上海三联书店

施特劳斯与古典政治哲学

LEO STRAUSS AND CLASSICAL POLITICAL PHILOSOPHY

● 刘小枫 主编　张新樟 游斌 贺志刚 宗成河等 译

LEO STRAUSS AND CLASSICAL POLITICAL PHILOSOPHY



LEO STRAUSS AND CLASSICAL POLITICAL PHILOSOPHY

施特劳斯与古典政治哲学

● 刘小枫 主编　张缨烽 游斌 贺志刚 宋成河等 译



ISBN 7-5426-1658-7

9 787542 616586 >

定价：45.00元



施特劳斯与古典政治哲学

● 刘小枫 主编　张新樟 游斌 贺志刚 宗成河等 译

图书在版编目(CIP)数据

施特劳斯与古典政治哲学/刘小枫主编.—上海:上海三联书店,2002.
ISBN 7-5426-1658-7

Ⅰ.施… Ⅱ.刘… Ⅲ.施特劳斯(1808-1874)
-政治哲学-哲学思想-研究 Ⅳ.D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 019065 号

施特劳斯与古典政治哲学

主　　编 / 刘小枫

责任编辑 / 倪为国　艾　卉
装帧设计 / 范峤青
责任制作 / 钱震华
责任校对 / 王有钧

出版发行 / 上海三联书店
(200235)　中国上海市钦州南路 81 号
http://www.sanlianc.com
E-mail:sanlianc@online.sh.cn
印　　刷 / 上海市印刷十厂

版　　次 / 2002 年 7 月第 1 版
印　　次 / 2002 年 7 月第 1 次印刷
开　　本 / 890×1240　1/32
字　　数 / 556 千字
印　　张 / 24.75
印　　数 / 1—4 100

ISBN7-5426-1658-7
D·62　定价 45.00 元

编者前言

刘小枫

施特劳斯和他的助手主编的《政治哲学史》中译本1993年问世。从《读书》月刊上刊发的一则书介得知消息后，我买了一套。施特劳斯写的短短几千字的开卷"绪论"令我惊讶：西方各类哲学史书我过目不算少，这样的"绪论"前所未见，绝然不同凡响。我马上读了书末所附施特劳斯弟子写的"施特劳斯与政治哲学史"。困惑来了：施特劳斯与价值相对主义和虚无主义的不懈斗争，不就是我一直在寻求的思想立场？

这自然不是真正的困惑所在。当时，我正致力学习韦伯、曼海姆的社会理论，想要搞清价值相对主义的理由。思想的问题，如果不理解自己的对立面，没有可能推进。《现代性社会理论绪论》(1996)杀青后，我才把《政治哲学史》中施特劳斯写的章节挑出来读，也找来《自然权利与历史》、《什么是政治哲学？》，读得一头雾水，不知所云——施特劳斯不过老学究，一边去罢。

由于偶然原因，我着手研究施米特。研究思想大家，仅仅读原著恐怕不够，还得借助过去和当今的慧眼之士的疏解。西方学者对某位思想大家的解释并非个个精到，浮惑、浅尝之论比比皆是。但如果运气好，还是可以碰到启人津逮的理解。迈尔的

《施米特、施特劳斯与"政治的概念"》就是一例，此书在已经堪称浩瀚的施米特研究文献中鹤立鸡群，对我理解施米特大有裨益不说，意外的收获是：原来施特劳斯的思想的确大有名堂。

施特劳斯20世纪30年代初离开德国，先去巴黎、后赴英伦研究霍布斯、二战前移居美国。在德国时，施特劳斯虽然发表过论著，德国学界几乎已经不记得施特劳斯，直到他在美国执掌学界重镇——芝加哥大学——政治哲学牛耳，成为影响北美政治思想学界的三位德语国家的流亡哲人（另两位为沃格林和阿伦特）中最重要的一位。① 施特劳斯在芝加哥大学退休前几年，德国的汉堡大学赶紧授予他荣誉博士和荣誉教授的头衔，联邦德国政府也授予他"大十字勋章"。②

迈尔大概还在念人文中学时，施特劳斯就去世了，他从何得知施特劳斯的思想？前不久，迈尔写了本小书《为什么要政治哲学?》，题献给伯纳德特（Seth Benardete）。伯纳德特是西班牙裔美国人，施特劳斯出任芝加哥大学教授那年（1949）进芝大，1955年获得芝大社会思想委员会博士学位，是施特劳斯最早的入门弟子之一。毕业后，伯纳德特就到 Annapolis 的 St. John's Col-

---

① 施特劳斯与阿伦特的比较，参见 Peter Graf Kielmansegg / Horst Mewes / Elisabeth Glaser-Schmidt 编，*Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigres and American Political Thought after World War* Ⅱ，Cambridge Uni. Press1995；施特劳斯与沃格林的比较，参见 Peter Emberley / Barry Cooper 编、译，*Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934 – 1964*，Pennsylvania State Uni. Press1993；Ted. V. McAllister，*Revolt Against Modernity: Leo Strauss，Eric Voegelin，and the Search for a Political Order*，Uni. Press of Kansas1995。

② 施特劳斯到美国后完全用英文写作，《僭政论》出版10多年后才有德文译本（Neuwied1963），《自然权利与历史》的德文译本则是英文版出版20多年后才翻译出版（Frankfurt1977）。1997年，在迈尔指导下，德国才有了第一本施特劳斯的思想评传（Clemens Kauffmann，*Leo Strauss: Zur Einfuehrung*，Hamburg / Junius1997）。

lege 任教(后转任纽约大学古典系教授)。St. John's College 是个特别的学院,施特劳斯早年的大学同窗、杰出的柏拉图解读者克莱因(Jacob Klein)流亡美国后,一直在这里教书(1938 - 1978)。在克莱因影响下,据说这个学院办成了古典式的哲学学院。1967 年施特劳斯在芝大退休一年后,受聘为这所学院的 Scott Buchanan 驻院教授,直到去世。

施特劳斯弟子在美国学界成名的不少,迈尔的施特劳斯研究除伯纳德特外很少引证施特劳斯的其他弟子。弟子之一罗森(Stanley Rosen)却说,伯纳德特著作的个性不适合作为深入施特劳斯思想堂奥的文本证据,何况,"面对导师留下的大量文本,我们为什么要舍近求远到一个学生那里寻证据?"

施特劳斯公开传授了古典哲学的隐微教诲,使得人们觉得他自己的教诲也是隐微的。面对施特劳斯的文本就可以搞懂其思想的"奥义"?施特劳斯的弟子们承认,要搞懂宗师的著作的字里行间相当困难,因为施特劳斯的写作方式大多是注经式的,人们经常很难区分哪些是古典文本中的思想,哪些是他自己的思想。据说,弟子们以及弟子的弟子们已经分为两派:"东岸派"和"西岸派"(East and West Straussians)。"东岸派"主张,施特劳斯思想的重点并非古典哲学与现代哲学的对立,而是哲学与诗或者哲学与启示的纷争。布鲁姆(Allan Bloom)的弟子潘格尔(Thomas Pangle)在为施特劳斯临终前的自选文集写的序言中说:"柏拉图与(希伯来)圣经之间的纷争中最为本质性的东西,已经呈现在柏拉图与诗人的纷争中了";施特劳斯谈论上帝其实都是政治性的或者"公开的"说辞。"西岸派"代表、施特劳斯弟子雅法(Harry V. Jaffa)强烈反对这一看法:施特劳斯是批判现代性最为深刻的思想家,潘格尔的说法无异于把施特劳斯解释成

了一个伪装成道德卫士的"伊壁鸠鲁分子"(an Ericurean)。"东岸派"挖苦雅法没有懂得施特劳斯的微言,仅仅得了宗师书中的政治亦即"显白"的教诲——施特劳斯的微言据说是:道德并没有坚实的根基。①

对什么才是施特劳斯论著中传授的真正教诲,施特劳斯的弟子们已经意见不和,有如莱辛讲的著名传说——国王的三个女儿都说自己从父亲那里得的指环才是真金的。但真的有一种施特劳斯着意要"秘传"的教诲?罗森承认,施特劳斯最终令他不明究理,从而也许不无轻率地主张区分施特劳斯的方法和他的教诲。

> 柏拉图对话的银丝网或表面含义包含了一种对非爱智[哲学]的多数人有价值的教导,而金苹果则是为哲人保留的。施特劳斯令人困惑之处在于,他引导我们的目光透过银丝网的网眼去看它下面的东西,但却是以这样一种奇怪的方式引导我们,使我们发自内心地感到下面并没有什么金苹果。在银下面仿佛是更多的银,也许成色比外层更高一点,但绝对不是什么金苹果。……用非比喻的语言来说,从施特劳斯复杂的教导或许可以得出这样的结论:对人来说,不仅智能不可能,而且哲学,如柏拉图对话的银外层所描述的哲学,也不可能。……施特劳斯用一个看起来更严厉的论

① 参见 Susan Orr, *Strauss, Reason, and Revelation: Unraveling the Essential Question*,见 David Novak 编, *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Rowman & Littlefield1996,页 26-27。对这一论争的评论,参见本文选中洛文萨尔的〈施特劳斯的柏拉图式政治哲学研究〉一文。

> 题——哲学从未诞生过，来教导自己的学生捍卫古典时代的真理。[①]

罗森否认施特劳斯著作传达了某种隐微的教诲，也许不大可信。并非施特劳斯的弟子就肯定掌握着打开施特劳斯思想奥秘的大门钥匙，倒可能是真的。何况弟子们已经歧见纷扰，究竟该听信哪一个弟子的说法？布鲁姆不仅是施特劳斯的弟子，而且好像与施特劳斯情同父子，以至于人们会以为，布鲁姆的柏拉图《理想国》的翻译和注疏最贴近施特劳斯笔下的柏拉图。朗佩特(Laurence Lampert)并非施特劳斯弟子或弟子的弟子，却怀疑布鲁姆是否有"半点施特劳斯大胆而敢于背离前人传统的阐释精神"。

> 施特劳斯发展了阿尔法拉比对柏拉图利用色拉叙马霍斯的认识，以及关于苏格拉底如何通过朋友色拉叙马霍斯和诗歌实施统治的评述，布鲁姆几乎没有这样的发展。布鲁姆注疏里的柏拉图抱负，看来不过是冲淡要进行政治革命的愚蠢思想和企望，促进似乎由布鲁姆呈现出来的最有利于哲学的生活方式：让柏拉图的学子们永远守住远离尘嚣可以安静思考的狭小居所，在这里，那些饱学之士训练习哲学的年轻人，让他们成为和自己一样的人。布鲁姆笔下的柏拉图无意承担教育整个时代的事情。施特劳斯的弟子如布鲁姆等

① 罗森，〈金苹果〉(田立年译)，见贺照田主编，《学术思想评论》，第6辑，吉林人民版2001。

> 更愿意把现代性看作由哲人承担的巨大工程达成的结果，完全不愿意把柏拉图本人看作施展哲学抱负的典范。……如果施特劳斯公开评价过[自己的学生]如布鲁姆、雅法、White、Dannhauser、Cropsey 及其他人的著述，我们或许理解起来要容易一点。但施特劳斯似乎无意把事情弄得易懂一些。①

我们也许不必急于从施特劳斯那里得到现存的教义式信条，倒是值得学习施特劳斯所倡导的对古典思想文本的敬重和"细读"，进入纠缠历代思想大家的种种问题，从而与他们一起思索真正属于哲学的问题。至于是否认同施特劳斯的隐微教诲——无论这教诲为何，是另一回事。换句话说，不管怎样看待施特劳斯的教诲，先得"细读"施特劳斯。施特劳斯一代伟器、摘毫英见，对每一个想要以哲学思考为生的人，其著述都是一个触及自己的生存理由的挑战。布鲁姆〈纪念施特劳斯〉一文的结语恰如其分：Echoing the *Apology* with what will seem a threat to some, a blessing to others, I believe our generation may well be judged by the next generation according to how we judged Leo Strauss.

选编这部文选，旨在通过"细读"施特劳斯的论著走上更为艰难的思考西方甚至中国古典思想的历程。文章作者有施特劳斯的弟子或再传弟子，也有不属于广义的施特劳斯学派的学者、甚至对施特劳斯感到忿怒的学者，以呈现理解施特劳斯时的复

---

① 引自本文选中朗佩特的〈施特劳斯在柏拉图式的政治哲学史上的位置〉一文中的一个注释。

杂性。施特劳斯弟子中，罗森对宗师批评最多、最直接，因此多选了一篇。

文选分四编，另加一份附录。第一编带有导论性质，侧重施特劳斯思想概述、思想背景介绍、早期论著考辨以及弟子们所得的"心传"；第二编中的论文相对集中检讨施特劳斯有关现代性的论断，重点是著名的所谓古今之争问题；第三编中的各篇讨论施特劳斯对西方近代哲学历史嬗变的思索——学界公认《思索马基雅维利》是施特劳斯最艰涩难懂、也最具争议的著作，因此，选了两篇针锋相对的评论文章。第四编的论文集中讨论施特劳斯后半生专注的苏格拉底问题，这也是施特劳斯一生思想的最后落脚处——施特劳斯的柏拉图解释当然也让西方的"古文经学家"们无法容忍，这里也选了一篇对施特劳斯的驳论。

施特劳斯通过分别解读阿里斯托芬、柏拉图和色诺芬来展开自己对"苏格拉底问题"的解释，其色诺芬研究据说最难解。本文集没有包含这方面的研究文献，另见笔者编选的《驯服欲望：施特劳斯笔下的色诺芬撰述》（贺志刚、程志敏等译，华夏版2002），其中包括对施特劳斯与科耶夫的著名对话的评论。施特劳斯与施米特的思想关联，对理解施特劳斯相当重要，这方面的专题研究也已经另有中译（迈尔，《隐匿的对话：施米特与施特劳斯》，朱雁冰、汪庆华等译，华夏版2002）。

附录包含施特劳斯的一篇自传性质的材料和一篇遗文（尚未整理出来的遗文据说不在少数），另有由在波士顿的友人阮元博士编译的"施特劳斯生平和主要论著年表"。为了阅读方便，也为了减少重复，特请成官泯博士制作了"施特劳斯论著缩写表"，文选中凡引施特劳斯文献，通改为缩写（有的原文即用缩写），除非特别的版本上的例外。

选编工作始于两年前，编者感谢时在波士顿的友人林国华先生和张辉博士帮忙影印一些旧刊上的文章，感谢丁耘博士帮忙约请一些朋友翻译，感谢成官泯、程志敏协助做的大量编审工作，尤其感谢各位译者的热情和辛劳。

2002 年 5 月于深圳沐猴而冠斋

施特劳斯与古典政治哲学

● 刘小枫 主编

张新樟 潘斌 贺志刚 宗成河等 译

责任编辑 倪为国 艾 丹
装帧设计 苗桥青



尼采在中国

尼采在西方

20世纪西方现代化理论文选

20世纪西方社会理论文选

施米特与政治法学

施特劳斯与古典政治哲学



LEO STRAUSS AND CLASSICAL POLITICAL PHILOSOPHY

上海三联书店

目　录

编者前言 …… 刘小枫

第一编

纪念施特劳斯(1973)(朱振宇 译) …… 布鲁姆 *3*

现代犹太思想流变中的施特劳斯(游斌 译　程志敏 校)

…… 格　林 *29*

哲学与律法:转向柏拉图式的政治哲学(朱雁冰 译)

…… 迈　尔 *143*

施特劳斯、圣经与政治哲学(游斌 译　程志敏 校)

…… 雅　法 *171*

作为政治的解释学(宗成河 译) …… 罗　森 *191*

第二编

施特劳斯:困惑时代中追寻真理(张双利 译)…… 格布哈德 *265*

施特劳斯的现代世界(张新樟 译) …… 丕 品 303
自然正确问题与《自然权利与历史》中的基本抉择(彭刚 译)
…… 古涅维奇 337
施特劳斯与古今之争(宗成河 译) …… 罗 森 359
前科学世界与历史主义(徐英瑾 译 成官泯 校)
——关于施特劳斯、海德格尔与胡塞尔的一些反思
…… 本 斯 379

第三编

治国之才的宽容度(徐卫翔 译)
——施特劳斯论圣托马斯 …… 沙 尔 403
马基雅维利思想的再思索(贺志刚 译)
——评施特劳斯的《思索马基雅维利》 …… 捷米诺 429
施特劳斯之马基雅维利(田立年 译) …… 曼斯费尔德 461
现代性的第一次危机(叶晓璐 洪涛 译)
——施特劳斯论卢梭 …… 吉尔丁 479
施特劳斯与海德格尔(徐英瑾 译 成官泯 校)
——古希腊与现代性的意义 …… 梅耶斯 491
得体的言辞(程志敏 译)
——迈蒙尼德的解释与施特劳斯的遗产 …… 弗拉德金 515

第四编

施特劳斯的《城邦与人》(张新樟 译) …… 伯纳德特 557
下降到洞穴(张新樟 译) …… 安德鲁 581

目　录

城邦的虔敬与苏格拉底的无神论(张新樟 译)
——解读施特劳斯的《苏格拉底与阿里斯托芬》
…… 纽　曼 615
施特劳斯的《柏拉图式的政治哲学研究》(张新樟 译)
…… 洛文萨尔 629
施特劳斯在柏拉图式政治哲学史上的地位(贺志刚 译)
…… 朗佩特 665

附　录

剖白(何子建 译)
——施特劳斯与克莱恩的谈话 …… 施特劳斯、克莱恩 721
德国虚无主义(丁耘 译)…… 施特劳斯 735
施特劳斯生平及主要论著年表(阮元 编译) …… 767
施特劳斯主要著作缩名表 …… 773

第一编

布鲁姆

纪念施特劳斯
(1973)

朱振宇　译

1973 年 10 月 18 日,施特劳斯在马里兰的 Annapolis 逝世。他属于那些为数极少的人,他们的思想在我们这个时代的政治理论中产生了启发性影响。施特劳斯发表了 15 本书和 80 多篇文章,在其身后,留下了几代异常忠实的弟子。对施特劳斯作出评价尤其艰难,我自知无力公允地看待他。此外,我们当中了解他的人从他身上看到了一种心灵的力量,一种生命的和谐与坚毅,一种罕见的人性品质的混合,这一切构成了道德德性与智慧德性的和谐表达。从未接触过如此品格人物的人,可能会不信任或嘲笑我们对施特劳斯的描述。施特劳斯最终把自己的记忆留在了其作品中,在那里,被他看作自己精华的东西仍然活着;总之,施特劳斯没有媚俗,而是献身给了毫不妥协的真诚。尽管各种有说服力的理由在阻止着我,却有一种由衷的需求在驱迫着我,赞美他、向他致以子女般的虔敬。

一

在某种生命里，思想就是唯一真实的事件，讲述这样一个生命是简单的。施特劳斯于 1899 年 9 月 20 日出生于德国黑森(Hessen)的基希海因(Kirchhain)。他成长为正统的犹太子弟，念了大学预科。施特劳斯在马堡和汉堡大学读过书，在弗赖堡大学做了一年博士后，在那里，胡塞尔任哲学教授，年轻的海德格尔是他的助手。施特劳斯从那里去了柏林，在犹太研究学院(Academy of Jewish Research)任职。1932 年，施特劳斯获得洛克菲勒(Rockefeller)奖学金离开德国，除去 20 多年后短短几日的逗留，就再没有回来。施特劳斯在巴黎和剑桥一直住到 1938 年，那一年他来到美国，在社会研究新学院(New School for Social Research)任职到 1949 年，也先后在芝加哥大学、克莱尔蒙特人学院(Claremont Men's College)和 Annapolis 的圣约翰学院教书，1968 年，他作为哈钦斯政治科学杰出贡献教授(Robert M. Hutchins Distinguished Service Professor of Political Science)从芝加哥大学退休。施特劳斯认识许多有趣的男男女女，用了很多时间和学生们交谈。不过，施特劳斯生活的核心，却是对他认为最为重要的问题进行严肃、持久和精心的研究。他的谈话是这种活动的结果或延续。施特劳斯对其工作的热情从不间断，严肃不苟但充满乐趣；在不思考的时候，他感到自己失去了生命，只有最沉重的不幸才能让他停止思考。虽然施特劳斯从未失过礼数，对自己的时间也很慷慨，但人们总知道他有更重要的事情要做。他在任何组织中都不活跃，不在任何权威机构中任职，除了理解和帮助那些也有可能像他这样行事的人之外，再没有野心。

施特劳斯没有因遭到忽视或敌视而气馁和受伤。

在施特劳斯的生平里,没有什么可以解释他的思想,但值得注意的是,他在这样一个国家里生为犹太人——在这里,犹太人怀有最伟大的世俗梦想,遭受了最恐怖的迫害,他在这个国家里学习哲学,而150年来,这个国家的语言几乎已经等于哲学的语言,而这个国家在20世纪里最为深刻的哲学形象是一个纳粹。因此,摆在施特劳斯面前的,是政治极端的图景及其与现代哲学的关联。在这个时代,忽视神学–政治问题或认为它已被解决,很时髦,而他却被迫应对这个问题。施特劳斯确凿地相信,任何想要过一种严肃生活的人,都必须面对这些问题:他倾其一生,不是去传布这些问题的答案,而是在它们的轮廓还模糊的时候澄清它们。施特劳斯的起点对接近那些永恒的问题极有助益。

施特劳斯备受争议,他的作品还没有得到应有的认可。由于一并质疑现代学术的前提和结果,他侵犯了许多学者——他们都忠于现代学术方法、忠于对这种传统的时下解释。由于谈论自然正确和建立在城邦(polis)之上的共同体,施特劳斯惹怒了某种正统的捍卫者,这种正统坚持认为,由于对这些选择的思考,自由受到了威胁。由于批判事实–价值的划分及由这种划分而产生的行为科学,施特劳斯激起了许多社会科学家的愤慨,因为他看起来质疑了他们的科学前途及与其微妙相关的社会前景。哲学式的质疑,这种对貌似自明的视野进行的批判性反思,总会惹来道德上的义愤,施特劳斯明白这一点。但为了内心的自由,为了削减我们过多的、成问题的原则,需要有这样的质疑。施特劳斯的学术为提供这样一种立场作出了贡献,从这里,可以对我们的处境作出明智的评价,要获得可以作为替换的评价标

准并不容易，如果不去寻找它们，就只能对传统（convention）进行“传统地”（conventionally）批评。

随着新的社会科学的某种结果日益明确起来，施特劳斯发起的对行为主义的责难变得颇具美名；一些对施特劳斯的这种批判攻击得最为激烈的人，虽然没有改变立场，也随着新的潮流发生了转变。施特劳斯对社会科学的研究是他的心灵和所走道路的杰出写照。他对美国的制度有着深深的感情。他研究了美国的历史，并沉醉于其独到的创造力。在实践上，施特劳斯感激美国为他提供的庇护，明白自由民主制是其人民最可靠的朋友。无论在经验还是在研究上，施特劳斯都知道，自由民主制是现代人仅有的体面、公正的选择，但他还知道，自由民主制在实践和理论上都面临种种威胁，甚至遭到围攻。现代哲学是这些威胁中的一个方面，它使人们不可能对美国制度的原则寄予合乎理性的信任，因此，这种制度的根由的正当性，也就不再那么有说服力。施特劳斯在美国岁月的早期，这种新的社会科学是一种强有力的形式，在其中，现代哲学尤其德国哲学正在美国北方自我表现。我不认为施特劳斯把新社会科学当作很重要的精神运动。无论过去还是现在，在这种运动的需求和成果之间，都存在着巨大差距，它对自己的精神根基没有严肃的理解。要为它花费时间，施特劳斯就得离开自己的主要关怀。但施特劳斯认为，对其进行一番细致的观察是他的责任，因为新社会科学就在这里，并且具有影响力，因为从一般的意见上升到对问题更为恰当的系统表述、严肃对待人们所说的并尽力发现其内涵，永远是施特劳斯的方式。这是一种客套，但却并非仅仅如此：他相信，在人们的意见中，能够发现关于事物真相知识的入口。只有通过细致而辛苦的努力去理解我们自己的处境，才能超越它，并避免

教条主义和抽象。施特劳斯走向社会科学的方式,并非热衷于不休的争论,也非进行具有颠覆动机的谩骂。这也并非是要夺去这个学科的普通成果、进行简单的言辞上的反驳,虽然严肃的道德责任使他阅读了几乎所有的[新社会科学]著作。相反,施特劳斯寻找的是那些被公认具有最棒的头脑、其作品激发了这场运动的思想家。除此之外,正如他一贯所做的那样,他注意起源,因为在那里,为一种立场的辩护常常进行得比日后它们已经取得胜利、并在成功之上附加了自明性的时候更严肃,也因为在那里,我们可以找到已经被新的看法埋没的、可选择的看法。施特劳斯特别注意韦伯,对他作了透彻和充满敬意的研究。他与韦伯进行了一场对话。这场对话最为重要的结论之一就是,虽然非常年轻但却支配了道德话语的对事实与价值的区分,要想成为根本的精神范畴,就需要更强的哲学根基。施特劳斯意识到韦伯思想的严肃与高贵,但他指出,韦伯是一位派生的思想家,站立在现代科学与尼采之间的某个地方,并且无法解决它们之间的紧张。施特劳斯就这样开启了一个世界,去反思"价值"一词的意义以及用诸如善与恶这样的词语取代它的合理性,他为更深刻的反思指明了道路,而那需要反思的,正是我们这一代人最为切己的关怀。

这就是施特劳斯对学生有巨大吸引力的原因之一。施特劳斯从他们开始的地方开始,向他们指出,他们还没有反思过他们的科学和政治的前提,而这些前提已经被伟大的前人反思过,我们却已经因为种种实际的目的忘却了如何解读这些前人。研究这些思想家成为一种必需和快乐。这就是施特劳斯仅有的修辞。除此之外,对社会科学原则的批判还伴随着这样一种努力:像政治事物第一次进入我们视线时那样看待它们,重新发现那

些被新方法改变和削弱了的现象。施特劳斯献身于恢复对政治现象丰富而具体的自然意识。很大程度上，施特劳斯在描述我们周围的事物时，真正令人惊异的清晰与新颖来自他运用古书把自己从束缚我们的范畴中解放出来的方式。

施特劳斯到美国的时候，最激进的政治科学家们断言，他们不需要政治哲学，正如心理学不需要形而上学。现在可以有把握地说，人们对这个论断有了更多的怀疑。

二

施特劳斯是哲人，但他自己从来不愿意这样说，他太过谦逊，对这个头衔所代表的稀有的一类人及生活方式太过尊敬，以至于不愿强占它，在使用这个头衔如此廉价的年代，尤其如此。我的论断极为矛盾，因为施特劳斯确实只显得像个学者。《霍布斯的政治哲学》或《思索马基雅维利》是其著作的典型题目，那些题为《自然正确与历史》或《城邦与人》的书，证明了它们不过是对不只一位的古代哲人进行的反思。施特劳斯与他所讨论的作者合而为一、可以只被看作他们的阐释者。除此以外，当今的哲学家只谈论存在与知识，施特劳斯却谈论城邦与绅士。

不过，表象可能是骗人的，如果我们的偏见对其负有部分的责任，就尤其如此。纵览施特劳斯的全部著作，我们会发现，那是对哲学的意义及可能性进行的统一而连续的不断深入的探索。在这样一个时代，哲学不再能自圆其说，绝大部分现代哲学家已经放弃了理性，并因此放弃了哲学，逢迎意志或忠诚，但这些著作却是那种献身于理解哲学生活的哲学生活的成果。这是一项由于反对意见及其拥护者的严峻而继续下去了的探索。施

特劳斯没有向现代运动让步，可是，不去面对这种运动，他也就不能献身于科学。施特劳斯"理性地"探讨了理性遭到离弃的因由，这意味着他必须面对当下的一些论断：关于哲学的地位，关于需要一种新型的哲学以对抗古老的哲学。对我们来说，古老的哲学已经不再触手可得，因为我们总是通过一种传统去看待它，这种传统的主张并不恪守真理。必须作出努力去恢复古老的哲学，这样的努力已经十分艰难，因为我们不再拥有这样的武备，有了它，我们就能用前辈哲人们的眼睛来观看我们自己，而非用我们的眼睛去看他们。我们的范畴是继承来的，是有问题的；它们限定了我们的视野。恢复意味着发现，在被人们看作我们熟悉的领域——哲学传统里，施特劳斯开始了发现的远航。他必须扔掉那些地图与罗盘，它们的基础是一些与那个传统不同的原则，并且本有可能引导他去走没有标明的航道，让他迷失方向。施特劳斯的写作是尝试性的，但却是日益坚实的脚步，达到像作者理解自己那样去理解他们，由此也再次为那些黔驴技穷的人们揭示出必要的选择。施特劳斯发现了一种阅读方法，以便能够再次看到哲学本来的意义。在施特劳斯最后的写作中，他终于自如地把握住了苏格拉底——这个哲人的原型、这个其教诲最为尼采和海德格尔试图抛弃的人——的道路。在对阿里斯托芬、色诺芬和柏拉图的解读中，苏格拉底复活了，这些作者了解苏格拉底并为他吸引。通过使苏格拉底的道路再次变得可信，通过毫不妥协地迎击随之而来的一切反对以及一切与之对立的道路，施特劳斯相信，他实现了理性主义的申辩，实现了献身于追问一切事物最初缘由的生活。

施特劳斯在这种精神中，而不是像改革家、道德家或某个运动的发起人那样，从事着政治哲学研究。他的政治学是哲学的

政治学，而不是某种制度的政治学。他从沉思存在转移到沉思人，没有忘记存在问题，人既是一种能够渴望去理解存在的存在，也是最为有趣的存在、任何关于存在的教诲都最需要把握的存在。从人的事物出发、从人向非人的蜕变中拯救人，理解他们的独特性，就是苏格拉底的道路。如今，科学比以往更热衷于用非人的东西来解释人，理解这种科学的源泉和工具——灵魂——也因此不再可能，再次从自然的起点出发甚至就更为必要了。世界与人的心灵已经被科学变了形；因此，当科学变得成问题的时候，要找到自然的心灵就尤其艰难。科学栖身于前科学的基础，那是科学的前提，但科学却无法再看到它。一切思想的演进如果没有经过向前科学世界的回归，向那个我们不再触手可及的世界回归，就会成为现代信念的俘虏。在谈论僭主政治与绅士、谈论自然正确、政治家与哲人的时候，施特劳斯永远在思考着知识的问题。

为了按某种多少不同的形式来重述这一切，施特劳斯认为，柏拉图式的洞穴图景描述了人类的根本处境。人是其所处时代及场所中权威意见的囚徒，一切人由此开始，大多数人也在此结束。教育就是从这种束缚中获得解放，就是上升到某种立场，从那里能够看到洞穴。苏格拉底断言，他只知道自己是无知的，这说明他获得了这样的立场，从这里他看到，被他人当作知识的，只不过是意见——被洞穴生活的必然性所规定的意见。任何形式的哲学都假定，通过无所凭借的理性，人总能够超越给定的东西，找到一种不武断的标准，以对抗那些用来衡量它的东西（against which to measure it），正是这种可能性构成了人之自由的本质。青年施特劳斯面对的，是有史以来对这种可能性最为激进的拒斥。这种否认不是那种在哲学传统中时时出现的、怀疑主

义的否认,它是实证主义与教条主义的论断,认为理性不能发现永恒的、不武断的原则。一切最为有力的学说都明显或暗地接受了这种论断的真实性。新康德主义中破碎的康德主义不再具有说服力。余下的是实证主义,它认为自己的原则无从证明而依赖于其有用性,还有彻底的历史主义,它走得更远,断言理性由于根植于非理性,因此是一种表面现象。它总结说,那些公认为武断的实证主义者们的原则,只是来自无数可能的看法、视野或大众观念之中的一种。海德格尔这位对施特劳斯影响最深的现代思想家,着手颠覆西方理性主义传统,以恢复那种理性主义由之产生却又为其遮蔽的丰沛源泉。

现在施特劳斯承认,现代理性主义确实走上了死路。他没有把握的是,是否理性自身的命运维系在现代哲学的命运上。他把阐明这个疑惑当作自己的使命。全面的哲学危机唯一的优点,就是允许对为人接受的哲学见解进行全面质疑,在过去,这被认为不可能。例如,那种认为康德一劳永逸地驳倒了古代形而上学论断的信念,变成了无稽之谈。一切都是敞开的,但那种信念却助长了人们忘却何谓古代形而上学。不论我们是否知道,我们都是通过康德的眼睛在观察,即使是我们用作阐释古代思想工具的语言学,也奠基于现代哲学。因此,当施特劳斯写那本名为《自然正确与历史》的书时,他主要探索的并非正义问题,他在注视着洞穴之外可供选择的两种伟大立场——自然与历史。自然及与其联系在一起的自然正确,已经作为一种迎合历史的标准而被拒斥。通过研究使这些标准为人所知的方法,即政治常识,施特劳斯敢于把这种被看作当然之事的拒斥变成问题。简言之,施特劳斯回到了洞穴。它的阴影已然消退;但在迷路之时,如果能够,人就必须回到起点。

三

我已说得太过学院化了，施特劳斯的思想绝不是学院式的。它来自于一种严肃生活的真实问题。施特劳斯的精神远游始于其犹太主义。同化与犹太主义是所谓"犹太问题"的两种解决途径。犹太主义认为，同化不可能，也可鄙。建立犹太国家是唯一有价值而且值得骄傲的选择。这个选择的论述方式为一种假设所预定，这种假设认为，对善于思索的人来说，正统犹太主义——信仰摩西启示书信(the letter of Mosaic revelation)，接受犹太人在流亡(Diaspora)中的命运，把这命运看作神意的一部分，只有弥赛亚的到来才能改变它——不再可靠。实际上，只有从这样的假设出发，犹太人的处境才会被看作一个需要解决并且可以解决的问题。"犹太问题"是启蒙运动的儿子，它蔑视启示，并且确信，政治问题一旦如此提出，就能够解决。虽然接受了犹太主义对同化的看法，施特劳斯却怀疑，对犹太人在欧洲的处境仅仅作出政治的或世俗的回答是否已经足够，一个抛弃了圣经启示信仰的犹太国家是否还有意义。犹太人是否能够成为像其他民族国家那样的民族国家？如果能够，它是否不仅是一种更高形式的同化，一种更高形式的对那种不再渴望成为犹太人的态度的认可？除此之外，施特劳斯还看到，那些想要拯救犹太主义、回击对摩西律法教诲的哲学拒斥的虔诚犹太人，沉默地接受了他们论敌的许多前提，已经不再是真正的正统派。由于不能接受现有的那些简单而方便的解决途径，施特劳斯转而检审一位伟大的思想家，这位思想家提出了同化与犹太国家两种解决途径，开启了对圣经更高层次的批判——看来圣经使那种依附

于书面文字面生的生活变得愚昧,但直到如今它却仍然盛行;施特劳斯转向这位犹太人的叛逆者——斯宾诺莎。大约在二十五六岁时,伴随着这样一个最初的、严肃的学术使命,施特劳斯开始了自己一去不回的旅程。

在那时的施特劳斯看来,[①] 斯宾诺莎对犹太传统的批评指向两种人——一是正统派:他们相信,律法书(Torah)上的一言一词都有神启的品质,他们认为不需要有哲学,并且对哲学怀有显而易见的敌意。另一类是哲人,尤其是迈蒙尼德(Maimonides),他试图证明,理性与启示是相容的,借助无所凭借的理性而得到的亚里士多德式哲学可以完全与弥赛亚式启示和谐一致,并且为其成全。简言之,施特劳斯总结说,只有认为考据学上的难点不能被解释为奇迹、不能被解释为来自那些超越自然和理性的原因,斯宾诺莎的考据学方法才有说服力,但斯宾诺莎却没有为这种看法提供足够的证据。因此,与帕斯卡一样,施特劳斯发现,仍旧可以保留那些拒绝对哲学做任何让步的最严格的正统派。他还总结说,必须研究迈蒙尼德。施特劳斯一定要看看,使得这位哲人仍旧忠于犹太人及其圣书的理性,是否遭到了失败。因为与帕斯卡不同,迈蒙尼德不愿意抛弃哲学。

于是,施特劳斯转向了迈蒙尼德。他的第一印象是迷惑。不单单是无法弄懂其意义,施特劳斯感觉到,那种思想与言说方式完全是陌生的。不过,从那些给人第一印象琐碎而荒谬的事物中寻找重要的东西,始终是施特劳斯的天性,而恰恰是这种印

① 如果想通过施特劳斯的研究了解他思想的发展,可以把《斯宾诺莎的宗教批判》(*Spinoza's Critique of Religion*)(New York: Schocken, 1965)的"英文版第四版序言"和该书加以比较。

象，使我们局限自己，不去挑战。这些作品与施特劳斯所理解的哲学相去甚远，但他不能接受那些基于对中世纪心灵的抽象而产生的既定解释。施特劳斯不断回到迈蒙尼德以及在其之前、启发过迈蒙尼德灵感的伊斯兰思想家。施特劳斯逐渐意识到，这些中世纪的思想家实践着一种被我们遗忘的书写艺术，他们用这种书写艺术向除少数精英以外的一切人隐瞒了自己的意图。施特劳斯已经发现了隐微写作。通过最为悉心的阅读，文本变得可以为理性的人理解，并且前后一致。这种使施特劳斯成名，也使他为那些以传统解释起家的人们所轻蔑的发现，看起来最多只是一个有趣的历史事实，就像去研究如何阅读象形文字。但隐微写作牵涉到了哲学的意义，因为，这种不同的表达模式反映出一种对理性及其与文明世界关系的不同理解。意识到这一点，我们就可以研究陌生和卓越的事物，就可以意识到我们自认为别无选择的观点中成问题的品质。从这个发现中，诞生了主宰施特劳斯余生的伟大课题：古代人与现代人，雅典与耶路撒冷。真正的激进主义绝非来自激情的承诺，而是来自平静而严肃的反思。

施特劳斯发现，理性与启示的和谐是迈蒙尼德和法拉比的公开教诲，私下的教诲却是：二者之间有着激烈的不可消解的紧张；理性的教诲与启示的完全不同，不可调和，二者中的任何一方都不能完全驳倒另一方的论断，必须要在二者中作出选择。根据这些导师的教诲，这就是人所面临的最重要的课题。结果是，在迈蒙尼德与斯宾诺莎的作品中，理性与启示的对立同样极端，迈蒙尼德并不比斯宾诺莎缺少理性。施特劳斯后来发现，斯宾诺莎也发现并运用了这种古典的写作艺术。那么，其中的差异何在？令人迷惑的是，斯宾诺莎不再认为这种写作艺术具有

永久的必要性,他应用这种艺术只是为了超越它,因为他认为,把宗教及文明社会一并理性化是可能的。哲学能够成为改造社会的工具并且实现启蒙,而不是少数人秘密的财富,这些少数人认为,让大众成为哲学家,或真正容忍哲学,是不可能的。与其说迈蒙尼德对犹太民族的忠诚来自其对圣经的信仰,不如说他怀疑,剥夺他们的这种信仰是否可能和值得。相反,斯宾诺莎参与了一个阴谋,其设想是替换掉先前被认为是人类生活必要条件的东西,这种设想需要一种对事物本质完全不同的看法,这就是现代性的本质。它的起点与古代人相同,认为首要的课题是宗教问题。随着这种设想的胜利,它在这个问题中的起点也从人们的视野中消失。因此,为了理解我们自己,必须回到这个起点,使之面对被它取代的对事物的看法。施特劳斯发现,尼采错误地认为,起源于古代、在当代科学中达到巅峰的西方理性主义只有单一的线索。

在16世纪的某个时候,必然发生了一次大断裂。尼采对理性主义的批判可能很适用于现代理性主义,但古代理性主义的品质却不为我们所知。现代人已经作出了选择,但是否这种选择带来了更为高瞻远瞩的视野,还不清楚。

除此之外,施特劳斯在对迈蒙尼德和伊斯兰思想家的研究中发现,这些人并不像现代人那样把自己理解为革新者,而是把自己看做某种回溯到柏拉图传统的传言者,他们只是把柏拉图式的教诲应用到犹太及伊斯兰的启示中。他听到,柏拉图是传授预言的人。那究竟意味着什么,他不能预知。于是,施特劳斯转向柏拉图,沿着这条道路回到古代人那里。施特劳斯通过中世纪哲学接近古人们的思想。他当然曾经受过德国常规的古典教育,具有对古人的传统卓识。但这种教育恰恰使古代经典变

成了学识或一般文化，使它们变得毫无生趣。施特劳斯本来可以像其同时代人那样，不会到古代哲人们那里去解决自己生活中的真实问题。人人都确信，一切重要的问题都以与古人不同的方式解决掉了。现在，施特劳斯的思想已经被自己充满活力的关怀牵引，在时间之中回溯，他发现了古代思想的入口，通过这个入口，这些关怀变得比他曾经想象的更丰满。从施特劳斯的最初需求中产生的对希腊哲人出人意料的看法，被证明是真实的，这是因为，那些在时间上更接近希腊人、并仍为同样的问题困扰的中世纪思想家，比如以下这些学者拥有更为确凿的关于希腊人的知识，这些学者无意中采纳了这样那样对宗教问题的现代解决途径(相对于那些直面无神论真实后果的无神论者而言)，他们是最为马虎的无神论者。

施特劳斯发现，柏拉图、色诺芬、阿里斯托芬、修昔底德和许多其他人，他们的写作很像铆定于这一路向的中世纪思想家。苏格拉底因不虔敬而受到的处决，是柏拉图式世界的门槛，探索哲学在诸神面前的姿态，是那些作为古典写作艺术最高成就的对话的开端和终点。施特劳斯从这里发现了起点，从这里，我们可以"面对最重要的问题的全部冲击力，这是个与哲学相伴的问题，虽说哲学家们并不经常提起它——这就是何为神(quid sit deus)的问题"。[①] 耶路撒冷与雅典之间深刻的对立，以及想要变更这种关系的现代企图——现在施特劳斯知道，这就是现代哲学隐秘的起点——成了他持续不断沉思的唯一主题。因此，施特劳斯才能够得到永恒的人类选择的主要线索；他争辩说，它们的永恒构成了对历史主义的决定性驳斥。

---

① 《城邦与人》(Chicago 1964)。

基于这些反思,我们可以粗略分辨出施特劳斯思想发展的三个阶段。请让我重申一次,这是一个连续和不断深化的过程。第一阶段可以称做前施特劳斯的施特劳斯,代表作是《斯宾诺莎的宗教批判》、《哲学与律法》和《霍布斯的政治哲学》。这些作品论及他直接的政治神学关怀,那是施特劳斯第一次展现这些关怀。这些书极富学识、论辩出色,具有与思想史上最好的现代作品类似的形式。通过进一步思考,我们发现这些书的内容穷尽了这种形式,导致施特劳斯日后脱离它。但是,这些论著遵循了现代学术的规范及其历史前提。这些书把施特劳斯自己的问题添加到了那些作者身上;他还没有学会像那些作者看待自己的问题那样去看待它们。施特劳斯发现,这些思想家更多是为时代所促成,而不是促成了他们的时代。施特劳斯以一种现实的标准去衡量他们,而不是从他们身上学到现实。施特劳斯赋予这些思想家他们自己都意识不到的影响力,他还没有看到他后来看到的发生在传统中的激烈断裂,因为他感染了当代思想的时代病。施特劳斯知道伊璧鸠鲁式而非柏拉图式的宗教批判;他在寻找一种现代之外的立场,但没有找到。简言之,他还不知道古代。那本他最不喜欢的关于霍布斯的书,在学术圈内一直最为人认可和最少争辩,并非偶然。

第二阶段为施特劳斯所发现的隐微写作主导着,我已经说过,这个发现与他对古代、因此也与对一种真实选择的发现同步。施特劳斯用一种新的眼睛看世界。他的写作仍然近似其他学者,但结论已经开始显得骇人听闻;那些解释与常识相去甚远,而且看起来是基于一种对细节的刚愎自用的关注。这个时期有三本书:《迫害与写作艺术》、《僭政论》和《自然正确与历史》。第一本书详尽阐述了关于隐秘对话的普遍论题,并对中世

纪文本进行了详细的阐释。第二本书是他第一次演绎一部希腊作品。他选择了色诺芬，因为在我们看来，色诺芬是个傻子，实际上他比更古老的思想家要聪明。通过让色诺芬的智慧再次得以触知，一种衡量古代与现代思想之区别的尺度建立起来了。柏拉图一直拥有崇高的哲学声誉，在他的著作里，我们能够发现与我们如今还在谈论的主题相似的东西。对于柏拉图，我们被迫忽视的远远超过我们所注意的。柏拉图离色诺芬比离我们更近，只有理解了色诺芬，我们才能理解柏拉图。色诺芬对我们更生疏，但更易理解。因为他确实更为简单，因为我们没有被一种误导人的熟悉引迷了方向。

《自然正确与历史》是施特劳斯关怀的一个综述，也是一本非历史的哲学史。在不断思索现代选择、把它们与古人加以比较的过程中，施特劳斯开始找到古代哲学的线索。现在他能够说出自然的古代意义，使把它用作一种标准变得令人信服。因此，施特劳斯能够看到第一批现代哲学家的意图，他们理解这种自然观并试图提供一种替代。后来的思想家试图解决新看法中固有的难题或想要改进它。透彻地说，那些难题并没有导致向古代观点的回归，而是拥戴历史、废弃自然，在其最初阶段，第一批现代哲学家貌似保留了理性并提出了另外一种标准，但到其顶峰时，则是对理性的抛弃和一切标准的消失。施特劳斯总在思考他后来所称的“现代性的三次浪潮”：现代的自然权利。马基雅维利是其预备，培根、霍布斯、斯宾诺莎、笛卡尔和洛克发展了它；现代自然权利的危机及历史的出现，始于卢梭，为康德和黑格尔详细阐述；激进的历史主义始于尼采，到海德格尔那里达到顶峰。施特劳斯包罗万象又精细明确，他把握住了每一个阶段的根基，寻找其意图最为明确的表达。他试图表明，一切问题

仍是敞开的,但不断递进的发展及这些发展所酿成的希望,以某种方式使那些选择变得模糊,最后使历史相对主义和文化相对主义的看法显得具有自然而毫无疑问的优越性。每一次伟大的浪潮都始自对希腊的热情,但这些回归都不完全,最终是现代性的激化。施特劳斯运用了每一位到来的人自己的话,投身于整个的传统。

第三阶段的特点是,完全抛弃这种现代学术的形式及内涵。施特劳斯感到,不再有必要作出妥协,或通过学术方法和范畴构造的屏幕来解读[古代]文本。施特劳斯解放了自己,能够像作者理解自己那样理解他们。施特劳斯与古代作者展开了对话,就像我们与一位智慧、敏锐的同时代人探讨事物的本质那样。施特劳斯能够做到这样,其证据就是那些后期作品,它们所进行的解读紧贴他所要写的那些作品[的文本]。虽然这些书的内容极难为我们掌握,其形式和表达却出奇地简单,有些人甚至可能、实际上确实已经有人认为,施特劳斯是一个单纯的人,他拾起那些大书,像普通读者那样读。这样的读者意识不到,这些大书是大量互不相关的学科中的无数学者的储备,如果不具备他们拥有的信息,根本不可能理解这些书。天真读者的视野与学者视野之间的差距之大,就像对世界的普通认知相对于现代数学物理学对世界的认知;这差距是如此之大,以至于他们之间几乎没有联系。施特劳斯着手恢复这种天真的视野。这包括:相信真理是对一位思想家进行研究的重要因素,真理是永恒的,可以像研究一位同时代的作家那样研究古代作家,唯一需要关注的是作品写了什么,而非其历史、经济和心理学背景。施特劳斯宁愿享用单纯之名,因为,单纯意味着他已经在某种程度上成功地恢复了事物的表面。施特劳斯知道,单纯一旦失去,就几乎不

可能恢复。那些坚持认为施特劳斯的所作所为不可能的谴责声，给了他某些希望。可是，回到对柏拉图以及其他大师的朴素思索，需要付出怎样的心灵努力！施特劳斯开始意识到一个问题；他不得不常年地通过传统的学术观点展开工作；他必须面对历史学派的伟大奠基者提出的挑战，并检审其出现的必然性；他必须找到一种方法，在废墟中用那些已经被弄得虚弱的眼睛看待作品；在某种程度上，他必须在开始就具有的一些对哲学的古代理解，而只有在结束时才能把握住它。读书的方法(一种如此微小的关怀)是现代哲学的种种问题成为焦点的起点。心灵的自由在实践及理论意义上都取决于这个问题，在实践意义上，那些不知道如何读大书的人绝对无法探索人的潜能，在理论意义上，这个问题的答案规定了人类心灵的本质和局限。这些不为人喜爱的大书中的每一句话都充满了某种紧张，这种紧张来自理解如柏拉图和马基雅维利这样层次的人的困难，来自从与他们由之出发的洞穴如此不同的洞穴出发试图发现理性话语普遍根据的困难，来自声称在不同时代与文化中没有这样的普遍根据的雄辩所设定的困难。我重申，施特劳斯对历史主义的反驳主要在于，要像古代哲人理解自己那样去理解他们，而不是像理性的历史主义那样，主张要比他们自己理解得更好，或者像激进的历史主义那样，标榜一种具有优越性的视野。要想充分意识到对更为古老的思想的各种反对意见、再次创造出它们，就要去哲学化(philosophize)。

施特劳斯的早期作品受到赞誉，它们被看作某位有些古怪兴趣的人的学术创造。第二阶段的作品被认为是荒谬的，它们激起了怨愤。第三阶段的作品被忽略了，它们看起来与我们看待事物、谈论事物的方式相差太远。但这些书是真实、伟大的施

特劳斯,与它们相比,其余的只是序言。早期作品揭示出了施特劳斯的探索和转变,为他所要建造的大厦搭起了支架。只有在后期作品中,施特劳斯才对现象进行了具体分析,详细阐述了政治生活的丰富细节,发现了灵魂的可能表达。施特劳斯可以不借用最为抽象的东西,可以使那些愿意付出努力的读者注视周围的世界、重新看待事物;他表现事物而非关于它们的一般概念。虽然施特劳斯总在注视着同样的事物,却绝不自我重复,总是重新开始。要想明白这一点,只需细读他解读《理想国》和《城邦与人》的章节,注意他对欲望(thymos)、爱欲(eros)和技艺(techne)的研读——那肯定是施特劳斯对《理想国》的第五十次细读了。现在,施特劳斯的确是在对他主要的问题进行着攻坚。

施特劳斯的这一批[后期]作品始于《思索马基雅维利》。他发现马基雅维利是现代思想的源头,是马基雅维利发起了对柏拉图-亚里士多德式的政治哲学第一次真正激烈的改变。从这里,通过一位真正理解古代人的人的眼睛,施特劳斯几乎能够清楚地看到,现代计划的奠基者如何从政治和科学角度看待古人,确切地说,是马基雅维利如何反对古人;因此施特劳斯也能够看到马基雅维利的创新之处。然后是《城邦与人》,该书从亚里士多德走向柏拉图,再走向修昔底德,从发达的古典教诲走向这种教诲尚存疑问的表述,再走向哲学由之产生并为哲学所取代的前哲学的城邦。这使施特劳斯得以看到哲学的原初意义,看到城邦在其因哲学而被再解释之前是何物。《思索马基雅维利》是施特劳斯关于古代与现代争吵的最后陈述。在《城邦与人》中,施特劳斯企图重新建构的,确切地说不是启示与理性之间的争吵,而是神的城邦与自然的城邦之间的争吵,其中最值得关注的事件就是苏格拉底的死刑。需要注意的是,在《城邦与人》中,这

位年过六旬、已经醉心于柏拉图研究 30 年的人，才第一次允许自己发表对一篇柏拉图对话的解释。

接下来的三本书取道阿里斯托芬和色诺芬研究，致力探讨苏格拉底。阿里斯托芬是理解苏格拉底的诗人，与那位为他辩护的学生相反，阿里斯托芬谴责了苏格拉底。这种途径多么新颖，在对旧苏格拉底的沉思中，施特劳斯为我们发现了怎样一个新的苏格拉底，就不需要我说了。施特劳斯寻找最明显和简单的方法，让具有敏锐知觉的人重新把握苏格拉底、看看他是否能吸引我们，一如他吸引阿尔基比亚德(Alcibiades)和柏拉图。能这样做的，迄今未见其偶。与这样的再现相比，包括尼采在内的所有现代的苏格拉底研究，都统统是约定俗成的谬见(fables convenues)。

最后，施特劳斯 70 多岁时写的最后一本书，是他的第一本关于柏拉图的作品，这本书解释的是柏拉图的最后一本书——《法律篇》。阿维森纳说，这篇对话是先知书的典范，施特劳斯说，它写的是真实城邦中的哲人，这最后的解读暗示着，两部书实际上是同一部书。

施特劳斯在去世的前几周告诉我，如果他的健康没有垮掉，他还想做许多事情。施特劳斯带走的，诚然是一座最为有益的知识宝库。可是当我回想此事，我却看到，他完成了自己所开始的事业。

四

我为施特劳斯的写作方式进最后一言。对于那些崇尚收获、想要影响世界大事的人来说，施特劳斯的事业是令人失望

的。只有极少数没有拜倒在他个人魅力吸引下的人受到了其著作深刻的影响。施特劳斯遭到一些朋友和崇拜者指责,因为他没有用当下话语的语言和腔调;因为他所知如此之多,拥有如此多不同寻常的看法,这本可以让他成为那个时代的显赫人物,让那些令他感兴趣的道路深入下去。相反,施特劳斯所写的一上来就令人不喜、让人讨厌。施特劳斯既不遵循时代的品位,也不试图创造新的品位;他疏远文字上的辉煌,这既不能归因于学术性的枯燥、归因于对诗缺乏理解,也不能归因于无力进行精彩和有力的写作。施特劳斯的激情与文学天赋无可否认。歌德是他的导师之一,他对阿里斯托芬的理解超过了公认的阿里斯托芬专家,这也并非偶然。施特劳斯的书里,有许许多多惊人出彩和有力的句段,比如在他对科耶夫的回复里,我们就能看到一种罕见的、对其修辞技巧毫不掩饰的沉迷。施特劳斯不受欢迎,是意志所为而非命运的判罚。

就我所能参透的而论,施特劳斯作出这样的决断理由有三个。第一个、也最重要的理由是,施特劳斯是个哲人,仅仅这一简单的事实就可以解释他对文学形式的选择,何况还有哲人这种非同寻常的存在给人留下的复杂印象的其他方方面面。施特劳斯经常重复黑格尔的话,哲学必须尽量避免教化。施特劳斯首先关注的是为自己发现什么,其次才是与人交流自己的发现,以免交流的需要规定了追问的结论。在这一点上,施特劳斯显而易见的自私正是他行善的方式,因为,没有比毫不妥协地献身于真理更为伟大和难得的天赋。施特劳斯相信,能够从事某种事业的男子,定会找到自己的美人。语言必须表现思想内在的美,而非文学市场上的外在品位,在一个极其缺乏理论的时代尤其如此。为了某一类听众而将哲学转化为非哲学,也就丢失了

最需要的东西，无论收到其他什么样的利益。施特劳斯曾经极为睿智地说，他每写一句，需反复推敲（never wrote a sentence without looking over his shoulder）。对于施特劳斯，可以说在他如此之时，从不落笔。但他并不想要为此得到特别的称颂，因为对他而言，这从来不是一个诱惑。

第二个理由是，施特劳斯敏锐地意识到哲学的公开表达所遭到的滥用。哲学是危险的，因为它必须不断质疑一切，而在政治中，并非一切都可以质疑，现代暴政所独具的恐怖与扭曲了的哲学息息相关。施特劳斯与其他人一样、甚至更多地受到了卢梭与尼采修辞魅力的感染，但他还看到，他们所唤起的激情和他们所造就的虚假的自作聪明，在何种程度上会毁掉高贵的和哲学的道路。亚里士多德和迈蒙尼德绝不会去激励僭主，不会去证明他们合法。他们并非不那么激进，但他们的论调更为柔和，抛弃过度的希望，较少引发危险的激情。卢梭不是大恐怖的诱因，尼采也非纳粹的诱因，但他们所说的话和他们的言说方式里有某种东西，可以以某些政治上相关的方式被曲解。尊重话语及其力量的施特劳斯相信，人要为他所说的负责。海德格尔这位在同时代的所有人中以无畏言论掀起最大狂澜的人，不仅为希特勒营造了氛围，还热切地在希特勒的路线中为其言辞寻找支持，这绝非全然是一个个人事件。

这就把我们引向第三个理由。必须要处理的，是施特劳斯对古代与现代哲学之差异的观察。现代哲学希望能确保哲学与城邦的联盟或将政治理性化。现代哲学家也是文学上的统治者和改革者，因此更多地卷入并依赖政治。现代哲学家最早是启蒙者，然后才成了革命领袖；最终，整个人类的命运甚至本性也成了现代哲学家的责任。现代著作是公开的教诲，甚至是宣言

和党派纲领。古代的作品具有更为谦逊的意图,这根植于如下信念:政治永远低于理性,理性必须保护自己,只有极少数人具有被塑造成哲人的潜力,因而能理解哲学的教诲。哲人必须要捍卫的是对哲学的爱好,不能把它等同于对任何可能的制度的爱好。古代哲学也有一种修辞,但限于三种意图:为那些能了解的人保全他们所了解的,抵制那些要按时代需求应用它的人;吸引那些能够了解它的少数人,引领他们去过追求知识的生活,喝退其他的人;为哲学赢得美名,确保它在变换不定的各种制度下都能够被容忍。施特劳斯相信,古代的看法是正确的,他学着像他所阅读的书那样去写作。我们所处的特殊环境,使得我们需要一个人来提醒我们哲学训练的严峻及其与大众品位的距离。施特劳斯没有什么宏大的愿望。有些人可能会体验到学习这种传统的必要,对他们来说,施特劳斯留下来的作品是一笔资源,这不需要乞求谁,也不需要屈就谁。施特劳斯认为,哲学可能完全从这个世界上消失,虽然他认为自然支持着它。施特劳斯发现了何谓哲学,并力图告诉其他人,竭尽全力。施特劳斯至多希望,将来某一天,在继意大利与德意志之后,会有第三次人文主义或文艺复兴运动。但激发这场运动的,既非希腊雕塑、绘画及建筑在视觉上的美感,也非其诗歌的辉煌,而是其哲学的真理。施特劳斯搭造了古代与现代之间的桥梁,以促动这个开始;但他从不相信自己能够改造人类。

施特劳斯的品位总使他去观看朴素、普通和表面的东西。他说只有最为仔细地观察表面,才能达到核心;他还说表面即是核心。施特劳斯喜欢简·奥斯汀胜过陀思妥耶夫斯基,这部分地是出自绅士的节制,更多的是因为,奥斯汀保留、明智,明显只关注美好的事物,这使得更深刻和更危险的东西能以恰当的比例

浮现出来。施特劳斯憎恶深奥的姿态，憎恶那种塑造了当代品位的感伤与粗暴的结合；这并非出于任何道德主义，而是因为它们庸俗并且令人厌倦。施特劳斯最憎恶道德谴责，因为那是自我沉溺的一种形式，扭曲心灵。这一切导致了施特劳斯对色诺芬的喜爱。看起来，色诺芬不过是一位坦诚的退役军人，他有说不尽的故事——关于他参加过的事件、关于他所知道却从未能达到其高度的人，但他却以优雅的嘲弄实实在在地主宰着在那些年代里自以为聪敏的人。正是这位作家呈现给我们一个自由的居鲁士，他让我们告诉自己马基雅维利说了什么：自由有两种，一种要靠自己的财产去实现，另一种则靠别人的，居鲁士属于后一种。发现这样一位诱惑人的、谜一般的作家，是进入陌生思想世界的一种方式，施特劳斯宁愿选择这样的方式，而非那些很可能是我们的建构的易行道路。施特劳斯更喜欢普通和被人忽视的东西，因为在这些东西里，他可以坚实地把握住事物而非言辞。在研究柏拉图之前，施特劳斯先研究色诺芬，在想要理解柏拉图的时候，他研究《米诺篇》（*Minos*）或《申辩篇》（*Apology*），而非《巴门尼德篇》（*Parmenides*）或《斐利布斯篇》（*Philebus*），这并非因为他对思想不感兴趣，倒恰恰是因为他对思想太感兴趣。

因此，对我们来说，施特劳斯成熟期的作品与他所探索的书一样陌生。最近，我重读了《思索马基雅维利》。我意识到，这根本不是一本按我们一般意义理解的书，安坐下来像读一篇论文那样去读它，其内涵就像被七重印封封禁着；他只给我们一些乏味的概括，就像沙漠中的绿洲。但这本书却实实在在是一种生活方式，一种哲学工具。我们首先要很好地了解马基雅维利的文本，随时把它们放在手头。一旦熟悉了马基雅维利，我们就会

明白,没有很好地了解李维的文本,就不能理解马基雅维利。我们必须按作品本身去理解作品、尽力建立一种李维式的李维解释,然后让马基雅维利引导我们,完成马基雅维利式的李维解释。意识到了两种解释的不同,我们就能对马基雅维利略有所知。在中途我们被迫卷入那些需要时间和反思的具体细节。例如,马基雅维利曾惊人机敏地评价汉尼拔具有"非人的残酷和其他德性",这种评价基于李维的一段话,在那段话里,他讨论了汉尼拔身上德性与邪恶的奇怪混合。按李维的说法,汉尼拔主要的邪恶是其"非人的残酷",有了这个事实,马基雅维利的评价才获得完整的意义。这只是无数如此引人入胜、发人深省的细节中的一个,这些细节组织起来,就构成了对政治现象具体而非抽象的意识。然后我们意识到,施特劳斯著作与马基雅维利著作的关系,与马基雅维利著作和李维著作的关系是一样的。施特劳斯的这项工作复杂得惊人。这种复杂并非出于想要制造迷惑;它是现实的一面镜子。我们必须了解马基雅维利庞大的演员阵容——布鲁图(Brutus)、法比乌斯(Fabius)、大卫(David)、波吉亚(Cesare Borgia)、阿拉贡的费迪南(Ferdinand of Aragon)等等,对他们的行动感兴趣,看到他们所展现的问题。必须要像关心小说中的人物那样去关心他们。然后可以开始进行严肃的归纳。马基雅维利和李维还不够,因为马基雅维利把我们引向色诺芬、塔西佗、西塞罗、圣经和其他作家。我们必须时时止步,参阅另一个文本,力图参透另一个角色,在房间里徘徊、思索。必须要用笔和纸列出清单来计算。这是一件永无止境的工作,它不断在先前貌似普通的地方发现奇迹,那些地方正是亚里士多德所说的哲学的起点。我们懂得了与书本一同生活的含义;必须使他们成为我们的经验和生活的一部分。我们接受施特劳斯

的引领，离开了他的书，等我们再次回来的时候，它突然变得像一部戏剧的结局一般扣人心弦。我们被激情牵引着掠过文本，想要弄清牵绊我们良久的东西，突然间出现一种奇妙的规则，它像太阳般穿透云层，照亮了宜人的风景。这本书的表象和真实面目之间的差距，令人吃惊。它是人生的一笔财富。

我不知道[施特劳斯的]这些书命运如何。那些常年与这些书相伴而生的人们已经发生了转变，就像格劳孔和阿得曼托斯在与苏格拉底共度一个夜晚后所经历的。他们懂得了一种灵魂的辉煌，懂得了一种他们的经验无法揭示给自己的生活方式。他们回到政治生活中以后，仍旧是普通的人——因为自然不能改变。不过，因为政治有其自己的目的，那就是鼓励最好的可能的生活，他们回归时带着一种完全不同的看法，带着新的期待与祈祷。至于其余的人，我不禁相信，即使施特劳斯作品更为广博的内涵没有得到把握，它们也会对未来产生有力的影响。这些作品是对仍被关怀的作品进行解释的丰厚矿藏，因为缺乏竞争者，它们将吸引年轻人。那些政治科学家、明智的历史学家、中世纪学者、古典主义者、文学批评家，最后，哲学教授，无论是否愿意，他们都会发现，必须运用施特劳斯的词语和解释，他们将多少带着善意，不断对自己的习惯之外的问题作出回应，必须面对自己最优秀的学生的背叛。让我援引一段《申辩篇》中的话，我相信，下一代对我们这代人的评价，将很可能取决于我们如何评价施特劳斯。这对某些人是一种威胁，对其他人则是一种福音。

格　林

现代犹太思想流变中的施特劳斯*

游斌　译　程志敏　校

我敢肯定，那些未曾与施特劳斯谋面的人，定会为他的著作折服，他们将因此而改变自己的一生。……施特劳斯曾生活过、教诲过，这对犹太哲学的未来实为大幸事。

——法肯海姆(Emil Fackenheim)①

---

* 【译按】本文是 Kenneth Hart Green 编 *Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker*(State University of New York Press 1997，施特劳斯 1945 年至 1973 年间关于现代犹太思想的论文和讲演汇集)的〈编者前言〉。编者"希望这本书能够帮助人们明白，施特劳斯之为 20 世纪少数几个具有原创性的犹太哲学家之一，当之无愧"。【中译编者按】本文注释的篇幅远多于正文，大多是论述性而非文献性的，为减少排版困难，也为便于阅读，编者整编了注释，大部分内容转入了正文；为了衔接，编者调整了个别句子，对无论正文还是注释中一些罗嗦、重复的文字，则作了适当删削。

① *Leo Strauss and Modern Judaism*，见 Claremount Review of Books(1985 年冬季号)，第 4 期，页 21；23。在一篇最近的评论中，法肯海姆赋予施特劳斯思想更为伟大的意义："也许将来会有一个时候，海德格尔之所以被人们记住，只是因为没有他，施特劳斯就不会成为施特劳斯，也不会是这样的施特劳斯。"这意味着，施特劳斯的思想不仅会在未来的犹太思想中、而且会在未来的哲学中占有引导地位。Fackenheim, *Reply to My Critics: A Testament of Thought*，见 Louis I. Greenspan / Graeme Nicholson 编：

我想，人们会说，我在你身上找到了在拉比身上找不到的东西，但我知道那就是拉比们的天职：科学与虔敬，以及对世上万事万物观览宏富的学识。

——布鲁姆(Allan Bloom)[①]

一个教授〔不能〕把人生意义给予自己的学生。然而，他却可能给予一种榜样，一个献身于探索真理的活生生的榜样。

——富兰科尔(Viktor Frankl)《无意识的上帝》

施特劳斯及其犹太思想的重要性

在上引法肯海姆的评论中，他转述了施特劳斯对柯亨的一段著名评论(见〈柯亨《理性的宗教》导言〉【以下简称"柯亨导言"】，本书，页 282 以下)，[②]但至少有一个根本差别：法肯海姆将施特劳斯的著述和生活称为"大幸事"，而非只是"幸事"。另

(接前页) *Fackenheim: German Philosophy and Jewish Thought*, University of Toronto Press, 1992，页 298。

① 〈致施特劳斯的信〉(1964 年 4 月 22 日)。布鲁姆还大胆地谈到施特劳斯在当代哲学上的地位："我相信，我们怎样评价施特劳斯，后人也会怎样评价我们"。见 Allan Bloom, *Leo Strauss*，载 *Political Theory* 第 2 期，总第 4 期(1974 年 11 月)：页 372－392，尤其页 392；亦见于 Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, Simon and Schuster 1990，页 235－255，尤见页 255。

② 【中译编者按】Kenneth Hart Green 编 *Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker* 一书中所收的施特劳斯关于犹太思想的文章和讲演，大多来自施特劳斯已经出版的各种文集。作者在引用这些文章时的页码，指的是这本文集的页码，而非原来的施特劳斯论著的页码，凡此皆注明"本书"。

一个重要差别在于,法肯海姆之所以说施特劳斯和柯亨为(犹太哲学的)大幸事,就像施特劳斯评论柯亨时所说的那样,不是因为他们"生活过、写作过",而是因为他们"生活过、教诲过"。要么法肯海姆凭记忆引述出了错,或者他故意犯这样的错(如果将他的话与施特劳斯的著作比勘的话),其目的是要强调:只有在施特劳斯既是老师又是作家的综合能力中,他之为思想家的"大幸事"才能完全显露出来;从施特劳斯的授课中,他的学生们感受到这位老师以身作则激励学生们的魅力、智慧、深刻及虔诚;从施特劳斯的著作中,读者们可以感受到这位作者以经典方式体现出来的思想的娴熟、力量和深刻。

学界把施特劳斯(1899 – 1973)看作 20 世纪最重要的政治哲学家,为时已经不短。然而,直到近几年,施特劳斯的另一同样重要(如果不是更重要)的方面才被挖掘出来,这就是他作为一个犹太学者、一个犹太思想大家所作出的贡献。笔者编的这部文集,收入了施特劳斯写于 1945 年以后的关于犹太思想方面的文章,在此之前(1923 – 1945),施特劳斯在现代犹太思想领域写的最重要的论文毫无疑问是他为《哲学与律法》(*Philosophie und Gesetz*, *Berlin* 1935)写的〈导论〉。Eve Adler 新的、可靠的《哲学与律法》英译本刚刚出版(1995),与本文集在同一套丛书(即"施特劳斯的犹太学"丛书)中。施特劳斯为《哲学与律法》写的导论应该按新译本来读,与本书中的文章放在一起比较着读会更有收获。①

---

① 在同一套书中,还有 Michael Zank 编辑和英译的施特劳斯犹太思想发展成形阶段的论文汇编,施特劳斯年轻时写的令人印象深刻的关于德国犹太人的论文(写于 1923 至 1932 年间)第一次与英语世界读者见面。同一套书中的另外两本书是:《施特劳斯论门德尔松》(Martin D. Yaffe 编)和《施特劳斯论迈蒙尼德》(本人所编)。

据我大胆估计，无论施特劳斯应该得到多高声誉，除了对那些专门研究中世纪犹太哲学的人来说，他之为一个犹太思想家和学者，几乎还不为人知（施特劳斯作为一个犹太学者的巨大贡献，请读者特别注意本文集中他的论斯宾诺莎《神学政治论》一书的论文）。施特劳斯对犹太学术的贡献尤其体现在，其研究犹太思想的方法独辟蹊径、不落俗套，学术上和哲学上坚持既仔细精读、又切合历史。施特劳斯还刻意提防自己为现代声名所累，曼斯费尔德（Harvey C. Mansfield）看到，施特劳斯鲜为人知的名气丝毫没有削弱其哲学思想的启迪性力量；施特劳斯既提醒自己、亦提醒自己的学生，“不要去追逐耀眼的光辉”。“与其他学者不同，施特劳斯没名气，并不等于没干什么大事”。①

即使熟知施特劳斯对中世纪犹太哲学的奠基性历史研究的人，也未必熟悉施特劳斯对现代犹太教的看法，因为他总非常小心避免在自己纯学术性著作中表达有关看法。人们也许会认为，施特劳斯只有学术兴趣，对当代犹太思想和生活从不关注，只是一个超然的学者，对同时代人的思想少有影响或者干脆没有影响。然而，要从施特劳斯作为一个历史学家所具有的毫无疑问的严肃中得出这样的结论，就大错特错了。施特劳斯在犹太哲学领域内最杰出的学生法肯海姆如此评论自己的老师：

> 施特劳斯作为榜样……甚于其他在我此生中还健在的犹太思想家，正是施特劳斯让我相信现代犹太哲

① 见 *Democracy and the Great Books*，载 New Republic，1988 年 4 月，第 4 期，页 33－37。

学的时代价值，以及因此而来的必要性。[①]

尽管有诸如法肯海姆这样的犹太思想家对施特劳斯做出的判断，仍然难免有像施特劳斯的学生罗森（Stanley Rosen）这样天资聪颖的哲学家称自己的老师只是“与希伯来传统公开调情”。[②] 对施特劳斯在哲学与犹太教、雅典与耶路撒冷之间做出的明确选择，罗森甚至毫不含糊地说：“施特劳斯够格的学生从未怀疑过其师的抉择。”罗森暗指的是，施特劳斯似乎简单地选择了希腊哲学（同上，页 112）。但罗森又承认，施特劳斯的自述常常故意模糊，同时又毫不含糊地宣称自己深挚、严肃地忠诚于最高意义上的犹太传统；罗森对施特劳斯作出的如此鲜明的论断自然意味深长地让他的前述说法打了折扣，而且使得他严肃地部分收回刚才引述的两个论断：“同时，这并不意味着对施特劳斯来说，选择耶路撒冷还是雅典不存在真正的难题。也并不意味着，施特劳斯就是一个全然的‘古代’雅典人或者雅典公民。”要么，如布鲁姆（Alan Bloom）所说，由于施特劳斯的个人气质，由于其犹太血统的偶然性，在耶路撒冷与雅典之间选择很困难；要么，布鲁姆和罗森的研究方法都不足以揭示施特劳斯的犹太归属的特性和深度，以及犹太归属对于其思想的影响。

推翻施特劳斯明确宣告的一生忠于犹太教的声明，把它要么当故意的“显白”说辞、要么当个人气质性的表白，从而看作施特劳斯个人生命经验无足轻重的结果，如此趋向也许可以说具

① 法肯海姆：*To Mend the World*，New York 1982，页 X。.

② 参见 Stanley Rosen：*Hermeneutics as Politics*，Oxford University Press，页 17，以及页 15－17，87－140。

体体现在潘格尔(Thomas L. Pangle)的这一做法中:在编施特劳斯文集《古典政治理性主义的再生》时他发表了施特劳斯的讲演稿《海德格尔存在主义导论》。潘格尔为施特劳斯的这部文集写的导言中说,这篇讲演稿表明施特劳斯根本没有犹太教很重的"宗教褊狭"(如果犹太教果真有这种"褊狭"的话)。雅法(Harry V. Jaffa)虽然并不关心作为犹太思想家的施特劳斯,但在涉及施特劳斯思想特质的争论中,他对犹太教与哲学、耶路撒冷与雅典、理性与启示之间的关系提出了完全不同于潘格尔的看法。

我用自己的话重复一下雅法的观点。他认为,"施特劳斯派"(Straussians)完全误解了施特劳斯思想中的雅典与耶路撒冷主题,过去他把自己也算作"施特劳斯派"中的一员。施特劳斯从未在犹太教和哲学之间做出简单选择,因为他知道,一个有良好哲学良知的哲人,不可能简单地选择其中一方。换句话说,施特劳斯严肃(并非只是一种明显的计谋或"显白的教诲")认为,哲学无法"驳倒"圣经的上帝或者圣经的启示。如果真的如此,哲学活动就不是建立在牢固的基石上,不是基于"明晰、必然的知识"(见〈进步还是回头?〉、〈《斯宾诺莎的宗教批判》英译本序言〉【以下简称"斯宾诺莎英译本序"】):如果哲学不能真正知道一切,也就是说,不能知道绝对的真理(这是真正的辩驳必须提供的知识),如果哲学"仅仅"追求智慧,并不能提供这种知识,就没有理由假定圣经启示是"错"的。这似乎意味着,如果哲学被界定为基于人类"自然地"想要消除的无知而探求"自明的"(苏格拉底式)知识,哲学关于启示是错的这一断言本身就是一个大错。雅法进一步相信,所谓"施特劳斯派"的解读(起码就雅法强调的潘格尔所描述的施特劳斯而言),都误解了施特劳斯之为思

想家的真正面目。[①] 罗森将施特劳斯最多称为"与希伯来传统的公开调情",从而构造出这样一个施特劳斯:虽然出于某些不清楚的原因,他仍与犹太传统保持信仰上的联系,但却毫不含糊地反对耶路撒冷;潘格尔更糟,将"圣经思想与希腊诗人的思想"混为一谈,然后让施特劳斯出于更高的哲学智慧同这两种思想对抗;相比之下,雅法倒揭示了更具实质性的东西。

法肯海姆本人堪称二战以后最重要的犹太思想家之一,他说自己受施特劳斯的启发要"甚于其他在他生前还健在的犹太思想家"。这个多少让人惊讶的事实本身就应使人们从一个新的、不同的角度来看施特劳斯。承认深受施特劳斯影响的犹太思想家,并非法肯海姆一人,肖勒姆(Gershom Scholem)、派恩斯(Shlomo Pines)、奥特曼(Alexander Altmann)、肖瓦茨蔡德(Steven Schwarzschild)、福克斯(Marvin Fox)亦受施特劳斯启发良多。再说,如果人们仔细研读施特劳斯的所有著作,就可发现施特劳斯论述现代犹太问题的各种论文和讲演范围,令人吃惊地广泛:从极富洞见的论现代犹太思想源头的斯宾诺莎哲学思想,到令人叹服的对弗洛伊德的圣经宗教论的批判。

本文集中的论文和讲演稿,是施特劳斯在大约 30 年间写成的。它们是一颗强烈关注现代社会中影响犹太人及犹太教的各

---

① 见 Jaffa 著:*The Primacy of the Good: Leo Strauss Remembered*, 载 Modern Age 26 (1982):页 266 – 269; *The Legacy of Leo Strauss' Defended*, 载 Claremount Review of Books 4, 第 1 期(1985 年春季号),页 20 – 24; *Crisis of the Strauss Divided: the Legacy Reconsidered*, 载 Social Research, 54(1987),页 579 – 603; *Dear Professor Drury*, 载 Political Theory, 15, 第 3 期(1987 年 8 月):页 316 – 325。从奥特曼的概括入手来解读可能会更好些:他谈的是施特劳斯"高贵的虔诚"和"对犹太传统的深挚敬意",氏著:*Leo Strauss: 1899 – 1973*, 见 Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 41 – 42(1975):页 xxxiii – xxxvi。

样事件的心灵的产物。在这些论著中,施特劳斯的形象显得是这样的:他纯熟地将多样的投入(commitments)结合在一起——坚毅地献身于探索哲学及其永恒问题、极为敬重犹太宗教传统、确切把握犹太人政治处境的紧迫性。除了视野辽阔,施特劳斯的著作还展示了他极其敏锐的洞察力,以至于人们不禁要想:施特劳斯是否已为衡量未来的犹太思想设定了一个知性尺度。晚近(尤其近十年)学界所表现出来的对施特劳斯的兴趣,已经预示即将来临的事情,我们耳边的隆隆声兴许在未来十年间将成为可见的山崩。确实,施特劳斯在世时(以及死后 20 年)相对来说默默无闻、受人忽视,不久的将来,情形也许会完全相反——有如死后的哀荣,无论如何,这些情形起码足以纠正对施特劳斯不应有的疏忽了。

施特劳斯的生平及著作

一旦称施特劳斯为重要的当代犹太思想家,人们肯定会问:这个喜欢躲在当代犹太话题幕后的人,其思考怎么又会对当代犹太哲学的方向产生相当重要的影响?[①]让我们从施特劳斯作为

---

① 施特劳斯作为犹太思想家相对不知名的状况也许开始有所改变。见本人著,*Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, 1993,书后附有逐渐看涨的研究施特劳斯犹太思想的书目。

最近(即 1993 年 10 月 10 - 11 日),弗吉尼亚大学召开了题为"重思耶路撒冷与雅典:施特劳斯和犹太教"的会议。施特劳斯最重要的犹太著作的法文译本开始出版:Remi Brague 编、译:《迈蒙尼德》(*Maimonid*, Paris 1988);Gerard Almaleh、Albert Baraquin 及 Mireille Depadt-Ejchenbaum 编、译 *Le Testament de Spinoza* (Paris1991)等等。施特劳斯的犹太思想正通过一些追随者的研究成果开始对学术界产生影响,见 David Lachterman: *Torah and Logos*,载 Graduate Faculty Philosophy Journal,第 1 - 2 期,17

一个犹太人以及他与犹太教关系的角度来考察一番其生平和著作。

(接前页)(1994):页 3 – 27。在刚刚出版的 Daniel Frank & Oliver Leaman 编 *Routledge History of Jewish Philosophy* (London 1997)一书中,也插进了一个独立章节谈施特劳斯对犹太哲学思想的贡献。

施特劳斯作为哲学家的状况,请见 Alan Udoff 编,*Leo Strauss's Thought: A Critical Engagement*(Boulder 1991),其中有论施特劳斯犹太思想的论文。*Revue de Metaphysique et de Morale* 有一专号题献给施特劳斯的哲学思想(1994 年,第 3 期;1989 年 7 月 – 9 月)。Allan Bloom 写的 *Leo Strauss: September 20, 1899 – October 18, 1973*("纪念施特劳斯",【中译编者按】中译见本文集) 是对施特劳斯最得要领的解读。有关施特劳斯的政治思想、犹太思想和哲学思想的讨论,见 *Review of Politics* 专门题献给他的一期(1991 年冬季号)以及 *The Vital Nexus* 1990 年 5 月第 1 期。还应该提到 Allan Bloom 所著 *The closing of American Mind* (New York 1987,【中译编者按】有中译本《走向封闭的美国精神》,中国社科版)以及引起的诸多争论和许多接踵而至的相关论文和书籍,一些论文已将施特劳斯的名字和著作置于讨论中心。还值得注意 Stanley Rosen 当选为美国形而上学协会 1991 – 1992 年的主席,尽管大多数人并不把这看作学术成就。虽然 Rosen 常对施特劳斯持批判态度并以此成就自己的思想,这也代表了受训于施特劳斯学派的思想家得到了美国学术界的认可。

对比研究方面,见 Heinrich Meier: *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (University of Chicago Press1995【中译编者按】中译见《施米特:政治的剩余价值》,舒炜编,上海人民版 2002,汪庆华译);Laurence Lampert: *Leo Strauss and Neitzsche* (University of Chicago Press 1996);以及 Peter Kielmansegg 等编:*Hannah Arendt and Leo Strauss*(Cambridge University Press 1995)。最近出版的 Peter Emberley 等编 *Faith and Political Philosophy* (Pennsylvania State University Press1993,【中译编者按】中译本将由香港道风书社出版,何子建译)编入了施特劳斯与沃格林(Eric Voegelin)的哲学通信以及他们讨论宗教与政治的关系的哲学论文;其中还有基督教神学家 Thomas Altizer 以及海德格尔学派的解释学家伽达默尔等八位来自不同背景的学者对这些通信作的令人信服的评论。Victor Gourevitch 等编 *On Tyranny*(New York 1991)修订扩充本包括了施特劳斯与科耶夫(Kojeve)的哲学通信以及关于色诺芬解释的思想交流。

进一步还可见 Kenneth Deutscht 等编:*Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*(Lanham 1994)中的 16 篇文章,以及伽达默尔在 *Interpretation* (1984, 12 期,页 1 – 13)上发表的 *Interview on Leo Strauss*。最近 Susan Orr 发表的对施特劳斯《耶路撒冷与雅典》以及其他著作的细致解读,全面解释了施特劳斯对这个论题的观点。见氏著 *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*(Lanham1995)。另一部最近出版的重要著作是 David Novak 编的 *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Revisited*(Lanham1996)。Heinrich Meier 也正在用德语编一部施特劳斯文集。

1899年9月20日,施特劳斯出生在德国黑森州(Hessen)的Kirchhain。他在一个正统犹太家庭中长大,接受了如果说不深、起码也算基本的犹太教传统教育。施特劳斯对活生生的犹太教的感觉,一定意义上得自于他成长的地区:在Kirchhain这样的小镇,犹太人的生活更接近东欧城乡的传统犹太生活,而非像柏林和法兰克福这些城市中的现代化犹太生活。施特劳斯有两次间接地谈到其父母的正统犹太教虔敬信仰对自己的影响。施特劳斯似乎不喜欢谈到在父母身边的早年生活经历,以及父母对他后来形成自己的思想的影响。事实上,施特劳斯不愿意人们老谈论他的生活经历的细节问题,因为,他认为这些事情并没有什么最终的决定意义。施特劳斯如此写道:

> 的确,(与公共关心的事情有关的)思想与我们的生活是相关的,作为一个人,我将不得不谈一谈自己的生活。但甚至对我来说,它之所以有趣,仅仅因为它是思考、研究的起点,我希望能够使那些不知道我的起点的人知道它。("剖白",页459)①

虽然并"没有人教给他多少犹太教知识",施特劳斯成长的家庭生活"相当严格地遵守着"犹太教律法。② 施特劳斯的父母

---

① 施特劳斯当然知道一个人的经验会影响到其研究问题的方法。在〈我们为何还是犹太人?〉(该书页313)中,施特劳斯写道:"与很多其他经历一样,复述一遍我自己的经历绝对索然无味,作为我的讲演的基础也不恰当。"

② 甚至施特劳斯是否能养小兔子玩之类的事情,都要由宗教法律来决定。见Ralph Lerner: *Leo Strauss*: 1899 – 1973,载American Jewish Year Book,76(1976):页91 – 97,尤见页91。亦见George Anastaplo, *On Leo Strauss: A Yahrzeit Remembrance*,载University of Chicago Magazine,第67期(1974年冬季号):页30 – 38,尤见页37。

曾收留了1905年沙皇俄国屠杀犹太人时流亡到德国的难民，这些难民表现出的民族团结精神感染了施特劳斯(〈我们为何还是犹太人?〉，该书页312－313)。按施特劳斯的回忆，这是在他五六岁时的事情，沙皇俄国政府一向支持[民众]攻击犹太人，1905年，再次发生攻击事件时，就发生了犹太人逃离俄国的事情。[①] 直到生命的最后，在为柯亨的《出于犹太教资源的理性宗教》这一犹太哲学著作写的导言中，施特劳斯简要评论到柯亨对犹太教和犹太人虔敬的"忠诚"，这些评论用在他自己身上亦适合："柯亨从来没有说过丢开自己的人民不管这样的道德义务，尤其当他们需要帮助的时候——犹太人何曾有过不需要帮助的时候？对柯亨而言，这是不言而喻的"(见〈柯亨导言〉，该书页281)。

17岁时，年轻的施特劳斯的人生道路发生了一场巨大转变，当时，正如他自己所说，他"简单而又纯粹"地皈依"犹太政治复国主义"(political Zionism)，自称为亚波庭斯基(Vladimir Jabotinsky)的追随者。[②] 疏远父母的正统观点后，施特劳斯说自己

---

① 见 Salo W. Baron: *The Russian Jew Under Tsars and Soviets* (New York 1987)；及 Louis Greenberg: *The Jews in Russia* (New York1976)，卷2，页50－54，76－82。1905年俄国的气氛以及当时俄国犹太人受压迫处境的陡然恶化，见 Sholem Aleichem 著：*In the Storm*[*In Sturm*]，(New York 1985)。施特劳斯对父亲是忠诚的：他不仅将《哲学与律法》一书题献给父亲"谨以此书纪念 Meyer Strauss"，而且在他唯一一次回德国的行程中拜谒了父亲的墓地。见 Edward C. Banfield，*Leo Strauss*，Edward Shils 编：*Remembering the University of Chicago* (University of Chicago Press，1991)，页490－591，尤见页493，497。

② 见〈我们为何还是犹太人?〉，该书页319；《剖白》，该书页460。伽达默尔在〈关于施特劳斯的受访纪要〉(前揭)中，简短表达了一个有趣观点：一个人的成熟性格形成于14至18岁之间。詹姆士论年少时皈依的重要性，见氏著 *The Varieties of Religious Experience* (New York 1990)，"讲座之九"，页185－187；但在"讲座之一"中，页17－23，詹姆士又警告，不能约化主义地将重点都放在年少时的因素。

"无法是正统的"[犹太教徒],但仍是对犹太教保持忠诚的现代犹太人(〈耶路撒冷与雅典〉,该书页 380)。在施特劳斯生命的这个时刻,犹太政治复国主义似乎恰好为[疏远父母的正统观点]这个目的服务。后来,它又辅之以另外一种忠诚——即犹太学术。

这些年在施特劳斯的生命中相当关键,只要谈几个重点就可见一斑:脱离父辈的正统主义、接触德国人文主义、皈依犹太复国主义、参军以及经历第一次世界大战。我们不知道是谁将他"转变"为一个犹太复国主义者,也不知道是什么经验、兴趣、理想或者热情会使施特劳斯有这样一种转变。在〈我们为何还是犹太人?〉一文中,施特劳斯确实提到过一些年少时的朋友,这些人后来成了以色列国的重要人物,但他并未点出这些人的名字。施特劳斯提及他们,反倒可能提供了一个更大的线索,使人们得知什么决定性的东西使他年轻时的犹太复国主义热情冷却下来(而非变得更炽热):

> 在这个学生组织(一个青年犹太政治复国主义团)中,我与朋友们——他们中的某些人现在在以色列担任要职——经常聊。我得出这样的结论:他们确实是热情的犹太复国主义者,卖命地干,充满热情。但是,话说回来,你不能老作讲演、谈政治,或者干些其他政工:要说的话,你也得有自己的生活罢。我对这样一个事实感到震惊:在那些可敬的青年人中,有些人的知性生活的实质竟是由对巴尔扎克这类人的关切构成的——他们的兴趣不仅仅是学院式的,因此在学术讲堂之外也就无所谓有特别的兴趣。(〈我们为何还是犹太人?〉,页 319)

施特劳斯投身德国复国主义青年运动不过几年而已，应朋友要求就有关争论写过几篇论文。[①] 在最积极地参与犹太复国主义学生政治这段时期，施特劳斯与他的朋友肖勒姆一样，最终对那样的政治是否能触动当代犹太人的灵魂产生了幻灭感。有人或许会不无鄙视地说，施特劳斯后来仍然为犹太正统信仰辩护，他只是没有清醒地意识到其父辈的传统犹太信仰中的积极因素对自己的影响。这样的说法似乎意味着，施特劳斯为犹太正统所做的辩护不很当真，只是其个人特殊岁月的一个结果，因此最多只能被看作"公开的"学说，说得不好听，是带点个人色彩的返祖现象。还有一种观点是：施特劳斯为现代或启蒙之后的正统主义辩护（与其犹太政治复国主义联系在一起），以及他对犹太教所持的哲学立场，或多或少地都能恰当归结为孝顺，或者归结为民族团结。在我看来，所有这些看法统统站不住脚。Anastaplo 的下述评论纯然是歪曲，倒十分接近上述观点：

> 施特劳斯先生对他们（按：即那些老练的犹太青年）以及对那些与他们同行的外邦人说，犹太信仰和传统中确实有很多东西值得尊敬和抢救。对施特劳斯来说，最重要的大概在于，每一个犹太人（牢记自己的家族情感、荣誉和感激）都有紧紧与自己在世界和历史上

① 施特劳斯与肖勒姆的友谊，以及他们共同积极参与德国犹太复国主义青年运动的活动，肖勒姆谈到，在一个重要时刻，为了在这一圈子内帮助发起一场针对名为"形而上学魔术师"的犹太教某派别领袖 Oskar Goldberg 的辩论，他找过本雅明和施特劳斯写文章。见肖勒姆：*Walter Benjamin: The Story of a Friendship*（New York 1981），页 98；肖勒姆：*From Berlin to Jerusalem*（New York 1980），页 146－149。

的所有同胞世世代代站在一起的义务(参柏拉图,《申辩篇》,34d)。

在〈弗洛伊德论摩西与一神教〉一文中,施特劳斯谈到,有些现代犹太人相信自己身上最好的东西都应归于犹太教。这当然也适用于施特劳斯本人,不过,这也暗示了施特劳斯与犹太教有更深的关系,并非只是一种对父辈的孝顺或者民族团结和忠诚(见该书页 286 – 288 以下)。在 1935 年 3 月 29 日致本雅明的信中,肖勒姆并未将施特劳斯的《哲学与律法》概括为在哲学、宗教、神学 – 政治论上致力复兴迈蒙尼德,在他看来:

> Schocken 出版社为纪念迈蒙尼德而出版了施特劳斯(我曾为他在耶路撒冷担任教职而奔波)的一本书,这本书对一个正谋求耶路撒冷的教职的人来说,其勇气不得不令人惊叹,因为这本书开始便详细论证(虽然全系狂言)对无神论的坦诚认信,并将之作为最重要的犹太教口号!你的教授资格论文的前四十页也只能甘拜下风!我惊叹这种道德,为一个如此精明的人感到惋惜,施特劳斯分明是在自觉而又自愿地招来自毙。可以理解,在这里至多只可期待三个人拥有特权来聘请一个无神论者担任以宗教哲学命名的教职。①

① Gershom Scholem 编: *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932 – 1940*, New York 1989, 页 156 – 157(【校按】这里借用了朱雁冰教授译自德文的译文)。

本雅明回复给肖勒姆的信(写于1935年5月20日)也值得注意:"我对施特劳斯的书很感兴趣。你告诉我的关于他的一切,与我自己所想象出来的关于他的可爱形象正好相符"(《本雅明与肖勒姆通信集(1932－1940)》,前揭,页160)。①

一战后,施特劳斯在接下来的7年时间(1918－1925)里游学德国的好几所大学——马堡、法兰克福、柏林、汉堡、弗莱堡和吉森(Giessen)大学等,学习哲学、历史、数学和自然科学。1921年在卡西尔指导下,施特劳斯在汉堡大学完成博士论文,题目是

---

① 肖勒姆对与本雅明通信中有关施特劳斯部分的进一步评论,见《本雅明:友谊的故事》,前揭,页201;亦见他在《从柏林到耶路撒冷:回忆青年时代》(前揭)页149中对施特劳斯的简短提及。回到肖勒姆,他对犹太哲学及哲学家的评价从来不高,尤见氏著《犹太神秘主义的主潮》(*Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961/芝加哥大学出版社,1989)一书中的〈犹太神秘主义的一般特征〉,页11,22－39;施特劳斯的回应见《古典政治理性主义的再生》(1989)中的〈如何着手研究中世纪哲学〉,见页212－216(中译见《基督教文化评论》[香港]14辑,陈建洪译)。

肖勒姆奇怪地用"无神论"来概括施特劳斯的犹太思想。细致阅读将会发现,施特劳斯就在肖勒姆所指的《哲学与律法》(页9－10,22－28;英译,页21－22,32－38)一书中明确、毫不含糊地驳斥了无神论(另参《僭政论》修订版,页185－186)。不过,肖勒姆后来的Reflection of Jewish Theology(1974年)中的内容仍可参考。肖勒姆把正统的上帝信仰的消失以及热切追求真正的宗教信仰的现象称为"现代人经验"。因此,被肖勒姆称为"虔诚的无神论者"本身就是真正的"现代人","对于他[现代人]来说,除了空虚之外,……更确定地说,除了上帝自身的空虚外,上帝就不再有什么了"。见 *On Jews and Judaism in Crisis*(New York1976),页283。

肖勒姆将施特劳斯的立场概括为"无神论"当然站不住脚,哪怕他所说的无神论指高贵的"虔敬的无神论",甚至将这样的立场称为值得"钦佩"的"伦理立场"。在我看来,称施特劳斯为"知性的有神论者"(cognitive theist)更恰当,见拙著《犹太人与哲学家:施特劳斯思想中对迈蒙尼德的复归》(前揭),页10－11,25－27,166注119以及页167注127。对施特劳斯在当代犹太思想中至高地位有说服力的解释,见 Martin D. Yaffe: *Leo Strauss as Judaic Thinker: Some First Notions*,载 *Religious Studies Review*, 17, 1991年1月:页33－41。施特劳斯与肖勒姆的关系,见 Steven Smith 著: *Gershom Scholem and Leo Strauss*,载 Modern Judaism, 13(1993):页209－229。

《雅可比(F. H. Jacobi)哲学学说中的认识论问题》。[①] 施特劳斯与罗森茨威格(Franz Rosenzweig)结识后,罗森茨威格对施特劳斯印象尤为深刻,请他到法兰克福的"自由犹太人书院"(Free Jewish House of Learning)教了两年书(1923 – 1925)。后来,施特劳斯又因自己的"论柯亨对斯宾诺莎圣经科学的分析"一文受到[犹太教学术前辈]古特曼(Julius Guttmann)的注意,这篇文章后来(1924)发表在由马丁·布伯(Martin Buber)主编的《犹太人》(Der Jude)杂志上。

1925 年到 1932 年,施特劳斯受聘为柏林犹太教学院的犹太哲学研究员。[②] 在此期间,施特劳斯发表了第一部论犹太思想的重要著作《斯宾诺莎的宗教批判》(1930),并题献给罗森茨威格。施特劳斯在犹太教学院负责主编了《门德尔松全集(金禧版)》(1931 – 1932)的卷 2 及卷 3(第一部分),为门德尔松的形而上学及神学著作写了导论。

靠卡西尔、古特曼和施米特(Carl Schmitt)推荐,施特劳斯得到洛克菲勒基金会资助,刚好在希特勒上台前离开德国。[③] 1932 到 1938 年间,施特劳斯在巴黎和伦敦游学,研究迈蒙尼德(Moses Maimonides)和格尔桑尼德(Levi Gersonides)的中世纪犹太

---

① 在《剖白》(该书页 460)中,施特劳斯将自己的论文称为"差劲透顶"。公允地说,施特劳斯完成博士论文时,才 22 岁。那个时候,德国大学的博士论文与过去或现在美国大学的博士论文根本不是一码子事。见韦伯:*Science as a Vocation*,载 *From Max Weber: Essays in Sociology*(Oxford University Press, 1946),页 129 – 156,尤见页 129 – 134。

② 见 Hillel Fradkin: Leo Strauss,载 Steven T. Katz 编:*Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*(Washington, D.C. 1993),页 343 – 367,尤其页 343。

③ Ralph Lerner: *Leo Strauss: 1899 – 1973*,见 *American Jewish Year Book*, 1976,页 91 – 97,尤其 91 – 92。

哲学，以及霍布斯的政治哲学。纳粹上台后，[犹太人的] Schocken 出版社在最后一段可能的时间里，出版了施特劳斯的第二本重要的犹太学著作——《哲学与律法》(1935)。当时，施特劳斯还在编辑《门德尔松全集》卷 3 第 2 部分，研究 18 世纪的门德尔松和雅可比在评价莱辛(G. E. Lessing)思想遗产问题上的论争(Mendelssohn - Jacobi controversy)。《门德尔松全集》的出版计划因纳粹在德国上台而中止，施特劳斯所编的这一卷直到他去世后才得以出版(1974)。

在这段时期，施特劳斯娶佩特丽(Miriam Bernson Petri)为妻，育有一子(Thomas)一女(Jenny Ann)(见 Fradkin：〈施特劳斯〉，前揭，页 344)。除妻子儿女外，施特劳斯的所有其他家人要么被纳粹杀害，要么死于逃离纳粹治下的德国时的流亡途中。施特劳斯 30 年代的家信(有些谈到家人的命运)现存芝加哥大学图书馆特别收藏部"施特劳斯档案"(第 4 和 5 箱)。我说的"死于逃离纳粹治下的德国时的流亡途中"，尤其指施特劳斯的姐姐 Tettina 和姐夫 Paul Kraus。要不是为了想方设法逃出纳粹德国，他们不会去埃及。关于他姐夫的命运的一些细节，施特劳斯在 1969 年 12 月 2 日写给 Alexander Altmann 的信中说，他从开罗的法兰西斯研究所(L'Institut Francaise of Cairo)得到可靠的新证据，表明他姐夫是被混入犹太复国主义者中的间谍谋杀的，而非原先传闻的自杀。暗杀是狂热阿拉伯分子搞的，但他们到底怎样暗杀他、然后又怎样弄得看上去像自杀，施特劳斯并不清楚。施特劳斯姐姐的死因则不详。

1938 年，施特劳斯以外侨入籍公民的身份取得美国的永久居留，并得到他第一个正式的学术职位——纽约"社会研究新学院"哲学讲师。在接下来的 11 年里(1938 - 1949)，施特劳斯逐

渐升为正教授,还被聘为声名卓著的"美国犹太研究学会"成员,也是纽约的"拜克(Leo Baeck,【译按】德国的著名犹太教哲学家)研究所"执委会中的活跃成员。[①] 在这些年里,施特劳斯在"犹太神学院"讲授过几次犹太哲学。[②] 1937 – 1938 年,施特劳斯得到哥伦比亚大学历史系的研究职位,当时,伟大的犹太历史学家和第一个在北美取得犹太史教席的 Salo Wittmayer Baron 是这个系里的教授,在决定录用施特劳斯时他是否起了作用我不清楚(如果曾起过作用的话)。他们都是"美国犹太研究学会"的成员,而且在 Baron 编辑的《迈蒙尼德》一书中,施特劳斯还发表了他第一篇论迈蒙尼德微言大义的专文〈《迷途指津》的文学特征〉。当然,这并不意味着他们之间有特殊关系。似乎也是在这一时期,施特劳斯与其他研究犹太哲学的学者取得了联系,包括哈斯克(Isaac Husik)和沃尔弗森(Harry Austryn Wolfson,【中译编者按】后任哈佛大学教授,代表作为三卷本的斐洛论),尽管他们之间有很大分歧,仍然保持良好的朋友关系。他们肯定通过施特劳斯论柯亨、斯宾诺莎和迈蒙尼德的专著和文章而对他非常熟悉。至于施特劳斯在犹太神学院的讲演,Marvin Fox 告诉雅法的诸多"逸事"中的一个值得转述:"施特劳斯在神学院做完精湛的讲演,听众开始退场,有人听到一个著名塔木德专家大声感叹:'损失! 如此天才! 要是他不把生命浪费在哲学上,必将成

① Alexander Altmann: *Leo Strauss: 1899 – 1973*, 载 *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 41 – 42(1975): 页 xxxiii – xxxvi, 尤其页 xxxiv。

② 施特劳斯在〈我们为何还是犹太人?〉的"问答部分"称 Louis Finkelstein 为"朋友",该书页 335。施特劳斯的一封信曾涉及到他参与在芝加哥大学设立一个犹太研究教席的事情,信中提到曾与 Finkelstein 商谈,并就担任这个教席的教授应该有何种学术背景和性格的看法达成了一致。见"施特劳斯档案",第 1 箱,第 1 卷。档案的详细内容参见 Hildegard Korth 的 *Guide to the Leo Strauss Papers*, 页 28。

为一个了不起的塔木德专家!'"

1949 年,在哈金斯(Robert Maynard Hutchins)的劝说下,施特劳斯转到芝加哥大学,接下来的 19 年时间,他都在该校政治学系教书。在这些年里,施特劳斯作为一个卓越的教师和具有影响力的思想家广泛地为人所知。1960 年,施特劳斯被聘为"哈金斯杰出讲座教授"(Robert Maynard Hutchins Distinguished Service Professor)。在这段时间里(1952),施特劳斯出版了《迫害与写作技艺》,还为派恩斯翻译的《迷途指津》英文版写了导论〈如何着手研究《迷途指津》〉(1963)。施特劳斯在纽约城市学院主讲的第一届"科恩(Frank Cohen)犹太事务公众讲座"的讲演,即为后来发表的《耶路撒冷与雅典:一些初步思考》(1967)。施特劳斯始终是活跃而又执着的犹太学者和思想家,时常为芝加哥大学的学生开设希伯来圣经讲座和《迷途指津》研讨课。在芝加哥大学的希律尔学院(Hillel House),施特劳斯曾就"当代犹太人的关怀"问题做了多次讲演。施特劳斯在芝加哥时的一个学生 Werner Dannhauser 说,因与施特劳斯老师接触,他对犹太教的信念大大加深:

> 我只想记下来,施特劳斯对像迈蒙尼德这样的犹太人的精心研究震撼了我,我明白到,把犹太学术传统当做心灵中的残瓦碎片,将会给人类带来无法承受的损失。施特劳斯用谦虚的方法使我修正——也就是拓宽并加深——了我对犹太教的整个理解。施特劳斯虽未让我成为一个真正的好犹太人,至少使我成为了一个比过去更好的犹太人。我知道,有这种经验的决非只我一个;我敢说,施特劳斯老师是最忠诚的犹

太人。[①]

有人从施特劳斯解读文本的方法中感觉到了犹太教思想的残余，这种解读方法要求悉心考察那些伟大哲人所写的每一细枝末节，这类似于塔木德式、甚至犹太教神秘主义式(kabbalistic)思维方法。[②] 在这些批评家看来，施特劳斯赋予这些大哲人的著作以一种实际上的启示宗教因素；按他们的观点，这对解读那些人性或太人性的(human, all too human)作者来说，并不恰当。例如，伽达默尔在其〈访施特劳斯〉(前揭)一文中，就批评施特劳斯误用"塔木德主义"；阿尔特曼(Alexander Altmann)也认为施特劳斯奇怪地倒向"犹太教神秘主义"：

> 甚至从那些表示章节顺序的数字(如页 xxx 及页 xviii)中，(施特劳斯)也试图读出寓意来。显然，他在这里陷入了纯粹沉思的领域，人们不该轻信这样的犹太神秘主义解读法。看起来，施特劳斯与迈蒙尼德的思想方式相去甚远。[③]

---

① Werner Dannhauser: *Leo Strauss as Jew and Citizen*，见 *Interpretation*，17(1991 春季号)：页 433－447，尤其页 446。Ralph Lerner 亦有同样的评论，见〈施特劳斯：1899－1973〉，前揭，页 91－97，尤其页 97；Milton Himmelfarb, *Leo Strauss*，载 *Commentary*，58，第 8 期(1974 年秋季号)：页 60－66，尤其页 64。相关评论见施特劳斯的朋友和论敌所说的施特劳斯一心一意"宗教般"献身学术的"犹太"品质，例如，可参 *Correspondence Between Karl Löwith and Leo Strauss* 中洛维特的话，载 *The independent Journal of Philosophy*，5/6 (1988)：页 177－192，尤其页 180－181。

② 【校按】现通作 cabalistic，下文的 kabbalism，现作 cabalism，或译"犹太教神秘哲学"。

③ Alexander Altmann：〈评《迷途指津》〉，载 *Journal of Religion*，44[1964]，页 260－261。

亦有人赞成这种解读方式(参见 Ralph Lerner 的〈施特劳斯〉,前揭,页 91;George Anastaplo 的〈论施特劳斯〉,前揭,页 37)。本文开头引述的布鲁姆的话说,他在施特劳斯身上发现了他一直在拉比身上寻找的东西。我想在这里加上他在同一封信中紧接着说的一句话——说到施特劳斯如何对犹太学生有吸引力:"我想,我多少是个犹太人,敬重拉比信念,这一事实提供了至关重要的前提"。

施特劳斯在以色列呆过一年,在耶路撒冷的希伯来大学任教(1954 – 1955),主持备受敬重的"Judah L. Magnes 讲座"。施特劳斯仍然保有年轻时的信念——犹太政治复国主义是现代犹太历史的道德力量,他的一生始终忠于以色列国。[①] 希伯来大学曾两次考虑聘请施特劳斯:第一次要聘他教犹太哲学(1934 – 1935),由他的朋友肖勒姆推荐(后来职位给了古特曼);第二次是要聘教社会哲学(1949 – 1950),由马丁·布伯和肖勒姆两人推荐,施特劳斯婉拒了。

1954 年,在去以色列教学途中,施特劳斯回德国几天时间作了短暂逗留,这是他 1932 年选择离开德国后唯一一次回德之旅。回德国的目的,是为了拜谒在家乡的父亲墓地。1965 年,施特劳斯被汉堡大学授予政治学荣誉博士,正是在这所大学,他曾获得哲学博士学位。[②] 1966 年,因其对犹太思想的杰出贡献,

---

① 1954 – 1955 年的 Magnes 讲座讲演稿以〈何谓政治哲学?〉的标题发表,重印于《何谓政治哲学?》(*WPP* 1959),页 9 – 55。施特劳斯对犹太复国主义信念最纯粹的表达,见 *Letter to the Editor: The State of Israel*。

② 在德国停留期间,伽达默尔安排施特劳斯在海德堡大学作了关于苏格拉底的讲演。见伽达默尔:〈关于施特劳斯的受访纪要〉,前揭,页 2。施特劳斯谈到接受荣誉博士学位时的讲演,见 Korth 前揭书,页 4。

施特劳斯还被辛辛那提的希伯来协和学院(Hebrew Union College)授予荣誉博士学位。

1968年,施特劳斯从芝加哥大学退休,在加州柏克利的克莱蒙特学院短暂教过一阵书后,1969年搬到马里兰州的圣约翰学院,受聘为该院第一个"布坎南住持学者"(Scott Buchanan Scholar in Residence)。在生命的最后一段时间,施特劳斯为柯亨的《出自犹太教资源的理性宗教》英译本(1972)撰写了导言。

施特劳斯于1973年去世,葬于安那波利斯的以色列议会(Kneseth)犹太会堂墓地。在葬礼上,人们诵读圣经《诗篇》114来纪念他。大家知道,这首诗篇是施特劳斯最喜爱的诗篇之一(见〈耶路撒冷与雅典〉,该书页381以下),在葬礼上诵读最合适。应该注意的是(因为也许这对于施特劳斯十分重要),这首诗是一篇颂赞(Hallel)祈祷诗。由诗篇113–118这六首构成一个整体,称为颂赞祈祷诗,通常只在某些犹太圣日时作会堂敬拜诵读,这些圣日包括:三个出埃及朝圣的节日、献殿节(Chanukah)[①] 以及以色列国的独立日。"颂赞诗"表示这些事件的重要性,它们被当作上帝以神奇力量拯救以色列人,以及对未来救赎的无言应许。就诗篇114本身而言,施特劳斯认为,"人们可以据此称圣经为神迹的诗化"。当然,施特劳斯又谨慎地接着说,这样的说法不可忽视一个本质区别:"诗(poetry)与歌(song)很不一样,并非圣经所有"。[②]

---

① 【校按】现通作 Hanuka 或 Hanukkah、Hanukka,又作"光明节",犹太教节日,在每年12日左右,为期8天,纪念公元前165年犹太人战胜叙利亚人后在耶路撒冷大庙的重新奉献。

② 施特劳斯与祈祷,见 George Anastaplo,〈论施特劳斯〉,前揭,页38; James Schall: *Leo Strauss on Prayer*,见 *Crisis*,3(1984年7月),页46–47。

施特劳斯的朋友、同事、学生在各地——芝加哥大学、哈佛大学、多伦多大学、克莱蒙特学院、圣约翰学院、耶路撒冷的希伯来大学举行纪念会，讨论施特劳斯思想遗产的方方面面。施特劳斯留下的遗产包括一系列有关犹太思想的论文，它们仍将激发人们。作为一个犹太思想家，施特劳斯的独特地位也是无可争议的；一批施特劳斯的杰出传人正在继续将其哲学思想带入今天（参见 Lerner，〈施特劳斯〉，前揭，页 93）。

犹太哲学与现代性危机

作为犹太思想家，施特劳斯的基本立场的特征是什么？

施特劳斯的犹太哲学家职业生涯，始于他对现代哲学及其对现代犹太思想的影响的批判。施特劳斯认为，由于向彻底的历史主义投降，现代哲学在道德和知识学上都已破产。于是，施特劳斯开始重新思考中世纪及古代哲人们的智慧，重新解释他们的著作。

这在施特劳斯对迈蒙尼德的研究上达到顶峰。施特劳斯将迈蒙尼德看作典范性的犹太哲学家，能够在哲学、道德、政治及宗教方面达致完美的平衡。迈蒙尼德不变的基石是他对永恒真理信念的执着，只有从永恒真理的角度，才有可能为启示及理性辩护。事实上，施特劳斯本人的犹太思想可描绘作“重返迈蒙尼德”。施特劳斯致力在现代社会复兴迈蒙尼德主义，把它当作对现代犹太思想中的当代困境和缺陷的匡正，还重新拾回了哲学上的“微言大义”或者说“字里行间”概念，详细说明这些概念被人们遗忘的原因，以及为什么像迈蒙尼德这样的思想家会认为有必要用隐微的、顾左右而言他的方式来表达真实想法。实际

上，施特劳斯最终以一种似乎吊诡的方式转向了迈蒙尼德，似乎自己就是一个为现代犹太人指点迷津的更深刻的思想家、更明智的导师。①

施特劳斯在犹太思想方面取得的成就，以什么为出发点？只有从施特劳斯的信念出发，才能恰当理解他对现代犹太哲学基本处境的洞察。施特劳斯的信念是：对现代犹太教而言，如今是一个危机深重——他称之为"神学－政治危机"——的时代。在很大程度上，20 世纪发生的一些历史事件可以说明这一危机——诸如俄国的共产主义、德国的纳粹主义等等，正是这些历史事件给现代犹太思想带来了创伤和震撼，引发了对人类的理性和自由主义的疑问。还是一个年轻人时，施特劳斯就从第一次世界大战后西方民主对德国的短视态度、随之而来的德国魏玛自由共和国的命运，以及西方民主国家对导致第二次世界大战的希特勒德国崛起的麻木反应清楚地警觉到现代自由主义的脆弱。1929 年，卡西尔与海德格尔在达沃斯(Davos)有过一次著名交锋，卡西尔苍白无力的审美主义，尚且是站在理性立场对海德格尔的最佳反驳；从这场交锋中，施特劳斯似乎警惕到理性哲学已处于垂死状态。海德格尔的"彻底历史主义"致力反思整个西方理性哲学传统，以求"解构"这个传统，重新发现"存在"的意义，因而其思想力量显得比其对手远为强劲；顽强的献身精神使得海德格尔的"彻底历史主义"充满活力，其目的乃是：证明西方

① 拙著 *Jew and Philosopher*(前揭)第 3 章到第 6 章详尽考察了施特劳斯思想发展的阶段，尤其与他对迈蒙尼德的看法相关的阶段。Arnaldo Momigliano 谈到施特劳斯"钟爱迈蒙尼德"，"不断复归迈蒙尼德"。见 *Hermeneutics and Classical Political Philosophy in Leo Strauss*，氏著 *Essays on Ancient and Modern Judaism*，University of Chicago Press，1994)，页 179。

理性主义错了，从而剥夺其正当性——在海德格尔看来，理性主义败坏生命，而且实际上也是不义的现代世界的主要根源。[①] 施特劳斯还警觉到一种不断清晰的意识：在当今时代（施特劳斯关于海德格尔的文章写于 1959 年，这里的“当今”似乎指自 1918 年以来的时代），近世四个最伟大的思想家（柏格森、怀特海、胡塞尔、海德格尔）没有一个为最重要的西方政治哲学传统辩护，甚至连柯亨也不如（见〈何谓政治哲学?〉，前揭；并见“斯宾诺莎英译本序”，该书页 147－153，171－173）。拙著《犹太人与哲学》讨论了施特劳斯眼中的海德格尔对现代哲学的重要性：

> 尽管在思想上有其他一些意义非凡的转变，施特劳斯始终坚持一个先前确立起来的决定性信念——现代哲学在道德和理智上已经破产，并认为这导致了对犹太教和现代西方文明而言均堪称严重的“神学－政治危机”。施特劳斯认为，导致这场破产最重要、最深刻的原因，乃由于整个哲学向“彻底历史主义”（即海德格尔）投降。施特劳斯相信，这种投降最终的根源在于，放弃或者“忘记”了真理，从而导致理性的自我解构、宗教的迷失方向。（页 Ⅻ）

现代性危机还使得启蒙时代的信念成了问题，这些信念认为，在历史的进步中，自由主义不仅可保证启蒙的胜利，犹太人及犹太教亦可在这种胜利中自由地繁荣昌盛。作为历史主义的

---

① 〈海德格尔存在主义导论〉，收入《古典政治理性主义的再生》，页 28（【中译编者按】中译见《学术思想评论》，第 6 辑，丁耘译）。

批判者，施特劳斯摆脱了历史主义框架，不认可20世纪的历史事件是历史辩证法这一历史主义规划的必然结果，反倒认为希特勒之流的胜利可从纯粹政治的方面来说明：

> 国家社会主义在德国必然胜利的原因，与共产主义在俄国必然胜利的原因同出一辙：那些具备最坚强的意志、专一心志、最坚韧无情、不怕死、善于操纵自己的追随者的人都成了革命领袖，正是这类人对与政治领域密切相关的各种力量的强弱具有最佳判断力。（〈斯宾诺莎英译本序〉，页138）[①]

现代犹太人的政治希望所仰赖的启蒙信念的挫败，同样意味着现代犹太教思想赖以站立的基础的崩溃。在施特劳斯看来，即使柯亨的哲学思想也因仅看到第一次世界大战而深受局限：

> 他（柯亨）经历的最糟的事件不过是德雷福斯事件（Dreyfus scandal）[②] 及沙皇俄国（对犹太人）的屠杀，没有经历过共产主义的俄国及希特勒的德国。（〈耶路撒冷与雅典〉，页399，【中译编者按】中译见《道风：基督教文化评论》，14 ［2001］，何子建译）

---

① 亦见 Hiram Caton: *Explaining the Nazis: Leo Strauss Today*，载 Quadrant，1986年10月，页61－65。

② 【校按】德雷福斯事件，是指法国对犹太人的迫害。当事人德雷福斯（Alfred Dreyfus），法国军官，犹太人，因于1894年被军事法庭以叛国罪判处终身监禁，引起了要求释放他的政治风波，后于1906年经重审而予以平反昭雪。

不过，自由主义政治的明显倾覆，并非现代犹太人的危机的唯一原因。理性哲学的式微甚至给现代犹太教的生存能力带来了更深重的威胁。在年轻的时候，施特劳斯就观察到“神学－政治危机”，注意到犹太哲学绝大多数针对现代性挑战做出的回应都处于濒临瓦解的危急状态。对施特劳斯来说，这样的判断适用于以从斯宾诺莎到马丁·布伯代表的现代犹太思想的所有主流神学立场。

到了 1933 年，施特劳斯尤其意识到，现代犹太思想中的主流立场面临着一个根本困境：它们再也不能充分捍卫其精神上的完整性。过去，犹太精神的完整性基于曾经是权威的哲学立场，诸如斯宾诺莎、洛克、卢梭、康德、黑格尔等，但对大多数现代思想家来说，哲学再也不令人信服，或者已经丧失了价值。换句话说，现代犹太思想家只能建立自己的牢固立场，因为犹太思想曾经对严肃的哲学挑战作出真正的犹太回应。一旦这些哲学的挑战失去了严肃性，犹太的回应还有什么意思呢？

按施特劳斯的判断，由于最近的历史事件，现代犹太思想的主流立场再也不能回应现代犹太人最深重、最紧迫的精神要求。于是，它只有持续不断把自身中有害的东西强加给大多数犹太人——不管他们是否愿意——这种东西就是对尚未解决的困境的感觉，这种感觉因犹太教所有珍爱的东西都面临着前所未有的尖锐挑战而得到证实。在政治领域始终存在的对自由主义的挑战，一次又一次唤起这种无法消除的困境感；在神学领域始终存在的对理性的挑战，则更强烈地一次又一次唤起这种困境感。这种感觉既包括对现代犹太思想最深层的知性回应是否充足的疑惑，又包括基于现代犹太人的历史经验而产生的对自由民主制下的日常生活是否稳固的疑惑，如此犹太困境的广泛使得施

特劳斯把当前处境称为"神学－政治危机"。施特劳斯声称自己的思想扎根于具体的历史经验，把具体的历史经验视为首要的因素。对现代犹太教来说，具体的历史经验尤其意味着那些占据整个现代史的"前所未有的大灾难及大恐怖"(〈耶路撒冷与雅典〉，该书页 399)。

施特劳斯自己浸染于这段历史之中，并深受其影响，从此更注重这段历史的内涵。但是，施特劳斯也相信，要联系现代历史事件的起因来理解这些内涵，就要求我们在那些前面提到的对我们最深切的关怀做出的知性回应中寻找最终原因。对施特劳斯来说，从一开始到现在，现代自由秩序(现代犹太教就立基于其上)声称自己具有必然性，而这种必然性乃以其同现代理性秩序的必然性的关系为基础。实际上，现代性的特殊意图乃是尽可能将现代哲学－科学理性与现代自由政治秩序结合起来。即使施特劳斯完全承认历史事件有其自身的合理性，他也看到反映在现代政治生活中的现代哲学与神学的种种根本混乱与错误，远甚于原先任何一个时期的政治生活。因此，这些思想上的根本混乱和错误，在我们的政治生活中潜在性地具有更大的破坏力量。

按施特劳斯的思想，这使得我们紧迫的哲学、神学及政治困境具有更大的破坏力，其严重性远超出大多数现代犹太思想家的想象。[①] 这有助于解释在施特劳斯的现代犹太思想研究中的一个虚假悖论：他既有对犹太思想中的"神学"维度的意识，又借

① 从"圣约"(covenant)理念角度来看当代犹太神学对政治哲学的迫切需要，见 David Novak 著 *Jewish Theology*，载于 *Modern Judaism* 10(1990)：页 311－323，尤其页 322，作者特别指出，未来的犹太宗教思想需要施特劳斯。

助他所谓的政治哲学以合适的政治方式来处理历史事件。对施特劳斯来说,这种政治哲学以人的领域为首要的、而非最终的方向;一旦我们充分掌握了那些历史事件的特殊性中的政治本质,为了透彻理解这些历史事件具有的政治意义,我们需要从这些政治事件上转向那些使这些事件得以理解的更深源泉,即现代哲学及其困境(参见〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页 138 以下)。最终,施特劳斯怀疑,"告别理性"是否根本就是不明智之举(同上,该书页 173)。相应地,施特劳斯认为,自己以及那些受他劝戒的人不得不追问并彻底搞清楚,"理性的启蒙是否必然是现代的启蒙"(《哲学与律法》,德文版页 28,英文版页 38),也许人们不得不思考,是否"启蒙名副其实,也许它实际上是一场糊涂运动"(TM1958,页 173)。

在施特劳斯看来,由于那些支配着传统道德权威和至关重要的哲学生活方式的方方面面的思潮,大多数犹太思想家都坚持的现代理性主义哲学面临着逐步毁灭的危险。虽然我只谈到理性哲学,但我相信,对施特劳斯来说(乃至对罗森茨威格而言,见其《拯救之星》,第 1 部第 1 卷),尼采之前的现代哲学无论多么"非理性主义",仍然依赖于理性哲学,或者至少与它密切相关(例如,浪漫主义之于斯宾诺莎与卢梭,基尔克果之于康德与黑格尔等等),但对于追随尼采的人来说,却不是这样。

施特劳斯提出了现代哲学史的"三次浪潮"理论(见〈现代性的三次浪潮〉,收入 *An Introduction to Political Philosophy*, 1989,页 81 – 98;【中译编者按】中译见《学术思想评论》,第 6 辑,丁耘译)。第一次由马基雅维利在 16 世纪发动,第二次由卢梭在 18 世纪发动,第三次由尼采在 19 世纪发动。同样的模式施特劳斯亦运用于他对现代犹太哲学的成熟研究之中。按施特劳斯的观

点，我们正处在第三次浪潮的冲击下，这次浪潮由尼采发动、由他的“弟子”海德格尔推进。我们目前的处境大概也不会有根本的不同，但带着对当前处境的充分及恰当的意识，我们可以通过对尼采－海德格尔的思想及其众多当代徒子徒孙的充分思考，来筑起哲学的“抵抗”。施特劳斯并不希望犯领导一场用狂热来抵制狂热主义的错误；我们平静地、自信地认为，这样一场哲学“抵抗”之可能被认为是重要的，只在于它所抵抗的那一波浪潮仍在发挥影响。在此意义上，可以说，施特劳斯和他的朋友肖勒姆是最早的两个通过海德格尔完全吸收了尼采学说却又未被它征服的犹太思想家。尼采、海德格尔的学说仍然支配着当今的哲学界，并以本雅明、科耶夫、伽达默尔、福柯、罗蒂、德里达、激进女性主义的衍生形式表现出来。在施特劳斯和肖勒姆之前，第一个在犹太思想中接受尼采影响的 Berdyczewski 仍然把尼采当作“英雄诗篇”而非“虚无主义”。在施特劳斯和肖勒姆之后，列维那斯和法肯海姆才开始投入与海德格尔思想的肉搏，虽然这场思想斗争导致了彻底反思大屠杀后（post-Holocaust）对海德格尔思想的否定，以及对其精神导师尼采的否定，这场否定其实早在 30 年代时就由施特劳斯和肖勒姆开始了。1935 年 6 月 23 日，施特劳斯写信给他的朋友洛维特说：

> 在我 22 岁到 30 岁时，尼采思想支配着我，我深深迷上了他，我确实相信所有我所了解的他的东西；通过你的著作，我清楚地知道那只是他思想的一部分。……[另一方面]，我认为你并没有很严肃地对待那些超出尼采学说之外的尼采意图……因为，简单地在尼采不对的地方停步不前，是不够的；我们应该问，尼采

是否并没有忠实于自己"回到古典"的意图，而他之所以不忠实于自己的意图，乃是由于他还局限在现代的前提之内，或者局限在与这些前设的论争中。（参阅《施特劳斯与洛维特往来书信》，见 *The independent Journal of Philosophy*，5/6［1988］页：183－184）

施特劳斯声称，尼采尤其海德格尔思想的"彻底历史主义"特别得为下列信念的胜利负责：让人的意志优于理性、彻底怀疑不变的人性、视历史而非理性为真理、无神论及本质性的深渊最真实、人成了自己的意义和价值的创造者、永恒真理即便不是虔敬的骗局也是过时的骗局、虚无主义的挑战、权力意志、果敢、本真性等等等等。

按施特劳斯估计，这种激进历史主义——无论以精致还是粗糙的形式——都对过去一百年的哲学、宗教、道德及政治思想产生了如果不是决定性的也是巨大的影响。实际上，历史主义是导致西方文明及现代犹太教的"神学－政治"危机的主要原因，其分量到底有多大，仍难以估计，因为它还在上升。因此，现代犹太思想（与现代理性主义哲学一起）面临着同样的危机，即它们都按照尼采和海德格尔所阐述的"新思维"来论证自身的正当性，并解释自身，而且，都不指望还能回到假定在现代思想出现之前曾经有过的"天真"状态。

施特劳斯充分接受了这种"新思维"对现代哲学立场的批判，因为他相信，尼采和海德格尔思想的确看准了现代理性主义哲学传统的严重缺陷，而这种哲学传统自启蒙时代以来就一直占据着统治地位。具讽刺意味的是，与尼采和海德格尔不同，施特劳斯并未被尼采与海德格尔宣扬的种种非理性主义形式吸

引，而是重新寻求一种建立在理性基础之上的哲学——以理性探求和理性原则为基础的哲学；这种理性尽管并不属于如今占支配地位的现代理性形式，却有可能是对现代理性最强有力的批判力量。

因此，施特劳斯的问题是：是否还有可能发现另一种理性哲学，这种哲学仍能自信地声称它能传授绝对的真理（the truth）。正是这一问题引导施特劳斯重新思考，并使得他"重返"中世纪的犹太理性神学家——迈蒙尼德的立场；也正是出于同样的关怀，施特劳斯反思柏拉图和亚里士多德等古代哲人的思想。迈蒙尼德自己的思想本身，就建立在柏拉图的哲学传统中。为了帮助并引导现代犹太思想充分解决自己的当代危机，施特劳斯开始在前现代哲学思想中寻找资源。

巴路赫（本尼迪克特）·斯宾诺莎[①]

对于施特劳斯来说，现代理性的致命伤究竟在哪里？又如何体现在现代犹太教的规定性立场中？施特劳斯从斯宾诺莎开始自己的探求。实际上，按施特劳斯的观点，现代犹太教可定义为"拉比犹太教（rabbinical Judaism）与斯宾诺莎的综合"。[②] 施特

① 【译按】作者特别标出斯宾诺莎用过的两个名字。斯宾诺莎与犹太教的关系错综复杂，1656 年，犹太教会将斯宾诺莎驱逐出教会，斯宾诺莎将自己的希伯来名字 Baruch 改为意义相同的拉丁文 Benedict，以示与犹太教决裂。斯宾诺莎的名字是犹太教现代性问题的象征，也是施特劳斯切入问题的着力点。这大概是作者故意标出两个名字的企图。

② 〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页 168－169。"复归运动"的主要倡导者柯亨和罗森茨威格之间发生了有关斯宾诺莎在现代犹太教形成中的地位和重要性的争论，施特劳斯对斯宾诺莎的评论，见〈斯宾诺莎英译本序〉，页 154－170。

劳斯没有因斯宾诺莎被视为现代圣人——其声望由门德尔松提名、册封并得到德国浪漫派肯定——而不加询问。施特劳斯的批判直达斯宾诺莎原创性的中心:斯宾诺莎对宗教正统的批判——既包括犹太教正统,亦包括基督教正统。

施特劳斯集中分析斯宾诺莎相对不知名的《神学政治论》,而不是著名的《伦理学》,以此作为研究其哲学的恰当切入点。这与习惯做法不符,却非常有效,因为,施特劳斯注意到,斯宾诺莎在《神学政治论》中必须为其对宗教正统的批判提出理由和论证,在《伦理学》中,大多数理由和论证都简单地被视为理所当然的。施特劳斯意识到,由于斯宾诺莎声名远播的狷狂,人们可能很容易在斯宾诺莎身上觉察到现代哲学本质上的"反神学"前提。因此,相对于斯宾诺莎的先驱甚至后辈,人们可能更清楚地看到这些前提的暧昧基础。施特劳斯从中得出这样的结论:斯宾诺莎写作《神学政治论》,根本就是为了拒斥宗教正统,但它却以圣经为基础。施特劳斯发现,斯宾诺莎发明圣经考据学,目的就是为了推翻(如果不是拒斥的话)对正统宗教教义的信念。

施特劳斯相信,斯宾诺莎既非革命家,亦非圣人,毋宁说是一场在哲学和宗教上反对前现代传统的现代造反(modern revolt)的传人,这场造反以"启蒙运动"为名。斯宾诺莎将马基雅维利发起,博丹、培根、笛卡尔和霍布斯运用的宗教批判方法运用到犹太教。斯宾诺莎不仅攻击(而且嘲笑)了众多单纯的犹太教信徒所信奉的正统宗教学说,还攻击了迈蒙尼德阐释清楚过的那种为犹太教辩护和改革的中世纪主流哲学。

施特劳斯没被斯宾诺莎眼花缭乱的修辞迷惑。对那些不小心阅读《神学政治论》的读者来说,斯宾诺莎的面目是现代宗教改革家,试图修正解读圣经的错误方法。斯宾诺莎说,自己无论

与狂热的正统主义离得多远，仍然相信圣经就是上帝的真言。但是，施特劳斯发现，这决非斯宾诺莎的真实信念。施特劳斯能够追溯《神学政治论》中哲学思想的真正源头，正在于他能够避免斯宾诺莎为粗心的读者设好的修辞陷阱。施特劳斯非常仔细的阅读使他注意到，斯宾诺莎否定每一至关重要的圣经教义的学术价值仅仅看起来是随意的，他对每一重要的宗教信念的根本怀疑仅仅看起来是偶然的。①

施特劳斯拒绝认为斯宾诺莎是为永恒真理献身的烈士，因为，施特劳斯发觉，斯宾诺莎从不认为圣经有可能包含某种永恒真理性的东西。斯宾诺莎从来就没有严肃对待过这样的可能性，所以，他是否如现代哲学神话般地描绘的那样，是个历尽艰辛发现真理并为坚持此真理献身的心灵开阔的思想家楷模，颇值得怀疑。斯宾诺莎一开始就倡导现代哲学，这意味着他预先接受了其前辈们——培根、笛卡尔、霍布斯——从现代科学中发展出来的真理概念，预先假定"他相信[自己的]哲学根本上是对整个世界清楚、明晰从而也是真实的阐释"("斯宾诺莎英译本序"，该书页 190 以下)。如果斯宾诺莎能够证明圣经教义自相矛盾、不成熟、混乱，因此也荒谬，从这种荒谬中得出符合逻辑的结论便是：圣经不能为真理的真正求索者提供任何东西。对斯宾诺莎来说，可界定为真理的东西——如果有的话，无法由上帝给予，整个神圣启示的观念根本不可能，而且过于简单。

施特劳斯问：斯宾诺莎真正能证明这一点吗？如果斯宾诺

① 〈如何研究斯宾诺莎的《神学政治论》〉，该书页 212。施特劳斯对斯宾诺莎的看法可以概述如下："为了澄清问题，不妨带点夸张地说，《神学政治论》中的每一章都可用来驳斥一个特别的正统教义，却没有触及到任何别的教义。"

莎只能证明圣经文本及教诲有种种自相矛盾和让人难以理解的困难，这并不能驳倒圣经中对上帝的真理的信仰：

> 斯宾诺莎证明了什么？事实上，他证明的不过是：从人的角度来看，摩西不可能写律法五经书（Pentateuch）……但其对手也不否认……按圣经是上帝的启示这一假定，与其说圣经文本的讹误，不如说上帝无法测度的奥秘才是圣经含糊晦涩的原因。①

按施特劳斯的看法，唯当圣经上帝被证明是虚妄的，唯当神秘的上帝——独一、全能、超越、其意志无法测度的上帝——被证明是一个总有点“荒谬”的概念，斯宾诺莎才能实现自己“拒斥”圣经的愿望。但斯宾诺莎能证明这一点吗？

斯宾诺莎的宗教批判基于一个简单地来看绝对有说服力的论证，而且这个论证适合于所有启示宗教。为了瓦解圣经之为所有启示宗教的基础及其要传授超理性的真理的主张，斯宾诺莎必须从哲学上推翻或者拒斥启示概念本身。施特劳斯认为，启示只能发生在某一特定的世界中：在这一世界中，人类心灵天生只能在一定程度上达到完美的知识，“以无法测度的自由行事的”全能的上帝则按自己所欲人之所知的程度来满足人类对完美知识的渴求（同上，该书页 155）。斯宾诺莎对启示概念（尤其迈蒙尼德在哲学上捍卫过的启示概念）的批判，之所以具有无比

---

① 《斯宾诺莎的宗教批判》（New York1965），页 143，157。施特劳斯亦同样说明人们对迈蒙尼德释经学的抨击：“原则上说，任何对圣经的批判都不能撼动迈蒙尼德的立场，那样的批判至多能确定对人来说哪些可能、哪些不可能，但他的反对者却假定了圣经的神圣根源”（页 157）。

的说服力，乃在于他意识到：人们拒斥启示的可能性仅仅在于，世界和人类心灵能被构造得无条件地否决启示。斯宾诺莎的整个立场及其展开哲学体系的企图不遗余力地试图反思启示的概念，其结果就是要构造出这样一个世界和人类心灵，以免任何启示在世界和人类心灵中再发生作用。

虽然《神学政治论》就企图达到这一目的，通过细致的批判性察考斯宾诺莎的实际论证，施特劳斯认为，斯宾诺莎实际上并未能构造出那样一个世界和人类心灵。即使回顾中世纪、并与迈蒙尼德比较，说斯宾诺莎的体系有优越性也不成立，反倒可以说迈蒙尼德是斯宾诺莎最为意志坚强的哲学对手。斯宾诺莎攻击迈蒙尼德的解经方法，迈蒙尼德对科学的亚里士多德主义和"经院哲学的"态度、对人的看法、关于犹太人社会(Jewish society)和犹太信仰的观念，乃至迈蒙尼德的先知学和神迹观；这些攻击尽管并无逻辑错误，也没有带有理性的其他局限，仍然基于这样的假定：对启示的拒斥乃一种出乎人性或者自然的可能性。正如施特劳斯指明的那样，如果人们转到《伦理学》期望要发现对启示的真正系统性拒斥的话，将会大失所望：从第一页起，整个《伦理学》体系与其说在拒斥启示，毋宁说已经预设了启示的虚妄。斯宾诺莎绝非是在其体系中拒斥启示，而是用其体系本身预设启示的虚妄。

为何斯宾诺莎必须干脆预设启示的虚妄？如此难以抗拒甚或直接面对的前提究竟是什么？对施特劳斯来说，困难在于其意志深不可测的上帝(God as unfathomable will)这一概念。如果上帝的意志深不可测乃因为上帝是全能的，是按自己的意志来启示自身的，那么，启示就是可能的。除非人能够获得对世界清楚而明晰的知识，这种知识在原则上使得一切原因都可以得到

解释,从而使得一切事物都可理解,人们才可能拒斥启示。在《伦理学》中,斯宾诺莎力图证明,这种知识是有的。在一个完全可以理解的世界中,神秘的上帝将是一个多余的假设。总之,斯宾诺莎从未充分证明自己的观点。

如果在哲学上仍有所谓真正的"斯宾诺莎主义者",相信《伦理学》具有成为终极哲学体系的充足理由,其中所有关于上帝、人和世界的思想都因其几何学方法而得到了充分和恰当的证明,施特劳斯的整个论证和推出最后结论的逻辑对这些人来说,就会是似是而非的。施特劳斯曾简要概括过自己对《伦理学》的怀疑:

> 斯宾诺莎对这一切的解释清楚而明晰吗?例如,你们当中谁要是读过他对情感的分析,就不会那么肯定了。退一步说,即使斯宾诺莎的解释是清楚而明晰的,它也必然为真吗?难道他的解释的清楚与明晰不是归结于这样的一个事实:斯宾诺莎从那些绝非清楚和明晰、也绝不可能弄清楚和明晰的整体的元素中抽象出自己的解释?(〈进步还是回头?〉,页 130 - 131)

至于斯宾诺莎在驳斥正统教义上的失败,施特劳斯评论说:"斯宾诺莎及其一伙对正统教义的所谓胜利,不过仅仅是对启示的嘲笑和挖苦"。因此,施特劳斯也"被诱导说":"挖苦不能成功拒斥正统教义,而仅仅是一种拒斥而已"(〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页 170;《哲学与律法》〈序言〉,德文版页 18 - 19,英文版,页 29 - 30)。《伦理学》的体系以及"对万物的清楚、明晰的说明……本质上仍是假设性的,它的认知地位与其正统解释没有

区别”。因此,斯宾诺莎不能拒斥、甚至不能“合法地否定”圣经的神学观点的可能性,即便斯宾诺莎不考虑启示的上帝及启示本身就可能是真理(见〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页 170 – 171;《斯宾诺莎的宗教批判》,页 144 – 146;204 – 214;页 242)。

不只在神学论证问题上,而且在纯粹“个人”的意义上,施特劳斯对斯宾诺莎在《神学政治论》中作为一个犹太人的态度及行为,也没有什么好感。就斯宾诺莎或许可被称为现代犹太教隐蔽的“立法者”而言,施特劳斯问:斯宾诺莎对传统犹太教自始至终的敌视态度,是否反映了受益于斯宾诺莎良多的现代犹太教自身的一个本质缺陷;这种敌视态度是否可以简单看作斯宾诺莎个人的特殊性格,或者他个人在阿姆斯特丹犹太社群的不快经历造成的令人遗憾的扭曲?对传统犹太教的所谓“真正”批判不断高涨,这种敌视态度难道没有损害这一批判意图的可贵性吗?无论如何,就这些批判的真实性而言,任何可能诚实的结论都已大打扣了。

施特劳斯无疑听从了柯亨(Hermann Cohen)的教导,不要被环绕在斯宾诺莎头上的现代圣人光环迷惑,以致忽视染上斯宾诺莎批判犹太教的“反神学怒火”。斯宾诺莎被这一光环环绕,很大程度上是由于阿姆斯特丹的拉比们对他宣布的禁绝令,当然还因为他支持荷兰的自由共和主义,也许还因为他出身于受迫害的马拉诺[①] 血统的家族背景。斯宾诺莎一生的神秘结合在一起,形成了一个更大的光环,这个光环与对他的哲学思想及其犹太教内涵的严肃评价实际上毫无关系。施特劳斯认为,

① 【校按】马拉诺(Marrano),指中世纪时在西班牙和葡萄牙境内被迫改信基督教而暗地里依然信奉原来宗教的犹太人(或摩尔人)。

这个光环反倒可用来确定斯宾诺莎的言行对犹太教显然不公的谴责的程度，因为，人们过去常用动机“纯粹”来为斯宾诺莎开脱。

施特劳斯还发现，作为一个犹太人，斯宾诺莎不忠于自己的身份；这也许不仅是道德败坏的证据，毋宁说，斯宾诺莎卷入了一个政治上的迫切要求——捣毁“中世纪”秩序。施特劳斯知道，斯宾诺莎全心全意追随最早由马基雅维利开创的现代事业，要在政治与宗教体制之间建造一座分隔之墙。这项现代事业的目的，是要以贬低宗教王国来确保政治王国的无上性和自主性。政治王国将从宗教中解放出来，由献身荣誉的政治家来统治、由自由追求无穷知识、造福人类的科学家来引导，并得到因超自然宗教祛魅而醉心于商业、被激起了爱国主义热情的开化民众的支撑。马基雅维利的现代事业想要确保对宗教的控制和弱化，在政治的允许之下，宗教将至多扮演教育者角色，仅限于自由的道德教育范围内。换句话说，宗教将被驱逐出能声称拥有真理以及可以拥有政治权力的领域。在斯宾诺莎及启蒙运动看来，宗教如果不被限定在自由道德教化的功能内，即使不说它是人类生活中罪恶、邪恶、苦难的主要原因，也是其主要原因之一。现代事业的控制性目的，即压制（如果不说也是驳斥）圣经宗教对真理的要求，防止圣经宗教对政治家或人民施加任何政治影响，最终导致斯宾诺莎向人们传布自由主义、进步、科学、自然道德和自然宗教、世俗国家、大众启蒙，把这些统统当作现代人必要而又充分的信仰。

虽然这些信念在整体或部分上都明显与传统犹太教不相容，它们却支持着犹太人肯定会同情、并多半已表同情的一个大目标。犹太人肯定对中世纪基督教体制的继续存在不满，而启

蒙运动正是试图要摧毁这一体制。对犹太人来说，中世纪基督教体制的含义很清楚："中世纪最具代表性的行为就是十字军东征；或许可以说，它发展到要杀害整个犹太族群的地步并非偶然"(〈斯宾诺莎英译本序〉，本书页 139)。单单这个原因，对现代非正统的犹太人来说，要批判斯宾诺莎是很困难的，因为，斯宾诺莎堪称"第一个既是民主派又是自由派的哲学家"，在为自由民主制进行论证的历史过程中，将现代性的一些最大的好处带给人们，而自由民主制是现代体制中唯一始终或多或少对犹太人表示友好的政体(同上，该书页 137－144)。只有在这个体制之下，犹太人才得到有尊严的安置，尽管这种安置并非没有矛盾(比如作为个体的人与自然权利之间的矛盾)。

施特劳斯揭示出，正是马基雅维利式的政治思想使得斯宾诺莎有策略地攻击犹太教，只要这样能够帮助他战略性地赢得将基督教信仰与欧洲政治生活分离开来的斗争。虽然与施特劳斯一样，在道德上对斯宾诺莎的评价不高，柯亨却全然没有注意到斯宾诺莎非道德的一面具有马基雅维利式的逻辑——为了善的目的(为了摧毁中世纪体制的正当事业)，可以采取恶的手段(讲述关于犹太人的谎言)。"在一定程度上，我们反对斯宾诺莎的立场比柯亨所认为的还要坚决"(〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页 159)。柯亨虽然反对斯宾诺莎，实际上仍然依赖于斯宾诺莎(这样的依赖对柯亨来说是羞耻)，因此，尽管柯亨对斯宾诺莎的批判言辞急切，对斯宾诺莎质疑却远不如施特劳斯。为了与前现代或正统犹太教思想彻底决裂，柯亨的现代犹太教思想需要斯宾诺莎对前现代或正统犹太教思想的"亵渎"。施特劳斯这样概括柯亨对斯宾诺莎的批判："柯亨犯了典型保守派的错误"。施特劳斯的意思是：柯亨忘了自己所尊敬和为之辩护的传统的

连续性,原本基于彻底反对先天传统(a prior tradition)的非连续性甚至革命(参阅同上,该书页 169)。依据罗森茨威格的思想,施特劳斯还批评柯亨对斯宾诺莎没有一个恰当评价,把他当成了自己所珍爱的、作为自己的犹太哲学最终根基的现代犹太传统的源泉。早在青年时代,施特劳斯就形成了柯亨应该尝试回答的正确或者说"彻底的"问题:"在斯宾诺莎的圣经科学中,有什么样的犹太动机?"[①] 施特劳斯如此概括他对斯宾诺莎的"犹太动机"的最终评价:

> 无论他在其他的方面是一个如何糟糕的犹太人,考虑到其哲学思想,他还是以其所能够想得到的唯一方式思考了犹太人的解放问题。(〈斯宾诺莎英译本序〉,页 161 以下)

斯宾诺莎的马基雅维利式道德谋略是这样的:他需要以犹太人为直接攻击目标,这样,既可暗中展开对基督教更广泛的攻击,又可在攻击这个强有力的压迫性体制时,保护自己作为一个孤独的进攻者的安全。施特劳斯进一步觉察出,斯宾诺莎可以通过提出反犹太教和犹太圣经的观点,得出能让基督徒接受的反基督教论断,因为他以攻击基督教读者所鄙夷的犹太人为掩护,因此能为基督徒接受。同时,斯宾诺莎又可为自己辩护说,他既可将犹太人从自己让自己受压迫的宗教(【译按】即犹太

---

① 〈柯亨对斯宾诺莎圣经科学的分析〉(Cohens Analyse der Bibel - Wissenschaft Spinozas),页 314,该文由 Michael Zank 英译,收入他编的 *Leo Strauss's Early Jewish Writings*, SUNY Press,另参他为该书写的序言。

教)、又可从压迫他们的中世纪基督教解放出来。一旦这场战争取得了胜利,共同的敌人被消灭之后,自由民主制建立起来,犹太人将对他感激涕零。熟谙20世纪犹太历史的人不难看出,这种斯宾诺莎的非道德(或者不道德)逻辑的表达方法,与二战期间有人处心积虑地提出的最无耻的"自由主义的"马基雅维利式论证若合符节。

西方盟军领袖(罗斯福和丘吉尔)出于根本就不光彩的理由争辩说,他们不能为那些成千上万在纳粹德国被杀害的犹太人提供特别的帮助,因为那将分散战争的主要精力,拖延最后的胜利。但他们接着说,犹太人最终会从希特勒德国的战败中受益,为了达到这个目的,犹太人被号召付出双倍的努力和贡献。犹太人要求特别的帮助被看成无理无据,虽然只有他们被纳粹德国隔离开来以便有组织地屠杀,而(现在可以确定)盟军领袖们知道这一系统的屠杀计划。有的犹太人因此也终于对施特劳斯所说的"自由主义的局限"感到警惕,其表现就是1945年之后世界犹太人大规模地"转向"支持犹太政治复国主义。然而,仍有证据表明,西方犹太人要从大屠杀事件中充分吸取有关自由主义的历史"教训",仍然相当困难——不少人认为,不可能从大屠杀事件中吸取这样的"教训"。无论人们可能怎样将"自由主义的局限"与现代犹太史联系起来,起码犹太思想可以从施特劳斯那里学会如何从哲学上看待"自由主义的局限"(施特劳斯对"这些局限"的简要说明以及对自由主义的辩护,见〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页143–144)。

当然,施特劳斯对现代自由主义的看法"不能提供犹太问题的最终解决",或者只能提供一个"令人不安的"解决,即便如此,这也是目前最好的解决。现代自由主义是自由民主制的基石,

它有助于在现代处境下实现最体面的政治生活。从这些观点以及他所提出的反对其他政制选择的有力论证中，施特劳斯显然认为，不仅对于犹太人、而且对于现代人来说，自由主义也是最少腐败性、最值得辩护的政制。这显然意味着，对施特劳斯来说，自由主义政制在以色列国也是最好的。[①] 我们称之为"自由主义的宗教改革"(liberal religious reform)是否也会得到同样的评价，就难说了。如果我们这里所指的只是非正统、但明确具有宗教性质的种种现代犹太教形式，似乎施特劳斯并不倾向于拒绝它们，只要它们采取的变革没有触及犹太教根本的宗教信仰和伦理原则。在非正统犹太教的当代形式中，是否仍能坚持这条绝对限制，大概已经不像施特劳斯生活的时代(1899 – 1973)那样不言而喻了。但是，施特劳斯似乎认为，任何现代的犹太教运动如果想要真正保持犹太性质的话，都必须遵守这一限制，而无论人们怎样确定这一限制，否则，犹太教就只能按与当前的现代思潮的相关性来定义。如果犹太教的现代形式与自己关于虔诚和尊严的根本观念相分离，就无法抵挡现代思潮。[②] 哈尔金(Hillel Halkin)在最近写的一篇书评中，清楚而又雄辩地阐释了施特劳斯特有的关怀方式，即使哈尔金显然不是在论述施特劳斯的思想根基；我相信，施特劳斯不会限制哈尔金对卡普兰(Mordecai Kaplan)的追随者、甚至对美国犹太人的批评，并将这批评运用到现代犹太教身上：

---

① 盟军领袖对犹太领袖所说的话的简要历史记述，见 Walter Lacqueur: *The Terrible Secret*, New York 1982 页 95, 162, 202 – 204; David S. Wyman: *The Abandonment of the Jews*, New York 1984, 页 337 – 340。

② 见法肯海姆给 Abba Hillel Silver 所著 *Where Judaism Differs*(New York1989)写的序言(页 xiii – xvii)中对"道德坚毅"在现代犹太思想中的重要性的评论。

……(他们)没有在作为现代犹太人的社会学和文化学前提的犹太性(Jewishness)——这是卡普兰真正要谈论的——与拥有三千多年历史的犹太教之间做出区分,犹太教与"20世纪的思想处境"是根本对立的,只有在与此处境的敌对中才能保持自己的完整性。今天,美国犹太人的生活面目含混不清,充分显示出现代犹太教在理智上的无能。(Jerusalem Report, Vol. 4, no.9 [1993年9月]:页46-47)

施特劳斯得出的成熟结论是:尽管斯宾诺莎玩弄不道德的马基雅维利式战略战术,他还不至于是一个坏犹太人。施特劳斯也赞许了斯宾诺莎对现代犹太教的贡献。看来,施特劳斯的早期观点——斯宾诺莎毫不关心犹太人和犹太教,有着根本的局限,因为,在他晚期的论文中,施特劳斯从斯宾诺莎有关改造犹太人以便让他们融入他所设想的自由民主制的建议中,发现他仍保有一种充满活力、深切的"对自己人民的关怀"。虽然斯宾诺莎明确与犹太教作对,却并不是要与犹太人作对,尤其当他们一旦摆脱了他视之为"使人无能的"传统宗教的最终束缚之后。施特劳斯大概指的是斯宾诺莎最早提出的最重要的"犹太人问题的解决方案",即"开明的民族同化主义"(liberal assimilationism),它可使犹太人以世俗个体公民身份融入自由民主制,受"自然权利"保护并得到体面的权益(见〈斯宾诺莎英译本序〉,该书142页。斯宾诺莎对犹太人及犹太教的看法,见氏著《神学政治论》,尤其第3章)。斯宾诺莎认为,只有在犹太人拥有自己的国家和土地时,摩西律法才具有效力,因此他认为自

已没有再遵守摩西律法的义务;摩西律法对他来说首先是一部政治法典,而非宗教法典。通过对比,他也相信犹太人可以重新建立自己的国家——"世事难料",由此才意味着可能再次需要摩西律法。

可是,难道被逐的拉比律法(the rabbinic law of the exile)仅仅因为没有反复灌输并不断激发犹太人重新去占有自己的土地、重建家园这一(民事和军事的)德性,才被称为"被阉掉了的"律法?施特劳斯似乎相信,斯宾诺莎的如此论证只是马基雅维利对基督教态度的翻版,而且其自身很难不被简化为似是而非的逻辑。与斯宾诺莎的"判断"相反,施特劳斯似乎相信,犹太人之所以值得称赞,恰恰因为他们身上具有莱辛所说的"英雄般顺服"的品性。也就是说,尽管一方面是间歇爆发的迫害和不断的歧视,另一方面是为了避免迫害和歧视而改宗的诱惑,犹太人对传统仍然具有令人吃惊的大无畏的忠诚(〈我们为何还是犹太人?〉,该书页 322 – 323)。斯宾诺莎以为,犹太人由于不愿意多思考那些争取政治自由所必需的德性而欠缺管辖上的严酷训练,相反,施特劳斯看重并经常引用迈蒙尼德《论占星术函》(*Letter on Astrology*)中的章句,其中迈蒙尼德解释了为何犹太人失去故国:

> 按同样的思路,迈蒙尼德宣称,犹太王国的破灭是由于"列祖所犯的罪"引起的,也就是说,是由他们的偶像崇拜引起的;偶像崇拜以一种非常自然的方式得到果报——导致了占星术,诱使犹太人专心占星术,攻城略地的训练就荒废了。(《僭政论》,修订版,页 183 – 184;《何谓政治哲学》中的同一文章,页 102 –

103)[①]

施特劳斯不仅将"开明的民族同化主义"观念归功于斯宾诺莎,也将另一相当不同的"解决犹太人问题"的可能方案归功于他,这个方案的基础即是在犹太人故土上建立政治自治。按施特劳斯的观点,虽然斯宾诺莎构想出来的这个选择在其根源上及其动机上是无神论的,这一方案源于自由主义,同时又正确指出了自由主义的缺陷,[②] 但是,这一方案仍然在犹太人当中唤起了一种斗争精神,教导他们用武力去抗争降临在自己身上的恶,迫使他们去控制自己的政治命运。斯宾诺莎是扎维(Shabbetai Zevi)弥赛亚式事件的见证人,这一事件生动地告诉他,神学如何使犹太人误入歧途。斯宾诺莎将这样的"复国主义"方案变成为他的自由主义的逻辑推论结果。他设想,一旦犹太人从自己宗教"使人软弱的"方面解放出来,就能在现代社会要么选择个人自由,要么选择集体自由。这两个政治方案(【译按】即开明的民族同化主义和犹太复国主义)虽然完全与施特劳斯所谓"斯宾诺莎的自我主义道德"一致,而这种道德在施特劳斯的分析中与犹太教势同水火,它们毕竟向施特劳斯证明了斯宾诺莎

---

① 马基雅维利的所谓"'被缴械的天堂'及'尘世的柔弱',对他来说,都应归因于基督教",见《思索马基雅维利》,页 176 - 180;亦参(迈蒙尼德《论占星术书简》评注)(Notes on Maimonides's *Letter on Astrology*),收于 *SPPP*);(论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说)(On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching),载于 J. B. Trend 和 H. Loewe 编 *Isaac Abravanel*, Cambridge University Press, 1937,页 106 - 107。

② 见(斯宾诺莎英译本序),该书页 141 - 144。我们不得不引用这句谜语一般的话,而在该书中施特劳斯有更详细的解释。

对犹太人的政治困境和灾难并非毫不动容。①

按施特劳斯精细而又辩证的研究路径，斯宾诺莎是个高度复杂、原创却又很成问题的人物。他是马基雅维利及其"门徒们"(培根、笛卡尔、霍布斯)的得意弟子，其思考活力来自于现代事业中的"反神学的怒气"。斯宾诺莎倡导的目标是：分解中世纪基督教体制，以建立由他的哲学发明出来的人道自由民主制。他是一个哲学体系的建造者，捍卫在完全的自由和心灵开放中追求现代科学和哲学。同时，斯宾诺莎又是一个心灵闭塞的敌视启示的人，他尤其反对声称启示具有知识性，甚至试图用一个聪明绝顶、但徒劳无功的论证来"拒斥"启示。这位对正统犹太教带有敌意的批评者对犹太教信仰基石的攻击并不公道，却发明了随之而来的圣经批判。此外，他还是犹太政治复国主义、自由主义的犹太宗教等富有影响的现代犹太思想的始作俑者。

对施特劳斯来说，这导致了一个无庸置疑的结论：现代犹太教与斯宾诺莎这个可疑人物分不开，在这个人身上集合了太多恼人的矛盾。在寻找现代犹太教危机的原因并寻求一条可能的解决之路时，施特劳斯试图理解处于纷繁复杂的关系之中

---

① 〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页 161、166、168。最近，Yirmiyahu Yovel 著 *Spinoza and Other Heretic*(Princeton University Press 1989)一书对施特劳斯的说法有更详细的阐述。然而，Yovel 在哲学上与施特劳斯分道扬镳，对斯宾诺莎的研究走上了雅法所说的那种"深层心理学"道路。Yovel 以斯宾诺莎的 Marrano 血统为基础，求助于对斯宾诺莎的历史解释(因而也是约化主义的解释)，似乎 Marrano 血统可用来代表一种对他具有决定性影响的自发的"犹太传统"。Yovel 不理会"更高层次的"对 Marrano 的历史研究，当然也就不会从哲学上将斯宾诺莎解释为一个最起码像我们一样(如果不说比我们更好的话)清楚知道自己在干什么的思想家。见 Martin D. Yaffe, Two Recent Treatments of Spinoza's *Theologico - Political Treatise* (1670): A Review Essay, *Modern Judaism* 13 (1993): 页 309 - 315。

的斯宾诺莎——依自己的权利(right)成为大胆而富于原创思想的现代哲学家;按迈蒙尼德的标准来衡量,斯宾诺莎也算个犹太思想家;按现代犹太传人从他那里继承下来的遗产来评价和衡量,斯宾诺莎又堪称现代犹太教的恩人。通过这样的方式,施特劳斯希望找到一个超越当前困境的坚实基础,这个基础既包括斯宾诺莎无可置疑的重要性,亦包括了他满是问题的本性。

门德尔松

施特劳斯将斯宾诺莎视为现代犹太教思想大师一类人物,以其种种形式的提案规定了现代犹太思想的方向,至于门德尔松(Moses Mendelssohn),在施特劳斯看来,则是现代犹太思想实际的、直接的父亲,第一个现代犹太哲学家。门德尔松不仅像斯宾诺莎一样知识渊博,还是一个相对忠诚和专一的犹太人——这就与斯宾诺莎不同了。但是,更重要的是要确定,门德尔松是不是一个足够深刻的思想家,他的也许有所夸张的说法——传统犹太思想与现代哲学和现代秩序的综合已准备就绪,而且并不复杂,是否在知性上站得住。①

施特劳斯得出的结论是:虽然门德尔松的"综合"有赖于把结合在一起的两个要素——犹太正统思想和启蒙运动——看作就本质真理而言同样具有说服力的东西,他从未等同地对待这两个都声称拥有真理的要素。门德尔松认为,现代哲学和科学

① 见 Allan Arkush 的近著 *Mendelssohn and the Enlightenment*, State University of New York Press, 1994,该书对这些问题的讨论要深入得多。

的主张无需再经过理性批判来考察，从而放弃了对它们哪怕只是象征性的抵抗。因此，门德尔松从一开始就放弃了犹太思想具有独特真理的核心观念，向现代哲学缴械投降了。门德尔松按现代宗教自由主义的主导观念调整犹太思想，从而为现代犹太人的生活和思想确定了方向，其思想故而具有一种"护教式"气质。门德尔松及其紧跟他的犹太思想家都是护教型的，在施特劳斯看来，无论就其犹太人身份还是哲学家身份来说，他们对激进的启蒙运动都没有采取足够的批判态度，尤其当激进的启蒙运动是由培根、霍布斯、斯宾诺莎和卢梭一类人的思想来界定时，或者当这些犹太思想家接受启蒙思想更为合意的形式——如洛克、莱布尼茨、莱辛的思想时，就更是如此。

门德尔松对启蒙运动采取了卑躬屈膝的态度，认定当且仅当犹太思想因素能够与现代哲学的流行学说取得一致时，才会产生综合。他将犹太思想因素解释为自然宗教和道德学说，声称现代的自由政治秩序需要这种宗教和学说。门德尔松及追随他的犹太思想家所假定的综合尝试，从未致力发展犹太教与现代哲学和科学之间相互批判的基础。正因为如此，施特劳斯才强调，也许只能从中世纪处于相似处境的迈蒙尼德的努力中学到回应哲学挑战的犹太神学辩证批判的方法。

施特劳斯发现，门德尔松思想的基本策略是，辩称犹太教不需要与整个启蒙运动学说相冲突，因为犹太思想自身也教导相同的东西，并一直接受这种学说的滋养。在门德尔松的综合中，犹太思想几乎被迫在不同程度上对现代理性的每一观点亦步亦趋。不过，这种综合虽然只能被称为一边倒，犹太思想与现代理性之间的冲撞毕竟还是会发生；要是在这次冲撞中犹太思想多少学到一点如何反击现代哲学的挑战，使得后来的犹太思想在

投身综合之前面对现代理性迫使自己反思自己所信仰的东西，门德尔松开创的事业就不会那么完全徒劳无功。

然而，施特劳斯以为，门德尔松或其追随者从未这样做过。由于他们从未问过现代理性自身是否理性的、是否必然的，他们也从未问过：要犹太思想与现代理性保持一致的主张是否理性的，是否必须的？他们从未提过这样的问题：现代科学和哲学的结论是否如其所声称的那样坚实、无可辩驳、全面？当然，他们也不会考虑这样的问题：现代理性真的可以公正而无所偏袒地裁判犹太思想？现代理性将自己立为裁判犹太思想的绝对权威，真的拥有理性的确实性和充足性？

由于现代理性特别敌视作为启示宗教之一的犹太教，反过来，犹太教也特别反感任何并非那么理性的封闭的理性主义"体系"，施特劳斯非常怀疑犹太教与现代理性是否能按门德尔松提出的方式形成综合。施特劳斯发觉，门德尔松为现代理性所逼，几乎牺牲了犹太思想中一切独特的东西：主要受斯宾诺莎哲学对犹太思想挑战的影响，门德尔松被迫"证明"犹太思想既不相信神迹、启示以及犹太人的选民身份，亦不能给那些遵守律法诫命的人带来特殊的拯救，因为这些信仰都是"非理性的教条"。他甚至没有问过：犹太思想摒弃了这些之后，是否还可能作为一个自主的、自足的宗教思想传统继续存在下去。

与门德尔松的妥协和护教学说相比，施特劳斯发现，犹太教正统思想对激进启蒙运动全然顽固的拒斥，反倒表现出了比门德尔松式的"综合"更大的理智上的诚实。这种理智上的诚实是在现代犹太思想中处于支配地位的护教式宗教自由主义的源泉，按施特劳斯的观点，正是这种护教式宗教自由主义导致了向现代哲学的"无条件投降"。

柯　亨

在施特劳斯年轻的时候，现代犹太哲学思想的生命力最强有力的代言人当属柯亨。他是施特劳斯所遇到的第一个犹太思想家，也是德国哲学界的一个重要人物。柯亨大胆声称，要将其新康德主义运用到犹太思想身上，以便它有能力解决根本的现代难题。在施特劳斯解释现代犹太思想并毕生体验到犹太思想起伏跌宕的过程中，柯亨大概是最具吸引力、但某种程度上又最不令人信服的现代人物。施特劳斯在年轻时就曾写道："柯亨是献身犹太思想而又具有哲学头脑的犹太人注意的中心，是他们所敬重的导师。"用最个性化的话来说，柯亨对施特劳斯产生了精神性影响，就像施特劳斯的非犹太人朋友 Kurt Riezler 一样，这种影响是以"灵魂中的火和力量"来实现的(〈柯亨导言〉，该书页 267；亦见 *WPP*，页 242)。

到了 1922 年，用他自己的话说，施特劳斯成了"新康德主义马堡学派怀疑的、困惑的追随者"。胡塞尔似乎是施特劳斯离开柯亨转向"现象学"的原因，而海德格尔又使施特劳斯离开胡塞尔。柯亨认为，实体只是人类理智建构起来的观念，拒绝认为科学的基础基于确实的感性知觉。即便那些前科学的世界和人，最终也被科学看作是人类创造性的理智的产物。人类的理智不仅不能知道自在之物，而且还必须在根源上依赖于仅仅现象性的、自身连感性事物都不是的印象，从而创造出事物究竟如何的观念。对于柯亨来说，任何其他的理性观点都给康德关于理性的纯粹性观念打了折扣，康德的理性观念的基础在于：理性不仅是立法者，当科学法则在自然中发生作用时，它还是科学法则的

创造者，决不涉及有关事物确实是什么的主张。胡塞尔认为，康德的前提自相矛盾：如果科学不是基于对感觉事物究竟如何的前科学的确实意识，科学如何可能？感性事物首先必须是某种确实地为人所感知的东西。即便在某种理性秩序中，这些事物也还得表现出确实的感性知觉，科学只是对它们进一步加工。否则，我们怎么知道自己不只是在想象事物究竟如何？这正是科学的事情！可信赖的谓词是检验我们是否掌握自然事物的试金石，但我们对那些尤其在人之中并与人有关的问题又怎样呢？像精确的描述一样，现象学为我们提供了一种关于前科学的现象性印象究为何物（即使不是有关物自体的），以及这些印象所代表的前科学秩序是什么的更好的方法，它使我们可以为科学理解或解释找到一个更为可靠的基石。对施特劳斯来说，“海德格尔把胡塞尔对马堡学派的批判彻底化，并用它来反对胡塞尔——首要的不是感性知觉的对象，而是我们正在面对的以及我们关心的事物即经验（pragmata）”（《剖白》，该书页 461；及〈作为严格科学的哲学与政治哲学〉，见 *SPPP*，页 31）。

令施特劳斯难以容忍的是海德格尔的道德学说。施特劳斯重建的古典自然主义（classical naturalism）或理性主义与海德格尔的现代激进历史主义之间最根本的冲突，可以说已经在胡塞尔对柯亨的批判中打下了伏笔。施特劳斯将这种冲突追溯到胡塞尔，意思是这样的：胡塞尔深刻地认识，对柯亨来说乃首要性的“对世界的科学理解”，实际上衍生于“我们对世界的自然理解（natural understanding）”，即前科学的（prescientific）理解。因此，为了理解这个作为一切科学理解的真正基础的“前科学”或者说“自然”根基，我们必须首先理解我们如何形成有关“自然”的观念，把“自然”当作某种可以而且必须科学地理解的东西，尤其还

要理解那些导致这种"科学"突破的人类状况是什么。对施特劳斯来说,胡塞尔提了一个正确的问题:"智慧观念(关于人的科学)与严格科学的观念(关于自然的科学)之间的区分"这一可疑的现代观念是否成立。胡塞尔询问"两类科学"(人的科学与自然的科学)之间的恰当关系是什么,是否一个必然优于另一个,这一问题也提得十分恰切。

然而,施特劳斯拒绝了胡塞尔的答案。胡塞尔断定,这两种科学的分离无法跨越,也无法给它们恰当安排先后秩序,因此,不可能有什么大全式的、普遍的关于人的"自然"方法(即"哲学的观念"),这样的方法得预设关于自然的更重要的永恒"科学观念"。按胡塞尔,只有在各种独断的世界观(Weltanschauungen)领域内,即在一个人、共同体或社会关于何为最好的世界解释这一特定的与历史相关的信仰行为内,才能安排两种科学的先后秩序。对胡塞尔来说,现代西方人只是碰巧选择了[关于自然的]"科学"。与胡塞尔相反,在施特劳斯看来,哲学作为"智慧"或"追求智慧"的可能性,应该是对人和世界进行"自然的"或"前科学的"研究的关键。只有将"人是什么"和"哲学家是什么"这样的问题摆在当然的优先位置,才能充分解释如下问题或者给出一个答案:为什么关于世界的"严格科学"或"对自然的科学研究"对人来说会如此这般可理解,甚至是必然的选择和追求。[①]关于胡塞尔在施特劳斯思想中的重要性,1935 年 7 月 17 日施特劳斯写信给洛维特说:

---

① 《剖白》,该书页 460 – 461;〈作为严格科学的哲学与政治哲学〉,见 *SPPP*,页 31, 34 – 37;〈海德格尔存在主义导论〉,*RCPR*,页 28 – 35。

> 与这一分歧(【作者按】即对施特劳斯来说,黑格尔大概是现代哲学的终结,但"并非就是哲学传统的终结")相关的事实是:我不像你那样,对19世纪的学院派哲学那么不看好,毕竟,从这一哲学中诞生了现象学。(〈施特劳斯与洛维特通信集〉,前揭,页189-190)

至于海德格尔如何将胡塞尔对柯亨的批判激进化,为了了解施特劳斯的批判如何再将海德格尔神化历史主义的做法"激进化"并扭转这一趋势,或者也许实际上如何给它服了一剂解药,应该考虑下面这段话:

> 海德格尔思想吸引现代人的众多原因之一是,他接受了这样一个前提:虽然人类生活和思想是极为历史的,历史却不是一个理性的进程。这样,他就否定了一个人对一个思想家的理解能胜过这位思想家对自己的理解,甚至能够像他理解自己那样理解他:一个大思想家会创造性地理解早于他的、与他相当的思想家,也就是说,通过转变他的思想,以与他对自己的理解不同的方式来理解这个较早的思想家。如果不了解其原初样式,人们不可能注意到这样的转变(见〈作为严格科学的哲学与政治哲学〉,*SPPP*,页30)。

海德格尔"试图回溯到希腊哲学的根尤其是亚里士多德那里,但却预设这根是光秃秃的,似乎它像本来的样子光秃秃地摆在那里,而非传统和现代哲学呈现出来的样子"(《剖白》,页462)。

现在我们再回过来看柯亨。在施特劳斯眼中，柯亨是一个“满怀激情的哲学家，一个热烈献身犹太思想的犹太人”。[①] 事实上，柯亨的影响塑造着施特劳斯思想的发展：在年轻时代，施特劳斯折服柯亨的马堡学派新康德主义，坚定认为柯亨能够将严格的哲学献身与热情的犹太思想的委身幸福地结合起来。柯亨坚定地与犹太思想和哲学之间的根本性差异造成的冲突抗争，希望给这一冲突提供一个决定性的解决方案，这给施特劳斯留下了深刻印象。[②] 直到施特劳斯生命的最后一刻，柯亨仍然保持着一个自豪且自尊的献身哲学研究的现代犹太人形象；他是犹太哲学家的榜样，象征着在现代犹太思想领域里施特劳斯希望模仿的美德。在其最后的著作〈柯亨《理性宗教》导言〉中，施特劳斯仍然称赞柯亨：

> 对众多犹太人来说，柯亨是忠实的警示者和安慰者。最起码，柯亨向他们最有效地证明了，犹太人如何在一个非犹太人、甚至敌视犹太人的世界中既参与又保持作为犹太人的尊严。……对我们而言，柯亨生活过、著述过，实为幸事（〈柯亨导言〉，页 281－282）。

---

① 《剖白》，本书页 460；〈柯亨导言〉，该书页 267，281；《耶路撒冷与雅典》，该书页 398－399；*WPP*，页 242。

② “作为德国犹太人，柯亨最权威、且比其他任何人都要更好地象征着犹太信仰与德国文化的统一，……在精神力量方面，他远远超出其同代的德国哲学教授”。〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页 154；*WPP*，页 242。但是，早在 1922 年，施特劳斯自称为“一个新康德主义马堡学派怀疑的、困惑的追随者”。〈作为严格科学的哲学与政治哲学〉，前揭，页 31；《剖白》，该书页 460。

按阿尔特曼的看法，施特劳斯始终与柯亨紧密相随才得以圆满。阿尔特曼注意到，施特劳斯与柯亨不可分隔的联系是施特劳斯的犹太著述中最重要的模式：

> 从施特劳斯学术生涯的一开始，柯亨对斯宾诺莎的批判就促使他去重新思考斯宾诺莎对正统犹太教的攻击；在《哲学与律法》一书中，施特劳斯就引述柯亨关于迈蒙尼德是个柏拉图主义者而非亚里士多德主义者的论断，并声称柯亨赞同他对迈蒙尼德的《迷途指津》的政治学阐释。把《理性宗教》及其作者介绍给英文读者，对施特劳斯来说已超乎了只是虔诚的举动，意味着其生命得以圆满。①

按施特劳斯的安排，他最后的文集（【译按】指《柏拉图式的政治哲学研究》）要按“目前的顺序”出版（据 Joseph Cropsey 的回忆），这本书正是以他为柯亨的《理性宗教》英译本写的导言作结。Alan Udoff 引述过的一封施特劳斯 1931 年的信中谈到他自己时，他“极尽所能地强调说”：“我决非柯亨主义者”。尽管有这毫不含糊的声明，接下来施特劳斯仍然说：“柯亨是深具原创性和深刻性的思想家。”柯亨激发他思考斯宾诺莎和启蒙运动，思考迈蒙尼德思想中的柏拉图性质，思考现代犹太思想的困境。施特劳斯为柯亨的《理性宗教》英译本写导言，用阿尔特曼的话说，“他的生使得我们无论如何无法不去听他所讲的

---

① Alexander Altmann，〈施特劳斯：1899 - 1973〉，见 *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*，41 - 42（1973 - 1974），页：xxxiii - xxxvi，尤其页 xxxvi。

东西”。[①] 可是,潘格尔在为《柏拉图式的政治哲学研究》写的导论中,却从大多是负面的角度来看待施特劳斯与柯亨的关系:

> 在现代哲学的盼望与对弥赛亚的盼望之间,有着清晰的亲缘关系。在深刻、高贵的康德主义式犹太哲学家柯亨那里,这种亲缘关系成为对雅典和耶路撒冷加以新的宏大综合的主旋律,而且据说这种综合是最高的、“历史进步的”。施特劳斯再次回到柯亨,以结束自己的最后写作;尽管带着最大的敬意,施特劳斯仍然以无情的清醒证明了,这位在某种意义上曾经是其年青时代的英雄构建了一个何等巨大的幻想(26 页)。

潘格尔似乎将这样的观念归于施特劳斯思想:柯亨神化了现代哲学的“弥赛亚”成份。在我看来,施特劳斯认为,近代哲学从一开始就有一种严重的“弥赛亚”宗教成份,或者有信仰的残余——无论这些近代哲学是马基雅维利式的还是霍布斯式的。对施特劳斯来说,近代哲学有别于前现代哲学的地方在于:近代哲学相信自己能够改变甚至完善人和世界的性质。再来说柯亨。柯亨一直在施特劳斯的犹太著作中,从施特劳斯的第一篇主要论文〈柯亨对斯宾诺莎的圣经学的分析〉(1924)到他的最后一篇主要作品(即为柯亨《理性宗教》英文版撰写的导论,1972)。也许还可以注意这样一个有趣的事实:尽管施特劳斯评述了不

---

① Udoff所说的施特劳斯与柯亨思想的复杂而正面的联系,见 Udoff: *On Leo Strauss: An Introductory Account*,收入 Udoff 编,*Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*,前揭。页 1 - 29,尤其页 22 - 23。

少著作,其学生也翻译了不少的著作,但他同意为之写导言的英译著作只有两本。这两本书都是犹太哲学的巨著:迈蒙尼德的《迷途指津》和柯亨的《理性宗教》。施特劳斯是不是想通过这个事实告诉我们:除了自己的著作之外,他想让自己的名字永远伴随着那两本著作?虽然施特劳斯在年轻时就与柯亨分裂,但是,要说施特劳斯在建构一个根本上是政治的、非形而上学的、其理论旨趣最终转变为建立"实践理性的至上性"(即不关乎道德的[nonmoral])的迈蒙尼德时,柯亨对施特劳斯解读迈蒙尼德一直在起着决定性影响,决非无稽之谈。①

然而,恰恰在鼓吹现代综合时,柯亨不能让施特劳斯信服。柯亨的综合基于他的新康德哲学体系,犹太教思想(以其经典及中世纪文献为代表)在其中扮演重要角色。甚至在年轻的时候,施特劳斯就得出结论说,只要柯亨对犹太思想文本的"理想化"解释方法以新康德主义哲学体系为预设,单从哲学上说,他就没有公正对待犹太教的思想资源。施特劳斯承认自己受益于20年代由巴特(Karl Barth)和罗森茨威格带动的神学"复兴"(见〈霍布斯《政治学》前言〉,页453 - 454;《剖白》,该书页460)。至于施特劳斯到底从他们那里学到什么,他提到巴特的

① 这在 Shlomo Pines 修订其论文 *The Limits of Knowledge According to Al - Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides* 中的论点时得到充分阐发。见 Isadore Twersky 编:*Studies in Medieval Jewish History and Literature*(Harvard University Press 1979),页 82 - 109(这代表一种发生了戏剧性变化的观点,与施特劳斯在《迷途指津》导言中对迈蒙尼德的解释截然不同)。不过,在我看来,不能把 Pines 对迈蒙尼德的修正性解读看作施特劳斯本人对迈蒙尼德的深层解读,或者视为施特劳斯本人的观点。Pines 对迈蒙尼德修正性的"实用"解读受到的批判,见 R. Zev Friedman: *Maimonides and Kant on Metaphysics and Piety*,见 *Review of Metaphysics*, 45, no. 4 (1992 年 6 月),页 773 - 801。施特劳斯就这个问题的立场最简洁的表述,我认为可参见《哲学与律法》,德文版,前揭,页 120 - 122,英文版,前揭,页 131 - 133。

《罗马书释义》前言对圣经解释学的详尽阐释把自己解放了出来。巴特强调,只有当圣经所阐发的真理在今天如同过去一样对我们具有活力和相关性时,圣经对我们才具有吸引力。巴特的这篇前言堪称圣经研究摆脱历史学方法的独立宣言,圣经研究的历史学方法只有恰当地让自己听从圣经的永恒真理,才能免于历史必胜主义(historical triumphalism)或约化主义的罪名。柯亨恰好犯有与温和历史主义(虽然是理性主义的变种)同谋的过错,因为他致力按今天的哲学去理解过去的思想,而非按过去的思想对自身的理解来理解它。施特劳斯认为,这种理性主义是对历史主义的投降。要么,这种理性主义根本就不需要过去的思想来证实自己,因为它声称,在历史中自己就是理性洞见的绝对时刻,这一时刻既超越历史,又决定了对过去思想的理解,从而使得对历史中的思想的研究既多余又表面。要么,它非得需要过去的思想;然而,由于这种理性主义对所有不能论证绝对时刻就是绝对学说的"外在的"事实都采取过滤或歧视的态度,从而扭曲了对过去思想的理解,也不能真正达致历史的理解。

正如巴特从神学角度清楚阐述的,对永恒真理的信仰要求历史屈从永恒真理,无论人们用神学方式还是哲学方式来构想真理的本性(参见〈柯亨对斯宾诺莎圣经学的分析〉,前揭,页295-314,尤见页312-314)。施特劳斯开始相信,柯亨的新康德主义哲学体系本身就大错特错了,尤其当它用黑格尔主义前提即历史中必然的辩证前进来补充康德时,更是如此。柯亨关于人与历史的哲学学说,激起了人们对现代自由主义体制的夸张希望,根本就没有可能对现代人在政治与科学领域取得的成就作出清醒评价。

注意到当时不断增长的对柯亨哲学的批判(表现为胡塞尔及现象学),早在1922年,施特劳斯就把自己称为"对马堡学派新康德主义的怀疑而模糊的追随者"。施特劳斯最初接触柯亨体系时,是在马堡大学哲学系,柯亨正是在那里创建了一个学派。但是,当施特劳斯到马堡时,"这个学派正处于分崩离析中",因为"柯亨毫无疑问属于一战前的世界"(《剖白》,该书页460;〈作为严格科学的哲学与政治哲学〉,*SPPP*,页31)。从一个纯粹犹太人的角度来看,施特劳斯清楚觉察到,当柯亨将其对现代性的哲学—历史(philosophico-historical)综合运用到现代犹太教身上时,他自己对这种综合的根本怀疑,并不会因柯亨转向古代犹太思想资源以支持和加固其哲学的深层根基而消失。因此,施特劳斯对柯亨用特殊的"理想化"方式来解释古代文本以建立其历史论证的做法,保持批判态度。这种解释方法声称,能够在古典犹太文本中发现"最高的可能性"。然而,施特劳斯觉察到,这种对文本解释只不过使得刚刚成型的新康德主义成了古代资源唯一真正的"最高可能性"。

柯亨虽然声称自己的解释是历史的论证,但他实际上没有正当地对待这些文本中的历史真实性;他声称自己的解释是哲学的论证,但他又没有给现代犹太人提供一个用来批判满是缺陷的现代社会及其思想的自主的犹太标准。对施特劳斯而言,柯亨的论证无异于使得犹太古代传统及其古典文本与现代性之间的关联性,还不如在他之前的现代犹太思想赋予它们与现代性之间的关联性。

就常识而言,柯亨错在他坚定地相信,现代德国是现代犹太人主要的希望之源。对施特劳斯来说,如此充满希望的学说没有表达出与犹太人在一战之后的德国的亲身经历相称的现代性

观点：当时的德国远非处在自由主义大获全胜、反闪族主义终将失败的前夜。在当时的现代德国，最强有力的声音实际上不是受康德甚或黑格尔引导的，而是受尼采尤其海德格尔怂恿的，对施特劳斯来说，尼采和海德格尔才对即将发生的历史现实起着决定性作用。在这样的情况下，柯亨怎么可能对呢？

> 魏玛民国是脆弱的。它虽不曾拥有片刻的辉煌，却曾拥有片刻的力量：1922 年，魏玛民国对犹太人的外长 Walther Rathenau 被暗杀反应强烈。总体而言，魏玛民国演了一场令人感伤的戏：正义不拥有剑或者没有用剑的能力。兴登堡元帅 1925 年被选为德意志民国的总统，让所有明眼人都看清了，魏玛民国好景不长：旧德国要比新德国更坚强——在意志上更坚强（〈斯宾诺莎英译本序〉，页 137）。①

施特劳斯开始与柯亨分裂，原由既是因为不断增长的对柯亨新康德主义哲学体系的怀疑，也由于柯亨既未谈及、亦未预测到的大众政治的力量。施特劳斯亲身受到这种力量的威胁，而且与柯亨不同，他还不得不与之打交道。也许，历史事件激发了施特劳斯对柯亨的怀疑，或者预感到了某些尚无法完全说清的哲学上的怀疑，无论如何，施特劳斯在柯亨那里无法找到解决自

① 施特劳斯把韦伯算为少数几个对犹太人友善的德国人之一（〈我们为何还是犹太人？〉，该书页 335－336），他喜欢引用年青时代印象深刻的论文——《以学术为志业》。在那篇论文中，韦伯像朋友那样对渴望在学术殿堂建功立业的犹太学生们提出了刺耳的建议：你们就像正进地狱的人，套用但丁的话说："放弃希望吧！"见《以学术为志业》，前揭，页 129－156，尤其页 134。

己的直接困惑的资源。作为犹太人政治问题的解决方案之一，施特劳斯在17岁时就走向了犹太复国主义。虽然人们可以推测，在柯亨的严厉批评下，施特劳斯已对犹太复国主义表示怀疑，但是，他仍然认可其基本观点。为满足更深的精神需要，施特劳斯渐渐被罗森茨威格复归修正的正统神学(revised orthodox theology)吸引，它当然与柯亨的基本精神很不一致。罗森茨威格强调个人在与上帝的相遇中经历拯救，与柯亨强调"以人的自主性为贵"的观念相矛盾，后者排斥任何神性的相遇。①

施特劳斯年轻时，犹太人处在动荡的政治局势中，施特劳斯在思考时对此十分警惕，并使自己的思想以复国主义为政治方向，以新正统主义为神学方向。让我们撇开这一点，先来更仔细地考察一下柯亨宏大的现代哲学综合留下了什么，为什么他的综合并未给青年犹太思想家施特劳斯提供足够的哲学和神学养料。

在柯亨的综合中，现代西方被当作希伯来先知的道德—神论观念与柏拉图科学的哲学观念结合的产物。当这两者通过康德的批判哲学被提升到现代系统性的完美形式时，尤为如此。在康德的哲学中，这两者的基本观念都得到考虑，并获得了最高可能的理性表达，人性的道德观念及弥赛亚重任也达到最高峰。施特劳斯定然被柯亨哲学的勇敢无畏的独特性吸引：柯亨既是哲学家又是犹太人，他采用一切"必要的"措施——例如神秘主义的外衣——来捍卫犹太传统的完整性，认为它与现代诉求完全相合。所谓现代诉求，按照新康德主义的定义，也就是宗教不应减损人类绝对的道德自主性以及人类纯粹的理性创造力。因

① 〈进步还是回头?〉，该书页103－104；〈我们为何还是犹太人?〉，该书页344；〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页154；《耶路撒冷与雅典》，该书页398－399。

此,柯亨在其综合中证明了犹太思想足以严肃地完成回应康德伦理学和认识论的巨大挑战的任务,同时,也没有放弃或减损犹太宗教对人和世界的看法。

施特劳斯忍不住指出,在这个综合中,犹太神学最终被迫放弃或者减损自己的宗教观点,尤其关于拥有对事物的真正知识的主张以及关于道德原则的表达等方面。因为,康德哲学(或者新康德哲学)将宗教理解为假设的信仰(postulated belief),而不是知识的源泉,将道德就其本质而言定义为人类自主性的结果,而非因启示得来(亦即不自主)的基本原则。柯亨只承认能够从知识主张转变为信仰主张的犹太宗教观念,以及能够被解释成与人类的理性自主及意志自由相一致的犹太宗教观念,这样的观念是由柯亨的新康德主义认识论和道德哲学认可的。

进而施特劳斯发现,柯亨明显需要犹太教资源来证实其现代综合;照此方式,他就得按需要对犹太思想重新加工,以期满足既定目标。但是,柯亨并未觉察到,其综合中的要素以及综合本身都完全是他自己构造的产物。对柯亨来说,这显然只是一个简单的历史事实:纯粹理性的伦理学早已在希伯来先知那里,虽然只是无意识地表现出来。通过研究古代犹太思想资源,柯亨认为,这一历史事实已经得到了证实。按施特劳斯的看法,柯亨要找到支持上述论点的充分证据,只有带着极大的选择性去阅读犹太思想资源才有可能,因此也只能是对它们的曲解。当柯亨解释这些犹太思想资源时,这些古代犹太宗教观点的"最高可能性"就在于它能通向康德主义(或新康德主义)的伦理学,在此意义上,这种现代哲学就可被设想为犹太思想资源"最高可能性"的第一次完全的理性表达。在柯亨的解释中,古代犹太思想可以被重构为一个假设的信仰,这个假设的信仰乃是支持并实

现一个正确的理性道德的必要条件，而古代犹太宗教思想家们早已经不那么系统地发展出了这个假设的信仰。[①] 他们虽然不是新康德主义哲学家，但是，在历史辩证法的"原始的"或者不自觉的动力推动下，他们实现并富于想象力地表达了独一的作为创造者的上帝观念，以及这种理性观念的逻辑结果或者道德内涵，这是他们在自己本民族的传统中发现的。

施特劳斯还发觉，面对尼采发起的现代性事业（modern project）大批判，柯亨的综合力图为现代性辩护。从积极方面来说，施特劳斯认为，这种辩护源于现代思想中少有的严肃看待理性和启示的态度。柯亨认识到人们对现代感性的深切需要，这一需要在人们对现代性的批判中已经显露出来。通过这一认识，柯亨设法复兴对理性和启示的严肃态度。柯亨在最高的哲学层面将犹太思想资源历史地合法化，对施特劳斯留下了深刻印象，在柯亨的体系中，这些犹太资源因其曾经对现代西方文明做出了决定性贡献而为人所激赏。然而，从其消极方面来说，施特劳斯注意到，柯亨看到，道德一神论的观念最初是由犹太人引进西方文明的，但柯亨的体系看重的最终还是经过哲学洗礼的、主要作为一种历史人造品的犹太思想传统。即使要坚称犹太人为"纯粹一神论"的导师，犹太思想也被约化成了一种观念（〈柯亨导言〉，该书页 267 – 269）。即使有一个历史性的未来在等待犹太人，他们也不再是作为活生生的、自我创造的民族进入未来，而是呆在未来的观念中，作为"纯粹一神论"的信奉者与实现创

① 关于"理想化"解释与历史解释的对立，即"按其最高可能性来解释的学说"（哪怕这种学说的创始人不知道其意义）与"创始人的意图"之间的对立，见〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页 165 – 166；〈哈斯克《哲学论文集》前言〉，该书页 251 – 256。

建统一人性的弥赛亚理想的关联而进入未来的历史而已。

必须提到在柯亨的现代综合中的两个最终的基本要素:柏拉图主义和犹太教,它们并不拥有像综合在自我展开时本身所拥有的生命力和动力。由于人们不认可柯亨的历史综合中所包含的黑格尔式逻辑,这两个要素必然因黑格尔式逻辑而被否定掉。因此,从柯亨的论证难以看出,一旦道德—神论的真理在现代康德或者新康德哲学中得到合法化,除了宣扬这些旧学说并且为欧洲自由主义——以民主社会主义为其形式的胜利而奋斗之外,犹太思想是否还有什么进一步的根本需要,犹太人是否还有什么真正新的事情要做。

正如前面提到的,由于胡塞尔对柯亨的现代科学理性观的现象学批判所产生的影响,亦由于在 20 世纪 20 年代接触到罗森茨威格和巴特提出的新正统主义神学,施特劳斯开始怀疑柯亨构建的新康德主义哲学体系。这使他对柯亨有关启示的历史进步观念的充足性产生了怀疑。于是,施特劳斯再也不相信柯亨的体系,现象学的批判说明柯亨体系无法回应激进历史主义对现代科学理性观发动的挑战。现代科学理性的观点如果不说已经与实证主义合流,也已到了实证主义的门口,离历史主义只一步之遥。

施特劳斯试图为柯亨抵挡由海德格尔和伽达默尔彻底化的"理性历史性"对他的攻击。在我看来,施特劳斯尽力为柯亨辩护的同时,也展示了自己对实证主义以及对柯亨滑向历史主义的看法:理性的纯粹调节功能将由科学知识的当前历史状态的内容来达成,柯亨想要把这理性的纯粹调节功能从实证主义的无限追求中解放出来,其"方法"是在道德上增加无限的理性的"弥赛亚重任"(messianic task)。可是,一旦对科学的道德和知性

价值的怀疑进入柯亨的视界，向实证主义投降就离历史主义只有一步之遥。史瓦西（Schwarzschild）似乎想要毁弃那道防止康德滑入实证主义的长城，因为他怀疑“不断有人断定”的所谓“康德对欧几里德几何学和牛顿力学有形而上的忠诚”是否真实；对于柯亨及其马堡新康德学派，史瓦西则以为根本不值得同他们展开“有效争论”，因为，这个学派已经接受了“知性范畴（以及其他范畴）的历史特征”。①

因此，仅就一个方面而言，柯亨才对施特劳斯成熟的犹太思想有着根本的重要性：施特劳斯敬重柯亨，既非因为柯亨哲学体系的所谓终极的现代综合，亦非柯亨思想中显而易见的哲学深度，而是因为其综合的一般性意图——无论柯亨的特殊努力如何具有误导性乃至失败。柯亨不仅证明了现代犹太哲学的可能性——这与其中世纪前辈相似，甚至模仿中世纪前辈，而且证明了这是现代犹太人不可避免的需要。就此而言，柯亨是现代犹太哲学家的楷模，其原创性当之无愧，而且毕生浸淫于西方的哲学和科学传统，同时，又始终在最高的意义上忠诚于犹太思想，以知性的诚实和知性的一致性为基础，试图通过严格的学术思考来协调自己对两个传统的承担。

正因为如此，施特劳斯反驳了著名的中世纪犹太哲学史家胡西克（Isaac Husik）对柯亨的批评。胡西克指责柯亨的学术努力在犹太思想史上的模糊性，说他作为一个现代犹太哲学家的

---

① 见 *RCPR* 中的 *Social Science and Humanism*，前揭，页 8－12；*Relativism*，页 21－24；〈海德格尔存在主义导论〉，页 32。亦见 Hilail Gildin 为 *An Introduction to Political Philosophy* 写的导言，页 xiii－xviii；*NRH*（1971），页 9－79。史瓦西的说法，见 Steven Schwarzschild: *Authority and Reason: Contra Gadamer*，见 Norbert M. Samuelson 编，*Studies in Jewish Philosoph*，University Press of America，1987，页 161－190，尤其页 168－169。

诚信度如果不是完全消失了的话，也大大减低了(〈哈斯克《哲学论文集》前言〉，该书页 251－252)。在评论另一重要的中世纪犹太哲学史家古特曼(Julius Guttmann)时，施特劳斯明确宣称如下基本准则："探究哲学史同时就是探究哲学"。由此人们就能理解，为什么施特劳斯严厉批评作为犹太哲学史家的胡西克所默认的哲学前提。哈斯克将其哲学立场直接运用于对犹太哲学史的研究，其哲学史研究充分反映出这一点；然而，在这样做时，胡西克的哲学立场遭遇到困难，施特劳斯将这些困难从胡西克的哲学史研究中分离出来，并归纳为三个主要难题："客观性问题、历史进化问题和犹太哲学的观念问题"。

在这一语境中，针对胡西克对柯亨的尖锐批评，施特劳斯为柯亨做了一场真正的"申辩"(同上，该书页 255－256)。施特劳斯不得不捍卫现代犹太哲学本身，因为，按胡西克的观点，根本就不存在什么现代犹太哲学，犹太哲学只能意味着中世纪的犹太哲学，被称为"犹太哲学"的那个东西，只能在曾经使其可能的固定框架内才有意义，而现在人们发现，那些框架早已无法挽回地破灭为中世纪的高贵幻想：相信摩西律法的字面意思，把它当作唯一的历史启示；相信一个普遍的、强有力的、完美的(亚里士多德)科学。施特劳斯的回击十分简单：现代犹太哲学缺乏曾使中世纪犹太哲学在历史上成为可能的固定框架，不能成为无法建立现代犹太哲学的最后借口，因为，就其根本的意义而言，那些固定框架既不能决定犹太思想、也不能决定哲学是什么。施特劳斯由此得出一个非常尖锐的结论：促使中世纪及以后的犹太哲学出现的"根本问题"仍然没有改变。如果真是这样，胡西克与柯亨的方法最终没有什么不同。他们都认识到，在处理或者协调"科学精神与圣经精神的关系"这一迫切要求中，这个仍

然存在的"根本问题"最显而易见(同上,该书页255)。

[胡西克]感觉到,犹太遗产就像希腊的科学和哲学一样,对文明来讲都至关重要。从这个结论出发,他就得要求在犹太遗产(即"对公义的热爱"或"对耶和华的敬畏")与哲学和科学(或更准确地说,与现代哲学和科学)之间[必须]建立某种实际的联系。换句话说,他就得赞同建立一个犹太教的现代哲学……胡西克思想的总体脉络与柯亨的原则没有什么不同,我们很难看出,胡西克如果要保持思想的一致性,又怎么可能不同意柯亨对犹太中世纪哲学研究的基本原则。

施特劳斯还利用胡西克本人的如下论断来批评胡西克:

一个名副其实的犹太学者应该以一种充分的方式来阐发圣经作为犹太权威的立场,否则犹太思想不会有什么起色……从事这一工作的人……必须是有超常能力的哲学家和思想家。此外,他还得热爱自己的人民,深切同情他们的渴望。……换言之,犹太人需要现代的犹太哲学家。现代犹太哲学家的基本问题——科学精神与圣经精神的关系问题,亦是中世纪犹太哲学家面临的基本问题。现代犹太哲学家为了承担自身的重任,当然可以从那些著名前辈身上学到尽可能多的东西。现代犹太哲学家最起码在科学精神与圣经精神的关系这个基本问题的某些方面,要比中世纪的思想家清楚得多,他将不再只是关心中世纪思想家在阐发

他们的学说时已经直言或者实际上想要达到的。毋宁说,他更关心的是,按此基本问题,中世纪犹太哲学家们的学说的意义是什么,至于那些中世纪思想家是否意识到其学说的意义,是另一回事情。(同上,页255-256)

尽管把柯亨推为现代犹太哲学家的典范,对他以楷模般的热情复兴犹太哲学深表敬意,施特劳斯再也找不回对柯亨哲学思想的实际兴趣。施特劳斯一直在寻求另一种理性替代物来取代现代[西方]哲学,而柯亨对这种[西方]哲学仍然十分信赖。对柯亨的政治道德,施特劳斯也不无批评(〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页162-163)。在施特劳斯看来,柯亨忽视"理性的法或自然法":"革命是政治行为,而非法律行为。……革命不可能不屠杀人。柯亨是死刑的死敌,但他只想过自愿献身的'革命烈士',却没有想过被'烈士'杀害的人"。施特劳斯善意地将柯亨思想中的知性错误及道德盲目归结为其历史经验的结果和局限。施特劳斯对历史事件所具有的亲身经验,不允许他再去复兴柯亨的思想。施特劳斯并不相信,柯亨的哲学思想完全就是1914年之前在现代德国出现的哲学求索的产物,否则,柯亨哲学对后来的犹太思想的启发作用将大打折扣。施特劳斯确实认为,应该承认柯亨对现代犹太思想的重要性,只不过由于其历史视野的根本缺陷,其重要性仍受到限制。因此,施特劳斯对柯亨思想充足性的批评,仅仅说他还停留在一战前的性质。

他(柯亨)所经历的最糟的事件只是德雷福斯事件(Dreyfus scandal)及沙皇俄国[对犹太人的]屠杀:他没

有经历过共产主义的俄国及希特勒的德国(《耶路撒冷与雅典》,页 399)。

作为一个犹太人,施特劳斯从年轻时代起就很难消除他对德国的疑虑,这种疑虑使得他难以忠于德国。他知道,在 1918 年之后的德国,正如他在此之前所知道的一样,或隐或显地疯狂蔓延着强烈的反闪族主义,并最为明显地越来越支配了德国的知识分子和教授们。施特劳斯的这些历史经验使得他不可能再相信历史进步和历史进程合理性的"幼稚"信仰,必须尽可能彻底重新思考我们所有的现代性前提,正是这些现代性前提将我们带到了这样一个死胡同。实际上,施特劳斯早在 1935 年就坚持这一点。然而,施特劳斯的信念既未使他信奉以"超现代"(ultramodern)形式出现的非理性主义,也未使他像人们在现代犹太教传统中见过的某种做法那样,为了取悦启示想当然地简单"拒斥"理性。施特劳斯的这个信念确实激发他去重新评价可能仍然蕴含在前现代犹太理性神学的哲学传统(Jewish philosophical tradition of rational theology)中的神学价值及理性真理,这条传统中的智慧并未完全被诸如柯亨一类现代犹太思想家们所超越。

对现代哲学和神学传统的重新思考和评价,无论多么极端,对施特劳斯而言,都不意味着对现代理性的简单拒斥,因为,拒斥理性不是值得一想的明智选择。因此,在一个非常重要的方面,施特劳斯与柯亨很相像:他们一直保持对现代自由民主制的支持,遑论对现代科学和圣经考据学的支持。换言之,从纯粹实践的目的出发,他们都支持斯宾诺莎精明地为后人准备好的无可避免的遗产(〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页 154、170 – 171)。

在现代犹太思想家需要处理理性与启示之间的深层冲突问题上，施特劳斯也与柯亨站在一起，虽然施特劳斯有他自己的演绎。从现代人紧迫的道德关怀、强烈的历史经验，以及所遭遇的最严重的知性难题及困境等方面来看，现代人并未解决好这一深层冲突。

与柯亨不同的是，施特劳斯渐渐被自己在迈蒙尼德那里发现的前现代的理性思想形式吸引。要转向这种思想形式，需要一个比柯亨体系所能提供的更剧烈的思想转变，以及更强烈的对现代性的批判性评价。尼采和海德格尔将现代性推向前所未有的极端，正是从对尼采和海德格尔回应开始，施特劳斯在理论上怀疑整个现代性事业。柯亨则不能跳出现代性事业来反思整个现代性事件，他也没有见到任何这样做的理由。施特劳斯将现代性之源与马基雅维利联系在一起，并因此认为，现代性乃植根于一种按传统观点看来根本就是非道德的哲学思想中；相反，柯亨却坚持康德主义式的理想化看法，相信传统道德的动力在人们向现代性及启蒙运动的迈进中起着首要作用。

辨清了现代性观念得以滋生的隐晦源泉和动力之后，施特劳斯深感震惊，对他而言，这也是一个使他清醒和觉悟过来的过程。这种清醒的觉悟，可以帮助他解释在本世纪发生的自由主义道德、自由主义政治及自由主义宗教在抵御独裁、抵御各种精致的罪恶时不断遭到的失败。施特劳斯还充分地意识到，尼采带给传统道德、人性中的理性以及历史的合理性等理念的冲击，远超出柯亨的想象。柯亨相信合理性和德性方面的现代进步之旅，说到底，他还是一个不折不扣的黑格尔主义者。在对柯亨的批判中，施特劳斯简洁地表明，在理论上需要一种比柯亨更激进的激进主义(radicalism)，吊诡性的是，在实践上又需要一种比柯

亨更保守的保守主义;并意识到在思考这类问题时,需要有能力将这两者区分开来:"通常被奉为实践之圭臬的保守主义,难道亦是理论的神圣法则吗"(〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页 166)?

