

人文译丛

西方现代性的
曲折与展开

■ 学术思想评论

第六辑

贺照田 / 主编

**The
Modernity
of
The West:
Complications
and
Development**

清华大学出版社
清华大学出版社
总体设计 \ 张亚力

ISBN 7-206-03939-1



9 787206 039393 >

D·988 定价：33.50 元

人文译丛

西方现代性的
曲折与展开

■ 学术思想评论

第六辑

贺照田 / 主编

**The
Modernity
of
The West:
Complications
and
Development**

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方现代性的曲折与展开/贺照田编. —长春:吉林人民出版社, 2002. 1

(人文译丛)

ISBN 7 - 206 - 03939 - 1

I. 西… II. 贺… III. ①传统文化—研究—西方国家—文集②政治制度—研究—西方国家—文集

IV. ①G04 - 53②D521 - 53③

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 002486 号

西方现代性的曲折与展开

主 编	贺照田	封面设计	张亚力
责任编辑	崔文辉	责任校对	赵树人

出 版 者	吉林人民出版社 0431—5649710 (长春市人民大街 124 号 邮编 130021)
发 行 者	吉林人民出版社
制 版	吉林人民出版社激光照排中心 0431—5637018
印 刷 者	长春市恒源印务有限公司

开 本	850×1168 1/32	印 张	18
版 次	2002 年 1 月第 1 版		
印 次	2002 年 1 月第 1 次印刷		
字 数	420 千字	印 数	1—5 000 册
标准书号	ISBN 7 - 206 - 03939 - 1/D·988		
定 价	33.50 元		

如图书有印装质量问题,请与承印工厂联系。

《学术思想评论》(*Intellectual Inquiry*)编委会名单：

学术咨议：王 焱 甘 阳 邓正来 孙 歌
刘小枫 许纪霖 汪 晖 何怀宏
张志扬 陈光兴 钱永祥

主 编： 贺照田

编 委： 田立年 应 星 吴伯凡 杨立华
洪 涛 姜长苏 龚 隽 舒 炜

本辑学术咨议：刘小枫

本辑咨任编委：龚隽 应 星

出版说明

单就形式而论，本书的面貌是文选而非专著，由于文选中文章出自“百家”，各具个性，给编辑工作带来了两难的选择，试图使它们做到如操练队列一般的齐整，既不可能又显可笑，所以，本书尊重了它们的差异性，同时也请求读者在此方面给以谅解。

专题一：西方现代性问题与政治哲学的变迁——利奥·施特劳斯论文小辑

该专题收录了利奥·施特劳斯的《现代性的三次浪潮》等6篇重要的文章，以及斯坦利·罗森的《金苹果》一文，同时，本专题的编选顾问刘小枫先生以一篇名为《施特劳斯的“路标”》的文章，对施特劳斯的的思想进行了把脉式的辨析。

专题二：西方现代性的展开与时代观念内涵的确立——汉娜·阿伦特论文小辑

该专题收录了汉娜·阿伦特的《真理与政治》等6篇较为著名的文章。详目可参见本书目录。

目 录

专题一：西方现代性问题与政治哲学的变迁——利 奥·施特劳斯论文小辑

刘小枫：施特劳斯的“路标” /3

施特劳斯：现代性的三次浪潮（丁耘 译） /86

施特劳斯：作为严格科学的哲学与政治哲学（丁耘
译） /102

施特劳斯：海德格尔式生存主义导言（丁耘
译） /113

施特劳斯：论柏拉图的《苏格拉底的申辩》和《克
力同》（应星 译） /135

施特劳斯：论《游叙弗伦篇》（徐卫翔 译） /174

施特劳斯：《写作与迫害的技艺》（节选）（林国荣
译） /196

施特劳斯：《斯宾诺莎宗教批判》英译本导言（汪庆
华 译） /226

斯坦利·罗森：金苹果（田立年 译） /273

**专题二：西方现代性的展开与时代观念的确立——
汉娜·阿伦特论文小辑**

阿伦特：真理与政治（田立年 译）/299

阿伦特：哲学与政治（林晖 译）/339

阿伦特：什么是自由（田立年 译）/367

阿伦特：传统与现代（洪涛 译）/397

阿伦特：权力与暴力（洪溪 译）/423

阿伦特：征服空间和人的价值（洪溪 译）/443

阐释与分析

江宜桦：贡斯当论自由、平等与民主政治/461

孙 歌：竹内好的悖论（续篇）/491

墨子刻：形上思维与历史性的思想规矩

——论郁振华教授的《形上的智能如何可能？——中国现代哲学的沉思》/561

专题一：

西方现代性问题与政治哲学的变迁

——利奥·施特劳斯论文小辑

【编者按】利奥·施特劳斯（Leo - Strauss）在当代学术思想史上的重要地位和价值，已经由刘小枫在本书中的论文详加阐释，此不赘述。在此仅就选编工作作一简短的说明。鉴于大陆的汉语世界中除翻译出版了施特劳斯主编的《政治哲学史》（李天然等译，河北人民出版社，1993）外，至今尚未见对施特劳斯思想比较系统的译介，因此本书动念编此专题。选目由刘小枫拟定，翻译工作由本辑责任编辑应星与刘小枫共同组织，有赖各译者鼎力相助，林国华帮忙翻译文中的一些拉丁文字句，特此感谢。专题的篇幅虽然有限。但施特劳斯的的思想轮廓已大致可现。本拟另选入施特劳斯关于苏格拉底的五篇演讲，可惜因时间缘故未能在本辑出版前赶译出来。不过，此将列入今后的计划，有兴趣者可留意。

施特劳斯的“路标”

刘小枫

引子：尼采的姪莉阿德妮线团

卡夫卡生前发表的最后一篇小说题为“女歌手约瑟芬或耗子民族”，刊登在《布拉格新闻》的“复活节附刊”上。

“我们的女歌手”约瑟芬的歌声实在迷人，卡夫卡写道，“如果她死了，音乐也会随之从我们的生活中消失”，而“我们”有理由“要求得到来自音乐的幸福”。小说一再提到“我们”，围在约瑟芬身边听她唱歌的“我们”是谁？是某个“古老的民族”——在德文中“民族”的另一个含义是“人民”。

这个“古老的民族”有一种传统的艺术本领：全民都会吹口哨，但人民并不晓得吹口哨也可以是一种高级艺术。作为艺术家，约瑟芬当然与众不同，除了歌声迷人，有的时候甚至“露出狂妄自大的冷笑”。人民“无条件地服从”约瑟芬，首先因为她的歌声令人销魂。

令人迷惑的是，卡夫卡在叙事的几乎一开头就提了这样一个问题：约瑟芬“真的在唱歌吗？会不会只是在吹口哨？”^① 必须提请注意的是，如此问题是在“这个民族”理解自己与约瑟芬的关系这一背景下提出来的。

“整个民族”都吹口哨，约瑟芬唱歌，所以她与众不同、是艺术家。但卡夫卡真的在说艺术家的事情？

^① 《卡夫卡短篇小说选》，孙坤荣选编，北京：人民文学版，1985，340页。

卡夫卡说，这个“民族顺从”约瑟芬——约瑟芬“保护这个民族”，如此“顺从”与“保护”的关系使得约瑟芬看起来一点不像艺术家，倒像霍布斯笔下的君王，或者陀思妥耶夫斯基笔下的“大法官”——顺从与保护是典型的人民与圣王的关系。

但卡夫卡又说，约瑟芬的歌声能把人民“从政治的或经济的逆境里解救出来”，“即使不能除灾，至少也能给我们力量去承受不幸”（346页）。这样看来，约瑟芬又不大像君王或者“大法官”，而像教士——卡夫卡的确写道：在民族的危难时刻，约瑟芬“像牧羊人在暴风雨将临前察看羊群似的，把她的同类全收眼底”。

可是，善于迷宫叙事的卡夫卡接下来说，“这个民族既繁殖力强而又大胆”，从来就不相信什么救主——也就是所谓的不相信宗教，即便总是“生存在充满敌意的世界的混乱之中”，也始终“设法自救”。如此看来，约瑟芬不可能是教士，故事说的不可能是教士与民众的关系。

约瑟芬究竟是谁？

还有一条线索。卡夫卡说，约瑟芬从“开始艺术生涯那天起”，就要人民照顾她，“免去她的任何工作”——既不为吃穿的事情发愁，“也不必去参加与我们的生活竞争有关的一切活动”，以便一心唱歌。人民顺从歌手约瑟芬“不是无条件的”（因而她不可能是君王、教士、大法官一类）；人民与歌手的关系是：人民照顾她，“耗子式的民族”因她的歌声“出类拔萃”。

这号人是谁？是不是有点像一类古老的哲人？

尼采在他的成名作中写道：

柏拉图的对话仿佛一条小船，遭遇海难的古老诗歌及其所有孩子靠了它才得以生还，他们挤在狭小的船舱里，怯生生地服从舵手苏格拉底的指挥，驶向一个新世界，面对这一幕奇妙的景象，新世界真是百看不厌。柏拉图确实

给后世留下了一种新的艺术形式的样本，即小说的样本，我们可将它称为无限扩展了的伊索寓言。在这种艺术形式中，诗歌与辩证哲学相比处于从属地位，是所谓婢女，如同后来许多世纪里哲学与神学相比处于从属地位一样。诗歌的这一新地位，是柏拉图在恶魔般的苏格拉底的压力下迫其就范的。^①

柏拉图的作品说的大都是苏格拉底的事情，苏格拉底是哲人、也是歌手（所谓诗人）。临死前，苏格拉底在监狱中对友人说：“我本来就作诗，因为哲学就是最高级的诗，我一直在专攻哲学呀。”（《斐多》篇，61a，水建馥译文，这里的“诗”一词的希腊原文与今天的 music 是同一个词：μουσική）^②所谓“专攻哲学”，意思不就是免去任何日常工作，不为吃穿的事情发愁，“也不必去参加与我们的生活竞争有关的一切活动”么？但尼采非常生气地说，柏拉图搞错了。苏格拉底并非真正的诗人，而是诗人的敌人——苏格拉底使得诗成了哲学的“婢女”。

寻找古老的真正的诗人，成了现代某类哲人的历史使命。对于尼采来说，诗人代表着原初的生存真理，寻找古老的诗人，就是寻回原初的生存真理。诗人用言语歌唱，要找到古老的诗人，首先得搞懂古老诗人的言语。对于现代人来说，这已经难乎其难了。海德格尔写道：

我们试图来翻译阿拉克西曼德的箴言。这就要求我们

① 尼采，《悲剧的诞生》，赵登荣译，漓江版，2000，87页。

② 柏拉图的《斐多篇》晚近有三个中译本，从英文移译的《苏格拉底之死：柏拉图作品选译》（含《申辩》篇、《克力同》篇、《斐多》篇，吕健忠译，台北：书林版，1991）和《斐多》（杨绛译，辽宁人民版，2000）；第三个译本据希腊原文移译，见《古希腊散文选》（水建馥译，北京：人民文学版，2000）。

把一个以希腊文言说出来的东西翻译到我们的德语中去。为此，我们的思想在翻译之前就必须转渡到那个以希腊文言说出来的东西那里。运思着转渡到那在箴言中达乎其语言的东西那里，这乃是跳越一个鸿沟。此鸿沟绝不仅仅是两千五百年之久的年代学——历史学的距离。此鸿沟更宽更深。首先是因为我们濒临其边缘而立，此鸿沟才如此难以跳越。^①

在海德格尔眼里，阿拉克西曼德是尼采意义上的古老诗人。用德语翻译阿拉克西曼德的箴言诗，含义是让古老的歌声传达到现代人的耳里。德里达学会了海德格尔式的翻译，果真通过“翻译”柏拉图的对话（《斐德罗》篇）“精心策划上演”了一场“柏拉图与马拉美的相遇”。^② 对于尼采的划时代提示，德里达自然感激不尽，因为，正是由于尼采在哲学中引导的转向，《奥德赛》中女巫的歌声才得以重新缭绕在哲人的唇边：

尼采的全部思想不就是批判漠不关心差异的哲学吗？不就是批判那种冷静的还原、压抑的哲学体系吗？按照同一种逻辑，按照逻辑本身，这一点的意思就包括哲学活在延异中，哲学依赖延异活着，它也因此对同视而不见；这就是非同一性。^③

① 海德格尔，《阿拉克西曼德之箴言》，见《林中路》，孙周兴译，上海译文版，1997，336页。

② 参见诺里斯（Christopher Norris），《德里达》，吴易译，北京：昆仑版，1999，47-67页；亦参德里达，《书的终结和文字的开端》，见汪安民等编，《后现代性的哲学话语》，浙江人民版，2000。

③ 德里达，《延异》，见汪安民等编，《后现代性的哲学话语》，前揭，81页。

卡夫卡笔下的女歌手是否真的就是古老的哲人或者受到苏格拉底压制的诗人，不便断言，虽然卡夫卡的写作看起来就像像里达喜欢的那类哲学——而且这两个人都有犹太精神血统。麻烦的事情是，卡夫卡讲的故事的结局让人更加感到困惑：

约瑟芬自动放弃歌唱，自动破坏了她征服民心而到手的权力。真不知她怎么会获得这种权力的，其实她很少了解民心。现在她躲起来，不再唱了，而这个民族却那么平静，看不出任何失望的表情，镇定自若，真是四平八稳的群众，尽管外表给人以假象，实际上他们天生只知道馈赠，从来不会接受馈赠的，哪怕是约瑟芬的馈赠；这个民族在继续走它的路。（《女歌手约瑟芬或耗子民族》，前揭，358页）

卡夫卡的生死早于海德格尔（遑论像里达），却恰好活在尼采与海德格尔之间。尼采给西方思想抛下了娅莉阿德妮（Ariadne）线团，并宣称只有他才知道娅莉阿德妮身上的奥秘，还说娅莉阿德妮私下递给他的文本都是“最纯洁的抒情诗风，而非酒神祭典的迷醉”——“娅莉阿德妮的哀歌”是“一种呼唤，呼唤神之变形的到来”。^① 海德格尔拾起尼采抛下的娅莉阿德妮线团才得以走出现代性历史所构筑的迷宫，德里达尾随尼采—海德格尔而去……

尝试解释这一思想的历史事件，就是本文的主要目的。

^① Paul Valadier, 《狄奥尼索斯对抗被钉十字架者》（成官混译），见《道风：基督教文化评论》，13（2000，香港），154页。

解释学与哲学的正当性

既然本文的目的是解释思想史上的事情，就得从解释学说起。

2000年2月，《施特劳斯文集》（德文版）^①编者迈尔博士（Dr. Heinrich Meier）在慕尼黑大学作了题为“为什么要政治哲学？”的讲演。^②有理由断定，这个题目来自施特劳斯这样一句话：“为什么要哲学？”

现代哲学已经发展到了这样一个地步：哲学或科学本身的意义悬而未决。只要提一个最明显不过的例子即可了然：曾有一段时间，哲学或科学普遍被认为是、或者能够或者应该是社会行动的最佳指南。眼下十分流行讨论政治神话的重要性和必要性，仅此足以表明哲学或科学的社会重要性已经变得可疑了。我们再发面对 Why philosophy（“为什么要哲学？”）或“为什么要科学？”的问题。这个问题曾是哲学滥觞期的讨论焦点。可以说，柏拉图诸对话的目的无他，昭昭然如是：在全城议庭这个政治共同体面前辨明哲学或科学之正当性，以回答“为什么要哲学？”或“为什么要科学”。究其根本，中世纪哲学同科如此：在律法或律法书的议庭面前辨明哲学或科学之正当性，不得不提出“为什么要哲学？”或“为什么要科学？”。哲学

^① Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*（《施特劳斯文集》），J. B. Metzler Stuttgart / Weimar, 1996 以下（共六卷，迄今已出版三卷）。

^② Heinrich Meier, *Warum Politische Philosophie?* J. B. Metzler Stuttgart/Weimar, 2000。同年，迈尔博士应聘为芝加哥大学 Georges Lurcy 客座教授，5月到芝大用英文又讲了一次这个题目〔中译（林国华、林国基译）见萌萌编，《理性与启示》，第二辑，北京：中国社会科学版，2001〕。

的这个最最根本的问题——关乎其自身的正当性和必要性问题，对现代哲学来说不再是一个问题。^①

19世纪以来，西方思想界一再出现两类哲学动议。要么用种种依据“地上”的法则构成的实际科学（经济学、人类学、语言学、社会学或由此衍生出来的社会-政治批判）取代哲学，把传统哲学判为对人类生活百无一用的知识——哲学不在于认识世界、而在于改造世界（马克思的话），到了韦伯时代，用社会科学代替哲学几乎成了学问正确；要么重新界定哲学，不断有哲学家提出新的“哲学是……”的论题——哲学是“诗意的沉醉”（尼采）、是“严密科学”（胡塞尔）、是语言用法（维特根斯坦）、是“存在的绽露”（海德格尔）、是书写“延异”（德里达）。末了，哲学据说应该成为文学一类的创作：“哲学没有任何反思上的至上地位，也绝不处于创造概念上的低下地位”；“哲学就是由各种创造性概念组成的学科。……对于概念来说，没有任何天堂”。^②

早在半个多世纪前，施特劳斯就针对这两种近百年来经久不衰的哲学动议轻声但有力地提出了质疑：先搞清楚“为什么要哲学”！^③那个时候，第二次欧战刚刚结束，施特劳斯还汲汲无名，在欧美思想界，这样的问题似乎没有多少搞哲学的人愿意听。

① 施特劳斯，《如何着手研究中世纪哲学》（陈建洪译），见《道风：基督教文化评论》，14（2001，香港），132页。

② 德勒兹，《哲学与权力的谈判》，刘汉全译，北京：商务版，2000，141页；德勒兹，《何谓哲学：导言》，见汪安民等主编，《后现代性的哲学话语：从福柯到赛义德》，前掲，61页。

③ 据说施特劳斯在1945年发表的 *Farabi's Plato* 一文中第一次提出了这一问题：“哲人超越了道德或政治事物的领域，投身于探询所有存在的本质，哲人必须通过回答‘为什么要哲学’这一问题给自己的所为一个说法”。参见 Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos*, Uni. of Chicago Press, 1996, 113页。在我看来，施特劳斯的这一提法可能得上溯到更早的《哲学与律法》（1935）。

何以断定迈尔的《为什么要政治哲学?》的书名来自施特劳斯上面那段话?把“为什么要哲学”的问法变成“为什么要政治哲学”又是什么意思?

作者说,这本小书是他近二十年研究的一个阶段性结果。了解一下迈尔二十年前如何开始研究哲学,事情也许就清楚了。

迈尔获得博士学位后,没有像通常的德国学人那样接着写教授资格论文,然后在大学谋一个教职。1983年,年仅三十的迈尔完成了自己的首部“功夫”之作:卢梭《论不平等》(*Discours sur l'inegalite*)的德文重译本(*Ferdinand Schoningh*, 1984初版/1997第4版)。这个本子由迈尔根据《论不平等》的原版和手稿重新编辑、翻译(法德语对照),间下注释,还附有与该书相关的卢梭书信、当年一些人攻击卢梭的文章以及卢梭的反击。

施特劳斯在美国教出不少学生,最著显的教学成果是全面重读古典哲学著作、尤其重新翻译和解释柏拉图的作品。^①迈尔的功夫之作完全是施特劳斯的学生重解经典的做法,有如伯纳德特(Seth Benardete)之于柏拉图和索福克勒索、布鲁姆(Allan Bloom)之于柏拉图、莎士比亚和卢梭或曼斯费尔德(Harvey C. Mansfield)之于马基雅维里、托克维尔。由此看来,所谓施特劳斯式的功夫似乎不过就是一种解释学方法、细读古典著作的技艺,要求现代的热爱哲学的人悉心识读古典文本字里行间中的微言。

十多年前——也就是上个世纪中国第二次文化热开始的时候,汉语学界就引进了加达默尔、利科尔的解释学理论。如今,这种解释学已经逐渐被广泛地用来重新解释中国古代思想典籍。^②后来,

① 参 Thomas L. Pangle 编, *The Roots of Political Philosophy: Ten forgotten Socratic Dialogues—Translated, with Interpretive Studies*, Cornell Uni. Press, 1987。

② 参见英年早逝的蒋年丰教授的文集《文本与实践:儒家思想的当代诠释》,台北:桂冠版,2000。

另一种看起来与此相反的解释学原则——解构主义的解读技艺，也进入了汉语学界，掀起一阵子后“学”热潮——估计不久的将来也会进入国学领域。^①可以说，无论在欧美学界还是汉语学界，如今这两种解释学都堪称显学。如果施特劳斯的哲学也被看成一种解释学，那么，其解释学方法与前两种解释学有何不同？这些不同的解释学之间是什么关系？

罗森早年以《作为政治的解释学》^②一书两名，后来也成就了解读柏拉图、尼采、海德格尔的一家之言。这位施特劳斯的弟子不久前回忆说：

大约 50 年前，我是芝加哥大学的一名青年学生，从一位名叫施特劳斯的语焉不详的 (ambiguous) 外国先知那里，我接受进入柏拉图对话的爱欲奥秘的入门知识。由于我不是苏格拉底，施特劳斯也不是第俄提玛，入门并不完全令人满意。接受施特劳斯的核心理解原则——柏拉图教导的关键在于对话的形式本身——对我来说不难。柏拉图写戏剧（虽然多少有些古怪，有时还枯燥乏味——如《巴门尼德》篇或《蒂迈欧》篇）而非论文，在戏剧情节和其角色的面具下隐藏自觉的观点，还有什么比这更自明的呢？我的入门不能满意，是由于施特劳斯极其巧妙地运用其解释学原则。说施特劳斯在自己的年轻听众面前隐藏他最后的神秘，这很容易，但在我看来不够，而且会引人误解。问题不如说在于施特劳斯揭示出来的东西。一方面，施特劳斯教导我们，哲学生活是人的存在的最高形式，少

① 解构主义的阅读技艺，参见 Michael Payne, 《阅读理论》，李爽学译，台北：书林版，1997。

② Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford Uni. Press, 1987.

数人能够获得的最美好的东西，这些人幸运地兼有理论思考的神圣疯狂和正直灵魂的节制。另一方面，虽然施特劳斯表现出机智而正直的惊人之才，但是，在他身上却几乎——如果不是完全——看不到任何神圣的疯狂。施特劳斯的解经非常启发人，其结论却明白告诉我们，并没有什么更高的启示等待着更成熟、更聪明的专家，有的只是一种可以称为希伯来阿维罗伊主义的东西。

在施特劳斯看来，柏拉图对话的表面意义和深层意义的区别，可以用迈蒙尼德《迷途指津》中的意象来解释：一个覆盖有一层带有小眼的银箔的金苹果。银箔本身值得一看；对于目光能够穿透银箔的人来说，银箔覆盖下的东西尤为可观。在此需要深度观察。所有戏剧，以及更一般地说，所有艺术作品，都必然有一个表面，也就是表达心意状态的外在的动作、有节律的谈话或符号象征，以及一个由艺术家的深意和观众的反应二者共同构成的更深刻的内部。表面掩盖了深度，不是由于艺术家的不诚实或表里不一，毋宁说，只有通过表面的具体性，深覆才能表现自己，此乃事物的本性。^①

是否可以说，有别于加达默尔、利科尔或德里达的解释技艺，施特劳斯解释学的特质就在于解读的“深度观察”，分清经典文本的“表面意义和深层意义”？

明摆着的事实是，加达默尔、利科尔更多致力于经营一种解释

^① Stanley Rosen, *The Golden Apple*, 见氏著 *Metaphysics in Ordinary Language*, Yale Uni. Press, 1999, 63 - 64 页 (中译《金苹果》，田立年译，见贺照田主编，《学术思想评论》，第六辑，吉林人民版，2002)。

学理论，悉心解读古典文本的实践相对来说并不多（尤其利科尔）。^①与此不同，施特劳斯对于解释学理论本身似乎没有什么兴趣，倒是更多留下了解经著作。加达默尔的解释学论著《真理与方法》出版后，施特劳斯很客气地写信给这位老朋友：

你的理论是一种“关于解释学经验的理论”，就其本身而论乃是一种普遍理论。我的解释学经验不仅非常有限，而且我所拥有的经验让我怀疑一种超越于“形式的”或外在经验的普遍解释学理论是否可能。^②

施特劳斯对作为“普遍理论”的解释学没有兴趣，仅仅因为文本解释的复杂性使得建构一种科学的解释学不可能？抑或施特劳斯对任何解释学理论都没有兴趣，只对解释实践感兴趣？

与加达默尔、利科尔相比，德里达的解读实践不仅多得多、也广泛得多。德里达以《论文字学》奠定了自己的解释学原则，然后写了一堆解释性著作。从思想结构来看，德里达的《论文字学》（又译《论文迹学》）相当于加达默尔的《真理与方法》和施特劳斯的《迫害与写作技艺》，这些论著在他们各自的解释实践中都具有指导性位置。把施特劳斯与加达默尔和德里达的解释学差别看成固守“字里行间”与宣称“合法偏见”抑或破碎（书写）文字，看来

^① 利科尔的解释性作品实际上也相当理论化，参见里克尔，《恶的象征》，翁绍军译，台北：桂冠版，1992；Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Mark I. Wallace 编, Fortress Press, 1995, 129-199 页；利科尔的解释学理论，参见 Paul Ricoeur, 《诠释的冲突》，林宏涛译，台北：使者版，1990。

^② Leo Strauss / Hans-Georg Gadamer, *Correspondence Concerning "Wahrheit und Methode"*, 见 *Independent Journal of Philosophy*, 1978 (2), 5-6 页；转引自 Paul A. Cantor, *Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics*, Alan Udoff 编, *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, Lynne Rienner Publishers, 1991, 269 页 [中译《施特劳斯与当代解释学》（程志敏译），见《经典与解释》，第一辑，广东人民出版社，2002]。

是说得通的。

然而，施特劳斯不仅不搞作为“普遍理论”的解释学，而且与加达默尔、利科尔、德里达不同，他“很少以自己的名字说话。除了写序文和导言，也就是说，除了在那种可以被称为公共场合的时候不得不以通常的方式说话以外，施特劳斯宁愿把自己装扮成史学家和注释家”。^①

施特劳斯真的是“史学家和注释家”？

粗略比较一下施特劳斯和加达默尔对柏拉图的解释就可以看到：加达默尔喜欢谈论种种柏拉图的学说，而施特劳斯显得更关注柏拉图如何写作——更关注柏拉图作品的文学形式特质。^② 解读《理想国》时，施特劳斯主张，“为了深入研究纯粹的文学问题，我们必须把那些对最严肃的问题（哲学问题）的关怀放在次要地位”。^③ 所谓“深入研究纯粹的文学问题”，就是把解释重点转到柏拉图作品中的场景和人物，而非通过解释归纳其中的学说——如国朝学界在解释《论语》或《庄子》时喜欢归纳的所谓“人性论”、“经济学说”、“美学理论”。

为什么是“文学问题”那么重要，以至于值得把“最严肃的问题（哲学问题）”暂时放在一边？施特劳斯对自己的学生说：“柏拉图从未写过一个哲学体系出来。当然，严格来讲，17世纪以前，没有哪个哲人有过一种什么体系，但柏拉图甚至没有写过亚里士多德写过的那种论文。柏拉图写的仅仅是对话。”^④ 接下来，施特劳斯就说到他后来一再提到的柏拉图的写作特点：柏拉图并没有让自

① Victor Gourevitch, *Philosophy and Politics*, 见 *Review of Metaphysics*, Vol. 22 (1968), No. 1, 61页。

② 加达默尔的柏拉图解释，见《加达默尔论柏拉图》，余纪元译，北京：光明日报版，1992。

③ Leo Strauss, *The City and Man*, Uni. of Chicago Press, 1978, 52页。

④ Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, Uni. of Chicago Press, 2001, 5页。

己显得是对话中的一个角色、没有在对话中说过属于自己的一个字，仅仅在记录苏格拉底及其对话伙伴说的话。这意味着，在柏拉图的作品中，很可能并没有什么所谓柏拉图的哲学学说。^①

加达默尔和德里达的柏拉图解读，要么在解释、要么在解构某种柏拉图的哲学学说——无论解释还是结构，都预设了柏拉图作品中有某种学说。相反，施特劳斯让自己的学生面对这样的麻烦：柏拉图的作品看起来只有文学形式、没有哲学学说。无论在公开发表的解释《理想国》的篇章中，还是在课堂上给学生讲授《会饮》篇时，施特劳斯都提到柏拉图在《斐德罗》篇中对于写作形式——所谓文学形式的关注。如所周知，正是从解读《斐德罗》中讨论书写与口说的差异的段落，德里达的解释学实践开始了对西方传统的逻各斯的解构。这恰好可以说明，施特劳斯没有看错，“深入研究[柏拉图对话的]纯粹的文学问题”，涉及的是哲学的正当性危机，而非文学形式问题。^②“施特劳斯很少以自己的名字说话”，与其说看起来像“史学家和注释家”或者像有的人说的文学批评家，不如说像柏拉图。

由此看来，把施特劳斯、加达默尔或德里达的解释学仅仅理解或一种解读技艺、甚至颠转过来变成一种可以玩玩的写作技艺，恐怕失之草率了。施特劳斯教导并亲自践行潜入文本的字里行间，乃基于这样的观念：“思想史家的任务是恰如过去思想理解自己那样去理解它”（《如何着手研究中世纪哲学》，前揭，124页）。这话听起来有点像我国史学大师陈寅恪所谓“同情的理解”的主张，以便维护“思想史客观性的像一可行标准”，与加达默尔依其“合法偏

① 在公开发表的书中，施特劳斯仅仅说：“让我们假定，柏拉图的对话并没有传达一种学说”（《城邦与人》，前揭，51页），语气与对学生的私下说法稍有不同。

② Cantor的《施特劳斯与当代解释学》（前揭）一文恰当地看到施特劳斯的解释学与加达默尔和德里达解释学的不同，却没有强调这种区别关键在于涉及“为什么要哲学”的问题。

见”或德里达依其延异哲学抹去这一标准针锋相对。可是，施特劳斯在这里提出的并非仅是一种思想史的解释原则，因为他接下来马上说明，“恰如过去思想理解自己那样去理解它”这一原则针对的是现代的“历史主义”。

“历史主义”是一种哲学，并非仅是一种解释学方法或理论。作为一种哲学，“历史主义”恰恰使得哲学没有可能了。既然固守“字里行间”的提法针对的是作为一种哲学的“历史主义”，这一所谓解释原则可以说就与“为什么要哲学”的问题是一回事情。德里达的解构主义是否也是一种“历史主义”哲学，暂时还不好说，但他在《论文字学》中区分书本与文字，的确把攻击矛头指向了西方哲学的始祖苏格拉底—柏拉图（参见德里达，《书的终结和文字的开端》，前揭，100页以下）。施特劳斯重视柏拉图的“写作形式”，恰恰因为这种形式呈现了哲人的“苏格拉底式生活方式”（参见《城邦与人》，前揭，51页）。在柏拉图的作品中，哲学是一种生活方式，这种生活方式的品德是“勇敢与温顺”的结合，其表现之一就是，哲人懂得把自己的真实观点隐藏在字里行间。施特劳斯要自己的学生留意古典哲人作品的“表面意义和深层意义”，是要学生通过“悉心阅读”（careful reading），晓得哲学是一种生活方式，然后决定自己是否愿意过这种生活。德里达要抹去柏拉图的书写，无异于抹去、或者至少要更改传统的哲学生活方式。

施特劳斯的学生们重新翻译和注释古典哲学文献，看起来像国学界的古籍整理，其实不然。施特劳斯所教授的解读经典的功夫并非仅在于点校勘误、明物训诂，而是辨识作者实际上说的和真正想要说的，搞清作者的写作意图。施特劳斯告诉学生们，直到18世纪，西方哲人的写作都还十分顾及到因写作遭致的社会迫害。搞清楚一个哲人在可能遭受迫害的社会处境中如何隐藏自己的真实想

法，不仅关系到恰切理解古典文本，而且关系到为什么要哲学。^①施特劳斯的《迫害与写作技艺》虽说相当于加达默尔的《真理与方法》和德里达的《论文字学》在他们各自的思想中的基础性位置，但它们的差异不是解释学理论上的，而是哲学本身。在《迫害与写作技艺》的长篇导言中，施特劳斯针对知识社会学（可以看做历史主义替代哲学的表现形式）提出了理解中世纪伊斯兰教和犹太教思想家的柏拉图注疏的意义。^②正如施特劳斯后来明确说过的那样：究其根本，中世纪伊斯兰教和犹太教哲学由于得在律法社会面前辨明哲学的正当性，才不得不提出“为什么要哲学？”——《迫害与写作技艺》处理的正是这一问题。

加达默尔写过一篇《历史主义与解释学》的文章评论德国的历史主义与解释学的关系，其中谈到施特劳斯的《迫害与写作技艺》。^③在加达默尔看来，施特劳斯的主张固然有趣，也颇有解释学效力，但迫害毕竟是一个历史处境问题，不能成为一般的解释学原则（等于方法）。在说到这里之前，加达默尔用更多篇幅评论了施特劳斯的“恰如过去思想理解自己那样去理解它”的主张。加达默尔看出来，施特劳斯的这一主张虽然明确针对的是康德以来的启蒙哲学的理解原则，实际上把加达默尔的解释学基本命题（“应该比作者本人对自己的理解更好地理解作者”）也算在攻击范围内。加达默尔辩称，施特劳斯把他的解释学基本命题与启蒙哲学的理解

① 迈尔为卢梭的《论不平等》新译本写了长达近六十页的导言卢梭的《〈论人类不平等〉：关于这部著作的修辞和意图的导论性研究》〔中译（朱雁冰译）见《经典与解释》，第一辑，广东人民出版社，2002〕，就是按照施特劳斯关于“迫害与写作技艺”的观点来解读卢梭（参迈尔，《卢梭〈论不平等〉导言》，前揭，XXIII—XXVIII页）。

② 参见 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Uni. of Chicago Press, 1988, 7-21页〔导言及标题与书名相同的第一章的中译（林国华、林国荣译）见《学术思想评论》，第六辑〕。

③ 加达默尔，《真理与方法》，第2卷，洪汉鼎、夏镇平译，台北时报版，1995，450-459页，涉及施特劳斯关于“迫害与写作”的论题，见458-459页。

原则算作一根藤上的瓜，实在不公道。如此辩护已经说明，没有可能指望加达默尔能像施特劳斯理解“迫害”那样来理解“迫害”。

与哲学写作联系起来，施特劳斯的所谓“迫害”的含义乍看起来很清楚，指所谓专制制度对思想言论的钳制。不过，这很可能仅仅是施特劳斯所说的“迫害”的表面含义——历史社会学（或者知识社会学）的含义。依据这一含义，的确可以说，只要根除了专制制度，哲学写作受到“迫害”的现象将不复存在。余下的问题似乎仅仅是，按现代的自由民主构想，人类生活中的“专制”因素是否根除得了（这就需要考虑托克维尔所谓“民主的专制”问题）。事情的复杂性在于，既然施特劳斯在讲迫害与哲学写作的关系问题时，一开始就挑明知识社会学理解思想史问题的局促，所谓“迫害”的含义就绝不仅仅是今天所谓哲学言论的自由问题。苏格拉底生活在民主的雅典，至少从柏拉图的记叙来看，苏格拉底还是有相当的言论自由的。但苏格拉底被民主法庭判了死刑，判刑的根据听起来像是苏格拉底的哲学活动“为害”了人民的生活——哲学对人民的生活可能是致命的。哲学虽然是“最高的”生活方式，毕竟只是一种生活方式，而且是人类中极少数人可以践行的生活方式。哲人是否应该向广大人民群众推荐、甚至强求人民接受这一生活方式？哲学的正当性问题因此得反过来理解：对于生活世界来说，哲学何为？

不管怎样，如果说在施特劳斯那里有一种解释学，那它绝非一种理论技艺。事实上，在加达默尔、利科尔或德里达那里，解释学同样首先不是一种理论技艺或者可以拿来到处运用的哲学方法。现代的解释学源于海德格尔，加达默尔、利科尔、施特劳斯、德里达可以说都是海德格尔的学生。海德格尔通过对柏拉图、亚里士多德和前苏格拉底哲人的解释，坚定地要回到哲学的开端。在海德格尔那里，所谓解释学恰恰是其“生存哲学”的表征之一，因而其解释学无异于一场哲学转向——其方向是追随尼采从苏格拉底转向前苏

格拉底，进而重新界定何为哲学。如 20 世纪的思想史所表明的那样，不仅加达默尔、利科尔或德里达，甚至看起来截然不同的福柯、列维纳、罗蒂，都各自沿着海德格尔的解释学（生存哲学）所指引的方向走向了新的哲学。^① 施特劳斯的“恰如过去思想理解自己那样去理解它”的原则，如果不是针对海德格尔的解释学转向，又是针对谁呢？如果这一原则首先指的是要恰如柏拉图理解自己那样去理解柏拉图，施特劳斯就无异于在拒绝海德格尔对哲学的重新界定。

施特劳斯不同样力图重新界定哲学？哲学本质上是政治哲学，堪称施特劳斯最引人注目的论题。^② 施特劳斯难道不是在步海德格尔后尘？

不错，施特劳斯多次公开说，海德格尔是他的老师；显然与海德格尔一样，施特劳斯也通过对古典思想传统的重新解释，坚定地要回到哲学的开端。然而，哪一个开端？如何重新解释古典思想传统？重新解释什么样的传统？与海德格尔不同，施特劳斯主要重新解释柏拉图、色诺芬、修昔底德、马基雅维里，这意味着施特劳斯并非在寻找新的开端，而是重新理解西方哲学传统的开端。^③ 施特劳斯的“什么是政治哲学”的提法看起来是在重新界定哲学，实际上是要回答“为什么要哲学”。

① 要了解福柯的新哲学，德里达对《疯狂与文明》一书的解读《我思与疯狂史》可能是不可缺少的，见德里达，《书写与差异》，张宇译，北京：三联版，2001，51-103 页。

② 50 年代初，施特劳斯发表过著名的论文“什么是政治哲学”，后来与此论题相关的文集出版过两种：*What is Political Philosophy and Other Studies* (The Free Press, 1959) 和 *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays* (Wayne State Uni. Press 1989)。

③ 对施特劳斯和海德格尔回到古代希腊的比较，参见 Horst Mewes, *Leo Strauss and Martin Heidegger: Greek Antiquity and the Meaning of Modernity*, Peter Graf Kielbaso / Horst Mewes / Elisabeth Glaser - Schmidt 编, *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge Uni. Press, 1995, 105-120 页。

加达默尔在为自己辩护时指出，海德格尔的解释学构想的攻击矛头恰恰针对的是近代以来的历史主义。言下之意，施特劳斯把海德格尔看作历史主义哲学发展的极致，恐怕搞错了。加达默尔还说，施特劳斯实际上也在现代历史的视域中来重新解释古典思想，因而同样带有历史主义的幽灵。^①事情真是这样的吗？如果我们同加达默尔一样，没有致力于先搞清楚施特劳斯的“为什么要哲学”的提问、进而搞清楚施特劳斯为何将西方哲学的开端——柏拉图哲学重新界定为“政治哲学”（而非什么存在论形而上学），就会同这位海德格尔的正宗传人一道，继续沉浸在海德格尔的“解释学循环”之中。

仍然没有道德秩序可以保护哲人

在为 Routledge 出版社前不久（2001 年）出版的大型“世界哲学家辞典”写的“施特劳斯”条目中，迄今惟一一部英文的施特劳斯思想述评的作者 Shadia B. Drury 教授说，布鲁姆的《走向封闭的美国精神》是施特劳斯思想“最为通俗的发挥”。^②

这种说法多少有些夸张。仅就该书第三部分中的一章而言，Drury 的说法不无道理。这一章的题目是，“从苏格拉底的申辩到海德格尔的就职演说”。在这里，布鲁姆首先谈到现代民主政体及其与大学的关系，指责现代的民主政体可能会对真正的教养教育构成致命威胁；然后，布鲁姆分析说，启蒙运动提出了回归传统的教育理想，实际上与苏格拉底式的教育理想貌合神离。接下来，布鲁姆

^① 罗森也说，施特劳斯是“启蒙的继子”（stepson of the Enlightenment），但却是在与加达默尔完全不同的含义上讲的，问题恰恰涉及到施特劳斯公开“隐微术”与启蒙政治的关系。参见 Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, 前揭，112 页。

^② 布鲁姆（Allan Bloom），《走向封闭的美国精神》，缪青、宋丽娜译，北京：中国社科版，1994。

就精练地论述了苏格拉底的哲学转向与其教育理念的关系。最后，以“卢梭的偏激与德国的大学”这一分题，布鲁姆试图说明，看起来反对启蒙方案的卢梭、尼采、海德格尔实际上接受了启蒙方案的结果。问题的关键在于：尼采第一次以哲人身份向哲人的原祖苏格拉底发起了有史以来最猛烈的攻击：“尼采（海德格尔追随其后）是继霍布斯、斯宾诺莎、笛卡尔之后，最先把苏格拉底——以及任何一种古典哲学家的教诲——认真当作对立面的现代思想家”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，前揭，329-330页）。“从苏格拉底的申辩到海德格尔的就职演说”这一章题的含义是：海德格尔投身纳粹事业，是他追随尼采从“精神上处决”了苏格拉底的必然结果。

这一章的整个论述画出了一条西方思想嬗变的线条，的确像是施特劳斯的西方思想史大叙事的一幅生动缩影。然而，布鲁姆在书的第一部分猛烈抨击当代美国的大学风气以及在第二部分批判美国学界的虚无主义精神风气，就不像施特劳斯的样子。施特劳斯从来没有写过一本书、甚至文章来专门抨击现实中的精神风气，似乎他清楚晓得，即便在现代的自由民主社会，与整个知识界为敌，就像苏格拉底当年与城邦的信仰为敌一样危险。

果然，布鲁姆发表了这本书后，在美国学界引起“轰动”。“轰动”的含义是，布鲁姆遭到许多文人、教授有时是相当恶毒的攻击、谩骂，甚至上纲上线。就学问的功夫而言，布鲁姆作为施特劳斯的大弟子之一并非容不得指责，但知识分子精英站出来说的不是学问问题，而是说布鲁姆“思想反动”。

施特劳斯早先做过学刊和百科全书编辑，后半生都在大学教书，没有参与任何政治活动，没有给报纸写过文章，遑论上电视或接受记者采访讲哲学。“正像我们这个时代中的智者认为的那样，哲学家不太需要介入多数人所追求的活动，不需要进入历史戏剧，也不试图卷入政治事件”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，300

页)。布鲁姆这话说的大概就是自己的宗师。在他看来，施特劳斯的一生是苏格拉底式哲人的一生。^① 何为苏格拉底的一生，人们主要得知于柏拉图的戏剧作品（对话）。在柏拉图的戏剧中，苏格拉底这一戏剧形象是在当时的思想冲突背景中出现的；从这种意义上说，柏拉图的戏剧就是一部希腊哲学前期的发展史。施特劳斯的哲学史写作，与其说追随海德格尔的释义学、不如说仿效柏拉图，构拟了一出从苏格拉底到海德格尔的西方哲学历史的大戏剧。柏拉图写戏剧，看起来述而不作，却成为最高的哲人典范；施特劳斯看起来是个哲学史家，却是“第一哲学”人。

任何教书先生都有一群学生，但大多教书先生传授的是书本知识而非一种精神或生活方式；即便传授的是精神或生活方式，能否在社会思想和政治生活中起作用，又是另一回事。施特劳斯似乎是20世纪绝不多见的影响时代精神的教书先生，他传授的据说是一种可名为“人心惟危，道心惟微”的精神修养以及由此修养才能获得的看书的眼力，而非单纯的书本知识。据说施特劳斯还喜欢同自己的学生一起吃饭、饮咖啡，建立亲密的师生关系。任何一个教授

^① 布鲁姆在纪念施特劳斯的文章中说，“施特劳斯的生平中没有任何事情可以用来解释他的思想，除了得注意到他生为犹太人”。参见 Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, Simon & Schuster, 1991, 236 页；将这篇纪念施特劳斯的文章与布鲁姆的另一篇题为 *The political philosopher in democratic society: The Socratic View* 的文章（105-123 页）对照起来读，可能会有启发。

施特劳斯甚至很少谈到自己的过去，现有惟一一篇简短的材料是：Leo Strauss / John Klein, *A Giving of Accounts*, 收入 Kenneth Hart Green 编, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought* [State Univ. of New York Press, 1997; 中译（何子建译）见拙编《施特劳斯与古典政治学》，即出]。Kenneth Hart Green 为其所编的这本施特劳斯文集所写的编者导言 *Leo Strauss as a modern Jewish Thinker* [中译（游斌译）见拙编《施特劳斯与古典政治学》，即出] 中有一节（3-6 页）通过收罗一些施特劳斯友人的回忆拼构出了一份施特劳斯生平简历。不过，人们通常把施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批判》（*Spinoza's Critique of Religion*, Univ. Chicago Press, 1965/1997）的英译本序 [中译（汪庆华译），见《学术思想评论》，第六辑] 看作其思想自传性质的材料。

都可以、事实上也确有不少教授这样做，却不一定会建立起师生间的精神同道关系。施特劳斯的学生坚定、热情地传扬他的精神修养，或者在政治生活中实践他的精神修养，以至于像 Gordon S. Wood 这样的美国历史家也叹言，施特劳斯对北美学界精神氛围的影响，堪称本世纪以来美国最大的学园运动。^①事实上，施特劳斯在芝加哥大学成就了一个至少在美国史无前例的柏拉图学园——尽管不少当时在校读过书、拿过博士学位的人并不晓得有这样的学园。

施特劳斯在芝加哥大学任政治哲学教授近 20 年（1949 - 1967），他的学生们据说大致可以分为两拨：在美国和加拿大一些主要大学执教的哲学教授和在白宫干政治或在共和党从政的政治家。哪些是在北美占领了诸多大学的施特劳斯门徒？据说看看施特劳斯同其助手 Joseph Cropsey 合编的《政治哲学史》中的三十来位作者，就清楚了。^②尽管施特劳斯不“进入历史戏剧，也不试图卷入政治事件”，仍然影响了美国政治。据说政治高层中的施特劳斯门徒大都是里根和布什执政时期执掌白宫一些关键部门的政治家，包括驻外大使、国防部长秘书、国家人文科学基金会主席、国家安

^① 施特劳斯的影响遍及思想史、文学批评、古典学、宗教研究、美国史和美国宪政史等各种不同领域，参见 Kenneth L. Deutsch / John A. Murley 编，*Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield, 1999。以施特劳斯对美国宪法史研究的影响为例，据说他的学生把宪法起草人的思想解释成霍布斯-洛克和启蒙哲学等古典教育的产物，这种解释几乎长期控制着美国宪法史研究，以至于其它解释需要花力气才能夺回一些地盘。参见奥斯特罗姆，《复合共和制的政治理论》（艾拉扎序言），毛寿龙译，上海：三联版，1999，1 页。

^② 施特劳斯、克罗波西（Joseph Cropsey）编，《政治哲学史》，两卷，李天然等译，河北：人民出版社，1993。施特劳斯的学生们还办了一份刊物 *Interpretation*，按施特劳斯的政治哲学精神探究西方思想史，间或刊布宗师的未刊讲稿，澄清宗师同 20 世纪政治哲学大家科耶夫（Alexandre Kojève）、洛维特（Karl Lowith）、施米特（Carl Schmitt）、沃格林（Eric Voegelin）、阿伦特（Hannah Arendt）等人的关系。

全委员会顾问、负责国际组织事务的国务秘书助理、最高法院法官以及教育部高官等等。^① 施特劳斯在美国这样的自由民主社会遭遇的政治危险，看来首先是被当成了政党意识形态的思想教父。

施特劳斯在解读《苏格拉底的申辩》时让现代的读者注意到，对苏格拉底的死刑判决是陪审团在微弱多数下通过的，也就是说，代表人民的陪审团中不乏对苏格拉底有好感的人。看到这样的判决结果，苏格拉底提出了一个“令人惊异的提议”：罚点款算了，不要对他非处死不可。施特劳斯说，苏格拉底并非真的要以罚款的提议来逃避死刑判决，因为，他已经谈到过自己对于死刑、监禁、罚款、流放等等不同惩罚的看法，明确表示死刑对他来说最好。^② 既然如此，为什么苏格拉底又要提罚款的建议？施特劳斯没有明确回答这个问题，仅仅暗示苏格拉底故意用这个提议来激怒陪审团中那些非处死他不可的人——似乎苏格拉底是自己找死的。

陪审团中那些非处死苏格拉底不可的人是谁？是雅典民主政体的政治家。由此可以想象到，真正憎恨苏格拉底的，并非雅典的人民，而是雅典的民主政治家——用今天的话说即自由民主政体中的知识分子们。柏拉图所写的这出苏格拉底在法庭面前的戏剧表明，哲人与人民的对立是假象——因为人民既搞不懂、也不关心哲人的言论，真相是哲人与自认为代表人民的政治家和文化批评家们的对立。

^① Drury 曾引述 Stephen Toulmin 的说法，这些政府高官精通施特劳斯的论著胜于了解国际 - 国内的政治事务。共和党失去政权后，这些施特劳斯门徒继续在共和党内发挥重大作用。1994 年共和党提出“与美国重订契约”的政治纲领时，施特劳斯被尊为思想教父。《纽约时报》1996 年 6 月 17 日的一篇题为“请问谁拥有权力？”的署名文章称，“晚期施特劳斯也许是当今美国政治中最有影响的人物”。参见 Shadia B. Drury, *Leo Strauss and American Right*, Yale Uni. Press, 1999, 2-4 页。

^② 参见 *On Plato's Apology of Socrates and Crito*, 见 Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Uni. of Chicago Press, 1986, 48-54 页（该文中译见《学术思想评论》，第六辑，应星译）。

施特劳斯虽然从来没有像布鲁姆那样公开与美国知识分子为敌，仍然没有逃脱遭受攻击、谩骂甚至政治指控——什么“是个法西斯、种族主义者”之类——的命运。^① 一个因纳粹执政而被迫流亡、家人不是死于集中营就是死于流亡路途的犹太裔哲人在自由民主社会遭受如此指控，已经算得上一场当代的苏格拉底审判——海德格尔“经过左派的消毒”（罗森语），反倒成了政治正确的人物。

与文化批评家的谩骂和指控相比，哲学界的教授揭发施特劳斯思想反动，已经算温和了。Drury 在《施特劳斯的政治思想》一书序言中一开始就说，施特劳斯是一个“秘传”哲人，他“隐微地写作”（wrote esoterically），“把自己的〔政治〕观点隐藏在学术帷幕后面”。Drury 声称自己写这本书，目的就是要“揭发施特劳斯的隐微哲学”（to uncover his esoteric philosophy）。^② 在一个充分享有言论自由的国家，竟然还有哲人宣扬“隐微哲学”，而且自己就以隐微方式写作，不是因为其思想反自由、反民主见不得人，又是什么？

Drury 果真在随后的《施特劳斯与美国右派》一书中公开宣称，经过她对施特劳斯“隐微哲学”的揭发，人们已经很容易看到，施特劳斯隐藏的观点是极端反民主、反自由的。Drury 在“世界哲学家辞典”中说布鲁姆的《走向封闭的美国精神》是施特劳斯思想最“通俗的发挥”，意思其实也是揭发：布鲁姆把施特劳斯通过隐微术隐藏起来的反动思想变成了公开的反动思想。

施特劳斯的学生们自然会认为这类政治正确的揭发简直是神智不清的无稽之谈，施特劳斯当然是一个真正意义上的自由民主的思

^① 参见罗森，《做一个聪明人》，白彤东采访，哈佛燕京学社编，《公共理性与森代学术》，北京：三联版，2000，152页。

^② Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, 1988, ix 页。作者宣称自己尽量“客观”，其实也有隐藏的意图，这就是“揭发”施特劳斯的反动思想。

想家。^①看来，如果施特劳斯真的主张重温苏格拉底式的哲人生活，苏格拉底式哲人在现代社会的处境可能比柏拉图的处境更危险，因为，即便像施特劳斯那样将“理论思考的神圣疯狂和正直灵魂的节制”结合得很好，也逃不掉 Drury 这样的哲学教授揭发批判的目光。按布鲁姆的解释，施特劳斯反对海德格尔，乃因为海德格尔推进了历史主义，而历史主义其实就是虚无主义。在施特劳斯眼里，虚无主义依然是当今世界中的头号思想劲敌。可是，有的哲学教授用施特劳斯的解释学原则细读施特劳斯的文本后，仍然禁不住宣称令人大开眼界的发现：“像尼采一样，施特劳斯一开始就是个历史主义者 (began as a historicist)”。据这位哲学教授说，施特劳斯相信，真理都是时代的产物，每一哲学家都属于一个确定的时代和地方（国家）。从历史主义出发，施特劳斯的脚眼很自然就挪到了虚无主义，拒绝所有真理——包括历史的真理；但施特劳斯一直把其虚无主义思想作为一种“秘密立场” (as a secret position) 来坚持，“同尼采一样，施特劳斯也开始宣讲一种显白的反历史主义的学说，而且得到广泛的阅读和赞美”。^②换言之，像尼采一样，施特劳斯颠倒了隐微言说与显白言说，把自己要隐藏或者主张的思想立场故意说成要公开反对的东西。

施特劳斯的学生不得不为他辩解：施特劳斯其实“是个古典的自由主义者，今天他肯定会被称作保守主义者。不论施特劳斯的政治观点是什么，他关心的还是哲学，他要的是一个能让哲学存在的

① 参见施特劳斯的两位所闻世弟子塔科夫和潘高的《施特劳斯与政治哲学史》一文中的论述，见施特劳斯、克罗波西编，《政治哲学史》，前揭，下卷，1096-1105页。

② 参见 Peter Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities* (《尼采与人文学中的现代危机》), State Uni. of New York, 1995, 153页。Shadia B. Drury 也持同样的看法：施特劳斯表面上批判施米特、海德格尔，其实比这两个自由民主的敌人更反自由民主，这三个人骨子里都是纳粹分子。参见 Shadia B. Drury, *Leo Strauss and American Right*, 前揭，65-96页。

政治社会”（罗森，《做一个聪明人》，前揭，152页）。施特劳斯的门徒清楚晓得，“古代圣哲无法保护自己，又想避免出卖自己赖以生为的智慧。没有一种道德秩序可以保护哲学家，甚至也难以确定真理要多久才会赢取胜利”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，299页）。但施特劳斯的门徒们是否清楚，即便在美国这样的自由民主社会，仍然没有建立起保护哲人的道德秩序？

如果答案是肯定的，布鲁姆何以还写《走向封闭的美国精神》那样与人民的政治家为敌的书？固然，写这本书的时候，布鲁姆已经老了，似乎生命时日无多，像苏格拉底在法庭面前说自己已经活过了七十，干脆豁出去算了。即便如此，这毕竟不符合柏拉图的政治智慧——柏拉图老了写的是《法律》篇，施特劳斯老了写的是《法律》篇注疏。何况柏拉图的苏格拉底在《理想国》中已经讲得很清楚，哲人谈论政治，不过说说而已；保护哲人的道德秩序不过是“理想中的城邦”，“在地球上是不可能的”（参见《理想国》，592b）。布鲁姆精心重译了《理想国》，自然明白个中道理，但他还是写了明知终归会招致谩骂的书。

无论就施特劳斯还是他的学生而言，一个需要想一下的问题是：既然晓得人类社会根本不可能出现一种保护哲人的道德秩序或者“能让哲学存在的政治社会”，何以要公开说哲人必须用两种方式说话，甚至像布鲁姆那样说穿“隐微的教诲”？为什么不可以继续像柏拉图、甚至尼采那样戴着面具写作，反而一再公开说，真正的哲人必须懂得隐藏自己的观点？施特劳斯到了美国还写《迫害与写作技艺》，意图究竟何在？既然哲人“不喜欢阐明真理”，这是哲人的美德，“假设他不愿意去说谎，但倘若为了生存需要，亦不反对说谎”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，298页），为什么偏偏要对现代的“公共哲学界”讲这件事情？

没有搞清楚“为什么要哲学”之前，这些问题不可能获得恰切的答案。“说谎”的日常理解使得人们根本无需思索这个涉及哲人

德性的问题，仅仅轻蔑这种说法的不道德，已经算客气。人不应该说谎，无论就道德律令还是习俗伦理而言，都是绝对的应该，难道哲人可以例外？

然而，为什么人类非得有哲人这号人不可，甚至这号人还要求一种能“保护哲人的道德秩序”？海德格尔与纳粹关系的事件甚至在国朝学界也闹得沸沸扬扬，难道需要一种“道德秩序”保护这样的哲人？《迫害与写作技艺》一文写于第二次欧战爆发后不久，1941年发表，其时，施特劳斯刚刚移居美国这个受“自由女神”庇护的国家。施特劳斯说，该文试图阐明“本世纪某个众所周知的政治现象引出的问题”，这个问题就是“哲学与政治的关系”（《迫害与写作技艺》，前揭，5页）。施特劳斯在晚年时回忆说，自从海德格尔投身纳粹事业，他有“二十年”时间对海德格尔的论著提不起兴趣。^①事情真的是这样的吗？所谓由“本世纪某个众所周知的政治现象引出的”“哲学与政治的关系”问题，如果不是指海德格尔的校长就职演说，又会是什么？倘若布鲁姆的“从苏格拉底的申辩到海德格尔的就职演说”就是为施特劳斯编导的西方哲学的历史戏剧所写的梗概，施特劳斯一再说到这位不过听过他讲课而已的老师，又是什么意思？

路标与墓地

海德格尔晚年（1967）从自己几十年的写作中选编了一部文集，“意在让读者对一条道路有所体察；这条道路只在途中向思想显露出来——既显示又隐匿”（海德格尔，《路标》，前揭，1页）。临逝前几年，海德格尔还对这部名为《路标》的文集作了增订，可

^① 参见 Leo Strauss / John Klein, *A Giving of Accounts*, 前揭。值得注意，施特劳斯是在一个面对本科生的公开场合说这话的。

见其重视程度。

海德格尔以自己一生的写作来构筑的思想路标指向哪里？

文集集中的篇章构成显示出海德格尔一生的哲学思考的如下意图：为西方形而上学重新奠定基础。这一意图由两个方面的著述来实现：重新解释“形而上学是什么”，重新解释（解构）西方形而上学传统。拆除形而上学传统和重建形而上学，都是在西方思想的经典著述基础上展开的。这里明显有一个矛盾，既然整个西方形而上学传统都错了，重建形而上学何以可能再依赖西方形而上学传统？

必须找到西方形而上学的另一开端，才能摆脱这一悖论。这意味着要假定，西方形而上学曾经在形成初期的某个地方走错了路。

《路标》文集出版十多年之前，海德格尔已经选编过一部题为《林中路》的文集。仅仅从书名来看，《林中路》与《路标》已经暗含着一种思想的内在连带关系。

《林中路》文集共六篇论文。第一篇题为《艺术作品的本源》，接下来是一篇对当今时代——更恰切地说对现代性的诊断书；随后的两篇论文论析西方形而上学传统的最后阶段（黑格尔—尼采）。然后，篇章编排转向对诗人言说的沉思；最后一篇文章题为《阿拉克西曼德之箴言》。可以设想，海德格尔选这些论文及其编排顺序，同后来的《路标》文集一样，都经过精心考虑，绝非随意杂凑。

《艺术作品的本源》是一篇什么性质的作品？通常，这篇论文被看作海德格尔的“美学”著作。可是，既然海德格尔在《世界图景的时代》中挖苦了“美学”这一现代学科，就不可能设想他会谈论什么“美学”问题。再说，这篇作品开篇就讨论“物性”。“物性”概念是典型希腊形而上学的观念，“对物之物性的解释贯穿了西方思想的全过程”（《林中路》，6页）。将文中的“物与作品”一节与《路标》文集中对亚里士多德《物理学》第二卷第一章的解释加以对照就相当清楚，海德格尔是在谈形而上学问题。

形而上学问题与艺术作品有什么关系？海德格尔并没有说他要谈论“美学”问题，为什么要通过艺术作品来谈形而上学？

在接下来的一节“作品与真理”中，海德格尔的意图才清楚呈现出来：通过希腊的艺术作品（悲剧和建筑）回到西方形而上学的真正地基——“大地”。海德格尔谈的不是一般意义上的艺术作品，而是早期希腊的艺术作品，这些“作品让大地成为大地”（《林中路》，30页）。这是不是在说，回到早期希腊的艺术作品中呈现的“大地”，就可以回到西方形而上学“尚未被败坏”的基础？“尚未被败坏”的意思是不是说，西方形而上学原初的真理是关于“大地”的真理？

海德格尔怎么会知道，在早期希腊的艺术“作品”中隐藏着西方形而上学尚未被败坏的“真理”？文集中的最后一篇论文也许透露出海德格尔在林中迷途时找到的“路标”，将这篇文章安排在文集最后，恐怕用意就在这里。

文章一开始就提到：哲人尼采说阿拉克西曼德是“前柏拉图的哲学家”，与第尔斯那样的哲学史家说他是“前苏格拉底的哲学家”，其实是一回事情——苏格拉底与柏拉图被海德格尔看作一个人。随后，海德格尔又把亚里士多德与柏拉图绑在一起：“对早期思想家的解说和判断，有一个不曾道破的标准尺度，那就是柏拉图和亚里士多德的哲学。这两位哲学家被视为具有继往开来之决定性作用的希腊哲学家。这种看法通过基督教神学而固定为一个普遍的、直到今天都没有动摇过的信念”（《林中路》，329页）。很清楚，作为西方形而上学起源的标志，苏格拉底—柏拉图—亚里士多德被海德格尔看成一个整体。这里所谓他们的哲学“具有继往开来之决定性作用”，不过是习传的哲学之见，在海德格尔眼里，“继往开来”的真实意思是西方形而上学原初真理的败坏。

海德格尔接下来说：青年尼采通过对阿拉克西曼德的解释，“获得了与前柏拉图哲学家的个性活生生的关系，但他对那些文本

的解释却完全是传统式的”。这话再明显不过地告白：借助尼采的眼光，海德格尔看到了西方哲学史上的一次决定性转变——苏格拉底—柏拉图—亚里士多德之前和之后的哲学有本质性区分。西方形而上学是从苏格拉底—柏拉图—亚里士多德之后开始步入歧途的，要重建西方形而上学，必须回到苏格拉底—柏拉图—亚里士多德之前的哲学。尼采的披荆斩棘已经开辟了回归的道路，可惜尼采的回归方式仍然是“传统式”的、亦即形而上学式的。回归苏格拉底之前的哲学需要一种新的解释方式，这只能凭靠之前的哲学。于是，海德格尔必须进入一种解释学循环。后来的《路标》文集通过两类写作，将这一解释学循环的结构呈现出来。

为什么要考虑重新回到“大地”的真理？这仅仅是一种哲人的个人偏爱？

在解释阿拉克西曼德的“箴言”之前，海德格尔要求“我们”这些“正在急速地走向其终结的历史的末代子孙”倾听阿拉克西曼德的古老箴言。“历史的终结”就是海德格尔对现代性的界定，其实质是技术统治的同质化生活世界的形成；“一种越来越空虚荒疏的千篇一律的秩序”（等于虚无主义）是欧洲的致命敌人，因而，对于海德格尔来说，虚无主义是个政治问题。倾听阿拉克西曼德的古老箴言，绝非哲人的个人偏好，而是一个哲人处身虚无主义时代的政治决断。由此可以理解，为什么对于海德格尔来说，这决断本身与整个人类的命运或者“存在的命运”相关，以至于堪称“存在的终末论”决断。

这里所谓“终末论”按海德格尔自己的用法，不是神学含义的，而是“精神现象学”意义上的；这意味着，“作为无条件的求意志之意志的绝对主体性”必须且应该幡然悔悟。存在自身还聚集在以往的本质性终极中，这一终极一直带有传统形而上学的烙印，近代“求意志之意志的绝对主体性”就是从此终极中衍生出来的，而这绝对的主体性就是虚无主义的完成者（《林中路》，335页）。

要让西方世界从虚无主义的恶梦中摆脱出来，首先得把“存在”从“以往的、为形而上学所烙印的本质的终极”中拯救出来，以便绝对的主体性可以回到生存的基础——大地。鉴于虚无主义是政治问题，拯救存在同样是一个政治行动。“存在的命运”毋宁说是西方的命运，海德格尔在这里通过拆开 Abend（傍晚）和 land（土地）重新解释了 Abendland（西方）的含义。这一解释不仅透露出海德格尔的“终极关怀”所在，也清楚展现出其解释技艺的特质——通过拆开来的解构式解释让某种原初的东西呈现出来。

我们正面临着走向另一个拂晓的黑夜之傍晚吗？为了进入地球的这个傍晚的历史疆域，我们难道刚刚启程？此傍晚的土地才刚刚浮现？此傍晚的土地越过西方和东方并且超越欧洲，才成为历史——这历史即将到来、却又早就开端性地由命运送发出来——的处所？这一历史通过我们的世界黑夜般的过渡才出现，正是在这样的意义上，我们今人己然是西方的吗？（《林中路》，333页，中译略有改动）

虽然文风有点近尼采，海德格尔用更为现代的解释方法代替了尼采仍然过于“传统的”解释方法。然而，尽管解释方法更现代，海德格尔仍然显得比尼采更为坚定地把注意力转向了古希腊哲学，以便找到重新开始哲学的基点。与其说海德格尔在推进尼采的解释方法，不如说在贯彻尼采的意图：到前苏格拉底的诗人那里去“发现另一种理解人的存在的形式，以取代从柏拉图和亚里士多德思想中遗传下来的、已为人们所厌倦的哲学”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，332页）。这就是海德格尔以自己一生的写作来构筑的思想路标所要指向的地方。

果然，海德格尔对“阿拉克西曼德箴言”的“翻译”（解释）

让德里达领悟到存在“差异的踪迹”被“淹没了”，甚至还启发他寻到了差异“留下的踪迹”，从而有可能寻找与苏格拉底-柏拉图以来的“西方形而上学有别的東西”。德里达宣称，书写“延异”是现代之后哲学的使命，以便“强行暴露它的踪迹”，因而，“对我们来说，延异仍旧是一个形而上学的名称”。只不过，“延异”“比存在本身更为古老”，它昭示的是：“从没有一个、也永远不会有一个独一无二的词，一个元-名词”，也“没有任何福音布道的东西”（德里达，《延异》，前揭，87-90页）。

不会有独一无二的名称，即使它是存在之名，我们不当带有怀乡之情，即我们应当在纯粹的父亲语言或母亲语言组织之外，在迷失的思想故乡的神话之外，对此进行思考。相反，我们应断定这一点，此处的断定是尼采意义上的，尼采将断定以某种笑声、某种舞步置于嬉戏中。从这笑声、这种舞蹈的优势而言，从迥异于所有辩证法的断定的优势而言，怀乡的另一面——我将称之为海德格尔式的希望——就颇成问题。我并不是没有意识到这个词在此看起来是如何地令人震惊，不过我还是要冒险地用它，且不排除它的任何暗示意义。（《延异》，前揭，90页）

所谓现代之后，就是尼采-海德格尔通过解释传统西方思想建立路标之后；在此“之后”，德里达显得在海德格尔所说的“大地”上畅所欲言，或者说成了卡夫卡笔下的女歌手。^① 对于尼采，苏格

^① 德里达曾经通过解读卡夫卡的《在法律面前》来展现其“差异”说。参见 Richard Beardsworth, *Derrida & the Political*, Routledge, 1996, 25-45页。顺便提到，海德格尔哲学的传人也喜欢用存在哲学解读卡夫卡的小说。参见比梅尔，《当代艺术的哲学分析》，孙周兴、李媛译，北京：商务版，1999。

拉底是一个反讽式的“路标”，它指向苏格拉底—柏拉图哲学所背离的原初故乡。在《路标》文集中，通过对柏拉图“洞穴”真理说的重新解释，海德格尔已经说明，柏拉图如何把哲人的眼睛引向天上背对“大地”的真理，从而加固了苏格拉底背离哲学的原初故乡的“路标”。正是由于有了尼采和海德格尔的“现代”工作，德里达才得以在《论文字学》中把海德格尔在《阿拉克西曼德之箴言》中提出的“每个向存在言说的深思熟虑的词”的“大胆”变成了“刻写延异”的哲学“舞步”，甚至敢于觉得，“尼采和海德格尔的思想犹豫不决”，在海德格尔对尼采的“解释中还掺杂着另一种换喻的暴力”。^①于是，德里达通过自己的解释学（解构哲学）追随海德格尔从尼采启程，再超越海德格尔，找到了自己的笑法和舞步。用德里达的语言来说，现代之后的哲学步法，乃是一种“刻写延异”的“舞步”。在这种“舞步”中，德里达同时也超越了尼采和海德格尔“精神现象学”意义上的“存在的终末论”，吟哦一种堪称没有弥赛亚的终末论——“没有宗教的宗教”。^②

去世前一年，施特劳斯自编了一部文集《柏拉图式的政治哲学研究》（*Studies in Platonic Political Philosophy*）。施特劳斯选取这样的书名会不会有什么针对性？

同海德格尔的《路标》文集一样，施特劳斯的这部文集的选文和篇章顺序，都是精心构拟的。文集共十五篇论文，头一篇从题目看谈的是现象学与政治哲学的关系，随后两篇论柏拉图的对话

^① 德里达，《书的终结和文字的开端》，前揭，114页；德里达，《阐释签名（尼采/海德格尔）：两个问题》，见汪安民、陈永国编，《尼采的幽灵：西方后现代语境中的尼采》，北京：社科文献版，2001，252页。关于德里达通过海德格尔与尼采发生关系，参见贝勒尔，《尼采、海德格尔与德里达》，李朝晖译，北京：社科文献版，2001，44-79页。

^② 参 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana Uni. Press, 1997, 69-159页。

(《苏格拉底的申辩》、《克力同》和《欧绪德谟》)，其余分别论及修昔底德(Thucydides)、色诺芬、尼采、迈蒙尼德、马基雅维里、塔尔蒙(J. L. Talmon)、柯亨(Hermann Cohen)，看起来不过一部西方哲学史论，并非全都与柏拉图相干。为什么施特劳斯要为这部自选文集选取《柏拉图式政治哲学研究》的书名？

施特劳斯原来设计的是十六篇(论柏拉图的《高尔吉亚》篇没有来得及完成就去世了)，加上全书导言(也没有来得及完成)实际共十七篇。据说施特劳斯确定文集为十七篇有特别用意，因为施特劳斯曾经提请读《迷途指津》的人注意迈蒙尼德在卷一第17节中说：教给民众的，既不应该是神圣的科学、也不应该是自然的科学(言下之意只能是政治的科学)。不过，如果撇开没有写完的全书导言，将十六篇文章分为两组，刚好各组八篇。第一组以论现象学的文章起头，以论耶路撒冷与雅典的关系的文章收尾；第二组以论尼采的文章起头，结尾论柯亨的文章同样涉及耶路撒冷与雅典的关系问题。与前一组中三篇论柏拉图的文章(因《论柏拉图的〈高尔吉亚〉》未完成而缺一篇)在结构上对应的，是第二组中的三篇论“中世纪的柏拉图人”迈蒙尼德的文章；与第一组中论修昔底德的文章对应的，是第二组中论写下了《论李维的罗马史》的马基雅维里的文章。^① 思想史上的两个柏拉图(柏拉图本人和迈蒙尼德)处于文集的中坚位置，篇数占全书三分之一强。

尽管如此，为什么施特劳斯要为这部自选文集选取《柏拉图式的政治哲学研究》的书名，依然不是很清楚。真正的思想大家定会找寻历史上或者同时代中真正的思想大家为思想的论争对手，不会理睬形形色色的国际哲学研讨会上讨论的重大哲学问题。因而，首要的是得搞清楚，施特劳斯突显柏拉图式的政治哲学究竟在针对谁。

^① 参见 Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos*, 前揭, 169、322页。

文集以题为“作为严密科学的哲学与政治哲学”的文章起头。现象学是胡塞尔起的头，这篇文章一开始谈的、甚至主要谈的却是海德格尔。似乎在施特劳斯眼里，要不是因为有海德格尔的“实存主义”，胡塞尔发动的所谓“现象学运动”在哲学史上可能就不值得一提了。在一次关于海德格尔“实存主义”的讲演中，施特劳斯明确说过，“我们这个时代惟一的大思想家是海德格尔”。^①由此来看，施特劳斯突显柏拉图式的政治哲学很可能是针对海德格尔（在施特劳斯主编的《政治哲学史》中，最后一位恰是海德格尔）。

《作为严密科学的哲学与政治哲学》在说过海德格尔的“实存主义”及其与胡塞尔的关系后，就说到尼采。施特劳斯从十几岁就开始读尼采，但他身前仅发表过一篇专门论述尼采的论文：《尼采的〈善恶的彼岸〉计划评注》。在《柏拉图式的政治哲学研究》文集中，这篇论文被安排在中间（或者说第二组的起头）。如此看来，《作为严密科学的哲学与政治哲学》与《尼采的〈善恶的彼岸〉计划评注》在文集中刚好构成一个递进式的结构关联——在关于海德格尔“实存主义”的讲演的关键之处施特劳斯也论到尼采。与其说海德格尔的“实存主义”哲学提案得自于胡塞尔的现象学，不如说得自于尼采哲学。《作为严密科学的哲学与政治哲学》的论述清楚表明，正是由于尼采，海德格尔才得以颠转胡塞尔现象学的方向，再借助现象学还原推进尼采哲学。不是胡塞尔与海德格尔、而是尼采与海德格尔一起作为哲学史转折的标志站在文集的开端，成为施特劳斯的文集所针对的对象。

《作为严密科学的哲学与政治哲学》的章题已经清楚显明，施特劳斯的“柏拉图式政治哲学”针对的就是“作为严密科学的哲

^① *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, 见 Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Uni. of Chicago Press, 1989, 29 页；该文依据施特劳斯于 50 年代在芝大的一次讲演记录稿整理而成。

学”——正如已经看到的那样，这一名称的实际含义是海德格尔的“实存主义”（其别名施特劳斯称为“历史主义”）。这一开篇文章的标题还可以简化为“哲学与政治的关系”——也就是发表于1941年的《迫害与写作技艺》试图阐明的“本世纪某个众所周知的政治现象引出”的问题。“哲学与政治的关系”问题支配了施特劳斯的整个成熟期的思想针对性，尼采-海德格尔就处于这一问题的核心。

哲学与政治有什么样的关系？

在关于海德格尔“实存主义”的讲演以及《作为严密科学的哲学与政治哲学》一文中，施特劳斯都说到尼采-海德格尔与纳粹的关联。将尼采-海德格尔与纳粹政治现象简单地联系起来，进而从哲学上贬斥尼采和海德格尔哲学，早已成了学界中流行的政治态度。施特劳斯没有放过尼采-海德格尔与纳粹的关联，却一再表示对学界看待哲学与政治的关系问题的流行态度不以为然。施特劳斯说，时代的政治困境无疑要求哲学思考尽最大的努力“为理性的自由主义找到坚实的基础”，这得求助于时代的大思想家的智慧；然而，我们的时代遇到的“大麻烦是：我们这个时代惟一的大思想家是海德格尔”。与此对现时代的哲学所作的论断相一致，施特劳斯对时代的政治作了如下论断：“国家社会主义在德国得胜之不可避免，与共产主义在俄国得胜之不可避免的原因是一样的：那些意志最为坚定、顽强，最为无情、无畏而且能掌控其追随者的人，那些对与政治直接相关的领域中各种力量的强度有着最佳判断的人，恰恰是革命的领袖”（《斯宾诺莎的宗教批判》，前揭，1页）。为什么？为什么现时代“惟一的大思想家”恰恰与希特勒这样的革命领袖走到了一起？

施特劳斯没有说，海德格尔的实存主义哲学如何实质上就是纳粹，也没有揪住海德格尔以校长身份参政的事情。相反，施特劳斯宁愿强调，经历过1933年的校长事件，海德格尔的思想发生了重

大转变——批判自己早先主张的“实存主义”哲学，重新勘寻面对时代政治困境的哲学基础（参见《古典的政治理性主义的再生》，前揭，38-39页）。转变的标志是1935年的《形而上学导论》。在这一通常被视为对校长事件表示死不悔改的著作中，海德格尔对自己的政治失误实际上作了深刻的自我反省，从而才有新的勘寻形而上学基础的努力。^①无可否认的是，海德格尔对“在”的形而上学的重新思考，与其对自己亲历过的政治事件的思考有内在关联，否则，像下而这样的话是难以恰切把握的：

一个国家在。它的在在何处？在于国家警察拘捕罪犯？抑或在于政府大厦内打字机声响成一片，打印着国务秘书和部长们的指令？抑或国家“在于”元首与英国外交部长的会谈中？国家在。但是，这个在藏身何处？这个在根本到处都藏身吗？^②

《形而上学导论》也许可以看作所谓后期海德格尔思想的开端。在这里，重新思考 $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 及其与 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 的关系成了海德格尔形而上学思考的中心环节。《林中路》和《路标》文集提供的标记，已经刻写在《形而上学导论》中：不仅 $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 及其与 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 的关系是思考的中心，同样重要的是，这一思考基于断然区分前苏格拉底哲人（海德格尔称为诗人）与柏拉图和亚里士多德（参见《形而上学导

^① 有种种证据表明，至少直到1936年，海德格尔还私下对友人表示没有对“国家社会主义运动”失望。参见 Hans Sluga, "Conflict is the Father of All Things": Heidegger's Polemical Conception of Politics, 见 Richard Polt / Gregory Fried 编, *Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale Uni. Press, 2001, 205-206页。尽管如此，海德格尔在《形而上学导论》中表现出剧烈的思想转变仍然是事实，这与他区分作为精神和作为实际政治的“国家社会主义”不无关系。

^② 海德格尔，《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务版，1996，35页。

论》，179页以下）。《形而上学导论》甚至还看出了尼采思想与现实政治的形而上学关联，并表示要清算尼采（参见36-37页）；果然，海德格尔在1936年便着手长达十年的对尼采的哲学解释行动。全书以荷尔德林的诗收尾，似乎荷尔德林取代尼采成了返回前苏格拉底思想的引路人。然而，海德格尔是不是通过尼采才得以结识荷尔德林？

无论如何，《形而上学导论》的基本特征是：基于前苏格拉底哲人（海德格尔所谓的诗人）和悲剧诗人的教诲而非柏拉图、亚里士多德（遑论色诺芬、修昔底德）的教诲来展开形而上学思考。哲学与诗的对立第一次在海德格尔那里突显出来：“哲学处于与精神性的此在完全不同的领域中和地位上，只有诗享有与哲学和哲学运思同等的地位。但是，诗与思又不相同”（26页）。前苏格拉底哲人和悲剧诗人与柏拉图和亚里士多德的截然对立，不正是尼采思想一开始的论题？回想一下《林中路》的篇章安排顺序，海德格尔走向尼采所指引的路，还不清楚？在《路标》文集中，清算柏拉图的真理学说和亚里士多德的 *φύσις* 学说的文章被依次安排在中间位置，不就像这两个后苏格拉底哲人在《形而上学导论》中被安排的位置？

《形而上学导论》是出于政治处境的思考，甚至说是对“哲学与政治的关系问题”的思考也不为过。然而，在这里，基本的主题显然是哲学与诗的关系。哲学与诗的关系会不会是哲学与政治的关系的另一种表达式？

《形而上学导论》1953年经过修订再版。几年后（1959年），施特劳斯就在芝加哥大学开设了后来被证明为意义重大的研究生课“柏拉图的《会饮》篇”。在开场的导论中，施特劳斯说，“总结一下：《会饮》篇是哲学与诗的冲突的对话，在这里，诗人处于捍卫自己的位置。在《理想国》和《法律篇》中，诗人们不会有这样的位置。再有，对话的主题是政治-自然的基础（the foundation of the

political - the natural)”（《论柏拉图的《会饮篇》》，前揭，11页）。这些话如果没有哲学现实的针对性，那才怪哩！

五年之后（1964年），施特劳斯出版了《城邦与人》，依次论述亚里士多德的《政治学》、柏拉图的《理想国》和修昔底德的战争历史论。这一论述顺序与《自然权利与历史》中关于古典思想的论述顺序刚好相反，在那里，施特劳斯从前苏格拉底讲到近代的洛克——据施特劳斯的学生说，这表明了施特劳斯思想的“一次根本转变”。^① 什么样的转变？在《城邦与人》对《理想国》的解读中，苏格拉底驯服色拉叙马霍斯这个诗人阿里斯托芬的影子成了中心论题；两年之后（1966），施特劳斯又发表了篇幅更大的《苏格拉底与阿里斯托芬》，解读阿里斯托芬的十一出喜剧作品。^② 这部论着的书名不是也可以恰切地换成“哲人与诗人”？

在《苏格拉底与阿里斯托芬》中，施特劳斯花费笔墨最多的是《云》和《鸟》两出戏，首先解释的就是描写苏格拉底的《云》。作为政治哲学家，施特劳斯为什么要来谈希腊的喜剧，难道因为尼采写过论希腊的悲剧精神？

人们记得的苏格拉底样子，通常是色诺芬、尤其柏拉图作品记叙的苏格拉底——德高望重的哲人形象。但在阿里斯托芬的记叙中，苏格拉底显得像个丧家犬，被社会谣言和嘲讽搞得不得安宁。按《云》剧中译者罗念生先生的概括，故事说的是，一位老农因还不起债，让儿子斐狄庇德斯到苏格拉底的“思想所”习辩术，斐狄庇德斯学成后回家几句话就把债主说走了；老农高兴，与子饮酒诵诗，没有想到父子两人产生口角，儿子竟然打了老子一顿，还以辩术证明自己打得有理。老人这下子尝到了苏格拉底搞哲学的真正社

^① 参见 Seth Benardete, *Leo Strauss' The City and Man*, 载 *The Political Science Reviewer*, 8 (1978), 1 页。

^② Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York, 1966.

会效果，一怒之下，点火烧了堆满哲学书的苏格拉底“思想所”（人们当然不应该联想到中国的“秦火”）——这无异于烧了苏格拉底的哲人精神。什么是哲人精神？所谓哲人精神就是背离众神、破除宗教迷信——有点像启蒙知识分子。阿里斯托芬在《云》中的讽刺性描绘表明，城邦人民其实就讨厌青年哲人苏格拉底。“《云》是诗人最得意的作品，不料这剧上演 24 年之后，剧中的论证成为苏格拉底被判死刑的罪证之一”。^①按柏拉图的记叙，苏格拉底到年迈才受到人民法庭指控，似乎苏格拉底在城邦一直活得上好，受到人们的爱戴和崇敬——聪明的智者。柏拉图的《苏格拉底的申辩》会不会是针对阿里斯托芬的《云》？

《苏格拉底的申辩》的作者是哲人，柏拉图描绘了苏格拉底老人与人民法庭对驳公堂，暗地里还让自己的老师戏弄陪审团一番；《云》的作者是诗人，阿里斯托芬讽刺青年苏格拉底，嘲笑他对应该如何与人民相处没有清楚自我意识，没有想过搞哲学和哲人生活对城邦生活的基础——法律、家庭、公民的政治意见和宗教信仰会有什么影响，哲人的爱智对人对己究竟有什么好处。总之，在阿里斯托芬笔下，苏格拉底没有能力证明自己的生活方式的正当性。施特劳斯在解释柏拉图的《苏格拉底的申辩》时，第一句话就说，“这是柏拉图所有作品中惟一在篇名用了苏格拉底名字的作品”（参见《柏拉图式的政治哲学研究》，前揭，38 页）。《云》似乎要说，城邦生活不需要哲学，《苏格拉底的申辩》却显然在城邦面前为哲人辩护——《申辩》篇是柏拉图惟一一部苏格拉底在公共场合面对公众说话的作品。《云》是喜剧，《申辩》篇中的苏格拉底戏弄陪审团，在自我辩护时多次离题万里，按施特劳斯的解释，看起来是不

^① 罗念生，《论古希腊戏剧》，北京：中国戏剧版，1985，101-102 页；阿里斯托芬剧作的中译有《阿里斯托芬喜剧五种》（罗念生译，北京：人民文学版，1957，含《云》的中译）及其它单篇译本（如周作人译《财神》、杨宪益译《鸟》等等）。

是也像出喜剧？在《城邦与人》中，施特劳斯已经说过，“柏拉图的对话略微更像喜剧而非悲剧，柏拉图的《理想国》明显像阿里斯托芬的《公民大会妇女》，就是这种相似性的证明”（《城邦与人》，前揭，61页）。既然施特劳斯在这里是就柏拉图所有主要作品而言，当然包括通常被视为悲剧的《苏格拉底的申辩》。换言之，柏拉图似乎采用了阿里斯托芬的方式来为自己的老师辩护。

阿里斯托芬以诗人身份批判哲人，借用了“政治神学的现实”（die Wirklichkeit der politischen Theologie，迈尔语）——用不那么学术的术语说，就是借用了由意识形态或者“政治科学”（布鲁姆语）与习传法律构成的政治现实。不过，阿里斯托芬虽然挖苦苏格拉底在城邦生活中的狼狈相，却“远不是苏格拉底的敌人，而是他的朋友”（《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，5页）。诗人嘲笑哲人，不等于诗人认同城邦的意识形态和习传法律，倒是想要劝戒苏格拉底明白自己作为哲人面临的“无保护状态”，“为哲学家的智慧颇感惋惜，同时也为自己不那么愚蠢而深感骄傲”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，294页）。《云》中的青年哲人苏格拉底显得既不敬神、也不守法，《鸟》中的诗人同样挖苦人民献祭神的香气、挖苦城邦的法律。欧厄尔庇得斯一上场就说：

诸位观众，我们的病跟游牧人相反；他没有国家，硬要取得公民权，我们是国家公民，有名有姓，也没有人吓唬我们，可是我们迈开大步，远离家乡，并不是讨厌这个国家，它既强大，又富足，谁都能随便花钱；就是一样，那树上的知了叫个把月就完了，而雅典人是一辈子告状，告个没完；就因为这个我们才走上这条路，路上带着篮子、罐子、长春花，游来游去，找一个逍遥自在的地方好

安身立业。^①

诗人同样受不了城邦的意识形态和习传法律，但诗人得意的是，他们并没有因此落得青年哲人苏格拉底那样的下场。诗人懂得人的天性的差异及其伦理需要和生理渴求，晓得自己的天性与人民不和，却并不与人民作对，不像青年哲人苏格拉底那样用自己的“无神论”改造国民性。即便诗人要表达对城邦的意识形态和习传法律的不满，也装得像在说笑话，人民不仅不见气，还给诗人戴上城邦的桂冠。阿里斯托芬对苏格拉底的善意嘲讽，使得苏格拉底的学生柏拉图不得不注意到哲人自己身处的政治现实。问题并非仅仅在于“既明且哲，明哲保身”，更重要的问题是：哲人是否应该用自己的“无神论”改造国民性，自己不信神，还要人民不信神。

柏拉图的对话作品同样是戏剧，而且其中的主要人物就是苏格拉底。柏拉图的主要对话作品——而非单单《申辩》篇——是否都是在回答阿里斯托芬对苏格拉底的善意嘲讽？倘若是的话，如何回答？

柏拉图笔下的苏格拉底与阿里斯托芬笔下的苏格拉底形象不同，可能意味着两个苏格拉底之间发生了一场具有重大意义的哲人转变——“从前苏格拉底的苏格拉底转向政治哲学的苏格拉底”。^②哲人柏拉图在回答诗人阿里斯托芬的善意嘲讽时，哲学就成了政治哲学。在这里，所谓“政治”的含义包含了如何回答诗人的嘲讽的全部奥秘——“为什么要哲学”成了哲学的首要问题。

对于苏格拉底以后的希腊哲学来说，应该如何生活的依据仍然

① 阿里斯托芬，《鸟》，杨宪益译，《古希腊戏剧选》，北京：人民文学版，1998，424页。

② 参见 Thomas L. Pangle 为施特劳斯的文集《柏拉图式的政治哲学研究》写的“编者导言”，13-23页；迈尔，《为什么要政治哲学？》，前揭，10页。

是 $\phi\acute{o}\upsilon\varsigma$ (自然)，这与青年苏格拉底的哲学没有什么不同，哲学就是研究自然 (physiologia)。经阿里斯托芬嘲讽的劝告，青年苏格拉底才醒悟过来，研究自然的哲学必然背离、甚至顶撞社会生活的祖传律法。祖传律法 (中国传统的说法为“礼法”) 是一种政治秩序，在这种秩序中，“神保护着自然与多数人所珍视的传统的统一” (布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，297页)。基于祖传律法的教诲，就是政治的神学；苏格拉底以后的政治哲学与祖传律法的冲突，就是与政治神学的冲突，因为，政治神学对政治问题的解答依据的是律法。所谓哲学的政治转向首先意味着这样的哲人意识：既然哲学必须依据自然的正确刨根问底何为值得过的生活，哲学的思考本身就是政治性的，因为与哲思相关的崇高、高贵、美和适宜的观念必然与社会的道德习俗、宗教意见相冲突。对于柏拉图来说，阿里斯托芬对哲人的嘲讽引出的问题是，哲人生活既需要保护、也需要辩护。然而，无论保护还是辩护，都不是为了寻求哲学在“政治上的清白”，而是通过哲人自己改变生存方式摆正哲学与社会敬拜的神及其律法的关系 (参见布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，298页；迈尔，《为什么要政治哲学?》，19页)。所谓哲人自己改变生存方式，就是哲学在坚持研究自然的同时必须成为政治哲学——柏拉图的哲学因此一开始就是政治哲学，而非什么“相论”哲学。

所谓柏拉图式的政治哲学的含义因此与当今的政治哲学或政治理论完全不同，不是作为一个学科门类——如伦理学、美学、法哲学、宗教哲学——之类的政治哲学或者政治理论。当今的所谓政治哲学毋宁说是历史具体的政治意见、方案和信念，所谓“公共哲学” (public philosophy) 不过是现存秩序的哲学，用古老的说法就是政治神学，有如苏格拉底面临的现实——但却是世俗化了的政治神学 (不是依据神法、礼法，而是依据地上的经济学、人类学法则)。从柏拉图式的政治哲学的含义来看，如今的政治哲学徒有其名，因为，“哲学”的本义不是以人类社会曾如何生活为出发点，

而是以人类应该如何生活为出发点。

海德格尔的“实存主义”所教诲的，不正是一种类似以人类社会曾如何生活为出发点的哲学？《形而上学导论》提出的哲学与诗的对立如果标明了海德格尔的转向，他对当世的“公共哲学”、“现存秩序的哲学”的尖锐批判（参见写于1938年、后来收入《林中路》的《世界图景的时代》），同时也是对自己的“实存主义”的批判。然而，转向后的海德格尔把柏拉图看作当世的“公共哲学”、“现存秩序的哲学”的鼻祖，因而主张从前苏格拉底哲人和悲剧诗人那里找到哲学的新开端。如果哲人应该现象学地还原为诗人，哲学和哲人生活方式的正当性问题——为什么要哲学的问题——当然也就被取消了。

诡吊的是，海德格尔是20世纪最大的哲学家，他为“原初的”哲学恢复名义的努力在同时代人中无人出其右。《苏格拉底与阿里斯托芬》的写作意在挑明苏格拉底的政治哲学转向，已经清楚，这一写作意图不是凭空而来，而是有所针对。如果针对海德格尔，又该如何来理解“我们这个时代惟一的大思想家是海德格尔”？

要说对现代的“公共哲学”、“现存秩序的哲学”或种种“主义”意识形态的攻击，在海德格尔之前没有谁比尼采更尖锐、更彻底。通过这种颠覆性的批判，尼采企图为寻回真正的哲学扫清道路。换言之，正如《林中路》文集所表明的那样，尼采仍然是海德格尔《形而上学导论》的引路人。在阿里斯托芬喜剧研究的序言中，施特劳斯提到，尼采哲学是从批判柏拉图的苏格拉底开始的（《苏格拉底与阿里斯托芬》，6页）。如果《柏拉图式的政治哲学研究》一开始就挑明了“政治哲学”与海德格尔“实存主义”的对立，现在看来，这种对立首先是通过“柏拉图式的政治哲学”与尼采的对立建立起来的。

《悲剧的诞生》不是美学著作，倒像政治神学著作，因为，尼采采纳了阿里斯托芬的立场攻击柏拉图的苏格拉底（参见尼采《悲

剧的诞生》，12-13节)。施特劳斯指明，《悲剧的诞生》中对柏拉图的苏格拉底批判这一主题，一直伸展到《善恶的彼岸》；即便在坚定捍卫哲人、呼唤未来的哲学时，尼采也没有忘记从阿里斯托芬的立场攻击甚至嘲讽柏拉图笔下的苏格拉底（参见尼采，《善恶的彼岸》，28、61-62，191-192节）。^①既然采纳了阿里斯托芬的立场批判苏格拉底，尼采的哲人辩护又意味着什么呢？

尼采在《悲剧的诞生》中指控苏格拉底是“科学奥秘的启蒙者”（dem Mystagogen der Wissenschaft），由于苏格拉底谋杀了悲剧精神，“哲学流派”就“像后浪推前浪那样不断兴起”，整个有教养的阶层成了追“知”族。科学从此不可逆转，知识成了“共同的思想之网”笼罩全球，因此，“不能不把苏格拉底看作所谓世界历史的转折点和漩涡中心”（einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte）。如果苏格拉底传播的“科学奥秘”仅仅为认识服务，还不至于有什么害处。问题是，“科学奥秘”最终会“用来为个人和民族的实际目的即利己目的服务”。尼采预言，人类生活将进入“普遍的毁灭性战争和持续的民族大迁徙”时代，“生活的本质乐趣”将大大削弱，自杀之风随之会流行起来，如果说人类还会剩下“最后一点责任感”的话，不过“就像斐济岛上的居民那样把子弑其父、人残其友视为责任”（《悲剧的诞生》，前揭，15节）。尼采对现代之后简直堪称精确的预见性已经让人吃惊，同样足以让人惊讶的是：“子弑其父”的责任不就是阿里斯托芬讲的苏格拉底故事中的责任（儿子按理打父亲）的逻辑推衍？可以断定，尼采开始写作的冲动，完全是因为他被自己所感觉到的“苏格拉底问题”

^① 美国学界的尼采研究的开山祖考夫曼并没有把《善恶的彼岸》中尼采对柏拉图的攻击与苏格拉底问题联系起来，在他看来，“尼采并未真正改变他对苏格拉底的想法：他依然是一位理想的哲学家”。参见考夫曼，《尼采对苏格拉底的态度》，见汪安民、陈永国编，《尼采的幽灵：西方后现代语境中的尼采》，北京：社科文献版，2001，382页。

缠住了。^①

可以看出，尼采批判柏拉图的苏格拉底，是政治的批判，或者说，尼采思想一开始关注的就是哲学与政治的关系。把苏格拉底的“科学秘教”与世界历史中将要出现的“普遍的毁灭性战争和持续的民族大迁徙”联系起来，听起来与当今的政治批判把尼采与纳粹恶行联系起来没有什么差别。如此看来，怎么能说尼采哲学是赤裸裸的纳粹？尼采哲学有对人类生活中的正义的深切关怀，而且“并非仅仅是理论性的，尼采关心德国的未来或欧洲的未来——人的未来”（《苏格拉底与阿里斯托芬》，7页）。尽管如此，尼采与纳粹政治现象的内在关联依然是无法否认的（《古典的政治理性主义的再生》，前揭，31页）。按海德格尔的说法，纳粹政治现象是虚无主义的结果；如果他追随尼采将柏拉图的苏格拉底看作欧洲虚无主义的根源，同时将尼采看作欧洲虚无主义的完成者，就无异于说，尼采在与欧洲虚无主义搏斗时推进了欧洲虚无主义。海德格尔清算尼采与他追随尼采并不自相矛盾，尼采致力克服欧洲的虚无主义是真的，海德格尔把克服虚无主义看成尼采的未竟使命（参见《林中路》，227-228页）。与尼采一样，海德格尔致力克服欧洲虚无主义是真的，他对柏拉图的苏格拉底的批判同样是政治的批判。尼采的“末人”曾经在海德格尔哲学那里变成了“常人”此在论，在转而批判尼采的虚无主义时，海德格尔又显得追随尼采返回前苏格拉底的哲学和悲剧诗人。然而，海德格尔的虚无主义批判会不会与尼采

① 尼采在巴塞尔时期作过一次题为“苏格拉底与悲剧”的公开演讲，留下了一篇身前没有发表的长文 *Sokrates und die griechische Tragedie*（《苏格拉底与希腊悲剧》）。参见 Giorgio Colli/Mazzino Montinari 编，《尼采全集》（KSA），卷--，601-640页。尼采自己对所谓“苏格拉底问题”的说法，参见《偶像的黄昏》，周国平译，北京：光明日报版，1996；关于尼采与“苏格拉底”问题的描述，参见 Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Uni. of California Press, 1998, 128-156页。

一样，在与德国虚无主义搏斗时推进了德国虚无主义？^① 如果哲学回到诗人信奉的诸神怀抱，谁来关切何为“正确的生活”？尽管如此，“返回”毕竟是一种哲学的政治行动——从根本上改变哲学与政治的关系。

由此可以理解，施特劳斯的《苏格拉底与阿里斯托芬》为什么是政治哲学论着。《苏格拉底与阿里斯托芬》看起来是对阿里斯托芬喜剧作品的解释，其实是针对由尼采《悲剧的诞生》发端的哲学与诗的关系问题；通过对《会饮》篇、《理想国》和阿里斯托芬喜剧作品的解释，施特劳斯揭示出，柏拉图作品的基本主题就是哲学与诗的关系（或者说哲学与政治的关系），苏格拉底与阿里斯托芬之争甚至支配了整个苏格拉底以后的哲学（柏拉图—色诺芬—亚里士多德）。^② 阿里斯托芬在其戏剧中用城邦的义火焚烧苏格拉底的“思想所”，柏拉图试图在自己的戏剧中重新为哲学的生活方式找到新的基础——思考自然的哲人不可能撇开城邦的正义问题，无视人民生活的“正确”基础，只顾寻求自己“我思的快乐”。阿里斯托芬所描绘的苏格拉底在城邦中的处境，显明了哲学本身的问题：为什么要哲学？

《悲剧的诞生》中的苏格拉底批判无异于掘开柏拉图修筑的苏格拉底墓地，把苏格拉底的尸骨拉出来鞭打；通过《林中路》的勘寻，海德格尔的《路标》指向了苏格拉底背离了的“西方土地”，在继续敲打柏拉图的苏格拉底的尸骨的同时，宣称与尼采呼唤出来的悲剧诗人为伍。德里达、德勒兹的写作表明，沿着这“路标”哲

