爱的施特劳斯博士：

我已经收到了法伯(Marvin Farber)的《现象学的基础》[①]，我会按约在年底之前递交书评。

考夫曼(Felix Karfmann)[②]十分慷慨，他借给了我胡塞尔在《哲学》中的那篇论文[③]的复本。我阅读了一遍，感到更有把握去对付法伯的那本书了。您会记得，是您建议我阅读这篇论文以便获得对胡塞尔著作的一个合适观点的，而事实上我得说，的确没有哪一本别的书能让我如此地明白胡塞尔的思想动机。这是一篇杰作，您说过，这是我们这个时代对哲学做出的——若不说是最重要的贡献——也是最重要的贡献之一。不过，我还是有些根本性的疑虑。唯有当我们认为认识论问题是哲学的核心问题时，才可以无条件地赋予这本著作以非凡的重要性。但是认识论问题是哲学的核心问题吗？自柏拉图和亚里士多德到康德和黑格尔，没有哪一位大哲会同意这个说法。他们都把认识论视为最重要的问题之一，但只是众多哲学问题之一。我发现这篇论文以及胡塞尔发表的其他论文都缺少他的现象学在更大的形而上学体系背景中的一个基础。在他看来，“本我论的层

---

① Marvin Farber: *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1943). 沃格林的书评发表在：*Social Research* 11(1944): 384—87.

② 考夫曼是维也纳人，胡塞尔的学生，沃格林的朋友。考夫曼和沃格林都曾与 Hans Kelsen 交往。

③ 【译按】见信 9，第 22 页注①。

面"是一个终极的层面,他不承认任何超乎这个层面的问题。而我却想问一些超乎这个层面的问题。

可惜在我去纽约前没有读过这篇文章,本来我非常想听到您对这个问题的比在书信中更为详尽的解释。我已经把对这篇论文的批评(共 11 页)寄给了许茨(Alfred Schütz)[①];如果您有兴趣的话他一定会把这封信给您看。

如果您能将您的书籍和文章的题目用打字机打出并寄给我,我将不甚感激;如果用手写,我担心我自己不能读懂。

向您和施特劳斯夫人致以最美好的问候!

您的非常诚挚的

沃格林

1943 年 9 月 26 日

附:评胡塞尔的信(致许茨)

亲爱的朋友:

让我衷心地感谢我们与您和您夫人一起共度的那个美好的夜晚。遗憾的是,时间太短暂,我们没有能够畅谈我们俩都非常感兴趣的许多事情。

刚刚我就发现,自己很痛苦没能以谈话的方式来达到与您的共识。承蒙考夫曼借给我《哲学》第一卷中胡塞尔那篇论"欧

---

① 这篇批评文章最初发表于沃格林的《回忆录》(*Anamnesis*, Munich: R. Piper Verlag, 1966, 21—36)。其中有英译文。许茨和沃格林自大学时代起就是亲密的朋友。1943 年许茨任教于新社会研究学院。见 Helmut Wagner: *Alfred Schütz* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 第 6、12 章。

洲科学危机”的论文。[①] 我刚刚读了一遍，很想和您谈谈。让我至少作点简短的评论，您也许没有时间深入到其中的细节，但如果我误解了胡塞尔，您也许可以纠正我。

最先要说的是：总体印象很好——不只是与我们这个时代的其他哲学贡献相比而言，而且也是与胡塞尔自己的其他著述相比而言。胡塞尔极其令人满意地完全回避了毁了《理念》中许多篇章的那种长篇累赘的故意的蠢行（“重要”而“令人厌倦”的研究），而且只有两三次冒出“哲学性生存”的汗水。尽管语言枯燥，这篇论文还是沉浸在奥林匹亚的最纯粹的哲学热情的氛围之中。对材料的运用是精巧的，对伽利略式的世界观问题以及导致物理主义的简化问题的叙述无比清晰；作为笛卡尔以来的哲学主题，超验主体性的问题，从未像今天一样如此清晰地呈现在我面前。早先就有人尝试着提出了超验的问题，而对这些尝试的批判看起来是完全正确的，相应地，对于“本我论”层面的阐述以及在超验自我的运用中奠定世界客观性的基础也取得了完全的成功。你可以看到，我愿意承认，这篇论文乃是我们这个时代最重要的认识论成就。

不过，这篇论文与胡塞尔的其他论文一样令我失望。尽管认识论确乎是哲学的一个极其重要的主题，但它并没有穷尽哲学领域，在哲学领域中认识论既不是自足的主题，也不是一切其他问题从中发端的源头。而胡塞尔却似乎以为一旦确立了认识论，哲学也就得到了确立。这篇论文与《逻辑研究》和《理念》一样，是哲学的前言，而不是一套已经确立的哲学所要从事的事业。当然也可能以这样的理由来反驳这种观点：一些重要篇章

---

① 此文中的引文均参考卡尔（David Carr）的英文译本。【译按】见信 9，第 22 页注①

将会在胡塞尔尚未发表的著作中找到。但是我听到这种说法已经二十多年了,而且我也不太相信一位伟大的思想者有可能终其一生在其已经发表的作品中连一次也没有触及过一个根本的哲学问题。对未出版的手稿展开的进一步的出版工作,我就是这样想的,因此我认为无须期望会有何发现可以以一种意想不到的方式增进我们对胡塞尔所涉及的主题的了解,尽管这些未发表作品作为对逻辑学和认识论的研究还是有价值的。我相信,从我们面前的这篇论文本身就可以清楚地断言,我们无须期望发现在哲学上有根本意义的东西。

一、在这篇论文中,胡塞尔逐步阐明了一个历史景象——其大致轮廓并没有不同于我听过的维也纳讲演中的历史景象。这个景象是因循守旧的。与之相应的人类历史则得自于希腊的古代,以及从文艺复兴开始的现代。希腊化时期、基督教和中世纪——这个不超过两千年的不重要时期——只不过是多余的插曲;印度和中国(胡塞尔在引文中提到了它们)处在以西方人为中心的这个世界的边缘略显滑稽可笑。人是理性的存在。"哲学与科学相应地也就成了历史运动,普遍理性——只会在人性中萌发——通过它而得到彰显"(第 15—16 页)。在希腊人那里,人类的隐得来系(*entelechy*)[①]已经达到了突破点(第 15

① 【译按】*entelechy*,王炳文音译为"隐得来系",张庆熊译为"终极目标",张竹明在《物理学》中译为"现实的"。在古希腊,*entelechy* 是被激发或萌发的一种独特的形态,它是对自我决定的需要,是一种内在力量和生命活力,能指导生命和成长,使之成为具有存在之能的万物之一。在亚里士多德思想中,*entelechy* 指活着的事物所具有的能成为其自身的一种潜力。此词在后来的哲学史发展过程中也有不同的含义。见胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2001;《胡塞尔选集》,倪梁康选编,上海:上海三联书店,1997;亚里士多德:《物理学》,张竹明译,北京:商务印书馆,1982。

页)。希腊人最初奠定了哲学的基础,随后是两千年的中断——这个时期隐得来系显然在别处自娱自乐——然后笛卡尔奠定了哲学的新的基础。由于某些缺点——胡塞尔出色地分析了这些缺点——笛卡尔主义的新基础走向了歧途,康德开了一个虽好但并不完全的头,再次把它拉回到正确的道路上,不过康德开的这个头只是局部的;我们略去德国唯心主义和浪漫派哲学;然后我们在胡塞尔的超验主义(transcendentalism)中达到了最后的基础。

二、我不相信有什么话可以为这个有关人类精神历史的贫乏见解作辩护;但是,如果认为这是伟大的系统哲学家可原谅的天真,认为它的实质性的成就尚未被触及到,认为也许太明白地考量此事乃是不合适的,这些想法都是可以反驳的。与此相反,我决不认为,任何自黑格尔以来只懂得从事精神的历史性问题研究的德国哲学家都具有让人怀疑的品质。但是,我不会做这方面的讨论。在我看来更为重要的是——诚如这篇论文所显示的——这个历史的景象不是一个可原谅的、在体系上非本质性的出轨,事实上它构成了胡塞尔论题的直接前提。

第 15 节(第 70 页以下)包含了"对我们的历史研究方法的反思",其中有许多结论。这种方法的主要原则如下:

1. 哲学的历史性生成是有目的的。
2. 这个目的论是可以从哲学活动的历史形态中"推断"出来的。
3. 已经被"推断"出来,并且已经被澄清的这个目的论使得对这个目标本身的阐述成为可能,而且对目的的阐述成了当代(胡塞尔的)哲学的任务。
4. 这种个人的哲学任务始于对如下问题的理解,即理解那

些进入现代精神之历史的目的。

5. 这个任务没有变得与历史有关。它不是在"纯粹的因果序列"中作分类。目的是永恒的，只是在历史性的生成中展开自身。

6. 哲学家的生存由此获得了特别辩证的特征，胡塞尔的下列两个论点揭示了这一点：

(1) "我们完全是并且仅仅是历史精神的形成物，这种通过回溯这些目标的原初创立(这些目标……将后来的世代联结起来)澄清历史的方式……正是哲学家对于他真正要争取达到的东西，对于来自他精神上前辈的意图，并且作为他精神上前辈的意图的他心中的意图的真正反思。这意味着这种沉积的概念系统——它作为不言而喻的东西是他个人的和非历史的工作的基础——应该再一次按照其被隐蔽的历史意义成为有生命的。"①

(2) "从本质上说，每一个原初的创立都包含有被指定给历史过程的最终的创立。当这种任务达到完全的明晰，并由此而获得了一种必真的方法——这种方法在达到目标的每一步骤上，都是通向具有绝对成功性质，即具有必真性质的新的步骤的永久性道路——之际，这种最终的创立就完成了。由此哲学作为无限的任务就达到了它的必真的开端，达到了它的必真地继续延伸的地平线。"②(下划线为沃格林所加)

---

① 【译按】引自王炳文译《危机》，第89—90页。

② 【译按】同上，第91页。

7. 这个“最后的根基”要区别于历史上每一位哲学家为了确定自身在古今哲学家们中的地位所作的自我反省。一切其他哲学家的自我解释都不会告诉我们在哲学史中“它”来自何处。历史的目标只是把自身彰显在最后的根基性解释之中，这种最后的根基性解释是由胡塞尔作出的；由于有了胡塞尔的帮助，人们对古代哲学家的理解可以比古代哲学家对自己的理解更深刻。
8. 对历史的最后创立和目的论考量具有着独有的地位，从中我们可以知道，这种地位不可能被历史性的论证所驳倒（比如，胡塞尔所解释的那类哲学家想说[intend]的东西实际上可能根本不同于胡塞尔基于他自己对那些目标的了解而赋予他的思想）。在批判性的整体视野的证据之中，哲学史的“历史性事实”背后第一次闪现了（这种）历史运动富有意义的和谐。

三、下面这个表述总结了超验哲学计划中的任务与哲学史之间的关系：

> 在我们的哲学研究中，我们是人类的公仆。[①]（第17页）
>
> ……
>
> 我们像我们现在这样存在，正是作为近代哲学人性的执行者，是作为贯穿于这种人性中的意志方向的继承人和

① 【译按】引自王炳文译《危机》，第28页。张庆熊译为：“我们是人类的执政官。”（见《胡塞尔选集》，第994页）这里主要突出智能或使命之类的含义。

共同承担者。我们是由于一种原初的创建而成为这样的，这种原初的创建，既是对于古希腊的原初创建的仿造，同时又是对它的修改。一般欧洲精神中的目的论的开端，它的真正诞生，就发生在古希腊的这种原初创建中。[①]（第 71 页）

关于这个表述连同第 15 节的那些原则，我们只能略提几句。正如你所能想象的那样，我很想抑制自己尽量不作出那些我也许忍不住要作出的不客气评论。比如，因为我对职能(functionaries)总体上有一种偏见，我没有充分地在纳粹党(national socialist party)的职能与人类的职能之间作区分，或者纳粹党的职能是屠杀人类，而人类的职能却没有足够深刻地看到恶的本质，以便至少能够在职能的本性中看到恶的某一根源。——莉茜(Lissy)[②]说，寄给您一份对胡塞尔的批判极有可能是为了感谢您在香榭丽舍的盛宴。而如果我真的必须这样做的话，那么这批判至少是不能有“幽默的格调”。那么就让我们严肃一些吧。

然而，对于胡塞尔立场进行严格的分析是有难度的，因为他的立场的表达从字面上来说确实是完全清晰的，但从思想上来说却绝非如此。胡塞尔已经清楚了他自己思想的根基(radices)是什么，从这个意义上说他并不是一个极端的哲学家；但他总是强调他极端的品性，他这种极端的品性并不是哲学存在的一种极端，而是体现在对某种特定问题的追求上，这就是对超验哲学的追求。在我看来，他似乎已经把这个具体问题穷究到了根蒂

① 【译按】引自王炳文译《危机》，第 89 页。

② 【译按】莉茜·沃格林，埃里克·沃格林之妻。

之处(就此而言,他的极端的热情是真实的);然而,就我所见,胡塞尔在其已经发表的论著中从未曾触及这个问题:向这个世界的知识所具有的客观性推进——推向它在本我那建构着的主体性中的根源——究竟是否真地向着基本的哲学问题推进。就此而言,我认为胡塞尔绝对是天真的。我们所讨论的这篇论文在其语言表述的清晰性背后掩盖着一个具有许多真实含义的世界,这些含义必须予以充分的展开才能很好地理解胡塞尔自己的立场。鉴于书信的篇幅,作这样的展开是不可能的,而以其他的形式,考虑到它所需要涉及的范围,我担心,做这样的展开也不值得招致如此的麻烦。在此我们只是以简单的提示来揭开几个掩盖的层面,以此留待您的想象来扩充其背景和解释。

1. 在最上面、最普遍的层面上,存在着一个胡塞尔的历史目的论,可以归类为阿威洛伊(Averroistic)思考的一个例子。我在《论独裁国家》[①]一书详细地讨论了这个论点,这本书是关于国家社会主义和法西斯的思想的;你可能会记得我的那篇论文〈布拉邦的西格尔〉("Siger de Brabant"),[②]在那篇论文中我试图阐明我所指的意思。在西方哲学中,我们必须区分两个有关人性的基本立场,它们分别通过托马斯的正统基督教观点和西格尔(Siger)的异端态度达到了最清晰的表达。托马斯的立场强调人的本质(intellectus)的独一性,而西格尔则强调世界灵魂,个体的人的本质只是它的一个微粒。从历史上说,这两种立场都来源于亚里士多德关于灵魂的学说(《论灵魂》卷三),在那

① *Der autoritäre staat* (Vienna: Springer, 1936).

② "Siger de Brabant", *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944): 505—506.

里这个问题是被悬置的，因此事实上任一种立场都可以追溯到《论灵魂》。

我之所以用“阿威洛伊主义”来总结这种接受世界灵魂、以个体灵魂为世界灵魂之微粒的立场，因为阿威洛伊对亚里士多德的评论是自 13 世纪以来(对)这种立场加以表述的最重要的文献与历史资源。我当然很清楚阿威洛伊并没有开创性地发展出这个立场，反而是在有关世界逻各斯与个体灵魂中的 *apospasmata*[①] 的芝诺哲学(Zenonian philosophy)中原则上包含了这个立场。在这个意义上，阿威洛伊主义的立场现在已经经历了许多不同的发展和衍生。集体灵魂可以被理解为与个体灵魂有关(如在芝诺那里)；或者集体灵魂可以被改变为世界本身，比如，作为人类向着完满发展的理性的隐得来系(这一点构成了康德历史哲学的关键成分)；它也可以呈现为一个特殊的、内在世间的集体性，如在国家社会主义和法西斯主义的集体主义思考中就是这样的。

胡塞尔那些具有哲学理性的集体主义目标应当在这些阿威洛伊主义的各种变体所组成的同等体系中做出如下的描述：只要胡塞尔的集体主义目标是一个理性的或者精神性性质的，它接近于斯多葛的逻各斯或者阿威洛伊主义的理智(intellectus)。哲学的问题就完全成了精神的问题，只要精神是人的本质，这个问题就变得等同于已经充分发展完成了的人的问题。“欧洲人性的真正的思想斗争是作为诸哲学的斗争而进行的。”[②]人类，如这些段落和另外一些

① 【译按】*apospasmata*，古希腊文，意为碎片，扯下的一片。

② 【译按】引自王炳文译《危机》，第 25 页。疑沃格林所注页码有误。

段落(特别是第 15—16 页)所表明的那样,被局限于欧洲人,区别于中国与印度那些"纯粹经验性的人类学的类型"(第 16 页)。人类的问题随之从芝诺主义、阿威洛伊主义或康德所概括的思想转为了历史性,"人"成了人类历史某些特定阶段的一个有限定的历史现象,即古代与现代的一个有限的历史现象(中世纪的人也只是被视为——尽管没有明说——像中国人与印度人那样的"纯粹的人类学的类型")。通过把人类压缩为一个在胡塞尔意义上一起哲学化的群体,哲学的目标就靠近了诸如希特勒的大众(Volk),或者墨索里尼的意大利人(Italiana)的那种具体的内在于世界的集体性。

2. 胡塞尔的集体主义-历史性的形而上学带来了他在历史方法上的后果。在集体与真正人类之小部分之间的矛盾之中意味着有相当长一段人类历史是没有历史意义的,被置于"纯粹的人类学的类型"(mere anthropological type)的标题之下。而且,在那有意义的小部分历史之中也存在着意义的进一步区分。哲学体系生灭继替,没有哪一种成为权威,有见于这种景象,胡塞尔在依然未决的各种可能性之中选择了他自己的。哲学史(事实上等同于与人类有关的精神的历史)真的因此是没有意义的吗?或者在历史上存在着一个秩序,而且由于有了这个秩序,历史才有了意义吗?他的回答是 *telos*[①],它起初就被创立,通过各种戏剧性的方式更清楚地展开自身,直至其绝然明白的最终创

① 【译按】*telos*,古希腊文,其含义甚广,大致可归为六类:兵士的身体;最高状态,长官(地位),充分权力的拥有;应当交纳的税务;进入神秘状态而实现的圆满性,秘传。亚里士多德在"目的"的意义上使用该词。它的最基本含义是"终极、完成、实现、圆满"。

立。把胡塞尔的话翻译成更通俗的话语就是这样：胡塞尔是那个时代最佳类型的进步哲学家，那个时代正是德意志帝国建立的时代，而关于这个时代，尼采说了许多精彩的话。每一种从一个正自我展开的 *telos* 出发的进步哲学都有一个重要的意义问题需要解决，这个问题早已经深深地令康德烦恼。康德也遭遇到这个问题，在历史中理性在朝向完满的无尽进步中展开自身。在他的《从世界公民的观点撰写世界通史的想法》[①]中，他思考了展开(unfolding)这个观念，并在一个关键的段落中表达了他对[这个说法的]"讨厌"，即人类的先辈乃是后辈的阶梯，后辈是踩着前辈向着人类目标实现了一代又一代的上升。这个说法是否意味着人从历史的角度看只是达到目标的手段，而这个目标是只有最后一代人才会达到？康德使这个问题停留在他的"讨厌"上，没有继续讨论。他的确想做到系统，但是在情感上并没有非得要面对这个问题。由于阿威洛伊主义的观念只不过是他的体系的一个组成部分，历史中每一瞬间(单一的时刻)的个人生命的意义无论如何都由于对灵魂不朽及其在超越中的完满状态的信念而得到满意的解决。另外，后辈的优越性的问题也没有对康德构成严重的冲击，与向着成全无尽地进步这个观念相伴随的还有这一个事实，即每一个经验历史上的世代与任何其他世代一样都是注定不完美的。

这个问题对于胡塞尔而言则有些不同。目标在历史中展开，像康德一样，胡塞尔相信从这个意义上说理性是

① H. B. Nisbet 译，见 H. Reiss, ed., *Kant's Political Writings* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1970), 41—53.

进步的。但是他不相信进步是无尽的。他的最后创立不是在无尽遥远的地方，而就在此时此地的胡塞尔哲学当中。哲学已经随着现象学的确立而达到了它的“必真的开端”（第 71 页）；[①]而哲学的无尽的任务（也是他的任务）发生在“必真地继续延伸的地平线”。结果是，我们不得不把胡塞尔的理性的历史分为两个阶段：第一个阶段是从希腊经由笛卡尔更新过的源初创立到胡塞尔的最后创立；第二阶段始于胡塞尔，是对他的必真的最后创立的一个必真的延续。我们还可以提醒自己，隐得来系“在希腊人那里首次得到突破”（第 15 页），因此希腊人之前的历史是真正的人类（genuine humanity）的史前史。因此历史总共可以分成三个阶段，胡塞尔的历史哲学呈现为典型的三阶段哲学：旧约（前希腊）、新约（始于希腊的源初创立）、*Evangelium Aeternum*（永恒的福音，始于胡塞尔的最后创立）。这个最后的阶段，现象学哲学在必真的最后创立的地平线上的无尽的延续，与希特勒的千禧世界有着相同的结构。

胡塞尔对新约阶段（从最初的创立到最后的创立）的态度值得更为具体地予以思考。康德对于那个观念感到有些不安和“讨厌”，即最后时期之前的世代只是向理性过渡的阶段，在走向完满的道路上它们是有益的甚至也许是必要的，但它们本身并不具备绝对的价值。康德人类学的这个特点是胡塞尔所不具备的。希腊人与自笛卡尔以来的现代哲学只是为土壤施加的历史性的肥料，让胡塞尔的最后创立之花在这沃土中开放，胡塞尔对此一点也不“讨厌”，认为

① 【译按】引自王炳文译《危机》，第 91 页。

是理当如此的。然而提出这个问题绝不是为批驳胡塞尔的人类学作准备——他的问题在于比这更深层的地方。由于缺乏康德的人情味的"讨厌",由于对把历史视为史前史的想法缺乏一种内在的抵制,也由于允许让"真正的历史"(列宁)——用胡塞尔的话来说就是"必真的历史"——随着最后的创立而开始,(这些限制了胡塞尔,而另一方面)胡塞尔反而超越了18世纪有关进步问题及其有关人类的暗示,我们有必要把他视为那些认为最后时期将在我们这个时代确立的弥塞亚式表述之一。胡塞尔的"必真的历史"诚如"真正的历史"那样,不是经验历史的延续(胡塞尔竭力地避免让他对历史的目的论解释经受经验历史辩驳),而是历史转变到了人的精神启示的一个新的揭示人之精神的层面,伴随着这个过程,一个新的必真性开始了。伴随着超验主体性的具体的、有问题的成分,胡塞尔的极端主义还具有一种弥塞亚式的成分,依据这种成分,这最后的创立,以及它在历史和社会领域中的必真性,在历史的最后时期成为了哲学家群体的事业。

为了描述胡塞尔形而上学的具体结构,有必要参照政治领域经常出现的与之类似的现象。除了结构上的相似之外,胡塞尔的历史形而上学与国家社会主义的关联无过于和约阿希姆(Joachim de Flora)的关联,约阿希姆的对历史的阶段划分也经历类似的过程。另外,在方法论上,胡塞尔的立场与某些当代的精神的灵性表现关系密切——我指的是德国西南学派(Southwest German school)的历史方法论,而与那些导向这种方法论的历史著作关系更为密切。政治史的著作则不如精神史的经典在这种关系上显得更具相关性,如基尔克(Gierke)的《伙伴关系法》(*Law of Part-*

nership)。[①]这部著作的 *ratio*[②] 乃是基尔克的一个假设，即政治社会的本质乃是它的作为一个“真人”(real person)的品格，政治与法律观念的历史因而必须精挑细选，以便把历史事实排列成一个发展的链条，导向“真人”的观念的展开。所以，基尔克从大量的历史材料中选择了那些琐碎的资料，那些琐碎的资料或多或少可以令人愉快地将它们排列在这样的序列中——至于这些琐碎的资料在作者的语境中有什么意义以及哪些东西应当扔到桌子底下去，这是不重要的。这正是胡塞尔的方法，尽管基尔克没有隐得来系、源初创立与最后创立之类的术语。结果，当杜宁(Dunning)缺乏技巧去更细致地检验他对博丹(Bodin)的怪诞讨论时，基尔克就陷入到麻烦之中。结果发现自己被迫在他的《阿尔苏修》(*Althusius*)第三卷[③]中发表了尴尬的 *retractatio*[④]。基尔克几乎在讨论任何一位作者时都可能会遇到杜宁讨论博丹时的那种情形。胡塞尔则不会吃这个苦，因为他从一开始就拒绝让经验历史的论证来质疑他的目的。因此我可以说，基尔克时代邪门的妄想，把世界历史视为对阐发每一个当代的荣耀所做的准备性工作，在这个例子中，就是基尔克所做的工作，已经被胡塞尔的弥塞亚立场所超越了，这个立场拒绝任何来自于经验事实的纠正。对于基尔克，人们尚可以依据他所解释的材料予以批评，但是胡塞尔是无法批

① *Das deutsch Genossenshaftsrecht* 是一部德国学术的四卷本纪念集。其各个部分已经以不同的标题翻译出来。

② 【译按】*ratio*，拉丁文，意为学说、思想、想法。

③ *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (Breslau: Winkle, 1913).

④ 【译按】*retractatio*，拉丁文，意为修订著作。

评的，因为他对历史的解释从定义上来说就是不可能会错的。我之所以说这是一部“邪门的”历史文献，是因为这种历史学家会通过他那精神立场的历史有限性使其精神立场绝对化，“事实上”不是在写历史，而是在误用历史资料来支持他自己的立场。不会误用的精神历史的任务是要穿透历史上每一个精神立场达到其自身的支撑点，即深植于我们所讨论的思想家的超验体验之中的那个支撑点。只有当以这样的方法论目标来处理精神历史的时候，它才能够达到其哲学的目标，即在其历史性中把握精神，或者用另外的话来说，把精神的历史形式理解为超验体验的各种不同变体。这些不同表现(变体)在经验上和事实上以一种经验性的和事实性的方式，而不是绝对的方式，前后相继，它们没有构成混乱的序列，从中可以辨别出秩序，而形而上学家希望这次序成为进步的序列，但这次序比这种进步要复杂(很明显我在此不能讨论真正的秩序)。真正的历史反思并不具有基尔克在其历史描绘活动中和胡塞尔在其理论中所赋予的那种任务，即把他们本人的宝贵立场解释为历史的积淀(尽管这种自我解释是历史反思的宝贵结果)。真正的历史反省的首要任务乃是要穿透其他的精神历史形式抵达它自己的超验体验，在这样的穿透之中培养并澄清他本人对超验体验的表述。精神历史的理解乃是一种宣泄，是神秘意义上的赎罪(purificatio)，带着光照(illuminatio)以及神秘合一(unio mystica)的个人目标，事实上，如果它系统地处理材料的大链条，就可能会在历史性地对精神的揭示中梳理出秩序的序列；最后它可以以这样的方式事实上形成一种历史哲学。引向这种领悟的那些向导是一刻也不可以抛弃的，它们是思想家的“自我证明”——这些自我证明正是胡

家的身份。因此，一方面，他可以践行基督教的沉思，另一方面，他可以运用对世界新纪元的沉思，从超验体验的“阿基米德点”让自己再次确信他以前在沉思中予以取消的世界的真实性。基督教的超验体验对于笛卡尔而言同等重要，是世界之客观性的不可少的前设，诚如柏拉图对理念的神秘看法乃是他的理念论的认识论的不可少的前设那样。因此我可以这样来表述笛卡尔的新颖之处：轻看此世的情感让位于对世界感兴趣的情感，出于对知识(*epistēmē*)[①]的关心，沉思中的超验体验成了确定世界之客观性的手段。

胡塞尔根本上误解了这个问题，因为他纠缠于上帝存在的证据，而没有在上帝存在之证据之外看到超验体验的体验的内容。这是哲学史上众所周知的一个事实，即便胡塞尔不清楚这一点，即上帝存在的经院论证，包括笛卡尔的论证，其目的也不在于让使用这种存在证据的思想者确信上帝的存在；经院哲学证明神的证据，包括笛卡儿的证据，其目的也不是要让使用这些证据的人确信神的存在，这是哲学史上一个众所周知的事实，即便胡塞尔并不明确知道这一点。上帝的存在对于自坎特伯雷的安瑟尔谟(Anselm of Canterbury)至笛卡尔以来的基督教思想者来说是可以从另外的途径得知的。而证明是经院思想的典型形式，这种类型的证明被拓展应用到某些不能被证明，也决不需要证明的问题之上。当然，所有上帝存在的证明在逻辑上都是经不起检验的——但是在读了康德之后没有哪一个证明会显得如它们表面所显示的那样愚蠢。在上帝存在的证明中，甚至于在笛卡尔的证明中，当然可以找到对超验体验的纯粹描述性的、非证明性的记录，上帝存在的证明在冥想上完全是依赖于超验

① 【译按】见信5，第12页注①

体验的。在第三沉思录中可以读到这样的话:“在某种程度上,我是先有无限的观念然后才有有限的观念,也就是说,先有神的观念后有关于我自己的观念;如果在我心中不先具有比自我更完美的存在物的观念,与之相比从而认识到我自己的本性中的缺陷,我又如何可能知道我在怀疑和欲望呢,如何知道我自己有所缺乏和并非完美呢?”上帝的存在因此不是一个结论,而是,在对人之本质的有限性的体验中,无限是给定的。上帝是无可怀疑的,因为在怀疑和不完美的体验中神被暗示出来。在对自己的有限性的有局限体验中,有限的一面与超乎有限的一面被给定出来。

笛卡尔的我思之主体因而真正意义重大。胡塞尔正确地看到了其中的两个含义。他看到了(1)朝向世界内容的超验的本我,其意向(*intentio*)在思(*cogitationes*)之中是指向所思(*cogitata*);(2)心理学上的本我,即作为世界内容的灵魂,如胡塞尔所正确地批评的那样,笛卡儿使它不自觉地陷入到了超验的本我中去了。胡塞尔没有看到的是本我的第三个含义,它是前两个含义的基础,那就是奥古斯丁意义上的作为生灵(*anima animi*)[①]的自我,其意向不是指向所思,而是指向超验。沉思过程的首要含义就在于这第三层含义中;也恰恰是在奥古斯丁的意向的超越中,“我”(I)同时是它自我的某些东西和神的某些东西(不是在教条的意义上,而是在这个境地中超验的神秘意义上)。只有从这种确信出发,随着其意向沿着相反的方向朝向所思,胡塞尔意义上的本我学层面才得以创立,——无论在形而上学思辨中这种确信会接受何种形式(对比一下黑格尔辩证法的来历

① 【译按】*anima animi*,古希腊文,按《沃格林全集》卷 6 的解释,意为 soul of the soul,灵魂的灵魂。

也很重要，作为这种创立之可能建构，它来自于神秘主义者雅各布·伯麦[Böhme]，并由黑格尔在《历史哲学》中予以阐明）。

胡塞尔就这样从笛卡尔的复杂的沉思体系中分离出了本我学的问题，并在他的超验性理论中出色地发展了它。在我看来，与笛卡尔的这层关系是胡塞尔观点独特性的根源。胡塞尔从未实践笛卡尔意义上的那种（源初性的）冥想——尽管他假装很激进，尽管他假定[自己是]每一个后来哲学家的新开端。他已经从思想着的自我那里历史地接受了世界的减化，因此没有能够从一个原初赋予的形而上学出发来奠定他自己的超验的哲学立场。他从未超越的那个边界就是本我的创立着的主体性：从主体性出发创立世界之客体性，自我的这个功能是从何处获得的？这个问题不仅没有解释，而且不可避免地难以触及。取代在对超验的体验中的更高级的创立的，是笛卡尔所确立的内在世界的具体的认识论问题的创立。胡塞尔是否对超验体验毫无反应呢？他是否从这种体验中退缩了呢？是否这是一个传记的问题（他从犹太教的宗教性中退出来，也没有想要进入到基督教里面）？——这我不知道。无论如何，为了创立他的立场，他走了历史问题内在化的道路，并以极大的苦心让自己远离哲学上的超验问题。而超验问题乃是关键的哲学问题。由于这个原因，这位杰出的哲学家会奇怪地通过彰显在他身上的目的来解释历史这样的怪事；由于这个原因，为他的立场作辩护成了这个 *telos*[①] 的功能；由于这个原因，他不能为自己找到阿基米德点，从而也不能在其他哲学身上找到这个点；由于这个原因，他明显不近人情地贬低他的前人；我相信，也正是由于这个原因，他的工作才老是带着准备的性质。

---

① 【译按】见信 10，第 34 页注①。

尽管如此，我一点也不想否认胡塞尔的非凡的哲学天赋——我希望自己无需就此细说。他当然已经极为成功地做到了一个思想家在历史限定的问题背景中所能做的一切，只是没有原创性地上升到哲学的根本问题的层面。

我就写到这里。正如我在开头所说的那样，我怕您不会有时间深究这些问题。既便您没有时间，这份评论也可以作为我们再次见面时对话的基础，这对我自己来说同时也是一次宣泄。

非常感谢您和您夫人对我们的关爱，谨致以最诚挚的问候！

您的

沃格林

1943 年 9 月 17 日

(1943 年 9 月 20 日写完)

11.

亲爱的沃格林博士：

非常感谢您9月26日的信。我盼望能在圣诞节左右看到你对法伯那部书的书评。我确信它将是一篇非常有趣和值得拜读的书评。

听从您的建议，我从许茨那儿借阅了您对胡塞尔的批评，它显然是一份饶有趣味的杰作，我佩服您的敏锐而有力的回应。您透彻地揭示了胡塞尔论题某些不足的方面或看法，然而我相信您没有完全公正地对待胡塞尔的根本意图和他的论证的重要线索。您显然过高地估计了胡塞尔所从出发的那个“认识论的”和“历史的-哲学的”鸡蛋壳(Eierschalen)的重要性了。[①] 胡塞尔的关键点在于对现代科学的批判，所依据的是真正的科学，即柏拉图-亚里士多德式的[科学]。只有着眼于在柏拉图-亚里士多德式科学中完全展现出来的巨大难题，即灵魂问题，我们才能领会胡塞尔的工作。考虑到《论灵魂》第三卷第5页以后的巨大困难，就至少可以原谅胡塞尔本体论的本我学基础。顺便提一下，我认为胡塞尔的做法不可以被称作是阿威洛伊主义的，在阿威洛伊的思想中没有那个具有根本重要性的本我(*ego*)，我还可以提出许多另外的理由。我不同意你对于上帝存在之证明的意

① 这封信是用英文写的。施特劳斯的意思是说，沃格林过高地估计了胡塞尔那个模糊的历史的-哲学的出发点的重要性。鸡蛋壳是一个隐喻，我们可以说，沃格林认为胡塞尔是从一层薄冰出发的，而施特劳斯认为这层冰是厚的。

义的解释，我认为证明上帝的存在具有远比您所说的更为严肃的、至关重要的意义。但是这些大问题只能留待我们见面时的详谈了。

有关我的中世纪研究，我可以提一下这几个作品：《哲学与律法》(*Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935)；〈迈蒙尼德与法拉比政治科学评论〉("Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi", *Revue des etudes juives*, 1936)；〈《迷途指津》的文学特性〉("The Literary Charater of *the Guide of the Perplexed*", *Maimonides Memorial Volume*, Columbia, 1941)；〈《库撒里》中的理性法则〉("The Law of Reason in the *Kuzari*")(将在今年发表——我会寄给您复印件)①——我的妻子和我向您和您夫人致以最好的问候。

您的诚挚的

施特劳斯

1943年10月11日

① "The Literary Charater of the Guide of the Perplexed"，见 S. W. Baron, ed., *Essays on Maimonides* (New York: Columbial University Press, 1941)；"The Law of Reason in the *Kuzari*" 见 *Proceedings of the America Academy for Jewish Research* 13(1943):47－96. 这两篇文章都在《迫害和写作的技艺》中重印。

12.

亲爱的施特劳斯先生：

请原谅我直到今天才感谢您那篇漂亮的文章〈《库撒里》中的理性法则〉。我的一个同事病了，我不得不承担双份的教学任务；直到现在学期结束，才可以歇口气。

对于您的文章我不能有所评论。它所涉及的领域对我来说是一个完全陌生的世界，我只能学习。而我所要学习的东西让我十分感兴趣。

首先是宗教讨论的形式。可惜我对东方文献知之甚少，但是我从罗柏鲁(Rubrouck)[①](在蒙古可汗宫廷)的记载中得知这样一种宗教讨论。无论这种形式是否能更频繁地出现，关于它的情况，你是否会多知道一些呢？

我的印象是，这种在伊斯兰教、犹太教和基督教等宗教之间进行的宗教讨论的形式，无论是历史上实有其事的还是虚构的，乃是后来西方有关宽容的讨论的原型——从社会学的角度看十分有趣的是约翰逊的立场，即社会秩序唯有通过宗教才有可能[②]——我特别高兴这个事实，即您的文章没有再次让我想起歌德的论断，即信与不信乃是世界历史的主题。有关以色列在荒漠中的那个部分——在对穆斯林法庭的注释中——就是一个

① 法国方济方济各会会士罗柏鲁(William of Rubruquis 或 Rbrouck)是 13 世纪派往蒙古王朝的教皇特使。

② 这里所提到的是社会研究新学院的那个约翰逊(Alvin Johnson)。

很好的例子。

近两个星期我前往剑桥时会经过纽约，我们也许可以借此机会见面。无论如何我会打电话给您。

同时我们俩向您和您的爱妻致以最热切的问候。

您的

沃格林

1944 年 6 月 7 日

13.

我的亲爱的沃格林先生：

只匆匆地写下几句话对您的信表示感谢。我相信，在我们之间存在着完全相反的看法，特别是在古典学方面，这更让我感到高兴。

如果我们能在今年 6 月来讨论这个问题以及其他的事，我会非常开心。我们现在就住在胡拉附近，也许您可以安排时间来看我。

致以来自我们的最美好的祝愿。

您的

施特劳斯

1945 年 4 月 21 日

14.

我的亲爱的沃格林先生：

热诚地感谢您本月 11 日的来信。您对我批评怀尔德[①]的那篇文章[②]的回应让我很高兴。人必须时时在公众的苛责中前进，这些苛责也许间或有其作用的。

我立即设法去找您对的舒曼(Schumann)批评。[③] 可惜我们的图书馆里没有(这本杂志)，而我又不能使用其他的图书馆。您能否借给我看一天？我会立即寄回的。

要是我见到您的话，很想与您交流一下我所作的一个研究，是我在一年前完成的，但没有办法附在这里。这是我首次尝试

---

① 【译注】指约翰·怀尔德(John Wild)，施特劳斯所针对的是怀尔德所著的《柏拉图的现代敌人和自然法理论》(*Plato's Mordern Enemies and the Theory of Natural law*)。怀尔德是哈佛大学教授，哲学家，自然法学家。他认为，自然法之所以具有超越民族与时空而存在的效力。就是因为人类存在着共同的本性。在《柏拉图的现代敌人和自然法理论》一书中，怀尔德总结了自然法学说关于人性的三种理论预设：(1)人有共通的本性；人性之特征决定人特有的倾向，而为他人所共具；人为实现其倾向以求本性完整，必须遵循一定的规则，此等规则为一切人所共同适用；(2)人为顺利发展其本性而必须采取之行为方式，乃系以人性之本身为基础，而并非根据武断的命令或选择；(3)凡行为有助于发展或实现人之本性者，就是善的或好的；凡妨碍人性之发展或实现之行为，即系恶的或坏的。

② Strauss："On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research* 13(1946)：326—67.

③ Voegelin 对《苏联国内外政治》(*Soviet Politics, at Home and Abroad*, by Fred L. Schuman)的评论，见 *Journal of Politics* 8(1946)：212—20。

解释色诺芬关于僭主的对话(《西耶罗》)的研究。[1] 所得出的结论市井中人不会很感兴趣,但是对我而言并非无关紧要:呈现在一个不同视野中的古代政治理论。早先 Traditio 出版社似乎想出版这本书(共 130 页),后来编辑把它退回了,也没有什么令人信服的理由。我与美国的出版社没有什么联系。您可以帮我吗?这件事并不急:我告诉您此事只是因为您也许现在会碰巧了解这些事。

致以热切的问候,

您的

施特劳斯

1946 年 10 月 16 日

---

① Strauss: *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's "Hiero"* (New York: Political Science Classics, 1948).

15.

亲爱的沃格林博士：

非常感谢您惠赐的论文，[①]我立即拜读了，觉得很感兴趣。我完全赞同您在第 311 页上所阐述的论点。另一方面，我很难理解论文后半部分的意思。

我想什么时候寄给您我的一份十分详细的批评，是今年春天我再次研究《理想国》时所做。请让我在此作一个非常粗略的、非论证性的评论。我想，哲学与诗歌之争可以依据柏拉图的看法来理解，哲学指的是对于真理的追求(对于每一个知道这个词的含义的人来说，"追求"乃是一种爱欲，厄洛斯推动下发生的的事)，而诗歌指的是与此不同的东西，即最多只是对某种特定种类的真理的追求。我怀疑是否可以像您那样说。

您说，《理想国》最后一卷中苏格拉底说的那段话[②]"几乎不

---

① Voegelin："Plato's Egyptian Myth", *Journal of Politics* 9(1947)：327—24.

② 【译按】见《理想国》，607b。在那里，苏格拉底说，"到此，让我们结束重新讨论诗歌以及进一步申述理由的工作吧。我们的申述是：既然诗的特点是这样，我们当初把诗逐出我们国家的确是有充分理由的。是论证的结果要求我们这样做的。为了防止它怪我们简单粗暴，让我们再告诉它，哲学和诗歌的争吵是古已有之的。例如，什么'对着主人狂吠的爱叫的狗'；什么'痴人瞎扯中的大人物'；什么'统治饱学之士的群盲'；什么'缜密地思考自己贫穷的人'，以及无数其他的说法都是这方面的证据。然而我们仍然申明：如果为娱乐而写作的诗歌和戏剧能有理由证明，任一个管理良好的城邦里是需要它们的，我们会很高兴接纳它。因为我们自己也能感觉到它对我们的诱惑力。但是背弃看来是真理的东西是有罪的。我的朋友，你说是这样吗？你自己没有感觉到它的诱惑力吗，尤其是当荷马本人在进行蛊惑你的时候？"(引自柏拉图：《理想国》，第十卷，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1985 年，第 407 页)。

可能是别的意思，只是对赫拉克利特与色诺芬对荷马与赫西俄德的攻击有参考意义”。至少，阿里斯托芬对苏格拉底的攻击也是同样重要的；事实上，阿里斯托芬的核心主题——不仅是在《云》里面——可以说是哲学或诗歌的优越性问题。还有您在第318页下面所说的，“由于埃及神话是柏拉图的发明，因此梭伦就是柏拉图自己”，这似乎是不合逻辑的推论。①

我的时间表排得太满，在仓促的评论中甚至不能触及到主要问题。

再次感谢您的令人兴奋的研究。

您的诚挚的

施特劳斯

1947年11月11日

① 比较沃格林的《次序与历史》的第三卷中的〈柏拉图与亚里士多德〉(Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957, 179—80)。

16.

亲爱的施特劳斯先生：

非常感谢您的论文〈卢梭的意图〉("The Intention of Rousseau")。[①] 我立刻就再次阅读了《论科学与艺术》(《第一篇论文》)，相信您确实已经完全正确地说清了问题。在我看来特别有价值的是善(goodness)与德性(virtue)之间的谨慎区分，以及进一步把善分为原始人的善与哲学家的善。您所指出来的东西，我几乎没有什么可以批评的，我只能赞同。

不过，在对《论科学与艺术》的重读中想到了我在以前不太清楚的某些关系，也许可以作为一个补充。我指的是卢梭与维科(Vico)对文明的批判之间有可以觉察出来的类似之处，他们之间不太可能有何种文献上的相互影响。在我看来极其有趣的是卢梭对科学的评价与维科"思考的野蛮特性"(Barbarism of Reflection)之间明显的类似之处，以及卢梭的德性与维科的"神话"之完好无损之间的平行之处。卢梭代表公民宗教(civil religion)所进行的努力在我看来实质上是对于神话及其在思考中瓦解的问题的一个说明。——但是在信中无法展开这种类似之处的细节。

利用这次写信的机会寄给您一个(关于这个问题的)稿子，看看您是否认为适于发表在《社会研究》上。[②]如果不是正好给

---

① Strauss："On the Intention of Rousseau", *Social Research* 14(1947)：455—87.

② Voegelin："The Origins of Scientism", *Social Research* 15(1948)：462—94.

您写信的话，我本不会把它寄给您的，因此不必把这个投稿看得太认真，如果不适合的话（特别是它也许太长了）就请退回，无须客气或不安。这是一本书当中的一个部分，但它自身是完整的。如果它看起来可用的话，那我将会作如下的改动：

（1）前两页要由一个引言来替换，使得这篇文章自成一体。

（2）所有提到原书其他部分的地方都改写成脚注。

非常感谢并致以最热切的问候！

沃格林

1948 年 3 月 18 日

17.

亲爱的沃格林博士：

很抱歉编委会过这么长时间才作出有关您那篇〈科学主义的起源〉("The Origin of Scientism")的决定。

编委会准备发表您的这篇文章，如果您能使它更清晰，并且进行一定的删减(我们文章一般最长为25页)。

编委会相当一部分成员感到您的论证是以一些假定为基础的，而这些假定又没有在著作的这一章当中说清楚。特别是您对"现象领域"与"本质领域"的区分，尽管有所提及，但感觉上相当模糊。我个人也认为针对这一章的这个批评您最好能接受。

我冒昧把一位读过您的这篇文章的先生所提出的建议附在这里。您当然可以完全自由地利用其中的这些意见。或许其中会有哪一点能引起您的兴趣。

您的主要观点当然是极其重要的，但是我还是不太有把握它是否足以解释您所谓的"科学主义"。这是一个太长的题目，以至于我们不能在一封官方性质的信件中对此加以讨论。

致以友好的问候。

诚挚的

副主编

施特劳斯

1948年5月27日

附：对沃格林〈科学主义的起源〉的评论[①]

作者应当在一开始就以清晰的语言说明他认为什么是科学主义的无根据的宣称。最好对科学问题及其方法与哲学问题及其方法作一个简要的对比。

作者在其中应当毫不含糊地说明，“科学主义”这个词语是否适用于一切具有实用主义特点（拒绝承认有真正的形而上学问题）的学说，抑或只是适用于那些假定在物理学的统治下，与自然科学、人文学科和社会科学具有一致性的那些实证主义学说（哈耶克的在《经济学》杂志上讨论科学主义的那些文章，是在更为狭义的意义上使用这个词的，[②]而沃格林似乎是在广义上使用这个词语）。哲学方法与科学方法的不同可以通过对空间性质的分析来予以说明，以及贝克莱和莱布尼兹所呈现的哲学方法。

古人对17世纪相关思想的巨大影响（特别是亚里士多德的《物理学》对空间问题的讨论所带来的影响）可以予以强调。沃格林认为绝对空间与相对空间问题起始于哥白尼，这个观点是站不住脚的。

应当指出，绝对空间的观点应该得到了当时为人们普遍接受的观念的强有力支持，即欧几里德几何定律是对物理空间结构的描绘，是不受空间中物质性事物的布局的影响的。

文章的篇幅大可精简，可以删去一些与论证无关的见解，如，对审判伽利略的讨论与有关莫尔（Henry More）对牛顿之影

---

① 此信附于信17中。

② 这些文章最初于1942—44年间发表在 *Economica*。后来重印，见 F. A. Hayek: *The Counter-Revolution of Science* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1955)。

响的讨论。

(为了指导《社会研究》的读者),应当增加一些引导性的脚注,这些读者对许多问题并不熟悉,比如怀特海的"错置具体感的谬误"。

18.

亲爱的施特劳斯：

很抱歉，直到今天才告诉您收到了您5月27日的信和退回的稿子。

很高兴你们从总体上认为这个问题有些重要性。我会裁剪这篇论文，把它整理成可以独立发表的样子。

至于篇幅，我顺便说一下，我可以砍掉7页，留下大约30页。能否再减5页缩至25页之数，这我不知道，但我会尽量这样做。

我之所以对这一点没有把握是由于适当听从您附在信中提出的那些建议，我必须作少量的限定和解释，这将会占去一定的篇幅。

您的感觉相当准，本质与现象之间的区分确实预设了一些没有包含在这个论稿中的分析。在那本书里面有一个整章专门讨论现象主义(phenomenalism)。[①] 我之所以提到这一点是因为我不想造成这样一个印象，似乎眼前的这个稿子想轻描淡写地穷尽科学主义的问题。

我那本书对这个问题的讨论主要分布在论百科全书派(Encyclopedists)、论孔多塞(Condorcet)以及论孔德(Comte)的那些章节中。[②]

---

① 这一章出现在《政治观念史》中。

② 发表在《从启蒙到革命》(*From Enlightenment to Revolution*)。

我们明天要去剑桥。在那边一安顿下来，我就会重写并寄给您这个稿子。

致以最友好的问候，

您的诚挚的

沃格林

1948 年 6 月 12 日

附：我欣喜地感到惊讶，我的政治解释似乎能为您和您的朋友们所接受。我本以为讨论精神无能(spiritual eunuchism)的那一节会受到质疑。

19.

亲爱的施特劳斯博士：

我终于找时间整理好了这篇〈科学主义的起源〉。

我遵照您的建议作了一些剪辑，总共删去了 7 页半。我不能再作精简，否则会损害论证的连贯性。

致以最好的问候，

您的诚挚的

沃格林

1948 年 10 月 11 日

20.

亲爱的施特劳斯：

您的出版社寄给我一本您的新书《论僭政》(*On Tyranny*)。[①] 我想它是来自于您的礼物，热切感谢！我立即拜读，写得极好。这是对原著之内在关系作精细分析的一个典范，而您所解开的系统问题也是极其重要的。我唯有衷心地祝贺您完成这份杰作。在这本书寄达时，《政治学评论》(*Review of Politics*)杂志社的古里安(Waldermar Gurian)[②]要我写一篇书评。我立即就写了一篇，随此信寄上一份[③]。我还不知道古里安是否会按现在这个样子发表，也许他会觉得太长。但是至少您可以从中看到我对您的问题的更详细的看法。

对于您在芝加哥大学的教授生涯致以最美好的祝愿。[④] 再次感谢您寄给我这本书。

致以最热切的问候

沃格林

1949 年 1 月 14 日

---

① Strauss: *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's "Hiero"*, New York: Political Science Classics, 1948.

② 古里安是圣母大学(Notre Dame University)的政治学教授，《政治学评论》的编辑。

③ Voegelin: "Review of *On Tyranny*, by Leo Strauss", *Review of Politics* 11(1949): 241—44.

④ 施特劳斯 1949 年移居芝加哥，1967 年以政治科学霍琴斯杰出教授(Bobert M. Hutchins Distinguished Service Professor)的身份退休。

附：沃格林对施特劳斯《论僭政》的评论

施特劳斯教授的著作《论僭政》，其核心是对色诺芬对话录《希耶罗》的分析；它对政治思想史的贡献也在于此。此外，特别是在介绍性的章节中，它包括了大量对古代和现代的僭政问题的思考，对古今政治科学之不同的思考，另外《希耶罗》和马基雅维利《君主论》之间的关系作为在对待僭政问题在方式上古代和现代最为相近的关联，施特劳斯教授也对此进行了思考——所以作者选用这个较为普遍性的题目是很合理的。

对《希耶罗》进行解释是一件很有价值的工作。这篇对话是专门讨论僭政问题的唯一一部古典作品，但是它却被严重忽视了，这就像人们忽视其他色诺芬的作品一样，因为他处于更伟大的柏拉图的阴影之下。色诺芬不是一位深邃的思想家，尽管施特劳斯教授的分析可能无法撼动这个观点，但它至少迫使人们修正对有关色诺芬细微的心理描写和作为艺术家他的写作技法的看法。《希耶罗》是僭主希耶罗和诗人西蒙尼德之间有关僭主生活和个人生活相对优点的谈话。与柏拉图对话录中的角色分配不同，僭主希耶罗背负了有关僭政的指责，而智者西蒙尼德则要安慰这位不快乐的僭主，并提出了许多方法使僭政成为一种能使人受益的统治，并且让这位僭主受到臣民的爱戴。施特劳斯教授的卓越之处就在于他仔细地分析了这一对话的戏剧特征。这一解释是以无可挑剔的学识作为稳固基础的，它是细致分析的典范。

至于施特劳斯教授的对一个系统性本质的思考，这些思考涉及的范围十分广泛，但是对它们的表达却是如此简练，有时甚至有所隐讳，以致人们误解的危险是很大的。这个原因可能会

造成错误,我也要对此表达歉意,我必须说,作者最感兴趣的问题就是在僭政政府统治下知识分子批评的自由问题。我们生活在一个僭政的时代;所以,古人对这个主题所说的话是具有重要性的;但是也许更为重要的是,他们如何能如此频繁地谈论这个问题而不会在此过程中被杀害。《希耶罗》中满是具有启发性的细节,而施特劳斯教授很好地指出了这些教诲。在苏格拉底的圈子里,僭政被认为是一种有缺陷的政治形式;在《希耶罗》中,那位智者提出建议要在实践中改进这种形式;他要与僭政"合作"。在对这个问题作出细致而有趣的分析时,施特劳斯教授说明了智者与市民自由的关系,以及政府中自由和美德之间潜在的矛盾。

但是在解释的过程中,我们却没有给出这样一个恰当的评价,即对色诺芬以及柏拉图来说,僭政的问题已经是一个具有历史必然性的问题了,而不只是应该作一些理论探讨。苏格拉底的学术圈能很好地把僭政定义为一种有缺陷的政府形式;但是,这并没有改变这样的事实,城邦的民主已经堕落了,民主已经不能有效运转,而"僭政"成为了它不可避免的替代者。《希耶罗》有许多有趣的谜团都是因为这样的情况造成的,即新的政治形式要用"僭政"的术语来加以讨论,因为对于这些新问题来说更为适合的词汇还没有产生出来。施特劳斯教授注意到,在《希耶罗》的第二部分,术语使用发生了很大的变化。西蒙尼德不再提及僭主,而是使用了"统治者"这个词汇。这一词汇使用的变化看起来不只是由于要使劝说的方式更加谨慎;它似乎暗示了放弃这个并不恰当的词汇具有真正的必要性。

《居鲁士的教育》是完美君王的写照,而《希耶罗》则是对那后来影响了马基雅维利《君主论》的僭主的写照,施特劳斯教授把这两者对立了起来。在我看来,这样的对立并没有穷

尽这个问题。从另一方面说,《居鲁士的教育》和《希耶罗》站在同样的立场上;因为《居鲁士的教育》的目的恰恰是要寻找一种稳定的的统治,可以使希腊城邦中那梦一般推翻民主和僭政的事件有一个终结;而使许多部落和民族顺从居鲁士的并不是甜蜜和理性,而是他所激起的"畏惧和恐怖"。这两部作品从根本上都面对新的统治者,这个同样的历史性问题;而可能再次仅仅是因为缺乏恰当的词汇,才造成了完美君王和改善了的僭主他们各自的处理方法之间存在了对立,而实际的情况却并非如此。

如果我们仔细看一看马基雅维利的问题中具有的相似性,我们就知道这种提法只是在表面上才会带来益处,而马基雅维利的问题是施特劳斯教授所强调的。如果我能正确理解他,他认为《希耶罗》和《君主论》之间的可比因素就在于两部作品都具有抹去君王和僭主之间区别的倾向。在《君主论》所具有的这种倾向中,他认识到这部作品所特有的现代特征,甚至可以说是"现代政治思想最深刻的源头"之一;准确地说,对于理解现代政治思想中的这个方面,他发现一些有关《希耶罗》的想法"非常有用,如果不说不可或缺的话"。这种比较对于理解色诺芬和马基雅维利具有决定性的意义,但是在细节上它需要进行一些重新表述。声称在《希耶罗》和《君主论》中我们发现了"古代"和"现代"政治思想最为紧密的关联点,这是不充分的。这种关联当然存在;但是这是由于这样的事实,即马基雅维利和色诺芬在他们各自的文明中都处在"现代"的位置上;这两位思想家之间的相似性是由于他们所处的历史情况之间具有相似性。在《君主论》中君王和僭主之间的区别被抹去了,因为马基雅维利像色诺芬一样,他也面对着要在城邦的宪政形式崩溃之后稳定和恢复统治者的问题;这种区别

被抹去,因为马基雅维利也在寻找一种超越君王和僭主区别的统治者,但只有在共和的宪政次序最后崩溃之前,这种区别在政治上才具有重要性。

但是马基雅维利比色诺芬要幸运,他能够找到一个词来命名这种他所憧憬的新型统治者。他称之为 *profeta armato*,武装的先知;[①]而至于他的起源,他明确地宣称(除了罗慕洛、摩西和提修斯)就是色诺芬笔下的居鲁士,而施特劳斯教授却把居鲁士作为完美的君王放到了希耶罗的对立面。西西里僭主的形象可能过于渺小,以至于不能担负起马基雅维利希望他能承受的贤明君主的重担;*profeta armato* 的综合形象则更像柏拉图《政治家》中的王族统治者,而不是色诺芬笔下的那些类型。我们可以说,抹去旧有的那种区分更是因为要尝试创造一种新的类型。但是,在这种新的类型中,马基雅维利让善的王族衍生类型和坏的僭主衍生类型都重新出现了;因为,"君主"的行为是由 *virtù ordinata*[②] 所激起的,这 *virtù ordinata* 趋向那必然的公众次序,另外一类,他们的暴行是由对个人权力的欲望所推动的,而马基雅维利则要在这两者之间作出区分。所以,马基雅维利实际上在理论的层面创造了一个在后宪政环境下的统治者的概念;同时他也在理论层面对这种统治者中善的和恶的衍生类型作了区分,这与宪政情况下的君王和僭主的区分是相应的。在另一边,色诺芬在这一方面却只是把《希耶罗》第一部分的 *tyrannos*(僭主)变为第二部分

---

① 【译按】从潘汉典译《君主论》的译法。见马基雅维利:《君主论》,潘汉典译,北京:商务印书馆,1985,第六章。

② 【译按】*virtù ordinata*,拉丁文,意为命定的力量。*virtù* 是力量的含义,沃格林认为,一个具有半神和英雄特征的人通过这种 *virtù*,驱逐了野蛮人,恢复了一个意大利式的次序,这种 *virtù* 是可以克服相反的命运的。

的 *archōn*(统治者,执政官)。

我们应该回想一下,色诺芬对马基雅维利《君主论》的影响使其自身以一种间接的方式为人们所觉察,而这种方式是施特劳斯教授没有提到的。马基雅维利笔下的君主并不是它那个时代所独创的形象;我们在理解它的时候所依照的背景是一种新型的"对君主的反映",在15世纪下半叶这种新型的反映的产生又与在近东所发生的事件有关,也就是说,我们在理解马基雅维利的"君主"形象时要以由布拉乔利尼(Poggio Bracciolini)创作、西尔维斯(Aeneas Silvio)校准的《跛子帖木尔的一生》(*Vita Tamerlani*)为背景。如果没有《跛子帖木尔的一生》这个校准的范本,马基雅维利在《卡斯特拉尼·卡斯特鲁乔生平》(*Vita di Castruccio Castracani*)中对贤明君主的全部描写是难以想象出来的。除了摩西的青年时代和希罗多德所撰写的居鲁士的青年时代以外,这本有关帖木尔阶层的《一生》是以色诺芬的居鲁士为其模范的,特别是《居鲁士的教育》里那个冷酷地要去征服他人的居鲁士(卷1,4—5),这位居鲁士通过畏惧和恐怖迫使别人顺从自己。对于施特劳斯教授在僭政问题上的研究来说,色诺芬影响的这条线索是具有特殊意义的:通过《跛子帖木尔的一生》,新的统治者作为针对堕落人民罪行的复仇者,这样一种非古典的观念,也就是说,作为 *ultor peccatorum*,即对罪恶的讨伐者的统治者的观念,进入到了有关后宪政的征服者和统治者的古典观念中。这种新的因素混入了色诺芬式的元素,它也能在马基雅维利的作品中找到——在《卡斯特拉尼·卡斯特鲁乔生平》中以及《君主论》里 *profeta armato* 形象那启示性的一面里,特别是《君主论》最后一章。但是,这种新统治者在精神性和启示性方面的特点既不是"古代的"也不是"现代的";它具有与希腊-异教相对的西

方-基督教的特征。由于吸收了像约阿希姆的 *dux*[①]，但丁的 *veltro*[②] 这些以往具有中世纪-基督教色彩的形象，又把这些观念在里恩佐(Rienzo)这样的救世保民官形象中体现出来，所以，马基雅维利的君主身上的那种现代性就具有了一种独有的特点。"现代的僭政"必然无法理解，如果我们不能适当考虑到这样的事实，也就是"现代的僭政"是发生在西方的社会，而不是希腊社会中的一种现象，所以，它所承载的传统从中世纪的和文艺复兴的圣灵开始延伸到 19 世纪及其后出现的世俗化了的超人。我们又要说到柏拉图的《政治家》，除了这部作品中对王族统治者的描写以外，在色诺芬那里，或者说在亚历山大以前的希腊文明中，是找不到以上这样的情况的。

然而，《希耶罗》对马基雅维利的影响还体现在另一处地方：*contemptus vulgi*，即轻视平民。有关《希耶罗》中人类等级细微划分的分析是施特劳斯教授分析中最细致的部分之一。这篇对话开始于僭主生活和个人生活相对优点的问题。然后，在谈话中，出现了"绅士"、"正义的人"、"勇敢的人"、"真实的人"和"智者"。由于消除了这些不同类型的人，也消除了他们各自可能对僭主政府所怀有的态度，那么就剩下了一种有些无以名状、褪色了的人，这种人是僭主在大众中必须面对的与社会相关的一类人。这种人可以通过各种诱惑和威吓，通过奖赏善行以及通过劝说来对付。如施特劳斯教授所指出的，僭主轻视这群人，在《君主论》中也能找到非常相似的情况；在这里，大众也可

① 【译按】dux，拉丁文，意为领袖。

② 【译按】*veltro*，意大利文，意为灵兽。可能是一种犬，作为英雄，它的到来在《地狱篇》开篇中就被预言了。

以被看成是无法自我管理的人，所以他们使得新型统治者的产生成为历史的必然。

最后，对于处理政治理论中那些系统性的问题，这本书作出了值得人们注意的贡献。在当代，僭政问题给每一位政治科学家都带来了疑惑，他们都试图使自己从这些疑团中解脱出来，而他们应该感谢施特劳斯教授的研究，并且毫无例外都应该把这些研究作为他们未来研究的起点加以运用。

这本书的前言出自约翰逊（Alvin Johnson）之手。这位杰出的学者和教育家强调了色诺芬和美国之间的近似关系。像美国人一样，色诺芬“不能认识到那些不存在的东西。而且，确实，作为一个机敏的年轻人，色诺芬成功地与苏格拉底相熟，但是却从这些相遇中没有得出任何苏格拉底式的想法”。不过，他有能力又有才华。他思考真正的快乐，“但是和美国人一样，他不会为此绞尽脑汁。他想要些更为实际的回答，而不是模糊不清的根本原则”。

（谢华育 译）

附：施特劳斯对沃格林评论的回应

——对色诺芬《希耶罗》的重申

一门社会科学如果不能以医生言说癌症的那种确信来言说僭政，那它就无法理解社会现象的真相。这样的社会科学因而是不科学的。当今的社会科学工作者就处于这样的境地。如果说当今的社会科学是现代社会科学与现代哲学不可避免的结果，这话是正确的，那么我们就不得不考虑恢复古典社会科学。一旦我们再次从古典学问中得知什么是僭政，那我们就能够而且也有责任将当代许多以专政为面目出现的政体诊断为僭政。

而这样的诊断只能是确切地分析当今僭政的第一步，因为当今的僭政根本不同于古典学问所分析的那种僭政。

但这难道不是等于承认古典学问完全不熟悉当前形式的僭政？难道人们不会因此而认为古典的僭政概念太窄，古典的参照框架必须予以彻底改造或者抛弃？换言之，恢复古典社会科学的努力难道不是乌托邦，因为它暗示着古典的取向(orientation)并未被《圣经》取向的胜利所取消？

这似乎是我对色诺芬的研究所面临的主要质难。无任如何，这是对我的研究所进行的那些批评的主旨，而人们可以从中学到一些东西。这些批评相互之间完全独立，而它们的作者，沃格林教授与科耶夫教授(M. Alexandre Kojeve)，相互之间可以说也没有任何共同之处。但是在讨论他们的辨驳之前，我必须重申一下我的论点。

古代僭政与当今的僭政有根本性的差异，或者古典学问甚至不能梦想到当今的僭政，这个事实并不足以构成抛弃古典参照系的好的或者充分的理由。因为这个事实完全与这样一种可能性相容，即当今的僭政在古典框架中可能有其位置，也就是说，它只有在古典的框架中才能得到充分的理解。当今僭政与古典僭政之间的差异根源于当代哲学的或科学的观念与古典哲学观或科学观之间的差异。当今僭政不同于古典僭政，它的基础是“征服自然”中发生的无限制进步，而正是现代科学使“政府自然”成为可能，其他的基础还有哲学或科学知识的传播与普及。这两种可能性——从“征服自然”中产生出科学的可能性，以及哲学或科学知识的普及的可能性——是为古人所知的。(对照色诺芬的《回忆苏格拉底》[1.1.15]与恩培多克勒的残篇卷3[*fr.* 3]，柏拉图的《泰阿泰德篇》[180 c 7—d 5])但是古人拒斥这些可能性，认为它们是“非自然”的，是对人类的摧残。他们不曾梦想到当今的僭

政，乃是因为他们认为这种僭政的前设是如此荒唐，以至于他们把他们的想象转向了一个完全不同的方向。

沃格林，当代最主要的政治思想史家之一，似乎认为（*The Review of Politics*，1949，pp. 241－44）古典的僭政概念太窄，不足以涵盖君主专制主义（Caesarism）：当称呼一个既定的政权为僭政的时候，我们暗示“宪政”（政府）乃是其可行的替代物；但是君主专制主义是只有在“共和的宪政秩序最后崩溃”之后才出现的；因此，君主专制主义或“后宪政”的统治不能理解为是古典意义上的僭政的一个分支。真正的君主专制主义不是僭政，对于这个观点是没有理由予以反驳的，但是这并不能为这样的论点提供依据，即我们不能在古典政治哲学的基础上来理解君主专制主义：君主专制主义依然是古典学问所理解的绝对君主制的一个分支。如果在一个既定的处境中，“共和的宪政秩序”完全地崩溃了，在可预见的未来也没有任何期望其得到恢复的理由，那么建立永远的绝对的统治也是无可指责的。可以指责的只是确立与实行这种真正必要的永远的绝对统治所采取的方式；如沃格林所强调的，既有僭主恺撒（Caesar）也有高贵的恺撒。我们只要读一下萨卢塔蒂（Coluccio Salutati）为恺撒被指控为僭主所作的辩护——这个辩护在一切关键点上都是在古典精神中来构想的——就可以明白君主专制主义与僭政的区别完全可以放入到古典的框架之中。

君主专制主义现象是一件事，而君主专制主义的通行的概念又是另一回事。君主专制主义的通行的概念当然是与古典原则不相容的。于是问题就产生了，通行的概念与古典的概念哪一个更充分呢？更具体地说，这个问题关乎通行的概念的两个含义的有效性，沃格林似乎认为这两个含义是必不可少的，来源于19世纪的历史主义。首先，他似乎相信“宪政处境”与“后宪

政处境"之间的不同比好国王或好恺撒与坏国王或坏恺撒之间的不同更根本。但是好坏之间的不同难道不是一切实践的或政治的差别中最根本的吗？其次，沃格林似乎相信"后宪政"的统治从本质上说并没有不如"宪政"的统治。但是"后宪政"的统治不是由于必然性，或者用沃格林的话来说是由于"历史必然性"才具有合理性的吗？而必然性不是在本质上劣于高贵的或者由于自身的目的而值得选择的东西吗？必然性说明：想通过必然性证明什么就需要给出理由。如沃格林所想象的，恺撒乃是"对于腐败人民之恶行的复仇者"。这样一来，君主专制主义在本质上与腐败的人民有关，与低级的政治生活有关，与社会的衰落有关。君主专制主义预设了公民美德或公共精神的衰落，若说不是灭绝的话，并且必然使得那种处境永恒化。君主专制主义属于一个堕落的社会，它在堕落中繁荣。君主专制主义是正义的，而僭政是不正义的。但是君主专制主义是正义的，因为应得的惩罚是正义的。就其本身来说它是不值得选择的，诚如应得的惩罚是不值得选择的那样。小加图(Cato)拒绝看到他那个时代的要求，因为他太清楚地看到他那个时代所要求的堕落性质。认识到君主专制主义的低级(再强调一下，君主专制主义是与那个配受君主专制主义的社会分不开的)比认识到在某些处境下君主专制主义是必要的因而是合法的，远为重要。

尽管古代学者完全有能力公正地对待君主专制主义的优点，但是他们却并不特别关心对君主专制主义学说的阐述。由于他们主要关心的是最好的政体，所以他们对"后宪政"的统治，或者后来的君主制的关注远不如对"前宪政"的统治或者早期君主制的关心：对于好的生活而言，乡村般的简朴是比精致的糜烂更好的土壤。但是还有一个另外的理由使得古代学者对"后宪政"的统治几乎保持沉默。如果公共利益要求发生这样的变化，那么由绝对统治取代宪政

是正义的，对这一事实的强调意味着对已经确立起来的宪法秩序之神圣性的怀疑。这也就意味着鼓励一些危险人物搞混这个问题，造成一种事态，让其中的公共利益来要求确立他们的绝对统治。关于君主专制主义之合法性的真正学说乃是一个危险的学说。君主专制主义与僭政之间的不同对于平常的政治运用来说是太微妙了。对于人民来说最好还是对这种不同保持无知，把潜在的恺撒视为潜在的僭主。这种成为实践的真理的理论错误，只要人民有勇气奉行就不会有任何害处。在政治上把君主专制主义与僭政等同起来不会有任何害处：恺撒们能够照顾他们自己。

古代学者只要愿意就可以很容易地阐述出一套君主专制主义或后来的君主制的学说，但是他们不想这样做。而沃格林却认为他们为历史处境所迫要摸索出一套关于君主专制主义的学说，而他们没能发现这样的学说。他想引用色诺芬与柏拉图来证明他的观点。关于柏拉图，由于篇幅所限沃格林总结性地参考了《政治家》中的贵族统治者。关于色诺芬，沃格林正确地论断说，把“作为完美君王之写照的《居鲁士的教育》与作为僭主之写照的《希耶罗》”对立起来是不充分的，不适当，因为完美的君王居鲁士与西蒙尼德所描写的改进了的僭主“彼此之间表面上比实际更为对立”。他是这样来解释这个事实的，他指出，“两本著作都面对有关新的[即后宪政的]统治的同一个历史问题”，人们只有在第一个阶段取消君主与僭主之间的不同才能够解释这一问题。为了证明这个解释的合理性，他认为“《居鲁士的教育》的动机是要寻求一个稳定的统治，这个稳定的统治将结束在希腊城邦中发生的那些令人乏味[1]的推翻民主和僭政的事件”。

---

① 【译按】沃格林的原文是梦幻般的，因“dreary”和“dreamy”型近，恐为施特劳斯引用时所误，但从中也可以看出施特劳斯和沃格林两人对此问题态度的不同。

这个观点并没有得到色诺芬就《居鲁士的教育》之意图所说的或所暗示的支持。《居鲁士的教育》的明显的意图是要使居鲁士在*解决统治人类问题上所取得的令人惊叹的成就为人理解*。色诺芬认为这个问题是人类与生俱来的问题之一。就像柏拉图的《政治家》那样,他根本没有提到"在后宪政处境下"稳定的统治的具体的"历史问题"。特别是,他并没有提到"那些令人乏味的推翻民主和僭政的事件":他讲到了民主制、君主制、寡头制的事情,讲到了一切僭政根本上的不稳定性。至于《居鲁士的教育》的隐晦的意图,这本著作接近尾声的地方的一个评论作出了部分的揭示:"在居鲁士死后,他的儿子们立即开始相争,城市与民族立即起来反叛,一切事都变得更糟。"如果色诺芬不是一个傻子,那他就不会想把居鲁士的政体视为一个典范。他太清楚地知道好的社会秩序要求稳定与持久——不妨比较《居鲁士的教育》开篇与《阿格西劳斯王》(*Agesilaus*)1.4 中的类似之处。他其实是用居鲁士的如流星般转瞬即逝的成就以及取得这种成就的途径作为例子,使政治事物的本质为人理解。这部描绘居鲁士之一生的著作以"居鲁士的教育"为题:居鲁士的教育是他的一生的线索,是他的令人惊叹的成就的线索,因而也是色诺芬之意图的线索。在这里只要有一个很粗略的勾勒就行了。色诺芬笔下的居鲁士是波斯王子,一直到十二岁他都按照波斯法律接受教育。而色诺芬笔下的波斯法律与政治乃是斯巴达法律与政治的一个改进版。养育居鲁士的那个波斯是一个优于斯巴达的贵族政治。居鲁士的政治活动——他的非凡成就——在于把一个稳定健康的贵族政治转变成一个不稳定的"东方专制主义",其腐败性在他死后就立即显露无遗了。这种转变的第一步是居鲁士向波斯贵族们发表的一个演说,他说服这些贵族们应当离弃他们祖先的成规,不再为美德本身而修养德行,而是为了

获得酬报而修养美德。诚如可以预料的那样，随着它的原则的陨落，贵族制的瓦解于是开始了。《居鲁士的教育》(*Cyropaedia* 1.5.5—14)对照亚里士多德的《优狄米亚伦理学》(*Eudemian Ethics* 1248b 38ff.)，其中把色诺芬笔下的居鲁士灌输给波斯贵族头脑中的那种美德观描写成了斯巴达的美德观。居鲁士的第一步行动迅速地取得成功，这迫使读者怀疑，波斯的贵族制是否是真正的贵族制，或者更确切地说，这些政治或社会意义的贵族究竟是否是真正的贵族。这个问题与柏拉图在那个厄洛斯的故事中明确否定地予以回答的那个问题乃是同一个问题，在那个故事中苏格拉底直截了当地说，一个人前世生活在一个良好秩序的政体当中，出于习惯而不是出于哲学修习美德，那么在来世就可能选择一个"最大的僭主的生活"，因为"大部分人都是依据他们前世的习性来进行选择的"(《理想国》619 b 6—620 a 3)。在政治的与社会的层面上不存在对于美德或幸福问题的完美的答案。不过，尽管贵族制始终处于陷入到寡头制或某种更糟的政制的边缘，它仍然不失为对于人类问题的最佳的政治解决方案。这里我们只要注意居鲁士的第二步就足够了，他使军队民主化，其过程的终点是一种似乎与最不宽容的僭政没有区别的一种政体。但是我们也不应当忽视居鲁士的统治与僭政之间的本质差异，这是一种从未被抹杀的差异。居鲁士是并且始终是一位合法的统治者。他生来就是在位君王的合法继承者，是古老王族的子孙。他通过继承、婚姻、正义的征服而成为其他的民族的王，他以罗马的方式扩张波斯国的疆界：这种方式就是保卫波斯盟国。居鲁士与受西蒙尼德教育的希耶罗之间的不同可以和威廉三世(William III)与克伦威尔(Oliver Cromwell)之间的不同相比较。粗略地比较一下英国史与某几个另外的欧洲国家的历史就足以显明这种不同对于人民的福祉并非

无关紧要。色诺芬甚至没有尝试抹杀最好的僭主与君主之间的区别,因为他太欣赏合法性的魅力与福祉了。他对这条格言的赞成表达了这种欣赏之情(这条格言必须合理地理解与应用):正义就是法。

沃格林也许会回应说,关键不在于色诺芬的有意识的意图,无论是明说的还是暗示的,而是在于他的著作的历史意义,也就是由历史环境决定的一部作品的历史含义,这与作者的有意识的意图是不同的。然而把色诺芬著作的历史意义与他的有意识的意图对立起来意味着对于色诺芬思考所处的环境而言,我们是比色诺芬本人更好的评判者。但是我们不可能是对于那个处境的更好的评判者,如果我们不可能比他更清楚地领悟历史处境赖以展示出其意义的那些原则。在经历了我们这一代之后,那些断言我们已经比古人进步的人,而非那些否定这一点的人,应当提供证据。既便我们真能比古人自己更好地了解古人,我们只有在像古人理解他们自己一样确切地理解了他们之后,才能确认我们的优越地位。否则的话我们也许只是比我们自己观念中的古人优越,而不是比真的古人优越。

按照沃格林的说法,是马基雅维利,而不是古人,"在理论上创造了一个关于后宪政处境下的统治形式的概念",而且,这个成就归因于《圣经》传统对马基雅维利的影响。他特别提到了马基雅维利对"武装的先知"的评论(《君主论》VI)。沃格林的观点会面临两个难题,由这两个事实显示出来:他一方面谈到了《君王论》中那个"武装的先知"的"天启"的[因而彻底非古典的]一面,而在另一方面他又说,马基雅维利宣称"除了罗慕洛、摩西和提修斯之外",色诺芬笔下的居鲁士也是"武装的先知"的始祖。这相当于承认,马基雅维利本人确乎没有意识到他这个"武装的先知"的概念中有任何非古典的含义。罗慕洛、摩西、提修

斯和色诺芬笔下的居鲁士没有任何非古典的东西。确实，马基雅维利是增加了摩西，但是在他表达了自己对《圣经》中对摩西所作解释的敬意后，他提到摩西所采用的方式与所有古典政治哲学家可能会提到摩西时所采取的方式是一致的；摩西是有史以来最伟大的立法者和立国者（*fondatori*，见《论李维》I. 9）之一。当读到沃格林关于这个主题的论述时，我们会有这样一个印象，即马基雅维利在谈到武装的先知时，他所强调的“先知”是有别于比如像居鲁士这样的非先知型的统治者的。但事实上，马基雅维利所强调的不是“先知”，而是“武装”。他把武装的先知——其中他提到的有居鲁士、罗慕洛、提修斯和摩西——与像萨沃纳罗拉（Savonarola）这样的非武装的先知对立起来。他相当直白地说出了教训所在：“所有武装的先知都获得胜利，而非武装的先知都失败了。”[①]很难相信马基雅维利在写这个句子的时候已经完全忘记了所有至为有名的非武装的先知。不考虑马基雅维利就“非武装的天堂”和“世界的女子气”所说的话——他认为它们的产生归咎于基督教——人们当然也就无法理解他对“非武装的先知”的评论（《论李维》II. 2，III. 3）。马基雅维利予以彻底改进并延续的那个传统，不是如沃格林所说是以约阿希姆为代表的，而是我们出于情有可原的无知称之为的阿威洛伊的那个传统。马基雅维利宣称，那位非武装的先知萨沃纳罗拉所说的话是对的：意大利的毁灭是由“我们的罪（过）”召致的，“可是这并不是由于他所想象的罪过”，[②]即宗教的罪，“而是我已经论述过的那些罪过”，[③]即政治的或军事的罪（《君主论》

① 【译按】引自潘汉典译《君主论》，第 27 页。
② 【译按】同上，第 58 页。
③ 【译按】同上。

XII)。迈蒙尼德以同样语气宣称,犹太王国的毁灭是由"我们的祖先的罪"招致的,即,他们的偶像崇拜;但是偶像崇拜是以一种完全自然的方式发挥作用的:它导致了占星术,并由此引诱犹太人民沉迷于占星术,而不是投入到战术训练和对各国的征服之中。但是除了所有这一切之外,沃格林一点也没有提到武装的先知与"后宪政的处境"有什么关系。罗慕洛、提修斯和摩西当然都是"前宪政"时期的统治者。沃格林还提到了马基雅维利在《卡斯特拉尼·卡斯特鲁乔生平》中对救世君王的完整描绘,他说,"若没有《跛子帖木尔的一生》中的标准化的典范",这种描绘几乎是无法想象的。此外,沃格林也没有指出在《卡斯特拉尼·卡斯特鲁乔生平》与《跛子帖木尔的一生》之间以及在《跛子帖木尔的一生》与《圣经》传统之间有何联系,《卡斯特拉尼·卡斯特鲁乔生平》给人以极深的印象:马基雅维利所向往的乃是与《圣经》中的义相对的古典德性(*virtù*)。卡斯特鲁乔,这位理想化的雇佣兵,是如此喜爱士兵生活而不喜爱神甫的生活,马基雅维利把自己和他同马其顿的腓利普(Philip of Macedon)以及罗马的西奇比奥(Scipio)相比。[①]

马基雅维利对古典德性的向往只是他拒斥古典政治哲学的反面。他拒斥古典政治哲学是因为古典政治哲学以通过使人性完美为取向。抛弃沉思的理想导致了智慧特性的根本改变:马基雅维利的智慧与节制(moderation)没有必然的关系。马基雅维利把智慧与节制分开。《希耶罗》之所以如此接近于《君主论》的根本原因在于,在《希耶罗》中色诺芬体验到了某种类型的智慧,(这种智慧)相当接近于从节制中分离的智慧:西蒙尼德似乎对于宴饮之乐有着极度的欲望。在这场划时代的巨变从本质上

① 【译注】此处,确实马基雅维利喜腓利普而贬西奇比奥。

被完全理解之前，要想说出这场受到马基雅维利影响的巨变在多大程度上要归因于《圣经》传统的间接影响，这是不可能的。

《希耶罗》的独特之处不可能显露在粗略的阅读之中。如果没有视角的转变，读十遍，哪怕费心地读，也难以发现其独特之处。要达到这样的视角转变，18 世纪的读者比我们这个时代的读者更容易，我们这个时代的读者是在最近五代人的残酷的、情绪化的文学中成长起来的。我们需要再教育，以便让我们的眼睛适应古人的高贵的矜持和静寂的庄严。色诺芬致力于培养古典作品的这种为现代读者所完全陌生的高贵品质，无怪乎他在今天会受到轻视或忽略。一位不为人所知的古代评批家，一个定然有非凡洞见的人，称色诺芬为最害羞的人。现在读者中那些出于天性偏爱奥斯丁(Jane Austen)胜于陀思妥也夫斯基(Dostoievski)的人比其他人更容易读懂色诺芬；要理解色诺芬，他们只需要把对哲学的爱与这种出自天性的偏爱结合起来就行了。用色诺芬的话来说，“记住好的事情，而不是记住坏的事情，这是既高贵又公正，既虔诚又愉悦的”。在《希耶罗》中，色诺芬体验到了来自于记住坏事的愉悦，这种愉悦俨然带着可疑的道德与虔诚。

21.

亲爱的沃格林先生：

我正在搬家移居的时候收到了您的亲切的来信和传递对我支持的书评。我想表达我对您的衷心的谢意。在这个时候，只要有一个人通过阅读，而不只是通过口头的陈述知道这些观念，对这些观念带着理解与一定的同情，那就会引起我的注意。我本来正准备着被责令住嘴或者被指责为不是一个"自由主义者"。对于您的中肯的批评，我没有什么可说的，此刻我不可能更为细致地来考虑这个问题。

您的批评可以解释为是对我的作品的一个补充：我不否认，而是认定在马基雅维利与色诺芬之间有着根本性的差异。您勾勒出了具体理解其间差异的路径。您是对的：我在这个问题上的那些未予解释的想法是向着与您不同的方向运行的。也许我将会撰文来与你讨论这一点。①

1949 年 1 月 21 日

---

① 《论僭政》在 1954 年出了法文版：*De le Tyrannie*(Paris：Gallimard，1954)。其中包括了科耶夫(Alexandre Kojeve)的一篇长篇评论《僭政与智慧》(*Tyrannie et sagesse*)，最初以 L'Action politique des philosophes 为题发表在《批判》杂志上(*Critique* 41—42，1950)；施特劳斯加了一个说明，以较少的篇幅回应了沃格林，以大篇幅回应了科耶夫。施特劳斯的法文回应后来又用英文以"Restatement to Xenophon's *Hiero*"为题发表在《什么是政治哲学》一书中(*What is Political Philosophy? And Other Studies*，Glencoe，Ill.：The Free Press，1959，95—133)。科耶夫与施特劳斯之间的整个争论最近已经由 Victor Gourevitch 和 Michael S. Roth 重新编辑成《论僭政》(*On Tyranny*，New York：The Free Press，1991)。

22.

亲爱的施特劳斯先生：

很感谢您那篇论文《政治哲学与历史》。[1] 这是一篇很精致简明的文章，我有个印象，在我们的学术方向上，我们有很多一致的地方，这超出了我最初的想象。您的以黑格尔为基础的主要论点——历史反思是现代哲学所独有的要求——在我看来是完全正确的；而我也把这个动机视为我自己的历史研究的存在的理由。由于我只是曾以英文来探讨这些问题，请允许我用英文来表述：要恢复体验，是体验创造了特定的概念和符号；或者说：符号已经变得含混不清；要使它们变得明觉，必须看透它们所表达出的体验。——您对以为可以比思想家本人更好地理解思想家的这种态度的评论也很好；而且您坚持认为历史分析的目的是意义的创造，意义的创造乃是作者的意图所在，这也是对的。

我猜想这篇论文是对一部专论该问题的著作的预告，我翘首以待您的进一步研究。

致以最热切的问候，

沃格林

1949 年 3 月 12 日

---

① Strauss："Political Philosophy and History", *Journal of the History of Ideas* 10(1949)：30—50.

23.

我的亲爱的沃格林先生：

我要热烈地感谢您那封支持鼓励的信。您坚持来自于另一个世界，那古老世界的习俗，这非常好。更令我高兴的是您表达了我们的意图是一致的，只要我们都必须同当前占主导地位的蠢行作战斗，我们的一致远比分歧要重要，尽管我对此也不想否认。由于在探讨这些问题方面我是一个写作的慢手，我打算在您的三卷本著作出版后说一些话。我已经多次听说您的著作，等他们一出版，我将详尽地说明我的立场，与您的立场相对照。您对《政治哲学与历史》的猜测是对的：这篇文章可以视为是我的论古典政治原则的著作的导言性章节之一。但是只有天知道我是否能写成此书：在关键问题上没有前期研究，我们不得不先通过一系列专门的研究来奠定基础工作。目前我正在研究卢克来修(Lucretious)。[①] 我有一个愿望，就是要自由坦诚地写出他的诗篇的意义，不带脚注，设或有希望可以发表这样类型的一篇论文。对于卢克来修，古典文献学者又一次明显地瞎了眼。

致以最美好的祝愿，

您的

施特劳斯

1949 年 3 月 17 日

---

① 施特劳斯后来发表了"卢克来修的注解"("A Note on Lucretius", in *Natur und Geschichte: Karl Lowith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: Kohlhammer, 1967, 322—32)，扩充版的"卢克来修注解"见 Strauss: *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books, 1968, 76—139.

24.

亲爱的施特劳斯先生：

您发表论著的速度说明您决非如您那封亲切的信中所说的慢手。很感谢您对斯宾诺莎的研究。[①] 这篇论文来的正是时候，看起来所有的成果都是来自于您的，我恰好在思考斯宾诺莎的隐讳意义以及他可能实际上指什么的问题。您的不经意的评论每每令我大受启发：从您的某些引文呈现出这样的洞见：斯宾诺莎对基督教的看法十分类似于一个路德-加尔文主义者的看法。很显然，他是从 *sola fide*[②] 原则的意义上来理解称义的问题的；而托马斯主义信仰中的 *amicitia*[③] 的问题他显然是不知道的。我现在也更好地理解了斯宾诺莎如何会有有关 *acquiescentia*[④] 的宗教态度，这种态度只能来自于路德宗，而绝不可能来自于古典的天主教。在我看来这对于理解斯宾诺莎并非无关紧要。

您在信中提到研究卢克来修的打算，对此我内心的感受很复杂。如果您只是打算写一写卢克来修，这当然是很好的，但是如果这个计划只是系统的政治学文本的一个前期研究，而且正

---

① Strauss："How to Study Spinozas *Theoligico-Political Treaties*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 17 (1948)：69—131. 在施特劳斯的《迫害和写作的技艺》中重印（Strauss：*Persecution and the Art of Writing*，Glencoe，Ill.：The Free Press，1952）。

② 【译按】*sola fide*，拉丁文，意为单靠信仰。

③ 【译按】*amicitia*，拉丁文，意为友情，友谊。

④ 【译按】*acquiescentia*，拉丁文，意为自满。

是由于这个原因而延迟了系统的研究，那就太可惜了。卢克来修是不错，但是我更喜欢您的系统的政治学。很遗憾我只是偶尔遇到卢克来修。我从未真正地研究过他，但是常常闻到他的作品的气息，特别是在桑塔雅那(Santayana)和瓦莱里(Valéry)那里。对于桑塔雅那和瓦莱里我有一个印象，似乎他们的卢克来修主义是由我称之为的精神疲倦(spiritual fatigue)所导致的。让自己陷入不见人性的自然中，这种倾向源于伪审美的精神虚弱，在瓦莱里的动人的《海上坟园》(*Cimetiere Marin*)中尤其如此。我一直没有弄清楚，卢克来修的唯物主义是否也有源自于作者个性的相似的原因。我很想听到您对这个问题的看法。

致以最热切的问候，

沃格林

1949年3月22日

25.

亲爱的沃格林先生：

您3月22日的来信我一直没有回，因为我在芝加哥的第一个学期开始了，我相当地投入于其中。昨天我收到了一期《政治学评论》，里面有您对我那本著作的书评。[①] 很高兴这篇书评毕竟全文刊登出来了。除了一个例外，您的书评将始终是对这场讨论的绝无仅有的贡献。这个例外就是科耶夫(《黑格尔著作导读》这一杰作的作者)[②]答应在《批判》杂志上写的一份书评。[③]科耶夫把自己描绘成一个斯大林主义者，但是假如他在苏联一定会立即被枪毙。等到科耶夫的书评发表以后，我想写一篇针对您们两位的评论的评论。古里安两天前来看我，他会在《政治学评论》中给我留下版面。[④]反正想写这样一个评论，在此就省一点笔墨了。之所以这么做，也是因为我想仔细地思考您的质疑。

关于斯宾诺莎，我试图在我的论斯宾诺莎的德文著作(1930)中更确切地界定其与加尔文主义的关系(我认为他与路德是根本没有关系的)。[⑤]我现在相信，那时候我过于陷入斯宾诺莎的调和的陷阱中去了。除了总的偏好之外，他的神学间的偏好(intertheological preference)在本质上是策略性的，即他偏爱作为理性的神学理性胜

---

① 见信20。

② Kojeve: *Introduction a la lecture de Hegel*, ed. R. Queneau(Paris: Gallimard, 1947); 英译本见: James H. Nichols, ed. A. Bloom, *Introduction to the Reading of Hegel* (New York: Basic Books, 1969).

③ 见信21的注。

④ 施特劳斯的书评后来没有发表在《政治学评论》中，见信21的注。

⑤ Strauss: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas theologisch-Politischem Traktat* (Berlin: Akademie Verlag, 1930); 英译: E. M. Sinclair: *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken, 1965).

于一切信仰主义。在我自己看来,您所阅读的这篇论文中最重要的一点是,我成功地真正解释了 *ad captum vulgi*。[①] "有朝一日"我将指出斯宾诺莎道德哲学的一致性:在一种比霍布斯的现代性"更加先进"的现代性的意义上它也许是以现代自然科学为基础的伦理学的最有趣的范例。由于要开学了,我只好把卢克来修放在一边,以便转向研究以卢克来修为基础的卢梭,他的《论不平等的起源》(*Discours sur l'origine d'Inegalite*)。我想从现在起开始研究卢梭的这个政治学文献,到秋季的时候可以提交一篇论文(作为《社会研究》中那篇论文的续篇)。[②]卢梭的这个文献包含了一切后来思想的萌芽(如康德、马克思等)。我还不知道我是否有可能指出其中的一切。关于卢克来修,我今天只想说这一点:这种观点引来了慰藉,这慰藉来自于极度无助的真实,因为这真实就是唯一的真实。他没有如其他的时尚或思潮通常所做的那样,想为了某种社会目的来利用这种无望的、无神的真理;其中也没有任何唯美主义或者多愁善感。我不相信像桑塔雅那或瓦莱里之流能够理解卢克来修。在我们的世界里与之相似的就是尼采思想中向科学倾斜的一面。——至于卢克来修的"为人"?我相信这并没有什么要紧。他的"罗马味"(Romanness)也没有什么要紧,他的诗歌正是要从"罗马味"之类的东西中解脱出来:*primum Graius homo*,最早的希腊人——就是指非罗马的。

盼望不久收到您的信。致以美好的祝愿,

您的

施特劳斯

1949 年 4 月 15 日

---

① 【译按】*ad captum vulgi*,拉丁文,意为把握大众。

② 见信 16。

26.

亲爱的沃格林先生：

最热烈地感谢您对《高尔吉亚篇》(*Gorgias*)的分析，我怀着极大的兴趣细读了一遍。[①]您的立场我已经越来越清楚了，我本来不太理解的地方也有了理解。我们在这一点上是相当一致的，即在对话中我们的事情被做了(*nostra res agitur*)，因此可能可以这样说，柏拉图对智者的批判是对"知识分子"(intellectuals)的批判。问题只是在于您是否首先明白地解释了我们的事情(*nostra res*)，然后才相信知识分子的可恶的理由与柏拉图的一致。"存在的"(existential)这个概念的使用显得有些问题。"存在的"是与"客观的"、"理论的"相对(的)，从而透露出了其反柏拉图的起源。那最为清楚地思考过"存在"问题的人——海德格尔——因此认为柏拉图特别应该为这目前存在的"疏忽"负责。克尔恺廓尔对苏格拉底的抵制——他的诉诸于苏格拉底以对付黑格尔毕竟只是暂时的——也表达了相同的意思。在他对柏拉图的批判中，海德格尔试图通过抛弃这样的哲学和形而上学以找到一条出路。如果人们想使用克尔恺廓尔的表述方式，人们必须知道，对于苏格拉底-柏拉图来说，"存在"和"理论"是同样的：只要我能严肃对待问题同时确实存在这些问题，我就要找寻"客观的"真理。对于智者来说，真理是不重要的——但是

① Voegelin: "The Philosophy of Existence: Plato's *Gorgias*", *The Review of Politics* 11(1949): 477－98.

从这个意义上说，除了进行真正哲学思考的人(*gnēsios philosophountes*)，所有人都是智者，特别是作为 *polis* 的 *polis*(不仅仅是那些堕落的 *polis*)[①]。对知识的热情推动着柏拉图的对话录，它是一种极高的狂热，在克尔恺廓尔的"存在"观念中，它是不能被理解的，而且[这样的尝试]必须被作为极端的幻象加以扬弃。浮士德会厌恶这种狂热，这种狂热与天堂里的人、幸福岛上的人是对立的，或者它与歌德自己那辛勤的追寻是对立的。

柏拉图还是存在主义，在今天是本体论的问题——关于"知识分子"，我们(你和我)不需要说太多，除非是有关于他们最后如何被诠释的，也就是说在柏拉图或存在主义哲学中是如何被诠释的。正是出于这个理由，我才让自己作出这些简短的评论。

致以最热切的问候，

您的

施特劳斯

1949 年 12 月 17 日

① 【译按】这里的 *polis* 指城邦的全体公民。

27.

亲爱的施特劳斯先生：

很感谢您12月17日的信。我相信自己得向您解释一下。

您对存在主义哲学表示愤慨，并质疑我对这个概念的使用，这当然是完全正确的。让我向您保证，这篇论文的令人误解的标题并非源自于我。我的标题只是"柏拉图的高尔吉亚"。古里安未经我的同意就加上了"存在的哲学"几个字；当我看到这期杂志的时候也很惊讶和尴尬。幸而只有少数像您这样的读者会注意到其中的不当，所以我也就随它去了。我发誓我没有偏离到存在主义的歧路中去；我们俩在本体论问题上也是一致的。

我为什么，以及在何种意义上在这篇论文中使用"存在的"这个术语，这是应当予以解释的。就术语而言，这是容易解释的：我不知道有更好的术语，如果我找到一个，我很高兴准备采用，如果您能给我一点建议，我也会很感激。这个术语的使用也与问题本身有关系。我是在这个意义上来使用"存在的"这个术语的，很类似于马里丹(Maritain)在《论存在与存在者》(*Court traite de l'existence*)中的那种意义，我刚从纽约买了一本，在旅途中读了其中一部分。[①] 本体论的真理(包含在具体的哲学人类学之中)并不是任何人在任何时候都可以认出来的一个作为

① Jacques Maritain: *Court traite de l'existence et de l'existant*, 英译本: L. Galantiere and G. B. Phelan: *Existence and the Existent*, new ed. (New York: Pantheon, 1964).