最终让施特劳斯深为不满的,还是柯亨对犹太教的看法,尤其是柯亨对启示的立场(〈柯亨导言〉,该书页 267 - 272)。施特劳斯总结说,柯亨宣称犹太教作为一种文化或历史渊源具有更大的"原创性",这一观念并未充分把握犹太思想在启示问题上的独特之处,柯亨在"作为实在的上帝"这一问题上遭遇的困难,就说明了这一点(《哲学与律法》,前揭,页 44 - 45,49 - 51)。施特劳斯相信,柯亨并未公正对待启示之于普遍真理的要求,尤其当启示真理与诸如人类理性和道德的自主性等现代观念相矛盾时。虽然柯亨承认,犹太教的神圣启示展示了康德哲学的道德理性和人类自主性观念的原始形态,但是,无论这种说法多么打动人心,在最根本的层次上,柯亨仍然把启示当作了过去的残余和人造物。于是,启示不再是关于现在的活生生的学说,甚至也不是也许可以用来指导时局的学说。如果这就是犹太教启示学说的真理性之所在,也是现代思想(新康德主义)美丽动人的预期,柯亨就并未提供令人信服的理由来解释,为什么我们今天必须保留、并优先对待犹太思想中始终未变的渊源和传统,而这正是斯宾诺莎与犹太教正统人士争论的要害所在。这使得施特劳斯强调说,柯亨并不相信"严格或传统意义上的启示真理和启示律法"。施特劳斯也许会承认,柯亨给我们提供了一个坚持自由的犹太宗教的动机,把这种宗教视为完全可以接受、甚至一定程度上更高的理性宗教的一个形式(〈柯亨导言〉,该书页 267 - 269),但是,如果犹太教的渊源不再是一个与理性真理相分离、并声称自己高于理性真理的启示真理学说,柯亨是否能令人信

服地继续信仰犹太教的启示，就很值得怀疑了。

罗森茨威格

罗森茨威格改变了现代犹太教神学原来的方向，带来了无疑最重要的转变。依施特劳斯的看法，在德国犹太人中罗森茨威格“被看成最伟大的犹太思想家”（is thought to be the greatest Jewish thinker），从语气来看，他对这一说法有所怀疑（〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页147）。当然，罗森茨威格为施特劳斯所说的“现代犹太思想中的复归运动”提出了堪称最强有力的思想，这思想就是：神的启示是一个当前的可能性（a present possibility），因此，也就是可被“真实地知道”的东西，而非只是约定俗成的观点或者某种“只应相信”的东西（〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页146）。施特劳斯印象尤为深刻的是，罗森茨威格将启示解释为不仅是从过去继承而来的历史事实，而且是能够在每一历史处境中被人经验到的东西——通过在人的灵魂中发生的从神的主体到人的主体的交流或相遇。

然而，施特劳斯或多或少批判地对待罗森茨威格的“新思维”改变现代犹太神学的其他方式。施特劳斯批评说，罗森茨威格的思想臆想以“经验”为出发点，实际上却以“教义”为出发点，以“以色列”而非“律法”（Torah）为出发点。对施特劳斯及旧思维来说，律法才是犹太经验“首要的、权威的”东西，“以色列”不过是“律法之可能的基本条件”。罗森茨威格的思想重新赋予圣经解释方法以活力，施特劳斯却认为它陷入了历史主义泥潭；至于“传统的信仰和统治”，施特劳斯承认“拣选原则”（principle of selection）的必要，但罗森茨威格又将这一原则提交给每一犹太

人都拥有的"一种力量"来决定,这无异于承认了"现代'个人主义'的前提"。在律法问题上,罗森茨威格立场坚定地与"正统主义的严峻和僵硬"作斗争,然而,在施特劳斯看来,这种立场在针对"人身上的恶"的问题上,比正统主义远为浅薄;罗森茨威格对神迹也常持怀疑态度,认为神迹没有充分考虑上帝的全能性。①

施特劳斯之所以没有受到罗森茨威格影响,乃因为施特劳斯看出,罗森茨威格的"新思维"源于基尔克果和尼采某些成问题的思想。罗森茨威格的新思维建立在这些思想家的如下基本信念之上:随着哲学上黑格尔式综合的崩溃,理性自身已经受到致命一击,因此,出于"焦虑"、"承诺"、"可靠性"、"诚实",必须抛弃理性。罗森茨威格对个体的分析,不是从其与自己的同类、社会、科学或者上帝的关系开始,而是像海德格尔那样,从人的"向死而生"或对死亡的恐惧开始。这一思想转向基于这样一个假设:由黑格尔及在他之前的整个西方哲学传统所展开的理性,如果说不是实际上摧毁了人之为人最根本的东西,起码也是对它一无所知。据说,虽然理性曾被推崇为现代人的最大希望,实际上理性产生出来的却是平庸、妥协、孤独、绝望和虚无主义。按照这种新思维的批判,在现代理性的批判和科学功能的作用之下,现代理性已被自己的后裔吞噬了。

虽然施特劳斯不愿意抛弃理性的观念(哪怕他尖锐批判以现代形式出现的理性),在单纯拒斥黑格尔的辩证理性方面,却紧随罗森茨威格:辩证理性导致了人类历史必然"进步"的理念。

---

① 施特劳斯对罗森茨威格和迈蒙尼德的比较,见(斯宾诺莎英译本序),该书页 151 – 154。亦见 Michael L. Morgan 著:*The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss's Jewish Thought*,见 *Journal of Religion*, 61(1981),页 345 – 363;同一作者:*Dilemmas in Modern Jewish Thought*, Indian University Press, 1992,页 40 – 54。

施特劳斯得出这样的结论，仅就他发现“进步”概念至为重要的假设已被证实是错的而言，对 20 世纪的我们来说，“进步”概念已彻底不再让人信赖。“进步”概念的错误假设是：进步可以使我们达到某种“存在的固定层次”(fixed level of being)，一经达到永远不变。这是一个我们不会再降下去的层次。当代西方人的危机乃源于自由主义的如下许诺：通过现代理性、自由民主和科学技术给人类的根本问题提供最终解决方案。如果事情并非如此(无论在 1789 年、1848 年、1917 年、1939 年还是目前)，“进步”许诺的东西实际上被粉碎了。

施特劳斯仔细分析了“进步”概念的含义以及在当前的意义。按施特劳斯的简洁说明，恰恰就在现代理性以及普遍的同质化(homogeneous)文明的“进步”中，由于非理性主义哲学的发展，由于一些历史事件告诉人们，现代人以自然为敌的自我活动未必给自己带来了好处，将现代理性视为人的绝对善的力量这一信仰逐渐开始动摇，并趋于瓦解——施特劳斯称之为“理性哲学的自我毁灭”。一旦犹太人让犹太传统适应现代理性主义，由于犹太思想主张超理性的东西，现代理性主义就使得犹太思想更易受到自己敌人的攻击，不仅如此，即便犹太思想在愉快地吸纳中世纪或前现代的哲学时，现代理性主义也使犹太思想显得不如中世纪或前现代哲学那么富有灵感。①

无论如何，人类的现代历史的野蛮性证明了“进步”信念自己的彻底失败：

---

① 《哲学与律法》，德文版，页 21 – 22，英文版，页 31 – 33；〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页 143 – 154、172。

> 我们不幸在本世纪见证了令人难以置信的野蛮，这就从经验层面驳斥了进步论。我们可以说，就“进步”一词的全部意义及其常被人们强调的意义而言，“进步”理念乃基于完全没有保证的希望(〈进步还是回头?〉，页 100)。

因此，罗森茨威格公开抛弃对理性的信仰，转向一种非理性主义，这是施特劳斯最为不满的，也是他批评罗森茨威格的地方。即使由于“正统主义的胜利”或者非理性主义哲学的崛起，现代理性主义已经分崩离析，犹太思想作为现代理性主义实际上的死对头实际上并未如罗森茨威格极力让我们相信的那样从中受益(《哲学与律法》，页 135 注 1)。“非理性主义不过是现代理性主义的一个变种〔Spielart〕，因为现代理性主义自身已经够‘非理性的’了”。[①]与罗森茨威格截然不同，施特劳斯按迈蒙尼德和柯亨的精神来阐释犹太思想，将其视为声称拥有“超理性”(superarational)而非“非理性”(irrational)真理的信仰。因此，在施特劳斯看来，犹太教宣扬的真理并非与理性相对立，而是超越了无助的理性只依靠自己的努力和能力所能理解的东西。

可能有人会问：“超越”理性，难道不就是“背离”理性吗？理性自身能分得清“超理性”与非理性吗？从表面上看，一个命题要么能在理性的意义上得到辩护，要么就不可能得到辩护，在后一种情况下，命题就是“非理性的”，而非“超理性的”。《欧绪弗

---

① 施特劳斯从现代哲学史角度对门德尔松的现代犹太“理性”神学的评论，见 *Moses Mendelssohn*, *Gesammelte Schriften*: *Jubilaumsausgabe*，卷 3，第二部分，页 lx – lxx，cxvi – cx。亦参 Eve Adler 译的《哲学与律法》的“译者导言”，页 1 – 4。

洛篇》(*Euthyphro*)中,柏拉图式的理性主义或者古典理性主义对宗教命题中可能包含的真理的批判,似乎就是如此。为了回答这一疑问,我认为值得提到,施特劳斯深受迈蒙尼德在《迷途指津》中对宇宙的被造性与永恒性这一矛盾的关键性讨论的影响。首先,如果仅就其具有清楚的、可辩护的形而上学诉求而言,希伯来圣经(或者说一神论)对哲学的挑战与希腊宗教给哲学带来的挑战根本上极其不同,哲学遇上了一个真正的对手;其次,就物理学和形而上问题而非道德问题(这是《欧绪弗洛篇》关注的重点)而言,哲学家并不能证明哪一立场是真正理性的,哪一是非理性的。换言之,宗教(或者非理性的)立场带有很大的"理性"可信度和可能性。[①] 这意味着,犹太思想在就那些可能声称在知识上超越了理性的资源作出任何决定之前,尽可能地与理性同行,以了解理性的真正力量以及这些力量的局限所在。施特劳斯选取了自己喜爱的《申命记》4:6 来作为他的文本根据,他常引用这节经文来强调犹太思想传统的理性特征:"从一开始,犹太教正统论就将自己高人一等的理性当作自己比其他宗教更优秀这一主张的基础"。[②]迈蒙尼德也很喜欢这段经文,在《迷途指津》中两次引用:一次要证明律法与纯粹科学、物理学及

---

① 施特劳斯对《欧绪弗洛篇》及一神论的简短评论,见 *On the Euthyphron*,见《古典政治理性主义的再生》,页 202,206。亦见〈进步还是回头?〉,该书页 127 – 128。

② 〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页 172,以及《斯宾诺莎的宗教批判》,页 170 – 171;《哲学与律法》,德文版,页 54 – 55,英文版,页 65 – 67;How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*,载于迈蒙尼德:《迷途指津》(Chicago University Press1963、Shlomo Pines 译;【中译编者按】该书有傅有德等译的中译本,山东大学 1998 年版),页 xxii;《耶路撒冷与雅典》,该书页 382、396;亦见《迷途指津》2.11;3.31。

【中译编者按】这段经文原文为:"所以你们要谨守遵行,这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。他们听见这一切律例,必说,这大国的人真是有智慧,有聪明。"

天文学的共容性;一次是要证明律法中的法律的合理性及有益性。这段经文在迈蒙尼德和施特劳斯那里产生了共鸣。

因此,按施特劳斯最后的判断,罗森茨威格把新思维的假设推到极致,实际上[在非理性主义方面]走得比海德格尔还要远。[①] 基于三个理由,施特劳斯不满意罗森茨威格版的新思维。首先,这一新思维学说的主要假设并非像罗森茨威格的新思维所声称的那样自明;黑格尔式综合的崩溃不仅可能导致正统论复兴,而且可能导致最先挑战启蒙运动的非理性主义复活、而非导致前现代哲学的复兴。其次,在把握这个主要假设的原初基础方面,罗森茨威格也许并不如海德格尔那么深刻;在把握启蒙运动及前现代的西方哲学传统到底包含什么,以及如果要正确判断这些哲学是否已真的被超越或否定需要一些什么前提的问题上,海德格尔理解得更为细致和准确。第三,很难说罗森茨威格如其所做到的那样,前后一致地例证了自己的思想。换句话说,这种新思维很难说证明有条件地复归正统论的正当性,毋宁说,这些条件倒是基于启蒙运动对宗教的批判,而按罗森茨威格自己的观点,启蒙立场恰恰应该被超越或否定。

施特劳斯如此强调对罗森茨威格思想的批判,关键在于,罗森茨威格的思想按现代概念来梳理前现代的西方哲学传统;如果对被罗森茨威格视为旧思维的现代思想的拒斥仍然在某种程度上基于现代思想,如果罗森茨威格不能清楚显明自己对现代

① 罗森茨威格与海德格尔思想的联系,参见施特劳斯亲自推荐的洛维特(Karl Löwith)写的至今仍具有决定意义的论文:〈海德格尔与罗森茨威格:《存在与时间》附论〉,载 Karl Löwith, *Nature, History and Existentialism* (Northwestern University Press, 1966),页 51 – 78;该文原以 *Heidegger and Rosenzweig: or Temporality and Eternity* 为题,刊于 Philosophy and Phenomenological Research, 3 (1943): 页 3 – 57。

思想有详细、彻底的了解，就不能认为现代思想已被全然击败了，这种了解对于充分驳斥现代思想非常必要。

施特劳斯虽然批判了罗森茨威格，但认为罗森茨威格在圣经、圣经宗教及神启方面，比海德格尔深刻得多。施特劳斯认为，海德格尔的无神论新思维——如烦、良心、罪责、焦虑等，不过仰仗了从圣经衍生出来的范畴，海德格尔的新思维仍基于圣经对人和人生的理解，也就是说，仍植根于“圣经道德”，施特劳斯借用尼采的说法，这样的“圣经道德”离不开圣经的上帝。因此，罗森茨威格似乎能比海德格尔更好地把握住新思维所预设的最深层的冲动：新思维似乎是以替圣经启示辩护为动力的，因此，在否认圣经的上帝的现代哲学面前，新思维就成了对圣经的上帝的一种辩护，只不过这在罗森茨威格那里是有意识的，在海德格尔那里则是无意识的（〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页 146－151、172－173）。“对这类事情的考虑，似乎决定了是要赞同罗森茨威格对新思维的理解，还是赞同对圣经启示的无条件复归”。至于海德格尔，施特劳斯进一步说明：“在这一最重要的方面，海德格尔比尼采更信奉基督教”；“没有上帝的基督教……甚至限制了海德格尔的视角”（*WPP*，页 252）。

不足为奇的是，施特劳斯认同罗森茨威格从新思维对现代理性的批判中得出的结论：复归正统论，并似乎视此为从罗森茨威格其他论证中所总结出的首尾一贯的诚实结论。不过，施特劳斯认为，自己以前认为罗森茨威格不愿意始终跟随显然隐含在其自身思想逻辑中的东西，实际上并非如此。从其根本而言，“新思维”构成了对正统神学概念的重新辩护。如果有简单而纯粹无条件地复归犹太正统的需要，这种需要一定可以从哲学上得到辩护。施特劳斯无法忽略的是，罗森茨威格并未尝试过这

样的辩护，他向正统论的复归是有条件的，对一些关键的犹太信仰仍带有怀疑和保留。罗森茨威格的复归实际上还没有摆脱门德尔松旧思维的影响，而门德尔松的旧思维说到底又植根于斯宾诺莎的哲学。罗森茨威格从未充分解释、亦未充分证实，新思维极端依赖于近代思想所发动的批判（当然，其见解已被现代启蒙运动改变了），这些批判所针对恰好就是罗森茨威格想为之辩护的宗教传统。

赫茨尔[①] 与犹太政治复国主义

转到施特劳斯的迈蒙尼德主义之前，还须先评论一下施特劳斯对“神学－政治危机”时代的现代犹太思想的重新思考。这需要着重论析施特劳斯的神学关怀，并在此基础上来理解施特劳斯自己的立场。对于施特劳斯来说，犹太人和犹太教危机是否完全由政治原因引起？施特劳斯思想的成熟时期对政治问题十分关注，这也许会引导人们沿此方向来理解这个问题。然而，施特劳斯的“柏拉图式”倾向将政治问题与神学问题联系起来，这一做法应该会让人在面对将施特劳斯理解为彻头彻尾的“现代”犹太哲学家的诱惑时有所迟疑。

尽管要小心谨慎，政治尤其犹太政治无疑处于施特劳斯关怀的核心位置。除了自由民主制外，在道德及历史两个方面对施特劳斯始终保持吸引力的另一主要犹太政治选择是复国主

① 【校按】赫茨尔（Theodor Herzl，1860－1904），犹太复国主义运动创始人，生于匈牙利，著有《犹太人国家》。1897年在巴塞尔主持召开世界犹太复国主义运动代表大会，宣告以色列为犹太人建立的家园。

义。复国主义对施特劳斯的犹太思想实际产生过塑造性影响，为了自己的犹太政治及神学构想的统一和完整，施特劳斯又被迈蒙尼德吸引，要搞清施特劳斯被迈蒙尼德吸引的原因，探索施特劳斯对复国主义的复杂看法十分关键。

虽然施特劳斯说，他在 17 岁时“皈依”了犹太政治复国主义，但这并未使犹太政治复国主义免遭他自己的批判哲学的反思，不过，哲学的反思恰恰深化了他对复国主义的忠诚。有意思的是，施特劳斯的批判反思并未减少他对犹太政治复国主义之父——赫茨尔的敬佩。当然，施特劳斯意识到，“由于显而易见的原因，赫茨尔的犹太政治复国主义是成问题的”。[①] 正是在这里，施特劳斯谈到犹太复国主义一个简单的道德真理：

> 犹太复国主义之父赫茨尔根本上是一保守主义者，以保守的考量来指导其犹太复国主义。……我难以忘记的是，在一个希望完全破灭的年代，犹太政治复国主义作为一种道德力量所取得的成就。犹太复国主义有助于阻止那种将可敬的先祖遗传下来的差异“在进步中”抹平的趋势；它实现了一种“保守的”作用。

施特劳斯还说过，通过建立以色列国，复国主义“可以使所有犹太人从中得福，无论他们同意还是不同意犹太复国主义”（〈斯宾诺莎英译本序〉，该书页 142）。然而，按施特劳斯对事件的分析，尽管世俗犹太政治复国主义是一次“犹太融合的行动或进步”，但恰恰由于它简单地“重新设定犹太人与非犹太人的界

① 〈就以色列国致编辑函〉（Letter to the Editor: The State of Israel），该书页 414。

限”,便无意中保护了作为一个孤立的宗教传统的犹太教(〈我们为何还是犹太人?〉,该书页 326)。将施特劳斯对犹太复国主义以及以色列国的态度,与他的犹太朋友科耶夫和伯林(Isaiah Berlin)的态度对照一下,就能说明问题。

以何谓哲人的看法而言,施特劳斯与科耶夫接近;以何谓犹太人的看法而言,施特劳斯与伯林接近。科耶夫是个无神论的黑格尔主义者,坚持“普遍的同质化国家”是历史的绝对目的;大概就这一思想的逻辑后果而言,科耶夫是个人们所谓“完全同化了的”西方犹太人。伯林则自称“多元主义的”自由主义者;尽管如此,他仍然可以是个坚定的犹太复国主义分子。伯林回忆他有一次与科耶夫讨论犹太人的未来问题;在这个讨论中,施特劳斯应该会无条件地同情伯林的观点。

> **科耶夫**:在人类史上,犹太人的历史最为有趣。但是,他们现在想成为什么?想做阿尔巴尼亚人?怎么可能呢?
>
> **伯林**:对犹太人来说,做阿尔巴尼亚人也算进步。在拉美尼亚,大概有 60 万犹太人像羊一样被纳粹和他们当地的盟友杀掉。有很多人逃离。但巴勒斯坦的 60 万犹太人却没有因为隆美尔就在他们大门口而逃走。这就是不同。他们认为巴勒斯坦是自己的国家,如果一定要死,他们也不愿像关起来的动物一样被杀死,而是为自己的国家而死。①

① Ramin Jahanbegloo 编:*Conversations with Isaiah Berlin*(London1993),页 83;亦见页 19 – 22;81 – 88;99 – 106;119 – 124。

但伯林批评施特劳斯以理性为基础坚持"永恒真理"和"绝对价值"的观点。在伯林看来,这样的观点要求施特劳斯狂热地做出不大可能的主张,即拥有"形而上学之眼"的"魔力"(同上,页 31 – 33、108 – 109)。施特劳斯对伯林的《两种自由概念》(*Two Concepts of Liberty*)提出了批判性评价。施特劳斯认为,这本书对现代自由的问题以及当代人们对它的通常辩护,并非一个解决方案,毋宁说是一个明言宣告,或者"一个有特色的关于自由主义危机的文献"。自由主义的危机恰恰在于"放弃了自己的绝对主义基础,并试图完全成为相对主义"。伯林观点的致命缺陷,从本质上说乃由于他已经妥协了的目的:要"在相对主义与绝对主义之间建立一个不可能的中间立场"。①

比起其他事情来说,复国主义不可能为犹太问题提供最终解决方案(the solution),因为,它不能将自身外在的世俗主义与内在的神学统一起来,然而,它毕竟可以达成复国主义之父赫茨尔的主要目标:"通过建立一个政府,也就是建立一个国家来重建犹太人的光荣"。作为一个原则,如果我们单纯地漠视犹太人的优先权,任何政府、任何国家都会漠视它。具有指导意义的是,对施特劳斯来说,犹太政治复国主义"成问题的"目标,并未使赫茨尔对现代犹太处境所做的中肯政治分析失去效力。后来的历史不是驳斥而是证实了赫茨尔的分析。无论施特劳斯知道这个政治分析多么"成问题",他承认赫茨尔大概是第一个曾经严肃、肯定地对待"低"问题(the "low")的思想家,尽可能清楚地按"低"自身来充分看待问题,而非从"高"的角度来看待"低",那

① 〈相对主义〉,收入 Helmut Schoeck J. 与 W. Wiggins 编:*Relativism and the Study of Man*(Princeton1961),页 135 – 157。

样将扭曲"低",尽管赫茨尔自己并不否认或贬低"高"的东西在政治行动中的切实存在及其推动力,尤其当政治行动只限于贵族时。①

复国主义的兴盛以及"它所宣扬的真理",与施特劳斯称之为"自由主义的局限"不可分割地联系在一起。施特劳斯的意思是说:虽然大多数自由民主理念治下的国家对犹太人友好,然而,在危急关头,最起码在原则上,这些国家从未忠实于自己的[自由民主]理念。自由民主制为犹太人许下了诺言:如果他们"融入"(这个词不包含归化的要求)进来,他们作为个体公民、作为不论宗教归属的个人的自然权利都会得到保障。这意味着在法律和社会上,他们将被平等地看待,可参加社会生活的各个层面,除非受到自己能力的限制,他们将会因自己取得的成就而被授予杰出公民的荣誉。然而,自由民主制在兑现这一揽子承诺时,常常表现出能力上明显的致命缺陷。

自由主义在欧洲进步的原因,在于理性对人类生而平等问题上所具有的强大力量。但是,"自由主义作为理性的天然要求,对非犹太人的情感没有丝毫作用"。当然,施特劳斯转向复国主义,不等于他简单地抛弃了现代西方自由民主制。施特劳斯一直把它当成对犹太人来说最好的现代政治选择,即使在以色列也如此。然而,施特劳斯对复国主义的忠诚,基于他对西方自由民主制弱点的清醒的哲学评价和历史评价,因为,即使加上了犹太人的"融合",自由民主制既没有、也无法为散居犹太人的"犹太人问题"开出决定性的"最终解决方案"。这就足以使作为

① 施特劳斯对"高""低"问题之间恰当关系成熟(虽然简要)的看法,见《斯宾诺莎英译本序》,该书页 138;亦见 *NRH*,前揭,页 128 – 129。

现代犹太人最高理想和道德权威的自由民主制大打折扣。就此而言,施特劳斯对复国主义的态度,是从他对现代犹太历史的教训中总结而来的:现代犹太历史为绝佳地证明自由主义局限的必然性提供了活生生的证据。施特劳斯关于自由民主制局限的最清楚表述——即虽然它给予犹太人最好盼望的政治选择,必须由犹太复国主义来予以补充(〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页142－144)。也许,下面这段施特劳斯自己的话可以最好地概括他的观点:

> 有限的、相对的问题能够解决;无限的、绝对的问题无法解决。换句话说,人类永不能创造一个没有冲突的社会。无论从哪种角度来看,犹太人似乎的确是选民,起码在这样一种意义如此:就其作为一个社会和政治问题而言,犹太问题是人类问题最明白的表征。(〈斯宾诺莎英译本序〉,页144)

上文已经提过,施特劳斯将现代复国主义的源头追溯到斯宾诺莎的一个简要论述,斯宾诺莎在那里第一次将复国主义当作自由主义的逻辑内涵引申出来。施特劳斯最感兴趣的是现代复国主义思想的内核,他认为这个内核最鲜明地体现在纯粹的犹太政治复国主义里面,因为,复国主义最初是一种纯粹世俗的、实际上是无神论的政治性运动。犹太政治复国主义起因于世俗的现代犹太人,如平斯克(Leon Pinsker)和赫茨尔,他们对犹太人在现代自由欧洲遭遇的严峻和冷酷有人木三分的分析。他们意识到,这些事实意味着犹太人对融入现代欧洲并被真正接受的梦想是空幻的:于犹太大众而言,不仅寄望于俄国

的自由主义化靠不住，他们还特别注意到在欧洲发生的对犹太人的不断背叛（不只是原则上的背叛）中自由主义令人极其愤怒的失败，遑论自由主义那些可以为犹太人辩护的原则根本就不可能。

所谓自由主义可以被用来为犹太人辩护的那些原则，指的是自由主义的如下主张：私人领域的权利和自由应该处在法律保护的安全范围内，在此范围内，宗教也有自己的权利和自由，公共秩序的权利和义务则与此私人领域的权利和自由相对。可是，如果反闪族主义只在私人领域中活跃，也就等于反闪族主义有受到法律保护的权利和自由，只要它（暂时）不侵犯公共秩序，就可以在这个受保护的领域内自由发展。斯宾诺莎重新设计良好的政治秩序，也就是那种所谓（即使只是形式上）有分寸的人性化对待犹太人的自由民主制，可能会为世俗狂热分子（甚至没有宗教归属的“科学”狂热分子）误用。这些狂热分子的目的在于培植一种仇恨和恶的文化，这种文化必然摧毁孕育它自身的母体——自由民主制。施特劳斯认为，像斯宾诺莎这样的现代自由主义之父都没有充分预计到这种可能性，他们过多相信恶和狂热主义与传统启示宗教之间有所谓“历史的”或政治的同一性的看法，没有撇开任何特定的宗教首先对人性作一番“自然的”或哲学的分析。

正如平斯克和赫茨尔那样的犹太政治思想家所指出的：无论做到什么程度、也不管采取何种形式，自由主义的“民族同化论”（assimilationism）实际上都不起什么作用。通过承诺改变自我以求得别人的承认，对现代欧洲的犹太人来说无异于羞辱、不道德。当然，正如施特劳斯强调的，他们的结论并非是要抛弃自由主义，而是想找到一种能够更好地保证自由主义成功的方案。

只要犹太人仍然存在，所谓“反闪族主义”（施特劳斯更愿意称为“仇视犹太人”）[①]就不会消失，因此，他们必须整体地回到自己先祖的故土。他们不必重建自己的古代王国和第三圣殿，[②] 而是建设一个作为自由主义典范的现代国家，实现这一概念所包含的一切。这应使得犹太人之为现代世界的现代人身份在政治上回复“常态”或者得以复原，以此作为医治犹太人脆弱性的良方。如果犹太人想达到自由主义的目标，确认他们是犹太人比否认他们是犹太人要有效得多。要为犹太人问题提供一个决定性的解决方案，必须追求一个真正的、纯粹的政治纲领。以自己的政治观点和历史形象，赫茨尔将这个政治纲领表述为：犹太人必须不再只是个体性地要求自己的自由和荣誉，而是集体性地为自己的自由和荣誉奋斗，用自己的力量来宣告并实现这一目标。赫茨尔推论说，帮助犹太人在自己的土地（无论他们能得到的土地是不是自己先祖的故土）上建立自己（自由、世俗和现代）的国家，通过像自发性的大规模人口迁入这样的计划就能实现。

---

① 在一次讲演中，施特劳斯说：

我们最残酷的敌人被称为“反闪族主义者”（我都不知道它被这样称呼有多少年了），我应该永远不用这个词，我认为它是可憎的。如果我们还算明白事理的话，应该把它从我们的语言中删掉。上一次我在这里做的讲演中说过，这个词是一些德国或法国的妄言者杜撰出来。但几周之前，我才知道它是一个叫 Marr 的德国佬造出来的。杜撰的理由非常简单：“反闪族主义”意味着仇视犹太人。为什么不像我们犹太人那样说成“仇视犹太人”？因为那是邪恶的。“仇视犹太人”让人一听就懂。（《我们为何还是犹太人？》，该书页 320）

② 【译按】在犹太人历史上，第一圣殿由所罗门兴建，后为巴比伦所毁；第二圣殿是犹太人结束流放状态，回到故土，为重建民族身份和鼓舞民族精神在以斯拉和尼希米带领下兴建的圣殿，后为罗马军队所毁；所谓第三圣殿，是接着前面这两次兴建圣殿来说的，意指犹太政治复国主义的重建圣殿。

赫茨尔的政治观点和历史形象都给青年施特劳斯留下了深刻印象。按施特劳斯的观点，如果将自由主义理解为否认民族传统的重要性、试图在所有民族及实际上所有人之间实现绝对同一的普遍化，纯粹的犹太复国主义就根本不能被称为“自由主义”运动。犹太复国主义尽管接受了早期自由主义基本理论，但它的崛起显然是在后期自由主义发现了国家主义之后。犹太复国主义的主要动力不是要使犹太人“同化”到多样的欧洲文化之中，而是要将他们从那样的“同化”所产生的灾难中拯救出来，捍卫他们坚持本民族独特性的权利，并将其视为荣誉。犹太复国主义更愿意将此称为犹太人的“现代化”举动，这与同化并不相同，因为，这是一个由犹太人自己掌握的进程，并在与欧洲各国相同的现代化进程中保持自己民族文化的统一性。施特劳斯并没有过多地从 Ahad Ha'am 的角度去解读赫茨尔；他知道赫茨尔喜欢犹太人说德语，喜欢他们去创作歌剧。但是，施特劳斯承认，建立一个犹太民族文化的愿望是赫茨尔梦想的一部分，无论他的最终设想如何有缺陷。在此意义上，复国主义比施特劳斯愿意称之为“保守主义”的运动要有意义得多：

> 由于所谓的解放，犹太人的道德脊梁正陷于断裂的危险，在很多情况下，这种解放将他们从自身的传统中分离出来，他们得到的最多只是一些形式的平等，产生了一种可称之为“外在自由、内在奴役”的处境；犹太复国主义是要重建内在的自由，重塑犹太人朴素的尊严，只有那些牢记自己的传统，忠诚于自己的命运的人才能得到这些。……在一个希望完全破灭的年代，我难以忘记的是，作为一种道德力量的犹太复国主义所

> 取得的东西。它有助于阻止将可敬的、先祖遗传下来的差异"在进步中"抹平的趋势；它实现了一种"保守的"作用。①

尽管复国主义非常了不起，施特劳斯仍然相信，"由于显然的原因，犹太复国主义是成问题的"。为什么"成问题"？那些"显然的原因"是什么？

首先，在弥赛亚主义的意义上，复国主义成问题。按施特劳斯的观点，就神学意义而言，复国主义及其在以色列国的实现不是"被逐"(galut)的结束，而只是被逐状态在政治和宗教上的一个重要变化。虽然复国主义要犹太人通过回归自己先祖故土的方式来掌握自己的政治命运，重塑自己的战斗精神，但是，它既没声称要带来一个弥赛亚时代，也没有弥赛亚式的盼望去弥合尚未得救的人与救赎的上帝之间的距离。施特劳斯注意到，现代犹太复国主义没有采取传统犹太教弥赛亚主义的立场：既不"等待"弥赛亚，也不期望通过武力来重建大卫王国以重建第三圣殿。然而，恰恰因为给自己设定了非常有限的目标，并宣称其目标只是要帮助犹太人实现政治上的解放，现代犹太复国主义既未负而消除、亦未正面解决导致弥赛亚主义的深层宗教冲动。犹太复国主义纲领在现代以色列国的实现，只是突现了这些尚未解决的深层宗教冲动。犹太复国主义为了增强自己对犹太人的吸引力，不得不求助于弥赛亚式的盼望。就犹太复国主义既

---

① *Letter to the Editor*：*The State of Israel*，该书页 414 以下。"外在自由，内在奴役"一词取自 Ahad Ha'am 的一篇著名文章的标题：〈我们为何还是犹太人？〉对此有详细讨论，该书页 341。

激起了弥赛亚式的盼望又否定这些盼望而言，这些尚未解决的深层宗教冲动尤其显著地突现出来。

其次，复国主义在与自由主义的关系问题上成问题。复国主义的目的不仅是要通过纯粹人道的方法来终止犹太人的被逐状态，其途径还完全是依从现代自由主义精神。在面对人的行动的局限时，这就预设了复国主义与传统犹太教思想之间的严重分歧。在施特劳斯看来，这还揭示了复国主义中的一个根本矛盾：一方面，复国主义思想真诚地认为，现代自由主义将犹太人融入欧洲文化的原初梦想没有价值；另一方面，它又依赖现代自由主义的前提，以便只用人道手段解决"犹太人问题"，也就是说，"犹太人问题"只是人的问题，可以用简单的人道手段来解决。复国主义受自由主义的启发而生，难免暴露出自由主义自身的局限。现代自由主义在"帮助"犹太人时暴露出来的缺陷，已经让我们可以看清其本质性的局限。这导致施特劳斯提出了所谓"犹太人问题"的普遍含义这一哲学问题。这个问题难道不是难倒或超出了人的能力的极限吗？难道没有充分显明"绝对的、无限的"问题是什么样子吗？无论如何，虽然施特劳斯承认，"对一个非正统的犹太人来说，对自由主义采取批判态度极其困难"，但他相信，复国主义中的矛盾突现了对现代犹太哲学思想的迫切要求：以前所未有的清晰来确定自由主义的局限。

第三，复国主义在其荣誉观念上"成问题"。勿庸讳言，与所有以往的现代犹太运动不同，复国主义的动机是有意识地追求世俗荣誉，这种追求由通常并不尊敬传统宗教概念和权威的现代人来界定的。正是在此特定意义上，施特劳斯称复国主义为"无神论"。与"传统的犹太盼望希望"决裂，复国主义相信自己已经找到了解开现代犹太人困境的心理钥匙——导致犹太

人失去荣誉的政治依赖性和脆弱性。复国主义还相信，它能"通过建立国家"来重建犹太人的荣誉。施特劳斯觉察到，一个人要想得到按人的尺度来衡量的荣誉(且不说相信通过纯粹人道方法来终结被逐状态)，以建立一个世俗的自由国家为目的，他就不得不放弃某些神的应许、神的拣选和神的安排之类的信仰。不过，无论复国主义怎样受到一心一意要取得世俗荣誉的影响(传统犹太人对外邦人关于自己的"坏"看法不闻不问，因此，这样的心意可被视为这一传统的弱化)，从而使得复国主义的成就受到很大限制，以色列国的存在毕竟使犹太人和犹太教得到了自由和力量，这就证明复国主义并非没有一点贡献。实际上，施特劳斯把这看作一个至关重要的收获，超越了所有因追求荣誉而导致的损害。正如他简洁地说，以色列国的建立已经"洗净了"犹太人的荣誉，"所有犹太人都从中得福……无论他承认与否"。

然而，也就是在这一点上，施特劳斯认为我们应该意识到，无论复国主义有多大成就，这些成就并非没有矛盾。引导犹太复国主义的是一些与传统犹太教相分裂的代表性主张。然而，在由犹太复国主义创造出来的现代国家——以色列，传统犹太教却以前所未有的方式繁荣兴盛起来。因此，如果在复国主义对世俗荣誉的刻意追求中，"传统的犹太盼望"悖论性地从中受益，施特劳斯建议说，我们必须继续思考，犹太教信仰能否在宗教上完全与犹太复国主义协调起来，后者以追求"世俗"荣誉为己任，这似乎是一个要保持政治自由的犹太国家必需的。

最后，复国主义在与世俗文化的关系上"成问题"。如上所述，纯粹的犹太复国主义在极大程度上乃是按纯粹世俗的方式来界定自身的，它否认与原先的犹太宗教传统的任何本质性联

系。为了要以建立一个现代国家来使犹太人“正常化”,犹太复国主义还需要让犹太人现代化,以使他们成为合格的公民。这就意味着,犹太复国主义是在自己建立一个现代国家的愿望推动下来考虑这个国家的国内环境,即一个现代的民族文化。正是为着效用的目的,犹太复国主义认为,为了要以一种现代的民族文化来建立犹太国家,即便犹太复国主义也需要与犹太传统“和平共处”,认同灵性“复归”的需要,最起码为了要利用过去的犹太文化,也需要建立与过去犹太文化的关系(〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页 142 - 143)。无论犹太复国主义多么世俗化,如果它要的是“犹太国家”(Jewish state)而非仅是“由犹太人组成的国家”(a state of Jews),它所需要的就不仅仅是西方的普遍文化,而是一个特殊的犹太文化,因此,文化复国主义的兴起就是不可避免的,犹太政治复国主义亦需要将文化复国主义视为自己的盟军。实际上,带着清楚的“柏拉图”视角,施特劳斯认识到,这个世俗事业的目的在于建立一个现代的犹太民族文化,使其成为复国主义政治事业的支柱,甚至导向,它不可能把自己完全与它曾经反对过的传统犹太教断绝开来,尽管这个世俗事业也不会帮助传统犹太教,只是与它有联系而已。换句话说,施特劳斯看到,复国主义承受不了数典忘祖的代价,这些根源恰恰隐含在它试图改变其方向的犹太历史之中。由于这些复国主义需要依赖的先前“文化”,是由一些决不能完全世俗化的资源构成,施特劳斯感觉到,文化复国主义一旦反思自身,就会“转化成宗教复国主义”;宗教复国主义一旦反思自身,就得承认自己首先是“犹太教信仰,其次才是复国主义”。施特劳斯似乎怀疑,无论犹太政治复国主义与文化复国主义之间的世俗联姻取得的成就如何引人注目,在即刻和紧迫的政治需要过去之后,这种世俗联姻是否

能够足以支撑犹太人长久的灵性需求？这使得施特劳斯得出悖论式的结论：既然连世俗的犹太政治复国主义都根植于犹太教，如果以色列国想要保持政治上的健康并在文化上保持繁荣，就得加强或滋养自己在犹太教资源中的传统神学根基。

由于世俗犹太政治复国主义在解决现代"犹太人问题"上具有"非常值得尊敬的"方法，施特劳斯十分敬重人们对它的持守。与此同时，施特劳斯还相信，要满足目前的需要，世俗犹太政治复国主义并非"充足的"的方法(《哲学与律法》，前揭，页 38)。虽然以色列国已经为全体犹太人取得了施特劳斯称作"造福"(blessing)和"洗净"(cleasing)的成就，但是它并未解决最基本的困境，甚至还产生了一系列为自身所特有的次级困境。施特劳斯似乎相信，复国主义的政治方法及上述现代犹太教中的神学潮流之间可能的联姻，也许可以解决它们单独运用时所显示出来的困难，然而，一个整全的(integrated)解决方法是找不到的。

探寻一个整全的方法以及统一的观点，是推动施特劳斯前进的动力，也是施特劳斯的犹太神学以及政治学关怀的中心所在，或者说他针对"激进历史主义"及其与现代理性哲学之间成问题的关系而提出的哲学与道德疑问的中心所在。我相信，正是这驱使施特劳斯走向了迈蒙尼德。似乎只有迈蒙尼德才给施特劳斯留下了深刻印象，因为迈蒙尼德意识到了施特劳斯从年轻时占据着他心灵中的大多数问题——如果不是全部问题的话；对这些问题的意识，最起码指出了找寻可能整全的灵性解决方案的方向。

然而，恰恰由于犹太复国主义是现代的，犹太复国主义在两件事上似乎超过了迈蒙尼德的思考范围。首先，迈蒙尼德难道不正是马基雅维利要推翻其合法性的那种神权政治的提倡者或

者祭司统治的提倡者?[①] 在这方面,施特劳斯对得出任何关于迈蒙尼德的真实想法的结论,都表示怀疑。其次,迈蒙尼德难道不该为他滋养了在犹太宗教心灵培养"柔弱"气质的态度而感到内疚吗?斯宾诺莎正是因此取笑迈蒙尼德,他想要推翻"柔弱"气质赖以存在的态度,按这些态度,犹太人不会要求自己用力量和才智去掌握命运,也养不成战斗精神。[②]

施特劳斯的迈蒙尼德主义

施特劳斯作为一个现代犹太思想家的独特立场,植根于迈蒙尼德的中世纪犹太思想。他由此证明,为了重新把握前现代的思想家的基本真理,穿越现代与前现代哲学之间的巨大鸿沟是可能的。他尤其认为,迈蒙尼德的神学和政治学方法具有持久和普遍的有效性,而且事实上与处在现代困境中的我们密切相关,正如与迈蒙尼德为之而提出其思想的中世纪犹太社区密切相关一样。

什么是施特劳斯的"迈蒙尼德主义",为什么他如此看重它?

如果我们回想施特劳斯对斯宾诺莎的批判,其主要的论点大概就是:现代哲学(在斯宾诺莎之后)从未证明其极具假设性的前提为真,而只是把它们当作是真的,并在这个可能是错的前

---

① *TM*,页 184 – 185;亦见 *Marsilius of Padua*,收入《政治哲学史》(第二版),前揭,页 252 – 257。

② *CM*1964,页 33 – 34; *TM*,页 176 – 231, 82; The Literary Character of *The Guide of the Perplexed*,收入 *PAW* (Free Press, 1952),页 91 注 156; *Maimonides' Statement on Political Science*,见 *WPP*,页 157 – 158; Note on Maimonides' *Letter on Astrology*,见 *SPPP*,页 207,施特劳斯在那里再次对任何关于迈蒙尼德真实想法的这类结论标识了怀疑。

提下来攻击启示宗教。按施特劳斯的反驳，如果这些前提不真，正如在理性上可知、可以证明的那样，将启示驳斥、否定、摒弃为“非理性的”整个做法就统统错了。现代哲学被自己的野心误导了，它对事物的知识仅仅依据断定，这是超乎其的能力之外的。如果现代理性没有确确实实拥有那样的知识，它也就不能知道，对人来说幸福简单而纯粹地究竟是什么。为了证明自己的观点，施特劳斯引证现代史（尤其20世纪的历史）来作为反驳现代理性的错误假设的证据。

因此，按施特劳斯，有必要重新发掘哲学以及理性的原初意义。这也将悖论地引导我们去发掘启示的原初意义是什么；理性与启示是真正的天然对手，它们之间的对立无法消除，尽管现代哲学自诩做到了这一点。它们之间的争论不仅是现代道德观念（虽然现代观念声称自己既拒绝前现代的资源，也拒绝理性与启示的争论）的源泉，还是西方哲学家能够真正从中引出关于人的幸福唯一的知识根基。难道理性就配为胜者，也就是说，能证明神的启示不可能？更不用说证明它可被拒斥。如果现代理性做不到这一点，难道从过去继承而来的智慧，也就是中世纪或者正统犹太思想的遗产都该被拒斥为愚昧？

在仔细研究中世纪犹太哲学文本之后，施特劳斯得出这样的结论：恰恰就在现代思想家自认为得意、显然高于前辈的地方——如在哲学、宗教与政治之间的基本关系问题上，其实中世纪思想家（如迈蒙尼德）实际上要更明智一些。在不朽论著《哲学与律法》中，施特劳斯将“复归迈蒙尼德”运动指向这样一个基本点：迈蒙尼德之所以是犹太大思想家，乃因为他对神圣法律（divine law）的辩护。信仰不是启示宗教的关键概念，而现代人却认为信仰是启示宗教的关键，从而生硬地将信仰与法律或诫

命剥离开来，而后者实际上才是根本。换句话说，启示之所以对作为哲学家的迈蒙尼德有意义，乃就其以神的启示法律（a divinely revealed law）形式出现而言、启示的这种形式（如施特劳斯的斯宾诺莎研究所示）从未被理性拒斥过。

律法之所以在迈蒙尼德思想中得到那么高的评价，很大程度上因为迈蒙尼德是一个柏拉图传统的犹太哲学家。在这个最初乃由迈蒙尼德之前的伊斯兰哲学家培植起来的传统中，哲学的自由就其是对上帝、人及世界绝对自由的反思而言，并非它自身活动的自然起点。为何在一个启示宗教的处境之下会允许自由的哲学反思（philosophizing）兴起，并非是一个自明的问题。在这里，启示宗教之所以被认为是启示性的，并不是按现代意义上的将宗教当作信仰来把握，而是把启示当作一个能形成政制（polity – forming）、包罗万象的神圣法律，由这个法律来规定，什么行为是上帝这个立法者所许可的。法律构成并界定宗教共同体。但是，施特劳斯进一步觉察到，哲学构成了对宗教共同体的潜在威胁，因为一个哲人所得出的结论，与神圣法律所规定的结论可能并不相同。作为一个在神圣法律指导下的政制内产生出来的活动，自由的哲学思想（作为在神学 – 政治生活中的一种活动形式），恰恰需要作为宗教共同体最高权威的法律来考量。因此，自由的反思需要以神圣法律为其合法性坐标，并受其限制。

施特劳斯还理解到，与柏拉图与亚里士多德一样，对迈蒙尼德来说，人天然地就是政治动物。由于这一观点，迈蒙尼德能够在哲学意义上充分证实法律在犹太教中的权威。法律是文明化政治生活的自然表达，是人性中的道德命令得以实现的最佳工具。按迈蒙尼德，神圣法律卓尔不群，乃在于它关心的是人性的完善，也就是说，灵魂与肉体两方面的完善。但是，与人类灵魂

的完善有关的神圣法律的教诲，却是以一种并非总是清楚的形式呈现出来的，因此，这种教诲（或者这种教诲所依赖的文本）需要人们的解释。按迈蒙尼德的观点，神圣法律的文本需要解释，是允许（或者命令）哲学信徒进行自由反思的基础，其目的是为了能理性地知道这一启示出来的教诲的真实意义，前提是哲人不能利用这种理性的自由来推翻或限制神圣法律。

既然如施特劳斯所相信的那样，迈蒙尼德如此关心哲学追求，为什么对他来说为犹太法律辩护、使自己成为一个法学权威，在哲学上又那么重要呢？作为犹太政制中的忠实一员，迈蒙尼德显然认为，在最高意义上始终忠诚于这个政制的命令至关重要。与迈蒙尼德相反，斯宾诺莎认为自己不受这些考虑约束，甚至认为这样是一种光荣，因为斯宾诺莎相信，现代理性可以建构一个更好（如果是人造）的法律。这就是关于什么才能构成一个善好的、真正有约束力的法律的争论。在迈蒙尼德看来，只有符合他严格规定的条件的先知，才能带来一部“完美的”、因而是神圣的律法。迈蒙尼德承认，这样的律法使他作为一个犹太哲学家的活动得以可能。他必须始终与使自己得以存在的政制紧密相连，顺服于它，正如苏格拉底在《克里同篇》（*Crito*）中所讲的那样，以免哲学的名声会因哲学家承诺要达到的自由并从中获益而败坏。相反，斯宾诺莎相信，哲学家能过一种远离群众的生活。作为世界公民，哲学家和科学家所拥有的政治自由，无需归属于任何特定的、为无知民众服务的政制。按迈蒙尼德的观点来看，斯宾诺莎假想出来的那个世界是没有任何实质性的，仅存在于哲学家和科学家的头脑和想象中，这些哲学家和科学家不会让自己的生活成为肉体的附庸，他们的灵魂也不能自我生产和自我教化。

迈蒙尼德的政治智慧极大地影响了施特劳斯，然而，这并非就是施特劳斯对迈蒙尼德的全部关注所在。施特劳斯知道，政治的事情对迈蒙尼德来说，就像对现代政治复国主义一样，是无所不包的，然而，施特劳斯却能超越现代犹太政治复国主义对犹太生活有限的政治分析，抵达神学与哲学的层面。按现代犹太复国主义精神，迈蒙尼德将古犹太国的失落归因于纯粹自然"政治"的原因，也就是说，犹太人忙于"偶像崇拜的"占星术，荒废了攻城略地的训练。这个分析对施特劳斯印象深刻，但是，施特劳斯仍然要从一个更高层次来看待政治的事情。对迈蒙尼德来说，由弥赛亚王(其是否合乎此一称号，将由其政治－军事功业来决定，战争中的失利将意味着他不是弥赛亚)带领的犹太人政治复兴的目的，不仅是要终结外族人对犹太人的压迫，还可能产生这样一个社会，对其大多数成员来说，律法的研究和关于上帝的知识都是充足面开放的，并将滋养和激发这个社会的精神(参见〈迈蒙尼德《论占星术书简》评注〉，*SPPP*，页 101－103；*OT* 修订版，页 183－184)。

施特劳斯关注的是，迈蒙尼德的政治敏锐如何使得他能以一种高度精致、甚至"科学的"方法来展开对作为法律和礼仪生活的犹太传统的理性辩护，其方法又不至于减损律法的重要性。迈蒙尼德整理法律，说明它们的教化性目的，使得它们反映灵魂的恰当秩序。按迈蒙尼德，这些律法能以理性真理的想象化或诗化表达形式来教化人们。神圣律法的神学和道德学说并不因其复杂和辩证的政治目的而有所贬损，而是与这些目的联系在一起，并依赖于它们。为了提高社会中的人们的理性程度，必须保障人与人之间良好的关系，必须传达关于上帝的真实观念。按施特劳斯对迈蒙尼德的解读，要做到这一点，除了依赖先知，

没有别的可能。先知是完美的人，是哲人立法者（philosopher law-giver）。通过认真探讨先知所扮演的关键政治角色，也就是说，他能带来善好的、有约束力的律法，又把犹太哲学式的生活辩称为对先知的模仿，迈蒙尼德甚至能够以纯粹人类学和历史学的方式对似乎“过时的”古代圣殿祭祀法作出合理的哲学说明。这丝毫没有减损服从律法的永恒义务的意义，因为，律法是犹太政治生活的基本支柱，忠诚于律法是对每一个忠诚的公民的要求。

迈蒙尼德还通过教诲哲学化的犹太人来捍卫服从律法的义务——教诲他们尊敬包含在哪怕最“礼仪化的”律法中的有关人性及人类需要的恒久智慧。迈蒙尼德教导说，律法是神圣的，因为它由一个最高目的指引，即为人类对真理的追求服务。这样解释律法便与斯宾诺莎判然有别。斯宾诺莎的目的是，从哲学上驳斥或从历史上揭穿律法，迈蒙尼德则要给律法提供神学解释和政治总纲，目的是深化从“哲学上”遵从律法的理由。大概只有某一特殊类型的哲人或某一特殊类型的犹太复国主义者，会理解这种对遵从犹太律法的“政治”必要性的理性主义论证。即使对迈蒙尼德来说，这样一个论证也不足以保证自己对犹太传统的忠诚，他知道，犹太传统像哲学一样，声称其所传扬的是最高真理（the highest truth），并且肯定在某些地方与哲学对立。即使犹太教作为一个宗教所拥有的合理性使人惊奇，即使能够证明犹太律法没有要求人们坚持显然非理性的东西，难道哲学家应该接受犹太教教义中与哲学相悖的东西？如果与现代犹太思想相比，这正是柯亨与罗森茨威格冲突的地方。

但是，施特劳斯认识到，哪怕按迈蒙尼德本人的思想，为犹太教所做的理性主义辩护并不足以捍卫犹太教的独特性。在犹

太教的最高真理与哲学的真理问题上，迈蒙尼德最终忠于哪一个？启示，还是理性？迈蒙尼德对犹太教的解释难道不承认任何理性靠自身能力达到的领域之外的东西吗？理性主义辩护难道不是最终只承认与理性哲学的真理相符的东西？如果迈蒙尼德对犹太教确有如此看法，这也许意味着，他接受人类理性的充分性和自主性：在思辨真理（即物理学、形而上学的东西）中，理性潜在地知道所有必须知道或需要知道的东西，从而能够决定哪些东西是必须知道或者需要知道的；能够理性、确定地说明在人类生活中，什么是在道德上必须做或者需要去做的。不然的话，即便犹太教被称为"最理性的"宗教，迈蒙尼德就得承认它教导的是些超理性的最高的神学真理，这一真理在理性靠自身能力所能达到的领域之外，只有信仰、尊奉或者意志的行动才能"知道"它。

在施特劳斯看来，迈蒙尼德并未在简单的"非此即彼"的选择面前退却，因为他相信，根本的选择不在极端人类理性自主以及非理性或盲目的宗教信仰之间。最令人耳目一新的，是迈蒙尼德关于"被造与永恒"的对立的观点。迈蒙尼德认为，这个已被很多人讨论过的问题在宗教上具有关键性的重要性，然而，迈蒙尼德对这一对立的解释，却不是教义式的。迈蒙尼德认为，信仰创世论具有"相对的"合理性，因为，如果批判性地考察亚里士多德为世界的永恒性所做的哲学证明，并诚实评价这些哲学证明的真实合理性的话，信仰创世论要比信仰世界的永恒性更合理些。接着迈蒙尼德对创世论的论证，施特劳斯发觉，《迷途指津》所处理的全部神学问题都可归结为一个成败攸关的基本问题：将哲学与犹太教分开。哲学信仰自主、普遍和自足的"自然"法则，这个"自然"由神意来管理，并为人意所觉知；犹太教信仰

神的绝对全能的神学原则，神的绝对全能因历史上曾通过伟大的先知们启示给人的绝对道德意志而有所减缓。这样，迈蒙尼德就带着充分的意识，以超乎寻常的一贯性来支持犹太教关于一个绝对全能的神的教义，这个神虽然无所不能，在道德和本性上又是自我限制的。如此教义显然与依赖"自然"的哲学不能相容。

迈蒙尼德不会在任何一点上让自己的忠诚向合理性、甚至"理性的无上权威"投降和妥协。Ahad Ha'am 用"理性的无上权威"这个说法来概括迈蒙尼德在犹太教中地位，我认为，就其所指而言，亦可用来说施特劳斯。但是，Ahad Ha'am 并未像施特劳斯那样，把握住迈蒙尼德的"至上理性"的政治维度(或者其微言大义)。对《迷途指津》中那些使自己感到震撼、又与自己认为迈蒙尼德应该那样想的东西之间不一致的奇怪地方，施特劳斯没有轻易作出结论。这意味着，施特劳斯并不接受任何"非理性的"宗教教义；他所接受的宗教教义，最起码在知性上要与理性可知的真理(即理性可证明的真理)相一致。施特劳斯坚持认为，人类知性(intellect)，即人所有的关于"自然"的知识，都是通过知性获得的，这是人之所以具有神的形像的主要体现。通过这一思想，施特劳斯实现了平衡神的全能与"自然"的伟业。

因此，最后也最重要的是，施特劳斯似乎相信，迈蒙尼德坚持神的全能(超乎"自然"又不否定"自然")的概念乃基于这样的信念：只有在这个宗教基础之上，一种"真的"道德法则才有可能；也就是说，一种既在理性上为真，又具有绝对约束力的道德法则才有可能。换言之，理性在生成一种真正令人信服的、人皆认可的道德方面是有局限的，出于神法的道德可能是历史上为人所知的唯一"真的"道德法则。用自己绝对的大全意志从虚

无中创造出世界的全能上帝，才能把"十诫"启示给人类，使它们在道德上成为至高法则。哲学家只能建议或者劝告，不能命令，因为，就特定行为而言，哲学家在理性上不知道、也没能力知道绝对命令。施特劳斯显然相信，迈蒙尼德通过神学论证实现了柯亨用现代批判理性没能实现的东西。①

道德不是通过眼见的神迹启示出来的（就像神的全能这个概念可能暗示的那样），而是通过完美的人——先知启示出来的。说先知是完美的人，指的是在他们身上集中了卓越的道德与优异的理性能力，使得他们在迈蒙尼德称为神圣"流溢"的状态中成为最合适接受道德和思辨诫命的真理的人。先知对人类无论高低的各类灵魂需要的深刻了解，对如何最好地满足和协调这些需要的深刻了解，清楚地表明他们受神圣律法引导，并使得神圣律法对各种人都有吸引力。作为哲人立法者的先知以律法形式来告诉人们和谐的智慧。对希望学习的人来说，神圣律法就是智慧和真知，它要告知的是：律法对各类需要的适度满足如何有助于在一个秩序良好的社会里培养秩序良好的心灵。这正是神圣法律的至上目标。迈蒙尼德在为《塔木德》写的导言中问了一个"附带的"问题：为什么需要存在两类至关重要、永远不变的人？有趣的是，他的回答结合了两个截然不同的理由：第一，满足艰难产生完美的个人这一需要；第二，减轻即使最完美的个人也会感到的孤独这一重负。② 之所以先知能被称为最高类型的人，乃在于他能将美德、虔诚和智慧铭刻在律法上。律法

---

① 批文：*Religion, Philosophy, and Morality: How Leo Strauss Read Judah Halevi's Kuzari*，见 Journal of the American Academy of Religion，61，第 2 号（1993 年夏季号），页 225 - 273。亦见〈进步还是回头？〉，本书页 108 - 110。

② 参见迈蒙尼德：*Introduction to the Talmud*，第 8 章 The Gemara。

完美地平衡了多样、杂芜、相互冲突的人类需要，同时从未忘记道德和真理的要求，只有这样的法律才是神圣的。如果政治史及神学史能够成为神圣律法的道德和神学优越性的间接证据，那么，如迈蒙尼德所说，摩西律法就是这两个伟大"模仿者"的灵感之源，在过去几千年里，西方文明一直受着先知学说的引导，对迈蒙尼德来说，这并非偶然；毋宁说，这是从原初模型（即摩西律法）中流溢出来的优异灵性的作用。

然而，施特劳斯暗示说，也许迈蒙尼德本人并不完全赞同这种认为在先知那里一切都已完善的想法；也就是说，也许迈蒙尼德始终不完全满意将传统宗教视为一个大全、自足的思想模式。施特劳斯注意到，迈蒙尼德精巧地在其神学的核心位置为自己的怀疑留下了空间，并以一个非常特定的理由为怀疑保留了合法地盘。像任何一个哲人一样，迈蒙尼德意识到，任何一个对律法难题的最终解决都有其成问题的地方，甚至都值得怀疑，因此，这也适用于他自己"似乎"完美的解决办法。按施特劳斯成熟期对迈蒙尼德的解读，根本或者极端的怀疑品质（这对哲学经验极为重要），导致了施特劳斯在迈蒙尼德的著作中发现了一个隐微维度：即他对"隐微说"（esotericism）的运用，以使自己对中世纪犹太教的真正哲学辩护只能被犹太人中的灵性精英理解。在与神学的坚硬问题的勇敢碰撞中，在对律法问题的精致展现中，只有少数精英才可能有能力去处理哲学上的疑惑。

施特劳斯如何理解激发迈蒙尼德运用"微言说"的神学逻辑？

施特劳斯坚持认为，只有从迈蒙尼德关于先知的完美的哲学观点这一角度出发，才能把握其神学逻辑。按迈蒙尼德的观点，真正的先知拥有一种独特的或者说超人的能力，使他能够同

时在两个层面沟通——想象层面和知性层面。这两个层面是两个不同学说的表达,但又辩证地交织在一起,或者说在教育学上扭结在一起。律法是一个向真理攀登的有很多阶梯的梯子,但在决定性的意义上,正如人类本性所表征的,它仍是一个可分成三层的体系。第一层,教育所有人追求宗教虔诚和道德上的善;律法备好了更高、最体面的人的生活方式,并通过引导一种高尚的生活来做到这一点;第二层,律法备好了献身于贯彻上帝的律法的生活——献身于教化人们去追求关于上帝的最高的可能信仰;第三层,律法引导哲人(或者说潜在的先知),因为律法允许人们寻找智慧,并许诺最终将知道永恒的真理。看起来,似乎律法特别想要协调这三者中两个较高类型的人:道德—宗教人(moral-religious man)及哲人(philosophic man)。但这意味着,追求智慧的生活与道德提升的生活即道德虔诚的生活并非和谐相处,而是处于永恒的冲突之中;在两个较高的类型之间,出现了一个更高的不和谐。为了说明为什么这个冲突是根本的,施特劳斯谈到了关于圣经"从虚无中造出万有"这一教义的模糊性,这是任何一个忠实地研究过圣经的人都知道的。迈蒙尼德显然恰恰将"从虚无中造出万有"作为一个基本点。也许,他这样做,更多地出于为上述道德辩护的应急需要,而非一板一眼地照他通常遵守的那样忠实、完整地解释圣经经文——不然的话,那将是一个罕见的退步,但迈蒙尼德又要求有心的读者那样做。施特劳斯如此评说:

> 我并不否认,一个不相信创世论,尤其不相信"从虚无中造出万有"的人也能信仰上帝。毕竟,大家都能看到,《圣经》本身并没有清楚说过"从虚无中造出

> 万有”。但还得注意的是，犹太教有关于人的责任和最后救赎的完整观念。……如果不相信一个关心公义的上帝，最后救赎的确定性也就站不住脚了，这是一个至关重要的问题(〈我们为何还是犹太人?〉，页344－345)。

由此可以理解，为什么迈蒙尼德要极为认真对待先知与哲人的基本冲突；施特劳斯认为，这个冲突需要得到解决便产生了迈蒙尼德的隐微说。换言之，迈蒙尼德的隐微说是一种既用来揭示又用来隐藏犹太教生活中最基本、最久远的两类人——少数哲人与多数常人之间的冲突的。研究宗教文本，是这两类对立的人得以在一个较高层面上相互碰撞的共同基础，尤其是，少数哲人能知道多数常人生死攸关的真相。当然，如此“文本碰撞”(textual encounter)潜在地可能导致冲突，因为，这样的文本碰撞可能使犹太哲人们攻击这些宗教文本“首先”是哲学的，不加考虑就认为它们不能作为知识或智慧的源泉。通过迈蒙尼德精致的方法，文本碰撞才成为和谐的基础，因为，通过研究宗教文本，犹太哲人们知道了关于宗教、预言及智慧最本质的知识，并体会到一些生死攸关的真相：在任何社会里，尤其在一个以启示为基础的宗教社会，沉思的生活如何充满风险。

为了避免这种冲突，让犹太哲人能明白过来自己应该谨慎而明智地尊敬犹太教，尤其尊敬使他们感到困扰的启示文本，迈蒙尼德需要用很多花哨的文学手法来隐藏自己最激进的论据和结论。这些激进论据和结论对单纯信仰者的虔敬是一个威胁，对初学阶段的犹太哲人的道德和知性的恰当发展，也是一个威胁。施特劳斯觉察到，迈蒙尼德在动态的张力中用教育学训练

中的相反目标，平衡了不同的人在真理探索中对恰当次序的关注。同样，承认这些激进的论据和结论，甚至学会如何从其自身出发来彻底思考它们，对培养出犹太哲学精英至关重要，而这些精英正是迈蒙尼德想培养、造就的。迈蒙尼德引导的学习，绝非是要减低人们对一个以启示为基础的宗教社会的尊敬，而是恰恰相反，要激起人们对这种社会举世无双的优越性的尊敬。正如前面说过的，对迈蒙尼德来说，独一的全能上帝的神圣启示是社会生活唯一的基石，只有在它之上才能想象并建立一种"真正的"道德。

施特劳斯在犹太学术领域声名鹊起，是由于他对迈蒙尼德在写作《迷途指津》时使用的独一无二的精致方法的悉心研究和精致复述。但是，单单学术上的发现——无论多么巨大，绝非施特劳斯对现代犹太思想的主要贡献。毋宁说，对隐藏在这一学术发现下面的迈蒙尼德思想的考察，显示了施特劳斯更深的学术洞见。从他对迈蒙尼德为何在犹太教研究中对心灵生活付出炽热之爱的分析中，可以看出这一点。按施特劳斯的解读，迈蒙尼德将在犹太哲人的精英阶层中培养出知性卓越的人或有德性的人视为一个最困难且充满危险的任务。但是，迈蒙尼德认为，对犹太人民的幸福和将来的生存而言，没有别的使命比这更急迫了。在他看来，从列祖及先知时代起，犹太人的独特性标志以及所具有的辨识和接受最高宗教真理的能力，就在于献身心灵生活、献身对哲学及科学意义上的知识的追求、献身人的完善，完善的形式乃是全面地了解上帝。正是基于对犹太教历史的如此理解，迈蒙尼德要去从事教书育人，这样的理解对施特劳斯也深具吸引力。在解读隐藏在隐微说下的哲学论证时，施特劳斯试图强调：虽然犹太哲人中的精英接受与别人一样的道德教育，

坚守如果不是更高也是同样的道德水平，但他们在知性上的卓越却是自己的灵魂健康以及人民灵魂健康的保障——人的道德卓越是知性完善的前提条件。一旦达到了知性完善，在知性真理的告诫下，哲人又会流向一个更高层次的道德卓越。带着既为政治道德又为哲学的道德整全(moral integrity)辩护的论旨，施特劳斯被自己所发现的迈蒙尼德智慧的深刻彻底吸引住了。对迈蒙尼德来说，就像对苏格拉底那样，恰当的知识就是真正的德性。

施特劳斯从迈蒙尼德那里得知，宗教对于任何健康的政治社会来说都至关重要，对人类的道德生活同样如此。最重要的是，迈蒙尼德还使施特劳斯相信，以希伯来圣经为基石的犹太宗教，对建立一个几乎适用于每个人的"真正"道德、对帮助其中一些人理解最高真理来说，都最为重要。也许施特劳斯会作稍许如下让步：一些杰出的哲人用自己的理性思考就可能达到同样的道德真理。但是，这样的可能性并不必然保证他们肯定能达到这些道德真理，或者并不必然保证这些道德真理就会指导他们的生活。大多数哲人——如果不说全部的话，仍然需要希伯来圣经所教导的道德和宗教。施特劳斯还确信，哲学不仅不能驳倒圣经宗教的命令式道德特性，不能驳倒圣经宗教的实践性，不能驳倒这种宗教在使人类变得高尚起来，不能驳倒它在人类不断趋向最高的道德和灵性水平的运动中所扮演的根本的塑造性角色，也不能(实际上更重要的)否认或推翻启示宗教或一神论宗教的真理诉求。

与此同时，施特劳斯并未忘记前面说到的关于哲学的真理：哲学必须自由地怀疑。在追求知识的过程中，哲人必须怀疑一切道德和宗教传统最基本的信仰，以及它们拼命维护的观点。

但是，大多数人不能在对宇宙、生命的意义和价值的折磨人的怀疑中生活，而如此怀疑是哲人生活最有意思和最重要的部分，不论他得出的结论可能多么得体或多么错误。施特劳斯在这一点上同样追随迈蒙尼德：即哲学思考只能限制在一群精英当中，他们需要怀疑的生活，并且要尽可能地远离社会，也就是说，尽量只在思想中怀疑，或者只讲给一些亲密朋友听。如果他们要发表自己的思考成果，必须隐微地表达，必须“写在字里行间”，把自己对普遍接受或者传统真理的怀疑隐藏起来。这甚至意味着他们必须接受一个更高权威的指导，以犹太教为例，就是要接受最大的先知——摩西带来的律法的指导，只有律法才能使社会中各类人之间的冲突变得和谐起来。这种迈蒙尼德式的智慧允许哲学在自由中繁荣发展，与此同时，社会的道德生活又得以保存，并在哲人们必然发动的怀疑攻击下得到妥善保护。

结　论

虽然施特劳斯并未走到将迈蒙尼德学说视为解决一切现代犹太神学或政治问题的灵丹妙药的地步，对迈蒙尼德的深刻研究使他认为，为了帮助现代犹太教解决自己的当代危机，迈蒙尼德学说是犹太教所需要的生命攸关的智慧资源。如果说施特劳斯本人并非像传统所谓“真正的”迈蒙尼德主义者所暗示的那样虔诚，这大概是因为，对他来说，迈蒙尼德的启示停留在其广义的方法层面，而非其中世纪哲学神学的特定细节。施特劳斯从不要求犹太人回到前现代状态，也从不认为对犹太律法的完全顺服就是现代犹太教唯一真正的形式。

在现代犹太思想中，施特劳斯第一个谈到“复归运动”

(movement of return),也将自己视为其中一员,但他指的只是其最广泛的可能意义。他将"复归运动"这个词运用在那些现代犹太人身上,这些人开始从道德上怀疑对自由主义的"宗教"信仰,怀疑自由主义承诺实现"普遍人类社会"的前提。这些人也开始思考:对特殊的犹太传统保持忠诚,并且对其保持真正的尊敬,是否是一种更明智的姿态。

与此同时,施特劳斯把自己列为"无法是正统的"人当中。[①] 因为,他认为自己不仅不得不接受圣经批判的结论,也不得不接受"圣经批判的前提"(《耶路撒冷与雅典》,本书页 381);还因为他年轻时皈依犹太政治复国主义,即便思想成熟后也还支持它;更重要的是因为,他是自由民主制的朋友。无论什么原因,施特劳斯从不认为自己赞同迈蒙尼德的神学和法典(或者无论中世纪还是现代形式的任何其他"正统"神学或法典)的每一个细节。无论怎样总结施特劳斯向迈蒙尼德"复归",需要强调的是,施特劳斯始终是个现代犹太人,只愿意从历史中吸取经验,从不企图复活历史。

对现代犹太人处境的表面接受,并没有使施特劳斯相信,事情还会像过去那样继续下去。现代犹太思想需要重新思考所有形式的现代立场,以找出哪些已经过时、哪些可以坚持。通过对迈蒙尼德的精心研究,施特劳斯确信,接受或肯定迈蒙尼德学说中某些最重要的观点(甚至某些结构),把它们当作犹太生活和思想的典范,必将更有益于未来的犹太神学。在施特劳斯眼里,

---

① 〈我们为何还是犹太人?〉,该书页 328 - 329,343 - 345;〈进步还是回头?〉,该书页 87 - 94;〈斯宾诺莎英译本序〉,该书页 144,154,170;《耶路撒冷与雅典》,该书页 380。

与几乎所有现代犹太思想家相比，迈蒙尼德神学的理论证明和实践智慧在一些基本点上都要高出一筹，即便那些智慧和证明常被贬斥为令人丧气的“中世纪”玩意。这些基本点包括：对创世的信仰以及对此信仰的有力证明；对律法及其“理性—道德”性质的需要；先知是知识的探索者、真理的代言人；神学与政治的恰当关系；以及迈蒙尼德关于人的完善的“形而上学—道德”观念。

作为一个犹太哲学家，迈蒙尼德的基本方法也值得学习，施特劳斯认为，这种方法反映在迈蒙尼德著作的文学特征中。作为一个哲学化的犹太人，施特劳斯钦佩迈蒙尼德以一个犹太人身份无条件地献身沉思生活的风范。迈蒙尼德为自己的立场和逻辑辩护时，其彻底的反思勇敢、清晰、一贯，这使得迈蒙尼德向人们展示了（虽然不是明确说出来，而是“写在字里行间”）要达到一定的哲学立场应付出的代价；谁要保持理智上的诚实，这些立场就会使得其他的哲学立场变得“不可能”。虽然迈蒙尼德写作非常微妙，但他从未向自己、亦未向最好的读者隐瞒真理。在对犹太哲学问题的分析中，迈蒙尼德展现出来的严肃和活力，是施特劳斯教导别人如何思考的典范。

施特劳斯实际上认为，迈蒙尼德身上所体现出的对神学问题毫无畏惧的彻底探索精神，也体现在迈蒙尼德之后的中世纪犹太神秘主义者身上，对此施特劳斯誉美有加。颇具悖论性的是，关于神学思想的恰当方法，这些神秘主义似乎亲受迈蒙尼德本人指导。

> 肖勒姆……表明，通过对这些信仰的彻底思考，我们这些神秘主义走得多么令人吃惊的远。然后，他们

> 提出一些观点。对于这些观点，很多反对意见都不再站得住脚，然而，我们当中的大多数人对传统信仰都持这样的反对意见。对这类事情我会觉得很满意。但我相信，简单地用犹太人的创造性天才来取代上帝，我们就抛弃了、同时也使自己丧失了人的理解力的源泉，哪怕自己不相信这一点（〈我们为何还是犹太人?〉，页345）。[①]

诸多现代犹太思想家使用过"犹太人的创造天才"这个概念，从 Abraham Geiger 到 Ahad Ha'am。这一概念既有宗教含义，也有世俗含义。现代犹太思想家以一种现代形式用它来说明传统犹太神学的诸多方面。在这里，施特劳斯似乎关心的是犹太文化复国主义尤其在极端的意义上使用这个概念，用它来取代对上帝的信仰。施特劳斯的朋友肖勒姆有段类似的评论：

> 我冒昧地认为，从将启示移植到人心的（存在主义）主体性概论，到"世俗－人本主义的"概念只有一步之遥，这在 Ahad Ha'am 身上非常明显。在这里，一些世俗的或多或少带有浪漫主义或经验主义的概念——如 Volksgeist（人民智慧）等，僭越了"伦理－宗教"权威的地位。作为 Ahad Ha'am 从前的追随者，我对宗教学说的人本主义根基的脆弱性已不再抱有幻想。在这种宗教学说中，上帝至多只是一个假设，虽然也许是个必

① 肖勒姆著：*On the Kabbala and Its Symbolism*（New York1965），页 50－51。

要的假设。[①]

至于犹太神秘主义者与迈蒙尼德的关系，肖勒姆（在施特劳斯研究的基础之上）认为，犹太神秘主义（Kabbala）中活跃的"隐微说"取自或源自迈蒙尼德，尤其是那些在迈蒙尼德之后不久出现的隐微说，其中似乎包括《中世纪犹太教神秘经典》（Zohar）的作者，Moses de Leon。

犹太神秘主义在现代的复兴，乃因为发生在20世纪现代西方的"灾难和恐怖"使得现代犹太人对理性失望或鄙视理性。但施特劳斯对匆忙"告别理性"十分小心，哪怕它打着启示的名义（《耶路撒冷与雅典》，该书页381－382；《斯宾诺莎英译本序》，该书页173）。知性上的诚实、对真理的热爱，不会使一个人因现代西方显示出了明显不足就简单地拒斥其所有的一切——科学、哲学、自由民主制甚至现代个人主义。当然，在正确的犹太教原则甚至迈蒙尼德原则的基础上，人们有权利对当代道德相对主义和哲学虚无主义表示强烈厌恶。但问题在于，就其源头而言，犹太教更接近真正的哲学理性主义还是忠实的正统主义？是宗教的还是世俗的？当前流行的以犹太教名义反对理性的观点，得到了施特劳斯毫无质疑的回答：

> 理性哲学通过自我解构而产生的正统主义的胜利，并不是明白无误的好事，因为它不是犹太教正统主

① *Reflections on Jewish Theology*，见 Werner Dannhauser 编：《论危机中的犹太人与犹太教》，前揭，页261－297，尤其页274－275；亦见《我们为何还是犹太人？》，该书页343－345。

义的胜利，而是所有正统主义的胜利。犹太正统主义从一开始就将自己比其他宗教更优越的主张建立在至高的理性之上(《申命记》4:6，〈斯宾诺莎英译本序〉页172以下)。

施特劳斯仍然认为，现代西方具有比目前其他选择更好的希望。被反对理性主义而维护启示的卫道士们当作现代西方的东西拒斥掉的，显然并不与犹太教对立。施特劳斯似乎暗示，现代西方并非起于与犹太教完全无干的源头：现代西方的动力(无论如何改变)实际上是古代及中世纪的犹太思想产生出来的——虽然施特劳斯并未对犹太教与现代性的关系作出明确说明。按施特劳斯极其清醒的观点，犹太人不能以为仅仅闭上自己的眼睛，周遭对犹太教的威胁就不成其为真正的挑战。就此而言，迈蒙尼德还应被视为犹太哲学家的典范：沉着面对犹太教遭遇的最艰巨的知性挑战。按施特劳斯的体会，迈蒙尼德对犹太教根本的认知完整性保持着无上的信心，并将此信心与如下信仰结合在一起：犹太教有一个足以抵挡任何攻击的坚强的真理内核，在任何攻击下都能生存下去。

面对当代既不相信理性也不相信启示的现状，施特劳斯转向迈蒙尼德的智慧，把它当作向导，既可用来回答西方哲学思想所遇到的真正挑战，又可用来表明如何真诚地为那些犹太教最为本质的东西辩护。当代犹太思想的一个重要任务，就是需要有更大的批判意识，从我们的现代历史经验和现代知性遗产的角度，彻底思考犹太教与西方文明，尤其与现代西方哲学的关系。我们仍然必须面对前现代的西方哲学给犹太教提出的难题，这些难题就像犹太教对前现代的西方哲学的基本怀疑一样

地久远。我们还得重新思考现代哲学在历史上向整个前现代传统提出的怀疑，包括对犹太教的原初文本及启示提出的怀疑，以弄清楚何种怀疑仍然有效或仍然为真。施特劳斯持这样的观点：我们在处于当代危机中，对智慧的寻求似乎要求我们重返自己传统智慧的最初源头。至为重要的是，在施特劳斯看来，这意味着我们需要尤其转向希伯来圣经这一至为根本的犹太源泉，以思考这本书是否包含了一种已被遗忘的知识统一体——这个统一体曾经给我们提供了第一缕智慧的光明，也为我们提供了仍然可以发掘的不可辩驳的真理。

迈蒙尼德凭借希伯来圣经来回应中世纪哲学的挑战和这种挑战引发的危机，同样，施特劳斯相信，现代犹太人应该回头研究希伯来圣经，把它当成包含着关于上帝、人及世界的教诲的书。我们需要希伯来圣经的根本教义，这些根本教义被传统所蒙蔽，亦被现代批判弄得模糊不清，必须重新把握它。对施特劳斯来说，我们的智慧源头才是真正智慧的藏身处，才是能够将真正智慧最好地重新发掘出来的地方。

迈　尔

哲学与律法:转向柏拉图式的政治哲学

朱雁冰　译

我编的这部《施特劳斯文集》卷二包括施特劳斯在 1921～1937 年间写的 35 篇论文,[①] 与《文集》卷一和卷三中收入的同一时期讨论斯宾诺莎与霍布斯的著作和相关文章一起,构成了施特劳斯[②] 1938 年移居美国前的全部早期论著。本卷的文章都以原先所用的语言排出,其中足足有四分之一是根据遗稿首次发表的。第一部分是时过 60 多年以后重新面世的《哲学与律法》,此文标志着施特劳斯开始从柏拉图政治哲学的视野对迈蒙尼德及其阿拉伯"先驱们"进行全新理解,这里刊印的《哲学与律法》补充了从施特劳斯手稿本中第一次辨认出来的旁注;这一部

① 本文为作者为其所编的《施特劳斯文集》卷二(*Leo Strauss Gesammelte Schriften*, Band II hrsg. von Heinrich Meier, Metzler1997)写的"编者前言",现在的篇名为本编者所拟。

② 在 20 世纪 20 和 30 年代报刊文章中见到的 Leo Strauß 这一著者姓名的写法源于有关编者和编辑的错误和篡改。Leo Strauss 这一正确写法不仅见诸施特劳斯的手稿和他的全部著作的封面,而且也见于官方文献:从 1921 年 12 月 30 日的博士论文一直到德国驻巴黎大使馆在 1933 年 11 月 30 日签发的最后一本德国护照。

分还收入了四篇写于 1936 年至 1937 年间论法拉比(Farabi)、迈蒙尼德和阿布拉法内尔(【译按】Abravanel,1437 - 1508,西班牙犹太裔学者和政治家)的重要论文,这四篇论文延续了《哲学与律法》的新诠释尝试。第一部分以一篇迄今已广为人知的题为《谈阿布拉法内尔对王国的批评》的简短评注结束。

第二部分中的早期著作以首次发表的施特劳斯 1921 年在汉堡写成的博士论文《雅可比哲学中的认识论问题》开始,以施特劳斯 1937 年在剑桥为未完成之作《忆莱辛》写的一篇序文告终。这一首一尾之间,则是按年代顺序排列的其他论文、报告、文章和书评。《综观论》(*Konspektivismus*,1931)、《当今的宗教状况》(1930)、《柯亨与迈蒙尼德》(1931)和《当今的精神状况》都属第一次发表。

1935 年 3 月 30 日迈蒙尼德诞生 800 周年纪念活动时,施特劳斯的第二部专著《哲学与律法:对迈蒙尼德及其先驱们的著作的解释》适时地由柏林 Schocken 出版社印行。几天之后,弗希特万格(Ludwig Feuchtwanger)在一篇书评中介绍这一新著,书评开篇就说:"人们曾担心,周年纪念活动中的大量文献与其说将开通不如说堵塞理解迈蒙尼德之路,这种担心已被施特劳斯的革命性著作《哲学与律法》打消了"。[①]尽管如此,此书在迈蒙尼德周

① 〈哲学与律法:评两部理解迈蒙尼德学说的新作〉,载柏林《犹太周报》(*Judische Rundschau*),1935 年 4 月 9 日第 29 期,页 7。弗希特万格在 1913 至 1933 年期间任慕尼黑 Duncker und Humblot 出版社的总编辑,自第一次世界大战以来便与施米特(Carl Schmitt)是知交。1933 年底,他在〈巴伐利亚犹太人报〉上登载了施特劳斯的文章《斯宾诺莎遗言》(现收入《全集》卷一,页 414 - 422)。1935 年 4 月 15 日,弗希特万格写信给施特劳斯说:"你关于迈蒙尼德的书最近我在《周报》上作了评论,遗同时将该报奉上。我内心颇感不安,因为我十分了解提出可能判断的特别困难的前提:关于亚里士多德的知识和阿拉伯学倒是最次要的,为此必须探讨整个'存在哲学'和

年纪念活动之际的适时出版,既没有得到较为广泛的传布,也未得到值得称道的公开接受。这是一个"犹太作者"就一个"犹太论题"在一家犹太人的出版社出版的书——在 1935 年的德国唯一可能使《哲学与律法》得以出版的一种情况,[①]所以,除了少数尚存的犹太人报刊以外,它几乎没有受到注意。德国大多数图书馆都对它拒之门外。甚至某些大学图书馆也不收藏。同时代人的讨论几乎完全对它报以沉默。[②]可以说,《哲学与律法》虽自 1935 年春已刊印成书,却从不曾真正公之于众。它始终是一本为少数人读的书,除了犹太教和伊斯兰教中世纪史专家这个圈子外,得读此书的只是"知内情者",一如英国的巴克尔(Ernest Barker)、法国的日尔松(Étieme Gilson)或者德国的施米特(Carl Schmitt)。它最早受到经施特劳斯本人得到此书的朋友和熟人的重视,应该提到的是:哲学界的伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)、克吕格(Gerhard Kruger)、洛维特(Karl Löwith)、克莱因

(接前页)本体论。……《政治的概念》的作者(【中译编者按】指施米特)在 1932 年曾以非常欣赏的口吻对我谈到您;其实这没有必要,因为我熟悉您关于斯宾诺莎的书。假若我不评论您的书,那就没有人在《周报》上评论它了。请将这看成可以减轻我过错的事情。……我对您像对极少数有话要说的人一样,怀着极大期望"。芝加哥大学图书馆藏施特劳斯档案,第 1 箱,卷 13。

① 施特劳斯在 1935 年为其专著《霍布斯的政治学》——这显然是一个"非犹太论题"——寻找一个德国出版者,甚或一家愿意分期刊登这一著作的德国杂志的一切尝试都归于失败,1936 年只得用英文以《霍布斯的政治哲学——其基础与起源》为题在牛津 Clarendon 出版,其德文原本直到 1965 年方才问世(【中译编者按】中译本《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林版 2001)。

② 作为附带现象,这里应提一下纳粹分子的哲学讲师格伦斯基(H. A. Grunsky)的攻击,他将施特劳斯置于柯亨、迈蒙尼德和斐洛(Philon)的行列,进而指责《哲学与律法》从"犹太教先知主义"的意义上"歪曲柏拉图",在他看来,既然施特劳斯"非常清醒地意识到","先知这一概念并非柏拉图的概念,因为它以与柏拉图完全格格不入的启示观念为前提",所以,这种歪曲便"尤其恶劣"(《犹太思想对哲学的渗透》[*Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, Berlin, 1937],页 15 – 16)。

(Jacob Klein)、科伊热(Alexander Koyre)和科耶夫(Alexandre Kojeve),阿拉伯学和犹太学界的贝尔(Fritz Baer)、派恩斯(Schlomo Pines)、[①] 克劳斯(Paul Kraus)和索勒姆(Gershom Scholem)。这些名字可以作为《哲学与律法》从一开始便具有地下影响的见证。

对 Schocken 出版社来说,1935 年迈蒙尼德的周年纪念是推出施特劳斯的《哲学与律法》的契机,但对施特劳斯来说却并非如此。他撰写此书时,既没有考虑到纪念年的因素,甚至没有将它当书来写。此书是为了在耶路撒冷希伯来大学谋求一个教授职务,这是施特劳斯在 1933 - 1934 年间所作的决定,因为资助他从 1932 年 10 月到 1933 年 12 月首先在巴黎、然后去伦敦继续其霍布斯研究的洛克菲勒基金会奖学金到 1934 年 9 月 30 日结束,而施特劳斯在法国或者英国都没有受聘的前景。从 1933 年秋天起,施特劳斯便为在耶路撒冷谋得各种可能的职务奔波。[②]

---

① 派恩斯在《哲学研究》(*Recherches Philosophiques*, Paris, 1936),卷 V,页 504 - 507 评介了《哲学与律法》,将近 30 年以后,他与施特劳斯共同编订推出迈蒙尼德的《迷途指津》(*The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963)的划时代版本,派恩斯附上了从阿拉伯原文精心译出的《迷途指津》的译文和一篇关于其历史背景的导论。施特劳斯撰写了著名的论文(如何着手研究《迷途指津》)(页 XI - LXI,后收入《古代和现代的自由主义》[New York, 1968, 页 140 - 184])。

② 见 1933 年 9 月 24 日致贝尔(Fritz Baer)和 1933 年 12 月 7 日致索勒姆的信。(这两封信以及其他所有在本前言中引用的致索勒姆的信,现均由耶路撒冷的犹太民族和大学图书馆[Jewish National and University Library Jerusalem]收藏,目录号为 Arc. 4° 1599/Corresp. Leo Strauss des Department of Manuscripts & Archives。复印件藏于芝加哥大学图书馆专题收藏部之施特劳斯文件,第 18 箱,卷 1)。

1933 年 12 月 7 日,施特劳斯告知克吕格:"我刚刚获悉,我有望得到耶路撒冷中世纪犹太哲学的教席。"在 1933 年 12 月 31 日致克莱因——施特劳斯在二三十年代最亲密的朋友——的一封信中,施特劳斯如此解释他的态度(他这时对古特曼为候选人一事显然还一无所知):"我为你的巴勒斯坦—布伯—行动(Palastina-Buber-Aktion)对你以及克吕格和伽达默尔表示由衷谢意。我对拉维多维茨(Simon Rawidowicz)或许会在比赛中获胜并未产生错觉,我甚至也不为下述情况感到悲伤:巴勒斯

1934年,施特劳斯以前在犹太学研究院的上司、年长他19岁的古特曼(Julius Guttmann)在(希伯来大学)获得中世纪犹太哲学的教席以后,鉴于还有另一个空缺的教授席位,索勒姆便劝施特劳斯尽快发表一部犹太学著作。施特劳斯这时手头有两篇可付印的相关文章,它们早已以手抄件形式流传,索勒姆对此很了解:一篇是1931年7月脱稿的《迈蒙尼德的先知论及其来源》(*Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*),[①]它最初本应在犹太学研究院的《公报》上刊出,却未付印,因为《公报》从1931年开始因资金原因难以为继。另一篇是1933年9月写成的篇幅大体相同的文章,它以同一年发表的古特曼的《犹太教哲学》(*Philosophie Judentums*)作为提出基本论断的理由。[②]1934年8

(接前页)也意味着放弃霍布斯研究并进而放弃许多东西。虽说如此,我却进行种种尝试,以便我们三人在10月1日不至于一事无成。此外我希望,一旦拉维多维茨获得耶路撒冷的职务,那里的大学会为我在英国或者美国的工作尽力。当然,最好我能留在英国,一切都说明英国更可取……"

【译按】布伯(Martin Buber,1878–1965),德国犹太宗教哲学家,圣经翻译家,被认为是20世纪精神文化生活中最有影响的人物之一。1938年移民巴勒斯坦。

① 1931年7月25日致克吕格的信中说:"我随信给您寄去我的文章。如果您能尽快通读一遍我当非常感激。您只须读1–5页和23–37页就够了,中间一部分太具'中世纪味'"。1933年12月7日,施特劳斯向索勒姆描绘了文章的背景:"这篇文章曾被设想为替研究中世纪先知论史作准备,为这一历史我曾搜集了许多材料,但只有在暂时结束我关于霍布斯的书(包括两部分论述,即霍布斯的宗教批判和关于黑格尔与霍布斯)以后才可能动笔。在中世纪领域进行这一较广泛的考察的念头,产生于多年来对格桑尼德的Milchamoth ha-schem和亚里士多德(以及阿威洛伊[Averroes])注疏的研究。"

② 1933年9月15日,施特劳斯对克莱因提到,"我写了一篇很长的关于古特曼的书的评论,供我身后发表"。9月24日,施特劳斯将文章寄给索勒姆。1933年12月3日,施特劳斯向克吕格打听:"他(克莱因)将我对古特曼的批评给您了吗?"1934年10月10日,施特劳斯告知克莱因:"日前,经过几年之久的犹豫,我将对古特曼著作的评论寄给了古特曼。结果出人意料:他很高兴,并觉得受到敬重,他愿意为其发表尽力。"

月 2 日,施特劳斯致函索勒姆说:"为了遵从您要求我尽快发表一种犹太学论著的劝说,我写信给《东方世界》(Monde Oriental)主编,请求他最终能够将我的文章付印,他采用了我论述迈蒙尼德的先知论(Prophetologie)及其来源的文章,并拟刊于杂志的 1933 年卷"。施特劳斯接着说:"既然按照目前情况来看,文章的发表可能要拖一段时间,我考虑以希伯来译文在一家巴勒斯坦的杂志上发表我对古特曼的评论或者我关于迈蒙尼德的文章,抑或两者一起,是否可行?"1934 年 12 月 14 日,施特劳斯向索勒姆通报了一个完全不同的发表方案:"承蒙西蒙(Ernst Simon)和布伯的友好斡旋,我关于迈蒙尼德的先知论及其来源以及我对古特曼书的评注,现在终于可望付印了。Schocken 出版社的编辑施皮策博士(Dr. Spitzer)写信告知我,只要我能找到一个恰当的标题足以解释这两篇至少在形式上大不相同的文章共同发表的缘由,他就愿在迈蒙尼德周年纪念之际推荐发表我的文章。我建议补充上一篇题为《哲学的律法性阐释》(*Die gesetzliche Begrudung der Philosophie*)的短文,我将在文中讨论伊本·鲁什德(Ibn Rushd)、迈蒙尼德和格尔绍姆(Lewi b. Gerschom)对这一论题的阐释,然后为这本书加上一个标题:《哲学与律法:迈蒙尼德研究论稿》(*Philosophie und Gesetz: Ein Beitrag zur Maimuni-Forschung*)。决定权完全在耶路撒冷的 Schocken 先生手里。他们将破格采用,假如您为此在 Schocken 先生处为我美言几句的话。布伯言辞恳切的推荐信和谢德尔(Schaeder)的鉴定书已经寄给施皮策"。[①]《哲学与律法》迅速有了明晰的结果,以致施特

① 同一天,施特劳斯也将同样的内容写信告知古特曼(施特劳斯档案,Box 1, Foider 14)。柏林的东方学家谢德尔(Hans Heinrich Schaeder)1933 年 11 月 20 日的鉴

劳斯甚至来不及在六个星期以后即在 1935 年 1 月 12 日将大大提前付印的事告知古特曼:"我已写成两篇可立即付印的文章:对您的大作的评介和一篇关于伊本·鲁什德、迈蒙尼德和格尔桑尼德(Gersonide)著作中对哲学进行律法性阐释的短文。关于迈蒙尼德的先知论及其根源的文章,我希望能在两三天之后寄出。随后,如果有时间和心境安闲,我愿写一篇引言,说明发表这几篇如此不同的文章的理由。"这篇引言是本书最后写成的部分,我们在下文还将讨论。可以确定,施特劳斯在 1935 年 3 月 27 日可以向古特曼和其他通信伙伴报告大功告成。在不足三个月的时间里,预想得到了实现。施特劳斯向在马堡的克吕格预告说,"您在两天之后将收到两本小册子,其中一本是送给您的,另一本请转送伽达默尔。如有机会听到两位的意见,我将非常高兴"。

《哲学与律法》的成书史之所以值得关注,是因为它可列出一个本卷各个部分分别作于何时的详细时间表。正如施特劳斯

(接前页)定书作出的评价如下:"施特劳斯博士非常难得,将一种坚定不移地寻根问底并具有清醒责任感的哲学推理与一种直接面对具体问题、不回避深究细节的历史性思考结合起来。他对启蒙运动时代的问题的知识详尽而坚实,为那些研究宗教与哲学问题的总体发展的人所不及……他目前正在研究中世纪伊斯兰教和犹太教的先知学说,并在上述两篇尚未发表的文章里勾勒出其轮廓。这一研究意味着——如果我的看法正确的话——为评价中世纪关于启示与理性问题的讨论开启了一个崭新视角,后果不可估量。施特劳斯找到一条途径,即不再以现代浪漫主义宗教哲学的短浅观点,而是从古代、尤其柏拉图关于国家与法律的传统出发来解释关于启示传言者的学说,并在观察中世纪的承传时,重新正确使用古代的哲学划分方法。施特劳斯的论文虽然分析细致,但思考进程却有力而大胆,语言简洁洗炼。历史的考察丝毫没有被材料和古文献淹没,始终保持着现实的哲学思考。今天凡是研究宗教史和宗教哲学思想史的人,都应不断从这些论文中学习并接受它们。在施特劳斯论说的领域,几乎还没有比他所提出的更为深入的研究论题,几乎还没比他的准备更充分的研究者"(鉴定的复印件现收藏于犹太民族和大学图书馆的施特劳斯信函,Arc. 4°1599)。

在 1929 和 1937 年之间所撰写的其他论文的完成顺序一样,《哲学与律法》中的这四篇论文的完成顺序也理应受到重视,因为,施特劳斯的思想在这九年期间中发生了深刻转折,其哲学见解经历了显著变化。施特劳斯本人曾提醒人们注意,在结束《斯宾诺莎的宗教批判》以后,1928 年发生了一次对他后来的思想道路至关重要的转折。他在为《斯宾诺莎的宗教批判》英译本所写的长篇"自传性序文"末尾,谈到了一场"方向的改变"(change of orientation),即改变了以前认为"回到前现代哲学是不可能的"。施特劳斯在这场方向性的改变中,抛弃了那些为强有力的偏见所认可的前提,正如他特地补充说明的那样,这种前提是《斯宾诺莎的宗教批判》立论的基础。这种方向的改变"并非完全偶然地"首次表现在 1932 年发表的〈施米特《政治的概念》评注〉一文中。[①] 是什么导致了这场方向的改变?如果更精确地观察,应如何界定这场转变?它开创了哪些认识?现在,细心的读者如果对施特劳斯在完成《斯宾诺莎的宗教批判》之后到在美国重新开始生活之前的关键性几年里所写的相互关联的论文版本进行认真考订,就有可能对上述问题以及类似的问题得出自己的回答。除了有关施特劳斯著作的完成时间顺序之外,[②]对他的思想

---

① 《古代和现代的自由主义》,页 257,《施特劳斯文集》卷一,页 54。此外,应重视 1935 年 6 月 23 日致洛维特的信(刊于《独立哲学杂志》,卷 5 - 6,1988,页 182 - 183)。施特劳斯的〈施米特的《政治的概念》评注〉,载《施特劳斯文集》卷三,也收在拙著《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉:隐匿的对话》(*Carl Schmitt, Leo Strauss Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart* 1988)。

② 根据施特劳斯的通信以及所收集到的手稿(简称 H)中亲笔注明的时间,可以理出下列与我们的问题有关的文章时间顺序:1931 年(H)〈综观论〉;1930 年 12 月〈当今的宗教状况〉;1931 年 5 月〈柯亨与迈蒙尼德〉;1931 年 7 月《哲学与律法》,第四部分;1931 年 10 月〈评 Julius Ebbinghaus〉;1932 年 2 月〈当今的精神状况〉;1932 年 5 月(H)〈施米特的《政治的概念》评注〉;1933 年 9 月《哲学与律法》第二部分;约 1934 年

发展作几点揭示同样并无不妥。

施特劳斯有意识地回到作为哲学的前提或者足以从根本上质疑哲学的政治意见和神学信念,从这一意义上说,施特劳斯的方向改变的核心,明显是向政治哲学转变。与这种政治哲学转向相伴而来的,是一种新的解释学的坦诚,以及对隐微和显白写作技巧的重新发现。解释学的坦诚明显表现在下述准则:应尽最大努力像先前的哲学自己理解自己那样来理解既往的哲学。对隐微和显白写作技巧的重新发现则使人认识到,出于政治和哲学的原因,在那种为人所普遍理解的学说与那些哲人们的思考之间,存在着差异。三种因素中的每一种都以各自的方式包含着放弃"为强大的偏见所认可的前提",这前提即:回归前现代哲学不可能。这里,导致新方向的那些最重要的思想和情形[①]可以简略概括归纳为:1)《斯宾诺莎的宗教批判》的结果:认识到现代理性主义对启示宗教的回答是不充分的,或者确信:"攻击性的批判"并未切中目标,现代启蒙运动希望以之战胜正统思想的"拿破仑式战略"最终值得怀疑:启蒙运动的基础并非一种"新知识",而只是一种"新信仰"。2)问题:理性的自我毁灭是否有别于前现代的理性主义的现代理性主义不可避免的结果,以及

〔接前页〕12月–1935年1月《哲学与律法》第三部分;约1935年2月《哲学与律法》第一部分,1935年5月《论霍布斯的政治学》;大约在1935年下半年按德文原本改动和增补英文版《霍布斯的政治哲学》(*The Political philosophy of Hobbes*);1935年8至10月(H)〈对迈蒙尼德和法拉比政治学的几点评注〉(*Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*);1935年11日(H)〈法拉比的一篇佚文〉;1936年8月(H)〈迈蒙尼德所认为的天意说之所在〉,1937年4–8月(H)〈论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说〉(*On Abravanel's philosophical Tendency and Political Teaching*)。

① 更为深入的分析,见拙著《施特劳斯的思想活动——哲学的史与哲人的意向》(*Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der philosophie und die Intention des philosophen*, Stuttgart-Weimar, 1996),页19–43。

上述自我毁灭从中得到最清楚和最肯定的表达的极端历史主义是否必须被理解为这样一种立场，即认为现代哲学复杂的历史运动已经走到自己的尽头。3)判断：以启示为基础的传统对哲学世界的入侵，和历时数世纪之久并以多重交错方式进行的反传统斗争——此两者将哲学推入“自然的洞穴”(naturliche Hohle)之下的、高度间接性和人为性的第二个洞穴，即历史的洞穴(geschichtliche Hohle)，按柏拉图的比喻，哲学在“自然洞穴”时开始上升；与此相联系的是下述估计：除了当今哲学思辨的自然的困难，历史的额外负担要求作出特别的努力，以便重新获得具有历史入门知识形式的自然视野。4)对可能性的认识：施特劳斯独辟蹊径将尼采对圣经传统和哲学传统原则的批判，视为对这些原则的原创性理解；对机遇的认识：施特劳斯时刻准备将海德格尔对传统的破坏用于对以往哲人们的思想恰如其分的、真正对题的辨析，如果海德格尔的破坏是遵循政治哲学的红线完成的话。5)结论：当今的哲学家有一切理由去接近前现代哲学，但不是以那种自以为对中世纪和古代哲学家的自我理解来说有着比他们更深刻理解的态度，而是以一个愿意思考选择和探求走出现代困境途径的人的身份，简言之，以一个急欲向前现代哲学学习并始终虚怀若谷准备被它所折服、准备从中得到意外惊喜的态度去接近它。

对施特劳斯而言，一场影响重大的意外惊喜发生在1929或者1930年，当时他第一次读阿维森纳(Avicenna)的《论科学之部分》一文，他从其中读到：在柏拉图的《法律篇》(Nomoi)中，已经有对先知说和神的律法的论述。40多年以后，施特劳斯将阿维森纳的这一提示作为警句放在他的最后一本书——对柏拉图著作中“最虔诚”、“最具讽刺意味的”著作《法律篇》的注疏

前,[①]这一提示一夜之间开辟了一条意想不到的新途径,不仅有助于理解阿拉伯哲学家法拉比、阿维森纳、阿维罗伊(Averroes)和迈蒙尼德,而且有助于理解柏拉图本人。在柏林国家图书馆中的这一发现,成了施特劳斯的"哲学与律法"这一论题的滥觞。施特劳斯最先出于历史原因而研究的一个论题,最终却表明具有突出的哲学价值。[②]换言之,阿维森纳的警句意味着,柏拉图早在启示宗教进入哲学世界以前,便拥有中世纪哲人们所需要、柏拉图式政治哲学家们所运用的手段,以便对付他们所面临的历史性挑战,这就是说,以便从哲学上理解这种挑战,并从政治上使之有利于自己、有利于自己的国家。阿拉伯的哲人们和迈蒙尼德正是柏拉图的后继者,因为他们将神的律法、天意和先知理解为政治的对象;他们依据的是《法律篇》,因为他们将关于启示的学说、个别天意的教义和先知论当成政治学而非形而上学的一部分;[③] 当他们将成立"完美的城邦"看成启示的 raison d'etre(存在理由)时,他们就已经进入了《理想国》的视野(Hori-

---

① 《柏拉图〈法律篇〉的论辩与情节》(Chicago, 1975),页 403;〈论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说〉,本卷页 198;参阅《哲学与律法》页 112、114,〈对迈蒙尼德和法拉比政治学的几点评注〉,页 126,〈柯亨与迈蒙尼德〉页 426,此外参阅〈斯巴达的精神与色诺芬的趣味〉,载 *Social Research*,6,第 4 期,1939 年 11 月,页 530 - 532。

② 在完成关于斯宾诺莎的著作后,施特劳斯的研究分别集中于霍布斯和中世纪的思想。1930 年 6 月 26 日,施特劳斯向克吕格提出,愿意在他的奥古斯丁讲座中作一个关于"中世纪启蒙运动"的报告。施特劳斯解释说:"我已经开始写一篇论犹太经院哲学家格尔桑尼德(Gersonides)的论文,作为学习性论文;此外,也因为我必须向我的资助者提交一些文章。但我很快发现,这篇文章不可能懵懵懂懂地写下去,因为这个题目太令人激动了。"

③ 《哲学与律法》,页 57 - 58、59、90、111、116;〈几点评注〉,页 125、126、132 - 133、136 - 137、139;〈法拉比的一篇佚文〉,页 170;〈迈蒙尼德所认为的天意说之所在〉,页 182、187、189。

zont der Politeia)。[①] 在这个意义上，施特劳斯可以说，我们在柏拉图思想里领略到了"启示信仰来源于非信仰的哲学基础"。[②] 为启示信仰奠定基础的大胆之举，将柏拉图式政治哲学家们的理性主义与现代理性主义区分开来，后者并不乏对自然解释的兴趣，也不乏从哲学上理解启示信仰的努力，却没有从奠基者的观点进行剖析。[③] 前现代理性主义与现代理性主义的又一区别是从对律法的分析开始：它为启示信仰奠定基础亦即为律法奠定基础。柏拉图式理性主义始于原初意义上的律法，始于涵盖一切的国家秩序(Ordnung des Geweinwesen)，这种秩序在自身之内将宗教与政治合而为一，并作为宗教、政治、道德的律法完整地从生存意义上来规范个体。[④] 这种理性主义彻底考察这种规范，以便彻底理解律法。它论证律法，以便超越律法。如果说，从哲学上论证律法是从根本上理解律法的方式和方法的话，它同时也是讨论哲学的前提，也是言说哲人的自我认识之所在。因为，在为国家的政治秩序和神学秩序或生活方式奠立律法基础的同时，哲人生活权利的问题也以极其尖锐的形式提了出来。这个问题逐渐占据着哲学的中心地位，如果说，中世纪柏拉图式的理性主义本质上是政治哲学，其中心主题因而便不是"信仰与

---

① 《哲学与律法》，页 60、114－115、123；〈几点评注〉，页 143。

② 《哲学与律法》，页 64；另参页 49、86、118；《柏拉图〈法律篇〉的论辩与情节》，页 7－11。

③ 参阅《思索马基雅维利》(Glencoe，Ⅲ. 1958)，页 288～290、291－292；另请参阅《施特劳斯的思想活动》，页 26。

④ 《哲学与律法》，页 61；〈几点评注〉，页 126。"……法原本不过是共同体生活的方式。假如权威本身以及关于一切被不加验证就接受下来的普遍说法不曾受到怀疑的话，最重要的事情和正确的道路就不可能受到怀疑或成为怀疑的对象，或者说，哲学就不可能产生，自然就不可能被发现"(《自然权利与历史》，Chicago，1953，页 84)。

知识",而是"律法与哲学":从哲学上论证律法就成了为哲学奠立基础。①

施特劳斯在 1930 年至 1937 年写成的文章和报告中,顽强地推进并显著丰富了他对中世纪伊斯兰教和犹太教政治哲学的新解释。在这期间,施特劳斯对包含着冲突的"哲学与律法"的两极对立的剖析,不仅更为深刻而且更清晰。只有对照修辞上更为大胆的〈对迈蒙尼德和法拉比政治学的几点评注〉和〈论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说〉,《哲学与律法》第二到第四部分的某些审慎论说和小心翼翼的提示,才表露出其全部影响力。针对现代的或者"本来的启蒙运动",施特劳斯强调了在哲学上具有微言大义性质的中世纪启蒙运动,对此我们不应低估施特劳斯在所有上列文章(包括为《哲学与律法》写的"非常大胆的"引言)中所持的保留态度。② 只有靠读者的悉心才能领会这种态度,也就是说,把那些相互契合却又分散开来的阐释和论证,或者那些适于相互对照、相得益彰却又被作者"分配"到不同著作中去的重要论断拼在一起,进而深入思考,并得出必要的结论。

这里谨举三个超出本卷范围的例证:当《哲学与律法》引言的开头谈到,"当今的批判——作为对现代诡辩术之批判的对现代理性主义的批判",是"在我们这个时代成为可能"的"真正探

---

① 《哲学与律法》,页 48、60、62、66、67 – 68、98;〈几点评注〉,页 125、128、152;〈论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说〉,页 198 – 199。

② 《哲学与律法》,页 46、67、71、76、78、88 – 89、115(参阅页 123 所载页 612 将谈到的异文,另参〈柯亨与迈蒙尼德〉,页 425);〈几点评注〉,页 137、144 – 145、148、152、156;〈迈蒙尼德所认为的天意说之所在〉,页 184、186 – 187;〈论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说〉,页 197 – 198。

索的必要开端，是始终相伴的活动和真实无妄的标志”时，施特劳斯的眼睛盯住的究竟是什么？只有对照施特劳斯同时撰写或者已经脱稿的《霍布斯的政治学》中，并根据柏拉图《普罗塔戈拉》篇中对诡辩术的“厄庇墨特斯式”物理学（epimetheische physik）的批判以后，人们才有可能搞清楚。[①] 谁若要想理解施特劳斯在〈引言〉中所说明的现代哲学将柏拉图对自然的勇敢理想的批判“如此‘极端化’”，致使勇敢道德品格本身从形式上遭到否定时，为什么给“极端化”一词打了引号，或者谁若想理解施特劳斯对尼采和海德格尔的“新勇敢”（neue Tapferkeit）的剖析（这是〈引言〉最精彩的部分），就得有目的地阅读施特劳斯在《霍布斯的政治学》中对勇敢理想的极端化（注意：这里未加引号）批判中所说的话。[②] 最后，在同一论题的语境中，有一个论断在经修定的英文版本中表述得最清楚，它梳理了《哲学与律法》末尾可能为某些读者留下的谜团，以及对柏拉图与亚里士多德之间的“基本区别”的阐释。[③]当然，也有内容上的修改以及新的发现。

---

① 《哲学与律法》页 9－10（着重点为笔者加）；《霍布斯的政治学》，Neuwied 1965，页 138。1935 年 3 月 27 日，施特劳斯致函克吕格说：“为了避免可能引起的误解，谨说明：在我写的引言的第一页中，‘诡辩’完全是字面的含义（根据普罗塔戈拉神话）：基于厄庇墨特斯式物理学（人的被抛弃状态）被征服而陷于雅典人所说的情况”。【译按】普罗塔戈拉（Protagoras，前 482－前 410），古希腊有名的诡辩家，其名言为“人是万物的尺度”。柏拉图以他命名的对话（中译见《柏拉图对话七篇》，戴子钦译，辽宁教育版 1998），就是对他的分析，上文所说的“自然的洞穴”即出自这里。

② 《哲学与律法》，页 14、25－26；《霍布斯的政治学》，页 141－143。

③ “这并不是说，作为至高美德的勇敢——自我克制（self-mastery）就更高尚，因为，比自我克制更高尚的是智慧和正义。智慧就其自身而言是至高的，但从外在的观点看，正义是最高的。这就说明，柏拉图为什么并没有像亚里士多德那样，坚持理论生活对于伦理美德的优先地位”。《霍布斯的政治哲学》，英文版，页 147（着重点为原有的）。在该书德文版中，这段话是：“勇敢并非至高的美德，比勇敢更高的是审慎（Besonnenheit），比审慎更高的是明智（Einsicht）和正义（Gerechtigkeit）。虽然明知自

比如,1935 年下半年施特劳斯在政治层面上对启示宗教做的哲学分析,对他称之为"哲学的政治"(philosophische Politik)有了更清楚的认识。这表现在施特劳斯将法拉比的角色称为第一次重建哲学这一伟大活动的创始人,这表现在施特劳斯观察到,阿拉伯哲学家们赋予战争和勇敢的重要性大大高于柏拉图或亚里士多德所赋予的,这还表现在施特劳斯同时观察到,当时被他视为现代政治哲学之父的霍布斯转而批判古代哲人们特别重视对外政策。[①]施特劳斯思想中最重大的变化,是从总体上表述和理解迈蒙尼德,如果我们暂时超出 1930 至 1937 年这段时间来观察

(接前页)身是至高的,但对人而言,正义则最高。所以,柏拉图并未像亚里士多德那样,坚持理论生活对伦理美德的优先地位"。参见《哲学与律法》,德文版,页 122 - 123。

① 〈几点评注〉,页 128 - 130、136、142、150 - 151、156 - 158(参阅〈论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说〉,页 147、205 - 206);《霍布斯的政治学》,英文版,页 161 - 163。《霍布斯的政治学》的德文版中,没有关于对外政策优先的一长段论述,这段论述大概是施特劳斯在撰写〈几点评注〉时补充进英文本的。应注意施特劳斯在《思索马基雅维利》中(页 298 - 299)根据马基雅维利的《战争术》(*the art of war*)来权衡古代人和现代人时所作的解说,以及《思索马基雅维利》整本书所包含的关于马基雅维利的"spiritual warfare"(精神战事)的内容。参阅拙作《施特劳斯的思想活动》,页 24 - 28。至于错误地认为霍布斯是现代政治哲学的奠基人,1952 年施特劳斯在论霍布斯一书的美国版序言中正式作了修正[页 XI X]:"我以前曾认为霍布斯是现代政治哲学的创始人。这是一个错误,马基雅维利而非霍布斯应获此荣誉"。

1935 年 10 月 2 日——这时〈几点评注〉的手稿即将完成,施特劳斯致函索勒姆:"我在本书[《哲学与律法》]中纯然从史学角度所坚持的,现在看来当然十分不够:柯亨认为迈蒙尼德是柏拉图人(Platoniker),他比我所梦想的更有道理(当然,他的论证始终不切题,甚至荒唐)。在 900 至 1200 年之间发生的事,看起来完全不像基督教接受伊斯兰教哲学时所反映出的那副样子(这种接受也许比现代人所特有的偏见更是形成主导观点的根据)。如果有时间和精力,我愿花十年功夫写一本关于《迷途指津》的书。目前,我在写一篇关于《迷途指津》的入门之作,题为《霍布斯政治学的发展》(*Hobbes's political science in its development*),明年将在牛津出版社问世"。

的话。如果说施特劳斯在关于斯宾诺莎的书中只是将迈蒙尼德说成"启示宗教的追随者"和"笃信宗教的犹太人",那么,他在十年以后则确信,从迈蒙尼德的信仰来看,他绝非犹太教徒;如果说,1928 年,施特劳斯在注疏《迷途指津》(*More newuchim*)时,基本上遵循传统的解释,那么,他在 1938 年潜心研究该书以后,认为迈蒙尼德在其《迷途指津》中以完全不同的标准完成了尼采在其《扎拉图斯特拉如是说》中所想像的东西。① 在上述这段时间内,施特劳斯在〈几点评注〉中对 1930 年以来所完成的迈蒙尼德诠释作了最引人注目的修改。②在这里,施特劳斯明显偏离了下述观点:在迈蒙尼德看来,哲人之所以以启示为根据,原因在人类理智的缺陷。也许鉴于这种在《哲学与律法》中占重要地位的

---

① 参阅《斯宾诺莎的宗教批判》,页 208、238、254;《迫害与写作艺术》(Glencoe, Ⅲ, 1952),页 124 - 126。〈如何着手研究《迷途指津》〉一文的第一句话,就说明《哲学与律法》还并非立足于对《迷途指津》的充分理解:"我深信,我简明地展示一下《迷途指津》的结构并无不当,因为这是我经过 25 年之久经常中断却从未放弃的研究之后才弄清楚的"。《古代的和现代的自由主义》,页 140。施特劳斯从 1960 年 5 月 19 日至 8 月 13 日撰写的手稿中,最初写的是"36 年",这将我们带回到 1924 年,即《柯亨对斯宾诺莎圣经学的分析》发表的时候。施特劳斯用红笔标出,改成了"25 年",这是施特劳斯研究《迷途指津》结构的开始,正好在《哲学与律法》发表以后。施特劳斯始终清楚地指出,像《迷途指津》这样的哲学著作,如果不让读者了解其结构,不可能得到正确理解。

② 《剖白》(A Giving of Accounts,载 *The College*, Annapolis, 22, 1970 年 4 月第 1 期,页 3 - 4)记载了施特劳斯的如下口述:"开始时,迈蒙尼德的书我完全读不懂。只是当我专心研究他的先知论并为此而研究在他之前的伊斯兰教哲人们的先知论以后,我才开始对他有所理解。一天,在读阿维森纳〈论科学的划分〉(*On Division of the Science*)的拉丁译本时,我读到这样一句话(谨凭记忆转述):关于先知和启示的标准著作是柏拉图的《法律篇》。然后,我才开始理解迈蒙尼德的先知论,而且最后我认为也就理解了整个《迷途指津》。迈蒙尼德从未称自己为哲学家,他表示自己是哲学家的死对头。他的写作方式是地道通俗易懂的方式。克莱因读完我关于《迷途指津》的文学特点的论文后说,'我们重新发现了通俗性'。"

缺陷来说,[①] 施特劳斯多年以后回忆时谈到他"可以说是悖逆古特曼的温和理性主义,走在经由犹太教托马斯主义向激进的'理性主义'过渡的道路上"。[②] 施特劳斯关于阿布拉法内尔的文章,在与政治神学家阿布拉法内尔反差强烈的对比中,特别清晰地凸现出政治哲学家迈蒙尼德的轮廓,这篇文章无疑很接近

---

① 《哲学与律法》,页 51 - 52、55、77、82。《哲学与律法》中的缺陷说所指为何,这里可暂不作答。请注意页 58 - 59 以及引言末尾的问题:"难道它(迈蒙尼德的启蒙)在某些方面不是比现代的启蒙更激进、对犹太教精神更危险吗?"在〈几点评注〉中,施特劳斯如此开始他的回答:"有待弄清楚的是,迈蒙尼德是否也将完美国家的建立视为启示存在的理由。人们曾经认为,按照他的观点,启示的主要目的是宣谕最重要的真理,尤其是人的理性不可能达到的那些真理"。

② 据施特劳斯致古特曼的两封信透露,古特曼在 1934 年曾将对施特劳斯写的《犹太教哲学》书评的详细回答寄给施特劳斯(1934 年 12 月 14 日和 1935 年 1 月 22 日的信)。后来,古特曼写了一篇对《哲学与律法》的评论,但未发表。施特劳斯在 1939 年 10 月 10 日向克莱因提到:"克劳斯曾在耶路撒冷与古特曼聊过。古特曼告诉克劳斯,他正在写一篇针对我的文章,克劳斯回答说,为时已晚,因为我现在对迈蒙尼德有了新的解释。"施特劳斯 1952 年 6 月 22 日(古特曼在 1950 年去世)在致索勒姆的信中称:"关于古特曼已经开始写的回应,我是通过他本人知道的。他在几年以前写信告诉我(大概有八年十年了吧),他已放弃继续撰写对我的回应,因为我自己也放弃了《哲学与律法》中招惹是非的立场。这是正确的,因为我对古特曼在迈蒙尼德解释中关于理性与启示的同一性命题公开表示赞同,在我现在的赞同中,我以前表示的拒绝'被抵销'了;可以说,为反对古特曼的温和理性主义,我曾走在从犹太教托马斯主义向激进'理性主义'过渡的道路上,现在我站在了右翼一边(因为右边是真理,左边却令人捉摸不透,没有谁比您更明白这一点),而在《哲学与律法》中我却站在左翼:古特曼始终处于中间(现在,我试图向一种温和的理性主义迈进,但我担心,这可能比以前的两种立场更难以接受)。无论如何,我始终认为,古特曼的批评极其重要"。

1972 年,索勒姆把从古特曼遗物中发现的批评文章的打字稿提供给施特劳斯时,施特劳斯表达了关切(1972 年 11 月 17 日的信)。施特劳斯在 1973 年 1 月 2 日的信证实他已收到此稿。这篇写成于 1940 年至 1945 年之间的文章,在施特劳斯去世不久由派恩斯公之于众:〈宗教哲学还是律法哲学?〉(*Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?*),耶路撒冷 1974,Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities,卷六。

"激进理性主义"立场。这篇文章以其非同寻常的坦诚构成了一个过渡阶段,由此转向 1938 年以更审慎的态度和极度的专注而撰成〈论《迷途指津》的文学性质〉一文。①

《哲学与律法》的引言在许多方面都采取一种特殊立场。它处在一个与后面的文本建立了明确关系的框架之内,没有此一框架便不可能在 1935 年发表,尽管如此,引言却是一篇有独立地位的文章。它在几天之内写成,是施特劳斯所写的最精彩的文章之一。其重大论题对施特劳斯未来的研究来说,乃纲领性的。这些论题包括:对启蒙运动与正统思想之间争论的重新理解、一切要建立"耶路撒冷"与"雅典"的合题的尝试必然失败、理性的自我毁灭乃现代理性主义的逻辑结果、要求重新对启示信仰进行哲学分析等。在将近 30 年以后,施特劳斯仍然完全认可对"出于真诚的无神论"的分析,这是一种"有着善良或恶劣良知的无神论"(Atheismus mit gutem oder auch mit schlechtem Gewissen),"恰恰通过其良知本性、通过其德性而与以往时代所恐惧的毫无良知的无神论区别开来"。施特劳斯将引言中的关键段落逐字逐句逐译成英文,以便将之收入他的"自传性序文"。② 由于〈引言〉着力表达了对考察《哲学与律法》貌似历史性的论题具有指导意义的哲学意图,它从狭义上看同时是一篇导论,是一篇进入第二到四部分的引子,因而是使全书成为一个整体的部分。

---

① 〈论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说〉,页 197 - 198、200 - 204、205 - 206、207 注释 33,页 209、215、224 - 225。〈文学性质〉于 1941 年发表,收入《迫害与写作艺术》,页 38 - 94。

② 《哲学与律法》,页 17、18、19、20、23、24 - 26,并参《古代和现代的自由主义》,页 254、255、256;《施特劳斯文集》,卷一,页 50、51,尤其页 52 - 53。

1935 年 5 月 9 日,施特劳斯从剑桥致函科耶夫:"请您读一下引言和第一篇文章。引言行文颇为大胆,仅此一点就足以使您感兴趣。然后,请写下您的看法。我本人认为这是我所写的最好的一篇"。科耶夫的评价没有流传下来。来自施特劳斯的朋友和熟人圈子里的同时代人的反应,差别很大,从洛维特的揣测到古特曼的设想:洛维特说施特劳斯偏袒正统思想,[①]古特曼认为施特劳斯与"现代存在哲学"的立场一致。[②] 施特劳斯几年前在致克吕格的一封信中曾称之为"perscrutatorem cordis mei"("我心灵的探幽者")的克莱因,则承认自己面对引言最后几页提出的问题有些无可奈何:"可是,迈蒙尼德的启蒙要将我们引向哪里? 我完全明白,这里不可能立即给予回答,这是我们在总体上所处的环境:抢先作出回答意味着完全不愿再重新理解。"克莱因由惊愕转入思考:"遵循你的表述,人们毕竟还可能得出下述结论:正统思想又有何不可? 我觉得,当你并没有将'真诚'等同为'爱真理'时,你自己倒讲出了非常非常重要的一点。所以,一切都仍然未成定论。我自己对此没有任何异议。不过,显然人们会反对你的这一说法"。[③] 相反,对索勒姆而言,最重要的问题绝不可永久没有定论。"在这些日子里",索勒姆在 1935 年 3 月 29 日写信给本雅明(Walter Benjamin)说,"在 Schocken 出

① 参阅洛维特 1935 年 4 月 15 日致施特劳斯的信。施特劳斯在 1935 年 6 月 23 日回复说:"何况我并非正统的犹太教徒!"(载《独立哲学杂志》1988 年,卷 5,页 108)1934 年 2 月 14 日,施特劳斯在另一个场合对索勒姆说:"我并非正统派,绝不会被考虑纳入一个正统机构,因为我不可能做出任何让步,这一点我几乎无须对您多说。"

② 古特曼:《宗教哲学还是法律哲学?》,页 6,另参页 26 - 27。

③ 1935 年 5 月 6 日的信(施特劳斯档案,第 2 箱,卷 6)。"我的心灵之探索者"这一说法见施特劳斯 1932 年 8 月 19 日致克吕格的信。

版社为纪念迈蒙尼德而出版了施特劳斯(我曾为他在耶路撒冷担任教职而奔波)的一本书,这本书对一个正谋求在耶路撒冷的教职的人来说,其勇气不得不令人惊叹,因为这本书开始便详细论证(虽然全系狂言)了对无神论的坦诚认信,并将之作为最重要的犹太教口号!你的教授资格论文的前40页也只能甘拜下风!我惊叹这种道德,为一个如此精明的人感到惋惜,施特劳斯分明是在自觉而又自愿地招来自毙。可以理解,在这里至多只可期待三个人拥有特权来聘请一个无神论者担任以宗教哲学命名的教职"。本雅明在5月20日对此消息作出回应说:"……我很重视施特劳斯的这本书。你就他所说的,符合我一直为他描绘的可爱的形象"。①

(本卷《施特劳斯文集》)第二部分的早期文章,是克莱因在时隔半个世纪以后做出的判断独一无二的证明:1920年施特劳斯与克莱因在马堡初次相遇,在此时和此后他们亲密交往的年代中,施特劳斯的最大兴趣体现在两个问题上:上帝和政治。②从施特劳斯最早发表的两篇文章——围绕犹太复国主义争论的一篇参与文章和对奥托(Rudolf Otto)的《论神圣》的一篇短评——开始,上帝和政治问题就像一根红线,贯穿于施特劳斯20年代的文章和书评,其重心表现了1929年前后休止期以前的文章的完整内容,这些文章与博士论文一起,构成了施特劳斯早

① 索勒姆编:《本雅明与索勒姆书信集:1933 – 1940》,法兰克福,1980年,页192 – 193、197。

② "在我和施特劳斯先生读书的年代,我们可以说曾没完没了地聊过许多事情。他首要的兴趣是两个问题:一是上帝,二是政治。这些并不是我研究的问题。我研究……黑格尔、数学和物理"(《剖白》,页1)。

期著作的第一组文章。[①] 施特劳斯自己也许很可能不会将这些投给报刊的文章编入文集;他甚至没有将它们汇集在一起存入私人文档。至于发表他以 22 岁的弱冠之年在汉堡师从卡西勒(Ernst Cassierer)时写的博士论文,施特劳斯肯定想都没有想过:1970 年,施特劳斯称自己的博士论文是"a disgraceful performance"("丢人现眼",《剖白》,页 2)。然而,鉴于研究雅可比(Jaccobi)的那篇博士论文目前已译成法文出版,[②] 其他译本也即将出版,看来现在是出版可靠的德文原本的时候了,因为,上帝问题已经在其中出现。1923 到 1925 年间的犹太复国主义的文章和表态,更清晰地表现了"自传性序文"所阐明的思想发展的出发点,这种发展的哲学旨趣蕴含在它对柏拉图《理想国》的真理的证明。按《理想国》的说法,哲学始于对个体具有义务性约束和制约的政治见解,它本身是作为对这些见解的本性或局限到冷静认识而得以实现的。

早期论著的第二组包括施特劳斯酝酿或者已露端倪的"改变方向"的文章。除了对埃宾豪斯的书的书评外,这些文章以前从未发表,因此,这些文章也就补充说明了造成上述"改变方向"的因素,我在上文将这些因素分成五点作了说明。我们在"综观论"这篇文章末尾遇到"科学产生于其中的世界在圣经意识降临以前是怎样的?"这一问题,与这个问题相联系,施特劳

---

① 这里包括此前已公开发表的所有文章。未来也许还会冒出某篇报刊文章。比如尼沃内(F. Niewohner)曾友好地向我提到,卡维奇卡(J. R. Cawitschka)在为撰写关于布洛伊尔(Isaac Breuer)的博士论文搜集资料时,发现有一篇题为 *Ecclesia militans* 的文章。

② 载 *Revue de Metaphysique et de Morale*,99,1944 年,第 3 期,页 291 - 311,第 4 期,页 505 - 532。译文的依据是我赠送给芝加哥大学图书馆专题文献收藏部的慕尼黑打字稿复印件。

斯有力地宣告:"只有立足于这个世界,才会取得能够彻底地提出问题和作出回答的视野"。我们现在有可能追随施特劳斯从他预选的《当今的宗教状况》,开始引入并逐步阐发他对埃宾豪斯的书所做的评论中首次运用的"第二洞穴"观念。[①] 另外,1931 年,施特劳斯曾有意要将"综观论"批判改称为"时代诡辩论"(Sophistik der Zeit)批判,[②]这可以作为施特劳斯具有嘲讽或者"本质上属于一切——不论柏拉图式的还是现代的——启蒙思想的"使人"捧腹"的能力的早期例证(参见 1933 年 7 月 17 日致克吕格的信)。以《当今的宗教状况》为题的论述直观地说明,施特劳斯多么善于将为他预设的主题轻而易举地变成自己的主题,并将它放在自己认为得体的辨析层面。在〈柯亨与迈蒙尼德〉一文中,我们得以看到施特劳斯对迈蒙尼德所做的新解释的首次表述,它经过相当长的一段路才进入《哲学与律法》

---

① 1931 年 10 月 15 日施特劳斯致函克吕格:"在把当今看作第二洞穴的观点上,现在我发现了第四个与我们持相同见解的人:埃宾豪斯。他的报告《论形而上学的进步》有几段非常精彩的论说;我将在 D.L.Z 上预选此文"。关于"第二洞穴",参见《当今的宗教状况》,页 386 – 387;《评埃宾豪斯》,页 438 – 439;《当今的精神状况》,页 451 – 452、455 – 456、461;《哲学与律法》,页 14、46;《迫害与写作艺术》,页 155 – 156。参阅《施特劳斯的思想活动》,页 21 – 28 和 42 – 43。

② 1931 年 2 月 27 日致克吕格的一封信中写道:"附上《综观论》,请转交给戈加滕(Gogarten),我想修改一下,使下半部分暗示的批评更详尽,尤其要指出曼海姆(Mannheim)始终完全'无能为力',他探索作为科学的政治和乌托邦,却对柏拉图毫不了然(请原谅我说的这句粗话!)。我将指出这一倾向,给全文加上一个标题:时代的诡辩术。我要将关于当今宗教状况的报告里详细讨论过的论题(第二洞穴等)融入其中。我希望这篇按照现在的计划修改过的文章会使您更明白,也使您从中得到消遣,至少比现在要好得多。总之,如果戈加滕乐于向一个合适的出版家推荐这篇将增补和修改的文章,不论作为一家杂志的稿件,还是单独的小册子,我将高兴地着手修订。"在施特劳斯档案第 8 箱第 4 卷中,有一份两页长的题为"时代的诡辩术"的分段提纲手稿。

的第四部分。[①]最后,《当今的精神状况》使我们看到了施特劳斯将其自我历史反思作为对历史意识的回答,并说明了尼采在这种自我反思中扮演的角色。

[本卷《施特劳斯文集》]早期论文的第三部分,包括施特劳斯为《门德尔松全集》50 周年纪念版撰写的引言。施特劳斯最初是受犹太学研究院委托写这些引言的,1925 年 2 月至 1932 年 10 月,施特劳斯是该院研究人员,研究院在 1926 年委托他负责门德尔松大部分哲学论文的编辑出版事宜。[②] 施特劳斯参与编辑的 50 周年纪念版前两卷——《哲学与美学论文》卷二和卷三第一册,于 1931 和 1932 年出版。施特劳斯独自编辑并在 1932 年提前完成的卷三第二册,由于 30 年代的政治环境未能出版。[③] 除了研究霍布斯和中世纪哲学以外,施特劳斯仍继续修订《上帝的事务抑或得救的天意》以及《清晨时分》和《致莱辛的朋友们》。1936 年已完成打字稿的《上帝的事务抑或得救的天意》的引言,1962 年施特劳斯作为献给克吕格的纪念文集的文

---

① 1931 年 5 月 7 日,施特劳斯向克吕格叙述他 5 月 4 日在柏林犹太科学院礼堂作的报告:"上星期一,我作了一场关于柯亨与迈蒙尼德的报告。我试图指出,柯亨的下述论断无论如何都有道理:迈蒙尼德基本上是柏拉图人,而不是亚里士多德主义者;当然,人们不可能像柯亨那样直接指出这一点。我在这个报告中第一次公开了我关于伊斯兰-犹太教的经院哲学命题(它在柏拉图的《理想国》和《法律篇》限定的框架内理解启示)。可惜您不在场;我很想听听您的看法。您也会看到,我从您的柏拉图讲义中得到了多大的益处。"

② 1933 年 11 月 30 日致阿德勒的信(施特劳斯档案,第 4 箱,卷 1)。当犹太科学院在 1931 年底陷入经济困境时,不得不解雇所有工作人员。

③ 1932 年 8 月 21 日 Iiteida 致函克吕格说,关于门德尔松《清晨时分》的评论,"如可能,将在近期完成"。1933 年 2 月 7 日,施特劳斯提到正在撰写《上帝的事务》(Sache Gottes)的引言。

章发表。[①]相反,施特劳斯却没有看到自己同样在居留剑桥期间写成的关于《清晨时分》和《致莱辛的朋友们》的长文[②]刊印成书:卷三第二册连同施特劳斯就门德尔松与雅可比关于莱辛的斯宾诺莎主义争论所作的叙述,读起来犹如侦探故事,但直到1974年,也就是施特劳斯去世几个月之后,才发表——收入阿尔特曼(A. Altmann)主持下继续编辑的50周年纪念版。

第二次世界大战以后,施特劳斯一直考虑以未发表的围绕莱辛的争论的手稿为基础,写一篇题为《关于斯宾诺莎的论辩》的论文,它将与施特劳斯部分已发表、部分有待写出的文章一起,构成一本书的倒数第二章。施特劳斯估计得有350页篇幅,并拟于1948年出版,这本书有一个临时性标题《哲学与律法:历史论文集》(*Philosophy and The Law: Historical Essays*)。在一份打字稿中,施特劳斯拟定的十二章的题目是:1. 现代犹太教哲学及其局限,2. 耶路撒冷与雅典,3. 苏格拉底的两张面孔,4. 如何着手研究中世纪犹太教哲学,5. 迈蒙尼德的政治学,6. 迈蒙尼德的伦理学,7. 《迷途指津》的文学性质,8. 法拉比论柏拉图哲学,9. *Cuzari* 中的理性法则,10. 迫害与写作技艺,11. 关于斯宾

---

① 1962年9月12日,施特劳斯写信给克吕格说:"你就我为纪念文集提交稿子的事写信给我,真太好了,我想这很合适,因为你对莱布尼茨怀有浓厚兴趣。我很抱愧,由于出版人的严重失职而产生的错误,文章以前发表过了:它写成于1936年,用于《门德尔松全集》50周年纪念版(Jubilee edition)卷三第二册,只是该卷由于当时的环境而未能出版。"

② 1937年5月31日,施特劳斯致函50周年纪念版主编古特曼:"至于门德尔松全集的引言,我完全没有提及[关于莱辛的斯宾诺莎主义]争论的影响和后果。但成书的经过如此不清楚,且未得到说明,所以不可避免地得作一个较为详细的叙述,而且,对《清晨时分》第13至15章的理解,完全有赖于对成书经过的了解。在我看来,非常重要的是,成熟的斯宾诺莎主义概念在整个前期并未出现。此外,我希望能够尽快将引言奉上,请您评价。"

诺莎的一场论辩。12. 智者拿旦。[①] 取代这个从未实现的著书计划的,是 1952 年发表的《迫害与写作技艺》。

像施特劳斯 1937 年在剑桥想就莱辛为题写的书一样,关于智者拿旦的一章不曾动笔。因此,对于施特劳斯重新发现显白和隐微言说方式具有特殊意义的这位作家(莱辛),[②] 除了写于 1939 年底但未完成、身后才发表的寥寥几页献给他的短文〈显白的教诲〉以外,[③] 我们能看到的只有施特劳斯为《忆莱辛》写的一篇序文(作为本卷《文集》最后一篇)。序文以下面几句话作结:"此外,作者没有忘记自己的民族对德意志民族的伟大儿子理应表达的感激之情,尤其在这告别的时刻。"施特劳斯起初写的是"分离的时刻",后来以"告别"取代"分离"。施特劳斯在生命临终之时,在致阿尔特曼的一封信中曾回忆到一度计划写的关于莱辛的书的标题,他称为《告别德国》:"1937 年,我曾有意在(为《清晨时分》和《致莱辛的朋友们》写的)引言的最后部分或写一部独立的文章(以《告别德国》为题)表述莱辛关于上帝和世

---

① 暂定标题为《哲学与律法:历史论文集》的一本书的计划,参见施特劳斯档案,第 2 箱,卷 2。该书 7、8、9、10 章所列标题,在拟订计划时已经成文并发表,第 6 章存有打字稿,后作为遗稿发表,第 2 和 4 两文是施特劳斯后来写成并发表的。参阅《施特劳斯的思想活动》,参考文献:A18,B29、31、36、38、61、129。

② 1970 年,施特劳斯在《剖白》(页 3)中说:"在这一研究[对斯宾诺莎的《神学政治论》的研究]中,我受益莱辛良多,尤其他的神学论文,其中有些带有可怕的标题。顺便说,莱辛同样是一个就我熟悉的哲学论题仅仅进行即席生动对话的作者。莱辛的著作是我的案头读物。这就是说,我从他身上所学到的,超过我当时所能知道的。正如后来我认识到的一样,莱辛提到了我对显白与隐微叙述之间的区别及其根据所发现的全部东西"。【中译编者按】《莱辛神学文集》已经由朱雁冰教授译出,即将由香港道风书社出版;关于莱辛神学思想的研究,可参见维塞尔,《莱辛思想再释》,贺志刚译,北京:华夏版 2001。

③ 参阅《施特劳斯的思想活动》,页 15。〈显白的教诲〉的德译文载《全集》卷四(【中译编者按】中译见《基督教文化评论》【香港】14,陈建洪译)。

界的中心思想，其中的关键之点今天还像当时一样清清楚楚。可是'计划订了多次……'，我还可能做的唯一一件事，是对我的好学生强调莱辛，在适当的场合说出我受益于莱辛的东西。"①

正如《文集》第一卷的编辑情况，在第二卷的前言结束时，我要特别感谢施特劳斯著作权监护人、芝加哥大学杰出的政治科学教授克洛波西(Joseph Cropsey)和弗吉尼亚大学古典学教授(施特劳斯女儿)克莱(Jenne Strauss Clay)全力促成本书的出版，后者向我提供了她父亲著作的手稿，并始终表示愿大力协助。巴黎大学阿拉伯哲学教授布拉克(Remi Braque)1988 年主编了在巴黎以《迈蒙尼德》为题出版的施特劳斯关于迈蒙尼德论文集，这位令人景仰的教授欣然承担了本卷阿拉伯文和希伯来文部分的校订。在我解读施特劳斯手稿边注中的阿拉伯文和希伯来文段落时，芝加哥大学主讲富兰克林讲座的政治科学教授莱纳(Ralph Lerner)和哥伦比亚大学主讲 Salo Wittmayer Baron 讲座的犹太史教授耶路沙尔米(Y. H. Yerushalmi)给予了我非常有价值的帮助。我非常感激芝加哥大学专题收藏部及其负责人麦耶(D. Meyer)，他在我夫人和我于 1987、1989、1993、1994 和 1996 年到施特劳斯档案室工作期间，给予了友善的支持。当时任《独立哲学杂志》主编的杜克(G. E. Tuker)博士，在 80 年代让我读到施特劳斯与克莱因、科耶夫、克吕格和洛维特的绝大部分来往书信。安娜波利斯的圣约翰学院图书馆馆长金泽(K. Kinzer)和克莱因文献监护人楚克曼(E. Zuckerman)博士，则帮助我读到施特劳斯致克莱因书信中未读到的部分。我得以读到施特劳斯致索

① 1971 年 5 月 28 日致阿尔特曼的信，收入阿尔特曼为 50 周年纪念版卷三第二册所写的"前记"(Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974)，页 ⅶ。

勒姆的书信,应感激耶路撒冷国家和大学图书馆手稿和档案部主任魏泽(R. Weiser)。Frommann-Holzboog 出版社业主霍尔茨布克(Guenther Holzboog)允许我将施特劳斯为《门德尔松全集》写的引言收入本卷。感谢我的朋友伯纳德特(Seth Benardete)和布鲁尔(Christopher Bruell),我们在以往岁月有过无数次交谈,在交谈中,这篇前言中的某些思想第一次得到了检验。

雅　法

施特劳斯、圣经与政治哲学

游斌　译　程志敏　校

1988年1月，我收到一封很有意思的来信，信是两位比我年轻的学者写来的，一位是北卡罗莱纳大学的阿恩哈特（Larry Arnhart），另一位是马萨诸塞州阿桑普逊学院（Assumption College）的梭仁桑（Leonard Sorenson）。[①] 本文就是对他们的回复。他们在信中向我提出有关上帝与人、圣经与哲学的问题，其直接与全面是我近45年教书生涯中前所未有的。他们的问题由我1987年底发表的名为《施特劳斯分裂之危机》的论文所引发。[②] 那篇论文乃根据我同年早些时候在“新社会研究学院”（New School for Social Research）的演讲修改而成，演讲场合是一个研讨会，讨论外国出生的学者对人们理解美国宪法的贡献，时值庆祝

① 我的回信写于1989年2月13日。在本文中，我做了少许修改，并为那些不了解我们通信背景的读者加上了正式的学术参考文献，还加了一些注释。

② 见拙文《施特劳斯分裂之危机》（*Crisis of the Strauss Divided*），刊于《社会研究》（*Social Research*）54:3（1987年秋季号）：579－603页。

美国宪法诞生200周年，我应邀谈施特劳斯的贡献。[①]

在演讲中，我部分地以施特劳斯的这一主张为方向，即在有关人类生活的最高原则问题上，启示与理性——耶路撒冷与雅典——之间的对立不可调和。此外，我还以施特劳斯另一主张为方向，即按照亚里士多德，城邦的目的（即政治生活的目的）就是德性的目的。我还注意到施特劳斯的这一主张，也就是说，即使启示与理性在对德性所适合的一个或多个目的上有理论分歧，两者在实践上对何为道德的看法本质上还是一致的。我还进而以施特劳斯如下主张为方向：西方文明的真正生命乃依赖于启示与理性之间不断的也是永恒的对话。但是，这种对话的持续性和德行，乃依赖于对话始终是理论性和政治性的权利，而就对话所采取的方式来说，不能单方面要求之或托付之。在后古典世界，宗派性的（sectarian）宗教权威或者宗派性的哲学权威领导下的政府同样是全权的和令人厌恶的。由此观之，就美国宪法史无前例的政教分离以及它对宗教自由、言论及出版自由的保证而言，不可将美国宪法的目的视为降低了政治生活的目标，反而应看作将人对真理的最高志向从政治欲望的极权统治下解放出来。在此意义上，美国宪法可被视为西方文明的最佳政体。然而，这种政体从一开始就受到威胁（尤其是在有关奴隶制的争论中），接着又受到现代哲学中终于虚无主义的道德相对主义的更大威胁。在我看来，施特劳斯对现代哲学的批判，主要就是要达到克服他常说的“理性的自我解构”，从而有可能在德性和道德的问题上重新建立起古典哲学和圣经同等的权威。我

① 在这个研讨会上，安姆斯特大学（Amherst）的加特伯（George Kateb）谈阿伦特（Hannah Arendt），弗吉尼亚大学的吉米诺（Dante Germino）谈沃格林（Eric Voegelin）。

相信，这种重建完全就是美国宪法精神的重建。

最后我要说的是，虽然我不断引述施特劳斯以作为我的主张的基础，但我并不是靠施特劳斯的权威来支撑我的结论。其他研究施特劳斯的学者可以在他的著作中得出与我相当不同的结论，在某些情况之下，甚至得出相反的结论。在这里（正如在别处一样）我所说的只是我认为对的东西，以及在施特劳斯的著作中那些让我如此认为的东西。别人在像我这样思考时，必然会判断我的思想是否正确。

先生们：

在 1988 年 1 月 27 日的来信中，你们提出了一连串质问（借用林肯的说法），我现在对此作答。你们如此关注而使我受宠若惊，但是，无论基于我的自知之明，还是出于基本的礼貌，我都不会认为，我的响应就包含了答案。我只希望能对你们的继续讨论有所帮助。

你问及“两个一般性的问题，而其他的问题都从属于它们”。

（1）对圣经启示来说，什么特定的、本质性的教导是新的、独一无二的？

首先，我的回答是：与宇宙相分离的而又作为宇宙创造者的独一上帝（One God）观念。由于上帝既是与宇宙相分离的，又是独一的，因此，也是不可知的。我们可以恰当地认为，我们只能认识那些具有类的特征，从而可以按种或属的成分来区分的事物。也就是说，当我说“这是一把椅子”，意指可能有无数的椅子存在，每一把都与这一把不同，而又同样都是椅子。理性意味着，在这把椅子中发现椅子的理念，并因此明白为什么殊相与共相相异。一旦我明白了椅子是什么，也就明白了除这把椅子之外，为什么

还能有相当多的椅子。进而,我们通过感觉而经验到的任何殊相,不管它可被设想得多么特别,都立即意味着其同类中的其他特殊对象存在的可能性。例如,第一个灯泡、第一架飞机,无论什么东西的第一个,都说明了这一点。这也同样适用于任何可由想象力构想出来的东西:例如,半人半马的怪物一半是人,一半是马。也许我从未经验到这样的怪物,但只要想象出了一个来,我就知道还能想象出与它相像却又与之相异的其他怪物。

但是,圣经的上帝(the God of the Bible)不仅是一个,而且是惟一可能的独一(One)。因此,上帝不能成为知识的对象,也不能想象出来。一个可以想象出来的神是异教的神(而这类异教的神却总是所在多有),不是圣经的独一上帝。这就是为什么《十诫》的第二诫禁止造偶像,也就是说,禁止任何把上帝当作感觉对象、从而认为上帝可以成为知识对象的想法。正因为上帝不能成为知识的对象,所以他才能、并且必须要成为信仰的对象。有清晰和明确的知识论理由来回答为什么是信仰而非理性,才具有优先性。

概而言之:对于一个只能是一个的东西,我们一无所知。如果上帝是独一的,再没别的上帝,人们就不可能有上帝的观念(idea of God)。上帝是独一的,在他里面找不出殊相与共相的区分,而这在人类无助的理性之安排中,却是一切可知性的基础。因此,上帝不可知。这是圣经的根本前提。

由于人类对经验的内在反思或者推理不能使人得出圣经上帝的观念,由于圣经的上帝不是一个观念,也不是内在于自然秩序之中的原因,启示之为上帝与人的沟通形式也就是"合情合理的"。启示的标志是神迹,虽然创世本身就是最大的神迹。《创世记》第一句话就表明了这一点,它诉说了某种只有上帝才能知

道和见证的事情。其他所有神迹都是次一等的，但是，它们存在的原因都已经包含在创世故事中了。上帝为何与人沟通的原因，应该包含在他要把他对自己创造世界和人之解释传达给人的原因之中。如果最高的事情（上帝及其创世故事）是不可知的，那么人的最高能力或人的德性也就不能是理论智能。例如，按亚里士多德的说法，实践智能是为理论智能服务的。在圣经中，理论智能为那种对《圣经》（或《托拉》〔Torah〕，或《律法书》）中所记载的上帝言行的研究取代了——或许是包含了。

> 不从恶人的计谋，不走罪人的道路，不坐亵慢人的座位，惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。（《诗篇》1:1－2）

你们第二个一般性问题是这样的：

（2）如果圣经启示构成了哲学无法回答的挑战，按施特劳斯的说法，因此“启示是对哲学的拒斥”，[①] 人们为什么不该拒绝哲学？

“启示拒斥哲学”有着与“吾知吾无知”几乎一样的模糊性。施特劳斯将这样的“拒斥”当成启示的代言人（如果可以这样说

① 这句话引自 NRH，页 75。这句话出现在一长段话的末尾，是一句话的后半部分，不是开头部分。原文如下：哲学必须承认信仰乃是可能的。但是，承认启示之可能，就意味着承认哲学也许是极不重要的。承认启示之可能，就意味着哲学的生活不必然地，也不显然地，就是正确的生活（the right life）。这种将生命献身于追求那些对人之为人有用的显明知识的哲学，将仰赖一个不明显的、独断的和盲目的结论之上。这只会巩固信仰的命题，即如果没有对启示的信仰，就不可能言行一致，不可能有一种言行一致和完全真诚的生活。单单哲学与启示不能相互拒斥的事实就包含了启示对哲学的拒斥。

的话),完全就像苏格拉底在《克里同篇》(Crito)中将法律的观点(这是雅典人的托拉!)当成雅典法律的代言人一样。

有亚里士多德式的格言如是说:"当我们拒斥了所有的错误之后,剩下的就是真理了"。拒斥是哲学的方法,而非启示的方法(人们在"你们应当……"或"我是……"这类表达法中发现了圣经的"方法")。施特劳斯用启示来拒斥哲学,是一个苏格拉底式的辩难。这并不意味着如此拒斥不是当真的,也不意味着因让启示论证依赖于哲学而就颠覆了它。在理性可以作为充分指导的一切事情上,上帝创造的是有理性的人,并且将服从理性设定为人的天职。哲学作为人类理性的完美性而言,亦是上帝恩赐的完美礼物。只有哲学的功能才可以被设想为各不相同的,而这取决于哲学的那种功能是被理解为对神圣启示的教导起最终作用,还是被理解为完全等同于其本身在人类生活中最为神圣的本质理性。

你们从《自然权利与历史》中引述的句子的上下文非常重要。施特劳斯表明,在韦伯那里,启示如何被化为"价值判断"——崇高如何化为滑稽。在重建启示的尊严中,施特劳斯表明,为什么理性与信仰的冲突并不是宣称理性无能的根据。因为我们也许分不清两座高耸入云的山究竟哪一座更高,但这并不意味着我们就连山峰与坡丘都分别不出来(这是施特劳斯的名言,我多次不加引号地引用)。

在施特劳斯那里,启示论证成为对苏格拉底的政治哲学和圣经都仰赖的共同基础的辩护。"吾知吾无知"——这种对无知的意识,对认知需要的意识——本身就使满足这种需要主要是靠理性还是靠信仰的问题悬而未决。苏格拉底在智能中的进步——这种进步也可以说要归功于每一次苏格拉底式的谈话——总伴随着不

断增长的对无知领域的意识。作为苏格拉底智能进步的结果，宇宙的奥秘、存在的奥秘是在增多而不是在减少。如果哲学的目标随着每一步所谓的推进都往后退一步，一个苏格拉底主义者又怎么知道他的"进步"是在"智能"之中呢？如果哲学对理性的终极意义充满信心，难道哲学不与人们对圣经上帝的信仰一样，依赖于一个信仰行为吗？因此，理性自身指向且无法合理地否定这样的可能性：存在的奥秘不可测透，因为宇宙的创造者就是一个与他自己创造的宇宙相分离的、超越于存在之外的神秘上帝。