① 发表《迫害与写作技艺》那年（1941），施特劳斯还在美国作过一次题为“德国虚无主义”的讲演（讲稿直到两年多前才整理出来，刊于 *Interpretation*，中译（丁耘译）见拙编《施特劳斯与古典政治哲学》）。这篇讲演题给“虚无主义”加的限定词，可能有助于恰切把握施特劳斯的“柏拉图式政治哲学”的含义。

② 对这场涉及西方哲学关键问题的论争的描述，参见 Mary P. Nichols, *Socrates and the Political Community: An Ancient Debate*, State Uni. of New York, 1987。

学所能达到的境地。针对尼采—海德格尔的“路标”，施特劳斯回到苏格拉底的墓地，重新修复被尼采—海德格尔捣毁的柏拉图和色诺芬建立的墓园；“四百年来，这是第一次，重新思考问题、开始清理苏格拉底的言论成为了可能并有了必要”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，333页）。尼采指责苏格拉底以后的哲人“背离了自己的父辈”，海德格尔要寻回苏格拉底背叛了的“父辈”的哲学，施特劳斯以《柏拉图式的政治哲学研究》建立了自己的“路标”，偏偏指向苏格拉底的背离——背离前苏格拉底的哲学故乡，还把这种背离称之为“政治哲学”的诞生。如果可以因施特劳斯的“路标”文集把施特劳斯称作 der Platoniker，^① 这首先意味着，施特劳斯是柏拉图的苏格拉底墓园的修复人。

为什么要哲学的问题，现在成了为什么要柏拉图式的政治哲学。

“马基雅维里的速度”

现在可以理解，施特劳斯的“路标”文集为何以《作为严密科学的哲学与政治哲学》起头，接下来就是对两篇柏拉图作品（《苏格拉底的申辩》、《克力同》）的解释。

为什么要把这两篇戏剧作品放在一起解释？从苏格拉底审判这一戏剧事件的时间顺序看，《克力同》紧接着《苏格拉底的申辩》；但就苏格拉底的“申辩”而言，《斐多》篇似乎与《申辩》篇关系更紧。苏格拉底的自辩实际上有两次，一次在城邦法庭面前（《申辩》篇），一次在一些私人朋友面前（“我就来试试，辩解一番，我要辩护得比上次在法官面前的辩护更令人信服”。《斐多》，

^① 参 Heinrich Meier, *Leo Strauss*, 见 *Meier's Philosophen Lexikon*, Stuttgart, 1989, 760-765 页。

见《古希腊散文选》，前揭，86页）。为什么苏格拉底还要为自己辩护一次？只有在澄清了第一次自辩留下的问题后，第二次自辩才显得必要。这个问题就是：苏格拉底是否应该服从多数人的法律。如果不服从，第二次自辩就没有意义，第一次自辩已经够了。如果服从，第二次自辩就有必要了，因为，既然苏格拉底在法庭面前驳回了多数人的指控，他何以要服从多数人的不义判决，就是一个问题。《克力同》这出戏说的就是：哲人是否应该服从多数人的法律。

从苏格拉底的庭讯来看，对苏格拉底充满敌意的其实并不多，非判他死罪不可的，仅仅比判他无罪的多一点（《申辩》，36a）。这说明城邦中有不少人虽然不理解他，却觉得他身上有高贵气度；另外还有极少数人属于能理解苏格拉底的，甚至愿意出钱帮他付罚款。哲学处于政治和神学——城邦统治者（僭主）与祖传礼法的夹缝之中，如果哲人既不屈从于“僭主”、也不认可祖传礼法的权威，哲人在城邦中被多数人视为罪犯，就在所难免。但陪审团的投票结果多少令苏格拉底感到吃惊，所谓“多数”不过是“微弱的”多数。陪审团对苏格拉底的不同态度表明，哲人在城邦所处的“政治局势”并非可怕得令人绝望，哲学在民主社会摆脱罪控还是有希望，这得“寄托于第二种人的友好态度”（布鲁姆语）。认识到人的不同天性、从而看清哲人面临的“政治局势”，是苏格拉底的政治意识的起点。

《克力同》篇和《斐多》篇的戏剧场景都是监狱，但戏剧人物不一样：在《斐多》篇中，与苏格拉底讨论生死问题的看起来属于前面提到的第二类人；克力同不属于非判苏格拉底死罪和对他友好的“这两部分人之列”，他和柏拉图愿为苏格拉底付罚金（《申辩》，38b - c），说明克力同属于苏格拉底的朋友。克力同来看苏格拉底，是要说服苏格拉底逃狱——逃避雅典法律的审判，苏格拉底于是同他讨论这样一个问题：如果没有说服城邦就“擅自”溜之大吉，是否等于在“以恶报恶”。施特劳斯尤其指出，“哲人没有出现”在这

场苏格拉底与克力同单独交谈的戏中。如果克力同既是苏格拉底的朋友，又不是哲人，便只有一个可能：克力同是苏格拉底的诗人朋友圈子中人（回想一下阿里斯托芬的《鸟》剧开头，诗人如何声称要“擅自”离开法律的城邦）。苏格拉底与克力同的朋友关系决定了戏剧的主题：哲人与诗人论辩是否应该尊重多数人的意见（参见《柏拉图式的政治哲学研究》，59-60页）。柏拉图通过这出戏提出了所谓哲人的“公民德性”或者说哲人与多数人的关系问题，施特劳斯并非随便提到，《高尔吉亚》篇也说到这问题：当时苏格拉底谈到，多数人既不能为大善、也不能为大恶，不过有可能作恶而已。^① 既然恶在多数人身上仅仅是一种可能性，陪审团中的“第二种人”——多数人中的“微弱”少数人对思考何为值得过的生活的那类人（哲人）的态度，就变得非常关键。如果这些人受到哲学感召而且参与治理天下，哲人的日子就比较好过；如果另一类多数人统治国家，“宗教的狂热与粗俗的实用态度”就会占上风。当然，“君主们倒是可能受哲人吸引，这可能是出于他们对天才的好奇心，也有可能是为了标榜自己；然而君主则是所有盟友中最不可靠的伴侣”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，296-297页）。君王看来不可教、也不可交，哲人似乎只能指望多数人中的“微弱”少数人。

可是，施特劳斯看到，陪审团成员虽然在判苏格拉底是否有罪这一问题上有所分歧，却对不敬神即罪这一点没有分歧。多数人中的“微弱”少数人尽管同情苏格拉底，同样不理解苏格拉底，是否敬神对于他们仍然是政治的大是大非问题。既然法庭审判的依据为是否敬神，对于城邦来说，法律与敬神的问题是一回事。柏拉图笔下的苏格拉底经阿里斯托芬善意的嘲讽转向政治以后，不再仅仅、

^① 哲人与多数人意见的关系，在启蒙现代性之后发生了根本变化，康德、穆勒、尼采乃至韦伯、海德格尔的思想都牵涉到这一问题。参见 Dana Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton Uni. Press, 2001, 尤其 31-41 页对《高尔吉亚》篇与《申辩》篇的对比分析。

甚至并非首先沉思自然，而是探究神学问题，也就可以理解了。据说阿里斯托芬死后，柏拉图为他写了两行墓志铭：

美乐女神在寻找一所不朽的神殿，
她们终于发现了阿里斯托芬的灵府。

(引自罗念生，《论古希腊戏剧》，前揭，100页)

从这墓志铭来看，柏拉图似乎对阿里斯托芬还是十分感激的。这是否因为阿里斯托芬让他懂得了不可无视城邦的“政治正确”——敬神？苏格拉底以后的哲学——柏拉图、色诺芬、亚里士多德都既探究政治、也探究神学——城邦人的宗教信仰，看来得归功于阿里斯托芬的提醒。

政治事务涉及社会生活中的权力分配、利益冲突、统治关系以及人类的义务、权利、行为目的和手段、内部和外部的战争与和平等等。政治哲学何以成了政治—神学探究？政治与神学的连接在这里是什么意思？

施特劳斯的好友克莱因证实，施特劳斯一生探究的是两个问题——上帝和政治。按迈尔的看法，施特劳斯关于政治的主要论著是：《僭政论》（1948）、《自然权利与历史》（1953）、《城邦与人》（1964）；关于上帝、启示和信仰问题的主要论著是：《思索马基雅维里》（1958）、《苏格拉底与阿里斯托芬》（1966）、《耶路撒冷与雅典》（1967）、《古代与现代的自由主义》（1968）、《柏拉图〈法律篇〉的论辩和情节》（1968）。如此来看，《僭政论》和《思索马基雅维里》就分别是施特劳斯的政治哲学——探究政治和上帝问题的

真正开端。^① 在施特劳斯的“路标”文集中，论马基雅维里的文章刚好与前一组中论修昔底德的文章对应，似乎印证了上述划分，因为这篇文章的题目正好是“对修昔底德著作中的诸神的初步观察”。

可是，把《苏格拉底与阿里斯托芬》看作探究上帝、启示、信仰问题的论著还不难理解，把《思索马基雅维里》也视为这类著作，就令人费解了。马基雅维里不是以君王术、战争术闻名而且宣称不要理会基督教道德吗？再说，政治与神学的问题在施特劳斯那里可以分离吗？

论马基雅维里的文章与论修昔底德的文章对应，是什么用意呢？施特劳斯的“路标”文集的第二组文章，以分析尼采的“未来哲学序曲”的文章起头。这篇文章的结构分为两个部分：哲学与宗教和道德与政治。^② 这两个主题在施特劳斯的尼采文章中具有递进关联：先得搞清哲学与宗教（实际上也就是哲学与政治）的关系，才能澄清道德（哲人的公民德性）与政治的关系。这两个主题，恰是施特劳斯在思索马基雅维里时的重点。看来，施特劳斯把解释尼采和马基雅维里的文章安排在同一组中，的确有用意。

但尼采与马基雅维里有什么关系？

在演奏了一曲阿里斯托芬对青年苏格拉底的神学—政治批判后，尼采又演奏了“未来哲学序曲”，其中说到，近代以来的德国思想一直在追赶“马基雅维里的速度”，然后又把柏拉图拉出来鞭

① Victor Gourevitch 也说，《僭政论》是施特劳斯“第一部真正自己的哲学论著”，参 Victor Gourevitch, *Philosophy and Politics*, 前揭, Vol. 22, No. 1。施特劳斯晚年的两部色诺芬研究（《色诺芬论述的苏格拉底：《家政学》释义》和《色诺芬笔下的苏格拉底》）与《僭政论》构成了施特劳斯的色诺芬研究三部曲，按此都属于政治方面。

② 对施特劳斯这篇文章〔中译（林国荣、林国华译）见《经典与解释》，第一辑，广东人民出版社，2002〕的施特劳斯式解读，参见 Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Uni. Chicago Press, 1996，尤其“施特劳斯如何读尼采《善恶的彼岸》”一章〔中译（王立年译）见《经典与解释》，第一辑，广东人民出版社，2002〕。

打一通，似乎“马基雅维里的速度”与鞭尸柏拉图的苏格拉底有内在的关系：

但是，德语如何可能——甚至在莱辛的散文中——模仿马基雅维里的速度？马基雅维里在自己的原则中呼吸着佛罗伦萨干燥、细腻的空气，还禁不住以一种放荡无羁的 *allegriissimo*（热情快板）来报告最严峻的事务；因为，马基雅维里冒险要揭露的矛盾——思想分明冗长、滞重、坚硬、危险，以及一种 *Galopp* 舞步的速度和最佳而任性的心境，也许不能没有某种恶毒的贵族情感。……至于说到阿里斯托芬，那种令人清爽、滋补的精神，人们为此原谅了已经存在的全部古希腊文化。倘若人们深刻理解了那里的一切多么清爽、需要原谅，那么，我根本就不知道为什么自己更多梦见柏拉图的韬光养晦和斯芬克斯天性，而非那种有幸保存下来的 *petit fait*（小事）。因为，人们在柏拉图的临终枕头下面没有发现《圣经》，没有发现任何古埃及、毕达戈拉斯和柏拉图的东西，只有阿里斯托芬。要是没有阿里斯托芬，柏拉图怎能忍受生活——柏拉图所拒绝的古希腊的生活！（《善恶的彼岸》，28）

尼采这段话非常费解，搞不清他说的“马基雅维里的速度”究竟是什么意思，为什么从马基雅维里扯到阿里斯托芬和柏拉图。

从尼采对“马基雅维里的速度”的描述来看，会不会是施特劳斯所谓的“现代性浪潮”？^①

19世纪以来，凡思想大家不可避免要对所谓“现代性”提出

^① *The Three Waves of Modernity*, 收入 Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, 前揭，引文页码据此书〔中译（丁耘译），见《学术思想评论》，第六辑〕。

自己的论断。尼采、韦伯、施米特、海德格尔都把虚无主义的“技术时代”说成现代性的表征，海德格尔还追随尼采对苏格拉底的“科学秘教传播者”的指控，把“技术”的虚无主义根源追溯到苏格拉底—柏拉图的形而上学。对这些思想前辈的现代性诊断本身——虚无主义的“技术时代”，施特劳斯没有异议。但究竟何为“技术”的虚无主义本质、其根源又何在，施特劳斯提出了完全不同的看法。^① 不错，所谓“现代性”可以说是西方危机的代名词，然而，在施特劳斯眼里，危机的含义首先是，西方哲人不再知道什么是对错，甚至不再相信自己“能知道什么是好的或最好的社会秩序”。现代之前的西方哲学致力于“知道”什么是对错、什么是好的社会秩序——因而古典哲学是政治哲学；如今，政治哲学没有必要、也没有可能了，因此，所谓西方危机无异于“前现代的政治哲学的彻底变异”（《现代性的三次浪潮》，81—83页）。哲学按其本份就得关切何为值得过的生活——因而哲学是政治的，一旦哲学放弃了这样的关切，政治哲学就没有必要了。尼采、韦伯、施米特、海德格尔把虚无主义的“技术时代”说成西方的政治危机——现代

^① 施特劳斯与施米特、海德格尔的思想语境是同时代性的。施米特年长海德格尔多一岁，两人开始发表文章的年份几乎同时（1912年）；1923年，施特劳斯开始在柏林的《犹太人汇报》（Juedische Rundschau）和《犹太人》（Der Jude）上发表学术短文和书评，1926年在学刊上发表第一篇学术长文 *Zur Bibeldwissenschaft Spinozas und seiner Vorgaeufer*（《论斯宾诺莎的圣经科学及其先驱》）。施米特和海德格尔虽然年长施特劳斯，却算不上是上辈人，而且人到中年，十年岁数的差距已经算不得什么，何况施米特死得最晚、海德格尔次之，两人到晚年都写作不辍。有文献显示，施米特和海德格尔是施特劳斯敬重的极少数同时代思想大家、也是最重要的思想对手。实际上，自40年代以来，三人的写作已经处于平行对抗语境。海德格尔大概不屑于读英文论著，可能不会注意到施特劳斯第一部解释希腊哲人的著作《僭政论》（1948）。施米特似乎无书不读，涉猎文献惊人地广泛，鉴于早在30年代初他就已经赏识施特劳斯，不大容易设想他没有留意施特劳斯的论著。据迈尔查证，施米特读过《僭政论》，参见迈尔，《施米特、施特劳斯与“政治的概念”》（汪庆华译），见李猛、舒炜编，《施米特：政治的剩余价值》，上海人民版，2002。

性的表征，说明他们仍然关切什么是好的社会秩序。然而，如果放弃了古代政治哲学关切何为值得过的生活时遵循的基本前提，政治哲学虽然仍有必要、却也没有可能了。

断定现代性即虚无主义的“技术时代”与相信自己“能知道什么是好的或最好的社会秩序”，是不同的两件事情。施特劳斯断言所谓西方危机无异于“前现代的政治哲学的彻底变异”，意思是说，真正的危机发生在西方哲人自己身上——而非社会经济的历史变异的必然结果。接下来的问题便是确定这场危机发生在何时、或者说发生在哪一位西方哲人身上。澄清现代性问题的关键在于，找到古典政治哲学传统断裂的起点。

施特劳斯断言，马基雅维里的哲学就是这场危及西方人生活品质的“现代性”出现的标志，因为，马基雅维里的政治教诲拒绝了传统（犹太—基督教和希腊哲学）的人性理解——人是有目的的生物，第一次实现了西方思想与“传统政治哲学的理想主义”的全面决裂。虚无主义的“技术时代”是现代性的标志，使政治问题变成了技术问题的，不正是马基雅维里？正因为人不再被看作有向善目的的生物，“政治问题才成了一个技术问题”（《现代性的三次浪潮》，86—87页）。施特劳斯显得与韦伯—海德格尔的现代性论断针锋相对：在马基雅维里那里，古典的政治哲学蜕变为一种政治术，才是虚无主义“技术时代”的真正根源。^①用所谓“马基雅维里的速度”来比喻与“传统政治哲学的理想主义”的全面决裂，看来是说得通的。

施特劳斯并非一开始就认识到马基雅维里的“速度”与现代性

^① 施特劳斯不客气地说过，韦伯把清教伦理的形成看作现代性的起因是十分短视的。清教伦理不过是一种新的自然哲学和道德哲学的载体，而这种新的哲学才是现代性的起因。新的哲学是与传统哲学决裂的结果，马基雅维里就是这场决裂的开端。参见 Leo Strauss, *Natural Right and History*, 前揭, 60—61 页注 22。

的关系。从早年研究斯宾诺莎的圣经批判开始到研究霍布斯的政治哲学，施特劳斯一直致力追溯现代性的根源。施特劳斯也许从某种隐秘的西方政治思想传统中得知，政治和宗教是人类生存的基本状况或者“原初事实”，也就是说，人类生活不可能不是政治—宗教性的；哲学要思考何为值得过的生活，不可能脱离或超逾政治—宗教这一人类生活的“原初事实”——苏格拉底的“审判”已经充分证明了这一点。所谓政治哲学对于现代哲人来说“没有必要了”（施特劳斯多次指出，在尼采—韦伯—海德格尔那里，没有政治哲学），或者所谓现代哲人与“传统政治哲学的理想主义”的全面决裂，意思是说，近代哲人改变了哲学与政治和宗教的传统关系。如此改变，就是虚无主义的“技术时代”的历史根源。

通过考究斯宾诺莎和霍布斯的神学—政治论，施特劳斯力图看清近代哲学在政治和宗教这一“原初事实”中的位置转移。直到30年代末期，施特劳斯还相信，霍布斯哲学是西方思想背离古典政治哲学传统、改变哲学与政治和宗教的关系的开端。后来，施特劳斯承认自己搞错了，真正的开端不是霍布斯、而是马基雅维里。^① 随后，施特劳斯花了相当长的时间来思索西方哲学从马基雅维里到斯宾诺莎隐密难辨的发展过程：霍布斯虽然没有提到马基雅维里，但“某种程度上”斯宾诺莎以霍布斯为师，而斯宾诺莎的《神学政治论》开篇导言明显在模仿《君王论》十五章。^② 施特劳斯断言，“受霍布斯影响的那场革命已由马基雅维里决定性地筹备好了”。

从苏格拉底的“审判”中，施特劳斯已经要我们看到，对于陪

① 参见施特劳斯，《霍布斯的政治哲学》，申彤译，译林版，2001，10页。

② 施特劳斯，《马基雅维里》，见施特劳斯、克罗波西，《政治哲学史》，上卷，前揭，336—337页（该文即收入《柏拉图式的政治哲学研究》文集集中的论马基雅维里一文，以下随文所注页码为《政治哲学史》中的页码）。

审团的“多数人”来说，是否敬神是一个政治的大是大非问题。哲人苏格拉底面对的是“多数人”的法律（政治统治）与习传宗教一体化的政体，虽然自辩无罪，苏格拉底仍然要服从这一政体的判决。从马基雅维里到斯宾诺莎，近代哲学致力做的事情恰恰是拆开政治与宗教的结盟，这基于近代哲人对人性的重新理解和解释——反过来说，苏格拉底服从宗法政体的判决，正是基于一种对人性的理解。“人性论”在近代哲学中成了中心论题之一，不是偶然的；近代人性论的出现，意味着古典政治哲学（首先是其人性理解）遭到了彻底拒绝。古代政治哲学对人性的理解，基于一种古老的神法或自然法，如今，“道德律或自然法被理解成派生于天赋自然权利、自我保存的权利；根本的道德事实乃是一种权利，而不是一种义务。这种新精神变成了近代的精神，也就是我们时代的精神”（《马基雅维里》，336页）。就拿柏拉图的苏格拉底对人性的理解来说，人们已经知道，苏格拉底主张“区分辨哲人与常人的严格界限就是看他们对死亡或趋于死亡的认识”，也就是对人的天性的认识；换言之，对于苏格拉底的学生柏拉图和色诺芬来说，哲人是“对死亡持有高尚态度的人，即背离了人类天性的那些人”，近代哲人“热切地渴望避免死亡”，哲学便成了“蛊惑者的角色”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，前揭，306页）。苏格拉底在临死前的第二次自辩中谈到，哲学作为一个生活方式就是走出存在的洞穴，学会虽生犹死；同时又说，不能向与哲人天性不同的人推荐这种生活方式，就像不能向贪生的人推荐学习恋死（参见《斐多》篇）。既然哲学是“最高的”生活方式，为什么不能向人民推荐？人民与哲人的天性固然不同，但哲人的使命不就是改造国民性吗？

改造国民性是启蒙哲人给自己提出的使命，不是古典哲人的想法。为什么启蒙哲人要给自己提出改造国民性的使命？原因就在于政治与传统宗教的分离。不过，在马基雅维里那里，拆开政治与宗教的关系，不是说政治不再与宗教相干，而是重新解释宗教及其与

政治的关系。施特劳斯看到，马基雅维里的君王术辅以一种政治的神学：“马基雅维里的神学可以用命运神（以示有别于斯宾诺莎的自然神）这一表达式来表达，也就是说，上帝乃是被当作受人类影响（祈求）所左右的命运”（《马基雅维里》，353页）。如果人们记得，对于传统（犹太-基督教和希腊哲学）的宗教理解来说，神（上帝）是不以人的意志为转移的绝对立法者，而非眷顾人性自然愿望好恶的“命运女神”，当能理解施特劳斯所谓“马基雅维里的神学”的革命性含义。施特劳斯甚至断言，所有宗教都是人的现世愿望的投射这一现代观念，并非费尔巴哈的创举，马基雅维里早已有过类似的断言。与新的人性理解相一致，马基雅维里将宗教世俗化，“除了承认世俗神学外，对任何神学概不承认，神学应服务于国家，国家按照环境的要求决定是否应用神学”（《马基雅维里》，356-357页）。

马基雅维里的“世俗神学”及其新的人性论引出了霍布斯和斯宾诺莎的新哲学，施特劳斯称此为现代性的第一次浪潮，其特征是，由于政治与宗教的分离，道德-政治问题只能被看作技术问题，文明论代替了古代的宗教人性论。在苏格拉底那里，政治哲学以宗教人性论为思考的起点，霍布斯则以自然人性论（人的本能恐惧）为思考政治问题的出发点，斯宾诺莎进而对圣经宗教施展理性批判，以便建立符合个人情感需要的自由民主政体。

从马基雅维里到斯宾诺莎，现代性文明方案已经设计完成。卢梭以反所谓现代“文明”著称，要求返回原初的人性理解，表明卢梭的激烈攻击对象正是从马基雅维里到斯宾诺莎完成的现代性方案。可是，施特劳斯说，卢梭对现代性方案的攻击恰恰构成了现代性的第二次浪潮。为什么？因为卢梭在反现代性方案时，并没有认真回到“人的自然目的这一古典的价值概念”，而是被迫从霍布斯的人性论（自然状态说）出发来重新解释自然美德（《现代性的三次浪潮》，89页）。换句话说，卢梭的反现代性激情恰恰是现代性

激情激发出来的，而且是站在现代性哲学的出发点来反对现代性方案。

问题要害仍然在于新的人性理解和政治与宗教的关系两个方面。就前一个方面来说，卢梭思想的重大推进乃是提出了“历史”对于人性理解的重要性——基于“历史”来重新解释人性。卢梭的“历史”人性论与霍布斯的自然人性论相对，本来是为了反对霍布斯，在施特劳斯看来却无异于将霍布斯的自然人性论彻底化了。人的自然情感必须从原初的历史（民族）共同体来理解，历史（民族）共同体因而也是理解政治和道德问题的基础。被马基雅维里—霍布斯—斯宾诺莎扭转了的古代政治哲学的人性理解方向，在卢梭那里得到进一步加强。历史的原初共同体之所以成了理解人类的道德—政治生活的基础，正因为人类生活的道德和政治标准被认为不再可能是超自然的正确，如果要找到新的标准，只得求助于民族的（自然）历史。

鉴于人类生活的道德和政治与传统宗教的分离，卢梭已经感觉到人类生活在道德和政治上将要面临的危机，哲人和社会之间古老的紧张状态“可能因为启蒙运动而消释，但它又会以新的、危险的方式重新出现”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，321页）。一旦人们的生活形式脱离了传统宗教的神法规约，国家必将强化统治权力，随之出现的是私人领域（所谓的“社会”）与国家的对抗，生活世界的自由诉求不过就是个人的自然欲望不受国家控制的自然状态——结果就是道德的自由放任和堕落。这就是为什么卢梭对所谓“现代文明”提出激烈指控的原因。

为了应对现代性的道德和政治危机，除了诉诸新的“自然法则”——历史，卢梭也提出了自己的政治—神学，以便寻回“政治与宗教的统一”。《社会契约论》堪称卢梭的神学—政治论，卢梭在

书中断言：“从没有一个国家是不以宗教为基础便能建立起来的”。^①然而，所谓“政治与宗教的统一”，并非是要回到传统的神权政治，甚至也不是要回到罗马天主教式的教权与皇权的对立统一。相反，对于卢梭来说，“基督教共和国”的概念本身就是矛盾，“基督教只宣扬奴役与服从。它的精神太有利于暴君制，以至暴君制不能不是经常从中得到好处”（《社会契约论》，183页）。但卢梭之所以反对“基督教共和国”的观念，恰恰因为它导致了宗教与政治的分离，“凡是在教士形成一个共同体的地方，教士在其自己的部门之内就是主人和立法者”，而人类生活不可能有两个主人、两个“主权者”（立法者）。对于卢梭来说，这种分离导致的政治—道德问题上的困难——无从抑制的人性的社会性堕落，正是马基雅维里以来所面临的问题。因而，在《社会契约论》中，卢梭甚至赞扬了霍布斯致力重建宗教与政治的统一：“在所有基督教作家中，哲学家霍布斯是惟一一个能很好地看到这种弊病及其补救方法的人，他竟敢于提议把鹰的两个头重新结合起来，并完全重建政治的统一；因为没有政治的统一，无论国家还是政府，永远不会很好地组织起来”（《社会契约论》，176—177页）。

从马基雅维里、霍布斯到斯宾诺莎，近代哲学不是要拆开政治与宗教吗？何以重建政治与宗教的统一又成了霍布斯以来的近代哲学的要害问题之一？

搞清这一问题的关键在于理解所谓“宗教”的含义。所谓拆开政治与宗教的关联，指的是传统的宗教、甚至传统的宗教理解。传统的宗教与其说是习俗，不如说是人民生活凭靠的神圣法制；按照“传统”的理解，宗教不是个人信仰，而是神法规定的生活秩序。新的人性论导致重新解释政治生活的基础，传统宗教的政治含义就被拒绝了。然而，无论马基雅维里还是霍布斯都看到，政治统治需

^① 卢梭，《社会契约论》，何兆武译，北京：商务版，1980，177页。

要宗教；鉴于传统的宗教已经被拒绝了，只有寻求新的人造宗教——所谓“公民宗教”，即便这种人造宗教在必要时也得借助一些传统宗教的资源。卢梭的“公民宗教”论出现在《社会契约论》第四卷的倒数第二章（实际上是最后一章），这充分表明，在卢梭那里，“公民宗教”论题的出现根本上是由霍布斯以来的基于自然状态的社会契约论问题引导出来的，其意图所指恰恰是新的人性理解引致的政治秩序的困难。

卢梭的“公民宗教”论——作为国家工具的世俗宗教——已成为当今讨论“公民宗教”或“公共宗教”的理论典范。然而，卢梭的“公民宗教”论并非创举，而是赶上了马基雅维里的“速度”而已。^① 哲人的城邦角色发生了根本转变：破除传统宗教（启蒙）、建立新的宗教——这就是为什么从马基雅维里到卢梭，哲学最终还得是一种政治神学。不同的仅是，在马基雅维里那里，宗教是统治者可用、可不用（当然最好是利用）的工具，在卢梭那里，（人造）宗教必须是国家的身体。卢梭将“公民宗教”理解成一种“社会性感情”，政治共同体的道德只有在这种情感中找到基础。在传统的政治神学中，政治与神学之间还有某种程度的紧张关系，律法有神圣的来源，因而，政治问题不是由人类的“自然性”或“社会性感情”来决定的。将历史共同体的“社会性感情”说成“公民宗教”的基础，宗教就彻底世俗化了。

即便有了“公民宗教”论，卢梭的现代性关键概念——生存情绪和历史感仍然推动了第二波现代性思想，历史人性论在随后的德国哲学那里成了新的思考起点——整个德国古典哲学（从康德到浪漫派）不得不面对自然与文明社会、理性、道德、历史的对立，直

^① 卢梭的“公民宗教”论与马基雅维里和霍布斯的关系，参见 Ronald Beiner, *Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion*, 载 *The Review of Politics*, 55 (1993), 617-638 页。

到尼采出来诅咒卢梭。卢梭的“立法者”问题在康德那里变成了道德的自律论，卢梭的历史感在黑格尔成了理性化的历史过程。在现代性方案的这一波浪潮中，哲人的城邦角色又变了：哲学成了时代之子，真正的哲学属于历史中的绝对时刻（参见《现代性的三次浪潮》，94-95页）。

尼采抵制卢梭的现代性方案，其激烈程度不亚于卢梭的反现代性激情。与卢梭以反现代性的哲学行动推进了现代性一样，尼采对抗卢梭却引出了现代性的第三次浪潮。^① 尼采看到，如果说人性的道德基础基于历史，无异于说人性的道德根本没有基础；一旦认识到并确证了这一点，人们除了接受虚无主义，还能有别的选择？现代虚无主义的根源就在历史主义，而卢梭正是历史主义的真正鼻祖。与虚无主义 = 历史主义搏斗，成了尼采的使命。然而，施特劳斯说，继黑格尔的理性历史主义以后，尼采显得在与马克思打赌：历史的绝对时刻到来时，规划历史终点的是“无阶级的社会”抑或“超人”。尼采显得比马克思狡猾，马克思仅仅说，未来只有一种惟一的可能性（等于必然性）——“无阶级的社会”的来临；尼采则说，在历史的终点，统治世界的可能是“超人”，也可能是“末人”（《现代性的三次浪潮》，97页）。尼采所谓的“末人”是谁？尼采读过托克维尔的《民主在美国》，据说，他用“末人”这个词时，心中想到的就是托克维尔。^② 从如今的后现代处境来看，尼采的预言似乎言中了。

尼采毕竟不甘于向“末人”统治缴械投降，要以超人哲学来克服虚无主义 = 历史主义，何以说尼采在激烈反现代性方案时推进了

^① 尼采对抗卢梭，参见 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau: A study of Nietzsche's moral and political thought*, Cambridge Uni. Press, 1991。

^② 参见特雷伯，《尼采的自由精神修会和韦伯的教派》，见莱曼、罗特编，《韦伯的新教伦理：由来、根据和背景》，阎克文译，辽宁教育版，2001，149页注102。

现代性方案？

与卢梭一样，在反对现代性方案的同时，尼采加深了与古代政治哲学决裂的程度。马基雅维里的“速度”就是与古代政治哲学决裂的程度，马克思把这一“速度”加到最大：哲学是人的解放（参见《马基雅维里》，336页）。在马基雅维里的“速度”中，哲学纷纷成了政治方案——当今的主流哲学还在不断制造种种政治方案，在这些哲学家眼里，施特劳斯顶多算个“博学宏儒”（哈贝马斯语）。为了抵制哲学沦为启蒙或后启蒙的种种政治方案，尼采哲学表面看来厌恶现代政治，要求哲学转向前苏格拉底的诗人精神，然而，基于前苏格拉底的神话精神的超人哲学同样是一种政治方案（尼采所谓的“大政治”），无论这种方案与马克思的政治方案如何不同，前提都是历史主义——卢梭问题。

如果把施特劳斯的“路标”文集中起头的《作为严密科学的哲学与政治哲学》与《现代性的三次浪潮》连起来看，前者显得是后者的续篇。《现代性的三次浪潮》结尾说的是尼采，《作为严密科学的哲学与政治哲学》开篇说的是海德格尔，未必海德格尔是现代性的第四次浪潮？

施特劳斯没有含糊其辞：“海德格尔的历史哲学与马克思和尼采的历史哲学有相同的结构”，也就是说，海德格尔属于现代性的第三次浪潮，只不过“海德格尔更靠近尼采而非马克思”（《柏拉图式的政治哲学研究》，33页）。海德格尔之于尼采，有如霍布斯之于马基雅维里或者黑格尔之于卢梭——至于韦伯或者当今的罗尔斯、哈贝马斯、德里达等大哲的位置也就不难设想了。由此推想，根据施特劳斯的看法，我们如今是不是正置身于第三次浪潮的风口浪尖？

如此说来，海德格尔也在“模仿马基雅维里的速度”？说韦伯“模仿马基雅维里的速度”错不到哪里去，难道能说海德格尔也“模仿马基雅维里的速度”？

在解释前苏格拉底哲人的《阿拉克西曼德之箴言》一文中，海德格尔说到施宾格勒的《西方的没落》，施特劳斯的《现代性的三次浪潮》开篇也说到施宾格勒的《西方的没落》。这是偶然的巧合？同海德格尔一样，施特劳斯把“西方的没落”看作“现代性危机”的表征。按海德格尔的看法：施宾格勒得出西方世界将要“没落”这一结论，乃基于他“对尼采哲学太过毛糙的理解”。这是什么意思？

施宾格勒的《西方的没落》有如一曲挽歌，堪称西方世界没落时期的历史主义哲学，似乎“西方的没落”已经是无可挽回的命运。海德格尔比谁都看得清楚，尼采并没有接受这样的命运，而是拼出全部思想的力量来克服历史主义=虚无主义，尽管尼采之后的“今天，历史主义不仅没有被克服，而且还正在进入其扩展和巩固阶段”（《林中路》，前揭，334页）。显然，海德格尔要承接尼采的未竟使命——尽管这一使命无异于与尼采的幽灵搏斗，要在“无线电广播和已然落伍跛行的报刊对世界舆论的技术组织化”这一“历史主义的真正统治形式”支配下，坚定地回到“傍晚的土地”（Abend-Land）。在海德格尔看来，尼采尽管拼出了自己的全部思想力量与虚无主义搏斗，结果仍然成了虚无主义的最后完成者。但正如前面已经论析过的那样，海德格尔反对尼采恰恰是从尼采的视域出发，一如卢梭的反现代性是从马基雅维里-霍布斯-斯宾诺莎的现代性视域出发、尼采反卢梭是从卢梭的视域出发。

施特劳斯用“waves”来比喻现代性方案的推进，看来用意颇深：大浪席卷上来，总显出一种回卷的态势——背离古代政治哲学看起来无不像是要回到古老的政治哲学。马基雅维里“最为频繁地提及或遵从”古人——除了古罗马政治哲学家李维，还有古希腊政治哲学家色诺芬，只不过在回到色诺芬时，马基雅维里“隐瞒了”“色诺芬的道德世界的另一极——苏格拉底”（《马基雅维里》，359页）。施特劳斯断言，马基雅维里的哲学意图与传统政治哲学彻底

决裂，开创了全新的政治学，但“马基雅维里远不是一个彻底的创新者，他是某些古老而被人遗忘的事物的修复者”（《马基雅维里》，334-335页）。霍布斯的神学-政治论一再回到旧约，而斯宾诺莎《神学政治论》第一章的标题简直可以说是从塔西佗的书中径直拿过来的（《斯宾诺莎的宗教批判》，16页）；卢梭明里暗里都像在模仿柏拉图，他虽然引发了当今多元论者称赞的反启蒙的浪漫主义运动，这场运动恰恰以回到“古代”为标识。与如今人们所理解的“现代”与中世纪的对立不同，施特劳斯指出，卢梭张扬的现代性与古代性（antiquity）的对立，一开始就是现代和中世纪与古代的对立，因为卢梭的所谓现代性其实包括中世纪（《现代性的三次浪潮》，93页）。可见，卢梭与古代政治哲学的决裂，看起来却是要回到古希腊哲学——尤其柏拉图。很可能是在卢梭的指引下，尼采回到了柏拉图；然而，尼采的反现代性行动却是对苏格拉底的墓地掘坟鞭尸，宣称要回到前苏格拉底的神话诗人和悲剧诗人。

海德格尔尾随尼采，继续模仿“马基雅维里的速度”，并以这样的“速度”进入了“林中路”——宣称要返回“早期的早先”，走向“迄今一直被掩蔽的存在之命运”的终极（《林中路》，305页）。尼采到苏格拉底墓地掘坟鞭尸，海德格尔尾随而至，要敲碎柏拉图的苏格拉底的尸骨。海德格尔尾随尼采回到哲学的开端——阿拉克西曼德的箴言——之后，便与尼采一起谴责柏拉图对前苏格拉底哲学的背叛；德里达尾随海德格尔退回到苏格拉底曾经而临的哲人生活的断裂之前，找到了隐藏在存在命运中的延异，从而把哲学安顿在“原初和谐”之中。尼采、海德格尔、德里达都解读苏格拉底-柏拉图，而且成为解释古代思想的大师。然而，与马基雅维里“隐瞒了”“色诺芬的道德世界的另一极——苏格拉底”一样，尼采、海德格尔、德里达隐瞒了阿里斯托芬笔下的“秦火”。

30年代初，海德格尔已经依据“被掩蔽的存在之命运”提出了新的“真理本质”说。应该注意到，海德格尔的这一哲学行动与

他摧毁柏拉图的“真理学说”是联系在一起的（参见海德格尔《路标》文集集中的文献说明，565页）。通过重新翻译和解释柏拉图笔下的苏格拉底所讲的“洞穴”故事，海德格尔断定，柏拉图把哲人生活界定为走出存在的洞穴，无异于把西方哲学引向了根本错误的方向，以至最终陷人虚无主义。

为什么这样说呢？

海德格尔解释说，“洞穴”是人的存在的处所，“人们感到自己‘在世界上’，‘在家中’，并且在这里找到了依靠”（《路标》，246页）。洞穴外的阳光虽然显得是“自行显现的事物”，其实是“理念”的比喻——“太阳乃是一切理念之理念的‘比喻’”。柏拉图所讲故事的主题出现在故事的结局，哲人爬出洞穴——转向阳光、又从阳光转回洞穴，也就是获得理念后回到“这个世界”。这时，哲人“落入了一种危险”——可能因为其自身的理念目光而被现实中的真理“杀害”、一如苏格拉底的下场（《路标》，256页）。接下来，海德格尔用大段篇幅讨论“无蔽状态”这一他赖以建立自己的“真理本质”说的概念。

海德格尔强调希腊文的“真理”一词的原初含义是“无蔽状态”，究竟是什么意思？按柏拉图所讲的故事，“洞穴”是“遮蔽状态”（非真理），作为比喻的阳光才是真理（“无蔽状态”）。与柏拉图的叙述针锋相对，海德格尔力图阐明：“洞穴”才是“无蔽状态”，真理的根据在“洞穴”中，而非在“洞穴”外的阳光。因此，海德格尔断言：“洞穴比喻”实际上“并没有专门谈”“无蔽”，而是用 idea 宰制了“无蔽”（《路标》，265页）。西方形而上学中的虚无主义，据海德格尔说，就源于柏拉图的 idea 对“无蔽”的宰制；尼采重估一切价值之举尽管惊世骇俗，依然是“西方形而上学历史范围内最肆无忌惮的柏拉图主义者”，因为，重估一切价值仍然得依据的所谓“价值观点”，不过是柏拉图的 idea 的“内在结果”（《路标》，261、268-269页）。海德格尔得出结论说，柏拉图的“洞穴比喻”说第一次“描绘出现在和将来依然在打下西方烙印

的人类历史中真正发生的事件的景象”；按“洞穴”外的阳光(理念)来“思考一切存在者”(“洞穴”),换言之,西方形而上学的真理学说无异于遗忘存在(“洞穴”)的真理(《路标》,261、268-269页)。

既然晓得柏拉图说的回到洞穴意味着哲人的生存危险,海德格尔当然知道,洞穴的存在就是政治的存在。海德格尔不谈政治哲学,而谈“存在哲学”、继而标举在前苏格拉底诗人的“箴言”和深得前苏格拉底诗人之心的德语诗人荷尔德林的诗作中显露出来的“大地”哲学(通过对荷尔德林诗作的解释,海德格尔重新解释了“自然”)。如果“存在”就是“洞穴”,当然需要先把“洞穴”重新翻译成“大地”,这样一来,存在哲学(大地哲学)就取代了柏拉图的政治哲学。施特劳斯一再说明,在海德格尔那里,没有政治哲学绝非偶然,可能说的就是这个意思。既然洞穴存在是政治的存在,立足于洞穴的“大地”哲学仍然是一种政治的哲学——鉴于海德格尔呼吁的是顺从诸神规定的命运,所谓“大地”哲学实质上又不是政治哲学,而是政治神学。

存在哲学看起来不干政治的事情,却又曾经一度与现实意识形态结盟,就既非偶然,也不是那么不可思议的了。回到前苏格拉底与政治无关的哲学,尼采-海德格尔-德里达的哲学并非就是非政治的。海德格尔和德里达最终理解了马克思的幽灵,仅仅是看起来不可思议而已。^① 尼采和海德格尔的哲学先成了右派、然后成了左派知识分子的精神导师,而左派、右派知识分子实际上都是马基雅

^① 海德格尔的《关于人道主义的书信》(见《路标》,前揭,367-429页)暗中赞许马克思不是偶然,人性被规定为“绽出之生存”实质上是对“人的解放”的神学解释,只不过采用了隐微的言说方式(海德格尔后来给这封信的初版加了边注:“这封信始终还说着形而上学的语言,而且是蓄意地,另一种语言还隐而不显”。见367页注1)。德里达领会了海德格尔的微言,采取行动把马克思从政党意识形态中救出来,还其弥赛亚先知的本来面目。参见德里达,《马克思的幽灵:债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,北京:中国人民大学版,1999。

维里的后裔，用布鲁姆的话说，是“政治行为主义转变的一个结果”：所谓左派—右派不过是启蒙运动以后政治行为主义分裂的产物（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，310页）。

海德格尔的《柏拉图的真理学说》在收入《路标》文集（1967）之前，曾经两次刊印，一次刊于《精神遗产》年刊（1942），一次作为独立著作出版（1947）。1948年，施特劳斯发表了《如何着手研究斯宾诺莎的〈神学政治论〉》（后收入《迫害与写作技艺》）。不知道是否凑巧，施特劳斯在讨论斯宾诺莎的所谓真假哲学论时，忽然说到柏拉图的“洞穴”比喻与哲学的关系——说在洞穴存在中其实还有另一层洞穴——“洞穴人自己挖”出来的洞穴，如果一个“洞穴人”要通达哲学（阳光），就得爬出不只一个洞穴（《迫害与写作技艺》，前揭，154—155页）。

施特劳斯的“双重洞穴”的说法相当晦涩，所谓“洞穴人自己挖”出来的洞穴究竟指什么，并不清楚。不过，如果将施特劳斯的“双重洞穴”说与海德格尔在《柏拉图的真理学说》中讨论的事情联系起来，至少不是太离谱。因为，施特劳斯在这里谈论的主题是“通达哲学的自然障碍”（the natural obstacles to philosophy）。如何通达哲学不正是海德格尔在《柏拉图的真理学说》中要说的事情？再说，在下来的论述中，施特劳斯虽然说的是斯宾诺莎，细读起来令人觉得是在说海德格尔，因为，施特劳斯用到“历史地理解”、“历史处境”、“哲学与历史”甚至“历史主义”一类说辞（《迫害与写作技艺》，155—160页），施特劳斯后来在专门说到海德格尔时丝毫不吝惜使用这些说辞。

不错，洞穴中有“真理”——人民的“真理”；但洞穴中的真理不只一种，在洞穴中并非就有自然的“真理”，还有宗教的真理。换言之，洞穴中有神学。施特劳斯多次说，尼采和海德格尔都没有政治哲学，但有“神学”。在尼采—海德格尔那里，诸神占据了政治哲学的位置。海德格尔的柏拉图解释显得要把哲学的目光彻底扭

转过来——不是“仰视”阳光（柏拉图的“理念”），而是俯视“大地”。可是，如果人类的存在就是“洞穴存在”，在“洞穴”的生存中“为什么要哲学”？海德格尔似乎没有问这个问题。如果哲学的目光必须、而且应该俯视大地，难道不会看到更深一层的洞穴？如果看到更深一层的洞穴，哲学就得成为政治哲学；如果没有看到，哲学会成为什么呢？近代以来的哲学大都难免得提供出一个与政治结盟的“公民宗教”或者政治神学，苏格拉底面对“多数人”的法律—宗教的问题被取消了——哲学与现实的政治神学的张力随之消除。

无论卢梭、还是尼采或海德格尔，对现代性的激进批判都是对欧洲命运的关切、甚至对人类生活世界命运的关切。施特劳斯反对将卢梭哲学与雅各宾专政直接划等号、反对将尼采—海德格尔哲学与纳粹政治直接划等号——像当今某些学者热衷于论证的那样。^①但施特劳斯也一再坚持，卢梭哲学与雅各宾专政、尼采—海德格尔哲学与纳粹政治有关系。

什么样的关系？

必须彻底思考哲学与政治的关系，才能回答这样的问题。但要彻底思考哲学与政治的关系，就得回到柏拉图——重新理解柏拉图哲学。施特劳斯的“路标”文集指向柏拉图式的政治哲学，也就是要回答这样的问题：在洞穴生存中“为什么要哲学”。

中世纪的岔路口

现代哲学不断在提出新的政治方案（各种“主义”），成了所谓“政治的哲学”（*politische Philosophie*）——“洞穴”哲学。但哲学的本分不是提出具体的政治方案，而是盘诘何谓“真正的政治”

^① 参见法里亚斯，《海德格尔与纳粹主义》，郑永慧等译，北京：时事版，2000。

——所谓“政治哲学”（*die Politische Philosophie*）。如果现代性的根本问题就是哲学丧失了盘诘何谓“真正的政治”的本分，就得通过思考哲学丧失自身的开端寻回哲学生活的本分。“政治哲学”意味着，哲学职份中的政治行动首先是守护和捍卫哲学生活，而非提出具体政治方案的哲学——“政治的哲学”（迈尔，《施特劳斯辞条》，前揭，763-764页）。哲学探究政治-神学问题才成为“政治的”哲学，正如柏拉图哲学探究苏格拉底在阿里斯托芬那里遭遇的政治-神学批判才成为政治的哲学。施特劳斯的柏拉图研究辨明了哲学向政治哲学的转向——从前苏格拉底的苏格拉底向柏拉图-色诺芬的苏格拉底的转向，从而回答了作为一种生活方式的政治哲学何时、何以、为何成为一种思想传统。

施特劳斯在40年代后期以来的研究，都没有离开苏格拉底-柏拉图-色诺芬的政治转向问题。施特劳斯至少看起来与卢梭、尼采乃至海德格尔一样，根本不信任任何形式的“进步”学说，主张返回古典思想。既然卢梭、尼采、海德格尔抵制现代性的返回行动都导致现代性浪潮的进一步高涨，施特劳斯的返回行动会不会也如此？再说，施特劳斯怎么知道柏拉图哲学看起来大谈什么“相”之类，其实是政治哲学？或者，施特劳斯怎么知道作为一种生活方式的政治哲学何时、何以、为何成为一种思想传统，这一传统又何时、何以、为何被中断？

施特劳斯的柏拉图研究要修复柏拉图建立的苏格拉底墓园。修复苏格拉底的墓园，先得找到苏格拉底的墓园。施特劳斯的“路标”文集中，涉及迈蒙尼德的论文有三篇，与前一组中论柏拉图作品的论文数目相同。显然，在施特劳斯的“路标”文集中，迈蒙尼德具有几乎与柏拉图相同的地位。看来，说中世纪人迈蒙尼德乃施特劳斯找到柏拉图的苏格拉底墓园的路标，并不为过。

施特劳斯的“为什么要哲学”的问题，的确是在讨论中世纪哲学时提出来的。为什么偏偏在中世纪哲学史研究时提出“为什么要

哲学”，为什么非得通过哲学史研究来搞清哲学和哲人本身的正当性问题？显然，在中世纪哲学中还可以看到通向被尼采—海德格尔捣毁了的苏格拉底墓园的路标。但那么多的西方哲学史家为什么就没有看到？

施特劳斯所谓的“中世纪哲学”，指的不是通常说的基督教经院哲学，而是伊斯兰教和犹太教哲学——早在30年代中期，施特劳斯便通过中世纪的阿尔法拉比（Alfarabis，伊斯兰教）和迈蒙尼德（Maimonides，犹太教哲学）找到了苏格拉底的墓园，并进而找到了作为一种生活方式的政治哲学何时、何以、为何被中断的原因。^①通过施特劳斯的哲学史研究，西方中世纪哲学曾经走过的一个岔路口重新呈现出来。

迈蒙尼德不是中世纪的犹太教思想家吗？一个犹太教思想家何以成了柏拉图哲学的传人？按通常哲学史的描述，中世纪哲学的伟大成就不是亚里士多德哲学的复兴及其与基督教神学的综合？施特劳斯的“路标”文集中论马基雅维里一篇，紧接在三篇论迈蒙尼德的文章之后。难道西方哲学在中世纪所走过的岔路口是通过迈蒙尼德与马基雅维里的不同呈现出来的？谁都知道，马基雅维里不是中世纪人，何以可能将马基雅维里与迈蒙尼德对峙？

马基雅维里把政治哲学置于战争艺术名目之下，把政治哲学改造成了政治科学，从而彻底抛弃了古典的政治哲学。但政治科学不

^① 施特劳斯专论犹太教哲学的论著相对来说并不多，却非常重要。除《哲学与律法》外，Kenneth Hart Green 辑录了施特劳斯生前发表过的所有相关论文和讲演稿，参见 Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, 前揭，附有研究文献目录。关于施特劳斯与犹太教哲学传统的关系，可参看 Kenneth Hart Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, SUNY Press, 1993; Kenneth L. Deutsch / Walter Nicgorski 编, *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield, 1994; David Novak 编, *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Rowman & Littlefield, 1996。

是马基雅维里的创新，而是对亚里士多德的“模仿”。初识西方哲学史的人都晓得，亚里士多德说过，“吾爱吾师，但吾更爱真理”。亚里士多德哲学出于柏拉图却又背离柏拉图，提出了作为实践科学的哲学——政治学—伦理学，寻求哲学与君主或人民结盟，从哲学方面将政治知识变成自主的知识领域。据说，正是从这一哲学的政治科学出发，西方哲学“穿着历史的七里靴迈向了马基雅维里的大胆行动，在哲学的彻底政治化道路上重新获得了哲学的自由”（迈尔，《为什么要政治哲学》，33—34页）。然而，如果说在马基雅维里那里仍然有一种哲学，^①与亚里士多德有什么关系？

在马基雅维里研究中，施特劳斯提到，马基雅维里将启示宗教变换成“人为的”宗教时，“沿袭了阿维洛伊主义的思想方法，即中世纪亚里士多德派的思想方法。正是这些哲学家拒绝对启示宗教作出任何让步”（《马基雅维里》，357页）。什么是所谓“亚里士多德派的思想方法”？“亚里士多德派”不等于亚里士多德本人，“亚里士多德派的思想方法”也不等于亚里士多德本人的思想方法。施特劳斯所说的“亚里士多德派”诞生于中世纪，其方法可以说是：“将亚里士多德的原理（那些献身于最高贵的实践活动的人凭其自身的资格就应当进行统治）同基督教原理（僧侣教士的活动比绅士的活动更高贵）加以调合”。^②从哲学上讲，这就是所谓中世纪的亚里士多德主义或者圣托马斯主义；从政治上讲，所谓中世纪的亚里士多德主义无异于表明了这样的情形：由于罗马教宗不断扩大世俗权力，神圣罗马帝国的政治理想（大公主义的教士）逐渐取代了

^① 即便反对施特劳斯的马基雅维里解释的学者也承认，发现马基雅维里思想中的哲学，乃施特劳斯的马基雅维里研究的重大功绩。参见捷米诺，《施特劳斯的马基雅维里再思索》（贺志刚译，见刘小枫编，《施特劳斯与古典政治学》，即出）。

^② 参见施特劳斯，《柏都阿的马西利乌斯》（Marsilius of Padua），见施特劳斯、克罗波西编，《政治哲学史》，前揭，上卷，312页（以下简称“马西利乌斯”并随文注页码）。

古代希腊的政治理想（有思辨性心灵美德的人应该占据统治的位置）。

如果将中世纪的亚里士多德主义理解成雅典（亚里士多德）与耶路撒冷（罗马基督教）的综合，显然说不通，因为，不能将罗马天主教等同于耶路撒冷，否则无异于将基督宗教等同于犹太教。犹太教的神法是启示的、人民当绝对服从的律法；基督教的新律尽管也是启示性的，但新律宣告的是属灵的自由和人人上帝面前的平等。如果亚里士多德主义是一个综合，那么，调合雅典（亚里士多德原理）与基督教（而非耶路撒冷）就可能导导致背叛耶路撒冷。再说，亚里士多德原理能代表雅典？

希伯来圣经早在古希腊时代就有著名的“七十士译本”，换句话说，早在中世纪的亚里士多德主义的综合之前，就已经有耶路撒冷与雅典的综合。在施特劳斯看来，这种综合的含义是：苏格拉底—柏拉图哲学与希伯来圣经宗教一样，都注重政治生活中法律的神圣性和首要性。政治秩序的立法者是转向政治哲学之后的哲人（雅典）和传达容易动怒、施赏罚的上帝之言的先知（耶路撒冷），但在中世纪的亚里士多德主义那里，立法者成了关心属灵的自由和人人上帝面前平等的基督教教士。这一立法者的身份转移的结果是：终有一天，立法者将是人民；贵族政体将变成人民民主政体。施特劳斯不无大胆地断言，卢梭的人民主权论在逻辑上已经由中世纪的“亚里士多德派”准备好了：中世纪的亚里士多德主义分子“马西利乌斯断言惟一合法的主权者是人民，但这一主权者得同政府区别开来。他因此而成功地使基督教僧侣教士服从于基督教俗人，使基督教贵族服从基督教民众或人民”（《马西利乌斯》，312页）。与马基雅维里后来“隐瞒了”色诺芬关于美好政治的思想一样，对“亚里士多德的反民主政治的辩论，马西利乌斯竟完全沉默”。但另一方面，马西利乌斯毕竟还保留了某些亚里士多德关于贵族政治的观点。他主张，教会虽然是大众的，但“教会需要由俗

人中最理想的那部分人来加以校正”。于是，马西利乌斯显得“在人民主义和绝对君主政体之间摇摆不定”（《马西利乌斯》，320页）。

与此相关，在哲学上，“亚里士多德派”的含义是，亚里士多德哲学与基督教神学的结合。基督教在义理上与犹太教、伊斯兰教一样，是启示性的一神宗教。然而，由于基督教宣告了基督的新律，以福音取代（用正统的说法“成全”）了旧律（律法），基督教虽仍然是启示宗教，却不再是律法宗教，从而脱离了与犹太教和伊斯兰教的共同性。^①“对犹太人和穆斯林来说，宗教首先是律法，是出自神的密码，并非如基督徒以为的那样，宗教首先是体现于教义的信仰”（《如何着手研究中世纪哲学》，137页）。作为一种生活方式的政治哲学是在中世纪中断的，中断的方式就是哲学与神学的综合。既然“政治哲学同古典传统彻底决裂，尤其是与亚里士多德分道扬镳”是马西利乌斯这个“亚里士多德派”开的头（参见《马西利乌斯》，329页），现代性浪潮的作俑者就是中世纪的基督教“亚里士多德派”。马基雅维里不过是把隐藏或者说暗藏在基督教“亚里士多德派”中的推论公然张扬开来而已。说穿了，恰恰是基督教的福音传言与亚里士多德哲学的综合首先打断了雅典与耶路撒冷带有紧张性的原始综合。

中世纪的经院神学收编了亚里士多德的哲学，也连带取消了雅典与耶路撒冷之间原始综合的内在一致性——对律法的倚重。托马斯·阿奎那发展出一套基督教哲学，中世纪的伊斯兰教和犹太教也发展出一套伊斯兰教—犹太教哲学（阿尔法拉比—迈蒙尼德）。这

^① 参见 Jacob Taubes 的 *Die Politische Theologie des Paulus* (München, 1993) 对《罗马书》与《塔木德》的对勘解读以及对形形色色的现代思想家尼采、弗洛伊德、施米特、巴特、本雅明、阿多诺与《罗马书》的关系的分析。施特劳斯也提到过，巴特的《罗马书释义》的再版前言对于非神学人士也很重要。参见 Leo Strauss / John Klein, *A Giving of Accounts*, 前揭。

两种类型的中世纪哲学的根本差异，乃是哲学与律法的关系：在基督教哲学中，通过传承并重新解释罗马自然法，哲学与律法之间的冲突和紧张被消除了；相反，在伊斯兰教-犹太教哲学中，哲学始终保持与律法的张力。由于阿尔法拉比、迈蒙尼德这样的哲学家身为教徒、圣典律法学家（而非神学家），要坚持哲学，就不得不采用“双重真理”和两种言说的方式。对于基督教哲学家，哲学既然已经是对自然法的解释，“双重真理”和两种言说的方式都没有必要了。结果，正像马西利乌斯“在人民主义和绝对君主政体之间摇摆不定”，托马斯·阿奎那在理性与信仰之间摇摆不定。理性与信仰的关系，从此成了基督教哲学和神学关注的基本问题，取代了哲学与律法这一雅典与耶路撒冷的关系问题。

施特劳斯的中世纪哲学研究表明，人们通过中世纪的亚里士多德主义，可以找到亚里士多德的目的论学说和宇宙论，再通过亚里士多德的学说找到柏拉图的所谓“相”论；通过阿尔法拉比和迈蒙尼德的哲学，却可以发现“隐微的”柏拉图——关注“多数人”的法律的柏拉图：《法律》篇是“柏拉图最虔敬”、“也最具反讽意味的著作”。中世纪的亚里士多德主义与柏拉图主义的差异，就是神-哲学与律法-哲学的差异：“托马斯在哲学议庭前为神学辩护。相反，迈蒙尼德的《迷途指津》则专心致志于律法学，致力于律法的真知实学”（《如何着手研究中世纪哲学》，138页）。施特劳斯发现，早在启示宗教闯入哲学之前，柏拉图已经学会了一种抵制政治与宗教结盟的方法，中世纪的“异教”哲人正是采用这种方法来应付自己面对的历史处境，把上帝的律法、神圣的预定和先知精神理解为政治，然后以自由的哲学的对话城邦与之构成紧张。源于中世纪亚里士多德主义的现代理性主义把启示宗教变成了哲学，而柏拉图式的理性主义对启示宗教作出让步，但暗中又与启示宗教构成紧

张关系。^① 柏拉图式的哲学试图理解神法和律法、理解共同体生活的政治和宗教统一秩序的必要性，因为，只有在这样的秩序中，共同体的道德生活才是可能的。政治-神学秩序的必要性是对于公众生活而言的，但哲学不能变成启示宗教一类的神学，哲人需要的是“话语中的城邦”——哲学在与政治-神学的冲突中才充分显出自身的生活方式的正当性的前提。

早在30年代中期，施特劳斯已经用《哲学与律法》的副标题 *Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*（论迈蒙尼德及其先行者）挑明了上述主题——中世纪的岔路口。从这一意义上说，《哲学与律法》是施特劳斯思想的真正开端：通过对神学-政治问题（“洞穴生存”）的哲学思考，哲学才回忆起自己的“自然含义”；哲学是一个生活方式。^② 神学-政治问题之所以成为柏拉图式政治哲学的“核心部分”，关键在于，经阿里斯托芬提醒，柏拉图懂得，只有面对城邦的政治-神学（“洞穴生存”）才能通达哲学。

哲人回到“洞穴”，不是要皈依“大地”的真理，进而把这种皈依变成一种哲学信仰，而是置身“双重洞穴”——置身人民的政治-宗教之间，像苏格拉底在临死之前与朋友谈论的那样，认真对待“多数人”的法律（《克力同》），甚至最终成为一个潜在的立法者（《法律篇》）。然而，转向政治以后的柏拉图式哲人尽管“不可避免地要尽一切可能影响政治生活，趋于自己的理想，却从未把自己真正看成社会的奠基人或法律的制定者”（布鲁姆，《走向封闭的美国精神》，305页）。换言之，柏拉图式哲人不是帝王之师，尽管他会看起来如此，因为哲人本质上既不信奉“大地”的真理、也不

^① 参 Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart/Weimar 1996, 26 页 [中译《施特劳斯的运动》（丁耘译）见拙编，《施特劳斯与古典政治学》，即出]。

^② 参见 Heinrich Meier 为 Leo Strauss, *Gesammelte Schriften Band II: Philosophie und Gesetz: Frühe Schriften* (J. B. Metzler Stuttgart / Weimar 1997) 写的编者导言, ix - xxxiv 页。

顺服人民的宗教，而是质疑“洞穴生存”本身。亚里士多德主义的哲人才真的要当帝王之师，以便实现这个世界的目的理性。所有识理知天的帝王都懂得顺从民众的意愿，让生活繁荣到显得放任自流（如老子所教诲的那样）；成为真正的帝王之师同样须懂得顺从民众的意愿（如孟子的现身说法）。但如果哲人真的成了帝王之师，哲学也就自杀了，因为，顺从民众的意愿意味着生活“没有问题了”——或者反过来说也可以，生活的意义问题不可解决、也不需要解决。启蒙以后的哲学最终成了文化哲学，而所谓“文化”的含义不外乎顺从民众意愿——哲学成了“洞穴”中的政治知识，应该如何生活的问题被切割成诸如经济自由、民族平等、性别差异、文化自主一类的实践性问题。

在施特劳斯看来，启蒙运动以来的哲学的根本问题在于，哲学以为自己可以解决所有现世问题，等到启蒙的现代来临——不仅现世问题没有解决（犹太人问题不过是这些问题中的一个样板），哲学也不再是一种精神的自由高贵的生活方式，而是种种“学问”。面对哲学生活的普遍瓦解，尼采-海德格尔决意彻底清算启蒙运动以来的哲学的劣根性。通过对哲学的历史还原，尼采-海德格尔断定启蒙哲学的劣根性就在柏拉图理性的“太阳”（“相”论）；真正“自然的哲学”不是理性形而上学，而是神话诗人身上的“信仰”。海德格尔既攻击亚里士多德主义的神学，也攻击柏拉图的形而上学，而他的新形而上学却是一种政治的神学——“大地”信仰的哲学，西方的理性主义传统就在这种俯视“洞穴”的“信仰”哲学中被彻底消解了。

施特劳斯在1932年对施米特《政治的概念》的评注中提出，施米特批判现代的文化哲学之所以失败，关键在于他在传统的政治神学与现代政治神学（文化哲学）之间摇摆。这是阿奎那-马西利乌斯-马基雅维里拒绝了柏拉图式政治哲学的结果：以理性与信仰的冲突取代哲学与律法的冲突，政治秩序问题最终会变成一个私人

信仰问题。尼采－海德格尔回到了前苏格拉底的精神，虽然对攻击形而上学不遗余力，仍然基于某种信仰（诸神信仰）与形而上学的冲突，并没有摆脱中世纪基督教哲学划定的思想视域——甚至施米特也看出来，海德格尔哲学的“信仰”性质。^① 哲学成了一种“信仰”，就不再是一种走出洞穴然后再回到洞穴的生活方式，不再是对美好生活的“盘根究底”。哲学成了“信仰”，应该如何生活的问题便得到这样的解答：顺从诸神规定的“存在命运”。尼采－海德格尔没有政治哲学（尽管仍然是一种政治的神学），就是哲学成为“诸神信仰”的结果。

海德格尔的“诸神信仰”哲学迷倒了无数启蒙后的哲学，引出另一种文化哲学——当今弥漫于文化知识界的所谓文化批评。这种文化哲学看起来与作为政治方案的文化哲学截然对立，本质上都是在对民众施以催眠术：一切都得顺从“洞穴生存”的愿望，只不过对于作为政治方案的文化哲学来说，值得过的生活问题成了个人的生活权利问题，对于文化批评的文化哲学来说，值得过的生活问题成了个人的欲望想象。

哲人在“洞穴生存”中成了什么人？成了卡夫卡笔下的“女歌手约瑟芬”，以为自己的歌声可以迷倒民众，却不晓得民众不过以为她在吹口哨。

施特劳斯捍卫哲学，最终目的难道不是为了捍卫犹太教的律法？在他笔下，哲学难道不是显得像律法的卫士？施特劳斯捍卫哲学难道不可以理解成为了挽救犹太教律法传统而施展的深谋远虑的计谋？难道人们可以无视施特劳斯的犹太人身份及其犹太教经学家

① 海德格尔的《关于人道主义的书信》（注意此文最初与《柏拉图的真理学说》一起作为单行本刊印）发表后，施米特在日记中写道，从海德格尔的“重新本体论化”（Re-Ontologisierungen）那里可以看到，德国的 Christlichem Epimetheus 如何根深抵固。参见 Carl Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947 - 1951*（《语汇：1947 - 1951 笔记》），Berlin, 1993, 83 页。

的出身？

关注中世纪的犹太教哲学，并非施特劳斯的先见之明。早在19世纪末，对西方哲学有深入了解、而且在当时的主流哲学中甚至占有宗师地位的犹太裔哲学家、施特劳斯自己的老师、新康德主义大师柯亨（Hermann Cohen）已经相当关注中世纪的犹太教哲学。施特劳斯的“路标”文集以他为柯亨的《出自犹太教渊源的理性宗教》英译本写的导言收尾，不是没有用意的。然而，施特劳斯在诸多地方批评柯亨，^① 又是怎么回事？

提起柯亨，难免让人想到新儒家的哲学大师牟宗三。他们的心智终身奉献给了康德哲学（牟宗三临逝前终于完成了康德三大批判的全部汉译），心却在本民族的思想传统；尽管牟宗三并不像柯亨那样，力图想要调合犹太教与西方哲学传统的冲突，而是彰显儒家心学论对存在论问题的解决比西方理性哲学传统高明，但他重新解释儒家心性传统仍然以他对西方理性哲学传统的理解为视域。施特劳斯盛赞柯亨能一手精研西方理性主义哲学，一手写论解犹太教的文章——有如后来的列维纳。^② 然而，可以通过西方理性主义哲学赢回民族传统文化的信仰？柯亨用康德式理性主义哲学解释犹太教，会不会根本看错了雅典与耶路撒冷的关系？柯亨对犹太教与希腊哲学传统的理性主义综合，会不会重蹈中世纪亚里士多德主义的覆辙？

^① 参见 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, 前揭, 19-27 页；施特劳斯, 《耶路撒冷与雅典：一些初步的反思》（何子建译），载《道风：基督教文化评论》，14（2001），90-93 页。

^② 列维纳（又译勒维纳斯）当今在西方哲学界的形象，颇像当年的柯亨，差别在于，一个是现象学大师、一个是康德大师。像柯亨一样，列维纳也力图提供一个综合希腊哲学传统的犹太教哲学（参见勒维纳斯，《上帝、死亡和时间》，余中先译，北京：三联版，1997），而且也论解犹太教法典（参见勒维纳斯，《塔木德四讲》，关宝艳译，香港：道风书社，2001）。

对自己的老师，施特劳斯的批评有时显得十分温和：柯亨没有经历过 20 世纪中期的两场更大的人类政治灾难（《耶路撒冷与雅典》，92 页）。但施特劳斯并没有讳言，虽然柯亨引导他认识柏拉图和迈蒙尼德，给出的却是根本错误的理解方向。虽然柯亨“常常引证迈蒙尼德的论述”，却是用他的新康德主义视域来理解迈蒙尼德，而非从迈蒙尼德自己的视域来理解迈蒙尼德（参见《如何着手研究中世纪哲学》，122 页）。这样一来，柯亨也就不可能通过迈蒙尼德认清柏拉图与苏格拉底的关系，而是依从亚里士多德的见解，将柏拉图与苏格拉底明确划分开来，看不到柏拉图哲学的起点就是面对苏格拉底的政治命运（《耶路撒冷与雅典》，93 页）。显然，施特劳斯关心的并非是如何通过深入西方哲学传统赢回耶路撒冷的传统，而是“为什么要哲学”。

即便就赢回耶路撒冷的传统而言，采取理性主义哲学的论证之路也是行不通的，反倒不如直接诉诸犹太教的神秘主义来得有力。正如 20 世纪的新儒家不仅有牟宗三这样的理性主义哲学大师、也有熊十力这样直承陆王心学传统的大师，20 世纪的犹太裔思想大家，不仅有柯亨，也有着意发掘犹太教思想中的神秘主义传统的大师罗森茨维格、索伦（又译索勒姆）。^① 对于罗森茨维格和索伦的思想努力，施特劳斯虽然赞赏有加，却并没有追随罗森茨维格从犹太教正统神学的立场来批判现代性或西方的理性主义哲学传统，尽管这样的做法相当简洁有力，看起来很有吸引力。对于这样的民族性思想反应，施特劳斯保持了哲人式的距离：不能“以为神秘主义的特殊体验足以打消科学或哲学提出的疑问”，否则就把犹太的律法宗教变成了与基督教一样的信仰宗教（《如何着手研究中世纪哲

^① 罗森茨维格的代表作《拯救之星》中译本即将由山东大学出版社出版；索伦的论著相当多，主要代表作已经有中译：索伦，《犹太教神秘主义主流》，涂笑非译，四川人民版，2000。

学》，130页)。对比施特劳斯在为《斯宾诺莎的宗教批判》写的英译本前言这篇论述现代犹太教思想的重要文献中对罗森茨维格和柯亨的论述，可以清楚看到，施特劳斯对罗森茨维格的批判远甚于对柯亨的批评。不仅如此，相当值得注意的是，施特劳斯在说到罗森茨维格时，突然插入了一大段对海德格尔和尼采的论述（参见《斯宾诺莎的宗教批判》，9-12页）。施特劳斯在这里以少见的大量篇幅分析了尼采-海德格尔哲学的圣经宗教性质，言下之意似乎在说，罗森茨维格（包括布伯）的神秘主义走到头不过就是尼采-海德格尔的“信仰”哲学一类的东西，而且就哲学而言，还不及后者深刻。犹太教神秘主义在现代性处境中想通过理性主义哲学划清界限来赢回犹太教传统，反而丢失了犹太教的法宝——律法，自身最终不过成了一种“信仰”的哲学。

在犹太教思想传统中，施特劳斯更多用心于犹太教哲学而非犹太教的神秘主义，理由看起来全然是为了保全犹太教的律法宗教性质。然而，鉴于哲学对于犹太教来说根本就是“异教”的——犹太教哲学的名称本身就是一个矛盾（施特劳斯断然主张：一个人不可能既是神学家同时又是哲学家），捍卫律法宗教的意图就绝非民族性的，而是政治哲学性的。

正如不能用犹太神秘主义来打发掉西方的理性主义传统，也不可用犹太人的特殊宗教经验（选民体验）来解释犹太人在古往今来的历史中所遭受的特殊灾难（参见《斯宾诺莎的宗教批判》，13页）。施特劳斯关心的首先不是犹太教传统的现代命运，而是整个西方精神传统的现代命运。在施特劳斯看来，犹太人以及犹太教传统的问题是西方现代性问题的一个“样板”，而非反过来，就像对于不少新儒家论者来说，西方现代性问题是中国人以及儒教文化传统问题的一个“样板”。“毕竟，我们的所有内心疑虑，归根到底不是传统犹太教信仰与亚里士多德形而上学的冲突，而是与现代自然科学和现代历史批判的冲突”（《如何着手研究中世纪哲学》，131

页)。施特劳斯追随迈蒙尼德，并非因为他是犹太教思想大师，而是因为他是 der Platoniker。

在施特劳斯眼中，耶路撒冷早就与雅典结合（哲学与律法结合）在一起，所谓西方乃是雅典与耶路撒冷的西方，犹太人的命运与西方的命运不可分割。固然，雅典与耶路撒冷或者说哲学与律法不可能调合，只会有永不可消解的冲突。然而，哲学与律法的冲突，恰恰是西方文明的生命力之所在。再说，施特劳斯并非仅仅强调神学与哲学或者耶路撒冷与雅典的冲突，也以相同的分量一再强调两者有根本上的一致。马基雅维里与古代政治哲学的决裂，是同时与耶路撒冷和雅典决裂（参见《现代性的三次浪潮》，86页）。对于施特劳斯来说，保持哲学与律法之间的“根本性张力”，对于人类生活具有不可估量的意义——当然是政治的意义。要搞清这一“根本性张力”的意义，唯有深入透彻地理解阿里斯托芬—柏拉图—色诺芬笔下的苏格拉底。

传统的律法宗教（耶路撒冷）依赖神的启示规定人应该如何生活，而不是询问何为正确的生活。阿里斯托芬笔下的苏格拉底不仅自己询问何为正确的生活，还教诲人民像他那样生活，结果触犯了律法；柏拉图笔下的苏格拉底经历了与诗人和“多数人”法律的长期摩擦，懂得了如何维护哲学、为哲学辩护，最后决意做一个潜在的立法者；色诺芬笔下的苏格拉底已经没有柏拉图笔下的苏格拉底那样的满身反讽味道，他显得非常谦和，似乎不仅懂得维护哲学，而且懂得如何以哲学劝告政治、盘诘神学，通过政治哲学与政治神学的现实构成张力。

为了彻底抑制“马基雅维里的速度”，根绝现代性浪潮的返回式推进，施特劳斯从中世纪的柏拉图人阿尔法拉比和迈蒙尼德那里寻回了柏拉图式政治理性主义哲学的坠绪。施特劳斯声称自己的哲学是研究神学—政治问题（双重“洞穴生存”），通过柏拉图—迈蒙尼德式的哲学写作，施特劳斯辨析置身政治和宗教的真理诉求之间

哲学的本己位置，力图在神学与政治之间维护哲学的自由，而非让哲学要么成了政治方案、要么成了女妖般迷人的歌声。施特劳斯像柏拉图的苏格拉底那样，看起来“献身于政治神学”，其实是像柏拉图那样在民主城邦面前为了哲学自身——为了询问何为正确的生活和真正的政治而为哲学辩护。

施特劳斯追随中世纪的柏拉图人阿尔法拉比和迈蒙尼德，并非意味着他的政治理想是要回到中世纪的西方。施特劳斯当然清楚，现代的处境不是中世纪，而是马基雅维里以后的现代。问题在于，无论人类生活处于什么样的时代、人类生活的社会经济条件发生了什么样的变迁，政治与宗教都依然是人类生活的“原初事实”。施特劳斯的“路标”文集的起头文章虽然主要谈的是海德格尔，篇名却没有用海德格尔的哲学标志——“生存主义哲学”，而是用的现象学哲学的标志——“作为严格科学的哲学”。这是否意味着，施特劳斯的思想方向根本来说是现象学的——回到“实事本身”？

即便如此，问题依然在于：何为“实事本身”？不是纯粹的意识，不是此在及其存在命运，也不是感觉呈现的生活世界，而是政治和宗教的“原初事实”。所有真正的宗教都是人民的创造——施特劳斯在谈到希伯来圣经的写作方式时强调了这一点，而且是政治性的——使得生活世界具有道德秩序。哲人生活在人民的宗教（律法）之中，为了生活世界的道德秩序，哲人的思索生活无异于得在“洞穴生存”中再挖出一个“洞穴”来。从迈蒙尼德那里，施特劳斯得到的启发首先是：迈蒙尼德虽然将犹太教律法理性化——《迷途指津》是关于律法的书，但并没有因此就综合了耶路撒冷与雅典，而是看到在律法的世界中，哲学仍然有其不可取代的位置。迈蒙尼德的“秘传哲学”或者“隐微”写作方式都服务于这样一个目的：在一个必须肯定律法的律圣性及其实践的政治法权的生活世界或政体中，如何做一个哲人——在犹太教传统中如何做一个哲人（或者对于阿尔法拉比来说如何在伊斯兰教传统中做一个哲人）。显

然，这个问题与苏格拉底在自己的“多数人”的法律（宗教）的城邦生活中如何做一个哲人很相似。做一个犹太教中的哲人，与在雅典城邦做一个哲人同样地具有双重危险（害人害己）。这就是为什么，柏拉图的写作方式和政治哲学对于迈蒙尼德有特别的吸引力。说到底，施特劳斯与迈蒙尼德一样，在耶路撒冷与雅典的关系上所考虑的不是如今所谓的民族文化冲突问题，而是何为真正的政治。

人们在理解施特劳斯的柏拉图式政治哲学的含义时最终便得而对一个根本问题：为什么哲人尽管内心不顺从律法却要公开肯定律法。这一问题较为学术性的表述就是：政治哲学与政治神学究竟是怎样的关系。

现代性的三次浪潮^①

利奥·施特劳斯

第一次世界大战快结束的时候，出了一本标题不祥的书：《西方的没落》（*The Decline, or Setting, of the West*）。斯宾格勒所理解的西方并非我们惯常所谓源于希腊的西方文明，而是一种公元1000年左右出现在北欧的文化；它所包括的首先是现代西方文化。因而他断定的是现代性的没落。他的这本书是对现代性危机有力的文字指证。现在对于见识最浅陋的人来说，这种危机的存在也是明白无疑的了。要理解现代性的危机，首先就必须理解现代性的特性。

现代性的危机表现或者说存在于这样一宗事实中：现代西方人再也不知道他想要什么——他再也不相信自己能够知道什么是好的，什么是坏的；什么是对的，什么是错的。寥寥几代之前，人们还是普遍确信人能够知道什么是对的，什么是错的；能够知道什么是正义的（*just*）或者好的（*good*）或者最好的（*best*）社会秩序——一言以蔽之，人们普遍确信政治哲学是可能的，也是必要的。在我们的时代，这个信念已经回天乏力了。按照占支配地位的观点，政治哲学是不可能的：它只是一个梦想，也许是个高贵的梦想，但无论如何终究只是个梦想而已。在这一点上存在着广泛的共识，但至于政治哲学为什么会植根于一个基本的错误，那便众说纷纭了。按照一种非常流行的看法，一切并非虚有其名的知识都是科

^① 译自 Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*（《政治哲学导引》），Wayne State University Press, Detroit, 1989, 第81页至98页——本文脚注均为中译者注。

学知识；但科学知识却无法赋予价值判断以效力；它仅局限在事实判断上；而政治哲学的前提是，能够合理地赋予价值判断以效力。按照一种流行程度稍逊一筹、但却更加狡黠的观点，事实与价值分离这种占支配地位的看法是站不住脚的：理论知性（theoretical understanding）的范畴以某种方式隐含了评价原则；但那些评价原则与知性范畴一道都是历史地可变的；它们随时代而改变；于是便不可能以一种政治哲学所要求的普遍有效的方式（一种对所有历史时代均有效的方式）去解答对错的问题或者社会最好秩序的问题。

这么说来，现代性的危机原本是现代政治哲学的危机。也许这看起来有点古怪：何以文化危机原本倒是一个学院行当（它不过是众多行当之一而已）的危机呢？但政治哲学实质上并不是一个学院行当：多数伟大政治哲学家都不是大学教授。最重要的是，正如人们公认的，现代文化是特别理性主义的，相信理性的权力（power）；这样的文化一旦不再相信理性有能力赋予自己的最高目的以效力，那么这个文化无疑处于危机之中。

那么什么是现代性的特点呢？按照一种相当通行的想法，现代性是一种世俗化了的圣经信仰；彼岸的圣经信仰已经彻底此岸化了。简单不过地说：不再希望天堂生活，而是凭借纯粹人类的手段在尘世上建立天堂。但这确实也就是柏拉图声称在自己的《理想国》里所做的事情：用纯粹人类的手段终止尘世的一切邪恶。但肯定不能说柏拉图把圣经信仰尘世化了。如果谁想谈论什么圣经信仰，他还是得搞得专业一点。例如，有人断言现代资本主义精神有个清教起源。再比如，霍布斯用一对基本的对立来设想人类：邪恶的骄傲与对暴死的有益畏惧；谁都可以看出这是圣经上的那对对立的世俗翻版：有罪的骄傲与对天主的有益畏惧。那么，世俗化便意味着，在圣经信仰丧失或者萎缩之后，保留具有圣经起源的思想、感受、习惯。但至于世俗化中保留了何种成分，这个界定便无法告诉我们什么了。

尤其重要的是，这个界定没有告诉我们世俗化是什么，除非以否定的方式：圣经信仰的丧失或萎缩。但指引着现代人的原本是一种肯定的蓝图。也许，如果不借助残留的圣经信仰成分便无法想出那种肯定的蓝图；而这一点究竟是否实情，在理解那个蓝图本身之前还无法断定。

但可以谈论单单一个蓝图吗？现代性最具特色的东西便是其多种多样以及其中的剧变频仍。其种类是如此之多，以至人们会怀疑可否把现代性当做某个统一的东西来谈论。仅靠年代学无法建立有意义的统一性：也许有思想家处于现代时期却并不以现代的方式思想。那么如何避免武断与主观呢？我们将现代性理解为对前现代政治哲学的激进变更（radical modification）——这个变更的结果乍看起来是对前现代政治哲学的拒绝。如果前现代政治哲学具有一个基本统一性，具有它自己的形相（physiognomy），那么其对手现代政治哲学，至少会通过反映获得同样的清晰度。在以一种非武断的标准确定了现代性的开端之后，我们会逐渐看到事实便是如此。如果现代性通过与前现代思想的断裂而出现，那么那些成就这一断裂的伟大心灵必定已经意识到他们做了些什么。那么，那第一个把所有先前的政治哲学当作在根本上不充分甚至不健全的东西明确加以拒斥的政治哲学家是谁呢？回答这个问题并无困难：此人便是霍布斯。然而，更精细的研究表明，霍布斯与政治哲学传统的彻底决裂只不过接着（即便以一种相当有原创性的方式）马基雅维里首创的东西说的。马基雅维里质疑了传统政治哲学的价值，其激进程度毫不亚于霍布斯；他宣称（其清晰程度其实毫不逊于霍布斯），真正的政治哲学是从他开始的，虽然他所用的语言比霍布斯的要温和一点。马基雅维里那里有着双重说法，这以极度的清晰显示了其宏大开阔的意图。第一重说法要达到这个效果：在一个君主应当如何对待其臣民与朋友的问题上，马基雅维里与其他人的观点有着深刻分歧；这分歧的原由是，他所关注的乃是事实性的、实践性的真理，

而非幻想；许多人臆想过从未存在过的共和国（commonwealths）与君主国（principalities），因为他们着眼的是：人们应当如何生活；而非人们事实上是如何生活的。针对传统政治哲学的这种理想主义，马基雅维里提出了通达政治事务的现实主义途径。但这只是真相的一半（换言之，马基雅维里的现实主义是一种独特的现实主义）。马基雅维里用这样的言辞述说了真相的另一半：福尔图娜^①是一个女性，可以运用力量加以控制。要理解这两重说法的关联，人们便必须提醒自己注意这样一个事实：古典政治哲学追寻的是最好的政治秩序，或者最好的政制（regime），对于德性（或人们应当如何生活）之实践，这种政制是最具指导性的；便须提醒自己注意：按照古典政治哲学的看法，最佳政治秩序的建立必然依赖于不可控制、难以把握的命运或者机运（chance）。例如，根据柏拉图的《理想国》，最佳政治秩序的实现依赖于哲学与政治权力的协和、依赖这两者之间几乎不太可能的携手并行。所谓的现实主义者亚里士多德在这样两个极端重要的方面与柏拉图看法一致：最佳政制乃是对德性之实践最具指导性的秩序，而最佳政制的实现则只能看机运。因为，在亚里士多德看来，如果无法获致合适的质料，也就是说，如果可用的地域与人民的自然本性并不适于最佳政制，那么便无法建立最佳政制；至于能否获致合适质料，这一点决不是靠缔造者的手段便能决定的，而是要看机运。马基雅维里似乎与亚里士多德的看法一致，他说，如果材料（也就是人民）败坏的话，是无法建立令人向往的秩序的；但对于马基雅维里来说，在亚里士多德看来是不可能的东西无非有根大困难而已：一个运用非常手段将糟糕的质料改造为良好质料的杰出人物可以克服这个困难；建立最佳政制的障碍（也就是作为质料的人、人性质料）是可以得到克服的，因为质料是可以改造的。

^① fortuna, 罗马神话中的命运女神。

前辈作者们的共和国（即马基雅维里所谓臆想出来的共和国）的基础是对自然的一种特殊理解，而马基雅维里（至少隐蔽地）拒绝这个理解。根据这个理解，一切自然存在者，至少是一切有生命的存在者，都指向一个终极目的、一个它们渴望的完善状态；对于每一特殊的自然本性（nature），都有一个特殊的完善状态归属之；特别地，也有人的完善状态，它是被人（作为理性的、社会的动物）的自然本性所规定的。自然本性提供标准，这个标准完全独立于人的意志；这意味着自然本性是善的。人具有整体之内的特定位置，一个相当崇高的位置；可以说人是万物的尺度，或者说人是小宇宙，但他是由于自然本性而占据这个位置的；人具有的是秩序之中的位置，但他并未创制这个秩序。“人是万物的尺度”这个命题正好与“人是万物的主宰”相反对。人具有的是整体之内的位置，人的权能是有限的；人无法克服其自然本性的界限。我们的自然本性是以多种方式被奴役着的（亚里士多德语），或者说，我们只是众神的玩物（柏拉图语）。这个界限尤其显示于机运之无法逃避的权能之中。善的生活便是按照自然本性去生活，这意味着安于特定的界限；德性在本质上就是适度（moderation）。在这个方面，古典政治哲学与非政治的古典快乐主义（hedonism）之间并无分别；快乐决定性地依赖于对我们欲望的限制。

为了恰切地断定马基雅维里的旨归，我们必须考虑到，古典哲学与圣经之间、雅典与耶路撒冷之间在关键的方面存在着一致，尽管在雅典与耶路撒冷之间也有深刻的差异甚至对立。根据圣经，人是照着上帝的形像造的；上帝将大地上的一切被造物赐给人统治；并不是将整体都赐给他统治；他被安置在一个园子里，经营它并且守护它；他被指派了一个位置；正当性（righteousness）便是遵从被神圣地建立起来的秩序，这正如在古典思想中，正义（justice）乃是遵从自然秩序；对无从把握的机运的认识，正对应着对难知究竟的天意（providence）的认识。

马基雅维里拒绝了整个哲学的与神学的传统。其论证我们可以述说如下。传统观点要么导致不认真看待政治事务的结果（伊壁鸠鲁主义），要么便是借助一种臆想性完善状态来理解这些事务——借助想像出来的共和国与君主国，其间最著名者便是上帝之国。必须从人〔实际上〕^①如何生活开始；必须把目光降下来。〔这些论述的〕直接后果便是对德性（virtue）的重新解释：德性决不能被理解为国家（commonwealth）为之而存在的东西，相反，德性仅仅为了国家的缘故才存在；政治生活之允当并不受制于道德性；在政治社会之外，道德性是不可能的；道德性预设了政治社会，囿于道德性的界限便无法建立、维护政治社会，理由很简单：结果不可能先于原因，受制于条件者也不可能先行于条件。进而言之，政治社会、甚至最值得向往的政治社会的建立并不依赖于机运，因为机运是可被驾御的，而糟糕的质料也可被改造为良好的质料。政治问题的解决是有保证的，这是因为：a) 目标降低了，也就是说，目标要与大多数人实际所欲求的相协调；并且 b) 机运可被驾御。政治问题成了技术问题。正如霍布斯所云，“如果共和国由于内讧而解体，人的过错并不在于他们是质料，而在于他们是内讧的制造者。”质料无所谓败坏与邪恶；在不可控制的人当中无所谓邪恶；所需要的东西并非圣恩、道德性，也不是品格塑造，而是细密精巧的制度。或者也可以引证康德，正当社会秩序的建立并不需要什么（如人们惯常所云）天使之族，“这听起来似乎难以理解，甚至对于一个魔鬼之族来说，建立国家（也就是正义的国家）的问题也是可以得到解决的，只要这些魔鬼有识力（sense），”这就是说，只要他们有自觉；基本政治问题仅仅是一个“人实际能够接受的国家之良好组织”的问题。

要公正对待马基雅维里带来的变化，必须考虑另外两个巨大变

^① 方括号中文字为译者所加，下同。

化，它们发生于他身后的时代，却与他的精神相合。其一是自然科学中的革命，也就是现代自然科学的产生。对目的因（因而也对机运概念）的拒绝摧毁的古典政治哲学的理论基础。新科学与各种形式的旧科学都不一样，其原因不仅在于它对自然的崭新理解，更在于它对科学的崭新理解：知识不再被理解为关乎人或者宇宙秩序；求知在根本上是接受性的；而知性中的自发性则是：人将自然传唤至自己的理性法庭面前；他“拷问自然”（培根语）；知（knowing）是一种做（making）；人类知性为自然界立法；人的权柄之大，无限超出前人所相信的；人不仅仅能够把糟糕的人类质料改造为良好的，或者掌握机运——一切真理与意义均出于人；它们并不伏于一个独立于人的能动性的宇宙秩序之中。与此相应，诗艺也不再被理解为一种有灵感的模仿或者再生，而是被理解为创造。科学的决心被重新解释为 *propter potentiam* [由于力量]，这是为了补救人的地位，为了征服自然，为了对人类生活的自然条件进行最大限度的控制、系统化的控制。征服自然意味着，自然是敌人，是一种要被规约到秩序上去的混沌（chaos）；一切好的东西都被归为人的劳动而非自然的馈赠；自然只不过提供了几乎毫无价值的物质材料。与此相应，政治社会便决非自然的：国家只是一件人工制品，应当归因于习俗（convenants）；人的完善并非人的自然目的，而是由人自由地形成的理想。

马基雅维里之后第二个合乎其精神的大转变则仅仅与政治哲学或道德哲学相关。马基雅维里已经完整地给出了政治与自然法（*natural law*）或者自然正当（*natural right*）之间的联系，[所谓自然正当]也就是具有被理解为独立于人类随意武断的正义（*justice*）。仅当这个联系被恢复（也就是说，以马基雅维里的精神去重新解释正义或自然正当）之时，马基雅维里式的革命才获得其全部力量。这工作首先属于霍布斯。可以这样来描述霍布斯带来的转变：霍布斯用自身保存（*self-preservation*）来理解自然法，而在他之前，自

然法是借助于人的诸目的之等级秩序得到理解的，在这个目的等级中，自身保存所占据的位置是最低的；与此相关，自然法终于被首先理解为自身保存的正当（right），这与任何义务及职责都有分别——这个发展过程的最终结局便是用人的权利（rights）取代了自然法（人取代自然、权利取代法）。在霍布斯本人那里，自身保存之自然正当已经包含了“身体自由”的正当以及人的舒适生活状况的正当：这导致舒适地自身保存之正当，这个正当，乃是洛克教诲的关键所在。此间我只能断言，这个教诲的结果乃是对经济的日益强调。最终我们得到了这样的看法：对于完善的正义而言，普遍的富裕与和平是充分且必要的条件。

现代性的第二次浪潮是从卢梭开始的。他和马基雅维里一样深刻地改变了西方的精神趋向。和我对待马基雅维里的方式一样，我通过评注卢梭的两三个句子来描述他思想的特性。现代性第一个浪潮的特质是将道德问题与政治问题还原为技术问题，以及设想自然必需披上作为单纯人工制品的文明产物之外衣。这两个特质成了卢梭批判的靶子。针对第一个靶子，“古代政治家滔滔不绝地谈论着风俗与德性，而我们的政治家只谈论贸易与货币。”卢梭以德性、纯真的名义，以古典共和国的非功利德性的名义抗议他前辈的堕落颓废主张；他既反对令人窒息的绝对君主制，也反对现代共和制的、多少有点犬儒式的重商主义。然而，他无法恢复作为人的自然目的、作为人之自然本性之完善的古典德性概念；他被迫重新解释德性，因为他把现代的自然状态（the state of nature）概念接受下来，当做人原来便现身其中的状态。他不仅从霍布斯及其后学那里把这个〔自然状态〕概念拿了过来，而且还把它推到了极致：“考察过社会根基的哲人们全都感到有必要返回自然状态，但他们中无人做到这点。”卢梭确实回到了那里，因为他看到了自然状态中的人被剥夺了凭借自己努力获得的一切。自然状态中的人最亚人性的（subhuman）或者前人性的（prehuman）；他已经在一个漫长的过程

中获得了其人性或者理性。用后卢梭的语言来说，人之人性并不归因于自然，而是归因于历史，归因于历史过程，这个独一无二的过程并不是目的论的：这过程的目的或顶峰并未被预见也不能被预见，但一旦接近了充分实现人的理性或人性之可能性，那么这个目的或顶峰也就在望了。历史（也就是历史过程，它是一个单一的过程；在其中人变得有人性，却并不对该过程有所意向）的概念是卢梭把霍布斯自然状态概念彻底化的结果。

然而，我们如何知道人类发展过程的某个阶段^①恰好便是顶峰呢？或者，更一般地说，如果人由于其自然本性便是亚人性的，如果自然状态便是亚人性的，那么我们如何区分好坏呢？让我们再说一次：卢梭的自然人不仅仅像霍布斯的自然人那样缺乏社会性，而且还缺乏理性；他不是什么理性的动物，而是作为单纯活动者（agent）的动物，或者说得更确切些，他具有一种近乎无限的可完善性与可塑性。然而他应当如何得到塑造或者如何塑造自身呢？人的自然本性似乎完全不足以指导自己。自然本性给予人的指导仅限于：在某些条件下，也就是在其发展过程的某个阶段中，人只有依靠建立市民社会（civil society）才能保存自身；然而，如果人未确定市民社会具有特定的结构，一个对其自身保存具有指导意义的结构（在市民社会中，人必须获得一个与他在自然状态中拥有的自由完全对等的东西），那么他便会危及其自身保存；所有社会成员均须同等地、完全地服从法律（laws），而对于制订这些法律，每个人都必须能够有所贡献；这里必定毫无可能从法律（也就是实证法）上诉到高级法（也就是自然法），因为这种上诉会危及法律的统治。实证法的来源（不是什么别的，正是实证法的来源）乃是普遍意志（general will）；一个寓于或内在于被允当地构成的社会之中的意志取代了超越的自然法。现代性的起点是对存在（the is）与

^① 原文作 state，疑为 stage 之误。

应当 (the ought)、实际与理想之间鸿沟的不满；对此，现代性首次浪潮中提出的解决方案是：将应当设想为并未对人提出过高的要求，或者设想为与人最强烈、最共通的激情相一致，这样来降低应当，使之俯就存在；但是，尽管应当有所降低，存在与之的根本差异仍然保持着；甚至霍布斯也没有简单地否定从存在（既定秩序）到应当（自然法或道德律）的上诉之合法性 (legitimacy)。卢梭的普遍意志概念就其本身而言是不会出错的（它就其单纯存在而言便是应当存在的东西），这表明了存在与应当之间的鸿沟可以得到怎样的克服。严格地说，只有凭以下条件，卢梭才能表明这点：他关于普遍意志的学说（即他公允的政治学说）[必须] 与他关于历史过程的学说联系起来，进行这种联系更多地是卢梭的伟大后继者（康德与黑格尔）而非他本人的工作。按照这种看法，合理的或正义的社会（其特性是，普遍意志之实存被确知为普遍意志，既被确知为就是理想）必然通过历史过程得到实现，而无须人们对此实现有何意向。

为什么普遍意志便不会出错呢？为什么普遍意志便必然是善的呢？回答是，它是善的乃是因为它是合理的，而它是合理的乃是因为它是普遍的；它是通过将特殊意志（这个意志就其自身而言并不是善的）普遍化而出现的。卢梭在意的乃是在一个共和式社会中将每个人的愿望、每个人对其社会同类的要求转化为法律形式的必然性；当说“我不愿纳税”时，他也不能忽视这种转化的必然性；他必须建议一条法律来废除征税；如果把他的愿望转化为一条可能的法律，他便意识到他原先的特殊意志的荒唐。保证一个意志的善 (goodness) 的仅仅是它的普遍性；没有必要诉诸任何实质的考虑（即考虑人的自然本性、他的自然完善状态所需者为何）。这个划时代的思想在康德的道德学说中达到了完全的明晰：对行为准则之善性的充分检验乃是查考它们是否可能成为普遍立法之原则；保证内容的善的仅仅是合理性之形式，也就是普遍性。因此，道德律

(moral laws), 作为自由之律令 (laws of freedom), 便不再被理解为自然法 (natural laws) 了。道德理想与政治理想的建立无须考虑人的自然本性: 人彻底摆脱了自然的监护。正如无可争议的时代经验所知晓的那样, 出自人的自然本性的、反对理想的论据再也不重要了: 所谓人的自然本性只是人迄今为止发展的结果; 它只是人的过去, 无法指导人的可能未来; 关于未来、关于人应当做什么或渴望做什么的惟一指导, 只能由理性提供。理性取代了自然。这便是如下断言的意义: 应当的根基无论如何不在存在之中。

这是卢梭思想的大体, 它激发了康德与德国观念论哲学、关于自由的哲学。然而, 卢梭还有另一个基本思想, 其重要性一点都不弱于上面提到的部分, 这另一个思想固然为康德及其后学所不取, 却在现代世界的另一个部分中结出了果实。德国观念论接受并且彻底化了普遍意志的概念及其意蕴。但它抛弃了卢梭本人对这条理路的限制。“人生而自由, 但却无往不在枷锁之中。这个变化是如何发生的? 我不知道。什么才能使这一变化合法化? 我自信能够解答这一问题。”这就是说, 自由社会(其特质是普遍意志在其中实存着)与专制社会的差别是合法枷锁与不合法枷锁的差别; 自由社会本身也是枷锁。人在任何社会中都无法找到自己的自由; 人只有从社会(不管这社会多么善好、多么合法)回归自然, 才能找到自由。换言之, 自身保存、基本自然正当(社会契约源于这个正当)之内容是派生的, 并非基本事实; 如果仅仅生活、仅仅生存并不是善的, 那么自身保存也就不是善的。仅仅生存的善是在生存情绪中体验到的。正是这种情绪带来了生存之保存的关切, 带来了所有人类活动; 但这种关切妨碍了基本愉悦, 使人变得悲惨。只有回归基本体验, 人才能快乐起来; 只有少数人能做到这点, 而绝大多数人只能顺应自身保存(也就是作为公民生活)这一派生的正当。对于公民要求的是履行职责; 公民必须有德性。但德性并非善。无责任感或义务感、无努力(德性都是有努力的)的善(善感、同情)