依据的事实。本体论知识出现在历史的过程中,从传记的角度说它出现在个人生活的过程中,而这个人生活又处在特定的教育、社会语境、个人倾向和精神训练的条件下。知识(*epistēmē*)的作用不只是理解,在亚里士多德看来,它也是一种智力的美德(*aretē*)。我用"存在的"这一术语来表示知识的这个非知识的方面。

在一部观念史中,我必须经常地用到这个术语。一部观念史不应当是古典哲学论著汇编,也不应当是古典意义上的教义史,而应当是一部存在性转变的历史,在其中"真理"显现,变得含混,被人遗忘,然后被重新发现。政治观念史特别应当研究这个"真理"在社会上施展效力或者在这种效力中收到阻碍的过程。您知道,这无关乎否定本体论或者使本体论相对化,而是关乎在认知的意义上感知与在存在的意义上感知的关联性。这种关联性在我看来是"历史"的主题。存在性的具体主题是:神谱——神话与启示的历史;由于知识分子的贪婪(*pleonexia*),蕴涵真理的知识被摧毁;存在性的意愿在想象中再造了已知的真理,而由此获得了权威的有效性;由于这种自我专断的封闭情感,权威被瓦解,等等。

这些提示很简单,却指出了关键所在。如我所说,我没有找到比"存在的"更好的术语;但是我随时愿意改掉这个术语,如果我找到一个更好的。

致以新年的最美好的祝愿,

沃格林

1950 年 1 月 2 日

28.

我的亲爱的沃格林先生：

请原谅我长久的沉默，自从收到您1月2日的信以后我一直陷入到繁忙之中。

我们所讨论的是，如果拒绝了存在主义哲学，一个人是否还能够不引起误解地使用"存在的"这个表述。您承认其中的困难，却又找不到另外的办法。问题何在呢？您说，存在着真理，它们不是任何人无论什么时间都能看得到的，对真理的认识势必与某些外在于理论的先决条件(extratheoretical presupposition)有关，因此是被"存在性地"决定的。这里面有含糊之处：既便亚里士多德也会承认他对整体的看法并非在任何时候都事实上可能——它需要闲暇，也就是自由的社会，一个有可能在其中展开更高级的人性的社会，它尤其需要持续不断地有思想家献身于寻求整体的真理。但是：在这里"历史"只不过是认识真理的条件——"历史"不是真理的源泉。您说：观念史是"存在性转变的历史，在其中'真理'显现，变得含混，被人遗忘，然后被重新发现"。您为什么把"真理"放在引号里面呢？真理只不过是所谓的真理，是各个时期的幻象吗？或者如果存在这样的真理，确实在不利的环境中，或者有意地被变得含混，而又没有被重新发现，那么这个真理就不是就其本身而言在"存在性"上被决定，也不是主要从"存在性"上被决定的。

"存在的"这个概念要求对 *vita contemplativa*[①] 作彻底的

① 【译按】*vita contemplativa*，拉丁文，意为深思的生活。

批评，使人在这个基础上只能拒斥柏拉图，而不是理解柏拉图。在我看来，把柏拉图将智者作为主题进行批判等同于存在主义者对 *theoria*[①] 的批判是不行的。智者(等于知识分子)明显不是思考的特点的。确实，*vita contemplative*，即生命沉思要求的是整个灵魂的转向，但这并不意味着若充分考虑到 *vita contemplative* 对(如果你忘了这样的表述)灵魂的非理论部分的作用，人们就能理解沉思的生活。

在古代，最接近于"存在"的词汇是"实践"，只要人们承认"实践"与"理论"相对。在我看来，存在主义哲学作为某种矛盾的力量，将把对实践者之实践行为的思考推向一个荒谬的结局，这很可能将在未来的某个时间内出现。在这样的情况下，实践事实上已经不再是真正的实践，它把自己转化成"存在"。现代性的黑暗始于 17 世纪直至今日，如果我没有全部说错的话，它的根本意图就是要混淆理论和实践的不同，这种混淆会导致实践被简化成理论(这就是所谓的理性主义的含义)，随后，作为报复，理论会在一种实践的名义之下被抛弃，而这种实践却再也不能按照实践来理解了。

简言之，我不相信可以随意地支配今天的术语(正如古典的术语对于今天几乎是完全不可理解那样)。这不只是一个"语意"问题，这一点我几乎是无须跟您提起的。

我热切地回祝您新年好——请接受我的祝愿，尽管这是太迟的新年祝福。

您的诚挚的

施特劳斯

1950 年 3 月 14 日

---

① 【译按】*theoria*，古希腊文，意为思考。

29.

我的亲爱的沃格林：

您误解了我，因为您看不清我的潦草字。[1] 我不是说“外在于人类的”(extrahuman)而是说“外在于理论的”(extratheoretical)先决条件。问题在于，对真理的彻底了解作为一种本质性的人类可能，它是否存在，且不管这种可能需要怎样的条件，它怎样实现，或者说这个问题是，这样的一种了解作为一种本质性的可能，它是否并不存在。当你说“只有这样并在这样的时刻，灵魂的次序才会出现”，你留下了一个问题，灵魂的这种次序是关于人的那个自然的终极目的，还是一种“巧合”？无论这会怎样，对于我来说，我们在根本问题上的一致比我认为的要多。您在什么时候可以告诉我您对波普尔(Karl Popper)先生的看法吗？他在这儿做讲座，是关于社会哲学的任务的，简直不值鄙视：这是最过时、毫无生命的实证主义试图在黑暗中吹口哨，尽管冒充“理性主义”，却完全没有“理性地”思考的能力——实在很糟。我不能想象这样的一个人能够写出什么值得一读的东西，然而熟悉他的作品好像成了教授们的一项职责似的。关于此君您能否说一些话，——如果您愿意的话，我会守密秘的。

致以最热切的问候，

施特劳斯

1950 年 4 月 10 日

---

① 沃格林致施特劳斯的信遗失。

30.

亲爱的施特劳斯：

有机会向志趣相投的人讲几句有关波普尔的由衷的话实在是太好了，简直一天也不能耽搁。这位波普尔先生多年来不止是一块绊脚石，而是必须从路上不断地把它踢出去的讨厌的小石子。老是有人向我提起他，认定他的《开放时代及其敌人》是我们时代社会科学的杰作之一，这迫使我勉为其难地拜读了这本著作，尽管本来的话我连碰也不会去碰一下的。您这样说是相当对的，熟悉这部著作的思想乃是我们的一项职业任务，因为它出现在我们这个领域之中；但是我宁愿履行其他的职责也不要履行这样的职责，这根本是一部不应当写也不应当发表的著作。因为波普尔用这本书妨碍了我们最基本的职责，浪费了我们一生中本可以全神贯注地实现我们的天职的好几个宝贵的小时，我感到完全可以这样毫无保留地说，这本书是厚颜无耻的、一知半解的废物。每一句话都是胡扯，但还是可以拎出几个特别讨厌之处。

一、"封闭社会"与"开放社会"的表述取自于柏格森的《道德与宗教的两个来源》(*Deux Sources*)。[①] 他没有解释促使柏格森创造出这些概念的那些难题，只是因为他觉得这几个概念听起

① Henri Bergson: *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, trans. Ashley Audra and Cloudesley Pereton, *The Two Sources of Morality and Religion* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1935).

来悦耳就予以取用;他只是随随便便地说,这两个概念在柏格森那里有着"宗教"的意味,而他对"开放社会"这个概念的使用更接近于沃拉斯(Graham Wallas)或者吕普曼(Walter Lippmann)的"大社会"(great society)。也许我对这样的事过于敏感,但是我不相信像柏格森这样可敬的哲学家发明概念只是为了给咖啡屋里无聊的人们提供谈资。还有这样一个相关的问题:如果说柏格森的开放社会的理论是经得起哲学与历史的检验的(我事实上相信这一点),那么波普尔的开放社会的观念则是意识形态的垃圾。单单出于这个理由,他就应当尽可能小心地讨论这个问题。

二、对别人在自己所在的领域中已经取得的成就视而不见,这一点在对待柏格森的态度上就很明显,这种无视充斥于他的全书当中。当我们读到他对柏拉图和黑格尔的思考时会留下这样一个印象,似乎波普尔很不熟悉与这个论题有关的文献——尽管他偶尔会引用某个作者。在有些情况下,比如在论到黑格尔的时候,我相信他从未看过罗森茨维格(Rosenzweig)的《黑格尔与国家》(*Hegel and the State*)。[①] 他引用一些著作的时候似乎并不了解其内容,在这样的情况下,就要谈谈另一个因素了。

三、波普尔在哲学方面是如此缺少修养,是如此粗陋的一个意识形态的争吵者,以至于他甚至没有能力近乎准确地复述柏拉图的哪怕一页内容。阅读对他来说是没有用的,他太缺乏知识去理解作者所说的话了。由此就出现了可怕的事,他把黑格尔的"日耳曼的世界"(Germanic world)翻译成"德国的世界"(German world),并由这种误译得出关于黑格尔的宣扬德国民族主义的结论。

---

① Rosenzweig: *Hegel und der Staat* (Berlin: Oldenburg, 1920).

四、波普尔未曾投入到能够看清作者意图的文本分析之中；相反，他直接把现代意识形态的陈词滥调用于文本，武断地认为那个文本就导致了那些陈词滥调。对你来说，有些地方特别可笑，比如他会说，柏拉图经历了一个发展——从《高尔吉亚》中依稀可辨的早期“人道主义”进步到了《理想国》中的某种另外的东西(我不记得是“反动保守主义”还是“专制主义[独裁主义]”)。

简言之：波普尔的著作是胡扯，它也没有什么情有可原的理由。从思想态度上看，它是不成功的知识分子的典型产物；从精神上看，我们非得用卑鄙、粗野、愚笨之类的词来描述它；从技巧上看，它是半吊子的、毫无价值的思想史作品。

这封信不适合给那些没有资格的人看。当需要谈及它的真实内容时，那我会认为，通过沉默来支持这样一件丑行乃是对于您所说的天职的侵害。

沃格林

1950 年 4 月 18 日

31.

我的亲爱的沃格林先生：

我还没有感谢过您4月18日的那封信。我想告诉您，我私下把您的信给了我的朋友库尔特·里茨勒(Kurt Riezler)看了，[①]这促使他发挥他那不小的影响，以决定是否真地要在这里给波普尔安排教席。事实上您帮助我们阻止了一起丑闻。

今天我出于下面的理由给您写信。在1951年初，按照伽利玛出版社的意愿，我的论《希耶罗》的法文译本将于1951年初以下面的形式出版：[②]

(1)《希耶罗》的法译文；

(2)我的文本，但几乎省略所有注；

(3)科耶夫写的长达60页的评论〈僭政与审慎〉("La tyrannie et la sagesse")——他是《黑格尔著作导读》的作者[③]，在每一个细节上这本书都可以说是对于《精神现象学》的杰出解释；

(4)我自己的一个"重申"，我现在正在写。

现在很要紧的事就是要通过回应您的评论来开始讨论。由于对您的评论的批评构成了整个"重申"的不可分割的部分，我不会严格地执着于您明白地说出来的话：我必须讨论您的未曾

---

① 见 Strauss: *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959), ch. 10.

② 见信21,25。

③ 见信25。

明言的前提。对于您的这些前提我已经通过您的其他出版物有了部分的了解，部分是推测出来的。我想您也许会作出回应。可惜您的回应不可能出现在这个法文本中了。但是在法文本面世后，也许我可以说服古里安把我的后记的英文原文和您的回应一起印在《政治学评论》中。请您告诉我，您觉得这个主意如何。[①]

致以最热切的问候，

您的

施特劳斯

1950年8月8日

① 这个建议古里安没有照办。

32.

亲爱的施特劳斯先生：

很感谢您8月8日的来信。我昨天刚刚长途旅行回来，所以到今天才给您回信。首先我非常高兴您的《希耶罗》在法国引起关注——今人所写的难得的几件好作品之一没有被人遗忘。如果我对您的信的理解是正确的（我偶尔还是会难以辨认出您的字迹，但每次收到您的信之后情况都所有改善）——如果我理解不错的话，您要在法文版中增加一篇“重申”，我最终可以从中清楚地找到我的那些在著作中未予明言的前提。不要以为这句话语带嘲讽——我此刻正在潜心于进一步澄清这些前提，我真正希望你的回应会对我有所帮助。就以上提议而言，我很满意。至于您的“重申”加上我的一点评论，以英文在《政治学评论》中发表的进一步可能性，您会发现我很高兴，很愿意——只要古里安有兴趣的话。由于法文版将会在1951年初发表，英文版只能更迟，因此我1月底去芝加哥的时候（参加沃尔格林[Walgreen]讲座），我们会有机会用比较长的时间来讨论这个问题以及其他问题。[①] 我现在就盼着能有长时间与您在一起的机会。

随信附上对马克思的一个研究[②]，您也许会对其中的这点或那点感兴趣。

您的
沃格林
1950年8月21日

---

① 这些讲稿沃格林以“新的政治科学”为题发表。

② Voegelin: “The Formation of the Marxian Revolutionary Idea”, *Review of Politics* 12(1950): 275—320.

33.

我的亲爱的沃格林先生：

最热烈地感谢您论马克思的那篇论文，我以最大的兴趣怀着衷心的赞同读了一遍。特别是，我完全同意您就“解释世界或改造世界”所说的话。[①] 您也是完全正确的，您指出未来人之积极形象的必然性——像万能的人这样的拙劣歪曲，每个愚人都成了博士了。我只是对第 386 页上的话有怀疑：“马克思完全清楚他自己的思想与加尔文新教主义之间的联系。”他像黑格尔本人那样相信这种联系。但这是否如您随后似乎指出的那样，乃是一个错觉？自由新教主义不是伪新教主义，其真正的基础不是新教主义，而是一种理性的世俗化？还有一件小事：第 282 页上端参照注 18 的地方，可以对照卢梭《论科学与艺术》第 1 部分第 5 段。

我的糟糕的字迹一定引起了严重的误解。您怎么会以为我会这样告诉您，您最后将会清楚地从我的“重申”得知您的未明言的前提？我的回应只是要让您知道，我认为有关僭政的古典学说大体上是完全充分的。比较长的那个部分是讨论科耶夫的论文《僭政与智慧》的，我承认这部分是讨论比较一般性的问题，我相信它将会让您更清楚地知道我的前提。我的前提非常简单：*philosophari necesse est*，即哲学是必然的，而且哲学彻底独立于信仰——我们之间分歧的根源可能就在这第二个论题上。

---

① 其中所提到的是马克思《费尔巴哈提纲》第 11 条。

我非常高兴1月份有机会在这儿见到您。这儿大家都独来独往，收到您的信才知道您冬季学期在这儿做沃尔格林讲座。

关于我的那篇“重申”的英文原文的发表，现在遇到了一个新的困难，因为它可能长达40页。古里安也许不会接受，而且我必须试着说服阿尔文·约翰逊也在什么时候写一篇不留情面的回应文章。我会随时告诉您进展情况。

致以热忱的祝愿

您的

施特劳斯

1950年8月25日

34.

亲爱的施特劳斯先生：

我还没有回您的 8 月 25 日的信，而现在您的论“自然权利”的选印本又到了。[①]

让我首先感谢您的这个选印本，它是对历史主义的真正出色的分析，我完全赞同，并且急切地想读后面的内容。我知道这篇论文是您去年的沃尔格林(Walgreen)讲座的一部分——为什么这本书还没有出来？[②] 或者是我错过了？您提到，在进一步的思考中您将在古典政治哲学的基础上为自然法理论提供一个基础。我也想知道芝加哥的那些人士如何看待您所作的努力，讲座之后有讨论吗？此刻我正在潜心思考您的研究中的一个观点。您在第 425 页说：“以目前的知识状态，我们很难说在现代发展的哪一点上发生了与盛行于一切早期哲学中的‘不考虑历史的’(unhistorical)方法的决定性分裂。”我同意你所说，我们“目前的知识状态”不是最好的状态，但是我相信我们还是可以说一说促使历史主义达到鼎盛的那些观念运动的起源。在我看来，这些观念运动起源于中世纪的诺斯替主义，以及赋予历史内在过程以意义的尝试，例如约阿希姆的著作就是如此。在这些尝试一开始只是在原则上把超验的(基督教意义上的)*es-*

---

① Strauss: “Natural Right and the Historical Approach”, *Review of Politics* 12 (1950): 422—42.

② Strauss: *Natural Right and History* (Chicago, University of Chicago Press, 1953).

chaton(末世)内在世间化,接着,一切都发生了,从这种方法的逻辑一直到历史事实,都被用来回答自我诠释之存在的意义。遵循这种中世纪的方法,当在历史中看到除了政治的和渎神的历史之外还有些别的什么时,这种现代的倾向就出现了。从这个见解出发,我觉得自己有理由来修正您的描述,即"一切较早的哲学"都是非历史的。被扭曲成为系统的哲学,从笛卡儿到黑格尔,在我看来具有一种一致性,以至于一种哲学的、封闭的"系统"作为一种观念盛行于世。然而,"体系"的观念也就是,知识分子可以彻底理解宇宙世界及其存在的奥秘这个观念,就其本身来说是一种诺斯替式的现象,它将永恒拉入个体思想家所处的时期中。所以我将您对哲学的评论定义为一种柏拉图-亚里士多德意义的评论(就我所知,亚里士多德没有体系的概念,亚里士多德的体系化是由评注者造成的)。——这就把我带到了您的来信中就马克思来源于自由新教主义这一观点所作的一个评论。您认为自由新教主义已经不再能够被称为新教主义,而应当被视为世俗化的结果。就彻底内在世间化意义上的世俗化不同于中世纪与宗教改革运动时期尚不成熟的世俗化而言,我同意这一点。如果我们把这个问题的逻辑(即内在世间化)追溯到其开端,那我们就会发现正统的新教就已经是内在世间化的开端了。加尔文在《基督教要义》(*Institutes*)中粗略讨论过这个问题,他关心得自于明明白白的"召唤"的 *certitudo salutis*[①],比正统的 *cognitio fidei*[②] 还要可靠的拯救,这很明显是旨在获得拯救之确信的诺斯替式的努力。路德摇摆不定,但是他对

① 【译按】*certitudo salutis*,拉丁文,意为对被拯救的确信。

② 【译按】*cognitio fidei*,拉丁文,意为由信仰发生的知识。

fides caritate formata[①]的憎恨，他从信仰中取出爱的疯狂努力，他把深思的知识带入到信仰的本质之中，这在我看来也走向了同一个方向。人们也许不得不说，在"正统的"新教主义中有足够多的天主教本质在抑制其进一步的发展，阻止其内在逻辑把它自身引向自由新教主义。

关于你信中的"第二个"主题，也就是哲学完全独立于信仰，这要留待我们在芝加哥见面时讨论。此刻，我不知道你如何能避开哲学起源于色诺芬、赫拉克利特和巴门尼德对信仰的态度，这个历史事实。

我之所以相当长时间没有回信是由于我在准备沃尔格林(Walgreen)讲座。自然，它已经变成了不同于我一开始所预期的某种别的东西。标题将是"真理及其表述"；现代诺斯替主义的问题将会占其中相当大的篇幅。

您的

沃格林

1950年12月4日

① 【译按】*fides caritate formata*，拉丁文，意为由博爱而形成的信仰。

35.

我的亲爱的沃格林先生：

我刚从东部旅行回来，看到了您本月 4 日的信。我刚好有点时间，但可惜手头没有合适的信纸，请原谅。

我的沃尔格林讲座还没有出版，因为压根还没有准备好付印。我很不安，但是如果我已经把它们发表出来的话会更感到不安。这些作品无论发表与否都是一个冒险，尽管我只不过是把自然权利的问题表述成一个尚未解决的问题而已。至于芝加哥这边对讲座的反应，我相信是良好的，特别是在年轻人中间。一开始他们只是看到了一种可以替代实证主义-相对主义-实用主义与新托马斯主义的思想，他们几乎无法想象，从人的无知可以得出人必须追求真理的结论，而当有人向他们证明了这一点之后就立即明白了。在沃尔格林讲座之后没有讨论。

对于您对我的论文第 425 页的质疑，我可以说，把这种向历史的转向追溯到约阿希姆以及类似的想法（单单前两年就有陶伯和洛维兹写书做此事）[①]，而且我也知道这个主张并没有令我信服。我不会反驳说，我们要从约阿希姆回到伊斯兰教的什叶派（Shi'ah），[②]什叶派与柏拉图的《政治家》有关，清楚的线索和

---

① Jacob Taubes: *Abendlandiche Eschatologie* (Bern: Franke, 1947), Karl Lowith: *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

② 什叶派是伊斯兰教两个主要支派中较小的一个支派，与逊尼派（Sunnah）相对。一开始是伊斯兰教内部的一场政治运动，后来演变为宗教运动。什叶派与逊尼派的主要分歧在于古兰经的解释，以及伊斯兰宗教领袖伊玛目（imamate）的地位。

背景的清晰性都已经消失了。既便从约阿希姆到黑格尔的线索是存在的,它们也不会引起向完全"此世"的哲学的转向,即从永恒转向一个此世的过程:人们还不如说是在哲学中发生的转向。在这方面,我认为首先要认定"一切较早的哲学"都是"与历史无关的"(ahistorical)。"与历史无关的"不同于"系统的"(systematic)。古典哲学不是"系统的",但是同时它是"与历史无关的"。"系统"意味着现实的整个一切从 *proton physei*[①] 中衍生出来——它假定我们可以从 *proton physei* 开始,它假定思想者站在开端。古典哲学把自己理解为是从 *proteron pros hemas*[②] 向 *proteron physei* 无尽的上升。换一种说法:"系统"要求 *hyle*[③] 被分解为可知的关系或类似的东西,而这是古典哲学所否认的东西。古典哲学是"与历史无关的",就对 *aie ōn* [④]的追寻而言,其中所有历史已经发生或者可以发生,因为 *aie ōn* 绝不是通过历史展开的:历史在古典哲学那里极其不重要的,因为关键性的问题,基本的问题,必然与 *aie ōn* 有关。基本的问题——(1) *archē* 或 *archai*[⑤] 的问题;(2)正确生活或 *aristē politeia*[⑥] 的问题。"历史"在严格的意义上从属于实践的维度,而这个实践的维度又是从属于理论的维度的。历史化意味着忘记永恒。这种遗忘必须被理解为拒绝古典的哲学概念。"En brûlant les

---

① 【译按】*proton physei*,古希腊文,意为早先的本质,此前的本质,本质上最先的事物。

② 【译按】*proteron pros hemas*,古希腊文,意为我们所最先感受到的事物。

③ 【译按】*hyle*,古希腊文,意为宇宙的基本材料,物质。

④ 【译按】*aie ōn* ,古希腊文,意为始终存在之物。

⑤ 【译按】*archē* 或 *archai*,古希腊文,意为那或那些基本的原因。

⑥ 【译按】*aristē politeia*,古希腊文,意为最好的政制。

étapes",[①]人们可以说,历史主义是对系统哲学的反动,这种反动尚未从系统哲学的那些最根本的假设中解脱出来——混淆理论与实践之间的根本差异乃是现代思维的两种形式的基础。我认为历史主义是对系统哲学的反动:最初的黑格尔体系(proto-Hegelian system)一开始不是"历史的",除某种萌芽状态之外,正如我想我以前在论霍布斯的那本书的第六章中所讲过的那样。[②]

至于我对新教自由主义的评论,即,不能单单从宗教传统来理解它,我想到的首先是现代科学对于整个现代思维的压倒一切的影响力(对神迹之可能性或者说可认识性的批评,对天堂地狱之类基本现实的否定)。我们也要想到早在16世纪的那些发现所发挥的影响,它们在结构上也属于现代科学的影响(您知道我的著作《斯宾诺莎对宗教的批判》[1930]和《哲学与律法》[1935]吗?在其中我试图比通常更为开明的方式展示这种联系)。我在这封信中对您的问题的一切回应,都只是对这些解释的容易引起误解的缩写。遗憾的是,这本书我已经一本也不剩了。

至于您提到的"哲学与信仰"的问题,我否认您所认定的"存在于色诺芬、赫拉克利特和巴门尼德的信仰态度之中的哲学开端的历史事实"。不管 *noein*[③] 的所指可能是什么意思,但它绝不可能是某种意义上的 *pistis*[④]。在这一点上,海德格尔在他的

---

① brûlant les étapes 的意思是指不停地经过休息的地方。也就是施特劳斯直接地进入到了历史主义与系统哲学的底线。

② Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trans. Elsa M. Sinclair(Chicago: University of Chicago Press, [1936]1952).

③ 【择按】*noein*,古希腊文,意为思想、思维。

④ 【择按】*pistis*,古希腊文,意为信仰。

《林中路》(*Holzwege*)中是完全正确的(要不然的话他会用许多的 *adunatotata*[无力为之])。

我盼着我们1月份的(再次)会面。我们将不会"一致"——但是与一位选择了艰难道路的人谈话对我来说永远是巨大的收获和难得的乐事。

致以热忱的祝愿，

您的

施特劳斯

1950年12月10日

附：再次为今天所用的信纸道歉。

36.

亲爱的施特劳斯先生：

我们刚刚开学，但现在第一阵子的忙乱已经慢慢过去了，我要赶紧向您和您妻子的款待表示非常热烈的感谢。

我特别感谢有机会读到您的《哲学与律法》。读完之后，您目前的立场对我来说事实上比以前更难理解了。我有一个印象，您已经从（我衷心赞同的）对哲学思考的预言（宗教）根基的理解中退出来了，退到了一种知识（*epistēmē*）[①]理论，而且您不承认知识的问题与体验有关，可它就是从体验中出现的。为什么你要这么做，我不知道。而这样的观点有什么用呢，这样的立场在处理具体问题的时候（比如，解释一个柏拉图的神话）是否行得通，我想不出来——为此我想先看看您具体如何实行。

致以最美好的祝愿，

您的诚挚的

沃格林

1951 年 2 月 21 日

① 【译按】见信 5，第 12 页注①。

36.

亲爱的施特劳斯先生：

我们刚刚开学，但现在第一阵子的忙乱已经慢慢过去了，我要赶紧向您和您妻子的款待表示非常热烈的感谢。

我特别感谢有机会读到您的《哲学与律法》。读完之后，您目前的立场对我来说事实上比以前更难理解了。我有一个印象，您已经从（我衷心赞同的）对哲学思考的预言（宗教）根基的理解中退出来了，退到了一种知识（*epistēmē*）[①]理论，而且您不承认知识的问题与体验有关，可它就是从体验中出现的。为什么你要这么做，我不知道。而这样的观点有什么用呢，这样的立场在处理具体问题的时候（比如，解释一个柏拉图的神话）是否行得通，我想不出来——为此我想先看看您具体如何实行。

致以最美好的祝愿，

您的诚挚的

沃格林

1951 年 2 月 21 日

① 【译按】见信 5，第 12 页注①。

37.

我的亲爱的沃格林先生：

我现在有时间，却没有合适的信纸。我怕当我找到合适的信纸的时候，我却又没有时间了。我只好冒昧用不合适的信纸给您写信。

热切地感谢您的信。您的感谢完全不必要：非常对不起没有更多地来看您——但是可怕的流感，且不说还有那么多教学任务。我甚至无法参加您的所有讲座。因此除了说这些讲座非常有趣味之外，别的不敢多说了。您可以想象，在有一个点上，我们的路线分开了。在更仔细地阅读您的讲稿之前，我甚至不想试图更确切地描绘它。我想写一篇论文详细地予以讨论。

关于《哲学与律法》，我相信我基本上还是站在同一个立场上。当然，我希望最近十五年来我的学问有所加深，对许多事会有不同的表达。

我当时坚持认为法律的首要性，这是由这一事实决定的(且不论客观的理由)：我所讨论的乃是中世纪。而您也不会否认，以启示为基础的中世纪思想与不以启示为基础的古典思想之间是有本质的不同的。无论如何不能混淆这一实质性的差异，之所以如此，有两重原因。首先，它在于启示的重要性，而启示决不只是自然知识。其次，是出于人类知识，即 *epistēmē* [①]的目的。你自己说过，科学对你来说十分重要。对我来说，如何按我

① 【译按】见信5，第12页注①。

37.

我的亲爱的沃格林先生：

我现在有时间，却没有合适的信纸。我怕当我找到合适的信纸的时候，我却又没有时间了。我只好冒昧用不合适的信纸给您写信。

热切地感谢您的信。您的感谢完全不必要：非常对不起没有更多地来看您——但是可怕的流感，且不说还有那么多教学任务。我甚至无法参加您的所有讲座。因此除了说这些讲座非常有趣味之外，别的不敢多说了。您可以想象，在有一个点上，我们的路线分开了。在更仔细地阅读您的讲稿之前，我甚至不想试图更确切地描绘它。我想写一篇论文详细地予以讨论。

关于《哲学与律法》，我相信我基本上还是站在同一个立场上。当然，我希望最近十五年来我的学问有所加深，对许多事会有不同的表达。

我当时坚持认为法律的首要性，这是由这一事实决定的(且不论客观的理由)：我所讨论的乃是中世纪。而您也不会否认，以启示为基础的中世纪思想与不以启示为基础的古典思想之间是有本质的不同的。无论如何不能混淆这一实质性的差异，之所以如此，有两重原因。首先，它在于启示的重要性，而启示决不只是自然知识。其次，是出于人类知识，即 *epistēmē* [①]的目的。你自己说过，科学对你来说十分重要。对我来说，如何按我

① 【译按】见信 5，第 12 页注①。

们所说的方式理解它是非常重要的。它的古典形式是希腊而不是《圣经》。这种古典形式说明，真正的人类生活是奉献给科学、知识和对知识的追寻的。从《圣经》中出现的是 *hen anagkaion*[①]，它是完全不同的东西。混淆这个区别，假定从那里（即从古典和《圣经》中）能得出第三条路，这是不能服务于什么正确的目的。[②] 每种综合实际上都是一种选择，选择耶路撒冷或选择雅典。

是的，你提到古典哲学的宗教基础。我不会这么想只是出于这个理由：希腊文中没有“宗教”这个词。我们不得不谈到神灵或神或神圣，我们可能不得不要阐明哲学家对神的不同的理解。但是我们的理解也许与人们所理解的神并不是同一回事。我们应该进一步阐明哲学家们把什么样的神圣体验认为是真实的。柏拉图和亚里士多德不是从体验和习俗中，而是从对运动的分析中得到了证据。

我至今依然相信，神的法典（*theioi nomoi*）是《圣经》和哲学的共同基础——从人的角度说。但是我还是要说清楚，无论如何，这是由于神的法典的多样性造成的问题，是这种多样性导致了《圣经》和哲学中截然相反的处理方式。

您似乎相当有把握，柏拉图的神话只有假定它们背后的“宗教的”体验才有可能理解。我对此没有把握。我承认我的无知。在我看来，在解决柏拉图的对话问题之前，没有可能真正解决柏拉图神话问题，也就是说，不可能在这之前理解所有对话录的宇宙世界，因为全部著作、整个对话体系就是一个神话。此外，那些通常被指认为是柏拉图神话的作品始终是对话中的一些元

---

① 【译按】*hen anagkaion*，古希腊文，意为一个必然的事物。

② 施特劳斯在这一个段落中的字迹很难辨认。

素。但就我所知，迄今为止没有哪一个人能够说清楚对话的含义是什么。这在我看来一点也不奇怪。因为没有完整地理解柏拉图著作的全体，就始终不可避免地要留下最后的疑问。我尚不知道有谁能够宣称这样的一种理解。我相信，柏拉图的对话从头至尾显示出了这样一种意图：他不怎么急于引导好的读者去信，而是急于引导他们去思想。而为了要实现这个意图，事实上最好的办法就是让他的作品在总体上，且在神话这些特别之处，具有一种迷一样的特点。

我不相信对话的问题是不可解决的。在我看来我们只是离这样做还相当遥远。什么时候这个问题被真地受到关注了呢？在施莱尔马赫(Schleiermacher)之前几乎没有人注意过这个问题，而施氏的解答则可以证明是错误的。然后是弗里德伦德尔(P. Friedländer)再次开始——而根本上[他的解释]只是审美的。我发现这儿或那儿有一些好的评论，但是没有从哪里能发现一个清晰的、一通到底的解释。几乎整个研究都基于假设性的"发展"理论，这种理论切掉了一切核心的解释问题，把它们分别归入到了不同的起源时期。

我不知道您现在是否更好地理解了我的立场。请不必犹豫打电话叫我解释。

致以最热切的问候，

您的

施特劳斯

1951 年 2 月 25 日

38.

亲爱的施特劳斯先生：

我必须为了好多事情感谢您——为了您2月25日的信，为了论霍布斯和韦伯(Max Weber)的选印本，[1]为了论胡系克(Husik)的油印论文。[2] 感谢所有这一切，特别感谢论韦伯的论文。我正好在写沃尔格林讲座的导言时收到了这篇论文，恰好导言中有几页也要论及韦伯的价值中立(value free)的科学，我觉得在相当大的程度上我们的分析是一致的。

提到讲座，这也是我两个月没有回信的原因。我全身心地在写导言，没有能够静下心来"解决"启示的问题或者柏拉图对话的问题，您在信中相当确切地指出这是我们意见分歧的核心所在。您十分友好地邀请我打电话要您解释这些观点。想必那不是当真的。在这样的问题上任何人都不能做别的，唯有承认自己的知识与理解的局限性。在这个意义上，请让我承认我对知识与启示之关系问题上的局限性。

因此，如果不加以限定，人类知识和启示知识之间的区别就不能确立起来。人们可以首先把某些文献记载的内容看成是

---

① Strauss: "On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy", *Revue internationale de philosophie* 4 (1950): 405－31, and "The Social Science of Max Weber", *Measure* 2(1951): 204－30.

② Strauss: "On Husik's Work in Medieval Jewish Philosophy", in *I. Husik's Philosophical Essays: Ancient, Medieval, and Modern* (Oxford: Blackwell, 1952), i－xix.

"启示",看成是"神的话语",这些文献则是被正典化了的"经书"。这样一来,启示的历史性问题就产生了,因为正典是由人而不是由神在冗长而且通常十分热烈的争论中确立起来的。在这个意义上,启示可以被当作是特定的历史人物就这些正典化文献的实质所阐发的个人观点,所以人们可以否定启示,并把它置于一边。如果有人还是坚持这一点,那么他就必须从心理上(甚至还要在精神病理学上)来解释信仰启示这种现象。至少,除此之外我也看不出什么别的方法。这样的心理分析对我来说要成为可能,只有满足这样的条件,不仅启示的内容被当作心理学分析的对象,它那推断中的来源,也就是神,也被否定了。这就会导致形而上学的复杂问题,我不必深究。

如果人们让自己超越这一点,进入到讨论之中,那么随之就会有许多的结果。那些为了把哪一份文献放进或排除出正典而斗争的人显然拥有什么是启示和什么不是启示的标准。这样看来,启示的问题就与认识启示的问题不可分;进而它似乎同样与解释的问题不可分。被启示的真理唯有当被人们接受并且可以被传述的情况下才存在。

若不加限定,人的知识与启示的知识之间的对立就无法确立起来。所有知识,包括启示知识,都与人有关,只要它是有关具体人的知识。但是有些知识尽管能为某些人理解,它却像是来自于神圣之源,并降临到这些人身上一样。这样的描述并不意味着某种伪心理学,因为对于来源是否得到正确的判断这个问题,它是不讨论的。

这样的描述对于恰当地理解某些历史事实是必要的,比如,保罗在自然、律法、和灵这个序列中所提示的启示的清晰程度的问题。知识可以是启示的知识,既便没有人把它理解为启示的知识,如"自然"法。亚历山大的克雷芒(Clement of Alexandri-

a)把希腊哲学称为异教的"旧约",教父们提出 *anima naturaliter Christiana*[①] 的理论。而最重要的是,被理解为两千年启示发展的 *doctrina Christiana*[②] 的呈文,也属于此。神的"话语"不是一句话语可以讲出来,而是一个意思,可以用非常自由的解释表达出来,因为灵在历史性的社群中显现,所以这种解释才具备了合理性。

所以,启示可以通过人的方式进行讨论,因为它像所有知识一样,是人的知识。进而,启示的知识不只是人认定是神启示给他的那一切,其内容是可以根据社会历史的情况被确定的。它可以由人依据一些标准(如克雷芒的"解释标准"[Criteria of Interpretation],[③]文森特[Vincentine]的正典,奥古斯丁的智慧)被解释、被理性地澄清的。它区别于"纯粹的"人的知识,因为对启示知识内容的体验就是"聆听神宣讲"的体验。同时,通过这种"聆听宣讲"的体验,启示知识的实质内容可以确定为:(1)一个人,他在他那"纯粹的"人仁之性中理解自己,这人仁之性与超验的存在相对;(2)一个超越世间的存在,他被体验为最高的现实,这种现实与所有世间的存在相对立;(3)一个存在者,他"宣讲"着,所以他是一个位格,也就是神;(4)一个人,他聆听来自这个存在的宣讲,所以他处于一种向后者开放的关系中。在这个意义上,我冒昧地认为:启示的事实就是它的内容。[④]

一旦从这个意义上来理解启示,对于思想史而言非常有趣

---

① 【译按】*anima naturaliter Christiana*,拉丁文。意为天生具有基督信仰的灵魂。

② 【译按】*doctrina Christiana*,拉丁文,意为基督教教义。

③ 可能是指 Clement of Alexanderia 的〈真理与异端的区分标准〉("The Criterion by Which Truth and Heresy Are Distinguished")。

④ 见 Veogelin: *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 78 及参考书。

的问题就自动出现了。犹太教与基督教意义上的启示似乎只有当人历史性地发展出有关他的人仁之性的意识时才有可能，这种意识明显地把人与超验分开。比如，在荷马或赫西俄德(Hesiod)的多神论中是没有这样的意识的。神与人依然纠缠在一起。我想，这一事实被多神论文化中糟糕的“神拟人”(anthropomorphism)理论所掩盖了。就希腊神灵而言，没有神圣以人的面目出现，倒是有对人灵魂的内容进行拟神地符号化。灵魂的发展(耶格尔[Jaeger]和斯内尔[Snell]非常好地做出了与罗德[Rohde]相对立的透彻研究)[①]在我看来是一种过程，在其中人脱去了自身的神化色彩，并意识到他精神生活中蕴涵的人性。唯有这样精神凝聚(spiritual concentration)，才有可能体验到自我被一个超越世间的神说出。启示在我看来有一个很特别的历史性的“曲线”。在多神论文化中，诸神经常通过显身、征兆和宣说“揭示”他们自己。随着灵魂的区分和凝聚，这种弥漫的启示消失了。在柏拉图那里，甚至在亚里士多德那里更明显，灵魂似乎已经达到最高程度的闭合，在这种闭合中极度凝聚的灵魂达到了对超验存在的理解，并且“充满爱欲地”将自身指向这个存在者，但没有找到回应。在基督教中，希腊人所达到的对灵魂的理解被吸收，而且因为恢复了与神圣存在者的相互关系，这种理解得到了丰富(与亚里士多德的 *philia*[②] 正好相对的是托马斯的神与人之间的 *amicitia*[③]——*philia* 是被排斥在神与人之

① Werner Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1947); Bruno Snell: *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, trans. T. G. Rosenmeyer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, [1948] 1953); Erwin Rohde: *Psyche* (Tübingen: Mohr, 1921).

② 【译按】*philia*，古希腊文，意为友爱。

③ 【译按】*amicitia*，拉丁文，意为友谊。

间的;有趣的是,路德再一次排斥了 *amicitia*,同样有趣的是对 *fides*[①] 的依赖,而在从历史上说已成为过去而从精神上说现在并不存在的启示中,*fides* 只是有关真理的一种单方面的行动。

就科学(特别是形而上学)与启示的关系而言,我觉得奥古斯丁已经在原则上指出了道路。在人类知识的构建中,启示知识是那种有关感觉之给定条件的知识(*sapietia*[②],它与亚里士多德的 *nous*[③] 有很深的联系,但与 *epistēmē*[④] 完全不同)。属于这些给定条件的有,人把自己理解为 *esse*,*nosse* 和 *velle* 的体验,[⑤]这种不可分割的原初体验:我是一个在知晓中的而且有意愿的存在;我知道自己存在着同时也有意愿;我希望自己是一个存在和一个在知晓中的人(对于奥古斯丁,在世俗的范围内,三位一体的符号:圣父——存在者;圣子——可认知的次序,圣灵——在历史中存在的过程)。属于这些给定条件的还有(在我们刚才所描述的诞生、次序和动力之维中)超越时间的神之存在,以及人类通过启示所获得的有关这个存在的知识。在 *sapientia* 预先给定的这知识中就出现了哲学性的 *epistēmē*。

我必须承认,这些预先给定的知识在我看来是完全可以接受的。对 *scientia*[⑥] 和 *sapientia* 进行区分清除了哲学活动中一系列在我看来不是真正的感觉问题的问题。以胡塞尔的现代的哲学努力为例,他想从意识之流(stream of consciousness)中,以及从这个意识之流的意向活动学(noetics)中构造世界。在

---

① 【译按】*fides*,拉丁文,意为信。

② 【译按】*sapietia*,拉丁文,意为智慧,才智。

③ 【译按】*nous*,古希腊文,意为理智,心灵。

④ 【译按】见信 5,第 12 页注①。

⑤ 【译按】*esse*,*nosse*,*velle* 拉丁文,意为目标之存在、认识和意念。

⑥ 【译按】*scientia*,拉丁文,意为知道,了解,某一门学问的知识,科学。

《笛卡儿的沉思中》,这项任务在对那个"你"(Thou)的构建中导致了令人痛苦的那些构建,我们也应该提一提。如果胡塞尔承认人不是一个意识(consciousness),无论"I"还是"Thou"都不是从意识中"构造"出来,承认人们不能把自我意识当成是后于感官认知模型的感知行为加以建构,承认这里所涉及的乃是感觉的预先给定条件,那么他本可以省却许多时间和许多不必要的劳苦。

再举一个古典的例子,如果一个人"形而上学地"构造可认识的秩序,把它视为强加在事物之上的形式,可想而知他这样做会导致何等复杂;这样一来,他就会根据一个工匠的模型,成为《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)中那个神话中的造物主。另一方面,如果存在的次序以及对其的认识都属于给定条件的话,唯物主义和唯心主义就不会再成为哲学的问题了。在这种情况下,人探究的就是秩序本身,以及他认识的方法与界限。

我们所提到的这类问题似乎乃是哲学性的误构,因为关于人的知识的真正问题是无法从 *sapientia* 的领域分出来的。奥古斯丁把它们归类为 *fantastica fornicatio*[①],这是人的幻想注入到知识领域所造成,它需要得到"启示"的澄清(我准备把古典形而上学从基督教形而上学中区分出来,相当程度上我接受吉尔松[Gilson]在的他的《中世纪哲学的精神》[*Esprit de la philosophie medievale*]中的立场)。启示的哲学价值在我看来在于取消伪问题。

现在来讨论第二个小问题——柏拉图的对话。您说得相当对,对于这个问题还没有什么像样的研究,知识相当不足。我在研究柏拉图的时候也有同感,但是我觉得,理解的困难不在于不

---

① 【译按】*fantastica fornicatio*,拉丁文,意为对行淫的幻象。

可能得出这样的想法，这些想法具有的 embarras de richesse[①]之特点）。让我来列举一二。

一、柏拉图处于埃斯库罗斯（Aeschylus）的深刻影响之下，尤其是关于 *peithō*[②] 的问题，正当的次序在劝说中被介绍给了具有欲望的神灵。我并不认为《普罗米修斯》具有浪漫的意义（人对专制命运的反叛）上普罗米修斯色彩，而是把它看作一个灵魂的剧本，其中的所有人代表了灵魂的各种力量，这各种的力量在灵魂里面为 *Dike*[③] 的秩序的而斗争——最后，剧本末尾所暗示的由赫拉克勒斯代替受苦而得到的拯救"解决"了这场斗争。这个灵魂的剧本也是历史过程（*Oresteia*[《俄瑞斯忒亚》]）的本质和构造性程序（*Suppliants*[《祈援女》]）的本质。在我看来，埃斯库罗斯意义上的作为政治仪式的悲剧（在个人意义上和社会意义上）是政治的 *Dike* 的崇拜仪式。当公众堕落的时候，这种仪式就失去了它的附带意义；而公众堕落的明确的征兆出现于 *Dike* 的代表苏格拉底被杀之时。埃斯库罗斯悲剧中已经解决的紧张关系成了苏格拉底与雅典之间不可解决的紧张关系。现在只有一种悲剧情节，那就是苏格拉底的悲剧。就柏拉图的对话承载着苏格拉底与雅典之间的紧张关系而言，它似乎是埃斯库罗斯悲剧在新的历史政治环境中的延续。

二、但究竟为什么是悲剧呢，何以它与柏拉图的对话有关呢？在我看来答案就在于柏拉图与埃斯库罗斯把社会理解为灵魂的秩序，而把灵魂看成是社会的反映。在我看来，《理想国》（八至九卷）是非常重要，除了城邦是大写的人这一清楚的基本

---

① 【译按】embarras de richesse，法文，丰富的困境。

② 【译按】*peithō*，古希腊文，意为劝说。

③ 【译按】*Dike*，古希腊文，意为正义。

原则之外，它精彩地分析了灵魂的腐败——比如，通过社会的邪恶来分析寡头，而这些邪恶则被看成是心灵的力量；以及最后精彩地将僭政分析为有关残暴个人的那极端非社会性梦想-幻象的社会形式(赫拉克利特的那些费解的话：梦游者的私人世界，可能也是这样[①])。就灵魂的秩序是一种恰当发挥效力的社会对话而言，柏拉图的对话似乎是表达灵魂问题的必要形式。

三、这些对话面向什么人呢，当主要的公众，那些雅典人不愿意听的时候？柏拉图在《泰阿泰德篇》(*Theaetetus*)离题话语中给出了这个问题的一个答案。哪怕是心肠最硬的实用主义者，哪怕他在公开场合不愿意听哲学家，也将在私人的谈话中、在高贵的拱门下，变得不平静。人们可能从来不知道：谈话绝不能停止。这对话录不再是像索福克勒斯的悲剧那样的政治性仪式，倒是成为了一种俗白的文学作品，这种作品是面向每一个可能想去听一听的个人的。

四、但是对话只有当它真正是对话的时候才能继续。这里关键的是《普罗泰戈拉》(*Protagoras*)和《高尔吉亚》(*Gorgias*)中的场景，在那里苏格拉底威胁说要停止对话，如果对话者不回应论证而是发表"演讲"。在这个方面，对话乃是恢复那被假的公器——雄辨(rhetoric)——偷偷捣乱了的公共秩序的武器。

五、这些武器会在私人的场合失效。对手可以硬心肠，不为对话性的 *peitho* 所动。这样说来对话最终是件没有意义的事情喽？柏拉图的回答是《理想国》和《高尔吉亚》中有关死人审判的神话。对话将在另一个世界中继续，对话的领导者将是一位审判者，他手里有医治和惩罚的权力，谁也不能够逃避对话(这只是对《理想国》和《高尔吉亚》中的神话的解释，不是对柏拉图

① 【译按】赫拉克利特的话见《残篇》89。

所有的审判神话的解释)。

六、此外,神话与对话之间的关系是可逆的。不仅神话是对话的继续,而且对话本身也是一个神话式的审判。这就是《申辨篇》(*Apology*)的想法。《申辨篇》中,剧情在两个层面上开展。在政治的层面上,雅典人审判了苏格拉底;在神话的层面上,(由苏格拉底代表的)神灵的法庭审判了雅典人。《申辨篇》中的苏格拉底对雅典人不想接受的问题所进行的审判是毫不含糊的:对雅典的人民来说,在将来当他要处置他们的时候,他们将被处置。在这个意义上,对话是苏格拉底审判的继续。对话是一个司法进程。

七、当这些交谈成功地进行着的时候——在苏格拉底-柏拉图的圈子里——一个更深入的动机就出现了:社会通过爱欲而形成。乔治(Stefan George)学术圈的人对这点看得很清楚。要在其他人那里看到美丽-优秀之人[或者,绅士]的形象,要唤醒它和描述它(别人那里的形象就是我们自己的形象,这个奥秘使情况变得复杂),这就只可能通过交谈的情欲才能实现。关于这一点可以看《会饮篇》(*Symposium*)和《斐德罗篇》(*Phaedrus*),以及其中神话性的推断。关于活的话语与字面的话语的著名问题似乎就是属于这个背景的。柏拉图不能够比这说得更清楚了(特别是当您把狄俄尼索斯加入到这段情节中时),在他的哲学思考中出现的不是一种"学说",而是一种通过活生生的词汇以对话的方式使人觉醒的过程(对于这个觉醒过程的隐讳解释,可以参看《泰阿格斯篇》[*Theages*],尽管很少有人知道它)。当这个过程扩展到充满了可说之言语的社会时,那么对话录的文学形式(特别是那些实际上没有结果的对话录)看起来也是很合适的。

八、一个进一步的问题似乎产生于对话之间的脉络关系,特别是大的三部曲《理想国》-《蒂迈欧》-《克里底亚》(*Critias*)。在

《理想国》本身中，(1)这篇对话被用作对智者似的雅典人的一场审判，而(色拉叙马霍斯想阻止苏格拉底发表他的意见，这具有典型性，这也促成了这场对话)；(2)充满爱欲的交谈，交谈的目的是引发向善(*Agathon*[①])的 *periagōgē*[②]。这一场与"年轻人"的对话是由苏格拉底告诉"年长者"的(这可以从《蒂迈欧篇》得出这一点)。因此它是"年长者"之间的对话的一部分，而"年长者"的对话在《蒂迈欧》和《克里底亚》中继续——这显然是柏拉图在写作《理想国》时有意如此的。由这个考虑就呈现出了神话的一个新的方面。在神话与审判(《理想国》和《高尔吉亚》)、神话与爱情团体之间的关系(《会饮篇》、《斐德罗篇》和《理想国》)之外又多了一层关系，那就是神话与原初历史的关系。苏格拉底对于秩序的知识来自于亚特兰蒂斯(Atlantis)的神话，这是《理想国》中与"年轻人"的对话的权威价值之源。苏格拉底对于秩序的知识因而是神话对话的最终含义，这个神话性的对话经过宇宙世界的精神史一直延伸到诸神那里。

九、对话与神话之间的紧密关系在我看来在《法律篇》(*Laws*)中达到最高点。在此，这篇对话本身已经成为神话。但这里面极其复杂，只有详细的分析才能指明(如果您感兴趣的话，我对《法律篇》所做的相当广泛的研究可以供您批评)。这里只提一下其中的原则：就像情节的内容一样，把这个对话安排成为不同的情节，是遵循了一个与宇宙世界有关的类比，这样的类比在解释城邦的各种制度时，成为了这个对话中的内容。

十、最后：我可以说，柏拉图神话与对话的问题与启示的问

---

① 【译按】*Agathon*，古希腊文，沃格林指善。

② 【译按】*periagōgē*，古希腊文，心灵的转向，在沃格林对柏拉图的理解中，*periagōgē* 指转向，同于施特劳斯的理解。

题密切相关。柏拉图提示出的任何真理，没有一个是已经启示给他的；他似乎没体验过来自于神的预言式的话语。因此他对此并未直接的宣称。柏拉图的神话似乎是一个中介的形式——它不再是多神论的神话，由于灵魂的凝聚，多神论的神话已经不再可能；但它还不是对秩序知识之神圣来源的自由判断。神并非不需要别人传递自己的话语，而只是通过苏格拉底-柏拉图的协助在说话。只要神作为宣说者的地位被作为对话中的言说者的苏格拉底-柏拉图所取代，那么对"人拟神"的多神论进行的最充分的表述就是解释对话录形式的最终的理由；神与人尚未完全分开（顺便说一句，由于这个原因文艺复兴时期所有企图模仿柏拉图对话形式的文学努力都注定地失败了）。柏拉图似乎已经意识到了在多神意义中的他的神圣性的问题。作为证据我可以指出《法律篇》中诸神的那些怪诞形象（玩木偶戏的，下棋的），尤其是在《政治家》（*Statesman*）中的神话，在那里农神之后的时代[①]，即宙斯的时代，被理解为柏拉图的 *basileus*[②] 的相互更替。

这已经变成一封长信了。是您的抱怨激得我这样做的，您说柏拉图何以写对话的问题尚未得到澄清。这样的问题当然不是无法澄清的，如果真要去澄清的话。我很想知道您对我所作的尝试会说些什么。

您的

沃格林

1951 年 4 月 22 日

---

① 【译按】post-Saturnic age，农神之后的时代，即黄金时代。

② 【译按】*basileus*，古希腊文，意为城镇的统治者，王，也有译为巴赛勒斯。

39.

我的亲爱的沃格林先生：

我再次面对是用很差的纸写信还是索性不写的选择。我选择了一贯的做法。请原谅。

最热烈地感谢您4月22日那封详尽的、富有启发的信，直到现在学期结束我才能回信。祝贺您完成了沃尔格林讲座，我急切地盼望着研读一番。只有在这些讲座的基础上我才可能真正地与您辩论。

您误解了我，以为我不是真请您责成我回答。如果没有给出解释或者得到解释，至少我就无法活。

你认为一种"心理学的研究"，也就是说，对启示进行无神论的解释会引起混淆，这是完全正确的。想想海德格尔的例子就足够了，他对良知的解释以"呼唤的"存在者为结束，这个"呼唤的"存在者被理解成此在对其自身的呼唤——这里内疚、良知、行动都失去了自身的意义。我们不得不假定某种来自神的东西发生在人身上，但这种发生不是非得理解为呼唤(call)或者宣说(address)；这是一种可能的解释，对于这种解释的接受因此有赖于信仰而不是知识。我则更进一步：在神自身的召唤和人对这召唤的表达之间存在着根本性的不同，在历史中我们面对的乃是后者，倘若人们不接受口头上的默示，要知道这默示是人们可以接受，但不必非要接受的。要么，人们的陈述在根本上存在问题，这样人们就终止于克尔恺廓尔主观主义的荒漠之中，由于人们可能只相信神他自己，而不相信人类的中介——一套主观

机制，是这样的想法导致了克尔恺廓尔主观主义的荒漠，而克尔恺廓尔只能通过使信仰的内容（道成肉身的奥秘）为人理解才把自己从这主观主义中拯救了出来，这也许是前人未曾尝试过的。

或者，人的表述不是根本成问题的——也就是说，存在着标准，可以区分不合理的（异端的）表述与合理的表述。如果我没有理解错的话，后者正是您所持的见解。在同一个基础上，您接受基督教的教义。不知您是否在天主教的意义上接受基督教的教义。如果是的话，那我们就很容易达成相互理解。因为，尽管我对启示和人类知识的区分是你所反对的，但这却是与天主教学说相协调的。但是，我不相信你接受了天主教的学说。您抛弃了（与《圣经》原则相区别的）传统原则，这会导致相当的困难，而天主教在这个方面却是最为一贯的。

作为一个非基督徒，我并不愿意冒昧讨论基督教内部的问题。但是我之所以要那么做，正是因为我能弄清楚，这个问题，确切地说，这整个问题是一个基督教的问题，如果能适当扩大范围，那么它也是犹太教的问题；但是严格说来，它不是“普遍人类”的问题。那意味着，它以一个特定的信仰为前提，但按照哲学的要求，哲学是不那么做也不能这么做的。在我看来，我们之间的分歧就存在于此，且只存在于此——也可以说在这个纯粹历史性的问题中。[①]

您说，您所指出的那个前提是“可接受的”，我不反对您的这一论断。唯一的问题在于这个前提是否必要。

为了证明这种必要性，仅仅指出比如胡塞尔的不足是不够的。——您对胡塞尔的一切指责不能以任何方式运用到柏拉图和亚里士多德身上：因为他们不是“恪守理论之人”（ideo-

① 见信35。

logues),对他们而言并不存在"知识的问题"。对于古人而言,他们是哲学的(*philosophoi*),因而知道一切人类的智慧(*sophia*)都有问题:既便他们所尝试的这个或那个解释失败了,也绝不是意味着他们的理解错了。您所全神贯注的那些问题不会成为伪问题,因为在不同于知识的信仰的基础上会失去其严肃性,而对于知识来说,这些问题始终具有严肃性。我只要回想灵魂不朽问题在基督教里面所起的作用,以及在法律上还在起的作用。例如,由于奥古斯丁,柏拉图–亚里士多德问题领域的重要性有所降低,但这不是由于他那关于宇宙世界的学说所导致的,这种学说还是历史性的,站在人的立场来说,它和您所提到的《蒂迈欧篇》的学说一样怪诞。当你用一种现代的历史观点(从多神教思想上升到一神教或类似的形式)悄悄取代这种学说的时候,难道这就不存在问题吗?

我再次从头到尾地读了您的解释。当然,您承认由启示所激起的人的知识与"纯粹的"人的知识之间的区别。在我看来,如果不重新借助于传统所认可的信仰与知识之间的区分,您所作的这种区分并不有助于使问题更明晰。

我发现您对柏拉图对话录的解释极其有趣、切中要害。我只能提一下我的保留意见。你说,灵魂的次序是一个恰当运转着的、交谈的社会。我想您的意思是,灵魂的合适的(proper)秩序是一个恰当运转着的、交谈的社会。但是,灵魂的恰当次序是与城邦的恰当次序相应的。人们能说(柏拉图的《法律篇》中)这个城邦的恰当次序是一种交谈吗?这里(在《法律篇》所确立的城邦的次序中)命令和传奇成为主导,而恰恰不是交谈,这样的交谈是以对平等的虚构或有关平等现实为基础的。在柏拉图的意义上,那里(在《法律篇》所建立的城中)是没有苏格拉底式的对话的。您自己也说,对话是为恢复公共秩序而斗争的武器:一

旦公共秩序得到了恢复，斗争的武器也失去了意义。这样的话，对话是属于一个不恰当的“秩序”，还是属于“不健康的”灵魂或社会呢？换种方式来表达：您谈到了悲剧，却不提喜剧，即便我们刚刚说过对话是悲剧和喜剧的“综合”。以已知的柏拉图叙述为基础，我们可以说悲剧和城邦属于一类——与之相应，喜剧以及对城邦的怀疑也属于一类。从哲学家的角度说，城邦的堕落并不仅仅是最糟糕的事情。整个城邦相信自己的永恒，它具有一种要掩盖真正的永恒——*ontōs ōn*，即现实之在——的倾向。

柏拉图的对话不能简单地从城邦内部来理解，而只能依据哲学来理解。由此可以得出，人们不能说明“这对话”的意义：它完全有赖于苏格拉底是向谁说话。哲学家事实上根本是在说而不是在“做”——在这个意义上，对话永不停止。但是对话若不终极地指向哲学，就不是对话。

您说得完全对：斯特凡·乔治比维拉莫维茨和耶格尔以及这整个的一帮子要更理解柏拉图。但那不是由于他不是以《圣经》的或者世俗化了的《圣经》概念来思考的这一事实吗？他对存在莱布尼兹学说意义上的柏拉图学说表示怀疑，甚至这也是对的。但是，只要我们在对“哲学性存在”的认识，在对一个几乎没有任何目标的哲学家的认识中理解对话录的本质，我们应该就不需要再进一步的解释对话录了。苏格拉底知道自己什么也不知道——如果您愿意的话这就是柏拉图的学说。但是，如果一个不知道他什么都不知道——也就是说，如果一个人不知道什么是真正的问题，它们具有怎样的优先地位——那他就不能够知道他不知道。而苏格拉底知道必然的东西是显示或者观察。那当然远不是一个体系，但也大大超出了“生存的维持”(maintenance of existence)和“神圣的信仰”。

用一句话说——我相信，在柏拉图的意义上，哲学是可能的

和必然的——你相信,以此方式所理解的哲学被启示遗忘了。只有神才知道谁对谁错。但是:只要关乎对柏拉图的解释,人们在批评柏拉图前,就必须以他所希望[被理解]的方式来理解柏拉图。而这就是哲学,从一开始到最后都是如此。只有这样,我们才能找到理解对话录的钥匙。

当然,我并不是说,如果人们按照圣经的观念进行思考就不能理解柏拉图。我只是说,如果在从事柏拉图研究的时候,人们以《圣经》的观念进行思考,这是不能理解柏拉图的。从这个意义上说,《圣经》的问题和哲学的问题是全然不同的。

很高兴看到您没有把色拉叙马霍斯(Thrasymachus)仅仅视为乌合之众。我没有看到任何理由可以判定这份杰作是伪作。色拉叙马霍斯的沉默,我相信,比您所认为的更具有喜剧性。不要忘了他后来又回来了两次。

我很愿意读您对《法律篇》的解释。但遗憾的是我得用许多力气整理我的沃尔格林讲座。它们已经太迟了,而且看不到什么时候能完。

盼望不久能听到您的回音。致以衷心的问候,

您的

施特劳斯

1951 年 6 月 4 日

40.

亲爱的施特劳斯先生：

多谢您寄来的著作和论文。《迫害和写作的技艺》[①]前两章极其精彩地给出了问题，这个我相信我已经注意到了的问题您已经全神思考多年了。在观念史中对不同的哲学家和不同的时期有一系列新的和旧的判断，把这些判断进行比对是非常有启发性的。无任如何，这本书可以为"年轻人"指出他们必须小心在意的东西。

也感谢对柯林武德(Collingwood)的研究。[②] 这篇论文来得及时，我正好在研究"牛津政治哲学家"[③]——是安德鲁(St. Andrew)的《哲学季刊》(*Philosophical Quarterly*)杂志布置的一项任务——我本来打算作出的批评与您的相似，现在可以引用您的论文，省去我自己的批评了。

附上一篇德文论文——最初写于 1938 年。[④]

致以最热切的问候，

沃格林

1952 年 8 月 5 日

---

① Strauss: *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952).

② Strauss: "On Collinwood's Philosophy of History", *Review of Metaphysics* 5 (1952): 559—86.

③ Voegelin: "The Oxford Political Philosophers", *Philosophical Quarterly* 3 (1953): 97—114.

④ Voegelin: "Gnostische Politik", *Merkur*4(1952): 307—17.

41.

亲爱的施特劳斯先生：

多谢您的选印本〈沃克的马基雅维利〉("Walker's Machiavelli")和〈洛克的自然权利学说〉("Locke's Doctrine of Natural Right")。[①]

沃克对马基雅维利 *Discourses*(《论李维》)的翻译事实上算不得一项杰出的成就：您从导言中给出的引文相当幼稚，而您把它们与您的严谨的逐条查阅对照起来的技巧相当妙。

洛克的论文让我很感兴趣。(《自然权利和历史》什么时候能出版?)关于主要的论点——洛克没有回到胡克(Hooker)，而是进一步地发展了霍布斯——我可以基于我自己的分析衷心赞同。洛克的著名的内在冲突其实并不存在。《政府论下篇》并没有把正确的宪政次序建立在特定的自然法基础上，而是放在欲望的心理学之上；从这种政治心理学经由沃弗纳格(Vauvenargues)和孔狄拉克(Condillac)到赫尔维修(Helvétius)的道路在我看来也是也是非常清晰。

除了总体上和细节上的认同，我还有一点小小的不安，因为您把洛克当作一个自然法的代表来讨论——也许当这些明显经过缩写的部分在得到完整发表之后，这种不安也许会消失的。

---

① Strauss: "Walker's Machiavelli", *Review of Metaphysics* 6(1953): 437－46; "On Locke's Doctrine of Natural Right," *Philosophical Review* 61(1952): 475－502.

如您所出色地证明的那样，自然权利的理论是对某种十分不同的想法的伪装。但是，我自问，在这种情况下洛克是否还是可以被视为一个(讨论)自然权利的哲学家呢？更进一步说：洛克还是一个哲学家吗？

我相信我已经正确地理解了您，您认为在看起来无害的陈述背后隐藏着关于哲学家的真正想要表达的理论，在洛克的问题上，您想要丰富您的这个看法。但是，难道这个例子就真地与您对阿拉伯哲学家们的精彩分析没有一点不同吗？在后一种情况下，我愿意称之为合理的情况下，一个哲学家掩盖他的哲学是为避免无资格谈论这些问题的人的干扰；在另外一种情况下，比如在洛克这个例子里，一个非哲学家，一个政治理论玄想家(ideologue)，力图掩盖他的肮脏的诡计，免得引起有资格讨论这个问题的人的注意。那种貌似哲学家的伪装难道不是“现代人”的坏心眼吗？“现代”人不敢直接说出他想说的，因而通过运用大量的习俗性的词汇，不仅把他的虚无主义向他人掩盖起来，而且也向自己掩盖起来。

这显然不是对于您的出色分析一个辩驳。问题只是在于，历史性的理解，在历史的语境下进行排序，是否还允许人们从自然权利的一面来研究洛克的政治学，或者说，这种分析的结果——政治现状的意识形态支撑——是否应当作为根本点占据核心地位。

您的

沃格林

1953 年 4 月 20 日

42.

亲爱的施特劳斯先生：[①]

多谢您的选印本〈沃克的马基雅维利〉和〈洛克的自然权利学说〉。

沃克对《论李维》的翻译事实上算不得一项杰出的成就：您从导言中给出的引文相当幼稚，而您把它们与您的严谨的逐条查阅对照起来的技巧相当妙。

讨论洛克的那篇论文让我很感兴趣。(《自然权利和历史》什么时候能出版?)关于主要的论点——洛克没有回到胡克，而是进一步地发展了霍布斯——我可以基于我自己的分析衷心赞同。洛克的著名的内在冲突其实并不存在。《政府论下篇》把宪政的次序放在欲望的心理学之上；这种政治心理学经由沃弗纳格(Vauvenargues)和孔狄拉克(Condillac)到赫尔维修(Helvetius)的道路似乎也是无可怀疑的。这种内在冲突通过自然、理性、权利以及法律等习俗性的词汇呈现出来。这我们俩是一致的，在此基础上，我只有几个细节上的疑问。它们来自于一个哲学观点，令我不安。第497页您写道：

> 依据传统的观点，那些条令是由神的判断所给出的。洛克则抛弃了这样的观点。在他看来，良知的判断远非神

① 值得怀疑这封信是否寄出。它收藏在Hoover研究所的沃格林档案里。信41在某些部分与这封信相近，则收藏在芝加哥大学图书馆的施特劳斯收藏品里。

> 的判断，以至于良心“不是别的而是我们有关我们自己的行为在道德上是正义还是堕落的意见或者判断”。

我的想法可能源于无知——在这里，哪种“传统观点”与洛克的看法相对立？我查阅了我的雷根斯布格（Regensburge）版的《神学大全》（*Summa Theologica*），找到了良知（*conscientia*）一词的九个条目。它被定义为良知的活动（*actus synderesis*），改进的精神（*spiritus corrector*），灵魂的导师（*paedagogus animae*），理性的指令（*dictamen rationis*）——等等，就是没有“神的判断”。吉尔松在《中世纪哲学精神》（*L'Esprit de la philosophie medievale*）中（有许多的脚注），也只是提到依据理性（*ratio*）[①]细察我们的行为的活动。上面引文中洛克的表述可能就是托马斯自己的。

您指出的那种意义之间的分别是显然存在的。问题只是在于，不同的意义如何能够来自于如此相近的语言表述？我的观点是，这是由于理性含义的变化。洛克的理性事实上就是意见（opinion），不再具有 *ratio divina*[②] 的特点。由此问题就产生了，从本质上对于整个理性时代来说，一种与古典的和基督教的理性不同的理性，它的权威性并不是由于它具有神圣存在的特点，那么这样一种理性是否在某种意义上还是一种理性呢？您的极有力量的、出色的研究清楚地表明，对于洛克而言，这种理性不再是理性。在具体的实现中，他必须放弃假冒的理性，最后指向欲望（desire）。

洛克的政治哲学通篇都表现出了这种对精神本质的有意摧

---

① 【译按】见信 10，第 38 页注②。

② 【译按】*ratio divina*，拉丁文，意为神圣理性。

毁。有三个地方变得尤其明显，您讨论过其中的两处。第一个摧毁的行动是关于理性(*ratio*)的。第二个是关于人是神的形象(*imago Dei*)的(在第 380 页您的脚注里)。从这第二个摧毁中，得出了洛克那有关人的独特观念，即人是“他本人的所有者”，在这个观念的基础上，就确立了通过将工作融入自然的事物而获得所有权的理论。把人的本质定义为人自己的财产，这在我看来始终是所谓的哲学史上最可怕的暴行之一——可能人们还没有充分地注意到这一点。第三个摧毁的行为出现在《论宗教的宽容》(*Letter on Toleration*)中讨论脱离教会团体的那个场合，洛克问自己，在脱离教会的时候，是否会由于随后产生的财产之争而使得国家干预成为必要。他出于下面的理由作出了否定的回答：唯一的财产问题只能出现在供奉圣餐礼中所消费的粮食上面。而供奉太小，不足以成为公法(common law)下面的一个讼案。圣餐是花钱消费粮食，人是自身的财产，这两个观念同样让我着迷。除了这三个主要的地方之外，我相信，对符号的系统性摧毁可以被证明是洛克的一贯风格。

而今，这种摧毁不可避免地引起现在还在使用的语言符号与后来用以替换的新意义之间的冲突。这种冲突不是存在于洛克的理论之中(您说的相当正确，他是前后一贯的)，而是存在于言辞构造中。在《政府论下篇》中，这种冲突表现在这个事实之中，即，洛克必须作三次努力最后才确立一个他想要的政治秩序作为正义的秩序。这三次努力是：(1)无主土地上的拓荒者的自然状态，他们经济大致平等(“在最开始的时候整个世界都像美洲一样”)；(2)同样的平等状态，受国家组织的保护；(3)在国家组织的背景下，对(由金钱导致的)不平等的认同。这个有关认同的新定义包含了居住权这个事实，以及对政府管理的社会政策的排斥，这个最终的阶段受到了这个新定义的保护。这个最

后的保护在具体的历史意义上可以指斯图亚特王朝(斯塔福德[Stafford]和劳德[Laud])的政治纲领为保护新英格兰的农场主和百慕大的奴隶免受地主和商人的极端剥削所作的努力,这种努力就是上层阶级反叛查理一世(Charles I)的物质动机所在。这是一种残忍的意识形态构造,旨在支持英国上层阶级的立场,洛克由于其社会关系从属于这个阶级。考虑到物欲从一开始就被作为推动的动机保持了下来,这个构造是前后一贯的;考虑到自然权力这个词汇的引入迫使人们反复重新定义自然的概念,这结构又是不连贯的。

这就引向了您多年研究的那个问题:哲学家为使自己的令人不安的理论免受传统的抵制而伪装自己。如果我的理解正确的话,您也在洛克这里看到了这样一种伪装的努力——而且我相信您是对的,不过您得相当地扩展哲学伪装的问题。

我的意思如下:您所探究的是一个完全合理的问题,即哲学家(我想您对阿拉伯哲学的研究就是这样一个例子)采取谨慎措施保护他们的哲学活动免受无资格讨论这些问题的人的干扰。但是:一个意识形态的构造者,他残暴地摧毁哲学问题的领域以便为政治现状证明,这样的一个人算是哲学家吗?这难道不是一个有关虚无主义的摧毁者的反例吗,这个摧毁者想掩盖他的摧毁性的工作,以免引起有资格讨论这个问题的人的注意?我自问,在洛克与加缪《反抗的人》(*L'Homme revolte*)中所提到的那类人之间究竟有什么不同呢?把自己伪装成一个哲学家,这难道不是"现代"人坏良心的体现吗?这些人还不怎么敢宣布他们真实所想的流氓行为;因此通过大量地使用习俗性的词汇,不仅把它掩盖起来不给别人看到,而且也不让自己看到。这种可能性令人回想起克劳斯(Karl Kraus)的话:这样的一个人已经知道他想要的东西,不过只是在潜意识里。洛克的这种政治哲

学与法朗士(Anatole France)在他的《企鹅岛》(*Ile des Pengouins*)中所取笑的无赖行为有何不同呢:庄严的法律平等地禁止富人和穷人偷窃?最后,当一个人思考从洛克到马克思的发展时就会发现,洛克的政治秩序的理想图景只不过是马克思相信不得不艰苦地予以研究勾勒,并不得不予以揭露的资产阶级社会的图景。假如英国没有在事实上比洛克所描绘的图景更好,而且假如不曾通过卫斯理改革(Wesleyan Reformation)而再次提升自己,那么这样一幅人类秩序的下流漫画可能已经带来一些有趣的革命。

请原谅信写得这么长。但是一旦遇到洛克,我就心思涌动。在我看来他是人类历史上最令人讨厌、肮脏、道德败坏的现象之一。但是回到我们的技术问题:在我看来,洛克的政治著作是否还属于哲学活动的领域,这是成问题的;由这个问题出发,通过注意哲学性伪装的问题是否可以弄明白洛克政治著作的本质,这也是很成问题的。也许这里所涉及的是一种完全不同的次序现象,洛克是精神病理学的最早的大案例之一,要对他进行充分治疗需要一种不同的概念工具。

让我再次衷心地感谢您,

沃格林

1953 年 4 月 15 日

43.

我的亲爱的沃格林先生：

多谢您的充满友情的信。我很高兴您赞同我对洛克的论述中的核心观点，这个观点大概不会合所有盎格鲁-萨克森的学者们的意。我知道我们这里的哲学系所教的是洛克和亚里士多德之间在根本上是一致的。

我相信把洛克和霍布斯视为自然权利的理论家并没有错。在论霍布斯的前几章中（刊载于《哲学杂志》）[1]我指出了现代自然权利与前现代的自然权利之间的根本差异。洛克的学说是现代自然权利学说，唯有辨认出其中的自然权利才能够把它与功利主义之类的学说区分开来。我也认为现代自然权利是经不住检验的、狭隘的，或者说拙劣的。但是我们必须承认这个事实，即它确实是关于自然权利的；否则的话人们不能够理解与卢梭、康德和黑格尔的联系。换句话说：德国唯心主义是在一个"英国的"，因而不充分的基础上向前现代的回归。我不能在此进一步地展开这一点。您将会在我的论自然权利与历史的小书里发现一个进一步的，但绝非充分的解释，这本小书将在今年秋天出版，一旦发表就会寄给您一本。进一步的提示也许是：德国唯心主义的自由概念乃是前现代的美德概念与霍布斯-洛克关于作为道德根本事实的主观权利概念的一个综合体。

---

① Strauss: "On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy", *Revue internationale de philosophie* 4(1950): 405—31.

非常好，您已经看出来，我对洛克的评论是要丰富我的关于隐讳表述的观点。我这样做的理由是，在真正的哲学技巧与现代的哲学技巧之间存在着一个根本差别。关于这最后一点，我相信我在《迫害与写作的技艺》中解释了其中最紧要的事(重印在同名的著作中)。

顺便提一下，您知道汤普森(Lawrence Thompson)的《与神争论》(*Quarrel with God*)吗？这本书可能会使你感兴趣。

我开始慢慢地写一本论马基雅维利的小书。[①]我情不自禁地喜欢他——哪怕他有错误。

您的诚挚的

施特劳斯

1953 年 4 月 29 日

① Strauss: *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1958).

44.

我的亲爱的沃格林先生：

最热烈地地感谢您那篇论牛津哲学家们的论文。[①] 我都不用跟你说了，在主要的问题上我和你是一致的：批评有关“良知”的非哲学，批评以“经验法则”（或者如您所说的谨慎策略）的运用取代本真原则（authentic principles）。

尤其令我高兴的是，我看到您更为彻底地切断了与历史主义的关系。“就表面而言”，我们的努力在令人惊讶的程度上具有广泛的一致性。事实上我只是在两点上有怀疑。您所理解的原则与谨慎策略之间的区分（第 103 页第 3 段）[②]会使得柏拉

① Voegelin: “The Oxford Political Philosophers”, *Philosophical Quarterly* 3 (1953): 97—114.

② 在第 103—104 页，沃格林写道：

> 不符合时代地运用术语，尽管会损害判断的理论价值，但还有一个可以理解的目的。邓特里弗（D'Entreves）先生假定了三种类型的政治原则：中世纪的极权主义、现代极权主义，以及处于其间的更令人喜欢的现代类型，最后者的特点是对真理的自由追求，依据良知的宗教自由，以及公民自由。如果我们在给定的历史环境中，于哲学人类学（作为有关原则的科学）和那些谨慎的方式之间作出所提到过的区分，创造出对于获得最高的善而言可能是最好的氛围，那么有关前述自由的地位问题就无法避免了。这些自由真是根本原则吗，或者它们也许只不过是谨慎策略？如果是后面这种情况的话，那么围绕着它们的光环当然就会失色；那些永远也不会针对原则的粗鲁问题就必须被回答：无论它们是成还是败，也许与中世纪的迫害诡计同样悲惨。然而，如果不作这个区分，尴尬就可以避免，自由可以如任何人所想的那样不可剥夺，永恒，终极。作为原则的体现，对政治制度的崇尚有赖于理论活力的悬置。

图-亚里士多德的观念——最好的政制,作为最好的生活所必须的典范成为不可能。[①]或者是我误解了您?

您在第 109 页说,我们现在很少用希腊词 *poleis*(城邦),[②]柏拉图和亚里士多德所宣称的城邦作为人类社会之完美形式的意义似乎也没什么要紧。就第 111 页脚注 15 而言,[③]我确信莫尔(Thomas More)关于文明的战争(civilizing war)的观念回到

---

① 此处施特劳斯的笔迹极难辨认。见沃格林在后面一封信中的评论。

② 第 109 页沃格林写道:

> 亚里士多德没有创造"理想国家"("理想"这个词在希腊文中并没有对应词),而是发展了想象性的范式,最好城邦的典范。"最好"的东西与"理想"也没有什么关系,而是取决于这个典范在实践上是否适用,而为"最好的"或"最快乐的生活"提供一个环境;最好或者最快乐的标准这次又是由哲学人类学的科学所确立的。最好的生活,按照各种表述,是这种生活导致理智的优秀的展开,导致像哲学家一样生存,导致理论性地生活着(*bios theōrētikos*),或者导致智性自我(noetic self)的培养。这些典范是以一套关于人之本质的理论为基础的,这一理论称为一门科学。当然,今天没有人会无保留地同意柏拉图-亚里士多德对于人之本质的分析的结论;因为为了同意他就不得不忽视哲学人类学的进步,我们把这些进步归功于教父和经院学者,以及当代思想家如柏格森(Bergson),吉尔松(Gilson),雅斯贝尔斯(Jaspers),吕巴克(Lubac),或者巴尔塔萨(Balthasar);就古典典范而论,我们对它们的实践兴趣就会是很淡的,因为我们现在不怎么使用希腊词 *poleis*。然而,这类的限制不影响古典哲学所确立的原则,即有关政治的哲学必须建立在有关人之本质的理论基础之上,并且哲学人类学是一门科学——而不是出于唯心主义者不可理喻的举动。

③ 第 111 页,脚注 15,沃格林写道:

> 我已经在说明中包括了论预防性战争的段落,因为它们暗示了柯林武德思想中的一种渊源,这种渊源可以回溯至比霍布斯更远的思想。托马斯·莫尔在《乌托邦》中要求对文明程度落后的民族发动防御性的战争,并证明了它的合理性,这在英国的政治思想中是第一次提及。在《乌托邦》的场景中,我们能找到在人文主义骄横的情绪中进行论证的源头,而这比柯林武德著作中的情况更为清晰。

了古典的传统:这里面确实没有什么创新之处。

您的诚挚的

施特劳斯

1953 年 5 月 22 日

注:关于我们在灵知的问题上那长期的分歧,我就不讨论了。

45.

亲爱的施特劳斯先生：

我必须要感谢您的两封信——3月份的那封信和5月22日的信。请原谅长时间没有回复。我做了几次手术，病得相当重(肠的问题)。现在才恢复。由于住院，工作的压力增加了。

您有关洛克的论文极有价值——但是我必须等待您对自然权利的研究，从您所提示出(德国的自然权利)的背景中来理解这个问题。

您5月22日的信有个遗憾之处：尽管极其用心地做了古文书学的努力，我还是无法解读出那个关键的句子，您在其中表述了与柏拉图-亚里士多德有关的对于原则与谨慎策略之区分的怀疑(我最多能看出您的希腊文)。——所幸我能够读您有关莫尔的句子。那是有趣的观点。您提到了古典传统在莫尔的文明战争的观念中所起的作用，这您当然是对的。但是，如果说文明战争在前基督教的文化中有着与基督教文化(或后基督教文化)完全不同的精神状态，是否毕竟还是有一些创新之处(难道它不是最终与创新有关吗)？直到1900年，中国还设有理藩院督护那些边疆的野蛮民族；但这是某种不同于莫尔或维多利亚时代的文明区分，莫尔和维多利亚时代的文明区分是指类似于十字军东征之世俗化的情况。

在最近几个星期里，我非常遗憾没有机会可以抽时间和您交谈。我正在写《政治观念史》中讨论以色列的那一章，我所采取的视角是：以色列人把历史表述成和美索不达米亚和埃及的

宇宙神话以及希腊哲学相同的符号形式。这是相当棘手的工作，特别是我对希伯来的知识完全不足。

两天内我们要开车前往加利福尼亚参加一个暑期学校；我们会在七月底回来。

致以最热切的问候，

您的

沃格林

1953 年 6 月 10 日

46.

亲爱的沃格林先生：

多谢您的信。您已经不只是第一个抱怨我的字迹了。这是我之所以让人听写下眼前这封信的原因。

听说您生了一场病我很难过。我祝愿您迅速彻底康复。

我此刻已经想不起来，我就与柏拉图-亚里士多德有关的原则与谨慎策略之间的区分说过什么话。我相信我的反对意见与这个事实有些关系，即您所理解的区分没有充分地认可关于最好的政治秩序或社会秩序的古典观念。我曾经以较长的篇幅在我的即将出版的论自然权利的书中来讨论这个问题。也许我们可以等您有机会读了那一章之后再讨论。这本书应当会在9月份的某个时候出来。

就旧约历史的问题而言，我认为这是思想史最复杂的问题之一。我想哪怕最理想的计划也要投入十年的时间去解决这个问题。

从信封上您可以知道，我正在伯克利(Berkeley)讲授暑期课程。我计划9月初回到芝加哥。

致以最热切的问候，

您的非常诚挚的，

施特劳斯

政治哲学教授

1953年6月23日

47.

亲爱的施特劳斯先生：

几天前我从伯恩斯(Walter Berns)[①]那里听说您患了一次小的心脏病，但现在已经出院回家了。同时我也收到了对里茨勒的评论，是您亲自签发的。[②]我希望您的病不是太严重。刚刚我收到斯托克斯(Harold W. Stokes)的信[③]，说您不得不推掉雄鹿山瀑布(Buck Hills Falls)的讲演，您毕竟需要几个月慢慢康复。

您知道您的病对我有多大的影响。其中也混杂着自私的考虑，这一次我又见不到您了。我是如此渴望这次深谈的机会，尤其要紧的是终于看到您在工作了。

我们俩都祝愿您和您的家庭一切好，盼望您不久康复。

非常热切的问候，

您的

沃格林

1956年6月3日

---

① 伯恩斯与施特劳斯同学，是沃格林在路易斯安那大学的同事。

② Strauss："Kurt Riezler，1882－1955"，*Social Research* 23(1956)：3－34. 重印在《什么是政治哲学》第十章。

③ 斯托克斯是纽约大学文理研究生院院长，该学院每年赞助雄鹿山瀑布会议。

48.

亲爱的施特劳斯先生：

您的法拉比(Farabi)研究最终寄到我手里了。[①] 我看到您通过许多方法研究隐藏思想的问题。每一项这样的研究都带来了令人着迷的新材料——比如像法拉比。多谢！

明天，我就要离开这里。2月中我会在慕尼黑就职。[②] 我希望我们有机会在那儿见面。

致以最热切的问候，

沃格林

1958年1月24日

---

① Strauss: "How Farabi Read Plato's Laws", in *Melanges Louis Massignon* (Damascus: Institut francais de Damas, 1957), 3:319—44.

② 1958年，沃格林移居慕尼黑，建立和主持慕尼黑大学的格施维斯特-朔尔研究所。

49.

亲爱的沃格林先生：

这次只为感谢您寄给我您关于〈新欧洲的民主〉("Democracy in the New Europe")的讲稿。[①] 您的陈述清晰、严肃、谨慎，给我留下了很深的印象，我完全赞同。我刚写信给哈洛韦尔(John Hallowell)要他在他的杂志上发表您的英文版的讲稿。[②] 我不用告诉您，要是让美国的政治科学家们读到这个陈述的话会有多好。

我希望您在慕尼黑快乐。

致以最热切的问候，

您的诚挚的

施特劳斯

1960 年 2 月 11 日

---

① Voegelin, "Demokratie im neuen Europa," *Gesellschaft Staat-Erzeihung* 4 (1959): 293—300.

② 哈洛韦尔是政治科学教授，杜克大学(Duke University)，《政治学杂志》(*Journal of Politics*)的编辑，编过沃格林的《从启蒙到革命》(*From Enlightenment to Revolution*)。【译按】见信 4，第 8 页注①。

50.

亲爱的施特劳斯先生：

感谢您2月11日的短信。

很高兴您喜欢我在研究所做的讲演。

圣母大学(Notre Dame University)邀请我于1960/61学年冬学期前去作访问教授，我接受了。这会给我们一些会面的机会——我非常渴望有这样可能的机会。

致以最好的祝愿，

您的诚挚的

沃格林

1960年2月15日

51.

亲爱的沃格林：

祝贺您受到圣母大学的邀请。非常遗憾那段时间我将不在芝加哥大学，而是在加利福尼亚的某个地方。我真正非常遗憾我们又彼此错过了。

您的诚挚的
施特劳斯
1960 年 2 月 22 日

52.

亲爱的施特劳斯：

上学期快开学的时候我收到了出版社寄来的一本《城与人》(*City and Man*)。[①]

非常感谢您的这份礼物。我准备细读，我必须说我非常佩服您的分析。您不会感到奇怪，如果我说我觉得印象最深的是论修昔底德的那一章。对文学形式的分析在这里看起来非常巧妙。

这个春天，也就是从2月1日起，我开始再次去圣母大学，非常希望这期间我可能有机会和您在一起。

致以最美好的愿望，

您的诚挚的，

沃格林

1964年9月7日

① Strauss: *The City and Man* (Chicago: Rand McNally, 1964).