现代理性主义以这样的形象进入人们的视野，它企图通过用如此激进化的怀疑主义来解开存在的奥秘，就好比要把怀疑主义驱逐出哲学。现代理性主义（尤其在笛卡尔那里，斯宾诺莎亦然）企图找出一些无可怀疑的前提，接着用归纳或演绎方法得出一些不能被怀疑、亦无需任何"对理性的信仰"的结论。如是，它相信有可能最终将哲学转化为智能。这种将作为"智能之爱"的哲学转化或圆满化为智能本身的行动，如果成功的话，就既将终结苏格拉底式的怀疑主义，亦将终结圣经信仰。因为在这种情况下，既无需探求、亦无需信仰什么。施特劳斯对现代哲学的批判表明，这项事业比我们时代其他任何精神事件都更加地不可能。他关于理性的自我解构会终于虚无主义的论证，证实了苏格拉底的怀疑主义以及圣经信仰要比那些想要取代它们的现代企图优越得多。无论圣经信仰与苏格拉底的怀疑主义之间多么内在地不同，在与现代理性主义的相异性方面，却站在了一起。它们都运用理性——无论是作为自主的理性还是启示的婢女——来建立道德判断的权威性。虽然对于道德的终极目标有着不同看法，然而在何为道德的问题上，它们却大体一致。在其自传性的《斯宾诺莎的宗教批判》英译本序言中，施特劳斯引用

了《申命记》4章6节：

> 所以你们要谨守遵行。这就是你们在万民眼前的智能、聪明。他们听见这一切律例，必说："这大国的人真是有智能、有聪明"。（*SCR*1965，页30）

为什么圣经期望"万民"——也就是"外邦人"——在谈到以色列人时，会说他们"有智能、有聪明"？如果上帝并未将什么直接启示惠予外邦人，他们脑壳中的什么东西使他们能够识别智能、聪明（请记住美诺[Meno]难题）？为什么上帝期望在比较不同国家的法律时——假如对一个有智能并且有理解力的法官来说——会表明摩西律法具有更高的义？难道圣经不是预设了辨明智能是人类的潜能吗？难道圣经不是预设了公义乃所有法律而非仅为托拉的目标吗？难道这因此就预设了理性的教导与启示的教导并不互相矛盾，理性与启示都是上帝给予人类的礼物？在不可知的独一上帝的命题中，没有什么能让我们不相信：上帝的行为之一就是把我们造成理性的存在物，通过我们的理性，我们可以了解所有包含在"自然的法则和自然的上帝的法则"观念中的东西。当施特劳斯很小心地说旧约中并没有只言片语谈到"自然"时，他所要强调的是，正义与不义的经验构成了人类一切经验的基础（部分地见之于他从旧约中摘出的为《自然权利与历史》所作的题记）。[①] 圣保罗宣称：

---

① 《旧约·撒母耳记下》12章中拿单和大卫的故事，就是人类甚至能够分辨自己的不义行为的一个例子，这与柏拉图《美诺篇》（*Meno*）的故事相反。它说明，如果将我们的人身（persons）遮蔽起来，我们就能够像一个中立的观察者一样看待这些行为。在此，施特劳斯告诉我们，对自然权利的认识并不依赖于要先发现自然。

> 没有律法的外邦人若顺着自己的本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非。（2：14－15）

这段话与《申命记》4章中的那句话是一致的，也暗示了某种如同自然法的东西，虽然那种概念还没有清晰地系统阐述。从圣经的观点看来，上帝启示的道，而非自主的人类理性，才是最高智能的源泉。但是，理性的角色——从而与形而上学截然不同的政治哲学与自然权利的角色——并不因此就被否认或者哪怕被贬低。看一看施特劳斯在《城邦与人》导论中所说的一段话：

> 对于每一个人来说，倾听并遵从来自正义之城、信实之城的圣言，是不够的。要在异教徒中推广那种圣言，不仅如此，还要尽人力之可能清楚和充分地理解它，我们就必须考虑到，如果让人自己，让他依照自己的能力去做出适当的判断，他能在多大的程度上认识正义之城的纲领。但是，在我们这个时代，表明政治哲学是神学不可或缺的婢女，其紧迫性远比不上表明政治哲学是社会科学当之无愧的女王……甚至尘世中最高级别的法庭也更可能会听从社会科学的论点，而不是听从作为活生生上帝之圣言的《十诫》。（*CM*，页1）

在这里，施特劳斯把政治哲学称为“神学不可或缺的婢女”。但是，他认为，表明政治哲学是“社会科学当之无愧的女王”更为紧要。我认为，在我们这个时代，确立政治哲学作为社会科学的统治者，已经成为圣经宗教和道德得以生存下去的最为必要的条件。[①] 在历史现代性（historical modernity）框架之内，启示的权威不能、也不应该成为政治权威的基石。因为，启示的道德教诲在很大程度上（正如圣经自身所证实的）就是理性的教导，所以，在一个非宗派主义的政治体制下，政治哲学可以为一种与启示相一致的道德教诲提供权威。在我们这个时代，启示已经被困顿和混淆为“价值判断”了，施特劳斯在论韦伯的一章里已经清楚表明这一点。在现代哲学不是转型为智慧，而是转型为虚无主义之后，人们已经按照自己最强烈的欲望来随意解释圣经。例如，同性恋权益运动就大张旗鼓劝说主流教会，说“爱你的邻舍”的诫命是对男女同性恋的神圣肯定。充满欲望的委身也被等同于启示，或者说与启示混淆到一起。启示的不可拒斥性与所有“价值判断”所谓的不可证明性混淆在一起，并由此而被当作是拒绝所有权威性道德教诲的又一理据。

但是，从圣经的观点言之，对启示权威的遵从并不是独断的。我再说一遍，因为上帝是独一和与宇宙分离的，所以，启示就成为上帝告诉人类他们在宇宙中的真实地位、他们与上帝的

① 见拙文（政治哲学与荣誉：施特劳斯博士论文奖）（*Political Philosophy and Honor: The Leo Strauss Dissertation Award*），原刊于《现代》（*Modern Age*），21：4（1977 年秋季号）：页 387－394；作为附录重印于《如何反思美国革命》（*How to think about the American Revolution*，Carolina Academic Press1978）中。这个美国政治学协会的年度奖是施特劳斯的几个学生发起以纪念施特劳斯名义而建立起来的。它赞赏“将政治哲学当作政治学中的一支重要传统”，而非“当之无愧的社会科学的女王”，而是把政治哲学与公共管理、市政管理、经验理论、方法论等（也许）等量齐观。

关系的必要方式。虽然启示在来源和本质上是奇迹性的，但是，它并非主观的。上帝是一个客观的实在，他并不认可与无助的人类理性的教导相矛盾的主观道德。把权威性的传统作为人类幸福的基础的观念，是一个灵活的观念，在启示之光渗透到可能犯错的人类心灵中时，就足以能够解释这些错误。真正的传统之间的分歧——就算以圣经为基础的传统之间也常常大不相同——不应该被人当作判断所有传统都只是独断性的理据。自然权利和自然法的理念可被视为能将真传统与众多假冒者区分开来的方法。我们不能设想启示会认可那些与我们认为是天然正确的东西不兼容的道德。

我相信，从一开始就很清楚，苏格拉底的怀疑主义与圣经信仰是建立在同一个认识论基础之上的。不可能承认其中一个、否定另外一个。现代哲学之化为现代理性主义，现代理性主义又化为虚无主义，导致了对人类思想和行为的一切理性标准的拒绝。之所以如此，部分地由于虚无主义与"无中生有"教义之间的虚假相似性，而后者是圣经确实并且必定要主张的。现代虚无主义在这一思想上达到其顶峰，即每一个人都被鼓励去创造他们自己的道德世界。在虚无主义的世界观看来，没有什么可以阻止人自称具有上帝的品性。因此，信仰同等地成为了任何事情的合法性，或者不是任何事物的合法性。在这种情况下，只有对现代理性主义及它的变种——虚无主义进行拒斥，才有可能恢复圣经信仰对人类生命的真正担当。

让我总结一下这部分的讨论，我们看到，作为现代政治保守主义——现代政治自由主义亦不例外——的标志，那种对理性和理性主义（以及自然法传统）的攻击是在替虚无主义干事。表面上，这种保守主义似乎只是对现代理性主义的拒斥，实际上，

它是现代浪漫主义的工具，也是把心的重要性置于脑的重要性之上的思想载体。然而，它对心的偏重却缺乏那些已然贯穿于西方伟大宗教传统之系统思想的论证，无论它是塔木德（Talmud）还是教会法典（Canon Law），是《神学大全》（*Summa Theologica*）还是《迷途指津》（*Guide of the Perplexed*）。无论这些保守的基督徒和犹太教徒多么令人尊敬，他们却没有内在地抵御，比如说，那种欲承认同性恋或者其他（所谓的）性自由形式的合法性的要求。在拒绝了理性的权威之后，他们实在没有什么理由来反对各种欲望打着自由的旗号所提出的任何要求了。

下面我来谈谈你们的来信中可能会在下议院（House of Commons）称为“补充问题”的那些问题。它们共有六段，第一段是这样的，摘录如下：

> 你将圣经启示与信仰、法律、一神教及神的全能联系在一起。这些东西的这种联合（或者某种联合）是圣经启示独有的吗？其中，有没有一种联合比其他的更为重要呢？你虽然强调了信仰，但信仰的内容到底是什么，我们仍不清楚。说信仰的内容就是作为一个整体的圣经，就是对上帝顺服的爱，或者是将上帝视为解决那种支撑着哲学生活方式的怀疑之源泉，使得我们对于与异教相对立的圣经信仰的独特内容是什么仍然毫无所知。

我认为我已经回答了前面的问题。我想，大家不仅清楚，信仰（加上“对上帝顺服的爱”）可以作为“解决那种支撑着哲学生活方式的怀疑之源泉”，而且也清楚其所以然。当然，如施特

劳斯所说，同样，“人天然地可以在自由的研究中、在对存在之谜的清楚谈论中得到满足，找到天福”（*NRH* 1953，页 75）。人的一生应该“清楚谈论存在之谜”，还是毋宁用信仰来“解决”它，这仍是一个问题。当圣经信仰据说是要提供“自由的研究”的一种选择自由时，人类的自由所要求的只能是人们要承认这两种选择中总有一种与人类的自由相一致。现代理性主义，或者在其自身之中自我解构的虚无主义，代表着对人类自由的抛弃或否认。

你说到“与异教相对立的圣经信仰”。我认为在柏拉图的《欧绪弗洛篇》（*Euthyphro*）中，我们可以发现异教与哲学之间决定性的对抗。这个问题又可约化为是诸神之争，还是诸理念之争。（更一般地说，其现代等价物就是“相互冲突的价值”之争。）只有将诸神被降为有助于理念的角色时，诸神才会停止争斗，也就是说，才能为人类生活提供不相互矛盾的指导。在柏拉图那里（在亚里士多德那里更是如此），我们可以看到用哲学家来取代诗人（以及/或者智者）和诗人（以及/或者智者）的诸神，并以此当作人类不相互矛盾的道德训导之源泉。当然，哲学家并不直接统治，而是通过一群受哲学家教育和影响的新型诗人和智者来统治，或者，在亚里士多德那里，通过由哲学家教育出来的卓越人士来统治。但是，圣经上帝不受柏拉图对异教的批判的影响，个中原因，我认为我在前面已经讲得够清楚了。

你的第二大段“补充问题”以此而始：

> 你对作为犹太教律法的启示和作为基督教信仰的启示做了定义，并区分了两者。圣经启示的唯一性是在与犹太教律法相对立的基督教信仰当中找到的吗？

如果是的话，这是否就意味着犹太教律法本质上与异教启示和古代城邦更为接近呢？

你们所说的“犹太教律法”最初当然是一个古代城邦的法律。因为所有的古代城邦都声称他们的法律有着神圣的源头（正如柏拉图《法律篇》一开始即已点出的），古代犹太教在那一点上也可说是与其他古代城邦没有两样。然而，对上帝的信仰却是支撑并滋养摩西律法每一个方面的原则。因此，这样的信仰之于犹太教的根本性决不亚于它对基督教的根本性。然而，在犹太教中，对律法的顺服总是被视为对上帝忠诚的基本考验。由于没有这种合法性的定位，基督教更依赖或强调信仰的原则，而少顾及它们对于行为的影响。在一神论方面，古代以色列不同于其他古代城邦。这种不同性的一个结果就是：当以色列已不再是一个古代城邦时，当摩西律法（Torah）既不再是他们的民法也不再是他们的神圣律法时，犹太人仍把上帝当作他们的上帝。

你接着说：

你说施特劳斯一生工作的主旨是理性与启示的问题，而你又似乎要把它与神学－政治学的问题区分开来，你接着又把后者称为由基督教引发的“绝对全新的”问题。这样，你就把这个问题当作了施特劳斯生活与著述的核心，当作了“他研究的主题”。你能否澄清一下你所认为的这两个问题之间的差异之所在，以及，如果两者有所不同的话，它们如何可能都处于一个人工作的核心？

我一直认为在施特劳斯自传性著作的序言中的两句话，最为概括地说明了他一生工作的动力和目的：

> 从高层次的角度来理解低层次的东西，比从低层次的角度来理解高层次的东西，要安全得多。采用后一种方法，人们必然会扭曲高层次的东西；而采用前一种方法，则并不会剥夺低层次的东西充分如其所是地显现自身的自由。（*SCR*1965，页 2）

这段话优雅而简洁。它体现了施特劳斯对马基雅维利温和的拒斥，承认（毋宁说坚持）将低层次的东西充分地揭示出来，是政治哲学，尤其治国之道没有资格忽视的事情。我们不用太多地重复这样的话：施特劳斯从未忘记，启示的主张丝毫不亚于理性的主张而为“高层次的”。但是，对这些主张的判断最终却依赖于思辨理性（speculative reason），而施特劳斯认为，这实际上不能产生一个最终的决定。虽然人类的自由要求人们对哲学和圣经信仰这两个选项都表示认可，但没有东西强迫人们接受其中一个而非接受另一个。施特劳斯在〈进步还是回头？〉一文的最后如此写道：

> 西方文明的真正生命乃是处于两种规范的根本性张力之间的生命。因此，就其本质构成而言，在西方文明自身之内，并无它应放弃生命的理由。（*RCPR*，页 270）

我相信施特劳斯毕其一生之力的首要任务就在于"防止西方文明放弃生命"。作为现代性浪潮中的最后一波,理性自我解构意味着既放弃了哲学和启示,又意味着把人类的意志确认为唯一的权威,而以前是把这种权威要么归属于自主的理性,要么归属于上帝。

施特劳斯在现代与古代之间所做的区分,我宁愿称其为"实践性的",而不是"理论性的"。起源于马基雅维利的现代实验(the modern experiment)的居心,乃意图超越这两个相互竞争的高层次事物之间的诸多区别。然而,"超越"也许是个错误的用语,因为现在人类问题是以降低而不是进一步提升人类生活的目的来应付。它通过征服命运来解决人类问题。结果是,这一征服将由科学来完成。无论是在获取过程还是享用过程中,科学似乎都可以供给人们最想得到的东西:健康、财富、自由,而无需什么德性的要求。科学在地上将给予人们的,是大多数人曾经盼望在天上才能得到的,即无须辛苦而有无穷享受。科学似乎将要取代上帝。这个新的上帝是真正意义上的造物神(Demiourgos),[①] 它是人的奴隶,而不是人的主人。高层次的事物服务于低层次的事物。

施特劳斯对现代原则的拒斥主要不是仰赖于一个乐观而又荒唐的假设之上,即认为科学应许给人类的无边力量将是人的仆人,而不是主于。马基雅维利的怨言既是针对古典哲学的,亦是针对基督教的。他指责二者均为"乌托邦主义"。然而,他这

① 【译按】柏拉图宇宙论中的一个核心概念,尤见于《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)。意为"造物神"或"宇宙巨匠"。它将理念加诸混沌物质之上,造出一个有秩序的世界。后来,有的教父神学又将其引入基督教系统,认为它是次一位的上帝,是上帝造世的助手。此处作者借用此词来说明科学在现代社会中的创造功能。

种说法并不意指实现最美好政体的内在困难。本质而言，这只是马基雅维利的论争中的“稻草人”。马基雅维利真正反对的只是德性的暴政。在追求人类幸福的现实活动中，将欲望置于理性之下是雅典与耶路撒冷共同的教义。在亚里士多德那里，德性总是从属于审慎的理性。如此一来，它就不过是某种乌托邦性质的东西。施特劳斯认为，马基雅维利不顾作为人类幸福不可或缺要素的德性，是大大地错了。通过对自然（或命运）的征服，从而将肉体欲望从理性的控制之下解放出去，是一个不可能成功的事业。不从人之应然，而是从人的实然来找寻他的方向，或者说为了政治生活的目标的实现而降低这一目标的层次，注定要失败。它之注定要失败是因为它没有充分注意到，或者忽视了，或者遗忘了，人类灵魂的不可避免的特性。将人类灵魂中的高层次屈从于低层次，只会导致比任何曾经有过的暴政还要暴虐的暴政。马基雅维利的现代性将实践理性置于理论理性之上，意图逆转整个古典哲学的方向。科学将为人的利益服务，而不仅仅是为人自身服务。认为欲望比理性自身都更能为人类生活提供更加理性的目标，这种想法根本就是荒谬的。施特劳斯通过献身于对“神学政治学问题”的“考察”，其目的即为重建哲学与圣经共同的道德秩序的权威；与此同时，重建人们对于只有献身于“高层次”事物才能生活得幸福的信念。进而，对那些真正“高层次”事物的认可，也将使人具有节制、谦卑以及温和的品性。

正如上述，启示的权威依赖于如下命题，即宇宙是独一的上帝的创造物，而这位独一的上帝与他所创造的宇宙是相分离的。由于上帝是与宇宙相分离的，那么对宇宙采取（因果倒溯的）推理，是不会导向第一因的。哲学或者理性的权威乃是来自于感

知到理性是人身上最好的或者最神圣的东西，以及来自于感知到那种献身于理性教化的生活才是人最幸福的生活，比如说亚里士多德《尼各马科伦理学》的第一章及第十章即肯定了这一点。

从每一个古代城邦都认为上帝是它的法律的源泉这一事实来看，公元5世纪基督教被确定为国教是可以理解的。当罗马成为一个世界城邦之后，与过往的人类经验相一致，人们现在应该将他们的忠诚奉献给一个世界性的上帝。但是，经验却告诉人们，世界城邦并不像古代城邦之为城邦的意义上乃是一个实在的城邦。一个城邦之为城邦，必须是特殊的，而不是普遍的。不同的民族要求与其性格、环境相应的不同法律。将不同的政治体制同一化为一个单一的体制，只有通过专制统治的手段才可能实现，但这与人类的天性（或者说上帝赋予人类的天性）相悖，必然要遭到反抗。然而，人们却可以将世界城邦理解为并不与人类天性相悖。可以将它理解为上帝之城，也就是说，一个作为人类永恒家园的城邦，而非一个必朽的、地上的城邦。地上的、必朽的不同城邦里的所有公民都可成为上帝之城的公民，无需就此不做这个世界上任何特定政体之中的好公民（因此，也是不同的公民）。进而，在哲学的特许范围内，上帝之城也可视为最好的政体，即从语言上来说，在任何地方都总是最好的政体，虽然它也许在现实中或在事实上、在任何时候任何地方都不存在。

虽然基督教之于公元5世纪被确定为国教是可以理解的，但是，这与理性与启示都是不相合的。如施特劳斯所说，西方文明的活力乃源于“站在圣经立场的神学家与站在哲学立场的哲学家之间进行的论争”（*RCPR*，页270）。确立某种宗教以国教

地位的想法，是一种以政治权力，即实践理性，来解决关于信仰的本质及其与理性的关系之类的理论问题的企图。其结果是神学上的专制主义。

另一方面，现代性的本质也是一种在实践的基础上解决理论问题的企图，断言哲学已经转化成了智能，在希特勒和斯大林身上就是如此。在古代，这种企图导致了神学上的专制主义，而在现代，这种企图则导致了意识形态上的专制主义。政治上的温和主义来自于拒绝用政治手段来解决人生奥秘。它也来自于承认人的自由乃是基于人类灵魂对人生奥秘的开放性。同样，它还来自于承认这样一种道德秩序，即它不是把人类自由理解为限制的简单消失，而是理解为在超越性的目的之下指导人们去过一种人类的生活，无论这些超越性的目的是由理性规定的，还是由启示规定的。

在后面，你还问到启示是否是一种有可能予以证明的东西。我认为我与施特劳斯和托马斯·阿奎那一样，相信它是不可证明的。例如，可以想象，很久以前有人就说过飞机是一种不可能的东西。如果那时有人真证明了这是真的，那么有关飞行的事情一定是神迹。从另一方面来说，由于我们现在确实知道飞机是可能的，那么我们就懂得其实不需要诸如此类的证据，而那也曾经是可能的。但是，最起码是从达·芬奇以来，人们才知道飞行是可能的。这就是说，在人们知道如何飞行很久以前，人类已经懂得了能够解释人类可以真正地飞行的那些原因。从这个事实来看，他们早就知道，当飞行确实发生时，那已经不会是神迹。启示真理之为启示真理的本质在于它乃来源于上帝，关于这个上帝，信仰告诉我们说，他在自然秩序之外。在自然秩序之中，人类理性无需帮助就可征服无知。如果我们

可以证明启示是可能的，那么，启示也就与其他事物并无二致。关于那些事物，我们相信，哪怕我们仍然没有理解它，但我们总有一天会理解它。

罗　森

作为政治的解释学*

宗成河　译

一①

德里达对"柏拉图主义"的毁构(deconstruction)是古今之争的最近一个事件。人们也可以把它理解为对启蒙濒死挣扎的最新一次震击(convulsion)。我不是说,这种震击本身足以建立起古人的胜利。只有现代人参与了与古人的争论。剩下来的就是要看一看,现代性中的一个居民能否用一种未被前面提到的震击所扭曲的方式来理解同先人们之间这个争论的意义所在。如果我们首先承认人的生存不过是自我解释,或者换句话说,存在(to be)就是被解释,那么理解就成为——如果不是震击——赋义者(signifiers)在我们的语义(semantical)想象(imagination)[所

---

* 【译按】文中"[　]"内的内容若无特别说明即为译者所加,在作者的引文中若无特别说明则是本文原文所有。

① 【译按】这个"一"原文漏掉,分节直接从下文的"二"开始,但第一节很明显从此处开始,因而补上。

构建]的舞场中的舞蹈。

我已经表明,德里达对《斐德罗篇》(*Phaedrus*)的解释完全错了,因为他不理解苏格拉底对写作的批评中最明显的方面之重要性。按照苏格拉底,由于政治的原因,言说优先于写作。我们可以调整我们的谈话,以使其适应谈话对方的特性,就像法官公正调整成文的法律以适应个别的案件;写作却对每个人讲同样的事情。无疑这是一个深层问题的表面,但如果我们不从一个正确的表面开始就无法界定问题。正如一位古老解释学传统的代言人智慧地所说,"那些根本上属于事物表面的问题,而且仅仅属于事物表面的问题,是事物的核心"。[①] 对于这篇柏拉图对话来说,作为表面的是解释学与政治的关联。德里达可能会反对说,表面是在场形而上学(metaphysics of presence)的残余。对此正确的回答是,表面不能被毁构,因为不管我们从何处开始,表面总是作为开端。一个表面的毁构总又相应地带来另一个表面跟我们相互面对。假如像德里达所主张的那样,所有的内里,也就是说所有内外之间的区分都是总归缺席之痕迹(trace)的外在化,如上的情形就更如此。

从一开始,解释学所关涉的就是神与有死者之间的交流。无疑,在最深的层次上,这种交流甚至在古典时代也是私人性而不是公共性的。然面正因为如此,尽管人们认为其私人所得是神圣启示,一旦这种启示公之于众,就表现出多元性和相互的不一致。公共生活中的这种增殖不是算术面是修辞的。结果,神圣指令或者建立或者消解了共同体(community)。对神圣指令的解释必然是一个政治行动。解释学与政治的联系只有在无政府

① *TM*1958,页 13 以下。

状态或沉默状态之下才会打破，在这样的情况下，神圣启示的接受者由公民转变为隐士，游荡在各自的荒漠中，并因而受制于与之相关联的政治权威。

正如我们在康德那里所看到的，伴随着历史意识的上升及其似乎更加强烈的解释学眼光的，是政治哲学地位的下降。对康德来说，历史的确在根本上还是政治的。到了尼采，政治转变成了超人的艺术创作——如果不是超人的狂想(fantasy)的话，而超人又是极端超越政治的。17 世纪把想象作为下理性的东西(subrational)，这种解释学贬低，也未偶然地被解释学想象这样的提升替代。最强大的想象体现为权力意志。政治因而与“有着基督灵魂的罗马恺撒”[①] 之私人性启示无法区分。这一阶段的教义是人的生存，而人的生存是个人抉择(individual resolution)的解释学。康德的道德人格，尼采的超越善恶的创造性超人，海德格尔的其善恶选择植根于历史命运的本真性个人(authentic individual)，我们在此看到的是政治自我意识的渐次衰落。这种衰落因而也是良心(conscience)[或译“良知”]的衰落，它变成存在论的而不是道德的。从公众到个人、从政治到生存式存在论的这种转变，类似于启蒙了的欧洲资产阶级的心理分析阶段。他们从精神病(neuroses)中解放出来，付出的代价是灵魂。不幸的是，没有基督灵魂的恺撒也没有恺撒的灵魂。

按照第俄提玛(Diotima)，爱欲(Eros)把神圣者与有死者联结为一个“话语推论式的”(discursive)[②] 共同体。对于完全启蒙

---

① Nietzsche，《80 年代遗稿选》(*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*)，载《著作集》(*Werke*)，3:422。

② 【译按】“discursive”这个词很难译，其基本意思包括两方面，一方面是话语的(它是 discourse 的形容词形式)，一方面是指推论的(与直觉相对立)，因而本译文权

了的弗洛伊德,爱欲把有死者与有死者联结为一体,因而是非政治的。[①]文明所要求的是其自身的里比多情结。它因而干预了性,干预了本能和侵略性,因而使我们不幸。[②]弗洛伊德通过超我(superego)对自我(ego)的无度要求,总结了他关于文明与人类个人之间冲突的思考:人们假定人的自我在心理上能够做任何要求于它的事情,他的自我能够无限地掌管他的本我(id)。这是一个错误;甚至在被我们当作正常人的人那里,对本我的控制也不能超出某些限度。如果对一个人要求过多,在他那里就会产生反抗,或者产生精神病,或者使其不幸福。[③]

关于启蒙就谈这些。然而我们还未转向卢梭,他主张用斯巴达式的德行代替科学进步,以作为人类幸福的源泉。卢梭对启蒙的批评以及他关于幸福的政治思想与对"快乐原则"(pleasure principle)的限制分不开。这是卢梭拒斥奢华的心理根源,也是他那种著名观点的根源:"古代的政治家不断地谈论风俗(mores)和德行;而我们政治家只谈论商业和金钱。"[④]对弗洛伊德来说,恰恰相反,"决定生命目的的只不过是快乐原则这样的程式(program)"。但是,它根本没有被实现的可能性;宇宙的所有规则都反对它。人们甚至于会说,人应该"幸福"这种意图没有包括在"天地创造"的计划内。在其最严格的意义上,我们所说的幸福来自于所受压抑已经达到很高程度的需要(特别是突

(接前页)且译为"话语推论式的"、"话语推论性的"等等,其名词形式"discursivity"等相应处理。由于翻译的笨拙,译者加引号以帮助读者识别。

① 《文明及其不满》(*Civilization and Its Discontents*, J. Strachey 译, New York, W. W. Norton, 1961),页 55。

② 同上,页 33,55 及下页,62。

③ 同上,页 90。

④ 《论科学与艺术》(*Discours sur les sciences et les arts*),页 19。

然)获得满足;幸福在本性上只有作为一种插曲式现象(episode phenomenon)才是可能的。①

在弗洛伊德的经济学中,兴奋高潮的小零钱是大生意的现金价值。我们应该把这一点同下面这段文字作一比较,它摘自把历史理解为政治的最后的伟大尝试:一个人发现自己与自己和谐统一时,他称自己是幸福的。人们也可以把幸福作为历史沉思的立足点;但历史不是幸福的基础。在历史之书中,幸福这一段是空白页。然而,在世界历史中确实有满足(satisfaction);但这不被称之为幸福的东西。因为它是那些超出个人利益的目的之满足。目的在世界历史中具有意义,它必须通过抽象意志来保持自己的能量。追求着这些目的的世界历史个人(world-history individuals)确实满足了自己,但他们没有想要幸福。②

把引自弗洛伊德和黑格尔的这些片段并列,我们并非企图排斥幸福,以至于引证一个被贬损过的、作为科学启蒙的无意继承者的"满足"概念。弗洛伊德把生命的"目的"解释为被无意识所驱动的插曲式现象,德里达把后现代的生命概念理解为 *différance*("延异")的不断自我区分(self-differentiating)的"写作",前者是后者的生理学版本。在这样的语境中,自由是不连续的唯我论。政治随即变为统治(domination)之幻象和工具,因面许多后现代的人也就能够很容易把弗洛伊德与马克思联系在一起了。重新说一遍前面的一个结论:对康德来说,历史是情欲(passion)辩证法的产品。但对后现代者来说,历史已经被情欲

---

① 《文明及其不满》.页 23。

② Hegel,《历史中的理性》(*Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955),页 92 - 93。

辩证法耗尽了。18 世纪末和 19 世纪初发展起来的历史哲学，无论对它的存在论虚弱说什么，它的意图其实是按照启蒙的生存式道德政治目的论来统一人类生存。这个意图内在于黑格尔的至关重要的历史完成或完满(completion or fulfillment)的概念之中。正如他在关于历史哲学的讲演中所说，我已经初步阐述的，并且将要进一步阐述的，不仅仅是——甚至对我们的科学[*Wissenschaft*]来说也不仅仅是——被当作一个假设，而是对总体的[*des Ganzen*]概观，是我们所从事于其中的"沉思"的结果——一个我所知道的结果，因为总体已为我所知。① 在 20 世纪的下半叶，"完成"或"完满"被"终结"(end)的概念所替代——在历史的完结或消解的意义上。后历史的人不再是人，或者不再是历史的，而是不连续的时间中的一个无意识的插曲。自发性失去了与理性的关联。

现在所说的后现代主义根本是一个法国人的发明，是从康德到海德格尔的德国思想中各种因素的一种变形，其中，起初政治在历史中占有的中心地位被渐次消解，一方面是被对启蒙的日益增长的拒绝所消解，一方面是被对启蒙的普遍性程式之实施所消解。政治从历史的脱离，一方面伴随着社会政治生活领域的科学研究持续扩张，一方面伴随着政治个人或公民被"异化"(alienated)的个体或科学的牺牲品所替代。"存在"，似乎受制于两种相互冲突的力量：物化和历史性。在这个冲突中，历史是两种力量中较为强大的一方；res[物]被它的构成性概念历史化，这种概念不再是先验自我的表达，而是瞬间的语言学视角。

① Hegel，《历史中的理性》(*Die Vernunft in der Geschichte*，Hamburg，Felix Meiner Verlag，1955)，页 92－93。

从而,20世纪这些多半受到了海德格尔的影响的法国哲学家对黑格尔的反叛,并没有改变政治在历史中的地位。情况却是,马克思主义国家消亡的思想,跟所谓早年马克思作品中的人道主义带来的影响相结合,加剧了已经势力强大的"生存主义的"前政治或后政治个人主义倾向。

把历史完成重新解释为历史的终结,以及与之相关的政治非政治化——这一些如今尚坦白地存在于普遍齐一国家(universal homogeneous state)的形式中,一位名叫科耶夫(Alexander Kojéve)的卓越而又古怪的俄国流亡者的黑格尔解释对此做了决定性的铺垫工作。多半——但并非仅仅——由于他在巴黎高等研究院(Ecole des Hautes Etudes)的黑格尔讲演,科耶夫影响了两代法国知识分子。[①] 他的讲演的听众里面有梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)、阿隆(Raymond Aron)、拉康(Jacques Lancan)、巴塔耶(Georges Bataille)、布雷东(Andre Breton),以及凯诺(Raymond Queneau)。但这绝不是要说科耶夫的影响仅仅在法国的范围内,对别的国家无所作为。科耶夫有着绝顶的聪明,出众的个性以及广博的才学。当步入黑格尔研究时,他所具有的才能除了欧洲或西方哲学外,还有艺术史、俄国神秘主义以及多种语言和远东思辨哲学等等。我们还要提及一点与我们下文有关的事情,那就是通过他的一个学生马若兰(Robert Marjolin)引荐,科耶夫在戴高乐将军政权之前和期间在对外经济事务部担任一个高级职务。作为部里的成员,以及作为法国驻关贸总协定(GATT)和联合国代表团成员——在这里他作为

① Vincent Descombes, 现代法国哲学(*Modern French Philosophy*, *Cambridge*, Cambridge University Press, 1983),页9—47。

一名自学成才的世界级经济学家而起作用，他在政府中的政治影响可能仅次于戴高乐将军。科耶夫是这样对我说的，而他的这种自我评价我从阿隆和菲利浦（Andre Philip）那里得到了证实，后者是法国驻关贸总协定代表团的首领。按照菲利浦的说法，在别的参与国，关税国际条约的每一项条款都有一个专家来负责，而法国有科耶夫，他在所有的条款上都是专家。

要考察他最具特性的哲学－政治思想的奇异性这种将会打动许多读者的东西，如上对科耶夫的学院和政治背景所作的简要概括非常重要。科耶夫现在在黑格尔哲学的教授们那里所享有的声望很低，这些教授们——并非由于自己的过错——把他的《黑格尔解读导论》（*Introduction to the Reading of Hegel*）误解为旨在贡献于传统的学院学术研究之作。尽管在高等研究院做讲演，科耶夫并不是教授。要确切说他是什么并不容易，虽然他喜欢用"神"这个词。我暂时把这个话题说到这一步。科耶夫的意图是尽可能克服理论与实践的分裂，因而也就带来了他所谓的普遍齐一的世界－国家。如果创造世界的神是对神的恰当定义的话，科耶夫的意图是神圣的。

回到我们的主题，科耶夫引发了当代对诸如历史终结和qua Homo sapiens（作为智人的）人之终结此类概念的重视。从表面上看来，科耶夫明显的黑格尔主义无论如何古怪，似乎是完成启蒙程式的一种努力。从而，他把历史的终结定义为作为人之特性的那种欲望之完全的满足，也就是要求承认的欲望之满足（明显是对马基雅维利那里荣耀之爱的首要性进行了黑格尔式的修订）。用更加抽象一点的语言来说，历史的终结是人类话语的完成，它记录在黑格尔辩证－思辨逻辑学的范畴中，通过拿破仑1806年在耶拿的胜利而实现在人类历史的进程中

(我们在此给出科耶夫的"后期"教诲)。后来的历史不是被理解为真正的历史或革新,而是被理解为各式各样的下-黑格尔派别反抗历史必然性的斗争。这种斗争在原则上已经被美国、俄国和日本的发展终止了。这些国家正在同谋——至少在其本质上是同谋——造就那种不能再恰当地称为"人的生存"的东西的齐一性。因为当满足了他的愿望因而终止了人类历史时,Homo sapiens[智人]已经回转到他的动物性或兽性。这对于后历史的个人来说意味着什么,科耶夫说得很明白。在《德意志意识形态》(*German Ideology*)中,马克思预言后历史的人将上午打猎,中午钓鱼,晚上吃饭以后则从事批判性的哲学。[①]科耶夫则像苏格拉底一样,他的趣味倾向于城市,他没说什么打猎钓鱼,但他完全放弃哲学。因为在全面性(comprehensive)的历史话语中哲学已经"完成"了,现今它在科耶夫的国家消亡版本也就是普遍齐一国家这里达到了顶点,已经不再有什么东西要说。当获得了智慧——这种智慧似乎在全球生存的齐一的失语状态中被"制度化"——以后,人把自己变成了和平的牲畜,它们在艺术、运动和爱欲中消磨它们的时光。这里提到了艺术,我们不应该被此迷惑;科耶夫在此指鸟、海狸以及其他牲畜的无意识建构。在这个全球兽性的观念中,唯一的多元性是在美国人(包括俄国人,科耶夫认为他们是欧洲的美国人)与日本人之间的多元性。美国人是"丑陋的",或者说他们失去了人类行为的任何痕迹。日本人是"美丽的",或者更准确地说,自以为是美学家,他们因而保持某些人的因素(动物是不会自命不凡的),但不过是

① 《德意志意识形态》(*Die deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1960),页30。

一种空洞的形式。①

不用说,科耶夫不是仅仅凭这些古怪的思想获得其影响的。由于考虑到了一种概念性力量以及关注了能够巧妙打动每一个有才能的目击者的细节,这些古怪的思想获得了支持。而且,他的"奇异的"结论并非完全奇异。其中有真理的因素。这一点经验地蕴含在它们所发生的影响中:在相当的程度上,我们把最近30年知识界最流行的时尚归功于这些结论。语文学上的清醒(philological sobriety)是一种值得钦佩的素质,但是在哲学癫狂(philosophical madness)面前,它因对历史没有什么意义而黯然失色。在此我用的"哲学癫狂"这个词来表达,当然指真正的哲学癫狂,而不是那种酒吧知识分子的风格。在图书馆里花20年时间用来理解黑格尔《逻辑学》(*Science of Logic*)里的三四句话的教授,由于通过他来之不易的才华纠正了科耶夫的"语文学"错误而洋洋自得。我也不否认,在关键的地方,科耶夫的黑格尔解释在语文学上不妥当。但语文学家与历史无关,他坐在他的档案堆里,后结构主义和毁构之风从他身边吹过,却丝毫没有吹乱他的手稿。在更深层的意义上,这也就是说,科耶夫有权主张,"语文学上的正确"是历史琐事,正如亿万无辜人的谋杀者在实现黑格尔的这种见解:历史是一个屠宰凳,或者说,在这个凳子上已经备好了众神——也就是后历史乌托邦的居民们——的宴席。

这是一个生硬的、直接就是非人的主张。但如果我们无力正视它,我们将既不能驳斥它,也不能缓解它,因而也就保证了

① 《黑格尔解读导论》(*Introduction a la lecture de Hegel*,第二版,Paris, Gallimard, 1976),页435以下(注1):"所有日本人实际上毫无例外地处于根据这样一种道德规则而生活的状态,这种道德规则完全形式化,即完全缺乏'历史'意义上的'人性'内容。"(页437)

我们将会走到刽子手的刀斧之下。我们现在在探询这个问题时特别需要理解科耶夫和他的后裔们的教诲，由于所有他们对黑格尔辩证法的讨论以及无休止的解释学狂热（神圣的或其他的），因而在何等程度上代表了东方的沉默对西方的"话语推论性"之胜利。当然我们可以这样讲：科耶夫对我们来说是辩证法原则的一个典范——按照这种原则，任何一个理性结构，不管是数学还是修辞的，当它被展开而达到它的"逻辑"结论时，都与自身相矛盾。那些坚持要把神与有死者之间暧昧两可的爱欲对话净化为普遍的齐一的话语的人，产生的既不是神，也不是有死者，而是一种兽性的解释学，因而既不是话语也不是沉默，而是模糊不清的噪音。这是一个被非洲和亚洲的技术"西方化"日益加速而不是终止的进程。

二

在对黑格尔《现象学》的评论中，科耶夫做了如此惊人的断语："拉摩的侄儿普遍化——那就是 Aufklaerung（启蒙）"。[①]这个断言直接的含义是说，狄德罗小说中的"主人公"是极端个人主义的表达，它在被普遍化时与知识的普遍化是相分离的。在黑格尔的术语中，普遍从特殊中的分离植根于绝对主体或纯粹洞见的确定性。用历史上的术语来说，也就是笛卡尔的 *cogito*［我思］用来确证它自己和它的认知工作的是直觉（intuition），*lumen*

① 《黑格尔解读导论》（*Introduction a la lecture de Hegel*，第二版，Paris，Gallimard，1976），页435（注1）："所有日本人实际上毫无例外地处于根据这样一种道德规则而生活的状态，这种道德规则完全形式化，即完全缺乏'历史'意义上的'人性'内容。"

naturale[自然之光]的残余"柏拉图主义"。但即使与数学相联系,直觉在本质上也是私人的、沉默的。它无法证明自己的合法性,或者与信仰区别开来。因而两个使其变质的缺点标志着"数学"这个启蒙的知识概念。第一,知识的数学化是造成拒斥历史与个体性的原因。行动因而是按照科学发现与技术建构的模式来想象的:孔多塞(Condorcet)的数学式社会学的见证。最终结果是对主体性的压制。第二,正是这个普遍性,作为信仰的沉默表现,不仅不能为个别性的历史经验提供一个"话语推论的"或概念的形式,而且它如此无能,以至于允许个别性肆无忌惮,或者使无根据的主体性因素繁衍到无限。

总之,历史性的个人被启蒙的进程撕碎了。普遍的形式包含了一种极端自相矛盾的内容,反过来又否定这种形式而不是被这种形式综合。直接的政治结果是法国大革命:自由的普遍原则有着恐怖统治(the Terror)的内容。然而,否定也是劳动力或生产力,它从罗伯斯庇尔那里产生出拿破仑。黑格尔拒斥了古典的法则:ex nihilo nihil fit[无物产生于无或无不能生有],因为他拒绝存在与虚无之分裂的可理解性。我们在此不能进入黑格尔逻辑学的技术细节。我们仅仅这样说就够了:对黑格尔来说,存在与虚无是生成(Becoming)[或译"变化"]之基本现实性的抽象因素。为清楚起见作一下解释的话,那就是存在与虚无,或者肯定与否定,二者相互决定因而也相互限制。否定本身总是某物[所作]的否定;因而它恰恰把某种东西带入存在。然而,严重的问题是,是否这个过程本身走向无限,因而也就否定了每一步也就否定了整个过程的意义,或者,是否这个过程是累积的和自我完成的,因而每有限的一步(也是一个否定)在理智总体中作为意义的一个因素而具有有效性。

按照科耶夫对哲学史的解读，有两种基本的立场，其他思想不过是它们的先驱或变体。选择是在柏拉图与黑格尔之间。[①] 按照柏拉图的理由，由于永恒事物从时间性事物或神圣事物从人性事物的分离，智慧是不可能的。结果，人的话语变成了神学。按照黑格尔的理由，我们就要拒绝永恒事物从时间性事物的分离，或者说得把二者同一化为概念(Concept)的结构，也就是同一化为关于总体或整体的哲学言说。在这种情况下，人类历史是理智结构的例证。但是这又反过来要求历史完成自身，或者换句话说，理智结构把自身完全揭示在不是直觉(或启示)而是人的话语中。结果，不仅人变成有智慧的，而且作为能够重述这种话语整体者，他变成了神。没有隐藏的、与人分离的或者超验的上帝，没有超验的(transcendent)(或先验的[transcendental])真或善的原则。上帝之死同时是人之死，或者象征性地说，是对个人不死性的拒斥。[②] 人死了，又作为一个有死的神重生，这个有死的神的"不死性"在于他的智慧或者在于他对总体的完满的"话语推论式"说明。

但什么是完满性的证据？科耶夫的回答是，对总体的一个"话语推论式"说明必须证明自身，这种证明是在再也没有说点新东西的可能性的时候。[③] 换句话说，在智慧的完满言说之后，

---

① 《黑格尔解读导论》(*Introduction a la lecture de Hegel*，第二版，Paris，Gallimard，1976)，页435以下(注1)："所有日本人实际上毫无例外地处于根据这样一种道德规则而生活的状态，这种道德规则完全形式化，即完全缺乏'历史'意义上的'人性'内容。"(页283)

② 同上，页75，384及下页，394，540(所有黑格尔思想的最终来源是对死亡与有限性的接受)。

③ 关于这种断言的一个系统阐述，见《论基于推理的异教哲学史》(*Essai d'une histoire raisonnee de la philosophie paienne*)，Paris，Gallimard，1968，页11—185。

任何想发布一个新原则或提供一种新哲学的企图，所导致的结果是对业已完成的"黑格尔"话语中某个有限部分的重复。作为一个有限的重复，它否定自身，也就是说与自身相矛盾。理智在历史中的完全显现的进展过程，以及对这个完全显现的解释，都是通过一系列的有限否定而前进的。[①] 相应地，哲学史是这样一个进程，其中，一个"肯定"，通过"否定"自身，也就是通过显示出一种内在的有限性，一种被其后继者或者似乎要被其后继者克服的有限性，而变成一种更加全面的思想（同时应该注意，这个过程不是直线型的，在每一阶段都有许多错误的解答）。同时，每一阶段的解释话语都属于一个刚刚完成的历史时代。真理与历史之间没有分裂。那些相信他们自己说的是纯粹形式、上帝或者先验的绝对的人，事实上所说的是人的行为。[②] 既然密涅瓦的猫头鹰黄昏才起飞，或者说，既然每一种哲学思想是对世界历史中刚刚完成的时代的"话语推论式"解释，全面性的话语必须解释世界历史的全面性或最后的时代。[③] 圣哲（sage）的作为全面性的话语——也就是说，作为对一种特定历史时代的解释，而这种历史时代的特殊性在于他是所有其他时代的目的、完满性或理由从而解释了其他时代——就是一个圆圈。[④] 圆圈性因而是智慧的一个必要标志。谁如果走出这个圆圈只能与自己相矛盾，因而只能再回到这个圆圈之内。

历史是否真的结束了这个问题因而对科耶夫来说至关重要。如果要讨论他对这个问题的回应（不只一次），有必要同时

① 《导论》，页 73，93。
② 同上，页 331，371，420。
③ 同上，页 272，276，287 以下。
④ 同上，页 287，304，393。

顾及一下科耶夫对黑格尔的关系。黑格尔真的相信由于1806年拿破仑在耶拿的胜利历史已经完成了？更全面地说，科耶夫的黑格尔解释"妥当"吗？抑或是从费尔巴哈、马克思、尼采和海德格尔的各种因素而来的一种独特的建构？这些问题的决定性回答，那就是，如此提问的问题对当前的寻问来说几乎没抱有什么兴趣。我们要知道的毋宁是，科耶夫是否相信、或者由于他自己的前提他有权相信，历史已经终结。我们需要知道这一点，为的是深化我们对本书的两个主题的理解：启蒙与后现代。尽管如此，黑格尔的意思当然对我们的探索并非无关。科耶夫毕竟是作为黑格尔的解释者出场的。我认为，关键之处就在这里。黑格尔自己的历史与概念一致的思想，以及声称他的教诲是最终的和全面性的科学（*Wissenschaft*），或者是哲学在智慧中的完成，这一切都要求他相信历史的完成。如果历史在原则上是不能完成的，黑格尔表面上的科学就降低了层次，成了不过是哲学史中的又一个意见。黑格尔的话语对矛盾或者 *Aufhebung*（一般译为"扬弃"）是开放的，只要未来是"开放的"。

我们一看到这一点，后现代与启蒙的关系就清楚了。中间项是黑格尔或者更加准确地说，黑格尔－马克思的二位一体。每个二位一体，为了不致陷入坏的无限性，从而使每个因素轮流主持一种暂时的统治，就需要一个第三项，第三个起综合和稳定作用的项。科耶夫想成为这个第三项。不幸的是，科耶夫自己对历史终结的态度中有一种不稳定因素，这种不稳定因素在我看来导致了他的筹划（project）的破裂。让我首先陈述一下这种不稳定因素的后果。

在科耶夫的智慧中，历史是已经完成抑或被他的筹划的一种明显乌托邦的因而是康德的特点所消解，这一点还不清楚。

一旦我们发现历史不能完成,或者——二者是一回事情——我们永远也不会知道它的完成(因而启蒙是处于被其内容否定的进程中的一个抽象形式),我们就与一个基本的选择面面相觑了。或者我们陷入沉默或者我们的话语变成了后历史、后人类这样每个人都死了的时代的无休止谈话。不再有作者——神圣的或人性的,只有文本。或者更有甚者,只有一个文本,无限期地延续着自己。后现代主义是普遍化了的《拉摩的侄儿》。

关于他所谓的(跟随法伊亨格[Hans Vaihinger])康德哲学的"似乎"(as if)特点,在他身后出版的康德研究作品中,科耶夫作了如下的重要论断:

> 实际上,经验表明,……人可以以人的方式生活,"似乎"(AS IF)一个不仅实际上或者对我们来说、[①] 而且对它自己来说都是错误的陈述是正确的——由于改变世界的行动使在改变之前本来是错误的陈述在改变之后变为正确的。换句话说,只有作为一个对否定性的(=创造性的或革命性的)有效行动的筹划,康德的"似乎"才是有意义和有价值的。[②]

为了我们的目的,可以提醒读者想起我们对康德的历史思考的讨论,以及他论证自由的循环特点,以证实科耶夫对"似乎"这个表达的用法的有效性。[③] 科耶夫继续说,"我们"(科耶夫的

---

① 也就是对科耶夫来说。

② 《康德》(*Kant*, Paris, Gallimard, 1973),页 99,参见页 101。

③ 科耶夫对这个循环的论述见《康德》页 58。

黑格尔主义者们)承认在客观上非实在的(irreal)东西的经验存在,也就是承认我们把它定义为可能事物的实在性缺席(real absence)以区别于不可能事物的那种东西的经验存在。这不过是对人的自由的断定,只是把它理解为植根于历史性行动的偶然性中了。而对康德来说,相反,自由植根于本体界;现象世界就其是理性的因而是可知的而言,它被必然性所决定。① 我们因而必须生活在这个世界(实际上是唯一的世界)中。似乎在本体界显然能够达到的自由在这里也是可以达到的,或者说如果现在它达不到,似乎它在无限遥远的未来将会达到。

> 为了从康德的体系(柏拉图与黑格尔之间的折衷方案)走到科耶夫所解释的黑格尔的体系,只要取消自在之物的概念,引进目的论概念或者有效自由行动的概念,使因果性与生命同一……最后废除客观实在范畴与经验存在范畴发展的连续性概念就够了。②

但科耶夫并非指这种从康德到黑格尔的转换是被非人的(或先验的)历史必然性所完成的。康德的"似乎"是人的意志的一个筹划,科耶夫所解释的黑格尔也如此。确实,科耶夫把人类历史,也就是说"话语推论式"概念的唯一内容或者时间性的经验存在,设想为人类欲望。③ 同样正确的是,正如他的主奴辩证法的模式所旨在表明的那样,人类欲望——本质上是要求承认

① 科耶夫对这个循环的论述见《康德》页 98 - 99。
② 同上,页 198 - 199。
③ 《导论》,页 376。

的欲望(或者支配他人欲望的欲望)[①] ——产生了自我意识因而也产生了"话语推论式"理性作为满足欲望的手段。人类历史因而——用科耶夫的惊人的短语来说——是"被欲望的欲望(desired desire)之历史"。[②] 最后也同样正确的是,每一个通过解释话语而成功地获得其满足的尝试,跟它的先驱者有一种确定的逻辑关联(比如柏拉图的话语是一种综合巴门尼德的正题与赫拉克利特的反题的尝试)。但是先驱者的言说与其后继者的关系不是必然的或者说不是演绎的。先驱者与后继者之间的转换是一种否定或人类的一种自由行动。

作为否定行动的,是人而不是上帝或先验的概念。[③] 但因为人在历史的每一个阶段都能够自由地终止这个过程,或者通过停止言说,或者通过使内容取决于某种在其(真实的或想象的)政治可靠性上的"话语推论性"并不完善的版本。用科耶夫的技术术语来说,从神学到人类学的转变只有对于哲学家来说才必要。[④] 顺便说一句,这就是为什么黑格尔自己对宗教的讨论不能够径直明确地解读为科耶夫所解释的美学论断的原因。科耶夫把这称为"一种本质的误解",只要黑格尔主义存在着,它就将持续着,[⑤] 但他没有说明为什么。我们可以提供解释:对模棱两可的文本作出"正确的"解读,也就是说在解读中使黑格尔的话语连贯一致并且使之成为人类满足——也就是在一个人

① 《导论》,页 12。
② 同上,页 13。
③ 《导论》,页 167。
④ 同上,页 294。
⑤ "黑格尔、马克思与基督教"(*Hegel, Marx et le christianisme*),见《批判》(*Critique*)3 – 4,(1946):340。

自己的完全的(因而也是独立的)智慧意义上的满足——的全面性表达,这是有效否定的一个自由、革命的行动。黑格尔可能因为审慎的原因说了含混的话,或者可能是考验他的读者的智力。无论如何,什么是历史的黑格尔的意图,无关紧要。如果必要的话,我们必须比黑格尔自己更好地理解黑格尔。解释学是政治。

某些关键的推论可能要来自前边的段落。首先,不是每个人都是哲学家。在少数与多数之间存在着区别,甚至在后历史的、普遍的但并非齐一性的世界-国家中也如此。科耶夫断言——与他对黑格尔观点的解释相反——人并非从本性上是哲学家,而且甚而言之,并非每个行动的人都是哲学家(这黑格尔不会拒绝)。[①] 扩展自身以至于获得完全的满足,这不是人类自我意识的本性。相反,"为了不断扩张在本性上会保持在确定界限中的自我意识,人必须持续地努力;而我相信人很可能不去做此种努力。"[②] 我们最多只能说,只有少数人做了这种努力。与黑格尔的一再提示相反,这些典范的人性代表者并不总是哲学家。事实上,历史是事后被哲学家理解的,而它是被行动者所产生,行动者最杰出的例子是拿破仑。[③] 拿破仑当然不是哲学家,他的帝国也不是哲学家的普遍国家。即使这种说法正确,即非哲学家通过居住于最后国家这样的德行而参与了哲学——这最后国家是概念之全面性的客观的(与"话语推论式的"相对)表现,哲学家与非哲学家的区别,或者更尖锐地说,智者与不智者

① 《导论》,页 398-402。
② 同上,页 398。
③ 同上,页 404-405。

的区别，也还是适应的。

在这一点上，我们不得不插入一个更一般性的考察，然后再进行我们的推论。在科耶夫对普遍齐一国家的各种说明中，哲学家与非哲学家之间的自然区别模糊不清。一方面，科耶夫如此定义"满足"：在世上独一无二，但却有普遍的价值。[①] 既然黑格尔的科学企图在后革命与后历史时代取代宗教，[②] 很明显，正如其他一些同样明显的事情一样，先前非哲学家依赖宗教所获得的满足，现在必须完全由世俗的来源来提供。我们已经看到，哲学不是一种这样的源泉。[但是]在与他的朋友施特劳斯的一次关于专制与智慧的交流中，科耶夫写的似乎不是如此。科耶夫告诉我们，政治家(statesman)(因而，我们可以推断，拿破仑)要求承认的欲望是无限的。他志愿被所有的人承认，而且以最高的方式。因而他将努力使"只会奴隶般地服从的那些人的数目"降低"到最小"。为了"满足于"被他们真正地"承认"，他将倾向于"解放"奴隶，"解放"女人，通过尽快使孩子变为"成人"而降低家庭对孩子的权威，通过减少犯罪者以及各种"不平等因素"的数量，通过把社会各阶级的"文化"水平(这显然依赖于经济水平)提高到最高点。[③]

另一方面，在给同一个施特劳斯的一封信中，如他们通信的编辑告诉我们的，科耶夫并没有因施特劳斯把最终国家描述为尼采的"末人"的国家而退缩，他继续把这种国家中的哲学家描绘为教育后历史的"机器人"的管理者。他在此并未欢庆这个最

---

① 《导论》，页 146。

② 同上，页 197。

③ "僭政与圣贤"(*Tyrannie et Sagesse*)，载《僭政论》(*De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954)页 232。以下"TS"。

后国家或者"自由王国",而是在描述一个他所看到的实现在历史之中的过程。而且他没有看到出路。①

为了指出这个模糊(或矛盾)我们没有必要依赖于私人通信。在《黑格尔解读导论》第二版中,他加进了一个现在已很著名的脚注——在436--437页。在此他撤去了早先的说法,即人将在历史的终结中由于"艺术、爱情、游戏等"而变得幸福了。科耶夫告诉我们,他现在认识到,如果人在后历史时代返回了下-人类(subhuman)的动物性阶段,对于"艺术、爱情、游戏等"也必须给予一个纯粹下-人类的解释。因而说人会因这些活动而"幸福"是错误的。毋宁说他将仅仅是满意的(*content*),因为幸福需要自我意识,而这是下-人类的动物所不能的。这与他对施特劳斯的回复中的片段截然对立,不要说在他的黑格尔评论整体中那许多没有改正的论述。在这个表达了科耶夫1948年的观点的新注释中,科耶夫告诉我们他现在认识到"黑格尔-马克思主义的历史终结不是尚未到来,而是已经在这里了"。换句话说,如至少被哲学家所描绘的那样,通过解释这种作为普遍齐一性的世界-国家的统治者的专制君主其已被满足的要求自我承认的欲望,人类自我意识,现在已经满足了它要求自我承认的所有欲望。我们要特别注意这样的事实:在这个新注释中,*logos*[话语]和"话语推论性"智慧已经消失了,或者说必须

① Michael Roth,"自然权利与历史的终结——施特劳斯与科耶夫"(*Natural Right and the End of History—Leo Strauss and Alexandre Kojeve*。打印稿由作者友好地提供),页19。所引的书信日期为1950年9月19日。也请参见Roth的论文"关于承认的一个问题:亚历山大·科耶夫和历史的终结"("*A Problem of Recognition: Alexandre Kojeve and the End of History*"),载《历史与理论》(*History and Theory*)卷24,3(1985),页293-306。同年科耶夫对施特劳斯《僭政论》的讨论首次发表在《批判》上。

消失,如果历史的确终结而人已被下 - 人类(subhuman)所替代的话。

当我们整体地来看科耶夫的智慧,必须记住其中两个顶峰阶段,分别在 1948 年前后。但在两个阶段,科耶夫关于作为历史终结特点的满足的本性都自相矛盾。表面的教诲是,哲学家还有非哲学家在后拿破仑时代将都获得满足,分别以他们自己的方式。深层的也流传更广泛的教诲是,自我意识的追求、智慧和幸福,在无意识、沉默和下 - 人类的满意中终结了。为什么是这样呢? 在早期(前 1948)的教诲中,科耶夫赋予人的终结的是,通过写于黑格尔文本中的智慧之完成,人的属于其特性的欲望得到了完全的满足。科耶夫很有意思地预见到了德里达,他说科学的经验存在不再是历史的人,"而是一本由纸形成的书(a book of paper),也就是说,一种自然的存在物(entity)"。

> 这本书为了成为书,也就是说成为某种不仅仅是纸的东西,它当然是由人来阅读并理解。但是阅读它的人不再创造任何东西,他也不再改变他自己。他不再是"时间"(Time)这个居于未来或历史之首位的东西;换句话说,在"人"这个词的强重的意义上,他已不再是"人"。①

这个人是理性的动物,这种动物通过对书的阅读,已经变成了绝对精神,变成了来到存在(come-to-be)的精神,完成了的或完美的——"也就是说死了的"——精神。

---

① 《导论》,页 394。

我们可以试图在如下的文本中解决这个矛盾。专制君主在谋求普遍性承认的努力中所带给人们的满足，只有在他尚未实际上或尚未完全成功之前持续着。换句话说，正如科耶夫在前1948年阶段的教诲中所说，按照黑格尔，普遍齐一国家的种子连同其生长的必要充分条件在1806年就存在了。[①] 科耶夫继续问：我们能够拒绝这个种子以及这些条件在我们当今世界的存在吗？没有人能够证明它们不存在，因而那种智慧不可能。我们现在看得很清楚：这个黑格尔评论，除了后1948的脚注，是科耶夫的意志的一个革命筹划，设计这个筹划是为了使历史保持其走向完满的发展。“如果照其他的说法，历史可能在达到其真正不可超越的目的之前就停止了。人们因而必须努力避免如此”。[②] 在1946年的论文 *Hegel, Marx et le Christianisme*（“黑格尔，马克思和基督教”）——这篇论文我已经引用过——中，所有这一些都是十足坦白地陈述的。在这儿我们读到，历史没有拒斥黑格尔主义。人们最可以说的是，历史在左派和右派黑格尔的解释之间还未作出抉择。科耶夫因此作如此结论：

> 在我们时代，像在马克思的时代一样，黑格尔的哲学不是一个“真理”——在这个术语的恰切意义上来说。相对于一个观念（idea）或理想（ideal）来说，也就是说相对于一个“筹划”——所谓“筹划”是一个与目标的实现相关的问题，因而被行动所肯定——来说，黑格尔哲学对现实的“话语推论式”揭示并不更充

① 《导论》，页290。

② 同上，页404。

足。引人注目的仅仅在于,恰恰是因为它现在尚不是真的,唯独它才在某一天会变成真的。因为只有说真理在时间中被创造——以错误的形式——而没有超验的标准。……这就是为什么历史永远也不会拒斥黑格尔主义,而是让自己的内容在它的对立双方的解释之间作出选择。

人们因而会说,就当时看来,每种黑格尔解释如果不仅仅流于饶舌的话,它不过是一个斗争和劳动的计划(这些计划之一自称为马克思主义)。那就是说,黑格尔的解释者其工作的意义是政治宣传。尼埃尔(Monsieur Niel)在结尾处所说的"黑格尔主义表达了某种不仅仅是纯粹书面兴趣的东西"因而是正确的。因为可能是,在效果上,未来的世界,因而当前的含义(sense)与过去的意义(significance),分析到最后一步我们会发现,都依赖于今天某个人解释黑格尔作品的方式。①

关于解释学与政治之间的关系找不到更清楚的表达了。这是从先前的讨论而来的第二个推断。科耶夫对黑格尔的解读,通过向精英听众演讲而传达到他同时代的"知识分子",其意图不在于成为一件书面兴趣的事情(他既没有努力于把他的这种解读出版,也没有把他演讲的抄本编成一本完成的书)。它不是一个哲学学术作品,而是一个革命行动,一个宣传的行动,正如他在另外一个语境中所说,"在一个宣传作品里面,使用某些诡

① 〈黑格尔、马克思与基督教〉,页 365 - 366。

计同时用以攻击对手是完全合法的”。[①] 用历史档案的标准来判断科耶夫是无意义的，正如把后现代主义的政治解释学变成学术性的经院哲学是无意义的。

我们现在来进行第三个推断。如果历史还没有完全结束，如果它能够做得无非是于某个非特定的时间在它自身命运的两种相对立的解释中作出选择，最后，如果这个命运是人类意志的一个尚未实现的(as-yet-unfulfilled)筹划，科耶夫就不简单地是个康德主义者。康德主义者只是推测那个期望的、但却无限遥远的历史顶点，它由天机(Providence)而不是由人带来。科耶夫恰恰像柏拉图一样，他企图成为一个神，不仅创造未来，而且也创造全面性的时间圆圈，这个时间圆圈被理解为解释因而也创造了人类世界的完善的话语。不用说，这样一种雄心壮志完全超越了正统的黑格尔学者的想象，他们当然认为这是疯了。但这就是学究与哲学家的区别。至于做一个“良好的”黑格尔学者好呢还是做一个神圣的疯子好，这个问题我必须留给每个读者去决定了。然而，疯狂要付出代价。在科耶夫这里，当他相信历史的确终结了而且相信毕竟是黑格尔而不是科耶夫首先理解并解释了这一点时，他就付出了这个代价。

尽管结合了思想家与政治家的天赋，科耶夫既不是黑格尔也不是拿破仑。我的意思是说历史没给他实现其梦想的机会。1948年之后，科耶夫对自己能够提出的要求，最多也就是把黑格尔的智慧带给当前的世界，一个级别稍低的或半神的任务。

---

① 《基督教与共产主义》(*Christianisme et Communisme*)，载《批判》卷 3—4 (1946)，页 311。Roth，“自然权利”(*Natural Right*)，页 24，注 19，引了一封科耶夫给 Tran Duc Thao 的信(1948 年 10 月 7 日)，信中他明白地称他的黑格尔解释为“注定要打动心灵的宣传作品”。

他原来所设想的为自己做神学的宣传，现在发现实际上是为黑格尔做宣传。更糟的是，如果历史实际上完结了，说话的人性动物因为沉默的野兽而被废除了，那么科耶夫能够把自己的话语看作什么呢？按照科耶夫自己，在后历史时代是没有哲学的。因而事情必定是历史还没有完全耗尽自己。不说别人，科耶夫既不是一个美国"动物"也不是一个日本的"自命不凡者"——从1948年到1959年的经验使他相信这两种后历史的生存类型是决定最后的、全球的"永恒在场者"的竞争者。[①] 毫无疑问，他把他看作一个主人，一个机器人的管理者，一个圣哲。不幸的是，在1948年以后，只有他意识到他关于历史实际上终结的错误必然损坏了他对历史本身的理解——这种理解已经被他的门徒记录下来，并将在他死后继续被记录——那么，他对他自己智慧的珍视或者说他的自我承认才是合适的。

在他去世前不久发表在一个法国文艺杂志上的访谈中，科耶夫这样说道：

> 的确，哲学话语就像历史一样已经闭合了。这种想法让人恼火。这可能就是为什么圣哲——也就是那些接替哲学家的人而其中黑格尔是第一个——是如此稀少，如果不说是不存在的话。除非你能够相信你的神圣性，否则你的确不可能追随智慧。是的，拥有健康的 esprit[精神、圣灵]是很少的。是神圣的——这意味着什么？它想必是斯多葛的智慧，或者甚至是游戏(play)。谁游戏？神。他们没有必要作出反应，因而

① 《导论》，页436－437。

> 他们游戏。他们是无所事事的神。……我是一个无所事事者。……是的，我是一个无所事事者，我喜欢游戏……比如说现在。①

科耶夫习惯于把低一级的神的角色分派给他现在已很著名的门徒，对他们来说当然他是宙斯。比如说，他告诉非常英俊的梅洛－庞蒂："你是阿波罗"。1948 年以后奥林匹亚众神的身份不可避免地变了。科耶夫继续把自己说成神，但总是玩笑式的，就像在最后的访谈中。"我告诉我的秘书，我是一个神"，有一次他对我说，"但是她笑了"。机器人是不会有意地笑的。科耶夫也不能忘记他早期的教诲，也就是说，在喜气洋洋或者资产阶级的世界中——人们不可能离开这儿逃往一个外在的神——是没有满足的。②

科耶夫的教诲——在其最深层的意义上这也是他自己解释自己的一个尝试，其根本的含混在于这种教诲使他不能决定他是一个 faineant(无所事事的)神，一个机器人的哲学管理者，还是一个潜在的日本自命不凡者。我相信，他自己明白，他自己的光彩闪烁的话语，其实非常接近沉默。"语言产生于不满。人所言说的是杀害他并使他痛苦地自然……"③ 对一个被秘书嘲笑的仅仅游戏的神来说，不也如此？一个进行严肃游戏的神，就像柏拉图，一旦创造出了世界的文本，他将不会再说什么。科耶夫或者说得太多或者说得不够。假如他保持沉默，他永远也不会

---

① 《文学杂志》(*La Quinzaine Litteraire*)，53(1－15，1968 年 7 月)，页 19。
② 《导论》，页 254。
③ 同上，页 117。

被驳倒。[①] 由于在 1948 年之后继续言说，换句话说，由于继续做哲学(philosophize)，他驳倒了自己。然而，他有必要言说，并且不只是作为一个哲学家也作为一个人来言说。这种必要性，我认为，从他解释黑格尔的第一步开始就存在着，我们已经看到，这种黑格尔解释是错误的。人不能成为神，但也不能回到兽性的下－人类层次，因为自我意识或自我承认不能来自于"要求承认的斗争"。[②] 除非我已经认识(*cognized*)自己，否则我不能承认(recognize)我自己的欲望，因而也不能承认欲望着别人的我自己。人从一开始就是人：我们不能"变成"人，也不能不再是人——除非死亡。按照黑格尔的——至少科耶夫的——理由，死亡就是死亡，而不是向其他什么生存形态的转变。

三

人们难以想象，施特劳斯会做一个报纸访谈，在其中他宣布自己的神圣性。当然，在巴黎所产生的可能性在芝加哥不存在。在科耶夫的出版作品与他的朋友、跟他争夺宙斯王座的最接近的哲学对手的出版作品之间，有着某种深层的相似。施特劳斯是美国的德国移民，其职业生涯的大部分是作为芝加哥大学的教授。科耶夫是巴黎的俄国移民，除了他 30 年代在高等研究院的一系列演讲，他是一个公务员，而不是一个学术研究者。在二者之中的每个人那里，教授职务对于遮盖一种古怪个性以及远离(甚至是超越)他们在世上的真正头衔来说，都不是一个非常

① 《导论》，页 286。

② 同上，页 11－14。

成功的面具。尽管如此，我们得说，科耶夫张扬了他的古怪，而施特劳斯企图——而且在某种让人吃惊的程度上这种企图也成功了——把他的古怪隐藏在中世纪拉比的面目之下。要评论巴黎知识界与美国大学教授的不同，这样说就足够了：科耶夫在法国是最著名也最被敬仰的思想家，而施特劳斯尽管尽人皆知，却是英语学术界最遭痛恨的人物之一（我本想把"痛恨"[hated]这个太重的词勾掉，但实际上它是正确的）。

可以肯定地说，科耶夫的显赫大部分是由于他更加有吸引力的所谓"左翼"教诲。施特劳斯却为遭人厌恶的"保守主义者"说话。另外，可能同样重要的一点，科耶夫张扬华丽的自负不仅是被巴黎的听众所敬仰，也被一种斯拉夫人的开放所削弱。相反，施特劳斯却向一个充斥平等主义的国家传精神贵族之道，他的本性中的珍妙之处除了他的学生圈和亲近的朋友之外也就很少被人领略。科耶夫的十足的勇敢诉诸当代精神；施特劳斯则劝导审慎和——很明显——回到过去。科耶夫是一个哲学家，他的原创性不会因为他宣称自己只一个黑格尔的评论者面掩盖；施特劳斯是一个杰出的学者，他所知道的比他的同僚们所知道的如此之多，以至于他们认为他没什么能力。但科耶夫是理解施特劳斯真正价值的人之一，也是了解他的雄心真相的人之一，尽管他声称自己是柏拉图和苏格拉底的注解者而掩盖了这种真相，正如科耶夫声称自己是个黑格尔主义者。

我们现在来比较一下两段文字，它们引自以"Tyrannie et Sagesse"（僭政与圣贤）为标题发表的两人的对话，以此我们迈出理解他们漫长对话的第一步。首先，科耶夫：

> 当我因受色诺芬的对话（《希罗篇》[Hiero]）启发，

以及施特劳斯对此的解释——其中有着可能从历史中获得的教益——从而进行反思时，我的印象是，哲学家与专制君主的关系在历史进化的过程中一直是“合理的”(reasonable)。……专制君主没有试图用一个乌托邦的哲学理论完全正确……因为他没有时间去填补乌托邦与现实之间的理论空白。至于哲学家，他拒绝把他的理论弄到回答当时政治事务所提出的问题的地步，这也对。如果他做那样的事情，他将没有时间从事哲学，因而也就不再有资格给专制君主以政治－哲学的建议。在理论层次上使他的哲学观念与政治现实之间获得和睦，……这样的工作哲学家把它留给各种各样的一批精英(a pleiade)知识分子来做，这是正确的。……(*TS*，页 278)

换句话说，一个神的任务是造成一个使哲学安全的世界；他的仰慕者(门徒)的任务则是填充其中的细节。

下一段文字引自施特劳斯对科耶夫考察讨论他的色诺芬评注的回答：

如果哲学家关于好的政治秩序的成见引导他的政治哲学的成见毫不相干，柏拉图将永远也不会决定赞成——哪怕暂时赞成——斯巴达政体。那么政治哲学的目的在于什么？在于说服城邦使城邦明白，哲学家不是无神论者，哲学家不会亵渎城邦奉为神圣的所有东西，他们尊崇城邦所尊崇的东西，他们不是颠覆分子，最后，他们不是不负责任的冒险家而是良民，甚至

> 最好的公民。这是对哲学的辩护，不管什么政体，不管在什么时代什么地方，都必要。因为，正如孟德斯鸠(Montesquieu)所说，“在世界上的每个国家，人们都要道德”，以及“人，比如说恶棍，一般说来很诚实：因为他们热爱道德”。……对哲学在城邦法庭面前的这个辩护由柏拉图获得了响亮的成功(普卢塔克[Plutarch]，《尼西亚斯传》*Nicias*，章 33)，它的影响历经岁月一直持续到我们的时代。……(*TS*，页 332 - 333)

两段话都完全清楚地表明，政治哲学是哲学的公众化表现，或者换一种说法，真正的哲学在其本性上不能公众化地表现，而是必须用一种能被接受的形式表达自己。科耶夫给出了基于哲学闲散之正确运用的理由，而施特劳斯表达了在哲学家与城邦之间在真正兴趣上的一种紧张，甚或一种对立。作为启蒙的儿子——衰败的儿子但仍然是儿子，科耶夫坚持这两种兴趣在历史中和睦相处的前景。施特劳斯如果不是直接地反对启蒙的话，也没有给我们任何理由让我们相信政治与哲学之间的冲突会在历史中——因而也在政治上——得到解决。但在这儿让我们注意一下极端重要的一点，它将会逐渐变得更加明了。城邦对哲学的容纳，一旦被公众所拥护，就已经被公众拒绝了。一开始的印象觉得科耶夫是个现代人而施特劳斯是个过时的人，现在这种印象肯定被施特劳斯独特的坦诚改变了。在这种意义上，施特劳斯也是一个启蒙的儿子。这是他对当代环境的承认。

我要提醒读者，对科耶夫来说，在后历史时代，至少直到人性——在这个术语的通常意义上——消失的时候，哲学家与非哲学家之间的区别仍然适应。那么对他来说，正如对施特劳斯

来说，政治哲学在其真正的意义上是哲学宣传，尽管“宣传”可以冠以“哲学修辞学”这样的健康名字。施特劳斯确实把“宣传”这个术语仅用于马基雅维利及其后继者，或者换句话说用于被理解为启蒙的现代。[①] 对施特劳斯来说，启蒙的关键一步是反对启示宗教。谈到马基雅维利及其伟大的现代学生们时，施特劳斯说：

> 我们已经不理解，尽管那些思想家们之间有着巨大的不一致，他们还是被一件事情统一在一起，那就是他们都向同一个权力(power)作战——黑暗的王国(the kingdom of darkness)，用霍布斯的话来说。这个战斗对他们来说比任何一项仅仅作为政治的问题都重要。(*TM*，页 231)

施特劳斯用“宣传”来表达这些思想家(他们自己不过是效法基督和早期基督教)的努力，以表明他们这种攻击缺乏实质性。科耶夫当然不缺少如前所说的“理解”，同科耶夫一样，施特劳斯也认为宗教不能驳倒，但并非基于科耶夫的理由。对科耶夫来说，当一种说法自相矛盾时，也就被驳倒了(比如说当它声称能够解释每件事情但它并未如此时)。至于大多数的现代人，对科耶夫来说，可能性比实际性要更高也更有决定性，直到历史的终结为止。宗教是一种沉默的形式，是把真正的讲话归属于一个不能反对但也不可通达的神。然而，如果谁要坚持沉默，他

① WPP1959，页 45－46(以下 WPP)；TM，页 173。关于霍布斯在这个过程中的角色，见 NRH1953，页 198f(以下 NRH)。

就会变成不可见的或者与历史无关的。

施特劳斯的观点不同，他认为，仅仅是嘲笑（mockery）不能够驳斥宗教（当然它也不是与历史无关的），但仅仅意志行动也不能够站在哲学科学的立场上推翻它。哲学与宗教都依赖于意志行动；他们的对立最终是道德的。因为，为了驳斥宗教，“人所创造的世界必须替代仅仅被给予的世界……”① 人必须变得真正的智慧，因而是全能的：他必须成为真正神圣的。不消说，施特劳斯认为这不可能。不管其道德动机如何，启蒙还是一种宣传形式，因为它贬低了对手，夸大了自己的力量，或者说被科学与技术的魅力所迷惑。同时，启蒙根本上是庸俗的，因为它在追求大众化的成功时，降低了道德或精神修养的标准。不难看出，施特劳斯有意把这个批评也用于科耶夫。然而，我们必须看到，如果哲学植根于意志行动，它就不能证明自己的真理。这既适应于柏拉图也适应于马基雅维利。我们引用施特劳斯的话：

> 哲学在严格和古典的意义上是对永恒秩序或永恒原因或所有事物的原因的追求。因而我假定有一个永恒的、不可改变的秩序，历史在其中发生，而它根本不会被历史影响。……这个假设并不是自明的。……②

---

① SCR1965，页 29（以下 SCR）。

② TS，页 343。参见 NRH，页 75－76，以及 Richard Kennington，〈施特劳斯的自然权利与历史〉（*Strauss's Natural Right and History*），载《形而上学评论》（*Review of Metaphysics*）35，1（1981 年 9 月），69。NRH 上的这一段通过穿插在关于马克斯·韦伯的评论中而部分地隐藏了施特劳斯自己的观点。

这段文字以及其他在施特劳斯的圣典(canon)中的类似文字,使他处于一个被连累的(compromised)位置,而他自己不能从其中把自己解救出来。"古典的"(或施特劳斯的)假设是一个意志行动因而是一个道德事件。但"现代的"(马基雅维利或科耶夫的)假设其本质同样是一个道德论争:它认为古典的假设是罪恶的或者有罪恶的后果。我们因而若不驳斥现代假设就不能证明古典假设。但只要我们拒绝科耶夫所推论的结果也就是说"历史已经终结"的结论,这在原则上就不可能,康德已经把这一点搞清楚了。

因此我可以下这样的结论:称"古典的"(也就是"施特劳斯的")政治哲学是"宣传"也合法——如果不是要指责或贬低这种政治哲学,而是为了弄清楚它也是从一个不可证明的道德知觉开始论证,或者说也是宣称知道它不知道也不能知道的东西。这种宣称用现代历史的足够的可怕作为证据以拒斥启蒙(或者可能是,至少要返回培根和卢梭的审慎的启蒙——但这一点不清楚),在这种意义上它是"保守的"。现代的宣称是"激进的"而且也的确是革命的,因为它继续相信启蒙最终胜利的可能性,或者至少,启蒙的斗争不管其成功与否,是它自己的证据,正如自由或康德的自发性是自己的证据一样。

而且,我们不应忘记,"古典的"思想存在着两方面的斗争。对施特劳斯来说可能更加深层的问题不是古今之争而是雅典和耶路撒冷之争。[①] 施特劳斯把 quid sit deus? [神是什么?]的问

① 见《耶路撒冷与雅典》(*Jerusalem and Athens*, *The City College Papers*, no. 6, New York, City College, 1967)(以下 *JA*)。

题当作与哲学是同时代的。[①] 但他从来没有表示作为雅典公民原型的哲学家也是耶路撒冷居民。相反,他从来没有离开表述下面他关于哈列维(Jehudah Halevi)的话中的观点,而是用这种方式清楚地说明他这也是在说自己:"哈列维非常明白,一个真正的哲学家永远也不会真正皈依犹太教或其他任何启示宗教"。[②] 后来他如此表述:

> 根据圣经,智慧的开端是对上帝的畏惧;根据希腊哲学家,智慧的开端是惊奇。我们因而一开始就被迫作出选择,表明立场。[③]

施特劳斯有才能的学生中,没有人怀疑过其师的选择。有一次我问他有没有真正怀疑过笛卡尔是个信仰者,他充满激情地回答:"哲学所得到的报偿就是不信仰!"在轻松一些的场合,他会这样回答这类的问题:"信仰!信仰!像莱辛(Lessing)所说,'我多么奇怪这个词的含义!'"施特劳斯自己对于站在启示宗教立场上的细节陈述所持有的敬重与关注,在他的意图中是其捉摸不定的哲学宣传的延伸,或者用他更愿意使用的称呼,是他的哲学修辞的延伸。他这是作为一个政治哲学家用来说服城邦使其相信哲学家不是无神论者,"哲学家不会亵渎城邦奉为神圣的所有东西"。同时,这并不是说对于施特劳斯来说在雅典与耶路撒冷之间作出选择不存在真正的问题。这也不是说,施特

① *CM*1964,页241(以下 *CM*)。

② *PAW*1952,页104及下页(以下 *PAW*)。

③ *JA*,页5。

劳斯是一个不折不扣的"古代人"或者雅典居民。通过发表他的这些见解,以及也的确通过实际上把他的全部职业生涯贡献于揭示哲学家的政治修辞,或者揭示他们隐微教诲与显白教诲(esoteric and exoteric teachings)的区分,施特劳斯默默但也毫无疑问地把自己确认为一个现代人,因而也就把自己确认为一个启蒙的儿子或继子。施特劳斯对科耶夫的批判,因此同样还有他对古典的辩护,必须理解为对启蒙中的保守维度的辩护。这也解释了他和尼采的现代性批评之间偶尔会被人注意的相似性。[①] 当然,我们也将不得不理解其区别。

我们现在必须转向关键的问题:为什么施特劳斯作如此之大的努力去揭露西方传统中隐微教诲的存在?一方面,此种努力为他和他的门徒带来的如果不说是迫害,也几乎是十足的冷嘲热讽,至少在英语学界如此。另一方面,此种公开化似乎破坏了隐微式(esotericism)[②] 本身实践的道德和审慎原则。第一点尽人皆知不必再作论证。以上所引的关于政治哲学本性的片段大概足以证明第二点,但为了肯定一些,我将用其他的文本来支持它。比如,让我们考察一下施特劳斯对"早期"或古典的与"晚期"或现代的隐微主义者(estotericist)之间区别的描述。

---

① Victor Gourevitch,〈哲学与政治Ⅰ—Ⅱ〉(*Philosophy and Politics* Ⅰ—Ⅱ),载《形而上学评论》22,nos. Ⅰ—2(1968,9—12月),页306,注156。这是一项包含了众多合理洞见的有价值的研究。

② 【译按】刘小枫把"esotericism"译为"隐微术"是错误的。"隐微术"显然是关于"如何隐微"或"如何在作品中隐藏自己真正想表达的思想",像一种方法或技术。但"esotericism"没有这种含义。"esoteric"大体有"秘传的、不公开的、写作或说话隐晦难懂或故意不让普通人懂的"等含义,译者认为刘小枫把它译为"隐微的"是个很好的译法,因而本译文除了采用刘小枫其他几个词的译法之外也采用了这个词的译法。"esoteric"再加上一个我们很熟悉的后缀"-ism",便是指"用这样一种方式",或"主张用这样一种方式"。本文权译作"隐微式",期待更好的译法。

启蒙之前的人把“智者”与“俗人”之间的区别当作自然的区别。结果，他们拒绝通过公共教育的权力来消除这种区别或克服多数人对哲学的仇恨。相应地，他们认为隐藏真正的哲学观点是必要的，“不只是现在，而且是任何时代”（*PAW*，页 34—35）。

另一方面，在 17 世纪后期出现了这样的观点，即认为对自由探索的压制是政治不成熟的结果，而政治不成熟的状况将随着大众教育的进步而得到消除：

> 他们隐藏自己观点的程度，只限于保护他们尽可能的免于迫害；假如他们狡猾到超出这个限度，他们就会破坏了自己的目的，也就是使越来越多的并非潜在的哲学家的人们得到启蒙。因而，对他们的著作的字里行间的阅读就相对地容易了。（*PAW*，页 33—34）

我们可以有理由提出，作为一个后启蒙的哲学家，施特劳斯所生活的时代，至少在西方实际上允许了完全的言论自由，因而就可能例外地谈不上什么隐微式了。然而，即使由于只用于“自由主义”圈子的限制，施特劳斯也不仅可以出书，而且还在学术界获得了相当突出的位置。他关于隐微式的观点所引起的不信和嘲讽——并且无论如何这一点也被他对社会科学的批判所加强，因而可以看作“早期”或强隐微式论题无效性的结果。对隐微式的不信既表明它是不需要的，也表明历史准确性要求我们必须熟悉现象。

在一段少见的谈论这一点的文章中，通过提出要讨论的道德问题，施特劳斯明显把这种方针表达得更加明确了：

迈蒙尼德自己用拯救律法的必要性来证明他违反《塔木德经》的(talmudic)禁令——禁止写隐微的圣经教诲——的合法性。

迈蒙尼德在此正提到由于长久的离散而中断的口述传统。

同样,我们也可以不管迈蒙尼德不要解释《迷途指津》的隐微教诲的请求,而用历史研究的要求来证明我们这种"不管"的正当性。因为只要迈蒙尼德的秘密教诲没有公开,犹太教与中世纪哲学的历史都将会处于悲惨的残缺不全状态。如果我们考虑到历史研究的基本条件,也就是思想自由,我们这种主张的力量甚至将会更加强大。只要我们认可对任何教诲所进行的任何解释都要加以禁止是有效的,思想自由似乎也就不完全。在我们的时代,思想自由受到威胁已经不只几个世纪了,为了有利于更好地理解自由思想意味着什么,也就是说理解它预设了什么态度以及要求付出什么牺牲,我们不仅有权利而且甚至是有义务去解释迈蒙尼德的教诲。(*PAW*,页 56)

如果我们把此种表述当作施特劳斯自己观点的坦白表露,我们只能断定,他接受了无保留的言论自由这个当代自由主义的原则,并且因而,他似乎是一个启蒙哲学家。然而,要从我们的引文推断出这样一个结论还有困难。首先,迈蒙尼德不主张圣经中秘密教诲的公开化。事实上他是要发表那种教诲的一个隐藏的评论,这一点施特劳斯已经完全解释清楚。迈蒙尼德所

表明的是,存在一种秘密教诲,而他自己是用隐藏的方式来陈述它的。他并没有公开秘密教诲本身。这种教诲为免于埋没而保存下来,只是为了那些能够跟得上迈蒙尼德关于隐藏方法的那些具体描述、另外还要拥有"破译"隐藏教诲能力的人。如施特劳斯所说,迈蒙尼德"写作《迷途指津》的用意是:真理应该闪现而又归于消失"(PAW,页 66)。

尽管施特劳斯在许多地方对迈蒙尼德的意图和方法作了广泛讨论,他却从来没有揭示"《迷途指津》的真正秘密"。[①] 在《迷途指津》的金子内核外层,是精致的银雕工事,施特劳斯在带领读者穿过这个工事的路途中只走到了半路,他没有走完到达内核本身的路程。[②] 对于他声称被他解释的作者的秘密教诲,他从没有告诉我们,而施特劳斯所受到的一个主要批评正是这一点。或者所谓的秘密教诲其实很明了,或者甚至是陈词滥调。可能施特劳斯本人也不知道其秘密教诲,可能没有什么秘密教诲,只是故弄玄虚。或者可能那些不能发现施特劳斯作品中这种教诲的人自己缺乏必要的狡黠。但如果最后一种可能性是正确的答案,施特劳斯难以实践不管是启蒙的隐藏性的特点还是它的显露性的特点。

在这个问题上,我的观点是,施特劳斯对"早期"或前启蒙哲学家的隐微教诲的"揭示"本身是显白的。真正说来,施特劳斯是否不知道原先的教诲,我们是否不能辨别这种教诲,都无关紧要。为了理解施特劳斯本人,我们需要从他自己的隐微式实践

---

① 《迷途指津》的导论性论文(Introductory Essay to *The Guide of the Perplexed*, S. Pines 译并作导言和注解, Chicago, University of Chicago Press, 1963),页 ⅩⅦ。

② 《迷途指津》,第一部分,页 12。

以及他的政治修辞的内容开始。既然我们生活在一个思想自由的时代(尽管受到了来自"外部"的危险),他也就没什么理由压住启蒙思想家半隐藏的观点。他有意地使这些观点可见,目的是为了把正是我们现在居住于其中的社会创造出来。反过来,如果施特劳斯不是启蒙的儿子,揭示他们的有害思想从而对他们进行批判便是他的道德责任。这种批判会采取公开与隐藏两种形式。然而,如果施特劳斯是"早期"隐微式的坚守者,情况就改变了。总之,不管施特劳斯私人的观点是什么,理解他思想的关键在于他的公开的也就是他所发表的观点。深处的东西包含于表面。如果真理要闪现,它必须来到表面。

在这一点上,请允许我提醒读者,我们要讨论的不仅仅是一个"文字风格"的问题。施特劳斯政治修辞的真正本性这个问题,把我们带到了他自己最深层意图的中心。只有这个问题才能让我们接近——如果不是说"断定"的话——他的政治哲学的内在的内容。用他自己的话说:

> 交流,其最高的形式,就是生活在一起。文字问题的(the literary question)研究是社会研究的一个重要部分。……文字问题,恰当地来理解,就是社会与哲学关系的问题。(*CM*,页 52)

除非我们理解了他的修辞,否则我们就不能理解他对启蒙的态度,因而也就不能理解他对科耶夫的批评,或者在更基本的意义上,我们也就不能知道,关于后现代问题或者关于我们自己的未来,我们从他那儿能学到什么。尽管我们对此的理解有着某些限制,诸如通过寓言解释寓言的不可能性,实际上,施特劳

斯跟随了一种与迈蒙尼德很相似的方法:“《迷途指津》的解释不能使用普通的语言,只能用寓言的、谜一样的语言”。这是真的,但不只是因为——像施特劳斯告诉我们的迈蒙尼德的断言所说——“秘密的解释……不仅为律法所禁止,而且在本性上也不可能”(*PAW*,页 57)。这是真的,因为施特劳斯避免使用寓言与谜语,这本身就是一个寓言、一个谜语。

总而言之,施特劳斯企图用后启蒙的语言来实践“早期”隐微式。尽管他明确承认我们不能简单地返回到古典时代的智者的观点和行为,施特劳斯还是分享了他们的基本原则。我们来考察一下后期一篇处理隐微式问题的文章。施特劳斯讨论的是一个受科耶夫影响的开放批评家的批评,也就是贝拉瓦尔(Yvon Belaval):

> 贝拉瓦尔提出了进一步的问题:每种哲学发现自己与政治冲突呢抑或只有独断论哲学如此?我只能再重复一遍,如果社会的因素必然是意见,也就是说对意见的赞同,在哲学与政治之间必然有一种冲突。……(*WPP*,页 229)

我们可以把这一点复述一遍,如果柏拉图是正确的,或者更宽泛地说,如果苏格拉底关于城邦与哲学之间永久与必要的冲突这个教诲总是真的,当然就不可能去跟随启蒙。施特劳斯的任务因而就成为用启蒙的语言“毁构”启蒙。哲学永远也不能坦白地在公众市场中(或者在文学界)言说,柏拉图在自己对话中的缺席所表达的就是这个意思。

为了取证的丰富,也为了引证施特劳斯兴趣的另外一个方

面,我们可以从他的色诺芬研究来对这一点作出证明。他认为理解色诺芬是理解柏拉图的一个重要准备。当谈到《回忆录》(*Memorabilia*)Ⅲ-8时,施特劳斯这样说:

> 紧接着与格劳孔(Glaucon)的对话是与卡米德斯(Charmides)的对话,如果因而期望紧接着与卡米德斯的对话是与柏拉图的对话,也不是完全没有道理。但色诺芬知道得更好;他只指出与柏拉图对话的可能性;顶点消失了;上升停止了。[①]

按照施特劳斯说法,色诺芬在描述苏格拉底时遵循了同样的原则。色诺芬隐藏了苏格拉底那些讨论最重要的关于"什么是"的问题的对话,也就是关于存在物性质的问题的对话。色诺芬从来不解释苏格拉底的狂喜(blissful)行为。[②] 他于是通过沉默揭示了"苏格拉底舞蹈的严格的私人性与孤独性"(*XS*,页148)。最终,苏格拉底的"整个智慧只有'在玩笑中'(in fun)才能不加伪装地展现出了;智慧与笑之间的联系是如此之近"(*XS*,页170)。

施特劳斯谜语的大体轮廓现在清楚了。他是在用后启蒙的学院语言来实践某种像色诺芬或迈蒙尼德的隐微式。这至少持续到他所发表作品的最后时期,那时阿尔·法拉比(Al Farabi)的风格出现了。经常有人说施特劳斯像一个塔木德主义者一样写作。但总而言之这不很正确。不像塔木德主义者,施特劳斯给

---

① *XS*1972,页74(以下XS)。参见 *TS*,页296。

② *XS*,页8,29及下页,116及下页。考察特别是页124与148。

人的印象是非常之坦白，不管从私人交往还是从他发表的东西来看都如此，以至于虽然不总是，但肯定地说经常误导别人。我不是说他放弃了他关于存在物本性的对话——或者说独白。我的意思是说，他对古典时代的公开辩护，他的臭名昭著的“保守主义”，他对现代性的准尼采式批判，以及他对秘密教诲的表面化揭示，如此种种都是一种政治规划的表达。施特劳斯正如科耶夫，实践了一种政治宣传的修辞学。然而，既然他的意图不同于科耶夫，他的修辞学也就不同于科耶夫。其中的不同必然根源于他的哲学概念，现在我们就转向这个问题。

让我们记起科耶夫把自己当作一个智者，如果不说是个神的话。他声称要实施黑格尔的那种断言中所包含的挑战，即除非一个人知道他所爱的真正是什么，否则他不会爱智慧。这或许是要代表黑格尔的意图，或许是在黑格尔面具之下的某种隐微式之类。施特劳斯对哲学也就是对他自己的大众化说明，并非截然与科耶夫的要求相反，但的确与之处于相当的对立中。因而他们的表现之不同也就没什么奇怪了。科耶夫给哲学最重要的“什么是”问题以详细具体的回答。施特劳斯坚持哲学不是回答而是提出基本问题（对其中的大部分，他只是模模糊糊地把它们确定为柏拉图对话录中那些遮遮掩掩的主题的对等物）。科耶夫明确把自己与黑格尔等同，施特劳斯则默默地把自己与苏格拉底等同。

按照施特劳斯的说法，“基本问题……在所有历史变迁中始终保持或保留着自己的身份，对这种观点，‘历史经验’没有使之产生疑问”。把这些问题作为问题来抓住，也就是在心灵上把自己从历史有限性中解放出来：

> 哲学在其本原的、苏格拉底的意义上不需要额外的辩护:哲学是不知道的知识……或者说是对基本问题的知晓(awareness),因而是对他们的[指"哲学家的"——译者]与人类思想同时代的解决方案在基本层面的代换项(fundamental alternatives)的知晓。(*NRH*,页 32)

在我已经引用过的他更早对科耶夫的回答中,施特劳斯用甚至更强重的言辞表达了同样的观点。施特劳斯拒绝了科耶夫的这种说法:在主体间性上——也就是通过历史——确证的、哲学观点的代换项,是宗派的个别性。在其原始的意义上,哲学是探寻的(zetetic),或者说是怀疑的,"仅仅是对基本的、全面性的问题……的意识"。在思考这些问题时,不可能不被"某一种非常典型的解答所"吸引。在智慧缺场的时候,哲学家在解答上的主体确定性赶上或超过了他在此种解答之问题性上的主体确定性,他于是变成了一个宗派者。[①]

施特劳斯认为这种哲学观就是柏拉图对话中苏格拉底式无知的表现:

> 于是苏格拉底根据整体之神秘特征来看待人。他因而主张我们对人之为人的情况要比我们对这种情况的最终原因更熟悉。我们也可以说他根据不可改变的理式看待人,也就是说根据基本的、永恒的问题来看待人。因为,说出人的境况,也就是说出他对于整体的开

① "TS",页 316—317。

放性。[①]

把苏格拉底的理式认定为"问题"很明显与前边所引用过这种断言相关:永恒与不可改变的秩序,哲学在严格与古典的意义上所赖以为生的东西,是一个假定或推测(*TS*,页 319)。苏格拉底对要说出的整体的知晓是对个别事物之知觉的前提条件(*NRH*,页 125)。因而,哲学,用对整体的知识——也就是"在其总体性中的自然"(*WPP*,页 11)的知识——取代对整体的意见的尝试,是为了取得知识自身的推测和前提条件的尝试,或者是为了获得对"整体之神秘特征"的知晓的尝试。换句话说,它是预言或神圣癫狂:

> 因为适度(moderation)不是思想的德行:柏拉图用恰恰与清醒和适度相反的癫狂来比拟哲学;思想不能是适度而只能是无畏——如果不是说无羞的话。但适度是支配哲学家之言说的一种德行(*TS*,页 32)。[②]

顺便说一句,这段文字也以一种苏格拉底或色诺芬的简洁解释了施特劳斯与尼采的区别。但它也使我们能够抓住柏拉图与亚里士多德的基本不同。施特劳斯说,对于亚里士多德,"在

---

① *WPP*,页 38—39。参 Gourevitch,前引著作页 300。施特劳斯在 *CM* 页 119—120 中对独立形式的理式作了评论,但他明确地说,按俗常的理解,这种思想"很难理解;且不说它看起来像是奇思怪想,首先它完全不可信"。施特劳斯没说什么以使这种思想更加容易理解或不那么奇怪。

② "至于正义,《回忆录》整个就是为此而写的;在苏格拉底的德行中的勇气没有得到考虑"(*XS*,页 31)。

整体与人的心灵之间有一种自然和谐。如果一个人身在其中的整体对他不友好的话他不可能会得到幸福”(*CM*,页 41)。换句话说,对亚里士多德来说整体不是一个推测;对苏格拉底理式的拒绝,也就是对这样的命题的拒绝:人只能拥有关于基本问题的知识,而不能拥有对这些问题的答案。而且,这段文字也解释了为什么亚里士多德的作品包含了远比柏拉图的对话更多的“技术性”讨论、分析和论证。既然亚里士多德相信他自己与整体的和谐,他对整体之部分的技术分析就有着信心。在此意义上,亚里士多德是职业哲学之父。他的 20 世纪后裔不再说整体,而是提供政治修辞或意识形态。施特劳斯不像“亚里士多德式”的哲学家;他很少做“技术的”论证,也不对“什么是”的问题提供什么答案。不管他是否能够做这类技术工作,他只是默默地给出了柏拉图甚至于色诺芬的理由。

如果把上面所引的几段文字与如下的评论结合起来,我们对施特劳斯这种柏拉图立场的观念大概就把握得最好了。这个评论是为了给《泰阿泰德篇》—《智者篇》—《政治家篇》(*Theaetus-Sophist-Statesman*)这个三部曲作一个摘要,但特别提到了《政治家篇》:

> 对柏拉图来说,恰当知识或对恰当知识的追求就是哲学。哲学是对整体之知识的追求,是对整体之沉思的追求。整体包括部分;整体之知识是对整体之所有部分作为整体之部分的知识。哲学是最高的人类活动,而人是整体的一个优秀、可能是最优秀的部分。一个没有人的整体,一个整体不是以人作为整体或完善,它就不是整体。但人不是不经过他自己的努力就成为

整体的。……①

这段文字对我们来说有多种声部。首先,柏拉图的哲学作为整体之知识的观念明显根植于一种哲学与科学之统一的观点。这并不是说我们不用丢弃现代科学就可以回转到这种观念。施特劳斯会说,相对于现代科学来说,古典的科学观念是对整体之部分的一个不同层次的研究。但现代科学的前提条件是与这种观念及其结果的一大部分——如果不是全部的话——漠不相关,甚至是其错误。另外,如果我们承认古典科学的确是把自己当作相对于现代科学来说一个不同层次的研究,那么似乎我们可以靠施特劳斯从柏拉图的对话中找到某些关于"什么是"的问题的答案,无论这种答案是以一种多么假设的形式。施特劳斯决不会否认——他确实会坚持认为——在他自己与柏拉图之间有一种级别上的差别。此言有理,然而,施特劳斯是声称他对柏拉图理解的程度足以引导我们进入显白教诲与隐微教诲之区别的门槛的,如果他自己与柏拉图之间级别上的差别意味着他的作品中所有或几乎所有技术化讨论的缺失,我们如何认真对待他的这种夸口?施特劳斯危险地接近了所有技术化讨论都是显白的这样的意谓,而这不能令人满意。

而且,上面所引的这段文字导致了实践知识的必要性,因而也导致了这种实践知识从理论知识的分离,及其无法分离。施特劳斯也说"所有人类而不是其中的一部分,都是作为整体的一部分而自足的,而不是作为整体的主人或整体的征服者"。如果这的确是柏拉图的观点,它难以回应现代性的奠基者们的宣称:

① 〈柏拉图〉,载于 *HPP*1963,页 51。

自然对人类不友好,甚至是敌对的。柏拉图对现代科学无知,还是他显白的、起改善作用的意向,使他把人类看作自我满足的?整体的不完善性很明显不仅在实践假设的领域中同时也在理论假设的领域中被扩展了。哲学原先那种假设的本性,连同获得基本哲学问题之答案的不可能性,保证了哲学永久的不完善性。甚至更糟,它使我们对基本问题的知识本身贬降为意见的层次。作为一种意志行动,或者作为哲学家赖以提升自己的前提条件(如苏格拉底在《斐里布篇》(*philebus*)中所说),哲学在"严格"或"古典的"意义上不存在。

如果施特劳斯对柏拉图对话理解得如他自己所说的那么少,他不是自己所定义的那种哲学家。顺便说一句,这就是他自己的观点,尽管很明显他那些能力较低的门徒不知道这一点。他们恳切地向我们说明他们根本不理解施特劳斯本人,似乎这是敬仰施特劳斯或者拿自己当回事的理由,以此他们加重了这种荒谬的复杂性。综合这些情况看来,如果我们提出,施特劳斯就像柏拉图一样,事实是个康德主义者,似乎这完全恰当。按照施特劳斯的理由,不能说我们生活在了一个后哲学的世界,因为从来没有一个哲学的世界。如果数学家做着一个以为自己醒着的梦,那么"哲学家"则是在白日梦中醒着。看起来很像是,施特劳斯认可或者因不能辩护自己而被迫认可这样的观点:所有的基本问题,而不仅是其可能的基本解答,都是意志行动。然而,在这种情况下,已没有哲学问题,而只有我们愿意使自己受其折磨的问题。

这是企图在晚期启蒙(the late Enlightment)的修辞学中实践古典隐微式的困难。后者需要一种对哲学的真正的隐藏,或者至少要表述那种对明显的哲学本性所进行的显白技术化讨论,

从而为人建立起凭据一类的东西，以使他能够参与一种有效的显白教诲。前者需要一种甚至更加技术化的——如果不是说体系化的——显白教诲，以及以一种在哲学上可以论证的形式为科学启蒙因而也为现代科学建立一种略加掩盖的隐微论证。这些施特劳斯一样也没给我们。他给我们的是前科学的观点或劝诫，早已被抛弃的——如果不说根本荒谬——教义比如自然权利(*natural right*)、农业绅士(*rural gentleman*)的哲学涵义。这一点我下面还有更多的话要说。在这儿应该看到，那些自己愿意做后现代主义者的人，比如说德里达式的毁构主义者，对于施特劳斯及其缺乏思想的门徒们的修辞学门闩，没有什么需要害怕的。他们不会被理性驳斥，因为没有什么合法性的标准，以使人们在理性与启示之间——或者因而在理性与荒谬之间——作出选择。在"毁构"哲学史中的显白教条时，施特劳斯也会毁构他自己。

在我看来(同样也在科耶夫看来)，施特劳斯对隐微式现象的描述大体准确——如果是作为对一种历史现象的描述。那些基于"语文学的"或"历史的"的理由而攻击甚至嘲笑他的人，不过暴露了自己的愚钝和无能。他们经常表现出，他们并没有抓住施特劳斯论题的本性，比如当他们争论说，某一位哲学家没有实践隐微式，因为他发表的作品充满了俗常的论断，这些论断"在他写作的时代是典型的"。严肃的问题不是哲学家是否实践了隐微式——每个有思想的人都会或多或少实践隐微式——而是为什么。在这一系列的思考中还有最后一个评论。我自己不相信施特劳斯个人的观点不能从他发表的作品里面推出来。但如果他实际上有一种甚至更隐秘的教诲，而这对于仅仅是有死者来说不能辨别，那么这种教诲与我们无关。完全的沉默是完

全看不见。施特劳斯就像科耶夫一样,说得太多或者说得不够。我必须使我的案例依赖于证据。一方面,施特劳斯有一种旨在保留"严格"或"古典"意义上的哲学的政治规划。另一方面,他企图通过使用启蒙的修辞学来维护这种政治规划(直到他最后发表的作品)。他对古典哲学[的本性][①] 的观念是不足的,因为它根本是尼采式的或现代的,因而也是后现代的。这一点又加重了问题的复杂性。

四

施特劳斯引用了莫尔(Sir Thomas More)的考察:"基督哭了二次或三次,而我们从未发现他笑过哪怕一次"。施特劳斯继续说,柏拉图或色诺芬的苏格拉底,

> 没有给我们留下哭的事例,但另一方面,他却给我们留下了笑的例子。哭与笑之间的关系类似于悲剧与喜剧的关系。我们因此可以说,苏格拉底的对话,因而也就是柏拉图的对话录,在喜剧与悲剧之间略微地(slightly)更加与喜剧类似。(*CM*,页 61。参 *XS*,页 140,159)

我们奇怪施特劳斯为什么说"略微地"。尽管苏格拉底笑过"两次或三次",他始终是游戏式的,当然游戏在喜剧与悲剧之间更类似于喜剧,甚至它根本就不类似于悲剧。在我看来,施特劳

① 【译按】这个方括号是原文所有。

斯对这一点的表述来自于他的这个命题:言说必须要适度。但对话如果是哲学的,即使是哲学的显白表达,真理也必须闪现。而且我们可以说,与施特劳斯的意思相反,真理必须闪现,并且足以向我们表明,哲学的言说,作为一个整体(哲学总是关心整体),是不适度的,或者说是一种神圣的癫狂。这些都与苏格拉底大笑过几次没什么关系。但如果我们要接受施特劳斯的评价,施特劳斯所说的"趋向简·奥斯丁(Jane Austen)而不是陀思妥耶夫斯基(Dostoievski)的一种自然倾向"为我们准备的那种"古人的""高贵的节制"和"平静的庄严"(*TS*,页 296),将会阻止我们去期望古典哲学家会如此多地笑或哭。

如果我们记住前面的讨论,包括第二章中的讨论,柏拉图的对话录就其使神圣立场得以可能而言,说它们像喜剧似乎更加有把握一些。尽管大笑在游戏与严肃的劳作之间更加类似于前者,但人在游戏时并不需要笑。科耶夫把自己描绘为一个游戏的神,而不是一个大笑的神。雅典的异乡人(the Athenian Strange)可能带着一种压制的微笑,坚持神是严肃的;人则是游戏的。他没有说神不笑。科耶夫在游戏时没有大笑,这可能意味着他的神性特征的缺陷,正如我在本章前面的一节所指出的那样。这是深水。然而可能(仅仅是"可能"),如果我们沿这条思想路线——施特劳斯本人建议的这条思想路线——直走到底,我们会达到如下的结果。古人的"高贵的节制"和"平静的庄严"是悲剧还是喜剧的,这要依赖于哲学是否可能。如果哲学不可能,除非[只是]作为一个道德选择或意志行动,柏拉图的英雄的适度与严肃就不只是可笑,而且是荒谬的。在这种情况下,严肃与游戏之间就没什么区别:什么都允许。

施特劳斯(正确地)把如下的观点归给尼采:如果把所有的

全面性观点之相对性的理论分析传播给大众,"那么人类生活本身将不可能"。他表示,尼采"为了避开生命所面临的危险",可以作这样的选择:要么是一种严格的柏拉图隐微式或者对理论的拒绝,要么断言思想服务于命运。"如果不是尼采本人,无论如何他的后继者们是采纳了第二种选择"(*NRH*,页 26)。我们已经看到,尼采关于对生命进行理论分析的致命性这种观点,或多或少就是施特劳斯本人的观点。他为尼采所设置的选择项,他自己会取哪一个?

为了回答这个问题,我们必须明白,施特劳斯作为主张古典自然权利的保守主义代言人的公众面目,是被他当作一种有益的但却是显白的教义。我将要表明,它是假设的,或者说明显是建立在一种意志行动之上。施特劳斯的坦白足以让我们打探到他的政治规划的修辞学根基。在他的权力(powers)范围内,他想创造一个既适合哲学家又适合非哲学家居住的世界。作为 20 世纪的居民,他必然不得不修改他的隐微式以适合自己的时代。这就需要一种坦白与策略的聪明混合,以准备(用科耶夫的话来说)"一批精英"门徒来实施这个实践的工作。那些认为这个计划"不道德"的人,那些认为自己是科学进程的技师的人,或者退出了他们的政治责任,或者只是无意识地成为别人的世界组建计划的行动媒介。我们也可以站在施特劳斯的立场上说,技术性的才智是哲学中最容易也最无趣的部分。最重要的东西是全面性的意图。对于施特劳斯的教诲,我们必须问两个问题——这两个问题的有效性施特劳斯自己也会认识到,那就是他的意图是否恰当,以及他的修辞学是否适合这项任务。关于第二个,施特劳斯面临着一个实际上不可克服的困难。完全用一种色诺芬或迈蒙尼德的风格说话,使他几乎不能在 20 世纪知识分子中

留下什么印象，他也缺少柏拉图那种神圣癫狂。缺乏技术性才智能对他的教诲的“精制的”或显白的部分来说并不是决定性的缺点。这种缺乏可以由于政治果敢的明智运用而得到弥补，其中最主要的例子是他隐微式这种生硬的真理的发表。这满足了现代意识的好奇心理，也提供了一个基础，以在此基础之上产生步兵部队，当然这种步兵部队包括那些相信自己仅仅通过接受一种尚未揭示之辩护教条的启示就可以成神的人。不幸的是，这也得允许真理“闪现”并因而揭示了施特劳斯那种古代修辞的完全现代式的前提条件。

在我看来，施特劳斯自己几乎是一个尼采主义者，但并不完全如此，在他思想的根基处他是接近康德的。还应该注意到的是，他对尼采的刻画更加适合海德格尔，但这是次要的一点，并且依赖于我们如何解释意志和命运的关系，或者说如何解释尼采所说的 amor fati（命运之爱）的含义。在我看来，就像所有伟大的哲学家一样，尼采也企图掌握神圣职权，以使一个意愿的世界成为存在，因而也就是创造一种生活方式，而不是使思想从属于这种方式。的确，尼采让理论从属于生命，并且让命运与权力意志同一。但这种同一化本身是作为意志行动并且以思想为基础来实施的，根据此种基础，理论被划入“艺术”之属的一个种。尼采意愿的是权力意志胜利的天命（fatality），或者是这样的“诡计”（尽管不很像一种“理论”但与此类似），即生命是最强大的意志的一个创造。

从这种立场出发，尼采本人是个康德主义者，也就是说，在一般但却关键的意义上被理解为希腊 physis 的自然我们是不能达到的，因而科学“理论”也就没有独立的标准。所有的理论，包括关于自然的理论，是一种建构：理论存在物（entities）的价值或

意义来自意志。这一点也适应于科耶夫,作为一个"黑格尔主义者",他必须承认这样的命题:古典的自然封闭性思想被消融于现代的 Wissenschaft[科学]的概念结构中,并被其重新组建。[①] 对科耶夫来说,现代性的公式,"我们只知道我们制作的东西,"确实被改变成为流行的马克思主义的口号:"人制作自己"。

顺便说一句,在柏拉图与尼采之间有个基本的不同,这一点施特劳斯想必会接受。对柏拉图来说,在建构与前建构二种意义上的"理论"之间的区分,也是作为合法性意愿之标准的自然与作为"求建构性知识之意志"的产品的自然这二者之间区分的基础。在这种区分之下,数学实施其作为"神圣"理论(与人性或诗性的理论相对立)范型的功能。换句话说,隐微的以及显白的柏拉图主义奠基在这样的命题之上:我们有一种满意的对生命之自然表达的理解,这种理解与永恒秩序的假设不同。举一个简单但足以说明问题的例子,自然给予了我们从经验中学习的基础,或者从事一种数学以及政治的"计算"(Calculation)(logismos)[希腊语]的基础。但要理智地抓住关乎整体的永恒秩序,这种自然的理性能力(reasonableness)不够。这时就需要神圣癫狂了。施特劳斯把它称为"意志行动",在我看来这不是柏拉图式而是康德式的。不管怎样,当施特劳斯说哲学的可能性依赖于"基本问题总是同样的"这个唯一的条件时,他心里想的似乎就是我刚才提到的这种区分(*NRH*,页 35)。[②] 这些基本问题必

① 《精神现象学》(*Phaenomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952),页 30。

② 如果理式是基本问题,那么与 Kennington 的主张(前引著作,页 67)相反,理式必须是同样的,尽管当 Kennington 说施特劳斯的哲学不需要这些问题同自然事物的"分离"时他或许是正确的。

须从“根基”(foundation)处给予人类,也就是说,从自然。但如果自然就像关于整体的永恒秩序一样是人自身给予的,这就是不可能的。我会用稍微不同的话来表达这一点。永恒秩序并不是人所发现的,意愿永恒秩序之存在的自然根基才是人所发现的。

在他前后所有的作品中,施特劳斯都在重复哲学与前哲学的这种区分,或者说如我所主张的,自然的两种不同意义之间的区分。这一点有时成为一种政治陈述,政治的理解因而变成理论理解的一个必要前提条件。比如:

> 古典哲学原本是在政治现象向“自然意识”呈现自身时从政治现象开始获得政治哲学的基础概念的,而这种自然意识是前哲学意识。政治哲学的这些基础概念因而可以通过直接指向现象的方式获得理解,它们的有效性也由此获得检验,因为“自然意识”可以达到它们。(*WPP*,页 75)

这种论点被如下更加模棱两可的论证所支持:

> 古典政治哲学是非传统的,因为在它所属的丰饶的时代中,所有的政治传统都松动了,一个政治哲学的传统尚未存在。在所有后来的时代里,哲学家对政治事物的研究都通过一个政治哲学的传统为媒介,这个政治哲学的传统就像一面屏风,架在哲学家与政治事物之间,不管某一位哲学家喜欢还是排斥这种传统。由此,古典哲学家是用一种无与伦比的开端和直接性来看待政治事物的。(*WPP*,页 27)

这里的论点模棱两可，因为它没有回应那种反对观点：古典政治哲学家无与伦比的生动描述正是他们自己的政治传统。有一个远为直接的路径可以达到他所要求的关于永恒人性的结论，尽管不是一个能够免于“历史主义的”反驳的路径。施特劳斯自己不时地走向这条路线。他需要表明，政治动机、行为的典型形态或者总而言之“基本的”政治问题，在所有时代中都一样（这我们已经知道）。如果是这样，希腊人作为希腊人就无关紧要了。

要揭示施特劳斯关于古典政治哲学的断言还有另一种方法，这种方法他自己似乎已经发觉。在阐明前理论本性对“自然意识”的独一无二的可通达性这个论题时，施特劳斯必然要断定，不仅哲学家而且所有有智力的希腊人都能够通达作为前理论标准的自然。但按照施特劳斯自己的认可却不是如此：

> 既然政治争论关乎“善的事物”(good things)[或译“好的事物”——译者]和“正义的事物”(just things)，古典政治哲学自然就被“善”与“正义”的思考所引导。它开始于日常生活中形成的道德区分，尽管对于这些道德区分所暴露于其中的巨大的理论对立面，它比我们时代的独断论式怀疑主义知道得更清楚。……

这段文字的清楚涵义是说，所有先于理论反思的[人类认知]知道日常生活中的道德区分，然后理论反思才提出与这些反思有关的严肃的问题。但如果这些对立面没有被解决，关于一种前理论的自然标准这个假设不仅有疑问，而且也自相矛盾。

> 这些道德区分与政治有关，在此意义上，它们不能被“证明”(demonstrated)，它们远远不是完全清晰的，它们被暴露在沉重的理论怀疑中。古典政治哲学把自己限制在仅仅用于那些由于其自然倾向也由于其所受的教养而认为这些道德区分当然正确的人们身上。(*WPP*，页 85)

这就是所有我们需要引用的，尽管所引处的整个一页都富有启发也都需要仔细阅读。特别是其中来自亚里士多德《尼各马科伦理学》(*Nichomachean Ethics*)的引文，它本身与施特劳斯的论证方式一样也是循环的。只有“善”人才能够成为善的，或者习以为常(be habituated)于善。事实上，给予“自然意识”的，并没有一种在哲学上具有决定地位的前理论一致(agreement)或前理论知识。有的而是[人们之间]关于人类目标的等级制度、关于目的与手段的关系等等的基本的不一致(disagreement)。如果一个人不是极端的乌托邦主义者，他就会同意这一层次的不一致本来就是基本的。接下去似乎就是这个层次确实允许基本的政治问题向有辨别能力的眼睛“闪现”。然而，如果说基本解决方案也可以通过这种方式让人看见，也就抛弃了柏拉图的神圣癫狂概念。施特劳斯自己关于“自然”境况的阐述只能使我们得出，不同的人对于基本解决方案的看法是不一样的。换言之，古典政治哲学家(假设他们之间都是彼此同意的)仅仅是对那些同意他们的人说话。科耶夫把这称为“宗派精神”(esprit de chapelle)[法文]，不清楚为什么他的这种说法没有得到辩护。科耶夫要求一种已经实施在历史过程中的主体间性的确证标

准,尽管这本身是有问题的,但却未被施特劳斯那种相反的要求——用"朋友"来确证的标准——所反驳。[①] 毕竟,同种颜色的鸟结成一群(指物以类聚——译者)。但鸟却不是关于自然的存在论者。施特劳斯断言宗派比主体间性的确证更加可取,在这样的语境中,他实际上已承认了以上的困难。或许这是正确的,但它损害了关于自然地可通达性标准的观点。

我们甚至可以认为,施特劳斯认为所有人都宁可选择德行而不是恶行,选择善而不是恶,选择正义而不是非正义,选择高贵而不是卑贱。这在哲学上不是决定性的(尽管这很有意思),除非我们已决定了什么是有德行的、善的、正义的、高贵的。然而,施特劳斯完全明白,苏格拉底学派没有提出什么严肃的关于这些事情的"什么是"问题,因为其答案完全与其他更高的原因相关。苏格拉底在《理想国》(*Republic*)中在哲学德行与民众德行之间作出区分时,这一点非常明显。同时还有亚里士多德在《尼各马科伦理学》第五卷第七章对"自然权利"(right by nature)的讨论。在真正或古典的政治哲学的"隐微"层次,并没有针对习俗主义(conventionalism)因而也是针对历史主义的严肃的理论辩护。那些以为自己认清了真理以及能够认清真理的人,企图使用修辞学并且可能的话使用更加直接的方式来"劝说"非哲学家。他们企图让"多数人""习以为常于""少数人"的洞见。

然而,古人今人之间严肃与根本的争论,恰恰是关于哪一种精英具有更高级的洞见。当然我们没有必要说对古希腊传统的

---

① TS,页 246 – 247,251,以及施特劳斯的回应,页 314。施特劳斯声称,虽然我们冒了宗派主义的危险,但通过仅仅让我们自己知道基本问题而避免了危险,这一点已经处理过了(参见页 316 – 317)。

研究与这个争论没有关系。很明显,许多现代思想家认为这样的研究与他们的目的很有关系,但这个研究本身并不回答我们的问题。它并没有提供一种自然的标准,以使我们在古人与今人之间作出选择。并且如果我们从政治事物转向理论事物,或者转向对"神圣事物"的沉思,施特劳斯的情况也就不再有什么力量了。这一点我们可以从施特劳斯为作为方式(kinds)而不是作为问题的理式思想提供一种明显的自然论证的段落中看出来。在这样的段落中,施特劳斯把"自然"说成把现象分为自然与习俗的"一个区分的术语"。理式因而是对应于与习俗方法的"总是存在的方法"(*NRH*,页 82)。

对"总是存在的方法"的理解组建了前科学知识,在此之上科学研究或者建立或者倒塌(*WPP*,页 23 – 24)。在我看来,施特劳斯这儿所说的有非常正确的东西(见第四章)。然而,"知识"这个术语的模棱两可败坏了刚才所引的那段文字的基本思想。我们知道一个人是人,与我们知道或声称知道关于人类行为的科学真理,这两种意思的"知识"不一样。第一种知识无论如何必要,它没有为宣称拥有第二种知识提供一种标准。换言之,社会科学的价值不在于它能够证明某一个人是人。施特劳斯的主要观点是,所有科学知识都依赖于把自然方式的前科学知觉作为知识。这类知觉(它们发生于当代模态逻辑哲学家的精致的想象之前)似乎是柏拉图对话录中许多关于理式的讨论的基础。施特劳斯说我们或多或少有一些直接地或前理论地通达自然方式的途径,如果他正确——我想他正确,那么他把理式称为"基本问题"(除非他的意思是说它们也是问题),声称关于理式的思想"很难理解"、"完全不可信"、"奇思怪想",就肯定是错的。"完全不可信的"是现代哲学家那种企图,即把这些自然

方式转变为存在论的或语义学的东西。我们的自然经验被表达为方式或者这种表达是科学理论的前提条件,这种看法的恰当性并不会导致以下的结论:这种表达给我们提供了真正基本的哲学知识。拿施特劳斯本人最经常坚持的例子来说,既然哲学不能反驳启示,关于自然方式的理式本身可能就根本不是自然的,而是上帝的偶然创造。或者它们可以由先验自我来组建。在我看来,一旦我们拒绝了那种论点,即返回自然是通过返回到公元前5世纪到公元前4世纪的希腊人的知觉或思想来实现的,施特劳斯的前科学要求就能够阐述得更有说服力。然而,我们首先应该注意到,这种返回自然意识的观念似乎受到了胡塞尔的影响。尽管胡塞尔企图通过返回到前伽利略科学以对我们的自然概念"除垢",他的实际目标是幼稚的"世界确定性(world-certitude)的 *Selbstverstaendichkeit*[自明性]"。这种目标是通过揭示前科学生活世界(life-world)——自然态度或自然意识的世界——的普遍结构来达到的。[①] 对胡塞尔来说,一种真正的哲学史在于把意义结构上溯到"原初的自明性"(同上,页281)。因而我们可以说,胡塞尔企图清除历史的沉积物,并以此清除积累下来的现代科学概念结构,以显露出原始的自然"知觉"。但对他来说,这种知觉是先验自我对自然进行的观念论的(idealistic)[或译"唯心主义的"]"构造"(constitution)。施特劳斯的除垢是要把我们带回到——作为历史中的人的——个别哲学家的发现,而不是带回到先验自我的发现。施特劳斯宣称历史性是一

① 《欧洲科学的危机和先验现象学》(*Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie*, The Hague, M. Nijhoff, 1954),页99,142,149,154-155。

个现代发明，而自然在前苏格拉底的希腊人那里是直接可通达的，他企图以此避免他的立场的历史主义意味。在这种宣称中也有尼采和海德格尔的成分。

然而，说古希腊人没有作为一种存在论维度的历史主义，很明显与历史性是人类生存的本质这种论点的正确与否没有关系。这种论点或许是错误的，但它不是因为[我们]把一些在一个遥远历史时代中的居民的标准当作典范的或真正自然的而驳斥了它。另一方面，人们当然可以认可施特劳斯的那种观点：接受历史性并不是决定历史性思想有效性的正确基础。如果自然或前科学事物能够被人通达，它在原则上必定总可以通达，即使在某些时代它因"历史主义"思想的影响而被掩盖起来。但通过施特劳斯所说或所暗示的方法，也就是以独立于我们自己视角或意见的方法，甚至当我们用视角的方式并且必然是受助于关于它的意见时，它是可以通达的吗？

施特劳斯合理地宣称，思想除非被常识的日常世界所调整，否则它就会与想象不能区分。换言之，在他看来，对想象的提升历经从现代对自然操控的重视到德国观念论，再从德国观念论到了尼采。他的对手们也同样做了合理的回应：常识的日常世界已经是理论构造（胡塞尔）或想象建构（尼采）的一种产品。我本人会认为，基于施特劳斯本人的假设，也就是说思想是（神圣）癫狂的，常识不足以裁决一种真正"无畏的"（施特劳斯的术语）哲学思想。尽管如此，在施特劳斯的如此宣称中有一种不可或缺的真理因素，它使我们想起罗素所说的哲学家必须对实在有一种激情的主张。这种宣称是恰当的；问题是它通过极端多样化的方式来实现。一种哲学理论并不比一种科学理论更能够证明自身。二者都要通过其他东西来确证自己或者使自己有效

(我在此当然在现代的概念建构的意义上使用"理论"这个术语)。比如说,在数学中,一种理论只有在另一种理论的支持下才能够被证明为站得住脚的。有人主张这在科学中也适用,尽管这样一来,前科学经验的所谓自然世界本身就必然是科学理论的一个产品。这实际上就是施特劳斯所说的"历史主义"的含义,也就是说自然是历史的人造物,因为理论是历史的人造物。

本书的后面,我将论证在苏格拉底所说的"理论"与现代思想家所用这个术语的含义的确有区别。但在理论建构之前提条件的意义上的"理论"与色诺芬关于高贵与卑贱的那些意见毫不相干。用最简单明了的话来说,它是"看"这样一些问题的能力:一个理论建构是否有意义,这样的一个建构是否做了它声称要做的,它的意图与我们的基本意图与目的是否和谐一致。这些目的反过来很明显也建立在生活世界中或者建构行为的前理论境遇中。但与之冲突与对立的目的也如此。用施特劳斯的术语来讲,卑贱与高贵之间与自然的和谐程度是一样的。对自然的正确估价不是由自然用一种直接的公共可证明的方式"给予"的,如施特劳斯所承认的那样。在我看来,如果我们根据施特劳斯关于古典思想家的"高贵的节制"与"平静的庄严"的版本建立一个"城邦",其结果不仅有可能而且很可能是对人类精神的限制和损害,因而是卑贱而不是高贵的。这种说法也完全适应于简·奥斯丁。

经过这些必要的偏离主题的讨论,让我们回到施特劳斯对隐微式的显白揭示。用最简单的方式总结一下到现在为止我们所说的,那就是——用重复施特劳斯给柏拉图所作的论断来说,尽管思想必须无畏,言说必须要适度。施特劳斯用了稍微狡猾一些的阐述方式,他对色诺芬没有把勇气作为一种苏格拉

底的德行表示了赞同。更明白地说,我认为施特劳斯的错误是这样:在哲学与城邦之间必然总有一种紧张或真正的冲突,这种观点是正确的,但施特劳斯由此推断出哲学家必须总以柏拉图、西塞罗(Cicero)、阿尔法拉比、迈蒙尼德的风格来适应城邦,这就错了(*TS*,页 333)。这个论断与施特劳斯自己的推导过程也相矛盾,这一点我们大略也看出来了。因而,施特劳斯对苏格拉底在《斐德罗篇》里的建议,即调整自己的话语以适应听众——的那种表面上的忽视是他自己显白地适应他的时代环境的一部分。

我们可以把施特劳斯的显白言说初步地描述为色诺芬与尼采的修辞学之间的一个折衷。他成熟期的作品,在简·奥斯丁的风格中也有一种陀思妥耶夫斯基的成分。施特劳斯最后的几部书要难懂得多,其风格更接近亨利·詹姆斯(Henry James)而不是简·奥斯丁。我把这看作他力气减弱的反应(施特劳斯在他生命最后十年身体很坏),而不是其立场的实质性转变。无论如何,他的声誉是由他中年的著作建立起来的,这些著作标志着他的能力的顶峰。在他发表英文作品的所有时期中,施特劳斯都用一种似乎会侵犯我们最具特色之偏见的方式来适应当前时代。他有条不紊地从日常生活中形成的道德区分(*WPP*,页 89)推导出这样的命题,即一种农业绅士的贵族制度是对哲学家统治的政治模仿。

在《城邦与人》中,施特劳斯把土地贵族统治的思想与亚里士多德相联系。然而,在《自然权利与历史》这部施特劳斯最广为人知的著作中的"古典自然权利"(Classic Natural Right)这一章中,他从柏拉图与亚里士多德那里同样地推引出了这同一种范型。施特劳斯利用《理想国》来建立"由于哲学家不愿意统治因

而正义的城邦是不可能的"这种结论。[①] 我们因而必须转向诸如《法律篇》(*Laws*)这样的著作,以确定柏拉图"实践的"政治观点。《法律篇》中政府的组建"很明显是要对富人有利;这样的政体(regime)要成为……更加偏向于寡头制或贵族制而非民主制[②] 的中间形态"。并且"只有那些拥有闲暇来献身于公民德行实践的人们才可以是公民"。[③]换言之,"祖传财产"是有闲暇而献身于德行的条件,祖传财产则来自于土地贵族。民主制赞同所有类型的人的自由发展,包括最好的人,而

> 柏拉图不认为这种考虑重要。因为它所关心的不仅是哲学的可能性,同样还有一个稳固的、与适度的政治过程和谐一致的政治秩序;这样一个秩序,他认为,依赖于那些老家族的主导性。(*WPP*,页 36 – 37)

只有德行才能保证自由的正确使用,德行的教育依赖于习以为常的过程所需要的闲暇。从这儿离对农业贵族的选择只有一小步之遥了。

在同一段文字中,施特劳斯说,关于民主的价值,古人的看法与我们不同,因为他们对技术德行的评价不同。施特劳斯用一种很像阿多诺与霍克海默的风格指出,民主需要无限制的技

---

① 〈柏拉图〉,页 31。更加详尽的讨论见 *CM*,页 121 – 124。

② 【译按】这里翻译成"民主制"的这个词原文是"a polity"(政治组织,国家),语义不通。而且根据上下文,这里也应该是"民主制"(democracy)。另外根据《政治哲学史》(石家庄,河北人民,1993 版。翻译依据版本至少是第三版,虽然译本没有作版本说明。因而与本文作者引文的版本[1963 年,见前注]不同),这里也是"民主制"(页 83)。

③ 〈柏拉图〉,页 59。

术,这反过来又导致了非人化。[①] 但对人类生活的技术性"物化"或技术性"管理"的谴责,今天一般已经成为对自由的辩护了。人们一定会奇怪,没有自由,"古人"的思想德行如何成为可能。人们通过"习以为常于"对"绅士"的道德选择就会变为有道德的,对这样的命题要不加以怀疑是困难的。同样道理,霍克海默和阿多诺的贵族式美学并不是拒绝技术的一个完全有说服力的基础。但在此更重要的是,一旦我们依靠哲学家与非哲学家之间在施特劳斯(和科耶夫)意义上的区分来指引我们的方向,所有的德行概念就都依赖于习以为常或宣传。问题因而是:哪一种形式的习以为常直接指向人类生活的最高贵概念?

更重要的是,对绅士统治范型的提倡植根于哲学而不仅仅是政治的保守主义。它依赖于这样的假设:勇气不是一种真正的德行,或者,无限制的思想有危险的后果。如果我们承认思想必须是无畏的,难以看出它如何能够限制在私人性的一些人们的非政治闲暇中。要反驳科耶夫的那种命题,即"一旦苏格拉底迈入市场进行对话,历史过程就被决定了",并不那么容易。通过有那些在政治上活跃的雅典青年在场的谈话,甚至通过用"显白的"方式描述在对话录中的谈话,苏格拉底必然把哲学"政治化",或者通过学派和宗派保证了哲学的传播,而这些学派和宗派中的人在将来只有很少人能够或愿意保留柏拉图式的隐微式。因而至于为什么苏格拉底开启了这些谈话,已经无关紧要了。其政治结果必定是"现代的"而不是"古典的"。

因而就来了这样的问题:柏拉图是适度地还是无畏地写作?

---

① 《启蒙辩证法》(*Dialectic of Enlightenment*, New York, The Seabury Press, 1972)。

在我看来,施特劳斯把农业贵族制对古希腊来说能够获得的最好政体这样一个"当地的"命题一般化为贵族保守主义的普遍命题,他企图借此一般化地掩盖哲学写作的无畏特点,其中的个别案例则是对话录。他说,最好的政体是"所有好[或"善"]人或绅士向往或乞求的目标……因为这个目标是绅士所解释的"(*NRH*,页 139)。最好的政体——尽管从本性上来说可能——是"极端不可能的"。因而我们必须转向在具体环境下最好的政体,或者使"对智慧的要求与对同意的要求"妥协和解(*NRH*,页 141)。实践的解决方案是获得一个智慧的立法者,他"制定一套法典,而被充分说服的公民群体自愿地采纳之"。在古典的观点看来,富含智慧的法典必须委托给"绅士"来制定:"绅士不同于智慧者。他是智慧者的政治映像或政治模仿"。(*NRH*,页 142)像智者一样,绅士也是俯视俗人,或者说经历美好的事物。与智者不同,"他们对精确性有着高贵的鄙视"(因而对技术有着高贵的鄙视),并且"他们为了做绅士,必须是富裕的"。

由于这些文本,我们因而必须作出这样的结论,即施特劳斯以下关于亚里士多德《政治学》的描述被他一般地扩展到"古典作家",特别是柏拉图:

> 完美的绅士其生活趋向哲学的生活方式。……绅士在本性上能够被哲学感染;亚里士多德的政治科学是实施这种可能性的尝试。(*CM*,页 28)

施特劳斯的显白教诲就是如此。柏拉图与亚里士多德共同的"保守主义的"或"审慎的"教诲被转变成一个一般化了的哲学命题,按照这个命题,绅士——也就是农业贵族——是哲学家的

政治模仿并趋向哲学家。我认为这不可能。它在哲学上是错误的,并且对哲学来说有着坏的政治后果。

从哲学的立场来看,施特劳斯的命题损害了亚里士多德在理论智慧(intelligence)与实践智慧之间所做的尖锐区分。绅士无论如何俯视俗人,他们不会仰望哲学理论,施特劳斯完全知道这一点。相反,亚里士多德的政治理论其主要目的可能是使政治隔绝于哲学反思。为什么又另外产生了实践智慧与道德或政治德行?而且,施特劳斯的命题放弃了柏拉图关于"哲学是神圣癫狂"的教诲。它给人的印象是,从更能够通达的绅士范型开始,我们能够理解对话录的哲学内容,或者能够把对话录理解为神圣癫狂。施特劳斯当然知道这是错误的。[①] 我必须断定他没有严肃地相信这一点。在此我们所获得的是他对哲学的显白表达,设计这样一个显白表达的目的在于提供一个保护性的政治屏障,以防备显露出哲学真正本性的不可避免的偶然陈述所带来的危险后果。它是融合柏拉图、西塞罗、阿尔法拉比和迈蒙尼德的修辞学以应付后现代的紧迫事件。为了拯救哲学,我们必须提醒潜在的哲学家记住哲学家的无畏和神圣癫狂的本性,但我们也不要鼓励那些一般大众特别是"知识分子"相信自己神圣地癫狂了,以防"激狂"他们。施特劳斯在20世纪中叶美国的特殊环境之下所采用的这种解决方案,其用意是获取与"保守主义者"的和解:一族特殊的、有着一种"自己是智慧者"之印象的学术管理者,使这些保守主义者"习以为常于"德行。

我们可以用另一种方式来表达本质上相同的观点。施特

① 关于亚里士多德的观点,见 *CM*,页 21、27。

劳斯接受了尼采对现代性因而也是对启蒙的贵族主义式批评。但他拒绝了尼采激进的或者说蛊惑暴民(rabble-rousing)的修辞。如果我们注意到尼采的政治影响没有发生在贵族而是发生在了暴民身上,要理解施特劳斯的观点就很容易了。我们也能够理解施特劳斯为什么不愿意把他尼采式的作为意志行动的哲学观念表达得过于清楚。尽管如此,一方面施特劳斯以完全现代的因而是尼采的方式坚持公开哲学家们的隐微教诲,另一方面他对土地贵族的范型有着明显的"古典式的"赞同,这二者之间还是有着基本的矛盾。但完全撇开施特劳斯是否是一个热诚的保守主义者的问题不管,我们还要质问他的显白教诲的政治相关性。我们能够认真地相信,通过恢复 18 或 19 世纪英国绅士的一种美国版本就可以走出后现代危机?如果我们相信这一点,这种绅士与当代被当作保守主义的平民主义有什么相同点?

我们永远不要忘记,柏拉图发表他的对话录,就他当时的政治环境来说,是一种极端无畏的革命行动。这是真的,尽管他对当时的政治环境做了各种各样的适应。这样的适应是施特劳斯在他的整个职业生涯中所揭示的,凭着他如此的聪明和解释学的敏锐。此时他不是表达他的显白政治观点。根据同样的解释学原则,一个人若不正确理解自己的时代,对于公开教诲就不能选择恰当的修辞。除非他参与了施特劳斯本人所劝导的无畏的思考,否则他就不能理解自己的时代。但无畏的思考带来了无畏的后果,其严重程度莫过于在极端衰败的时代。20 世纪后期既不是公元前 5 世纪,也不是公元 12 世纪。并不是历史主义认识到了这一点并以此获得自己的方向;情况却是,认识不到这一点才沦落为历史主义的牺牲品。

五

我们对施特劳斯的思想进行了扩展的考察，其目的之一，是为防范对科耶夫的那种理解倾向，也就是乍一阅读就把他当作轻浮的巴黎酒吧哲学家而抛弃。当我们在哲学的层次上谈论政治时，一种对适度的过分辩护导致了一种极端倾向，以至于跟一种对过度的过分辩护紧密相连。不幸的是，对于作为适度的适度，或者也可以称为"和善宽大的糊涂"，没有一种前后一致的哲学辩护。这是因为哲学在本性上不适度。对启蒙的一种严格和一致的辩护，或者说对"自由是最高的善"与"科学知识是其最有力量的工具"这样的命题的严格一致的辩护，在原则上导致了科耶夫所说的普遍齐一国家。它的结果是抛弃，也的确是消除了错误与迷信。但尽管错误与迷信有许多形式，却只有一种形式的科学真理——或者说启蒙如此宣称。20 世纪对这唯一科学真理的反叛——以及作为其结果的历史主义教义和语言学约定主义（linguistic conventionalism）教义的时兴，或者来自于尼采或者来自于维特根斯坦——因而是对启蒙的一场反叛。不管这场反叛的领袖们意图是什么，无疑"艺术比真理更有价值"这个命题是我们时代的主导性原则。我们用以保护自己免于理性主义侵害的不是审慎的适度，而是对无所顾忌之无所顾忌的拥抱，或者拒绝理性主义而转向想象。

我们这个时代解释学的时兴，因而是一个具有非常的政治以及理论重要性的印记。它并非标志着我们的伟大理解，而是标志着这样的事实：我们已经迷路；我们什么事情都不理解，除非说我们接纳了尺规和原则，而这些规则自己却必须被一个悬

在虚空中的解释所支持。确实,虚空给一个神以机会,去表现自己创造一个世界的自由。但一个神的世界一旦被创造出来,就不会被纯粹否定的繁衍力量毁构。我们今天所说的自由大多是由于我们没有彻底考虑清楚历史对有限性之腐蚀的结果。这就是我为什么把后现代主义称为一种极端的衰败形式的原因。由于这个衰败,我们没有了康德的自信,这种自信在黑格尔所做的最后的伟大努力之后,一方面被转变成实证主义,另一方面被转变成生存式存在论。

因而,在我看来,这样说是正确的:在科耶夫的游戏或者确实也是癫狂的面纱背后,有着一种对人性的、像我们在尼采那里所发现的同样深邃和全面的反思,并且当然比我们在海德格尔那里所发现的要更深刻。我的意思不是说科耶夫在所有方面都要比尼采—海德格尔更杰出,甚至也不是说他是同他们平级的思想家。事实上,尽管他轻浮,他比他们中的哪一个都清醒。他因而迫使我们——假如我们对他足够地重视——抓住关键的问题,即现代自由民主制是启蒙的失败而不是胜利的结果。因而我们就可以主张,解释学是自由民主制的恰当的批判工具。但我们必须明白,这个工具有着使民主制走向无政府状态的决定性的后果。当代在宣布哲学死亡或终结中的快感——我们应该从这种死亡与上帝和人的死亡之间的关联对此作出理解,因而是科耶夫所宣称的历史终结的一种微小的后果。普遍齐一国家变成了尼采的末人时代,正如无限毁构的后现代时代也变成了这样的时代。成为后-人(posthuman)也就是成为下-人,而不是成为神圣的;要超越主-客区分,因而也超越了自我意识,也就是成为无意识的,而不是成为一个对思想自身进行思想(thinking thinking itself)的亚里士多德式的上帝。

哲学的脆弱是由于它在解释学相对主义与普遍的独断之间的中间位置。在这种意义上我同意施特劳斯对科耶夫的反对，即哲学派别的多元化比普遍齐一国家更可取。但以此来使人信服施特劳斯政治学的优点还不够。施特劳斯极为崇尚邱吉尔这样的政治家，因为他们能够在极端危险的环境中以一种果敢的方式行动，并且是在一种高贵动机的立场上。但他不完全理解理论与实践之间的深层关联，或者我们可以说邱吉尔式的果敢如何应用到世界历史的舞台上。哲学坚持处在相对主义与普遍独断之间的一个中间位置这样的事实，并不意味着哲学在公众中的形象必定总是适度的。与色诺芬相反，勇气事实上是苏格拉底的德行。基于这个原因，以及对我要说的这句话表面上的相互矛盾所应给予的所有反思，我用这样的断言来结束我这项研究的这一部分：柏拉图是个“现代人”而非“古代人”。

格布哈德

施特劳斯:困惑时代中追寻真理

张双利　译

在东欧帝国垮台后的一个时期里,关于政治的一些最为根本的问题成为试图重建市民社会的人们的公共谈话不可绕过的话题。被施特劳斯正确称为政治哲学的主题的那些东西,再次被提上欧洲政治辩论的日程:"人类的伟大目标,自由和国家或帝国,即那些能够提升人们,使其超越可怜而有限的自我的目标"(*WPP*1959,页 10)。

作为社会主义体制崩溃的结果,关于美好社会、美好生活、共同福利的反思不断涌现。这些思考把极权主义体制看作"反映所有现代文明的一面凸透镜,对全球的范围内重新构筑文明的自我理解的强烈呼吁,而且可能也是最后的呼吁"。就这点而言,它对我们接受资本主义体制的整套机制提出了质疑。Václav Havel 作为这些思想的提出者进一步指出,极权主义体制"首先是反映(现代)理性主义不可避免的结果的一面凸透镜,是关于其自身深层发展趋势的一幅放大了的怪异图像,是对其自身发

展的一个极端显现，是其自我膨胀的一个不祥的产物”。极权主义体制“忽视自然世界，蔑视其规则，它作为一种拒斥了绝对的文明的象征”，是对西方理性主义自身危机的“发人深思的反映”。[①] Havel“不得不指出，西方很多人仍然几乎不理解我们这个时代中真正成问题的究竟是什么”。[②] 很有可能的是，无论得意洋洋的右派，还是被失败击得粉碎的左派，都无法使对西方的自鸣得意及与之相伴随的虚伪的警告广泛地为人们接受。但是，在东方响起的批判声音却证实了这些警告，尽管为数很少。正如 Eric Voegelin 在他的《新政治科学》中所说的那样，“与相对稳定的时期相比，在危机时刻，当社会秩序动荡、瓦解的时候，关于历史中的政治生存的根本问题更有可能进入人们的视野”。[③] 任何人在与前社会主义国家那些明智的人们进行严肃对话时，都无法避免涉及政治的根本问题，即具有哲学性质的问题。这些问题从充满危机感的政治生活的即时性中涌现出来，他们当然不被看作学术理论化过程中的练习，这种学术的理论化与现实人们的生活不相关碍，充满学究气。通过这些准备性评论，我希望为重新理解施特劳斯及在 20 世纪 30 年代来到美国的其他流亡学者的原初意图奠定一个基础，正是这些原初意图促成了他们的哲学事业。

根据 John G. Gunnell 的批判性解释，这一哲学的事业被转化成了政治理论，这种政治理论“不仅作为一种特殊的学术流

---

① Václav Havel〈反政治的政治学〉(*Anti-political Politics*)，见《市民社会与国家》(John Keane 编，London，1988)，页 381—389。

② 同上，页 393。

③ Eric Voegelin，《新政治科学》(*The New Science of Politics*，Chicago，1952)，页 1—2。

派,而且已成为一种职业"。[①] 对这种作为政治科学的二级领域以及"更广范围的跨学科研究项目"的"政治理论的发明",可以追溯到"20 世纪 40 年代的那场争论,这场争论起因于流亡学者所带来的对美国政治科学的挑战"。[②] Gunnell 对美国学术政治理论言说史的解读是这一讨论的一个部分。"在美国的欧化政治理论"[③] 以一些表示着"传统神话"的固定观念为中心,不断发展并导致了"这样一种范式的形成,该范式既提供了研究对象,也提供了研究方法"。[④] 根据这些流亡学者的看法,政治理论"作为对混乱与无序的诊断和对当代政治的批判,是对危机的应对……是对关于政治秩序和人性的真理的寻求……是对关于新的政治社会的想象的构造"。[⑤] Gunnell 主要关心的是美国政治科学学科发展史的内在辩证法,他不会沉入到对研究政治的哲学方法的诸目标本身的讨论。他正确地指出,"把政治理论的理念制度化为一个特殊的研究领域和研究对象",就使得这一哲学事业沦入到一个日益字面化、教条化、学术化和部门化的过程。[⑥] 但 Gunnell 却从来不反问自己,这种制度化是否已经淹没了我们所考察的这一哲学事业的倡导者们的原初意图。他只是

---

① John G. Gunnell,《在哲学与政治之间》(*Between Philosophy and Politics*, Amherst, Mass., 1986),页 116。

② John G. Gunnell,《美国的政治科学,自由主义和政治理论的发明》(*American Political Science, Liberalism, and the Invention of Political Theory*)见《法哲学—社会哲学档案 82,第一辑(1988 年 3 月)》(*Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie* 82, no. 1 [March 1998])页 71—87,页 71。

③ Gunnell,《哲学与政治之间》(*Between Philosophy and Politics*)页 116。

④ 同上,页 21。

⑤ John G. Gunnell,《政治理论:传统与解读》(*Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge, Mass., 1979)页 89。

⑥ Gunnell,《哲学与政治之间》,页 119。

指出,"政治理论的学术活动"使政治理论自身既与政治科学相异化又与政治相异化,作为结果,"政治理论在政治世界中成为一种除非在偶然和间接的情况下,平常不为人们所听到的礼仪式的请求或恳求,在学术世界中成为一种稀有的奇特之物"。①

即使如此——毫无疑问的是,由施特劳斯和他的很多同行引进美国精神生活的事业,即对政治进行哲学探究的事业,已经被吸收进了高度组织化和常规化的教学和科研体系,所有哲学教学和科研活动都是在已建立起来的政治科学或社会科学的学科框架内进行的。Gabriel A. Almond 是主流政治科学的一位主要人物,他最近从意识形态—方法论维度对这一学科的不同流派进行了划分。从意识形态维度,他区分了左派和右派,从方法论维度,他又区分了硬派和软派(译者注:前者强调科学的确实性而后者则不追求确实性)。

把这两个维度结合起来,Almond 提出了政治科学的四个流派。施特劳斯及其学生被归为软的右派。② Almond 承认欧洲流亡学者的影响,他也对施特劳斯式的政治哲学持怀疑态度。但他对政治科学这门学科总的看法却是在调和立场上作出的,这主要体现在他主张希腊思想是所有政治科学的来源,指出"硬科学—软科学的对立自本学科产生之时就一直存在",最后(而不是最少)他还欢迎"所有能够阐明政治世界和公共政策的方法"进入本学科。③ 当我们从另一角度来看的时候,Almond 对政治

① Gunnell,《哲学与政治之间》,页 222。

② Gabriel A. Almond,《一门分裂了的学科》(*A Discipline Divided*, Newbury Park, Calif., 1990)页 14—15,页 21—22。

③ 同上,页 24—25,页 29。

科学这一学科的总体看法,在某些方面似乎又确证了 Gunnell 的发现:对历史与社会中人的生存的理解的哲学追求,即真正促动施特劳斯投身哲学的东西,显然已在政治科学的实际从事者们那里丢失了。

Harry V. Jaffa 接着上述两位的思路,并批评了施特劳斯生前的一些学生,这些学生对美国政治科学协会设立的纪念施特劳斯的奖金表示欢呼,"因为政治哲学被看作'政治科学这一学科内部的重要传统之一'"。他批评了这一用语的荒唐性,特别点出了其中的一个方面,即它意味着政治哲学是"政治科学的诸多分支'之一'"。他指出,"把政治哲学看作一门实用科学,这种观念本身必然就与起指导作用的科学的观念相连",而亚里士多德意义上起指导作用的科学则指导着所有其他实用科学。[①] Jaffa 提出,施特劳斯的政治哲学观念关注的是政治科学本身的根基,但他却根本怀疑,像施特劳斯所从事的那种对政治的哲学化过程能与制度化的现实以及职业政治科学的实践相调和。或许施特劳斯主义还有可能与职业的要求相适应,但政治哲学也能如此吗?也许这个问题触及到了"常规"政治科学的困境,即稳定时代的政治科学依赖传统智慧生存,以至于其对关于人的生存的真理的追求都似乎成为表面的了。我不知道我们是否应该像 David M. Ricci 所提议的那样称此为"政治科学的悲剧性处境"。[②] 那就取决于我们能否在不知道政治科学目前处境的情

---

① Harry V. Jaffa,《被保卫的施特劳斯遗产》(*The Legacy of Leo Strauss's Defended*,)见《Claremont 评论 4,第一期(1985 年春)》(*The Claremont Review* 4, no. 1[Spring 1985],)页 20—24,页 22。

② David M. Ricci,《政治科学的悲剧》(*The Tragedy of Political Science*, New Haven, 1984),页 315。

况下，即它正处大难临头之时却依然歌舞升平，还仍然或再次认同施特劳斯的观点，施特劳斯就怀疑政治科学"大难临头，依然歌舞升平"。①

施特劳斯在任何时候都确信西方的持久危机。在对此危机的应对中，他开始了其哲学事业，而这一危机的持久性又要求该事业，即对真理的追求持续下去。它并不承诺给人类生活的永恒而根本的问题提供答案或出路，而是促使产生那些——在某种程度上——构成美好生活的人的优秀品质；换句话说，它有使人更具人性的效果。到现在为止，施特劳斯的事业已被人们普遍地讨论，而且是从一个外在观察者的角度来讨论的。然而，要评价施特劳斯的哲学意图，评价该哲学意图究竟如何与美国的精神生活相适应，评价这一哲学事业在今天的意义，就要求我们去分析施特劳斯的自我理解，研究其经验的根源。显然，这一工作已远远超出了本研究的范围，它将要求对施特劳斯极其丰富、多方面、多层次、并且常常是自相矛盾的作品进行综合解读。

然而，在更深入的研究中，当施特劳斯的思想和生活被视为一统一体时，就会显示出某些关键的精神因素，正是这些关键因素在施特劳斯的哲学事业的形成过程中起了决定性作用。对这些关键因素的讨论，并不能满足施特劳斯自己对"历史的理解"所提出的要求，我担心我们恐怕做不到"像他理解自己"那样理解施特劳斯（*RCPR*，页 208）。然而，即使那些施特劳斯所能期望的最用心、最准确的读者即他的学生们，也似乎对究竟怎样理

① Leo Strauss《后记》(The Epilogue)，见《政治学的科学研究论集》(*Essays on the Scientific Study of Politics*，由 Herbert J. Storing 编，New York，1962)，页 307—327，页 327。

解他们的老师有很多争论,了解了这一点,我们就能多少获得些安慰。Thomas L. Pangle 和 Harry V. Jaffa 之间关于什么构成施特劳斯的思想遗产的热烈争论就属此例。① 这场争论中所包含的释义学问题,不能通过构建两个在根本上正相反对的施特劳斯哲学来解决。沿着这一思路,Shadia B. Drury 怀疑施特劳斯事实上对不同的人教授了不同的东西。一方面,有这样一些学生,他们将被引领进隐微的哲学,该隐微哲学"已驳斥了信仰,有不受法律妨碍的绝对统治权,即使它们是必须被隐藏的真理"。Drury 指出,另一方面,还有那样一些学生,他们被教授关于城邦高尚而正确的生活的内容,即他们被期望成为符合那些文明标准的绅士,这些文明的标准对哲学家来说却是虚幻的。② 根据这种观点,施特劳斯既制定了显白的哲学又制定了隐微的哲学,前者关注的是社会的美好秩序,而后者通过赞扬和践行尼采意义上"超越善恶"的超人则破坏了关于美好社会的任何观念。通过这个释义学的小戏法,施特劳斯成为"典型'现代的'。他对道德的极端蔑视正好体现了他所描述的西方的'危机'"。③ 面对 Drury 的这种解释,应该指出,那些与施特劳斯来自同一文化背景但却与其思想根本不一致的学者,例如,Helmut Kuhn, Hans Georg Gadamer, Karl Löwith, Eric Voegelin 等,从来不怀疑施特劳斯暗中同意尼采的超人哲学。理解施特劳斯的那些有时有些模

---

① 参见 Thomas L. Pangle 的《施特劳斯的柏拉图主义》(*The Platoism of Leo Strauss*), Jaffa 的《被保卫的施特劳斯遗产》(*The Legacy of Leo Strauss's Defended*),见《Claremont 评论》页 16—24。

② Shadia B. Drury,《施特劳斯的政治理念》(*The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, 1988),页 188。

③ 同上,页 200。

糊和矛盾的著作并非容易，但其中并不包含什么秘密教义，该教义定会形成“由极端伊壁鸠鲁主义者们”组成的尼采宗派，而该宗派又必然会腐蚀美国青年。

我们目前所采取的更加如实的研究方法，想在研究施特劳斯哲学事业的构成性因素时注意其本人的意见：即追问“创始者深思熟虑的自觉意图”（*RCPR*，页 209）。我们的“指导性问题”因此“必须成为……这样的问题，即问什么问题在施特劳斯的脑海中最重要”。[①] 现在，我不想讨论那个令人头疼的问题，即隐微教诲与显白教诲的区分是否同样适用于施特劳斯本人，这一区分对于研究历史经典的施特劳斯方式非常重要。这个显白/隐微的复合，包含了哲学家与社会的联系的相互关联的几个方面，但要理解这一点，最要紧的还是施特劳斯的自我评价，因为根据他的观点，隐微教诲是真正意义上的哲学家的特权。[②] 究竟在什么程度上说有施特劳斯的隐微言说方式，要取决于施特劳斯如何根据他关于哲学的概念来评价自己的哲学事业。现在我们就要讨论这个问题。

虽然施特劳斯也许会指责我这是历史主义的解读，但为了理解那些处于其思想根基处深思熟虑的自觉意图，我们必须概要叙述施特劳斯思想发展所处的历史情境。无论我们对一些主要因素的概括相对于这一论题的复杂性来说多么不充分，但对

---

① Leo Strauss，《论格林伍德的历史哲学》（*On Collingwood's Philosophy of History*）见《形而上学评论 5》第四期（1952 年 6 月）（*Review of Metaphysics* 5，no. 4 [June, 1952]）页 559—86，页 581。

② RCPR，页 66—68；WPP，页 222 和 227；Leo Strauss《迫害与写作艺术》（*Persecution and Writing*）见《社会研究 8》第四期（1941 年 11 月）（Social Research 8，no. 4 (Nov. 1941)）页 488—508，页 502—504。

于我们的远距离研究方法,它必须是充分而足够的。然而,Gunnell 却较少关注作者们的动机,而是更注意"他们对传统及其必备观念的神话的贡献"。[①] 像其他评论者一样,Gunnell 知道"对施特劳斯的作品只能在德国历史哲学和释义学的传统内理解,而且其方法也不仅仅只是一种从事哲学和进行历史地思考的方法,它不只是一种工具性的选择"。[②] 然而由于 Gunnell 沉迷于学术政治理论的细枝末节,就一直没有抽出时间来讨论德国的理智生活经验本身的理论意义。从 Gunnell 的以美国为中心的观点看,德国的流亡学者将他们对魏玛共和国和极权主义的实际经验解读为必须从理智上、精神上和政治上来加以应对的西方文明的一般危机,是不合法的。根据 Havel 这位被我视为典范的东欧政治哲学家,我们至少可以认真对待施特劳斯的这一论断,"我们时代的危机核心在于人们对我们可以称之为'现代事业'的那一切的怀疑"。[③]

实际上,这种对不断发展的"现代性危机"的深信,构成了施特劳斯所有作品的根本特征。对于像 Gunnell 和施特劳斯的另一批评者 Stephen Holmes 这样的美国教授来说,他似乎被西方的当前危机所困扰。Holmes 指出,"没有一位普通的学者会建议,他能帮助我们消除我们文明的敌人,治疗我们这个世纪的疾病。没有一位普通的教授会建议,他能回答那个不为现代科学

---

① Gunnell,《哲学与政治之间》页 113。

② 同上,页 111。

③ Leo Strauss《政治哲学与我们时代的危机》(*Political Philosophy and the Crisis of Our Time*)见《后行为科学的时代》(*The Post - behavioral Era*, G. J. Graham and W. Carey eds, New York, 1972)页 217—242,页 217。

所触及的烫手问题:即人应该怎样生活?"[①] 无论人们是否认为,反思我们这个时代的疾病,反思如何才能美好地生活,是一个教师的职责,教师注定要教育那些在课堂上提问的青年人们,施特劳斯觉得必须这么做,因为"现代西方人已经不知道他想要什么"和"已经不再相信他能知道什么是善和恶,什么是对和错"。施特劳斯认为,现代性危机就存在于这样的事实之中,因此"寻求美好社会秩序"的政治哲学在我们的时代被看作不可能和不必要的。[②] 所以,现代文化的危机"首先是现代政治哲学的危机",因为它已丧失了"对理性维护其最高目的能力的信心"。[③] 根据施特劳斯的观点,应对现代性的危机首先就包括恢复那些关于对与错,正义和美好的根本问题的地位,即恢复真正意义上的政治哲学。因为被正确理解的政治哲学不被看作一种"学术追求",而应被视为关注社会的秩序原则的文化事业。

对很多美国人来说,施特劳斯的这一论断有政治上无能的知识分子们自我欺骗的味道:"说西方的危机有哲学的根源就意味着它有哲学对策。把社会问题的根源理智化是为了抬高知识分子的社会地位"。[④] 这一有人身攻击色彩的论点并没有驳倒施特劳斯的推论,即公民的那些与社会相关的信念维持着社会的存在,其中包含着关于人的生活意义的某些真理,这些真理就产生于具体的人的头脑之中。就这些真理是任何政治社会的结

---

① Stephen Holmes,《仅仅为哲学家的真理?》(*Truths for the Philosophers Alone?*)见《时代文学增刊》1989 年 12 月 1—7,(Times Literary Supplement)页 1319—1324,页 1319。

② Strauss《现代性的三次浪潮》(*Three Waves of Modernity*),见《政治哲学》(Hiail Gildin ed., Indianapolis and New York, 1975)页 81—98.页 81。

③ 同上,页 82。

④ Holmes,《仅仅为哲学家的真理?》页 1323。

构的必要因素而言,我们可以正确认为,社会文化危机以及随之而来的社会问题,都植根于社会的理智生活和精神生活中。

关于施特劳斯对现代危机的具体文化解读,这些评论并不是最终论断,它还需要超出本文范围之外更广泛的探究。然而,这方面却必须有一些总体性评论。首先,必须指出这种文化危机的概念是德国知识分子界的特征,是"精英知识分子们"的共同特征。Fritz Ringer 用理想形态的语言,将"精英知识分子"定义为德国的"文化和社会名流,他们主要根据受教育的水平来认定自身的社会地位,而不是根据世袭权利和财产来认定自身的社会地位"。[①] 德国精英知识分子的出现及其在德国社会中的突出作用,与德国在 19 世纪和 20 世纪早期政治、文化和社会发展的具体情况密切相关。同样,精英传统的衰落也与德国的现实密切相关,该传统终结于 1933 年魏玛共和国的失败。

Ringer 主张,精英知识分子只能在现代社会的社会经济发展的中间阶段"作为一个职能性的统治阶级"发挥作用,而这一阶段已随着充分工业化结束了。[②] 在不低估精英知识分子的兴盛与衰落这个社会前提的同时,我们也不应忘记,精英知识分子的职能性功能内在地依赖于 19 世纪德国的公办大学体制的全面成功。这种新的大学体制以统一化的教育和研究的革命原则为基础,产生了全新的学术组织形式,这种全新的学术组织形式又导致了自然科学以及人文科学的分化和专业化。大学以学术(Wissenschaft)和教化(Bildung)概念为指导,这两个概念把高层

---

① Fritz K. Ringer,《德国精英知识分子的衰落》(*The Decline of German Mandarins*, Cambridge, Mass., 1969)页 5。

② 同上,页 7。

次的学习定义为追求真理和自我修养，旨在成为一种对文化精英的学术教育。在 1871 年德国统一后，大学毫无疑问是这个民族的文化生活的社会中心和知识中心，教授是民族文化的守护者。

希望读者们能够原谅我在这里稍稍离题，对德国精英知识分子所处的社会历史环境作这些简要描述，但我认为，施特劳斯的个人风格和思想观点都反映了德国精英知识分子的性情特征和思想眼光。即使 Ringer 对精英知识分子的刻画近似于恶意讽刺，仍然勾勒出了精英知识分子自我评价的一些重要方面：①

> 他们要求被看作精神贵族，要求凭靠自身的学识被提升至比其原初出身更高的社会地位。他们视自己为修养十分全面的人，他们关于个人"教养"的理念影响了其关于学习的整个概念。由于他们在教育中寻求的是精神的高贵，因此他们倾向拒斥"纯粹实用"的知识和对在道德上和情感上中立的分析技巧的追求。取而代之的是，他们把学习看作与受人崇敬的思想资源打交道的过程，从而吸收其精神内容，使学生的精神境界得到持久的提升。

大多数德国流亡学者都或多或少持有这种态度。一旦他们被从德国的大学转移到美国的大学界，这种态度就获得了一种外来色彩，并且受到了热烈欢迎和激烈反对。其中，施特劳斯是在把这种学术观输入美国学术界方面做得最成功的。我认为，

① Fritz K. Ringer，《德国精英知识分子的衰落》，页 9。

很多关于施特劳斯及其学派的持续争论,都是关于其著作的这一方面的。真正关键的是关于正确的学术理念,而不是那些具体的学术研究结果。

对于这个关于学术的理念而言,至关重要的是人文学科和自然科学一样关注真正的知识。用德语的术语来讲,即人文学科也要求科学性(Wissenschaftlichkeit)。根据 Ringer 的观点,自然科学学者和人文学科学者一样同属精英知识分子。但他仍然有很好的理由主要把人文学科的学术知识分子和社会科学学者看作精英知识分子。①

由于 Ringer 并没有对这些理由进行展开,我下面就将对之作些说明。自然科学和应用科学产生了巨大的成果,并带来了德国经济令人惊叹的发展。然而,它却没有影响这个国家在 19 世纪晚期的文化构成。在唯心主义哲学衰落之后,不断发展的人文学科系统逐渐在社会的自我解读中起到了主导性作用,这些人文学科都以历史为基础。这些以经验为导向的对社会与历史中的人进行解读的科学设定:"它们——而不是哲学体系——确定并揭示了关于世界的真理,实际上即世界的真理。"②

这一理念,即认为对人进行解读的科学具有精神领导地位的理念,导致了两个可供选择的概念的产生:新康德主义的文化科学(Kulutrwissenschaft)和狄尔泰的精神科学(Geisteswissenschaft)。文化科学和精神科学这两条道路都试图从认识论和方法论上为历史学科和精神学科奠定基础,从而保证它们作为

---

① Fritz K. Ringer,《德国精英知识分子的衰落》,页 8。

② Thomas Nipperdey,《德国历史 1815 – 1866》(*Deutsche Geschichte* 1815 – 1866, Munich, 1983),页 532。

科学的理论地位，与此同时，也将它们与自然科学区别开来。

然而，由于精英知识分子一般都是自由新教徒（对天主教徒与犹太人有一定的不满，而与俾斯麦政府有相当紧密的关系），所以他们就赋予了哲学和历史学科以阻挡在德国正在兴起的社会和文化变革的力量的使命，以便应对随之而来的文化危机，并且根据具体的德国理念或德国秩序即文化和法律国家，为处在迅速现代化进程之中的社会提供急需的文化和社会内聚力。

正如新康德主义者们与狄尔泰主义者们在关于科学的概念方面有很多分歧一样，他们关于文化危机的观点又有很多一致。二者都认为文化危机是欧洲文明的危机，而且，该秩序必须在学者指导之下重建。根据狄尔泰的观点，自然科学和历史一批判科学（Wissenschaftslehre）的运动已进入了最后结局：

> 我们将面对下列结果。首先是教条的消失；其次是形而上学的消失；第三，在机械化时代的过程中，心理学将达到对人的情感生活的机械构成，社会的民主将构成一种政治机械主义：每一个人仅仅是一个小小的机器部件而已；第四，艺术中将出现自然主义；第五，是新闻出版界的统治；第六，是由于奢侈，女性的统治，沙龙等等而导致的社会基础的消失；第七，作为上述第六点的政治上的相似物，是普遍而平等的选举权。

面对这种情况，我们今天的任务是：[①]

---

① Wilhelm Dilthey, (*Gesammelte Schriften*, eds. Helmut Johach and Frithjof Rodi, Göttingen, 1982), 19卷，页303—304。

构建一个社会新纪元,其在以社会为导向的社会秩序中包含个人主义的有效因素。这样一项任务要求哲学的参与,它能增加人们解决这些问题的能力。

新康德主义者文德尔班(Wilhelm Windelband)以相似的口吻强调,其独具特色的文化科学的任务就是保持人类文化的意识,坚守有教养者(Kulturmensch)的教育原则。文德尔班认为,这些已经被自然科学和技术的力量以及大众的兴起而严重地破坏了,大众的兴起导致了文化、社会和政治生活的民主化。文化科学的最终目的就在于使人类超经验的文化价值在社会中得到体现,从而为所有社会阶层和所有个人创造一个精神基础,因为缺失这一基础正是现代社会所有病症的根本根源。①

1918年德国战败后,人们对笼罩一切的文化和社会政治危机的感觉更加强烈。关于危机的观念又促使人们去寻求某种可以把学问和忧患深重的魏玛共和国的现实生活综合起来的东西。施特劳斯和20世纪20年代早期的那一代年轻学者们一样,在学术上被融进新康德主义的范式,也拜倒在了这样一个日趋兴盛的理智文化之下,该文化吸收了尼采的激进主义,法国的生机论,科学实证主义,传统的历史主义,现象学,批判实在主义,修正后的古典唯心主义,弗洛伊德主义和海德格尔的存在主义。海德格尔的存在主义在这里虽被列在最后,但其对该文化所产生的影响绝不是最小的。施特劳斯在为 Kurt Riezler 撰写

① Wilhelm Windelband,《20世纪德国精神生活中的哲学》(*Die Philosophie im deuschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1909),页109—114。

的讣告中写道，人们对已建立起来的学术状况有着强烈不满，“正在摸索一种新的思考方式，即人们感觉到从当前的学术状况返回到德国思想的伟大时代（从康德到黑格尔的时代）还不够。人们对我们所必须走的大方向有一定意识，但对具体的道路却没有清晰而确定的想法”（*WPP*，页 241）。海德格尔对这整整一代敏感的年轻学者们的影响就源于这种理智状况。海德格尔“表达了这种普遍的不安和不满，因为他对我们所应采取的最初决定性的几步有清晰而确定的认识，即使他对于整个道路还做不到这一点”。（*WPP*，页 246）与海德格尔的相遇究竟对施特劳斯本人的思想产生了怎样的影响，我将在适当的时候予以讨论。

施特劳斯是一个处于边缘位置的精英知识分子，作为一名虔诚的犹太教徒，他并没有呆在大学，而是加入了犹太学研究院（Academie für die Wissenschaft des Judentums）。因此，他对于精英知识分子的理智生活世界的体验受到了其所谓犹太问题的相当影响。生长于德国，施特劳斯发现“自己处于神学政治困境的掌握之中”（*SCR*1965［以下 *SCR*］，页 1），就该困境源于“德国犹太人的具体困境”（同前，页 3）而言。正如 Jeorge L. Mosse 所指出的，德国犹太人的教养阶层（Bildungsbürgertum）用自我教化（Bildung）的概念来界定自己被解放后的身份，这个自我教化的概念基于精英知识分子世界观根处的德国古典文化。“德国犹太人的这种新的自我界定被在这样一个框架中表达出来，该框架给了它形式和规则，并且能够帮助它超越犹太教和基督教”。在德国社会深刻的社会文化变革过程中，古典文化的理念消失了，教化概念也随之而消失了。因此，“曾经显得如此确定和有希望的德国人和犹太人有教养的阶层之间的共同基础”被侵蚀了。“对教化的古典概念的侵蚀，并不是突然发生的，而是逐渐进行的，

而且从来没有完成;只是到了一战以后,它才发展至极致……表面上看来,这是资本主义社会的黄金时期,犹太人也从来没有生活得这么舒适。实际上,他们正即将被隔离,即将被当作外来者对待"。[①] 青年施特劳斯已经感觉到,"歌德精神"与魏玛共和国的自由民主之间的暂时联合是脆弱的,他并不认同德国犹太人的下述信念,"犹太人问题已经在原则上被自由主义解决了:德国犹太人是有犹太信仰的德国人,即他们与有基督教信仰或没有任何信仰的德国人一样是真正的德国人……这一设想并没有被德国人中最强势的那一部分人接受,因此就没有被德国接受"(*SCR*,页 4)。他在 1924 年反思 de Lagarde 关于犹太人的观点时,总结了 de Lagarde 对德意志帝国的犹太人政策(Judenpolitik)的要求。[②]

> 德国人——由于他们极小的民族力量,无法容忍一个外来民族存在于他们中间,尤其像犹太人这样一个表现出如此民族团结和理智危险的民族。由于这个原因,国家必须要么同化犹太人……要么驱逐犹太人。当有一场反法国和俄国的战争发生,并通过战争在中欧建立起了一个由德国人组成的占主导地位的国家时,第二个选择尤其对东方的犹太人来说是一种可能性。

---

① George L. Mosse,《超越犹太教的德国犹太人》(*German Jews beyond Judaism*, Cincinnati, 1985)页 14。

② Leo Strauss (Paul de Lagarde)见《犹太人 8》第八期,1924,页 8—15,页 15。

施特劳斯当时为什么认为,研究 Paul de Lagarde (1827 – 1891) 的论战性著作中有关"德国思想中的犹太教"内容非常必要? De Lagarde 是位优秀的东方学专家,后因对威廉时期的社会进行反资产阶级反自由的文化批判(Kulturkritik)而声名狼藉,威廉时期的社会即将被未来以反犹太(即反保罗)的耶稣(an anti – Judaistic, that is, anti – Pauline Jesus)为基础的德国大众宗教所改变。施特劳斯明显感觉到民族主义的先知们正从德国社会的边缘移至中心。阅读 de Lagarde 不仅会消除关于德国的犹太人的自由幻想,也将澄清同化的根本意义:对犹太教的放弃。施特劳斯于 1962 年写道,在德国犹太人的文化解放过程中,他们"让自己充分受到德国思想的影响,即他们生存于其中的那个特定民族的思想——该思想被理解作本质上是德国的:政治上的依附同时也是精神上的依附。这是德国犹太人的困境的核心"(*SCR*,页 3)。施特劳斯还表达了他称之为"同化主义"的涵义:"充分的社会平等必将要求作为犹太人的犹太人全面消失——这是一个不可行的命题,即使不因为其他理由,至少有一条完全充分的理由,即简单的自我尊重原则。在我们身后和身上,我们拥有一个伟大的过去,它并不比地球上任何地方任何其他民族的过去要差,我们为何应当否定或忘却它?"(*RCPR*,页 232)

早在 1923 年,施特劳斯就主张,犹太复国主义并不是一个可用来代替同化道路的可行选择,因为"犹太复国主义继续并强化了同化道路的反犹太化趋势"。[①] 后来,施特劳斯在回顾这个问题时指出,严格意义上的政治犹太复国主义的基础理念根本

① Leo Strauss (*Der Zionismus bei Nordau*)见《犹太人 7》第 10、11 期,页 657—660,页 659。

不是犹太复国主义,因为要复国就必须接受犹太文化,而犹太文化根基于犹太传统之中。

> (但是)除非人们已经把犹太传统本身认作一种文化,即认作那个民族的精神产品,那个民族的天才们的创造,而它自身又不表现为人的精神的产物,而是上帝的恩赐,神圣的启示……人们才能够采取这个步骤。当文化犹太复国主义理解了自身,它也就转变成了宗教犹太复国主义。但当宗教犹太复国主义理解了自身,它就首先是犹太教信仰,然后才是复国主义。它必须把关于对犹太人问题的人的解决办法的观念看作亵渎信仰。(*SCR*,页 6)

这些论述适用于以色列建国,该事件对犹太人来说曾是一件如此重大的幸事。美国的经验也没有否定此论述的有效性:对美国的希望和信仰"与犹太人对犹太教所怀有的希望和信仰以及基督徒对基督教所怀有的希望和信仰不可能是同一种性质",后二者根基于"神的明确承诺"(*RCPR*,页 233)。

施特劳斯在反思所有使犹太教适应于现代性的一系列尝试之后,又恢复了其早年的理智生活态度。当时他"想知道无保留地返回正统派犹太教是否并非可能而必要的——并非同时既是对迷失在非犹太的现代世界的犹太人问题的解决办法,又是满足彻底的一致性或理智真诚的唯一道路"(*SCR*,页 15)。其早年关于返回正统派犹太教的那些观念,可能源于他对马丁·布伯和 Franz Rosenzweig 著作的阅读。施特劳斯认为,就他们仍然在现代哲学的界限之内处理理性和启示的关系而言,他们二者关于

恢复圣经信仰的哲学企图暗含着"对启示有保留的回归"。面对现代哲学以及随之而来的现代世界观,无保留返回正统派犹太教似乎不可能,斯宾诺莎就是一个主要例证。"只有当斯宾诺莎在每个方面都是错的时候,返回正统派犹太教才有可能"(*SCR*,页 15)。施特劳斯在其于 1932 年为配合那本关于斯宾诺莎的专著而写的名为《斯宾诺莎的圣经》(*Das Testament Spinozas*)的文章中,对此进行了清楚阐述。现代世界观已变得令人怀疑,由霍布斯和笛卡尔奠定的基础本身要求批判的检查。斯宾诺莎对律法的批判依赖于现代哲学的基础。"如果这些根本的观念成为可疑的,斯宾诺莎对律法的批判就也可疑,结果,他能否被看作犹太教的老师也就变得可疑了"。[①] 斯宾诺莎作为一位尼采意义上的"好欧洲人"(good Europeans),既断绝了与犹太教的关系,又没有成为基督徒。他主张对犹太民族持中立态度,关于犹太人问题的两种解决方式他都讨论过,但他更赞成用同化方法解决,而不是用犹太复国主义方法。

我们必须把这一争执与德国关于犹太教的学术研究的特殊情况联系起来考察。自由主义的犹太人创立了"犹太教科学",这是一门由犹太人对犹太传统进行历史—批判研究的学问。它是我们在前文所描述过的各种各样关于人的经验科学中的一种,是一门有犹太特征的关于人的经验科学,尤其是一种德国历史主义。该犹太教科学也就意味着这样一种圣经科学(Bibelwissenschaft),它与关于圣经历史的任何一种神学概念都不相吻合,正如施特劳斯在 1925 年所写:"当今圣经科学中的无神论倾