是自然人的领域，这种人生活在社会的边缘而没有成为社会的一部分。一方而是德性、理性、道德自由的世界，另一方面则是自然、自然自由与善的世界，这两个世界之间存在着不可逾越的鸿沟。

此间对现代性概念做个泛泛之论看来还是合适的。起初，现代性是在与古代性（antiquity）的对立中得到理解的；因此现代性也可以包括中古世界。现代、中古是一方，古代是另一方，两方的差别在1800年左右被重新解释为浪漫与古典的差别。从狭义上说，浪漫主义意指一场被卢梭所激发的思想运动和感受运动。确实，浪漫主义比任何一种形式的古典主义都更明显地是现代的。也许，有关现代性与古代性之间意味深长的冲突（它被理解为浪漫与古典的冲突）的最伟大作品是歌德的《浮士德》。浮士德被天主自己称为“善人”。

这位善人犯了极大的罪行，既有私人性的，也有公共性的。在这里我不想谈论他通过公益行动（这项行动使得他与一个自由的民族一起站在一片自由的土地上）得到救赎这个事实，也不想谈论这个事实，即这一公益性政治行动不是罪行也不是革命，而是严格意义上的合法行动：这是可能的，因为他接受了德国皇帝所封的采邑。我只想强调这个事实：浮士德的善确实并非德性——也就是说，歌德这部最负盛名之作的道德境域已经被卢梭开启了。诚然浮士德的善与卢梭的善的涵义并不相同。卢梭的善是与一种清静无为联系在一起的，而浮士德的善则是自强不息、不断进取，不安于任何有限的、完成的、完全的、“古典的”东西。浮士德对现代性的意义、对现代人自身理解（即将自己理解为现代人）方式的意义在斯宾格勒那里得到了恰如其分的评价，斯氏将现代人称为浮士德式的人。可以说，在描述现代性的特性时，斯宾格勒用“浮士德式的”取代了“浪漫的”。

正如现代性之第二浪潮与卢梭相关，第三浪潮则与尼采相关。卢梭让我们面对自然这一方与市民社会、理性、道德、历史这另一

方的二律背反，其方式是：基本现象是生存之至乐情绪（与自然的合一与交融），这情绪归属于与理性及社会有别的自然一侧：可以这样来描述第三次浪潮，构成它的是一种对生存情绪的崭新理解：这个情绪更多地是对恐惧与灼痛而非和谐与平静的体验，并且它也是（作为必然的悲剧性生存的）历史性生存之情绪；诚然如卢梭所云，人性问题无法作为社会问题来解决，但也无法从人性遁人自然；根本不可能有什么真正的快乐，或者说，人所能获得的最高成就也与快乐毫无关系。

我援引尼采的话：“所有哲人的共同缺陷是，他们都是从当今之人（present-day man）出发的，他们全都相信，可以通过分析当今之人达到自己的目标。历史感的缺乏乃是所有哲人的遗传缺陷。”然而，在卢梭那里〔关于历史感的〕相当有意义的说法在尼采那里就有点奇怪了；因为在卢梭与尼采之间隔着对历史的发现；卢梭与尼采之间的世纪正是历史感的时代。尼采的深意其实是：迄今为止，历史的本质一向遭受着误解。最强有力的历史哲学家是黑格尔。对于黑格尔而言，历史过程是一个合理的（rational）、理性的（reasonable）过程，是一个进步，其顶峰为合理国家、后革命国家。基督性是真正的宗教、绝对的宗教；而基督性在于：在完全的世俗化中与世界、saeculum〔世间〕达成和解，这个过程始于宗教改革，被启蒙运动所延续，最终在后革命国家中得到完成，这种国家首次有意识地建立在对人之权利的认可之上。在黑格尔个案中，我们确实只能说现代性的本质就是世俗化了的基督性，因为世俗化是黑格尔有意识的意图、外显的意图。在黑格尔看来便存在着历史的顶峰与终结：这便使他可以把哲学真理的观念与每个哲人都是其时代之子的事实调和起来：真正的哲学、最终的哲学属于历史中的绝对时刻、属于历史的顶峰。黑格尔之后的思想拒绝历史可能有终结或顶峰的想法，也就是说，它将历史过程理解为未完成的、不可完成的，然而它还是残留着对历史过程的合理性与进步性的无根基信

念。尼采首先直面这一情形。那无根基的希望（思想原则与行动原则的历史系列是进步的，或者历史过程有个内在的意义、内在的方向）无法销磨这样一个洞见：一切思想原则与行动原则都是历史性的。一切理想都是人类创造性活动的结果，是自由的人类筹划的结果，这种筹划形成了一个境域，特殊文化正是在这一境域中得以可能；这些理想并不被安置进一个体系；对这些理想的真正综合乃是不可能的。然而一切已知的理想都宣称拥有客观支持：这支持或者是自然，或者是神，或者是理性。历史性洞见摧毁了这些宣称，因而也摧毁了一切理想。然而，正是对一切理想的真正源头（即人类的创造或者筹划）的认识使得一种全新的筹划得以可能，即重估一切价值，这个筹划与那新洞见是一致的，但却无法从后者推导出来（否则它就无法归因于一个创造性活动了）。

但这一切难道不意味着真理（关于一切可能的思想原则与行动原则之真理）最终被发现了吗？要么承认这点，要么将尼采对真理的理解展示为他的筹划与解释——尼采似乎在这两者之间犹疑不定。但事实上他承认自己发现〔而非筹划与解释〕了真理；他相信自己已经发现了人类创造性与一切存在者的根本统一性：“在我发现生命的一切地方，我都发现了权力意志。”尼采试图完成的对一切价值的重估最终在这一事实中得到了证实：价值重估的根基是最高的权力意志——该意志高于产生一切旧价值的意志。没有一个一如其旧的人（即使在他的颠峰状态）能够依据重估一切价值来生活，只有超人才行。终极洞见导致终极理想。尼采并不像黑格尔那样宣称终极洞见是在实现终极理想之后方才到来的，他毋宁认为，终极洞见为实现终极理想开辟了道路。在这方面，尼采的看法与马克思相似。但在他们两人之间有个根本差别：对于马克思来说，无阶级社会的到来是必然的，而在尼采那里，超人的到来依赖于人的自由抉择。对尼采而言，关于未来惟一可以确定的是：一如其旧的人的终结已经来了；将会到来的要么是超人，要么是末人。从反马

克思主义的观点看，马克思的未来人正是末人，最低下、最堕落的人，无理想无渴望的畜群人，但他们有的是好吃好穿好居所，且身心皆有好治疗。然而尽管尼采与马克思之间有这种激烈对立，在他们两者看来，最终的顶峰状态都可以用这个事实来刻画特征：标志着机运统治的终结的是：人将首次成为自己命运的主人。

在尼采那里，有个特殊的困难。对于尼采而言，一切真正的人类生活、一切高等文化都必然具有等级制或精英制的性质；未来的最高文化所依据的必须是人的自然等级秩序，尼采对这一点的理解大体上沿袭了柏拉图的思路。然而，如果超人拥有了无限的（姑且这么说）的权力，那么如何可能有一个自然的等级秩序呢？对于尼采来说也一样，几乎所有人都是有缺陷或不完美的这个事实无法归因于权威性的自然本性，但这个事实同样也不是过去的遗留物，不是发展到今天的历史的遗留物。为了避免这个困难，也就是说，为了避免人在自己权力的巅峰之时寻求一切人的平等，尼采需要作为有权威性的东西，或至少是无可避免的东西的自然或过去。但既然这对他来说不再是个无可否认的事实，那他就必须意欲之或者假定之。这便是尼采永恒回归学说的意义。过去之回归、全部过去之回归是必须被意欲的，如果超人会成为可能的话。

无疑人的自然本性便是权力意志，而这在原初的层面上意味着超克他人的意志（will to overpower）：出于自然本性，人是不会意欲平等的。人的愉悦源于超克他人、超克自身。卢梭的自然人是有同情心的，而尼采的自然人是残酷的。

从政治行动上，尼采所说的比马克思所说的要不不确定得多、含混得多。在某种意义上，对尼采的任何政治利用都是对其教诲的滥用。不过，他所说的还是被政治人解读了，并带给他们灵感。他对法西斯主义所负责任之少，正如卢梭之于雅各宾主义。然而这就意味着，他要对法西斯主义负责，其分量之多，一如卢梭之于雅各宾主义。

可从上文所述引出政治结论。自由民主制的理论，还有共产主义的理论，源于现代性之第一、第二浪潮；第三次浪潮的政治涵义已经被证实为法西斯主义。然而这个无可否认的事实并不足以使我们回归现代思想的较早形态：不可忽略或遗忘尼采对现代理性主义或对理性之现代信仰的批判。这是自由民主制之危机的最深刻原由。理论危机并不必然导向实践危机，因为比起共产主义（不管是斯大林主义的还是后斯大林主义的共产主义）来，自由民主制的优越性可谓一目了然。总而言之，与共产主义或法西斯主义相反，自由民主制的有力支持来自一种决不能被称为现代的思之方式：我们西方传统之前现代思想。

(丁耘 译)

作为严格科学的哲学与政治哲学^①

利奥·施特劳斯

任何关注政治哲学的人都必须面对这样一个事实：在最近的两代人中政治哲学已经失去了它的信誉。与之形成对比的是，在某种意义上，政治自身却变得比以往更哲学化了。政治哲学向来是普遍的而政治向来是特殊的，这种情况几乎贯串了政治哲学的整个历史。政治哲学关注的是社会之最好的或者正义的秩序（这种社会由其本性便是最善的或正义的，不拘时地所限），而政治关注的是这一个或那一个特殊社会（一个城邦、一个民族、一个帝国）的存在（being）与好（well-being），这种社会存在于既定的时间地点。不少人曾经梦想过由他们自己或其他人进行对全人类的统治，但他们是梦想者，或至少被哲人们如此认为。另一方面，在我们的时代，政治其实已经变成普遍的了。在某个美国城市的所谓贫民窟（这种提法是轻率的，如果我们不说是煽动性的话）里发生的骚动可以波及莫斯科、北京、约翰内斯堡、汉诺威、伦敦以及其它遥远的地方并且与它们紧密相连；是否明确承认这个联系，这点无关紧要。与此同时，政治哲学则已经消失了。这一点在东方相当明显，那里的共产主义者自己把他们的纲领称为意识形态。至于当代西方，专属于它的智识力量（intellectual powers）则是新实证主义与生存主义（existentialism）。实证主义的学院影响远远超过生存主义；生存主义的大众影响远远超过实证主义。可以把实证主义描述为这样一种

^① 原文标题为《Philosophy as rigorous science and political philosophy》载利奥·施特劳斯（Leo Strauss）《柏拉图式政治哲学研究》（*Studies in Platonic Political Philosophy*）芝加哥大学出版社（The University of Chicago Press）1983年，第29—37页。为全书首篇论文。

观点，即认为只有科学知识才是真正的知识；既然科学知识无法使任何价值判断有效化或无效化，而政治哲学又理所当然地关注健全的价值判断的有效化与非健全价值判断的无效化，那么实证主义必定把政治哲学当做彻底的非科学的哲学加以拒斥。生存主义披着种种外衣出现，但如果把它放到与实证主义的对立中加以界定，那么也不会过于离谱，按照生存主义的观点，理解与行为的所有原则都是历史性的，也就是说，它们的根据无非是无根基的人类决断或者命运裁决（fateful dispensation）：科学远非惟一的真正知识，它终究只是多种多样的世界观中的一个形式而已，所有这些形式都具有相等的尊严。既然生存主义认为所有的人类思想都在刚才指出的意义上是历史性的，生存主义必定把政治哲学当做彻底非历史的哲学加以拒斥。

生存主义是一个“运动”，如同所有运动一样，它也有一个松散的圈子和一个坚实的中心。它的中心是海德格爾的思想。生存主义的重要与智识上的可佩之处仅仅归功于他的思想。在海德格爾的著作中并没有政治哲学的位置，这可以归因于这样一个事实，谈及的那个位置被最高层面（gods）或者诸神（the gods）占据了。这并不意味着海德格爾完全远离政治：他欢迎过希特勒 1933 年的革命；并且，在希特勒垮台、希特勒万岁已经变成灾难万岁（Heil Unheil）以后好久，他仍然称道民族社会主义，而他从未称道过当代的任何其它政治努力。我们不禁要利用这些事实来反对海德格爾。而且，如果不曾看到这些事实与他的哲思之核的密切联系，人们可能会彻底误解海德格爾的思想。然而，对于恰切地理解他的思想来说，这些事实所提供的基础是太微不足道了。就我所知，他认为没有一个他的批评者或是追随者曾经恰切地理解过他。我相信他是正确的，因为对所有卓越的思想家，多少都会出现这种情况。然而这并不会使我们解脱出来、不去接近他，因为我们在接近他，不管有多隐蔽；就算明显地接近，我们所冒的险不过就是遭到嘲讽，可能还会接受

些必要的指令。

海德格尔的思想之所以对如此众多的当代人产生魅力，个中缘由很多，其中之一便是他接受了这样的前提：人类的生活与思想是彻底地历史性的，而历史并非一个理性的过程（* rational process）结果他认为，一个人对一位思想家的理解不可能优于这个人对自己的理解，甚至不可能与这样的自身理解并驾齐驱：一位伟大的思想家可以创造性地理解以往的某位有分量的思想家，这种创造性就是把后者的思想加以变形，并且因此对后者的理解不同于后者的自身理解。如果一个人未能看见原本的形式，那么他几乎无法观察到这种变形。最重要的是，在海德格尔看来，他以前的所有思想家都没觉察到一切根据的真正根据，也就是根本深渊。这个断言暗示了这一主张，在决定性的方面海德格尔对他伟大先辈们的理解优于他们的自身理解。

为了理解海德格尔的思想，特别是为了理解他对政治和政治哲学的态度，不能忽视其师胡塞尔的工作。对胡塞尔的走近了解没有什么困难，因为他不曾像 1933 年与 1953 年的海德格尔那样失足过。虽然我听说过这样的议论，说胡塞尔与海德格尔一样也有失足，他并非从信仰出发改宗基督教的。如果情况属实，那就需要一个生具异禀的强辩专家（casuist）来考察两种行为的异同并评判其是非优劣了。

在我差不多还是个孩子的时候，胡塞尔曾经以这样的话向我（我当时还是新康德主义马堡学派心存疑虑的支持者）解释了他自己工作的特性：“马堡学派是从屋顶开始的，而我则从基础开始。”这意味着，对马堡学派而言，哲学基础部分的惟一任务就是关于科学经验的理论，就是对科学思想的分析。无论如何，胡塞尔比任何其他人都更深刻地意识到，对世界的科学理解远非对我们自然理解的完特化，而是（以一种使我们无视科学理解之基础的方式）从自然理解派生出来的：所有哲学理解均须始于我们对世界的共同理

解，始于我们在一切理论化之前将世界理解为被感知者。在同一个方向上，海德格尔比胡塞尔走得更远：原初的论题（primary theme）并非知觉客体，而是被经验为作为个体的属人语境之一部分的完整事物，这个语境便是该事物所属的个体世界^①。

完整事物不仅通过第一性质与第二性质以及通常意义的价值性质是其所是，而且还通过诸如神圣与世俗一类的性质是其所是：对一位印度教徒来说，对牛的完整现象的构成更多地是通过牛的神圣性而非其它任何性质或方面。这意味着，人们无法再谈论我们对世界的“自然”理解；对世界的每一理解都是“历史的”。与此相应，人们必须回到在单一的人类理性背后历史地“生长”出来而非“制造”出来的语言的多样性上去。于是便产生了理解所有历史世界共有的普遍结构的哲学任务。^② 但是如果要保持对所有思想之历史性的洞见，那就必须伴随着对诸历史世界的普遍结构或本质结构的理解，而这种伴随方式也须被那种洞见所引导。这意味着，对一切历史世界之本质结构的理解必须被理解为本质地归属于一个特殊的历史语境、归属于一个特殊的历史时期。历史主义洞见（historicist insight）的特性必须与它所归属的时期相对应。就历史主义洞见揭示了以往所有思想在决定性方面的彻底失误、揭示了未来不可能再有另一次正当的转变将这一洞见沦为过时的中间阶段而言，历史主义洞见是终极洞见。作为一个绝对的洞见，它必定属于历史中的绝对时刻。一言以蔽之，我们指出的这些困难迫使海德格尔把那换了别人就会称做历史哲学的东西做的更精细些、勾勒个轮廓或者加以提示。

绝对时刻可以是个单纯的绝对时刻或者所有先前历史的绝对时

① 参见《存在与时间》第21节（98页—99页）。

② 关于这点与以下论述，可以参见 H. G. 伽达默尔《真理与方法》233页—234页；参看339页—340页；以及第二版的xix页与505页。

刻。现在正是单纯的绝对时刻——这曾经是黑格尔的断言。他的哲学体系、终极哲学对一切哲学问题的完满解决都属于这样一个时刻：此时，通过建立后革命国家（post-revolutionary state）、首先承认每个人自身的平等尊严的国家，人类在原则上已经解决了其政治问题。这个历史的顶峰，作为历史的终结，同时也就是终极衰落（final decline）的开端。在这个方面，斯宾格勒只是引出了黑格尔思想的最终结论而已。无怪乎几乎人人都反叛黑格尔。在反叛黑格尔方面没有人比马克思更有成效的。马克思声称他已经最终揭示了所有历史（包括当前与即将到来的往后）的神秘，而且还揭示了可能来临的秩序的轮廓，在这个秩序中并且通过这个秩序，人们将能够或被迫首次过上真正属人的生活。更确切地说，对马克思而言人类历史远未完成，甚至尚未开始；我们所谓历史只是人类的史前史（pre-history of humanity）。通过质疑被黑格尔认为合理的矛盾解决（settlement），马克思接受了一个世界社会的前瞻，这个世界社会预设并确立了城镇对乡村、迁移对扎根、西方精神对东方精神的完全胜利；这个不再是政治社会的世界社会中的成员是自由平等的，之所以如此，归根结底是因为一切专门化、一切分工都让位于每个人的全面发展。

无论尼采是否了解马克思的著述，他都比其他任何人更加彻底地质疑共产主义前瞻。他把共产主义社会的人视为最末的人（the last man）、最堕落的人：如果没有“专门化”、没有硬朗的界限，那么人的高贵与伟大便最不可能的。与此相应，他否认人类的未来已被预先规定。与末人相对的另一可能则是超人（the over man），这是一种人类类型，它在伟大与高贵方面超越并且克服了以前所有的人类类型；未来的超人将由未来的哲人隐秘地统治着。由于其彻底的反平等主义（anti-egalitarianism），尼采对可能未来的前瞻就在某种意义上比马克思的前瞻具有更深的政治涵义。如同一个典型的欧洲大陆保守派，尼采在共产主义中仅仅看到了民主的平等主义

的完成、看到了对自由的自由主义诉求的完成，这种自由并非“为了……的自由”（freedom for），而仅是“免于……的自由”（freedom from）。但是，与那些保守派格格不入的是，他认为保守主义自身已经注定没落了，因为所有单纯的防御性立场、所有单纯的向后看的努力都是注定失败的。看来未来将是民主与民族主义的天下。而尼采认为，这两者与他所提出的 20 世纪的任务是无法相提并论的。他将 20 世纪视为一个导致全球统治的世界大战的时代。如果人类会有未来，那么将不得不由统一的欧洲进行统治。这个史无前例的严酷时代的巨大任务是不可能由一个依赖公众意见的软弱、不稳定的政府来安排的。新的局势要求一种新的高贵——一种被新的理想塑造的高贵：超人的高贵。尼采声称已经一劳永逸地发现了所有历史的神秘，包括当代的神秘，这个当代是人类面临的可能，最堕落也最富激情。超越、克服所有先前人类类型的可能性已经向当代展现了，其原因与其说是当代比以往任何时代都优越，倒不如说它是一个有着最大的危险、因而也就有着最大希望的时刻。

海德格尔的历史哲学具有与马克思和尼采的历史哲学相同的结构：终极洞见正在来临的那个时刻开启了末世论前景。然而海德格尔离尼采比离马克思更近一点。这两位思想家都把虚无主义看作决定性的，在他们看来，虚无主义始于柏拉图（或者更早一些）——基督教不过是民众的柏拉图主义——虚无主义的最终结局便是当代的没落。迄今为止，人类的每一伟大时代都产生于 *Bodenstaendigkeit*（植根于大地之中）。然而希腊伟大的古典时代诞生了这样一种思想道路，它从一开始就在根本上威胁了那个 *Bodenstaendigkeit*，其最终的当代后果便是去毁灭人类伟大之条件的残躯。海德格尔的哲学属于那无限危险的时刻，此时人类丧失其人性的危险较以往任何时代都要大，因此——危险与救赎总是紧密相连的——哲学可以有这样的任务：致力于 *Bodenstaendigkeit* 的恢复或者回归，或径直准备一种崭新的 *Bodenstaendigkeit*：一种超越最极端的 *Bodenlosigkeit*（无根

基)的 *Bodenstaendigkeit*, 一种超越最极端的无家可归状态的在家状态 (*being at home*)。况且, 在海德格尔看来, 有理由认为世界从未有过秩序, 或者思想从未单纯地属人。西方与东方 (特别是东亚) 的最深刻思想家之间的对话可以通向所期待的完满, 它将伴随着或者其后跟随着诸神的回归。出路很可能是对话以及它必然导致的一切, 但肯定不是任何一种政治行动。^① 海德格尔比马克思或尼采都更彻底地切断了与政治前瞻的关联。人们也许会说海德格尔比其他任何人都更深刻地吸取了 1933 年的教训。他确实没有给政治哲学留下任何位置。

让我们从这些美好憧憬 (它们更多地出自预言家而非哲人) 回到胡塞尔。让我们来看一下, 胡塞尔哲学是否为政治哲学留了位置。我要做的阐述基于对胡塞尔的纲领性论文《作为严格科学的哲学》(它遭受了多年的冷遇) 的重新解读 (*re-reading*)。此文初版于 1911 年, 后来胡塞尔的思想发生过多次重大改变。然而, 此文仍是他对我们所关注的问题的最重要表态。

在我们的世纪中, 没有一个人像胡塞尔那样如此清晰、纯粹、有力、大气地主张作为严格科学的哲学。“自其开端以来, 哲学便提出了成为严格科学的哲学的要求; 更确切地说, 它要求成为这样一种科学: 将满足最高的理论需求, 并且在伦理与宗教方面使一种被纯粹的理性规范调节的生活得以可能。这一要求。从未被完全放弃。[然而] 哲学在其发展的任何一个时期都从未能够满足成为严格科学的要求。作为科学的哲学尚未开始。在哲学中 [与科学相反] 一切都是争议的。”^② 胡塞尔在“新近凯旋的自然主义”(自

^① 《何谓思?》31, 153—154 页; 《根据律》101 页; 《形而上学引论》28 页; 《路标》250—252 页; 《泰然任之》16 页—26 页。

^② 《作为严格科学的哲学》, 斯基拉齐 (W. Szilasi) 编, 第 1、2、4、5 节。我采用的是劳尔 (Lauer) 的英译, 见胡塞尔《现象学与哲学危机》, Harper Torch Books, 71 页—147 页。

然主义与实证主义在当代语境中的差异并不重要) 中发现了要求与成就背道而驰的最重要例子。在那一思想道路中指向具有严格科学精神的哲学之新基础的意向是充分活跃着的。这造就了其功绩同时也造就了其力量中的一大部分。总的看来, 科学之理念很可能是现代生活中最强大的理念。确实没有什么能够阻止科学的凯旋历程, 科学在它理想的完成中就是理性自身, 而理性是无法容忍它身旁或头上的任何权威的。胡塞尔之所以尊敬自然主义, 这尤其是因为它保持了“由基础往上”的哲学之构想, 这与哲学作为“体系”的传统构想正好相反。同时他认为, 自然主义必然摧毁一切客观性。^①

胡塞尔把自然主义理解为这样一种观点: 存在着的每样事物都构成了自然的一部分, 而“自然”则被理解为(现代)自然科学的对象。这意味着, 存在着的每样事物, 要么自身就是“物理的”, 要么, 如果它是“心理的”, 就只是物理事物的因变量, “充其量是个第二性的平行伴随物”。结果, 自然主义就把意识与一切规范(逻辑规范、伦理规范等等)全都“自然化”了。引起胡塞尔特别关注的自然主义形态是实验心理学, 它企图为逻辑学、知识论、美学、伦理学以及教育学提供科学基础。那种心理学自称是关于现象自身, 或关于“心理现象”的科学, 物理学则从根本上排除这种现象, 以便寻找“真实的、客观的、以物理学的方式精确的自然”, 寻找在现象中呈现自身的自然。用很不确切的话说, 心理学处理第二性质自身, 这个性质是被仅仅关注第一性质的物理学所排除的。用更确切的话说, 人们不得不说, 恰恰因为心理现象是现象, 所以它们并非自然。^② 作为一种知识论, 自然主义必须对自然科学、对其真理性与有效性加以说明。然而一切自然科学都在这个意义上把自然接受下来: 自然被自然科学意指为所与的、意指为“自在存

① 第7—8、11、13、14、17、65节。

② 第14、15、19、42、46—48节。

在” (being in itself)。对于建立在关于物理自然的科学之上的心理学来说，这同样也是正确的。于是，自然主义便完全没有看到内在于自然之“所与性”的谜。从构成上说，自然主义无法对经验自身做出彻底的批判。对自然的科学设定或者信以为真是随着前科学的设定、信以为真而来的，并且以之为基础，前科学的设定与信以为真同样需要彻底的澄清。于是一种充分的知识论无法建立在对自然（不管是什么意义上的自然^①）的素朴接受上。这样的知识论必须建立在关于意识本身的科学知识上，对于意识来说，自然与存在是相关项（correlates）或意向客体（intended objects），这些相关项或意向客体仅仅在意识中并且通过意识，在纯粹的“内在性”中构成自身；“自然”或“存在”必须被做成“完全可知的”（intelligible）。对意识的每一可能客体的这样一种彻底澄清只能是意识现象学（它与关于心理现象的自然主义科学相对立）的任务。只有现象学才能提供对意识及其行为的根本澄清；没有这种澄清，所谓的精确心理学就会变成完全非科学的，因为精确心理学不断运用着源于日常经验的概念而不曾就其充分性做过考察。^② 胡塞尔认为，将现象归给一种本性（a nature）是荒谬的：现象显现在一种“绝对流”（absolute flux）、“永恒流”（eternal flux）之中，而“本性则是永恒的”。但恰恰因为现象没有本性（natures），它们便具有本质（essences）。现象学实质上是对本质而决非对实存（existence）的研究。与此相应，有思想的历史学家所从事的对精神生活的研究就向哲人提供了比对自然的研究更原本因而更基础的探究材料。^③ 如果确是如此，那么对人的宗教生活的研究就必定比对自然的研究具有更高的哲学

① nature 还有“本性”的涵义，下文有的地方对这个词要语带双关地理解——译者注。

② 20—27 节、29、30、32—42 节。

③ 49—50 节、54、56、57、59、72 节。

价值。

威胁作为严格科学的哲学的第二条思想道路则在历史主义的影响下转向单纯的 *Weltanschauungsphilosophie* (世界观哲学)。世界观是一种高阶的生活体验。它不仅仅包括了对世界的体验，而且还包括了宗教、审美、伦理、政治、实践-技术等等体验。在很高层次上拥有这样体验的人便被称为有智慧的，据说就有了一种世界观。胡塞尔因此谈到了“智慧或世界观”。在胡塞尔看来，智慧或世界观是那种仍然更有价值的习性 (*habitus*) 的本质性成分，我们用完美德性的观念与人性的观念所意指的便是这种习性。当人们试图将智慧概念化，或者在逻辑上把智慧做的更精细些，或者更简单些，给予智慧科学的形式时 (这通常伴随着将特殊科学的成果作为材料加以运用的企图)，便生成了世界观哲学。当这种哲学采取了这样那样的大体系形式的时候，它展现的是对生命之谜与世界之谜的相对而言最完满的解决。由于智慧的目标与严格科学的目标彼此尚未清楚地分离开来，传统哲学便同时是世界观哲学与科学哲学。但对于现代意识而言，智慧之观念与严格科学之观念的分离已是既成事实，并且从此以后它们将永远分离。世界观之观念是随着时代而不同的，而科学之观念则是超时间的。也许可以设想，这两个观念之实现会在无限远处无限接近而永不相交。然而“我们无法等待”；现在我们急需“高蹈与慰藉”；我们需要某种体系借以生活；只有世界观与世界观哲学才能满足这些正当需要。^① 而作为严格科学的哲学的确无法满足这些需要：它几乎尚未开始，它还需要好几个世纪，如果不是上千年的话，直到它“在伦理与宗教方面使得一种被纯粹理性规范所调节的生活得以可能，”如果它并非在一切时代都是本质性地不完整、需要彻底修正的话。于是，存在着巨大的诱惑为了世界观哲学的缘故放弃作为严格科学哲学。从胡塞尔的观点

① 13、67、75—79、81、82、90、91节。

看，也许不得不说海德格尔证明了这种诱惑的难以抵挡。

对这两种哲学的关系的反思属于作为严格科学的哲学的领域。这种反思差不多可算是胡塞尔对政治哲学的贡献。他不曾进而怀疑：对作为严格科学之哲学的一心一意的追求是否会在世界观哲学（大多数人需要它借以生活）上产生相反的结果，并且因此在实现那种哲学所支持的观念上产生相反的结果，这些相反的结果首先产生在作为严格科学哲学的专门操持者之中，接着便产生在所有那些受到这些操持者影响的人之中。胡塞尔似乎理所当然地认为在同一个社会里种种世界观哲学总会和平共处。他不曾注意到有些社会把单一的世界观或世界观哲学强加给所有成员并因此不会容忍作为严格科学的哲学。他同样没有想到，甚至一个容忍无限多样世界观的社会也是由于一个特定的世界观才如此行事的。

胡塞尔以某种方式继续前行了，在那些无法置之不理的事件的冲击之下，他确实改变了我们刚刚谈到的反思的样态。他在1935年作于布拉格的一个演讲中说道：“那些保守地满足于传统的人与哲学人的圈子将要相互斗争，这种斗争也必定会在政治权力的领域中发生。在哲学的开端迫害便已开始。那些为了〔哲学〕理念而生活的人是非法的。然而：理念比一切经验权力更为强大。”^① 为了清楚地看到作为严格科学的哲学与与它相反的另一种可能的关系，必须考察两种相反的人的政治冲突，也就是考察那种冲突的本质特性。如果没有做到这一点，那就无法在胡塞尔所谓“作为严格科学的哲学”的本质特性上达到明晰性。

（丁耘 译）

^① 《欧洲科学危机与先验现象学》第二版，海牙，1962，335页。

海德格尔式生存主义导言^①

利奥·施特劳斯

生存主义提醒许多人说，如果思着的存在者（thinking being）、思着的个体遗忘了作为他所是的他自身，那么思（thinking）便是不完全的、有缺陷的。这是个古老的苏格拉底式的警告。试比较一下《泰阿泰德篇》（Theaetetus）中的塞奥多洛（Theodorus）：这个持纯然客观态度的人，他把自己全然迷失在对数学对象的沉思中；对于同伴与他自己，特别是自己的缺陷，他一无所知。持理论态度的人并非纯粹心灵，并非查看指针（pointer - reading）的旁观者。诸如“我是什么”、“我是谁”这样的问题，就无法由科学回答，因为那样将意味着，会有一些遗忘了自身的塞奥多洛们已经用科学方法掌管了人类灵魂的边界。但如果他们未曾 [用科学方法]^② 这么做，则其结果必定是临时性的、假设性的，于是我们通过真诚地（并无科学知识的自大与浮夸）考察我们自身与我们的处境所发现的东西，就几乎不可能比科学更有裨益。

生存主义是一派哲学思想。这个名称与柏拉图主义、伊壁鸠鲁主义与托马斯主义之类不同。生存主义就像实用主义或实证主义一样，是一种不标人名的运动。但这不标人名是个假像。

生存主义的主要意义仅仅归功于一个人：海德格尔。海德格尔独自一人便引发了哲学思想中如此彻底的一场转折，他正使德国与

^① An Introduction to Heideggerian Existentialism, 译自 Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Selected and Introduced by Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, 1989, pp. 27 - 46——译者注。本文脚注一概为译者所加。

^② 方括号内文字为译者所加，下同。

欧陆的所有思想发生革命，并甚至开始波及盎格鲁-撒克逊。对于这个结果，我并不感到惊奇。我记得1922年他给我的印象，当时我是个年轻的哲学博士，第一次听他讲课。在那以前，和德国不少同代人一样，我受马克斯·韦伯的影响特别大：因为他对知识分子之诚实的彻底献身态度，因为他对科学理念的热情奉献态度——这种奉献混合着对科学意义的深深不安。我从海德格尔授课的弗莱堡一路北上，在美茵河畔的法兰克福见到了弗朗茨·罗森茨威格（Franz Rosenzweig）——以后，博洽之士谈起生存主义总要提到他的名字——告诉了他有关海德格尔的情况。我对他说，在我看来，比起海德格尔，韦伯在确切、深刻与天资方面简直像个“弃儿”[那样可怜]。以前我从未见过谁在解释哲学文本时如此严肃、深入、专注。我听过海德格尔对亚里士多德某些篇章的解释，不久以后我又在柏林听了维尔纳·耶格尔（Werner Jaeger）解释同样的篇章。出于善意我必须打住比较，是后只好说[他们两个]没什么可比性。渐渐地，海德格尔发动的思想革命将我与我们这代裹挟而去。我们亲眼目睹，自黑格尔以来，世界上还不曾有过这样的景像。他在短时间内就成功地废黜了德国哲学中那些根深叶茂的学派。海德格尔与恩斯特·卡西尔曾经在达沃斯（Davos）有过一场著名的辩论，这场辩论让所有长眼睛的人看到了学院哲学这位声名卓著的代表人物的失败与贫乏。卡西尔是赫尔曼·柯亨（Hermann Cohen）的弟子，后者是新康德派的宗师。柯亨曾经琢磨出个哲学体系来，其中心是伦理学。卡西尔把柯亨的体系变形为一个新的哲学体系，在这个新体系里，伦理学完全消失不见了。它是始悄悄忽略掉的：卡西尔没有面对问题。而海德格尔面对了问题。海德格尔宣称伦理学是不可能的，而他的整个存在便渗透着这样一种意识：[伦理学不可能]这个事实敞开了一个深渊。

海德格尔浮出海面之前，当时最杰出的德国哲学家——我要说，惟一的德国哲学家——是艾德蒙德·胡塞尔。事情的关键在于

海德格尔对胡塞尔现象学的批判：其之所以关键，正因为这个批判就是把胡塞尔自己的问题和提问彻底化。要而言之，胡塞尔一次对我说（当时我已经受过新康德主义马堡学派的训练），新康德主义者比其他所有德国哲学流派都要高明些，但他们的错误在于从屋顶[而非地基]开始[构造体系]。他指的是那些追随者。新康德主义马堡学派的首要论题是对科学的分析。但科学，胡塞尔教导说，源于我们关于实事世界（the world of things）的原初知识：科学并非对人之世界领会的完善，而是对这种前科学领会的特殊变样（modification）。问题在于科学在前科学领会那里的意义本源（meaningful genesis）：首要论题是对前科学世界的哲学领会，于是首先便是对被感知事物的分析。但在海德格尔看来，胡塞尔自己也是从屋顶开始的：单纯地被感知的事物本身也是派生性的；情况并不是：首先存有被感知事物，然后这同样的事物再处于被评价的状态或对我们发生影响的状态。我们对世界的原初领会并非把事物领会为客体，而是把它们领会为希腊人所谓 *pragmata*（原型）。胡塞尔借以分析对世界的前科学领会的视域是作为绝对存在者的纯粹意识。海德格尔指出这一事实来质疑[胡塞尔的]那个路向：[内在]时间必然是有限的，甚至是被人的有死性（mortality）所构成的，如果离开了这一点，那么内在时间对纯粹意识的归属便是无法理解的。

海德格尔在 20 年代后期与 30 年代早期对德国产生了影响，很快地，他也对整个欧洲大陆产生了同样的影响。除了新托马斯主义与或粗糙或精致的马克思主义，现在已经不再有什么哲学立场了。所有理性的自由的哲学立场全都丧失了意蕴与权能。人们可以指责我，可是我个人确实无法坚持已经表现为不充分的哲学立场。我们恐怕必须做出相当大的努力，为理性的自由主义寻找一个坚实的基础。在这一智识困境中，帮助我们的只能是一位伟大的思想家。但这里有个大麻烦：我们时代惟一伟大的思想家是海德格尔。

毫无疑问，惟一要紧的问题是，海德格尔的教诲真伪如何。但

这个问题也是有欺骗性的，因为它对资格问题（谁有资格来判断）讳莫如深。也许，只有伟大的思想家才有真正资格判断伟大思想家的思想。海德格尔把哲人与那些将哲学等同于哲学史的人区分开来。换言之，他把思想家与学者区分开来。我知道自己不过是个学者。但我还知道，绝大多数自称为哲人者大都是——充其量是——学者。学者在根本上依赖于伟大思想家的作品，这些伟大思想家直面问题，不屈从于任何权威。学者则小心谨慎：循规蹈矩，不大勇敢。他不会像伟大思想家那样，逐渐逸出我们的视线、迷失在我们难以企及的高峰与雾霭之中。然而，虽然伟大思想家如此勇敢，他们还是比我们谨慎得多；在我们确信为根基之处，他们看到了陷阱圈套。我们学者活在给施了魔力的圈子里，活得轻快无忧，就像荷马的众神——这个圈子护着我们不受伟大思想家所提问题的侵扰。学者〔的生活〕之所以可能，乃因这样一个事实：伟大思想家之间看法不一。他们的不一致使我们得以思索他们之间的差异——得以揣度他们之中谁最有可能正确。我们或许认为，以往的伟大思想家已经穷尽了所有的选择可能。我们或许会试着把他们的学说分类，就像某种植物分类学那样，我们会认为自己是在一个有利地势考察他们。但我们无法排除这样一个可能性：未来会产生其他的伟大思想家（例如在 2200 年的缅甸）；也无法排除这样的可能性：我们的图景决不会提出这样的思想。由于谁我们才会相信已经发现了人类思想的极限？简言之，我们所做的不过是思索我们从伟大思想家那里领会到的些许一点东西。

我把这应用到我而对海德格尔这一处境上。我在欧洲见到的一位著名心理学家，一位长者，曾对我说，在他看来，对海德格尔工作的意蕴以及真理性还无法形成什么判断。这一工作在其智识方向上变化过于激烈，需要相当长的时间才能（哪怕以最低限度的恰切性）理解这一工作的意义。我对海德格尔所着眼的东西领会得越多，便越是看到有更多的东西我依然没有领会。但如果〔因此〕闭

眼不看或干脆拒绝他的作品，那我就做了件最愚蠢的事情。

这么做有个理由，这个理由并非全不重要。海德格尔在 1933 年成了个纳粹。对于一位生活在伟大高度（这一高度远远高于政治低地）的人来说，这一点不能归结为单纯的判断错误。任何人，只要曾经阅读过他的第一部伟大著作而又不曾只见树木不见森林，都能看到海德格尔思想和纳粹思想之间在气质和取向上的亲缘关系。鄙视理性（*reasonableness*）、颂扬决断的实践用意（也就是深沉用意）何在？难道不是为了鼓励那个极端主义运动吗？1933 年，海德格尔成了弗莱堡大学的校长，当时他曾做过一个官方讲演，在那里他认同了那场横扫德国的运动。在他的新近出版的著作的护封上，不时出现他的著述的完整目录；海德格尔还没有勇气在这些目录中提及那篇讲演。1953 年他出版了《形而上学导论》。此书由 1935 年的若干讲座构成，在其中海德格尔谈到了民族社会主义运动的伟大与尊严。此书序言是 1953 年写的。海德格尔在序言里面说所有的错误都已经改过来了。在某种程度上，海德格尔的例子让人想起尼采。尼采当然不曾站在希特勒这边。然而在尼采思想与法西斯主义之间存在着无可否认的亲缘关系。如果一个人像尼采那样，从一种新贵族政制的视角激情洋溢地拒斥保守的君主立宪制以及民主政制，那么，比起对新贵族品性（不用说什么金发野兽了）的更为巧妙（这种更加巧妙是必然的）的暗示来，倒还是那种否定的激情产生了更大的效果。

存在着激情洋溢的政治活动反对刚才所说的运动，这政治活动绝对出乎常理，但却并不充分。甚至在政治上，它也不够充分。是否存在着威胁民主制的危险？这种危险是否不仅来自外部而且源于民主制之内？民主制、工业化的大众民主制（*industrial mass democracy*）难道便没有问题？如果要使我们对于当前的局面有所预备，民主制的那些具有一团和气的理性能力（*reasonableness*）的高级教士是没有足够说理能力的（*reasonable enough*），我们当前的局面是：

欧洲的没落、西方的危险、整个西方文明遗产的危险，这个危险至少与基督教纪元公元 300 年左右对地中海文明的威胁一样大，甚至更加严重。尼采曾经描述过 19 世纪下半叶已经在欧洲大陆产生影响的这一转变。晨祷已经被晨报所取代：不再每天都是同样的东西、不再每天都是对人的绝对职责与崇高尊严的相同提醒，每天都是些新的玩意，它们是不会提醒什么绝对职责与崇高尊严的；专业化，关于越来越少的事情知道得越来越多；在实践上不可能专注于非常罕见的本质性的东西（人的整全性完全有赖于此）；用一种虚假的普遍性、用各种各样缺乏真正激情的兴趣与好奇的刺激来补偿专业化的后果；普遍的无教养与不知不觉盲从的危险。

请允许我用片刻工夫看一看犹太人问题。以色列的高贵简直不是赞美之辞所能穷尽的，这是知道自己从何而来的当代犹太人的惟一亮点。但以色列并未给犹太人问题提供什么解决方案。“犹太——基督教传统”（Judeo-Christian tradition）吗？这意味着模糊并且掩盖〔犹太传统与基督教传统之间的〕重大的差异。看来要搞文化平行主义，只有付出抹去一切疆界的代价。

假如民主制的批评者是些思想者（特别是伟大的思想家），而非大言不惭的傻瓜，那么我们（作为思着的存在者）避而不听他们的声音，那是完全不足取的——哪怕他们是民主之敌。

生存主义诉诸一种特定的体验，畏或者说 *Angst* [畏]；这是一种基本体验，一切都必须借助它得到理解。具有这一体验是一回事，把它看成基本体验则是另一回事。这就是说，其基本性并未被体验自身所保证。它只能由论证来保证。这个论证也许是不可见的，因为它隐含在我们时代公认的东西里面。所公认的东西可能隐含着，但也只是隐含着一种基本的不安，它被模糊地感受到，却没有被面对。既然有了这样一个语境，生存主义所指涉的体验便显现为一种启示（a revelation）、显现为那启示（the revelation）、显现为对

基本不安的本真解释。但这里还需要某些我们时代同样公认的东西：必须把那模糊感到的不安看成对人（而不仅仅是当今的人）而言本质性的东西。但这一模糊感到的不安分明是个当今现象。不管怎样，让我们假设这一不安体现了以往的一切时代所思想过的东西，或者是它们的后果。这样，模糊感到的不安便是所有先前人类努力的结果；但回归对这一不安的古老解释则是不可能的。于是，这便是当今普遍接受的第二个看法（第一个则是模糊感到却并未被面对的基本不安）；这第二个要素就是对进步的信仰。

我已经提到了那句名言：关于越来越少的事情我们知道得越来越多。这是什么意思呢？意思是现代科学并未遵守它自诞生之日起直到19世纪末一直持有的诺言：它将向我们揭示宇宙的真实性质与关于人的真理。在《亨利·亚当的教育》一书中，你们有了一个纪念性文献，记录了科学在性质与要求方面的变化，上世纪快终了时，这个变化已经被普通公众所感受到，且迄今为止一直在迅猛增长。你们都知道这样一个断言，一般对于科学家而言，特别对于社会科学家而言，是不允许下价值判断的。这当然意味着，虽然科学已经以一种前人做梦也没有想到的方式增进了人的权能，它却绝对无法告诉人们如何运用之。科学无法告诉人哪一种运用权能的方式更智慧些：智慧仁慈地运用呢，还是愚蠢残酷地运用。由此可知，科学无法建立它的意义性，或者无法回答这样的问题：科学是否善好，科学在什么意义上善好。我们所面对的是一个巨大无朋的装置，它的体量在不断增长，而它自身是没有意义的。如果某位科学家说，正如歌德笔下的靡非斯特也曾言及的，科学与理性是人的最高权能，他便会被告知，他不是作为科学家说这话的，他是在做价值判断，从科学的观点看，这种判断无法得到保证。有人曾谈到飞越（flight from）科学理性。这种飞越不能归于任何反常，而只能归于科学自身。我好像记得有过这样的论证：否认科学的或者理性的价值判断之可能性，这意味着，承认所有的价值都是平等的；而这又意味着，尊重一切价值、普遍

宽容,乃是科学理性的命令。但这样做论证的时代已经过去了。当前我们听到的是:从一切价值的平等中不可能引出任何结论;对于我们从科学发现引出理性结论这种做法,科学并不提供正当理由,当然也不禁止。有假设说我们应当理性地行动,因此应当转向科学去寻求可依赖的讯息,这种假设完全在正当科学的视域、兴趣之外。飞越科学理性乃是科学飞越理性(飞越这样一个构想:人是理性的存在者,如果他并未理性地行动,那他就滥用、败坏了他的存在)的结果。更不用说一种不允许价值判断的科学已经不再有谈论进步的任何可能性,除非是谈论与人无关的科学进步:变化概念顺理成章地取代了进步概念。如果科学或理性无法回答“为什么要科学”的问题,那么科学或理性实际上在说,对科学的选择并不是理性的:人们同样有权选择令人愉悦的或者以别的什么方式令人满意的神话。况且,科学不再将自身设想为人类心灵的完善;它承认,它建立在基本假设的基础上,这些假设永远只是假设而已。科学的整个结构并不依赖于明证的必然性。如果情况确实如此,那选择科学取向与选择其它取向一样都是无根基的。但这无非意味着,持反思态度的科学家发现,他的科学的根基、他对科学的选择的根基原来竟是无根基的选择——竟是一个深渊。因为,在科学取向与另一种取向之间进行选择,对这种选择的科学解释已经预设了接受科学取向。基本自由是惟一非假设性的东西;其它一切全都奠基在这个基本自由上。[现在]我们已经身处生存主义之中了。

有人也许会说,科学,以及贫乏而愚昧的实证主义,凭其自身当然无助于反击生存主义的进攻。但我们并没有一种理性哲学,它可以拾起科学与实证主义把握不住的头绪,从而诗意的、情绪化的生存主义将不是其对手。我本人已经寻觅很久了——可我在哪里能找到这样的理性哲学呢?如果把新托马斯主义者撇开不算,今天我在哪里可以找到这样的哲人,他敢于宣称自己拥有真的形而上学、真的伦理学,它们[可以]用一种理性的、普遍有效的方式向我们

揭示出存在的自然本性与善好生活的特性呢？自然我们可以安坐在古老的伟大哲人跟前、安坐在柏拉图与亚里士多德跟前。但是，谁敢说柏拉图公示的理式学说（doctrine of ideas），或者亚里士多德的名（nous）学说（这个 nous 仅仅思想它自身并且本质地与永恒的可见宇宙相关）便是真实的教诲？难道那些像我本人那样容易拜倒在古老哲人脚下的人不曾冒无主见的随意之危险吗？有人有足够的的能力来提醒我们这些安坐者：每个堪称为伟大的思想家的特性便是目标与灵感的独一无二，对于这些提醒者来说，我们的随意是经不起轻轻一碰的。考虑到以往那些伟大思想家之间深刻的不一致，我们是否有可能将问题上诉到他们那里，而又不会抹除〔他们之间的〕一切轩轻？于是，在传统哲学发祥的那个国度里，传统哲学的位置逐渐被所谓 Weltanschauungslehre〔世界观学说〕所取代了。

这条普遍的路向已经承认，我们无法参照得自任何一位过往伟大思想家的、真实的形而上学教诲或伦理学教诲。已被承认的是，存在着 N 种回答基本问题的方式、或者（如柯林武德所云）N 种绝对预设的类型，而不能说其中的哪一种合理地优越于其它任何一种。这意味着抛弃理性哲学一向所理解的那个真理观念。这意味着，就像社会科学的情况一样，选择这些预设中的任何一个都是无根基的、都再次把我们引向自由之深渊——更不用说还有这样一个事实，任何具有这样综合性视角（comprehensive views）的学说都预设了：可以得到各种基本可能性，或者已经穷尽了基本的人类创造性。况且，在如下两方之间存在着彻底的不调和：一方是对比性视角（comparative views）的分析者，当他仅仅指明一个回答的时候，他没有直面基本问题，甚至没有在其原本意义上认识这些问题；另一方则是伟大思想家们自己。在这位分析者与伟大思想家们之间隔着一道鸿沟，划出这条鸿沟的正是这位分析者关于原创性哲学自身之乌托邦性质的佯知。他宣称（如果一个人想将伟大思想家的教诲分门别类）自己处在这样一个地势上，可以像伟大思想家所期待的

那样、可以像伟大思想家必然已被理解的那样去理解他们；此时，我们怎么可能相信他？我们特别对哲学史有了足够的熟悉，以便不被这样的虔敬希望欺蒙一时：虽然各理性哲学家在一切其它方面会有深刻的不一致，但是关于人类行为（human conduct），他们将很高兴地达成共识。只有一条摆脱困境（博综合性视角的学说发现自己处在这个困境之中）的可能道路，那就是在人类灵魂，或说得更普遍些，人类境况（human condition）中发现各种对比性视角的根基。如果谁采取了这不可缺省的步骤，那他便已经又一次踏在生存主义的门槛上了。

存在着另一种非常通行的解决所谓价值问题的方法。据说我们必须接受价值，而对对我们来说，接受我们社会的价值是自然的。但如果科学自身的意义依赖于价值的话，那么我们的价值便是我们最高的原则。于是，不可能忽略我们社会的原则与我们社会的关系，也不可能忽略原则对社会的依赖。这意味着，一般面言，原则、所谓的范畴体系或者本质（essences），最终植根于殊相、植根于实存的东西之中。实存（existence）先于本质（essence）。如若不然，当人们例如说斯多葛的自然法（Stoic natural law）教诲植根于或相关于希腊城邦的衰亡与希腊帝国的兴起，这话有什么意思呢？

有时，为了避免上述困难，人们便说我们不得不接受我们社会的价值。对于严肃真诚的人面言，这是完全不可能的。某人接受他的社会的价值，就因为它们是他的社会的价值，这意味着逃避他的责任；这意味着没有面对处境，也就是没有面对这样一个事实：每个人都不得不做出他自己的选择；这意味着逃避他的自我。接受我们社会的价值，就因为它们是我们社会的价值，这么来解决我们的问题——这意味着把无教养（philistinism）当做职责，意味着让一个人自己忘掉真实的个体与伪君子之间的差别。

当前已被感受但未被面对的不安可以用一个词来表达：相对主义。生存主义承认相对主义的真理，但它也意识到相对主义远非

[问题的] 解决，甚至连缓解都不是，它意识到相对主义是致死的。生存主义便是严肃真诚的人对他们自己的相对主义之反应。

因此，生存主义始于这样一种认识：我们发现所有客观的、理性的知识之根基乃是一个深渊。最终的分析发现，支持着一切真理、一切意义的别无其它，只有人的自由。客观地看，在最终分析那里，有的只是无意义、无 (nothingness)。在畏中可以体验到这个无，然而这一体验无法找到一种客观的表达，因为无法在一种超然疏离的态度中给出这种表达。人自由地创制 (originate) 意义；他创制了筹划 (project)、境域、绝对预设、理想、领会与生命，这一切都是在其中得以可能的。人之所以为人，乃由于这样一种构造境域的筹划、由于一种无支持的筹划、由于一种被抛的筹划 (thrown project)。更确切地说，人一向生活在这样一种境域之中，而对其特性无所意识；他将其世界认作单纯所与的，也就是说，他已经迷失了自己；但他能够从这种迷失状态中召回自己，对他以一种迷失的、非本真的方式具有东西的担起责任。人在本质上是一种社会存在者：是一个人意味着与其他人一同存在 (to be a human being means to be with other human beings)。以一种本真的方式去存在 (to be) 意味着以一种本真的方式向着他人存在：对自身真实，而又对他人虚假，这是不协调的。于是，似乎可能会有一种生存伦理学 (existential ethics)，然而它只能是一种严格的形式伦理学。无论这会怎样，海德格尔从未相信过伦理学之可能性。

是一个人性的存在者 (to be a human being) 意味着存在于世界之中。本真地存在意味着本真地存在于世界之中；[意味着] 把世界之内的事物当做纯然事实性的东西接受下来、把一个人本己的存在 (one's own being) 当做事实性的东西接受下来；[意味着] 毅然自冒风险，蔑视虚假的确定性 (而一切客观的确定性都是虚假的)。只有人以这种方式存在，这个世界中的诸事物才向他揭示出自己之所是。关注客观的确定性必然把境域弄得狭窄。其结局是，

人在他自身周围编造了一张人工网，这网向他掩盖了那深渊；如果他想真地是人，他必须意识到那个深渊。危险地生活意味着敞开地思想。

我们最终面对的是单纯的实然性与偶然性。但是，难道我们无法甚至被迫提出关于我们自己与世间万物的原因的问题吗？诚然我们不禁追问何所来与何所往，或者追问整全。可我们不知道也无法知道何所来。人无法借助整全、借助来源来理解他自己。这种无可救治的无知乃是他的迷失的基础、乃是人类处境的核心。有了这一[关于无知的]断言，生存主义就恢复了康德的如下想法：不可知的自在之物、人在客观知识的界限上把握他的自由（这自由是一个事实）的能力、他把这事实把握为客观知识的根基的能力。但在生存主义那里则没有道德律与彼岸世界。

于是就有必要尽可能充分地显明人性生存（human existence）的特性；就有必要提出“什么是人性生存？”的问题；就有必要探明人性生存的本质结构。海德格尔将这种探究称作生存之分析论（analytics of Existenz）。海德格尔一开始将生存分析论设想为基本存在论。这意味着他重新接上了柏拉图和亚里士多德的问题，什么是存在（Being）？那一切存在者据说籍之而存在的是什么？海德格尔与柏拉图和亚里士多德的一致在于：“什么是去存在”（what is to be）的问题是基本的问题；而且在于：这个问题必须首先向那种以最重要的或者最优越的方式存在的存在者提出来。然而，虽然照柏拉图与亚里士多德的看法，在最高的意义上，去存在（to be）意味着向来存在（to be always），可海德格尔主张，在最高的意义上，去存在意味着去生存（to exist），也就是说，以人存在的方式去存在：在最高的意义上，去存在是被有死性（mortality）所构成的。

于是哲学就成了生存分析论。生存分析论揭示了生存（Existenz）的本质结构与不变特性。那么，新哲学（且撇开内容上的差异）便是客观的、理性的哲学，可与康德关于主体性的先验分析论

相提并论了吗？难道新哲学没有表现出绝对知识、完整知识、终极知识、无限知识的特性吗？不——新哲学必然建立在生存之特殊理想上。无法从一个中立的视角出发分析生存；为了向生存现象敞开，必定已经做出了选择，而这个选择并未经受考察。人是有限的存在者，不能拥有绝对知识；他对自己的有限性的知识也是有限的。也许有人会说，约束只能被这样一种知性（understanding）所领会（understood）；这种知性自身是受到约束的，或者它就是一种特殊的约束。也许，生存哲学是一种关于主观真理的主观真理。一般而言，引导着理性哲学的是以下两者间的区分（或者这一区分的等价物）：真实的、客观的东西，主观的东西、意见。在生存主义看来，先前所谓客观的东西表明自己是肤浅的（有疑问的）；而先前所谓主观的东西则表明自己是深刻的、断言性的——这种看法所凭借的是这样一个理解：不存在什么必真性（apodicticity）

海德格尔的伟大成就是对生存体验（experience of Existenz）的清晰揭示，这个清晰解释建立在“生存着”的体验之上（experience of existing）克尔凯廓尔曾经谈论过生存（existence），但还是在传统境域之内，也就是在对本质与实存（essence and existence）的传统区分之内。海德格尔则试图从生存本身来理解生存（understand existence out of itself）^①

但生存分析论遭到了严重的困难，这些困难最终导致海德格尔去寻找一个根本上崭新的基础，这就是说，与生存主义决裂了。这里我应当提出若干这样的困难。首先，海德格尔要求哲学完全从传统的或者承继的想法中解脱出来，这些想法只是过往思想方式的残余。他特别提到了源于基督教神学的概念。然而他的生存领会明显具有

^① 注意这里“生存”与“实存”是一个词。在海德格尔的意义上，这个词应当专指此在的存在方式，与传统所谓“实存”有根本的区别。但施特劳斯这样提示它们的同形性，当有自己的考虑在内。

基督教来源(良知、罪、向死而在、畏)。其次,生存分析论是建立在特定生存理想上的,这一事实使人怀疑这个分析在根本上就是武断随意的。第三,生存分析论的顶点是这样一个断言:知识的最高形式是关于有限性的有限知识;然而,如果不借助无限性,如何才能把有限性看成有限性呢?或者换一种说法,据说我们无法知道整全;可这不是必然预设了我们对整全的意识吗?霍金(Hocking)教授将这些困难简洁地表述为:desespoir[绝望]预设了 espoir[希望],而 espoir 预设了爱:那么,爱不是比绝望更成其为基本现象吗?最终根据不正是人最终爱着的上帝吗?海德格尔对自己的这些反对与黑格尔对康德的反对如出一辙。海德格尔与他自己的生存主义的关系一如黑格尔对康德的关系。上述困难似乎会导致这样的结果,即人无法逃避形而上学:柏拉图与亚里士多德。海德格尔拒绝了这个结果。重返形而上学是不可能的。但需要在一个完全不同的平面上对形而上学所意指的东西做些重复。生存不可能是一条线索,用来领悟“那一切存在者藉之而存在的”。毋宁说,必须借助“那一切存在者藉之而存在的”,生存才能得到领悟。这么看来,生存分析论似乎仍有几分现代主观主义(subjectivism)的色彩。

我已经把海德格尔对生存主义的关系与黑格尔对康德的关系相提并论。可以说,黑格尔是第一位意识到其哲学从属于其时代的哲人。海德格尔对生存主义的批评因之可以表述如下。生存主义自称是对人的本质结构的洞见、终极洞见,这样它便属于终极时间、属于时间之完结。然而生存主义否认时间完结的可能性:历史过程是不可完成的;人是并将一直是历史的存在者。换言之,生存主义自称是对人之历史性的理解,而它并未反思到自己的历史性,并未反思到自己从属于西方人的一种特定处境。因此,有必要从克尔凯廓尔的生存着的个体(他无非藐视黑格尔以普遍历史的说法对人做的理解)重返黑格尔式的理解。可以把生存主义所归属的处境视为自由民主制,或更确切地说,那是一种已经对自身、对自己的未来不

那么肯定的自由民主制。生存主义归属于欧洲的衰落。

[生存主义的]这个洞见具有严重的后果。让我们回过头去看一看黑格尔。黑格尔的哲学自知属于特殊的时刻。作为哲学的完成或完善它属于时间的完成或完结。对于黑格尔而言，这意味着它归属于后革命国家、归属于在拿破仑治下统一了的欧洲：非封建的、提供平等的机会、提倡自由企业、但却在一个强力政府的治下，这个政府不依赖于大多数人的意志，但却表达了普遍意志（普遍意志是每个人的理性意志）。换言之，就是承认人的权利或者说承认每个人的尊严，以及一个君主制的国家元首（这个国家则由优秀的、具有高度献身精神的文官们掌管着）。这样构造起来的社会是终极社会。正因为哲学的完成已经成为可能，历史便也已经终结了。密涅瓦的猫头鹰在黄昏来临时开始起飞。历史的完成是欧洲、西方的衰落的开始；又因为所有其它文化都已经被吸收到西方之中，那它便也是人类衰落的开始。人类没有未来了。几乎所有的人都反对黑格尔的结论，其间最有力者是马克思。他指出了后革命解决方案的站不住脚，指出了劳动阶级的问题及其所有的隐含后果。一个世界社会的前景产生了，这个社会预设并永远确立了城镇对乡村、西方对东方的完全胜利；这个社会使每个人都可以发挥其全部潜能，其前提是人已经完全集体化了。世界社会的人是完全自由的，其之所以如此，最终的原由是一切专业化、一切分工全都被扬弃了（abolished）；一切分工均已被归诸私有财产。世界社会的人可以上午狩猎、中午绘画、下午弄哲学、太阳下山以后在花园里劳动。他是个地地道道的万事通（jack-of-all-trades）。

没有人比尼采更强有力地质疑了这幅共产主义前景。他将共产主义式世界社会的人看成末人（the last man），也就是说人的极端堕落状态。无论如何这并不意味着尼采接受了十九世纪或者其后的非共产主义社会。与一切欧陆式保守派一样，他在共产主义中看到的只是贯彻到底的民主式平等主义、只是贯彻到底的对自由的自由

主义诉求，这个自由并非向着……的自由 (freedom for)，而只是免于……的自由 (freedom from)。但与欧洲保守派相反，他认为保守主义本身是注定没落的。未来属于民主制与民族主义。而在尼采看来，这两者与他所设想的 20 世纪的使命无法相提并论。他把 20 世纪看成世界大战（这是全球统治的先导）的时代。如果人还有未来，统治将不得不由统一的欧洲来实行。他认为，这样一个严酷时代的重大使命无法由一个依赖民主式公众意见的软弱不稳的政府来完成。新的局势要求一种新的贵族政制 (aristocracy)。它必须是一种新的高贵 (nobility)、一种被新的理想塑造的高贵。这是他的超人设想的最明显、因而也是最表面的意义：所有关于人类伟大的既往设想都无法使人面对全球时代的无限增长的使命。那个可能未来的不可见的统治者将是未来的哲人。可以毫不夸张地说，还没有谁曾像尼采那样将哲人之所是说得如此伟大与高贵。这么说并不是否认，尼采所描绘的未来哲人确实比尼采本人所想见的更多地让人想起柏拉图的哲人。因为，虽然柏拉图与尼采一样清晰地（也许比尼采更加清晰地）看到了谈及的「哲人」形像，他却是显示 (intimated) 而非陈述出 (stated) 他最深的洞见的。但在尼采的未来哲学与柏拉图的哲学之间有个决定性的差别。尼采的未来哲人是圣经的后人。他继承的是对灵魂的深入，这是对一位神圣上帝 (a God that is holy) 的圣经信仰的结果。与古典哲人不同，未来哲人将关注神圣。从内里看，他的哲思将是宗教性的。这并不意味着他信仰上帝、圣经的上帝。他是无神论者，但却是一位期待着尚未显示自身的神 (a god) 的无神论者。他已经与圣经信仰决裂了，这也是因为、并且尤其因为作为世界之创造者的圣经上帝是在世界之外的：与作为至善的圣经上帝相比，世界的完美程度必然有所不及。换言之，在尼采看来，圣经信仰必然导致彼岸性 (otherworldliness) 与出世禁欲 (asceticism)。人的超卓的条件是保持或者获得对大地的充分忠诚；人的超卓的条件还有，在世界之外不存在任何可能与我们

相关的东西——无论它是上帝、理念还是原子（这些是我们通过知识或者信仰可能确定的东西）。对这种存在于世界之外，也就是存在于人生活于其中的世界之外的世界根据的任何关注都使人远离这个世界。这种关注植根于这样的渴望：躲避现实的这种令人骇异、使人迷惑的特性、把现实减弱到人可以承受的程度。它植根于对慰藉的渴望。

第一次世界大战撼动了欧洲的根基。人们丧失了方向感。对进步的信念衰颓了。只有共产主义者以原来的力度保持着信念。但这恰好向非共产主义者展示了进步的欺骗性。似乎还是斯宾格勒《西方的没落》可信得多。但如果完全听从斯宾格勒的预先诊治，那就只有变成非人。难道欧洲没有希望了吗？因之人类也没有希望了吗？正是在这样的希望精神之中，海德格尔荒唐地欢迎 1933 年。[后来] 他逐渐失望并抽身而出。纳粹的失败让他学到了什么？尼采的希望：一个统治全球的统一的欧洲、一个不仅仅统一，而且由于拥有统治全球这一崭新、超凡的使命而获得新生的欧洲——这希望被证明是一种幻想。来临着的像是个世界社会，要么被华盛顿、要么被莫斯科所控制。对于海德格尔来说，[世界] 中心是华盛顿还是莫斯科，这毫无区别。美国与苏联在形而上学上是一回事。对于他来说，至关重要的是，这个世界社会对他而言比噩梦还糟糕。他称之为“世界的黑夜”。正如马克思曾预言过的，它确实意味着一个更完全地都市化、技术化了的西方对全球的胜利——完全的教平与一律，而丝毫不去注意它是由严酷的强制抑或由大规模生产产量之谄媚广告引起。它意味着人类在最低水准上的统一、生命的完全空虚、无聊的自我不朽学说；没有从容、没有专注、没有崇高、没有淡泊；除了工作与休闲，一无所有；没有个体（individuals）也没有民族（peoples），只有“孤独的一群”。

如何才能有希望？从根本上说，因为人身上总有某些东西无法被世界社会满足：对真实、高贵、伟大的渴望。这渴望表达在人的

理想中，可所有先前那些理想已被证明与那些并非世界社会的社会相关。古老的理想不会帮助人们克服、削弱技术的权能。我们可以说：仅当有了一种世界文化、一种真的联合了所有人的文化，世界社会才可能是合乎人性的。但没有宗教基础便永远不可能有一种高等文化：仅当所有人都真的被一种世界宗教联合起来，世界社会才可能是合乎人性的。但结果是，所有现存宗教的根基都被朝向技术性世界社会的进步稳步地破坏着。于是自发形成了一个现存宗教的公开或秘密的联盟，这些宗教仅仅通过它们的共同敌人（无神论的共产主义）才得以联合。这个联合需要它们向自己与世界隐瞒这个事实：它们彼此之间是无法比较的——与其它宗教相比照，每一个宗教诚然都是高尚的，但也都不是真的。人无法制造或虚构一个世界宗教。他只能逐渐准备接受它，而一旦他对自己以及自己的处境思考得足够深入，他慢慢地就会接受它。

技术使人的人性有毁灭之虞。技术是理性主义的结果，而理性主义则是希腊哲学的结果。希腊哲学是技术之所以可能的条件，因之也是技术所造成的困境的条件。如果对希腊哲学（它是技术的根源）——更不用说现代哲学了——没有实质性的限制，就无望超越技术性大众社会（mass society）。希腊哲学是理解整全之尝试。因而，它预设了，整全是可理知的（intelligible），或者整全的根据在本质上是可理知的，并处在作为人之人的控驭之中——这些根据总是、因此便在原则上总是可被人通达的。这个观点便是人对整全的主宰之所以可能的条件。但从其最终结果看，那种主宰导致的是人的最终堕落。只有意识到了那在人类主宰之外的东西，我们才会有希望。要超越理性主义的界限，就需要发现理性主义的界限。理性主义的基础是对“存在着”（being）的涵义的特殊理解，也就是说，“去存在”（to be）的涵义首先是当前呈现、现成在手，因之“去存在”在最高意义上意味着向来当前呈现（always present）、向来存在。理性主义的这一基础被证明是个独断的假定。理性主义自身依

赖于非理性、非明证的假定；理性主义虽看似权倾一时，内里其实是虚倾空洞的；理性主义依赖于某种它无法主宰的东西。如下断言展示了更恰切的存在领悟（understanding of being）：去存在（to be）意味着不可把捉、意味着神秘。这是东方式的存在领悟（understanding of Being）。因是之故，东方并无主宰意志（will to master）。仅当我们变得能够向东方特别是中国学习，我们才能希望超越技术性世界社会；我们才能希望一个真正的世界社会。可中国正屈服于西方理性主义。

海德格尔是惟一对世界社会的问题之维略有所知的人。

我们亟需东西方的交会。西方必须对克服技术作出它自己的贡献。西方必须首先在自身之内寻回使这种交会得以可能的东西：它本己的至深根源，这根源先于其理性主义，也以某种方式先于东西方之分。在当今思想的水准上，不可能有东西方之间的真正交会；也就是说，当今思想是在东西方最浮躁浅薄的时期，在最夸夸其谈、最浮躁浅薄的代表者之间进行交会的。东西方之间〔真正〕的交会只能是两造之至深根源的交会。

西方思想家可以沉潜到西方的至深根源来准备那个交会。在西方之内总是可以通过圣经传统来察看理性主义的界限。（这说明海德格尔早期思想中的圣经要素）但对这一点必须准确地理解。圣经思想是东方思想的一个形式。把圣经绝对化，就堵塞了通向其它形式的东方思想的道路。然而圣经是我们西方人之内的东方。能够帮助我们克服希腊理性主义的不是作为圣经的圣经，而是作为东方之书的圣经。

西方思想的至深根源是特殊的存在领悟、特殊的存在体验。特殊地西方式的存在体验导致的结果是：遗忘了诸根据的根基（the ground of grounds），原初的存在（Being）体验仅用于研究诸存在者（beings）。东方则以这样一种方式体验存在，它阻碍了对诸存在者的研究并因此阻碍了对诸存在者的主宰掌握。但在原则上，西方式

存在体验也使关于存在的明晰一贯的言说得以可能。把我们自己向着存在问题敞开、向着西方式存在领悟的成问题的特性敞开，我们便得以接近东方的至深根源。“存在”（Being）一词所指示的诸根据之根基将不仅是宗教的根基，甚至还会是任何可能的诸神（gods）的根基。由此方可开始理解一个世界宗教的可能性。

东西方交会依赖于一种存在领悟。更确切地说，它依赖于领悟那诸存在者藉之存在的：与 *entia*、*etants*、*beings* 有差别的 *esse*、*etre*、*to be*。一切存在者（特别是人）的根基据说是“*Sein*”。除了海德格尔，每位作者都把“*Sein*”译解为“*being*”[存在者]。但对于海德格尔来说，一切都依赖于理解为动名词的“*being*”与理解为分词的“*being*”之间的截然不同，而在英语中，动名词与分词无法区别开来。因此，下文我在把相关的德文名相向希腊文、拉丁文与法文转译一遍之后，就用德文名相来行文^①：“*Sein*”[存在]是 *einai*，*esse*，*etre*；而“*Seinde*”[存在者]则是 *on*、*ens*、*etant*。存在不是存在者。但在对存在者的每一领悟中，都借因果关系预设了我们领悟了存在。人们不禁会以柏拉图式的语言说，只是由于分有了存在，存在者才存在。但在那种柏拉图式的理解中，“存在”就是个“存在者”。海德格尔这说法意味着什么？我可以用如下方式来理解：存在不能被存在者所解释，正如因果性不能借因果关系解释。有人曾经说过，存在取代了范畴（的确是在康德的意义之上）。这种变化是必然的，因为范畴、范畴体系、绝对预设是随着时代变化的。这种变化不是什么“进步”，它也不是理性的。范畴的变化无法凭借或者基于特定的范畴系统得到解释。但是，如果在变化之中没有什么东西持续着的话，我们便无法谈论什么变化。能向最根本的思想做出回应（*responsible for*）的那种持续者（*the lasting*）便是存在。按照海德格尔的看法，在不同的时代，存在给出或发送对于

^① 在译文中，除第一次出现以外，德文概念一律译为中文。

存在因而对于万物的不同领悟。如果这说法暗示了存在只是被推知的，那么这就有所误导了。但我们是通过存在体验来知道存在的。那种体验无论如何预设了一个跳跃。以往的哲人并未做出这种跳跃，因之他们思想的特性被刻画为对存在的遗忘。他们所思、思及的仅仅是存在者。可除非基于对存在的某种意识，他们无法思虑、思及存在；但他们没有注意到这点。这个过失不能仅仅归于他们那方面的粗疏，而且还应归于存在本身。存在的玄关之钥是一种特定的存在，人之存在。人是“筹划”（Project）：每个人都是他所是的，通过实行他的自由、通过他对特定生存观念的抉择——即他选择筹划、或是未能如此。但人是有限的；其基本选择的范围为其处境所限定，而这个处境并不是他所选择的。人是一个“被抛”到某处的筹划。存在籍之被体验到的跳跃首先是对被抛、有限性的意识或者接受，是对任何关于既定轨道、支撑凭依想法的抛弃。

以往的哲学、尤其是希腊哲学，都遗忘了存在，这正因为它没有建立在那种体验的基础之上。引导希腊哲学的是这样一种存在观念，据之存在意味着现成在手存在、意味着当前呈现，因此（最高意义上的存在）意味着向来当前呈现、向来存在。与此相应，希腊人及其后继者将灵魂理解为实体（substance）与一种事物，而不是理解为一种自我（self），这种自我（如果它真是自我，如果它本真地〔存在〕，而非沉沦浅薄的话）是建立在对作为“被抛”之筹划的意识与接受之上的。如果没有筹划、没有生存之观念以及对此观念的献身，那种并不仅仅沉沦浅薄的人类生活便是不可能的；“生存之观念”取代了关于善好生活的可敬意见。但意见指向知识，而生存观念隐含这样的意思：在这方面是不可能有什么知识的，只可能有远高于知识（也就是关于所是的知识）的东西，即筹划或决断。一切存在者（特别是人）的根基乃是存在；诸根据的这一根基与人同期而在（coeval with man），因而并非永恒（sempiternal）永在（eternal）。但如果这样，存在便不可能是人的全部根基；人的呈现（e-

mergence), 与人的本质 (essence) 不同, 需要一个异于存在的根基。换言之, 存在并非事实之根基。如果我们试图彻底地理解一切, 我们得应对事实性, 无法被还原掉的事实性。如果我们试图通过追究人的原因和条件来理解人之事实、来理解人类存在着这一事实, 那么我们会发现引导这整个努力的是对存在的领悟、对存在所赋、所馈者的领悟。这么看来, 人之条件可与康德的自在之物相比, 关于自在之物无法言说任何东西, 特别是无法言说它是否包含了什么永恒的东西。海德格尔提到了这样一个答复: 无法谈及任何在时间上先于人存在的东西, 因为仅当人存在, 时间才存在或发生。本真的或原初的时间仅仅存在于或涌现于人之中。宇宙时间、计时仪所度量的时间是第二性的、派生性的; 因此, 在根本性的哲学思考中, 无法诉诸或运用这种时间。这个论证让人想起中世纪的论证, 据之, 世界在时间上的有限性可与上帝的恒在性与不可变性相对照, 因为时间依赖于运动, 如果没有运动, 便没有时间。但是, 谈论“先于世界的创造”与(在海德格尔的例子那里)“先于人的呈现”看来还是有意义的, 甚至是必不可少的。看来, 人无法回避如下的问题: 关于那对人的呈现负责的、关于存在、关于那使人与存在从无中显现的; 因为 *ex nihilo nihil fit* (无中不能生有)^①。对于海德格尔来说, 这是个巨大的问题。他说, “*Ex nihilo omne ens qua ens*” (一切存在者均由无而有/而现)。这能让人想起圣经从无中创世的说法, 可海德格尔那里没有造物主上帝的地位。

按照海德格尔的理解, *esse* 可以被粗浅地、甚至误导性(但也并非全然误导)地描述为柏拉图式理式与圣经上帝的综合: 它既像柏拉图式理式那样没有身位 (*impersonal*), 也像圣经上帝那样难以把捉。

(丁耘 译)

^① “out of nothing nothing comes into being”。也可译为“无由无成了有”。

论柏拉图的《苏格拉底的申辩》 和《克力同》^①

利奥·施特劳斯

—

《苏格拉底的申辩》是柏拉图惟一一部苏格拉底出现在题目中的作品。苏格拉底在柏拉图所有的对话中都或显或隐地是主要的人物：柏拉图所有的对话都是苏格拉底的“申辩”或为苏格拉底所作的“申辩”。但《苏格拉底的申辩》却是我们进入柏拉图思想世界的大门：它描绘了苏格拉底的一生，他全部的生活方式，他这种生活方式与最广大的民众、具有权威性的民众以及雅典城邦（他就是在他们面前被指控以死罪的）之间的关系；它可说是苏格拉底与雅典城邦的对话。（参见 37a4 - 7）

在一开场，苏格拉底就将他要采用的说话方式与他的原告的说说话方式作了对照：原告说得娓娓动听，却又是极尽谎言之能事；苏格拉底却要说出全部的真话，因为法官或陪审团的德性在于关注陈诉者所说的是否符合正义，而陈诉者的德性则在于讲真话。就陈诉者而言，他不仅要陈诉事实，即他做了什么事，而且还要表明它们是清白的，即他所做的事是正义的。正因为苏格拉底相信他所作所为的正义性，所以，他会说出全部的真话。

^① 本文译自 *Essays in honor of Jacob Klein* (Annapolis: St. John's College Press, 1976)。翻译中参考了严群所译的柏拉图的《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》（商务印书馆，1983）一书，特此致谢——译者。

苏格拉底表明他说话方式的特点是直率：他说出全部的真话，而且只说真话；他没有什么东西要隐瞒的，也不需要任何文饰。苏格拉底陈辞的特点就是彻底的透明。而他的原告则说得娓娓动听，措辞考究（*technikos*）。令人们疑惑的是，难道这位陈辞者的德性不在于他也可以同样说得娓娓动听吗？难道他不能以既有条理又富光泽的风格来说真话吗？难道他不能精心地来组织他的论辩并字斟句酌吗？一言以蔽之，难道他说话不能措辞考究吗？这是因为，苏格拉底的原告曾说过他是一个聪明的陈诉者，而大家又普遍相信他是说话最考究的人——他会强词夺理，（18b8 - c1）故此，他势必从一开始就声明他在这里的说话不会考究措辞的。他说自己在法庭陈辞上缺乏经验，这使他无法在法庭上说得恰如其分：即他不可能做到措辞考究。但他也说，像他这样年纪的人来到法庭上，说话也不会像一个胡编乱造、谎言连篇的年轻人一样。他没有说的是，他即使想要说谎也不会用这种方式——他可以把谎话说得娓娓动听。

苏格拉底通过勾勒起诉的背景来向人们展示他的原告的那些指控是如何娓娓动听、措辞考究的。为此，他将这两者区分开来：一个是起初的、不合事实的指控及原告，一个是后来的指控和原告。起初的原告比后来的更危险，也就是比那些正式起诉他的人更危险。这是因为当大多数的陪审团成员或雅典人还是孩子的时候，起初的原告的说法就已经使他们信服；也因为那些原告为数众多，对他的指控由来已久。（老一代的原告有许多是现在的陪审团成员的父親。）他们虚妄地指控苏格拉底是这样一个人和思想家，即他遐思天上诸物、钻研地下万事且总爱强词夺理。这种指控尽管虚妄，但它并不说过头话。起初的原告并未指控苏格拉底钻研天上的万事万物。他们也没有说他不敬神或是不信神，没有说关于他不信神这一点可以这样推断出来，即他的听众（许多还是孩子）在相信了犯有这些原告所提到的恶行的那些人后，也都不信神了。如果有一两个喜剧诗人提出那种指控，他们也不是恶意为之的——

他们并不真相信那些指控。至于说别的人，也即起初那些真正的原告，一方面，他们的姓名不得面知，无法来对质，苏格拉底几乎惟一能做的就是断然否认他们的指控；另一方面，他们也不会出来反驳苏格拉底的否认。

苏格拉底的申辩在转到批驳起初的原告前，他很清楚，“你们”（即全体陪审团，所有的雅典人）都对他抱有偏见；他又暗示他的申辩几乎没有多少成功的希望。他是在一个相信他不虔敬的陪审团面前，为他受到的那种指控而辩护的。如果使雅典人放弃他们的偏见无论是对他们来说还是对苏格拉底来说都更好的话，那么，苏格拉底是情愿他能做到这一点。但对他来说，其中的一个未知数就是：雅典人固守其偏见对他们面言是否并非更好的事。

苏格拉底对起初的原告的毁谤之词的复述方式是将其定位为正式的指控。结果，这种指控比毁谤本身更为严重。它虽没有说苏格拉底钻研了地下的万事万物，但说他在钻研地下的事情。这种正式的指控与起初的毁谤一样，都没有说苏格拉底不敬神或不信神。但苏格拉底此时为这指控加上了一条——“苏格拉底就教别人这些伎俩”，也即地下的事情，天上的事情，以及强词夺理的伎俩；如果苏格拉底不教这些被指控的东西，就不知道他拿这些东西来干什么。他通过这一点补充，在某种程度上为法庭起诉中的两项指控（不敬神和腐蚀青年）作了铺垫：法庭的起诉就源自起初的指控。

正如我们从苏格拉底那里知道的，阿里斯托芬的《云》的观众都熟悉这起初的指控。苏格拉底在《云》中被描绘成一个做了许多荒谬之事的人，而他实际上对那些事却毫不知晓。他并非轻蔑那种知识，完全不是，而是不具备那种知识。他把阿里斯托芬笔下的苏格拉底所拥有的知识是当做一派胡言还是比较像样的知识，他并没有清楚地表明——尽管他本来是很容易做到这一点的。阿里斯托芬说苏格拉底否认神的存在，苏格拉底对此自然是不置一词。为此，他向抱着很深成见的陪审团提出请求，请他们相信自己的感官所作

的证词，摆脱那种成见：既然他们大多数人都听过苏格拉底在市场、在兑换摊旁的谈话，那么，他们应该互相问一问，是否听过苏格拉底谈这类话题——尽管苏格拉底也说到他还在他们多数人未听到过的“其它地方”谈过话。（参见 17c7-9）但显然，他们对苏格拉底以往谈话内容的了解仍未使他们稍减其成见。

与苏格拉底驳斥关于他钻研天上地下的万事万物以及他会强词夺理的指控相较，他在驳斥关于他给别人传授些什么的指控或流言时，投入了两倍的时间或说是占了两倍的篇幅——尽管那种流言并非到处传播的流言。他的行为就像色诺芬的《回忆苏格拉底》（*Memorabilia*）中所写的那样，他在驳斥那个不可靠的、关于他腐蚀青年的指控时，比他驳斥较为可靠的、关于他不敬神的指控，用了多得多的篇幅。柏拉图笔下的苏格拉底则谈到这样一个流言，即他企图教导人并从中收钱。他又一次断然否认关于他的这种说法是实话。但这次他并没有要陪审团成员相互质问，他们是否听过（或看见过）他企图教导人并藉此收钱。这类交易也许完全是私下进行的。他表扬高尔吉亚（*Gorgias*）、普罗迪科（*Prodikos*）和希比阿（*Hippias*）——即外邦的“智者”——所做的或者说所想做的是非凡的，他还谈到了为什么他们旨在培养人和公民的德性的技艺是值得表扬的。他没有提到普罗塔哥拉（*Protagoras*）。他对普罗塔哥拉的技艺的可能性有些怀疑，即那种对研究天上的事物和诸如此类的事的可能性持毫不怀疑态度的技艺。

苏格拉底是如此完整、如此有力地驳斥了起初的原告的指控，以致于它在某种程度上成了难以理解的事。他替“你们有人”也许会反驳他时所设想的话是：如果你没有哗众骇俗的言行，对你的这类谣传怎么会无端而起呢？在浓烟四起之处，怎么会一定没有一点火呢？这个质问是有道理的。故而，苏格拉底要努力向陪审团剖白，他是如何成为被毁谤的对象的。他很清楚，他的解释在有些人看来不过是在开玩笑，然而，他要对全体听众讲出全部的真话。他

的确有某种智慧，但这种智慧也许只是人间的智慧，与智者（和研究自然的哲学家 [physiologists]）的超人的智慧不同。他很清楚，他所要说的看似只是在说大话（以及不由自主地开玩笑）。因为他要说的并不是他自己的话，而是转引了一个被众人所信任的言说者的话。这个言说者就是德尔斐（Delphi）的神，要更确切地说，这个言说者是查里丰（Chairephon）。查里丰从苏格拉底年轻时就是他的同道，同时（苏格拉底不可能只说查里丰与他自己的关系），查里丰也是大众的同道，一个可靠的民主派，因而也是陪审团值得信赖的人。正如他们所知道的，查里丰是很冒失的人，就有一次，当他来到德尔斐时，竟敢求问神谕，是否有人比苏格拉底更有智慧。彼提亚（Pythia）回答说没有。这个故事的真实性不是由神，也不是由彼提亚，甚至不是由已故的查里丰，而是由查里丰的兄弟来作证的。德尔斐神谕的故事对陪审团来说是闻所未闻的，正如苏格拉底前面所讲的卡利亚斯（Kallias）和欧厄诺斯（Euenos）的故事一样。（20a2 - c1）

查里丰向神求谏的前提是，他认为苏格拉底是有智慧的，有着独一无二的智慧。苏格拉底的那种智慧与他在德尔斐发言之后所发现或获得的智慧毫无关系。它是前德尔斐的智慧。从苏格拉底的后德尔斐的智慧来看，他的前德尔斐的智慧或许纯粹是发疯，但他的确拥有这种智慧，或者说是这种智慧拥有他。对这一点，他在陪审团面前的辩护中完全没有提到。他通过提起《云》（查里丰在《云》中被写成是苏格拉底卓越的公民伙伴）对这种智慧的特点作了一点暗示。但苏格拉底把查里丰说成是一个相信德尔斐神谕的人，一个虔诚的人；而查里丰的虔诚又强化了他对这位可敬的导师的虔诚的信任。查里丰向神求谏难道会有不虔诚的动机吗？我们不知道他为什么去求谏。他的问题并非没有含糊之处：谁（人或是神）的智慧超过苏格拉底？彼提亚的回答并没有消除这种含糊。

苏格拉底明白神说苏格拉底最有智慧此话的含义。他对神的诚

实自然是相信的，更不用说相信神的知识或智慧了。另一方面，他又确信自己毫无智慧。为了解除这个疑团，他开始致力于进行某种探询。他去探询被他认为或被别人认为有智慧的人。他向这些人探询的同时，其实也是在向神探询：他努力想反驳神谕。他发现，那些被他探询的人相信他们有知识，实际却不然；而苏格拉底也没有知识，而且他也不相信他懂得任何堪称最重要的东西。因而，他逐渐明白了神谕说的是真话——他要反驳神的企图变成了对神的辅佐以及全身心地侍候神。苏格拉底探询了政客、诗人（诗人的“智慧”看来与预言家和神巫的“智慧”并没有什么两样）和手艺人。他没有明确地说他还探询了农夫（也许农夫并不声称他们有智慧——参见色诺芬，《家政学》15）、不管闲事的文士或智者（及自然科学家）。他对那些自信有智慧的人特别是对政客的探询，激起了他们对苏格拉底的痛恨——这种痛恨就是他长久以来遭到毁谤的真正起因。人们散布流言说他有智慧，是因为那些在场的人目睹了苏格拉底对据说或自称有智慧的人的探询以后，就相信他在向别人所探询的那些最重要的事情上是有智慧的。但这完全是一个误会：苏格拉底的智慧仅仅限于他自知其无知上。关于苏格拉底的神秘的神谕的意涵是：人的智慧渺小，不足为道，只有像苏格拉底这样自知其无知的人才是最有智慧的。神暗示了这样一条真理，人的智慧从内容上说纯粹是否定性的，这种智慧的价值也可说是无甚价值——神就通过这种暗示来表明他这个神才是真正有智慧的。

对苏格拉底的敌意后来越来越加剧并找到了发泄的机会。这是因为追随他的青年人喜欢听苏格拉底对人的探询，甚至经常摹仿他去探询别人；结果，那些被这些青年人探询的人不恨他们，而是迁怒于苏格拉底，说他把青年人引诱坏了。（使敌意大大加剧的是苏格拉底年轻的追随者的所作所为，但他们玩那种惹人恼怒的游戏都是在苏格拉底不在场的情况下——从这个角度来说，他根本不知道起初的原告的名字是可以理解的，尽管他至少知道他自己的探询对

象的名字。参见 18c8 - d1 和 21c3) 因为这种毁谤明显说服力不足, 他们又说他为腐蚀青年做了什么, 教了什么。他们说的那些是所有爱智求知者共同被责难的, 什么“天上地下无不钻研”、“不信神”、“强词夺理”等等。“不信神”以前是由苏格拉底替那些听信了起初的原告的人所提出来的指控, 因此比其它两项指控更少得到证据的支持。但他这样做是在说出德尔斐神谕之前。他同时表明, 无论他所拥有什么样的智慧, 都是由德尔斐神谕所引发出来的。也就是说, 并没有前德尔斐的智慧, 因此, 也就不再需要区分研究自然的哲学 (physiologia) 和不敬神。换言之, 他表明对他的主要指控是关于他腐蚀青年人的指控, 而其它三项指控纯粹是无中生有, 是为了赋予腐蚀这一指控某种貌似合法性而被捏造出来的。因此, 就不再需要把不敬神的指控和其它两项指控分成不同的情况来处理。苏格拉底还表明, 他不仅仅被他批驳的那些人所恨, 而且也被许多他批驳人时的在场者所恨。(21d1; 并参见 23a4) 因为那些听众相信, 在最重要的事物的真相上, 他们并不比苏格拉底所探询的这些人知道得更多。在起初的原告与这些听众之间的区分现在被取消了: 实际上, 所有的雅典人都成了起初的原告, 而在法庭上的原告不过是所谓的“起初的原告”的代言人而已。(24 b7)

苏格拉底在他驳斥“起初的原告”的结尾, 成功地将正式的控词按照他所选择的读解方式来理解: 腐蚀青年的指控位于不敬神的指控之前, 而不敬神的指控内容并不包含钻研“天上的事情”以及诸如此类的事情。他将不敬神的指控读解为“他不信城邦所信的神, 而崇奉新神”。他并没有让我们对这个神灵 (daimonia) 的到来作好心理准备。

原告米利蒂尤 (Meletos) 既然指控苏格拉底腐蚀青年, 那他无异于断言自己知道孰好孰坏。苏格拉底的无知之知可以被看成是: 他不知道孰好孰坏, 而那些相信他们知道好坏的雅典人则是强不知为知——这难道不正是他被指控的腐蚀青年的行径吗? 难道不正是

因为他的自我怀疑，而使青年人也怀疑起所有雅典人都明白的是非好坏吗？他难道不是惟一的腐蚀者吗？（25a9 - 10）人们也许会说，苏格拉底在否认腐蚀这项指控的时候，无异于断言他明白是非好坏，这样，他似乎就与他关于自己的知识无甚价值或毫无价值的断言自相矛盾了。就我们迄今所了解的情况，这个困难可以两种方式来解决。其一，苏格拉底否认他或其他任何一个人掌握着至高至上的事物的知识；（22d5 - 8）也许与米利蒂尤的争辩相关的是非并不属于至高至上的事物范畴。其二，米利蒂尤断言苏格拉底通过教育青年人不信城邦的神而使其变坏，腐蚀的指控因而可以化约为不敬神的指控；而不敬神的指控更确切的意涵是，苏格拉底不信城邦信其有的那些神的存在。苏格拉底通过提问使米利蒂尤走进了苏格拉底为他铺设的一个陷阱。苏格拉底向米利蒂尤提的问题是，按照他的说法，苏格拉底是完全不信神还是否认城邦的神。米利蒂尤情不自禁地说苏格拉底是完全不信神的。这样一来，米利蒂尤就与他自己关于苏格拉底信某种神灵的指控自相矛盾了。这个驳斥可谓漂亮之极，因为它完全绕过了苏格拉底是否信城邦的神这一问题。

苏格拉底在驳斥了米利蒂尤以后，与前面驳斥起初的原告的情况一样，接着又是由“某人”可能提出一个反驳，而由苏格拉底来作全面的回答。这些回答（和那些反驳）从其形式来看，都是离题之言：严格意义上的答辩由对米利蒂尤和起初的原告的驳斥构成，故此，那些离题之言的意义必须给予足够的评价。苏格拉底在第一次的离题之言中谈到了他受阿波罗启发的使命，从而附带提供了他信城邦之神的独特的证据。而第二次的离题之言则成了第一次的延续、深化和修正。它回答了一个可能的问题，即苏格拉底是否并不以他投身在一种如今面临被处死的危险的追求中而感到惭愧。苏格拉底对这个问题和可能提出这个问题的人不屑一顾：人惟一得考虑的只是行为的是非和善恶。他谈到了阿喀琉斯（Achilleus）这个神之子的例子：阿喀琉斯毫不犹豫地作了这样的选择（这个选择并不

是神强令作出的)，即宁愿为被赫克托耳（Hektor）用不义手段杀死的同道帕特洛克罗斯（Patroklos）复仇后随即死去，也不愿偷生于耻辱中。他并没有提到阿喀琉斯的名字，他也没有说到勇气（andreia），他似乎也没有注意到这一点，即将他在老迈之年的死与阿喀琉斯在青春年少时的死来相比是有些不相称的。完全等同地用在阿喀琉斯和苏格拉底身上的原则是：“凡职位所在，无论是出于自愿所择，或是出于在上者的委派，我想都必须坚守岗位，不辞行险，不顾一切，不计生命安危，宁死毋辱。”以前，无论雅典将官把苏格拉底放在什么位置上，他都一如同列、冒死守职；何况，他现在所坚守的还是神所分派的岗位。阿喀琉斯的行动并不是由什么人或神委派给他的：与阿喀琉斯作比较难道不是在暗示苏格拉底的生活方式不是由任何委派所强加给他的，而是完全出于他自己认为这就是最好的选择吗？（苏格拉底在说到无论指挥他的将官把他放在什么位置上他都坚守职责时，提到了在波提狄亚 [Potidaia]、安非朴里斯 [Amphipolis] 和第力安 [Delion] 发生的战斗。这里提到的第一场战斗和最后一场战斗都以雅典人战败而告终；而在安非朴里斯的战斗中，雅典人先胜后败。[见修昔底德 V3. 4 和 10. 10] 就这些战败而言，勇气与其说是在坚守职责，不如说是在体面地撤退或突围。[参见 28d8 和 e3, 《拉刻斯篇》181b2, 190e5 - 191a5, 以及色诺芬, 《家政学》11. 8])

苏格拉底这时说神谕要他一生从事爱智之学，省察自己，省察别人。第一次离题之言的重点完全在他对别人的省察上。难道爱智之学与认识到自己在最重要的事情上的无知是一回事？从现行文本的上下文来看，自知其无知与苏格拉底掌握着这样一种知识是并行不悖的，这种知识是说，无论他是人还是神，倒行逆施、舍本逐末就是令人蒙羞的恶行。人的智慧并不仅仅是对人的智慧没有价值这一点的洞察。苏格拉底并不知道众人相信他们知道的一点，即死是

最大的坏事。这是因为苏格拉底对哈得斯 (Hades)^① 那里的事情不太了解 (他并没有钻研地下的所有事情); 说不定死是最大的好事。因而, 他不愿去考虑陪审团可能以他今后不再爱智为开释条件的提议。他听命的是神而非陪审团: 他不会遵守禁止他爱智的裁决或法律, 因为他听命的是神而非陪审团或城邦; 他并没有说他要听从的是他自己的判断而非法律。他的爱智活动是与这些活动相伴而来的: 他逢人就规劝其要关心理智、真理和心灵之善好 (goodness), 而不是去关心财富、名声和荣誉; 他去驳难那些声称关心最有价值的事情的人, 论说那些事情的价值并非如此。他是这样来劝人关心心灵之善好的: 向人们展示不是财富带来德性, 而是德性带来财富和所有其它对人的个人生活及公共生活来说善好的东西。他的爱智就主要体现在他规劝人把美德作为最有价值的东西。既然是美德带来了所有对人来说可谓善好的东西, 因此, 如果雅典人通过判处他死刑而使他们自己失去了神的恩赐的话, 那么, 就不可能是他的原告在害他, 而是雅典人在害他们自己。因为神让他来到这个城邦, 就像让一只牛虻粘在一头肥大的良种马身上一样, 这马因肥大而懒惰迟钝, 需要从昏昏欲睡的状态中醒来。正如苏格拉底所说的, 这个比喻粗鄙可笑: 他所不断敲打的并不是作为城邦的雅典, 而是他“随时随地”碰见的每一个人; 他既可说是真正关心城邦的事务, 也可说是并不真正关心。

似乎相当奇怪的是, 他从不曾投入政治活动。在第一次的离题之言中, (23b8 - 9) 他对这种缺场作了一个当时看来很充分的解释: 他在忙于听从神的旨意, 到处去察访他所认为有智慧的人。但在他展现自己的方式不再限于对他认为有智慧的人进行规劝和驳难, 而是对所有的雅典人都这样做以后, 在他对神的侍奉被证明与

^① 哈得斯, 司阴间事务的冥王。——本文所有的注释都系中译者所加, 以下不再单独说明。

他对雅典人的侍奉（31b3）是一回事以后，在他对人的智慧从纯粹否定性的理解转移到由“爱智（philosophizing）”这个词所表明更为肯定性的理解以后，这种解释就不再是充分的了。他这时把他的不参与政治归于他的神灵，也即降临在他心中的某种神灵。这种说法对听众来说并不新鲜；他曾经在许多地方多次对他们说起过，这已给了米利蒂尤讽刺他相信新神的机会。从苏格拉底的幼年起，这种声音就会突地降临或冒出来，每临必阻止他所想做的事，而从不推动他前行。正是这个神灵反对他从事政治。在苏格拉底看来，这种反对极好，因为如果他很久以前在政治上就表现活跃的话，那他早已丧生，于人于己都没有任何益处：如果一个为正义而困斗的人要苟全性命于须臾，就只能在野而非在朝。神灵后来让苏格拉底承担起德尔斐神谕所委给他的使命。然而，它与德尔斐神谕完全不同。我们且不说听众已听熟了关于这神灵的说法，而毫不了解传给苏格拉底的德尔斐指令；神灵与阿波罗指令的几个根本不同点在于：神灵是从苏格拉底年幼时就在起作用的，而阿波罗的指令则是在他已经被认为富于智慧的时候才发出的；神灵从不给他向前的推力，而阿波罗则恰恰相反；他对阿波罗指令的尊奉使他招来了嫉恨并给他带来了致命的危险，而让他远避政治活动的神灵则使他免遭致命之灾，得以全身；神灵的教诲在某种意义上说是以喜生恶死为前提的，而德尔斐的指令则是从相反的前提出发的（参见《苏格拉底和阿里斯托芬》，82，114，125）。这次的离题之言以对关心自我保存的不屑一顾开始，最后以证明了自我保存的正当性、证明了自我保存是在服务于最高的善好而告终。考虑到苏格拉底发言的主要目的，注意到这一点并不是多余的：他关于神灵的说法并不能构成对不敬神的指控的反驳。