第二编　论文选

施特劳斯(Leo Strauss)

耶路撒冷与雅典:一些初步的思考[①]

何子建 译

一、《圣经》的开端及其希腊对应物

在当代的种种困惑和危险之中我们所抱有的一切希望,都正面或负面、直接或间接地基于过去的经验。就我们西方人而言,其中最宽广而又最深远的经验,是以两个城市的名字来标示,即耶路撒冷与雅典。西方人成为现在的样子并是其所是,乃通过将《圣经》信仰和希腊思想融合为一;要了解我们自己,要照亮我们通往未来、渺无人迹的道路,必须了解耶路撒冷与雅典。不言而喻,要恰当地完成这样的任务,远非我力所能及;可是,我们不应以自己的能力来限定我们的任务,只有通过完成自己的

① 【译按】本文原题"Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections",是施特劳斯的一篇演讲稿,演讲分两天进行,时间是1967年3月13日和15日,地点在纽约城市大学的城市学院(the City College of the City University of New York),乃作为科恩犹太事务公开讲座(The Frank Cohen Public Lectures in Judaic Affairs,科恩是著名的工业家和金融家)的第一讲;这篇讲稿曾由该学院于1967年印成单行本。

任务，才对自己的能力有所认识；与其卑怯地成功，不如崇高地失败。此外，我既获邀替贵院开设的科恩纪念讲座作首轮演讲，就必须顾及未来几年或几十年由其他人——但愿更优秀，更伟大的人——所提供的一整套演讲。

我们谈到耶路撒冷与雅典时所指涉的不同对象，眼下却被专门研究此类对象的学科理解为不同文化。“文化”意味着是一个科学的概念，根据这个概念，世界上有无定数的文化——n[①]种文化，研究这些文化的科学家把它们看作客体。科学家站在诸文化之外，对它们无所偏爱，一视同仁。他既公正又客观，担心有所歪曲；在提到诸文化时，科学家避免用上任何“受文化约束”的概念，即受到任何特定文化或某种文化束缚的那些概念。在许多情况下，文化科学家所研究的这些对象从来都无法知道自身是或曾经是文化，这并没有让科学家们难堪：电子也不知道自身是电子，甚至狗亦不知道自己是狗。科学家将其研究对象称作文化，正因为这样，他便想当然地认为，他对所研究的人们的认识，远远多于人们过去或现在对自身的了解。

有时候，这套方法受到怀疑，但这种怀疑对文化科学家似乎全无影响。首先提出怀疑的是尼采。我们说过，按流行的看法，世界上曾有过或尚有 n 种文化，比如说有一千零一种文化，让人联想起《一千零一夜》。[②] 若对各种文化娓娓道来，也不失为一系列扣人心弦的故事，也许是一系列悲剧作品。尼采在其《查拉图斯特拉如是说》题为“一千零一个目的”的说法中，[③]相应地谈到我们的主题，其中出现的希伯来人和希腊人只是民族之林中

① 【译按】n 是数学中表示不定数的符号。

② 或译《天方夜谭》，系古代阿拉伯民间故事集。

③ 见尼采的《查拉图斯特拉如是说》(*Also Sprach Zarathustra*)中译本。

的两个民族，并不比文内提及的另外两个或略而不提的九百九十六个民族优越。希腊人的特质在于：个人完全献身於为表现卓越、赢得荣誉、凌驾于旁人而竞争；希伯来人的特点则是：无比孝敬父母(时至今日，犹太人在最重大的宗教节日中仍会诵读律法书[Torah][①]中关于孝敬父母之先决条件的章节：绝对禁止子女与父母乱伦)。对于希伯来人以至所议论到的其他民族的神圣法典，尼采比任何旁观者都怀有更深的崇敬。然而，尼采只不过是这些法典的旁观者，由于这些法典所赞美或命令的东西互不相容，他因而不受任何戒律约束，尤其不受现代西方文化的法典或曰"价值"约束。不过，按尼采的意思，一切科学概念，尤其文化概念，都受文化约束。文化概念是19世纪西方文化的产物，将这个概念应用于性其他时代和氛围的行为，源于性该特殊文化精神上的帝国主义。于是，在文化科学声称拥有的客观性及其固有的主观性之间，就产生了引人注目的矛盾。换句话说，除非一个人牢牢地植根于自己的文化，或者以旁观者的身份属于某种文化，否则不可能观察、真正地了解任何文化。然而，如果这个人要保持旁观一切文化的普遍性，他所从属的文化就必须是普遍的文化、人类的文化、世界的文化。旁观的普遍性假设，要是能促使它提前产生，普遍的文化就不再是众多文化之一。迄今出现的文化的多样性与真理的唯一性相矛盾，真理不是一个女人，以至每个男人都可以像拥有自己的妻子一样拥有自己的真理。因此，尼采寻求一种文化，这种文化不再是特殊的、最终可任意分析的。按他的设想，人类之单一目的从某种意

① Torah为希伯来语的译音，又译"托拉"、"摩西五经"，指希伯来《圣经》的首五卷，即《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》；据犹太人传说系摩西所写。

义上说是超人类的:他提到未来的超人(superman)。超人意味着在最高的层次上将耶路撒冷与雅典集于一身。

不管涉及所有文化的科学会提出多少抗议,以表示对一切偏爱或评价漠不关心,文化的科学还是助长了一种特殊的道德状态。文化的科学要对一切文化敞开,促进了普遍的宽容和源自对多样性的旁观的兴奋;文化的科学必然要影响一切文化,仍能藉着促使一切文化沿着同一个方向转变来施加影响。不管愿意不愿意,文化的科学都促成了重点从特殊到普遍的转移:通过——哪怕只是含蓄地——维护多元论的正确性,文化的科学断言多元论是独一无二的正确道路,主张普遍宽容的一元论,并坚持要尊重多样性。因为,作为一种主义,多元论也是一种一元论。

如果有人限定自己,宣称任何要了解议论中的现象的尝试都依赖于某种与大部分这些现象不相干的概念体系,并且必然要歪曲这些现象,他似乎就更接近文化科学的通行做法。只有当一个人尝试了解各种文化或人群,就像他们现在或过去了解自己一样,才可望达到"客观性"。处于时代和社会氛围有别于我们的各种各样的人们,并不根据诸文化来了解自己,因为他们没有按照文化一词的当代意义去关注文化。我们现在所谓的文化,其实与关注文化没有什么关系,不过是关注其他事物,尤其是关注独一无二的真理(the Truth)的偶然结果。

然而,我们提到耶路撒冷与雅典,似乎意在驱使我们超越任何一方的自我了解。或者,是否有一个概念、一个词可以指称那个除了《圣经》还有希腊人最伟大的著作都声称要表达的至高存在?确实有这样的一个词——智慧。不仅希腊的哲学家,连希腊的诗人都被认为有智慧,在摩西五经中,律法书就被说成"万民眼里的主的智慧"。因此,我们必须了解,《圣经》的智慧与希

腊人的智慧有什么差异。我们旋即看到，每一方都自命是真正的智慧，否认对方作为严格和至高意义上的智慧之权利。根据《圣经》，智慧以对上帝的畏惧为开端；按照希腊哲学家的看法，智慧始于好奇。我们从一开始就被迫作出选择，要采取某个立场。我们将如何取舍？在决定我们的效忠对象时，我们得面对耶路撒冷与雅典互不相容的主张；我们对两者都乐于接受，也愿意聆听每一方。我们虽然不甚聪明，却盼望日趋明智，我们都是智慧的追求者——*philo-sophoi*（爱智者）。主张我们希望先聆听，再作决定，我们就已经选择了偏爱雅典而非耶路撒冷。

对于大家来说，我们既然不可能成为正统派，就得接受对《圣经》进行历史考证研究的原则，这似乎是必需的。传统上，《圣经》被理解为真实可靠地记述了上帝和人类从原初到被掳于巴比伦（the Babylonian exile）[①]之后和好的事迹。上帝的事迹包括他的立法和他对众先知的默示（inspirations）[②]，人类的事迹则包含他们对上帝的颂扬和祈祷，以及他们那些受上帝激发的训诫。《圣经》考证始于这样的观察，即《圣经》的记述在许多重要方面并不可靠，是推想出来的，并非由“历史”，而是由“对古代历史的记忆”——借用马基雅维利的话[③]——构成的。《圣经》考证所达到的第一个高潮是斯宾诺莎（Spinoza）的《神学政治论》（*Theological-Political Treatise*），那是毫无掩饰地反神学的。斯宾诺莎阅读《圣经》就像阅读《塔木德》（*Talmud*）[④]和

① 【译按】指犹太人被掳往巴比伦的历史事件（公元前597—前538年），犹太人称该段历史为“受难时代”。

② 【译按】默示，指上帝对特选个人的激发而使之写作圣书。

③ 【译按】Machiavelli：*Discorsi*（《论文集》），I. 16。

④ 【译按】《塔木德》本指犹太教口传律法集，又称“口传《托拉》”，后指犹太教自公元1世纪末到公元500年间编定的《希伯来圣经》文献汇集，为该教仅次于《圣经》的经典。

《古兰经》(*Koran*)[①],而他的考证结果可撮述如下:《圣经》很大程度上是些自相矛盾的断言、古代的偏见或迷信残余和某种异想天开式想象的迸发;《圣经》的编纂和保存都同样差。斯宾诺莎得出这样的结论,乃预先假定了不可能有神迹。19 世纪和 20 世纪的《圣经》考证与斯宾诺莎的《圣经》考证有着种种显著的差别,其成因在于它们对想象有不同的评价:对斯宾诺莎来说,想象压根儿次于理性,而想象在后来的时代却被赋予高得多的地位,被当作宗教或精神体验的表达工具,这种体验必然要以符号以及诸如此类的形式来表达自身。《圣经》历史考证研究试图理解《圣经》的不同层面,就像最贴近这些不同层面的信息接收者——即不同层面的各个作者之同代人——理解它们一样。《圣经》讲到的很多事物,对《圣经》作者来说都属于遥远的过去,只需提到创世就够了。《圣经》无疑包含了不少历史成分,即由同代人或几乎是同代人撰写的史述,于是有人得出结论,《圣经》同时包容了"神话"和"历史"。但是,这种区分与《圣经》不相干;这是区分*神话*(mythos)与*逻各斯*(logos)的一种特殊形式,而*神话*与*历史*(historie)则有希腊渊源。从《圣经》观点来看,"神话"与"历史"同样真实:以色列"实际上"所做或所遭遇的事情是不可理解的,除非被看成是创世与拣选[②]的"事实"。现在所谓"历史的"(historical)指那些对拥有信仰者与不拥有信仰者都同样可理解的言行;但从《圣经》角度而言,不拥有信仰者是那些在心里说过"没有上帝"的愚顽人,《圣经》对一切事情的叙述,皆务求让智者——按《圣经》上的智慧意义来说——觉得可信。我们永不忘记,《圣经》上没有关于怀疑的字眼,《圣经》上的神迹和奇迹

① 【译按】一译《可兰经》,乃伊斯兰教的经典。

② 【译按】在基督教神学中,"拣选"指上帝拣选人得蒙救赎。

使那些信念不足或信仰诸神的人信服，它们不是针对“愚顽人心里说‘没有上帝’”(诗 14:1)而发的。①

我们确实不可以把神迹的概念归于《圣经》，因为那个概念以自然的概念为先决条件，自然的概念则与《圣经》不相干。但人们会受到诱使，将所谓关于神迹的诗意概念归于《圣经》，就像《诗篇》第 114 章所显示的：“以色列出了埃及，雅各家离开说异言之民；那时，犹大为主的圣所，以色列为他所治理的国度。沧海看见就奔逃；约旦河也倒流。大山踊跃，如公羊；小山跳舞，如羊羔。沧海啊，你为何奔逃？约旦哪，你为何倒流？大山哪，你为何踊跃，如公羊？小山哪，你为何跳舞，如羊羔？大地啊，你因见主的面，就是雅各上帝的面，便要震动。他叫磐石变为水池，叫坚石变为泉源。”当上帝临在或召唤时，可以引发他的受造物做出一些明显与他们的普通行为不同的举动；它使无生命之物变得生气勃勃，也使液体变成固体。很难说《诗篇》的作者不是把他的言辞视为的确是或字面上是真实的；容易说的是，诗和歌是不同的概念，诗与《圣经》不相干。也许，更简单地说，由于科学对自然神学的胜利，神迹的不可能性不再被简单说成是真实的，而是沦为了一种无法论证的假说。人们可以将《圣经》考证的许多——虽不能说是所有——结果之假说性质追溯至这种基本前提的假说性质。可以肯定，一切形式的《圣经》考证都利用了在《圣经》中找不出对应词的术语，就此而言，《圣经》考证是非历史的。

我们该如何继续前进呢？我们不会对《圣经》考证的种种研究成果乃至前提持有异议，且让我们同意《圣经》，尤其律法书相当程度上包含了“对古代历史的记忆”，甚至是对各种记

① Bacon: “Of Atheism”(〈论无神论〉)，载 *Essays*。

忆的记忆，但是，各种记忆的记忆不一定失真或苍白地反映原有事件；它们可能是往事的回忆，通过沉思原初经验而深化回忆。因此，我们要认真看待最新和最上面的层面，如同对待更早的各层面。我们将从最显眼的层面着手——从对于我们而言是最初的层面开始，纵使它未必确实是最初的层面。我们将要着手的地方，恰是传统的和历史的《圣经》研究必然要着手之处，在这个进程中，我们不用就偏爱雅典而非耶路撒冷被迫预先作出决定，因为，在《圣经》里，凡没有表现为奇迹的事件，《圣经》就不要求我们相信那些事件是奇迹；上帝对人说话可以算作奇迹，然而，《圣经》并没有如此断言，将那些上帝的说话编在一起也是奇迹行为。我们从开端开始，那是开端之开端，而开端之开端恰巧要应付独一无二的开端——天地之创造。《圣经》开始得合情合理。

"起初，上帝创造天地。"是谁在说这句话？没有人告诉我们，因此我们不知道。难道谁说这句话有什么紧要吗？这话可能是一个哲学家的推论，但也是《圣经》的推论吗？没有人告诉我们，因此我们不知道。我们没有权假定，那句话是上帝说的，因为《圣经》引用上帝的话时都会使用"上帝说"之类的字眼。我们假定，说这些话的是一位无名氏，然而，上帝创造天地时，这个世界上没有目击者；[①]唯一的目击者是上帝。由于"以色列中再没有兴起先知像摩西的。他是耶和华面对面认识的"（申 34：10）。从上引的句子及其整个后果来看，那个属于摩西的传统是可以理解的；但是，可以理解或表面上讲得通的事情本身却不是确凿无疑的。叙述者并没有声称他是从上帝那里听到这些事情；也许他是从某人或某些人口里听到传闻，也许他是在复述一

① 见《约伯记》38 章 4 节。

个故事。《圣经》继续写道："地是空虚混沌……"，不太清楚的是，被如此描述的地是否上帝所创造，抑或先于他的创造而存在。然而，相当清楚的是，《圣经》虽然讲到开初地是什么样子，却对天是什么模样不置一词；地——没有天的地，似乎远比天重要，随后而来的事证实了这种印象。

上帝在六天之内创造了万物：第一天造出了光，第二天造出了天，第三天造出了地、海、植物，第四天造出了太阳、月亮和众星，第五天造出水中的动物和飞鸟，第六天造出了地上的动物和人。最惹人注目的困难在于：在太阳之前摆出光乃至昼（与夜），也先于太阳摆出植物。察觉到上帝创世之日并非阳光普照之期，第一个困难就消除了。然而，人们立刻必须补充，这两类日期之间有着某种一致性。对创世的描述显然包括两部分：第一部分谈到头三天的创世日子，第二部分讲述后三天；前者始于造出了光，后者始于造出了天上的发光体；相应地，第一部分以造出了植物结束，第二部分则以造出了人作结；第一部分谈到，一切受造物都缺乏自身的运动，第二部分讲述，一切受造物都具备自身的运动。[①] 植物比太阳先出现，因为植物缺乏自身的运动，而太阳则拥有这种运动；植物从属于大地；[②]它植根于大地，是安然不动的大地之固定覆盖物。植物是大地听从上帝的吩咐所带来的；《圣经》没有讲到上帝"造"植物；至于那些提到过的有生命的存在物，是上帝命令大地把它们生产出来的，然而，上帝"造出了"它们。在创世日子的前半部分结束之时，植物给创造出来了；到后半部分结束时，那些终其一生都活在坚实大地之上的有

---

① 见 U. Cassuto: *A Commentary on the Book of Genesis*（《〈创世记〉评注》），part I, Jerusalem, 1961, 42。

② 见《理想国》，491dl。将植物描绘为 *engeia*（意思是"在土地里或属于土地的"）。同时参见 Empedocles, A70。

生命的存在物也创造出来了。那些有生命的存在物——除了有自身的运动之外，还拥有生命的存在物——是在第五和第六天创造出来的，紧随着造出天上的发光体的日子。《圣经》以由低至高的顺序来展示这些受造物。天空低于大地。天上的发光体缺乏生命，它们低于那些最卑微的牲畜；这些发光体为那些只在天空下才找得到的有生命的存在物服务，把它们造出来是为了管理昼夜，而不是为了统治大地，更别提统治人了。《圣经》的创世叙述最突出的特征是，将天空和天上的发光体降级或降格，太阳、月亮、星辰比生物先出现，因为它们是无生命的：它们不是诸神。天上发光体之所失，正是人之所得；人是创世的顶点。头三天的受造物不能改变自己的位置；天上的物体能改变位置，却改不了行动方向；有生命的存在物能改变行动方向，却改不了"习性"(ways)；唯独人可以改变"习性"。人是唯一按上帝的形像来创造的存在物，只有就人的被造，《圣经》的创世叙述才提到上帝"创造"(creating)他，至于天空和天上的物体之被造，叙述中只说上帝"制造"(making)它们；只有就人的被造，《圣经》才提到多重的上帝(a multiplicity of God)："我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人……上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。"(创 1:26－27)两性非人类所独有，但只有人类的两性可以引起这样的印象，世界上有[男]神和女神：《圣经》上倒没有"女神"这字眼，因此，造人不是生孩子。《圣经》在别处清晰地、但并非更强有力地作出的告诫，现在透过创世的叙述暗中教导一番：世界上只有一个上帝，其名字被写成用来表示上帝的四字母词(the Tetragrammaton)[①]，活生生的上帝源于

① 【译按】指希伯来人称上帝的、由四个辅音字母组成的词，即 JHVH、JHWH、YHVH、YHWH。

永恒，止于无尽；只有他创造了天与地及一切日月星辰；但他没有创造任何的神，因此，除了他之外，再没有其他的神；人类顶礼膜拜的诸神，要么空无一物，只不过靠人类制造出来才存在；哪怕确实是一些东西（例如太阳、月亮和星辰），也肯定不是什么神。[①]《圣经》里所有并非为争辩而提到"别神"[②]的地方都是僵化的说辞，保留这些说辞实际上提出了一个不太重要的问题。《圣经》中的上帝没有创造任何的神，在《圣经》叙述创世的基础上，人们甚至质疑，他究竟有没有创造出任何让人不得不形容为"神话的"存在物：天与地及其一切日月星辰永远都让作为人的人容易接近。人们也许必须从这个事实出发，以便了解为何《圣经》包含如此多的历史章节，它们基于"神话的"（或传说的）与"历史的"区分。

根据《圣经》，创世之完成以人的被造为标志，人被造出来，创世也就达到了高潮，也只有在创造了人之后，上帝"看着一切所造的都甚好"（创 1：31）。那么，恶或不善从哪里来？《圣经》的回答似乎是，既然来自神的一切事物都是善的，恶来源于人。然而，即使上帝的创造总的来说非常完善，不能就此说创世的所有部分都是善的，或者说整个看来创世不包含丝毫的恶：上帝并不感到其创造的所有部分都是善的；也许，倘若不包含一点点恶，创世从整体上看就不可能"非常完善"，没有暗就不会有光，暗和光是同样多地给造出来的：上帝降灾祸，如同施平安。[③] 不管怎么样，《圣经》在谈完创世之后揭露了诸恶的来源，那是特殊的诸恶——使人苦恼的诸恶。正如

① 见《申命记》4 章 15—19 节所述对两类"别神"所作的区分，一方面是诸偶像，另一方面是太阳、月亮和星辰。

② 【译按】见《出埃及记》34 章 14 节；《但以理书》3 章 29 节。

③ 见《以赛亚书》45 章 7 节。

《圣经》藉着阐明人的原初境况所显示的那样，诸恶不是由创世引起的，也不是创世固有的，为了阐明这种境况，《圣经》不得不藉着尽可能使人的被造成为唯一的主题来复述人的被造。这第二项解释回答的问题，不是关于天和地及一切日月星辰如何产生，而是关于我们所知道的人类生活——受着原初不曾有过的诸恶所困扰——如何产生。第二项解释也许只是对第一项解释的补充，也可能对后者作出修改并形成矛盾。毕竟，《圣经》从来没有教导说，人们可以谈到创世而不会自相矛盾。按《圣经》之后的说法，律法书的自相矛盾正是律法书的奥秘（*sithre torah*）所在，而关于上帝的种种矛盾说法也正是上帝的奥秘所在。

创世叙述第一部分以人结束，第二部分则以人开始。根据第一部分叙述，上帝创造了人，也只有人是按照他的形象来创造；根据第二部分叙述，上帝以泥土造人，并且朝他鼻孔吹一口生气。这项叙述弄清了一个事实：人是由两种极为不同的要素组成，一是高级要素，另一为低级要素。按照第一部分，似乎男人和女人是同时被造出来的；从第二部分来看，首先造出来的却是男人。如我们所知，人的生活——大部分人的生活——是土地耕作的生活，既贫困又严酷；人们需要雨水，但雨水并非往往随要随有；他们必须辛勤劳动。如果人类生活一开始就既贫困又严酷，人就会不得不，或者至少无可抗拒地变得残酷无情、欠缺仁慈、不公不正，就不会完全为自己的缺乏仁爱或公正负责；然而，人还是得负其全责。因此，人类生活的严酷性必须归咎于人的过失。人的原初境况必定是无忧无虑的：他不需要雨水，更不必辛勤工作，上帝把他安顿在一座水源充足的花园里，里面布满了有果实可供食用的树木。虽然人被造出来是过一种无忧无虑的生活，却不是过奢侈豪华的生活：在伊甸园里没有黄金或珍

贵的宝石，[①]人是被造出来过简朴生活的。因此，上帝容许人随意采食花园中任何树上[②]的果实，唯独那棵能辨别善恶（不善）之树的果子不能吃，“因为你吃的日子必定死！”（创 2：17）人并未被拒绝给予知识，如果没有知识，人就不能辨别知善恶树、女人或者野兽，也不可能了解上帝的禁令；人只是被拒绝赋予辨别善恶之知识，即是说，足以胜任指导人自身和人的生活之知识。纵使人不是小孩，但命中注定要过孩子般单纯的生活，并服从上帝。《圣经》第一部分叙述降低天的地位，第二部分叙述明令禁止采食知善恶树的果实，可以推测这两者之间有着某种联系，虽然人被禁止采食知善恶树的果实，却没有被禁止吃生命树的果子。

由于缺乏能辨善恶的知识，人就对自己的境况、尤其对自己的独居心满意足。然而，上帝拥有能辨善恶的知识，发觉“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他”（创 2：18）。于是，上帝造出各种飞禽走兽，带它们到这人面前，但它们却不是他想要的伴侣。因此，上帝就以这人身上取出的肋骨造了一个女人，既然这是他的骨中之骨和肉中之肉，他就愉快地接受了。可是，由于缺乏能辨善恶的知识，他没有把这女人看成是善的。叙述者补充道：“因此[那就是，因为这女人是那人的骨中之骨，肉中之肉]，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。”（创 2：24）他们两人都赤身露体，但由于缺乏能辨善恶的知识，他们并不感到难为情。

这就为我们的第一个祖先的堕落搭起了舞台。首项行动来自一切田野生物中最狡猾的蛇，它唆使女人不服从，然后让女人

---

① 见 U. Cassuto：《〈创世记〉评注》，part I，77—79。

② 人不必忍辱去摘取树上的果实。

唆使男人。教唆从最低处着手，再向最高处移动。《圣经》并没有告诉我们，什么导致蛇唆使女人违反禁止采食知善恶树上的果实的神圣律令，但有理由假定，蛇这样做，是因为它狡猾，那就是说，它拥有一种低等的智慧，一种天生的恶意；如果不包含某些先天倾向于恶作剧的东西，上帝所创造的一切事物就不会非常完善。蛇这样子开始教唆，它暗示上帝本应禁止那男人和女人吃园中任何一棵树上的果子，那就是说，上帝的禁令很可能用意歹毒或者难以遵从。女人纠正蛇的话，使禁令变得比原来更加严厉："园中树上的果子，我们可以吃，惟有园当中那棵树上的果子，上帝曾说：'你们不可吃，也不可摸，免得你们死。'"（创 3：2—3）其实，上帝并没有禁止男人触摸知善恶树上的果子。此外，女人没有明确提到知善恶树，她心中想到的也许是生命树。再者，上帝曾对男人说："你可以吃……你必定死"；女人则声称上帝曾经对她和男人说过这些话，而她无疑只是通过人的口传才知道这个神圣的禁令。蛇向女人保证，他们不会死，"因为上帝知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝般能知道善恶。"（创 3：4）蛇不动声色地质疑上帝的正确性，同时又掩盖了这样的事实，即采食那树上的果子等于违抗上帝。在这方面，那女人追随蛇。根据蛇的断言，能知善恶可使人免除一死，但我们无法获悉蛇到底是否相信这一点；然而，对于那些不知善恶的存在物、对于像孩子般的人而言，免除死亡可否作为件大好事？但那女人已经忘掉神圣的禁令，有点儿尝到了知善恶树的滋味，不再是对善恶全无所知。她"见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧"（创 3：6），就摘下果子来吃了。于是，女人令那男人几乎无法避免堕落，因为他依恋女人：女人给她丈夫摘了几个那树上的果子，他也吃了。通过追随女人，男人就不自觉地违抗了上帝。吃完果子，两人的眼睛顿时明

亮起来，这才看到他们自己一丝不挂。于是，他们把一些无花果树叶缝起来，系在腰间来遮羞：通过堕落，他们对自己的赤身露体感到难为情，采食知善恶树上的果子让他们明白到裸露是恶（不善）。

《圣经》没有表示过，人的第一个祖先之所以堕落，是因为受到自己的欲望推动，要变得跟上帝一样；他们并非专横跋扈地起来反抗上帝；他们只不过忘记要服从上帝，不自觉地犯下了违抗上帝的错误。无论如何，上帝严厉地惩罚了他们，也惩罚了蛇。可是，这种惩罚并没有否定如下的事实，正如上帝自己所说，作为违抗他的结果，“那人已经与我们相似，能知道善恶。”（创 3：22）结果，危险出现了，那人可能摘取生命树的果子，吃了它会长生不老；因此，上帝把人赶出伊甸园，使他不能返回园中。人们会感到疑惑，当人身处伊甸园时，为什么没有采食生命树上的果子，那是上帝不曾禁止人吃的。也许，男人没有想到过这件事，因为他缺乏能辨善恶的知识，所以他不怕死；加之，神圣禁令使男人的注意力从生命树移向了知善恶树。

《圣经》有意教导说，人应该过简朴的生活，用不着知善恶。可是，叙述者似乎察觉到这样的事实，存在者若被禁止力求获得善恶知识，多多少少理解到能知善恶乃必受惩罚的恶，就必定拥有这种知识。人因恶遭受苦难，是以人的善恶知识为前提，反过来也一样。人希望过没有恶的生活。《圣经》告诉我们，人曾经有机会过没有恶的生活，并且不可以为了因恶而遭受的苦难责怪上帝；通过给人这个机会，上帝让人确信，人最深层的愿望不可能得到满足。人堕落的故事是上帝教育人的故事的第一部分，这个故事表明上帝深不可测。

人必须容忍能辨善恶的知识，忍受因这种知识或因获得这种知识而遭受苦难，人类的善或不善以这种知识及其伴随物为

先决条件。《圣经》通过第一对兄弟的故事首次向我们暗示了有关人类的善与不善。兄长该隐是个耕田人，弟弟亚伯是个牧羊人。上帝看中了亚伯的供品，这位牧羊人献出了一些精选的乳羊；上帝没有看中耕田人的供物。上帝的偏爱理由不止一个，理由之一似乎是，畜牧生活比耕田生活更接近原初的简朴。该隐很生气，尽管上帝大体上已经告诫他有罪的可能，他还是杀死了弟弟。在试图否认其罪责但徒劳无功之后——这种尝试加深了他的罪责（"我岂是看守我兄弟的吗？"[创 4:9]），该隐遭到上帝的诅咒，与蛇和泥土在那场堕落后的遭遇一样，但与亚当和夏娃没有受到诅咒相反，他受到上帝的惩罚，然而却得以免除死罪：谁要是杀死该隐，将比该隐受到更严厉的惩罚。该隐受到相对温和的惩罚，不能以这宗谋杀没有明确地遭到禁止来解释，因为，该隐多少有一点儿善恶之知，而且明明知道亚伯是自己的弟弟。甚至不要假定，该隐对人是按上帝的形象造出来的事实毫不知情。更好的解释是，处罚在开端期比后来要温和得多。该隐——就像与他一样杀死兄弟的罗慕洛（Romulus）[①]——创建了一个城市，他的部分子孙后代成了从事各种技艺的祖师爷：与人类原初的简朴性如此不相容的城市技艺，其起源应该更多归功于该隐及其家族，而不是归功于作为亚伯之代替者的塞特及其后裔。不言而喻，这并非《圣经》就城市技艺所说的最后的话，相反却是对此说的最初的话；正如人们可以认为，禁止采食知善恶树的果子不过是《圣经》的最初指示，律法书的天启，即人类获赐的最高的善恶之知，是其最后的指示。人们会由此想到《撒母

① 【译按】罗慕洛，或译罗穆路斯，在古罗马神话中乃罗马城的奠基者。相传他和其孪生兄弟瑞穆斯（Remus）在建筑罗马城墙时发生争执，罗慕洛杀死瑞穆斯，其后当上了罗马国王。

耳记》上卷关于王权的最初言辞和最后言辞之间的差异。对该隐家族的叙述以拉麦的歌词作结，他对自己的两个妻子自吹自擂，他既杀了人，作为报仇者又自觉比上帝高一等。塞特（在大洪水以前的）族裔连一个可以吹嘘的发明者都没有，著名的成员仅有与上帝同行的以诺（Enoch），还有挪亚（Noah）这个义人，也与上帝同行。由此可知，文明与虔诚是截然不同的两码事。

到了挪亚时代，人类变得过于邪恶，以致上帝要为创造了人类和地上万物懊悔不已，唯独挪亚不在他的懊悔之列，因此，上帝使洪水泛滥全世界。一般而言，在大洪水之前，人的寿命要长得多；人从原初境况以来本是长寿的。人当初住在伊甸园里，本来可以采食生命树的果子而长生不死。人在大洪水之前的长寿反映出这个丧失了的机遇，就此而言，人从大洪水之前到大洪水之后的过渡是一种衰落；如下的事实进一步加强了这种印象，即在大洪水之前而不是之后，上帝诸子与人的众女儿结合，生出非凡的伟人、享有声誉的人。另一方面，我们首位祖先的堕落却有可能或有必要使上帝在适当时候揭示他的律法；正如我们将要看到的，大洪水决定性地为此作好了预备；就此而言，人类从大洪水之前到之后的过渡是一个进步。有关堕落的歧义——认为堕落是一种罪，是可以避免的，或者认为堕落无法规避——也在大洪水之前人类状况的含糊不清中有所反映。

大洪水之前的人类与律法书的天启之间的联系，是由上帝与人之间的首次立约，即紧随大洪水所立的约提供的，大洪水是对人类先前极端而近乎普遍的邪恶所作出的应有惩罚；生活在大洪水之前的人类，可以说不受任何限制，也没有法律可依。当我们的始祖仍然住在伊甸园时，除了不能采食知善恶树的果子，没有被禁止做任何事情。大洪水之前的人类奉行素食，并非遵循某项明确的禁令（参见创1:29）；人类不沾肉食与他们不沾酒

(参见创 9:20)属同一类事情,都是人的原初简朴性之遗迹。把人逐出伊甸园后,上帝没有再惩罚人,对该隐的小惩大戒可算例外。上帝没有树立人类的法官。为了教导人,可以说上帝是与人类一起做实验,使人生活在免受法律约束的环境中;这项实验,如同要使人类永远作为天真无邪的孩子的实验一样,以失败收场。不管沉沦还是觉醒,人都需要受到抑制,人的生活必须以律法为准绳。但这种律法不应该露骨地强加于人,必须成为上帝与人以平等(equally)而非对等(equal)伙伴的身份订约的一部分,这种伙伴关系是大洪水之后才建立起来的;大洪水之前的时代,不管在人类始祖堕落之前或之后,都不存在这种关系。如下的事实更能反映出与立约有关的不平等,即上帝应许永远不再灭绝地上几乎一切活物,并非以所有人或差不多所有人都遵守上帝在大洪水之后颁布的诸律法为条件——上帝应许,尽管,或正是由于他明白,人的心灵的种种图谋从青年时代起就是邪恶的。亚当过去是人的祖先,挪亚现在是所有后来者的祖先,以洪水清洗大地,某种程度上使人类重新回到原初状态,可以说是第二次创世。在我们所指出的范围内,大洪水之后人类的境况要比大洪水之前优越。有一点值得特别强调:大洪水之后的立法中,谋杀明确遭到禁止,并且会以死刑来惩罚,其理由是,人是按上帝的形像造的(创 9:6)。所以,第一份立约既增强了希望,又加重了惩罚。人对动物的管治,是命中注定,或是从开端期就建立起来的,只有在大洪水之后,动物才对人产生惊恐和惧怕(参见创 9:2,以及 1:26—30 和 2:15)。

大洪水之后的立约替上帝与亚伯拉罕的立约作好了准备。《圣经》列举了大洪水之后的立约和上帝呼召亚伯拉罕之间发生的三件事情:挪亚诅咒含的儿子迦南、含的孙子宁录的卓越表现,以及人们试图建造一座城和一座塔,塔顶通天,免得他们要

分散各地。迦南——他的土地成了应许之地——受到诅咒，因为含看见其父挪亚赤身裸体，违反了一条尽管不成文，却是最神圣的法律，与迦南遭诅咒一起发生的，还有闪和雅弗得到赐福，他们两个都背着脸看不见父亲的赤身。在这里，不管怎么说，我们对大洪水之后的人类有了第一个和最基本的划分，即划分为遭诅咒的与受赐福的。宁录为世上英雄之首——他在耶和华面前是个英勇的猎人，他的邦国包括巴别(Babel)；那些大国都是企图用武力克服人类分裂状态的结果，征服和狩猎互为近亲。人为了住在一起，并且要传扬他们的名而建造的那座城叫做巴别，但是，上帝变乱了他们的言语，使分散的人类变成操不同语言的群体，也使这些彼此不能沟通的群体变成民族，即不仅凭血统，也要凭语言而统一的群体。将人们划分为各个民族，可以被看成是替代大洪水的较温和的解决办法。

大洪水之后，上帝同人类立约与上帝呼召亚伯拉罕之间所发生的那三件事，表明上帝如何处置既具善恶之知，又从青年时代起就图谋作恶的人，不再以近乎完全的毁灭去惩罚近乎普遍存在的邪恶。通过把人类划分为前述意义上的各个民族，将会防止近乎普遍存在的邪恶。人类不再被划分为遭诅咒的与受赐福的(那是挪亚而不是上帝的诅咒与赐福)，而是被划分为被选中的与没有被选中的民族。各民族的出现促成了以下的景象：从前，挪亚的一叶方舟独自漂浮在淹没整个大地的水面上；现在，人数众多的整个民族居于遍布地上的万民之间。上帝拣选神圣的民族始于拣选亚伯拉罕，挪亚以他的正直超拔于其同代人之上，亚伯拉罕在上帝的命令之下远离其同代人，特别是远离其邦国和本族——上帝的命令却伴随着上帝的应许，叫他成为大国。《圣经》并没有说对亚伯拉罕的最初拣选是以他的正直为前提；不管怎样，亚伯拉罕通过立

刻服从上帝的命令，也通过信赖上帝的应许来表现自己的正直；考虑到大洪水之后人的短寿，亚伯拉罕不太可能看到上帝实现其应许——迦南之地只有在亚伯拉罕的子孙之后才会成为大国，才会永远赐给他的后裔。这个应许的实现也要求亚伯拉罕不能没有儿女，但他已老得可以了。因此，上帝应许他将得到后裔。恰恰是亚伯拉罕信赖上帝的应许，使他超乎一切地成为上帝眼中的义人。上帝的用意是，通过亚伯拉罕及其妻子撒拉(Sarah)的后裔来实现他的应许；但这个应许即使对亚伯拉罕也显得可笑，更不用说撒拉了——当时，亚伯拉罕已经一百岁，撒拉也年届九十。然而，对于上帝来说，没有什么事是惊奇无比的。那个令人暗笑的宣告变成了皆大欢喜的宣告，随之而来的，是上帝向亚伯拉罕宣告他关注到所多玛(Sodom)和蛾摩拉(Gomorra)两地人民的罪恶，上帝不知道那些人的罪行是否如同传闻那样糟糕，但他们也许就是那样子，就活该像大洪水一代人一样全体毁灭。挪亚不带任何质疑就接受了自己那代人的毁灭；亚伯拉罕却不然，与挪亚相比，亚伯拉罕更深沉地信赖上帝和上帝的公义，也更深刻地意识到自己卑微如尘，既惧怕又颤抖地擅自祈求上帝的公义，生怕这个审判全地的上帝会将义人与恶人剿灭。回应亚伯拉罕锲而不舍的恳求，上帝某种程度上应许了亚伯拉罕，只要所多玛仍有十个义人，他就不会毁灭该城——为了城里的十个义人，他会拯救全城。亚伯拉罕充当了上帝的公义的现世伙伴，他的举动活像他也分担了上帝行公义的部分责任；难怪比起上帝在大洪水后立的约，与亚伯拉罕立的约无与伦比，更为深刻。

亚伯拉罕对上帝的信赖似乎是这样子的：上帝不会做任何与上帝的公义不相容的事情，尽管，或者因为没有什么事情足以令这个上帝惊奇无比，上帝和上帝的公义却为他自身订立了明

确的界线。对亚伯拉罕的信赖作出最后，也是最严厉的考验，加深和改造了这种意识——上帝吩咐他献出以撒(Isaac)，那是他和撒拉的独生子。在讲到以撒的孕育和出生之前，《圣经》提到基拉耳王(the king of Gerar)亚比米勒(Abimelech)试图与撒拉同睡；考虑到撒拉的年岁，亚比米勒的作为很可能预示那是撒拉为亚伯拉罕生孩子的最后机会。因此，上帝阻止亚比米勒亲近撒拉。其实，许多年以前，撒拉在法老手上也遭到类似的威胁，但在发生亚比米勒事件的时候，撒拉显然已人老珠黄，尽管她年近九十，一定还保持着相当的吸引力；[①]这使得以撒的诞生不那么具有奇迹性，但是，上帝对亚比米勒的特殊干预却增强了这一奇迹性。上帝对亚伯拉罕的至高考验以以撒诞生的奇迹性为先决条件：这个儿子是亚伯拉罕与选民的唯一联系，以撒的诞生出乎一切合理的意料之外，其父还会拿他去献祭。对献祭的这一吩咐不但与神圣应许相矛盾，也与反对让无辜者流血的神圣禁令不一致。然而，亚伯拉罕并没有跟上帝争辩什么，这与他对待所多玛城之毁灭的做法不一样。在所多玛的事情上，亚伯拉罕没有遇到要他做些什么的神圣吩咐，尤其没有吩咐人要向上帝屈服，要他向上帝献出自己的心肝宝贝——亚伯拉罕没有为了保存以撒而跟上帝争辩，因为他爱上帝，而不是爱自己，也不是爱他最珍视的希望。他尽心、尽性、尽力地爱上帝。他关注上帝的公义，这关注促使他向上帝祈求，只要在所多玛找到十个义人，就应保存该城。但同样的关注却没有唤起他祈求上帝保存以撒，因为上帝的命令合情合理，唯独上帝才应该无条件地为人所爱——上帝并没有吩咐我们要尽心、尽性、尽力地爱他的选

① 《圣经》记录了一则涉及亚比米勒和利百加(创 26:6－11)明显类似的事件，该事件是在雅各出生之后才发生，仅此就可以解释为什么在此事上神没有干预。

民。要求献出以撒的命令与不让无辜者流血的禁令相矛盾，这必须按人的正义与神的正义之间的差别来理解：只有上帝才会无条件，哪怕深不可测地表现公正。上帝应许亚伯拉罕，只要在所多玛能找到十个义人，他就会赦免该城，亚伯拉罕对这个应许已心满意足。但上帝并没有应许，如果只找到九个义人，他也会饶恕该城；那九个人会否与恶人同遭剿灭？即使所多玛的人全都是恶人，罪有应得地要被杀掉，难道他们那些要同遭毁灭的婴儿也活该有此一劫？在要求献出以撒的命令和对以撒的后裔作出的神圣应许之间存在着明显的矛盾，因为没有什么事情足以令主惊奇无比，这个矛盾也就不存在了。亚伯拉罕对上帝的绝对信赖，其单纯专一、孩子般的信仰获得了报偿，虽然，或者正因为它假定了亚伯拉罕对任何报偿都漠不关心，这是由于亚伯拉罕愿意放弃、毁灭、扼杀他所关心的唯一报偿。上帝阻止了亚伯拉罕拿以撒作献祭，纵使亚伯拉罕对报偿不感兴趣，但他的故意行为还是需要报偿，因为其故意行为说不上已内含报偿。以撒的保存跟他的出生都是奇迹，这两项奇迹比任何其他事情都更清晰地揭示了那个神圣民族的起源。

上帝创造了天地，他是唯一的上帝，他的唯一形像是人，他禁止人采食知善恶树的果子，在大洪水之后与人类立了约，之后又与亚伯拉罕立约，这又成为他与亚伯拉罕、以撒和雅各立的约——他是怎样的一个上帝？或者，说得更虔敬和恰当一些，他叫什么名字？当摩西被上帝派往以色列人那里时，他已向上帝提出这个问题。上帝回答说：Ehyeh-Asher-Ehyeh，多数被翻译成："我是自有永有的"（出 3:14），人们将这个回答称为"《出埃及记》的形而上学（metaphysics）"，以便指出其基本性质。这回答其实是有关《圣经》中的上帝的《圣经》式基本说法，但要称之为自然之后的（metaphysical）我们却不无犹豫，因为自然

(physis)[①]的概念与《圣经》格格不入。我相信，我们应该以"我是自有永有"来表达该说法，这样才可以保持上帝在他的名字和他与人类立约的事实之间的联系，他向人类显现自身，首先是通过他的诫命、应许和他对应许的实现，"我是自有永有"在下面的诗句里得到了解释："我要恩待谁就恩待谁；要怜悯谁就怜悯谁。"(出 33:19)上帝的行动无法预测，除非他亲自作出了预测，也就是作出了应许。然而，亚伯拉罕捆绑以撒的叙述明确地显示出，无法事先获悉上帝实现其应许的方式。《圣经》中的上帝神秘莫测：他在密云中来临(出 19:9)；他是不可见的；他的临在并非随时随地都可以感知；人类对他的认识，仅限于他选择要传达的那些东西，这些东西又体现为获他拣选的仆人所传达的圣言，其余的选民了解圣言——除了十诫之外(申 4:12 和 5:4—5)——都只想间接而非直接地了解(出 20:19 和 21,24:1—2；申 18:15—18；摩 3:7)。实际上，上帝向他的先知，特别是向摩西显示的上帝圣言几乎变成了善恶之知独一无二的源泉，真正的知善恶树同时就是生命树。

这大概就是《圣经》的开端及其引申。现在让我们看一看《圣经》开端的希腊对应物，首先要看一看赫西俄德 (Hesiod)[②]的《神谱》(*Theogony*)，乃至巴门尼德 (Parmcnides)[③]和恩培多

---

① 【译按】从语源上讲，metaphysics (形而上学)意为"物理学之后"，指的是对超感觉事物的知识；因此，metaphysical 一词，可理解为"形而上学的；自然之后的；感觉之后的"。至于 physis，希腊文里的意思是(作为生长或变化之源的)自然。这三个字翻译成中文后，不容易看得出它们之间的联系；凡译文都不免有所"隔"，于此可见一斑。

② 【译按】赫西俄德，约公元前 8 世纪时候的希腊诗人，作品包括长诗《神谱》(有中译本)，叙述希腊诸神的世系与斗争。

③ 【译按】巴门尼德(公元前 515—前 450? 年)是古希腊哲学家，爱利亚学派创始人，著有用诗体写成的哲学著作《论自然》，现仅存残篇(有中译本)。

克勒（Empedocles）[①]的残篇，这些都是已知作者的作品，却并不意味着它们是，或者把它们表现为仅仅是人类的东西；赫西俄德根据缪斯诸女神（Muses）[②]——她们是诸神和人类之父宙斯（Zeus）[③]的女儿——的教导和命令咏唱。可以说，要不是缪斯诸女神有时候也说些像真话的谎话，她们就保证了赫西俄德咏唱的真实性。巴门尼德传达了一位女神的教导，恩培多克勒也一样。然而，这些人都写了自己的著作，他们的诗歌和演说都辑录成书，但《圣经》却不是一本书。极端者会说，那是许多书的合集。可是，难道这本合集的所有部分都是书？尤其律法书算不算一本书？毋宁说，这是某位或某几位匿名编纂者将一些来源不详而口头相传或形诸文字的东西编纂在一起的著作？《圣经》甚至可以包含一些与它关于上帝的基本教诲不相符合的陈腔滥调，难道不正是这个原因？从最严格的意义上说，一本书的作者会把一切不必要的、不能为自己的书要达到的目的而发挥必要作用的东西都清除掉，整本《圣经》，尤其律法书的编纂者却遵循截然相反的规则。编纂者需要毕恭毕敬地对待一大堆早已存在的神圣讲辞，仅清除那些无论如何竭尽想象都不能与既基本又权威的教诲相协调的东西；正是这种由早已存在的神圣讲辞激发和促进的虔诚，引导编纂者对神圣讲辞作出如同他们业已作出的改动，使得作品充满种种矛盾和重复，从来没有人有意为之，而在一本严格意义上的书里，没有任何东西不是作者有意为之的。可是，通过清除那些无论如何竭尽想象都不能与既基本

① 【译按】恩培多克勒（公元前490—前430年）是古希腊哲学家、诗人、医生，认为万物皆由火、水、土、气四种元素所形成。

② 【译按】缪斯是希腊神话中司文艺诸女神。从赫西俄德以后，认为缪斯共有九位，各有分工。

③ 【译按】宙斯，希腊神话中最高的天神，他统治着神和人的整个世界。

又权威的教诲相协调的东西，编纂者就设定了《圣经》阅读的传统方式，即阅读《圣经》，仿佛它在严格意义上是一本书。以这种方式去阅读《圣经》，尤其是律法书的趋势，由于编纂者相信《圣经》是唯一的神圣著作，或与此同等卓越的神圣著作而得到了极大的加强。

赫西俄德的《神谱》咏唱诸神的世系或诞生；诸神不是任何人"造"的。天和地决不是由一位神创造的，反而是不朽诸神的祖宗。更确切地说，根据赫西俄德的说法，一切现存之物都是自然生成的。首先出现的是卡俄斯（Chaos）、[①]该亚（Gaia）[②]和爱若斯（Eros）[③]。该亚率先诞下乌剌诺斯（Ouranos）[④]及其兄弟姐妹。乌剌诺斯憎恨其子女，不想让他们得见天日；在该亚的恳求和授意下，克罗诺斯把他的父亲阉了，非蓄意地导致阿佛罗狄忒（Aphrodite）[⑤]的出现；克罗诺斯就成为神王。克罗诺斯的恶行受到其儿子宙斯的报复，后者是克罗诺斯与瑞亚（Rheia）[⑥]交配所生而意欲毁灭的孩子；宙斯废黜了其父亲，成为神王、诸神和人类之父、诸神中最强有力者。他虽然是人类之父，又属于施予善事的诸神之列，但他对人类一点不仁慈；只要想想他的祖先，就不会对此感到惊奇。宙斯跟该亚和乌剌诺斯之女谟涅摩叙涅（Mnemosyne）[⑦]交配，生下了九位缪斯。凡是受她们尊敬的国王，缪斯诸女神都赐他们清新而温文的口才和理智；有了缪斯，世界上就有了诗人，正如有了宙斯就有国王。虽然王权与诗

① 【译按】卡俄斯是希腊神话中的混沌之神。
② 【译按】该亚，地神，大地的化身。
③ 【译按】爱若斯，小爱神，是最古老的神祇，被认为是自然的本原之一。
④ 【译按】乌剌诺斯是最古老的天神。
⑤ 【译按】阿佛罗狄忒是爱神、美神。
⑥ 【译按】瑞亚是该亚和乌剌诺斯之女，掌握时光流逝与风霜的女神。
⑦ 【译按】谟涅摩叙涅是记忆女神，九位司文艺女神之母。

歌可能走在一起，两者之间却有着深刻的差异——根据赫西俄德的指引，这种差异可跟飞鹰与夜莺的差异相比拟。当然，墨提斯（Metis）[①]虽然是宙斯的第一个妻子，与他难分难离，毕竟不能与他完全一致；宙斯与墨提斯的关系，让人联想起《圣经》中上帝与智慧的关系。[②] 赫西俄德也提到创造或制造人，但不是在《神谱》里，而是在他的《工作与时日》（*Works and Days*）——在他教导人应该如何过日子、什么是人的正确生活的语境中，这包括关于正确时节（即"时日"）的教导：正确生活的问题并非由诸神引起，对于人来说，正确的生活就是正直的生活，就是献身于工作，特别是献身于耕作。这个意义上的工作乃宙斯颁赐的一种祝福，宙斯祝福正直的人，征服妄自尊大者：甚至经常因为一个坏人而摧毁全城。然而，宙斯决不会注意到人类的正义与不义，除非他愿意这样做（35—36，225—285）。因此，工作似乎就不是祝福而是诅咒：人类必须工作，因为诸神把生活材料藏在人们不会知道的地方。诸神这样做，是要处罚人类，因为普罗米修斯[③]出于对人类的爱而盗天火给人类。但是，普罗米修斯的行动本身，难道不正是受这样的事实促使，即诸神，尤其宙斯并没有为人类提供适当的生计？即使如此，宙斯并没有使人类丧失普罗米修斯为他们盗取的天火，而是通过派遣潘多拉[④]及其

---

① 【译按】墨提斯，据说当墨提斯怀孕时，宙斯害怕墨提斯会生出比他更聪明强壮的孩子，就把她吞下肚去，其后墨提斯就生活在宙斯腹中，并充当宙斯的参谋。墨提斯一词即为"智慧"之意。

② 《神谱》53—97 及 886—900；参见《箴言》第 8 章。

③ 【译按】普罗米修斯，在赫西俄德的《神谱》中，记载了这样的传说：宙斯为了惩罚人类，把火藏起来，普罗米修斯则盗天火送给人类。

④ 【译按】据传，因为普罗米修斯盗取了天火给人类，宙斯非常愤怒，就将一位名叫潘多拉的漂亮少女送给普罗米修斯的弟弟厄皮墨透斯（Epimetheus）为妻，后者不听普罗米修斯的劝告，接受了潘多拉和她带来的盒子。盒子一打开，一切灾难都从中飞出，只有"希望"留在盒子里面，使人无法找到。

装满诸如苦役(42,105)等罪恶的盒子来惩罚人类,因此,困扰人类生活的种种罪恶就不可以追溯到人的罪(human sin)。赫西俄德通过他所讲五大人种相继产生的故事,[①]传达了同样的信息。第一个是金种人,是克罗诺斯仍在天上统治的时候由诸神所造,这些人过着既不辛劳,也不忧伤的生活,一切好东西他们都应有尽有,因为大地本身赐予了丰足的果实。然而,由父亲宙斯所造的人就缺乏这份福气。赫西俄德没有弄清楚这到底是出于宙斯的恶意还是由于宙斯缺乏权力,总之他没有赋予我们任何理由认为这是出于人的罪。他营造的印象是,随着人种一个接一个出现,人类的生活只有日益悲惨:既没有神的应许,也不会通过实现先前的神的应许来使人满怀信心和希望。

诗人赫西俄德与哲学家巴门尼德和恩培多克勒之间最惹人注目的差别是,在哲学家看来,并非一切事物都是自然生成的:真正自然生成之物既没有产生,也不会消亡;这不一定意味着永恒之物是一位神或者诸神。举例说,如果恩培多克勒将永恒的四种元素之一称作宙斯,这个宙斯与赫西俄德或一般人所理解的宙斯几乎没有什么共同之处。无论如何,在两位哲学家看来,我们通常所理解的诸神已经产生,就像天和地一样,因此也会再度消亡。

在耶路撒冷和雅典互相对立、被称之为古典斗争时期的12和13世纪,哲学以亚里士多德为代表。亚里士多德式的神像《圣经》中的上帝,是会思想的存在者,但与《圣经》中的上帝不同,他仅仅是会思想的存在者,是纯粹的思想——思考并且仅仅思考它自身的纯粹思想;只有思考它自身,除了它自身什么也不

① 【译按】赫西俄德在《工作与时日》中讲到五种人的顺序:金种、银种、铜种、英雄神种和铁种。

思考，他才可以统治世界。当然，他不会靠颁布命令和法律来统治世界，因此，他不是一个创世者——神：世界跟神一样永存永在。他的形象没有显现在人身上：比起世界的其他部分，人的地位要低得多。对于亚里士多德来说，把正义归因于神几乎是一种亵渎行为——他的神超乎正义与不义之上。①

经常有人说，柏拉图算得上最接近《圣经》思想的哲学家，这一点都不是在中世纪，正当耶路撒冷和雅典之间发生古典斗争的时候说的。柏拉图的哲学与《圣经》的虔诚都因关注纯洁和净化而平添生气：柏拉图所讲的"纯粹理性"（pure reason）较之康德所讲的"纯粹理性"或在阿那克萨哥拉（Anaxagoras）②和亚里士多德意义上的那一类东西，更接近《圣经》的思想。柏拉图教导说——就像《圣经》的教导一样——天和地是由一位不可见的神创造或制造出来的，他把这个神称作父亲（the Father），这个神既始终如一，又是善的，因而其创造物也是善的。由神创造的这个世界如何生成和维护就要视乎其创造者的意志了。柏拉图自己所谓的神学包含了两个教导：(1) 神是善的，因而决不是罪恶的起因；(2) 神纯而又纯，因此不可改变。讲到神对人类的正义与不义的关注时，柏拉图的教导与《圣经》的训诲基本一致，甚至以一句连字面上也差不多与《圣经》的陈述相一致的话告终。③ 然而，柏拉图的教导与《圣经》的训诲之间的差异，其引人注目之处不亚于两者之间的一致性。柏拉图关于创世的教导并

---

① *Metaphysics*（《形而上学》），1072b14—30，1074b15—1075a11；*De Anima*（《论灵魂》）429a19—20；*Eth. Nic.*（《尼各马科伦理学》），1141a33—b2，1178b1—12；*Eth. Eud*（《优台谟伦理学》），1249a14—15。

② 【译按】阿那克萨哥拉（约公元前500—前428年），古希腊爱奥尼亚学派的哲学家，原子唯物论思想的先驱。

③ 见 *Laws*（《法律篇》）905a4—b2 与《阿摩司书》9章1—3节和《诗篇》139章7—10节。

没有声称那不过是一个煞有介事的故事。柏拉图的神是诸神、可见的生物、星体的创造者，是受造的诸神而不是作为造物者的神创造了现世的生物，特别是人；天是一个超凡入圣的神。柏拉图的神没有凭藉其圣言创造世界，他留意到永恒理念后才创造这个世界，因而，永恒理念要高于他自身。据此，柏拉图将其明晰的神学放置在《理想国》首次讨论教育——人们可以称之为对基本教育的讨论——的语境中，在第二次和最后一次讨论教育，即讨论哲学家的教育时，神学就被理念学说所取代。至于《法律篇》对天命的专题讨论，只消说那是发生在讨论刑法的语境中就够了。

当柏拉图煞有介事地描述神如何创造可见的宇宙时，他区分了两类诸神，即可见的宇宙诸神和传统诸神——一类诸神显然循环往复出现，有规律地显现自身；另一类诸神只要他们愿意才会显现自身。毋庸赘言，在柏拉图看来，宇宙诸神的地位远远高于传统诸神，即希腊诸神。宇宙诸神让人——让人的观察和分析——易于理解，希腊诸神则只有通过希腊传统才让希腊人理解。人们可以故作夸张地将对宇宙诸神的崇拜归于野蛮人；在《圣经》中，这种归属以一种自然而然的方式和目的出现：以色列被禁止敬拜和事奉日月星辰，那是上帝为天下其他民众摆列的。[①] 这暗示了其他民众、野蛮人对宇宙诸神的崇拜不是出于自然的或理性的原因，不是出于宇宙诸神让人易于理解，而是出于上帝意愿的一项行为。不用说，根据《圣经》来看，只有他愿意，上帝才会显现自身，他不是普遍地被当作上帝来事奉，这才是唯一真正的上帝。将柏拉图的陈述与《圣经》的陈述结合起来

① *Timaeus*《蒂迈欧篇》40d6—41a5；Aristophanes 的 *Peace*（《和平》），404—413；《申命记》4 章 19 节。

看，揭示了处于巅峰期的雅典和耶路撒冷之间的基本对立：哲学家讲的神或诸神与亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝之对立，是理性和天启之对立。

二、论苏格拉底与众先知

五十年前，第一次世界大战鏖战正酣，德籍犹太人最伟大的代表及其代言人，也是当时德国哲学教授中最强有力的人物柯亨（Hermann Cohen），[①]在一篇题为"柏拉图与众先知的社会理想"（"The Social Ideal in Plato and the Prophets"）[②]的演讲中表达了他对耶路撒冷和雅典的看法。柯亨在去世之前又复述了这篇演讲，因而，我们不妨视之为他对耶路撒冷和雅典、以至对与此有关的独一无二的真理的最后看法。正如柯亨开宗明义所说："柏拉图与众先知是现代文化的两个最重要的来源。"虽然他关注的是"社会理想"，但通篇演讲对基督教只字未提。人们可以粗略而明白无误地将柯亨的观点复述如次。那独一无二的真理其实是柏拉图与众先知的教导之综合。我们应该将这样的洞察力归功于柏拉图，即真理首先是作为科学的真理，但必须用善的观念去补充和支配这种科学。所谓善的观念，柯亨意指的不是上帝，而是理性的、科学的伦理学。伦理真理不但必须与科学真理相一致，甚至需要科学真理。众先知非常关注知识和对上帝的知识，但众先知所理解的这种知识与科学知识毫无联系，那只不过是比喻意义上的知识。也许是鉴于这样的事实，柯亨有

---

① 【译按】柯亨（1842—1918），犹太裔德国哲学家，新康德主义马尔堡学派创始人。

② Hermann Cohen："The Social Ideal in Plato and the Prophets"（《柏拉图与众先知的社会理想》），载 *Jüdische Schriften*（《犹太论文集》），Berlin，1924，1：306—330；参见该书第341页的编者注。

一次谈起神圣的柏拉图，却从来不提神圣的众先知。为什么他不可以让一切事情就到柏拉图哲学为止？柏拉图的哲学究竟有什么基本缺陷，需要由众先知，也只能由众先知补救？根据柏拉图的思想，罪恶需要靠哲学家的统治去消除，哲学家拥有最高的人类知识，即最广泛意义上的科学知识。但是，这种知识，就某种程度而言的一切科学知识，在柏拉图看来都是一小撮人独揽的事，这些人拥有大部分人所缺乏的某些天赋——他们是具备某些特质的少数人。柏拉图预设了有一种不可改变的人性，所以，他推测正常的人类社会有某种基本的、不可改变的结构，这导致他断言或推测，只要有人类存在，就会有战争，因此应该有一个卫士阶级，这个阶级应比生产者及商人享有更高的阶级地位，也更受尊崇。这些思想缺陷要由众先知补救，乃因为众先知缺乏科学观念，乃至缺乏自然观念，相信人类相互之间的行为能够作出某种改变，这种改变与柏拉图所梦见过的任何改变相比，都要更为彻底。

柯亨很好地揭示了柏拉图与众先知的对立。可是，我们不能让一切事情就到此为止。柯亨的思想属于第一次世界大战以前的世界，他对现代西方文化支配人类命运的能力，比起当前似乎已获得证实的一切，具有更大的信心。他所经历的最糟糕的事情，是德雷福斯（Dreyfus）[①]丑闻以及俄国沙皇时代挑动的大屠杀，却没有体验过德国希特勒的统治。对于现代文化，我们比柯亨感受到更大的幻灭，让我们疑惑的是，现代文化，乃至现代综合中的两大要素是否不及柯亨所指的综合来得稳固？只有透过柏拉图与众先知，而不是凭借关于进步的现代信念，我们才会

① 【译按】德雷福斯是犹太裔法国军官，1894 年被法国军事法庭以叛国罪判终身监禁，激发起要求释放他的政治风波，经重审于 1906 年得到平反昭雪。

对曾耳闻目睹又亲身熬过来的、前所未闻的大灾难和大恐怖作出更好的准备，或者更易理解这些灾难和恐怖。我们没有像柯亨那样确信现代的综合比起它的前现代要素远为优越：处于基本对立状态的这两种要素，使我们最终要面对的是一道难题，而不是一个解决办法。

况且，柯亨乃根据柏拉图与亚里士多德的对立——这是他根据康德与黑格尔的对立来理解的——来理解柏拉图。然而，对于柏拉图与亚里士多德的相似之处，以及对于康德与黑格尔的相似之处，我们都比柯亨有更深刻的印象。换句话说，在我们看来，跟柏拉图与亚里士多德之间或者康德与黑格尔之间的争执相比，古代人与现代人之间的争执更难消除。

我们宁可提到苏格拉底与众先知，而不是柏拉图与众先知，理由如下：我们不再像柯亨那么肯定，认为可以在苏格拉底与柏拉图之间划分一条明确的界线。传统上，尤其亚里士多德是，是支持划分这样一条明确界线的，但是，亚里士多德在这类题目上的说法，对于我们已不再具有以往的权威性（这部分地由于柯亨自己的缘故）。在苏格拉底与柏拉图之间作出明确的划分，不仅以传统，而且以现代历史考证学的成果为基础，然而，在决定意义的方面这些成果却未必是事实。对于我们来说，关键是，柏拉图离开自身转向苏格拉底。如果我们希望理解柏拉图，就必须认真对待他，尤其是认真对待他对苏格拉底的敬意；柏拉图不单面对苏格拉底的言论，而且面对他的一生，也面对他的命运。因此，柏拉图的生命和命运并不具有苏格拉底的生命和命运的象征性质。正如柏拉图所显示，苏格拉底具有使命；柏拉图却不曾声称他自己具有使命。正是苏格拉底具有使命这一事实，成为我们不考虑柏拉图与众先知，而考虑苏格拉底与众先知的根本原因。

我无法用自己的话来描述众先知的使命，此刻我所能做的只是给诸位引用三段先知的言辞，这些言辞具有非凡的力量和高贵的品质。《以赛亚书》第 6 章写道："当乌西雅王崩的那年，我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀：用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔；彼此呼喊说：圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华；他的荣光充满全地！因呼喊者的声音，门槛的根基震动，殿充满了烟云。那时我说：'祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中，又因我眼见大君王——万军之耶和华。'有一撒拉弗飞到我跟前，手里拿着红炭，是用火剪从坛上取下来的，将炭沾我的口，说：'看哪，这炭沾了你的嘴，你的罪孽便除掉，你的罪恶就赦免了。'我又听见主的声音说：'我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？'我说：'我在这里，请差遣我！'"看来，以赛亚是自愿为其使命作出奉献。难道他不可以沉默？他可以拒绝自愿奉献吗？当耶和华的话临到约拿（Jonah），说："你起来往尼尼微大城去，向其中的居民呼喊，因为他们的恶达到我面前。""约拿却起来，逃往他施去躲避耶和华。"（拿 1：2—3）约拿躲避自己的使命，但上帝不容许他逃跑，强迫他完成使命。关于这种强制行为，我们从《阿摩司书》和《耶利米书》都有听闻。《阿摩司书》3 章 7—8 节写道："主耶和华若不将奥秘指示他的仆人众先知，就一无所行。狮子吼叫，谁不惧怕呢？主耶和华发命，谁能不说预言呢？"众先知被上帝的威严、惩罚、慈悲所压服，带来了关于他的惩罚及慈悲的预言。《耶利米书》1 章 4—10 节这样记载："耶和华的话临到我说：我未将你造在腹中，我已晓得你；你未出母胎，我已分别你为圣；我已派你作列国的先知。我就说：主耶和华啊，我不知怎么说，因为我是年幼的。耶和华对我说：你不要说我是年幼的，因为我差遣你到谁那里去，你都要

去;我吩咐你说什么话,你都要说。你不要惧怕他们,因为我与你同在,要拯救你。这是耶和华说的。于是耶和华伸手按我的口,对我说:我已将当说的话传给你。看哪,我今日立你在列邦列国之上,为要施行拔出、拆毁、倾覆,又要建立、栽植。"

那些不是真先知,而是虚妄的假先知也声称他们是上帝派遣来的。因此,许多甚至大部分听道者都确定不了究竟信任或相信哪一类声称具有预言能力的人。根据《圣经》的说法,假先知只不过谎称是上帝派遣来的:"所说异象是出于自己的心,不是出于耶和华的口。他们常说……'耶和华说:你们必享平安。'"(耶 23:16—17)人们爱听什么,假先知就告诉人们什么;因此,他们比真先知更讨人喜爱。假先知就是"预言本心诡诈的先知"(同上,26 节)。他们把自己的幻梦(有意识或无意识地)告诉人们,这是假先知或其听道者想要的东西。但是,"耶和华说:'我的话岂不像火,又像能打碎磐石的大锤吗?'"(同上,29 节)。再不然,正如耶利米在反对假先知哈拿尼雅(Hananiah)时所说:"在你我以前的先知,向多国和大邦说预言,论到争战、灾祸、瘟疫的事。"(耶 28:8)这并非意味着,能预言厄运的先知才是真先知,真先知同时也是预言终极救恩的先知。如果我们听取并思考耶利米下面的话,就会明白真先知与假先知的区别:"耶和华如此说:倚靠人血肉的膀臂,心中离弃耶和华的,那人有祸了!……倚靠耶和华、以耶和华为可靠的,那人有福了!"(耶 17:5—7)假先知倚靠血肉,即使此血肉是耶路撒冷的神殿、是应许之地,不,是选民本身,不,是上帝对选民的应许,那么此应许只能被视为无条件的应许而不是作为一项立约的一部分。真先知,不论他们预言的是厄运或救恩,都是那突如其来、非人力所能预见的事情——什么事不会发生在人类身上、什么事听任人们自便、什么事要惧怕或盼望。真先知借助并根据"我是自有永

有”的精神来发言和行动。但是，对于假先知来说，不管好歹，都不可能有完全出乎意料的事。

我们只有透过柏拉图的《申辩篇》来了解苏格拉底的使命，它显然是苏格拉底发表的一篇演辞，当时他被指控不信奉雅典城邦崇拜的诸神以及败坏青年，他在为这一指控而自行抗辩。在那篇演辞中，他否认自己具有超人的智慧。已有人对此番否认作出如下的理解，哈列维（Yehudah Ha-levi）[①]是其中之一：“苏格拉底对人们说‘我并不否认你们的神圣智慧，可是我对此一窍不通，我只了解人的智慧。’”[②]这个解释虽然指出了正确的方向，却不免走得太远。至少，苏格拉底在否认拥有任何超人的智慧之后，随即就提到那篇引发他的使命的演说，他表示该演说不是他本人的，他显然想暗示它有神圣来源。于是他把自己所说的话放到一位值得雅典人相信的演说家身上，那位演说家很可能就是他的同伴凯勒丰（Chairephon），这人深得雅典人信任，比苏格拉底尤有过之，因为他依附于民主政权。这位凯勒丰有一次到德尔斐（Delphi）向阿波罗神庙（Apollo's oracle）发问，究竟有没有人比苏格拉底更聪明？皮提亚（the Pythia）[③]回答说，没有谁更聪明。这个回答就导致了苏格拉底的使命。我们立刻就明白到，苏格拉底的使命来自人类的进取心，来自他一位同伴的进取心，苏格拉底认为皮提亚的回答理所当然是阿波罗神的。然而，这可没有导致他认为神的回答理所当然是真实

---

① 【译按】哈列维（约1075—1141年）是穆斯林西班牙著名的犹太哲学家之一，其专著《为保护这个受歧视的宗教》，由于其戏剧般的形式而一般以 *sefer hakuzari*（《哈扎尔人书》）闻名；有的译为《库萨里》或《库撒里》。

② 《哈扎尔人书》四章13节和五章14节。参见 Leo Strauss：*Persecution and the Art of Writing*（《迫害与写作技艺》），105—106。

③ 【译按】皮提亚是德尔斐城阿波罗神庙中宣示阿波罗神谕的女祭司。

的，他确实认为神理所当然不宜撒谎，这却没有让他就信了神的回答。事实上，他试图通过找到比他更聪明的人来反驳神的答案。他孜孜以求，发现神说的是真的：苏格拉底的确比其他人聪明，皆因他知道自己一无所知，也就是对重要的事情一无所知，其他人却相信他们自己对最重要的事情尽悉底蕴。因此，苏格拉底本来试图反驳神谕，却变成证明神谕正确。虽非有意为之，却给神提供了帮助，为神服务，听从了神的命令。虽然神没有对他说过什么，但苏格拉底却乐于接受神的命令去检验他自己和别人，促使他所碰见的人理性地思考，规劝他们实践美德——他是由神派到雅典城的牛虻[①]。

尽管苏格拉底没有声称他听过神的话，却承认有一个声音——某种神圣而又超凡的声音——不时让他听得见，那是他的守护神（daimonion）。然而，这个*守护神*与苏格拉底的使命扯不上关系，皆因这神从来不曾促使他前进，只是拉他后退。德尔斐的神谕促使苏格拉底理性地思考，检验自己的同胞，因此令凡人都讨厌他，让他面临致命的危险，而他的*守护神*却使他远离政治活动，免除致命的危险。

苏格拉底与众先知都有某种神圣使命，这个事实表明或好歹暗示着，苏格拉底与众先知都关注正义或正直，关注完全公平的社会，这样的一个社会将免除一切罪恶。就此而言，苏格拉底对至善社会秩序的勾勒与众先知对弥赛亚时代（the Messianic age）的想象是一致的。虽然众先知预言了弥赛亚时代的来临，苏格拉底却认为完美的社会有可能实现：究竟它怎么才能变为现实，就要视乎一个未必会产生，但并非完全不可能出现的一致性，即哲学与政治权力的一致性。在苏格拉底看来，至善政治秩

① 【译按】喻指以尖锐的批评指摘得人不得安宁，以致惹人讨厌的人。

序的形成并非出于神的干预，人性将始终保持不变。至善政治秩序和所有其他社会的决定性区别在于：在至善的社会，要么哲学家成为最高统治者，要么哲学家的天赋潜能臻于至善。按苏格拉底的看法，在至善的社会秩序中，与最重要的事情有关的知识，将一如既往为哲学家独占，而哲学家只占人口中的极少数。然而，在众先知看来，在弥赛亚时代里，“认识耶和华的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般。”（赛 11：9）这种状况将会由上帝亲自促成，因此，弥赛亚时代将成为普遍和平的时代：万民都要登耶和华的山，奔雅各上帝的殿，“他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国；他们也不再学习战争”（赛 2：—4）。可是，苏格拉底预期，最好的政权将使某一城邦生气勃勃，随着事态的发展，它将卷入与其他城邦的战争。苏格拉底期望最好的政权能够消除罪恶，但这并不包括战争。

一个完全正直的人，人类能够做得到的正直的人，依苏格拉底所见，将会是哲学家，在众先知看来，则将会是上帝的忠实仆人。哲学家是这样一种人，他献身追求善的知识，追求善的观念的知识。我们所谓的美德只是这种追求的条件或副产品。可是，在众先知看来，根本就不需要追求善的知识；耶和华“已指示你何为善。他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行”（弥 6：8）。据此，众先知通常对人们，甚至对所有人讲话，而苏格拉底通常只对一个人讲话。用苏格拉底的话来说，众先知是演说家，苏格拉底却忙于跟一个人谈话，意味着他向那个人提出种种问题。

《圣经》中也有一个惹人注目的事例，一位先知在私下对某人说话，向那人提出问题。《撒母耳记下》12 章 1—7 节记载：“耶和华差遣拿单去见大卫。拿单到了大卫那里，对他说：‘在一座城里有两个人：一个是富户，一个是穷人。富户有许多牛群羊

群;穷人除了所买来养活的一只小母羊羔之外,别无所有。羊羔在他家里和他儿女一同长大,吃他所吃的,喝他所喝的,睡在他怀中,在他如同女儿一样。有一客人来到这富户家里,富户舍不得从自己的牛群羊群中取一只预备给客人吃,却取了那穷人的羊羔,预备给客人吃。大卫就甚恼怒那人,对拿单说:'我指着永生的耶和华起誓,行这事的人该死!他必偿还羊羔四倍;因为他行这事,没有怜恤的心。'拿单对大卫说:'你就是那人!'"在有关苏格拉底的叙述中,与此最相似的事件是,苏格拉底责备他以前的同伴、僭主克里提阿斯(Critias):"当三十僭主杀害了城中的许多人(他们都不是下等人),并怂恿许多人干坏事的时候,苏格拉底曾说过大致这样的话:他所感到惊异的是,当一个负责牧养牲畜的人,他所牧养的牲畜越来越少,情况越来越坏的时候,这个人毫不承认自己是个坏的牧者;更令他惊异的是,一个人做了一城邦的首长,弄得人民越来越少,而且情况越来越坏,这个人毫不自觉羞愧,认识到自己是一个坏的首长。这一段话被传到克里提阿斯那里……"①

① 【译按】此段译文摘自色诺芬《回忆苏格拉底》,吴永泉译,北京:商务印书馆,1997,第13页;楷体处原为着重点,是施特劳斯所加,译文略有改动。

沃格林(Eric Voegelin)

福音与文化

谢华育　译

指导委员会邀请我就“福音与文化”做一个演讲，对于我来说是一种荣誉。在我们这个时代，圣言难于被我们听到，即便能听到，对于那些愿意听一听圣言的人来说，它也难以理解，如果我能准确理解委员会的意图，他们是想听一听一位哲学家对这一问题有何所说。为什么福音能在它所起源的希腊-罗马环境中能获得成功？为什么它能吸引一个知识精英，他能以哲学的术语重述福音的意义，并且，通过这一过程他能创立一套基督教教理呢？为什么这教理能成为罗马帝国的国教？在经历了这个文化积累的过程以后，教会又是如何拯救了罗马帝国，又是如何，像汤因比(Toynbee)所说的那样，成为了西方文明之蛹？[①]还有，是什么破坏了这一成功的文化力量，以至于在面对当今的主

① 【译按】在〈基督教和文明〉(见 *Civilization on Trial*, Oxford University Press, 1948)一文中，汤因比把传统史学家对基督教的看法描述为蝶蛹，也就是两个世俗文明中间的过渡时期，这一时期保存了生活的萌芽，直到这些萌芽破土而出，并进入了一个新的世俗文明。

流文化运动时，各个教会只能疲于应付，并且因为自身内部日益动荡，这些教会已经摇摇欲坠？

我必须说，这个担子可不轻啊。但是，我还是接受了它。因为，今天的人们正确地提出了许多重大问题，如果对于这些问题，哲学无可言说，那么哲学又有什么用呢？但是，如果你们考虑过这一挑战的分量，你们就能理解，为什么我说：我只能尽力来证明委员会给予我的信任是正确的，并努力拯救哲学的荣誉。

I

我已经指出了有关福音和哲学这一课题的最初几个问题，而通过描述这一课题在其引起人们关注的早期和近期的情形，我将开始我的讨论。

通过吸收以希腊哲学为形式所呈现出的理性生活，早期 *ekklēsia tou theou*[①] 所宣扬的福音成为了教会的基督教。如果福音的社群并没有接受当时文化中的理性生活，从而进入这一文化，那么它将始终是个不为人所知的教派，并可能从历史中消失；当然，我们知道犹太-基督教后来的发展并非如此。接着，理性的文化发展到了一定的状态，热望中的年轻人将之视为一个死局，而在这死局中，福音出现并为哲学家对真理的探寻提供了答案；查斯丁(Justin)在他的《对话录》前言中记录了这一情形。按照殉道者查斯丁(卒于 165 年)的想法，对于思想家来说，福音和哲学并不是可以互相替代的选项，它们也不是真理中互补的两方面，思想家不能将它们拼凑在一块组成完整的真理；在他看

① 【译按】*ekklēsia tou theou*，古希腊文，意为神的组织或神的教会。

来，与哲学的 *logos spermatikos* 一样，[1]福音的逻格斯更应该说是同一位神所说的圣言，只是它是这圣言在历史中呈现出的一种较晚期的形态。从其诞生起，这逻格斯已经在世界上发挥了作用；所有的人都根据理性生活，无论他们是希腊人（赫拉克利特、苏格拉底、柏拉图）还是野蛮人（亚伯拉罕、伊莱亚斯），从某种意义上说，他们都是基督徒（《护教文》，卷 I，页 46）。因此，基督教并不是哲学的替代品，当进入其完善状态中，它本身就是哲学；通过圣言化身在基督身上，逻格斯的历史得以完成。对于查斯丁来说，福音和哲学的不同只在于它们是理性历史中两个相连续的阶段。

这一表述使我们了解了早期人们对此问题的态度，我们现在来考察一下最近人们对它作出的看法。我在 1966 年的《新教理问答》（*De Nieuwe Katechismus*）中找到了相关的材料，此书是由荷兰的主教团授权出版的，通常它被人称为《荷兰教理问答》（*Dutch Catechism*）。其首章即以“人，发问者”为题，在第一页，我们找到了如下段落：

> 此书……以提出这样的问题为开始，即我们存在这个事实的意义是什么。这并不意味着我们从一开始就要采取一种非基督教的态度。这只是说明，作为基督徒，我们也是具有探寻头脑的人。我们必须在任何时候都要随时准备着，并且具备这样的能力去解释：为什么，对于我们存在这个问题，我们的信仰就是答案。

尽管并不十分优雅，但在这一点上，这一段落更应该说是哲

[1] 【译按】*logos spermatikos*，古希腊文，意为原初之道，或者最初期的理性。

学。尽管有些迂拙，但是这充满善意的文字揭示了一种困境，今天正是在这种困境中，各个教会找到了他们自己。我们更要注意到教会在对待信徒的问题上遇到了困难，这些信徒希望付出他们为人的一切而成为基督徒。查斯丁以一种探寻的精神为开始，当他的探寻遍及当时哲学上的各个流派以后，他转向并止于福音真理。今天的情况恰恰颠倒了过来。对于自己的信仰，信徒们不会提出疑问；我们要提醒他们，人应该成为一个发问者，如果一个信徒不能解释为什么他的信仰对于存在之谜而言是一个回答，那么他也许是一个"好的基督徒"，但他同样是一个值得怀疑的人，通过这种提醒，他们的智力机制必将被唤醒。同时，我们还要对这个提醒做点补充，稍稍想一想，无论耶稣还是听从他宣讲的他的追随者，他们并不知道到自己是基督徒——福音并不是向基督徒展示注定要发生之事，而是向那些精神上的贫乏者，也就是具有探寻精神的人展示了这一切，即使在文化的复杂程度上说，它逊于查斯丁的想法。在这段落背后隐藏着矛盾，这矛盾并不发生在福音和哲学间，而发生在福音和将之视为教理加以接受的理解方法间。这《教理问答》的作者们并没有轻易地放过这一矛盾；人作为发问者探寻着存在的意义，《教理问答》的作者们正试图找到这一过程中体现出来的人的普遍人性，但是他们也预料到他们的尝试会遇到抵触；他们向读者保证他们并不打算"采取一种非基督教的态度"，藉以在面对所有可能发生的误解时保护自己。假定他们已经仔细思量过他们所写的每一句话，这防卫性的语句揭示了一种生存环境，在这种环境下，提问并不是习惯性的，在这种环境下，由于福音已经被僵化成为自足的教理，它作为一种回答所具有的特点被大大地隐藏起来，以至于提出问题，并把福音作为这问题的回答，这样一种行为可能被怀疑成"一种非基督教的态度"。但是，如果这就是现在的情形，这些作者确实有理由担忧。

如果福音作为这样一种教理，你接受它就获得拯救，你弃置它就会遭到谴责，那么福音就变成了一纸空文；这样的话，一方面，教会以外那些具有探寻精神的人，会对福音表现得漠然，如果不说是轻慢的话，而另一方面，教会内部的某些信徒，他们具有非基督徒的特点，这些特点足以使他们成为作为发问者的人，这些信徒会为福音的这种情形而感到不安。

这本《教理问答》的意图是要重新赋予那些具有探寻精神的人他们应有的地位，这是明智的一步，由于教义被僵化，福音中的现实性已经遗失，所以这也是为福音重新获得这种现实性的第一步。此外，尽管在实施过程中充满了犹豫和尝试，但在重获由哲学所呈现的理性生活的路上，这尝试迈出了第一步。无论柏拉图的探寻的情欲(*zētēsis*)还是亚里士多德在知性上更加积极的 *aporein*[①]，它们都承认，在"作为发问者的人"中，人由神推动提出问题，这些问题将引导他通向存在之因(*archē*)。探寻本身就是有关存在之不安的证据；当面向神圣境地的时候，人会体验到他的紧张状态(*tasis*)，[②]在提问的过程中，这种体验在探问的言辞里迸发了出来，而这探问的言辞可以是祷文，等待着能带来答案的圣言。问题和答案紧密地联系在一起，一一对应；如柏拉图所说，探寻在 *metaxy* 中进行，[③]在贫乏与富有，人与神的间性中进行。问题就是去拥有知识，而它的知识就是关于一个问

① 【译按】*aporein*，古希腊文，意为提问。

② 【译按】沃格林在这里所说的"紧张状态"，具体的含义是，多重的拉力作用在人身上，使人处在这种拉力的紧张状态中，所以这种"紧张状态"与神或人的牵引或拉拽有关。

③ 【译按】*metaxy* 在古希腊语中用作介词，表示"在……中间"的意思，沃格林认为这是柏拉图思想中的一个术语，这里我们把 *metaxy* 及其英文对应词 In-Between 翻译成"间性"。沃格林一生都在讨论间性的问题，但柏拉图思想中是否存在"间性"的问题，这是颇具争议的。

题的摇摆，这问题可能会得到真理性的答案，也可能会错过。在明觉的探寻中，真理性答案的找到依赖于提出真理性的问题，真理性问题的提出则有赖于精神上对真理性答案的焦虑，这种探寻就是理性的人生。这本《教理问答》劝诫人们为存在的问题找寻答案，以这种方式为“信仰”寻找解释，这会让哲学家感到欣慰。

通过探寻这一事件，问题和答案并举，并且互相联系。人，尽管他确实是一位发问者，但因为拒绝回答问题，或者为这些问题加上许多前提，这些前提使探寻变得不可能，这样，他就使自己的人性扭曲了。福音要被听到，需要能听的耳朵；如果哲学家的理性被败坏（罗 1:28），哲学就不是理性的生活。答案不会帮助遗忘问题的人；现在这个时代的困境，其特征就是问题的被遗忘，而不是答案的被遗忘，正如这《教理问答》的作者们所正确认识到的那样。在希腊-罗马文化中，哲学家将福音作为对问题的回答，而恢复这些问题将是非常必要的。

因为问题涉及的是人之为人的一切本性，这在今天和过去并没有什么不同，但是，今天在经历了西方文化丧失（deculturation）的过程后，问题被严重扭曲了，以至于它首先必须从知性上杂乱无章的语言中挣脱出来，在这种语言中，我们不加区分地讨论着生活的意义，或存在的意义，或没有意义的存在这个事实，或那必定要赋予存在这个事实之上的意义，等等，好像生活是个已知物，生活意味着它所拥有的或并不拥有的财产。

哎，存在可不是一个事实。如果它是什么，它是一个非事实，一种在无知和知识、有限和永恒、残缺和完美、希望和实现、最后是生和死之间充满躁动的运动。在对这一运动的体验中，也就是对在这黑暗与光明的间性中失去正确方向的忧虑里，产生了有关生活意义的追问。这种追问的产生，只是因为人们体

验生活，就好像参加到一种运动中，而运动的方向或者将被找到或者将被错过；如果人的存在不是一种运动而是一个事实，那么不仅人的存在没有意义，而且这富含意义的问题也不会产生了。一些存在主义思想家扭曲了运动与追问之间的关系，不过我们却可以从中很好地认识这两者间的联系。一个像萨特（*sartre*）一样的知识分子发现自己卷入了一种无休止的矛盾中，这矛盾在于：一方面他假设存在具有无意义的真实性，另一方面他极力渴望从他的 moi[①] 中赋予存在一种意义。他假设存在是个事实，于是将自己从哲学家的追问中脱离出来，但是他不能逃脱他那存在的不安。如果探寻被禁止在间性中运动，如果作为结果，它不能直接通向存在的神圣境地，它将必然导向萨特所设想的意义中。这样，即便探寻的内容被抛弃，但它仍然对其方式提出了强制的要求：尽管存在无意义，但设想出的存在这个事实却不能停留于此，它要激励和驱动知识分子的自我。

在想象中对理性和现实进行破坏并非萨特独有的癖好；它具有历史上的代表性特征，可以确定的是，它是一种思想进程中的一方面，而这种思想的模式是由笛卡儿（*Descartes*）确定的。确实，《沉思录》仍然属于探寻的文化，但笛卡儿已经扭曲了这种运动，因为他将运动的参与者具体化，使之成为了阿基米德式的观察者关注的客体，而这些观察者是站在这探寻之外的。在充满了新式而教条的形而上学的脑海中，那个把自己作为发问者加以体验的人，已经转变成了 *res cogitans*，其 *esse* 必须从它的 *cogitare* 中推知；[②]而那神，我们期盼并等待着他回答的神，他也

---

① 【译按】moi，法文，意为自我。

② 【译按】*res cogitans*，拉丁文，意为能思之物。*esse*，拉丁文，意为存在。*cogitare*，拉丁文，意为认知活动。

变成了客体以便于对其存在进行本体论的论证。这种探寻的运动，更进一步说，对在神与人的间性中存在的情欲，已经变成了一种意图证明其客体的 *cogitare*；理性生活的明觉性已经转变成为 *raisonnement*[①] 的清晰性。这样，探寻的现实在《沉思录》中被支离，而从这种现实中三个幽灵获得了自由，它们萦绕着西方世界直至今日。第一个幽灵，是那被抛到探寻之外的神，他不再被允许回答问题：他处于从理性生活中隐退的状态下，已经凋零成非理性信仰的对象；在一个适当的间歇时刻，他被宣布已经死了。外在于这种运动的阿基米德式的观察者，他的 *cogitare* 是第二个幽灵：它已经肿胀成为一个具有黑格尔意识的怪物，正是这种意识造就了它自己的神、人和历史。最后一个幽灵是笛卡儿式的 *cogito ergo sum*[②] 中的那个人：他已凄惨地堕生于这个世界，如他所是的那样，他被简化成萨特的 *sum ergo cogito*[③] 中的事实和形象；那人，他曾经不仅可以证明其自身，甚至可以证明神的存在，而他现在已经变成了这样一个人，他被判为自由，并且迫切希望自己因为编写一本刊物而被捕。[④]

在我们的时代，对探寻及其扭曲的思考已经走得很远了，足以得出一些关于这个问题以及这个问题之复兴的结论。首先，文化丧失带来的破坏已经严重影响了哲学，其程度不亚于对福音的影响。希腊-罗马环境中的 *patres*[⑤]，其功绩就在于他们将当时的哲学引入了教会的生活，由此带来的文化积累在今天是

---

① 【译按】raisonnement，法文，意为推理，理性。

② 【译按】*cogito ergo sum*，拉丁文，意为我思故我在。

③ 【译按】*sum ergo cogito*，拉丁文，意为我在故我思。

④ 【译按】这里提到的史实当指 1970 年萨特主编《人民事业报》的经历，萨特与该报的支持者当街叫卖此报，被警察拘捕。警察在知道萨特身份后打算释放他，但在其他人未获释的情况下，萨特拒绝了。

⑤ 【译按】*patres*，拉丁文，意为教父。

不可能实现的，因为扭曲的理性对各个教会而言没有任何作用，至于那些福音可以提供答案的问题，扭曲过程的代表者也不会提出来。第二，即便如此，这形势也并非无可救药，即使是在理性被扭曲的时代，这个问题还是存在的。即便是探寻的内容被抛弃，探寻仍然对其方式提出了强制的要求；著名的《对所有异教的反驳》(*philosophoumena*)就是出自这样的时代，从知性上说，它就是保留了探寻痕迹的残片。[①]文化丧失并没有建立一个新的社会，或者一个历史上新的时期；它只是在我们的社会中发生的一个过程，它充分地呈现在公众的意识前，并引来了反对之声。事实上，在这里，我正以未被扭曲的理性为标准，分析扭曲理性的现象，并以此对之加以分辨；我能这么做，是因为具有理性的西方文化仍然生机勃勃，尽管这可能只体现在表面上，但这足以为描述对它的扭曲提供标准。第三，这最后的观察与思考将处理意识形态把文化丧失的过程宣传为一个“新时代”的问题。我们并不生活在一个“后基督教”，或者“后哲学”，或者“新异教”的时代，也不生活在一个“新神话”或者“乌托邦”的时代中，我们只是生活在这样一个时代中，在这个时代里理性的扭曲造成了大规模的文化丧失。然而，扭曲既不是形成过程的代替品，也没有超越形成过程而获得提升。我们可以说，从神话到哲学，或者从神话到启示，是探寻之明觉性中的一种区分性的前进，但是我们不能说，从理性到非理性存在着一种明显的进步模式。第四，尽管是这样，西方的文化丧失过程是一个绵延几个世纪的历史现象；今天神的形象已经破碎成了奇形怪状的砾石，这

① 【译按】*philosophoumena* 是由希波吕托斯(Hippolytus)用希腊文撰写的，十卷。此书的四到十卷于 1842 年被重新发现，并于 1851 年被重新编辑出版。由此书我们可以认识到即便在基督教会发展史中的最初几个世纪里，也存在许多不同的教义，它们都偏离于所谓福音真理之外。

不是某人关于人本质的错误观点的体现，而是世俗化的破坏过程造成的结果。我们要认识到形势的这种特点，如果我们不想偏离正轨而采取多种不同的行动的话，因为这些行动即便会发人深思，也不会解决我们的问题。如果只是把砾石放在一起搅拌几下，这并不能使探寻的问题得到复兴；它的复兴不是小修小补的事情，不是在这里或那里缝上个补丁，不是批评这个或者那个作家，他们的作品只是文化丧失的符号而不是原因。矛盾也不会通过那些著名的对话得到解决，在这些对话中，对话的参与者并不触怒对方，这不是因为他们都非常文雅，而是因为他们不知道如何触怒对方。通过使正确的教条与错误的教条相抗衡来得到些什么，这是最不可能发生的事情，因为教条化恰恰是一种伤害，它折磨着探寻的运动。中世纪晚期对形而上学和神学的彻底教理化使哲学和福音重叠在一起，若非如此，今天也就不会有什么关于扭曲存在的教理了。

II

只有那具有千年之久的理性生活可以去除其自身的世俗化扭曲。我们不必停留在被那些扭曲者称为当代或者现代的问题集中期。如果破坏可以追溯到多个世纪以前，我们就可以回溯千年，去重新恢复在我们这个时代被严重破坏的问题。

在公元前5世纪的希腊，这个关于生活意义的尖锐问题找到了其古代的表述方式，当时欧里庇得斯(Euripides)发展了一套有关生与死双重意义的符号体系。

谁又知道如果去生就是去死
而去死就是去生

在《高尔吉亚篇》(*Gorgias*, 492 e)中,柏拉图重复了欧里庇得斯的话,他用有关死者审判的神话细致地解释了这一符号体系,并以此结束了这篇对话。耶稣也重复了这一符号体系,他说:"因为凡是救自己生命(*psychen*)的,必丧掉生命;凡为我丧掉生命的,必得着生命。人若赚得全世界,赔上自己的生命,有什么益处呢?"(太 16:25—26)最后保罗写道:"你们若顺从肉体活着必要死,若靠着圣灵治死身体的恶性必要活着。"(罗 8:13)不同的表达方式层出不穷。我们所知道最早的例子可以在公元前3000年晚期的一首埃及诗歌中找到,尽管它是以宇宙论神话的语言进行表述的。由于与福音比较接近,我们应当记住柏拉图笔下苏格拉底的劝诫,这段话紧接着《理想国》(621 b—c)末尾对死者审判的神话之后:"这段故事就这样保存下来……如果我们相信它,它会帮助我们挽救自己……使我们的灵魂不受污染。大家如果相信我,那就听我的忠告,相信灵魂是不会死的……我们要一贯坚持走向上的道路……这样我们就得到我们自己的喜爱,也得到列位神灵的喜爱。"[①]在翻译《理想国》的时候,保罗·肖里(Paul Shorey)正确地给"使我们的灵魂不受污染"加了一个注脚,他指出《雅各书》1 章 27 节和《彼得后书》3 章 14 节是相互呼应的。

存在中是有方向的;而且当我们跟从它或者不跟从它,生可能是死,死可能是永远的生。哲学家意识到他们已经获得了这个洞见,这对于人类来说是具有典型意义的。生与死的双重意义表达出的问题不仅是关乎哲学家存在的问题,也是关乎每个

① 【译按】原文所引为洛布丛书肖里英译本,此处译文主要根据王太庆节译本(王太庆,《柏拉图对话集》,北京:商务印书馆,2004,第 488 页),并参照郭斌和、张竹明译本(柏拉图,《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,1986)和原文引文对王译略加改动。

人存在的问题。因此，这个保留下来并且现在由苏格拉底讲述的故事，它归功于班丕洛人厄尔，这个来自所有部落的人，或者说这个来自每个人的部落的人，[①]他从死亡中回来，告诉他的同胞他在地狱中见证的审判。在存在的混乱状态中，每个人都可能迷失自己，而当他由死返生，他能说出体现这段经历之意义的故事。此外，这个故事背后引证的是，苏格拉底为了死亡的真理经历那具有典型意义的死亡。《申辩篇》的结尾处是一段送给法官的具有讽刺意义的临别赠言："现在我们各走各路的时候到了：我去死，你们去活。这两条路哪一条比较好，谁也不清楚，只有神灵知道。"[②]

柏拉图在他的作品中写下了关于这洞见的不朽词句，从而使这新的洞见在社会上产生了影响。到4世纪以后，在希腊-罗马 *oikumenē* 的文化中，[③]它已经成为关于人的自我理解了；另一方面，普遍的存在真理必然与具有典型意义的死联系在一起：在基督教中，《约翰福音》第12章中那戏剧性的一幕是与哲学家的《申辩篇》相呼应的。福音传道者告诉人们耶稣成功地进入了耶路撒冷。拉撒路的故事已经流传开来，人们争先恐后地来看这个人，为这个能使死者复活的人而欢呼。犹太的权贵们想设法对付他，因为他把人们从他们那里吸引走了，但是他们暂且要

---

① 【译按】班丕洛(*Pamphylia*)，位于今土耳其南部，关于 *Pamphylia* 的古语意义现在很难知道，罗得斯岛的希腊人在公元前7世纪进入该地区时，用相近的语言把这个国家称为 *pamphylos*，也就是"所有部落"的意思，也有学者称 *Pamphylia* 的字面含义为"混杂的部落或种族"。我们可以注意到柏拉图这里的引申含义。

② 【译按】译文见《柏拉图对话集》，第55页。

③ 【译按】*oikumenē*，古希腊文，意为家庭，在基督教中理解为"人类所居住的全部世界"，并引申出"普遍"的含义。

小心了："我们真是一事无成；你看，全世界（*kosmos*）都跟他去了！"[①]耶稣想把普通人的世界吸引到他自己那里，但是犹太权贵们的世界并不是普通人的世界。只是当一群希腊人接近腓力和安得烈，而这些有着希腊名字的使徒告诉耶稣希腊人希望见他，他回答道："人子得荣耀的时候到了。"（12：23）这些希腊人前来——人类准备被这神圣的牺牲所代表。于是，《约翰福音》中的耶稣继续说：

> 我实实在在地告诉你们：
> 一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒；
> 若是死了，就结出许多子粒来。
> 爱惜自己生命（*psychen*）的，就失丧生命，
> 在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。
> 若有服侍我，就当跟从我；
> 我在哪里，服侍我的人也要在哪里；
> 若有人服侍我，我父必尊重他。

如同在《高尔吉亚篇》和《理想国》中一样，在对观福音中生与死的问题只是以洞见、劝说和告诫的方式呈现出来（太 10：39、16：25；路 14：26、17：33）；在《约翰福音》第 12 章中，如同在《申辩篇》中一样，具有典型意义的受难者经历着它，以至于通过死亡的范例，这洞见在现实中成为存在的真理。神灵并不提高它的警告之声，在苏格拉底的生命中，它以这种方式支撑着他，而在耶稣的沉思中对这个神也是有所呼应的：

---

① 【译按】这里根据作者的意图，选用《圣经》现代中文译本的译文。

我现在心里忧愁，我说什么才好呢？
父啊，救我脱离这时候，
但我原是为这时候来的。
父啊，愿你荣耀你的名。

祈祷者因为内心的困惑而顺从，对于此人，上天以雷鸣作答——历史学家至今不清楚这个鸣雷之人是宙斯还是耶和华——同时回答那些有耳听见之人，声音与雷声俱至："我已经荣耀了我的名，还要再荣耀。"因为这雷鸣的声音，耶稣放下心来，他说：

现在这世界受审判(*krisis*)，
这世界的王要被赶出去。
我若从地上被举起来，
就要吸引万人来归我。

希腊人的出现对于《约翰福音》是很特别的；在对观福音中我们找不到他们。我的解释有赖于约翰采取的文学形式，在对事件和标记的叙述之后，紧接着的是通过耶稣的回应对它们的意义进行说明，但是读者应该知道多数评论家倾向于贬低这些希腊人，这样就可以把《约翰福音》第 12 章的主旨纳入对观福音传统。在文本的书面文字中作者谦恭地将自己的文学作品加以严肃对待，我至今不明白，为什么人们要对此加以否定，就因为他的作品是福音？

《约翰福音》第 12 章的事迹表达出了一个希腊文化中非常普遍的存在戏剧的观念，而这个事迹在基督的献祭之死中达到高潮。从前诺斯替式的对 *kosmos* 这个词含义的玩弄中，它获得

了一种特别的基调。在犹太权贵的语用中，这个跟从耶稣的 *kosmos*(12:19)可能不过意味着 tout le monde。[①]随着希腊人的出现(12:20—22)，意思发展成了 *oikumenē* 的人类。由于在这世上对生命的恨，*kosmos* 成为了一个居留地，而生命必将从中获得拯救得以永生。在结尾处(12:31)，*kosmos* 是这个世间的君王所拥有的领地，而当耶稣被举起，正是从这个统治者的治下，他将所有人吸引到他自己那里，使得没有一个人跟随这个恶魔般的 *archōn*、这个统治者。[②]在世间这场对人的统治权进行的争夺中，耶稣成为了这个 *archōn* 的竞争对手。但这难道不是诺斯替主义？痴迷于这样的假设是轻率的，因为约翰将他所描写的事迹作为一个整体，包括了叙事以及通过耶稣的反应对其作出的解释，他把这样的事迹推向了叙事体的文学地位，而耶稣作出的进一步解释回应就是添加在这种叙事体之上的。在这添加出的回应中，耶稣有力地断言(*ekrazen*)：

> 我到世上(*kosmos*)来，乃是光，
> 叫凡信我的，不住在黑暗里。
> 若有人听见我的话不遵守，我不审判他。
> 我本来不是要审判世界(*kosmos*)，乃是要拯救世界(*kosmos*)。
> 弃绝我、不领受我话的人，有审判他的，
> 就是我所讲的道在末日要审判他。
>
> (12:44)[③]

---

① 【译按】tout le monde，法语，意为所有的人民。联系前文，这里意指犹太权贵们 *kosmos* 不过是他们的所有人民。

② 【译按】*archōn*，古希腊文，意为最高执政官。

③ 【译按】这里出处有误，当在《约翰福音》12 章 46—48 节。

kosmos 的含义从居住地又回到了那些不会撤离但会被拯救的居住者，从 *archōn* 与基督对世间的争夺中，我们回到了那出存在的戏剧中——道之光射入黑暗，拯救那些相信它的人，而审判那些不理会它的人。分析至此，在柏拉图笔下的班丕洛人关于最后审判的故事以及约翰笔下的最后审判日之间，我们很难找到什么作用上的重大区别。

在间性中，探寻从生死的问题走向了拯救故事中的回答。然而，这问题并不是产生自真空的世界中，而是产生自现实的领域，并指向一种特定类型的回答；而拯救故事，无论它是柏拉图笔下班丕洛人的神话还是约翰的福音，它都不是一个随便给出的答案，但是我们可以知道，它必然与存在的现实相符，在问题中，这个现实应该被真实地体验到。在这运动中，问题和回答像一个可知的整体，紧密地互相联系在一起。这个关系构成了故事的真理，它需要进一步的分析。

人体验着他被拉向各种不同的方向，在这些方向中，他必须选择正确的那一个，生和死的双重含义就是产生自这种体验中的符号体系。柏拉图确认出拉力的多样性、在其中选择的必然性以及认出正确的那个的可能性，并把它们作为一种体验的复合体，从中产生了生与死的问题。根据拉力的多样性，当我们按照这样或那样生活时，不同的存在模式和习惯可以被区分出来。“当观点通过理性（*logos*）指向最善者（*ariston*），同时它又更具力量，它的力量被叫做自我节制（*sophrosyne*），但是当欲望（*epithymia*）牵引（*helkein*）我们走向欢愉和对我们内心的控制，这种控制被称为放纵（*hubris*）。”（《斐德罗篇》238a）[①]各种拉力是矛盾的，牵引我们或上或下。一个年轻人可能被“引（*helkein*）

① 【译按】此段引文由本文译者译出。

向了哲学之路”(《理想国》494e),[①]但是社会压力会使他转向一种欢愉或者政治上成功的生活。然而,如果他跟从这第二种拉力,对他来说这个含有意义的问题并没有解决,因为第一种拉力,作为他存在的一部分,仍然继续被体验着。跟从了第二种拉力,他不会把他的存在变成一个脱离问题的事实,而是如人们所知变成了值得怀疑的人生过程。他会感觉到他所过的生活是“不合适的不真实的生活”(495 c)[②]——他会生活在一种疏离的状态中。所以,各种拉力的运动是通过真理而明觉的。如果跟从了错误的方向,人不会使之成为正确,而是陷入了虚妄中的存在。人们对跟从哪种拉力有着自己的观点和决定,充满了理性之真理的这种存在之明觉性先于这所有的观点和决定。此外,这明觉性始终可以作为存在中蕴涵着真理的判断,无论关于它我们实际上会形成怎样的观点。

寻找(*zētein*)和牵引(*helkein*)的概念并不意味着两个不同的运动,而是体现了处于其人性和神圣性两极之间的存在,在其紧张状态下的动态关系。在一个运动中,一种从人性(human)一极而来的寻找,一种从神圣性(divine)一极中被牵引出的感受被体验到。我刻意回避在这里用人(man)和神(God)的语言,因为今天这些符号被附着上了许多教条的内容,这些内容源自那些洞见,而洞见又是被我们称为古典哲学的存在运动的结果。只有从这运动的劳苦中才能出现作为发问者的人、亚里士多德的 *aporon* 和 *thaumazon*(《形而上学》982b18),[③]以及作为

---

① 【译按】译文见《理想国》第 245 页。

② 【译按】译文见《理想国》第 246 页,按照英文译本翻译为“不是自己的同时也不真实的生活”。

③ 【译按】根据吴寿彭译《形而上学》,可翻译为“迷惑”和“惊异”的人。参见《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959,第 5 页。

推动者吸引或者牵引我们到他那里的神，如同柏拉图《法律篇》第十卷和亚里士多德《形而上学》中所说。对于人的人性和神的神圣性的洞见标志着古典探寻的结束，我们不能将之作为教条性的前提然后回溯到这些洞见起源之处，否则这个过程的现实性即便不被破坏，也将被忽略，而回答的符号正是从这现实性中获得其真理。紧凑的体验造就了荷马笔下的人与神，[①]在间性中被区分出来的存在运动被亚里士多德描写成为 *athanatizein*，一个去实现不朽的行动，从前者到后者走过了漫长的道路——在历史上，大约与从古典哲学到福音所走过的路一样长。今天这运动中的两种成分并不总是保持平衡，而柏拉图在构建他的对话录时却使两者保持了这样的平衡，在对话录中他出于劝说的教学目的，证明了寻找的过程和方式，而这寻找引向的是正确的回答。在对话录背后站着的那位作者，在他忙于他的文学创作之前，他已经找到了答案；而他的以及苏格拉底找到它的方法并不必然是一种对话式的劝说方式。那个作为其同胞的 *paidagōgos* 从存在的运动中浮现出来的人，[②]在他的生活中发生的事情更可以在如洞穴寓言这样的事迹中被领会。在那里，一个人手脚被缚，面向墙壁，柏拉图让那个人被强力拖到阳光处（《理想国》515e）。这要点就在于洞穴中的那人遭受到的暴力，他是被动的，他甚至拒绝被转向（*peragōgē*）阳光处，以至于升到阳光处不是一种寻找的行为，而是命中注定要经受的折磨。

---

① 【译按】在沃格林的词汇中，“紧凑的体验”指对显示的感受中存在许多方面，但是这些方面却不能单独分辨，这种情况一般出现在历史中的早期，各种不同的体验或真理混杂在一起，用简单的符号化形式来表示，“紧凑”一词在沃格林的词汇中应与“区分”成为反义词。

② 【译按】paidagōgos，古希腊文，意为师傅。在希腊，当孩子到了七岁左右，由被叫做 *paidagōgos* 的管家或奴隶带去读书学习，并由他们教导孩子的言行举止。

如果我们把被拖到阳光处的遭遇作为对运动的现实描述加以接受，这个寓言使人想到苏格拉底的苦痛，正是他把这个寓言告诉了别人：他被神拖到光亮处；当他回来告诉他的同胞所发生的一切，他为光亮遭受死亡；以及他死而复生，并作为拯救故事的传授者而活着。此外，如果我们能预感到，从这个寓言的苦痛中还可以联想到，基督在保罗去往大马士革的路上显灵，使抗拒不从的保罗经受皈依的苦痛。