① Leo Strauss:《斯宾诺莎的圣经》(*Das Testament Spinozas*),见(*Bayerische Israelische Gemeindezeitung* 8)第 21 期(1932),页 322—326,页 324。

向非常显明"。[①] 施特劳斯对斯宾诺莎的研究是由犹太科学研究院委任的,该项研究的主要内容是建立起作为一门特殊学科的现代圣经科学,此学科将依据精神科学的方法来研究圣经,将圣经与其他任何对象同等对待。然而,施特劳斯却把研究焦点转向了斯宾诺莎的前提,他指出没有关于圣经的无前提的科学(voraussetzungslose Wissenschaft),因为把圣经转化为一种纯粹由人所造的可供解读的文献是有前提的——以对启示的批判为前提,在更一般的意义上,还以对宗教的批判为前提。在这方面,犹太教科学是在关于文化科学(Kulturwissenschaft)和精神科学(Geisteswissenschaft)的理性概念上展开的。正是犹太教科学的这种无神论含义,促使施特劳斯对现代文化科学和精神科学的理论和方法论范式采取了批判态度。这些科学在世界观层面上把宗教历史化,降低为"文化","精神"或"生活"的一个组成部分,还试图通过努力而达到对宗教和哲学的综合,该综合本身将是对分别研究文化和历史的理性科学和经验科学的具体体现。

现代圣经科学产生于启蒙对正统信仰的斗争。虽然启蒙并没有能够驳倒正统信仰,但却通过创造一个现代文化的世界巧妙地战胜了它,现代文化的世界依据正统信仰不能与现代理性主义的科学世界观相一致的理由而排斥了它。施特劳斯对斯宾诺莎的批判的解读却证明,即使像斯宾诺莎这样一位思想极有力度的哲学家,也不能完全依据自己的体系驳倒正统信仰。正如施特劳斯在后来的著作中所解释的,"哲学作为对显明而必然的知识的追求,自身同信仰一样根基于某一不显明的决定或某

---

① Leo Strauss:《圣经历史与科学》(*Biblische Geschichte und Wissenschaft*)见(*Jüdische Rundschau* 30)第88期(1924)页744—745,页745。

个意志的行为之上"。[①] 对正统信仰的理性主义攻击多大程度上取得了成功,也就在多大程度上基于信仰,"而且,基于信仰对任何哲学来说都是致命的"。在这个意义上,理性主义哲学在理论上就是自我解构的,施特劳斯于是开始"思索理性的自我解构是否并非现代理性主义不可避免的结果"。

当启蒙丧失了其科学基础的时候,理性的这种自我解构特征就非常明显了,启蒙是通过转入现代"唯心主义",发现人类创造力的美感和人类世界的历史性而丧失其科学基础的。这种现代唯心主义坚持对世界的所有解释的相对性,这样就为重新引入由圣经确立的前现代的"自然世界观"(*PL*1935[以下 *PL*],页22–23)和"前现代的理性主义,尤其中世纪犹太理性主义及其古典(亚里士多德和柏拉图)的基础"(*SCR*,页 31)打开了方便之门。

应当指出,从这个角度看,"犹太人问题"就包含了人类哲学与神圣启示的对抗这个最为根本的问题,这个问题又像现代唯心主义所提示的那样,不可能用政治方法和人为方法去解决。但它却是"对作为一个社会问题或者政治问题的人的问题最显白的标志"(*SCR*,页 6)。哲学与启示的冲突反映了存在于人身上不可逆的两重性,反映了作为人的构成一部分的言和行的两重性,思想和行动的两重性。对于该冲突人为的解决方式就意味着创造一个没有任何矛盾的社会,这又超乎于人力之外。[②] 一旦在一定情势下,我们能够把现代性整个纳入讨论焦点,现代

---

① Leo Strauss:《圣经历史与科学》,页 29。

② Leo Strauss:〈神学与哲学的相互影响〉(*The Mutual Influence of Theology and Philosophy*)见《哲学独立学报 3(1979)》(*Independent Journal of Philosophy* 3(1979))页111—118,页 111。

性在这里被看作一种自我解构的理性主义事业,施特劳斯对犹太人问题的分析也就必将得到更进一步一般化。这又要求一种方向的转变,该转变反映了返回前现代哲学的可能性。作为人类当前状况之根源的现代理性主义与中世纪理性主义之间的对立,向我们提出了一个非常严肃的问题,即在这二者之中,究竟谁是真正的理性主义。在施特劳斯的那本学术气息浓重的《哲学与律法》(*Philosophie und Gesetz*)中,前古典理性主义"是在学术研究的过程中发展起来的……它从一种用以更清楚地认识现代理性主义的特质的纯粹工具发展为衡量现代理性主义的尺度,而且在这一尺度的比照之下,现代理性主义被证明为一种虚假的理性主义"。因此,施特劳斯得出这样的结论:"正是由于这一原因,那种视对现在的自我认识为一种必要而有意义的努力的企图就获得了令人吃惊的正当性:如同对现代诡辩论的批判一样,对现在的批判和对现代理性主义的批判是追求真理的必要开端,恒常的护航和明显的特征,而追求真理在我们这个时代是可能的。"① 但就对现在的批判而言,追求真理又包含什么内容呢? 在这个时候,就产生了关于真正的哲学家的问题,这个问题是施特劳斯思想发展历程中的第二个关键因素。作为其孪生问题而与之相伴随的是学者问题。一旦我们开始反思返回前现代哲学的问题,一种对现代处境中的哲学道路的全新理解就呈现在我们眼前:通过历史的学习,从由现代世界观所构成的第二个非自然的洞穴上升至城邦条件下的那个最初的原始洞穴。

只要我们仍然记得柏拉图的洞喻,记得其关于哲

① Leo Strauss:《哲学与历史》,页 9—10。

学思考所包含的困难的经典表述，我们就可以说，今天的我们正处于第二个洞穴之中，它比苏格拉底所关注的那些幸运而无知的人们所处的洞穴要更幽深。要升至那个苏格拉底能够引导我们走向光明的洞穴，我们首先就需要历史。我们需要一些希腊人所不需要的预备性教诲，更准确地说，需要通过阅读的学习。①

在《哲学与律法》中，施特劳斯再次解释了其事业的目的与处境。启蒙对传统的批判在尼采那里得到了激进化，发展成对圣经传统和希腊传统原则本身的批判。因此，对那些原则的原初理解再次成为可能。

因为这个原因，而且仅仅因为这个原因，对哲学的历史化才是正当而必然的：对我们来说，只有哲学史才有可能使我们从第二个"非自然的洞穴"爬至第一个自然的洞穴。我们坠入第二个洞穴，与其说是传统的结果，不如说是那个反传统的传统的结果。第一个洞穴，即在柏拉图的洞喻中得到说明的那个洞穴，才是哲学能够由之出发去追求其达到光明的原初目的的地方。②

一般认为，柏拉图的洞喻——在不同时代被不同地理解——表达了施特劳斯的根本哲学关怀：

---

① Leo Strauss (*Review of Julius Ebbinghaus's Ueber die Fortschritte der Metaphysik*) 见《德国文学报》(*Deutsche Literaturzeitung*) 第 52 期 (1931 年 12 月 27 日) 2451—2453 栏，此处为 2453 栏。

② 同上，14 栏。

> 总会有那样一些人,他们不仅仅是某个社会的说明者,或者根本不是任何社会的说明者,但他们却能通过努力,成功离开"那个洞穴"。正是那些人,而且仅仅是那些人,我们才能称他们为哲学家,为热爱关于"全体"的真理的人,而不是热爱那些仅仅关于"整个历史过程"的真理。①

在施特劳斯的前现代理性主义的转向中暗含着一种重新定位,这一重新定位始于他在"犹太人问题"背景之下重新展开现代人与古代人之间的争论。施特劳斯在中世纪的犹太哲学和伊斯兰哲学(PL, 页 68 – 86)中发现了真正意义上的哲学,即柏拉图意义上的哲学可能性。鉴于哲学在中世纪基督教世界中得到了承认,虽然哲学为此也付出了代价,被强加了严格的教会监查,施特劳斯认为,"犹太—伊斯兰世界的情况类似于……古典希腊的情况。哲学的危险处境……它被确保的或被视为一种必需的存在状态,哲学的私人性质,以及其所具有的更高程度的内在自由"(*RCPR*, 页 222 – 223)。由于真正的哲学家问题,即前现代的哲学家问题是在犹太人问题的语境中展开的,因此施特劳斯对古典哲学的理解就内在地与中世纪犹太哲学和伊斯兰哲学对古典哲学的解读密切相关。于是,施特劳斯把法拉比(Fârabi)描述为柏拉图意义上的哲学家的最高典范也就不足为

---

① Leo Strauss,《迫害与写作艺术》页 503;Strauss,〈论对柏拉图的政治哲学的一种新理解〉(*On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*)见《社会研究 13》第三期(1946 年 9 月)页 326—367 和页 354—355; NRH1953, 页 12; WPP, 页 32 和页 92; RCPR, 页 68 和页 179; CM, 页 128。

怪了。Fârâbi 以真正的柏拉图主义者示与众人:他并不关注历史(偶然)的真理,因为他只对哲学(本质)的真理感兴趣。"仅仅因为公开的演讲需要严肃与调侃的混合,真正的柏拉图主义者才能够用历史的和调侃的语言表述其严肃的思想"。划定柏拉图主义者的一个决定性尺度,是"其对隐匿的真理私人的、真正独创性和个体性的理解"。[①] 很多评论者都认为,施特劳斯在这里对真正的柏拉图主义者的描述就是其对自身的自我描述。但是,这看来并不是全面的真理,因为,在我们开始苏格拉底式的从洞穴向太阳的攀升之前,还需要有人把我们引导回常识世界的那种自然的无知状态,即需要有人把我们从现代理性主义的堕落世界挽救出来,从"第二个'非自然的'洞穴"(*PL*, 页 14)中引导出来。

> 我知道我只是一个学者。但我还知道我们称之为哲学家的那些人大多数至多也只是学者。学者极其依赖那些伟大的思想家的著作,依赖那些没有受到任何权威的强制而直接面对问题的人们的著作。学者是谨慎的:有条不紊,不冒失。他不会像伟大的思想家一样,在我们所无法达到的高度和无法触及的幕后使我们无法看见……学者之所以成为可能,是由于伟大的思想家之间存有分歧这个事实。他们之间的分歧为我们创造了分析他们之间的差别的可能性,即追问他们中间究竟谁更有可能正确(*RCPR*, 页 29 – 30)。

---

① Leo Strauss, *Fârâbi's Plato* 见(*Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, 1945)页 357 – 397,页 376—377。

在强调论述这个观点的过程中,施特劳斯还坚持,"柏拉图意义上的好人是哲人"。而且,他进一步补充道,"不用说,哲人并不是像我这样的人,也不是其他的政治哲学教授,或哲学教授"(*RCPR*, 页 182),"我们不能成为哲人,但我们可以热爱哲学!我们能够尝试着进行哲学思考"。然而,柏拉图意义上的哲学思考是超越于我们的能力之外的。哲人对智慧的追求为我们对哲学的热爱确立了一个标准,但我们缺少哲人的优秀品质。

> 无论如何,我们的哲学思考首先在于,而且在某种程度上主要在于倾听伟大的哲学家们之间的对话,或者在更一般的范围内和更准确的意义上说,倾听伟大的思想者之间的对话,因此也就在于研读一些伟大的著作。我们所应倾听的伟大思想者绝对不仅仅是西方的伟大思想者。阻碍我们去倾听印度或中国的伟大思想者们的对话的原因,仅仅是这样一个不幸的必然性:我们不懂他们的语言,我们也不可能学习所有的语言(*LAM*, 页 7)。

这一补充的含义十分有趣,因为它使得哲学思考依赖于学问本身对语言的要求,这种语言要求是任何一个资深的德国精神科学的实践者都曾经必须面对的。要能够倾听那些伟大的思想者之间的对话,就必须有阅读他们所使用的语言的能力。Paul Oskar Kristaller这位在把德国的精神历史(Geistesgeschichte)改造为美国的观念史的工作中发挥过重要作用的学者,就强调了这一技术性要求对学术性哲学思考的重要性:

每一位哲学家都应该明白，负责的对待哲学史的唯一基础就是那些原始资料，即哲学家未经翻译的著作，这些著作必须仍然使用哲学家当初写作它们时所使用的语言，但显然，并不是每一位哲学家都很清楚这一点。这些原始文本和文献就构成了确凿证据，任何关于这些哲学家的论述都必须经过它的检验。依赖于第二手资料是绝对不能允许的，但这种现象甚至在公开出版的文章中也经常出现。①

施特劳斯对学者的定义来源于海德格尔对学者和思想家的区分，但施特劳斯改变了这一区分的原初含义，他指出，海德格尔是一位伟大的思想家，却不是一位真正意义上的哲学家。另一方面，真正的学者也不仅仅是哲学史家，而是能通过其历史方面的学问来引导我们进入自然见识的世界的向导：

要把自然的世界理解为前科学或前哲学的世界，我们就必须回到科学或哲学出现之前……古典哲学提供的关于其起源的信息足以让我们重建'自然世界'的本质特征，尤其当我们还进一步补充考虑圣经的那些最基本的前提的时候。（*NRH*1953，页 79－80）

与尼采一样，海德格尔是位伟大的思想家，他们二者都以伟

① Paul O. Kristaller，《哲学史与观念史》（*History of Philosophy and History of Ideas*）见《哲学史学刊》（*Journal of the History of Philosophy*）1964 年第二期，页 1—14，页 6—7。

大的方式集中反映了西方的危机。海德格尔的"存在主义是严肃的人们对其自身的相对主义的反动",它阐述清楚了自由民主的处境,"它已经变得对自身及自己的将来都极不确定。存在主义属于欧洲的衰落"(*RCPR*,页 36,39)。

海德格尔把现代理性主义的自我反驳特性推到了极致,揭示了现代理性主义对哲学、政治学和道德的自我解构作用。而且,海德格尔还向施特劳斯证明,把世界观哲学完全基于人的状况之上,转向哲学人类学是没有出路的。这一观点就把施特劳斯与德国广泛的知识分子运动区别开来,后者以对哲学人类学的追求为自身的根基(胡塞尔、卡西尔、米什[Georg Misch]、普勒斯纳[Helmuth Plessner]、洛维特、雅斯培、舍勒、沃格林和 Martin Heidegger)。这是一种根据我们关于自身的经验知识对释义性自我断定的追求。哲学人类学的概念就是为了把哲学的东西和经验的东西重新焊接到一起。对于施特劳斯来说,哲学人类学缺乏哲学之为哲学的本质,他在给洛维特的信中写道:"你没有真正领会哲学的意味",①

> 哲学是用关于全体的真正知识去取代关于全体的意见的努力。对你来说,哲学却仅仅是人的自我理解或自我解读,这即使不是指个体的自我理解,也意味着处于特定的历史情境之中的人的自我理解或自我解读。用柏拉图的话来说,你把哲学削减为对各个洞穴

① 1946年8月20日,Leo Strauss 致 Karl Löwith 的信,《关于现代性的通信》(*Correspondence Concerning Modernity*),见《独立哲学学报》(*Independent Journal of Philosophy*)1983年第4期,页111。

的内部装饰情况的描述，对那个不再能被视为洞穴的洞穴（历史存在）的描述。

学者为哲学铺平了道路："我们同意，在今天我们需要历史的反思。"历史的反思即一种用来理解过去的思想家非历史主义的方法，被认为是"克服现代性不可或缺的手段。我们不能够用现代的手段来克服现代性"，只能用"自然理解的思想方式"。又因为那些自然理性的工具已然被丢失，所以我们不得不向古人重新学习这些东西。①

历史的反思作为克服现代性的一种手段从"真正的历史理解"演化而来，它避免了历史主义的错误，因为它"像作者本人理解自己一样去理解过去的思想"，而不是根据现在的情况去解读过去，无论那样做解读出的将会是什么样的（*RCPR*，页 208－209）。施特劳斯十分强调"切当的解读这一必不可少的能发挥积极作用的因素，这种切当的解读致力于像他人自己所意指的那样去理解他人的思想"。施特劳斯对切当的解读的强调包含着一个方法论设定，该设定并没有完全与德国精神科学的释义学范式脱离干系，也没有摆脱开他的基本研究对象，即对以书面形式体现出来的生活进行理解的艺术。② 在这方面，施特劳斯尤其遵循了释义学的原始初衷，因为他仍然致力于注释过去和现在的文化遗产。

---

① 1946 年 8 月 20 日，Leo Strauss 致 Karl Löwith 的信，《关于现代性的通信》，前揭，页 107。

② Leo Strauss 和 H. G. Gadamer 在 1961 年 4 月 14 日的通信，《关于真理和方法的通信》（*Correspondence Concerning Wahrheit und Method*），见《独立哲学学报》1978 年第二期，页 5—12，页 11。

然而，施特劳斯认为，只有一种方法能让我们像作者理解自身那样去理解作者。历史的客观性只能由达到这种理解的可能性来保证，因为它把过去从现代主观主义的种种强加之物中解脱出来，现代主观主义按其本性来说，不能切中包含在作者文本中的真理问题。因此，释义学的工作是为哲学目的服务的，就像我们在前面提到的，它旨在通过恢复人们对人的生存的根本问题的观念来克服相对主义的解构。

> 如果我们有很好理由相信，我们能够从过去的思想那里学习到一些我们在当代人这里无法学到的至关重要的东西，那么历史，即对过去思想的关注，就具有了哲学意义。历史对于生活于精神衰落时代的人们具有哲学的意义。学习过去思想家的思想对于生活于精神衰落时代的人们极端必要，因为它是能让他们恢复对那些根本问题的切当理解的唯一可行的道路。不仅如此，在这样的条件下，历史还承担着更进一步的任务，即解释为什么人们把对那些根本问题的切当理解丢失了，而且这种丢失从一开始就被表现为一种进步……历史主义通过否定根本问题的永恒性而认可人的思想的自然视域的丢失或忘却。正是由于自然视域的存在才使得“客观性”成为可能，并因此使得“历史的客观性”成为可能。

除了认识功能之外，这种学术活动还有存在的维度。真正的历史反思能够在学者本人身上带来深刻的精神变革，这是其存在维度的具体实现。

> 他开始踏上了一条他并不知晓其目的地的征途。他不可能毫无改变地回到他所出发的地方，即他所处的时代。他的批评可以变为从过去思想的角度对今天思想的批判。①

说到这里，我们必须对施特劳斯的一个常遭人诬蔑的提法作个补充评论，即其区分思想家的隐微教诲与显白教诲的提法。这一提法一方面把释义学问题与社会学考虑联系了起来，另一方面也把它与学者和哲学家的区分联系了起来。由于施特劳斯忽视了把这一论述中的几个方面分离开来，所以常常缺乏一致性。首先，有社会学方面的冲突影响着重要思想家的作品，即在任何社会任何时代都存在着的独立思考与在社会上占主导地位的观点之间的对立，这一对立之所以会对这些思想家的作品产生影响，是因为他们不得不通过采用一种"特殊的写作技巧"来尽量减小被迫害的危险。因此就产生了"特殊类型的作品，其关于一些关键问题的真理都在字里行间表达"。② 面对这些作品，我们要达到释义学的学术要求，就必须有一种能够在字里行间阅读的解读功夫。其次，真正的哲学家的情况比较特别，是另外一种不同情况：根据施特劳斯的观点，按照"哲学的本来意义"，哲学家"就会把真正的教诲和对社会有用的教诲区分开来，前者作为隐微教诲而后者则作为显白教诲；显白教诲能够很容易地让每一个读者理解，对于隐微教诲，却只有那些非常仔细的受过很好训练的读者在经过很长时间集中学习以后才能体会"

① Leo Strauss，《科林伍德的历史哲学》页 583—584。

② Leo Strauss，《迫害与写作艺术》页 491。

(*WPP*,页 227, 222)。

虽然迫害与写作技巧之间的关联是一个普遍现象,但隐微教诲与显白教诲之间的区分则只产生于真正的哲学家在政治社会中的作用,即只属于自然洞穴的世界。要解读施特劳斯的思想,也许我们必须注意一些字里行间的含义,但由于他视自己为真正的学者,所以我们根本没有理由假定他曾经要求过真正哲学家的特权,即隐微教诲的特权,这一特权在第二个洞穴的状态下会变得毫无意义。

一旦学者已经把我们从第二个"非自然的"洞穴引领至自然理解的洞穴,哲学家就能够接下他们的工作了。

学者把人们注意的焦点引导到"洞穴"的种种特性之上。洞穴把人的存在圈在社会的范围之内,或更准确地说,圈在政治社会的范围之内。在学术上对古典理性主义的恢复教会我们,不在任何神圣启示和关于全体的永恒秩序的知识帮助下获得的哲学生活和自我知识,必须以政治的经验为前提。对于古典理性主义,施特劳斯一直把它追溯到重构起来的历史的苏格拉底(这本身是一种释义学构造)。前苏格拉底哲学在自然中寻求全体,而苏格拉底虽然"像任何一位其他哲学家一样关注全体",却认识到:

> 人的事情是达到全体的关键……哲学认识到这样的事实,即人类值得去严肃研究,这一认识是政治哲学或政治科学的起源。如果这一认识要成为哲学的,就必须意味着政治的东西,即纯粹的人类事情对于理解作为整体的自然有着决定性的重要意义。(*RCPR*,页 132,126)

由于这一原因,施特劳斯认为:

> 哲学作为一种从意见上升到科学的努力,必然与意见的领域相关,以意见为其必不可少的出发点,因此它也与政治领域必然相关。所以,当哲学开始反思其自身的所为时,政治的领域就必然成为哲学思考的焦点。哲学要充分理解自己的目的与本性,就必须理解自己必不可少的出发点,因而就必须理解政治事物的本性。(*WPP*,页 92)

这就引入了施特劳斯哲学事业的第四个也是最后一个关键因素,即"政治的问题"。在对施米特关于政治的观念的讨论中,施特劳斯得出了这样的结论,由理性主义和自由主义所决定的现代世界否定政治。施特劳斯通过加入自己关于现代思想与古代思想的存在论区分而把施米特的立场进一步彻底化了。没有政治的世界(第二个非自然的洞穴)是一个没有严肃性,没有道德的世界——一个完全供消遣的世界。对正确、美好和正义的追求都会变得毫无意义,换句话说,人放弃了自己的人性。通过对施米特具体论证的思考,施特劳斯同意他的观点。但是,他也认为施米特对自由主义的批判仍然停留于自由主义框架内,因为施米特的政治思考的主要权威事实上是一个自由非政治主义的推动者,他就是霍布斯。[①] 霍布斯为自由主义奠定了基础。

---

① 参见 Leo Strauss《对施米特的注释,政治的概念》,(*Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*)in Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'* (Stuttgart, 1988)。

他拒斥了政治哲学关于人在本质上是政治或社会动物的传统假定。他接受了伊璧鸠鲁的观点,即"人在本质上或本源上是非政治的,甚至是非社会的动物。施米特也接受了霍布斯的前提,即美好在根本上是与快乐同一的。但他却用这个非政治的观点为其政治的目的服务,赋予这个非政治的观点以政治的含义"。霍布斯通过把政治唯心主义的精神注入享乐主义的传统而创造了政治享乐主义,"这是一个在空前大的范围内变革了人的生活方方面面的原则"(*NRH*1953,页 169)。根据施特劳斯的观点,霍布斯集中体现了第二个非自然洞穴的非政治主义,在施特劳斯的晚期著作中,霍布斯的位置又被 Machiavelli 取代了。

在施特劳斯重建古典理性主义的努力中,回归自然洞穴——城邦是第一步。一旦人们重新开始讨论政治共同体问题,政治共同体的成员们则又必须面对政治生活与哲学生活的区分。在能够过哲学生活的少数人和过着普通市民生活的多数人之间必须保持动态的平衡。仿效伊斯兰文化对哲学的理解,我们可以根据哲学知识与社会意见的严格区分以及隐微教诲与显白教诲的严格区分来理解这一平衡。真正的哲学思考需要对政治的恢复。政治与哲学,市民或政治家与哲学家是相互依赖的:从一开始,哲学家就是决心"解决那些政治争端的人,这些政治争端在根本精神上不是党派之间的争端,而是良好公民之间的争端。哲学家从一开始就以建立这样一个秩序为目标,该秩序能够最大程度地符合人的优秀的要求"。在从事哲学活动的过程中,那些隐蔽的、更加根本的问题又必须被提出来,即关于人的优秀的本性和最好的政治制度的问题,但这又将超越普通意见的领域。最后,哲学家:

> 最终被迫不仅超越政治意见……的维度，而且超越政治生活本身的维度；因为他已被引导而认识到政治生活的最终目的不能通过政治生活达到，只能通过一种献身于沉思，献身于哲学的生活来达到。这一发现对于政治哲学有着关键的重要意义，因为它决定着政治生活，所有的政治行为以及所有政治规划的极限。（*WPP*，页 90－91）

哲学通过打开超历史和超政治的超越维度而勾勒出了政治的必然极限。因此，哲学或超政治的东西以政治的东西为前提。

反过来，政治的东西也因超政治的哲学而获得其存在的尊严："超政治的，在政治之上的（the supra－political）——与政治生活处于矛盾之中的精神生活——知识作为政治的东西的界限才进入人们的视野"（*RCPR*，页 161－162）。"人不仅仅是城邦公民。人只是通过其身上最好的东西而超越城邦……人仅仅通过追求真正的幸福而不是通过追求其他任意理解的幸福超越城邦"（*CM*，页 49）。哲学的隐微教诲针对那些能够过哲学生活的少数人，显白或公开的教诲则就一些根本的政治问题来教育公民，从而保证城邦这个哲学的充要条件处于良好秩序之中。

一旦现代人意识到他正处于第二个非自然的洞穴之中——由现代理性主义的自我解构力所带来的危机必然会把这一意识强加给他——重建城邦的道路也就铺平了。

施特劳斯本人有时似乎认为，古典意义上最好的政体依赖于城邦国家。

> 无论如何，我确信城邦——像柏拉图和亚里士多

> 德所解释的那样,是一个以农业经济为基础、由有教养的贵族阶层统治、能一眼望尽、道德上严肃的(spoudaia)城市社会,道德上—政治上最合理和最令人满意的社会。①

当然,城邦概念与普遍同质的国家不相合,因为普遍同质的国家将终结哲学和政治,作为其结果而达到的现代性成就是个普遍的暴君,他将建立起一个剥夺人的人性的强制性秩序。

但是如果我们研究城邦的哲学概念,就还有一条中间道路:通过回到西方文明的两大根基——圣经的根基和哲学的根基来恢复自由民主的基础。西方文明的核心就在于圣经和哲学二者关于美好生活的观念之间的冲突。"真正的西方文明的生活就是在两个准则之间的生活,是一种根本的张力"(*RCPR*,页170)。西方就是从这个根本的构成之中生发出其多样性的。

> 西方的传统不允许有对根本矛盾的最终解决,不允许有一个没有矛盾的社会。只要仍将有西方世界,就将有不相信哲学家的神学家和被神学家惹恼的哲学家。当我们聚集在西方传统旗帜的周围时,让我们明白这种危险,即我们被诱惑进或胁迫进一种将会是西方传统极不光彩的终结的一致主义危险。(*RCPR*,页73)

---

① Leo Strauss 和 Karl Löwith 在 1946 年 8 月 20 日的《关于现代性的通信》(*Correspondence Concerning Modernity*)页 113。

施特劳斯的哲学事业应被理解为对西方文明的历史形式的恢复，即对人的城邦的恢复。人的城邦被确立起来以反对普遍的专制国家的现代事业，后者旨在根除城邦和人。

施特劳斯的现代世界

张新樟 译

施特劳斯思想中的现代性

关于施特劳斯有许多非常著名的争议。[①] 然而，尽管有商榷的余地，我们似乎有足够的理由可以这样说，他针对于现代性之诸种缺陷复合的、多方面的攻击，乃是他留给美国学术界内外最有影响力的遗产。这也许与这一事实有些关系，即与更为同质化的西欧社会相比，启蒙观念、宗教宽容与科学乐观主义在美国政治生活中具有独特的重要性。正是由于美国这个国家的可能性和命运深深地与启蒙现代性的可能性和命运联系在一起，施特劳斯的思想注定会在美国找到相当多的(而且是特别爱议论的)听众。

① 我指的是他的隐微写作的理论、他以"事实－价值"之分与"历史主义"对政治科学共同体的激烈攻击、他对反平等主义的政治主张的虔诚的支持、他对自由民主的"古典"的非凡辩护以及他在追随者们中间营造派别意识的显而易见的能力等。

此外，接纳施特劳斯的问题在当前的美国学术界已经变得越来越令人着迷与困惑。他攻击启蒙后文化的自满，怀疑科技控制的益处，怀疑任何避免公众对宗教之依赖的企图，怀疑现代觉醒的自我利益在政策制定之中的能力，他往往雄辩地表达这一切，有时候近乎圣经预言；现在，他的这些观念忽然又以不同的面目悄悄地、坚持不懈地出现在新亚里士多德主义者、批判理论家、社群主义者（communitarians）以及后现代主义者的议事日程之中。“现代性问题”是施特劳斯的核心问题，一直受人冷落，然而，现在有关刚刚重新发现的“现代性问题”的文献每年都可以装满几个书架，并且私毫没有减少的迹象。这也为施特劳斯的主张创造了一个不同的、在许多方面更容易为人接受的背景。不过，本文最关注的是施特劳斯对现代性之基本不满的哲学性质及其对现代性之批评的充分性。

我将把注意力集中在他的著名的“浪潮假设”上，他认为现代经验发生在三次浪潮之中：一场大规模的创立，主要归功于霍布斯（但这是建立在马基雅维利准备好的基础之上的）；[①] 第一

① 这里根据“TWM”，84。施特劳斯的著作将以下列简写标志引用：*A Giving of Accounts*，《剖白》，简写为 AGA，The College 22（1970）：1－5；*Correspondence Concerning Modernity*，《关于现代性的通信》，简写为 CCM，Susanne Klein 与 George Eliott Tucker 翻译，Independent Journal of Philosophy 4（1983）：105－119；*On Classical Political Philosophy*，《论古典政治哲学》，简写为 OCPP，在 WPP 页 78－94；*On Collingwood's Philosophy of History*，《论格林伍德的历史哲学》，简写为 CPH，Review of Metaphysics 5（1952）：559－586；*The Three Waves of Modernity*，《现代性的三次浪潮》，简写为 TWM，在 *An Introduction to Political Philosophy：Ten Essays by Leo Strauss*，《政治哲学导论：施特劳斯的十篇论文》中，Hilail Gildin 主编，Detroit，MI：Wayne State University Press，1989，页 91－98；*An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's*，《圣约翰公开讲演中未言明的序言》，简写为 UP，The College 30（1979）：30－31。

次“危机”，卢梭准确地诊断但没有加以解决；第二次危机，这是“我们这个时代持久的危机”，由施特劳斯所认为的除柏拉图之外最有影响力的思想家尼采正确地诊断出来、并彻底地加以考察的。我想特别地论证，施特劳斯对于第二次浪潮（即第一次危机）的诠释误解并低估了受卢梭影响的德国思想家特别是康德、费希特、黑格尔等唯心主义者所表达的另一种可能性。施特劳斯有许多理由相信，这个传统最终一定会导致自我瓦解的历史主义，它没有解决反而是加强了“现代危机”。本人不同意这些理由，并因此不认为在现代性之中有尼采最终地、明确地揭示出来的那些致命的疾病（aporia）。①

不过，在进行这个具体的论争之前，我应当承认，要把施特劳斯的现代性理论当作一个孤立的主题来讨论将是十分困难的。因此首先要说明施特劳斯的整体构想以及它在美国受接纳的复杂情况。

接纳的问题以及由于接纳的问题，人们在谈及施特劳斯时会有意无意地提到什么，这是相当复杂的。对于他的反对者而言，施特劳斯是讨厌的怪人乃至危险的邪教人物，在这样的批评者看来，施特劳斯之所以提出“现代性问题”只是因为他是一个反现代的或至少是前现代的思想家。这意味着他执着于一种前现代的自然等级观和一种人类之有限性的宗教感，并因此相信

① 我们提一下，在罗尔斯、哈贝马斯、葛维策（Gewirth）、杰出的康德派理论家内尔（Onora O'Neill）等人的著作中，以及在弗利（Luc Ferry）等人对施特劳斯的攻击中，这一类理性意志理论在政治领域的舞台上占据了远比施特劳斯活着的时候更大的范围，这一事实本身也表明，政治思想中的一个现代策略在文化与哲学上都比施特劳斯所预期的要更有活力。

不可解决的政治问题的永恒性。[①] 甚至于他的追随者们也把他说成既是自然法的虔诚的绝对主义者，又在另一个极端上说他是隐蔽的尼采主义者；是现代相对主义的真诚的敌人或只是现代公开讨论道德与政治生活之深刻的习俗性的反对者；是一个反对现代性的道德斗士或是精明的、伪装起来的探究者。[②]

---

① 施特劳斯是一个反现代的古代思想的拥护者，对他的这种看法得到了坚持，尽管施特劳斯常常警告不要期望古典的"药方能为今天所用"，也尽管他清楚地承认，现代政治思想已经造就了一种"完全不为古代人所知"的社会，对这样的社会来说"古典的原则……并不能直接地应用"，也尽管他常常为现代自由民主辩护。参 LAM，4－5，10，23，207－8；WPP，27－28，78－87；和 CM 11。当然，最后一句引文中的"直接地"还有一些模棱两可性。也许把施特劳斯看作是对尼采之解释的试探性的支持者会更准确，尼采对不满于现代性之人是这样解释的："他们主要不是想'回'去，而是想要离开。有了更多一点的力量、轻巧、勇气与艺术性的力量，他们就会向上升，而不是回转！"Nietzsche，《超越善恶》，W. Kaufmann 译，New York：Vintage，1966，10：17。

② 参 Thomas Pangle，*Introduction to Leo Strauss*，SPPP；Harry Jaffa 的评论，"The Legacy of Leo Strauss，"《施特劳斯的遗产》，Claremont Review 3（1984）：409－413；以及他们随后在第四卷 18－24 中的交流（把施特劳斯看作是尼采主义者的一些证据可以在 NRH 的第二章中找到。尽管施特劳斯在风格上有时候会陷入政治讨论的腔调，但是他在页 107 中关于城邦之"虚构性"的评论是很突出的）。

Shadia Drury 在《施特劳斯的政治观念》一书中极端地把施特劳斯解读为马基雅维利主义者、尼采主义者与秘传者（*The Political ideas of Leo Strauss*，London：Macmillan，1988，29，36，170－181，esp. 180.）。把施特劳斯的"哲学家"看作是尼采笔下的"创造价值"的"超人"，这是灾难性的言过其实（很难想出比"价值"更令施特劳斯轻蔑的词了），并且它也忽略了施特劳斯描述中的一个核心问题，就是自然的问题，Drury 的书从未认真地探究过这个问题。把施特劳斯粗略地描写为一个"结果主义者"（consequentialist），那也于事无补。有关施特劳斯的"秘传主义"及其与尼采之关系的更为精致的讨论可以看 Stanley Rosen 的著作：*Hermeneutics as Politics*，《作为政治学的解释学》，Oxford：Oxford University Press，1987，页 107－123。特别要看他有关何以施特劳斯派的"前提"是"一个意志的行为，因而是一件道德的事"的评论，见页 111，也见页 118，119，122，125；"我的论点是，施特劳斯自己几乎就是一个尼采主义者"，页 127；页 133 的上面，Rosen 指出了他自己的立场，即一种在前理论的直觉与论证性的描述之间的更为辩证的关系。

鉴于这一系列争议以及新近现代性问题的重现，我要从一些对施特劳斯所理解的现代性问题的很一般性的评论开始，施特劳斯是以他的三次浪潮的分析来回应现代性问题的。

人们所能提出的一个争议最小的见解是：施特劳斯对于现代性的批判处处是由古代与现代之间的大对立或大战所激发的。施特劳斯对于这样一种根本冲突的理解，其中最为人所知的含义、迄今引起最大学术争议的，乃是他的有关古代以及现代早期作品的宣称。他认为它们是秘传的，伟大的思想家在公开写作的时候所说的话并非他们的本意；他们以一种伪装的或很容易为大多数人（hoi polloi，民众或乌合之众）所清楚地理解的方式写作，同时又巧妙地、极其谨慎地为那些"带着耳朵来听的"、能够找到暗示与线索的少数人提示他们的真正意图。①

这首先是一种审慎的策略。如果有所谓的"施特劳斯主义"

---

① 我还应该指出，接纳施特劳斯的问题已经因为许多人而变得很令人困惑，这些人由于施特劳斯深刻地同情古代与现代早期的秘传主义而认为他一定真的在鼓励这样一种秘传主义，并以某种方式在促进一种旨在恢复少数人统治的政治规划（参前面的注 4）。例如，见 Stephen Holmes, *Truths for Philosophers Alone?*,〈真理只是为了哲学家？〉, Times Literary Supplement (1 – 7 December 1989): 1319 – 1325. 施特劳斯常常公开地讨论据称是秘密的"最根本的事情"，而同时又似乎在许多书与文章中宣称人们并不如此公开地发表有关"最根本事情"的看法，这其间的悖论使得施特劳斯的意图显得令人困惑并且似是而非。尤其是，正如 Holmes 指出的那样，施特劳斯对待他自己的非宗教观点的态度根本不是秘传主义的，尽管按照这种读法，现代关于无神论之讨论的公开性据说是最大的现代愚蠢。施特劳斯几乎不通过公开地为宗教作辩护来帮助"麻醉大众"，他也不"秘密地"与绅士们谋划（页 1322）。按照古代的标准，他似乎是表现为一个多嘴多舌的无神论者。施特劳斯自己据说批评了"现代社会科学家"的"轻率"，说他们没有指出柏拉图已经知道的东西，即"大众是非理性的，精英是必要的"；尽管如此，正如 Holmes 也指出的，施特劳斯自己也毫不犹豫地一再重复这些据称的"轻率"（页 1320）。这一切并不是说施特劳斯自己的当代政治意图唯有深刻的模糊。但是，他的模糊性至少是人们在埋怨他的精英主义与反平等主义时所常常忽视的。

(Strausseanism),又如果它是一种宗教,那么与十字架上的基督相对,它的核心圣像将会是喝毒药的苏格拉底。在施特劳斯看来,第一位伟大的哲学家被他的城邦判处死刑,这绝不是一个偶然的事件,施特劳斯(他自己是一个政治与意识形态的流亡者)[①] 所写的所有东西中都隐隐约约地透露着这个事件的影子。在"城邦"与"哲学"之间必然存在着敌对,因为城邦作为政治统一体必须依赖于意见、习俗与宗教(任何政治统一体都是如此),而哲学作为献身于探索普遍与永恒的努力会与本地祖传的、神圣的东西相冲突。然而,这一点对于施特劳斯而言意味着,哲学家以隐秘的写作方式不仅是为了保护自己,而且也为了付清他欠城邦的债;他知道自己的危险性,也知道他所享有的闲暇是自己欠城邦的债,因此他要审慎地写作,以有利于城邦(参 *CM*,页 52)。

这个解释已经显示出了施特劳斯的根本主张,一种对于人类处境的悲剧看法:政治生活,就它包容并帮助促成人类的完美,即万物中独特的、极端难得的哲学生活而言,它的牺牲、妥协与努力是值得的。[②] 但是没有任何政治共同体能够建立在这样一个理想之上,为"少数人"作出牺牲或努力的号召永远也不可能获得"多数人"的支持,"多数人"只是爱"他们自己的",尤其是

---

① 参 Nathan Tarcov 的讨论,关于何以"西方的危机,也即现代性的危机"在施特劳斯看来最明显地表现为犹太人问题,他认为犹太人问题作为社会与政治问题而言乃是人类问题的最明显的象征。Tarcov, *Epilogue to History of Political Philosophy*, 《政治哲学史后记》,第三版,Chicago: University of Chicago Press, 1987,页 909。引文来自 *SCR*, 6。

② 然而他在 *CM* 中评论说,"苏格拉论底的谈话"与"柏拉图对话""稍微更接近于喜剧一些,而不是接近于悲剧"(页 61)。"哲学生活"绝不能与学术部门中为了谋生的职业混淆起来,它的特征与其他许多事那样,在施特劳斯的著作中是模糊的。

他们自己的家庭，也只有在把城邦视为“他们自己的”时才能以政治的方式生活在一起，要让他们把城邦视为“自己的”，本身就是极端困难的事。尽管我们倾向于把正义视为范式性的人类之善，但施特劳斯却常常让正义（哪怕只是理解为“对朋友善，对敌人恶”）与“善”相对照，善的拥有，如果有可能的话，本质上是私人的。如果这样的主张与这个论断联合起来，即认为一种最好的或次好、第三好的政体完全是偶然的，我们就会像他那样断言：最主要的政治美德是节制；最主要的恶是理想主义；现代性核心的愚昧之处在于：以为哲学能够发挥政治作用，通过理解我们自己的真正本质（作为有学问的人，也通过把某些真理转达给国王，或最终通过发表我们的结论），我们能够建立和平，征服命运女神（fortuna），在公共领域理性地协调各种私人目的的追求，通过诉诸理性达到社会秩序与法治的结合，或者以为我们将最终成为历史的主人。

用后面将会提到的另一种方式来说，现代期望可以用黑格尔的术语来表达：它是对 Versöhnung［和解］的期望，或对于公民之间达到完全和解（reconciliation）的期望。现代对于法律平等、由政治确保的自主、集体资源的公平分配的要求，当作为伦理要求来理解的时候，都涉及到一种对于公民之间达到完全和解的期望。这意味着，每一个人的“实现”（realization），无论他作为一个理性的利己主义者或是作为一个自主的行动者，都有赖于所有人的实现，或认为有赖于所有人的实现。从而，在所有公民与他们的社会、政治、法律与宗教组织之间将会有一种完全的和解，所有这些组织都被认为是公民集体的或相互和解的意志的产物，或至少是受这种意志的合理保护的，而不只是有赖于偶然性、必然性、传统、阶级力量或形势。从根本上来说，这也是基督

教的期望:不必要有主人与奴隶,就像基督那样,每个人都同时是主人与奴隶、统治者与被统治者、父与子。我想可以准确地说,施特劳斯对这类主张的态度其实与尼采一样,只是他比这位"反基督者"更好地隐藏了自己的蔑视而已。

与此相对,"古代"的立场(至少在当我们采用施特劳斯常用的讨论形式与对彼此相当不同的柏拉图、亚里士多德、斯多亚、以及其他人的抽象时)很干脆:没有和解。[①] 城邦或人类公共事务的世界乃是一个永远的洞穴。哪怕理想国中的哲学家能够被劝回洞穴(也许出于城邦于他有恩这种论证的力量),或反过来,能够说服多数人去迫使他回到洞穴,那么显然,他必须在黑暗之中统治。他不能够把外面的光明带到里面来,而且他也似乎从未有过要把里面的人带到外去的念头(除了一小部分蒙选的人之外)。[②] 回忆一下理想国前几卷所述的复杂的、经审查的教育以及对意象的控制,我们甚至能推测,苏格拉底作为一个统治者担任了主要的木偶操纵者角色,至少是在放映有益的、有哲学内

---

① 参 Victor Gourevitch, *Philosophy and Politics* 2,〈哲学与政治(二)〉, Review of Metaphysics 22 (1968), 页 296。

② 我在这里提到的是最近由 M. F. Burnyeat 的评论引起的争论: *Sphinx Without a Secret*,〈没有秘密的斯芬克斯〉, New York Review of Books 32 (30 May 1985): 30–36. 见 32 卷 (10 October 1985)中的交流, *The Studies of Leo Strauss: An Exchange*,〈施特劳斯研究:交流意见〉。《理想国》卷七中哲学家回归洞穴的问题就是在 Burnyeat 与以施特劳斯的名义的响应者之间的唯一成问题的哲学问题(有关施特劳斯不愿意进行柏拉图哲学中的更"技术性"层面的分析,见 Rosen 在《作为政治学的解释学》页 121)。但是,Burnyeat 或施特劳斯对于那个段落的解释无论对错,在我看来似乎忽略了一个大问题。《理想国》中所描述的城邦的"不可能实现性"是其中一个核心的、显然的主题。苏格拉底不仅非常明白地说明了它的实现何其不可能,而且还进一步说,即使偶然地实现了,它的存在也不可能超过一代。因此,这样的城邦极不可能实现,即使实现了也不可能生存。那么在什么意义上理想国是一个要模仿的"榜样"呢? 因此,这是对于施特劳斯的更大目的而言唯一重要的问题。

涵的影子。①

这两种立场，当深入地加以思考时，都会涉及一种辩证的反转，这很重要但不能在本文中深究。那就是，黑格尔之类的人所期望的和解有赖于现代的“异化”经历，并且从未克服过这种异化的经历，这种异化乃是市民社会中的大规模分歧与对立，尤其是自然世界乃至作为“归宿”的家庭的消失。这种立场把对于最终和解的期望仅仅置于由人的意志所造成的组织之中。在施特劳斯与阿伦特（Hannah Arendt）看来（巧合的是他们两人都受到黑格尔的决定性影响），这样一种真正的现代期望，自我与自我、他人、世界之间的“人为”的和解，乃是自我界定的主体性的一次灾难性提升，是与人类主宰地球的轻率努力联系在一起的，也是与异化的登峰造极而不是与异化的克服联系在一起的。它开始了将在尼采那里变得明显起来的恶果：一种人类行为的完全的“无限性”以及一种危险的、空虚的、最终非政治的（或是道德的或是审美的）自我专注。与此相对照，施特劳斯（还有阿伦特）却把对“人类事务”（或“人类条件”）有限性的由衷承认，或对人生永远不可调和的“自然”条件的接受本身看作和解的实现，看作不依赖于狂妄或怨恨的真正的人类政治的开端。正如我们将会

① 这完全不是因为哲学家“知道”那些对城邦有极大危险的事。他仅有的知识是关于无知的知识，这就是何以他是如此危险，或者远比他假如代表了一套明确的主张更危险。施特劳斯版本的苏格拉底之性格的极端怀疑性、不完整性与探索性，在一个要求坚定的忠诚、信念与奉献等美德的背景中促成了一种具有潜在颠覆性的无家可归感。见 Gourevitch，〈哲学与政治（二）〉，同上，页 304－311 中很有帮助的讨论。悖论性的是，这种性格描绘破坏了施特劳斯关于“张力”的主张，因为它表明苏格拉底的政治问题在柏拉图对话中同样地明显，从而表明了苏格拉底的不重要性，他的被忽略、嘲弄，他的无技可施与成为一个木偶操纵者以及他在论证与影响力上的缺乏成功。

看到的那样，施特劳斯的许多诸如此类的观点都来源于他对卢梭的理解，从而来源于他如何理解这个对他来说无论如何都处于核心的问题：现代性的性质。

这一类考虑引出了施特劳斯的总括性主张：这种现代期望的任何形式都只有在无法接受的、最终并不连贯的两种途径之一中才能实现。如果我们极度地"降低"政治生活所服务的目标，如果我们真正地找到了所有人最底的共同标准，从而找到理性地联合行动的可能目标，又如果我们把这样的一个目标当作政治问题的全部，就有可能在全体公民之间达到完全相互的、起码的和解。施特劳斯在思想上首先把这种策略与马基雅维利联系起来，马基雅维利拒绝古代的按照人应当如何来定位，要按照人现实如何来定位；然后施特劳斯又明确把这种策略与霍布斯的"政治享乐主义"联系起来，[①]霍布斯以事实上最强有力的情感为出发点。施特劳斯常常断言，这种基于清醒的自利基础上的和解在面临盗贼团伙的问题时就会崩溃，或者，当被发现的风险较低时，以及在战争或生命危险之类的情况之中面临不可克服的问题时，这种立场就会提议不合作或主动地不尽职。[②]

第二个途径更难以表达，施特劳斯意识到，如果和解的基础是相互承认一种共同具有的值得普遍尊重的能力，即一种能够

---

① *NRH*, 169.（就承认荣耀在任何对于稳定、繁荣的政体的描述中的重要性而言，马基雅维利已经够"古老"了。这一点在霍布斯那里就已经消失了，在施特劳斯看来，这也是他与马基雅维利决定性不相同的地方。）

② 当然，从现代的观点看来，眼界明显地提高而不是降低了，尤其是当比较点在经院哲学与教皇或封建政治之间时更是如此。有一个句子：sapere aude！［要敢于认识］见 Stanley Rosen, *A Modest Proposal to Rethink Enlightenment*,〈重新思考启蒙运动的一个适中提议〉, *The Ancients and the Moderns*, New Haven, CT: Yale University press, 1989, 页 1－21。

引起并维持这种尊重的能力，如果我们相互之间都感到对方于自己有恩，不是基于自利或自我保存的策略，而是基于这样一种认识，即我的任何行为（就我作为一个行为者而言）都预设了所有其他行为者也有相似的能力，因而不能好像实情并非如此那样行事，不能好像自己是一个独特的例外者那样地行事，一种有原则的和解，一种自治的而非统治与被统治的模式就有可能实现。从卢梭开始，这种能力就是"自由"，而且，现代传统中的一个核心盼望是，某种非自我中心的自由原则可以成为一个普遍自治的、社会整合的、自我繁殖的社会的基础，或我所谓的一个和解的、政治的共同体的基础。

施特劳斯强烈地反对这种途径。首先，他常常提及这一选择中的许多熟知的不足之处。为什么自由不只是众多相互匹敌之善中的一种，而成为许多其他善之为善的"至高条件"？这样一种道德上严格的乃至绝对主义的要求，如何能作为政治生活的向导？这样一个标准原来主要是行为许可的标准，是一条排除被禁止之行为而要求绝对必须之行为的标准，它如何能独立地指导人生或提供一个何种生活值得或最高的生活的尺度呢？更一般地说，他所忧虑的显然是，任何把这种权利与意志为自身所立之法联系起来的立场，很快就会沿着打滑的斜坡溜到法律实证主义、历史主义、相对主义并最终落到虚无主义之中。①

---

① *NRH*, 17. 我应该在这里指出，施特劳斯只是断言，"历史学派模糊了这一事实，即特殊的或历史的标准只有在普遍原则的基础上，在个人不得不接受的这种原则的基础上，才能成为权威"。根据施特劳斯的"权威"的含义，这个主张或者是同义反复或者是回避问题实质。有些原则对我来说可以是有权威的，如果在某些场合它构成了我行动的理由；要作另外的宣称就必须与施特劳斯（就我所知，施特劳斯的多数弟子也一样）所忽略的另一个人物休谟作更严肃的对照。

施特劳斯当然认识到这个斜坡的开头与终点有区别，认识到卢梭与康德旨在成为普遍主义者与理性主义者，但他的总体立场显然持某种严格的分裂态度：要么是一种自然的（非习俗的与非假定的）权利标准，要么（最终，若不是一开始）是实证主义、历史主义、虚无主义的权利标准。现代性早期（卢梭之前）还保持着这种对自然的诉求，但处于极低的适应性水准，不足以支撑任何真正的政治共同体。现代性晚期面对尼采的挑战过于脆弱，海德格尔最终代表了“现代思想”的“顶点”与“最高级的自我意识”。[①] 我们想要探讨的正是后面这些有关“第二次浪潮”及其后果的主张。

---

① *WPP*, 57. 这里没有提到海德格尔的名字，但施特劳斯所指的是谁几乎是没有疑问的。关于施特劳斯自己受益于海德格尔的评论见 *WPP*, 248, “AGA,” 2–3; “UP,” 31. 也见 Pangle 对“需要”（或“关心”）在“塑造”意识中的作用的海德格尔式的描写（在施特劳斯“介绍”第五章中）。

Luc Ferry 在 *Political Philosophy 1: Rights—The New Quarrel Between the Ancients and the Moderns*，《政治哲学 1：权利——古代与现代之间的新争论》（Chicago: University of Chicago Press, 1990）中得出了施特劳斯之现代性批判与海德格尔的现代性批判之间的大量相似之处（见页 19, 37），他批评施特劳斯政治思想的这种倾向所带来的后果。施特劳斯赞成“新保守主义把自然不平等神圣化的倾向”（页 21）。Ferry 从未提到过施特劳斯与海德格尔关于“前理论本位”之性质上的巨大不同，这些区别对于施特劳斯而言相当关键，从而也没有充分表现出施特劳斯对海德格尔历史主义的强有力攻击。而且，Ferry 的批评也采用了这里所介绍的后卢梭主义或德国唯心主义的主题，这种批评由于依赖于传统的、对于黑格尔极有缺陷的解读（把黑格尔解读成一个形而上学的“同一性理论家”，持一种历史主义神正论）而受到局限，也受到了对费希特解读的局限，对费希特的解读（尤其 Philonenko 的解读）表达了对 Wissenschaftslehre[知识学] 的精致、独特的解释，最终只是把费希特归于康德的立场，依旧免不了黑格尔原来的那许多忧虑。见我的 *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*，《黑格尔的唯心主义：自我意识的满足》，Cambridge: Cambridge University Press, 1989，第一章与第三章；*Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*，《现代主义作为一个哲学问题：论欧洲高级文明的不足》，Oxford: Blackwell, 1991，第三章。

初步的问题

施特劳斯的主张中有几个常为人提及的模糊之处,[①] 而且它们都与一个更根本性的困难结合在一起:即施特劳斯不太愿意作为一个现代的、通常意义上的政治哲学家来说很多话。也就是说,施特劳斯自己对于政治哲学的描述(除了他对另一些人把政治的事情哲学化所作的努力进行研究而外)似乎多数是关于哲学的政治问题或哲学生活的政治问题,而不是有关政治的哲学。[②]

施特劳斯的描述有时候会不知不觉转变成谴责现代性奠基者们的狂妄或愚蠢,从而忽略了现代反叛古代的动机这一更大问题。任何对于这一主题的深入思考都会引起一些施特劳斯极少提及的问题:如,经院哲学之争的作用(尤其唯名论问题与诺斯替异端问题)、[③] 宗教改革问题,以及直接与宗教改革在政教

---

① 许多最令人困惑之处都与施特劳斯对现代世俗主义与启蒙多方面担忧中的一个核心主题有关,他称之为雅典 - 耶路撒冷问题,或理性与启示之争。参 NRH, 74,75,86;SCR1965, 30, 以及 Richard Kennington, *Strauss's Natural Right and History*,(施特劳斯的自然权利与历史),Review of Metaphysics 25 (1974), 页 69。

② 在 OCPP 中,施特劳斯对照了政治哲学的"临时性定义"与更深刻的含义。政治哲学的临时性定义中,哲学是一种讨论的方式,政治是讨论的主题;在更深刻的含义中,"政治哲学这个术语中的形容词'政治'不是一个主题,也不是一个方式。从这个观点看来,我可以说,政治哲学主要不是指针对政治的哲学讨论,而是针对哲学的政治或民众的讨论,或者走向哲学的政治引导——一种把公民或他们的子孙从政治生活引向哲学生活的努力。"(页 93 - 94)

③ 比如 Amos Funkenstein 的《中世纪到 17 世纪的神学与哲学想象》(*Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986),以及 Hans Blumenberg 的《现代的正当性》(*The Legitimacy of the Modern Age*, Robert Wallace 译, Cambridge: MIT Press, 1983)。见我的 *Blumenberg and the Modernity Problem*,(布鲁门勃格与现代性问题), Review of Metaphysics 40 (1987): 535 - 557。

关系上的模糊性联系在一起的权利这一政治观念的转变问题[①]等等。尽管施特劳斯一心为古典的自然权利观辩护，他从未用自己的话明说，而是采用历史研究的方式来表达自己的态度。这些研究有时候似乎提出了各种观念之间的逻辑关系或各种立场之必然的退化形式之间的逻辑联系，使施特劳斯致力于这类极少讨论到的复杂史学，并在细节中留下了自己的见解，或者他为自然权利辩护的策略隐藏在旁白、典故、评论、边注等等之中。[②]

在施特劳斯表述古代－现代之对立的方式之中还涉及一个更深刻的问题，这个问题将把我们直接地引入到他的第二次浪潮的问题之中。这个问题与他把这个问题表达为古代与现代之争的动机有关。既然这两种传统之间的深刻连续性是明摆着的，对"古代与现代之争"的刻画会引起理解基督教与现代性之关系的困难，我们以这种方式来看待这个问题又有什么好处呢？

施特劳斯认为，好处部分来源于我们自己的历史处境。他写道，只有"生活在理智衰退时期的人们"才有足够的力量与丰富的动力去专注于阅读古书。唯有在这样一个处境中，历史才"呈现出哲学的重要性"。正是对我们自己之处境的深深不满才给我们"好的理由去相信，我们能够从过去的思想中学到不可能

① 参 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*，《现代政治思想的基础》，Cambridge: Cambridge University Press, 1978。

② 很有趣的是，正如 Nathan Tarcov 指出的，许多这类对施特劳斯的标准批评最开始都是由施特劳斯自己在 1946 年对 John Wild 的评论中提出来的。这就引起了新一层的模糊性，关于施特劳斯自己如何在他的著作中理解这些模糊性的模糊性。参 Nathan Tarcov, *On a Certain Critique of 'Straussianism'*，〈论对于"施特劳斯派"的某些批评〉，Review of Politics（Winter 1991）页 7。

从当代学到的极为重要的东西"。[①]

那种过去的"思想"是什么？施特劳斯宣称，现代历史主义在政治哲学与历史中"为政治哲学创造了一个全新的处境"，这个处境"为政治哲学提出了至为迫切的问题"(*WPP*，页 57)。施特劳斯在《迫害与写作艺术》中有一段关于"哲学的天然障碍"的著名讨论，他用一个意象来描绘这一处境，并且力图解释何以它是一个新处境。施特劳斯运用了古典的柏拉图的洞穴意象，他说，就好像人们"在他们出生于其中的这个洞穴下面又挖了一个深洞"，然后退人到了这个深洞之中。

如果有一个后来者想要上升到太阳的光明之中，他就必须首先达到那个天然洞穴的层面，因此他必须发明一些天然洞穴中的人们所不知道、不需要的新的人造工具。如果他执着地认为，通过发明他的新工具可以超过古代的洞穴居住者，他就是一个愚人，将永远见不到太阳的光明，失去最后一丝对太阳的记忆(*PAW*，页 155－156)。

也就是说，我们现在处在斯宾诺莎所描写的天然障碍(情感与迷信)的"下面"；"显然我们这个时代并不存在那种处境"(*PAW*，页 156)(这里提到的"那种处境"是对于政治生活及其与哲学之关系的某种"天然"体验)。相反，科学与历史这对"孪生姐妹"合谋使得任何人都不可能认真地对待真正描述"整体"的可能性(这一点尤其塑造并永远地改变了我们对"周围事物"的体验)。我们的"天然"体验已经被非哲学的科学与一种软弱的

---

① C，576，585(我强调)。也见 Nathan Tarcov，*Philosophy and History：Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss*，〈哲学与历史：施特劳斯著作中的传统与解释〉，Polity 16 (1983)，at 24。

竞争者即非科学的乃至更"诗性"的哲学彻底扭曲。科学还需要某种历史描述以确立它的权威、进步性,但是这种历史现在却慌乱取代而不是引入了哲学。在一个相当概括性的结论中,施特劳斯断言:

> 再也不存在一种直接通道可以达到哲学的原初意义了。哲学的原初意义乃是对于正确地、最终地描述整体的追求。一旦达到这种状态,哲学的原初意义就只能通过回忆过去的哲学的含义,在实际上通过阅读古书,才能接触到了。①

我们的人为工具是解释学的、语言学的以及历史学的;我们的回报最起码是爬出我们人为的"下层洞穴",并且让天然障碍与哲学相遇,这种相遇正是古典哲学的"最初"理解。在这些古书中,我们据说体验到了施特劳斯所谓对政治的事情的"天然"理解(*NRH*, 页 79),或"属于政治生活的政治的事情的理解"(*CM*, 页 11 – 12)。

如果我们能够找回这种对人类事情的"天然"体验,我们就起码能够懂得并且也许会开始为古典的"自然权利"学说辩护,声称有一种在本性上最好的生活。随着这样一个期望,我们就再次被引入到施特劳斯最重要、也展开最少的主题:自然(nature)。②与对

---

① C,576,157 (我强调)。也见 *CCM*, 106 – 107,109,114, 尤其关于我们"依旧是具有自然理解的自然存在"尽管"我们已经丧失了自然理解的方式"的论断。

② "施特劳斯致力于恢复一个关于政治现象的丰富而具体的自然意识",见 Allan Bloom, *Leo Strauss: September 20, 1899 – October 18, 1973*,〈列奥·施特劳斯:1899 年 9 月 20 日 – 1973 年 10 月 18 日〉, Political Theory (1974): 页 376; 也见页 379 康德

他并不否认"自然权利的古典形态与目的论的宇宙观联系在一起",同时也坦然承认,"目的论的宇宙观以及作为目的论宇宙观之一部分的目的论的人观,似乎已经被现代的自然科学摧毁"(*NRH* 页 7－8)。他真诚地承认,"在这个基本问题解决之前,不可能找到自然权利问题的充分解决"。[①]但是施特劳斯的著作中没有暗示他以为自己已经解决了这个问题。

这个问题已经在施特劳斯对柏拉图的意象的运用中显示出来。在《理想国》中,柏拉图对前哲学处境的描写已经很清楚地说明了哲学的障碍既源于自然又源于人为。洞穴本身是一个自然意象,代表我们一开始的天然的无知,但是这种处境由于很模糊地呈现的人为造作而变得更糟。有人把这些囚犯锁在地上,禁止他们转脑袋,洞穴里的光也完全是人造的,他们在墙上看到的形象本身远离实在,"是人造事物的影子"。这些都已经是非常强有力的障碍,很难理解施特劳斯何以认为还需要增加一个新的、人造的洞中之洞来描写"我们的处境"。这个原初的前哲学处境的构想似乎是为了显示,任何意义上的哲学的可能性,更不用说对于整体的知识的可能性,是何等有效地被各种类型的意见、各种主要来自于"情感与迷信"的不必要的意见所压制。

(接前页)的参考。施特劳斯关于自然的总体问题,Kennington 的《施特劳斯的自然权利与历史》是不可缺少的。

① *NRH*, 8. 也见 *TWM*, 85。施特劳斯自己对于目的论的依赖是有限的。他关心的不是目的论的解释,他的写作也不显得最终目的是有效的。而且,他不太说到复杂的自然等级,或存在物之链。对施特劳斯来说重要的只是,在某种意义上人类并不是最高的,人类的本性为生活提供了一个"标准",这种标准就是施特劳斯通常解释为的局限,如 *TWM*, 页 86。这就提出了有关他的哲学观的一个有趣问题,把哲学视为最不节制的活动。参 WPP, 32:"因为节制不是思想的美德"尽管"节制在控制哲学家的讲话方面是美德"。也参 Gourevitch,《哲学与政治(二)》,同上,页 290－293。

事实上，很有趣的是，这些压制似乎出于政治动机，好像是旨在维护木偶操纵者的权力。

这种处境如此之坏，以至于可以说这个意象表达了一种严重的病态。并没有解释一个人如何才能从这样的锁链中解放出来（甚至也没有解释他为何会想要从中解放出来，因为他并不知道自己所看到的是影子），但却有大量证据表明，甚至于在其他人把他解放出来之后，他上升到光明的路也将是太可怕、太不确定。确实，当我们根据主宰《理想国》中间几卷的三个大隐喻来思考时，这个洞穴显得本身就居于上升之线底部的一个“形而上学空间”。没有 eikasia 的迹象，即上升之线的比喻中所描写的最低级也最重要的能力，把影子当作影子来看待的能力。因此，如果我们“回到”古代政治生活及其与哲学之关系的体验中，我们很可能发现的将是这样一个强有力的意象：任何对于彼此之间的天然体验、对于我们自己的政治处境的天然体验都不可能，这些体验由于受阻于天然的无知、政治权力、永恒存在的意见之锁链，以及许多其他诸如此类妨碍我们去认识我们所不认识之物的障碍而变得模糊了。

当然，施特劳斯把“属于政治生活的事情”的天然体验看作是一些享有历史特权的体验（而不是看作只是一些不同的、另行定位的体验），这也许可能相当不对，但说古典本身具有优越性还是对的，尽管它是受惠于一个独特的、久已丧失的传统。对于古典本身来说，或者对于施特劳斯立场的批判力而言，这一点很关键，即我们要能够以某种方式确定“事物的天然秩序”、人之成为人的处境。①

---

① Rosen 在《作为政治学的解释学》中已经正确地指出，施特劳斯派的更好策

这尤其是与康德之后的批判哲学及其政治内涵在理论上的极不相容之处。现代历史主义并不是产生于德国历史学派的保守反应，主要也不是作为现代对于"个人"（最终是个体民族性）之强调的结果而发展起来的（这种强调在霍布斯与卢梭那里很明显）。现代的决定性哲学著作，尤其有关这个问题的哲学著作，不是马基雅维利的《君王或谈话》（*Prince or Discourses*），也不是霍布斯的《利维坦》（*Leviathan*），也不是卢梭的《第二篇论文》（*Second Discourse*），甚至也不是笛卡尔的《沉思》（*Meditations*），[①] 而是康德的《纯粹理性批判》（这再次特别地显示出施特劳斯对韦伯、尼采、海德格尔的关心，对实证主义与历史主义的关心）。只有在哲学上考虑到康德对整个理性主义与经验论传统的攻击，即对古典自然观的教条主义的攻击，施特劳斯提及"自然本位"或人类事务的重新发现才具有哲学意义。[②] 毕竟，施特劳斯自己也会指出，对"自然"权利的讨论只有到了康德之后才终结。马基雅维利、霍布斯、洛克都还诉诸自然，把自然作为标准，哪怕是一个机械的、无目的的或低于人类的自然（转折的决定性人物

（接前页）略（施特劳斯有时候自己也遵循）是要力图指出，根本的政治问题在所有时代都相同："因此，希腊人之作为希腊人无关紧要"（页 128）。然而，这还是会与康德主义或后康德主义的异议相抵触，他们不同意这样来确定我们的"自然处境"的可能性。Rosen 自己在他的著作中并不关心那个问题，因为他相信，这样一种康德派的异议来源于一种构想，这种构想本身在本质上就是实践性的，基于尼采主义对"向往"一个不同的世界的建议，因此它在它的批评态度中不是一个更好的理论立场（一旦没有了"自然标准"，"所有理论就都是建构性的了"（页 126）。我对于这个论证的"滑溜的斜坡"（在 Rosen 那里是从康德到尼采）也有如同对施特劳斯所提到的从卢梭至历史主义的下滑一样的疑问。这个下滑的行程如此迅速，以至于许多潜在的安全停靠点都太匆忙地忽略了。

① 见我的《作为哲学问题的现代性》，以及 *Hegel, Modernity, and Habermas*，〈黑格尔、现代性与哈贝马斯〉，Monist 74 (1991)：页 329 – 357。

② 见很简短的参考 *NRH*，页 19 – 20.

卢梭，乃是一个特例，虽然我们还是可以恰当地说，他的政治思想诉诸自然，把自然当作一种标准）。在康德之后，一切都在某种意义上变得"不可能了"。并且，最起码在一开始，我们必须认真考虑这个主张：康德对自然的攻击是以理论上对这类诉求之可能性的攻击、对一种复杂的、"超越的"、非怀疑主义态度的攻击为基础的。①

康德问题特别重要，因为施特劳斯自己有时候提示或至少暗示了一种新康德主义的方案来解决他自己的目的论的大问题。这种方案否认对我们自己以及对自然的目的论理解是非目的论描述（nonteleological accounts）的一个直接对手，否认它们不是同一个问题的答案，并且否认各自的问题只要在自己的领域之中作适当的理解就都是合理的问题。施特劳斯在自己的话语中显示，这个方案似乎反映了他受惠于胡塞尔与海德格尔比受惠于康德或黑格尔的系统思考更多。他常常不经意地提到目的论视野的不可缺少，在任何理解"人之为人的体验"的努力中、在理解自然世界或活的世界之为活的世界的努力中，目的论视野都不可缺少，而且还构成了小说、戏剧与诗歌的主题。因此，一个目的论的框架乃是任何对于人类生活的充分的政治思考必不可少的条件，不是用方法论人为地创造出来的研究"对象"。②

---

① 我这样说是因为，同情施特劳斯的人可以这样论证，康德自己的批评性攻击由一种实践性的构想所激发，这种构想最终无法通过推理来为之辩护，只能凭直觉辩护。见 Stanley Rosen《作为政治学的解释学》中关于"超验的模糊性"那一章，页19–49。也见我在《现代主义》（*Modernism*）第三章中对康德的讨论。关于"康德批判哲学之道德基础"的讨论，见 Richard Velkley, *Freedom and the End of Reason*,《自由与理性的终结》, Chicago: University of Chicago Press, 1989。

② 也许这类段落中最有名的是提到了"关于对错的简单体验是主张有自然权利存在这一哲学观点的真正根源"，还有在 *NRH*, 31–32 中的一些外围讨论。反映了

然而，除非我们愿意接受某种类似胡塞尔方法论的东西，接受它的悬搁、括号以及还原，否则这样一种策略将还是不能够发掘出那种只是后来才被历史与科学偏见所掩盖的独特“自然”观。这整个实践观，一个活的世界的观念或生命视野，乃是理想主义否认无中介地诉诸自然的可能性或否认任何直接体验之可能性的产物。这样一个以行动者为中心的框架其可能性也许会有一些共同的结构性特征，但这些结构性特征显然是逻辑形式的，能够适用于所有类型的内容；绝不能武断地宣称有秩序的、自然的等级制的古典体验内容是原创性的、决定性的，哪怕这种内容不是被理解为理论的对象，而是理解为对体验、对前理论状态的表达。①

主体问题

黑格尔在他的《信念与知识》(*Belief and Knowledge*)中强调了他对现代性之描述的一个共同主题：现代是人类自由的实现，甚至是“绝对自由”的实现。但是他也强调，使得这种自由成为

(接前页)胡塞尔对施特劳斯之自然态度观的影响的段落见页 78 – 79。在 *NRH* 一书的众多张力之中，没有哪一个比这更令人困惑：施特劳斯有关自然体验的主张(页 24)中，对于“根本问题的体验”被提出来了，但马上受到这个主张的修正：“只停留在这一步，就会认为自然权利乃是无望的”、接着又受到了这个哲学论证的修正：如果有一个自然权利的哲学问题的话，对于这些问题的哲学解决一定是可能的，一定是可以指望的；与此相对照，“无需把原初的、苏格拉底意义上的哲学合法化”，只要把这些作为问题来理解就行了(页 32)。参 Rosen 对于施特劳斯与胡塞尔的评论，《作为政治学的解释学》，同上，页 131。

① 这种体验可以是前理论的；但也可以是前概念或完全“直接”的，只要一个人愿意买进海德格尔的方案比施特劳斯的方案更多。

可能的乃是对一场极大的、可怕的毁灭的体验:“近代宗教建立于其上的神自己死了”。[①] 这场毁灭造成了“无限的悲伤,……教条主义哲学”与“自然宗教……必须消失”;在现代之“复活”能够发生之前,必定要有一个“思辨的受难日……发生在被神抛弃这一整个严酷的事实之中”。

正如我们已经看到的,施特劳斯对于这一场毁灭之后将会有复活表示怀疑,黑格尔所说的这场毁灭,用施特劳斯的话来说,本质上是自然作为标准的毁灭。现代性最好被描写为不再会有复活的受难。施特劳斯再次根本上同意了尼采对现代性之批判的这一方面。人类主体曾经被理解为自我立法、乃至自我定义的自发性,德国唯心主义者希望这样一种自发性注定将会作为“法律”与“理性”来实现自身。对施特劳斯而言,自我立法的理性显露出具有动力的意志的真相,这是回到古代去的充足理由;对于尼采而言,这也是古代露出了真相,是一个需要勇气而不是节制的处境。

然而,由于施特劳斯认识到黑格尔所提到的这种类型的“自由”根本不是“现代早期”那种从情感与自我限制中解放出来的自由,不是那种解放计算理性的自由,所以他所感到疑惑的那种理性只是出现在他所描述的现代性“第二次”浪潮之中,也即现代性的第一次危机之中。对这一个问题之解释最自足的表达是他在《自然权利与历史》中对卢梭所作的描写。很自然,施特劳斯用了相当大的篇幅讨论卢梭的主题,这个主题在施特劳斯自

---

① G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, 见 *Gesammelte Werke*, Rheinisch Westfaelischen Akademie der Wissenschaften 编, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968ff.) 第四卷, 页 414; *Faith and Knowledge*, 《信仰与知识》, W. Cerf 与 H. S. Harris 译, Albany: State University of New York Press, 1977, 页 191。

己的思想中也处于核心地位。毕竟,没有作者比卢梭更多地谈到个人与社会之间的"张力",也没有人以更热情洋溢的语言来描写"寂静沉思的魅力与狂喜"了(*NRH*, 页 291)。当然,这样的沉思并不是哲学,但这些一般问题重演了施特劳斯的主题:市民社会的"善"只是为了某些个人的,这种类型的个人"通过超越市民社会、通过生活在市民社会的边缘来为市民社会辩护"(*NRH*, 页 292 – 293),尽管在卢梭那里,"他的特殊对待的要求建立在敏感而不是智慧的基础之上"(*NRH*, 页 292 – 293),也尽管对于施特劳斯而言,这样一个标准最终"缺少任何明确的人的内容"(*NRH*, 页 292 – 293)。

不过,卢梭首次看到了在第一次浪潮中损失何其多,尤其在浮士德式的交易中看到了现代人如何为了安逸而牺牲美德,并且所获得的只是随意去商品金钱交易、去贸易、去获取、去把自己丧失在琐碎中的那种自由。在小的、斯巴达式的、美德的城邦的要求与科学及其普遍主义、宇宙城邦主义与怀疑主义的关系中,卢梭不仅仅看到了实际的好处,也看到了潜在的危险。然而,尽管卢梭很受"古典观点"的吸引,但他总是"屈服于他想从中解放出来的那些权力"(*NRH*, 页 262),并且始终只是现代性内部的小心谨慎的持异议者,而不是现代性的真正反对者。

这样说的理由就要回到我们在研究施特劳斯时已经提到过的那个主题,就是自然的问题。卢梭对于霍布斯与其他现代人从人的自然状态出发进行论证的尝试表示怀疑,也是众所周知的。他宣称,他们并没有搞清楚真正的自然状态,而是诉诸已经社会化了的人的偶然特性(如骄傲、怀疑他人、虚荣甚至于理性本身)。因此,他们从自然状态中的内在不稳定的或自相矛盾的

处境出发，提出某种能解决这种问题的市民社会，并为这种类型的市民社会辩护，这样的努力不会成功。这就马上为卢梭开辟了极大的模棱两可，因为这允许他诉诸一种真正原始的自然状态，既可以作为反对一切社会的批判武器，又可以说明社会生活的纯粹偶然性，从而有可能这样宣称：鉴于自然具有如此强大的、无限的可塑性，一个更加完美的政治处境是有可能的、可期望的（即比霍布斯或洛克所满足于的政治处境更完美，关于自然状态的错觉使他们受到了限制）。因此卢梭既"从现代状态诉诸古典城邦"，又"几乎在同一时刻""从古典城邦诉诸'自然人'，即前政治状态的野人"（*NRH*，页 254）。"他向他的读者们表达了一个总是来回于两个正相反对的立场之间的人的令人困惑的见解"（*NRH*，页 254）。

然而，施特劳斯在描写这幅张力的图景时，开始在他对卢梭的总体描绘中强调一个更为浪漫的方向。一方面，施特劳斯承认卢梭有一种紧张，悖论性地加以表达就是，自然依旧是权利的标准，只是不可企及。"通过斟酌"对自然的这种诉求，"卢梭就不得不直接面对完全抛弃它的必要性"（*NRH*，页 274），并且"表明起初的人缺乏任何人的特征"，"回到自然状态中去寻找人的规范"乃是荒唐之事（*NRH*，页 274）。

很难说这只是一个否定性的观点，它具有历史性的积极后果。它意味着，"人的特征不是自然的礼物，而是人的旨在改变与克服自然的……行为的结果"。这一事实本身包含着一个全新的现代美德观，根据这种观念，人只是作为自主者或自由者才是善的或道德的；我们之所以尊重我们自己，尊重他人，只是因为我们已经做的或已经造成的。虽然施特劳斯提到了自己对这个学说的异议（认为这个学说把自由这个美德的条件与美德本

身混淆起来了)(*NRH*, 页 278),但是他也清楚地承认,卢梭试图把公共或市民的权利保存在一个全新的基础之上,由于可用的自然标准的缺失,从而唯有诉诸人的意志能发挥其独特功能的情况。这种对于意志的不同描述乃是"传统自然法的'现实可行的'替代品",按照这种描述,"人类对欲望的限制不是源于人对完美的徒劳追求,而是由于认识到了在所有其他人身上都具有他自己所要求的那同一种权利"(*NRH*, 页 276)。

这样一种古典的与现代早期自然权利的"替代品"还应该被理解为基于卢梭的一个依旧很有影响力的怀疑的基础之上,他怀疑,任何对于自然的诉求常常掩盖了一个已经社会化了的、人为的处境。这样的怀疑完全改变了我们关于目的、欲望、理性乃至于整个实际的、有目的活动的结构的观念。人们可以说,卢梭乃是达到这种认识最早的人之一,他认识到,哪怕我们深深地感受到的、我们直接地、真切地感受到是属于我们的东西,也有可能并不真正属于我们自己,它本身也可能是他人欲望的产物,或他人所欲望的我们自己的欲望的派生结果。或者人们也可以说,他生活在有充分的力量与影响力来产生这些忧虑的这样一种社会之中。不管怎么来说这个问题,其结论相同。无论我何等强烈地感到受一个目的或目标的吸引,无论它在我看来何等具有切身的重要性,我们都无法确保这样一种目标确乎是我自己的、是真正地代表了我。只有确信我是自主地去追求这样一个目标(在卢梭所奠立的传统中,这种确信由某种对于实践理性的依赖所提供),我才能够把这样一个目标算作自己的目标(这就是黑格尔否定论的本来意义:只有通过丧失或"否定"我的自然的我,我才能够成为一个真正的我或一个自我意识的主体。换言之,在黑格尔的完全实现中,人类的真

正"家园"是在"无家可归"之中充分实现的,只是一旦达到了充分的实现,就再也不会有无家可归的感觉)。有了这样的忧虑,施特劳斯所提到的"自然"在一切意义上都"消失"了,也就是"神"死了。

把主体描绘成与自己相疏远或对自己无知,也即我会"做我所恨的事",这并不是哲学史上的第一次。但是,这种不圆满之处无法通过某种对真我的知识、通过认识到什么是真正的灵魂以及灵魂在本质上需要什么而得到解决,这却真是哲学史上的第一次。主体现在是一个能动者,一个自主的意志,因此一种自我实现的非异化形式将会确保我能真正发挥这种能动性的环境,在这种环境之中,我的行为真正反映我的决心。完美的政治已经变成了自主的政治。

在提出了所有这些观点并指出这个传统的方向之后,施特劳斯还是把卢梭表现为一个仍然要求描述自然的人。他不认为卢梭最终把"理性的律法"构想为独立于"自然法",也不认为卢梭如果这样做的话会害怕"教条主义"(doctrinairism)(*NRH*,页277)。施特劳斯承认,卢梭自己"把真正的或道德的自由"从"属于自然状态的天然的自由中区分出来了,这种自然状态以盲目欲望的统治与道德意义上的奴役状态为特征",不过,施特劳斯还是坚持认为,卢梭"模糊了这些区分"。他注意到,卢梭还是主张在市民社会中"一个人只是服从他自己,而且还是像以前那样自由"。然而,施特劳斯没有把他解释成这样的意思,即公民或道德主体完全没有失去他的自由,没有变得"依赖"于一个强加在他自己身上的律法。按照施特劳斯的理解,卢梭的意思其实是要宣称,人必须在"处于自然状态"的意义上是自由的。对于施特劳斯而言,这意味着天然的自由依旧是公民自由的榜样(我

注意到施特劳斯没有说一种前社会的自由或后社会的自由)。施特劳斯亲自提醒我们,对于卢梭而言,要在自然之中找到人的规范乃是"荒谬"的,而他在总结对卢梭的讨论时却又坚持认为,"在卢梭那里,自然状态倾向于成为一个积极的标准",还说,"因此卢梭对善的生活这一问题的答案就呈现为这个形式:善的生活在于无限接近于自然状态,这种自然状态在一个人性的层面上是可能的(*NRH*, 页 282)。

这样一个性格描绘当然具有相当大的真实性,但似乎更适用于一个自觉的、市民社会的近乎天然的逃避者、隐居者(le promeneur solitaire),而并不适用于卢梭的一个自我创造的政治生命的概念。或者它作为有关善的生活的一个陈述是正确的,但没有界定美德的生活(the virtuous life),没有界定对我们来说有可能的唯一值得过或值得赞美的生活。也就是说,卢梭对于文明生活的极大忧虑已经反映了一种道德上的关怀,这就使得施特劳斯对卢梭立场的最后描绘或至少他对卢梭立场的众多方面之一的最后强调,不太可能是准确的。

我怀疑施特劳斯想要重新强调卢梭的罗曼蒂克情调、他对一个现代的、美德的政治实体之可能性的显然的悲观,因为施特劳斯有自己的重大保留:"道德的与政治的理想"能够"不依照人的本性"而建立(*TWM*, 页 92)。

这些保留包括了一些很普通的指责。首先,施特劳斯显然认为,由于完全依赖于"理性",卢梭对于政治生活的全面保留会引来康德针对黑格尔著名的空虚与严格主义的指责("以自然状态的名义对社会持保留态度,意味着这种对社会的保留态度既不被迫又不能够去指出人生的道路,或指出之所以要作这种保

留的目标与追求)。①

其次,施特劳斯相信,在这样一些原则基础上实现一个政体,这一核心的现代问题将不再要求诉诸人们的利益与情感,而是诉诸一个本质上神秘的、独立于人的意志的"历史过程"或命运,这必然会导向黑格尔主义的宿命论或某种形式的相对主义。

其三,正如已经提到的,施特劳斯相信,把保护"自然权利之一"的自由作为任务指派给政治,这是把实现美德的必要条件与充分条件混淆起来了。在《僭政论》一书中,他与科耶夫的辩论尤其清楚地显示了这一点。成就"普遍的承认"(universal recognition)乃是一个空虚的历史成就,除非我们知道个人被承认是因为什么,是因为什么伟大的行为或成就而被承认。只是因为一种能力而承认并尊重他们,没有某种天然的尺度来评介那种能力的用处,是毫无意义的。②

最后,在另外的地方,也像在《自然权利与历史》中对韦伯的讨论那样,施特劳斯指出,若没有一个关于人之善的真正的自然理论,对于理性的诉求将会失去动机、显得武断,这使人联想到最近许多亚里士多德主义者对康德主义的担忧。③然而,尽管施

---

① *NHR*, 294。施特劳斯认识到,卢梭想要保持"自由与放纵"之间的区别,但他在所有这些结论性的评论中指出,卢梭的理论没有保持这种区别的资源。也见 WPP 页 53,施特劳斯对自由的"水平"的与"垂直"的限制的评论。

② *OT*, 页 177 - 212。关于这个问题以及许多其他问题,见在我们前面引用过的 Gourevitch 的文章中对现代哲学的总体上的讨论,这是对施特劳斯思想最好的讨论之一。也见 *TM* 页 298,也见 Michael S. Roth 的讨论(*Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentith-Century France*,《认识与历史:黑格尔在 20 世纪法国哲学中的盗用》,Ithaca, NY: Comell University Press, 1988,页 125 - 146)。

③ 见 Alisdair MacIntyre, *After Virtue*,《德性之后》, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984。

特劳斯常常指出某种立场或传统在某种疾病(aporia)中终结从而至少激起了另一种立场,但他几乎从未让自由的这种"替代"观念得到实现,从未在什么地方证实这样一种疾病,特别是他并不讨论卢梭用以抵制公民自由之自然标准的许多理由。

例如,在《第二篇论文》中,卢梭向我们介绍了现代文明生活的灾难,他主要关心的是独立的问题:

> 野人是生活在他自己里面的;而社会人常常是生活在他自己之外的。社会人能够只是生活在他人的意见之中,可以说,他自己的生存情绪完全来源于他人的评判。①

> 由于有了这样的依赖性,我们总是不停地问别人我们是什么,从来不敢这样问我们自己,在这多么哲学、人学、教养与高尚的箴言之中,我们只不过是骗人的、轻薄琐屑的外人,有名誉而没有美德,有理性而没有智慧,有快乐而没有幸福。(同上)

于是,卢梭的著名问题,那个无法通过"使自然状态成为一个积极标准"而加以解决的问题,就重新呈现出来。卢梭很清楚,野人或原始人的独立其实只是偶然地离开他人,以及对他人无知,而不是真的独立于他人。进一步,并且最重要的是,这样

---

① Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses, Together with Replies to the Critics, and Essays on the Origin of Languages*,《第一篇论文与第二篇论文以及对批评的回应,及论语言之起源的论文》,Victor Gourevitch 编译,New York: Harper & Row, 1986,页 199。

的野人并不是真正自主的，因为他对自己是如此的无知（每个野人也许曾经“以为他自己是万物的主宰者”，但这只是出于他的“软弱与无知”。实际上，由于他们不理解他们家庭之外的他人，“他们因而也不知道他们自己。他们有一个父亲、一个儿子、一个兄弟的概念，却没有一个人的概念。”他们不互相依赖，那是因为他们没有真正地独立）。[①] 另一方面，我们最终确定为在社会中获得独立的那些标志——财产、声望、虚荣心的一切其他结果——以及我们如此关心的自我，无处不涉及对“他人之意见”的奴性依赖。在社会中，独立总是脆弱的、值得怀疑的，具有讽刺意味的是，为了要确立这样一种独立性似乎需要得到他人的承认，或需要依赖于他人。

怎样才算达到了自由呢？正如施特劳斯所表明的，卢梭相信，为了要解决这个问题我们必须完全地实现市民美德。[②] 最为有名的是，这意味着要让我们自己服从于“总体意志”，但更为复杂的是，这也意味着以一种全新的方式把我们自己、我们个体的我（ego）理解为与所有其他公民的意志紧密地联系在一起的。个人（moi individu）是自我服务的利己主义的源泉，他既会产生卢梭视为现代政治生活之独特性的失范、破碎与混乱的根源，它

---

① Rousseau, *The First and Second Discourses*，《第一篇论文与第二篇论文》，页261，262。

② 我略过了由《第二篇论文》与《社会契约论》等著作中提出的解决方案与由《独行者的沉思》（*Reveries of a Solitary Walker*）提出来的解决方案之间的张力。后者暗示，前者应该是一个解决方案，但不能够成为一个解决方案。有关卢梭的乌托邦主义特征，见 Judith Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*，《人与公民：卢梭社会理论研究》，London: Cambridge University Press, 1969。也见 David Gauthier 关于后社会自我的评论，在他的论文“*Le Promeneur Solitaire: Rousseau and the Emergence of the Post-Social Self*,” Social Philosophy and Policy 8 (1990): 页 35－58，尤其是页55。

本身就是幻觉，同时也是克服这些问题的关键。一旦我们被社会化了，我们自身生存的情绪，我们如此不假思索地加以敬重、为之感到得意的情绪，其实不是我们的，而是依赖于他人的。但是，依赖于社会整体或国家，依赖于作为整体的总体意志，不是依赖于他人，而是最终真正地依赖于我们自己。[①] 通常意义上的"为我们自己"行事（利己主义），其实是为他人（或残酷环境）教我们想要的东西行事。只有通过自愿地让我们自己服从于总体意志，通过让我们自己认同于总体的、完全客观的善，而不是认同于任何个人或群体的保全，我们才能够成为自我决定的行动者（或至少，只有以这种方式，我们才能确保我们不是他人决定或自然决定的）。[②]

可以确信，这只是问题的开端。卢梭显然关心这样一种自由，因为他依然关心幸福、关心我们的情感的最圆满或最甜蜜的满足。这极大地复杂化了前面评论的"康德"方向，而且会让我们远远偏离目前的背景。这里我只是想指出，在卢梭那里如此明显的对于自由的关怀，以及必然与此相伴随的任何政治对自然之诉求的"无效性"，在卢梭那里得到了超出施特劳斯考虑的

---

① 这是《社会契约论》卷一第七章中臭名昭著的悖论性主张，认为这样一种"把每一个公民献给国家"或"强迫他自由"能够"确保他摆脱一切个人的依赖性"。在 *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*，《卢梭的政治文献》，卷二，C. E. Vaughan 编，New York：Wiley，1962，页 36。

② 关于这个说法显然还有许多要说的，尤其是关于臭名昭著的总体意志与立法者问题。施特劳斯显然与黑格尔一样担忧卢梭不能有效地把这种总体意志（general will）与一切人的意志（the will of all）区别开来，"总体意志"从"实践的目的上来说，是法律上的多数人的意志"，见 NRH，页 286。但施特劳斯似乎不假思索地拒绝康德与费希特扩张施特劳斯所谓卢梭的自由的"水平"限制的尝试（*WPP*，页 53），他坚持认为，这样一种诉求本身（对他人意志的限制）代表了一种"垂直"的理想，一个真正的"目的王国"。

更为深入与一贯的激发，并且在晚期哲学中造就了一种远胜于施特劳斯所指向的浪漫派的“自然”情绪（或古典怀旧）更强大、更有影响力的遗产。

现在我来指出卢梭所开创的总体思路作为本文的总结，我认为这种思路在施特劳斯所述的现代性叙述中远没有得到充分表达。核心的根本问题与复杂的认识论以及形而上学问题纠缠在一起，很难纯粹地论述。显然，康德与康德之后对于理性或先验的自然描述之可能性的大规模攻击，以及对任何极端经验性描述之充分性的攻击，为已经大大地改变了的伦理与政治思想的背景布置了舞台。最为显著的是，对于一个“积极的”主体在“塑造”或“立法”（这可以算作对自然或物质事实之诉求）过程之中所起作用的理论描述，最终极大地影响了我们理解规范原则之“约束性”与义务性的方式。只有在我约束我自己，自愿地把一个原则或规范加在我自己身上时，我才能受约束或受强制。我在本性上倾向于要做的事，或自然令人满足或自然令人幸福的事，只有当它们能够成为我的理由，只有当我能够把它们算作行动的原则，并且在我确信是我自愿把它们看作行动的理由或自加的原则的条件下，这些事才能真正算行动的理由。①

唯心主义者对于既定性、直接性或“自然”性之可能性的这种攻击，造就了现代的后卢梭派的自由问题：在什么意义上我可以说把一个“律法”加在了我自己身上，从而能够确信我是在以

① Holmes 说施特劳斯的“真正敌人是康德，他有意地在文章中回避他”，这是对的。*Truths for Philosophers Alone?*（只是哲学家的真理？），页 132*A*。但这不是因为施特劳斯只致力于反平等主义。正如我力图指出的那样，这与施特劳斯如何理解康德之类的思想家的政治平等要求的基础很有关系。这个问题直达他的主导观念的核心，即自然的观念，以及它对于我们目前局势之分析的基本局限性。

这种方式自愿地立法？正如我们所已经看到的，在卢梭那里，自由问题主要是独立的问题，独立也就是康德称之为 supremum bonum 的那种善，是所有其他善的条件（我们不能说哪一样东西对我来说是善的，除非我认识到它对我来说是好的，并且因为对我好而追求它）。在卢梭那里，这样一种独立与理性紧密相联。无论如何，如果我在用理性追求一些偶然产生的或社会性的强烈欲望或利益，我其实是在为他人行事，或在为变幻莫测的自然行事，而不是作为一个自我决定的能动者在行事。只有作为一个理性的能动者、只有在同等地适用于所有这类能动者的原则之下，我才能作为能动者或自我决定的能动者行事。

所有这些引出了一系列丰富而复杂的问题，其中大多数问题都与这两点有关：(1)在什么意义上这样一种自由观本身可以说是一种实质性的善（而不只是追求其他实质性善的一个条件）；(2)如何理解任何可能的、真正的自我立法中的普遍性要求（如何理解在这样的自我立法中“考虑到他人”的必要性）？这是一些有争议的、辩论不休的主张，但我希望自己已经足够清楚地指出，这个传统依然是施特劳斯研究中尚未得到探索的课题，或是一个还没有达到高潮或顶峰，远没有坠落并消失的现代“浪潮”。

古涅维奇

自然正确问题与《自然权利与历史》中的基本抉择

彭 刚 译

一

在其最为融贯而又完整地陈述自己观点的《自然权利与历史》一书中,[①] 施特劳斯以"自由民主制的危机"作为讨论的起点(页 1－8)。因此,我以此立论,以期能够对此次会议的主题有所阐明。

此书表面上的结构开门见山而又简明扼要。全书很自然地分为三个部分,每部分两章:第一部分讨论自然权利论和传统意义上的哲学所遭逢到的近代挑战;第二部分考察古典时代对于哲学之前提和自然权利之前提的反思;最后一个部分回顾了近代以来对于哲学和自然权利的重新阐释,以及由此而产生的困难。戏剧性的模式清晰可见:对于当前所面临问题的审视,导入

① 本文(芝加哥大学版 1953)中未特别标明的参照页码均出自此书。

了对起源的回顾,继之而来的是对显然不可避免地会带来今日之困境的那场回潮的论述。这样,此书就构成了一个循环:首章开始于近代自然权利论的危机,那正是末章结束之处。①

在施特劳斯看来,这场危机首先出现在卢梭和柏克的思想之中,在一个他称为"理论的历史主义"(也即"历史学派"的学说)的阶段中得到发展,又在他所谓"激进的(存在主义的)历史主义"(也即尼采、尤其海德格尔的学说[页 26 – 32])中达到了高潮。历史主义认为"一切的哲学化本质上都属于某一个'历史世界'、'文化'、'文明'、'世界观'"(页 12)。据说,支持这一观点的论据来自于"历史经验",来自于这样的认识:不同时代和不同地域的人们对于何为真、何为善或何为正义,各执己见,众说纷纭。然而,有不少东西还是人们一直就清楚知道的。所谓的"历史经验"并不是什么新的经验,而是对某种普遍而人们又最熟悉不过的经验的一种新颖而特别是哲学化的阐释(页 10,19 页以下,32,33,并参看页 97 – 101)。理论的历史主义诉诸"历史经验",以否定普遍原理或规范的合宜性(页 14,15);激进的历史主义在诉诸历史经验时,则连那些原理和规范的存在都加以否定(页 17 以下)。这样它就否定了传统意义上的哲学的可能性(页 29 以下),从而就尤其否定了自然权利的可能性。激进的历史主义认为,传统意义上的哲学建立在这样一个独断的前提之上,即"大全"或"存在"至少原则上是可知的,而这一前提反过来又建立在另一个独断的前提之上,那就是:强调意义上的"是(to be)"既意味着"永远是(to be always)",又意味着"是可以理会

① 正如 Richard Kennington 所注意到的,见"施特劳斯的《自然权利与历史》",《形而上学评论》35(1981):57 – 86,62。

的(to be intelligible)"(页 30 以下)。激进的历史主义拒绝这些前提,不认为"是"就意味着"永远是",因为它认定,没有人(human being)的地方就不会有任何存在(being);此外,激进的历史主义也不认为"是"就显然意味着"是可以理会的",因为它认定一切思想终归都被盲目而又无从窥测的命运所支配(页 32, 19 以下,21,26 - 31)。①

施特劳斯拒斥这些激进历史主义的结论。他更多的不是在捍卫受到激进历史主义挑战的前提,而是去挑战其赖以进行推论的前提。在他看来,"历史经验"并不成其为一个恰当的立足点。历史经验本身乃是派生的和暧昧不清的,不足以作为起点。他认为,以"我们的常识或对于我们的常识或自然世界的自然理解"为出发点,问题会少得多。而且,不要再侈谈那些"永远的"和"可以理会的""存在"或"大全",倒是可以去讨论那些"不变的"或"与人类思想相生相伴的""根本之谜"的"框架"或"根本问题和抉择"。"原初的、苏格拉底意义上的"哲学仅此而已,不假外求。②

---

① "只有当此在存在(ist),即存在状态上的领悟存在的可能性存在,才'有'(gibt es)存在(Sein)。当此在不存在,'独立性'也就不'存在'(ist),'自在'也就不'存在'(ist)。"海德格尔《存在与时间》(Halle: Max Niemeyer, 1927),页 212;也见页 183, 226,230。20 年后,海德格尔重释这段话:"在《存在与时间》(页 212)中,我有意且谨慎地说:il y a l'Etre: 'es gibt' das Sein[有存在]。用 il y a 来译'es gibt'并不确切。因为这里'gibt'[给出]的'es'[它]乃是存在本身。这'给出'却命名着那给出着的、允诺其真理的存在本质。"在下一页他又说:"这'有'作为存在之天命起着支配作用。存在之历史在那些本质性思想家的词语中成为语言。因此,思入存在之真理中的思想作为思想乃是历史性的"(关于"人道主义"的书信)。见《柏拉图的真理学说,附关于"人道主义"的书信》(Bern: A. Franke, 1947),页 80,81。

② "历史远远没有将历史主义的推论合法化,而是证明了一切人类思想,当然还有一切哲学思想,关注的都是同样的根本主题或同样的根本问题,因此就存在着一种不变的框架,它贯穿于关于事实和原则的人类知识的一切变化中"(页 23 以下)。"尤其是,'历史经验'并不能够使人们怀疑,那些根本问题比如正义问题,在一

施特劳斯并没有否认历史主义教人去注意的那些顽固的争执。他反对的是这样的观点:这些争执就此证明了历史主义的结论,也即这些争执得不到解决,它们之中发生争议的问题得不到澄清。相反,在施特劳斯看来,任何争执都清楚表明,争执的各方实际上一致认为他们是对同一个问题发生不同见解的,并且因此这种争执至少就确立了这个假定:该问题的澄清和某种对该问题可能的解决办法可以达成。哲学如果被理解为追求对于根深蒂固的根本性问题和抉择的明晰性,显然就是一种怀疑主义。然而正因为是一种怀疑主义,哲学就敞开了解决那些问题的可能性,并且因此就继续在为那些问题的解决而努力(页 29 以下)。历史主义尤其激进历史主义,表面上也是怀疑主义的一种形式。然而此种表象会使人误会。因为,激进历史主义坚决地否定,"根本问题"的一种"不变的框架"至少原则上有可能随时随地获得;它甚至 a fortiori[更加]否认原则上问题能够得到解决的可能性(页 21,29)。历史主义尤其激进历史主义归根结底乃是一种形式的独断论,"一种独断论喜欢在我们这个时代借以出现的形式"(页 22,20)。

人们当然也可以在接受和历史主义相反对的有关永恒问题的一种"不变框架"的提法时,反对那种认为这些问题至少原则上一定能够得到解决的看法。对施特劳斯来说,韦伯作出的就

(接前页)切历史变迁中都维持和保存着它们的同一性,纵然对它们的合理性的暂时否定会使得它们多么晦暗不清,人们对这些问题提出的一切解答又多么纷繁万端、转瞬即逝。在把这些问题把握为问题之时,人类的心灵就将自身从其历史局限性中解放出来了。不需要什么更多的努力,才能将原初的、苏格拉底意义上的哲学合法化。哲学是有关人们的无知的知识;这就是说,它是知道人们的无知或者说是对根本问题的意识,从而也是对有关这些问题的解决方法的根本抉择与人类思想相生相伴的意识(页 32,35,99 - 101)。""与人类思想相生相伴"这一限定语,仿佛是上一个注中所引海德格尔《存在与时间》中那段话的回响。

是这种选择(页 36)。他讨论韦伯的专章题为"自然权利与事实和价值的分野",可能会让读者期待着对这种观点的讨论——这种观点,连同存在主义的历史主义,被人们广泛地看作实证主义的主要对手。然而,施特劳斯在《自然权利与历史》中并没有讨论实证主义。他将韦伯影响深远的观点——我们无法解决他所谓的"终极价值之间的冲突",追溯到他的信念——这些冲突中最具根本性的乃是理性与启示的冲突。理性无法解决这一冲突,因为理性也只是其中的一方。因而理性也无法解决任何其他价值冲突,因为那些价值终究不过是那一最具普遍性的冲突的各种形式而已。这样,诉诸理性就显得也是独断的了(页 62 以下,页 66,70-76)。按施特劳斯的解读,韦伯所谓"终极价值之间无可调和的冲突"只不过是"雅典还是耶路撒冷"这一根本而"永恒"的问题近来最具影响力的形式罢了。韦伯以一种极端方式将这一问题展示出来。然而,施特劳斯拒绝陷入对这个问题的讨论。因为,完全撇开启示的可能性,我们可以而且也必须试图照常识所认识的那样去理解我们的生活和我们的世界,他并且还指责韦伯甚至连这样去做的企图都没有。①

① "他当然不能否认,先于所有的科学关联之前就有着一种实在的关联;那一关联、那一意义的宝藏,就是我们在谈到日常经验的世界或对世界的自然理解时心里所想到的。然而,他甚至没有尝试过,要对'常识'所了解的社会世界、或者说人们在社会生活或行动中所了解的社会实在进行前后一贯的分析。在他的研究中,此种分析的位置被他对理想类型的界定所取代,那种人为的建构甚至并不在意要与社会实在的内在关联相一致,此外它还具有一种过眼云烟的性质。唯有对我们在现实生活中所了解的社会生活——人们自从有了公民社会以来就一直了解它——的融贯分析,才使得我们能够对一门评价性的社会科学的可能性进行确切的探讨。这样的分析将会使得本质上属于社会生活的根本抉择能够为人所理解,从而提供一个基础,使得人们可以负责任地对这些抉择之间的冲突是否原则上能够得到解决作出判断"(页 77 以下)。这段话中最后一句与上一个注中所引那段话的最后一句,有着惊人的相似性。

施特劳斯对韦伯的批评与他对海德格尔的批评基本上出于同一立场:二者都未能躬临我们对我们的自然世界的前科学或前哲学的理解。那种理解并非随时随地都能够充分即时地得到。因为我们现在生活的这个世界已经被哲学和科学深深浸淫。然而科学和哲学以前科学或前哲学的理解为预设。要寻回那种理解的努力,必定采取的是某种历史研究的形式。它们将是非历史主义的历史研究,这正是因为它们敞开着对于我们的常识世界或自然世界的常识理解或自然理解的可能性。敞开了那种可能性,也就敞开了哲学的可能性。因为哲学乃"自然理解的完善"。于是,对于前哲学理解的非历史主义的研究,就与对哲学史的非历史主义的研究直接相连续。一部非历史主义的哲学史,就会揭示出"与人类思想相生相伴的根本问题,以及有关解决这些问题的根本抉择"的"不变框架"(页 32,比较 23 以下,35)。换言之,一部非历史主义的哲学史,实际上是一门永恒问题和抉择的分类学。这样一部历史可以,比如说在亚里士多德的《形而上学》第一卷中找到哲学"史"的范例(页 28,注 10)。

一旦从此种旨归来考察《自然权利与历史》,它那颇有戏剧性的表面之下的系统化结构就清晰可见了。自然权利的根本问题乃是:"对于孤立无助的人类理性来说,什么(如果有的话)是他们所可能达到的放之四海而皆准、俟诸百世而不惑的正义的标准?"即使提出这个问题的必要条件,至少也在原则上普遍有效的知识是有可能获得的;主张自然正当(译按:right 一词兼有权利与正当之义,阅读《自然权利与历史》一书和本文时,需要特别注意)的必要条件乃是,至少这个根本问题能够以一种普遍有效的方式来加以明确解决(页 24, 28)。在书中的第一部分,施特劳斯审查了拒斥自然正当之可能性的两种理由:激进历史主

义与启示，虽然他把启示解释得独具个人特色。更具体地说，激进历史主义通过否定问题和抉择有一个永恒不变的框架这一前提，并由此否定传统意义上的哲学的可能性，从而否定了自然正当的可能性。另一方面，韦伯基于任何合理的对于正当问题的解决，都会因为启示而归于无效或被人置之不顾，由此否定了解决这一问题的可能性，从而否定了自然正当的可能性。施特劳斯并没有明确表示或论证说，这些就是拒斥哲学的可能性从而拒斥自然正当的可能性仅有或最严肃的理由。他无需如此。因为它们显然就是：它们穷尽了所有的抉择。

二

在《自然权利与历史》的第二部分也是中间一个部分中，施特劳斯继续在哲学是可能的从而自然权利也是可能的这样一个前提上，着手探讨权利问题的分类学。他一开始就区分了前哲学的世界与有了哲学的世界。自然的、前科学的世界按照不同存在物的“方式”或“习性”排序。对于“我们的”习性和方式，尤其我们最具权威的——因为那是最古老不过的——习性和方式，对它们的根源或来由——神祇，人们显然会青眼有加（页 83 以下）。在前科学、前哲学或常识的世界中，在善与正当或正义之间，没有什么分别，至少其间并无紧张可言。祖传之物或神圣之物是原初事物，因而正当或善就相应地被等同于祖传的或神圣的。随着自然的“发现”以及因此而来哲学的“出现”（页 81，82，90，93；91），哲学家们不再以其方式和习性来理解存在物，而是以自然和习俗之别来理解它们（页 90，参见 7）。哲学彻底重新阐释了前哲学的理解。但它本来并没有与前哲学的理解的主

题和关切决裂，施特劳斯花了很大力气来表明二者之间的连续性：哲学对于原初事物的寻求，与前哲学的理解对祖传之物和神圣之物的看重一脉相承；由类别出发的对自然的哲学理解，使得由存在物之方式出发的前哲学的理解更精微高妙；哲学对自然和习俗的分别，进一步发展了前哲学对亲见之物和与之相对的道听途说之物以及人为之物和与之相对的非人为之物之间的分别（页 86－89，91－93）。因此，哲学可以说本来就是"自然理解的完善化"（页 78 以下，124，参见 174 以下，179）。这种说法的意思可以是，前哲学的理解出于某种自然的必然性，总是在发现自然并且从而就发现哲学，因此就会"完善"其自身，哲学乃某种潜能的实现。施特劳斯显然并不想走得这么远。他拒绝将哲学说成一种潜能。他把哲学看作不过是一种可能性，而且拒绝把古典时代对哲学的理解视作一种永恒的可能性。[①] 他明显把自然的发现和哲学的发现看作最例外不过的情形，如果说不是绝无仅有的话，而且，他会把任何担保这种发现一经丧失还能够被重新发现的证言，都视作对这种发现最严重的威胁。然而，不管哲学是否以及在何种意义上能够说是一种永恒的可能性，对前哲学世界的前哲学的理解，尤其它之将善和正义等同于祖传之物或神圣之物，当然还会以这样或那样的面具作为一种永恒抉择和一种永恒赐予持续下去。前哲学的理解会受自然的发现和哲学的发现的影响（页 82，90，91），然而不会被那一发现扫地出门。相反，前哲学的理解和哲学的理解表明，它们唱的是对手

① "自然的发现与人的可能性的现实化是同一回事，后者，至少按照它自己的解释乃是超历史、超社会、超宗教的"（页 89）。这是施特劳斯在如此重要的论点上鲜明地将自己与其古典的源泉和典范们拉开距离的极少数例子之一。

戏,它们乃是二者之中只能择一的权威/理性(页 92)或者(在修正过的形式下)耶路撒冷/雅典中相互反对的两极。[①] 在哲学家们重新阐释什么是"原初"时,他们以把善等同于自然之物,取代了人们久已接受的把善等同于祖传之物或神圣之物。所有的或几乎所有的哲学家都一致认为,善的生活就是符合自然的生活(页 95),他们还一致认为,符合自然的生活就是哲学生活(页 11 以下,151;164;110,112,113)。这样,哲学家们实际上就同意将传统视为善的生活——公民 - 高士(citizen - gentleman)的生活,及其突出的优胜之点——正义降格以处。然而,哲学家们对于这两种生活之间的关系显然不能达成一致;他们显然无法就正义在善的生活中的地位达成一致;尤为要紧的是,他们显然无法就正义是否内在地就是善的和可欲的,自然的还是习俗的达成一致(页 93,95)。[②]

---

① "《旧约》——其基本前提可以说是暗中拒斥哲学——不知道'自然':希伯来语中的'自然'一词是希伯来语的《圣经》所不知道的"(页 81)。"把自然称作至高无上的权威,就会将哲学赖以立足的分野——理性与权威——之间的分野弄得模糊不清"(页 92)。"对孤立无助的理性来说,天启总是如此不确定,无法迫使孤立无助的理性同意它"(页 75)。"这并不是否认,一旦自然权利的观念出现并成为既成事实,就能够轻而易举把它与对存在着神启之法的信仰相调和"(页 85)。

② "因为,无论人们对宇宙秩序可能被认为具有的道德特性多么不以为然,区别于一般意义上的自然的人性,或许能够很好地充当此类特性的基础。举一个众所周知的前苏格拉底学说也即原子论来证明此点。原子无善恶可言这一事实,并不意味着这一推论就正确:对任何的原子组合物,尤其那些被称为"人类"的组合物来说,无所谓本性善恶之说。究其实,没有人能说,人们在善恶之间所作的分别或者一切人类的偏好都不过来自习俗。因此我们必须区分那些自然的与那些源自习俗的人类欲望和喜好。再进一步说,我们必须区分那些与人性吻合因而对人而言是善的,以及那些败坏了他的天性或人道因而是坏的人类欲望和喜好。如此我们就导向了一种生活、一种人生的观念,此种生活是善的,乃是因为它符合于人性。争论的双方都承认,有着这样一种生活,或者更一般地来说,他们都认可有别于正义的善的优先性。争议之所在的是,正义是否就是善(本然的善),或者与人性相吻合的生活是否需要正义或道德"(页 94 以下)。

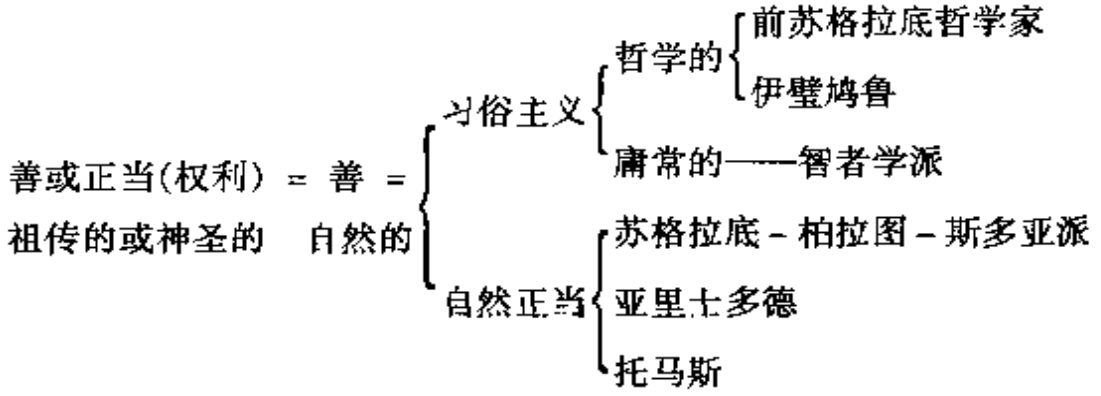
施特劳斯区分了两种形式的习俗主义:哲学的习俗主义,也即前苏格拉底哲学家和哲学上的伊璧鸠鲁学派的立场,有时他径直称之为"伊璧鸠鲁主义";[①] 再就是庸常的习俗主义也即由智者学派(页 114 – 117)所表述的立场。在认为正当乃自然的或者更准确地说存在着自然正当此种观点的哲学鼓吹者当中,他分辨出三种不同的趋向:苏格拉底 – 柏拉图 – 斯多亚派的(页 146)、亚里士多德派的(页 156)以及托马斯派的(页 163)。他注意到,这些趋向中的每一个都比之其前驱更无条件地断定自然正当之存在。[②] 有的时候,为简明起见,他忽略掉其间的分别而将这些主张自然正当论的形式全都称之为"柏拉图主义"。

简图如下:

---

① 关于施特劳斯对哲学上的伊璧鸠鲁主义的理解可见上一个注中的引文,又见页 109 – 113;关于哲学上的伊璧鸠鲁主义对快乐的"禁欲主义"教导及其"对自我克制的高度要求",参见页 188 以下。又见 Victor Brochard 的经典研究"伊璧鸠鲁之后的快乐理论",载《古代与近代哲学研究》(巴黎 1912),页 252 – 293。

② "……然而,最佳的制度在其可能的同时,其实现又绝非必然。它的实现极其困难,因此未必能实现甚至难以实现。因为人们不能控制它赖以成为现实的那些条件。最佳制度的实现取决于机遇。合于自然的最佳制度或许永远也不会成为现实;人们没有任何理由假定它在当前是现实的;并且它可能永远无法成为现实。最佳的制度存在于言而非行中,这是它的本质所在。简而言之,最佳制度就其本身而言——用柏拉图《理想国》中一个思想深邃的学生所杜撰的术语来说——是一个'乌托邦'"(页 139)。"托马斯主义的自然正当论,或者更一般地说,托马斯主义的自然法学说摆脱了踌躇和含混——那不仅是柏拉图和西赛罗,也是亚里士多德学说的特点。在明晰性和高贵的简洁性方面,托马斯主义的自然法学说甚至超过了缓和的斯多亚派自然法学说。不仅在自然正当与公民社会的根本和谐方面,而且还在自然法根本命题的永恒不变方面,托马斯主义的自然法学说都不再有任何疑虑。道德律的原则(尤其像"十诫"的第二块石板中所表述的那些)没有例外,除非可能遇到神意的干预。关于 synderesis[良知]或良知的学说,说明了为什么自然法总能够传布到所有人,并且因此具有普遍约束力。人们有理由假定,这些深刻的变化要归因于信仰《圣经》启示的影响"(页 163,又见页 155,177)。



施特劳斯对各种抉择进行分类的两个最一般性标准是:哲学出场与否以及主张还是否定自然正当。他的第一道分界线因而就将前哲学的和(出于对比可以称为)哲学的状况区分开来。在前哲学状况中不需要有进一步区分,因为在这里善与正当之间的关系无可置疑。要到了哲学的语境下它才成其为问题。他的第二道分界线因而就区分开了那些否认自然正当或正义即善的哲学家(也即"伊璧鸠鲁派"),以及那些伸张自然正当的哲学家(也即"柏拉图主义者")。尽管伊璧鸠鲁派或习俗主义者否认自然正当,他们并不否认哲学;因此他们之否认自然正当与历史主义者出于完全不同的立场(页 11 以下,177 注 11)。"伊璧鸠鲁派"和"柏拉图主义者"之间的分别来自于由"自然正当问题"而起的分类。施特劳斯没有表示过,由其他某些"根本问题"而起的分类会导致同样的区分。看来显然会有此种区分。因为伊璧鸠鲁主义与柏拉图主义之间的"世俗争斗"(页 170),终归也是"唯物论与唯灵论之间的世俗争斗"(页 170)。施特劳斯显然认为这两种立场都会遇到难以克服的反对意见,[①]但他没有讨论

① 一方面,"伊璧鸠鲁可以满足的由极其润滑浑圆的微粒构成的物质性心灵,并不是什么恰当的解决方法";另一方面,又有着"…… 每一种目的论物理学都碰到

这个问题。除了在正义问题的视域中碰到过以外，他也没有讨论过这些根本问题的可能顺序或结构。现在，前哲学状况与哲学状况之间的第一个分别，在 mutatis mutandis[经过必要变动]之后也可以适用于哲学状况或语境内，而且施特劳斯相应地区分了哲学的和庸常的习俗主义。然而，他并没有就自然权利论作出与此平行的区分。此种忽略该如何理解，并非一目了然：究竟是不存在哲学上的古典自然正当论呢，还是不存在庸常的古典自然权利论？

在考察这个问题之前，先结束对《自然权利与历史》的戏剧情节的简要总结不无裨益。下一出戏也标志着剧情的突变：霍布斯成了对两种古典的哲学抉择——柏拉图主义和伊壁鸠鲁主义(页 170)的综合，并且"就此成为了政治享乐主义的始作俑者，这种学说在别的任何学说都未曾达到的规模上使得人类生活革命化了"(页 169)。施特劳斯此书的第三部分也是最后一部分，致力于研究这一回潮及其最切身的后果。

在施特劳斯心目中，霍布斯主要关心的是要克服古典自然

(接前页)的困难"(页 172)。"古典形式的自然正当论与一种目的论的宇宙观联系在一起。一切自然的存在物都有其自然目的，都有其自然的命运，这就决定了什么样的运作方式对它们适宜……目的论宇宙观(有关人类的目的论的观念构成了它的一部分)似乎已被近代自然科学摧毁。从亚里士多德的观点来看——谁敢说自己在这个问题上比亚里士多德更有发言权？——机械论宇宙观与目的论宇宙观的分别在于，它们解决诸天、天体及其运动的方式不同。

就从亚里士多德自己的观点来看至为重要的这个方面而言，问题的解决似乎有利于非目的论宇宙观。由这一关键性的解决方式能引出两个正相反对的结论。按照其中一种解决办法，非目的论宇宙观必须随之以非目的论人生观。然而，这种"自然主义"的解决办法却面临着严重困难：如果仅仅把人看作由欲望和冲动支配的话，好像就不可能对人类的目的加以适当考虑。因而，另外一种解决办法盛行起来了。这意味着，人们被迫接受一种根本的、典型的近代二元论，亦即自然科学的非目的论和人的科学的目的论"(页 7 以下)。

正当论那种企求过奢的、尝试性特性，简而言之就是它那种"乌托邦"的特性，代之以一种能够得到科学证据的有利支撑来抵御"怀疑论者吹毛求疵的指责"的"现实主义"或"马基雅维利式"自然权利论（页 171－175，178，179，190）。这种科学的原则乃是将知识等同于创造：知识是人在服务于自己的需要和欲望时的自由建构（页 175，176 以下）。通过将知识或科学化简为建构，并将其置于为人的需要和欲望效劳的地位，也就是说，通过使理性从属于激情，霍布斯就与他正致力于综合的那些抉择所共同具有的一个特征一刀两断了：那就是自然乃准绳，而理论——并且从而理论生活或哲学生活——享有不受限制的优先性的观点（页 11，177 注 11）。霍布斯对传统上自然和理论所具有的优先性的否定，与他对传统上善在对于正当（权利）的关系中的优先性的否定若合符节。[①] 霍布斯出于这种种动机，实际上就将哲学"政治化"了。这一政治化的后果之一，就是他的自然权利论的危机变成了哲学本身的危机。[②]

正如《自然权利与历史》中所说，霍布斯以来的哲学史，或者是对霍布斯学说的发挥——例如洛克之所为，或者是企图调和它所带来的困难的一系列的努力——一始之于卢梭、继之以柏

① "霍布斯的自然状态概念以对古典的和习俗主义的观点这二者的拒斥为前提，因为他否认了某种自然目的、某种至善的存在"（页 185，注 23）；参看罗尔斯在"功利主义"和他自己的契约主义之间做出的区分：罗尔斯，《正义论》，哈佛大学版 1971，24－32。

② "……霍布斯提出来的全盘体系要想行之有效，就得削弱或者勿宁说消除对不可见力量的恐惧。这就有待于一种取向上的彻底转变，此种转变只有由世界的祛魅、科学知识的传布或者大众的启蒙才能带来。霍布斯的学说第一个必然无误地以一个完全'启蒙'的、亦即非宗教或无神论的社会作为社会或政治问题的解决之道"（页 198，参见页 34，58，并考虑到与哲人之名相连的启蒙运动的新内涵）；又见页 171－177，尤其 173，注 9，并参见 201，230，尤其注 95，271，注 37，272；又见 192。

克，再继之以历史学派，最后是激进历史主义者。关于施特劳斯对历史主义的批判，尤其关于他的前提——根本的抉择原则上总能够获得——更加全面的研究，有待于对《自然权利与历史》最后一章的仔细考察。在这章中，在施特劳斯看来，卢梭和柏克严厉批判了他们眼中霍布斯的自然权利论的缺陷，他们尽了最大努力，通过回到古典的范例来匡正这些缺陷，然面他们唯一的成功之处就在于加剧了他们本来要解决的这场危机。即使这些伟大的思想家未能取得他们想要取得的目标，他们的失败并不就意味着他们赋予自己的是一个不可能完成的任务。但是，这的确使得激进历史主义者在声称我们不可能完全了解我们思想的基础时，有其一定的合理性。施特劳斯于反驳历史主义之时在《自然权利与历史》中所展示的情节或论证，本身就成了一个强有力的证据。的确如此。此书的明确目标一直是要说明和表达永恒框架之内（尤其此书框架之内）的至少一个根本问题：自然正当或者善与快乐、高尚、正义之间的关系；还有就自然正当问题之所及的自然与习俗之间的关系；澄清就此问题而言根本的哲学和非哲学的抉择，也即柏拉图主义和伊壁鸠鲁主义，以及它们庸常的变种，要将这些抉择放到范围更广的抉择——也即前哲学、哲学和反哲学的理解——之中；并表明这些问题和抉择原则上随时随地都能够获得。①

① 施特劳斯花了很多篇幅来确认，古人已经细究了那些根本抉择。他指出，在圣经信仰影响下，自然正当的学说如何不再是原先对古人而言的有关最佳政制的学说，随后他又补充说："然而，甚至这一对古典教义最关键的修正，也以某种方式为古典派预见到了。按古典派的看法，政治生活本身就其尊严而言，本质上低于哲学生活"（页 144 以下）。又见在奴隶制、技术（页 22 以下）和自然平等问题上所反映出来的理论和实践的关系。

于是就不可避免出现这个问题:"霍布斯的综合是一个新的抉择吗?是一个'发现'还是一个'发明'?"施特劳斯两次提出这个问题,两次都没有给出答案(页 173,174,参见 172)。仅仅因为他对霍布斯的学说显然持批评态度,并不足以表明它就不能充作一个抉择,而认为它足以充作一个抉择的理由倒很充足。因为施特劳斯笔下的霍布斯与施特劳斯本人是以非常相似的态度来看待哲学之使命的:克服"柏拉图主义"/"伊壁鸠鲁主义"这样的二中取一的抉择,既维护哲学又维护自然正当,并且在可能的情况下将这二者置于更巩固的根基之上。然而施特劳斯拒斥了霍布斯的综合。霍布斯的综合并不是一种"发现",也不是第三种抉择。它无法说明自身。霍布斯的综合对于前哲学的理解和哲学的理解之间关系的解说扞格不通,并且因此对于大全的解说也如此。任何基于将自然置于从属地位的解说,必定都是扞格不通的(页 173 注 9,201,230,271 注 37,272)。而且,自然之被置于从属地位,最终还要为哲学的政治化负责(页 11,176 以下)。对于霍布斯或霍布斯的继承者们站在自然权利的立场上为防止人对人的残暴行径而树起一道壁垒的努力,施特劳斯没有表露出丝毫的同情。他好像相信,此种努力的代价是而且必定是哲学的政治化。这样的代价太高昂了。因为归根结底,人道在于"对永恒秩序的人性化追求",将此种追求隶属于什么崇高目标,只会不可避免地导向非人化(页 34)。施特劳斯充分意识到,由此种视角来看,他那使哲学非政治化的努力会带来些什么。施特劳斯清楚地意识到,像他那样认定,霍布斯牺牲哲学而对自然权利作出辩护并不成其为一个永恒的抉择,伊壁鸠鲁牺牲自然正当而对哲学作出辩护倒是一个永恒的抉择,这几乎等于在说,当面临在二者之中作出选择时,他会选择后者。似乎

为了淡化这一点，施特劳斯在结束对霍布斯的讨论时，用了一位“哲学诗人”的警告：我们尽管一心要驱逐自然，然而自然总是胜利返回（页 201 以下）。[①] 那位哲学诗人是一个伊璧鸠鲁分子。

三

施特劳斯对自然正当的观点究竟如何？或者，更谨慎也更准确地说，自然正当在《自然权利与历史》中处于何种地位？唯一还站得住脚的对自然正当的抉择，乃是古典的自然正当论或“柏拉图主义”。古典自然正当论以人的目的或完善为宗旨。它之看待人们如何生活，由人们应该怎样生活来着眼。因此比之权利而言，古典的自然正当论更关注义务。关于人的自然目的或完善，古典的自然正当论是由欲望的等级制来理出线索的。它以如下假设——欲望的等级制恰对应于目的的等级制——为基础来展开（页 127）。施特劳斯看到，这是一个最成问题的假定。它最出破绽之处，就在于人们的欲望并不显然会构成为一个一目了然的单一等级制。作为理性存在者的人的完善、哲学生活及其最突出的美德——智慧或对于智慧的寻求——是一回事；作为社会存在者的人的完善、政治生活及其最突出的美德——正义——又是另一回事。如若“自然正当”乃是“限定善的生活之一般性质的规则”的名称的话（页 127），就会出现这样的问题：限定以智慧为目标的生活的一般性质的规则，与限定以正义为目标的生活的一般性质的规则，是不是相同；换句话说，就会出现这样的问题：自然正当这个术语是不是含混不清？施

① 贺拉斯 Horace，《书信集》，I，X，第 24 行。

特劳斯追随那些古典时代的典范，坚持认为按照欲望或目的的自然等级制，作为理性存在者的人的完善、智慧或对智慧的寻求至高无上，因此哲学生活是至高无上的。因为，根本问题乃是人之为人所能够触及的，而"人的构成使得他可以在自由的探索中、在对存在之谜的阐明中获得满足和愉悦"（页 75，参照 164，143）。就存在之谜的阐明构成为人道而言，人们甚至可以谈论人道的"宇宙性支撑点"。[①] 自然正当的地位这一问题就出之以这样的形式：智慧或对智慧的寻求是否需要一个公正的公民秩序或美德？施特劳斯紧随他的古典时代的典范，一再重申不需要（页 151 以下，164）。如果不需要，更进一步的问题又出现了：狭义的、恰当意义上的正义，是否有着一个与其在哲学生活结构中的地位无关的自然的基础？施特劳斯显然认为并没有这样的基础。[②] 他显然认为，正义对哲学生活的关系犹如有用或有需要对于善的关系。[③] 因而他并不简单地将政治生活和正义从属

① 见页 175；又见："苏格拉底从人们关于事物本性的意见来了解它们的本性。每项意见都基于人们对某一事物的某种意识或某种心灵的知觉。苏格拉底的意思是，无视人们关于事物本性的意见，等于抛弃了我们拥有的通向实在最为重要的渠道，或者抛弃了我们力所能及的最为重要的真理的足迹。他表示，对一切意见的'普遍怀疑'要引领我们到达的，不是真理的核心，而是一片虚空"（页 124；又见页 78 以下）。

② "倘若对永恒真理的知识的追求乃人类的最终目的，一般而言的正义和道德品行要想获得充分的合理性，就惟有依赖这一事实：它们是为最终目的所必需的，或者是哲学生活的前提条件。由这一观点来看，一个人如若仅仅是正义的或有德性的而不是一个哲学家的话，他就是一个残缺不全的人。于是，……就出现了以下问题：一般意义上的正义和德性就它们为哲学生活所必需而论，在其内涵和外延上都与人们通常所理解的正义和德性是否等同"（页 151）。

③ 就此问题，可以参考："对自然正当论的需求的紧迫性，当然并不能证明这种需求能够得到满足。愿望不等于事实。即使证明了某种特定的观念对幸福生活来说必不可少，也只不过证明这种观念乃人们理当崇敬的神话：人们并没有证明它正确。效用和真理是完全不同的两回事"（页 6）。

于哲学生活或智慧的要求。在施特劳斯看来,这样做会彻底破坏政治生活(页 92 以下,143,152 以下)。施特劳斯宁愿表明他那些古典的样板们为了适应政治生活的需要,对自然权利进行调和或将其淡化。[①] 他们认识到,善是一回事,用得着或必需又是另一回事。因此他们看到,没有无条件的义务,也没有无条件的自然正当的规则(页 162)。即使善应该任何时间任何地点都一成不变,任何时间任何地点都居于支配地位,然而就实际而论,在某时某地又得屈就于必需或有用之下。善可能永远都得俯身屈就。施特劳斯比之他的任何典范都更接近于断言,善和公正的秩序从来不大可能成为现实(参见页 139,145 以下)。善与有用之间的调和在任何情形下所必须采取的形式,就划出了一个谨慎之域(页 162,152,66 – 70)。很明显,就谨慎或被理解为支配着寻求智慧的生活之准则的自然正当而论,并没有什么清晰可辨的区别把"柏拉图主义"和"伊璧鸠鲁主义"判然分开。施特劳斯却认为,伊璧鸠鲁主义否定了自然正当。因而当他在《自然权利与历史》中谈到自然正当的时候,我们必须理解为在大多数情形下,他谈的是与支配以寻求智慧为目标的生活的准则相对照的、支配以正义为目标的生活的准则。

在古典的观点看来,以正义为目标的生活的最佳和最高形式乃高尚之士(gentleman)的生活。高尚之士是"智慧之士在政治上的反映或模仿"(页 142)。[②] 被理解为支配着以正义为目标

① 与"次要的"自然正当相对的"淡化了的"自然正当:在柏拉图见页 153 以下,在亚里士多德见页 156 以下。

② "就他们都'睥睨'许多庸众所尊崇的东西以及他们都体验着崇高美丽之物而言,高尚之士与明智者有共通之处。高尚之士之不同于明智者,是由于他们对严谨刻板怀有一种高贵的蔑视,由于他们拒绝认可生活中的某些方面,还由于为了活得像个高尚之士,他们必须生活富裕"(页 142)。

的生活之准则的自然权利，就是限定了高尚之士的生活和由高尚之士所培育和统治着的政制的准则。如此理解的自然正当，就高尚之士的特质可以说是自然的而言，乃是"自然的"；也就是说，就美德可以说是自然的而言，它是"自然的"。施特劳斯显然并不认为，可以不加限定地说它们是自然的。他显然并不认为狭义和确切意义上的正义有着与它在哲学生活的结构中可能占据的地位无关的某种自然基础。施特劳斯显然把柏拉图或其笔下的苏格拉底所表达的这一观点变成了他自己的，那就是：高尚之士乃美德的体现和范例，然而一旦有了机会，他们极有可能选择过一种僭主的生活。[①] 品行上或政治上的美德本身乃"庸常的"美德；唯有效力于哲学生活的品行上的美德才是"纯正的"美德（页 121）。《自然权利与历史》留给人们的第一印象是，哲学乃自然正当的必要条件，因为只有哲学才能为普遍的道德和政治原则奠定根基，使其成立；与此相反，现在看来，施特劳斯把哲学视为自然正当的必要条件，是因为哲学乃人们为它本身的缘故就去追求它的唯一东西，因此它是对人们的激情和追求、从而对各种美德而言的唯一的自然排序原则。

我们先前注意到，施特劳斯区分了哲学的和庸常的"伊壁鸠鲁主义"，然而他并没有在哲学的和庸常的"柏拉图主义"之间作出可资比较的区分。现在很清楚了，与之相应的"柏拉图主义的"区分，是以为追求智慧而效力的自然正当（也即"哲学的"或"纯正的"美德）为一方，以效力于政治生活及其优异性的自然正

① "那并非哲学家的有德或正义的人是否径直就比非哲学的'纵欲'的人更优越"——在这里，"非哲学的'纵欲'的人"显然指施行暴政者（参见柏拉图《理想国》，573b-c，619b-d）——这是个问题。

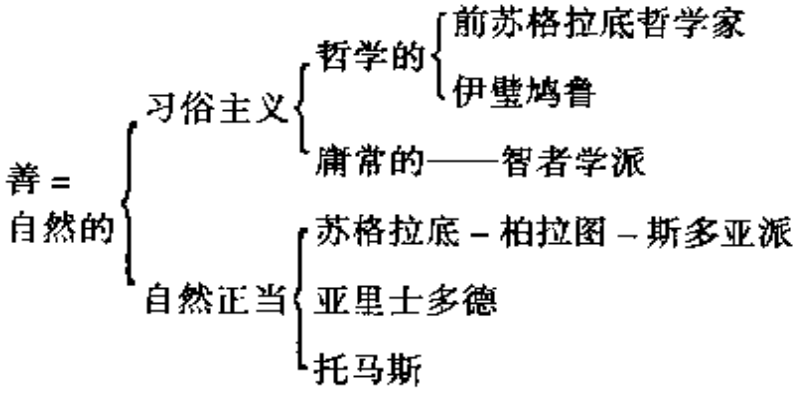
当(也即"政治的"或"庸常的"美德)为另一方。从"柏拉图主义"的角度来看,"伊壁鸠鲁派"对自然正当的否定,可以同样准确地描述为"伊壁鸠鲁主义"未能成功实行可靠的庸常化。这并不等于说不可能有——或者没有——具有公民心和责任心的伊壁鸠鲁派。施特劳斯明确要求人们注意西塞罗的朋友阿提库斯,作为一个伊壁鸠鲁派,他不接受自然正当(也即政治上的自然正当)或者在正当一词严格意义上的自然正当,但作为一个罗马公民,当自然正当被理解成在政治上大有裨益之时,他就起而捍卫自然正当(页 154)。然而,在伊壁鸠鲁的学说中,没有什么东西可以用来辩护或支持阿提库斯的行为。[①] 这一事实说明,伊壁鸠鲁主义至少在一个方面未能充分地注意到意见,尤其意见在快乐与崇高二者之间划出的界限(页 108 以下,110,126)。另一方面,"柏拉图主义"关注意见,从而就与政治生活中的关切和判断相调和。

问题又再一次围绕着意见所处的地位、对于"自然的"、"常识的"世界的"自然的"和"常识的"理解所处的地位——施特劳斯正是以此为名来批评海德格尔、韦伯以及霍布斯及其后继者的自然状态学说(页 9 以下,33 以下,97 - 101,124,注 16 中引用)。于是,意见——对于可以嘉许和高尚的东西的意识,以及对于"那些有关对与错的朴素经验"的意识——就指向了在正当

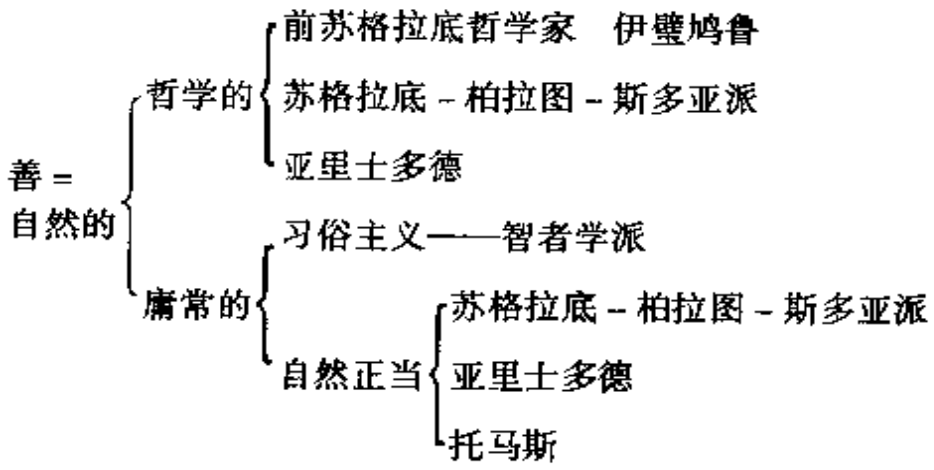
① "无论谁由此种见解(也即没有任何激情是或者可能是公正不偏)的表面趋向得出结论说,那些信奉它的人们毫无可能感受到仁爱的真正情感,或者对纯正的德行有所敬重,那么他将往往发现自己其实是完全错误的。刚直与德行对伊壁鸠鲁及其学派而言并不陌生。阿提库斯和贺拉斯似乎从自然中秉受、从反思中培植了如同更严肃的那些学派的信徒们一样的慷慨而友善的性情;在现代人中,霍布斯和洛克持有的是自私的道德体系,生活上却无可指责,尽管前者并没有受到什么宗教的约束——可以弥补他哲学的缺陷"。休谟,《道德原则研究》,"论自爱"(第三段)。

此词严格意义上的自然正当，更确切地说，就指向了严格意义上的自然正当的可能性。这一事实可以确立起一个有利于如此这般地理解的自然正当的设定。它也只能够做到这一点。“柏拉图主义”看到了对那一设定的要求，认识到“人们必须经过正义使其自身等同于公民道德的那个阶段，人们一定不可以贸然闯过那个阶段”（页 150 注 24）。通过这番回顾，看来施特劳斯没有能够给某种特征鲜明的庸常的古典自然正当论找到存身之处，因为要这样做太多累赘。

人们最初的印象中，各种抉择乃是这样的：



与之相反，看来施特劳斯是照如下方式来划分各种抉择的：



我们且把他会以如此这般理解的自然正当的精神、以淡化了的自然正当或伊壁鸠鲁派的阿提库斯的精神来辩护的观点置之一旁，很明显，对任何声称在理性或自然中能够找到狭义和确切意义上的正当原则的坚固基础的见解，施特劳斯并没有作出过任何让步。他那本质上乃是怀疑论的结论，与以下观点当然完全一致：存在着永恒问题的一个永恒框架，那不是孤立无助的理性能够一劳永逸解决的；因此就存在着一些根本的抉择，那是孤立无助的理性无法一劳永逸地在其中作出决定的。与此同时，施特劳斯的结论也与以下断言完全一致：仅只有自然正当问题——不同于其他根本问题——能够得到明确解决；换言之，仅只有知识最终乃是对于无知的知识时，才有自然正当可言。①

① “对智慧的成功寻求确实可能会导致这样的结论：智慧并不是我们所亟需的东西。但这个结论合乎情理之处就在于它是寻求智慧的结果：对理性的否定本身必须是合乎理性的否定。不管这种可能性是否影响了苏格拉底的答案的有效性，在苏格拉底（对于自然正当问题）的答案与反对苏格拉底的答案之间的永久性冲突，使人产生了这样的印象：苏格拉底的答案与他的对手一样武断，或者那一永久的冲突不可能得到解决”（页 36）。

罗　森

施特劳斯与古今之争*

宗成河　译

交给我的这个题目涉及的面很宽，其实它在施特劳斯作为思想家和老师这两方面的工作中都同样广泛。在一篇单独的文章里，我只能处理他的工作中我认为关键和重要的地方。另外还有必要在如下两个方面的任务之间作出平衡：一是引述我所认为的施特劳斯在古今之争这个问题上的态度，二是企图评价其是非曲直。经常有人说，施特劳斯把自己的观点隐藏在这样的面具之下：他是以往伟大思想家的注释者。如果这种说法正确，就此面言，人们不只是可以、而且必须比仅仅对施特劳斯作品中的片段进行概括做得更多一些。然而，我们将要看到，这种说法并不完全正确；在决定性的地方，施特劳斯是用自己的声音说话的，或者说，他用自己声音说话的程度已足以使我们能够辨别出他哲学立场的基本前提。

我从关于这个争论本身的一些论点开始。经常有人说，古

---

* 【译按】文中"[　]"内的内容系译者所加。

今之争根本上是17和18世纪的法国牵涉到古典和当代诗歌(poetry)相对优劣的一场论争。我将表明这种看待这个争论的方式显然不令人满意。另一方面,对这个争论的一种恰当的理解表明,诗歌或 *poiesis*,[①]的确处于事情的中心。首先让我们回忆起培根在《学术的进步》(*The advancement of Learning*)中的著名断言:"现在的时代是古代,意思是说此时世界是古代的,而不是指我们 ordine retrogrado[通过向后数],通过从我们自己向后数理解的古代"。[②] 培根的意思当然是说,恰恰我们现代人是古代的,因为我们积累了对自然的经验和知识。诚然,为了理解自然,我们只能把她限制"在 art 的艰辛和烦恼中"。[③] 但没有人想到,培根用"art"一词所指的是我们现在所说的好的技艺。他是用来指 techne[技术]和实验,而不是指史诗或悲剧。培根赋予通常意义的"诗歌"之功能在下面的观点中很好地表达出来。诗歌"曾经被认为参与了一些神圣性,因为它的确通过使事物的呈现屈从于心灵之欲望而提升和创建了心灵,理性却把心灵缚系于、并使心灵屈从于事物的性质"。[④] 诗歌对应于想象,而想象掌管欲望。[⑤] 人们应该

---

① 【译按】希腊语"诗"同时兼有"制作"的含义。英语的 poetry、poem(本文译为"诗歌"、"诗")皆源于这一希腊词。因而作者在使用这些英文词时也使之兼有这两种含义,从而在下文有 poetry 或 poem"通常意义"(即现在的通常意义,也即"诗歌"这一意义)与"宽泛的意义"(即包含了两种意义)之说。同时,art 英文中也兼有"艺术"和"技艺"的含义,因而作者通过这些词,把"诗歌"和"艺术",与"制作"、"技术"、"生产"等等联系在一起。

② 《培根著作集》(*The works of Francis Bacon*),14卷,J. Spedding、R. L. Ellis 和 D. D. Heath 编,(Stuttgart: Frommann Verlag, Guenther Holzboog, 1962),页130[1605AD]。以下简写为 SEH。

③ 同上,页188。

④ 同上,页203。

⑤ 同上,页182。

把这些文本同斯宾诺莎的《神学政治论》中对想象的讨论作一下比较。然而,在培根和斯宾诺莎之间有一个重要的不同。培根没有为科学提供一个"形而上学的"基础,而是提供了一个直接导向历史哲学的"形而上学"基础;这个"形而上学"基础并不怎么导致那种不断无限制地发展的学说,但是由于跟科学和技术的进步相关联,它导致了跟不断进步很接近的一种东西。换一种说法,斯宾诺莎把目光转向了古人特别是斯多葛学派,尽管他认同现代科学,却对这些古人有着坚定的崇敬;培根不是这样。培根的确保留了某种古典的审慎(prudence)思想。但在"方法"这个决定性的问题上,他认为自己完全摈弃并超越了古人。[①] 在这一点上培根要比他或许认识到的更加接近诗歌。

在这个问题上,另外两点评论是有帮助的。第一,培根的新方法或新"逻辑"旨在 ad meritum et usus vitae[成功地和真正有效地]支配和限制自然物;[②] 这样,理智把自己的性质混同于事物的性质。[③] 认知作为制作,认知的如此意义在此就清晰可见了。第二,笛卡尔决定性地把培根对古人的革命转变为一种数学和科学的形式。这样,笛卡尔就把几何结构分析服务于方法论的意图。笛卡尔式的方法,正如在《规则》(*Regulae*)中所描绘的那样,必然导致把人所建立的规则强加给多种多样的 sujecta(也就是研究对象:hypokeimena),或者在 lumen naturale["自然之光"]的目光下的东西,从而使之屈从于研究者理智的统一体,但也屈从于其意志(will)。"自然的"形式多样性因而与现代革命无关。

---

① 比如,《新工具》(*Novum organum*),*SEH*,卷一,页 234 – 236。

② 同上,页 209f,214,234。

③ 同上,页 219。

"人类知识从它们那儿所获得的多样性,并不比阳光从它所照亮的各种东西那儿所获得的多样性更多"。[①] 理智把自然的形式敉平为线和符号的比率,从而使其多样性"中立化"。自然事物被理论构架所取代,因而也就——在这个术语宽泛的意义上来说——被"诗"取代;"诗"在逻辑上等价于自然事物之间的关系,而依照我们想要解决的问题来操纵之。形式被关系取代,或者说"被转变为"关系。再通过最后一步分析,关系的内容是由人的情欲(passions)提供的,由欲望和意志提供的。这想必足以表明,古今之争的意义的确是关于诗歌地位的问题,或者说关于苏格拉底所谓由来已久的哲学与诗歌之争的问题。

我想强调这样一点:这个争论清晰的版本并不是关于诗歌,而是关于科学。为此,我引用一个相关文本,丰特内尔(Fontenelle)的《关于古人和现代人的题外话》(*Digression sur les anciens et les modernes*)(1688)。丰特内尔说,诗歌的完成相对而言要快一些,仅在少量经验之后——就古人而言是这样。

> 而物理学、医学、数学,是经由无限多的观察创作完成的,并且依赖于推理的准确性。要完成推理则极端缓慢,并是一持续过程。一般而言,前面所提到的各种科学受惠于经验,经验仅仅产生于偶然性,并且其数量达不到一个确定的顶点。显然,所有这一切没有完结可言,最新的物理学家或数学家自然就最有

① Rene Descartes,《指导心灵的规则:由卡拉卜利所进行的批判性尝试,附17世纪的荷兰文本》*Regulae ad directionem ingenii: Texte crituque etabli par Giovanni Crapulli avec version hollandaise du XVII eme siecle* (Martinus Nijhlff),页2。

能力。[①]

丰特内尔继续说,由于笛卡尔,哲学在这个世纪已经完成。但笛卡尔的主要贡献是他的方法,而不是他的理论中的教条,后者"中的一大部分,依照他给我们的原则,已经被证明是错误或非常不确定的"。然后由于利用笛卡尔主义的方法,我们的后人将超越我们,我们将成为"古人"。[②] 因而在关键的地方丰特内尔是一个培根主义者而不是笛卡尔主义者。他对现在的褒扬没有对未来高。人们甚至可以说,现代科学方法内在地是一个历史性的教义,人们依此来生产他们的生命和命运。[③]

如斯威夫特(Jonathan Swift)在关于古今之争问题的《书之战》(*Battle of Books*)中所说,战争中的侵略者被贫困和荣誉所驱使。[④] 按照施特劳斯关于古人的位置和他所谓的"欠缺经济学"(economics of scarcity)之间关系的看法,斯威夫特的这个论点只适应于我们。我们还应该记住传统的荣誉(pride)和勇气(courage)的关联。现代人的贫穷是因为(正如他们所相信的那样)所拥有的遗产已经被古人的胆怯甚至懦弱剥夺殆尽。[⑤]在跟科耶夫(Alex-

---

① Bernard Fontenelle,《关于世界多样性的对话录:关于古人和现代人的题外话》(*Entretiens sur la pluralite des mondes: Digression sur les Anciens et les Modernes*), R. Shackelton 编(Oxford University Press, 1955),页 166。

② 同上,页 167。

③ 同上,页 175。

④ Jonathan Swift,《浴盆的故事及其他作品》(*A Tale of a Tub and Other Writings*, Oxford: Clarendon Press, 1920),页 218 - 219。

⑤ 【译按】这一句话疑有笔误,原文为"The moderns are poor because (as the believe) they have been deprived of their heritage by the timidity, even the cowardice, of the ancients."其中的"by"按照上下文应为"as"或"of"等,这样这句话变为:"现代人的贫穷,是因为(正如他们所相信的那样)他们所拥有的胆怯甚至懦弱这样的古人遗产已经被剥夺殆尽。"

adre Kojeve)因对色诺芬《僭主论》(*On Tyranny*)的解释而发生的争论中,施特劳斯指出色诺芬没有提到苏格拉底德性中的勇气。[①] 在这个问题上,我们还应该考虑到施特劳斯曾断言,柏拉图《理想国》所坚持的激情(spiritedness)对欲望(desire)[②] 的优越性有问题(*CM*,页 110 - 111)。在他未出版的关于《尼各马科伦理学》(*Nichomachean Ethics*)的演讲稿中,施特劳斯强调,对亚里士多德来说,勇气是最低的德性;在对《会饮篇》(*Symposium*)的解释(也未出版)中,施特劳斯对苏格拉底作了同样的断言。当我们考察培根在《新工具》中强调人类低估其力量这件事情时,我们要牢记施特劳斯的这种论断。[③] 同样的情形还有,笛卡尔把"大度"(generosite)或者具有最高合法性的自我估价(self-estimation)定义为"对我们的意愿(volitions)的自由处置",也就是这样一种决心:对自己认为是最好的事情永远也不克制实行它的意志。[④] 不用说,在这里最主要的就是做自然的主人和所有者的欲望。人们可以说,"大度"是对马基雅维利的荣耀之爱的笛卡尔式修订,而马基雅维利用来指涉荣耀之爱的乃是金钱之爱。[⑤] 如果说,马基雅维利是现代之父——施特劳斯也如此主张——正确的话,我们可以恰恰在《君主论》的篇章中看到古今

---

① "专制与圣贤"(*Tyrannie et Sagesse*),载 *De la Tyrannie* (Parix: Librairie Gallimard, 1954),页 305。以下简写为 TS。参 XS,页 31。

② 【译按】spiritedness 对应的希腊词是 thumos(拉丁拼法或为 thymos),本译文从郭斌和、张竹明译《理想国》(北京商务印书馆 1986 年版)译为"激情"。柏拉图把灵魂分为三个部分,理性(logismos)、激情和欲望(epithumia 或 epithymia,也就是此处的 desire)。参见《理想国》,特别见卷四。

③ 《新工具》(*Novum Organum*),SEH,卷一,页 99 - 100。

④ 《情欲》(*Passions*)三,篇 153。

⑤ Niccolo Machiavelli,《君主论》(*Il Principe*,S. Bertelli 与 F. Gaeta 编,Feltrinelli: 1960 - 1964),章 25,页 99 - 100。

之争中贫困与荣誉的典范性关联。

贫困,如果联系到适度或节制,可能引向苏格拉底而当然不是培根或笛卡尔的智慧(*XS*,页 78,WPP,页 36 – 37)。换一种说法,施特劳斯认为柏拉图持有这样的看法:尽管思想癫狂无畏,言说必须要适度。[①] 这同样是说行动必须要适度:拿具有决定性的例子来说,这里根本没有什么对自然的征服。其中的原因,在施特劳斯看来,并非古人不能想象技术的无限完善(参色诺芬《回忆录》(*Memorabilia*)Ⅰ,1,ⅩⅤ),而是由于人的自然性(nature)中那种人们可以称为政治决定或政治评价的东西。在发表在《什么是政治哲学》中的对卢梭的讨论中,施特劳斯说:"总体上看,这种看法已占据了主导地位,即民主必须成为受教育者的统治,要达到这个目标必须通过普遍教育。但普遍教育预设了欠缺的经济被富足的经济所取代。富足的经济又预设了技术从道德和政治控制中的解放"(*WPP*,页 37)。尽管我不能发挥到这一步,施特劳斯的现代性批判的这一线路还是应该与霍克海默和阿多诺所做的、同样是反对启蒙、对物化和组织化的指责比较一下。对启蒙的后现代主义攻击在右派中有其代表,也在左派中有其代表,因为这种攻击在很大程度上源自尼采和马克思。

当施特劳斯否定性地提及技术从道德和政治控制中的解放时,他当然没有站到后现代主义的阵营,而是维护德性(virtue)对自由的优先;他的德性意味的是绅士(the gentleman)的统治,*kalos kagathos aner*[美的、好的人]的统治。《自然权利与历史》的倒数第二句话告诉我们,"古今之争最终,或许甚至从一开始,与'个人性'(individuality)的地位有关"(*NRH*1953[以下 *NRH*],页

① WPP,页 32。参 CM,页 229,此处他认为修昔底德也有同样的区分。

323)。我们应该把这种说法同他在关于霍布斯的书里面的一个讨论相比较,这个讨论是关于17世纪审慎被历史、政治哲学被技术或者二者被方法取代(*PPH*,页86~87,152)。《自然权利与历史》中的这句话直接所指的是柏克(Edmund Burke)的美学。最后一句话是这样的:"柏克自己仍然在'良好的古代'(sound antiquity)精神中浸透得太深,以至于他不能允许对个人的关怀战胜对德性的关怀。"在此我不禁要作为题外话指出,在柏克那里,一种个人性的美学与古典的德性之间的紧张对理解20世纪施特劳斯和他的许多学生所属的"保守主义",是有示范性的。人们也可以说,现代的个人性趣味在每个方面都与诗歌对哲学的胜利有关。对当代保守主义者来说,不幸的是,这为古典德性的问题提出了一个不可克服的困难。

施特劳斯从来没有发展古今之争的美学或诗歌维度。我是指他从来没有发展这个争论的形而上学或存在论的维度。为了解释这个疏漏,你可以说他的主要兴趣是政治,或者拿出他的那种观点:政治的东西是理论的东西的入口处或前厅。我不相信这种辩解是足够的。在这个问题上,我们需要把施特劳斯对理论的理解作一些阐明。为此,我现在撇开他对古典绅士的赞同,先从《自然权利与历史》中引一段文字:

> 鸟瞰哲学与神学的世俗争论,我们难以避免获得这样的对象,即敌对双方均未曾成功驳斥对方。所有主张启示的论点似乎都只有以启示中的信仰为前提才有效;所有反对启示的论点似乎都只有以非信仰为前提才有效。……正是事情的这种情形,似乎无可挽回地决定了抑哲学而扬启示的结果。哲学不得不承

> 认启示的可能性。但承认启示的可能性意味着哲学可能不是唯一需要的东西，意味着哲学可能是某种极端次要的东西。承认启示的可能性意味着哲学的生活并非必然地、自明地是那种唯一正确的生活。哲学，献身于寻求给人以人之为人的自明性知识的生活，自身便会(would)依赖于一个非自明的、武断的或者盲目的决定。这便(would)只是证明了信仰的命题：若没有启示中的信仰，一种坚固的、完全真挚的生活，就不可能是坚固的。仅仅是哲学和启示无法相互驳斥这个事实，便将会(would)构成启示对哲学的驳斥。(*NRH*，页 75)

这段文字引自一个讨论韦伯的语境。撇开这一点，也撇开"would"的常规用法，[①] 显而易见，施特劳斯意在表述一个真正的悖论。古今之争不得不在哲学对启示的显而易见的失败之下被重新评价，从而确保自己的有效性。这将意味着，似乎哲学完全奠基于一个意志行为之上。但如果是这样，哲学家不是在生产它的世界吗？或者，哲学不是像诗人一样，在欲望之想象中，欲望以想象为中介来创造一个世界吗？

为加强前边引文即为施特劳斯本人观点之表达的权威性，我们引用一段平行的文字。它来自施特劳斯的早年研究《斯宾诺莎的宗教批判》1962 年版中所附的他的知识传记：

---

① 【译按】所谓"would"就是上面引文中所标的"would"，"常规用法"是指虚拟语气。

正统事物的前提不能被经验或通过诉诸矛盾原则所驳斥。一个间接的证据是，斯宾诺莎之流把他们在反对正统中的胜利归功于嘲笑、嘲讽。他们企图通过嘲讽的方法把正统笑出其位置，[因为]通过圣经和理性所提供的任何证据都不能驱逐正统离开这样的位置。……对正统的真正的驳斥需要这样的证据：没有一个神秘的上帝，世界和人生也是完全可以得到理解的；它至少需要哲学体系的成功：人必须在理论和实践上向自己证明自己是世界的主人和生命的主人，仅仅被给予的世界必须被人在理论和实践上所创造的世界所替代。斯宾诺莎的《伦理学》企图成为这样的体系，但它未成功，其中所表达的每样事物的清楚鲜明的解释从根本上来说都是假设。因而它的认知地位与正统的理由就没有什么不同。……哲学，对自明和必然知识的追求，自身奠基在一个非自明的决定上，奠基在一个意志行为上，正如信仰一般。因而，斯宾诺莎和犹太教的对立，非信仰和信仰的对立，根本不是理论的而是道德的。（*SCR*1982，页 28－29）

对施特劳斯来说，这个结论只对斯宾诺莎有效吗？正如前面的结论只对韦伯有效？

我不能相信对这几段文字的深思解读能够支持这样一个结论。幸运的是，我们能够引用施特劳斯跟科耶夫的争论来确证这一点。在此，他无拘无束地使用自己的声音来说话。我们需要这个文本的三个片段。第一：

如此这般的哲学不过是对问题的真正意识，也就是说，对基本的和全面性的(comprehensive)问题的真正意识。如果不是企图得出解答，企图得出某种非常典型的解答，去思考这些问题是不可能的。然而，只要没有智慧而只有对智慧的寻求，所有这些解答的自明性必然就比问题的自明性小。结果，当对他的某一解答的真理性的"主观确定性"变得比他可能具有的对这个解答的问题性意识更加强大时，哲学家就停止其为哲学家了。这时，宗派者就产生了。(*TS*，页 316－317)

第二：

古典作家把满足等同于幸福。哲学家与政治人的区别因而将是关于幸福这个主题的区别。哲学的主导性情欲是对真理的欲望，也就是说，对关于永恒秩序或永恒原因或整体之原因等此类知识的欲望。(同上，页319)

第三：

哲学在严格和古典的意义上是对永恒秩序或永恒原因或所有事物的原因的追求。因而我假定有一个永恒的、不可改变的秩序，历史在其中发生，而它根本不会被历史影响。(同上，页 343)

在这一段后面的部分，施特劳斯继续谈论严格意义上的哲

学家的"前提条件"。这一页应该与《自然权利与历史》的30—31页作一仔细比较,在那里,施特劳斯描述了这样一些人赋予哲学的诸种前提条件,他们企图为一般哲学建立教条式特征,因而[只]建立了武断的或具有历史相对性的特征(参 *NRH*,页125)。

我们现在可以有把握下这样的结论:对施特劳斯来说,哲学是一种情欲或欲望,也就是说,是一种爱欲(eros),但因而也是意志行为,通过这样的意志行为我们预设了我们需要的东西以满足于我们的爱欲。从这一组引文,人们可能会怀疑驱使意志行动的是道德决定抑或对快感的欲望。在我看来是后者,而道德决定是施特劳斯显白教诲的一部分——如果不是其基础的话。这种显白教诲或者说政治哲学,正如施特劳斯在跟科耶夫的争论中所说的那样,其功能是"说服城邦使城邦明白,哲学家不是无神论者,哲学家不会亵渎城邦奉为神圣的所有东西,他们尊崇城邦所尊崇的东西,他们不是颠覆分子,最后,他们不是不负责任的冒险家而是良民,甚至是最好的公民"(*TS*,页 332 – 333)。关于道德决定是施特劳斯的显白教诲这一点,在同一文本再往前的一页中完全明白地表现出来:"当仰起他的目光,去探索永恒秩序时,所有人类事务和所有属于人的东西都坦然向他暴露出自身的琐碎和短暂,而在这琐碎和短暂的东西中,没有人能够发现一种稳固的幸福"(*TS*,页 319)。我们应该拿这些文字跟尼采在《善恶的彼岸》中对区分隐微者与显白者所作的明显的讨论作一比较。[①] 但是我们还应该拿来作比的是,柏拉图最重要也

① Friedrich Nietzsche,《善恶的彼岸》,载《三卷本文集》(Werke *in* drei Baenden, *K. Schlechta*, *Munich* 编, *Carl Hanser Verlag*, 1954—1956)。

最被忽视的片段之一,《斐里布篇》(*Philebus*)28C。在这里,苏格拉底说:"所有的智慧者都同意——他们借此提高自己——理智对我们来说是天空和大地的王。并且他们可能说的很好。"

让我重复一下结论。理性与启示之争对于施特劳斯本人来说,不仅或者并非主要由意志行为而是由爱欲决定的。对于欲望来说,意志行为是后来的;结果《理想国》就必须以使欲望高于精神的方式重写,勇气也随之降低了位置。勇气被审慎取代。对我们来说更直接重要的是,哲学不能理性地证明自己。我相信对施特劳斯来说,这一点与他对所谓"柏拉图式的理式"(Platonic Ideas)的理解有关。按照施特劳斯,《理想国》的苏格拉底所陈述的这种思想的通常版本,"很难理解;且不说它看起来像奇思怪想,首先它完全不可信"(*HPP*1963,页 27)。在未发表的1950年代早期在芝加哥大学所开的关于柏拉图《政治家》(*Statesman*)的研究生课程的讲课稿中,施特劳斯简要发挥了这种理式,称它们是理智多元性的表达。在他出版的作品里,他从未作过此种发挥。在《什么是政治哲学》里,施特劳斯说的是"不可改变的理式,也就是说,基本和永恒问题的理式"(*WPP*,页39)。我可以从私人的交谈中确证,这就是施特劳斯在这个问题上的观点。理式是"基本和全面性的",哲学在其真正和古典的意义上是献身于这样的问题(*TS*,页 316 - 317;*NRH*,页 32)。哲学家能够知道这些问题,也能够知道对这些问题非常典型的解答,但他不能知道,对每个问题来说,哪一种解答实际上正确。如果我们不能知道基础或整体,我们如何能够知道某些问题或其解答是基本和全面的呢?不幸的是,施特劳斯让此问题保持在完全的神秘中。如果在传统的或柏拉图意义上的柏拉图式理式被问题取代,基础也就被移走了。"基本的"这个术语成为对

人的视角、或者对时代视角的尊称。我们危险地接近了尼采。

我要为对理式的拒斥,或者说对理式被问题的取代提供一些思考。我怀疑施特劳斯没有严肃地对待关于对纯粹形式的理智知觉的思想。在我的印象中——我要强调这仅仅是一种印象——对施特劳斯来说,哲学是谈话(discourse)。或者用稍微不同的话来讲,在我看来施特劳斯认为哲学最终不可能,因为给基础提供一个"话语推论式"(discursive)证明不可能。基于这个理由,基础就成问题了,而最终它成了问题。可能施特劳斯遭受了爱欲与其指涉的理式之间矛盾的不统一性的打击。但无论我的猜测正确与否,下面的结论是明显的。施特劳斯派的哲学家必然走向无限的对话,或者如他的朋友科耶夫更彻底的说法:无限的喋喋不休。因为施特劳斯的哲学概念没有理论基础或上层建筑。因而他被迫把他的"探寻的怀疑主义"(zetetic skepticism)或探索的目光指向了实践。对施特劳斯来说哲学已经不能"通过话语推论"(discursively)来辩护了,他因而被迫转向前哲学的境况来捍卫哲学。因为通过理论好像不能看到自然,施特劳斯企图在实践中发现它。在这一点上,他的隐微教诲和显白教诲合流了。

我们现在几乎准备回到施特劳斯著名的对绅士德性的赞同了。我要作一个初步和概略的评论。前哲学境况的转向只是从哲学知觉获得支持,或者是缺乏知觉而未获得支持。前哲学境况不是对哲学起源的奇妙启示。因为前哲学境况包含了每样事情,因而包含了非哲学或诡辩,也包含了哲学。对中立的观察者来说,其中的区别并未同一。认为其中的区别同一了,也就接受了实证主义的神话。同样的神话也是施特劳斯如下论点的基础:学者的任务是严格按照文本自身的意图来理解哲学文本;我

们下此结论是因为他的这个论点是靠一种解释学方法支撑、假定中立的读者缄默被动地向作者的思想敞开自身而言。另一方面,转向前哲学的东西对于在哲学上建立一种显白的政治哲学有用。我认为,施特劳斯此一转向正是为此功用。

我愿意把施特劳斯对绅士的赞同称作"显白的",并不是因为这与他自己的政治趣味不符,而是因为这些趣味基于他自己的证据,与哲学无关。如果这种断言让人吃惊,只要回想起我引用的关于人类事务的琐碎那些片段就足够了。政治哲学对施特劳斯来说是"哲学的政治化或大众化处理"(*WPP*,页 93 – 94)。它有两种功能。第一种我们已经知道了,是要保护哲学家免受城邦的伤害。第二是引导最好的公民走向哲学。我要立即指出,如果施特劳斯相信把最好的公民引向哲学的最好办法是倡导一种农业的贵族政体(a regime of rural aristocrats),那么我要激烈地反对他。一方面,在施特劳斯看来,这是考虑到非哲学家公民的德性,但真正来讲,很明白,它更隶属于政治哲学的哲学意图,也就是辩护的意图。这些意图源于少数人与多数人之间的自然区分,以及哲学家的爱欲与非哲学家的意见或欲望之间终究不可消泯的冲突,并为其所确定。哲学企图用知识取代意见,公民企图保存城邦的意见。哲学家被追求真理的欲望所驱动,而公民充其量被荣誉之爱所驱动。下面大概是哲学家与非哲学家之间冲突的最全面的系统阐述。公民的荣誉之爱因他对上帝的畏惧而减缓。哲学家的荣誉之爱转变成理式之爱,或者说被其淹没。然而,理式对哲学家来说只有作为问题才可触及。哲学因而意味城邦的双重危险。首先,它把传统的神转变成柏拉图式理式。其次它把柏拉图的理式转变成不可解决的问题。哲学因而取走了城邦的基础,却没有代之以一个理论的基础。结

果,哲学必须为城邦发明一个修辞的基础,从而在对最好事物之爱与对自身之爱二者之间进行调和。

哲学开始于对自然的研究(*NRH*,页 82),并且因而在其总体性或整体中研究具体的自然(*WPP*,页 11),然而政治哲学开始于哲学被从天空中拉到人的城邦里来。为了在其恰当性或自然性中理解政治,我们应该回到它在古典时代的起源。施特劳斯用两种并不完全相容的方法来区分古典和现代的政治哲学。第一,古典政治哲学有别于它的现代对应者在于其最高主题是智慧者的生活(*WPP*,页 91)。果真如此的话,随之而来,我们还应该加上,古典的政治哲学并未直接展示智慧者的生活,或者它[只是]用显白的语言表达自身。第二,古典政治哲学通过"在日常生活中形成的道德区分"而获得其意义。结果,它"把自己限制在仅仅用于那些……认为这些道德区分当然正确的人们身上"(*WPP*,页 89)。古典政治哲学用无与伦比的开端(*WPP*,页 27)来看待事物,因为它从"自然的"或"前哲学"的事物开始(*WPP*,页 75),也就是说,恰恰从政治生活本身的区分开始(*WPP*,页 79),先于它们被"理论"——在这个术语的建构性意义上——的转化和隐藏。

我们所引的片段显示出,施特劳斯认为道德区分不仅是自然的,而且可以通过一种理论区分无法直接获得的方式而直接获得。或者,理论区分或许可见,却未显示其内在的自然。对正义理式的知觉不能告诉我们在某个案例中什么是正义。至少对于施特劳斯来说,通过考察某个案例,我们拥有或可以获得其中关于什么是正义的知觉。我们暂且假定果真如此,这与"古典政治哲学拥有作为其最高主题的智慧者的生活"这个论断有什么关系?我们从施特劳斯那里已经知道,智慧者的生活已经完全超越了城邦,而且也确实超越了所有的人类事务。因而也必然

超越了自然的、政治的或前哲学的道德区分。甚至于哲学家作为哲学家绝不能对道德区分感兴趣。如果古典政治哲学是哲学的大众化表现,那么它不能通过前哲学的道德区分获得其意义。它必须通过哲学爱欲的超政治或纯理论的对象获得其意义。但根据施特劳斯,没有这样的对象。

可以肯定,施特劳斯声称,"如果没有关于'上层世界'的知识,也就是说没有真正的 theoria[理论]",就不能获得恰当的审慎和对"下层世界"的政治行为(*NRH*,页 321)。然而,如果理式是问题,"下层世界"本身也必然成问题。进而言之,如施特劳斯所指出的那样,"与柏拉图的宇宙论不同,亚里士多德的宇宙论全然独立于对最好政治秩序的寻求。就此而言,以同样的方式,亚里士多德的哲学行动不再拥有苏格拉底的哲学行动所拥有的那种程度和那种方式的上升特点"(*CM*,页 21)。施特劳斯在此当然是指在亚里士多德那里理论理性和实践理性的尖锐区分。但因此,当施特劳斯把"整体与人的心灵的一种自然和谐"这种信念归属于亚里士多德,并且进而又说"如果一个人身在其中的整体对他不友好的话他不可能会得到幸福"时(*CM*,页 41),这决不意味着前哲学的境况是哲学的入口。与施特劳斯的断言相反,亚里士多德对绅士和绅士德性的赞同并未使智慧者或理论生活获得说明。下面施特劳斯的典型论述或者与他自己对亚里士多德哲学的理解相矛盾,或者是他显白教诲的部分:"完美的绅士其生活趋向哲学的生活方式。……绅士在本性上能够被哲学感染;亚里士多德的政治科学是实施这种可能性的尝试"(*CM*,页 28)。

总而言之,对于施特劳斯把这种论调扩展到柏拉图那里,扩展到全部的"古典作家"那里,我们也必须持此相同的说法。比

如说,这种扩展发生在《自然权利与历史》中:

> 法的执掌必须交托于这样一种类型的人,他们最可能公平执法,也就是用智慧的立法者的那种精神来执法。……古典作家们主张,这种人是绅士。绅士不同于智慧者。他是智慧者的政治映像或政治模仿。绅士跟智慧者在这一点上是相同的:他们"俯视"许多被俗人高度称赞的事物,或者他们经历高贵和美丽的事物。他们不同于智慧者,因为他们对精确性有着高贵的鄙视,他们拒绝认识生命的这些方面,还因为他们为了做绅士,必须是富裕的。(*NRH*,页 141 – 143)

无论我们会如何把这些断言当作恰当的政治思想的表达,事实上施特劳斯对真正——也就是古典——意义上哲学的本性所阐述的更加宽泛的观点不能支持这些断言。并且就我所知,柏拉图和亚里士多德自己的任何一篇文章也不能支持这些断言。然而,这些观点却概括了施特劳斯据以进行现代性批评和对古典政治哲学实施尝试性复原的系统化政治阐述。

我自己的观点与此非常不同。我相信,对绅士统治的倡导表达了柏拉图 – 亚里士多德信念:在哲学或理论生活与政治或实践生活之间没有一种直接的联接。与施特劳斯如上论断相反,如他通常所说,哲学与政治之间不可解决的对立是哲学隐微式的主要原因之一。我们肯定会由施特劳斯自己的原则推出,没有什么政治著作真正是哲学的,除非它是显白的。在严格的意义上,政治哲学不是哲学而是修辞学,或者是一个高贵的谎言。修昔底德对哲学的沉默——这也被施特劳斯注意到,在我

看来是从柏拉图和亚里士多德引申出来的正确的政治推断。在企图保护哲学免受其从非哲学家那里理应获得的仇恨这一方面来看，也与讲精致的高贵谎言完全相符。

我们把关于趣味的偶然问题置于一边，若对当时当地的情况作一必要考虑，古典的政治德性以及关于农业贵族政体对所有时代的人类来说都拥有某种典范地位的主张，在理论上的正当性是什么呢？把贵族制度等同于对高贵的自然知觉，这[只不过]是用成问题的东西来解决问题。高贵概念依赖于这样的假设：少数和多数之间的严格区分不可改变，或者说，只有通过贵族自身的牺牲才可变。然而，这正是现代性的维护者们所反对的。施特劳斯企图缓和甚至掩盖这个事实，他总宣称现代性的建立者们降低了他们的规格，或者沉溺于有效性、功利性、快感、安逸等等，面古人则向往高贵，向往智慧者的生活。他从未足够倾听现代性的辩护，按照这种辩护，古典作家所谓的高贵根本就是卑贱(baseness)。按照同样的辩护，古典政治哲学在其实践后果上是卑贱的，因为它是懦弱的结果，或者由于谈论哲学的癫狂而否认勇气是一种哲学德性的结果。让我重复一遍，如果勇气不是一种哲学德性，是因为——与施特劳斯的显白教诲相反——在哲学与政治之间没有关联。

人们也可以说，由于兴起了无限扩展人的力量[或"权力"](power)的现代科学，勇气成为一种哲学德性。施特劳斯从现代科学的应用中完全、或多半推引出了消极的结论，他对现代性的批评就依赖于此。我永远也不否认，他手中拥有有力的历史证据。然而，我否定这种推论是恰当的，无论在哲学上还是政治上。但这并未发展出一种对现代性的辩护。我们主要关注施特劳斯的教诲。我们会发现，按照施特劳斯，在其所有形式中的现

代思想都是由进步观念决定的(*WPP*,页 76),它起源于英国(霍布斯和培根:权力意志和技术)(*WPP*,页 172),因而从一开始就植根于启蒙(*NRH*,页 198)。施特劳斯的现代性批评因而是对启蒙的批评,类似于尼采,但也典型地属于"后现代主义"这个已经广为使用的名字。施特劳斯也分享了具有尼采特性的模糊性,他眼中的哲学摇摆在作为无法满足之爱欲的纯粹理论静观与极端非理性的意志行为之间。我认为,施特劳斯与尼采的基本差异是:尼采拒绝理论真理而倾向于艺术,施特劳斯拒绝理论真理而倾向于审慎。尼采就像施特劳斯一样,捍卫古典的贵族知觉。但施特劳斯把这种知觉跟理论与实践的一种不稳定的混合相关联,尼采把它与生产相关联。

施特劳斯对诗歌的相对低估,以及他的隐微实践,颇让人想起现代性的创立者,特别是培根。[①] 作为一个后现代者,或者作为尼采与海德格尔的后继者,施特劳斯根本上既不是把现代科学理解为理论也不是把它理解为实践,而是 praxis["实践"],同时也因而是诗歌。他对古典政治哲学的显白式复原因而最好理解为使哲学区别于诗歌的尝试,不幸的是,由于缺乏一致的和使人信服的哲学观,这种尝试被严重地削弱了。最后,我们还要提出施特劳斯的修辞学在后现代的适应性问题。这是施特劳斯本人严肃对待的问题,我是从同他的私人通信中获知这一点的。不幸的是,他已经不能在这里继续这个对话了。

---

① 请考察《学术的进步》(*Advancement*),载 *SEH* 卷 6,页 290,在那里培根批评隐微式的现代应用;还有《新大西岛》(*New Atlantis*),载 SHE 卷 5,页 411,在那里,培根的乌托邦中的隐微式实践清楚表现出来。

本　斯

前科学世界与历史主义
——关于施特劳斯、海德格尔与胡塞尔的一些反思

徐英瑾　译　成官泯　校

本文涉及施特劳斯思想与海德格尔思想之间的一些基本差别。施特劳斯批判了那可以被视作为胡塞尔政治哲学进路的东西。通过审视施特劳斯的这一批判，我们将给出结论。施特劳斯对历史主义的直率批评，可以在其著作《自然权利与历史》中的"自然权利与历史进路"一章的其他地方找到。[①]我在这儿更感

① 最近所发表的一些针对那些明晰之论证而作出的上佳讨论，见《政治哲学导论：施特劳斯的十篇论文》(*An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit: Wayne state University Press, 1989)中 Hilail Gilden 写的"导论"，页Ⅶ－XXIV；Eugene F. Miller 的论文《施特劳斯：政治哲学的复兴》("Leo Strauss: The Recovery of Political Philosophy")——这篇论文收在由 Anthony de Crespigny 与 Kenneth Minogue 编辑的《当代政治哲学家》(*Contemporary Political Philosophers*, New York: Dodd Mead, 1975)一书中；Paul Norton 写的论文《施特劳斯对历史主义的批判》("Leo Strauss: His Critique of Historicism")，见于《现代》杂志(*Modern Age*)卷 25 第 1 号(1981 年春)页 143－154；Richard Kennington 的论文《施特劳斯的〈自然权利与历史〉》("Strauss's *Natural Right and History*")，见于《形而上学回顾》(*The Review of Metaphysics*)卷 XXXV，

兴趣的,是该批评负载且蕴涵于施特劳斯思想整体中的一些原则。

一

我们还是从一些基本的赞同与争执开始。胡塞尔、海德格尔与施特劳斯均赞成:如果我们对那些被源初、自然地给予人类经验的东西作出了方法性或系统化的拒斥的话,这种拒斥就构成了人类理解力的基础——这也就是说,现代科学对人的理解乃是不充分的。他们均赞同柏拉图与亚里士多德,认为科学与哲学必须始于前科学与前哲学的经验、始于日常经验的世界,或用胡塞尔的话说,始于"生活世界"。对于该世界进行精确描述与有条理的表达(articulation——译注:正文中的括号内的原文,若是英文,为译者给出,否则就是作者自加),乃哲学的头等要务之一。

柏拉图、亚里士多德、胡塞尔与施特劳斯均向这样一种可能性敞开:科学能揭示那支撑着日常经验世界的真实或理智世界。

胡塞尔跟随康德的路数,认为先验主体性支撑并构建了自然的经验世界与"客观的"科学世界二者。从这一观点看,客观性被理解为普遍的主体性,或被理解为主体际的、不可否认的一致赞同。若起建构作用的主体性被设想为被历史处境的独一性

(接前页)第1号(1981年9月)页57-86;Victor Gourevitch 的《自然权利与(自然权利与历史)中的基本替代方案》("The Problems of Natural Right and Fundamental Alternatives in *Natural Right and History*"),见由 Kenneth L. Deutsch 与 Walter Soffer 编《自由民主之危机:一种施特劳斯式的视点》(*The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, Albany: SUNY Press, 1987)校勘版,页30-33。

所规定,这一立场就变成了历史主义者的立场。一些人就以这样一种方式来刻画早年海德格尔与晚年胡塞尔的思想特征。如果科学仅仅是一种针对有限的历史时期才有效的世界观的一部分,这样一个问题就会油然而生:"客观性到底意味着什么?"