[按：柏拉图对苏格拉底的神灵最清晰的描述可以在现在一般被认为是伪作的《塞亚各篇》（Theages）中看到。在那篇对话中，塞亚各和他的父亲试图说服苏格拉底与想成为雅典著名政客的塞亚

各“站在一边”。苏格拉底宣称他对塞亚各的目标起不到什么作用，因为他对塞亚各所需要的神圣的、高贵的东西一无所知；他只懂得一小点学识——能引起爱欲的学识。在这方面，他声称自己的确是才具突出的。塞亚各发现了苏格拉底是在开玩笑：他根本不想花时间在塞亚各身上，他对塞亚各的一些同龄人即那些与他来往而受益匪浅的人也是如此。于是，苏格拉底马上停止说他是爱恋者（erotikos）并再也没有回到这个话题上来，转而谈到了他的神灵。神灵向他暗示他和他的朋友们所不应做的事。它特别暗示他不应该把时间花在（年轻）人身上；他不能用这来打发时间。神灵的缄默的确无法担保他与有关的个人的来往对他们是有利的。但当神灵的力量促成了他们的相处的时候，那些人总会有立竿见影的受益。苏格拉底举了阿里斯泰德（Aristeides）曾经告诉过他的一个例子，这个例子是关于他与苏格拉底来往的经历：他从未在苏格拉底这里学到任何东西；但当他与苏格拉底同在一幢房屋，确切地说，同在一个房间时，更确切地说是坐在他旁边并与他接触时，他还是令人不可思议地从中受益。如果神灵或神不反对苏格拉底与塞亚各的相处的话，那么，塞亚各或许就会有类似的经历：他绝不会从苏格拉底这里学到任何东西。在苏格拉底诉诸于他是爱恋者这一点没有取得效果后，他又诉诸于他的神灵；他的神灵替代了他所谓的爱恋者，这是因为神灵有同样的作用——因为神灵与爱欲是同样的东西。苏格拉底不可能与那些没有出息、吸引不了他的人呆在一起而从中受益。但吸引不了苏格拉底的人会被他所吸引，这并不在少数。他不能径直用他不“爱”他们来解释他为什么不要与他们呆在一起；他诉诸于一种人人都得屈从、且无法被质疑的神秘力量；求助于神灵仅仅是出于为他的拒绝行为寻找合法性的需要。这神灵是苏格拉底的自然或说是他的自然倾向中难以接近的、拒绝别人的一面；而它更完全，或者说更真实的一面是在《会饮篇》（Symposium）中所阐释的他的爱（eros）：爱属精灵的（daimonic），而非属

神的 (divine)。“其他动物的自然 (nature) 是通神意的，但并非神赐的……梦就不会是上天所赐，但的确是通神意的。”(亚里士多德，《论梦中之神》(De div. per somnia) 463b14)]

苏格拉底接着说明，在两起他参加的政治行动中，因为他按照公道、按照法律来行事，结果给他带来致命的危险。一次发生在民主政体下，另一次发生在寡头政体下：他既不是民主派，也不是寡头派。人们会发现，奇怪的是，神灵竟没有阻止他这两次危险的行动。也许神灵并不会对行动的对错漠不关心。或者可以更简单地说，这两次行动是苏格拉底无法回避的。他在说到自己在民主政体下的那次行动时，他把陪审团——整个陪审团——等同于元老院——正是元老院决定将指挥阿吉纽西 (Arainousai) 战役的众将军提交法庭处死。^① 因而，当他在这段申辩的末尾说“关于这几件事，你们有很多可为我作证的人”这话的时候，他也许只是指他在寡头政体下的行动^②；否则，这种说法就是带有讽刺意味的。(也可见 19d1 - 7)。他在证明了自己在这两次政治行动中为公道挺身而出后，自然就多少有些温和地讨论起对那个比较温和的指控，即要他对所谓的弟子 (特别是克里底亚斯 [Kritias] 和阿尔基比亚德 [Alkibiades]) 的错误行为^③ 负责的指控。苏格拉底径直否认他有过什么弟子。如有人，无论老少，愿看苏格拉底以谈话的方式去执

① 公元前 406 年，雅典海军在阿吉纽西岛附近的战役取胜，但代价巨大，4000 人丧生。雅典人以众指挥官在班师时未拯救落水者和打捞死亡者的尸首为由，决定指控这些指挥官，并且一反法定的程序，要求不必进行个别审理，而是用公民表决来决定被告的命运。

② 公元前 404 年，雅典在伯罗奔尼撒战争中最后战败，由“三十僭主”在雅典主政。其间，苏格拉底等 5 人曾被要求去逮捕一个名为 Leon 的富翁。其余 4 人都听命而为，只有苏格拉底回家以示抗命。

③ 克里底亚斯，曾在公元前 404 年推翻雅典民主政权的“三十僭主”的首领之一。阿尔基比亚德，曾为雅典军队的重要指挥官，公元前 413 年被城邦指控犯了渎神罪，后公开投敌。这两人一度与苏格拉底的关系较密切。

行他的使命（也即从事他的爱智活动），他从不拒绝；他不为谈话而收费，却孜孜于接受众人的提问，而不论其贫富；如果他们愿意的话，就会听到他在答问时的谈话。他从不私下或秘密给谁传授什么。有一些年轻的富人总跟在他旁边，这是不假。他们乐于跟从，实在不是为了接受德性上的规劝或接受论辩上的挫败，而是因为他们爱听那些自以为聪明、实际上却很无知的人是如何被反诘的，因为听到那些人被问住不可说是不愉快的；而在德性上被加以规劝则是令人不快的。苏格拉底说问住那些人不会是令人不快的——这不仅对可能还显轻浮、头脑简单的青年人是如此，而且对苏格拉底本人也是如此。他没有说这样一番话，即受欢迎的探询是人们被问到关系到人类事务的“……是什么”的问题，不过他并没有排除这种意思。无论是怎样的情况，他对人们所说的，或者他对他们（既包括一般的民众，也包括经常跟从他的人）的引导，是他按照神通过神谕、梦和其它显灵的方式（德尔斐对查里丰的回答早已不再是他生命中惟一的非凡事件了）传达给他的指令去做的。这些不可能被称为是腐蚀青年。如果他腐蚀了任何青年人，那么，或者如今已经年长的他们，或者他们的父亲或其他亲人必会出来作证指控他。他看见有许多人在法庭上。他提到了他的七个追随者的名字，提到了这七个追随者的父亲或兄弟的名字。在这串罗列中，柏拉图的名字出现在阿波罗多洛斯（Apollodoros）的亲人中。但这些追随者或其亲人并没有出来为原告作证；理由是很明显的：指控是不成立的。苏格拉底在这里并没有诉诸于他曾用来让米利蒂尤闭嘴的那种辩论方式，也即是说没有谁愿意害人而终致害己。（见 25c5 以下）

这就是申辩本身的结尾，诚然它还没有把话说尽。（34b7）这样做的一个原因是申辩主要对付的关于腐蚀的指控，尽管主要的指控是关于不敬神的。（参见 35d1 - 2）苏格拉底在结束时为他自己并不按照惯例乞求陪审团的原谅作了辩护。那个辩护从某个角度看像是我们前面所界定的离题之言。但它又不同于那两次真正的离题

之言，因为它不是作为对“有人或许会说”（参见 34d1 - 1 和 20c4 及 28b3）的回答而加进来的。既然苏格拉底也像传说中的奥德修斯（Odysseus）那样并非天生的木头或石头，既然他也有亲眷特别是还有三个孩子，他本来可以按照人们通常用的方式去请求宽恕。但他拒绝遵循这种通常的实践。这首先因为他既很看重他作为一个雅典名流的声誉，也看重雅典人的声誉；其次也因为企图使陪审团违背其誓言是不正当、不虔敬的事——如果他这样做的话，那他就是一边在为自己所受的不敬神的指控作辩护，另一边却又当众表现出了他的不虔敬。

苏格拉底预期会被绝对的多数宣告有罪，所以他的发言姿态就像整个陪审团已经认定了他有罪或要与他为敌一般。让他惊奇的是，他是被陪审团略微的多数宣告有罪的。如果他准确地判断了陪审团开始的倾向，那他的辩护一定会令相当多的陪审团成员信服他。我们没有理由设想不存在从一开始就认为他是清白的成对他友好的成员。苏格拉底补充说，如果就来利蒂尤一人指控他的话，如果安尼托士（Anytos）和吕康（Lykon）不出来指控他的话，^①他定会被宣告无罪。因此，人们或许会感到遗憾：他只驳倒了米利蒂尤一人。

“这是……一个在法律上没有预先规定惩罚的案子”，而且，“法庭不得不在控方和辩方所分别提出的惩罚方案中作一个选择。”（Burnet^②）米利蒂尤提出的惩罚是死刑。苏格拉底则要提出他所应得的东西。为了作出决定，他说须考虑他的功德和需求。说到自己的功德，他说他一生未尝宁息，却对众人所孜孜以求的这一切都不

① 在三位指控者中，米利蒂尤和吕康是无名小辈，但安尼托士是雅典知名的政治家。

② Burnet，系英国著名的柏拉图研究专家，曾于 1924 年出版对《苏格拉底的申辩》等篇的注释文本。

屑一顾：赚取钱财、振兴家业、谋求军职、以政治演讲来哗众取宠、用其它方式在政治上实现飞黄腾达、参与阴谋叛乱以及党派之争。他上面所列举的所有这些活动都是被不义所玷污了的。他自知过于刚直，若参与这些无论对雅典人还是对他自己都没有任何益处的活动，必然使自己性命难保；而他要介入政治惟一看似说得过去的动机就是对自我保存的关心。（参见《高尔吉亚篇》511a4ff）苏格拉底前面把他的不参与政治归于神灵的作用（如果说不是德尔斐神谕的作用的话），而没有公开表示他对政治生活的藐视。而现在，他在谈他独特的功德，因而就对种种来自超人的鼓励不再谈论，同时也直言不讳地表达了他认为政治（和经济）活动等而下之这样的看法。他不去做大家趋之若鹜的事情，而是通过在德性上的规劝去做对所有人都最为有益的事情。但作为穷困之辈，他还缺少做这种好事的闲暇。这两个理由（他突出的功德以及他万般的贫穷）加起来，他所应得的就是让他在普吕坦内安（prytaneion）^① 免费就餐。这个荣誉是奖给在奥林匹克竞赛上的得胜者们的。但那些人仅仅是使雅典人表面上快乐，而苏格拉底则是使雅典人真正感到快乐；他们并不需要维持生计，而苏格拉底则有此需求。

苏格拉底的提议是令人震惊的，这种震惊还不只是从认为他有罪的陪审团多数人的角度来说。他就他的功德的陈辞是以这一点为前提的：他使得雅典人真正感到快乐，也即富有美德，或者说，他的活动是完全成功的。然而，在使同城邦的公民尽可能活得好这一点上，他就像伯里克利（Perikles）、克蒙（Kimon）、米尔蒂阿德（Miltiades）和提米斯托克利斯（Themistokles）一样不成功——他曾强烈地谴责过这些人的失败。（《高尔吉亚》515b8-516e8）他认为

① 普吕坦内安，系雅典的议事会所在地。除了议事会成员工作时在那里用餐外，只有外邦的使节和特别显赫的公民（如奥林匹克运动会的优胜者）才会被邀请在那里免费就餐。

自己应得那个给得胜者的奖赏，而他本来就像那些没能取胜的奥林匹克竞赛参与者一样不能对那个奖赏提出要求的。如果他的朋友们突然决定不再资助他的话（而这是一个他自己后面要反驳的假设），那他说他需要社会的资助倒还站得住脚。

苏格拉底作了这样令人震惊的提议，这是因为他把当真找一个替代死刑的惩罚方式看做比死还糟糕的事。他从不曾有意地对任何人做过不义之事。雅典人不相信这点，是因为“我们说话的时间太短”。但他难道不是长年累月、从早到晚在与他们交谈吗？尽管是这样，但他不肯害人，也决不肯害己——而他如果说自己应受什么灾祸的话，那他就是在害自己。至于说米利蒂尤所提出的那种所谓的灾祸，他再次声明，他还不知道它是好是坏。他倒是知道它的替代品（监禁、罚款和流放）肯定是灾祸（尽管还不算大灾祸——见30d1-4），因此，为他所不取。他特别说到流放，说他若到别的城邦也会遭受与在雅典同样的麻烦。青年人会去听他谈话；如果他赶他们走的话，他们会让他们的长辈来驱逐他；如果他不赶他们走的话，那他们的父亲和其他亲人又会为他们而将他驱逐出去。

到这里，苏格拉底明白自己会再次碰到“或者有人说”的情况，因而他又开始了他第三次也是最后一次的离题之言。头两次离题之言处理的是他所负的神的使命的问题。如果从某个略为不同的方式来说，第三次处理的也是这个问题。有人或许会说，苏格拉底被雅典放逐出去后，不会默默地过日子吧。苏格拉底知道最难劝服“你们中的一些人”相信这一点：他不可能保持缄默。我们可以推测，他不可能劝服的那些人就是指控他的那些人。他可以给出两个不同的理由，来说明他为什么不能保持缄默。首先，他可以说，他要缄默就是对神的不尊奉——但如果他这样说的话，他们会认为他是在装腔作势（或“冷嘲热讽”）。其次，他也可以说，一个人每天都投人地去谈论德性以及他所谈过的其它东西，从而去省察自己和别人（他这里并没有说“所有的人”），这对人来说是最有益的

事；而未经省察的人生是不值得活的——但这个理由能劝服的人数甚至比第一个理由还要少。故此，我们或许要说，还需要听来更有理的说明。苏格拉底在此不言而喻地解释了他前面为什么要讲德尔斐神谕的故事。这解释出现在对话的中间部分，并不是偶然的。这两个理由的差别正像下面这两者的差别：你坚守的一种职责是由某种高高在上的力量所委派的，而另一种职责则是你自己认为堪称最好的（28d6-8）。指控苏格拉底的人是完全不能相信第二个理由的；第一个理由倒离他们的理解力还不太远。我们也许可以推测出一点：那些宣告他无罪的人，或者相信了他所执行的德尔斐的使命；或者相信了爱智生活固有的至上性——也可能两个都相信。

苏格拉底在作完重要的陈辞后，又回到他应该提出受何种惩罚的问题上来。他谈到对死刑的一种重要替代方案——罚款。他以前是从他没有钱的角度而拒绝考虑这个方案。而他在这次的陈辞中重复说他不惯于认为自己该受什么灾祸，但他接着说，他并不把钱上的损失当成一种灾祸。因此，他提出可交他能够支付得起的小额罚款。不久，他又按照柏拉图、克力同（Kriton）、克力图布洛斯（Kritoboulos）和阿波罗多洛斯的请求把罚款数提高了三十倍，因为他们为这笔钱作了担保。苏格拉底这就有了（而且总是会想出一个）对死刑的替代方案。苏格拉底到底为什么要作这一切令人震惊的、只会加剧陪审团敌意的提议呢？与色诺芬笔下的苏格拉底不同，柏拉图笔下的苏格拉底没有这样来解释他在审判时的行为，即说像他这么大的年纪，死对他已成了件好事。

这不是柏拉图的《苏格拉底的申辩》留下来未解答的惟一问题。在《高尔吉亚篇》中，苏格拉底设想如果城邦是就一帮家伙所提出的关于他腐蚀青年的指控进行审理的话，那么，他自己的处境就好比是一个医生被一群孩子审判的处境，其被指控的罪名是由一个甜食师傅提出来的，说医生给他们的都是些难以下咽的药——他不可能告诉他们真理，因为他们没有能力理解。苏洛拉底在那里面

是把民众作为同一类人来谈的。但在《苏格拉底的申辩》中，他在判定他死刑与宣告他无罪的人之间作了区分（这可由投票的情况来说明这种区分的理由）。那些认为他无罪的人理解了他吗？在苏格拉底被判死刑后，他对这两部分人是分开来谈的。他对判他死刑的人说了三点：1. 使他们判他死刑的原因，不在于他的辞令缺乏力量（这使我们想起了他的开场白），而在于他拒绝卑恭地乞求他们的怜悯，在于他因为看重荣誉、看重他之所立身的东西而表现出的拒绝姿态。他把在法庭上的得当行为（不是他完成使命时的得当行为——28d10 - 29a1）与在战场上的得当行为相比：无论在苏格拉底与反感爱智的公民之间可能有多么大的差别乃至对抗，就他的身体而言，他在危急关头是把自己完全看成与城邦、与“他的人民”同等的。2. 但他还是在判他死刑的人和原告之间作了区分：由判他死刑的人所带来的耻辱落在了原告头上。3. 他预言他们在将他处死中所寄予的期望不会实现。他们期望通过处死他来消除将他们的生平暴露于世的必然性。但在苏格拉底死后将有更多的人迫使他们自供，而苏格拉底现在是在阻止这些人这样做的。这些人年轻，将会比苏格拉底更苛刻地对待他们；那些判苏格拉底死刑的人并不知道他现在所起的这种阻止作用。苏格拉底以前没有提到过这一点。相反地，他曾经说，（30e1 - 31a2）如果他们处死他的话，他们就不可能找到另一只牛虻了——他那时想让他们去处死他吗？

对投票宣告他无罪的人，他愿意更换一下论辩这种言说方式（*dialogesthai*）；事实上，他的言说方式换成了故事的方式（*di-amythologeîn*），也就是给他们讲故事或使他们想起了故事。他向他们解释所发生的事情的意义。他在对判他死刑的人谈话时，像一个而临死亡的人通常所作的那样作了一个预言。现在他也谈到了他按惯例所作的预言，通过神灵所作的预言。苏格拉底的神灵以往常常阻止他的行为，甚至在很小的事情上，如果他要做的事是不应做的，神灵也会阻止。但在他接受审判的这天，无论他做什么事情，

也无论在什么时候，“神的朕兆”都没有阻止他，特别是在他发言的时候，它全不反对。而他在其它场合说话时，常常中途就被它截断了：神灵不仅阻止他的某些行为，也阻止他的某些谈话。神灵这一天的缄默说明，发生在苏格拉底身上的是好事：死并不是件坏事。神灵这次的缄默格外引人注目，因为它的作用似乎一直是要保全他的生命；这或许是它现在为什么被称之为“神的朕兆”的缘故，这也就是为什么神灵与阿波罗的指令之间的区别现已模糊了起来的缘故。在他对投票宣告他无罪的人的谈话中，他没有对他们作出裁决的前提——即认为死是一个绝大的灾祸——提出质疑。

要说苏格拉底怀疑死并不算灾祸，这是没有疑问的。但神灵的缄默也许至多是证明了一点：因为苏格拉底现在已进入耄耋之年，死对他来说是件好事。（参见 41d4 和《克力同》43b10 - 11）因此，他还要表明，死完全成为好事这一点是有很大大希望的。死的境界二者必居其一：或是万事皆空，死者毫无知觉；或是，如世俗所言，灵魂由此界迁居彼界。苏格拉底在谈到第一种情况时，没有说死是完全地被消灭，也没有谈人们对死亡可以理解的恐惧是否并不符合自然的问题。他只是把死说成是无梦的睡眠状态。如果死真是这样，那么，它就成了奇迹般的获得：如果有人不得不辨认出那个他如此深睡而竟无梦的夜晚，并将它与他在世的日日夜夜相较，那在一番深思后就可以说：他一生所度过的日日夜夜有多少能比这个夜晚更好，更痛快呢！实际上，人人都可以发现，这样的日子在人生中是屈指可数的。这种语义模糊的说法透露出了思想的含糊性：苏格拉底这只牛虻，这个要将城邦从昏昏欲睡中唤醒过来的人，竟成了对最深沉的睡眠唱赞歌的人。我们当然可以说，人不相信在无梦之眠中会知道他平日所不知的事，也不会相信他因此能拥有价值甚微或根本没有价值的智慧。但如前所述，对苏格拉底的关怀这种否定性的阐释已逐渐被一种更积极性的阐释所取代了——按照后一种说法，人每天交换对德性以及诸如此类的看法，或者去“爱智”，

这些是最好的事，而未经省察的人生是不值得过的。

苏格拉底接下来就谈到了第二个方面：如果死从某种意义上说是离家出走，别世远行，而按照通常的说法，死者要去的彼世是所有死者都聚集的地方，那么，还有什么比死更好的事呢！在阴间，人们首先会遇见所有的半神半人，他们一生刚直不阿，他们中首先有真正的审判官（弥诺斯 [Minos]、拉达曼托斯 [Rhadamanthys]、埃阿格斯 [Aiakos] 和特里普透棱莫斯 [Triptolemos]）；苏格拉底没有提到那些平生处事不公的半人半神，也没有提到这些真正的审判官会对那些家伙怎么办，甚至没有提到他们对那些在人间行事不公的人（诸如他的原告和判他死刑的人）会怎么办。他倒是说到了在阴间的另一个裨益之处：人们也许会碰上奥菲斯（Orpheus）、米尤萨斯（Mousaios）、赫西俄德（Hesiod）和荷马（Homer）——这是另一个四人组，阿德曼托斯（Adeimantos）引述或罗列他们是将他们作为不正义的教师的。（《政制篇》[Republic] 364c5 - 365as）对苏格拉底来说，与帕拉么德（Palamedes）、忒拉蒙（Telamon）之子伊阿斯（Aias）和其他因为不义的判决而死的先人（如果还有的话）相会，并将他的遭遇与他们的遭遇（伊阿斯是自杀身亡的）相比，这是令人感慨万千的。但最重要的是，人们在彼世可以与在此世一样，将时间花在探询和省察他人上，看谁智、谁不智而自以为智。与统领大军打下特洛伊（Troy）战役的统帅、与奥德修斯、与西西弗斯（Sisyphos）或无数的男男女女交谈、相处、向他们发问，会有一种难以言传的愉快。无论如何，那里的人不可能以处死苏格拉底的那种理由来杀人——因为，如果所传说的是真的话，除了那里的人比这边的人在其它方面都活得更快乐外，他们还是永生不死的。尽管阴间的生活似乎对谁来说都是快乐的，但对苏格拉底来说尤其是如此，因为他在那里可以继续过那种引导雅典人并促使其向善的生活，而不用害怕死刑和任何其它的惩罚了。这样说来，死难道还是坏事吗？如果不是的话，那苏格拉底在那里也不会比他在世

时更快乐，（参见《政治家篇》272b8 - d2）除非探察荷马和他的男女英雄们会比探察人带来更多的快乐。苏格拉底没有说到他对雅典妇女的探察。

苏格拉底没有提到阿伽门农（Agamemnon）的名字，正如他前面没有提到阿喀琉斯的名字一样。（28c2 - d4）他共提到了住在“彼世”的十二个人的名字，这正如他在列举他的追随者及其父兄时共提到了住在“此世”的（也即还活着的）[33d9 - 34a2]十二个人的名字一样。赫西俄德和荷马自然并未占据中心位置。他在第二次列举中倒数第二个提到的是奥德修斯，而他第一次列举中倒数第二个提到的则是柏拉图。

苏格拉底最后劝告投票宣告他无罪的人对死抱着乐观的希望，并切记这个至理名言：一个好人无论他生前死后，都不至于吃亏，神不会不眷顾他的。他接着就把这个道理用在自己身上：现在对他来说，去死并从这些麻烦中解脱出来就是件很好的事，这正如神灵以他的缄默所提示的。就在这个结论的前面，他还暗示过所有的死者都在阴间里并在那里活得很快乐——这样看来，似乎就应该说没有人必须恐惧死亡了。但结尾的说法却是：只有好人不必怕死，而苏格拉底似乎就可说是一个好人——这些话在整个对话情景理解起来就意味着：他是无辜被身加那些被指控的罪名的。不过，他也推断，对他来说死是件好事，这并不是从他的善好来看的，而是从神灵的缄默来看的；他从那种缄默还推断说，不是死完全是件好事，而是死现在对他来说是件好事。

不足为奇的是，苏格拉底对判他死刑的人甚至对他的原告并不感到很恼怒，尽管他们有意害他。倒可能会让人有些吃惊的是，他竟向他们而不是投票宣告他无罪的人（苏格拉底把后一种人看成是他的朋友 [40a1]）托付要关心他几个儿子的德性。如果就像苏格拉底责备了判他死刑的人和他的原告一样，他们将来又为同样的原因责备他的儿子的话，那他和他的儿子就都算被他们是平等对待

了。他似乎期望判他死刑的人和他的原告成为他精神上的继承人，至少从他的儿子的角度来说是这样。但在把他的儿子们托付给判他死刑的人的时候，他也将他们托付给了众人也就是城邦；而城邦是关心德性的（要是民众的德性的话）：它被期望要求苏格拉底的儿子逐渐培养起那种德性。他最后说，他将去死，而他们去活吧，谁的去路好，惟有神知道。人们也许可以说，他又回到他刚开始不知死是好是坏的断言上来了。他当然不会给判他死刑的人讲关于阴间的故事啦。

二

《苏格拉底的申辩》是苏格拉底在众目睽睽之下与雅典城邦进行的公开谈话，而《克力同》所记录的则是在最私密的情况下、在他与其他人已经被监狱大墙隔绝开来的情况下，与他的老朋友进行的谈话。

在对话的一开始，（参见 44a7-8）苏格拉底还在熟睡之中，他梦见一个容貌美丽、衣着得体（我们甚至都知道她衣服的颜色）的女人来叫他，说“第三天（他）将来到最肥沃的彼提亚（Phthia）。”他醒来后，开始与克力同谈话。谈话在将雅典法律拟人化（*prosopopoiia*）的时候达到了高峰。法律被派来告知他的话把他又带回到似睡非睡的状态。他在那种状态中，与他谈话刚开始的状态一样，几乎无法听清克力同或别的人所说的话。然而，他在谈话开始时的状态是镇静而祥和的，而在结束时，他的状态则好似崇拜渠贝垒女神（Korybantic）的人相信他们听见了笛声一般，他从法律那里所听来的那些话在他心中不断地回响着。

当苏格拉底与克力同谈话开始的时候，天还相当黑。苏格拉底与希波克拉底（Hippokrates）谈话开始时天也很黑。（43a4，《普罗塔戈拉篇》310a8）但我们从他与希波克拉底的谈话中听到曙光初

露，两个谈话者已能相互看清对方了；(312 a 2-3) 而我们从他与克力同的谈话中听不出这个意思：也许谈话完全发生在曙光初露之前；也许苏格拉底和克力同还完全看不清对方；可以肯定的是，谈话不会完全发生在大白天。因而，在《克力同》中没提到苏格拉底起床、坐着、站着或走步什么的。说《克力同》是一个表演的对话，而《普罗塔戈拉篇》则是一个叙事的对话，这并不足以解释《克力同》中的场景与《普罗塔戈拉篇》中与希波克拉底谈话那部分的场景之间的差别。因为人们会怀疑，即使是在一个太阳高照、苏格拉底早已起床的表演对话中，柏拉图怎么可能清楚那一切呢？

《克力同》以苏格拉底提了六七个问题开场，而克力同对这些问题有着完整的回答。其中最后一个回答引出了一个预言，这个预言根据某些知情者（人）提供的情况，说苏格拉底第二天就将要死去。苏格拉底拒绝相信它，因为他的梦向他担保他的死是在第三天。

在这个梦中，一个丽人来对苏格拉底说话，她关于苏格拉底所说的话，是《荷马史诗》中的阿喀琉斯拒绝与他的统帅阿伽门农讲和，而对奥德修斯谈起他自己时所说的。苏格拉底（尽管是在梦中的苏格拉底）在此不得不改动了荷马的文本和上下文，这或许是因为阿喀琉斯威胁说要离开军队（也即他的职守），而回家乡——彼提亚去；或许是因为他违抗了他的统帅。（参见《政制篇》389e12-390a4）他是在《荷马史诗》另一个段落的基础上所作的必要的改动。在《苏格拉底的申辩》中间的一个段落，即苏格拉底把阿喀琉斯当作高贵行为的典范的那段，(28c2-d5) 他也提到了一个丽人——女神忒提斯 (Thetis)。她对她的儿子阿喀琉斯说，他在杀死赫克托耳后马上就会丧命；阿喀琉斯选择了高贵地死去，而不愿忍辱偷生——他回到彼提亚的行为肯定就属于后者。在苏格拉底的梦中，《荷马史诗》这两个段落（《伊利亚特》，9. 363 和 18. 94 以下）合成了这样一个结果：一个丽人预言他要去彼提亚，或者说是

劝他去彼提亚，也即帖撒利（Thessaly）。事实上，克力同很快建议苏格拉底，说他应该逃狱，如果他愿意的话，可以去帖撒利。（45c2-4）如果苏格拉底接受对梦的这种解释，那么，他去帖撒利就不仅仅是基于属人的动因，因此，他这种行为所违抗的不过是他的人世的统治者而已。但既然彼提亚是阿喀琉斯的故土，那么，这个梦也可以说意味着：苏格拉底将在第三天来到他真正的故土，即阴间。正是这种解释被他作为理所当然的事，使他作了不言而喻的选择。

克力同渴望苏格拉底能听从他，并为克力同的缘故而使他自己得救。他说了两条理由。苏格拉底的死将使他失去一个不可替代的朋友，而且，他在许多不很了解他和苏格拉底的人那里更会无可挽回地失去声誉，因为他们会认为他未能挽救苏格拉底是因为他不愿为此花钱——对他来说，被人认为他把钱看得比朋友重得多，这是很耻辱的。（这种说法意味着，判苏格拉底死刑的多数人也为苏格拉底的朋友们没有用非法的手段阻止对苏格拉底的处死而宣告了他们的罪过，因为多数人认为，将钱看得比朋友重得多，这是耻辱的。）苏格拉底根本没有试图在克力同将失去他最好的朋友这一点上去安慰他（因为，如果他作为一个逃避法律制裁的人离开雅典的话，克力同也会遭受同样的损失），而是告诉他，他将多数人的意见看得太重了。多数人是意见支配的，他们判了苏格拉底死刑，这并不像克力同所想的那样，证明了他们能为大恶——正像他们不能为大善一样，他们也不能为大恶；他们既不能使人智，也无法使人愚。苏格拉底当然也不否认他们会为恶。（参见《高尔吉亚篇》469b12）接着，克力同被迫提出了更严肃的考虑。他担心苏格拉底不想让克力同和其他朋友被知情者告发并招致经济上的重罚。他一边请苏格拉底替克力同的声誉考虑，另一边请他不用为富裕的克力同的财产担心。苏格拉底对克力同可能付出的经济代价的确不是没有顾虑的。克力同向他表明没有理由顾虑这种事。首先，只要一点

钱就可以安排苏格拉底越狱和对他今后的帮助。其次，知情者只要一小部分钱就可以被买通。再次，如果苏格拉底不管克力同的经济代价是多小都替他担心的话，那这笔费用也完全可以不由克力同来承担；底比斯（Thebes）的西密亚斯（Simmias）有能力并愿意单独承担费用。最后，苏格拉底也无须为他在避难地的生活方式担心——他在许多地方都可以找到十分敬重他的人；克力同提到了帖撒利这个地名，说他克力同在那里有很多朋友。

克力同开始考虑的是或多或少与他的钱财紧密相关的问题，接着他就转而考虑苏格拉底要怎样行动才是正义的这个问题。如果苏格拉底不能使自己得救，那他就有违于他对自己及其子女的责任，因为他背弃了自己和子女。作为父亲的克力同严厉地指责了作为父亲的苏格拉底，因为苏格拉底试图选择一条最轻松的养育子女之道，那就是遗弃。他没有谈到苏格拉底对城邦的责任。克力同对正义的考虑几乎是不知不觉地又转到了对高贵的考虑，即什么行为是一个果敢者所应为之：苏格拉底和他的朋友会被认为是从头到尾都因为缺乏果敢而对整个事情处置失当。从正义到高贵的这种过渡是基于一种特定的正义观：人首要的责任就是要保存自己，使其免遭不义的侵害。（参见《高尔吉亚篇》中卡利克勒斯 [Kallikles] 的讨论）克力同在总结中一边要求苏格拉底认真考虑他的建议，一边又说没有时间来认真考虑了（因为苏格拉底必须在当晚越狱）或说是没有认真考虑的余地了（因为当晚想不出替代逃狱的办法了）。他显然不信苏格拉底那个梦所说的他将在第三天死去的预言。

对正义的考虑只是表面上占据着克力同这番劝说的中心，而在苏格拉底的回答中，它则成了首要的（如果不能说是惟一的话）考虑。为了能使这种转变站得住，他就必须质疑克力同的基本前提，这个前提就是：我们必须重视多数人的意见，因为多数是如此的强有力。这个前提在前面曾被很简要地处理过。（44d1 - e1）现在他来较为详尽地进行探究。他从这一点开始：他向来不会服从他生命

中任何别的东西，而只服从逻各斯（logos）——当他在进行推理（logozetai）的时候，逻各斯看来对他是最适宜的。他或者会服从逻各斯，或者也会服从那些严格说来不是发自他生命的敦促力，诸如神谕（《苏格拉底的申辩》20e5-6）、神灵或法律（52c8-9）。但他与克力同的谈话中几乎没有提到神灵；他也没有提到神灵以它的沉默来支持他在审判中的表现（《苏格拉底的申辩》40a-c3）——而克力同对他在审判时的表现进行了严厉的谴责，因为那明显缺乏果敢。（45e4-5）克力同显然不会被神灵的证词所动，就像他不为苏格拉底的梦所传达的预言所动一样。他是不信神灵的。除了两次“以宙斯的名义”发誓外，他从未说起过神。他是严肃的、缺乏想像的且视野狭隘的人，因而对他从事的领域和他的经验之外的事物毫无兴趣。

在苏格拉底的推理中显得最为适宜于他的那些逻各斯并非必然不发生变化；它们或许会被更好的逻各斯所取代。故而，他否认他现在这样的处境特别是他的濒临死亡为逻各斯的更改提供了正当性，因为他以前所达到的逻各斯已经考虑到了那种由多数人那神秘而可怕的力量所造成的处境。这也同样适用于他和克力同以前曾达成一致意见所依据的那些逻各斯（至少是那些逻各斯的一部分）：克力同也不能仅仅考虑到现在的处境而放弃它们。苏格拉底提议他们先来讨论克力同关于意见的逻各斯——即我们必须对多数人的意见加以重视的逻各斯。他们前面认为，人们有一些意见必须得到重视，有一些则不必，这实际上是取得了一点共识：总在被人们流传的话是人们相信它们道出了某些真谛的话。这也可以说是，必须重视的只是多数人的一部分意见。苏格拉底在这里通过补充说有些意见必须得到重视、有些则不必，就将多数人的意见排除在外了，因为值得重视的意见是有用的或善好的意见，而这些意见是那些富于理智者的意见，也即少数人的意见。

比如，一个认真的体育运动员会被表扬、责备和种种意见所左

右，但不是被所有人的意见，而是被惟一的人——恰巧是医生或教练员的意见所左右。他会按照某个专家而不是所有其他人所称许的方式去行动。如果他要重视那些不是专家的多数人的逻各斯，那他的身体就会受到伤害，甚至会被彻底摧垮。出于对单个专家意见的偏爱，不仅非专家这个“特定的多数”的意见，而且任何“多数”的意见都要被贬低。既然不听医生或教练员的意见有可能毁掉自己的身体，那么，不仅仅是这个已经真正投身在体育运动中的人必须寻求专家的帮助，而且每个（有支付能力的）人都得如此。因而，在正义和不义、高贵和卑鄙、善和恶这类事上，人们必须听从某个专家的意见（如果有的话），而不是听别的人的意见。苏格拉底这就迫使我们产生了疑惑：如果身边找不到在正义、高贵和善好这些事务上的专家，如果在人类中所能发现的是在最重要的事情上的无知之知（《苏格拉底的申辩》22d7 和上下文），那人们应该怎么办呢？假使是那样的话，难道人们不能或至少说是不可以遵循非专家的各种意见，或非专家的某种意见，他们最有权威性的一种意见——城邦的法律吗？法律难道不会是惟一的“次好的方案”吗？从另一方而来说，如果在这些事情上有一个专家，而他的逻各斯又与法律的逻各斯不同的话，那人们又应该怎么办呢？

苏格拉底并没有明确地提出这些问题。但他也没有限制自己用“如果有一个专家”这样的条件句来暗示这些问题。他另外还暗示，为什么要找到一个专家不能是想当然的；与此同时，他还故意避免使用“心魂”（soul）这个词，以此来暗示克力同特有的局限。他用的是迂回曲折的表示方法，比如说“在正与邪的问题上，无论它属于我们的哪一部分，”它都比身体更有价值。他还暗示了在正义问题上的专家与非专家（尤其是法律）之间的差别：专家关于什么是正义的逻各斯是从关于心魂的知识而来的。

苏格拉底接下来将话题转向了克力同的逻各斯——也即必须看重多数人在正义、高贵和善好及其对立面上的意见，这不是因为这

种意见本身的价值，而是因为多数有戕害我们、毁灭我们的身体的力量。在对那种逻各斯提出异议的时候，苏格拉底是否以他驳斥克力同起初的逻各斯所得的全部结果为先决条件，这不太清楚。（须注意 48a5、b3、d8、e2 从第一个讨论话题到第二个的过渡中几个形容词性的称呼格非同寻常的用法。^①）可以肯定的是，他现在不再说起正义事务上单个的专家了。专家难道就不会在某些情况下说，应该把权力交给多数或努力避开多数的力量吗？（参见《政制篇》496 d - e）他确信克力同还会同意他们前面达成的一致意见，或者说那些一致的意见仍然有效——他们这两个人的一致意见取代了单个专家的定论。他们曾经并且现在继续同意：不是生活，而是善好的生活是最有价值的；而善好的生活与高贵的、正义的生活如出一辙。从这就可以推出：他们对克力同所提建议不得不进行考虑的只有一点，即苏格拉底违背雅典人的意愿而从监狱逃走，这对苏格拉底和对克力同来说是不是正义之举？而所有其它的考虑都是离题的。苏格拉底愿意重新考虑他的意见：他的行动不想有违于克力同的意愿，正像他不想因他的逃狱而有违于雅典人的意愿一般；他希望使克力同的意愿和雅典人的意愿取得一致。因此，苏格拉底鼓励克力同来与他作对；如果克力同能够成功地说服他，苏格拉底愿意听从他。同时，他通过强调这一点，即像他们这样大年纪的人若还像小孩那样随随便便改变意见是多么不相称的，这样就确保了克力同仍然会坚持他们前而的一致意见。

苏格拉底对按正义去行事的意含首先是这样来解释的，即人绝不能有意为非，或者说，按不义去行事对为非者来说总是既不正当的又不光彩的。这就使我们想到了这样的问题：人是否会有意为非？（《苏格拉底的申辩》25d5 - 26a7 和 37a5 - 6）或者说，是否并非所有的不义行为都源于无知（无知在这里指的是，不是正义事务

① 这四个称呼分别是：最可贵的朋友；可敬的朋友；好朋友；载福的朋友。

的行家里手就不懂得按正义去行事)? 他的分析得出了一个结论: 人在蒙受不义的时候, 也不应还之以不义。克力同犹犹豫豫地同意了。苏格拉底接着又表明, 即使一个人遭到了人们的恶行的侵害, 对他们还之以恶行仍是不义的, 因为对人还以恶行与按不义行事没有什么两样。克力同毫不犹豫地同意了。我们会疑惑, 人是否不可能对神行不义呢? (参见《尤叙弗伦篇》[Euthyphro] 11e7-12e9 和《法律篇》821c6-d4) 也就是说, 不敬神是否并非一项罪行, 进而还可以说, 苏格拉底不信城邦所信之神的存在, 这是否并不算不义的行为 (除非这种不信神伤害到了城邦, 伤害到了人)? 如果说那些判苏格拉底死刑的人和那些认为他无罪的人把不敬神看作是罪 (尽管这两部分人在苏格拉底是否有罪上有分歧), 那么, 克力同是不在这两部分人之列的。不必说, 他不属于判苏格拉底死刑的人; 至于说那些认为苏格拉底无罪的人, 可以推测, 他们是相信苏格拉底的神灵的人。我们还会疑惑, 如果说战争不是完全的不义的话, 那使人承受恶行怎么会是完全的不义呢? 而每当城邦要求苏格拉底参战, 他就这样去做了 (51b4-c1) ——他并不是根据战争正义与否来决定他的服从行为的。

苏格拉底提醒克力同注意他们曾经一致现在仍然一致同意的那一点的重要性。只有很少的人相信这些意见, 而信与不信的人是不能进行共同的讨论的; 他们没有共同的立场, 并相互轻蔑。在人与人之间的这种分野不再是专家与无知者之间、或爱智者 (“爱智者”没有出现在《克力同》中) 与反感爱智的人之间 (也即认为未经省察的人生是不值得过的少数人与对此不以为然的多数人之间) 的分野, 而是认为不可以恶报恶的人与认为可以这样甚至就应该这样做的人之间的分野。人们或许会疑惑, 如果在那些少数与这些多数之间无法进行共同的讨论, 怎么可能有城邦的存在呢? 或者说, 相信以恶报恶的权利难道会是公民资格的先决条件吗? 但那样一来, 城邦不就是极端不义的了么? 尽管是这样, 苏格拉底现在在某种意义

上还是承认，我们在遭受恶行侵害的时候可以保护自己，但他强调的是，我们在这样做的时候，一定不能还之以不义。

苏格拉底和克力同不得不决定的一个问题是，如果在没有说服“这个城邦”的情况下擅自“从这里”出走，那“我们”是否在以恶对待“一些人”，甚至是在以此对待那些最不该受到伤害的人？在这里，苏格拉底和克力同之间的不同已成了枝节的问题。苏格拉底前面说起过在未得雅典人许可或者说是违背其意愿的情况下的擅自出走；（48b2 - c1, e3）现在他以“城邦”替代了“雅典人”，因为“雅典人”是“多数”或者说是“特定的多数”。我们刚才所指出的那两段话中还用过“雅典人”，到后来，表达这个意思的位置就特地被“故土”所取代了：“雅典人”和“故土”在《克力同》中分别用了七次。苏格拉底在后来提的是“故土”，提得更多是“城邦”（及其派生物）和“法律”（及其派生物）——这都是前面未曾用过的提法。而他后来也不再提到“（特定的）多数”。他们未得城邦的许可而出走是伤害到了“一些人”，但他们并没有伤害到所有的人。

当谈话还只进行到这个地方时，克力同仍不明白苏格拉底式的提问。尽管他与苏格拉底在原则上达成了共识，或者说根据他们在原则上的共识，他并不怀疑这一点：苏格拉底的逃狱是正义之举，他为此帮助他也是正义之举；（45a1 - 3, c5 以下）因为在他看来，无论是他还是苏格拉底这样做的时候，都没有对人施以恶行，至少没有对那些最不应受到伤害的人即亲人和朋友构成伤害。他并没有想到城邦，因为他不是个政治人。（参见色诺芬，《回忆苏格拉底》，I 2. 48 和 II 9. 1）我们也许可以进一步说，苏格拉底和克力同前面达成的一致意见并没有包括政治事务特别是法律。苏格拉底不能擅自回答或解释克力同不理解的问题。要消除多数的力量打在克力同身上的烙印，（参见 46 c4 - 5）他就要诉诸于一种类似的但更上一等的行动力量。苏格拉底请他设想，当他们将要“从这”逃走的

时候，他们可能遭到法律和城邦共同体的阻拦，并被其要求给出苏格拉底这种图谋的理由。法律和城邦共同体的关系并没有被说明，但很显然，城邦是人组成的，而法律则不然：法律在某种意义上是超出人之外的。这个出场者有一次以单数的形式谈起过它自己，那里的自己指的就是城邦共同体；而后来以复数形式谈起自己时，这时指的自己就是法律。法律首先问苏格拉底，他所图谋的事不是在有意破坏“我们法律和整个城邦”，以致于使它葬送在苏格拉底手上吗——因为，如果法庭所作的判决由于私人的行动而失效了，那城邦就会遭到破坏。苏格拉底问克力同，他们可否这样回答，就说他们是被作了错误裁决的城邦所冤枉的；克力同马上表示同意，并用发誓来强调这一点。（克力同就发过两次誓，这是其中之一；他在对话刚开始时，还曾用“不，以宙斯的名义”来回答苏格拉底问他为什么不叫醒他。）他显然认为，在私人的行动是对城邦所犯下的不义作出反应时，不是在对人施以恶行，反而是在给他们带来益处。

法律并没有对苏格拉底和克力同的辩解直接作反应。它们倒是以一个可说是很奇怪的问题来回应的。它们问的是：它们和苏格拉底岂不是同意大家得遵守城邦的法庭所作出的裁决吗？苏格拉底还未回答，法律又重申了关于苏格拉底图谋破坏它们的这个断言，并质问他究竟对它们和城邦是根据什么指责而这样做的。苏格拉底似乎在前面已经回答过这个问题——他自己提问，并答之以城邦因为判他死刑而冤枉了他。但法律向他提出的这个问题所关心的不是他对它们某个具体行为的私怨，而是他对整个雅典法律的指责。苏格拉底指责整个雅典法律这个问题，在《克力同》中虽然被提出来了，但并没有得到回答。因为苏格拉底（更不用说克力同了）没有被给予回答法律这个提问的机会。

法律现在似乎又从头开始论说了。它们告诉苏格拉底，它们通过婚姻法使他得以诞生，通过要求他父亲在体育和音乐方面施教的

法律而使他得以成长和受教。苏格拉底对这些法律都表示无异议。他没有说他同意法律的推理。可以理解，它们说不出对他进行了比音乐和体育更高的其它方面的教育，更不用说它们所谓生育了他的声称了。（参见《政制篇》520a9 - c1 和西塞罗 [Cicero]，《政制篇》I 8）法律所得的结论是，既然它们为他做了这一切，那他就是它们的子女和奴隶，因而他们在权利上就不是平等的：既然他都没有权利以父亲对他的方式来对待父亲，既然他（如果是奴隶的话）都没有权利以主人对他的方式来对待主人，那么，这就是他为什么更没有权利以法律对他的方式来对待法律的理由。因为故土比父母和所有的先辈都更为神圣庄严，更被神和有识者所尊重。故土似乎把它的永恒性或不可更移性传给了法律，法律因而可以说，通过它们为苏格拉底所做的这一切，苏格拉底以及他的祖先都已成了它们的子女——但雅典的法律并非一成不变。法律很聪明地回避了人不能对人作恶这一原则；它们提到每个公民都属于它们这原则已足够了；他们想要说，每个公民的身体和心魂都属于法律——假如不存在《克力同》中不用“心魂”这个词的情况的话。在《克力同》中，只能暗示心魂比身体更神圣庄严，而明言故土比父母更神圣庄严：它没有强使我们对心魂是否比故土更神圣庄严这一点发生疑惑。（参见《法律篇》724a1 - 727a2）

法律将公民与故土、城邦或法律的关系比作孩子与父亲的关系，也即比作不是基于同意或契约的关系。按照法律的说法，对法律的这种服从义务会大到什么程度呢？它们没有说到对这种服从的任何限制。那么，我们可以推想，它们所要求的是无条件的服从，而无论这种服从是消极的还是积极的。但法律的这种要求可能会引起误会：它们并没有声称具有超人的智慧或神性的起源（参见《法律篇》624a1 - 6 和 634e1 - 2）或是神赐的，他们所要求的就像在苏格拉底梦中出现的那个妇人所要求的那么少。（雅典人在《克力同》中没有被写成是由神所生育和教育的；参见《蒂迈欧篇》

[Timaeus] 24d5 - 6) 法律也许相信它们不用具有那些东西或不必是神赐的，就可以实现正义；因而，人尽可以试图去劝谏故土或城邦克制其要求，但如果他在那一点上失败了，那他就得遵命而为。（法律在这没有说到，有人一定会试图去劝谏法律，因为一个人被依法要求去做的事情常常不是由法律本身所决定的，而是被政治的或司法的裁决所决定的。）法律提到了苏格拉底这个特殊的案例：他声称真正关心德性并因此承担着一种特别的义务；但恰恰是苏格拉底提出了他是否愿意或是否能够遵守某种法律的问题，这种法律或显或隐地禁止他去爱智也即去真正关心德性——而他的说法是他不愿意遵守。（《苏格拉底的申辩》29c6 - d5）至于说法律认为人必须无条件守法的程度要更甚于儿子对父亲的遵从，那法律还要考虑到这种情况才是周全的：既然人们为了疯疯癫癫的父亲好，可能会用欺骗乃至强力来对他，那么，人们会问，城邦就不会通过荒唐的法律吗？假如是这样的话，克力同就很满意了：法律说出了真话，其充分的程度就像另一位父亲克菲喀斯（Kephalos）所说的那样。

法律自己似乎感觉到，雅典在婚姻和初级教育方面的法律的完善性，或根据这些特定的法律，人们对它们所负义务的强制性，这些并不足以证明它们所要求的完全服从的正当性。因此，他们“或许”会作下面两个补充。首先，它们在任其支配的范围内，凡能给所有其他公民的上好之物，都给了苏格拉底一份。米利蒂尤说法律使人过得更好，他也许说得对（《苏格拉底的申辩》24 d10 - 11）——法律当然像多数一样，无法使人智。（参见 44 d6 - 10）其次，它们允许每个成年的雅典人可以带着他的财产去雅典的属地或任何他想去的地方，如果他们对法律和城邦不满的话。没有哪条法律阻止他这样做，尽管其它东西可能会构成他的阻碍。但凡是亲眼所见法律是如何在法庭判案以及如何决定城邦其它事务的、而仍然留在雅典的人，就是以其行为同意了按照法律的要求去做；除非它们犯了错误，而他又能使它们信服什么是真正的、自然的正义。法

律是开通的，它们不是以一种粗野的、专制的方式在下命令，而是愿意倾听和被说服的。前面所说的通过法律进行的教育，现在被与法律的这种默契所取代了。（参见 51e4 - 7 和 50e2）

这样一来，无条件地服从法律就有了两个各不相同的理由：一个是说它们生育并培养了公民，另一个是说他与它们达成了默契；前者使他成为法律的奴隶，后者则是自由人的行为。无条件地服从法律就根基在强制和同意的结合上。而法律为由它们的权威所做的一切事情、为处理有关正义的事务和一般的政治管理事务而承担了完全的责任；法律就是城邦，就是城邦的公民（citizen body），就是雅典人；以前所暗示的法律与城邦公民之间的差别在此已悄然抹去。这有两方面的原因。首先，法律只有通过为人所知才能行动，（《苏格拉底的申辩》24d11 以下）它们只有通过人才能行动，更重要的是，它们是从人那里而来的——更确切地说，它们是从雅典作为民主制的政体而来的。其次，不义的行动意味着对人施加恶行。但法律并不是人。

法律接着说，还没有哪个雅典人像苏格拉底那样，以行动对法律表示的同意程度是如此的突出，因为他几乎不曾离开过雅典，他从来无意去了解外邦及其法律——这里的法律和这个城邦已让他感到满足；他以其行动表示了这个城邦让他感到满意。法律的这个理由也许解释了为什么尽管苏格拉底知道法律至少在一个重要的方面是有缺陷的，（《苏格拉底的申辩》37a7 - b1）但为什么法律说不出苏格拉底有过试图劝说它们改变其做法的行为。这是因为他要这样做就不可能不投入政治活动，面正如法律无疑知道的，他的神灵阻止他这样做；（同上，31c4 - e6）法律没有说到这一点，是因为要讲清劝导法律这事的意涵，就与它们处于超出人之外的状态的前提不合。就苏格拉底的情况而言，无论如何，遵守法律的义务并不受限于劝导法律的权利。这一点强化了法律的论点，即他图谋逃跑的行为违背了他与它们的默契，因而是非义的行为；它们现在不再说

服从它们的其它理由。它们这部分的讨论以这样的质问来作结：问苏格拉底是否同意过像一个守法的公民那样活着。当苏格拉底问克力同时，克力同回答说，他和苏格拉底都必须同意法律所说的。

法律这样来总结它们对苏格拉底逃走行为的正义性的推理，即它们再次强调他这样做违背了他与它们的契约——他是在没有任何强迫的情况下同意这些契约的，因而它们都是正义的。它们没有说法律本身是正义的，没有说这些法律是令他满意的。后面这一点特别值得关注，因为正如它们现在提到的，他常常说斯巴达和克里特(Crete) [显然，他没有说雅典怎样] 治理有方、法律完善。尽管他并不想了解其它城邦及其法律，但他至少还了解一些城邦及其法律。他几乎不曾离开过雅典，这证明了这个城邦是让他满意的，由此才推出城邦的法律也是让他满意的：因为，一个没有法律的城邦怎么会让人满意呢？然而，没有一个无法律的城邦会让人满意，这一点显然并没有证明让人满意的城邦就一定有让人满意的法律：一个城邦也许会有比它的法律更吸引人之处；这就是苏格拉底让法律强调没有哪条法律阻止过他迁居外邦的意涵。（人们可以在《政制篇》第八卷苏格拉底对民主制的描述中，看到他深入地阐明他对雅典的吸引力之所在以及他对雅典法律的看法。）

法律现在一直不给克力同机会表示他是否同意，而是接着说，苏格拉底逃狱的行为不仅是不义的，而且是荒唐的，因为这种行为无力达到或不适于它所想达到的目的；它连至少这是一次真有益处的违法这种借口都找不到。它们还反驳了克力同提出建议所用的推理。它们非常简略地提了一下苏格拉底的朋友们所要冒的巨大风险，因为这一点显而易见，不用多说。他们较为详细讨论的是苏格拉底自己要冒的风险。他可以到邻近一个治理有方的城邦如底比斯和麦加拉(Megara)去避难，但他到那里会成为它们那种政体的敌人（因为那里的政体并非民主制，而苏格拉底是在民主制的雅典的守法公民），而且他在那里至少会被热爱本城邦的公民当做一个法

律的破坏者，因此也可能是一个会腐蚀青年的人。法律接着简略地提起另一种方案，即苏格拉底可以避开那些治理有方的城邦和爱邦心切的人，但法律马上以一个理由否定了此方案：如果苏格拉底这样做的话，那他未来的生活就是不值得过的。人们不知道，是否苏格拉底的生活也不值得在雅典这个治理无方的城邦过下去呢？法律因此转回到第一个方案：他在治理有方的城邦会说什么样的话呢？他还会像在雅典一样说人生最高的价值莫过于追求美德、正义、法律以及由法律所维持的一切吗？但如果这些是由一个违背了正义的逃亡者所说出来的，人们难道不会认为苏格拉底一生所倾力而为的是不可置信的东西吗？法律又再次回到了那个替代方案：苏格拉底可以避开——他要避开的与其说是治理有方的城邦，不如说是“这些地方”（也即雅典、底比斯和麦加拉这片地区）——，去帖撒利。他在那里不会为他逾越了最神圣的法律而招来不满，因为那里的人民就生活在最严重的混乱和放荡之中。如果苏格拉底告诉他们他逃跑的可笑细节（那些细节让人真正发笑的程度，要远甚于他滞留在牢中这事让克力同似乎感到可笑的程度 [45e5 - 46a1]），只可能为他们增添笑料。但一旦苏格拉底惹怒了哪个帖撒利人（因为他苏格拉底本性不改的话，他就难免不去让人恼怒 [参见《苏格拉底的申辩》37d6 - e2]），他们的态度就会发生变化。他们会像享有盛名的底比斯人和麦加拉人一样，使他无法做到言行一致。法律在推理中所用的这种分离（治理有方的邻邦与秩序混乱、路途遥远的帖撒利）并不周全：在远离雅典的地方也还有治理有方的城邦，有斯巴达，特别还有克里特（52 e5 - 6）——在那些地方，苏格拉底以及他的逃狱也许不为人知。但正如法律和苏格拉底（43b10 - 11）所说的，他已是一个无论如何不大可能活得太长的老人了。法律没有理由去讨论，如果苏格拉底还比较年轻的话，逃往那些地方的行动是否适当。

按照克力同的说法，苏格拉底使自己得救从而得以完成对他儿

子的抚养和教育，这是正义的要求。法律在对苏格拉底逃跑行为的适宜性进行分析的最后，处理了这种说法。它们建议他把抚养和教育他孩子的责任交付给他的朋友。苏格拉底自己所说的只是希望判他死刑的人在他的孩子成年后要对他们进行教育。（《苏格拉底的申辩》41 e1 - 42 a2）

法律在最后的结论中，只说到它们是苏格拉底的抚养者；它们这时没有说它们生育和教育了他。（参见 54b2 和 51c8 - 9 及 e5 - 6）也就是说，他们对其身份的声称进行了限制。与此相应的，它们现在也放弃了承担苏格拉底所蒙受的不义的责任；他蒙受的那种不义不是来自法律，而是来自众人。法律自己宣布了苏格拉底在他被指控的罪名前是无辜的，这一点至关重要。它们希望他考虑什么是公义甚于别的一切考虑，这样，当他去阴间的时候，他就可以在向那些阴间的统治者作辩护中恳求法律曾告诉过他的一切东西。法律很快就在事实上把阴间的统治者等同于阴间的法律：在阴间，法律和（执法的）统治者之间并无区别，这一点使法律可以说，苏格拉底过去所遭受的不义不是来自法律，而是来自那些执法者；到了阴间，正义执法不当的情况就不再可能了。对阴间的这种看法当然强化了法律的结论：如果苏格拉底听从克力同的建议的话，那他就是在行不义。

法律的发言，无论是从内容上还是从形式上，都使苏格拉底不可能去听任何别的发言尤其是克力同可能的发言。但克力同已没有什么要说的了：法律的这席话已完全让他信服。而苏格拉底的结论就是：既然这条路是神所指引的，那就让我们沿着这条路走下去吧。法律的声音似乎就是神的声音。

行为比言辞更可信：苏格拉底的确是呆在牢中，他选择了留下来，他有一个告诉他留下来的逻各斯。但这个逻各斯与他劝克力同的那个逻各斯是同一个吗？我们前面已经说过为什么这不大可能。那么，就有两个不同的逻各斯得出了同一个结论。使苏格拉底信服

的逻各斯并不足以让克力同信服；反之亦然。克力同首先关心的是，如果他没有帮助苏格拉底逃狱，雅典人会说些什么。现在，苏格拉底所告诉克力同的话，克力同也可以并愿意拿去告诉雅典人。

当霍布斯指责苏格拉底和他的追随者是无政府主义者的时候，他实在是言过其辞。使那种夸张之言不能成立的真相在于，苏格拉底并不认为可以有服从法律的无条件的义务。但这一点并没有阻止他认为，不，正是这一点使他认为：与无限有效的法律相较，对人们所要求的这种服从治理上还是略胜一筹。

(应星 译)

论《游叙弗伦篇》^①

利奥·施特劳斯

《游叙弗伦篇》的主题是虔敬。出于不止一个理由，《游叙弗伦篇》并没有告诉我们关于虔敬柏拉图是怎么想的。它的确没有向我们传递其最终或完整的虔敬观。然而，这部著作却向我们传递了柏拉图对虔敬所作分析的一个重要部分。于是，通过研究《游叙弗伦篇》，我们所能学到的不外乎部分的真理（part of the truth），或用柏拉图的话说，是部分真理（a partial truth）——它也必然是部分虚妄（a partial untruth）。然而，我们可以肯定的是，我们永远找不到如柏拉图所理解的有关虔敬的真理，除非在我们理解和消化了与其说是在《游叙弗伦篇》中还不如说是经由《游叙弗伦篇》而呈现给我们的半真理（half-truth）之后。经由《游叙弗伦篇》而呈现给我们的半真理并不属于习常类型的半真理。最习常的半真理告诉我们的是习常接受的意见。经由《游叙弗伦篇》而呈现的半真理并不是普遍接受的半真理。它是不通俗的。因为它是不通俗的，所以它是惹人气恼的。一种惹人气恼的半真理在某一方面高于通俗的半真理。要想抵达这一惹人气恼的半真理，我们必须作出某种努力。我们必须思考。但是，如果我们起初被迫去思考，而后所获得的奖赏却不外乎某种惹人气恼的临时结果，那可是最不能令人满意的。柏拉图给了我们两种安慰：首先，不管结果如何，思考本身就可以说是最令人满意的活动。其次，如若我们相信结果比获得结果的方式

^① 徐卫翔译自 *The Rebirth of Classical Political Rationalism, Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduction by Thomas L. Pangel, The University of Chicago Press 1989, pp. 187 - 206.*

更加重要，则柏拉图的道德品格便是个保证：最终的结果，或者在他看来有关虔敬的完整阐述，将是令人满意的，且决不惹人气恼。

《游叙弗伦篇》是游叙弗伦和苏格拉底之间有关虔敬的对话。提出过虔敬的三个定义，而这三个定义都被证明是不恰当的。到了对话的结尾，关于虔敬我们却很困惑。我们不知道什么是虔敬。可是，难道不是每个人都知道什么是虔敬的吗？虔敬就在于按照祖先的习俗崇拜祖先的神祇。这也许是正确的，可虔敬被假定作为一种德性。它被假定为善。可它真的是善吗？按祖先的习俗崇拜神祇就是善吗？《游叙弗伦篇》并没有给我们答案。更准确地说，也许应该是：呈现在《游叙弗伦篇》中的讨论并没有给我们答案。但任何一部柏拉图对话中的讨论，都只是对话的一部分。讨论、言语、logos（逻各斯），是一部分；另一部分则是 ergon（行）、行为、行动、对话中所发生的、角色在对话中所做的和所遭受的。logos 可以结束于沉默，而行动则可以揭示言语所遮蔽者。苏格拉底和游叙弗伦之间的对话发生在苏格拉底被控不虔敬之后。对话中充斥着对这一事实、这一行动的提示。因此，它迫使我们寻思：苏格拉底虔敬吗？苏格拉底按祖先的习俗去崇拜祖先的神祇了吗？于是《游叙弗伦篇》向我们提供了对虔敬的两重呈现：首先，有关虔敬是什么的讨论；[还]呈现了苏格拉底之虔敬的问题。这两个主题看来属于两个完全不同的层面。有关虔敬是什么的问题，是哲学的。有关苏格拉底是否虔敬的问题，则看来属于流言而非哲学的领域。然而，尽管在某种意义上这么说是正确的，它也还是不得要领。因为哲学的问题乃是：在明确的意义上虔敬是不是一种德性。但是，就人所能具备一切德性的程度上，具备一切德性的人乃是哲学家。因此，如果哲学家是虔敬的，则虔敬是一种德性。但苏格拉底可是哲学的代表。所以，如果苏格拉底虔敬，虔敬就是一种德性。而如果他不虔敬，那虔敬就不是一种德性。因此，通过回答苏格拉底是否虔敬这一属于流言的问题，我们就能回答涉及虔敬之本质的哲学问题。如

此，就让我们来看看从涉及苏格拉底之虔敬的《游叙弗伦篇》中我们是否能学到什么东西。

苏格拉底被控不虔敬。他被怀疑不虔敬。游叙弗伦则是个占卜者 (soothsayer)，他在虔敬这方面是个专家，他却确信苏格拉底是清白的。游叙弗伦担保苏格拉底的虔敬。但是游叙弗伦不知道什么是虔敬。然而，如果我们假定虔敬就在于按祖先的习俗崇拜祖先的神祇，则每个人都能看到苏格拉底是否虔敬，苏格拉底是否按祖先的习俗去崇拜祖先的神祇。面尽管游叙弗伦在哲学上缺乏能力，可在这一关键性事实上他却可以是个好见证人。但真相倒是，游叙弗伦似乎并不太关注人们的行为。尤其是，就算退一步说，游叙弗伦自己的虔敬也还值得怀疑。因此，就让我们把游叙弗伦的证词排除在外，看看我们自己都能观察到什么。

我们从苏格拉底自己的口中听说，无论在他被控前还是被控后，他都认为认识神圣事物是重要的。显然，因为苏格拉底探索有关神圣事物的知识，控告者认为苏格拉底是个创新者 (innovator) ——也就是说，是谬误制造者。控告者自然认为他自己知道真理。事实上，他指控苏格拉底对神圣事物昧然无知。这一指控假定苏格拉底所谓的或真实的无知是不当心，但这种不可能是有罪的，除非有关神圣事物的真理每个雅典公民都能轻易掌握。如果有关神圣事物的真理由祖先的习俗传给每一个人，那情况倒确乎如此。苏格拉底是在有罪的对神圣事物昧然无知吗？他似乎承认他对神圣事物了无知识。但他似乎是这样为其无知作辩解的：这方面的事情太难。他的无知不是有意的，因此也就不是有罪的。而如果苏格拉底对神圣事物无知，他就不相信传统或祖先的习俗告诉他（同样还有其他人）的有关神圣事物的说法。他不会把那些故事看作知识。事实上，他提出，未经审察，人们不该同意有关任何结论的任何断言。他说得很清楚，有关祖先之神祇的祖先的记载无非是直白的断言。如果苏格拉底真的无知，极端的无知，那他甚至不

知道祖先的神祇是否存在。那他又如何会按祖先的习俗崇拜祖先的神祇呢？如果苏格拉底真的无知，且知道他真的无知，他就不可能虔敬。当然，他还可以继续做崇拜的动作，他可以在外表上与别人一致。但这种一致就不再是虔敬，因为一个明智的人怎么可能崇拜其存在仍可疑的东西呢？苏格拉底的外表上的一致可不是由于任何对神祇的恐惧，而是羞于被别人看作与他们不一致，或者说由于惧怕坏名声。惧怕坏名声乃是惧怕因坏而得名声。不相信祖先之神祇的人，就会被看作是坏人，看作什么坏事都干得的人，这一污点（stigma）尤其与哲学家分不开。在这种环境中，苏格拉底看来就不得不在外表上与别人保持一致，就算不是为了他自己，怎么说也是为了哲学。然而，如果苏格拉底在外表上保持一致了，人们又怎么知道他不虔敬呢？他们可以通过他的言论而知道。但苏格拉底把他想的每件事对每个人说了吗？他自己就惧怕别人认为他出于爱人之心（philanthropy）和每一个人谈每一件事，非但不受钱，倒还愿意掏钱——如果他有钱——别人只消听他说。我们得到这样的印象：雅典人所怨恨的，主要不在于其机智敏捷，或者其思想的异端特性，而是他那据说是传教士般的热忱。他真正的罪，致他于死地的罪，与其说是不虔敬，倒不如说是他明显的爱人之心，或者在指控中所说的“败坏青年”。

至此，我们已经在其表面含义上采纳了苏格拉底关于其对神圣事物之无知的言论。但如果我们再一次深入《游叙弗伦篇》，我们就会发现苏格拉底并不是对这方面的事物全然无知的。在对话接近结束时，他说他所具有的一切好东西，都是神给予的。在对话的稍早时，他指出，他厌恶那些有关神祇会做不义之事和相互争吵交战的流俗故事，而且他不相信这些故事是真的。他似乎相信他知道诸神既善良又正义，因而既是一切好东西——且惟有好东西——的提供者，又不可能相互交战。但确切地说，这种知识会使他不虔敬；因为他所拒斥的有关神祇的流俗故事，不仅是好画家们的创意，也

是好诗人们的设想。更为重要的是，它们提供了祖先崇拜之要素的一套理论。他不接受有关诸神交战的流俗故事这一事实，也许能解释为何他被控不虔敬。他自己就暗示了这一解释。但他是不是见人就说这些故事是不真实的？他是不是罪在爱人之心过度？

在他与游叙弗伦的对话中，他根本没有这样做过。他所做的不外乎指出对这类故事的某种不信任，或他不喜欢这些故事。他说他带着某种厌烦感接受这类故事。此外，他并没有找游叙弗伦对话。他并没有带着启蒙游叙弗伦的意图去找他。相反，这对话是游叙弗伦强加给他的。要不是游叙弗伦起了头，游叙弗伦可能永远听不到人可以、应该怀疑关于诸神之流俗故事的话。苏格拉底根本没有显露一丁点传道热忱的痕迹。

有关这，人们也许可以提出如下的反驳。在《理想国》第二卷，苏格拉底长篇大论地铺陈他的神学。但是，首先，《理想国》中与苏格拉底对话的角色，甚至在场的听众，都是一个特选的团体。游叙弗伦并不属于这一类型的人。他首先属于判处苏格拉底死刑的大部分雅典人。其次，在《理想国》中他并没有明确地——一如在《游叙弗伦篇》的平行段落——提及这样的事实：有关诸神的错误概念，可以说就体现在雅典城邦的官方崇拜中。《理想国》中直言不讳的批评，是针对诗人——他们是平民——而不是针对祖先的习俗的。

我得出这一临时结论。在指控的意义上，苏格拉底的确是不虔敬的。但他并没有罪在爱人过度——他惧怕就此被人认为有罪。我说过，与游叙弗伦的对话是强加给苏格拉底的。的确苏格拉底并不寻求这一对话。这篇对话开头提到的苏格拉底的爱好，是最具启发性的。这一提示让我们想起了《卡尔米德篇》(Charmides)和《吕西斯篇》(Lysis)的开头——在那里苏格拉底自己描述他如何乐意寻找与年轻人对话的地点。苏格拉底并不乐意与游叙弗伦交谈。他与他交谈是因为出于责任他不得不谈，或者因为他认为这样做是正

义的。这一对话便是个正义的活动。通过行动，苏格拉底展示了他是正义的。这一行动便证实了游叙弗伦的无声证词。退一步说，就算苏格拉底的不虔敬尚存疑问，他的正义则变得昭然若揭了。

但什么是正义？照游叙弗伦，严格意义上讲，正义等同于巧妙地照料属人的事物。由于这种巧妙照料，或牧养，属人事物会受益或变得更好。不管苏格拉底对游叙弗伦的巧妙照料有几分成功，据描写，他的确费力使游叙弗伦变得更好——通过向自以为极端有智慧的他展示这一事实：他是极端蠢笨的。通过试图使他变得多少明白道理，通过这样的正当活动，通过试图使人们变得更好，苏格拉底相信他在审慎行事。因为每个心智健全的人都希望自己和好人（因而是有益处的人），而不是和坏人（因而是有害处的人）相处。但正如一个想要唤住恶狗的人，也许会被恶狗咬伤，或者一位把危险的玩具从孩子手中拿走的父亲也许会激起孩子的愤怒，试图使人们变得更好的苏格拉底，也会引起人们的怨恨，并且因此陷入不幸。那么，甚至想要使雅典人变得更好难道是审慎的吗？尽管有这一困难，苏格拉底的努力还是为他和他的朋友们，并最终为我们带来了益处。因为在和人们——不管多么蠢笨的人——交谈时，他也在学习，他也在研究人性。没有这种研究，柏拉图的对话就绝对写不成。

但还是让我们回到主要问题：苏格拉底的不虔敬。苏格拉底是不虔敬的，因为他知道，或者他认为他知道，祖先的习俗背后的有关祖先神祇的祖先的说法是错误的。这一知识与苏格拉底对神圣事物昧然无知的可能性完全相容。他或许有足够的知识，知道有关诸神的流俗故事是不正确的，因而知道按祖先的习俗崇拜祖先的神祇不是善，或者说，按祖先的习俗崇拜祖先的神祇不是真正的虔敬。但他也许对神圣事物并不具备足够的知识，能肯定性地知道真正的虔敬到底是什么。这样，他就不知道他是否真的虔敬。而假定其他人可能并不比苏格拉底更有智慧，也就没有人能够知道苏格拉底是

否虔敬。这样的话，人们所能说的不外乎：他不应因其不虔敬而受惩罚。我个人相信这可能是个明智的决定。很可能这是《游叙弗伦篇》中最明显的讯息：若是能从法典中删除不虔敬之罪，那就太好了。但从柏拉图的观点看，这一讯息仅仅表达为一个虔诚的希望，一个不能实现的希望。

现在让我们转向对《游叙弗伦篇》的更精细的分析。且让我们先确定《游叙弗伦篇》在柏拉图全部对话中的位置。《游叙弗伦篇》探讨虔敬，即某种特定的德性。因而它和《拉凯斯篇》（Laches）（它探讨的是勇气）、《卡尔米德篇》（它探讨的是节制）、以及《理想国》（它探讨的是正义）属于同一类。而我们知道有四枢德——勇气、节制、正义、以及智慧。没有一部对话是专门探讨智慧的〔我得说，除非《泰阿格斯篇》（Theages）是伪作，因为《泰阿格斯篇》是探讨智慧的〕。相反，我们有一部探讨虔敬的柏拉图对话。难道要用虔敬来替代智慧？最清楚地阐明四枢德的对话是《理想国》。在《理想国》中，柏拉图倒可以说是用智慧来替代虔敬的。在讨论哲学家的自然（本性）时——也就是说在《理想国》中道德讨论的最高层面——苏格拉底甚至没有提到虔敬。尽管或者正因为如此，没有一部柏拉图对话是专门探讨智慧的。然而智慧是某种科学，有一部对话是探讨科学的：《泰阿泰德篇》（Theaetetus）。这样，《游叙弗伦篇》和《泰阿泰德篇》又属于同一类，不仅仅是因为它们都探讨特定的德性，而且也因为它们是同一时期的：两次对话发生于同一时间，在被控之后判决之前。它们都属于苏格拉底生命的终点。因此，在这两次对话中苏格拉底都明确提到了其父母，或者确切地说，是其父亲的技艺和母亲的技艺，或者更加确切地说，是其父系祖先的技艺和母系祖先的技艺。他否认他的技艺与他父系祖先的技艺、与戴达洛斯（Daedalus）的技艺有何干系。其自身技艺与其祖先、与其父系的关系，仍存疑问。他对其祖先、对其父系的态度，仍存疑问。

《游叙弗伦篇》探讨虔敬，而它留下了何谓虔敬的问题。《泰阿泰德篇》探讨科学，因而其高潮是描述哲学的生活。进而，这一描述的高潮则是这样的论题：我们必须尽可能快地逃离此世；而这种逃离则是尽可能地趋同于神（assimilation to God）。这种趋同在于变得正义和虔敬，还有变得审慎。在这一庄重居中的段落（篇幅上也近乎在对话的中间），有关虔敬是不是德性的问题得到了肯定的回答。然而，这段话并不是完全没有模糊性，如我们从前后语境来考虑的话。人们不能仅仅通过引用柏拉图来解决任何重要的柏拉图式问题。《游叙弗伦篇》在全部柏拉图对话中的位置问题也是如此。

年老的苏格拉底被年轻的迈雷托士（Meletus）指控为不虔敬。游叙弗伦站在苏格拉底这一边，反对迈雷托士。但游叙弗伦，年轻的游叙弗伦，却控告其年老的父亲不虔敬。游叙弗伦的行动与迈雷托士的行动相平行：年轻人控告老年人。游叙弗伦在苏格拉底和迈雷托士之间占了一个半当中的位置。他是哪一类人？在柏拉图惟一有关虔敬的对话中惟一的对话者的他，是哪一类人？

游叙弗伦对苏格拉底很有好感，而他又好自夸。他是个无害的自夸者。在他的自夸和他的无害之间有某种联系。是什么让他站在苏格拉底这一边？苏格拉底有一种卜知的力量——降临到他头上的魔力。而游叙弗伦是个职业的占卜者。他们都不同于常人。他们都有高于常人的禀赋，同一类高于常人的禀赋。因为这种高于常人的禀赋，他们为许多人所钦羨。游叙弗伦相信他和苏格拉底是同一条船上的。

游叙弗伦是个占卜者。他自夸对神圣事物有高深的知识。因为他有这样的知识，他能够预知未来，从不失手。然而人们却会笑话他，当他是疯子。他们并不拿他当回事。他们觉得他是没有危害的。但他对这高人之处深信不疑，因而这种嘲弄根本影响不了他。他以显得像个疯子而自豪。因为他多少也知道，在那些充其量也只有属人智慧的人眼中，神圣事物总显得像是疯狂。他以同样的口吻

谈论他自己和诸神。在他自己和人类之间划下了一条线。他十分肯定，只有一个神圣事物的专家，像他这样的人，才算是虔敬的。言下之意是，他根本否认寻常公民成为虔敬的可能性。他对众人极其蔑视。他把这种知识最巧妙的部分留给他自己，或少数精英。他隐匿起他的智慧。然而，他不是隐匿，而是宣称智慧。因而，有时他也不得不揭示他的智慧。人们不知道到底是他自愿隐匿他的智慧，还是因为这智慧找不到接受者。由于对神圣事物烂熟于心，他就轻视属人事物；因此，他差不多对属人事物一无所知。他似乎相信一切冲突都是有关原则、有关价值的冲突。他似乎没有意识到，大部分冲突都是以对原则的共识作为前提的，大部分冲突都产生于这样一个事实：不同的人都将同一事物视为好的，并希望每一件都归他自己。他似乎相信，被指控有罪的人是通过否认罪应受惩罚这一原则而为自己作辩护的，而不是通过否认他的犯罪事实。在其对神圣事物的知识的限度内，游叙弗伦是没有危害的。如果这一知识会驱使他损害属人的事物，他将毫不犹豫地去做。他会毫不犹豫地指控甚至他的父母、他的兄弟姐妹、他的孩子、他的妻子、他的朋友不虔敬。他与苏格拉底成了鲜明的对照，后者不会为任何事指控任何人。在对话一开始，游叙弗伦相信他与苏格拉底在同一条船上。苏格拉底使他注意到这一事实：游叙弗伦因为他高于常人的禀赋而受到人们的嘲弄，可苏格拉底因为他的禀赋却受到了迫害。作为对这一差异的解释，苏格拉底暗示说，游叙弗伦隐匿起他的智慧因而得到安全，而他苏格拉底被人认为四处传播他的智慧所以身陷危境。在这一点上，似乎苏格拉底和游叙弗伦的差异仅在于游叙弗伦比苏格拉底口风更紧。

当游叙弗伦向吃惊的苏格拉底夸耀他的事迹——包括控告他自己的父亲不虔敬——以及苏格拉底指出对此事的智慧心存疑窦后，游叙弗伦似乎变得意识到他比苏格拉底更有智慧。于是，苏格拉底向游叙弗伦提出，为了能够使他不虔敬的罪名能够撤消，他希望作

游叙弗伦的学生——后者声称对神圣事物什么都知道。他更进一步提出他想把游叙弗伦当作避雷针，以抵挡迈雷托士的雷击。他想藏在游叙弗伦和他那妥贴隐匿的智慧的背后。他让游叙弗伦注意这一事实：教了苏格拉底，游叙弗伦就走出了他迄今一直得享安乐的掩蔽所。所有这一切都没有能够使游叙弗伦产生任何印象。所有这一切都没有能够让他明白，他与苏格拉底不在同一条船上，或者他与苏格拉底之间隔着一片海湾。只有当苏格拉底指出他对有关诸神的流俗故事是否真理心存疑窦后，他才意识到这片海湾。因为在这之后，他才（尽管很不情愿）把苏格拉底划到众人那一类去。从那一刻起，他知道苏格拉底和他自己不在同一条船上了。可他仍然觉得苏格拉底——有别于众人——是可教育的，也就是说，愿意听取他游叙弗伦的智慧。然而，苏格拉底辜负了游叙弗伦的期待。很奇怪的是，苏格拉底主要对没什么价值、不那么神圣、且事实上很琐碎的事物感兴趣。他更感兴趣的是虔诚的定义，而非有关神祇的作为和神祇对人类的命令这一类奇妙故事。苏格拉底似乎渴望一种在游叙弗伦看来不那么高尚的知识。不管怎么说，他曲意满足这一欲望。

结果，游叙弗伦明白他可能会输掉官司——毕竟，他必须在这世上，在人间的裁决人面前，在由众人组成的裁决人面前，打赢它——但游叙弗伦对这一前景会给属人事物带来的颠覆却毫不关心。相反，苏格拉底对属人事物出奇的熟悉——而且是以下等人做下等事的方式——让游叙弗伦确信苏格拉底属于众人，不是暂时而是一向如此；苏格拉底是不可教的，他不愿听取游叙弗伦的智慧，乃是由于他没有能力理解这一智慧。一言以蔽之，苏格拉底是个俗物。稍后，苏格拉底让游叙弗伦明白，他与他自己是大大地相矛盾的。虽然他知道自相矛盾是件坏事情，虽然他与别人辩论时也会求助于矛盾律，但游叙弗伦对其言语无力丝毫不感到困惑。事实上，他倒似乎期待类似的情况出现。他的自相矛盾仅仅向他证明，他不能向

苏格拉底说出或表达他所想的或所意识到的。像游叙弗伦能够向一个从未尝试过神圣事物的人夸耀的体验，人们又如何能表达呢？在传达不可传达者时，人们不也不得不与自己相矛盾吗？再稍后，游叙弗伦几乎公开拒绝告诉苏格拉底有关神圣事物的真正秘密，虽然苏格拉底一再要求他这么做。他暗示苏格拉底，必须满足于寻常人也能明白的素朴真理。苏格拉底对这些真理——它们涉及献祭和祈祷——的奇谈怪论，显然向游叙弗伦揭示了苏格拉底身上一道无知的深渊。就在对话临近结束前，当苏格拉底要求游叙弗伦不要藐视他，他是极其严肃的，因为他确信游叙弗伦的确藐视他。对话结束了，因为游叙弗伦无望地放弃了，而他无望地放弃了，乃是因为他从这场对话中学到了：苏格拉底是个不可救药的家伙。游叙弗伦对苏格拉底的对话技艺具有免疫力。就像苏格拉底一样，经过这场对话他丝毫没有改变。他以自身的方式对苏格拉底有所了解，就像苏格拉底以自身的方式对游叙弗伦有所了解。就这么些。于是，在某种意义上，他真的和苏格拉底是同一条船上的。因为我们所提到的奇异性也就相当于本质上的相似性。游叙弗伦是一幅苏格拉底的漫画像。恰如苏格拉底，游叙弗伦超越了寻常技艺和德性的维度。但是，如果说苏格拉底从寻常技艺和德性转向哲学，而游叙弗伦则从它们转向了某种有关神圣事物的伪知识。可以这么说，游叙弗伦用某种有关神圣事物的伪知识替换了哲学。虽然游叙弗伦相信他比无论是迈雷托士还是苏格拉底都高明，但事实上他却占据了迈雷托士和苏格拉底的中间位置。我们现在必须来定义这一中间位置。

迈雷托士指控苏格拉底不相信城邦所相信的神。迈雷托士将他自己等同于城邦的信仰。迈雷托士将苏格拉底传到城邦的法庭上。迈雷托士将他自己等同于我们所说的正统观点。到底什么是正统观点，待我们厘清了游叙弗伦的背离后，庶几可得澄清。游叙弗伦知道他与与众不同，知道他背离了“属人事物”对虔敬的看法。他是如何理解虔敬的？在他对苏格拉底所提的何谓虔敬之问题的第一个答

案中，他给出了一个形式上不完整的答案。他举了个例子，而不是下个定义。他的第二个答案形式上是充分的，第三个亦即最后一个答案也是如此。但无论是第二个还是第三个答案，都没有表达出形式上不完整的第一个答案背后的虔敬观。只有第一个答案与游叙弗伦的趣味、他的行动、他对其父亲的指控有直接的联系。只有第一个答案是与游叙弗伦的行为、他的生命、激励其生命的原则相协调的游叙弗伦的言语。因此，它是揭示为他所独有的虔敬观的惟一答案。柏拉图令游叙弗伦在一个形式上不完整的答案中表达其真正的虔敬观，可谓是一石三鸟。首先，他这样做就刻画出了游叙弗伦训练不足。其次，他这样做就让我们看到了，游叙弗伦从来没有透彻理解他对正统或〔普遍〕接受之观点的背离的全部意义。第三，他这样做就阻止了对真实问题的真实讨论。在这一环境中，就不能给出虔敬问题的解决方案，也不会给出虔敬问题的解决方案，免得妨碍读者自己求索解决方案。然则，游叙弗伦在其第一个亦即形式上不完整的答案中所表示的虔敬观的形式上充分的表达又该是什么样的呢？

我们可以说：虔敬在于做神所做的事。我们也可以将此观点与正统的观点相对照，按后者，虔敬在于做神叫我们做的事。因为按祖先的习俗崇拜祖先的神意味着——由于习俗可最终设想为由神创制的——做神让我们做的事。游叙弗伦通过行为，更通过言词，表达了他的虔敬观。与祖先的习俗相反，他控告他的父亲不虔敬。然而，据说虔敬就在于按祖先的习俗崇拜祖先的神。他的行为就等于拒绝承认这观点。他的行为表达了这样的观点：虔敬在于做神所做的事。游叙弗伦的虔敬观是异端的（heretical）。或者，用一个时髦词，是异议分子的（deviationist）。这一点从以下的思考很容易看出。按正统的观点，虔敬主要在于——虽说不是排他性的——祈祷和献祭。但神并不祈祷和献祭。要是效仿诸神或诸神的行动，做诸神所做的事，那人就不会祈祷或献祭了。诸神并不虔敬。要是效仿

诸神，人也不再是虔敬了。游叙弗伦观点的一个更恰切的表达因而就该是：为神所喜者乃是人做神所做的事，因而为神所喜者乃全然不同于虔敬者。但游叙弗伦不敢向自己承认其观点的这一含意。在他的第二个答案中，他将虔敬等同于为神所喜的东西。但苏格拉底向他展示了，他所真正意味着的乃是：虔敬和为神所喜是根本不同的。诚然，苏格拉底向游叙弗伦展示这一点的方式与我刚刚所指出的有所不同，但我们慢慢会看到，苏格拉底直白表示的论点只是对其隐含论点的表面上简化实际上像望远镜那样无限拉近的表达。然后，游叙弗伦坚持虔敬在于做神所做的事这一观点。他如何知道神做什么事？是从人们对神的信仰中；从人们关于神所一致同意的观点中，从他信以为真的有关神的流俗故事中。但这些流俗故事也同样说，人不应该做神所做的事，反倒应做神叫他去做的事。因而游叙弗伦的立场是不能成立的。他所求助的权威驳倒了他。他应该回到正统观点。

但一个人能回到正统观点吗？一个人能接受仅以故事为根据的立场吗？然而，如果我们抛弃了故事，关于神、关于虔敬，我们又能说什么呢？还有，我们推测诸神是超人的存在者，因而，人的最高类型给了我们有关神是什么的些许迹象。但是，人的最高类型乃是有智慧的人。因而，有智慧者的类比乃是我们探讨神的最佳线索。而有智慧者更爱那些和他一样行事的人，而不是那些仅仅做他们让他们做的事但不是像他那样行事的人。因而，我们倾向于认为——考虑到我们将“诸神”理解为超人的存在者——神根本不是通过告诉人类该做什么，或者发布命令来行统治的。无论如何，有智慧者的类比——它是我们有关诸神，或者有关为神所喜者之知识的唯一向导——将引导我们明白这一点：从更高的角度看，游叙弗伦的虔敬观乃是半心半意的试图超越正统虔敬观的努力。游叙弗伦的确占据了迈雷托士和苏格拉底的中间位置。回到迈雷托士是不可能的。那我们就只有选择跟随苏格拉底前行。

这条道路的方向乃至终点，由游叙弗伦半吊子立场以及使其苦恼的困难所指明。然而，游叙弗伦的观点却高于正统观点，且游叙弗伦知道这一点。他的夸耀并非全然无根据。游叙弗伦超越了正统观点，因为他渴望比众人的眼界更高的东西。然而，这一观察却没他的份儿。他实在只是个吹牛者。当他说为神所喜者是虔敬而实际意思则是为神所喜者不是虔敬时，他与他自己相矛盾了。要解决这一矛盾，人们就必须干脆否认为神所喜和虔敬的同一性。人们必须有勇气坚持这样的观点：即人们不能为神所喜，除非在城邦所理解的意义上成为不虔敬者。或更确切地说，人们必须勇于以某种方式成为不虔敬者。什么方式？游叙弗伦曾有这样的意思：如果人做神所做的事，就能为神所喜。但不同的神做不同的乃至相反的事。为此神所喜，便为彼神所不喜。如果不同的神喜悦不同的事，如果不同的神相互分歧，如果不同的神相互争斗，则不可能取悦诸神。游叙弗伦略微同意这一点。他在做最好最正义的神宙斯所做的事。在诸神中他选取最正义的神为其楷模。但要作此选择，他必须知道正义。他必须知道什么是正义。他必须知道正义的理念。因为最正义的神乃是最完美地模仿正义之理念的神。但如果某人知道正义的理念，那就没有理由说为什么他必须去模仿正义理念之最完美的模仿者。为什么不模仿正义理念自身呢？没有任何理由去模仿任何神。模仿诸神，因为神做某事便去做神所做的事，且因此而成为虔敬者，这只能证明虔敬是多余的。我们必须再跨出一步，说不需要任何神。如果我们怀疑有关诸神的流俗故事，如果我们试着为自己而思考，那我们就会被引导至这一结论：被赋予诸神的一般意见实际上都属于各种理念。这些理念替代了诸神。由此出发，我们就能理解和判断迈雷托士的指控。

就此范围而言迈雷托士是正确的。苏格拉底的确不相信城邦的神。而他也真的引入了其他东西。但当迈雷托士以为苏格拉底引入的其他东西是神灵，他就错了。事实上，它们是理念。如果我们不

想谈论神，那我们就必须说，苏格拉底引入的其他神乃是理念。人们也可以说，当迈雷托士谈论苏格拉底引入的新奇之物时大大地错了。因为先于一切模仿理念者的理念，也先于神。它们是最初、最古老的东西。沿着由游叙弗伦提供的线索，苏格拉底将迈雷托士的指控表达如下：苏格拉底创立新神（希腊文 *poiein*，“创制”）。苏格拉底的辩护可陈述如下。苏格拉底是第一个将那些决不可被设想为由他物所制作和能制作他物的东西视为原初事物的人。他的观点是极端非诗人的（*unpoetic*），诗人的意味着“制作”。他的指控者是个诗人。如果人们想要否认原初事物是理念，那就必得说原初事物是诸神，且诸神制作了理念（《理想国》卷十）。人们必得设想原初事物是能制作或产生他物的存在者。由游叙弗伦所提出的另一种观点太过极端，乃至若于若能避免它人们会很高兴。如何能避免它呢？让我们回到游叙弗伦不知不觉滑离正确道路的那一点。

游叙弗伦曾否认做神所做的高于做神告诉或命令我们做的事。但当他明白，不同的神做不同的、相反的事时，他就不知所措了。他不得不在诸神中作出选择，并因此不得求助于选择或偏好的原则。这一原则被证明乃是正义的理念，即高于诸神的东西。但是，难道就没有别的办法在冲突的诸神中作出选择，而必得求助于理念，必得动摇虔敬的根基？确乎有。从祖先的观点看，善等同于祖先的，等同于古老的。因此最好的神乃是最古老的神。要想找出哪个神是最古老的，我们不必参考理念。我们只消查阅过往的记载。如果我们将流俗的故事看作这种记载，我们会知道最古老的神是乌拉诺斯（*Uranos*），宙斯的祖父。在做神所做的事意义上惟一可能的虔敬方式——按游叙弗伦的路线惟一稳妥的虔敬方式——就是做乌拉诺斯所做的高于做神告诉或命令我们做的事，或者说效仿乌拉诺斯。但乌拉诺斯做的是什么事呢？他伤害或者说损害他的孩子们。他损害年轻人。在希腊语中的说法，他败坏年轻人。也就是说，恰恰是败坏年轻人，苏格拉底才会是虔敬的。或者反过来说，虔敬的苏格拉底选择了惟一的

虔敬方式——以最古老的神为楷模——并因此败坏了年轻人。然而乌拉诺斯不仅仅是个人格神，他也是天。而且从其他人的对话中我们知道，德性等同于效仿天。另一方面，控告年长苏格拉底的迈雷托士，以及想要消灭其老父的游叙弗伦，都是在效仿宙斯，一个相对年轻的神。他们是不虔敬的。此外，他们还前后不一贯，因为宙斯并不尊敬古老的神。因此，不是尊敬古老神祇的迈雷托士和游叙弗伦，而是不尊敬古老神祇的苏格拉底，在效仿宙斯。苏格拉底似乎无论从哪个观点看都是虔敬的，除了简单的正统观点。

人们会说这些都是玩笑。这些陈述的确展示了些许困难，其中之一就是，尽管乌拉诺斯据说是最古老的神，他却的确不是最古老的神灵。地母（Mother Earth）就比乌拉诺斯古老。而苏格拉底很可能不会同意：男人的德性是与效仿一个女神或一般女性的存在者不相容的。他自己的技艺不就是女人的技艺吗？因此，让我们重复我们的问题：我们是否能避免作这种选择，或者是理念或者是诸神？换句话说，为什么必须主张理念是第一性的？《游叙弗伦篇》暗示了一种选择。或者最高的存在者是争斗的诸神，或者最高的存在者是理念。如果否认理念是第一性的，那人们就到达了对争斗的诸神的信仰。为什么？为什么诸神要争斗？说到底，因为他们不知道（一作没有知识——译者）。但知识，真正的知识，是关于不变者、关于必然性、关于智性的必然性、关于理念的知识。知识之所知识者，乃是先在的。理念先于关于理念的知识。如果没有理念的第一性，就不可能有知识。因此，如果人们否认理念的第一性，他就否认了知识的可能性。如果理念不是第一性的存在者，则首要的或原初的事物就不可能是能认识的事物（knowing beings）。它们的行动必定是盲目的。它们将相互抵牾，它们将相互争斗。换句话说，如果首要的事物是诸神，而非理念，则任何东西之为善和正义乃因为神爱它，而没有其他任何理由，没有任何内在的理由。首要的活动不是知识或理解，而是没有知识或理解的爱，即盲目的欲望。但这

种情况不是在一神论中占了上风了吗？不可能以《游叙弗伦篇》为基础来决定这一问题，我相信在这篇对话中单数的“神（上帝）”从未出现。然而，《游叙弗伦篇》似乎暗示道：即便是最古老的神也必须被设想为服从理念。诚然，如果只有一个上帝，在思考虔敬在于效仿上帝时就不会有困难了。人们必须知道，上帝是善的或正义的或有智慧的，即上帝要依从正义的标准。如果这标准服从上帝，或依赖于上帝，或由上帝所创制，如果它可以为上帝所改变，它就不再能够作为标准了。上帝必须被设想为服从必然性，一种智性的必然性，它不是他所创制的。如果我们否认这一点，如果人们假定上帝高于智性的必然性，或并不为智性的必然性所约束，严格说来他就不能有认识〔能力〕，因为认识乃是对智性的、不可改变的必然性的认识。如果是这样，上帝的行动将全然是任意的。于他而言，没有什么是不可能的。比如说，他可以创造别的神祇，许多个神，当然它们不可能有知识，它们会争斗。

如果虔敬是多余的，如果诸神是多余的，那为什么似乎所有的人都相信虔敬是必要的诸神也是必要的呢？为什么人需要神祇？在有关虔敬的第三个定义的讨论中，暗示了对问题的答案。照那定义，虔敬在于事神。更确切地说，虔敬在于以某种方式事神，类似于奴隶事奉主子，全然屈服于主子，惟主子吩咐是从。虔敬是某种服侍。对此，苏格拉底解释如下。虔敬是种服侍的技艺、服务的技艺、伺候的技艺。如此说来，它必定要服务于某种统治的或成体系的（architectonic）技艺。于是，虔敬的前提乃是，诸神是统治技艺的从业者。但每一种技艺都产生某种东西。那么诸神的统治技艺产生什么呢——当它以人类技艺为其仆役性技艺（ministerial arts）时？游叙弗伦只是回答：诸神产生了许多好东西。但他拒绝向苏格拉底这样不主动提出自己观点的人解释，这许多好东西是什么。毫无疑问，游叙弗伦心里所想的这许多好东西，不大会使苏格拉底感到满意，但苏格拉底在该语境中还是说，通过回答诸神的统治技艺

所产生东西是什么这一问题，人们会抵达某种对虔敬的恰切理解。紧接着苏格拉底所举的例子，就显明了他心目中诸神的特定产物到底是什么。苏格拉底用将军之技艺和农夫之技艺为例子来说明仆役性技艺。人们试图通过将军之技艺和农夫之技艺而获得的好东西，就是胜利和好收成。然而，要产生胜利和好收成，光有将军之技艺和农夫之技艺还不够。因为这些技艺并不能保证结果，而在这些技艺中，重要的只是结果。运用将军之技艺和农夫之技艺，所产生的结果是好是坏，依赖于偶然性（chance）。偶然性乃是不能为技艺或知识所控制者，或不能为技艺或知识所预言者。但人太依赖偶然性了，乃至于不屈从于偶然性。人作出非理性的努力，试图控制不可控制者，控制偶然性。然而，他知道他不能控制偶然性。正是出于这一理由，他需要诸神。诸神是用来做他自己做不了的事的。诸神是他相信可借此控制偶然性的引擎。他事奉诸神，为的是成为诸神的东家、诸神的主子。

然而，有一种特殊的技艺，一切人类技艺中最成体系的技艺，其结果尤其依赖于偶然性，而且它绝对需要诸神或取决作为其补充。那就是立法的技艺。立法的技艺关涉的是公正、高贵、以及善，即涉及其对象的真正知识比涉及度量衡的知识更为困难。因此，立法的技艺是分岐的自然领域。立法技艺的首要对象是公正。而正是作为正义的一部分，虔敬才在第三个也是最后一个定义中被定义的。虔敬是对诸神的正义，正如狭义的正义乃是对人的正义。对人的正义是善。我们已经知道这一点了。尚存疑问的是虔敬的地位，或者说对诸神的正义。看来，对虔敬的需要最好要从对人的正义的不足或限度出发去理解。而对人的正义之最严重的不足，乃是在非理性的人们眼中，它并不具备足够的正当性（sanction）。由虔敬或诸神所提供的，就是这一正当性。但要想完成这一任务，虔敬就必须服务于狭义的正义。狭义的正义首先是守法，或者说服从法律。因此虔敬必须是这一意义上的正义的一部分，它必须是服从法