在柏拉图的体验中，这遭遇强烈地遮蔽了探寻中的行为，以至于我们很难翻译柏拉图"*tauta ta pathē en hemin*"(《法律篇》644e)，即"我们全部的这些 *pathē*"中的 *pathos*。[①] 难道这 *pathos* 只是表达了对能给予探寻方向之拉动(*helkein*)的体验，或是它说明了在遭遇中这运动被强烈地熏染，以至于"体验"和"苦痛"近于同义？在这一篇章所在的语境中，即木偶演员的神话中，我们可以明确认识到，柏拉图对存在之紧张状态的领域进行的探索超过了在拯救故事中得以完成的探寻运动，而这就是产生这种不确定性的原因。因为，我们越是确定我们知道关于生死问题的真实答案，我们就会越来越困惑于是否确实存在那么一个问题。为什么洞穴里的犯人要首先被捆缚起来？为什么捆绑他的力量必然被一个将他拉向光明的反力所抵消？为什么那上升到光明的人必须回到洞穴，在那些没有离开洞穴的人手中遭遇死亡？为什么不是所有人都离开，这样作为存在之地的洞穴不是就可以舍弃了吗？探寻从理性的拉动(*helkein*)中获得方向，而在其之上还有一个更广大的存在领域，一种"反拉"，*anthelkein*(《法律篇》644—655)的存在领域。那个拯救故事给出

① 【译按】*pathos*，复数形式为 *pathē*，古希腊文，可以翻译成激情或情感，包括好的情感和坏的情感。

了答案的问题，在它背后浮现出一个更隐秘的问题，为什么即便答案已经找到，存在的问题仍未解决？存在的“反拉”结构中产生了许多问题，对于这些问题，柏拉图在这样一个符号体系中给出了他自己的答案，也就是作为诸神所制之玩偶的人这个符号体系，人“可能作为一个玩物，可能有着更严肃的目的，但是我们不能知道”，而现在人被各种不同的纽带拉动，趋向完全不同的行动。至于人，跟从那个黄金的神圣的判断(*logismos*)纽带，而不是那些次要的金属纽带，这是其责任。所以，人行动的成分并没有从运动中消失，但现在它要适应一个更大的拉与反拉的运动。因为，黄金纽带的拉力是轻微的，一点都不猛烈；为了在存在中占据主导地位，它需要人的支持，人必须对那些次级纽带的反力再施以反拉。人的自我(*autos*)被作为一种力量引入，这种力量与理性(*logos*)和判断(*logismos*)的神圣拉力合作，藉此决定拉力间的这场争夺。简言之：在存在的这种结构中，当拯救故事被发现，洞穴始终发挥着其拉动的作用，反抗这拉力的发问者要抱怨这种存在的结构，但他们现在会被给予回绝，早期一位伟大的现实者也给予了同样的回绝，《耶利米书》中说：

> 我所建立的，我必拆毁；
> 我所栽植的，我必拔出……
> 你为自己图谋大事吗？
> 不要图谋！
> 我必使灾祸临到凡有血气的。
> 但你无论往哪里去，我必使你以自己的命为(战争的)掠物
> 这是耶和华说的。
>
> (45:4—5)

生命作为战争的掠物被给予。谁愿意从中拯救他的生命将失去它，拯救故事不是消除存在中那 *anthelkein* 的良药，而是通过在这场战争中死去而获得生的肯定。苏格拉底的死正如耶稣的死一样，在肉体上是可以避免的，但因它证实了现实的真理，它是具有典型意义的。

至此，这些思考澄清了真理的问题，这样我们只需要对所提及的洞见进行明确的描述就可以了。

没有问题会徒劳地寻找答案，也没有一个有关拯救故事的真理，不知从哪里将自身强加到一个存在的事实上。间性中的运动确实是一个有关问题和回答的可知的整体，同时对运动的体验产生了对其进行表述的语言符号。就多种体验而言，这运动没有其他“内容”，除了它的发问，拉与反拉的 *pathē*，各种拉力的指示标记以及运动自身的意识，运动自身的意识被我们称为它的明觉性。就诸多符号而言，它们除了以下几项外没有什么其他意义要表述：被列举的各种体验；现实在更宽泛的现实语境中的位置，在这种更宽泛现实语境中，发生了完全不同的运动；自知的运动，它是发生在人处于社会和历史的存在中的一个事件，而在这种存在中，它至今尚未发生。那些理解的困难，比如我们在当代文化丧失的氛围中经常会碰到那些洞见就让人困惑，它们是由实体化和教条化的习惯导致的。这些符号在运动中发展，所以我想强调，它们并不指外在现实中的客体，而是指，当运动在其自我照亮的过程中变得明晰的时候，它所经历的各种状况。没有其他的间性，除了当面向存在的神圣境地时，在人存在的紧张状态中被体验到的 *metaxy*；没有其他关于生与死的问题，除了在拉与反拉中产生的那个问题；没有其他的拯救故事，这故事只能是关于人们跟从的神圣拉力的；对存在不可能有其他什么认知性的阐明，除了理智的意识，在这种意识中，这运

动对其自身而言是明觉的。

符号和符号化的体验一样也属于间性，这个洞见会进一步让我们遭遇到理解上的困难。首先，在间性中不只存在一种运动，其次，并不存在这样一位人性的观察者，或许是位哲学家，他记录下了他对运动的观察。正如运动中所体验到的那样，存在的现实是人性和神圣性共同参与的活动（*methexis*，*metalēpsis*），而表述这运动的语言符号并不是由一个观察者发明的，他并没有参与到运动中，这些语言符号产生于这个事件本身中。这些符号在本体论意义上既含有人性又具有神圣性。柏拉图强调说，他那玩偶的神话是个 *alēthēs logos*，一个真实的故事，无论这 *logos*“取自一位神，或是一个知道它的人”（《法律篇》645b）；而当先知们把他们自己的话作为耶和华之“道”加以传播的时候，“道”同样具有的双重含义被他们认识到，正如前文我们所引的《耶利米书》中的那样。[①]符号的双重意义表述出 *metaxy* 中的运动，在西方的历史中，基督教神学家把这种双重意义变得非常模糊，他们分离了符号之真理中的两种成分，在“启示”的名义下，把那神圣的成分独占为基督教的符号，同时在“自然理性”的名义下，把人性的成分分配给了哲学的符号。这一神学教理在经验上是站不住脚的——柏拉图如同以色列的先知或者《新约》作品的作者一样，他意识到了在自己的 *logos* 中含有启示的成分。预言、古典哲学和福音之间的区别，必须在对存在真理的区分程度这一方面进行探讨。

最后，在文化丧失的氛围中，理解的困难体现在神话想象的问题上。神话不是一种主要的符号形式，它对于早期社会来说

---

① 【译按】英文版《圣经》中的 word，在中文版《圣经》则译为“道”、“话”、“所说”等，这里我们把它翻译成“道”。请读者不要忽略这个词含有“言说”的意义。

很特别，同时它又逐渐被实证科学取代，神话是一种语言，在这种语言中，对人性和神圣性参与到间性中的体验变得清晰。确实，在历史上，对参与到存在中这个行动的符号化从较为紧凑的宇宙论神话形式，演变成区分程度较高的哲学、预言和福音形式，但是区分性的洞见绝对不是取消了存在的 *metaxy*，而是把它带入了十分清晰的知识中。当存在在理智上变得明觉，成为拉与反拉发生的领域，作为有关生死问题的领域，作为人性和神圣现实性之间紧张状态发生的领域，这个时候，对于神圣的现实性来说它也是明觉的，它作为对 *metaxy* 的超越，在这运动——这参与性的事件中，它抵达并进入到 *metaxy* 中。作为自足客体的存在之间性是不存在的，被体验到的存在只可能作为一种现实的一部分，延伸并超越间性。被体验到的存在发生了超越（*epekeina*），而意识的超越通过抵达并进入意识构建了意识，对前一种超越的体验，对后一种超越的意识，就是现实的领域，这个领域通过神话想象的符号清晰地阐明自身。*alēthēs logos* 富于想象的情节就是“道”，通过这“道”，存在的神圣超越作为存在的真理呈现在存在中。当存在故事在历史上通过基督和福音得以实现，它被区分并超越了古典哲学，但通过神话想象对存在的间性及其神圣的超越进行符号化，是没有任何其他方式可以替代的。孔德、黑格尔类型的的思考体系如今受人青睐并成为了这样一种替代，但它们不是“科学”，它们只是幻想般地实践了自我神圣化和自我拯救，并从而扭曲了理性的生活。

III

神把人作为玩偶玩弄，但神没有成为人并通过人之死而获得人之生。拯救故事是关于神圣的道成肉身、死亡和重生的，造

就了它并把它作为对生死问题的回答的这种运动，远比古典哲学复杂；因为对其精神普遍性的传教狂热，这运动变得丰富；因为忽略了理智上的控制，它变得贫乏；因为迎合了普通人不明晰的人性，它变得宽泛；因为对有智之人那清晰的智慧存在偏见，它变得狭隘；由于它具有神圣权威的高贵特性，它极具魅力；因为它那天启的凶残与人在社会中存在的环境形成了冲突，它失去了平衡；通过充分吸取早期神话想象的结构，特别是通过接受了以色列人的历史起源（historiogenesis）以及丰富的圣迹作品，它变得更紧凑；[①]在用真理阐明存在时，对热爱神圣的行动进行十分明确的体验，这使它的区分程度更强。对这些复杂性的理解可以将福音运动与古典哲学的运动区别开，但是对此的理解不能通过使用那些为我们熟知的二元对立来进行，比如哲学和宗教、形而上学和哲学、理性主义和非理性主义等等。下面我的讨论将在两方面进行，一，确立理智核心，这是两种运动所共有的特征；二，在福音运动中对神圣行为的区分，以及对更为紧凑的体验和符号化结构的接受，这其中产生了很多问题，我们将对这些问题进行探讨。

福音和古典哲学一样，都把存在作为拉与反拉的领域进行符号化，我们的分析也将由此开始。我先前已经引用过《约翰福音》12 章 32 节，在那里作者让基督说出，当他若从地上被举起来，他将牵引（*helkein*）所有的人跟从他。随后，在《约翰福音》6 章 44 节，基督这牵引的力量被等同于上帝所施的拉力："若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的。"在这点上，约翰比

① 【译按】historiogenesis 是沃格林晚期作品中的一个重要词汇，它指"对社会秩序起源和原因的思考"，这是一个"相当复杂的符号体系"，它包括了"历史编撰、神话创作以及理智思考"这些成分。

对观福音的作者更严谨，他进一步阐明，并没有基督的“消息”，只有这样一个事件，即通过一个人具有典型意义的生与死，神圣的逻格斯呈现在世上。在受难之前，这篇伟大祷文的结尾文字表达出了这个事件的主旨：

> 公义的父啊，
> 世人未曾认识你，我却认识你，
> 这些人也知道你差了我来。
> 我已将你名指示他们，还要指示他们，
> 使你所爱我的爱在他们里面，我也在他们里面。
>
> (17:25—26)

跟从基督意味着使在社会和历史中的神圣显现延续：“你怎样差我到世上，我也照样差他们到世上。”(17:18)而最后，因为没有什么教理被教授，只有一个故事需要被告之，那就是神的拉动通过基督才能在这世上得以实施。那回答了生死问题的拯救故事可以被略为如下简短的叙述：

> 认识你独一的真神，
> 并且认识你所差来的耶稣基督，
> 这就是永生。
>
> (17:3)

通过一个令人敬慕的方式体系，约翰将以下诸项符号化了：黄金纽带的拉动；它作为一个历史事件发生在一个代表人物身上；由拉动而引发的生死问题到拯救的答案，通过这样一个运动对存在做出的阐释；通过把洞见传授给追随者而创立一个社会领域；

以及最后，约翰所担负的责任，他要通过撰写福音并把它作为文学记录，将这个事件全部告知众人："耶稣在门徒面前另行了许多神迹，没有记在这书上。但记这些事，要将你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。"(20:30—31)在那个时代，学院哲学家已把他们自己推入了教条化的死局，而当一个年轻的学习哲学的学生想让自己摆脱这些死局，我们就可以想象他为什么会受到这些简洁描述的吸引，对他来说，这些描述就是处于存在的间性中那苏格拉底-柏拉图式运动里最完美的形态。

helkein 这个符号对于《约翰福音》非常特别；它没有在《新约》的其他地方出现。在保罗的书信中，这运动中知识的成分以及其意识的明觉性占据着主导地位，以至于对拉动的 *pathos* 被符号化成为一种神圣的认知行为，这种行为强烈地吸引着人并阐明他的存在。在《哥林多后书》4 章 6 节中，保罗写道："那位吩咐'让光从黑暗中照射出来'的神就是使光射入我们内心的神；神的荣耀，那显在基督脸上的荣耀，神用有关这荣耀的知识(*gnōsis*)使我们的内心明觉(或：光亮，*phōtismos*)。"[①]照射在基督脸上的荣耀，就是那曾见过神的人脸上的 *phōtismos*。摩西仍要用帕子把它隐藏起来，直到它退去；这帕子覆盖着《旧约》诸书，一直到用内心之灵(*pneuma*)所写的《新约》中它才被揭去；"我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的。"(林后 3:18)

在内心中这知识的光照可以溯源至神圣的行动，这一点在诸

① 【译按】为了配合作者的思想，译者重新翻译了这段圣经内容。*phōtismos*，古希腊文，应翻译成为"照亮"。

如《哥林多前书》8章1-3节这样的篇章中得以明确地表述：

> 我们晓得我们都有知识(*gnōsis*)；
>
> 但知识是叫人自高自大，唯有爱心(*agapē*)能造就人。
>
> 若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。
>
> 若有人爱神，这人乃是神所知道的。

这话是说给哥林多社会中的成员们听的，他们"拥有知识"，却只是把知识作为教条并将之作为行为的规则加以运用；这些真理的拥有者被人提醒，要知道影响存在形成的知识并没有扭曲存在，它是神关于人的知识。保罗以类似的口吻告诫加拉太人，他写道：

> 但从前你们不认识神的时候，是给那些本来不是神的作奴仆。现在你们既然认识神，更可说是被神所认识的，怎么还要归回那懦弱无能的小学，[①]情愿再给他做奴仆呢？
>
> (加4:8—9)

保罗要澄清存在中*gnōsis*的动向关系，促使他那么做的原由与古典哲学家在进行其区分工作时所处的环境是不一样的。在《哥林多后书》中，他想放出光芒，这是内心所写的灵魂契约具有的光芒，想以此对抗摩西律法中那更紧凑但却被"帕子覆盖"的真理，为了这个目的，他用了一套取自这些先知的符号体系；在

① 【译按】现代中文本，"小学"翻译成"星宿之灵"，此处根据作者这里用英文翻译为"初级的精灵"。

《哥林多前书》中，他警告那些愿意与神像分享牺牲贡物的人们不要那么做，因为在他们的知识中他们安然地觉得神像根本就不是神；在《加拉太书》中，许多信徒重新陷入他们早先对初等精灵的崇拜，保罗不得不向这些人发出了命令。然而，这些在文化语境上十分明显的不同点，不能掩盖这样的事实，保罗努力阐明存在的知识中所有的一种动态关系，而亚里士多德正是把这种关系扼要地记述在这样的程式中，人的思想（*nous*）探寻着存在的神圣境地，它由神圣的努斯推动（*kinetai*），而神圣的努斯又是人类努斯思想之对象（*noeton*）（《形而上学》1072 a 30f.）。

所以，在古典哲学和福音运动中，理智的核心都是一样的。它们同样具有拉与反拉的领域，同样具有对通过跟从黄金纽带的拉动而获得生这层意义，同样具有在人性和神圣性共同参与的间性中对存在的意识，以及同样地把对神圣现实性的体验作为从问题到回答之运动中的行动核心。此外，对于新区分的关于存在意义的洞见，它们同样都对此具有意识，在这两种运动中，这种意识构筑了历史中人类形态的新领域，柏拉图把这些人类形态描述为：第一，精神的人（*daimonios anēr*），在他们中间运动得以发生；第二，早期的，具有更紧凑存在方式的人，也就是荷马意义的人或有死者（*thnētos*）；第三，对运动的吸引做消极反应的人，笨蛋或者愚蠢的人（*amathēs*）。

一种特殊的神圣性强行进入到耶稣的存在中，通过对此的体验，福音在精神上的动向关系彻底地改变了，尽管福音中的理智核心是相同的。由于这种强行的进入，耶稣成为了基督，《歌罗西书》的作者这样表达这种强行的进入："因为在基督身上，神圣的现实性（*theotēs*）全然完整地住于他的体内。"（2:9）[①]在其

① 【译按】为了配合作者思想，本段圣经根据作者的英文翻译重译。

全然完整(*pan to plērōma*)中,神圣的现实性只能呈现在基督身上,通过这种完整,基督"是那不能看见之神的像(*eikōn*),在一切被造的以先"(1:15)。这种完整性全然展现在基督身上体现出了真理,所有其他人只不过是通过接受这真理,而分享这种完整性(*pepleromenoi*),基督因他肖像的存在,而成为"元首,超越一切灵界的执政者(*archē*)和掌权者(*exousia*)"(2:10)。[①]一些关于耶稣的东西作为在如此强烈的 *metaxy* 中的一种存在,它肯定给耶稣同时代的人留下了深刻印象,以至于耶稣的肉体呈现,这一篇章中的 *sōmatikos*,[②]被神圣的显现完全渗透。

这一篇章是非常珍贵的,因为作者成功地传递出他的一种印象,而并没有求助于更古老更紧凑的那些符号,诸如神子,这些符号并不适合于这新区分出来的体验。这需要作者进行意识上的努力,*theotēs* 就是他为了这个原因而新造的词汇。可以把它翻译成"神者"(*godhead*)、"神圣性"(*divinity*)或者"神"(*deity*),这些词汇都暗示了一个个人化的神,对于这许多的翻译方法,我比较倾向于用"神圣的现实性"(*divine reality*),作者意图表达出一个非个人的现实性,也就是说这个非个人的现实,它允许人们以不同程度参与到它的完整性中,而与此同时却又始终使神超越于存在的间性,"神圣的现实性"最能表达出作者的这层含义。如果作者属于保罗的"学派",人们就可以理解他用这个符号 *theotēs* 是想克服保罗在使用符号 *theiotēs* 中存在的不足。[③]

---

① 【译按】此段选用现代中文本《圣经》译文。

② 【译按】*sōmatikos*,古希腊文,意为肉体的。

③ 【译按】作者此处对《圣经》有不同于传统的理解,这反映在对 *theiotēs* 和 *theotēs* 的理解上,传统上,人们只把前者作为一种特性,把后者解释为"神的本质"。作者认为保罗虽然已经体验到了神圣性具有一种现实性,但是由于担心在现实性过程中发生偶像崇拜等诸多误解,所以使用 *theiotēs*,而《歌罗西书》的作者却使用 *theotēs*,表明了这种神圣的现实性,即人可以参与到神圣的完整性中。所以 *theiotēs* 具有一种超越世间的含义,而 *theotēs* 明确表达了一种现实感。

在《罗马书》1章18节以下的篇章中，保罗提到了一些人，他们由于不虔诚和不行正义而阻挡神的真理："那些可以知道的关于神的事情，清楚地摆在他们面前，由于神已经将之显明给他们。因为自从世间被创造，神那看不见的现实性就能被所造之物的头脑(*nooumana*)感知到，那就是他永恒的大能(*dynamis*)和神圣性(*theiotēs*)。"[①]保罗是个缺乏耐心的人。他把由对世间的基本体验而产生的神圣的现实性当作了超越世界的神圣性，这神圣性已经化身在基督身上，他希望它能立刻被区分出来；人类将经历这样一个历史时期，在这个时期，不朽的神将由"必朽的人、飞禽、走兽、昆虫"的形象来描绘，保罗认为这是毫无理由的；而他只能通过有意压抑这众所周知的真理来解释这种憎恶。此外，由于他对异教神像崇拜有一种犹太人本能的反感，他认为宇宙论神话的历史现象要对放荡的生活负责，而这些放荡的生活在他所处的环境中比比皆是，他进一步认为，继续沉迷于这种生活，加上因此而有的道德沦丧，这首先是神对偶像崇拜的惩罚(罗1:26—32)。这样狂热地对问题进行混淆当然需要得到澄清；而《歌罗西书》的作者确实从保罗的篇章中把神圣的"不可见物"和参与体验的"可见物"之间的区别提取了出来；他从 *theiotēs* 中，也就是进入到存在运动中的 *metaxy* 里的神圣现实性那儿，辨别出了不可见的神，他被作为超越于存在之 *metaxy* 的现实加以体验。

事实上，这种区分在《泰阿泰德篇》中(176b)就作出了，在那里，当人从世界的诸多邪恶中飞离，柏拉图把这飞离的目的描述为获得 *homoiōsis theo kata to dynaton*，即尽可能成为像神一样。然而，尽管柏拉图的 *homoiōsis theo* 恰与《歌罗西书》的作

① 【译按】这段由译者根据作者对《圣经》的英文翻译，参考诸汉语版本《圣经》重新翻译而成。

者所说的充满 *theotēs* 具有相同的含义，[①]但柏拉图的精神的人，*daimonios anēr*，却并不是《歌罗西书》中的基督，那个 *eikōn tou theou*。[②]柏拉图为宇宙本身保留了映像的存在：世界就是对那永恒者的映像（*eikōn*）；它就是在那可知者的映像里那个可见的神（*theos aisthētos*）；它是一个也是唯一被造出来的（*monogenēs*）天堂，[③]它那神圣的父亲深深地隐藏起来，以至于向所有人宣布他的存在是不可能的事情（《蒂迈欧篇》28—29，92c）。如果把柏拉图《蒂迈欧篇》中 *monogenēs theos* 与《约翰福音》1 章 18 节进行对比，它们之间的界限就显得很清晰了，古典哲学运动没能突破这界限而获得只属于福音的那些洞见。

阻碍古典运动进行进一步区分的并不是它自身特有的缺憾，比如自然理性未获得启示的协助所以具有了局限性，这个问题至今受到神学家们的偏爱，他们对此应该知道得更多，问题出在体验和符号化的宇宙论模式上，在发生古典运动的文化中，这种模式非常盛行。因为这种对运动的体验趋向于把基本体验中那世界性-神圣性的现实分离成为事物偶然性的存在和超越世界之神的必然性存在；而且，在这种文化中那有序的神圣品德，包括个人性的和社会性的，它都用内在世间的诸神这些符号来表示，这种文化很难让位于 *theotēs*，而 *theotēs* 所属的运动，它的胜利引起了传统秩序的世俗化。此外，在尽可能与这种运动所含真理相一致的情况下，对现实进行再阐明和再符号化，这是一个艰巨的任务，需要几个世纪的持续努力。在内在世间的诸神背后，人们可以分辨出一个强大有力的存在运动，这一运动趋向

---

① 【译按】*homoiōsis theo*，古希腊文，意为同化于神或类似于神。

② 【译按】*eikōn tou theou*，古希腊文，意为神的形象或相似体。

③ 【译按】*monogenēs*，古希腊文，意为也可被直接解释为“独子”。

于对隐秘神圣性的理解，即对那 *agnōstos theos* 的理解，比如，在公元前 13 世纪埃及阿蒙神的赞歌中就有这样的情况，也大约在这个时候，摩西建立了直接处于神之下的民族，通过这种努力，他打破了法老用神圣秩序对社会进行的仲裁，而历史又过了十三个世纪，在此期间，在连续不断的帝国征服中发生了许多纷繁、零杂的事件，之后人们才接受了福音的真理。即便如此，这个强大的存在运动在社会层面和历史层面上很可能不会产生任何影响，幸好古典运动以及希腊思想家对其的继承，还是为对现实的再符号化提供了理智上的工具，这种对现实的符号化超越了这运动自身中现实的有限区域，而又与福音真理相一致；即使当福音被文化上的杰出人群所青睐，并在社会层面上取得成功，它仍然经过了一千二百年的时间才由经院哲学的思想家们把偶然性和必然性存在的问题阐发清楚。如果“启示”能被严肃对待，如果这个符号能表达出在这运动中神圣显现的动向关系，关于其在历史中进程的奥秘将具有更加令人敬畏的色彩，这甚至会超过保罗在《罗马书》第 9 至 11 章所面对的艰难，那时，保罗努力试图解释以色列人拒绝接受福音的奥秘。

这过程的动向关系仍然没有被很好地理解，因为在历史上那些令人注目的突破之后，那前与后的符号只留下了沉积物，用这些符号来解释文化的历史，只会严重歪曲现实：在哲学之前有神话；在基督教之前有那些异教神像和犹太律法；在一神教之前有多神教；而在现代科学之前，当然，有着许多原始的迷信，诸如哲学和福音、形而上学和神学，而今天没有一个自重的人会接触这些领域。并不是所有人像耶稣那样既有耐心又有智慧，他说：“莫想我来要废除律法和先知；我来不是要废掉（*katalysai*），乃是要成全（*plērōsai*）。”（太 5:17）这些显型体的沉积使我们忽视了，作为历史记录的内容，现实的真理总是全然地呈现在人的体

验中，而变化的只是区分的程度。各种宇宙论的文化并不是一个充满了“偶像崇拜”、“多神教”或“异教信仰”的领域，而是一个充满了神话想象的极端深奥的领地，在其中，能够找到适当的符号，正是用这些符号，才能把世间的神圣显现表述成具体或典型的事例，而在这世间，神圣的现实性是无所不在的。此外，这些被符号化的事例并不是作为相互无关的怪事加以体验，每一个事例都单独地形成一类现实，所以它们只是被明确表达成了“诸神”，也就是说，对这一构成并遍及世间的神圣现实性进行表明。透过众神可以对神圣的一性(oneness)有所意识，这种意识在神话思考对神之谱系和宇宙起源的构建中对其自身进行了表述，而这些构建活动很紧凑地把神圣性具有的一性和它所创造的世界具有的一性都符号化了。我们可以说，宇宙论文化中的诸神在我们眼前都非常具体，他们的背后是普遍的神圣显现；他们具有各自不同的神圣性，他们参与并共享了普遍的神圣现实性。

现在，我将把福音运动置于启示进程的语境中，在这个语境中，未知的神从宇宙论的诸多神圣性中分离出来。

在我们早先提到的第十九王朝的《阿蒙神赞歌》中，阿蒙“诞生于太初，所以他神秘的本性不为人知”。甚至于并非其他所有的诸神都知道他的形态，他的形态是“具有许多形态的非凡之神”。“所有其他的神都夸耀他，依据他的神圣，通过他的美丽，赞美他们自己。拉神[①]他自己就与他的身体融合了。”“他过于神秘，所以他的威严被遮蔽，他过于伟大，所以人们必要问到他，他过于强大，所以他很可能被知晓”(ANET, ed. Pritchard,

① 【译按】拉神(Re, Ra)，又翻译成“瑞”，原为赫利奥波利斯的太阳神，第五王朝时期成为埃及国神，主管宇宙次序，也有传说尊其为人类的创造者。后与阿蒙结合，成为阿蒙—拉神。

1950, p. 368)。于是,在人们所知的诸神背后,浮现出了那未知的神,所有诸神具有的神圣现实性都是源自他那里。然而,尽管他是从底比斯特有的阿蒙神中区分出来的,并且尚处于这个区分的过程中,但这个未知的阿蒙神并不是宇宙众神中的一位新神,而是这运动中的 *theotēs*,在启示进一步的发展过程中,*theotēs* 被区分成为基督身上有关它的最高启示。此外,未知的神不是新神,而是神圣的现实性,这神圣的现实性被认为同样呈现在已知诸神的身上并被体验到,因此,当对其真理的区分继续进行下去时,启示的过程必然成为文化冲突的源头。"战争和战斗",《高尔吉亚篇》的开篇词,是因为苏格拉底的出现而起的;同时耶稣说:"我来,要把火丢在地上……你们以为我来,是叫地上太平吗?我告诉你们:不是,乃是叫人纷争。"(路 12:49,51)因为,那些参加了这运动的人们,他们想在已知诸神的形象中把他们体验到的神圣现实性抬高到神的地位,并将这个真正的神对立于特定的诸神,于是这些特定的诸神被贬至伪神的地位,与此同时,那些宇宙论的信仰者,他们确信自己的诸神具有真正的神性,于是把这运动的参与者责难成无神论者,或者至少要指责他们通过引入新神而颠覆了社会的神圣秩序。这种冲突还成为了在瑟尔苏(Celsus)对基督精神的攻击和俄利根(Origen)《驳瑟尔苏》之间的基本论题。

当宇宙论中的诸神变成了衍生者,《阿蒙神赞歌》成为了运动在这个阶段的代表性文献,尽管诸神自身尚未成为伪神。七百年以后,在第二《以赛亚书》中我们找到了与《阿蒙神赞歌》类似的文字(赛 40:12—25),其中,诸神已经成为了人造的神像,他们不再参与并共享神圣的现实性,而此时那未知的神独占了神圣性。我们可以看到,作者在与新形势下的动向关系进行抗争。一方面,他的神只与他在一起,而这神的 *ruach* 始于太初

(40:12—14),[①]所以他与阿蒙神一样完全不为人知。另一方面,他是个可知的神,甚至因为人们可以认出他而未能认出他,他斥责人们,这非常像保罗斥责异教徒,因为尽管神在他的创物中已经揭示了他自己,但这些人却没有认出他来:

> 你们岂不曾知道吗?你们岂不曾听见吗?
> 从起初岂没有人告诉你们吗?
> 自从立地的根基,你们岂没有明白吗?
>
> (40:21)

《阿蒙神赞歌》的作者和第二《以赛亚书》的作者都把"在太初中"作为神圣现实性的真实标准——在这一点上,《形而上学》中,亚里士多德在思考原因论序列时所用的 *prōtē archē*,[②]与我们讨论的这些文献确实没有什么区别——但是在《阿蒙神赞歌》中,强调的是神圣太初中的 *causa sui*,[③]而在第二《以赛亚书》中,则强调的是 *causa rerum*,[④]尽管这两者都没有忽视太初中那另外的一部分。*causa sui* 使在这运动中被区分出的神圣现实性成为了 *agnōstos theos*;[⑤] *causa rerum* 则使之成为了能通过造物而被人知道的神。在宇宙论的诸神中,普遍的神圣现实性,它的显现被紧凑地体验到,从这显现中它也就被区分了出来,此时,它就被作为造物之神回到了文化之维中,这造物之神使所有内在于世间的诸神都失去了效力。这神从太初归来,在太初中他

---

① 【译按】*ruach*,古希伯来文,《圣经》中通常翻译为"灵"。
② 【译按】*prōtē archē*,古希腊文,意为第一本原。
③ 【译按】*causa sui*,拉丁文,意为自因。
④ 【译按】*causa rerum*,拉丁文,意为宇宙之因。
⑤ 【译按】*agnōstos theos* 在前文被提到过,意为"隐秘未知的神圣性"。

本已消失，而他只不过与那从这运动中浮现出的人一样。在第二《以赛亚书》的预言中，以色列的耶和华就作为人类的神归来，

> 创造诸天，铺张苍穹，
> 将地和地所出的一并铺开，
> 赐气息给地上的众人(*am*)
> 又赐灵性给行在其上之人的神耶和华。
>
> (42:5)

而先知，他并没有从以色列人中区别出来，他成为了受苦的仆人，神对这仆人说：

> 使你作众民(am)的契约，作万国之光，
> 开瞎子的眼，
> 领被囚的人走出狱底，
> 使那些坐在黑暗中的人走出监牢。
>
> (42:6—7)[①]

埃塞俄比亚女王的司库官前往耶路撒冷敬拜上帝。在《使徒行传》8章26-40节，我们看到，在他归去的路上，在那通向迦萨之路上，他坐在马车里，仔细思考着第二《以赛亚书》中的篇章："他像羊被牵到宰杀之地。"主的一个使者派遣使徒腓利去见他："你所念的，你明白吗？""怎能明白呢"，这埃塞俄比亚人回答："没有人指教我？……先知说这话是指着谁？是指着自己

① 【译按】本段《圣经》根据作者采用的英译，参考和合本《圣经》以及现代中文本《圣经》翻译成文。

呢？是指着别人呢？”于是，根据研究使徒的历史学家的报告，腓利从这一篇章开始向他解释有关耶稣的消息（*evangelisato*）。我已经简单描述过，通过基督获得关于未知神的启示是千年的启示过程在意识上的延续，它成为了福音运动的核心，甚至它本身就可以被称为福音。《约翰福音》1 章 1 节以后出现的神，在太初的时候就只与他的逻格斯在一起，他就是第二《以赛亚书》中的神，那个神在太初的时候就只与他的 *ruach* 在一起；圣言如光，射入黑暗（约 1:5，9:5），这圣言就是受苦的仆人，而受苦的仆人就是将光给予万国的人，他将黑暗中的人们带出监牢（赛 42:6—7）；而在《约翰一书》第 1 章中，这光就是天父，他通过他的儿子基督显明他自己，在这光构成的社会中，每个人都行于光中。路加认为《使徒行传》17 章 16-34 节，即亚略巴古讲演的作者是保罗，而未知的神自己成为了这一讲演的主题。在这一讲演中，保罗赞扬了雅典人将祭坛献于 *Agnōstos Theos*，他向他们确认，尽管他们不知道他们信仰的神是谁，但是这神就是他要前来向他们宣告（*katangello*）的神。用第二《以赛亚书》中的词汇，他把他描述成为了创造了世界和其中一切事物的神，所以这个神与神坛上手制的诸神并不一样（赛 40:12，18:20），进而，他把他描述成为人类的神，他把生命和灵性赐给了人（赛 42:5）。他距离我们很近，以至于我们能找到他，因为“我们的生活、行动、存在都在于他”。[①]过去我们轻率地用人造的神像来代表他，对此他不会计较，但是现在他命令（*apangellei*）每个人都要忏悔（*mentanoein*），他使人从死亡中复生，通过这个人他参与到审判中，现在我们每个人都被要求这样来认识这个真正的神。我们可以补充更多的材料，比如《路加福音》2 章 29-32 节中的

① 【译按】参见现代中文本《圣经》译文。

Nunc dimittis，[1]而我们引用的篇章已足以说明，那未知的神就是通过基督而被揭示的神。

IV

在启示这出历史剧中，未知的神最后通过他在基督身上的显现而成为人所知的神。尽管这出戏剧一直以来活生生地处在《新约》作者们的意识中，但今天它却远没有展现在教会的基督教生活中，因为基督教历史的特点，就是我们通常所说的学院神学从神话的或体验的神学中分离出来，在俄利根的作品中神话的或体验的神学仍然是一个不可分割的个体。未知的神，他的*theotēs* 呈现在耶稣的存在中，但它被基督教教理中那启示中的神取代了。即使到了今天，当这不幸的分离被认作是现代精神危机的重要原因之一；当人们通过各种危机神学和存在神学积极地尝试着解决这一问题的时候；当人们并不缺乏有关的历史信息以了解通向基督显现的启示进程，或者了解体验的现实性是如何通过教条化而丧失的；对各种论题的哲学性分析仍然远远落后于我们那先于分析的感知。所以，当有危险使那未知的神在基督教的世界里蒙受恶名，当这危险致使特定的教理发展成为了一种保护方式，我们有必要对这危险进行思考，即思考福音运动脱离正轨而走向诺斯替主义的危机。

在《未知的神》(*Agnostos Theos*，1913 版；1956 年重印，第 73 页以下)中，爱德华·诺登(*Eduard Norden*)已把这个问题置于其历史语境中，并且借此机会重新回顾了爱任纽(Irenae-

---

① 【译按】*Nunc dimittis*，又被称为西面颂，或西面祷文，*Nunc dimittis* 是祷文的首句。*Nunc dimittis* 的大致意思是“现在你将离去”。

us)在《反对异端》(*Adversus Haereses*)中对此进行的谈论,[①]这也是这个问题第一次出现。爱任纽从对《马太福音》11章25-27节开始讨论诺斯替派和正统基督教间在教理上的冲突:

> 那时,耶稣说:
>
> "天父,天地的主,我感谢你;
>
> 因为你向聪明、通达的人所隐藏的事情,却向没有学问的人启示出来。
>
> 是的,天父啊,这样的安排都是出于你的美意。
>
> 我的父亲已经把一切都给我了。
>
> 除了我父亲,没有人认识儿子,
>
> 除了儿子和儿子所愿意启示的人,也没有人认识父亲。"[②]

在正统教理中,由耶稣启示出的神与由以色列先知们启示出的造物神就是同一位神;在诺斯替教理中,耶稣所说的未知神和以色列人的造物主是不同的两个神。为了驳斥诺斯替教徒,爱任纽意图通过自己的作品证实他们所区分的拜索斯神(Bythos),也就是深奥之神,其实就是"所有人都不知的看不见的伟大者",同时,他也就是先知们的造物者(I. 19. 12)。他们曲解了耶稣的话,在他们解释"没有人知道父亲只有这儿子"时,把这话指向了

---

① 【译按】爱任纽,生活于公元2世纪,曾被希波吕托斯认作为老师,其《反对异端》与希波吕托斯的《对所有异教的反驳》是今天人们了解诺斯替派的两部重要文献。《反对异端》主要针对的是瓦伦西亚派(Valentinians)和先见派(Barbelo)的诺斯替信徒。

② 【译按】译文选用现代中文本《圣经》,"没有学问的人",作者所选英译作"简单者",和合本作"婴孩"。

一个绝对未知的神(*incognitus deus*),可是"如果他们自己都知道他,他怎么可能不为人知?"难道基督这里所说确实给出了一个荒谬的建议:"不要找寻神;他是未知的,而且你们不会找到他?"基督前来并不是要告诉人类,圣父和圣子是不可知的,否则他的到来就会显得多余(IV. 6)。

无论是爱任纽对这个问题的描述还是他为了维护正统观点而作出的论说,都并不是因为其分析而吸引我们。如果在基督那重要的言语中,圣父和圣子被概念化成为两个只知对方而对其他人全然不顾的人物,那么这段话的内容自然就是人们可信可不信的了。正统派和诺斯替派也都从中得不出什么来。此外,如果耶稣对这段有关他自己的言语进一步阐述的话,那任何人也都可以;这样,我们可想而知,就会出现许多圣父的儿子。实际上,这类事情似乎已经出现了,爱任纽就举出了许多诺斯替信徒,比如马克安(Marcion)、瓦伦廷(Valentinus)、巴希理德(Basilides)、卡波克拉蒂斯(Carpocrates)、西蒙(Simon)以及其他一些人,爱任纽补充道:"但是他们中没有一个人成为神子,而只有耶稣基督,我们的主"(IV. 6. 4);这说明这些人都宣称他们是神子。这情形有点象现代,突然冒出了许多新基督,他们是费希特(Fichte)、黑格尔、傅立叶(Fourier)和孔德。因此,这种混淆的一个重要原因就是对符号概念化和命题化的扭曲,这些符号只有在体验的光芒中才有意义,只有体验才能造就它们。所以,我首先要把耶稣的这段话置于《马太福音》那体验性的语境中,为此,让我们回想那些最重要的篇章,随后再分析这问题的结构,正是它可能引向各种教条化的误区。

在存在的 *metaxy* 中,门徒对这出有关神子的戏剧做出回应,这就造就了福音的符号体系,但当福音中的现实性受到威胁而被破坏成为由历史上的耶稣和教理中的耶稣组成的结构,在

这个时候，人们并没能充分强调福音的以上这个特征。未知的神通过在一个人身上的显现启示出他的王国，而这个人又将神给予他的传递给了跟从他的人们，并由此而将他所获得的启示给别人，未知的神和这个人的戏剧在福音的戏剧中得到了延续，正是在福音的戏剧中，门徒从存在的意义上做出了回应，也正是通过福音的戏剧，他承担起了将神授之物传递给人的任务。在启示的戏剧中，福音本身是一个事件。未知的神普遍地显现在人们身上，人们又对他的"牵引"和其他的力做出了反应，正是这样才使 *metaxy* 中的这出历史剧成为一个统一的单位。确实，由于神和人们成了剧中的角色，这出戏剧的呈现具有了人的有限和神的永恒，但是如果将这出充满参与性的戏剧扯碎，让它分解成关于一个时空世界中的耶稣和从超越时空的领域而来的永恒真理，这就使存在的现实性失去了意义，要知道这存在的现实性是被认作了神子的戏剧而加以体验和符号化的。

在前往凯撒利亚的腓立比的路上发生的事迹，可以被认为是理解这存在语境的钥匙，耶稣在 11 章 27 节所说的话正是发生在这个语境中。在那里，耶稣问门徒，人们所说的人子是谁，他得到的回答是，他被理解成不同的人，比如施洗者约翰这类的启示者、预言中的以利亚、耶利米或者其他先知中的一位。于是，他转而又问，门徒们认为他是谁，他从西门·彼得那里得到了回答："你是基督，是永生神的儿子。"(16:16)耶稣回答："西门巴约拿，你是有福的；因为这不是有血肉的向你启示的，而是我在天上的父向你启示的。"[①]这样，与《约翰福音》中的耶稣(约 6:44)一样，《马太福音》中的耶稣也认为：在圣子身上发生的神圣显现，这个运动不会有人认识到，除非他为了对此有所认识能够

① 【译按】译文按照作者所用英译，以和合本《圣经》为依据略作改动。

有所准备，即让神圣父亲的显现能发生在他自己身上。耶稣给出的信息并不能启示出这神圣的圣子身份，只有当同一位未知的神在耶稣身上完全地显现，并且一个人对此作出反应，这样才能启示出这圣子身份，而通过这未知神的完全显现，这个人也开始进入他自己的存在。这个未知的神把彼得作为第三个人，并进入到他的认识，这出戏剧中。为了区别启示和信息，也为了避免这两者相混淆，在这一事迹的结尾处，耶稣令所有的门徒"不可对人说他是基督"(太 16:20)。

缄默可以防止启示的真理自贬成为公众眼前那零散的知识，马太以特别的审慎通过受难的故事将缄默的动机表达出来。在面对犹太公会的审判中，耶稣根本没有回答那些表面的指控(26:13)；耶稣宣称自己是神子成为最重要的指控，但耶稣对此却不屑一顾，只是回答："你说的是"，他并没有以这样或那样的方式为自己辩白；但之后，他以一个犹太人的身份对所有犹太人说话，他提醒他们说，天启中的神子将架着天上的云降临。在面对彼拉多的审判时，天启中的威胁将失去意义；当犹太公会的代表们重复了他们的指控，耶稣仍然保持沉默，"以至总督非常诧异"(27:11—14)。[①]然后，被钉十字架前，当士兵们嘲弄耶稣时，邪恶的抗拒是胜利的一方，"你如果是神的儿子，就从十字架上下来"(27:40)。但是最后，当耶稣陷入死亡的沉寂，当世界突然爆发显出诸多神奇，罗马的看守们才反应过来。"这真是神的儿子"(27:54)。

显然，到了受难之时，凯撒利亚·腓立比的伟大秘密，也就是所谓的 Messiasgeheimnis，[②]最后已经成了人所共知的事情。

---

① 【译按】译文按照作者所用英译，参照和合本和现代中文本《圣经》译出。

② 【译按】Messiasgeheimnis，德文，弥赛亚的秘密。

这很奇怪，要想解释它，我们就不应怪罪门徒，指责他们喋喋不休却忽视了沉默的指控，因为在这事迹和受难之间，马太笔下的耶稣很乐意告诉别人他的身份就是弥赛亚和神子，而丝毫没有隐瞒。这样，犹太公会指控耶稣宣称自己是神子也是站得住脚的。此外，在彼得明确认出他是基督以前，当耶稣在水上行走时，这本福音的作者让门徒集体认识到："你真是神的儿子了。"(14:33)如果我们在这本福音中继续往前寻找，在 11 章 25-27 节基督所说的言语中出现的符号就是耶稣的自我宣言，这之后跟着的是他的邀请：

> 凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。
>
> 我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式，这样，你们心里就必得享安息。
>
> 因为我的轭是容易的，我的担子是轻省的。
>
> (11:28—30)

整个 11 章 25-30 节中耶稣的话显然不是针对门徒而说，他是说给 11 章 7 节中提到的"众人"听的。而在更早的篇章(8:29)中，被鬼附身的加大拉人也认出了耶稣就是神子，这被旁人听到。这样，每个人都知道了这个秘密，包括那些有所抵触的人——如果我们想理解保罗的皈依，这一点不能忘记。可是，在解释马太的福音时，我们不能过多地怪罪他前后矛盾，这还不如门徒们的喋喋不休来得严重。因为，福音既不是诗人笔下的戏剧艺术作品，也不是历史学家关于耶稣的传记，它是对一种神圣运动的符号化，而这神圣运动透过耶稣进入到社会和历史的层面。所以，这启示的运动自然地发展着，但却不是只在一个层面上发展着。

首先，这是耶稣的个人戏剧，先是他在与神(3:16—17)和鬼(4:1—11)的接触中确立自己是神子的意识，然后他全然明白了作为神子(16:21—23)意味着什么，随后他顺从地受难，到了最后他说："我的神，我的神，为什么离弃我。"(27:46)其次，关于跟从他的人的社会剧，通过他的言语和神迹，这些人在他身上认识到那神圣的权能，*exousia*，这出戏剧向两个方向发展，即普通人的积极反应，以及博学的公众权贵对它的抵触。最后，社会的因素混入这出历史剧中；因为，这千年运动中 *praeparatio evangelica* 已经就绪，[①]既在存在的问题上做出了回应，又对神子进行了神话想象，如果不是这样，那么在耶稣的有生之年，人们不会对神圣的神子身份有所认识，在他死后，人们也不会理解到，是未知的神容忍了人之死并带他复活的。在福音的戏剧开始前很久，在对这运动的意识中，关于存在中之神圣显现的神话已经发展起来；而福音作者对此进行表述的符号——神子、弥赛亚、人子、神的王国——是在历史上经过了埃及法老的符号体系、大卫王的皇家符号体系，先知和天启的符号体系以后，才被人掌握。所以，福音的"秘密"不是关于存在中神圣显现的神话，也不会通过使用新符号把这种神圣的显现加以阐明，而是对它的充分理解并通过耶稣的生与死把它体现出来。现在我们可以理解这明显的矛盾，它的产生只是因为在不同的理解程度上以及在不同的体现阶段，对相同的符号加以使用，直到基督在一种受难和复活的完整性中，而不是在教理的完整性中被启示出来。

在诸如第 11 章和第 16 章这样的章节中，区分得到加深，在这个过程中，我们可以了解：相对于低级的程度，理解的完整性意味着什么。

---

① 【译按】*praeparatio evangelica*，拉丁文，为福音而做的准备。

第 11 章中，施洗者约翰派他的门徒向耶稣询问，是否他就是 *malak*[①]？这 *malak* 是《玛拉基书》3 章 1 节中预言的神的使者，他将于耶和华抵达之前到达他的宫殿。耶稣避免了直接回答，他告诉这些门徒向他们的主人禀报他身上发生的神迹以及治疗疾病的事情，他清楚地知道，别人不会觉得《玛拉基书》中的 *malak* 会做这些事情；他让他们自己得出结论，在他们离开的时候他警告约翰和约翰的从人：有福的人是那不冒犯耶稣的人（11:2—6）。然后他向“众人”解释约翰是谁：他是先知，同时他又不仅仅是个先知；实际上，约翰才真正是《玛拉基书》中的 *malak*，而不是耶稣。然而，在引用《玛拉基书》的时候，《马太福音》中的耶稣却对文本做了改动，把“我[主]要差遣……在我前面预备道路”中的使者，改成了主要差遣为“你”预备道路的使者。通过这个代词从“我”转变为“你”，这施习者由以色列之耶和华的先行官，变成了通过其子耶稣得以展现的那未知神的先行官（11:7—10）。作为间性中存在的一种类型，律法和先知的预言到了约翰已经走到尽头（11:13）；即将来临的，甚至将在耶稣和跟从他的普通人身上呈现出的，是《山中圣训》和《主祷文》中那未知父亲的王国。所以，这一章以 11 章 25–30 节基督自我宣言式的话语为终结，使得整章前后一致。

然后，在第 16 章中，马太笔下的耶稣重新对自己的身份做了区分以区别于他的前人。在前文引用过的第 16 章 13–14 节中，人们把耶稣归为施洗者约翰、以利亚、耶利米，直到约翰答道：“你是基督，是永生神的儿子”，这种归类才被永远地抛弃。如果把弥赛亚–基督和神子这些符号结合起来看，这个回答的重要意义就可以被理解了。在这一篇章以前，只有马太以叙事者的身份使用

① 【译按】*malak*，古希伯来文，意为天使或天神。

基督这个符号，而剧中的其他人物从未使用过；现在，预言和天启中以色列的救世王被等同于启示自身进程中的神子。随着《玛拉基书》中的 *malak* 变换了他的容貌成为了耶稣的先行官，现在弥赛亚也必然获得了神子的特点，而先前他是没有这些特点的。或至少，当彼得认出他并获得他的认可时，这是《马太福音》中耶稣想要这么做的。然而，从历史上说，这两个符号已经发生了相互影响，因为对"弥赛亚"的接纳已经溶入了基督教的历史，同样，基督教化的西方文明也被接纳，但它具有天启中的凶残幻想这个特点，这会沦为世间凶残的行为。即便在《新约》自身中，在《启示录》19 章 11–16 节中，我们看到了弥赛亚的来临：

> 我观看，见天开了，有一匹白马：
>
> 骑在马上的称为诚信真实；他审判、战争都按着正义。
>
> 他的眼睛如火焰，他头上戴着许多冠冕；又有写着的名字，除了他自己没有人知道。
>
> 他穿着染满了血的袍子；他的名称为：神之道（*ho logos tou theou*）。
>
> 在天上的众军骑着白马，穿着细麻衣，又白又洁，跟随他。
>
> 有利剑从他口中出来，可以击杀列国；他必用铁杖管辖他们；并能在全能上帝那忿怒的榨酒池中榨出烈酒来。
>
> 在他的袍子和大腿上有名写着说："万王之王，万主之主。"①

① 【译按】此段译文，根据原文所用英译，选用和合本《圣经》汉译译文，并参照现代中文本有所改动。

神这滴血的圣言是从《马太福音》中的耶稣发出的遥远的呐喊，对心灵上的简单者、谦和者、内心纯洁者、和平的缔造者、那些渴求正义同时因具有正义的目的而被迫害的人，他要把他们召集到他那里。在《马太福音》第16章，耶稣当然不想把神子变成全能的陆军元帅。无论以色列的施涂油礼者这个符号体系具有什么样的含义，由于未知的神在其子身上的显现，这些含义现在都成为了过去。对神子身份的意识现在必须被展开。所以，“从此，耶稣才指示门徒，他必须上耶路撒冷去，受长老、祭司长、文士许多的苦，并且被杀，第三日复活。”这具有典型意义的死所带来的痛苦必须被承受，这一点已经进入到耶稣的意识中。当彼得想劝说他放弃这个计划时，耶稣气愤地斥责他：“撒但，退我后边去吧！你是我的绊脚石（*skandalon*），因为你所想的想法不是上帝的想法，而是人的想法。”（16:21—23）[①]在4章10节中，耶稣用同样的 *hypage satana* 来拒绝魔鬼的诱惑，[②]而现在又用这话来斥责彼得，这决非偶然；实际上，这惯用语意味着把“人”的思考方法描绘成魔鬼的方法。这“人”被作为魔鬼符号化了，他把自己的存在压缩进了一个内在世界的自我，[③]并拒绝生活在 *metaxy* 的开放性中。《马太福音》中的耶稣受到神、撒但这些古老语言的影响，他在斥责彼得之后，对他之所以这么做进行了解释，通过阐发出生与死的双重含义，这斥责被理解成为在理智上对存在进行的

① 【译按】此段译文，根据作者所用英译后一句按照现代中文本《圣经》译文，其余选自和合本。

② 【译按】*hypage satana*，古希腊文，意为：走开，撒旦。

③ 【译按】内在世界的自我。沃格林思想中有 immanentism 这个术语，是指神、抽象的精神或者头脑局限在世界以内，而没有超越世界。这里指人局限于有形的以物质为主的世界中。

符号化，我们先前对此进行过讨论：

> 如果有人要跟从我，就得舍弃自己，背起他的十字架来跟从我。
>
> 因为那想救自己生命的，反要丧失生命；那为着我丧失生命的，反要得到生命。
>
> 一个人就是赢得了全世界，却赔上了自己的生命，有什么益处呢。[①]
>
> (16:24—26)

这话以这样尖锐的问题为结束：为报答他第二层意义的“生命”(*psychē*)，一个“人”，即他的生命作为一个被内在地压缩了的自我，需要付出什么呢？通过使用 *aparneistai*(不认、否定、丧失)这个词汇以否定 16 章 24 节中的自我，斥责的意义，以及符号双层含义间的关系，被进一步地阐明了。当说到“凡在人面前不认我的人，我在我天上的父面前也必不认他”(10:33)，同样的词汇被用来意指人对耶稣的否定。此外，在 26 章 33-34 节和 69-75 节中，这个词还专门被用在了有关彼得不认主的段落，这样就形成了一个伟大的对应，彼得三次不认耶稣对应耶稣三次回绝魔鬼。在存在的间性中，人面对选择，要么否定自己或者魔鬼，要么否定耶稣和未知的神。

11 章 27 节基督的话语所处的体验语境，对它的分析尽管远未穷尽，但已经很充分了，足以使现实中那些理智上的问题清晰起来，由于大量教条的存在，由于过分强调现实的一个方面而忽略其他方面，或者由于人们普遍缺乏兴趣以进行深入的理智

---

① 【译按】这里选用现代中文本译文。

上的理解，这些问题陷入了重重误解中。在这里，我只是简要地列举出这些基本问题：

1. 在这个运动中，人对存在的意识从对宇宙世界的基本经验中浮现出来，同样是在这运动中，也存在着许多问题的核心，这些问题经过两千年的时间传递到了我们手里。意识作为这启示进程发生的场所，作为探寻和被牵引的场所，它对它自身而言变得明觉了。在一个满是诸神的宇宙世界中得到的体验必然让位于另一种体验，就是在 *metaxy* 中的心灵运动里对卓越的神圣显现的体验。所以，关于现实的真理，关于神、人、社会和世界的真理，对此进行的一切符号化，从现在开始必然渗透着存在意识这卓越的真理，并与它和谐一致。此外，因为真理的位置在历史上后于对基本体验进行的较为紧凑的符号化；当存在的意识被区分出来，随着一个现实体的真理在现实化的过程中迈向较高的阶段，现实的真理作为这个现实体进程中的一个事件被揭示出来，从这个意义上说，存在的意识是历史意识。如果，历史将与存在的真理和谐一致，它必然被符号化为一个启示的过程：体验和符号化的过去充满了宇宙论色彩，它们的过去在知性上必然与已区分出的意识相关联，正是这样的过去孕育了这种区分出的意识；人们洞察到生与死的双重含义，那么对未来的想象必须与此保持知性上的联系。对这个问题的回应是相当广泛的。这种宽泛性是很容易被理解的，如果我们把奥古斯丁的历史观念和他对末世事件的默默等待放在一起，把它与黑格尔的思考放在一起，要知道黑格尔的思想是通过对体系的构建来体现末世事件的；或者如果我们把当代的存在主义神学家和亚历山大的克雷芒(Clement of Alexandria)放在一起，前者认为《旧约》与基督教神学无关并将之抛弃，后者却坚持认为基督徒们应把希腊哲学作为第二本《旧约》。至于未来的想象，我们可以想

一想，在《启示录》中的天使带来的千禧年，我们也可以想一想，由克伦威尔和新模范军带来的千禧年。

2. 有关在间性中存在的意识被区分出来时，宇宙世界仍然是现实的；宇宙世界的秩序就其紧凑的程度而言，它已经通过内在于世间的诸神而充分符号化了，对这个宇宙秩序进行重新符号化就会遇到感情上的抵触和技术上的困难，而从新的洞见这个角度来说，这些抵触和困难是十分巨大的；特别是因为，这新的历史意识要求将旧有的诸神被重新符号化成像启示进程的早期阶段中的那些符号一样。我已经说过，在古典哲学的运动中，对 *metaxy* 进行地理智上的分析，其深度不亚于福音运动中所取得的成果，而且在某些地方甚至超过了福音运动，但是它始终没有迈出决定性的一步，人在面对未知的神时会进入紧张状态，对这种紧张状态的体验在古典哲学运动中始终没有变成真理，没有变成所有现实的真理都必须与之相符的真理。对于柏拉图，未知神的 *monogenēs* 不是人，而是宇宙世界。所以，在《斐德若篇》(*Phaedrus*)的神话中，他明确地处理了未知神与内在世间的诸神之间的关系：到了节庆的时候，古希腊诸神就艰难地向他们那天空的顶端攀爬；“那里极度(*eschaton*)辛苦和挣扎在等待着心灵”，当他想越过并且到达穹顶的外层；但是当他们站在那里，他们可以思考天堂之外的事物。诸神的那些人类追随者也不同程度地获得了成功，获得了这种思考的状态，但这决不是完全的成功，所以在这个世界上没有诗人曾经心存恭敬地赞颂过 *hyperouranion*，超越天空的地域，将来也不会有(247)。在柏拉图的神话想象中，当诸神的灵魂面向未知的神，紧张的状态在他们的灵魂中产生，同时他们又把他们那真正的知识传授给了人。在宇宙论神话的语言中，这些

奥林匹亚的追神者和沉思者是与神子相对应的，而只有神子才能认出在呈现的 *plērōma* 中那神圣的父亲，[①]也只有他才能根据其追随者那人类的接受能力，决定将他的知识传于他们。柏拉图对这个问题的解决方式在哲学中取得了长久的胜利：六百年后，当未知的神已被进一步区分成为单子 *epekeina nou*（《九章集》V. 3. 11），[②]普罗提诺（*Plotinus*）仍旧回到了《斐德若篇》的神话中，以对内在世间的诸神与未知神之间的关系进行符号化（《九章集》V. 8. 10）。此外，他还认为诸神仰望着“超越领地的王”，以此反驳诺斯替信徒的“神之诸子”，这“神之诸子”妄图抬高他们自己超越宇宙世界的诸神，并称这个世界是“陌生之土”（Ⅱ. 9. 9）。

3. 存在意识的区域，尽管地位显赫，也只是现实的区域。如果过分强调它，那么宇宙世界和它的诸神将成为诺斯替信徒的“陌生之土”，而这令人厌恶的世界也不值得人们留下生活了。在福音运动中当然出现了这种向不平衡状态发展的趋势。耶稣更欣赏普通人而不是有智慧的公众权贵，但他并不想发动一场革命，让普通人获得权力，而只是认为神的王国更容易向普通人敞开大门，而不是那些被授予利益和地位并掌管着人世中事务的那些人。他的吸引力与柏拉图是完全不同的，柏拉图对统治阶级的子弟宣讲他的思想，为的是从存在的意义上，使他们能适应在模范的城邦成为统治者，而模范的城邦是要取代当时那腐朽的城邦的，而神的王国是不需要社会结构的，也没有人世才有的统治阶级。在《马太福音》第 16 章，耶稣在结束他对存在的分析时确信地说：“我实在告诉你们：站在这里的，有人在没尝死味

① 【译按】*plērōma*，古希腊语，意为圆满、完整。

② 【译按】*epekeina nou*，古希腊文，意为不可超越的。这里指单子不可超越。

以前，必看见人子降临在他的国里。”(16:28)——这想象所能吸引来的教会成员可能只不过是那些想确立自己地位的革命者。此外，如果我们做到“不要为明天忧虑”(太 7:34)，[①]那么不仅将来的历史可能被遗忘，而且还存在着遗忘过去的危险。确实，《马太福音》中的耶稣并没有来废掉律法和预言，而是要成全它们的(5:17)，但是这种成全很难说与天启中的毁灭有什么不同。我们已经注意到了一些微小的改动，把耶和华的 *malak* 变成耶稣的先行官，以及把弥赛亚变成了神子；11 章 27 节中，那除了儿子无人知晓的未知父亲，他不是那人所尽知的神，这位神从西奈山鸣雷，并通过摩西和先知们说话。以色列的耶和华难道没有像柏拉图神话中的奥林匹亚诸神那样成为一位追神者和仲裁者？

4. 由于在福音运动中，这类课题没有被充分阐明，堕入诺斯替主义的歧途也就成为可能。福音的力量集中在最为重要的一点上，也就是说：一个人存在以经历他的死与生，未知神则显现在这样一个人身上，而只有在这显现中，我们才能找到真正真理的核心，而不是在整个宇宙世界中，也不是在自然或者社会或者帝王统治权中。但是，如果强调这个真理的核心，就会使它变得强烈，而它与中心以外的现实之间的关系就会被忽略或者打断，这样，这股福音的力量就能导致崩溃。在特定的内在世间诸神这样的背景下，未知的神就是一种未加区分的神圣显现，如果不是这样的话，他就是一个通过对宇宙世界的基本体验无法知晓的神。那样的话，在历史上就不会有启示的进程，也不会有千年的运动，更不要说这千年运动在神子的显现中达到顶峰，有的只是一个外在世间的神，他突然闯入宇宙世间，而对于这个宇宙

① 【译按】这里的引文出处错误，当在《马太福音》6 章 34 节。

世界中的人类，在这之前他一直隐藏自己。此外，对这个外在世间之神的启示成了唯一在存在上有意义的真理，因此，宇宙世界，它的诸神和它的历史就变成了一个现实体，这个现实体具有在存在上不真实的迹象。特别是，耶和华被想象成了一个邪恶的魔鬼，他创造了世界，为的是放纵他的权力欲望，并把人作为他创造的这个世界中的囚徒，人的命运于外在世间已经决定。[①] 诺斯替信徒的这个神当然不是福音中的神，福音中的神忍受着人之死而后又使人复活，但是，当存在的意识通过想象的行为，将其本身从宇宙世界的现实中孤立出来，诺斯替信徒的这个神就会从福音运动中浮现出来，可实际上只有在宇宙世界中，存在的意识才能被区分出来。我有意说，诺斯替的神可能会从这整个运动中浮现出来，是因为尽管他可能会成为福音运动发展的一种歧途，但他并不必然与福音运动有关。宗教历史学家发现诺斯替主义的源头在希腊或者波斯，在巴比伦或者埃及，在希腊的神话宗教中或者在犹太宗派运动中，这些宗教历史学家还认为《新约》自身也存在着诺斯替的因素，他们说的并不算错，因为将未知的神从内在世间的诸神中区分开，这样一个存在运动一旦开始，走向歧途的结构可能性就会出现。然而，我们应该明白：这种结构可能性的出现，就其自身而言并不是诺斯替主义；人们通过想象将存在意识孤立出来，当这样的孤立行动成为核

① 【译按】根据诺斯替主义的宇宙论中，“圣灵”索非亚（Sophia）从神圣的父亲那里向外释放离开了圆满完整的神圣光芒，在她下落过程中，她孕育了耶和华，或者说撒但，他相信自己是神，他造就了物质世界和人类，并且他不让索非亚离开回到神圣父亲那里。诺斯替主义认为，深奥之神、单子或者第一位父亲，他放出的精神之光（关于这种光的具体称谓，各教派间有很大差异）在下坠的过程中被物质化了成为了世间万物，同时也具备了邪恶的特征。而这世间一切的事物必然要回到它们下坠以前所在的地方，也就是外在世间的领域，与深奥之神相合。所以这里说“人的命运于外在世间已经决定”。

心推动着对主要符号体系的构建，只有在这样的情况下，用“诺斯替主义”这个词才是比较合适的，比如公元 2 世纪时存在的那些庞大的诺斯替体系。尽管这些体系是神话想象的产物，但它们并不是内在世间类型的神话，也不是哲学家的神话，比如像柏拉图和普罗提诺式的神话，它们也不属于《新约福音》那一类。它们是一种与众不同的符号体系，表达着一种对现实的疏离状态，这种状态可以被更准确地描绘成对存在意识进行的外在世间的孤立。

从一开始，这运动就含有走向诺斯替主义这条歧路的可能性，但直到人们在未知神之下通过他的儿子对存在的真理进行完全的区分，这才造就了一片文化领域，而在这片文化领域中，对存在进行外在世间的压缩才可能发生，并且这种可能性与对真理进行完全区分的可能性一样巨大。如果福音是现实的真理，那么外在世间的压缩就是对它的破坏，而这却已经被西方文明继承了。我已经说过，在 18 世纪晚期和 19 世纪初期，出现了包含许多新基督的文化模式，这种模式重复了“神之诸子”的模式，而爱任纽和普罗提诺就是因为“神之诸子”才怒气冲天的。但是，这里我不能对这些问题进行更加深入的讨论。我们不知道，在现在这个文化破坏和文化断裂的时代里，究竟还会发生什么可怕的事情，但是我希望我已经向大家揭示了，当我们理解哲学面对的许多问题时，哲学本身并不是一点用也没有。也许哲学的劝导会帮助我们重新找回理性的规则。

沃格林(Eric Voegelin)

不朽：体验与符号

谢华育　译

I

有一类体验，我们将之理解为多种的宗教体验，这类体验造就了诸多语言符号，而“不朽”就是这些符号中的一个。也许严格地说，这个词已经不再是最好的一个了，但是作为一个伟大的先导词汇，它具有许多优势，这一点在哈佛这里，人们应该很熟悉。所以，我希望，使用这个词能够使我们更容易对调查中的主题问题有一个普遍而直接的理解。

问题中的这些符号意图表达出一种体验到的真实。但是，要实现这个意图，它们却遇到了一个独特的缺陷。因为，首先，这些符号所指的并不是存在于时间和空间中的事物，它们所表达的真实是有关非存有之现实的。此外，这种非存有，其体现形式也与体验本身有关，因为它正是一种意识，对参与非存有之现实的意识。正如《希伯来书》11 章 1 节所说：“信就是所望之事的实底，是未见之事的确据。”最后，同样的这种形式也与这些符号的意义相关，因为这些符号传达出的真实正是有关产生中的

意识的。所以，我们说一种体验到的真实，而不是说一种附着于符号之上的真实。这体验创造了这些符号，当这体验不再显现在那拥有它的人身上，现实也就消失了，而正是从这种现实中，这些符号才获得了意义。如果我们把这些符号看作是口语或者书写词汇，它们就只是被作为感官世界的遗迹被保留下来，但只有当它们演化，并且通过演化，在听众和读者中重新建立那种产生中的现实，它们的意义才能被理解。这些符号存在于世界上，但是它们体现出的真实却属于那有关非存有的体验，这真实通过符号所拥有的方法清楚地将其自身表达出来。

刚才描述的这种体验是难以捉摸的，这也将那些符号和它们体现的真实暴露在无法预知的历史变迁中。由于本原逐步地消失，即便对一种体验做出最充分注释和阐述，其所得也不过是些符号，这些符号仅仅是一个最初的完整真实的外在残迹，而这个完整真实是包含了这种体验和对它的阐述的。在一个产生中的现实和已产生的符号之间，存在着内在的紧张状态，这两极的相同和相异之处在这种紧张状态中保持着平衡，但是，一旦这些符号脱离了这种真实带有的完整性，并只是成为一种字面记述的形式，那么这种紧张状态就会趋于瓦解，成为一条信息和这条信息的主题。无论如何也无法保证，阅读到这些记述的读者将会主动地在冥思中重新构建这种产生中的现实；人们甚至可以说这种机会是微乎其微的，因为冥思需要更多的精力和规范，而这些是大多数人所不能付出的。然而，人类存在中的正确次序就来源于这些符号表达出的这个真实，我们不能将之略去；尽管为了交流的目的似乎不切主题，但是为此而重述注释性记述的压力却很大。比如，这真实可以被解释成为一些简单的命题，它传递出的内容就是解释者认识中它的本质内容，这样就可以在比较低级的教

育和启蒙标准上使用它了。如果按照这样的进展方式，为了那些相当值得尊重的目的，这记述所表达的真实就会采取学说或教条的形式，也就是真实的第二等级的形式，比如这样的命题“人是不朽的”或者“灵魂是不朽的”。此外，与多种体验类型相应的环境也会导致这类教条的命题，比如唯信论对此的接受，或者那些有更多缺陷的理解形式。一位天主教的朋友曾辛辣地指出，有的神学院学生情愿相信登青格(*Denzinger*)的《手册》(*Enchhiridion*)，而不是相信神；或者，为了避免来自教派偏见的怀疑，又产生了新教基要派；或者为了避免任何职业偏见，有些哲学教授会教给你柏拉图有关心灵，或者有关理念，或真理的“学说或教条”，尽管把柏拉图当作一种学说或者一种教条的创立者是非常荒谬的。然而，即便变成了教条，这也不能说是真实遭受到的最大损失。通过某些处理方式，产生中的体验造就了最初的记述，又通过某些处理方式，最初的记述带来了教条，而当教条化的真理在社会上占据主流地位，有关这些方式的知识却可能被遗忘。我们将不能再透过这所有的符号而看见现实。这样，它们会被误解，只是被理解成为关涉诸多事物的命题，就如同那些涉及感官对象的命题一样；而当具体的事例不能与典范的类型相符，这些符号就会引起怀疑主义的反动，比如皮戎(Pyrrho)的判断悬置，庸俗的不可知论，再比如那些看似机灵实则愚蠢的问题，如“你如何知道?”和“你如何证明它?”每个大学老师都从他的课堂上领教过这些问题。当看到这残破的景象，我们就能理解艾略特(T. S. Eliot)《荒原》中的诗句：

什么树根在抓紧，什么树根在从
这堆乱石块里长出？人子啊，

你说不出，也猜不到，因为你只知道
一堆破烂的偶像，承受着太阳的鞭打
枯死的树没有遮荫。蟋蟀的声音也不使人放心，
焦石间没有流水的声音。①

II

我已尝试着提出一种现象，即最初的记述、教条的解释和怀疑论的争论成为了一个序列，当对非存有之现实的体验变得清晰，并且当它作为一种有序的力量，通过它的符号进入社会时，这个序列能将其自身附着在这种体验之上。在一些事例中，当哲学和基督教信仰的伟大而有序的体验附着了这种序列，这种序列就可以被认为是历史那无穷复杂的进程中的一个结构。对这些大跨度的历程进行回忆，哪怕所能得到的只不过是些许线索，这也会有助于确定我们自己在这些历程中的位置，也有助于我们在今天弄清楚对不朽进行探究的意义。

在我们的文明中，这种序列曾经产生过两次：一次是在古代，还有一次是在中世纪和现代。在古代，希腊思想家的理智体验从充满神话的文化中浮现出来。他们留下了古典哲学的文献总集，作为对他们体验的注释。柏拉图和亚里士多德那注释性的哲学之后就是各个学派的教条哲学。终于自亚里士多德的下一代人之后，这些学派的教条哲学开始遭遇来自怀疑论的反对。在公元 2 世纪和 3 世纪之交，恩披里柯(Sextus Empiricus)集中并整理出一大套怀疑论的理由。第二次的情况比第一次更加复杂，因为哲学和启示，它们体现的真实都附着了这种序列。基督

① 【译按】参见赵萝蕤译文。

教的次序所维持的平衡充满着危机，但这平衡中的裂痕在 11 至 14 世纪的中世纪却并没有招致什么问题，但是在神秘主义和唯名论的平行运动中，信仰和唯信论出现了分歧，这是一个不详的预兆。到 16 世纪，基督教变得教条主义了，它在宗教战争中分裂了；战争在物质上和道德上造成的破坏激起了人们对教条主义的阵阵厌恶，无论是神学上的还是形而上学层面的。还是在 16 世纪，人们再次引入了恩披里柯，并将之作为反对教条论辩中的利刃，这样人们的反感最后变成了所谓的 crise pyrrhonienne。[①]从 17 世纪开始，现代性为我们带来了难以置信的辉宏景象，既迷人又让人作呕，既宏大又庸俗，既令人振奋又使人沮丧，既不幸又怪诞。现代性带来了对于建立新世界的天启般的狂热，但这要以抛弃旧有的世界为代价，可是，期待中的新世界到了明日就成了旧世界，而被抛弃的旧世界对于昨日来说依旧是新世界；现代性带来了众多破坏性的战争和革命，这些战争和革命之间也只是暂时的稳定，况且，只是通过自然法、因启蒙而有的自利、权利的均衡、利益的均衡、适者生存、因核灭绝而对人口减少的焦虑，这稳定才在一个较低级的精神和知性次序之上得以实现；现代性带来的意识形态教条压在了教会和教派的教条之上，它那拒绝一切的怀疑主义将这些教条统统扔进了偏见的垃圾箱；现代性带来的庞大体系建立在一些并无根据的前提之上，它那带着狡诈的怀疑却认定：这些前提确实并不可靠，可正是这个原因，它们不应该从理性上加以讨论；在我们的时代，现代性造成的结果是将人类统一起来，关进一个全球性的疯人院，这疯人院里充斥着惊人的蛮力。

我们在这里使用的这个词“疯狂”——它就是埃斯库罗斯意

① 【译按】crise pyrrhonienne，法语，皮戎式的危机。

义上的 *nosos*——意味着一种精神上的病理状态,[①]它是一种个人和社会次序的遗失,这是由停止接触非存有之现实造成的。对不朽做理性上的讨论,其前提就是接触那已经遗失了的现实,可是在这个疯人院里,哪里才能找到地方进行这样的讨论呢,如果说它还有什么地方的话?

唔,还真有这么一个地方——甚至这地方比我们平日能想到的还要大。因为,即便人在他自己创造的世界里狂暴地奔跑着,即便有关这种疯狂的知识不能使这精神上的疯狂镇定下来,而只能巧妙地压制它,人还是没有停止成为人。我们把现代性看作是疯狂的凶残状态,这种状态却始终与思想家们为伴,这些思想家正确地诊断出了疯狂的病因,开始通过各种尝试重新获得现实,以此来医治邪恶。在 17 世纪,有个笛卡儿,在他的《沉思录》中,他试图找到一个安全的领域以进行哲学思考,而这种哲学思考是要超越直接体验中的教条主义和怀疑主义的。在 19 世纪早期,黑格尔言之凿凿,只要能重新理解体验,我们就能脱离无意义的教条主义,同时为了这个目的,他运用辨证的方法对他的现象学(Phänomenologie)进行思考。在我们的这个世纪,詹姆斯(William James)和柏格森(Henri Bergson)的作品在这样的努力中具有里程碑式的意义。但是,重新确立与非存有之现实的联系,这个任务并不轻松;而要使这样的尝试在社会上造成影响就更困难了。一大堆知性上毫无意义的垃圾遮蔽了公众的视野,作为个体的思想家们,他们的作品对这造成了多大的影响,是难以探明的;疯狂看起来和以往一样强大有力,只有霍布斯式的对死亡的恐惧才能使它停止。尽管这结果让人气馁,但是看起来,这样

① 【译按】*nosos*,古希腊语,意为疾病,疯狂。

的进展对我们来说是不可否定的。

为了确立一个标准，以衡量在这个问题上取得的进展，我要提一提威廉·詹姆斯的《宗教体验的种种》(1902)，对于有关非存有之现实的体验来说，这部杰出的文献是具有开放性的。许多著作都清晰地阐明了这些体验，并且对不朽的问题进行了谨慎而细致的解释，但是如果你仔细看一看詹姆斯这本书的索引，你会发现对于这些最为重要的文本，此书丝毫没有提及。如果你找寻柏拉图和亚里士多德的名字，那你是徒劳的；基督没有被提到；只有两处地方提到了保罗，但与他有关的篇章也只不过是引用了其他作者的文字而已。我们进行这样的考察不是要批评詹姆斯；而只是描绘出这个世纪开始时科学的状况，当时，这些重要的文本根本不能进入普遍讨论的视野，以至于，即便像詹姆斯这样包容的人也没有意识到这些文本与他的研究目的是有关的。特别是对于不朽的问题，他不过写下了简短的一页。尽管文辞幽雅，但情绪却显得烦躁，这种情绪是可以理解的，因为他眼里的不朽就是最通俗想象中的不朽，大约就在这个时候，福斯特(E. M. Foster)在他的讽刺短篇小说中嘲笑了这类想象。人们必须记住，这个世纪开始的时候，也是具有哲学倾向的人们十分困难的时候，这段时期如此糟糕，以至于狄尔泰(Wilhelm Dilthey)抑制了十年才出版了他的著作，因为他觉得这些努力注定都是无用的。

在这个世纪开始以后，情况大为改变。一方面，在几个回合的全球性战争和革命中，精神的疾病明显地暴露出来；另一方面，人们以一种极具讽刺性的方式重新获得了有关超越的体验。因为，借助历史知识，这些体验离奇地从地狱中归来，尽管教条的外壳曾经使它们只剩下一丝影子，尽管反神学主义(antitheologism)和反形而上学研究(antimetaphysicism)的连续攻击使

它们离开了生活领域。显然，在这个领域中这些体验已经销声匿迹，所以体验回来并不会打扰未来那些 paradis artificiels 的美梦，[①]通过探究神话、《旧约》和《新约》、天启的运动和诺斯替的运动，通过比较宗教、亚述学、埃及学、古典哲学等等，这些体验被作为"历史事实"重新引入视线。个人和社会存在中的次序有赖于体验，直到今天随着对当代的无序及其成因的诊断越来越精确，关于这些体验的新型知识才为人所知；在现行的对次序的恢复过程中，它迟早会成为一种有生力量，如果不是这样的话，那倒是让人奇怪的。

所以，从这个世纪最初的几年开始，知性的景象确实发生了变化。今天，一个哲学家可以充满责任感地投身于有关不朽问题的探究中，历史科学为他带来了比较性的材料，有关体验和体验的符号化的科学也相当完备了，这些都为他提供了他所应该得到的帮助。现在，我将对一个具有典型意义的个案进行分析。

III

因为，这次探寻的目的不是对符号进行描述，而是分析产生这些符号的体验，所以当我们选择个案的时候，只能考虑它是否满足方法的需要。因为，一方面，关于这些符号的传统特征，以及据此而判断体验的真实性是否可疑，这些问题都可能会产生，为了避免这些问题，所选个案应该处于历史上较早的时期。但另一方面，它又必须出现在文化发展较晚的时期，这样，对体验的解释可以足够清晰，从而使体验到的真实和表述它的符号，这两者之间的联系能被理解而不会产生任何怀疑。能满足这些要

① 【译按】paradis artificiels，法语，人间天堂，人造的天堂。

求的个案来自大约公元前2000年中王国时期的埃及，这是一份没有署名的文本，保留了早期对生命、死亡和不朽这些体验的思考，其完善的分析使它与众不同。这个文本的名字叫“一个思考自杀的人和他灵魂的论辩”。

《论辩》的第一部分只是部分保存下来，它展现了这人与他灵魂间的争辩。混乱无序的时代造成了重重困境，这使人陷入绝望，他想结束已经变得没有意义的生命；作为对话者，灵魂则要打消他这个念头。尽管保存并不完好，但只要能使我们理解正反双方各自的理由，这争论就可以划分成三个部分。人与他灵魂间争论的第一个回合是有关生命是众神所赐这个想法的。生命不是个人的财产，不能因为它成为了一种负担就随意丢弃，它是一种馈赠，无论在什么条件下，它都应该被作为一种责任对待，由此，灵魂指出众神的命令和圣贤的智慧都不允许缩短给予人的生命长短。可是，人知道怎么辩解：在周遭的社会中，个人和公众的次序都已残破，这使生命失去了任何可能的意义，所以，在这个特殊的环境中，违反众神的规定也是正当的。第二个回合中，提出了世俗意义上的不朽的问题。人试图使自己的决定能让灵魂满意，他许诺将在葬礼和献祭时供奉足够的祭物，这样能保证灵魂在上天逗留期间能够愉快。可遗憾地是，灵魂却老于世故，面对这世俗的承诺，丝毫不为所动。看起来，对于怀疑论中有关死后可能性的想法，它非常熟悉；它知道没有人从上天那回来，告诉活着的人灵魂在上天中的情形。但是，人和他的灵魂一样倔强。第三也就是最后一个回合的出现也就非常必然了，因为怀疑主义并没有让他动摇。这就造成了一个困难的局面。这个人不能在世俗的信念或者世俗的怀疑论中找到心灵的宁静，对于这样一个人，你又能怎么办呢！所以这时，针对人之奥秘的核心，灵魂必须发起彻底的一击：人就生活在极度的痛苦

中，因为他对待生命十分严肃，并且不愿承受没有意义的人生。但是为什么要那么严肃呢？为什么不能简单点不要那么绝望？当人来到世间，他就应该享受活着的快乐："追随快乐的时光，忘记烦恼。"这最后的理由在当时很普遍，从其他地方我们也可以看到，比如《竖琴之歌》。在这个语境中，这种理由获得了一个新的意义，因为作为世俗智慧的一种建议，它没有被接受，当人陷入存在的痛苦，它被认作是最后的侮辱折磨着人。从这个建议中可以看出一种已经产生出来的精神危机。这个劝告如此卑贱，人因此而愤怒，他表达出他的厌恶：

> 看，我的名字将因为你而变得难闻
> 甚于鸟粪的恶臭
> 在夏天的日子里，当天空无比炎热

在这情感的爆发面前，灵魂陷入沉默；它已无话可说。此时，人独自面对抉择。

在这次探寻的较早时期，已经提出了一些问题，这第一部分有关这些问题的内容和它在《论辩》中的作用，是由对这一部分的简短回应而为人所知的。

这僵局可能通过自杀来解决问题，这非常独特，灵魂给出它的理由，试图为这僵局找到出路。但这些理由却有着一种非现实的奇特气息；我们能用很通俗的话将它表达出来：这生命是神赐予的，不是你自己的，所以不能任意弃世；此外，你不能确定上天中的生活是怎样的，所以最好保有你已经得到的一切；最后，不要这样不切实际地讨论人生的意义，不要采取一种自以为虔诚的姿态，做一个众神的孩子，和别人一样享受好时光。如果通过这种方式我们就把这种主张的精髓转变成了美国式的俗语，

它的严肃性就可以被怀疑了。这样，在第一部分，有关人生意义的讨论里那些在当时被广泛使用的通俗论据就被带有讽刺地展示了出来；通过这讽刺，我们可以认为，灵魂对这些理由的理解就是在表述一种残缺形态中的存在。这样看起来，周遭社会的特点应该被描述为，因为次序性的现实严重丧失，社会深受其苦，这种主张的庸俗一面就暴露了这个社会情况；也许这个时代的问题不能被简单地理解为因为众神的不快而导致实际存在的政府崩溃，我们应该这样理解，这些问题与存在次序的瓦解相关。对这种类型的描述当然是可能的，只要在作者心中，这种残缺形态的替代者是一种有生力量，这样，体验到的现实，它的出现，就可以被作者用来作为一种标准，以此对社会进行判断。在我们这个时代，人的处境与《论辩》中的那人没什么不同：充满了伪善、怀疑主义和享乐主义的言语，这些庸俗的陈词滥调支撑着社会，要生活在这样一个社会中就要努力使人寻找现实的绿洲——只是为了达到这个目的，人们不必求助于自杀这样的极端方式。

这样的解释，尽管听起来与当时的时代不符，但却并不是冒险的臆测。《论辩》可以解释为一出存在的戏剧，这就肯定了这样的解释。推理的过程小心地步步发展，最后达到了精神上的迸发——如果没有这个可能迸发的精神，这又怎么会发生呢。所以，推理激发了精神的迸发，我们就要由此回溯推理。人们总是会悲叹时代的不平等，或者，面对参与到堕落中所带来的侮辱，从存在的角度抵制它，即便这种参与以无关痛痒的悲伤为幌子，我们如果就着从高潮处释放出来的亮光，就可以看清楚这两者的区别。《论辩》的作者并没有悲叹，他做出了戏剧性的判断并行动起来。他笔下的人与社会的无序相抗争，他是这斗争中的胜利者，因为在他的本性中有着关于次序的完整现实。但是，

只能通过意识的发展，这种现实才能逐步成长，最后完整地体现出来；而当人强烈地拒绝灵魂的建议，这才能使对现实的意识正确地发展。最后他拒绝了社会、社会对他的劝告和给予他的压力，只有这样，他才能自由而清楚地阐明存在于他心中的现实和社会的消极状态，他将自己从这种状态中解脱出来。他抵御住了诱惑，没有成为一个顺从者，没有让自己的名字沾染臭气，随后，他就能与他的本性相伴并找到一种语言足以描述他的体验。

《论辩》的第二部分阐明了有关现实的体验；相关的记述被分成了四章三行诗。第一章表达的是人的厌恶，如果要在堕落的存在中延续生命，对于他的本性来说，人就会变成一团臭气，他对此十分反感。现实确定自己与非现实截然不同，在描述了它的迸发以后，第二章刻画了非现实形态下的生活；第三章把死亡处理为解放者，它要阻止生命成为一种病态；第四章讨论的是，对生命完整性的信仰能通过死亡而获得。这种阐述方式——对死一般生活的反感、对充满生机的死亡进行描述、在生命中通过死亡而从死亡中获得解放、通过死亡展现生命的完整性——精确地表达出了体验的结构，这种精确性是很难超越的。诚然，理智的和启示的体验具有更高的区分层次，也正是在这样的条件下，柏拉图和保罗笔下的记述得以展开，在他们的安排下，这些记述具有更为多样的符号工具，其表述也更具灵活性，神话这种如砖石一样紧凑而局促的文体是不能展现这样的表述的，但是在这里，这位无名的埃及思想家清楚地提出了他的主题，从根本上说，对于这个主题，柏拉图和保罗笔下的记述也只不过是它的变体，因为如果所有的记述都是真实的，它们便无一例外地必然如此。

第一章诗歌描写了人的厌烦，从这里开始，我引用了一个实例。这个系列中其他的三行诗也不过是表现一些更加乏味的气

息。我现在要从下面的每一章诗歌中各举一两例，使人们知道在细节上这种体验已经清晰到什么程度了。

在第二章中，每一节都以“今天对谁我能倾诉?”的诗句为开头。由于精神的破灭而使人们之间的社群也遭到了破坏，这成为这些诗歌的重要主题。特别是，作者抱怨道：

今天对谁我能倾诉?
人的伙伴都如此邪恶；
今天的朋友不会去爱。

把这个思想翻译成古典哲学的话，我们可能会这样说：亚里士多德意义上的 *philia politike*[①]源自对神圣努斯的爱，人们体验神圣努斯，用它来构筑人的本性，可是 *philia politike* 已经变得不再可能，因为神圣的显现已经从本性中撤离。结果，作者继续抱怨道：

今天对谁我能倾诉?
容颜已经消散：
每个人对着他伙伴的都是一副沮丧的容颜。

当现实退出了本性，面容已经无法分辨——它造成了不同的后果。这里这首三行诗看来指的是一种意识，一种与丧失及由此而生的痛苦有关的意识；这些诗句听起来像是在描述一种现象，我们今天把这种现象叫做“孤独的人群”和“安静的绝望”。对于《论辩》中的这个人而言，这种现象变得很清晰，这就是他自己的

① 【译按】*philia politike*，古希腊语，意为政治的友谊。

孤独。

今天对谁我能倾诉?
没有人满足于他的内心
可以与我们一同前进的那个人,不再存在。

但是本性的丧失也可以以邪恶为形式,并默许它的存在。其他的诗歌详尽描写了这个邪恶的人,他惹来的只是阵阵笑声,此外,还描写了在社会中犯罪盛行,以及邪恶那乏味而无尽的前景。

在这全然的寂寞中,人转向了死亡,并希望死亡能将他从无意义的存在中拯救出来:

死亡今天面对我
如给病人的良药,
如在监禁之后走向开阔。

或者:

死亡今天面对我
如一个人期待着再看一眼自己的家园,
在他被囚多年以后。

第三章中的诗歌丰富了生命的主题,它被看作是病态,是乌云笼罩下黑暗的土地,是一次流放和一场劳役;同时死亡的主题也丰富了,死亡是良药,是光明,引导着人走出黑暗去那迄今不为人知的地方,是对回归家园的渴求,是获得解救远离牢狱。这组符

号引起了我们的注意，因为它们也出现在柏拉图和诺斯替式的文本中，我们对此已经十分熟悉。因此，看起来，这些符号并不只属于这些文本，它们具有体验类型的基本特点。我们现在就回到这个问题上。

第四章中的三行诗表达出这个言说者信仰通过死亡进入生命的完整性中。

噢，当然，在那边的他
将是一位活生生的神，
因他犯下的罪而惩罚他。

噢，当然，在那边的他
将站在太阳的轻舟中，
选取那里最精良的物品给予神庙。

噢，当然，在那边的他
将是一个拥有智慧的人，
当他说话他就向拉神请求，这不会被阻止

从这一章中，我们特别注意到一套符号体系，人转变成了活生生的神，乘坐着太阳的轻舟。因为已经变成了太阳神的神圣伙伴，人就成了太阳神的参事，同时他成了一位法官，审判着尘世中人和社会的事物。看起来，审判的主题和疏离、病态、囚禁等等这些符号一样，并非希腊或者基督教的体验所独有；和其他的符号一样，它通常存在于这样一种完整的体验类型中，这类体验造就了不朽的符号体系。

《论辩》的作者已经获得了一种清晰的区分程度，只要我们

把最后一章中的断言和埃及关于宇宙世界和帝国的体验结合起来，这样精确的区分这显得很清楚。

在对宇宙世界的体验中，它包含的所有事物——诸神、天堂和尘世、人和社会——都是同质的。因为埃及王国也是宇宙世界的参与者，它的次序应该体现马特神[①]，神圣宇宙的次序，而法老应该成为这个次序和社会之间的沟通者。但是，在作者创作的这个时期，由于法老失去了作用，埃及陷入了无序之中；同时根据关于帝国的传统观念，这种不幸的局面可以被修补，只要一位新法老出现，这位法老将再次有效地疏通渠道，确保从众神到社会中的马特自如地运行。《论辩》反对这种传统观念，它必须被看成是帝国历史上一个非凡的事件，如果不说是革命性的话，因为它为法老的沟通作用找到了一种替代。《论辩》的作者对不惜代价地求生并不感兴趣，他对世俗想象中的不朽也不屑一顾，这些论题都属于非现实的形态，而他正想将自己从这种非现实中解脱出来；他所感兴趣的是一种非同寻常的不朽，这种不朽将有助于重建埃及的次序。人，这个活着的神将扛起法老这另一个活着的神所不能扛起的重担。可以肯定，我们见证了一次精神上的爆发，它突破了对宇宙世界的基本体验，并走向超越的个人体验。这位作者似乎快要获得这样一种见解，人的次序，无论是个人的还是社会的，都必将有赖于人直接存在于神之下。考虑到这样的符号化非常清晰，我们可能会有一种冲动，想进一步强调这样的解释，同时把关于人本质的这个见解理解成 *imago Dei*，[②]一个完整意义上，但同时不需要借助法老的沟通作用就能实现的 *imago Dei*。但是，这样说可能就太过头了。因为

① 【译按】马特神，埃及的正义，真理，秩序之神。

② 【译按】*imago Dei*，拉丁语，意为神的形象。

这位无名的作者并没有彻底打破那基本体验，他只是保存了他对宇宙世界的信仰，尽管存在着社会无序的现象。他笔下的人并不是指每一个人，所以，他不能把他个人的突破转变成针对神圣王权的革命。成为太阳神的参事，接受这个地位，这成了唯一可以想到的办法以使新发现的人之现实能在宇宙世界和社会的机制中发挥作用——而为了获得这个地位，人必须自杀。从宇宙论中的统治者到将先知、圣贤，或者哲学家作为一个新的公共次序的核心，要实现这样的转变，时机还没有到来。

IV

公元后 20 世纪西方的一位哲学家发现自己在很大程度上与公元前 20 世纪的这个埃及思想家处于相同的境遇中：无论是这位哲学家还是《论辩》的作者都因为时代的无序而不安，他们都在寻找一种现实，而这种现实在他们周围的景象中已经不存在了，同时他们都认识到符号在日常的辩论中被错误地使用，他们希望恢复这些符号的意义。在当代，教条的信仰和同样教条的反驳之间的争吵就好像《论辩》第一部分里的争论；四千年以前的这位无名思想家已经认识到一些类型的描述和论调就是在表达一种残缺形态的存在，而今天的哲学家必然沿着这位前辈的路，在这种特定类型的描述和论调中寻找这真实。

由于这两者非常相似，我们可以放弃约束着哲学家的两条规矩。一条规矩是，哲学家不能支持盲信者，特别是不能使他自己背离而讨论这样一个教条化的问题，即是否人或者他的灵魂是不朽的。因为在教条的争论中，符号已经被理论化成为实体：当他参加到这些争论中，他就会卷入错误中，这个错误就是怀特海(Whitehead)所说的“错置具体感的谬误”。另一条规矩是，

他不能支持反对者，因为他们否认神、灵魂和不朽这些命题具有合理性，因为这些命题不能像有关感官对象的那些命题一样，被证明或者证伪。可是，以上这个论断是没有丝毫意义，因为没有人会坚持认为教条化的命题指的是外在世界；这个论断的前提是教条化的真理不能被推导出来的，它是自创的，这个错误的前提使整个论断看起来是在否定这些反对者的价值。但是，在盲信者和反对者之间存在着一条狭窄的小道，踏在这条小道上，哲学家必须始终明白，这两者在知性和存在的意义上具有各自的优点。哲学家必须承认反对者具有知性上的优势，因为反对者不像盲信者那样错误地使用实体化的符号。他也必须承认盲信者具有存在意义上的优势，因为反对者为了在知性上的明晰性，对真实加以完全否定，然而，盲信者却把体验到的真实保存在它那教条化的衍生体中。不过，这种具有同情心的思考不应该使哲学家变得感情用事，要么冲动地谴责其中的一方，要么因为其中的一方而优柔寡断。哲学家不应该任意谴责——因为信仰和理性之间存在一种紧张状态，它们的共谋与矛盾之间的紧张状态，这种紧张状态就是一个谜。作为传统主义者，盲信者用教条的形式表述真实，而充满理智的反对者则因为教条的形式而否定真实，是否前者比后者更接近真实，这他也不知道。只有神才知道谁距离那个又是起点的终点比较近。哲学家也不能因为看不透这个谜就犹豫不决——因为在人类的理解范围内，他可以认识到：反对者不能理解在破碎的景象背后有一个完整的现实，而传统主义者则可能在绝望中相信他看到的破碎景象就是一个完整的景象，这两者其实都处在同样残缺的存在中。犹豫会让哲学家成为《论辩》中的那个灵魂，与此同时，做人要做的那部分事情会成为他们的负担。

我们刚才所提到的那些紧张状态，它们所处的领域也就是

哲学家的运动所处的领域。这个领域在外延和结构上的特点，我们必须予以说明。关于它的外延，柏拉图曾阐发过这样一个定理，社会是更大的人——这个定理在今天应该被扩大，它应该包括历史。社会和历史都是更大的人。也就是说，这个领域不仅限于作为单个个体的人，它还包括人类在社会和历史中的方方面面：因为人在他个体存在中体验到的这些紧张状态，以及他认为构建了这个领域中其他部分的紧张状态，这两者是相同的。至于这个领域的结构，我们可以区分两个基本的维度。第一，真实中的存在和各种残缺存在形态之间存在着一种紧张状态。正是在这个紧张状态中，哲学家生活并使自己运动。所以，他所考虑的真实并不是他同时代的人会遗漏掉的些许信息，在有序和无序、现实和现实之丧失之间的紧张状态中，这真实就是一极，他体验着真实如同真实就属于他。他的存在包含了有序，他的欲望将他推向这次序，但同样，他的存在还包含了无序，尽管这无序让他厌恶。第二，在那残缺的存在层面，有许多种紧张状态。当蕴涵真实的现实衰落成传统主义者对符号的信仰时，无信仰以及对信仰进行理性地反驳，这些外在形式所赖以存在的环境已经确立了。因为，当信仰与体验到的真实失去了联系，信仰就不仅会招致反对，而且还会建立起一种教条的环境，在这样的环境中反对之声会在社会上产生广泛影响，这样，信仰反而帮助了敌人。这类紧张状态，也就是信仰和无信仰之间的动向关系，我称之为教条存在的子域。今天，哲学家要考虑的不是整个领域中的这个或者那个部分，而就是整个领域本身——它的整个外延以及它的所有结构维度——因为，如果他忽视这些指导性的要素，他的探寻就会失去方向。特别是，他必须抵御一种职业的诱惑，不能只站在这紧张状态的一极上，尽管他的欲望将他推向这一极；如果他就真实中的存在开始说教，好像它就是他占

有物中的一个绝对客体，那么他将陷入到教条的存在中。

尽管《论辩》的作者和这个现代哲学家在同样类型的领域中运动着，但是在具体的方面，他们各自所处的领域还是有所不同，因为历史的问题只是紧凑而局促地出现在埃及的领域中，而在现代西方的领域中，这个问题对于哲学家以及盲信者和反对着来说，已经变成了一个清晰的主题。我首先要讨论的是在教条存在这个子域中出现的历史问题。

在这个子域的现代变体中，我们发现了一类符号，这类符号在埃及的环境里是找不到相似体的，这就是所谓的针对教条信仰进行的意识形态反驳。教条的信仰已经预先表现出了意识形态论断的形式，所以，是它自己促使社会接受了这样的论断；只要根据以上这条规律，我们就可以解释为什么这些符号在我们的社会中获得了空前的成功。现代反对者的主要理由是："体验是一种幻象"，我将以此作为典型个案并加以分析。