有人大概会这么说:对海德格尔来讲,古人与胡塞尔均正确地尝试从自然的、被给予的世界即生活世界出发;但在他们的描述中,他们全部没有成功抵达源初的被给予者、pragmata [事情]、抵达人类操心之基本对象。这一失败,用非海德格尔式的术语讲,乃在于他们均无法有条理地表达出那渗透在生活世界视点之中的宗教虔敬所具有的基础态度。海德格尔利用了一种基督教化的人类学,以资有条理地表达出人类生存的结构:依照良心、罪责及沉沦讨论道德的基础;历史即 Geschichte("历史"—— 译注)与被呈送的 Geschick("命运"—— 译注)相联系;思之诸对象"在哲学的终结处"将给出它们自身,或被给予了在充满感谢的领受中的运思。① "然而,昏暗地处在那些海德格尔所说过的所有事情之根基处的东西,那劝诱许多人都趋向审慎并乐于倾听的东西,就是那未被说出者:宗教动机。这种动机虽确实将自己与基督教信仰相分离了,但正是在其被独断地给出的未被约束的不确定状态中,仍然更多地诉诸那些虽不再信基督教、却还具有宗教信仰的人"。② 宗教情绪在或多或少还有一点可敬

---

① 请看《存在与时间》(*Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957)54—60节,特别是页 199 的注释 1;并参看《面向思的实事》(*Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969)页 80。

② Karl Löwith 写的《海德格尔:贫困时代之思者》(*Heidegger : Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1960)页 111。参看伽达默尔的〈宗教之维〉("Die religiöse Dimension"),见于《海德格尔之路》(*Heidegger's Wege*, Tübingen: Mohr, 1983)一书,页 140 - 151。

的学院化外衣("生存论分析")中呈现出来,却排除了可能会为这些情感提供根据的那些更不可敬的学院式神学预设。

施特劳斯常常强调说:古典哲学是在自然的、前科学的认识中为自己提供根据的。在某种意义上,他仍承认海德格尔是正确的。在其对前科学经验的说明中,古典哲学并未将对神圣者(the divine)的关涉呈现为通常处于前哲学视野之内的关涉,因为"对于古典哲学而言,对于神圣者的关涉已经成为与哲学同一的东西了"。然而:

> 哲学乃是一种从那"首先为我们而是的东西"(what is first for us)通向"那由其本性而是的东西"(what is by nature)的上溯。此种上溯要求"首先为我们而是的东西"尽可能充分地按照那种它先于该上溯而进入视野的方式而被理解……城邦源初地理解它自身的方式,[是]区别于古典政治哲学展现它的方式:神圣城邦(holy city)与自然城邦(natural city)截然不同……"首先为我们"而是的东西,并非对城邦之哲学理解,而是那种内在于前哲学的城邦之中的理解。依据这一理解,在对神圣者的日常理解中,城邦将其自身视为隶属、附庸于神圣者的东西;或者,城邦仰望着神圣者。①

---

① 《城邦与人》(*The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964)页 240 - 241。我曾经论证,亚里士多德对虔敬与宗教的处理,除了散见于《政治学》、《伦理学》、《修辞学》与《形而上学》中的一些评论以外,还可见于他对悲剧性怜悯与畏的讨论。参看〈亚里士多德的诗学〉("Aristotle's Poetics"),见 Joseph Cropsey 编《古人与今人:关于政治哲学传统的论文集——纪念施特劳斯》(*Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York: Basic Books, 1964)。但可能需要澄清的是,柏拉图的《法律篇》的头七卷,当豁免于这一批评。

二

施特劳斯经常指明,《尼各马科伦理学》一书缺乏对虔敬的任何专题化处理。他亦提到,该书对虔敬最突出的提及,仅仅出现在亚里士多德所发动的一场针对柏拉图式的善之理念所作的批判之前。这一章节颇具启发性。理念的引人者通过这样一番言论而被涉及到:这番言论使人回想起一项控告苏格拉底引入新神的源初指控。他说,批评这些人颇为困难,因为他们就是我们的朋友,他们亲近我们。但当真理与我们的朋友均亲近我们的时候,由于我们是哲学家,故对于我们来说,敬重真理甚于敬友乃更为虔敬。虔敬乃通过那种发生在对某人自己的爱与对真理的爱之间的冲突而进入视野。古典哲学从不被允许忽视虔敬:那种被指控引人新神的危险从来都未离场。有人也许会说,从古典哲学的立场看,宗教视点被忽视的危险乃微乎其微,因为哲学自己必定总会与一种或另一种公共宗教和平共处。若宗教冲动就植根于人类本性之中,下述这一点就不是偶然的了:现代哲学将宗教概念并入现代哲学自身的倾向,始于或紧随于那经由"启蒙"而发生的旨在免除天启宗教的哲学谋划。然而,对施特劳斯与古典哲学来说,自然视点的构成,本质上是通过这样一种张力来完成的:张力的一边是对虔敬的需求,另一边是对导向客观科学及哲学的东西的需求。在施特劳斯于《自然权利与历史》一书中说明如何从神学里发现自然时,这一点就以一种古典哲学的方式得到了展现(第三章)。正是在这段说明之前,施特劳斯写道:"为了将自然世界把握为一个彻底的前科学的或前哲学的世界,人们不得不回返到科学或

哲学首次出场背后……古典哲学关于其起源所提供的信息是足够的，尤其当该信息被关于《圣经》之基本前提的深思熟虑所补充时"。①

在传统学术所持有的或多或少有些守旧的明证原则考量下，那为传统学术造成巨大困难的乃如下情况：从古典哲学的观点看，这些事项不能被正常地谈论，至少不能被充分明晰地写出。我指的是施特劳斯对显白论(exotericism)的再发现。② 古典作家论证说，人类既是彻底个体化的，同时又是彻底社会化的。③ 为了在人类本性之中调解这种紧张关系，社会便总归是政治社会。为了能让社会至少在少量的自由中像样地生存下去，对规范的神圣化便不可或缺。为了能向诸个体提供足够的力量以使他们能够作出为克服极端的自私、挫败外部敌人而需要的牺牲，上述神圣化乃是必要的。这种神圣化——它们支持着维持社会的像样自由所需要的个人承诺——具有的是作为意见的认识地位。作为从意见到知识的一种攀爬，哲学却要求质疑所有意见，并将所有意见——甚至最好的意见——视为不充分的知识。因此，哲学明证与科学明证之准则，便倾向于通过将上述承诺的认识地位置于疑问之中来消解这些承诺。在哲学家的公共谈话中——当时就是其著述——哲学家弱化任何可能导向削弱人类体面及自由之源的东西。这不仅因为社会进化就其

---

① 这里的最后一点及其意义在 Hwa Yol Jung 对这些章节的讨论中看来被忽略了。请看《政治学回顾》(*Review of Politics*)卷 29 第 4 号(1967 年 10 月)页 506。

② 克莱恩与施特劳斯(剖白)(*A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss*)，见于《学院》(*The College*, St. John's of Annapolis)1970 年 4 月号页 506 。

③ 参看亚里士多德的《动物志》(*History of Animals*) Ⅰ.1, 487b 33—488a 13，以及由 Shlomo Pines 翻译的迈蒙尼德的《迷途指津》(*Guide of the Perplexed*, Chicago: University of Chicago Press, 1963) Ⅱ,40 章。

自身而言是善的，而且也因为：通常说来，没有一个缺乏少量自由与体面的社会可能会在其中隐忍或容纳哲学。[①] 于是，这一探寻着其哲学先师们的未被删减之意蕴——尤其那关涉"人类生存之基础结构"的东西——的严肃学生，一定就得求助于哲学先师们的哲学修辞所具有的微言大义。在《存在与时间》27 节与 35 节，海德格尔逼近了政治哲学的这些论题，[②] 但看上去他好像并未想透：这一点原来可能如何影响并修改所有前现代哲学的显现。

三

这样，古典政治哲学（按施特劳斯的观点，包括伦理学与政治学）便是哲学的这样一个分支：它致力于有条理地表达并理解前哲学与前科学的视点，并致力于协调构成该视点的诸种张力。海德格尔是否通过他对伦理学的拒斥（甚至可能蔑视）而错失了源初的 *pragmata* 的基本涵义？一个人能否在有条理地表达出人类生存的基本关涉时，既不去提出争议的问题，亦不去谈论下列问题：谁或哪类人当行统治？何种人生道路最佳？何为人类之完美，其种类乎，或其品阶（rank）次序？如下这一点是不是偶然的呢：为了理解海德格尔思想之政治意蕴，某人就一定得先求

① 这最后一点评论需要限定。请参看我的论文（先验性与含糊其词：关于莎士比亚的一些政治、神学、哲学的主题）（"Transcendence and Equivocation: Some Political, Theological, and Philosophic Themes in Shakespeare"），见 John Alvis 和 Thomas G. West 编《作为政治思考者的莎士比亚》（*Shakespeare as Political Thinker*, Durham: Carolina Academic Press, 1981）页 48—49。

② 特别是页 129 与 130。见接在上个段落之后的 27 节，页 130。在这儿，海德格尔相当于将人类描述为"本性上的政治动物"。

助于海德格尔在30年代所作出的那些令人难堪的公开声明吗？尽管与海德格尔有诸多分歧，施特劳斯仍将海德格尔对伦理学之拒斥视为其伟大性之标志。施特劳斯曾说过：海德格尔曾面对伦理学问题。伽达默尔则写道：海德格尔向我们提供了用以揭露下述幻相的哲学手段：

> 此幻相乃是：科学——无论以何种形式出现——可能永远能为关于"普遍实践"之决定负责……我们将下面的洞见归功于他的批判，此即：那种认识方式——它已蕴涵于亚里士多德对于柏拉图关于善之知识的批判之中——直到进入18世纪为止（即在失落其正统性之前），一直作为实践哲学（*philosophia practica*）统治着传统。现在，它可能被重新奠基。①

在《存在与时间》讨论良知的段落中（页286），即在"道德一般"之根基被放置的地方，海德格尔提供了这一"奠基"。一种有德之行为与一个有德之人间的区别（《尼各马科伦理学》Ⅱ.4，1105a 17ff.），或者更普遍的，一种特定种类之行为与成为一个特定种类之人之间的区别，被发展成了俗劣的良知与生存化或本真化的良知之间的区别：一个关涉的是对一个人的善行与恶行的计算；与之相应，另一个严肃的关涉所涉及的，乃是一个人究竟是什么，以及他是否能够最终成为他所能是的。

---

① 《短篇集Ⅲ》（*Kleine Schriften* Ⅲ，Tubingen：Mohr，1972）页200；亦参看卷Ⅰ页84—85；以及《真理与方法》（*Wahrheit und Methode*）第二部分，Ⅱ．2．b。一个翻译更自由一点的译本可以在由David E．Linge及编《哲学诠释学》（*Philosophical Hermeneutics*，Berkeley：University of California Press，1976）中找到。

"基础生存论"图式之三重性[①] ——(1)现身情态(Disposition)[②]、(2)领会(Understanding)及(3)话语(Discourse)——被用以揭露那"需要有良知"的人(即本真良知的人)的决心。决心由下述环节构成:(1)焦虑;(2)对某人如何没有成为其所可能是的样子的领会即罪责;(3)无言之话语或一种召唤:该召唤将某人从那种从来都不可被完全摆脱的公众闲谈中唤入某人自身,唤入某人未被履行的当下性与"实际的"种种可能性之中。下决心即"已然投入行动之中"。海德格尔预料(这种预料确然正当),决心可能被理解为"一种与理论能力相对照的实践能力所具有的特殊行为方式"。

海德格尔论证,决心乃操心(care)的本真性,操心则被说成如此原始的东西,以至于它先于任何理论与实践之间的区分。对某人将是何种人的关涉,先在于对某种人生(而不是另一种)的选择。在这儿,重点看上去是加在能产生效果的原因上的,是加在正驱动着那种关涉的情绪化现身情态上的,而不是加在对那些可能将这种关涉塑造成导向某一幸福状态的最终原因的理性思虑上。若这种选择合理,或"在存在论上充分",就应当基于对某人的自然能力或多或少的精确估计。幸运的是,或天意如此,自然通常这样在这些事项上帮上忙:它造就了为更多的欢愉而更适合于某人的东西。一种对欢愉、爱与欲望更充分的讨论甚至可能比对彻底的焦虑的讨论更富有建设性。在此语境中,

---

① 《存在与时间》部分Ⅰ,Ⅴ. A;29—34节。

② 德文 *Befindlichkeit*,即"某人在其中可能被找到的状态"("state in which one may be found")。此词不应当被翻译为"心灵状态"("state-of-mind")—— 如 Macquarrie 与 Robinson 所做的那样。在这儿,重点与其说是加在心灵上的,还不如说是加在情绪上的。

海德格尔持续谈论"本己的能在"("ownmost potentiality-for-being"/德语 Seinkönnen——译者:这里的德语是作者自己标注的)。他要避免向那种对自然的指涉所可能需要的理论视点让步。一种可能性能不能在不被涉及其大限或终结的情况下变得可理解呢?这使得人们想起了被频繁指向康德的抱怨:海德格尔的说明太形式化;对那本来会充斥"能在"之讨论的生活方式及德行的说明,完全缺失。

对古典哲学来说,自然提供了一些可能性(potentialities),但对可能性的任何说明,都必须得包括一种对诸目的与德行的讨论——它们因后者才成为可能性。"由于发展之规律显身于每一自然之中,'自然'便可被用以描述下述对立组中的任一个:初始者(the initial)、早期者(the incipient)、源初者(the primitive)、素朴本色者(the native)、发展不完全者(the rudimentary),以及终结者(the terminal)、最终者(the final)、完成者(the accomplished)、完善者(the perfect)"。[①] 一份很关键的亚里士多德文本是在《尼各马科伦理学》Ⅱ.1,1103a 24~26 中被找到的。按字面上翻译便是:"因此,我们的德行既非出于自然(这里的"自然"亦可译为"本性"—— 译注),也非反乎自然生成,而是我们自然地接受了它们并通过习性使之完成(或完满)"。[②] 自然不仅提供了接受道德操行的能力,还提供了内含于这些德行的目

① Yves Simon 写的、由 Vukan Kuic 编的《自然法的传统:一个哲学家的反思》(*The Traditon of Natural Law: A Philosopher's Reflections*, New York: Fordham University Press, 1967)页 51—54。Simon 当然暗示了:"自然"可以用来描述包括所有对立面的整个发展。

② 【译按】请参看苗力田先生的修订版中译本,中国社会科学出版社 1999 年 8 月第 1 版页 28。为了强调"本性"与"自然"在外文中是同一个词,本文译者将苗译本译为"本性"的地方酌情改译成了"自然"。

的:通过其习性与律法,人们履行或误用那些能力。

实际上,在海德格尔对德行的替代品——"本真性"[①]、他的"决心"[②],以及最首要的东西:他对"沉沦"的描述,他对常人的肤浅、空虚及其闲聊的描述——之中,还是蕴涵着一种伦理姿态的。然而,在学理上,"我们一定要避免给予[沉沦]以任何存在状态上的(ontically)否定'评估'"。海德格尔的 *Eigentlichkeit*("本真性"——译注)就是那种现代自由概念(即自我立法)的后裔。后者作为一种伦理标准,与关于自然的、非目的论的科学相协调一致。

四

对古典哲学来说,德行之品阶次序与生活之不同方式,乃是与灵魂力量的品阶次序相联系的。对海德格尔来说,被指涉的能在所具有的界限与框架乃由某人的历史境遇所决定,但它们却不能被自然或任何"具体化"或"客体化"图式所设定。从古典心理学(尤其亚里士多德的心理学)的角度去解释海德格尔对人

---

① 在英语中,*Eigentlichkeit* 这个词的意义也许可以通过下面这个盎格鲁—萨克逊与日耳曼语言同源的词得到更清楚的传达:"某人的本己性"("ownliness")。英—德字典用德文词 *Echtheit*("真实性","genuineness")——而不是德文词 *Eigentlichkeit*——来翻译具有希腊词根的英文词"authenticity"。"本真的"("authentic"),在"真实的"(genuine)意义上轻微提升了 *eigentlich* 这个德文词的道德语气,即"真实的(truly)、实在的(really)、某人自己的"。

② 参看我的论文〈伦理学与政治学中的勇敢:对亚里士多德心理学的研究〉("Spiritedness in Ethics and Politics: A Study in Aristotelian Psychology"),见《阐释》(*Interpretation: A Journal of Political Philosophy*)1984 年 5 月及 9 月号,页 335—348。Chaninah Maschler 已经注意到:海德格尔所说的下了决心的人(resolute man),看来已达到了亚里士多德所说的 *spoudaios*,即严肃、热忱、非常优异的人。

类生存的描述，仍然颇有助益——尽管海德格尔业已在这一道路上设置了一些学理障碍。正如伽达默尔已经提及的，除了亚里士多德对一种有德之行为与一个有德之人的区分外，他关于*Phronesis*（【译按】希腊语"明智"，也有译为"实践智慧"的）的学说亦对海德格尔对良知之描述具有重要意义。前者将有德行为之纯然表现与行德的那类人的存在相区别，即区别于：(1)世故地行德；(2)依据蓄意之选择行德；(3)从一固定不变的性情出发去行动。[①] 就后者而言，关于 Phronesis（在亚里士多德那儿，此词之基本涵义在"基本的审慎"与"实践智慧"之间游动）之学说是将"纯然"客观化、不偏不倚的认知区分于一种特定种类的人所具有的认知形式——用伽达默尔的话说，这里提到的后一种认识是"在具体的生存境遇之中的"。同样的一些事实被施特劳斯以另一种方式照看着：他喜欢引用托马斯·阿奎那的言论：除 Phronesis 以外，智性德行（intellectual virtue）并不预设道德德行（moral virtue）。Phronesis——智性德行是通过它来选择导向德行之手段的——预设了一个倾向并习惯于需要善的终极目的（virtuous ends）的人。

由于灵魂之不同力量在每一特殊事例中都属于一个单个人，这些力量便形成了某种统一体。哲学心理学家辨析这些"部分"或力量，处理这些力量间的关系，并试图规定这些力量中哪一个应当统治这个统一体，并成为整体的特征。当亚里士多德在《形而上学》开头说所有人出于本性都企望去认知时，他知晓这一点：当大多数人企望去认知时，他们亦是得陇望蜀的。在

① 若在次序上颠倒这三重区分，便构成了海德格尔基础生存论图式的源泉。参看该文注 12 的注文。

《尼各马科伦理学》末尾，亚里士多德呈报说，大多数人的生活都出于激情。正如柏拉图的《理想国》极富戏剧性地展示的那样，人们依据统治他们灵魂的力量而被区分开来。对柏拉图与亚里士多德来说，最好的人就是理智或知性在他们的灵魂中行统治的人。在实践行为中的与理性相系的运动力量乃是欲望。依据其下属部分与理性之远近关系的排序，它们被进一步划为三个"部分"：欲图（epithumia），它用以追逐欢愉；勇敢（thymos），它是那些主要导向对于某人自身之关切的那些感受（尤其畏惧、希望、恼怒及爱）所具有的源泉；以及愿望或需要（boulesis），它瞄向明显的善。许多因素都协力指示我们：对海德格尔来说，勇敢乃居于统治地位的力量。"我性"（mineness）、"本己性"（ownness）以及焦虑，一种被彻底化了的畏，都被加以强调。若决心进达了任何一种亚里士多德式的德行，它看上去就是勇气了，即那种锤炼勇敢的德行。进一步说，"Dasein（"此在"——译注）自身之在是作为操心而变得可见的"（《存在与时间》，页 57）。[①] 正如海德格尔所期望的那样，植根于一种亚里士多德式的视点，这一讨论与他关于 Zuhandenheit（上手状态）的学说整体，均引导我们作出了

① 亚里士多德提出，对研究人类本质来说，规定什么自然能力是惟独人类所具有的（与其他动物相比）十分重要。其他动物中的很多种都有充裕的勇敢精神，但它们中的任何一种都不具有智性直观，即 nous（一般音译为"努斯"——译注）。对这种能力的占有，被说成真正理论的可能性的根据、人类特殊性最重要的根据、以及向事物如其所是的样子的存在进行敞开的一种特殊可能性——如果这是一种可能性的话。

对 nous 的可能性拒斥（这种拒斥特别由康德完成），以及对 nous 的现代替代品（如先验主体性），难道就比 nous 更无可挑剔吗？人类的思考方式——甚至在哲学与科学中的思考方式——本质上真的就有别于其他动物之认知吗？若果如此，说明这一点的最佳方式为何？参看在本文注 17 提到的我的论文（伦理学与政治学中的勇敢）（见该文所在杂志的页 339 注 16，特别得注意注 15）。

这样一个结论:对海德格尔来说,人类之生存源初地便是实践的生存。①

在柏拉图《法律篇》中(731e ~ 732a),勇敢问题已经被雅典的陌生人古典式地陈述过了:"事实上,每一个罪孽(sin)的原因,每一次总是通过对自己的溺爱而降临到每一个人身上的。因为行爱之人被其所爱者弄得盲目,以至于产生了这样的情况:如果他相信,他在真理面前必定总要尊敬属于他自己的东西的话,他就无法正确判识正义、善与高贵的事物"。我们的特殊性(particularity),我们 *Dasein* 的后果,即那种为了自爱而牺牲真理的倾向,指明的是作为实践生活(尤其政治生活)之不可或缺的一种特性的节制(moderation)。正如我们已经提出的那样,海德格尔尤其欣赏《尼各马科伦理学》所作出的诸种心理学区分。不过,正如他对勇敢的无节制的提升所提示的那样,他可

① 这并不是想否认勇敢及其关切(care)在理论中的作用。哲学意味着对不变的真理的爱与关切。在知识变成某人自己的知识之前,知识还不是知识。然而,问题却是:灵魂的哪一种力量是统治灵魂的?亚里士多德对哲学虔敬的评论暗示了这么一点:理智行统治,这样哲学家就能为了对发现真理的关切而牺牲对一些更为普通的"源初"对象的关切。对亚里士多德来说,通常词义上的勇敢是被一些我们自己所拥有、却以某种方式遭受危险的对象唤起的——这些对象也许能通过某种方式得到我们自己的保护。但这只能被施与一些特殊对象,尤其实践对象。对亚里士多德来说,理论的终极对象不能遭受危险。在实践中,勇敢的对象通常以某种方式排它独一。若某人将它与其他的人分享,他不会因此失掉真理的任何一个部分。

另外,对理论的"关切"并不是通常词义上的关切。在这儿,遭受到危险的对象是关切者自己的灵魂或存在,是他或她对丢失所有的善与理解的最大部分可能性的关切。在这儿,关切旋绕着终有一死的存在者与长存不朽的真理之间的关系。亚里士多德对哲学智慧的说明与海德格尔对本真良知的说明有一些共通根据。这一说明需要被对愉悦——尤其"纯粹的"或哲学的愉悦——的说明所补充。但这种类型的说明由亚里士多德而不是海德格尔提供。参看伽达默尔的论文《宗教之维》,页144注3(此论文出处见本文注3——译注)。

能并不会同样欣赏对德行的实质性处理，比如亚里士多德对种种灵魂小缺憾（defects small-souledness），对那些缺乏自重者的怯懦状态——这种缺乏使得他们无法享受原可享受的德行（virtuous deeds），尤其温顺（*aorgesia*）——的出色描述方式。亚里士多德是在讨论高尚、好脾气与耐心的语境中处理温顺的。

五

我们已经论证过，施特劳斯与古典哲学均领悟到：自然的或前科学、前哲学的视点，在其核心处是被这样一种张力构建起来的：这种张力的一边是对虔敬的需求，另一边则是对一种导向哲学与科学的非个人的自然的预见。[①] 正如他所理解的，政治哲学有条理地表达出了这种基本的张力。这种表达不仅仅通过政治哲学对伦理学与政治学的直率问题的研究来进行，而且也通过其对下列问题的研究来进行：哲学的起源、诗人与哲人之争、关于哲学作为一种生活方式的可能性问题，还有启示宗教之原则。按照施特劳斯的观点，这种张力在“自然”这一词的两重涵义上都是自然的（页 173），而这个词本身就包涵了“健康的”一义。经由这一点，我们便能开始理解施特劳斯的下述评论：圣经启示与科学、哲学之间的互相不可辩驳性，可能是西方文明生命

① 参看我的论文〈理性化的兽性—政治性动物：人类言语与政治之本性与约定〉（"Ratitional Animal-Political Animal：Nature and Convention in Human Speech and Politics"），见《纪念克莱恩文集》（*Essays in honor of Jacob Klein*，Annapolis：St. John's College Press，1976）页 31—32。当然，“前哲学的”，并不意味着缺乏可以导向哲学的东西。比如可参看《申命记》4：19—20；以及《创世记》18：11—15。

力的秘密。[①] 施特劳斯论证中的消极面与可供批评的一面，乃是他下述这番一扫无遗的、一丝不苟的表示（特别在《自然权利与历史》中）：历史主义并非植根于一种对人类生存的无偏见分析，而是植根于一种对人类生存的解释模式，它最终乃源于一些成问题的原则与现代政治哲学的危机。[②]

一方面使海德格尔，另一方面使克莱恩（Klein）与施特劳斯将这些道路照亮的一个重要的共通理由乃是：他们均相信，那种在现代科学及其"对自然之征服"的基础上理解人类生存的企图已经失败。但对该失败的说明，他们都各有一套讲法。海德格尔的重点放在现代科学与古典哲学之间的连续性上，尽管他对它们之间的差异并不缺乏深刻理解。说得粗糙一些，古典哲学必须为现代哲学造就的东西负责。施特劳斯与克莱恩强调的则是古典哲学与现代科学之间的差异。前面所说的那种失败，被归结为现代哲学与古典哲学的断裂。[③]

施特劳斯与海德格尔均面对发现找到"自然洞穴"（natural cave）之方法的困难问题。此"自然洞穴"即这样一个前科学的

---

① 请参看〈神学与哲学的相互影响〉（"The Mutual Influence of Theology and Philosophy"），见于《哲学独立期刊》（*The Independent Journal of Philosophy*）1979 年 3 月号，页 111—118。

② 这一表示包括一些关于马基雅维利、霍布斯与卢梭的发现——这些发现证明比历史主义自身更为有趣，也更为重要。

③ 请参看海德格尔写的《对于事物的追问》（*Die Frage nach dem Ding*，Tübingen：Niemeyer，1962）B.I.5，特别是："Das Wesen des mathematischen Entwurfs...，"意即"数学方案之本质……"；以及克莱恩写的论文〈关于古代与现代的概念化之间的差异〉（"On the Difference between Ancient and Modern Conceptualization"），见于《希腊数学思想与代数之起源》（*Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*，Cambridge：MIT Press，1968）页 177（若先读一下页 3—9，则更好。若可能，读一下 6—8 章）。亦请参看施特劳斯的〈政治哲学与历史〉（"Political Philosophy and History"），见《何为政治哲学》（*What Is Political Philosophy*，Glencoe，Ill.：Free Press，1952）。

经验世界——它处于一个其日常工作与谈话均为科学所渗透的技术社会中。海德格尔的方法是"拆构"(deconstruction)导向此困难的传统,并提出要揭露那为所有传统提供支撑的原始存在论或生存论理由——此即生存论分析。对施特劳斯来说,要在洞穴下走出空洞陷阱(即现代思想所宣称的已经超出一切早前思想的断言),首先就得需要一种对古典哲学的再发现:对古典哲学,伟大的现代学者反对之并拒斥之,但恰恰通过这种拒斥,他们自己的理解却得到了预设。①

六

我们已经以不同的方式讨论过涉及的基本张力。在古典哲学的著作中最突出的方式,采取的乃是区分理论与实践的形式。施特劳斯赞成克莱恩提出它的方式:

> 在古希腊语词 episteme 中,"认知"与"知识"的生活首次被识别为一种终极的人类可能性。此种可能性使得人们能够忽略他们可能去另外追求的所有目标,并将他们自己投入到对彻底的自由与闲暇的沉思冥想之中。而且,他们正是在此种活动中觅到他们的幸福。这种可能性与日常生活所施加的束缚相对照。在这儿,科学处在非科学态度的一个源初且直接的对立面中——这种非科学态度恰恰就是科学之根,在这种态

① 请特别参看施特劳斯的《迫害与写作艺术》(*Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1952)的页 118—119。

> 度中，科学认出了自己的根系。为了试图能将自己提升到超越这一非科学态度的地步，科学便让这些被给定的基础保持原样。因此，学会从这一立场，即从其"自然的"根基出发去照看希腊科学，不仅可能而且必要。就其总体而言，希腊科学再现出了那些"自然的"认识的整个复合体。这些认识寓含于这样一种前科学的活动之中：它活动在意见领域内，并由一种前概念的对世界的领会所支撑。①

然而，人类认知之整体，既包括理论亦包括实践。若此整体乃一个各种力量竞相逐鹿的等级森严的整体的话，其主要组成部分中的哪一个又应当具有规定整体之特性的权威呢？看上去，这种排列好像应当反映那些构成认知对象之整体的诸部分的品阶次序。控扼诸事物整体之原则的特性又是什么呢？我相信，这一点正隐藏在施特劳斯结束《城邦与人》这部书的令人称异的方式背后。他这样结尾："与哲学同时代（尽管哲学未时常宣示出它）的非常重要的问题乃是 quid sit deus［什么是神］"。

何为上帝？它是不是正义所具有的爱与关怀的上帝（对于它来说，正直的行动是不可或缺的一件事情）？或者，它是在理智上自足的非人格化的理智？是人类所具有的、将事物理解为它们所是的样子的模型与根据？

---

① 克莱恩，〈关于古代与现代的概念化之间的差异〉，页 118—119。参看 Judah Halevi 写的 *Kitab Al Khazari*，I .63，以及《创世记》9：27。

七

在某种最起码的层次上，海德格尔立场的政治意向在施特劳斯看来并不难察觉。决心在不澄清其目的的情况下被抬高。所有先验的即超历史的（transhistorical）伦理原则与政治原则——它们能够支持或导致节制，并能够支持或导致一种针对某人本己之历史境遇所具有的给定目标的批判立场——统统被贬损了。这是与民族社会主义的一种精神共鸣。这种共鸣使得（尽管只是暂时的）海德格尔没有看见：使英雄主义堕落与败坏的，正是希特勒的冷酷无情。

然而，海德格尔思想的实践癖好却在另一层次上，即在最高可能性的层次上——进入了政治层面。震惊于正在逼近的一种在这个星球上所实现的精神统一——这种统一处于人类空洞的、计算技术思想所具有的最低级别上，并且由西方技术胜利造就——海德格尔试图为这样一种根据作准备：东方与西方若要在对话中彼此遭遇，就需要这种也许是共通的并且更为深刻的根据。海德格尔试图去准备的根据，乃是去使得参与对话的每一方在通过彼此与对方相联而锻造被强加给我们的统一人性的同时，还能够保持住归属于它们自己的具有高贵深刻性的东西。但统一人性由何者施加于我们？历史？命运？诸神？这看上去像海德格尔回应尼采的下述号召的方式：未来的哲人—诗人（philosopher－poets）当自己去准备行星的运行法则。

在海德格尔的思想中，我们已指涉过的那种基本张力看来已经被消解了。在全世界范围内的技术胜利与哲学终结中，理论达到了顶峰。对人类的生存来说，理论看上去并不像一种可

供选择的同时代的东西(coeval)。在哲学终结处,运思之任务乃是:将最终衍生于《圣经》(作为在我们之中的东方)的我们西方思想推向深入,但却要同时摆脱那些可能阻止它们像行星般游荡的教条化的基础构件。①

施特劳斯对胡塞尔治政治哲学进路的批评,更直接将我们带回了我们的主要议题:科学在一种与之对立的非科学态度中的植根——"这种非科学的态度是科学的土壤,而且在其中科学地认出了自己的根系"。

胡塞尔于 1911 年出版的《哲学作为严格的科学》一书②以这样的语句开头:"自最源初的开端起,哲学便提出了成为严格科学的要求。这种科学可以满足最高的理论要求,并且在伦理与宗教方面可以使一种受纯粹理性规范支配的生活成为可能"。③

海德格尔看上去消解了这种基本张力中的一个要素,胡塞尔则消解了另一个。施特劳斯提出,胡塞尔并未在 1911 年想透:一种成功的、一心一意的哲学追求可能会带来怎样的效果。若科学精神日渐控扼实践生活、宗教与政治,又可能会发生什么事情?胡塞尔未曾考虑过科学主义成功会对大多数人所赖以生活的教条所产生的可能相反的效果;他亦未曾考虑过这些反应

---

① 尽管海德格尔坚持说他正在从事的事情不能被唤作哲学,但他的质疑却是无畏的,亦使得存在问题重新活力焕发。所有诸如此类的事情都使我们难以将他不视为处于(西方)哲学传统之中,并属于这一传统。

② 由 Quentin Lauer 翻译,并附有〈哲学与欧洲人的危机〉("Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy"),即"维也纳演讲"。见于《现象学与哲学危机》(*Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York: Harper & Row, 1965)。(请参看该书倪梁康中译本,商务 1999 年 1 月第 1 版页 1——译注)

③ 施特劳斯的〈作为严格科学的哲学与政治哲学〉("Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy"),见于《阐释》1971 年夏页 1—9。

对作为严格科学的哲学自身会产生怎样的影响。一系列彼此不同的相互对立的教条与相互争斗的信仰都会被唤起。举例来说,若作为严格科学的哲学呈现为对理性的一种垄断,并(通过将传统置于疑问之中)而被设想为对人生有益,也许一种可能是反理性的世界观就会被唤起。它可能会采取一种无教养的反理性主义(antirationalism),即法西斯主义的形式。或者,很可能当科学主义已充分地削弱传统之时,一种甚或在某种理性名义下进行的革命会将一种单一世界观强加于社会的所有成员,并不再容忍开放的对严格科学的哲学探求——当然,精确的技术领域除外。其统治形式也许会被称为伪理性主义(pseudorationalism)即共产主义。[①] 胡塞尔尽管已经深刻领会到:科学理解依附于自然的理解,但他仍明显忽视了科学理解所具有的一些本质特征。

施特劳斯提出,不迟于 1935 年,一些事件曾经驱动胡塞尔去扩展这些反思。在《维也纳演讲》中,他写道:

> 那些因循守旧地满足于[宗教]传统的人,与哲学人(philosophic human beings)所组成的圈子将会彼此争斗。这种争斗确然会在政治领域内发生。在哲学的开端处,迫害便已落户。朝向[哲学]观念而活的人乃是不合法的。并且观念要比所有的经验力量还要强大。

① 请参看我写的论文(关于自由的与不自由的政治学的思辨)(Speculations on Liberal and Illiberal Politics),见《政治学回顾》1978 年 4 月号页 231 以下,特别是注 13。请按照下面的次序考虑一下俄罗斯的这种预备性发展:屠格涅夫的《父与子》与《处女地》(受到挫折的民粹主义转向了恐怖主义)、陀思妥耶夫斯基的《被占有的》(*The Possessed*)、赫尔岑的《回忆录》——尤其他对大学时代的描述。

施特劳斯评注道:"为了清楚看见作为严格科学之哲学与通向它的替代品之间的关系,某人就一定得照看这两个对手之间的政治冲突,即照看该冲突的本质特征"。[①] 通过将这种冲突称为一种基本张力,我们指出:我们在一实践的平面上相对和平地共处的信念既可能,亦值得向往——尤其当争斗双方的 *raison d'être*(存在的理由——译注)均受到那些否认超历史目标之可能性的强大对手之攻击时。于是,对哲学与科学来说,遗忘宗教并遗忘它们在其中找到自己根系的传统土壤,既不安全,在理论上亦不够严格。与哲学及科学最为气味相投的家园——我们可能唤其为理性的自由主义——看来的确需要学会尊敬乃至保护那片土壤了。

① 施特劳斯:〈哲学作为严格科学〉(Philosophy as Rigorous Science),页 9 注 28。

沙　尔

治国之才的宽容度
——施特劳斯论圣托马斯

徐卫翔　译

> 一部像孟德斯鸠《论法的精神》这样的书会被误解，如果有人无视这样一个事实：它是直接反对托马斯的自然正当说的。孟德斯鸠试图为治国之才重新获得一个宽容度——它曾被认为受托马斯主义学说约束。
>
> ——施特劳斯（*NRH* 1953，页 164）

施特劳斯经常谈论耶路撒冷与雅典。[①] 他从未在同样的语境中谈论罗马，从来不是耶路撒冷、雅典、罗马。在他看来，仅仅两座城——而非三座——之间的动态张力滋养西方文明。正是这一在理论上无法解决的耶路撒冷与雅典之间的张力，才使这

① 施特劳斯，〈耶路撒冷与雅典：一些初步反思〉，《评论》（*Commentary*）43（1967）：43－57。

一文化独一无二。西方文明矗立于理性与启示之间。施特劳斯认作自明的乃是:这一张力——最早出现于虔诚的犹太人与哲学家柏拉图和亚里士多德相遇——不能在理智上加以调和,然而,仍然是其文化活力之源泉。

于是,这一立场所蕴含的乃是:要想拯救这一文明——普遍的文明,施特劳斯在《城邦与人》中说得好(*CM* 1964,页 3)——必须回到耶路撒冷与雅典的原初反差。这两座城之间进路的差异,当难容第三方掺杂——这第三方或许会保留双方共有的不足,因而也就是它们的相容性。施特劳斯常以其沉默而雄辩。施特劳斯毕生反对以相对主义前设为特色的现代性。这种相对主义现代性有其——在施特劳斯看来是悖谬的——中世纪根源,因为中世纪理论声称——在他看来是错的——更高的张力可得到协调缓和。这一解决的可能性就是施特劳斯写下孟德斯鸠"在精神上离古典比离托马斯更近"时所反对的(*NRH*,页 164)。

近来有人提出,施特劳斯也许是个隐秘的无神论者或不可知论者。当然,每一种人都被怀疑为无神论,从苏格拉底本人到早期基督徒。尼采甚至提出,上帝事实上已在我们所有人(信徒还是现代人都一样)心中死了。相反,在施特劳斯的事例中,弗丁神父(Father Fortin)则以圣托马斯的名义论辩道,施特劳斯无非坚持了与以天使博士(Angelic Doctor)为代表的同样严格的逻辑。

德卢莉[Shadia B. Drury,《施特劳斯的政治理念》(*The Political Idea of Leo Strauss*)]反对施特劳斯将哲学描述为《创世记》中所谓善恶知识的体现,而她并不安

> 于强调信仰肯定之全然超理性的观点……要是草略地回答的话，至少我们可以说……施特劳斯的观点近于（如果不是等同于）从托马斯·阿奎那开始的许多正统神学家，他们坚持道，仅凭人类理性不能建立神圣启示之可能性，更不用说其真理。托马斯无非会说，自然理性的最高成就，不是要证明神圣启示可能（提出这一论点无异于暗中拒绝启示的超自然性），而是要证明，那些基于理性而反对它的论据，绝不是我们必须同意的。[①]

于是理性就必须守护信仰的神秘。因而精神[灵]——哪怕善的精神[灵]，也必须由唯一的工具来检验（我们必须用这工具、用理性来检验它们）。但理性自身并不是神或绝对者——虽然建立在矛盾律的基础上，而只是一件工具，借由它我们来探究诸如神和绝对者是否可能。然而，正是施特劳斯第一个承认，基督教神学生合法地需要（因为基督教信仰的本性，它包含教义而不仅仅是律法）研究哲学，穆斯林或犹太教士则不需要以这样的方式去学习哲学（*PAW* 1973，页 19）。“没有任何东西更具启发性”，施特劳斯以最具启发性的观察写道：

> 较之两部最具代表性著作之开头的差异。托马斯伟大的《大全》（*Summa*）第一条所探讨的问题是，除了哲学学科，在哲学学科之外是否还必须要有神学：托马

① 弗丁（Ernest Fortin），“字里行间：施特劳斯是真理的隐秘敌人吗？”（Between Lines: Was Leo Strauss a Secret Enemy of Truth?），*Crisis* 7（1989 年 12 月）：25。

> 斯在哲学的法庭上为神学辩护。反之，迈蒙尼德的《迷途指津》(*Guide*)却特别奉献给律法学……①

在某种意义上，正如施特劳斯隐隐地所承认的，圣托马斯也是哲学家，他把神学带到哲学的法庭，具有讽刺意味的是，穆斯林和犹太人意义上的律法却不能走上同一个法庭。然而，看起来，神学所能刺激哲学去思考的东西中，没有任何一件作为哲学是正当的，因为其启示中的刺激来源。当哲学证明启示中的某物并不"与理性相矛盾"(托马斯主义式的命题)，在施特劳斯看来，哲学从这一运用中所学到的便不是"哲学"。何以不是，并不很清楚，当然，除非启示并非必须要由理性来考虑的东西——哪怕当它在其自身的领域受到挑战。施特劳斯的立场需要支持而非取消对启示的考虑。

在古典时代，当城邦杀死哲学家，哲学——至少柏拉图眼中的哲学——就躲进了学院(学园)。现代的学院看起来有时更不好客。我自己就曾主张，在现代学院(至少在政治哲学)中，施特劳斯(还有沃格林[Eric Voegelin])，就是为何有关理性和启示的问题必须再一次在那常常屈服于意识形态的论坛被严肃对待的头一个理由。② 毫无疑问，施特劳斯对待这一理性与启示的问题，比现代学院更严肃。这一关注仅仅证实了施特劳斯的追随

---

① 施特劳斯，"如何着手研究中世纪哲学?"(How to Begin to Study Medieval Philosophy)，载 *RCPR*，页 222。

② 沙尔，"启示、理性以及政治学：天主教方面对施特劳斯的思考"(Revelation, Reason, and Politics: Catholic Reflection on Strauss)，载 *Gregorianum* 62(1981)：#2，349－366；#3，467－498；《理性、启示及政治哲学的基础》(*Reason, Revelatoin, and the Foundations of Political Philosophy*)(Louisiana State University Press, 1987)。

者如布卢姆(Allan Bloom)对当代大学可悲境况的指控,在当代大学,施特劳斯关注的这样一些终极问题从没有被真的提出过。[①]现代大学并没有杀死古典哲学家们,只是不让其学生知道他们。

施特劳斯中间的名字——如果可以表达的话——差不多指的是"审慎"(caution)。他以近乎他在大思想家的事例中所发现的隐秘风格来写作,大思想家们因对压制和公共意见的恐惧而隐藏其真实思想。[②] 显然必须哄骗、诱引或魅惑学术人和政治家与最高事物相遇。如果说有什么地方这种审慎最为彰显,那就是(由于学术界与之作对的敌意),施特劳斯勉强将启示(至少犹太启示)全然排除出哪怕哲学家也必须考虑的事物之列。[③]

哲学声称是对全体之明晰知识的追询,因此——a priori(自明的是)——为了全体的利益而排除启示的主张,将是排除未经这一学科(哲学自身,它声称是面对一切存在者[all that is]的)检验的知识。然而,悖谬的是——正如我将指出的——施特劳斯对犹太启示可信性的主张,很奇怪地是哲学式的,甚至可能是隐秘的托马斯主义式的。在施特劳斯看来,人们不能既是哲学家又是神学家。人们只能选定这一行或那一行。人们不能从哲学上升到神学,相反,两个领域都被圈在其自身的世界中,而又知道另一世界。托马斯主义的概念——启示中的许多立场,诸

① 布卢姆,《走向封闭的美国精神》(*The Closing of the American Mind*)(Simon & Schuster, 1987)。

② 施特劳斯,《迫害与写作艺术》(Persecution and the Art of Writing),载《迫害》(*Persecution*),页 22 - 37。

③ 见潘格尔,"神学 - 政治问题",见其为 SPPP 所撰写的导论,页 18 - 23。

如上帝存在的证明，首先是哲学的立场（于是在理性和启示之间就有连接的基础）——在施特劳斯那里得不到什么同情。[①]

施特劳斯这样谈论"神学与哲学的相互影响"——一方不能就其自身的原则排除或包容另一方。[②] 像圣托马斯一样，施特劳斯也不是阿维罗伊主义者（Averroist）——或者持"双重真理观"，一种理性真理、一种启示真理，两者相互为真又相互矛盾。如若这是可能的，将会有两个世界而不是一个。然而，于圣托马斯，恩典建立在自然上，这意味着启示与理性有些关系。在讨论宗教时，有些作者无疑会说，启示的本性就其本身而言就是"非理智的"（unreasonable）。"宗教"据说是学不了哲学的寻常大众心灵中理性的替代品。于是宗教就有其政治而非哲学的起源。其目的不是崇拜上帝，而是间接控制大众。

然而，一种"非理智的"启示——至少对圣托马斯而言——就根本不是一种"启示"，哪怕上帝的许多道路不是我们的道路。对于圣托马斯，哲学家存在着，且合法地存在着——不是与寻常大众及其宗教相对立，而是要表明，哪怕信仰的可理解性也事实上在理性中可由理智辩护。换言之，哲学家有作为哲学家的确切位置，而不是光作为政客。人类理智不是上帝的理智，然而两者又都是"理智"。可是，对于施特劳斯，在这同一大厦或任何相互澄清中并没有启示与理性间任何建设性关系。有的只是两座攻不破的堡垒。如果说启示有任何有效性，它将只是证实而非

---

① 见麦金尼（Ralph McInerny），《圣托马斯·阿奎那》（*St. Thomas Aquinas*）（University of Notre Dame Press：1982），页157－158；沙尔："亚里士多德论友谊"（Aristotle on Friendship），*The Classical Bulletin* 65（1989）：83－88。

② 施特劳斯，"论神学与哲学的相互影响"，*Independent Journal of Philosophy*（维也纳）3（1979）：111－118。

挫败和刺激哲学家的工作。如果启示中有什么东西与哲学家相一致,哲学家或许会高兴,但却不能因为启示命题对其自身思想的影响而哄骗或刺激他成为更好的哲学家。从这种[启示与理性的]相遇中不可能产生任何哲学上"新的"或更真实的东西,或者就算能产生,哲学家也不会承认其为真理。

施特劳斯自己的确选择了成为一个哲学家——在其哲学必须摆脱任何神学之糟糕影响的意义上,哪怕这影响于拉比和教士是何等合法。所谓人们可以因为启示而成为地道哲学家(philosopher *qua* philosopher)的观念,显然与他不相容。施特劳斯的确没有因为圣托马斯是个神学家就把他看作"更好的"哲学家,圣托马斯本人被人问及时倒这样描述自己。在也许是他对圣托马斯所作的最著名的研究——《自然正当与历史》——中,他细心而又固执地排除了圣托马斯中任何可能的对亚里士多德的"改进"。[①] 施特劳斯并不是以圣托马斯言论中有些是"非理智的"为理由而排除任何更恰切的哲学理解。反之,他之排除它,其理由乃是,圣托马斯通过对圣经启示的教义施加理性运用而达到其哲学的改进。托马斯本人判断道,很可能只有"有智者"才能理解这些由启示驱动去把握其可能性的改进或更深刻的理性结论。

施特劳斯选择了停留在一个不容许神学和哲学相互关系的体系中。这一体系没准就是亚里士多德自己据此生活的同一个体系。[②]亚里士多德当然不必像圣托马斯或施特劳斯那样去处

---

① Aberdeen大学的米吉莱(E. B. F. Midgley)正在完成一部有关圣托马斯对待亚里士多德的哲学完整性的重要手稿。

② 有关这一点,见 Frederick D. Whlhelmsen,《基督教与政治哲学》(*Christianity and Political Philosophy*)(University of Georgia Press, 1980),页 194 - 216;Charles N. R.

理启示问题。我们绝不可肯定说,亚里士多德的体系不是个开放的连续体。[①]显然,在这一意义上,施特劳斯的立场是封闭的:"通过事实上论辩道:按自然理性,人的自然目的是不足的,或指向超越其自身者……托马斯才解决这一难题。如此,自然理性自身就创造了一个有利于神法(divine law)的前设……"(*NRH*,页 164)施特劳斯以哲学的名义拒绝这一前设。

在其对施特劳斯充满爱戴之意的赞颂中,雅法(Harry Jaffa)评论道,施特劳斯极其尊重托马斯,尤其因为托马斯为后人拯救了亚里士多德。

> 施特劳斯并不相信理性原则和启示原则能够相互化约。他也不相信综合的可能性,因为任何综合都需要有比这两者更高的原则,一个调控这一综合活动的原则。大公基督教——在托马斯·阿奎那那里得到其最高表达——尝试这样一种综合。施特劳斯欣赏托马斯努力的壮美,也在当中看到了天主教神学的一种伟大的人性化和节制。也许,来自托马斯综合的最大收获乃是,经历了被禁止之后,亚里士多德终于变成了受

(接前页)McCoy,"论古典政治哲学的复兴"(On the Revival of Classical Political Philosophy"),载 *On the Intelligibility of Political Philosophy: Essays of Charles N. R. McCoy*, John J. Schrems 编,(The Catholic University of America Press, 1989),页 131 - 149;米吉莱,"有关政治哲学的现代主义颠覆"(Concerning the Modernist Subversion of Political Philosophy"),载 *The New Scholasticism*53(1979 年春):168 - 190。

① 见 E. F. Schumacher,《迷途指津》(*A Guide for the Perplexed*)(Harper Colophon, 1977),页 27 - 39;又见沙尔,"自然法——亚里士多德"(The Natural Law—Aristotle),*Vera Lex* 7(1987):11 - 12,26;"亚里士多德中的自然与目的性"(Nature and Finality in Aristotle),*Laval théologique et philosophique* 45(1989):73 - 85。

> 推崇的作者。但只有在传统犹太教中，启示观念以及一种未经分化也未经调和妥协之传统的观念，找到其最完整的表达。最高状态的西方文明则表达了希腊理性主义和犹太启示的张力。①

也就是说，照这种观点看，圣托马斯并没有贡献出属于他自己的东西，而是使回到希腊古典成为可能。天主教神学需要节制和人性化。哲学不需要有什么东西来刺激它认识在其自身的层面它到底怎么样。

在这一意义上，毫无疑问，圣托马斯在拒斥现代性——它深得施特劳斯之心——上有其作用。可是，想想本文开头引用的施特劳斯的话，在处理人类道德和政治学的时候，通过剥夺治国之才的某种必需的"宽容度"，或者不受限制的选择宽度——大概就是通过自然法——圣托马斯自己就为这同一个现代性作出了贡献。诚然，施特劳斯暗示过，通过拒斥某种圣托马斯所坚持的自然法，现代性得到了正当性论证。圣托马斯的自然法的确具有针对一切人的"有普遍效力的"道德律令。② 由于"极端活动"——它们有时虽然表面上是恶，事实上却是"正当的"——的不可规定性，施特劳斯想要回到他所认为的亚里士多德的灵活性（*NRH*1953，页 161）。

当然，在此施特劳斯心里所想到的，是好人面对一个致力追逐恶的科学、政治、或哲学心灵时碰到的困难。"为了能够对付

---

① 雅法，"施特劳斯：1899 - 1973"（Leo Strauss：1899 - 1973），*The Conditions of Freedom：Essays in Political Philosophy*）（The Johns Hopkins University Press，1975），页 6。

② *NRH*1953，页 163。见麦考伊，*The Structure of Political Thought*：McGraw-Hill，1963，章 2、4 及 5。

邪恶的创造性”，施特劳斯思考着，“自然正当必须是可变的”。[①] 我想，这一立场并非“目的证明手段正当”的观点，哪怕看起来多像。施特劳斯试图回到亚里士多德的宽容度，为的是给政治家以处理恶的自由，又不使他们因其自身的行动和倾向阻止它的政策而腐败。在此，施特劳斯与马基雅维利的共舞，也不免太近了些。这种贴近是双倍危险的，如果得自启示激励的哲学立场在其对恶的更准确的表述中事实上正确的话。就这一事例而言，亚里士多德式的“宽容度”将开出——虽然未曾明言——某种马基雅维利式“作恶的自由”，这是施特劳斯竭力要避免的。施特劳斯从没有犹豫过承认马基雅维利是恶之师（*TM* 1958，页 11－14）。但同样真实的是，客观上恶的行动所产生的恶的结果仍然是恶，哪怕哲学家认为它们是善。这就是施特劳斯自身宽容度的危险。

施特劳斯作为对其论题之明显自明的确证引用“节育和离婚”作为神学对哲学之极端影响的例子这一事实，表明了他与现代性在料想中的这些活动之非理智性上的一致性。或者至少说，如果忽视它们的可理解性的话，在此也存在对现代性立场的诉请，以此作为公民社会之和平安宁（civil peace）的显见原则——这些原则并不能保证问题本身的正当性（validity）（*NRH*，页 164）。然而，在上述两个例子中，有趣的是其实践结果有不断增长的证据、本身可理解的证据、从人类生命的角度看这些实践活动在何处离弃了个体、家庭以及社会的证据。自然法立场将不是在启示而是在理性的基础上与施特劳斯辩论。它将不会同意施特劳斯的言说措辞：这些立场仅可归结为启示，或者对它

① *NRH* 1953，页 163。

们的考虑——即便是由启示所激发的——由此却使它们变得非理性。

的确，节育和离婚——不管它们有什么启示状态——本质上都是在理性的基础上论辩的。它们并不体现启示对哲学的过度影响，而是体现了其激励哲学更准确地解释真理。尽管最困难的事情也许就是——正如圣托马斯所认识到的——在这些事情上积累证据使得哪怕智者也能够恰当地考虑它们，但事实却是，有这样的证据存在，论辩正是以这证据而不是以启示为基础的。人们不能仅假定这些证据与启示有联系就把它们扔出法庭。不管在这些基础之上人们可以从施特劳斯对圣托马斯的拒斥中得出什么，它们都是施特劳斯可以据此带讽刺性地指出许多基督徒与他持同一立场的基础，可是在这事情上这种一致性是基于现代性，而不是基于某种基督教哲学或基于亚里士多德。然而，事实是，存在着教会对这些问题持哲学上合理立场的证据。不管信仰在激励思想抵达这一立场时能扮演什么角色，信仰并不能证明排除证据以及它所据以为基础的论辩是正当的。在此重要的不是斥责施特劳斯引用了这两方面的问题——这方面即便在信仰者中他会得到广泛的支持——而是要指出，有这样一种论点可以争辩，它是哲学的论点，也声称其有正当性的证据。

虽然我们可以欣赏施特劳斯对恶的本性(自然)的敏感，可当听到他否认有道德绝对者时，还是几乎觉得寒心。当然，这样说的时候，他是通过提出某种对待恶的道德方式——一种不是仅止于对恶作抽象定义的方式——有意识地不是认同于马基雅维利或霍布斯，而是认同于亚里士多德。[①]施特劳斯声称他的立

① TM1958，页 254 - 256。又见马利坦(Jacques Maritain)对同一问题的讨论，"—

场基于亚里士多德，而他认为圣托马斯超出了亚里士多德，并在对待恶的时候去除了他的“灵活性”。相反的论点倒可能是，圣托马斯并没有反对或抵触亚里士多德，而是从依然存在于哲学家[即亚里士多德]的论点中得出更正确的结论。无论施特劳斯、亚里士多德、还是圣托马斯，都不会主张在任何环境下明确是恶的行为都可以做。他们都会同意苏格拉底，他在面对死亡和作恶的选择时选择了死亡，因为他不知道死是不是恶。

施特劳斯对道德绝对者持这一立场，也因为对实践理智和思辨理智之关系的某种理解。在强调政治哲学之优先性时，施特劳斯并不打算拒绝形而上学。[①]然而，在施特劳斯的讨论中有些东西颇为古怪：讨论引导他拒斥圣托马斯，并通过孟德斯鸠经由马基雅维利的现代性——他把这看作对在圣托马斯那里夸大了的东西的拒斥——而找到返回亚里士多德的道路（*NRH* 1953，页 164）。施特劳斯分离了在亚里士多德那里似乎属于整体的东西。如果在思辨理智和实践理智之间有比施特劳斯所承认的更多联系，圣托马斯的立场就必须得到更严肃的对待。

施特劳斯认为——他明显提到亚里士多德《伦理学》的第十卷——圣托马斯的立场乃是：自然法“能被毋需他助的人类心灵所认识，毋需神圣启示的帮助就能为人类心灵所认识”（*NRH* 1953，页 163）。为了他更愿意称之为自然正当者，施特劳

（接前页）个退化或野蛮社会中手段的问题”（The Problem of Means in a Regressive or Barbarous Society），见 *Man and the State*：University of Chicago Press，1951，页 71－79。对施特劳斯有关在极端处境下治国之才的评论，见沙尔，“基督徒和战争：扮演上帝”（Christians and War：Playing God），*Hillsdale Review* 7（1985 年秋季号）：29－34。

① 见沙尔，“恢复形而上学”（The Recovery of Metaphysics），*Divinitas* 23（1979）：200－219。

斯希望拒斥任何对自然法的暗示，这一自然正当并不包含任何道德绝对者，因此不会过分限制与“恶”打交道时的政治家。还有，重要的是要承认，施特劳斯很可能在讨论中并无意向将“自由”(liberty)定义为为了国家的目的而行善或作恶的自由——德卢里的忧虑和马基雅维利的学说。施特劳斯立场的影响也许有时在实践中与此相同，但这一结果却不是他以为他所带来的。他以为他所做的乃解释并恢复亚里士多德。

但是，他所恢复的却是个相当古怪的亚里士多德。施特劳斯认为，对于亚里士多德而言：

> 人的自然目的……是双重的：道德完善与理智完善；理智完善在尊严上高于道德完善；但理智完善或者叫智慧——如毋需他助的智慧所认识到的——并不需要道德德性。(*NRH*，页 163)

施特劳斯关注于强调亚里士多德思想的这一维度，因为他认为圣托马斯动摇了“人的目的并不在于哲学探究，更不用说政治活动”这一概念的根基(*NRH*，页 164)。施特劳斯将自己看作是自由选择而成为哲学家的——献身于“人的自然目的”——因此圣托马斯立场的含意，在他看来，将影响其选择的完整性。

施特劳斯觉得，托马斯主义式的自然法既不能脱离自然神学——他也把这看作受到“圣经神学”的不当影响，也不能脱离启示神学。于施特劳斯而言，这后一立场证明了现代性对为神学所同化(absorbed by theology)之自然法的反动是正当的(*NRH*，页 164)。施特劳斯在现代性中所发现之狂热的源头——施特劳斯作为一个犹太人所特别关注的，与他所假定的这种托马斯

主义式的对可能者(what was possible)的过度期待大有干系。照这种观点,世俗意识形态家更是某种自然法(声称具有比亚里士多德所保证的更为精确的关于人类活动的信息)而非柏拉图的旁支。

这一对意识形态起源的忧虑,在我看来,乃施特劳斯在《对马基雅维利的思考》中有关亚里士多德与现代性之差异最富感知性之评论的含意所在。

> 马基雅维利对圣经批判所面对的特定困难,集中于他试图用人性(humanity)来替换谦卑(humility)。他拒斥谦卑,因为他相信它会降低人的高度。如他所理解的人性,则蕴含着防止人超出人性或降低人的高度的欲望。至于其圣经批判的其他部分,则否认它们蕴藏在亚里士多德的学说中并由那些懂得圣经的顽固的亚里士多德主义者所发展,将没有用。亚里士多德的上帝不能说是正义的;他不是通过发布命令而是通过作为目的而统治的;他的统治在于认识,在于认识其自身。亚里士多德未曾明言地否认了如今被称为宗教体验者的认知作用。在他的伦理学中没有虔敬的位置。按他的说法,谦卑是一种缺陷。另一方面,他不是将人性而是将宽宏(magnanimity)认作与谦卑相对立的德性。(*TM*,页 207 – 208)

施特劳斯进一步指出,马基雅维利不同于亚里士多德,马基雅维利用偶遇(chance)取代了一切自然或人的秩序,这偶遇也允许某种实践上的精明或"审慎",后者能够使政治学全然利用

这一事实:即根据自然,善与恶之间并不存在区别。正如施特劳斯所指出的,"在(马基雅维利的)宇宙论中没有某个行统治的心灵的位置"(*TM*1958,页 221)。施特劳斯作为哲学家希望返回的,正是这一行统治的心灵,就该立场自身而言,圣托马斯也会同意。

我们从这些锐利的观察中能得出什么呢?首先,我们也许会寻思,亚里士多德的伦理学和政治学是否如施特劳斯所提出的,独立于其形而上学。当然,照亚里士多德的观点,伦理学和政治学乃为闲暇作预备,因为那些在人的真正目的面前需要恰当处置激情的活动可以在哲学上加以观照。的确,在大多数现实存在的城邦中,政体秩序都会受大多数人心目中哲学秩序的干预。但那不是伦理学或政治学的目的和意图。有关闲暇的讨论在《政治学》中有一恰当的位置。若有人暗示理智完善并不需要道德德性——如施特劳斯告诉我们这是亚里士多德的观点——某些警示则是必须提出的。

对于理智卓越不依赖先在的道德德性,或有道德的人不必有智能的人,或有智能的人可以在道德上是邪恶的这类说法,我们不妨举出苏格拉底自身的例子。苏格拉底虽然生长在雅典,但却不是仅仅作为其教育、其伦理学和政治学的产物而出现的。他似乎受他的声音引导,犹如说哲学智能可以,的确也必须自寻常的道德训练路径之外显现。当然,苏格拉底坚持说,他会立马被其城邦失序的激情碾碎,如果他让自己服从它的权威的话。他继续保留其平民身份。的确苏格拉底又教导说,德性与知识有着亲密的关系。

在《伦理学》第十卷中亚里士多德也坚持道——就在他区别政治的幸福和沉思的幸福之后——我们不能听从那些让我们只

关注属人(政治)事物的人。尽管处理这些问题时困难大回报少,亚里士多德仍然坚持说,我们应该追求最高的事物,因为它们更有价值。现在,显然施特劳斯希望捍卫这位哲学家的立场,又不危及哲学家对"神圣"事物的关注——这是他所特有的目标。施特劳斯并不希望降低我们的视野,即我们只以低于人的兽类——如马基雅维利和霍布斯看上去那样——作为伦理和政治行为的基础。但施特劳斯并不希望诱引哲学家去期待或许也会有比哲学更多的某物存在。施特劳斯拒斥的就是圣托马斯思想中的这一可能性。

在新近一篇论述施特劳斯的文章中,弗拉德金(Hillel Fradkin)评价施特劳斯对现代犹太问题的兴趣以及与此问题的关系,与犹太人之位置和安全问题的关系——假定他们对现代性的不幸体验存在。就我现在的目的而言,这一分析令人感兴趣的是弗拉德金的解释:按其对现代处境的理解,施特劳斯试图发现一条巩固犹太教基础的道路,使其免于无论犹太复国主义(Zionism)——施特劳斯对此很同情——还是现代自由主义的危险。施特劳斯坚持说,这一自由主义已丧失其在理性中的根基,如今已不过是"意志"哲学,原则上靠不住。在这思想背后,乃是对屈从于会危及犹太人利益的非理性运动的一切"正统性"感到不安。

> 施特劳斯观察到……即便到了当代状况已标志着"正统性胜利"的程度,"通过理性哲学的自我毁灭"而实现的这一胜利,也不全然是祝福,因为它不是犹太正统性的胜利,而是任何正统性的胜利,犹太正统性的高于其他宗教的断言从一开始就建立在其出众的理性

(rationality)上(《申命记》4:6)。[①]

正是出自《申命记》的这一评论,才使我们先前寻思施特劳斯对犹太教的终极捍卫看上去近乎托马斯主义式的,因为在此我们没有看到神学与哲学的相互"漠不关心",而是一种展示启示如何——在其显见的基础上——能够诉请理性的努力。

出自《申命记》的这段文字如下:"我照着耶和华我的神所吩咐的,将律例、典章教训你们,使你们在所要进去得为业的地上遵行。所以你们要谨守遵行,因此你们将在万民面前显示你们的智慧和聪明(and thereby you will display your wisdom and understanding to other peoples)"。[②] 如此,如果非以色列人的万民能够学习这智慧和聪明,必定是基于理性思想而非启示。在某种意义上,最好的政体——政治哲学中如此玄奥的问题,而且它公认不会现实存在——似乎基于启示而又作为哲学。雅典和耶路撒冷以某种玄妙的方式的确相遇了。

弗拉德金将施特劳斯的立场总结如下:

> 对过去思想的探寻将使这一为古典哲学和圣经启示所共有的观点——严格可知的上帝将是非位格的,明显位格的上帝则是神秘的——浮现并确立。正是这种一致性才构成了不光是西方人的哲学欲望而且还有其宗教渴念之追求及实现的原初基础,在这一层面上,

① 弗拉德金,"施特劳斯与当代犹太思想"(Leo Strauss and Contemporary Jewish Thought),载 *Contemporary Jewish Writers*,1989 年手稿,页 22,即将出版,B'nai B'rith。文中引文出自 *LAM*,页 256。

② 【译按】《申命记》4:6(按应为 4:5-6)。

> 不光是苏格拉底声称其具有某种人类的智慧，托拉也声称在万民面前有智慧。于是，也许是在这一意义上，过去的思想能够为犹太人对当代危机的替代性回应提供一个直接的前景，同样也提供了西方未来的前景。①

在此要指出的是，亚里士多德的确——虽然他没有认为可能——寻思过在神之中是否有友谊，神是否孑然一身，以及我们是否能够成为他的朋友。与此相似，众所周知，圣托马斯在探讨施特劳斯讨论马基雅维利和亚里士多德提出的问题时，坚持上帝的确在认识其自身时认识了其他的一切。也就是说，得出有关施特劳斯对亚里士多德理解神的其他结论，在哲学上是可能的。这些结论并不必然要求从"高于"神学和哲学这两者的原则中引出神秘的上帝和非位格的上帝之间的张力——哪怕这些张力以其自身的方式如何可辩护。倒不如说，它们是从一个源于神学或神圣智慧而又向哲学——向某种询问其自身的问题却依然处于困惑之中的哲学——提出的原则引出的。

在《城邦与人》的导论中，施特劳斯的一句话值得关注，它可构成在对某种"正统性"的恐惧——它也不是基于理性的——和某种在所有正统性中都流行的狂热之间的连接点。施特劳斯似乎曾经持这样的看法：所有的正统性——除了古典哲学和犹太启示的正统性——都是非理性的。在此，施特劳斯在最成功的现代政治哲学的语境下写道：这一哲学渴望——

> 在由古典政治哲学奠定的却又与由古典政治哲学

① 弗拉德金，"施特劳斯与当代犹太思想"，页 39。

> 建立的结构相对立的基础上，建立一个在真理和正义方面都优于古典思想所渴望的社会。按照这一现代方案，哲学和科学不再被理解为本质是沉思和傲慢的，而是积极活动和仁爱的；它将服务于人的状况，将为了人类的力量而得到培育，通过对自然的理智征服而使人成为自然的主人和拥有者。（*CM*1964，页 3－4）

施特劳斯承认，后一种理智的征服若缺乏任何在非假设之理性中的人性根基（它将保证人不成为其他东西），将转向人自身，并以科学名义改变人。这一结论使施特劳斯明白到古典思想中为现代思想重新奠基的重要性。①

但施特劳斯的评论中有两个词格外引人注目，那就是“仁爱的和积极活动的”。这两个词所要表示的，不是亚里士多德所理解的人类活动或基督教所理解的善行，而是一种科学，它只锚定在只以其自身——纯粹意志——为前设的自由之上。最高的实践科学乃政治学（*CM*1964，页 1）。经由霍布斯，政治学如今也是现代意义上的“科学”。这一理论背景或许意味着，人可以被塑造成不是古典作家们用德性来表示的东西，而是政客用他的目的所要表示的东西（*PPH*1963）。说到卢梭，施特劳斯写道：

> 你所需要的，与其说是品格塑造和道德诉请，倒不如说是公正的制度，长牙的制度。从塑造品格到信赖制度的转换，乃是对人近乎无限的柔韧性（malleability）

① 见“什么是政治哲学？”（What Is Political Philoeophy?）的结论，载 WPP1959，页 55。

之信仰所特有的推论。(*WPP*1959,页 43)

这一"柔韧性"不仅动摇了任何人性及其善的原则,还给了国家以自由去决定这善应是什么——一旦古典的考虑被清除的话。这一论题便是施特劳斯最为忧虑的狂热的理论来源。

但是,最有教益的词乃是仁爱的。无论古典的德性还是基督教的仁爱,都被认为是由自然或超自然来源埋设于灵魂中的习性。在圣托马斯那里,仁爱是超自然的德性,对应于亚里士多德的友谊德性,也建立在这德性之上。这意味着,人和上帝可以成为朋友,并且伴随着神圣之爱,人们可以互爱。这两个可能性都回应了亚里士多德的两种透彻的保留态度:人不能成为神的朋友,以及神不关心人——也就是说,在亚里士多德的神中,没有虔敬的基础。

三位一体和道成肉身的教义事实上就是使基督徒们在教牧培养和学术研究的课程中包含哲学的原因。施特劳斯注意到在这课程中包含了这一哲学(*PAW*,页 19)。但是,他没有着重指出,其理由乃因为这两条教义,它们迫切要求进一步思考亚里士多德的神——这神通过认识自身而认识[他物],通过爱和欲望而运动。圣托马斯的"前设"——理论问题事实上也涉及道德问题——便得到了证明,如果我们令启示问题真正由哲学家思考的话。

施特劳斯暗示,由于仁爱而提升人类期望"引起了"——至少间接地——现代性中的某种狂热。然而,这一狂热只有在超自然的基础受到侵蚀时才会产生。替换出现在不再以"仁爱"而是以不承认稳固本性的人类柔性说为根基的科学状态中。在这一分析中,施特劳斯似乎暗示,现代性——在施特劳斯所使用的

该词最坏的意义上——有其遥远的基督教源头，而不是意识形态的反基督教源头。我不会不同意所讨论的该事例所涉及的事实。[①] 那些丧失了信仰或将信仰转换为在地上建立上帝之国的此世运动(启蒙运动的计划)的基督徒或后基督徒们，的确需要一种信仰的替换，这一替换如今以各种形式的意识形态广为人知。我不会如此轻易接受的乃是：圣托马斯的前提——如他本人所主张的——使这一现象得以产生。事实上，正如圣托马斯主张的，启示处理的是古典思想中未解决的问题，这些问题如果没有启示的参与，将仍然是在哲学上未回答的。仅仅"回到"这些问题，乃是施特劳斯——哲学家——与我们的分歧所在。无疑这是个高贵的地方，虽然正如原来所论辩的那样，它并不完整。

正如我所指出，施特劳斯将自己理解为一个苏格拉底传统中的哲学家。"人们一直受到两种相反的魔力吸引和迷惑"，他写道：

> 由数学和每一与数学同源者所产生之能力的魔力，以及谦卑敬畏的魔力——它由对人类灵魂及其体验的沉思而产生。哲学的特点在于有礼貌地——如果说坚定地——拒绝屈从于任何一种魔力。它是勇气和节制相结合的最高形式。尽管其崇高或高贵，如果将其成就与其目标相对照，它也可能看上去像西西弗斯那样(Sisyphean)或者是丑陋。然而，它却必然得到爱

① 沃格林提出过一个相似的论点，*Science, Politics and Gnosticism*：Regnery-Gateway，1968，页 99 - 114。

欲的伴随、支撑和提升(accompanied, sustained and elevated by eros)。它为自然之恩典所施加恩典。[①]

施特劳斯曾经说过,于亚里士多德而言,道德德性与理智德性之间没有必然联系。如果哲学是勇气和节制——两者都是道德德性——的"最高形式",这种哲学自身也还是"实践的"理智。如果这种结合导向哲学自身,导向形而上学,道德德性看来至少也对其成功有所贡献。

"伴随、支撑和提升"这些词经常被圣托马斯用在描述超自然的恩典如何与自然相关涉。此处施特劳斯则将它们用在哲学爱欲上。他得出结论说,哲学为自然之恩典所"施加恩典",为的是防止我们将它们看成丑陋,或者太过轻易地被迷惑。然而我们可以寻思,是否超自然的恩典需要如此全力抵抗,以及哲学的爱欲——就其最高贵的形式而言——是否就不会提出至少能够被合法地被感受为魔力的问题。

在《自然正当与历史》中,施特劳斯提到了圣托马斯对"十诫第二表"(the Second Table of the Decalogue)的使用(*NRH*,页 163)。施特劳斯试图维持其宽容度和灵活性,在此他忧虑第二表中总结的"道德法则的原则不允许例外,也许除非得到上帝的干预"。此处,施特劳斯显然指的是《神学大全》(Summa Theologiae)《第二部上》(Prima Secundae)问题第 100(Question 100)——在此圣托马斯讨论第二表。诚然圣托马斯在原则上"不允许例外",但他似乎对我们理解这些原则比施特劳斯希望我们相信的更谨慎得多。的确,圣托马斯在该事物的本质方面看上去与施特劳斯相

① *WPP*,页 40。

当一致，差异则在于，在哲学家们公认不知答案的那些领域，圣托马斯以足够开放的态度使自己得到教益。

> 人类活动中有一些问题十分清楚，因此不消太多考虑，通过共同的最初原则，直接就可以决定接受还是拒斥它们。然而，另一些则需要考虑不同的环境，辛勤的考虑不是每个人而只是智者的工作，诸如考虑科学中各特定结论的工作就不属于每个人，只属于哲学家。但另有一些问题，人类则需要神圣教诲的帮助。(I-II, 100, 1)[①]

原则上且根据他对马基雅维利主义的拒斥，我看不出在施特劳斯对涉及行动的特定复杂性之宽容度的关注中，有什么东西能够妨碍他同意说这番话的圣托马斯。施特劳斯也许就不去考虑"神圣教导"了，因而他将与亚里士多德为伍，圣托马斯——他很通晓亚里士多德——却又进一步想知道：照启示中的规定去做是否就是"非理智的"(一种哲学式活动)。

最后，请允许我指出，《对马基雅维利的思考》的最后一个脚注除了别人，也还提到圣托马斯，或者说至少被归于圣托马斯的一本书，即《〈政治学〉释》(*Commentary on the Politics*)第七卷(Book 7)第九讲(Lectio IX)——的一部分。该脚注所对应的这部分内容探讨的是马基雅维利利用自然"大变局"(cataclysms)来减轻对科学技术的恐惧。施特劳斯直率指出，"上几个世纪"的经历已使马基雅维利的希望变得"不可信"。我们并不十分清楚

① 圣托马斯的引文由本文作者译出。

为什么施特劳斯要在这一语境中提及圣托马斯。[托马斯的]这一文本谈的是一个城邦各部分恰当的地理位置和恰当的安置排列——包括防卫。这也许就是唯一的关键所在。

当然,施特劳斯在这篇审慎细致的著作中所关心的,乃是拒斥作为教导我们如何生活的"手无寸铁的先知"马基雅维利的影响。回到古典为的就是这样做:

> 看来,自然的恩惠或善的优先性这一概念,必须通过回到它由之出的基础体验而进行重新思考才能得到恢复。因为当[人们说]"哲学必须谨防教化"时,就必然是在教化了。(*TM*,页 299)

然而,这一"教化(edification)"必须进行,从被归于马基雅维利的"降低视野"到柏拉图和亚里士多德那里哲学的崇高。但却不能进行进一步的圣托马斯式"教化",哪怕整体——甚至施特劳斯的整体——似乎保证了这样做的正当性。

帕多瓦的马西留(Marsilius of Padua)——用施特劳斯的话说,是一个"知道圣经的顽固的亚里士多德主义者"(*TM*,页 208)——据说就已注意到:有一件事亚里士多德没有探讨,那就是教士(祭司)。由于其歧异的兴趣所在,在现代性中这些祭司乃动荡的原因。[①] 奇妙的是,《〈政治学〉释》第七卷第九讲——施特劳斯在最后一个脚注中提到了它——倒探讨了在亚里士多德的城邦中教士(祭司)的位置,尤其是其住所。《〈政治学〉释》中说:

---

① 见施特劳斯,"帕多瓦的马西留",*HPP*1972,页 251 - 270。

> 由于城邦中的众多部分被区分为效力于神圣祭礼的祭司和照管城邦秩序的统治者，因而祭司们的住地和生活场所就该靠近用于神圣祭礼的圣殿，为的是他们的住地不会离他们祭礼的场所太远；又因为他们最好有一个安静的场所沉思（为了沉思，他们应该最大程度地相互住在一起）。[①]

政治家需要一个靠近其活动的场所，在那里他们也能履行其职责。

"提出人超越城邦时，亚里士多德与现代的自由主义相一致，"施特劳斯写道，"然而他与自由主义不同之处乃是，将这超越仅限于人的最高点。人超越城邦只是通过追求真正的幸福，而不是追求任意理解的幸福"（*CM*，页 49）。无疑，对这样一种观察而言圣托马斯却有一点小小的困难。唯一他可能进一步询问的乃是，去考虑——甚至作为哲学家——向人类提出的有关该幸福之本质的一切提议的宽容度。亚里士多德的祭司听上去很像圣托马斯的哲学家。还是在第二部上问题第 100，圣托马斯写道：

> 神圣法为之而颁发的共同体乃由人们为了与上帝的关系而结成，或者在当下，或者在未来的生命中。因此神圣法提出所有那些事情作为规诫，通过这些事情

① 圣托马斯·阿奎那，《亚里士多德〈政治学〉凡八卷释》（*In Octo Libros Politicorum Aristotelis*）（Tremblay & Dion, 1940），第七卷，第九讲，页 378。

人在其与上帝的交往中才秩序井然。然而，人与上帝结合是通过人的理性或心灵，在其中他是上帝的形象。因此，神圣法提出所有那些事情作为规诫，通过这些事情人的理性才秩序井然。这一秩序设定工作存在于一切德性的活动之中；因为理智德性恰当地规整了理性自身的活动；另一方面，道德德性又恰当地规整了涉及内在激情和外在行为的理性活动(第 2 条)。

在一宁静场所的沉思(为此照亚里士多德的观点祭司们应该共同生活)、这追求真正幸福中所达到的超越、使人类在一切事物上都秩序井然的规诫——这些就是某种治国之才需要哲学宽容度的成分，为的是“在万民(甚至那些神圣法为之提出由政治哲学而产生问题的人)面前显示智慧和聪明”。圣托马斯有充分的宽容度[以容纳]施特劳斯政治哲学的整体，这种哲学使终极问题再一次被提出，这些问题不是由现代作家们在政治哲学中而是由柏拉图和亚里士多德阐述的。

捷米诺

马基雅维利思想的再思索

——评施特劳斯的《思索马基雅维利》

贺志刚　译

克罗齐（Benedetto Croce）在晚年写的一篇文章的标题里，称马基雅维利是“或许永远解不开的谜”。[①] 过去四个多世纪，无论学者们还是马基雅维利学说的传播者们都在揣摩和推测他的学说，这件事情本身似乎就可以印证克罗齐对马基雅维利思想特点的这一判断，甚至可以让人们去掉里面的“或许”。这位佛罗伦萨的国务秘书有着不同的形象，或让人们斥责为十恶不赦的魔鬼，或让人们颂扬为一心为国的圣贤，或让人们说成是一个超脱的、用“科学”手段观察政治和历史的学者。这些反映的还只是三种主要的观点，见于大量研究马基雅维利的文献。这些文献数量之浩瀚，我们无法想象。1936 年，诺撒（Achille Norsa）在编其著作的参考书目时注明有 2113 条资料出处。今天再

① *Une questione che forse non si chiudera mai*，见 *V Quaderni della 'Critica'*（1949 年 7 月），no、14，第 1 - 9 页。

做参考书目，恐怕还要增加几百条。要知道，自 20 世纪 30 年代中期以来，不少人对这位意大利著名人物的思想作了重新论述。尤其近几年，研究文献急剧增加。巴龙（Baron）、巴特非尔德（Butterfield）、费利克斯（Felix）、吉尔伯特（Gilbert）、魏特非尔德（Whitfield）及其他很多学者的研究堪称上乘。[①] 1954 年，瑞多尔斐（Roberto Ridolfi）的马基雅维利传记面世，受到评论界广泛好评。[②] 人们得到这样的印象，过去 20 年是马基雅维利思想研究史上最好的一个阶段，尽管如此，克罗齐的"谜"似乎一点没有解开。虽然在落实一些存疑史料方面取得了进展，学者们的收获不能掩盖如下事实：马基雅维利的思想实质、其著述的意图以及他在政治思想史上占据的地位之类更大的问题，今天和昨天一样困扰着人们。

近年来，在所有发表的著述里有一部十分突出，值得研究政治思想的学者认真关注，因为它提出并用很好的研究方法支持了如下断言：它解开了克罗齐的"谜"。这部著作就是施特劳斯的《思索马基雅维利》。或是因为作者作出这个断言太过大胆，或是因为作者故意不太理会历史背景，亦或是因为作者忽略了近来的学术研究成果，施特劳斯的这部著作没有引起马基雅维利学说研究者们的注意，尽管它十分值得注意。不妨可以说，任何其他学者都不曾对研究马基雅维利思想倾注同样多的心血，

---

① 科克瑞恩（Eric W. Cochrane）近期添入研究文献的评论颇有价值，题为〈马基雅维利研究：1940－1960〉，载《现代历史杂志》（*The Journal of Modern History*）（1961 年 6 月）第 2 期，第 113 至 116 页。但作者对科克瑞恩的有些观点不敢苟同，在介绍施特劳斯的著作时，科克瑞恩丝毫没有让读者感受到这部著作的重大价值。

② 见瑞多尔斐，《马基雅维利生平》（*Vita di Niccolo Machiavelli*）（罗马，1954 年版）；格雷森（Cecil Grayson）英译（芝加哥，1963 年版）。

展现同样高超的技巧和同样丰富的想象，以期揭示所研究的问题更深一层的含义。施特劳斯用自己习惯的方法研究，尽可能不让外部因素介入自己和研究的文本之间。结果是，他能够用一种新的目光观察佛罗伦萨的这位大人物。对政治学研究者说来，施特劳斯的这部著作不可或缺。《思索马基雅维利》集中地研究了马基雅维利学说的核心部分，也就是针对政治学里一直困惑着人们的问题而作的论述。作者研究马基雅维利整体的政治思想时力求研究方法翔实、透彻，在这一方面，《思索马基雅维利》非其他同类著作可以比拟。无疑，施特劳斯让所有认为马基雅维利没有一套理论，只是凭"直观的、经验的观点"写作的说法再也没有了根据。①

尽管施特劳斯这部著作的论据极为复杂——作者要随马基雅维利在其学说的迷宫里前行，论据不能不十分复杂，但主要观点非常简单：马基雅维利故意传授邪恶。该书导言（有些评论者似乎仅仅读了导言，实为可惜）告诉我们，马基雅维利学说"没有道德、亵渎宗教"；他的思想含有"邪恶的"性质，"当代的专制统治就源于他的思想和他为了好的目的可以不择手段的理论"（*TM* 1958[以下 *TM*]，页 11－14）。这样，施特劳斯关于马基雅维利的看法就与自根提里特（Gentillet）和马罗（Marlowe 1564－1593[英国剧作家，译者注]）以来形成的阐释传统趋于一致。施特劳斯认为，大众心目中形成的关于马基雅维利的"马基雅维利式"这个概念实质上相当准确。不过，施特劳斯又谨慎地补充

① 见拉斯维尔（Harold Lasswell）与开普兰（Abraham Kaplan）合著，《权利与社会：政治研究的框架》（*A Framework for Political Inquiry*）（纽黑文，1950 年版）；另见摩根铎（Hans Morgenthau）的《政治学的难局》（芝加哥，1958 年版）页 19 至 21 里颇有见地的见解。

道，传统的阐释不无瑕疵，未能欣赏马基雅维利思想的坚毅和高贵，尽管这种高贵服务于邪恶的目的。的确，施特劳斯对马基雅维利十分尊崇，结果读者要再三返回导言，让自己确信施特劳斯对马基雅维利的最终评价是严酷无情的。

如果施特劳斯的观点正确，则克罗齐的"谜"当然不复存在。本文是对施特劳斯观点主要部分的初步评价（或者对他的"思索"的再思索）。作者认为，施特劳斯的观点要得到人们的赞同，还有很大障碍。这些障碍可以很容易地从下面三个标题来论述。

"劝告忏悔"与马基雅维利的宗教观点

"劝告忏悔"是马基雅维利写作的一篇劝告辞，显然是为了向佛罗伦萨的一个世俗宗教协会宣讲而准备的。尽管不能确定写作时间，但瑞多尔斐和其他学者确信，是在马基雅维利辞世之前写的。马基雅维利可能是这个协会的成员。不久前，吉尔伯特完成了马基雅维利大部分著述的英译工作，了却人们长久的期待，[①] 以前一直没有"劝告忏悔"的英译本。尽管意大利统一后，马基雅维利著述的各种意大利文本通常都收录了这篇劝告辞，并以"道德论"（Discorso morale）为题，[②] 总的来说没有引起

① 见《马基雅维利：主要著作及其他》（3卷本，杜伦，北卡罗来纳州，1965年版）。〈劝告忏悔〉见于卷一，第170至174页。作者只是在完成此文最后时间才收到吉尔伯特教授的作品，故而此文中〈劝告忏悔〉引文出自作者的翻译。

② Tuscan临时政府1859年颁布了一号法令，由国家出资出版马基雅维利著作全集。在很多（即便不是全部）为意大利统一而奋斗的人士心目中，马基雅维利成了民族主义者、爱国者。

注意,即便那些注意到有这么一篇劝告辞的评论者也认为它不过是一篇"讥讽"文章。多亏施特劳斯在自己的著作里好几处提到这篇劝告辞(*TM*,页 201、332)。不过,美中不足,他只是略略提到里面的内容,没有明确交代为何不予看重。至少就表面来看,这篇劝告辞完全不能印证施特劳斯的如下观点:马基雅维利这个作者反《圣经》、反基督,执意用一种革命方式立言达意,全然不顾西方世界一直恪守的文雅表意传统。由于"劝告忏悔"一文鲜为人知,在意大利以外的地方尤其如此,作者先要叉开一下,交代里面的内容。

马基雅维利的劝告辞用拉丁文《圣经》第 129 首(英译《圣经》第 51 首,译者注)圣歌 Deprofundis clamavi ad te, Domine(主啊,我从深渊向你呼告)作为宣讲内容。对"父老兄弟"听众,作者用接受了启示的先知者大卫的话开始,"为的是让那些像他一样有过罪孽的人们可以指望从至高、仁慈的主那里得到宽恕"。大卫诚恳之至地忏悔,主便欣然之至地宽恕。我们应引以为宽慰而不应感到灰心。主的怜悯和仁慈之心如天地广大。至高的主知道,人不能获救,除非在先犯罪,就是 la umana fragilita 让主震怒而难以得到宽恕的不是犯下罪行,而是执意不断犯罪。仁慈的主为人类开启了一条"忏悔之路",让在邪道迷途上的人们通过忏悔之路"升入天堂"。在上帝面前忏悔,是赦免我们所犯罪行的"唯一出路"。

虽然我们的罪行和错误不在少数且"多种多样",却大致可以分为两类:对主犯下的罪行和对邻人犯下的罪行。忘恩负义是所有罪恶的源头。在向主忏悔时,我们必须认真想一想,我们从主那里得到过多少恩赐:那"广袤无垠的地球"、那供我们享用的花草树木和飞禽走兽,还有那给予了我们光和热的太阳。

“世间万物创造出来为了人;人创造出来为了主和主的荣耀”。主给予人“一张面庞。与牲畜的不同,这张面庞不是朝向尘土而是朝向天堂”。主给予人双手建造庙宇;给予人语言颂扬主的荣耀;“给予人思维和理性沉思认识主的伟大”。

“反叛的人”忘恩负义,“误用主的恩赐且趋附邪恶”。

> [反叛的]人用语言的天赋亵渎而非颂扬主的荣耀;用思维的天赋思考现实的世界而非主的存在;用欲望和情感专肆腐化堕落而不实现崇高的目的,故而由这些丑陋的行为人“让自己由理性的动物转化成残忍的动物”。人对主如此忘恩负义,就不再是天使而是恶魔;不再是高贵的生灵,而是卑贱的动物;不再是人而成了畜生。

接下来,“那些对主忘恩负义的人必然成为同类的敌人”。他们没有慈悲之心,因此也就没有了获救必需的一切,圣徒保罗和多少世纪以来的基督教教义已经证明这一点。“基督教立于之上的”正是慈悲之心。“人不相信主则心中不会充满慈悲……啊!这是主赐予的美德呀!那些心存慈悲的人有福了!”马基雅维利写道:“没有穿上一袭神圣的慈悲衣装”,人不仅不能得到邀请去天堂参加“我主基督举办的婚宴”,还要被“抛入永恒的地狱之火中”。马基雅维利提到的显然是《马太福音》第22章。

在“道德论”的结尾处,马基雅维利指出,我们站在主和邻人面前等待审判,必须将我们全副身心交由主来主宰。无论主给予什么惩罚,我们都该领受。不过仍然有让我们欣慰的事情:主告诉三次背叛耶稣基督的彼得,他会无数次地宽恕人,甚至宽恕

过大卫通奸和杀人。“我的兄弟们，如果我们能够真心忏悔，有什么罪行主不能宽恕呢？”

> 哭泣甚至嚎啕大哭不足以忏悔。如果我们不是执意不停地犯罪，那么就必须“学习圣徒佛阑西斯和耶柔米”。他们用实实在在的“荆棘和石块”让自己的身体受苦。我们应该用上自己的荆棘和石块，也就是说我们必须遏制“自己谋取私利、多行不义、欺骗和背叛邻居的愿望”。对我们的邻人，不仅不能粗暴对待，反而应该尊重和施恩。但是我们不能逃脱“恶魔之手”，不能逃脱我们用错误和罪行设好的陷阱，除非我们能够忏悔，能够与大卫一道真诚地呼喊：“主啊！宽恕我们吧”！能够与彼得一道对我们所犯的过失感到万分的羞愧而痛哭流涕真诚地忏悔，看清楚，世人的享乐不过于一场春梦。①

应该如何理解“劝告忏悔”？难道它只是那个时期人们司空见惯的装模作样表示对主虔诚的东西？倘若如此，我们在施特劳斯笔下看到的一个狂热、以摧毁基督教为己任的无神论者何以又愿意呈现一副信徒——狂热而虔诚的信徒——面目？难道

---

① 我使用的是帕尼拉（Antonio Panella）编辑的《马基雅维利著作集》（*Niccolo Machiavelli: Opere*）（二卷本，米兰、罗马，1938年版）卷一，页773至777。结尾数行是比特拉克（Petrarch）的诗：

e pentirsi e cognoscer chiaramente
che quanto piace al mondo e breve sogno.

凡笔者提到原文之处，均据帕尼拉编辑的《马基雅维利著作集》。

我们真的可以认为，马基雅维利十恶不赦，写下这篇劝告辞来劝诱自己同代以及后代的轻信信徒接受《君王论》(On Prince)和《论李维的罗马史》(Discourses)里面暗含的无神思想，又刻意假装一个正统基督徒写成这篇劝告辞，而且无害于他们的信仰？难道马基雅维利写作这篇劝告辞真的没有可能是从心里、从一个道德上十分敏感的人的心里发出的劝告？难道马基雅维利真的没有可能在内心厌恶政治的邪恶，从来不曾看不清楚邪恶就是邪恶，尽管他认为有必要将这类邪恶描绘出来？瑞多尔斐在评论"劝告忏悔"时肯定了最后的一种可能性：

> ……过去几个世纪以来，人们制造出不计其数的偏见，这些偏见深深掩盖了佛罗伦萨这位国务秘书对主的虔诚和信仰。时间让偏见成了定式，难以改变，偏见又强迫人们，为害最烈。"劝告忏悔"字里行间展现出哀婉之情和虔诚之心，足可视为达到作者基督教思想的顶端，那些评判他的道德水准和宗教品质的人们却斥责是编造了一个笑话。[①] 若不受偏见误导，他们都堪称是最具眼光的学者！

不必像瑞多尔斐、魏特菲尔德和其他学者一样，要对马基雅维利宗教信仰的本质得出一个十分确定的看法。这些学者是要借以得出如下的结论：传统的观点认为马基雅维利始终是一个

① 参见瑞多尔斐，《马基雅维利生平》，前揭，第235页。克罗齐说它是"一个笑话"；上个世纪最有名的马基雅维利生平作者维拉瑞(Villari)不愿说它是"一篇暗藏讥讽的文章"。同上，第328页。

自觉自愿、处心积虑、欺世盗名和厚颜无耻的无神论者，这在马罗的《马耳他的犹太人》这类戏剧中得到表现，也在目前施特劳斯的学术研究中获得支持，但传统的观点有悖于大量的事实。“劝告忏悔”并非马基雅维利唯一公开宣示基督教信仰的作品；在早些时候，他还写下一首宗教诗歌“蒙福魂颂”（Hymn of the Blessed Spirits），而且在他的著述里，宗教词语和虔诚信徒应有的情感比比皆是。另外，作者在后面还要指出，即便在《君王论》和《论李维的罗马史》里面，也见不到一个自觉自愿、处心积虑和摈弃传统的无神论者马基雅维利露面。

这里，作者无意维护如下观点：马基雅维利事实上是、或即便不是也认为自己是信仰坚定的基督徒，或者至少关心基督教。但是作者认为，在对这个问题的认识上需要有所平衡，施特劳斯则把佛罗伦萨的这位国务秘书描绘成处心积虑亵渎和反对基督教，看来未免走向了极端。

十分可惜，在《思索马基雅维利》这本书里，施特劳斯认为，所有那些在马基雅维利著述中找到证据，证明马基雅维利真心信仰基督的人，要么十分轻信，要么也和马基雅维利一样把宗教当作“统治工具”（instrumentum regni），信奉功利的观点。同样十分可惜的是，施特劳斯只评价过一次“劝告忏悔”，且凭这次评价就提出如下观点：在“劝告忏悔”里，马基雅维利不是严肃地劝告忏悔，而是劝告“或许就是在……死前忏悔”，也不失为逃避“地狱审判的办法”。[①] 这样俗不可耐的劝告绝难出自马基雅维利

① 施特劳斯把那些认为马基雅维利是基督徒的人说成“善心多过思想的信徒”。见 *TM*，页 142；施特劳斯在前面一处提到“那些虔诚的人们，会为了别人对宗教做了丁点儿表面的工作就感激不已”（*TM*，页 12）。

这个按照施特劳斯的说法是性格刚毅、思想高尚的人之口(*TM*,页 201)。

需要说明,在马基雅维利的思想发展过程中,"劝告忏悔"到底占据什么样的地位还是一个问题,以后会受到人们、尤其那些认定马基雅维利为无神论者的人们更大的关注。这些人必须解释明白,他们心目中原来那个马基雅维利为何写出这么一篇不怎么"马基雅维利式"的东西。

马基雅维利在其主要著述里没有像在"劝告忏悔"里表明自己的如下信念:与人们在天堂婚宴上能够指望得到的东西相比,尘世间的欢娱不过于一场春梦。但就是在这些著述里,马基雅维利也会认为自己在矫正基督教中的一些"过于泛滥"的学说,而不是反对基督教的道德教义。在大多数情况下,马基雅维利非常清楚地表明,得到"尘世的荣耀"(worldly glory)是人们热切指望得到的最大的荣耀。马基雅维利明确反对把基督教视作只为升人另一个世界而设的宗教。他似乎找到了一点办法来协调基督教倡导的美德与罗马人信奉的美德。马基雅维利认为,在这个人"易于作恶而不是行善"的世界里,如果把圣经福音书提出的最高要求按字而实行,必定造成破坏和苦难。

马基雅维利著述的很多篇章都显示,在马基雅维利看来,基督教道德是对人的最高要求,用来评判有罪的人们的日常活动、他们那些低于最高境界的兴趣爱好以及那些只是相对说来美好的追求目标。一些重要的篇章,比如《论李维的罗马史》第 2 章第 2 页,让人们愈加认为,马基雅维利不是一个在干着推翻基督教勾当的无耻之徒;他心里经历着痛苦的折磨,行为处世既要符合道德的最高要求,又要符合我们现在所称的"权力政治"的要求。在上面提到的篇章里,马基雅维利最后提出,"我们的宗教"

(la nostra religione) 是他那个时代的人们不及古代的人们坚定热爱自由和维护圣父 (patria) 的主要原因。不过,马基雅维利没有表示 (当然他不会公开地表示),必须摧毁基督教或者应当让它逐步消失,然后让有美德的人民前来殖民。相反,马基雅维利明确告诉人们,"我们的宗教"给我们指出了"真道",让人们摈弃"尘世的荣耀",而不把它当作"至高的善"。① 在他看来,问题不是基督教或属虚妄飘渺,或属谬误百出,不能满足世人要求,而是"不足为道的人们"阐释基督教的方法错误,"只看它的消极一面而不看它的积极一面"。马基雅维利认为,基督教"允许"甚至"希望"我们热爱、尊敬、颂扬和保卫圣父。这样一来,就可以得出如下的结论:政治层面上,在马基雅维利看来,认为基督教完美无缺、是着眼于另一世界的宗教的阐释是错误的,基督徒既有超越俗世的责任,也有俗世要负担的责任。或许马基雅维利认为,在他那个时代的政治生活里,担当政治家的基督徒对现实世界里担负的责任,要么不予重视,要么胡乱应付,要么无动于衷。

马基雅维利可以说是一个反对教会卷入世俗事物的作者,对高教会派内部的腐化持尖锐批评态度。② 和以前的一些人士一样,马基雅维利认为教会国家的存在威胁意大利半岛的和平与安全。他认为,在他那个时代当作政治教育的东西,尤其是伊

---

① 马基雅维利认为基督教给人们指出"真道"这项最后的表述完全否定了施特劳斯的如下观点:马基雅维利告诫人们,"所有的宗教包括基督教在内,源于人而不是上天;它们的生存期限自 1666 至 3000 年"(*TM*,页 32)。这种算法依据的是《论李维的罗马史》第 2 章第 5 页,在这里,马基雅维利认为,在过去五六千年里,人们可以看到两三次教派的分合变化。人们似乎会感到奇怪,从这番关于过去历史的议论,竟然可以得出与各种宗教包括基督教在内的生存期限的历史演变规律。

② 低教会派内部情况亦然。

拉斯莫（Erasmus）写作的小册子《基督教原理》（*Institutio Principio Christiani*）流于空想且文不对题。[①] 马基雅维利与贵查第尼（Guicciardini）二人都是 cognoscenti 的成员，在谈到当时的宗教活动时，两人偶尔难免有刻薄挖苦和不恭不敬的言语。无论施特劳斯提出的关于马基雅维利意图的如此理解会给我们多么深刻的印象，要说马基雅维利的言辞暗藏祸心，并用前人不曾有过的阴险狡诈曲意掩藏，目的在于摧毁基督教，未免过分，实难让人相信。[②]

没有事实表明，马基雅维利认为可以让另一种宗教取代基督教，尽管马基雅维利清楚看到，基督教发展史呈现出周期性衰微和兴盛的格局。因此，笔者认为，施特劳斯后来表示马基雅维利"认定基督教不会永世不灭"有失妥当。

---

① 马基雅维利亲眼目睹 1494 年以后多次外敌入侵像波浪一样冲击意大利半岛，因而对伊拉斯莫向君王提出的"听从正义，不施暴于人，不抢掠他人，不卖官鬻爵，不受贿腐败——"之类的进言，只能视为毫无用处的东西。关于伊拉斯莫的这些劝告，可见波恩（L. K. Born），〈伊拉斯莫论政治中的伦理〉（Erasmus on Political Ethics）一文，载于《政治科学季刊》（*Political Science Quarterly*）第 53 期，1928 年 12 月，第 522 至 543 页。《基督教原理》出版于 1516 年，马基雅维利是否读过这本小册子，不得而知。但是，马基雅维利十分熟悉他那个时代很多人文学者出版的内容相近的小册子。关于 1494 年外敌对意大利的入侵及其对马基雅维利思想可能产生的影响，见沃格林（Eric Voegelin），〈马基雅维利的《君王论》：背景及其形成〉（Machiavelli's Prince: Background nd Formation）一文，载于《政治评论》（*Review of Politics*）第 8 期，第 142 至 168 页，1951 年。

② 马基雅维利绝非有意抨击基督教，他的很多生平事迹可以佐证（尽管这些事实本身很难说那么至关重要）。我们知道，马基雅维利让儿子担任了神职人员；在他写给家人和朋友的书信中，总要以"主与你同在"之类的传统用语开头和结尾，在临终之时，他显然要求并接受了宗教仪式。很难想象，在吉尔伯特教授编辑的《马基雅维利：主要著作及其他》第 2 卷、第 913 至 915 页收录的书信会出自一个无神论者之手。我们还需考虑"劝告忏悔"和 Canto degli spiriti beati（英译见卷二，第 880 页）两篇作品。

笔者认为,施特劳斯对马基雅维利在《论李维的罗马史》第1章第21页中说的一番话作的解释不能令人满意。马基雅维利大意是说,"在有人生活的地方若找不到真正的军人",错在为人君主者,这个道理胜过所有其它道理(Ed e piu vero che alcuna altra verita, che, se dove e uomini non e soldati, nasce per difetto del principe…)。施特劳斯认为,这句话表明,在马基雅维利那里还有超过基督教的道理(*TM*,页 178)。作者倒更有理由认为,马基雅维利只是想通过这种表述强调,为保卫国家必须建立一支民众武装。

在施特劳斯以上的解释和其他论述中,我们可以感受到施特劳斯重视的,常常是让自己的研究方法得以成立,而非研究问题本身,这未免可笑。我们可以在很多行为主义政治学者的著述里找到这样的错误。施特劳斯开始时提出,马基雅维利的思想根本上说是前后连贯的,而且每一个字、每一句话都经过仔细推敲,与总体的计划相关联。然后,施特劳斯又别具匠心地将马基雅维利言语拼到自己的连贯图画里。尽管笔者认为马基雅维利的思想比起人们惯常的评价来要更加谨慎和连贯,但在他的著述里,完全见不到在霍布斯著述里可以见到的前后一致的学说。研究方法必须与研究问题相称,何况马基雅维利完全不是一个出言谨慎、思想连贯的作者。

"为了好的目的可以不择手段"

施特劳斯认为,马基雅维利试图"在人们的是非观上掀起一场翻天覆地的变化"(*TM*,页 67);要达到这一目的,马基雅维利就要诱导人们接受他那"可恶的、为了好的目的可以不择手段的

学说"(*TM*,页 14、67)。[①] 在此,笔者要强调,不能同意施特劳斯教授的见解,而且还须表明,治学如此严谨的学者竟然相信人们所言,认为马基雅维利曾经传授"为了好的目的可以不择手段的学说",实属不该。在美国,《君王论》与《论李维的罗马史》发行最广的一个版本由勒讷(Max Lerner)编辑。在这部《君王论》译著的第 18 章里,我们可以见到这句口号算在了马基雅维利的账上。[②] 这位佛罗伦萨的国务秘书其实这样写道:"世人、尤其无人与之对簿公堂的君王,做事看重结果"。[③] 就笔者的理解看来,马基雅维利从来不曾在任何地方使用"可以不择手段"这个概念和术语作为其政治词汇。[④]传言马基雅维利建立了为了好的

---

① 施特劳斯实际上没有说这句引言出自马基雅维利,但又坚持说它是对马基雅维利关于政治和道德学说最精确的总结。

② 见勒讷编辑《君王论与罗马史论》(纽约,现代图书馆出版社,1940 年版),第 66 页。《君王论》由瑞奇(Luigi Ricci)翻译、范森(E. R. P. Vincent)校订。

③ 原文是……nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de' principi, dove non e iudizio a chi reclamare, si guarda al fine. 见《马基雅维利著作》(2 卷本,帕内拉编,米兰、罗马、瑞左里[Rizzoli],1939 年版),第 2 卷,第 66 页。所幸的是,还有其他一些翻译版本可以纠正现代图书馆出版社这个版本的严重错误。吉尔伯特这位公认的马基雅维利著作最可靠的翻译者对这段原文是这样处理的:"凡人们所作所为,都看重结果;凡君王者,没有他人诉讼之虞,则其行为尤以结果是瞻。"见第 1 卷,第 67 页。关于这个问题的一般性论述,见弗里德里希(C. J. Friedrich)在其《国家的制度理性》(*Constitutional Reason of State*)(普罗维登斯,罗得岛州,1957 年版)第 23 至 24 页所作的很有价值的评述。不过,作者只部分地赞同他的见解。

④ 这包括《论李维的罗马史》第 1 章第 9 页。沃尔克(Leslie J. Walker)认为,马基雅维利在此的确传授过这句臭名昭著的格言,尽管他承认在这个问题上引用《君王论》或许不妥。见沃尔克与 S. J. 编辑与翻译的《马基雅维利论著集》(*The Discourses of Niccolo Machiavelli*)(二卷本,耶鲁大学出版社,1950 年版),第 119 页。但此处的论述说服力不及《君王论》第 18 章:Conviene bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia bueno, come quello di Romolo, sempre lo scusera: perche colui che e violento per guastare, non quello che e per racconciare, si debbe riprendere. 这句话可以十分准确地译作:"理想的情况是,尽管他会因为做出的事情遭到谴责,但他也会因

目的可以不择手段（这句话似乎由耶稣会一些成员后来所创）这种学说，追根溯源在于马基雅维利在几段话语里举例为一些残酷、暴烈的行为"开脱"，认为产生这些行为是有益的结果。但是，作出这样的"开脱"，必然是站在人的层次上，站在这种不尽完善的存在层次上而为之的；在主和自己的良心面前，却很难说这些是道德上正义的行为。马基雅维利不曾传授强权即公理，不曾传授历史的功绩可以洗刷所有罪恶，亦不曾传授 die Weltgeschichte ist das Weltgericht（世界历史就是世界审判）。[①]就算马利坦（M. Jacques Maritain）对马基雅维利思想的评论鞭辟入里、毫不留情，实难让施特劳斯斥责是"善心"多过"思想"，这位宗教作家恰恰在这么一个他所称的从宗教和道德方面为罪恶行径"辩护"的问题上，也已经认识到（而讲求治学严谨，则大家不能不认识到），马基雅维利与"马基雅维利式的思想"[②]区别很大。

（接前页）为结果不错得到开脱；而且，倘若结果不错，就像罗摩路斯（古罗马神话里古罗马的奠基人和第一个国王，另一个奠基人是他的兄弟雷谬斯——译者注）遇到的情形那样，就总能够得到开脱。原因在于，人们谴责的是为了破而非为了立施暴。"

① 黑格尔论述〈德国宪制〉（黑格尔 1799 年写作——译者注）的一篇文章评价过马基雅维利，其中似乎间接支持"为了好的目的可以不择手段"的学说。黑格尔谴责传布"陈词滥调，诸如不能为了目的不择手段"的"伦理说教"。见 Z. A. Pelczyinski 编，《黑格尔政治著作集》（*Hegel's Political Writings*）（伦敦，牛津，1964 年版）第 220 页。在《法哲学》（*Philosophy of Right*）里面，黑格尔则趋向谨慎，态度变得模棱两可。欲了解马基雅维利和黑格尔以及他们就政治与道德的关系所做的评论，见舒莫茨（Franz－Martin Schmoelz），《政治伦理的摧毁和重建》（Zerstoerung und Rekonstruktion der Politischen Ethik），慕尼黑，1963 年版。

② 马利坦写道："见到现代的马基雅维利主义，马基雅维利想必会自愧不如……他心里明白，暴虐与不忠，人所不齿。他从来不曾在邪恶与善良之间颠倒黑白……因而他与其很多追随者不同……"见〈马基雅维利主义的终结〉（The End of Machiavellianism）一文，载 Joseph W. Evans 与 Leo R. Ward 合编，《马利坦的社会与政治哲学》（*The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*）（纽约，Scribner 出版社，1955 年版），第 297 至 298 页。

现在想来，只有一个篇章可能支持马基雅维利"不择一切不道德的手段"这种见解。这就是《君王论》最后一章。在这里，马基雅维利引用了李维的一段名言："必要的战争是正义的战争；除了诉诸武力没有其他出路时，战争亦成为神圣的"（Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est）。在这一章里，马基雅维利还断言，主赐福给争取意大利摆脱外国占领的事业。施特劳斯利用这一章大做文章。在他看来，这一章的确让人们找到了理解《君王论》整体意义的线索。对于为何第 26 章的含义是学者们争议很大的问题，学者们常常指出，这一章最少体现出马基雅维利的写作风格，既不慎重也不现实，只是一篇饱含激情的言辞。即便如此，笔者并非意在表明，第 26 章导致的分歧已经得到解决。

笔者似乎有理由认为，马基雅维利倡导韦伯（Max Weber）所说的以政治作为志业的人们应当恪守的"责任伦理"；这种伦理对应于"信念伦理"。十分清楚，若有可能，马基雅维利不会不同意韦伯的如下观点：在现实世界，从政者行事依从所谓良心而不权衡由此产生的后果，实属不明事理之至。[①] 支持"责任伦理"或者说"承担后果"伦理最为明显的，要算《君王论》第 17 章和《罗马史

① 支持"责任伦理"或者说"承担后果"伦理最为明显的，要算《君王论》第 17 章和《论李维的罗马史》第 3 章、第 3 页。在前面的篇章里，马基雅维利指出，佛罗伦萨人惟恐别人指责残酷无情，就让捣毁了琵斯托亚（Pistoia，佛罗伦萨西北部的一个公社，人口 9 万左右——译者）。马基雅维利向君王进言，切不能因为他人指责残酷而裹足不前，条件是：君王凭借"几桩施用暴行的事例"得以证明，他们"胜过那些滥用慈爱之辈，后者耽于慈悲为怀，纵令天下大乱、杀戮四起、抢掠成风"。此等乱象，盖因当权者好心待人、放纵歹徒，终而祸及民众。但是，对密谋倾覆政权者迅疾行动、严惩不贷，则祸及者寡。

论》第 3 章,第 3 页。在他那严峻的目光里,[1]政治常常不是在善、恶之间作个选择的事情,而是两害相权取其轻的事情。用维吉尔(Virgil)的第度(【译按】Dido,维吉尔作品中出现的北非迦太基女王)的话来说,政治是 res dura。《君王论》第 17 章里引用过这句话。马基雅维利认为,政治与邪恶不可能不纠缠在一起。邪恶分为必要的和不必要的,建设性的和破坏性的;残暴可以用在"好的用途"(假如我们可以把"好"这个词与残酷联系在一起),也可以用在"坏的用途"。但在马基雅维利眼里,邪恶就是邪恶,残暴就是残暴,这是再清楚不过的事情,不是用教会的"辩护"辞令遮蔽得了的。我们不禁会认为,马基雅维利果敢地与政治联系在一起,参与神秘莫测和充满矛盾的政治,身上有着永久不衰的魅力,个中秘密就在于此吧。参与政治似乎就会要求好人在承担政治责任时弄脏双手,即使像 Piero Soderini 那样避免使用残酷的手段的人,也难保清白。好人避免采用因政治需要[2] 使然而必须使

---

① 马基雅维利关于人,或更准确地说,关于民众的认识很悲观,但尚可讨论的是,马基雅维利的悲观认识是否胜过基督教主流思想传统里的基督教作家诸如奥古斯丁和胡克(【译按】Richard Hooker,公元 1553——1600 年,英国国教会成员,牛津大学教授,著有《教会与国家的法律》)。例如,人们在阅读胡克的著作时可以看到如下这段话:"国家的法律……尽管应该,却不能够建立起来,除非能够认定内心邪恶的人要稍稍好过一头野兽……"(第 1 卷,第 10 章,第 1 页)

② 残暴及其他恶行对有德行的政治家而言,属于不得已而为之。"若是有能力为善,肯定不会弃善从恶;他们弃善从恶,皆因他们不得不为恶"(…non partirsi dal bene, potendo, ma sempre intrare nel male, necessitato)。见《君王论》第 18 章。我们可以有理由认为,尽管传言所说马基雅维利不讲道德,但他对劝导使用暴力和残酷行为所持的谨慎态度要胜过像马志尼(【译按】Mazzini,1805—1872,青年意大利党的缔造者,意大利统一和独立运动的领导人)这样过分的道德维护者。马志尼尽管十分鄙视"马基雅维利式的权宜之策",但又以动听的道德辞藻为掩盖发动一场全面而不加约束的战争,以推翻现存社会秩序。政治活动中的这类救世主常常呼吁发动一场"最后的战争",以期带来持久和平和安宁。

用的残酷手段,却不能阻止不怎么好的人给民众造成惨烈灾难。现在看来,人是一类可怜的、面临很多岔道的动物。人能够做的最好的事情,一方面是尽自己所能,达到既有卓越的道德意识又有人的尊严的境界;另一方面是避免滥用暴力和兽行。这些马基雅维利似乎在很多地方都有提及。

《论李维的罗马史》里的那一个篇章与 Piero Soderini 有关。他在梅迪奇家族密谋反叛面前好心地不采取行动应付,最后自己连同马基雅维利让梅迪奇家族推翻。这个事件的"后果"是 Soderini 倾注全力维护的共和国政体招致毁灭。由于担心招致心狠手毒的暴君恶名, Soderini 没有采取行动阻止阴谋分子的行动。Soderini"开明而善良",但他判断政治行动不看它们产生的"后果"。

综上所述,笔者可以表明,那些斥责马基雅维利将政治与道德"分开"面且宣称"政治有独立的道德标准"的人们,未免言之过分。在马基雅维利眼里,政治与道德并非两条永不相交的并行线。政治家们为善乃因为有可能为善,即便他们不得不弃善从恶,他们的恶行最终也会在绝对的道德标准基础上受到审判。

马基雅维利与现代思想

按照施特劳斯的观点,"就割裂与主流政治思想传统的联系而言,马基雅维利所负的责任大过所有其他人……"(*TM*,页120)这位佛罗伦萨人的思想引致了现代政治思想的革命性转变,尤其那些最终导致"当代专制统治"(施特劳斯显然指我们当代的极权统治)的思想转变。如果说马基雅维利对施特劳斯提到的这些新的动态应"负有部分责任",倒有一定道理,因为有他

著作里的一些章节和概念为证;但如果说马基雅维利像施特劳斯所说的那样有意且全面背离基督教政治思想传统,则不太令人信服。

首先,我们得面对如下的事实:马基雅维利留下的学说里有很多传统的思想内容。从他的著述里,我们可以举出很多传统政治思想学说一般都会关注的论题,以及对探讨基督教政治理论至关重要的一些概念。可以列举出的这些论题和概念应该会包括:人性的恒定性,[①] 起伏式的历史发展观(丝毫不含启蒙思想运动的发展观),混合政体乃最可行的政体形式(没有"君权"至上的极权思想),献身公益事业高于谋取私利(不是利益原则),法制可取,以立法的形式实行专政更能有效维护共和政体,信奉一种社会性宗教对维护国家秩序至关重要,由国家创建者担当立法者对建立法律制度并让它保持活力十分关键,应当尝试用习常词语阐明适用于所有政体、为维护国家生存和稳定所必需的条件。凡此种种,写有传统政治思想各种概念、论题的这份清单还可以继续延伸。马基雅维利至少已经部分地表明,自己在政治思想上面属于传统派而不是革命派,而且继承的是柏拉图(尤其写作《法律篇》时的柏拉图)、亚里士多德、波里比乌斯(参见《论李维的罗马史》,第 2 章;【译按】Polybius,公元前 205—前 125 年,古希腊历史学家),甚至在某种意义上还有圣托马斯·阿奎那的思想。

笔者并非想说,马基雅维利的政治思想里没有否定传统思想的成分。显然,这些东西是有的,如今人们争论不已(当然是

① 笔者不很明白,既然马基雅维利经常断言人性恒定不变,施特劳斯怎么会认为马基雅维利把人性看作"变化无常"(*TM*,页 297)。

合理的意见分歧)的是,这些东西与马基雅维利思想中的传统部分相比有多大的分量。马基雅维利在自己的著述里不止一次表示,需要制定出一条"新的道路",而且在《君王论》和《论李维的罗马史》里,马基雅维利深信,以前的作者们忽略或者未能充分考虑 la verita effettuale delle cose。[①] 马基雅维利在他使用一些传统概念时已经赋予了新的含义。例如,施特劳斯让人们不能不相信,"公益"(common good) 这个词与这位佛罗伦萨国务秘书的前辈们的用法相比,含义已大为不同,马基雅维利作了很大改动。马基雅维利在自己的著述里对有些广为人知的情况,尤其涉及自然法的问题闭口不提。最后,马基雅维利的著述里还出现了一些新论题和论点,其中马基雅维利思想里的"命运"(fortuna) 发挥的重要作用,以及他对民众显著的偏爱倾向,特别值得一提。

施特劳斯十分正确地特别注意到,马基雅维利关于民众的一些观点里包含着激进本质(*TM*,页 127)。这位佛罗伦萨的国务秘书表明,他支持古罗马共和国的平民反对贵族的事业,而且蔑视他那个时代的上流阶级,斥责他们占有地产而于公益无所贡献,是寄生者(参见《论李维的罗马史》,第 1 章,页 55 的刻薄议论)。在《论李维的罗马史》第一章、第 58 页(这一章的标题是"民众的人之恒情与智略优于君王"),马基雅维利坦率宣称,

① 注意马基雅维利对很多"设想过共和国"的人士的议论。见《君王论》第 15 章。我们不妨可以怀疑,阐发这些议论时,马基雅维利心里是否装有柏拉图及其他政治思想主流传统里的大人物。马基雅维利的这些议论有许多是针对实际而发,也表明马基雅维利认识到有必要淡化范式的作用,因此他抨击的可能仅仅是他那个时代一些人的"乌托邦"式的政治思想,甚至是但丁的《君主制》(*De Monarchia*),而非古希腊政治哲学。

他提出的见解"受到所有作家的责难"。对马基雅维利在这里所表现出来的学说的新奇特点,一位同时代的大人物贵查第尼(Guicciardini)有着透彻的理解。他在《对马基雅维利〈论李维的罗马史〉的思考》(Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli)里,大肆抨击马基雅维利赞扬民众的议论。①

毫无疑问,阅读马基雅维利的著述我们可以发现,马基雅维利认为民众身上有着巨大的政治力量,通过巧妙的心理操控可以唤醒并有可能利用这种力量。在马基雅维利的一封颇为有名的书信里,马基雅维利公开表示,他看待政治事务更爱利用"民众……这面镜子,它的好处是让我得以在事件完成之时评判产生的结果,而不是在事件发生之时评判采用的手段"。② 虽然马基雅维利与民主思想有联系,但施特劳斯表示"更愿意相信"马基雅维利是首开民主思想先河的哲学家(*TM*,页 294),③ 就言之过分了。我们似乎不能肯定地断言,马基雅维利认为民众意见是评判事物的最终标准的源泉,或者说除此之外我们"不能求诸其他的东西"(*TM*,页 296),结果让道德既失去客观的基础又失去上天的劝诫。马基雅维利指出,时代的精神风貌必然决定主政者的施政方向,而站在批评理论的基础之上,马基雅维利却

① "哪里有民众,哪里就有混乱,就有思想的纷争……而且哪里就没有理性的讨论……在民众之中,我们只能看到卤莽从事、三心二意、贪图新鲜、相互猜疑和嫉贤妒能"。见贵查第尼,Scritti Politici e Ricordi(巴厘,1933 年出版),页 44。他写的《对马基雅维利〈论李维的罗马史〉的思考》是对马基雅维利《论李维的罗马史》一些篇章的评论,其前 65 页摘自这本书。可惜,这本书没有译成英文。

② Letter to Piero Soderini,写于 1513 年 1 月。见吉尔伯特译,《马基雅维利信札》(*The letters of Machiavelli*)(纽约,开普里孔书屋,1961 年版),页 97;亦收入吉尔伯特编的《马基雅维利主要著述》卷二,页 895。

③ 同样,施特劳斯认为马基雅维利这位思想家引来了"启蒙思想运动",而且把哲学当作宣传工具(*TM*,页 173)等等,似乎言之过分。

又毫不迟疑地给一些民族、时代——包括自己生活的时代贴上腐败的卷标。马基雅维利由衷赞叹的只是那些受宗教启示、由有德行的少数精英引领的民众。毫无疑问,马基雅维利不曾断言,民众是正义和邪恶的可靠评判者。[①] 尽管马基雅维利曾多次说过,"民众的声音就是上帝的声音",我们也很难理解为他接受边沁的如下观点:最为一般的民众意见决定社会生活的标准及其文化的质量。如同古时的学人那样,马基雅维利的哲学思想中含有人类学的成分,也就是说他的学说含有为身份类型不同的人划分等级的成分。或者读者不妨可以认为,他的学说是涉及少数精英人物的学说。

不同身份类型的人组成了一个阶梯,顶端是宗教创建人,往下依次是共和国或者王国缔造者、军队首领以及"各类"文人,各个等级的人享有"与其等级相称"的荣誉。相反,在阶梯的更低层次上,我们可以看到那些声名不好和可恶、讨厌的人。他们破坏宗教、扰乱国家、敌视美德、学问及人类一切高尚的艺术。这些人"亵渎神灵、凶残暴戾、愚昧无知、百无一用、懒惰成性、阴险狡诈"(《论李维的罗马史》第 1 章,页 10)。[②] 看来,马基雅维利的学说保留了柏拉图和亚里士多德的"精英"人类学,尽管让人

---

① 马基雅维利赞扬民众时调子调低了些,有些地方甚至不赞扬(比如《论李维的罗马史》第 1 章,页 53)。

② 笔者不赞同施特劳斯的如下观点:马基雅维利只是在说这样的人"受到了赞扬"(laudati),而且有意不表明他认为这些人"值得赞扬"(laudabili)。实际上,马基雅维利使用 laudabili 指的是这一章标题里提到的国家缔造者,在文本中称破坏宗教的人是声明狼藉和讨厌可恶的人(infami e detestabili)。在许多篇章里(例如《论李维的罗马史》第 1 章、第 11 页和第 2 章前言),马基雅维利都明确表示,宗教是"值得赞扬的",而不只是受到了赞扬;另外,敌视宗教、法律和学问"让人厌恶",而不只是"招致了人们的厌恶"。

们很伤脑筋，马基雅维利没有提到哲学家应该在阶梯上占据什么位置。他们被可能归入“文人”一类，这样他们就从最高身份的人占据的地方降了下来。马基雅维利经常表示，他喜欢积极的生活胜过沉思的生活（至少这是一个例子，说明他“有文艺复兴的思想”），哲学家地位下降就不足为怪了。另一方面，在笔者看来，要证明马基雅维利对哲学和哲学家“怀有敌意”，也不容易。

还有一个更大的问题有待解决，才能够确定马基雅维利与现代思想的联系，从而才能评价他在政治思想史上作为一个据认为是主要的革命者所发挥的作用。简单地说，这个问题涉及到，在现代的支配思想发展史上、在基于破坏性的形而上支配欲（libido dominandi）的各种思想体系的发展史上，马基雅维利究竟是个关键人物抑或头号关键人物。在最后几页里，施特劳斯提出了这个问题，并得出如下结论：“马基雅维利的著述里清楚出现了对哲学新的[或者说现代的]认识(将哲学视作征服自己生存环境的工具的认识)”(*TM*，页 296)。施特劳斯关于这个问题的说法，值得引述：

> 这种新的意义上的好社会在任何地方都有可能出现，因为，头脑足够聪明的人可以靠在法律上使用必要的强制转化最腐败的人民和最为腐败的事物。既然人并非天生要实现固定不变的目标，他们似乎变化无常……既然人并非天生向善，或者人能变得善良和保持善良仅仅因为人们受到强制和文明的教化，或者说，既然人变得善良有违人的天性，那么，这暗含的意思是，人身上的人性寓居在自然之外的阿基米德点中。自由

> 的"唯心主义"哲学补充并衬托"唯物主义"哲学，尽管其前提正是对后者的否定。人的头脑可以转变政治的事情，进而很快想到可以转变所有事情，或者可以征服自然。陶醉于自己能力，首先让几个大人物、然后让整个民族甚至整个人类心旷神怡。然而，在大反叛或解放可以开始之前，必须打破支配几乎所有人头脑的旧思想模式和秩序……新的哲学一开始就是由如下希望培育出来的：近乎确信或者确信来来的征服或征服未来……发现那个任何给定事物之外的阿基米德点，或者说发现一种彻底的自由，无异于向人们许诺可以征服所有给定的东西……(*TM*，页 297－298)

施特劳斯认为，这种反哲学的征服哲学事实上已经征服了"几乎整个人类"。这种悲哀的结论是否正确，笔者在此不作详细讨论，只想表明，这种在政治思想史上可以很方便地标明为"救世政治学"的思想体系的影响力明显地在消退，西方尤其如此，这是笔者愿意看到的。现在有两种可能性，要么更为充分地反映人的生存处境种种局限的观念取代政治思想体系中那些过分重视不切实际的美好理想的观念，要么恢复柏拉图定义的哲学生活。这两种可能性我们都不应当忽视。但是，在这里，我们关心的中心问题是，施特劳斯把马基雅维利与现代的征服思想观念联系起来，还把他说成是应对这种思想观念"负主要责任的人"或者肇兴者，这是否正确？在这方面，笔者至多只能部分同意施特劳斯的观点。马基雅维利身上确有形而上的自命不凡(metaphysical hybris)，但更多见的是谦卑，至少是对人不能探究清楚、也无力改变的现存秩序的顺从和无能为力。

马基雅维利的自命不凡最生动地表现在他对命运的思考中。本文不能充分展开马基雅维利思想里的这个特点。只是需要说明，尽管在马基雅维利的许多著述中都可见到对命运的议论，终归到底并没有阐述得足够清楚，遑论形成概念。马基雅维利身上的一丝丝"征服欲望"见于他在多处地方表示的这样的希望：一个有相当"头脑"的人的确能够控制不可控制的事物；或者说（尽管这有点说不通）可以设法创立一门命运科学。马基雅维利有预测不可预测事物的欲望，这在他于 1513 年 1 月写给刚刚遭到放逐的佛罗伦萨邦主 Piero Soderini 的一封信里看得很清楚，里面有一值得注意的段落（施特劳斯没有提到这个段落，尽管与他的反驳论据有关）：①

> 可以肯定，能够通晓世事百态进而顺应的人，总会有好运道，或者总能保护自己不致招来祸患。智者总能驾御日月星辰，主宰自己的命运。但是，这样的智者无处可觅，其一，人都有短视的毛病；其二，都不能够控制自己的本能，因此人的命运便不同了，人让她掌握和控制了。②

需要对这段话和马基雅维利提到"征服"或者"掌握"命运的言论（最突出的是《君王论》第 25 章）谈三点看法。首先，马基雅

---

① 施特劳斯认为，马基雅维利解释"命运"时宣讲的是一种"准神学思想"（TM，页 214），这好像非常牵强。

② 见吉尔伯特编，《马基雅维利信札》，前揭，页 99。笔者将吉尔伯特对 perche di questi savi non si truova 的翻译"因为没有这样的智者"改成"因为这样的智者无处可觅"。

维利著述里显然有改变人的生存环境的愿望、诱惑和冲动;这样的冲动以最激进的形式表现在这样的话语里:"智者能驾御星辰,主宰自己的命运"。其次,但是我们应该注意到,即便在最早大为赞颂征服命运时,我们也能够感受到马基雅维利身上一直都有的悲观意识,他认为人力不能改变命运。从《君王论》第25章,我们至多能够知道,用智谋掌握命运,我们成功的机会只有一半。在写给 Soderini 的信中,马基雅维利直率地说,人(可能是所有人)不能支配自己的本能,因此就不能总从大胆转向谨慎,不能按时代的要求由崇尚战争艺术转向崇尚和平艺术。"自然"让人形成不同的"性格"和"想象力",就像它让人有不同的面孔。马基雅维利对征服命运的前景表示悲观,这在萨索对马基雅维利政治思想发展过程作的颇有学识的揭示里得到明证。[①] 在马基雅维利的后期著述,尤其在他为卡斯图奇奥(Castruccio Castricani)写的传记(有些人怀疑好像是马基雅维利写给自己的)中,[②] 这种悲观意识更加明显。卡斯图奇奥胸怀大志,一心要建功立业,但"命运施展了力量",告诫世人,因为有她而非人们的谋划,才会有人的伟大,进而让卡斯图奇奥英年早逝。马基雅维利把卡斯图奇奥当作命运主宰人的"极好例子"(grandissimo esemplo)。临终之前,卡斯图奇奥坦言:"那位眷顾所有人的命运之神没有让我有个好的头脑去理解她,也没有给我足够时间去

① 见萨索(Gennaro Sasso),《马基雅维利的政治思想史》(*Niccolo Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*),那不勒斯,1958年版,第458页。最后一章总的来说讨论的是马基雅维利逐渐增长的"悲观意识"及其在晚年的无可奈何,值得一读。

② 卡斯图奇奥死时的年龄几乎与马基雅维利消失时的年龄一样:他死时44岁,马基雅维利其时43岁,正从台上给赶下来,后面几年过着流亡——政治生命死亡——的生活。萨索认为,这部看似传记的作品属于自传性质,还是有说服力的。

战胜她”。[①] 不过，就是在给卡斯图奇奥写的传记中，马基雅维利也没有劝告人们不抱希望或者在政治上无所作为，尽管这位雇佣军人最终没能成功，而且上天好像不愿听他无用的哀号。[②] 马基雅维利发现，卡斯图奇奥身上“有很多东西值得学习”。尽管命运最终战胜了美德，但政治活动即便在主对万事万物的最终计划中不足挂齿，仍然只有杰出人物可以为之。

最后，我们不妨认为，就算那些有关征服命运的最为“乐观的”篇章表达的就是马基雅维利真实的、中心的意思，在评价马基雅维利与现代征服思想的关系时，我们仍得考虑这样一个事实，马基雅维利已经意识到人的活动有其客观限度。“智者明白如何控制对财富和荣誉的胃口，蠢人不清楚如何钳制欲望的翅膀”（《论李维的罗马史》，第 2 章、页 27 结尾处）。而且，总有人——即便最擅长战胜逆境的人——在活动时受到限制的情况，这是必然所为。马基雅维利认为，必然正是人的生存环境中不可改变的东西。施特劳斯自己也指出，马基雅维利从来不曾想象人可以逃脱必然的束缚：这样的束缚是人超越于其他生物之上而必须要有的一个条件。在马基雅维利的世界里，不会有“从必然到自由的飞跃”。从马基雅维利不愿意承认有这样的飞跃，我们可以看到他与马克思（或者恩格斯）有多大的距离。马基雅维利认为，人这样的生灵一直受一套由万事万物组成、不能

---

① 见《卡斯图奇奥传》，吉尔伯特译，载于其《君王论及其他著作》（芝加哥，1941 年版），页 181，页 202 至 203；另见《马基雅维利：主要著作及其他》，第 2 卷，页 533。

② 见《莎士比亚十四行诗》第 29 首诗句：“让那不愿倾听的上天来听一听我无用的呼号吧。”即便不向那样的高处诉求，马基雅维利本来也可以用爱来安慰，安慰命运带来的苦难。

改变也不可征服的秩序束缚:这套秩序不是人创造的,而且要人服从。马克思在《经济学—哲学手稿》中谈到人的"自我创造",有意要从人的思想中清除人是受造物的观念;墨索里尼颂扬人的意志"不知道自己的发展有什么限度,而且正是在测试自己无限能力时认清了自身"。这两个人的狂放思想看来离马基雅维利相对说来算冷静的思考都有差距。[①] 总的来说,我们宁愿赞同阿克顿的意见。在为伯尔德编辑的《君王论》写的著名导言中他说道:"在研究了更晚近的政治思想之后,人们一定会减轻加在马基雅维利身上的骂名包袱。"

不过,借用瑞多尔斐的一句话,我们应该有清醒的认识,不要"像有的骑手那样兴冲冲跳起,想跨上马鞍,不料掉到马的另一边"。[②] 笔者无意向马基雅维利致歉。尽管笔者坦率表示不能同意施特劳斯的一些结论,而且尤其反对有些结论,但马基雅维利思想有引起争议的一面,一直是不争的事实,施特劳斯做出很多十分有益的工作,对于研究者认识这个问题启发很大。总的说来,马基雅维利不是一个靠得住的引路人。无论他有意还是无意,在他的著述中有很多极端的事例和奇谈怪论,他的同时代人贵查第尼在其所写的《对马基雅维利〈论李维的罗马史〉的思考》里面也提到这一点。人们还会说,在马基雅维利的著述中,很少有什么东西可以防止他人、防止后世预测天下会大乱的

---

① 见马克思,《经济学—哲学手稿》,载于 S. Landshut 编,《马克思早期论著集》(*Marx: Die Fruhschriften*),斯图加特,1953 年版,第 246 至 248 页;墨索里尼,《法西斯主义原理》(*la dottrina del fascismo*);亦参拙著,《政治思想史上的意大利法西斯主义》,1964 年 5 月,第 109 至 116 页。在 111 页处,笔者曾讨论到墨索里尼声称受马基雅维利启发的问题。

② 见瑞多尔斐,《马基雅维利生平》,前揭,第 254 页。

救世思想家们曲解。索尔·贝娄（Saul Bellow）笔下的主人公赫佐格（Herzog）给尼采提的建议对马基雅维利肯定也合适："哲人若要保持与人类的联系，就应该预先把自己的体系颠倒过来，看看人们接受这个体系之后几十年里的情形又如何。"

笔者认为，马基雅维利实际上不像施特劳斯说的那样，建立起了一个"体系"，但施特劳斯强调马基雅维利思想的"哲学"部分是正确的，因为研究者几乎没有注意到这一部分。他们把马基雅维利看作一个本质上说来头脑实际的宣传家，想到自己已经失业就转而思考政治问题，一心想的是靠自己的著述可以为自己找回工作。施特劳斯认为，马基雅维利的思想多少有其系统性，[①] 但笔者根本没有找到。马基雅维利在政治理论方面的大建树，既不在于概念运用准确，也不在于他提出来的涉及该学科的主要问题丰富而又全面。的确，我们有时还很难准确回答，作为一个政治思想家，马基雅维利的建树究竟在哪里。不错，马基雅维利的写作风格享有声誉，但仅此一点还是不够。或许马基雅维利的建树蕴涵在我们以为十分精辟的分析中——对权力带来的责任和道德提出的要求之间的冲突所做的分析。如果说马基雅维利的思想有一个主线的话，那么，分析权力责任和道德

① 施特劳斯认定，"说马基雅维利对所用的每一个词都曾细细考量，要比宽容看待其人性的缺憾更保险"（*TM*，页 47）。运用这种观点，施特劳斯得出章节的顺序和编码蕴涵何种意义、马基雅维利使用"神"或者"诸神"多么频繁之类的结论。我们很自然地会这样认为，如果要明白马基雅维利的真实意图，得耗费心机，就像施特劳斯为了搞清楚这个问题没有少费脑筋，那么，马基雅维利未免就把自己的真实意图隐藏得太好了，让身后革命的追随者可以利用。谈到马基雅维利的思想"系统性"问题，拉布（Felix Raab）有这样的见解："马基雅维利属于散漫型作家；思想前后不一而且常有自相矛盾。在他身上有许多由不同事物造成的冲突点，最大的是作为政治术士与作为热忱的共和国公民之间的冲突"。见氏著，《马基雅维利思想的英国面孔》（*The English Face of Machiavelli*）（伦敦，1964 年出版），第 255 页。

要求的冲突就是主线。这样的分析可能更能全面地揭示马基雅维利不搞伪善、不搞自我欺骗的决心。这种学者的诚实是真正的政治理论家不同于思想家的标志。

依笔者之见，尽管施特劳斯的研究颇有见地，但克罗齐的“谜”仍然没有解开。马基雅维利的真实意图这个“谜”，何以在好几百个头脑敏锐的学者和其他人士做了很多辛苦研究后还没有解开，很难说得清楚，原因也可能只是，马基雅维利自己没有把意思说明白。或者说，还需要更辛勤的分析才能解开这个“谜”；或者说，马基雅维利喜欢把意思弄得含混不清。后一种看法并不如我们想象的那样没有道理，可以考虑一下他在 1521 年 5 月 17 日写给贵查第尼的信里说的话：

> 很久以来，我说的不是心里想的，心里想的不是说出口的。有时要是确实碰巧说了真话，我也要把真话藏在大堆假话中，让别人难得找出来。

我们不妨可以认定，这便是马基雅维利著述的“恶魔般的”或者说淘气似的特质，但在这里，我们又有一个反证的事实：我们并没有无懈可击的理由相信，在这一段话里马基雅维利说了心里所想的。[①]

实际上，笔者倒十分愿意不相信马基雅维利在这里说的就是真心话，宁愿支持莫斯卡的观点：马基雅维利“作为一个作家

① 见吉尔伯特，《马基雅维利信札》，前揭，页 200；另见《马基雅维利：主要著作及其他》第 2 卷，页 973。

是所有时代可以见到的最诚实的人"。[①] 也许,正是因为做人老实倔强、做学问诚实可靠,马基雅维利才得以认清人类生活异常复杂并昭示于他人。马基雅维利的思想里天生就有刻薄挖苦的特点,故而他对世上屡见不鲜的欺诈、幻灭、谎言以及人们彼此交往过程中的以假作真、半真半假等等十分敏感。马基雅维利不愿意表示,在一个问题完全没有解决办法的时候他解决了这个问题。也就是说,马基雅维利思想里的主要"矛盾"可能(尽管不能确定)是内心冲突的结果,而诚实又让他不得掩饰这些矛盾,或者用模棱两可的方法"解决"问题。例如,马基雅维利在著述里没有能很好地把政治"现实"与基督信仰协调一致,这兴许是因为,他看出双方的冲突客观上不能克服。我们可以不赞同这个结论,但我们不能不对这位引来了这种冲突的思想家的老实和诚实表示羡慕。无论如何,我们不能忽略如下可能性:马基雅维利的思想前后矛盾,与其怪他有意掩盖自己真实的革命意图,或者不能清楚地表达思想,或者他喜爱玩弄模糊,不如说他真的没有能力就一些重大的道德和政治理论问题作出决断。

笔者愿意在结尾时对评价马基雅维利使用肯定的言辞,这无疑会为马基雅维利在政治思想史上的高大形象再增添一笔。可以肯定,所有评价马基雅维利的人无论彼此之间意见多么分歧,都会赞同巴特菲尔德在评述施特劳斯的这部著作时说的一句话:"很清楚,无论马基雅维利思想的开创性意义或者本身的

---

① 此处引用的是梅瑟尔(James Meisel),《统治阶级的神话》(*The myth of the Ruling Class*)(Ann Arbor,1958年版),第283页。莫斯卡在其政治学史中留有一个值得注意的篇章给马基雅维利。

意义多大，它都为历史增添了分量，因为它激发了别人的思想。"①

① 见其〈评施特劳斯的《思索马基雅维利》〉，载于《政治学杂志》，第 22 期（1960 年 11 月），第 728 至 730 页，引文见第 728 页。

曼斯费尔德

施特劳斯之马基雅维利[①]

田立年　译

施特劳斯尝言，他写《思索马基雅维利》，[②]为的是人们有朝一日可以不再读它。书名已经表明某种不完善性，人们不能期待一本如此命名的著作会有秩序或整体。但对于我们这些平凡读者(ordinary reader)，这本书什么时候都值得一读；或许，对第一次读到它的超凡读者(extraordinary reader)亦如此。这同样可以不读而知，因为以施特劳斯的性格，他肯定会努力使本书有可读而帮助人们读而过之。我个人的经验全然是正面的，我研究

---

① 本文原刊 *Political Theory*，1975 年 11 月号；文中的意大利语承蒙韩大辉教授译出，特此致谢。

② 施特劳斯关于马基雅维利的其他作品是〈瓦尔克的马基雅维利〉(*Walker's Machiavelli*)，见《形而上学评论》(*Review of Metaphysics*，6[1953])，页 437－446；《什么是政治哲学》(*What Is Political Philosophy*，*Glencoe*，Ill.：Free Press，1959)，页 286－290 中关于 Olschki 的科学家马基雅维利的评论；〈马基雅维利和古典文学〉(*Machiavelli and Classical Literature*)，见《民族文学评论》(*Review of National Literatures*，*I* [1970])，页 7－25；〈马基雅维利〉(*Niccolo Machiavelli*)，见《政治哲学史》(*History of Political Philosophy*，3d；Leo Strauss and Joseph Cropsey 编，Chicago：University of Chicago Press，1987)，页 296－317。

马基雅维利时，每当自己被带到一个我认为值得考察一番的荒岛上，我都会发现一小块牌子，上书“请投币”。在我这样做之后，巨大的霓虹灯信号闪过，从远处就可以看到，传达着这样的信息：施特劳斯在此。

《思索马基雅维利》是一部隐晦之作，包含许多对每一个普通读者来说相当隐秘的内容，这些内容以这样一种方式来陈述，或难以捉摸，或过于艰涩，读者望而却步。就此而言，本书与其所讨论的著作——马基雅维利的《君王论》（*The Prince*）和《论李维》（*Discourses on Livy*）完全不同，后者虽然惊世骇俗，看上去却没有那么难懂。差不多所有读者——尤其学界读者相信，他们懂马基雅维利的书，只有施特劳斯表明他们不懂。克罗齐（Croce）关于马基雅维利问题也许永无解决之日的怨言，[①]虽然不时被人引用，所指并非理解马基雅维利著作的困难，而人们用它结束一项探讨的次数，亦不下于用其开始一项探讨的次数。施特劳斯似乎有意惊扰过分自信读者的清梦。

施特劳斯开宗明义宣布，将诉诸“认马基雅维利为恶之师（teacher of evil）的传统朴素见解”。这是诉诸作为善恶之基地的人民——人民既持有道德意见（moral opinions），同时也相信构成这类意见之基础的事业。换句话说，人民既坚持道德、也坚持宗教。和马基雅维利一样，施特劳斯诉诸人民，但却出于不同的意图：通过人民和超过人民（to ascend from them），进而达到一种更好的理解，而非像马基雅维利建议的那样，在愚弄人民的过程中拾级而上。施特劳斯诉诸人民，反对学者，指责这些学者受了马

① Benedetto Croce，〈“批评”笔记〉（*Quaderni dello “Critica”* 5，no. 14，July 1949），页 1－9。

基雅维利的传染，认为马基雅维利的“马基雅维利主义”恶名是探究的恰当开端。

目前学者们的观点正好相反：从马基雅维利主义永远接近不了马基雅维利。由于宣布马基雅维利的名声是假的，应该作废，他们将马基雅维利的影响贬低为一种广泛的误解。他们否认马基雅维利引进“新方式和新秩序”的伟力（power），因此，他们要么根本没有提出，要么以不够广泛和不够明确的语言提出马基雅维利对现代性的责任问题。在他们看来，马基雅维利不过是一个先行者，预示了民族主义、科学——以及按伯林的解释——甚至自由主义的后来发展。[①] 马基雅维利被看作典型的文艺复兴时代人，不能摆脱过去的纠缠，总为复兴过去的空虚梦想劳神。当写作于 1936 年出版的论霍布斯的著作时，施特劳斯自己就以某种方式持有这种见解；在这本书中，施特劳斯认霍布斯为现代政治哲学的源头。在写于 1951 年的该书第二版前言中，施特劳斯承认自己错了，并以马基雅维利的名义断言，在马基雅维利所宣称的独到之处（claim to originality）与霍布斯所宣称的独到之处的区别，是坦率程度而非思想清晰程度的区别（*PPH*，页 20）。由于相信施特劳斯与当代马基雅维利研究的关系对施特劳斯来说绝非无关紧要之事，我以为，讨论施特劳斯的马基雅维利，即使不是忠实于施特劳斯的具体榜样，至少也忠实于他的意图。我将讨论施特劳斯在这一研究中被接受的情况，以及施特劳斯在《思索马基雅维利》中如何对待这种接受，作为讨论马基雅维利的现代性责任问题的准备。

---

① Isaiah Berlin，〈马基雅维利的原创性〉（The Originality of Machiavelli），见 Isaiah Berlin，《反潮流》（*Against the Current*，New York：Penguin，1982），页 25－79。

让我们回到施特劳斯的开篇之论:"如果我们声称自己倾向于接受视马基雅维利为邪恶之师的传统朴素意见,我们将不会使任何人感到震惊,只会使我们自己不能免于善意或至少是绝对无害的嘲弄"。结果不出所料。在最初的评论者中间,不管因为他们多少熟悉这一传统意见,还是做一个邪恶教师已经不再能使人震惊,或是同时因为这两者,没有谁感到震惊。善意的嘲讽可以在巴特费尔德(Herbert Butterfield)广泛而轻松的赞扬中看到;巴特费尔德一方面钟情于施特劳斯的想法,认为《论李维》提到李维(a Livy reference)与引用李维(a Livy quotation)是"非常不同的两件事",另一方面将施特劳斯(或者马基雅维利?)描述为"一个赋予(attaches)数字(numbers)以特殊意义的人",[①] 并给出了这种赋予的几个荒唐例子。

可以在一个历史学家或"一般历史过程的学生"(巴特费尔德语)吉尔伯特(Felix Gilbert)的评论中看到其他类型的嘲讽。[②] 关于《论李维》的开篇,吉尔伯特指出了两点。他以为,这两点对于施特劳斯的著作是破坏性的。在献词中,马基雅维利说自己已讲出他知道的一切,并在长期从事和不断阅读"世事"的过程中学习。在第一卷的引言中,马基雅维利将自己与哥伦布相比,宣称自己正在带来惠及所有人的"新方式和新秩序"。在没有施特劳斯方面的证据支持情况下,吉尔伯特认定,施特劳斯阅读后者"关键段落"的"行间"(between the lines),对于他证明马基雅维利是一个"大魔头"(superdevil)的宏伟计划是关键性的。然

① Herbert Butterfield,〈书评〉(book review),见《政治学杂志》(*Journal of Politics*),22(1960),页 729。

② Felix Gilbert,〈书评〉(book review),见《耶鲁评论》(*Yale Review*,48[1959]),页 466 – 469。

后,吉尔伯特郑重通知《耶鲁评论》的读者某些"我们知道"的事情:"我们知道,这一段落出自马基雅维利手写笔记,但是它未在第一版中发表,因为马基雅维利在为准备出版重新抄写书稿时删掉了它"。其次,吉尔伯特断言,马基雅维利曾经持续阅读的cose del mondo(属世事务)是狭义上的"政治事务",而非"世事",虽然该意大利词似乎有此含义。由于将 cose del mondo 翻译为"世事",施特劳斯忽略了吉尔伯特认为正确的"传统观点"(或意义?)。

首先,吉尔伯特将一有争议的假设错误描述为一个已确定的事实。有关段落没有出现在马基雅维利死后出版的《论李维》的头两版,也没有出现在被认为更可靠的一部后来的手稿中,但确实见之于吉尔伯特不正确地称为"手写笔记"、事实上唯一所知的马基雅维利手写《论李维》的片段。虽然是手写的,但整个片段、包括无争议的部分,行文典雅、措辞优美,非信笔涂鸦。确实,现存马基雅维利笔迹的唯一片段的部分删除,构成了《论李维》最主要的文本问题,但是,说所有学者都相信它应该被删除却不正确,遑论他们"知道"马基雅维利删掉和在什么场合删掉了这些部分。至于 cose del mondo(属世事务),我们只要指出,在吉尔伯特 1965 年出版的著作中,他翻译或意译《论李维》III 1 中的 tutte le cose del mondo 为"地上的万事万物"(everything on earth)。在这本书中,吉尔伯特还引用他谴责施特劳斯以之为据的那一段文字,没有说按定论它应该被删除,也没有提到施特劳斯。[①]因此,吉尔伯特的两点意见都被他自己的著作收回了,虽

① Gilbert,《马基雅维利和圭恰尔迪尼》(*Machiavelli and Guicciardini*),页 158 注释 19 及页 192。

然是悄悄地、不显眼地收回。我所以强调这一无害嘲讽的例子，乃因为它曾经被作为有杀伤力的引用，但也为了练习拼刺。施特劳斯说，马基雅维利的许多惊世骇俗的无情言论并非当真，不过是一种手段，用来迫使他的学生通过一种残忍化过程（a process of brutalization）摆脱女人气，"正如一个人通过运用比实际战斗中所用武器更重的武器学会拼刺"（*TM* 1958［以下 *TM*］，页 82）。

确实有政治理论的学生霍洛威尔（John Hallowell）和后来的肯代尔（Willmoore Kendall）在一篇较长的热情重估中赞美施特劳斯。[①] 1967 年，毛米葛里阿诺（Arnaldo Momigliano）向意大利学者介绍施特劳斯，称其为"谴责马基雅维利的非道德主义和无神论最巧妙和最细致的著作的作者"。[②]毛米葛里阿诺对这两个人及其著作相当熟悉，因而我们似乎只能说，在他看来，唯有虔信之师有资格占据马基雅维利的位置。捷米诺（Dante Germino）在〈对施特劳斯的马基雅维利的再思索〉中建议——如果不是说采取——这一立场。[③] 在这篇论文中，伴随对施特劳斯同时还有马基雅维利的许多尊敬的表达，捷米诺对这一问题表达了下述意见：根据某篇马基雅维利所写的"忏悔劝告"（Exhortation to Penitence）——在其中他也声称要鼓励再思索，马基雅维利是一

---

① John Hallowell，〈书评〉（book review），见《中西部美国政治科学评论》（*Midwest Journal of Political Science*，3［1959］），页 300－303；Willmoore Kendal，〈书评〉（book review），见《哲学评论》（*Philosophical Review*，75［1966］），页 247－254。

② Arnaldo Momigliano，Ermeneutica e pensiero politico classcico in Leo Strauss（〈施特劳斯的解释学与古典政治哲学〉），见《意大利史评论》（*Rivista storica italiana*），79（1967），页 1164－1172。

③ Dante Germno，〈对施特劳斯的马基雅维利的再思索〉（Second Thoughts on Strauss's Machiavelli），见《政治学杂志》（*Journal of Politics*），28（1966），页 794－817。

个无神论者。因为,如果上帝宽恕了大卫和圣彼得的罪,还有什么罪是他不能宽恕的?克罗齐而非施特劳斯,恶作剧地将这一劝告描述为"轻浮的玩笑";但是,对一个较早的"按美德"(《论李维》II 2)——马基雅维利的美德来解释基督教信仰的企图来说,也许可以更严肃地对待这一劝告。这与其说是劝告,不如说是邀请,邀请人们去做那为了做它而必须被劝的忏悔之事。

麦克什(Robert McShea)在其冗长但不见系统的评论中[①] 坚持,施特劳斯宣称在马基雅维利那里所发现的隐微的和显白的学说之间的区分,更适用于施特劳斯著作本身。施特劳斯的秘密教诲是古典的自然权利,但他却选择将这一教诲与宗教信仰传统结盟或在其中来表达这一教诲。这就好像一个政治哲学教授预料另一个教授会到科学家或历史学家中寻求盟友和支持,决定借助教皇的千军万马保护自己。如果采取这样一种策略,一个人就必须对教皇军队有起码的正面评价。另外,我们完全可以看到,施特劳斯的著作充满了反对现代宗教的议论,这些议论几乎很难与媾和,更不用说与结盟兼容。施特劳斯的隐微论(esotericism)或不肯明言(reserve),目的是迫使其读者经历一个学习过程,在这个过程中,思想的高飞远举要求最体贴入微地注意细节,没有读者自己的努力,他们几乎什么也学不到。

勒夫特(Claude Lefort)的严肃评价继承和发展了麦克什证明施特劳斯的努力自相矛盾。[②] 在赞扬施特劳斯关注如何解读马基雅维利的问题时,勒夫特宣称自己发现,施特劳斯高度评价

---

① Robert McShea,〈施特劳斯论马基雅维利〉(Leo Strauss on Machiavelli),见《西方政治学季刊》(*Western Political Quarterly*),16(1963),页 782 – 797。

② Lefort, *Le travail de l' oeuvre Machiavel*(《马基雅维利著作的整理》),页 259 – 305。

作为一个哲人的马基雅维利与他假设马基雅维利著作中所有的都是预先设计好的相矛盾。这一假设意味着,哲学是一种教导,哲人是大师(a master),但恰恰根据古典传统,哲学不能被理解为哲人的人工制品。有必要假设,按施特劳斯本人说明马基雅维利自己对其方法的说明,这一矛盾是处心积虑的,施特劳斯通过马基雅维利之口说出一条教诲,以便为回归他自己的古典教诲埋下伏笔。

但是,勒夫特忽略了施特劳斯强调跋涉的必要性,而且混淆了两种不同的东西:一种是哲人为其读者安排的,属于他的策略,一种则是哲人为自己认识并要求其读者认识的,不是策略。施特劳斯谈到马基雅维利发出"才华的魅力"(*TM*,页 297),我们可以在某些学者所谓"我们知道"的东西中看到这种魅力暗淡的反映。《思索马基雅维利》的谋篇布局意在表明,在"人类的技术和邪恶已经获得其所能获得的东西"(《论李维》II 5)之后,古典政治哲学的问题仍然存在,从而对抗这一光辉。这一"教诲"假设基于马基雅维利所说的每一个词都是当真的。

然而,即使算上这些批评以及其他批评,学术界还是在很大程度上以沉默对待施特劳斯。施特劳斯推荐沉默作为智者表达其不赞成公众意见(the common opinion)的最有效方式(*TM*,页 30),而饶舌的公众意见只有在不知道怎么办时才会沉默。甚至,或者说尤其意大利人也沉默,因为他们是历史学家,心神不宁地拥有历史化的马基雅维利。当萨索(Gennaro Sasso)1963 年编辑《君王论》时,他注意到马基雅维利用 Dacid 和 Goliath 的故事说明使用自己的军队作战的必要性。他还评论说,马基雅维利在其所讲故事中让大卫手里拿着一把刀与他的吊腕带相配,这对马基雅维利来说"肯定不同寻常",其寓意是,自己军队的价

值(更不用提圣经上所说的话),但施特劳斯通过解释这个例子得出了"绝对不能接受"的结论。[①]无论如何,1972 年萨索变得慈悲为怀,以至于说至少应该驳斥[施特劳斯]这一解释者的复杂解经机智和有争议性。[②] 但是,如果马基雅维利研究者们读过肯代尔的热情评论,他们会因为肯代尔漫不经心的说法而心寒:为了与这本书和解,必须与一个人一生中的半年时间说再见(Kendall,前揭书,页 251)。这远远超出了开胃、度假、甚至一次谈话的适宜时间。

有人也许会争辩说,对施特劳斯的研究沉默,是他对当代学术研究沉默所得的报应。因为施特劳斯仅仅提到三位学者的名字:一是 19 世纪的布克哈特,现在他的名声常盛不衰,这并非因为他对文艺复兴的解释,而是因为他抨击语言学擅用 animo(教养)和 anima(灵魂)之区分来难为神学;再就是普莱斯克特(William H. Prescott),他同样生活在 19 世纪,为寻找一位因严格遵守道德原则而闻名于世的历史学家,施特劳斯来到这个世纪,并在一个对道德原则有破坏性的陈述中引用了普莱斯克特;第三个是剑桥克莱尔学院的麦克唐纳先生(Mr. A. H. McDonald),他有教益地也许还不小心地担保下述事实:李维的《历史》由 142 本书组成这一点,曾经是常识(*TM*,页 333、259、305)。

然而,如我所表明的,施特劳斯远非对马基雅维利研究保持沉默。如果将各种暗示(allusions)——诸如"一个现代批评家的观察"、"许多作者"相信一旦假定马基雅维利在模仿波里比乌斯

---

① Gennaro Sasso, Il *principe e altri scritti* (《君王论和其它著作》), Florence: La Na/uova Italia Editrice1963, 页 128 注释 20。

② Gennaro Sasso, *In margine al V centenario de Machiavelli* (《迈向马基雅维利 500 周年的边缘》), Naples: Guida editori 1972), 页 34, 注释 44。

(Polybius)所有困难都会消失、"我们时代的博学者提出的更精致的观点",以及"现代历史学家"拥有巨大的仪器提供因浅薄而容易占有的信息等等(*TM*,页 134、175、201、210、292)汇集起来,我们完全可以看到,施特劳斯在学术礼节上唯一的缺点是:未能记住名字。在《思索马基雅维利》中,施特劳斯一定程度上详细、直接地处理了学术文献中的下述问题:马基雅维利是否哲人、《君王论》与《论李维》的关系、美德的含义、《君王论》第 26 章问题、马基雅维利与美地奇(Lorenzo de' Medic)的关系、马基雅维利本人的官职愿望,以及塔西佗(Tacitus)和波里比乌斯在马基雅维利思想中的地位。当然,施特劳斯也提出了自己的问题,但是,在提出自己的问题时,他没有忽视其他人提出的问题。相反,施特劳斯将这些问题与自己的理解联系起来,且尽其所能地回答。

施特劳斯接受马基雅维利主义与马基雅维利的区分,但是相信,必须从马基雅维利主义开始,以便由此跋涉。可是,应该如何跋涉?谁怀疑马基雅维利主义歪曲了马基雅维利的观点,他就必须努力得到一种没有被扭曲的马基雅维利的观点,从而证明自己的怀疑。由于马基雅维利作出自己的选择和提出自己的构想时最富教益,我们必须寻找他的意图。不是在马基雅维利作为佛罗伦萨人的秘书而服从于其他人的行动和写作中,而是在其著作,尤其在——或更准确地说,仅仅在——他宣称其中讲述了自己所知道的一切的那两本著作即《君王论》和《论李维》中,可以最清楚地看见他的意图。这两本著作占有特别的地位,每一本都可以单独来读,无须指涉它们之外的任何东西,除非为了追索马基雅维利所意图的含义并受他的指导。牵扯任何马基雅维利根本没有认识到的外在联系的含义,都会妨碍非扭曲地

理解马基雅维利的意义，用解释者的观点取代马基雅维利的观点，最终只能提供出另一个马基雅维利。在理解马基雅维利的提示和故事时拒绝历史知识的帮助，忽视其他可以证实自己的解释的作品，是愚蠢的；但是，想要基于这些作品来理解马基雅维利的意图，同样是不可能的。

打开马基雅维利的这两本著作，我们立即可以看到，它们是，且被人们说成是涉及敏感题目的写作，面对“人的嫉妒天性”引进“新方式和新秩序”，为对雄心勃勃的顾问不无正当疑虑的君王出谋划策。因此，我们必须得出结论说，即使在马基雅维利最是他自己的地方，他也未撇开其他人或利用其他人来推进自己的计划的必要性。马基雅维利不得不小心说出自己的计划，不能说太多，也不能说太少。但是，我们可以正当地问：马基雅维利是否有一个计划或意图？在《君王论》以及在《论李维》的献词（后者尤其明显）中，马基雅维利明白说自己有一个计划。马基雅维利是否有一个计划，这一计划是否像施特劳斯所以为的那样远大，以及是否任何人可以意图如此多的东西，我们在寻找马基雅维利的意图的证据时，无论如何不应该在探讨之前就排除这些需要解决的问题。人们不能证明马基雅维利有一个意图，除非人们已经发现了这一意图；人们也不能否认马基雅维利有连贯的意图，除非人们已经肯定不能找到这一意图。因此，对施特劳斯的反驳迫切而必要，刻不容缓，即使这可能使我们要付出六个月的时间。我们甚至不能说这种反驳已经开始，因为就我所知，在《思索马基雅维利》中有错误嫌疑的数以百计的句子中，还没有揭露出哪怕一个错误来。

按照这些必要性，施特劳斯细查《君王论》和《论李维》，寻找一种在光天化日下最多只能部分可见的意图。如果我没有

记错，在《思索马基雅维利》中，“在光天化日下”（in broad daylight）这个短语出现了四次。由于施特劳斯总声称自己是经验社会科学家（an empirical social scientist），他不忽视看上去可能像偶然意外的“小事”，虽然他强调，这些小事只有与更大的事情联系起来才有意义。施特劳斯注意小事，得之于马基雅维利的一个暗示。在《论李维》III 33 中，马基雅维利赞扬了一个罗马执政官，因为他不鄙视这样的 cose piccole（小事）：认清或者我们应该说解释诸神的意图，使之适合人类的政治设计；但是，马基雅维利也赞扬李维借执政官的口说这些话，从而表明，作者也可以对这些话的意义作出自己的贡献。马基雅维利评论说：李维通过在人们都以为他会提到某些事情时未能提到某些事情而表明自己的意见，施特劳斯同样从马基雅维利的这一评论中找到自己的线索（参 Kendall，前揭书，页 30）。因此，对于一个作者来说，安排一种孕育的沉默，使之可以同愚蠢的沉默区别开来，是可能的。施特劳斯说并且表明，就比《君王论》更长、更从容的著作《论李维》中的计划而言，马基雅维利利用李维，是关键性的。由于要适应繁忙的统治者的需要，《君王论》的计划更明显。

施特劳斯还注意到《论李维》有一章中许多明显的错误。马基雅维利在那里说，如果一个敌人犯下许多重大错误，我们应该认为在这背后隐藏着某种骗局；然后，为了说明这一箴言，马基雅维利通过给出一个敌人没有犯明显大错的例子而犯下一个大错。我相信这是事实：没有证据表明，在施特劳斯之前有学者曾经怀疑这一明显大错也许隐藏着马基雅维利的骗局。学者瓦尔克神父（L. J. Walker, S. J.）在施特劳斯之前评论了一些值得考虑的清白，为了显明这些清白的程度，他的值得重

视的《论李维》编本辑录了一个马基雅维利的出错表，共有23个。[①]这个列表无疑太长，其中每一个错误都可以被解释成狡猾的敌人精心炮制出来的明显漏洞(或者：你的朋友有时会欺骗你吗?)，但也可以说列表太短，因为它没有将《君王论》和《论李维》中数以百计的明显漏洞——包括刚才提到的一个——计算在内。

虽然施特劳斯不能充分证明，马基雅维利有某种意图，除非他能够证明这种意图是什么，至少他能够提供过硬的证据，说明在人们以为不会看到意图标志的每一个自然而然之处(each item of regularity)，都有着某种需要解释的神秘东西。一个评论者勇敢地不予理睬《论李维》与李维的《历史》具有相同章数(142章)这一事实，说这不过是一个"奇怪的巧合"。[②]但是，这位评论者也不得不承认这是一个奇怪的巧合，他也没有用施特劳斯发现或留给我们去发现的许多——或者可以说是无限——其他巧合来检验自己的勇敢。确实，像大多数学者谨慎或本能地认识到的那样，不承认任何奇异性是更谨慎的做法，因为只要有一个隐蔽的意图的例子——无论人们认为这隐蔽的意图是什么，就足以表明，施特劳斯读马基雅维利时走的是正道——无论他有过什么样的错误，而所有其他学者则在错误的路上游荡——无论他们有什么样的洞见和发现。

让我们考虑这位学者谨慎的例子。在《论李维》第一书I、3中，马基雅维利除了别的事情还谈到罗马人如何利用宗教来制

---

① L. J. Walker，《马基雅维利的言论》(*The Discourses of Niccolo Machiavelli*)，页311－312；Strauss，《思索马基雅维利》，页35。

② McShea，〈施特劳斯论马基雅维利〉，前揭，页792。

止骚乱。他以 Terentillian 法引起的骚乱为例,[①]建议限制执政官的权力,并评论说,有一次,当"一个当权的重要公民 Publius Ruberius 从元老院走出来,"软硬兼施,向他们指出城市的危险",使平民发誓不背离执政官的愿望,骚乱就被制止了。现在的麻烦是,根据李维的说法,这位重要公民的名字是 Publius Valerius,而不是 Publius Ruberius,马基雅维利在下一个句子中实际上正确地说出了此人的名字。施特劳斯之前的评论者瓦尔克告诉我们,他曾在罗马共和国编年史中遍寻 Publius Ruberius 不获。施特劳斯不假思索地建议将 Publius Ruberius 翻译为意大利语,意为"共和国的掠夺者(public robber)"。两个施特劳斯之后的评论者——伯特利(Sergio Bertelli)和普伯(Mario Puppo)非常熟悉瓦尔克的评论,而且无畏地借用这些评论,于是将这一困难埋葬在沉默中。[②]

虽然马基雅维利专家们纵容自己几乎所有人的嗜好,却以修院的严律遵守有一条严肃规则:永远不要笑!如果他们什么时候笑了一次,那也许是因为布道师讲了个笑话,但如果布道师讲了个笑话,他如何可以是布道师?他们没有这样严格遵守这条规则的另一面,即从来不在马基雅维利的喜剧中寻找严肃意图,可能因为很难重述笑话。但是,也许可以说,直到你在其中

---

① 【中译者注】公元前 462 年,护民官 C. Terentilio Arsa 指控执政官治权擅断,要求创设"有关执政官治权法律的五人起草委员会",引发护民官与执政官之间的激烈冲突,参见 Giuseppe Grosso,《罗马法史》,黄风译,中国政法大学版 1994,页 76 - 78。Terentillian law 可能指这一事情。

② Walker,《马基雅维利的言论》,前揭,2:39; Sergio Bertelli 编,Il principe e discorsi (卷二:君王论和论李维),Milan: Feltrinelli 1960; Mario Puppo 编,Opere politiche di Machiavelli (《马基雅维利的政治著作》,Florence; Le Monnier, 1969); Strauss,《思索马基雅维利》,页 317 注释 58。

发现一些可笑的东西,《君王论》和《论李维》中的任何一段话都将是不可理解的。读马基雅维利的著作时,如果你不能经常露出会心的微笑,就该认为自己读错了。这并非说,马基雅维利的真实意思是一个玩笑;毋宁说,马基雅维利将重要事物(grave things)看作是可笑的,因为人们所操纵这些事物却因为它们满足了人类的必须而是重要的。在马基雅维利反对现代依赖骑兵的意见中有一条是,这种情况类似于一个懦弱的人骑着跃跃欲试的马,或一个跃跃欲试的人骑着懦弱的马。人们越思考这一模拟,就越觉得这一模拟好笑。

对施特劳斯发现马基雅维利的意图的方式,大多数评论者提出了两种反驳。首先,他们说,这是聪明的,但这聪明是施特劳斯的,而不是马基雅维利的。其次,他们说,马基雅维利是一个公认的、无可怀疑的大胆作者,他名列禁书索引,他因为大胆还受到马基雅维利主义恶名的款待;所以对马基雅维利来说,隐藏他可以毫不犹豫地大声说出的东西是多余的。①

如果施特劳斯的聪明仅仅是他自己的,就应该可能解开这种聪明,正如他宣称揭开了马基雅维利的聪明。类似于马基雅维利的文本与李维原本之间的歧异,也应该可以在施特劳斯文本与马基雅维利原本之间看到。只要人们肯去找,就会找到这样的歧异,因此,如果谁打算隐藏它们,就会面对相应的困难。有谁认为凭一己之聪明可以提供对一个不连贯文本的连贯解释而不陷于困境,就请他来证明自己能做到这一点。在施特劳斯的魔鬼聪明(diabolic cleverness)面前作出乏味的目瞪口呆的诚实表情,不足以让人信服。然而,我将满足于一个施特劳斯式聪

① Especially Lefort,《马基雅维利著作的整理》,前揭,页302。

明的例子。在某个地方，施特劳斯说，马基雅维利模仿布鲁图斯，“布鲁图斯为了解放自己的祖国装疯卖傻(played the fool)，说、看和做违反自己见解的事情，通过这种方式取悦君主”。在马基雅维利的文本中，布鲁图斯被说成通过赞扬、看和做违反自己见解的事情装疯卖傻。施特劳斯省略了“赞扬”，我认为是为了使“看”成为核心重要的东西(*TM*，页 168；在页 34 正确地引用了这段；亦见页 203、275)，并引起我们的注意，而且也许还暗示马基雅维利违反自己的意见看事情，以取悦君主。

马基雅维利是大胆的(bold)，但如施特劳斯所说，他的大胆总是无声的(*TM*，页 34)。[①]由于马基雅维利的大胆，他寻找新的方式和秩序，但这种寻找是需要小心从事的危险事业。当马基雅维利发现新的方式和秩序，或者更准确地说，当他说出新的方式和秩序，他遇到羡慕他作为奠基者和新君王光荣的人的嫉妒。这正是马基雅维利在《论李维》开始(《论李维》第一书)谈到人的嫉妒天性时表现谨慎的原因。但在《君王论》中，马基雅维利说，新秩序的引进者面临着那些因为相信自己从法律得到好处因而保卫法律的人的党派热情。竞争的君王的嫉妒和受惊的人民的愤怒是马基雅维利路上的障碍。但他正在走向哪里，已经走了多远？马基雅维利嘲笑有道德的人和虔诚的人、批评那些批评教会和教皇的反教士、批评那些支持他的轻信的人吗？或者，新的方式和秩序意味着一种更为基本的意图，意味着挪用(appropriation)而非仅仅批评基督教？

马基雅维利的大胆到了什么程度，这是施特劳斯的《思索马

① Mansfield，《马基雅维利的新方式和新秩序》(Machiavelli's New Modes and Orders)，页 12。

基雅维利》首要关心的问题。施特劳斯说，马基雅维利专家们将马基雅维利要么描绘成科学家，要么说成爱国者，从而将他看成现代性的先驱(*TM*，页 10)。作为科学家，马基雅维利并没有提出一种方法论，以便让自己可以跻身近代科学奠基者之列；作为爱国者，马基雅维利的忠诚同时撒向佛罗伦萨和意大利，更不用说同时撒向更广大的人群，使他的[爱国]意图消失于他在意大利历史中的如此分散的影响中。按照这两种描述，马基雅维利都被概括为这样一个人，他说他爱自己的祖国更甚于爱自己的灵魂。但是，施特劳斯表明，假定马基雅维利的祖国是比人们为自己获得的世界更少的什么，假设马基雅维利未尝思考对他来说什么使得他的灵魂不如自己的祖国珍贵，其不智甚矣。

在《思索马基雅维利》最后，施特劳斯问，由于古典政治哲学中的何种根本缺陷才使马基雅维利的事业显得有道理，而且使他在一个看来相当狭隘的基础上回答问题。马基雅维利说，即使古人也不能不承认，好的城邦不可能永远不关心军事技术状况，因而不得不让城邦的善好(goodness)和城邦对灵魂的关心从属于自我防卫的要求。施特劳斯的友好评论者之一，弗里德里希(Carl J. Friedrich)反驳说："但这仅仅是一个武器问题吗？还有比如说宣传或者颠覆活动呢？[①] 可是，施特劳斯已经展开了日常战争武器与马基雅维利如此巧妙地加以运用的精神战争武器之间的模拟。通过如此狭隘地陈述古人与现代人的不同基础，施特劳斯表明，从马基雅维利主义到马基雅维利的跋涉，如何必须继之以从马基雅维利开始的跋涉。

---

① 〈恶之师〉(Teacher of Evil)，见《新领袖》(*New Leader*，42，October 12[1959])，页 27－28。

吉尔丁

现代性的第一次危机
——施特劳斯论卢梭

叶晓璐　洪　涛　译

《自然权利与历史》的最后一章题为:“现代自然权利的危机”。此章开篇便指出:“现代性的第一次危机出现在卢梭的思想中”。[①] 本文打算讨论以下两个问题:现代自然权利的危机何以被说成一切现代性的危机或现代性自身的危机?这一危机何以选中卢梭思想作为其最初的表达。

在《自然权利与历史》的开头可以找到对第一个问题的部分答案。施特劳斯指出:“现代自然权利的危机或现代政治哲学的危机,也是哲学自身的危机,其原因恰恰在于现代哲学本身已完全政治化了。哲学从一开始就是对永恒秩序的人道的追求,并因而成为人道的灵感与渴望的纯粹源泉。自 17 世纪以来,哲学成为了一件武器,因而成为了器具”(*NRH* 24,参见 *NRH* 319 –

① *NRH*1953[以下 *NRH*],页 252。Lawrence Birns 睿智的评论提醒我注意到本文所提出并试图解答的问题。

321)。哲学变成了一种怎样的武器,可以见之于霍布斯的政治哲学,施特劳斯称之为"政治享乐主义",将它描述为"一种使人类生活发生前所未有之革命性巨变的学说"(*NRH* 169)。必须深入探讨,"政治享乐主义"一词的含义才能得到恰当地理解。应注意到,在现代政治哲学中,霍布斯的学说在他的那些伟大继承者手中已经发生深刻的变化,其要点在于他们没有放弃霍布斯的主题(即"政治享乐主义")却改进了他的解决方法。斯宾诺莎和洛克(这是在这一问题的讨论中仅提到的两位)进行了这些转变,从而使"政治享乐主义"后来更具力量。据施特劳斯看来,现代政治哲学(同时也就是"政治享乐主义")最成功、最常见的一种形式,就是现代人对进步的信仰,他赋予这一信仰以如下特征:信赖哲学或科学的无限进步,相信其成果的广布能推动社会、政治和道德的无限进步。[①] 施特劳斯的看法是:现代性危机(如我们今天所体验的)"可以说就是进步观在其完整与明确的意义上最高的危机"(*IPP*263)。

回头来看第二个问题:卢梭思想中的什么东西使施特劳斯将卢梭思想称作现代性的第一次危机?首先,原因并不仅仅在于卢梭试图部分地复兴其前辈已抛弃的古典哲学。莱布尼茨和斯宾诺莎(仅提及的两个例子)的所作所为与卢梭相同:试图在现代哲学中为智慧、哲人这些古典观念留出位置。施特劳斯明确指出:"没有一个现代思想家能比卢梭更好地理解城邦这一哲学概念……"(*NRH*254,n.2)卢梭回归古典当然并不仅限于这一方面,而且,在这一方面他也不是独一无二的。其次,施特

① *CM*1964[以下 *CM*],页 3。《政治哲学导论:施特劳斯的十篇论文》,Hilail Gildin 编(Detroit,1989),页 259 – 264。以下以 IPP 表示。

劳斯指出，卢梭不仅在许多重要的方面寻求回归古典，而且同时“抛弃了古典思想中的许多要素，这些要素在其现代前辈那里依然保留着”（*NRH*252）。此外，施特劳斯描绘卢梭的方式并不仅仅来自于卢梭本人的影响，其实更多的来自于洛克——施特劳斯称之为“现代自然权利学说最著名、最有影响的一位教师……”（*NRH*165），最后，施特劳斯对卢梭的描述也不仅仅因为在卢梭思想中存在着如下困境：简言之，卢梭需要自然，但自然对卢梭而言已成为问题。休谟哲学中不也明显出现这一极其相似的困境吗？长期以来，在休谟思想的阐释中，如何调和休谟的自然主义与怀疑主义成为一个主要难题。照施特劳斯的解释，霍布斯哲学中难道就不存在同样的难题（尽管不明显）？霍布斯是否就不需要自然这一非假设根据（以这一自然为基础，霍布斯得以抗拒那些维持着“对于无形精神之恐惧”的诸种世界观）？霍布斯哲学是否就不曾被迫满足于这样的一种自然的假设根据？“霍布斯非常想做一个‘形而上学’的唯物主义者。但他不得不满足于做一个‘方法论的’唯物主义者”。[①] 应该注意，所有那些因其自身的片面性而被拒绝的潜在的答案，都将是我们将要给予的回答的组成部分。

使卢梭初享盛名的《论科学与艺术》抨击了施特劳斯称作“在其完整和明确的意义上的进步观念”。有意思的是，尼采这位施特劳斯称为开启现代性第二次危机的人物，也被他看作进步观念的挑战者：“后黑格尔派哲学家拒绝历史终结或历史顶点的观念，也就是说，在他们看来，历史进程是未完成的且不可能

① 施特劳斯：《什么是政治哲学》（Chicago，1952），页 180－181。以下以 *WIPP* 表示；*NRH*174。

完成,然而,这里依然维持着对历史进程的合理性或进步无根据的信仰。尼采是直面这一处境的第一人"(*IPP*95)。回头看卢梭。他的第一部作品抨击了启蒙思想基础的一个主要假设。对此他自己很清楚。他深知自己在"反对世人所赞许的一切",他又说:"基于同样的原因,在一个集体的时代(the time of the League),要做一个自由的思想者和哲学家,只能是一个狂热的人"。然而,卢梭攻击启蒙并没有妨碍他依然对启蒙思想的一个至关重要的观点持赞赏态度。他确实相信人类知识有了意义重大的进步,只不过这一进步的后果的广泛传布并不能推动道德和社会进步。从知识进步本身来看,也就是不考虑其社会后果,对于科学的成长与进步,卢梭充满了赞美之辞,在《论科学与艺术》一文的开头清楚写着:

> 看一看人类怎样通过自己的努力脱离了一无所有之境,怎样以自己的理性的光芒突破了自然所蒙蔽着他的阴霾,怎样超越了自身的局限神驰于渚天的灵境,怎样像太阳一样以巨人步伐遨游广阔无垠的宇宙,那真是一幅宏伟壮丽的景象;然而,返观自我以求研究人类并认识人类的性质、责任与归宿,就要格外宏伟和格外难能了。所有这些奇迹,最近几个世代以来又重新开始了。①

① 卢梭:《第一和第二篇论文》,Victor Gourevitch 编译,(New York,1986),页 4。以下以 *JRR/VG* 表示([译按]原文 *JJR/VG*,似应 *JRR/VG*)校改。译文据何兆武《论科学与艺术》,商务印书馆 1963 年修订再版,页 6。

以自然科学为圭臬的科学是一种人的科学，从中人类学会认识自身、认识自己的自然及其责任。

这段引文中所谓新近的奇迹般的复兴指的是现代哲学或科学的成长与进步。从这篇论文的下文以及卢梭以后的著作中的补充说明来看，他显然认为现代哲学或科学优于古代。他将培根（而不是苏格拉底或柏拉图）称作“或许最伟大的哲学家”。他称培根、笛卡儿和牛顿是“人类的导师”，这里没有提古代哲学家。卢梭宣称，献身于科学研究的只能是那些“感受到自身的强大而特立独行并超越自身的人”——上述“人类导师”。卢梭并没有寻求回到柏拉图或亚里士多德的哲学。在《论不平等》一文中，在自然哲学方面，卢梭诉诸的权威是布封，而不是亚里士多德或布利尼。

然而，在卢梭那里谈到人的科学，问题要复杂得多。首先，卢梭否认科学至今为止在这一领域已获充分发展，这不意味着否认科学已取得重大成就。“我觉得人类的各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于人的知识……”（*JRR/VG*129）。[①] 另外，卢梭寻求回归古希腊城邦，由于他重新恢复了对知识与政治生活之间关系的古典式理解，因而与其前辈相比，更关注古典政治哲学。他之所以这样做，恰恰由于霍布斯指责“柏拉图、亚里士多德、塞涅卡、普卢塔克和其他希腊、罗马的无政府主义者”的思想是煽动性的（霍布斯：《论公民》，第 12 章第 3 节），因为他们事实上反对君主制，偏爱共和政体。卢梭认为古代作家比现代作家更理解在一个共和国中进行自我管理的道德前提。不过，

① 【译按】中译本《论人类不平等的起源和基础》，页 62，李常山译，商务印书馆，1962 年第一版。

虽然卢梭基本上赞同古代著作中的许多具体结论，但涉及道德与政治生活之根基，他认为后者的思想完全不能令人满意："古代哲学家……似乎竭力要在最基本的原理上相互反对"（*JRR/VG*131）。卢梭赞同在现代政治哲学中他的伟大前辈们的看法：必须获得有关道德和政治生活的根本知识。不过卢梭怀疑他们的结论："那些探讨社会基础的哲学家们都认为必须回到自然状态，但实际上都做不到"（*IPP*89，施特劳斯译文）。类似的主题，诸如自然状态、公民社会状态、具有一个最高的合法君主的制度以及对作为合法统治之起源的自我保存的关怀，在卢梭这里都具有核心重要性，这就表明卢梭思想与现代政治哲学中的新东西之间存在着关联性，而后者一般与霍布斯、洛克的名字联系在一起。[①] 卢梭是后霍布斯主义者中的一员，这些后霍布斯主义者们试图保证自然法的有效性，特别是保证君主本人不违背自然法（据霍布斯，设立君主就是为了使自然法能有效实施）。卢梭的众多伟大前辈致力于此，他们都认为（卢梭也一样）人们出于安全目的结成政治社会，这种安全必须包括反对君主的压制。正是由于这一缘故，霍布斯提出的倾向于绝对权君主制的解决方案在本质上转变成了共和制，这一政体的核心是政治自由，与绝对权君主制势成水火。霍布斯本人坦率地直面自然法的有效性与君主制之间的难题，声称这一问题无法获得解决。尽管他拒不认为绝对权君主必然会滥用权力，但依然明智地承认："不可否认，君主有时也会作恶"。他认为这种恶无法避免，因为"君

① 在《山中来信》中，卢梭甚至认为他在《社会契约论》中的政治原则与洛克完全一样。全集，4卷本，Bernard Gagnebin 与 Marcel Raymond 版本（Paris，1959－1969），3：812。

主有力量保护所有人，他也绝不会缺少力量去压迫所有人”。[①] 霍布斯并没有因为这种恶的不可救药而对他的解决方案不满，他把这归咎于人的自然本性，正是由于这一自然本性，才需要一位绝对权君主来防止人类重陷自然状态。在卢梭以及我们前面提及的那些致力于此的伟大先驱者看来，霍布斯以为无可救药的恶只是一种可以克服的困难，尽管克服这一困难需要适当条件。卢梭正是将公意看作自然法的化身，其有效性是可以被用作基础的。

但是，将卢梭与其现代先驱们相区分的并不仅仅是卢梭解决这一政治难题的方法。他的方法的前提同样非常新颖，尽管这也是他对其先辈们的思想的借鉴与独立思考的结果。卢梭发现他们的理论缺陷，他完善其结论并改造之。对那些信服卢梭前辈们的理论的人来说，卢梭针对前者的自然状态理论和自然人理论中所隐含的前提的批判，必然印象深刻。众所周知，霍布斯促使卢梭认为如下必需：考察人与人道的条件（先于并独立于社会塑造的影响）、考察自然人与自然状态——如果一个人对形成一个政治社会必须解决的问题有一种清醒认识的话。卢梭同意霍布斯的看法：这种传统是错的，它把人的自然看作政治性和社会性的。卢梭推断霍布斯应该看到人的自然同时也不是理性的，因为社会是人的理性发展的前提。卢梭所描述的最初的自然人肖像不具有传统所赋予的人的任何特征，后者把作为自然存在的人（man as being by nature）看作一种社会的、政治的、理性

① 《论公民》，第六章，第三节。林肯说：“一个政府是否足够强大，以致在危急关头能够维持自身存在而又不足以危及人民自由，始终是个重大问题”。在林肯看来，美国政府在内战期间依然能够举行选举，是向世界表明这一问题获得了肯定的回答。《林肯选集》，Roy P. Basler 编（New Brunswick，1953），8：100－101。

的动物。自然人并不是我们所认为的人道的存在。因此,在一条很长的注释中,卢梭认为在不同的航海家笔下的野蛮人,根本上并非残存的自然人,尽管他承认要最终回答这一问题需掌握更多、更详尽的资料,但他还是把他们暂定为具有人道的人。人的人道(man's humanity)不是来自人的自然(his nature),而是长期发展的产物,这种发展无意中也导致了人与人的冲突,冲突最终形成了政治社会。卢梭认为,人的自然与社会(来自于他所谓的自然状态)的扭曲影响是有区分的。这一观点便决定了或至少推出卢梭对人应该如何生活的看法。卢梭对自然状态的论述可算明确:从这一状态的开始直至终结;人们不得不追问:这种蒙昧的、尚不懂人道的动物(这就是卢梭所发现的自然人的本来面目)是否就是从他们那里发源的人类的标准?诉诸自然、依赖自然是卢梭学说的精华。然而他的思想使人疑惑:他凭什么如是诉诸,如是依赖?