律的一部分。但法律首先是祖先的习俗。于是，虔敬就完全取决于 (stands or falls by) 服从祖先的习俗。正是在这一点上，苏格拉底同意正统的观点，反对异端者游叙弗伦的。游叙弗伦通过控告其父不虔敬而践踏祖先的习俗。苏格拉底向游叙弗伦 ad hominem (针对其个人) 指出，他没有权利践踏祖先的习俗。于是，他在游叙弗伦的眼中显得是民众的一员，是个俗人，便不足为奇了。我们可以说无论是正统观点还是苏格拉底都是神智健全的 (have common sense)，而游叙弗伦则神智不健全 (lacks common sense)。我的意思是说，一个社会无论基于正统观点还是苏格拉底的原则都是可能的，而基于游叙弗伦原则却是不可能的。因为如果不是就实践而言将祖先的习俗视为神圣，则一个社会是不可能的。正是出于这一理由，柏拉图才坚持用法律去惩罚不虔敬的必要性。如我们这样的自由派，忍不住要以柏拉图自身的证言为基础去与柏拉图争辩。柏拉图不是已经向我们展示了，在一切神智健全的人——无论是众人还是苏格拉底——的眼中，游叙弗伦是个可笑的角色？可这个可笑的角色不是个无危害的缺陷吗？那为什么不宽容游叙弗伦呢？但我会马上就回到这篇对话。

《游叙弗伦篇》是篇非常矛盾的对话。的确每一篇柏拉图对话都是如此。《游叙弗伦篇》特有的矛盾之处则在于此。《游叙弗伦篇》所从属的这一类柏拉图对话的程序是这样的：[苏格拉底的] 对话者先就讨论的主题提出一个定义，它表达了最寻常的观点，尔后他被逐步引向一个更高的观点。但《游叙弗伦篇》中所提出的第一个定义在最关键的方面却高于最后的定义，后者仅仅表达了流俗的虔敬观，即虔敬在于献祭和祈祷。更普泛地说，柏拉图对话的正常程序是从低到高的上升，而《游叙弗伦篇》的程序则是从高到低的下降。人们可以用两种不同的方式来解释这一矛盾。第一种，异端者游叙弗伦必须被领回至他所从属之地，即回到正统观点，重新遵从习俗。第二种，《游叙弗伦篇》是篇极不寻常的对话。它提出

了有关虔敬问题的最坚定的表述。因此，这篇对话的结构有这一特色：A. 揭示真理；B. 解释基本谬误。在对话临近结束时，苏格拉底将游叙弗伦比作普洛透斯（Proteus）。普洛透斯是个狡猾的海神，要想抓住他是非常困难的。他会变成各种形状：雄狮、龙、豹、大野猪、流水、枝桠繁茂的树。游叙弗伦像普洛透斯，因为他不容易被抓住，而是总在改变立场。还有，游叙弗伦像普洛透斯，因为普洛透斯是不会错的（unerring）：他知道诸神的一切秘密。而今，苏格拉底想要抓住游叙弗伦，逼他讲出真理。在神话中是谁想要抓住普洛透斯，逼他讲出真理的？墨涅拉俄斯（Menelaus）。正如游叙弗伦效仿普洛透斯，苏格拉底也在效仿墨涅拉俄斯。苏格拉底像墨涅拉俄斯。苏格拉底有什么与墨涅拉俄斯相同的东西？墨涅拉俄斯是海伦的丈夫，正如苏格拉底是臧蒂普（Xanthippe）的丈夫。这个方向走不了很远。让我们来看看，在什么样的背景中，出于什么理由，墨涅拉俄斯想要抓住普洛透斯的（《奥德赛》4. 351 以下）。墨涅拉俄斯自己说：“在埃及河边，我一心要往这儿赶，但诸神还是把我阻拦，因为我没有献上令神满意的祭礼。而诸神希望我们总是记得他们的要求。”墨涅拉俄斯想要抓住普洛透斯，因为只有普洛透斯才能告诉他应该怎么做，才可摆脱他因没有献上该献的祭礼而陷入的困境。苏格拉底想要抓住游叙弗伦，因为只有游叙弗伦才能告诉他应该怎么做，才可摆脱他因没有献上该献的祭礼而陷入的困境。看来这些事情启发我们去理解《斐多篇》中苏格拉底对克里同说的最后一句话：“我们还该埃斯库拉庇乌斯（Aesculapius）^①一只公鸡呢”，正如我们该好好地理解这段话。不管怎么说，苏格拉底失败了，而墨涅拉俄斯则成功了。理由很明显，苏格拉底并没有问他的普洛透斯他苏格拉底该做什么，而是问了他一个纯粹理论性

^① 医药神，阿波罗的儿子，有起死回生之术。冥王哈得斯（Hades）由此向宙斯抱怨，而宙斯也担心埃斯库拉庇乌斯把人都变成不朽者，就以雷电击杀了他。——译者注

的问题：什么是虔敬？

开头我就说过，《游叙弗伦篇》向我们传达了一个惹人气恼的半真理。这一惹人气恼的半真理说的是，虔敬是多余的，诸神是多余的，除了对众人。为什么说这是个半真理？因为我们知道诸神存在。当然不是雅典的诸神，而是活生生的神祇。我们如何知道的？通过论证。通过由什么现象出发的论证？从运动、自我运动、生命、灵魂的现象。柏拉图通过从未使用过“灵魂”这个词、这个术语，点出了经由《游叙弗伦篇》所传递的讯息的半真理特性。通过对理念的强调和对灵魂的沉默，柏拉图创造了这一表象：没有诸神的位置。柏拉图很可能会通过理念无论如何高于灵魂这样的考虑来证明这一半真理。

最后，我想就或许会冒犯你们当中某些人的东西——论证所具有的某种玩笑特性，而这论证又是探讨一切主题中最严肃者的一——说几句。我请你们回想《会饮篇》的结尾，我指的是哲学独立完成悲剧和喜剧两者的任务。无论是传统的还是现象流行的对柏拉图的解释，都可以说是揭示了柏拉图思想的悲剧元素，但他们却忽视了喜剧元素，除非它打到了某人的脸。有许多理由可以说明这一不足之处。我只提一个。对柏拉图的现代研究发源于德国，没有喜剧的国度。要想指出为什么说喜剧元素在柏拉图那里是至关重要的，我给你们读几句话，出自我所认识的惟一个欣赏这一元素的柏拉图主义者，托马斯·莫尔爵士。我引的是：“因为要想证明此世生命不是笑的时间而是哭的时间，我们发现我们的救世主自己哭过两三次，但我们没有发现他笑过哪怕一次。我不会发誓说他从来没有笑过，但至少他没有留下笑的实例。可另一方面，他却留下过哭的实例”（《关于苦难之慰藉的对话》[Dialogue of Comfort against Tribulation]，章13）。如果我们将莫尔所说的耶稣和柏拉图所说的苏格拉底作一比较，我们就会发现“苏格拉底笑过两三次，但我们从来没有发现他哪怕哭过一次”。偏爱笑反对哭似乎是哲学所固有的小偏

见。因为哲学家所理解的哲学的开端就不是对主的畏惧，而是惊异。其精神不是希望、畏惧和战栗，而是以退隐为基础的沉静。对于这一沉静，笑要比哭更近一些。到底是圣经正确还是哲学正确，当然是极端重要的惟一问题。但要想理解这一问题，人们必须首先去看看哲学自身到底是什么。人们不能一开始就透过圣经的眼镜去看它。不论我们的立场在哪里，我们都不能通过试图证明我们吃了饼且我们怀有它而服务于任何值得尊敬的目的。苏格拉底竭尽全力将那些能够思考的人从无思无虑的睡梦中唤醒。如果我们用他的权威使我们自己沉睡，那我们就根本没有学习他的榜样。

(徐卫翔 译)

《写作与迫害的技艺》（节选）^①

利奥·施特劳斯

导 论

本书这些文章的题旨也可以说是知识社会学的题中之义。知识社会学并不是把自身仅仅拘限于对恰当知识的考察之上的。对自身的基础，它抱持着批判的态度，因此，它是要把所有那些僭称为知识和真正是知识的东西统统包揽在自己的考究范围之内。于此，就可以指望这门子学问也去关心一下对真正的整全知识的追索，或者说是去关心一下哲学了。这样看来，哲学社会学就是知识社会学的一个正当子题了。本书的文章乃是要给未来的哲学社会学提供一些有用的材料。

很奇怪，直到今天还没有出现社会学这样的东西。有人说，这是因为知识社会学的开创者们并不晓得哲学为何物，或者干脆就认为哲学是不可能的，这种解释有失草率、粗陋。毋宁说，对这些开创者而言，哲学家根本就是归属于一个他们谓之知识人或者才智卓然之士的混杂群落，这种解释反而是比较稳靠的。知识社会学之显现乃是因为相信存在这样的一种社会，在其中思想与社会、知识进步与社会进步之间的质性和谐是自然而然的。这门子学问多多关心

^① 本文译自 Leo Strauss, 《写作与迫害的技艺》, Chicago, 1952, “导论”和“第一章”, 其中“导论”是 Leo Strauss 依据其 1945 年的经典研究“法拉比的柏拉图”(Farabi's Plato) 改编而成, 后者刊登在《Louis Ginzberg 五旬节暨七十五周年纪念文集》, New York: The American Academy for Jewish Research, 1945, 357-393 页, 希伯来文与英文对照。——中译者注。

的是不同的思想和各种社会间的对应关联，而少去考校这思想和这社会之间的根本关系。它也未能察觉到在这一根本关系里面存在着严重的实践问题。在各种哲学思考当中，知识社会学总想望着发掘出的是对不同的社团、阶级或者种群精神的阐释。它未能觉察到也许所有的哲学家自己就构成了一个阶层，换句话说就是：与那些将特定哲学家和特定非哲学家集群联系起来的東西相比，那种将所有真正的哲学家结为一体的东西是更为重要的。这一失策的直接导因乃是对历史了解不足，而知识社会学者手头的一手了解是有限的，仅仅局限于他们就19世纪和20世纪早期的西方思想所知晓的那些东西。

想要认识哲学社会学的必要性，视野所及即使不横跨其他地域，也当纵伸到其他的时代。当今的作者在研究中世纪犹太哲学和伊斯兰哲学时，偶尔会碰到一些现象，知解这些现象得有哲学社会学的帮助才行。

今天，对基督教经院哲学的知解水准和对中世纪犹太哲学、伊斯兰哲学的知解水准，这二者之间的反差非常剧烈。基督教经院哲学的最前沿研究者相信他们的课题直接关联着哲学，而犹太哲学和伊斯兰哲学的最前沿研究者则觉得自己的课题只是去满足好古风趣罢了，这个事实最终解释了上述的剧烈反差。基督教经院哲学的再生激发了对中世纪犹太哲学和伊斯兰哲学的哲学上的兴趣：阿威罗伊、迈蒙尼德堪称犹太哲学和伊斯兰哲学里的托马斯·阿奎那，的确，只要接受了那种信仰原则，那么无论怎么看，中世纪犹太哲学和伊斯兰哲学都可能只是次级的经院哲学，顶多也不过是基督教经院哲学所专有道理的开路先锋罢了。^① 真要想恰当理解犹太哲学和伊斯兰哲学，就必须稟有哲学的兴趣，而不仅仅是好古风趣，这就

^① 比较阿布拉法内尔 (Isaac Abravanel) 对《约书亚记》第10章第12节的释义，Frankfurt 编辑，1736，第21-22褶。

必然要求不要将犹太哲学、伊斯兰哲学比附于基督教经院哲学。

一方是基督教经院哲学，一方是犹太哲学、伊斯兰哲学，要廓清双方的根本不同，好的做法是从明显的差别入手，这就是文献源上的差别。就政治哲学或实践哲学而论，这种差别尤其突出。在基督教经院哲学中，亚里士多德《政治学》、西塞罗和罗马法所占据的位置在犹太哲学、伊斯兰哲学里而则是由柏拉图的《理想国》和《法篇》所有的。玻璃主世界只是在15世纪才重新发现了柏拉图的两篇对话，而早在9世纪，这两部对话就已经译成了阿拉伯文。最负盛名的两位伊斯兰哲学家就写了这两篇对话的评注：阿尔法拉比解《法篇》，阿威罗伊解《理想国》。文献渊源的不同所暗示的不仅仅是政治哲学在内容上的不同，而且，首要地也标示了政治哲学之于整个哲学，其在重要性上的差别。法拉比，被迈蒙尼德这个中世纪最伟大的犹太教思想家视为最伟大的伊斯兰哲学家、并且是继亚里士多德之后最大的哲学权威，他受柏拉图《理想国》的灵启和激发是如此之深，以至于将整个的哲学都呈现于政治的框架之内。阿尔法拉比的作品中为迈蒙尼德所尤其推崇的一部是由两部分构成，第一部分探讨上帝和宇宙，第二部分讨论城邦；法拉比将之冠题为“政治的统治”（the political government）。他另一部与之平行的作品的标题是“德性城邦中人们意见之诸原则”（the principles of the opinions of the people of the virtuous city）；在我们见到的手稿中，称这部作品为“一部政治的作品”。基督教经院哲学对法拉比的熟知程度肯定比不上阿威森那和阿威罗伊对法拉比的熟悉程度，这很有意思。^①

要理解这些显见的不同，就得溯及双方本质上的不同。犹太人

^① 参《教会史》，XV，1946，62页。Louis Gardet和M. - M. Anawati，《穆斯林神学导论》，Paris，1948，245页：“……法拉比、阿维森那、阿维罗依。两个名字出现〔在基督教世界中〕：阿维森那……以及后来的阿维罗依……”（原文为法文——中译者按）

和穆斯林所理解的启示之特性在于律法 (Torah, Shari' a), 而非信仰。^① 由此, 伊斯兰和犹太哲学家之考量启示, 首先要关注的不是一个信条, 也不是一套教义, 而是一种社会秩序, 这秩序不仅规制行为, 而且把思想或意见也统摄在内——如果这是一种整全秩序的话。做此理解, 启示就将自身交由忠实的哲学家, 由他们来将之解成终极的律法、终极的政治秩序。作为哲学家, 作为人们所说的 Falasifa^② (就希腊语的“哲学家”一词所做的阿拉伯语转译), 他们终极地理解了启示现象。但是, 启示之于人的可理解性仅仅是就其借助第二因的中介才发生而言的, 或者说, 这种可理解性仅仅是在其作为自然现象而显现的意义上来说的。上帝借以将自身揭示给人类的那个中介是先知, 就是说, 是一个人。因此, 哲学家对启示进程的理解乃是试图将之与人特定的“共自然 (connatural)”的完满、事实上也就是最高的完满关联在一起的, 或者干脆就是将二者等同的。作为忠实的 Falasifa, 他们得在神法的审判台而前证成自己对哲学的追寻。他们赋予哲学以意义, 这驱使他们将启示解释成为终极的政治秩序, 所以为终极, 恰是因为他们让所有或熟的人们承载起了责任和义务, 去献身哲学。为此, 必须设定: 终极秩序的建立者, 那先知立法者, 不仅是最高秩序的政治家, 同时也是最高秩序的哲学家。他们必须把先知立法者构想成哲学王, 或者是哲学王的完满形态。因此, 哲学王、及其治下的群体也就不是亚里士多德统绪中的主题, 而是柏拉图政治学的主题了。各种神法, 它们将行为连同关于神物的看法一起加以规定, 这些神法尤其也是柏拉图《法篇》的主题。因此, 阿威森那说, 有关先知的哲学训练就是政治哲学或政治科学, 并且, 论述先知身份的标准著作就是柏拉图的《法篇》, 这就不足为奇了。先知的具体功能, 如阿威罗伊所说, 或

① 比较上引 Gardet - Anawati 书 332, 335, 407 页。

② 希腊语“哲学家”一词的阿拉伯文转译。

者那些最伟大先知的具体功能，如迈蒙尼德暗示，就是进行最高类型的立法。

在一段时期的探讨中，柏拉图的《法篇》是作为“柏拉图的理性立法 (Nomoi)”而为人们说道的。Falasifa 则接受了存在“理性立法”的看法，但是反对“理性命令”的观念。人们所称谓的伊斯兰神学，其一个支系运用了后一观念，一些犹太思想家也采纳了这个观念。它对应于基督教的“自然法”的观念，而这个观念则被等同于“源于理性的法律”或者“道德律”。哲学家 F 拒绝“理性命令”的观念，借此，他们暗示：道德原则并非理性的，而是“可能的”或者是“可普遍接受的”。他们所承认的“理性立法 (Nomoi)”并不具备义务的特性，这一点区分了“理性立法”和“理性命令”。斯多亚自然法教义主要通过西塞罗和一些罗马法学家传入西方世界，而这些自然法教义对哲学家 F 的实践哲学或政治哲学并没有产生影响。

在一些被接受下来的对这些哲学家的教义的阐释中，哲学家 F 哲学上的不妥协没有得到足够的估量。^① 这部分是因为这些哲学家自身的沉默。在像 Yehuda Halevi 和迈蒙尼德这些人的作品中，可以找到一些最有价值的线索，来探究这些哲学家的意图。这些人反对 F，由此来推，这些人的证言的价值势必要打折扣了。但是，至少法拉比的一些作品确证了 Halevi 和迈蒙尼德所暗示的解释。就我们现在所了解的情况而言，是不可能说出法拉比的继承者们在一些关键环节上接受法拉比观点时，其忠实程度有多大。但是，可以肯定的是，只要哲学仍在影响犹太和伊斯兰思想，那些观点就始终都是起着酵母的催化作用。

法拉比的思想再清楚不过地体现在他论述柏拉图哲学的短论里

① 参 Gardet - Anawati 上引书，268，272，320-324 页。

面。^① 在其明确冠题为“论柏拉图和亚里士多德之意图”、并被阿威罗伊以“两种哲学”(The two philosophies)为题^②引用的三部曲著作中,《柏拉图》构成了最为短小的第二部分。第三部分还未编辑,这部分是论述亚里士多德哲学的。第一部分“论幸福之达成”,法拉比探讨了为民族和城邦带来完满幸福的那些人类事物。首先就是哲学,或者说是哲学家的统治,这是因为“哲学家、首领、王、立法者和 Imam 的涵义是同一的”。引题中的柏拉图渊源是显见的,而且,作者也点明了这一点。阿威森那评论道,以往所描述的哲学,其渊源起自柏拉图和亚里士多德,此二人“给予了我们哲学”,并且还连同“通向哲学的道路,以及在哲学遭到污灭或者破坏之后导向哲学人口的道路”也给予了我们,并且,从后两部分所呈现的柏拉图、亚里士多德的哲学貌相中,可以清楚探知,柏拉图和亚里士多德的意图其实是一回事。以此评论,阿威森那总结了第一部分。在法拉比的《论柏拉图和亚里士多德的意图》,有两点是非常令人兴奋的。这部作品的来由乃是起自对恢复遭到污灭或破坏的哲学这样一个问题的关注;这部作品更多的是关注柏拉图和亚里士多德所共有的意图,而少去纠缠二人考察结果的异同之处。从法拉比对柏拉图哲学的总结中,而不是从其他来源中,法拉比所认定的两位哲学家的意图、因此也是他所认定的恰当意图,以人们所能合理期望的清晰度展现了出来。这个意图可能也证明了所有 F 的潜隐意图。因此,法拉比的《柏拉图》最终就是通往哲学^③(Falsafa, 是

① 完整的标题是 *The philosophy of Plato: its parts, and the grades of dignity of its parts, from its beginning to its end*。其原稿已经由 F. Rosenthal 和 R. Walzer 编译成拉丁文, *Alfarabius De Platonis Philosophia*, 伦敦, 1943。

② 这后一标题也为阿威罗伊的一位当代追随者, Joseph Ibn Akinin 所使用。参见 A. S. Halkin, "Ibn Akinin's Commentary on 'The Song of songs'", *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York, 1950, 423。

③ 希腊语“哲学”一词的阿拉伯文转译。

希腊语“哲学”一词的阿拉伯语转译)殿堂的不二法门。

据法拉比,柏拉图以人之完善的本质、或者说是幸福的本质的问题开始了自己的问询,柏拉图意识到,人之完善的本质在于某种科学和某种生活方式。所加问询的科学乃是关于万物本质的科学,而提供这一科学的那种技艺就是哲学。关于所加问询的生活方式,提供这种生活方式的技艺就是王者之术或者政治之术。然而,哲学家和国王是一体的。因此,哲学本身就产生幸福来说就不仅是必要的,而且也是充分的:为幸福计,哲学不需要其他的东西补充,或者说,不需要那些被认为在级别上高于哲学的东西来补充。柏拉图、或者亚里士多德的意图,如法拉比构想的那样,在这一似乎是约定性的对哲学的称赞中得到了充分的展现。

据法拉比,柏拉图以人之完善的本质、或者说是幸福的本质的问题开始了自己的问询,柏拉图意识到,人之完善的本质在于某种科学和某种生活方式。所加问询的科学乃是关于物本质的科学,而提供这一科学的那种技艺就是哲学。关于所加问询的生活方式,提供这种生活方式的技艺就是王者之术或者政治之术。然而,哲学家和国王是一体的。因此,哲学本身就是产生幸福来说就不仅是必要的,而且也是充分的:为幸福计,哲学不需要其他的东西补充,或者说,不需要那些被认为在级别上高于哲学的东西来补充。柏拉图、或者亚里士多德的意图,如法拉比构想的那样,在这一似乎是约定性的对哲学的称赞中得到了充分的展现。

称赞哲学意味着排除任何对认知价值的宣称拥有,这些宣称会以普遍性的宗教和特殊的启示宗教的代言人身份而会龙引凤。而法拉比给予无条件赞誉的哲学乃是异教徒柏拉图和亚里士多德的哲学。在其《科学之序列》中,法拉比把“伊斯兰科学”(Fih and Kacam)作为政治科学的附属物呈现出来。正是这一事实,那种问询中的追索不再是伊斯兰式的;它们变成了解释的技艺和捍卫任何神法或任何实在宗教的技艺。无论有什么样的模糊,在《柏拉图》

中，所有这些都避免掉了。借柏拉图之口，法拉比宣称，宗教冥想、对存在物的宗教考察、以及宗教的推论技艺并不提供人在其中得到最高完满的存在物的科学，而哲学则确实提供了这样的一门科学。法拉比走得如此之远，以至于认为在认知追索的阶梯上，宗教知识只是最低的一级，甚至次于语法和诗学。从总体观之，《柏拉图》的意图廓清了这样一点，即如果用流行于柏拉图时代的宗教知识来替换掉流行于法拉比时代的宗教知识，上面的论断仍然是成立的。

“论幸福之达成”一文是法拉比对柏拉图和亚里士多德哲学之总结的前言，在这本书的开始，法拉比就“此世生活的幸福”和“来世生活的幸福”之间的区别进行了运用和发挥，这是自然而然的。《柏拉图》是三部曲中的第二部分，也是最为隐晦的部分，在其中，两种幸福的区别完全忽略不计了。在整部《柏拉图》中（这包括了对 Gorgias, Phaedrus, Phaedo 和 The republic 等四篇对话的总结），并没有提及灵魂不朽，这就提示出了法拉比之缄口不谈两种幸福之区别的意欲如何：通过沉默，法拉比的《柏拉图》拒绝了柏拉图关于来生的学说。

在《柏拉图》中，法拉比之所以能走得如此的远，这不仅仅是因为此篇文章是一个更大部头作品里面最隐晦、最短小的部分，而且也是因为此篇文章明确地开启了全然是另外一个人的关于这些事情的观念。前而已经提到，在《论幸福之达成》和《柏拉图》这两个地方，法拉比是以不同的方式来对待两类幸福的。据此推进，在《德性的宗教团体》和《政治统治》中，也就是说，在他以自己的名义说话的作品中，法拉比所宣讲的多多少少是关于来生的正统观点。更确切地说，在《德性的宗教团体》中，他宣讲的纯然是正统观点，在《政治团体》中，他宣讲的观点即使是异端，也依然是可以容忍的。但是，在他就《尼哥马可伦理学》所做的评注中，则声称只会有此世的幸福，并且，所有与此悖离的说法都是以“迷狂和

老太太的传闻”作为基础的。^①

法拉比利用了评注家或历史学家所具备的特别的免疫能力，以此来宣讲他就一些重要事情而作的思考，这些都出现在他的“历史”作品中，而没有出现在他以自己的名义说话的那些作品中。然而，法拉比难道不是已经毫无怨言地阐释了自己作为一个人所反对的那些观点吗？难道他，作为一个哲学的子孙，没有被那些作为信仰者而厌惧的东西吸引着吗？难道他没有那种阿威罗伊主义者的心灵吗？只需要把这种怀疑摆出来就足以看清楚这种怀疑是没有理据的了。拉丁阿威罗伊主义者就极端的异端教义作了非常字面化的解释。而法拉比做的恰恰相反：就相对温和的教义，他给出了极为非字面化的解释。法拉比不得不拥护来生的学说，仅仅是因为他只是柏拉图的注释者的身份。他大胆于离经叛道于柏拉图的说教文字，他拒绝屈从于柏拉图的魅影，这充分证明了他是拒绝相信那些悖离此世幸福的幸福的，或者说，他是拒绝相信来生的。在为忠实忠现柏拉图哲学而作的一篇文章中，他对灵魂的不朽问题保持了沉默，他的沉默使得任何合理的质疑都无法撼动下面的推断：在他其他一些作品中出现的灵魂不朽的断言只能是顺应时世的权宜之计罢了。

法拉比的柏拉图将哲学家和王者视为等同。然而，关于哲学家、王者与立法者之间的确切关系，他仍然保持着沉默；起码他并

^① 图斐利 (Ibn Tufail), *Haji ibn Yaqdhan*, ed. by L. Gauthier, Beyrouth 1936, p. 14 (中译文见《哈义·本·叶格赞的故事》，王复，陆孝修译，北京：商务印书馆 1999，32-34 页，关于哈义的身世传说。——中译者按)。比较 Steinschneider 在其《阿尔法拉比》(Al-Farabi) 94, 106 页所援引的阿维罗伊的话：“In libro enim de Nicomachia videtur [Alfarabius] negare contionem esse cum intelligentiis abstractis; et dicit hanc esse opinionem Alexandri, et quod non est opinionandum quod finis humanus sit aliud quam perfectio speculativa.” 比较阿奎那，《〈尼可马各伦理学〉[卷十]释义》，第 13 章，结尾；反异教大全》，Ⅲ，第 48 章，结尾。

没有明确把立法者等同于哲学王。无论这沉默意味着什么^①，在《柏拉图》中，法拉比终究是暗示了哲学是不能简单地和王者之术等同的：哲学是最高的理论技艺，王者之术是最高的实践技艺；理论与实践之间的根本不同是贯串《柏拉图》全文一个主要论题。他争辩说，哲学和王者之术都是幸福所要求的，既然如此，他就在某种意义上同意了正统观点，认为仅仅哲学是不足以把人们引向幸福的。要达致幸福，就要对哲学加以补充，但是，在他看来，这种补充不是宗教或者启示，而是政治。他以政治取代了宗教。由此，可以说，他为哲学家和亲善于哲学家的王者之间的世俗联盟奠定了基础，同时，他也开启了在西方以帕多瓦的马西利乌斯和马基雅维里为标志的那个传统。他谈到需要一个德性城邦，他称之为“他者之城”。他是想要用他者之城来取代彼岸世界或彼岸生活。这个城邦确实是一个尘世中的城邦，却并不存在于“行动中”，而只显现于“谈话中”，如此，这个他者之城就处在了此岸世界和彼岸世界的中途了。

事实上，就像法拉比理解的那样，无论如何也不能说柏拉图和亚里士多德的意图是要将最好的政治秩序或者德性城邦实施于现世之中。在苏格拉底的问询和柏拉图的问询之间，同样也在“苏格拉底方式”和柏拉图最终采纳的方式之间，法拉比作出了区分，借此，法拉比预示了上述的问题。在《法篇》中发现的“苏格拉底的科学和技艺”只是柏拉图的科学和技艺的一个问题，另一部分则是在《蒂迈欧篇》中发现的“蒂迈欧的科学和技艺”。“苏格拉底方式”之特点在于“科学地探究正义和美德”。而柏拉图之技艺则是要提供一种“关于万物本质的科学”，尤其是要提供一种关于神明和自然事物的科学。苏格拉底方式和柏拉图方式之间的这种差别往

^① 这种含义为这样的事实所指明，即，Plato 一书的最后三段中，“哲学家”、“王”、“完满之人”以及“勘察者”同“立法者”、“德行之人”之间是可以互换使用的。

回溯及到了此二人对现实城邦所持态度的差别。哲学的政治或社会地位造成了关键性的难题：在柏拉图时代的民族和城邦中是没有讲说和探究的自由的。因此，苏格拉底就面临着一个抉择，要么选择安全和生命，这样的话就得遵从周围民众虚假的意见和错误的生活方式，要么就是不遵从和死亡。苏格拉底选择了后者。对苏格拉底命运所设置的这个难题，柏拉图发现了一个解决办法，他找到了言谈中的德性城邦：只有在这个“他者之城”中，人才可以达致完美。然而，在法拉比看来，柏拉图只是在“重复”自己对苏格拉底方式的叙述，在“重复”提及他那个时代民族和城邦里的俗人。^①这种重复等于是对第一个陈述的大幅修整，或是在纠正苏格拉底方式。与苏格拉底方式不同，柏拉图方式乃是由苏格拉底方式和色拉叙马霍斯方式结合而成的。不容妥协的苏格拉底方式只是给哲学家来处理精英事物的，而色拉叙马霍斯方式多少更为精细一些，以之来和俗人打交道是合宜适用的；法拉比想要表明的是，通过两种方式的结合，柏拉图避免了和俗人的冲突，从而也避免了苏格拉底的命运。相应地，对他者城邦的革命性期许也不再是必须的了：柏拉图代之以一种更保守的行为方式，就是，让真理慢慢地取代现行意见，或者说是接近真理。如果不辅以对现行意见暂时的接受，那么取代现行意见的行动就不会是逐步进行的了：正如法拉比在其他地方宣称的那样，顺应生于斯长于斯的宗教团体的意见，这是一个人成为未来哲学家的必备资格。^②各种意见在朝向真理的时候，不与现行意见发生太过张扬的冲突，如果没有这样一些意见的辅助，那么取代现行意见的过程也将不会是逐步的。可以说，法拉比的柏拉图取消了在德性城邦实施公开统治的哲学王，取而代之的是哲学家

① 关于“同义反复”（repetition）的确切意思，见后文，62-64页。

② 《幸福的谋求》（k. tahsil us - sa' ada），Hyderabad 1345，45页。比较笛卡尔的“Morale par provision”的两个公理，《论方法》，III。

的一种隐秘的王者身份，这个哲学家，正是因其是一个“探究者”，才成就其为一个“完满之人”，他的私人身份乃是一个不完满社会的成员，对这个社会，他尝度着在可能的范围内加以人性化。法拉比为柏拉图策略所作的这个评注也圈定了 Falasifa 的活动的一般性格。

断定说 Falasifa 最为经常、也最为直露地挂在嘴边的说词就是他们的理论，考虑一下上述的情况，这样的断言就显得轻率了一些。Falasifa 的一些敌对者似乎是觉得有必要促动哲学家们将其教诲藏匿起来，以免这些教诲的公开会在那些不够坚定的信众当中造成祸害，这样的事实使得去确定到底什么是哲学家的严肃理论的尝试变得更加困难了。

法拉比提供了一些针对隐秘教诲和显白教诲之间哲学上之区别的评论，这种区别出现在其后继者的作品中，这些评论确定了法拉比在真正哲学家所要采用的策略问题上想要表明的东西。为什么需要这种古旧的、被遗忘了的区分呢？法拉比的柏拉图给了我们最显见、最简切的因由。哲学和哲学家处身于“严重的危险之中”。社会不认可哲学，不认可哲学化的正当性。哲学和社会之间没有和谐可言。哲学家远不是什么社会或者派别的喉舌。哲学家们仅仅是要捍卫哲学，而不是别的什么东西。在行使其捍卫职能时，哲学家们坚信自己正在捍卫人类的最高利益。^① 为了保护哲学，显白的教诲是需要的。它是一层铠甲，哲学必须身着这样的铠甲方可出场。这是出于政治上的考虑。它是一种形式，哲学正是借助这种形式才可在政治群体中显身的。它是“政治的”哲学。在此，我们也许明白了，为什么有些时候法拉比要将哲学在政治的框架内呈现出来，明白了为什么他最富包容性的作品是“政治的”。他的文章《论柏拉图和亚里士多德的意图》是以《两种哲学》的标题为人所知的，这

① 法拉比，《柏拉图》，§ 17。

有可能是暗示了“两种哲学之间的区别”或者说是“两种教诲之间”的区别：外显的和秘传的。在对哲学家 F 的柏拉图主义或新柏拉图主义，尤其是对哲学家 F 之运用新柏拉图主义作品《亚里士多德神学》，作出任何严肃评估的时候，决不可忽略了上述的可能性。法拉比的《柏拉图》并没有表现出任何受到新柏拉图主义影响的迹像，在此我们只是作一个这样的评论就足够了。

就哲学与社会关系所做的流行思考，大多都觉得哲学总是拥有政治或社会地位，这是自然而然的。而在法拉比看来，柏拉图时代的民族和城邦是不认可哲学的。借助自己的一整套策略，法拉比表明了，在他那个时代，也就是“哲学遭到污灭和破坏之后”的时代，民族和城邦里更是少有哲学化的自由。在伊斯兰世界，哲学和哲学家逐渐就意味着是一种悬吊起来的追索和一群悬吊起来的人，更别提是不信和不信者了，这个事实表明了哲学的地位是怎样的不安稳：哲学的合法性并未得到承认。^① 从哲学社会学的观点来看，在此我们已经触及了基督教和伊斯兰教、犹太教双方最重要的差别。在基督教，圣义乃是启示神学；要在犹太教和伊斯兰教，圣义就是，或者至少首要地是对神法（Talmul 或者 Fiqh）的律法性解释。起码来说，较之前者，后者意义上的圣义与哲学的共通之处要少得多。这也最终解释了为什么哲学在基督教中的地位要比在犹太教和伊斯兰教中的地位安稳得多：基督教正式认可、甚至要求的对圣义研究者的训练当中，哲学是不可或缺的组成部分。这个差别也部分解释了在犹太世界和伊斯兰世界哲学的最终失落，这种失落在西方的基督教世界是不曾出现的。

哲学在伊斯兰教里的位置不如在基督教里那样高，但也不像在犹太教里那样低，而是介乎二者之间，这得归功于“Kalam 的科学”在伊斯兰教里所取得的声誉。下面，我们转向对犹太教里的哲

^① 比较 Gardet - Anawati 上引书，78、225、236 页。

学地位的研究，显见的是，在基督教里，如果没有经受相当的哲学训练，是不可能圣义上博通的，而在犹太教里，即使没有任何的哲学训练，也完全可以成为非常有素养的经学家。像 Halevi 和迈蒙尼德这样富有哲学素养的犹太人也想当然地认为，做一个犹太人和做一个哲学家，这两方面是互相排斥的。乍看起来，迈蒙尼德的《迷途指津》只是托马斯·阿奎那《神学大全》在基督教里所享有的权威；在犹太教里取得这种地位的不是《迷途指津》，而毋宁说是他的《密施那托拉》(Mishne Toran)一书，这是一部犹太教律法的法典汇编。《迷途指津》和《神学大全》在开篇所表现出来的差别是最能说明问题的。《神学大全》的第一篇要回答的问题是：哲学训练是不是需要圣义辅助。托马斯当然是要在哲学的审判台前证成圣义。我们甚至无法想像迈蒙尼德会在其《迷途指津》，或者其他任何作品里，以这样的类似问题开篇；哲学训练是不是得有 Halakha (神圣律法) 的辅助？《迷途指津》的第一章看起来多少像是一个对圣经诗文(创世记 1, 27) 的散漫评注，而不像是一部哲学或神学作品的开篇。和阿低罗伊一样，迈蒙尼德迫切需要对哲学的律法的证成，也就是用律法的术语来探讨神法是否允许或禁止或要求进行哲学研究，其迫切程度要远远大于对神法及其研究进行哲学的证成。为了证明必须把一些关于神物的理性真理保守为秘密，迈蒙尼德列举了一些理由，而托马斯却用这些理由来证明这些真理需要神启方可得到。^① 迈蒙尼德偶尔也评论说，犹太传统强调上帝的公义，而非智慧，顺应这些评论，迈蒙尼德在 Aggadah (Legend) 的元素中辨析出了哲学或神学的犹太教对等物，Aggadah 是犹太传说的一部分，与 Halakhah 相比，这传说的权威度公认是要低得多

^① 比较《迷途指津》，I, 34 和阿奎那《反异教大全》，I, 4 以及《关于真理的问题辩难》(Quaestio Disputatio De Veritate)，第 14 个问题，第 10 个回答。

的。^① 斯宾诺莎则直率地说，犹太人蔑视哲学。^② 直到 1765 年，门德尔松（Moses Mendelssohn）还感到有必要为倡导研究逻辑而申辩，有必要说明不许阅读外来书籍或者风俗书籍的禁令不能用在逻辑作品身上。^③ 旧有犹太教 VS 哲学的问题和耶路撒冷 VS 雅典的问题是同一的。在《创世记》第一章里对哲学首要客体——天和天体——的贬抑、第二章里不得食用知善恶树的禁令、神的那名字——“我是其所是”、律法不在天也不过海的训诫、以及先知 Micah 就主所要求于人的而进行的说教，这一切和下面的经言：“那些要思考四种事物——其上、其下、其前、其后——的人，还是不要来到这个世界为好。”以及“上帝在他的世界里只拥有 Halakhah 的四种标尺（Cubits），除此一无所有”。^④ 若想对上述两方面的关联视而不见，将是很困难的。

哲学在犹太教和伊斯兰教里的这种岌岌可危的地位对哲学来说并非全然是不幸的。基督教世界里对哲学的官方认可使得哲学屈从于教宗的监管之下。在犹太和伊斯兰世界，哲学摇摇晃晃的地位倒保证了其私人的品性，并因此而保有了其免于监管的内在自由。在此方面，哲学在犹太 - 伊斯兰世界的地位类似于其在古希腊的地位。人们常常说起，希腊城邦是极权社会。它将道德、神灵崇拜、悲剧和喜剧尽收囊中，并加以规制。然而，始终有着一种活动，它必然是私人的、超越政治的，这就是哲学。即使是哲学学园，也是由两袖清风之人、是由私人建立的。伊斯兰和犹太哲学家承纳了此种事态和他们自己所处身的事态之间的相似。他们精研了亚里士多

① 比较本文页 39 的注释 5 和《迷途指津》，III，17（即 Munk 译本的第 35 页）。

② 斯宾诺莎《神学政治论》，XI，结尾；参上引书，I（§ 41，Broder 版本）。亦参 Georges Vajda，《中古犹太思想导论》，Paris，1947，43 页。

③ 《全集》，五旬节版（Jubilaeums - Ausgabe），II，202 - 207 页。

④ 比较《迷途指津》，I，32（Munk 译本页 36）和他为其《密施那》评注撰写的导言《摩西的门》（Porta Mosis），E. Pococke 编辑，Oxford，1655，90 页。

德的一些评论，于此，他们将哲学生活比之于隐士生活。在希腊城邦，哲学家处身严重的危险之中，法拉比将此观点归之于柏拉图。作此陈述之时，这技艺也是法拉比所同样强调的。但是，不能因为柏拉图的成功而对危险的存在视而不见，无论如何变换身形，这危险将始终伴随哲学左右。了解这危险、了解它曾经和将要采用的各种形式，这是哲学社会学首要的任务，而且确实也是惟一的任务。

《迫害与写作之技艺》第一章

恶常常是心灵的解放者，它是历史中最卑微、但同时也是最无可质疑的一个事实。

——W. E. H. Lecky

I

百年来，相当数量的国家实际上享有着公共讨论的完全自由。现在，这种自由被压制并被取代。代之而起的是一种强制，强制言论顺应政府认为是便利的观点，否则，就得小心翼翼地保持缄默。简短地考察一下这种对思想和行为的强制或迫害的后果，这是值得的。^①

很大一部分的人民，也可能是更年轻一代人^②中的绝大多数都将政府支持的观点接受为真，如果不是马上，至少也是在一段时间之后。是如何让他们信服的呢？时间因素是从哪里介入的呢？他们

① 《书写即行动》(Scribere est agere)。参 Sir William Blackstone, 《评论集》(Commentaries), 第4书, 第6章。比较马基雅维里, 《李维论》, III, 6; 笛卡尔, 《方法论》, IV, 开篇。

② “苏格拉底：你知道怎样才能劝服他们接受这个故事呢？格劳孔：要指望他们，这是不可能的，但是，我知道怎么说服他们的子孙和一般来说那些年轻的人。苏格拉底：……我多少弄懂你的意思了。” 柏拉图：《理想国》，415 c6 - c5。

不是被强迫说服的，强迫不会导致信服。强迫仅仅是通过平息争执而为信服铺路的。在大量的情形中，那被称为思想自由的东西等同于一种能力，甚至为所有的实践目的计也包括了这种能力，这就是在不同的观点中间进行选择的能力，而这些观点是由少量的作为公众发言人或写作者的人提出的。^① 如果阻止了这样的选择，那么也就破坏了众人所拥有的唯一的智力上的独立，而且，这种选择也是惟一具备政治意义的自由。因此，为了所谓的 *Logica Equina*（“马的逻辑”，似指思想的不独立）达到其效能的颠峰，迫害就是必不可少的条件。在 *Horse - Drawn* 的巴门尼德、或者格利弗的 *Honyhnhnms* 看来，人是不能谈论，或者不能合乎情理地谈论“不存在的东西”的：这就是说，撒谎是不可能的。这样的逻辑并不是 *Horses* 或 *Horses - Drawn* 的哲学家所独有的，它也决定着大量常人的思想，这可能是以一种多少变更了的方式进行的。当然，他们也承认人是可以撒谎的。并且还能够在经受得住重复的考验，更不用说一贯的重复了，因此，一个不断重复而从未发生矛盾的陈述一定为真。另一种论证则认为，一个负责的、受尊敬的人，尤其是一个拥有责任重大或声誉卓著的地位的人所作的陈述，其真理性在道德上是可以确定的。这两种省略推理之术导向了这样的结论：一个陈述，如果它是由政府首脑不断地来重复，并且从没有产生过矛盾，那么这个陈述的真理性就是可以绝对肯定的了。

这意味着，在这些相关国家里，所有那些并不遵循 *Logica Equina* 原则而思考的人，也就是说，所有那些确实能够独立思考的人是无法被引领去接受政府所支持的观点的。因此，迫害不能阻止独立思考，甚至也不能阻止独立思想的表达。安全的策略是：一个人将其知道的真理告诉善良的、值得信赖的熟人，或者更确切地

^① “理性就是去选择”，这是米尔顿 *Areopagitica* 一书的中心议题。

说，告诉有理智的朋友^①，在今天和在两千多年前一样，这都是真确的。甚至，迫害也不能阻止非正统真理的公开表达，因为，一个独立思考的人，假如他小心行事，是可以公开说出自己的观点并免受伤害的。如果懂得隐微写作，他甚至能够将自己的思想刊行而不招致危险。

“隐微写作”这一用词指明了我这篇文章的主题。迫害对文学的影响，恰恰就在于它迫使所有持有异见的作者都发展出一种特殊的写作技巧，在谈论隐微写作的时候，我们心里所想的就是这样的写作技巧。这个用词明显是比喻性的。任何用非比喻性的语言来达意的尝试都会让我们发现一片未被认知的领域，这一领域的标位还未被勘察，它为极具激发性的、甚至是重要的勘察提供了广阔的空间。可以说，那几乎是惟一的为指导这个领域的勘察者而进行的准备工作，都埋没在了古典修辞家作品的烟海中了，对这种说法，我们不必立刻就担心会有什么夸张之处。

回到当前的主题，我们来看一个简单的例子，我有理由相信，这个例子并不像初看起来那样远离现实。我们可以轻易地想像这样一个历史学者，他生活在一个极权国家，是惟一存在的政党中广受尊重的放心成员，他可能被他的考察所引导，而对政府支持的宗教历史解释的恰当性产生怀疑。没人会阻止他公开对他所说的自由派观点进行猛烈攻击。他当然要在攻击之前陈述一下自由派的观点。他可以用一种平静、隐蔽、多少有些枯燥的方式来作此陈述，这都没什么可说的；他可以使用许多技术性的术语，给出大量的引证，赋予一些细枝末节不恰当的重要性；他可以在异教徒鸡毛蒜皮的吵嚷中忘掉人类的圣战。——当到了谈论核心问题的时候，他可以用简洁、生动的风格写下三到四句话，而这种风格总是能够抓住喜欢思考的年轻人的心的。中心段落将陈述敌对者的情况，这种陈述比在

^① 柏拉图，《理想国》，450 d3 - e1。

自由主义如日中天之时更清凛、更风风火火、更无情，因为他会忽略掉自由主义教义中所有愚蠢的赘生物，而在自由主义意气风发、并因此而趋近于蛰伏的时候，这些赘瘤反而获得了生长的土壤。他的聪明的年轻读者将第一次瞥见那禁果。这攻击、这厚重的书册将包容着最毒性语言在圣书中、或在统治党钦点的典籍里的最毒性的扩散。聪明的年轻人，他们因为年轻，直到此时才被这些没有节制的语词所吸引，他们现在仅仅是厌恶，而一当品尝了禁果之后，他们甚至会对它们感到厌倦。读了第二次、第三次之后，他会对那引证进行勘察，从权威典籍的重要增添，到非常短小的第一部分中出现的那些为数不多的简洁陈述，他都不会放过。

因此，迫害促成了一种特殊的写作技巧，因而也促成了一种特殊的文学类型，在其中，所有关于重要事情的真理都是特别地以隐微的方式呈现出来的。这种文学不是面向所有的读者，而只是针对那些聪明的、值得信赖的读者的。它有着私人沟通的所有优势，同时避免了私人交流最大的缺陷——作者得面对死刑。但是，如何才能成就这样的奇迹，在版行时只对少量读者说话，而对大多数保持沉默呢？成就了这种文学形式的那个事实可以归结于这样的原理：不思考者无心，而思考者则有其心。因此，只希望对思考者说话的作者只需要把他的书写得只有有心者方能明觉其义，就可以了。但是，也会有这样的反对，有读者既聪明，又有心，却不值得信赖，他一旦察觉作者的意图，就会告发给当局。苏格拉底的格言是“美德即知识”，因此，这样的思考者是值得信赖、而非残暴的，如果说苏格拉底的训言完全是错误的话，那么，这样的文学形式就会是不可能的了，这是事实。

另有一个原理，但是，只有在迫害在合法程序范围之内进行的时候，这个原理才是有意义的，这原理是：一个仅有正常水平智慧的、细心的作者也要比最聪明的审查者更聪明一些。因为提出证据的任务落在审查者的身上。正是他，或者说是公诉人，必须证明作

者持有或者说出了异见。要做到这一点，他就必须表明作品的文字缺陷并非系出偶然，而是作者刻意使用了模糊表达，或者作者故意误用了某个句子。这就是说，审查者不仅必须要证明作者是智慧的，并且一般来说通晓写作的技巧，因为一个有意含糊其辞的人定然具备一定的写作技艺，而且，首要地，还得证明作者在与就这些可加罪之辞的时候，正处在其正常的能力水准线上。但是，这如何可能得到证明呢，If even Homer nods from time to time?

II

钳制独立思想的事情在过去常常发生。可以合乎情理地假定，在早先的时代，能够独立思想的人和我们今天同样比例地多，至少，这些人中的一部分在进行理解的同时也做到了小心翼翼。人们也许想弄明白，过去的那些最伟大的作者是否特别地将自己所有关于关键问题的看法用隐微的方式呈现出来，从而让他们的写作技巧顺应了迫害的要求。

晚近在历史研究方面取得的进步带来了一种习惯，或者是与此进步相关的习惯，这习惯阻碍着我们考虑上述的可能性，也更阻碍着我们考虑与此可能性相联系的问题。初看起来，这些进步的取得乃是归因于对下面原则的普遍接受和偶尔运用。这原则要求的是：就其本身来理解过去的每个时代，万不可用异于那个时代的标准来评判那个时代。必须尽可能地就其本身来解释每个作者；用来解释作者的术语必须是能够译成作者自己的语言方可，这些术语得是作者自己所使用的，并且在作者处身的时代是很常见的。对作者观点惟一的真实呈现，最终只能是由作者自己的明确陈述而产生。这些原则中的最后一个是决定性的：它似乎一开始就从人类知识之域中排除了早先作者们特别地用隐微方式表达出来的观点。如果作者不厌其烦地在书中各处断言 A 是 B，同时却隐微地指出 A 不是 B，而现代的历史学者仍然要求用显白的证据来证明作者是相信 A 不是 B

的。显然，这样的证据是不可能近在咫尺的，现代历史学者可以将隐微的阅读方式看做是武断的猜书，而将之弃绝，如果他很懒惰，他也可以简单地把这种阅读方式看做是直觉知识而接受下来。

这些原则的运用产生过重大的后果。直到我们仍然活着的人记忆所及的那个时代，许多人，他们还铭记着博丹、霍布斯、柏克、孔多塞等人的著名论断，他们相信在现代政治思想和中古政治思想之间存在着基本构想方面的差别。而我们时代最负盛名历史学者中的一个一直在谆谆教导着我们这一代学人：“最起码，从2世纪的法学家始，到法国革命的理论家终，政治思想的历史是连续的，也许其形式有所变更，其内容有所调整，但其基本构想仍然是一样的。”^①直到19世纪中叶，人们还觉得阿威罗伊对所有的宗教都是抱持敌对态度的。Renan对时下流行的那些中世纪传说进行了反击，在此之后，今天的学人就把阿威罗伊当做忠实、可靠的穆斯林来看待了。^②从前的作者相信，“对宗教思想和方术的贬斥”是希腊自然学者所专有的态度。晚近的一位作者则断定：“希波克拉底的自然学者，他们作为从事科学之人，是拥护超自然的教义的。”^③莱辛，一个极为罕见地集学者身份、志趣和哲学于一身的人，一个位居历代最深刻的人文主义者之列的人，他深信有些真理是不应或不能宣示出来的，也相信所有的古代哲学家都区分出了显白的教诲和隐微的教诲。大神学家施莱尔马赫曾极为雄辩地争辩说：柏拉图

① A. J. 卡莱尔 (Carlyle), 《西方中世纪政治学说史》, I (第二版, 伦敦, 1927), 2。

② Ernst Renan, 《阿维罗依与阿维罗依主义》, 第三版, Paris, 1866, 页 292 以下。Leon Gauthier, 《伊本·鲁世德 (阿维罗依) 关于宗教与哲学的关系的思考》, Paris, 1909, 126 页以下, 177 页以下。比较同一著者的“穆斯林经院派与基督教经院派”, 《哲学史评论》(Revue d' Histoire de la Philosophie), II (1928), 221 页以下, 333 页以下。

③ 路德维希·艾德斯坦因 (Ludwig Edelstein), “与宗教和魔术相关的希腊医学”, *Bulletin Of the Institute of the History of Medicine*, V (1937), 201 和 202 页。

的教诲只有一种，此后，为了所有实践的目的，就将古代哲学家隐微教诲的问题修剪得只剩亚里士多德的“显白说词”所具备的那些含义了；在此方面，当前一位最伟大的人文主义者断言说：将隐秘的教诲归到亚里士多德身上，这“显然是新近一个根源于新毕达哥拉斯主义的发明。”^① 据 Gibbon 说，尤西比乌斯“委婉地承认，自己曾将报酬之事和荣誉联系在一起，自己也曾压制过所有对宗教有所污损的东西”。而当今的一位历史学者则认为：“Gibbon 关于《教宗史》极不公允的这种说法，其本身就是偏激之辞。”^② 直到 19 世纪末，许多哲学家和神学家还相信霍布斯是封锁神之人。而现在，许多历史学者或公开或私下地，都拒绝了这样的看法；一位当代的思想家，他感到霍布斯并不是一个严格的宗教人，他从霍布斯的作品中勾勒出了新康德宗教哲学的轮廓。^③ 孟德斯鸠本人、及其当代的一些追随者相信《论法的精神》具备良好、甚至是精美的规划；而 Laboulaye 仍认为审查制度或者迫害使得这本书的规划明显是模糊的，并且还有其他的一些文字缺陷。当代一位最杰出的政治思想史家则断言：“事实上，这本书的主题不是很连贯，无关论述的数

① 莱辛 (G. E. Lessing), *Ernst und Falk*, 对话 2; “莱布尼茨论永罚” (*Leibniz von den ewigen Strafen*), 《全集》(Werke), Petersen - v. Olshausen 版, XXI, 147 页。施莱尔马赫, 《柏拉图作品集》(Platons Werke), Berlin, 1804, 卷一, 1, 12 - 20 页。Werner Jaeger, 《亚里士多德》, London, 1874, I, 398 以下页。Edward Zeller, 《亚里士多德与早期逍遥学派》, London, 1897, 卷一, 120 页以下。

② J. T. 肖特维尔 (Shotwell), 《历史之历史》, I, New York, 1939, 356 页之前。

③ 斐迪南·藤尼斯, 《托马斯·霍布斯》(第三版, 斯图加特, 1925), 48 页。乔治·E. G. 卡特林, 《托马斯·霍布斯》(牛津, 1922), 25 页。R. 亨尼斯瓦德, 《霍布斯和国家哲学》(慕尼黑, 1924) 176 页往前。利奥·斯特劳斯, 《斯宾诺莎的宗教批判》(慕尼黑, 1924) (柏林, 1930), 80 页。Z. 路比恩斯基, 《霍布斯伦理—政治体系的基础》(慕尼黑, 1932), 213 页以下。

量也是惊人的”，“不能说孟德斯鸠《论法的精神》一书有什么安排。”^①

这些事例的择取并非完全随意，它表明，老观点和新观点之间的典型差别，不能仅仅归因于在历史准确程度方面所取得的进步，也要考虑到在理智氛围方面发生的更根本的变化。最近的几十年间，越来越多的人在进一步改造着惟理主义传统，要么干脆就拒绝了这一传统，而惟理主义曾是老观点的共通用名，它对19世纪的实证主义仍有着相当的影响。此变化是进步还是没落、并且在多大程度上是，这是个问题，是个只有哲学家才能回答的问题。

一副轻缓一些的胆子落在历史学者的肩上。他将仅仅并正当地作这样的要求：尽管理智氛围曾经或者将会发生这样的变化，坚守历史准确性的传统还应继续下去。因此，他不会接受关于历史准确性的武断标准，因为这有可能预先就把过去一些重要的事实排除出人们的认识之域了，他会调整关于确定性的规则，而将其研究指向课题的本质方面。他将依从这样的规则：如果隐微的阅读方法带来了更多的不准确，那么这种方法无论如何也要禁止。只有从对作者显白陈述的精确考察开始，隐微的阅读方法才是合法的。如果要合理地声称充分、甚或正确地解释了作者的陈述，那么在作出这种声称之前，必须完全理解作者的陈述产生的背景，理解整部书的文风及其规划。在没有充分考虑到理解段落本意的各种合理可能性之前，无权删节段落，亦无权增补文字，这些可能性之一是：这则段落也许是反讽性的。若谙熟写作技艺之人犯下了连聪明的中学生都

^① 萨拜因 (Georges H. Sabine), 《政治理论史》, New York, 1937, 556页和551页。Friedrich Meinecke, 《历史主义的发生》Munich, 1936, 139页以下和151页的脚注I。E-douard Laboulaye, “《法的精神》导言”, 《孟德斯鸠全集》, Paris 1876, 卷三, 页XVII以下。Laboulaye在其中引用了达朗贝 (d'Alernbert) 《孟德斯鸠赞》里的一段很重要的话。亦参 Bertolini “对《法的精神》的理论分析”, 同上, 6, 14, 23页以下, 34页和60页以下。

不如的错误，那就有理由认定这是作者有意为之的，如果作者是在讨论故意犯下写作错误之可能性，情况就更是如此，无论作者之论及这种可能性是多么偶然。若没有先前的证据，则不可将作者对一部戏剧或对话的看法等同于剧中一个或多个角色所表达的看法，也不可等同于剧中所有角色或有吸引力的角色所赞同的看法。作者的真实看法并不必然就是他在绝大多数文字中所表达的看法。简言之，精确性不能混同于拒绝见木不见林，也不能混同于无力见木不见林。真正准确的历史学者当让自己附合这样的事实，即赢得一场论辩或实际上向众人证明自己是正确的，这并不意味着就弄懂了过去伟大作者之所思。

因此，就一定要考虑到隐微的阅读方法很可能不会博得所有学人的完全赞同。若以此来驳斥隐微的阅读方法，那就可以反驳说：在一些非常重要的环节上，目前，大家彼此都没有什么能够博得一致赞同、甚至广泛赞同的方法。上个世纪的学人在解决文字争端之时，总是诉诸作品的缘起、甚或作者思想的缘起。在一本书中、或在同一作者的两本书之间出现的矛盾或曲异，往往被说成是作者的思想发生了变动。若矛盾超出了一定的限度，则会在没有任何外部证据的情况下断定其中的一部乃是伪造。近来，这样的方法声名日下，现在，许多学人在文献传统方面更趋稳重，单纯内部证据的说服力也弱化了。然而，传统论者和更激烈的批评者之间的冲撞还远未解决。在一些意义重大的情形里，传统论者可以表明：微烈的批评者根本就没有证明自己的假设；但是，即使激烈批评者提供的所有答案最终都错了，曾引他们脱离传统、并诱惑他们尝试新途径的那些问题往往也表明了他们意识到了一些困难，而这些困难却不曾扰动过典型传统论者的心神。要充分解答这些最严重的问题，就需要对往日伟大作者的文字技巧进行方法上的考量，这是因为文字问题所表现出来的典型特征，比如，规划之含糊、出现在一本书中或同一作者多本书之间的矛盾、重要论证联系的遗漏，等等。这些考

量必然要超越现代审美的边界，甚至也超越了传统诗学的边界，并且，我相信，它迟早会使研究者不得不将迫害这一行为纳入头脑之中。不妨提及一些事情，这只不过是事实的另一方面。对过去的伟大作者，有传统的、肤浅的和门外汉的解释，也有更为聪明、深入和专业的解释，我们时时看到这两种解释之间发生冲撞。仅就这两类解释都是经由作者的显白陈述生发而来这个意义而言，二者的准确度是相当的。然而，现在，只有那么几个人考虑到这样的可能性：传统的解释反映的是作者显白的教诲，而专业的解释则停留在作者显白教诲和隐微教诲的中途。

现代的历史研究，其出现之时，迫害已淡入记忆之中，而不再是切肤的体验，早前还有着隐微阅读的倾向、或者说是更看重作者的基本设想而非作者经常挂在嘴边的那些说词的倾向，这种现代的历史研究逆反这一倾向而动，甚至颠覆了这一倾向。在这个历史主义盛行的时代，任何恢复隐微阅读倾向的尝试都得面对如何判别合法/不合法之隐微阅读的标准问题。如果迫害和隐微写作之间定然存在某种关联的话，就必然会有一个否定性的评判标准：就是，此书定是写就于一个迫害盛行的年代，也就是说，一个政治或其他方面的正统乃是由法律或习俗来支持的年代。肯定性的标准则是这样的：一个优秀的作者，他头脑清楚，并且对正统观点及其盘根错节了如指掌，如果他在无形中制造了矛盾，错失了正统观点的某个必要的前提或推论，而在其他地方，他是明确认可并坚持这些东西的，那我们就有理由认为他可能是反对正统观点的，我们就必须把他的整部作品重新通研一遍，这遍研习要有较之以往多得多的小心认真、少得多的单纯冒失。某些情形中，我们甚至获得了显白的证据，证明作者已经表明了他关于重要问题的隐微看法。但是，这样的陈述通常是不会出现在前言或其他显眼的地方的。如果仍旧把眼光囿于迫害的观念之上，囿于如何对待言论自由和坦诚这一问题之上——这些东西是最近三百年才流行起来的，那我们就会错失

其中的一些隐微陈述，更不用说弄懂这些陈述了。

III

“迫害”一词涵括了种种现象，从最残酷的，比如西班牙的裁判所，到最温和的，比如社会放逐。就文学史或理智史而论，介于两个极端之间的迫害类型是最重要的。在公元前5到4世纪的雅典，在中世纪早期的一些穆斯林国家，在17世纪的荷兰和英格兰，在18世纪的法国和德国，都可以找到这样的迫害类型，而所有这些国家当时都还处在相对宽容的时期。但是，只需瞥一眼阿那可萨哥拉、普罗泰哥拉、苏格拉底、柏拉图、色诺芬、亚里士多德、阿威森那、阿威罗伊、迈蒙尼德、格老修斯、笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎、洛克、沃尔夫、孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭、莱辛以及康德的传记^①，甚至，有时候只要扫一眼他们作品的标题页，就足以看清楚，他们在有生之年都曾见证或者经受过并不像社会放逐那样温和的迫害。我们也不应忽略这样的一个事实，虽然所有的当局都不曾就此予以足够的强调，那就是：宗教迫害和对自由发问的迫害不是一回事。在有些时候，在有些国家，可以允许所有、至少是大部分的崇拜形式，而自由发问却是不容许的。^②

人们对公共谈论的自由所持的态度决定性地取决于他们对普及教育及其限度是怎样看的。一般而言，较之现代的哲学家，前现代哲学家对此事是更为小心谨慎的。大约是从7世纪中叶开始，越来越多遭受过迫害的异见哲学家出版了他们的著作，这不仅是为了传播思想，也是欲想借此促成迫害的废除。他们相信对自由问询及其

① 关于康德，他的情形自成一类，甚至像 C. E. Vaughan 这样绝少怀疑气质的人也评论说：“我们差不多不得不怀疑康德也对他的读者要花招，对革命暗怀同情。”（《政治哲学史研究》，曼彻斯特，1939，II，83页。）

② 参 H. S. Reimarus 的“残篇”，“Von Duldung der Deisten”，莱辛，《全集》（Petersen - v. Olshausen 版），XVII，38页以下。

出版成果的压制是偶然的，是政治体有所欠缺的结果，王国的普遍黑暗是能够代之以共和国的青天白日的。他们期望着有朝一日，由于普及教育的进步，会出现实现上完全的言论自由，或者为清晰起见而采用一种夸张的说法，他们期望有那么一天，将不会有人因为禀受了真理而受到任何的伤害。^①他们只是把自己的观点藏匿得足够深，以尽可能地保护自己免受迫害；如果他们不是做得比这更聪明，他们的目的也许就遭到了挫败，这目的就是去启蒙越来越多的不具哲学家潜质的人民。因此，以隐微的方式来阅读他们的作品是相对容易一些的。^②早先一类作者于此的态度是根本不同的。他们认为把“智者”和“俗众”分割开来的鸿沟乃是根植于人性的基本事实，教育普及上的任何进步都无法改变这样的事实：哲学，或者科学，始终是“少数人”的专有之事。他们深信：这样的哲学是为众人所怀疑、痛恨的。^③即使他们用不着担心任何来自政治的威胁，从此假设出发的人都将不得不走向这样的结论：哲学或科学真

^① 就是在最为灾难性的处境下，这样的极端目标是否可以达到，这个问题在我们的时代已经由 A. 迈克雷什在“后战争时代作者和前战争时代读者”中提出（《成人教育杂志》，卷十二，1940年6月），他说：“生活在那最有序、最安稳时代的作者们也许不应当拥有完全坦白、极端绝望和至深怀疑这样的奢侈品，对此，我不甚明了。”

^② 在此，我特别想起了霍布斯，他之于上述发展的意义是怎么估计也不为过分的。藤尼斯对这一点看得很清楚，他尤其强调他心目中这位英雄的两句言说：“*paucatim druditur vulgus*”和“*philosophia ut crescat libera esse debet nec metu nec pudore coercenda*”（Tonnes, op. cit., pp. iv, 195）霍布斯也讲过：“对学说的压制恰恰只能起到团结和晋化的作用，也就是说，增加了已经服膺这些学说的人们的恶意，同时也加强了他们的力量。”（霍布斯的英语作品，摩尔沃斯编，卷六，242页）。在《论自由和必然》（伦敦，1654，35页往前）一书中，霍布斯写给 Marquess of newcastle 的信中说：“我必须承认，如果我考察一下人类中的绝大多数，从其实际所是的角度，而非应当所是角度来考察……那么，我是说，我必须坦承，就此问题的争论只能有损于而非助益于他们的虔敬。如果阁下您 [Bishop bramhali] 不希望这样的回答，那我还是不写为好，我这样写只是希望阁下您将之严守秘密。”

^③ 西塞罗，*Tusculanae Disputationes*, II, 4. 柏拉图，《斐多篇》，64b；《理想国》，520b2-3等。

理的公共传播是不可能的或不必想望的，不仅短时间内是这样，而且永远都是这样。他们必须把自己的观点藏匿起来，除哲学家外，谁都不让见到，自己要么仅限于对精心挑选的学生进行口头教育，要么用“简短指点”(Brief Indication)的办法就最重要的问题进行写作。^①

作品是任何识字之人都是可以接触到的，这很自然。因此，哲学家若选择了第二种办法，那他就只能讲授那些适合非哲学家大众口味的观点：严格来说，他所有的作品都得是外传性的。这些观点用不着全然合于真理。作为哲学家，他最为痛恨“灵魂的谎言”，他用不着就下面的事实欺骗自己：这些观点只是“可能的传说”、“高贵的谎言”或“可能的意见”，把它们留给那些哲学读者，让他们从其诗意或辩证的貌相中解开真理的线团。但是，如果他指明了这些观点中哪些是高贵的谎言，哪些又是更高贵的真理，那他的目的就要遭受挫败。对哲学读者来说，如能让他们注意到这样的事实，即他并不介意讲一些高贵的谎言，或者讲一些仅仅类似于真理的传说，那他做得就更为充分了。至少从文学史学家的角度来看，关于典型的前现代哲学家(把他们和前现代诗人区别开来是有难度的)和典型的现代哲学家之间的不同，没什么比他们各自对待“高贵(或正义)谎言”、“虔诚欺骗”、“有意误导”(Ductus obliquus)^②或“真理之节约”的态度更值得圈点的了。一位伟人可能刻意欺骗过

① 柏拉图，《蒂迈欧篇》，28 c3 - 5，和《第七封信》，332 d6 - 7，341 c4 - e3，344 d4 - e2。斯宾诺莎再清楚不过地看出，上述观点是可以和民主信条相协调的，而斯宾诺莎不仅是自由主义、而且也是民主的杀伐之士。参其《政治论》(Tractatus Politicus)，XI，2，Bruder版。亦参其《知性改进论》(Tractatus de Intellectus Emendatione)，14页和17页，以及《神学政治论》(Tractatus Theologico - Politicus)，V35 - 39，XIV 20以及XV结尾。

② 托马斯·摩尔爵士，《乌托邦》，第一部分的后面部分。

他绝大多数的读者，每个温雅的现代读者都会对这个事实感到震惊。^①然而，正如一位自由派神学家评论的那样，那些仿作大部头《奥德赛》的人，当他们把我们称之为“考虑社会责任”的东西叫做是“高贵的撒谎”的时候，他们可能恰恰比我们更诚实。

于此，一本外传的书就包含了两种教诲：大众化的教诲，它蕴涵启蒙的性格，并居于前台；哲学的教诲，它关涉最重要的问题，只以隐微的方式加以表达。这并不是要否认，一些伟大的作者也可能把一些声名狼藉之物用作口舌之娱，从而非常公开地陈述了某些重要的真理；由此，他们表明了他们是多么地不赞同宣扬相关的真理。这就很好地解释了为什么在过去的一些最伟大的作品中，我们总能发现如此多有趣的恶魔、疯子、乞丐、舌辩之士、酒鬼、犬儒以及小丑。然而，这些作品要真正对之说话的那些人不是非哲学的大众，也不是完全的哲学家，而是可能成为哲学家的年轻人；这些潜在的哲学家将被引导，一步一步地从政治或实践目的所必须的大众观点走向纯然理论性的真理，一些极为奥深的特点将引领着这些真理，将之呈现于大众教诲之中，这些特点包括：规划的模糊、各种矛盾、假称、不准地重复以往的陈述、陌生的表达，等等。这些特点不会打扰无力精研者的懒惰，但对有能力进行精研之人来说，这不啻于促其觉醒的撞击。所有这类作品的存在皆归功于成熟哲学家对其族类中那些玩偶之人^②的关爱，哲学家也希望因此而得到爱戴的回报：所有外传性的作品都是“因爱而写下来的言论”。

外传文学假定了存在一些基本的真理，知书达礼之人是不能公

^① 对圣奥古斯丁所谓的“庞然的问题，秘密的探究，叠换不息的博士们的辩难”（*magnaquaestio, latebrosa tractatio, disputatio inter doctos alternans*）的广泛讨论可以在格劳秀斯的《论战争权与和平权》（*De Jure Belli ac Pacis*），III，第1章，§7以下发现，尤其是§17，3。又请特别参考帕斯卡，《致外乡人信》（*Provinciales*），9，10；以及Jeremy Taylor，《迷途的向导》（*Ductor Dubitantium*），III，第2章，第5律。

^② 比较柏拉图的《理想国》，539 a5 - d1 和《苏格拉底的申辩》，23，c2 - 8。

开宣讲这些真理的，因为这可能伤害到众人，众人在遭受伤害后，自然就会反过来伤害这些宣讲令其不愉快的真理的人。换言之，外传文学假定了问询及版行问询结果之自由并不是作为一项基本权利而得到保障的。因此，这样的文学就和不自由的社会关联在了一起。这样的话，人们自然就可以提出问题说：在真正自由的社会里，这种文学又有何用呢？答案很简单。在柏拉图的《宴饮篇》中，阿尔西比亚德——一个直言不讳的雅典人的直言不讳的儿子——把苏格拉底及其谈话比做某些雕刻作品，由外观之很丑陋，但在其内却包含着神圣事物极为漂亮的形像。而过去伟大作者的作品即使由外观之也是很漂亮的。但是，和那种内敛着财富的漂亮比起来，他们这种可见的漂亮只能是丑陋罢了，这些内敛的财富，只有经过漫长、艰辛、却也总是愉快的劳作之后，方能将之开采出来。我相信，这里所说的艰辛却总是愉快的劳作，就是当哲学家在倡导教育之时，心里所想的那个东西。哲学家们感到，教育是那永远要紧问题的惟一解答，这问题就是那首要的政治问题，即是：如何将并非压迫性的秩序和并非得到授权的自由协调起来。

(林国荣 译)

《斯宾诺莎宗教批判》英译本导言^①

利奥·施特劳斯

这一有关斯宾诺莎《神学政治论》的研究是 1925 - 1928 年在德国写就的。作者是一位年轻的犹太人，在德国长大，他发现自己正陷于神学政治的困境中。

当时的德国是自由民主制。其政体也就是众所周知的魏玛共和国。据最近披露的德国最权威的政治文件——俾斯麦的《思考与回忆》——我们得以知道选择魏玛共和国是和俾斯麦的选择是背道而驰的。在俾斯麦看来，魏玛代表了向西方的倾斜，即使说不是代表了对法国，以及首要的是对英国的内在依赖，和对俄国的厌恶的话。但是，魏玛共和国首先是歌德的家园，歌德生活在德意志民族的神圣罗马帝国衰亡和法国大革命及其获胜的时代。歌德对双方都采取同情理解的态度，而在他的思想中没有把自己等同于任何一方。德国的自由民主制借助于把自己和魏玛共和国联系在一起，宣称它的温和的、非种族特征：它决定在致力于 1789 年的原则和献身于最高的德意志传统之间保持一种平衡。

魏玛共和国很虚弱。它也曾一度具有力量，如果说不是伟大：那就是它在 1922 年犹太裔的外交部长 Walter Rathenau 被谋杀后的反映。总的来说，它反映了无剑的正义或者无力使剑的正义的可悲图景。1925 年，陆军元帅兴登堡当选为总统这一事件向每一个有心人表明了这样的事实，魏玛共和国来日无多：旧德国在意志上远

^① 本文译自 Leo - Strauss, *Spinoza's critique of religion*, (University of Chicago Press, 1995)。感谢吴增定对若干概念的校定。——译者

比新德国强大。当时，魏玛共和国的崩溃只是缺乏时机；而这一时机在几年之后很快就到来了。魏玛共和国的软弱加速了它的崩溃；但国家社会主义的胜利并不能归因于它。国家社会主义在德国胜利之原因与共产主义在俄国获胜的原因相同：那些人，那些意志最为坚定、顽强，性情最为粗鲁、无畏，对其同胞拥有权力的人，那些对直接相关的政治领域里的各种不同的力量有着最佳判断的人，他们成了革命的领导者。^①

半调子的马克思主义者把魏玛共和国的虚弱归结为垄断资本主义的权力和 1929 年的经济危机，但是，存在面临同样问题，却仍然十分强大的自由民主制。但是，指出下述事实仍然是更为理性的，即是说，魏玛共和国是德国一战战败的结果，而且这一答案还引向进一步的问题，即德国在更加有利的情况下为什么没有成为自由民主制（比如说，在 1848 年），也就是说为什么自由民主制在德国总是很虚弱。的确，威廉二世治下的俾斯麦体制在一战之前就已经名誉扫地，而且在一战过程中及其结束时声名更臭；与此相应的是，自由民主制声名愈隆；但是，在德国人的眼中，作为战胜方的自由民主国家却因为在《凡尔塞和约》中出卖自由民主制的原则而玷污了自由民主制。

以高视低比从低看高更安全，更有把握一些。当我们采取后一种态度时，我们必然会扭曲了高的，而当我们采取前一种态度时，低的事物并没有因此而丧失完全展现自身所是的自由。魏玛共和国的名字本身就指向了德国思想和文学的最高峰，指向了从 18 世纪的后三十年到 19 世纪的前三十年。没有人可以说，古典时期的德国以清楚明晰的方式表明了它对自由民主制的偏爱。尽管古典时期的德国开始于卢梭，上述判断也不失其正确性。首先，卢梭是基础

^① 考虑一下 Leon Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, translated by Max Eastman (Ann Arbor: University of Michigan Press) I 329 - 331, III 154 - 155。

性的现代性规划（人对自然的征服以救助地产）的一位现代批评者，他由此作出了对德国思想来说是致命的文明和文化之间的区分。德国古典哲学对卢梭思想的理性化和深化的最高峰体现在黑格尔的《法哲学》中，它对那种类型的宪政体制加以合法化，该宪政体制的基础是对人的权利的认可，其中政府在那些由世袭国王任命的受过高等教育的文官手中。下面的看法并非空穴来风：黑格尔对德国的统治直到希特勒上台才告结束。卢梭不仅为法国大革命和古典德国哲学，而且为作为法国大革命之反动的德国浪漫派铺平了道路。一种政治性的和粗鲁的说法是：“德国浪漫派不过是……在艺术和生活方面已经展现自己的中世纪诗学的复活。”^① 在德国，对中世纪的追慕始于真正的中世纪结束之时，也就是德国人统治的神圣罗马帝国崩溃之时，而这被德国人看成是自己最大的耻辱。在德国，而且只有在德国，中世纪的结束是和对中世纪追慕的开始相吻合的。和中世纪的神圣罗马帝国（到1806年的时候，它几乎延续了整整一千年）相比，俾斯麦的统治（更不用说黑格尔的普鲁士了）更展现了它不只是在地域上更为德国化。所有深刻的德国追慕——对那些追慕中世纪的人来说不是惟一的也不是最深刻的追慕——所有这些对起源，或者用一种否定的表述来说，所有对现代性的德国式不满都指向了第三帝国，即使在尼采式的欧洲统治我们的世界的时候，德国也是其核心。^②

德国自由民主制的弱点解释了为什么本土的犹太人在德国比在任何其他西方国家处境更为险恶。自由民主制在神学-政治论的小册子的一开始就把自己定义成与其说是十七、十八世纪开明专制主义的对立面，不如说是“黑暗王国”，也就是说，中世纪社会的对

^① Heinrich Heine, "Die romantische Schule," in *Samtliche Werke* (Elster), V 217. 参见，黑格尔《美学》中对浪漫派的讨论。

^② 参考《超善恶》，第8章。

立面。在自由民主制看来，社会的纽带是普遍的人的道德。而宗教（实证的宗教）是私人事务；在中世纪，宗教，也就是说，天主教是社会的纽带。最具中世纪特色的行动是十字军运动；可以说，它以对整个犹太社区的谋杀作为顶点不是偶然的。德国犹太人把他们的解放归功于法国大革命及其后果。他们第一次被魏玛共和国赋予完整的政治权利。接替魏玛共和国的德国政体——惟一的以这种方式存在过的政体——除了对犹太人的不共戴天的刻骨仇恨以外没有别的明确原则，因为“雅利安”除了“非犹太人”之外没有别的更明了的意思。我们必须记住希特勒并非来自普鲁士，也不是来自俾斯麦的帝国这一事实。

当德国的犹太人比任何其他西方国家的犹太人在政治上处于更加险恶的境地的时候，他们提出了“犹太教科学”，即犹太人对犹太遗产的历史批判研究。犹太人在德国的解放和德国思想与诗歌的颠峰时期是同步的，和德国在思想、诗歌方面都是最先进的国家这一时期是同步的。把德国犹太人的这个时期和西班牙的犹太人时期作一比较是自然的事情。西班牙时期，犹太人的伟大成就之所以成为可能部分是因为这样的事实，犹太人受到了希腊思想的影响，希腊思想只是处于偶然才被理解成是希腊的。但是，在德国时期，犹太人受到了德国思想的影响，尤其是他们得以生活其中的具体国家的思想的影响——也就是在本质上被理解成是德国思想的影响：政治的依赖性也是精神的依赖性。这是德国犹太人困境的关键。

三段引证可以用以解释德国犹太人的险恶处境。歌德，主张世界大同的最伟大的德国人，一位“坚定不移的非基督徒”，在他的威廉·迈斯特和“快乐的弗里德里西”关于一个有待建立的新社会的对话中，这样说道：

我们坚持这种宗教 [基督教]，其方式异常独特；我们从孩子们年轻的时候就告诉孩子们这种宗教给我们带来

的巨大益处；但是我们只在最后才告诉他们其作者及其发展过程。于是只有在作者变得可亲可敬的时候，涉及他的所有报道才会是神圣的，结论是，我们可以把它称之为教育学的，但是，没有人会承认它来源于这样的前提，我们不能容忍我们中间的任何犹太人；我们怎么可能和他分享他所否认的最高级的文化，怎么可能和他分享他所否认的起源和传统呢？^①

两代之后的尼采这样写道：“我还没有碰到过一位对犹太人彬彬有礼的德国人。”^② 有人会把尼采的判断归因于他认识圈子的狭隘：没有人期望在德国路德宗的本堂牧师中能够找到对犹太人彬彬有礼之人，而尼采正是在这样的环境中长大的，更不用说在巴塞尔的雅各布·布克哈特了。尼采用词严谨；但他作出我们所引的上述判断时，他显然是把自己排除在外的，此外，文本也体现了这一点。但是他所说的并非微不足道之事。尽管他的熟人圈子非常狭窄，可以说是出乎寻常的狭窄，但尼采却是不同寻常的睿智。此外，对一两个犹太出身的人的彬彬有礼并不意味对犹太人的好感。两代以后，海德格尔在1953年提到了“国家社会主义的内在真理和伟大”。^③

19世纪，许多西方人开始认为许多苦难即使说不是所有的苦难是可以解决的这一点毋庸置疑。于是，他们开始谈论犹太人问题。德国犹太问题从来没有解决。只不过随着德国犹太人的被消灭，这一问题也被消灭了。在希特勒上台之前，许多德国犹太人相

① 《威廉·麦斯特的漫游时代》第三卷，第十一章。

② 《超善恶》251，参见《曙光》205。

③ *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: 1953), p. 152. 这本书是1935年一系列课程的讲稿，但是，正如书的序言所写的那样，“一些错误得到了纠正。”参见第36页所提到的德国大学中最近的“清洗”。

信，他们的问题已经由自由主义在原则上予以解决：德国的犹太人是具有犹太教信仰的德国人，他们和基督教信仰的或者没有信仰的德国人并不更少德国化。他们假定，德国政府（更不用说德国社会和德国文化）过去对基督徒和犹太教徒或者说对犹太人和非犹太人的区分是中立的，或者说应该是中立的。但是，这一假设并没有被德国最强大的那部分，也就是说没有被德国所接受。用黑尔兹勒的话来说，“谁属于，谁不属于，这应当由大多数人来决定；它是一个权力问题。”无论如何，在不存在双方都接受的更优越者的情况下，对德国犹太人的德国性的自然判断是由非犹太教的德国人作出的。结果是，德国犹太人中的一小部分人，但是就其在大学学习的年轻的德国犹太人来说这一小部分人不容忽视，转向了犹太复国主义。犹太复国主义几乎不可能完全脱离传统犹太教的希望。另外，犹太复国主义从没有企图恢复在 Ezra 和 Nehemiah 时期所成就之事：回到以色列的土地并不是建造第三座庙宇或者恢复祭祀仪式的最辉煌时刻。

作为一场现代运动的犹太复国主义最先出现在利奥平斯克 (Leo Pinsker) 的《自动解放》中以及此后西奥多·黑尔兹勒 (Theodor Herzl) 的《犹太国》中，它清晰呈现出严格政治意义上的犹太复国主义的特点。他们都把自由主义解决之道的失败作为出发点，但是他们仍然继续了自由主义看待这个问题的视角，它是有待解决的问题，也就是说，它仅仅是人的问题。他们把这一纯粹人的问题加以理性化。犹太人的可怕命运不再和对我们祖先罪恶的神圣惩罚或者和被拣选民族的神圣命运联系起来，也就是说，它不再具有殉道者仁慈的勇毅。对这个问题的理解纯粹是从人的角度来考虑的：作为一个纯粹的政治问题，它不可能通过诉诸其他国家的正义和慷慨来获得解决，更不用提诉诸国家联盟了。相应的，政治犹太复国主义首要关注的是把犹太人从千年堕落中清除干净，也就是说，他们关心的是恢复犹太人的尊严、荣誉和骄傲。自由主义解决

之道的失败意味着，犹太人不能通过把作为个体的自己同化于他们生活其中的国家而重树尊严，也不能像别的自由国家的公民那样成为其公民而重树尊严：自由主义的解决之道带来的至多不过是法律平等，而不是社会平等；作为理性的命令，它对非犹太人的情感来说没有什么触动。再次引用黑尔兹勒：“我们是一个国家，无论我们喜欢与否，我们的敌人使我们成为一个国家。”分析到最后，没有什么可以遗憾的，“敌人对于人格的最高完善来说是必要的。”只有通过保卫犹太国的尊严，犹太人才能够获得尊严。犹太问题的真正解决要求：犹太人要和“所有的民族一样”（I Sam. 8），犹太国要把自己融合到世界其他国家之中，或者说，建立一个现代的、自由的、世俗的（但不必然是民主的）国家。严格政治意义上的犹太复国主义因此是代表由出身一般的和出身卑贱的人构成的社区之精英运动，其目的是要通过获得国家的地位和建立国家来恢复他们的尊严：严格意义上的政治犹太复国主义期许给犹太人的土地并不必然是以色列的土地。

这一规划暗含了对传统犹太人希望的影响深远的修正——这种修正只有与那些希望分道扬镳才可能实现。平斯克选用了希勒尔（Hillel）的如下说法作为自己的那本小册子的题词：“如果我不为自己，那么谁会为我？如果现在不为自己，那么要待到何时？”但他忽略了希勒尔陈述的关键：“如果我不为我自己，那么我是谁？”他把犹太人看成是没有保护和看护它们的牧羊人的群羊，但是，要不是为了把群羊转变成一个能够自己照看自己的国家，他并不需要牧羊人。他把犹太人的处境看成是一种自然的病态，只有自然的手段才能治愈。严格政治意义上的犹太复国主义意味着什么，当我们回到原初，思考一下斯宾诺莎的说法就再清楚不过了：“如果他们宗教的建立没有使犹太人的心智女性化，我就会毫无保留地认为，他们会在某一时刻，考虑到时机问题（因为人事变易不居），再次建立他们的国家。”

严格政治意义上的犹太复国主义只有成为流行的犹太复国主义的一部分，或者说成为其主心骨，也就是说要与传统犹太教思想和平共处才能产生影响。借助这种联合与融合，这样一种犹太复国主义促成了以色列国家的建立并且因此清除了它原先意欲清除的；因此它赐福于各地的犹太人，而不考虑他们是否接受它。^①但是，它并不能解决犹太问题。因为其原始概念的狭隘性，不管其如何高贵，他们不可能解决犹太人问题。文化犹太复国主义最有力地指明了这一点：严格政治意义上的犹太复国主义只关注当前的紧急状态及其解决，它缺乏历史的视角；出身的共同体、血族的共同体同样也必须是心智的共同体，是民族心智的共同体；没有扎根于犹太传统的犹太文化，犹太国家不过是空壳一具。除非人们在此前把犹太遗产解释成民族心智、民族天才的产物^②，否则人们不可能迈出这一步。但是，犹太传统的基础，以及其最权威的地层都表现出它是神赐的礼物，是神圣的启示，而不是人的心智产物。那些把它解释成和任何其他高级文化相似的主张，岂不是对他们宣称要对其忠实的文化的扭曲？文化犹太复国主义认为已经发现政治学（权力政治学）和神圣启示之间、次文化和超文化之间的安全的中间立场，它不像两种极端情况那么严苛。当文化犹太复国主义理解自身的时候，它们就转向了宗教犹太复国主义。而当宗教犹太复国主义理解自身的时候，它们首先是犹太教信仰，其次才是犹太复国主义。它必定把以人的方式解决犹太问题的举动视为渎神。它还会因为《塔木德》的成就而进一步把以色列国家的建立看成是犹太人历史上最重要的事件，但它不会把建国看成是弥赛亚时代的来临，

① 参见 Gerhard Scholem, "Politik der Mystik. Zu Isaac Breuer's 'Neuem Kusari,'" *Juedische Rundschau*, No. 57 (1934)。

② 参见 Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel*, Moshe Greenberg 翻译和节选, (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 2, 233 - 234。

也不会把它看成是以色列和所有人拯救的到来。以色列国家的建立是已经出现的对 Galuth 最深刻的修正，但它不是 Galuth 的终结：在宗教的意义上，可能还不只是在宗教的意义上，以色列国家是 Galuth 的一部分。有限的、相对的问题是能够解决，而无限的、绝对的问题是无法解决的。换言之，人类无法创造一个免于矛盾的世界。从任何角度看，至少就犹太问题是人的问题的最明白的象征这层意义而言，犹太民族都是被拣选的民族，只要它是一个社会和政治问题。

意识到犹太问题是个不可解决的问题决不意味着忘却犹太复国主义在自由主义的限度问题上宣告的真理。自由主义的成败取决于国家和社会的区分，或者说取决于承认受法律保护而又不被法律所入侵的私人领域的存在，此外还伴有这样的理解，作为具体宗教的宗教属于私人领域。正如自由国家不会“歧视”自己的犹太公民这一点是确定无疑的，国家也没有能力或不情愿在宪法上防止个人或者团体对其犹太公民进行歧视，这一点也是确定无疑的。自由国家并不能为犹太问题提供解决之道，因为这样的解决办法要求对每一种“歧视”加以法律禁止，这等于是取消私人领域，否认国家和社会的区别，毁灭自由国家。这种毁灭并没有解决犹太问题，目前苏联的反犹政策就体现了这一点。认为这种政策和共产主义的原则相矛盾，因为它和区分共产主义原则与共产主义运动的共产主义原则相矛盾，这种看法是愚蠢的。苏联把自己的存在归功于斯大林决定不再等待西方无产阶级的革命，也就是说，不再等待别人为苏联做什么，而是要在一个国家不择手段地建设社会主义，这些手段再激烈也在所不惜。在这个国家中他的话就是法律，而这些手段必然会包含以前成功运用过的手段，对党员的大肆屠戮和反犹措施。但这并没有否认，共产主义并没有成为国家社会主义经常所是的那样，它并没有成为反犹意识形态的俘虏，但它却以没有原则的方式运用反犹措施，随时随地采取他们认为是便宜的措施。这不过是肯定了

我们的观点：对“犹太人问题”的不那么让人心安的解决高于共产主义的“解决”。

有一个犹太人问题，在人的意义上是可以解决的：^① 这就是西方犹太裔的个人问题，他们或者他们的父母存在其自身与犹太共同体的联系，期望他因此能够成为纯粹自由社会或者普遍人类社会之一员，而当他发现没有这样的社会时，他自然会大惑不解。对他的问题的解决在于重新回到犹太共同体，回到由犹太教信仰和犹太人的生活方式构成的共同体——最广泛意义上的 teshuba（最初是由“忏悔”给出的）。我们的许多同代人认为，这样的回归是不可能的，因为他们认为犹太教的信仰已经被彻底颠覆，他们坚决主张，理智的诚实禁止他们为了满足需求，即使是重要的需求而牺牲智识。不过，他们也并不否认，重要的需求可以合法地促成人们探究表面看来不可能之事是否事实上只是困难之事。

文化犹太复国主义的奠基者可能还会否认犹太民族具有天启之使命，其理由是达尔文已经毁掉了神学最坚实的基础。^② 在本研究得以写就的时代和国家，除了那些落伍的人以外，每个人都认为，犹太教的信仰没有被科学，也没有被历史所反驳。达尔文以及更小的程度上威豪森（Wellhousen）掀起的风暴得到了平息；人们可以把科学和历史学认为适合它们进行教导的涉及世界历史、人的起源、奇迹的不可能性、灵魂不朽和肉体复活的不可能性、the Jahvist, the Elohist, 第三弥赛亚的不可能性以及诸如此类的问题都交给科学和历史学，同时又一点都不损害犹太教信仰的实质。对具体问题喋喋不休的争论最后常常以满怀怨恨的让步而告结束，这种争论常常在问题的边缘地区进行，但攻打首都的战役仍然取决于对整个领域中科学和历史的全盘投降，科学和历史宣称自己已经足以

① Maimonides, Mishneh Torah, H. teshubah VI 3.

② Achad ha-Am in his essay “External Freedom and Internal Servitude”.

胜任或变得足以胜任，与此同时把整个领域贬低成是和宗教无关的。科学和历史坚称，除非借助于宗教的自我误解，它们才是和宗教有关的，即使说在早期，宗教的自我误解不可避免，它在早期就整体来说也是无害的。这种自我误解在于把启示看成是一套教诲与规则，它们包括那些对于没有获得帮助的人来说不可能知道其真理与约束力的教诲规则，它们包括那些人的心智如果不能确信因其是上帝的话所以是超自然的就把它看成低于自然而加以拒绝的教诲与规则；那些并非上帝宣示这些话的见证人的人只能通过可信赖的传统才能获得那种确信，这种传统也证实了上帝之言通过奇迹进行传播的可信赖性。当启示的内容看来是理性的时候，自我误解消除了，但这并不必然意味着迄今被看成是启示的事情都是理性的。一旦启示的内在明证性足够充分，对启示的外在明证性（传统和奇迹）的需要就消失了。传统犹太教的真相是理性的宗教，或者说理性的宗教是世俗化的犹太教。但是，这一主张对基督教来说也适用，而且无论世俗化的犹太教和世俗化的基督教彼此可能有多接近，它们都不是同一的；而作为纯粹理性的宗教，它们又应当是同一的。首要的是，如果犹太教的真相是理性的宗教，那么此前被看成是超验上帝的天启的就应当被理解成是人的想像之功，它是人的理性在某种程度上产生的效力；现在面目清晰、界限明确的观念，原先完全是一团混乱。^①除了通过理论理性证明上帝的存在或者通过实践理性对其存在的假设之外（后一种做法正变得越来越难以让人相信），还由什么能够防止人们迈出最后一步，也就是说，宣称上帝本身也不过是人的心智的创造物，至多不过是“理性的观念”。

这些否认和解释，以及和它们相类似的否认和解释很快就失去了它们的力量，我们只要注意到，它们不仅和继承下来的意见相冲突，而且和现在的经验相矛盾。初听之下，人们就会想起莱布尼茨

^① 参见斯宾诺莎《神学政治论》，*praef.* (*sect.* 7 *Bruder*)。

在克服倍尔（Bayle）就启示的疑惑所说的话：

“Hi motus animorum atque haec discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescent.”^①

上帝把自己启示给人，他向人说话，要知道这一点，不仅通过回溯到遥远过去的传统因而现在“只是信”可以做到，而且也可以通过目前的经验来真正地知晓，而目前的经验是每个人都拥有的，如果他自己不拒绝它们。这种经验并不是一种自我经验，不是一种人的潜能得以实现的经验，也不是一种人的心智成就自身、成其所欲求的、成其自然倾向的经验；它是一种非欲求的、来自外部，和人的气质相反的经验；它是对绝对之事的惟一意识，这种绝对之事不能像别的事务，无论是理性的还是非理性的，那样加以相对化；它是对作为汝（Thou）的上帝的经验，对所有人的天父和王的经验；它是对向此时此地的我颁布的不可争辩的律令的经验，这种律令区别于一般的法律和观念，它们常常是可以争辩的，允许例外的；只有献身于上帝的被经历的召唤，人们才能把别人看成是他们的兄弟，才能爱人如己，这种召唤要求人们全心、全意、全力地去爱他（Him）。这种绝对的经验并不会导致回到犹太教——比如说，回到基督徒称之为祭祀律法的细节——如果它没有在圣经中认出自己，通过圣经来澄清自己；如果它没有和传统的犹太教如何理解自己联系起来，没有和对犹太民族神秘命运的沉思联系起来。回归犹太教目前还要求克服人们称之为犹太信仰的永恒障碍的希腊哲学，它起源于希腊，具有异教色彩。在转向接受启示、接受上帝意志的君临这一体面的、惊人的和伪善的转变中已经并且还在继续把它们自己呈现为是建立在人们通过自身，通过他们的理性所理解到的。

^① Théodicée, *Discours de la Conformité de la foi avec la raison*, sect. 3, and Vergil, *Georgica*, IV 86 - 87. 诗人谈论的是两只蜂后为争夺对一个蜂巢的统治而进行的斗争。哲学家看来考虑的是哲学还是启示应当成为蜂后的问题。

理性在黑格尔体系中得到了完善；黑格尔体系的实质不足表明了理性的实质不足因此也就是对启示的所有理性反抗的根本不足。随着理性主义的最后崩溃，理性与启示、信与不信之间的永恒战斗在原则上，甚至还可以说在人类思想的层面上已经判定启示是赢家。理性只知道主体、客体，但是，毫无疑问，永远活着的和爱人的上帝决不只是主体，而且永远不会成为人们可以置之度外、漠然视之的客体。迄今为止人们所了解的哲学，古老的思索，远不是从上帝的经验开始的，它要么是从这种经验中抽象出来的或者是把这种经验排除在外的；因此，如果这种哲学过去采取有神论的立场，那么它必然就要去证明作为一种思维或者作为一种思维或意志性存在的上帝（God as a thinking or thinking and willing being）。作为无条件的经验主义的这种新思想在谈论上帝、人以及世界的时候，把它们看成是真正被经验的，把它们看成是彼此不能还原的实体，而所有传统的哲学都是还原主义的。传统的哲学都不认为世界和人是永恒的，也就是说，它们否认创世者——上帝，它寻找一种先于世界和人的实体，这种实体既先于世界和人，又继替着世界和人，也就是说，它是无法被人，被作为整体的人类所经验的，它只能被人推演或者思索出来。无条件的经验主义并不承认任何之外或者超出（Without or Beyond）是一种实体，它们不过是不真实的形体、本质或概念，它们不过是对象，是思想的对象。^①

这种新思最先是由弗兰兹·罗森茨威格（Franz Rosenzweig）提出来的，他被看成是德国犹太人中所诞生的最伟大的犹太思想家。它受到由海德格尔提出的另一形式的新思的反击。^②显然，海德格尔的思想远离了人道与仁慈。另一方面，不可否认的是，在以希腊

^① 参见 Franz Rosenzweig, *Keinere Schriften* (Berl; in: Schocken, 1937), pp. 354 - 398。

^② 罗森茨威格和海德格尔思想之间的关系，可参见 Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen* (Stuttgart: 1960), pp. 68 - 92。

为基础的传统哲学必须被新思超越这样的洞见和问题上，海德格尔比罗森茨威格的理解深刻得多。他从不像罗森茨威格那样说，“我们对上帝所体现的形像，人所体现的形像以及这个世界所体现的形式是什么的了解是最精确的，我们是通过我们经验的直觉知识去理解它们的。”他也不像罗森茨威格那样假定，我们对希腊哲学具有直接的了解，对于有待超越（通过对传统哲学的质疑，对传统的传统理解也成了有问题的了）的古老思索的地基具有直接的了解。仅此而言，他就不会像罗森茨威格那样说柏拉图的对话“味同嚼蜡”。^① 罗森茨威格和海德格尔之间的差异还有很多，我就不一一道来了。这种差异和他们在启示问题上的差异不无联系。当时，海德格尔以其沉默与行动而不是言语来表达他对启示的看法。我们从罗森茨威格的朋友马丁·布伯所引的海德格尔晚年所说的一段话中能看出海德格尔观点的一些端倪——尤其是当我们把这段话和尼采的众所周知的说法两相对照的时候，毫无疑问，海德格尔在这个问题上追随了尼采的道路。

根据布伯的引证，海德格尔是这样说的：“这些宗教〔比如说基督教和犹太教〕中的先知并非始于预示圣言，他们直接宣告的是上帝，正是依靠上帝，拯救的确定性才成为一种超自然的赐福。”^② 布伯对这一论述的释义如下：

顺便插一句，在我们的时代，我从来没有遇到过在如此高的哲学层面上对以色列先知如此深的误解。以色列的先知从没有宣告过这样一个上帝，先知的听众们孜孜以求

① Rosenzweig, , op. cit., pp. 390, 397.