首先是这种反驳的知性结构：这个命题是一种不严谨的思考，这在日常生活用语中很常见。说得仔细点，人们必将会说，一种体验决不是一种幻象，它通常是一种现实；使用逻辑谓项"幻象"要考虑的不是体验，而是体验的内容，假如它具有幻象的特点的话。根据其情况，我们应该注意这样错误的用词，但是我们更应该避免产生误解。然而，在意识形态论辩的语境中，逻辑谓项的转移被巧妙地用来造成一种误解，人们会误以为，在前景(foreground)中这个存在错误用词的命题就其自身而言，足以说明背景命题中可能存在的意义。谓项的转移使我们不能注意到这里含有一个不明确的前提。结果，一个没有意义的命题被用来阻止人们提出这样的问题，即在背景命题中可能存在的意义是否在具体的事例中也同样有意义呢。所以，我们要突破禁忌，尽管别人不希望我们问这个问题，我们还是要问：当体验的

内容被描述为一种幻象，这意味着什么呢？它可能意味着两种情况：要么很彻底，由主体体验到的客体根本不存在；要么渐进式地，这个客体是存在的，但是细致的审视揭示出它具有一些特点，这些特点与明显存在于被体验客体中的特点是不同的。在这两种情况中，判断它们是否是幻象，都是以潜在或明确存有的并且外在于体验的物体为对照的。但是，这样看来，为什么背景中可能存在的意义必须要不为人知，这个问题的理由——或者至少是诸多理由中的一条——就变得清楚了。因为判断是否是幻象只是依据对存有之客体的体验，而并不考虑有关参与到非存有之现实的体验。这样，背景中隐藏的意义如果被阐明，它就和前景中的命题一样没有意义了。

尽管我们用了一段的篇幅去描述它，但这个知性上的错误其实是十分明显的，所以在一个严格的氛围中，这个命题应该被马上舍弃；为了解释在论战中它在社会上产生的影响，我们必须介绍下，在存在的意义上，为什么人们默许它的存在。在一定程度上，在我们的社会中，人们普遍准备以教条的方式进行思考（如果用"思考"这个词是恰当的话），这就使人们默许这个错误的存在。由于，反对者的论断只是在表面形式上接纳了盲信者的教条，所以在教条主义占据统治地位的社会中，这知性上的错误竟然成为反对者之论断为人相信的原由，而这个错误原本足以毁掉它。但是，其实在其他人类的文明和历史阶段中，人们也同样愿意接受以教条的方式进行思考。那么，我们为什么会默许这个知性上的错误存在，这就要专门考察在西方的和现代的文化中语言和意见的环境，因为在这样的环境中，各种意识形态的发展已经经历了两个世纪。

我所指的现代西方的环境就像一片知性和情感的丛林，它如此浓密，所以要找出一个特别的意识形态充当罪魁，这是没有

根据的。但是，在这错综复杂的发展中，我们还是可以辨别和列举出最为重要的几股力量。在费尔巴哈(Feuerbach)的《基督教的本质》中已经成型的心理学，可以被认为是它们中最重要的一个。和之前康德在《纯粹理性批判》中遇到的问题一样，费尔巴哈被这样的事实困扰着，这些教条的命题在社会上被广泛接受，无论它们是有关神学的或是形而上学的，即便它们那错误的特点已经被彻底分析并揭示给公众。归根到底，它们应该是某种现实的产物，这种现实促使它们能存在；对于接受教条的盲信者来说，如果理性主义使他动摇，那么这个现实就既不是超越性的实体，也不是体验到的真实，由此，这些符号应该是内在世间的原因所致。在《纯粹理性批判》中，康德已经使用了术语"幻象"，但是他并没有公开而明确地表示：是现实导致了幻象的产生，并使它顽固地存在于社会中。在19世纪，人们尝试以诺斯替式的思考来解决这个消失现实的问题，并以失败告终，此时，这个问题变得令人绝望：在几种伟大的"理想主义"体系之后，问题有些严重了，人们把人的本质看作是幻象的原因，并据此来给出答案。费尔巴哈把这些符号解释为对人内在世间之意识的投射。从此，他的投射心理学成为空想家信条的重要支柱之一，我们甚至可以认为，在今天它比在费尔巴哈的时代更加有力，因为在我们这个世纪里，它得到了弗洛伊德和荣格的精神分析学的支持。我们应该进一步提一提孔德的实证哲学，实证哲学认为，体验到的真实所产生的符号为历史中一个教条主义的"神学阶段"所特有，这个阶段之后，是一个同样教条主义的"形而上学阶段"，它们两者现在都被"实证科学"的教条体系所取代。最后，我们不能忘记弗洛伊德的《一个幻觉的未来》，此书的标题已经成为一个流行的词汇，凭借这个词汇，空想家有关幻象的语言像心理学一样获得了作为科学的权威性，没有人对此有所怀疑。我们可

以继续罗列下去，但我们列出的已经够多的，足够我们得出这样一个观点：我们通常所说的这些意识形态，它们是对历史的诠释，它们把真实的教条形态解释成人类意识的一个阶段，现在这个阶段要被一个全新的阶段所替代，这个新阶段将是历史上最高也是最后一个阶段。

所以，命题“体验是一种幻象”玩弄了两个知性上的花招。首先，它掩盖了“错置具体感的谬误”，这个错误是它的背景前提从教条的真理中吸收来的；其次，它隐藏了一种暗含的意识形态，这种意识形态将历史划分成一个个单元，彼此之间严格分离的这些单元被各自的意识状态所控制。像第一个花招一样，第二个花招是在它所批判的教条中也已经体现了，这一点十分明显，所以我们无须赘述；我只是要提一下人们对先前已有教条最拙劣一种的描绘，也就是用孔德，这个人类宗教的创始人。对于这伎俩，教条主义的盲信者给予了存在意义上的默许，而此时，他在两方面受到了攻击：由于第一个花招，他成为了自己所犯错误的牺牲品；由于第二个花招，他被当成了陈旧过去的遗存，并被推到了一边。确实，要挑起争端，这个命题是一个极好的工具。

历史的问题如何将其自身呈现在哲学家面前，我们先前的讨论已经尽可能地对此进行了回答。事实上，我们对这个问题进行阐述，依据的只是它在教条存在的层面上出现的情况，而对于教条主义者来说它又是怎样的情况呢，这我们还没有进行描述。对于这些生活在其中的人，这个子域就是一个封闭的世界；没有任何东西超越它，或者即便他们不安地意识到有一些东西超越了它，他们也不愿意去认识这些东西。与之相反，当我们对他们的这个世界进行描述的时候，我们的思维并没有陷入这个

世界中，在我们的分析中，它只是哲学家更广大的现实视域中的子域。所以，当这一点为人所知，对历史进行哲学上的理解也就以此为据了：体验到的真实被排除在这个子域之外，而更大的领域则包含了它。为了对历史有一个完整的认识，我们必须揭示对这个结构上的差异。

教条的存在影响了思维的活动。因为残缺的存在形态是历史这个完整领域的一部分，病态的扭曲只是子域的特点，它的存在来自历史性的暴力。我们必须注意到两种基本的扭曲，在我们的分析中，这两种扭曲已经非常明显了：

1. 体验到的真实可以从人们观看现实的视域中排除，但是它并不能从现实本身中排除。当它从知性的话语世界中被排除，它仍然在现实中为人们所察觉，尽管人们的思维活动可能陷入了混乱。如我们所见，为了挽救理性的形式，教条主义者必然求助于那些非理性的方式，比如使前提模糊，比如拒绝对前提进行思考，或者创造一些手段将其掩盖，还有就是使用错误的论断。他不再处于一个理性的空间内，从柏拉图的专用词汇 *doxa*[①]去理解，他堕入了意见的下层世界。于是，在这个子域中，思维活动就具有了这些意见性的特点，这与理性的思考方式截然不同。

2. 如果人们不以一个完整的现象类型为认识的范围，那么以对现象的经验主义知识为基础，进行批判性的历史研究，这也是不可能实现的。人们会像挽救理性的外在形式一样，拯救经验主义知识的外在形式以及批判科学，所以，大量的策略工具已

① 【译按】*doxa*，古希腊语，意为判断、看法、意见、见解。指关于现象的知识，柏拉图用此表示对现象具有缺陷性的理解。这里翻译成“意见”，形容词形式翻译成“意见性的”。

被用来掩盖缺陷。这些策略，我称之为意见性的方法论；随之而产生的就是教条主义的科学类型，意见性的经验主义。我们的分析必须要注意到对历史的解释，问题就出自这些历史解释中：这些解释反驳的不是信仰和哲学，而是神学和形而上学较晚期的教条形式，从中它们获得了活力；同时，它们又停留在同样的教条层面上，而这些教条所特有的现象正是它们要反对的。有的人将历史划分成一些逐步上升的阶段或者意识的不同状态，目的就是为了能使他自己的意识处于这个阶梯的最顶层，这个伎俩确实有说服力，但要实现它，他只能假设：人的意识只具有内在世间的特点；而以下的事实则必须被忽略，即人能够理解：

永恒和时间两相交会。

以及表述这种思想的符号体系。此外，历史现实的领域必然被判别和定义成为一个满是教条的领域；而且，参与到现实中的一系列伟大活动并没有从现实中消失，只是直到教条被瓦解，这些活动都必然处在歪曲的状态中。这里特别要指出的是，柏拉图不得不遭受各种极端古怪的扭曲，只有这样他才能适应当前各种教条主义的风尚。在最近一百年中，人们从他的《残篇》(*disjecta membra*)中截取了只言片语，让他成为了一个居住在乌托邦中的人、一个法西斯主义者和一个专横的思想家。空想家们对历史进行了一次屠杀，为了使其合法，就需要一些策略掩盖其缺陷，这些策略就在各种方法——无论这些方法是心理上的还是物质上的，科学主义的还是历史主义的，实证主义或是行为主义的，价值中立或是严格的方法类型——的名义下施展开来。19 世纪下半叶，对历史的意见性解释变得纷繁起来，以至于它们之间的矛盾引起了人们的注意，此时，进行教条主义的解释这

个事实被转化成了一个方法论规则："历史"就是按照某人的个人观点或立场，为了解释的目的对材料进行选择；这样的立场被称为"价值"，而依据这些"价值"整合的材料被称为"价值中立的科学"；立场或者价值本身则逃脱了严格的审查；之所以能逃脱审查，是由于人们断然拒绝以存在为标准。不同立场以惊人的速度从意识的生产线上滚下来，这还根本算不上这个古怪时代之所以古怪的特征。实际上，在公众面前，这些观点已经拥杂不堪，所以在20世纪，波普尔发明了开放社会——不是柏格森的开放社会——以阻止这些个人观点在公共领域造成冲突。可是，很遗憾，为了使这些观点相安无事而想出的这个策略并不保险。因为时不时地就会出现那么一位立场坚定的家伙，他很严肃地对待他自己，当面对其他人的时候，他给他们一个选择，要么像他一样走进知性的牢笼，要么就进集中营去。

将历史分割开，并将这种方法作为铁律，是为了使当代人陷入恐惧，并让他们进入一种意识状态，也就是表面上为拥有各自意见的思想家所需要的意识状态。这个铁律的观念就是恐怖分子的梦。历史并没有被分割成一个个阶段，更不可能每个阶段被一种意识状态所控制，因为如果说内在世间的意识风雅地显露出这样或那样的心理投射，以配合教条主义者的描述，像这样的东西是决不存在的。因为历史就是更大的人，而不是更大的教条主义者；同时，因为人的意识是一个现实，是面向他存在那神圣境地的紧张状态，历史就成为了真实中的存在和各种残缺的存在类型之间的争斗。在对《论辩》的分析中，我们已经阐明了这种争斗具有典型性的一部分。有一个论辩的荒原；在这个荒原存在以前必然先有一个体验到的真实，这真实所产生的符号现在已经破碎；因为对非真实的存在感到厌恶，所以精神的迸发出现了。之所以说这个部分具有典型性，是因为我们对于历

史的不同存在形式并没有形成任何经验主义的知识：拘泥文字的教条和怀疑主义肯定不会源于一个体验到的真实，它们也不会带来什么荒原；如果一个领域没有先前的真实，也没有这个真实的衰落，那么在这个领域中就不会发生什么精神的迸发。对于在时空中的争斗来说，不会有什么对时空的超越；或者我们用一个更古老的说法来表示这同样的思想，*civitas Dei* 和 *civitas terrena* 交织在历史的整个进程中，从人类的开始到人类的终结。[①]于是，人类的历史成为了一个——柏格森意义上的，而不是波普尔的——开放的社会，这个社会包含了紧张状态中的真实和非真实。事实上，从个人的意义、社会的意义、历史的意义上说，紧张状态的平衡可以在它的诸极中向其中一极或其他各极移动；当然，这种平衡中的移动可以用来描述历史中各个时期的特点。比如，我们这个时代，就可以被描绘成这样一个时期，残缺的存在以及对其的符号性表述在社会上占据主导地位。但是即便紧张状态中一极占据主导地位，也不能消除其他各极的存在，也不会使整个紧张状态消失。以紧张状态诸极中的一极描述历史时期，而排除其他各极，这就意味着用人的非存在来描述人类历史的各个时期——尽管有时人们受到诱惑沉迷于这样的臆想中。

“我们生活在后基督教的时代”，在这样的套话中，对历史进行教条主义的分割，这样的做法达到了鼎盛。任何一种类型，哪怕是教条主义，都具有它完美的一方面——当面对这样一个精巧的花招，即把基督徒的“后基督”变成空想家的“后基督世界”，哲学家也不能压抑自己的倾慕之心。由于人们在存在意义上的

① 【译按】*civitas Dei*，拉丁语，意为神之城或者上帝之城。*civitas terrena*，拉丁语，意为地上之城或人之城。

默许，这句套话在我们的社会中被广泛接受。思想家带着严肃的甚至有些悲伤的面容思考着它，如果他们不这样思考，兴许他们就要超越一般的知识分子了；即便是神学家，他们本应该对此了解得更清楚，但是在持续的压力之下，他们也变得软弱，而且也愿意抹去他们教条中的神化色彩，愿意放弃那些最具魅力的神迹，愿意否定贞女怀胎的故事，也愿意在忧伤中承认神已经死了。这样的态度是让人遗憾的；因为，当表达真实的符号变得模糊并让人怀疑，教条向时代精神(Zeitgeist)让步，是不能挽救真实的，只有重新回到体验中的现实才能真正挽救真实，在体验的现实中才能从根本上产生那些符号。这种回归也会产生对它自身的注释，在今天的报告中，这样的情况已经发生；同时注释性的语言将使旧有的符号重新变得清晰。

这句套话在社会上产生的影响揭示了普遍存在的迷茫和无助；所以，我将阐明其含义中的几个层面。这个符号体系就是一场革命性运动的自我解释，这场革命性的运动发生在残缺形态的存在中。它的部分含义已经进入历史进程的现实中，这一部分就像冰山的顶部；首先我要对这现实的层面加以分离。但是，它意义中的更大部分却隐没在梦境中，当教条主义的存在摆脱了存在意义的紧张状态，这个现实的时候，它就犹如梦境；其次我要讨论的就是这被隐没了的更大的意义。当“后基督世界”从“后基督”中衍生出来，我第三要讨论的就是，我们用了一个符号体系表述基督教意义的“后……”，这个符号体系说明了什么。

只要“后基督教时代”这句套话表达的是一个新时期的革命性意识，我们就能搞清楚它的意思。18 世纪在科学和理性的名义下对神学和形而上学进行的反叛，当然是“划时代的事件”，这个事件逐步展开并迅猛地发展到了今天，这成为历史中一个“时代”的标志。此外，由于这反叛的教条在社会上产生了主导性的

影响，反叛本身达到了顶峰，这使后来的遵奉者感到愉快，因为他们觉得自己实际上和18世纪的人处于同样的时代。由于对教条主义的基督教的反叛在我们的社会中取得了显著的成功，人们就有了可靠的理由称这个时代是一个“后基督教”的时代。但是，一旦这句套话的现实意义被说破，我们就会很清晰地看到它的意义以及它所指时代具有的局限性。至于意义，我们不要忘记这个反叛是发生在残缺存在的子域中；它的愤怒是针对已经变得模糊的基督教的教条，而不是针对基督教信仰。所以，把这个意识形态反叛的时代看作是一个“后基督教的时代”，这就赋予了这反叛一种思想的深度，而它实际上并不具有这样的深度，它难当这如此之多的荣誉。至于时代的局限，这些局限恰恰是由于缺乏思想深度造成的。因为，存在的紧张状态被旧有符号遗漏，但对神学和形而上学的反叛也并没有使之恢复，反而使体验到的真实被全部抛弃，结果就是这种反叛不可避免地陷入了内在世间的意识所构筑的新的教条之中。意识形态的教条不能挽救现实的丧失，只能使之更为严重，现在，这些意识形态的教条也变得含糊并且失去了可信度。但看起来，这反叛仍然存在，因为它把真实与教条对立这个问题带给了敏锐的意识：在20世纪，我们至少可以看到对各种类型教条的反叛已经开始，其中也包括了对意识形态教条的反叛——如我在这报告中已经指出的那样。空想家们所谓的“后基督教时代”看起来已经成为了过去，我们这些更喜欢生活在现在的人，将把我们的时代描述成为一个后教条的时代。

在“后基督教时代”的现实意义中，确实存在着一种针对教条的反叛，但是它却不能重新获得存在意义的紧张状态这个现实，它最后退堕成了新的教条主义。但是，意识形态的支持者不接受我们的解释，他认为他的符号并没有我们所说的意义。当

我们说，他的“后……”不是普遍性的，这个“后……”也必然成为过去，而一个新的“后……”将进入现在的时代，他会被我们激怒。因为，就他自己而言，他用符号“后……”是想说明世上最后的社会形态已经确立了。另外，如果我们说他没有重新获得体验到的真实，他会嘲笑我们；他会恰如其分地辩解说，他才没有说这种无意义的话，比如“体验是一种幻象”。最后，他会坚持说，他之所以反对神学和形而上学，不是因为教条是一种低级形态的真实，而是因为神学和形而上学是错误的世界观，长久以来，它们遮蔽了现实，而这种现实是他所感兴趣的。我们不能对这个有力的反击置若罔闻。看起来空想家的情况可以在现实中找到其基础；我们必须确认这个现实是什么，同时它又是如何转化成对历史梦一般的解释的。

有充分的理由说明，空想家受到了现实的吸引，但是这个现实是世间的现实，而不是体验到的真实所具有的现实。因为，事实上，意识形态反叛旧有类型的教条，这种反叛的力量大部分来自于同时代的对权力的体验，这是一种通过使用科学和理性从而控制自然的权力。意识形态是现代科学的共生物，出于自身激情和攻击性，意识形态利用了科学家与教会以及与国家之间存在的矛盾。在16世纪，甚至在西方文明的一些地区直到20世纪，基督教的 *contemptus mundi*[①] 一直影响着人们对自然的态度；因为拘泥于文字者只信仰基督教的教条，他们认为只有从基督教的教理中才能获得有关世界构造的可靠信息，这阻碍了对自然的探索。不可避免的是，许多现实的探索者直到今天都被人忽视，他们遭受了来自那些拘泥文字的教条主义者的迫害。下面的事实是真实的：科学、技术、工业和对争斗的记忆构

① 【译按】*contemptus mundi*，拉丁语，意为对世界和尘世的藐视。

成了一个坚实的基础，意识形态的空想家从中获得了依靠。不过，意识形态的群体和政权带来了恐怖主义，这也是真实的；把意识形态宣称为"科学"的行为，以及意见性方法论的发展，使我们可以确定，在理性的意义上，科学和梦魇联系在一起。应该有一种因素，它的介入改变了控制自然的权力这个现实，随着将这个因素理性地使用到人类存在的机制中，控制自然的权力变成了控制人、社会和历史这个恐怖分子臆梦；毫无疑问，这个因素就是：*libido dominandi*，[①]尽管在体验到的真实中产生了符号，但随着现实在这些符号中逐渐干涸，*libido dominandi* 被释放出来。当人们获得科学和权力的现实，存在的紧张状态这个现实就被遗忘了，这样，一面是获得一面是遗忘，再加上 *libido dominandi* 这个催化剂，新的美梦就产生了。这个梦的符号因为某种技术而产生，这个技术已广为人知。失去了产生中的现实，教条只剩下一幅空壳，*libido dominandi* 把这幅空壳变成了它在意识形态上的对等物。*contemptus mundi* 化做了 *exaltatio mundi*；[②]神之城化做了人之城；通过神圣的行动而实现的末世论的蜕变，变成了通过人的行动而实现的内在世间的蜕变；等等。一些特定的符号从一个核心处获得了它们的意义，这个核心就是人类控制自然的权力转变成了人类自我拯救的权力。尼采创造出了自我拯救的符号，目的就是为了表达一个点石成金的技巧，人通过这个技巧可以按照自己的形象创造他自己。在这个有关自我拯救的美梦中，人扮演了神的角色，同时以他自己的神力使自身获得救赎。

然而，自我拯救就是使自我不朽。意识形态的盲信者以为

---

① 【译按】*libido dominandi*，拉丁语，意为力比多统治或者统治的欲念。

② 【译按】*exaltatio mundi*，拉丁语，意为对尘世和世界的崇尚。

参与到“后基督教的时代”中就可以得到不朽，尽管由于那破碎的形象，不朽实际上已经变得不可信了，所以，这个盲信者不会接受他自己这个时代的现实意义，也不会接受普遍的理性论辩。难道只能坚持他的这个美梦吗？只要我们说出替代选择，他的问题就变得明白了。为了接受理性，他应该接受体验到的现实——但是一旦存在意义上的紧张状态这个现实萎缩了，它就很难重新恢复。但是他的美梦是一个牢笼，如果这个牢笼不是因为回归现实而是以其他方式才被打破，那么他眼前的一切就只是一片阴郁了，这是在内在世间的时空中存在所具有的特点，在这样的时空中，任何事物都是周而复始地在之前已经消逝的过去之物。这第二个选择会打开焦虑的洪流，因为惧怕这股洪流，牢笼之门将始终紧锁。他的美梦营造出了天堂，要想替代其中的生活，就是选择死亡，他那无知筑就的地狱中的死亡。他自我创造的不朽已经危如累卵；为了保护它，他必须依靠他的时间观念。因为，空想家给出的解释必须依据这样一种时间，它不是在面向永恒的紧张状态中存在所依据的时间，它是一个符号，他试图通过这个符号把无限的永恒等同于他的存在所依据的时间。虽然，在无限的永恒和有限的时间之间的紧张状态，这个现实被遗忘，但是强迫使这个紧张状态中的两极合为同一，这个梦想般的举动却把这个紧张状态的形式保留了下来。所以，我们可以把空想家的“后基督教的时代”认作一个符号，因为他的欲念之梦想实现自我拯救，这才造就了这个符号。

哲学家也会因为这个“后……”而陷入麻烦。因为，参与到非存有的现实这个境地就是参与到永恒中；有关这个境地的意识是一个现实的区域，在其中永恒抵达并进入了有限的时间。那么，存在意义上的紧张状态又属于哪里呢？是属于一个带有“后……”的时间，还是属于一个不应该有“后……”的永恒？现

实介乎于两极之间，对它的体验在艾略特《四个四重奏》的两段文字中被很好地符号化了："历史是无始无终（永恒）的瞬间的一种模式"；以及"那无始无终（永恒）与时间的交叉点"。[①]为了表述对现实的同样体验，柏拉图使用并完善了 *metaxy* 的符号，也就是间性的符号，他所依据的现实既含有时间的特点也含有永恒的特点，所以这个现实并不完全属于这两极中的任何一极。现代哲学并没有发展出一个语汇来描述这个 *metaxy*，所以我们将使用术语"显现"来表示人存在中的这个交叉点；用术语"显现之流"来表示存在的维度，要知道这个存在既是也不是时间。接着，又产生了一个问题，如果时间是显现之流，那么符号"后……"意味着什么呢；相反，如果交叉的显现像时间一样地流动，符号"显现"又具有什么意义呢？

这个问题也引起了基督教思想家的兴趣。因为，在他们看来，通过对基督的信仰而获得拯救和不朽是真实的，但如果把这真实转化成教条，它就可能把那些基督以前的人类判入地狱。且不说这个过程多么残忍，一个哲学家也不会对这些教条感到高兴，因为他知道，面向神的信仰而有的紧张状态并不是唯基督教所独有，这是人类本质的一个特征。比如，奥古斯丁就充分意识到，历史的结构和个人存在的结构是一样的；他毫不犹豫地反过来用历史的符号来表达个人紧张状态的现实。在《诗章注解》（*Enarrationes in Psalmos*）第 62 章第二节中，当灵魂被爱牵引趋向神，他用迁移和巴比伦的符号表达灵魂的运动。

Incipit exire qui incipit amare.
Exeunt enim multi latenter,

① 【译按】参见汤永宽《四个四重奏》译文。

Et exeuntium pedes sunt cordis affectus:
Exeunt autem de Babylonia.

他开始离开那开始爱的人。
许多离开的人对此并无察觉，
因为那些离开之人的双脚就是内心的爱：
只是，他们在离开巴比伦。

他的历史观念是一出双城记，这两座城市从人类开始到结束一直混杂在一起，这个观念把历史想象成更大的一个有关个人迁移的故事。如果“历史性的基督”在历史中有明确的出现日期，那么他又是如何能适应这个哲学性的观念呢？托马斯提出了这样一个问题并把它推向了临界点：他问：“是否基督是所有人的领袖”(《神学大全》III 8.2)，他同时明确地回答说：“他确实就是所有人的领袖，同时作为结果，教会的奥体包含了所有人，从世界的开端到尽头，他们已经或者将要存在。”从哲学上说，这个命题就是在说，基督既是“历史性的基督”，拥有着时间上的“前……”和“后……”，同时他也是神圣的永恒，在历史之流中他是万能的，所以也没有“前……”和“后……”。于是，依据这些说明，道成肉身的符号体系表达了一种关于神进入人的体验，这在历史上是有明确日期的，同时这个符号体系也将神揭示为一种显现，这种显现就是从世界的开端到尽头发生的显现之流。“历史是更大的基督。”这最后一句话与柏拉图所说的“更大的人”并不矛盾。自然，这两个符号系统是不同的，因为第一个符号系统是在犹太-基督教启示的语境中通过心灵的体验而产生的，而后者则是在希腊哲学的语境中通过理智的体验产生的；但是，当谈到被符号化的现实结构时，这两者又没有什么不同。为了确定

在不同符号体系中的这种结构的同一性，我要引用《迦克敦信条》(451年)中的基本篇章，这是关于基督一人中两种本质统一的问题的："……真正的神和真正的人……认识到在两种本质中……本质之不同并没有因为统一而以某种方式被取消，相反每种本质各自的特点被保留下来并且融合在一起形成了一个人和位格。"这里是神父们的一种尝试，他们要表达神参与到人中而有的由二而一的现实，这种参与并不包含二的分离，也并没有撕裂一，这个尝试是有关中间性现实的同一结构，也就是*metaxy*的同一结构的问题，当人参与到他存在的神圣境地时，他会产生与之相关的意识，而哲学家分析这种意识时，他就会遇到以上的这个问题。中保的现实和意识的中间性现实拥有同一的结构。

在这个时代的知性氛围中，我们对这些同等符号的分析可能会引起误解。所以这里我要提醒：哲学家可以帮着使启示为人所知，但是他也只能做到这些；一套意识的哲学不能替代启示。因为哲学家是一个探寻真实的人；他不是启示真实的神。这个警告是必须给出的，因为黑格尔就创造了一套辨证思考的体系，并藉此把哲学和启示结合起来。神通过基督而完成的最初启示，黑格尔在他的体系中是通过意识变成自我意识对此进行描述的；相应地，他认为已经在基督中死去的神在今天并未活着。我不用再说得更详细了——对于存在主义神学和神已死的运动，这些黑格尔的余波我们已经很熟悉了。把神变成一种意识，以至于意识可能成为启示，这种黑格尔式的臆梦属于"后基督教的时代"。我们的探寻既不是"后基督教时代"对历史的解释，也不是对真实的启示；它是一场记忆的冒险，要从"感觉的含混造成的普遍混乱"中恢复显现。在下面的诗句中，艾略特抓住了这场冒险的本质：

而那需要你用气力和谦逊去征服的一切，
早已被那些你无法企及的人们
一次或两次，或好多次所发现——但是没有竞争——
只有去找回那已经失去的东西，
但一旦找到又重新失去，又去寻找，
这样循环反复的斗争。而现在似乎处于
不利的条件之下。①

当诗人写下这些诗句，那已是将近三十年以前了，现在的情况也许并没有像诗人眼中那样不利。在埃及的文献《论辩》中曾经闪烁着不朽，无论如何，为了恢复这不朽的含义，我们要将我们自己沉浸在显现之流中。

V

尽管生活在时间中，人所体验到的自己是在参与永恒的。这体验产生了一类符号体系，埃及的《论辩》正是这类符号体系的一个变体。这个由符号组成的更为庞大的复合体，应该被视为一个整体，因为对于一个源发的体验来说，这个整体的各个部分——“不朽”也是其中的一个部分——只是这个体验具有表述功能的衍生物。围绕着不朽的问题产生了许多论题，我们能把《论辩》使用到对这些论题的分析中，而在此之间，我们必须对这个复合体及其变体的本质进行阐述。

这个复合体当然不是由诸多符号偶然聚合产生的集合，它揭示了一个结构，在这个结构中，作为成员的各个符号都拥有自

① 【译按】参见汤永宽《四个四重奏》译文。

己明确的位置。

《论辩》就至少提示出以下的符号群，它们都具有典型性：(1)有一个核心符号群，它包括了符号“生”，“死”，“有死”和“不朽”；(2)有一些符号表示的是在生死命运中的实体，比如人、他的灵魂，或灵魂的一部分，以及众神或者神，这些符号构成了另一个符号群；(3)还有一组符号群是关于宇宙世界和社会的次序、公正和审判的；(4)我们已经注意到一组符号群，在希腊哲学、基督教与灵知中，它都出现了，这就是生作为一场牢狱，作为一种病痛、黑暗和放逐的符号群，以及死作为逃脱牢狱、从病痛中康复、射入黑暗的阳光以及回归自己家园的符号群；(5)在最后一组符号群中展现的图景中，出现了上层世界和下层世界的地层结构，以及这些世界中居民的命运。

这个复合体在历史中的各个变体未必以完全同样的方式使用几种符号群，而各个变体中符号群之间相对的强调程度也不尽相同。在古典伦理学中，考虑到世俗生活中存在的排序，着重点就指向了不朽的各种结果。在天启中，存在的紧张状态崩溃了，以至于在现在的 *aiōn*[①] 中社会次序不公正的一面将无法补救，只有通过神圣的干预使世界蜕变才能期待公正的次序；而在对政治和历史所做的意识形态化的思考中，因为欲念尝试将永恒等同于有限的时间，存在的紧张状态被扭曲了。在灵知中，宇宙世界被看成了一个恶魔般的监牢，所以人的目标只是找到办法逃出这个监牢。对不朽的期待可能化做埃及式的慰藉，在希腊它可能萎缩成为地狱中阴影般的存在，或者它令人欣喜地膨胀成为基督教的颂扬。在众多诺斯替的体系中，堕落和救赎的戏剧会采取宇宙论神话的形式。在天启和诺斯替的符号体系

① 【译按】*aiōn*，古希腊语，这里解释为时代。

中，死后的图景可能被详尽地描述；而我们这个时代，在启蒙和弑神过程的重压下，这个神话图景可能一再地消失，享乐主义设想通过进步和革命的行动获得完美的国度，这种设想会取代神话的图景。然而无论着重点在哪里，无论这些符号群是否保持平衡，这个复合体的形式始终可以为我们所知。

这个复合体及其诸多变体的关系，以及这些变体之间的关系，是体验和符号化的内在逻辑中产生的问题，由于过分琐碎，不适合在此进行讨论。我们完全可以认为，这个复合体的诸多变体并不是一个类型中的许多个体，在技术层面上，它们是历史中的不同变体：它们都有一个共有而且可以辨认的模式，因为它们都表述了在有限的时间与永恒之间的存在之紧张状态；它们都是这个模式的变体，因为它们都描述了这个紧张状态的特征。显现之流及其所体现的存在的变动特征构成了各个单一变体和变体间序列的共同来源。这个序列的意义来自于一个产生中的显现之流，在这个序列整体中，各个变体成为了意义的子单元。由各个变体组成的序列是一个意义的整体，这个事实使我们的探寻有可能在这个序列中前后运动，以使各个变体能够相互阐明。真实能够“显现”，只要各个变体出现在这个真实之流中，即便在时间上相隔遥远，它们也并没有沉入无意义的死寂般的过去；活生生的真实，它的开端和它的终点都不为人知道，正是这个活生生的真实构成了历史的进程，而各个变体始终是这个历史进程中的各个阶段；由于这个特点，每个变体的真实对于其他变体的真实来说都是一种补充。体验到的真实所拥有的特点在较早的变体中还没有被充分阐明，可能在较后的变体中就被区分出来了；而紧凑而局促的早期变体也可能表达了真实的某些方面，可是，可能是因为一个新区分因而被着重强调的问题，由这个问题造成的压力使真实的这些方面在较后的变体中不能

被充分接受，甚至完全消失。此外，从一个变体到另一个变体进行的探寻运动可能会把这个序列的意义作为一个整体呈现出来——尽管，我应该警告大家，整体的意义也许并不是一个合适的术语，因为观看真实的视角必须内在于由浮现出的真实所构成的过程。

在我的总结中，我将使用《论辩》以澄清几个有关不朽的问题，如果我们把注意力过份集中在较后期的几个变体上，这些问题就会一直含混不清。首先我要讨论的是疏离（alienation）的论题，[①] 这个论题为不朽的问题提供了背景；第二，我要讨论的是符号“不朽”的体验性动机。

我用术语“疏离”意指一种特定的存在情绪。无论何时，只要它被激起并成为强烈的意识，它就会产生一种特有的符号群。在《论辩》中有许多符号指向了作为监牢的生命等含义，我们正是在这些符号中看到了这种特定的符号群；同样的符号群也出现在前苏格拉底和柏拉图的哲学中；而在诺斯替的氛围中，这个符号群得到了十分充分地发展以至于许多这个领域的权威倾向于将之看成是诺斯替教派所独有的特点。但是，据我所知，在普罗提诺之前术语“疏离”（*allotiosis*，*Entfremdung*）本身并没有出现在哲学的话语中。在新柏拉图主义的语境中，它指的是神之遥远，神是如此遥远以至于对于尘世和人来说神是“陌生的”；而这个含义已经十分接近“陌生”或者“隐藏的神”的语言，或者接近于“陌生的生活”这样的语言。在现代人的使用中，特别是从黑格尔开始，这个术语开始意指一种存在的状态，这种存在状

① 【译按】alienation 在沃格林的思想中具有丰富的含义，除了陌生化以外还有远离等含义，所以在这里翻译成“疏离”。

态很可能会产生上述这个符号群——一种意义的变化，这种意义的变化显示出对存在意义分析的新的批判态度。我要继续讨论现代人对这个术语的使用，有一种存在的情绪植根于存在本身的结构之中，术语"疏离"就意指这种存在的情绪，通过这样的处理，我们就可以赋予这个术语哲学上的精确性。"疏离"的符号群在历史的过程中获得了意义的多样性，而其他的符号群也发展出了意义的多样性，通过以上的处理，这两者的多样性被联系在一起。"疏离"的符号群和有关生死的符号群都具有的多样性含义，而这两者多样性含义各自发展之间的联系，成为我们的主要兴趣所在。

我们知道，以死亡为结束的生只是我们体验到的生之一部分。现世的生并不是全部的生，同时非现世的生则使得时间和死亡这些条件变得没有丝毫意义，这两种生之间的悬念在环境的重压之下会被激化成为矛盾，在这个矛盾中，生的意义变成了死，而死的意义变成了生。在《高尔吉亚篇》中(492—493)，苏格拉底对卡利克勒说：

> 好吧，但是根据你的看法，生是奇怪的。因为我告诉过你我 不会觉得吃惊，如果欧里庇得斯的话是对的，他说：
>
> 谁又知道如果去生就是去死，
>
> 而去死就是去生
>
> 或许我们真是死了；实际上，我曾听我们圣贤中的一个说，现在我们是死的，而躯体是我们的坟墓。

柏拉图关于生与死的双重含义可能早在毕达格拉斯时就盛行于希腊文化中，它在很大程度上与《论辩》一样的；在《论辩》和《高尔吉亚篇》中，都有通过死后的审判来恢复公正次序的情况。存

在的情绪引出了生与死的双重含义，当这种情绪成为了刺骨的疼痛——比如在《论辩》中人所感到的那样，我们就可以说出一种疏离的状态。符号“疏离”意图传达一种在有限的时间中远离存在的感受，因为它使我们远离永恒：当我们认识到它使我们远离我们真正归属的世界，我们也远离了我们所生活的世界；当它迫使我们服从于残缺的存在形态，我们就成了这个世界的陌生人，要知道这种残缺的存在形态使我们远离真实中的存在。我们可以进一步对这个符号体系进行详细分析，时间中的存在可以变成一个“陌生的世界”，或者一个“海外的国度”，或者一片“荒漠”，而身处其中，来自另一个世界的漫游者迷失了方向；或者，被抛到陌生环境中的人可能会找到它的方向，他加入了一次“天路历程”，或者“从洞穴里上升”，或者一次被延长的“荒漠中的旅程”，这些都会最后带他走向那“乐土”；或者他会使自己适应陌生人的生活方式，在他们中间找到自己的家，这样的话，陌生的世界就成为了真实的世界，而真实的世界反倒成为了陌生的世界——从赫西俄德到柏拉图的希腊诗人和哲学家都在思考着这个问题。

我已经介绍了“疏离”的符号体系，从它的存在核心到它的一些衍生体，目的是使它为人所知，并避免这样的怀疑，即除了回到这类符号在存在结构中的起源点，无法说明这类符号的意义。这些符号体现出的疏离就像焦虑一样是一种基本的存在情绪。因为疏离的符号可以被认作是存在之紧张状态中诸极的本体。我们的存在既具有有限时间的特点，也具有永恒的特点，以此为视角，我们所认识的“世界”在这种情绪的压力之下被分解了，成为了一个“此岸世界”，在这个世界中的存在只是有限时间中的存在，还有一个是体现永恒的“彼岸世界”；由于我们并不“生存”在这些世界中的这个或那个世界中，我们处于有限的时

间和永恒的紧张状态中，“世界”的分解改变了我们，对于这些具体化的世界而言，我们都成了“陌生人”。从《论辩》，或者柏拉图和诺斯替的神话，或者现代的意识形态化思考中，我们认识了一种方式，我们可以以这种方式对这两个世界的符号体系进行更为细致的解释。至于在什么样的历史情况下会产生足够强烈的疏离感以造就这些伟大的符号性表述呢，对这些变体的调查显示，这些时期的时代背景是具有典型性的，传统次序崩溃，随之而来的是一个对于个人和社会来说相当无序的时期。在《论辩》中，帝国次序的崩溃、第一中间期长时间的混乱以及针对包含了次序的传统符号而产生的怀疑主义，这些因素造成了环境压力；在前苏格拉底和柏拉图所处的情况下，各个城邦权力衰退，城邦之间还发生持续不断的战争，在帝国的层面上权力组织的兴起对城邦的存在造成了威胁，怀疑主义和智者使得 *patrios doxa*[①] 瓦解了，这些因素导致了历史的压力；天启、灵知和基督教的历史情况则广为人知，帝国扩张，传统的社会次序被破坏；至于现代的疏离，基督教衰落变成了教条的信仰，启蒙思潮的兴起，传统的经济和社会形式因为工业社会的兴起被瓦解，还有就是全球性的战争，这些因素就是现代所面对的时代压力。

人们通常以为，各种“疏离”的符号体系都与灵知有关。所以，有必要说明我们的分析对这个问题有什么看法。

在现在的科学发展情况中，我们仍然被陈旧的历史主义方法和存在主义分析的批评方法所左右。历史主义是一种意见性的方法，与它相关的是体验到的真理衰落成为对教条的信仰；当符号被当作教条，它们就与产生它的体验不相干了，随后，就其自身而言它们成为历史现象。一旦历史主义的学者因为这样或

① 【译按】*patrios doxa*，古希腊语，意为祖传的见解，引申为传统的意见。

者那样的原因对这个符号体系发生兴趣，他就会诚恳地根据来源对其进行描述，随后他会依据现有材料所提供的知识，将这个符号体系在历史上的亲缘关系尽可能地追溯到较早的时期。这个方法也被运用到灵知身上。在“观念的历史”中，诺斯替的各种体系是一个壮观的现象，它们是值得关注的；“疏离”的符号体系以及著名的“二元论”得到了有力的发展，以至于如果有人认为这些是诺斯替思想的独特之处，也不会引来非议；希腊和伊朗的符号体系都与此相似，这些足以使人们对诺斯替思想漫长的前史进行解释。直到现在，埃及的《论辩》都没有引起人们的注意——如果人们有一天以此为依据推断灵知出现的历史早于伊朗，认为其真正的开端在埃及，那样我也不会觉得奇怪。然而，即使是历史主义盛行的时候，费伊（Eugène de Faye）也已经在他的《灵知和诺斯替主义》（1913）中提出，[①]如果不对产生了诺斯替符号体系的体验进行思考就无法理解这些符号体系。今天，我们有了丰富的比较材料，我们更应该坚持这一点。如果疏离确实是一种基本的存在情绪，那么只要无序的情况造成了足够强大的压力，我们就可以预计到对这种情绪的符号化就会产生；然而，“疏离”的符号在这个综合性的复合体中也只不过构成了一个符号群，它们的出现使得变体的含义成为了一个整体，但是我们从中却得不出任何结论。这种情绪可以以不止一种的方式影响存在之紧张状态，随之产生的体验形态以及各种符号化变体也未必就是诺斯替式的。《论辩》中的论断和柏拉图的哲学思考都与灵知毫不相干；我们也不能认为保罗是一位诺斯替思想家，因为他劝告我们生活在此岸世界中，好像我们并不属于这个世界一样。如果我们想清除由历史主义造成的混淆，我们最

① 【译按】《灵知和诺斯替主义》的法文书名是 *Gnostiques et gnosticisme*。

好想想亚历山大的克雷芒是如何应付这个问题的。为了与马克安和其他诺斯替信徒进行论战，他从希腊的诗人和哲学家那里收集了大量“疏离”的符号组成了一套令人敬畏的合集(《杂录》Ⅲ.3.12—21)；随后他继续解释说，这个合集对于他和马克安来说都可以被作为一种对人类状况的真实解释加以接受的，但是他不会因为这个原因而同意马克安从这些符号中所得出的结论。克雷芒告诉我们，一组单一的“疏离”的符号可以用在三种差异巨大的体验语境中，比如在异教哲学、灵知合基督教中。所以，我认为，这种符号的出现并不能说明这些历史性变体中的任何一个具有诺斯替的特征，尽管在诺斯替的语境中这些符号精细得让人吃惊。灵知的问题出在别的地方。

由符号“不朽”引出的问题，或者更应该说由这对符号“有死”和“不朽”所引出的问题，在下面的陈述中成为我们注目的焦点：

1. 不朽的符号体系不是基督教和启示所独有的。《论辩》可以说是那复合体的一个严谨的宇宙论变体，而早在这部文献中就明确出现了不朽的符号体系。

2. 不朽是一个逻辑谓项，它是以一个主项为其条件的。在荷马的语言中，人是有死的，众神是不朽的；在古典哲学中，灵魂，或者至少是灵魂的理智部分是不朽的；在早期基督教中，不朽意味着人肉体的复活，这可以通过基督的复活得到确证；在《论辩》中，不朽的主项是人的灵魂，或者更应该说是众多灵魂之一。

3. 无论不朽的逻辑主项是什么，不朽这个符号总是与一个实体的生年或者存在的时间有关。

4. 符号“不朽”是以对生与死的体验为条件的。符号

“生”-“死”并不等于从人之存在的外部所看到的人在时空中的存在，它的形成和它的逝去，这对符号表达的是人对在紧张状态中存在的意识，这紧张状态又是面对着他之存在的神圣境地的。我们已经注意到，尽管存在在有限的时间中，对参与到永恒中的意识产生了生与死的双重意义。“有死”-“不朽”这对符号与“生”-“死”及其双重含义有关。

从体验的许多变动形态以及与之相应的变体符号的多样性中产生了一些问题。以上四点陈述至少提示出体验的两种历史形态：在第一个层面上，也就是宇宙世界的基本体验上，出现了一些实体，这些实体是有死还是不朽，这是可以断定出来的；在第二个层面上，也就是已区分出的意识层面上，这些符号表示了存在之紧张状态的诸极。但是，新符号的发展并没有伴随着从早期体验符号到晚期体验符号的运动；旧有的符号被保留，同时它们的意义发生了变化。此外，看起来当晚期的特征已经出现，早期的意义还没能消失，这样在晚期的语境中，许多符号出现了两种含义；对体验到的真实进行的各种符号化并没有互相排斥，而是在互相补充。结果就出现了意义的含混，尽管这含混并不重要。我至少要根据原则对这个问题进行解释。

亚里士多德《尼各马可伦理学》(X，VII，8)中的一篇著名篇章可以说明不朽的符号体系从早期的体验类型向晚期类型转变的情况：

> 理智(努斯)的生活是一种比人的生活更好的生活。因为，一个人不是以他的人的东西，而是以他自身中的神圣的东西，而过这种生活。他身上的这种品质在多大程度上优越于他的混合的品质，他的这种实现活动就在多大程度上优越于他的其他德性的实现活动。如果理智(努斯)是与

> 人的东西不同的神圣的东西，这种生活就是与人的生活不同的神圣的生活。不要理会有人说，人就是想人的事，有死者就是要想具有有死特点的事。应当努力地使我们不朽化(*athanatizein*)，过一种与我们身上最好的部分相适合的生活。[①]

两种形态的体验和符号化清晰可辨，意义上的含混也让人印象深刻。在旧有的层面上，我们找到了一些实体，即不朽的众神和会有死的人；新的意义出现在柏拉图和亚里士多德的作品中，在这新的层面上，我们找到了存在之紧张状态以及它的两极，有死和不朽。这一篇章暗示了传统的捍卫者与哲学家之间尖锐的矛盾。因为，捍卫传统者相信，众神和人是完全不同的实体，他们坚持认为，人应该有适合于他们自己有死者身份的思想；而哲学家们已经发现，人也并不完全是有死的，人也有神圣不朽的特点，所以他们坚持认为人的思想应该主要与神圣之物有关。这是两种神学之间的碰撞：哲学家废黜了多神传统中的诸神，他们把努斯认作是他们自己的神，努斯通过理智的探寻把自己揭示为存在的境地。但是，在这篇文字中，这矛盾表现得并不明显，因为传统太强大了，以至于旧有的对诸神和人的符号化淹没了新发现的存在之紧张状态。即便对亚里士多德来说，人也还是有死者，只能思考有死的思想；但是，如果它能思考神圣的事物，那也是他身上某些部分使他那么做的，这个部分就是理智，也是神圣的实体。那么，亚里士多德的人，这个人——有死的实体和

---

① 【译按】这一段文字出自《尼各马可伦理学》第十卷第7节。此处的译文大多参照廖申白译注《尼各马可伦理学》(北京：商务印书馆，2004，第307页)，但根据此处所引英文译文，以及沃格林的相关思想略做改动。沃格林将 *athanatizein* 翻译成 immortalize，这里将 immortalize 翻译成“不朽化”。

神圣-不朽的实体的暂时统一体是否会因为死而瓦解呢？答案是否定的；因为，在这点上，存在之紧张状态这次使自己的影响为人所知，并产生了 *athanatizein* 这个杰出的符号。我已经用不及物动词不朽化来翻译 *athanatizein*；因为这个符号把理智的生活描绘成为一种行动习惯，根据这种习惯，人能够也应该增强自己潜在的不朽，并使之达到完整的程度。“不朽化”的实现活动对于亚里士多德来说，这个德性高于其他所有的德性。因为在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德只是对伦理德性和理智德性进行了区分，他没有为这个最高等级的德性命名——*phronēsis* 和 *philia* 也属于这类，[①]我建议用术语“存在的德性”。

在含混的情况下，亚里士多德为人们留下了问题，这种含混的状态成为了一种历史力量，它在现代思想中也造成了含混。因为，如果努斯既是超越人的神又是内在于人的神圣实体，那么一旦存在之紧张状态不能使这两者稳固地分开，它们就可能崩溃成为一体。在黑格尔的 Begriffsspekulation 中就发生了这样的情况：亚里士多德的两个努斯实体在黑格尔那里被混合成了一个 Geist；[②]相互分离的实体成为了辨证发展中的诸多环节；它们之间的紧张状态被重新展现为内在于 Geist 的辨证运动。当有关存在之紧张状态的意识已经衰退——在 18 世纪教条化的神学和形而上学中就出现了这样的情况——我们不能被抛回到前亚里士多德的对有死和不朽的信仰中。从这种含混状态中产生出新的一类体系，这种体系把体验到的对神圣事物的参与变成了思考中对神圣事物的占有。这个体系获得了空前的胜

① 【译按】*phronēsis* 一般被翻译成“明智”，*philia*，是指兄弟朋友间友谊的爱情。

② 【译按】Begriffsspekulation，黑格尔的术语，概念思考。Geist，精神。

利，至今依然如此，因为当各种意识形态和神学尝试着将神和世界、社会和历史纳入人的控制之下，这个新体系为它们提供了知性上的工具。

为了消除这命中注定的含混，我将对这个问题的以下关键点做更为精确的分析：

1. 当宇宙世界的基本体验转化成关于人参与到神圣境地的意识时，含混就产生了。在宇宙论神话的语言中，神与人之间的交互作用和内在参与，这个新发现的现实并没有得到充分的表述。

2. 前苏格拉底的和古典哲学家们发展出许多新的符号，在神和人中间存在着一个现实的区域，这些新的符号正表达了对这个区域的体验。首先，柏拉图有许多有关间性（*metaxy*）和有关精神的人（*daimonios anēr*）的符号，精神的人就存在于间性的紧张状态中。令人好奇的是，就连存在之紧张状态的微细差别都有丰富的符号对之加以表述，比如“爱”（*philia*，*eros*），“信仰”（*pistis*），“希望”（*elips*），然而，“紧张状态”（*tasis*）这个符号本身只是出现在斯多葛哲学中，并用来表达普遍的现实结构。人和神的互相参与，这个间性的本质被柏拉图的 *methexis* 和亚里士多德的 *metalēpsis* 符号化了，[①]刚才提到的存在的德性被用来对紧张状态中的积极生活符号化。最初，*aisthēsis* 和 *nous* 这些符号被用来代表意识；[②]至于体验发生的场所，它是用符号 *psychē* 来表示的。[③]而体验本身则被小心地用由人所进行的探

① 【译按】*methexis* 和 *metalēpsis* 都是“共同参与，分享和共有”的意思，沃格林多用 *metalēpsis* 表示人神互相参与的现实。

② 【译按】*aisthēsis*，古希腊语，最初指视听方面的感觉，这里指知觉；*nous*，努斯，理智。

③ 【译按】*psychē*，古希腊语，这里指灵魂或心灵。

寻(*zētēsis*)和来自神的吸引(*kinēsis*)进行描述。

3. 尽管由一套高度发达的符号体系来表述参与的间性,但是在参与者那里还是产生了一些特定的问题。因为,紧张状态中神圣的和人的参与者并不是传统中的不朽者和有死者,他们是新类型的神与人。我们看到,为了从旧有的有死者(*thnētos*)区别出新型的人,柏拉图发展出了 *daimonios anēr*;当这个区分还没有完成的时候,我们就会遇到亚里士多德篇章中的那些问题。在现代关于意识的语言中,新型人的问题以下面的方式被陈述:当人发现自己在紧张状态中存在,他开始意识到,他的意识既是参与到神圣境地这个事件发生的场所,又是能体验这个事件的感觉系统。只要意识是参与发生的场所,它的现实就既具有神圣的特点,又具备人的特点,而不是完全具备其中一种特点。若是它是参与的感觉系统,那它就只属于人自己,它位于人体内,而这个人又是处于时空存在中的。所以,意识既是紧张状态中的时间一极(感觉系统),又是包括了永恒一极(场所)的整个紧张状态。我们参与到神圣事物中,就必然与人的视角有关系。如果意识的这两种含义间的区别被忽略,就会使我们陷入对人的神化和对神的人化中,这是非常危险的。

4. 在对宇宙世界的基本体验中,有死是人的存续方式;不朽则是神的方式。在被区分的意识层面上,当我们把符号组"有死"-"不朽"与《高尔吉亚篇》中的文字结合起来,以这种方式这个符号体系的含义就巧妙地发生了变化。这样人们会说:有死意味着人的生命能持续一会,而到了死便到了尽头;不朽意味着人的生命超出了死亡。这里用了两句话来表达这含义,当我们用一句话来说的时候,意思就更加清楚了:人的生命是根据死来安排的。在这最后的陈述中,符号"生"清楚地表达了对间性的体验,而这种体验也产生了柏拉图的 *daimonios anēr*。因为,生

命要根据死亡来安排，生命既不是有死者的生命，也不是众神的存续，它是在存在之紧张状态中体验到的生命。这是生活在显现之流中的生命。

5. 即便这个符号体系是精确的，我们还是会感到不安，深怕有些东西从我们眼皮底下溜走了。这就是我们关于不朽所知道的一切吗？一些精力充沛的人会说，对于这种缺乏血肉的不朽，他们并不在乎。神话诗学中死后的图景成了什么样子，比如在《论辩》中，太阳神小舟中的参事所在的位置如何；比如《斐德罗篇》中，神随员中的从人是如何的；更不用说但丁的地狱、炼狱和天堂会是如何？就存在之紧张状态而言，我想，恐怕就是这些了——不过这已经很多了，因为，我们体验到，生不仅仅是有死者的生，而我们已将关于不朽的符号体系追溯到它在这种体验中的源头。然而，人们有着许多渴望，渴望超越紧张状态的实现，渴望离开冥界，渴望最终能在荒漠上行走，等等，这些渴望激发了反叛性的质问，但是这些质问是十分健康的，因为，对存在之紧张状态的体验确实不是人之体验的全部。符号"不朽"明确地表明了众神的存续方式，我们必须对这个事实进行解释，尽管，人在面对神圣境地的紧张状态下的存在并不能使他对神圣存在的形态有丝毫了解。如果众神并不是存在于有限的时间中，这如此独特，以至于代表人之存在的最合适的符号体系是有限时间和永恒之间的紧张状态，那么，我们是如何知道神是"永久的"(*aiōnios*)，而众神的存续意味着什么呢？

我们精确的分析必然引出这个问题，而要对这个问题做出回答，就要回到《论辩》中。

这个符号体系的埃及变体告诉我们，疏离造成了刺骨的疼痛，同时，当强大的压力要求人服从一种残缺的存在类型时，人们希望保存真实中的存在以抗拒这压力。然而，因为对存在之

紧张状态的意识还没有得到区分，它的许多问题只能通过宇宙论神话那紧凑局促的语言才能表达出来。它不是一种有关紧张状态的语言，而是一种关于卷入生死命运中众多实体的语言；对宇宙世界的体验转变成关于存在意义上的参与的体验，这种转变的特点就是产生了神学的矛盾，可是这种矛盾并没有影响对那些实体的理解。这些实体是人，他的灵魂，埃及王国以及太阳神；次序（马特神）渗透在这些实体中间，它源于太阳神并从太阳神那里流淌出来，通过法老，进入了对王国的管理中，并且最后进入到生活在这个王国中的人民那里。当由法老、王国和人构成的次序出现了问题，可以想到的解决方法就是，在太阳神的小舟中，在源头处，通过《论辩》中那个人的配合恢复次序。这样，在神圣的次序中，这些实体就形成了一个由同质的参与者组成的社会。《论辩》中的人体验到了这个被神圣地次序化了的社会——我们使用了后来的希腊术语 *kosmos* 来表示这个社会[①]——并且把它当作了持续的现实，而他自己则是这个现实的一部分。宇宙世界的存续就是众神的存续，众神创造并维持了这个次序；同时《论辩》中的人还使自己的存在与众神的这个次序和谐一致，这样他就能参与到这种存续中。于是，对宇宙现实的基本体验为众神之生和人之死后提供了空间和时间。人与宇宙世界共同延续着，通过对此的基本体验，不朽的图景得以产生。

如果我们认识到在人的现实体验中那历史性层化的形成，这意义上的含混也就澄清了。首先，存在着对宇宙世界的紧凑而局促的体验，其次是对存在之紧张状态那已被区分出的体验。

---

① 【译按】在英文中，沃格林用 cosmos 来表示《论辩》中的社会，这个词是源于希腊文 *kosmos* 的，我们这里翻译成“宇宙世界”。

要对它们进行充分地表述，这两类体验就产生了两套不同的符号。以下这些属于第一套符号：

(a) 宇宙世界的时间；与宇宙世界的共同延续

(b) 内在世界的众神

(c) 有关神话故事和故事中所有人的语言

以下这些属于第二套符号：

(a) 宇宙时间的分极化，它成为紧张状态的有限时间和永恒；以及显现之流

(b) 超越世界的神

(c) 有关理智的和精神生活的语言

至于"不朽"的符号，我们可以说：在对宇宙现实那紧凑局促的体验中产生了死后的图景；人存在于面向神圣境地的紧张状态中，在他对此的体验中，产生了根据死来安排的生这个符号。

一旦意义的含混和误解产生，我们就要对此加以澄清——但是我们却不能阻止存在次序中的混乱，当存在形态之间发生变动，这些混乱就会在历史上出现，并且造成新的含混和误解。最后，让我对这个问题作一些简短的评论，因为我们生活的这个时代就是因为这个原因而深受纷扰。

这两种体验并不是关于不同现实的，它们与同一种现实有关，只是这同一种现实处在不同的形态中。对宇宙现实的体验将存在之紧张状态包含在它的紧凑局促中；关于存在的那已区分出的意识，它发生在宇宙世界中，如果没有这宇宙世界，它将与现实毫不相干。在宇宙体验的层面上，我们发现，作为结果出现了大量的赞歌和祷文，这些文献表达了个人体验到的存在之紧张状态，《论辩》也是其中之一；而在存在意义的体验层面上，人要处理关于宇宙现实的诸多问题，当存在之紧张关系产生了

许多新的洞见，而旧有的符号体系已经不能与之相协调时，宇宙的现实就需要重新进行符号化。比如，柏拉图就敏锐地意识到这个哲学家的窘境：他发展出新的一类符号，哲学神话，为了能在理智层面上表达宇宙的现实，而这个宇宙现实在此之前属于传统神话的领域。另外，在《伊庇诺米篇》[①]中，他真诚地警告我们不要抛弃传统神话，因为如果抛弃了传统神话，人们对神话的信仰就被破坏了，而他们又未必成为哲学家，更可能发生的是，他们在精神上会失去方向，陷入一些残缺形态的存在中。随后，借助《旧约》和《新约》，基督教继承了一套完好的宇宙神话，通过承认这些宇宙神话的地位，并根据当时哲学的全套装备所允许的情况，在神学上对其中有限的一部分进行理解，基督教就与这宇宙神话相依伴了。总之，从新的洞见出发，紧凑的符号体系可能变得陈旧，但是它所表达的现实却没有因为这个原因而不再真实。如果，由于我们拒绝在符号的世界中给予任何一部分现实公开的位置，从而使这部分现实离开了我们的视线，那它就将导致一种隐秘的生活，并且它会使人们在强烈的疏离情绪中觉察到它的存在，或者它会在彻底的心智错乱中让人们感觉到它。荣格对这个问题有所讨论。当所有传统上对宇宙现实的符号化不能与我们现在的存在形态协调一致，即便我们要抛弃它们，我们仍然生活在宇宙世界的现实中，而不是生活在物理学讨论的世界里，尽管科学主义的意识形态已经通过宣传对我们进行了洗脑。意识形态对历史的解释忽略了体验在历史上的层化形成，它以过时的“意识状态”为名，将紧凑的层次归入一个已死的过去，当我们想知道是什么促发了这些意识形态化的解释时，我们应该把它理解为一些绝望的行动，是一种强烈的疏离状态导

① 【译按】*Epinomis*，又称《法律后篇》。

致了这些行动；因为，它们试图通过魔术般的谋杀行为消除一种混乱的现实，这种现实至今还没有找到令人满意的再符号化方式。说了那么多话，只不过是毫无意义的琐言繁语，但是面对那些影响这个时代的问题，你们也许能得到一种新的理解。

施特劳斯（Leo Strauss）

神学与哲学的相互影响

林国荣　译　何子建　校

一

当我们试图回归西方文明的根源时，很快就会发现，它根系于相互冲突的两支源流，即《圣经》和希腊哲学。这就开启了我们颇不协调的考察。但是，意识到这一点，也有让人感到宽慰和舒适之处：西方文明的生命是一个生存于两种密码之间的生命，是一种根本性的张力。因此，在西方文明自身，在其基本构造当中，没有根本的理由可以让自己放弃这种生命。然而，只有当我们经历并体验那种生命及其冲突时，这种宽慰的想法方可得到确证，也就是说，没有人可以同时集哲学家和神学家于一身，或者，就此事而论，也不会存在一个超越哲学和神学冲突的第三方，或者某种对两方面的综合。但是，我们每一个人都能够而且应该择取其一，哲学家当敞开面对来自神学的挑战，神学家当敞开面对来自哲学的挑战。

在《圣经》和希腊哲学之间存在着根本的差异或冲突。这种根本的冲突一定程度上被某些密切的相似性弄得模糊不清。比如，有些哲学似乎与《圣经》走得非常近，它们构想一神论的哲学

教义，也谈论爱上帝和爱人，甚至认同祈祷等等，不一而足。如此一来，其间的差异有时几乎消失于无形。然而，如果我们作一考察，便会立即认出其中的差异。对于一个哲学家或者一种哲学来说，绝对不会存在一种特定或偶然事件的绝对神圣性。自18世纪以来，这种特定或偶然的东西被冠之以历史的。由此，人们渐渐趋向于认为启示宗教就是历史宗教，与自然宗教有别，哲学家能够拥有的是一种自然宗教。而且较之自然宗教，历史宗教有着本质上的优越性。由于这种将特别的和偶然的解释为历史的，出现了这样一种越来越为人普遍接受的观念，即《圣经》在语义学的意义上是历史的，《圣经》是被发现的历史，而哲学之为哲学本质上是非历史的。这一观点支配了当今大量对《圣经》思想的解释。所谓存在主义，其实不过是这种解释的一个更精致的形式。至少就《圣经》的基本部分而论，我不相信这种方式会有助于对《圣经》的理解；作为一个解释，我在此只提出一个考虑，即今天的概念——比如以大写H开头的History(历史)，是非常晚近的和衍生性的概念，仅凭这个事实不足以向我们揭示早先的思想，相反，早先的思想处在传统的开端，决非衍生性的。

人们可以去描绘《圣经》和希腊哲学的基本差异，做这一工作时可以从纯历史的角度出发，从这样一个事实出发：我们首先考察两者关于道德及其不足的大量一致之处；分歧则关涉到弥补这一不足的哪个X。在希腊哲学，那个X指*theoria*(智识)、沉思；而《圣经》的弥补方式，如果我没有误解的话，可以称为虔敬，对神性垂怜和救赎的渴求以及恭顺的爱。更确切地说——"道德"一词本身是一个衍生的术语，不足以领会更早的思想——我们可以用"正义"一词代替"道德"一词，它是两者共有的。正义起初意味着对法律的遵守，法律在其充分和广泛的意义上意味着神法。甚至再向后追溯，我们可以提供一个整个人

类道德发展的起始点——如果可以这样说的话——即原始的善与祖法伦理的同一。从这种今天仍为我们所理解、仍应用于实际生活的原始等式当中，神法的观念必然地诞生了。然后，我们再进到神法的问题：神法或神规的原初观念暗示着它们中间存有着巨大的差异。这种差异更具体地说，是不同神法之间的抵触，使得“神法”一词在其原初的意义上非常成问题。

对这一问题有两种截然相反的可能的解决办法，一是哲学的，另一种则是《圣经》的。哲学的解决可以用下面的语句描述：哲学家们全然超越了神法的维度，超越了整个虔敬的维度和对预先给定的法规的虔诚的遵从。相反，他们转而致力于对万物始基、初始者以及原则的追寻。他们假定，在认知初始者、第一原则的基础上，决定何为出于自然的善将是可能，这种自然的善有别于仅仅基于约定的善。这种对于初始者的追寻经历了感官知觉、理知推定（reasoning）和我们所称的 *noēsis*——在字面上可将之译为“知性”（understanding）或“理智”（intellect），或者可以更为谨慎地将之译为“意识”（awareness），一种伴随心智眼睛的意识，而非感官意识。虽然这种意识会有其《圣经》的类比物，甚至神秘的类比物，但在哲学背景中，这等类比绝对离不开感官知觉以及在此基础上的理知推定。换句话说，哲学决不会遗忘与艺术和工艺的亲缘，与匠人们所使用的知识的亲缘，与这种卑下但牢固的知识的亲缘。

现在转向《圣经》的方式。在此，基本前提是：一种特定的神法被接受为真正的神性；一个特定部族的特定法规是神性的法规。但是，所有其他宣称的神法的神性品格被否定得一无余地，这意味着对神话的激烈拒斥。拒斥神话标志着哲学的原始脉动，但是，《圣经》拒斥神话的取向与哲学恰恰相反。为了给出我此处须用的神话的含义，我可以这么说，神话的标志是诸神灵和

这些神灵背后的非人身力量的冲突。例如，在希腊有时称之为命运(*moira*)的东西。现在，我们可以说，哲学以自然和理智的必然性取代了非人身的命运。另一方面，《圣经》将上帝设想为万物的原因，包括非人身的必然性在内。《圣经》的解决之道全赖于对上帝全能的信仰。全能的观念当然要求一神论，因为如果有多个上帝，那么很明显，将没有一个会是全能的。可以说，只有《圣经》的作者能领会全能的真义，因为只有在上帝是全能的时候，一部特定的法典方能成为绝对的法典。但是，鉴于知识在某种意义上意味着权力，因此，一个原则上完全可以为人所知的上帝将在某种意义上屈从于人。因此，一个全能的上帝一定是神秘的上帝，正如人们所知道的，这正是《圣经》的教义。人不能看到上帝的脸，尤其是那圣名，"我将是我所是"，意味着在任何场合都决无可能知晓上帝之所是。但是，如果人对于《圣经》中的上帝无所把握，上帝和人之间如何可能有某种联系呢？《圣经》的答案是 Govenant(立约)，上帝的一种自由和神秘的爱的行动；在人这一方，与之相应的态度是信赖或信仰，这截然不同于理论上的确定性。在与人相关的意义上，《圣经》中的上帝只有通过他的行动和启示才能被认知。《圣经》这部书就是叙述上帝所做和所许诺的，而不是对上帝的沉思。可以说，在《圣经》中，人们在对上帝的体验的基础上谈论上帝的行为和许诺。这种体验——而非基于感官知觉的理知推定——是《圣经》智慧的根源。

《圣经》和希腊哲学的尖锐差异也体现在各自的文字品格上。希腊哲学作品是实实在在的书本、著作，是出自某人之手的著作，这个人从他认为是必然性始基的东西开始，要么是单纯的始基、要么是将人们引向其真理的最好的始基。这种一个人、一本书的模式，从荷马(Homer)开始就是希腊思想的特征。但是，

《圣经》则像今天所普遍认为的那样，基本上是各种源泉的汇集。这意味着《圣经》是以最低限度的变动性延续着一个传统，因此也是《圣经》研究者所关注的一个显著困难。我认为关键点是这样的：这里没有出自单个人的起始点，说到底，没有人为的起始点。这种写作风格与犹太传统所偏爱的风格——评注——有亲缘关系，即总是参照早先的东西，个人并不营造开端。

在我的分析中，我预设了善与祖法伦理的同一是原始的同一。在年代学的术语上可能是如此，但当然不能局限于这一点，因为问题是：为什么就该如此，这种同一的证据何在？这是一个非常悠久的问题，我现在无意于解答。我这里只能借用一个希腊神话，按照这个神话，记忆是缪斯之母、智慧之母。换句话说，善也好、真也好，无论你怎么叫它，主要因其古老才能被知晓，因为在智慧出现之前，记忆占据着智慧的位置。我想，最终还得凭借人固有的二元格局来理解《圣经》和希腊哲学的冲突，回到行与言、行与思的二元格局，这一格局势必提出谁者为先的问题。人们可以说，希腊哲学断言思与言的优先，《圣经》则断言行优先。我知道，这可能失之误解，但请允许我暂时到此为止。

二

我们不管怎样都面临着《圣经》和希腊哲学的尖锐对立，这对立一开始就孕生了世俗中的冲突。这种冲突是西方的特质——我是在更广泛的意义上使用西方这一语汇的，当然甚至包括整个地中海盆地。据我看来，这一冲突是西方文明勃勃生机的秘诀所在。我敢斗胆说，只要存在这样一个西方文明，就会有质疑哲学家的神学家和为神学家所烦扰并感受到这种烦扰的哲学家。就像人们所说的那样，我们必须认命，况且这也并非人

们所能想象到的最坏命运。我们拥有这样一个尖锐的对立:《圣经》拒绝被整合进哲学的架构,哲学同样拒绝来自《圣经》的整合企图。关于《圣经》的这种拒绝,有一个经常性的评论:亚里士多德的上帝不是亚伯拉罕,以撒、雅各的上帝,因此,任何将《圣经》的理解整合进哲学的理解之企图都是对亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝的意涵之抛弃。至于哲学,情况可能会为一些事实所模糊。因此,我们必须多花些时间详细阐明。我相信,这种模糊最终归因于这样一个事实:在有关哲学和神学的关系的讨论中,哲学被等同于完整的哲学体系,在中世纪当然首要地等同于亚里士多德。我意思并不是说,亚里士多德有一个体系,尽管有时人们相信如此,但是,在现代则肯定等同于黑格尔,当然,那仅仅是哲学的一种特殊形式;它不是哲学必然和首要的形式。我必须对此加以解释。

在哈列维(Yehuda Halevi)写的一部中世纪著作《哈扎尔人书》(*Kuzari*)中,我们看到下面的陈述:"苏格拉底对人们说,'我不反对你们的神圣智慧,我只是不理解它。我的智慧只是人的智慧。'"对于苏格拉底,正像这一警句所表明的那样,人类智慧意味着不完善的智慧或对智慧的一种追寻,意味着哲学。既然他意识到人类智慧的不完善性,那就很难解释为什么他没有由此走向神圣智慧。在这篇文章中,暗含的原因是这样的:作为一个哲学家,他拒绝上升到不能明证他面前的任何东西,启示之于他无异于一种不能明证的可能性。面对这样一种无法证明的可能性,他不加以拒绝,只是悬置自己的判断。但是,在此出现了相当大的困难:它关涉到具有极端紧迫性的事情,关涉到生死存亡的事情,悬置判断是不可能的。现在,有关启示的问题显然具有极端的紧迫性。如果神启存在,不信或不从将是致命的。对于神启的悬置判断由此变得不可能。因无法明证而拒绝上升

到神启的哲学家拒斥神启。但是，如果神启无法被证伪的话，这种拒斥就无法得到确证。这意味着哲学家面对神启似乎被迫与哲学观念相矛盾：他拒绝神启却没有充分理据。我们怎么来理解这一点呢？哲学的回答是这样的：有着极端紧迫性的问题、不容悬置的问题，是一个人应该如何生活的问题。这一问题在苏格拉底那里，是通过他作为哲学家这一事实得到解决的。作为一个哲学家，苏格拉底明白我们对于一些最重要的事情是无知的。这一无知以及无知的显见事实证明了，对于我们来说，最重要的事情恰恰是对关于最重要的事情的知识的追求。哲学因此显然是正确的生活方式。按照苏格拉底，这一点进一步由下述事实得以确证：在获取最大可能的清晰性的过程中，苏格拉底找到了幸福。他看到没有任何上升到不能明证的事物的必要性。如果苏格拉底被告知他对神启的不尊奉可能致命时，他会提出这样的问题：致命是什么意思？在极端的情况下，它可以是永罚。过去的哲学家完全相信这一点，即全智的上帝将不会以永罚或任何其他方式来惩罚追求真理和清明的人们。我们下面必须考虑这种回答是否充分。无论如何，哲学不意味着——这是关键之点——一套命题、一种教义，甚或一个体系，而是一种生活方式、一种为特殊的激情激发着的生活。哲学的欲望或爱欲并非人之自我实现的一个工具或科系。被理解为工具或科系的哲学当然见容于生活的每一种思考，因此也相容于《圣经》的生活方式。但是，这已不是就这一术语原初意义上的哲学。我相信这已经被西方文明的发展极大地模糊了，因为，在基督教的中世纪，哲学肯定已经被剥夺了其作为生活方式的特性，仅仅成为一个非常重要的组成部分。

因此，我必须努力申明，为什么按照哲学的原初观念，哲学必然是一种生活方式，而非单纯的学科——哪怕最高的学科。

换句话说，我必须解释，不能导向这样一种见地，即不同于哲学的另类生活方式是正确的生活方式。哲学是对关涉整体的知识的追求。既然本质上是追问，既然没有可能成为曾有过的与哲学不同的智慧，问题总是较之其解决更为显见。所有的解决方法都是可加质疑的。现在，除非明了了人的本质，才可有效地确立正确的生活方式；除非明了了整体的本质，才可充分地弄清人的本质。因此，除非有一个完整的形而上学，否则就不可能在形而上学层面建立正确的生活方式。因此，生活的正确之道尚处在疑问之中。但正是所有解决途径的不确定性，正是对于最重要事情的无知，使得对知识的追寻成为最重要的事情，奉献于它的生活也由此是正确的生活之道。因此，哲学在其原初和充分的意义上注定了与《圣经》的生活之道不能见容。在人类灵魂的戏剧中，哲学和《圣经》是无法兼有的或者是敌对的。它们中的每一个都声称知道或握有真理、决定性的真理、关于正确生活之道的真理。然而，真理只能有一个。这些要求之间的冲突必然也是思想存在物之间的冲突；这意味着无可避免的争论。千百年来，双方都在试图驳斥对方。这种努力在我们今天仍继续着，而且经过几十年的沉寂又达到了一个新的激烈程度。

三

我想就今天的论争谈一些想法。可以说，由于哲学的解体，今天有利于哲学的争辩是不存在的。我曾在一个场合谈论到今天所理解的哲学和科学的区别，这一区别必然导致哲学荣誉的丧失。哲学缺乏成果跟科学的巨大成功的对比，引致了这种丧失。科学是今天唯一堪称人类知性完善的理智追求。对于启示，科学是不偏不倚的。哲学自身已经变得摇摆不定，这里只须

引用当今一位最著名的哲学家的说法："启示信仰是真实的，但并非对哲学家而言。拒斥启示对哲学家是真实的，但并非对信仰者而言。"让我们转向今天更具前途的一个有利于启示的论辩吧。我不会在当今最流行的争辩上浪费词句，这些争辩采自当今文明之所需、当今危机之所需，这就是：为了跟共产主义竞争，我们今天需要一种作为神话的启示。现在，这种争辩不是愚蠢就是亵渎。毋须多言，我们在锡安主义(Zionism)中也发现了类似的争辩。我想，陀思妥耶夫斯基(Dostoievsky)很久以前就在《群魔》(*The Possessed*)中对这整个争辩作出了处理。

有利于启示的郑重论辩可陈述如下：不存在任何有利于启示的客观证据，这意味着，除了第一，人与上帝遭遇的个人经验，第二，对任何非信仰立场的不足性的消极证验这两点之外，不存在有利于启示的丝毫证据。关于第一点——除了个人与上帝相遇的经验外，没有有利于启示的客观证据——衍生出了下面的问题，即这种个体体验与《圣经》中表达的体验是什么关系？必须区分先知所体验的(我们可以称之为上帝的召唤或上帝的临在)和先知所叙述的(这应被称为对上帝行为的人类阐释)，像今天所有非正统神学家所说的那样，它不再是上帝行为本身。人类的阐释不可能是权威性的。但问题来了：难道每一种加诸上帝召唤或上帝临在的具体意义都不是人类的阐释吗？例如，与上帝的遭遇可以用根本不同的、一方面是犹太教而另一方面是基督教的方式来阐释，更不用说穆斯林和其他教派了。然而，只可能有一种阐释是真的。因此，在不同的启示信仰者之间需要一场论争，这种论证势必在某种程度上导向客观性。关于第二点——对于非信仰立场的消极证验——鉴于它表明了现代进步主义、乐观主义或犬儒主义的缺陷，通常非常强而有力，在此程度上，我认为它具有绝对说服力。

但这不是决定性的困难。决定性的困难关涉到古典哲学，就我所知，这里的讨论并没有牵扯到真正的困难。仅仅提出一点，古典哲学据说建立在一种可以被证明为虚幻的虚幻之上，即建立在整体是可理解的这一没有得到确证的信念之上。这是一个颇为由来已久的问题。这里请允许我限在古典意义上的哲学家原型苏格拉底。他知道自己一无所知，因此承认整体是不能被理解的，只是想知道是否说整体是不能被理解的就意味着不承认对整体可以有所了解。对于我们完全无知的东西，我们当然无话可说。对我来说，这似乎就是被如此误译的可理解的含义，即人之为人必然对全体有一个意识。让我对此点作出总结。就我所知，今天有利于启示反对哲学的论证，是建立在对古典哲学不充分的理解之上的。

为了找到我们今天的方位，让我们返回到一个更基本的冲突层面。在今天的论争中，真正具有意义的将会变得更清楚，我们也将明白，在今天的神学中有利于启示的论辩为什么要抽离客观性。更早先的关于启示与信仰的经典观点，今天仅仅被天主教、犹太正教和正统新教完全接受。我当然只谈论犹太教版本。问题在于，我们何以知晓“托拉”(Torah)来自西乃山(Sinai)或出自活的上帝之言？犹太教的传统答案首先是：我们的父辈告诉我们的，他们从自己的父辈那里知道这一切，经过这样一条不间断的稳靠的传统之链回归到西乃山。如果问题以这种方式得到回答，不可避免的狐疑将是：这是可靠的吗？我只从更早的讨论中提取一个范本。在其法典的开端，迈蒙尼德 (Maimonides)给出了从摩西降至塔木德时代(Talmudic times)的传统链条，这中间出现了一个叫作 Ahijah the Shilonite 的人物，据说他曾经从大卫王那里接受了“托拉”，也被说成摩西的一个同代人，他从摩西那里接受了“托拉”。无论迈蒙尼德插入这样一

个塔木德传说的意图何在，依我们的观点，它表明了这样的一个事实，即这条传统链条——尤其较早的部分——蕴涵了我们今天称之为神秘的，也就是非历史的因素。对于《圣经》中的这种为人熟知的错位，我不再详加论述。关于“十诫”由谁作的问题，传统的回答当然是摩西，以致于当斯宾诺莎(Spinoza)质疑“托拉”的摩西起源时，这种质疑被认为是在否认“托拉”的神圣源头。谁作的“十诫”，摩西，还是仅仅从道听途说或非直接的途径得知启示的其他人？在此，细节对我们并不重要，我们必须去考虑原则。

关于启示之事实的历史证明可能吗？说起来这种证明可以比之于布鲁图斯(Brutus)和卡修斯(Cassius)暗杀凯撒(Caesar)这一事实的历史证明，演示它是不可能的。就合宜的历史事实，或就通常意义上的历史事实而言，总要存在不偏不倚的观察者或隶属于当事双方的目击者的证实——比如，凯撒的敌人和朋友。就启示而言，没有这种不偏不倚的观察者。所有的目击者都是追随者，所有的传道者都是信徒。而且，不可能有假暗杀、假战争，但却可能有假启示、假先知。历史的证验因此预设了甄别真假启示的标准。我们知道《圣经》的标准，至少在我们的境遇中是决定性的标准：如果一个先知有悖于经典的摩西启示，他就不是真先知。由此，问题就在于如何确立经典的启示？

常用的传统回答是“奇迹”。但是，困难以这种形式产生了：奇迹之为奇迹是无法演示的。首先，一个奇迹之为奇迹，乃在于这样一个事实：我们不知道它的自然原因，但是，我们对于一定现象的自然原因的不知晓并不意味着，我们可以说这一现象的产生只能是由于超自然的原因，而非自然的原因。我们对于自然力量的无知——这是斯宾诺莎的论辩语汇——使得我们同样丧失了对超自然原因的诉求。由于下述原因，这种形式的论辩

并非十分充分：我们对于自然力量的所知非常有限，有些事情——我们知道，或者至少像斯宾诺莎这样的人知道——出于自然是不可能的。我只提出死人复活作为最强有力的例证。对此，斯宾诺沙认为不可能自然地发生这种事情。因此，由对于自然力量的无知而得来的论辩就为下列的论辩所增补：在给定的一些事例中，从理论上可以确证某些现象之为奇迹是可能的，但是，所有这些被宣称为奇迹的事件也有可能仅仅是根据传闻得知的，许多从未发生的事情都是根据传闻来的。更确切地说，对于犹太教，甚至新教（天主教的情况就有所不同了）来说，重要的是所有奇迹都发生在前科学时代。没有奇迹曾经于一流的物理学家在场时出现。出于这些缘故，今天的人们因此说——过去的一些著名神学家也曾说过同样的话——奇迹预设了信仰。奇迹并不意在确立信仰。但是，这一说法是否充分，是否与《圣经》的奇迹观点一致还是一个问题。一开始，可以作出这样的反驳，即如果你认同了以利亚先知在迦密山上的故事，就会看到上帝与巴力（Baal）之间的问题是经由一个客观的事件得到解决的，这一客观事件同样为信者和非信者的感官知觉所接受。

第二个有利于启示的传统论辩是预言的实现。但是，我无须告诉你这同样面临着巨大的困难。首先，预言是含糊不清的——甚至在不含糊的预言事例中也如此。例如，在《以赛亚书》第40章中古列王（Cyrus）的预言，今天普遍被认为是一个事后的预言，道理是这样的：如果得到确立的话，这样的预言会是一个奇迹。但它仅仅由传闻而得知，因此，对于其来源的历史批评问题便产生了。

更为令人印象深刻的是另一条论辩线路，它通过启示的内在品质来证明启示。神启法（revealed law）是所有律法中最好的。然而，这意味着神启法接受关于最好律法的理性标准；然

而，如果这样，神启法事实上不就成了理性的产物——人类理性的产物吗？不就是摩西，而非上帝的作品吗？可是，这种神启法尽管决不会有违理性，却有超过理性之处。它是超理性的，因此不可能是理性的作品。这是非常著名的一个论辩，但我们不得不又一次怀疑超理性意味着什么？所谓的超越必须被证实，而它又不能被证实。无所支援的理性所看到的仅仅是非理性的因素，虽不违理性，但其自身却也不是由理性来支持的。从理性的视角来看，超越是一种无关痛痒的可能性：可能真、可能假，或者可能好、可能坏。可是，如果超越要被证明为真或好，就不会无关痛痒了。这意味着，超越之为真、为好要依据自然理性。然而，这样一来，超越将再次成为理性的产物——人类理性的产物。我不妨以一种更为通俗的语言来说：神启法要么是完全理性的，在这种情况下，它就是理性的产物；要么它并非理性的，在这种情况下，它也一样是人类非理性的产物——这一非理性源自神圣的超理性。更通俗地说，启示要么是在纯粹人类经验中无法直接找到类似的事实，在这种情况下，它是无关于人的一个异物，要么是一个意义满盈的事实，这一事实为人类的经验所要求，以便解决人类的基本问题。在此情况下，它同样是理性的产物，是人类试图解决生活问题的产物。情况会因此显得让理性、哲学去同意启示之为启示是不可能的，而且神启法的内在品质并不被神启法自身视为决定性的。神启法并不将其重点放在普遍性上，而是放在偶然性上，这导致了我前面所表明的困难。

现在我们转向图景的另一方面：这些事情当然蕴涵在今天的所有世俗主义当中。所有这些类似的论辩只不过证明了无可支援的人类理性注定对神圣启示无知。它们不能证明启示的不可能。我们可以假定，启示是一个事实，一个人类理性无法接近的事实，这意味着，无可支援的理性是不能接近的。如果有一定

的知识，就不需要信赖、信仰，不需要真正的恭顺和对上帝的自由屈从。在这种情况下，拒斥对启示的客观历史证据的宣称的驳斥，将是无关弘旨的。我举出以利亚在迦密山上的简单例子：在巴力，被以利亚或上帝说服的信徒是不偏不倚的科学观察者吗？在一篇有名的短论中，培根(Francis Bacon)在偶像崇拜者和无神论者之间作出了区分，他说奇迹仅仅对偶像崇拜者——而非对无神论者——的信念有意义，对原则上承认神圣行动的可能性的人们有意义，这些人恐惧、颤栗，而不像哲学家那样超越恐惧或希望。哲学，而非神学在回避问题。哲学要求启示在人类理性的审判席前确立其要求，但启示拒绝承认那个审判席。换句话说，哲学仅仅承认那些在光天化日之下能够被所有人在所有时间把握的经验。可是，上帝曾经说过或决定过，他将居于朦胧之中。只要哲学将自身局限在回击神学家凭借哲学武器加之于哲学身上的攻击，哲学就可以稳操胜算。但是，只要哲学打算发起自己的攻击，只要哲学试图驳倒启示本身，而不是那必然不充分的启示的证据，它就自然会遭受挫败。

四

我相信，今天有一个普遍的观点，这在19和20世纪的自由派思想家中是普遍的：即现代科学和历史考证学拒斥启示。而我会说，他们甚至还没有驳斥到最为根本性的正统学说。我们来考察这一点。有一个著名的例子，它在19世纪、在我们那些出身保守和正统的人们中间、在我们的生活中，仍然扮演着这样的角色。地球的年龄远远超出《圣经》传闻的设定，但这显然是一个有缺陷的论辩。这种驳斥预设所有的事情都是自然发生的，而这恰恰是《圣经》所否认的。《圣经》谈论创世，创世是一个

奇迹——特有的奇迹。只有在没有奇迹介入这一预设前提之上，由生物学和考古学等提供的所有反对《圣经》的证据才有效。自由派思想家的论辩确实建立在贫乏的思考之上。它回避了问题。《圣经》文本批评学面临着同样的局面，这种批评指出《圣经》文本的矛盾、同义反复以及其他明显的缺漏。如果《圣经》文本是神性激发的，又如果我们能够将《圣经》假设为仅仅是一本人为的作品，那么，神性作品的含义将完全不同。神性激发的这一点可以恰恰是缺陷，但也可以是秘密。

历史考证学预设了对字句灵感说的不信任。那种攻击——由科学和历史考证学发起的对《圣经》的攻击，基于要清除神迹和字句灵感说的可能性的独断。我只谈对奇迹的分析，因为字句灵感说本身也是神迹的一种。如果我们知道神迹是不可能的，由科学的和历史的论辩所支配的这种攻击就可以站得住脚，我们也确实可以得出所有的这些结论。但是，这意味着什么呢？我们要么必须持有全能的上帝不存在的证据，要么必须持有奇迹与上帝本质不相容的证据。除此之外别无选择。第一种关于全能上帝不存在证据的选择会预设我们对全体有着完全的知识，我们知道所有角角落落的东西，从而没有上帝容身的地方。换句话说，这种预设是一个整全的体系。我们有着对所有困惑的解答。我想我们可以将此可能性视为荒诞。那将奇迹视作与上帝本质不相容的第二种选择会预设人类对上帝本质的认知，用传统的语言来说即是自然神论。确实，现代自由思想的根基——被遗忘的根基就是自然神论。当那决定性的战争在17、18世纪，而非19世纪打响时，反驳奇迹的尝试就建立在对上帝的本质所宣称的认知之上。自然神论不过是其技术上的代名词。

我们来描绘一番这种论辩的一般性特征。上帝是最完善的

存在。这是所有人认定的那种上帝，无论他是否存在。哲学家们宣称，他们能够证明启示及任何其他奇迹与神性之完善不相容。这是一个历史悠长的传说，不仅在17、18世纪，在中世纪亦然。我尝试通过回到人类的根源来描述这一论辩。基本上，自然神论中的哲学论辩基于一个来自人之完善的类比。上帝是最完善的存在。但是，我们仅仅在人类的完善形式中实际地知晓了何为完善，而人类之完善为大智大慧之人或最可能地接近于他所表征的那种人。例如，大智大慧之人不会将无限的惩罚加诸迷途中人，同样，上帝因其更为完善，则更不会为此。大智大慧之人不会去做愚蠢透顶或漫无目的之事，例如用字句灵感说的奇迹去告知一个先知数个世纪之后将要施行统治的异教国王的名字，会是愚蠢的。我意思是说，这是那种支配着诸如此类的事情的论辩。对此，我的回答如下：上帝之完善意味着上帝之不可理解。上帝之道对于人可能是愚蠢的，这并不意味着这些行为是愚蠢的。换句话说，自然神论必须摆脱掉上帝之不可理解性，以驳斥启示，而这是绝对不可能的。

有一个人试图通过否认上帝本质的不可理解性来逼近问题，这个人就是斯宾诺莎——在此顺便提一下，在我的分析中非常倚重此人。人们可以从斯宾诺莎那里学到很多东西，他是启示最极端、必定也是现代的批判者，这并不必然表现于他的思想，但一定表现于其思想的表达之中。我乐意引用霍布斯的一个评论。大家知道，霍布斯是一个出了名的胆大人物，但他说他不敢像斯宾诺莎那样大胆地写作。斯宾诺莎说“我们完全知晓上帝的本质”，如果情形真的是这样，上帝就是完全可知的了。斯宾诺莎的这种说法导致了否定任何神迹的可能性这一结果。但是，什么是斯宾诺莎所谓的关于上帝本质的充分知识呢？我们得花些时间来考虑这一点，因为这不是一个单独和偶然的情

况——你们中很多人势必看过斯宾诺莎的《伦理学》(*Ethics*)，那是他对此的阐释。大家知道，斯宾诺莎的《伦理学》是从一些定义开始的。这些定义本身是绝对武断的，尤其是那个关于物质的有名定义：物质是其自身所是，由其自身构成。一旦你接受这一定义，所有其他都将顺理成章地得出，就没有神迹是可能的了。既然定义是武断的，结论就也是武断的。但如果我们联系其功能观之，基本定义就不是武断的了。如果整体是完全理智的话，斯宾诺莎通过这些定义就限定了为此必须满足的条件。但他们并没有证明这些条件在事实上满足了，这取决于斯宾诺莎冒险的事业成功与否。证明伴随于成功之中。如果斯宾诺莎能够给出一个对万物清晰、明确的阐述，我们就面临这样的局面。我们有一个对整体清楚、明确的梳理，另一方面则是那些朦胧不清的梳理，《圣经》的阐述是其中之一。任何一个明智之人都会首选清楚、明确的那种。我想这就是斯宾诺莎想要给出的真实的证据。但是，斯宾诺莎对整体的梳理是清楚、明确的吗？你们中那些亲自证验过例如其情感分析的人，对此将不会那么确信。而且，即便是清楚、明确的，它就一定是真的吗？难道其清楚、明确不是归因于斯宾诺莎抽离于整体中所有那些不清楚、不明确以及不能变得清楚、明确的因素这一事实吗？基本上说，斯宾诺莎的程序和原初观念的现代科学的程序一样，即让宇宙变成完全清楚明确的、变成一个可数量化的单位。

总括而言：拒斥启示的历史——在此我想说，如果你在最基要主义的意义上采用启示这一术语，情况也不会改变——预设了自然神论，因为历史的拒斥总是预先假设奇迹不可能，并且这一不可能最终只能由对上帝的知识来确证。填补这一缺空的自然神论同样预设了上帝本质可理解这一证明，这就必然要求对整体之真实或充分描述的真实体系的完善。鉴于这种有别于仅

仅是清楚、明确的阐述之真实或充分的阐述注定不可能，哲学决无可能驳倒启示。回到我前面所说的，启示和神学同样从未驳倒过哲学。从哲学的观点来看，启示只是一种可能性；其次，人类——尽管神学家有其说法——能够如哲学家那样生活，也就是说，非悲剧性地生活。我觉得，像帕斯卡尔(Pascal)和其他人作出的所有那些证明哲学家式的生活基本上为可悲的企图，也预设着信仰。作为对哲学的拒斥，这是不能接受和不可能的。一般而言，可以说所有宣称对启示的拒斥都预设了对启示的不信，所有宣称对哲学的拒斥也已经预设了对启示的信仰，不存在对两者皆通的立场，因此也不存在对两者的超越。

可以通俗一点说，哲学家从未驳倒启示，神学家从未驳倒哲学。考虑到各方面的巨大困难，这听起来显得似是而非。在这一程度上，人们可以认为我说了一些琐碎之事。但是，为了表明这并非琐碎，我在结论中向你们提供这样的考虑。在此，当我使用哲学这一术语时，我是在其通常的、模糊的意义上使用的，它包括世界中所有的理性意向——包括科学和你所拥有的常识。如果这样，哲学必须承认启示的可能性。这意味着哲学的生活之道可能并非正确。它并非必然是生活的正道，并不显明了就是生活的正道，因为存在着启示的可能性。但在此种情况下，哲学的选择意味着什么？在这种情况下，哲学的选择以信仰为基础。换句话说，对显明知识的追求本身之前提并不显明。依我看，这种困难支配着今天所有的哲学追求，正是这一困难位于社会科学所说的价值问题的基底：哲学或科学——或者无论你怎么叫它——是不能就自己的必然性给出清楚的阐述的。我并不认为我必须去证明显明科学——自然科学和社会科学——的实用性一点也不能证验其必然性。我意思是说，我不会去谈论社会科学的巨大成功，因为它们并不是如此令人印象深刻。但是，

谈到自然科学的巨大成功，在氢弹的时代，我们又有着尚完全处于悬置中的问题——即关于其实际效用，这一努力真的合理吗？理论上讲这当然不是最重要的原因，但实践上讲，其重要性则相当有分量。

第三编　评　论

怀泽(James L. Wiser)

作为探寻和回答的理性和启示

——比较沃格林和施特劳斯

谢华育　译

I

在两个不同的场合下发表的两篇文章中,施特劳斯就希腊哲学和圣经传统的关系,总结了他自己的理解。尽管这两种传统作为西方文明的历史源头发挥着各自的作用,尽管它们都指向了一个最高的善,而这最高的善又可以用一般性的术语描述为智慧。

但是,在施特劳斯那里,圣经传统 和哲学传统处于根本性的紧张状态中。这两种传统表达出的代码也互相冲突,这种冲突是不允许任何折衷或者替代的:

> 没有人能同时成为哲学家和神学家,或者,也不可能因此而产生第三种可能,即超越哲学和神学之间的冲突,或者将二者综合。①

---

① 施特劳斯:〈神学与哲学的相互影响〉, *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 111.

据施特劳斯所说，综合之所以不可能是因为每种传统的核心学说必然否定另一种传统的终极合理性。“所以，我们必须尝试去理解《圣经》智慧和希腊智慧之间的不同。我们马上会看到，这两种传统各自都宣称自己有着真实的智慧，所以，对于另一传统自称拥有智慧的说法，它们都在严格的和最高的意义上加以否定。”①

在以上引文所出自的文章中，施特劳斯对那些由圣经和哲学符号所组成的独特学说进行了分析，他所相信的证明了他得出的结论。在这些证明/论证中，包括了以下内容：

(1)对于希腊人来说，哲学不只是一种学问；它是一种生活方式。如柏拉图所述，它是对有关善的知识进行的永无至尽的追问。所以，它的智慧始于好奇，并持续不断地为好奇所滋养。在另一边，对于《圣经》中的先知来说，没有必要寻找有关善的知识，因为这样的知识已经由神启示出来了。所以，智慧之人就是那保守这启示的人，而此人的智慧始于虔诚和对主的畏惧。

(2)希腊人将思考理解成道德的完满，而《圣经》则将道德的完满置于虔诚和顺从的爱中。

(3)希腊哲学以思想和言说为第一要务——所以，例如，亚里士多德的神就是思考着自身的纯粹思想——而圣经则认为行动是首要的，而它的神则是一个造物神，这神不仅思考，而且行动和管制。

(4)希腊人相信自然是可知的，这个想法在亚里士多德关于可见宇宙之永恒的学说中得到了最完满的表达，而《圣

① 〈耶路撒冷与雅典：一些初步的思考〉，*Commentary* 43 (1967)：46.