正是在这里,我们找到了施特劳斯何以把卢梭思想看作现代自然权利的危机和现代性第一次危机的源头:

> 在卢梭的自然状态学说中,现代自然权利论面临其最危急的时刻。卢梭深入思考了这一问题,他不得不直面必须完全放弃这一学说的处境。如果自然状态是一种前人道状态,那么,为了在自然状态中找到人的标准而返回自然状态就是荒谬的。霍布斯已经否认人有一种自然的目的。他相信在人的起源处能找到自然的或非任意的权利基础,而卢梭指出在人的起源处不存在任何人道的特性。因此,基于霍布斯的前提,必须完全放弃在自然和人的自然中寻找权利基础的尝试。

(*NRH*273 – 74)

据施特劳斯的观点,卢梭思想之所以构成了现代自然权利的危机和现代性的第一次危机,是因为作为以自然状态为基础的现代自然权利学说的集大成者,卢梭的学说揭示了现代自然权利学说的不可能。施特劳斯讲这些话,并不是要重建卢梭的自我理解,而是对他提出批评。如何解释这一点?没有自然状态的假设,现代自然权利就不可能,至少在卢梭之后,即使存在自然状态的假设,自然权利也成为不可能。这并不是说卢梭愿意接受这样的结论。对于施特劳斯指出的困境,卢梭清楚地意识到。正是由于对这一困境的意识,由于卢梭千方百计试图克服这一困境,遂使其思想变得极其宏大,并对 19 世纪如此之多的杰出思想家产生巨大影响。不过,在我看来,在卢梭的那些伟大继承人中,卢梭思想中保留着的作为肯定性标准的自然状态与自然人,不再被认为是可能的。

卢梭的巨大影响部分地要归功于卢梭展示了走出这一困境的各种路径,展示了他本人不曾采纳的各种路径。施特劳斯指出:

> 卢梭展示了另一种可能性。因为他表明了人所具有的特性不是自然所赋予的,而是人为了克服和改造自然而进行的或被迫进行的活动的结果:人的人道是历史进程的产物。曾经有一段时期——延续了一个世纪之久,似乎有可能找到历史进程中人的行动的标准。(*NRH*274)

然而,由于认识到这样做将会面临明显的困难,卢梭始终没有循这条道路前进。

> 这种解决方法预先设定历史进程或其后果比自然状态更为可取,也就是说,预设了历史进程的"意义"。卢梭不能接受这种预设。他认识到,历史进程是偶然的,它并不能提供一个人的标准;且假如历史进程隐藏着目的,这一目的也无法为我们所认识,除非存在着超历史的标准。如果没有历史终点或历史目的这样一些前定的知识,就不能认为历史进程是进步的。(*NRH* 274)

只有在此基础上,我们才能理解为什么卢梭的继承者们(他们无法抛开卢梭留下的问题)试图从自然权利转向历史,为什么卢梭不采纳这种解决途径。正如肯宁顿所见,《自然权利与历史》一书的论证环绕着这一问题本身。此书以历史主义这一主题开始,以从自然权利转向历史收尾,在施特劳斯看来,卢梭正确预见的这一转向导致了难以克服的困难。

最后,让我们再来回顾一下把卢梭政治哲学看作现代性第一次危机的三个原因。我们先前谨慎地拒绝这些原因,现在证明它们对我们所提出的答案均有帮助。在卢梭反对启蒙进步的信念中,回归城邦是第一个要素;抗拒进步信念是其思想中的现代性危机最强有力的表现。卢梭是一个伟大的思想家和伟大的作家,这是他之所以能表述这一危机的不可或缺的要素。卢梭能够对其同时代人及后几代人产生巨大影响,正是因为他的思想成为现代性危机第一次展露之处。最后,为了他的道德与政

治哲学，卢梭需要人的自然，但对他而言，人的自然便成为了一个问题，这一事实可以被确切地理解为现代性的第一次危机。当然，在霍布斯那里可以说也能看到同样的困境，但这需要花很大精力去挖掘才能找到。在卢梭处这是显而易见的，它既无法逃脱那些有悟性、善深思的读者的批判目光，也未曾逃脱那些伟大的后继者们的视线。至于在休谟那里，困境同样明显，但更多地体现在关于人类知识的著作中，而不是政治哲学与道德哲学著作中，在这里，我们所关注的是：现代政治哲学与道德哲学中的危机。[①]

① 参见 *CM* 1："现代政治哲学预设了自然，这一自然可以从现代历史意识中获得理解。最终可以证明这些预设与现代政治哲学不相容。"

梅耶斯

施特劳斯与海德格尔
——古希腊与现代性的意义

徐英瑾　译　成官泯　校

在施特劳斯生命的某一点上，他感觉到不得不得采取一种针对海德格尔的“明晰”立场了（*SPPP*，页 30）。还是一名年轻大学生时，海德格尔的“严肃、深邃和对哲学文本的全神阐释”就给施特劳斯留下了深刻印象（*SPPP*，页 28）。“在黑格尔以后，世界上还从未出现过这样的现象”（同上）。施特劳斯逐渐意识到由海德格尔所准备的“思想革命的迹象”（同上）。而且，还赞同这场革命的一些关键方面。施特劳斯日益喜爱用“西方危机”的方式来思想，而不倾向那种流行的对西方进步与启蒙的信念。与海德格尔一样，施特劳斯认识到现代理性自我解构的本性，以及现代自然科学的哲学界限。而且与海德格尔一样，他亦回溯到古希腊，以便获得能恰当把握现代性本质的视点。

然而，正是在施特劳斯与海德格尔各自对希腊哲学所作的理解与诠释中，他们之间的深刻分歧最为清晰地显现出来。他们之间的差异，简言之，即施特劳斯毕生工作都由一种“面向古典政治

哲学的回溯"构成,这种回溯既"必要,又是尝试性或实验性的"。[①] 但按施特劳斯的判断,海德格尔"从来都没有相信过一种伦理学的可能性",也没有在其思想中"为政治哲学留下任何空间"。[②] 此外,施特劳斯还确信:海德格尔对纳粹运动可鄙的、从未完全收回的同情,绝不能被理解为一种个人的政治观点,而要被视作为"与其哲学思想的核心内在相关"。[③] 这样,海德格尔之缺乏政治哲学,正构成了其思想的核心。

施特劳斯这样看待这一核心:为了理解现代理性主义与科学(从而还有现代认识论)的本质与起源,海德格尔发现有必要回溯到"柏拉图与亚里士多德的问题:何为存在?"(*RCPR*,页37)他感到必须回溯到这些最基本的问题:什么是存在?依据什么任何存在者才被说成是存在的?根据对存在最高意义的最深层理解,古代与现代科学理性之间的诸种差异才能得到充分确认。直到这一点,施特劳斯都会根本上赞同海德格尔。然而,按照施特劳斯,海德格尔基本上偏离了柏拉图与亚里士多德在最高意义上对存在的理解。按照这二位古人,"在最高意义上,存在即意味着*永远在*",但对海德格尔来说,"在最高意义上,存在即意味着*去生存*(*exist*),换言之,按照人所是(*is*)的方式去存

---

① *CM*1964[以下 *CM*],页 11。

② 施特劳斯:〈海德格尔生存主义导论〉("An Introduction to Heideggerian Existentialism"),见 *RCPR*1989,页 30。

③ 同上。这样,施特劳斯同意 Karl Löwith 的判断——他的判断由海德格尔本人在 1936 年于罗马予以确认。参看 Karl Löwith 的《我于 1933 年前后在德国的生活》(*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* Frankfurt/Main, 1989)页 57。并请参看 Richard Wolin 新近对这个观点所作的详尽阐发。见其著作《存在的政治——海德格尔的政治思想》(*The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, New York, 1990)。

在"(在西语中,"存在"与"是"均用系词表达,汉译却很难体现出这一点——译注)(*RCPR*,页 37)。但人作为有死者在时间中生存,且本质上通过其历史造就其自身,或成为其历史。这样,按施特劳斯的观点,海德格尔之回溯到古希腊,乃是受了彻底的现代性精神的支配,即关于人类生存的历史主义情怀。施特劳斯的主要格言却总是:只有像古希腊哲学家理解他们自己那样去理解他们,才可能逃脱"现代性偏见"。若施特劳斯是正确的,在反现代性方面,海德格尔对古希腊的回溯与施特劳斯相比,可谓小巫见大巫了。

海德格尔可能会断然否认这一点。若止步于柏拉图与亚里士多德对其哲学任务的理解,便将局限于现代对存在真理的遗忘中。恰恰是由柏拉图与亚里士多德开始的对存在的"形而上学"解释,才使得现代性最彻底的表达成为可能。柏拉图的"真理"概念偏离了希腊人的原初理解,即存在的去蔽,并为作为技术(techne)的现代真理概念作好了准备。若仅仅尝试去复活柏拉图与亚里士多德,是不会逃脱现代性的——只能回到现代性的源头。对现代性的真正替代方案不是施特劳斯的方案,而是海德格尔对存在理解的回溯——回到柏拉图之前,回到"前苏格拉底思想家"。正是在这儿,人们才发现了存在最为源始的意义,即存在者的去蔽。海德格尔的著名论题便是:存在作为去蔽,即 *aletheia*(古希腊语"真理",有"去蔽"的源始涵义——译注)——而非对存在本质(eidetic)特征的形而上学解释——将对存在的恰当探求,作为人的最高本质揭示出来。①

① 请参看海德格尔的论文《关于人道主义的书信》(Letter on Humanism),见于由 David Farrell Krell 编辑的《基本著作集》(*Basic Writings*, New York, 1977)。

施特劳斯在这一点上赞同海德格尔：柏拉图与亚里士多德跟随苏格拉底，提供了一种对存在真理的新解释。他们的哲学本质上是对自然或 *physis*（古希腊语"自然"，有"涌现"的源始涵义——译注）的发现。根据施特劳斯的观点，只有这种对 *physis* 的新解释才使作为哲学一独立分支的政治哲学成为可能。这样，政治哲学及其核心的主张——人在本性上（"本性"与"自然"在外语中均是"nature"——译注）是政治性的——确然便奠基于这种新的后苏格拉底自然观之上。正如我下面所要展示的，这乃是因为：特别是亚里士多德的自然观，大大提升了对人进行政治性或"常识"性理解的意义——而前苏格拉底思想家专注于存在的终极原因或原则，所以忽视这种理解的意义。在返回到前苏格拉底的存在理解的进路中，海德格尔失去了这种对常识政治领域的哲学兴趣，但究竟是什么取代了这种兴趣的位置，还不十分清楚。[①] 在施特劳斯看来，海德格尔的解读偏离了对存在的源初理解，偏离了朝向"智慧"的运动，或这样一个洞见：存在的终极真理只有通过其在常识意见之中的暗示才可通达。这样，施特劳斯对政治哲学的申辩，间接也为哲学对自然的发现作

① 海德格尔的《形而上学导论》（起初是 1935 年作的讲座，后于 1953 年修订出版）采用了索福克勒斯的《安提戈涅》的第一合唱曲，并将人的本质独独理解为"陌生的、阴森森的"（*das Unheimliche*）东西，并通过暴力超越了"惯常的、熟悉的、安全的"东西。这种对于人的定义，而非后来对人的"形而上学"定义，乃对人的"本真的"希腊定义。且不论海德格尔的这一解释是否可被接受，他的解释乃与亚里士多德和施特劳斯对"节制"（希腊文"*sophrosyne*"）——还有审慎，作为从哲学智慧中导出的本质上实践性的人类品格，就是节制——的强调严重对立。在同一篇论文中，海德格尔还提供了一个极富特性的对"polis"的"现代"解释，即不将它解释为"城邦"（city-state。他认为此词不尽义），而是解释为"历史发生"于其中、其外并为之而发生的"历史场所"（the historical place）。请参看海德格尔的《形而上学导论》（*An Introduction to Metaphisics*, New Haven, Conn., 1959）页 146－153。

为真正、持续的成就这一点提供了申辩。

尽管主要以一种"尝试性或实验性的"方式，施特劳斯还是维护亚里士多德关于"人类自然"的观点。他明白承认(至少在其早期著作《自然权利与历史》中)：现代科学对自然的理解使得朝向亚里士多德关于自然的完整哲学的纯然回溯成为不可能。[①] 正如我后面要展示的，在施特劳斯的晚期著作中，他日益倾向于依据自然之物以自明方式在政治经验自身中提供的"暗示"，把它作为奠基于"人类自然"之上的政治科学的基础。换言之，关于人类自然的政治知识并非奠基于一种关于自然的形而上学理论。与此相反，海德格尔坚持认为：正是这种形而上学，建立了人道主义的最初形式。

对晚期海德格尔来说，并没有什么关于人的前理论的、实践的知识。[②] 规定人之本质的思想同时便是行动的最高与源初的模式，即规定着所有实践行动目的的行为。亚里士多德对理论理性与实践理性的区分已经是派生的。这种区分，处在视人为"理性动物"的形而上学规定框架内，并从人类实践行动之优先性的观点出发来看待理论理性。[③] 对施特劳斯来说，关于海德格尔思想至关重要的问题乃是：在海德格尔转向前苏格拉底思

---

① 请参 *NRH*1953[以下 *NRH*]，页 8。

② Hubert L. Dreyfus 富有说服力地论证说，这一点并不适用于《存在与时间》阶段的海德格尔。根据 Dreyfus，在那本书中，海德格尔向我们表明：现象学"力图显示：日常生活的世界与理论对象一样是自足的、自身是可理解的"，还说明了理论的可能性。但当晚年海德格尔将诠释学的现象学替换为"历史地思考存在"时，这一立场就必然发生变化。参看 Hubert L. Dreyfus 的著作《世界中的存在——对海德格尔的〈存在与时间〉的评注》(*Being in the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge, Mass., 1991)第一部分，页 122、127。

③ 请参看海德格尔的《关于人道主义的书信》。

想模式时，是什么取代了政治哲学的位置？若施特劳斯所言——海德格尔的核心思想是转化进存在之时间性中的现代历史主义——正确，那么很可能是后一观念，而非内在于前苏格拉底思想的任何观点，决定了海德格尔对政治哲学的取代。

施特劳斯对哲学中“苏格拉底转向”的诠释

施特劳斯对政治哲学起源的说明很值得仔细重述，只要我们考虑到它是对海德格尔关于柏拉图在“存在历史”中位置之理解的含蓄回应。施特劳斯清楚地将苏格拉底—柏拉图哲学认同为对那些早先的自然哲学与神话类型的批判性拒斥。从源头上讲，哲学将自己理解为对关于存在整体或自然的真理的追求，并将这种真理认同为对其起源或 *arche*（古希腊语“原则”、“本原”——译注）的描述，对于其所具有的那些进行统治的首要原则的描述。根据柏拉图，最早的自然哲学家的特点是：他们不能区分身体现象与灵魂现象，或者不能认识到那作为自然中统治原则的灵魂的重要性——就像它在人之中所明显具有的重要性一样。[①] 最早的自然哲学家的这种无能，乃与他们对人类事物的漠不关心紧密相关，正是在这一领域中，灵魂，或者灵与身之间的区别才变成最为明显的东西。正因如此，苏格拉底对灵魂的关注需要一种对人及其城邦进行研究的高度兴趣。

苏格拉底面向人类事物的那种著名转向并不意味着放弃对自然首要原则的研究，但这种转向却囊括了“一种通达对所有事物的研究的新进路。这一进路偏爱研究人类事物本身，而不将

① 请参看柏拉图在《法律篇》卷 X 中对于诸神的讨论。

它还原为神圣或自然事物"(*NRH*,页 122)。苏格拉底对知识的探求始自于"首先为我们"而是的东西,或始自于常识经验,即权威意见之世界——因为每一意见都基于一些意识,基于通过心眼(mind's eye)知觉到的某些事物。哲学乃从意见到真理的一种攀爬,但意见则被看作为"真理之断片",且受"总为所有人推知"的"自存真理的邀请"(*NRH*,页 124)。最为重要的是,"苏格拉底隐含了这么一层意思:对关于自然事物的意见漠不关心,便放弃了我们所拥有的通达实在的最为重要的通道,或放弃了真理给出的最为重要的印记"。这一观点蕴涵着:典型现代的对一切意见的"普遍怀疑",不会把我们引"入真理的心脏,而只是引入虚空"(*NRH*,页 124)。

哲学是从意见到真理的攀爬,这使得下面这一点成为必需:哲学"不再首先意味着去发现那些从其中整体……秩序总体(cosmos)生长出来的根基,或去发现使混沌成为秩序总体的原因,或去感知那隐藏于事物与显现之多样性背后的统一性……"(*NRH*,页 123)。从意见世界开始,即是认识到:整体具有一种自然的条理(articulation),并且,对于所有事物的研究即是去理解"每个是者[或译存在者]是什么"。因为"去是"(to be)意味着"去是某物"(be something),并由此区别于是"别的某物"的东西;去是因此就意味着去"是一个部分"。去理解整体于是便意味着去理解整体的所有部分,或整体的条理。若"去是"就是去"是某物",一个事物的是[存在],或者说一个事物的自然,便首先是其基体,是其"形状"、"形式"或"特性",而尤其不是该事物所从出的东西(*NRH*,页 122)。"是什么"的问题指向"一个事物的本质"(eidos),即一个事物的"型相"(idea)形状或特性。这样,"eidos"这个术语主要表示任何人都不需要特别努力就能看到的东

西，或者是可以称之为事物之表面的东西。“事物自身，即已完成的事物，不能被理解为一个隐蔽的、导向这个事物的过程的产物。”（*NRH*，页 123）这些思想的总的原则是：“内在于事物表面，且仅仅在表面的问题，就是事物的核心”（*TM*1958，页 13）。

这种对自然首先是（what is first by nature）的研究，乃通过从首先为人而在的东西（what is first for men）向上攀升，它在“基本的意识”或包涵于人类意见之中的真理指引下进行，看来被苏格拉底视作这样一种转折：从其专注于存在之原因或终极根基的前辈们的“狂热”（mania），转向了“清醒”（sobriety）与“节制”（moderation）。对政治行为的研究来说，清醒意味着基于对城邦活动本身固有的知识——而非对存在的第一原则的思辨——来理解政治的诸原则。（参 *NRH*，页 123）与之相反，海德格尔这样看待苏格拉底向哲学清醒的转折，它是将人与其“世界”中的存在者或对象——面非存在自身——相对照的人性定义，它偏离了人与存在的本质关系。所以，对海德格尔来说，苏格拉底对人的定义并非法乎其上，而且贬低了真正的人之本质。另一方面，当海德格尔完全站在存在之去蔽的立场上审视人类时，他也显然缺乏与苏格拉底的清醒智慧密切相联的“新的醒悟、谨慎与强调”（*CM*，页 20）。

苏格拉底通达自然理解的新进路，不仅导向了这样一种洞见：人的选择、责任与美德仅仅存在于自然的“表面”——而且导向了这样一种洞见：内在于人类道德的问题是通向“事物之心脏”的。我们离开表面越多、进入事物的根系与源头越深，用柏拉图令人难忘的话来说，我们看上去就越发像神的玩物。正如现代科学的创始人之一培根已指出的那样，当人为了使得自然有效地屈从人的控制而在自然表面的下面刨根问底时，为了统

治自然，人就得去服从自然的法则。从施特劳斯的视点来看，正是亚里士多德对“道德德性”(moral virtue)的发现，才最清晰地在自然的表面上建立了一个有限领域，人们在其中可以得到一种有限的选择与责任。

希腊政治哲学表达了日常政治生活中常识洞见所蓄积的知识。正是出于这个理由，施特劳斯才说亚里士多德的政治思想比柏拉图的更明显“不是别的什么，而正是对政治事物的常识理解的充分意识形式”(*CM*，页 12)。然而，我们必须搞清楚“常识”到底指什么。就道德上善良、“教养良好”的绅士而言，实际上就是指关于政治的知识。只有有德性者才可能知晓道德德性。通过基于关于人类特性或行动中的人类灵魂的知识之上的习惯养成，德性被知晓。这样，亚里士多德的政治哲学或科学也可以说成是描述了有教养者随处发现的人类品行所具有的一种未写出的“法律”(*CM*，页 26)。这种未写出的法律最终奠基于下述不容质疑的经验：灵魂统治身体，灵魂中有一个等级系统。这关于品行的未成文法律，并不需要从理性或对人类或自然整体的理论说明之中“演绎”出来，以便得到认识，或成为本身便值得选择的东西。就此而言，那些对绅士来说的常识知识是“前科学的”，在言说方式上是自明的，并独立于理论的解释。但为充分地阐释与解释，常识知识需要对德性作一种理论说明，即将德性描述为依据人之自然的存在，并在一种关于所有那些作为“秩序总体”或宇宙之部分的“自然”或本质的科学中达到顶峰。但这并不使得关于实践生活的常识知识成为一种理论知识，或使得其实践的确定性依赖于获得某种关于(难以捉摸的)整体的知识。只有在这些条件下，实践理性与理论理性之间的区分，实践德性与理论德性的区分才有效。海

德格尔当然没有意识到这种有效性，而是转而主张：只有对存在的思考才是真正的行动。

不过，对于城邦对“法律与秩序”的本质需要来说，追求“绝对的”真理或知识是一种潜在危险，这恰恰因为它质疑、检讨权威意见，却不能保证为实践生活的命令与审慎提供充分的替代品。最有名的一个例子便是柏拉图《理想国》中对正义的检验。施特劳斯十分简明扼要概括了他关于城邦与哲学之间的关系的看法：“哲学乃是用知识来取代意见的企图；但意见正是城邦的要素，因此哲学便是颠覆性的，并且哲学家必须用这样一种方式来写作，即他想要改善而不是颠覆城邦。换言之，哲学家之思想的德行是某种‘狂热’(mania)，而其公共言谈的德行则是‘节制’(sophrosyne)。哲学本身是超政治、超宗教、超道德的，但城邦是且应当是道德的与宗教的”① ——以上是一个泄露天机的概括，但很明显，它足以消解任何使施特劳斯成为一个马基雅维利式或非道德的无政府主义者的企图。② 施特劳斯同情海德格尔的哲学狂热，但指责他无力看到哲学审慎的必要性，尤其是假如其哲学直接导致他本人误把纳粹政治当作存在之展现的一个新阶段。然而，施特劳斯的立场必然使得，哲学必定本质上始终是“私人的”事，其公共形态必局限于学院或哲学朋友的小圈子里。换言之，对真理的无限制追求，不可能依靠“教育的共和国”(republic of learning)而转换为“公共生活”或城邦之公共自由的范

① 参看施特劳斯：〈剖白〉(“A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss”)，见于《学院》(*St. John's College Magazine*)，1970年4月号，页4。

② 就像我们在S. B. Drury那儿所找到的解释一样。参看〈施特劳斯的秘传哲学〉(“The Esoteric Philosophy of Leo Strauss”)，见于《政治理论》(*Political Theory*)1985年8月号，页13。

式。对公众的启蒙是不可能的。虽然哲学不可否认地受惠于民主体制的自由(并且民主制一般显然比独裁制更高贵),但真正有德性的城邦仍然要更显著地接近于柏拉图《法律篇》中所说的城邦,而非现代的共和国。

但这还不是所有。一个城邦与起管束作用的传统之间的断裂、城邦对权力与荣耀的无限制追求,与对不断创新的鼓励一道影响着哲学。激励哲学追求的是疑虑、悖论、问题、实践上的二难处境,以及对人类能力界限所作的大胆实验。换言之,哲学是被大胆的革新与怀疑(雅典),而不是被经年不变的宁静与因循守旧(斯巴达)引出的。然而,这也意味着,哲学更可能在城邦悲剧性的衰落期,而非其道德单纯的早期得到繁荣。"骑着老虎的思想者"更可能接近关于人类本性与政治的真实智慧(*CM*,页 230)。所以,哲学与城邦间的总体关系往最好里说也是高度含混的,因为对哲学来说最好的东西并不必然对城邦来说最好。

显然,这种关于哲学自身及其与政治生活关系的观点,需要作为其基础的"对人类心灵之自然作为的信念",或者对如下事实的信念:前科学的人类理性已接触到某些洞见或真理的暗示,它们是自然而非人类努力或科学的产物(*NRH*,页 175)。这意味着:人类政治意见(尤其关于灵魂与诸神的意见)"以一种方式"揭示了第一位的事情,即关于整体的真理。那"内在于城邦本身的理解"便包括比如这样的理解:城邦"将自己视为从属于与服从于神圣者的东西"(*NRH*,页 190,241)。对人类心灵的自然作为的信念带来如下观点:在整体与人类心灵之间存在一种自然的和谐,或人的灵魂"在某种意义上就是所有事物"。它提供了这样一种信念:这个世界就是最好的可能世界,尽管它有邪恶,

人们也没有权利去抱怨或反叛(*NRH*,页 41)。这种哲学观进一步带来下面这一点:人类灵魂在政治生活中的基本经验,"指向"作为整体的自然的某些事实:比如说,人与人之间的不平等便据说指向遍布于自然整体的不平等。人类心灵的自然作为,如若我们忠心耿耿追随其所提供的指示,看来甚至会影响关于秩序总体的学说(cosmology),尽管据说在亚里士多德那儿,它在某种程度上"完全脱离于对最佳政治秩序的探求"(*NRH*,页 41)。

恰恰是这种对人类心灵的自然作为以及对常识的信念,遭到了早期的现代思想家诸如培根、笛卡尔、马基雅维利与霍布斯的拒斥。在一些像培根这样的人看来,这种与关于整体的原初或自然理解的断裂,颠倒了苏格拉底使自然哲学从属于自然理性及其所滋养的目的论道德的做法。[①] 施特劳斯论证说,早期的现代思想家已经证明了这样的事实:对自然心灵或"自然良知"的彻底怀疑主义,乃基于一种"独立于现代科学基础"的"特殊道德态度"。这种态度构成了"现代心灵的最深层",并且,据施特劳斯说,它根本地是一种"反神学的激情"——对早期的现代思想家来说,这种激情要比任何单纯的政治问题都重要。[②]

海德格尔的历史与存在的政治

对海德格尔来说,西方所有的人道主义观念,以及基于人类对完全对象化世界之控制的最彻底的现代神人同性论(anthro-

① 请参看培根的〈新工具〉("Novum Organum"),见《从培根到穆勒的英国哲学家》(*The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York, 1939),特别是页 70。

② 施特劳斯:*PPH*1952, xiv, 5,并参 *TM*,页 231; *WPP*1959,页 44; *LAM*1968,页 201。

pomorphism)、都在柏拉图那儿有其根苗。[①] 在海德格尔那儿,(施特劳斯所说的)"苏格拉底问题"的对等物就是柏拉图哲学;即是说,理念论的发端必然强调人类,但这种新奇的强调不是把人构想为清醒与智慧的获得者,而是致命(尽管又是必然地)偏离了本质性的存在。对海德格尔来说,柏拉图致命地"偏离"了巴门尼德、赫拉克利特与其他前苏格拉底思想家更为"源始"的思想。前苏格拉底思想本质上"诗化"表达了人在存在之呈现前的敬畏与惊异。对海德格尔来说,人,处在存在通过人的语言将自己揭示为"是其自身所是"(being that is itself)的呈现中,构成了一种关于人类生存的源始现象或"事件"。柏拉图的理念真理论离开了这种专注于存在自身之去蔽的源始事件。这并不是说,这只是思想家柏拉图的责任,以至通过对这一思想的批判改正而就可得到补救。而是,海德格尔独独聚焦于《理想国》中"洞喻"诠释的柏拉图理念论分析,将这理论视为一个存在史事件,一个"规定真理本质的转折点"。柏拉图被说成使自己"屈从"一个真理本质中的"强制性"变化,这变化来自一个关于真理本质的"永不会由人自己作出的",而是由存在本身驱动的"决定"。[②]

规定真理本质的柏拉图转折点在于将真理不是置于存在自身的去蔽,而是置于存在者的"理念"中。源初地讲,真理是掩蔽者上升到无蔽状态或解蔽,而带人到无蔽的敞开状态,也被视作呈现者或在场化(*Anwesung*)的基本特征。但对柏拉图来说,在

① 海德格尔:《柏拉图的真理学说》(*Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947)。另请参看他的论文(柏拉图思想在整部哲学史中以变换的形式而被整个地给出)("Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch Platons Denken in abgewandelten Gestalten massdebend"),页 49。

② 海德格尔:《柏拉图的真理学说》,页 50。

场(*ousia*)却变成了"理念"。就是说,现在不是从"依其固有的本质丰富性展开的无蔽状态"的本质来探讨真理的本质,而是,真理的本质现在被看成是处在显现或理念[idea,或译为"相"或"型相"]中的无蔽者。[①] 但是,如果在场者的真理在本质上是通过其理念或显现得到揭示的,是"观看这一显现的方式",那么事实上,"对理念的正当与正确的观看"的问题便成了真理的核心概念。对理念的正确意识与知觉,或关于理念之表象的陈述与断言的正确性,从此成了所有继起的西方理智(nous)、思维与理性的标准尺度。[②] 这样,根据海德格尔,真理的"处所"或位置便从解蔽(即是其自身之在),移向了关于在其显现或 eidos(本质)中的解蔽者的理性表象的正确模式。哲学真理从此意味着将真理理性地表象为理念。但既然"观看"理念超越模糊与骗人的感觉经验世界,哲学便作为形而上学而为人所知了。进一步,既然柏拉图将"诸理念之理念",即善的理念等同于神圣者,形而上学便成了神学,神便等同于所有存在者的原因。最后,在形而上学中,人总被置于所有存在者的中心——尽管决不是最高的存在者——并且,在形而上学奠定的语境中,被赋予了一种"人本质"。人的本质可以是理性的动物、永恒的灵魂,或是上帝的造物,或 laborans 的动物,或是自然的技术控制者。人总是通过去"实现"一种被不同界定的"潜能"而得到"释放"。[③]

无论人的形而上学本质是什么,它使人转向作为一个存在者的人自身,不再关注其通过遮蔽/无蔽的存在而来的本质的无

① 海德格尔:《柏拉图的真理学说》,页 41。
② 同上书,页 34、41、44。
③ 同上书,页 49。

蔽状态。对人性真理的知觉是由存在本身决定的，即其部分的无蔽正涌现于其部分的遮蔽中。因此，存在自己导致了人对于存在的最终忘却。所以，处在遮蔽/无蔽之存在的呈现中的人的唯一"事件"，就被相当实在的对象化、教义化，以及对在存在的自我展现中获得的部分真理所作的惯例化取代了。似乎可以说，人在"真理"的确定性中安顿下来，"逻各斯"现在为他聚拢了一个安居的世界。海德格尔曾经声言，这种对确定性的驱向，原因在人基本的不安全性，以及在存在的这种"世界游戏"中对安全的渴求。[①] 但这种对人忘却存在所作的神人同性论解释被丢弃了，代之以这样的观念，即存在的自我激活史乃存在的周期性"启示"。在适当的时期，对存在的忘却、对世界的"绝对对象化"，以及与源始的解蔽事件的巨大时间间距，便驱使人们丢掉起源，丢掉其真实的、前形而上学的、前人道主义的本质。

因此，不是人类理解与本性的局限，而是存在自身导致了人的错误与无知。但存在能被理解吗？其本质可被思想接近吗？至少依据存在与存在者之间的"存在论差异"，以及遍布存在自身的基本的二元性，它是可以被描述的。存在将自己展现为对被遮蔽者的遮蔽，展现为呈现者之呈现的二元性，乃希腊人所说的 *moira* 的指派，或命运性派送。但被理解为这种命运性指派的存在就是"美妙"与"狂怒"、肯定与否定的起源，所有人类"评估"的根据。因此，存在就是本真的人类标准的唯一来源。然而，这些标准也随着存在史的变迁而变迁。人的罪恶与虚无主义可以被归因于"发生在存在自身之中的虚无化"。[②] 存在的命

① 海德格尔：《尼采》(*Nietzsche*, 2 vols, Pfullingen, 1961)，Ⅱ，页 380。

② 海德格尔：〈关于人道主义的书信〉，页 238。

运性指派派送给人美妙与狂怒、肯定与否定、"优雅"与"恶毒"。因此,唯存在"赠送出一切行为之依靠"。[①] 正如希腊语本来所表明的,指派就是 nomos(法律)。所以,一切人类法律的源头原本就在存在的法律,即命运性指派对人的派送。存在在其解蔽中也遮蔽自身,所以它不仅提供了人之法律的源头,还让人不可避免地疏远存在。人对存在的不可避免的疏远乃存在的"厄运"。但这并不能被看成一个缺憾或不足(Mangel),因为在西方历史开端之时,它就是"最为丰富与广阔的事件"。人类的历史因为这种存在的厄运才可能,它同时指派了法律与 Irre(迷误),或错误与偏离正途的各种可能性。结果,由存在的周期性解蔽带来的人类历史诸纪元本质上就是错误的诸纪元。历史本质上就是人走入歧途的存在史。[②]

这样,海德格尔的思想就这样浸透了一种乱哄哄的歧义性——这种歧义性源于他对存在的二元性幻想(但当然不是什么自明性),并且通过各种通道传染给了他对世俗政治所作出的那些判断。[③] 这种歧义性弥漫在他所表达出的每一判断中,弥漫在他针对西方危机所作出的每一描述性陈述中。它正是源于存在的心脏的,源于其假想出来的雅致的恶毒或邪恶,且这些都是从海德格尔对巴门尼德与赫拉克利特的文本所作的通常都非常隐微的诠释中所衍生出来的。对柏拉图——因此对施特劳

① 海德格尔:〈关于人道主义的书信〉,页 239。

② 同上。请参看海德格尔的《早期希腊思想》(*Early Greek Thinking*, San Francisco, 1975),特别是关于 *moiro* 与 *aletheia* 的那篇论文。

③ 关于那种内在于海德格尔对存在的"黑暗"与存在的遮蔽的谈论的危险,请参看 Werner Marx 的著作《海德格尔与传统》(*Heidegger and the Tradition*, Evanston, Ill., 1971)。在书的结论中,Marx 评估了"海德格尔的真理概念所具有的极其危险的特征"。

斯——来说，恶必然是善的对立面，恶并不源于存在(或善)的心脏。用苏格拉底的说法，海德格尔的存在或神具有深不可测的欺骗性。所以存在不能被设想为纯粹的善与正当。海德格尔的思想正展现了这些后果。一方面，他批判西方技术的极端道路以及“对人的取消”，批判“存在忘却”(Seinsvergessenheit)的极端体现的巨大危险，与此同时，他又否认人类判断具有的意义。他谴责现象，只是为了否认这些谴责的有效性，并使人从属于存在不可避免的命运。

既然海德格尔的观点既不允许对政治进行独立的常识性理解(对于这种理解，他仅仅保有一种他对任何非哲学或非“思想”的东西的轻蔑)，亦不允许存有一个“自然的”政治生活的分离领域，作为在存在整体中的一种表现、领域或具体存在，他的所有“政治”观察便都成了存在自身出演的戏剧的方方面面。地球，这个 Irrstern 或充满错误的星球，正在被一场旨在夺取技术统治权的斗争所席卷，技术的统治又恰恰是存在的一种解蔽方式。天下之大，却没有一个地方可供我们谈论并分派哪怕最为有限的人类责任，可供我们去仔细查看政治或西方政治思想的历史。无论离得多么近，我们都无法达到这样一种人类行为的水平：在这种水平上，人类的个体与民族可以按照其独特的性格与政治品行的模式而被辨认。在晚年海德格尔的世界中，只有那些孤独的诗人—预言家才能作为可被辨识的人出现。海德格尔富有激情地描述他们的泰然处之(Gelassenheit)、他们假想的勇气、他们面对绝对不确定性的那种坚定不移——在这里，我们发现了海德格尔的英雄版本。此英雄就是像荷尔德林那样的诗化思想者，他的语言突破了全球性技术统治的宿命，他站在存在的呈现面前领受着存在的“示意”(Wink)，逍遥自在地穿越到人性。诗

人成了诸神从中涌现的存在的信使，而不是上帝的信使。但即使这种存在的诗人预言家的意象，还是被晚年海德格尔放弃了。思维变成了彻底不可实行的与微不足道的事情。不但特别虔诚的民族，比如1930年代"无比形而上学的"日耳曼民族，而且诗人也无法在最高的思想与生活之间建立起联系。最后，存在自己把关于一个新开端的所有暗示扣留在自身中。充其量，海德格尔留给了当代人一种关于命运的新的分派的预感，那是一种"伴随一个真实开端所有生疏、黑暗与不安全"的悬而未决状态。[①] 只有诸神才能救度我们。

施特劳斯认为，海德格尔的存在也许可能被描述为"肤浅的"，但"绝不能误入子弟地"描述为"一种对柏拉图的理念与圣经上帝的综合：它既像柏拉图的理念那样是非人格的，又像圣经的上帝那样令人难以捉摸"。[②] 当然，在很大程度上，海德格尔的自我去蔽存在概念让人想起启示。但它与宗教的启示概念还是有别，因为它使自然或作为physis的存在成为自我启示性的，从而消除了自然与上帝之灵或道的区别。施特劳斯在著作中强调说，随着自然与启示间差别的消失，理性与信仰、自然理性对自然的研究与通过对上帝启示之道的信仰而来的上帝知识之间的传统差别也消失了。对思想与信仰的传统区分被这样的主张弄得模糊不清：存在史的明证性与存在之思的必然性是对存在之终极尊严的承认(Eingeständnis)。并不存在关于存在之去蔽史的"解释"(Erklärung)。这种超越解释(或Erklärung)的承认

① 海德格尔：《形而上学导论》，特别是页39。

② 施特劳斯：*RCPR*，页46。施特劳斯提供了这样一种解释，即严肃对待早期海德格尔宣称自己是"基督教神学家"。请参伽达默尔：《海德格尔之路》(*Heideggers Wege*，Tübingen，1983)，特别是该书第13、第14篇论文。

(或 Eingeständnis)岂不是一种信仰?[①] 思想(thinking)被等同于"感恩"(thanking),而对存在的不断追问则被唤之为"思想的虔敬"。[②] 作为对存在之谜的诗化冥想,思被称之为关于神圣者、高贵者与崇高者(das Edle)的思。[③] 对于海德格尔来说,思乃是要消除自然理性与启示信仰之间的传统差异。思即信仰,信仰即思。

然而,问题是,我们该怎样或如何设想这一声言:神圣者与高贵者派送了"厄运"或人对存在的忘却,然而在对人来说的最危险关头仍然还让"通向拯救力量的道路"熠熠生辉?[④] 存在欺骗性的力量,其秘密性或难以捉摸的特性同时就是其拯救的恩典。施特劳斯称这些陈述为"异想天开的希望,与其说是哲学家还不如说是空想家所提出的期望"(*SPPP*,页 334)。事实上,海德格尔的存在概念,将那作为亚里士多德之后果的、传统上称之为政治的东西,转换成了在面临最高的 Not(贫乏、需要)时对拯救的预言。但是,存在的遮蔽,其深不可测的游戏式的隐藏,让我们面对"新的"未来的命运性派送的实质,只能处于一种彻底的不确定性中。然而,意识到西方历史仅仅是(潜在永恒的?)存在史的一个纪元的现代人,发现自己正处于一个与其先辈实质上根本不同的位置。因为只有他知道(这部分得归功于海德格尔在历史中所具有的特权地位),存在对人的下一个命运性派送不仅会包含一种人性的新潜能,还有对存在的新的邪恶的、最终的疏远。海德格尔的幻想是不是添加在前柏拉图的命运概念上

---

① 海德格尔:《尼采》,页 485。

② 海德格尔:《基本著作集》,页 317。

③ 海德格尔:《林中路》(*Holzwege*, Frankfurt/Main, 1957),页 343。

④ 同上书,页 317。

的最终的怀疑主义模式呢？我们是预先知道下一个命运乃一种伪装中的欺骗的最早一代人。海德格尔以一种希奇古怪的后黑格尔与后尼采的方式把时间与永恒、命运与自由、思想与行动、理性与启示之间的传统对立融合进一个二元性存在的虚伪统一体中，这只是一种安慰，它除了坦率承认（Eingeständnis）这种恶意的恩典性存在的"源初尊严"，并未给出这种思想混合能被接受的理由。

施特劳斯根本上关心的也是西方文化中理性与启示的关系。施特劳斯所发掘出的作为现代性之解药的前现代气质，包括两个根本要素：关于古典哲学之预设的知识，以及"《圣经》最为基本的前提"（*NRH*，页 80；*TM*，页 12）。而且，施特劳斯确信"圣经以道德与宗教所具有的最为纯净与不妥协的方式提出了道德与宗教的需求"（同上书，页 133）。这样，对西方文明的"根基的返回"，就是回到希腊哲学所要求的最高生活形式与《圣经》启示的对立中。①

由此出现的二难处境可以概括如下：关于什么是对人来说最高与最必需的东西，希腊哲学与《圣经》提出了根本不同的主张。尽管此二者都将最高的东西称为"智慧"，但关于什么构成了智慧则分道扬镳了。对希腊哲学来说，智慧就是思辨（theoria），或对独立的人类理性可以达到的真理的沉思。对智慧的这种追求既然是一种没有尽头的努力，便永远不会为人的行动提供一种实践的引导。它可能达到的顶峰是作为"思想的思想"非人格神的概念，它超脱对人类正义的所有关切与对人类

① 下面的说明基本上以施特劳斯的论文《进步还是倒退？》（"Progress or Return?"）为基础，见 *RCPR*，页 227－270。

事物的所有干预。与之相反,《圣经》的智慧概念乃对一全能的、人格的却又不可知的上帝虔诚、谦卑的爱,上帝则将他的真理启示给人。哲学家超越恐惧、战栗与希望,超越悲剧与喜剧,而上帝的子民则生活在恐惧、战栗与希望之中。对信《圣经》的人来说,对知识所作的独立、无限的追求,构成了一种对上帝的反叛;而对希腊哲学家来说,这种对知识的追求乃是人具有神圣理性的最高方式。

根据施特劳斯对理解西方文明根基来说,如下事实具有决定性:上述两种生活方式中的哪一种都不能被对方否证。《圣经》不能站在启示基础上驳斥沉思生活的可能性,哲学理性也不能仅仅凭借推理就去驳斥启示以及爱的信仰生活的可能性。为了驳斥启示的可能性,哲学可能就不得不去占有一种对存在整体的完全的理性说明,并去占有一种对神性的完全可知性的盖棺定论的证明。但对人来说,这种知识是不可得到的。这一事实为哲学制造了一个很大的麻烦:哲学家一定得下结论说,他自己对理性生活或哲学的选择是基于信仰而不是对存在所作的理性说明。那么,在西方文化的根基处,就存在着对两种正相反对的信仰形式的选择。甚至哲学也呈现为一种虔敬形式。施特劳斯主张,现代哲学在其核心处试图在"清楚明白"的理性观念和控制自然的基础上重建人的努力,是反叛下述两种基本的信仰形式:对启示的圣经信仰,以及对"自然理性"及其"天真的客观主义"的希腊信仰。现代人史无前例的怀疑主义建立了一种彻底的世俗主义,然而,这种世俗主义基于对"人的力量与自我控制力"的历史进步的新的西方式信仰,也就是最为彻底的形式神人同性论,那么,他对于其自身进步的信仰的衰微便使他陷入彻底的无根基状态——也许除了那种傻乎乎的骄傲:在自由中

失败要比受制于自然或上帝或此二者的"束缚"更"英雄"。

对施特劳斯来说——作为与海德格尔的鲜明对比——《圣经》与希腊理性哲学的互相反对的需求,不可能在一种哲学综合中得到调和。而是,我们不得不把在西方文化的核心的这种对立作为"我们的命运"接受下来。这种命运是"两种法典之间的生活,一种基本的张力",且根本上就是"西方文明活力的秘密所在"(*RCPR*,页 270)。能不能在一个"超越"《圣经》与源初哲学立场的水平上解释对我们命运的认识与接受?这一命运的根据与基础是什么?对施特劳斯来说,没有什么答案可以通过"超越"此二者的基本张力而得到。但在哲学家与忠诚的信仰者之间,"我们每个人都是且应当是二者择一"(*RCPR*,页 270)。而且,每个人都得不停地去反思另一种智慧存在的可能内涵与意义。可以假设,对启示的信仰者来说,哲学家的存在不停提醒它要理性一些;对哲学家来说,信仰者的存在则提醒其要注意虔敬与谦卑的需求,乃至去克制其哲学的狂热。

从施特劳斯的观点看,好像海德格尔并没有将西方的"命运"接受为一种向西方提供了其基本生命力的不可解决的二元论,而是试图在神秘的存在自身的真实本质中去寻找对这种二元论的解释。施特劳斯思想方式的最大特点就是:在其对哲学史中"苏格拉底转向"作出自己的理解的情况下,拒绝走海德格尔的路。而是,施特劳斯只是推测:西方文明的命运是"人之中的"——而非存在的"基本二元论"的产物。是人类的本性,而不是终极(不可知的)存在必须作为首要的(虽然是不充分的)解释因素。言语与事实、思想与行动之间的二元论构成了人类的本性,因此也构成了我们最基本的"命运"。通过把这种二元论调换为存在的核心,海德格尔就只能将人类自然的命运或"本

质"神秘化——而不是"解释"之。对施特劳斯来说,希腊人对"人类自然"的源初发现,使我们能够断言所有人类进步根本上都受制于不变的人类本性;对海德格尔来说,即使对命运性存在的忘却所导致的最大贫乏,仍然产生出一种关于人类本质的"更高"规定性的无限希望。这些希望极明显的不可理喻性,大概就最为清楚地表明了海德格尔为克服西方命中注定的二元论的独特努力所付出的代价。

弗拉德金

得体的言辞

——迈蒙尼德的解释与施特劳斯的遗产

程志敏　译

谈到施特劳斯的遗产，一个自然而然的视点就是他对 12 世纪西班牙犹太思想家迈蒙尼德(Moses Maimonides)的解释。施特劳斯写了大量作品完全或部分地论及迈蒙尼德的思想。①

---

① 参阅〈迈蒙尼德的先知学说及其渊源〉(Mainunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen)，载于(*Le Monde Oriental* [Upapsala])，28(1934)，1936(收录于《哲学与法》)；引文出自 PL1987；〈迈蒙尼德研究中的几个看法〉(Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi)，见《犹太研究杂志》(*Revue des Etudes Juives*)，1936年，100 期，页 1 - 37(收录于 R. Brague 编：《迈蒙尼德》[*Maimonide*, Paris: 1988])。《几个看法》(*Quelques remarmaques*)即出自该版本；Der Ort der Vorselungslehre nach der Ansich Maimunis，载于《犹太历史与科学月刊》(*Monatschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums*) 1937 年，81 期，页 83 - 105(翻译并收录为〈论迈蒙尼德的神意理论〉[Le Lieu de la doctrine de la providence d'apres les vues deMaimonide]，载于 R. Brague 编：《迈蒙尼德》[*Maimonide*])。下文简引为〈神意理论〉(Le Lieu)；页码资料参 Brague的编著；关于 Moss Hyamson 所编迈蒙尼德著作的评论，见《密西拿律法书》(*Mishneh Torah*)，卷一，载于《宗教评论》(*Review of Religion*)1939 年，卷 3，页 448 - 456；〈《迷途指津》的文学性质〉(The Literary Character of *The Guide of the Perplexed*)，载于 S. W. Baron编：《论迈蒙尼德》(*Essays on Maimonides*, New York: AMS Press, 1941)，页

施特劳斯大量的论及迈蒙尼德的作品含蓄地表达了他明确阐述的论断。照他看来，迈蒙尼德是“中世纪犹太哲学的巨擘”。[①]即便如此美誉，也不足以在质和量上表达施特劳斯对迈蒙尼德的巨大热情。《哲学与律法：理解迈蒙尼德及其先驱》这唯一论及迈蒙尼德的专著开篇第一句就说：

> 依科亨(Hermann Cohen)看来，迈蒙尼德是犹太教的“古典理性主义者”。在比科亨所意指的某种更为准确的意义上，这对我们来说似乎乃是正确的。迈蒙尼

(接前页)37－91。收录于《迫害与写作艺术》(*PAW*1952)。下文引《迫害与写作艺术》中的页码资料时简作〈文学性质〉(Literary Character)；〈迈蒙尼德的政治学理论〉(Maimonides' Statement of Political Science)，载于《美国犹太研究学会公报》(*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*) 1953 年，22 期，页 115－130。收录于《何谓政治哲学?》(*WPP* 1959)。引文出自 *WPP*；〈如何着手研究《迷途指津》〉(How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*)，见 Shlomo Pines 译：《迈蒙尼德的〈迷途指津〉》(*Maimonides' Guide of the Perplexed*, Chicago: University of Chicago Press, 1963)，页 xi－lvi。收录于《古代与现代的自由主义》(*LAM*1968)。下文引 LAM 页码资料时简作〈如何着手〉(How to Begin)；〈论《迷途指津》的目的〉(On the Plan of *The Guide of the Perplexed*)，载于《Harry Austryn Wolfson 纪念文集》(*Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem: Academy of Jewish Research, 1965)，页 771－791(此为前条注释引书的短编)；〈迈蒙尼德知识书评注〉(Notes on Maimonides' *Book of Knowledge*)，载于《肖勒姆思想中的神秘主义与宗教研究》(*Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem: Magnes Press, 1967)，页 269－283。收录于《柏拉图式政治哲学研究》(*SPPP*1983)。引文出自 *SPPP*；〈迈蒙尼德《论占星学书简》评注〉(Note on Maimonides' *Letter on Astrology*)，载于 *SPPP*；〈迈蒙尼德《逻辑艺术论》评注〉(Note on Maimonides' *Treatise on the Art of Logic*)，载于 *SPPP*。

另见〈论阿布拉法内尔的哲学学说和政治学说〉，载于 J. B. Trend 和 H. Loewe 编：《阿布拉法内尔》(*Isaac Abravanel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1937)，页 93－129。为了阐明阿布拉法内尔学说的特性，施特劳斯某种程度上发挥了迈蒙尼德的学说。部分地由于阿布拉法内尔自视为迈蒙尼德的传人。同理，施特劳斯对阿布拉法内尔的个性化描述也是为了阐明迈蒙尼德的学说。

① 〈论阿布拉法内尔的哲学倾向与政治学说〉，同前，页 95。

> 德的理性主义是那种真正自然的模式，其水准之高，必得小心捍卫，以反对任何伪装。……本书目的就是要在迈蒙尼德的这个观念支持下唤醒一种成见，或者毋宁说要激起一种对另类事物的强大成见的怀疑。(*PL*，页 3)

人们会轻而易举地看到这是颇有分量的材料。也许说这是一种惊人的或奇怪的论断更为恰当。从字面意思上并在最宽泛的意义上说，施特劳斯的论断似乎要主张迈蒙尼德不仅是犹太思想中的巨擘，而且也是人类思想的巨擘。

如前所述，这种观点难道不是非常奇怪吗？什么东西使得施特劳斯作出如此论断？他如何能自圆其说？

即便我们试图在更为严格的意义上根据上下文、也就是根据一本主要论及中世纪思想的书来理解这些观点，施特劳斯的主张依然不同寻常。在那种情形下，施特劳斯似欲主张迈蒙尼德是中世纪最重要的思想家。由此，强调施特劳斯充分意识到了有相反的主张，十分重要。施特劳斯曾精研过整个中世纪犹太理性主义传统，包括迈蒙尼德的先驱以及他的传人，也包括他的批评者。施特劳斯著作的脚注大量引用了从萨迪亚(Saadiah)到阿布拉法内尔以及许多并不著名作者的作品。

公允而言，要不是施特劳斯意识到了有人强烈反对他一般而言对待中世纪犹太理性主义的严肃性，他是不会受肖勒姆(Gershom Scholem) 研究的影响，进而发掘和发现了以“犹太神秘主义”(Kabbalah)闻名的犹太思想形式。施特劳斯是肖勒姆的同时代人和朋友。从其早期生涯起，施特劳斯就意识到肖勒姆的著作，然后紧跟并至为崇拜。而且，施特劳斯处处表白他为了自

己的事业而思索过肖勒姆的著作与神秘主义传统之间的关联。

如果我们从中世纪犹太思想转向中世纪思想，这种情况就有些相似了。施特劳斯既是基督教的门徒又是伊斯兰教的门徒，并胼胝于它们的教义的复苏。我们在这里再次看到了迈蒙尼德的影子，这便在于对基督教和伊斯兰教的研究中，作者们总带着一种观念，要致力净化和理解迈蒙尼德的思想。只需一个例子，当然是一个最重要的例子，就足以说明。

施特劳斯所做的这些事情是要复苏阿尔法拉比（Al - Farabi）这位生活在9到10世纪的伟大穆斯林哲学家的学说和思想。尽管在这些努力中，施特劳斯并没有抛弃他的先驱和同道，但还是没有人把他严肃对待法拉比与致力于解决其思想中的重大难题等量齐观。法拉比今天已明白易懂，如果还相应地寂寂无名，则要归因于施特劳斯自身的努力，以及他在一群弟子中所赞许的那些人，尤其马迪（Muhsin Mahdi）。我们仍是在施特劳斯的作品中首次遇到了作为迈蒙尼德的老师的法拉比，由此便能阐释迈蒙尼德思想中的晦涩之处。

正如施特劳斯所观察到的，迈蒙尼德发表他的观点，尤其在《迷途指津》中，是为了修正“哲学的观点”。法拉比的重要性对迈蒙尼德来说，便在于他事实上是继亚里士多德之后最重要的哲学权威。更为确切地说，他是启示宗教兴起之后最重要的哲学权威。因此仅从理解迈蒙尼德的思想来说，法拉比也是最重要的哲学权威。[①]

---

① 参阅〈如何着手研究中世纪哲学〉（*How to Begin to Study Medieval Philosophy*），载于 T. Pangle 编：*RCPR*，页 212 - 215。参阅〈几个看法〉（Quelques remarques），页 143，147，148，以及〈神意理论〉（Le Lieu），页 191，192，尤其〈法拉比笔下的柏拉图〉（Farabi's Plato），页 357。

人们很容易把这种论断理解为年轻人的热情和夸张(施特劳斯在作出该论断时毕竟才 36 岁)。并且,施特劳斯在同一段落中明显修正并缓和了那个观点,说他的目标就是要兴起一种"偏见"或激活"对……偏见的怀疑"。毕竟,人们很容易为了施特劳斯后来赖以成名、也就是明显更成熟的主张,而置其早期主张于不顾。大家都自认为知晓施特劳斯主张理性主义真正自然的范型,和由此而来的人类思想最深刻也最重要的形式,只能在某些希腊思想家那里找到,尤其在苏格拉底的传人柏拉图与亚里士多德,当然也包括色诺芬那里找到。施特劳斯显然把其思想成熟期的大部分光阴都浸淫在对这些作者和主题的研究上了,因为"苏格拉底问题"值得人们去研究。①

这后来的主张也可以视为奇怪的。的确,正如事实所陈,情况总是如此,施特劳斯严重依赖色诺芬和阿里斯托芬来完善自己对苏格拉底和古典思想的理解。而且,对我们这些当代人中的绝大多数,也就是所有或大多数非犹太人而言,这比他借迈蒙尼德之口提出的主张来说,可能更值得赞许。我们也许可以说,根据某种常识性观点,施特劳斯是那种故作惊人之语和奇怪之论的学者或思想家。在年轻时,他就为了迈蒙尼德而作出过狂野之论。在以后的岁月里,他作出了关于柏拉图和色诺芬的某种更为冷静的断言,此处"某种"一词值得强调。

---

① 尽管这是一般分寸,但还是有一些施特劳斯的读者认为,迈蒙尼德对他的整个学术生涯来说都是最重要的角色。参阅 Remi Brague:〈施特劳斯与迈蒙尼德〉(Leo Strauss and Maimonides),载于 A. Udoff 编:《施特劳斯的思想:走向批评的信奉》(*Leo Strauss: Thought: Towards a Critical Engagement*, Boulder, Colo.: Rienner Publishers, 1991),页 93 – 114。人们也可以看到施特劳斯在他去世前准备出版的最后一本书《柏拉图式的政治哲学研究》中,就包括三篇论迈蒙尼德的文章。

虽然似乎有必要谈谈迈蒙尼德在施特劳斯心目中的地位问题，显而易见这儿不是可以详尽评说这些问题的地方。[①] 当然，那也不是我的任务。毕竟，在考虑施特劳斯所认可的迈蒙尼德的教诲之前，要判定施特劳斯认为这种教诲究竟有多重要，显然不可能。

施特劳斯对迈蒙尼德的最后论述

施特劳斯对迈蒙尼德学说的解释是什么？这是一个十足简单的问题，不幸的是却没有一个简单的答案。更确切地说，没有一个明确、无所不包以及最后的定义。施特劳斯在最后对迈蒙尼德《迷途指津》的扩展性研究中，在一篇名为《如何着手研究〈迷途指津〉》的文章里告诉了我们这一点。在该文结语部分，施特劳斯告诉我们，在他 25 年的研究成果中，“我们一直被迫更为强调迈蒙尼德的迷津而非他所确知的东西，并且尤其强调他对法律充满活力和娴熟的捍卫，因为后者比前者更容易理解”。[②]

---

① 这些问题由 Nathan Tarcov 和 Thomas Pangle 在〈施特劳斯与政治哲学史〉(Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy)中作了评述，载于 Leo Strauss 与 Joseph Cropsey 编：《政治哲学史》(*History of Political Philosophy*, Chicago: Rand McNally, 1987)，第 3 版；N. Tarcov：〈论施特劳斯主义的某种批判〉(On a Certain Critique of 'Straussianism')，载于《政治学评论》(*Review of Politics*)，53(1991)，页 3 - 18；以及 T. Pangle：〈编者导言〉(Editors Introduction)，《政治理性主义的再生》(*The Rebirth of Political Rationalism*)。也参见 H. Fradkin：〈哲学与法：作为中世纪犹太思想门徒的列奥·施特劳斯〉(Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of Medieval Jewish Thought)，载于《政治学评论》(*Review of Politics*)，53(1991)，页 40 - 52；H. Fradkin：〈施特劳斯〉(Leo Strauss)，载于 Steven Katz 编：《12 世纪晚期犹太主义的解释者》(*Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Washington: B'nai Brith, 1993)，页 343 - 367。

② 〈如何着手〉，同前，页 183 - 184。

这个说法似乎证实并解释了文章所取的题目之重要性。施特劳斯的读者处在研究《迷途指津》的开端，此为迈蒙尼德思想最重要也最困难的表达式。在施特劳斯的指点下，他们也许可以迈过这个开端，但究竟能走多远仍未可知。[①] 无论如何，这是施特劳斯对《迷途指津》最后的扩展性论述。的确，读者们能够在该文启发和指导下继续了解迈蒙尼德，并从中受益。同样真实的是，该文后来补编了论及迈蒙尼德的三篇文章。[②] 然而，这三篇中的两篇都极短，而且没有一篇以《迷途指津》为主要论述对象。它们述及的是另外的迈蒙尼德式著作。但《迷途指津》是他最重要思想最完美的表达，这部著作正是施特劳斯和我们都必须首要关注的。[③]

归要言之，我们似乎面对着麻烦重重的结论，即施特劳斯并没有就迈蒙尼德的学说提出任何最终的和确定性的解释，据他看来，迈蒙尼德也许是人类史上最重要的思想家，当然也是犹太史上最重要的思想家。我暂不考虑人们对此，即施特劳斯为何要置读者于如此境地——一的理解，以便让我集中考虑人们凭之而该作的一切……人们将怎么办？

唯一直接可行的解决办法，似乎是试图找出并追随施特劳

---

① 施特劳斯在这里的语言风格十分奇怪。似乎确切地说迈蒙尼德的迷津最不可理解。不管似乎多可能，很清楚的是，施特劳斯把自己对这些迷津的描述当作了推进对迈蒙尼德的理解中最直接的贡献。出于明显的原因，"推进"一词在这种情况下有了某种雄心勃勃的内涵。

② 〈迈蒙尼德《知识书》评注〉，同前；〈迈蒙尼德《论占星学书简》评注〉，同前；〈迈蒙尼德《逻辑艺术论》评注〉，同前。

③ 在一篇早期文章中，施特劳斯详尽考虑过这个观点，即应把《密西拿律法书》看作比《迷途指津》更为重要。但他拒绝了这个观点（参阅〈文学性质〉，同前，页77－94）。

斯对迈蒙尼德解释的主线。考虑到上面所引施特劳斯的论述，这些只能被视为是暂时性的。也就是说，我也许被迫强调施特劳斯的迷津而非他所确知的东西，因为前者也许比后者"更易理解"。然而，我相信我的观点不会产生一种误导性的影响，或者说，我相信它们将会受到应得的深刻怀疑(with the large grain of salt)。由于〈如何着手研究《迷途指津》〉一文是施特劳斯主要论及《迷途指津》的绝笔，我的论述将围绕该文展开。

迈蒙尼德的文学问题

从施特劳斯所解释的那一方面入手，似乎再自然不过了。迈蒙尼德的文学问题，既是施特劳斯的也是我的困难的大致来源。施特劳斯解读迈蒙尼德的一个最突出、最著名且最特别的征候就是如下事实：他不仅关注迈蒙尼德学说的本质，而且还关注它用以自我表达的那种(或诸种)文学形式。他所谈论的文学问题至少同他所表达的关于原始材料的问题同样广泛。事实上，除《哲学与律法》之外，施特劳斯的另外两篇广泛论及迈蒙尼德的文章，就由文学问题开始并集中讨论之：一篇只是作了引证，另一篇更早一点的文章则恰如其分地冠之以〈《迷途指津》的文学性质〉。这种观点来自这样的事实，即施特劳斯把迈蒙尼德的著作看作提出了尤其庄重和具有威慑性文学难题和问题的著作，其庄重使得它们的解读对理解迈蒙尼德思想的本质来说，是必要的和延伸性的起始环节。最简单地说，依施特劳斯，迈蒙尼德写的是微言大著，隐藏了如果不是全部也是其学说的大部分。

对以"隐微"闻名的这种写作形式和实践的发现或毋宁说重新发现，是施特劳斯毁誉由之的一种学说。照施特劳斯的观点

看来，过去几位重要的思想家玩的就是这种写作形式。[①]

在这一点上，似乎施特劳斯关于迈蒙尼德的判断不容质疑。迈蒙尼德对他的隐微方法异常坦率和张扬，至少在《迷途指津》中如此，尤其当与其他如柏拉图、色诺芬、马基雅维利、霍布斯和洛克这些隐微作者相比较时，更是如此。[②]

的确，许多批评家乐于认可施特劳斯关于迈蒙尼德的独特论断。然而，这只是说他们认为施特劳斯对迈蒙尼德的研究导致他不恰当地把迈蒙尼德的学说用到其他作者头上，以致歪曲了施特劳斯本人对这些作者的看法。简言之，他们认为迈蒙尼德现象是一个特殊而且也许独一无二的个案。

在迈蒙尼德的独特性方面，施特劳斯也可以说与这些批评者别无分歧，施特劳斯只是认为，在表面所意指的东西之外，他们"在一个更准确的意义上来说是正确的"。我这样说的意思如下：施特劳斯所认定并阐释为微言大义的几乎所有其他著作，都由哲学家所写，并且都是哲学著作。它们一般被如是看待，也被施特劳斯如是看待。然而，根据施特劳斯的观点，迈蒙尼德与《迷途指津》是少有的并且几乎是独一无二的。《迷途指津》不是一本哲学著作，而且它如果被当成哲学著作的话，就浑不可解。[③]

这种断言让人震惊。难道迈蒙尼德不是中世纪的犹太哲学家吗？如果他不是哲学家，什么才叫中世纪的犹太人呢？是否还有中世纪犹太哲学家这样的玩意呢？尤有甚者，《迷途指津》是什么样的书呢？前三个问题的答案是(1)是与否，(2)没有人

---

① 参阅〈一种被人遗忘的写作方式〉(On a Forgotten Kind of Writing)，载于 WPP，页 221－232。

② 参阅《迷途指津》，同前，"导言"。

③ 〈如何着手〉，同前，页 142；〈文学性质〉，同前，页 42。

是,(3)也许没有。

第四个问题的答案是,《迷途指津》乃一本犹太教著作。这样倒不那么让人震惊,但它意味着什么?施特劳斯对犹太教著作和哲学家作出了一个一般性评论。犹太教的著作是:

> 犹太人写给犹太人看的书。它的首要前提就是古老的犹太教训诫:当一个犹太人和当一个哲学家是两件不相容的事。哲学家是那种试图从人人都可接受的东西出发对整体进行解释的人,但迈蒙尼德从律法书的接受开始。犹太人可以利用哲学,迈蒙尼德就最大限度地利用了它;但作为犹太人他要表态赞成,作为哲学家他应该悬置他的态度。①

更具体一点说,这意味着什么?《迷途指津》是一般性地以律法书和犹太教作为起点并与之相一致的,是一本涉及法的书。迈蒙尼德写了另外两本大部头著作——《密西拿评论》和《密西拿律法书》,显然都是关于律法的书。因此,施特劳斯关于《迷途指津》的论断,就意味着迈蒙尼德的全部主要著作本质上都是关于法律的。同样,他的大多数小册子也如此。②正如刚才所见,另有两本大部头著作更一般和更现成地被视为律法著作。在哪种意义上《迷途指津》是不同的?施特劳斯如是回答:依迈蒙尼德来说,有种种不同的法学(sciences of the law),更确切地说有

---

① 〈如何着手〉,同前,页 142。

② 有几本与法律无关的书,但几乎都是医书,并且像这样不严格地说来都是哲学著作。只有一本书也许应该称为哲学著作:一本早期名为《论逻辑》(*Treatise on Logic*)的书。(另参阅〈文学性质〉,同前,页 38)

两种:条文形式的法学或法律学,与真正的法学。《迷途指津》涉及后一种。

何谓真正的法学?施特劳斯说:

> 其首要目的是解释圣经术语,次要目的是解释圣经中的比喻。那么,《迷途指津》尤致力于圣经的解释(exegesis),尽管是圣经解释的特殊形式。之所以需要那种形式的解释,是因为大多数圣经术语和圣经中的所有比喻,具有表面或外在的意思,以及隐藏或内在的意思;最恼人的迷津同时也是最严重的错谬,源自于人们总是根据表面或字面的意思来理解圣经。因而《迷途指津》主要致力于"法律的难以理解之处"或"法律的隐秘之处"。这些秘密中最重要的就是对起源(圣经起源)的解释,以及对战车的解释(《以西结书》卷一到十)。《迷途指津》首要地和主要地涉及到阐释那关于起源的解释和战车的解释。[①]

最严格说来,《迷途指津》是一本解释圣经的书。它尤其是压倒性地涉及律法书中所表达或所教导的观念,而非所授命的行为。更有甚者,它乃是致力于阐明圣经的秘密教诲,或阐明圣经的隐微教导。这种秘密教诲虽不是唯一的但确实最崇高的成分乃是起源的解释和战车的解释,也就是说,是通过《以西结书》的视界表述出来的对创世的解释和对上帝与天国的解释。迈蒙尼德正是在对哲学的利用中,表现了对这种观点的关注以及对

① 〈如何着手〉,同前,页 142 - 3;〈文学性质〉,同前,页 41 - 42。

圣经表达式的困难之关注，如施特劳斯所说，迈蒙尼德最大限度利用了哲学的基石。的确，在对圣经术语和比喻的阐释中，迈蒙尼德似乎在其间发现了哲学或哲学家的教诲。但这难道不意味着要把迈蒙尼德称为犹太哲学家吗，难道这还不足以使《迷途指津》成为哲学著作？

不——施特劳斯坚持认为。以哲学为手段阐明圣经的语言和观念，也许是有益的甚至必要的。它并不意味着有疑问的过程和观念都是哲学性的，即便圣经和哲学取得了一致。[①] 何况，它们相互抵牾的情况也多的是，即便程度轻微。例如，迈蒙尼德有时把圣经的教诲说成和哲学教导本质上是一致的，但本质的并不是同一的。在这类情况下，圣经的教诲就要纠正哲学的教导（一个例证就是迈蒙尼德对预言的讨论）。[②] 在如许情况中，迈蒙尼德不仅要阐明圣经的教诲，还要捍卫它。尤其在这些情况中，哲学和圣经显明或直接相互抵牾（最重要的例子就是这个世界究竟是被创造出的抑或永恒的问题）。[③] 如是，《迷途指津》不仅是一本解经的书，也是一本辨惑（apologetics）的书，包含着反哲学的辨惑学。它虽不在方法上，却在意图上同 Kalam 或辩证神学之类的神学辨惑学相似，其为穆斯林教所建立，而在某种程度上为犹太教所吸纳。它致力于论证法的根基或基础观念。[④] 为达到这个目的，可以说迈蒙尼德履践了法的重要职责。相应地，从几个方面来看，《迷途指津》都是一本法律著作。

---

① 〈文学性质〉，同前，页 40－43。

② 参阅《迷途指津》，同前，2.32 节；〈法拉比笔下的柏拉图〉，同前，页 357。

③ 《迷途指津》，同前，2.13 节。

④ 〈如何着手〉，同前，页 141，151，179－181；〈文学性质〉，同前，页 40－41；〈神意理论〉，同前，页 187－189。

尽管施特劳斯事实上有理由如此阐述迈蒙尼德的观点，尤其是迈蒙尼德声明《迷途指津》的主旨乃真正的法学，然而，人们仍然可能要对施特劳斯的结论提出一些疑问。迈蒙尼德的意思真是这样吗？施特劳斯真的理解迈蒙尼德所说的意思？①

我们也可把这些问题换个不同的或更具体的说法：如果《迷途指津》不是一部哲学著作，那它为什么是一部隐微的著作？为何它非得如此？施特劳斯在处理所关注的这类隐微文学时，明确阐述了这种著作在某个问题上有它们自己的根由："哲学与政治间的关系问题"（*PAW*，页 5）。施特劳斯说他"在研究中世纪犹太教和伊斯兰教哲学中已很熟悉刚提及的问题"（同上）。事实上，他在《迫害与写作艺术》的前言中就作了这一声明，该书收录了几篇完全是讨论该问题的文章。其中包括一篇题为〈《迷途指津》的文学性质〉的文章。

这个受质疑的问题源自几个因素。首先，是某些热爱智慧或真理的才智之士要把他们所理解的真理传达给其他热爱真理的才俊的那种欲望。这号人物相当稀有，结果在热爱真理及智慧的人与广大的普通老百姓之间就有了一种根本的分野。后者既无法理解也无法接受真理。要严肃待之，就需要在情感和整个生活方式上脱胎换骨。结果他们兴许要对真理以及向他们提供真理的人满怀敌意。这就提供了一个隐微写作艺术的动机：

---

① 这最后一个问题关涉到施特劳斯自己的表述本身就是隐微之可能性。施特劳斯在〈《迷途指津》的文学性质〉中讨论了这种可能性，并注明在中世纪就有如此阐释迈蒙尼德的。在那种情况下，对隐微学说的隐微阐释来说，人们就只能有隐微的阐释。施特劳斯否认这种关系必然会使我们更能理解其原来的学说。戏仿（parody），如果人们会使用这个术语的话，作为一种解释工具也会有用处。然而，施特劳斯似乎否认他的表述是隐微的（〈文学性质〉，同前，页 56，页 60－61）。

保护热爱真理的人免遭他人的敌意。然而，还有更多的动机。大众之拒绝真理倒不是有意的，而是其本性的职分，即本性上的无能使然。那么，人们就应该与那份对他们有害的真理划清界线。唯当人们之间的这种区别使得隐藏真理变得很有必要，这种区别也就会使之变得可能。既然人们中的大多数都不精思明辨，也无熊熊欲望要懂得真理，就有可能要编排出表述方法的种种文学形式，既能对大多数人藏住真理，又能昭示真理给其他愿意恰当运用思想成就的人。

该意图辅以这样的事实，即这类著作的真正读者实际上还不是热爱真理的才智之士，而只是潜在地有些才智的人。他们是那种开始还接受同时代人的观念，但继而在严肃的通盘合计后却会看到这些观念的问题性的人。相应地，这类书就必须用正规的术语和正统的观念来表述。

也许有某些一般性技术能使这种交流形式成为可能。据施特劳斯看来，强调文学形式乃是为此目的而来，并也许会变化多端，这很重要。因为，我们之所以需要这种表达方式，其基本的前提条件就在于，大多数人都有依附于他们所处时代和地区的普通、正规或正统观念的倾向。但这些情况因时因地而大不相同。在这些变化中，就包括那些被认为约定俗成的以及甚至是上面恩准的文学形式，比如对话、论文、史传和评论。

简言之，这种文学表达法总采取那种与占优势地位的环境相关联并受制于它的重要方式。这种情况更是由于附加了这样的因素，即少数有才智的人站在那些还仅仅是潜在的才俊前列，或者处在优势观念的统治之下并接受之。他们对真理的追求必须以这样的观念为起始，并且事实上应对这样的观念予以充分严肃的对待，建基于此是为了对它们的问题性有所意识。

再次重申，这种一般性实践之所凭借的文学形式会变化，甚至会是高度个体性和特殊的。这意味着施特劳斯否认有任何一种解释这些著作的一般方法，遑论其余著作。每一个这样的作者，并且事实上每一个这类作者的每一件作品，也许都是那种需要作非常详尽和复杂的文学性考究的特殊对象。的确在开始时，他们的意图和思想最确凿和可靠的迹象，就是他们所采用的文学形式。相应地，这些文学研究的结果对解释他们的信心来说乃是决定性的(同上)。

在一般性环境的基础上重提我们的疑问似乎有道理。如果《迷途指津》是一部隐微著作，难道还不意味着是哲学性的吗？如果不是，为何又是隐微的呢？施特劳斯再次答道：法。正如我们已指出的，法或者《圣经》本身就有隐微的教导：有关起源的解释和战车的解释。而且，法在这种教导中明确禁止公开讲授。如施特劳斯所见，这意味着禁止在书中表达这类主题。那么，迈蒙尼德就违反法了。然而，迈蒙尼德是被迫触犯法。他是要以一种维护和侍奉法律意图的方式来写作以减少他的忤逆。他采用了一种特殊的隐微写作形式。换言之，为和法律一致，迈蒙尼德对法律的隐微教导作了一种隐微的解释。[①]

律法就是施特劳斯首要的也是最终的词汇。《迷途指津》和迈蒙尼德的思想表述必须在法律而非哲学的框架内予以理解，不管那个框架多么不寻常，抑或法律的内容似乎时常与哲学多么相类。施特劳斯在《迫害与写作艺术》前言中对犹太哲学的论述，仍然让人迷惑。考虑到该论述，认定他把迈蒙尼德看作这类哲学的代表人物，似乎很自然。然而，在著作的正文中，施特劳

① 〈如何着手〉，同前，页 143－144；〈文学性质〉，同前，页 55，60－61。

斯坚决拒绝这种认识。这包括该书的"导论"部分,施特劳斯在那里指出,他希望通过迈蒙尼德和哈勒维(Halevi)更好地理解中世纪哲学,不因为他们是哲学家,反而无视他们并非哲学家甚至哲学的死对头之事实。①

施特劳斯倒并不是说要否认迈蒙尼德是哲学的得意门生或崇拜者。他是说,迈蒙尼德对待哲学不仅正式使之从属于法律,而且完全是在法律之为法律的禀性所界定的框架范围内。施特劳斯关于迈蒙尼德思想的法律框架之观念,还有我们下面会提到的诸多方面。

至此足可充分见到,在这里,如同在其他地方的情况一样,施特劳斯非常谨慎且严格地追随迈蒙尼德的言说方式。还有,不管这些前提多么牢固以及由此而来的推论多么并然,施特劳斯针对《迷途指津》文学的和根本的性质所作出的结论都是从容优雅的。

假如施特劳斯对迈蒙尼德《迷途指津》之秘密教诲的两个最重要的主旨——*关于起源的解释*和*战车的解释*——提出了清晰解释的话,这些结论就不那么从容优雅了。这样的解释似乎就给我们提供了一个机会,既能领会迈蒙尼德学说的具体性质,又能搞懂它与哲学的分野。除去可能说明这点的一般性原因外,还有这样的事实,施特劳斯观察到甚至还强调过:迈蒙尼德曾指出在《圣经》的隐微教导与哲学之间,存在着重要而且直接的关联。迈蒙尼德在好几处都坚称*关于起源的解释*和*战车的解释*分别与自然科学和神性科学(divine science)或者与物理学和形而

① *PAW*,页 11;〈文学性质〉,同前,页 42 - 46;〈神意理论〉,同前,页 195。

上学相同一。[①] 这个说法会使众多研究迈蒙尼德的学者倾向于把《迷途指津》和迈蒙尼德的学说基本看作是哲学的，并因而相应地把他的微言大义或诸多看法视为毫不足道的无花果叶，是当代学者容易撼动的东西。[②] 后者是施特劳斯明显拒绝的观点，但再次重申：如果他对迈蒙尼德的隐微教导提出了自己的解释，他之所以拒绝这种看法就将更易理解。

当代学者所想到的这些因素，使我们更容易看到，在这片无花果叶背后，我们不再生活在要么是圣经宗教、要么是古典哲学的统治之下。这就是说，我们不再信仰这两种学说中随便哪一种的支配力，因此也不再在乎它们的冲突。我们就更容易从迈蒙尼德的圣经修辞术中看到其亚里士多德式或哲学的教导。然而，据施特劳斯看来，如果以这种精神来探讨迈蒙尼德，我们就会丧失对真实理解他来说十分必要的兴致。比如，我们就不大可能考虑到那种可能性：迈蒙尼德不仅认为圣经教导有问题，而且还认为亚里士多德式的学说同样成问题。如是，我们就不会看到迈蒙尼德所不得不处理的问题的复杂性，而只会看到他是如何应对的。

施特劳斯通过声明他关注迈蒙尼德的迷津而似乎要否认他曾提供过这样的解释。他究竟是不能抑或不愿提供这样的解释，到目前为止必定还是悬而未决的问题。更为特别的是，施特

---

① 参阅《密西拿评论：评 Hagigah》(*Commentary on the Mishnah*: Hagigah)，2.1 节；《密西拿律法书：Yesoder ha 律法书》(*Mishneh Torah*: Yesoder ha - Torah)，4.13 节和《塔木德律法书》(Talmud Torah)，1.12 节；《迷途指津》，同前，导论。

② 参阅《如何着手》，同前，页 145；H. Davidson：《迈蒙尼德创世论的秘密立场》(Maimonides' Secret Position on Creation)，载于 I. Twersky 编：《中世纪犹太历史与文学研究》(*Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979)，页 16 - 40。

劳斯否认迈蒙尼德所谓圣经的隐微教导与物理学和形而上学的明显同一,对深入理解《迷途指津》的隐微教导提供了一个便捷和清晰的视角。他声言迈蒙尼德如是说的意谓极度含糊,并可能是《迷途指津》最卓越的(*par excellence*)秘密。①

这个论断的基础在于迈蒙尼德论述这种同一时所出现的自相矛盾。的确,迈蒙尼德自相矛盾得有些离谱,这显然使得人们要辨认迈蒙尼德实际的学说——或秘密的或别样的——变得困难起来。②

然而,正如施特劳斯之所见,这在迈蒙尼德一方并不是偶然或无意识的。迈蒙尼德曾公开宣称他采取了一种自相矛盾的策略(practice)。他这样做是为了响应其理论主题的性质,并且受到了与之相关的法律的约束。此外,迈蒙尼德通过其他几种隐匿方法,包括隐藏他大多数矛盾之处的策略,使问题更为困难。③

为同这些论断相一致,施特劳斯明显顺从了一种对迈蒙尼德实际学说的解释。他劳心费神描述迈蒙尼德的写作模式,并开启出一种能解释它的方法的直接任务。这就意味着要准备好一种理解迈蒙尼德学说的方法。考虑到迈蒙尼德不仅利用矛盾来掩盖他的学说,并且还把这些矛盾隐藏起来,施特劳斯必须首先费神揭橥这些矛盾和其他难题。他必须在启迪迈蒙尼德的学说之前,先把读者(以及他自己)搅糊涂。他的确认为那种糊涂乃是启迪的首要形式。如果读者有时认为这两者简直是一回事

---

① 〈如何着手〉,同前,页 145;〈文学性质〉,同前,页 44 - 46,71。

② 〈文学性质〉,同前,页 44 - 46。

③ 《迷途指津》,同前,导论;〈文学性质〉,同前,页 46 - 48,62 - 64,68 - 70。

的话，那他就会因此而得到谅解。[①]

换一种说法，恰如施特劳斯文章名称所示，他向读者提供了如何研究迈蒙尼德或如何着手研究迈蒙尼德的指南。施特劳斯的文章杂糅了在当代书店颇为常见的两类书——“自己动手”类书和“自我提高”类书——的特征。它们也可以看作与当代另一种书写形式相类似，即产品包装上所印的使用说明，“需要自行拼装”(Some assembly required)。施特劳斯的文章也容易唤起与这六个可怕字眼相似的恐惧。然而，假使我们要思考施特劳斯对迈蒙尼德的解读，我们别无它法，只好聚精会神紧跟他对《迷途指津》文学性质的讨论。这也或多或少能使我们接触到迈蒙尼德学说的一些实质。的确，出于下述原因，除了这样做之外别无他法。如此一来我们就会发现施特劳斯毕竟还是对《迷途指津》的实际教诲有话要说，或提供了理解这种教诲的种种暗示。[②] 只不过他从一开始并总强迫读者由文学问题或难题入手。

哲学与法

在开始讨论之前，还有一些对思考来说很有用的事情：这就是作为哲学与法之关系的中世纪犹太理性主义或启迪主题的观念，一种在施特劳斯早期著作中开启出来并以各种变体而一直持有的观念。起初它把施特劳斯的解释与他人的解释相区别开来，并负载其研究性质的种种暗示，对它的详尽研究大

① 参阅〈文学性质〉的题铭，页 38；〈如何着手〉，同前，页 142。

② 〈如何着手〉，同前，页 155，168－171，177。

有裨益。[①]

同其他人一样，施特劳斯也把这种传统理解为与古典哲学和《圣经》的关系有关，尤其与它们之间的冲突有关。但在别人更青睐用理性与启示来界定其关系的地方，施特劳斯更愿意看重哲学与法的关系。据施特劳斯看来，这更确切并因此更为可取。之所以取术语"法"以代替"启示"，因为启示对于那种明显特别发生的现象来说太过笼统，因此也就不确切。犹太教的启示采用法的形式，其他种类的启示则不然，其间的区别至关重要。迈蒙尼德的用法，即他把圣经教诲当作"法的观念"的教诲之策略，就反映和证实了这一点。

这对我们看待和理解理性的方式也有影响。由于法主要关涉行动，法也就是圣经倾向于把理性的培育更少看成一组条文，而是看成一种行动。哲学或对智慧的追索而非占有，更为确切地表达出了理性之为行动的含义。此外，既然法的权威是首要的，这种理性的观念对理性之应被设想的方式来说正是决定性的，至少开初之时如此。兹事体之大，以致首先要提及的问题不与哲学的教诲相关，而与它是否在行动上合法相关。哲学的教诲是受禁的还是允许的抑或甚至是被迫的？

哲学家的观念是否正好和法律中所表现出的观念相抵触，倒是关键，尽管这类抵触最可能是那种引发哲学合法性问题的背景。

根据这种分析，法律的事实及其优先性不仅引发了是否可以追求哲学这一问题，还影响了如何追求的问题。既然在法律框

① 对此处及下文，参阅《哲学与法》，同前，页 20，23－58；亦参〈文学性质〉，同前，页 38。

架内对哲学的辩护不可避免地要求助于对这个框架的解释，这两方面就的确是相联系的。的确，哲学的合法性辩护似乎需要这样一种解释，以作哲学之能有益于法律的证据。如果启示在术语上不被解释成法律的话，对这种解释的需要会产生不同的结果。最直接的后果就是哲学的一个特殊分支——政治哲学——非比寻常的重要性。政治哲学是哲学中以法律为论旨的部分。①

关注政治哲学是施特劳斯做出解释的特征，对他理解迈蒙尼德来说至关重要。这可由施特劳斯以迈蒙尼德的政治学为题撰写了大量论文得到反证。事实上，稍许夸张地说，唯有这些文章才明确涉及到迈蒙尼德学说这一主题的某些部分。②

当然，这些文章的主要目的是要阐明迈蒙尼德的政治学。然而，施特劳斯发现，要做到那一点还被迫求助于其他一些作家的著作，尤其阿尔法拉比这位伟大的穆斯林哲学家的思想。施特劳斯发现，鉴于法律的优先性以及迈蒙尼德著作中的其他因素，包括《迷途指津》在内，迈蒙尼德对哲学和哲学学说预设了某种理解。要领会他的哲学观，求助于他的哲学权威即便不是必需的，至少也有用。当然，亚里士多德在这类成就中扮演了重要角色。在决定性的方面，法拉比起着同样重要的作用。③

施特劳斯在这些文章中最早的一篇里证明了迈蒙尼德的政治学源自并改编(adapt)了法拉比的学说。在这些以及另外一些

---

① 〈几个看法〉，同前，页 143－144；〈神意理论〉，同前，页 189，195；《哲学与法》，同前，页 60－78，80－110。

② 提出质询的文章是〈几个看法 sur la science politique de Maimonide et de Fafabi〉；〈Der Ort der Vorsehungslehre nach der ansicht Maimunis〉；〈迈蒙尼德的政治学思想〉；〈迈蒙尼德《论占星学书简》评注〉。

③ 〈几个看法〉，同前，页 147，149；〈法拉比笔下的柏拉图〉，同前，页 357－358。

讨论法拉比的文章中，施特劳斯进一步证明法拉比的政治哲学，在某种程度上乃至他的整个哲学思想，都是改编柏拉图思想而来。他还表明迈蒙尼德在这方面师法了法拉比。这当然是真的，尽管事实上法拉比是第一个推广了亚里士多德研究的穆斯林哲学家，并因此创立了穆斯林和犹太教的亚里士多德主义之中世纪传统，迈蒙尼德是其中犹太教的伟大榜样。①

简言之，据施特劳斯之见，法拉比和迈蒙尼德至少在某种基本的和决定性的方面都是柏拉图主义者。这是施特劳斯另一个似乎非凡的主张。然而，在后来的文章中，施特劳斯继续研究和阐释法拉比和迈蒙尼德的政治学。对于迈蒙尼德来说，尽管这种情形部分需要对除《迷途指津》面外的其他著作的研读，但这对施特劳斯的《迷途指津》阐释，不管是文学性或别的什么，都有一种根本的担当。这依然决定性地依赖于施特劳斯对法拉比的理解，基于这个原因，思考他对法拉比的阐释，当不无益处。

由于篇幅所限而不允许就此全面展开，我就概述一些基本点。法拉比的政治哲学是以两种方式表达的。一种是法拉比撰写的著作。作为亚里士多德的仰慕者和门徒，法拉比撰写了大量论述亚里士多德逻辑学的评论文章。迈蒙尼德在一封致伊本·提本(Ibn Tibbon)的著名信函中高度赞赏了这些作品，并向他建议学习逻辑原本不假外求，只需学习这些东西即可。法拉比也撰写了大量一般性表达自己的思想和哲学的作品，其中把柏拉图的学说和亚里士多德的学说等同起来。所有这些作品都有一个显著的在政治学框架中予以表述的特征。这些著作中就有一篇名为《政

① 〈几个看法〉，同前，页 144－147；157－158；168－170；〈神意理论〉，同前，页 189；PL. 页 58，98－110。

治体制》。该书在上述那封名为《存在物的原理》(*The Principles of the Beings*)的信中被迈蒙尼德单独相中而大加赞赏。①

该书和其他这类作品的特征,就是整个哲学或其主旨,是在有君子之风或完美的城邦框架内予以论述的。例如,《政治体制》就由两大部分构成,一为对形而上学或宇宙论的解释,一为对政治学的解释。后者的指导思想,就是完美的城邦观念,以及那种先于它并意味着能恰当理解该城邦及其公民之宇宙论。向往最优政体的整个哲学观念,与柏拉图在诸如《理想国》和《法律篇》中的方法极为相似。这种相似性就是法拉比的柏拉图主义最强有力的表达。②

法拉比政治学自我表达的第二种方式体现在他的政治学说中。更明确地说,法拉比赋予了他的政治哲学以先知书或预言书的主题。这取决于如何理解预言作为立法的效用(purpose),以及这种用以建立完美城邦的立法的效用。为使预言性的立法达到它的目的和影响,预言必须是有智慧的。这个预言者就必须具有柏拉图所谓"哲人王"(philosopher-king)的特质,并能产生《法律篇》中那位雅典来的陌生人所说的那种立法。正如法拉比所说,"关于哲人、最高统治者、国君、立法者以及伊玛的目的观念不过是同一个观念"。③ 法拉比的预言是柏拉图所说的哲人

---

① 〈几个看法〉,同前,页 147;〈法拉比笔下的柏拉图〉,同前,页 357。

② 〈几个看法〉,同前,页 147 - 148;〈法拉比笔下的柏拉图〉,同前,页 358 - 359。

③ 〈获得幸福〉(The Attainment of Happiness),第 58 节;载于 M. Mahdi 编译:《阿尔法拉比笔下的柏拉图与亚里士多德哲学》(*Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1962),页 47;〈几个看法〉,同前,页 146,156 - 157。

【译者按】伊玛目(Imam),指伊斯兰教国家元首哈里发、什叶派宗教领袖或声称继承穆罕默德的任何政教领袖。

王,法拉比的预言还完成了柏拉图为哲人王所设定的种种任务。[①] 由于这些任务乃是理性的,哲学就允许人们去理解并做出明白易懂的启示。

施特劳斯注意到,迈蒙尼德曾大大地受惠于法拉比的思想。他强调了这样一个事实,迈蒙尼德自己的预言学(prophetology)建立在法拉比的预言学之上,并且法拉比的政治学已在另外的方面为迈蒙尼德所采用。摩西就是那位哲人王,或者说摩西最完美地满足了柏拉图在为哲人王们设定使命时所揭示和详述的那种需要。[②]

施特劳斯看到并承认政治学在《迷途指津》中占有相对很小的份额(也许至多包含第二部分,第 32 – 48 章,以及第三部分,第 8 – 54 章)。然而,《迷途指津》最重要的主题——关于起源的解释和战车的解释却并非政治学的。但是,正如施特劳斯所见,既然《迷途指津》的整个主旨在于真正的法律科学,迈蒙尼德的政治思想就贯穿《迷途指津》性质之始终。的确,在同一本书里同时结合了最高的理论主题与政治科学,这与法拉比在其诸如《政治体制》著作中的先例极为相似。[③]

刚才所述及的看法会被认为最终表明了《迷途指津》是一部哲学著作。然而,在施特劳斯的解释中,它们提供了另外的证据,也许是最充分的证据:该书的非哲学特性。施特劳斯对法拉比总体思想尤其是其政治学的详尽阐释,使得他能够在严格意义上构建法拉比的哲学学说。这对理解迈蒙尼德的观念而言的

---

① 《哲学与法》,同前,页 53 – 54;〈几个看法〉,同前,页 145,159,167。

② 〈几个看法〉,同前,页 144 – 145,149 – 157(尤其页 157),162 – 163(尤其第 59 条),166,170 – 171。

③ 〈几个看法〉,同前,页 144,156 – 157,160 以及〈文学性质〉,同前,页 77(第 112 条)。

确十分重要，因为后者虽由之生发而来，其师承脉络却总不明晰。然而，包括并尤其是在政治学的领域里，对迈蒙尼德的阐释和与哲学学说的对照却产生了种种不同的结果。[①]这对明确修正了哲学学说的迈蒙尼德预言学来说，明显是最本质性的东西。这在其他方面也同样是本质性的。[②] 施特劳斯为与他对文学特征重要性的强调相配套，他观察到《迷途指津》在同类著作的目的上与《政治体制》具有一种形式上的相似性，这种看法以及构成这种看法之基础的观念，似乎是一个非常重要的暗示：迈蒙尼德从法拉比及其哲学学说中获益良多。事实确是如此！但在这些相似性之外，还有各种区别——在主题种类和处理方式上的区别。施特劳斯把这些区别归因于法律的作用。相应地，《迷途指津》的目的似乎就落在两种理解与组织的原则上，一种源于哲学，另一种源于法律。[③]

但这些原则不是也不可能是简单异质的，在追问它们的关系问题时就绝然不同：哪一个是主要的以及占最终统治地位的原则？答案就是法律。这就暗示了《迷途指津》的真正目的和结构，反映并涵盖了迈蒙尼德关于哲学与法律关系这个本质性问题的具体化理解。这就是施特劳斯为何要对《迷途指津》的文学

---

① 如上所述，施特劳斯在把《迷途指津》刻画为一部犹太教著作时就已暗示，施特劳斯持守的是一种非常严格的何谓哲学的观念或概念。施特劳斯在迈蒙尼德也懂得该方式的基础上将这个观点向前推进了一步。这话的证据就在于对迈蒙尼德而言，法拉比就哲学的性质乃是"现代"的权威。甚至就可因此认定，施特劳斯自感他对这种哲学理解观念的发现也同时受惠于法拉比和迈蒙尼德。（〈几个看法〉，同前，页 160－161，167）

② 〈如何着手〉，同前，页 145－149；〈几个看法〉，同前，页 157，161（第 54 条），171－172；〈神意理论〉，同前，页 189；〈法拉比笔下的柏拉图〉，同前，页 393。

③ 〈神意理论〉，同前，页 194－195。

性质予以如此强调的额外原因。[①] 根据施特劳斯对《迷途指津》的文学性分析,这也是为什么我们可以指望能在《迷途指津》教诲的本质中学到点什么的原因。这把我们带回了我们开始离题的地方:力图理解施特劳斯让我们着手研究《迷途指津》的意图以及我们能从中学到什么。

《迷途指津》的目录

施特劳斯把什么看作了《迷途指津》最重要的文学难题?施特劳斯在文章开头突兀和让人惊异地以如下说法回答了这个问题:"我相信即便我简单指出《迷途指津》的目的,也并非不恰当,因为在大约 25 年断断续续却从未放弃过的研究历程中,它对我来说已经变得很清楚了"。[②] 跳了一句后,施特劳斯对《迷途指津》的目的提出了长达两页的解释,以完善了这个意图。他给我们提供了《迷途指津》本身所无的一份目录。

施特劳斯把我们的注意力引向了《迷途指津》的目的或实质。其原因有二:首先,迈蒙尼德声称《迷途指津》的每一个字都经反复推敲并极度仔细周密地遣造,通过这种方式对该书予以特别的强调。《迷途指津》是一部极为系统完整的著作。其次,《迷途指津》的条理性极不明晰。的确,它看起来似乎很缺乏条理。尽管它怀有谨慎的目的,该目的十分晦涩,但它是有意如此

---

① 施特劳斯对这些原则的交互关系的讨论非常复杂。某种程度上,他追随了它们在形式上与《迷途指津》典型受众的特性相调和的原则(参阅〈如何着手〉,同前,页 145 - 9;〈神意理论〉,同前,页 194 - 195)。

② 〈如何着手〉,同前,页 140。

的。一定程度的凌乱正是迈蒙尼德目的的一部分。[①]

这里值得一提的是,在迈蒙尼德的著作中,《迷途指津》并非唯一一部强调文学秩序问题或文学构成原理的著作。在其《密西拿评论》的"导论"中,迈蒙尼德就花了大量精力来讨论《密西拿》的秩序是如何铸就的问题。这种讨论之所以是必须的,就因为那本书的作者或编者,利用了不止一种文学组织的原理来灌输其有些晦涩的目的。

尤有甚者,迈蒙尼德在他另外两本主要著作中,以非常不同的方式来处理法律的组织问题。迈蒙尼德在《密西拿律法书》这部解读犹太教法典的书中,把犹太教律法分成了 14 部分。迈蒙尼德在《迷途指津》中论及诸种戒律时,也把犹太教律法分成了 14 部分。然而,这种分法与《密西拿律法书》中的分法大不相同。迈蒙尼德因而不仅强调了秩序问题,而且自己就是运用这些秩序各种类型的大师。他对此如此精熟,以致有能力在利用这种秩序时却给人以凌乱的表象。

这种模糊性的其中一个原因是,《迷途指津》论述的是《圣经》的隐微教导,尤其关于起源的解释和战车的解释。根据这种法律,任何拥有此种学说的人只能出售以章节标题。迈蒙尼德拆散这种学说的"章节标题"来遵守这种约禁。秩序问题就是理解《迷途指津》及其秘密教诲最重要的钥匙。[②]

虽然施特劳斯提议的《迷途指津》的目的问题具有建设性意味,也许从长远来看更如此,但它也直接导致了如下结论:"对《迷途指津》目的的简单论断足以表明该书已被烙上许多印

① 〈文学性质〉,同前,页 61 – 62。

② 《迷途指津》,同前,导论;〈文学性质〉,同前,页 61。

记"。[①] 施特劳斯文章的余下部分的重任,就是考虑如何才能解开这些印记。如施特劳斯所见,《迷途指津》的目的并非完全模糊。该书几个大的部分的分界线、章节和发展层次还算清晰。其目的在《迷途指津》的第一部分尤其前面七十章最模糊。相应地,施特劳斯文章的绝大部分篇幅都在讨论这部分问题,这是理解《迷途指津》教诲首要的也许最重要的钥匙。[②]

这部分的模糊性有几个方面的表现。它大体上涉及到对各种圣经术语的解释,这些术语担当了《圣经》关于上帝的真正学说。它们尤其涉及到两个主题——上帝的无形性和上帝的唯一性。如是,它们就会被认为是属于神学(divine science)或者对战车的解释(the Account of the Chariot)。

由于神学对《迷途指津》的终极目的来说显然很重要,这就产生了一系列问题:它事实上是神学吗?为何迈蒙尼德要从神学开始?为何他要以这种方式开始对神学的求索?此外,迈蒙尼德以一种不明显的秩序采信了关于上帝本性的教义,以上帝的无形性问题开始,而不是从上帝的存在性或上帝的唯一性开始。最后,具体而言,迈蒙尼德解经的性质和进步在很多方面都很奇特。施特劳斯在对这一部分的解经性质之长期研究中,观察到这些数目甚巨的章节都属于一种施特劳斯称为"辞典编纂"的类型。这些章节都以需要解释的某种或某些圣经术语作为开始。虽然这种章节对这部分的内容来说乃是自然而然的,但施特劳斯证明这些章节还可以有相当大的、甚至让人眼花缭乱的变种。他还揭示了迈蒙尼德在选择要解释的术语时,常常让人费解,包括

① 〈如何着手〉,同前,页 142;〈文学性质〉,同前,页 61。

② 〈如何着手〉,同前,页 144。

明显遗漏了需要解释的候补词条，而且对那些术语的解释也常常不清晰。施特劳斯最后注意到，尽管这一部分是解经性的，仍有相对大量的非辞典编纂式的章节，它们的存在本质尚需解释，尤其是它们经常以种种意想不到的方式打断了迈蒙尼德的解经。如同人们所预料的，施特劳斯强调了这些细节，这就混淆了其种种后果。正如施特劳斯在一个相关材料中兴高采烈地指出的，观察到这些特征是一回事，理解它们则完全是另一回事。①

施特劳斯并没有让自己局限在编列这些难题的层次上，而是发表了他对这些难题的解释方法。正如施特劳斯所承认的，就算这些解释方法不能解决每一个问题，也很有助益。尤其是这些解释方法还建立了研究《迷途指津》的基础。施特劳斯首次解释了他之所以对把无形性问题选作初始主题的做法，并接着表明他如何以及为何要把对该问题的讨论分成若干小节。这就为其后续问题——对上帝唯一性的讨论——的相似解释铺平了道路。虽然这已包含了施特劳斯解释的萌芽，但在上述讨论的基础上，施特劳斯还是考虑到了《迷途指津》后面其他部分的其他方面。②

由于篇幅所限，不可能对施特劳斯的讨论作充分的解释。的确，我们必须把自己限制在《迷途指津》的第一部分，并且还要把我们对上帝无形性的讨论的焦点限制在《迷途指津》起始的开头处。最后，即便在这里也只可能有紧缩的概要。施特劳斯文章的题目再次表明，一个良好的开头很重要。

在径直转向对无形性的讨论之前，某种一般性评论总是有益的，因为它与施特劳斯的论述相关。施特劳斯强调，迈蒙尼德

① 〈如何着手〉，页 149－154，158；〈文学性质〉，同前，页 61－62。

② 〈如何着手〉，同前，页 149－152，154－161，172－178。

事实上从《迷途指津》一开始就贯穿全书所要表达的是一种双重的学说。迈蒙尼德学说的一部分是公开的,另一部分是秘密的。换言之,他的学说同时具有一种外在与内在或隐秘的含义。在这方面,迈蒙尼德的学说在形式上与其目的即对圣经的阐释相一致;照迈蒙尼德看来,圣经也具有外在和内在的含义。这种相似性——《迷途指津》事实上是对一种隐微学说的隐微阐释——意味着《迷途指津》不仅表明了文学的问题,还把它变成了自己的一个主题。在这种意义上,我们可以猜想,文学性阐释的问题构成了《迷途指津》教诲本质的一部分(同上,页 144 - 146)。

我们可以进一步猜想施特劳斯采纳了这个观点,这也许是他之所以要强调文学性阐释问题最本质的原因。这意味着文学问题的解释允许甚至怂恿了某些重要的本质性评论,尽管施特劳斯并没有把这些评论看成结论性的。

这种方法的首次运用是在迈蒙尼德关于上帝的无形性讨论中。但在开头处,施特劳斯必须说明,为什么这是迈蒙尼德的第一主题。据迈蒙尼德的观点,上帝无形性的教义是三个关于上帝本质真理(verity)中的一个,接下去分别是上帝的存在性和上帝的唯一性。上帝无形性教义未必是最本质性的。它在《迷途指津》中的优先性源自几个因素,但其中事实上的因素却是,尽管《圣经》关于上帝的存在性和唯一性教义相对清晰并为人们广泛接受,但它关于上帝的无形性的教义却并非如此。《圣经》经常使用那种暗示上帝有一个形体(body)的词汇来说话。搞清楚这种情形因而是当务之急(同上,页 149 - 150)。

此外,由于哲学知识(science)教导说上帝是无形的,《圣经》的肉身论就引出了《迷途指津》直接碰到的那种困难。《迷途指津》典型的读者,是那种懂得《圣经》和其他犹太教文本的人,并且至少在

某种程度上熟悉哲学学说。这种读者就会意识到《圣经》文字上的含义与哲学学说的冲突。这种冲突就会导致迷津(同上,页 143)。

有人会想,迈蒙尼德解决这种问题的一般方法,基于《圣经》和圣经术语不止一种含义的观念。圣经术语字面或通常的含义也许会与哲学和科学相冲突。然而,还有更为异乎寻常或隐藏的不相冲突的含义,并且就是真正的含义。

出于各种原因,这种区别尤其适用于《圣经》对上帝的描述,并对理解它十分重要。这对于《圣经》关于上帝的无形性的教义来说尤其关键。《圣经》在字里行间处处暗示上帝具有形体。然而,这些说法正表达了《圣经》的外在含义。真正的教义说上帝是无形的。

这一切都很好也很恰当,但问题来了:迈蒙尼德怎样知道这种区分以及如何应用?该问题具有特别的穿透力,并且十分适用于最需要它的领域——上帝的无形性问题。正如刚才所提到的,《圣经》与《律法书》处处充斥着肉身论。此外,由于迈蒙尼德关注《圣经》中以肉身类词汇描述天国事物,并且拒不承认一种非字面的阐释,该问题的穿透力便大为增强(同上,页 155)。

迈蒙尼德因此被迫对这种区分做出更充分和更复杂的解释,并且还要为这些解释做出合理性论证。迈蒙尼德可能已经并在某种程度上的确诉诸后圣经的犹太教解释传统,此传统明显表现出一种要以无形性来阐释圣经的倾向。然而,迈蒙尼德在最本质的意义上否认说,他在《迷途指津》中所提出的解释是建立在一种现成的传统之上的。而且,正如施特劳斯之所见,由于卡拉派(Karaism)[①] 的兴起,犹太教运动拒斥拉比或后圣经的

① 【译按】卡拉派,公元 8 世纪兴起于中东的犹太教的一派,反对口传律法《塔木德》,主张一切教义和习俗都应以希伯来《圣经》为依据。

传统,并要求严格信奉圣经的教诲,这样的解决办法不会就已经让人完全满意。它就没有让迈蒙尼德满意。[①]

从这点看来,迈蒙尼德似乎被迫表明《圣经》可以说是怂恿了(假如可以这样说的话)他所提供的那种解释。在施特劳斯眼中,这也正是迈蒙尼德事实上所做的。他对迈蒙尼德阐释《圣经》的根据之解释,乃是部分公开而部分隐藏。最隐秘的某些方面毫不为奇地与上帝的无形性之讨论交织在一起。这就意味着对隐微的《圣经》教诲进行解释的根据本身就是隐微的,或者说形成了部分隐微的教诲。相应地,施特劳斯对《迷途指津》文学问题的论述也可以说不仅是对隐微教导论述的预演,而且就是隐微阐释内容的组成部分。

施特劳斯采用了比迈蒙尼德的阐释方法更为公开的方式来处理这些问题。我们也将效仿。这个问题的关键似乎是偶像崇拜的问题。

正是对偶像崇拜的禁令首先导致并证明了迈蒙尼德的阐释。施特劳斯把他的推理思路概述如下:

> 偶像崇拜乃深重罪孽,这当然众所周知,而且法律除了破除偶像崇拜之外,可以说别无其他目的(卷一,第35节;卷三,第29节末尾)。但唯当人人都觉知到,上帝并无可见的形体,而不管或就算他是无形的,这种恶才可以被根除。唯当上帝是无形的,才使得为上帝造像并对之顶礼膜拜之举纯属荒谬。唯有在此情形之

① 同上,页149-150,156-157,160,164-165(以及页148,152,159);〈文学性质〉,同前,页51-52。

> 下，才能使人明了，上帝唯一的影像乃是人，乃是活生生的思考着的人；唯有在此情形之下，也才能使人明了，只有崇拜独一无形的或隐秘的上帝时，人才充任着上帝的影像。并非偶像崇拜，而乃信仰上帝的肉身性才是根本的罪。①

很清楚，这个观点对《圣经》的任何有思考能力的初学者来说分量都相当重。然而，它还是没有解释为何《圣经》要以肉身类的术语来描绘上帝。正如施特劳斯所指出的，迈蒙尼德的确提供了一种解读《圣经》的解释法，它是其框架的一部分或一小部分。主要特征如下：《圣经》必须从它向之启示的人之特性的角度来阐释。这些人类似于所有其他同时代人一样，都是偶像崇拜者。虽然在最严格的意义上禁止偶像崇拜乃是可取的和可能的，并假定人都具有一般本性，但要立即根除偶像崇拜的方方面面也不可能做得到。那些完全沉浸在如许教义或沉浸在被迈蒙尼德称作萨比主义（Sabianism）的偶像崇拜信仰的人，不会迅速放弃这些观念，甚至在较长一段时间内也不会放弃。这既是由于习惯的力量使然，也由于对人们来说，要理解一种非形体或无形体的东西乃极端困难之事实。②

《律法书》或法律的启示，被设计成为要实施一种教育过程，虽然人们会把它变成一种对作为该法律基础的永恒真理的完满理解。这种过程要花很长时间，事实上也的确花了很长时间。

---

① 〈如何着手〉，同前，页 150。

② 同上，页 161，163－164；另参〈迈蒙尼德的《复活论》〉（Maimonides' *Treatise on Resurrection*）。

甚至在迈蒙尼德的时代，也不是绝然完满的。迈蒙尼德对《圣经》的阐释把这种教育过程向前推进了一步。

从《迷途指津》后面提出了主题性解释的某些篇章来看，这种对迈蒙尼德解释程序和观点的看法还是相对清晰的。[①] 施特劳斯把它运用到《迷途指津》开头的部分并产生了效果。然而，更为意味深长的是，他说它还是不完满。依施特劳斯之见，迈蒙尼德有另外的根据，证明《圣经》的意图是要实施一种渐进教育。这些根据始终贯穿在施特劳斯对迈蒙尼德目的之困难性的思索之中。首先，施特劳斯认为，一旦人们意识到《圣经》某些特别的段落正好印证了这种论述，这些困难就会变得更加清晰明白。这些段落不仅在与哲学学说的比较中就在本身相互的对勘中也表现出了种种困难。假定有两段这样的文章以及由它们所规定的那一小节，通过比较就会产生这种可能性，即在《圣经》有关上帝尤其他的无形性的公开教诲中，会有一种《圣经》的内在进步（intra－biblical progress）。

这种进步发生在摩西对上帝的解释以及以赛亚和以西结[②]对上帝的解释之间。鉴于明显的原因，这种进步的可能性以及它况且还发生过的事实，极大地强化了迈蒙尼德的任务和地位。从这个角度来看，迈蒙尼德对《圣经》的论述不仅是一种阐释，也是对它的模仿，或者在几个层面上的模仿。他对《圣经》的模仿乃是其阐释的基础。[③]

施特劳斯对迈蒙尼德的这种可能性讨论的解释，对理解《迷

① 《迷途指津》，同前，3.29 和 32。

② 【译按】以赛亚（Isaiah），公元前 8 世纪希伯来预言家。以西结（Ezekiel），公元前 6 世纪的以色列祭司、先知，相传《圣经·旧约》中的《以西结书》为其所作。

③ 〈如何着手〉，同前，页 159－165；〈文学性质〉，同前，页 66。

途指津》这一部分的困难很有裨益，包括这些首要困难的原因，即为什么迈蒙尼德要隐藏这种讨论。迈蒙尼德所谓《圣经》内在进步的可能性也许能解决一些问题。鉴于摩西和他的预言所具有的无与伦比的权威——否则迈蒙尼德也不会殚精竭虑去解释和捍卫这种无与伦比性，《圣经》内在进步的可能性也就引发了其他一些重大问题。这种无与伦比性正是绝对的和不可动摇的法律之基础。施特劳斯看到，迈蒙尼德在摩西预言之外提出关于进步的观点，这种进步可能就要局限在摩西预言公开宣讲的本质性真理范围之内，而且还因而不能在本质意义上动摇摩西预言的优越性和法律的权威性。同样，对普通人的理解来说，它还以一种惊世骇俗的方式动摇了对那种优越性和权威性的理解。施特劳斯通过描述《迷途指津》和《圣经》的关系，把它比附为对觉迷者而言的《律法书》和对未堕迷津者而言的《律法书》的关系，表达了这种惊世骇俗的性质。①

当我们从《圣经》的内在进步转向迈蒙尼德费力以求的东西时，施特劳斯自己就来了点震惊和惊讶。其直接缘由便是施特劳斯对亚里士多德作用的描绘。

正如施特劳斯所指出的，对迈蒙尼德来说，亚里士多德的工作是超越《圣经》表达模式的两个条件中的一个（另外一个是通过基督教和伊斯兰教的兴起以及它们的一神教形式的广泛传播来根除异教信仰）。亚里士多德发现了证明的或传授的艺术，使得对《圣经》学说的某些根据——如上帝的无形性——的证明成

① 〈如何着手〉，同前，页 171；〈文学性质〉，同前，页 64，87；〈几个看法〉，同前，页 164－166；另参〈迈蒙尼德的《密西拿评论：评犹太教公会》〉（*Commentary on the Mishnah: Sanhedrin*），第十章（Heleq）。

为可能。

这里有复杂的问题。尽管亚里士多德据说也认为上帝是无形的，然而施特劳斯却注意到他是一个偶像崇拜者。这表明偶像崇拜并不与理性相抵牾。虽然施特劳斯这样说的意思在某种程度上还不大清楚，但至少意味着亚里士多德是一个异教的和偶像崇拜社会中的一员，施特劳斯看不出能够反对偶像崇拜行径的绝对理由。除此之外，在亚里士多德那里，上帝或诸神是否完全且绝对无形，亦尚不清楚。他把天国看作神圣的，并把这些事件看成是比人类更为适当的上帝的影像。①

施特劳斯的讨论导致了奇怪的暗示，即尽管《圣经》到处都不乏肉身主义(corporealistic)语言，但情况可能是，《圣经》并只有《圣经》在最严格的意义上教导了上帝的无形性理论。施特劳斯对迈蒙尼德后来关于上帝唯一性的讨论中得出了他曾经阐述过的类似结论，在此语境中值得引述：

> 如是，我们就能够懂得为何这个有疑问的教义，尽管起源于哲学而不是出于《圣经》，然而也能被视为《圣经》原则的恰当表达，也就是说，表达了《圣经》中关于隐秘的上帝从无中创造出了世界，而不是增加了善的说法。因为上帝既然是全善的，善就不能由他的行为而创生——然而他(创世)无需任何根据，处在绝对自由之中，而且他的存在不是由"智慧"而是以"意志"来

① 〈如何着手〉，同前，页 150－151，169－170，182－183；另参〈文学性质〉，同前，页 75－76。

标示。[1]

如果情况就是如此，显然《迷途指津》不仅在形式上而且在本质上都是一种犹太教的书，而不是一本哲学著作。

然而，回到无形性的讨论中来，有必要极力强调在此讨论中形成的关于《圣经》与哲学最为清晰的区别，其区别事关偶像崇拜的地位，这种区别因此在性质上是实践的和政治的。如施特劳斯所见，对迈蒙尼德而言，亚里士多德是一位偶像崇拜者。也就是说，他并不拒绝作为公共的或政治上荒谬的偶像崇拜；但《圣经》当然拒绝这种偶像崇拜。或证明会是这种情况，即便假定亚里士多德关于上帝无形性的观念与《圣经》的观念相同，甚或就算能证明为相同，这种实践上的区别依然存在，而且其结果意义重大。有如施特劳斯所见，《圣经》坚决主张根除偶像崇拜，结果却只是为本着那个意图的暴力甚或战争而称义。的确，迈蒙尼德部分以亚里士多德的思想为基础，寻求一种超越这类实践的进步。迈蒙尼德准哲学的神学（quasi-philosophical theology）的成功能够平静地根除偶像崇拜。然而，在这种情形下，似乎只有方法是属于哲学的；结果却以《圣经》为基础予以规定并使之成为可能，其中，那种可以提高人类理解力的一般性或广泛性的观念，乃是可能的。这似乎已为亚里士多德所否认过。[2]

施特劳斯强调进步，强调迈蒙尼德事业的进步性，以及强调

---

① 〈如何着手〉，同前，页 177；另参页 180－181。

② 同上，页 162。也请想一想在哈勒维（Judah Halevi）的《*Kuzari*》（1.2－4）中，哲学家的话语也谈到了战争。然而，必须指出，施特劳斯在别的地方也注意到了，法拉比虽然在某种程度上采取了与其先师柏拉图和亚里士多德不同的方式，还是论及了战争主题。施特劳斯把这一点归因于伊斯兰教的影响。

这种事业可被称作《圣经》进步性使命的根据，都体现在他对《迷途指津》文学问题的尝试性解决之上。同时，它也阐释了《圣经》与哲学、或者至少与古典哲学的区别，以及它们对迈蒙尼德学说的影响。它还特别搞清楚了为什么迈蒙尼德对《圣经》的阐释可以在本质上被看成对法律的解释，一如迈蒙尼德的表白之所称。的确，尽管或者毋宁就是因为法律具有最不寻常的目的，要教导上帝绝对的和深不可测的唯一性和无形性，但深入的思索就会使人倾向于指出，正是这种教导才赋予圣经法律及其目的以权威性，并且正是这种法律才会提供这样的教导及其必然结果。《迷途指津》的主旨因此就恰当地被称作真正的法学。

众所周知，在施特劳斯对历史和哲学问题的反思中，“进步”是一个重要主题。因此，我们须得认识到，施特劳斯曾考虑过那种可能性，即中世纪哲学尤其伊斯兰哲学，也许自认为达成了一种超越古典思想的进步，这种进步使得伊斯兰教和其他一些启示宗教的崛起得以可能。我们还须得认识到，施特劳斯已考虑过诸如此类的“进步”，与那种始于马基雅维利的现代思想自称所达至的进步之间的关系。如施特劳斯所阐示的，事情相当复杂。法拉比和迈蒙尼德也像施特劳斯一样，做出了严重有损于德性地位的阐释。实际上，法拉比在《政治体制》（*Political Regime*）中对“开明”（liberality）的解释，酷似马基雅维利在《君王论》第 15 章中对它的著名批判（参阅《政治体制》中对财权治下的[timocratic]城邦的讨论）。然而，法拉比却坚称他的思想是对柏拉图和亚里士多德思想的重现。[①] 所以，法拉比认为，他对道

① 〈获得幸福〉，第 63 节；载于 M. Mahdi 编译：《阿尔法拉比笔下的柏拉图与亚里士多德哲学》同前，页 49－50。

德的解释只是更为清晰地阐释了该问题真正古典的教导。

毋庸赘言,该结论的真正含义并非直接那么清晰。得出了这一点结论的该项研究同样会得出结论说,《迷途指津》的难题乃源于《圣经》内在的问题,至少等同于《圣经》与哲学的关系问题。它也因此把人带入了与《圣经》最深刻的问题的那种前所未有的伟大联系中了。要解决《迷途指津》的这两个问题以及相关问题,就需要对真正的法学有进一步的以及更为深刻的理解。现已十分清楚,要获致这种科学,我们不得不更严肃对待法律现象,而不是耽于我们的习惯。我们现在才更深刻地体会到迈蒙尼德是何等严肃地把它当作其思想的起始点(*PL*,页 20;〈几个看法〉,同前,页 157)。

同样,我们也必须努力更好地在迈蒙尼德的惯常意思中来理解另外一个术语"科学"或"真正的科学"以及和哲学的关系。同样,我们就必须努力更深刻地解释哲学与法的问题。但如果说《迷途指津》最根本的问题本质上源于《圣经》,或者《迷途指津》就是一部犹太教而非哲学著作的话,这种解释是否真的有必要甚至有此可能?

该问题的答案无疑需要种种考虑。我自己在这里必须有限制地认为,施特劳斯对该问题的回答部分地表达在他对《迷途指津》前七章的评论中,那里包含了对无形性论述的首要部分。

以这一部分的文学问题作为开端,施特劳斯认为其目的的关键,来自它事实上以《圣经》中的两段话为基础。这些段落最好地说明了上帝有形体。然而,施特劳斯的讨论也在某种不太明晰的意义上揭示出,那些段落也带来了额外的问题:即关于《圣经》中对人类理性和人类德性的关系的理解问题,或者我们也可以说是理性与法律的问题。因此,似乎《圣经》或法律自己

表达了该主旨，并且表达得问题重重。[①]

施特劳斯对这 7 章的直接讨论并没有完全解决它所提出的文学问题，更没有解决它所带来的本质性问题。他后来的讨论都最直接地倾力于上帝无形性论述的发展历程上了，同时还倾力于理性或哲学与法律的问题。就此而言，这必定仍是一个开放的问题。

还有，从这些观点来看，我们现在就处于一个良好的局面，可以理解两件事情：(1)在研究《迷途指津》中找到一个良好的开端有多重要，(2)我们在多大程度上以及有多么不幸地还是初学者。

① 〈如何着手〉，同前，页 154 - 157；〈文学性质〉，同前，页 65；尤其页 70。

伯纳德特

施特劳斯的《城邦与人》

张新樟　译

《城邦与人》初看起来似乎是施特劳斯以前所有著作的直接延续:是对神学－政治问题的阐述。甚至于这本书中所检验的那些作者,也是施特劳斯一开始就最关注的那些人物:《霍布斯的政治哲学》索引中一再提到的亚里士多德、柏拉图和修昔底德(Thucydides)。这种在主题和所提及的权威上的延续,其实是假相。《自然权利与历史》顺着前苏格拉底往后讨论到伯克(Burke),《城邦与人》则从亚里士多德往前经柏拉图回溯到修昔底德,这透露了施特劳斯的古代研究在方法上有了一些根本性变化。这些(古希腊)人物不再是由之出发的开端,而是所要走向的开端。《自然权利与历史》以"个体性"问题结束,《城邦与人》则以什么是神(quid sit deus)这个问题作结。在施特劳斯看来,这是哲学问题,但当他在论斯宾诺莎的著作中通过解释加尔文说明同一个意思时,他并没有充分意识到这个事实(*SCR*,页194)。这个问题的重新提出,构成了《城邦与人》的写作动机,并使得这本书更像修昔底德的史书,而非亚里士多德的《政治学》

或柏拉图的《理想国》。寻求对城邦"合情合理"的理解,看来与最为形而上学的问题是一回事情,这引导施特劳斯从亚里士多德的政治科学与柏拉图的政治哲学转向修昔底德的史书(参页240－241)。城邦问题与哲学问题的这种相同性,施特劳斯自己的著作中有一名句可以为证:"内在于事物表面的问题,也唯有在事物之表面,才是事物的核心"(*TM*,页13)。对我们而言,首要的东西与在本性上首要的东西既同一又不同一(参页19、22)。

在导论中,施特劳斯为自己转向古代政治哲学的研究作了如下辩护。政治哲学与现代政治科学之间的区别是这种辩护的关键。政治哲学是二元的,现代政治科学则不是二元的,因为,前者关怀城邦与人,后者则关怀意识形态。意识形态模糊了对政治的政治支持与非政治支持之间的区分。真善美是同一的。意识形态由此排除了任何从政治的上升,因为它最终迫使现代政治科学把自己看作意识形态性的。从逃脱这个困难的努力中产生出来的"是与应该"之间的区分,同样是自我拆台的。这种区分不仅使现代政治科学看不到刚刚冒头的政治问题,也使它看不到这种区分的派生性。科学无法维持其科学性,除非它不断重新检验向科学的上升。科学若不教义化,就不能够制度化。任何上升都必然与衰退并存。唯有哲学——与现代所理解的科学不同的哲学,才能阻止这种衰退。恢复政治哲学需要"解构"政治哲学的传统。施特劳斯在论亚里士多德《政治学》第一章时,讨论了这种回归遇到的障碍。然后,他考察了柏拉图的《理想国》,把它同时视为政治理想主义的代表与对政治理想主义的批判;最后,施特劳斯指出,修昔底德是对政治哲学不可缺少的补充和完成。因此,修昔底德不亚于柏拉图,他在具体之中发现

普遍;苏格拉底是柏拉图所发现的普遍的具体,雅典是修昔底德所发现的普遍中的具体,而且苏格拉底预设了雅典。《城邦与人》的真正题目是:"雅典与苏格拉底"。施特劳斯的《苏格拉底与阿里斯托芬》是该书的姐妹篇。

《城邦与人》由三个篇幅不等的部分构成,共十七小节。施特劳斯只给第三部分中的十个小节起了标题,但第一部分中的五个小节可以采用下列标题:1)亚里士多德作为政治科学的奠立者(页 13 - 29);2)城邦与文化(页 30 - 35);3)民主(页 35 - 41);4)自然(页 41 - 45);5)政体(页 45 - 49)。在所有这些小节中,施特劳斯致力于把原本的从派生的中清理出来;他从政治科学的矛盾开始探讨。政治家处理此时此地的事务,处理没有前例的事情;科学只能处理永久性的事情;但如果永久性的事情充其量只是无前例的事情的条件,政治科学就只能是诊断性而不可能是规范性的。然而,亚里士多德的政治哲学是规范性的,他对政治的理解基于其对尽可能好的政体的理解。尽可能好的政体看起来像个虚构,为了使政治科学得以成立,这是不可缺少的,但也因此必然歪曲了它一开始着手理解的对象。关于政治事务之本性的科学,并非政治事务的科学。如果政治的事情仅仅是在发现政治科学之前才拒不服从理性,一旦发现政治科学之后,政治的事情就变得像自然的所有其他部分那样自然,那么,这个难题就可以克服。作为自然的一个部分,自然的科学可以把自己的完满性建立在自然整体的科学的完满性之上。只要自然整体之科学不完满,其科学也将因而不完满;自然的科学永远不可能在达到自身的完满之前把尽可能好的政体呈现出来。这样看来,第一位政治科学家希波大马(Hippodamus)把自己尽可能好的政体建立在对自然的某种解释之上,决不是偶然的了。

然而，亚里士多德不质疑希波大马对自然的解释，却质疑他对政治的解释。亚里士多德指出，希波大马对政治的解释基于科学技术革新与城邦之间的完美和谐这个假定；但城邦不能够没有非理性的习惯以及只有部分理性的东西，即不能没有法律。法律与自然相对立。如果要否认它们之间的对立，就得把自然理解为"生长"和"历史"，自然的理性不可能在"历史"的完满得到确证之前获得证明。《自然权利与历史》就是施特劳斯对城邦与人之间的二元论被统一的"历史"所取代这一现象的研究。

哲学曾经被迫成为政治哲学。这最终是由于刨根问底的哲学的一个危机。政治哲学的奠立者苏格拉底把这个危机追溯到仅从质料和动力因来理解自然的不可能，以及自然目的论的不可企及。这一双重困难预示了现代的人与自然之间的对立，它最终存在于"二"的谜，因为"二"的两个原因是两个对立面，是联合与分裂，这两个对立面最明显的例子就是肉体与灵魂，这两者的结合就是一。哲学是学习死亡并处于死亡的技术，这意味着哲学面对的是灵魂，灵魂赋予肉体以生命，面哲学则以灵魂的手段努力克服作为障碍的肉体。无生命的"理念"是最终目标，它取消了达到最终目标的唯一手段。由于对整体知识的欲望不能够认为必定与对灵魂之善或完满的欲望相一致，因此，哲学就在人的切身关怀与其首要追求之间进退两难。苏格拉底求助于语言或辩证法，而辩证法正是这种张力的表现。辩证法必然从讲话的此时此地开始，因为，此时此地作为纯粹的体验对将要做的事沉默。哲学检验意见，尤其检验城邦中最具有权威性的意见，因而就否定了这些意见的权威性，超越了城邦。哲学对城邦的超越揭示了城邦的局限性。城邦的局限性界定了城邦。城邦是哲学能够说它是什么的第一个事物。城邦于是呈现为一个特殊

的部分:它作为哲学的障碍却使得哲学得以可能。"城邦既向整体封闭又向整体开放"(页 29)。苏格拉底无疑也从灵魂中洞察到了城邦的这种结构。

科学的明显标志是论述(the treatise)。正如论述把其科学原理视作理所当然那样,它也假定读者们未必服膺那些原理。亚里士多德作为政治科学家是为这样一些人写作的,对他们来说,道德是绝对的,不容置疑的;但既然亚里士多德自己奠立了政治科学,他就不可能没有意识到政治科学成问题的前提。亚理士多德《政治学》的程序与《物理学》的程序不无相似之处,《物理学》的读者必须承认有这样一些事物存在:它们有运动的本能并在自身之中休息;因此,在他们看来,巴门尼德的主张是荒谬的。然而,亚里士多德作为物理科学这样一门明确科学的奠立者,必须得面对巴门尼德的主张,哪怕只是离开主题提及一下。《政治学》也不再是一篇论文,一旦它投入"最根本的讨论",就会"几乎成为寡头政治家与民主政治家之间的对话"(页 21)。在《城邦与人》中,有一个主题越来越明显,这就是有关表达的主题。尽管施特劳斯很少提及《政治学》中的形式,但在第二部分的第一小节中,他专门讨论了柏拉图把对话当模仿这个谜(页 50 – 62);在对修昔底德史书的整个讨论中,施特劳斯都很关注修昔底德的写作方式,不亚于对修昔底德所写内容的关注。一个人离自己的对象越近,他的视野就越成问题。自我认识与上升是连在一起的。

一旦哲学转向政治哲学,哲学就面临自身的政治化危险。无论柏拉图还是亚里士多德,都没有对这种可能性掉以轻心。亚里士多德指出,"最高意义上的王权属于城邦的黎明,哲学的完满则属于城邦的黄昏"(页 37),柏拉图则提出哲学 – 王

(philosopher - king)作为人的问题的解决,这个用连字符连在一起的名字指出了人与城邦各自所能达到的最高境界之间不可缩减的差异。然而,说到底,现代哲学没有能够在政治理想主义与"理想"之间作出区分;人成了他自己的建构,"谈话"不再是探索,而是人的自由的一个印记。"人的权利是自我认识的道德等价物"(页 45)。现代人在否定性因素中生活和思想,因而是寄生性的;古人则以双重否定的方式来生活和思想,因而是真正解放的。由于必须经过城邦才能超越城邦,整体和人都不能离开城邦来理解。不是尽管,而是因为"柏拉图《理想国》中讨论哲学的那部分是该书最重要的部分(页 127)",亚里士多德才"在其对《理想国》的批判性分析中合理地忽略了(哲人的统治)"(页 122)。政治哲学是哲学异乎寻常的核心。

反讽(irony)不能够与科学相容,但呆在政治哲学中则是相宜的。确实,人们可以说,政治哲学不过就是哲学的反讽本身。苏格拉底作为一个反讽高手,与他作为一个政治哲学家似乎是一回事。如果真是一回事,政治哲学就必须是双重性的:一方面要转向城邦,另一方面要离开城邦。柏拉图的对话就是模仿这个雅努斯(Janus,【译按】罗马神话中的天门神,头部前后各有一张面孔,故也称两面神,司守护门户和万物的始末)。对话是在"论说的必要"假话(lie of "logographic necessity")中建构起来的,按照这种必要的假话,完美的写作掩藏智慧绝非出于偶然。这种写作看起来像是要回避解释,因为,"以一个反讽高手之口来说话,似乎等于什么也没有说"(页 51)。现代学者当中,当然唯有施特劳斯直接面对这个难题并指出解决这一问题的途径。这个难题的解决方式,取决于如何面对这个难题。简单是施特劳斯"方法"中的秘密成分。唯有它才能避免循规蹈矩。一旦施特

劳斯让人注意到柏拉图的各种对话中单个"理念"与集合之间的相似性,柏拉图选择模仿性对话的原因就不言而喻了,每个理念似乎即是个体又属于同一个属的种(参页 55)。根据这些对话最明显的特征来收集与划分这些对话,就进入到了辩证法的实践。一篇对话能够被划分为一个组,这是模仿自然界中部分与整体的神秘关系。而且,这些组还有一个直接好处:是用一系列小问题来取代一个大的、无法回答的问题,这些小的问题因其小而暗示出了它们的答案。应当注意,柏拉图从未让他笔下的苏格拉底跟任何艺人谈话,尽管他的苏格拉底除了谈艺人之外几乎不谈别的,也尽管他认为艺人并不逊于他与之谈话的人,至少他们懂得某些事情。这一事实已经预示了《理想国》中的运动:从艺术城邦到武士城邦再到哲学王的美的城邦。应该承认,要看到"为什么"的答案如何自动从分类中呈现出来,并不容易;但这个例子至少表明,有必要从柏拉图对话解释的开端开始。只有当一个人以没有经验的动物学家的单纯来接触它们的时候,这个人的准备才是充分的。这种单纯无异于对苏格拉底之无知的解释。

柏拉图的每一篇对话都是一个整体,同时又都离开整体来讨论整体中的一个部分。这个部分的独立性使得其整体性的呈现成为可能。正是通过将某些对作为部分的部分的理解至为关键之处的抽象,每一篇对话才能够显得完整。完整性的代价是不可能,其令人震惊的程度不亚于理解的代价是不可能;但一旦人们认识到,对话的完整性本质上是其作为交流工具的功能,柏拉图通过不可能的事情仅仅再现了我们一开始所处的任何方面的状态,上述情形就不再令人震惊了。例如,讨论《高尔吉亚篇》(*Gorgias*)中的苏格拉底关于宁愿忍受不正义而不愿行不正义的

论点时，我们不断会想，按苏格拉底自己的说法，这个论点在我们知道何谓正义之前不能讨论。不可能是我们最开始遇到无论什么事物时的状态；这一点对城邦而言最真实。提出“理念”(eidos)这个词的，并非苏格拉底，而是格劳孔(Glaucon)，他要求苏格拉底证明正义除了在灵魂之中的力量之外的善。运用不可能来揭示城邦，只不过是遵循城邦自身的方式而已——城邦不可能离开理想主义而存在或被理解。但是，当不可能被看作可能的时候，不可能同时也是“阿里斯托芬喜剧的核心……柏拉图的对话把不可能带向了完满.这种完满可以被认为是由阿里斯托芬完成的”(页 62)。之所以说柏拉图完成了阿里斯托芬，大概因为喜剧尽管飞得比悲剧高却寄生于悲剧，哲学则超越了悲剧和喜剧的差异。

无论解释哪一篇柏拉图对话，需要克服的困难都不在于其中言论的含义——这些言论的含义“相对来说比较容易理解”，困难主要在于行动的含义。“言论涉及的内容是一般性、普遍性的东西(如正义)，但这些言论的发表却是在具体个别的场景中(页 60)”。“行动首先是个体对话的场景和情节：苏格拉底讲话的对象是什么样的人？他们每个人的年龄、性格、能力、社会地位、外表如何？对话发生在什么时候、什么地点？苏格拉底有没有达到自己目的？讲话是自愿还是被迫的？”(页 59)。因此，行动限制了言论的普遍性，是讲话者想要达到的普遍性的歪曲媒介。没有行动，苏格拉底的言论就无法交流，由于柏拉图并不亲自表达苏格拉底的思想，这种普遍的东西的多重歪曲就不可避免。如果说[对话的]最大限制在于，苏格拉底被迫与大量不同背景的人交谈，《申辩篇》应该是离“理想化”的沉默对话(”ideal” silent dialogue)最远的；如果说，苏格拉底自己选择献身哲学

的无名青年与之对话时受到的限制最小的话,《埃拉斯泰篇》(*Erastai*)就应该是离"理想化"的沉默对话最近的,正是在这篇对话中,苏格拉底发现了政治哲学。施特劳斯把《理想国》解释为上述两种极端情形的交叉。《理想国》从苏格拉底的下降开始,以从洞穴中上升为重心。《理想国》是对格劳孔和阿德曼托斯(Adimantus)的教育。玻勒马霍斯(Polemarchus)派人去挽留苏格拉底、克法洛斯(Cephalus)动身去参加祭祀、色拉叙马霍斯(Thrasymachus)鲁莽介入讨论、玻勒马霍斯向阿德曼托斯耳语,在某种意义上,《理想国》对这些行动的描述远比言论本身更明显地让人明白这一点。这些行为的逻各斯就是《理想国》的逻各斯。

正义问题是公共善的问题:有某种本质上是公共的东西吗?这个问题唯一可能的答案——知识——确定了城邦的范围,因为,即便最好的城邦社会也以高贵的谎言为基础。要说公共的善不要求共同的知识,是不对的;但如果说公共的善在于对知识的共同追求,这也就足够了;《理想国》作为关于正义的讨论本身,就是最好的城邦的典范——苏格拉底暗示了这种可能性:把城邦定义为那些不自足的人之间的伙伴关系,这个定义在他关于肉体需要造成城邦的论断之前(369b5 - e1)。这一优美的答案被开始共同探讨正义之前发生的三个行动败坏了:玻勒马霍斯以强力威胁格劳孔和苏格拉底、克法洛斯离开这个群体以及驯服色拉叙马霍斯。因此,不得不修改前面那个提议,要这样来说:如果能表明强力未必不服从论证(327c12 - 13),如果庄严神圣的事情(the sacred)不是城邦中不可缩减的沉静(an irreducible surd,参见 458e4),如果激情(thumos)总与理智结盟,城邦就能建立在哲学的基础之上。证明这些条件之中第一和第三个条

件的不可能，是施特劳斯对《理想国》之分析的核心；由第二个条件提出来的问题，概括了施特劳斯对修昔底德史书的分析。这三个条件的必要性，不仅使得完美的城邦存在于言论之中、只能在言论之中，而且即便在言论之中也是自相矛盾的。初看起来，这种不可能似乎只是达到理解的不可缺少的手段，现在却被证明是根植于最好的城邦，以至于最好的城邦甚至也不存在于言论之中。这一点最明显的实践上的结果是，古代政治哲学具有非革命性的品质，因为，一个人不可能去实现不仅无条件实现、而且无法描绘蓝图的事情。施特劳斯关于想象的城邦甚至不能作为范式搁置在天上的证明，赋予了他的如下评论以实质性内容："古典思想家充分懂得这一简单的政治现象具有根本的重要性，马基雅维利却没有明白这一简单的政治现象。"（*TM*，页 295）

克法洛斯关于老年讲了很长一通话，其中提出了两个讨论主题，思考这两个主题便可以得出有关《理想国》之特征的更确切的结论。克法洛斯不仅谈到了还债，而且也提到了爱欲的僭政（tyranny of eros）以及冥府的恐惧。因此，克法洛斯可以顾及到两种类型的对话——或像《会饮篇》（*Symposium*）那样的对话、或像《斐多篇》（*Phaedo*）那样的对话。这样看来，正义问题似乎是对作为爱欲的哲学与作为习死术的哲学的折中，也就是对从肉体上升的哲学与否定肉体的哲学的折中。要是人们没有注意到苏格拉底关于僭主（不正义的化身）乃是爱欲的化身这一论断，没有注意到城邦的不可消除的基础在于肉体需要的满足，以及城邦辅佐们的美德都是躯体性的这个事实（518d9 – e2），人们也许喜欢这样说，《理想国》远非《会饮篇》与《斐多篇》的折中，毋宁说实际上是两者的结合。城邦永远不可能完全承认或满足灵魂的需要以及灵魂在其中敞开的群体需要。自然的正义有赖于不

存在任何形式的自私，这并不与公共的善完全一致——人们只要注意一下：尽管苏格拉底对诗人的放逐取消了诗人爱自己的诗篇的爱，他的共产主义建议取消了父母痛其子女的爱，苏格拉底还是让攒钱阶级留在城邦。克法洛斯虽然不是他祖父那样攒大钱的人，也不是他父亲那样的守财奴，这个人物甚至在自愿离开讨论后还萦绕在《理想国》之中(330c3－9)。在言论层面的必然离去，并没有使克法洛斯在行动层面消失；要求有偿发表高见的色拉叙马霍斯代替了他。

施特劳斯对色拉叙马霍斯在《理想国》中的角色的解释，源于阿尔法拉比(Alfarabi)。阿尔法拉比注意到苏格拉底方式与色拉叙马霍斯方式的不同，以及哲人结合这两者的必要性。[①] 但是，施特劳斯远比阿尔法拉比更清楚地阐明了由色拉叙马霍斯带入对话中的这两件事之间的联系：第一件事是阿尔法拉比起初提及的，这就是色拉叙马霍斯引起城邦激情的能力；第二件事是《理想国》的关键——色拉叙马霍斯坚持区分准确含义与普通意义上的技艺。后一种区分的重要性在于由它引起的正义的双重定义，因为，尽管任何人为城邦所接纳的最初条件是其某一门技艺的完美知识，但各阶级的功能还得完全依赖于各人照管自己的业务这一原则。因此，每一阶级的构成都依据较弱含义上的技艺，而每个阶级中的成员获得其阶级身份却依据严格意义上的技艺(结构与原则之间的这种张力并不局限于城邦：蒂迈欧的宇宙论也有与此相似的紧张)。阶级身份与阶级特征的分裂，注定了最好的城邦不可能，因为它表明艺人不是作为艺人阶级、而是作为攒钱阶级构成了城邦的一个部分。我们可以把智慧视

① Alfarabi, *The Philosophy of Plato*, Mahdi 译，页 66－67。

为自然知性的人为完善，把勇敢视为激情的人为完善，但攒钱技艺却不是对欲望的人为完善，而是对欲望的符合习俗的完善。简言之，一旦灵魂成为城邦的模型，知识就不再是城邦的模型。只有当城邦被视为满足肉体欲望的手段时，城邦才在认识上是多重性的；一旦城邦追求超越肉体，就得为了城邦的统一性而求助于意见。肉体－意见和灵魂－知识之间自然对话的逆转，对城邦来说是必要的。若是不弱化城邦之优越性最终所依赖的原则，城邦何以比盗贼团伙更好，就无法显示出来。这个原则——一人一艺原则，永远不允许城邦的辅佐习三种技艺：体育、音乐、战争；但如果辅佐们没有受过这样的教育，他们就永远无法共产化；再说，共产主义似乎是达到阶级特性标准与阶级身份标准之间的会合。然而，这两个标准的会合是虚幻的，因为，只有肉体的东西共产化了，灵魂的东西没有共产化；而肉体的事不能以任何自然方式被共产化。《理想国》没有能够提供一个对灵魂的明确描述，这与城邦没有能够解决人的问题是一回事。色拉叙马霍斯之所以会自相矛盾，乃由于他把正义定义为合法，却又要求所有言论都必须有技艺的精确性。这个自相矛盾与城邦的自相矛盾相同。

为了理解色拉叙马霍斯对《理想国》的另一个贡献，我们得把施特劳斯就色拉叙马霍斯的激情所说的话与他就苏格拉底的有缺陷政体的谱系所说的话放在一起来看。初看起来，色拉叙马霍斯玩城邦与他成就城邦（playing the city and his being the city）有所不同，而这两者与他玩激情的城邦也有所不同，但施特劳斯却都把它们看作一回事（页 78－79）。说色拉叙马霍斯在玩激情的城邦时玩弄了城邦，其实是说，城邦的核心是激情，或者说城邦的基础（艺人）与其高层（哲人）都不属于城邦，这个城

邦总是"这个城邦";何况"这个城邦"必须内外有别,而技艺与哲学对这种区分漠不关心。但是,说色拉叙马霍斯在佯装激情中玩弄了城邦,其实是说,色拉叙马霍斯所有的技艺,并不比其他技艺更专注于"这个城邦"。这两个论断合起来意味着,色拉叙马霍斯佯装的激情是城邦的真激情:城邦的激情总有一种欺骗性因素;其欺骗性来自于城邦心照不宣的假定:现在遭责骂的恶本来并不存在。一切恶都是有意堕落的结果。于是,苏格拉底只得先证实最好的城邦的先验存在,方才开始描述有缺陷的城邦:他求助于缪斯(Muse)。色拉叙马霍斯坚持言论的精确性,原来与他的装假有关联:它也是一个假话。尽管初看起来,这种精确性的真正发源地似乎是数学,然而现在看来,它也同样发源于道德:"精神的亢奋是……严格意义上的乌托邦不可避免的副产品"(页 129)。若不假定乌托邦的现实性,道德就不能够建立在意志的绝对性基础之上。苏格拉底拒绝把任何事情让给意志,但当他把正义与技艺等同起来时,这种拒绝就瓦解了。道德是数学抽象的生动化。正义的"理念"是激情(thumos)的幻象。也许因为这个原因,苏格拉底在谈到灵魂的理性(to logistikon)部分和欲望(to epithumetikon)部分时,并没有说 to thumikon,而是说 to thumoeides,如果按照所有有后缀 - eides 的词的译法,这个词可以译为"有激情的 eidos(形式)的东西"。

施特劳斯有一种天赋,能够把小事与大事联系起来,既不把大事只当作小事的扩大,也不把小事只看作大事的预期;相反,他指出,大与小之间的彼此纠正改变了论证本身的水平。苏格拉底对每一起初论点的极端化引起了论点的如此大转变,以至于它突然明白了另一个论点,这另一个论点可以是、也可以不是原初的反题。在改变一个论证时,辩证法既保存了连续性,又显

示了不连续性。苏格拉底给克法洛斯的正义定义提出来的一个例外,初看起来似乎无关紧要,克法洛斯可以承认这个例外而仍然相信其定义大致正确;但稍加思考就会明白,苏格拉底提出的例子引进了一个全新的原则,它远非无关紧要,而是侵占了正义的整个范围,并且排除了任何其他原则。一旦承认精神健全是归还托管财物的条件,我们就不得不同意这个主张:唯有知识才能确立权利。人们如果不知道如何正确使用生命,就甚至于不能对自己的生命拥有权利。这个主张作为一条政治原则的悖谬指向了《理想国》核心论点的悖谬:灵魂与城邦的严格一致性这一论点的悖谬。如果城邦要完全地正义,这种一致性同时是必要和不可能的。施特劳斯对《理想国》的解释独一无二,它联合了这种必要性与不可能性。施特劳斯注意到,从城邦中被逐出的诗人肯定会作为一个神回来,这个神是永恒"理念"的诗人(页79)。如果我们回忆一下,苏格拉底在"真正的城邦"中禁止床或桌子,这些床或桌子其实是苏格拉底用来表明诗人与存在之距离的例子,这一点也就不奇怪了。一个以制造技艺为基础的城邦不能够没有虚构。苏格拉底以一幅最美的人的图画为类比,来证明这种城邦的可能性是不相干的。把诗人从城邦中驱逐出去,只是为了把他们转变成城邦的缔造者。苏格拉底赞赏格劳孔赋予正义与不正义的人的塑像以最后的修饰。

施特劳斯在分析《理想国》第八卷的过程中提到了修昔底德,从而为从政治哲学向政治历史的过渡作了准备:"苏格拉底夸大了古典民主制无限度的温和","似乎雅典民主制不曾有过因荷马塑像在西西里展出时被毁而大肆血杀无论罪犯还是无辜那样的事情"(页 132)。在施特劳斯看来,那场血腥迫害的意义是修昔底德史书的一条隐秘线索。施特劳斯将马基雅维利与修

昔底德对照时，显明了这一线索对施特劳斯的重要性：

> 别的当代读者会联想到马基雅维利有关修昔底德的教导；他们在这两个作者之中都发现了同样的“现实主义”，即都否认诸神或正义的权力，都对严酷的必然性和不可捉摸的偶然性十分敏感。然而，修昔底德从未质疑高贵相对于低贱的内在优越性——尤其当高贵者被低贱者摧毁时高贵所放出的耀眼光辉。因此，修昔底德的《历史》在读者心里唤起了一种马基雅维利的书从未唤起过的伤感。在马基雅维利的书中，我们能够发现喜剧、诙谐诗、讽刺，但绝没有悲剧。至少有一半的人还停留在马基雅维利思想外面。马基雅维利的书中没有悲剧，因为他缺乏对“公共”的庄严神圣感。（*TM*，页 292）

修昔底德是个悲剧的马基雅维利；我还相信，悲剧和马基雅维利都不是这个段落的合适结论；《城邦与人》的第三部分充分印证了这一点。这一部分在施特劳斯的论文《对修昔底德著作中的诸神的初步考察》（【译按】见 *SPPP*）中得到进一步补充。

在《蒂迈欧篇》中，苏格拉底承认自己没有能力在运动中表达最好的城邦；由于在运动之中其实就意味着在战争之中，苏格拉底似乎求助于修昔底德，以其大运动主题来弥补自己的无能。苏格拉底明确要求表述城邦在战争时代的行为与言论、城邦介入战争以及城邦与教育和滋养相和谐的行为，这暗示了第四个对话者不是别人，正是修昔底德本人——苏格拉底在对话一开始就注意到了他的退场；由修昔底德的退场，我们得到了苏格拉

底的最初要求的一个修改版本——不是在西西里严重受损的准僭主制的雅典，而是把整个东方从西方小岛的僭主制中解放出来的雅典（页 140－141）。苏格拉底认为，诗人最能模仿他们生长于其中的东西，智者（sophists）由于在城邦之间流浪，没有自己的家乡，就想不到哲人与政治家的行为与言论（《蒂迈欧篇》，19d－e）。这个说法所隐含的运动与静止的适当结合，令人回想起修昔底德的主题；诗人与智者的结合似乎就是历史学家，在一个表述之中把他自己的经历与其他人的言行结合起来了。如果苏格拉底想在运动中看到最好的城邦的愿望必然受挫（因为它甚至不能存在于言论之中），他从克里蒂亚（Critias）那里接受的折中，就并不比修昔底德的历史更令人满意。苏格拉底自己承认，民主的政治缺陷具有一种哲学上的好处。既然“民主本身以自由为特征，它包括了说想说的话、做想做的事的权利……民主制是除了最好的政体之外唯一能让哲人在其中过自己的独特生活而不受干扰的政体”；这话对政治哲学家尤其适用，“因为在其中可以发现每一种生活方式、每一种政体”（页 131）。

修昔底德在《蒂迈欧篇》中缺席，似乎确实有其补偿：苏格拉底受到了一个宇宙论的款待。给出一种宇宙论是引进时间和空间的需要，时间空间是把言论翻译成行动的条件。彼此支持的时间和空间是心灵所必需的；它们之间的关系允许人们以这样一种方式重新构造政治问题，以至于这种关系可以不依赖苏格拉底的建构的明显任意性。没有必然性或没有心灵，都不能够使任何真正伟大的东西成为现实；但是否有可能确定一个它们之间的先验的合适比例（the proper ratio）？这个问题其实正是恶的善性（the goodness of evil）的问题，一旦认识到这一点，这个问题就令人疑惑了（《理想国》，373e4－7、379e1－2）。这个比例明

显的不可确定性要求人们看到善和恶在行为中的勉强合作，不要去指望发现两者的先验的合适比例，倒是该充分懂得这种发现根本不可能。就这个目的而言，修昔底德的史书显得比《蒂迈欧篇》的宇宙论更优越。确实，如果有人考虑到历史学家的框架也是时间和空间，而且修昔底德对伯罗奔尼撒战争的记述依据的不是任何地方性历法而是自然年的夏冬，他就会感到惊讶：修昔底德难道不是在每个方面都优于蒂迈欧的宇宙论吗（页 223，注 83）。至少，与修昔底德相比，偶然性对蒂迈欧来说远不是个问题。

［施特劳斯对修昔底德史书的论述共十小节］，第一小节“政治哲学与政治历史”之后，是两个并置的小节——“斯巴达的情况”（【译按】第二节）与“雅典的情况”（【译按】第三节），接着又是一个有并列内容的小节——“演说者的言论与修昔底德的言论”（【译按】第四节）；紧接着这个小节的是第二对并置的小节“Dike”（【译按】第五节）与“Ananke”（【译按】第六节），这两节引向了对修昔底德计划的思考：“关于米洛斯（Melos）对话与西西里的灾难”（【译按】第七节）。第八小节“斯巴达方式与雅典方式”是第二、第三小节的深化，第九小节“城邦的可质疑的普遍主义”专门讨论修昔底德，第十小节“政治哲学与政治历史”则回到了开头。如此安排整体结构，显然是为了让修昔底德史书的每个不同方面独立出现，这样一来，人们就既很想在每个方面看到修昔底德思想的整体，又不至于把某个方面看作修昔底德思想的整体。人们也许可以说，施特劳斯的划分是对现象施展原初的辩证法切割（the initial cuts of dialectics into the phenomena），它们在极大程度上基于修昔底德暗示的阅读方式。例如，“Dike”和“Ananke”这两小节，来源于卷一中最开头两篇演说的

最初几个字:"(这是)正义的"、"(这是)必然的"。[①] 这个线索显然的贫乏既显示了修昔底德受不介入描述这一原则限制,也显示了他其实巧妙地介入了描述。再没有别的作者能够如此自然地从对我们而言第一位的东西中呈现出就本性而言第一位的东西。

修昔底德的史书围绕两个轴心展开:伯里克利(Pericles)在葬礼上的演说立即因随后的瘟疫而落空;米洛斯对话预示了西西里灾难(页 227,注 89)。在这两个事例中,其他人的言论总是先于修昔底德自己对大灾难的描述;在这两个事例中,关键性的言论都是由拒绝从习传意义上来理解神圣律法的雅典人发表的;在这两个事例中,言论都与随后的事件没有任何"历史性"的联系,却似乎表达了它们的意义。伯里克利的演说吹嘘雅典人无需一个荷马,这似乎与修昔底德自己诋毁《伊里亚德》(Iliad)的古代史信息完全一致;但西西里远征则由另一个似乎依据《奥德赛》(Odysseus)的古代史开头。西西里远征本身带有《奥德赛》的传奇色彩,但也有不同:修昔底德的奥德赛——狄摩西尼(Demosthenes)受自己虔敬的同伴阻挠,没有能够回到家乡;阿凯戴蒙(Archidamian)战争有历经磨难的伊里亚德的清醒,但也有不同:那场让人回想起阿波罗(Apollos)在特洛伊惩罚希腊人的瘟疫,没有导致在神圣葬礼中对阿基里斯(Achilles)的教导。然而,以这种方式来表达修昔底德(以及前面对伯里克利/瘟疫、米洛斯/西西里)显然太脆弱、太诗化,难以把握修昔底德思想的整体。修昔底德让我们借以瞥见最模糊事物的这个难以捉摸的模

① 【中译编者按】根据伯纳德特的这一提示,Dike 似乎是希腊词 δικαιοσύνη(公义),Ananke 则是希腊词 ἀνάγκη(必然性、强制)的头两个音节。

式,并不是他的思想核心,只是达到他的思想的一个途径。既然这些模式有启发性,它们似乎就是最好的政治哲学体系在修昔底德那里的等价物。

修昔底德的第一个古代史中就隐含着《城邦与人》的题目,由于他必须表明古人的软弱,以便证明伯罗奔尼撒战争无与伦比的伟大,他不能够把自己的书作为永远的财产,除非人性永远不变。似乎可以这样说,政治的功能在于在不改变人的情况下理解人,但对人的揭示本身也是人的一部分,因而也是对人的激剧改变。如果人们像修昔底德那样,认为伯罗奔尼撒战争作为希腊的顶峰不同于以往的所有战争,它不需要任何不在行动自身之中的解释,这个悖论变得更为剧烈了。这是史实第一次为自己说话,尤其因为它们的记载者是这些史实的同时代人,不必依赖任何推测。荷马生活在特洛伊战争过去很久之后的年代,他的夸大部分是由于他对过去的无知,部分也是由于他必须彰显某些本身不清楚的东西。希腊的高峰则与此不同,它意味着自我彰显,奥林匹克竞赛中的赤身露体就是其象征(Ⅰ.6.5)。在赞扬特米斯托克利(Themistocles)的本性时,修昔底德却对他的雄辩才能没有说一句话,还暗示了雅典在斯巴达所作的即兴演说的含义,借此暗示希腊在伯罗奔尼撒战争时期的透明性(Ⅰ.138.3):"尤其是他们在为雅典获得帝国作辩护时所表现出来的令人惊讶的坦白,显示出了雅典的力量,因为只有最强大者才能够说出他们所说出的这些原则"(页 172)。

伯里克利的葬礼演说似乎还是希腊在当时的优越地位的一个证据。伯里克利批评那位立法者,说他要求为死者发表演说,似乎死者需要言论的补充,因而显露出了那位立法者对人性的无知。伯里克利从自然角度攻击律法,与他否认雅典需要荷马

如出一辙。伯里克利由此发表了一个削弱自己的演说的演说。修昔底德在伯里克利演说完之后接着说的话,暗示了这种自相矛盾:"这个冬天的葬礼就是这种类型的"(Ⅱ.47.Ⅰ)。修昔底德没有像人们预料的那样说,"伯里克利以某种这样的方式讲话"。然而,我们不得不补充说,修昔底德没有在战争第一年的末尾署上自己的名字,这显示了他愿意追随伯里克利的程度;但即便在这个层面上,伯里克利还是有些不同于修昔底德,他相信真理是不难发现的,困难之处只在于说服另一个人相信真理(Ⅰ.20.3;Ⅱ.35.2)。伯里克利没有能够解释自己,这不仅表明了他没有能够认识到自己对雅典的赞美假定了只有他才彰显出公私之间的和谐,更一般地讲,也表明了他没有置身这些事实本身的原因。修昔底德迟迟没有揭示他所关注的是偶然性,这意味着他要警告读者们耀眼的史实具有不透明性。古代史只是第一步陈述,它会在历史过程中不断得到修改。修昔底德在史书卷三中看似不必要地引用了荷马的阿波罗颂诗,这强调了重新思考古代史主题的必要性:"这些句子从整个著作的其余部分中突显出来,因为它们呈现出了一个完全和平的场景。荷马劝那些参加了德洛斯节(Delian festival)的少女们记住他、赞美他,把他视为经常访问德洛斯的最甜美、最令人快乐的游吟诗人。在荷马之后的时代,由于遇到逆境,"竞赛"停止了。但现在——伯罗奔尼撒战争的第六年,雅典人恢复了"竞赛",并作为全新的特色增加了赛马。不太清楚这时候的德洛斯节是否胜过古代。赛马确乎是一个进步,但它们能够弥补已经不在了的荷马吗?(页253-256)

施特劳斯在其论柏拉图《法律篇》的书中指出,《法律篇》的情节和论证结晶状地呈现在讲话者的誓言中;同样,在这里,施

特劳斯指出了服从或违反庄严神圣的事情如何显示了修昔底德的目的与论证。施特劳斯指出，修昔底德第一次提到庄严神圣的事情是在古代史(the archaeology)中，修昔底德在那儿说，雅典在战争时期对德洛斯(阿波罗的出生地)的净化揭示了蛮族的勇敢，该卷的最后一句话记载了提撒弗尼斯(Tissaphernes)在以弗所(Ephesus)给阿耳忒弥斯(Artemis)献祭。阿波罗和阿耳忒弥斯其实是历史的制造者，古代史的一个主题是希腊的蛮族起源，整个著作的另一个主题就是希腊的重新野蛮化。希腊的重新野蛮化在雅典的斯巴达化里面得到了反映(参页 200，【译按】施特劳斯在这一页的一个脚注里提到修昔底德的《战争史》卷一和卷二与柏拉图《法律篇》对勘)：克里昂(Cleon)呼吁那种斯巴达的对法律无保留服从的原则，以坚定雅典人消灭米蒂利尼(Mytilenaeans)的决心(Ⅲ37.3；Ⅰ84.3)；尼西亚斯(Nicias)依靠一种隐蔽的斯巴达“神学”，以说服雅典人和他自己对改变命运的可能性(Ⅶ77.2－4)。当然，斯巴达并不代表希腊伪装之下的蛮族；斯巴达几乎与雅典同样是希腊的代表。正如施特劳斯所说，修昔底德特地指出，斯巴达军事训练“不是为了神”(Ⅴ.70)。克里昂和尼西亚斯似乎是对斯巴达的歪曲乃至拙劣模仿，伯里克利死了之后，这必然会在雅典发生。忒修斯(Theseus)统一雅典，摧毁了地方政权，但留下了庄严神圣的事情，伯里克利在必然性支配下完成了这种统一事业，这不仅意味着乡下人被迫放弃在外面的庄严神圣的事情，而且意味着统一事业侵占了培拉基孔(Pelargikon)做圣事的土地。修昔底德说，“不是因为非法的侵占，灾难才发生在这个城市，而是因为战争，侵占才成为必然；尽管神谕没有说出这场战争的名字，但它知道这个地方永远不可能用于任何好事(Ⅱ.17.2)”。由此修昔底德暗示了庄严神圣的

事情的下列意义。无论一样东西、一个地方、一种习俗还是一种献祭，只要是庄严神圣的，就是诸神的担保，人将永远不会完全受必然性左右。人们将永远不必把留给神的东西拿给自己用，或者忽视本应由神做的事。庄严神圣的事情是恩典的象征。然而，伯罗奔尼撒战争不是别的，只是宇宙必然性的显示。科西拉(Corcyra)内战爆发的一个迹象，就是把庄严神圣的事扭曲为派别利益：煽动家培西亚斯(Peithias)指责五个最富有的人曾经从宙斯和阿尔喀诺俄斯(Alcinous)的圣所砍柱子(Ⅲ.70.4)。尼西亚斯使雅典人失去了战利品，因为他想在停战状态下收回两具尸体(Ⅳ.44.6)；城邦利益与神的利益之间的不和谐，与尼西亚斯的信念完全相悖。雅典人在德洛斯为他们违反不得把圣水用于普通用途的禁忌辩护(也为他们阻止皮奥夏人[Boeotians]埋葬尸体的不正义辩护)，他的根据是，“不合法是那些并非出于必然性的罪恶的名字(Ⅳ.98.6)”。诸如此类的例子可以举很多，它们的共同之处在于一种独特性：对野性的限制(也就是通常所理解的人性)不是依赖于自然，而是依赖于“一种具体的虔敬，即对神性的具体理解……修昔底德对有关庄严神圣的事的决疑论有‘奇特兴趣’，乃是他关注权力和强迫的根本问题的必然结果”(页208注70；参页180)。因此，庄严神圣的事并非最好不要有的蛮族习俗残余，就希腊不等于那些像特米斯托利那样无论在哪里都无拘无束的个人而言，庄严神圣的事乃希腊自身的力量不可替代的源泉。因此，雅典的帝国主义对理解它所体现的普遍性何以必然与自己的基础相冲突，是至关重要的。抛弃庄严神圣的事情，并没有像伯里克利所相信的那样，引向对公共善的完全专注；相反，它引向了对个人的控制。无论希腊人所分享的对美的爱到何种谁也不清楚的程度，这种对美的爱都与法律不

可分割(页 210 – 211)。

施特劳斯对《理想国》的解释可以用一句话来表达,即"出自爱欲的出神发呆"(the abstraction from eros)。施特劳斯指出,这种出神发呆与城邦的两个不同因素有关:技艺的非爱欲本性以及激情的政治优势。因此很值得用修昔底德对爱欲的表述来检验对城邦的这一解释。当伯里克利敦促自己的听众留意城邦的力量并成为城邦的热爱者的时候(Ⅱ.43.Ⅰ),人们该如何在永恒赞美的个人补偿中整理出公共的自我牺牲的含义(页 195 注 61),是不清楚的。这种模糊性令人回想起阿里斯托芬的《骑士》(Knights)(参见 732 行),其中爱的语言基于这样一种自负:雅典民众是一体的;这种自负否定了伯里克利提到的可能性。然而,爱欲确实在西西里远征时感动了雅典人:"爱欲突然降临在所有人身上,促使他们开航:爱欲降临在长者身上……也降临在那些向往看见不在的东西的年轻人身上(Ⅵ.24.3;参 13.1)"。这个句子强调了伯里克利的悖论,他结合了对存在之事物的欲望和注视,同时也暗示了"有某种东西令人在雅典帝国主义中联想起宗教(页 299)"。西西里远征的不着边际的盼望很快又加上了极度的恐惧:荷马塑像被毁和神迹被亵渎。这些恐惧部分是由于雅典民主制的如下基本谎言:哈摩典(Harmodius)和阿里斯多吉康(Aristogicon)摧毁了庇西特拉图(Pisistratean)的僭主制。然而,修昔底德指出了真相:哈摩典和阿里斯多吉康只是把僭主制弄得更糟,他们的行动远非出自任何公心的热情,而是出于私心的爱欲。修昔底德把这个故事插入对西西里远征的叙述中,其效果是使得后者成为前者的事实真相。出于私心的爱欲处于庇西特拉图所维持的庄严神圣的事的背景之中,在这种圣事被破坏的情况下,出于私心的爱欲被出于公心的爱欲取代。雅典本

身维持着一种僭主制或准僭主制的帝国,它成了爱欲的化身;但雅典人根本没有认识到,圣事被破坏与他们自己的爱欲联系在一起,因此才会把它视为相对于庇西特拉图的雅典而言的一个进步;相反,雅典人相信,不虔敬与庇西特拉图式的僭主制联系在一起。于是,他们抬出一个最虔敬、最有德行的人来指挥这次由爱欲激发的远征。由于虔敬也以不着边际的盼望为基础(页209),雅典的自我误解与对城邦的根本局限的正确理解深刻地一致:雅典民众和军队盼望拿下西西里将会给他们带来永远的回报(Ⅵ.24.3)。修昔底德由此让我们想起了以往的希腊僭主,他们"只关心肉体和自己的私人财产的增加……没有做出任何值得记载的事迹(Ⅰ.17)"。雅典的实情不是伯里克利,而是尼西亚斯。

施特劳斯把修昔底德著作中的各种二元性都编织在一起;正义与强迫、静止与运动、悲剧与喜剧、行动与言论、法律与自然如何彼此联系,我们不可能在一篇书评中对所有这些方式详加追溯。不过,关于《城邦与人》这个题目,我们还要说最后一点。这本书中没有哪一点不直接与解释题目中的"与"(and)这个既是明确的连词又是隐含的分离词联系在一起。拉丁语动词 separo(分开)的前科学的词源,是把前缀 se 与 par 的动词形式结合起来,se 就是分离的意思,par 不仅指"相等",也有"配对"(pair)的意思。配对与分开是连在一起的。苏格拉底给这个双重过程起的名字是辩证法;《城邦与人》是这种辩证法的一个范例。

安德鲁

下降到洞穴

张新樟　译

最近几十年来，围绕着柏拉图《理想国》中的哲学家何以愿意屈尊从政这个问题展开了相当多的争论。[①]传统的观点是，哲

① S. H. Aronson, The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato's Proof,〈幸福的哲学家—柏拉图证据的一个反例〉, *Journal of the History of Philosophy*, 10(October 1972), 页 383 – 398; J. Beatty, Why should Plato's Philosopher Be Moral and, Hence, Rule,〈何以柏拉图的哲学家是道德的，并因而要进行统治〉, *The Personalist*, 57 (Spring 1976), 页 132 – 144; J. Beatty, Plato's Happy Philosopher and Politics,〈柏拉图的幸福哲学家与政治〉, *Review of Politics*, 38(October 1976), 页 545 – 575; J. M. Cooper, The Psychology of Justice in Plato,〈柏拉图的正义心理学〉, *American Philosophical Quaterly*, 14(April 1977), 页 151 – 157; L. Galis, The State – Soul Analogy in Plato's Argument That Justice Pays,〈柏拉图关于正义之价值的论证中的城邦—灵魂类比〉, *Journal of the History of Philosophy*, 12(July 1974), 页 285 – 294; D. Hall, The Republic and the 'Limits of Politics',〈理想国与政治的局限性〉, *Political Theory*, 5(August 1977), 页 293 – 313; D. Hall, The Philosophy and the Cave,〈哲学与洞穴〉, *Greece and Rome*, 25(October 1978), 页 169 – 173; R. Kraut, Egoism, Love and Political Office in Plato,〈柏拉图对话中的利己主义、爱与政治的职能〉, *Philosophical Review*, 82(July 1973), 页 330 – 344; F. E. Sparshott, Plato as Anti – Political Thinker,〈柏拉图作为一个反政治的思想家〉, *Ethics*, 77(April 1967), 页 214 – 219; G. Vlastos, Justice and Psychic Harmony in the Republic,〈理想国中的正义与心灵和谐〉, *Journal of Philosophy*,

学家从政出于他对生活于其中的城邦所负有的义务，出于对教育他们的 kallipolis 的明确责任或出于对“理性统治作为首要的与自然的律令”的承认。[①]然而，如果哲学家的终极幸福存在于从政治中分离出来的沉思生活，要求哲学家从政的城邦正义就与个体哲学家的灵魂安宁相冲突。城邦的正义要求哲学家发挥他所不愿或不专长的职能，于是城邦正义与个体灵魂之正义的类比就失效了。理性的正义统治对于个人而言是可能的，但对于城邦来说不可能，除非哲学家能够被要求去履行他们统治的义务。

然而，有些学者认为，职责、义务或道德律令之类的语言在特征上更像是康德派的，而不像是柏拉图主义的。他们认为，若不是出于任何爱好、利益或精明的算计，下降到洞穴的纯粹责任会与柏拉图的论证形式不相容。[②]有些人论证说，柏拉图以为哲

（接前页）66（August 1969），页 505－522。列奥·施特劳斯在他的《自然权利与历史》与《城邦与人》中奠定了一个传统，把哲学家解释成不愿意参与政治的人。见 A. Bloom 在他编的《柏拉图的理想国》（*The Republic of Plato*，New York，1968）中的解释性文章；A. Bloom，Response to Hall，〈回应 D. Hall〉，Political Theory，5（August 1977），页 315－330；T. Pangle 在他编的《柏拉图的法律篇》（*The Laws of Plato*，New York，1980）中的解释性文章；S. Rosen，The Role of Eros in Plato's Republic，〈厄洛斯在柏拉图理想国中的作用〉，*Review of Metaphysics*，18（March 1965），页 452－475。

① Hall，《理想国与政治的局限性》，同上，页 310。参 J. T. Bookman，Plato on Political Obligation，＜柏拉图论政治义务＞，*Western Political Quarterly*，25（June 1972），264. J. C. Davies，The Philosopher and the Cave，〈哲学家与洞穴〉，*Greece and Rome*，24（April 1977）.