② *Eclipse of God* (New York: 1952), p. 97; 参见德国起源的, *Gottensfinsternis* (Zürich: 1953), pp. 97 - 88, 我并没有试图让自己的翻译更为接近海德格尔的德国表达, 顺便插一句, 它并没有被布伯字斟句酌地加以引用。参见海德格尔《尼采》, II, 320。

的安全要依靠他。这些先知的目标一直是去粉碎各种安全感，他们在彻底不安的无限深渊中，赞美着非所希望的上帝，正是上帝命令他的造物人成为真实的，成为人，并且迷惑了所有那些持有下述观点的人，他们认为自己能够得到庇护，因为他们确信上帝的会所就在他们中间。

海德格尔并没有谈到先知的“听众们”，但是，他清楚地表明，先知本身就是和安全感联系在一起的。^① 布伯所指出的众所周知的事实并没有驳倒这样的主张，一言以蔽之，这种主张并没有被这样的事实所驳倒：对先知来说，除了上帝之外，没有别的庇护和堡垒，上帝的会所提供的安全一无所是，而上帝所提供的安全则是一切。正如布伯在该书上述引文前面 17 页处所提出的那样，“那些把上帝作为道德理想来爱戴的人，很容易在尘世的引导下走向失望，这个尘世的各种现象时时刻刻都在和他的道德理想的所有原则相互冲突。”^② 的确，圣经教导说，即使所有的现象都是与道德理想的原则相反的，世界仍然是在上帝的指引之下，而用更传统的表达就是说，存在一种具体的天启，如果人不是去信靠肉与血，而只是信靠上帝，那么他就会得到上帝的保护。他并没有彻底地被抛弃或者不受保护，他并不孤独，用布伯的话来说，他是被这样的一个存在，即汝（Thou）所创造出来的。如果说，正如威尔豪森看来所希望的那样，圣经中的先知不过是不安的先知，进一步说是一种邪恶

① Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 4th, p. 422: “Der prophet hat gut reden: Himmel und Erde mögen vergehen; er denkt sie in seinem Felsen, den ihm Gott bildet, wohgegründet.”

② *Eclipse of God*, p. 81; *Gottesfinsternis*, p. 71. 我认为译者在把“Führung einer Welt”译成“Conduct of the world”的时候犯了个错误，所以我对翻译作了相应的改动；但是我不知到我是否是对的。从导言中看得出来布伯是赞成这种翻译的。

结局的先知，^① 而不是弥赛亚未来的先知，不是真理和正义最终获胜的先知，并且也不必然是所有人最终获救和安全的先知，那么布伯的反对就是言之成理的了。换言之，圣经的经验并非是不可欲求或者说与人的气质相反：神恩成就了自然，而并没有毁灭自然。除了高贵的人外，并不是每个人都关心公义的。因此除了高贵的人外，并不是每个人都关心超越于人或者高于人的对公义的支持以及对公义的保障。如果人所知道的最高的事物是安全的，那么，人以及人事的不安全并不是一个可怕的绝对深渊。柏拉图笔下的雅典外邦人并没有经历那种对于公义的支持，圣经先知经历它时的庇护和堡垒，但是他成就了次佳的善：他试图证明它的存在。但是，在海德格尔看来，没有安全，没有幸福的结局，也没有神圣的牧羊人；希望被思所代替；对永恒的追求，对永恒事物的信靠被看成是从“复仇精神”中产生出来的，是从力求逃避必然消失的事物、追求永不消失的事物的欲求中产生出来的。^②

这种争论很容易堕落成这样一种比赛，其中谁要是提供最少的安全、更大的恐怖，那么谁就会获胜；在这个问题上，谁会获胜不言自明。但是，正如一项主张不会因为它让人心安就会是真理一样，它也不会因为其令人恐怖而就会成为真理。重要的问题涉及到人对神的应许和盟约之确定性的把握和知识。它们是通过神在《圣经旧约》中所说的话才为人所知的。布伯对启示的信仰显然是“不和任何‘权威’混淆在一起的”，在他看来，我们从圣经中解读出来的，在所有的情况下，都不过是圣经权威所说的，而圣经权威所说的又不过是对上帝无言召唤的一种人的回应或者说不过是人造形像或者是对上帝“言说”的经验之人的解释，即使在上帝据说已经

① 参见 Wellhausen 用以正当化它对 Amos 9: 13 - 15 “Roses and lavender instead of blood and iron” 的无神论解读；*Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin: 1893), V 94。

② *Der Satz vom Grund*, p. 142; *Was heisst Denken?* pp. 32 ff.

说了某些事情的时候（首要的例子是十诫）也是如此。这种“形像”不仅型构了犹太教和基督教，而且还型构了所有的宗教。所有诸如此类的“形像”都是“扭曲的，但是正如梦中的形像那样正确、易逝，和永恒那样可证实。”^① 上帝的体验并不具体来说就是犹太的。此外，我们能够说，我们体验了作为天地造物主的上帝吗？也就是说，我们从上帝自身的经验中知道了他是天地的造物主，或者说那些不是先知的人体验到了作为思、意志和言说的存在的上帝吗？绝对的体验难道必须是体验汝（Thou）吗？^② 关于绝对体验的每一种主张，如果它所说的不限于被体验的就是在场或者召唤，那么它就必然不是体验者，也不是肉与血，而是彻底的他者，是死亡或者虚无，是“形像”或者解释；哪一种解释是真正的解释还不清楚，而“不过是被信靠而已”。一种解释和别的所有体验相一致，比如说，和犹太人命运的被体验的神秘相一致（犹太人的命运是神秘的，这种看法是建立在对绝对经验的特殊解释的基础上的，或者说犹太命运是对绝对经验采取特殊解释的结果），以此为基础并不能论证，关于绝对体验的这种具体解释就是最充分的解释。对作为体验的绝对体验的强调迫使人们把经验自身所揭示的尽可能清楚地显现出来，而且还要求它不能够被调和，它应当要和对经验的每种解释都仔细区别开，因为这些解释可能会使得那些从外部潜入内心的人们所体验的不可欲求的事物变得可以容忍和并无大碍，或者说它可能会掩饰人的根本性的不受保护，孤独和无助。^③

① *Gottesfinsternis*, pp. 143, 159 – 161; *Eclipse of God*, pp. 154, 173 – 175. 参见 Rosenzweig, op. cit., pp. 192, 530. 主要的还可以参见 Gershom Scholem 对这个主题的全面讨论, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zürich: 1960), 第一章, 第二章。

② 参见 *Gottesfinsternis*, p. 34 with pp. 96 – 97 and 117 or *Eclipse of God*, pp. 34 – 40 with pp. 106 and 127。

③ 海德格尔, 《存在与时间》, sect. 57, 参考 C. F. Meyer's *Die Versuchung des Pescara*。

但是，布伯可能会这样反驳，难道这种反对不恰恰意味着无神论的怀疑和有神论一样是“出于信靠”而产生的一种可能性，一种解释吗？存在难道不是以信靠为基础的吗？而信靠是宗教的自豪，哲学的灾难。新思能够一以贯之地拒绝或者说忽略启示吗？在评价他人时，尼采自己创立了一套标准来评价自己的学说。在攻击他所处时代“悲观”和“乐观”的无神论的时候，尼采清楚表明否认圣经上帝需要否认圣经道德，这种圣经道德不论它如何被世俗化了，它仍远不是不证自明，远不是理性的，除了圣经上帝之外，它没有别的支持；仁慈、同情、平等、友爱和利他都必须让位于残忍及其帮凶。^① 但是，尼采并没有把事情甩给“金发的野兽”（the blond beast）。他赞美“超人”，这种超人超越了迄今为止人所达到的最高程度。把尼采的观点和所有早期哲学家区分开的在于这样的事实：尼采具有“历史感，”^② 也就是说，尼采具有这样的意识：人的灵魂没有什么不变的本质和限度，它在本质上是历史的。在尼采看来，人类灵魂迄今为止所经历的最深刻的变化，人类灵魂迄今为止所体验的最重要的扩张和深化归因于圣经。“许多东西可够这些希腊人的良心所受的了——弄虚作假是他们特殊的伎俩，整个欧洲心理学都深受希腊的表面性之苦；非此也不会有犹太教”。因此，超人就是“拥有基督灵魂的罗马恺撒”。^③ 圣经道德不仅作为正直和智识诚实在圣经神学和圣经道德的毁灭中起作用，不仅在质疑那种诚实，质疑那种“遗留下来给我们的德性”中起作用；^④ 圣经道德还会在超人的道德中起作用。超人和“未来的哲学”不可分离。未

① 参见《快乐的科学》No. 343。

② *Jenseits*, Nos. 45, 224; *Götzen - Dämmerung*, “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie,” Nos. 1 - 2.

③ 1887年1月23日写给 Overbeck 的信。参见 *Jenseits*, No. 60; 《道德的谱系》，I No. 7, III Nos. 23, 28 beginning; *Nietzsche, Werke* (Schechta), III 422.

④ 《快乐的科学》，No. 344; *Jenseits*, No. 227; 《道德的谱系》，III, No. 27。

来的哲学和假装成纯理论的传统哲学的区分依据的是这样的事实：未来的哲学是意志的有意识的产物；基本的意识并不纯粹是理论性的，它既是理论的又是实践的，并且同意志、决断的行动不可分离。作为新思之特征的基本意识是基督教神学所解释的圣经信仰之世俗化版本。^① 对尼采的评价同样适合于《存在与时间》的作者。海德格尔希望把诸如“永恒真理”、“理想化的绝对主体”之类的基督教的最后残骸从哲学中清除出去。相对于把人看成是理性动物的希腊式理解，海德格尔提出的对人的理解主要是圣经对人的理解：人是上帝根据自己的形像创造出来。相应地，他用“向死而生”、“畏”、“良知”还有“罪”等语汇来解释人的生活；在最重要的问题上，他比尼采还要基督教化。^② 新思企图超越圣经对人的理解，超越圣经道德的努力最终以失败告终。而且，正如我们从尼采那里所获知的那样，圣经的道德要求圣经的上帝。

这一思考似乎使问题最终有利于罗森茨威格对新思的理解，或者说有利于对圣经启示的无条件回归。事实上，罗森茨威格的回归不是无条件的。他所回归到的犹太教与摩西斯·门德尔松之前的犹太教并不等同。从门德尔松以来，更不用说从中世纪以来，旧思或多或少导致了对本土犹太思想的重要修正。尽管新思是相对于旧思而提出来的，它仍然是旧思的子嗣。如果说被称为犹太教中世纪哲学经典著作的《迷途指津》主要不是一部哲学著作，而是一部犹太教作品，那么罗森茨威格的《拯救之星》则主要不是一部犹太教作品，而是“一部系统的哲学著作”。新思是一种“体验哲学”。因为它热切关心的是当今的信徒所体验的，或者至少是那些能够被体现的与只是为传统所知的事物之间的区别；传统犹太教对这种区别毫

^① *Jenseits I*; 《快乐的科学》，Nos. 347, 377. Thomas Aquinas S. th. I q. 1. a. 4. and 22 q. 1. a. 1.

^② 《存在与时间》，48-49页，190页注释1；229-230页，249页注释1。

无关心。作为体验哲学，在每种情况下，它的出发点都是被体验物，而不是从对体验的非体验式“假定”出发。比如说，在特定的“场所”，我们经历了“这里”或“那里”的事情；但是我们并没有经历同质性的无限“空间”，而这种空间是“场所”可能性的条件，我体验到了一棵树；这样做的时候，我并不必然意识到我的“自我”，而这种自我是我体验任何事物之可能性的条件。

相应的，当我们谈论犹太教经验时，我们必须从对犹太教意识来说是主要的或者权威的地方出发，而不能从犹太教经验可能性的主要条件出发：我们必须从上帝的律法，从托拉（Torah）出发，而不能从犹太国出发。在这个决定性的问题上，罗森茨威格却是从相反的方向切入的，正如他自己所说的那样，他是从“社会学”的角度切入的。他注意到犹太教的传统教义，尤其是迈蒙尼德的教义是以第一种方式切入的：传统的犹太教义是从托拉的角度来理解犹太国的；它对律法、即犹太国及其拣选的“前提”问题保持缄默。我们不禁要问，我们的中世纪哲学以及它所运用的亚里士多德的旧思较之于无条件的经验主义是否并不更具“经验性”，是否与“被给定物”也没有更多的和谐；无条件的经验主义是通过反对现代建构主义哲学和现代的科学经验主义而兴起的：如果犹太国并没有产生托拉，相反，它显然是由托拉构成的，那么托拉必然是在先的。托拉在世界产生之前就已经被创造出来，而正是为了它，世界才被创造出来的。以色列拣选的原则对罗森茨威格来说成了“犹太教思想的真正核心”，因为它从基督教的视角进入犹太教，他为犹太教寻找对应于基督教义中的基督的犹太人。^①没有必要去强调如果出发点是纯粹的世俗主义的国家观，那么这种转变的影响又是另一番天地。

罗森茨威格从来没有认为他回归圣经信仰是这样一种回归，在

① *Kleinere Schriften*, p. 154; *Briefe* (Berlin: Schocken, 1935), p. 520.

这种回归模式中，这种信仰就是过去表达和理解自身的那种信仰。圣经言说的作者、圣经故事的作者、教义的编纂者的意思是一回事，这些文本如何影响今天的信徒是另一回事，也就是说，后者如何去理解、去接近、去信仰是另一回事。前者是对作为历史的历史的关注，如果它认为自己就是自足的，那么，它不过是旧思的朽坏了的形式；而后者，如果要进行充分的有意识的实践的话，那么它就必然召唤一种新思。既然新思是一种正确的思，那么它对圣经的理解在原则上必然高于任何其他形式。无论如何，罗森茨威格同意宗教自由主义的下述看法：从传统信念和规则中作些挑选是必要的。但是，他的挑选原则截然不同于自由原则。

自由派在本质和非本质之间作了一个区分，也就是说，他们作了一个所谓客观的区分。罗森茨威格的原则不是严格意义上的原则，而是“一种力量”：整个“犹太人生活的实体”，甚至于还有那些从来没有获得正式权威的部分（诸如“纯粹的”故事或者“纯粹的”习惯）只能借助于把其中一部分“问题”看成是能够转变成“力量”这样的途径来接近；只有经验才能告诉我们哪一部分能够被这样转化；拣选只能是“彻底个人化的”。^① 神圣的法律，正如公共的神所一样，过去是一种实体，现在却变成了潜在物、采石场、仓库，个人正是从它们那里取得材料来建造自己的庇护所。神圣民族的社群因此是由其成员的共同后代和通过拣选来加以转变的材料共同起源来加以保证的。在罗森茨威格看来，这种对托拉的有意识和根本的历史化——犹太民族假定的首要性在现代“个人主义”条件下的必然后果^②——是和下述事实吻合的：犹太民族是一个非历史的（a-historical）民族。

罗森茨威格不能相信他的正统的同代德国犹太人所相信的每一

^① Op. cit., pp. 108 - 109, 114, 116 - 117, 119, 155 - 156.

^② 尼采，《查拉斯图特拉如是说》，“一千零一个目标”。

件事。他的哲学体系说明了为什么他认为尽管他们很虔诚，但他们是错误的。罗森茨威格讨论了他不同意他们的两个地方，而且它们是最为重要的。与他们从禁止、否认、拒绝、反对等角度来理解律法的倾向不同，他提出了从命令、解放、授予和转变这样一些相反的角度来理解律法。但是，这种正统的严厉或者说严肃是否建立在一种对人身上邪恶的力量较之于罗森茨威格的乍看起来更为引人注目的观点（这种观点和歌德《亲和力》中米特勒“津津乐道的主题”相似^①）更深刻的理解，这一点并不那么一目了然。其次，罗森茨威格无法简单地相信所有的圣经奇迹。所有的圣经奇迹都是可以怀疑的，在他看来正是如此。比如说，托拉中 Balaam 的会说话的母驴的故事对罗森茨威格来说并不是一个美好的故事，在所有的情况下，他都可能怀疑这样的奇迹。^② 正统的犹太人会谴责自己，认为自己的怀疑是自己的失败，因为他不会去判定什么是他个人有义务去信靠的，什么是他所处的时代能够或者不能够去信靠的；他会和迈蒙尼德《论死者的复活》中的观点进行争辩，既然上帝从无中创造了世界，他是全知全能的，那么有什么理由去否认任何上帝在任何时候宣布的奇迹呢。

诸如上面几段勾勒出的考虑使得我们不禁去问，是否回顾犹太正统教义是可能和必要的——是否它既是迷失在非犹太教的现代世界里的犹太人问题的解决之道，又是惟一和完美的连贯性、理智诚实相兼容的惟一道路。犹如美丽夏日天空中的一抹微云，还有些不太明了的困难存在。他们很快拣起了斯宾诺莎——犹太人中最伟大的，他公开否认犹太教的真理性，他并非因为成为了基督徒而自绝于犹太民族。他不是受“上帝之毒”的哲学家，而是马基雅维里的顽固而忠诚的学生，是圣经的哲学历史批判者。只有斯宾诺莎在所

① 还可以参见 Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen* (Kehrbach), p. 43.

② *Kleinere Schriften*, p. 154; *Briefe* (Berlin: Schocken, 1935), p. 520.

有的方面都是错误的，向传统教义的回归才成其为可能。

赫尔曼·柯亨，新康德主义马堡学派的创始人，在十年之前就已经指出了斯宾诺莎在最关键问题上的错误。柯亨是最权威的德国犹太人，他比任何人都更能体现犹太教信仰和德国文化的统一性。像柯亨那样虔诚的犹太人寥寥可数，他是德国犹太教的指引者、捍卫者和提醒者，更不用说，在他那代人中，他在思考力度上超过了所有其他的哲学教授。因此，有必要考察一下柯亨对斯宾诺莎的攻击。这一攻击是由于德国犹太人对斯宾诺莎异乎寻常的纪念所引发的。

当代的犹太人之所以纪念斯宾诺莎，有两个原因，一是斯宾诺莎首先看重人类、然后才看重犹太人，二是斯宾诺莎首先看重犹太民族、然后才看重人类。这两个原因都导致当代的犹太人、不只是非正式的对当年阿姆斯特丹的犹太人团体把斯宾诺莎开除出教懊恼不已，甚至于把斯宾诺莎教条化了，正如柯亨所正确指出的那样。

在斯宾诺莎之前，对传统思想的反叛已经完成，现代哲学和自然科学已经出现。人们可以更进一步说，斯宾诺莎远不是革命性的思想家，斯宾诺莎是惟一一位既是现代反叛的继承人，又是中世纪传统的继承人。乍一看来，他比笛卡尔更具中世纪的色彩，更不用说培根和霍布斯了。培根、笛卡尔和霍布斯所理解的现代筹划要求，人应当是自然的主人和所有者，或者说哲学和科学不应当在本质上只是理论性的。但是，斯宾诺莎企图恢复传统的沉思观念：如果自然就和上帝是一回事，那么征服自然就是无法想像的了。斯宾诺莎以现代哲学或科学为基础，以对“自然”的新理解为基础，恢复了沉思的尊严。因此，他是第一位企图综合前现代（古典—中世纪）哲学和现代哲学的伟大思想家。他的沉思与新柏拉图主义相似；他把所有的事物看成是从一个单一的存在或起源中生发出来，而不是从单一的存在或起源中制造或创造出来的；一是多惟一的基基础。但是，他不再认为这一过程是下降或者朽坏，而是把它看成是

上升和展开：终点比源头更高。根据他在这--主题上最后所说的话来看，知识的最高形式，即他眼中的直觉知识，是关于单个事物或者事件的知识，而不是关于质料或者上帝的知识：上帝彻底就是上帝，而不是质料本身，或者说，甚至于在他的永恒的特性中，除了在他的非永恒模式之外，上帝被看成是在永恒的外表下（*sub specie aeternitatis*）。呈现在《伦理学》第一卷中的有关上帝的知识只是普遍和抽象的；只有上帝引起的单个事情或者事件本身才是具体的。^①

因此，看来斯宾诺莎首先提出了一种哲学体系，其中，基本的 *processus* 被看成是一个过程：上帝本人不是完美的存在（*ens perfectissimum*）。斯宾诺莎在最重要的问题上为德国唯心主义铺平了道路。而且，正如他回归了古典的有关理论（*theoria*）的观念，他的政治哲学则是回归了古典的共和主义。《神学政治论》第一章的标题是尽可能一字不拉地从塔西佗那里借用过来的。正如他的理论哲学远不止于对古典学说的重述，它事实上是对古典和现代的沉思的中和，他的政治哲学远不止是对古典共和主义的重述。斯宾诺莎为之心折的共和国是自由民主制。他是第一位既是民主派、又是自由主义者的哲学家。正是这位哲学家建立了自由民主制，一种具体的现代政体。他对卢梭产生了直接影响，并不可避免地 对康德产生了决定性冲击，因此斯宾诺莎要对现代共和主义的图景负责，决定这种现代共和主义方向的是每个人的尊严，而不是每个人的褊狭利益。斯宾诺莎政治教诲的出发点是作为所有可能责任之源泉的个人。因此，它不具有古典政治哲学和古代法所共同享有的严厉和严肃——这种严厉性，用亚里士多德的经典表述来说，就是法律没有规定就是它所禁止的。因此，斯宾诺莎不像古典的做法那样避开重

^① 《伦理学》，V prop. 25 and prop. 36 schol.；参见《神学政治论》VI sect. 23. 还可以参见歌德于1786年5月5日写给雅各比的信。

商主义；他反对传统的对节约法令的偏好。总的来说，与古典政体相比，他的政体赋予激情以更多的自由，而相应地赋予理性以更少的力量。因为，在古典学说中，激情的生活是违反自然的生活，而对斯宾诺莎来说，任何是其所是的事物都是自然的。对斯宾诺莎来说，没有非自然的目的，因此，具体说来，就不存在对人来说是自然的目的。因此他被迫对人的目的给出一个全新的阐述（献身于沉思的生活）：人的生活不是自然的，而是理性的，是人对它加以构思的结果，是人“形成作为人性的榜样的人之观念的结果”。因此，斯宾诺莎决定性地铺平了作为人类心灵作用或作为人类规划的“理念”（ideal）的现代观念，它区别于由自然强加到人身上的目的。

斯宾诺莎被正式接受是在1785年，当时雅柯比出版了自己的著作《论斯宾诺莎的学说：致门德尔松的信》。雅柯比揭开了这样一个事实：在莱辛看来，除了斯宾诺莎的哲学之外，没有别的哲学。康德哲学的诸多伟大继承人的哲学显然是康德哲学和斯宾诺莎哲学的综合。斯宾诺莎对这一综合的伟大贡献在于他的新上帝观。这样一来，他就显示了通向新宗教或者新的宗教性的道路，而它们则激发了一个全新的社会，或者说一种全新的教会形式。他是新教会的惟一教父，这个新教会事实上是普遍的，而不仅仅像其他教会只是宣称如此，因为它的基础不再是任何实证的启示——这个教会的统治者不再是教士和牧师，而是哲学家和艺术家，他们的畜群则是文化和财富的圈子。对这个教会至关重要的是，它的教父不是基督徒，而是犹太人，他非正式地拥护没有教义和圣礼的基督教。犹太教和基督教之间的千年斗争看来要消失了。新教会把基督徒和犹太教徒都转化成人，转化成一种特定的人——有教养的人；他们是这样的人，因为他们拥有科学和艺术，所以他们不需要宗教。由其所有成员追求真、善、美的欲求所构成的社会解放了所有德国的犹太人。斯宾诺莎成为那种解放的象征，它不只是解放，它还是世俗的拯救。在斯宾诺莎那里，既是犹太教徒又是基督徒的思想家和圣

徒因此既不是犹太教徒也不是基督徒，正如所希望的那样，所有被文明化了的尘世家庭都会被赐福。总之，在某种程度上被斯宾诺莎型塑了的非犹太人世界对犹太人来说已经变得可以接受，如果他们愿意使自己同化其中。

对斯宾诺莎的纪念即使从纯粹的犹太人立场来看也已经变得同样必要。正如我们已经看到的那样，强调的重点已经从托拉转向犹太国，如果犹太国不被看成是自有其灵魂的有机体，那么它就不能被看成是托拉的渊源；那种灵魂已经在圣经中原创性的和经典的表达自身，尽管并不是在圣经的所有部分中都是同样地加以表达的。自从圣经之日开始，在先知和教士、在被启示和未被启示的、在深层的草根犹太教和官方的犹太教之间就存在着持续的冲突。官方的犹太教是律法主义的，因此是理性主义的。它的理性主义从起源于异邦的哲学理性主义中获得了最强有力的支持，这种哲学理性主义在柏拉图那里找到了最完美的表达形式，柏拉图把上帝看成是一位仿制者，他通过仰望不变的无生命的理念从而创造了整个宇宙。与此相一致的是，官方犹太教坚持认为，上帝创造了世界，并且统治着世界 *sub ratione boni*。准确来说，因为斯宾诺莎相信被深刻理解的圣经的神圣性，他以绝对自由的名义，以圣经中至高无上的上帝（这位上帝愿意怎样就怎样，他想降恩于谁就降恩于谁，他想对谁仁慈就对谁仁慈）来反抗这种官方犹太教的主张。受同一精神的鼓舞，斯宾诺莎还热切支持保罗的预定说。圣经中的上帝根据自己的形像创造了人：男人和女人都是他创造的。男人和女人，形式和质料，沉思与扩张，它们都是上帝的特点；斯宾诺莎既抛弃了希腊的理念说，又抛弃了基督教的惟灵论。圣经中的上帝既带来了光，又创造了黑暗；既促成和平，又制造邪恶；斯宾诺莎的上帝是纯粹超善恶的上帝。上帝的大能是他的权利，因此每一种存在的力量都是他的权利；斯宾诺莎把马基雅维里主义提高到神学的高度。只是在人看来，善恶有别。从神学上来说，这种区分根本没有意义。只是

考虑到人的功用，邪恶的激情才是邪恶的；就其本身而言，它所体现出来的力量和上帝的权利与那些我们所赞美的事物以及我们乐于沉思的事物相比并不更为暗淡。在自然状态下，也就是说，在人与人之间没有契约的状态下，没有什么义与不义，没有责任，也没有罪恶，自然状态并不必然随着市民社会的建立而消失：良心的阵痛不过是当计划受挫时的不良反应。除了在那些义人统治的地方之外，别的地方不存在神义的盲肠。所有人类行动都是作为一的上帝的模式，上帝拥有无限多的特点，而每一特点都是无限，而我们只知道其中的两个特点：1. 上帝是神秘的，他神秘的爱体现在他必然会带来的爱与恨、高贵与卑贱、神圣与可鄙中；2. 他的无限的爱是因为他超善恶的无限力量。

与斯宾诺莎超越道德主义和非道德主义两大阵营的狂热相比，柯亨对斯宾诺莎的理解本身是清醒的。更让人印象深刻的是他对斯宾诺莎的指控。^① 柯亨首先表明在斯宾诺莎的《神学政治论》中，斯宾诺莎是从基督教的角度来谈论问题的，因此他完全接受了基督教对犹太教的批评，但是斯宾诺莎在他自己提出的批评中走得比那种基督教的批评更远。与其渊博的知识相背的是，他接受了对耶稣的这样一种看法，犹太教需要敌人的憎恨。相对肉身的、具体的犹太教，他提出了精神的、普遍的基督教：犹太教的核心是作为一种具体的、部落律法的摩西律法，它只是为了服务于犹太国的尘世软弱性和政治软弱性；托拉并不讲授道德，也就是说，它并不讲授普遍的道德；摩西的宗教是纯粹民族性的宗教；摩西的上帝是部落的上帝，因此也是肉身的上帝。通过否认以色列的上帝是整个人类的

^① “斯宾诺莎论国家和宗教、犹太教与基督教”，in *Hermann Cohens Jüdische Schriften* (Bruno Strauss), III 290-372；柯亨还有一篇未刊行的讲稿讨论了斯宾诺莎与犹太教的关系，由 Franz Rosenzweig, Festgabe 作序，*Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 1919-1929, pp. 42-68. 参见 Ernst Simon, “论柯亨对斯宾诺莎的理解,” *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1935), pp. 181-194.

上帝，斯宾诺莎褻渎了以色列的上帝。它把以色列的宗教还原成犹太国的教义。对他来说，托拉纯粹起源于人。

柯亨接着表明，斯宾诺莎据以指责犹太教的基督教并非历史的或者真正的基督教，而是理想化了的基督教，因此，当斯宾诺莎对基督教加以理想化的时候，他也就贬低了犹太教。他接着证明，斯宾诺莎同时又接受旧约中的预言的普遍特征，因此他就自相矛盾了。这一矛盾清楚地表明了斯宾诺莎的缺乏真诚的信仰。^①并非全然如此。当斯宾诺莎运用精神的和超政治的基督教来反对肉身的和超政治的犹太教的时候，与这一论点的冲突在于，他采取国家立场的时候，他不仅反对所有的教诲，还反对所有的宗教。也就是说，他把“所有的宗教”，而不只是犹太教都“排除在真理之外。”有如所有智者的出发点是正确和实力的等同，斯宾诺莎完全是从权利政治学的角度来思考国家问题的，也就是说是从和宗教、道德相分离的角度来思考国家问题的。因此，在他看来，国家的位置要高于宗教。但是，这并不意味着他把国家神圣化了。恰恰相反，他最关心的莫过于他眼中的哲学了，在他看来，哲学对于大多数人来说是不可完全接近的或者说不可直接接近的。他毫不犹豫地肯定了人根本性的、不可改变的不平等，同时并没有去问“自然或者说上帝应当要为这种差别负怎样的责任？”因此，他对民主的同情是大有疑问的。他被迫在公共教育与科学或者说哲学、因此也就是在国家与理性之间设置障碍。在他的思想中，启蒙大众没有立足之地。他并不留意于人民，他也没有同情心。他无法认同弥赛亚式的未来，其中所有的人都会因为上帝的知识而联合在一起。这也是他为什么对圣经启示，也就是对犹太教的核心视而不见的原因所在。^②

在这些事实的基础上，柯亨得出了这样的结论，斯宾诺莎不配

① *Jüdische Schriften*, pp. 293, 320, 325 - 326, 329 - 331, 343, 358, 360.

② *Jüdische Schriften*, pp. 299, 306 - 309, 329, 360 - 362.

受到纪念，他倒是活该被驱逐出教。柯亨并没有对斯宾诺莎的被驱逐出教感到懊恼，他倒是认可了这一点，有如最高上诉法院作出了维持原判的终审判决。但是，柯亨判决的理由和下级法院判决的理由不同。柯亨并不关心斯宾诺莎对祭祀律法的僭越，也不关心斯宾诺莎对摩西五经中摩西权威性的质疑。柯亨对斯宾诺莎的谴责是因为斯宾诺莎在人的意义上缺乏虔诚，是因为斯宾诺莎对他自己的民族并不忠实，是因为他的行动有如犹太人的敌人所为因此他就给了犹太人的敌人以帮助和窃喜，是因为他的行为就像卑鄙叛徒的行径。迄今为止，斯宾诺莎依然是敌视犹太世界中犹太教的出类拔萃的指控者；他朝向犹太教和犹太教的心智是“非自然的”。他犯下了“人类难以理解的背叛”，“邪恶之魔”攫住了他。^①

在某种意义上，我们对斯宾诺莎的指控较之于柯亨的反对更为强硬。人们可能对斯宾诺莎是否是人类难以理解的，或者是否是魔鬼不无疑问，但是人们必须承认，斯宾诺莎是肆无忌惮的。柯亨被下面的事实搞糊涂了，“神学政治论的中心”是对摩西的诋毁和对耶稣的理想化，而该书的目的是为了保护哲学活动的自由。柯亨对这一不正常现象的解释是，斯宾诺莎认为对哲学的压迫要归根于摩西的律法。柯亨并没有主张摩西赞成哲学的自由，但他提出了耶稣是否赞成哲学这一相关的问题。^②那么，为什么斯宾诺莎对犹太教和基督教采取不同的态度呢？为什么斯宾诺莎在犹太教和基督教的冲突中，在作为哲学家的他来说无关紧要的冲突中采取了基督教的立场呢？柯亨认为，斯宾诺莎对基督的教诲具有真正的敬畏。根据斯宾诺莎自己的陈述，他认为精神的上帝优于肉身的上帝。^③但是，斯宾诺莎是惟灵论者吗？柯亨这样写道，灵魂或者心智如果运

① Ibid., pp. 333, 361, 363 - 364, 368, 371; *Festgabe*, P. 59.

② Ibid., pp. 46, 47, 49 - 50; *Jüdische Schriften*, p. 344.

③ Ibid., pp. 317 - 321, 323, 337 - 338.

用于上帝的话，那么它们和把手、声音和嘴运用到上帝身上一样只是一种隐喻。因此，他只是在重复斯宾诺莎自己主张过的话；据说斯宾诺莎否认上帝具有灵魂或者心智。又回到了原来的问题：为什么斯宾诺莎对犹太教和基督教采取不同的态度？柯亨的下述回答最接近于真理，因为斯宾诺莎的动机是恐惧，^①的确这是一个“人可以理解的”动机。或者说，斯宾诺莎企图在一本写给基督徒的书中实现哲学的解放，他不得不从一开始就求助于基督教的偏见，这种偏见包括了敌犹太的偏见；他求助于基督教的偏见来和基督教的偏见作战；在求助于基督教的偏见和犹太教的偏见作战的时候，斯宾诺莎劝说基督徒把本质上是精神化的基督教从肉身的犹太教的残骸中（比如说对肉身复活的信仰）解救出来。总的来说，与其渊博的知识相背的是，斯宾诺莎把旧约作为他在真正的基督教中应当要加以反对的内容的替罪羊。尽管如此，他还是坚持认为，先知与耶稣、使徒一样是普遍的，或者更精确地说，新旧约在每个地方都以同样清楚的方式教诲普遍的神法、教诲正义与仁慈的普遍宗教。为什么会有这种奇怪的逆转，这种臭名昭著的自相矛盾呢？

在这点上，柯亨并没有能够紧随斯宾诺莎的思路。《神学政治论》的目的是为了指明通往自由社会的道路，这个社会是以对圣经的认可，也就是说对旧约本身以及对作为整体的新旧约的承认为基础的。这种观点在该书第十四章达到了极致，在那一章，斯宾诺莎陈述了宗教信仰，或者说虔诚的宗教信仰所必不可少的七种原则，正如中世纪思想家所说的那样，它们宗教信仰是七重“根”。对“天主教信仰来说，对普遍的信仰”来说，对在秩序良好的共和国里被树立的宗教来说，它们是至关重要的；信靠这七种原则是获

^① Ibid., p. 367; *Festgabe*, p. 56. 参见《神学政治论》I sect. 35 和 37, 还有《伦理学》第一章和第二章的标题 (cf. *Cogitata Metaphysica* II 12) and V 36 cor.

得拯救的充要条件。它们是从新约本身和旧约本身生发出来的。^①它们并不包含任何具体说来是基督教的或者犹太教的东西。对犹太教徒和基督徒来说，它们都是可以接受的。斯宾诺莎《神学政治论》中的自由社会是这样社会，其中犹太教徒和基督徒都是其中平等的成员。他所设想的就是一个这样的社会。在他看来，这样的社会必须要废除摩西的律法，只要这种律法还是一种具体的、政治性的律法，尤其是当它还是一种祭祀的律法的时候：既然摩西的宗教是一种政治性的律法，坚持摩西宣布的宗教和成为任何其他国家的公民都是不相容的，而耶稣却不是立法者，他是教师。^②因此，斯宾诺莎不遗余力地去证明，随着犹太国的毁灭，摩西的律法失去了约束力，而犹太人也不再是选民：犹太人不可能同时是两个国家的子民，受制于两套综合法律体系。斯宾诺莎强调了对祭祀律法的废除，不仅因为，在他看来，废除这种律法是犹太人获得公民平等的必要条件，而且因为它本身就是值得追求的：祭祀的律法是一种无限的负担，不，它简直是一种诅咒。^③

在设想自由国家的时候，斯宾诺莎设想了一种极端自由派意义上的犹太教。与他可能提出的“犹太复国主义”的主张相比，斯宾诺莎已然提出的这种“犹太问题的同化主义主张”更为重要。他所理解的犹太复国主义的主张虽然放弃了一直作为催化剂的精神，但是它仍然要求对祭祀律法的保留。^④同化主义的主张和《神学政治论》的一般目的显然是相互联系的：哲学的自由要求的是一个自由国家，而一个自由国家既不能是基督教的，也不能是犹太教的。尽

① 《神学政治论》XII 19, 24, 37; XIII 23; XIV 6, 22 - 29, 34 - 36; XX 22, 40; 《神学政治论》VIII 46。尤其可以参见《神学政治论》XII 3，在这里，斯宾诺莎采取了法利赛人的立场以反对 Sadducees。《神学政治论》XIV 和《利维坦》第 43 章的对比极具启发。

② 《神学政治论》V 7 - 9。

③ 同上，V 13, 15, 30 - 31; XVII 95 - 102; XIX 13 - 17。

④ Cohen, *Jüdische Schriften*, III 333.

管柯亨一度感到斯宾诺莎并不是对他的民族完全没有同情心，斯宾诺莎可能还是对犹太教抱有憎恨之心^①，但是他并不憎恨犹太民族。无论他在所有其他方面是一位多么糟糕的犹太人，但是考虑到他的哲学，他只能够以其所能的方式思考犹太教的解放。但是，如果确实如此，我们就更要强调这样的事实，他提出建议的方式是马基雅维里式的，更不用说建议本身了：人道的目的使得每种目的都变得正当；他在玩一个危险的游戏；^② 他的程序和上帝一样也是超善恶的。

但是，所有这些都并不意味着，柯亨对斯宾诺莎《神学政治论》的批评是完全令人信服的。柯亨的政治思想受到了圣经先知因此受到弥赛亚的启发。和斯宾诺莎相反的是，他的思想是以自然与道德、是与应当、自我主义与纯粹意志的根本区分作为出发点的。国家在本质上是道德的，而道德除非在国家之中或者借助于国家才可能是真实的。道德是普遍的，而国家却常常是具体的这一事实所引发的困难只能通过下述思考才能予以克服：国家是普遍道德秩序的一部分，这是为国际法的存在所证明的，这也是为普遍国家联盟的内在可能性（这同时也是一种道德必然性）所证明的。自然与道德之间的根本差异并不等同于自然与道德的相互冲突：自然并不能使得道德要求的实现成为不可能。为道德所要求的道德的无限进步，尤其是朝向“永久和平”的“永久进步”，道德的每一步为了它“最后的安全”都要求对人类因而还有对自然 *a parte post* 的无限担当；这种无限的担当或者说永恒是由这样一种上帝理念所保证的，“上帝强调了自然知识和道德知识的和谐”，他非人，非活着，非存

① Ibid.

② Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2d ed., p. 490. 康德在他的 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*——这本书在科恩看来充满了模糊与矛盾——中提到了这个“危险的游戏”。

在，亦非灵魂或者心智，而是一种理念，“我们”的理念，也就是说，是柯亨所认为的柏拉图意义上的假设。这是柯亨式的造物与上帝的对应。如果没有柯亨所理解的那种“上帝的理念”，那么柯亨所理解的道德就没有根基。他所相信的无限进步或者他所信靠的历史，他的“乐观主义”还有他对善好的最终胜利（“不存在邪恶”）之确定性都是以那种理念作为基础的。

但是，永恒进步还要求在实际的国家 and 应当意义上的国家之间存在永恒的张力：^① 不道德和道德同时存在。在这里，柯亨似乎分享了斯宾诺莎的观点，斯宾诺莎的政治思想看来是以所谓的经过经验证明的真理为基础的，他认为只要有人就会有邪恶；斯宾诺莎还认为国家必然是压迫性的和强制性的。柯亨同样不能否认，国家需要运用强制，但是，与康德对道德与合法的区分相反的是，柯亨否认强制是法律的原则：强制就是法律，因此这无须提起。柯亨对强制感到不安正如他对国家感到不安一样：国家是法律，因为国家本质上是理性的；而强制开始于理性终结之处。所有的这些都出于一个假设，道德是自我立法的，它只能在国家中和通过国家来实现。进一步的后果在于柯亨必须要从犯罪人自身完善的角度去思考刑罚，而不是从保护社会或者别的角度（它们必定是把犯罪人看成是手段，而不是“具有其自身目的”的）去考虑刑罚^②。柯亨混淆了一个事实：如果说犯罪人的自我完善必然是一种自由行动，而他为了自我完善的目的而实行的强迫隔离却并非如此，自我完善应当是可为可不为的。换言之，所有人都有完善自己的道德义务，但是被处以刑罚的犯罪人的具体不同在于，他身陷囹圄。毫无疑问的

^① 《伦理学》，61, 64, 94, 439 - 458, 468 - 470, 606 页。参见 *Kants Begründung der Ethik*, 2d ed., pp. 356 - 357。

^② 斯宾诺莎，《神学政治论》，第一章，第二章。Cohen, *Ethik*, pp. 64, 269, 272, 285 - 286, 378, 384 - 386; *Kants Begründung der Ethik*, pp. 394 - 406, 454. 还可以参见黑格尔《法哲学》，第 94 节。

是，柯亨反对死刑。无论斯宾诺莎因为他的马基雅维里式的冷酷无情而应该受到怎样的谴责，那么可能柯亨也不会因为持有与其完全相对立的观点而脱了干系。既然柯亨以犹太教的名义来攻击斯宾诺莎，这里引用一句犹太教的说法足矣：“要不是出于对政府的恐惧，人们定会彼此相食。”^①

人们不免会问，从道德的角度来说，柯亨的政治学说是否真的比斯宾诺莎绝对要高。一方面，柯亨“拒绝战争”。另一方面，他并不反对革命，尽管他强调，康德“调和了战争与革命”。革命是政治行动，而不是法律行动，因此国家不单单是法律。革命“悬置”了实证法，但是自然法为它提供了正当性。它们的发生一般来说总会带来杀戮；柯亨，死刑的死敌，他只反思了那些自愿献身的“革命烈士”之死，而没有考虑到革命的受害者之死。康德质疑革命的合法性，其理由是革命的公理经不住公共性的检验，在他看来，这种检验是每种诚实的公理都能够经受的；而每次革命的准备工作中都充满着阴谋和秘密。为了反击这种观点，柯亨评论到，革命的道德基础是原始契约，这种原始契约“只是一种理念，它常常是一种内在的，因此也是秘密的前提”。同样的推理再往前一步就会得出这样的结论，原始契约，不，应当是柯亨的神学，一定不能被公开的提到，更不用说公开的传授了。恰如其分的是，柯亨并不是“非理性”和“神秘主义”的朋友，但是，他为了替革命的原则辩护，势所必然地成了它们的朋友。^②不用提别的事情，柯亨本不会被迫投降自己的理性，要是他认真对待理性法或者是自然法的话，据说它们指出了心狠与仁慈之间的正确的中道。

罗森茨威格既承认柯亨对斯宾诺莎的判决的“极端的不公正”，他同时又认为，柯亨在他对《神学政治论》的批评中又恪守了学者

① *Pirke Abot*, III 2.

② *Kants Begründung der Ethik*, pp. 309, 430, 431, 439, 446, 452, 511, 544 – 545, 554.

的客观性。^① 不过，罗森茨威格的这种看法要受到限制。既然柯亨指责斯宾诺莎在对待先知的普遍性的问题上存有不公，为了公平对待斯宾诺莎我们就要去考虑斯宾诺莎所直接面对的犹太教传统是否纹丝未动地保留了那种普遍性。柯亨并没有进行这样的考察。一旦我们作出这种考察，我们就会发现，与一些最伟大的传统的犹太教权威相比，斯宾诺莎在某些方面更为明确地承认了先知的普遍性。柯亨在对斯宾诺莎的批评中对他在别的地方提到的这样一个事实保持缄默：出于易于理解的原因，先知的普遍性在后来变得模糊不清了。^② 斯宾诺莎引用了迈蒙尼德的一个评论，以证明在犹太教看来，非犹太人不可能得到拯救除非他们信靠摩西的启示，^③ 也就是说，正如人们想说的那样，除非他们是基督徒或者穆斯林，柯亨对斯宾诺莎的这种做法大为光火。更确切地说，斯宾诺莎引用了迈蒙尼德法典中的一段话，其中，据说，异教徒是虔诚的，因此如果他们也奉行上帝命令挪亚（上帝在托拉中也有同样的命令）的七重诫命，那么他们就能够在行将到来的世界里拥有自己的位置，但是如果它们奉行这七重诫命只是出于理性的判断，那么他们就不是理性的异教徒，也不是智慧之人。柯亨指责斯宾诺莎为了否认后圣经时期犹太教的普遍性，从而利用了对法典中的这段话的误读，这段话只不过表明了迈蒙尼德的私人观点，而且它和法典中的另外两段话相冲突。柯亨（或者说他所尊敬的权威）注意到，在法典的权威解释者约瑟夫·卡罗看来，迈蒙尼德提出的条件（即虔诚要求对摩西启示的承认）是他的私人观点，但是他并没有提及卡罗还有这样的缀语，迈蒙尼德的观点是正确的。如果迈蒙尼德的观点和犹太教的

① *Festgabe*, p. 44 (*Kleinere Schriften*, p. 355).

② *Jüdische Schriften*, II 265 - 267. 参见《神学政治论》III 25, 33, 34, 例如, with Rshi on Isaiah 19: 25, Jeremiah 1: 5, and Malachi 1: 10 - 11 and Kimhi on Isaiah 48: 17.

③ *Festgabe*, pp. 64 - 67; *Jüdische Schriften*, III 345 - 351. 参见《神学政治论》V 47 - 48.

共识相冲突，那么卡罗就不会这样说。

柯亨（或者说他的权威）还注意到，根据法典最真实的文本来看，那些奉行七重挪亚式的诫命的人因为其出于理性的判断，因而不属于真正虔诚的异教徒，而是些智慧之人。^①但他并没表明，斯宾诺莎知道这种解读是最真实的解读。斯宾诺莎的解读仍然是最常见的解读，如果他和柯亨所主张的犹太教的共识形成一种让人震惊的对比的话，那么他也会震惊每一位犹太读者。^②此外，所谓的最好的解读并不必然改变异教徒的命运，除非人们能够首先改变那些和虔诚的异教徒一样善好的智慧之人的命运。柯亨最后主张，和法典中另外两处相抵触的那个引发问题的地方并没有要求虔诚的异教徒信靠托拉的启示特征。那两个地方都对什么构成了真正的异教徒的虔诚，因此也就是什么和这毫不相关这一问题保持缄默，只要指出这一点就够了。^③柯亨还指出迈蒙尼德对 Mishna 的评注中对这个问题采取了不同的处理方式；但是，这只是引发了进一步的问题：这一评注是否和该法典具有同等的权威性，这个评注的写就早于法典。

但是，回到主要的问题，即回到这样的问题，斯宾诺莎所采取的对我们所讨论的这部书的常见解读作为一种迈蒙尼德式的表述是否有道理：难道迈蒙尼德真的像斯宾诺莎所主张的那样，那些出于理性的决断而奉行七重挪亚诫命的异教徒并非智慧之人？答案是简

① 柯亨由于对他的权威或者是卡罗的误读，从而错误地认为卡罗坚持认为那种解读是正确的，除了对那些智慧之人而外。

② 还可参见 *Manasse ben Israel, Conciliator* (Frankfort: 1633), ad Deut. q. 2. (p. 221)

③ 在其中的一个地方，迈蒙尼德这样说道，虔诚的偶像崇拜者能够参与即将到来的世界；但是我们怎么能够知道，他所说的虔诚的偶像崇拜者不是已经抛弃了偶像崇拜的信徒（参见 *Issure Biah XIV 7*），理由是受到神的启示的人都会禁止偶像崇拜？在另一个地方（*Teshubah III 5*），他只是这样说的，虔诚的外邦人能够参与即将到来的世界；此后的论述（*III 6 ff.* 尤其是 14）表明，虔诚的外邦人被看成相信了 Torah 的启示特征。

单的：迈蒙尼德一定有过这样的教诲，因为他否认存在任何理性的诫命。柯亨可能会反对这种观点，因为如果迈蒙尼德对所有或者说几乎所有托拉中的诫命之理性的否认是他的临终遗嘱，那么他就不会那样不遗余力地去证明托拉中所有的或者说几乎所有的诫命都具有“理性”了。^① 答案是显然的：在迈蒙尼德看来，所有的或者说几乎所有的诫命都是服务于根除非理性的实践——偶像崇拜，因此它们在这层意义上是理性的，不是健康的身体而是药才是健康的；在这样的意义上，它们是理性的。^② 有人会说，迈蒙尼德否认存在任何理性的律法，这种观点是暗含在相关的那部书中，不论这两种解读哪一种更为优越。柯亨所用的“理性”（da'at）这个词并不必然意味着具体的理性，但它可能意味着一般的思想或意见：^③ 无论是赞成还是否认那种意见，正当化了的七重挪亚式的诫命都能站得住脚。

诸如此类的思考并没有影响主要的问题，也就是说，不会影响下述的事实，柯亨有个观点完全正确，斯宾诺莎仅仅以迈蒙尼德的一句话作为否认传统的、后先知时代犹太教之普遍性的基础，他的这种做法是不光彩的。在罗森茨威格看来，在柯亨的巨大不义的背后还存在着更为有力的正当性。也许可以把罗森茨威格的观点总结如下，柯亨是比斯宾诺莎更为深刻的思想家，因为和斯宾诺莎不同的是，柯亨并不认为哲学脱离或者免于他自己民族的传统是理所当然的。这种脱离是“非自然的”，不是原有的，而是从原有的附着中解放出来的结果，是疏远、破裂和背叛的结果；忠诚，以及与忠诚携手并进的同情和爱才是原有的。对传统真正忠诚不同于拘泥文字的传统主义者，因为它们事实上不相容。对传统的真正忠诚不在

① *Jüdische Schriften*, III 240.

② 《迷途指津》，III 29 end；亚里士多德，《形而上学》，1003a 33 ff.

③ 参见 M. T. H. *Yesodei ha-Torah* I I。

于简单保留传统，而在于延续传统。作为对一种活生生的因此也是变动不居的传统的忠诚：它要求人们区分开活的与死去的，火焰与灰烬，金子与秕糠。冷酷的斯宾诺莎只看到了灰烬，而没有看到火焰；只看到秕糠，而没有看到金子。犹太教思想在他之前的时代已经从它的最高峰衰败下来，斯宾诺莎不能以此为借口来为自己开脱。因为犹太人对他的提炼、他的精髓还有他的学问寄予最大的期望，所以他有义务从最高的角度去理解当代的犹太教，理解迈蒙尼德，理解《旧约》本身，而且如果有必要，比他们自己对自己的理解还要深切。在活生生的传统中，新并不是旧的反而，而是它的深化：人们除非从这种深化的角度来理解旧，否则不可能理解最深刻意义上的旧；新不是从对旧的拒绝或消灭中生发出来的，而是从它的变形或者重塑中生发出来的。“而这样的重塑是否是最好的消灭形式是个问题。”^①对继承之物的忠实的、充满爱意的重塑和再解释，还是焚毁迄今一直被崇拜之物的是对古老的事物，亦即不真实或者糟糕之物的最好的消灭形式，这的确是个问题。对柯亨和斯宾诺莎的最终判决取决于对这个问题的回答：正确的解释是一种“理想化”的解释，还是一种历史的解释呢，前者是从最高可能性的角度来解释一种教诲，而不论这种教诲的提出者本人是否知道这种可能性；后者则是从这种教诲的提出者所理解的角度来解释。一般性的谈论实践的明达公理的保守主义是理论的神圣律法吗？

要求柯亨把理想化解释的好处赋予斯宾诺莎是不合理的，斯宾诺莎成了现代传统的一部分，柯亨的哲学就是建立在这种作为文化哲学的哲学之基础上的。因为斯宾诺莎所追求的解释并不是一种理想主义的解释，因为斯宾诺莎自己的学说不是唯心主义。正如此前所表明的那样，柯亨的政治哲学并没有对急迫的政治真理给予充分的注意，而这正是斯宾诺莎不惜笔墨之处。相应的，他没有对斯宾

^① Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, p. 205.

诺莎以其写作风格体现出来的对急迫的必然性的充分注意。柯亨不理解斯宾诺莎的风格，这种风格的确和他自己的风格是迥异其趣的。有时，柯亨的写作就像是评注家对已经高度技术化的文本所做的评注，亦即他的思想是派生的，极其传统的；但是，他却震撼了他的时代，而且提出了非常明了的原创性的和厚重的思想。但是，尽管如此，他还是走得如此之远，以至于他否认，在斯宾诺莎所处的时代，自由的心智不得不对真理有所保留或者否认真理；“想想博丹吧，他在 *Heptaplomeres* 中不仅对基督教进行了最强有力的攻击，还对犹太教致以最高的敬意。看来奇怪的是，斯宾诺莎对这本书一无所闻，尽管它为莱布尼茨和霍布斯所知，而且它当时流传甚广”。柯亨在这里忘了他在别处说过的话，“莱布尼茨看过 *Heptaplomeres* 这本书的手稿，并建议不要出版印行。”^① 它没有在 19 世纪以前出版。一旦人们考虑迫害的后果，斯宾诺莎在《神学政治论》中的行为就不再是柯亨所看待的那样是“心理学之迷”了。柯亨想知道，这种行为是否可以追溯到这样的事实，异端裁判所在西班牙犹太人中所激起的焦虑最终演变成对犹太教的仇恨他们正是为此而受到如此残酷的迫害。尼采在他献给斯宾诺莎的文章中提出了一种不同的解释。在向斯宾诺莎的热爱上帝 (*amor dei*) 还有斯宾诺莎“因为其智慧而被赐福”表示尊敬之后，他接着说，在“一个人对一切”的热爱背后存在着复仇的噬咬：在犹太人的上帝之中，噬咬着犹太人的仇恨 (*am Judengott frass Judenhass*)。尼采以自己的形像来理解斯宾诺莎。他把他自己对基督教上帝的反抗归结为自己基督教的良心。这种解释的前提是黑格尔的辩证法：每种思想的形式都归因于其必然会引发的反题的出现而归于消灭。斯宾诺莎与托拉的决裂是 *Sithrei* 托拉这个表述双重意义上的后果：托拉的秘密和托拉的矛盾律。斯宾诺莎不是受黑格尔辩证法的摆布，而是受亚里

^① *Festgabe*, P. 53; *Jüdische Schriften*, III 365; cf. II 257.

士多德矛盾律的支配。

柯亨对斯宾诺莎的解读一方面不够字面化，而另一方面而又过分字面化了；他对斯宾诺莎理解太字面化了是因为他不够字面化地解读。因此柯亨在《神学政治论》充满矛盾的文本中没有找到自己的出路。正如他在一个地方所宣称的那样，“理性人的任何理性都不能理解，更不用说克服这些困难了。”在这里举一个例子就够了。他想知道斯宾诺莎的下述观点是否自相矛盾，因为斯宾诺莎承认摩西的律法是神圣的律法，尽管他所理解的神圣的律法是这样一种律法，它们的目标是最高的善好，亦即对上帝的真正知识和对上帝的爱，或者说对上帝的充满智慧的爱，但另一方面他又否认摩西的律法的目标是最高的善好。一旦我们考虑到下述事实，这种矛盾就迎刃而解了：在斯宾诺莎看来，一种律法可能因为其起源而被称之为神圣的律法：摩西的律法在其目的方面是人的，因为它的目标是政治的幸福，但是作为被神圣的启示之律法又是神圣的，柯亨也看到了这一事实。柯亨引用了斯宾诺莎的解释：摩西的律法“可以称之为上帝的律法或者是神圣的律法，既然我们相信它是由先知之光所认可的”。柯亨作了这样的评注：“但是我们为什么要相信它呢？匿名的作者并没有回答这个问题。”但是难道以基督徒身份言说的匿名作者所构成的共同体以及它的基督徒读者不是理所当然地相信它了吗？这样一来，所谓的为什么“我们相信它”的问题根本就不会产生出来？斯宾诺莎最初说过，神圣律法的目标是最高的善好；根据柯亨的说法，在谈到摩西的律法因为区别于其目标之起源也可以被称之为神圣的律法的前面，斯宾诺莎提出了神圣律法“主要是由最高的善好所构成的”；这样一来，柯亨接着推论到，斯宾诺莎现在承认了神圣律法的次位内容，但却并没有立即指出，次位内容是什么，即感性人所需要的感性方式。但是，斯宾诺莎并没有说，神圣的律法在于最高的善好；他所说的是，它在于设计达到最高善好所需要的手段之规定性中：神圣的律法主要在于涉及最恰当手段与

最遥远手段的规定性；因为“感性的人”是没有能力用智慧的方式爱上帝，他的需要彻底地落在了神圣律法之外，正如斯宾诺莎在这里所考虑的那样。还要补充一句，在斯宾诺莎看来，甚至最严格意义上的神圣律法也有着人的起源；每种律法都是人为他们自己或者是别人规定的。柯亨对斯宾诺莎主张的“神圣律法的最高回报就是律法本身”作出了这样的评论：“在这里他从教父的众所周知的教诲中一字不动地挪用了 Mishna 上的一句话，只是添上了‘最高的’这个词。”柯亨通过这一评论阐述了斯宾诺莎在神圣律法方面的教诲。柯亨低估了斯宾诺莎这一添缀的重要性：斯宾诺莎自己知道道德要求对诫命成就的回报不仅仅是诫命或者可能附加的诫命；他没有给殉道者留下空间。^①

罗森茨威格发现柯亨对斯宾诺莎的不义，不是因为有缺陷的客观性，而是因为有缺陷的“主观性”，也就是对“他自己个人的条件与基础的反思不够充分。当他在进行他的攻击时，他应当要充分意识到这样的事实，不仅他自己，而且还有生他与养他的时代要是没有斯宾诺莎都不会成为可能”。在这里，在柯亨本人与他所在时代之间的区分不是实质性的，他的时代要归因于理想化的解释和护教学的解释。如果柯亨的思想与他所在的时代没有关联，那么他就不会因为反思他“自己个人”的前提而遭遇斯宾诺莎。柯亨指责斯宾诺莎对圣经先知主义视而不见，但是柯亨所理解的这一现象是经由他所谓的“对圣经的历史理解”阐明的，如果没有对圣经的更高层次的批判，这种理解就是不可能的，也就是说，如果没有斯宾诺莎最初提出具有必然性的全面性（*necessary comprehensiveness*）的公开努力，这种理解就是不可能的。柯亨指责斯宾诺莎忽略了圣经中神话因素和历史因素的差别，这样的差别，正如柯亨所指出的那样，对我们传统的圣经解释学来说是陌生的；而在圣经的教义因素

^① *Ibid.*, pp. 335 - 336; 《神学政治论》IV 17 (cf. 9 - 16) and 2.

方面，他指责斯宾诺莎没有能够把成熟的圣经表述和不成熟的圣经表述区分开；他还指责斯宾诺莎圣经批判的不成熟和不完整，而不是指责他的圣经批判本身；对柯亨来说，圣经批判是理所当然之事。

同样的，他还提到了斯宾诺莎对拉比的犹太教的反对，尤其是对它和祭祀律法的紧密联系的反对，而且斯宾诺莎锐利的反对在意见的解放问题上产生了有益的效果；柯亨注意到，“现代犹太教”把自己从部分祭祀律法中解放出来，而且柯亨对此并没反对意见；但是，柯亨并不承认现代犹太教是拉比犹太教和斯宾诺莎的综合。至于斯宾诺莎对奇迹可能性的否认这一问题，柯亨极其简洁地概括了斯宾诺莎以奇迹为主题的那章，却没有为辩护奇迹而置一言。^①简而言之，柯亨根本没有讨论斯宾诺莎和犹太教正统教义之间的关系，也就是说，柯亨根本没有讨论斯宾诺莎可能关心的惟一问题，既然在斯宾诺莎的时代，没有现代的或者说自由派的犹太教。人们也许会说，在柯亨对斯宾诺莎的批评中，柯亨犯下了保守主义者的典型错误，他们的错误在于隐匿了一个事实，他们所珍视的持续的和变动不居的传统如果借助的是保守主义，而没有不连续、革命和被珍视的传统在一开始所犯下的亵渎神圣以及至少在其演变过程中对它的不断重复，这种所谓的传统根本就无法形成。

指出这点就够了：柯亨对斯宾诺莎的批评没有批到点子上，因为存在这样一个事实，斯宾诺莎的批判针对的是作为一个整体的权威教诲和规则，在斯宾诺莎的时代被理解成是犹太教，而且经由犹太教的正统教义一直保留到柯亨的时代。柯亨想当然地认为斯宾诺莎反驳了这样的正统教义。因为“旧思”的崩溃，带着斯宾诺莎是否真地反驳了正统教义这一问题去考察《神学政治论》就变得很有必要。就此目的而言，柯亨的批判依然富有教益，只要它能够打消

① *Jüdische Schriften*, III 351; *Festgabe* 50 - 54.

热中于斯宾诺莎的偏好，能够消减德国浪漫派或者说犹太教浪漫主义对斯宾诺莎的教条化，或者说能够对自由主义对斯宾诺莎的教条化降降温。此外，柯亨的批评还有一个优点，就是他针对的主要是《神学政治论》。对《伦理学》的表面忽略看来是正确的，出于下述的原因有必要对斯宾诺莎对正统教义的批评再考察一遍。《伦理学》从这样一个明确的前提出发，通过对它的认同，人们已经是默默地认同柯亨或者说罗森茨威格所理解的正统教义乃至犹太教的荒谬。乍一看来，这些前提是武断的，因此是倒果为因的。它们自身并非必然的，只是因为它们的所谓的结果才被看成是必然的：它们而且只有它们才使得对每件事情的清晰明了的叙述成为可能，圣经的叙述似乎被搞乱了。《伦理学》因此回避了决定性的问题：这样的清晰明了的叙述的确如此还是说这不过是一个似是而非的假设。但是，斯宾诺莎在《神学政治论》中出发的前提是由启示中的信仰者提供给他；他力图根据《旧约》，根据由传统权威所阐释的 *theologoumena*，根据人们称之为常识的东西来对他们加以反驳。因为在《神学政治论》中，斯宾诺莎所面对的是这样一些人，他们仍然是信徒，而且斯宾诺莎试图把他们从“偏见”中解放出来，这样他们就能够成为哲学家，《神学政治论》是斯宾诺莎的哲学导论。

对斯宾诺莎批判之考察的结果可以总结如下。如果说正统教义宣称它认为：圣经是被神圣地启示的，圣经中的每个字都是神圣的灵感，摩西是摩西五经的作者，圣经中所记录的奇迹都已经发生，诸如此类，不一而足，那么斯宾诺莎的确在反驳正统教义。但是，如果正统教义只把自己的主张限于坚持，它相信前而所提之事，也就是说，他们不能主张对已知之事特别的约束力，那么情况就截然不同了。因为所有有关正统教义的主张都建立在上帝的全知全能是存在的这一不可辩驳的基础上，上帝的意志深不可测，上帝的道路不是我们的道路，他已经决定居住在沉沉的黑暗之中。考虑到这个前提，一般意义上的奇迹与启示，具体而言也就是所有的圣经奇迹

与启示都是可能的。斯宾诺莎并没有成功地证明这个前提和我们所知的任何前提相互矛盾。比如说，所谓我们知道的太阳系的年龄，这样的知识就是建立在太阳系是自然形成的这样一个假设的基础上的；如果它的形成是个奇迹，那它就会是以圣经中描述的方式形成的。“第一位”以赛亚本应当知道波斯帝国建立者的名字，只是从自然或者人的角度来说才会认为这不可能；对于全知全能的上帝来说，向其子民启示那个名字并不是什么不可能的事情。正统教义的前提既不能通过经验，也不能借助于矛盾律而被驳倒。一个非直接的证据就是，斯宾诺莎以及和他类似的人在他们对正统教义的战斗中都把自己的成功归于嘲笑和讥讽的运用。他们试图通过讥讽的手段使得正统教义的位置在笑声中被颠覆，而这是无论从《旧约》中寻找证据还是通过理性都无法实现的成就。有人会说，讥讽并没有承接对正统教义实质的驳斥，但是它本身就是一种驳斥。对正统教义的真正驳斥需要这样的证据，即使没有神秘上帝的假设，世界以及人的生活都是完全可以理解的；它至少要求哲学体系的成功：人能够从理论和实践上证明自己是世界的主宰，是自己生活的主宰；纯粹被给定的世界必须要被由人在理论和实践上创造出来的世界所替代。斯宾诺莎的《伦理学》就企图成为这样的体系，但它没有成功；它对每一事物清楚明了的叙述在本质上仍然是假设。其结果是，它的认知所具有的和传统叙述所具有的并没有差别。当然，斯宾诺莎不能合法地否认启示的可能性。但是承认启示的可能性就意味着承认哲学的叙述和哲学的生活方式并不必然，也不显然就是正确的叙述和正当的生活方式；哲学，作为对显然和必然知识的追求，它本身建立在非必然的决断之上的，建立在意志的行动上，有如信仰。因此，在斯宾诺莎和犹太教之间的斗争，在信与不信之间的斗争，最终不是理论上的，而是道德上的斗争。

为了理解这种道德斗争，犹太教把不信者贴上伊壁鸠鲁派的标签，这种做法看来是有助益的，尤其是考虑到从任何一个方面来

说，伊壁鸠鲁主义可以说是宗教批判的古典形式，而且也是宗教批判传统的基本型构。伊壁鸠鲁主义是快乐主义，而传统的犹太教一直怀疑，对托拉所有的理论和实践反叛都是受到摆脱严苛责任之轭的鼓励，从而纵身于快乐的生活。伊壁鸠鲁主义只会导向一种市侩的道德，而传统的犹太教道德却不是市侩的道德：“成就诫命的回报就是诫命。”伊壁鸠鲁主义如此之市侩，以至于它考虑理论学说，也只是为了把心智从宗教恐惧中，从对死的恐惧中，从自然的必然性中解放出来。就特征而言，现代的不信的确不再是伊壁鸠鲁式的不信。它不再是小心翼翼的、离群索居的，更不是怯懦的，而是大胆无畏、积极主动的。伊壁鸠鲁主义和宗教的“欺骗”进行战斗，是因为宗教的可怕特征；而现代的不信者和它进行战斗是因为它就是欺骗：无须考虑宗教是可怕的还是让人舒心的，还是就是欺骗本身，它剥夺了人的真正的善好，从而由于那些靠那种欺骗来“生活”的精神、世俗统治者，人就被骗取了对真正的、“此生的”善好。当人从这种宗教欺骗中解放出来，惊醒过来，清楚地意识到自己的处境，经由一些糟糕的经验得知他正受到急峻的、充满敌意的自然的威胁，人就会认识到他自己的独一无二的拯救和责任与其说“培育了他的花园”，不如说首先通过使自己成为自然的主人和所有者从而开辟了花园。但是，这整个的政治事业首先要求政治行动、革命、生死之搏斗：希望自己活得平安静谧的伊壁鸠鲁主义者必须要把自己转变成为真理和荣誉而战，牺牲自己生命也在所不惜的“理想主义者”。但是，随着把人彻底地从所有的非人的枷锁中解放出来的系统努力看来取得了成功，上述目标是否只是一种幻想的怀疑与日俱增——随着系统文明的推进，人是否变得越来越可悲的怀疑也与日俱增。

最后，随着“自然限度”日居幕后，人能够促进伟大的自由的信念，人能够征服自然为自然立法的信念开始消退。在这个阶段，宗教的“欺骗”被拒绝，不是因为它是可怕的，而是因为它让人感

到舒心：宗教不再是这样一种工具，人们用它来锻造黑暗的理由，让自己受尽折磨，使生活成为不必要的困难，宗教倒是成了逃避生活的恐惧、不安和没有希望的毫无疑义的道路，因为这些问题都是文明的进步所无法解决的。一种新的勇敢禁止自己从生活的恐惧中逃离，避向让人舒心的欺骗，它接受了这样一种雄辩的描述，即把“没有上帝的可悲的人”看成是它的理由之善好的附加证明，它最终把自己显现成反抗启示之最后与纯粹的基础。这种新的勇敢，愿意直面人的被遗弃，能够承载可怕的真相，它是“诚实”，是“智识的诚实”。这种具有好良心，或者坏良心的无神论区别于这样的过去会被其良心所震惊的无神论。不论和伊壁鸠鲁主义相比，还是和斯宾诺莎时代的不信相比，它都显示出自己是圣经道德的后裔。这种无神论，作为启示中的信仰的后代和法官，作为信与不信之间世俗斗争的后代和法官，以及最后作为短命的但决不是有始无终的对逝去的信仰的浪漫追求的后代和法官，面对从勇敢、反叛、追求和漠不关心中形成的复杂性中的正统教义并且处于简单的诚实之中，如它所宣称的那样，它能够理解人类信仰上帝之根源，没有任何早些时候的哲学，也没有更不复杂—简单的哲学能够做到这点。斯宾诺莎宗教批判的遗嘱以及最后的正当化是这样的从智识的诚实中产生出来的无神论，它通过对正统教义的根本理解从根本上超越了正统教义，也就是说这种超越既不带有启蒙论辩的火药味，也没有浪漫主义模棱两可的尊敬。但是，这种主张，不论它的提出是多么的雄辩有力，但是它欺骗不了人们，它的基础是意志的行动，是信仰的行动，而以信仰为基础是对哲学致命的摧毁。

正统教义通过理性哲学的自我毁灭取得的胜利并非是一种没有被稀释的赐福，它是胜利，但并非是犹太正统教义的胜利，而是所有正统教义的胜利，而犹太正统教义的主张从一开始就是由于它的更高理性从而建立在比别的宗教更高级的基础上的。(Deut. 4: 6)除此之外，最终的无神论所指涉的道德和意志的等级制只能被主张

成是内在正确，而不是理论正确的：强者或者弱者的“权力意志”可能会是每一种别的学说的基础，但它不是权力意志学说的基础：权力意志据说是一个事实。别的观察和经验都肯定了这样的怀疑：和理性说再见是不明智的。因此，我开始疑虑，理性的自我毁灭是否是区别于前现代理性主义，尤其是区别于犹太教—中世纪理性主义及其古典（亚里士多德和柏拉图）来源的现代理性主义的不可避免的后果。目前的研究以这样的一个前提为基础，回归到前现代的哲学是不可能的，而且这种偏见得到了有力的支持。方向的改变迫使我进行了一系列的研究，在研究的过程中，我开始比以往更为注意早期异教思想家的写作方式，而方向的第一次改变就并不是那么完全偶然的体现在本卷^①的结尾所出版的文章中。其结果是，我现在解读《神学政治论》的方式完全不同于我年轻时候解读它的方式。那时，我对斯宾诺莎的理解过于字面化，恰恰是因为我对他的阅读还不够字面化。

（汪庆华 译）

^① *Comments on Der Begriff des Politischen* by Carl Schmitt.

金苹果^①

斯坦利·罗森

【题记】本文最初发表于 *Arion* (1990 年冬季号: 187-207)。在本文中, 我对 G. R. F. 费拉里 (G. R. F. Ferrari) 的《听蝉》(Listening to the Cicadas) ——一本非常有价值的研究柏拉图的《斐德罗篇》的著作——进行了详细评论。在我看来, 费拉里的著作是不同寻常的, 因为就我所知, 该书是第一本这样的著作: 它的作者是英语学术界的一个成员, 但却采用施特劳斯的方法研究柏拉图。时至今日, 这一学派的许多其他作者都在效法施特劳斯的研究, 但却不屑于提到施特劳斯的名字, 而与此不同, 费拉里明确表示, 他不能同意施特劳斯, 因为他并不认为柏拉图是不诚实的或隐瞒了他的真正见解。我不想与费拉里争论; 我赞赏他的工作并将他视为同道 (a friend)。但在这一点上, 我却要说, 他是错误的。施特劳斯从未指责柏拉图骗人。在施特劳斯看来, 柏拉图对话的表面意义和深层意义的区别, 可以用迈蒙尼德《迷途指津》中的意象加以解释; 一个覆盖有一层带有小眼的银箔的金苹果。银箔本身值得一看; 对于目光能够穿透银箔的人来说, 银箔覆盖下的东西尤为可观。在此需要的是深度的观察。所有戏剧, 以及更一般地说, 所有艺术作品, 都必然有一个表面, 也就是表达心意状态的外在的动作、有节律的谈话、或符号象征, 以及一个由艺术家的深意 (fuller intentions) 和观众的反应二者共同构成的更深刻的内部。表面掩盖

① 本文译自 Stanley Rosen, *Metaphysics in Ordinary Language* (《日常语言中的形而上学》) (New Haven and London: Yale University Press, 1999) 第 4 章——编者。

了深度，不是由于艺术家的不诚实或表里不一，而是深度只有通过表面的具体性才能表现自己，此乃事物的本性。这是本书第一篇论文的主题。为了更清楚地说明这一点，让我们假设，当我与一个人第一次见面，并开始与他作最初的交谈，我看到的只是表的谈话伙伴的表面。了解任何值得了解的人都需要时间。即使我的新朋友非常坦率，在我能够了解他的性格，意向，和过去的经验等背景——这一背景对于任何有效的解读都是不可少的——之前，他的谈话对我来说也将一直是云山雾罩的。谁不了解这一点，谁就对人一无所知。当然，我的新朋友可以说出许多论证，而我可以检验这些论证的确实性或概念的连贯性，但是这并没有告诉表关于说话者的动机的任何东西。也许有人会说，去理解一篇哲学文献，恰恰就是去理解有关论证的确实性和它们的概念的连贯性。这样一种答复的荒谬性，对于一篇戏剧对话表说已不待言，对于任何一篇其作者希望不仅像一架有生命的图灵机（一种可不受储存容量限制的假想的计算机——译者）一样作出论证，而且希望通过说服使我们有所相信（to persuade us of something）的作品来说也是明摆着的。在这个意义上，康德和柏拉图一样是一个雄辩家（rhetorician）。

人类的语言交往，从不断重复的“祝你快乐”和甚至更为聒噪的“Enjoy!”到关于数学的本体论基础的精心构造的论战，都是在辞令的掩盖下进行的。揭开和穿透这一辞令外壳的并不是逻辑的规则或谓词学说，而是活的心灵。在此表们也可以说，正是语言的模糊性使我们能够表达意义的多重性，这种多重性使我们的范畴断言（categorical assertions）变得更精确而不是更不精确。我们也许真应该认真考虑一下，如果没有语言的模糊性，交流是否还可能。人们也许希望有一种闪烁其词艺术（the intelligence of equivocation）的方法训练，但是非常遗憾的是，这里的处境和爱欲（eros）的处境是一样的。所有的只是细节。一个人可以学会如何阅读希腊文或学会初级逻辑技术，但是一个人不能学会如何成为有心智的（intelligent）。

费拉里的著作的价值来自于他的浑然天成 (natural subtlety); 即使他的见解不能成立, 它们也给我们指出了正确的方向。

大约 50 年前, 作为芝加哥大学的一名青年学生, 我从一个名叫利奥·施特劳斯 (Leo Strauss) 的语焉不详的 (ambiguous) 外国先知那里接受我进入柏拉图对话的爱欲奥秘的入门知识。由于我并不是苏格拉底, 而施特劳斯也不是第俄提玛, 这一入门并不完全令人满意。接受施特劳斯的核心解释原则——柏拉图的教导的关键在于对话的形式本身——对我来说并不难。还有什么比柏拉图写作戏剧而不是论文 (虽然是多少有些古怪, 有时还是枯燥乏味——如《巴门尼德篇》或《蒂迈欧篇》——的戏剧) 并因此在戏剧情节和他的主角的面具下隐藏他的观点更自明的呢? 我的入门学习的所以不能满意, 是由于施特劳斯极其巧妙地 (subtle) 运用他的解释学的原则。说施特劳斯将他的最后的神秘在他的年轻的听众面前隐藏起来, 这是容易的, 但是在我看来是不够的和令人误解的。问题不如说在于施特劳斯所揭示出来的东西。一方面, 他教导我们, 哲学生活是人的存在的最高的形式, 是少数人能够获得的最美好的东西, 这些人幸运地兼有理论思考的神圣疯狂和正直的 (well-regulated) 灵魂的节制。另一方面, 虽然在施特劳斯表现出机智而正直 (cunning and probity) 的惊人之才, 但是, 在他身上却几乎看不到——如果不是完全看不到——任何神圣的疯狂。他的启发人的解经的结论明白告诉我们, 并没有什么更高的启示等待着更成熟的和更聪明的专家, 有的只是一种可以称为希伯来阿维罗伊主义的东西。

在《迷途指津》的第一部分的导论中, 迈蒙尼德通过引用《箴言》25: 11 说明了他所使用的方法:

圣人说: “一句话说得合宜, 就如金苹果装在银器 (maskiyyoth) 里。”……所谓“银器” (maskiyyoth) 是一种

丝网；我是说带有细密的网眼的丝网，如银匠的手工制品。之所以这样称它们是因为可以透过它们看到它们下面的东西……。因此，圣人说，一句同时包含两个意思的话，就像是一个覆盖着带有很小的网眼的银丝网的金苹果。现在可以看到，这一箴言如何构成了一个巧妙的寓言。因为他说，在一句包含两个意思——他指的是外在的和内在的两个意思——的话中，外在的意思应该像银一样美，而其内在的意思应该比这一外在的意思还要美……。如果远远望去或不仔细观看，所看到的仅仅是一个银苹果；但是在一个目光敏锐的观察者仔细的目的的注视下，它的内容在他的眼前变得清晰，他知道这是一个金苹果。^①

我之所以完整地引述这段文字，不只是因为它照亮了施特劳斯的解释学，而且因为它为下面关于柏拉图的思考定下了调子。按照我对施特劳斯的方法的迈蒙尼德式的重述，柏拉图的对话的银丝网或表面含义包含了对于非哲学的多数人（unphilosophical many）的一种有价值的教导，而金苹果则是为哲学专家保留的。施特劳斯的令人困惑之处在于，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。在银之下，仿佛是更多的银，也许比外层的成色更高一点，但是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，不仅智慧是不可能的，而且哲学，如柏拉图的对话的银外层所描述的哲学，也是不可能的。当另一个从黑森州

^① *The Guide of the Perplexed* 《迷途指津》，tr. Pines, with a introductory essays by L. Strauss and S. Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 11-12.

流传到 Ecole 的特别的先知学派以宣布哲学的死亡为己任时，施特劳斯用一个看起来更严厉的论题，即哲学从来没有诞生过，来教导他的学生捍卫古典时代的真理。

施特劳斯苦心经营的学说受到了英语学术界的坚决抵制，但是来自大陆的更为简单的启示却在某些意外的地方产生了它们的影响。大陆影响的一个结果是，批评施特劳斯教导最不遗余力的那一柏拉图研究学派的新一代令人困惑地接受了施特劳斯的解释学方法。

我可以这样概括这一漫长的故事：分析家，现象学家，以及（用一个拼凑出来的术语）后现代主义者或者已经热烈接受，或者正在接受，尼采关于艺术比真理更有价值的格言。关于这一格言是否是在其真正尼采主义的意义上得到理解的，我在此不能予以讨论。我们只要指出下面的事实就够了：随着对于形式分析的客观有效性的信心的衰退，和对于相对主义和视角主义的更多的接受，施特劳斯的解释学论点变得比以往更有吸引力了。

但是，我们必须将这一论点与施特劳斯的更广泛的教导分离开来；这些教导是保守性的，所以与英语学术界的主流政治观点正好对立。问题与黑森州先知的门徒由于对于他的纳粹过去的最近的注意而遇到的困难不无相似，但并不等同。这里的一个主要的区别是，海德格尔的观点，由于被建立在一个激进左派尼采的发明的基础上的后现代主义吸收而在政治上得到了消毒。

关于当代智力态度的星系中一个不可或缺的组成部分，我所要说的就是这些。我的讨论将围绕金苹果的问题展开，也就是说，围绕柏拉图研究中所产生的哲学的可能性问题展开。我打算详细考察一本研究柏拉图的《斐德罗篇》的最近的著作，R.F. 费拉里的《听蝉》。这本书本身值得一读，它同时也是时代的一个象征。黑格尔说，阅读晨报就是现代人的祈祷。作为后现代时代的人，我们应该毫不犹豫地將我们的手指放在当前的意识形态发展的脉搏上，即

使关于这些发展的报告不是发表在晨报上而是发表在《纽约书评》上。

在我看来，费拉里的著作是英语柏拉图研究的新面貌的一个最好的结果。它的价值并不限于它的银质外层：我们似乎可以看到里面诱人的金苹果，不一定是哲学的苹果，但是一种特别施特劳斯主义品种的苹果。我们并不打算，像人们在间谍活动界常说的，“扒下他的马褂”（blow his cover），但是为了不损害语言学的精确，我不得不把话说得比较直接。费拉里来自这样一个柏拉图研究学派，这个学派在过去的几十年里，在哲学论证和文学修饰中间进行区分并使后者受到了贬低。因此，我们可以预料，我们将会看到对于牛津剑桥和常春藤学校的更严格的缪斯的某种接受。与此同时，正如我们很快就会看到的，费拉里的解释的主旨在非常大的程度上是后现代主义的更为随和的缪斯所认可的。

如果我们将施特劳斯主义者（Straussian）理解为指的是学说上而不是职务上的学术忠诚，那么，费拉里就在两种意义上是一个施特劳斯主义者。首先和最重要的是，他接受这样的解释学原则：柏拉图对话的戏剧形式不仅是柏拉图的教导的一个根本成分，而且也是解开柏拉图的教导的钥匙。在费拉里的研究的第一页上就可以清楚地看到这一点，在这一页上，他告诉我们，他“将证明，通过考察苏格拉底和斐德罗如何在他们的自然环境中确定他们自己的方向（orient themselves），以及通过认识这如何揭示了他们的性格特点，读者就被引导到了对话的主要的关心所在”（1-2页）。

这一原则在整个研究中都得到了贯彻。费拉里对于戏剧细节，比如在苏格拉底在对话的开始场景中对于乡村的反应和在其雄辩中所作出的非情人和情人（unlover and lover）之间的主要区分的联结，给予了非常仔细的关注。在一个特别有启发的部分，他将戏剧的布景与关于哲学论说的“背景”的光辉讨论联系起来（22-25页）。费拉里的著作的题目的意义在于，在他看来，蝉的叫声警告我们区

分各种话语类型（27页）。

更一般地，费拉里说，“戏剧情节的象征意味……提供了对话本身如何被阅读的一种解释”（26页）。费拉里告诉我们，他将与“大多数评论者分道扬镳”，认为对于柏拉图来说，如果说修辞必须成为哲学性的，那么，“哲学必须认识到它在多大程度上是修辞性的”（38页）。因此，他认为，“哲学……同时位于对话的双方，和同样至关重要的，在于两者之间的联结（articulation）”（30页）。^①修辞学的分析和言谈（speech），费拉里说，都是哲学的活动（68页）。作为最后一个例子，可以提到他在212页的一个聪明的评论：对话的行为证明了苏格拉底关于写作的极端的说法。

到现在为止，一切都是清楚的。但是，由于下面的一个事实，水开始变得浑浊了：不是将施特劳斯或他的学生看作是他自己的前辈，而是完全相反，在一个脚注里，费拉里将自己与施特劳斯主义的方法论分离开来。这一脚注出现在关于德里达对于《斐德罗篇》的解读的一个批评性讨论中。费拉里认为这是“一个简单的真理”：“书写，以其将词限制在一种外在于和潜在地独立于其使用者的永恒形式中的能力，特别容易鼓励对于词的崇拜，而斐德罗就是这种崇拜的一个代表，这种崇拜是真正的沟通艺术的反面”（221页）。^②上述脚注（N. 28）无异于一项保证，保证正文中的赞同绝不意味着费拉里认“反讽的解释方法”为“适合解读柏拉图的所有对话的恰当的类型”。

① 但是，在20页又旧病复发：“只是随着对话的进展，苏格拉底才真正开始——如我们所愿意说的——‘做’哲学。”也许这是对他的“分析的”导师的一种隐秘的嘲讽。

② 我基本同意费拉里的观点，认为德里达所谓《斐德罗篇》中关于书写的讨论的解构性质的指责在很大程度上是没有根据的。特别请看费拉里在第204页关于苏格拉底考察好的书写和好的讲话的结果的评论。关于对于德里达的一个更细致的批评，请参我的 *Hermeneutics as Politics*（《解释学作为政治》）（New York: Oxford University Press, 1987）。

费拉里自己对于反讽在柏拉图那里的作用并不是没有意识。我们在这里只要考虑他关于对话开头部分的“令人眩晕的反讽”的说法，以及他在213页展示苏格拉底（以及柏拉图）的更“严肃的”的教导时对于反讽的作用的更为广泛的评论（我下面还要回到一个评论）。不幸的是，一旦涉及“施特劳斯式的”方法，费拉里就认为（或假装认为），按照施特劳斯式的“反讽的”解释方法，柏拉图所写的“正是他的真正的意见的反面”（见前引脚注）。该脚注最后说，“关于对于‘反讽’方法的如施特劳斯式的概要的批评，见 Burnyeat 1985A 和 1985B”）。^①

费拉里对于施特劳斯的处理，可能使人产生这样的印象，他自己就是隐微方法（the esoteric method）的一个大师。惟一提到施特劳斯的地方是一个脚注，而这个脚注所注释的文章不是与施特劳斯有关而是与德里达有关。引起这一脚注的“简单的真理”是如此简单，以至于根本不需要提到施特劳斯；这使我更多地想到了艾略特，他在某个地方（好像是在《四个四重奏》中）评论说，当一个人坐下来写作，从笔下出来的词并不是一个人原来心中所想的那些词。

而且，盲目崇拜是一回事；总是说与自己心里所想的相反的话又是一回事。这与苏格拉底在《理想国》中不止一次要认可的治疗的或高贵的谎言没有任何关系，并且与施特劳斯对于柏拉图的探讨——在这一探讨中，银的外层的形状指导我们寻找下而的金苹果——没有任何关系。即使金的苹果是不存在的，这一点仍然是真实的，因为在这种情况下，银的外层就具有了一种更大的重要性。

总之，这本书连施特劳斯说过的一句话也没有提到（尽管传统

^① 这里指的是两篇从道德的、政治的和学术的立场出发攻击施特劳斯的论战文章，文章刊登在 *The New York Review of Books*（《纽约书评》）上。这是 Burnyeat 对教义立场坚定的晚期现代知识分子的晨祷的贡献。

英语学者的文献得到了虔诚的梳理)。相反，费拉里通过对于罗那·伯格 (Ronna Burger) ——施特劳斯的一个学生，而且是他的最古怪的学生的学生——的一本关于《斐德罗篇》的著作的简短的批评来作为反讽方法的例子。^① 曾经听人们说，父辈的罪会要子女和子女的女儿来偿还。但是要父辈为孩子的孩子的罪受过肯定是有本末倒置了。

我现在谈费拉里之所以是一个施特劳斯主义者的第二个意义。如果金苹果不是一个神话而是一个逻各斯，它必须首先确立哲学生活的可能性。费拉里明确地 (也是正确地) 说，“柏拉图将哲学的实践等同于生活的正确的方式” (121 页)。因此，在正确的和错误的生活方式之间必定存在着清楚的区分，即使前者只能被一小撮非常人所接近。和施特劳斯一样，费拉里看到，这种生活方式并不简单地就是辩证法，并不简单地就是根据种进行划分和集合的艺术。他这样理解柏拉图的教导：“不要用 [辩证法]；要活出 (live) 它” (62 页)。

我们因此必须搞清楚，什么是“活出辩证法”。费拉里的关键观点之一认为，“这一对话的目的是为哲学生活辩护反对一种只是追求其效果的生活” (223 页)。辩证法，就其本身来说，是一种由“一套形式技术”组成的工具 (32 页)，非哲学的演说者同样可以使用这种工具。按照一种不是费拉里作出的，但是似乎表达了他的基本的观点的区分，哲学并不仅仅是理论而且还是实践；确实，实践比理论更高级或更广泛。因此，对话的神秘的部分，以及对话的戏剧情节，给我们提供了理解哲学言说成辩证法的必要的背景。

^① 我指的是 Seth Benardete，他的著作的个人性使其不适合作为研究施特劳斯的方法的文本证据，尽管这些著作本身经常不无可观。但是，面对导师留下的大量的文本，我们为什么要舍近求远地到一个学生那里寻找证据？二者都不是特别地关联《斐德罗篇》的事实在此显然并不重要。

哲学的背景 (the background to philosophy) 满足不止一个功能。首先, 它提供了所有能力因而也提供了明确的哲学言论的不言而喻的成分 (33 页)。第二, 它提供了哲学论证的预设 (或其可能性的条件), 这种预设或条件本身不能以一种非循环的方式证明 (45, 46 页)。第三, 它提供了这些预设的戏剧性展示的基础 (32, 35, 58, 65, 67 页)。因此, 它与修辞学紧密地联系在一起, 而修辞学, 我们在前面看到, 费拉里将之看做是哲学的一部分 (38 页)。第四和也许是最重要的, “良好生活 (living well)” 的说法 (20 页) 显然具有一种伦理含义。哲学生活是伦理性的 (91, 121, 137, 213 页), 这一维度也是由背景提供的。

哲学, 审视包括哲学自身在内的所有艺术的艺术 (32 页), 既使用神话也使用辩证法, 它们是哲学生活的同等严肃的组成成分 (64 页)。也许我们可以将这种生活描述为获得关于背景的潜在意义的澄清, 这种潜在意义本身似乎与 doxa 或生活世界相去不远, 虽然费拉里没有这样说。他最接近这种说法的是在 20 页的较早的一段中, 在那里, 他在哲学艺术和其他职业之间作出了区分: “医生和雄辩家可以暂时从他们的职业工作中离开, 享受普通人的乐趣。而哲学家, 当他沉浸在日常生活中时, 才最像是一个哲学家。”

如果说, 在费拉里的描述中, 实践被赋予了更重要的地位, 那么我们必须接着指出, 在区分哲学的生活和一种为了某些其他目的而使用哲学的结果的生活时, 费拉里诉诸于为了真理本身的缘故而追求真理 (45 页: 我稍后会回到这一段)。我们在此可以暂时以一种先见之明的方式说: 被理解为 (如其在《斐德罗篇》那样) 一种哲学爱和友谊的生活, 与对于为了真理本身而把握真理的真正哲学的活动相比, 是完全偶然的 (费拉里自己的用语)。从这一观点出发, 实践完全是次要的。不存在没有实践的理论, 但是这只是由于偶然, 比如说是由于我们不得不 (假定偶然的环境下) 在其中进行实践的物理自然。

理论和实践之间的明显的紧张也许可以以如下方式解决：真理的获得依赖于偶然的因素或哲学生活的备选模式（230页）。在这种情况下，费拉里必须证实两个结论。首先，他必须表明，哲学情人的方式导致对于真理的成功理解。其次，因为存在着不同的可选择的模式，所以他必须提供一个标准，以便在哲学的和非哲学的生活之间作出区分。他并不能简单地将为了真理本身而追求真理作为目标，除非他能够告诉我们真理是什么和应该怎么样理解真理。

如果费拉里说，柏拉图的金苹果的核心是，我们不能证明对于真理的认识，而只能证明我们献身真理的决心，他显然是在回避问题。任何生活，包括诗人的生活或演说家的生活，都可以宣布它是献身于为了真理本身追求真理的，而实际上提供的是一种个人化的和自我服务的“真理”定义。也正是因此，柏拉图放弃了认识论和本体论；这也是黑格尔试图通过证明他自己拥有智慧而满足柏拉图主义的要求的努力的基础。后黑格尔主义者，特别是后现代主义的反柏拉图主义因此可以被看作是对于柏拉图主义的一个回归，即回到承认（在承认前述假设的基础上）真理是不可接近的。

如果说费拉里没有解决曾经使人类的最优秀的头脑困惑的问题，那么他并不应该为此受到指责。但是我想，人们可以期待他连贯地陈述问题，或者换句话说，期待他承认问题的存在。在这一点上，我认为费拉里做的不够；而这正是为什么可以将他称为一个施特劳斯主义者的第二个意义。在我看来，施特劳斯意识到了问题并有意模糊问题的表达，虽然他在例如谈到信仰和理性之间的争执时，他对问题作出了相当明确的提示。在费拉里的著作中，我看不到有任何证据可以表明他意识到了他的哲学生活的描述的矛盾性。但无论如何，他以这样一种方式陈述那种生活，以至于从原则上说它可以等于任何生活。惟一的结果只能是给有头脑的读者留下这样的印象：在银的表层之下根本就没有金的苹果。

初看起来，费拉里的解释似乎与施特劳斯对于哲学生活的“精

英主义的”理解相去甚远。我们也必须说，它更远离柏拉图的银的外层的最遥远的表面。但是，即使施特劳斯关于深度只能包含在表面之下的说法是对的，这也不意味着深度与表面是一回事。而如我刚才所建议的，费拉里清楚他的自己的分析的含义这一点也不是必须的。我在此将费拉里称为一个施特劳斯主义者不是出于恶意或讽刺，而是在一种与尼采关于他的哲学是一种颠倒了柏拉图主义的见解密切相关的意义上说的。

与尼采的这一相似对于我们讨论的“背景”——用费拉里的巧妙的说法来说——是关键。费拉里对于哲学生活的理解是，或者直接导致了，一种“倒转了施特劳斯主义”。而在我看来，关于哲学生活的两种概念，乃是两种互相反对的尼采解释的直接或间接的结果。

我在其他地方不无详细地论证过，尼采关于哲学生活的（与他对于被理解为“两个世界”学说的“柏拉图主义”的驳斥不同）的说法带有明显的柏拉图式的印记。^①也许这是事情的关键。对于尼采来说，哲人是一种优越的存在，他具有高超的精神和心智力量，必然奉行隐微之术，他梦寐以求的是一种新人类的诞生，而他通过为他们颁布法律和价值而统治。尼采的哲人不是一个本体论家，而是一个政治艺术家。混乱存在于明显的秩序——这种秩序本身是人类意见的一种人工产品——的核心，因此，如果说在尼采的写作的银丝网之下是一个金苹果的话，它必然是对于被理解为一种独立的存在秩序之追求的哲学的不可能性的一种隐藏的或巧妙装饰的认识。

^① 请参拙著 *The Quarrel Between Philosophy and Poetry* (《哲学和诗的不和》) (New York and London: Routledge, 1988) 中的论文; *The Ancients and the Moderns* (《古代人和现代人》) (New Haven: Yale University Press, 1989); 和 *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra* (《启蒙的面具: 尼采的查拉斯图特拉》) (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。

因此，新的价值的创造与苏格拉底在《理想国》中的所作所为如出一辙：一个金苹果的神话的虚构创造。这就是说，这是留给某个柏拉图或某个尼采那种水平上的千载难逢的超凡脱俗的个人的。只有那些错误理解银丝网或被银丝网误导了的人才会铸成大错，将创造的欢乐和极端个人性的学说应用到非哲学的大众身上。在过去的三十年里，由于各种最后导致了欧洲的高贵传统的弃绝或庸俗化的社会和政治发展，这正是实际上所发生的。尼采关于精神的贵族主义的学说——这一学说构成了他的真正的柏拉图主义——被代之以一种伪造的但不无政治吸引力的左派尼采主义。

重估价值的先知本人被贬值了，而这一点，毫无疑问，并非没有尼采本人的文本的支持，但是却简单地忽略了他自己在显白的和隐微的教诲之间的区别。确实性（authenticity）取代了柏拉图哲人的“纯洁和有节制的生活”（《斐德罗篇》108C3-4）；对于公正的激情取代了对于真理的热爱。取代哲学的友谊，提供给我们的是宽容（只有“施特劳斯主义者”或“反讽主义者”不在此列）。通过一系列历史步骤，我们从德国思辨唯心主义的天鹅绝唱（extremes）转移到了盎格鲁-撒克逊的陈词滥调。

费拉里不能被简单地置于晚期现代性光谱的德国或盎格鲁-撒克逊一边。但是可以表明，他在《斐德罗篇》中所发现的的哲学生活的概念，如我上面所建议的，是一种没有确定内容的概念。用多少有些不同的说法来说，这是一种实际上每一个人都可以去过的生活；在这一意义上，它对于每一个人来说，或者说对于大多数人来说，而不只是对于一小撮出类拔萃的人来说，都是可以获得的。这是费拉里的倒转了的柏拉图主义。

费拉里认为斐德罗不是“一个不可救药者”，而“对话的情节围绕”为了哲学而解救他的可能性而建立（39页）；我通过注意这一断言开始分析费拉里关于哲学生活的讨论。斐德罗被费拉里描述为一个智力的或文化的欣赏者（an intellectual or cultural impresario）

(4 以下)，他赞赏吕西亚的华丽演说。如对话的过程将要表明的，他的“不当 (inadequacy) 是一个跳板，可以用来探讨真正的哲人的谈话如何正因为其善而真正恰当”。我们可以公正地说，斐德罗，如果不是每一个常人 (Everyman) 的话，毫无疑问是费拉里的一个例子，说明甚至一个低级趣味的愚笨的知识者是如何可以被转变进入哲学生活的。

这一转变是通过修辞说服的手段发生的。为了转化读者所使用的修辞手段只能是完整的对话本身。在一个非常精彩的段落，费拉里说，“柏拉图接受并根据修辞学关于没有说服力的真理是无能的观点去行动。柏拉图试图通过劝说使我们离开一种生活方式——即修辞的生活方式，而转向另一种生活方式——哲学的生活方式……。为了能够真正使我们信服，我们还需要看到那些相反的生活的例子，看它们是吸引人的还是不吸引人的。”所以柏拉图“悉心关心”他的戏剧的人物：“这样我们可以知道我们到底是谁。”

这话本身说的很好。但是不幸的是，我们也许是吕西亚或斐德罗而不是苏格拉底。这是否有什么不同？在费拉里对于哲学生活的广泛叙述的脉络中，我不能肯定这有什么不同，如果我们说“不同”的意思是指根据一个客观的标准做一个苏格拉底是更好的。我们通过回到费拉里对于偶然性的理解而开始我们关于这一问题的思考，而这一思考又将我们引向爱欲的核心主题。

费拉里在下述一般陈述中指出了这种联系：“苏格拉底在其神话诗中不仅考察了灵魂的本性，而且检查了现象本身的本性：当哲人探索灵魂时发生了什么；因为他想要强调探索对于探索者的主观效果以及其客观结果”。(122 页)。我们首先应该指出，费拉里几乎没有注意到，苏格拉底将这一神话归于 Stesichorus。他是这样触及这一点的：“作为一个哲人，苏格拉底对于妨碍以及帮助他的对于真理的追求的诗歌的能力有天然的警惕”(111 页)。他用下面的确信结束了这一评论的简短的展开：“苏格拉底并没有在回顾中否

认讲话的内容，而只是不承认它没有整合进一个更大的透视背景中”（112页）。

如果费拉里曾经更仔细地思考过反讽，他可能就会注意到，苏格拉底对于诗歌的警惕，以及将神话归于 Stesichorus，至少表明了对于灵魂的神话的一种保留。如果苏格拉底因为反讽的理由引进神话，那么他然后又否认它就是一种浪费。这样一种否认的缺少因而变成了反讽的组成部分。因此，需要做的是，确定苏格拉底对于他自己的神话的态度。我以为，费拉里不适合于作出这样一种决定，因为他过于热衷于确立苏格拉底的（以及柏拉图的）的根本的“严肃性”，或用一个流行词汇来说，真诚。由于急于证明苏格拉底说的是他想说的话而不是相反，费拉里对于苏格拉底事实上说过的话是有选择性的。在关键的一点上，费拉里错误地理解了苏格拉底的解释学，这也就是说，他在一个基本解释学一般原则，或者施莱尔马赫所谓的 *subtilitas legendi*，和 Boeckh 的 *der richtige Takt*。^①

我可以反驳费拉里的解释，同时无须重复谈论费拉里追随 Burnyeat 所理解意义上的“反讽”的问题。费拉里认为，柏拉图赋予灵魂一种复杂的结构，“因为他希望表明他的神，正如制造神话的有死的人一样，必须与偶然性打交道”（127页）。神圣的灵魂关心整理和控制没有生命的东西，不是因为这种整理和控制对于只有驭者才喜欢的形式的见解是必不可少的，而是因为环境或物质的宇宙，虽然它是最终偶然的，但是作为存在，是服从灵魂的管理的欲望的。

费拉里将这种欲望与对于形式的沉思联系起来，“形式是众神对于其可感觉的元素异于它们的宇宙的关心的持续的条件”（129页）。众神的活动，费拉里说，是一种投射，投射到“从哲学生活中产生的问题的宇宙屏幕上”（同上）。神话表明，“像心智上的友

① 见 *Hermeneutics as Politics*, 153 - 155.