经》关于创世的学说则认为，神所创造的世界不能仅仅凭借人类的理性而被知道。

(5)因为希腊哲学是对那整体，对第一事物或者原理进行自由的追问，它追寻的是那有着可知的必然性的事物，所以，它能创造出理论上的确定性。另一边，《圣经》中，我们看到了一个万能的神，他是一切事物的本因。因为，《圣经》中的神是万能的，他必然超越知识的束缚，所以，他对于所有人来说，必然在本质上始终是神秘的。于是，依据《圣经》传统，信仰（*pistis*）取代了知识（*epistēmē*）成为了人与神之间合适的联系。

在1951年6月4日的一封致沃格林的信中，施特劳斯说，他相信他"对启示和人类知识所做的区分……与天主教学说是相协调的"。尽管，对于这段特别的声明，沃格林所做的答复今天已经遗失，但很可能他会认为这确实符合历史真实，并予以接受。对于沃格林来说，相比于基督教关于启示和理性的传统学说，这个问题与任何个人的立场无关，它反而体现了这个传统的优良品质。从沃格林的角度看，传统上对理性和启示的二元区分本身就是个实例，可以用来说明一种教条化的扭曲，这种扭曲可一直追溯到古典的斯多葛学派：

> 此外，斯多葛的扭曲对基督教神学造成了决定性的影响，它助长了对理性-启示的二元划分。在对柏拉图和亚里士多德的意识所做的理智性的阐明中，没有什么可以称得上是"自然"的。当神父们接受自然和理性这些斯多葛学派的符号，并不加批判地将之认作为"哲学"时，他们要表达的是这样一个想法：古典哲学家的洞见同区别于"启示"的"自

然理性"有关。[①]

对沃格林而言，人们在解释符号的时候，普遍没有给予那些体验适当的注意，而这些符号创造出来就是为了对这些体验进行清晰表述的，在这种普遍的趋势中，可以找出错误用来解释这种扭曲的问题。这次，这种趋势如实发生了，因为现实、意识和语言中存在着自相矛盾的特性，而这种自相矛盾又非常复杂。

按照沃格林的说法，现实包含的不仅仅是那些人们想要使之成为意识对象的事物。它还作为一个包含了诸多部分的整体而存在，这个整体包含的不仅仅是客体世界中的事物以及那想要它们的意识形式，还包含了那个囊括一切的视域，而在这个视域中，那些对象以及与它们相应并指向它们之意识的形式，共同存在并被展现出来。这次，这个囊括一切的、非客观的视域可以通过一种意识形式为我们所了解，这种意识形式不能与这个视域相分离，因为它就包含在这个存在的视域中。这样，第二种意识形式并不把这个囊括一切的现实指为一个对象，这意识形式必须参与到它中间，并把它作为它自我阐明的源头。意向意识创造了概念，并通过概念表达它对客观现实的理解，而照明的意识则创造了符号，[②]通过这些符号以表达它对参与到囊括一切的视域中来的体验或者对作为它本身这样一个运动的体验。

在《次序与历史》第5卷中，沃格林花费了大量的精力以检验现实、意识和语言的结构。这些结构复杂又自相矛盾，因为任何一个部分本身就十分复杂。据沃格林所说，术语"现实"指的

---

① 沃格林：《普世时代》(Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974), 48.

② 【译按】作者这里用 luminal consciousness 表示第二种意识，这与沃格林用 luminous(我们翻译为"明觉")来形容存在种的意识类似，在这里将之翻译成"照明的意识"。

既是一个客观次序又是那个囊括一切者的次序(或者,用他的术语说,一个"事物-现实"和一个"它-现实")。意识包括了一个意向的形式和一个照明的形式,而语言则要么以概念的方式发挥作用,要么以符号的方式发挥作用。[①]因为有截然不同的现实形态,它们各自有着与自己相适合的领会意识,它们各自拥有着一套规则以配合适当的语言使用,如果对这些区别不加以尊重,就必然导致我们先前所提到的教条化的扭曲。最初,语言被创造出来作为沉思的符号加以运用,而在这些教条化的扭曲中,语言开始被理解为对特定的形而上学实体或者"事物"的概念化描述。简言之,满是教条的创造取代了理智性的参与而成为了哲学想象的正当活动。所有参与性意识的实例都普遍存在着潜在的相同之处,然而,一旦分析的焦点不再集中到充满明觉的体验本身上,而是转向了各种教条体系的一致性上,过分注意语言层面的不同最终会掩盖这些相同之处。

在沃格林那里,这就解释了为什么中世纪对自然理性和神之启示的区分是不合适的。由于过分注意希腊和圣经传统的那些明确的教条,这样的区分掩盖了一个潜在而又具有支配性的事实,即这两种传统实际上都是被教条化了的表述,而它们所要表述的同样都是有关人在真实中存在的基本形式。为了强调这种公共性,沃格林指出,那"理智核心"为古典哲学和福音所共有的。

所以,在古典哲学和福音运动中,理智的核心都是一样

① 在这个问题上,想法极为近似的现代思想家是雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)。雅斯贝尔斯试图区分世界和超越、普遍的意识(consciousness-at-large)和存在的意识、概念和符码。

> 的。它们同样具有拉与反拉的领域，同样具有对通过跟从黄金纽带的拉动而获得生这层意义，同样具有在人性和神圣性共同参与的间性中对存在的意识，以及同样地把对神圣现实性的体验作为从问题到回答之运动中的行动核心。此外，对于新区分的关于存在意义的洞见，它们同样都对此具有意识，在这两种运动中，这种意识构筑了历史中人类形态的新领域……①

分析至此，施特劳斯和沃格林对理性和启示的理解的差异应该很清楚了。施特劳斯认为雅典和耶路撒冷的传统是互相对立的。启示被理解成超凡信息的一种形式，这些信息通过先知的权力传递给我们。这样，它在本质上就是口耳相传之说，它需要特别的社会通过信仰才得以维持，这些特定的社会相信其祖先所留下的代码是正确的。而另一边，哲学则是对首要事物的独立追问，它被一种觉察所引导，这种觉察“不能脱离感性知觉和以感性知觉为基础的推理”。②这样，哲学为启示准备了一场它永远也通不过的考试，只要它作为启示还保留着它固有的特点。根据施特劳斯，启示是一种特殊的行为，它针对的是一群特殊的人；而另一边，理性则根据其特有的本质寻找着普遍的而不是特殊的东西，必然的而不是偶然的东西。这样，就要求那些实际上是特殊的东西蜕去它自身的特殊性。被启示内容必然在众人面前显示它的真实性：

---

① 沃格林：〈福音与文化〉，见 D. Miller and D. G. Hadidian, eds., *Jesus and Man's Hope*, vol. 2 (Pittsburgh, Pa.: Pittsburgh Theological Seminary Press, 1970), 80.

② 施特劳斯：〈神学与哲学的相互影响〉，112.

> 当人们要求口耳相传之说和亲眼所见之间的区别被运用到那些最重要的事情上，人们也要求所谓的超凡信息的超凡来源接受检验并得到证实……检验的标准最终要明确地来源于某些规律，而正是这些规律在许多能通过人类知识完全知晓的事情上引导着我们。①

启示不会通过理性的测试，只要它作为启示还保有其固有特点，考虑到这些，施特劳斯认为，不可能存在这两种传统之间的综合。

而在另一边，沃格林则认为《圣经》启示和古希腊哲学享有共同的理智核心。这里是存在区别的。因为，启示确实用它独有的对神介入历史的领悟补充了希腊人对个人理性追问的体验。或者，用沃格林的话说，启示强调神朝人进行的灵魂运动，而希腊哲学则强调人对神的理性追问这个人类的体验。②尽管如此，这两种运动都只是展现了人和神相互参与的单一的一面，而这种共同参与构成了存在这个囊括一切的现实。

---

① Strauss：《自然正确和历史》(Chicago：University of Chicago Press，1953)，88.

② 这些区别很重要并导致了某些结果："拯救故事是关于神圣的道成肉身、死亡和重生的，造就了它并把它作为对生死问题的回答的这种运动，远比古典哲学复杂；因为对其精神普遍性的传教狂热，这运动变得丰富；因为忽略了理智上的控制，它变得贫乏；因为迎合了普通人不明晰的人性，它变得宽泛；因为对有智之人那清晰的智慧存在偏见，它变得狭隘；由于它具有神圣权威的高贵特性，它极具魅力；因为它那天启的凶残与人在社会中存在的环境形成了冲突，它失去了平衡；通过充分吸取早期神话想象的结构，特别是通过接受了以色列人的历史起源以及丰富的圣迹作品，它变得更紧凑；在用真理阐明存在时，对热爱神圣的行动进行十分明确的体验，这使它的区分程度更强。"(沃格林：〈福音与文化〉，77)

II

在启示和理性关系的问题上存在分歧可能是因为对启示自身本质的理解有所不同。在这些材料中确实有证据说明这就是我们思考的这场争论的症结所在。在 1951 年 4 月 22 日的信中，沃格林充满赞许地提到了奥古斯丁把《圣经》启示理解为“给定的知识”(*sapintia*)。这种知识包括对超验之神存在的基本领悟、存在的次序以及将为人之人领悟为 *esse*(目标之存在)，*nosse*(认识)和 *velle*(意念)。[①]从这个视角看，《圣经》启示可以理解为对“人类知识建构”的一种贡献，所以它也必然成为哲学思考的一个组成部分。[②]在另一边，施特劳斯则认为，《圣经》“不是对上帝的沉思”。它更应该说是“叙述上帝所做和所许诺的”。[③]在他的〈耶路撒冷与雅典〉中，施特劳斯指出，在《圣经》关于人类才智之运作的证据中，我们看到了《圣经》批评的传统，这种传统可以被看成一种“承载了宗教或精神体验的表达工具，这种体验必然要以符号以及诸如此类的形式表达自身”。[④]我们很容易就会想到，施特劳斯就把沃格林归为这一类。根据施特劳斯所说，这种方法必然引向对“神话”和“历史”的区分，而尽管许多评论家已经采纳了这种方法，但实际上，这种区分“与《圣经》不相干”。[⑤]

---

① 【译按】这是奥古斯丁说明圣父、圣子和圣灵三者关系的术语。

② 在 *sapientia* 给定的知识中哲学的 *epistēmē* 产生了(沃格林致施特劳斯，1951 年 4 月 22 日，信 38)。【译按】*sapientia*，拉丁语，意为智慧、才智、领悟。*epistēmē*，古希腊语，意为科学知识。

③ 施特劳斯：〈神学与哲学的相互影响〉，112。

④ 施特劳斯：〈耶路撒冷与雅典〉，46。

⑤ 同上。

尽管，以上说明了沃格林和施特劳斯在他们各自对《圣经》的阅读上以及用何种方式阅读《圣经》的问题上存在不同意见，我相信，他们之所以会在理性和启示关系的问题上产生分歧，最重要的因素还并不在于他们对启示理解的不同，而更应该在于他们对理性自身本质这个问题存在着分歧。

如前文所示，沃格林一贯主张，中世纪对自然理性和神圣启示的区分从它一开始就错了。具有代表性的是，这个错误是因为没有像希腊哲学最初阐明的那样，正确理解理性意识或者理智意识的真实结构。

> 人们意识到在无知的状态下提问是令人不安的，这种意识就其本身而言可明觉为灵魂中的一种运动，这种运动所趋向的境地作为灵魂的推动者就出现在灵魂中。这个先于认知的不安成为了一种认知性的意识，一种 *noēsis*，它想要使这个境地成为它的 *noēma*，或者 *noēton*；[①]与此同时，对知的渴望成为了对这个境地的意识，而这个境地是像 *orekton*[②] 那样的渴望所指向的对象……在这个思考的过程中可以抵达这个境地，这个境地可以被认作是通过 *via negativa*[③] 而获得的沉思性上升所渴望的对象。这个境地并不存在于永恒世界的事物中……它超越了此岸世界。[④]

根据沃格林，这个说明在理论上是正确的，因为它一方面正

---

① 【译按】*noēsis*，古希腊文，思维、理解力；*noēma*，古希腊文，思考意图或意向对象；*noēton*，古希腊文，意为具有思维的，可理知的。

② 【译按】*orekton*，古希腊文，意为渴望。

③ 【译按】*via negativa*，拉丁文，意为否定之路。

④ 沃格林：〈理性：古典的体验〉，*Southern Review* 10，no. 2(1974)：244—45.

确地强调了人趋向神圣境地的理智运动；另一方面，某些东西在直觉中被理解为理性追问的目标，当它推动人们时，人的灵魂体验到了这种被推动，这种灵魂体验在这个说明中也得到了正确地强调。换句话说，神圣之物即是理性思考的源头也是它的目标，根据沃格林所说，恰恰是这个洞见在中世纪对理性和启示的二元划分中被人忽略了：

> 基督教神学在想象中把柏拉图所说的"努斯"退化成了一种"自然理性"，自然理性是真理之源，但它附属于最为重要的启示之源，这样，"努斯"的本质被基督教神学改变了……但是，历史已经进行了报复。神学家把非启示性的理性想象成为一个奴仆，但这个理性逐步变成了一个我行我素的主宰。在历史的序列中，这个被想象出的、非启示性的理性开始变成启蒙运动对教会的反叛，它真地变成了反启示的理性。①

所以，对于沃格林而言，西方对理性的理解，最初是一个源初性的、在本质上正确的、古典的或者对理智-灵魂的理解，然后它演化成了一种现代非启示性的、最终反启示性的理解。所以，依据这个视角，通过重新抓住古典领悟所蕴涵的精神拯救启示真理成为了一项挑战。

在1950年8月25日致沃格林的信中，施特劳斯详细地对他自己思考的前提进行了说明。

---

① 沃格林：《寻找次序》(Baton Rouge：Louisiana State University Press，1987)，43.

它们非常简单：*philosophari necesse est*，而且哲学彻底独立于信仰——我们之间分歧的根源可能就在这第二个论题上。①

当然，施特劳斯指出第二个论题的重要性，这是正确的。但是，我相信，这两个论题从根本上说彼此关联，同时把这两个论题结合起来说就可以澄清施特劳斯和沃格林之间分歧的根本原因。

哲学的必然性可以以几种方式来理解。我相信，在施特劳斯自己的著作中至少从两种方式体现了这种必然性。第一，施特劳斯相信，哲学思考对于人类幸福来说是必须的，因为它是正确的生活方式。在此，他依从了古典学者，他相信这些古典学者已经证明了真正的人类生活是奉献给知识和奉献给对知识的无尽追求。根据施特劳斯所说，古代希腊人已经说明，缺乏关于整体的知识，以及由此而导致对整体的人类本质缺乏理解，这必然使正确的生活方式遭到质疑。然而，正是这种处境，使得对这样一种理解的追寻成为了人们可以担负的最重要的事情，也因此，致力于这样一种追寻的生活才是正确的生活方式。

然而。哲学的这种必然性还可以有另一层含义。对于业已形成的人类心智而言，哲学性的理解是具有说服力的，或者说也是清晰的，在这个意义上，哲学的理解可以被认为是必然的。在施特劳斯的著作中，同时因为一些原因，这第二层含义也发挥了作用。首先，施特劳斯显然依从了亚里士多德，他接受这样的观点，即真正理论性的探究关涉的是那些只可以是它们本身的事物。它们实际上是：

---

① 【译按】*philosophari necesse est*，拉丁文，意为哲学是必然的。

> 哲学对首要事物的追寻，其先决条件不只是：存在首要的事物；而且还要满足：这些首要事物是始终如一的；同时，与那些并不始终如一的事物相比，这些始终如一或者不灭的事物是更为真实的存在物……换句话说，如果不存在某些持久或者永恒的东西，就不可能发生那些明显的变化，或者说，明显的偶然存在物要求某些必然也因此是永恒的事物存在。①

根据施特劳斯所说，古典哲学的实际成果之一就是它始终认为理论性事物的领域和实践性事物的领域是不同的。理论性的领域是永恒和必然的事物所在的领域，同时所有决定性的哲学问题都与这个领域有关。忘掉永恒而转向偶然（如历史主义所为），或者对待实践性的事物好像它有能力产生理论性的洞见（如启蒙理性主义所为），这些都是在否定真正哲学的可能性。

施特劳斯将哲学知识和必然性相结合的第二条理由，我们可以从他对理性结构本身的理解中找到。和亚里士多德一样，施特劳斯承认要认识到真理，需要具备特定的历史条件，比如存在闲暇的时间，以及有老师能教授知性的德性，但是他始终认为，理性的结构本身是自足的，所以它并不依靠一些外在事物，比如神的行为或者历史中的某些事件。理性以感觉和逻辑分析为开始，走向一种觉察的层次，这种觉察“不能脱离感性知觉和以感性知觉为基础的推理”。②这样，根据施特劳斯，“哲学认同

---

① 施特劳斯：《自然正确和历史》，89.【译按】作者引文中有“or if the manifest contingent beings . . . ”，其中“if”经查为衍文，此处翻译时予以略去，引文“external”，为“eternal”误，按原文校正。

② 施特劳斯：〈神学与哲学的相互影响〉，112.

的体验只是那些在朗朗明日之下能在所有时间为所有人所拥有的体验”。[①]坚持认为，哲学的体验在原则上可以在所有时间为所有人获得，就等于期望，所有哲学知识都应该被完全阐明。简言之，我们必须能够证明我们所知道的东西。“判断……被悬置，直到断言所依据的事实被阐明或证明。它们必须被阐明——在朗朗明日之下对所有人来说都必须清楚明确。”[②]知识如果能十分明确并能为所有人所知，那它就是必然的知识。知识自身具有让人信服的权威性，因为它之所以成立的理由已经十分清楚了。它清楚、合理、自明又具有说服力。[③]任何假定中的个人都可能不会认出在一个特定的哲学真理中存在着这些特质，但是，这只是这个人出了问题，而不能因此否认哲学真理自身的本质。所以，根据施特劳斯所说，显然哲学真理是必然的，因为它指向的是必然性的事物，同时它是以一种具有说服力的而且明确的方式指向这些事物的。显然，施特劳斯所理解的启示不能满足这些要求。启示真理并非必然，它更应该说是那些由神选出来用以交流的真理，同时，因为它是被选出来的，它就不是真正必然的。而且，启示真理既不明确，也缺乏说服力。它缺乏说服力，因为它的传播需要依靠外在于它的权威，这些权威来自特别的社会，这些社会相信它是具有合理性的。说它不明确，是因为如施特劳斯所说，“神已经说过或已经决定了：他想住于迷雾中”。[④]

---

① 施特劳斯：〈神学与哲学的相互影响〉，116.

② 施特劳斯：《自然正确和历史》，87.

③ “尽管为柏拉图的暗示所引导，但如果他没有依靠自己独立地去发现，谁又能说他通过善的理念就理解了柏拉图的含义，严格或者科学的推理构成了必然性和那‘理念’准确的特征……”（施特劳斯：〈论对柏拉图政治哲学的一种新的诠释〉，*Social Research* 13 [September 1946]：351）.

④ 施特劳斯：〈神学与哲学的相互影响〉，116.

在另一边，沃格林则愿意接受关于启示的知识性断言，这在很大程度上是由于对理性之体验结构的领悟被扩大了。依据沃格林所说，理性来自全面的人类体验（并不只来自感觉），同时理性要阐明和探索那最初只是被暗示出的东西。这样，理性探究的“结果”更近于断言而不是证明。[①]对于施特劳斯而言，理性要揭示矛盾，所以理性认为真理如果不能在事实上得以说明，也能在原理上被详细说明，而对于沃格林来说，理性参与到了极度神秘之物中，也正因为此，理性必然会认同这样的说法，即真理不可被详加说明，这具有原则性的意义。对于施特劳斯，理性的特点是清楚、精确还具有逻辑上的严格性，而对于沃格林，其特点更适合用丰富、注定和开放性这样的词汇进行描述。

沃格林对于理性特征的领悟是基于他对其结构的理解。理性的洞见从本质上说是一种参与性的事情。它通常始于一种对注定含义的直觉感知。因为这只是对含义的暗示，理性的运动必然被它那具有源初性的、产生中的体验所引导，而不是那些必然性的逻辑或者发现方法。所以，无论归纳的原理还是推演的原理，都不能充分解释理智性的“逻辑”。理性的进行并不只是依据思想中那些可以详加说明的规则，同时尽管这些原则可以有助于澄清思考中的某些方面，但在沃格林看来，它们却不能解释信仰和想象所起到的必然和适当的作用。

正如理性的运动不能被简化成一组特定的逻辑规则一样，要找到一种必然而又精确的哲学语汇是不可能的。在沃格林看来，哲学语言的本质是符号性的而不是概念性的，要检测任何一

① “我们不能用三段论来证明现实；我们只能指出它，并请怀疑者来看”（沃格林：“Quod Deus Dicitur”，*Journal of the American Academy of Religion* 53 [December 1985]：579）.

组特定的符号是否恰当，不是看它是否严格或者精确，而是要看它是否具备能力在我们的意识中激发起那产生中的体验，要知道最初是这种体验导致了符号的产生。因此，正是语言的激发性能力使它成为了哲学探究的合适工具。最后，在沃格林看来，哲学论证的目的不是要证明任何特定论点的必然性。我们更应该说，真正的哲学劝说是要让那些根本性的人类体验被哲学家以外的人们所知晓，而正是这些体验激发了哲学家的追问。使人转向那最为重要的事情是一种尝试。换句话说，在沃格林看来，哲学在个人的转向体验中才能达到顶点。囊括一切的现实植根于神圣之中，从根本上说，我们是这个无所不包之现实的参与者，但是因为某些事情我们忘记了这一点，而通过哲学，我们又转了回来。于是，对于沃格林来说，理性和启示，或者信仰和理智，并不是矛盾的。它们实际上是同一基本事件的不同方面，而沃格林把这个基本事件描述为真实中的存在：

> 我们的 *intellectus* 追寻我们的 *fides* 的过程，也就是我们的 *fides* 追寻我们的 *intellectus* 的过程，这个过程是一个基本的事情。[①]

以上，我试图说明，在理性和启示关系的问题上，沃格林和施特劳斯之间的分歧并不只是因为他们对启示的理解不同，也因为他们各自对理性本身的想法有所不同，而这后一点可能更加重要。对于施特劳斯而言，启示不能满足理性的测试，因为它缺乏逻辑上的确切性，而施特劳斯显然把逻辑的确切性当作了

---

① "Quod Deus Dicitur", 569. 【译按】*intellectus*，拉丁语，意为理性、理智。*fides*，拉丁语，确信、忠诚。

理性话语的一条根本性假设。而另一边，沃格林的理性观念则是存在意义上的，而不是逻辑上的，所以，他能接受把启示性体验看作知识的断言。什么才能算是理性的证据，考虑到在这个问题上存在着这样一种根本性的分歧，我们也就能理解，当他们对这个问题的理解逐渐清晰之后，为什么他们之间的通讯越来越少，口气越来越恭敬了。

伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)

批判声中的哲学思考

——施特劳斯和沃格林论沟通和科学

谢华育　译

施特劳斯和沃格林之间的通信是十分具有吸引力的文献。在流亡中,两位德国的学者相遇了。实际的通信开始于1942年。这反映出一些不同寻常的历史情况,当这两位德国学者受到驱逐离开他们的祖国,他们找到了他们自己,同时他们也保持了德国人对科学的信念。在异国的土地上,他们都对当时美国学术界所处的主流环境进行了批评,在这些批评中,他们找到了他们自己的位置。在这些批评中,我们看到的不只是那些基本的政治问题,而是在不同的民族文化中,科学以及最为重要的哲学所保持的形式。所以,这两位学者的关系不仅仅是说他们都同样远离自己的出生地,因为他们的出生地已经成为国家社会主义的牺牲品。除此之外,当两种十分不同的科学习惯在美国发生碰撞的时候,他们两人都成为了见证者,这是一次时而让人惊讶、时而让人困惑的碰撞。特别是施特劳斯,他总是对统治的"愚行"发表尖刻的评论。对沃格林,新的学术环境也十分陌生,

以至他只能在对新环境的批评中尽可能地描绘自己的工作倾向。显然，不能因为这样的处境就忽略了一个事实，尽管这两位学者和他们的学术倾向之间有很多共同点，他们两人却肯定无法达到截然的一致。

到通信开始的1942年，人们可能已经清醒地注意到当时的国际局势。法国溃败，对大不列颠的侵略也已在筹备，即便这些情况使德国的流亡者和美国人自己都屏住了呼吸——还有就是希特勒对俄国的入侵，国内外的明眼人都很清楚这一切。当然，在这些书信里绝少提起这些事情，哪怕是些许暗示。显然，像施特劳斯和沃格林这两位德国学者，在美国参战后还住在美国，他们并没有忙于政治性的通信，甚至在他们的信中根本没有提到政治事件。这两位学者在一种“乌托邦”，或者说在根本不存在的空间中交换着他们各自的意见。在表面上，他们面对面的交流只是很少地进行过。所以，幅员辽阔的美洲大陆引发了一种十分罕见但却异常珍贵的交流形式，这场持续的通信引人关注。

两位通信者都已在他们各自的学术领域取得了卓越的成就，施特劳斯首先是通过他的德文著作为人们所知，这些著作出版于国家社会主义的恐怖在德国形成之间和最初的几年中。随后，施特劳斯凭借他对霍布斯的研究著作证明了他在盎格鲁-萨克逊的世界里也是一位重要而独立的思想家。在这些通信中反映了他的后期著作，他还把这些著作送给他在当时的通信对象，这些著作显示了施特劳斯的哲学思想具有内在的一致性。

施特劳斯讨论的基本主题是“querelle des anciens et des modernes”，[①]这也为他那本讨论斯宾诺莎的书确立了基调，这场文字之争一直伴随着欧洲的启蒙运动，它统治着伟大的法国

① 【译按】querelle des anciens et des modernes，法语，意为古代和现代之争。

世纪。这场争论以多种形式辐射进入德国的思想界。在他的通信以及后期著作中，施特劳斯以日益增强的决心站在了古人的立场上。这首先意味着，对控制现代长达几个世纪的历史主义进行彻底的批判。这场文字争论结果使人们认识到古典文化作为典范的作用，这种认识引出了历史意识的发展，这种历史意识的发展说明古典文明和现代文明的替代关系被相对化了。18世纪的法国作家只要能与古人相比较，他们就会发现古代典范远远优于所有现代人的努力，即便如此，这场争论的结论却是历史进步、法国古典主义的胜利和历史意识对歌德时代德国古典主义的渗透。与之相比，今天施特劳斯则以雄辩之才将古代人的选择拓展到历史、文献学和哲学研究的整个领域中。

有其因必有其果。对于施特劳斯来说，当时德国学术研究形态的伟大代表人物——韦伯(Max Weber)，伟大的文献学家维拉莫维茨(Wilamowitz)，以及随后的耶格尔(Werner Jaeger)——实际上都成为了他批评的目标，同时，从某种程度上，海德格尔从一开始就被认作是对现代性最彻底的批判者，施特劳斯从他那里学到了些东西，这些东西他从在德国做学生的时候起就已经理解了。施特劳斯对一件事情总是津津乐道，那就是他如何参加了海德格尔就亚里士多德《形而上学》开篇的解释所做的演讲，后来耶格尔在柏林又是如何对此进行解释的。海德格尔充满力量的寻问释放出敏锐的力量，这征服了施特劳斯，以至于他评论到："比较这个人，哪怕是伟大的韦伯也只是个无人照看的孩子。"[①]海德格尔的寻问以及他的思想力量具有着优

① 施特劳斯自己对这个故事的描述可以在施特劳斯的文章中找到，见《古典政治理性的重生：施特劳斯思想入门》，ed. Thomas Pangle (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 28.

越性，与此同时，历史证明法虽然控制着当时的古典哲学，并从知识史中获得了客观的观念，它却显示出弱点来，施特劳斯对此非常清楚。实际上，海德格尔最后希望通过他对希腊哲学的诠释，从希腊人的哲学前提中获得一种批评的宽度。海德格尔擅用和复兴希腊思想时释放出的力量使人们认识到他特有的天赋，这不仅是指这些批评，还有他思想所体现出的压倒性的特征。所以，在施特劳斯眼里，海德格尔的思想形态与他崇尚古典是休戚相关的，用当时的术语说，如果人们认为海德格尔那里有什么可以算得上是现象学成分的，那就是他追求事物本身时，所具有的直接性，所以，他实际上受益于狄尔泰和狄尔泰学生那一类的任何一种知识史，从中他保持了一种批评的宽度。

施特劳斯选择了古典，他认为这是一场严肃的复兴，这也延续了苏格拉底的问题，有关善的问题。实际上，这是与历史主义的精神相对立的。在过去那些独特的现象中，显然肯定是在这所有的现象中，人是可以寻求认识他自己的。当然，突出苏格拉底那根本性又相当规范的问题，这是一种挑战，这种挑战就是对历史主义基本前提的批判。在此，施特劳斯和沃格林达成了一致。这些通信使一些重要的分歧为人所知，从背景上说这是真实的，但这些通信也保留了他们所关心的一些共同特征。在现代世界中，以及在盎格鲁-萨克逊的哲学和学术探究中，进步的观念是自明的，尽管这完全属于科学研究的问题，也不会引起什么议论，但说自明是不恰当的，当哲学思考被引向那些有关人的最重要的问题，这会抑制实际的哲学思考，在这一点上，沃格林和施特劳斯是一致的。

在50年代，这两位研究者进行了许多交流，在这些后期的书信中，他们开始讨论他们之间的主要分歧。就沃格林的部分而言，他写了许多长信，都算得上短篇论文了。这些长信说明了

沃格林想为自己的想法辩护，而反对施特劳斯的那些极端观点，即便他们同样都挑战了占据主导地位的科学研究模式。施特劳斯对古典哲学的选择最后发展成对一组对立的讨论，后来在1967年施特劳斯所写的一篇文章的标题中，这组对立被表达出来，这就是“耶路撒冷和雅典”。[①]他们之间的通信后来停止了，特别是自1958年沃格林在慕尼黑接替了政治哲学教席以后。但是，沃格林并没有忽略对施特劳斯的极端立场做出回应，这就是〈福音与文化〉。[②]

施特劳斯坚持认为信仰和知识是截然分离的。在施特劳斯思想的发展中，他对此有过长时间的思考。1922年，在汉堡，他在卡西尔的指导下提交了他的博士论文，这篇关于雅可比的论文中就已经显示出这样的思想。所以，在讨论沃格林观点的信中，他始终表示出质疑。沃格林认为古典哲学是诺斯替主义的一种初级阶段。在此，他依从了教会神父们的思想，特别是殉难者查斯丁和克雷芒。他们试图调和新约和哲学，他们同时相信，自己已经在 *logos* 的观念中找到了进行这种调和的方法。实际上，蕴涵着柏拉图和亚里士多德 *logos* 思想的古典哲学，并不像柏拉图的神话和斯多葛哲学中的 *logos spermatikos* 那样，被当作学说并为人知。所以，古典哲学实际上被认为已经开始向基督教的道成肉身学说发展。它看起来是通向“理性”之路的一个阶段。基督教启示认为，逻格斯、圣言已经进入世界，同时，启示和人类知识之间的表面矛盾被解决了。沃格林写道，“对人的间

---

① 施特劳斯：〈耶路撒冷与雅典：一些初步的思考〉，*Commentary* 43 (1967)：45—47.

② 沃格林：〈福音与文化〉，见 D. Miller and D. G. Hadidian, eds., *Jesus and Man's Hope*, vol. 2 (Pittsburgh, Pa.: Pittsburgh Theological Seminary Press, 1971), 59—101.

性地位进行理智上的分析与新约中所找到的那些内容是一样重要的”。唯一缺少的是紧张状态中那“未知的神”。[①]这样，在柏拉图那里，世俗的陌生特点已经出现在真正的哲学家面前。当然，疏离并不是像诺斯替主义那样，是灵魂堕落进入陌生的世界，以及通过人自己的认识之路从堕落中上升。沃格林试着从古典哲学中读出与新约相同的逻格斯的拉力和追寻神的拉力——两者都具有主动追寻和被牵引。施特劳斯严格地坚持人类知识和启示的区分，所以，在 1952 年的长信中，沃格林将它作为一个问题进行质疑。他甚至这样解释柏拉图笔下 *logos* 和 *mythos* 的关系：“神并不直接言说，他只通过苏格拉底和柏拉图间接地说。”[②]

两位思想家都很自然地发现自己身处科学启蒙的泥沼中，而科学启蒙是属于现代性的。如果不是费了一番气力进行了历史研究，即便施特劳斯对“古典”的选择也不会成立。正是在这样的基础上，施特劳斯说，我们必须“准确地”理解每一位作者，就像他理解他自己一样，同时，以这样的方式，人们可以知道如何避免那些现代性带来的错误。

在具体细节上考察施特劳斯的研究，这超出我的能力所限。当然，即便是我也不会反对这样的观点，即人们应该以作者想要表达的意义理解文本。但是，这通常首先包括了对文本所表达的事情进行全面的理解。如果一个人想要从事哲学工作，他不能对这话多加议论。让我们试着来考察一下这件事情。因为我们对作者一无所知，由于传播条件本身的原因有关作者身份的

---

① 〈福音与文化〉，97—98。【译按】英文本这段引文的译文与〈福音与文化〉的通行英译文不同。

② 【译按】*mythos*，古希腊文，意为言语，后引申为神话。

狭隘观念不能发挥作用，那这时会发生什么呢？在〈耶路撒冷与雅典〉中，施特劳斯讨论了《创世记》用来描述耶路撒冷，所以他试图对《创世记》进行注释。在此，他正确地考虑了创世故事的含义。现代《圣经》批评在方法上把神话从历史事实中分离开，施特劳斯抛弃了现代《圣经》批评，也抛弃了它的方法论区分——他这么做是有说服力的——即便他那么做，他却还是在按照一种方法进行解释。也就是说，他在以《圣经》的意义阅读这个文本，而且他要以《圣经》中那些可以用理性来理解的含义为基础，想对《圣经》提出问题。这里的文本显然不是由唯一的一位作者所写，但是我们能找到一位编撰者，这个文本的源头可以追溯到他那里。但这可能是位极具想象力的作者，对他的理解，我们可能很难对这整体的含义做出判断。但是，在任何情况下，这都是一个人正在读同时又要去理解的文本。所以，人们有了一种异端的观点：读者希望把这个文本作为一个整体的话语进行理解，这样的读者所处的位置比担负批评责任的文献学家要有利得多。这样的读者一样了解各个单独的部分，他们根本不知道这些部分的起源，但在他们眼里却能产生整体意义所具有的统一性。在〈耶路撒冷与雅典〉的前言中，施特劳斯自己就揭示了《创世记》那缺乏连贯性的文本如何能被合理地同时可以为人理解地加以阅读。

现代科学在它开始兴起之时，就在与基督教和人文传统的交流中，暴露在多种紧张关系之下，根据施特劳斯的观点，他就是要从对这些紧张关系的研究回归到古典哲学中。当时，基督教会操持着决定性的政治权力。在论斯宾诺莎的书中，施特劳斯揭示了斯宾诺莎文本中的矛盾，他把这种矛盾解释为对著作审查制度的服从，所以在他看来这也就成为对作者真实含义的禁锢。我们要做的只是考察这些个案，以确定施特劳斯的方法

究竟在多大的范围内可以使用。我没有能力将这样的考察拓展到启蒙时代的领域，也不能将这样的考察深入到阿拉伯-犹太哲学中。我也乐于承认，施特劳斯关于霍布斯的书总体上征服了我。如施特劳斯所示，传统的解释认为霍布斯的理论只能看成是对数学方法的运用，这样的看法在近来的学术界影响越来越广，但在我看来，它是肤浅的。在霍布斯的思想中有一些不为人注意但却具有决定性作用的因素，这就是社会批判和对人类本质的理解这些十分具有欺骗性的动机。

实际上，我并不想讨论施特劳斯那广为人知的观点，就是从这个观点出发，施特劳斯给予了政治哲学他所认为的重要性。但事实上，这样地回归到古典哲学中，回归到苏格拉底的问题中，使我们回到根源处，从根源处，政治哲学的概念才能被完全理解。这样，那可以被叫做理性的，它的含义和范围，以及它与启示的关系，才能从根本上被我们所讨论。显然，沃格林在非常宽泛的意义上通过启示来解释知识。可是政治哲学又是怎么样的情况呢？从亚里士多德（实际上应该是苏格拉底和柏拉图）开始，政治哲学已经成为了一个由特定问题组成界限清晰的领域。它是实践哲学的一个部分。亚里士多德引出了实践哲学和理论哲学关系的问题，但是，即便在亚里士多德的眼中，这两者之间的关系都是极度复杂的。实践理性控制着人类的行为，从特定的意义上说，它是自由思考的前提，而自由思考的内容则是那些实践性的事情。沃格林会把这称为“关于次序的知识”，确实，亚里士多德自己也说，这样的自由思考，也就是理论，是诸神的存在形态，同时它也是 *praxis* 的最高形式。[①]

① 【译按】*praxis*，古希腊文，意为实践。

但现在，人们希望古典哲学的文本服务于 *praxis*，也就是说提供一个指向善的方向。只要这样的理论和文本存在于 *polis* 的架构中，除了它们还要发挥理论哲学的作用以外，我们不能否认它们和政治实践本身存在着关系。确实，没有 *praxis* 不是围绕着 *polis* 中的任何一件事情的。不仅教师和政治演说家，在博学的时代，连作家也处于 *polis* 这个领域中。教学和写作同样也是行为。这就是为什么在施特劳斯古典哲学研究的每一个角落，他都会提出这样的问题，是否作者真正的意图已明确说出，或多少有所掩饰。施特劳斯最吸引人的著作之一就是《迫害和写作的艺术》。这本书的标题就几乎具有歌德式的特征，而且还具有普遍性的意义。歌德也讨论过，检查制度的高压通常会导致思想的精练和写作的艺术。这样的视角最后对所谓表述的自由，甚至科学的自由都产生了影响，所以它不一定只是对政治哲学才具有意义。

然而，人们这样来讨论有意的伪装，却不是一件自明的事情。这意味着，明辨的读者期望成为文本真正的接受者，他必然在文本中选取一些符号指向那隐蔽或被掩饰的含义。事实上，要发掘这些符号是一件极端困难的工作，这需要高超的写作技巧，此外还需要大量的阅读技巧。这样，最困难的问题就产生了，也就是，当人们确定文本明确表达出的含义是什么时，是否人们也必然看透和完全理解了这些文本呢。但是，如果人们确定在面对公众的演说和写作中，无意识的迎合公众的观点和接受者的偏见这是普遍存在的现象，那么，以上这个问题就难于回答了。所以，作者真正的意图多少是被扭曲或掩盖了。在我们的这个世纪，这样的主题我们从意识形态批评中已经相当熟悉。对这个主题的最后归纳中，它重复了尼采的法则，始终只把“真理”作为保存和改进“权力意志”的条件加以评价，这样就把观念

贬低为意识形态了。人们应该使自己明白这个结果，特别是应该注意另一种带着怀疑眼光的解释学也造成了广泛的影响，这种解释学从精神分析启示的角度来解释所有的交流活动。如果人们把寻找无意识动机作为一条规则，并且在此看到了所有"解构"的目的，它将瓦解所有这样的交流活动。实际上，只有当人们觉得交流活动失败或者受到了干扰，这样的寻找无意识动机才能算是合理的。

最后，确实有些作者有意掩盖并使他或她的真实含义不为人知，对于这样的作者，这个法则也必然适用。同样，因为读者以他所期待的含义阅读文本，而期待的含义却没能被满足，那么作者想要的接受者就会被邀或者被迫看穿这表面的意图，只有这样，交流活动才可能实现。

在施特劳斯和沃格林的通信中，柏拉图的对话录起到了特殊的作用。诚然，实际上只有在对话录中我们才能理解苏格拉底的问题。但是，在 *logos* 和 *mythos* 之间，在具有说服力的论证和提示性的叙事之间存在着一种纠缠不清的关系，这种关系在多数柏拉图发对话录中发挥了重要的作用。如果人们以更加宽泛的"叙述"含义来看待 *mythos*，那么柏拉图的对话录最后都成神话了。[①]这些对话也提到了许多事例，是其他人之间发生的对话，柏拉图本人在这些事例中并没有说话，也没有教授什么东西。柏拉图《第七信》中的附录提醒我们不能忘记这一点。其中很清楚地说明了，柏拉图所写的任何文本都没有表达它自己的学说。这样的情况在很大程度上以某种方式引出了有关隐讳的柏拉图和俗白的柏拉图的争论，这也并非毫无道理，也正是以这

① 【译按】这里针对的是沃格林将柏拉图的著作作为哲学神话加以对待，作者就此提出了反对的意见。

种方式，两种柏拉图在实践毕达哥拉斯的次序中得到了证明。[①] 但是，无论如何，我们不指望能从对话录中以及对话录的角色安排中，猜出柏拉图的隐藏含义，即便柏拉图笔下的苏格拉底反对从“什么是善”这个问题中得出最终的答案，这应该不会引来什么怀疑。更应该说，我们期望能不受有关柏拉图真实思想的已有见解和已有倾向的影响，能自己提出问题，并且能自己回答有关善的问题。苏格拉底也不是隐藏着的柏拉图，即便最后他超越了一个悖论式的言说者的角色限制，并且从他嘴里说出了乌托邦的或者神话的思想游戏。当其他对话者完成他们的角色，我们就不再说苏格拉底了，情况也是一样真实的。

如果有人和施特劳斯一样，坚持认为，人们应该像作者理解他们自己一样准确地理解作者，那么，此人当然能以此方式理解一位作者的意图；但是，这么做需要的只是人们能与自己交谈，而不是简单地重复那构成了柏拉图对话录形式的交谈。在这点上，我可以明确地说，我赞同施特劳斯而反对沃格林，我们不应该这样阅读这些对话录，它并不是政治现状，并不是要恢复纷乱的次序。更应该说，它们应该被当作真理探寻中的参与者，它们想要使一个哲学的、理论的目标得以实现。在这一点上，人们也必然会同意施特劳斯，作为哲学家，“我们已经决定赞同雅典而反对耶路撒冷”。[②]

在这些通信的背景处潜伏着分歧，这个时候，它显现出来。要像作者理解自己那样决定作者的意图，比如是否某些文字只是为了玩笑，或者是反讽，还是只需要按照字面来理解，这么做

---

① 【译按】毕达哥拉斯将三角勾股弦的次序引入了社会政治领域。这里，作者认为，在施特劳斯的解读中，隐讳的含义和俗白的含义是符合毕达哥拉斯的这一次序的，显然隐讳的含义高于俗白的含义。

② 施特劳斯：〈耶路撒冷与雅典〉，45.

无疑是非常有趣的，如果人们想要探究这么做会带来什么结果的话。这一点不能被否认。但是，当要讨论那些展现了伟大艺术技巧的文本时，比如阿里斯托芬的喜剧或者柏拉图笔下苏格拉底的对话录，情况又会怎样呢？在这种情况下，逻辑上的一致性或者作者的意图，这些标准都不再有效。艺术可以承载表面上的矛盾，不会失去其自身的价值，也不会促使读者看透这矛盾，这些表面上的矛盾让人联系到各种艺术中都存在的戏剧元素。“他们只在玩笑中杀戮。”我们只需要想一想莎士比亚的戏剧，这些戏剧给予演员再创作的任务，但是，这样的演员却清楚地知道如何完成这个任务，他们根本没有使文本中的对立、不恰当和不一致让人觉得是一种矛盾——一切都非常真实。艺术中存在诱人的胆略，这包括尝试各种可以想到的戏剧形式。有关莎士比亚的哲学研究可以从诗歌想象一直到经典的蒙太奇。在这点上，他的戏剧是一个十分不同的例子，它们具备一个艺术作品所允许和所需要的一切。在剧院中展现一部诗歌作品，这明显说明了一种自由的程度，这种自由体现在各种对艺术的体验中。

但是，是不是只有在艺术中才会发生这样的情况呢？依我看来，实际上，只要当我们涉及到阅读和理解的时候，就不会有太大的区别。在一个文本中，人们说的话或者人们听到看到的话通常都展现在理解的自由中。而施特劳斯则认为当出现了一处矛盾，这就说明作者有意识的顺从和掩盖，带着这种想法，他把他的方法运用到柏拉图的对话录中，而他的方法就是对文本进行深入探究，但我对此始终表示怀疑。在面对像柏拉图一样的作者时，这样的法则不会取得非常大的成功，因为柏拉图的整个著作都在激发人们的讨论和思考。如果把柏拉图的作品归为无矛盾的严谨的那一类，这是不能充分理解这位反讽大师的。

柏拉图在他的作品中创造并展现了这些对话，人们应该回到这些对话发生的情境中。人们想以聆听者的身份加入到这些对话中，这么做就要跟从人们的心灵和自己的对话；而这就是思考。这里，既没有完全的赞同，也没有完全的分歧。依我看来，对于发生在哲学中的那些勇敢的提问，这是一个不坏的法则，也就是说，它使问题具有了开放性。只有按照这种方法，才可能有对话。柏拉图的对话录并没有提出一组罗列详细的学说，而是引发了一种思想的运动，当遇到问题时，它会一直问自己这个事情是这样的还是那样的。对于所有我们称为哲学的思考，这都是真实的，无论是对话，还是尝试性的辩证法，或者是辨证方法论，无论是柏拉图、亚里士多德，还是黑格尔。用黑格尔的话说："深思熟虑中的真理不适合命题的形式"，或者如柏拉图所说："思考就是心灵和它自己的交谈"。出于许多原因，与希腊思想对话是不可缺少的。与现代那些被限制住了的概念不同，只有在这样的交谈中，人们才能回到源初的体验中，而希腊 *polis* 中的哲学和苏格拉底的问题也就是从这些源初体验中发展出来的。但是，要那么做，使用并展开人们自己的思考是非常重要的，特别当人们在选择词语和当概念得以发展的时候。假定说古典哲学完全就是真理之声，人们不可以对它有所怀疑，也不需要进一步斟酌，这在我看来是错误的。首先，对我来说，想要把人们局限在古代作者和古代作品的概念和语汇里，这就是错误的。事实上，这也不可能做到。理解需要人们以活生生的语言展开与古典文本及其思想的对话。人们必须意识到这是今天和过去的对话，不仅仅是耶路撒冷和雅典的对话。所以，人们会认识到有关复述的辩证法和有关理解的辩证法。解释总是一种位于中间的言说，而且只有当它有助于对话时，它才具有意义。

我和施特劳斯就《真理与方法》进行过通信，这些通信已经

出版，从中我了解到，对施特劳斯来说，哲学解释学的反思立场是错误的。[①]但是，在我看来，所有思想的对话都是对共同语言的一种探索和一种发现，在这种共同的语言中我们才能彼此理解。谈话中的另一方确实是一个不同的人。但是，当参与到对话中，谁又不会改变，谁又不会学习呢？我同意柏拉图的苏格拉底说的话："这不是我的话，无论我可能说了什么！"

① 〈与伽达默尔关于《真理与方法》的通信〉，*Independent Journal of Philosophy* 2 (1978)：5—12.【译按】中译见《回归古典政治哲学》，北京：华夏出版社，2006。

罗森(Stanley Rosen)

政治学或是超越？回应历史主义

谢华育　译

20世纪两位最有影响的政治思想家的交流，在我看来，非常值得人们关注，因为他们都觉察到，历史主义，或者说放弃理性而从某种角度进行解释，这样的问题只能通过解释学对历史的掌握才能被克服。说人们在施特劳斯和沃格林的那里找到了对往昔的伟大思想家的尊崇，从而使人们怀着敬意阅读那些西方传统中具有决定性意义的文本，这是不充分的。这么做，把这些人所展现出来的思想当作了迂腐的唯美主义，他们的思想也变得无足轻重了。按照这样的看法，他们和后现代文本竞争也没什么两样，无非形式老套罢了，他们只是把图书馆里的霉味和解构性释放所具有的香甜结合在一起而已。

实际上，施特劳斯和沃格林都展开了他们自己的解构事业，他们的事业都具有正面的政治含义。尼采预言了后现代的危机，而我们此刻正在经历着这种危机，如果能适当承认这两位学者之间的分歧，人们能发现，他们两人都想通过自己的事业抢先防止这场预料中的危机。如果，成功的意义就是压制自己的对手，那么人们可能会说他们的工作都是失败的。依我之见，出于

两个原因，我们应该拒绝这样的看法。首先，成功需要更宽泛的定义。第二，施特劳斯和沃格林的论题以及他们所作的说明本身就是后期现代性危机的一部分；可能应该这样认为，事实上这就是我的观点，唯一可行而健康的解决办法就是让这场危机自行完成，实际上这是一场相当复杂的争论。彻底地重建一些过去的"黄金时期"，这是不可能的，即便可能，这也并不是人们所希求的。自由自身的内在运动中存在着固有的辨证关系，压制这种辨证关系是不会得到自由的。

如果以稍许不同的方式来看待这个问题，人们也许会说，施特劳斯和沃格林想给他们的学生和读者打上一针预防针，要知道，现代后期的堕落所具有的形式危害性更大，在面对它时，人们能有所免疫。如果宣称这样的免疫已经成功或者失败，这样说为时过早。而且，应该承认，这里有两种免疫的方法，而非一种。在他们的通信中，一个最为迫切的问题被提了出来：为了有效对付一个共同的敌人，是否人们可以同时在两个不同的方向上努力？施特劳斯和沃格林之间存在某种程度的一致性，是否这种一致性因为他们之间决定性的分歧而被抵消了？

历史主义的毒害毁坏了自信和理性的清晰性。对于施特劳斯和沃格林而言，在他们的通信中有一个几乎没有被说出的假设，这就是理性能够与跨越了几个世纪的理性相互交流。我说"几乎没有被说出"是因为，由于他们都试图掌握历史主义的根源，而不是将以上的这个原则根植于认识论的或者本体论的概念中（见 1950 年 8 月 25 日和 12 月 4 日的通信，这是非常重要的通信），这样就足以为这个原则辩护了。他们之间的分歧对这点一致性有所限制，这分歧就是：尽管在表面上，沃格林似乎比施特劳斯更关注形而上学的思考，无论是形而上学正面意义还是从负面意义，同时也似乎更关注认识论和本体论，但是我们可

以感觉到，施特劳斯在对待形而上学时比沃格林更加严肃。我这么说，并不意味着，在他们中间，施特劳斯是更严肃的形而上学理论家，实际上，施特劳斯悄悄地抛弃了整个形而上学。施特劳斯从来没有说过为什么要这样抛弃形而上学，当然，在这些通信中，我们也找不到任何基础来重建他的论证过程。施特劳斯给人的印象是，他高明地绕开了多余的理论建构，而以更加直接的方法来思考政治现象。所以，他指出，政治现象确实是十分直接地将其自身展现在我们面前，所以，这也使得历史主义的现象同样可以为人理解。对于沃格林来说，恰恰是当那超越的事物被“内在化”，或者说被带入历史的时候，历史主义出现了。但是这就引出了一个想法：超越的事物必须免于内在化过程，或者换句话说，必须始终是纯粹理性的堡垒。同时，对于沃格林而言，这种理性的超越必然与宗教信仰相关。至少在政治学的范围内，沃格林把“纯粹”理性植根于存在意义的感知中，这当然是正确的。但是，这样的感知不是以政治现象自身的术语来对待政治现象，而是把它们当作有关超越的符号。所以，沃格林的观点与施特劳斯的观点形成鲜明的对立：沃格林并没有质疑形而上学的根本性作用，而施特劳斯则没有解释，为什么把那些对于政治研究来说具有根本性意义的形而上学悄悄地抛弃了。

在 1950 年 8 月 25 日的信中，施特劳斯讲到了那些首要原则：*philosophari necesse est*，同时哲学完全独立于信仰之外。在 1951 年 6 月 4 日施特劳斯所写的信中，这样的观点在如下的言语中也暗示了出来：“在神自身的召唤和人对这召唤的表达之间存在着根本性的不同。”沃格林这样描述他历史研究中的 raison d'etre：“要恢复体验，是体验创造了特定的概念和符号；或者说：符号已经变得含混不清；要使它们变得明觉，必须看透它们所表达出的体验”（1949 年 3 月 12 日），而且看透“*epistēmē*

那非认知的一面”或者“具有存在意义”的一面(1950 年 1 月 2 日)。[①]显然,他参考了基督教的主题,即把历史存在看作是神圣超越的符号化表达。符号化的东西如何能免于“内在化过程”的危险呢,这个问题在信中没有得到解释。作为政治思想家,沃格林倾向于基督教,这点从通信开始时就很清楚了;我要引用他在 1942 年 12 月 9 日写的信,信中认为,“基督教人类学优于希腊人类学”,因为基督教人类学将人普遍化了:“以希腊为中心的人已经被取代了,取代他的是直接与神交流的个体、个人。”

对沃格林,形而上学的重要性一再出现在他对胡塞尔的批评中。沃格林提到过(1943 年 9 月 26 日),认识论是胡塞尔思想的核心;对沃格林来说,认识论却不是问题所在。与之相应,(对胡塞尔而言)具有决定意义的是形而上学,而不是本我论。形而上学解释了那些有关超越事物的符号,它带有一种康德的味道;尽管沃格林强调形而上学中体验性的或是存在性的成分,但形而上学不应该与克尔恺廓尔的基督教存在主义相混淆。与之相比,在较早的一封信中,施特劳斯捍卫了胡塞尔,他反对沃格林所做的类似批评。对施特劳斯而言(1943 年 5 月 9 日),本我论是胡塞尔现象学中是“最缺乏正确性的一面”。这里,人们可能会发觉海德格尔默默地发挥着他的影响。我必须详细引用下面的话:

> 在胡塞尔现象学分析的最后,他对现代科学的整个发展进行了彻底的分析……在我们这个世纪里,我找不到任何一部文献,可以在严谨、深度和宽度上与这样的分析相提

① 【译按】raison d'etre,法语,意为存在的理性。

并论。胡塞尔以无与伦比的清晰思路认识到，复兴哲学或科学——因为他否认今天被我们认为是科学而不予审视的学问是真正的科学——首先要恢复柏拉图-亚里士多德那样的探究层面。柏拉图-亚里士多德的问题是关于努斯的，而他的本我论只能被理解为是对这个问题的回答，而且，只有在这个问题的层面上，那样的回答才能被充分讨论。

这是在 1942 年：无论后来施特劳斯的观点发生怎样的变动，在我看来，有一样东西是始终如一的，当然在他与沃格林的探讨中也是如此。

施特劳斯是柏拉图-亚里士多德式的科学的代言人，这不是因为形而上学从犹太-基督教传统中衰落了。正是这种“异教主义”以及与此相关的对胡塞尔的评价，解释并且描述了在核心的问题上他为什么与沃格林达成一致：“首先，对后三或四个世纪里的教条进行彻底怀疑，这是所有对智慧追求的开始，我完全同意这一点。”(1943 年 2 月 13 日)换句话说，施特劳斯把“本我论”连同认识论和本体论作为人为的解释一同抛弃了，这样的解释来源于错误的或非哲学的科学观念，胡塞尔对这样的科学观念曾经给予了有力的批评，尽管他自己也受到现代性的“传染”。当形而上学这个术语被沃格林使用的时候，施特劳斯却接受了科学，而把形而上学抛弃了。

这并不是说施特劳斯把自己当成了胡塞尔那样的科学的思想家，更不要说柏拉图和亚里士多德那样的了，无论在 1942 年还是以后的日子里都是这样。甚至也不能认为，在狭义上说，施特劳斯把自己当成了这样一种科学哲学的追随者。这一点在施特劳斯从一开始对胡塞尔所做的说明中就已经表达得非常清楚了。施特劳斯认为，通过对现代(哲学上非真实的)科学思想“去

除沉积(desedimentation)"的方法,[①]回到政治经验的自然世界中,就此而言,胡塞尔是一位有缺点但却有用的典范。胡塞尔自己那去除沉积的方法对于施特劳斯来说是错误的,准确地说,是因为他的方法服务于本我论的教条,所以它使我们回到的不是希腊意义上的 *doxa*(尽管胡塞尔对这一点有自己的想法),而是回到了一种理论的解释中:*Lebenswelt*。[②]施特劳斯对胡塞尔所做的一切评价在与沃格林的通信中都没有体现出来。如果不算我补充的那些话,可能看上去施特劳斯并没有理解胡塞尔理论中本我论和对现代科学的批评之间存在的联系。人们可能会问,是否施特劳斯自己对政治思想史进行的"去除沉积"也是有效的呢,除去这项事业与胡塞尔的类似,只是它没有胡塞尔的"现代主义"。换句话说:施特劳斯能否把胡塞尔对现代科学之起源的分析与他自己对历史主义起源的分析在政治体验的层面上结合起来呢?

这个问题可能不能以我们现在的这些言语进行讨论。施特劳斯暗示,他的工作要么是建立在胡塞尔基础上的,要么是建立在柏拉图-亚里士多德基础上的,但说是建立在柏拉图-亚里士多德基础上,这更让人怀疑,无论怎么说,他的这些暗示是否具有正确性,只有留给读者自己去思考了。我们在这里只能说:施特劳斯并没有因为胡塞尔保卫了形而上学或认识论中的一个而赞扬他。在另一面,施特劳斯肯定会赞成沃格林:自我意识是预先给定的,如沃格林说的那样(驳胡塞尔:1951 年 4 月 22 日),"人们不能把自我意识当成是后于感官认知模型的感知行为加

---

① 【译按】desedimentation,这个词的含义大致是去除附着在原初的、本真的、原始的体验上的扭曲,使之得以显现,这种扭曲来自于现代科学的思考方法。

② 【译按】生活世界。显然,作者认为,在施特劳斯的眼里,胡塞尔的"生活世界"也不是一个本真而直观的领域。

以建构”。人们可以这样来总结这种赞同:无论施特劳斯还是沃格林,他们都抛弃了英国和法国启蒙运动中的论点,也就是数学和实验科学提供了理性的典范,特别是理解人类的典范。当沃格林为了阐明这些而回到(不是排它性地,但却是决定性地)犹太-基督教传统中,施特劳斯作为中世纪犹太和阿拉伯文本的评论者,却是“一个异教徒”。如果说施特劳斯理解柏拉图和亚里士多德的方法是通过理解修昔底德而得以阐明的,这似乎有点夸张,但是我相信,这把我们引向了正确的方向。而说沃格林理解柏拉图和亚里士多德的方法是通过他对圣经的理解而被阐明的,这就一点不夸张了。

在能说明沃格林倾向的所有通信中,先前我们引用过的1942年12月5日的那一封是最清晰的例子。要想了解施特劳斯那异教主义的观点,我推荐大家看一看1949年4月15日的信,特别是看一看最后一段他是如何赞扬卢克来修的。在结束这些讨论之前,我要说的是,显然施特劳斯和沃格林都不可能在后现代主义者中间获得崇高的地位,尽管这些后现代主义者经常引用尼采,但他们却正是《善恶之外》一书的第44节和200—203节所指责的那些人。而我有一种印象,相比较于沃格林那超越性的或形而上学的政治学方法,施特劳斯的异教主义在某种程度上更具有吸引力(无论当回溯至亚里士多德还是马基雅维利),所以在今天的环境下它在政治上也更有效。稍微换种说法,施特劳斯比沃格林更接近尼采。尽管施特劳斯和沃格林都是启蒙运动的批评者,施特劳斯像尼采一样,都有启蒙的味道,因为他也有这样的观点,“这种观点引来了慰藉,这慰藉来自于极度无助的真实,因为这真实就是唯一的真实”(1949年4月15日),施特劳斯把这话联系到了卢克来修,但他下面要联系到的就是尼采(“在我们的世界里与之相似的就是尼采思想中向科学

倾斜的一面”)。要想确认施特劳斯的观点,看一看《善恶的彼岸》第 210 节。这又会提出那个麻烦的问题,这就是我一开始所提到的问题,是否施特劳斯和沃格林在参加同一场战斗,尽管他们表面上有着共同的敌人。坚持犹太-基督教传统是不是比异教主义更接近当代危机的核心问题呢?还有,如果施特劳斯比沃格林更接近于尼采的科学倾向呢,那他们中间谁又更接近于历史主义呢?

阿尔蒂泽(Thomas J. J. Altizer)

施特劳斯和沃格林在神学上的矛盾

何子建　译

施特劳斯与沃格林之间的强烈冲突,涉及到西方历史和文明的真正特性——西方历史以希腊哲学和《圣经》这双重源头造成的特性。施特劳斯和沃格林尽管最终都笃信《圣经》和希腊哲学,但施特劳斯接受了这样的看法:理性与天启之间的对立无法解除;沃格林的著作和使命则集中于要让雅典与耶路撒冷趋于调和及一致;在二十世纪的思想家中,唯独沃格林履行这项天职。另一方面,施特劳斯的立场在宗教思想家中似乎司空见惯,实际上却非同寻常,这是由于他彻底服膺希腊哲学。对于施特劳斯来说,希腊与《圣经》的对立是西方最深沉的生命动源,不仅无法解除,而且,正如他断言,"在人类灵魂的戏剧中,哲学与《圣经》互为替代的抉择,或者相互对抗。"[①]如果说施特劳斯认为没有人可以既做哲学家又做神学家,[②]沃格林却肯定集两者于一

① 施特劳斯:〈神学与哲学的相互影响〉,*Independent Journal of Philosophy*, 1979(3),114。

② 同上,111。

身，或者起码同时是宗教的和哲学的思想家，而且终身献身于综合《圣经》和希腊哲学，在施特劳斯看来，这种综合完全不可能。确实，施特劳斯以研究迈蒙尼德（Maimonides）开始其学者生涯，他那本关于斯宾诺莎（Spinoza）的书清晰地反映了罗森茨维格（Rosenzweig）[①]的影响，并且题献给罗森茨维格。《斯宾诺莎的宗教批判》基于这样的前提：回归前现代的哲学是不可能的。[②] 于是，颠倒这个前提成为施特劳斯成熟期著作的主要基础。人们仅能假定，只有基于施特劳斯对希腊哲学的定位，他才可以了解到理性与启示之间如此深刻的矛盾。

最能决定施特劳斯的成熟思想的是其反对历史主义（historicism）的斗争，在他看来，历史主义是我们的时代精神，它就是对永恒的遗忘。由于施特劳斯相信希腊哲学乃非历史的，他力争要颠倒现代的历史思想，他对现代哲学的理解是这种颠倒标志。施特劳斯绝不认为，现代哲学直到20世纪才彻底地把自己从《圣经》中解放出来，即使他确实明白到，尼采既是《圣经》式又是反《圣经》的思想家，也了解到海德格尔的"新思想"试图将哲学从基督教神学的最后残余中解放出来却徒劳无功。[③] 事实上，从笛卡尔到海德格尔的现代哲学思想既是《圣经》的又是哲学的，纵使该思想的《圣经》基础极为驳杂、隐晦。正如施特劳斯论述斯宾诺莎的书所显示的，现代哲学与经院哲学有着某种连续性，现代的历史思想和学术恰好一再展示了这种连续性。不

① 【译按】罗森茨维格（1886－1929）是著名犹太思想家，第一次世界大战后在法兰克福建立"独立犹太知识讲习所"，吸引了一批卓越的犹太知识分子，施特劳斯便是其中之一。

② 施特劳斯：《斯宾诺莎的宗教批判·序言》（New York，Schocken Books，1982）31。

③ 同上，12。

管柏拉图还是亚里士多德，都没有像现代哲学的大思想家那样，为探索上帝问题殚精竭力。对康德而言，这似乎并不确切，新康德主义(neo—Kantianism)创始人柯亨(Hermann Cohen)最成熟的思想就集中在上帝问题。然而，施特劳斯在致沃格林的一封信(1951 年 2 月 25 日)中断言，理性与启示之间的每一种综合，实际上都是要么认同雅典、要么认同耶路撒冷的选择方案。

大概迈蒙尼德选择的是耶路撒冷，正如斯宾诺莎选择了雅典。但从历史来看，这样的判断只能是无意义的，要么是荒唐无稽的，因为迈蒙尼德明显是一位渊博的哲学思想家，恰如斯宾诺莎是一位渊博的宗教思想家。迈蒙尼德是一位柏拉图式和亚里士多德式思想家，与此不同，斯宾诺莎却是基督教的和犹太教的思想家。

施特劳斯再三断言，哲学乃彻底独立于信仰之外。人们很想知道，浮现在他脑海中的会是哪门子现行的或历史上的哲学，也许这要撇除当今课堂上的哲学——施特劳斯完全蔑视的种种哲学实证主义。毫无疑问，沃格林清晰而明确地论证了信仰柏拉图的哲学思想的深厚基础，这并没有违反历史学术，而是使之得到深化，这种深化以现代新柏拉图主义的复兴为中心。可是，撇开其新柏拉图主义不论，沃格林无疑是一个现代思想家，其历史思想至为明显："历史无非就是大写的基督(Christ writ large)。"[①]沃格林独一无二地发现，在纯理智的核心上古典哲学与《圣经》福音是相同的。[②] 他不仅为这个立场提出了严肃的论点，而且为我们提供了把这一论题推向顶峰的一种全面的历史

① 沃格林：〈不朽：体验与符号〉，*Harvard Theological Review*，1967 (60)，263。

② 沃格林：〈福音与文化〉，载 D. Miller 和 D. G. Hadidian 编，*Jesus and Man's Hope*，vol. 2，Pittsburgh，Pa.，Pittsburgh Theological Seminary Press，1971，80。

哲学。这是最高秩序的一项成就，即使施特劳斯否认真有什么历史哲学，事实是，沃格林为我们提供了某种既是古典的又是《圣经》的历史哲学。显然，施特劳斯从来没有回应《次序与历史》，该书标题本身已经使他无法容忍，而当今时代再没有别的著作能给施特劳斯带来如此深刻的挑战。

这个挑战就是调和理性与启示。调和固然因现代性的冲击而瓦解，似乎只有德国唯心主义才在颠转这种瓦解——在黑格尔那里，这种唯心主义既是基督教的又是无神论的。如果说黑格尔是第一个宣告上帝之死的哲学家——上帝之死乃由法国革命开其端，他也是一位基督教哲学家，没有什么比他的历史哲学更能显示这一点。这种哲学是地地道道的基督教历史哲学——至少直到沃格林时如此，它致力于将整个历史理解为神义论(theodicy)。这标志着与奥古斯丁的《上帝之城》公开、彻底决裂。《上帝之城》及其追随者乃是正统的基督教历史哲学，其显著的结果是，只要不是基督教无神论或是基督教异端，都试图把历史整体理解为上帝的天道(the providence of God)。然而，黑格尔不但是历史哲学的创立者，而且是历史思想本身，或历史哲学思想的创立者。不仅施特劳斯，实际上所有当代主要的保守思想家都竭力要摧毁这种思想。在黑格尔那里，历史思想既是无神论的，又是基督教的，虽然人们不能指控黑格尔遗忘了永恒，却可以指责他将思想奉献于否定和颠倒超验的永恒，因此成为历史主义之父。

甚至法国的解构主义者都公开承认，黑格尔是我们最遥远的现代先驱，沃格林却一再把黑格尔作为自己最精明的敌人来反对。因此，也不仅仅因此，沃格林极度反现代性，与施特劳斯相比不遑多让。没有什么比共同反对现代性更能够把施特劳斯和沃格林连在一起，这种反对恰恰以他们攻击现代历史的和政

治的思想为中心，在这一点上，历史思想与政治思想不可分离。正是法国大革命产生了现代保守主义，而法国大革命不仅是启蒙运动导致的历史思想的产物，而且是现代历史认识上帝之死的结果。这是黑格尔《精神神现象学》的一个重要主题，这本著作有赖法国大革命才能出现。但《精神现象学》也是直率而又深刻的基督教哲学著作，在书里，上帝之死是道成肉身的结果，根本上也是绝对精神的历史体现和最终实现，与之相随的是古代世界的终结。保守主义思想家必须反对这一结局，不仅反对政治的现代性，还反对整个现代的历史思想，而现代历史思想本身最终与法国大革命形影不离。

沃格林相信，真正的历史思想的基本任务是，进入他者(the other)的精神-历史形式以洞悉其超验经验，这种洞悉可以培养和澄清人自身的超验经验。这种"精神-历史的理解是一种神秘意义上的净化(*purificatio*)，带有 *illuminatio*(洞明)和 *unio mystica*(神秘合一)的个人目的"；由此导致制订出绝对精神的历史启示中的秩序顺序，事实上而且最终会产生出一种历史哲学。[①] 因此，对于历史哲学来说，绝对精神的启示既是"事实的"，也是最终的根据。但这启示又是历史的，在雅典和耶路撒冷都找得到。然而，这历史的启示仅仅展现为某种原初神话意义和宇宙论意识衰竭的结果，这种衰竭使得个人意识出现了。如今，这种意识实际上经验到某种超验世界的存在(a world-transcendent Being)，它对个人意识"说话"。[②]人们只有明确地与超验分离，才有可能听到超验的说辞。荷马和赫西俄德的意识并没有与超验分离，分离意识直到苏格拉底才在希腊

① 【译按】沃格林致许茨论胡塞尔的信，见信 10 附录。

② 沃格林致施特劳斯的信，1951 年 4 月 22 日，信 38。

出现，苏格拉底的生与死因此成为希腊理智意识的范式原型。因此，精神的历史启示与个人意识之实际的和历史的在场分不开，这种个人意识是某种非神化意识（a dedivinized consciousness）。不过，这种非神化意识如今对超验敞开了。希腊和以色列都出现了这种意识，然而，现代意识的胜利到来纵然没有彻底颠覆这种意识，至少使它遭到强烈攻击。

对于沃格林来说，现代意识的到来是古代灵知主义（gnosticism）的重生，这种重生以对上帝的灵知式谋杀为中心，这项谋杀试图通过整体内在性（total immanence）实际地和历史地实现来重新神化意识。因此，沃格林，也只有沃格林把黑格尔理解为一个灵知论思想家（a Gnostic thinker），一个孜孜以求使意识神化的思想家，而这种神化只有通过摧毁理智意识才可以实现，因此，并且由此同样摧毁了雅典和耶路撒冷。如果黑格尔带有 *illuminatio* 和 *unio mystica* 的个人目的，那这一目的也不是超验，而是绝对的内在性，如果这个目的确实有可能建立起黑格尔的历史哲学，那也将是一种把超越性转换为内在性的历史哲学。因此，整体内在性的实现便是绝对精神的终极目标，这个目标此刻就可以得到实现。没有什么比黑格尔的思想更富灾难性，其思想的所有形式都不思考超验本身，从而颠倒了在希腊和以色列显现出来的超验。这种颠倒不亚于现代历史对上帝之死的实现；对我们来说，这个事件再真实不过了，它支配了现代理智、想象、政治和社会的各种领域。如果我们的时代是历史上最灾难性的，它看上去却像一个新时代和新世界，实际上确是史无前例的地狱世界。的确，我们的时代是后基督教的时代（post-Christian age），一个由某种 *libido dominandi*（统治欲望）的恐怖主义推动的时代，这个 *libido dominandi* 通过把实在从经验到的真实的象征中剔除来释放自己。

> 教义成了空壳，它赖以酿成的实在被掏空了，被 *libido dominandi* 转换为其意识形态的等价物。*contemptus mundi*（对世界的轻蔑）变形为 *exaltatio mundi*（对世界的夸耀）；上帝之城变形为人之城；启示录的千禧变形为意识形态的千禧；神圣行为促成的终末突变变形为人的行为促成的内在世界（the world-immanent）的突变，等等。各种特殊的象征藉以获得其意义的中心在于，将人类支配自然的力量转变为拯救人类的力量。尼采提出了自我拯救（self-salvation）的象征，以此表达人类按自己的形象来创造自身的炼金术式的 *opus*（杰作）。在这自我拯救的梦想中，人类承担起上帝的角色，以自己的恩典来拯救自身。①

沃格林是最高秩序的魔鬼论者，他超越其历史前辈的地方在于，他发现我们的世界处处都有魔鬼。这个世界之所以会出现，是由于基督教的糜烂和瓦解，这种瓦解是在法国大革命中实现的。沃格林相信，实在的真理总是充分显露在人的经验中，只是分化的程度不同而已，这样看来，我们的世界中几乎没有实在的真理的充分展现，也许很难再列举出一位了解到这种实在的真理之充分显露的思想家。

施特劳斯是那样的思想家吗？的确，施特劳斯与沃格林都深刻传承了希腊哲学和律法书，都极度反现代性精神，这种精神被看作当代世界的种种幻想和恐怖的根源。虽然施特劳斯是犹太教徒而沃格林是基督教徒，但无论哪一个的思想都称不上正统。施特劳斯甚至可以把哲学看作启示的替代物和对抗者。可是，施特劳斯深切肯定启示，而这种肯定又与他对哲学的献身并

---

① 沃格林：〈不朽：体验与符号〉，260。

行不悖，甚至其哲学志业可以被理解为我们的世界扫清通向启示的道路。

显然，他所攻击的幻想都是启示的障碍，他所追寻的思想都对启示敞开，甚至对基督徒所理解的启示敞开。于是，施特劳斯就处在我们这个世界的一个极小角落，虽然还不像沃格林所占的角落那么小。如果说施特劳斯比沃格林具有大得多的影响，也许正由于他是一个现实主义者——一个断然拒绝所有思辨式思维的现实主义者，沃格林却从来做不到这点。施特劳斯是一位等待弥赛亚的犹太教徒，沃格林却不仅认识到弥赛亚的临在，还认识到弥赛亚就是那个作为大写的历史的基督。沃格林反对现代性，其狂热有时连施特劳斯也不及，这不仅由于施特劳斯的现实主义，也许还因为施特劳斯从来没有像沃格林那样绝对地认可历史，这种对历史的认可既不能容忍，也无法理解任何对启示的暧昧。

对沃格林来说，这种暧昧内在地表现出启示本身的历史戏剧，并且愈来愈势不可挡，恰如未知的上帝(the Unknown God)通过其在基督身上的临在而成为“已知的”上帝。

> 《新约》诸作者的意识中一直存在的这出戏剧，在当代教会的基督教中已经完全不复存在，因为基督教的历史以一般所谓的学院神学(school theology)与神秘的或经验的神学的分离为特征，在奥利金的著作中，这两种神学明显是不可分割的统一体；临在于耶稣的生存中的未知的上帝之*thēotēs*，如今已被基督教教义的启示上帝(the revealed God)掩盖了。[①]

① 沃格林：〈福音与文化〉，88。

基督教的教义化是其失势和瓦解的决定性根源，这种教义化在中世纪晚期彻底实现，怀疑论的反应必然会紧随这样一种经院式教义论之后。怀疑论的反应宣告了现代世界的来临，但事实依然是，这个来临源于基督教本身的历史，甚至源于启示的历史。在沃格林的哲学和历史神学中，对这种转移的认识再富有批判性不过了，因为，即使这种转移在希腊化诸哲学学派的诞生中已有先例，而且在古代世界末期的确起了决定性的作用，与中世纪的情形一样，希腊化诸哲学学派的诞生是基督教瓦解的结果而非原因。这种瓦解的确发生过，或者对沃格林来说，历史上再也没有什么能像这种瓦解那样，能促成现代世界中魔鬼式"自我拯救"的广泛胜利。

沃格林显然把教义式思想和理解看作对向启示敞开和参与启示的一种颠倒，但他很少致力分析阐述其意义，几乎完全把这种颠倒从其所产生的历史领域孤立出来。更重要的是，这个问题似乎处于其最终的思考的中心，他在试图阐明"上帝"这个象征的现代变形时，显得最为清晰：这种变形遍及整个现代思想，从 18 世纪到 20 世纪发展出来的"公共无意义"(public unconscious)使这种变形成为事实。在未完成和未经修订的《寻求次序》(*In Search of Order*)一书的曲折语言中，以及在他试图理解这种变形的苗头如何出现在波拿文都拉 (Saint Bonaventura)[①]的《走向上帝的心旅》(*Itinerarium mentis in Deum*)时，沃格林说道：

> 存在与非存在的根本区别取代了形式的彼岸(a formative Beyond)的柏拉图式的象征论及其在已形成的实在中

① 【译按】波拿文都拉(约 1217－1274)，意大利神学家，方济各会会长。

> 的基督重临(Parousia in formed reality),过于强调彼岸在经验到的实在在张力中形成性地高矗(the formative eminence),以至要求某种在体性的垄断(ontic monopoly),而这在分析过程中又无法获得。"非存在"不可避免变成与"限定的存在"同义,而"限定的存在"虽不是存在的存在本身,毕竟还是某种存在。看来,这种歧义必须被看作试图防止意识悖论的威胁性断裂的结果:公开宣称事物-实在(thing-reality)等同于存在,这种倾向通过存在对实在的理解的垄断而得到补偿。①

沃格林再次试图在存在与生成(Becoming)之间维持某种柏拉图式和亚里士多德式的连续性,这种连续性在哲学上被普罗提诺和中期柏拉图主义(Middle Platonism)打破,在神学上被保罗和约翰福音书打破,奥古斯丁在建立西方神学传统的基础时,则把这些决定性的结局搅合在一起。

正是这个传统最终成为沃格林最深刻的对手,也仅仅因为这一理由,黑格尔成为他在哲学上最强劲的敌人,因为黑格尔的体系既否定又维持西方的教义传统。西方教义的所有基本运动和范畴都出现在黑格尔的体系里,在沃格林的体系中却不见踪影。《寻求次序》一书卷首就彻底改变有关起源的教义式范畴,这种赫拉克勒斯式的劳动即是明证。事实上,当沃格林拒绝接受任何特殊事件的终极性或目的性时,他最为充分地显示出自己是个古典思想家;他也可以与施特劳斯一起断言,对于哲学家或哲学来说,任何一件特殊的或偶在的事件(contingent event)

---

① 沃格林:《寻求次序》(Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987) 184。

都不可能具有绝对的神圣性。因此,沃格林在这种精神下可以回应这样一个问题:在历史上确定日期的"历史的基督"如何可以嵌入一个哲学概念?

> 托马斯提出了一个问题,并且把它尖锐化以求扼要。他问:"基督是否能成为所有人的首领?"(《神学大全》,III 8.2),毫不含糊的回答是,基督事实上是所有人的首领,因此,教会这个神秘团体包括了世界从开端到终结曾经和将会存在的所有人。从哲学上讲,这个命题暗示,基督既是"历史的基督",带有时间上的"前"和"后",又是历史之流中神圣的无时不有,无所不在的基督,无所谓"前"也无所谓"后"。根据这些暗示,道成肉身的象征将表达上帝抵达人的经验——这一抵达在历史上有确定日期,并且显示自己是从世界的开端到终结的存在之流中独一无二的临在。历史是大写的基督。①

历史是大写的基督这一基督教之断言看似独特,其实与古典时期的思想和认识有深刻的连续性,这才是沃格林要提出的论点。他甚至走得更远,引用迦克敦公会议的信条中关于基督身位中神性和人性一体的关键段落。

> "……真正的上帝和真正的人……在两种本性中得到确认……这种一体绝没有取消两种本性的差异,相反,神性和人性的特征都得到保存,并且合在一起成为一个位格和实体。"这个 *patres* 勇敢地试图表达上帝参与到人中去的

① 沃格林:〈不朽:体验与符号〉,263。

> 二一性实在，既没有损害两者的自立性，又没有分裂一性（the one），把握住中间实在（intermediate reality）——亦即 *the metaxy*（居中）的结构。哲学家在分析人参与到其存在的神圣根基的意识时，就会遇上这个 *metaxy*。中保（the Mediator）的实在与意识的中间实在具有同样的结构。①

于是人们会好奇地想，施特劳斯和沃格林之间难道有什么根本不同？即使有，也只是神学上的。但这不同不是源于他们各自的犹太教和基督教的身份，而是源于所有神学焦点中最深刻的部分：上帝之名、象征或身份。最终，沃格林必定发现，西方神学传统从整体上看是“上帝”的变形，这种变形取消了 the *metaxy* 或之间（the *In-Between*），这个之间恰是启示的唯一场所，这个之间的消失将导致把世界理解为世界、把上帝理解为 *ipsum esse*。当然，这个提法是托马斯式的，在托马斯之后则成了整个西方神学世界的提法，这个神学世界以受造物与造物主之间的本体论鸿沟为后盾。确实，这个鸿沟在西方基督教的历史中不断加深，如克尔恺廓尔所表明的那样，成了无法跨越的裂罅。正是这个裂罅产生出黑格尔，一如它在 18 世纪产生出自然神论（Deism）、在 20 世纪产生出沃格林。显然，在我们的历史中，这个裂罅不断加深，尤其对于这位基督教思想家来说如此。这位信仰基督的思想家相信，受造物与造物者在历史中走到一起。沃格林将这种历史的契合转换为启示的普通历史，这是发生 the *metaxy* 或之间的启示，是神性与人性之间的一种中间意识，与中保或基督有相同的结构，并恒在于整体的历史中。这种恒在曾被一种宇宙论和神话意识遮蔽，一如它实际上在今天的

---

① 沃格林：〈不朽：体验与符号〉，263。

现代意识中消失、被遗忘。

真是这样吗？沃格林的哲学不是允诺过某种突破的可能性，这种突破将要返回到我们的开端、返回到启示史的戏剧的开场？施特劳斯的哲学倒确实提供了某种突破的可能性，这是对古代世界的突破。事实上，这个突破消除了古代与现代世界之间基本的或首要的差别。这些差别本身是现代性，也只能是现代性的产物，因此，随着这些差别的颠倒或消除，人们就不仅可以享有对永恒的回忆，而且还将恢复超验意识，继而彻底消除我们的意识形态的恐怖和幻想。沃格林会懂得这样一位“上帝”：他是迈向永恒的感召之源，既是未知的上帝，又是大全（the All），是永恒的现在。施特劳斯没有，而且也许不会认这样一位“上帝”为上帝：他的上帝是唯一的造物主，律法书的颁布者，而律法书与任何哲学都不可调和。也许，沃格林和施特劳斯之间不是基督教徒和犹太教徒，而是犹太教徒与异教徒的争论。犹太教徒理解的上帝就是这位上帝，并且是唯一的上帝，异教徒理解上帝是未知的大全。因此，在他们两人与现代性的共同冲突中，如果施特劳斯是一位现实主义者，那么沃格林就像被逐入孤立无援之境。这可否看作是他们对上帝之名和身位各有所择的结果？或者，有没有这样的可能：沃格林所走路孤寂得多，是某种更深刻的思想转变的结果？

只有时间会说明这一切。

富勒(Timothy Fuller)

哲学、信仰和进步的问题

谢华育　译

在重新思考现代环境下的政治哲学时，施特劳斯和沃格林都遇到了尚未被战胜的黑格尔思想。在面对黑格尔思想的时候，他们各自都对黑格尔提出的哲学进步的原则提出了质疑。信仰和哲学，或者说理性和启示之间存在着矛盾，而黑格尔认为自己已经调和了这对古老的矛盾，要质疑哲学是进步的，就要对黑格尔的这个想法进行严格的考察。黑格尔认为这对矛盾可以通过基督教这个媒介得以融合。在黑格尔看来，哲学的进步是与理性和启示的问题相关的，要批判这个观点，施特劳斯和沃格林最终就必须批判基督教本身的一些特有的特点。

黑格尔认为，真理只有一个，而哲学家之间的不同和分歧不能证明真理无法被找到，或者它并不总是存在于历史之中。[①]施特劳斯和沃格林要为哲学辩护，而黑格尔的这些主张不仅与此

① 见黑格尔：《哲学史演讲录·导言》，trans. T. M. Knox and A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1987), for example, 48—52, 58—59.

是契合的，而且也为此提供了资源。可是，如果情况是这样，为什么施特劳斯和沃格林还要抛弃黑格尔呢？这就是因为那进步的原则。黑格尔反复说过：我们比我们的前辈知道得更多，有关人之处境的谜团会在进步中被阐明，被解决。

如果这个根本性的问题是有关哲学和信仰，或者理性和启示之间的关系的，黑格尔赞成通过基督教对这两者进行必要的融合。基督教的观点通过人类能力这个媒介得以发展，它构成了自己的方式，以此方式信仰和理性被看成了同一事物的不同形态。[①]黑格尔无疑是一位具有基督教思维框架的哲学家。在他的进步原则下，清教时期除了取代了中世纪的天主教时期外，它更是用在黑格尔哲学中得以完成的思想取代了经院哲学，这可能是宗教改革引发的一系列事件中最重要的一件。[②]以黑格尔看来，在由他自己的哲学掌管（解释）的“现代时期”中，西方文明达到了顶峰。各种机构形式的基督教可能会被瓦解，这只是为了使信仰和理性之间的融合得以完成。与此仍然相关的成分为信仰和理性的融合提供了基础，当现代时期取代了它的前辈，它也推动了这些相关成分继续发展。这样，西方文明就以一种从根本上说是基督教的方式，解决它根本性的问题——无论正式的基督徒们是否认识到或者解释了这种正在发生的方式，无论他们是否理解了这种方式。而施特劳斯和沃格林以各自的方式，对这样的说法表示了异议。

比如，施特劳斯就认为，信仰和理性之间的矛盾是不可解决

---

① 黑格尔：《哲学史演讲录·导言》，亦见 G. M. F. Hegel：《哲学史演讲录·前言》，〈历史中的理性〉，trans. H. B. Nisbet with an introdction by Duncan Forbes (Cambridge: Cambridge University Press, 1980). 此后引为〈历史中的理性〉。

② 黑格尔：〈现代时期〉，见于《哲学史讲演录》，trans. J. Sibee (London: G. Bell and Sons, 1914)，第 4 部，第 3 章。

的，这是西方文明的特点。[①]要解决或者永远克服这个矛盾，这就必须彻底改变西方文明，终结西方文明，使它走向全新的道路。

黑格尔的思想能够也已经激发起了一种渴望，这种渴望从17世纪以来逐渐成为主流，这就是要终结或者解决在历史上反复出现的对死和重生的体验；黑格尔认为要超越"神意"而对历史的含义有一个"更为严肃"的理解，在他的这种思想中，暗示出了"对彻底革命的渴望"，[②]彻底的激进主义开始形成了。启蒙变成了"世俗化"，但世俗化不能被理解成"非宗教的"，我们应该把它理解成一种过程，在这个过程中彻底的转变从基督教传统中的教会仪式里脱离出来。[③]因为黑格尔也坚持认为我们那逐渐成长的自我意识就是这巨大变革的载体——我们必须独自完成它——可以说，进步就是要洗去人类的蛮性，信仰和理性的对立是整个过去非常典型的一组对立，所有与这种对立的融合或者解决不能相适应的东西，都要被人们克服或者淘汰，这一点似乎是不可避免的。

现代人的计划是试图完成这场融合，在揭示了启蒙运动实际上出于某些不相干的目的想压制某些认知的形式以后，施特劳斯

---

① 1942年11月24日，施特劳斯致沃格林，信3；以及〈耶路撒冷与雅典：一些初步的思考〉，*Commentary* 43 (1967)：45—47.