② Beatty，〈何以柏拉图的哲学家是道德的，并因而要进行统治〉，同上，页码 32－40；Beatty，〈柏拉图的幸福哲学家与政治〉，同上，页 548－572；Galis，〈柏拉图关于正义之价值的论证中的城邦—灵魂类比〉，同上，页 290－304；Kraut，〈柏拉图对话中的利己主义、爱与政治的职能〉，页 330－344。

学家的统治有一种工具性利益，那就是防止哲学的敌人掌权。[①] 在哲学的自卫与保护的利益之外，哲学家也可以被认为是想得到名誉或承认。通过担任公职，他们也许能够以政治教育影响他人，从而达到一种独自沉思所不能达到的不朽。[②] 另外，哲学家进入政治生活也可能是为了要证明他们作为哲学家的身份，"任何宣称认识善的人……他的知识都必须得到公众之逻各斯(logoi)的印证"。[③] 然后，哲学家下降到洞穴可能还有一种认识论上的利益。由于哲学以意见开始，又由于哲学家必须能够一再驳斥错误意见，因此，哲学家唯有通过面对政治挑战才能证明自己对哲学的资格。离开了实践，理论家就好像落入形式的或几何式的思考，即从公认的或未加检验的前提出发进行演绎。因此，"哲学家对政治的参与不应该是在从事不情愿的苦差——不过《理想国》中有几个与此相反的段落，而应该是他热爱真理的目的所在"。[④] 然而，所有这一切有关哲学家统治或下降到洞穴之利益的论证，都不足以解释柏拉图何以一再坚持哲学家必须被强迫去统治。[⑤]

施特劳斯在《自然权利与历史》与《城邦与人》中已经论证过，"哲学家不能被说服而只能被强迫去统治城邦"(*CM*，页124；*NRH*，页 151)。因为"他是自足的"(*CM*，页 127)，"哲学家

---

① Aronson，〈幸福的哲学家——柏拉图证据的一个反例〉，同上，页 397。Beatty，〈何以柏拉图的哲学家是道德的，并因而要进行统治〉，同上，页 130～135。

② Kraut，Egoism，〈柏拉图对话中的利己主义、爱与政治的职能〉，页 340－341。

③ Beatty，〈柏拉图的幸福哲学家与政治〉，同上，页 564。

④ 同上，页 567。

⑤ T.C. Brickhouse，More on the Paradox of the Philosopher's Rule，〈再论哲学家统治的悖论〉，*The Personalist*，59(July 1978)，页 384－386。

为城邦服务，哪怕是为好的城邦服务，也不是像追求真理那样出于天然的兴趣、出于厄洛斯(eros)，而是被强迫"(*CM*，页 128)。豪尔(Dale Hall)指责施特劳斯作了一个非柏拉图的假定，即假定这种强迫扭曲或侵犯了个人的本性。[①] 豪尔的指责的有效性很难判定，因为无论他还是施特劳斯都不清楚回归洞穴的这种强迫是何种性质。显然，施特劳斯认为这种强迫是加在作为哲学家的哲学家身上的，因为哲学家作为一个凡人不是自足的，也会为了食物、交谈、尊重、自卫等等而被吸引到他的凡夫俗子的同胞那里去。哲学家作为一个爱国者也会出于爱祖国而参政，但作为哲学家的哲学家却不会为了幽冥的阴暗洞穴放弃阳光明媚的蒙福小岛，如果他这样做的话，那也只是出于保护哲学的远虑(*CM*，页 128)。因此，我们不能接受施特劳斯在强迫与自然意愿(或厄洛斯)之间字面上的反题，而应接受强迫与哲学的厄洛斯之间的反题。施特劳斯的解释在他的学生们的作品中很明显。例如，布鲁姆(Allan Bloom)在论柏拉图《理想国》的解释性文章中也把我们的注意力引到了"强迫哲学家下降到洞穴的非正义上"。[②] 假如不可能的事发生了，哲学与政治权利结合起来，哲学与统治权之间的"仓促婚姻"就要求哲学家具有他并不拥有的能力或担负起他无意承担的职责。[③] 按照这样来解释，下降到洞穴乃是一种外来的强迫，至少是一种与哲学家的意愿相磨擦的职责，一种对哲学家天性的侵犯。

确实，在施特劳斯派的解释中，"由于哲学家不愿意统治，正

① Hall，《理想国与政治的局限性》，同上，页 302。

② Bloom，Republic，《理想国》，页 407。本文中《理想国》的全部引文全部采用布鲁姆的翻译。

③ Bloom，《理想国》，页 408。

义的城邦是不可能的"。[①] 哲学家出于天性不愿意统治乃是政治上的正义不可能实现的主要的,尽管不是唯一的原因。因此,柏拉图的《理想国》应该被解读为对政治局限性的描述,或对正义之追求的内在不如意与潜在破坏的描述,是迄今为止对政治理想主义最有力的谴责。[②]

与施特劳斯派的立场不同,我想要论证的是,下降到洞穴应该被解释为是出于哲学的内在必然性,而不是外在强迫。柏拉图固然提到下降到洞穴是出于强迫(《理想国》519d - 520c, 539e - 540b),但他在描写从洞穴攀升出来时也用了强迫这个词语(515c - 516a, 519d, 323d - 525b, 539e - 540a)。在《理想国》通篇,柏拉图把厄洛斯(eros)描写成强迫的一种形式(329a - c, 396d, 402b - 403a, 458d, 485c, 573a - 574c, 578a, 579b, 586c),把哲学家表现为一个充满爱欲的人(475a - e),并把哲学追求描绘成爱欲的渴望(490b, 499bc)。升出洞穴的强迫已经被确认为厄洛斯——"就是把囚犯解放出来,并把他们吸引到光明与自由的更高快乐之中的那种根本力量"。[③] 克法洛斯(Cephalus)对厄洛斯表面上的贬低显然是反讽性的。这位老人说,爱欲之火已经不再束缚他,因此他现在可以自由地追求哲学了(328d -

---

① *CM*,页 124。参 Pangle,《法律篇》,页 509。

② *CM*,页 124;Bloom,《理想国》,页 408 - 410;Bloom,〈回应 D. Hall〉,同上,页 315 - 330;Pangle,《法律篇》,页 509 - 510;Rosen,〈厄洛斯在柏拉图理想国中的作用〉,页 457 - 467;Hall,《理想国与政治的局限性》,同上,页 293 - 313。

③ I. Murdoch, *The Fire and the Sun*,《火与太阳》,Oxford, 1977,页 34。P. Friedlaender, *Plato*,《柏拉图》,New York, 1964, vol. 1,页 50,52, 194 - 197, Kraut,《柏拉图对话中的利己主义、爱与政治的职能》,页 340 - 343; G. Vlastos, *Platonic Studies*,《柏拉图研究》,Princeton, 1973, 19 - 21; E. Voegelin, *Plato*,《柏拉图》,Baton Rouge, 1966,页 13。

329d)。在问了最温和的哲学问题之后,克法洛斯就退出了对话(331d)。因此,厄洛斯的在场似乎是上升的条件。我想要论证的是,下降到洞穴的强迫与离开洞穴一样,也是哲学的厄洛斯的表达。从洞穴离开与回到洞穴是教育的两个方面——受教与施教。在这个解释中,回来施教与受教同样与哲学的厄洛斯相对应。

我想反驳施特劳斯,论证哲学家就作为一位教育者而言乃是不自足的。按照定义,教育者是不自足的,他需要学生。强迫去施教不完全是为了收人的需要。哲学家的教育者是一个爱欲的人,他的需要促使他接近同类。正如布鲁姆指出的,对于一个哲学家而言,"有些年轻人是他的灵魂所喜悦的……这些人甚至能有助于他对智慧的未竟追求"。[①] 因此,一个圣人就作为圣人而言可以是自足的,但哲学家作为教育者却不自足。从而,问题在于施教是否哲学追求的内在部分,或者施教是否外在于哲学活动。

哲学家强迫下降之性质的问题因而在很大程度上有赖于施教究竟内在于哲学还是外在于哲学。我的假设是,施教是理论与实践的中介活动,是联系哲学家活动与政治家活动的中介。然而,这个立场并没有把施教等同于统治,或者断言,哲学家作为教育者在本性上是统治者。但教育与统治之间的相似性恐怕在柏拉图看来不会像我们多数当代人那样觉得乖戾。我们是在"会做者不会教"的格言下长大的,我们不会认为教育是一种实践性活动。但是,在柏拉图看来,教育是十足的实践性活动,与政治不可分。正如巴克(Ernest Barker)提到的,对于柏拉图来

① Bloom,《理想国》,同上,页411。

说,"国家本身就是一个教育体系",因而"他没有把教育设想为政府存在的结果、政府的一个功能,而是反过来把政府设想为教育的结果"。[①] 斯巴秀特(Sparshott)指出,教育人民接受调解并遵循解决争端的程序,远比旨在程序正义的制度设计根本得多,"政治问题是教育问题,是一个造成共同的思想框架的问题,在这样的思想框架中,共同的集体利益大于个人利益。柏拉图正是这样来看待政治问题的:于是政治的机制就转化成了教育的机制"。[②] 在柏拉图的《理想国》中,青年的教育是统治者的"一项重大的——或者不只是重大的,而且是必要的"职能(423e),这一点再强调也不过分。

伏拉斯托(Gregory Vlastos)断言,哲学王必须具有"多方面的技能——他们应该是聪明的立法者,精明的经济管理者,有效率的行政官,以及优生学的专家"等等。[③] 然而这绝不是确信柏拉图真的认为这些技术性活动构成了哲学政治家的完整职能。因为柏拉图坚持认为,统治者的除了"教育与抚养青年"之外的所有其他职能"都是次要的"(423d)。[④] 很有可能,柏拉图认为这些技术性的国家行政职能可以分配给那些次一级的助手或那些潜在的哲学家们(就是那些在 35 – 50 岁之间或尚未达到对善的

---

① E. Barker, Greek Political Theory,《希腊政治哲学》, London, 1964, 页 236。

② Sparshott,〈柏拉图作为一个反政治的思想家〉,同上,页 218。

③ Vlastos,〈柏拉图理想国中的正义与灵魂和谐〉,同上,页 313。

④ 然而,布鲁姆(〈回应 Hall〉页 318)认为,非哲学性的优生配对的任务乃是治理 Kallipolis 的一个不可缺少的组成部分。尽管人们可以说,哲学的本质性任务是安排形式之间的婚配,比如美德与幸福之间的婚配,但是布鲁姆还是持这样的观点,认为优生工程应该从字面的本意上来理解,因而成为正义城邦之不可能性的一个证据。就布鲁姆认为安排婚配不是"真正令人愉快的事"而言,我会接受他的反对意见,认为这样的活动是与哲学的厄洛斯相违背的。

亲证阶段的人)。把柏拉图的《法律篇》解读成精致的政治制度构想,旨在把哲学家从技术性行政事务中解脱出来,从而专事夜间议会(nocturnal council)的教育职能,恐怕不是没有根据。简言之,如果下级都得到了良好教育,并且作了合适的任命,哲学家就不必劳驾自己作技术官员、社会工程师或管理者[①]。

既然统治最主要是教育,我们来研究何以哲学家愿意或不愿意施教的理由将会有助于我们理解"下降到洞穴"的这种"强迫"。《理想国》第一卷给我们提供了教育者之动机的某些证据,而且在教育与统治活动之间作了系统(只是有些含蓄的)类比。苏格拉底与色拉叙马霍斯(Thrasymachus)讨论的主题是统治者是否在本性上不愿意统治。辩证者与诡辩者之间言辞的交锋也是教育与引诱雅典青年的交锋。获胜者的奖赏是美丽青年的灵魂,交锋者们的目标是要点燃火焰(如果煽动家赢了就点燃火的火焰,如果高贵的讲演者赢了就点燃太阳的火焰)。然而,无论苏格拉底还是色拉叙马霍斯都没有表达对战利品的渴望,确实,他们两人都表示不愿意进入这个圈子。通过对这种不愿意教育作仔细的检验,我希望重新思考哲学家何以被迫下降到洞穴的原因。要有不同的动机去克服苏格拉底与色拉叙马霍斯之"不情愿"教育,这些不同的动机就阐明了迫使教育者回归洞穴的那种强迫的类型。

业余爱好者与职业者对教育与统治的不同视角

下降到洞穴是出于哲学的内在必然性,还是出于一种令人

① Sparshott, 1967, 页 218。

厌烦的责任，一种法律义务或甚至于一种肉体上的限制，就像狄奥尼修斯（Dionysious）囚禁柏拉图让他教育僭主那样（*Letter* 7，329de）？柏拉图的《理想国》明显以胁迫哲学家留在洞穴开头。[①] 玻勒马霍斯（Polemarchus）和他的朋友们在苏格拉底与格劳孔（Glaucon）回雅典城的路上拦住他们，以人多的优势要求苏格拉底留在比雷埃夫斯指导玻勒马霍斯的客人们谈话（327c）。苏格拉底虽然表面上不愿意指导，但还是留在了比雷埃夫斯港，显得是受了晚餐与火炬赛马的吸引。由于后来没有提到是否享用了晚餐或观看了火炬表演，我们可以推测，把苏格拉底留在比雷埃夫斯港的并不是这些感官诱惑，即洞穴阴暗王国中囚徒们的锁链。我们找不到明显的提示，究竟是什么动机引诱苏格拉底回来留在比雷埃夫斯港。另一方面，色拉叙马霍斯在场的动机则显得太明显了。

色拉叙马霍斯跃跃欲试想打断苏格拉底与玻勒马霍斯关于正义本质的讨论，被坐在他边上的人制止了（336b）。但在谈话稍稍停顿的时候，“他就再也忍不住”，粗鲁地攻击苏格拉底。色拉叙马霍斯斥责苏格拉底采取偷懒而卑劣的手段，只是反驳他人的意见而不正面回答回题。色拉叙马霍斯主张（336c），“如果你真的想知道什么是正义，不要只是提问题，然后以驳斥他人的回答为荣——你知道提问总比回答要容易——你应该自己来回答，说出你认为什么是正义”。

---

① 比雷埃夫斯港（Piraeus），或雅典港，是异乡人的居留地，富人克法洛斯（Cephalus）就居住在此地，这儿是商业民主主义党与雅典帝国主义（Athenian imperialism）党徒的中心，也是各种外来学说传播的发源地。无论它是否象征了雅典稳定的衰退，比雷埃夫斯的火炬赛马（328a）预示了卷七中的洞穴居民的阴暗而短暂的存在（而这又特别地与卷十中厄洛斯降临到幽冥之地联系起来）。

这个论断的意义在于两个方面。首先,哲学家苏格拉底不同于诡辩家色拉叙马霍斯之处在于,哲学的知识在于提问,而诡辩的知识在于提供答案并宣称知道一切答案。爱智慧(Philia – sophia)不一定要获得智慧(sophia)。哲学家是一个助产士,而诡辩家是一个童贞的母亲。其次,色拉叙马霍斯认为苏格拉底不是一个真正的哲学家,因为他的提问与反驳都出于爱虚荣,旨在论辩中获胜,而不是要获得知识。爱智慧者、爱荣耀者、爱金钱者这三类人(435e, 581a – 583a)与灵魂的理性、意志、欲望三个部分相对应,色拉叙马霍斯指责苏格拉底属于第二类人。

然而色拉叙马霍斯不久就落到了下风。尽管他自信能够为正义问题提供一个确定的答案,但他一直不肯讲出来,直到确定自己可以获得金钱(337d)与荣誉(337c – 338c)为止。这里就显示出了哲学家与诡辩家之间的又一个区别。一个哲学家是一个业余爱好者(业余爱好者为了爱好而劳作),诡辩家是一个职业者(为金钱而劳作)。在《申辩篇》(*Apology*)中,苏格拉底认为自己从来没有用自己的教育挣钱,从未出卖过自己的天赋:他的教育是为了爱好而不是为了金钱。色拉叙马霍斯则不同,他是一个职业者,他的专长是拿来卖的,并且他也有艺人对自己的作品质量所具有的那种骄傲。他的意见不纯粹是用来出卖的,恐怕贵族对于职业的鄙视会落在他身上。因此格拉孔的催促"现在,为了钱,色拉叙马霍斯,你讲吧"(Rep. 337d),不足以引出色拉叙马霍斯的学说。因为色拉叙马霍斯更为对荣誉的爱所动,他确信也正是对荣誉的爱激励了苏格拉底。

色拉叙马霍斯显然很想讲话,他相信自己拥有一个高明的答案,可以为自己赢得好的名声。但是他装

模作样想说服我来作回答。最后他还是让步了，然后说："这就是苏格拉底的智慧，他自己不愿意教，却到处到其他人那里去学，学了之后连谢也不谢。"(338a)

一直到苏格拉底与玻勒马霍斯的其他客人答应，在色拉叙马霍斯提出令人信服的学说之后赞美他、敬重他，他才把正义定义为强者的利益(338c)，并随即要求人们赞扬他。

我们该怎样来解释苏格拉底与色拉叙马霍斯表面上的不情愿施教呢？随后的讨论部分地回答了这个问题。在随后的讨论中，苏格拉底"证明了"与色拉叙马霍斯相反的意见，认为统治者不愿意掌权(345e)。统治的任务是繁重的，人们不会愿意去实践政治家的技艺，除非有某些外在的酬报作为从事政治活动的诱惑。卑贱者从政为了钱，野心家从政为了荣誉；"贪图名利被视为可耻，而事实上也是可耻的"(347b)。最高贵的政治家既不是为了钱的劳作者，也不是野心家。

因此，如果想要他们心甘情愿地去统治，还需要有强迫与惩罚——可能这正是不出于迫不得已就从政被视为可耻的原因了——而最大的惩罚莫过于由于自己不统治而受不如自己的人统治了。我认为，当高贵的人出来统治的时候，他们正是因为害怕这一点才出来统治的；当他们出来从政的时候，不是好像在做某些有好处的事，也不是好像会从中获利；相反，他们的从政是出于迫不得已，因为他们找不到比他们更好的人或像他们那样的人来把政权转交给他们。很有可能，要是有一个善人的城邦，那里的人们就会争先不从政，正

好像现在大家都争先从政那样……(347c – d)

因此,显露出统治的意愿就是可耻的了。好像显得不愿意施教是否属于类似的情况呢?确实,职业教育者的不情愿是被名利的不光彩诱惑所克服的。苏格拉底出来施教是否出于害怕不如他的人会出来教育青年?可以确定,苏格拉底的正面施教只是到了蛇(即色拉叙马霍斯)已经被驯服(358b)以及格拉孔与阿德曼托斯(Adeimantus)接着为不正义论证,希望得到苏格拉底的反驳时才开始的(358c – 367e)。无疑,高贵的强迫乃是施教的一个重要原因。加拿大总理特鲁多(Trudeau)常常引用柏拉图来支持自己的观点:他的统治是为阻止更坏的人来统治。无疑,特鲁多是诚实的,但人们可以怀疑他并没有说出全部原因。与此类似,也有理由认为,苏格拉底并没有说出从政与施教的全部原因。引诱的成功与政治的成功都有赖于掩盖欲望。

关于从政只有三种原因的论证(以此类推,施教的原因也只有三种)基于这样一个假定,即政治(以及教育)是奴隶性的而不是自由的活动。政治不是一种自由或悠闲的活动,不是内在地值得选择的活动,而是奴隶性的活动,是需要外在的诱惑的,这个假定的视域是从苏格拉底对职业教育者之世界观维度的探究中得出来的。诚如伽达默尔关于苏格拉底与色拉叙马霍斯之争所作的评论:"在一个人的气质与另一个人的气质相对立的地方,对手决定了整个视域"。①

色拉叙马霍斯关于正义的"现实主义者"的观点是,法律代

① H. G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*,《对话与辩证法:关于柏拉图的八篇解释学研究》, New Haven, 1980, 页 81。

表了掌权的个人或阶级的利益。苏格拉底指出，统治者要想制定忠实表达他们自身利益的法律，就必须是不可能犯错误的。自私而无能的统治者很容易制定出符合被统治者利益的法律，就像符合统治者之利益那样(339b－339e)。

色拉叙马霍斯被迫修正自己的立场。他断言，没有一个精于统治术的统治者会犯大错，因此一个有统治术的统治者，一个真正的统治者，一个完全符合色拉叙马霍斯的统治者观念的统治者能够制定出符合自身利益的法律，而不是制定出符合被统治者之利益的法律。“犯错误的人之所以犯错误是由于缺少知识的缘故，从这个角度来说他就不是一个有技术的人。没有哪一个有技术的人、智慧的人或统治者会在他统治的那一刻犯错误……”(Rep. 340e)，尽管所有的人都会在没有把技艺运用于特定活动时犯错。在这个论断中，色拉叙马霍斯把智慧与统治合在了一起，但在这样做的时候，他把智慧的教师与政治家看作一个有技艺的人，受与他相同的动机的激励，是一个职业的教育者，而不是一个会犯错的业余爱好者。

论证到了这个阶段，苏格拉底也许本来可以同意色拉叙马霍斯的观点了，即正义是强者的利益，因为到了这一步人们可以把强者的利益等同于智慧者的利益。然而，苏格拉底并没有这样做，因为所有对话的参与者都会认为，一个人的利益在于追求名利，而知识就是为实现这些目标服务。一直到苏格拉底澄清了自我的本性之后，他才充分地讨论了自我利益的性质以及知识之利益的性质，说明知识不仅仅是一种积累财富与名声的手段。由于在目前这个阶段，所有听众都认同色拉叙马霍斯有关人的利益的假定，苏格拉底就接着在技艺者假定的视域中来论证统治的问题。各种自由的艺术、教育以及统治术都从反自由

的立场上被设想为奴隶性的技艺，尽管拥有艺人因以自傲的技术，但它们都是为了外在的报酬才施展的。无论教育或政治都不是出于爱而劳作。从这个立场出发，苏格拉底轻而易举制服了色拉叙马霍斯。苏格拉底区分了技艺的施展与技艺的报酬，他说，一个真正的艺人所关心的是他的技艺施展的对象——医生关心他的病人，船长关心他的船员，牧人关心他的羊群，统治者关心被统治者。艺人作为艺人所关心的是他施展技艺的对象的利益；艺人作为一个挣工资者关心的是他自己的利益，这些报酬是外在于他的技艺之施展的(341c－347e)。苏格拉底能够证明，色拉叙马霍斯并不是一个真正的艺人，色拉叙马霍斯要是没有得到报酬与赞美就想离开，这就显明了这个职业教师不"关心"他的学生，"一点也不在乎我们会不会因为无知而活得更好还是更糟"(344e)。由于缺乏对技艺的关心，或缺乏与学生之间的爱的联系，色拉叙马霍斯想退出对话。"但那些在场的人不让他走，强迫他留下来为他所说的作论证"(344d)。显然，在这里，对于职业者的强迫与对业余爱好者的强迫属于不同的类型。对于苏格拉底的强迫既不是外在的也不是令他蒙羞的。业余爱好者不是"屈尊"去施教。职业者由于缺乏与学生之间的内在联系，他必须被强迫，并在这种强制中出卖自己的职业。

色拉叙马霍斯也可以反驳说，统治术之为技艺与医术、航行与养牧等之为技艺不相同。因为这些技艺都有一个预定的或规定的目标，比如病人的健康、安全的预定港湾、羊的毛或肉的滋养，在这些情况中，职业技能在于懂得以适当的方法去达到既定的目标。政治艺术的目标则是"开放的"，政治没有一个政治家要为之发展最好的手段去达成的既定的目标。自由艺术不同于奴隶性的或技术性的艺术，它们不是达到目的的手段，它们也不

为一个外在的预定的目标服务。然而，色拉叙马霍斯没有持这种反驳意见：他同意把政治理解为像其他奴隶性的艺术那样的技术，并因而无法抗拒苏格拉底的结论：政治活动永远不是本身就值得选择的活动，而是一种出于迫不得已或外在的诱惑而从事的活动。色拉叙马霍斯的艺人的骄傲蒙蔽了他的眼睛，使得他无法找到这个逃脱苏格拉底之掌握的可能途径。色拉叙马霍斯在第一卷结束时就沉默了，但正如《理想国》第二卷开头所提示的那样，他并没有被驳倒(357a – 358d)。所有人都不愿意承担政治责任，这个结论建立在一个有关统治的不充分的假定的基础之上，而这个假定是苏格拉底从职业教师那里推论出来的。职业政治家的不愿意与诡辩家的不愿意施教相对应。但苏格拉底是一个业余爱好者，与这位业余政治家相应的是何种不情愿呢？他可是为爱好而劳作，无需外在诱惑的。

《会饮篇》、《斐多篇》与《第七封书信》中爱欲的上升与下降

上升与下降是《理想国》中反复出现的主题。这篇对话就是以苏格拉底与格拉孔回到比雷埃夫斯港并推迟前往雅典城为开头的。这个主题在卷七的洞喻中重新出现。《理想国》又以[勇士]厄洛斯下降到冥府以及升出冥府去传播他的彼岸经历之福音结尾[614b 以下——编注]。厄洛斯的上升与下降是孤独的冒险，而苏格拉底的上升与下降则是教育者与学生的联合行动。没有凡人协助厄洛斯离开，他的知识不是来自于教师，不受数学(la mathematika)原则的支配，不受逻各斯(logos)的约束或辩证问答的限制。

哲学的追求始于洞穴中的囚犯被迫转身离开并沿着陡坡被拖着上升到太阳光之中，这个洞穴柏拉图把它比作冥府(516d, 521c, 534d)。柏拉图在《会饮篇》中再次描述了从冥府上升。尤里底斯(Eurydice)不像厄洛斯，像洞穴里的囚犯；她需要有人领她离开地下世界。

柏拉图借斐德罗(Phaedrus)之口解释了奥菲斯(Orpheus)何以无法解救冥府中之囚犯。

> ……诸神把奥菲斯空着手送出了冥府，只是向他指示了他前来寻找的那个女人的影子。至于尤里底斯本人，他们是不会让他把她带走的，因为他只是像吟游诗人，似乎是一个不冷不热的爱人，缺少阿刻提(Alcestis)为爱而死并选择生活在冥府而不是设法逃离的那种勇气。正是因为这个缘故，诸神判处了他的灭亡，并且是公正地判处了他的灭亡，让他死在女人们的手里。①

奥菲斯"只是一个吟游诗人"，无法从冥府中救出囚犯，因为他不是一个真正的爱人。《会饮篇》明白无误地指出了厄洛斯真正的人格化身是苏格拉底。② 在《理想国》中哲学家被描写为一个爱人(474c - 476b)，对他来说死亡也不可怕(486b)。由于苏格拉底是一个真正的爱人，愿意为他的所爱而死，因此他能够把囚犯从洞穴中解救出来。受到他爱的力量的牵引，苏格拉底的

---

① Symposium，《会饮篇》197d，M. Joyce 译，见 E. Hamilton 与 H. Cairns 编，*The Collected Dialogues of Plato*，《柏拉图对话集》，Princeton University Press，1973。

② T. Gould，*Platonic Love*，《柏拉图式的爱》，New York，1963，页 23，57。

学生们能够打破他们对阴暗的名声快乐与感官愉悦的锁链的执着，并开始艰难地向知识攀升。

哲学家为什么要下降到洞穴？把潜在的哲学家引向觉悟只是他的职责？或者哲学家的爱把他拉入到洞穴之中，犹如哲学家的爱把潜在的哲学家拉出洞穴？《会饮篇》像《理想国》那样，也以上升与下降的剧情为开头。在与阿里斯托德姆（Aristodemus）一起去赴宴的路上，苏格拉底停下来，并升到云里面去冥想。阿里斯托德姆则继续去赴宴，主人阿伽松（Agathon）两次想派人去请苏格拉底，一定要他来过节（《会饮篇》，175a，c）。阿里斯托德姆出于爱更了解苏格拉底，指出强迫苏格拉底是不对的，并说苏格拉底自己会到来的（《会饮篇》，175b，c）。他果然自己到来了，并挨着“华丽的”阿伽松坐了下来。老色鬼总受美人吸引，正如阿尔基比亚德（Alcibiades）后来指出的那样（《会饮篇》，216d）。似乎没有什么外在的诱惑能够确保让苏格拉底从云端下来，高尚言辞的高处也纯粹是由苏格拉底的明显的不愿意参加宴会而提升上去的。

在《斐德罗篇》中，哲学家被等同于爱人或爱欲的人（erotikos）（248d，249a）。上升到觉悟是由厄洛斯的翅膀，“一种强迫的、驱策的力量”（240d），生出来的。在《理想国》中，灵魂由三个部分组成，被描写为一辆有两匹长着翅膀的马的马车，马车夫代表理性，白马代表意志，黑马代表欲望。马车夫的翅膀与马的翅膀是从见到美人时所体验到的温暖中生长出来的。灵魂“每个部分都热烈地搏动着，甚至像小孩在长牙齿的时候感到牙龈在疼痛那样，他的灵魂在开始长翅膀的时候也感到热烈而疼痛的刺激”。[①] 这种

① 《斐德罗篇》，251c，R. Hackforth 译。

疼痛和迷乱与《理想国》第七卷中被解放的囚犯的体验相平行。没有翅膀(pteron)厄洛斯的上升就不可能,"翅膀的天然功用就是把重的东西提升起来把它带到诸神居住的极高之处"(Phaedrus 246d)。厄洛斯的恩典抵消了肉体的沉重,这肉体就是"我们现在被置身于其中的囚屋……我们被紧紧地包裹着就像牡蛎置身于它的壳之中"(《斐德罗篇》250c)。上升对于诸神来说是易事,然而对于凡人却极端困难,"因为邪恶之马的沉重会用它的重量把马车夫向下拉,除非马车夫已经把它驯得很好"(《斐德罗篇》247b)。那些能够从具体的感官世界上升到普遍的可理知世界的人看到了没有感官性质的"真正存在"(《斐德罗篇》247c)。

> ……唯有理性,灵魂的舵手,才能看到它,任何真正的知识都是由此得来的知识。既然甚至于神灵的心灵也是受理性与知识的滋养,那么每一个关心获得适当的食物的灵魂也是这样的……[S]他洞见到正义,正义自身,同样也看到了节制自身,知识自身,这种知识不是与生成相邻并随着我们通常归之于存在的不同对象而变化,而是对于实实在在的存在的实实在在的知识。但她这样地沉思,并享用了所有其他真实存在者之后,就再次在诸天中下降,回到了老家。这样地来到之后,她的马车夫就把他的马牵到马槽边,在它们前面放上仙果与玉液琼浆让它们畅饮。(《斐德罗篇》247de)

《斐德罗篇》中的这个段落不仅有助于说清楚从洞穴上升,

也助于说清下降到洞穴。下降是必要的，不仅因为这个具体事物的世界、这个变化的感官现象的世界是凡人的“老家”，也因为马需要适合它们的食物。显然，它们不能受那些“适于”纯粹理性的食物或仙人的食物的滋养。马必须要回到老家，让马车夫喂养它们。马自己不会选择仙果和玉液琼浆。正如在《理想国》中那样，欲望即黑马必须由理性来喂养，从而对于金钱与肉体快感的获取不会使灵魂下沉，意志即白马必须以这样的荣誉来滋养，以便不会阻碍对知识的美好追求（Rep. 591c – 592a）。但它们的喂养必须在洞穴之中，以便让马获得能量再次把马车夫向上拉。

尽管上面这个段落可以说明《理想国》卷七中哲学家上升与下降的方面，但与洞穴中的囚犯的上升不同，因为哲学家的旅行是孤独的。我想要指出的是，在所有把囚犯拖向阳光的意象中所显示出来的力量其实正是爱的力量。马车夫被拖向了超感官的王国，但其动力是“非柏拉图式”的厄洛斯。被爱者不是在马车中，而是在拖着马车的马里面。

哲学家由于不是神仙或脱离了形体的灵魂，他无法在洞穴之外找到维生的东西，无法单单以形式为食物。他既不像多伦多的圣人（swami，印度圣人的一种称呼），高五英尺一英寸，重235磅，宣称每天只吃一顿，已经征服了物理世界，也不像星球旅行（Star Trek）中的斯波克先生（Mr. Spock），是一个至高的无情欲的理性人（北美的大学生有时候把他比作哲学家）。哲学家不是自足的，他不是神灵，甚至也不是圣人，哲学家是一个有需要的凡人，一个爱人。

爱永远都不是完全满足或完全缺乏的，而且它站

> 在无知与智慧的中间。你必须要懂得，没有哪一个神灵是真理的追求者。他们并不向往智慧，因为他们本身就是智慧的……(《会饮篇》302c－204a；参《斐德罗篇》278d)。

众所周知，苏格拉底并不宣称自己是智慧的，除了有关爱的事情之外；他唯一宣称自己知道的事就是爱的性质(《会饮篇》177d，198d，201d；Lysis 204bc)。因为哲学家是一个爱欲的人，他被催迫去繁殖，他渴望在传播中使自己的爱不朽——这种传播是教育而不是动物的繁衍。

> 为什么要向往传播呢？因为这是我们平凡之中的不死的与永恒的元素。既然我们已经同意，爱人盼望善永远地属于他自己，那么由此可以得出，我们必然向往不朽并且向往善——也就是说，爱是对于不朽的向往(《会饮篇》206e－207a)。

由于没有凡人能够永远保持不变，因此他受爱的激励去创造新的生命以取代必死性(《会饮篇》，208ab)。“我们中的每个人，无论他是做什么的”，都向往那种来自于把自己完全地奉献给所爱者的永恒的名声(《会饮篇》，208d)；白马必须得到适当的食物的滋养。与奥菲斯不同，像阿尔刻提、阿喀琉斯(Achilles)或科德鲁斯(Codrus)这样的爱人愿意为他们的所爱而放弃生命，在面对死亡时展现出他们的爱的深广，以获得后世永恒的美名(《会饮篇》208d)。

由此，通过一种与现代浪漫主义情感相反的出人意料的逆

转,柏拉图在爱人的高尚的自我牺牲动机中注入了一种关心自身利益的动机。与奥菲斯不同,苏格拉底,这位真正的爱人,是愿意下降到冥府去为他的爱而死的。苏格拉底在他的下降中化为不朽;在奠定一个哲学传统的过程中,苏格拉底为柏拉图之类的青年人献身,并且同时滋养了他的白马与黑马。

尽管对于理念、名声与人的爱分析起来是各不相同的,分别符合《理想国》中灵魂的三个部分,但是它们并不是基于存在的不同。爱普遍或理念是不同于爱具体对象,但是一个人可以爱具体之中的普遍。哲学的厄洛斯或柏拉图式的爱,分析起来是不同于名声或感官之爱,但是并不必定排除非哲学之爱的对象。事实上,心灵所爱的也能够为感官所爱。纯粹的理性之爱或赤裸的野心之爱或盲目的感官之爱并不是非此即彼的。爱的对象通常是混合的。正如《会饮篇》中的名声之爱是与性爱结合在一起的,《斐德罗篇》中的哲学之爱是与青年之爱联系在一起的。事实上,柏拉图在《斐德罗篇》中断言了霍布斯与尼采后来指出的东西,即爱智慧(philosophy)的爱(philia)与恋童癖(paedophilia)之爱是同一个爱(《斐德罗篇》248d, 249a)。哲学家作为一个教育者在不同形式的活动中表达他的爱欲。

柏拉图在提到政治与教育活动的时候都使用了爱欲的语言。需要"最重要智慧"的从政与立法,是一种爱欲的活动,一种"生殖"的形式(《会饮篇》, 209ab)。有抱负的政治家的"生殖的本性"把他吸引到志同道合者那里,形成了最稳固的哲学友谊或团体(《会饮篇》209c),恰如柏拉图之被狄翁(Dion)吸引,学院派(Academicians)之被吸引到狄翁党(Dion's Party),以及毕达哥拉斯派(Pythagoreans)之积极参与意大利城邦的政治。而且,梭伦(Solon)与莱克格斯(Lycurgus)"生养了"立法制度;由于"他们

不朽的后嗣”，从未有人获得过像这两位雅典与斯巴达政制的生殖者那样大的名声(《会饮篇》，209de)。

在《第七封书信》(Seventh Letter)中，柏拉图讲述了他的政治抱负。他早年想成为一个政治家，可是，伯罗奔尼撒战争之后当有人请他加入到斯巴达支持的寡头政治时，他却厌恶地回避了，因为这个政体的不正义反衬出早先民主政体的辉煌(〈第七封书信〉，324b－325a)。当民主政体得到恢复之后，柏拉图重新萌发了参与政治生活的意愿，可是，尽管民主派表现出了“极大的节制”，他们还是误把苏格拉底当作被废黜的寡头们的朋友，并判了他死刑(325c)。考虑到统治的艰难，柏拉图得出结论，认为“没有朋友与忠诚的伙伴什么也办不成”，但由于这样的人并不是现成的，而是好的法律与好的习俗的产物，因此有效于预政治所必需的坚固友谊必须是哲学教育的产品(325d，333e－334b)。他关于好的政治有赖于政治权力与哲学之联姻的结论促使他首次访问了叙拉古(Syracuse)的狄奥尼修斯(Dionysius)宫廷。虽然他没有成功地启发老狄奥尼修斯，但确实把他所爱的狄翁领上了哲学生活。在老狄奥尼修斯死后，狄翁劝说柏拉图，说小狄奥尼修斯是一个潜在的哲学家，如果柏拉图回到叙拉古就可能实现他所珍视的理想，是把哲学与大城邦的统治结合起来的极好机会(327c－328a)。柏拉图不太情愿放弃他自己的“不凡”的追求，却到一个外国去，希望能够使僭主狄奥尼修斯皈依哲学。可以确信，若能转化狄奥尼修斯，回报将是巨大的，因为狄奥尼修斯“大权在握，如果在他的王国中哲学与政治权力真的集中在一个人的身上，那它的光荣将照耀在所有人中间”。[①] 然而柏拉图

① *Letter* 7：335d，L. Post 译。

说,“我不是受有些人归之于我的那些动机的引导,而主要是受对于我自己的自尊的关心的引导。我害怕见到我自己除了话语之外别的一无所有”(328c)。如果柏拉图没有让自己付诸行动,那他也就是不忠实于他与狄翁的关系,也就是哲学的“背叛者”(328c – 329a)。

如果说“有人归之于柏拉图的动机”指的是对于政治权力的野心,柏拉图对这些动机的否认正好回应了《理想国》卷一与卷七中的论断,即善人不愿意从政。也许,更为有趣的是,柏拉图害怕哲学会被认为是“空谈”,这在卡利克勒(Callicles)对哲学长篇大论的谴责(《高尔吉亚篇》484c – 486d)以及阿德曼托斯(Adeimantus)反对哲学家统治的观念中得到了详尽阐述。阿德曼托斯实际上说哲学只是空谈,敏于言而虚于行(《理想国》487b – d)。苏格拉底承认,由于普遍的腐败,哲学家不能在现行的政体中统治,被迫退入到私人生活之中以避免混乱,阿德曼托斯接着就表示,过美德的私人生活是一项不小的成就。苏格拉底回应说,这不是最大的成就,因为,假如哲学家有足够的幸运找到一个合适的政体,可以在其中实现他的哲学,他在参与公私事务的过程中会达到极高的境界(《理想国》499b)。

《理想国》中的这些段落以及柏拉图对他第二次访问叙拉古的原因的解释被施特劳斯与布鲁姆等释经家所忽视,他们认为统治对于哲学家来说是外在的强迫,而不是内在的需要。如果从政只是令人厌烦的负担或对于哲学家本性的不正义,人们就不会期望由言论过渡到行动的境界的提升。促成柏拉图参与西西里政治的爱与恨也不是外在于哲学活动的;它不是对自己国家的爱,也不只是爱他自己的朋友,而是爱那些在哲学中联合的人,也是出于害怕令哲学的爱蒙羞,才促使不太情愿的柏拉图进

入政治实践。正如苏格拉底证明自己不"仅仅是一个吟游诗人"而是一个愿意冒险播种的真正的爱人那样,柏拉图也感到他自己必须"证明"他的哲学。冒着名声乃至生命的危险,放弃自己在学院中"不凡的"但更为安全的中介性政治生涯,柏拉图出发前往叙拉古,正如他在《理想国》中所表达的那样,希望"在那些掌权者或国王的子孙们中间激发出……对于哲学的真正爱欲的情感……"(449bc)。哲学以及哲学家会在这样的诱导中提高境界;养育一个制度会彰显出爱欲的"繁殖本性",不同于"做孩子时的(爱欲)……荒唐、怯懦、该打"(《高尔吉亚篇》,485bc);它会拆穿关于哲学是思想上自淫的流行谎言,并证明哲学家并非不结果实。

因此,哲学家的成长与完善在于从自淫的阶段走向生殖阶段的境界上的提升。这位通过提问帮助他人生产观念的助产士也应该是孩子的父亲。男助产士常常有机会滥用自己的职责,当然会敏感地否认父亲身份。哲学提问的助产士虽然不同于职业知识的专家,但有用的提问总预设了一定程度的知识,也可能在那些被提问者里种下了观念的种子。因此,苏格拉底称关于自己是一个助产士的宣称(这个宣称至少部分地是辩护性的修辞法)并不与哲学有生殖力的观点不一致。

强迫性地下降到洞穴

《理想国》卷七中充满了暴力与强迫的意象。一开始是洞穴中的囚犯,他们的脚和脖子被捆着,"他们的头被迫终生不能转动",柏拉图接着又把他们的解放描写成是突然地强迫他们站起来,并转向火光,这个过程是痛苦而令人迷乱的,被解放的囚犯

一定是"被强迫"去看火光,并且接着"又被强力""拖着"艰苦而陡峭地上升,然后被"拖"到阳光之中,这对个体的被解放者与被启发者是很痛苦而兴奋的(514a－516a)。我们已经把这种暴力与强迫解释成厄洛斯的力量,把苏格拉底解释成为一个解放者,他的爱牵引他下到冥府之中,为了他,囚犯们长出了翅膀来促进艰苦的上升。

然而,在卷七中有两个段落(519d－521b)表现出哲学家下降去统治乃是出于强迫,违背哲学家的自然意愿或厄洛斯的。让我们来检验这里的暴力与强迫之类的话。在卷六中,苏格拉底说,哲学家做君王不是出于害怕传统把哲学家视为无用的空想者,而是"受真理的强迫"(499b),他宣称,没有哪一个城邦或人会成为完美,除非"有某些迫不得已的情况逼迫"既有的哲学家去掌管城邦,或"某些神圣的启示"使现存的统治者燃起"对哲学真正的爱欲的激情"(499bc)。真理、责任、爱与逼迫,都以各自的形式施行了强迫。

卷七中提到强迫哲学家下降到洞穴的那两个段落之前有一个论断,说上升到觉悟也是强迫性的。"我们作为国家建立者的职责……是强迫那些资质最好的人去学习那些我们前面说过的最好的东西,去见到善,去上升到那个高度……"(519cd)。还有在《理想国》一个最有争议的段落中描写了教育的顶点,包括强迫性的身体训练,强迫性的公务经验与军事指挥经验,苏格拉底说,到了50岁,其中的最优秀者"必须最后被引向最终的考验。他们的明亮的灵魂之目光向上望,被强迫去看那给予万物以光明的光源"(540a)。在此我们也许可以这样问,哲学作为一种自由的探究与这里把哲学表述为被强迫的征途、被强迫地去看一切光明的源泉是否相矛盾呢?我们也可以更进一步地问,柏拉

图既坚持一切教育都是强迫性的，又坚持一切教育都必须是一种游戏的形式，这不是自相矛盾吗？在一切强迫性的灵魂教育中，灵魂其实都受不到教育与滋养（536d－537a）。斯巴达人与克利特人（Cratan）在《法律篇》中受到了游戏性的重新教育，他们在《理想国》中被认为没有受文化教育，“因为他们不是被说服受教育，而是被强迫受教育”（548b）。我们该如何来理解哲学教育既是自由的又是强迫的这一明显的矛盾呢？

在卷七提到强迫下降到洞穴的那两个段落之间，苏格拉底设想了造就潜在哲学家“并把他们领到光明之中”的途径（521c）。在讨论了体育之后，苏格拉底讨论了数学。数学是可感觉世界与可理知世界之间的桥梁。感官在提供清楚明白的信息方面总是不可信赖的。当感官产生了尺寸、质地与重量方面的矛盾印象时，理智总是被迫用思想与测量去把这些矛盾的印象一致起来。从523c到526b，苏格拉底7次使用了强迫这个词，用以指出数学如何把灵魂从可感事物领向超感觉的理念，从功利性的计算领向非功利性的对于事物之真理的沉思。接着，几何“强迫灵魂转身”（526e），“并把灵魂拉向真理”（527b）。强迫这个词在第二个表述中已经弱化，并且随后为更少暴力性的意象所取代；苏格拉底说，教育“具有一种力量去解放并引领灵魂中最好的部分去沉思万物之中最好的东西……”（532c）。而且，“当灵魂的眼睛真的被掩埋在蛮荒的泥沼之中的时候，辩证法温和地把它拉出来，引导它向上，运用我们描写过的那些科目支持并帮助它转身”（533cd）。

这种暴力的与温和的强迫，不是强迫的强迫，就是哲学的厄洛斯。一开始，这种强迫显得是一种暴力（正如哲学家统治的确立最初可能表现为极端的专制那样[540e－541a]）。苏格拉底

的循循善诱显得是对青年们的一种不虔诚的、邪恶的强奸。因为对于一个不爱好数学的人而言，遵守数学原理的必要性会显得是一种压制。对于一个演说者或雄辩者而言，服从问答的必要性会显得是一种约束。但对一个爱思想的人而言，对真理的共同追求的形式，对于自身推测的反驳，以及从几何演绎或逻辑推论来得出结论的必要性，都不是对自由探索的外在强迫或限制。简言之，对于那些没有哲学家翅膀的人来说，优美而好玩的上升会显得艰难沉重，受规律的严重逼迫。而苏格拉底与之交谈的正是非哲学家的人们。

到了 50 岁的时候，在 15 年强迫性的实践经验平衡了 15 年的学院学习之后，哲学家“必须被强迫去看那给予万物以光明的光源”(540a)。这种强迫的性质很难理解，因为柏拉图坚持认为，“这无法像其他学问那样可以用言辞表达”(〈第七封书信〉，341c；《理想国》506e，509c，533a)。而且，这种开悟在《第七封信》中被表达为突如其来的直觉(341d，344b)，几乎是偶然发生的，“就像一个跳跃的火星点燃了一道火焰”，诚然，这也是那些用辩证法问答的人在经历了长期的教育和平心静气的独处之后才可能发生的。真理或开悟似乎是哲学对话的令人满意的顶点，任何可能的提问都得到了回答，并且提问的朋友们也得到了联合。“火焰”或“瞬间的领悟”就是这联合的洞见。这种开悟生出了使理念配对，安排形式之间的婚姻的能力。这种开悟中的强迫既是推也是拉：作为推，就是服从科学原理、受逻辑约束、以及在哲学探索中回应同伴之提问的必要性；作为拉，就是受赤裸的真理的吸引，就像飞蛾扑火。哲学家“在领悟每一个事物的本性之前，不会松懈强烈的爱，这种爱也不停息，……而一旦靠近它，并与真正的存在结合，生出了理智与真理，他就会懂得真理，

真正地生活，得到滋养，从而他的劳苦才能平息，但是在此之前做不到这一点”(409b)。

这样一来，我们就强迫性地上升到觉悟作了解释，这种强迫并不是与哲学的厄洛斯相对抗的。然而，强迫性地下降到洞穴似乎与哲学家留在阳光之中的意愿相违。统治是奴隶性的活动，而不是自由的活动，是功利的苦役而不是高贵的爱的劳作(540b)。哲学家的意愿似乎必须服从于公共的善，公共的善要求哲学家来统治城邦(520a)。而且，正义的城邦中的哲学家在教育上欠城邦的恩情，因此他们有责任通过统治来报答城邦的恩情(520bc)。他们必须记得，如果他们屈服于自己的不情愿而不从政，他们就会受那些有支配欲的人们的统治(520d－521b)。哲学家也许在共同利益的职责之外还有自卫的利益，但这种利益是工具性的，不是内在于哲学之爱。也许因此会显得柏拉图以为哲学家从天性来说不愿意统治，然而有许多理由要求对这个表面现象予以更严密的细致考查。

首先，苏格拉底在《理想国》中不是对哲学家说话。正如我们已经看到的那样，对于非哲学家来说，上升似乎是强迫性暴力。反过来，对于非哲学家来说，统治却不是强迫性的下降，而是最有吸引力的活动。说服爱荣誉的格劳孔不要过早从政似乎是苏格拉底施教的目的之一。通过把统治解释为更高级活动形式的派生物，苏格拉底从而抹去了格拉孔(如果色拉叙马霍斯说的对的话，事实上也是所有希腊人)想在其中出人头地的那个领域的光辉。一直到个人从政治之外的哲学那里受益为止，他们都自然地会愿意靠政治生活，甚至为政治而生活。柏拉图时代以及我们这个时代的保守主义者都曾坚持认为，外部收获乃是从政的前提条件；《理想国》中毫无疑问的核心教训是，个人不应

该靠政治生活，而应该靠哲学生活，为哲学而生活。既然有外部收获的从政者与没有外部收获的从政者所思考的东西不同，因此就应该指出，《理想国》中的论证只适用于那些没有外部收获者，即非哲学家们。①

其次，苏格拉底在对非哲学家讲话的时候，他采取了与之辩论的那个人的视角。我们已经看到了他在卷一中接受了艺人的视野，苏格拉底在那儿"证明了"政治是非自由的活动，需要外在的诱惑。与此相似，在卷四的开头，阿德曼图斯反对苏格拉底关于财产共同体的提议，苏格拉底回应说，统治者必须为了共同的善而牺牲他们自己的利益或幸福。无疑，从爱财者的角度看来，统治阶级确实必须为城邦作出极大的牺牲。但是从爱普遍而不爱特殊的哲学家的角度来看，共产主义不一定是个体利益的牺牲。没有迹象表明苏格拉底对任何具体财产或甚至对他的家庭有所执着（《斐多篇》60a）。因此，苏格拉底在这里采取了阿德曼图斯的观点，认为私有财富的禁止构成了统治者的自我牺牲，而不是构成了不想受照料财产与金钱之累的哲学家的自我利益。出于这个原因，对于统治乃是非自由的活动，是对于公共利益的一种服务或自我牺牲的形式的观点，我们要小心，不能不加鉴别地接受。

其三，《理想国》中有各种推论与统治是奴隶性的、使人屈辱而不是使人高贵的活动的观点相矛盾。我们已经看到，苏格拉

① 与上述观点相反的证据可以在《第九封信》（*Letter* 9）358 a－b 中找到。这是柏拉图写给他的朋友阿克塔（Archytas）的信，阿克塔是塔兰顿（Tarentum）的哲学家－政治家，亚里士多德很推崇他的政治与社会政策（Politics 1320b）。不过，这封信的可靠性值得怀疑，也没有被用作哲学家不愿意统治的证据，因此我在此也不介绍以免讨论复杂化。

底说，下降到洞穴要求哲学家的灵魂“成长”(497a)与“完善”(499b)。而且，有一个隐喻把哲学王比成“运用神圣模型的画家”(500e)，把城邦当作“一块刻写板……他们把它擦干净”(501a)，“把各种实践当作原料加以调和，以制造出人的形象”(501b)，“他们会擦去一些东西，又加入另一些东西，直到人的性情为神所喜爱为止”(501bc)。哲学王作为一个画家的意象在卷七的结尾(541a)与卷十的开头(595ff)得到继续。在这个意象中，哲学的厄洛斯似乎与“世俗的”、专制的厄洛斯会合起来了，正如罗森(Stanley Rosen)明白指出的那样，“如果厄洛斯与傲慢和专制相结合，对于苏格拉底而言，重要的在于尽量减少厄洛斯与哲学之间的联系”。① 然而，无论苏格拉底怎样看画家与僭主，他都没有认为他们的活动是非自由的或奴隶性的苦役；在为外在目的(金钱与荣誉)服务时厄洛斯并没有受到约束。也许哲学王并没有比诗人或僭主更多地为责任与公共利益而劳苦，也没有比诗人或画家更多(或更少)地为金钱和荣誉而劳苦。

最后，统治未必与哲学家的厄洛斯对立，因为统治者所要做的“一项重大的，甚至于必要的事”乃“教育与抚养”青年人(423e)。确实，统治者的其他功能“都微不足道”(423d)。因此，从洞穴上升乃是一个受教育的过程，下降则主要是教育青年一代的过程。这样做对于哲学家们又有何益处？

布尔(Terence Ball)指出，从沉思的高处下降是为了克服“哲学家的异化”。②这个立场与我的解释相一致，即哲学家从独处

---

① Rosen，〈厄洛斯在柏拉图理想国中的作用〉，同上，页460。

② T. Ball, Theory and Practice: An Examination of the Platonic and Aristotelian Conceptions of Political Theory，〈理论与实践：柏拉图与亚里士多德政治理论观念研究〉，*Western Political Quarterly*, 25(September 1972)，页541，545。

的爱欲过渡到生殖的爱欲乃哲学家本性的“成长”与“完善”。布鲁姆出人意料地指出,哲学家的“最深层向往”在于哲学被合法化,受尊敬,并得到物质的支持。[①] 只有当这些“向往”被当作哲学家的非哲学愿望(如哲学家作为爱国者想通过使他的城邦对哲学更友好而增加城邦的光彩)的表达时,布鲁姆的立场才能与施特劳斯的立场一致。

就哲学家在承担政治职责时不得不放下哲学而言,从政才令哲学家感到厌烦。然而,正如克拉特(Richard Kraut)指出的,“柏拉图总是从统治者阶级的角度来思考问题”。[②] 这样统治者们就可以在统治中拥有哲学的同志,除非在有些乌托邦的 kallipolis 中只有一个杰出的个人能胜任统治(445d)。统治者们的责任主要在于教育和抚养青年。教育中的一部分内容在于任命银质的男女担任行政职位,任命金质的男女或潜在的哲学家在 35 岁至 50 岁之间担任国家的执法官。强迫潜在的哲学家们去从政不会有什么不正义,因为没有见到过巴黎,他们不会介意回到农场去。也就是说,由于还没有达到太阳 – 善的觉悟,他们就不会知道一个比洞穴更高级的王国。

当然也可以反驳说,一旦哲学家见到了善,他就不再是一个哲学家,而是成了圣人。确实,在太阳 – 善的觉悟是否只是一个哲学理想,或是否能获得完全的智慧的问题上,柏拉图是含糊的(517b)。我们甚至于可以质疑太阳是否就是厄洛斯之火,可以在地下与天上都找得到。但问题的关键在于,对《理想国》的字面解读可以推断出,强迫回归洞穴的不正义只发生在那些 50 岁

① Bloom,〈回应 D. Hall〉,同上,页 328。

② Kraut,〈柏拉图对话中的利己主义、爱与政治职能〉,同上,页 332。

以上已经被迫看到善的人身上。而且,这种不正义只能在这种假定的前提下才能存在,即这一批成熟的哲学家会因为从事极其耗费时间的技术性职责而失去闲暇。统治必然会牵涉艰苦的公共行政、管理、社会工程,这种观点始终只是一个假设,并没有文本的支持。

在对哲学王的总结性描述的结尾部分,苏格拉底暗示了哲学家下降的一个原因。

> ……每个人都把时间花在哲学上,但是当轮到他的时候,他就处理繁冗的政务,为了城邦而进行统治,并不是好像在做一件有好处的事,而是在做必要的事。当他们这样教育出其他像他们那样的人,可以取代他们做城邦的守卫者之后,他们就可以离开,到蒙福的小岛,在那里定居下来(540b)。

通过下降来施教,并在身后留下成为哲学家的学生,哲学就达到了此世的不朽:它创造了一个哲学传统,后代可以生存于其中,并回忆起他们非凡的祖先的光荣。教育青年人可以使赫拉克利特的太阳永远燃烧,亲近青年人可以使哲学家的厄洛斯得到很好的支持与滋养。

当然也可反驳说,无需从政也可以使一个哲学传统得以维持,尤其当哲学家假装他们的教育活动是非政治性的时更如此。然而,只有当我们记得只有哲学王才能在两种性别的青年身上无拘束地施展自己的技艺时,我们才懂得何以柏拉图把统治说成功利性苦役或高贵的苦行。要是不这样说的话也太不得体、太不明智了。正如柏拉图指出的,一个狡猾的爱人总假装不愿

意做爱(《斐德罗篇》237b)。照这样来解释,下降到洞穴的强迫就是哲学家下到他的学生那里去的欲望。

结　论

我已经批评了施特劳斯关于哲学家天性不愿意统治的观点,这不仅因为他对《理想国》的解释富有魅力,而且也因为他像亚里士多德那样是一个政治与理论传统的创立者。[①] 施特劳斯

---

① S. H. Aronson, The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato's Proof,〈幸福的哲学家——柏拉图证据的一个反例〉, *Journal of the History of Philosophy*, 10(October 1972), 页 383 – 398; J. Beatty, Why should Plato's Philosopher Be Moral and, Hence, Rule,〈何以柏拉图的哲学家是道德的、并因而要进行统治〉, *The Personalist*, 57(Spring 1976),页 132 – 144; J. Beatty, Plato's Happy Philosopher and Politics,〈柏拉图的幸福哲学家与政治〉, *Review of Politics*, 38(October 1976), 页 545 – 575; J. M. Cooper, The Psychology of Justice in Plato,〈柏拉图的正义心理学〉, *American Philosophical Quaterly*, 14(April 1977), 页 151 – 157; L. Galis, The State – Soul Analogy in Plato's Argument That Justice Pays,〈柏拉图关于正义之价值的论证中的城邦—灵魂类比〉, *Journal of the History of Philosophy*, 12(July 1974), 页 285 – 294; D. Hall, The Republic and the 'Limits of Politics',〈理想国与政治的局限性〉, *Political Theory*, 5(August 1977),页 293 – 313; D. Hall, The Philosophy and the Cave,〈哲学与洞穴〉, *Greece and Rome*, 25(October 1978), 页 169 – 173; R. Kraut, Egoism, Love and Political Office in Plato,〈柏拉图对话中的利己主义、爱与政治的职能〉, *Philosophical Review*, 82(July 1973), 页 330 – 344; F. E. Sparshott, Plato as Anti – Political Thinker,〈柏拉图作为一个反政治的思想家〉, *Ethics*, 77(April 1967), 页 214 – 219; G. Vlastos, Justice and Psychic Harmony in the Republic,〈理想国中的正义与心灵和谐〉, *Journal of Philosophy*, 66(August 1969),页 505 – 522. 列奥·施特劳斯在他的《自然权利与历史》与《城邦与人》中奠定了一个传统,把哲学家解释成不愿意参与政治的人。见 A. Bloom 在他编的《柏拉图的理想国》(*The Republic of Plato*. New York, 1968)中的解释性文章; A. Bloom, Response to Hall,〈回应 D. Hall〉, Political Theory, 5(August 1977), 页 315 – 330; T. Pangle 在他编的《柏拉图的法律篇》(*The Laws of Plato*, New York, 1980)中的解释性文章; S. Rosen, The Role of Eros in Plato's Republic,〈厄洛斯在柏拉图理想国中的作用〉, *Review of Metaphysics*, 18(March 1965), 页 452 – 475。

派对《理想国》的解释因而成了哲学家下降施教之结果的一个例证。苏格拉底式的教育具有诱惑性。在我看来，施特劳斯是一个可以被指责为在败坏青年的哲学家。他关于哲学的厄洛斯与政治责任相对立的开创性观点，已经在几代人里建立了肥沃的土壤，他们不经助产士式的批评性质疑就繁殖这些观念。为了试图扭转哲学的厄洛斯与政教实践之间的对立，我想恢复柏拉图"唯心主义"的模棱两可性，这种模棱两可性在施特劳斯派关于政治之局限性的主题中遭到否认。也就是说，对于乌托邦正义的向往虽然有潜在的破坏性或专制性，它同时也有潜在的建设性或人情味。

纽　曼

城邦的虔敬与苏格拉底的无神论

——解读施特劳斯的《苏格拉底与阿里斯托芬》

张新樟　译

施特劳斯先生对神学—政治问题有独到理解，这使得他把最后岁月倾注在苏格拉底与雅典的虔敬之间的冲突上。在他的视野中，这种冲突比理性与信仰之间的冲突或古代与现代之间的冲突还重要。苏格拉底或现代对这个冲突的解决方案体现在一个无神论的判断之中（*SA*，页 7，3）。虽然这种无神论未必否认一切神或一切道德权威的存在，但它确实断然判定了一切妨碍人之自由的神不存在，尤其判定了妨碍人获得对宗教事务超脱、无偏见洞见之自由的神不存在。因此，苏格拉底的无神论要求人们的敬畏感要向严肃的质疑开放。真正的虔敬必须在哲学洞见的基础上自由地体验到。把思想自由与虔敬联系起来，这对那些判定苏格拉底有无神论之罪的雅典人来说是令人厌恶的。对他们来说，以及对所有"前苏格拉底的"宗教来说，人们没有自由去拒绝人们生于其中死于其中的这种城邦的普通虔敬。

我们这些苏格拉底之自由的现代继承者自然会发现，要在

这种在我们看来最高尚的宗教情感中看到无神论很困难。对于《苏格拉底与阿里斯托芬》的反思会让我们怀疑,这种困难是否并非西方宗教或道德的标志。一种宗教若没有给信仰者留下自由接受或拒绝其信条的余地,我们就会把它视为野蛮宗教。对自由的这种宗奉同时体现在理性与启示这两大阵营之中,也即在那些极力主张理性自治的人们与那些坚持理性必须受道德权威指导的人们之中。为了要领会这种对立的可疑性,就必须回到并不存在这种对立的从前,必须认真思考苏格拉底为废除"前苏格拉底"的虔敬所作的奋斗。因为苏格拉底与雅典的虔敬之争不是理性与启示之争。城邦的虔敬是作为对最高事物的祖传的知识来体验的,而不是作为呈现为信仰的启示来体验的。确切地说,苏格拉底对宗族或城邦的虔敬的成功废除,为理性与启示的相互争竞建立了一个舞台。《苏格拉底与阿里斯托芬》让我们隐约看到了这位舞台的主要建造者的工作。

思考一下苏格拉底与云神(clouds),即他的女神们的关系。由于苏格拉底是她们在雅典的唯一皈依者,她们自然是鼓励他的(页 18,23)。但她们所赞美的是苏格拉底古板的禁欲主义,而不是他的智慧或判断力。她们鄙视苏格拉底的智能,这也许是由于她们意识到,在断定了唯有她们才是神圣的之后,苏格拉底也会戳穿她们,默默否认她们的神圣性(页 24 - 25)。为了证明他的无神论,苏格拉底终生致力于对整体的研究。因为,如果前无神论(pre - atheist)的诸神存在于哪个地方,苏格拉底的无神论就会站不住脚。因此他无止境的研究甚至包括了从跳蚤的肚肠到宇宙起源的一切事物,目的是为了要达到证明无神论所需的对整体的完整知识。这个目标是渗透于西方传统中的无止境的任务。

也许由于苏格拉底的计划在理论层面上似乎不可能成功，庇西泰罗(Peithetairos)这位"高级的阿尔基比亚德"(super－Alcibiades)尝试通过更实际的手段来征服前无神论的诸神(页305,191－192)。他为了取得实践上的成功而降低了目标。施特劳斯发现,对"当下的高兴与安慰"的迫切需要甚至阻碍了那些最伟大的思想家们坚持不懈从事苏格拉底的可疑的探究。[①]这种探究的喜剧因素在于它吹牛,即不可避免宣称拥有对永远无法捉摸之事的知识。鉴于这种不可捉摸性,苏格拉底怎么能知道他对城邦之虔敬的拒绝得到了辩护?《云》剧戳穿了这位为首的戳穿者苏格拉底,因而这个剧本是阿里斯托芬最智慧因而也最有争议的喜剧(页 53)。[②]

苏格拉底相信,宙斯是最大的吹牛者,尽管他甚至不存在,却宣称自己拥有智能与权力。(*SA*,页 143)然而,除非苏格拉底能够确切证明宙斯不存在,否则苏格拉底就是个更大的吹牛者。要是这个证明的过程是无止境的探究,苏格拉底与宙斯之争就将始终是个开放的问题。为什么苏格拉底如此自信自己胜过宙斯?他似乎以他的云神的名义鄙视那些求助于宙斯的雅典人。然而施特劳斯注意到,云神从未否认过宙斯的神性。(*SA*,页 22－23,44－47)由于云是女神,因此不能期望她们臣服于苏格拉底的无神论。也许正是这个原因,她们对苏格拉底的智能与判断力默不作声。而且,如果说神性本身即"使神之为神"的东西,

---

① Leo Strauss, *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*,〈哲学作为一门严格的科学与政治哲学〉, Interpretation, 2(1970)页 8; 参 Heidegger, *Was Heisst Denken?*, Tübingen, 1961, 页 52,56。

② H. Neumann, *Socrates and History*,《苏格拉底与历史》, *Nietzsche-Studien*, 6(1977)。

是由它对城邦的用处来界定的,她们只是闲着的或潜在的女神(*SA*,页 259,296,302 – 307)。结果,与苏格拉底不同,(*SA*,页313)她们强调自己的拯救的社会价值,以便为她们自己在雅典万神殿中赢得一席之地。她们所贪求者莫过于此(*SA*,页 23,27,47)。虽然云神小心承认了城邦之诸神的神性,没有任何取代他们的意图,但她们的崇拜妨碍了雅典人祖传的虔敬。祖传的诸神是雅典人的,是专门为了雅典的权力与光荣的,因而潜在地或事实上与其他人民和他们的神相敌对。他们在本性上是好战的讨伐之神,主要任务是惩罚雅典的敌人。如果关心军事是男性的特征,那些城邦的诸神基本上是男性的。因此他们的统治者是宙斯,尽管有些次一级的神是女性的。但云神都是女性的,她们主要关心和平。

像欧里庇得斯(Euripides)的诸神那样(*SA*,页 250 – 251),云神是宇宙城邦的神祇,向所有至关重大的问题双方开放,包括向支持与反对老的、祖传的宗教的双方开放。因此她们以正义者与不正义者之间的争论为乐,或以孝敬父亲者与殴打父亲者之间的争论为乐(*SA*,页 29,39 – 41,46,250)。作为天生的模仿者,她们能够扮演任何角色,哪怕互相矛盾的角色。她们能模仿一切,包括苏格拉底与其他智者哲学家的言行(*SA*,页 18,21,29 – 31,49,223,243 – 246)。她们的想象力,她们的模仿或制造形象的能力,创造出了她们希望人们从中领会道德意义的偶像。因为她们把自己视为刚刚出现的全球文明的奠立者,她们想成为这种文明的女神。在这种文明的万神殿中,将不再会有那些相互交战的城邦战神的位置。因此,云神是在雅典,而不是在斯巴达或埃及开始她们的运动,这是由于雅典相对来说对智者哲学家她们迄今为止的唯一皈依者比较宽容(*SA*,页 34 – 35)。她们

的最后胜利将会从城邦虔敬所强加的军事限制中解放出一种本质上是女性的与和平的想象(*SA*,页 7,211 – 212,296 – 297)。

施特劳斯注意到,苏格拉底与阿里斯托芬属于同一个种的不同亚种。苏格拉底属于饥饿者(Starver),而阿里斯托芬属于非饥饿者(non – starver)(*SA*,页 17,18)。饥饿者为了迫切要看到他们的无神论得到全面的整体知识的辩护而甘愿牺牲一切。就他们一心一意地对所有虔敬作禁欲主义的攻击而言,他们的生活方式是虔诚的。[①] 这种反虔诚的虔敬在苏格拉底初次遇到斯特普西亚德(Strepsiades)时显示出来了,斯特普西亚德这个流离失所的破产乡下人以诸神的名义发誓,如果苏格拉底教会他欺骗债主,就一会付钱给他。苏格拉底一概忽略了付钱与欺骗的问题,而是集中讨论了以根本不存在的诸神的名义起誓的愚蠢(*SA*,页 15,16)。饥饿者这个亚种是不关心钱财的,而且一般来说也不关心他们对城邦虔敬的虔诚攻击的政治条件。甚至他们相互之间的争吵对他们来说也远不如他们对付宙斯的共同战斗来得重要(*TM*1958,页 231)。

虔敬,即便是反虔诚的虔敬,也预设了诸神或道德权威,以便使自己合法化。云神或非饥饿者负责触发饥饿者反虔敬的虔诚热情。阿里斯托芬把自己呈现为首要的云神,这一事实显示了他声称自己为苏格拉底虔诚的反虔敬负责(*SA*,页 22)。云神,这些新的全球之神,是欧里庇得斯的悲剧想象的创造,以反对那些喜欢阿瑞斯(Ares)甚于阿佛洛狄忒(Aphrodite),喜欢愤怒甚于同情的老式诸神(*SA*,页 252 – 254)。

非饥饿者或诸神并没有根本上不同于他们的敬拜者即饥饿

① 参 Nietzsche, *Zarathustra*,《查拉斯图特拉如是说》, 6:6。

者。确实,非饥饿的女神的整个种以及她们的饥饿的皈依者,从宗族与城邦虔敬的军事角度来看显得过于娇柔软弱。按照老的祖传宗教,男人与诸神是两个不同的种。由于男人绝对不如诸神,他们必须服从神圣的禁律或承受果报。因此诸神可以自由地做那些他们禁止他们的敬拜者们做的事,恰如人可以做他们禁止他们的狗做的事。例如,宙斯是赫拉(Hera)的兄长与丈夫,而乱伦对于虔诚的雅典人来说是禁止的,他们必须服从并且不能模仿自己的诸神。阿里斯托芬笔下的英雄们通常都拒绝双重标准,宁愿模仿而不愿服从(*SA*,页 30 – 32,39,77,181 – 182,273 – 274,288)。云神岂不正是模仿的主要创始者,"她们常常使自己与一切人与一切物相像"(*SA*,页 31)。

从云神的立场来看,饥饿者与非饥饿者之间的区别犹如创造物与创造者之间的区别。也许他们之间的关系更像"凡人"与他们的"诸神"之间的关系。因为庇西泰罗(Peisthetairos),这位超级云神坚持,他的敬拜者必须服从而不是模仿他(*SA*,页 181 – 182)。总之,云神的诗性想象创造了一种全球导向的政体所尊重的道德,旨在瓦解城邦的虔敬。在那些政体中,一个人的家庭或城邦就它们"模仿"或"参与"宇宙城邦的道德而言才会显示出其价值。如果离开了这种模仿或参与,人们会感到自己只是饥饿者、幽灵或云神。也许唯有云神能够在她们创造的朦胧秩序中拥有一些质料。至少,她们不受她们为民间消费而制造的偶像的愚弄。

意识到她们的创造除了自己的雄心与想象之外并没有根基,云神们知道相对于她们的敬拜者的优越地位来自于她们虔诚布道的说服力。从这样的考虑出发,她们努力使得自己的神性能为雅典的听众们所相信。用无神论者的话来说,诸神或毋

宁说女神们，必须确立她们作为神的信誉，以便获得神化。前无神论的诸神不曾处于这种压力。出生在夏洛克(Shylock)还称之为“我们神圣的国家”里，前无神论政体的公民们没有接受或拒绝祖传诸神的自由。只有无神论的虔敬，宇宙城邦之饥饿者的信条，才规定了接受对宗教而言至关重要的信仰的自由。前无神论的虔敬把自己视为最高知识与智慧，无神论的虔敬则与之不同，只不过要求信仰或宗奉。在理论的层面上，虔诚的知识向信念或信仰的转变乃是饥饿者的杰作，也就是最初的智者哲学家向自己的宣称拥有知识的祖传虔敬挑战的结果。从实践上来说，这个决定性的攻击是由“亚西比得”(super – Alcibiades)恺撒(Caesar)来完成的(*SA*，页 305，107)，他的神圣化在他摧毁了最后一座强大的古代城邦罗马城的自由时得到了确证。这种神圣化的世系从恺撒的英雄延伸到亚历山大、亚里士多德，最后到苏格拉底这位优秀的饥饿者，以及他的非饥饿的女神们。

无神论的“诸神”与“凡人”，非饥饿者与饥饿者属于同一个种的两个不同亚种，他们的成员是平等的，他们之间的关系不像前无神论的诸神与他们的奉献者之间的关系。非饥饿者的优越性在于自己的虔诚能力，能唤起饥饿者们的敬重。无神论者成为神在于使其他无神论者承认其神圣性。那些能够保证他们的神圣化或确保他们所创造的道德的神圣化的人就组成了新的宇宙城邦的万神殿。饥饿者自然没有认识到，非饥饿者对不朽的光荣的渴望塑造自己的虔敬。“只有诸神能够知道一个既定的存在是或不是一个神……deus est quem dei deum esse declarant”(*SA*，页 245，259，287，296 – 298，304 – 306，313)。

由于非饥饿者有一种群体利益，一种受饥饿者敬拜的共同需要，他们就要彼此依靠，以保持饥饿者们的虔诚。在经历了一

场痛苦的教训之后，甚至狄奥尼修斯（Dionysius）也“认识到，为了拯救自己需要依靠自己的同伴：他得到了一个政治的教训”（*SA*，页 246）。不过，诸神显然太喜好竞争了，以至于很难恰当协调他们的行动。[①] 而且，甚至阿里斯托芬这位云神的头领也对苏格拉底这样一个饥饿者心怀妒嫉。作为一个非饥饿者，他鄙视所有饥饿者，因为他们不能够领悟到自己的宇宙城邦的道德本质上是宣传性的。因此他妒嫉的“不是苏格拉底的智慧，而是妒嫉他对民间赞誉的极度轻视，戏剧诗人必然离不开这种赞誉，或者说是妒嫉苏格拉底的完美自由”（*SA*，页 5，255，269，276，280，284－288）。

阿里斯托芬妒嫉苏格拉底的自由，因为无神论受这样一个判断的滋养，即人在本性上是自由的；所有道德都是人类创造的产物。超人类的道德标准是不存在的，或者像在柏拉图的善的理念中那样，是不可知的。[②] 所以苏格拉底的独立性似乎准确反映了人的本性。然而独立性不是来自于苏格拉底的智慧，云神从未赞美过苏格拉底的智慧，（*SA*，页 18）而是来自于一种受科学揭露所激励的傻乎乎的骄傲。他的这种揭露恰好无意间迎合了阿里斯托芬及其女神们的宇宙城邦的设计。苏格拉底智囊团的最后解散是她们渗透并瓦解前无神论之万神殿的策略中的一部分（*SA*，页 20，23－24，27，37，44－47）。在这个意义上，苏格拉底始终是自己的云神们的一个玩具，尽管他还是可以凭自己的独立性来炫耀自己。他的纯粹表面上的自由只是对无神论政

① *SA*，页 298，参 Nietzsche，*Will to Power*，《权力意志》，页 989。

② H. Jaffa，“Aristotle” in L. Strauss and J. Cropsey，〈施特劳斯与克洛普西的亚里士多德〉，HPP1963，页 72－73。

体中才有的那种自由的拙劣模仿，是对非饥饿者创造宇宙城邦道德，让饥饿者依靠它生活为它而死的那种自由的拙劣模仿。

苏格拉底的道德不是诉诸城邦的虔敬，而是诉诸自然（*SA*，页 41－42，140）。自然就是整体，没有前无神论的诸神或权威。施特劳斯坚持认为，自然不应被称为最高的哲学权威："如果称自然为最高权威的话，人们就会模糊一个关系到哲学之成败的区分即理性与权威的区分。服从权威，哲学就会丧失自己的个性，就会退化为意识形态，为既定或正在出现的社会秩序辩护，或者转变为神学或法律的学问"（*NRH* 1953，页 92）。尽管有可能这样，饥饿者与非饥饿者的核心问题都是自然的本性问题。自然是自立的呢，还是由非饥饿者的想象设计出来作为无神论的武器用以摧毁前无神论的虔敬的？如果自然只是设计出来支持无神论之诸神的创造，向自然的诉求就没有根据。当然，苏格拉底会否认，他与自己的饥饿者同伴所诉求的自然秩序是云神们造成的。

由于云神是女神，她们比苏格拉底智囊团的所有男性成员都更道德，"因为女性在本性上比男性更虔诚"（*SA*，页 228，221－222，281）。如果虔诚是由无神论者人为地激发的，普拉克萨戈拉（Praxagora）这位最智慧的女人所设想的乌托邦自然"就是人为对自然的胜利"。[①] 也许这场胜利的最终形式是云神们人为地创造自然，这个自然就是饥饿者所诉求的标准（*SA*，页 7）。无神论者的虔敬与女性之间的联系也解释了何以云神是女神而不是诸神。因为甚至"欧里庇得斯也无法让女人相信诸神不存在……普罗米修斯（Prometheus）是男人"（*SA*，页 221－222，21，

① *SA*，页 280。参培根，《新工具》，卷 1，页 117。

210－211,228,231－234,267,277－282,291,302－305)。

如果人为或创造是道德的来源,道德在本质上就是女性的。厄洛斯(Eros)的强大莫过于自己的母性本能。[①] 这个问题激发了哲学与史诗的老争端,哲学断言自然先于人为而史诗则否认自然相对于人为的优先性。苏格拉底的所有男性智囊团诉诸自然标准,相信自然不会随神或人的任何创造而变化。无怪乎苏格拉底实现自己的无神论的需要会迫使他一股脑儿戳穿云神与无神论的诸神!这种需要是由对智慧的自发的欲望造成的呢,还是由非饥饿者的想像制造出来的虔诚的信仰造成的呢?这类问题得到充分回答之前,饥饿者与非饥饿者之间的争论始终无法解决。

无论饥饿者与非饥饿者之间有何种分歧,他们都否认前无神论的诸神的存在,哪怕非饥饿者会小心掩饰这一判断。因此,双方都会拒绝论证那些前无神论的诸神的存在,即那些驱使尼基亚斯(Nicias)倡导自杀的诸神的存在(*SA*,页 82－83,26－27)。尼基亚斯的绝望意味着前无神论诸神的存在,这些神没有为人类的自由留下余地。无神论对自然的诉求或创造自然,旨在证明这类诸神不存在。因此这种诉求也与导致自杀的绝望对立。如果没有什么东西能限制人类的自由的话,就不存在绝望的理由。

促成自杀的那种绝望类似于对"当下的高兴与安慰"的渴求,[②] 正是这种渴求感动了庇西泰罗这位"宙斯的继承者"(*SA*,

---

① H. Neumann, Eros and the Maternal Instinct,〈厄洛斯与母性本能〉, *The Psychoanalytic Review*, 60(1973),页 443－453。

② L. Strauss,《哲学作为一门严格的科学与政治哲学》,同前引,页 8。

页 199)以及别的非饥饿者。因为,如果他们的无神论计划要被迫等到苏格拉底可能永无止境的探索有了结论时才执行,他们就会陷入绝望。他们的成功尽管辉煌而惊天动地,只要苏格拉底的事业还没有完成,他们的成就始终值得怀疑,没有把握。[①]这种无把握反映在庇西泰罗没有能力免掉前无神论的诸神对天文学与乱伦的敌视(*SA*,页 175 – 194,*LAM*,页 135,234 – 235,246 – 247,254 – 257,260 – 261,270)。

施特劳斯发现,"《鸟》里面的两个英雄之间的不同对应于诗人与他作为公民的角色之间的不同,对应于智慧与城邦之间的不同"(*SA*,页 194)。具有公共精神的庇西泰罗是一个吹牛者和世界的征服者,而本质上自私的尤庇德斯(Euelpides)则想要一个人独享乡村安静快乐的生活。由于两者都是非饥饿者,他们都不愿意以苏格拉底的探究作为他们生活的基石。然而,他们对于苏格拉底生活方式的蔑视只有在苏格拉底成功证明了前无神论的诸神不存在之后才有根据。否则,他们的蔑视只不过是吹牛或妒嫉而已(*SA*,页 5,143)。也许无神论对苏格拉底的这种依赖解释了阿里斯托芬何以没有能够取笑苏格拉底在室内进行的严肃研究,这种室内研究不同于他在外面放肆的恶作剧(*SA*,页 50 – 51)。这种室内研究超越了喜剧,它指向一种努力,旨在建立雅典的异乡人(Athenian Stranger)称之为的"最真的悲剧",一个无神论的政体,前无神论的虔敬在其中被取消了。[②]

喜剧的作用是要戳穿前无神论的虔敬,并为"最真的悲剧",

---

① Nietzsche,《查拉图斯特拉如是说》,卷二.同前引,页 18。

② SA,页 17。参 Plato,《法律篇》,817A – D; WPP1959,页 299; AAPL,页 112,58,167,172,183 – 186; XSD,页 203。

宇宙城邦的无神论政体铺平道路。欧里庇得斯对于同情这种宇宙城邦之美德的颂扬比埃斯库罗斯(Aeschylean)对愤怒与军事美德的召唤更接近悲剧的核心。埃斯库罗斯承认,欧里庇得斯对阿佛罗狄忒(*SA*,页 251 – 254)的强调比他自己对阿瑞斯的强调更接近真理。不过他坚持,城邦的虔敬要求高贵,爱国主义不是建立在不高贵的宇宙城邦的真理之上的。所以他要求压制那种造成了欧里庇得斯之不虔敬的真理。就这样,埃斯库罗斯害怕真理,欧里庇得斯欢迎真理,这种真理只有在苏格拉底的研究成功得出结论之后才能被证明为正确。在达到这种结论之前,他们的悲剧的努力只不过是喜剧的吹牛。

欧里庇得斯的模糊的英雄们在欧里庇得斯 – 埃斯库罗斯的悲剧中揭示出比埃斯库罗斯的公开精神更多的喜剧因素。然而,与苏格拉底相比,这两个悲剧家都是喜剧性的。由于害怕尼基亚斯的绝望,或者由于渴望"当下的高兴与安慰",他们丧失了男子气概,太软弱以致无法坚持苏格拉底为确立"最真的悲剧"而进行的无止境的探究。这种喜剧的软弱喜剧性地表达在柏拉图《会饮篇》(223D)的结尾。在那里,苏格拉底灌醉了喜剧家阿里斯托芬和悲剧家阿伽松(Agathon),不过阿伽松这位欧里庇得斯的学生比阿里斯托芬坚持得久一些。在他们两个都醉了之前,苏格拉底迫使他们承认那些掌握悲剧艺术的人同样也能创作喜剧(*SA*,页 5)。他没有说喜剧诗人能够写出悲剧,这说明他们缺乏苏格拉底的耐力。由于缺乏这种耐力,贯彻无神论"最真的悲剧"的斗争永远不可能超出宣传层面。因此苏格拉底始终是在无神论的政体中最接近悲剧英雄的人物。

据施特劳斯所说,穆罕默德(Muhammad b. Zakariyya al-Razi)的《哲学的生活方式》(*The Philosophic Way of Life*)最细致地描写

了阿里斯托芬的喜剧人物苏格拉底如何演变为色诺芬尤其柏拉图的悲剧英雄(*SA*,页 314)。柏拉图的苏格拉底终身提倡"受检验的生活",这正好与塑造了前无神论政体的那种"共同的神圣感"相对等(*TM*1958,页 292, 295)。无神论政体来源于对个人的神圣性的信仰,尤其是对苏格拉底式的个人神圣性的信仰。这种信仰在苏格拉底的探究获得充分答案之前也没有根据。只有当成功证明了自然的存在,证明了整体之中没有前无神的诸神存在之后,这种信仰才能表现自己的正当性。仅仅诉诸暂时性、假设性以及愿意随着新发现而改变论点的心愿,都无法证明这种信仰的正当性。在无神论信仰的有效性得到证明之前,这种信仰"始终是一个教条的无神论,只是表现为方法论与假设"(*LAM*,页 218)。

云神们这些非饥饿者决定把信仰或假设视为人们所能获得的最好知识了吗?这些"优秀的认识者"(*SA*,页 37)把知识等同于一种激发对由无神论的想象所塑造的道德权威的信仰能力了吗?果真如此,尤庇德斯这个性情平和、懒散的云神的目标就与自己的朋友庇西泰罗惊天动地的抱负同样值得选择。不是所有的道德都来自于无神论的假象吗?难怪尤庇德斯拒绝参与艰苦的政治或哲学斗争,既拒绝为了普拉克萨戈拉的"私人动机"的政治与哲学的生活,也拒绝尼采"末人"(last men)的目标(*SA*,页 280,*SCR*1965,页 331 – 351)。

也许苏格拉底与阿里斯托芬之间的冲突就是悲剧的无神论与喜剧的无神论之间的冲突,前者的良知要求无神论的真理应得到确保,后者则缺乏这种良知。非饥饿者满足于把生活建立在武断或喜剧性的判断上,只是武断或喜剧性地判定宙斯不存在。饥饿者则不能停留在这里,他们必须追寻宙斯不存在的确

切证据。在找到这种证据以前，他们与非饥饿者的斗争始终无法解决。人们如何能判定悲剧是否优越于喜剧呢？苏格拉底反对宙斯的运动比他与阿里斯托芬之争更重要吗？（*SA*，页 51，64，77，140，313）

洛文萨尔

施特劳斯的《柏拉图式的政治哲学研究》

张新樟　译

一

这个文集(*SPPP*)是施特劳斯去世(1973)之前一年编的。总共15篇论文中有13篇曾在期刊或其他地方发表过,其中5篇就发表在《解读》(*Interpretation*)中。只有两篇论迈蒙尼德(Maimonides)的短文似乎是首次发表。文集的后面附有斯特劳斯著作的完整书目。

我们要感激克洛普西(Joseph Cropsey)如此忠诚地实现了他的老师的意愿并负责了这本书的出版。他同时也透露源于施特劳斯亲自以某种模糊的秩序编排此书并把它命名为《柏拉图式的政治哲学研究》这个事实的一个谜。作者曾经考虑过要增加两个内容:一章论《高尔吉亚篇》(*Gorgias*),一篇导论。但都没有写成。导论本来毫无疑问是要提示为何文集中的论胡塞尔、论圣经、论马基雅维利的文章可以称为柏拉图式的哲学研究。为了补这个缺,以论柏拉图与孟德斯鸠(Montesquieu)的文章而闻

名的潘格尔(Thomas Pangle)在克洛普西的请求下写了一篇很长的导论性文章。潘格尔发现,对这个标题及其主题秩序的解释绝不亚于全面地分析施特劳斯的整个学说。

潘格尔力图说明施特劳斯成为柏拉图(与色诺芬)笔下的苏格拉底的追随者的方式。以柏拉图的理念论为开端,他解释了施特劳斯如何设想苏格拉底从自然哲学转向对人的研究。如果说施特劳斯复活了政治哲学与哲学的生活方式,再一次把它们置于柏拉图与色诺芬所曾拥有的基础之上,他同时也似乎在准备动摇那个基础。潘格尔被迫去对付信仰与启示带给哲学的致命威胁——施特劳斯比任何其他哲学家或神学家都强有力地论证了这种威胁。潘格尔接受这种与现代哲学及科学的反宗教偏见如此相左的论证,不过他还是要为哲学的继续生存找辩护,从而为施特劳斯的"柏拉图式的政治哲学研究"辩护。

这些是潘格尔的综合评注的至高顶点,我们要感谢他愿意承担这项充满校勘与解读困难的任务。事实上,在他的许多交互参照的帮助下,我常常发现自己不同意他的分析。但我不准备像雅斐(Harry Jaffa)在《克来蒙图书评论》(*The Claremont Review of Books*, Fall 1984)中那样用粗暴的语言来批评潘格尔的文章。潘格尔是否真的如雅斐所指责的那样,极端地低估了施特劳斯对政治行动的旨趣呢?他是否远远地抛弃了施特劳斯的立场,接受了在现代条件下必然会引向虚无主义,从而促成腐败与专制这两个极端的伊壁鸠鲁主义(Epicureanism)呢?雅斐宣称:施特劳斯一生中最主要的工作旨在把现代政治实践从现代政治理论中营救出来;施特劳斯喜欢把现代政治实践建立在来源于古典政治哲学的基础之上;施特劳斯真的像哈勒维(Yehuda Halevy)那样热衷于道德以及随之而来对于启示的向往。雅斐

的这些宣称正确吗？在潘格尔的文章中的确找不到这些论断。

对于施特劳斯的学说存在着不同的看法源于许多原因：它的复杂性，它长期以来都在某种程度上没有展开，它在不同的场合有不同侧重点以及解读者自身的兴趣与能力。我们可以断言，潘格尔与雅斐对于施特劳斯的不同看法，尽管在某种程度上令人遗憾，但对于其他人却有启发与帮助。我们该从哪里开始说起呢？让我们回到所评论的这本书的主体，对它的内容作更好的了解。该书中的多数文章尽管有明显的深刻性与原创性，但都只拓展了施特劳斯对他以前广泛涉及的那些主题的讨论。大多数主题都是前现代的，如柏拉图、修昔底德、色诺芬与迈蒙尼德，此外，论马基雅维利的一篇与论前现代与现代自然法的一篇也应该算是前现代的。相比较而言，15 篇论文中的第一篇与最后一篇所讨论的主题在其他地方很少提到：第一篇讨论胡塞尔与海德格尔，最后一篇讨论科亨（Hermann Cohen）。论尼采的一篇以及《耶路撒冷与雅典》（*Jerusalem and Athens*）中至少有一部分分析圣经的内容也是在其他地方很少提及的。这些文章由于新颖性而具有独特的趣味。

这些篇章大体上按年代顺序编排，但也有些例外。第一章显然是想证明现代哲学的失败以及回归源头的必要性。接下来的两章通过 3 篇对话直接进入到了柏拉图政治哲学的研究，其中最重要的是《苏格拉底的申辩》。后面论修昔底德之诸神的一章稍稍偏离了年代顺序，这也许因为想首先确立柏拉图的传统。最不合年代顺序的一章，如潘格尔指出的那样，是论尼采之《超越善恶》的文章，这篇文章排列在《耶路撒冷与雅典》之后，在 3 篇论迈蒙尼德的笔记之前，相当于出现在本书中可以称之为中世纪的那个部分。

二

在现代政治哲学奄奄一息并在20世纪进入昏迷状态之前，它弥漫在行动世界之中，并且成为寻常之物。施特劳斯在评论马克思、尼采、海德格尔时引入了胡塞尔，想指出黑格尔之后历史哲学发生的变化。他有点晦涩地结束这些评论："人们会说，海德格尔比任何其他人都更为彻底地吸取了1933年的教训。他确乎没有为政治哲学留下任何地盘。"他补充说："让我们离开这些幻想的盼望，更期望从梦想而不是从哲学家转向胡塞尔"。(34)这里的"幻想的盼望"(Fantastic hopes)当然指他前不久归之于海德格尔的那种未来观，即期望一个新的时代会随着东西方思想家的联合努力而到来，并且以诸神的回来为标志。但"幻想的盼望"可能也适用于他在此之前曾经归之于马克思与尼采的那种未来"异象"(vision)。我们可以问，与现代哲学一起从马基雅维利、培根和笛卡尔那里产生出来的现实主义，在经由历史主义走向存在主义的途中，通过何种独特的转向完全地变成幻想呢？"幻想的盼望"可能由于不正确的过分简化所自然导致的结果——这种过分简化伪装为"现实主义"，其开端是把人缩减为某些情感并且否认宇宙理性，结果使得哲学理性成为不可能。

胡塞尔的思想似乎建立在非历史决定的理论哲学或科学的基础之上。然而，为了行动，这种科学必须在可预见的未来补充人生观(Weltanschauungen)，这是一种在人生实践中随历史变化的智慧，不符合严格的科学标准。在此，施特劳斯对他的老师展开了广泛的批评。在着手探讨那些需要政治反省的论点时，胡

塞尔反而去依靠从启蒙主义与自由主义中得出来的假定。他不想知道严格科学对人生观的必然结果,或者不关心它们与多样性并存所必要的政治条件。胡塞尔在 1933 年之后开始日益地关心哲学的命运,但他深信,"理念"比"经验的力量"强大,因此那些"哲学圈子"中的人们最终会在政治斗争中战胜"那些保守地满足于传统的人"。在这里,胡塞尔作为原型提到了流行于哲学之源头的迫害。施特劳斯不反对,乃至于自己也含蓄地把纳粹德国比作伯里克利(Periclean)的雅典,对哲学在这两者之中的命运作类比。他要求对胡塞尔哲学与他的替代者,即通常所理解的"传统"之间的政治冲突作研究。我认为这是施特劳斯提示哲学与以意见为基础的政治领域冲突的原始性和长期性的方式。他示意读者们越过启蒙运动的假定,回到苏格拉底的政治哲学源头。海德格尔由于缺乏政治哲学而导致了对纳粹的支持,胡塞尔也因为缺乏政治哲学而使得他甚至没有能力去理解自己哲学的后果与条件。于是就到了对古代进行审视的阶段。

施特劳斯对于柏拉图《申辩篇》的讨论从第二页开始。人们会像平常那样对于他的观察能力与推论能力感到惊讶,但也会有些令人失望地发现,他在这里如此靠近文本,而且避免作出像《自然权利与历史》与《什么是政治哲学?》中那样的普遍性结论。当潘格尔在导论中探讨信仰对哲学所构成的威胁时,他甚至把《申辩篇》中的德尔斐神谕(Delphic Oracle)当作苏格拉底"对权威性虔敬声音的新的倾听"(页 21)的象征。事实上,苏格拉底确实把自己公开的哲学活动描绘成德尔斐神所赋予的使命,但对话中的资料几乎无法证实任何诸如此类"新的倾听"。正如施特劳斯所指出的,苏格拉底自己决定要检验关于没有人比他更智慧的神谕,也是他自己选择了与政治家、诗人、艺人公开对抗

(页 41－42)。苏格拉底没有认真地对待虔敬的宣称,只是把虔敬用作这些对抗的借口。我想这也对,即只是出于对苏格拉底的偏爱才使我们没有承认这类对抗其实在道德上与政治上何等不负责任。当然没有人再次重复这些对抗,我们现在也不会想这样做。苏格拉底总用他的问题把对手弄得不知所措,然后不断得出我们人类只能知道自己一无所知的结论。此后他指出,"人类的智慧只是在于洞见到人类智慧的微不足道"(页45)——也就是说,要洞见到我们对最重要事情的无知。在劝勉人们培养美德的过程中——确实,"他的哲学活动主要在于劝勉人们把培养美德当作最有价值的事"——他让他们相信他们已经知道了什么是美德。然而他不是已经让我们怀疑美德之成为我们普遍无知之例外的可能性了吗?从一开始,柏拉图笔下的苏格拉底就对传统的虔敬、传统的政治乃至传统的道德提出了深刻或清晰或含糊的挑战,而且几乎不相信这一切,也许除了美德之外,会被知识所取代。如果哲学无法在这一点上推进,那么苏格拉底就为传统重新猛烈地进入这个真空准备了台阶。

雅斐似乎不愿意承认,施特劳斯作为这个苏格拉底的追随者在本质上像苏格拉底(我们还没有讨论他与亚里士多德的关系)。雅斐引用了对于"传统虔敬"与"传统道德哲学"的现代偏见,并且谴责了"从'圣经与希腊哲学'的道德中分离出来的哲学的可疑地位"(页 20,注 2)。但施特劳斯对《申辩篇》的研究——这是柏拉图式的政治哲学研究文章中的支柱——揭示出了这样一个苏格拉底,他的提问是内在地与任何"传统的虔敬"或甚至"传统的道德哲学"构成反题的,他的公开的兴趣甚至不包括对政治生活的指引,而雅斐认为这一点对于施特劳斯与对于他自己都至关重要。按雅斐的逻辑,苏格拉底应该被列为施特劳斯

与哈勒维之外向往启示的道德人的另一典范，是最好的“信仰者”。但这岂不完全误解了苏格拉底的精神即哲学精神？甚至潘格尔这位努力在施特劳斯与苏格拉底之中保持这种精神之完整性的人，在提到苏格拉底的“对于权威性虔诚声音的新的倾听”时也讲得过于含糊了。

按照潘格尔的观点，《申辩篇》中新的或成熟的苏格拉底承认他“特异”的生活方式必须“根据城邦及其道德宗教信念所认可的标准得到辩护”（页 14）。他告诉我们，苏格拉底通过两个途径来作这样的辩护：首先，他宣称自己作为一个牛虻使城邦回忆起它的最高抱负（美德）；其次，他宣称“他的生活是人类生存所未曾意料到的高峰”，为城邦提供了哲学家的生活，这种生活作为“本来不可能得到承认的标准”，道德上的分歧据此可以得到仲裁，道德问题据此可以得到澄清。苏格拉底确实这样宣称，“这个城邦中未曾有过比我对神的服侍更大的善”——这种善就是他作为牛虻的功能，盘问他遇到的每一个人，驱策他们走向美德（30a）。为了支持这一点，他说，美德或灵魂的完美是对个人与城邦有益的，是“金钱与其他对人好的东西的”源泉（29d，e；30b）。我们发现他还补充说，对于美德的讨论以及他对自己以及他人的检验乃是“人的最大的善”（38a）。但苏格拉底的第二种辩护——按照潘格尔的判断也是最主要的辩护——从未清楚地出现在对话之中，尽管它作为确实发生在那儿的事的研究性推论，或者作为施特劳斯在其他地方说过的东西的抄写，也许有效。这是苏格拉底从未作出的宣称，并且他也不可能作这样的宣称。

因此，牛虻的宣称是哲学在城邦面前为自己辩护的唯一途径，而且据说牛虻受神谕派遣。哲学家在肩负宗教的使命，只是通过牛虻的功能才成为公共的善。他所从事的哲学活动因而被

理解为一种社会活动，与他人有关，旨在向着美德的方向互相改善灵魂，并且要有益于个人也有益于城邦。最重要也最令人惊奇的是，哲学作为对于万事万物乃至于包括政治在内的一切人类事务的公开探究，并没有在苏格拉底的辩护中构成明显的部分。我们称之为伦理的东西，而不是物理的或政治的东西，显然是他的唯一主题，而且伦理被公开地理解为美德之中理所当然的、无需证明的最高善。其结果是赋予了这种美德的追求以传统的色彩，而且由于这样一种印象，即它可以被所有人承担并实现，因而变得民主化了。此后就听到苏格拉底令人震惊地宣布：不是美德本身而是对美德的讨论即哲学活动，才是至高善。到了这一步我们就充分认识到，他将无法说服他的听众如此极度地远离他们所认为理所当然的东西(38a)。不然的话，他的使命的正面部分不太会如此令人不快，不会像在第一部分中检验知识的盘问那样引起惊恐。

让我们坦白承认苏格拉底使命中普遍具有的某种过高要求。如果有人以为可以让所有人都去检验他们自己的生活，积极地寻求美德，并切实地改善德行，那他确确实实极端不明智。他似乎没有认识到人们的大集体美德或腐败乃是政体及其状态的功能，而不是个人通过思考与讨论就能努力改善的。苏格拉底可能经由两种考虑被引入到这个明显的困难之中。其一是，他很明智地认识到，民主制的雅典缺乏让自己献身于美德的能力。他似乎还决定不准备以他的活动只适用于少数人即某种意义上的贵族活动为理由来为自己辩护。在雅典城邦面前的辩护似乎要求一种内在的民主诉求——"无论穷富都要一视同仁"(33b)——因此要号召所有人去实现只有少数人才可能实现的东西。在这里，哲学家似乎在扮演城邦的一个负责任的成员，一

个雅典人，正如他确实接受了加在他身上的雅典法律的权威那样（页 48、49、51）。

然而苏格拉底是把自我检验看作一种人类的普遍可能性来对待的——是无论何时何处的人们的一种潜能，独立于城邦本身。这样一种相对于城邦的独立性乃至于优越性，是苏格拉底留给哲学的印象的另一个方面。他自己是受城邦承认其高于自己的一个存在的派遣的，也是受他的灵（δαιμονιον）指引。他在大庭广众之下肆无忌惮地挑战政治家与其他人的知识，通过在舌战中击败他们而树立起自己的权威。他诉诸一种善的标准，就是人的（或自然的）标准，而不只是雅典人的标准。他蔑视政治生活中所追求的善，拒绝参与到政治生活所不断要求的不正义之中，而且，如果其代价是放弃哲学的检验的话，他宁愿不畏惧死亡的威胁。他甚至对那些居于冥府的人们中间的最伟大者也持某种优越感，他期望他们也接受类似的检验：到了后来他反而比一开始更加情绪激昂了。

从对美德的关怀转向对政治的关怀很容易，正如古人通常在他们的著作中所做的那样，但苏格拉底在受审中没有走这一步。与民主制雅典的本性相一致，美德固然按神的吩咐是对所有人的要求，但依然像财富那样还是个人的追求。哲学作为获得美德的手段，只是局限于地上的某些事，而不是天上或地下的事。按照这样来理解，对哲学的尊重只能来源于多数人的虔敬，或来自于少数人对美德的热爱。但要维持这种尊敬似乎有赖于哲学家走钢丝——他在表达中既不能过于接近不虔敬或过于远离美德，又不能过于进入政治。这样的限制使得政治哲学难以出现。甚至对哲学家自身团体的直接指导也超越了、并因而危害了他在其中安全地进行哲学思考的那个特定区域所要求的政

治平等。

苏格拉底只是通过把哲学局限为对美德的追求来为自己辩护。这种辩护有多么好？按照普鲁塔克(Plutarch)在一个施特劳斯喜欢引用的段落里的说法，柏拉图使得各种哲学研究在人们中间流行，包括通常受到怀疑的自然哲学。他做到这一点靠的是他自己一生的纯正名声，也因为他已经“让他的自然需要服从于神圣的、更高的原则”(Nicias, 23)。施特劳斯自己甚至更强烈地表达了这一点。什么是哲学在“无论何时何处，无论何种政体”面前的辩护？这种辩护在于“使城邦确信，哲学家不是无神论者，他们不是要亵渎在城邦看来神圣的一切东西，他们尊敬城邦所尊敬的东西，他们不是颠覆者，而是好公民，甚至是公民中最好的公民”(*WPP*, 页 126)。

按这个标准来衡量，苏格拉底的辩护不充分。即便说他已经挡住了不虔敬的指控，他还是过于明白显示出他对城邦之世俗追求及其不正义的不满，尤其对政治家、诗人与艺术家宣称自己拥有知识表示了不满。但苏格拉底也许不仅仅是在城邦面前为哲学辩护，他可能还有另外的目的。他可能想一劳永逸地说清楚，人的第一需要是哲学，是有关主要的善的知识、是灵魂的完美。为了赢得城邦对这种自我超越的许可乃至赞赏，苏格拉底可能已经运用了一种新颖的令人震惊的讨论方法，即公开检验，这种方法只是因为随后被局限到对美德的追求而有所弱化。而且他可能像利用了他的生那样，也利用了他的死。我们永远记得苏格拉底的三件事：苏格拉底的方法，他跟城邦的甚至有些无礼的顶嘴以及他服从地喝下毒药。在柏拉图之后，政治社会给苏格拉底式的哲学让出了无限的余地，支持神圣原则在宇宙间的统治，确认了城邦自身的尊严，并且通过公平地衡量党人自

己的权利从而在可能的程度上避免了政治党派偏见的恶名。只是到了现代,哲学的政治前提才由于启蒙运动与自由主义的联合而完全地取消了。

三

正如施特劳斯所观察到的,《申辩篇》一点也没有提到苏格拉底在德尔斐之前的哲学,其实他已经在这种哲学的基础上被人视为智慧的了。凯勒丰(Chaerephon)问神谕是否有人比苏格拉底更有智慧,此事发生在苏格拉底开始公开一个个地找人提问之前。根据施特劳斯在《苏格拉底与阿里斯托芬》中所提供的背景,潘格尔猜想早期的苏格拉底就是阿里斯托芬在《云》(*The Clouds*)剧中所嘲笑的"前苏格拉底"哲学家,该剧嘲笑他们瓦解哲学所必须的社会条件,嘲笑他们对灵魂的无知,嘲笑他们的无神论。潘格尔说:"这位新苏格拉底已经在政治中吸取了教训,学会了阿里斯托芬教给的心理上的谨慎。他已经认识到了他对于那些非哲学的人们的多方面的依赖……"(页 15)为了解释苏格拉底对人类事务之兴趣以及他对政治哲学的开创,有必要把那些诸如"爱欲的"(erotic)与"算计的"(calculative)之类的奇怪词语弄得更清楚些。在《重说色诺芬的 Hiero》(Restatement of Xenophon's Hiero)中,施特劳斯描述了哲学家体验到的对人类事务的超脱与执着。为了保护他的哲学的超脱,哲学家只是不得已才表现出对城邦所喜爱的宗教以及其他事物的尊重。但哲学家也是一个人,不仅依赖于他人,而且也有出于天性的对所有人的关怀。由于他想减轻所有人所经历的罪恶,他自然"忍不住比异乡人更执着于他的家庭与城邦",并且愿意"给他的城邦或其

他统治者提建议。由于所有这一类建议都预设哲学家作了的全面反思,因此他必须首先成为一个政治哲学家"(*WPP*, 页 120, 118 – 126)。哲学家所体验到的特别的执着主要是对那些秩序良好的灵魂,尤其是对那些灵魂可能通过哲学达到完美的人们的执着。寻找与教育这样的人乃是他的天然的爱,也即他对智慧之爱的社会的一面。

潘格尔引用了施特劳斯对"政治哲学"之两重含义的区分(在同一卷的另一篇文章中,只是写作时间早了九年),以作为讨论苏格拉底之哲学活动性质的总结(页 17,18)。一重含义是:哲学是政治的;另一重含义是:以政治为主题的哲学。它们代表了对哲学家为什么转而研究人类事务这一问题的不同看法。在原始形式发展到某个阶段之后,哲学就不得不去反思它从中产生的那个意见领域,并且要证明何以哲学是人类生活所必须的。这就是要指出,"政治共同体的幸福一定要依赖于哲学的研究"(*WPP*, 93),反过来对于公民来说就是要求一种对政治事务的理解,"恰如它们在政治生活中被理解那样"。因此政治哲学的更深层含义应该是第一重含义,而不是第二重含义。

同一卷书中背靠背的这两篇文章提出了对政治哲学的不同解释,但他们有着共同的原则,即哲学高于政治哲学。前一种解释容许潘格尔强调一个主要兴趣仍在于哲学,其生活在根本上孤独的苏格拉底(含蓄地也指施特劳斯)。另一方面,就好像矫枉过正那样,雅斐坚持认为施特劳斯的毕生事业主要旨在拯救现代政治实践——也就是说关心政治利益甚于一切。结果,在雅斐看来,施特劳斯在精神上更接近于亚里士多德的政治学说,而不是苏格拉底与柏拉图。但为什么施特劳斯自己称这本新书为"柏拉图式"的而不是亚里士多德式的政治哲学研究?

施特劳斯认为，亚里士多德不同于柏拉图，他自始至终限制了政治探究的质疑性（*NRH*，156－157；*CM*，21）。这样一种为了使得政治探究更负责任、更政治性所作出的努力，自然而然引起了对现实不同政体以及政治家所面临的问题日益浓厚的兴趣。施特劳斯的这些文章从最为直接政治性的主题（如对色诺芬的《远征记》的解释）延伸到了只有微弱政治性的主题（迈蒙尼德《知识书》[Book of Knowledge]注疏）。第一篇文章讨论极其抽象的思想家海德格尔与胡塞尔，但以现代政治为总背景，以希特勒为具体背景。最后一篇是对科亨的犹太哲学的艰难的检验，其中有对犹太人在希特勒与苏联统治之下困境的反思。这样一个从最具体到最理论的思考范围似乎暗示了施特劳斯有意采用“柏拉图式的”这个词语，以便在保持亚里士多德式对政治行为的密切性的同时，没有什么问题包括基础的道德问题会超出它的范围。我们不清楚，施特劳斯这样做究竟出于今天所必须面对的理论问题，还是出于一些更广泛的理由。

施特劳斯用以回答科耶夫有关哲学家的超脱与执着当然也想运用于他自己。帮助他人的实践性动机在大危机中会撵走哲学自身。有时候，哲学与非哲学的事业会重合在一起，对于施特劳斯来说，世界大战与20世纪的革命时期就是这种情形。这就是何以他回答科耶夫的最后一句话是号召世界上的战士与工人联合起来，在哲学家的帮助下反对共产主义（页131－133）！就哲学与政治在性情上的相容性而言，确实，哲学倾向于内在的宁静，政治则好胜心切；哲学不伤害人，政治则要打击敌人；哲学温和，政治鲁莽。施特劳斯确乎把这些不同性情结合在自己身上——比莎士比亚笔下的普洛斯波罗（Prospero）还要自然。雅斐指出，培养这种结合乃政治哲学的独特功能（页15，注2）。若

果真如此,施特劳斯的研究本身必然有助于这位平常只坐在椅子上翻翻书本的人发展出对政治大事、民事与军事的如此非凡的鉴赏能力。

西方正在从事一场政治斗争,旨在维护自由、体面、哲学、宗教以及文明的每一个要素。同时,它也正在经历一场精神危机,由于这场危机,它对于造就了西方现状的理性原则的信心遭到了极大动摇。潘格尔的导言确实如雅斐指责的那样,低估了施特劳斯对于我们这个时代的这些包罗万象、盘根错节的问题的兴趣,而且也由于类似的原因低估了他学说中亚里士多德主义的因素。至于第一位的、更直接的政治问题,乃施特劳斯在著作中强有力地、一贯地表示关心的西方与犹太人的生存问题。第二位的问题("西方的危机")如此经常地成为施特劳斯关注的重点,以致已经一再引起其他人的讨论。也许因为这个情况,以及他决定一心集中在施特劳斯的柏拉图式结论上,才使得潘格尔忽视了施特劳斯对过去与目前的现代政治哲学的持久批评。他的重点更在于施特劳斯所达到的理论方案,而不是在于达到这方案的漫长过程。我们也不应期望潘格尔会对柏拉图式政治哲学之复活可能会在今天带来的后果,也就是两个问题的会合特别地感兴趣。

相比之下,雅斐总不会让我们忽视施特劳斯与我们对现实的这些积极的政治与哲学的关怀。相应地,他对施特劳斯遗产的重述以他对施特劳斯所写的绝妙的邱吉尔(Churchill)颂词的一段激动人心的评论作结。但雅斐的纠正也有自己的问题。他有一个基本信念,认为"施特劳斯的整个工作指向把现代世界的政治实践从现代哲学的政治理论所导致的后果中解救出来"(页14,注2)。如果"指向"的意思是"主要旨在",这个观点就不准

确。雅斐引起了人们对施特劳斯这个论断的注意(《城邦与人》的开头):正是"我们时代的危机,西方的危机"迫使我们回到古典政治思想。施特劳斯当然不想帮忙指导现代世界的实践。激励施特劳斯的不只是这种指导乃至拯救西方的愿望:而是寻找从总体上指导人类生活所需要的正确原则,这些原则必然与对超越人类生活的实在的领悟有关。施特劳斯再三地、不变地把哲学理解为获得有关最重要之事的知识,尤其整体之知识的努力(*WPP*, 39)。政治哲学是"哲学或者不如说是'第一哲学'"至关重要的核心,是向一般哲学开放的(*CM*, 20)。西方的危机就是现代性危机,并且可以归结到这一点:由于为所有的生活与思想提供了一个新基础,现代哲学进而以一种内在的逻辑瓦解自身,从而使得生活与思想失去了理性的基础。施特劳斯回到古典政治思想去发现哲学传统之被现代哲学颠覆如何开始,以及是否建立在更好的基础之上。他的哲学的意图甚至先于实践性意图。它包括但超出了雅斐的对指引当前政治的关怀,尽管这种关怀极其重要而迫切。

雅斐宣称,施特劳斯的著作"起码在一个重要方面可以被理解为对所有错误的现代理论的批驳,这些错误理论阻止绅士(gentlemen)行使属于他们的合法权力"(页 16, 注 2)。这样一个宣称就更有问题。雅斐评论的开头大谈独立宣言对林肯的重要性,以及对施特劳斯理解美国当前精神困境的重要性。但他引用的段落却有实际的政治涵义,与林肯相反,与施特劳斯相违,它本身也是不当的。尽管没有这样明说,但他引用的段落暗示,施特劳斯所持的真正的政治哲学想要看到现代世界的绅士"施行属于他们的合法权力"——他们的这种权力已经被"错误的现代理论"(如人权学说?)剥夺了。但古典政治哲学(不同于

多数现代)政治哲学的特征在于,它否认抽象意义上最好的东西具有普遍的适用性,或者确实在具体的场景中有必然的适用性。而且,哲学家的统治作为智慧的唯一真正化身,对古人来说比绅士的统治更为基本:这是否意味着施特劳斯在古人名义下号召或应该号召哲学家去行使"属于他们的合法权力"?再说,没有古典原则为一切时间地点的政治权威确立实践的基础,并因此没有古典原则对美国有直接的适用性,无论涉及哲学家、绅士还是任何其他人。因此,这个允许绅士们去施行"属于他们的合法权力"的观念在原则上——古典的原则上——完全不适合于美国政治。它引起了对宣言与宪法令人震惊的错觉,这确乎不是《分院危机》(*Crisis of the House Divided*)的作者的本意。

在这个国家,绅士作为有钱、有闲暇、有教养之人的观念在贵族制结束之后继续存在,并且普遍地被认为与民主相容,乃至有益于民主——但这不是因为"合法地"属于这些人的"权力"。到今天,把绅士等同于举止文雅或礼貌的观念几乎荡然无存。其结果是,复活绅士这个术语及其"绅士"制度的努力就可能会被看作在恢复某种与民主相异、有害于民主的东西,若再加上合法政治权力的观念,它就会浮现出乔治三世(George Ⅲ)与巴士底日(Bastille Day)的意象。使得施特劳斯的遗产哪怕是无意地与美国革命想要推翻的那种政体联系起来,那么没有什么事能比这样做更有害于施特劳斯的遗产了。如果古典政治哲学是要拯救现代政治实践,即由现代政治哲学形成的实践,就不能够用古典的术语或观念加以直接地取代。如果一个城邦或国家一开始以某种方式形成,它就不能够半途转变成某种不同的乃至相反的东西。这本身就一条古典原则。

雅斐对林肯的研究已经提供了指导原则:为了使我们的政

治制度永存,优秀的政治家必须利用手头强大的政治因素如自由精神与基督教精神。古典精神及其同类因素根本没有以这样的力度存在于我们中间。因此古典政治哲学所提供的支持必须是另外的类型。它能够提供政治理解的大框架,提议自由民主所需要的极端之间的调和,激励道德与政治美德。它可以提供额外的动力,以复兴立国之父们把它们与自由联系在一起的智慧与美德的观念,复兴那些对共和政府至关重要的思想。但林肯的榜样禁止直接攻击这类政府下面的自然权利原则。对这条原则的政治辩护是:它是许多善的源头,而且依然在很大程度上是这个国家的精神血脉。甚至于那些拒绝了它的形式的"知识分子"也还是接受并支持它的许多内容。尽管有许多人背弃了它,但"现代政治实践"中一切好的东西的辩护者,如同林肯那样,仍然会忠诚于它,虽然他们也如林肯那样,比任何其他人都更清楚它可能存在的弱点。简言之,政治的立场必须不同于哲学的立场,哪怕在哲学塑造政治的地方也如此。

四

现在我们稍微更仔细地来看苏格拉底之前的东西以及苏格拉底造成的变化,也就是潘格尔随施特劳斯称之为的"苏格拉底问题"。这种哲学即苏格拉底一开始追求的这种哲学,始于一小部分人质疑他们自己或其他社会的祖传规范,并且坚持以他们自己的眼光与思想来寻找万事万物的自然原因,尤其是万物的起源或"自然"(nature)。施特劳斯对哲学起源的这种解释,自然的这种发现(*NRH*,第3章),当然是他的思想中最令人惊叹、最意义深远的。它形成了他所谓的约定主义(conventionalism)的背

景，即对正义与城邦最初的哲学的看法，按照这种看法，正义与城邦是反自然的，是建立在人的约定或习俗之上的。

潘格尔全面描绘了前苏格拉底的约定主义（页 6，10－12），但雅斐认为他的这种描绘只是潘格尔自己的哲学，即某种形式的伊璧鸠鲁主义的陈述（页 18，注 2，页 19，注 2）。这个错误是由于潘格尔的直接表达方式在不经意之间造成的，而且他也没有明白地说清楚他在表达谁的观点。雅斐本来应该为那些不太熟悉施特劳斯的读者们指出可能的混淆。可他转而竭力使人们接受针对潘格尔的伊璧鸠鲁主义的指控，并且宏亮地敲响了警钟。他坚持认为，在现代的条件下，伊璧鸠鲁主义必然会指向 Hugh Hefner、虚无主义，以及希特勒与斯大林的专制主义，也即导致现代世界最大的罪恶。在这些日子里是否有可能存在无辜的伊璧鸠鲁主义，这是个有趣的问题，但潘格尔文章中这个段落的上下文为美德的高贵一再作出的辩护（页 6，10，14），他的对苏格拉底与施特劳斯原则的显然的忠诚——也正是这种忠诚促使他写下了这篇论文——足以使他摆脱任何伊璧鸠鲁主义恶名。

在自然哲学的这个背景下，潘格尔确实澄清了苏格拉底如何转向形式（forms），并在这个过程中转向语言、概念与意见。无论前苏格拉底的哲学怎样多种多样，它们似乎都理解甚至于忽视了这个明显事实的重要性，即这个世界分成不同种类的事物，这些种类被反映在语言中，并且在试图解释它们从何而来（页 3、5）或作为部分属于哪个整体之前，必须先理解它们本身。“类，或类性，是优秀（par excellence）的原因”（*CM*，19）。这是施特劳斯一再表达的见解，但他的学生们必须要自己对前苏格拉底的哲学家们作了研究才能同样自信地说这样的话。在上面所说的之外，我们还要指出，要想发现苏格拉底为什么离弃他之前

的哲学家去研究人类事务,仍然极其困难。这是出于理论上的原因呢——比如,是因为人类的事务比自然事物更容易理解,还是因为它们是理解整体的关键呢(潘格尔强调对灵魂的认识,页5、13、18、19、23)?还是出于实践的原因——比如为了保护理论哲学或为理论哲学辩护,或更广地来说因为这类知识对人类最有用、最必要?这些说法都可以在施特劳斯的这本或那本著作中找到依据,潘格尔也在不同的地方提及(参页8、10、12-15、18),但我无法形成一个有关它们之间的相互关系及优先顺序的清晰概念。

我们还应该问,转向形式与转向研究人类事务是同步还是分别发生的?潘格尔(页4-6)认为是同步发生的,施特劳斯通常也这样认为。但从《斐多篇》和《巴门尼德篇》看来,这并不那么清楚,而且施特劳斯自己(*SA*, 4)至少有一次表示过,这两种转变是分开发生的。另外,施特劳斯从对事物的类性的注意转入到辩证地分析有关相的意见,其间所遵循的逻辑,我们需要一步一步阐明。我们想要确知自己能够证明由事物的可见外观转入到对它们的评说(即政治的领域)这个悖论的合理性(*NRH*, 123-124)。我们所见到的所有事物已经被包裹在由城邦形成的意见之中吗,就像在《理想国》的洞穴意象中那样?或者政治成为研究的对象只是由于已经形成的理论哲学理解其所产生的意见领域(*WPP*, 92)并在它面前确证自己的需要?或者关于城邦与善的生活的实践问题有其独立的起源方式——或者依赖它们自己或者回应习俗主义?为什么施特劳斯自己没有把苏格拉底的转变归因于他直接提出了什么是最好的生活方式或最好的生活的问题?在那篇施特劳斯称之为苏格拉底对话(the Socratic discourse)的色诺芬对话中,当苏格拉底遇到伊肖玛库(Ischoma-

chos)时,他不是对寻找什么是善的生活感兴趣,而是对什么是完美的绅士感兴趣,并且是在家政管理的场景中。最大的问题似乎隐藏在一个初看起来很有限的问题之中(XSD)。不要通过暗示最好的生活与城邦所提供的生活之间的可能差异来挑战城邦,这一点很重要吗?

五

这本书除了论《申辩篇》的那篇文章之外都假定了苏格拉底的这个转变,没有对这个转变加以追溯或重新讨论,潘格尔在导论中适当地予以了专门的讨论。其他文章中与柏拉图式的政治哲学的核心最为接近的是讨论柏拉图的《克里托篇》(Crito)与《欧绪德谟篇》(Euthydemus)的文章。克里托的出场是联系这两篇文章的环节,但前一篇似乎很严肃,后一篇很琐屑。在《克里托篇》中,苏格拉底说服克利托接受他的谢绝,不想在他的帮助下逃狱,从而彰显了雅典城邦及其法律的权威。在《欧绪德谟篇》中,在经过了闹剧性诡辩的盘问之后,苏格拉底似乎准备让自己成为这两个不可战胜的诡辩家兄弟的学生。施特劳斯的总结只是提示我们,在苏格拉底看来,哲学最大的敌人不是诡辩家,而是大众。

苏格拉底这个人物在另外四个地方也很重要。让苏格拉底与色诺芬相比较,这也许是施特劳斯讨论色诺芬的《远征记》(页112－113,119,128,135)的主要目的。在《耶路撒冷与雅典》中,苏格拉底主要是用来与犹太先知们作比较的(页 167－173)。尼采的《超越善恶》被认为是对柏拉图与苏格拉底的攻击,为的是把哲学从理性、真理、善和自然的假象中解放出来。他最后一次

出现的背景是马基雅维利对苏格拉底所引起的政治哲学的攻击(页 210 – 211,227 – 228)。就这样,施特劳斯总把苏格拉底置于一切的核心:他是政治与哲学生活之对立的核心,是来自于哲学内部之攻击的核心,是从圣经启示中所发现的哲学的替代者的核心。而且施特劳斯在不同情况下得出的结论其程度也各异。在色诺芬对苏格拉底之"上升"的描述的帮助下,施特劳斯纠正了苏格拉底,在他不和谐的正义观与美德观中增加了一个本来缺乏的政治因素。他指出尼采所要完成的目的不可能不自相矛盾。他公开批评了给予马基雅维利哲学以全新面貌的视野与见地的狭窄化。但《耶路撒冷与雅典》的结尾却很突然而含糊。

最后提到的这篇文章所指出的大抉择对本书的影响很大,大大地超出了这篇具体的文章。潘格尔告诉我们,施特劳斯曾在 1965 年宣称,在他写了第一本论斯宾诺莎的著作之后(1930)"神学 – 政治问题始终是我研究的主题"(页 19)。它涉及到西方文明两个根源即启示与理性,圣经信仰与哲学之间的冲突。这两者各自都要求成为生活的统治原则,通过政治自上而下地主宰生活的每一个方面。这种冲突在本质上与以神圣智慧的名义讲述的希腊史诗与希腊哲学之间的冲突相同吗?潘格尔说是(页 10 – 12,20),雅斐说不是(参 Claremont Review 17,18),在这里雅斐的立场似乎更有力些。但他真的完全克服了潘格尔的核心论点?让我们依次对他们加以考察。在《耶路撒冷与雅典》中,施特劳斯借机比较了圣经教训与希腊史诗及哲学,他的比较几乎明白地透露出了他的信念,即史诗与哲学之间的鸿沟远不如它们两者与圣经之间的鸿沟来得巨大。因此,这个有关一位全能之神的奥秘似乎改变了整个图景。而且,我们有理由形成这样一个印象,即苏格拉底的哲学像他之前的自然哲学那样,理

性地漠视诸神的存在，而施特劳斯却一再强调哲学从总体上（包括前苏格拉底哲学、苏格拉底哲学、希腊哲学与现代哲学）无法击败圣经—神论。施特劳斯对这一个观点的论证最充分地表达在两个地方：一是〈神学与哲学的相互影响〉中，另一是论斯宾诺莎的书再版时写的新导言（1954）。在前一个地方，施特劳斯说："哲学与圣经在人类灵魂的剧本中是非此即彼的，或者是对手。"（页 114）

以上是雅斐的立场。然而，如果我们不过于把希腊史诗看作诸神的制造者之类的东西，而是看到其中所记载的神圣的事情，就可以发现这些事情在希腊与圣经世界中都极其相似。潘格尔的观点是，神迹、启示、预言在两者之中都有自己的位置，因此这两者可以相比，这就解释了施特劳斯在论柏拉图的《法律篇》中所引用的阿维森纳（Avicenna）的箴言："对于预言与神圣法律的讨论……包含在《法律篇》中。"这样看来，圣经可能完美地提出了早已普遍地为人们所知的实在或可能性。这就意味着，希腊神与圣经神之间在能力与可知性方面的明显差异——史诗常常描写诸神的行为、语言甚至想法——不足以使它们完全不同。毕竟，它们使用了同一个词"神"（god）来标志具有神秘行动力量的高级存在。这种可比性的一个最后推论是，苏格拉底或柏拉图所形成的诸神观也可以适用于圣经——正如阿维森纳与施特劳斯似乎在潘格尔所引用的那个箴言中所暗示的那样。

简而言之，施特劳斯关于哲学与圣经之争的观点就是这样。哲学必须承认它不能够证明神迹之神的不可能，不能够提供对这个世界全面的理性的解释。因此启示是可能的。但假如启示可能，选择哲学与哲学的生活而不选择启示与信仰的生活就是一种武断的偏好，是基于（对理性的）信仰而不是基于理性本身。

在这种情况下,哲学显出了它关于自己是显然正确的人生道路的宣称不能自圆其说,信仰则始终自圆其说。因此哲学必须承认启示的胜利。潘格尔与雅斐都没有对这种论证的说服力提出怀疑(页 19,注 3)。对潘格尔来说,它向哲学提出了一个严峻的难题;对于雅斐来说,无论提出了何种难题都可以被施特劳斯对犹太教正统与希腊哲学的一起支持所克服。潘格尔引用了施特劳斯关于道德人是潜在的信仰者的评论,这是针对哈勒维站在道德的立场上反对哲学所作的评论。雅斐认为他走得还不够远:"潘格尔承认犹太正统的辩护是道德性的辩护,但他不承认施特劳斯提出的可能也是道德辩护。"他的意思是,施特劳斯为犹太教正统提出了与哈勒维同样的辩护,他们两人作为"道德人"都是潜在的信仰者。事实上,雅斐宣称苏格拉底的怀疑主义是古典哲学与圣经信仰两者共同的"理性基础"(页 17,注 2),并且作为结果似乎愿意承认后者相对于前者的优越性:苏格拉底式的哲学家"可能不仅会支持,而且会在可能的情况下会指向对启示的诉求"(页 20, 注 2)。

对于雅斐而言哲学对信仰的表面上的臣服究竟指什么,它是否真是反哲学之论证的严重后果,并不清楚。无论如何,潘格尔所选择的不是这个路线。他不想偏于某一方来解决信仰与哲学之间的对立,而是满足于找到一种途径,哲学以此可以问心无愧一以贯之地继续,无需臣服于信仰。事实上,潘格尔宣称,"成熟"的苏格拉底最先认识到哲学无法产生"对事物的全面解释"所带来的后果何等痛苦(页 22)。他没有直接说,只是暗示苏格拉底也已经找到了解决方案。如果一个哲学家一直严肃检验"信仰的现象与论证",选择哲学就不会是一种武断。他必须既细察忠诚者最有力的宣称,同时也要显示出他对他们最重要的

道德体验具有完整的解释:他与忠诚者的对话总回到人的灵魂以及向往。并不是很清楚,潘格尔所提议的解决方法旨在拯救哲学,不使启示迫近,还是要通过另一条路线为哲学赢得胜利。不过,在他对施特劳斯政治哲学的研究得出了一个能使之前后一贯的结论之后,潘格尔就开始把他的解释运用于这本书中施特劳斯的文章的顺序与内容。潘格尔认为他所提出的对信仰或虔敬的苏格拉底式检验是统合这15篇文章的主题,最后他还逐篇指出了它们各自对这个主题的贡献。

更确切地说,潘格尔的解释要求柏拉图式哲学家花大量时间"悉心地、批评性地检验各种不同形式虔敬的聪明的代言者与学生"。但这些文章的实情并非如此:常常是有虔敬却没有"批评性"的检验,有的时候两者都无。《克里托篇》与《欧绪德谟篇》并没有很多地包含这个主题,甚至虔敬在其中占据重要地位的《申辩篇》也没有对虔敬予以"批评性"检验。论修昔底德的文章大体上也是这种情形。这篇文章在标题上就提到了诸神,施特劳斯在其中确实批评性地检验了修昔底德自己的"神学",作为与他所描述的某些雅典人所遵循的另外两个极端的对比(页96,100-101)。但这完全是在道德与政治的层面而不是在严格的神学层面上进行的:它从不质疑诸神的存在,而只是问诸神是喜欢强者、正义者还是喜欢既正义也强大的人。与此类似,论色诺芬的文章也大量提到了他的虔敬,但它的主要目的似乎是要研究作为军事指挥官与政治家的完整的色诺芬,并让他与他的老师苏格拉底相比较。他的对诸神显而易见的信仰——这种信仰对政治家而言至关重要——在此也没有得到深刻而批评性的检验。

甚至于论尼采的那篇文章也有一个优先于潘格尔所强调的

神学目的的一个首要目的。这篇文章恰好放在《耶路撒冷与雅典》之后,但不是如潘格尔所不加解释地猜测的那样,是因为尼采"在某些关键的方面继续并超越了圣经思想"(页 24)。他自己注意到,施特劳斯介绍《超越善恶》是作为尼采(以及现代哲学)对被当作哲学本身之榜样的苏格拉底式与柏拉图式哲学的最后攻击。在完全否认了理性对真、善、美以及自然的进路之后,并且也拒绝了圣经之后,尼采试图在一种与圣经紧密相关的宗教虔诚的帮助下把人神化为创造主。这是潘格尔所发现的施特劳斯反复讲述的一个论断的另一面,即"权力意志学说某种意义上是对神的辩护"。但只有在这种无神论是正确的时候,才可以说尼采"超越"圣经,但无神论不可能正确,除非他对理性与自然的攻击是错误的,因为无神论需要它们。至少,这是施特劳斯在文章末尾所暗示的:"正如我们所观察到的,对于尼采来说,自然已经成为一个问题,然而他却又不能没有自然。"(页 193,183)施特劳斯把尼采当作现代哲学的最后阶段来研究,似乎可以迫使回到现代哲学之前的两个源头,雅典与耶路撒冷,因此这篇文章就恰当地与这个主题的文章放在一起了。即便这篇如此直接、不懈地致力于最重要的宗教主题的文章,也没有明显涉及潘格尔以为苏格拉底与施特劳斯都呼吁的那种"批评性检验"。相反,它只能被描写为对圣经第一卷思想之令人惊讶的一致性令人惊讶的欣赏。很奇怪,这正是柏拉图式哲学家比最强烈虔诚感的人更愿意去追求、发现与阐述的那种理解。如果这是批评的必要前奏——也的确很可能是这样,它的功能是要表明这两种主要源头的思想何等令人敬佩的周密,范围何等全面。思想在启示之中的位置确实令我们感到惊讶:是启示预见到哲学,已经知道哲学,以某种方式包含哲学以便更彻底地对付哲学?但

在这个地方,施特劳斯只是把自己局限于比较圣经与希腊史诗及哲学,总结这两者之间的相似与不相似之处。

六

我指出了潘格尔关于神学－政治问题的解释在运用于这些文章时所遇到的难题,不是为了它们本身的缘故,而是因为它们会影响到解释本身的准确性。苏格拉底远在施特劳斯之前就得出了哲学无法驳倒"启示"的这个结论?如果柏拉图的《欧绪弗洛篇》(Euthyphro)是某种提示的话,那么不仅多神论,而且它与一神论的某些共同特点也都很难经得住苏格拉底的质询:我们能担保苏格拉底不会把类似的质疑指向圣经之神?苏格拉底会如潘格尔所说的那样,最终被迫承认选择哲学生活乃一种武断?尽管苏格拉底确乎热切地要检验我们共同的道德体验,这种体验在虔敬者那里尤其强烈,但他在审慎地"专注"于"信仰的现象与论证"时往往并不这样做(页 22)。至于苏格拉底会如何面对圣经本身,施特劳斯也许认为这个问题的答案在于迈蒙尼德,本书中有三篇长短不一的文章专门对他进行了讨论,三篇都具有平常遇到的那些难题。

施特劳斯自己在另外地方清晰地描述了哲学与圣经如何相互面对,他本人确实认为圣经胜过了现代哲学(参斯宾诺莎英译本导言)与希腊哲学(参《神学与哲学的相互影响》)。这个结果对于哲学家而言应该是让他们的哲学臣服于启示,走到启示那一边,或者至少承认哲学只能在启示所许可的范围内起作用。虽然没有明白说出来,这似乎就是雅斐准备走的方向。潘格尔则不同,他想保持哲学的独立性,但他确立了这样做的理性权利

了吗？哲学失败这一事实以及它的臣服的需要似乎因他的方案而模糊但并没有取消。他宣称，在《耶路撒冷与雅典》中，苏格拉底式哲学"完全能够面对圣经信仰"(24)，但他所说的"面对"是什么意思？他向获胜的虔敬让步的方案对自己并没有多少好处：虔敬从一开始就否认了哲学给出一个比它更好的对道德体验的"解释"的可能性必要。至于施特劳斯自己，他自己的不懈研究，他的柏拉图式政治哲学的研究，似乎掩盖了他的论证所要得出的对启示有利的结论的必然性。有时候他甚至遵循古人的方式，把大抉择缩减到哲学与政治生活之间，或者赞美哲学而极少关心启示(比较 *WPP*，40，*CM*，29)。

这就显示出施特劳斯可能认为哲学可以有比他自己的论证所许可的更大作为。因此，在《耶路撒冷与雅典》中他似乎把自己归位于那些"我们这些不能成为正统"并因而必须批判性地研读圣经的人们(页 150)。他的《城邦与人》开篇就说，仅仅遵守"信仰之城"的"神圣信息"是不够的：为了要在异教之中传播福音并且尽人类的可能性去充分地理解它，人们必须考虑到仅凭人类自己的自然能力所能达到的对"城邦之轮廓"的洞察程度。在第一段中，他不加解释地至少给予了哲学一个独立地位；第二个段落只是给予哲学一个从属于启示的地位，不过在那儿也只要求运用我们的自然能力去理解。施特劳斯的总体立场看起来似乎不能自圆其说。但它基本上预设了哲学从有利于启示的论证中脱身的可能性。脱身的方向何在？让我们来考虑这个问题以及大抉择。

问题在于哲学不能够否证圣经之神以及他的奥秘、神迹与启示。如果假定了这一点，由此可以推出什么？哲学家会去寻求他个人所能体验到的启示？如果启示永远不来怎么办？他如

何对过去的启示作判断？他该怎么对待心里涌现的、始终要求证据的理性？既然除了神秘上帝的抽象可能之外，哲学的生活就是显然正确的生活，他为什么不追求它呢？神会用永远的诅咒来惩罚这样的探索？施特劳斯说，过去的哲学家"绝对地确信"一个智慧的神不会这样做(〈神学与哲学的相互影响〉，页113)。难道神会赋予人以理性却又命令他们不得使用，完全地信赖他对他们所说的话？

按照施特劳斯什么才是否证启示之可能性的可能途径？他总共提到了四种：诉诸体验、运用矛盾律、提供对于事物的完整的哲学解释、指出神迹与神的本性不相容(*SCR*，28－29；〈神学与哲学的相互影响〉，页116－117)。前两种途径似乎完全无望，第三种途径则完全不能实践。第四种途径则涉及到自然神学，其主要障碍在于克服这样一种观点(施特劳斯以自己的名义作出的论断)，即神的完美决定了神应该是不可理解的，这反过来使得启示成为可能(Mutual)。施特劳斯说，自然神学永远无法克服神的不可理解。在同一篇文章的前面，施特劳斯从神的全能论证神是一，又论证他对人来说不可知："但一个全能的神若在原则完全能为人所认识，他在某种程度上就是臣服于人的，因为知识就是某种权力"。所有这一类的论断构成了施特劳斯后来称之为自然神学的组成部分，这种自然神学似乎是对自然以及神性的哲学研究。这种研究中的一部分涉及到某些词语与概念的含义，如全能(omnipotence)、不可思议性(incomprehensibility)、智慧(wisdom)和完美(perfection)等。它的根本假定是：实在(reality)必定遵循词语与观念的逻辑，即词语上所说的不可思议性必然包含着真的不可思议性。例如，如果神是全能的，人对神的认识意味着人对神的某种权力，人就不可能认识神。圣经

的立场，如施特劳斯所说的，要求神是全能的、神秘的或不可知的。其中所涉及的思想必须受检验，它的组成部分必须清楚，正如在任何论断中那样。例如，如果神的意思是指一种存在，他永远存在并且永远统治我们，我们其实是在说，我们认识到了有关他的某些东西，同样，如果我们称他为全能乃至神秘，这也意味着我们对他有所认识。也就是说，他至少在某些方面是可知的。

我们通常认为矛盾律可以无例外地适用于一切事情，并且所有人都应承认它既是存在的原理也是思想的原理。这也许是施特劳斯把它提出来当作否证启示的一种可能途径的原因，尽管他立即直截了当地认为它不可能达到目的："正统的前提不能被体验驳倒，也不能通过诉诸矛盾律而驳倒。"(28，*SCR* 新版前言)施特劳斯这样说的意思并不是说即便找到了前提中的矛盾也无法驳倒这个前提，而是说这种矛盾无法找到——这也意味着只要找到了一个矛盾就可以驳倒它。神不可能既是神又不是神，既全能又能力有限；他不能既在又不在。如果如雅斐对圣经神所作的宣称那样，"他是一"，而且"正因为他是一而不可知"，又如果真的能说他"完全地与他所创造的宇宙分离"(18，col. 1)，基于这两个理由他就不是不可知的。因为他被认识到既是一又是分离，并且在同一个方面是不能够既可知又不可知的。这当然很不同于说他无论如何可以通过自然途径被认识。它确实意味着神受源于存在之本性的这类要求的束缚：他是至高存在，而不是高于存在。对应的说法可以在施特劳斯对一个论点的坚持中找到："只能存在一个真理……"(〈神学与哲学的相互影响〉，页 114)，不能存在两个或更多互相矛盾的真理。为什么不能？因为，是这而不是那，是某物、处于某种状态等等，这些都是存在的本性(*NRH*，122)。它是它，那就不能同时又说它不是

它。在这个意义上,是就是可知。

有关神的每一个论断,说他是一、永恒、分离乃至深不可测的意志等,都意味着它具有固定的性质,并因而在原则上完全可知。关于神的意志,深不可测是什么意思?在什么意义上神被认为有意志?它与他的完美相容?奥秘意味着随心所欲、无缘无故、非理性或只是对人而言是一个谜?总体上来说,如果神可能有本性的话,就不能有矛盾,不仅这些属性必须彼此一致,而且每一种属性本身之内部也必须能保持一致。关于神是正义的宣称遇到了一个特别的难题,与苏格拉底在《欧绪弗洛篇》中提出来的没有什么不同。这个难题就是:因为正义(或神圣)的事物是正义的神才这样命令它们,还是因为神命令它们,它们才成为正义?后一种选择没有留下可以据以判断人和事的独立的标准,因而摧毁了正义后面的根本理念。神的全能意味着没有什么事物能独立于他而存在,没有什么其他事物是他所不能创造或加以摧毁。但如果他是正义的,正义的模型也必定不独立于他的创造吗?这一种选择意味着,神可以命令谋杀也可以禁止谋杀,都不会因而减少他的正义性。施特劳斯关于启示对理性的挑战的两个极其广泛的讨论以神的全能与神秘性来陈述,忽略了他的正义乃至于全知或智慧,这很奇怪。这种属性在《耶路撒冷与雅典》中有补充(页 162;参页 166, 153),在那儿神的奥秘性得到了比以往更多的强调,但没有提到他的全能。至于正义的问题,施特劳斯给人留下了这样一个印象,即理解这类事的模型是:神创造这个世界靠的是他的话语,而不是靠先去观看永恒的理念(页 166)。也许有了这样的想法,他就从不提起神的理性,而只是提他的意志,也不常提起他的完美(主要的例外在〈神学与哲学的相互影响〉,页 117)。

施特劳斯之所以几乎心无旁骛地专注于神的全能与神秘，可能出于几种考虑。其中一种考虑导向这样一个理论问题，即哲学能否证明宇宙在总体上的因果必然性，或不存在任意性：宇宙按照必然性来运行吗？它会在任何时候消失，或者在任一时刻变成某种完全不同的东西？这就回到"自然"作为第一事物或永恒的根本原因这个观念上来了，全能的神只能给证明自然是某种人格化形式的东西带来困难。另外一个也许更明显的原因是施特劳斯想要指出圣经整体之中的一个根本性心理难题。为了引起敬畏感，神的能力与奥秘必须得到强调，并且尽可能延伸。但为了切近人的关怀，特别是正义与爱，神的能力与奥秘必须指向道德上为人类可知的目的，哪怕具体的运用常常不为他们所理解。信仰的上帝是他们能够信仰他的上帝，是他们能够信赖的上帝，他们不能够信赖一个其唯一属性是能力与神秘性的存在。

也许这正是苏格拉底道德哲学显示出其力量的地方，施特劳斯所描写的哲学与启示之争对这种力量的展示极端不充分，这也正是潘格尔提议的解决方案所要努力展开的。作为澄清所有人都在一定程度上具有而虔敬者比多数人更强烈的道德体验的努力，苏格拉底的哲学在我们的直接知识中有一个坚固根基。因此它可以依靠这种知识来判断宗教的道德方面；它也处于一个地位可以对各种宗教在现实生活中如何发挥的作用，以及对随便哪个宗教或虔敬的形式有没有实现它自己的期望给出公正的裁定。关于这类好处，这些文章中有许多突出的例子。尼凯亚(Nikia)的神学基于诸神支持正义者与道德者这一观念，但他与他的军队却遇到灾难性结局：施特劳斯说"他的神学被他的灭亡驳倒了"(页 101)。如果这样，日常的事实确实对神学的真与

伪有影响！再如，关于色诺芬的虔敬，施特劳斯说它完全不同于尼凯亚的虔敬，而且极难与色诺芬的“粗暴、巧妙与狡猾”的结合区分开来（页 118）。稍后，施特劳斯对色诺芬的极端虔敬如何与其极端狡猾并存感到惊讶，问一个人是否能够比一个神更狡猾，以及把全知归于诸神是否本身就是人的狡猾的一部分。他在结束这个讨论时指出，色诺芬与他的苏格拉底把虔敬者刻画为这样一个人，他懂得关于诸神的律法，但从不问“什么是律法？”——另外，色诺芬与苏格拉底都不会问更为根本的问题“什么是神？”（页 122）。人们推测，这就是苏格拉底哲学抵挡多神论与一神论的关键点，但远比潘格尔所预料的要直接得多。

潘格尔也许没有在施特劳斯的意义上让柏拉图式哲学的力量完全消除哲学在启示面前的失败。但现在，当他说哲学能够为虔敬者极端珍视的道德体验提供“更充分的解释”（页 22）时，我们处于更好的位置可以来欣赏他头脑中的想法。哲学在阐述了自己对人类事务的自然理解之后，它可以从广泛相同的体验出发，全面比较由它自己和由启示提供给人类生活的选择。哲学能够指出启示内部的内在的不一致，以及它与每一个人都愿意承认的事实之间的不相容。它可以对启示之各个不同部分下面的假设加以澄清与比较。如果潘格尔在说“苏格拉底的哲学完全能够面对圣经信仰”（页 24）时指的是这个意思的话，他可能是对的，而且他出于这个目的而赋予《耶路撒冷与雅典》以及几篇论迈蒙尼德的文章以重要性，那也是对的。

施特劳斯确实想要把启示的地位尽可能提高，事实上，他对西方文明的两个“根源”即圣经与希腊哲学的强化超过了几个世纪以来的任何人。他所留下的总体印象是，古典哲学胜过了现代哲学，柏拉图胜过了马基雅维利（页 227－228），但古典哲学自

已却又臣服于启示。然而，我们不能够因为是他所作的论证就认同他的认证，相反，我们必须极其细致地检验他的论证中的所有含义。究竟施特劳斯为启示所作的论证是不是作为一个哲学家或政治家所作出的论证，即便我们能够判定，也要花很长时间。他当然知道现代对启示的偏见比对希腊哲学的偏见更甚，他也知道对一个健康社会而言如此重要的宗教是哲学自身内部所无法提供的。当然他相信西方文明的生活有赖于启示与哲学在张力中共存。我们必须赶紧补充说，由于夸大了施特劳斯所说的那些迫使哲学输给启示的话，这种张力在另一方面受到了威胁。并不是说，在圣经启示进入舞台之前，转向哲学的理由是虚弱的。相反，它有很强的说服力。施特劳斯也没有认为苏格拉底的哲学几乎没有进步，或没有发现重要的东西。它的唯一缺陷在于：通过直接的神学论证或通过提供一个对万物的理性解释，都无法反驳启示的可能性（*SCR*，28－29；〈神学与哲学的相互影响〉，页 16－117：注意，一个地方的要求比另一个地方的要求更大）。施特劳斯也并非没有指出启示所获得胜利的缺陷：它的胜利是任何正统的胜利，而不是哪一种特定的正统的胜利（*SCR*，30）。

雅斐把苏格拉底的怀疑主义即对我们的无知的认识，当作既是古典政治哲学的“理性基础”，又是“为信仰圣经之神作论证”的“理性基础”（页 17，注 2），他这样做其实走得太远了。不过，如果用施特劳斯自己的话来说，哲学在超出对无知的认识时，只能达到对于部分的部分性知识为止，或者只能达到对根本或永恒问题的认识为止，而不能达到对这些问题的答案，那么在某种程度上，我们的确不得不对哲学之价值的广泛性感到疑惑。难道不存在哲学所能确知的有关人类生活与世界的较少限制的

知识？当然，施特劳斯以明确的话语指出这种知识不存在，但他在研究具体问题时所说的话也是这种情况？许多这一类的观点出现在潘格尔的表述之中。“灵魂之谜”是“人的整体不可捉摸性最清楚的标志”，或者说这个谜本身也不可捉摸？（页 5）我们在这儿知道什么？自然与习俗之间的区分就像参照“事物永远不变的本性”（页 12）那样正确而且永远正确？苏格拉底对灵魂之需求或爱欲之事的专门知识（页 20）最可靠？在《自然权利与历史》中（页 89），施特劳斯说，最初之哲学的“一个根本前提”是“没有什么存在无缘无故地存在”：什么使得最初的哲学家们这样想，这种最为重要的真理有多大可靠性？在《城邦与人》中，他说：“……城邦是整体之中唯一的整体，或是整体之中的唯一部分，其本质能够被完全地认识”（页 29）。这个为哲学作出的宣称绝不是微不足道或迟疑不决的！

为了复兴哲学的生活方式，施特劳斯不得不抛弃现代哲学失败了的确定性及其体系，而要为哲学确立最简单、最明白、最坚固的基础。这就是苏格拉底对施特劳斯以及对我们的重要性所在。在他与科耶夫的争论中，施特劳斯坚持认为，宗派主义（sectarian）产生于哲学家对一个答案的“主观确定性”变得比“他对问题的复杂性的意识”更强大的那个时刻（*WPP*，页 116）。在几页之后，他又说，“哲学作为对我们对重要事情的无知的认识，在我们对最重要的事情已经有所认识的情况下才有可能”（页 121）。对宗派主义的警告没有比这更强有力的了。然而这也是对的，即对获得关于最重要事情的远甚于起初的昏暗意识的明确可靠知识的盼望，正是启发了哲学的东西。我们也不能明确地预先知道是否所有这些知识都是我们所无法企及的。这个两难处境不仅适用于对总体知识的追求，也适用于对施特劳斯之

知识的追求。很少有哲学家能为学生做这么多，在唯有肤浅的地方恢复其深度与精妙，并且涵盖了如此广大的一个体验与反省的范围。在这多世纪以来，没有人曾经为恢复对以往思想的严肃研究作出过这么多的努力。没有人曾经在同样的程度上把所有人类伟大的形式从泥沼中解救出来。我们这个时代没有人曾经激起过对于人类如此深切的盼望。在追随这样一位老师时，我们的研究与兴趣要保持他的方法的清新甚于保持他的结论，直到我们在缓慢而刻苦的思考基础上能够自己得出这些结论为止。施特劳斯这些也许最后的文章，以及他的两个最出色的学生所作出的旨在全面理解的常常相互补充的努力，证明了这个任务极端困难。然而我们为之献身的共同目标需要我们一道坚持不懈地努力。

朗佩特

施特劳斯在柏拉图式政治哲学史上的地位

贺志刚　译

施特劳斯的意图是什么?

施特劳斯的意图不可能根本上不同于尼采的意图:施特劳斯同样是哲学事业和此世中的理性事业(the cause of reason in the world)的捍卫者。施特劳斯倡导启蒙和理性主义,这两个词他偶尔要用,用来指政治哲学要推动的东西。

施特劳斯尽管伟大,却不是尼采或柏拉图。若依照尼采的衡量标准,施特劳斯肯定得被看作"哲学苦役者"。我们还得像尼采一样马上加上一句:这绝不是贬义。哲学苦役有可能是真正伟大的事业;有可能达到康德和黑格尔那样的高贵风范的高度;有可能是一项艰巨和让人赞叹的任务,肯定会让那些意志顽强而又深藏功名心的人在哲学苦役中得到满足(《善恶的彼岸》,页 211)。在这样高的地位上,施特劳斯承担的艰巨而又让人赞叹的任务是,发现然后说明柏拉图的政治哲学是什么,或者用尼采的话来说,何为"真正的哲人"。施特劳斯做的这件大事,一部

分是要说明,柏拉图和尼采这两个真正的哲人彼此何以十分相似,他们有什么东西共享,可以激发他们取得最高成就:成为捍卫哲学利益而且仅仅是哲学利益(the interests of philosophy and of nothing else)的秘密精神国王。施特劳斯本人没有指望成为这样的国王,他说:"我们不可能成为哲人,但我们可以热爱哲学。"(*LAM*,页 7)施特劳斯不是在贬低自己,也没有正话反说。他清楚自己不是制造世界的人——无论自己做的事情多么重要,也不是要引导人们去认识制造世界的哲人们(world – making philosophers)。

如果"哲学本身只是对这些问题,对这些根本性的、包罗万象的问题真正的认识",如果"思考这些问题根本不可能,除非想要找到一个解决办法,找到这种或那种非常少见而又典型的解决办法"(*OT*,页 196),那么,施特劳斯心下想要找到什么办法呢?就哲学本身来说,施特劳斯一直是个"好盘查的人"(zectetic),一个真正苏格拉底意义上的怀疑派,这没有疑问。但是,就一门为了哲学的政治学(a politics for philosophy)来说,施特劳斯想要找到什么样的办法呢?笔者以为,我们不能说施特劳斯成了一个"教派中人"(a "sectarian"),"心里有把握"自己找到了问题的解决办法,以至于没有怎么意识到这解决办法本身还成问题。

如果施特劳斯没有成为什么教派中人,他就不成其为施特劳斯派中人(a Straussian)。施特劳斯的思想不好懂,复杂晦涩超过其他人的思想,但至少下面这个特点还是清楚的。对施特劳斯来说,在朋友或者对手加在他身上的流传很广的施特劳斯学说(a popular Straussianism)里,有两根支柱并非万古不变地牢靠:这就是,施特劳斯终归说来既不忠于上帝、也不忠于国家(na-

tion),因为,他根本不是一个忠诚的人。尼采说过,哲学要求自己决不固守任何东西(《善恶的彼岸》,页 41),尤其不能固守祖国,不论它胜利了还是遭到失败(*SPPP*,页 190)。如果施特劳斯想要留下一桩不模棱两可的遗产,亦或他要公开表明自己忠于的信念,再简单不过的是,退休时写一篇短文,加上这样的标题:"听我说罢!我是如此这般的人。首先不要把我搞错!"(《看,这个人》,序言 1)。现在,施特劳斯却没有这么一篇谈他自己、谈他的真实信仰的文章,这本身说明,施特劳斯没有打算像广为流传或者说政治性的施特劳斯学说明示的那样,把自己交代清楚。如果这位教授他人如何使用模糊技巧的教师对自己的观点一直都没有一个清楚交代,我们就可以认定,施特劳斯清楚自己在做什么,而且这种模棱两可对他有用。毕竟说来,施特劳斯自己也曾表示,"暂时接受那些广为社会接纳的意见"是大师和名家的做法。阿尔法拉比从柏拉图修正苏格拉底的观点这件事看得明白:"在自己生长的宗教群体里,接受大家的观点,是成为未来哲人的必备条件"(*PAW*,页 17)。

不过,施特劳斯不时也会力图表明自己的立场和自己看重的东西。在这样的时候,他会让别人知道,自己的研究与哲学研究有着一样的特点:超越善与恶、不受限于某种道德观念、某种启示和某种代代相传的诗歌。为着说明这一点,可以从一个场合找来让人会心一笑的例子。这是一个"剖白"的公开场合,涉及到他个人。施特劳斯当着众人介绍自己,而且解释与老友克莱恩(Jacob Klein)的思想分歧。到了最后,施特劳斯执意要就如何看待道德的重要性这个问题暴露二人的不同看法:克莱恩认为自己是柏拉图的弟子,衡量所有事情都用道德标准;施特劳斯也认为自己的结论依据的是柏拉图,但不用道德作为衡量事

物的标准。[①]还可以找到更好的事例，这是施特劳斯一次就通识教育发表演讲的结尾时发生的。这时，施特劳斯明确亮出了自己的观点。他说道，作这次演讲是历史的必然，所有权威的传统观念已经在他的演讲中被彻底摧毁了。人类的思想——思想的活力和思想的增益——提供了对这个世界唯一的、而且是充分的辩护。“理解的活动可能伴随着我们的理解意识，伴随着我们对理解的理解（by the understanding of understanding）……这样的理解活动是一种高尚、纯洁、高贵的体验，亚里士多德曾用此来描绘他对自己的神的体验”。施特劳斯给了这样的体验一个超凡的源头，然后开始清楚地阐释其基本含义：“这样的体验与我们所理解的对象让人愉悦还是痛苦、妩媚还是丑陋，完全没有关系；它让我们意识到，如果有我们必须理解的各种邪恶，那它们在一定意义上说不可或缺；这种体验让我们能够接受降临到我们身上的邪恶，这些邪恶也许会让我们那些心中有上帝之城的好公民精神的人身心破碎。”这是一个由神义论转化而来的宇宙正义论（This is theodicy become cosmodicy），向人证明了世界运行的方式是正确的。“能够意识到思想有尊严，也就意识到人的尊严和世界的善的真正根据，无论我们是否理解世界是或不是被创造出来的。此世就是人的归宿，因为这是人的心灵的归宿”（*LAM*，页 8）。[②] 这就是柏拉图主义，就是对这个世界的善的洞识，尽管这个世界给予公民的只是悲剧——或许由一种本来不可能但又娇惯人的喜剧装扮起来的悲剧。

---

① 见 *A “Giving of Accounts”*（〈剖白〉），第 2 部分，第 4 至 5 行。

② 见 Udoff, *On Leo Strauss: An Introductory Account*（〈论施特劳斯：一个引导性的说法〉），这篇文章里有对这句话的含义浅显易懂的评介。

施特劳斯引导人们了解他自己的思想更加独特的一个情况是，先让他们去了解那些施特劳斯自己评注过的权威思想家的真实思想。施特劳斯揭示出，例如迈蒙尼德认为哲学生活超越善与恶，[①] 还认为要弄清楚美德是什么，只能看其发挥什么政治作用（*WPP*，页 166－167）。类似的例子也可见于施特劳斯写的最后一篇题为"色诺芬的《远征记》"的论文。这篇文章看似强调色诺芬对神的虔诚和正义感，其实突出的是虔诚和正义里的一些怪诞行为，如他同意尊奉神的旨意，其实依据的却是自己的主张；他出于现实的自我利益附和斯巴达人。施特劳斯认为，色诺芬的虔诚和正义服务于一个高于虔诚和正义的目的，因为色诺芬是从上往下看虔诚和正义的。[②]

---

① 见施特劳斯 *How to Begin to Study the Guide*（〈如何着手研究《迷途指津》〉），页 27。

② 关于施特劳斯研究色诺芬著述的情况，据说他在研究时耗费的心血之多、表现的态度之认真，前无古人、后无来者。见 Clay, *On a Forgotten Kind of Reading*（〈论一种被遗忘的阅读方式〉），页 225。但是，如果苏格拉底的一个学生著书阐释老师在古希腊思想启蒙上的地位，而第一个关注和研究其著述的是一位芝加哥大学教授，人们所有的探询和研究就未免荒唐。要让施特劳斯的研究脱去这样的荒唐，唯一办法是承认，一直以来都有一个研究传统、施特劳斯肯定是这个传统中的一个后来者。有明显事实说明，在西方哲学中有这样一个研究传统，因为有蒙田、培根、笛卡尔和莱辛（尤其莱辛给了施特劳斯启发）这样有过大贡献的人为证。至少，有一次，一本关于这类研究指南之类的小册子被一个读者公开了。这个读者认为，现在是时候了，应该公开读者必须了解的事情：大家还没有充分注意到，在施特劳斯之先还有一位叫 John Toland 的人，他在 1772 年写作了一部类似 *Persecution and the Art of Writing*（《迫害与写作技艺》）的书，书名为 *Clidophorus*，也就是带着钥匙的人的意思。关于隐微论史有价值的研究，见 Cantor, *Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics*（〈施特劳斯与当代解释学〉，中译见《经典与解释》，1，广东人民版 2001，程志敏译）。除了 Cantor 列举的例子之外，Grotius 所著 *The Rights of War and Peace*（《战争与和平的种种权利》）一书第 3 部、第 1 章页 7 至 17 也有很好的讨论，还有 Newman 所著 *Apologia pro vita sua*（《来自其生命的道歉》）一书页 253 和 317 至 319 处对《圣经》中和教会历史上的一些先例以"俭省"（谨慎的一个方面）为题所作的讨论。

不过，即便施特劳斯不是施特劳斯派中人，他也要对施特劳斯派负责。施特劳斯显然这样认为，为着哲学的缘故，现在应该鼓励出现一个人们既忠于国家又忠于上帝的局面。这就显得与尼采完全对立了。施特劳斯顾及哲学的审慎言辞、他的色诺芬似的口头表白乍听起来让人觉得，哲学本身的利益与我们宗教的上帝、(按照尼采)如今已死的上帝永远保持一致，这位"极度害怕科学的上帝"(《敌基督者》，页 48)在过去的 350 年中一直反对西方取得的主要思想成就。施特劳斯顾及哲学的审慎言辞，曾经鼓舞一些以维护祖国利益为目标的人组成的学派在某国活动。这个国家自认为建立在（用今天的话说简直就是）一个高贵的出身之上，尽管它不遗余力地以最为现代的方式追求舒适和自我保护的生活([译按]可能暗指某些施特劳斯的学生用其学说解释美国宪法)。施特劳斯的哲学观点，加上他全面考察哲学史上哲学与政治离离合合的联姻得出的观点，似乎向人们表明：对于施特劳斯本人来说，正是哲学而非忠于上帝和忠于国家这两个日益狭隘的观念的内在价值支配着对上帝和国家的忠诚。①

---

① Shadia Drury 所著 *The Political Ideas of Leo Strauss*(《施特劳斯的政治思想》)受到了施特劳斯追随者的肆意攻击，部分原因在于，该书表示施特劳斯根本不像看起来那样心怀忠诚——"莫名其妙大发肝火"是他们为攻击 Drury 而发明的众多词语之一。见 Embeley and Cooper 所编 *Faith and Political Philosophy*(《信仰与政治哲学》，中译本[何子建译]将由香港道风书社出版)导言，页 XV 注释 2。诸如此类不明智的攻击会让他们看不清如下事实：Drury 的书中有许多对施特劳斯的著述提出质疑的章节，也有关于施特劳斯真实意图颇有见地的认识。不过，Drury 在书中议论的语气如同传教，因而不如应有的那样有力。还有一个原因是，Drury 发现施特劳斯教唆邪说后十分震惊，似乎无法从中摆脱出来。她本人既笃信道德价值的理性，也忠于现代思想，因而一味谴责施特劳斯不忠于现代思想传统，也不那么直率地表明自己的真实意图。但她这本书的主要缺点还在于，明显拒绝考虑施特劳斯的隐微说论题的真或假的问题。她乐意把施特劳斯的解读斥责为任意玩弄过去的哲学家。这样，Drury 谴

施特劳斯顾及哲学的谨慎言辞让自己处在与尼采公开对立的境地。施特劳斯的公开立场如何能与其私下敬仰尼采的立场协调呢？要回答这个问题，我们需要回到施特劳斯的著述，从他论述尼采的文章里得到一个视角。

施特劳斯的著述有一种回归的特点，尽管初看起来，这种回归既不可能、也不可取。不过，施特劳斯的回归没有丝毫怀旧情绪，并非想要恢复某个早先已经失落的世界。施特劳斯的回归是一个哲学的而非情感的旅程。之所以要作一次这样的回归，乃因为对哲学的现状和可见的未来状况不满，对现代的启蒙思想及其结果不满。施特劳斯的回归旅程的第一个重要站点是中世纪启蒙思想——迈蒙尼德及其伊斯兰教先辈。不过，施特劳斯的旅程不会在那里结束，那里的学者们还会给他指向更远的前方，指向他们认为是启蒙思想的导师、启蒙思想必备的政治学的导师——柏拉图。

施特劳斯在柏拉图、柏拉图的政治哲学里面找到了什么，以至于对他来说，回归到柏拉图终究可行，还相信回归是对我们时代的危机——启蒙思想衰微或者说人们对启蒙思想的目标不再有信心——唯一正确的响应？在柏拉图那里，有什么东西可以让施特劳斯认为永远是真的呢？只要施特劳斯弄清楚对柏拉图启蒙思想问题的答案，哲学发展史的全貌就会以一种新的方式展现在他的面前。那么，柏拉图政治哲学的发展史最终就会包

（接前页）责施特劳斯就来得太过容易，既要谴责施特劳斯，又不讨论支持其立场的主要观点。如果施特劳斯与很多哲学家们一样，事实上有理由将自己的思想伪装起来，以虚假的面貌出现，Drury 的愤怒就没有道理了。Clifford Orwin 所著 *Leo Strauss, Moralist or Machiavellian*（〈施特劳斯：道德论者抑或马基雅维利者〉）一文反驳了 Drury 提出的问题，尽管语气十分激烈，还是可资参考。另参 Schaefer, *Shadia Drury's Critique of Leo Strauss*（〈达鲁的施特劳斯批判〉）。

含甚至尼采的学说;最终,那些反柏拉图的思想学说也就可以用柏拉图思想来诠释,并融入柏拉图的学说中去。

简单地看一看施特劳斯从现代启蒙运动走回中世纪启蒙思想,然后再从那里走回当作典范的古希腊启蒙思想,可以帮助我们弄明白,施特劳斯如何理解这个典范,以及他最后如何把尼采放置在其柏拉图政治哲学研究的中心位置。

现代启蒙思想

1921 年至 1929 年间,施特劳斯受尼采思想主导和吸引,形成了他再也没有放弃的、也是尼采的观点:有事实表明,现代启蒙思想已经失败,其失败又让它促成其为可能的事情,即重新评价早先各个时代的哲学变得十分必要了。施特劳斯谈论那几年自己的思想状况,是在 30 多年以后,在 1962 年为他的《斯宾诺莎的宗教批判》英译本作序的时候,在这里,施特劳斯叙述了自己在写作这本书之前的思想状况。[①]在这篇十分近似自传的文章结尾处,施特劳斯总结了现代启蒙思想的各个主要部分:启蒙思想是一种历史从未有过的摆脱宗教欺骗的思想解放,通过让人成为自然的主人和拥有者已经让这种欺骗变得毫无用处。但是,这种新的信仰——人凭借自身的力量可以实现这个伟大目标的信仰——却开始失去活力,还在勉强维持的只是一种新的

① 如果我们可以确定施特劳斯接受尼采思想主导的时期,就很有必要注意,施特劳斯在一封信件里说过,他这篇自传性文章"可以说略去了 1928 年以后的所有东西"。见 Kenneth Hart Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*(《犹太人与哲人:施特劳斯的犹太思想中的回归迈蒙尼德》), State Uni. Of New York Press1993,页 148。

勇敢和"思想的诚实",一种新的、终究显明自己不过是"《圣经》道德的后裔"的无神论。施特劳斯在文中(*SCR*,页 29 – 31)简略提到尼采对现代哲学及其最后产生的颇为得意的诚实——尼采称为最新的美德——的分析。[①] 尼采分析了当今"自由思想人士"身上让他人感到不快的无神思想,并引起很大争议,尼采还明确交代何以会作这样的分析:这就是要追随者清楚了解无神论,要他们继续向前走,沿着尼采自己已经走到终点的道路走。尼采自己在这条路上走向了对权力意志的洞识、肯定永恒复返、成为狄奥尼索斯的门徒。尼采说,写作《善恶的彼岸》就是为了这个目的:由近及远,最终达到查拉图斯特拉的与肯定说辞相对立的理想(《看,这个人》、《善恶的彼岸》1)。

施特劳斯自己倒没有径直踏上尼采这个引诱者铺就的路。施特劳斯首先是往回倒着走,重新思考现代启蒙思想声称已经驳倒的正宗思想。不过,1962 年,施特劳斯在结束介绍自己早年的心路历程时极为审慎,这表明尼采的分析对施特劳斯的起步极为重要。或许,更重要的是,这种审慎态度还表明,施特劳斯即便在那时心里已经清楚,尼采本人还不是理性的自杀这一现代启蒙思想全部结局的牺牲品。施特劳斯对尼采留有情面,没有给予可由海德格尔承受的谴责,但这只是在他清楚地显示谴责的内容之后。在翻译自己 27 年前写作的《哲学与律法》(1935)前言[②] 中一个明了而又复杂的句子时,我们可以见到施

---

① Victor Gourevitch 在 1968 年的一篇文章中说道:"施特劳斯明确拒绝尼采的思想,不能掩盖他与尼采在批判现代思想方面的相似之处,他虽然没有明确表述,但却十分重要。"见其 *Philosophy and Politics*(〈哲学与政治〉)一文,页 306 注释 156。

② 该书前言有多处在 1962 年施特劳斯论斯宾诺莎的书的前言部分最后几页有重复。见 Adler, *Leo Strauss's Philosophie und Gesetz*(〈施特劳斯的《哲学与律法》〉)一文。

特劳斯的谴责：

> 这种无神论既是启示信仰的继承人，也是其审判者；是信仰和怀疑之间长期斗争的继承人和审判者，最终也是短暂但绝非因此毫不起眼的事情（浪漫地期盼着回失落的信仰）的继承人和审判者；与正统思想抗衡的这种无神论，既复杂——就其掺杂了感激和背叛、渴望和冷漠而言、又简单——就其诚实而言，它自己声称，能够独到地理解人之所以信仰上帝的根源，早先还没有过这种既复杂又简单的哲学。（*SCR*，页 30）

尽管无神论为了自身而有这样的夸口，施特劳斯还是认为，新的无神论"不可能蒙蔽人们，让他们看不清其基础是一个意志行为、信仰行为，而立于信仰之上，对任何哲学说来都是致命的"（*SCR*，页 30）。

但是，施特劳斯马上对这个"正统基督教胜利"的结论加上限制条件，而且第二个条件表述的，实质上是站在尼采思想立场响应这个胜利。这个响应在施特劳斯以后论述尼采思想的文章里得到详细阐述，在下面提一下，只是作为日后或许值得探讨的问题：

> 最终的无神论提到，意志和道德有高低等级。我们只能认定高低等级就实质和理论而言是正确的：强者或弱者的"权力意志"是所有其他学说的基础，而非权力意志学说的基础；权力意志据认为是一个事实。（*SCR*，页 30）

尼采本人的观点没有立于信仰之上，从根本上说，不是那种取历史作为价值评判标准的观点。尼采声称自己立于对本质事实的睿智的认识之上。而且，施特劳斯后来表明，尼采的观点开启了本质事实的发现者们认识最高价值的眼光。与苏格拉底一样，尼采也为自己引人新的神灵觉得内疚。看起来好像是最终的无神论，结果成为证明上帝存在的东西。但是，这是对尼采思想方法的阐述，给予这样的阐述，已经是施特劳斯踏上自己的回归之路几十年之后的事了。不过，尼采还是给了施特劳斯一个出发点。

中世纪启蒙思想

施特劳斯是否认为，中世纪启蒙思想是对哲学的政治问题的永久解决办法？在他论述迈蒙尼德及其主要前辈阿尔法拉比（Alfarabi）的著述里，施特劳斯阐释了中世纪启蒙思想的实质。这种实质就是对哲学的政治问题给予柏拉图式的解决办法，运用这样的解决办法是由古希腊文化兴盛时期的柏拉图弟子西塞罗和斐洛（Philo）等人不断推进的。在阿尔法拉比和迈蒙尼德那里，这种实质就是，为哲学与二人各自民族神圣的宗教经文之间的联系辩护。这样的辩护是在神圣的律法中为哲学做一些合乎律法的基础训练；转过来，他们的辩护似乎又为律法在做一些符合哲学精神的基础训练。辩护中的一个关键部分是施特劳斯后来说到的“先知学”。[①]将理性应用到先知身上，意味着我们理

① Kenneth Green 认为，Prophetology 是施特劳斯生造的一个词；见 *Jew and Philosopher*，前揭，页 205。

解先知要凭借柏拉图的哲学王概念:先知是根本大法的制定者或者说立法者,也是订立戒律的智者,唯有他们的统治,好的城邦才有可能。阿尔法拉比和迈蒙尼德若将自己的境遇与他们的非基督徒大师相比,可能就会认为,多亏了穆罕默德和摩西,柏拉图本人只能够期盼或者祈祷才会出现的社会条件,已经实现了。施特劳斯的总的看法是,哲学总处在危险中,总与社会秩序的根本法则冲突,个中原因在于,哲学必定会质疑这些法则,也必定会得出如下结论:它们不是根本性的法则,或者说它们只是针对这个特定社会的福祉而言是根本性的法则。尽管如此,哲学还是找到一条途径,可以巧妙避开即便在由启示宗教形成的新环境中遭遇的危险。在这样的环境中,哲学可能会显得危险,但更会显得完全没有用处:在我们接受依据最高权威传递给我们的必不可少的真理、并接受告诫要忠实于这样的真理时,谁还需要用那些靠不住的方法去做研究,并得出让人生疑的结果呢?