谊和发现的兴奋这样的善”属于哲学生活但是外在于哲学生活；它还表明“哲人如果要以恰当的态度接近哲学生活的这些特殊的善应该做什么”（128 - 129 页）。

因此，友谊，或爱欲的哲学转化，本身不是一个目的，而是可以作为哲学冲动的自由游戏的一个“偶然功能”加以适当的享受。费拉里说，“说到底，哲人关心友谊（而不是某些其他事情）同时承认那种关心对于他们的生活方式来说是内在的，仅仅是偶然的”（129 页）。换句话说，正如统治神圣的宇宙对于观看形式的神圣的欲望来说是偶然的一样，所以友谊，但是因此还有哲学生活，对于人类的同一种欲望来说是偶然的。爱欲还不是形式的拥有或观看，而是对于形式的渴望：对于它所缺少的东西的欲望。观看是必须的；一个人如何获得这种观看是偶然的。

显然这也正是费拉里为什么说，哲学生活有不只一种方式（230 页）。情欲性灵魂的神话以及它所展示的哲学生活的方式是偶然的；对于哲学情人的爱不是全部哲学。但是一旦假定了这一方式，情人之间的爱就“不只是哲学讨论的寓言……。苏格拉底在那一讲话中谈论的正是这种爱；以及对于他的那些哲学情人来说，哲学和情爱必须努力达成妥协（同上）。找到这样的情爱是“天赐之幸”，而一旦找到，“美的少年将不再是哲学情人的自我发展的单纯的工具”（224 页）。

总之，“柏拉图发明了宇宙神话以便说明——使我们认识到——当哲人通过努力获得宇宙的或非人格的见解同时又坚持对于他们是谁和为什么他们做此努力的意识来处理偶然性时，发生了什么”（129 页）。这一特殊的努力要求对于一个美的少年的真正的爱，和在少年这方面至少对于年长的情人的友谊。一些其他的处理偶然性的方式可以认为并没有这样的要求。

我暂时不谈一种不同的哲学生活方式的问题。我们注意到，费拉里在爱童的核心问题上从字而上理解神话——不是其肉欲的满

足，而是其作为永恒的形式之美的一种提示的功能。无论在这一方式中还是在其他方式中，至关重要的都是永恒的形式真正的认识。但是《斐德罗篇》中的神话非常清楚地表明，这一认识所能做到的只是断续的和不完满的满足：

即使对于最优秀的人类灵魂来说，对天堂之外的地区的认识也是困难的。不仅是不平衡的马车使空中的攀登成为一场搏斗（247B3-6），而且即使在天堂的边缘，也使驭者不断地感到苦恼，他很难保持他自己的头部在天水之上，引颈一瞥超天的空间（248A1-5）。柏拉图在这里放置在人类成就的顶点的，在他的关于人类灵魂的最伟大的奖赏的末世论神话中，不是与神的一种神秘的结合，而是充分地面对人的界限——这是一幅多么清醒而滑稽的画面（151页）。

如费拉里的分析所表明的，斐德罗，在人类的心理存在的基本运动的关节点，描述了“一场战斗和一场喜剧”，这种描述然后“在美的神秘启示的庄严的光环中变得暗淡”（同上）。关于这利奥·施特劳斯不可能说的更好的了。然而，费拉里似乎完全没有意识到他自己的话的含义。哲学生活，因而还有哲学爱欲的整个叙述，必然毫无疑问是某种更糟的东西，即比一场喜剧更压抑的东西。我想不出有比悲剧更好的名字了。至于使喜剧变得暗淡的庄严的光环，我们有理由假设费拉里的目光已经透过银丝网和觉察到了里面没有金苹果，但是他的舌头却拒绝说明他的眼睛所看到的東西。

当费拉里说，“对于柏拉图来说，我们的道德生活不是（康德式地）不顾偶然性的生活，而是通过恰当地处理偶然性而达致的生活”（137页），他完全可能是正确的。但是费拉里没有看到，成者是没有表明他曾经看到，在这种情况下，人类的生活，包括哲学的生活，乃是康德所谓的一种 *possensspiel*，或幻想。^① 在解说金苹果

① 参见 *Hermeneutics as Politics*, 43页。

的神话中，费拉里似乎无意中超过了施特劳斯。情欲的生活，如费拉里富有启发地分析的，被苏格拉底描述为，即使是在神的爱（divine love）的情况下，“欢乐和痛苦的一种‘不纯’的混合”（166页）。这是“偶然性的标志”，在这种偶然性中，爱的欢乐为肉身和愚俗的牵累的痛苦，或者换句话说，为人性的痛苦所平衡。“这种经验使[哲人的情人]不能达到一个神的完全的精神上的整合。因此，他的爱实际上是为对爱所是灵魂的混合的欢乐的一定的敌意和抵抗所推动的”（166-167页）。

费拉里所称的哲学爱的“神圣的幸运”（230页），实际上是从肉体的存在上升到一种对于超天存在（hyperuranian being）或形式的一种纯粹智力的认识的努力。这是对苏格拉底在《蒂迈欧篇》中所称的从此世的存在逃跑和变得“尽可能像是一个神”的需要的爱欲性认识。费拉里清楚地表明，即使在最好的情况下，这一企图也是一个失败。我这样说的意思并不是说，并没有形式等待我们去认识，而是说，我们不能以哲学的逻各斯要求的固定性和纯粹性去认识它们。苏格拉底的哲人努力成为一个神；这一努力，根据费拉里的有道理的分析，结果是喜剧。

如果我们仔细思考爱欲的有缺陷的性质，我们就会发现完全有必要以重新打量吕西亚对于非情人的最初的辩护。费拉里正确地认为，这一讲话并不是无价值的，但是在我看来，他没有看到为什么如此。按照他的描述，不爱者利用爱的捉摸不定的本性，夸大它的“不可靠性”，提供一种对于所盼望的爱的结果的“生意一样的获得”。吕西亚的演说者“提供给社会的的是一个确定的前景的诱惑。他的才能是使听众感到安心。但是为安全支付的代价是从真理的寻求中退出”（51页）

柏拉图给费拉里留下了这样的印象：他使苏格拉底“没有看到吕西亚讲话的复杂含义”。在这一点上苏格拉底缺少“世故”；他太“幼稚”了，没有看到吕西亚“一副耸人听闻和信口开河的样子”

乃是遵循当时的演讲惯例。(52 - 53 页)。在这里我认为幼稚的是费拉里而不是苏格拉底。吕西亚讲话的微妙之处不在其演讲的任意性，而在于它的极端详细地，虽然是以日常生活的粗野词汇，或者说好像是在银丝网里，证明了情欲生活的根本危险，这种危险以各种不同的清晰程度从费拉里的自己的分析中呈现出来。

在一篇以赞美爱欲为目的的对话中，苏格拉底反驳吕西亚的讲话是正确的，他使用对斐德罗来说有说服力的语言的做法也是正确的。但这并没有抵消这一讲话作为刺激我们重新阅读对话的价值，苏格拉底的 Stesichorean 神话的明显的不当引发了这一解读。我们可以假定，费拉里关于这一神话教给我们人类成就的顶点和使我们“充分面对我们人类的界限”的说法是正确的(151 页)。费拉里本人漫不经心地指出了这一界限：“只有通过劣马的中介，驭者才能达到他自己的天然权利的充分地重新占有；因为他否则不会如此接近 [一个美的少年] 以至于被迷惑。”(191 页)

为了清晰的缘故，请允许我说得直接点。我们是否应该假定，对于《斐德罗篇》(还可以包括《会饮篇》)中的苏格拉底来说，哲学是高贵的伪造(见 249A2: *paiderastesantos meta philosophias*)? 或者我们在这里所面对的是某些深刻得多和复杂得多的东西，是一种“反讽”，阿克拜第在《宴饮篇》中，而苏格拉底本人在《斐德罗篇》中更为隐晦地但对“成熟的 (*sophisticated*)”读者亦足够明白地，揭示了这种“反讽”? 而所谓“反讽”，我并不是指“说一个人所意味的东西的反而”。苏格拉底明确地说，性的爱欲的征服比任何人类节制和神圣的疯狂的成就还要伟大(256B5ff)。如果这一征服是不可能的(正如甚至在《理想国》中就已经明确的)^① 那么，通过将其吸收进一个哲学生活的神话而将爱欲变得尽可能无害就是

① 请参我的论文，“The Role of Eros in Plato's Republic”，(《柏拉图〈理想国〉中爱欲的作用》)，见 *The Quarrel Between Philosophy and Poetry* 前揭。

很有意义的了。

更广泛地说,在我看来,费拉里自己发现的证据为下述关于《斐德罗篇》的一般意义的假设提供了支持。如果哲学生活有赖于对于纯粹形式(Forms)的一种可靠的智力把握,这种把握足以产生真正的谈话和为既是正确的同时又是人可以接近的正义提供一个基础,那么哲学生活是不可能的。哲学是神圣的疯狂,因为它建立在灵魂的“预知”本性或对于纯粹形式的原初景像的“回忆”的基础上,这种回忆足以勾起某些人努力在谈话中把握它的欲望。这一努力反过来又要求一种“节制”的生活方式,和作为一种后果,对非哲人的节制和正义的要求。神话因而是一种工具,借助这种工具,哲人可以调整哲学的矛盾和十足危险的性质使其适应非哲人的理解力。

在这一简短的总结中没有什么是不寻常的,也没有任何与柏拉图所说的“相反对”的东西。但是,它确实要求我们采取一种与费拉里的观点非常不同的关于斐德罗的观点,无论他的分析是多么出色。费拉里准确地注意到,必须将苏格拉底关于他的神话以及全部谈话作为一个游戏或一个玩笑的经常的概括与关于爱欲疯狂顶峰的喜剧描述联系起来,和与非哲人关于爱的大量自然议论的合理性联系起来。这并不要求我们拒绝整个 Eros 学说,或者在实际上与吕西亚或斐德罗站到一起。

因此,我不能同意费拉里的论点:对话的情节围绕挽救斐德罗使其过上哲学生活的可能性而展开(39页)。即使我们同意,苏格拉底对他关于他的爱欲的赞美诗是完全“严肃”的,这一主张也是站不住脚的。费拉里关于斐德罗的描述,指向的正好是相反的方向,使我们看不出,柏拉图为什么将斐德罗作为对于哲学的爱欲的一首“认真”的颂歌的听众。另一方面,费拉里自己给我们提供了一个线索,可以帮助我们解开这个谜团。斐德罗是一个“智力欣赏者”(4ff)和演说的爱好者。苏格拉底力图使斐德罗转化为一个哲学的“欣赏者”:当然不是为了欣赏金苹果,而是为了欣赏银丝网。

这一努力并没有因为斐德罗的愚俗而注定失败。我们应该根据这一对话所产生的历史影响，而不是根据苏格拉底的讲话对斐德罗所产生的影响，来判断苏格拉底（或者更准确地说，柏拉图）的成功。而这又意外地使我们能支持费拉里反驳德里达关于书写中书写的假定的矛盾性的批评。悖论是哲学修辞的一个必要的特点，哲学修辞的目的是启发性的或政治性的，而不是本体论的，或在这里，后本体论的（参见费拉里，222页）。这也正是为什么，紧接着苏格拉底的令人鼓舞的赞美诗——其中的诗的语言给斐德罗，吕西亚的情人，带来了理解的方便——他的听众不是立即转身逃向苍穹，而是走向政治演说。

作为结束，我们考察哲学生活问题的最后一个方面。在经过所有必要的限定后，费拉里认为，苏格拉底的“性情”（ethos）是哲学情人的性情。其支持性的引证如下：（1）就爱情的赞美诗来说，“很显然，[苏格拉底]不再是思索一个现成的主题，而是为他自己和其他哲人发明一个神话；所以在哲学情人的形像中我们不可避免地会指望发现苏格拉底本人的影子”（87页）。（2）苏格拉底，费拉里说，将他的第一次发言与吕西亚的讲话结合在“他关于驭者的成就的复调歌曲中……。苏格拉底的哲学性情通过他的发言表现出来，正如吕西亚的修辞性情通过他的讲话表现出来。特别是，我们现在看到，为什么苏格拉底使他的声音逐渐地变得清晰是重要的：因为他的性情是通过对抗学习的驭者的性情。”^①

‘关于苏格拉底的性情的这一结论，因为一个重要的戏剧考虑而值得怀疑。费拉里注意到了这一点，但是他将这一关键的考虑降低到一个脚注的地位而使其失去重要性。在通过强调“这是苏格拉底正在谈论的爱情”而表明柏拉图知道“那些发现了[爱]的人的

^① 关于不影响上引段落的意义辩证法家和哲学情人的类比的合法性，请参 223 页以下。

神圣幸运”之后，费拉里继续说，“苏格拉底的讲话不是整个对话，哲学情人的爱情也不是哲学的全部，或者是哲学生活的惟一的方式”（230页）。

在几行之后，我们看到了补充正文的下述脚注：“这一对话中的苏格拉底不是什么哲学的情人——在简单的和关键的意义，对话中的他和斐德罗并不是在恋爱”。这是至关重要而费拉里没有加以任何利用的一点。我怀疑这一疏忽是由于他不愿意怀疑苏格拉底的真诚性引起的。我们则愿意将关于一个赞美爱欲的神圣疯狂但清醒的和非情欲的苏格拉底的画像与《会饮篇》中的那个清醒的苏格拉底画像联系起来，他将他的同伴喝到桌子底下，然后去做他的日常工作。

这一观察需要进一步深化。我们在此还是从费拉里的一个观点开始。存在着哲学生活的不只一种模式。费拉里没有告诉我们其他模式是什么；他似乎同样将爱欲的方式看做是不同寻常的幸运或神圣的。无论如何，如果在苏格拉底身上体现了驭者的气质，那么他必定是一个哲人，这个哲人具有那些“非常幸运地发现了哲学的爱”的人的心性（psychological trait）的标志。

那么，到底谁是苏格拉底所爱的人？当然不是斐德罗，正如我们刚才所看到的。答案其实对每一个柏拉图的读者来说都是明摆着的：苏格拉底声称爱阿克拜第。我顺便指出，根据这一线索仔细研究《大阿克拜第》——在这篇对话中，苏格拉底曾经地劝说年轻的阿克拜第研究 *diskaiosune* (1356e5ff) ——将不无裨益。为了简便的缘故，我只限于提醒读者，在《会饮篇》中，喝多了的阿克拜第说出了苏格拉底的自大和隐秘性格的真相 (215a5ff)。阿克拜第说，苏格拉底装出一副不能摆脱对于美少年的情欲的样子，^①但实际上对于他们的身体的美无动于衷。阿克拜第说，“苏格拉底”，“以在有死的人 (mortals) 中从事反讽和游戏为生。”

^① 包括《卡尔米德篇》*Charmides*；参《会饮篇》222b1 以及 *Charmides* 155d3 以下。

我注意到，阿克拜第向苏格拉底挑战：如果他说的不是事实，那么苏格拉底可以反驳他。但是苏格拉底并没有反驳。如果阿克拜第说的不是真话或者弄错了，那么柏拉图所做的就是某种费拉里希望排除的反讽。但是阿克拜第的描述得到了对话本身的证据的支持。苏格拉底的生活方式，一再被描述为不是斐德罗的哲学情人的生活方式，不是“一种他不能控制也不能消除的心理状态”（163页）的俘虏，而是在《蒂迈欧篇》和《斐多篇》赞扬的完全非情欲的哲人的生活方式。

在《蒂迈欧篇》中，苏格拉底说，真正的哲人不知道任何通向公共集会的道路，没有政治知识，不参加任何政治活动，肯定不会置身在宴会中或与吹笛子的姑娘纵酒作乐；一句话，哲人不知道也不关心人类事务。只有他的身体居住在这个城市；“如品达所说”，他的 *di-anoia* 居住在地下和天外 (*ouranou te huper*)。哲人不关心他的邻人，几乎不管他是一个人还是别的什么动物 (173c8ff)。在这里没有与偶然性的妥协，没有爱欲的吸引力，没有对于所爱者的幸福的关心，或者与任何人类存在一起产生什么东西的想法 (参费拉里, 184 页)。

这种“方式”的哲学生活显然根本就不是一种生活，无论如何与费拉里认为《斐多篇》中所描述的生活是绝对不相容的。《蒂迈欧篇》的中的模式反而证明了苏格拉底在《斐多篇》的非常不同的场合下所说的东西。在那里我们被告知，哲人应该希望死亡，越快越好 (61b7ff)，以及那些正确地理解了哲学的人所关心的没有别的，只是走向死亡和成为死亡的 (*dying and being dead*) (64a7ff)。真正的哲人唾弃身体，惟一希望的是仅仅通过他的智力探讨每一事物的本身 (*auto kath' hauto*) (65e6ff)。

我不怀疑，苏格拉底首先为了适应严肃的 (*sober*) 数学家泰奥多鲁斯的性质，其次为了适应 *Simmias* 和 *Cebes*，或者更广泛地，适应所有那些害怕死亡的人的性质，而调整这一哲学生活模式。但这并没有改变费拉里而对的问题；它毋宁说是强调了那一问题。因为

至少我们可以说，苏格拉底调整其爱欲版的哲学生活的画像以适应斐德罗的性质，这难道是不可能的吗？他难道没有如我们所看到的事实上是这样说的吗？

费拉里不能说，对于不同性质（nature）的人来说存在着不同的哲学生活方式，从而回避这一问题。苏格拉底从来没有这样说过；因此我们只能得出这样的结论：他在一种比费拉里所允许的更深刻的意义上进行反讽。通过提供两种极端的和对立的哲学生活方式，这两种方式分别对应于情人的和非情人，而没有告诉我们哪一个是他所喜欢的或哪一个对于人有任何用处，苏格拉底，以及在更根本的意义上说，柏拉图，远非仅仅是说他所想说的反面。他说而什么也没有说（he says nothing）。

或者不如说，他实际说的是：在哲学生活的两种极端的范式中，一个是喜剧，而另一个——如果不是一个悲剧——是死亡。人们也许会有理由这样回答：我们的工作是在平衡这两种模式或者找到一条合理的中间道路。但是什么是中间道路？它难道不是柏拉图对话中所描绘的哲学生活的广阔画面，一个同时指向两个极端而相反的方向的自相矛盾的画而？一切都留给了读者，读者将按照他或她自己的性质解释对话。

为了公正，我最后要说，费拉里的研究具有重要的价值，它可以帮助我们得出他自己并没有得出的结论：关于哲学情人的神话看上去就像是一个金苹果的神话。当然，人们可以推论，一种将情人与非情人的性质以正确的比例结合起来的生活将解决前而提到的矛盾。但是何为正确的比例？是否我们只能像不解风情（bemused）的实证主义者一样，大声地互相朗读对话以弄清柏拉图的意思？我们回到银丝网，透过网眼，不是像后现代主义者那样，打量存在（Being）的归来（parousia），而是其明显的阙如。

（田立年 译 刘小枫 校）

专题二： 西方现代性的展开与 时代观念的确立

——汉娜·阿伦特论文小辑

【编者按】随着经济体制改革和政治体制改革的深入，学术界对于政治现象和政治理论的态度也开始发生了变化，不再沉湎于“文人式的反讽和尖叫”，而是力图以更积极的态度和更切近的分析参与政治生活。这当然是值得欢迎的。但是，如何以一种审慎的、有距离的、学术的方式参与政治生活，与政治保持一种切实的建设性的关系而不是虚妄的建议性或追随性的关系，不是简单地“大开社会病药方”，这似乎仍然是一个亟待解决而又不可能在短时间内解决的问题。他山之石，可以攻玉，我们不妨来看一看一个真正的知识分子（而不是“讲台上的先知”）在这方面是如何做的。

在二十世纪的政治思想家中，汉娜·阿伦特的重要性是无庸置疑的，她的某些著作已经进入西方政治思想传统的经典的行列；但与其他思想家不同的是，我们很难在二十世纪的思想流派和意识形态的背景下为阿伦特的知识个性确定一个位置。例如，她是一个犹太人，受到纳粹德国的迫害，并因为有组织地帮助德国犹太人逃往

国外而入狱，但她却拒绝对于纳粹暴行的任何简单的道德上的解释，相反，正如她那本引起争议的著作《耶路撒冷的艾希曼》所表明的那样，她一直试图通过仔细的分析理解犹太人反对纳粹主义的斗争中的暧昧性。

这种通过学术分析使政治立场复杂化而不是简单化、问题化而不是答案化、变得模糊而不是变得清晰的做法正是阿伦特的政治哲学的最重要的特色。布莱克维尔百科全书有关条目的撰写者认为，尽管阿伦特的思想具有相当严格的内在连贯性，但她还是强调思维的暂时性，避免建立任何理论体系，不断地重新开始已经完成的工作；如同不能将阿伦特归入任何一个预定的党派一样，她也没有形成什么思想学派；她排除了任何所谓政治哲学的作用就是制定未来现实蓝图的说法。大卫·英格拉姆认为，阿伦特的“自己的政治倾向却奇怪地始终藏而不露。当人们想到她能敬仰诸如马克思主义者罗莎·卢森堡和联邦主义者约翰·亚当斯这样截然相反的思想家的成就时，就会感到她没有充分表达自己的思想。总而言之，阿伦特完全放弃了开政治万灵药方……”。M. P. 德恩特赖维斯认为，在二十世纪的政治思想家中，阿伦特一直是一个难以归类的作家，她的政治哲学不再能够用自由主义、保守主义、社会主义这样一些传统概念来加以界定。拉乌拉·巴齐卡卢博认为，正是这种有意识的政治立场的缺失使阿伦特得以自由地审视和分析现代社会的政治生活和社会生活，她“把政治和历史身份的缺失变成了一种自由”。

在下面所选的几篇译文中，阿伦特没有给我们提供一些轻易的答案，而是力图通过将我们已经形成的或可能形成的“标准”答案重新问题化（*problematism*）的方式而使我们回到政治思维的困难和紧张之中。但愿读者和我们同感。

真理与政治^①

汉娜·阿伦特

—

我们现在所要讨论的论题已经成为一种老生常谈。没有人怀疑真理与政治之间的关系是一种很不和睦的关系，而且据我所知，没有人打算将真理算作一种政治美德。谎言一直被认为是必要的和正当的工具，不仅对于政客或煽动家是必要的和正当的，而且对于政治家也是必要的和正当的。为什么会这样？这意味着什么？对于政治领域的本质和尊严意味着什么？对于真理和真诚（truthfulness）的本质和尊严又意味着什么？是否真理本质上必然是没有力量的（impotent），而权力本质上必然是欺骗性的？政治领域比任何其他人类生活领域都更多地保证了以诞生和死亡为其起点和终点的人的存在的真实性（reality of existence），即那些知道他们的生存来源于非存在（non-being）并且在短暂的时间过后将再度回到非存在的

① 本文起因于在《耶路撒冷的艾希曼》问世后的所谓争论。本文的目的是澄清我在这之前没有意识到而其重要性似乎超出了一时的争论的两个不同而又相互关联的问题。第一个问题涉及是否讲述真理在什么时候都是正当的——我是否无条件地相信 *Fiat veritas, et pereat mundus*（宁可毁灭世界也要讲述真理）？第二个问题起源于“争论”中所使用的谎言的惊人的数量——一方面是关于我所写的东西的谎言，另一方面是关于我所报告的事实的谎言。下面所要进行的思考试图同时审慎地处理这两个问题。它们也可以作为例子证明，对于一个高度时事性的主题来说，当它被卷进过去和未来之间的断裂中——这也许是所有反思的固有的习性——时会发生什么。读者可以在前言（指她为 *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* 一书所写的前言——译者注）中找到对于这一断裂的一个简短的和初步的考察。

人的存在的真实性，因此，如果真理在政治领域是没有力量的，那么它所拥有的真实性又是一种什么样的真实性呢？最后，没有力量的真理难道不是和不顾真理的权力一样让人们不齿吗？这些问题是一些令人不愉快的问题，但是，根据我们目前有关这个论题的见解，这些问题是不可避免地要被问到的。

赋予这一老生常谈以高度的合理性的原因，也可以用一句古老的拉丁格言来加以概括：*Fiat iustitia, et pereat mundus*（哪怕世界毁灭，也要让正义实现）。除了其可能的16世纪的作者（菲迪南一世，查理五世的继承人）以外，没有人不是以反问的方式来使用这句话的：难道即使危及世界的存在，正义也必须得到实现吗？惟一敢于违反这一论题的通常含义的伟大思想家是伊曼纽尔·康德，按照他的大胆的解释，“这句格言……的含义，直截了当地说就是：‘正义应该加以实现，即使世界上的所有恶棍因此灭亡。’”因为生活在一个完全剥夺了正义的世界中的人们将不会认为他们的生活是值得过的，这一“人的权利必须被视为神圣的，无论权力为此被迫作出的牺牲是多么巨大……无论由此会产生什么样的自然后果”。^①但是，这难道不是一个荒唐的回答吗？对于存在的关切难道不是显然超越了对于任何其他东西的考虑，超越了对于任何一种美德和任何一种原则的考虑吗？如果世界——这些美德和原则得以显现的惟一的舞台——的存在处于危险之中，这些美德和原则本身的存在就会变成纯粹的幻想，这难道不是再明白不过的事实吗？当17世纪几乎是一致地宣布，每一个共同体都应该责无旁贷地承认，用斯宾诺莎的话来说，“没有比（它自己的）王国更高的存在”，^②他们难道不是正确的吗？毫无疑问，我们可以用任何超越了单纯的存在的

① 《永久和平论》附录I。

② 我从斯宾诺莎的《政治论文》中作了这一引用，因为我认为哲学的自由乃是政府的真正的目的。斯宾诺莎，竟然也会采取如此激进的一种立场，这是值得注意的。

原则来代替这句反话中的正义，而如果我们用真理代替正义的话，说宁可世界毁灭，也要让真理实现，这句古老的格言听上去甚至会更加鞭辟入里。假使我们按照手段—目的的范畴来理解政治行动，我们甚至可以得出一个只是表面上有些矛盾的结论：谎言完全可以充当确立或保证追求真理的条件的合适的工具——正如其无情的逻辑每每将论证推向明显的荒唐性极端的霍布斯很早以前就已经指出的。^① 由于谎言经常被当作更为暴力性的手段的替代，所以容易被认为是政治行动武库中相对无害的工具。

因此，当我们现在再次考虑这句古老的拉丁格言时，我们不能不吃惊地看到，为了世界的存在牺牲真理却比牺牲任何其他原则或美德都更不现实。我们虽然可以甚至对于一个被剥夺了正义和自由等概念的世界中的生活是否值得过的问题置之不理，但却奇怪地在面对真理这一似乎更不重要的政治观念时不能做到同样的无动于衷。在此处于危险之中的是生存 (survival)，是存在的硬度 (the perseverance in existence)，而如果人们愿意去做希罗多德第一次有意识地去做的事情——据是执言 (to say what is)，没有任何人类世界，注定要比生活在其中的有死的人活的更长的人类世界，能够

^① 在《利维坦》(第46章)中，霍布斯解释说，“那些违反法律教导哪怕是真正的哲学的人中间的不服从可以完全合法地被惩处”。因为难道不是“闲暇是哲学的母亲，而共和国是和平和闲暇的母亲”吗？我们由此难道不是应该得出结论说，当共和国压制破坏和平的真理时，不是出于为哲学的利益考虑的动机吗？因此，真理讲述者为了在一种对于他个人的身体和灵魂的和平来说是必需的事业中与其他人一起工作，决定写作他所知道是“假的哲学”。关于这种哲学，霍布斯对于所有人的亚里士多德不无怀疑，在他看来，亚里士多德“这样写作，好像哲学与〔希腊人的〕宗教是和谐的和一致的；他害怕有苏格拉底的命运”。霍布斯从来没有想到过，所有对于真理的追求，如果其状态只能由精心编造的谎言来保证的话，将会是自我挫败的。这样，确实，每一个人最后都会成为一个像霍布斯的亚里士多德一样的撒谎者。不同于霍布斯的逻辑幻想的虚构，真正的亚里士多德，当他感到害怕苏格拉底的命运时，当然可以明智地离开雅典；他还没有这样邪恶，会写作他明知是假的东西；他也还没有这样愚蠢，会通过毁灭他所立足于其上的一切东西的办法解决他的生存问题。

存在下来。没有人们证明那是 (what is) 和因其是而对他们现象 (appears to them) 的事物的意愿，我们甚至不能设想任何恒久，任何存在的硬度。

有关真理与政治之间的冲突的故事是一个古老的和复杂的故事，任何简单化的或道德谴责的做法都无助于增进我们对于这一故事的了解。历史上的真理追求者和真理讲述者意识到了他们所从事的事业的危险；在他们的行为不涉及世俗行为的时候，人们报他们以嘲笑，但是如果他们中间有谁试图将他的公民同胞从假象和幻想中解放出来，从而迫使他们以一种更严厉的态度对待他，他的生命就会处于危险之中：“如果他们抓到他……他们就会杀死他，”柏拉图在地穴寓言的是后一句话中这样说。发生于真理讲述者和公民之间的柏拉图式的冲突，无论是用那句拉丁格言，还是用任何其他更为晚近的理论——这些理论或公开地或隐含地使城邦的存在遭到危险情况下的谎言或其他不正当行为合法化——，都是不能解释的。柏拉图的故事中并没有提到任何敌人；群众平静地生活在他们的地穴之中，生活在一伙单纯的幻象观看者中间，没有任何对抗存在，因而也没有受到任何人的威胁。该共同体的成员没有任何理由把真理和真理讲述者看作他们的最危险的敌人；对于他们对于欺骗和假象的反常的热爱，柏拉图没有提供任何解释。如果我们可以让柏拉图与他的后来的同行之一，也就是说与霍布斯对质，——霍布斯认为，只有“那种不违反任何人的利益 (interest) 或兴趣 (pleasure) 的真理，才会受到所有人的欢迎”（一个明显的然而在他看来却足够重要以至于值得用来结束《利维坦》的陈述），——他也许会同意关于利益或兴趣的说法，但却不会同意存在着任何所有人都欢迎的真理的断言。霍布斯，但不是柏拉图，用无利害的 (indifferent) 真理的存在，用“人们不计较的” (man care not) “主题” (subject)，——如数学真理这种“无碍人们的野心，利益或欲望的”关于“线条和图形的学说”，——来安慰自己。因为，霍布斯写道，

“我毫不怀疑，如果‘三角形的三角之和等于正方形的两角之和’这一说法和任何人的统治权或拥有统治权的人们的利益相冲突的话，这一说法即使不受到争议，也会由于有关的人在力所能及的情况下采取把所有几何学书籍通通烧掉的做法，而受到镇压。”^①

毫无疑问，在霍布斯的数学公理和柏拉图的哲学家据说从理念的天空之旅中带回来的人类行为的真正规范之间存在着一种决定性的区别，虽然柏拉图并没有意识到这种区别，因为他相信数学真理打开了心灵的眼睛，使心灵看到了所有的真理。霍布斯的例子在我们看来是相对无害的；我们倾向于相信，人类的心灵总是有能力重新产生像“三角形三角之和等于正方形两角之和”这样的公理性的陈述，并且我们最后发现，“将几何学书籍通通烧掉”是很难彻底付诸实施的。就科学陈述来说，危险则要大得多；假设历史采取了一条不同的发展路线，从伽利略到爱因斯坦的整个现代科学进展也许就不会发生。而这类容易受到伤害的真理中最容易受到伤害者肯定是那些高度分化和总是独特的思想模式（*thought trains*）——柏拉图的理念学说就是这些思想模式的一个杰出的例子——人们自从洪荒渺远的时代起就试图通过这些思想模式在人类知识的界限之外理性地思考。

现代相信真理既不是赠予给（*given to*）人类心灵的，也不是泄露给（*disclosed to*）人类心灵的，而是人类心灵所创造的（*produced by*），它自从莱布尼兹以来就将数学的、科学的和哲学的真理划归与事实真理相区别的（*factual truth*）的理性真理（*rational truth*）的共同的类别。我将出于方便的考虑而采用这一区别，而对它的内在的合法性不作讨论。怀着发现政治权力可以给真理带来什么样的伤害的愿望，我们与其说是出于哲学理由不如说是出于政治理由探讨

^① 前注，第11章。（参黎思复、黎廷刺译本，北京商务印书馆1985年版——译者。）

这一问题，因而可以不去注意真理究竟是什么的问题，而只满足于在人们通常用来理解该词的含义上理解该词。假设我们现在考虑事实真理——一些不起眼的真理，如一个名叫托洛茨基的人在俄国革命中所扮演的角色，我们在所有苏联历史著作中都看不到这个名字——我们立刻就会意识到，它们是如此容易受到伤害，以至于比任何一种理性真理都更容易受到伤害。此外，由于事实和事件(event)——在一起生活和行动的人群的不可避免的果实——构成了政治领域的最主要的织体，所以我们在此关心的自然也主要是事实真理。统治势力(domination)(用霍布斯的语言来说)，当它攻击理性真理时，它似乎越过了自己的王国的边界，而当它通过谎言和假象歪曲和掩盖事实真理时，它却是在它自己的土地上进行战斗。而对权力的杀戮，事实真理幸存下来的机会确实是微乎其微的；它们总是处于不仅是暂时地被从这个世界中被排挤出来，而且很可能是永远地被从这个世界排挤出来的危险之中。与人类的心灵所产生的公理、发现、理论——哪怕是最为异想天开的理论——相比，事实和事件是无限脆弱的事物；它们发生在一个不断变化的人事(affairs of men)的领域，在人事的潮流中，没有什么东西会比人的心灵结构被接受的相对的恒久性更恒久。而一旦它们消失在如斯的潮流中，没有什么理性的努力可以把它们重新带回我们的面前。欧几里德的几何学或爱因斯坦的相对论，更不要说柏拉图的哲学，如果它们的作者由于某种原因未能将它们传给后代，那么它们在某一天被重新发现的机会也许同样是不太大的，但是与一个被遗忘的，或者更可能的，被谎言掩盖的重要事实被重新发现的机会相比，它们的机会却是无限大的。

二

尽管与政治最为相关的真理是事实真理，但是真理与政治的冲

突却是首先是在与理性真理的关系中被发现和构想的。一个理性的真实的陈述的反面或者是错误或无知，如在科学中的情况，或者是幻想或意见，如在哲学中的情况。有为之的假象，精心编造的谎言，只有在事实真理的领域才发挥它的作用，而看起来似乎令人深思同时也是非常令人奇怪的是，在从柏拉图到霍布斯的关于真理和政治的对立的长期的争论中，显然没有一个人相信我们今天所知道的那种有组织的谎言（organized lying）可以成为反对真理的一种不可忽视的武器。在柏拉图那里，真理讲述者的生命处于危险之中，在霍布斯那里，真理讲述者变成了一位作者，他的著作面临着被烧毁的威胁；单纯的恶意并不构成一个问题。柏拉图所担心的是诡辩家和无知者，而不是撒谎者，当他在错误和谎言——也就是在“自主的和非自主的 $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ （谎言）”之间——作出区分时，他的典型态度是对“在无知的泥坑中打滚”的人要比对待说谎者更为严厉。^① 这是否是因为，与独立地谋求自己的好处的单个的说谎者不同的支配公共领域的有组织的谎言在那个时候还不为人知？或者这与一个令人惊奇的事实有关：除了拜火教以外，没有任何一个主要的宗教将不同于“做伪见证”的说谎本身列入它们的重罪目录？只是随着清教道德的兴起，以及有组织的科学——其进步只能建立在

^① 我希望再也不会有人对我说，柏拉图是“高贵的谎言”的发明者。这种信念来源于对于《理想国》的一个关键的段落（414C）的误读，在这段文字中，柏拉图把他的神话之一——腓尼基人的故事——称为 $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ 。由于这同一个希腊词根据上下文的不同而有“虚构”，“错误”，“谎言”等不同的含义，因此当柏拉图试图区分错误和谎言时，希腊语迫使他不得不使用“自愿的”和“不自愿的”的 $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ ——我们可以像 Cornford 一样将这段文字解释为“想象力的自由奔放”或像 Eric Voegelin（《秩序和历史：柏拉图和亚里士多德》，路易斯安纳州立大学，1957，第3卷，第106页）一样理解为是故意的讽刺；在任何情况下它都不能被像我们那样理解为是在为谎言歌功颂德。当然，柏拉图并不反对欺骗敌人或不具有理智的人的偶然的谎言——《理想国》382；“它们在一个医生而不是其他人的手中……像医药一样……是有用的”，而城邦的医生就是它的统治者（388）。但是与地穴寓言不同，这些段落不涉及任何原则。

每一个科学家的绝对正直和可靠的坚实的基础上——的兴起，说谎才被认为是一种严重的犯罪。

无论原因如何，从历史上说，真理和政治之间的冲突起源于两种正好相反的生活方式——首先是巴门尼德然后是柏拉图所解释的哲学家的生活方式和公民的生活方式。与公民对于处在不断的变化之中的人类事务的不断变化的意见针锋相对的是哲学家的真理，这些真理就其本性来说是持续存在的，因而从中可以引申出赋予人类事务以稳定性的原则。因此，与真理对立的是纯粹的意见，这种意见被等同于幻想，而正是对于意见的这种贬低使冲突具有了政治上的尖锐性；因为正是意见，而不是真理，属于所有权力的不可或缺的先决条件。“一切政府都是建立在意见之上的，”詹姆斯·麦迪逊如是说，而如果没有那些具有同样的心向的人们（those who are like minded）的支持，即使是最专制的统治者或独裁者也不可能获得权力，更不用说维持权力了。此外，人类事务领域中的每一种其确实性不需要来自意见方面的支持的绝对真理的宣称，都从根本上击中了一切政治和所有政府的要害。柏拉图将真理和意见之间的这一对立进一步表述为（特别是在《高尔吉亚》篇中）“对话”（dialogue）形式的沟通和“修辞”（rhetoric）形式的沟通之间的对立，前者是哲学真理的恰当的表述方式，而后者，如我们今天会说的，是鼓动家说服群众的方式。

这一原始冲突的痕迹仍可见于现代的早期阶段，虽然在我们所生活的这个时代已经很难看到了。例如，在霍布斯那里，我们仍然可以读到存在于两种“相反的能力”之间的一种对立：即“可靠的理性”（solid reasoning）和“有力的雄辩”（powerful eloquence）之间的对立，前者建立在“真理的原则的基础上，而后者建立在意见和人们的热情和兴趣之上，也就是建立在分歧的和可变动的东西之

上”。^① 一个多世纪以后，在启蒙运动的时代，这种痕迹已经消失殆尽，虽然还没有完全消失，而在古代的对立仍然幸存下来的地方，强调的重点却已经改变了。莱辛的豪言壮语，“*sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen*”（让每个人说他认为是真理的，让真理本身被委托给上帝），如果放在前现代的语汇中，其明显的含义是，人没有能力得到真理，他的所有的真理，实际上都只是可怜的 *δόξα*，纯粹的意见，但对于莱辛来说，它的含义却是相反：让我们为我们不知道那真理而感谢上帝。即使是在欢乐的旋律——即这样一种洞见，对于生活在群体中的人们来说，人类言说的无可穷尽的丰富性要比任何惟一真理（One Truth）都更无限地具有意义——缺乏的地方，18世纪以来的对于人类的理性的脆弱性的意识的流行也没有引起抱怨或伤感。我们可以在康德的伟大的《纯粹理性批判》——理性在其中不得不承认自己的界限——中看到这一点，正如我们可以在麦迪逊的言论中所听到的；麦迪逊不止一次地强调，“人的理性，就像人自己一样，在只有一个人的地方是胆怯的和细心的，其坚定性和信心随着它所联系的个体的数目的增长而增长”。^② 这种考虑，而不是关于个人的自我表达的权利的观念，在多少最终成功的争取言论和出版自由的战斗中发挥了决定性的作用。

因此，仍然相信人类理性的无误性（infallibility），并经常被错误地赞美为思想和言论自由的卫士的斯宾诺莎认为，“每一个人都由于不可战胜的自然权利而是他自己的思想的主人”，“每个人的理解力都只属于他自己，智力的杂多有如味觉的杂多”，由此他得出结论说，“最好是认可那些不可废除的东西”，而禁止自由思想的法律的结果只能使“人们想的是一回事，而说的又是一回事”，从而

① 《利维坦》，结论。

② 《联邦党人文集》，第49篇。

造成“诚恳的败坏”和“不忠实的……滋长”。无论如何，斯宾诺莎在任何地方都没有要求言论的自由，我们在他那里看到的不是突出的人类理性需要与其他人沟通以及因此其自身的公开性的论证，而是这种论证的缺乏。他甚至将人的交流的需要，人的无能力隐藏他的思想和保持沉默，归类为哲学家对之免疫的“共同的过失”。^①与此相反，康德告诉我们，“那剥夺了人公开地交流他的思想的自由的外部力量，同时也剥夺了他的思想的自由”（强调的字体是我加上去的），而我们的思想的“正确性”的惟一的保证在于，“我们好像是与其他人一起生活在共同体里，我们向这些人交流我们的思想，正如他们向我们交流他们的思想”。人的理性，本性上是容易犯错误的，只有在作“公共的使用”（public use）时才能发挥作用，而这一点无论对于那些仍然处于“受监护状态”，没有某个其他人的指导就不能运用自己的理智的人，还是对于“学者”，他需要“全体读者公众”检查和控制他的运用理智的结果，都同样是真实的。^②

在这种情况下，麦迪逊所提出的人数的问题，就具有了特别的重要性。从理性真理到意见的转移，意味着从单数的人向复数的人的过渡，而这意味着从一个麦迪逊所谓的除了一个心灵的“确实的理性”没有什么重要的领域向一个个人根据“他以为是持有同样的意见的人数”——一个同时并不必然限于他的同时代人的数目——而确定“意见的强度”的领域的过渡。麦迪逊仍然将这种复数的生活，这种公民的生活，与哲学家的生活，——对于哲学家来说，关于人数的考虑“是不应该考虑的”，——加以区别，但是这种区分并不具有实践上的重要性，因为“对于哲学家的民族（a nation of philosopher）的指望就像对于柏拉图所希望的国王的哲学血统

① 《神学政治论》，第20章。

② 见“什么是启蒙？”和“在思想中辨明方向意味着什么？”

(the philosophical race of kings) 的指望一样渺茫”。^① 我们在此顺便还可以指出，“哲学家的民族”这一概念本身对于柏拉图来说就是一种用语上的矛盾，因为他的整个政治哲学，连同其直言不讳的专制倾向，正是建立在这样一种信念的基础上的：真理既不能在许多人中间获得也不能在许多人中间交流。

在我们今天所生活的这个世界，所谓哲学家的真理和市场中的意见之间的对立的最后的踪迹也已经随风消散了。无论是启示宗教的真理——17世纪的政治思想家仍然将这种真理当作洪水猛兽，——还是透露给孤独的个人的哲学家的真理，都再也不能干预世界事务的进程了。就前者来说，教会与国家的分离给我们带来了和平，而就后者来说，它早就已经不再要求人们在它面前俯首称臣了——除非我们真的将各种现代意识形态当作哲学，而这确实是很困难的，因为这些意识形态的追随者公开地宣布，它们是政治斗争的武器，与真理和真诚问题毫无关系。按照传统的思维方式，根据这一事态，我们可能觉得我们有理由得出结论说，古老的冲突已经最终被解决了，特别是造成这种古老的冲突的本来的原因，即理性真理和意见之间的冲突，已经不复存在了。

然而令人奇怪的是，情况却不是这样，因为我们今天在如此广阔的范围内所看到的事实真理和政治之间的冲突，具有至少在某些方面非常相似的性质。如果说，可能没有哪一个以前的时代会在宗教或哲学事务上容许如此之多的意见分歧的话，那么，事实真理，如果它恰好违反了某一特定集团的利益或愿望，在今天却会遇到比以前任何时候都更大的敌意。毫无疑问，国家机密什么时候都是存在的；每一个政府都势必标出某些信息，不让公众注意到它们，以及每一个泄露真正的秘密的人都会被当作叛国者。我们在此讨论的不是这种国家机密。我所说的的事实是公众所知道的，但是知道这一

^① 《联邦党人文集》，第49篇。

事实的公众却可以成功地，以及通常是自动地，禁止它们的公开的讨论，把它们当作它们本来不是东西——也就是机密——来对待。谁断定它们，谁就会成为和——比如说，那些在从前的时代宣扬无神论和其他异端的人物一样危险的人物，这似乎是一种奇怪的现象，而当我们在那些被意识形态政府专制统治的国家同样也发现了这种现象时，这种现象就更值得深思了。（甚至在希特勒的德国和斯大林的苏联，谈论其存在并非秘密的集中营和毁灭营，也比在反犹主义、种族主义和共产主义等问题上坚持和表达“异端”的观点更危险。）而看起来更令人不安的是，在不受欢迎的事实在自由国家受到容忍的情况下，它们经常有意识地或无意识地变成了意见，——好像德国支持希特勒的事实，或1940年法国陷于德国军队的事实，或罗马教廷在第二次世界大战中的政策的事实不是历史记录问题，而是意见的问题。因为这种事实真理涉及直接的政治性的问题，所以它们所引起的冲突比发生在一个共同的和共同承认的框架之内的两种生活方式之间的也许不可避免的冲突更为危险。在此处于危险之中的是此共同的和事实性的实在本身，这确实是一个头等重要的政治问题。而因为事实真理，尽管远非像哲学真理那样离不开论证，因而明显处于每一个人都可以掌握的范围之内，但当它暴露在市场时却似乎经常经历了同样的命运——即不是受阻于谎言和有意为之的假象，而是受阻于意见——所以花时间重新展开真理对抗意见的古老的和似乎已经过时的的问题也许是值得的。

因为，从真理讲述者的观点来看，模糊事实和意见之间的分界线和将事实变成意见的趋势，一点也不比真理的讲述者的更古老的困境更少困惑，这种困惑在地穴寓言中得到了如此生动的表达，在这个寓言中，哲学家在从前往永恒不变的理念天空的孤独旅行中返回后，试图向众人传达他的真理，结果却使它消失在各种在他看来无异于幻象的众说纷纭的见解之中，和下降到了意见的不确定的水平，从而使不幸落入地穴深处的真理本身现在不得不在 *δοκεῖ μοι*

（“在我看来”）——这种可恶的 *δόξα* 正是他希望一劳永逸地永远摆脱的——的掩盖下出现。无论如何，事实真理的报告者的处境甚至更为糟糕。他并没有从任何超越人类事务的领域的旅行中返回，他不能用他在这世界上已经变成一个陌生人的想法来安慰自己。同样，我们也没有权利利用这样的观念来安慰自己：他的真理——假如确实是真理的话——是不属于这个世界的。如果他的简单的事实陈述——用肉体的眼睛而不是用心灵的眼睛看到和见证的真理——没有被接受，人们不禁就会怀疑，也许政治领域的本性就是否认或歪曲任何种类的真理，好像是人们无法接受它的强硬的、明显的和不通融的顽固性。如果情况真的如此，事情看上去也许会比柏拉图所假设的还要令人绝望，因为柏拉图的真理，是在孤独中发现和实现的，从一开始就超越了众人的世界，超越了人类事务的世界。（人们可以理解，处于孤独之中的哲学家容易屈服于这样一种诱惑：将他的真理作为标准强加于人类事务；也就是将哲学真理所固有的超验与完全不同种类的“超验”等同起来，从而将标尺和其他量度标准与它们所要量度的众多目标分离开来，而人们同样也可以很好地理解，众人将会反对这一标准，因为它实际上是从一个外在于人类事务领域、它与这个领域的联系只有借助于混淆才能成立的领域借用来的。）哲学真理，当它进入市场的时候，改变了它的性质和变成了意见，因为在它的进入过程中，一种可以证实的 *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*，一种不只是从一种理性向另一种理性，而且是从一种人类存在方式向另一种存在方式的转移发生了。

相反，事实真理，总是与其他人联系在一起的：它关注的是与众人有关的事件和情境；它的确立离不开见证和证据；它的存在就是被人们谈论的存在，即使它只是发生在私人的范围之内。它的本质是政治性的。事实与意见，虽然它们必须被分开，但它们并不是互相对立的；它们属于同一个世界。事实养育意见，而意见，在不同的兴趣和感情的激励下，只要它们尊重事实真理，可以极为不同

但却仍然是正当的。除非事实信息受到保证和事实本身没有争议，否则意见自由就只能是一句空话。换句话说，事实真理养育政治思想，正如理性真理养育哲学思考。

但是，独立于意见和解释的事实是否真的存在？世世代代的历史学家和历史哲学家难道不都证明了确定事实而不需要解释是不可能的，因为它们首先必须被从纯粹发生的混乱中被挑选出来（而这种用来挑选的原则当然不会是事实资料），然后被嵌入某个只有在某种背景下才能够被讲述的故事中，而这个背景与原初的发生并没有关系？不用说，历史科学所固有的这些以及其他许许多多的困难是真实的，但是它们并不证明事实性的东西是不存在的，它们也不能被用来证明模糊事实、意见和解释之间的分界线是合法的，或被当作历史学家可以随意操纵历史的借口。即使我们承认，每一代人都有权重写他们自己的历史，我们所承认的也仅仅是，他们有权按照他们自己的见解重新安排事实；我们并没有承认他们触动事实存在本身的权利。为了说明这一点，也为了使我们有理由不再更多地纠缠这个问题，我们不妨来看看下而的例子：据说在 20 年代，克雷蒙梭（Clemenceau）在他去世前不久，与一位来自魏玛共和国的代表就第一次世界大战爆发的责任问题进行了一次友好的谈话。“在您看来，”来访者问克雷蒙梭，“未来的历史学家关于这一困难的和充满争议的问题会怎么看？”他的回答是：“我不知道他们会怎么看。但我可以肯定的是，他们不会说是比利时入侵了德国。”我们在这里所关心的就是这种生硬的原始材料，即使是最极端的和最善辩的历史主义信徒也不会想到要去否认它们的不可毁灭性。

确实，要想从历史记载中抹掉 1914 年 8 月 4 日夜里德国军队越过比利时边界的事实，需要的东西要比历史学家的向壁虚构多得多；这实际上需要的是一个垄断整个文明世界的权力。但是这样一种权力完全不是不可想象的，而我们也很容易想象到，如果国家的或社会的权力利益在这些问题拥有最后的发言权的话，等待事实真

理的命运将会是什么。这使我们不禁再一次怀疑，也许政治领域本质上与所有形式的真理都是冲突的，以及使我们再一次回到为什么主张事实真理也会被感觉为一种反政治的态度的问题。

三

当我说与理性真理不同的事实真理不是意见的反面时，我只是说出了一半的真理。所有真理——不仅仅是各种各样的理性真理，而且还有事实真理——的断言确实性的方式都是与意见对立的。真理在其自身带有一种强制的因素，而在职业真理讲述者身上经常见到的如此可悲的明显的专横的倾向，也许与其说是由于一种性格上的缺点造成的，不如说是一种强制性的惯常的生活压力造成的。“三角形三角之和等于正方形两角之和”，“地球围绕太阳旋转”，“宁可忍受不正义也不做出不正义”，“1914年8月德国人侵比利时”，所有这些陈述得出的方式是非常不同的，但是，一旦这些陈述被认识到并被宣布为真的，它们就都具有一个共同的特点，即它们全都超越了协议，争论，意见，或同意。对于那些接受它们的人来说，它们并不会因为坚持同一命题的人数的多或少而改变；劝说或忠告是无用的，因为这些陈述的内容不是说服性的而是强制性的。（因此，柏拉图在《蒂迈欧》中在能够认识真理的人和碰巧坚持正确意见的人之间划出了一条界线。对于前者来说，认识真理的官能通过教导而被唤醒，这种教导无疑意味着一种不平等，可以说是强制的一种温和的形式，而后者则只是被说服了。前者的观点，柏拉图说，是不可改变的，而后者随时都会被说服改变他们的主意。^① Mercier de la Rivière 在谈到数学真理时所说的话适用于所有类型的真理：“*Euclide est un véritable despote; et les vérités géométriques*

^① 《蒂迈欧》，51D-52。

qu' il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques.”（欧几里德是一个真正的暴君；几何学真理的原则是一种真正的暴君的逻辑）在比这更早大约一百年以前，当格老秀斯希望限制绝对王权时，他以非常相似的口吻坚持“即使上帝也没有办法让二乘二不等于四”。当他这样做时，他是在召唤真理反对政治权力的强迫性的力量；他并不是对于神的全能的潜在的限制感兴趣。这两条评论说明，在纯粹的政治视野中和从权力的观点看，真理是以什么面目出现的，而问题是，权力是否除了像在权力制衡下那样，接受一个宪法，一个权利法案，和权力的多重化的限制——用孟德斯鸠的话来说，“*le pouvoir arrête le pouvoir*”（用权力来限制权力），也就是用起源于和属于政治领域本身的力量来限制——而且能够和应该接受某种来自于外部的东西的限制，这种东西在政治领域之外有其来源，像独立于公民的希望和兴趣一样独立于最可怕的专制者的意志。

从政治的角度看，真理具有一种专横的特点。它因此招来了专制者的仇恨，他们有充分理由对于一种他们不能操纵的强制性力量的竞争感到害怕，在建立在同意的基础上和仇恨强制的政府的眼里，这种力量在本质上是不安定的。事实超越了协议和同意，所有关于它们的谈论——所有建立在正确的信息的基础上的意见交换——都无助于它们的确立。对于不受人欢迎的意见，可以与它们争论，可以反驳它们，或者与它们达成妥协，但是不受人欢迎的事实却具有一种除非纯粹的谎言没有什么东西能够消除的令人恼火的顽固性。困难在于，事实真理和所有其他真理一样，断然要求对它们的承认和关上了争论的大门，而争论正是构成政治生活的根本性质的东西。与真理问题有关的思考和交流方式，从政治的观点来看，必然是独断专行的；它们对于其他人的意见不予考虑，而考虑其他人的意见，这正是所有真正的政治思考的标志。

政治思想是代表性的。通过从不同的观点考虑一个给定的问题，通过让那些不在面前的人的立场浮现在我的心中，也就是通过

代表他们，我形成了某种意见。盲目地采用那些站在其他立场的人的实际的观点，因此从一种不同的见解来打量世界，这并不是这一代表过程的意思；这既不是一个同情的问题，仿佛我试图成为其他某个人或试图像他那样感受，也不是清点人数和加入大多数人的队伍的问题，而是在实际上不是只有我自己的情况下坚持自我存在和自我思考的问题。当我在思考某一具体问题，我在心中考虑到的立场越多，我就越能更好地想象，如果我处在他们的位置，我会怎样感觉和思想，我代表思想的能力也就越强，我的最后的结论，我的意见也就越站得住脚。（正是这种“扩大了的精神”的能力使人们能够进行判断；这种能力本身是康德在《判断力批判》的第一部分发现的，虽然他没有意识到他的发现的政治道德含义。）意见形成的根本过程取决于这些人，在他们的位置上，某个人思考和运用他自己的理智，而这一想象力的发挥的惟一条件是无利害性，是从一个人的一己利益中解放出来。因此，即使我在形成一种意见时离开所有同伴或完全独处，我在我的哲学思索的孤独之中也并不是只是与我自己在一起的；我仍然处在这个普遍互相依赖的世界中，在这个世界中，我可以使我自己成为所有其他人的代表。当然，我可以拒绝这样做，而形成一种只是考虑我自己的利益，或我所属的团体的利益的意见；确实，没有什么比在想象力的缺乏和判断力的失误中变成明显的盲目的顽固——即使是在非常训练有素的人中——更常见的了。但是一种意见的根本品质，正如一个判断的根本品质，取决于它的无偏见的程度。

没有意见是自明的。在意见问题上，而不是在真理问题上，我们的思考是十足游历性的（discursive），仿佛是从一个地方跑到另一个地方，从世界的一个部分跑到另一个部分，经历各种各样的冲突的观点，直到最后它从这些具体性上升到某些没有偏见的普遍性。在这一过程中，一个具体问题被迫开放自己，以便可以从所有方面，在每一种透视中显示自己，直到彻底沐浴在人类的理解力的

完满的光芒之中和变得透明，与此相比，一种真理陈述拥有一种独特的不透明性。理性真理照亮了人类的理解力，事实真理必然激发意见，但是这些真理，虽然它们从来不是晦暗的，但却也不是透明的，它们的根本性质拒绝进一步的说明，正如光的根本性质之拒绝被照亮。

这种不透明性，无论在什么地方也没有像在我们与事实和事实真理狭路相逢的情况下那样明显和令人难以接受，因为事实并没有什么必然的理由非得像它们现在所存在的那样存在不可；它们总是有别的存在的可能，这种让人恼火的偶然发生的机会实际上没有任何限制的。正是由于事实的贸然存在的特点，所以前现代哲学拒绝认真对待充满了事实性的人类事务领域，或者拒绝相信从构成了这个世界的进程的事件系列的“可悲的冒失性”（康德）中可以发现任何有意义的真理。同样，对于任何一种现代历史哲学来说，纯粹的事实的不可克服的、没有道理的顽固性都是不能容忍的；为了从人们在其中获得真正自由的惟一的领域清除明显任意的“事情完全可以是另外一个样子”（it might have been otherwise）（这是自由的代价）的最后的遗迹，现代哲学家召唤来了每一种必然性，从世界精神或物质条件的辩证必然性到某种据说不可改变的和已知的人性必然性。确实，在回顾——也就是历史的回顾——中，每一个事件系列看上去都好像是不可能不如此发生的，但这是一种视觉的（optical）——或者更准确地说，存在的（existential）——幻觉：根据定义，如果实在不是首先扼杀了任何特定情境中本来固有的所有其他可能性的话，没有什么事情会发展成为实在。

换句话说，事实真理并不比意见更为自明，而这也许正是意见拥有者发现相对容易将事实真理当作只是另一种意见不信任的理由之一。而且，事实证据是通过目击证实确立的，而目击是以不可信而著称的；以及是通过记录，文件，和纪念碑等证实确立的，而记录，文件，碑文等都是可以被怀疑为是伪造的。面对一个有争议的

事件，所能求助的只能是其他的更多的见证而不可能是一个第三方的和更高的见证，而最后的解决通常是一种人数最多的方式；也就是一种与意见争论的解决方式相同的方式——一种完全不能令人满意的方式，因为我们没有任何理由认为一种大多数人的见证就不会是假的见证。相反，在某些情况下，归属于一个多数的感觉甚至有可能鼓励假的见证。换句话说，暴露在意见持有者的敌意下的事实真理至少是和理性的哲学真理一样容易受到伤害的。

我在前而提到过，在某些方面，事实真理的讲述者比柏拉图的哲学家的处境更糟——他的真理不具有一个超越的起源，甚至也不能与自由，正义，荣誉，勇敢等这样一些政治原则相比，这些原则至少拥有某种相对超越的性质，每一种原则都能够鼓舞人类行动并且从而在人类行动中得到体现。我们马上就会看到，这一不利处境所带来的后果比我们所想象的要严重得多；也就是说，它们所带来的后果不仅关系到真理讲述者本人，而且更重要的，还关系到他的真理的生存的机会。对人类行动的鼓舞和在人类行动中的体现也许不能与真理的让人不得不接受的证据攀比，但如我们将要看到的，它们可以和意见所固有的说服力一试短长。我将苏格拉底的命题“宁可忍受不正义也不做出不正义”作为一个关于人类行动因而具有政治含义的哲学陈述的例子。我的理由部分是因为这句话已经成为西方伦理思想的开始，部分是因为，就我所知，这句话至今仍然是可以从特定的哲学经验中直接引申出来的惟一伦理命题。（康德的绝对命令，这一领域的惟一的竞争者，可以被剥去其中的犹太—基督教成分，正是这些成分造成了它的命令而不是简单的命题的表述形式。它的基础原则是不矛盾公理——窃贼与他自己是矛盾的，因为他希望将偷来的东西作为他自己的财产保存下来——这一公理的真实性来源于苏格拉底第一次发现的思想的条件。）

柏拉图的对话不止一次地告诉我们，苏格拉底的陈述（一个命题，而不是一个命令）听起来是多么悖理，是多么容易在意见反对

意见的市场上遭到驳斥，以及苏格拉底对于它的证实和证明是多么不仅不能让他的对手满意，而且也不能让他的朋友和学生满意。（可以在《理想国》的开始看到其中的最为戏剧性的描述。^① 在苏格拉底试图说服他的对手色拉叙马霍斯（Thrasymachus）失败后，他听到他的学生格劳孔（Glaukon）和阿得曼托斯（Adeimantus）告诉他说，他的证明离令人信服还差得远。苏格拉底表扬他们的发言：“在你们的本性中必定存在着某种神圣的东西，因为你们可以如此雄辩地为不正义的事业辩护却仍然不能说服你们自己不正义是比正义更好的东西。”换句话说，他们在论证开始之前就已经相信了，为了坚持命题的真理而说的一切不仅未能说服不相信者，而且甚至连坚定对于它们的相信的力量也没有。）我们在各种柏拉图对话里看到了对于这一命题的辩护。其中所陈述的一个主要的论据是，对于人——单数的人——来说，即使与整个世界不和也要强于与他自己不和和与他自己相矛盾^②——对于哲学家来说，这确实是一个很有说服力的论据，因为哲学家的思考，按照柏拉图的概括，乃是与他自己的一种无声的对话，而他的存在因此依赖于一种与他自己的不断的清晰的交谈，一种构成了他之所是的一分裂为二；因为一种发生在两个正在进行思想对话的谈话者之间的基本的对立会毁掉哲学思索的根本条件。^③ 换言之，由于人在自身内包含

① 见《理想国》367。亦请参《克力同》49D：“因为我知道，只有不多的几个人坚持，或者说曾经坚持，这种意见。在坚持这种意见的人和不同意这种意见的人之间并没有共同关心的问题；他们必然会彼此轻视地看待对方的不同的目的。”

② 见《高尔吉亚》482，苏格拉底告诉他的对手卡利克勒斯（Callicles），他“在他的一生中与他自己都是不一致的，而是矛盾的”。然后他补充说：“我宁愿整个世界都跟我不一致和说我的坏话，也不愿意我，这同一个我，竟然与我自己不和和自相矛盾地讲话。”

③ 关于思想作为我与我自己的无声的对话，特别请参《蒂迈欧》1189 - 190，和《智者篇》263 - 264。亚里士多德将你与之以对话形式讲话的朋友称为另一个自我，*αὐτὸς ἄλλος*。

有一个他永远不能获得解脱的对话者，他之不与一个谋杀者或一个骗子生活在一起将是更值得庆幸的。或者，由于思想是在我与我自己之间进行的一种无声的对话，我必须注意保证这一对话者的诚实不受损害；否则我肯定就会从根本上丧失思想的能力。

对于哲学家——或者更准确地说，对于作为一个思想着的存在的人来说，这一关于作出不正义和忍受不正义的伦理命题的说服力并不比数学真理的说服力来得少。但是对于作为一个公民的人来说，对于关心世界和公共事务而不是他的个人的福祉——其中包括，比如说，他的“不朽的灵魂”，这一不朽的灵魂的“健康”与一个会毁坏的身体的需要相比具有优先地位——的行动着的存在来说，苏格拉底的陈述显然是不能成立的。人们经常指出任何开始将一个单个的人的伦理箴言——无论是苏格拉底的箴言，还是柏拉图的箴言，或基督的箴言——来热烈地加以遵循的共同体的灾难性后果。早在马基雅维里要求保护政治领域反对基督教信仰的严厉原则（那些拒绝抵抗恶的人允许坏人“随心所欲地做恶”）之前，亚里士多德告诫我们防止给予哲学家以任何政治事务上的发言权。（那些由于职业的理由而必须如此漠不关心“对于他们自己是善”的人们，在对于其他人来说是善的问题上不能被委以重任，更不用说在对于所有人，对于共同体的世俗利益的善的问题上被委以重任了。）^①

由于哲学真理只与单数的人有关，所以它在本质上是非政治的。如果身为哲学家却仍然希望他的真理战胜众人的意见，他就会品尝失败的痛苦，而他很可能从这种失败中得出结论说，真理是不具有力量的——一个显然的真理，其意义正如一个不能化圆为方的数学家面对圆不是方的事实的悲叹。在这种情况下，他也许就会像柏拉图一样，忍不住要去赢得某个具有哲学气质的专制者的耳朵，

^① 《尼各马可伦理学》第6卷，特别是1140b9和1141b4。

而在某种非常非常不可能的情况下，他也许会幸运地获得成功，建立起一种“真理”的专制，这种专制是我们主要从各种政治乌托邦中所了解的真理的专制的一种，并且当然是，从政治上说，和其他专制统治一样暴虐的一种专制。在较少不那么可能的事件中，他的真理获得了胜利而没有借助于暴力的帮助，而只是因为人们偶然与他的真理走到了一起，他就会赢得一种以重大牺牲为代价而取得的胜利。因为在这种情况下，真理的胜利就不是其自身的让人们不得不接受的品质的结果，而是多数人的同意的结果，而这多数人也许明天就会改变他们的主意，同意某种其他的东西；我们所谓的哲学真理就会变成纯粹的意见。

无论如何，由于哲学真理在其自身包含有一种强制性，所以政治家在某种情势下难免不会受到哲学真理的诱惑，正如哲学家之难免受到意见所拥有的权力的诱惑。因此，我们看到，在《独立宣言》中，杰弗逊宣称某些“真理是自明的”，因为他希望使参加革命的人们之间的同意不受争吵和论证的损害；像数学公理一样，这些真理应该表达“人们的信仰”，这种信仰不依赖于人们的意志，而是自动地呈现在他们的心灵之前的证据的必然的结果。^①但是，由于说“我们视这些真理为自明的”，他实际上承认了，尽管他自己实际上没有意识到，“所有人生来平等”并不是自明的，而是不能离开协议和同意的——平等，如果不是与政治不相干的话，乃是一个意见问题，而不是一个“真理”问题。另一方面，我们可以看到一些与这种意见类似的哲学或宗教陈述——诸如所有人在上帝面前平等，或在死亡面前平等，或者就他们全都属于同一有理性的动物的物种来说是平等的——但是所有这些陈述从来就没有产生过任何政治或实践后果，因为使他们相等者，无论是上帝，死亡，还是本性，都超越了并且一直外在于人类交往在其中发生的世界。这样

^① 见杰弗逊的“弗吉尼亚确立宗教自由法案序言草案”。

的“真理”不是在人们中间而是在他们之上的，而在现代人或古代人——特别是希腊人——的平等协议背后并没有任何这类东西。说所有人生来是平等的，这绝不是自明的，而且也不可能证明它。我们怀有这种意见，是因为自由只有在相等的人们中间才是可能的，而我们相信自由的伙伴群体的欢乐和愉悦比施行统治的可疑的乐趣更可取。这样的选择在政治上是最为重要的，几乎没有什么其他事情会如此深刻地将人们彼此区别开来。我们不禁要说，他们的人的性质，以及当然还有与他们的每一种交往的性质，依赖于这样的选择。而且，它们是有关意见的，而不是有关真理的——正如杰弗逊在完全违背他的意志的情况下所承认的。它们的确实性依赖于自由协议和同意；它们是通过谈论性的，代表性的思考达到的；它们是通过劝说和劝告的手段交流的。

苏格拉底的命题“宁可忍受不正义而不去做不正义”不是一种意见而是一种真理性质的主张，而虽然我们也许有理由怀疑它是否真的产生过直接的政治后果，它作为一种伦理箴言对于政治行动的影响却是不可否认的；只有对于信徒团体有绝对约束力的宗教的戒律才能够要求比这更大的认同。这一事实，难道不是与我们通常普遍接受的哲学真理无能力论处于明显的矛盾中吗？而由于我们从柏拉图的对话中得知，苏格拉底的陈述，当他试图证明它的时候，是多么地不能令人信服，无论是对他的朋友来说还是对他的敌人来说都是如此，我们就不能不问自己，它究竟是如何能够获得它的高度的确实性的。显然，这应该归功于一种非常不同寻常的劝说；苏格拉底决心为这一真理献出他自己的生命——树立一个典范——不是当他出现在雅典人的法庭面前的时候，而是在他拒绝逃脱对他的死亡判决的时候。这种典范性的教导实际上是哲学真理可以没有错误

或歪曲地进行“劝说”的惟一形式；^① 同样，哲学真理可以变成“实践的”和激起行动，同时又不践踏政治领域的规则，这也只有当它以某种方式在一个典范的掩盖下表现出来时才是可能的。这是伦理原则赢得证实以及追随的惟一的机会。因此，为了证实比如说勇敢的概念，我们可以回忆起阿基里斯的典范，为了证实善的概念，我们很可能会想到拿撒勒的耶稣或圣芳济；这些典范通过启示而进行教导或劝说，因此，每当我们试图作出一种勇敢的或善的行动，我们就好像是在模仿另外一个人——*imitatio Christi*（效法基督），或其他什么人。人们经常注意到，正如杰弗逊所说，“阅读《李尔王》比阅读人们曾经写下的所有枯燥的卷帙浩繁的伦理学和神学著作都更容易在一个儿子和女儿的心中铭刻一种生动的和持久的孝敬义务感，”^② 以及正如康德所说，“普遍概念，无论是从哲学家那里学来的，还是从教士那里学来的，或者甚至是从自己的经验学来的，从来没有像一个美德的或神圣的典范那样有效。”^③ 其中的理由，如康德所说，是“为了证实我们的概念是实在，我们什么时候都离不开直觉”。“如果它们是纯粹的理解力的概念”，如三角形的概念，“理解力就是通过先验图式进行的”，如只有心灵的眼睛才能看到但是对于所有现实的三角形的认识都不可或缺的理想三角形；但是，如果有关概念是实践性的，与行动有关的，那么“直觉就被称为‘典范’（examples）”。^④ 与我们的心灵通过想象力而自行产生的先验图式不同，这些典范来源于历史和诗歌，正是通过历史和诗歌，如杰弗逊所指出的，“一个完全不同的想象力的世界展现在我们面前等待着我们的使用”。

① 这正是尼采在《作为教育者的叔本华》中的评论：“我之使我自己成为一个哲学家，正如他之迫切地使他自己成为一个典范。”

② 见1787年11月13日写给W. 史密斯的信。

③ 《判断力批判》第32段。

④ 同上，第59段。

从一种抽象的或思辩的陈述到一种典范性真理的这种转变——一种只有道德哲学才能够完成的转变——乃是哲学家的一种临界经验：通过展现在他面前的惟一可行的方式树立一个典范和“说服”众人，他实际上是开始了行动。到了没有什么哲学陈述，无论是多么大胆的哲学陈述，都不会被人们足够认真地看待以至于根本就不可能危及到哲学家的生命的今天，使哲学真理在政治上得到证实的这样一种稀少的机会也已不复存在了。但是，就我们所进行的讨论来说，注意到对于理性真理的讲述者来说确实存在这样一种可能性是重要的；因为在任何情况下这种可能性对于事实真理的讲述者都是不存在的，他们在这方面——正如在其他方面——的处境是更糟糕的。事实真理不仅不包含人们可以据以行动并从而可以在世界中得到体现的原则；它们的内容本身就消除了这样一种证实的可能性。一个事实真理的讲述者，在不大可能发生的他希望为了某一具体事实献出他自己的生命的事件中，最后得到的将是一种失败。他的行动所显明的将是他的勇敢，或者，也许是他的顽固，但是既不是他所说的东西的真，而且甚至也不是他自己的真诚。因为，一个撒谎者，特别是政治领域中的撒谎者，在爱国主义的或者一些其他类型的合法的集团偏见的可能的支配下，为什么就不能以极大的勇气坚持他的谎言呢？

四

事实真理的标志是，它的反面既不是错误，也不是幻觉或意见——无论错误还是幻觉或意见都不是由于个人缺乏真诚而发生的，——而是有意为之的假象，或者谎言。当然，与事实真理有关的错误是可能的甚至是常见的，在这种情况下，这一类真理与科学或理性真理没有什么不同。但是问题在于，就事实真理而言，还存在着另一条出路（*alternative*），而这条出路，即有意编造的谎言，

并不属于这样一类命题，这类命题无论是对还是错，目的只是据是而执言，或某些东西在我看来如何。只有通过被置入一个解释性的脉络之中，一个事实陈述——德国在 1914 年 8 月入侵比利时——才能获得政治含义。但是相反的命题，——对于这种命题，仍然不知重写历史为何物的克雷蒙梭认为是荒唐的，却不需要任何脉络就可以具有政治意义。它明显地试图改变历史记录，就此而言，它乃是一种行动（action）。同样真实的是，当撒谎者缺少坚持他的假象的力量，他并不声称他的陈述是绝对真理，而是假装这是他的“意见”，而意见的权利，他宣称是他固有的权利。颠覆集团经常这样做，而这种做法在政治上不成熟的公众中可能导致惊人的混乱。混淆事实真理和意见之间的界限是谎言所能采取的众多形式中的一种形式，所有这些形式都是行动的方式。

撒谎者是一个行动者，而无论是理性真理还是事实真理的讲述者却明显地不能是行动者。如果真理讲述者想要扮演一种政治角色，也就是成为可以说服别人的，他往往就会费尽周章，解释为什么他的特定真理适合某些团体的最佳利益。正如其真理变成了意见持有者中间的一种占主导地位的哲学的哲学家赢得了一种付出了惨痛代价的胜利一样，事实真理的讲述者，当他进入政治领域和将自己认同于某些特殊的利益和权力构成，通过惟一能够使他的真理显得有道理的方式，即为公正、诚实、自主所保证的他个人的真诚，而达成了某种暂时的胜利。几乎没有哪个政治形象比在真理和利益之间发现某些幸运的巧合的职业真理讲述者更容易引起人们的正当的怀疑的了。相反，撒谎者却不需要这样的可疑的让步以便能够出现在政治舞台上；他具有一种不可比拟的优势：他可以说总是已经处于政治的旋涡之中了。他天生就是一位演员；他据事物之所不是而执言，因为他想要事物以与它们的所是不同的面目出现——也就是说，他希望改变世界。我们的行动能力，我们的改变现实的能力与我们身上的这一神秘能力——也就是使我们能够在雨水不停地落

到猫和狗的身上时声称 (say) “阳光灿烂” 的神秘能力——之间的无可否认的联系，乃是撒谎者的得天独厚。如果我们真的如某些哲学家所希望的那样，在我们的行为方面是完全被限制的，那么，我们就永远没有机会完成即使是这一小小的奇迹。换句话说，我们的撒谎的能力，——但不必然是我们的讲述真理的能力——属于证实人类自由的为数不多的几种明显的、可证明的论据之一。我们之所以能够多少改变我们生活于其中的环境，是因为我们在其中拥有一种相对的自由，而这种自由可能因为恶意而被滥用和歪曲。如果说落入必然性的陷阱和不由自主地否定行动的自由，这是职业历史学家的几乎不可抵抗的诱惑，那么，过高估计这种自由的可能性和不由自主地拥护谎言对于事实的否定和歪曲，则是职业政治家的几乎同样不可抵抗的诱惑。

毫无疑问，就行动而言，有组织的谎言乃是一种边际现象，但是困难在于，这种谎言的反面，即单纯的讲述事实，却不导致任何类型的行动；在通常的情况下，它甚至导致接受事物的现状。（这当然不是否认，政治组织可能正当地使用揭露事实的手段，或者否认，在某些情境中，引起公众注意的事实性的东西，可以极大地鼓舞和强化种族和社会集团的立场。）真诚从未被算作一种政治美德，因为它对于世界和环境的改变的贡献确实微乎其微，而这种改变乃是政治活动的天职。只有当一个共同体开始固定地从事一种有组织的谎言，而不仅仅是在具体问题上撒谎，真诚本身，没有权力和利益的歪曲性力量作其后盾的真诚本身，才能够变成一种最重要的政治因素。在一个每一个人在每一件重要的事情上都撒谎的世界上，真理讲述者就开始了行动，无论他是否知道自己已经开始了行动；他同样也是使自己投入了某种政治事业，因为只要他幸运地没有灭亡，他的存在本身就会开始改变这个世界。

但是，在这种情况下，他很快又一次发现自己处于一种恼人的不利的地位。我在前面提到过事实的偶然存在的特点，由于这种偶

然存在的特点，事实总是可以是另外一个样子，在人的心灵面前并没有任何自明性或合理性。由于一个撒谎者可以随心所欲地修正他的“事实”以适应他的听众的利益和兴趣，或者只是他们的单纯的期望，所以他更有可能比真理讲述者更有说服力。确实，他通常是站在有道理的一方的；他的论述听上去似乎更为连贯，因为不可预见的成分——所有实际发生的事件的最突出的特点之一，——已经仁慈地消失了。黑格尔所谓颠倒常识（stands common sense on its head）者，不仅仅是理性的真理；现实之常常冒犯常识的合理性，不亚于它之常常冒犯利益和兴趣。

我们现在必须转而注意相当晚近的大规模操纵事实和意见的现象，这种现象已经明显地体现在历史的重新写作中，体现在意象塑造（image-making）中，以及体现在实际的政府政策中。在外交和政治计谋的历史中如此屡见不鲜的传统的政治谎言，通常或者与真正的机密——永远不会被公开的资料——有关，或者与那些尚未变成事实的意图或意向有关；与任何只是发生在我们自己的内心之中的事物一样，意向只是潜在的可能性，我们打算成就的谎言总是有可能最后却被证明是真的。与此不同，现代政治谎言所大刀阔斧地处理的事物则完全不是什么秘密，而是实际上每一个人都知道的。对于就在那些目击者的眼皮底下重新写作当代历史的情况来说，这一点是显然的，但是对于任何形式的意象塑造来说这一点也是同样真实的，在这种意象塑造中，我们同样看到，每一种人们所知道的和已经确立的事实都可以被忽视或否认，只要这种事实伤害了想要塑造的意象；因为一个意象，不同于一幅老式的画像，并不是被看作对于现实的美化，而是被看作是提供了对于现实的完全的替代。而这种替代品，由于现代技术和大众传媒，当然比原件有更多的机会在公众面前抛头露面。我们最后看到这样一些极其可敬的政治家，如戴高乐或阿登纳，他们设法将他们的基本政策建立在这样一些明显的非事实上面，如法国是最近的战争的胜利者中的一个因

而是伟大的力量当中的一个，和“国家社会主义的野蛮行径只影响到了这个国家的人口的相对较小的部分”。^①所有这些谎言，无论它们的作者是否意识到，都包含有一种暴力的因素，精心编造的谎言总是试图毁灭它决心否定的无论什么东西，虽然只有极权主义政府才有意识采用谎言作为谋杀的第一步。当托洛茨基得知他从未在苏联革命中发挥作用时，他必定已经意识到他的死亡令已经签署了。很显然，对于一个公共人物，如果能够同时将他从这个世界上清除，把他从历史记录中清除就会更容易。换言之，传统谎言和现代谎言之间的区别更经常地相当于隐藏（hiding）和销毁（destroying）之间的区别。

而且，传统谎言关心的只是特定的人，从来没有打算真的欺骗每一个人；它的目标是针对敌人的，打算欺骗的也只是这个敌人。由于这两种限制，传统谎言给真理带来的损害被缩小到这样一个程度，以至于我们今天回过头去看会觉得它们几乎是无害的。由于事实总是发生在某种情境（context）之中的，一个特定的谎言，——即一个并不打算改变整个情境的假话——仿佛是在事实联系的两络上撕开了一个小洞。正如每一个历史学家所知道的，可以通过注意不协调的地方，漏洞，或修补的痕迹，而暴露一个谎言。只要作为一个整体的质地是未受触动的，谎言最终仿佛总是会自动地跃入人们的眼帘。第二个限制涉及那些从事欺骗的人。他们通常属于政治家和外交家的小圈子，他们在私下里是仍然知道和可以保存真理的。他们不大可能成为他们自己的谎言的牺牲品；他们可以在欺骗其他人的同时并不欺骗自己。古老的谎言艺术的这两种减轻情节在我们今天所面对的对于事实的操纵中都是显著地缺乏的。

^① 关于法国，参见《外交事务》1965年7月上的优秀的文章“戴高乐：姿势和政策”。阿登纳（Adenauer）的引文引自他的《1945—1953年回忆录》，芝加哥，1966，第86页，他最终使占领当局记住了这一概念。但他在他的首相任期内多次重复了其要点。

那么，这些限制的意义是什么，以及我们为什么有理由把它们称为减轻情节？为什么自我欺骗在意象塑造的职业中变成了一个不可或缺的工具，以及为什么对于世界以及对于撒谎者本人来说，如果他被他自己的谎言所欺骗，而不只是欺骗其他人，就应该被认为是更糟糕的？除了他是如此反感谎言，以至于他不得不在向其他人说谎之前先说服自己，就像《暴风雨》中的安东尼奥（Antonio），他不得不成为“他的记忆的一个罪人，以便相信他自己的谎言”，除了这一道德借口之外，他还能提供什么更好的道德借口吗？最后，和也许是最令人困惑的，如果现代政治谎言是如此巨大，以至于它们要求整个事实脉络的一个完全的重新安排，——仿佛是另一个现实的制造，在这个现实中，它们感到如鱼得水，天衣无缝，正如事实在它们原来的世界中之如鱼得水，天衣无缝，又有什么能够防止这些新的故事、意象和非事实成为现实和事实的一种充分的替代呢？

一个中世纪的故事说明了要想在不欺骗自己的情况下欺骗他人是多么困难。这是一个关于一个镇上的了望塔的守望者的故事，他日夜不停地为人们放哨监视敌人的接近。这个守望者是一个喜欢拿正经事开玩笑的人，这天夜里他敲响了警钟，只是为了给镇上的居民一个惊吓。他的成功是巨大的：每一个人都跑到城墙上来，而最后一个跑来的是守望者自己。这个故事告诉我们，我们对于现实的理解在多大程度上依赖于我们与我们的邻人所共同享有的世界，以及要坚持任何不是共享的真理或谎言需要多么坚强的个性。换言之，一个撒谎者越是成功，他也就越是有可能成为他自己的编造的牺牲品。而且，被证明与他的受害者同舟共济的自我欺骗的开玩笑者看上去的可信程度是听任他们自己外在地欣赏其恶作剧的冷血的撒谎者所不能比拟的。只有自欺才可能造成一种真诚的外观，而在一场关于事实的争论中，或许有机会战胜兴趣、恐惧和利益的惟一的有说服力的因素是个人的现身说法。

当前的道德偏见在对待冷血的谎言方面倾向于过于严厉，而对于经常高度发展的自我欺骗艺术却表现出更大的容忍和宽恕。为数不多的与这种现行评价背道而驰的文学例子之一，是发生在《卡拉玛佐夫兄弟》开头的修道院中的著名场景。父亲，一个不可救药的撒谎者，问长老，“为了获得拯救，我该做什么？”而长老回答，“首先，永远不要对你自己撒谎！”对于这一拯救方法，陀斯妥也夫斯基没有增加什么说明或阐释。“撒谎骗别人比自己骗自己要好”这一陈述的根据在于：冷血的撒谎者仍然意识到真理和虚假之间的区别，因此他对其他人隐藏起来的真理并没有完全从这个世界出走；它在他这个人身上找到了最后的避难所。对于实在的伤害既不是全面的也不是最后的，以及由于同样的原因，对于撒谎者本人所造成的伤害同样也不是全面的或最后的。他撒谎，但他还不是撒谎者。无论是他还是他所欺骗的世界都仍然是——用长老的话说——“可拯救的”。

这样的为以前的世代所不知道的全面性和可能的终结性，来自于对于事实的现代的操纵所造成的危险。即使是在政府没有垄断决定和讲述什么是事实或不是事实的权力的自由世界，巨大的利益组织已经总结出一种心灵的框架的存在的理由，这理由在以前的世代只是应用于处理外交事务和在紧急情况下应用于明显的和当前的危险情境。在政府水平上所进行的全国范围的宣传从商业实践和麦迪逊街（Madison Avenue，纽约的一条街道，多大广告公司、公共关系事务所等——译者）经营术中的学到的不仅仅是几条计谋而已。为了本国的消费而制作的意象，与指向某一外敌的谎言不同，可以变成每一个人的实在，首先是意象制作者本人的实在，他们在准备他们的“作品”的过程中，仅仅是他们的可能的受害者的数目的想法就压倒了他们。无疑，“唤来”隐蔽的劝说者的骗人意象之始作者仍然知道，他们希望欺骗一个社会范围或国家范围内的敌人，但是结果却是，一个集团的全体人民，甚至整个一个民族，会自投

他们的领袖本来希望用来对付他们的敌人的谎言的罗网之中。

随后发生的事情几乎是自动的。无论是被欺骗的人群，还是欺骗者自己，他们所孜孜以求的很可能都是保持宣传意象不受触动，而对于这一意象的最大的威胁不是来源于敌人和现实的敌对的利益，而是来源于这样一些人，他们就位于该群体的内部，但却设法逃脱这个群体的魔力，坚持谈论那些不适合有关意象的事实或事件。当代的历史充满了这样的事例，在这些事例中，事实真理的讲述者被认为比真正的敌人更具有危险性甚至更具有敌意。无论“唯心主义”的抗议具有什么样的价值，这些反对自我欺骗的论证都不应与唯心主义的抗议混为一谈；这些唯心主义认为谎言在原则上是坏的和反对古老的欺骗敌人的艺术。从政治上说，至关重要的是，现代的自我欺骗的艺术带来了一种将外部问题转变为内部问题的趋势，从而使得国家间的或团体间的冲突反馈回国内政治的舞台。冷战时期双方所施行的自我欺骗行为之多令人眼花缭乱，但有一点是毫无疑问的，即它们都不超出我们这里所说的情况的范围。群众民主的保守主义批评者常常不厌其烦地向我们勾勒这种统治形式给国际事务带来的危险——但却不提君主制或独裁制所特有的危险。他们的论点的力量在于，一个不可否认的事实是，在完全的民主的状态下，施行欺骗而又不自我欺骗几乎是不可能的。

在我们所处的这个时代，在一个世界范围的交往体系覆盖下的是众多的独立的民族，没有什么现存的权力在什么地方达到了如此强大的程度，以至于可以使它的“意象”（image）成为牢不可破的。因此，在我们这个时代，各种意象只具有一种相对较短的生命预期；它们并非只有到了日薄西山的时候，并非只有到了现实重新出现在公众的而前的时候，而是甚至可能在这之前就被推翻了，因为事实的片段经常扰乱和拆穿互相冲突的意象之间的宣传伎俩。不过，这并不是现实报复那些胆敢蔑视它的人的惟一的方式，甚至也不是其中最有效的方式。即使在一个世界政府的统治下，或者在某

些其他的现代版的罗马二百年和平的条件下，意象的生命预期也几乎不可能有什么显著的提高。相对封闭的极权主义统治或一党专政当然是最有效的保护意识形态和意象不受现实和真理的冲击的机构，因而最有力地说明了这一点。〔它们对于记载的修改从来不是一帆风顺的。在发现于斯摩棱斯克档案馆的一份 1935 年的备忘录中，我们读到了这一类事业所面临的无数的困难。例如，对于“季诺维也夫，加米涅夫（Kamenev），李可夫（Rykov），布哈林等等在党代会上，在中央全会上，在共产国际上，在苏维埃代表大会上，等等，所发表的讲话该怎么处理？对于由列宁，季诺维也夫……以及其他人所合作写作或编辑的……关于马克思主义的文集该怎么办？……对于托洛茨基关于某一共产国际的问题所写的一篇文章又该怎么办？”^① 确实是一些令人困惑的问题，对于这些问题档案并没有作出回答。〕他们的困难在于，他们必须不停地变换他们用来代替真正的事迹的假象；形势的变化要求用一本历史书去取代另一本书，要求替换百科全书和参考书中的记载，要求某些名字从记载中消失，而突出其他的以前不知道的或很少知道的名字。虽然这种不断的变迁并没有告诉我们真相可能是什么，但是这种变迁本身却是表明所有有关事实世界的公开言论的谎言性质的一个征象，而且是一个明白无误的征象。人们经常注意到，洗脑的最确实的长期的结果乃是某种特定种类的犬儒主义——绝对拒绝相信任何事情的真实性的，无论这种真实性是怎样完满地得到了证明。换言之，长期地和全面地用谎言代替真理的结果不是谎言现在被接受为真理，而真理现在被诋毁为谎言，而是我们据以在真实的世界找到自己的位置的感觉——真假范畴乃是达到这一目的的精神手段之一——被摧毁了。

^① Mezle Fainsod 的《苏维埃统治下的斯摩棱斯克》公布了其中部分档案，坎布里奇，马萨诸塞，1958。见第 374 页。

这一困境是没有办法补救的。这只不过是所有事实性的实在的令人不安的偶然性的另一个方面。由于人类事务领域中实际发生的每一件事情都完全可以不同于它们现在所发生的样子，因而使用谎言骗人的可能性是无限的，而这种无限性导致了自我挫败。只有偶而为之的撒谎者才会觉得有可能以一种不动摇的坚定性坚持某一特定的假话；而那些根据永远变化的形势调整意象和故事的人将发现自己漂流在可能性的无边无际的大海上，从一种可能性漂到另一种可能性，不能在他们的任何一种虚构上立足。与其说他们找到一种合适的替代物代替实在和事实，不如说他们改造了事实和事件，将它们重新送回了它们最初所从来的潜在。事实和事件的事实性的最可靠的标志正是这种顽固的在那里，这一在那里的固有的偶然性击败了所有作出结论性的解释的企图。与此相反，意象总是可以被解释和制作成合理的——这使得它们在和事实真理的较量中暂时占了上风——但是它们在可靠性方面永远不可能与那些因为其恰好是这样发生而不是其他样子发生的简单的存在相提并论。正是因为这个理由，持续的谎言，形象地说，是从我们的脚下抽走了土地，同时却没有提供其他的可供我们站立的基础。（用蒙田的话来说，“如果假象，像真相一样只有一副面孔，我们就会更好地知道我们到底是在什么地方，因为那样我们就会确切地知道谎言所告诉我们的反面是什么。但是真理的反面具有千百种形象和无限的领域”。）我们的方向感和现实感所依赖的每一件事物都可怕地转个不停的经验，乃是极权主义统治下的人们最通常的和最生动的经验之一。

因此，谎言与行动，与改变世界——简言之，与政治——的无可置疑的联系，受限于人类的行动能力可以改变的事物的根本性质。沉溺于其人之道之的意象制造者，如果他相信他可以通过在每一个人都希望以某种方式清除的事实方面撒谎而引导变化，他就犯下了错误。为不发达国家的政治家和鼓动家如此珍视的一个个波将金

村 (Potemkin's villages) 的建立，从来没有导致实在的事物的确立，而只是导致了更多的和更巧妙的弄虚作假。向行动开放的不是过去——当然也不是所有关于过去的事实真理，——或作为过去的产物的现在，而是未来。如果过去和现在被作为未来的部分对待——也就是被送回到它们从前曾经处于的潜在的存在状态——政治领域就不仅被剥夺了它的主要的稳定性的力量，而且也被剥夺了它据以改变事物，据以开始某些新的东西的出发点。由此开始的是不断的空洞的转变和变换，这种转变和变幻乃是许多不幸生于一个宣传的时代的新的民族的特征。

受权力操纵的事实是不可靠的，这是显而易见的，但是我们这里的问题是，权力的根本性质决定了权力根本不可能产生一种替代品，取代事实性实在的可靠的稳定性，这些事实性的实在由于已经成为了过去，所以就进入了一个我们的势力所不能达到的世界。事实以其生硬的存在要求人们承认它们，与它们的脆弱性相结合的是——一种奇怪的强大的韧性——所有的人类行动都以同样的落地生根性 (irreversibility) 作为它们的标志。就它们的生硬的存在来说，事实优于权力；它们不像权力形式那样短暂易逝，这些权力形式随着人们为了某一目的聚合起来而产生，但一旦这一目的达到了或失落了就会消失。这种易逝性使得权力对于取得任何永久性的目的来说都成了一个极不可靠的工具，因此，不仅受权力控制的真理和事实是不可靠的，而且受权力控制的非真理和非事实同样也是不可靠的。确实，有关事实的政治态度必须在一条非常狭隘的道路上行走，一边是将事实当作某些必然的发展的结果，对于这些结果，人们并不能防止它们发生，因而是无能为力的，另一边是否定这些事实存在的危险，是试图篡改它们使它们从这个世界消失的危险。

五

作为结束，现在让我们回到我在这些思考的开始所提出的问题。真理，虽然是没有权力的和在与权力的正面冲突中总是失败的，但却拥有一种特殊的力量：无论那些掌权者如何费尽心机，他们都不能发现或发明一种替代品来代替这种力量。说服和暴力可以毁灭真理，但是它们不能取代真理。这一点之适用于理性的或宗教的真理，正如它之明显地适合事实真理。从真理的角度看待政治，正如我现在所做的，意味着从外在于政治领域的立场看待政治。这一立场是真理讲述者的立场，如果真理讲述者试图直接干预人类事务和用说服或暴力的语言讲话，他就会丧失了他的立场，以及同时也就丧失了他所要说的东西的可靠性。我们现在必须转而注意的正是这一立场及其对于政治领域的意义。

外在于政治领域的立场——外在于我们所属于的共同体和我们的平等的伙伴的群体——被清楚地概括为各种各样的特立独行（being alone）的方式之一。在讲述真理的各种生存方式中，引人注目的是哲学家的孤独（solitude），科学家和艺术家的孤立（isolation），历史学家和法官的不偏不倚（impartiality），事实发现者，见证者和报告者的独立（independence）。（这种不偏不倚与前面提到过的真正代表性的意见的不偏不倚的差别在于，它不是在政治领域之内获得的，而是为这样一种职业所要求的外在者的立场所固有的。）这些特立独行的方式在许多方面彼此互相区别，但是它们的共同之处在于，只要它们之中任何一种方式作为一种生活方式起作用，就不可能有任何政治承诺和对于某一事业的忠诚。当然，它们对所有人来说都是共同的；它们是人类生存本身的模式。只有当它们中间的一种方式被采用为一种生活方式——而即使在这种情况下生活也永远不是处于完全的孤独、独处或独立中——它才有可能与

政治的要求发生冲突。

因此，非常自然的是，我们只有在发生冲突的情况下才会开始意识到真理的非政治的、和潜在的甚至反政治的性质——为了实现真理，哪怕世界毁灭，而直到现在为止我所强调的正是事情的这一方面。但是，这不可能就是事情的全部。我并没有谈到某些公共机构，这些公共机构是由权力确立和支持的，在这些机构里，与所有政治规则相反，真理和真诚总是构成了言论和努力的最高标准。在这些机构中，我们看到司法机构是一个突出的例子，它们或者作为政府的一个部门或者作为直接的司法行政，受到了仔细的保护以避免社会和政治权力的挟持，此外还有所有高等学术机构，国家委托这些学术机构教育其未来的公民。如果学院没有忘记它的古代的起源，它必定知道它是由城邦的坚决的和最有影响的敌人创立的。毫无疑问，柏拉图梦想并没有实现：学院从来就没有成为一个反社会，我们也没有听到任何地方的大学企图攫取权力。但是柏拉图从来没有梦想过的东西却变成了现实：政治领域认识到，在司法行政的公正性之外，它还需要一种置身于权力斗争之外的建制；这些高等学术所在是受私人掌握的还是公共掌握的并不重要；不仅是它们的诚实，而且是它们的存在本身都以某种方式依赖于政府的善良意志。大学里一次又一次地产生非常不受人欢迎的真理，法院一次又一次作出了非常不受人欢迎的判决；这些机构，像其他真理庇护所一样，一直面临着来自社会和政治权力的所有危险。然而真理公开地获得胜利的机会却当然仅仅因为这样的所在的存在，以及因为在这样一些所在工作的独立的、被认为是无利害关系的学者的组织而得到了极大的增加。很难否认，至少是在宪政国家，政治领域已经认识到，即使在发生冲突的情况下，那些它对之没有控制权力的人和机构的存在对于它来说也是至关重要的。

由于学院的专业学校的主导地位和自然科学部门的发展，学院的这一真正的政治意义在今天很容易被人们所忽视。在这些自然科

学部门，纯粹的研究出人意料地产生了如此之多的决定性的成果，这些成果被证明对于整个国家来说是至关重要的。没有人能够否认大学的社会的和技术的功用，但是这种重要性不是政治性的。以发现、保护和解释事实真理和人类的文献作为自己的任务的历史科学和人文科学，在政治上是更具有重要性的。事实真理的讲述所包括的范围要远远超过记者所提供的日常的消息，虽然没有这些日常消息我们永远不会知道我们在一个不断地变化着的世界中的位置，以及在最直接的意义上，将永远不会知道我们到底是在哪里。这当然具有最直接的政治重要性；但是如果出版有朝一日真的成为政府的第四个部门的话，它将比司法部更需要更小心地提防政府权力和社会压力。因为提供信息的这一根本重要的政治功能严格来讲是从政治领域之外发挥作用的；不牵涉也不应该牵涉任何行动或决策。

真实 (reality) 并不就是事实和事件的全体，它比事实和事件的全体要更多，事件和事实的全体说到底是不可确定的。据是执言者总是在讲述一个故事，在这个故事中，事件失去了它们的偶然性，获得了某种人类的可理解的意义。Isak Dinesen 所谓“所有的悲伤都可以忍受，只要你将它们编织在一个故事中或讲述一个关于它们的故事”是千真万确的，她不仅是这个时代的最伟大的故事讲述者之一，而且——她在这方面几乎是独一无二的——也知道她正在做的是什。她同样还可以补充说，欢乐和喜悦也只有当人们可以谈论它们和把它们当作一个故事来讲述的时候才变成可以忍受的和有意义的。就事实真理的讲述者同时也是一个故事讲述者来说，他带来了“与现实的和解”，而在黑格尔这位卓越的历史哲学家看来，这种和解乃是所有哲学思想的最终的目的，而这种和解确实也是超越了单纯的史料堆积的所有史料编纂的最深刻的动机。历史学家和小说家一样必须加以实现的纯粹发生的原始材料的转化（一本好的小说并不就是纯粹的幻想的简单的调制或虚构），与诗人所对于心灵的情绪和活动所作的转换——将悲伤转换为哀歌或将欢