② 见雅克(Bernard Yack)：《对彻底革命的渴望：从卢梭到马克思和尼采，对社会不满的哲学来源》(Princeton, N. J.：Princeton University Press, 1986)。沃格林的讨论可见《从启蒙到革命》(Durham, N. C.：Duke University Press, 1975)。至于黑格尔的观点，见〈历史中的理性〉，35—36，40，42。

③ "因此，我们不能对这种琐碎的信仰满意，我们也不能对抽象而犹豫不决的信仰满意，这样的信仰以最普通的方式想象着一种统治性的天意，但它却又拒绝将这种天意运用到决定性的现实中；与此相反，我们要严肃地对待这个问题"(黑格尔：〈历史中的理性〉，36)。关于"世俗化"，见查德沃克(Owen Chadwick)：《19世纪欧洲思想的世俗化》(Cambridge, Eng.：Cambridge University Press, 1975)。

和沃格林对这种企图所暗含的强制性提出了异议，此外，他们还指出，20世纪最野蛮的行为没有影响这场融合。所以，施特劳斯和沃格林并不是要否定黑格尔对哲学中心性所做的辩护，也不是要否认真理是唯一的，而是要清除黑格尔对进步原则的表述。[①]

基督教里就有有关信仰和理性相融合的观点，如果要反对黑格尔的进步原则就要对这些极具特点的基督教观点进行怀疑；即便对于那些应该接受黑格尔学说的人来说，如果没有这些观点，他的见解连表面上最可能被人接受的正确性也会失去。沃格林会强调说，尽管黑格尔对基督教的观点重新进行了表述，但基督教本身并没有因此而扭曲，它反过来揭穿了黑格尔那似是而非的立场。施特劳斯则含蓄地提出了异议，他不认为会有什么“基督教哲学”，他否认在原则上存在调和理性和启示的可能。[②]如果有人要寻找一种综合的方式，那他不是使信仰沦为从属的地位，就是压制了哲学，最后产生的不过是表面上的融合而已。当讨论黑格尔时，我们知道，他使超越事物具备的全然之他性从属于人类的解释能力，他的这种综合只在表面上是有效，沃格林会赞成这一点；换句话说，黑格尔使信仰以一种特有的形态融入人类自身的理性认知中。对于沃格林来说，“理智”的理解和“心灵”的理解之间确立起的平衡并不是一种“综合”，没有一种认知形态具备特权以反驳其他的形态。它们之间的这种紧张关系永远是先拆裂然后再自我更新；沃格林一点也不认为，“综合的”（通过人类而构建的）统一体会带来和谐与安宁。

---

① 虚无主义对这个问题的回答本身就是对启蒙主义思维框架的延续，尽管表面上它反对启蒙运动，而施特劳斯和沃格林告诉我们：除了虚无主义，我们还有其他的选择。在《作为政治学的解释学》（New York：Oxford University Press，1987）中罗森对此进行了充分的分析。

② 见施特劳斯：〈耶路撒冷与雅典〉，55。

在〈耶路撒冷与雅典〉中，施特劳斯提出了不同的方法，这非常引人注目，他告诉我们，只要我们开始思考理性和启示的课题，我们就已经做出了选择。在思考耶路撒冷和雅典各自的观点时，我们已经选择了雅典。[①]根本不可能"选择"耶路撒冷；人们只能赞同耶路撒冷或者反对耶路撒冷。比如，施特劳斯或别的什么人会聆听现代《圣经》批评，也会认真对待它，这意味着他或者她不再忠实于耶路撒冷（不再像《圣经》作者理解他们自己那样理解他们）。对那些开始信仰而后离信仰而去的人来说，这就是他们的想法，尽管显然也有许多人，他们在从事《圣经》批评时，仍然认为自己忠实于耶路撒冷。也许，按照施特劳斯的理解，这篇文章的读者就是那些始于信仰却又可能离开信仰的人。或者，可能施特劳斯认为，今天我们所有人都透过现代批评意识这层薄纱来回望《圣经》。但那也可能说明，这些读者包括许多从来就没有信仰也不可能抛弃信仰的人。当然，那些尚未开始信仰的人，那些正在寻找那他们尚未找到之物的人，在他们表明自己的态度之间，他们还会思考其他的可能（包括，"成为忠信的意味着什么"这个问题的其他解释）；他们自然会想，他们从未听到主说的话，尽管他们可能渴望听到。施特劳斯所选择的立场是非唯意志论的，在涉及宗教权威的起源时，人类该采取什么样的参与立场（对于现代学术而言，是不是单纯的虔诚才是唯一宗教性的答案？），这个问题，施特劳斯并没有给出答案。

施特劳斯认为，在智慧的特点这个问题上，精神上的信仰和哲学的理性有着不可调和的分歧，他也以此来捍卫自己的观点。他的想法大体如下：根据《圣经》，先知们受到主的感召；根据柏拉图《申辩篇》，凯瑞丰对神的提问，这激励了苏格

① 施特劳斯：〈耶路撒冷与雅典〉，55。

拉底。[①]先知们预言了弥赛亚的时代；苏格拉底“只是认为，最好的社会是可能的”。[②]先知看到了普遍性的知识；苏格拉底只是对“属于哲学的一小部分”有信心。弥赛亚的时代可以被理解成一个普遍和平的时期；而苏格拉底的最好的政制，只是战争时期世界上各种政制中的一种。那“忠信的仆人”知道什么是善，他与“哲学家”完全不同，“哲学家”只能追问善。

施特劳斯认为，每一方都可以完全替代另一方，从他最初的前提出发，这么做他必然给予雅典这一方帮助和宽慰。换句话说，对哲学性科学的观点和预言性启示的观点进行超然公正的比较，这可能会激发读者去选择，但是作者要尽可能地描述两种选项之间的不同，他始终要处于选择之外。作为哲学家，施特劳斯使人们想起马克斯·韦伯，韦伯建议我们通过选择自己的认知方式来选择自己的生活方式，但是他却始终是一位超然的观察者，他只是在说明选择，但他不进行选择。施特劳斯那么做，他也运用了现代社会科学家的超然态度以反对现代社会科学——可能就是从对韦伯方法的细致观察中他学会了这些。

当然，从另一个方面来说，这对施特劳斯是一个机会，他讨论了柏拉图所描绘的神圣戏剧（施特劳斯知道得很清楚，沃格林对神圣戏剧也进行过详细说明）。施特劳斯正确地认识到，柏拉图离开了他自己而指向苏格拉底。但是施特劳斯低估了苏格拉底的“神圣使命”这个可能的观点，如果不说他完全否定了这种观点。比如，他断言，苏格拉底之所以严肃对待神谕的宣言，只是为了要反驳它。对于这样的意图所造成的结果，施特劳斯没有进行评论。他还坚持认为，只是因为凯瑞丰自己的想法，才会

---

① 【译按】见《申辩篇》，20e—21a。

② 施特劳斯：〈耶路撒冷与雅典〉，57。

有这些事情。在这里，无论以什么样的方法，施特劳斯都没有讨论凯瑞丰的初衷——苏格拉底生活本身的神圣奥秘。此外，施特劳斯并不认为，当苏格拉底说自己一无所知时，他可能正在对他所知道的和那终将被知道的神圣现实性进行比较（如我们所知，比如在洞穴寓言中就是这样）。所有这些，施特劳斯并非不知，他也没有遗忘；他索性不说。对于他自己对柏拉图的解释，施特劳斯没有证明，也没有给出其他可能的解释。

沃格林区分了“理智的意识”和“心灵的意识”，这两者中的每一个都是一种理解神之显现（向我们表现神）的方式，这促使人们想到信仰和哲学是很接近的，但是施特劳斯对此并没有提及，他显然是反对这些想法的。理智的意识强调人追求神圣；心灵的意识则着重于神对人之意识的介入。在沃格林的描述中，这两种意识共同构成了复杂的体验之维，而人性（*metaxy*，间性的状态就是人的状态）就处于其中。沃格林还认为，信徒应该像一个提问者那样，阻止宗教“僵化成自足的教条”，施特劳斯同样抛弃了这个观点。[①]总之，在沃格林看来，基督教从一开始就是

① 沃格林：〈福音与文化〉，见 D. Miller and D. G. Hadidian, eds., *Jesus and Man's Hope*. vol. 2, Pittsburgh, Pa.: Pittsburgh Theological Seminary Press, 1971, 60—61. 施特劳斯和沃格林都认为，整个政治哲学史的核心问题就是如何正确理解柏拉图和亚里士多德。只是这种理解是什么，在他们中间产生了分歧。分歧的基础就是：是否基督教体验是对柏拉图—亚里士多德哲学洞见的一种必要的补充和深入的发展。沃格林坚持认为，柏拉图和亚里士多德并没有一种普遍的政治科学，因为他们没有超越希腊体验给予他们的基础，他们只是指向了这种超越。沃格林认为，基督教和历史意识的出现引出了人之形象的普遍化，这确立了“基督教人类学的优势”。沃格林提出，“人们相信希腊的人之形象发生了普遍化，这只是文艺复兴的产物”，也就是说，是基督教化的古典主义造成的结果（1942 年 12 月 9 日沃格林致施特劳斯，信 4）。施特劳斯“断然否认”沃格林所说的，即柏拉图和亚里士多德存在局限，但是即便确实如此，他也认为，9 世纪的穆斯林和基督教思想家已经认为希腊哲学具有普遍性。唯一能解决这个分歧的方法，如果确实有的话，就是“彻底、持续地对每一篇柏拉图对话录进行解释”（1942 年 12 月 20 施特劳斯致沃格林，信 5）。除了以上这些以外，显然施特劳斯觉察到在沃格林当时对这个问题的说明中有一种“潜在的进步主义”。通过《新的政治科学》和《次序与历史》的早期几卷，我们可以感觉到这种潜在的进步主义。而在后来这部著作的第 4 卷和第 5 卷中，沃格林尽力去除这些思想残渣。这两卷书所进行的解释试图能有所弥补，如果不是倾向于柏拉图的话，但是它们并没有对施特劳斯对对话录的解释做出任何的让步。

哲学性的，是对哲学-神学思考的延续，在这样的思考中，他理解了苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、先知们还有保罗所发挥的不可或缺的作用。对于沃格林，提出问题不是反对信仰，它是信仰的本质。

施特劳斯索性根本不提基督教，他引出柯亨（Hermann Cohen）作为例证，柯亨在讨论柏拉图、先知们和"社会理想"时，就将基督教略去不予考虑。[①]也许基督教与城邦、国家无关，也没有什么"社会理想"，它更应该说是对超越所有社会理想的渴望。在神圣的压力之下，人们提问，这打开了重新阐述宗教和哲学关系之路，而沃格林眼中的基督教是一种哲学性的宗教，它正是对此的回应。现代性始于基督教。现代性是古老的，它未必是黑格尔式的。[②]我们现代知性的和精神的扭曲，它们的种子一直等待着被浇灌，而能哺育它们的就是沃格林所谓的"中世纪后期对形而上学和神学进行的彻底的教条化"，[③]还有就是施特劳斯发现的现代政治哲学家们的计划。

现代传统中充满了对荣耀的竞争性抢夺，这荣耀"由马基雅维利创造，在霍布斯和斯密这些人手中趋于完善"，[④]施特劳斯

---

① 施特劳斯：〈耶路撒冷与雅典〉，56。

② 沃格林：〈福音与文化〉，62。

③ 同上，66。亦见〈诺斯替派——现代性的本质〉，《新的政治科学·导言》（Chicago：University of Chicago Press，1987）。

④ 施特劳斯：〈重申色诺芬的《希耶罗》〉，见《论僭政（修订增补版）》（Ithaca，N. Y.：Cornell University Press，1968），205。以后引为《重申》。还有，"现代性的黑暗始于17世纪直至今日，如果我没有全部说错的话，它的根本意图就是要混淆理论和实践的不同，这种混淆会导致实践被简化成理论（这就是所谓的理性主义的含义），随后，作为报复，理论会在一种实践的名义之下被抛弃，而这种实践却再也不能按照实践来理解了"（1950年3月14施特劳斯致沃格林，信28）。也就是说，从马基雅维利到黑格尔的运动随后以迅捷的速度滑入"存在哲学"的深渊。这里的论断试图说服沃格林在以后的著作中不要过分依赖"存在的"的这个词。

认为黑格尔就是对这种传统的延续。但是，他也认为黑格尔试图综合古典的和《圣经》的道德，这"促使了一种松懈得足以让人吃惊的道德产生了，这可是件奇事，这种道德从那两种道德中发展而来，而那两种道德都对自制提出了很高的要求"。施特劳斯在思考自制的道德时，在语境中主要强调了政治性的自制。人类渴望从政治的和军事的荣耀中获得满足，如果我们要问，什么才能使我们从对这种渴望的限制中解放出来，可以确信的是我们已经得到了一种关于历史终点或目的的绝对洞察力。通过想象神圣智慧和人类媒介的结合，在施特劳斯看来，黑格尔创造出了一个"对神圣的限制无所察觉"的人。①

宗教倾向于狂热和激情。把哲学的魅力融入启示关于特定知识的看法中，就使一个不恰当的思维框架能保护自己免受放肆和狂热的危害。那些把宗教的符号体系挪用到狂热信仰中的人至少是很难控制的，狂热信仰在宗教上其实并非本真，但是对于那些缺乏思考的人，由于受到"最后的解决"吸引，他们容易将狂热信仰与真正的著作混淆。在这点上，沃格林和施特劳斯是非常一致的。

在另一方面，施特劳斯认为，哲学不可能包含启示却又不使启示失去神性色彩，同样，哲学既不能简单地假设，或者最后证明：宗教是错误的。哲学的自我提问使它不适于引导，尽管它能质疑和推翻别的引导。哲学必须是开放的、善问的、探究的和非宗派性的："没有智慧，只有对智慧的追问，因此，能证明有解决方法的证据必然比能证明问题存在的证据要少。所以当一个解决方法中的'主观确定性'过于强烈，以至于哲学家不能清醒地觉察到这个解决方法中存在问题，那么这个哲学家就不算是哲

① 施特劳斯：〈重申色诺芬的《希耶罗》〉，205。

学家了。而此时，宗派性的观点就产生了。”[1]

依照沃格林看来，从一开始，基督教就默默地产生了要调和信仰和哲学的想法，这种想法在阿奎那(Thomas Aquinas)的思想里达到了顶峰。[2]宗教改革教人们只能依靠信仰，我们可以说，宗教改革激发了“主观确定性”。黑格尔则把“主观确定性”的出现归置于一个过程中，这个过程的潜在目标是克服灵与肉之间的截然两分，也是要将神等同于人。如果圣言变成了肉体，那么肉体也必然被化作圣言，而肉体化作圣言是通过“我”这个媒介实现的，这个“我”也只能做这些。这样，我们又获得了一个启示，这个启示宣称，自行产生的人类洞察力会找到出路，它会按着这条路走下去，而预言这条启示的先知就是黑格尔。这里，对已发生的这些事情，施特劳斯和沃格林又达成了一致。

施特劳斯在分析中暗示，要反驳黑格尔，人们不得不反对基督教思维框架中某些特有的特点(尽管这并没有排除存在另一种基督教的可能性，当然施特劳斯对此并没有进行思考)。这看起来说明了，黑格尔的“基督教哲学”可能是以我们这个时代倾向于实用性的基督教为形式的。施特劳斯告诫我们，当我们分析过去

---

① 施特劳斯：〈重申色诺芬的《希耶罗》〉，209—10。施特劳斯继续说道：“哲学家和政治人物的区别是有关快乐的。哲学家主要的激情就是追求真理的欲望，也就是说，追求有关永恒秩序，或永恒原因，或整体原因的知识。当他四处追寻永恒的秩序，所有人类的事物和人类的思虑，尽管零零散散又稍纵即逝，但却清晰地呈现在他面前，而没有人能找到稳定的快乐，因为他所能找到的都零零散散且稍纵即逝……政治人物必然彻底拒绝这样的方式……他不会让自己全身心或者毫无保留地投入自己的工作中，如果他不认为人和人类的事物具有什么绝对的重要性。”(211—12)不用说，这样的人不相信他自己会受到神圣的启发而获得洞见，要知道这洞见源自他的“实践”而以一种“理论”表达出来，他不相信这些，也不需要从中得到什么鼓励。

② 在《自然正确和历史》中(Chicago: University of Chicago Press, [1953] 1968, 157—59)，施特劳斯讨论托马斯时，认识到了这点。

的思想时，要牢记我们自己这个时代的特点，[①]这告诫也必然提醒着我们，记住我们这个时代里那基督教化-世俗化的特别形式。

要回到古典就是要严肃地对待反进步的观点，把“进步的”和“反进步的”观点放到我们面前仔细思考。这样，古典的决定性特征被挪入了一个现代的语境中，在这个语境中，反进步的观点对抗着“进步”，但是它失去了人们最能接受的自然表象，成为了一种反革命的、政治化的或者政治性的原则。在现代党派性的语境中，这个观点的作用就不仅仅是为人们进行各种思考提供基础和来源。要说明反进步的哲学不只是一种见解，更是一种我们必须接受的知识，这是很困难的。不仅仅是在黑格尔那里，在近两个世纪的作家比如米勒(J. S. Miller)那里，“次序”的原则被解释成“进步”的附庸，尽管次序的必然性有效地阻止了进步任意地发展，但“进步”仍然无情地前进着，当有关进步的见识积累起来，“进步”就可以不断地重新定义次序，这样，它就可以把自己从单调的习俗中解放出来。只要黑格尔承认进步，他也许就没有真正达到哲学家的要求。比如，黑格尔一方面坚持认为，我们必须按照哲学家自己的术语研究他或者她自己，而不能按照后来发明的术语，但他另一方面又反复声称，后来的哲学家总好于以前的哲学家。[②]所以，对于黑格尔而言，按照哲学家自己的术语研究哲学家就确定了哲学家的边界(即便真理就是在那些边界中得以表述的)。施特劳斯让我们觉得我们已经错了，如果我们相信自己已经证实过去的思想家具有局限性，那么很可能他们看到了真正的边界，而我们要么对此太过无知，要么不乐于承认这一点。我们如果迫使自己重新思考，就可能不

① 见施特劳斯：〈耶路撒冷与雅典〉。

② 见黑格尔：《哲学史演讲录·导言》各处

会接受进步的原则了。

无论施特劳斯还是沃格林，他们都在辨别着他们各自所认为的现代思想的缺陷，就这样，他们开始研究古典。对于他们两人来说，现代的问题不能孤立于基督教的问题。沃格林的回答是，他把基督教重新放入一个由各种体验组成的庞大复合体中，在那里，基督教失去了他的特权，他不再是那个理解现实之普遍结构的仲裁者，他只向那仲裁者做出自己的贡献；施特劳斯则坚持认为哲学和宗教这组对立是不可调和的。

能否反对进步原则而不用反对基督教呢？沃格林当然认为这是可以的。但这促使他把信仰和理性设想成为一个整体，这个整体并不位于贯穿整个时间的融合过程中，它是通过辨别信仰和哲学所共有的原始体验而获得的，这也促使沃格林解释这两者，并说明为什么会出现表述这两者的要求，就是按照这样的要求，它们的参与者试图对这些体验的意义做出反应并阐明这种意义。依照沃格林看来，哲学家的任务就是“在充满丰富体验的持续过程以及有关神之显现的事件之间维持它们的平衡，要达到这个目的就要使这个悖论像体验自身的结构那样被人理解……这是这个平衡的基本条件”。同时，“理性的生活也就稳稳地扎根于启示中”，而当我们接受哲学家的各种想法时，如果不考虑“引发它们的体验”，那么这条启示就会变得难以理解。①

① 沃格林：《次序与历史》，卷 4，《普世时代》（Baton Rouge：Louisiana State University Press，1974），228—29。此后引为《普世时代》。亦见 1949 年 3 月 12 日沃格林致施特劳斯的信。在信中，沃格林把自己的目的描述为“恢复体验，正是这些体验引出了那些特定的概念和符号”，因为这些“符号已经难为人理解，人们应该使之再次明觉”。在这么说的时候，沃格林和施特劳斯是一致的，他在表述他的方法，这个方法不是试图要理解过去的作家胜过这些作家理解自己。施特劳斯的回应是，反对“当前占主导地位的蠢行”远比详述这些作家的差异要重要（1949 年 3 月 17 日施特劳斯致沃格林）。施特劳斯继续说：“柏拉图或者存在主义在今天就是本体论的问题。”（施特劳斯致沃格林，1949 年 12 月 17 日）显然，在这些信件所体现的语境中，“存在主义”对于施特劳斯来说就意味着“历史主义”。

只有一个神。但是“当神使人们看到他自己时，无论那是在燃烧的灌木中，或是在普罗米修斯之火中，他就是他在这个事情中自我显现的样子”。①

换种说法，神做出种种事迹，以此显现自身，而且我们最终没有任何办法只重视某些有关神之显现的事件。与黑格尔相反，我们不是我们自己命运的载体，我们只能参与到我们的命运中。开放性要求我们尊崇善于区分的洞察力。如果“启示的事实就是它的内容”，如果神圣就是它在它发生过程中的自我显示，那么我们不能看透它——解释它并漠视它——但是我们必须解释它对于我们意味着什么，就如它在我们眼前显现的那样，要把它当作参照，我们的知性描述和解释都是有违于这种参照的。“所有知识，包括启示知识，都与人有关，只要它是有关具体人的知识。但是有些知识尽管能为某些人理解，它却像是来自于神圣之源，并降临到这些人身上一样。这样的描述并不意味着某种伪心理学，因为对于来源是否得到正确的判断这个问题，它是不讨论的。”②

对于我们来说特别重要的，未必对于所有人都特别重要。我们不能确定，在多大的程度上这些特别重要的东西对于人性来说是普遍性的。即便它们与人性其他部分的体验是相当的，即便它

---

① 沃格林：《普世时代》，229。沃格林也说，柏拉图知道，“神圣的超越”只能“通过神话被符号化”，“如果只注重字面的含义，那这作为一种社会力量会危及年轻人的人性，因为神话的符号将现实的真理以最符合现实的方式描述为对现实的神圣显现的一种现实体验，而这种现实的真理却被转化成为人类有关众神之命题中的虚假真理，在这些命题中，众神也成为了认知的对象。拘泥表面文字，通过将符号假设为有关客体对象的命题，把符号从体验中分离了出来”(35—36)。亦见《次序与历史》，卷5，《寻找次序》(Baton Rouge：Louisiana State University Press，1987)。《寻找次序》的意图就是要挑战现代性中极具说服力的“注重字面”，它所注重的是现实的“客观实在性”。

② 沃格林致施特劳斯，1951年4月22日，信38。

们具有某种普遍性，而人类能在不同的时间地点，不同的环境下以多种方式理解这种普遍性，它们也不能取代其他的体验。我们在我们自身的环境中明白了我们自己的体验，这些体验与我们所处环境以外的那些体验可能是相当的，从这点上说，这些体验是具有普遍性的。给予我们的体验特殊的地位在很大程度上说就是熟悉我们自己的体验。这样，我们能满足于我们所有的，但是我们不能认为我们自己的体验就具有优越性，即便我们发现它对我们来说是具有优越性的，我们也不能期望、不能要求外在的认同。难道这种认同真地是必然的吗？也许并不是，但是基督教因为对世界宣称自己具有这种优越性，所以它受到了限制。①

在沃格林看来，对希腊哲学和以色列-犹太先知之间在存在意义上的界限进行划分是一个谜。我们不知道为什么它们毫不相干地来到这个世界上。基督教从保罗到尼西亚大会，②具有一种"宽容的开放性"，这个谜的意义就保存在这种"宽容的开放性"中，但是之后基督教教条化了，教条化是一种自我保护的形式，它是为了反对"异教"世界中徘徊不去的各种体验，它也导致了"正统"说的产生，同时基督教组织也变得严密了。对于沃格林来说，这样的发展预示了哲学和启示的扭曲。情况确实是这样的，在奥古斯丁的思想中，保存着原初的紧张状态，这种情况在基督教中一直从 5 世纪持续到 12 世纪，然后它开始逐渐衰败，这种紧张状态先是被修士们的千禧沉思取代，随后是人文主义知识分子的乐观主义，最后是黑格尔的绝对历史科学。

这场衰落最后产生了许多"意识形态性的'历史哲学'，而这

---

① 读者会注意到，普遍化的"但是却受到限制的基督教"，以及为了得以实现必须与城邦和国家之间保持联系的哲学，这两者之间的区别是非常大的。见〈耶路撒冷与雅典〉。

② 沃格林：《普世时代》，259。

些历史哲学也是扭曲形态的保罗神话在衰落过程中的各种变体”,[①]沃格林向我们展示了这场衰落的谱系。当我们觉察到我们永远处于 *metaxy* 中,我们开始想象,在历史中人类的存在有一个开端和一个终点。在现代性中长期衰落的种子是由保罗埋下的,“在末世论中现实的 *telos* 和改变形象的奥秘之间存在着紧张的状态,它始终在历史现实中延续着,但保罗倾向于将它废除”。[②]从此,对精神超越的体验不断遇到危险,可能被独立的人类创造性变成一个有关内在性收获的故事。

这样的预料很难被排除,也几乎不可能被排除。所以,对于现代性的错乱来说,基督教是负有责任的,但同时它也深化了对人之精神的洞察,并且前所未有地使人们能够理解它,这些都受到了人们的赞誉。

从这点上看,将信仰和哲学进行混合,在形式上就是现代生活中内在性革命造成的社会混乱,施特劳斯反对它是正确的。但是沃格林则想说,这样的反对正确地抛弃了那扭曲的样式,但是这事情本身还是正确的。除了坚持认为信仰和哲学不可调和以外,还存在着另一种可能的策略,这就是重新理解两者的共同特点。这后一种设想将涵盖基督教的洞见,但是基督教的洞见此时要发挥的作用并不是取代或者总结其他所有的想法。[③]

---

① 沃格林:《普世时代》,269。亦见 1950 年 12 月 4 日沃格林致施特劳斯的信。【译按】*telos*,古希腊语,意为终点、完成。改变形象的事迹,可以参见《圣经》以下的篇章:太 17:1—6、可 9:1—8、路 9:28—36、彼后 1:16—18、约 1:14。

② 沃格林:《普世时代》,270。从《新的政治科学》开始,*metaxy* 这个术语就出现在沃格林的术语体系中。〈福音与文化〉对此给出了很好的定义,但是他反复对其进行描述,比如,在《次序与历史》卷 4 和卷 5 中。

③ 黑格尔对基督教和普遍的现代存在提出了问题,对这个问题有力的分析请参看费肯海姆(Emil Fackenheim):《修正世界:未来犹太思想的基础》(New York: Schocken Books, 1982)。

对于施特劳斯来说，哲学和宗教相互不可融合，这是真实不虚的，所以要抵御现代的混乱就要严格地把哲学和宗教分开。施特劳斯当然知道，要把西方文明描述成哲学和宗教永远的分离就需要给出定义，但在与施特劳斯相同的经验领域之上还会产生其他可能的定义，这些定义会有力地反驳施特劳斯的定义。[①]要说哲学家不能成为有信仰的人或者按照宗教方式行事，这可能意味着某些重要的思想家(沃格林?)要么对此佯装不知，要么自欺欺人。至少，人们必须要问，这样的想法究竟离如哲学家理解他们自己那样理解他们的方式还有多远。此外，雄辩但却不能加以证明，这样的想法离周密的学说有多远？它能不能算做抵御现代之放纵的一种防卫方式呢？

那些要对这个问题发表评论的人们必须仔细研究这些思考，当他们开始想起古人的体验时，他们就会质疑进步以及这样的两分法。施特劳斯式的开始会得出沃格林式的结论，这难道不可能吗？显然未必如此。这样的探究到哪里算结束，这并不是很明确的。如果宣称我们知道，那这本身就是非哲学的。在这个问题上有所倾向也不会为这个问题划上句号。

比如，我们可能会觉得沃格林的思想具有优势，因为它引导我们回到发展中的体验里，这体验优于具体化和教条化，它打破了“哲学-神学”、“理性-启示”这样的分类。我们必然会问，是否用这些术语进行描述就没有背离问题本身的体验基

① 见施特劳斯的《自然正确和历史》的前言，第8页。施特劳斯认识到阿奎那在现代的支持者给出了托马斯式的解决方法，这是非常卓越的。即便如此，在1943年5月9日致沃格林的信中，他指出，“新托马斯主义”尽管值得称赞，但是“水准低，不值得思考”。沃格林提出的解决方法当然不是罗马天主教式的，尽管他信天主教，特别是《普世时代》在1984年写出以前，情况更可能如此。沃格林的方案在多大程度上可能是“托马斯式的”呢，这需要我们研究《次序与历史》的卷5，但是其中讨论托马斯的部分已经遗失了。

础呢。[①]

沃格林清楚地知道，基督教不能阻止信仰和哲学的扭曲。确实，尽管最初的基督教是具有开放性的，但随后它自己也被扭曲了。沃格林在为基督教辩护，但是这可能不是我们通常了解的基督教。它实在太不同了，以至于评论者已经或将要发问：是否它是基督教。如果它是基督教，它必然是普世的和哲学的、"非进步的"基督教。[②]在所有的著作中，沃格林都在进行哲学思考。基督教不能"完善"哲学。哲学必须通过它的出现，使基督教从它那最糟糕的发展趋势中摆脱出来。

但是，这需要哲学能够理解它自己就像沃格林理解它那样：道成肉身（准确地说就是以哲学的方式所理解的道成肉身）使之丰富。对于柏拉图主义者来说，这样的补充太多了，但对于基督徒来说，这可能又太少了。毫无疑问，这是沃格林的意图：柏拉图主义者也好，基督徒也好，他们最好的良药就是柏拉图的体验，以及诸如保罗的体验。

对于沃格林来说，柏拉图和亚里士多德使探究的传统具体化了，而这传统在他们之前还包括赫拉克利特，在他们之后还包括保罗。[③]沃格林这么说，并不是要贬低这些哲学家所写文本的核心性，而是要通过重新抓住他们的体验基础，以加强我们对他

---

① 见沃格林：《新的政治科学》69—70，79。当启示被当作"正统"，它就被简化了。见第80页注7，沃格林开始讨论亚里士多德形而上学和基督教形而上学各自的优点。在最后的分析中，沃格林建议我们不要因为以这样的方式确立问题而感到满足。

② 沃格林不希望用"哲学的"和"普世的"来表示基督教应该跟从那些现代的发展趋势，也就是自由化—世俗化的清教，或者天主教的政教分离主义。这些形式都具有末世论的内在主义特点。施特劳斯认为它们是存在主义的和历史主义的形式。

③ 沃格林：《新的政治科学》，66。

们的重要性的认识。对于沃格林来说，这就是按照过去的思想家理解他们自己那样理解他们。

沃格林的研究开始于基督教的假设，从这个意义上说，他是位基督教思想家。但是，基督教对神之显现的体验是具有排他性的，或者说基督教认为自己所具有的优势是很必然的，沃格林则努力使自己从这些想法中解脱出来，这样，他的思想不断地发展着。人卷入了一个更大的宇宙秩序中，而基督教是这个过程中的一个重要时期，在人们经历了其他各种有关神之显现的体验以后，这个更大的宇宙秩序必然会被人们理解。

在所有的情况下，强调启示体验中人性的一面和强调那神性的一面，这之间不可避免地存在着一种紧张关系——谁在对谁做些什么？哲学家的任务就是维持这种有价值的平衡，而不是寻找解决这种紧张关系的方法。这个紧张关系不是一个有待"解决"的问题；它是一个现实的领域，在其中，人的意识开始认识它自己，也开始认识到它的自我认识能力究竟有怎样的局限性。面对神圣迫使我们做出回应，但是我们要用为我们自己设计的语汇做出回应。①

这样，沃格林就摆脱了黑格尔的影响，黑格尔强调基督教思维框架中的排他性，他把这作为他对历史做出进步性解释的方法，这不可避免地变成了关于世界历史的绝对知识。这里，柏拉图和未被扭曲的基督教共同"抵御着天启的和诺斯替派的宗派主义者，他们想找到一条通往不朽的捷径"，他们所采取的方法就是把"对不朽的追求从间性中存在所具有的必然性中"分离

① 见沃格林：《新的政治科学》，第3章。黑格尔错误地使用了这个正确的观点，当我们觉察到我们参与到了这个回应中，我们会纠正这个错误。

出来。[①]

在这点上，沃格林从柏拉图那里获得的收益不会少于基督教，甚至更多。[②]基督教继承了柏拉图的洞见，在许多方面甚至深化了他的思想，但是基督教对末世论的阐述显然过了头，或者说它没有受到任何限制。[③]保罗所强调的是“逃离结构”，这与“对结构的认识”是相反的。柏拉图和保罗都揭示了，“历史悬置于宇宙的必然性和末世论运动的自由之间”。[④]

基督教体验具有危险性，在它对末世的热望中，它对实现完满绝望了，它重新开始寻找内在化的、此在世界的含义，以“通过积极地参与到一个想象的历史过程中”而“获得想象中的不朽”。[⑤]

“进步”唯一会让人误以为正确的含义，完全破坏了它在现代政治中的使用：进步是一种体验，这种体验深刻地洞察了人之处境的无尽奥秘。人们能进步也能退步。有一种上升和下降的体验，却没有永久的进步或者必然的前进运动。那 *metaxy* 不会因为人类创造性的改造而有所改变。人们可能与其相合，或者从其中消失——这就是全部。对宇宙秩序的觉察可能会提高，也可能会减弱。当我们失去它，我们就会盼望“神圣干预的景象，这神圣的干预会终止时间中的混乱”，它是

---

① 沃格林：《普世时代》，237。

② 在《寻找次序》中，这一点很明显。这是部未完成的著作，其中并没有包括计划中对阿奎那的分析，可能沃格林希望在这个问题上呈现的不仅仅是柏拉图和基督教的平衡，或者沃格林早期所指出的“人类学”的真理和“拯救神学”真理之间的平衡。

③ 沃格林：《新的政治科学》，122—123，以及《普世时代》各处。

④ 沃格林：《普世时代》，258。

⑤ 沃格林：《新政治科学》，122—123。这使沃格林能清楚地对黑格尔历史哲学做出判断。

不会消失的起源。[①]

柏拉图和亚里士多德，还有基督教，它们之间维持着平衡，它们也都认识并着手限制人类理解的这种扭曲处境。柏拉图和亚里士多德是“神秘主义哲学家”。[②]沃格林将柏拉图和亚里士多德的“理智的神之显现”与保罗的“心灵的神之显现”相比较，他发现它们都领会到了生-死-复生这样一个结构，只是它们各自在解释中强调的重点有所不同。各种体验的结果可能是产生彼此矛盾的教条。体验是真实的，教条只是结果，它已经摆脱了各种体验。所以，教条不是理解的“进步”，它试图重新抓住或重新想起或者重新认识形成中的体验。我们必然陷入失去和恢复的问题中，这说明我们讨论的不是“进步的科学”或是一个“学术领域”，而是“现实的领域”。[③]

因为“神之现象的事件是现实中的一种混乱”，[④]这就产生了定义，而且定义被武断地固定下来，只要它们与混乱有关，这样它们就出现了。现代的革命性-意识形态性的政治学就试图要引导这种有关神之显现的体验。这样，新的“弥赛亚”看起来要引导我们走向历史中的“不朽”。[⑤]他们认为，神圣的真理是自

---

① 沃格林：《普世时代》，239 及以下。以及：“本体论知识出现在历史的过程中，从传记的角度说它出现在个人生活的过程中，而这个人生活又处在特定的教育、社会语境、个人倾向和精神训练的条件下。知识(*epistēmē*)的作用不只是理解，在亚里士多德看来，它也是一种智力的美德(*aretē*)。”(1950 年 1 月 2 日沃格林致施特劳斯，信 27)这些话显然会使施特劳斯问道，是否沃格林真正回避了历史主义。这也会使那些相信施特劳斯隐藏着的历史主义者的人们犹豫起来。

② 沃格林：《新的政治科学》，77。这里施特劳斯肯定会有异议。

③ 同上，67。也可参见，“神之显现的事情并不发生在历史中；这些事情构成了历史和历史的意义”(《普世时代》，252)。我们参与到这些事件中，而不是扭曲它们，以试图使之抽象成为研究的客体对象，或者公式化的特征。这一点在《寻找次序》中有详细的讨论。

④ 沃格林：《普世时代》，252。

⑤ 同上，224—25。

我产生的，但是“社会批判不是来自人本身，而是由于心智被区分，人才成为神圣真理的代表”。[①]但不幸的是，“在现代的疏离状态中，自我拯救的事业占据了对历史和意义的关注”。

显然我们不能回避这些问题，谁或者什么东西正在进行这样的区分活动？我们的解释，要么是向神对人类意图的介入行进，要么是向自我产生的人类洞察行进。没有办法保证存在一种平衡，通过这种平衡，人类的自我理解能与宇宙秩序的平衡相和谐，而人类自我理解也能寻求与宇宙秩序相一致。哲学家不能简单地击败“热衷意见的人（*philodoxer*）”（要区分这两者也不是件容易的事情），即便我们坚持认为，现实会击败后者（无论它会变成谁）。从激进和计划性的角度说，哲学和信仰都不会是一个拯救者；当征服现实的努力失败，当进步在经验上那似是而非的特点被人们揭穿，哲学和信仰就能使人们找到回想起现实之真理的可能。施特劳斯和沃格林都渴望了解现实，他们也各自强调着现实的不同方面。这促使他们进行交谈，他们每个人都认为这交谈是有关永恒事物的必然性的。我们要注意到，关注永恒的事物产生了人类的交流，而人类的交流又根植于人性本身。

① 沃格林：《新的政治科学》，65。

桑多茨(Ellis Sandoz)

中世纪的理性主义还是神秘主义哲学?

——对施特劳斯和沃格林通信的思考

谢华育　译

施特劳斯和沃格林之间的通信是引人注目的,但如果就其本身来说,其中所提出的问题要比所回答的多。[①]诚然,在这两位作者间展开了许多极有价值的争论,特别是在1949年到1951年的通信中。然而,通常这种交流只是给出了一些预兆以及对于认同和分歧的感觉,至于那些使他们走到一起又使他们分开的原因,却始终是模糊不清的。要充分说明这一切,就需要对这两人的全部技术性作品和学说进行考察,在这样的背景下对他们的通信进行评论。在这个场合中,无法从事

① 如福廷(Ernest L. Fortin)所说:"我们之前并不知道这通信,也没有其他有关施特劳斯和沃格林思想的资料使我们知道这次通信,我们从这通信中又学到了什么呢?不是很多,我怀疑。在这里所谈论的主题,这两位作者在其他地方也进行了广泛探讨。但是这信中体现出的坦白和直率,并不适合出现在其他为出版所写的文字中……他们中没有一个人从另一个人那里学到什么,或者因此而改变自己的观点,这其实也没有什么好惊讶的"(〈信中人:施特劳斯和沃格林之间不为人知的通信〉,*Crisis* [March 1991], 36)。

这样浩大的工作，尽管推论的方式或许能带给我们一些尝试性的建议。由于这场通信是在我们这个时代政治哲学领域的两位巨匠之间进行的，所以它无疑极为重要，也极具内在吸引力。

这场交流从1934年到1964年延续了三十年，交流的语气是充满恭敬的，甚至热情中带有温文尔雅的友善。这有点呆板、正式和客套，到最后也一直在使用"施特劳斯先生"和"沃格林先生"的称呼，始终没有用列奥和埃里克，但是这并不妨碍一场生动而直率的讨论。施特劳斯花了很大的力气来界定他们之间在知识上的关系，但这总是带来分歧。这里所呈现的52封信中，有五封是写自沃格林出版了他的《次序与历史》(1956和1957年)头三卷以后的时间里，也许这是一个重要事实。进一步而言，沃格林在《以色列与启示》中以对圣经的深入研究为基础写出了许多篇章(特别是有关希伯来旧约的内容)；[①]他对前苏格拉底思想做了大量细琐的解释，这些使他能在《城邦的世界》中在哲学和理论上展现出五十五位希腊作家的奥秘；或者，他对柏拉图和亚里士多德主要的政治著作进行了细致的文本分析和解释，这些都有力地呈现在他那长篇巨著的第三卷中；而对于这些来说，施特劳斯都没有丝毫的评论。当然，因为也有信件遗失

① 在1953年6月10日的信中，沃格林提到，他正"忙于[他的]《历史》中有关以色列的章节"，同时"非常遗憾，[他们]没有机会时常交谈"。施特劳斯在1953年6月23日的信中，答复道，"旧约中的历史问题"是"知识史中最复杂的问题之一……也许理想的计划是要花上十年时间来解决这个问题"。在随后的通信中，他从没有提及这本在1956年出版，题为"以色列与启示"的巨著。在6月10日的那封信中，沃格林由于自己对《希伯来书》的掌握而感到沮丧，这似乎在某种程度上是一种谦虚，因为奥尔布赖特(W. F. Albright)在评价《以色列与启示》时，评价说："他对《希伯来书》的使用几乎无可挑剔。"(*Theological Studies* 22[1961]: 275；亦见普里查德(James B. Pritchard)的评论 *The American Historical Review* 63[1957—58]: 640—41)

了，但这是在下至大约 1953 年的这段时间中存在的问题所致；还有，极有可能有关《次序与历史》的讨论也丢失了。[①]当 1958 年沃格林离开巴吞鲁日前往慕尼黑时，他的资料被重新整理了一次(这很可能破坏了这场通信)。在那段时间，沃格林在德国开始了他人生中新的一页，他通过这项任命建立了政治科学研究所，而慕尼黑大学在这个学科上的教席自从马克斯·韦伯以后就一直空置。

但是，无论怎么考虑，这段空白都是很重要的。除了像本文一样偶尔讨论，当这个问题被直接提出(或者在沃格林协会的年会上，在 1989 年和 1990 年各个讨论小组开始讨论这种关系)，现在的施特劳斯派学者们几乎继续对此保持沉默。所以，当 1989 年这些施特劳斯派学者回忆起与施特劳斯有关的交流时，他们想到了科耶夫(Alexandre Kojève)、麦克弗森(C. B. Macpherson)、阿隆(Raymond Aron)、伽达默尔(Hans-Georg Gardamer)、勒维特(Karl Löwith)和莫米格里亚纳(Arnaldo Momigliana)，但是却忽略了沃格林——当然，他与施特劳斯都是具有"权威"色彩的"特立独行者"，他们在很多方面是一致的，比如，都坚持在从本质上理解人类环境时，特别是在理解所有当代

---

① 我这么说，时因为沃格林有一个谨慎的习惯，他会复印自己所写的信件，同时负责地保存收到的信件。在与施特劳斯讨论《次序与历史》时，没有使用这样的方法，这几乎不可想象。另一方面，在施特劳斯在沃尔格林讲座上的讲稿发表以后，即《自然正确和历史》出版后，沃格林讨论此书的内容也没有出现在现存的信件中，尽管他在早先的信件中曾多次询问此书几时能够问世。这些资料现存于胡佛研究所图书馆的沃格林档案中(box 38. 34；on microfilm reel 37. 1)，在本书中所刊 52 封信中 40 封来源于此。这两人继续交换他们的出版著作，我们可以在最后的信中(1964 年 9 月 7 日，信 52)看到，沃格林向施特劳斯表示谢意，因为显然他已经收到出版社寄给他的《城与人》(Chicago：Rand McNally，1964)。

世界及其危机时，古典哲学是不可或缺的。①

这段空白最为值得思考。如何解释这段空白呢？也许这些信件都指向一个答案。初步的答案必然是，沃格林《次序与历史》的最初几卷的出版结束了他们之间的关系，而自沃格林

① Thomas L. Pangle, ed.,《古典政治理性的复生：施特劳斯思想导论》：《施特劳斯的论文和讲稿》(Chicago: University of Chicago Press, 1989), ix。沃格林的名字并没有出现在本书的索引中。我能想到的，施特劳斯在他的出版物中唯一一次提到沃格林，是他对沃格林 1949 年评论自己对色诺芬《西耶罗》研究时发表的看法，他认为沃格林的评论是唯一两种"人们能学到点什么"的批评中的一种，另一种是科耶夫的评论。沃格林所以被认为是"当代政治思想领域最重要的历史学家之一"——而不是政治哲学家，这是像施特劳斯这样以为谨慎的作家，他所习惯的隐讳交流所导致的结果。见施特劳斯：〈重申色诺芬的《希耶罗》〉，*What Is Political Philosophy? And Other Studies* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959), 96—103，论沃格林在第 96 页；比较沃格林 1949 年 1 月 14 日致施特劳斯的信，信 20；施特劳斯 1949 年 4 月 15 致沃格林的信，信 25；施特劳斯 1950 年 8 月 8 日致沃格林的信，信 31；以及沃格林 1950 年 8 月 21 日致施特劳斯的信，信 32。

有关俗白和隐讳的写作，见施特劳斯：《迫害和写作的技艺》(Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952)；亦见施特劳斯：《俗白的学说》，*Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 14 (1986)：51—59，重印于《古典政治哲学的复生》ed. Pangle, 63—71。沃格林在他 1952 年 8 月 5 日的信(信 40)中说道自己收到了《迫害和写作的技艺》，随后又提到了这个问题；在施特劳斯 1943 年 2 月 13 日写给沃格林的信(信 6)中，从施特劳斯的表述里，我们了解到，沃格林可能被此书最初的一篇文章所吸引，此文发表于 1941 年的 *Social Research*。沃格林并没有直接提出施特劳斯本人采用了隐讳的写作，但他对这个问题很感兴趣并对这个问题的结果很感兴趣，如他在 1953 年 4 月 15 日的信中(信 42，显然并没有寄出)私下里夸张地谈到洛克，以及 1953 年 4 月 20 日的信(信 41)，这些信件都留意到了这个共同的背景(见信 42 的原注)。施特劳斯在回信中，对沃格林敏锐地注意到了几种隐讳方式的问题表示赞赏(1953 年 4 月 29 日的信，信 43，倒数第二段)。

苏塞(Bernard Susser)在〈施特劳斯：作为现代人的古人〉(*Political Studies* 36(1988)：497—514)中的第 509 页客观地讨论了施特劳斯自己对这项技巧的使用；比较霍姆斯(Stephen Holmes)在〈真理只为哲学家?〉(*Times Literary Supplement* [1—7 December 1989], 1319—20, 1322—24)中对施特劳斯"隐秘的写作艺术"的激烈指责，他最后指出，施特劳斯"不是哲学家"。比较潘格尔(Thomas L. Pangle)的反应(同上[5—11 January 1990], 11)。

1951 年在芝加哥大学的沃尔格林讲座发表演讲，并以“新的政治科学”为题出版了这些讲稿后，[①]这种关系就开始越来越疏远了。所以，下一个问题就一定是为什么会这样？要回答这个问题，最可能的初步答案必然是——从这两个人的立场出发——劝说已经走到了尽头，因为根本性的分歧，要说的已经很少了。

I

这场通信洋溢着相互尊敬的气氛，这部分是因为人们惯有的礼貌和旧世界的处事风格，部分是因为他们都意识到对方学术研究的严肃性。他们都强烈的意识到现代哲学以及从马基雅维利和霍布斯以来有关人的科学存在着缺陷。他们都认为这需要回到希腊，施特劳斯认为，彻底怀疑过去三或四个世纪以来所有的教条能带来智慧。沃格林则时常抱有调和的态度，他总是热情待人，甚至处处充满尊敬，他看起来保定决心要尽其所能使他这个谨慎的通信者拿出坦诚和睿智来。他们也渴望能达成一致，特别是沃格林，但是施特劳斯则小心、谨慎、充满怀疑。时常

---

① 沃格林：《新的政治科学：导论》(Chicago: University of Chicago Press, 1952)；沃格林：《次序与历史》，卷一：《以色列和启示》(Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956)，卷二和卷三，《城邦的世界》和《柏拉图和亚里士多德》(Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957)，1980 年沃格林著作的参考书目，见桑多茨：《沃格林的革命：书目介绍》(Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981)；亦见奥皮茨(Peter J. Optiz)和西巴(Gregor Sebba)编的《有关次序的哲学：历史、意识和政治学论集》(Stuttgart: Klett-Cotta, 1980)。在后一本书中，瓦格纳(Helmut R. Wagner)的文章就是关于施特劳斯—沃格林关系以及他们所受胡塞尔影响的，如本书中信 6、9、10 和 11 中讨论的那样；它名为“不和谐中的一致：阿尔弗雷德·许茨”，74—90。路易斯安娜州立大学沃格林美国复兴研究所出版过一份《沃格林著作及相关研究书目》，但它仍然并不完整。

他们之间的分歧非常明显，于是争论展开，而且十分激烈。

沃格林以极大的热忱接受了施特劳斯有关像思想家理解他自己一样理解他的原则。这是怎么一回事呢？沃格林以极具特点的方式，细述了这种原则，他认为，有良知的解释者必须“恢复促使特定概念和符号产生的体验；或者：[因为符号]已经变得模糊……它们必须通过介入它们所表述的体验而重新变得明觉”。“我们有很多一致的地方……超出了我最初的想象”，沃格林总结道。[①]施特劳斯却仍然对这个关键问题保持沉默，即哲学如何并且在何种意义上能被说成是以体验来确定的。

但是，由于沃格林在有关《高尔吉亚篇》的论文中使用了“存在的”这个术语，这种空白被警醒的和愤怒的爆发所打破，施特劳斯写道：

> 在他对柏拉图的批判中，海德格尔试图通过抛弃这样的哲学和形而上学以找到一条出路……[但是]只要我保持严肃同时还存在问题，我就要寻找一个“客观”的真理。对智者来说，真理并不重要……对于知识的情感推动着柏拉图的对话录，这是最高的疯狂，这种情感不能在克尔恺廓尔的“存在”观念中被理解。而且[这种尝试]必须被作为彻底的幻想加以抛弃……柏拉图还是存在主义，在今天是本体论的问题——关于“知识分子”我们（你和我）不需要说太多，除非是有关于他们最后如何被诠释的，也就是说在柏拉图或存在主义哲学中是如何被诠释的问题。[②]

---

① 沃格林致施特劳斯，1949 年 3 月 12 日，信 22。

② 施特劳斯致沃格林，1949 年 12 月 17 日，信 26。所讨论的这篇文章是沃格林的〈存在的哲学〉（*Review of Politics* 11[1949]：477－98）；在《次序与历史》的卷二第二章中，它被加以修改刊出。

显然，沃格林刺激了施特劳斯的神经。但他看起来因为沃格林调和性的解释而缓和很多，沃格林解释说，存在主义（他并不想为它辩护）并非他的意图，而且本体论确实极为重要。“我发誓，我并没有在存在主义的路上迷失；在本体论的问题上，我们是一致的。”但是，沃格林坚持说道：

> 本体论的真理（包括特殊的哲学人类学）不是任何人在任何时刻都能认识到的事实。在历史的进程中以及从个人经历的角度说在受到教育、社会背景、个人喜好和精神训练这些特定条件影响的个人生活的进程中，本体论知识出现了。*epistēmē* 的作用不仅是理解，在亚里士多德的意义上，它是一种智力的 *aretē*。对于这个 *epistēmē* 中的非认知方面，我使用了“存在的”这个词。
>
> ……特别是，政治观念的历史应该考察这样的进程，在这样的进程中，“真理”在社会上发挥出作用或者在这样的作用中受到限制。你知道，它并不必然与对本体论的否定或本体论的相对化有关，它讨论的是认知意义上的感觉和存在意义上的感觉之间的关系；这种关系对我来说就是“历史”的主题。①

对此，施特劳斯很担忧，为什么沃格林为“真理”加上了引号。“难道真理只是所谓的真理，一个个别时期的幻像？”他相信，在古代，最近于“存在的”的词汇就是“实践的”，它可以被理解为“理论的”的对立面。“如果我没有全错”，施特劳斯说：“17 世纪

---

① 沃格林致施特劳斯，1950 年 1 月 2 日，信 27。【译按】*aretē*，古希腊文，意为美德，（神的）灵异。

以来现代的黑暗，全可以归因于对理论和实践区别的混淆。”中间一封沃格林所写的信遗失了，但是显然它缓解了施特劳斯最坏的疑虑。他写道：

> 问题在于，对真理的彻底了解作为一种本质性的人类可能，它是否存在，且不管这种可能需要怎样的条件，它怎样实现，或者说这个问题是，这样的一种了解作为一种本质性的可能，它是否并不存在。当你说“只有这样并在这样的时刻，灵魂的次序才会出现”，你留下了一个问题，灵魂的这种次序是关于人的那个自然的终极目的，还是一种“巧合”？无论这会怎样，对于我来说，我们在根本问题上的一致比我认为的要多。①

施特劳斯的问题在文中并没有得到回答。较早的时候，施特劳斯写道：“柏拉图和亚里士多德确立的科学：柏拉图思想中精确伦理学和政治学的前提；亚里士多德坚持精确性的理想，尽管并不将它运用到人类的事务中；至少对于亚里士多德和他的继承者来说，物理学的地位必然高于伦理学和政治学。”②与实践科学相比，理论科学的精确性是否就等同于对真理的彻底掌握，这个人类的可能，施特劳斯对此始终不清楚，他留下了这个问题。晚些时候，他谈到了他在沃尔格林讲座上的演讲，就是在《自然正确和历史》中，此书认为“自然正确是一个无解的问题”，所以它认为哲学本身是“一场无尽的上升”。习俗中“实证主义-相对主义-实用主义以及新托马斯主义”是一组互为替代的选

① 施特劳斯致沃格林，1950 年 4 月 10 日，信 29。
② 施特劳斯致沃格林，1942 年 11 月 24 日，信 3。

项，而有关古典模式的哲学则无疑成了第三条路，由此，人们无知的结果显然就是“人们必须追求知识”。①

沃格林在对相同资料的研究中，也得出了这并无差异的第三条路。柏拉图和亚里士多德提供了真正哲学的典范。但是，在沃格林看来，古典哲学自身的基础是对神圣宇宙的信仰，在神话中神圣宇宙是被阐明的源初体验，在哲学中它通过 *noēsis* 被区分出来。古典哲学是“与历史无关的”，因为精神上敏感的人追求着永久的真理，为了认识存在的过程和结构，他们使哲学成为了对现实的高度和深度进行的一场充满爱欲的追寻，这可能是真实的。在柏拉图那里，这无尽的上升被描述成智慧之爱，但是，从笛卡儿到黑格尔的现代哲学（沃格林将之看成使一个整体）却将它变成了对作为科学体系的精确真理的占有，这扭曲了哲学思考的追问之维。②“我将对你的说法进行修正”，所以，沃格林写道：

> “所有早期的哲学”都是非历史性的。（被扭曲成为）系统的哲学，从笛卡儿到黑格尔，在我看来具有一种一致性，以至于一种哲学的、封闭的“系统”作为一种观念盛行于世。然而，“体系”的观念，也就是，知识分子可以彻底理解宇宙

① 施特劳斯致沃格林，1950 年 12 月 10 日，信 35。

② 科学体系，特别是在黑格尔的思想里，是一种现代哲学的扭曲活动，对作为古典哲学形式的智慧之爱与科学体系的比较占据了沃格林生命中的余下时间，这点大家可以留意。见沃格林：《城邦的世界》，16—19；沃格林：〈黑格尔：对巫术的一种研究〉，见《沃格林全集》，卷 12，《已出版论文，1966－1985》，桑多茨编（*Baton Rouge*：*Louisiana State University Press*，1990），213－55，以及比较 89—91，300；以及沃格林：《次序与历史》，卷五，《寻找次序》，导论为桑多茨所作（*Baton Rouge*：*Louisiana State University Press*，1989），48－70 以及各处。

世界及其存在的奥秘这个观念，就其本身来说是一种诺斯替式的现象，它将永恒拉入个体思想家所处的时期中。所以我将您对哲学的评论定义为一种柏拉图-亚里士多德意义的评论……

关于你信中的"第二个"主题，也就是哲学完全独立于信仰，……我不知道你如何能避开哲学起源于色诺芬、赫拉克利特和巴门尼德对信仰的态度，这个历史事实。①

II

至于这两位思想家间分歧的症结所在：施特劳斯在他 1950 年 8 月 25 日的信中写道，这第二个主题就是"我们分歧的根源"，在这一点上，他并没有错。在回答沃格林所说的"历史事实"时，施特劳斯对此断然否认并说道："无论 *noein* 的意义是什么，它肯定不是某种意义的 *pistis*。在这一点上，海德格尔……完全正确。"②这成为"我们各自道路的分叉点"，施特劳斯认为，尽管沃格林在阅读《哲学与律法》(1935，英文版 1987)时发现，施特劳斯在这本早期著作中所持的观点与他很相近。但是施特劳斯对这一点也加以否认。这"古人是希腊人而不是圣经"，他说道。"古人证明真正的人类生活是奉献给科学、知识和对其探寻的生活。""我相信直到今天"，施特劳斯写道："*theioi nomoi* 是圣经和哲学的共同基础——从人的角度说。但是我还是要说清楚，无论如何，这是由于 *theioi nomoi* 的多样性造成的问题，是

① 沃格林致施特劳斯，1950 年 12 月 4 日，信 34。
② 施特劳斯致沃格林，1950 年 12 月 10 日，信 35。

这种多样性导致了圣经和哲学中截然相反的处理方式。”①

确立在启示之上的中世纪以及并非以此为基础的古典作品之间存在着巨大差异，对此，施特劳斯进一步说道：

> 无论如何不能混淆这一实质性的差异，之所以如此，有两重原因。首先，它在于启示的重要性中。而启示决不只是自然知识。其次，是出于人类知识，*epistēmē* 的目的。你自己说过，科学对你来说十分重要。对我来说，如何按我们所说的方式理解它是非常重要的……这种古典形式说明，真正的人类生活是奉献给科学、知识和对知识的追寻的……每种综合实际上都是一种选择，选择耶路撒冷或选择雅典。
>
> 是的，你提到了古典哲学的宗教基础。我不会这么想。②

当然，沃格林并没有说“宗教基础”，它是出于施特劳斯口中。③但是，沃格林并没有提到这一点，他在回答时所做的分析修正了“人类知识和启示知识”截然相分的区别，他认为启示知识具有人的特点，只要这种知识是属于具体的人，人在体验它的时候，觉得它来自于一个神圣之源（同时断然抛弃心里分析的解释方式，比如费尔巴哈所采取的方法），它就会得出下面这个重

---

① 施特劳斯致沃格林，1951 年 2 月 25 日，信 37。【译按】*theioi nomoi*，古希腊文，意为神的法典。

② 同上。

③ 这一点，沃格林曾经讨论过，“以色列活生生的次序”是如何转变成“那‘书本的宗教’”的，见《次序与历史》1：376—79；亦见 120，288，381；比较，同上. 2：218—19。至于柏拉图《理想国》中的 *nous* 和 *pistis*，见同上，3：113—114。

要的想法。

> 所以，启示可以通过人的方式进行讨论，因为它像所有知识一样，是人的知识……它区别于“纯粹的”人的知识，因为对启示知识内容的体验就是“聆听神宣讲”的体验。同时，通过这种“聆听宣讲”的体验，启示知识的实质内容可以确定为：(1)一个人，他在他那“纯粹的”人仁之性中理解自己，这人仁之性与超验的存在相对；(2)一个超越世间的存在，他被体验为最高的现实，这种现实与所有世间的存在相对立；(3)一个存在者，他“宣讲”着，所以他是一个位格，也就是神；(4)一个人，他聆听来自这个存在的宣讲，所以他处于一种向后者开放的关系中。在这个意义上，我冒昧地认为：启示的事实就是它的内容。[①]

启示作为对神圣显现的体验[②]这种意义显然需要自我思考意识的发展，这样人可以使自己能与神圣截然相分，它需要一种从紧凑到区分的运动，一个“过程，在其中人脱去了自身的神化色彩，并意识到他精神生活中蕴涵的人性”。[③]在早期的几个世纪里，希腊哲学的成果被基督教吸收。但是，与托马斯的 *amicitia* 相比，柏拉图思想中朝向人之神圣存在的指向并没有引起人们的注意——这种比照在《新的政治科学》中我们已经比较熟悉了，沃格林在后期的著作中对它进行了修正，目的是

---

① 沃格林致施特劳斯，1951 年 4 月 22 日，信 38。

② 近来对这个含义明确的主题所进行的分析，可见卡林格拉(Paul Caringella)：〈沃格林：研究神圣显现的哲学家〉，《现代理智的沃格林意义》(Baton Rouge：Louisiana State University Press，1991)，桑多茨编，174－206。

③ 沃格林致施特劳斯，1951 年 4 月 22 日，信 38。

为了说明他后来对希腊哲学中理性和启示的理解，如下文所述的那样。①

施特劳斯的回应是求助于基督教的教义，而不是开始有关体验性分析的讨论，而沃格林却总是强调这一点。施特劳斯提出，只要沃格林接受天主教意义上的教义，在他自己和沃格林之间就可以找到一个共同的基础：

> 因为，[他写道] 尽管我对启示和人类知识的区分是你[沃格林]所反对的，但这却是与天主教学说相协调的。但是，我不相信你接受了天主教的学说。②

藉此，自然的人类知识和超自然的启示、理性和信仰、科学和宗教这些具体的两分，它们所反映出的明显的教义性区分被表达出来——而施特劳斯又一次说对了。因为，沃格林在此已经辨认出启示中的人的成分和启示性体验的显现（信仰），并认为自前苏格拉底时期的哲学源头开始直至哲学在柏拉图和亚里士多德中达到鼎盛，它们一直支撑着希腊哲学，而此时他也按照这个方向继续前进，正是按照这个方向，在先前的数十年中，他对古典哲学中的理性（*nous* 和 *noēsis*）进行了分析，这些分析大大拓

---

① 比较沃格林：《新的政治科学》，76—80。至于后期的著作，主要参见《沃格林全集》，卷 12，《已出版论文，1966－1985》，桑多茨编，包括〈不朽：体验与符号〉，52—94；〈历史中相同的体验和符号化〉，115—33；〈理性：古典的体验〉，265—91；〈智慧和极端中的魔法：一种沉思〉，315—75；“Quod Deus Dicitur”，376—94。在这个问题上，我们可以看到的极为重要文章还有，沃格林〈起源与超越：有关真理的沉思〉，见《沃格林全集》，卷 28，《历史是什么：和其他晚后期末刊著作》，(Thomas A. Hollweck)，Paul Caringella eds.（*Baton Rouge*：*Louisiana State University Press*，1990），173－232。

② 施特劳斯致沃格林，1951 年 6 月 4 日，信 39。

宽了我们对这个问题的理解，也使我们认识到纯粹“自然的理性”这个概念是一种误解，是中世纪的基督教哲学家带来了这种误解。[①]哲学体现出的人之现实并不逊于犹太教和基督教启示所体现出的，哲学中的人之现实就是神-人相遇中的 *metaxy* 或者间性中的参与性现实，我们随后会继续讨论这个问题。

信仰和理性究竟靠得有多近，沃格林 1967 年在坎德勒讲座上做了题为“人性的戏剧”的演讲，在这篇讲稿中，我们可以得到关于这个问题的启发，在此文中，沃格林列举了柏拉图和亚里士多德思想中理性的十种含义，罗列如下：

> 理性是：
>
> (1)一种意识，它出现在一个境地中，一种充满了内容，并不空洞的觉察中。所以，理性是一种用于处理内在世间之现实的工具。从 18 世纪以来，对理性的反叛使得这个维度变得空洞，它必须被替代者填满。
>
> (2)对人类存在的超越，所以它确立了意识的诸极：内

① 现在讨论的这个问题，可参见前注中所引用的著作，特别是沃格林的〈起源与超越〉(《沃格林全集》28：210－11)。在《沃格林全集》12：273－74 中，*noesis* 和 *pistis* 关系的问题得到了讨论。沃格林的观点使他在许多地方被罗马天主教指责为所谓的“现代主义的”异端，关于这个问题以及在什么方面他受到了指责，福廷的《信中人》(*Crisis*，34—35)注意到了这些并对此加以了讨论。沃格林自己很早就清楚地意识到了这个问题，在他 1953 年 1 月 1 日给许茨的信中，就清楚地说明了这一点：“关于‘实质性的基督教’的问题，我所说的一切都是……站不住脚的，如果从天主教的立场看，而且它可能被归为现代主义的一种变体，而现代主义已经被斥为一种异端。”(重印于奥皮茨和西巴编，《有关次序的哲学》，457)关于异端思想现代主义的含义和范围，见麦克布理恩(Richard P. McBrien)《天主教：学习版》(Minneapolis，Minn.：Winston Press，1981)，55－56，218－23，644－55。另一方面，沃格林对基督教正统思想的思考，见〈对奥尔蒂泽教授《新历史和一个既新又古的神?》的回应〉(《全集》12：292－95)；亦见“Quod Deus Dicitur”，同上，376—83。

在的-超越的。

(3)存在的创造性境地,它将人吸引到它自己那里。

(4)感觉系统,人藉此理解自己的存在来自于一个特定的境地。

(5)通过普遍的观念对这种理解进行的表述。

(6)不懈的坚持,通过一生的时间眷顾着一个人与这个境地的关系,从中产生了存在的德性:*phronēsis*(智慧,审慎)、*philia*(友爱)以及 *athanatizein*(使人的存在不朽)。

(7)对存在进行排序的尝试。由于理解了自我在存在的意义上与这个境地相关而获得了某种洞见,并且又使这种洞见与以上的理解相协调,通过这种洞见才得以进行为存在排序的尝试:这是主要的知性操作,将这种洞见的结果进行转变从而形成与之一致的日常习惯。

(8)劝说性的尝试,诱导自我有意识地参与到超越性的理性(柏拉图的 *peitho*)中,也诱导其他人有意识地参与其中。交流和传播有关存在之真的问题。

(9)人的构成成分,人由于他参与到了这个境地(的理性)中而具有的构成成分;或者说,在人通过参与到神圣 *Nous* 这个人的特有本质中而成为人时,人所具有的构成性力量。

(10)社会的构成成分,由于认识到理性为所有人共有,在社群中形成了每个人的 *homonoia* 或者"看法一致"。在亚里士多德那里,如果社群中的爱不以尊重其他人所具有的理性之神圣性为基础,那么一个拥有较好次序的社群所依靠的政治友爱(*philia politike*),就不可能存在。基督教有关"人类尊严"的概念就来自于所有人都具有的共同的神圣性。尼采感到,如果这一点放弃了,那么就没有理由去爱

任何人，这样导致的结果就是，社会中对责任的感知以及责任的力量就会消失，进而，社会的内聚力也就消失了。

这里列举的理性的各种成分，如果其中任何一项被遗忘，建构就会失衡，这最终会导致心理的和社会的崩溃与瓦解。这个关于柏拉图和亚里士多德思想中理性含义的列表所提出的就是，理智的理性是哲学的或科学的理性，是一种意识的行为，这种意识在许多相互无关的符号系统和符号形式中被阐明为来自于体验。①

1975年，沃格林在阿奎那讲座中发表了题为"起源与超越"的演讲，他是这样描述哲学和启示的关系的：

信仰和理性、宗教和哲学、神学和形而上学这些两分不能再作为基本的参考术语被使用，如果我们要讨论对神圣现实性的体验，要讨论这些体验在不同的古代民族文化中呈现出的丰富多彩的样式，要讨论在多种世界性的帝国文化中对这些体验的解释，要讨论从内在世间的诸神到有关神圣超越之真实的发展过程中意识发生的转变，要讨论当代视域如何拓展到全球性的范围内。我们不应该再忽视，"信仰"的符号在表达启示性吸引的同时也同样表达了人的

① 引自桑多茨：〈超越行为主义的政治学，一种哲学的科学〉，见 George J. Graham, George W. Garey) eds., *The Post Behavioral Far* (New York: McKay, 1972), 301—2。非常有趣的是，本书还包括了施特劳斯题为"政治科学和我们这个时代的危机"一文(217—42)。尽管坎德勒讲座的讲稿一直没有出版，但是因为列举古典哲学中 *nous* 的含义而使某些思路得以说明，按照这些思路，沃格林的思想在先前所引文章中发展完成，这篇文章就是〈理性：古典的体验〉(《全集》12：265—91)。

回应性追问；也不能忽视，“哲学”的符号在表达这种反应性的追问时，也同样表达了启示性吸引。我们必须进一步认识到，中世纪在信仰和理性之间存在的紧张关系，其源头就在于以色列和希腊两种不同民族的文化所各自具有的符号中；必须认识到，在以色列先知和希腊哲学家的意识中，对神圣超越的区分性体验分别强调了启示性吸引和人的追问；同时，当基督教的普世时代所发生的政治事件使它们脱离了各自的民族文化，并迫使它们在一个全球性的帝国所具有的多重文化条件中相遇时，这两种意识类型必须面对许多新的问题。①

如果列奥·施特劳斯在世时能读到这些文字，他的反应可能看起来会接近于他在 1951 年 6 月 4 日信中那种讽刺的态度：“用一句话说——我相信，在柏拉图的意义上，哲学是可能的和必然的——你相信，以此方式所理解的哲学被启示遗忘了。只有神才知道谁对谁错。”

III

这一评论涉及到的是这场通信中的一些非常重要的篇章，在读过之后，人们会感到在邂逅这样的词句以后，它又会骤然逝去，而这种感觉人们应该已经很熟悉了。在这个问题上，有没有更多的东西要说？我们可以得出什么样的结论呢，即便是尝试

① 《沃格林全集》28：210—11。关于“普世时代”和相关问题，参见沃格林：《次序与历史》，卷 4，《普世时代》（Baton Rouge：Louisiana State University Press，1974），114—70。

性的?

无论人们对于正在思考的这场争论会得出什么结论,施特劳斯对沃格林的话留给我们的印象是,这客套的话语中带着克制的观点,施特劳斯对沃格林说:"……我们的意图是一致的……只要我们都必须同当前占主导地位的蠢行作战斗,我们的一致远比[我们之间的]分歧要重要,尽管我对此也不想否认。"①

一些分歧是值得注意的,但这话说明了,至此一致性已经足够清楚了。在这根本性的矛盾背后所蕴藏的东西,在1942年施特劳斯已经表达得很清楚了,而这已经可以准确地解释后来他与沃格林之间的所有关系:"把科学植根于宗教信仰是不可能的……现在,你会说……由于基督教和对历史的发现,柏拉图和亚里士多德的科学观念被埋葬了。对此,我并不信服。"②

在这些话语的背后,我们看到现代性带来的文化扭曲和野蛮使这两位哲学家都受到了伤害,他们也为此感到震惊,施特劳斯以阿威洛伊、阿尔法拉比和迈蒙尼德为基础,沃格林则颇有远见地对奥古斯丁、安瑟尔谟(Anselm)、阿奎那和艾克哈特(Eckhart)的中世纪哲学进行批评性的修正,他们两人都倾其一生恢复真正的哲学。无可怀疑的是,从他们各自不同的观点出发,他们都极度严肃地对待古典哲学及其所实现的人和存在的科学,或者说,他们都深深地,甚至热诚地相信,自己的解释不仅就文本来说是正确的,而且也与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德"真实的"自我理解相一致,这种"真实的"自我

① 施特劳斯致沃格林,1949年3月17日,信23。

② 施特劳斯致沃格林,1942年11月24日,信3。

理解就是哲学家内心的要求和呼声。施特劳斯认为自己是一个“非信徒”，而“非信徒”和一个基督教传统中的神秘主义哲学家在终极事物上的观点自然无法完全一致，这一点是完全可以理解的。

是啊，如果不是这样又能怎么办呢？施特劳斯和沃格林相信他们在献身于对存在真理的追寻时，可以摆脱宗教的教条，他们一个依据古典理性主义，一个依据的是基本的体验以及通过多种类型的符号化对这些体验进行理智上和心灵上的阐明。这样，对于沃格林来说，所有哲学的核心问题是超越的问题——并不是胡塞尔的内在超越，也不是施特劳斯以自然为基础的哲学所做的内在超越，而是神圣存在的超越。在《次序与历史》一开始，他所做的说明，我们抄录如下，他认为这种说明对于哲学来说是真实的，就像柏拉图使哲学变得完善一样：

> 哲学是对存在的爱，因为对神圣存在的爱就是其次序的来源。存在的逻各斯恰是哲学探究的目的；如果不诊断出非真实中的存在形态，那么要对有关存在次序的真理进行追寻，这是不可能展开的。人们通过长期的抗争，使自己不会从次序的真理中沦落，在这种抗争中，必须获得和重新获得次序之真；趋向于真理的运动始于人觉察到自己存在于非真实之中。在作为一种存在形式的哲学中，诊断的作用和治疗的作用是互不可分的。自从柏拉图在他那个时代的无序中发现了这种联系，要在时代的无序中要建立起次序之岛，哲学的探究就成了方法之一。《次序与历史》是一种哲学的探究，它所涉及到的是社会和历史中人之存在的次序。也许它会有疗效——在许多事件充满激情的过程

中，哲学则以适度的方式发挥着这种作用。[①]

近来，一位评论者在看过沃格林的全集后说道："沃格林预示了一种精神上升的哲学，而像普罗提诺、柏拉图、波那文都（St. Bonaventura）以及艾克哈特（Meister Eckhart）都是这种哲学的实例。"[②]如果对理性的理解能够得到扩展，并可以重新提出古典哲学中 *nous* 的参与和直觉之维，那么对信仰和启示的理解也要进行重新评价——而这当然不是沃格林作品中所讨论的宗教信条的、教义的和教条的信仰。沃格林在沉思中摸索着，他随后（1975 年）对这个问题做出了说明，我们在上一节的末尾对此进行了引用，他把神圣宇宙的基本体验看作是有关次序之所有体验的背景，而他发现施特劳斯的《哲学与律法》（1930 年）在很大程度上与他的这一理解是一致的。"我有一种印象，你已经从对哲学思考的预言（宗教）基础的理解（这是我所衷心赞成的）撤出，转向了一种有关 *epistēmē* 的理论，同时你拒绝承认 *epistēmē* 的问题与体验有关，而这个问题就是从体验中出现的。"沃格林甚至有些痛心，他继续说道："为什么你要这么做，我不知道。而这样的观点有什么用呢……我想不出来。"[③]

之前已经提到，施特劳斯认为，"律法是首要的"，而且和十

---

① 沃格林：《以色列和启示》，xiv。至于超越是"哲学的决定性问题"，这个明确的观点，见沃格林：《回顾：结构和政治的理论》（Munich：R. Piper Verlag，1966），36，46—48；第 1 页中提到了 1943 年 9 月 17—20 日给许茨的信中所说的话，沃格林希望施特劳斯能从许茨那里拿到并读一读这封信，如果他有兴趣的话，后来，施特劳斯读了这封信并作出了反应（信 10，11）。

② 孔茨（Paul G. Kuntz）：〈沃格林笔下源于无序的次序体验〉，见桑多茨编，《现代理智的沃格林意义》，138。

③ 沃格林致施特劳斯，1951 年 2 月 21 日，信 36。在 1957 年沃格林已经提到了 *nous* 的含义："……甚至在亚里士多德那里，它也有许多含义，从理解活动到信仰。"（《次序与历史》，卷二，《柏拉图和亚里士多德》，208）

五年前一样，“从根本上说我仍然坚持着同样的立场”，只是理解更深入了。“今天我仍然相信，*theioi nomoi* 是圣经和哲学的共同基础——从人的角度说。”但是神圣法的多样性使得事情变得如此含混，以至于导致了圣经和哲学中截然相反的处理方式。他拒绝糅合这两者，认为，任何“的综合实际上都是一种选择，选择耶路撒冷，或选择雅典。”[①]在沃格林看来，亚里士多德对这个问题的理论化在本质上对于理解科学（特别是形而上学）与启示的关系是有效的。

> 在人类知识的构建中，启示知识是那种有关感觉之给定条件的知识（*sapietia*，它与亚里士多德的 *nous* 有很深的联系，但与 *epistēmē* 完全不同）。属于这些给定条件的有，人把自己理解为 *esse*，*nosse* 和 *velle* 的体验，这种不可分割的源初体验：我是一个在知晓中的而且有意愿的存在；我知道自己存在着同时也有意愿；我希望自己是一个存在和一个在知晓中的人（对于奥古斯丁，在世俗的范围内，三位一体的符号：圣父——存在者；圣子——可认知的次序，圣灵——在历史中存在的过程）。属于这些给定条件的还有，（在我们刚才所描述的诞生、次序和动力之维中）超越时间的神之存在，以及人类通过启示所获得的有关这个存在的知识。在 *sapientia* 预先给定的这知识中就出现了哲学性的 *epistēmē*。[②]

---

① 施特劳斯致沃格林，1951 年 2 月 25 日，信 37。弗拉德金（Hillel Fradkin）仔细地研究了施特劳斯思想中律法之首要性在中世纪的思想根源，见〈哲学与律法：施特劳斯作为中世纪犹太思想的门徒〉，*Review of Politics* 53 (Winter 1991)：40—52，特别是，49—52。

② 沃格林致施特劳斯，1951 年 4 月 22 日，信 38。

但是，施特劳斯仍然坚持认为，这个问题可以根据传统上对信仰和知识的看法加以理解，但却不能按照普遍性的信仰来理解，同时他把这个问题看成是一个基督教的，更宽泛地说，基督教和犹太教的问题。因此，这个问题不是一个普遍性-人性的问题，而是“以一个特定的信仰为前提，但按照哲学的要求，哲学是不那么做也不能这么做的。在我看来，我们之间的分歧就存在于此，且只存在于此——也可以说在这个纯粹历史性的问题中”。[①]这场争论的内容是丰富而细琐的，但是这些内容却没有得到充分的总结。在施特劳斯较早的反应中，他对结果做出了预见：“你所写的关于柏拉图和亚里士多德的东西，自然立刻吸引了我……我并不认为这种解释是正确的。但是，相比于人们在阅读柏拉图和亚里士多德时所得到的一切，这种解释显然具有极多的优点。”[②]

不得不说的是，施特劳斯本人是一个友善而儒雅的人，但是并不是所有认同他想法的人都这样友善儒雅，在《次序与历史》的最初几卷出版后，这场通信就中断了，但随后在《形而上学评论》上发表的一篇长文却骤然地打破了这种宁静，在这篇文章中，沃格林对希腊哲学的全部解释被彻底推翻了，它被看作是存在主义的、神学-历史主义的、基督教的、信仰主义的而非科学的、经验主义的、神秘主义的、汤因比式的、托马斯式的、过多考虑了体验而过少顾及理性的、神学的、忽视政治问题的、平等主义的、自由主义的、由于将柏拉图的神话看作是启示因而是简化论的、忽略了理论和实践间紧张关系的、将关于存在和历史关系的古典哲学理论颠倒的（又一次被归于历史主义）、由于具有准

① 施特劳斯致沃格林，1951 年 6 月 4 日。有关“唯一的历史材料”，见信 35。

② 施特劳斯致沃格林，1942 年 12 月 20 日，信 5。

黑格尔色彩的基督教观点所以阻碍而不是帮助了对希腊哲学的理解的。“沃格林所做的是一方面抛弃希腊思想，而同时又以一种无法被人认同的方式保存它，这驱使着他。”“他排除了非经验主义的以及非神秘主义哲学存在的可能性。”这位作者语气傲慢地叹息道：“要对一个虔诚的人一生所做的工作做出这样的评价是不容易的。”[①]在这阵喧闹过后，就没什么东西再需要说的了。一切又归于寂静。

IV

在现代哲学中，宗教和哲学之间总是泾渭分明，最好的例子就体现在斯宾诺莎于《神学政治论》(*Tractatus theologico-politicus*，1670)所表达出的思想，此书中的观点如下：“信仰或神学，与哲学之间，并没有什么联系，也没有任何相似性。我想，如果人们拥有了有关这两个主题各自目的和背景的知识，就不会有人再否认这个事实了，因为它们就像两个极端一样差别巨大。

“除了真理，以任何其他的观点看待哲学，哲学都是无尽的；信仰……寻找的只是顺从和虔诚。其次，只有从自然中才能寻找哲学所依据的原理。”[②]“施特劳斯思想的核心问题就是著名的‘神学-政治问题’，他会说从很早的时候开始这个问题

① 罗森：〈次序和历史〉，*Review of Metaphysics* 12 (December 1958)：258，268，276以及各处。读者被有效的导向了“一种[对宗教和哲学之间关系]的权威性论述，而且有着充分的参考资料”，也就是施特劳斯的《迫害和写作的技艺》(同上，267)。

② 斯宾诺莎：《政治哲学论著》，ed. A. G. A. Balz，trans. R. H. M. Elwes (New York：Appleton-Century-Crofts，1937)，16。

就'一直是他研究的课题'。"[①]在对所引用的斯宾诺莎的篇章进行注解时,施特劳斯提出,知道真理的哲学家,为了方便起见,更是出于责任,应该忍住,不把真理表述出来。如果说,真理对人们的要求是不许调整观点以适应《圣经》,那么虔诚对人的要求就恰好相反,"即,人们应该赋予自己的观点一个符合《圣经》的外表。在他看来,真正的宗教或信仰需要的,与其说是真实的教条,不如说是虔诚的教条,如果真正的宗教或信仰受到了《圣经》批评的威胁,斯宾诺莎肯定会在这个问题上保持绝对的沉默。"当然,如果要把问题说得复杂点,"为迎合大众"而述说的准则意味着要迎合大众中通行的观点,在斯宾诺莎所处的环境中,这就是一个现世主义的犹太人向一个基督教清教社群进行言说时所要遵守的准则。[②]斯宾诺莎的意图是把哲学从它作为圣经之奴仆的地位上解放出来。"他试图将哲学从它的附属地位中解放出来,在这个过程中,他抵达了问题的根源处——对启示的信仰。通过否定启示,他把圣经降低到与希腊诗歌作品一样的地位上,而这样做的结果就是,在世俗信仰和哲学思考之关系的问题上,他恢复了希腊哲学

---

① 史密斯(*Steven B. Smith*):〈施特劳斯:雅典和耶路撒冷之间〉,*Review of Politics* 53 (Winter 1991):78。施特劳斯早期对斯宾诺莎《神学政治论》的研究主要写于 1925 到 1928 年间,出版时名为 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat* (Berlin: Akademie Verlag, 1930;英文版 1965)。如他对沃格林所说:"胡拉(Hula)告诉我,你对阿拉伯政治哲学很感兴趣。那可曾经是我的专业。"(1943 年 2 月 20 日,信 7)施特劳斯重新比较了阿威洛伊以及胡塞尔对亚里士多德《灵魂论》卷三的态度,并重新回到了对中世纪的研究上,包括迈蒙尼德和他的〈《库撒里》中的理性法则〉,见 1943 年 10 月 11 日,信 11。

② 施特劳斯:《迫害和写作的技艺》,第 142—201 页中的第 168、178 页。

家的古典观念。”①

在斯宾诺莎和施特劳斯背后还有中世纪的许多伟大的西班牙伊斯兰哲学家，他们坚持认为哲学是以亚里士多德为基础的一项纯粹理性的事业，同时他们坚持要走一条中间路线，一条不受教条化的宗教和传统神秘主义影响的道路——比如，阿威洛伊，这位12世纪伟大的法拉西法伊本·鲁西德。也许有必要这样回想一下，阿奎那的《反异教大全》(*Summa Contra Gentiles*)是西方基督教“反阿拉伯-亚里士多德哲学的全面而系统的著作。在1270年，巴黎主教唐比埃(Etienne Tempier)谴责了13条阿威洛伊的观点，而在1277年则彻底肃清了219个观点，其中除了属于阿威洛伊的观点以外，还包括了一些阿奎那的观点，这些观点被认为一样有害”。②在阿威洛伊的传统中，哲学被视为“把证明性的推理运用到世界中”。这样的哲学开始于一些不容置疑的第一原理，而且哲学不可能是经验主义的，因为哲学被看作是一种证明性的科学，同时这些不容置疑的前提不可能是关于这个体验到的世界中的某一部分的，更不可能是关于整个宇宙世界的。③哲学家能够直接到达真理，因此，在最高的层次上，他们是不需要《圣经》和启示的——这种学说需要在交流中很审慎。作为一项完全理性化的事业，只有哲学才能融合神圣，

---

① 沃尔夫森(Harry Austryn Wolfson)：《*philo*：犹太教、基督教和伊斯兰教中宗教哲学的基础》(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947)，1：163。关于斯宾诺莎“对传统哲学的巨大打击”，见同上2：160－64。比较施特劳斯《迫害和写作的技艺》，188—91。

② 沃格林：〈布拉邦的西格尔〉，*Philosophy and Phenomenological Research* 4 (June 1944)：551.

③ 豪拉尼(George F. Hourani)：《阿威洛伊：论宗教和政治的和谐》[伊本·鲁西德的权威性论著译稿] (London: Luzac, 1961)，20－21。

神秘主义是做不到这点的，因为这种融合需要理论科学的知识。[①]人类的本质有许多层次，与此相配的话语和真理也有许多层次。“因为人所具有的多重本质分别处于有关上升[他们的上升之路]的不同层次中。他们中的一些通过证明可以得到上升；另一些通过辩证的论证可以得到上升，就像乐于证明的人通过证明获得上升一样，因为他的本质并不具有更高的能力；而还有些人则要通过修辞性的论述才能得以上升，这与乐于证明的人通过证明获得上升也是一样。”[②]伊本·鲁西德认为精英(哲学家)是那些通过证明性的论证获得训练的人，神学家(只是大众中的一个子集)是那些适合于辩证法的人，而大众则是那些只能通过想象的和劝说性的言语来理解事物的人。法拉比则只区分了两类人，精英和大众。[③]当然，这个观点要求哲学家具备隐秘的或有技巧的学说，也需要哲学家时刻小心。所以，法拉比赞成柏拉图的隐藏技巧以及亚里士多德的方法。他们“使用了不同的方法，但是目的都是要为了隐藏起来；在亚里士多德的科学著作中，有许多缩写和省略，这是有意为之的……对真理的不同表述适合于不同层次的理解……芝诺说：‘我的老师亚里士多德说过一句他的老师柏拉图说过的话：“对于每一只鸟儿来说，知识的顶峰太高了，它们是飞不上去的”。’”[④]最后，伟大的犹太哲学家迈蒙尼德也同意这样的看法，

---

① 豪拉尼：《阿威洛伊：论宗教和政治的和谐》，27—28。

② 同上，49[《权威性论著》，6.17—21]，比较第92页。在这本著作中，法官和哲学家阿威洛伊在律法的基础上为哲学辩护，也就是从政治的角度来说。所以，“如果对世界的理论性研究就是哲学，同时如果律法要求有这样的一种研究，那么律法也就要求有哲学”，这句话就是第1章的总结(同上，第44页；比较第83页注7)。

③ 同上，92。

④ 同上，106。

他写到了《创世记》1 章 1 节中的内容("起初,神创造天地"):"在这里使用了暗喻,目的是为了让无知者按照他们的能力和他们低下的领悟水准来理解它,而对于有学识的人则对它做不同的理解。"[①]施特劳斯接受以哲学为典范,这一点以许多方式得以阐述,比如 1962 年他在为《斯宾诺莎的宗教批判》英文版作序时写道:"我开始……想知道,当现代理性主义从前现代的理性主义中区分出来,特别是从犹太-中世纪的理性主义及其古典的(亚里士多德的和柏拉图的)基础中区分出来时,是否理性的自我毁坏是现代理性不可避免的结果。"[②]

沃格林对这种哲学思考类型的态度——同时也是对施特劳斯哲学方法的态度,因为施特劳斯的方法在某些方面就受此影响,这一问题可以得到更完整地阐释,这里我只是做一些尝试——在他对布拉邦的西格尔(Siger de Brabant),一位拉丁阿威洛伊主义者的研究中可以被了解。我们刚才提到了有关人类本质等级和交流层次的概念,沃格林发现,这些概念体现了"一种倾向,就是把非哲学的人视为一种低级的类型,甚至将这种人与动物相比,基督教认为所有人的精神尊严是平等的,但当基督教的这一洞见被抛弃时,以上的这个观点就突然出现了"。这种精英主义的观点可以被限制在"*vita philosophi* 的知识圈中",伴随着这种观点的是"有学识者的自由主义观点,他们认为自己作为社会中的一类人,优于 *vilis homo*,即无知的普通人……这种中产阶级的观点十分明显,因为知性生活的理想就伴随着这

① 迈蒙尼德:《迷途指津》, trans. M. Friedlaender, 2d ed. (London: G. Routledge and Sons, 1904), 4。

② 施特劳斯:《斯宾诺莎的宗教批判》, trans. E. M. Sinclair (New York: Schocken, 1965), 31; 重印于施特劳斯:《古代与现代的自由主义》(New York: Basic Books, 1968), 257。

样的观点，即富有的人在道德上优于穷苦人。”①

所以，更全面地说，沃格林在提到法拉西法时说：“相比于亚里士多德所言，哲学在阿拉伯的环境里更像是知识精英的生活方式。”②

> 对于他们来说，哲学并不是科学的一个分支，而是意味着针对以一部“经典”为基础的世界的一种应有的态度，这就像正统穆斯林的应有态度是以《古兰经》为基础一样。这种宗派主义色彩是毋庸置疑的，法拉西法所展现的宗教运动在其社会结构和学说内容上都与其他伊斯兰教派不同，但在很大程度上它们又是同一类……伟大的阿拉伯哲学思想并不是以亚里士多德的《工具论》或《物理学》为中心，而是有关《形而上学》第十二卷和《灵魂论》的第三卷的，这些书籍都是通过阿佛罗底西亚的亚历山大（Aphrodisias of Alexander）的评注而传播的……这种思想的基石就是《亚里士多德的神学》，这是对普罗提诺《九章集》后三卷的一个简释本。新柏拉图主义的神秘主义以及阿佛罗底西亚的亚历山大对《灵魂论》所做的评注都成为了阿拉伯哲学的动力核心，它们为评注亚里士多德著作提供了专门的解释原则。它们使得主动理智的观念得以发展，这种观念就是主动理智从神那里散发出来唤醒了人的被动理智。在这样的体系中，人类生活的目的就是得到人类理智与主动理智的完全融合，ittisal。③在所有人类中主动理智是同一的，这个不带

① 沃格林：〈布拉邦的西格尔〉，520。【译按】*vita philosophi*，拉丁语，意为哲人生活。

② 同上，512。

③ 【译按】ittisal，阿拉伯语，意为联合。

> 偏见的技术性描述，其背后是一种神秘主义的体验和一种高度发达的宗教观念，它们将自己的意义赋予到理论性的课题中。在13世纪，信仰和理性的冲突说到底是两种宗教的冲突，是基督教和法拉西法知性的神秘主义的冲突……就是这个神秘主义的亚里士多德征服了法拉西法，并通过他们的思考为西方所知。从根本上说，并不是亚里士多德著作中的内容带来了不安；这些亚里士多德的成果是可以被吸收的，正如大阿尔伯特(Albertus Magnus)和阿奎那所展现的那样。危险在于，这个神秘主义的亚里士多德是一个新的精神权威，他具有与基督教启示和传统同等的地位。亚里士多德是一种 *regula in natura et exemplar*，[①]他可以成为一个典范，并要求人们顺应于他，而正是以同样的方式，方济(St. Francis)的基督成为了要求基督徒顺应的标准。[②]

至此，沃格林和施特劳斯之间的鸿沟以及造成这一状况的可能的理由，我们已经说得比较清楚了，即便他们互为竞争的哲学形态，其核心问题尚未被探讨。这项工作，读者应该自行思考，如果他们钟情于对那称为哲学的境地进行探寻，并在这探寻中继续追问真理。

---

① 【译按】*regula in natura et exemplar*，拉丁语，意为按照自然与典范(确立)的准则。

② 沃格林：〈布拉邦的西格尔〉，514—516。

潘格尔(Thomas L. Pangle)

施特劳斯和沃格林眼中的柏拉图政治哲学

谢华育　译

在评论施特劳斯和沃格林时，我必须承认，由于我对沃格林的著作并不十分熟悉，而对于施特劳斯的思想也没有完全掌握，所以我感到自己能力存在着某些缺憾。这两位哲学家都十分渊博，他们使用的概念都非常复杂，在这些信件中他们的思想相遇了，而面对于此，我的这些缺陷却纠缠着暴露出来。所以，我必须从最肤浅的表面开始，弄清楚我所面对的问题。沃格林的巨著是《次序与历史》。施特劳斯则没有写过什么鸿篇巨制，但是，我相信从一本书的标题里我们就能清楚地了解到他一生所面对的课题，这本书就是《哲学与律法》。[①]从对这两本书标题的比较中，我们可以看出这两位思想家的共同基础(对次序或律法的关注)，而他们后来分道扬镳是因为：在对历史和哲学的地位和关系，以及因此而产生的定义问题上，他们产生了分歧，特别是当历史和哲学同律法或法律次序有关时。

---

① 特别见施特劳斯致沃格林，1951 年 2 月 25 日，信 37。

共同的基础

人类社会的法律次序存在着某些值得人们怀疑的方面，无论施特劳斯还是沃格林都始终对此十分关注，他们认为人类社会的法律次序不仅仅是指有效的管理，最重要的是它为人类必要的社会或政治存在指明了道德方向，并在精神上使之高贵。这两位理论家都相信，现代西方，特别是在20世纪，它基本的道德和宗教体验（比如，彻底要求正义与神圣法和灵魂的次序相联系，与死亡相遇不会一面被夸大而一面被贬低，由爱而造成的痴迷影响深远）都被混淆和扭曲了，当我们不懈地追寻着真正让人满意的法律次序时，在这追寻的根源处我们看到了这些体验。

施特劳斯和沃格林都尽可能地将这场混淆或扭曲的根源追溯到现代科学和哲学。他们认为，各种敌对样式的现代思想都共同拥有着一些特定的基本假设，这些基本假设从幼年时期就深入而彻底地影响了现代西方人的思维。这些关于道德、神圣、自然和人之本质的假设并不是完全错了，但是即便它们是正确的，它们也是不完整的，或者说，它们需要融入更高和更全面的自我知识中。但是，以这样的方式呈现的这些假设意图掩盖它们的不完整性。它们在思维和对思维自身及其体验的明确看法之间拉起了一张薄纱。如果人们想从这些现代性的未被质疑的终极假设中解放出来，也就是解放出来并彻底地质疑这些终极假设，那么现代科学和哲学就会以无与伦比的力量使释放的努力成为必然，同时现代科学和哲学四处弥漫并构成了对当代人性的意识。

施特劳斯和沃格林对现代人在道德上和哲学上的自我疏远做出判断以后，他们重新解释了过去的思想家和文本，他们的重

释涉及的范围广泛得让人吃惊，而他们又是如此严谨，这种的重释方式是完全非传统的，或者说这种非正统的解释方式是具有挑战性的，通过这样的方法，他们对现代人的问题做出了回答。他们之所以这么做，就是要发掘出西方的精神之源，这本真的、已经遗失或被忘却或被误解的精神之源。①

沃格林的历史哲学

对沃格林而言，对历史的研究已经成为或构成了一种历史哲学，从这里，我们可以认识到施特劳斯和沃格林的分歧。次序的历史揭示历史的次序：在人性的意识中有一些随着历史而变化的东西，特别是变化着的“神话”或“符号”，通过这些“神话”或“符号”人类在不同的时期以不同的方式对其最重要的（道德-宗教的）体验进

① 见施特劳斯致沃格林，1943 年 2 月 13 日，信 6：“我很激动地看了你的文章[指一份提交给《社会研究》的手稿，这份手稿未被《社会研究》接受和出版，但是我们从沃格林未完成的观念史中可以看到它，也就是题为‘上帝的子民’的一章]。首先，我完全同意，对最近三或四个世纪以来的教条进行彻底怀疑，这是所有对智慧追寻的开始。你很坦率地阐述了这个初步的问题，这种坦率在最高的程度上是值得称赞的。只是，我并不确定你是否在这点上已经研究得足够充分了。”亦见 1949 年 3 月 12 日沃格林致施特劳斯的信，这封信对施特劳斯的文章《政治哲学和历史》（*Journal of the History of Ideas* 10[1949]：30－50，同时在《什么是政治哲学》[Glencoe，Ill.：The Free Press，1959]中被重印）做出了回应：“我有一种印象，我们在很大程度上是一致的，我在开始我的工作时并没有想到这一点。你的主要论点——以黑格尔为依据——就是，历史思考是现代哲学的特殊要求，这在我看来是完全正确的；我也把这个动机看成我自己历史研究的 *raison d'etre*（存在的理由）。”由于我是用英文讨论这些问题的，请允许我用英文阐述这个问题：体验促使特定的概念和符号产生，要恢复这些体验；或者说：符号已经不能为人理解；必须通过理解它们所表达的体验使它们再次明觉。——有观点认为要理解思想家超过思想家理解他自己，你对此的批评是非常杰出的；同样杰出的是你坚持认为，历史分析的目的是意义的产生，这些意义要如作者希望得到的那样。

行排序，并理解和经历它们，这些变化之物使人类体验获得了最为重要的塑造过程。“伟大”思想家的学说，特别是他们的“体系”都会使人误解，它们自认为体现了永恒的或者普遍的正确性：“内在逻辑的一致性所体现的紧迫性掩盖了由情感对观念的推动。”对于“哲学家以复杂的情感体系作为他们的基础”，对于这些复杂的情感，即便是最伟大的思想家也只不过是“近乎理性地加以表述”。即使是伟大时代中那些最伟大的思想家（比如，柏拉图和亚里士多德），他们也不能按照字面来思考后一个时代（比如中世纪）的那些决定性洞见或者象征性的媒介；而这倒不只是由于，甚至可以说不主要是因为那些介入到人间、充满奇迹的启示（如迈蒙尼德和阿奎那这样的思想家所认为的那样，在沃格林看来，他们的历史意识还不充分）。对于沃格林来说，这是由于历史的过程：由于这样的人类处境，作为一个存在者的处境，而这个存在者的意识本质展现在历史中。①

沃格林的历史哲学其本意并不是相对主义的。在思考我们在20世纪西方的体验时，如果以历史研究的比较方法，我

---

① 引文出自沃格林的《从启蒙到革命》（ed. John H. Hallowell Durham, N. C.: Duke University Press, 1975, 68）。如沃格林在第116—117页所说，他的历史哲学在很大程度上接近于谢林（特别是《神话和启示的哲学》），在对这种历史的态度所作的政治说明上，又接近柏格森（特别是《道德和宗教的两个来源》）——他写道“受到谢林的重大影响”。而在《新的政治科学：导言》（Chicago: University of Chicago Press, 1952）第124页中，沃格林把谢林和黑格尔归为一类，他们都在对创造和存在的思考性理解过程中，尝试着不合理的“沉思的灵知”；所以，沃格林必然会充满信心地认为，他自己的历史哲学避免了走向“灵知的”思考，而这种压倒一切的引力使许多沃格林最亲密的前辈都沾染了灵知的特点。关于柏格森的重要性，以及他思想中那些非常值得质疑的特点，可以见《新的政治科学》，60—61，也可以见第79页等。在通信中，特别见在1942年12月9日，沃格林致施特劳斯的信（信4），以及施特劳斯在1950年3月14日和4月10日所写信件（信28、29）。关于沃格林历史哲学的原理，参见《新的政治科学》，1（第一句话），78—79，87—89，以及第125页对原理的阐述：“历史的实质只能在体验的层面被发现，而不是在观念的层面。”（施特劳斯在他自己的这本书上写了注，这句话在空白处被强调，也可以前后参照第87页和第89页关于奥古斯丁的讨论）

们会发现某些时代，比如我们所处的时代，比较于其他的一些时代，比如古代的以色列或者希腊，或者最重要的奥古斯丁时期的基督教时代，像我们这样的时代在精神上太贫瘠了，而且还受到了某些威胁。由于病态的历史发展，像我们这样的时代已经失去被神话或符号引导的能力，或者因为失去了这些能力而正处于危险中，这些神话或者符号极具活力地激发着文化和每一个人，而不是使它们越来越平庸。更为特别的是，在判断历史各个时代和划时代的变化时，所采取的标准是它们在多大程度上保存了"区分出的"体验，是否觉察到在人类的存在同神圣领域、终极目的及所有存在之意图的领域这两者之间存在着距离——沃格林用希腊词汇 *eschaton* 来表达这种情况。[①]如果 *eschaton* 被正确地体验到并被符号化，那它就不会内在于人类行为和非符号化的思考所具有的局限和卑微之中，而是超越了它们。如果 *eschaton* 被病态地或者通过诺斯替的方式进行体验和符号化，那么 *eschaton* 就被错误地认为是可知的，而在一些极端的情况下，人们会认为它可以通过历史中的人类行为被获得。[②]

---

① 【译按】*eschaton*，古希腊文，意为最远、最深。沃格林用这个词表示相信世界的尽头、结局，或最后的事物。

② 见《新的政治科学》的第 4 章，〈诺斯替主义——现代性的本质〉，关于"构成现代性特征的对历史的错误解释"，亦见第 79 页："在区分性体验的意义上，理论与历史有关。由于通过希腊哲学和基督教人们得到了最大程度的区分，这非常具体地说明，历史必然在古典的和基督教的体验所具有的历史视域中运动。如果从这程度最高的区分中撤出，那么理论就会倒退。"（在施特劳斯所使用的书中，他在空白处对此加以强调）在通信中，见沃格林 1950 年 1 月 2 日和 12 月 4 日致施特劳斯的信（信 27、34）。以及 1943 年 9 月 17 日致许茨的信（信 10 附录）。亦见沃格林对阿伦特（Hannah Arendt）的历史主义，或说自然之规范概念的丧失的批判，见其对《极权主义的起源》的评论：*Review of Politics* 15（1953）：68－76，以及阿伦特的回应，同上，76—85。

对沃格林的挑战

所以，对于沃格林来说，哲学在最高的层面被历史的哲学思考所吸收，它又由于对道德-宗教体验的符号化而受到信仰和忠信的告白的指引、并被限制。这时，在这里产生了一个很大的问题或困难，可能对于所有以信仰为基础的立场，这都是一个问题——但是对于沃格林来说，这个问题显得特别尖锐，因为沃格林的历史化信仰具有非正统的特点。这个问题就是：如果沃格林从某种观点出发做出了评价和判断，那么什么才是这种标准化观点的本质和基础呢？从总体上说，基督教的观念或者对灵魂的符号化以及灵魂的体验具备许多优势——如果按照沃格林理解基督教观念的方式，这种独特的、历史化的方式，优势会更多——但是，这些优势看起来却不能被沃格林证明。对于我们以及对于所有时间、所有地点中思考着的人类来说，有一些前提是必然的，也是具有说服力的，但是从这些前提出发进行推理，我们却不能证实基督教的优势。如果沃格林的基督教观念是关于信仰的不曾证明也不能证明的假设，那又拿什么去说服那些不具有这种信仰的人呢？又怎么使它能胜过其他的信仰或对信仰的解释，无论它们是基督教的还是非基督教的，或者使它能比这些信仰或对信仰的解释具有更多的正确性——特别是它们提出的道德和政治要求通常都截然相反？有人怀着极度严肃的心情，觉得自己要担负起道德的责任去做那些在真理上是正确的事情，而不仅仅是人们觉得或者相信是正确的事情，或者某些权威认为正确并命人去做的事情（他们并没有解释为什么，也没有证明发布这些命令为什么是正确的），对于这样的人，信仰又如何能为他提供一个答案呢？这个问题，以及道德上对回答这个

问题的要求，都明确地镶嵌在了我们所称的“责任”之中。当然，沃格林希望他的基督教观念不只是一个有关个人信仰的主观假设。但是准确地说，沃格林怎么做才能避免成为施特劳斯所说的“克尔恺廓尔主观主义的荒漠”？[①]

关于启示地位的争论

施特劳斯认为自己已经“十分正确地看到了”“启示的问题”（以及“柏拉图对话录的问题”）就是“我们观点之不同的关键所在”，[②]沃格林对此做出了回应，此时在他们的通信中，互相之间的挑战开始出现了。施特劳斯坚持认为：“以启示为基础的中世纪思考方式和不以启示为基础的古典思考方式有着本质的区别”，同时他进一步认为“无论如何不能混淆这一实质性差异”具有双重重要性：

> 首先，它在于启示的重要性，而启示决不只是自然知识。其次，是出于人类知识、*epistēmē* 的目的。你自己说过，科学对你来说十分重要。对我来说，如何按我们所说的方式理解它是非常重要的。它的古典形式是希腊而不是《圣经》。这种古典形式说明，真正的人类生活是奉献给科学、知识和对知识的追寻的。从圣经中出现的是 *hen anagkaion*（一个必然的事物），它是完全不同的东西。混淆这个区别，这是不能服务于什么正确的目的。……你提到古典哲学的宗教基础。我不会这么想……我们应该进一步阐明

① 施特劳斯致沃格林，1951 年 6 月 4 日，信 39。

② 沃格林致施特劳斯，1951 年 4 月 22 日，信 38。

> 哲学家们把什么样的神圣体验认为是真实的。柏拉图和亚里士多德不是从体验和习俗中，而是从对运动的分析中得到了证据。①

在他的回信中(1951 年 4 月 22 日)，沃格林看起来想适当地弱化那在科学上可以证明的哲学知识和以启示为基础的知识之间的这种截然两分；所以，他看起来想排除科学思考方式对以信仰为基础之思考方式的挑战。他试图说明，所有前后一致的思考方式都必须以“启示”为基础。他提出了一种修正过的奥古斯丁式的观点，根据这种观点，“启示知识”(*das Offenbarungswissen*)是“有关感知之预先给定条件的知识”(*das Wissen um die Vorgegebenheiten der Erkenntnis*)。这就是奥古斯丁所说的“*sapietia*，它与亚里士多德的 *nous* 有很深的联系，但与 *epistēmē* 完全不同”。沃格林说，属于这些“预先给定条件”的是人自己作为一个有意志的存在者的体验。但是，“属于这些预先给定条件的还有超越时间的神之存在”，也就是在“创造”和“次序与动力”之维中的存在，还有就是“通过‘启示’而获得的关于这种存在的知识。在 *sapientia* 预先给定的这知识中就出现了哲学性的 *epistēmē*”，沃格林这样认为。胡塞尔在《笛卡儿的沉思》中试图讨论的正确人类意识的基础其实是长期被人们思考的问题，而沃格林则将之作为“伪问题”予以弃置：“如果存在的次序以及对其的认识都属于给定条件的话，唯物主义和唯心主义就不会再成为哲学的问题了。”

如果“预先给定条件”含义确实如沃格林所说的那样丰富，那这无疑是真实的：所有哲学思考要么以接受造物之神为基础，

---

① 施特劳斯致沃格林，1951 年 2 月 25 日，信 37。

要么它就是多余的或者欺骗性的。所以，否定造物神就是否定那些可以明确解释所有人类感知的假设。

但是，在第一类“预先给定的条件”（人对自己能够认识和产生意志的觉察）和其他的“预先给定的条件”（关于神作为造物主存在于时间之外的知识）之间难道不存在巨大的差异吗？对于在任何时间和地点中所有具有自我意识的人类来说，第一类“给定条件”确实是给定的，或者说是可以理解的；它明确地存在于自我意识的思虑中。与之类似，我们有责任去做正确的事情，这就引出另一个责任，就是去区分真正正确的事情和只是命令要求的事情，我们对此有所觉察，这种觉察就展现在每个人的沉思性道德判断力中，或者可以被这种沉思性的道德判断力所知。①

退一步说，神作为造物主存在于时间之外，关于这个的知识由于它的实用性和潜在的强制力，它受到了更多的限制。在数页之前，沃格林已经注意到，赫西俄德和荷马，没有人会认为他们在心智上存在缺憾，也不会有人认为他们缺乏虔诚之心，但是他们对于时间之外那一超越之神却没有任何概念（更不要说造物之神了，连亚里士多德对此也一无所知）：“只有当人在历史中发展出为人的意识，这种意识使他区别于超越的状态，这时，犹太教和基督教意义上的启示看起来才可能出现。这种意识是不会出现在荷马的多神思想中的，也不会出现在赫西俄德的思想里。”此外，沃格林在这些信中很早就提出：人与一位超越的存在者相对照，而这位超越的存在者被理解为最高的现实，人对于这

① 思考索福克勒斯（Sophocles）《安提戈涅》，以及《创世记》18：23—33；见施特劳斯：《自然正确和历史》（Chicago：University of Chicago Press，1953），79－80以及第三章〈自然正确观念的起源〉。

种情况的自我理解并不是“启示知识的本质内容”(*der wesentliche Inhalt des Offenbarungswissens*)的全部,这位超越存在者,“他能与神(*ein Sein, das 'anspricht'*,还有 *Person ist, Gott*)‘交谈’,所以他也是人”,这个的知识也属于“启示知识的本质内容”。这样一位神当然不是 *nous*,或者,也不是那些天堂中的存在者,像 *nous* 和天堂中的存在者,其存在可以被我们确认,因为亚里士多德和柏拉图笔下雅典的陌生人可以在科学上对它进行证明。如沃格林自己所说:

> 在柏拉图那里,甚至更清晰地出现在亚里士多德那里,灵魂在顶峰处的闭合(*das Maximum der Seelenschiessung*)看起来已经达到,在此,在最大程度上集聚的灵魂成为了对超越之存在者的一种理解,它充满情欲地将它自己引向这样的存在,但又没有找到一个回答……这与亚里士多德的 *philia* 明确不同,*philia* 被神与人排除在外,它就是托马斯的神与人之间的 *amicitia*。(比较《新的政治科学》,77—78)

这里沃格林承认,哲学性的 *epistēmē* 就产生在这些最为重要的所谓预先给定的知识中,但是对于希腊哲学家中那些最智慧也最高贵的人物来说,最重要的所谓预先给定的知识实际上不是给定的,无论是预先给定还是之后给定。所以,希腊哲学家们那关于神圣的哲学性 *epistēmē*,或说知识,以及关于神圣的科学的信念是完全独立于这样的假设的。

只有少数人与沃格林拥有同样的信仰,他们也会同意沃格林所说的“那些预先给定的条件”。但这些人会越来越少,而沃格林观点中主观主义所造成的危险也会变得越来越大,如果人

们能像施特劳斯在他对沃格林的反复挑战中所作的那样,[①]注意到,沃格林看起来并没有忠信地站在奥古斯丁和阿奎那一边,要知道他们是基督教传统的双璧。施特劳斯坚持认为,在许多重要的方面,他自己的哲学观点倒更接近于这基督教传统的双璧。

首先,灵魂的历史体验这个概念,沃格林在他的通信中粗粗描述过,在他的巨著中又进行了详细的说明,这个概念所涉及的内容从荷马的多神思想经过柏拉图的"灵魂在顶峰处的闭合"直到基督教,它并不是来源于奥古斯丁或者其他基督教权威的思想,严格地说,它就是"沃格林式的"。这种现代的历史哲学并不是补充,而是实际上取代了奥古斯丁的历史学说,而奥古斯丁的历史学说是关于宇宙世界的历史的。施特劳斯在6月4日的回信中写道:"当你用一种现代的历史观点(从多神教思想上升到一神教或类似的形式)悄悄取代这种学说的时候,难道这就不存在问题吗?"