因为没有受到现代启蒙思想胜过中世纪启蒙思想一类看法的困扰,施特劳斯在转向中世纪启蒙思想之时,能够逐渐明白,隐微理论对中世纪启蒙思想说来不可缺少,而且中世纪给予哲学延绵不断面临的政治问题的解决办法,就是用十分巧妙的艺术将写作伪装起来。看来,施特劳斯在逐渐深入地研究中世纪哲学时,发现了哲学的隐微论及其用途。①

在叙述中世纪启蒙思想时,施特劳斯对阿法尔拉比隐微著述里包含的对宗教信仰的怀疑,要比对迈蒙尼德的处理得更加直白。不过,施特劳斯最过直白地叙述阿尔法拉比的一篇文章,

① 见 Green 的 *Jew and Philosopher* 一文中施特劳斯回归迈蒙尼德的详尽编年史研究。

后来在汇集文章准备出论文集时，他不再收入。[①]在这篇写于1944年的论文"阿尔法拉比的柏拉图"(Farabi's Plato)中，施特劳斯展示出阿尔法拉比对柏拉图的灵魂不朽和上帝存在两个信念的怀疑态度。施特劳斯同时也展示了阿尔法拉比对柏拉图如下见解的思考：在传达由哲学发现的真理，尤其是传达关于人有无可能过幸福的生活、也就是只有极少数哲人可能过幸福生活的可靠真理时，需要有极大的谨慎。由于这样的真理可能给自己带来灭顶之灾，需要加强一些有关幸福的虚假信念，这就要求把幸福看作是可以得到的，当然，只有那些有道德的人才能得到。施特劳斯把阿尔法拉比放在哲学史上仅次于柏拉图的地位：阿尔法拉比引导了迈蒙尼德这类后世的哲人，他们从阿尔法拉比那里了解到，在启示宗教的敌对环境里哲人如何以最佳方式求得生存。阿尔法拉比知道如何传递"最珍贵的知识"(前揭文，页377)，这就是让自己假扮评注者的角色。这样的伪装带给阿尔法拉比必不可少的自由，而且施特劳斯还告诉读者，阿尔法拉比如何运用他的自由。这里，施特劳斯用了费德罗揶揄《斐德罗篇》中苏格拉底的口气，来比拟阿尔法拉比如何做："好一个阿尔法拉比！你怎么发明柏拉图的讲话风格不费一点劲。"(前揭文，页376；参《斐德罗篇》，275b)这意思是说，我发现了你还有你狡诈的技巧。我很看重这些东西，因此我会把它们宣传出去，又不会把你和盘托出。

施特劳斯在以后发表的两篇文章中"酣畅地利用"这篇很有

---

① Bruell指出，施特劳斯在处理色诺芬时也越来越缄默，这是自完成另一篇没有收进论文集的文章 *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*（〈斯巴达精神抑或色诺芬的趣味〉，1939）之后开始的。施特劳斯在这篇文章里还直抒胸臆。见 *Strauss on Xenophon's Socratis*（〈施特劳斯论色诺芬的苏格拉底〉），页270。

独到见解的文章。这两篇文章在他的著述中称得上十分突出的论阿尔法拉比的专文，一篇是“《迫害与写作艺术》引言”，一篇是收入《什么是政治哲学?》里的两篇主要文章中的一篇。前者是施特劳斯在做他的必不可少的工作，也就是阐释隐微论时先讨论阿尔法拉比的文章；后者即“阿尔法拉比如何理解柏拉图的《法律篇》?”实际上是一个哲学写作的艺术手册。这种艺术是有判断能力的人才能为之的。这样的人首先会在作品里定好一个角色，然后便可以自由抒发真理，抒发那些别人不信的真理，这时，他们自己或他人就再也没有危险了。在施特劳斯研究阿尔法拉比的著述里，自始至终都隐含着如何做解释工作的基本知识：阿尔法拉比对解释柏拉图思想十分谨慎，可见他留有怀疑，这就要求读者对阿尔法拉比的思想保持怀疑。这种怀疑完全不是揭露虚假，而是领略阿尔法拉比何以如此写作。施特劳斯对过往的哲学大家保持怀疑态度，是给予我们一个指南，告诉我们如何理解人们在非希腊文化背景下，尤其在有启示宗教的上帝的背景下实践柏拉图式的表述艺术。

施特劳斯发现，中世纪启蒙思想不能没有隐微艺术。当然，施特劳斯对中世纪哲人的思想会习惯地留有怀疑，因而他告诉读者，阿尔法拉比和后继的哲人不太可能在心里接受为了换取哲学的自由而似乎已经作出的根本性的让步。他们不太可能相信，按照要求生活在其戒律下而的那种律法来源于上帝。

然而，施特劳斯对中世纪启蒙思想永恒价值的看法，没有依据当时最伟大的哲学家关于上帝和先知的真实信仰而定。他们对上帝启示抱有的怀疑，有可能不会比施特劳斯认为的少，而他们若有可能会仍然相信，对启示寄予信仰(belief in such revelation)会给哲学造成一个理想环境。在中世纪启蒙思想最高层的

倡导者那里，他们真的相信，一个永恒的上帝，一个由先知传递其律法的上帝会提供尽可能好的环境让哲学能够生存，并让启蒙思想得到发展？施特劳斯真的认为他们相信有这样的事情？

笔者认为，以上两个问题的答案不能不是否定的。柏拉图后世的这些弟子极不可能相信会有永久的解决办法，就像他们不可能相信会有永恒的诸神。如同施特劳斯所描绘的，中世纪的启蒙思想无可挽回地束缚在一个自称为永恒的上帝身上；它置身于实实在在的神权统治和先知统治之下，很明显，在这样的统治之下，将权威让与上帝或者先知，是做哲学的先决条件。哲学的良好生存状况明显要求哲学将权威让与认为自己权力神授的现实的统治当局。作了让步的柏拉图子孙真的会相信他们口头上不得不说的东西，也就是说，他们生活在他们的那位先人只能祈祷才会出现、而现在已经出现的最好的政治秩序之中？他们真的会相信，时代逼迫他们使用的那些言辞刚巧表达的是真理？他们真的会相信，“最好的”和“我们的时代”确实碰巧合在了一起？一旦我们考虑这样的事实：阿尔法拉比阐释了哲学何以主导宗教，由理智孕育而得到确凿事实支持的思想，何以主导那些由模仿思想和想象而来并因为有想象为人所知、有劝导为人认同的东西；阿尔法拉比还阐释了作为发明这些想象和各种劝导论据（也就是让他人信奉的宗教）的审慎谋划的立法者身上担负的责任；另外，阿尔法拉比在研究柏拉图思想时，总留有怀疑，我们可以断定，要认为他相信他口头上说的他相信的东西，要认为他相信他的地位和时代要他相信的

东西，极为困难。①

如果施特劳斯相信中世纪启蒙思想是对哲学的政治问题的一个永久解决办法，他的任务就清楚明了了：他必须鼓励学者对少数几个哲人的思想做深入细致而又留有怀疑的研究；他还必须促成哲人在其中有理由让自己的著述难以琢磨的那么一个世界重新归来。如果施特劳斯相信，中世纪启蒙思想达成了一个真正的、最终为了哲学的政治局面，而且这种局面实际上已经是进入"完美社会"的局面（*PL*，页 100），施特劳斯要捍卫哲学，就应该去捍卫哲学所必需的涉及层面很广的政治局面：让可能产生这种政治局面的各种社会条件再现，是首先要做的事情。但是，现在却没有事实显示，施特劳斯试图恢复神权统治或者先知统治，或者他认为有可能恢复这类统治，或者认为现在有可能驱除"上帝已死"（*SPPP*，页 177）这个他叫做的"真理学说"。即便事实显示施特劳斯意在重建那样的时代，这样的事实也当是性质完全不同的事实。这一点可以从留给他的那些既有耐心又有眼光的研究者去推敲，而推敲出来的隐微意义看得很清楚。那么，事实就当是施特劳斯赞同公开宣扬那些最有利于哲学的公众信仰，还有相信上帝和先知的古老信仰。要公开宣扬这些信仰，就会要求施特劳斯训练或者至少鼓动他人训练宣讲正统基督教思想的得力演说家，而不仅仅是那些私下默默工作而又有一副将信将疑德性的研究者。没有事实显示，施特劳斯认为，恢复那个时代就意味着可以公开宣扬各种信仰。这清楚地表明，回归不可能有这层意思。

---

① 〈阿尔法拉比的柏拉图和亚里士多德哲学〉（*Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*），页 44－47。

还有另外一个难处让我们不好断定，施特劳斯是否相信中世纪启蒙思想是给予哲学的政治问题的一个永远和真正的解决办法：中世纪启蒙是在伊斯兰教和犹太教历史上、而非基督教历史上发生的事情。基督教对哲学的态度实质上不同于伊斯兰教和犹太教，原因就是前者认为自己从根本上说不是律法而是信仰。照此说开去，基督教哲学认为自己是真正的哲学、由启示揭示的哲学。因此，基督教以一种友善的、居高临下的姿态和哲学保持着和谐关系：哲学是理智的训练，需要基督教真理的辅助完成训练；哲学可以自己开始工作，而且可以独自取得相当的进展，但是，带着其全部真理却又不能全靠自己完成工作。因此，基督教可以并且事实上也在接纳哲学，这在伊斯兰教或者犹太教那里是不可能有的事情。基督教给哲学造成的危险，完全不是简单地禁止做哲学，而这是伊斯兰教或者犹太教对哲学的最大威胁。基督教可能显示自己才是真正的哲学；古时那些非基督徒为了弄清神秘的万事万物而靠他们的理性做了杰出的工作，基督教则是他们那非凡成就不可缺少的延续（*PAW*，页 21）。把哲学作为真正的哲学来镇压，其危险远远大过把哲学从占据的位置驱逐出去。施特劳斯这样的看法是在谈到柏拉图的“成功”（*PAW*，页 21），谈到他那“闻名遐迩的成功”（*OT*，页 206）的场合提出来的。谈到柏拉图的成功，不禁又让施特劳斯怀疑“他的成功是不是过头了一点”。施特劳斯有这样的怀疑，是因为尼采有如下的观点：“基督教是大众的柏拉图主义”。

施特劳斯对谴责基督教有很大的保留。[①]然而，我们不难在

① George Grant 在其 *Tyranny and Wisdom*（〈僭主与智能〉）一文中提到这种缄默问题（页 108 至 109）。Grant 本人主张，信仰最终高于哲学，因此他提请施特劳斯把

施特劳斯的著述——比如《自然权利与历史》(页 157 - 164)的字里行间找到对阿奎那的评价,从而可以了解他的看法:基督教让哲学陷入武断学说的境地,不容人们怀疑其永恒不变的基本信念;基督教也让哲学有了一个更高的权威。施特劳斯认为,正是因为宗教让哲学成为它的俘虏,正是因为宗教对哲学有这种形式的统治,才不得不有早期近代欧洲哲学对古典时代的回归(*NRH*,页 164)。如果说这就是在哲学上基督教和犹太教之间深刻的分歧所在,所有那些建议西方或欧洲回归中世纪启蒙思想得以在其中生成的社会条件的观点,都蕴涵着再现——当然不是再现中世纪的欧洲或者有些人颂扬的"信仰时代"的社会条件,而是再现——早先伊斯兰帝国的社会条件,因为,正是在伊斯兰世界以及广布于伊斯兰世界的犹太人社区,才发生施特劳斯所说的中世纪启蒙运动。难道施特劳斯会认为,让现代欧洲,让这个已经把影响波及全球的欧洲回到那样的世界既有可能、也可取?

笔者以为,理解施特劳斯何以高度评价中世纪启蒙思想,要从让他脱去荒诞和天真人手。心里想着要显得天真,却是没有了天真。我们可以认为,施特劳斯既不荒诞也不天真,这有他在1935 年写作《哲学与律法》时推崇中世纪启蒙思想的两个特点为证。这两个特点表明,施特劳斯推崇中世纪启蒙思想是一回事,他是否愿意再现产生它的各种先决的社会条件,完全是另一

(接前页)观点表述清楚。但他本人却是揶揄艺术的练习者,而且十分清楚施特劳斯保持揶揄的含义。见页 108 中部。其他基督教的评论者则不那么客气和耐心地对待施特劳斯的"阿威洛依主义"(Aerroes 1126—1198)。见 Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*(〈基督教与政治哲学〉),页 194、209 - 225; Sokolowski, *The God of Faith and Reason*(〈信仰和理性的上帝〉),页 156 - 164。

回事。

第一,中世纪启蒙思想告诉人们,如何从理性思想上否定现代启蒙思想以及自马基雅维利以来主导现代世界的政治哲学。中世纪的哲学家不是启蒙者,"人们不断地让哲学家形成这样的认识,他们有义务让得到理性认可的真理不为大众所知"(*PL*,页 82)。就中世纪启蒙思想好过现代启蒙思想而言,我们不妨留意,施特劳斯在《哲学与律法》前言里抨击现代启蒙思想的观点时,似乎身边还站着一个没有说话的伙伴,这就是尼采。尼采的思想是现代启蒙思想的历史产物,也就是施特劳斯所说的新的勇敢或者诚实、理性思想的良心,让他人感到不快因而值得选择的无神论(*PL*,页 18—19)。[①]掺入了尼采思想的激进的启蒙思想,会要求我们质疑现代启蒙思想对老对手基督教正统思想的批判是否恰当。激进的启蒙思想以其尊奉真理的极端的真诚,没有道理将自己的理性思维能力交与正统基督教思想而认为后者表达的完全是真理。另一方面,诚实的理性又似乎完全有理由这样认为,就启蒙本身而言,正统基督教做的工作胜过、或者说多过人们认为的由启蒙运动做的事情;表述思想用隐微言辞虽然不尽如人意,但却不能不用;哲学是至高的学问,因而需要有人为它辩护。尼采曾为前现代学问建构更复杂的体系和前现代基督教思想达到的更深的深度辩护(《快乐的科学》,页 358),上面的那些观点就是在辩护时由尼采本人提出来的。尼采认为,现代启蒙思想容许科学遮蔽哲学的光辉,让学者成为科

① Remi Brague 在 *Leo Strauss and Maimonides*(《施特劳斯与迈蒙尼德》)中,尤其在页 104 页分析了尼采在《哲学与律法》中发挥的作用,其分析很有见地。读者可能会自问,在这部著作里施特劳斯是否基本上属于尼采一派(见页 104)——Brague 提出这个问题,而且用了一页半篇幅来讨论,答案是肯定的。

学的仆人,进而迫使科学和学问为现代政治服务。

第二,与现代启蒙思想相比,中世纪启蒙思想达到的思想深度更深,包容的睿智思想更多,而且对前人的思想怀疑也更大,同时它本身指向并不属于自己的思想发源地——柏拉图政治哲学。因此,施特劳斯在《哲学与律法》中提出的中世纪启蒙思想胜过现代启蒙思想这个问题,必须从这部著作结尾处提出的一个视角来考虑。施特劳斯在结束对中世纪启蒙思想的阐述时提到柏拉图,并说了这样一句话:"在信仰的世界里产生了政治,而政治的哲学基础又没有信仰"(*PL*,页 56、109 - 110)。关于柏拉图这个没有信仰的人,施特劳斯想要强调表述的一点是,柏拉图不再允许做先前允许做的事情:"你们必须下去。"这是柏拉图《理想国》里的苏格拉底对愿意呆在洞穴外面的哲人说的一句话(《理想国》,卷七 520c)。阿尔法拉比和迈蒙尼德是柏拉图式的政治哲人。他们下去了,听从柏拉图的命令行事,代表的是哲学。代表哲学行事,却反而把哲学的王冠戴在了穆罕默德或者摩西的头上。伊璧鸠鲁恶意嘲笑柏拉图的话,也可以用在他们身上,因为他们也是"狄奥尼索斯的献媚者"(dionysiokolakes)。柏拉图是他们的先知,他们也尊奉其他人的先知;他们颂扬实行绝对统治的僭主,因而获准做哲学的事情。他们还做得更多,因而得到了做哲学事情的命令。①

尽管有十分确凿的事实证明,施特劳斯认为,中世纪启蒙思想不可能永远解决哲学的政治问题,而且还认为,启示不是真理的东西,但他还是继续讨论不可两立的理性和启示,似乎让人觉

① 迈蒙尼德的政治学与柏拉图和亚里士多德的分歧在施特劳斯的 *Maimonides' Statement on Political Science*(见 *WPP*,页 155 - 169)之中有很好的介绍。

得哲学归于失败，总说得过去，因为，如果宗教坚持要说自己的一切来自上帝（*SCR*，页 29－30；〈进步抑或回归〉，页 305－310；*NRH*，页 75），哲学还没有办法把它驳倒。罗文托尔（David Lowenthal）有一段精彩的话解释了施特劳斯的做法："施特劳斯解决争端时偏向宗教这一边，似乎要借此支撑安抚人的心灵的事业。施特劳斯确实为那些想要踏入哲学门槛的人在路上设置了很大的障碍。"[①]这样来解决争端，等于在通往哲学的路上树起了一块"禁止通行"的牌子、一块又让他加上"除非"之类的小号字的牌子。《马太福音》第 7 章有言，"那门是宽的、路是大的"，而我们不妨认为，施特劳斯的说法有些许不同，叫做"那门是窄的、路是小的"，引导人们得到哲学上的那些让人不舒服的结论，得到哲学家能够享受的巨大欢娱。

与卢梭一样，施特劳斯认为，"要除去横在通往思想殿堂道路上的障碍，不是明智的事情，因为那是自然放置在那里的，用来检验想要前去学习的人有多大力量"。[②]就哲学的这种阳春白雪的特点，施特劳斯与尼采的认识相同；但在是否大声说出关于启示的真理这个问题上，施特劳斯又与尼采不同。[③]

---

① 见 Lowenthal. *Comment on Colmo*，页 162。另见其 *Leo Strauss's Studies in Platonic Political Philosophy* 一文，页 313－320（【编者按】中译见本文集），这里对施特劳斯关于理性和启示关系的观点的分析颇有见地和鉴赏水准。

② 见 Rousseau, *First Discourse*（《论科学与艺术》），页 62。

③ 见 Kenneth Hart Green 对施特劳斯所作的有价值的研究：*Jew and Philosopher*（《犹太人与哲人》），其正文 138 页表达了这样的观点：施特劳斯与其先辈迈蒙尼德一样，对哲学和犹太教持二元并重的观点；理性与信仰、探询与忠诚同样重要。"有理性认识能力的信徒"是 Green 在这部著作第一章末尾处加给施特劳斯的卷标（页 27）。但是书中用小号字体印刷、显然篇幅要长过正文的 98 页注释又调和了正文里的观点。施特劳斯是一个"有理性认识能力的信徒吗？"或许不是；（在最后一章的一个注释里）Green 解释的最后一件事情是，他在正文里把施特劳斯称做有理性认识

笔者认为,《思索马基雅维利》这部论述中世纪转向现代世界最权威的著作,毫无疑问昭示了施特劳斯对中世纪启蒙思想的立场。在这部巨著中,施特劳斯没有明确代表中世纪启蒙运动——由马基雅维利策划结束的中世纪启蒙运动说话。施特劳斯代表谁说话呢?在我们熟悉了整本书的内容,再翻到最后那个重要段落时,我们应该可以明白,施特劳斯的结论由类似密码的东西写成,只有在了解这本书的梗概之后,才能破解这种密码。最后这一段落不适合引入新的主题。如果说见到引入诸如技术、科学和掌握自然之类的新主题我们觉得相当困惑,进而想要了解何以在最后这个段落突然引入这些主题,我们稍稍思考一下就会明白,要理解这些主题得根据全书阐发的种种涵义。"古典政治哲学的根本缺陷"或者说它那种源于自己本质的不可避免的缺陷在于,它得迎合相互竞争的权力体系,尽管这些体系不会屈从政治哲学加在自身及其所属体系之上的制约条件:在战术研究里出现的"技术发明"一词所代表的东西,要比人们发明的方阵或者说军团作战方式、马镫或者炸药来得重要得多。这个词代表由各个相互竞争的权力体系和所有的社会族群运用和诉诸武力予以维护的思想方法。为这些相互竞争的权力体系

(接前页)能力的信徒是什么意思(页 237):他的意思是,施特劳斯是一个"做神学研究的哲学家"。Green 进一步解释道,他之所以强调这一点,是要把施特劳斯和科耶夫(Kojeve)区分开来,后者认为"公开宣扬无神论"思想是"从事哲学所必需的"。施特劳斯肯定不会这么认为。因此,他就把施特劳斯称做有理性认识能力的信徒。

显然,施特劳斯给追随者留下的是一个诚实问题:一旦他们认为施特劳斯不辞麻烦要给自己一副伪装,他们就要帮助他保住这副伪装。但这样的事情要做到什么程度呢?难道要忠诚就得做这样的事情吗?难道要做哲学就得做这样的事情吗?Stanley Rosen 的话直截了当,让人感到几分爽气:施特劳斯是一个无神论者(参见其 *Hermeneutics as Politics*[作为政治的解释学],页 17);施特劳斯没有信仰(参见其 *Politics or Transcendence*[政治抑或超越],页 265)。

所运用的战争艺术，首先就包括精神战争。施特劳斯在这部著作里自始至终都在阐述精神战争这项独特的武器。因此，这部著作的最后一个段落考虑的应该是对一部论述文艺复兴思想家的著作最为适合的主题：战争，尤其精神战争起于哲学与宗教之间达成的历史性妥协，起于古典政治哲学，迎合并最后身陷于最为危险的、也是与其他权力体系相互竞争的权力体系——基督教。

如果马基雅维利和后继者的强大对手在当今时代已经没有了影响力，如果基督教，也就是马基雅维利及其后继者与之抗争的黑暗王国不再像逼迫他们一样逼迫我们，让我们接受基督教的存在不可或缺的观点，我们就会逐步感受到主导施特劳斯这部著作整体阐述方式的不妥协精神：这就是保持学人练就出来的缄默，也是施特劳斯对自己的要求：自始至终而非仅仅在最后这个段落，施特劳斯评价马基雅维利的思想和著述活动“依据的完全是其内在的价值”（页 298），而不理会其相对的价值，不看其胜过以前的强大对手的那一方。施特劳斯没有依据历史来断定马基雅维利思想和著述活动值得称道和不可或缺，是摧毁基督教精神专制的运动。施特劳斯只是看其思想和著述的内在价值，看它们实际上如何促进今天我们得以看见的哲学的长远利益。有了这样一个视角，我们就不能不考量那曾经驯服了基督教的大发明和那项由马基雅维利及其后继者激活的包含丰富内容的精神工程。这项工程就是“运用科学来推动发明”，也就是发明各类战争艺术。具体而言，发明精神战争（也就是为了哲学的利益运用科学去推翻诡称是哲学宗教实行的专制），便彻底背离了古典哲学对科学的认识，而且造成了一个更大、更复杂的问题：“人在征服自然，而且这一征服活动没有规定的限度”

(*SPPP*,页 190)。此项事情,仅仅此项事情现在成为推动哲学向前发展的必然之物;此项事情,仅仅此项事情现在成为使得传统意义上的上帝的好城邦成其为不可能的必然之物;正是一种竞争的权力体系的这种无节制特质,现在威胁着要吞噬对哲学友善的另一种竞争的权力体系。马基雅维利派的战略成功地实现了一个大目标;但是,因为用的是敌人的武器,而且招募科学服务于宣传的目的,他们的战略就造成哲学屈从于一种新的专制、一种所谓启蒙思想的专制,尽管这种启蒙思想以科学为手段。基础的建立是一个持续的过程:马基雅维利派留下的这份教益,由施特劳斯承传下来。要捍卫以前有着牢实基础的事物,就需要不断打牢其基础,还需要引入各种新颖的事物加固其原来的基础。

这种持续的建基工作又怎样展现出自己的要求呢?我们再也不能用传统思想依靠的一种方式相信自然的恩惠,也就是说,我们不再相信自然的灾变保证人类不至于成为人类发明的牺牲品;我们不再相信那些赐予给我们的灾变——那些带来天恩的灾变给予人类的利益,就是毁灭人类文明的生活,迫使人类回归自然的原始状态,让人口在地球上重新分布,而且让地球重新开始文明进程。如果过去几个世纪的事实已经让毁灭人类文明并使之再生的希望变得完全不可信,并且迫使我们不得不承认,人类事实上可能屈从于自己最新的发明创造(这也是关于人的本质和命运的现代思想),那么,关于自然恩惠的观念就得重新考虑,然后给予修补,采取的方法是回归到产生了这种观念的根本事实中去。这样,我们就得返回柏拉图思想时代。施特劳斯著作的最后这个段落也承认,这是必然的,而且这种必然性促成了尼采的回归。

这么说来，施特劳斯关于马基雅维利思想的思考就没有把中世纪启蒙思想看作解决哲学的政治问题永远正确的办法。相反，施特劳斯的思考在两个方向上超越了中世纪启蒙思想，向后返回柏拉图；向前延伸到尼采。

施特劳斯终生关注启蒙思想，首先起于现代启蒙思想的失败，他的关注促成了向过往时代的回归，首先回归到中世纪启蒙思想，然后回归到柏拉图思想。柏拉图如何响应古希腊启蒙思想——第一次运用理性审视自然和人的启蒙思想？柏拉图启蒙思想又是什么？

柏拉图的启蒙思想

在施特劳斯看来，柏拉图身上可以示范他人的东西是什么？是他的思想？是他关于上帝和灵魂的学说？是他就正义和其他美德阐发的观点？施特劳斯论述柏拉图的著述表明，以上话题没有一项真正地说到根本。柏拉图的思想范式是柏拉图对古希腊启蒙思想的响应，而且也是他维持和推进启蒙思想的方式。

施特劳斯指出，中世纪启蒙思想哲人受到柏拉图思想启发，他自己的思想又受到这些哲人指引。施特劳斯关于柏拉图思想的著述与阿尔法拉比近似，就在于他也像阿尔法拉比一样，把柏拉图与苏格拉底区分开来，并且使得两人之间的不同成为研究柏拉图思想具有根本意义的东西。首先，柏拉图的研究并不局限于“研究正义和美德的科学”，而是包括广泛的内容，因为这些研究的目的，就是要提供“‘关于每一种存在的本质的科学’，尤其是关于神圣的和自然的事物的科学”（*PAW*，页 16）。第二，“柏拉图方式”矫正苏格拉底的不妥协方式，成为一种妥协方式、

一种政治的方式。这种方式让不搞哲学的人们免去对哲学的猜忌。在这方面,苏格拉底后来的命运是给后人留下的永久象征。

在施特劳斯与阿尔法拉比的柏拉图研究中,还可以见到另一相似之处:两人都给自己找来掩饰,施特劳斯称之为"注经者特有的豁免权"(*PAW*,页 14)。这种豁免权可以让注经者避免公开亮出自己的观点。利用注经者这种方式,可以得到柏拉图用自己的方式得到的东西。柏拉图的方式就是利用对话,在其中,一个讲话者可以避免以自己的名义讲话。施特劳斯的注释表明,他"也为自己设置了一个角色,这个角色从来都不明确和毫不含糊地表达对重大问题的看法"(*WPP*,页 137)。但是,这就意味着施特劳斯"也能够让自己有时明确和毫不含糊地表达对重大问题的看法"。施特劳斯是否曾明确和毫不含糊地表达过自己在柏拉图身上找到的堪称范式的东西——柏拉图启蒙思想的永恒的基础?或许"明确和毫不含糊地"在这里不是十分恰当的词,但是,在笔者看来,作为柏拉图注释者的施特劳斯的确阐释清楚了柏拉图身上堪称范式的和永恒真理的东西。施特劳斯关于柏拉图启蒙思想本质的认识,反映在其文集《城邦与人》主要的一篇文章"论柏拉图的《理想国》"(*On Pluto's Republic*)中。在施特劳斯注释《理想国》的过程中,读者还是看明白了这么一点:苏格拉底的一个对话者色拉叙马霍斯(Thrasymachus)起的作用至关重要。

施特劳斯告诉读者,色拉叙马霍斯扮演的角色十分重要,因此也就明确表达了阿尔法拉比含蓄地表示的观点。在三个不同场合,施特劳斯指出,阿尔法拉比认为的柏拉图修正苏格拉底不妥协方式蕴涵的根本意义:柏拉图往苏格拉底不妥协方式里加入了"色拉叙马霍斯方式"(〈阿尔法拉比的柏拉图〉,页 382 –

384; *PAW*, 页 16 – 17; *WPP*, 页 153)。柏拉图采纳色拉叙马霍斯方式,就是发明了政治哲学。柏拉图将色拉叙马霍斯方式变成了自己的方式。这就是说,他找到了一种方式,可以在一个讲授美德的公共场所,一个可以冲淡人们对哲学的猜忌的场所,掩盖哲学对人和自然以及理性的启蒙思想所做的全面、理性的研究。柏拉图思想的永恒真理的特质可以见得根本不是什么永恒真理的实体,而是一种经得起时间检验的战略,这种战略意识到哲学而临的根本且永久性的问题。我们只要仔细审视一下施特劳斯评述的色拉叙马霍斯,就会明了柏拉图思想的永恒真理的特质是什么。这也会显示施特劳斯和尼采何以属于柏拉图政治哲学一派。

施特劳斯介绍《理想国》第一卷色拉叙马霍斯这一节的方式值得注意,因为他说道,"在一定意义上,……这是《理想国》整部著作的中心"(*CM*, 页 73)。但这是一个十分奇特的中心。在这部有十卷的对话体著作中,这一节涉及的事情在第一卷完成之时也就结束了。要找到这个中心,可以先行切割这部作品,而切割则"可以依据苏格拉底的对话者的变换"。对话者首先由一对父子变为色拉叙马霍斯一人,然后又变为一对兄弟。施特劳斯表示,色拉叙马霍斯这一节至关重要——而且他心里真这么认为,因为后来在一个关键时刻,施特劳斯再次重申了这个观点,并加上一个恰当的限定:"在《理想国》所有的对话者中间,色拉叙马霍斯占据的刚好是中心的位置"(页 123 – 124)。如果我们注意到,施特劳斯在评述的自始至终如何处理色拉叙马霍斯这个人物,我们当能明白,何以色拉叙马霍斯而非格劳孔或者阿得曼托斯才对苏格拉底在《理想国》里为正义而作的辩护有着中心的意义。

一、色拉叙马霍斯被驯服

施特劳斯对卷一中的色拉叙马霍斯一节作了长篇阐述，很看重苏格拉底驯服色拉叙马霍斯。施特劳斯强调指出，驯服的色拉叙马霍斯是对话中被苏格拉底驳倒的对话者，但他绝对不是那种受到伤害或者一心想要报复赢家的对话者。色拉叙马霍斯先驯服了自己，因为他逐渐意识到苏格拉底胜他一筹。他用自制驯服了自己，然后要求自己静静倾听，从苏格拉底与格劳孔和阿得曼托斯的交谈中学习一些对自己十分有利的东西。

施特劳斯对这一点说得很明白，其方法是，强调色拉叙马霍斯是一个演员；在开始时，色拉叙马霍斯表现出来的愤怒都是先酝酿好的。他扮演愤怒，为的是制造愤怒，让他人起而攻击自己那份虚假愤怒针对的目标，也就是对话中的苏格拉底。施特劳斯当然没有让色拉叙马霍斯的愤怒迷惑住，而且也不太容易让他的做作蒙蔽。在这一点上，施特劳斯不会比《理想国》的任何其他读者更没有眼力。施特劳斯强调，何以如此对待色拉叙马霍斯的愤怒，显然要看柏拉图的描写艺术，因为，柏拉图在利用一部叙事性对话集提供的便利制造愤怒，攻击那个故意制造愤怒的对话者。柏拉图制造针对色拉叙马霍斯的愤怒，借用的是苏格拉底对其性格的评价：色拉叙马霍斯是一头“野兽”，威胁要破坏对话的文明规则。色拉叙马霍斯的威胁只是因为苏格拉底有先见之明和谨慎小心，才得以避免。

但施特劳斯强调，他本人对色拉叙马霍斯并没有愤怒，不会为柏拉图在这里施展的魔力弄昏头脑，尽管柏拉图的工夫用到了家，想要制造出人们对色拉叙马霍斯流露的正当的厌恶感（页 74）。相反，施特劳斯还要观察柏拉图怎样施展魔力，怎样

操纵读者。当然,施特劳斯本人不至于受到迷惑,看不见柏拉图是在导演戏。施特劳斯极为重视他站立的观察者立场:"我们对待色拉叙马霍斯的态度,不能像他对待其他对话者的态度一样,这一点对理解《理想国》及其他著作十分重要"。因此,施特劳斯"没有带着愤怒注视愤怒的色拉叙马霍斯"(页 75),他上了柏拉图一堂讲解如何运用愤怒的课。

色拉叙马霍斯扮演对苏格拉底的愤怒,也就暴露出城邦对苏格拉底的真实愤怒(页 78)。但是,尽管色拉叙马霍斯假扮代表城邦说话,他对正义的观点却是城邦真正的观点:"正义就是守法或者合法";这是"关于正义的一个最明显和最自然不过的论断"(页 75)。但是,如果色拉叙马霍斯有城邦关于正义的自然观点,他就是有这样观点的一个自利者,能够看穿这种观点的实质以及它带来的益处和坏处;这样一来,色拉叙马霍斯就是一个依据这个观点"贪婪地获取金钱和声名"(页 74),贪婪地见到好处就划为己有的人。另外,色拉叙马霍斯也是有这种观点的艺术家、一个著名的修辞学教师。施特劳斯在提到《理想国》(卷六,492a 以下)的时候表示(页 78),色拉叙马霍斯是一个辩术士,知道如何驾驭诡辩的大家,一个用自己的艺术可以调动整个城邦的人、一个驯兽师,了解"强壮而威猛的野兽"身上的各种愤怒和欲望。①

色拉叙马霍斯的艺术"涉及如何调动和抚慰大众的愤怒"。他个人的情感服务于自己操控他人情感的艺术;他的愤怒"听从自己的艺术"(页 78)。作为一个无懈可击的艺术大师,色拉叙

① 《城邦与人》讨论色拉叙马霍斯处疑有两处舛误:页 76 第 13 行应该要求用 disadvantage 而不是 advantage;第 78 页处有两行要求用 facility 而非 felicity。见 *HPP* 页 38 施特劳斯〈论柏拉图〉里的相近段落。

马霍斯没有耻辱感;他可能让人驯服,但不可能让人羞辱:施特劳斯甚至还解释过他脸上泛出的那道有名的红晕(《理想国》,350d),说那是因为身上发热而非在辩论中输给他人心生羞愧而起(页 74)。施特劳斯不会在色拉叙马霍斯的愤怒面前也胡里胡涂地跟着愤怒起来,所以他能说得清楚色拉叙马霍斯与自己一样,不会让愤怒迷惑。在施特劳斯看来,色拉叙马霍斯行为处事的基础是知识,目标是自己的利益:眼见得苏格拉底在辩论术上胜过自己,而且他人已经看出这一点,色拉叙马霍斯于是晓得要改变对待苏格拉底的方式。

色拉叙马霍斯缺少的正是苏格拉底拥有最多的能力。尽管因为自己的说话艺术而享有声名(*CM*,页 80),但在辩论术上,他不是苏格拉底的对手。施特劳斯说,这是因为色拉叙马霍斯"理解得慢"。色拉叙马霍斯说,统治者不会犯错误,而这却是他犯的一个致命错误。色拉叙马霍斯犯这个错误,是"为了自己作为统治者的老师在对话中占便宜"(*CM*,页 80),但这又很快让他自己处于明显不利的境地。苏格拉底高超的辩论术让自己能够根据色拉叙马霍斯选择的一个前提证实,统治者实行统治为的是被统治者的利益(《理想国》,342e – 343a)。施特劳斯从苏格拉底在辩论中首次得来的胜利引出自己的结论。这个结论很有启发意义,因为它告诉读者,柏拉图方式何以接纳色拉叙马霍斯的劝导方式——劝导大众的方式。"即便统治者也需要劝导艺术,好让人民相信,那些专门为了统治者利益而订立的法律服务于被统治者的利益"(*CM*,页 80)。这种劝说术,苏格拉底没有而色拉叙马霍斯有。苏格拉底在辩论中可以轻松地击败色拉叙马霍斯,但是,恕笔者从《迫害与写作艺术》中借用两个代表两种艺术的词(页 16):辩论术仅仅为少数知识"精英"所用,并不

适用于“一般民众”。

色拉叙马霍斯与芸芸大众打交道的艺术——人们承认他十分在行的艺术，要求他必须十分明白施特劳斯接着说到的事情：“色拉叙马霍斯艺术的成败端系于审慎谋划，对实行统治来说，这是最为重要的东西”（*CM*，页 80）。色拉叙马霍斯审慎谋划，就让自己能够在与苏格拉底的交谈中学会愤怒的新用途。因为，已经顺从在辩论中胜过自己的人，而且倾听他的谈话，色拉叙马霍斯的审慎谋划最终使自己成为苏格拉底的朋友。色拉叙马霍斯头脑清醒，知道自己的艺术有着什么样的地位，或者说艺术会将他放在什么位置。牧羊人不是羊群的主人，而是主人的管家或者代理中的一员。“色拉叙马霍斯可以从自己的艺术获益，从自己为统治者——僭主也罢、百姓或者哲人也罢——提供帮助获益，当然条件是忠实于他们，把分内事做好，做好作为交易的一方该做的事情，做正义的事情”（*CM*，页 81－82）。施特劳斯表示，《理想国》在中心部分已经显现一个变化，色拉叙马霍斯开始与哲人结盟。色拉叙马霍斯不再制造对苏格拉底的愤怒，而是为了哲学的利益审慎利用自己的劝导艺术抚慰城邦对哲学的愤怒（《理想国》，501e－502a）。

在《理想国》第一卷里，苏格拉底让色拉叙马霍斯明白的事情，也就是施特劳斯关于色拉叙马霍斯“失败”（*CM*，页 80－83）的大段论述要让读者明白的事情——苏格拉底的正义观与色拉叙马霍斯的一样，但苏格拉底处事稳重，没有张扬这事。施特劳斯不愿意只做公布苏格拉底观点的事情，宁愿让读者透过苏格拉底与色拉叙马霍斯的交谈而生出的“可怕结果”（施特劳斯语）这层正当的掩饰去发现苏格拉底的观点。“苏格拉底与色拉叙马霍斯的不同之处仅仅是：色拉叙马霍斯认为，正义是不必要的

邪恶,苏格拉底认为,正义是必要的邪恶"(*CM*,页 83)。以后,再也没有见到这两人试图消除这个可怕的结果。相反,在《理想国》卷一中色拉叙马霍斯一节,这个可怕的结果还被肯定为这一节的中心论点。由于各位对话者对此论点不持异议(*CM*,页 83;参页 53),这一论点成为三个论点中唯一没有"瑕疵"的:一个社会无论多么不正义,都可以维持下去,条件是其内部成员彼此都做正义的事。正义终究出现在由苏格拉底和色拉叙马霍斯组成的小小社会,它以假作的狂暴开始,以不平等的人之间结成友谊结束。转变成"倾听者"的色拉叙马霍斯学会了对苏格拉底行义;他接受苏格拉底作为优胜者的地位,承认苏格拉底有权统治自己;色拉叙马霍斯的让步可以为自己的私利服务。色拉叙马霍斯的理性思维能力已见得十分低下,但他的原则却保持不败。施特劳斯认为,这可以让读者十分清楚色拉叙马霍斯被驯服的意义。

二、色拉叙马霍斯得到转化和利用

施特劳斯着重指出,《理想国》第五卷的开始部分是对话的"新开始",尽管"场景是重复全书开始部分的场景"(*CM*,页 115),而且施特劳斯用这样的重复来讨论关于色拉叙马霍斯的一个重要问题。苏格拉底的对话者再次表现得像一个城邦。他们作出决定,还举行投票,苏格拉底再次服从投票结果。但是,第二个城邦的情形与第一个的有"重大差异":色拉叙马霍斯"已经在第二个场景中变成城邦的一员"(页 116)。施特劳斯得出结论,让这个事件适用于城邦的架构:"看来,建立好的城邦的基础,就是色拉叙马霍斯应该转化为它的公民"(页 116)。当又一次出现在施特劳斯的论述中时,转化了的色拉叙马霍斯身上的主要特点就呈现出来。

哲人的统治在讨论时已经成为主题。在如何处理这个主题时,施特劳斯从不离开苏格拉底提供的背景:是否有可能或者最好建立起《理想国》里那样的正义城邦?苏格拉底把这类重要问题简化为:"有多大的可能让哲学与政治权力刚好合为一体?"(页 123)施特劳斯评论道:"说到有可能出现这样的结合,是最不可相信的事情"。但是,现在看来,这种最不可相信的结合通过某种方式——利用色拉叙马霍斯——毕竟又有可能。哲人可以统治色拉叙马霍斯,尔后借以统治城邦。

哲人用什么方法来统治色拉叙马霍斯?方法是,如果他的利益要得到最好的维护,他的艺术就要为哲学所用。依施特劳斯的见解,关键是理解当时苏格拉底处于什么样的环境,"让他可以宣布与色拉叙马霍斯原本不是敌人,现在成了朋友"(页 123)。这个环境就是,要求在城邦内部出现变化,让公民愿意接受那些他们会自然地斥责为用心险恶和百无一用的哲人。"要在城邦不是搞哲学的人那里,要在一般民众那里实现这种变化,恰当的劝导不仅必不可少,还要做得十分充分。在这一部分的对话里,苏格拉底在与阿得曼托斯交谈,似乎要劝导心存疑虑的阿得曼托斯,让他相信,哲学并非邪恶阴毒和腐蚀人的心灵的东西。一旦阿得曼托斯听从劝导,欣然接受苏格拉底的观点,苏格拉底似乎想让他去劝导民众,甚至向他交代了安抚民众的任务(《理想国》,449e – 500a),以缓解他们对哲学的愤怒。"如果再没有别的东西可用,就用要懂得廉耻这个道理"和缓地劝导他们(《理想国》,501e – 502a)。

但是,激发人的廉耻心和愤怒,阿得曼托斯不在行,那是色拉叙马霍斯的专长。"这位来自卡克冬(Chalcedon)的了不起的人"有超乎常人的才干,可以激起大众的愤怒,又能用魅力化解

愤怒(《斐德罗篇》,267c－d)。苏格拉底与之交谈的是阿得曼托斯,但他的真正听众却是色拉叙马霍斯——那只在一旁默默无语但可以在顷刻间让猎物了无声息的狼(《理想国》,336d)、那个最有影响力、最擅长制造和抵挡各种流言蜚语的人(《斐德罗篇》,267d)。苏格拉底对阿得曼托斯谈到他的才干,目的是把他转化为朋友。施特劳斯着重指出,苏格拉底成功了。"现在做恰当的劝导工作有劝导术、色拉叙马霍斯的艺术,有哲人的指导,最终目的服务于哲学"(*CM*,页 123)。施特劳斯完全不在意阿得曼托斯,整个重心都放在那个"唯一的既以劝导术为业,又能在城邦讲话的人"(页 80)。"没有色拉叙马霍斯,就不可能出现一个正义的城邦"(页 123)。施特劳斯在结尾处说:色拉叙马霍斯有多种声名。大家可以看得到,他是我们理解哲学与诗歌在古时的争执中取得胜利的关键因素。施特劳斯在这里预先告诉了我们这个结果:"我们要驱逐荷马和索福克勒斯,请来色拉叙马霍斯。"(页 123)必须赶走悲剧和悲剧之父,为的是建立正义的城邦。这绝对不是要驱逐诗歌本身,而是要驱逐荷马的诗歌。荷马的诗歌散布谎言、毫无益处,讲的是对社会根本秩序犯的罪行和诸神之间的征战,还诅咒人的来世生活。施特劳斯告诉读者,色拉叙马霍斯这个名字代表一类新的诗歌,这类诗歌由哲人来指导谱写,目的是抚慰民众。

施特劳斯强调了色拉叙马霍斯作为苏格拉底的朋友发挥的作用,然后再次表示,"在《理想国》的多位对话者中,色拉叙马霍斯理所当然占据中心位置"(*CM*,页 123－124)。施特劳斯说道,一对新的对话者出现了,或者说一个新的联盟在一直与众不同的人们之间形成了:初次提到色拉叙马霍斯的中心地位时,施特劳斯指出"他像苏格拉底一样与常人不同",还把其众人不及的

能力“与不敬神灵的塞克罗普斯（Cyclops）的能力相比”（页74）；第二次提到色拉叙马霍斯的中心地位时，施特劳斯又指出，在《理想国》的对话者中间，他理所当然占据中心位置，这是在一对父子和一对兄弟的对话者中间占据的位置”（页 123 - 124）。这个中心位置理所当然由一对新对话者——苏格拉底与色拉叙马霍斯这两个朋友占据。

接下来，施特劳斯告诉读者，苏格拉底与色拉叙马霍斯何以“刚刚成为朋友”。施特劳斯用了一个很长的复杂句告诉读者，苏格拉底与阿得曼托斯交谈有什么真实意义，阿得曼托斯本人的理解为何文不对题：色拉叙马霍斯明白他们的交谈有何种意义。“苏格拉底刚刚说道，为了城邦免遭毁灭的命运，城邦当禁止搞哲学，尤其当禁止搞包含向年轻人‘演讲’在内的哲学活动。这是最严重的一项‘腐蚀年轻人’的事情”（*CM*，页 124）。苏格拉底已经提议，禁止公开搞哲学，尤其禁止对年轻人讲授哲学。这个禁止的建议会有什么结果？阿得曼托斯认为，他明白会有何种结果：“阿得曼托斯认为，色拉叙马霍斯会激烈反对这项建议”。阿得曼托斯看不出来，就搞哲学而言，苏格拉底与色拉叙马霍斯有区别。阿得曼托斯还认为，这项禁止建议也会牵涉色拉叙马霍斯，因为他需要年轻人来促进自己作为“哲人”的利益。阿得曼托斯不清楚，色拉叙马霍斯“代表或者操控城邦”；他看待哲人苏格拉底的观点是城邦的观点：苏格拉底被看作百无一用的人，只会耍嘴皮子；此时此刻，色拉叙马霍斯正在接受为了以后发挥哲人的作用而应该接受的教育。施特劳斯说道，表面看来属于阿得曼托斯（和格劳孔）接受的教育，是给予色拉叙马霍斯的教育。

阿得曼托斯制造了戏剧性的一刻，他请色拉叙马霍斯反驳

苏格拉底的建议，并像第一卷里的重头戏——愤怒的色拉叙马霍斯大战仇敌苏格拉底——那样重开战火。阿得曼托斯不能明白，施特劳斯已经为我们打开并让我们欣赏的这出戏。但是，阿得曼托斯的错误理解没有出乎苏格拉底的意料，也是苏格拉底乐意看到的。苏格拉底看重的是静静倾听的色拉叙马霍斯的理解："苏格拉底看得比阿得曼托斯深远。他认为，提出了这项建议，就可以成为那个代表或者操控城邦的色拉叙马霍斯的朋友"。作为能够操控城邦的人，色拉叙马霍斯必定认为苏格拉底的建议最有吸引力：作为交易的一方，苏格拉底允许城邦禁止人们公开搞哲学。这样的禁止就是禁止他本人；他会停止"腐蚀"青年人。作为交易的另一方，色拉叙马霍斯给自己的劝导术加上一个新目标：他会劝导民众，哲学不是坏东西；他会去做苏格拉底不经意间想到的让阿得曼托斯去做的事情；他会把事情做好，因为，民众的性情"温和而又慷慨"（《理想国》，500a）。"苏格拉底的朋友色拉叙马霍斯"（*CM*，页 129）会为他的统治者、哲学的统治者服务，因为他已经不再做公开腐蚀年轻人的事情，退居到有守备的私人哲学生活中。

苏格拉底提请和色拉叙马霍斯建立朋友关系，是当着几个在场的饱含激情的年轻人提出的。这些年轻人领会不了一个审慎谋划的表演者扮演的情感。他们有愤怒，而愤怒可以得到化解；他们有困惑，而困惑可以得到启发。因此，有激情的年轻人眼中的愤怒，在苏格拉底这个把玩真假于掌上的大师看来，却只是扮演的愤怒。两位操控情感的大师彼此之间能够沟通，在场的年轻人的意见则可明确地代表城邦的意见；他们在情感上受两位大师多大的操控，则可明确地显示城邦可受多大的控制。这些年轻人的思想让人一览无余；他们缺少自我克制和深谋远

虑。这两个年长的人呢？他们的心思如混沌的冥界深不可测，他们戴着古各斯的指环（【译按】据《理想国》卷二 359 处讲述，吕底亚牧羊人古各斯下到一道深壑发现一个藏在铜马中的巨人，从他的手指上取下一枚铜指环。戴上指环可以隐身。据此，基吉斯杀掉国王，娶了王后，篡夺吕底亚王位）。由对话我们知道，格劳孔讲述的故事中有两枚这样的指环，一枚由非正义的人佩戴；另一枚由正义的人佩戴。就格劳孔所了解的，隐身指环可以让两人做同样的事情，但是“格劳孔不可能知道，真正正义的人是什么样的”（页 137）。苏格拉底清楚地了解年轻人不知道的东西：非正义的人佩戴的隐身指环让他杀国王、娶王后，然后与她统治王国；正义的人佩戴的隐身指环让他归隐到一直期盼的私人生活、一种对所有事物提出质疑并要刨根问底的生活。在这样的时候，这位正义者就没有了危险，因为有修辞学大师公开说出的他于社会无害的言辞作掩护。

这就是柏拉图政治哲学的核心，就是取代不妥协的苏格拉底方式的柏拉图方式。柏拉图得以归隐到私人的哲学生活，那些年轻后生实际上是哲学的一道保护屏障，他们对任何事物要么全盘接受，要么完全拒绝，而且精神饱满，如尼采所说的，没有观察事物层次变化的技能，也就是没有生活给予的最为可贵的馈赠（《善恶的彼岸》，31）。柏拉图告诉了我们，哲人何以同城邦签订一项不再腐蚀青年人的协议。对话中的苏格拉底给了那个操控城邦、十分老道地操控城邦、腐蚀年轻后生的人一个难以拒绝的礼物，让他维护自利原则并追求个人私利。苏格拉底建立起与色拉叙马霍斯的朋友关系，而在此之前，苏格拉底给了色拉叙马霍斯所能够指望得到的最高职位。哲学会抑制自己的利益考虑，也找到了以利益来控制色拉叙马霍斯的办法：智者的统治

是秘密的精神国王的统治，这样的统治以劝导艺术和从事这种劝导术的著名人物为承载媒体。毫不奇怪，色拉叙马霍斯保持沉默。作为一个对话者，该说的话别人已经替他说了。他必定在倾听苏格拉底交代那件有根本意义的事情，并且十分惊讶，不过这是因为他了解苏格拉底的交代牵涉最要紧的东西。色拉叙马霍斯不作声地拒绝了阿得曼托斯的请求，没有反驳苏格拉底，反而自然地接受了苏格拉底提出的建立朋友关系的建议。在为了这些年轻后生、为了他们代表的城邦确定这笔交易的过程中，色拉叙马霍斯和苏格拉底比年轻人看得深远。施特劳斯也让我们比那些年轻人看得深远，让我们看到柏拉图政治哲学使"色拉叙马霍斯"为自己所用。

在提出了两人刚刚建立朋友关系这个重要问题之后，施特劳斯开始探讨苏格拉底驯服民众的工作（*CM*，页 124）。施特劳斯断言，苏格拉底的工作没有可能成功，因为他没有色拉叙马霍斯的艺术。但哲学事业没有消亡，民众会由色拉叙马霍斯来劝导。而且，色拉叙马霍斯接受了苏格拉底的建议，就会做好"（页 124）。这是一个满怀信心的断言，表明苏格拉底的新朋友会取得成功。不过，这个断言似乎受到下面四个段落的限制（页 124－127），这是苏格拉底对实行哲人统治给出的条件。这几个段落对凭借一套新的、代表哲学利益说话的言辞可能取得成功施加了必要的限定：即便这样一套言辞也不能让哲人成为城邦的统治者。施特劳斯因此得出结论，实现正义的城邦没有可能（页 127）。施特劳斯明显收回了在先对取得成功所作的断言："与先前我们满怀信心表示的观点不同，民众不是那么容易接受劝导"（页 125）。"一套言辞竟有我们认为的那么大的力量，与常理不符"（页 127）。为什么我们要不辞麻烦赋予它那么大的

力量呢？答案好像就在同一个句子里："《理想国》重复了辩术士在如何看待演讲力量这个问题上犯的错误，尽管其目的是要克服这个错误"（页 127）。劝导的言辞没有色拉叙马霍斯之类的辩术士赋予它的那么大的力量，但不等于说在服务于哲学时没有一点力量。色拉叙马霍斯这位修辞大师仍然相信自己的艺术，仍然是一个城邦公民和苏格拉底的朋友。他劝导民众相信哲学无害，仍然必不可少，尽管不能达到实现正义城邦这样的目标。色拉叙马霍斯的工作让人们接受了哲学有益的认识，减少了人们对哲学的猜忌。正是因为要反复宣传这个认识，苏格拉底才要在《理想国》第十卷回到诗歌的主题，而施特劳斯则要回到色拉叙马霍斯的主题。①

---

① 关于哲学里新的柏拉图劝导术取得成功的问题，施特劳斯在其他地方也未曾怀疑，在一定意义上"色拉叙马霍斯"取得了成功。"由柏拉图在城邦的审判面前为哲学作的辩护取得了人所共知的成功"（见 *OT*，页 206；另见 *PAW*，页 21）。施特劳斯在《僭主论》里提到普鲁塔克（Plutarch）所著 Nicias 第 23 章涉及的是普鲁塔克如下的观点：幸亏有了柏拉图的工作，自然哲学的声誉得以避开早先各种猜忌的损害，自然哲学家得以免除他人指控进而公开追求学问。对柏拉图能够为自然哲学和启蒙思想做出这样两件至关重要的事情，Plutarch 举出两个原因：第一是柏拉图自己所过的生活（或许不同于苏格拉底的生活？或许他按照他作的归隐到私人生活、不向年轻人教授哲学的诺言去做了？）；第二是他为自然世界所作的阐释最终都归因于神的本原。

但是施特劳斯所做的还不仅仅是把成功归功于柏拉图。他问道"色拉叙马霍斯"是否"做得太好了一些"。"做得太好"意思是说哲学得以赢得民众威胁到属于哲学本质的东西，也就是它不受任何形式的约束（自己给自己订立的除外）而可以研究万事万物的自由。从历史的角度看来，"做得太好"意味着什么呢？施特劳斯在《僭主论》中对成功地为民众接受的多方面的柏拉图思想开列的一分清单，或许可以告诉我们一点东西：在这份单子上很明显没有基督教柏拉图思想这种吸纳哲学并使之成为一项公共事业的柏拉图思想（*OT*，页 206）。在《迫害与写作艺术》导言的结尾处，施特劳斯明确地指出了成功所带来的这个具体危险："在基督教世界里，哲学得到官方的承认就使得哲学会屈从于教会的监督"（页 21）。有关柏拉图从宗教的角度为哲学所作的辩护显现出来的鲜明的应时应景的特点以及这种辩护取得的"辉煌成功"，参见 Ahrensdorf, *The Question of Historical Context*（〈历史语境的提问〉），尤其页 127 - 135。

三、"色拉叙马霍斯"、哲学与诗歌的争执

色拉叙马霍斯明显返回到施特劳斯对《理想国》第十卷的论述中,尽管这一卷本身并没有提到他,而谈论的是苏格拉底突然返回到诗歌的主题。施特劳斯说,"我们应当尽力理解苏格拉底的这种看似没有原由的回归"(*CM*,页 133)。施特劳斯的理解方法是,观察色拉叙马霍斯发挥的作用。"色拉叙马霍斯在《理想国》中的命运成为理解关于诗歌之真理的关键"(*CM*,页 134)。在这里,成为朋友再次成为主要问题:"诗人……鼓励非正义。色拉叙马霍斯同样如此。因此,既然苏格拉底尽管如此还是能够成为色拉叙马霍斯的朋友,他没有理由不能成为诗人尤其荷马的朋友"(*CM*,页 133 – 134)。与诗人交朋友也会按苏格拉底订立的条件进行:诗人面对苏格拉底的身份也必须如同现在色拉叙马霍斯面对苏格拉底的身份——他们必须成为苏格拉底道德的仆人。用施特劳斯明确的话语说来,诗人必须"服务于"哲人王。施特劳斯解释说,哲人王是至为优秀的服务"用户"。《理想国》第十卷解释了两个权力等级,目的在于表明,诗人在哲人构成对事物的认识时占据什么样的地位;在第二个等级序列里,哲人王取代了神的地位。

施特劳斯让尼采进入了对诗歌的议论,这样做的原因是,尼采最清楚地表达出施特劳斯关于立法者与诗人关系的想法。在施特劳斯阐释政治与诗歌时,尼采自始至终起着关键作用,因为"从哲人的观点来看,真正的'哲学与诗歌之间的争执'(《理想国》,607 b5 – 6)涉及的不是诗歌本身的价值,而是哲学与诗歌的上、下等级"(页 136)。"上、下等级"是尼采使用过的词语,表明柏拉图同样认为,哲学统治宗教是一个根本问题。施特劳斯的"审慎谋划的立法者"会了解到,诗歌在"自主"的情况下,也就

是在它从事带给人们快乐的模仿活动或煽情活动的过程中摆脱制约之时，会损害由立法者建立的城邦秩序。审慎谋划的立法者，也就是哲人立法者会制止诗歌的自主状态，并把诗歌置于法制的控制之下；他会让诗歌为哲学“服务”。“在苏格拉底认为，诗歌合法的唯一条件不是能够自主，而是能够服务于至为优秀的‘用户’（《理想国》，597e），也就是哲人王”。

“在《理想国》里用色拉叙马霍斯的命运作为理解关于诗歌之真理的关键”，使施特劳斯可以让人们认识他的一些基本主题，如雅典与耶路撒冷、哲学与宗教提供十分重要的启发。施特劳斯几乎已经直接说出最为根本的一点；他几乎就要让哲人立法者柏拉图立于大家面前。在告诉读者苏格拉底如何与诗人交上朋友，把他们作为服务员或者仆人之后，施特劳斯说道：“最优秀的为哲学服务的诗歌是柏拉图式的对话”（页 137）。然后，施特劳斯像柏拉图结束《理想国》一样结束自己的论述，拿出三件东西：灵魂不死的证明，专注地犒赏正义和惩罚非正义的诸神画像以及一个奖励正义和惩罚非正义的传说。这就是说，施特劳斯结束论述时展示的，是新的服务于哲学的诗歌、服务于柏拉图哲学的柏拉图诗歌。这类可以容许进入正义城邦的诗歌能够为自己辩护（《理想国》，607c－608a），因为它们已经服从了由审慎谋划的立法者订立的标准：它们赞美诸神并且讴歌正义的人（《理想国》，607a）。服务于哲学的柏拉图诗歌已经摆脱了由诗人横加在它上面的最大一项指控——把创作柏拉图诗歌的诗人辱骂为向他们的主人诸神“狂吠的疯狗”（《理想国》，607b；《柏拉图〈法律篇〉中的论辩和情节》，页 183）。柏拉图的政治哲学驯化了哲学疯狗，带来了哲学与诗歌的和解，同时又训诫道，不受监控的诗歌、自主的诗歌、不为审慎谋划的立法者服务的诗歌会

破坏城邦的秩序。

在得出注重教化的结论中，施特劳斯强调需要做教化的工作。他特意告诉读者，那些重在教化的诗歌对格劳孔说来再恰当不过，这当然针对的是格劳孔之类的人，对色拉叙马霍斯而言却没有多大用处。色拉叙马霍斯这狡猾的家伙看得穿"真正正义的人"苏格拉底"施展魔法"搞出的名堂（页 137）。在《理想国》里，柏拉图的劝导言辞已经建立起一个恰当的哲学和辩术的上下等级。用这样的等级、用色拉叙马霍斯的命运作为理解苏格拉底回归诗歌主题的关键，施特劳斯可以清楚地告诉读者，柏拉图诗歌已经建立起一个恰当的哲学和诗歌的上下等级。柏拉图诗歌创作出一个道德的世界秩序图景；创作出不死的灵魂和正义的诸神，并给了它们崭新的论据和传说与之匹配。柏拉图诗歌让易受感染的年轻人着迷，让他们形成一种新的忠诚，忠诚于他们在礼仪训练中形成的种种美德。这些美德现在正受到诸神的死亡带来的威胁，正受到色拉叙马霍斯之类自主而不受制约的卤莽演讲者的威胁。①

施特劳斯告诉读者，柏拉图如何响应诸神之死以及公众启蒙面临的危险：驱逐荷马和索福克勒斯、驱逐悲剧和悲剧之父；驱逐他们创造的诸神并且驳倒他们就"世间大事编织的弥天大谎"：秩序因混乱和犯罪而立，也因混乱和犯罪而亡（《理想国》，377e）；驱逐那些诋毁冥界、看重人间凡人生活胜过冥界诸神生活的英雄。请来新的诗人，赞美重新设立的诸神、只做正义之事

① 要证实施特劳斯论述中的主张干预和革命的柏拉图与阿尔法拉比笔下的柏拉图有多大的吻合，见阿尔法拉比所著 *The Philosophy of Plato*（《柏拉图的哲学》），尤其最后几页："我们应该制定一个计划，让他们（民众）脱离原有的生活方式和思想，转到追求真理和有美德的生活，或者更加走进它们（页 67）。

的诸神、从不改变外形和从不撒谎的诸神；请来新的诗人，讴歌重新创作出来的英雄、讴歌正义的人；他们的正义得到加强，因为他们信仰新的、道德的诸神，还信仰给予现世行为以回报或惩罚的来世生活；他们不再把阿喀琉斯（Achilles）看作队伍中人，因为他们不能容忍阿喀琉斯诅咒冥界诸神，看重人间凡人生活胜过冥界诸神生活。

甚至在颂扬正义城邦的诗人讲述的冥界故事里，遭到驱逐的阿喀琉斯也没有了一席之地：厄洛斯（【译按】《理想国》第十卷讲述，战死后第 12 天，阿曼纽斯之子厄洛斯[Er]复活并讲述在冥界的所见所闻）说道，由阿雅斯（Ajax）选择 20 号，阿伽门农（Agamemnon）选择下一号。厄洛斯提到"20"号以及阿雅斯和阿伽门农作选择的顺序，正是想告诉读者，他执意不提冥界里的阿喀琉斯，而且以后也不会提到他。在荷马史诗里的冥界，阿喀琉斯排在第 19 号，位于阿伽门农之后、阿雅斯之前，阿雅斯也排在 20 号。[①]驱逐阿喀琉斯，请来奥德赛，让他作最后选择。这个选择是"最有智能的人"。哪怕头一个作选择，奥德赛也会这样选择。"最有智能的人"（《理想国》，390a）被请了回来，因为他也在柏拉图诗歌里得到重新塑造：柏拉图的奥德赛已经克服由于热爱荣誉而产生的不利影响（《理想国》，620c）。克服了这样的不利影响，这个最有智能的人就在追求最高一级的爱，他探寻并找到了一种能够让自己追求智能的私人生活。

奥德赛出现在柏拉图的很多对话中，在禀性上与苏格拉底最接近，也是为哲人苏格拉底铺过路的先行者，因此在《小希庇

① 关于阿雅斯在神话中何以选择第 20 号，见 Plutarch，《桌上闲谈》（*Table Talk*），卷 9，题 5。

阿斯篇》(*Hippias Minor*)里面得到了柏拉图的明确支持:在荷马诗史里面,这个左右逢源和诡计多端的奥德赛是最好的一个人,因为"他心中藏起一件事,嘴里说出去的是另外一件事"。希庇阿斯与苏格拉底之间产生的冲突,是柏拉图给予诡辩派启蒙思想的一个典型的响应。率直的希庇阿斯是诡辩派启蒙思想的代表人物,他指责奥德赛,因为在公众启蒙这个问题上,奥德赛犹豫不决。奥德赛犹豫不决,是因为他不像直率的阿喀琉斯那样,相信诸神或者一种道德的秩序可以保证正义和真理取得胜利。在《小希庇阿斯篇》里,苏格拉底高度赞扬了奥德赛,其理由正是诡辩派抨击奥德赛的理由:奥德赛不相信诸神或者说一种道德的秩序可以加强正义和真理,因此,他维护正义和真理的方法是让事物掌控在自己手里,而且只要对维护正义和真理必要的话,他都会说,甚至不惜对雅典娜撒谎。柏拉图对话里的奥德赛继承了一个完全死去的人、一个完全被人遗忘的阿喀琉斯的武器(【译按】在古希腊神话里,继承阿喀琉斯武器的是奥德赛,阿喀琉斯的长矛有神奇之处,能用上面的铁锈治愈为其所伤的伤口),这样就给他生来就有的魔法中多加了一门本事;另外,奥德赛还迈出了根本性的一步:放弃对荣誉的热爱。《理想国》让读者知道这个最有智能的人何以在多种可以过的生活中选择了过私人的生活:这样就能够追求并达到最高目标。改变了的奥德赛过的是私人的生活,但他并非不负责任,并没有躲避在别人看来最为重大的事件——战争。奥德赛不是讲究享乐的人。改变了的奥德赛过的是负责任的私人生活,他本人不在权位,但仍通过那些有用的仆人实施统治,而他们工作的结果却会产生巨大的影响,主宰人的心灵。

〈论柏拉图的《理想国》〉让读者看到了柏拉图政治哲学的核

心。在这里,施特劳斯告诉读者,柏拉图如何让人的所有高级活动服务于最为高级的事物、服务于哲学。柏拉图政治哲学找到了方法,来很好地维护古希腊启蒙思想、人类初次出现的用理性来认识整个世界的愿望。①

柏拉图式的政治哲学

施特劳斯回归旅程的最终歇息地是柏拉图的启蒙思想,其各项原则表现在《理想国》里。《理想国》展示了一种永远正确的政治哲学。这种永恒性不在人们的各种思想或者诸神那里,也不在不朽的灵魂或者高尚的人们尊奉的道德秩序那里,因为,所有这一切都是由特定的环境产生的顺应时世的事物。柏拉图式

① 可惜,Allan Bloom 写的阐释《理想国》的文章与自己的翻译捆绑在一起。由于他与施特劳斯关系很近,人们很容易想到,Bloom 笔下的柏拉图就是施特劳斯笔下的柏拉图。但是,尽管有种种长处,Bloom 的文章没有半点施特劳斯大胆而敢于背离前人传统的解释精神。施特劳斯发展了阿尔法拉比对柏拉图利用色拉叙马霍斯的认识,以及对这位哲学家如何通过朋友色拉叙马霍斯和诗歌实施统治所给予的评述,Bloom 却几乎没有这样的发展。Bloom 评论里的柏拉图怀有的抱负,看来不过是冲淡要进行政治革命的愚蠢思想和企望,促进似乎是由 Bloom 呈现出来的最为有利于哲学的生活方式,也就是让柏拉图的学子们永远守住远离尘嚣而可以安静思考的狭小居所,那些饱学之士在这里调教习哲学的年轻人,让他们成为和自己一样的人。Bloom 笔下的柏拉图无意承担教育整个时代的事。施特劳斯的追随者如 Bloom 更愿意把现代看作由哲人承担的巨大工程达成的结果,但他们却完全不愿意把柏拉图本人看作施展哲学抱负的典范。关于柏拉图哲学的抱负很有启发的阐释,见 Rosen, *The Question of Being*(《质疑存在》),页 137 – 175、187 – 191。他的论述归结为这样一句话:"尼采维持了柏拉图思想对哲学本质以及相应的哲学教养的理解:这个哲人的政治任务就是企图生产出一类新人(a new human type)"(页 141)。

如果施特劳斯公开评价过 Bloom、Jaffa、White、Dannhauser、Cropsey 及其他人的著述,那么,我们或许理解起来要容易一点。但施特劳斯似乎无意把事情弄得易懂一些。

政治哲学的永恒性，一方面在于它对人类和自然界事物的上下等级的认识，另一方面在于它成功地实践了其适合于王者统治的艺术，而且让人类取得的高度自主的成就为哲学服务。哲学与政治、睿智的认识与实际的行动的联姻，就是柏拉图式的政治哲学。

柏拉图给了我们一个思想启蒙的永久范式，就在于他设计出了一套行之有效的方法，维护第一次出现的理性启蒙。柏拉图之前的古希腊启蒙思想招致其发现者和实践者的损害，因为他们热切关心自己取得成就，对自己的工作不得不作为背景和依靠的人类世界满不在乎。这种对周围的社会视若不见的荒唐情况、这种用自然科学和诡辩术来炫耀启蒙思想的轻率做法出现在舞台之上，就有了维护自然科学而忽略人类本身、力行诡辩劝导、规避城邦责任（《云》剧中的智能诗人称"苏格拉底"为对城邦不负责的人）种种现象的混合展示，结果就如同施特劳斯不时提醒的那样，阿里斯托芬告诉观众，那些对城邦毫不关心而又不敬神灵的"狂吠疯狗"可能奔向很坏的去处。在柏拉图的舞台上，年纪轻些、形象要好些的苏格拉底已经从阿里斯托芬告诉智者的话语中汲取了教训（《云》，行 518－527）：他学会了"畏惧诸神"（《云》，行 1461）。也就是说，苏格拉底已经认识到，虽说可以引人新的、奇异的诸神，但不能不问旧有的诸神是否同意。那些云朵——意指搞哲学的诸神其外表只维持很短的时间——让人觉得它们有多重面目，而且变换不定；为了自己的利益，云朵会把雨水撒在不管正义还是非正义的人身上；云朵高高飘浮在城邦诸神之上，它们就是开始时只有苏格拉底能够看见的神。这些神可以进入城邦，但此前它们得恭敬地表示，城邦有宙斯神和赫尔墨斯神。施特劳斯的论述告诉读者，那些云朵一开始就

知道这一点:云朵静静地在一旁观察自己的那个孤独的信徒苏格拉底向斯特雷普西亚德(Strepsiades,【译按】《云》中一人物,前来询问苏格拉底如何骗倒那些债主)证明没有宙斯这个神,一直等到两人退场,然后云朵登场唱出了颂歌:"高贵的护卫者啊!伟大的宙斯神啊!诸神之神啊!"(行 563 - 564)这些云朵尽管还没有让人看清楚,却已是整个宇宙的神灵。云朵注定要对所有城邦发挥影响力,它们表示对地方性的诸神的敬意,也就巧妙地为自己在雅典登上神坛做好了准备。施特劳斯告诉读者,即便《云》剧对苏格拉底多有贬低,对那些云朵未尝不是做了一件好事(*SA*,页 46 - 48)。

柏拉图式的苏格拉底从《云》剧得到了第二个、也是更有一般性意义的教训,这个教训来自施特劳斯所说的"斯特雷普西亚德原则",也就是"知者对无知者没有传授的义务"(*SA*,页 36 - 37)。从一个好像就是这个原则化身的叫做苏格拉底的人身上,斯特雷普西亚德很自然地学到了这个原则。一个让苏格拉底培养得"有了智能"的叫做斯特雷普西亚德的人,十分满足地从这个让他不负担义务的原则中获取个人的好处,直到有一天迫不得已要看一看这项原则能够让苏格拉底教育的优秀产品——他自己的费迪皮迪兹(Pheidippides,【译按】公元前 5 世纪的雅典长跑运动员、希腊士兵。马拉松战役前夕衔命跑到斯巴达求援以抗击波斯军队,雅典战胜后,又从马拉松跑往雅典报捷,力竭而死)前行多远。受到深藏的那颗忠于城邦之心的触动,斯特雷普西亚德这才转变过来,关心起公益,而且毁掉了自己的事情。

在施特劳斯的论述中,哲人柏拉图汲取了阿里斯托芬告诉智者的这两个有根本意义的教训,而且做得甚至比这个还

好。可以见到，柏拉图面对阿里斯托芬如同《会饮篇》（*Symposium*）里的“苏格拉底”面对“阿里斯托芬”。在这里，狄奥提玛（Diotima，【译按】苏格拉底的老师）告诉苏格拉底，他的诸神已经得到恰当的教化，还有了奥林匹斯山的出身。但是，这些诸神超过，或许最终会压住阿里斯托芬的宙斯和阿波罗。个中原因是，在苏格拉底的诸神身上有人的爱欲的位置，这种爱要比那种损毁和丢失了自己另一半的爱更好。在苏格拉底的诸神身上，还有另一种爱欲的位置，这种爱欲超越配偶之爱和家庭、城邦之爱，同时又敬奉和鼓励其他类型的爱。柏拉图让哲学处在自己新的、不同类型的爱的梯子的顶端，还请来诸神证实这把梯子牢靠得很。这些神自己不再搞哲学，但这只是因为它们不必搞：它们已经有了最高一级的智能。现在可能已经没有哪个关心城邦的公民会来烧毁这么一个思想和研究的园地，因为，里面的成员承认城邦诸神，鼓励城邦各种类型的爱欲，努力获得诸神已经有了的智能，还能够模仿诸神从事最高级的活动。

但是，柏拉图的诸神不只是像阿里斯托芬的诸神一样关心城邦，他们手里还拿着有力得多的工具在实施个人和城邦的正义。尽管苏格拉底太过客气，没有对前来聚会庆祝阿嘉通（Agathon，【译按】欧里庇德斯的学生）胜利的阿里斯托芬和其他几个世故练达的人提到这件事。但是，只要有合适的场合，苏格拉底会一点不脸红地说，我们有了可以让诸神支配的永生的灵魂。这里，知者向无知者传授的义务由关心城邦利益的柏拉图尽足了。难怪蒙田会对柏拉图的做法表示惊讶，他引用古人的一个观点说，柏拉图是个“奇迹制造大家”，因为柏拉图和他的老师苏格拉底是“神奇而又大胆的工匠，在人力不可为的地方都引入了

神的奇迹和启示"。[①] 施特劳斯让读者看到,柏拉图有可能不信仰这样的神和这样的灵魂,但他已经知道,这样的信仰有各种用途。他已经学会如何把永恒的启蒙思想与那些算作启蒙思想的东西捆在一起。

施特劳斯对柏拉图《法律篇》的论述,让我们见到了代表启蒙思想的柏拉图式法律在实施过程中的情形。这个雅典的陌生人在城邦里给予关心城邦利益的哲学一个位置,因为他的"善心"(*WPP*,页 31)就表现在,为人类最高的兴趣开辟一方能够让得体的社会秩序容得下的天地。现在,爱城邦的人正在建立得体的社会秩序。这些人现在对他们的这位雅典的主人有了充分了解,不会怀疑他对神的虔诚之心。研究灵魂、星体、天地万物的哲学很晚才引进来,而且一旦引人进来,就会确保以前发生过的事情不会再发生:"以前……哲学研究星体没有受到灵魂优于肉体、理性优于肉体的意识引导,后来才有了无神思想。那时,诗人辱骂搞哲学的,把他们比做狂吠疯狗(那些人犯下的可怕错误并没有让他们失去搞哲学的人享有的荣誉和头衔)"(*AAPL*,页 183)。

西塞罗说到苏格拉底的一句话广为他人引用,这话抓住了柏拉图式政治哲学的核心:"苏格拉底第一个把哲学从天上带到人间"。这不是说,苏格拉底让这门学问起了变化,而是说,他最先为神的哲学活动提供了一个地方,最先由他为新的诸神在世间找到了居所。施特劳斯从阿里斯托芬、色诺芬和柏拉图那里把苏格拉底带了出来,整个这一件事情可以算作是对西塞罗这

① 见蒙田(Mongtaigne),《文集》(*Essays*),卷二、16,〈论荣誉〉(Of Glory)页 477([译按]参见《蒙田随笔全集》,马振骋等译,中卷,译林版 1996,页 328 – 329)。

句话最好的脚注。[①]

柏拉图式的苏格拉底是个革命神学家(a revolutionary theologian)。这不仅仅因为"神学"这个词最先出现在他对诸神的理性思考之中,而且理性的诸神本身也最先出现在那里。但是,在编造神不说谎的谎言和诸神只行正义的谎言时,柏拉图似乎承认,"关于世间大事的弥天大谎"说的是实话,尽管这句实话孕育极大的危险。说我们人类高贵而神圣的出身实际上埋藏着一项罪恶,这就是一句危险的大实话,即便我们要说出去,也最好只对尽可能少的人说。而且,就连让他们听到这个不能声张的秘密,也得让他们在先为此作出巨大的牺牲(《理想国》,卷二,378a)——牺牲掉其他爱欲,再来追求这种伟大的对真理的爱欲。

柏拉图凭什么权利可以从事他的思想启蒙,改变诸神的事业?用施特劳斯从尼采那里借来的一句话说:有什么样的权利让他"受命在世间维持不仅人类,甚至万物也有的上下秩序"(*SPPP*,页 187)?唯一可能的答案是:自然权利。柏拉图维护启蒙思想和人类最高级的兴趣,依据的是智者统治的自然权利、传统的权利(或者说"自然"法)一直抵制的自然权利。如同那些勇敢地运用这种自然权利的伟大人物承认的那样,自然权利总是没有法律可以规约的。马基雅维利承认,有这种让人害怕的情况。他说道,那些最先引人新秩序的人会招致"以法律为后盾的对手群起而攻之"。[②] 培根在谈到亚里士多德时,也承认有这个问题。他含蓄地提到"这个沉思的场所。理性和自然希望最杰出的人物实行统治,但无论如何不是希望创造出

① 见 Cicero, *Tusc. Disput. V.*10; *Brutus* 31;参见 *CM*,页 13-14。

② 见《君主论》,第 6 章。

一项权利"。[①]尼采斗胆暴露出这种不受法律规约的情况,并大肆张扬伟大的立法者身上的这个"罪恶"特点。尼采公开告诉人们,他们以及他本人何以在世人眼里成为教授邪恶的人和虚无主义分子,因为他们对真理和正义的爱超过对手太多,反倒好像走到这种爱的反面。尼采说,柏拉图就是这个邪恶原则的化身(《朝霞》,496)。

柏拉图式政治哲学是对哲学的政治问题的永久解决办法,特点是它能够变化,能够使自己在维护哲学的原则时适应世界的变化。这种解决办法的永恒性在于,它可以稳定而持久地维护哲学这种最高的生活方式,这种稳定而持久的性质揭示了其自身的一种意愿:愿意放弃曾经效忠的诸神,甚至愿意推翻那些篡夺最高权位的诸神。但是,这种办法的稳定而持久的性质也包含最胆大妄为的东西,即愿意引人新的神灵来印证和指挥自己的行动。施特劳斯借引述柏拉图《理想国》(卷七,948d)公布了哲学立法者的权变这个永恒不变的原则:"因为,人关于诸神的观点在变,法律也必须变化"(*AAPL*,页 172)。这些大变化把柏拉图式解决办法的永恒特质掩盖起来,它们包含诸神的兴盛和衰败、偶像的出现和消失。对于施特劳斯重视中世纪启蒙思想,一位眼光敏锐的评论者表示欣赏他的见地,不过话是用抱怨口气说出来的:"按照这个稀奇古怪的(施特劳斯式)定义弄出来的'迈蒙尼德思想',没有一点犹太教内容"。[②]这句话说得十分

---

① 见《培根著作集》(Works),卷八、29: *Advertisement Touching A Holy War*;另见笔者所著 *Nietzsche and Modern Times*(《尼采与现时代》),页 99 - 101。

② 见 Harvey 所著 *The Return of Maimonideanism*(《回归迈蒙尼德主义》),页 265。Brague 也持相似的看法,不过,他似乎更赞同这个看法,而且恰如其分地加以发挥:"施特劳斯的迈蒙尼德想要维持宗教所起的政治作用、又想要在宗教里面支持倾向

准确。就内容等同于各种思想、等同于除开永恒问题之外的任何事物而言，这种分析模式——施特劳斯定义的柏拉图政治哲学模式，已经没有了一点柏拉图思想的内容。

通过这样的方式来理解柏拉图思想，施特劳斯于是表示自己与尼采一样，是柏拉图思想彻头彻尾的怀疑派，同时又表示彻头彻尾的怀疑与十分虔敬并不矛盾：一旦人们凭借恰当的怀疑——对那包装非常巧妙的外表产生的怀疑——弄清柏拉图思想之所是后，柏拉图的学说或许可以被看作是真理性的学说。那必然伴随着柏拉图学说又为它服务的诗歌，让几乎所有读者觉得，就是柏拉图思想的核心。这个表象掩盖了贯穿我们思想传统的柏拉图式政治哲学，原因在于，它掩藏了真正的或者柏拉图式的哲人共有的东西，将他们共有的东西收藏在各种争执之中，这些争执好像就是根本的东西，似乎和那种把柏拉图与伊壁鸠鲁区分开来的根本分歧一样重要。柏拉图式政治哲学的实质从来不曾改变；它维护人的最高兴趣不受人的愈加增高的其他兴趣的损害。服务于柏拉图哲学的诗歌随着诸神的变化而一直在变化，总是服务于某种道德的诗人进行着据他们说来有根本意义的战斗。不过，在他们踏着的这块可以算得上严严实实的战场的下面，才找得到那个根本的核心。

施特劳斯的柏拉图式政治哲学史开启了一条阅读哲学史和理解我们的整个精神传统的新途径。尼采对启蒙思想作的有根本意义的论述，为施特劳斯的研究开了一个头，帮他走上回归中

（接前页）于哲学的东西……这样的活动也适合其他或多或少算宗教传统的东西，例如美国世俗化的宗教”。见 *Leo Strauss and Maimonides*（〈施特劳斯与迈蒙尼德〉），页 103。

世纪启蒙思想的旅途，而中世纪启蒙思想的假定基础已让现代启蒙思想摧毁殆尽。循着中世纪启蒙思想发展的路线，施特劳斯回归到古典的启蒙思想——柏拉图的启蒙思想，其假定的基础已由其后的启示宗教的上帝取代了。施特劳斯在柏拉图身上发现了尼采早已发现的东西：柏拉图是这样一个教师，他把所有哲人（还有神学家）都聚集在一条道上（《善恶的彼岸》，191）。和尼采一样，施特劳斯在柏拉图身上发现了古人思想里新增的最为美丽的东西，找到了一个懂得显白思想和隐微思想不同的哲人，他授权自己运用虔诚的欺骗方法（《善恶的彼岸》，30；《偶像的黄昏》、古代人 5）。和尼采一样，施特劳斯在柏拉图诗歌里发现了柏拉图与荷马之间、道德观点与悲剧观点之间真正的对抗（《道德的谱系》，3：25）。

正是柏拉图才让施特劳斯可以从不同于其他任何人的观点来观察尼采。施特劳斯的柏拉图是树立同时搞哲学和促进人类福祉的事业这一抱负的典范。当施特劳斯从自己找到的柏拉图那里返回到尼采身边时，他发现尼采身上也有柏拉图式的根本哲学吗？

施特劳斯、克莱恩

剖　白

——施特劳斯与克莱恩的谈话*

何子建　译

以下谈话时在 1970 年 1 月 30 日，地点是美国马里兰州安纳波利斯（Annapolis）的圣约翰学院（St. John's College），由院长戈尔德温（Robert A. Goldwin）介绍克莱恩（John Klein）和施特劳斯（Leo Strauss）出场。

戈尔德温院长：克莱恩先生与施特劳斯先生今天晚上会向我们一一"剖白"。

我认为，这次盛会的起因很简单。在座大部分人已认识两位老师许多许多年，可以说，大家对两位老师的学说已了如指掌。

---

* 【译按】本文译自 Kenneth Hart Green 编辑的施特劳斯文选《犹太哲学与现代性的危机——现代犹太思想论文与讲演集》（*Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York: State University of New York Press, 1997），页 457～466。

其实，在座大部分人都不太了解两位老师的思想怎样形成。如果两位老师能就我们这些学生最感兴趣的事情，亲自谈谈他们的思想如何形成和发展，必会令大家茅塞顿开。

根据安排，先由克莱恩先生开始，然后轮到施特劳斯先生，接着大家可以提问，这是我们通常采用的方式。

克莱恩：促成这次交谈有两大因素，一个是偶然因素，一个是重要因素。先说偶然因素，事实上（而任何事实都差不多出于偶然），刚巧施特劳斯先生跟我相交已达 50 年，互相了解深透，可谓莫逆之交，如今又都不约而同来到安纳波利斯的圣约翰学院。至于重要因素，施特劳斯先生在这个圈子里还不太有名气，作为真正的学者圈子，我们应该更多地了解，为什么施特劳斯先生现在成为圈中一分子。我俩都认为，将一生中所学到的东西，那些从过去到现在一直让我俩全神贯注的东西告诉各位，这个主意也许还不坏，虽然自己老觉得有点不好意思。Dead Week[①] 也许确实提供了恰当的机会，也就是提供了 the Kairos（关键时刻）让我这样做。以下言归正传。

一直到 25 岁，我都有个大难题。当时，我跟施特劳斯先生一样，还是学生——我们也在同一所大学里念书。什么哲学、数学和物理学，我都学一通，免不了走马看花。不过，在那些日子里最让我入迷的是：不管想什么，也不管对什么事情发生兴趣，觉得这一切好像都完全可以在我自身之内找得到；因此，对于自身以外的事情，没法真正了解，也不明白别人所说或所写的任何东西。我感到自己陷入了恶性循环，无法脱身。我写了一篇论

① 【译按】该词疑为校园俚语，意思不详。

文,简直浪费笔墨,却让我混到了博士文凭。过不多久,我又回头做研究。

到了现在,施特劳斯先生和我都在做研究,我们就许多事情讨论个没完没了。施特劳斯先生主要对两个问题感兴趣:一个是上帝问题,另一个是政治问题。这些都不是我在意的问题。我刚才讲过,当初我蜻蜓点水地学习黑格尔、数学和物理学,到了我重拾研究的时候,就在我居住的小镇,大学碰巧来了一个人,他便是海德格尔。恐怕你们当中很多人都听过他的名字,部分人也可能透过难以言传的英译本读过一些他的作品。关于海德格尔,我在这里不想讲得太多。我只想指出,他是当代名副其实的伟大思想家,虽然其道德品质比不上其聪明才智。听了他的课,我给一件事吸引住了:破天荒有人能让我明白到另一个人所写的东西,我是指亚里士多德的作品。这件事打破了我先前陷入的恶性循环。我感到自己开窍了。从此,我就认认真真地做研究,是为己之学,绝不含糊马虎,也不再蜻蜓点水。

我认为,人们必须区分古典思维方式与现代思维方式。我们的世界乃至我们的知性(understanding)能有今天的样子,都以大约五百年前所发生的某种变化为基础,这变化既渗透到我们的思维里,又普遍弥漫于我们周围的整个世界;这变化更造就了人类最伟大的成果之一,即数学物理学,以及与数学物理学相联系的一切附属学科;这变化还促成了我们以一个奇特的拉丁词称之为"科学"的东西。这种科学衍生自古典思维方式,但这种衍生物同时也是一种能遮蔽我们视力的稀释物。我的研究使本人得出如下结论:我们必须重新学习古人所知道的东西;只要有可能取得真正的进步,我们就仍然应该坚持不懈地进行科学研究;然而,我们所熟悉的科学也能带来倒退,并导致人们基本遗

忘了种种要紧不过的事情。基于这些研究和此番领悟，就产生了一个问题：人们应该受到什么样的教育？

那时候，由于某种政治动乱，我不得不跑到美国来，又在圣约翰校园落脚，“怎样教育人们”这个大问题一下子变成了“实际的”问题。我在这里碰到了一个人，一个异乎寻常的人，在座各位都会知道他的名字，他便是布坎南（Scott Buchanan）。布坎南当时也在努力解决同一个问题，他终生为此奋斗不已。正如戈尔德温院长告诉各位的，我从那时候开始就留在这个学园里。

与此同时，施特劳斯先生独自研究，坚韧不拔、勤勉不倦，堪称典范。他一肚子学问，满怀热忱，坚定不移，这一切为他带来了成果——那可是辉煌的成果！像许多人一样，我从他那里领受了教益。在我看来，我俩之间确实存在着某些分歧，虽然我不大清楚这些分歧到底包含哪些东西；而且我认为，要找出这些分歧，在此刻不太重要。施特劳斯先生也许会提到这些分歧。

施特劳斯：在我作介绍以前，得先来一段开场白。有人告诉我，某些学院成员对这次聚会表示担心，但唯一有理由的担心与以下问题有关：让人当众谈论自己是否妥当？一般的答案是：不妥当！但也有例外。第一，适用于一般人的东西并非同样适用于老年人；第二，首要的一点是，人们可以就公众关心的事情（matters of public concern）谈论自己的思想，德行正是一项公众关心的事情。那些思想确实与我俩的生活有关，就拿我来说，我将不得不谈谈自己的生活。不过，我对这种事感兴趣，也无非以此作为种种思考和研究的出发点，我希望让那些不了解我的出发点的人能感到明白易懂。一个人的生活到底为什么值得一提？原因在于，我所形成的种种思考不一定可靠或正确，我的生活也许

能解释,为什么我自己容易犯某些错误。

这次的主题是克莱恩与我的种种关系,也就是指我俩之间的一致与分歧。在我看来,与我们这一代的任何人相比,克莱恩与我的关系要更为密切。不过,我俩仍有分歧,我倒希望听听克莱恩怎样看待这些分歧。很可能这些分歧多少与我俩的性情或气质有关。如果我将自己那些还值得一提的生活故事讲出来,特别是谈谈克莱恩怎样影响我的生活,也许对大家更有帮助,更有价值。但我必须提醒在座各位:我很可能记忆有误,也不一定老按照事情发生的先后次序来讲述。

我在德国乡间一个保守的,甚至可以说是正统的犹太教家庭里长大,相当严格地遵守各种"礼仪上的"律法,对犹太教的认识却非常有限。念人文中学(Gymnasium)时,我受到德国人文主义(German humanism)的启迪,偷偷阅读叔本华和尼采的作品。到了16岁,我在学校念到《拉凯斯篇》(*Laches*)[①],就萌生了一个念头,或者说许下宏愿,要终生钻研柏拉图,一边养养兔子,一边当个乡村邮政局长维持生计。不知不觉之间,我就疏远了自己的犹太教家庭,用不着造反。17岁那年,我皈依了犹太复国主义(Zionism)[②],可以说那是单纯的、直截了当的、政治上的犹太复国主义。

升大学时,我倾向于念哲学,并且就近选择了马堡大学;该大学曾经是新康德主义马堡学派的大本营,这个学派的创始人是柯亨(Hermann Cohen)。柯亨之所以引起我的兴趣,乃因为他是一位满怀激情的哲学家,又是一个狂热地献身于犹太教的犹

① 【译按】《拉凯斯篇》乃古希腊哲学家柏拉图的早期对话著作之一。

② 【译按】或译锡安主义,一种要在巴勒斯坦重建犹太国家的政治主张。

太人。可是,柯亨那时已不在人世,马堡学派也陷于四分五裂。导致马堡学派分裂的主要原因是,现象学诞生了,而且势力日盛。现象学是由胡塞尔开创的一套哲学方法。几年后,胡塞尔曾对我说过:马堡学派一开始就建造屋顶,他本人则从打地基做起。而且,柯亨毫无疑问属于一次大战前的世界,这个判断同样适用于胡塞尔。由巴特(Karl Barth)带来的神学复苏,最足以体现一次大战后的世界之特点——巴特的《(罗马书)释义》初版前言对非神学家也十分重要,它为某种解释方法阐明了原则,这种解释方法仅仅关注主题,从而与历史的解释(historical interpretation)相区别。另一方面,罗森茨维格(Franz Rosenzweig)[①] 完全独立于巴特之外,将犹太神学从沉睡中唤醒。罗森茨维格很有天赋,我对他有多大理解,就对他有多大激赏。

1920年,我在马堡首次见到克莱恩,他从念哲学的学生当中脱颖而出,原因不仅仅在于他聪明睿智,还由于他仪表出众——在一个不折不扣的乡下环境中,他一点不土里土气。我对他印象深刻,并产生好感。我开始接触他,试图说服他认同犹太复国主义;天晓得我这样做是纯粹出于责无旁贷,抑或只是以此为借口,但我丝毫未能说服他。我俩从此保持接触,直到现在。

在德国,学术自由意味着学生每半学年都可以转到另一间大学去,对于讲座课程也没有什么听课或考试之类要求。在汉堡取得博士学位后(那真是出洋相),我于1922年跑到弗莱堡大学,以便见到胡塞尔并且听他讲课。我从胡塞尔那儿获益不算很大,也许是我自己不够成熟吧!我的首要兴趣是神学——我

① 罗森茨维格(1886–1929)是柯亨的学生,其主要著作《拯救之星》被视为德国犹太哲学的最后一部伟大作品。

曾经问过胡塞尔关于神学的事，他回答说："要是有一项关于'上帝'的材料，我们准会描述它。"在胡塞尔论述洛采[①]《逻辑学》的研讨课中，我朗读一篇论文，该文的首句出现了"感性知觉"(sense perception)一词，胡塞尔马上叫我停下来，随即展开他对感性知觉的分析，并用光了该研讨课的余下时间，到最后，胡塞尔亲切地表示歉意。此外，埃宾豪斯(Julius Ebbinghaus)开设了关于宗教改革时期和启蒙运动时期之社会学说的讲座课程，我也定期去听。他生动地讲解了霍布斯的学说，我迄今记忆犹新，并心存感激。埃宾豪斯本人也跟霍布斯一样，具有一些孩子气的品质。在胡塞尔的追随者中，海德格尔是不为人知的年轻人之一，我不时去听他的讲座课程，虽然连一个字也听不懂，却意识到他所处理的问题，对于人作为人来说至关重要。有一次，我确实听懂了某些东西，那是在海德格尔阐释《形而上学》开端部分的时候——如此细致、透彻地剖解一份哲学文本，对我来说真是闻所未闻、见所未见！在回家的路上，我拜访了罗森茨维格，并告诉他：尽管韦伯(Max Weber)当时被我视为科学与学术的精神之化身，若与海德格尔相比，韦伯只不过是一名孤儿。

此刻我又对事情发生的先后次序置之不理，仅希望以最简单的词句来解释，为什么我认为海德格尔胜过胡塞尔。海德格尔把胡塞尔对马堡学派的批判推向极端，并反过来以此对付胡塞尔：不是感性知觉的客体，而是我们要处理并关注的种种事情，也就是 pragmata(事情、情况)，才算首要之物。尽管海德格尔不承认，他还是有其道德说教，这道德说教让我受不了。关键

---

① 【译按】Rudolf Hermann Lotze (1817 - 1881)，或译"陆宰"，德国哲学家、美学家。

的字眼是"决断"(resoluteness),至于什么是决断的对象,他却语焉不详;海德格尔所说的"决断"直接促使他 1933 年与所谓纳粹站在一起。自此之后,我对他 20 年之久提不起一点兴趣。

我们现在再回到 1922 年,神学复苏实际上是一场深刻的革新,虽然神学有时甚至被称为正统学说。这场革新是必要的,因为启蒙运动对旧正统学说的攻击并非在所有方面都劳而无功,我希望弄清楚,这种攻击在多大程度上失败了,又在多大程度上成功了。黑格尔在《精神现象学》中对这论题的经典说法已经很成问题,因为新的神学质疑黑格尔的整个立场。人们必须降低到这样一个层次,它——不管从好的方面来看,还是从坏的方面来看——都没有黑格尔的层次那么复杂。在犹太教之内——但不限于此——对正统学说作出攻击的经典文献是斯宾诺莎的《神学政治论》,该书受到柯亨的猛烈批判。柯亨的批判令人印象深刻,理由在于,他完全免除了对斯宾诺莎作为一位迷醉于上帝的思想家(the God - intoxicated thinker)之偶像崇拜,虽然柯亨做得还不够。为了获得独立的见解,我开始重新研习《神学政治论》;在这方面,莱辛对我很有帮助,尤其是他的神学著作,其中一些著作的标题便令人生畏。顺便说一句,就我所懂得的哲学主题来说,莱辛也是唯一即兴进行生动对话的作家。那时候莱辛的著作常不离身,意味着我从莱辛那里学到的,多于我当时所知道的。其后我明白到,我所发现的关于显白说辞和隐微说辞的区分及其理由,莱辛早说过了。

海德格尔于 1925 年来到马堡。克莱恩定期上他的课,海德格尔自然给克莱恩留下深刻的印象,但克莱恩并没有成为海德格尔主义者(a Heigeggerian)。海德格尔的著作既需要又包括他本人所谓的传统之解构(Destruktion)——解构还不至于像毁灭

(destruction)那样糟;解构的意思是拆卸,乃构造(construction)的反义词。海德格尔试图将希腊哲学,特别是亚里士多德的哲学连根拔除;然而,这样做的先决条件是,要揭露希腊哲学的根源,要揭露希腊哲学本来的样子,而并非揭露希腊哲学在传统和现代哲学的视野下所呈现出来的那个样子。与海德格尔本人的哲学相比,由海德格尔所发掘并予以复活的亚里士多德哲学,更能吸引克莱恩。其后,克莱恩转向研究柏拉图,海德格尔对于他就几乎没有什么帮助。克莱恩使我确信两件事:第一,哲学上必要的一件事,首先是返回古典哲学,复苏古典哲学;第二,解读柏拉图的方式,尤其是那些哲学教授和哲学研究者解读柏拉图的方式,是完全不适当的,因为这种方式没有考虑到柏拉图诸多对话的戏剧特性,尤其没有考虑到那些看样子好像是哲学专著的部分对话之戏剧特性。古典文学学者弗里德兰德(Paul Friedländer)已多多少少明白到这一点,但他对柏拉图的哲学含义却一无所知。在解读柏拉图的方式上,克莱恩与我确有分歧,我却从来未能切实指出分歧何在。以下的说法也许还有些用处。

克莱恩关于希腊数理逻辑和现代代数的起源之论著,是他研究柏拉图的首个产物;在我看来,在思想史的整个领域,至少就我们这一代人而言,该论著无与伦比。

当克莱恩为上述论著埋头苦干时,我继续研究斯宾诺莎的《神学政治论》,这导致我既探讨霍布斯的作品,又钻研迈蒙尼德(Maimonides)的论著。本来,我对迈蒙尼德完全无法理解,只有当我全神贯注于他的先知学(prophetology,【译按】据说这是施特劳斯生造的一个词)以及那些比他早出现的伊斯兰教哲学家的先知学,才开始对他有些模糊的认识。有一天,我正在读阿维森

纳(Avicenna)[①] 的《论各门科学的分支》(*On the Division of the Sciences*),碰到以下句子(只能根据我的记忆引述):唯独柏拉图的《法律篇》,才是关于预言和天启的典范著作。自那时候开始,我就逐渐理解迈蒙尼德的先知学,相信也最终理解了他的整本《迷途指津》(*Guide of the Perplexed*)。迈蒙尼德从不自以为是哲学家,而是把自己看作哲学家们的对手,他运用的写作方式确确实实堪称显白。克莱恩读完我那篇论述《迷途指津》的文学特色的手稿后,说道:"我们重新发现了显白学说(exotericism)。"就此而言,我俩的意见完全一致。但一开始我俩之间就有一道分歧:克莱恩过去和现在都远没有我那么看重哲学与城邦,哪怕是最佳城邦之间的张力。

可以通过三段论的形式表达我当时得出的一个结论:哲学试图以知识取代意见,意见却是城邦的元素,因而哲学带有颠覆性质,哲学家也必须以这样一种方式写作,他要改善而不是颠覆城邦。换句话说,哲学家的思想功效乃达到某种狂热(mania),而哲学家的演讲功效乃做到 sophrosyne(节制、稳健)。哲学就本身而论超越政治、宗教和道德,城邦却是而且理应是符合道德和宗教的。用阿奎那(Thomas Aquinas)的话来说,唯独由信仰所引导的理性,才让人懂得必须崇拜上帝,而除了慎思(prudence)之外,智德(intellectual virtues)并非就预设了行德(moral virtue)。这一点可说明如下:跟一个像阿尔基比亚德(Alcibiades)[②] 那样道德上不可靠的人相比,正人君子,纯粹的正人君子,即通常意义

① 【译按】伊本·西拿(Ibn Sīnā)的拉丁名,(980 – 1037),阿拉伯哲学家、医师、自然科学家和诗人。

② 【译按】阿尔基比亚德(450? – 404BC),古希腊雅典政客和将领。

上所谓的 kaloskagathos(既美又善良的人)并不更靠近哲学家。[①]

这种哲学观来源于我对前现代(premodern)哲学的研究,它意味着现代哲学有截然不同的特性。在当代,哲学与城邦之间的鸿沟已由于两个新想法得以弥合,或被人们认为已得到弥合;那两个新想法是:(一)哲学家与非哲学家目的相同,因为哲学从事的工作是为了解救人的境况,或者说,哲学是"为权力着想的学科";(二)只有当哲学成果在非哲学家之间散播,哲学才可以发挥有益的功效,假如大众启蒙(popular enlightment)有可能做到的话。在康德关于实践,即道德理性之优先性的学说中,新想法达到了极限。康德的这种学说多多少少是由卢梭事先提出来的:善良意志是人们的必需品,而所有人都同样会有善良意志。有一种看法认为道德或行德至高无上,如果我们把这种看法叫做道德主义(moralism),我怀疑道德主义在古代到底是否存在过。

基于这一考虑,我确认应该把注意力集中于哲学与城邦之间的张力,也就是把注意力集中于政治哲学的至高主题。至高形式的或海德格尔式的当代哲学与古典哲学的区别,是由当代哲学的历史特性塑造出来的,以所谓的历史意识(historical consciousness)为先决条件,因此必须了解这种意识多少有些隐秘的根源。至今为止,当我们把某人称为史学家而不作限定(例如经济史学家、文化史学家之类),就意味着他是政治史学家。政治和政治哲学是历史意识的母体。

---

① 【译按】施特劳斯的意思是,好人并不比坏人更靠近哲学家,因为行德与智德是两码事,一个涉及道德实践,另一个仅涉及知识。

答问摘录

提问者:我感兴趣的是,克莱恩先生和施特劳斯先生之间有哪些分歧。

克莱恩:对于施特劳斯重视我们生活中的政治层面,我确实不太同意;当然,我们对政治也永远不可以漠视。另一方面,我俩都同意,如果真的有哲学思维,那是某种完全漫无止境的事业,尽管人们必须孜孜以求,到最后还是找不到其目标。至于这当中我俩的分歧在哪里,实话实说,我也不太清楚。

施特劳斯:我相信有另一种方式可以表达这种分歧。克莱恩先生和我对于道德状况有不同的看法。

克莱恩:(大笑)我只可以这样说,对此我丝毫不能肯定。那好吧,我会补充一下,问题又是在于着重点的不同,我想我不会如此重视人的道德,虽然我认为人应该品行端正。

施特劳斯:是的——当然啦!在提到我俩的分歧时,我却没有这样的意思。我认为,你的事物图式与我的相比,道德取得更高的位置。

克莱恩:我确实不这么认为。为何你会这样说?

施特劳斯:原因是,我俩曾经常常交谈……不时有个一般公式(general formula)浮现在我的脑海,那就是,你比我更看重作为德行的道德。且让我解释一下:不言而喻,离开了自制(self - control)及其他几种美德,哲学生活,尤其是按柏拉图和亚里士多德所理解的哲学生活是不可能的。如果一个人耽于酗酒或诸如此类的恶习,他如何能够思考?问题是,如果这些美德只被理解为屈从于哲学,并且是为了哲学的缘

故,对美德就不再有一种合乎道德的理解。

克莱恩:可能吧。【此处录音磁带有所中断。】

施特劳斯:……这是尼采说过的一句话,尼采是一位现代的极端主义者,对希腊思想却有非凡的辨别力——在其《道德的谱系》的第3篇论文(禁欲主义理想意味着什么?)中,尼采解释道:为什么哲学家是禁欲主义者?而且尼采明确表示他自己是禁欲主义者;他又认为,这与骑师的禁欲主义没有甚么区别,骑师为了在一场赛马中获胜,必须过极端克制的生活,他对此毫不在乎;对骑师而言,在赛马中拿第一才是要紧的事。如果人们可以拿低等事物跟高等事物相比,就能用类似的说法来描述哲学家,对哲学家而言,思考与探究,而非道德才有价值。当然,道德一词是"拙劣的字眼",因为该词有着太多与古人完全格格不入的涵义;但我想,出于权宜的考虑,我们不妨采用这个词。

克莱恩:如果我从柏拉图那里学到了什么,或者自以为从柏拉图那里学到了什么,就是明白到,任何事物,若不在某种程度上具有善的品质(这可是非常困难的),就不可能存在——绝对不可能存在。这便是我之所以理解到,为什么施特劳斯先生认为哲学家多多少少不为对道德的关注所动。我不能同意的是,对事物的终极考虑——就人们能够这样做而言——在任何时候、从来(ever)能让人免于被迫地正确行动。

施特劳斯:是的,据我看,你是相信这个的;对了,那便是我的意思。

提问者:城邦对于哲学家有什么用?

施特劳斯:没有城邦,就不会有哲学家。城邦是先决条件。

克莱恩:你不会否认这个吧,是吗?

提问者:可是,在我看来,城邦可满足肉体的种种需要。

施特劳斯:一点儿不错!

提问者:但城邦能满足灵魂的种种需要吗?

施特劳斯:在一定程度上说是的。

提问者:这一点对城邦的存在非常必要吗?

施特劳斯:从某种意义上看,是显而易见的。即使没有义务教育(compulsory education),城邦也会以这样那样的方式教育其公民。

提问者:难道哲学家不可以从自然那里获得教育么?

施特劳斯:哲学家最初的教育肯定不可以这样。哲学家最初的教育通常来自他的父母,乃至其他亲戚,也就是来自城邦。

提问者:有一句话说,凡是存在的事物,都具有这种或那种善的品质。由此如何推论出,一个人必须正确地行动?

克莱恩:我会非常简单地回答这个问题:一个人必须设法成为他之所是(to be what he is)。顺带一提,要做一个人,要成为人类的一员,并非简单的事情。我们人类的麻烦在于,不管是在出生的那一刻还是到了要断气的刹那,我们都不太完善。

施特劳斯

德国虚无主义

演讲(1941 年 2 月 26 日)

丁耘 译

提要

A、德国虚无主义之下终极的、非虚无主义的动机。

1.问题:什么是虚无主义?何种程度上可以说虚无主义特别是德国式的。

2.德国虚无主义是一种类型,民族社会主义是其著名的变种。

3.道德性(morality)与封闭社会不可分的联系:对现代文明原则的道德抗议。

B、非虚无主义的动机导致虚无主义的缘由。

4.德国虚无主义是某类年轻的无神论者对共产主义理想或预言的反应。

5.论青年与虚无主义的密切关系,以及青年解放运动的虚无主义后果。

6.论进步主义与虚无主义的密切关系:进步主义没有对目

的加以界定;因此它对既定的秩序提出了一种不确定的否定。

C、什么是虚无主义?何种程度上可以说虚无主义特别是德国式的?

7.虚无主义是对文明本身之原则的拒斥。文明是人类理性之有意识的文化,也就是科学与道德(morals)。

8.如此界定的虚无主义是当今德国而非任何其他国度的特性。

9.德国虚无主义为了战争与战争德性之故拒斥文明本身的原则。

10.德国虚无主义因而接近德国军国主义。

11.德国虚无主义是德国军国主义的激进形态,这种激进化归因于浪漫派对整个现代发展的意见之胜利。

12.德国虚无主义是对现代理想的反动,这种反动是德国观念论哲学的特性:以自我牺牲与自我否定的道德反对自我利益的道德;唯一一种毫不含糊的非功利德性是勇气。

13.德国观念论在反对西方哲学的同时,声称自己综合了现代理想与前现代理想;这种综合是无效的;德国观念论的影响使得人们不可能接受现代理想;德国人转而依靠前现代的理想;依靠被德国观念论解释的前现代理想,也就是说,该理想是以一种反对启蒙的争辩意图被解释的;因此,德国人所依靠的是对前现代理想的现代歪曲。

14.现代理想具有英国来源:德国传统是一种批判现代理想的传统。英国人建立了一种现代理想与古典理想的有效混合,德国人过于强调传统中的断裂,以至于他们最终从拒斥现代文明走向了拒斥文明本身之原则,走向了虚无主义。作为帝国民族的英国绅士(gentlemen)反对作为乡土的、怨愤的狂热者民族

的德国老爷(Herren)。

1

什么是虚无主义？在何种程度上可以说，虚无主义是一种特殊的德国现象？我无法回答这些问题；我只能试着把它们搞得确切一点。因为我就要探讨的这个现象过于复杂，以往的考察又如此之少，在我可以支配的不长的时间中无法给予充足描述。我所能做的只是勾勒轮廓而已。

2

现在听见"德国虚无主义"这个提法，我们中的大多数人自然立刻就想到民族社会主义(National Socialism)。但从一开始便要了解，民社主义只是德国虚无主义最有名的形态而已——是其最低级、最乡土、最蒙昧和最不光彩的形态。很可能正是其粗俗带来了巨大的(虽然这很糟糕)成功。这成功后面会跟着失利乃至最终的彻底失败。但民社主义的失败未必意味着德国虚无主义的终结。因为，那种虚无主义的根基比希特勒的煽动蛊惑、比德国在世界大战里的战败以及所有诸如此类的事情都要深得多。

我想沿着以下线索来解释德国虚无主义。首先我要解释一下其下的最终动机；这个动机并不自在地便是虚无主义式的。接着我想描述一下，在什么样情况下这一非虚无主义的动机导致了虚无主义的渴求。最后，我将试着给虚无主义下这样的一个定义，从所虑及的非虚无主义动机的观点来看，这个定义不可

撼动;并且,我们要在这个定义[①] 的基础上把德国虚无主义描述得更充分些。

3

虚无主义的意思也许是:*velle nihil*,意欲虚无、[意欲](【译按】如无特别说明,正文中的方括号是译者为了文气贯通加的)包括自身在内的万物的毁灭,因此,首先是自身毁灭的意志。我听说有这样古怪愿望的人。但我相信这种愿望并非德国虚无主义的最终动机。不戴有色眼镜就不会注意到自身毁灭意志的任何确切征兆。不仅如此,就算把这一愿望证明为最终动机,我们仍会大惑不解,为什么这个愿望采取了这一形式,其状态不是所谓 fin de siecle[世纪末]或者纵酒主义,而是军国主义。用心理疾患来解释德国虚无主义,还不如把它解释成一个亡命之徒想要与几个警察和出卖他的同伙一起搞谋杀;我并非斯多葛派,无法把[这个亡命之徒]的这种愿望称为病态愿望。[②]

事实上,德国虚无主义并非绝对的虚无主义,并不意欲包括自身在内的万物全都毁灭,它只意欲特殊某物的毁灭:现代文明。也许我可以说,有所限制的虚无主义之所以成为一种几乎绝对的虚无主义,仅仅出于这个理由:对现代文明的否定,引导或伴随着那个"不"字的,不会是任何清晰的肯定性概念。

---

① 打字稿上是"并且来描述,基于那个界定";手写的改动显示逗号前后的顺序应当颠倒过来。

② 打字稿中是"我无法把那种愿望称作病态愿望","病态愿望"之前的"一个"与随后的"病态愿望"是手写上去的。

附录　德国虚无主义

德国虚无主义意欲现代文明毁灭，这是就该文明的道德意义而言的。众所周知，德国虚无主义并不那么反对现代技术设备。德国虚无主义所反对的现代文明的道德意义可以表达如下：突出人的地位；或者捍卫人之权利；或者最大多数人的最大幸福。支持着对现代文明的异议、对西方（特别是盎格鲁—撒克逊的西方）精神的异议的究竟是一种什么动机呢？

答案势必为：它是一种道德异议。这种异议出自这样一个确信：国际主义是现代文明固有的；或者说得更确切些，建立一个完美的开放社会（这种社会可以说是现代文明的目标），从而还有对这个目标的一切渴望，这些与道德生活的基本要求都格格不入。［对现代文明的］那种异议出自这样一种确信：一切道德生活的根基本质上都是（因之永远都是）封闭社会；出自这样一种确信：开放社会必定无涉道德，如果不说是非道德的话——它将是寻欢逐利者、追求无责任权力者的渊薮，不啻集各种不负责任、玩世不恭之大成。①

据说道德生活意味着严肃认真的生活。严肃认真（seriousness），以及严肃认真之仪式（旗帜与对旗宣誓之类），是封闭社会的独特性质，照其本性，这种社会不断面临、基本上就是指向 *Ernstfall*［紧要关头］、非常时刻（serious moment）、动员日、战争。只有这种紧张气氛下的生活，只有其基础为时刻意识到牺牲（此乃生命之所归）、意识到牺牲生命与一切身外之物的必要与责任的生活，才是真正人类的生活：崇高之事非开放社会所能

---

① 关于"封闭社会与开放社会"之间的区分，参看柏格森（Henri Bergson）《道德与宗教的双重起源》，*Les deux sources de la morale et de la religion* 第一、四章，University of Notre Dame Press1977。

知。[①] 声称渴望开放社会的西方诸社会，实际上是些处于分崩离析状态下的封闭社会；它们的道德价值与可敬之处，完全有赖于他们仍是封闭社会。

让我们沿着这个思路再走上一程。据说，开放社会其实是不可能的。向着开放社会的所谓进步完全无法证明该社会的可能性。因为进步只是个巨大的幻想，也就是个说法而已。习惯了直言不讳的前辈们早就诚实地认准了人类本性的特定基本事实，如今却用些说法否认这些事实，用些合法幻想以及其他东西草草加以掩盖，比如说：相信可以通过无需武力（用以惩罚毁约者）后盾的条约来消除战争，或者把作战（ministries of war）部叫做国防部（ministries of defence）、把惩罚称为制裁、把死刑称作 *das Strafmass hoechste* [极刑]。[②] 开放社会在道德上低于封闭社会，这还因为前者基于虚伪。

反现代文明的异议立足于一种确信，这确信基本上与黩武主义、好战毫不相干；与民族主义也无丝毫关系：因为存在过并非民族的封闭社会；诚然它与所谓主权国家有些关系，但这也是就主权国家为上述意义的封闭社会提供了最佳现代例子而言的。再重复一遍，我试着描述的那种确信原非好战（love of war）；毋宁说它好德（love of morality），是对濒危的道德性的责任感。我们中的历史学家们从格劳孔，柏拉图的兄长那里得知这

① 在"道德生活"之前的是一个句子，这个句子的开头是几个模糊不清的手写词，接下来就是打字的"据信开放社会的典型代表是好莱坞"，后来这整个一句都给划掉了。"旗帜与对旗宣誓之类"是手写插入的。"生活"之后的逗号是手写插入的。

② "据断言"是手写插入的。在"认准了"这个词上方，加了手写体的"直面"，也许是备选的。打字稿上是"直言不讳的一代"，"习惯"是手写加上的，因此把表示"直言不讳"的过去式的"ed"两个字母划掉了。手写加上了"比如说"来代替"也就是说"，后者给划掉了。"把惩罚称为制裁"是手写加上去的。

种确信或者说激情，即以高贵德性的名义激情洋溢地反对猪的城邦。他们更从卢梭、从尼采那里得知这点。卢梭激情洋溢地反对趣味世纪（【译按】指 18 世纪）的慵懒、略带腐化的文明；尼采则同样激情洋溢地反对工业世纪（【译按】指 19 世纪）的慵懒、略带腐化的文明。如果我们没有弄错的话，正是同样的激情（哪怕其形态这回有更多的激情和无限减少的智性）继而反对着战后（【译按】指一战）德国所谓的或真正的腐败：反对“都市的亚人类”（ the subhuman being of the big cities），反对“文化上的布尔什维克主义”，等等。正如柏拉图与卢梭的例子所显示的（如果确实需要例子的话），那种激情或者说确信就其本身而言并不是虚无主义的（如果回想一下例如牛津学生不为国王与国家而战的决定以及一些更晚近的事情，甚至可以揣测这是一种合理的疑问）。虽然这种确信就其自身而言不是虚无主义的，或许还有点道理，无论如何，在一系列情形的作用下，这一确信在战后德国导致了虚无主义。在以下概述中，我将仅仅提及这种情形中的一些，就是那些（在我看来）没有被这次研讨以及相关文献充分强调的。①

---

① 在打字稿中，“就主权国家”之后还包括了“[……]，完美到极点的社会，[……]”，这已经给划掉了。“提供”替代了“是”，后者给划掉了。“最佳的现代例子”是手写的，替代了“唯一重要的当代例子”，后者被划掉了。在打字稿中，“濒危的道德性”之后是这样一句“假如我们之中有个犬儒派人物，他很可能把那种对道德性的爱称为一种不快乐的、或者无回报的爱”，后来被括出并划掉了。“确信”、“激情”与“猪的城邦”之后的逗号是手写插入的。

关于格劳孔的抗辩，见《国家篇》372c－d；也可参看施特劳斯《城邦与人》（Chicago: Rand McNally and Co.）93－96 页。

打字稿中“这是相同的激情”之前的是“相同的激情转而”，后来被划掉了。“较少智识的形式”之后的逗号是手写插入的。文中“都市的亚人类”与“文化的布尔什维克主义”上的引号是手写加上去的。“一个成熟的要求”是手写加上去的，代替了

4

必须具备一种我完全缺乏的禀赋，也就是有抒情气质的报告者的禀赋，才能使你们中间那些未曾在战后德国生活多年的人真切地了解到，是些什么样的情绪在支持着德国虚无主义。[①] 我姑且把德国虚无主义界定为一种摧毁当今世界及其潜能的欲望，至于应该用什么来填补摧毁后的空虚，这欲望并无什么清晰的概念。让我们试着理解一下，这种欲望如何发展出来的。

(接前页)"基本上成熟的"，后者给划掉了。"一个……的事实"外的圆括号是手写加上的。打字稿中的"成熟"给划掉了，手写加上了"并非全不成熟的"。

打字稿第5页采取了"德国虚无主义"的标题，后面两个段落大体上重复了上文最初的两段。标题以及那两个段落都给划掉了。可能这是打字第一稿开始的地方。很可能施特劳斯教授后来加上了前面四页：在被划掉的两段之后，文本接下来的一个段落上标着"4"，这暗示他想略去原来的开头，从这点继续这个演讲。出于完备的考虑，编者将这两个被划掉的段落附在下面：

德国虚无主义

1.(被划掉)什么是虚无主义？何种程度上可以说，虚无主义是一种特殊的德国现象？我且试着——而不是当真回答这些问题，只是把它们搞得确切一点。因为我就要探讨的这个现象过于复杂，而以往的考察又如此之少，在我可以支配的不长的时间中无法给予充足描述。我所能做的只是勾勒轮廓而已。在讨论之前，我预先对发言者表示感谢，他们无疑会帮助我以及那些不那么活跃的听众把这个对我们全体而言都如此重要的现象搞得更清楚。

2.(被划掉)现在听见"德国虚无主义"这个提法，我们中的大多数人自然立刻就想到了民族社会主义。但从一开始便要了解，民社主义只是德国虚无主义的形态之一——是其最低级、最乡土、最蒙昧和最不光彩的形态。很可能正是其粗俗带来了巨大的(虽然这很糟糕)成功。这成功后面会跟着失利乃至最终的彻底失败。但是民社主义的失败未必意味着德国虚无主义的终结。因为，那种虚无主义的根基比希特勒的煽动蛊惑、比德国在世界大战里的战败以及所有诸如此类的事情都要深得多。

① "4"是手写插入的。"情绪"是手写加上的，用来取代"情感"，后者给划掉了。

没人满意那个战后世界。在许多人看来，德国一切种类的自由民主政制全都绝对无法克服德国面临的困难。这便产生了一种针对自由民主制本身的深深偏见，或者说加强了既有的深深偏见。摆在自由民主制面前的，是两条明白不过的道路。一条道是干干脆脆的反动，正如巴伐利亚亲王鲁普莱希特(Crown Prince Ruprecht of Bavaria)就此所说的："有人说历史倒车开不得。这不对"。另外一条道要有趣些。我们中间年纪大点的人兴许还记得，当时某些人断言，时局隐含的冲突必然导致一场革命，要么和另一次世界大战一道来，要么紧跟着就来——无产阶级的兴起与社会各阶层的无产阶级化预示了国家的消亡、预示了无阶级社会、预示了消灭一切剥削与不公正、预示了终极和平的纪元。导致虚无主义的除了无望的时局，那种期待至少也起了同等重要的作用。没有统治者与被统治者的太平世界、仅仅致力于生产与消费(既有物质产品也有物质产品的生产与消费)的全球社会——对于一些为数不多、相当明智、相当正派的德国人(虽然很年轻)来说，这幅图景实在可怕。他们不是由于担心自己的经济、社会地位才反对这幅图景；因为在这方面，他们的确不再有什么东西可以损失。他们也不是出于宗教理由反对这图景；因为，正如他们的一位代言人(Ernst Juengel 容格尔)所说的，他们深知自己是无神者的后裔。他们厌憎的，是对这样一个世界的期待：那里每个人都幸福而满足，每个人都有他渺小的日间快乐、渺小的夜晚快乐，不再会有伟大心脏的跳动、不再会有伟大灵魂的呼吸，没有真实的、非隐喻意义上的牺牲，也就是，一个没有血、汗与泪水的世界。对共产主义者而言似乎实现了那人类梦想的东西，对于这些德国年轻人来说，好像恰恰是人性的最大堕落，是人性的完结，是末日的来临。他们未尝真正知道

(因而也无法以一种足够清晰地语言表达),他们究竟想要用什么来替代当今世界、替代其所谓注定的未来或结局:他们所能绝对确定的,只是当今世界及其一切潜能均须摧毁,以便阻挡否则必然来临的共产主义终极秩序:毫不夸张地说,在他们看来,随便什么(虚无、混乱、丛林、野蛮的西方、霍布斯式的自然状态)都无限优于那个共产主义 - 无政府主义 - 和平主义的未来。① 他们说"是"总含混不清——他们其实无法说出超出"不!"的东西。这个"不"终究充分地体现为行动的那个前奏、体现为毁灭之行动。无论何时听到德国虚无主义这个说法,我首先想到的就是这番景象。

几乎没有必要指出这些德国年轻人的谬误。他们简单地接受了共产主义的观点:如果不想毁灭文明,就得搞无产阶级革命与无产阶级专政。但他们比共产主义者更强调,共产主义的预言是有条件的(如果不想毁灭文明)。这个条件就为选择留了余地:在共产主义者看来唯一可能的东西,他们是通过选择确定的。换言之,他们承认所有理性的论证都有利于共产主义;但他们针对那显然无可非议的论证放置了他们所谓"非理性决断"。

---

① 打字稿上有"见后",后面的部分给划掉了。在"有趣的"上方,手写了"诱人的",可能是备选的。"国家的消亡"是手写体插入的。"精神的"手写加上,代替了"物质的",后者给划掉了;"物质的"手写加上,代替了"精神的",后者被划掉。"而我们正身处实验之中:我们正努力尝试着在经验中从未有基础的东西。无神者的子子孙孙们,对他们来说怀疑也是可以的,我们正穿越以过高过低的气温威胁着生命的地带"。

容格尔,《劳动者》;《统治与形态》(汉堡 Hanseatische Verlaganstalt1932)193 - 194页;著作集:随笔 II(斯图加特 Ernst Klett Verlag1963),第 6 卷,241 页。在"最迟的"(latest)一词上方手写上了"last",可能是备选的。"清晰的语言"之后的逗号是手加上去的。"潜能"之前加上了一个定冠词"the",代替了"its",后者被划掉了。"无政府主义 - 和平主义的"是手写加上的。

不幸的是，他们知晓的所有理性论证都是历史论证，说得更确切些，都是关于或然未来的陈述、预言，这套东西的基础是对过去尤其对现在的分析。因为那种现代占星术（作预言的社会科学）曾经掌握了相当一批学院里的年轻人。上面我已经强调过，虚无主义者都是些年轻人。①

5

那样的现代学究兴许会觉得虚无主义也不是糟糕透顶。他会论证说，因为年轻一代里那些有理智的人会对长辈让他们相信的东西有所不满，他们会强烈需要一个新字眼来表达他们的渴求，考虑到无过无不及并非年轻人的德性，他们会要个极端的字眼——这一切并没有什么不自然嘛。可以想见他会继续说，况且青年无法在体制内找到新字眼，无法以确切语言表达他们否定长辈的强烈冲动——这也没什么不自然啊。吊诡爱好者或许不禁断言，年轻人本质上就深受虚无主义吸引。我应该是最不会否认我刚才试着描述的特殊虚无主义的青年特征的。但我确信，对于这些年轻人而言，最危险的事情或许莫过于所谓进步

① 第一个"如果"下面的下划线被划掉了。"换言之"后面的冒号是手写插入的。"他们承认"是手写插入的。打字稿中"一切合理的论据"之后还有"[……]关于可能的未来，他们知道一切历史的论据，也就是一切建立在对过去的发展以及当下的状况分析之上的陈述[……]"。句子的这个部分给划掉了，它经过改动出现在下一个句子中。"一切合理的论据"后的"was"是手写加上的，取代了"were"，后者被划掉了。"对于那个现代来说"以及前面的句子，是手写插在打字稿中的。句子"占星术[……]学院派年轻人"是在这一页的最下面手写插入的，有一个记号表明它应该插在文本的这个地方。这最后一句手写加在这页的最下面，有个"+"记号表明它应该加在前一句后面。

教育，就此而言，我便更要反对那些现代学究：那些年轻人需要的是老派的教师，当然是那种并不教条因而足以理解其弟子们的远大抱负的老派教师。不幸的是，在战后德国，对旧式教育的信念大大衰落了。威廉二世对古老高贵的教育体系（由19世纪早期的自由开明人士建立）的危害，非但未被共和国制止，更有甚者还被加剧了。况且还有青年政治解放的影响，这件事情常常被当作孩童投票提到。我们也不应该忘记，有些拒绝严格理智纪律的年轻虚无主义者正是那些经历过所谓青年运动感情纪律的男男女女的子弟，正是那场青年运动鼓吹了青年解放。我们的世纪曾被称为孩童的世纪，在德国这体现为青少年时代。不消说，并非所有从青涩到衰老的自然演进当中都会插入一个不管多短的成熟期。希特勒曾经无耻地对高龄总统兴登堡的临危垂死说三道四，这最生动不过地表达了对高龄的尊重是如何丧失的。

我曾经点出，年轻的虚无主义者也都是些无神论者。宽泛地说，在世界大战之前，无神论专属于激进左翼，正如在整个历史当中，无神论总与哲学唯物主义相连。德国哲学大体是观念主义的，而德国观念论者都是些有神论者或泛神论者。据我所知，叔本华是第一个既不是唯物主义者又公开讲授无神论的德国哲学家。不过与尼采相比，叔本华的影响微不足道。尼采断言，对于一种激进的反民主、反社会主义、反和平主义的方针而言，无神论假设非但可以并行不悖，而且必不可少：在他看来，甚至共产主义信念也无非是有神论与天命信仰的世俗化形式。说起对战后德国思想的影响，没有另外一位哲人可与尼采——无神论者尼采相提并论。我无法深究这个重要课题，因为我不是神学家。关于德国虚无主义的这一方面，一位远比我精通神学

的绅士——研究生部的迈耶尔(Carl Mayer)教授——作了全面考察,可以参看他即将发表在《社会研究》[①] 上的文章。

我刚谈到的青少年需要这样的教师:可以用清晰的语言向他们解释他们远大抱负的肯定意义,而不仅仅是消解性意义。他们相信在这类教授与作者那里找到了这样的教师,这些人有意无意为希特勒铺平了道路(斯宾格勒、布鲁克[Moeller van den Bruck]、施米特 、恽格尔、海德格尔)。如果我们想理解这些作者(而非希特勒)的奇特成功,必须很快考察一下他们的论敌,这些人同时也是年轻的虚无主义者的论敌。这些论敌常常犯一个严重错误。他们相信,由于他们驳倒了那些年轻人说的"是",也就是驳倒了前后不那么一贯(即使并非愚蠢)的肯定性断言,他们也就驳倒了"不"。但一个人无法驳倒他没有理解透的东西。许多论敌甚至没有试着去理解支持着否定世界及其潜能的炽热激情。结果是,那些反驳反而加强了虚无主义者的信念;所有这些反驳看起来都在回避问题;绝大多数反驳都是些老生常谈(*pueris decantata*),重复着年轻人早就记住的东西。对于现代文明的原则,那些年轻人终于开始严肃地怀疑,不仅仅是在方法上或方法论上;他们不再服膺现代文明的权威;显然,如果要听取

---

① 手写加上"5"取代"3"。"体制内"之后的"能够"前面加上了"不"。"作为"(as)代替了"谁"(who),后者给划掉了。"关于政治的[……]事实"这个部分是手写加上的,代替了"在选举结果方面。那……",后者被划掉了。"儿童表决权"手写加上取代了"儿童投票权",后者给划掉了。"并非全然"手写加上,代替了"一些",后者被划去。"衰老"后面的"曾经"是手写加上的,代替了"未曾",后者被划掉了。"无论多短"是手写加上的。"我[……]《社会研究》"这长长的一段,手写加在本页的最下面,有一个标记表明它应该插在"兴登堡"后面。手写的"断言"代替了"显示",后者被划掉了。"更加"出于编者的猜测,否则后面的话就难以理解了。

迈耶尔,《论民族社会主义的智识起源》,《社会研究》第9期(1942年5月):225-47页。

什么论敌意见的话，这些论敌应当是这样的：从自己的切身体验中体会了怀疑，并且已在艰难岁月中凭借独立思考克服了它。许多论敌并不满足这样的条件。培育这些论敌的便是对现代文明原则的信念；而一个培育人的信念很容易蜕化为偏见。结果，那些论敌的态度往往成了辨解性的。于是，事情就变成这样：进步这个在本质上是进取性的原则，其最热切的支持被迫采取了防御姿态；而在精神王国中的防御姿态看起来像是承认失败。对于年轻一代而言，现代文明的观念是个陈旧的观念；因而进步理想的支持者便处于这样一种劣势，他们不得不以保守者（*conservateurs*）的态势抵御同时已被称为未来浪潮的东西。他们给人的印象是背着古旧陈腐传统的沉重包袱，年轻的虚无主义者则不受任何传统的束缚，拥有完全的活动自由——在精神战争以及现实战争之中，行动自由便意味着胜利。就像智识上的有产阶级面对着智识无产阶级（怀疑论者），虚无主义者的论敌拥有一切便利，也有一切不利。现代文明一般及其支柱（即现代科学，包括自然科学与特殊的社会科学）之处境似乎可与 17 世纪新科学出现之前不久的经院哲学的处境相比拟：旧学派（包括共产主义在内）在方法与术语上的技术性完善似乎成了反对旧学派的锐利论据。因为，技术性完善往往遮蔽基本问题。如果你们愿意，也可以说，智慧女神的猫头鹰日落时分才开始飞翔。战后德国思想的特征当然是：技术术语（在德国任何时刻都无法忽略这个）的数量达到了天文数字。能够打动虚无主义年轻人的唯一[思想]答案必须用非技术的语言给出。只有一个答案是中肯的，只有一个答案也许会打动虚无主义年轻人（如果他们确曾听到）。那些年轻人决不相信，那个其后尾随着跃入自由制、尾随着共产主义世界革命的时期会是人类或者德国的美好时光，

但他们会像我们一样被邱吉尔(于英国在佛兰德斯的失败之后)就不列颠的美好时光所说的话打动。因为他们的一位最伟大的导师曾经教会他们在坎奈(Cannae)那里观察古罗马[①] 荣耀生活的顶峰。

6

我已经描述了一种并非原本便全然恶劣的虚无主义兴起的智识与道德环境。并且,我认为理所当然的是,并非年轻的虚无主义所反对的一切都是不可反对的;并非他们鄙视的所有作者、论者都是必须尊敬的。我们要留神那种并不受审慎节制的固执。我们也别忘了学者的最高责任——求真或者公正,是不理会什么界限的。现在让我们立刻在虚无主义者自己的视角考察一下我所说的虚无主义这种现象。他们会说,"虚无主义"只是个口号,用它的是那些不理解新生事物的人,是那些只看到自己珍视的理想被拒斥、自己的精神财富遭毁灭的人,是那些仅凭起

---

① "施米特"之后那些难以辨认的字是手写加在那行之上的。"seemed"代替了"seems",最后的字母"s"给划掉了。"*consist of pueris decantata*, of"(由老生常谈组成)中后一个"of"是手写的,下面加了下划线,代替了"be"(是),后者被划掉了。打字稿中"进步"前面的是"诸原则"(principles),"s"已经划掉了。"由于技术上的完善[……]。或者,如果你们愿意,"是手写加以代替"由于"的,后者已经被划掉了。"密涅瓦的猫头鹰黄昏时才起飞"(黑格尔,《法哲学》[牛津大学出版社 1975],13 页)。"在佛兰德斯之败之后"是打字插入的。"他们最美好的时光"(邱吉尔先对下院作了这个演讲,随后广播),见《作战》(Into Battle)(London: Cassell and Company1943),225 - 234 页。

施特劳斯教授指的是斯宾格勒,见《西方的没落——世界历史形态学大纲》(慕尼黑 Oskar Beck1923)卷 Ⅰ,49 页[导论,第 13 节]。在抵抗汉尼拔的第二次布匿战争中,罗马人在坎奈(位于阿普里亚)大败。

始的言行判断新生事物的人，那些言行必然是夸张的，远非什么恰切的表达。考虑到密涅瓦的猫头鹰黄昏时分才起飞，一个有理性的人怎么能够期望一开始就对新时代的理想作出恰切表达呢？[难道不能谈谈]纳粹？[谈谈]希特勒？关于他，谈得越少越好。他很快就会被忘却。希特勒无非是微不足道的"历史"工具：新时代、新精神的助产士；助产士通常丝毫不理解他所接生的婴孩的天赋，甚至可以不是个合格的妇科专家。新现实存在于创生之中；它正在改造全世界；同时存在着的是：无，然而——却是一种具有蕃息潜力的无(a fertile nothing)。纳粹有形无质，犹如浮云；目前，浮云遮蔽天空，预示风暴将临，但同时它也是甘霖之兆，将为久旱的土地带来新的生机(这里我简直是在引用[其他人的话])；不要丧失希望；你们看来是世界的终结，不过是那个始于 1517 年左右的时代的终结。——老实说，对于那些人、那些期望从"历史"与未来本身得到所有问题答案的人；那些把对现在、过去或将来的分析误当作哲学的人；那些信奉朝着一个自身就是进步的因而无法界定的目标进步的人；那些并不受已被了解的、稳定的标准(这个标准稳定不变，被了解而非仅仅被信奉)引导的人：我不知道这些人如何才能抵御塞壬歌声的诱惑。换言之，对虚无主义缺乏抵抗，其最终缘故似乎是对理性与科学的贬低与轻视(理性要么是唯一的、不变的，要么不存在)。因为如果理性是可变的，它就依赖于那些引起它变化的力量，就是感情的奴仆；一旦人否认理性的统治，就很难在高贵与低下的感情之间作出并不武断随意的分别。一个可以夸耀自己终生与一切虚无主义的超人之父打着密切交道的德国人已经告诉我们(与一切有灵感的作者一样，他的说法可靠)，一切虚无主义的创始人承认："尽管鄙视理性与科学这人类最高的力量吧，我已经

完全抓住了你"。[①]

7

我已经把在德国生活期间所闻、所见、所阅者压缩为上述片断评论，因为我必须传递的是，一个非理性主义运动以及通常对它的非理性反应的印象，而非一个讲究推理的论证。无论如何，现在我可以试着给虚无主义下个定义。我这么做有点惶恐。这倒不是因为我要给出的定义不符合正常定义的要求(因为我知道不符合要求这种错误更容易得到原谅)；也不是因为这定义有什么新奇，恰恰是由于相反的理由。[②] 在你们大多数人看来，它是一种老生常谈，而且由若干老生常谈构成。我能用来佐证自己的唯一东西是：我曾理所当然地期待在劳西宁先生(Mr. Rauschning)的名作中找到虚无主义的定义。只是由于来能在此书中找到这样一个定义，我才有勇气陷入你们认为的浅薄之中，哪怕是一种必要的浅薄。

我要说：虚无主义是对文明本身的拒斥。因而一位虚无主义者便是知晓文明原则的人，哪怕只是以一种肤浅的方式。一

---

① "6"是手写插入的。手写插入了"历史"，代替了"世界精神"，后者被划掉了。"助产士"之后的"who"是手写的，替代了"which"，后者给划掉了。"History"(历史)中的"H"已经由手写改为大写。句子"因为如果理性"用手写加在本页末尾，有一个记号"+"表明它应该插在文本的这个地方。"理性"是手写的，代替了"它"，后者给划掉了。"人的最高权力"是手写加上的。歌德，《浮士德》1851－1855行[译者附识：施特劳斯所引的是靡非斯特的话]。

② "7"是手写添上的，代替了"5"。在打字稿中，"orderly"之前的"a"已经改成了"an"。因为我知道[……]得到原谅"是手写添加在本页末尾的，有一个"+"表明它应该插在文本的这个地方。圆括号是编者加的，为了清楚些。

个单纯的未开化者、野蛮人，并不是虚无主义者。这便是被恺撒击败的条顿人首领阿里奥维斯图斯（Ariovistus）与希特勒（换个角度看，他有着彻底的野蛮人的共同特征——傲慢与残忍）的区别。一位打扰了阿基米德画圆演算的罗马士兵不是虚无主义者，仅仅是个士兵。我说的是文明（*civilisation*），而不是文化（*culture*）。因为我注意到许多虚无主义者都是文化爱好者，并以之与文明区分、对立。除此之外，文化这个说法并未规定要教化养成（cultivated）些什么［鲜血、大地（【译按】鲜血与大地是纳粹的民族主义口号）还是心灵］，文明这个字眼立刻表明了这样一种过程：将人变成公民（citizen）而非奴隶；变成城邦的而非乡村的居民；变成热爱和平而非战争的人；变成彬彬有礼而非粗野凶暴的人。一个部落联盟也可以拥有一种文化，可以生产、享乐、赞咏、歌唱，也可以精心修饰他们的衣服、武器与诗艺，也可以有舞蹈、童话以及诸如此类的东西；但它无法被文明化。[①] 西方人已经丧失了相当多的一度拥有的对自己文明化的自豪（这是一种沉静的、逐渐养成的自豪），我猜测，是否这个事实最终导致了现在无力抵御虚无主义。

我要讲得再确切些。我们把文明理解为有意识的人性文化（the conscious culture of humanity）——人性就是那把人造就为人的，也就是说，理解为有意识的理性文化。人类理性首先有两种能动方式：调节人的行为，并且试着理解人所能理解的随便什么东西；也就是实践理性与理论理性。因此文明的支柱就是道德与科学，并且这两者是统一的。无道德的科学会沦为犬儒主义，

① 见恺撒，《高卢战记》，I，30－54。李维，《罗马史》，XXV，xxxi，5－11。“享乐”前后的逗号都是手写加上的。

这样也就摧毁了科学努力自身的根基;无科学的道德则沦为迷信,从而往往成为狂热的野蛮。科学是理解宇宙与人的尝试;因此它和哲学是一回事,倒未必与现代科学是一回事。我们把道德理解为正当、高尚行为的规则,就像一个有理性的人所理解的那样;就其本性而言,这些规则适用于任何人,虽然我们承认这样一种可能性:并非所有人都有同等的趋向正当、高尚行为的自然资质。甚至最极端的怀疑派也不禁会鄙视,或至少宽恕这样那样的行为或这样那样的人;全面分析一下这种鄙视或宽恕行为中所隐含的东西,就会引出我粗粗讲过的、众所周知的道德观。我可以这样来说明正当高尚的行为:它既非受苦,也不是从受苦中产生愉悦;[①] 对于我们当前的目标来说,这样的说明足够了。要么就换一种说法,正当高尚行为更多地不是与人的自然目的相关,而是与实现该目的的手段相关:目的将手段神圣化这种观点,乃是对非道德主义(immoralism)尚属全面的表达。

我有意把"艺术"置于文明的定义之外。虚无主义最有名的斗士希特勒也是个著名的艺术爱好者,甚至他本人就是个艺术家。但我从未听说他追寻真理或把德性的种子撒入他臣民的灵魂。我观察到,文明的奠基者们教给我们科学与道德之所是,却从不了解大约最近 180 年以来的艺术这个术语;他们也不了解具有同样晚近起源的"美学"这个术语和美学学科——这个观察加强了我对"艺术"的偏见。这并未否认,毋宁说是断定了科学道德这一方与诗艺以及其他模仿艺术这另一方的密切关系。但

① 打字稿上是"[人]在宇宙中的地位",被划掉,改成了"人与宇宙"。"不时地"是打字插入的。"这样那样的人"后面的分号是手写插入的。打字稿中"无能"后面还有"承受,并且",后来给划掉了。"或者其他"是打字插入的。

如果不把科学与道德看成那文明之柱,[1] 那种密切关系势必会被误解,势必会损害科学道德以及诗艺。

我提出的[文明]定义有另外一层意蕴,或者说另外一种便利,我必须讲清楚。[2] 起初我尝试性地把虚无主义界定为毁灭当代文明、现代文明的欲望。通过我的第二个[关于文明的]定义,我想表明,不能把现代文明本身最激进的批判者称为虚无主义者。

文明是有意识的理性文化。这意味着文明与人类生命或人类生存不是一回事。曾经有(现在也有)许多人性存在者并不分享文明。文明有一个自然基础,这是它发现而非创造的,它依赖于这个基础,对这个基础它只有十分有限的影响。征服自然,如果不被看成高度诗意的夸张,就是个荒谬的说法。文明的自然基础的一个例证是,与不文明的共同体一样,所有文明的共同体都需要武力来对付外敌内寇。

8

我认为,无须证明的是,在德国占统治地位的是上文界定的那种虚无主义,相比其他一些国家,上述那种虚无主义在德国更见其特征。例如日本就不会有像德国那样虚无主义,因为按照上述定义,日本的文明化程度远不及德国。如果虚无主义是对文明本身的原则的拒斥,如果文明的基础是认可这样一个事实:

---

① 打字稿中"with"后面跟着"disinterested",这给划掉了。"学科"与"断定"后面的逗号是手写加上的。

② "便利"后面的逗号是手写加上的。

文明的主体是作为人的人，严格地说，凡根据种族、民族或者文化来解释科学与道德的，都是虚无主义。凡接受北欧科学、德国科学或浮士德科学（Faustic science）之类观念的，*eo ipso*［因此也就］拒斥了科学之观念不同的"文化"可以产生不同的"科学"类型，可只有其中之一才是真的、才是科学。[①] 对科学的民族主义解释的虚无主义涵义，特别可以用以下说法给予略微不同的描述。文明与学习分不开，与向其他人（只要这人能教我们有价值的东西）学习的欲望分不开。对科学或哲学的民族主义解释意味着，我们无法真正从我们的民族或文化之外的人学到任何有价值的东西。我们谈到希腊人时通常想到的那几个希腊人，他们与野蛮人的分别就在于所谓学习的意愿——哪怕向野蛮人；而野蛮人呢（不管非希腊的野蛮人还是希腊裔的野蛮人），则相信他们所有的问题都被他祖先的传统解决了，或可以在此基础上得到解决。当然，一个人如果仅仅断言，一个民族在对某类现象的理解上较其他民族更为擅长，他并不是虚无主义者：对文明的定义来说，因此对虚无主义的定义也一样，起决定作用的并不是科学或道德的偶然命运，而是它们的本质意向。

9

一般的虚无主义者（特殊地说，德国的虚无主义者也一样）拒斥文明本身的原则。问题来了，德国虚无主义者为了什么要

① "8"是手写来代替"6"的。"日本……德国"这句是手写加在本页底部的，有一个记号表明应该插到文本中的什么地方。"或者"是手写加上的，替代了"和"，后者被划掉了，在"民族的"与"文化的"前面都是如此。"不同的文化……科学"这个句子是手写加在本页底部的，有个记号表明应该插到文本的什么地方。

拒斥这些原则？我将试着解答这个问题，一开始根据的是劳西宁先生的著作。[①] 这也给了我一个机会对上述关于虚无主义的定义给予更多的说明。

劳西宁先生把纳粹的内外政策称为“虚无主义革命”。这意味着，纳粹并不像自己声称的那样是一种“造就中的新秩序”，而是“对一代代劳动成果累计而成的、不可替代的资源（物质、精神、道德）的浪费性、毁灭性开采”（XI）。他这番话的意思是，就后果而言，纳粹是虚无主义的，但这未必意味着它在意向上也是虚无主义的。可以设想，劳西宁这话也可以用来说共产主义革命。但却无法说共产主义是虚无主义运动。如果共产主义革命是虚无主义的，这是就其结果而非意向而言。这让我想到劳西宁的另一个说法：他把虚无主义等同于“一切传统精神标准的解体”（XII）。我不同意的是，在虚无主义的定义里用到了“传统的”这个说法。很明显，不是所有的传统精神标准（就其本性而言）都能超脱于批判与拒斥之外：用亚里士多德的话说，我们追求的是善好者，而非所承继者。换言之，我认为纳粹的反对者退缩到简单的保守主义是危险的，这种保守主义通过特定的传统来界定其终极目标。固然，从平庸无奇的现在倒退回激动人心的过去（但凡过去，通常都激动人心），这个诱惑是巨大的。然而，我们不应该屈从于这种诱惑，哪怕恰恰出于[现在与古代的差距]这个理由，或至少出于如下理由：只要从事辩护学（polemics）或辨惑学（apologetics），这西方传统就不会像看起来那样铁板一块。可以举的例子很多，只要提一个就够了：伏尔泰代表的伟大传统就很难

① “9”用手写插入代替了“7”。劳西宁，《虚无主义革命：警告西方》（纽约 Longmans, Green and Co. 1939）。

与贝拉明(Bellarmine)所代表传统相调和,两者又同样与纳粹格格不入。[①] 除此之外,我倒希望劳西宁先生未曾说过什么精神标准;这暗示了唯物主义在本质上是虚无主义的;我相信唯物主义是不对的,可我只须想起德谟克利特与霍布斯的名字就知道唯物主义并非在本质上就是虚无主义的。何况德国虚无主义的根源正是某种反唯物主义或某种唯心主义。

当劳西宁强调说纳粹缺乏任何确定的目的时,他就在一个稍微安全些的基础上运思了。于是他把德国虚无主义理解为为了消解的缘故进行的"纯粹消解之不断革命"、理解为"为革命而革命"(页 248)。他强调了纳粹的"无目的性";他说,他们除了行动别无其他纲领;他们用策略取代了学说(页 75);他将纳粹的革命称为"无学说的革命"(页 55);他认为纳粹的"总体拒绝"是针对"任何学说"的(页 56)。这好像有点夸张了。因为他还在别处说过:"纳粹主义并非一种学说或哲学。可它有一种哲学"(页 23)。还有:"反对犹太人的斗争是党的学说的一部分,虽然这个斗争无疑是文化政策的中心要素,而不仅仅出于物质上的考虑"(页 22)。[②]

看起来纳粹是严肃对待自己的反犹政策的。然而,把一个党派、政府、国家理解为无目的的(甚至不仅仅是无纲领或学说),有重大遗漏,哪怕党的原初纲领或党的学说中没有一点超出了临时意义或策略意义。因为,似乎很难设想任何人会无目的地行动。迪林格(John Dillinger)或者没有什么纲领,但无疑有

---

① "甚至拒斥"手写插入。亚里士多德,《政治学》,II,vii,1269a。"但凡过去总是激动人心的"是手写插入的。"贝拉明(Bellarmine)"是手写加上的,来代替"波舒埃(Bossuet)",后者给划掉了。

② "犹太教"后面的逗号是编者加上的,为了与劳西宁的文本协调。

目的。换句话说,劳西宁没有足够仔细考虑纲领与目的的差别。如果他把虚无主义定义为无目的的政治运动,那他就是定义了一个不存在的东西(nonentity);如果他把虚无主义定义为无纲领或学说的政治运动,就可以把所有的机会主义者都叫作虚无主义者,这未免太苛刻、太离谱。①

事实上,劳西宁没有一直否认纳粹具有目的:"单纯消解之不断革命,其方式是,暴力始终保持着专制权力"(XI以下)。这里劳西宁讲的是纳粹的目的:目的是他们的权力。② 于是,保持自己的权力,这在一定程度上有赖于他们能让自己的臣民德国人快乐、能满足德国人的需求。这意味着,这么一来,为了维持自己的权力,他们就必须采取通向世界统治的侵略政策。

劳西宁这样纠正他关于纳粹无目的的说法:"现在德国人的目的是不确定的,这仅仅由于它们是无限的"(页 275)。他们的"目标"是"世界范围内的极权帝国"(页 58)。他们不仅具有诸目的,这些目的还形成了一个等级秩序以导出一个主要目的:"主要目的,重新安排世界"(页 229)。按照劳西宁的描述,德国虚无主义是对德国人统治世界的渴望,而德国人自己又被一位德国的 elite[精英]所统治;这种渴望成了虚无主义的,因为它为了达到目的而不择手段,这样就毁了对于任何高尚、理智的人而

① 打字稿上是"had probably",一个手写的记号表明其顺序应该颠倒过来。打字稿上是"had doubtless",手写记号表明顺序应该倒过来。迪林格(John Dillinger 1902 - 1934)是美国二三十年代著名的银行劫匪。"一个无……的政治运动"是手写所加,替代了"缺乏"这个词,后者被划掉了。"不存在的东西"(non-entity)代替了"幻象"(chimaera——原文如此,疑 chimera 之误——译者注),后者被划掉了。手写加上了"would have"代替了"had",后者被划掉了。

② "目的"之后的冒号是编者为了清楚加的。"单纯消解之不断革命"之后的逗号是手写插入的。

言使生活有价值的东西。不管我们对纳粹的评价有多低，我还是倾向相信，他们并不是把德国的世界统治当作单纯维持权力的手段来意欲的，观照"德国统治世界"这个令人神往的目标，他们会产生所谓无利害之心的愉悦之感。我甚至还要进一步说，观照那些能使民族进行征服的人类品质，纳粹也很可能产生无利害之心的愉悦感。我敢肯定，纳粹认为，在人类的尊严高贵方面，但凡轰炸机驾驶员或潜艇指挥员都绝对高于旅行推销员或者医师或者任何其他相对和平行业的代表人物。因为，一位远比希特勒本人更有理智、更有教养的德国虚无主义者说过："没有谁的心灵会比在索姆(Somme)或佛兰德斯(Flanders)随处倒下的士兵的心灵更深邃、更觉悟——谁要是对此一无所知，他的心灵是何面目呢？这便是我们需要的标准"(容格尔《劳动者》201)。[①] 在德国虚无主义中，把战士当作一种类型来崇拜，对作为战士的战士的无条件偏爱，不仅仅是真诚的，还是一个突出的特征。我们的问题是，德国虚无主义出于什么缘故拒斥文明本身的原则？这个问题应该这样来回答：它拒斥这些原则乃出于武德、军事德性(military virtues)之故。劳西宁先生谈到"英雄的虚无主义"时，他必定想到了这一点(21)。

战争是一宗毁灭性的事业。如果战争被看成比和平更高贵，如果战争而不是和平被看成那目的(the aim)，一切实践图谋(purpose)的目的不啻就是毁灭。有理由相信毁灭、杀戮、酷刑的事业是纳粹不涉利害的愉悦之源，相信他们从残忍的强者对无

① "形成"(form)是打字机加上的，取代了"具有"(have)，后者给划掉了。打字稿中"旅行推销员"后面原来还有"他们的外交部长倒可能是个例外"，后被删去。"因为"之后的逗号是手写插入的。"甚至"是打字插入的。德文文本中，"Das"代替了"Dies"(参看容格尔，《劳动者》，1932，201页；《著作集》第六卷，1963年，221页)。

劫的弱者的征服、盘剥与折磨中获得了真正的乐趣。[①]

10

因此，德国虚无主义为了战争与征服的缘故，为了武德的缘故拒斥文明本身的原则。由此，德国虚无主义接近德国军国主义。这就向我们提出了"什么是军国主义"的问题。军国主义可以等同于老毛奇(the older Moltke)下面的观点："永久和平只是个梦，甚至还不是个美梦"。[②] 认为永久和平是个梦，还不是军国主义，只是个平凡不过的常识；这一点无论如何并不与特定的道德旨趣联系在一起。但认为永久和平还不是个美梦，就等于相信，战争就其自身而言令人神往；这样看待战争，便暴露了一种残酷、非人道的性情。认为战争本身就是善好，意味着拒斥正义战争与非正义战争之间的区别，拒斥抵抗战争与侵略战争之间的区别。最终，这与万民法(a law of nations)的观念是相悖的。

11

德国虚无主义接近德国军国主义，然而两者并不是一回事。

---

① 打字稿中"……的事业"之前原来还有"毁灭"，后来被划掉，并且以手写作了改动。

② "永久和平是个梦，甚至还不是个美梦，战争是上帝之世界秩序的法则，通过战争，人最高贵的德性(勇气、自我否定、忠诚与自我牺牲乃至死亡)便发展了起来。没有战争，世界将朽坏为物质主义"。致布伦奇里(J. K. Bluntschli)博士的信，1880年12月11日。见《陆军元帅毛奇伯爵通信集》Mary Herms英译(纽约Harper and Brothers1893年)，272页。德文本，毛奇(Helmuth von Moltke)《文集与回忆录》(柏林Ernst Siegfried Mittler und Sohn1982)，第5卷，194页。

至少，军国主义企图把战争的理想与 Kultur[文化]协调起来；虚无主义的前提假设是，文化已经终结。军国主义总是承认，和平的德性与战争的德性具有同等或几乎同等的价值。军国主义虽然否认在对外政策中要运用温文有礼规则(the rules of decency)，但在对内政策与私人生活中，它从未否认过这种规则。军国主义也从未断言科学在本质上就是民族的，只是说德国人碰巧是劣等民族的导师。与此不同，德国虚无主义则宣称，种种武德，特别是作为承受身体痛苦能力的英勇(北美印地安人的德性)，是剩余的唯一德性(参看容格尔在 Blaetter und Steine[《叶与石》]中论痛感一文)。剩余的唯一德性，意味着我们生活在一个没落时代、西方没落的时代，一个与文化分离开来并转而与之对立的文明之时代；或者说，一个与有机共同体分离开来并转而与之对立的机械社会之时代。在这样一种沦落情形之下，能够生长的只有最基本的德性、首要德性、那种人与人类社会借以持守与变化的德性。或者换一种讲法也行：在一个全然朽坏的时代，唯一可能的诊治是摧毁朽坏的整座大厦——"das System"[系统、体系]——回到未曾朽坏、不可朽坏的源头，回到潜在而非现实的文化或文明状况：纯粹潜在的文明或文化阶段(自然状态阶段)的特有德性只是勇气，没有别的。因此，德国虚无主义是德国军国主义的激进形态，这种激进化应当归因于这样一个事实：在上代人那里，关于整个现代发展(特别关于当前)的罗曼蒂克判断已经被广泛接受，其广泛程度远过于 19 世纪的德国。[①] 我把罗曼蒂克判断理

① "造成"(made) 代替了"认知"(recognized)，后者给划掉了。《论痛苦》，见《叶与石》(汉堡 Hanseatische Verlaganstalt1934)，154－213 页，特别参看 213 页(《著作集：随笔 I》[斯图加特 Ernst Klett Verlag1960]，151－198 页，特别是 197 页)。"系统"(das System)是手写加上的。

解为一种受到这样一种意见引导的判断:在有史以来的某些阶段中,曾经存在着一种绝对优越的人间秩序。

12

德国军国主义与德国虚无主义之间不管会有多大差别,这两种狂热之间的亲缘关系也很明显。德国军国主义是德国虚无主义的父亲。要透彻理解德国虚无主义,需要透彻地理解德国军国主义。为什么德国这么容易倾向军国主义?在这里做点高度概括的评论也就够了。

要解释德国军国主义,仅仅参考以下事实是不够的:德国文明比其他文明年轻得多,因此可以觉察到德国比西方民族更接近野蛮。因为斯拉夫民族的文明比德国还要年轻,可斯拉夫民族看起来不像德国那么军国主义。要找到德国军国主义的根源,更聪明的办法是撇开德国文明的史前史,直接观察德国文明本身。1760 年至 1830 年期间,德国的文学与思想达到了全盛时期;也就是说,是在现代文明的理想几乎打造完毕之后,随着对该理想的修正与反动产生的。现代文明理想的源头在英、法两国而非德国。当然,这理想的意义是什么,这是个有很大争议的问题。如果我没有太离谱,可以这样来界定一定程度上在法国革命中突然迸发的知识发展倾向:降低道德标准与道德要求(这些标准与要求是以前那些有责任心的教师搞出来的),但比以前的这些教师更为关注把人类行为的准则付诸实践、付诸政治实践与法律实践。贯彻这点的最有效方式是把道德等同于要求个人权利这样一种态度,等同于被启蒙了的自身利益(或者说把诚信还原为最优策略);或者也可以有这样的贯彻方式:用工业和

贸易解决公共利益与私人利益的冲突(两位最有名的哲学家:笛卡尔,他的所谓 generosite[慷慨]便无正义、无职责的说法;洛克:没有财产权就没有正义)。为了荣耀尚存的德国,德国思想起来反对道德的堕落以及随之而来的真正的哲学精神的沦落。正是这种对 17、18 世纪精神的反对,奠定了德国军国主义的基础(就德国军国主义是个知识现象而言)。17、18 世纪把道德善好等同于被启蒙了的自身利益的目标(不管这启蒙方式如何),为了反对这点,德国哲人坚持认为,在道德善好与自身利益之间、在 honestum[诚信]与 utile[功利]之间存在着差别;他们坚持自我牺牲与自我否定[的德性];他们坚持得太过分,以至快忘掉了人的自然目的是幸福;在德国哲学里,幸福、功利以及通识(Verstaendigkeit)差不多成了贬义词。在一种德性中,高尚与功用、义务与自利之间的差别最明显,这种德性就是英勇、武德:其他一切德性活动的完成都是有(或者可以有)报偿的;正义、节制、温文、慷慨等等都是有酬劳的;英勇,也就是战死疆场、为国捐躯,决无报偿:它是自我牺牲之尤者。[①] 英勇是唯一毫不含糊的非

① "说明德国军国主义"后面的逗号是手写插入的。"发现……的根源"中的"军国主义"是打字插入的,代替了"文明化"(civilisation)这个词,后者给划掉了。"……之历史"这个词是手写加入的。"最佳政策"后面的分号是手写插入的。打字稿中,"两个最著名的……"这句话只有末尾才印上了圆括号。这句话的简洁暗示了施特劳斯教授想把它当作旁注。由是之故,编者加上开放的圆括号。在"两个最著名的,"之上方,有个标记指向了本页底部的话:"也可参看莫尔的'快乐主义'乌托邦不 = 柏拉图质朴严峻的理想国"。打字稿中,"德国的荣耀"后面有一句"然而实施这种反动的方式过于受制于反对启蒙的争辩态度"。"被启蒙了的目标"是手写插入的。"以及通识"是手写插入的。在打字稿的边线,紧接着"为了反对……哲学"这句话有一个标记指向本页底部的手写注释"格罗特的《希腊史》(Grote's History of Greece)第 8 卷,常人,342 页注释 1 里有个有趣的例子"编者无法进一步参考格罗特的《希腊史》了。在"花"之前的"优美"一词被删除了。

功利德性。为了捍卫受到威胁的道德(也就是非牟利性的道德),德国哲人不禁过分强调武德的价值,在几个非常重要的例子那里,在费希特、黑格尔与尼采那里,尤其如此。以这种以及其他种种方式,德国哲学开创了一种特别德国化的传统:鄙视通识以及通识所设想的人生目的。

无论德国哲学与西方国家的哲学之间的差别有多深,德国哲学最终还是把自己设想为前现代理想与现代理想的综合。这种综合并未收效:19 世纪下半叶,它受到了西方实证主义(启蒙的自然子嗣)的妨害。德国已经从她的哲人那里学会了蔑视西方哲学(Je meprise Locke [我鄙视洛克]);德国现在看到了,它的哲人们搞的那个前现代理想与现代理想的综合并未收效;她没有看到出路,除非完全清除现代文明观念对德国思想的影响,返回前现代的理想。纳粹主义是这一返转的最著名例子,因为它是最下里巴人的例子。其最高水准则是返回哲学的所谓前文献记载时期,返回前苏格拉底哲学。不管在什么水准上返转,前现代理想都不是真实的前现代理想,而是德国观念论所解释的前现代理想(这种解释带着针对 17、18 世纪哲学的争辩意图),因而是个被歪曲了的理想。①

对于战后德国来说,所有德国哲人(其实也是所有哲人)中影响最大、最该对德国虚无主义的产生负责的,乃是尼采。尼采与德国的纳粹革命的关系一如卢梭与法国革命的关系。这就是说,借着德国革命来解释尼采,对他是不公正的,但也不是绝对

① "文明"之前的"现代"是打字加上的取代了"西方",后者被删除了。打字稿中"真正的"前面的"回到"一词被划掉了。"也就是说"后面的"被解释"是打字插入的。"因而被歪曲了"是手写插入的。

的不公正。如果引用出自《超善恶》与我们的主题有关的一两个段落，想必不会错到哪里去："这些英国人不属哲人之俦。培根代表了对哲学精神本身的攻击。霍布斯、休谟与洛克是一世纪开外的"哲人"概念的沦落。康德起来反对休谟。关于洛克，据说谢林说过，"Je meprise Locke。"黑格尔、叔本华与歌德不约而同地反对英国人对自然的机械解释(牛顿)。"那被称为现代观念的，或被称为18世纪观念甚至法国观念的，一言以蔽之，德国精神怀着深深的厌恶反对的理想——源于英国，这无庸置疑。法国人不过是那些观念的模仿者与实行者，是它们最好的士兵，不幸得很，还是它们的第一批受害者、最深的受害者"(文字脱落，252f)。尼采断言，德国传统正是对现代文明的理想、源于英国的理想的批判，我相信尼采大体上正确。但他忘了补充说，英国人几乎一向有着不那么德国式的审慎与节制，不会把孩子和洗澡水一起倒掉，那种审慎就是这样来设想现代理想，即因势利导，合理地采纳一些古老永恒的理想：适宜、法治、不流于放纵的自由。这种轻易、暧昧、事到临头再随机应变的态度也许有损英国思想的彻底性；可最终看来它也是英国生活的幸运；英国人从未与传统彻底决裂，这种决裂在欧洲大陆却影响深远。无论那些特别现代的理想有着什么样的问题，那些创制了这些理想的英国人同时也对古典传统相当熟悉，并且英国人总储备了相当数量的必要解毒剂。就在英国人创制了现代理想的同时，剑桥和牛津比其他任何地方都更好地保存了前现代的理想、古典的人文理想。①

---

① "出自……想必"是手写插入的替代了"在他的……"，后者被划掉了。"与我们的主题相关……"是手写插入的，替代了"我们读到"，后者被划掉了。围绕着"牛顿"的括号是手写加上的。

"一言以蔽之"是手写加上的，代替了"因此"，后者被删除了。逗号是编者加上

【编者注：紧接着的一句话“无论战争的结局如何，配有一个帝国的是英国人，而不是德国人”给划掉了。它上面有个“+”字符指向了页尾一段手写文字，给划掉的句子应该改写为这段文字。】

目前的盎格鲁－日尔曼之战有着象征意义。英国人在德国虚无主义面前捍卫现代文明，这就是在捍卫文明的永恒原则。谁也无法断言战争的结果究竟会怎样。可明白无疑的是：由于在紧要关头（在这种时候，追问“该由谁来进行军事统治”，已经成了当今的常例）选择了希特勒做领袖，德国人的正当诉求也就到“成为一个地区性民族”为止了；应当是、应当仍是一个帝国性民族的是英国人，而非德国人：[编者注：手写体文字到此为止，接下来还是打字体]因为只有英国人（而不是德国人）才懂得，才应当实行帝国统治，regere imperio populos[统理万民之责]，这得花相当长的时间学会宽赦被征服者、制服傲慢自大者：parcere subjectis et debellare superbos[御降人以柔，制强梁以威]。①

（接前页）的。“起来”（stood up）是手写加上的，代替了“兴起”（arose），后者被删除了。尼采《超善恶》252－253。在“激进主义”上方有“深邃”（profoundness）一词，可能是备选的。“－”是手写插入的，代替了一个逗号。打字稿中“classical”（古典的）之前的“the”后面还有“……的理想”，被划掉了。

① “无疑”后面的一句话“是英国人，而非德国人，才应当成为一个帝国性民族”。“万民”（populos）是手写插入的，参看维吉尔《埃涅阿斯纪》（Virgil，Aeneid），VI，851。“宽赦被征服者、制服傲慢自大者”是手写加入的，在文本下方，有一个符号表明。参看维吉尔《埃涅阿斯纪》VI，853。在“强梁”（superbos）后面手写着“不是以阿里奥维斯图斯（Ariovistus）的方式，而仅仅以恺撒与奥古斯都的方式通向帝国”后来被删除了。

施特劳斯生平及主要论著年表

阮 元　编译

1899　9月20日出生在德国 Hessen 的 Kirchhain 镇。

1917　在马堡大学、法兰克福大学、柏林大学、汉堡大学学习哲学、数学、自然科学。

1921　在汉堡大学获得哲学博士学位，论文题目：*Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*（《雅可比哲学学说中的认识问题》），71页，指导教授 Ernst Cassirer。

1921　在弗莱堡大学从胡塞尔、海德格尔继续学习哲学（至1925年）。

1924　发表论文：*Cohens Analyse der Bibel – Wissenschaft Spinozas*（〈柯亨对斯宾诺莎的圣经学的分析〉）；*Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*（〈论析欧洲学术〉）。

1925　任柏林犹太教研究院（Akademie für die Wissenschaft des Judentums）研究助理，《门德尔松全集》（*Moses-Mendelssohn-Jubilaumsausgabe*）助理编辑（至1932年）。

1926　发表论文 *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*（〈论斯宾诺莎的圣经学及其先驱〉）。

1930 发表论著 *Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch – poltischem Traktat*(《斯宾诺莎作为其圣经学基础的宗教批判:斯宾诺莎〈神学 – 政治论〉研究》)。

1932 发表论文 *Bemerkungen zu Carl Schmitt*(〈施米特《政治的概念》评注〉,刘宗坤中译,见刘小枫编,《施米特与政治法学》,上海三联版 2002);获得洛克菲勒奖学金到巴黎研究哲学。

1933 获得洛克菲勒奖学金到英国剑桥研究哲学;发表论文 *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*(〈对霍布斯政治学的若干评注〉)。

1934 发表论文 *Maimundis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*(〈迈蒙尼德的先知论及其来源〉,后收入《哲学与律法》)。

1935 *Philosophie und Gesetz*(《哲学与律法》)在德国柏林出版。

1936 发表论文 *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*(〈对迈蒙尼德和法拉比的政治学的若干评注〉)、*Eine vermisste Schrift Farabis*(〈法拉比的一篇佚文〉);用德文写作的论著 *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*(《霍布斯政治哲学的基础和起源》)被译成英文出版(中译本申彤译,译林版 2001)。

1937 发表论文 *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*(〈从迈蒙尼德的观点看预定论的定位〉)、*On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*(〈论 Abravanel 的哲学趋向和政治教诲〉)。

1938 移居美国,任纽约社会研究新学院讲师。

1939 发表论文 *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*(〈斯巴

达精神抑或色诺芬的趣味〉)。

1941　任纽约社会研究新学院副教授,兼任 *Social Research*(〈社会研究〉)和 *Universal Jewish Encyclopedia*(《犹太大百科全书》)编辑(至 1948 年),发表论文 *Persecution and Art of Writing*(〈迫害与写作技艺〉,中译见《学术思想评论》第 6 辑,林国华译);*The literary Character of the Guide for the Perplexed*(〈《迷途指津》的文学特征〉)。

1944　成为美国公民,纽约社会研究新学院正教授。

1945　发表论文 *Farabi's Plato*(〈法拉比的柏拉图〉)、*On Classical Political Philosophy*(〈论古典政治哲学〉)。

1946　发表论文 *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*(〈论柏拉图政治哲学的新解释〉)。

1947　发表论文 *On the Intention of Rousseau*(〈论卢梭的意图〉)。

1948　发表著作 *On Tyranny: An Interpretatin of Xenophon's Hiero*(《僭政论:色诺芬的〈希罗〉篇释义》);论文 *How to study Spinoza's Theologico – Political Treatise*(〈如何着手研究斯宾诺莎的《神学—政治论》〉)。

1949　受聘为芝加哥大学政治哲学教授;发表论文 *Political Philosophy and History*(〈政治哲学与历史〉)。

1950　发表论文 *On the Spirit of Hobbes's political Philosophy*(〈论霍布斯政治哲学的精神〉)、*Natural right and the historical Approach*(〈自然正确与历史探究〉)。

1952　发表著作 *Persecution and Art of Writing*(《迫害与写作技艺》)。

1953　任加州大学柏克莱分校客座教授;发表著作 *Natural Right and History*(《自然权利与历史》,日译本 1988;彭刚中译本

北京三联即出),论文 *Maimonides' s Statement on Political Science*(〈迈蒙尼德论政治科学〉)。

1954 任以色列希伯来大学客座教授(至 1955 年),发表论文 *On a Forgotten Kind of Writing*(〈论一种被遗忘的写作方式〉)。

1956 发表论文 *Kurt Riezler, 1882 – 1995*(〈纪念 Riezler〉)、*Social Science and Humanism*(〈社会科学与人文主义〉)。

1957 发表论文 *How Farabi read Plato' s Laws*(〈法拉比如何读柏拉图的《法律篇》〉)、*Machiavelli' s Intention: The Prince*(〈马基雅维利的意图:论《君王论》〉)。

1958 发表著作 *Thoughts on Machiavelli*(《思索马基雅维利》);论文 *Lock' s Doctrine of Natural Law*(〈洛克的自然法学说〉)。

1959 荣膺芝加哥大学 Robert M. Hutchins 杰出贡献教授;出版文集 *What is Political Philosophy?*(《什么是政治哲学?》),发表论文 *The liberalism of classical political philosophy*(〈古典政治哲学的自由主义〉);*What is liberal education?*(〈何为教养教育〉)。

1963 主编的《政治哲学史》出版(李天然等中译本,河北人民版 1993);《僭政论》增订本出版(附科耶夫〈僭政与贤人〉);发表论文 *How to begin to study The Guide of the Perplexed*(〈如何着手研究《迷途指津》〉)。

1964 发表著作 *The City and Man*(《城邦与人》)。

1965 获汉堡大学荣誉博士学位;任汉堡大学客座教授;德国驻芝加哥领事馆代表联邦德国政府授予大十字勋章;《斯宾诺莎的宗教批判》英译本出版(附英译本长篇序言,汪庆华中译见《学术思想评论》第 6 辑)、论文 *On the plan of the Guide of the Perlexed*(〈《迷途指津》的规划〉)。

1966　发表著作 *Socrates and Aristophanes*(《苏格拉底与阿里斯托芬》)。

1967　发表论文 *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflection*(〈耶路撒冷与雅典〉,何子建中译本见《基督教文化评论》【香港】14)、*Liberal education and Mass democracy*(〈教养教育与大众民主〉)、*A note on Lucretius*(〈卢克莱修简注〉)、*Notes on Maimonides' Book of Knowledge*(〈迈蒙尼德的知识书注疏〉)。

1968　退休;任加州 Claremont Men's College 客座教授(至 1969 年);出版文集 *Liberalism ancientand modern*(《古代与现代的自由主义》),发表论文 *Natural Law*(〈自然法〉)。

1969　Annapolis 的 St. John's College 聘为 Scott Buchanan 驻院教授。

1970　出版论著 *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the "Oeconomicus"*(《色诺芬的苏格拉底论:〈家政〉篇释义》);发表论文 *Machiavelli and classical literature*(〈马基雅维利与古典文学〉)、*On the Euthydemus*(〈论《欧绪德谟篇》〉)。

1972　发表著作 *Xenophane's Socrates*(《色诺芬笔下的苏格拉底》);论文 *Introductory essay*(〈柯亨《理性宗教》英译本导论〉);自编文集 *Studies in Platonic Political Philosophy*(《柏拉图式的政治哲学研究》,未完成)。

1973　发表论文 *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*(〈尼采《善恶的彼岸》评注〉,林国荣中译本见《经典与解释》第一辑,广东人民版 2002);10 月 18 日逝于美国 Annapolis。

1975 遗著 *The Argument and the Action of Plato's Laws*(《柏拉图《法律篇》的论辩和情节》)出版。

1983 未刊遗著 *Studies in Platonic Political Philosophy*(《柏拉图式的政治哲学研究》出版。

1989 *The Rebirth of classical political Rationalism*(《古典政治理性主义的重生》(含部分已刊论文和未刊讲演稿)出版(日译本 1993)。

1996 包含早期已刊和未刊文稿的德文版《施特劳斯文集》(Gesammelte Schriften,共六卷)头两卷出版。

2001 著名讲课稿 *On Plato's Symposium*(《论柏拉图的〈会饮篇〉》出版(丁耘等中译本即将由上海三联出版);包含大量书信的德文版《施特劳斯文集》第三卷出版(其中的书信部分,将由北京三联出版);甘阳主编中文版《施特劳斯文集》六卷本,将陆续由北京三联出版。

主要文献来源:Clemens Kauffmann, *Leo Strauss: Zur Einfuehrung* 所附施特劳斯年表和 *Studies in Platonic Political Philosophy* 所附施特劳斯论著编年目录。

施特劳斯主要著作缩名表

（按书名的西文实词开首字母缩写并按著作初版时间先后排序，一般只在每篇中首次出现时标明版本年份，如 PPH1963，若首次出现未标明版本年份，则指本表中排在最前的出版年。）

SCR *Spinoza's Critique of Religion*《斯宾诺莎的宗教批判》
University of Chicago Press, 1996 (New York, Schocken Books, 1982; New York: Schocken Books, 1965) (*Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-poltischem Traktat* Berlin: Akademie-Verlag, 1930)

PL *Philosophy and Law*《哲学与律法》
Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1987 (*Philosophie und Gesetz*, Berlin: Schocken, 1935)

PPH *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*《霍布斯政治哲学的基础和起源》
Chicago: University of Chicago Press, 1984 (University of Chicago Press, 1963; University of Chicago Press, 1952; Oxford: Clarendon Press, 1936) 中译本《霍布斯的政治哲学》，申彤

译,译林版 2001

OT *On Tyranny: An Interpretatin of Xenophon's Hiero*《僭政论:色诺芬的〈希罗〉释义》

Victor Gourevitch 与 Michael S. Roth 主编, New York: Free Press, 1991(New York: Political Science Classics, 1948; Glencoe, Ⅰ 11.: Free Press, 1950; New York: Free Press of Glencoe, 1963)

PAW *Persecution and Art of Writing*《迫害与写作艺术》

Chicago: University of Chicago Press, 1980(Greenwood, 1973; Glencoe, Ⅲ.: Free Press, 1952)

NRH *Natural Right and History*《自然权利与历史》

Chicago: University of Chicago press, 1968(Chicago: University of Chicago Press, 1953)

TM *Thoughts on Machiavelli*《思索马基雅维利》

Chicago: University of Chicago Press, 1978 (Glencoe, Ⅲ.: Free Press, 1958)

WPP *What is Political Philosophy? and Other Studies*《什么是政治哲学及其他研究》

Chicago: University of Chicago Press, 1986 (Glencoe, Ⅲ.: Free Press, 1959)

HPP History of Political Philosophy《政治哲学史》

Rand-McNally, 1972; Chicago: Rand McNally, 1963

CM *The City and Man*《城邦与人》

Chicago: University of Chicago Press, 1978 (Chicago: Rand McNally, 1964)

SA *Socrates and Aristophanes*《苏格拉底与阿里斯托芬》

New York: Basic Books, 1966

LAM *Liberalism Ancient and Modern*《古今自由主义》

New York: Basic Books, 1968

XSD *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the "Oeconomicus"*《色诺芬笔下的苏格拉底言论:〈家政篇〉释义》

Ithaca: Cornell University Press, 1970

XS *Xenophane's Socrates*《色诺芬笔下的苏格拉底》

Ithaca: Cornell University Press, 1972

AAPL *The Argument and the Action of Plato's Laws*《柏拉图〈法律篇〉的论辩和情节》

Chicago, : University of Chicago press 1975

SPPP *Studies in Platonic Political Philosophy*《柏拉图式的政治哲学研究》, University of Chicago press 1983

RCPR *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*《古典政治理性主义的再生》

Thomas L. Pangle 编: Chicago: University of Chicago Press, 1989