其次,尽管来自信仰的召唤意味着来自神圣指引的召唤,但只有那些相信自己受到指引的人才能说出或者写下这些事情,也只有这样,神圣的指引才能为人所知。那么,人们又如何判断这些人中间谁真正受到了指引,同时,在这些记述中,哪些才恰当地描述了他们的体验呢?在这些对神圣命令的描述中,哪些是正确而合理的,哪些是歪曲而具有欺骗性的,也因此是不真实的呢?要么,没有一个人能在这些说法中做出判断,"人们只能在克尔恺廓尔那主观主义的荒漠中做个了结",要么:

> 人们的描述并不应该被彻底怀疑——也就是说,确实存

① 施特劳斯致沃格林,1951年6月4日,信39。

在一些标准可以在不合理的(异教的)和合理的描述之间做出区分。如果我能正确理解你,你是支持后一种观点的。同样以此为基础,你接受了基督教的教条。但是,我不知道你是否是从天主教的角度这么做的。如果你是这样的话,我会很容易地理解你。因为,尽管你不同意我对启示和人类知识所做的区分,但是这样的区分却是与天主教的学说相一致的。但是,我不相信你接受了天主教的学说。这里,如果你抛弃了传统的原则(你对圣经的解释完全不同),就会产生一个很大的困难,而天主教在这方面是前后一致的。①

但是,施特劳斯继续暗示说,最深入和最广泛的问题并不是沃格林如何用他所理解的基督教来对峙其他基督教的理解形式,特别是传统的天主教;以哲学的名义,施特劳斯把这个最深入最广泛的问题告诉给了犹太教徒和基督徒:

作为一个非基督徒,我并不愿意冒昧讨论基督教内部的问题。但是我之所以要那么做,正是因为我能弄清楚,这个问题,确切地说,这整个问题是一个基督教的问题,如果能适

① 施特劳斯致沃格林,1951 年 6 月 4 日,信 39。见《从启蒙到革命》,23:"寻找权威依据的人,在教会中不会找到什么";在这些文字中,特别是第 24—25 页,沃格林向人们说明了,他清楚地觉察到传统和托马斯主义在"自然理性"以及"信仰"或启示之间所作的两分。亦见将"基督教的本质"描述为"不确定性"的文字(《新的政治科学》,第 122 页)。在这些问题上,沃格林的观点和安布罗西和奥古斯丁的观点——他们在这个重要问题上的观点更接近于施特劳斯——究竟有多大的差距,对这个问题最引人注目的阐释可以参考《新的政治科学》第 87 页的这些文字:"非常奇怪,因为安布罗西和奥古斯丁正痛苦地忙于对基督教进行存在意义上的描绘,他们应该对这个问题的本质全然不知。[对于他们]没有什么看起来是重要的,只有基督教真理和异教之谎言的对抗。"(施特劳斯用书的空白处对这段文字加以强调)

> 当扩大范围，那么它也是犹太教的问题；但是严格说来，它不是“普遍人类”的问题。那意味着，它以一个特定的信仰为前提，但按照哲学的要求，哲学是不那么做也不能这么做的。在我看来，我们之间的分歧就存在于此，且只存在于此。①

哲学并不是以信仰或启示为基础的，它有自己的信念，包括它相信正义和高贵（或德性），它相信神圣，但是它把这些信念植根于可以证明的知识之中，这样的知识起于真正自明的前提，这些前提是所有思考着的人一同认可的（比如，人自己可以思考和按意志行事，这样的人之存在；比如做真正正确的事情，这样的责任；又比如可见的运动、因果关系等等），在面对哲学的时候，以信仰为基础的观点如何才能确立起它那纠缠着道德和知性的必然性，这才是问题的真正所在。施特劳斯不厌其烦地指出，这样一种哲学的立场，它的最高形式是柏拉图-苏格拉底-亚里士多德式的。

关于柏拉图理性主义哲学意义和正确性的争论

同样是在那些我已经强调过的信中，沃格林和施特劳斯一同讨论了对柏拉图-苏格拉底-亚里士多德哲学的解释问题。在很广泛的范围内，他们是一致的，当代柏拉图研究的方法通常受到人们的尊敬，但对这种方法，他们经常提出异议。首先，在这些对话录中，存在着一种大众化的、“俗白的”、政治性的目的或意图，还存在着一种部分被隐藏起来的、个人化的、“隐讳的”意图，他们认为有必要对这两者进行区分。我相信施特劳斯在很大程度上是同意沃格林如下的话的，沃格林说：

---

① 施特劳斯致沃格林，1951年6月4日，信39。

这对话录不再是像索福克勒斯的悲剧那样的政治性仪式，倒是成为了一种俗白的文学作品（*exterisches Literaturwerke*），这种作品是面向每一个可能想去听一听的个人的……当这些交谈成功地进行着的时候——在苏格拉底-柏拉图的圈子里——一个更深入的动机就出现了：社会通过爱欲而形成。乔治（Stefan George）学术圈的人对这点看得很清楚。要在其他人那里看到美丽-优秀之人（*kalos k'agathos*）的形象，要唤醒它和描述它（别人那里的形象就是我们自己的形象，这个奥秘使情况变得复杂），这就只可能通过交谈的情欲才能实现……在他的哲学思考中出现的不是一种"学说"，而是一种通过活生生的词汇以对话的方式使人觉醒的过程（对于这个觉醒过程的隐讳解释[*zur Esoterik dieser Erweckung*]，可以参看《泰阿格斯篇》，尽管很少有人知道它）。当这个过程扩展到充满了可说之言语的社会时，那么对话录的文学形式（特别是那些实际上没有结果的对话录）看起来也是很合适的。①

① 1951年4月22日，沃格林致施特劳斯的信，关于柏拉图讨论的第三和第七部分（信38）。值得注意的是沃格林和施特劳斯都对《泰阿格斯篇》（以及，它说明了在"隐讳"之维中蕴涵了柏拉图"情欲的"一面）的重要性予以肯定，因为那些受到世人尊敬的现代方法把《泰阿格斯篇》作为伪作予以抛弃（在古代这篇对话录从来都没有受到质疑，实际上它被认为是有关柏拉图全部作品最好的介绍；参见阿尔比努斯（Albinus）的 *Isagogē*[柏拉图简介]，第6部分）。至于施特劳斯对《泰阿格斯篇》重要性的理解，参见他的《柏拉图政治哲学研究》（Chicago：University of Chicago Press，1983），46—47。关于沃格林对《迫害和写作的技艺》的赞扬，参见他于1952年8月5日所写信件（信40）；关于他如何肯定施特劳斯关于洛克的解释，即把隐藏的学说归功于洛克，见他于1953年4月15日写的信（信42）；关于沃格林如何把"情欲主义"归于伏尔泰，见《从启蒙到革命》，29—30。

施特劳斯回答说:“你说的很对:对于柏拉图,乔治比维拉莫维茨、耶格尔所有这些人了解得都多。”但是,施特劳斯问道:“难道这不是由于他不以《圣经》的或说世俗化的《圣经》观念进行思考而造成的吗?”施特劳斯直接地说出了他的不同意见:

> 用一句话说——我相信,在柏拉图的意义上,哲学是可能的和必然的——你相信,以此方式所理解的哲学被启示遗忘了。只有神才知道谁对谁错。但是:只要关乎对柏拉图的解释,人们在批评柏拉图前,就必须以他所希望的方式来理解柏拉图。而这就是哲学,从一开始到最后都是如此。只有这样,我们才能找到理解对话录的钥匙。
>
> 当然,我并不是说,如果人们按照《圣经》的观念进行思考就不能理解柏拉图。我只是说,如果在从事柏拉图研究的时候,人们以《圣经》的观念进行思考,这是不能理解柏拉图的。从这个意义上说,《圣经》的问题和哲学的问题是全然不同的。①

施特劳斯所要反对的是沃格林思想中的一种倾向,沃格林从根本上把柏拉图解释成为一个“宗教”思想家,这位宗教思想家生活在前基督教时代,所以他也不能为他的“宗教”愿望或体验找到一个满意的回答,通过这样的方式,沃格林试图否定并从而避免来自柏拉图的挑战。在1951年2月25日的信中,施特劳斯强调说,在古希腊语中甚至没有一个词是用来表示“宗教”或“宗教体验”的。

在1942年12月9日沃格林所写的信中,他对柏拉图和亚里士多德的批评态度,以及这种态度所存在的问题都清楚地体

① 施特劳斯致沃格林,1951年6月4日,信39。

现了出来。“在柏拉图政治思考的核心处”，沃格林发现了“那些基本的体验，它们与人和苏格拉底之死都有关系——由死亡的意识和爱欲的狂热带来的情感净化使得对灵魂的正确排序成为可能(Dike[正义])”。于是沃格林又说：“理论性的政治和伦理上的收获对于这些基本体验来说是次要的。”但是，难道柏拉图，或者他的苏格拉底就是这么对待这个问题的吗？难道柏拉图或他的苏格拉底并不认为，理论性的收获实际上使体验得以完整，或者使之真正具有人的色彩？难道他们不认为，在这收获以前，生活和生活的体验就像洞穴一样？“不经考察的生活是不值得过的。”(《申辩篇》38a)[①]沃格林继续说明道，他对柏拉图的看法明确地打破了柏拉图自己的自我理解：“我认为柏拉图的理论性-科学性的收获是以神话为基础的”；但是“柏拉图把他的科学观念引向了逻辑、数学和辩证法这样非神话的、个人的边缘学科领域”。依沃格林看来，这样柏拉图就陷入了“科学主义的问题”中；柏拉图最多会感到愧疚，因为这个“疏忽”彻底影响了他那由理念组成的理论；可以肯定，柏拉图已经开始对那些基本性的体验进行科学性的扭曲，而这些体验只能通过个人化的、从历史上说具有主观性的、神话的和符号化的方式才能领会：

> 关于人作为精神存在的科学，这其中科学主义的问题，在我看来，其根源在于这样一个事实，科学的观念被迫成为个人边缘学科的典范，它转变成为被支配的学科，这些学科必须证明它们灵魂那神话次序中意义(在柏拉图的例子中，问题主要出在对区分的疏忽，而不是这种转变；所以，从这个问题中产生了一个困难，三角形的“理念”也是有关生物

① 【译按】参考王太庆《柏拉图对话集》译文。

学种类的理念和有关善的理念)。

亚里士多德的情况看起来更糟,因为他已经失去"对神话的存在性参与"。结果,他产生了一种错觉:"完全科学性的—理论性的对待政治事物[是]可能的。"但是在后一页,沃格林似乎又收回了这个看法,或者说对这个看法进行了限制,他指出,认为希腊思想家曾想得到一种普遍性的政治科学,这是一种文艺复兴造成的"误解","确切地说,从希腊的立场出发,一种普遍的政治科学是彻底不可能的"。是"基督教和历史意识"引出了"人之形象的普遍化",这才是"基督教人类学优于希腊人类学的决定性原因"。

如果我能正确理解沃格林,他的意思是,基督教达到了一种"普遍"的人之形象,这种人之形象并不是扭曲性的,因为它"已被区分"出来,是作为独特和唯一的个体的所有人的形象,它具备各类可以通向神的符号方式。在神秘的启发中,柏格森思考出了"开放社会",而对这一形象的思考就会产生出某些柏格森式的"开放社会"。我不禁要问,对基督教的这种解释如何能避免出现这样的情况,即成为一种随意性的或无辨别能力的同时又是形式化的解释以至于失去了所有决定性的内容。无论如何,看起来柏拉图和亚里士多德陷入了深深的困惑之中:一方面,他们把逻辑学、数学和辩证法引入了对人类之基本体验的研究,这样使得那些体验变得含混,那些体验只有借助在历史中变化着的神话和符号才能被领会,而不同的个人可以通过或多或少类似但是决不相同的方式来解释这些神话和符号;另一方面,他们没有掌握人类真正的精神普遍性,尽管它可能有些形式主义或者含糊不清。

对于沃格林对柏拉图的解释,施特劳斯进行了批评,这批评已经超出了对对话录含义的讨论。数学知识是具有典范性的,这在很大程度上启发了柏拉图和亚里士多德运用普遍适用的逻辑学和辩

证法来理解那些基本的人类体验，施特劳斯认为，这种运用本身是具有合理性、连贯性和绝对的道德必然性的。要想理解其中的含义，或者那些关键性的东西，人们就要认识到，尽管施特劳斯和沃格林都寻求回到基本的体验中，但施特劳斯和沃格林是不同的，因为施特劳斯对体验的认识是不同的。这种分歧最终是因为这样一个事实，施特劳斯坚持认为，有一种特殊的体验具有至高无上的重要性，而沃格林却没有思考或承认这种特殊的体验。沃格林没有充分考虑到怀疑的体验：不是怀疑的“感受”或“情感”，不是内疚的怀疑（“怀疑的托马斯”），[①]而是科学家或哲学家那充满爱欲的怀疑，比如年轻的苏格拉底，他知道一些关于正确性或明晰性标准的事情，同时他的内心非常兴奋，因为他认识到并接受了一件最为重要的必然之事，这就是对于任何特定的道德和人类问题，他都不知道答案是什么，尽管他的整个生活依靠于对这些问题的回答。[②]

这种体验具有使人信服的（尽管会被忘却或被混淆）必然

---

① 【译按】见《圣经》中有关圣徒托马斯的内容，如：约 11:16、14:5、20:24、25、26—29。

② 在《新的政治科学》第 122 页上，沃格林认为：“不确定性是基督教的本质。”在沃格林的脑海里有着对这种“不确定性”丰富的描述，这让人印象深刻，但这描述也说明了，这种不确定性究竟离苏格拉底的怀疑有多远，或者在多大程度上它必须以信仰为前提：“灵魂朝向神开放，这样的生活就是等待，这段时间里是充满着乏味和黯淡，内疚和失望，忏悔和懊恼，没有任何希望，即便有也只是些许，爱与典雅静静地翻滚，这是在确定性的边缘战栗，即便我们得到确定的东西，它也会失去。”在《旧约》中没有一个字是关于“怀疑”的；而在《新约》中，它出现在《马太福音》14:31、21:21 以及 28:17；《马可福音》11:23；《使徒行传》10:20 以及 11:12、《罗马书》4:20 以及 14:23。把这些篇章和柏拉图笔下雅典的陌生人结合起来看，就非常明白了，柏拉图笔下雅典的陌生人像立法者一样对年轻的无神论者说（柏拉图，《法律篇》888a—d）：“小伙子……如果你会被我说服，你就会等待直到你对这些事情有了想法以后，而这些想法会尽可能地像事情本身一样清楚，而与此同时你会查问是否事情如我们所说，还是另一种情况，并且你会向别人，特别是那些立法者打听。在这期间，你将不敢做任何不虔诚的事情。”在 1950 年 12 月 10 日致沃格林的信中（信 35），施特劳斯描述了他在沃尔格林讲座上讨论自然正确时，“年轻的人们”对他的反应，我们可以从以上这个角度来思考施特劳斯在信中的这些描述。

性——这种体验随后会引出一连串奇妙的结果——施特劳斯就是要回到这种体验中，他还希望帮助别人回到其中。施特劳斯并不是想回到沃格林所说的那些体验中——而是要回到所有这些体验的问题性的、令人困惑的、引人发问的特点中："问题是关于起源的；对那些基本问题的说明以及如何处理这些问题。"[①] 沃格林所说的那些基本体验（正义、爱、道德）不仅不明确，而且自相矛盾。它们之间的矛盾首先是来自于这样的认识，即各种见解与体验的意义不可分离（事实上它们就位于这些意义的核心处），这些见解反映在神话、符号和命令中，但是这些神话、符号和命令尽管隐约地被人们作为可以依据的权威，但它们之间却相互矛盾。比如，对正义的体验就是一种对相互矛盾的命令或律法的体验，而在那些命令或律法背后，又隐藏着各种有关正确社会和对灵魂排序的观念，它们彼此之间又是矛盾的，这种情况就迫使人们要问："什么是正义？"——"什么是最好的政制？"

人们甚至可以说，施特劳斯就是想要回到体验中那苏格拉底的时刻，而似乎沃格林则想要避开这个时刻或者使之含糊不清，在这个时刻中人们向自己的良知或内心最终证实了存在这样一个基本的选择：我们知道有两种彼此矛盾，但又都具有权威性或使人信服的解释，由这组矛盾的解释又引出的两种彼此矛盾的道德法则或者命令，在这两种彼此矛盾的解释和这两种彼此矛盾的道德法则或者命令之间，人们必须做出选择（比如，我们会面临这样的时刻，我们必须宣扬一种命令，但这种命令阻止人们问"*quid sit deus*?"）。[②]要理解现实，我们的言谈或见解是

---

① 施特劳斯致沃格林，1943 年 5 月 9 日，信 9。

② 比较施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批判》（New York: Schocken Books, 1965）第 193 以下。【译按】*quid sit deus*，拉丁文，意为神是什么。

我们唯一可以理解的起点，现实就在我们的言谈或见解中表明它自己，这时我们也体验到现实具有矛盾的特点，这种体验迫使我们开始用严谨的逻辑和辩证法对这以及所有根本性的言谈或见解进行分析。像辨证分析一样，严谨的逻辑分析带我们走向整个苏格拉底的对话或交谈，它当然不能照抄照搬那些非辩证法的技艺所要求的做法，特别是数学的做法，但是它确实在某种程度上受到了它们的影响。[①]在数学中，我们发现了最最毋庸置疑的，也随时可以获得的体验，这种体验是明晰的，也是普遍适用的；在那里，我们所发现或体验到的是一个具有明晰性和普遍适用性的典范，至少对于柏拉图和施特劳斯来说，这个典范是无价的，*epistēmē* 能够成为也应该成为这样的典范。如果或只要我们的知识不能符合这个典范的要求，我么就要对问题进行深入的思考。我相信，这就是为什么施特劳斯说，相比于沃格林，他赋予“有关神之存在的证明”“更为严肃、更为重要的意义”。[②]

施特劳斯清楚地知道，在某种程度上，大多数人，甚至可能所有的人都并不真正具有哲学性，他们的生活就是要试图回避

---

① 比较施特劳斯的〈神学与哲学的相互影响〉，*Independent Journal of Philosophy* 3 (1979)：112：

> ［古典哲学家们］对起源的追问必须依据感观、推理和他们所说的 *noēsis*，*noēsis* 从字面上可以翻译为“理解”或“领悟”，如果更谨慎一点，我们可以把它翻译成“觉察”，依靠心意之眼的觉察，它与感觉上的觉察不同。但是，这种觉察在《圣经》中和神话中都有与之类似对应体，而这种在哲学语境中的觉察从来就没有与感观和以感观为基础的推理脱离过。换句话说哲学从来没有遗忘它与技艺和手艺是类似的，它从来没有忘记自己与匠人所使用的知识，这种粗浅但稳定的知识是类似的。

至于施特劳斯有关苏格拉底“辩证法”的理解，对其最有启发性的说明，见布鲁尔(Christopher Bruell)：〈施特劳斯论色诺芬的苏格拉底〉，*Political Science Reviewer* 14 (Fall 1984)：263—318。

② 施特劳斯致沃格林，1943 年 10 月 11 日，信 11。

那些基本的问题，因为一开始面对这些问题是非常痛苦的。但是，施特劳斯向沃格林讲解，他认为通过劝说沃格林可以认识到这些问题是无法回避的。引起我们注意的是，在批评沃格林使用“存在”这个术语的时候，施特劳斯写道：

> 如果人们想使用克尔恺廓尔的表述方式，人们必须知道，对于苏格拉底-柏拉图来说，“存在”和“理论”是同样的：只要我能严肃对待问题同时确实存在这些问题，我就要找寻“客观的”真理。对于智者来说，真理是不重要的——但是从这个意义上说，除了 *gnēsios philosophountes*（进行真正哲学思考的人——见《理想国》473d，以及比较《斐多篇》66 b），所有人都是智者，特别是作为 *polis* 的 *polis*（不仅仅是那些堕落的 *polis*）。[①]对知识的热情推动着柏拉图的对话录，它是一种极高的狂热，在克尔恺廓尔的“存在”（*Existenz*）观念中，它是不能被理解的，而且[这样的尝试]必须被作为极端的幻象加以扬弃。浮士德会厌恶这种狂热，这种狂热与天堂里的人、幸福岛上的人是对立的，或者它与歌德自己那辛勤的追寻是对立的。[②]

我们应该如何生活，同时作为有道德的存在者，我们是谁或是什么，对于这些知识的“热情”，施特劳斯似乎是理解的，他不仅把这当成一种翻腾着的、不可避免的饥渴，还认为这是在追逐那些具有内在吸引力或者非常可爱的事物。他在 1947 年 11 月 17 日的信中说，哲学必须与艺术或诗歌相区分，“哲学意味着对

---

① 【译按】这里 *polis* 指城邦的全体公民。

② 施特劳斯致沃格林，1949 年 12 月 17 日，信 26。

真理的追求(对于每一个能理解这意味着什么的人来说,这种追求是一件充满爱欲的事情),而诗歌则意味着一些别的事情,也就是说,最多是对特殊类型之真理的追求。"施特劳斯在卢克来修那里找到了一种表述优美的哲学形式,这可能与他所理解的柏拉图的哲学思考存在着至关重要的不同。[①]如我们最先体验到的那样,从爱或爱欲到对真理之爱或爱欲的上升过程中具有一种自然性,我想施特劳斯至少会说,我们在更大的程度上或者更能够在柏拉图那里,而不是在卢克来修那里找到某种论断,这种论断辩证地也因此确凿地展现了这种上升过程中的自然性;关于这上升过程中的自然性,在像《斐德若篇》、《吕锡篇》、《会饮篇》这样的对话录所描述的谈话中,我们找到了那上升过程中(对于那些会聆听也会依从苏格拉底的辩证论断的人们来说)不可抗拒的魅力或吸引,而这种引发真理之爱的、不可抗拒的魅力或吸引不能只被看成是安慰,对于我们那些基本的自然渴求来说,它还是一种满足。尽管要收获快乐需要面对许多尖锐的问题,但这种收获是可能的,也是自然的。从本质上说,真正的人类生活很自然地要引向理论性的生活:"古人证明了,真正的人类生活就是要奉献给科学、知识和对其追寻的。"[②]哲学的自然性有一个小而重要的记号,这就是笑的自然性。沃格林强调说,柏拉图对话录和悲剧之间存在着联系,这是很有特点的;他进而把《申辩篇》解释为"苏格拉底的悲剧"。[③]施特劳斯在回应中指出,"你没有提到喜剧,即使刚才所提到的对话录(施特劳斯提到的是《法律篇》)是对悲剧和喜剧的'综合'。"施特劳斯继续阐明

① 施特劳斯致沃格林,1949 年 4 月 15 日,信 25。

② 施特劳斯致沃格林,1951 年 2 月 25 日,信 37。

③ 见 1951 年 4 月 22 日,沃格林致施特劳斯的信中柏拉图讨论的第一部分(信 38);亦见《新的政治科学》,76—77。

了柏拉图对话录和喜剧的关系："以已知的柏拉图叙述为基础，我们可以说悲剧和 *polis* 属于一类——与之相应，喜剧以及对 *polis* 的怀疑也属于一类。从哲学家的角度说，*polis* 的堕落并不仅仅是最糟糕的事情。"[①]笑可以是粗俗的，但它也可以是非常优雅的；如果以最优雅的形式出现，笑就是我们那自然的快乐在它所绽放出的一瞬顿悟间的爆发。当然，笑只标志着哲学体验的起点，而不是它的核心，哲学的体验超越了那笑容绽放的时刻，一种更为恬静的情感将它逐渐激起。但是，哲学的体验，就像在苏格拉底的生活中所描绘的那样，它对泪水，或者"人生的悲剧意义"当然是非常陌生的。

这并不说，悲剧、泪水和人生的悲剧意义是不自然的。在施特劳斯对柏拉图和亚里士多德的理解中，悲剧是属于城或政治生活的，而人在本质上是政治的动物。换句话说，不能简单地，或直接地，或轻易地说人在本质上是哲学性的，因为人的本质是两面的，这种两面性在某种程度上就是一种紧张关系。这种两面性最终可以追溯到肉体，没有肉体我们就不能思考，但是肉体却是不喜欢思考的（请主要参考亚里士多德《尼各马可伦理学》1154 b 22—35）。城或者政治社会试图在人类本质的两极间做出调和，也就是肉体和 *nous*——兽与神之间。但是这种调和获得的成功最多是局限性的：在《理想国》中，政制试图强加限制以证实这些限制。在各类灵魂和各类社会之间存在着严密的关系，这个命题是《理想国》中谈话的基础，但是在施特劳斯看来，沃格林对这个问题处理得过于

① 施特劳斯致沃格林，1951 年 6 月 4 日，信 39。

明确了。[①]《理想国》核心处的真正学说是对这个命题的分析，如果说得再宽泛些，它是对正义意义的分析，这一分析辩证地证明了，没有经验上的或可能的政治次序与政治的灵魂相关。在《法律篇》中，以对法律更为直接的分析为基础，同样的学说以不同的方式呈现了出来，施特劳斯之所以要讨论这个问题，是因为在沃格林的文章中他清楚地看到了某些问题：

> 你说，灵魂的次序是一种恰当运转着的、交谈的社会……[而]灵魂的恰当次序是与城邦的恰当次序相应的。人们能说(柏拉图的《法律篇》中)这个城邦的恰当次序是一种交谈吗？这里(在《法律篇》所确立的城邦的次序中)命令和传奇成为主导，而恰恰不是交谈，这样的交谈是以对平等的虚构或有关平等现实为基础的。在柏拉图的意义上，那里(在《法律篇》所建立的城中)是没有苏格拉底式的对话的。[②]

这个学说引出了许多重大的结果。首先，它意味着哲学家并不处在任何政治次序中。所以，他们并不按照政治次序的要求行事，更应该说，他们独立于每一种政治次序之外，特别是他们自己的"历史环境"，或者他们周围的政治次序(所以柏拉图和亚里士多德比沃格林想象的更独立于 *polis* 之外)。此外，在施特劳斯看来，沃格林还夸大了，柏拉图和苏格拉底对"公共次序恢复"的关心程度；他夸大了他们对这种恢复的期望程度，也因

---

① 见1951年4月22日，沃格林致施特劳斯的信中柏拉图讨论的第二部分(信38)；亦见《新的政治科学》，61—66。

② 施特劳斯致沃格林，1951年6月4日，信39。

此，当面对 *polis* 的堕落景象时，他们的失望和伤感，或者他们所具有的悲剧意义都被沃格林夸大了。按照施特劳斯的理解，柏拉图政治性哲学思考的目的，以及政治愿望远比沃格林所解释的严肃和谨慎。作为一种“恢复公共次序的武器”，苏格拉底式的对话如果要避免成为一件没有意义的事情，它就要依靠“对死者的审判”，对话录中彼岸世界的领导者在处置这样的审判时，可以做出治愈性的和惩罚性的裁决；在施特劳斯看来，沃格林以同样的方式夸大了这个问题所具有的严肃性。沃格林说，“柏拉图神话的问题”与“启示的问题关系密切”，对此施特劳斯当然是赞同的。在某种程度上，柏拉图的事业就是一项政治事业，这项事业依靠一种彼岸世界的审判以避免自身“失去意义”，当沃格林说，柏拉图需要某些他还没有找到的东西，“对神之预言的体验”，这时他是正确的。①

但是按照施特劳斯的理解，对于柏拉图和亚里士多德来说，在理论或者理论性的生活与实践同政治生活之间是存在着断裂的。那些道德德性丰富并点缀了充满行动的生活，它们与哲学生活中的知性德性是不同的；严格地说，它们甚至不能从哲学的德性中推导出来。然而，它们还是要依靠那些哲学德性，并且显然是按照以下的方式依靠哲学的德性的。道德德性是常识的产物，它根植于由良好的教养而逐渐形成的习惯中。至于这些道德德性的基础何在，这个知识对实践道德德性来说是不需要的。但是，恰恰是因为道德德性是有关行动、习惯和实践智慧的事情，而不是思考性的探究，所以从思考性探究中产生的挑战和问题会威胁道德德性。哲学必然在这样的探究中暗自前行，但当

① 见 1951 年 4 月 22 日，沃格林致施特劳斯的信中柏拉图讨论的第四到六部分以及第十部分(信 38)。

理论化的行为造成可能的、负面干扰性的后果时，哲学应该保护道德领域免受其伤害：要这么做，哲学可以为那些道德德性提供半理论式的辩护，比如这辩护可以在某种程度上平息由哲学造成的混乱局面。同时，那些“最严肃的”的实践人物有着最有思想的见解，政治哲学家要极为细心地聆听这些见解，这之后，政治哲学家要把次序、明晰性和觉察带给道德生活，否则，道德生活将缺乏这些东西。政治哲学家甚至要使有道德的人接受较高的哲学德性——但是要尽可能不伤害道德德性的完整性，使道德德性如行动的人们所知道和体验到的那样。至于哲学家的这些活动，其最典范的例子可以在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中找到，而此书又显然受益于柏拉图的《法律篇》。

从这个角度看，现代性的尝试（看起来，沃格林也不能说摆脱了这种尝试的影响）就是要打破对理论和实践的区分，提出一种哲学的伦理直接指导道德的和政治的生活，或者使实践成为一个独立的领域，无论如何也不需要依靠于理论性的辩护，但是，这样的尝试从根本上说是大错特错了。施特劳斯指出，他怀疑这就是整个现代性的根本性错误。我们已经说过，施特劳斯对沃格林使用“存在”这个概念进行了批评，我们又要从这些批评中引用一些文字：

> 在古代，最接近于“存在”的词汇就是“实践”，只要人们承认“实践”与“理论”相对。在我看来，存在主义哲学作为某种矛盾的力量，将把对实践者之实践行为的思考推向一个荒谬的结局，这很可能将在未来的某个时间内出现。在这样的情况下，实践事实上已经不再是真正的实践，它把自己转化成“存在”。现代性的黑暗始于17世纪直至今日，如果我没有全部说错的话，它的根本意图就是要混淆理论和

实践的不同，这种混淆会导致实践被简化成理论（这就是所谓的理性主义的含义），随后，作为报复，理论会在一种实践的名义之下被抛弃，而这种实践却再也不能按照实践来理解了。[①]

对施特劳斯的挑战

相比于沃格林那由信仰而激发的历史性哲学思考或历史哲学，施特劳斯则毫不妥协地认为哲学是严格的科学。施特劳斯认识到，在我们这个让人特别陌生的时代，需要开辟一条新路通向哲学思考的源初层面。就施特劳斯而言，对西方史的研究，特别是对西方思想史的研究是一种暂时的方式——“对于无望局面的一种无望补救”——它可以恢复某种立场，从这种立场中一种“非历史性的”哲学思考可以得到复兴，从某种意义上说，这是胡塞尔想做到但却没有完全做到的事情，而从明确而根本性的意义上说，这只有柏拉图和亚里士多德以及他们在中世纪最伟大的学生们（那些 *falasifa*，特别是法拉比和迈蒙尼德）才能做到。[②]某些特定的方面或观点在表面上扭曲了胡塞尔的论点，尽管存在这样的不足，但这主要是“由于胡塞尔在开始讨论他的问题时所处的状况”所致，施特劳斯认为，人们不应该忽略胡塞尔

---

① 施特劳斯致沃格林，1950 年 3 月 14 日，信 38。

② 见施特劳斯：《迫害和写作的技艺》（Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952），154；如果要了解施特劳斯对我们这个时代思想之“历史状况”的非凡理解，可以在上下文中找到。比较 1950 年 12 月 10 日施特劳斯致沃格林的信（信 35）。如施特劳斯所反复强调的那样，当这些思想家（柏拉图、亚里士多德、迈蒙尼德，或者在这个问题上的阿奎那）解释——如他们一直所做的那样——过去的思想家，或者当他们讨论和分析历史事件、人物和社会时，他们并没有把这当作是所谓“哲学史”的一部分，或者把它归为现代的历史科学或学科。要在哲学上 （转下页）

所获成果的核心意义，而沃格林恰恰忽略了这点。

胡塞尔现象学分析的终点是对现代科学整体发展的彻底分析（*philosophia* 中的文章和论几何学证据的文章，以及胡塞尔纪念集中论空间意识的伟大残篇）——在我们这个世纪里，我找不到任何一部文献，可以在严谨、深度和宽度上与这样的分析相提并论。胡塞尔以无与伦比的清晰思路认识到，复兴哲学或科学——因为他否认今天被我们认为是科学而不予审视的学问是真正的科学——首先要恢复柏拉图-亚里士多德那样的探究层面。柏拉图-亚里士多德的问题是关于 *nous* 的，而他的本我论只能被理解为是对这个问题的回答，而且，只有在这个问题的层面上，那样的回答才能被充分讨论。①

胡塞尔思想中关键性的一点就是以真正科学的方式，也就是说，以柏拉图-亚里士多德的方式对现代科学进行批判。柏拉图-亚里士多德的科学终止于某些巨大的难题，*nous* 的问题中，我们可以以此来理解胡塞尔的著作。在理解《灵魂论》卷三，章五以下的内容时我们会遇到很大的困那，想想这些困难，胡塞尔为本体论奠定的本我论基础至少

（上接注②）解释这些古代的文本——也就是，在对真理的追寻中按照辩证的方式面对和讨论它们——就不能进行一种"历史性"的研究。人们可能会说：从苏格拉底的意义上说，辩证法并不是从本质上，或者说只是偶尔地（在我们的时代而且是暂时的）以历史辩证法（比如，黑格尔意义上的辩证法）为前提。我相信，施特劳斯对过去思想家的研究既是通过历史性的辩证模式也是通过非历史性的辩证模式对过去思想家进行分析的。在一些著作中，最有名的是《自然正确和历史》，历史性的或初步的模式显得非常重要；而在其他一些著作，比如《马基雅维利的思考》以及在很大的程度上那些后期讨论苏格拉底的著作，则以哲学的方式为主。

① 施特劳斯致沃格林，1943 年 5 月 9 日，信 9。

是可以谅解的。①

所以，施特劳斯承认，柏拉图-亚里士多德的科学"终止于某些巨大的难题"——关于"*nous*"的问题。胡塞尔明显远离了柏拉图-亚里士多德科学的最高学说，或结论，或命题，但是考虑到那些难题，这是可以谅解的，而只有胡塞尔才感觉到，需要回到柏拉图-亚里士多德科学的"探究层面"。当人们达到柏拉图-亚里士多德科学的"探究水准"，他们必然面对这些"巨大的难题"，可是，在离开了柏拉图和亚里士多德，胡塞尔那"超越的现象学"集中到了"本我论的分析"上，这显然也不能解决这些"巨大的难题"。

依从法拉比的指引，施特劳斯曾在别处提到过，古人完全认识到了这些巨大的困难——他们认为，他们的形而上学或神学是尝试性的或不完整的，更重要的是，它也不能完整："古代哲学把自己理解成从 *proteron pros hēmas*（我们所最先感受到的事物）到 *proteron physei*（本质上最先的事物）的上升。""古典哲学否认"，"*hylē*（宇宙的基本材料，或物质）"能"被分解为可知的关系或类似的东西"。"古典哲学是"对"*aie ōn*（始终存在之物）的追寻"。但是"那些关键的问题"，那些"基本的问题——（1）*archē* 或 *archai*（那或那些基本的原因）的问题，（2）正确生活或 *aristē politeia*（最好的政制）的问题——必然也关系到 *aie ōn*。"②

如果，有关万物之首要原理以及它们与知性（*nous*）之关系

① 施特劳斯致沃格林，1943 年 10 月 11 日，信 11。

② 施特劳斯致沃格林，1950 年 12 月 10 日，信 35；亦见《色诺芬笔下苏格拉底的话语》（Ithaca：Cornell University Press，1970），147－150。法拉比最重要的哲学著作《柏拉图和亚里士多德的哲学》倒数第二句话就包括了这样的断言："我们并不拥有形而上学的科学。"

的知识在某些最重要方面永远只是尝试性的或不完全的，那么有关正确生活方式的知识是否也是如此呢？人之本质是一个整体本质的一部分，它是从这个整体本质之中派生出来的，粗看起来，似乎上述这个问题的答案是，人可以理解人之本质，而不一定要理解这个整体本质。施特劳斯有时也以此为答案。在非常显著的位置——比如《自然正确与历史》的一开头——施特劳斯最终注意到了这个回答的不足。[①]首先，这个回答忽视了信仰所激发的神学对它的挑战。对人们应该如何生活这个问题的回答，要依靠于对首要原因的回答。因为，尽管古典道德学说和《圣经》关于正义的学说在许多问题上是一致的，但在某些关键问题上它们却存在分歧。此外，施特劳斯在突出的位置谈到了这个事实——比如，当他为政治哲学史的教科书（与克罗波西）撰写有关马基雅维利的篇章时，这篇文章开头的文字就非常生动。在那，施特劳斯毫不犹豫地做出了总结，而这个总结中的问题，对于他所理解的哲学来说，也是难以解决的：

> 希腊人还是犹太人，雅典还是耶路撒冷，谁是正确的呢？同时，怎样才能找到谁是正确的呢？我们难道不应承认人类智慧无力解决这一问题，而每种答案都是基于某种信仰？可是，这样不就构成了对雅典彻底，而且是最后的一击了吗？**因为以信仰为基础的哲学就不能再算是哲学了。**也许正是这种不可解决的冲突，才使得西方思想不至于停

① 施特劳斯：《自然正确与历史》，7—8；比较〈社会科学与人文主义〉，见潘格尔编，《古典政治理性主义的复兴：施特劳斯思想简介》（Chicago：University of Chicago Press，1989），7—8。

滞不前。[①]

据施特劳斯看来，希腊思想家和他们的学生发现了哲学并捍卫了它，而胡塞尔则使它得到了部分地复苏；公正和高贵的社会合法排序有其原则，而哲学就是人性理解这些原则的最终或最丰富的来源；除此之外，作为一种生活方式，哲学就是对科学性或理性知识以及自我知识（*epistēmē*）的无尽追寻，可以证明，哲学是人类存在的顶峰，同时哲学还是社会的最高目的，这在理性上也是可以证明的，尽管它决不是社会唯一崇高的目的。在思考和行动的问题上，有一种观念比希腊人所知道的还要高等，这种观念宣称自己会在其他的社会环境和以后的时期中使自己显露出来；如果有这样一种更高的观念，它不会像其他观念一样来源于历史或历史性的体验，那它是如何出现的呢？按照《圣经》的描述，人们完全没有想到会出现关于神圣启示的断言，对它也没有任何准备，当这断言零散地介入到历史中时，就产生了那种更高等的观念。那么，哲学又是怎么对待这个断言的呢？当然不能以某种心理学的简化来处理这个问题；当然也不能以某种哲学心理学为基础对启示进行随意解释——尽管哲学心理学可能比较细致而且易于理解。沃格林反对在心理学的层面上讨论这个问题，施特劳斯对这很赞同："你认为一种'心理学的研究'，也就是说，对启示进行无神论的解释会引起混淆，这是完全正确的。想想海德格尔的例子就足够了，他对良知的解释以'呼唤的'存在者

① 施特劳斯和克罗波西编，《政治哲学史》（Chicago：University of Chicago Press，1987），296—97。【译按】译文参考李天然等译《政治哲学史》（河北教育出版社，1998），第325页。

为结束，这个‘呼唤的’存在者被理解成此在对其自身的呼唤——这里内疚、良知、行动都失去了自身的意义。”[①]作为严格科学的非历史性哲学以及代言神之召唤的非历史性神学，对这两者间的相互挑战或争论进行思考，在施特劳斯看来，这是本质上非历史性的政治哲学的最高课题。在我们这个特殊的时代，要对这个最高的课题进行思考，就要对非历史性的和历史性哲学思考之间的内在挑战或争论进行初步的思考（这里我们又要说，胡塞尔在他生命的末期开始对此进行思考）。通过这些努力来理解的政治哲学也必然是首要的哲学，或最根本的哲学，它真正或充分完成了胡塞尔现象学所渴望完成的任务，这种哲学从本质上先于形而上学或哲学性的神学，以及心理学和物理学，它也比这些学科更为重要。

但是，凭什么施特劳斯能够赋予政治哲学这项最高任务呢？是什么使政治哲学能够担负起这项最为重要的任务，而且只有它能担负这项任务呢？对于施特劳斯来说，政治哲学首先意味着苏格拉底哲学；而苏格拉底哲学首先意味着所有的辩证法，也就是友好辩论的技艺。据亚里士多德看来，这种技艺“在哲学性的科学中”得以使用：

> 是为了在每一种科学中确立首要前提。因为，任何特定的科学从它的首要原则出发，不能对这些原则说三道四，因为首要原则对一切来说都是首要的；人们会普遍接受某些有关这些首要原则的观点，而每一种学科必然通过这些观点才能进行。但是这项任务要么只属于辩证法的领域，

① 施特劳斯致沃格林，1951 年 6 月 4 日，信 39；比较沃格林致施特劳斯，1951 年 4 月 22 日，信 38。

> 要么与此有着特别的关系。因为，所有知识之路中通向最终的首要原则之路就属于它，这门能够严格审视一切的技艺。①

亚里士多德这么说意味着什么呢？以最高形式出现的辩证法是苏格拉底政治哲学中典型的方法。这些辩证法的论题似乎是正义，或那些正义和高贵的事物。对这一论题进行辩证的研究为什么能为所有科学奠定基础呢？为什么这样的辩证研究能处理理性和启示之间的激烈争论呢？这两项最为重要的任务之间又有着什么样的联系呢？在施特劳斯看来，为什么苏格拉底的政治哲学能够进行这两项工作呢？对于施特劳斯来说，什么是政治哲学呢？

没人会说施特劳斯没有在他的读者面前提出这个问题。但至少我不能在他的读者中，无论是朋友还是敌人，找到这么一个人，能够让人满意地说出施特劳斯的答案究竟是什么。在施特劳斯的回答中，人们引用最多的也是提及最多的是一份两页的回答，但施特劳斯在阐明其回答的时候，却认为它甚至是“什么是政治哲学的最易变的解释”。这“最易变的解释”被收入了以此问题为题的书中，而此书的第一篇文章也以这个问题为题，这是一篇在耶路撒冷所做演说的讲稿。这篇讲稿，以及这本书的第一部分都是以“政治哲学的问题”为题，我们在此文的开篇读到以下的文字：

> 接受一个十分困难的任务，被邀请到耶路撒冷讨论

① 亚里士多德：《论题学》，101 a 37－b 4。我要感谢博洛廷(Davie Bolotin)使我注意到这段文字及其重要性。

> 政治哲学，这是莫大的荣誉，同时也是一个挑战。相比于世界上的其他地方，政治哲学的论题——“正义之城、忠信之城”——在这个城市、在这片土地上得到了更加严肃的对待。没有一个地方再会像这里一样渴求正义，这座正义之城使最为纯净的内心和最为高尚的心灵充满了这圣土之上的热情……我片刻也不会忘记耶路撒冷代表着什么。

在《圣经》和柏拉图，特别是柏拉图的《理想国》之间，严肃地对待正义是它们十分重要的共同基础。但是，在同一篇讲稿中，施特劳斯说：“柏拉图的《法律篇》是它最为杰出的政治著作，这本著作中体现的政治哲学的特点是最为清晰的。”①

在他生前完成的最后一本书的开始处，施特劳斯反复描述了柏拉图的《法律篇》，一篇对柏拉图《法律篇》的评论。从引言到这篇评论，施特劳斯逐字逐句地从阿拉伯文翻译了阿维森纳（Avicenna）的叙述，在之前施特劳斯也经常提到阿维森纳的叙述，（按照我的理解）当施特劳斯第一次读到它的时候（那是施特劳斯还是个三十多岁的年轻人），它像鸣雷一般震撼了他：“对待预言和神圣法的处理方法就包含于……《法律篇》。”就像施特劳斯所有其他的评论一样，这篇评论的显著特点就是在术语选用上非常谨慎：施特劳斯从未以一种不能被逐字逐句翻译成柏拉图的希腊文的语言，来表述柏拉图的思想。但这显然是个例外。一开始，他就这样描述柏拉图笔下雅典的陌生人：“他把问题诉诸于启示，就好像它是出自对启示的公认解释一样，启示只向那些从未忘记它是最为合理的

---

① 施特劳斯：《什么是政治哲学？》，9—12，29。

人解释它的真正意义。”[①]如果这句话不是迈蒙尼德所说，也确实会让人想起迈蒙尼德。《法律片》中体现了辩证法，而这句话似乎是在描述辩证法的起点，尽管是唯一的起点。施特劳斯反复说过，那辩证法是“逊色于苏格拉底式的”辩证法，即便雅典的陌生人本身就是苏格拉底。《法律篇》的辩证法需要通过《理想国》的辩证法得到补充或得以完整。但是它却有着《理想国》所没有的优势：《理想国》接受了在本质上特定的首要原则，但在《法律篇》中，这些首要原则却被辩证地加以证明：“在《理想国》中，理性或知性从一开始就引导着城的建立。”[②]看来，施特劳斯认为，通过《法律篇》所列举的谈话式的考察技艺，人们可以从理性和启示的争执中上升并从而解决这一争端。

① 施特劳斯：《柏拉图〈法律篇〉中的论辩和情节》(Chicago: University of Chicago Press, 1975), 1, 7。

② 同上，27 和 38；亦见对《理想国》和《法律篇》的比较，14, 31, 75，以及 128。

沃尔什(David Walsh)

施特劳斯和沃格林思想中理性与启示的紧张关系

谢华育　译

尽管沃格林和施特劳斯的通信在出版前几乎无人知晓,但它的出版却是一件意义重大的事情。它使他们的读者和仰慕者有机会了解一个问题,这个问题使20世纪后半期的政治理论充满了趣味。施特劳斯和沃格林,这两位学术巨匠,他们的著作之间有什么样的关系?战后,在复兴古代政治理论的过程中,他们是公认的领导者。他们辛勤的结果就是我们有了一套政治理论的学说,这套学说从意识形态争执的荒漠中出现,它所具有的深度和广度从现代世界开始以来几乎无人知道。对于这项共同的事业,施特劳斯和沃格林各自做出了自己的贡献,但是,他们的贡献所具有的明确的本质却始终未被清晰地描述过。

虽然他们所取得的成果存在着明显的一致,但沃格林和施特劳斯在方式上也有着显著不同。讨论这些分歧的最好办法就在他们已出版的著作中。正是在他们的这些作品中,我们可以获得有关他们思想最充分的理解。而在未出版的或者零星的作

品中，没有什么比那些他们倾注心血以为交流的书籍更能展示他们观点的了。但是在这卷书中包含了一些特别具有价值的东西，这是有关这类通信的。这些通信并没有全面地展现他们的思想，但是这一点却得到了弥补，因为它们对特定的问题进行了有针对性的说明。两位作者不得不回答对方所提出的问题，这也构成了他们之间的联系，他们各自的著作都与对方的著作有关。

这使得那极为重要的对话变得具体，同时也使人们对此加以关注。尽管人们也许想说他们的通信应该更连贯些（而不要被日常琐碎的寒暄打断），但在他们互相关联的关系中，这些篇章所体现的明晰性是引人注目的。这些信件主要出自 40 和 50 年代，这时，有关他们共同点和分歧的本质正在逐步被明确。在这场卓越的对话中出现了非常丰富的课题，而在其中，有一个是其他课题的基础，我将对此进行集中的讨论。这就是施特劳斯和沃格林在方法上的分歧，而他们正是采用了各自不同的方法在讨论理性和启示之间的紧张关系。我相信它是一条主线，如果我们跟从它，当我们审视他们在研究认识论、柏拉图对话录、神话的本质以及各种其他内容时所采取的方法时，我们能找到他们这种方法上分歧的根源。

也许我们要注意的第一件事就是沃格林和施特劳斯赋予理性和启示问题的重要性。施特劳斯认为这个问题处于体现西方文明活力的核心处；在沃格林关于历史次序出现的整体观念中，他把这个问题视为中心问题。与他们许多的同代人不同，他们拒绝认同主流的世俗偏见。他们相信，人类生活和知识中包含的东西比通过现代科学的工具理性所获得的要多。人们要深刻认识到他们对次序的理性化阐述所做出的贡献，同时也要对只有在启示语境中才能展现出来的真理报以深深的敬意，而不是

对沃格林和施特劳斯弃置不顾。

这种持续的紧张关系成为了区分他们作品的标准之一。他们对这个问题的不同回答构成了他们在探索政治哲学问题时所用方法的差异。施特劳斯想通过保持它们之间的区别来保存它们各自的正确性。沃格林在理性和启示之间采取了一种调和的方式,以此来确立它们之间的延续性。在一个由理性定义的世界中,他们各自批评对方误解了启示的本质,但是他们不能批评对方没有从对启示真理和理性的关注出发来讨论问题。他们一点也不缺乏对犹太教和基督教的启示传统的尊重。

在这两者中,施特劳斯更具自我意识地谈到了启示传统。他不仅在种族或文化上是一个犹太人,更在精神上是个犹太人。我不是指他的宗教实践,而是指他对犹太教本质和摩西启示的理解。如我们所看到的那样,他头脑清醒地对现代世界中犹太人的处境进行了分析。在他的分析中所体现出的力量源自他对犹太教精神本质的深刻理解,也就是源自对构成这一本质的启示事件的坚定洞察。施特劳斯说:"当宗教的犹太复国主义对其自身进行理解时,它首先是犹太教信仰,其次才是复国主义。它必然把人类解决犹太问题的办法看成是一种亵渎神灵的概念",[①]除了这话以外,在对犹太复国主义所具有的各种矛盾进行认识时,我们很难再找到比这还敏锐的理解了。

除了这一冷静的分析之外,还要补充的是它对现代世界精

① 施特劳斯:《斯宾诺莎的宗教批判·序言》,*Liberalism Ancient and Modern* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), 230。施特劳斯曾经就"弗洛伊德论摩西和一神教"做过一次演讲,这篇演讲的手稿并未出版,但从中体现的对犹太教的辩护是非常吸引人的(我要感谢安格雷斯[Ronald Angres]把这篇讲稿的复印件提供给我)。

神环境的分析，这同样让人印象深刻。在其中，施特劳斯以尼采为依据，但从他那里得到了一种深入的洞见，这是很少有读者会注意到的。施特劳斯注意到："尼采的想法可以简化为这样一个命题，即现代人正试图保存《圣经》道德，而同时放弃《圣经》信仰。这是不可能实现的。如果《圣经》信仰消失，那么《圣经》道德必然也消失，而一种完全不同的道德会被人接受。这就是尼采的术语'权力意志'。"[①]沃格林同样对现代世界缺乏基础进行了批判，他也批判了在现代世界中居于主流的那些政治运动。同时，就在最近，尼采的这个看法似乎得到了更为广泛的认同。但是无论尼采还是施特劳斯、沃格林，或者其他人，似乎都并没有彻底贯彻这一想法中所蕴涵的含义。那就是，如果现代性的精神危机扎根于对启示的忽视，那么这场危机只能通过回到启示的来源才能被克服。[②]

这层含义也包含在施特劳斯以"进步或回归"为题的以及沃格林以"福音与文化"为题的文章中，同时他们确实曾经对它的结果一度很感兴趣。[③]但是，在最后的分析中，他们似乎却强行要求哲学这一方成为摆脱我们困境的方法。当他们都认识到哲学对于一个精英来说是一种符号体系或生活方式时，这就更加明显了。对于作为一个整体的社会来说，哲学不能形成精神和道德上的次序，历史政治的社会没有一个是存在于古典政治哲

---

① 施特劳斯：〈进步或回归〉，见潘格尔编，《古典政治理性主义的复兴》，240。沃格林同样对尼采进行了分析，我们可见《科学、政治学和诺斯替主义》（Chicago：Regery，1968）。

② 在〈意识形态之后〉见《自由的精神基础的揭示》[San Francisco：HarperCollins，1990]中，我曾试图在更宽泛的范围内对这个课题进行研究。

③ 沃格林：〈福音与文化〉，见于《沃格林全集》，卷 12，《已出版论文，1966－1985》，桑多茨编（*Baton Rouge*：*Louisiana State University Press*，1990），172－212.

学基础之上的。启示从本质上说并不具有什么政治性，实际上，它指向了人的超越性实现，但是，它却能够在具体的政治性的生存方式中对人类灵魂进行排序。

尽管从沃格林和施特劳斯那里引出了对启示传统深深的同情，但他们留给人们一种印象，在与理性的紧张关系中，仍然存在着未被探索的空间。当代人寻找着理性和启示之间的妥协关系，而沃格林和施特劳斯就处在这场寻找中的最前沿——特别是沃格林，他揭示了这两个有关西方次序的伟大符号体系之间具有共同的基础，而这比其他 20 世纪思想家所做的都要多——所以当我们对这个问题的状况进行冷静的估计时，他们的思考带来的收获和具有的局限对我们的估计来说就是极有启发意义的起点。他们对这种关系的讨论引人入胜，这种讨论无论是以个人化的方式还是以对话的方式进行，都把人们领向了这个奥秘的边界，这就是施特劳斯合情合理地对这个奥秘是否能算作西方文明的核心问题进行了怀疑，而沃格林则继续认为它是人类历史的中心主题。

施特劳斯对习俗中关于理性和启示的理解做出了最为公正的总结，他把这两者视为完全不同的知识形态。理性是人类能力的运用，其目的在于对现实本质进行合理的考察，对人应该如何活着进行探索。它的产生是因为人们需要“找到自己独立于其祖先的意义”，而且特别是当神圣法的多样性造成了混乱，而人们恰恰就处在这种混乱的语境中时。科学或哲学对本质的探究是一种尝试，它揭示了宇宙世界及位于其中的人类生活的合理次序。对神圣法的传统理解，“这是一部可以追溯到一个人格神的法典，它被一种自然次序取代了，这种自然次序就像后来人们称呼它的那样，它甚至可以被称为自然法——或至少用一个

更宽泛的术语，它可以被叫做自然道德”。①

在施特劳斯看来，人们从超越之神那里得到预言，而启示就植根于对这预言的顺从之中，那超越之神是万能的，除了启示本身之外，我们对他一无所知。启示真理不是由人类理性自主的权能所赐予的，而是由人格化之神的超越权能所赐予的，这个神向人类启示出他自己。在回答这样一个神如何能被信任这个问题时，施特劳斯说道：“只是因为契约。神已自由地规定了自身，但是所有的信任有赖于对神之圣言的信任，对神之诺言的信任；没有必然的关系，也因此没有可知的关系；同时，不必说，这项契约不是自由的契约，它不是自由地与最初自主的人缔结的；这契约根据《圣经》来说，它是神命令人去做的。”但是只要对理解的探寻仍然服务于神，它就依然与《圣经》启示相一致。一旦它成为了一种对真理的独自探寻，它就不再服务于神。“从《圣经》的观点看，这种释放就是哲学或科学的起源。”②

哲学把自己确立为一个独立的法庭，所以它不能够放弃自己具有的权威性而顺从于启示。从哲学的观点看，要么启示是一种“野蛮的事实”，它不具有任何普遍的重要性，要么它是一种“理性的产物”，也因此可以用哲学的标准进行检验。哲学所不能做的就是把启示作为启示加以认同。它不能认同存在一个高于理性的权威，或者在哲学对真理的追问之外还存在一个真理。在一篇值得注意的文章中，施特劳斯总结了它们之间的矛盾关系。

> 哲学要求启示在人类理性的法庭前建立起它的观点，

① 潘格尔编，《古典政治理性主义的复兴：施特劳斯思想简介》，255，256。

② 同上，256，258。

> 但是这样的启示是不会认同那样的法庭的。换句话说，只有朗朗皓日下的所有人在所有时间都能有这样的体验时，哲学才能认同这体验。但是神已经说过或已经决定了他要住于迷雾中。神学家们以哲学的武器对哲学进行攻击，只要哲学把自己限制在抵御这样的攻击之上，哲学就是胜利的。但是一旦哲学要发动进攻，一旦它要试图推翻的不是启示那些并不充分的证据，而是要推翻启示本身时，它自身就会遭受失败。①

哲学的生活方式转入了"有德性之人的自我欣赏"，对于这些局限性，施特劳斯显然也很清楚。希腊人强调把沉思，而不是行动作为人类奋斗的目标，这"必然会削弱道德要求的高贵性，而谦卑、负罪感、忏悔和对神之宽恕的信仰，根据《圣经》来说，这些却能完善道德.也必然会强化道德要求的高贵性"。此外，因为哲学而抛弃启示这是不理性的，因为它是"没有充分依据的"。②但是施特劳斯最后却依赖于哲学这一方，他认为，哲学本身不是一种立场或学说，而是一种生活方式。这种生活方式是通过对"有关最为重要之事物的知识"进行探寻而获得意义的。我想，他的意思是因为人们最可能通过哲学而获得对整体的理解，所以哲学将受到人们的青睐。

这样的青睐一点也没有削弱施特劳斯对启示的崇敬。在平衡这两个符号体系时，他谨慎地力求公正。因为正如启示不能确立起相对于哲学的优越性，不能对它的知识做出理性和必要的说明一样，哲学也不能以反启示的观点而存在，因为它不具有

---

① 潘格尔编，《古典政治理性主义的复兴》，266—266。

② 同上，250，259。

对所有事物的全面性知识，只有这样的知识才能取代启示。后者也是斯宾诺莎所进行的尝试，施特劳斯把斯宾诺莎看作是正统启示最有力的反对者，斯宾诺莎不能认识到他的目的就是要找到有关整体的必要的全面性知识，这非常重要，它说明了哲学的地位是无法保证的。哲学不能确立起它对整体次序的信仰，或者不能为抛弃启示找到有力的依据，哲学对理性探寻的垂青是没有根据的。

但是，施特劳斯最后说，哲学和神学是西方活力之所以长久的源泉，它们应该相互共生。任何一方都不能推翻另一方，解决这一矛盾的尝试是无尽的，这也是西方文明丰富多彩的原因。他强调说，从某种意义上看，这两种代码之间的紧张状态就是西方文明的生命。“没有一个人可以既是一个哲学家又是一个神学家，因此，也不可能超越哲学和神学之间的矛盾，或者假装综合了这两者。但是我们中的任何人都能也应该成为其中的一个，哲学家随时接受来自神学的挑战，或者神学家随时接受来自哲学的挑战。”[①]在许多方面，施特劳斯自己就有力地体现了这种紧张关系，他是一个学习政治哲学的人，他又不能忘记他同时生活在犹太教启示传统之中。

困难的是，施特劳斯抬高了这一紧张关系，并使它过于戏剧化了，这可能无意中提示出这组对立不会产生什么结果。对这些问题的进一步探索被施特劳斯的学生们继续了下去。启示可以被认为与哲学无关，而被轻易地抛弃。根据我的理解，这并不是施特劳斯的观点或想法。相反，他试图强调启示是对哲学的巨大挑战，启示同时要求哲学认识到“对明显的知识进行追问是

① 潘格尔编，《古典政治理性主义的复兴》，270。

以一个并不明确的前提为基础的”。[①]但是，如果不继续努力拓展和详述它们的共同基础，这就会永远存在一种危机，这组紧张关系可能会变得毫无意义。

施特劳斯的观点存在着危险，他试图在神学和哲学的区分之间树立起高墙，而不是建立一种他所希望的共同的认识。如果理性和启示是不可简化的知识形式，那么我们可能会认为它们是互不相干的。顺便说一句，这可不是天主教的观点，天主教尽管认为它们两者是不同的，但最后却看到了它们的连贯性。[②]这在阿奎那的理论中得到了最好的反映，阿奎那认为神的恩典并没有磨灭自然，而是使自然走向完美。施特劳斯的看法更应该说与天主教的观点部分相同。人们在描述他的成果时，可以认为他不偏不倚地认识到了，在这组紧张关系中双方所各自具有的成分。在许多方面，施特劳斯的贡献在于他抬高了理性和启示之间的区别，所以他也能更好地保存这两种传统的完整性。

与之相比，沃格林更注重这个天主教观点的另一面，也就是天主教的观点看到了从理性迈向启示的运动。这一要点最后使他宣称理性和启示的区分是站不住脚的，而这一要点正是来源于教会神父们的努力，它们论证了基督教高于希腊哲学。但对于沃格林在 20 世纪 40 年代更为重大的发现来说，这种认识只是其中的一部分，沃格林发现了所有教条化或概念化的表述具有的第二本质。他放弃了“政治观念史”这个即将完成的计划，当“它使我认识到，观念的历史这个概念是对现实的一种意识形态化的扭曲，如果没有有关最直接体验的符号，就不会

---

① 潘格尔编，《古典政治理性的复兴》，269。

② 施特劳斯在通信中提出，他“对启示和人类知识的区分是你（沃格林）所反对的，但这却是与天主教学说相协调的”（施特劳斯致沃格林，1951 年 6 月 4 日，信 39）。

有什么观念”。[①]长久以来人们把理性和启示相分离，像这样的区分并不必然反映现实的情况；它只是一种知性的构建，而在这种构建背后确是一个具有更大流动性和奥秘的具体的情形。

沃格林发现，“理性”并不意味着人类知性散发出自主独立的光芒，“启示”也并不意味着人类灵魂完全无条件的顺从。这只是对理性和启示所做的漫画式的扭曲，这种漫画式的扭曲之所以能在哲学史中发展，是因为人们随时愿意接受关于这两者相分的说法。此外，神父们所断言的理性和启示的分别与这种讽刺性的推断并不相同。因为做出这种区分是要说明启示优于希腊哲学，而在托马斯对这两者的平衡中，它达到了一种不稳定的平衡，而当现代世界坚持认为理性具有更高的权能时，问题发生了转向，这两者再次被完全分离。

> 基督教神学在想象中把柏拉图的 *nous* 贬为一种“自然理性”，从而改变了 *nous* 的特性，真理之源就从属于高于一切的启示之源了；柏拉图把 *Nous* 想象成“第三位”神，而这想象中那启示的紧张关系却在虚构的遗忘行为中被忽略了，而对于基督教来说，却获得了对启示的垄断。但是历史进行了报复。神学家们作为仆人，他们想象中的非启示的理性已经成为了一个自作主张的主宰。[②]

也许这一点在洛克的断言中得到了最好的体现，洛克认为启示在被允许说出前，它必须服从于理性的判断。在一定程度上，可

---

① 沃格林：《自传性的思考》，桑多茨编（Baton Rouge：Louisiana State University Press，1989），63。

② 沃格林：《次序与历史》，卷 5，《寻找次序》（Baton Rouge：Louisiana State University Press，1987），43。

以说施特劳斯的观点延续了这种扭曲。

在理清这种混淆的道路上，沃格林之所以能走得很远，这是因为他获得了重大的发现，在观念的背后存在着另一种更为根本性的层面，这就是活生生的体验和符号。学者可以对它们进行考察，因为它们通过语言得到了表述。通过回溯这一发现过程，人们可以回到前分析的体验和符号中，而前者正是在后者之中才得到了最为直接的表述的。在问题因为概念化的讨论而被扭曲之前，这使得人们能够对待问题，就像在直接的现实中遇到它们时所做的那样。沃格林发现，到这一步，所谓的问题通常就消失了。理性和启示的两分是一种教条，强加在更为复杂的活生生的现实之上，而现实决不是由这样一种觉察所构成的。

古典哲学家们并不认为他们只是运用了他们那独立的"自然"理性。相反，他们把 *Nous* 看作是神圣的现实性，而人类的 *nous* 参与到这种神圣的现实性中，并通过这样的参与获得了知识。在很长的一段时间内，沃格林也保持了从根本上对启示和哲学，以及神话这三种不可简化的符号形式所进行的区分。但是在《普世时代》中，他放弃了这种区分，按照他的解释，这是因为哲学本身就是启示的一种形态。人们能够直接觉察到神圣的显现，而对神圣现实性的意识就发生在这种觉察的两种基本形态中，这种意识从柏拉图的超越（*epekeina*，《理想国》509 b）中引出了灵魂，还从《创世记》的源初（*bereshit*，创 1:1）中引出一种中介性体验，而这种体验中所涉及到的神圣显现对宇宙世界进行了排序。启示和神话现在已经成为了不可简化的符号形式。在沃格林看来，除非神已经向人启示出他自己，否则不会有什么关于神圣存在的知识；如果神圣的境地本身作为探寻运动的来源尚未出现在灵魂中，那么就不可能有什么对神圣境地的探寻。同时，在人对神圣现实性的意识中的发展并没有为整体

的次序提供什么全面的解释。关于对宇宙世界的神圣排序，仍然需要按照灵魂中所透露出的神圣性对它进行符号化。启示从来不需要以关于天体演化的神话为形式，同时我们通过犹太教和基督教启示的内容获得的那些理解，其中很多都包含了对整体次序的一种推断。①

那么，希腊哲学和犹太教及基督教的启示在哪些方面是不同的呢？沃格林的回答似乎否定了任何性质上的不同；它们都是神显现的形式，都是对“神圣现实性之完整性”(*theotes*，西 2：9)的启示，要对这两者进行区别主要通过两种方式，一是在细述它们的体验时所根据的指向，同时，它们各自都产生出相关的神话，这些神话的区分程度也是区别的依据。在论述保罗的章节中，沃格林清楚地说明了哲学和启示之间的关系，在那里，他注意到了哲学家们和使徒之间存在着的平行关系。他说：“这是可以预计到的，因为圣徒和哲学家都清楚地说出了一种次序，而这次序是通过人对神之显现的回应而构建起来的。但是，重点已经从化身于世间那神圣理智的次序，转向了要从它的混乱中获得神圣的灵魂救赎，从现实的悖论转向悖论的消除，从对指向性运动的体验转向这体验的完满。”②他把它们区分为理智的和灵魂的神之显现，所依据的是它们各自强调的是哪一种体验的维度。哲学展现了理智或理性的次序，这种次序来自于它的灵魂与神的接触；启示则把目光投向了它那灵魂体验的完满，但也同

---

① 沃格林：《次序与历史》，卷 4，《普世时代》(Baton Rouge：Louisiana State University Press，1974)，7—11；〈起源与超越：有关真理的沉思〉，见于《沃格林全集》，卷 28，《历史是什么？和其他晚期未刊著作》，ed. Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (Baton Rouge：Louisiana State University Press，1990)，173—232。

② 沃格林：《普世时代》，241。

时觉察到需要对社会进行理智的排序。

从这个观点看，这两个符号体系是相关联的。犹太教和基督教对于超越性的神圣灵魂有着更高度的区分，超越性的神圣灵魂在历史中是作为人类的救世主启示出自己。哲学具有更高的理智精确性和理性分类，这些对于历史中个人次序和社会次序的产生是至关重要的。它们远不是对立的，在对神之显现的启发性体验中，它们找到了共同的来源，同时，在这场争斗的两极之间对它们进行细述可以认识到存在中的次序以及趋向永恒次序的拉力，而永恒的次序高于所有与存在进行的争斗。关于西方文明中的这场长期的争论，无论如何这都是一次大胆的重新思考。它满载着人类生活各个领域的成果，它也可以说是沃格林最大的理论收获。但是，对于思考理性与启示的区别而言，这种方式是否令人满意呢？

也许没有什么很好的检测方法，我们只能把沃格林的这种关联思想与施特劳斯所理解的哲学与神学的高度对立放在一起进行思考。我们能使用的就是他们在书信中的对话，我们还可以通过他们的著作对问题进行拓展，而进一步探索雅典和耶路撒冷的关系应该是可能。关于习俗中对这两者的区分，施特劳斯提供了最有力的描述，而沃格林对它们的调和则是黑格尔以来最为深邃的。问题在于，对于这些在施特劳斯看来是终极性的断裂，是否沃格林找到了一种方法能弥合它们？他能否证明，不仅人们能够，而且人们应该同时成为信仰者和哲学家？

第一个要被弥合的断裂就是把这两者在道德观念上的不同看成是根本性的分歧。在这点上，施特劳斯似乎有所让步，他认为道德是哲学和启示的共同基础。他甚至进而认识到，启示强调谦卑以及对神圣意志的服从，哲学则依赖于人们能对自尊和高于所有恶行的优越性有一种高尚的感觉，在某种程度上，相比

于哲学，启示提供了更强大的道德基础。但是，为什么这些就是唯一的可能性？难道高尚的人就不能认识到，当在充满着救赎之圣爱的光芒下思考自我时，需要一种对自尊更真实的感觉吗？可能这会激起奥古斯丁式的想法，即如果人类的心灵只依靠它自己的力量，那么最后它会堕入傲慢的深渊。人们所需要的是某种方式，把这个过程理解为从更为紧凑的道德迈向更具区分性的道德的一种运动。在某种意义上说，施特劳斯已经意识到这一点，他认为启示性的道德是更为优越的——这意味着"理性"和"启示"是相应的，而不是不可调和的。

要进一步讨论这个问题，就必须弥合第二个对立，在施特劳斯看来，这就是在知性上对神的服从以及理性探究所具有的自由追问之间的对立。只有当对真理的理性追逐要求不再服从于神圣的现实性时，它们才能成为一对不可解决的矛盾。是不是有这样的可能性呢，只有通过参与到神圣之源那明觉性的次序中，理性才可能被得到？在我看来，沃格林著作的一个主要成果就是证明了对 *nous* 的古典理解扎根于对神圣 *Nous* 的参与中。沃格林坚持认为，除了面向神圣的人类理性所进行的排序以外，就别无理性可言了。这点看来还要进一步加以说明，在希腊语境之外的那些对理性的展现中，人们也热衷于采取某种形式对历史中的神进行区分性的启示。这正是《次序与历史》的主要课题。①

---

① 在沃尔格林讲座上，沃格林把它描述为："一个原理，即人类在社会中存在的理论必须在体验的媒介下才能发挥作用，而这些体验在历史中已经区分了出来。在人类存在的理论和历史对体验的区分之间存在着严密的关系，而在体验中，存在获得了它的自我理解。理论家既不能出于这样或那样的原因忽视这体验中的任何一部分；他也不能以一种阿基米德的立场站在历史的本质之外。因为这种区分的最大限度通过希腊哲学和基督教已经获得了，具体地说，这意味着理论必然运动在古典和基督教体验的历史视域中。"（《新的政治科学》[Chicago: University of Chicago Press, 1952], 79）

沃格林已经能够对次序的启示性根基进行探索，因为他已经能够弥合有关这些符号解释的第三种根本性两分。尽管施特劳斯认识到它们不可能不是来自于神，不可能不是一种对神圣启示的表述，但他坚持认为，从实证的角度，它们不可能被证明是来自于一个超越性的源头。关于它们，最多可以说他们是“人对神之行为的一种解释”。[①]但是，在从人起源或从神起源以外还存在着第三种可能性，那就是在启示的遭遇过程中，神圣的现实和人的现实相互参与，这样就产生了神-人的符号，而它们就是这样的一种符号。从严格意义上说，它们既不完全是神圣的，也不完全是人的，它们具有这两方面的特点。如果它们是这样的，那么我们怎样才能认识它们呢？我相信，沃格林的回答是，通过重构它们背后的体验，通过能够或不能够认出权威性的神圣显现，在我们的心灵中我们已经“有所认识”。

乍看起来，这十分有道理，如果能够在神之恩典使自然趋向完美的运动中看待理性和启示之间的“冲突”，这些冲突也就化解了。但是这并没有回答施特劳斯的一个根本性的顾虑，总体而言，这也是世俗科学的顾虑，也就是如果采纳这种观点，我们就要把理性交给信仰。施特劳斯所担忧的是，认识到启示具有“超理性”的特点等于臣服于非理性的黑暗。[②]他也愿意承认神之恩典可能使自然趋向完美，但是从自然这一方来说，这看起来还是要抛弃理性。在我们再次搞清一切问题之前，无需根据的信仰是必要的，而且确切地说，这种信仰不需要任何根据。在他们的对话中，沃格林似乎也觉察到了施特劳斯的顾虑，他认为这是一个核心性的困难，他的著作就是要解决这些困难。他对这

① 潘格尔编，《古典政治理性主义的复兴》，261。

② 同上，264—65。

个问题的理解是深邃的，仅此一点就值得我们注意他的努力。在与施特劳斯的通信中出现了许多异议，尽管这些异议没有任何结果，我们却可以把沃格林的著作看成是对这些异议的延伸性的答复。

但是这些信件提供了一个重要的起点，特别是其中最具实质性的两封信，第 38 和第 39 封。在第 39 封中，沃格林坚持要抛弃施特劳斯以为起点的前提，他认为，我们能先验地区分理性和启示。“因此，如果不加以限定，人类知识和启示知识之间的区别就不能确立起来。”他的观点是把启示知识描绘成不同的类型就已经质疑了它来源的真实性。当我们不只是把它当作是人类得自神的知识，那么“不仅启示的内容被当作心理学分析的对象，它那推断中的来源，也就是神，也被否定了”。沃格林认为，启示的问题“不能与这样看待启示而产生的问题相分离”。[①]关于什么是启示，我们已经有了某种暗含的标准，如果不是这样，又怎么可能来确定什么是启示，什么又不是启示。也就是说，我们必然已经知道什么是启示。

这里，沃格林要强调的是，启示通常是关于什么的。对宣称为启示的观点进行审察，使真正的启示区别于虚假的，这个过程已在社会传统的基础上被完成，因为社会传统就是植根于启示那活生生的体验的。在以下的篇章中，沃格林阐述了他的观点，由于这些文字非常有价值，我将全文摘录。

> 这些陈述是必要的，可以通过它们来恰当地理解特定的历史事实，比如，启示之清晰程度的问题，这是在自然、律法和精神等一系列保罗式的问题中所提出的。即便知识被

① 沃格林致施特劳斯，1951 年 4 月 22 日，信 38。

> 这样理解成为“自然”法，它也可能是启示知识。亚历山大的克雷芒提出的观念，即希腊哲学是异教徒的“旧约”，以及教父有关 *anima naturaliter Christiana* 的理论，[①]它们都属于这种情况。而最为重要的 *doctrina Christiana*，[②]它被认为包含了启示两千年的发展，它也属于这一类。神的“圣言”不是一种可以被清楚地说出的言语，它是一种含义，在非常“自由”的解释中这种含义能被清楚地表达出来，而“自由”的解释是从历史社会中精神的显现那里获得合法性的。[③]

关于启示，如果没有这样一个更广泛的概念，那么我们就不能说明这样一个过程，即随着时间的迁移，对启示的解释是如何日益精练和日益清晰的。我们甚至不能解释我们如何才能辨认出启示。

确实，如果没有这样一种对启示的直觉性理解，我们可能将拆散人类知识的整体，这是很危险的。甚至对“自然的”或“人类的”知识进行区分是因为人们觉察到它不是神圣的知识。如果不能接受启示，那么，人类知识发现自己不得不为次序确立“预先给定的条件”，在这样的次序中它才能找到自己，只是到现在才跨出它那自我的来源。从笛卡儿到胡塞尔的现代认识论是扭曲的，从中我们看到了巨大的困难。沃格林认为，“我”与世界的关系，对可知性和现实次序的依赖，以及对超越时间的神之存在的认识，这些通过对意识的“预先给定的条件”进行清晰的阐述，

---

① 【译按】*anima naturaliter Christiana*，拉丁文，意为天生具有基督徒灵魂的人。

② 【译按】*doctrina Christiana*，拉丁文，意为基督教教义。

③ 沃格林致施特劳斯，1951 年 4 月 22 日，信 38。

能够更为恰当地确立起来，沃格林这样想当然是正确的。这就是启示知识，无论它是出现在对犹太教和基督教具有自我意识的区分中，还是暗自出现在镌刻于人内心之中的神之律法里。

从这种意义上说，施特劳斯抱怨道："所有对启示的所谓反驳都是以对启示的怀疑为前提的，而所有对哲学的反驳都是以对启示的信仰为先决条件的"，[①]这也是合理的。但这并不是说最后的定论就是先决条件缺乏一致。它其实只是这场对话的开始，而这场对话就是要提出这样的问题，即怎样的先决条件才更具有包容性呢。且不说现代的例子，如果哲学的基础是以接受神圣为前提，那么说启示本身的基础是类似的对神圣显现的期望，那就显得不重要了。所以，我们要问的问题就是，在怎样的程度上，哲学本身扎根于，并描述了向启示发展的运动。

施特劳斯自己就肯定了这种关系，这是可以理解的。哲学所追求的是有关实质的知识，是自然的本质，而这才是哲学，它是远离表象和习俗的。它的目标是有关整体的全面知识，在整体中它才能找到它自己，也因此它才能与神的全面知识相抗衡。哲学未必会在普罗米修斯式的那种毫无意义的傲睨神明中失去自己，而这种傲慢的努力在斯宾诺莎那里第一次得到了完整的表达。在许多方面，斯宾诺莎呈现了哲学的失败，当哲学以对启示的明确反对为基础，并展开它的讨论的时候。从一开始，失败就存在于这个计划之内，因为"神之完满说明了他是无法可理解的"。[②]更为合理的也是更有成果的

① 潘格尔编，《古典政治理性主义的复兴》，269。

② 同上，267。

方式是追赶一种有关整体的智慧，这也是人们可以得到的智慧。这就引出了苏格拉底的看法，只有神是智慧的，人类的智慧包含在对神圣智慧的依从中。

对智慧的追求会发展成冥想中对神圣境地的寻找，这神圣的境地是决定性的万物之源。如沃格林所说的哲学体验那样，在一种充满焦虑的无知状态中，它始于对万物缺乏起源和尽头的觉察，以及情欲中对万物生存之基础的渴求。这会发展成一场探寻，而追问的对象就存在于这场探寻中，到了这时，它最后就成了柏拉图哲学中有关善的想法，而这种善是超越显贵和权力中的存在的。在触及到神圣、超越时，人类的 *nous* 就参与到神圣的 *Nous* 中，并且以与之相适合的方式领会万物的意义。[①]这是人类可以获得的全面知识。哲学的智慧是对神圣智慧的参与。[②]

在冥想中清楚地阐述哲学所拥有的知识，通过这个过程，

---

① “人们意识到在无知的状态下提问是令人不安的，这种意识就其本身而言可明觉为灵魂中的一种运动，这种运动所趋向的境地作为灵魂的推动者就出现在灵魂中……不安已经就是人关于他存在的一种知识了，在这个知识所出自的境地中人不是他自己，如果情况不是这样，就不会有什么存在意义上的不安了，而这不安也不会趋向那个境地了。可以这样理解，神—人相遇的运动是要形成一种可知的意义单位，而它在内容和结构上都是理智的。”（沃格林：〈理性：古典的体验〉，《已出版论文》，272—273）【译按】沃格林的这篇〈理性：古典的体验〉在最初发表和收入全集时并不完全相同，显然，收入全集时个别词句做了改动，以此引文为例，文中“as it moves”改成了全集本中的“as its mover”，这里使这个〈神圣的〉境地作为灵魂的推动者和吸引者的作用更加明确了，而在最初发表时的表述是含混而令人费解的（作者或者编辑者似乎也意识到了这个问题），此引文在本卷书中的翻译均以全集本为准。

② 在这个意义上，黑格尔的例子可能比斯宾诺莎更有启发性，因为他更清楚地理解到，人的和神的智慧可以是一致的，只要它们超越了它们不同的特性。《精神现象学》就是“这样的阶梯”，它向个人揭示了一条通向这种绝对科学知识的道路。这之所以可能，只是因为历史的进程已经抵达了顶峰，而在顶峰处人和神的分离在对绝对精神的自我意识中得以弥合。这就是为什么黑格尔要说，已经超越了对智慧的爱而成为对它的实际拥有。

哲学抵达了启示这个开端。启示是否发生，这当然不仅仅是人类媒介作用的结果。神圣的境地已经变得明晰，关键的问题就是，如何通过朝向这个神圣境地的紧张关系，确立人的意识。这随后发展到人要确认或证明这信仰，这个追问的开端。施特劳斯认为对信仰的依靠对哲学是有害的，他认为："它不能够说明它自身的必然性。"[①]但是这并不等于就认为，这样的追问是无根据的。相反，在最全面的意义上说，如果切实地对存在之神圣境地进行探寻，对真理的追寻可以被认为是最可靠的。在这个过程中，对于吸引和被吸引、愚昧和知识的紧张关系而言，这场探寻变得明晰了，而通过这个过程，作为信任之源的境地也出现了。哲学可能无以证明它自己的信仰，但是它能够清楚地阐明这个信仰，以至能使作为其基础的神圣现实性变得明晰。

这意味着，哲学在彻底无知的语境中不会发挥作用。似乎，施特劳斯正是想到了这一点，当他注意到"如果不能理解人的本质，正确的生活方式不能完全确立起来，而如果不能理解整体的本质，人的本质就不能被充分阐明"，他从中得出结论："正确的生活方式仍然是可疑的。"[②]在他的描述中，我们"对于最为重要的事物是无知的"，只有当知识被定义为推论性的必然知识时，这一描述才是有效的。当我们把知识看作是哲学所依靠的信仰，并认为知识能够被清楚地描述成为对前文所述次序的那种具体的体验，这时，他的描述就无效了。施特劳斯不愿承认这样的可能性，他坚持他那有关整体的必然知识，也许就是在这一点上，他最终与沃格林分道扬镳了。

---

① 潘格尔编，《古典政治理性主义的复兴》，270。

② 同上，260。

但是，他们的分歧也许并不像表面上那么大。对于施特劳斯，对这个问题最重要的思考就是他要求生活于耶路撒冷和雅典的紧张关系之中。作为哲学家，他感到不得不抛弃启示的权威性；否则，他就不能自由地追求这有关整体的必然知识。但是，作为犹太人，他不能忘记启示性的真理，这真理构成了他所属的社群。在《斯宾诺莎的宗教批判》的序言中有一段引人注意的文字，在其中，读者可以清楚地看到在这些问题的讨论上，他很接近于沃格林。他讨论了对宗教知识的怀疑性批判，他认为这些批判缺乏依据而予以抛弃。

> 传统回顾了遥远的过去，通过传统人们知道了神在向人启示他自己，神在向人宣讲，这也使得今天人们对此"只是相信"，但除此之外，通过每个人都具有的现时体验，人也可以知道这些，只要他不拒绝这种体验。这种体验不是一种自我体验，不是某种人类潜能的实现，不是人类思维所发挥的某种作用，也不是人类思维成为了某种它想要的或是自然使之成为的东西，它是某种意想不到的东西，来自于外在，与人们的收获相对立；它是把神体验为你、父亲和所有人的王；它是对明确谕令的体验，这谕令宣讲给此时此刻的我，它与一般的法律或观念不同，这些法律或观念总是引来争议，也总是能允许例外的存在；人体验到神的召唤，这召唤要求人们全心地爱他，只有全心全力地服从神的这一召唤，人们才能认识到其他人是他的兄弟，并且像爱自己一样爱他。①

① 施特劳斯：《古代和现代的自由主义》，232—233。

作为对宗教知识合理性的说明和辩护，这段陈述很难再被改进了。宗教知识是同样的知识形式，这是信仰之源，而哲学则来自于这个信仰之源，如果接受这一点，人们就只会问，为什么施特劳斯不能把这种体验知识看作是沟通信仰和理性两极的桥梁呢。

沃格林的天赋使他能理解这两者的延续性。哲学和宗教都起源于那神圣的境地，他认识到，在对这个神圣境地的体验性接受中，理性和启示是同一的。施特劳斯对所有这些努力都进行了批评，“每种综合实际上都是一种选择，选择耶路撒冷或选择雅典”，[①]对于沃格林，要击破这样的指责是巨大的困难。显然，尽管沃格林认为接受启示是哲学思考的条件，耶路撒冷却并不具有什么优越性，因为在很大程度上要通过在哲学思考的语言中重塑启示性事件，这项综合才能完成。最为有力的异议就是，沃格林暗自选择了雅典。难道沃格林把神的圣言简化成了哲学家的 *logos* 了吗？

当然，回溯到神父们，所有这类尝试都遇到了这样的指责，而且通常这些指责都具有合理性。在过去近两千年的岁月中，在理性和启示的统一中发现正确的平衡方法并不是件容易事。因为把基督教的历史唯一性转变成为意识的内在动力，沃格林也遭到了质疑，特别是他后期的作品。这些批评乍看起来似乎有理，但是当深入思考后，它们就显得离谱了。其实，这种不同意见揭示了，沃格林在多大程度上实现了一种保留这两者各自特性的综合。

沃格林将理性和启示相结合，这不是通过将《圣经》体验简化成哲学，而是通过将哲学的探索提升为启示性的事件得以实现的。他不是把注意力集中到这两者最为细小的共同特点上，

---

① 施特劳斯致沃格林，1951 年 2 月 25 日，信 37。

们与过去的那些形式始终是一样的。①

哲学和启示之间的关系当然不能简单地认为是从紧凑到区分的进步，因为在某些方面哲学更具区分性，而在另一些方面，启示更具区分性。它们更应该被描绘成平行的区分形式，各自与自身周围那些紧凑的形式相抗衡。即便在某些地方它们并不平行，甚至明显对立，比如在关于世界起源、神圣救赎的必然性和神化身于人之本质中这些问题上，它们也不必然是矛盾的。如果我们能认识到从紧凑的宇宙论陈述向更具区分性的、超越性的视域发生的运动，它们的分歧是可以被弥合的。如果事实并非如此，我们又如何解释犹太教中更为有限的宗教运动为什么能说服被希腊哲学所教化的世界，要知道希腊哲学可是对现实的次序进行了更为充分的说明的。

更进一步说，问题变成了是否理性和启示最终都服务于同一个真理。如果真理只有一个，即便偶然性的人之存在也许只是微微感觉到它，我们也必须保存这样的信仰，即理性和启示是统一的。要做到这一点，我们必须尽我们所能，严肃地对待探索它们延续性的任务。施特劳斯认为雅典和耶路撒冷之间存在着紧张的关系，他阐明了这种僵局，这胜过近代所有对此的描述。在当代，沃格林关于紧凑和区分对等的理论则提供了最有说服力的方法以解决这一问题。他们在通信中的对话促使他们阐明各自的观点，这样想是非常有趣的。

---

① 这就是有关历史进程奥秘的一部分，在历史中，较早的符号形式不是简单地消失，而是继续与新的符号化过程共同存在，而新的符号化就是在较早的符号形式中产生的。这确实是对传统符号体系之整体性的一种思考，这些符号体系保持着自身的有效性，即使它们之后还出现了更具区分性的表述。犹太教和基督教就是这样一个特别清晰的例子，它们之间相互延续但是并没有被遗忘。如果把它们作为是有关正确和谬误的替代选项不会使人有任何收获，如果陷入一种混乱的主观性冷漠中，那也不会有任何好处。只有选择一种能够找到区别却又不会认为谁比谁优越，或谁比谁低贱的方法，这才能与实际的状况相适应。

译后记

结束了《信仰与政治哲学》的翻译工作，坐在椅子上望着天花板，觉得无比幸福。幸福是什么？当电影里，范伟用上厕所蹲坑为幸福做注脚的时候，我们可以会心一笑，但是要描述施特劳斯和沃格林给我们带来的幸福，这就一下子变得艰难了。除了完成一项艰巨任务以后的轻松，就要谈谈思想上的收获了。

为什么施特劳斯和沃格林的通信要以“信仰与政治哲学”为题呢？通常说来，哲学追求的是知识，但是近代以来，对知识的讨论却在主观主义和客观主义之间纠缠不清，这种局面一直影响着整个社会科学的研究方法，进而影响着人们生活中政治、经济的层面，乃至生活本身。比如自由主义的原则和完全的市场经济在理论上就是以主观主义为基础的，而客观主义发展到极端就出现了各种集权主义和计划经济。但是所有的这些选择都是令人不满意的，甚至是错误的。在19世纪和20世纪之交，一些德语国家的学者试图解决这个问题，开始寻找一种真正科学的知识，并试图在主客二元之间找到一条出路。胡塞尔就提出了“严格科学”的问题，他坚持在主观主义的基础上进行讨论。以他为背景对施特劳斯和沃格林进行理解似乎非常重要。施特

劳斯和沃格林都对胡塞尔提出了批评。沃格林认为胡塞尔的工作并不能让人看到本真。通过对大量古典文献的研究，他找到了一种神圣的意识，由于经常使用“luminous”、“luminosity”这样的词汇，有些学者认为，他在胡塞尔的意向性之上又找到了一种更高的意识，在这本中译本中，将它译作“明觉性”。沃格林认为这种神识既是感知现实的器官，又是现实的内容，这种内在于现实的神识始终在阐释现实。显然，沃格林认为这种神识具有普遍、永恒、稳定的色彩，在此基础上，知识产生了，同时在这种思考方式下，一条解决主客二元的道路出现了。但是神识真地能带来客观，带来知识吗？施特劳斯肯定很怀疑。信仰的体验真地可以依赖吗？他用一种怀疑的体验对待沃格林所有体验的成果。他也反感否定客观，以及完全在主观主义的基础上进行探索，因为这很容易带来一种新的历史主义和相对主义。对于驽钝的凡人来说，我们只有在常识的基础上，通过柏拉图的辩证法，才能向超越，向永恒上升。

我们确实无法说清楚谁对谁错，更应该说，沃格林和施特劳斯为我们展现的是两条不同的道路。在他们的思想中，我们看到了其他许多现代思想家所不具备的丰富性。这种让人感到幸福的丰富性中有神圣，有超越，有永恒，有我们这些现代人通过感官所不能知晓的东西。正是因为这种丰富性，让我想尽快停止言说，因为我总是会想到那句诗：“我说秋天，秋天碎了。”衷心希望各位读者不要只是从这本书中看到一个“碎了的秋天”。

施特劳斯和沃格林的语言为翻译造成了极大的难度。沃格林的英文怕是英语国家的读者都会不习惯，他的超长短语、复杂的介词结构和特殊的词汇用法总是会让人觉得胸闷，似乎他有意通过这些方式使得自己的文本具有更为广博的含义。施特劳斯的语言是狡黠的，尽管字面上不难理解，但是放在不同的语境

下，就可以做出不同甚至相反的解释，我想每一个施特劳斯的译者都会对他的作品心有余悸，要知道，这位思想家有着他自己独特的解释学方法，而当他写作的时候，他会同样把这些技巧运用到笔尖。好在张新樟博士对通信部分的翻译以及何子建、林国荣两位先生的译文极为杰出，从他们的成就中，我获益匪浅。

但是这本中译本的出版，不仅体现了我们这些译者的心血和汗水。我想我们都会感谢刘小枫老师那么多年来的辛勤工作，他对西方思想的介绍，在每一个被现代性的浮躁烦扰着的心灵中撒下了清凉。在探寻知识的道路上，每当我们手中的明灯熄灭的时候，倪为国老师的安慰和鼓舞总会重新点亮它。本书的编辑万骏先生以他的聪慧和严谨弥补着我们犯下的一个又一个错误。

此外，我想我们每个人都要衷心感谢许多帮助过我们的人。就我个人而言，更是如此。我是在和陈克艰老师的谈话中，才领悟到为什么施特劳斯认为只有政治哲学才能成为严格的科学和真正的知识。程念祺老师一直关心着我，这让我有勇气完成这项艰巨的任务。在香港中大任教的吴逢时博士，和她讨论色拉叙马霍斯在《理想国》中的意义，使我学到了很多。还有王郡先生，他的基督教史和近代史知识为我提供了许多帮助，也是他的鼓励，使我放弃对“露才扬己”的顾虑，在这里写下我的一点体会。

随着读者对许多问题认识的加深，我们翻译中的许多问题会暴露出来，这也是我们期望看到的。从一开始，我们就希望自己的翻译能成为一块砖石，铺垫在各位读者知识探寻的道路上，这样我们就非常欣慰了。最后，再次衷心希望读者们能从此书中获得愉悦和安宁。

谢华育

于 2006 年深秋

图书在版编目（CIP）数据

信仰与政治哲学——施特劳斯与沃格林通信集 / 恩伯莱，寇普编；谢华育，张新樟等译.
—上海：华东师范大学出版社，2006.12
（西方传统：经典与解释 / 刘小枫主编）
ISBN 978-7-5617-5118-3
Ⅰ.信 … Ⅱ.①恩…②寇…③谢…④张… Ⅲ.施特劳斯，L.（1899~1973）—哲学思想—思想评论②沃格林—哲学思想—思想评论 Ⅳ.B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 152809 号

VI HORAE
上海六点文化传播有限公司
企划人 倪为国

丛书主编 / 刘小枫
特约编辑 / 万 骏
美术编辑 / 吴正亚

Faith and Political Philosophy :The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin，1934–1964
Editors : Peter Emberley and Barry Cooper
Copyright © 1993, 2004 by The Curators of the University of Missouri
University of Missouri Press, Columbia, MO 65201
Simplified Chinese Translation Copyright © 2007 by East China Normal University Press
Published by arrangement with The Curators of the University of Missouri through Shin Won Agency.Co.
ALL RIGHTS RESERVED.
上海市版权局著作权合同登记 图字 09-2005-581 号

西方传统 经典与解释

信仰与政治哲学——施特劳斯与沃格林通信集

恩伯莱 寇普 编
谢华育 张新樟 等译

统 筹 储德天
责任编辑 审校部编辑工作组
责任制作 李 瑾
出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电 话 021-62450163 转各部 行政传真：021-62572105
网 址 www.ecnupress.com.cn www.hdsdbook.com.cn
市 场 部 传真 021-62869887 021-62602316
邮购零售 电话 021-62869887 021-54340188

印 刷 者 商务印书馆上海印刷股份有限公司
开 本 890 x 1240 1/32
插 页 2
印 张 16.5
字 数 325 千字
版 次 2007 年 6 月第 1 版
印 次 2007 年 6 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5617-5118-3 /B·291
定 价 39.80 元
出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)