喜转换为赞歌——是非常类似的。我们或许可以和亚里士多德一样，在诗人的政治功能中看到一种净化作用，对于所有妨碍人的行动的情感因素的一种清除或过滤。故事讲述者——历史学家或小说家——的政治功能是教导人们按照事物的本来的样子接受事物。从也可以称之为真诚的对于事物的这种接受中，产生了判断的能力——还是用 Isak Dinesen 的话来说：“最后我们获得了观看和重新观看它的特权，而这一天就是人们所说的审判的日子。”

无可怀疑的是，所有这些与政治有关的功能都是在政治领域之外发挥作用的。它们要求思想上和判断上的距离感，公正性和不受自我利益的羁绊。对于真理的无私的追求拥有一个漫长的历史；它的起源以一种引人注目的方式早于所有我们的理论的和科学的传统，包括我们的哲学和政治思想传统。在我看来，当荷马决定像歌唱特洛伊人的战绩一样歌唱亚该亚人（Achaeans）的战绩，像赞美他的氏族的英雄阿基里斯的荣耀一样赞美敌人和战败者赫克托耳（Hector）的荣耀，这一传统也就开始了。这种事情在这之前没有在任何地方发生过；没有什么其他的文明，无论它们是多么地辉煌，能够同等地看待朋友和敌人，成功和失败——自从荷马以后，这些对立的概念已经不再被认为是判断人们的最终的标准，即使它们对于人的此生的归宿来说是最终的。荷马的公正无私的精神影响了希腊的历史，鼓舞了事实真理的第一个伟大的讲述者，这个伟大的讲述者后来成为了历史学之父：希罗多德在他的故事的开头第一句就告诉我们，他的目的是防止“希腊人和野蛮人的伟大的和神奇的战绩应该享有的光荣湮没无闻”。这一目的乃是所有所谓的客观性的根源——也就是不惜任何代价追求智力的正直的奇怪的热情的根源，这种热情在西方文明之外不为人所知。没有这样一种热情，也就不会有任何科学的存在。

因为我在这里是从真理的角度讨论政治，也就是从一种对于政治领域来说是外在的观点讨论政治，我甚至没有哪怕是顺便提到那

些在这一领域的内部所进行的事情的伟大和庄严。按照这里的说法，政治领域似乎只是一个各种自以为是的互相冲突的利益在其中混战的战场，在其中被认为重要的只是兴趣和利益，党派偏见和对于控制的欲望。简而言之，我在这里讨论政治的方式，很容易使人们认为我也相信，所有政治事务都是受利益和权力控制的，相信如果不是因为我们还不能将生活的必需一举抛开的话，政治领域根本就不会存在。造成这一缺点的原因是，只是在人类事务的这一最低级的水平上，事实真理才与政治发生冲突，正如柏拉图的哲学真理之在一个高得多的意见和协议的层次上与政治发生冲突。从这样的观点出发，我们一直没有意识到政治生活的实际内容——意识到它所具有的欢乐和满足，那种因为与那些与自己平等的人相伴，因为公开地（in public）一起行动和出现，以及因为通过言词和行动而使我们自己进入到这个世界之中，从而获得和构成我们的人格同一性和开始某些全新的东西所带来的欢乐和满足。但是，我在这里试图表明的是，整个政治领域，无论如何伟大，仍然有其有限性——它并没有包括人和世界的存在的全部。它被那些人们不能按照自己的意志改变的事物所限制。只有通过尊重它自身的界限，我们在其中可以自由行动和改变事物的这一领域才能够一直不受触动，保持其完整，和不失去其希望。抽象地说，我们可以把真理称为我们不能改动的东西；形象地说，真理是我们脚下的土地和我们头上的苍穹。

（田立年 译）

哲学与政治

汉娜·阿伦特

汉娜·阿伦特在1954年2月19日写给卡尔·雅斯贝斯的信中提到她“有些忙”，因为“正在为圣母大学的另一系列讲座做准备”并“全心理头于此项工作”。下面的这篇文章就是那些讲座汇编本的第三及最后部分。整个系列讲座最初的题目是“法国大革命之后的行动和思想问题”。此处没有采用这一标题，是因为在略去前两部分的情况下再用这个标题会使人产生误解。手稿有两个版本，其中之一经阿伦特大幅修订。后一个版本，即修订本在此是第一次发表。而在1986年出版的法国《Grif手册》上曾刊载过原先那个版本的一篇节选文章。

从历史上看，哲学与政治之间的隔阂是始于对苏格拉底的审判及定罪，这一事件成了政治思想史上的一个转折点，正如同对耶稣的审判及定罪是宗教史上的转折点。苏格拉底之死让柏拉图对城邦生活深感绝望，同时也对苏格拉底学说的某种基础提出了质疑，我们的政治思想传统就这样开始了。在那些优秀的和年轻的雅典公民看来，苏格拉底显然没有能够说服法官，使他们相信他的清白无辜以及善良心意，这一事实让柏拉图对说服（persuasion）的有效性产生了怀疑。我们很难理解这种疑虑之事关重大，这是因为把古希腊语的 *peithein* 一词译作“说服”是极牵强极不充分的，说服之女神皮托（*Peithó*）在雅典拥有神庙，这本就象征了其政治上的重要性。去说服，即 *peithein*，是言语的特殊的政治形式，由于雅典人对他们不同于蛮族的——言谈的而非强制的——处理政治事务的方式引

以为豪，所以在他们看来，修辞学即说服他人的艺术，是最高超的、真正的政治艺术。《申辩篇》中苏格拉底的演说就是最好的例子，而柏拉图则是反对这一辩护的，在《斐多篇》中他曾用讥讽的口吻称“补充的申辩”“更具说服力”（*pithanoteron*, 63B），因为它最终被归结为死后灵魂生活的神话，归结为肉体的惩罚与奖赏，是意欲威吓听众而不仅仅是说服听众。苏格拉底在雅典的公民和法官面前辩护的要点是要表明他的行为是为了城邦的最高利益。在《克力同篇》中，他向他的朋友们解释不能逃离而必须接受死刑处罚，这实是出于政治上的原因。情况似乎是他既不能说服法官也未能令朋友们信服。换言之，城邦不需要哲学家，而朋友们则不需要政治争论。这正是柏拉图的对话要表明的悲剧成分。

与柏拉图对说服有效性的置疑密切相关，他对意见（*doxa*）极尽斥责，这点不仅像一根红线贯穿其全部的政治著作，而且还成为他的真理概念的基石。即便没有提到意见，柏拉图的真理也总是被理解为意见的对立面。当苏格拉底向言不由衷的雅典人提出自己的意见时，遭到了大多数人的否决，这一情形使得柏拉图对意见嗤之以鼻，他渴望有某种绝对的标准。从那时起，这种能使人们的行为得以被评判、使人们的思想达成一定的可靠性的标准，就成为其政治哲学的基本驱动力，甚至对理念论这一纯粹的哲学学说也产生了决定性的影响。常会有人声称，理念概念最初即是标准和尺度的概念，或是某种源于政治的概念，我对此却均不能苟同。但是，由于柏拉图本人就是将理念论用于政治目的的肇始者，亦即将绝对标准引入那本无此种超然在上的标准的、诸事相对的人类事务的领域，故此，上述解释便愈加可被理解，愈加无可非议了。正像柏拉图自己经常指出的，我们不知道什么是绝对的善，而只能在与他者的关系中体验事物的崇高或是渺小。

真理与意见

真理与意见的对峙无疑是柏拉图从苏格拉底的审判中得出的最为非苏格拉底式的结论。苏格拉底未能令城邦确信其清白，这就表明了城邦并非哲学家的安居之所，这不仅是指因其持有真理故而性命不保，更重要的是说明了不能相信城邦会记住哲学家。如果公民们可以判处苏格拉底死刑，那么在他死后，他们也会非常容易地把他遗忘。只有当哲学家们自己做到了休戚与共并以此来对抗城邦及其公民的共同体，才能保证苏格拉底的永世不朽。对智者们（*sophoi*）进行辩驳的老话题在柏拉图和亚里士多德那儿同样被重新提出，这种观点认为，智者们并不知道对他们自己而言什么是善（这是政治智慧的先决条件），他们在市场上出现时常显得非常荒唐，总是成为众人的笑柄，就像泰勒斯因仰望天空不慎失足落井而遭到村姑的嘲笑一样，但在柏拉图与城邦为敌之后，上述看法被转变了。

为了理解柏拉图提出的哲学家应当成为城邦的统治者这样一种要求，我们就必须记住城邦对哲学家而非艺术家或诗人通常所具有的那些“成见”。连对自己而言什么是善都不知道的智者又怎么会知道对城邦而言什么是善呢。作为统治者的智者（*sophos*）与一般意义上的具有睿智的人（*phronimos*）是完全不同的，后者是指那种有洞察力的人，因其洞悉人类事务而有资格成为领导者，但当然不是统治者。哲学，亦即爱智，不应被完全等同于这种洞察力（*phronésis*）。唯有智者才会去关心城邦之外的事情，亚里士多德就完全赞同公众的这种看法，他说过：“阿那克萨戈拉和泰勒斯是有智慧的人，却不是那种洞悉世事的人。他们不关心对人们而言什么

是善 (anthrôpina agatha)。”^① 柏拉图从未否定过哲学家对于永恒的、不变的、不属于人类的事务的关注。但他并不认为这会妨碍其发挥政治作用。他不同意城邦的见解，即认为哲学家不关心人类的善，而自己却始终面临成为价值虚无主义者的危险。这里所说的善的概念与我们所谓的绝对的善 (agathos) 无关；它仅仅意味着有价值，有益或是有用 (chrésimon)，因而是变动的和具有偶然性的，因为它并不必定是其所是，而总是各不相同的。“我们爱美，却不要言过其实；我们爱智慧，却不要软弱或怯懦。” (philokaloumen met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias)^② 伯里克利的这句名言含蓄地指责了哲学可能会使公民丧失健全的人格。认为爱美与软弱和怯懦是密切相关的，这是我们自己的偏见，与之不同，古希腊人则看到了内在于哲学之中的这种危险。哲学，只关注真理而无视人类事务领域，无视那呈现于城邦之中的，呈现于雕塑和诗歌之中的，呈现于音乐和奥林匹克竞技之中的无所不在的美，并且将它的追随者逐出城邦，使他们不再适合做城邦的公民。柏拉图主张应由哲学家来掌握统治权，这是因为只有他能看见善的理念，即那最高的永恒的本质；这实际上就道出了他反对城邦的两个理由：首先，他认为哲学家关注于不朽的事物，而这并无成为价值虚无主义者的危险；其次，他断言这些不朽的事物的“价值”甚至还在它们的美之上。他对于普罗塔戈拉的回答，即不是人而是神才是人类万物的尺度，也只是同一个主张的另一种说法。^③

柏拉图在其洞穴喻中把善的理念提升到了理念王国的最高处，即关于理念的理念，而这必须放在这样一种政治的背景中才能得以理解。人们大概会认为这是理所当然的，我们这些在柏拉图传统影

① 《尼各马可伦理学》，1140 a 25 - 30；1141 b 4 - 8。

② 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，2. 40。

③ 《法律篇》，716D。

响下长大的人则更执此见。显而易见，柏拉图是受了古希腊格言“美即是善”（kalon k' agathon）所表达的理想启发，因而他决定追求善而非美就更显得意味深长了。从理念本身的角度来看，那只能光耀它者、而自身却一无用处的美的理念是由美的现象来阐明的，它更有权成为理念之理念。^① 善与美之间的区别就在于善是可以加以应用的，它本身具有某种应用的性质，这一区别不仅是对我们而言的，对于古希腊人来说更是如此。只有当善的理念照亮了理念王国之时，柏拉图才有可能把理念用于政治目的，在《法律篇》中，他建立起他的理想政体，在这种政体中，永恒的理念被解释为人类的法律。

出现在《理想国》中的纯粹哲学论辩，是由那绝无仅有的政治经历——苏格拉底的审判和死——所引发的，城邦为智者，为关注那些永恒的、不属于人类的、非政治性的事物的人划定了的界线，第一个僭越这条界线的人是苏格拉底而非柏拉图。苏格拉底之死的悲剧性就在于某种误解：让城邦感到难以理解的是苏格拉底并不把自己看作智者。这是因为他怀疑凡人是有智慧的，他领会了德尔斐神谕所说的苏格拉底是最有智慧的人这句话反面的含义：知道自己没有智慧的人才是最有智慧的。城邦不相信他，并且要他承认和所有的智者一样，也是政治上的价值虚无主义者。但作为一个哲学家，他却真的是没有什么可以教导他的公民同胞们的。

真理的暴政

苏格拉底不承认自己是智者，这也就意味着他向哲学家明确地提出了新的要求，因此，哲学家与城邦之间的冲突发展到了危急关

^① 有关这一问题的详尽阐述，请参阅《人的条件》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1970），pp. 225 - 226 及 n. 65。——编者注。

头。正是在这种情况下，柏拉图完成了他关于真理的暴政的构想，希望能用它来统治城邦，在这种暴政中，不存在能说服人们的暂存的善，而只有无需为人们所接受的永恒的真理。在苏格拉底事件中可以清楚地看到，只有统治权才能确保哲学家获得那城邦认为她所有的公民都应该获得的永世不朽。因为当所有人的思想和行为都受到其与生俱来的犹豫不定和人类的健忘本性的威胁之时，哲学家的思想就很容易遭到故意的遗忘。所以，一方面城邦保证其居民的永世不朽和安定生活，他们不能想象没有这些，另一方面，也正是这同一个城邦成了哲学家获得永世不朽的威胁和危险。哲学家在与永恒的事物打交道的过程中，感觉到他对永世不朽的需求要少于任何其他的人，这点是千真万确的。然而，每当哲学家试图以自己感兴趣的东西来影响他的公民同胞们的注意力的时候，这种高于永世不朽的永恒性便会与城邦发生冲突。一旦哲学家让他那对于永恒性进行反思的真理屈从于城邦，那么它立即就会变为众多意见中的一种。这样真理就失去了其显著的特性，因为并没有看得见的标志把真理从意见中区分出来。情况似乎是这样：永恒一旦进入了众人之中就变成了暂存，以至于和别人对它进行讨论都会威胁到这个永恒王国的存在，因为在讨论中热爱智慧的人们总是不断改变着观点，游移不定。

在对苏格拉底的审判所包含的意义进行推导的过程中，柏拉图不仅得到了与意见相对的真理概念，而且还得到了一种特殊的哲学言谈形式的概念，即与说服和修辞相对的辩证法（*dialegesthai*）。“说服他人的艺术〔从而也是说话的政治艺术〕对应于辩证法的艺术〔从而也是用哲学说话的艺术〕”（*hē rhētoriké estin antistrophos té dialektiké*）。^① 到亚里士多德用这样的语句来开始他的《修辞学》的时候，在他看来这些区别和对立已经是理所当然的了，而《修辞

^① 《修辞学》，1354a1。

学》作为其政治著作的重要性不下于《伦理学》一书。说服与辩证法之间的主要区别就在于：前者总是在向一群人说话（*peithein ta pléthé*），但只有两人之间的对话才有可能成为辩证法。苏格拉底的错误就在于是用辩证法向审判官们说话，这使得他无法说服他们。另一方面，由于他要顾及到劝说这种方式所固有的种种局限，他的真理也就变成了诸多意见中的一种，也就和审判官们对真理的视而不见同样一钱不值。苏格拉底坚持要向审判官们深入而充分地探讨整个事情，就像他经常与个别的雅典公民或是弟子谈论各种事情一样；他相信能够得到某种真理并从而说服其他人也相信它。然而，只有意见而不是真理才会以劝说的面目出现，^①只有劝说能估量并知道如何与大众打交道。说服大众就意味着把自己的意见强加在多种意见之上；说服与暴力统治并非是截然不同的，前者只是后者的另一种形式。除了《法律篇》之外，柏拉图所有的政治对话都是以灵魂不朽的神话作为结论，但它们既不是真理又不仅仅是意见；它们被构思成具有威慑力的故事，也就是说，试图只运用语词的暴力。在《法律篇》中，他已经无需以这种神话来作为结尾了，因为具体的法令规定以及更为详尽的惩处条目使得仅只是语词的暴力变得毫无必要。

尽管苏格拉底极有可能是第一个系统地使用辩证法（*di-alegesthai*，即与人深入而充分地探讨某事）的人，但他也许并不认为这种辩证法是和说服对立甚或是对应的，而且可以肯定的是他从未将这种辩证法的结论与意见相互对立。对于苏格拉底的公民同胞们而言，意见是表述据其所见（*dokei moi*）者的某种程式，对苏格拉底来说也是这样。按其原意，这种意见并没有亚里士多德所说的可能（*eikos*）及多种可能（*verisimilia*）的意思〔因为它一方面区别于惟一真理（*unum verum*），另一方面又不同于虚构的无限（*falsa*

^① 《斐德罗篇》，260A。

infinita)]]，而是把世界理解为向我敞开其自身的世界。因此，它并非个人的幻想及随心所欲，亦非放之四海皆准的东西。假定根据人们在世界中不同的位置，世界向每个人展现了不同的面貌；那么世界的“同一性”，其公共性（koinon，如古希腊人所说的，万物共有）或“客观性”（如我们从现代哲学的主体角度所说的）则在于下述事实：那向每个人所展现的是同一个世界，尽管在这个世界中人们以及他们的立场有多么的不同，因而他们的意见也就不同，但是“你与我同样都是人”。

Doxa这个词不仅是指意见，而且还有卓越和声望的含义。就此面言，它涉及到政治领域，即每个人都能当众表现自己的公共领域。认为自己的观点能够表达自己的意图，能够被其他人看到听到。对古希腊人面言，这点是公共生活最主要的好处，而家居私事则缺少这一优点，因为在家中既不能被人听到也不能被人看到。（家中的妻子和孩子，以及奴仆和佣人当然不能算是完全的人。）私生活是隐秘的，是不展示不曝光的，因而不可能有意见。苏格拉底，这个拒绝担任公职不愿荣誉加身的人，却从未隐身退人这种私生活之中，相反，他出没于市场，置身于这些意见之中。柏拉图后来所说的辩证法，按照苏格拉底自己的说法即是助产术，催生的艺术：他试图帮助其他人产生自己的想法，不管那是什么想法，他试图在他们的各种意见中发现真理。

这种方法无疑在两个方面具有重要的意义：每个人都有自己的意见，向世界公开的意见，因此苏格拉底总是必须从提问开始；他无法事先知道其他人之具其所见（dokei moi）。他必须弄清其他人在同一个世界中所具有的各种立场。然而，正如没有人能够事先知道别人的意见，也没有人只凭自己面无需进一步的努力就能够知道其观点所蕴涵的真理。苏格拉底想要引导出这种每个人都可能拥有的真理。如果我们相信他自己关于助产术的隐喻，那么我们就可以说：苏格拉底试图通过接生每一个公民所拥有的真理面使整个城邦

更接近真理。这种做法就是辩证法，即深入而充分地探讨某事，但这种辩证法并不是通过消除意见或观点来得出真理的，相反，是在意见本身所具有的真理性的意义上来展示这些意见。那么，哲学家所扮演的角色就不是城邦的统治者，而是它的“牛虻”，他要做的不是将哲学真理告知公民们，而是要使公民们自身更接近真理。这和柏拉图有着明显的区别：苏格拉底不想教导公众，甚至还想提升他们的意见，这些意见构成了他本人也参与其中的政治生活。对苏格拉底来说，助产术是一种政治行为，根本来说，是某种建立在完全平等的基础之上的所予和所取，不能以达到这种或那种普遍真理的结果来衡量它的所获。因而，仍然完全停留在苏格拉底传统之中的柏拉图早期对话，常常在结束时也没有结论，没有结果。深入而充分地探讨某事，谈论某事，探讨并谈论公民的意见，这似乎就已经足够了。

朋友间的对话

显而易见，此类对话无需通过某种结论而使之具有意义，它最适合并且最经常发生在朋友之间。实际上，友情在很大程度上就是由此类朋友间共同的谈论建立起来的。通过相互间的谈论交流，他们变得更为接近。这不仅会形成某种独特的语言表达方式，而且这种表达方式会随着时日的推移而不断发展扩大，最终开始营造成一个由友情分享的小世界。换言之，从政治的角度来说，城邦的生活是由某种持续而紧张的竞争所构成的，即全体成员间的相互比较（*aei aristeuein*），无休无止地上演某人是众人之中优秀者的一幕，苏格拉底试图与雅典公民中的某些人交朋友，这种意图在城邦中实际上是非常容易理解的。这种竞争精神的最终后果是导致了古希腊城邦国家的衰亡，因为它使城邦之间良好的同盟关系变得几乎不可能，并且用妒忌和相互敌意来毒害公民的家庭生活（妒忌是古希腊

民族的劣习)，在这样一种竞争精神中，公众利益不断受到威胁。由于政治世界的公共性仅仅是靠城邦的城墙和它的法律的界限构筑起来的，所以尽管它以不同的方式展现在每个人的面前，人们仍然无法从公民的相互关系中看到或感受到它，它并不存在于那个置于你我之间的、对大家都一样的世界之中。为了更好地理解苏格拉底，如果需要使用亚里士多德的术语——亚氏政治哲学的主要思想，尤其是他明确反对柏拉图的思想，是向苏格拉底的回归——那么不妨引用《尼各马可伦理学》中的话，在这本著作中，亚里士多德阐明了共同体不是由平等的人组成的，相反，它是由不同的人和不平等的人组成的。共同体的出现是由平等化（*isasthénai*）造成的。^① 这种平等化发生在所有的交换领域中，例如医生和农民之间的交换，而其基础是金钱。政治的、非经济的平等化则是友谊（*philia*）。亚里士多德把友谊与需要及交换相类比，这和他政治哲学内在的实利主义有关，也就是说和他对政治最终为人们所必需的坚定信念有关，在他看来，正是人们争取自身解放的生命过程的必然性造成了政治的必需性。正如活着不是为了吃饭，吃饭是为了活着，同样，在城邦中的共同生活不是好的生活，但却是其物质条件。因此，他看待友谊的最终出发点是单个公民，而不是城邦：友谊的最高证明便是“即便拥有所有别的东西，也没有人愿意失去所有的朋友”。^② 友谊中的平等化并不就一定意味着朋友之间变得彼此相同彼此平等，而是说他们在一个共同的世界——他们一起建立的共同体——中成为平等的伙伴。共同体是由友谊来实现的，显然，正如围绕平等化概念有各种争论和各种观点，这种平等化本身包含了为某种竞争类型的生活所固有的公民们日益增长的分化。亚里士多德的结论是：看起来像是友谊而非正义（正如柏拉图在其论

① 《尼各马可伦理学》，1133a14。

② 同上，1155a5。

述正义的伟大的对话作品《理想国》中所主张的那样)，才是共同体的粘合剂。对亚里士多德而言，友谊要高于正义，因为正义已经不再是朋友间必不可少的东西了。^①

友谊之中的政治因素，即在真诚的对话中，朋友们各自都能理解对方观点中所包涵的真理。朋友不是普通人，一个朋友应该知道，那为他们所共有的世界是如何并且是以何种特殊的表达方式呈现在对方眼中的，而作为一个普通人是永远不平等、永远有差别的。这种理解——从伙伴的角度来看世界（在今天更是老生常谈）——就是卓越的（*par excellence*）政治洞察力。如果我们想替政治家所具有的那种出众的美德下定义，按照传统我们就可以说，这种品行就在于把尽可能最大数目和最多种类的现实情况作如下的理解：它们是在向公民们各不相同的观点展现自身，这不是主观的理解，主观的理解当然存在，但在此却与我们无关；与此同时，公民和他们的各种观点之间的沟通成为可能，这个世界的共同之处也越来越明显了。如果无须借助政治家的帮助就能有这样一种促成行动的理解，那么对每个公民而言，前提条件就是通过充分的阐述来表明其观点的真理性，并因此而理解其公民伙伴。苏格拉底似乎相信哲学家的政治职能就是帮助建立这类共同的世界，这类世界是建立在对友谊的理解之上的，其中无需统治者。

为此，苏格拉底指望对于世界的两种洞察，其中之一蕴藏在德尔斐阿波罗神庙的铭文中，即认识你自己（*gnôthi sauthon*），另一种则是由柏拉图来叙述的（并被亚里士多德所重复）：“作为一个人，与整个世界不相符比与自身不相符要好。”^② 而后那句话对于理解苏格拉底对美德的可传授性和可学习性的坚信不移是极为关键的。

照苏格拉底的理解，德尔斐的神谕“认识你自己”意味着：只

① 《尼各马可伦理学》，1155a20 - 30。

② 《高尔吉亚篇》，482C。

有通过认识那向我展现的东西——仅仅向我展现，因而永远只是与我的具体存在有关——我才能够理解真理。绝对真理，对所有人都是同样的，因此与每个人的存在无关，它独立于每个人的存在之外，不因凡人而存在。对于凡人而言，最重要的是使意见更具真理性，在每种意见中发现真理并以下述方式对它进行阐述：即让包含在某人意见之中的真理向此人以及别人显示自己。在这个层次上，苏格拉底所谓的“自知自己无知”无非就意味着：我知道自己并不掌握众人的真理，除了向他人请教并从而学习其意见之外，我无从得知别人的真理，而这种意见在向他显示自己时是区别于所有其他意见的。德尔斐神谕以其永远含糊不清的方式给予苏格拉底以所有人中最具智慧者的荣誉，这是因为他承认对凡人而言真理是有界限的，其界限即在其显现（*dokein*）之中；这也是因为他同时也反对智者，他发现意见既非主观的幻象亦非任意的曲解，相反，它是真理的固执己见。如果说智者派学说的精髓就在于强调可以用两种不同的方式来谈论每一个事物（*dyo logoi*），那么苏格拉底无疑是他们之中最出色的。因为在他看来，就人们共同生活在言语习惯中而言，就像有着许多不同的人，也有着而且应该有着许多不同的说法（*logoi*），所有这些说法一起形成了人类世界。

在苏格拉底看来，要判断一个人是否在真诚地表述自己的意见，主要的标准就是“自我一致”，也就是不自相矛盾，不说矛盾的话，而这一点正是大多数人无法避免的，但我们每个人对此又多少有些担心。对矛盾的恐惧感是来自这样一个事实，即我们每个人，“作为一个人”却能够像两个人似的与自己交谈（*eme emautô*）。这是因为我已然是身兼双重角色于一身了，至少在我试着这么想的时候，我能体验到身为朋友的感觉，用亚里士多德的说法，就是一个“他我”（*heteros gar autos ho philos estin*）。只有有过与自己倾谈的体验的人才能成为自己的朋友，才能获得另一个自我。实际的情况就是人只有一个头脑，是自我一致（*homognômonei heautô*）的，因

为自相矛盾的情况是令人难以相信的。言语能力和人的多重性是彼此相符的，这不仅是指我用言语与那些和我同在世界中的人们进行交流，而且更是指与那和自己生活在一起的自我进行交谈。^①

亚里士多德用来建立西方逻辑学的矛盾律，可以追溯到苏格拉底的这一最初发现。就我是一个个体的人而言，我不会自我矛盾，但在我思考的时候，我却是身兼双重角色，故此我有可能自我矛盾；因此，作为一个个体，我不仅是与他人生活在一起，也是与自己生活在一起。害怕矛盾就是害怕分裂，害怕不再是一个完整的个体，这就是矛盾律能成为思想的基本法则的原因。这也是人的多重性不会被完全消除的原因，是逃离了多重性领域的哲学家总是抱有下列幻想的原因：只要我还活着，即便我完全独处，我仍然处于多重性之中。我必须忍受自己，没有别的什么比纯粹思想更能清楚地显示这种独处状况了，我总是处于和自身的对话之中。试图逃避人的多重性而遁入绝对孤寂中去的哲学家，却比任何其他人都更彻底地被抛入了这种人人有生俱来的多重性之中，因为正是与他人的交往把我从思想的对话中召唤出来，使我再次成为一个个体，即一个个别的、独一无二的人，只用一个声音交谈的人，而所有别的人也都是这么来看我。

与己同处

苏格拉底想要说明（亚里士多德的友谊理论解释得更加充分）与他人共处要从与己共处开始。苏格拉底的教诲，其含义就是：只有懂得如何与己共处的人才适于与他人相处。只有自己才是人们无法分开、无法脱离、血肉相连的人。因此，“与整个世界不一致要比作为一个个体却与自己不一致容易得多。”与逻辑学一样，伦理

^① 《尼各马可伦理学》，1166a10 - 15；1170b5 - 10。

学也可以在这句话中找到其源头，因为就其最一般的意义而言，良知的基础就在于我既可以肯定自己也可以否定自己，这就意味着我不仅向他人显现自己而且也向自己显现自己。如果我们把城邦理解（像古希腊人所理解的那样）为人们获得其完满的人性、获得其作为人的全部现实性的公共政治领域，那么这种可能性与政治最为相关，因为他们不仅仅是怎样（像在居家私事中那样），而且显现为怎样。古希腊人在多大程度上把全部的现实性理解为这种显现的现实性，这又在何种程度上事关特殊的道德问题，对此，我们可以根据在柏拉图政治对话中被一再提及的问题加以揣测，即便“这个问题对于人和神而言始终是未知的和隐秘的”，这个问题就是：是善的行为还是正义的行为。除却对于最终要审判地上生命的全知全能的上帝的信仰，仅就完全的世俗性而言，上述问题对于良知问题确实是事关重大。问题就在于，在一个世俗社会中良知是否能够存在，它又是否能够在世俗政治中发挥作用。问题还在于，这样一种道德观是否具有世俗的现实性。苏格拉底的回答被包含在他时常提及的这句劝告之中：“像你希望的那样向他人显现自己”，这就是说，在他人眼中，要像你希望的那样显现自己。因为即便你是独自一人，你也并非是完全孤独的，你自己能够而且也必须表明自身的现实性。或者用更加苏格拉底式的说法——因为尽管苏格拉底发现了良知，但却没有命名它——即便在无人看见的情形下你也不能杀人，这是因为你不可能愿意同一名杀人犯待在一起。一旦犯了杀人罪，那么终其一身都会是杀人犯。

再者，在只有自己的独自对话中，也不会完全脱离多重性，即人的世界，在最一般的意义上所说的人性。这种人性，或者不如说是这种多重性，早已由我的身兼双重角色而表明了。（只有对神而言，才能说“一就是一，始终并且永远如此”）人们不仅像世上所有的存在物那样存在于多重性之中，而且他们自身也标示了这种多重性。然而，与我独处的自我，其自身却并不具有由所有其他的人

赋予我的同样明确和独特的形状或是特性；相反，这种自我总是变化不定并且多少有些模棱两可。正是在这种变化不定和模棱两可的形式中，这种自我代表了我（而我则是由自己代表的），代表了所有的人，代表了所有人的人性。我对别人的所作所为的期望——这种期望要先于所有的经验并且要比所有的经验都更持久——在很大程度上是由与我共处的自我的变幻无常的潜势所决定的。换言之，一名杀人犯不仅仅是被宣判为他永远是杀人犯，而且他会从自身行事的角度出发，按其意象来看待所有其他的人。他将生活在一个潜在的杀人犯的世界之中。与政治相关的并不是他自身的孤立行为，甚至也不是其犯罪欲，而是他的这种意见，即世界向他展现自身的方式以及他所置身其中的政治现实的重要部分。在此意义上，即便我们全然无所行动，就我们仍然与己共处而言，我们都在不断地改变着人类世界，使之变得更好或是更坏。

苏格拉底坚持相信，没有人可能会想同一名杀人犯生活在一起，或是生活在一个潜在的杀人犯的世界中，有人主张如果无人知晓，那么就可以在成为一名杀人犯的同时又心安理得，对苏氏而言，这种人与自身存在着双重的不一致：他的说法自相矛盾，他表示愿意同他并不赞同的人共处。这种双重的不一致，即逻辑上的矛盾和道德上的内疚不安，对于苏格拉底而言仍旧是完全相同的现象。这就是为什么他会认为德行是可教的，或者也可以用某种不那么陈旧的说法：人是某种思考和行动的个体，那就是说其思想始终地并且不可避免地要符合其行为，正是这样一种意识提高了人们，提高了公民。对这种教育的基本假定是思想而非行动，因为只有思想中我才能够实现自己身兼双重角色为一身的对话。

在苏格拉底看来，人尚不是一种“理性的动物”，即某种天生具有理性能力的存在物，而是一种以言语的方式来显示其思想的存在物。在某种程度上，这种对言语的关注早在前苏格拉底的哲学那儿就已经是不争的事实了，而言语和思想的同一性也许是古

希腊文化的显著特征之一，它们的共同之处就在于其逻各斯（logos）。苏格拉底在这种同一性中又加入了自己与自己的对话，而这是思想的首要条件。在苏格拉底之前和之后，孤寂不群被认为是只有哲学家才具有的特权和职业习性（habitus），这自然会遭到反传统政治的城邦的质疑，而苏格拉底的发现的政治意义就在于肯定了情况恰恰相反，这种孤寂不群是城邦功能运行良好的必要条件，与由法律和对惩罚的害怕来强制执行的行为规则相比，更能起到确保城邦良好运行的作用。

如果我们想要找到苏格拉底的某种业已变弱的回响，那么在此必须再回到亚里士多德那里。显而易见，在答复普罗塔戈拉所说的 *anthrôpos metron pantôn chrématôn*（人是衡量所有人类事务的尺度，或是直译为：人是所有为人所用的事物的尺度。）之时，正如我们所见，柏拉图是以肯定神，即显现于理念之中的神，才是所有人类事务的尺度来否定普氏的，而亚里士多德则说：*estin hekastou metron hé areté kai agathos*（人人的尺度都应 是美德和善人）。^① 这种尺度就是人们以其所作所为来表明自己是什么人，而不是那些像法律那样的外在的东西，或是像理念那样的超人的东西。

城邦要求人们尊重独立于个人良知之外的法律，而这样一种学说总是会与之产生某种冲突，这一点是无可置疑的，当苏格拉底自称是牛虻之时，他就已经充分地认识到了此类冲突。在另一方面，我们对于极权主义的大众组织深有体验，它首先关心的是消除孤独的一切可能性，除了那种非人的隔离监禁，很容易证明如果连最低限度的与己独处也已经无法得到保障，那么不仅仅是尘世的而且也包括所有宗教的良知都将被消除。在极权主义的政治组织下，良知本身不再起作用，这与恐惧和惩罚全然无关，这种已经耳熟能详的事实可以根据这些理由得到解释。如果不能与自己进行对话，也就

^① 《尼各马可伦理学》1176 a 17。

是说如果缺少了所有思想形式都需要的孤独的话，那么没有人可以完整地保持其良知。

被取消的意见

然而，苏格拉底与城邦的冲突也是以另一种并不那么明显的方式来进行的，他似乎并没有认识到事情的这一方面。于意见之中寻求真理会导致灾难性的后果，即意见被全盘否定，或是所显现的东西最终被揭示为幻像。你们应该记得，这就是发生在俄狄浦斯王身上的事，当他试图窥视他的整个世界、他的王位的真实性的时候，它们便猝然崩溃了。在发现真理之后，俄狄浦斯失去了任何意见，他在多重意义上遭到了遗弃，即他的见解、他的荣耀、他的名声以及他自己的世界。因此，真理能够消除意见，它能使公民具体的政治现实遭到毁坏。与之相似，从中我们也可以了解到苏格拉底的影响，很显然，他的许多听众在离去时必然不会带着某种更具真理性的意见，而是完全不带任何意见。也可以据此来理解前面提及的许多没有结论的柏拉图对话：所有的意见都被消除了，却没有真理来替代它们。苏格拉底自己不是也承认他没有任何个人意见，而是“毫无结论”吗？然而，这种毫无结论，这种意见的缺失，也许正是真理的某种先决条件呢？尽管苏格拉底所有的申辩都不是什么可传授的真理，但不管怎样，他却不知怎的已经俨然像一位真理问题的专家。从那时起就将哲学家与所有其他人区分开来的真理和意见之间的深渊，至今尚未有通途，但是这个人，他的形象却已经暗示了，或者毋宁说是预示了这条道路：无论他走到那里，他总是试图使周围的每一个人，首先是他自己，更接近真理。

由于苏格拉底并非想扮演某种政治角色，而是想使哲学在城邦中发挥作用，所以哲学与政治，哲学家与城邦，它们之间便以不同的方式产生了冲突。当苏格拉底的这一企图与雅典城邦生活在三十

年中的迅疾衰败相一致（这也许并非巧合）的时候，这种冲突便更加尖锐了，而这三十年正是自伯里克利死后到苏格拉底受审之间的三十年。冲突以哲学的失败告终：只有通过那著名的 *apolitia*，即对于城邦世界的漠不关心及不屑一顾，哲学家们才能保护自己不受周围世界的怀疑和敌视，而所有后柏拉图的哲学都具有这样的特征。从亚里士多德的时代起，哲学家们就不再认为应对城邦负责，这不仅是指哲学不在政治领域中承担任务，而且更是指哲学家对于城邦所承担的义务比其公民同胞们要少，也就是说哲学家的生活方式是与众不同的。尽管苏格拉底仍然服从法律，但法律却错误地宣判他有罪，而当亚里士多德身处类似审判的危险之中时，他义无反顾地立即离开了雅典。据传说，他曾说过雅典人不应该对哲学犯两次罪。从那时起，就政治而言，哲学家惟一可做的就是听之任之；他们对于政府的惟一要求就是保护他们的思想自由。如果说哲学从人类事务领域的这一撤离仅仅是由历史情境所造成的，那么其随之而来的后果就很值得怀疑了，即经由行动的人转向思考的人的重大关口后，我们存在了两千五百年的政治思想传统被建立了起来，尽管历尽了形形色色各不相同的政治及哲学，但是它的这个基础却始终未曾遭人质疑。真理不仅存在于那些人人皆知的苏格拉底本人的学说之中，更体现在像审判中的苏格拉底那样的人的身上，因为在他们身上，我们可以看到哲学与政治之间的另一种更深的矛盾。

每一种政治哲学首先要表明哲学家对于他自己也置身其中的人类事务 (*pragmata tôn anthrôpôn*) 的态度，这似乎太明显不过了，几乎是陈辞滥调，但通常却会遭到遗忘；这种态度本身涉及并表明了特殊的哲学体验与我们置身人群之中的经验之间的关系。同样显而易见的是，每一种政治哲学一眼就可以被看出似乎面临着两种选择，或是用归源于人类事务领域的范畴来阐述其哲学体验，或是相反，宣称哲学体验的先验性，并且按此来评判所有的政治。在后一种情况下，最好的政体形式是某种事务性的国家，哲学家们在其中

有最大限度的自由来进行哲学思考，这就意味着在这种政体中，人人都要遵从那看似为人们提供了最好的环境的规范。然而事实上，所有哲学家之中，只有柏拉图一人敢于仅以哲学家的目光来构想一个国家，但几乎可以说，这一构想从未受到过人们充分认真的对待，甚至包括哲学家们自己，这就表明了这个问题还有着另一面。尽管哲学家能感知一些人类之外的事物，即神域的事物，但他仍然是一个人，因此哲学与人类事务之间的冲突最终是哲学家自身的冲突。正是这一冲突被柏拉图合理地解释并归纳为肉体与灵魂的冲突：尽管肉体栖居于人类的城邦之中，但哲学感知到的神圣事物却能被那自身神圣的事物——灵魂——所理解，而这个灵魂总是有别于人类事务的。哲学家越是要成为真正的哲学家，就越是要脱离自己的肉体；但是因为只要他还活着，此种脱离就无法真正办到，所以为了使自已从生活需求中脱离和解放出来，他会像每一个自由的雅典公民所做的那样：他会像主人统治奴隶那样统治自己的肉体。如果哲学家得到了城邦的统治权，那么他会像对待自己的肉体那样对待其居民。作为凡人的他，要先验地服从于作为哲学家的他的心灵的指令，这就不仅在作为最好的政府的意义上，而且在个人合法性的意义上，证明了其暴政的合理性。只有那些懂得如何去服从的人才 有资格去发号施令，或是只有那些知道如何控制自己的人才能够控制别人，所有我们这些流行的说法，都能在政治和哲学的关系之中找到其根源。柏拉图关于肉体与灵魂的冲突的比喻，最初是用来说明哲学和政治的冲突的，它对于我们的宗教及心灵史所产生的影响是非常惊人的，甚至遮蔽了它本身的经验基础——正如柏拉图对人的这一区分遮蔽了自我对话（*eme emautô*）的原初思想经验，而后者正是所有这些区分的根源所在。这并不是说可以把哲学和政治的冲突轻易地消解为一些有关灵魂和肉体关系的理论，而是说在柏拉图之后，再也没有人能够像他那样清醒地认识到这种冲突的政治根源，也没有人敢于如此彻底地表述这一问题。

在洞穴中

柏拉图本人是根据哲学家对于城邦的态度来描述哲学与政治之间的关系的。《理想国》一书中的洞穴喻对此进行了详尽的描绘，而这就构成了其政治哲学的核心。柏拉图是想在这个寓言中就哲学家的生命历程做一高度的概括，它包括三个阶段，每个阶段都被标明为一个转折点，一种转向，所有三个阶段共同形成了整个人类的转向（*periagôgê holês tês psychês*），对柏拉图而言哲学家就是这样产生的。第一个转向就发生在洞穴中；未来的哲学家解除了身上的桎梏，这些桎梏锁住了洞穴居民们的“腿脚和脖颈”，使他们只能够看到面前的事物，他们目不转睛地注视着洞壁上出现的事物的影子和影像。一旦他第一次转过身来，他就会看到在洞穴的后面有一堆被点燃的火，火光把事物的影像投映在洞壁上，好像它们是真实的事物似的。如果要进行详尽的描述的话，那么我们就可以说，这第一个转过身来（*periagôgê*）的人是科学家，他不满足于听从人们对于事物的说法，他不顾众人的意见，要“转过身去”，找出事物自身的真实情状。对柏拉图而言，洞壁上的影像就是歪曲的意见，由于意见（*doxa*）一词与我们所用的观点一词不同，具有很强的可见的涵义，所以他专门用视域和视觉来作比喻。洞穴居民们所看到的出现在洞壁上的影像只是他们的一些意见，是事物向他们显示的表象。如果他们想要看清事物的真实面貌，他们就必须转过身去，也就是说要改变他们的位置，因为正像我们在前面看到的那样，每一种意见都取决并符合于人们在世界中的位置。

当这个孤独的探险者因洞中的火光和展现在面前的真实事物而感觉不适应，并且试图找出这火光发源于何处，找出事物的起因之时，哲学家旅途中的一个更为关键的转折点到来了。他再次转过身，发现了洞穴的出口，一道阶梯把他引向了洞外的晴空，那儿不

存在洞中的那些事物和那些人。在太阳——即诸理念的理念——的照耀下，诸理念——即转瞬即逝的事物和终有一死的人的永恒本质——显现了出来，正是由于前者，人们才得以观看，诸理念才得以显耀。这无疑哲学家生命旅程中的顶点，但也是悲剧的起点。由于他仍然是一个尘世中的人，他不属于那儿，也无法留在那儿，他必须回到他世俗的家中，即洞穴中去，但在洞穴中，他再也不会感觉像家一般地安适了。

每一次的转向同时都意味着一次熟适感的丧失。已经习惯于显现在洞壁上的影像的眼睛，在洞穴后火光的照耀下会目眩眼花，难以看清周围的事物。而后，才刚刚适应了火堆发出的暗弱光亮的眼睛，却又在太阳的光照下不辨东西。而最糟的是那些眼睛一旦适应了明亮光线的人，他们对原有的环境已不再熟悉，但他们现在必须在黑暗的洞穴中找到道路。通过这个比喻，就可以理解为什么哲学家们不知道对他们而言什么是善，以及他们是多么远离人类事务：他们无法再在黑暗的洞穴中看清东西，他们已经失去了熟适感，他们已经失去了我们所说的常识感。他们返回去后试图把他们在洞外所看见的告诉洞穴中的居民们，但后者却无法理解；对于洞穴中的居民们而言，不管那些人所说的是是什么，都好像世界被“颠倒”（黑格尔语）了。返回来的哲学家处境危险，因为他已经丧失了使自己适应所有人眼中那个共同的世界而必须具有的常识感，再者，也因为藏在他思想深处的东西和对于世界的常识感已经互相矛盾。

在洞穴喻中令人颇感费解的是柏拉图把其中的居民都描绘成呆木的人，他们被锁在洞壁之前，绝无可能做任何事，也绝无可能相互交流。实际上，标示人类行为的两个最重要的政治词汇，即言与行（*lexis* 和 *praxis*），显然在整篇叙述中都没有出现过。洞穴居民们惟一的工作就是注视洞壁；他们显见本身就喜好这种观看，而不是

出于任何实际的需要。^① 换句话说，洞穴中的居民被描绘成为普通人，但却也和哲学家们具有同一种素质：他们被柏拉图描绘成潜在的哲学家，这些置身黑暗之中，对任何事情都一无所知的哲学家想要到光亮之处去，想要拥有丰富的知识。洞穴喻这样的一种构想，并没有怎么着力描绘如何从政治的角度来看待哲学，而是描绘了如何从哲学的角度来看待政治这一人类事务的领域。这个比喻的目的是想在哲学王国中发现那些适合于由洞穴居民组成的城邦的标准，当然，这些标准仍然适合于那些居民，他们尽管蒙昧无知，却已经就哲学家关心的同一问题形成了自己的观点。

惊 诧

由于这个比喻的构想是出于一些政治目的，柏拉图在整个叙述过程中并没有告诉我们是什么将哲学家与那些同样本身就喜好观看的人区别开来，或者说是什么促使他挣脱了将他锁在洞壁幻像前的桎梏并使他踏上了独自探险的旅程。在叙述的结尾处，柏拉图又一次附带提及了危险正等待着返回去的哲学家，他由这些危险得出结论：尽管哲学家无意于人类事务，但只要他害怕被无知所统治，他就必需获取统治权。但柏拉图并没有告诉我们为什么哲学家不能说服他的公民同胞们像他那样选择走出洞穴的道路，那些人久已注视着洞壁，因而正如黑格尔所说的，在一定程度上已经做好准备接受“更高的事物”。

要回答这些问题，就必须回想起柏拉图说过的两句话，它们不是出现在洞穴喻中的，但是可以肯定地说，如果缺了这两句话，洞穴喻将始终是隐晦难解的。第一句话是出自《泰阿泰德篇》，一篇讨论 epistémé（知识）和 doxa（意见）的区别的对话，在对话中，柏

^① 亚里士多德：《形而上学》，980a22 - 25。

拉图将哲学的起源解释为：*mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allé arché philosophias hé hauté*（因为哲学家最需承受的便是惊诧；因为哲学的起源正是惊诧……）。^① 第二句话则是出自《第七封信》，在那里，柏拉图谈及那些对他而言最为重大的事情（*peri hôn egô spoudadzô*），那甚至不是我们所理解的作为永恒的主题和目标的哲学。对此他说道，*rhéton gar oudamôs estin hôs alla mathémata, all' ek pollés synousias gignomenés... hoion apo pyros pédésantos exaphthen phôs*（完全不能像谈论我们所知道的其他事物那样来谈论它；相反，通过与之常处来向它学习……光线是因摇曳闪烁的火而发光的）。^② 这两句话向我们描述了为洞穴说所略去的哲学家生命旅程的起点和终点。

就柏拉图而言，惊诧（*thaumadzein*）其实就是某种感受，是所承受的某种东西，因此与形成对于事物的某种观点（*doxadzein*）是全然不同的。人所承受或是所遭遇到的惊诧是无法用语言来形容的，因为语言过于笼统了。柏拉图第一次遇到的这种情况，是常常被人们提及而令人难忘的：苏格拉底，会突然一动不动，目不转睛，对周围的一切不闻不见，就像着了魔似的。对于柏拉图和亚里士多德而言，哲学始于这种语言无法形容的惊诧是不言自明的事。正是与某种具体而独特的体验的关系使得苏格拉底学派和以往所有的哲学区别了开来。对亚里士多德来说，最终的真理是超越语言的，在这一点上他和柏拉图完全一致。用亚里士多德的术语来说，人类是以 *nous*，即心灵来接受真理的，它与逻各斯无关（*hôn ouk esti logos*）。正如柏拉图将意见与真理相对，亚里士多德则将政治洞察力（*phronésis*）与哲学的心灵（*nous*）相对。^③ 这种惊诧的对象事

① 155D.

② 341C.

③ 《尼各马可伦理学》，1142a25。

实上与任何特定的事物都毫无关系，因此克尔凯戈尔把它说成是对于非物的体验，对于无的体验。与科学语言不同的哲学语言所特有的普遍性正是源自于这种体验。哲学作为一门特殊的学科——就其仍然如此而言——也是基于这种体验的。一旦要把这种言语无法形容的惊诧用语言表述出来，那么肯定不会是以陈述的形式开始，它会发生某种不可否认的变化，陷入某种固定的程式，即我们所说的最终问题——什么是存在？人是谁？生命有何意义？什么是死亡？等等。所有这些问题的相同之处就在于都无法被精确地回答。苏格拉底所说的“自知自己无知”就是从知识的角度表明了此种缺乏精确答案的状况。但是就惊诧状态本身而言，这句话并不直接就是否定性的，因为对于经受惊诧的人来说，这句话只能被理解为：现在我知道什么是无知了；现在我知道自己之无知了。最终的问题是由人们对于无知的真实体验而产生的，在这种体验中，人类在世界上所处状况的一个基本方面被揭示了出来；尚有许多人类所未知的事物，这虽然合理并且可以证明，但从中却不会产生最终的问题，相信存在人所不知的事物的人们，他们希望这种情形终有一天会得到充分的改善，而实证主义者则认为这无足轻重。在对那最终的、无法回答的问题的追问中，人类证明了自己是某种提问者。这就是为什么说哲学是提出可以回答的问题的科学的源头，历经时代变迁，这一源头却始终喷涌不已。人一旦失去了提出最终问题的能力，那么同时也会失去提出可以回答的问题的能力。他不再是一个提问者，那不仅将是哲学的终结，而且也是科学的终结。就哲学而言，如果它真是起源于惊诧而终结于缄默，那么其终点也正是其起点。在这里，终点和起点是一样的，而这就是我们所说的最基本的恶的循环，它出现在如此众多严谨的哲学论证中。

柏拉图所说的这种哲学的震荡发生在每一个伟大的哲学家的身上，正是这种震荡把经受过它的哲学家和那些生活在他周围的人们区分开来。人数极少的哲学家和人数众多的民众之间的区别，决不

是像柏拉图已经指明的那样，即大多数人对于这种惊诧感一无所知，不如说，他们的区别其实就在于大多数人拒绝承受这种惊诧。对于有些事物，人是无法形成自己的观点的，因为在常识看来是共同的、通常可被接受的标准在此却并不适用，那么要对此类事物形成观点，这本身就体现了上面所说的那种拒绝。换言之，由于形成某种观点其实是相对于经受某种惊诧来说的，所以意见才是相对于真理的。一旦人们要对那些只能在无言的惊诧中体认的事物形成自己的观点，那么这些观点便会出错。

可以说，哲学家就是惊诧的专家，就是提出那些由惊诧面引发的问题的专家，他在与城邦的双重冲突中找到了自我；当尼采说哲学家身上始终都在发生异乎寻常的事情的时候，他指的是同一件事。由于哲学家的最终体验是某种语言所无法形容的状态，所以他使自己脱离了政治领域，而作为一个人，他在政治领域中所具有的最高技能就是言语能力（*logon echôn*），确切地说，就是使人成为政治动物（*dzôon politikon*）的东西。再者，哲学的震荡只能是对某个个人而言的，也就是说，这种震荡既不是就他与其他所有人是平等的而言的，也不是就他绝对不同于其他人而言的。在这种震荡中，人是孤独的，事实上，他是在转瞬即逝的一个瞬间面对整个宇宙，就像他在死亡的那一刻将要再次面对的一样。在某种程度上，他是疏离于人类社会的，而后者对于涉及到人的孤独的每一件事都持怀疑的目光。

然而，另一种冲突会产生更糟的后果，甚至会威胁到哲学家的生命。由于惊诧感与人们并非是格格不入的，相反，它是人类生存状况中最一般的特征之一，又由于对大多数人来说，表达这种惊诧感的方式就是形成与他们并不相称的观点，所以哲学家不可避免地会陷入与这些观点的冲突之中，而这些观点又是他无法容忍的。此外，因为哲学家只有通过提出不可回答的问题才能表达自己对于缄默无言状态的体验，所以他实际上在一个决定性的不利的时刻又返

回了政治领域。哲学家是惟一不拥有可与他人的观点相持的清楚而明确的意见的人，他是惟一不知道用常识来判别什么是真理什么不是真理的人，也就是说，那种第六感不仅是所有人共同拥有的，而且正是因为有了它，我们才可能适应那个共同的世界。一旦哲学家在这个常识的世界中开口说话——为我们所共同接受的成见和看法也是属于这个世界的——那么他总会不自禁地用非常识感的语言来说话，或者还是用黑格尔的话来说：他颠倒了人们的常识。

这种危险伴随着我们哲学传统的开始，伴随着柏拉图，在某种不大的程度上，也伴随着亚里士多德。由于苏格拉底的审判，哲学家，即那些天生无法同时兼容基本的哲学体验和基本的政治体验的人，便过分敏感地对他们在一开始所经受到那种最初的惊诧感进行了概括。在此过程中，苏格拉底的立场被人们丢弃了，这不是因为苏格拉底没有留下任何著作或是因为柏拉图对他进行了蓄意的歪曲，而是因为苏格拉底本人的洞察被人们丢弃了，这种洞察是从政治和特殊的哲学体验之间仍然保持完整的关系中产生出来的。对于作为全部哲学的起点的这种惊诧而言是真实的东西，对于紧接着的自说自话而言却并不真实。自说自话，或者说身兼双重角色的思想对话，构成了存在以及与他人共处的整个情境中的一部分，在这种自说自话中，哲学家同样不得不形成观点，也就是说，他同样要得出自己的意见。他和他的公民同胞们的区别，并不在于他拥有把大众排斥在外的特别的真理，而是在于他总是始终准备着承受惊诧感，从而避免了仅仅是意见持有者的独断论。为了能够避免这种形成观点（doxadzein）的独断论，柏拉图提出要无限延长缄默无言的惊诧状态，把它作为哲学的起点和终点。他试图发展出一种生活方式（the bios theôretikos^①），他可能只是转瞬即逝的一个瞬间，或是用柏拉图自己的比喻来说，是两块打火石之间迸发出的飞溅的火

① 古希腊语，意为“理论生活”——译注。

光。在这一企图中，哲学家证明了自己，他把自己的全部生命都建立在孤寂之中，那是一种当他承受惊诧感时所体验到的无边的孤寂。据此，他消除了他身上的人类的双重性。

事态的这种发展，其最初的原因是政治上的，而最终就一般的情况而言，它对于柏拉图的哲学已经是至关重要的了，这是显而易见的。对于他在其理念学说中建立起来的最初的思想的奇异的偏离，也已经证实了这一点，我相信，这些偏离要归因于他想使哲学有助于政治的企图。当然，严格地说，这与政治哲学的关系更大。如果哲学家并未把整个政治领域都看作是会有损于其高贵性的话，那么对他来说，政治就是这样的一个场所：人类生活的基本需要在其中得以照料，绝对的哲学标准在其中得以应用。政治当然不会遵从此种标准，因而总的说来，政治被看作是某种非道德的事，不仅是哲学家们这么看，而且多少个世纪以来其他许多人也是这么看，可是哲学结出的硕果，尽管最初是被系统地阐述为相对于常识的，但最终却被所谓有根据的公众意见同化了。政治和政府（统治权）被确认为是人性邪恶的某种反映，这正如人们的行为史和苦难史被看作是人类罪恶的某种反映。然而，尽管柏拉图那远离人间的理想国度永远不会变成现实，而为哲学的益处所进行的辩护也已历经了多少个世纪——因为在实际的政治活动中，哲学被证明是毫无用处的——但是，哲学还是为西方人作出了某种非凡的贡献。由于柏拉图为了政治的目的而在某种意义上使哲学发生了变形，哲学才能够不断地提供标准与规范、尺度与限度，正是通过这些，人类的心灵才至少能够试着去理解发生在人类事务领域中的事。随着近代的到来，哲学对于人们业已枯竭的理解力就是非常有益的了。马基雅维里的著作是这种理解力枯竭的第一个标志，而在霍布斯那里，我们第一次发现，一种对哲学来说是无用的哲学，却自命为是来自于在常识看来理所当然的东西。马克思是西方最后的一位政治哲学家，他仍然站在由柏拉图开创的传统之中，但他最终也企图改造这一传

统，改造其基本范畴和价值体系，使之彻底颠倒。通过这样一种倒转，传统实际上已经走到了尽头。

托克维尔的话“由于历史已不再能阐明未来，人类的心灵在黑暗中徘徊”，是在某种特定的情形下写的，在这种情形中，过去的哲学范畴已经不再能够被充分地理解了。在我们今天生活的世界中，甚至连常识也不再能被人们理解了。现今世界中常识的崩溃标志着哲学与政治遭遇了同样的命运，尽管它们有着根深蒂固的冲突。而这就意味着哲学和政治的问题，或者说建立某种从中可以产生一门新的政治科学的全新的政治哲学的必要性，再次被排上了议事日程。

哲学，以及像它所有其他的分枝学科一样的政治哲学，再也无法否认它们是起源于惊诧，起源于对其实所是的惊诧。尽管哲学家们必须疏离于日常的人类事务，但是，如果他们真的建立起了某种真正的政治哲学，那么就必须要人的多重性作为他们惊诧的对象，整个人类事务的领域，其荣耀以及苦难，都是由人类的这种多重性而产生的。根据《圣经》的说法，他们就必须接受这样一件不可思议的事，即上帝并没有创造出人，而是“创造出了男人和女人”，这就像他们必须在无法用语言形容的惊诧中接受宇宙的奇迹、人类的奇迹以及存在的奇迹一样。他们必须接受这样一个事实，即“对人而言，形单影只并非善”，而这绝非是对人类的懦弱的某种无奈。

(林晖 译)

什么是自由

汉娜·阿伦特

如果我们问，什么是自由，我们似乎是在问一个注定没有希望得到解答的问题。摆在我们面前的是重重叠叠的古老的矛盾和悖论，这些矛盾和悖论随时都会使我们的的心灵陷入逻辑上不可能的死胡同，而不管我们从矛盾的哪一方开始我们的立论，我们最后都会意识到，无论是自由还是自由的反面即不自由，都是我们的想象力所不能想象的，就像“圆方”的概念是我们的想象力所不能想象的。在其最简单的形式上，我们可以这样总结我们遇到的困难：困难在于我们的意识和良知与我们每天对于外部世界的经验之间的矛盾；我们的意识和良知告诉我们，我们是自由的，因而是有责任和能够负责任的，而在我们每天对于外部世界的经验中，我们却让因果关系的原理支配我们自己的行动。在所有实践特别是政治事务中，我们视人类的自由为一自明的真理；正是因为有了这一公理性的假设，人类群体中的法律才成为可能，我们才会作出裁决，通过审判。而在所有科学和理论研究中，事情正好相反，我们采取的是一条同样自明的“没有原因，没有结果”的思路，或者说采取的是这样一种假设：即使“我们自己的生命，如果分析到最后，也同样受因果关系支配的”，而如果我们身上真的有一个终极的自由的自我，那么我们也可以肯定地说，这一自我从未以无争议的明白性出现于现象世界，因而从来没有让我们能够对其作出理论上的断定。因此，当心理学开始打量它那假定的最深入的领域时，它却看

到自由变成了一个幻想；因为“对应于力作为运动的原因在自然界中所起的作用，是动机在精神领域作为行为的原因所起的作用”。^①确实，因果关系的标志——所有原因已知条件下结果的可预测性——不能应用于人性的领域；但这并不意味着人性就是自由的，而只是意味着我们所处的位置还不足以让我们洞察所有起作用的原因：一方而是由于有关的原因无穷无尽，另一方而也是由于，与自然力不同，人类的动机能够成功地避开一切观察者的耳目，无论是别人的调查还是本人的内省。

我们将康德及其见解看作投射在昏暗的自由问题上的一道明亮的闪电：内感官和内经验领域——一点也不比我们用以认识和理解世界的外感官更能确证自由的存在。无论因果联系是否是自然和宇宙的运行法则，它肯定是一个赋予所有感觉材料——不管这些材料具有什么性质——以秩序，因而也就是使经验成为可能的心灵范畴。因此，实践上的自由和理论上的不自由——二者在它们各自的领域都是同样公理性的——之间的矛盾，所牵涉的不只是存在于科学与伦理学之间的对立，而是存在于科学和伦理学各自从之出发的每天的生活经验本身的一种对立。使我们的实践行为奠基于其上的自由化为乌有的不是科学理论，而是思想本身，先于科学的和哲学的理解的思想本身。每当我们思索一个根据我们乃自由行动者这一假设而作出的行动，我们就会看到，这一行动似乎处于两种因果联系的支配之下，一种是内心动机的因果联系，另一种是统治外在世界的因果联系。康德将自由从这种两面夹击中解救出来，他的做法是区分一种“纯粹的”或理论的理性和一种以自由意志为核心的“实践的理性”，根据这种区分，重要的是应该记住，在实践上至关重要的

^① 我根据的是马克斯·普朗克：“因果关系和自由意志”（见《新科学》，纽约，1959），因为从科学家的角度写作的这两篇论文，以其非简单化的简单性和明晰性而具有一种古典的美。

有自由意志的行动者，从来不出现在于现象世界，无论是我们的五官所感觉到的外在世界，还是我们用来感觉我们自己的内感官世界。这一解决办法，用意志的要求对抗理性的理解，堪称匠心独具，甚至足以确立一种就逻辑连贯性来说一点也不比自然律低的道德律。但是，谈到最大的和最危险的困难，也就是在理论和前理论形式上的思想本身使自由化为乌有的困难，这一解决办法却几乎无能为力——此外，说以命令和指挥为其基本活动方式的意志的能力会成为自由的据点，这听起来确实有些让人匪夷所思。

对于政治问题来说，自由问题是关键性的，没有什么政治理论能够面对下面的事实而仍然淡然处之：自由问题将我们带入了“一片哲学在其中不知所终的昏暗的森林”。^① 下面的探讨试图证明，这种昏暗性的根源在于自由现象根本就不出现于思想王国，在于无论是自由还是不自由在我与我自己的对话中——这种对话曾经导致了伟大的哲学和形而上学问题——都是不能被经验到的，在于哲学传统——关于这种哲学传统的起源问题我们容后再谈——歪曲而不是澄清人类经验之中给定的那种自由的根本观念，将这种自由观念从它生长的家园，即广泛的政治和人类事务领域转移到意志这一不得不屈服于自我检察的内在的领域。作为这一探讨的首先的和最初的证明，我们可以指出，从历史上看，与所有久享盛名的伟大的形而上学问题，如存在问题，虚无问题，灵魂问题，自然问题，时间问题，永恒问题等等相比，自由问题是直到最近才变成真正的哲学探讨的题目的。在从前苏格拉底直到最后一个古代哲学家普罗提诺的伟大哲学的整个历史中，没有谁把目光专注于自由问题。自由问题在我们的哲学传统中之崭露头角，最初的推动力来源于宗教皈依的经验，首先是保罗的经验，然后是奥古斯丁的经验。

自由在其中一直为人所知——当然不是作为一个问题，而是作

① 同前页注。

为每天发生的生活的一个事实——的领域是政治领域。即使到了今天，无论我们是否意识到，当我们说到自由问题的时候，我们心里都会不由自主地想到政治这一问题和人是·一种被赋予了行动（action）能力的生物这一事实；因为在人类生活的所有能力和潜能之中，只有行动和政治是这样的事物：如果不至少假定自由的存在，我们甚至不能设想它们，以及如果不是多多少少地涉及人的自由问题，我们几乎无法涉及任何一个具体的政治问题。此外，自由不仅仅是正确地称为政治领域的许多问题和现象——诸如正义，或权力，或平等——之一；除非发生危机或革命，自由几乎很少变成政治行动的直接目标，这是因为自由本身就是人们共同生活在政治组织中的理由。没有自由，我们所说的政治生活将是没有意义的。政治存在的理由是自由，它的经验领域是行动。

这种我们在所有政治理论中都视为理所当然以及即使那些赞美专制的人也不得不加以考虑的自由与所谓的“内在自由”，即一个人们可以用来逃离外在强制和在其中感觉自己的自由的内心的空间，是正好相反的。这种内心感觉的状态是一种没有外在显现的状态，因而理所当然地是一种与政治无关的状态。无论谈论这种自由是多么合情合理，也无论人们在古代晚期把这种自由描述得是多么天花乱坠，这种自由本质上是一种历史上晚出的现象，是作为与世界疏远的结果而兴起的，在这种与世界疏远的过程中，一个人在世界之中的经验被改造成了他的自我之中的经验。内在自由的经验之所以是派生性的，是因为它们总是以从世界隐退、否定自由、进入一种其他人无法接近的内在性为前提。我们必须注意，自我在其中逃避世界的内在空间不能被错误地认为是心灵（heart）或心智（mind），因为无论心灵还是心智都只存在于与世界的相互关系中，并且只有在这种相互关系中才发挥作用。古代晚期发现的既不是心灵也不是心智，而是作为一个人的自我之中的一块绝对自由飞地的内在性，其发现者是这样一些人，他们在世界上找不到自己的位

置，因而缺少一种从早期古代几乎直到 19 世纪中期普遍认为是自由的一种先决条件的在世界中的（worldly）的状态。

这种内在自由的派生性特点，或者“内在的意识王国”是“人类自由的天然领地”的理论的派生性特点，^①如果我们追溯它们的起源，将会更清晰地显现出来。这种自由的代表人物不是现代的个人，这些个人浑身躁动着展示、发展和扩展的欲望，不无道理地惊恐地注视着社会对于他的个性的可能的压制，不厌其烦地强调“天才”和创造性的重要性，而是古代晚期的大众的和大众化了的宗派门徒，他们除了名字以外与哲学几乎没有任何联系。因此，对于这种内在自由的绝对优越性的最有说服力的论证，至今仍以爱比克泰德的一篇文章为重镇，在这篇文章中，他首先将自由的人定义为如其所愿生活的人（free is he who lives as he wishes），^②这一定义以一种古怪的方式回应了亚里士多德的《政治学》中的一句话：“自由意味着做一个人希望做的事情（freedom means the doing what a man likes）”，但却是从那些不知道自由为何物的人口里说出来的。^③爱比克泰德接着试图表明，一个将自己限制在自己的力量所能达到的范围，不进入他会受到阻碍的领域的人就是一个自由的人。^④“生活的科学（science of living）”^⑤在于知道如何区分人对之没有控制力的异己的世界和他可以以他认为合适的方式处置的自我。^⑥

从历史上说，注意到自由问题在奥古斯丁哲学中的出现以将自由概念从政治中分离出来并得出一个人在世界中可以是一个奴隶但却仍然不失其自由的结论的有意识的努力为先导是有趣的。但是，

① 约翰·斯图亚特·穆勒：《论自由》。

② 见“论自由”，见《论文》第 4 卷，第 1 章，第 1 节。

③ 51310a25 以下。

④ 同前引著作，第 75 节。

⑤ 同上，第 118 节。

⑥ 同上，第 81 节和第 83 节。

从概念上说，爱比克泰德所谓的对于人的自我的欲望的自由不过是当时流行的古代政治概念的一个颠倒，这一整套大众哲学得以形成的政治背景，自由在晚期罗马帝国的明显的衰败，仍然可以十分明显地从诸如权力、支配和财产这样一些概念在其中所起的作用上看出来。按照古代人的理解，一个人只有通过支配其他人的权力才能从生活的必需中解放出来，以及只有当他在这个世界上拥有一个地位、一个居所时他才能是自由的。爱比克泰德将这些世界之中的关系转换成人的自我之中的关系，由此他发现，再也没有比人加之于他的自己的权力更为绝对的权力了，以及与任何世界之中的居所相比，人在其中反对和制服他自己的内在空间是更为完全地属于他自己的，也就是更为安全地不受外部干预的危害的。

因此，尽管一种内在的非政治的自由的概念极大地影响了思想的传统，我们仍然可以似乎不无把握地说，如果人没有首先经历过一种实实在在的在世界之中的自由状态，那么他根本就不会想到什么内在自由。我们对于自由或者不自由的意识最初形成于我们与其他人的交往之中，而不是形成于我们与我们自己的交往之中。在成为思想的一种属性或意志的一种品质之前，人们将自由理解为一个自由人的身份（status，或译法律地位——译者），这种身份使他能够行动，离开居所，进入世界和用语词和行动与其他人交往。这种自由显然以解放为先导：要成为自由的，人必须首先将自己从生活的必需中解放出来。但是这种自由的身份却不会因为解放的行动而自然而然地到来。除了单纯的解放之外，自由还需要处于同一状态的其他人的互相陪伴，需要一个共同的公共空间以便与这些其他人相与——换句话说，需要一个组织起来的政治性的世界，以便每一个自由的人都可以通过语词或行动使自己加入到这个世界之中。

毫无疑问，并非每一种人类交往形式或每一种共同体都标志着自由。在人们生活在一起但没有形成政治集体（body politic）的地方，例如在部落社会或家庭的私生活中，支配人们行动和行为的因

素不是自由而是生活的种种必需和对于维持生活的关心。而且，凡是人为世界（man-made world）没有成为行动和言说的舞台的地方，如在其成员被压迫到家居的狭隘天地并从而使一个公共领域无从兴起的专制统治共同体中，自由不具有在世界之中的现实性。没有一个政治上有保障的公共领域，自由缺少得以在其中出现的一个现世的空间。可以肯定，在这种情况下，自由仍然作为欲望、意志、希望或渴望存在于人的心灵之中；但是，人的心灵，正如我们每一个人都知道的，是一个非常黑暗的地方，几乎没有什么在其中活动的东西可以被称为一个确定的事实。作为一个可演示（demonstrable）的事实，自由与政治就像是同一个事物的两面一样是重合的和相互联系的。

然而根据我们目前的政治经验，恰恰是政治与自由的这种重合是我们不能认为是理所当然的。极权主义的兴起，它关于所有生活领域听命于政治要求的主张，它对于公民权利特别是隐私权和独立于政治的自由权利的拒不承认，使我们怀疑的不仅是政治和自由的重合，而且是二者的相容性本身。我们不由得不相信，自由开始于政治终结的地方，因为我们亲眼看到，当所谓的政治考虑压倒所有其他考虑时，自由也就不复存在了。自由主义的信条“政治越少，自由越多”难道不是千真万确的真理吗？政治所占有的空间越少，留给自由的领地越大，这难道不是铁一样的事实吗？确实，我们难道不是用任何共同体所认可的明显的非政治活动的自由的大小，如自由的经济企业的自由的大小，传授知识的自由、宗教的自由、文化和智力活动的自由的大小，来衡量任何一个特定共同体中的自由的程度并且我们这样做是正确的吗？正如我们所有人都在某种程度上相信的，当且仅当政治保证一种可能的独立于政治的自由时，政治与自由才是相容的，这难道不是我们的真理吗？

政治自由就是潜在地独立于政治的自由，强烈要求我们接受政治自由的这一定义的不仅仅是我们的最为晚近的经验；这种定义在

政治理论的历史中曾经扮演了重要的角色。为了了解这一点，我们无须回到遥远的过去，只要想想 18 世纪的政治思想家就够了，将政治自由简单地等同于安全乃是他们习以为常的做法。政治的最高目的，“政府的目标”，就是保证安全；安全又反过来使自由成为可能，而“自由”一词被用来指一种发生在政治领域之外的活动的本质。甚至孟德斯鸠，虽然与霍布斯或斯宾诺莎相比，他拥有一种不仅是不同的而且更高的关于政治的本质的意见，他仍然常常将政治自由等同于安全。^① 19 世纪和 20 世纪兴起的政治和社会科学甚至更加扩大了存在于自由和政治之间的鸿沟；因为自从近代以来就被等同于全部政治领域的政府，现在被认为与其说是自由的指定的保护者，不如说是生活过程的指定的保护者，社会及其个人的利益的保护者。安全仍然是决定性的指标，但不是像在霍布斯那里，是个人反抗“暴力死亡”的安全（对于霍布斯来说，真正的自由就是免于恐惧的自由），而是允许作为一个整体的社会的生活过程的不受扰乱发展的安全。这种生活过程与自由并无不可分割的关系，而是遵循着它自己的内在的必然性；它之被称为自由的，犹如一条自由流淌的河流之被称为自由的一样。在此，自由甚至不是政治的非政治的目标，而是一种边际现象——这种边际现象以某种方式构成了政府除非在生活本身及其直接的利益和必要性处于危险之中不得越过的界限。

因此不仅是不无道理地因为自由而不信任政治的我们，而且整个近代都将自由与政治分开。我甚至可以追溯更为久远的过去，唤醒更为古老的记忆和传统。前现代的世俗的自由概念强调把臣民的自由与对于统治的任何直接分享分开的倾向是毋庸置疑的；人民的“自由（liberty and freedom）在于接受这样的法律的统治，这些法律

^① 见《论法的精神》，第 12 章第 2 节：“哲学上的自由是要行使自己的意志……政治上的自由是要有安全。”

使他们的生命和他们的财产牢牢地掌握在他们自己的手中；而不是为了分享统治，这种分享与他们毫不相干”——正如查理一世在断头台上所发表的讲话中所总结的。人民最终要求分享统治或进入公共领域，这并不是出于他们对于自由的渴望，而是出于他们对于那些拥有支配他们的生命和财产的权力的人的不信任。不仅如此，基督教的政治自由的概念，起源于早期基督徒对于公共领域本身的怀疑和敌视，他们为了获得自由要求摆脱对于这一公共领域的关心。这种基督教的为了救赎目的的自由，正如我们以前所看到的，其前身是哲学家为了过一种最高尚和最自由的生活即沉思生活（*vita contemplativa*）而先行从政治中退出。

尽管这一极其沉重的传统和我们自己的也许更加不容分说的经验都敦促我们同意自由和政治的分离，但我仍然以为，当我说政治存在的理由（*raison d'être*）是自由以及这种自由主要是在行动中被经验到的时，读者会相信他读到的只是一句古老的真理。下面我所做的只是对这句古老的真理作些思考。

二

与政治有关的自由不是意志的一种现象。我们这里讨论的不是 *liberum arbitrium*，即选择的自由，这种选择的自由要求我们在两种给定的事物之间，其中一种是好的，另一种是坏的，作出决断和决定。而我们作出什么样的选择是由动机预先决定的，我们所能做的一切不过是使预定成为事实而已——“因此，既然我不能成为一个情人/享受这美妙宜人的日子/那就让我成为一个恶棍/嫉恨这些日子的无聊的欢乐”。而是——让我们再次引用莎士比亚——布鲁图斯的自由：“事情必将如此，否则我们就不会如此”，即这样一种自由，它使某些事物成为存在，而这些事物原来是不存在的，没有给定的，甚至也不是认识和想象的对象，因此严格地说，是不能被认

知的。行动要成为自由的，必须一方面不受动机的规约，另一方面不受作为行动的一种可预见的效果的意向目标的规约。这并不是说，在每一个单独的行动中动机和目的是不重要的，在每一个单独的行动中，动机和目的都是决定性的因素，而是说在行动能够超越动机和目的的意义行动上行动是自由的。被决定状态下的行动是由一个未来的目标指导的，在意志意愿这一未来目标之前，智力已经先行把握了这一目标的可欲性，然后智力召唤意志，因为只有意志才能命令行动——这是邓斯·司各脱（Duns Scotus）对于这一过程的典型描述的一个解释。^①行动的目标是千差万别的，以这个世界的不断变化的情境为转移；确认目标不是自由的责任，而是正确的或错误的判断的责任。被视为一种单独的和特殊的人类能力的意志，是跟在判断后面的，这也就是说，先是对于正确的目标的认知，然后是下命令实现这一目标。下命令的力量，指示行动的力量，并不涉及自由的问题，而只涉及坚强或软弱的问题。

行动之所以是自由的，是因为它既不是智力指导的对象，也不是意志命令的对象——虽然为了实现任何特定的目标，二者都是不可或缺的——而是某种完全不同的东西的产物，关于这种东西，（追随孟德斯鸠对于政府形式的著名的分析），我将称之为原则（principle）。原则不是像动机那样从自我的内部开始发动，——从“我自己的缺陷”或我的“美好的天资”发动，——而是仿佛从空无中生发出来；它们是如此广泛，以至于不适合规定具体的目标，虽然一旦行动开始，每一个具体的目标都可以根据其原则加以评判。因为与先于行动的智力的判断不同，也与发动行动的意志的命令不同，只有行动的实施本身才能使生气勃勃的原则得到充分的体现；但是，如果说在判断和命令同心协力实施的行动的过程中，判断的价值会失去它们的确实性，而命令的强度会使自己消耗殆尽，

^① Oxon, IV, d. 46, qu. 1, no. 10.

鼓舞着行动的原则在行动的实施过程中却不会损失任何强度或确实性。与行动的目标不同的是，一项行动的原则可以不断地重复自身，取之不尽，用之不竭，而与行动的动机不同的是，一项原则的确实性是普遍的，与任何特定的个人或特定的团体并无不可分割的关系。然而，原则只有通过行动才会发生作用，其在世界上存在的时间就是行动持续的时间，既不更长一些，也不更短一些。这样的原则可能是荣誉或荣耀，对于平等的热爱——孟德斯鸠称其为美德（virtue）——，或声望或卓越——希腊人的 ἀεὶ ἀριστεύειν（“总是努力做自己最好的和成为所有人中最好的”），但也可能是恐惧或不信任或仇恨。每当这样的原则得到实现，自由或者自由的反面也就在世界上出现；自由的出现，与原则的体现相似，与进行中的行动是二而一的。人是自由的——因面与它们所拥有的自由的能力不同——当且仅当他们行动之时，既非行动之前也非行动之后；因为是自由的与是行动着的实际上是一回事。

马基雅维里的 *virtù*（德）概念也许是对行动所固有的自由的最好的说明，所谓 *virtù*（德），指的是一种优异（excellence），这种优异使人抓住世界展现在他面前的以命运形式出现的机会。对其意义的最好的解释是“德艺”（*virtuosity*），即我们归之于表演艺术（而不是制造性的创作艺术）的一种优异，在表演艺术中，成就在于表演行为本身，而不在于比创造它的行动更持久并独立于行动的最终产品。马基雅维里的 *virtù*（德）的 *virtuoso-ship*（德性），使我们想起了一个事实，虽然马基雅维里很可能不知道这个事实：希腊人总是用吹笛、跳舞、治疗和航海这样一些比喻区别政治和其他行为，也就是说，他们用这些行动的德艺在其中具有决定性的重要性的艺术来类比政治。

因为所有行动都包含有德艺的因素，并且因为我们将德艺定为表演艺术的特殊的优点，政治往往被界定为一门艺术。当然，这一界定并不是一个定义，而是一个比喻，而如果我们像许多人通常所

做的那样，把国家或政府视为一件艺术作品，视为一种集体的杰作，这一比喻就会变得不可理喻了。在制作艺术中，制作带来了某些实在的东西，人类的思想变成了具体的存在，以至于被制作出来的东西拥有一种独立的存在，因此，如果我们将艺术限于制作艺术，那么，我们就不得不说，政治正好是艺术的反面——但这无论如何不是说它是一门科学。政治建制，无论是多么巧妙地或多么糟糕地设计的政治建制，其存在一刻也离不开行动着的人们；保存它们的手段也就是产生它们的手段。独立的存在表明艺术作品是制作(making)的结果，完全依赖继续的行动维持其存在表明国家是行动的结果。

这里的问题不在于制作艺术家在制作过程中是自由的还是不自由的，而在于制作过程并不是展示在公众面前的和不是注定在世界上显现的。这样，自由的成分，尽管肯定存在于制作艺术之中，但却是秘面不宣的；最终出现在世界面前并为世界所高看的不是自由的制作过程，而是艺术本身的结果，制作过程的最终的产品。而与此相反，表演艺术与政治确实有着很深的渊源关系。表演艺术家——舞蹈家，戏剧演员，音乐家，等等——需要听众以显示他们的德艺，正如行动着的人们需要其他人的在场以便自己能够在他们面前现身；二者都需要一个展示他们的“作品”的公共的组织起来的空空间，都离不开其他人观赏他们的表演本身。我们不能想当然地认为凡是人们聚居于一个共同体中的地方这样一种现身空间也就顺理成章地存在。希腊城邦一度正是这样的“政体形式”(form of government)，它提供给人们以一种他们能够在其中行动的现身空间，一种自由得以出现的舞台。

在希腊城邦的意义上使用“政治”一词，这种做法既不是随随便便的，也不是牵强附会的，这一至关重要的词汇，在所有欧洲语言中仍然保存着从希腊城邦国家这一历史上独一无二的组织引申出来的意思，不仅在词源学上，也不仅仅是对于学者来说，回响着那

——第一次发现政治本质和政治领域的共同体的体验。这的确是困难的甚至是误入歧途的：谈论政治及其最根本的原则，却不在某种程度上诉诸古代希腊和罗马的经验。其中的原因没有别的，只有一个：没有人，无论在他们之前还是在他们之后，曾经给予政治活动这样高的评价和赋予政治领域这样高的荣誉。另外，就自由和政治的关系而言，也只有古代政治共同体是明确地建立在为自由人——他们既不是受制于其他人的奴隶，也不是被生活的必需压得喘不过气来的劳动者——服务的目的的基础上的。因此，如果我们在城邦的意义上理解政治活动，那么，我们也许可以认为政治的目的或“存在的理由”就是建立和维护一个空间的存在，以便作为德艺的自由能够在其中出现。该空间是这样一个王国，其中的自由是一种在世界之中的实在，表现为可以被听见的语词，可以被看见的行动，以及在其最终融入人类历史的伟大的故事整体之前被人们谈论、记忆和编成故事的事件。所有发生于这一显现空间的行动，不管是不是直接的政治行动，都是天然的政治行动。而所有仍然停留在这个空间之外的，如蛮族帝国的赫赫功勋，也许是令人难忘的和值得注意的，但是严格说来，却不是政治性的。

任何试图从我们的政治领域的经验引出自由概念的努力都显得奇怪而让人困惑，因为我们在这方面的所有理论都受到这样一种观念的支配：自由是意志和思想而非行动的一种性质。而之所以如此看重意志和思想，不仅仅是因为有这样一种观念：要想作出任何行动，都必然以一种智力的认识和一种意志的命令为先导，而且也是因为，甚至也许更主要地是因为，据说“完美的自由状态与社会的存在是不能相容的”，完美的自由只有在人类事务的领域之外才能允许存在。这种风行的议论并没有认为——如果它这样认为那么它倒也许是正确的——思想就其本性来说需要比人类的任何其他活动都更多的自由，而是抱着这样一种看法，认为思想本身不具有危险性，因此需要加以限制的只是行动：“没有人敢断言人们的行动应

该和人们的意见一样自由。”^① 这种想法无疑是自由主义的根深蒂固的想法，这种自由主义，虽然以自由主义名世，却在将自由逐出政治领域的活动中有一份。而政治，按照同一种哲学，必须全神贯注地几乎只关心生命的维持和生命的利益的维护。在生命变成第一要务的现在，所有行动都不加区别地被置于生活的必需性的支配之下，巨大的和仍然在增长的社会和经济生活领域变成了负责应付生活的必需的专门的领域，其行政统治自从近代开始以来就已经遮蔽了政治领域。只有外交事务，由于国家之间的关系仍然包含着不能被归结为经济因素的敌视和同情，似乎是纯粹的政治领域的一块仅存的净土。但即使在这一仅存的领域，流行的趋势也是在考虑国际权力问题和竞争时把它们看作最终来源于经济因素和经济利益。

然而，正如我们不顾所有理论和主义，仍然相信所谓“自由是政治存在的理由”乃是一句确凿的真理，我们也不顾我们对于生命的明显的压倒一切的关注，仍然必然地坚持，勇敢（courage）是基本的政治德行之一，虽然如果问题是逻辑一致性的问题——但问题显然不是逻辑一致性的问题——我们会第一个谴责勇敢对于生命和生命的利益，也就是说，对于被认为是所有善中的最高的善的愚蠢的甚至邪恶的轻视。勇敢是一个大词（big word），我所说的勇敢不是指冒险的勇气，‘具有这种勇气的人乐于将生命置于危险之中，只是为了获得一个人只有在面对危险和死亡时才能获得的那种彻底的和高强度的生存。鲁莽对于生命的关心并不见得就比怯懦对于生命的关心来得少。勇敢是这样一种东西，我们仍然相信它对于政治行动来说是不可或缺的，而丘吉尔曾经称其为“人性中的首要的性质，因为它保证了所有其他的性质”，它并不满足我们的个体的生命力的感觉，而是由于公共领域的根本性质加之于我们身上的一种要求。对于我们面前的这个世界来说，由于它在我们存在以前即已

^① 穆勒，同前引著作。

存在，并且注定要比我们的生命活得更长，所以根本不可能给予个人的生命及其相关利益以主要的关注；因此，公共领域就与我们的私人领域——在这个领域中，为了保护家庭和家居，一切都服务于并且必须服务于生命过程的安全的需要——处于最尖锐的可能的对立之中。它所要求的勇敢甚至包括勇敢地离开我们的家居的四壁的保护和安全，投身于公共领域，不是为了我们可能遇到的特别的危险，而是因为我们进入了这样一个领域，在这个领域对于生命的关心失去了意义。勇敢将人从他们对于生命的忧虑中解放出来，从而进入了世界的自由之中。勇敢是不可缺少的，因为在政治中至关重要的不是生命而是世界。

三

毋庸置疑，这种强调自由和政治的相互依赖的观念与各种现代社会理论是背道而驰的。但是不幸的是，我们不能由此得出结论说，我们只要回到更早的前现代的传统和理论就可以解决问题了。事实上，在试图达到对于什么是自由的一种理解的过程中，我们所遇到的最大的困难恰恰来源于这样一个事实，即通过简单地回到传统，特别是回到我们通常所谓的伟大的传统，并不能帮助我们什么。无论是在古代晚期第一次兴起的哲学上的自由概念，——按照这种概念，自由变成了一种思想现象，它能够使人通过思想脱离这个世界，——还是基督教的和现代的自由意志概念都不具有任何政治经验的基础。我们的哲学传统几乎无一例外地坚持认为，自由开始于人满为患的政治领域结束之处，不能在与其他人的联系中经验到，而只能在一个人与他的自我的交往中经验到，或者是通过自从苏格拉底以来我们称之为思想的内心对话的方式，或者通过我自身内部的冲突，即在我的所愿（what I would）和我的所为（what I do）之间的斗争的方式，这种斗争的残酷的逻辑先是向保罗，然后向奥

古斯丁揭示了人的心灵的混乱和无能。

在自由问题的历史中，基督教传统确实已经变成了一个关键性的因素。我们现在几乎是不假思索地将自由等同于自由意志，也就是等同于一种古典时代对之一无所知的能力。因为意志，基督教所发现的意志，与众所周知的欲望的能力，意图的能力，和针对某个目的的能力，几乎没有什么共同之处，它只有在与这些能力发生冲突的情况下才会吸引我们的注意。如果自由只是一种意志现象，此外什么也不是，那么我们将不得不得出结论说，古代人是不知道自由的。这当然是荒唐的，但是如果有人想要作此结论，他可以使用我前面所提到的论点，即自由的概念在奥古斯丁以前的哲学中是完全没有作用的。这一惊人的事实的原因在于，在古希腊以及古罗马，自由完全是一个政治概念，可以说是城市国家和公民权的核心。我们所拥有的开始于巴门尼德和柏拉图的政治理论的哲学传统，完全是建立在与这种城邦及其公民权对立的基础上的。哲学家所选择的生活方式被认为是与政治的生活方式相对立的。因此，自由概念，作为希腊人所理解的政治的根本核心，几乎从一开始就不能进入希腊哲学的框架之内的。只有当早期基督徒，特别是保罗，找到了一种与政治没有关系的自由之后，自由概念才得以进入哲学的历史。当自由被经验为发生在我和我的自我之间的交往过程中而外在于人们之间的相互交往的某种东西时，自由就成为了哲学的主要问题之一。自由意志和自由变成了同一个东西的两种不同的说法，^①只有在完全的孤独中才能体验到自由的存在，在这种孤独中，“没有人会妨碍我与我自己展开的激战”，阻碍发生在灵魂的

^① 莱布尼茨的下述文字只是总结和表达了基督教的传统：“自由是否应归于我们的意志的问题，真正说来，只不过是意味着，意志是否应归于它。‘自由的’或‘按照意志的’这两种表述说的是一回事。”《形而上学文集》，1，“笛卡尔原理释义”。论第39条。

“内在居处”或黑暗的“心灵的密室”的殊死的搏斗。^①

古典时代在孤独的现象的体验方面当然不是一片空白的；孤独的人不再是一个人，而是生活在同一个人身上的两个人，我和我的邻人之间的交往的无论是因为什么原因的中断，都意味着我与我自己之间的交往的开始。除了这种构成思想的存在前提的二元论，柏拉图以后的古典哲学还坚持一种灵魂和身体之间的二元论，根据这种二元论，人的运动能力被指定给灵魂，灵魂被认为是身体以及它自己的致动者，而将这种能力解释为灵魂对身体的统治也仍然没有超出柏拉图思想的范围。但是，奥古斯丁的发生在灵魂内部的“激战”的孤独却完全是古典时代所不知道的，因为在他所参加的战斗不是一种发生在理性和激情之间，理解力和 *θυμός*（激情）之间，^②或人类的两种不同的能力之间的战斗，而是一种发生在意志自身内部的冲突。这种同一种能力之中的二元性作为思想的特点，作为我与我自己的谈话而为人们所认识。换言之，使思想过程运动起来的孤独状态的一分为二对于意志的影响是正好相反的：它使意志变得瘫痪和封闭于自身之中；处于孤独之中的意志总是同时 *velle* 和 *nolle*，同时意愿和不意愿。

意志似乎加之于其自身的这种导致瘫痪的效果，考虑到意志的核心本质在于命令和被服从，尤其触目惊心。因此，下述情形看起来不能不说是一个“奇观”：人对自己发出命令，但却没有得到服从，而这一奇观的惟一解释是一种我—意愿（I—will）和一种我—

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第8卷，第8章。

② 我们经常欧里庇得斯那里发现这种冲突。所以，美狄亚在谋杀她的孩子之前说，“我知道我将要犯下的是什么样的罪行，但是激情比我的谨慎更强大有力”（1078以下）；而非得拉以一种同样的口气说话。事情的中心总是在于，理性，知识，见识等过于软弱，不能抵抗欲望的肆虐，而这种冲突在女人的灵魂中爆发并不是偶然的，因为女人比男人更少受理性的影响。

不-意愿 (I-will-not) 的同时的存在。^① 不过, 奥古斯丁已经作出了这种解释; 历史事实是, 意志现象最初表现为我所意愿的我不去做的经验, 以及我-欲-而-不能 (I-will-and-cannot) 的这样的一种经验。对于古代人来说不知道的并非某种可能的我-知道-但-我-不-愿 (I-know-but-I-will-not), 而是我-欲与我-能的不同——*non hoc est velle, quod posse*。^② 因为对于古代人来说, 我-欲-和-我-能的同一当然是再自然不过的了。我们只需回想一下, 柏拉图是如何极力坚持认为, 只有那些知道如何统治他们自己的人才有权统治其他人和免除服从的职责。确实, 自我控制至今仍是特别属于政治的美德之一, 虽然这也许只是因为这种控制是一种杰出的德艺现象, 我-欲和我-能在其中可以得到完美的协调, 从而使它们在实践中结合起来。

假如古代哲学了解到我所能与我所欲之间的可能的冲突, 它肯定就会将自由理解为我-能的一种固有的性质, 或者我们可以想象, 它就会将自由界定为我-欲与我-能的合二而一。这种想法并不是空想; 即使是欧里庇得斯的同时存在于灵魂中的理性和 *θυμός* 的冲突, 也是一种相当晚近的现象。更典型的看法, 对于我们现在讨论的问题也更有关系的看法, 是这样一种信念: 感情可能蒙蔽人的理性, 然而一旦理性的声音变得响亮和被人听到, 就不再会有任何感情妨碍人去做他知道是正确的。在苏格拉底关于美德是一种知识的教导中, 这种信念仍然是基础性的, 而有人曾经认为美德是“理性的”, 是可以学习和可以教导的, 这一事实之所以使我们惊奇, 是因为我们对于一种在自身内部分裂开来的意志的熟悉, 对于

① “心灵发出命令, 所以心灵意志; 命令的事情没有去做, 所以心灵不意志。”奥古斯丁在讨论意志及其力量的著名的《忏悔录》第8卷第9章这样说。对于奥古斯丁来说, “意志”和“命令”的同一是理所当然的事情。

② 奥古斯丁, 同上。

一种同时意愿和不－意愿的意志的熟悉，而不是因为对于所谓理性的无力性的任何高超的洞见。

换言之，意志（will），意志－权力（will－power），和权力之意志（will－to－power），对于我们来说几乎是同一的概念；对于我们来说，权力的基础是人在与他自己的交往中认识和经验到的那种意志的能力。为了这种意志力的缘故，我们予以阉割的不只是我们的理性和认识能力，而且还有我们的更为“实践”的能力。但是即使对我们来说，品达的话不也是很明白的吗？——“眼前的景象令人心碎：我们站在这里，注视着正确的和美好的东西随着必然性的铁流远去。”^①妨碍我去做我所认识和意愿之事的必然性，可能来源于世界，或来源于我自己的身体，或来源于我的与生俱来的才能、天赋和品德的不足，对于这种不足我所拥有的控制能力几乎一点也不比我对其他环境的控制能力更大；所有这些因素，当然也包括心理性的因素，在我－意愿和我－知道的问题上，也就是在自我本身这个问题上，从外部制约着人。对抗这些环境的力量，可以说将意愿和认识从它们的必然性的束缚中解放出来的力量是我－能。只有在我－意愿和我－能够合二而一的地方，自由才确实地成为可能的。

还存在着另一条制止我们现行的自由概念的道路，与关于自由的更古老的严格政治性经验不同，这种自由概念产生于一种宗教困境，并在哲学语言中得到表述。在与现代的兴起相伴随的政治思想的复兴中，我们可以区分出两类思想家，一类可以当之无愧地被称之为政治“科学”之父，因为他们从自然科学的新发现中得到了启示，其最伟大的代表是霍布斯，另一类却相对地不受这些典型的现代发展的影响，而向古代的政治思想回归，但不是出于对于古代本身的任何偏爱，而只是因为教会与国家的分离、宗教和政治的分离

^① 品达，《歌集》，IV，287－289。

造成了一个自从古罗马帝国衰亡以来不为人知的独立的和世俗的政治领域的兴起。这种政治世俗主义的最伟大的代表人物是孟德斯鸠。孟德斯鸠虽然对于严格意义上的哲学问题没有兴趣，却深刻意识到基督教的和哲学性的自由概念对于政治目的的不适当性。为了摆脱这种不适当的自由概念，他明确区分哲学自由和政治自由；二者的不同之处在于，哲学要求的自由只是行使意志能力的自由（l'exercice de la volonté），而与环境和意志所设定的目标的获得无关，而与此相反，政治自由在于能够去做一个人应该去做的事情，重点是放在“能够”（pouvoir）上面。^① 对于孟德斯鸠来说，正如对于古代人来说，一个缺少行动能力的行动者就不再可以被称为自由的——因此，至于这种缺少是由外在环境还是内在环境造成的则是无关的。

我之所以以自我控制为例，是因为在我们看来自我控制是一种明确的意志和意志-权力现象。希腊人比任何其他民族都更多地思考了节制和驾驭灵魂的骏马的必要性，但是他们什么时候都没有想到过要把意志当作一种与人的其他能力分离的独特的能力。从历史上说，人们第一次发现意志的时刻不是他们经验到意志的力量而是他们经验到意志的无力的时刻，在这样一个时刻他们与保罗·一起说：“我有意志；但是我却不知道如何做到那善。”这同一个意志也受到了奥古斯丁的抱怨，因为它似乎“可以坦然地一半意志，一半不意志”；而虽然他指出这是一种“心灵的疾病”，他同时也承认，这种疾病对于拥有意志的心灵来说似乎是很自然的：“当意志命令说，应该有一种意志，它所命令的不是别的什么东西而就是它自身……如果意志是完整的，它就甚至不可能命令自己去成为什么，因为它就会已经是什么。”^② 换言之，如果人真的具有一种意志，我

① 《论法的精神》，第12章第2节和第11章第3节。

② 同前引著作，同上。

们就必然总是会看到一种离奇的现象，仿佛在同一个人身上同时存在着两个意志，互相战斗争夺控制他的心灵的力量。因此，意志既是有力的，也是无力的，既是自由的，也是不自由的。

当我们谈到意志的无力和意志所受到的限制，我们通常想到的人在面对周围世界时所表现出来的无力。因此，指出下面这一点不是无重要性：在那些早期的例证中，意志并不是被某种压倒性的自然和环境所击败的；意志的出现所带来的战争既不是一个人和许多人之间的冲突，也不是身体和心灵之间的倾轧。相反，在奥古斯丁看来，心灵与身体的关系甚至是意志所固有的巨大力量的突出例证：“心灵命令身体，身体乖乖服从；心灵命令自己，它却受到了抗拒。”^① 这里的身体代表的是外在的世界，根本不能被等同于人的自我。正是在一个人的自我之中，在他的“内心之家”之中，在这个爱比克泰德仍然相信人是一个绝对的主人的领域，爆发了人与他自己的冲突，结果使意志受到了挫败。基督教的意志-权力被作为一种自我解放的工具发现出来，但随即又发觉它不敷应用。事情看起来就像是，我-意志在瞬间就可以使我-能够丧失活动能力；人一旦开始意志自由，就意味着他们不再能够成为自由的。在与意志-权力据说要从其中解放自己的世俗欲望与意向的殊死搏斗中，意志所能取得的最多似乎只能是压迫。由于意志的无力，由于不能产生任何真正的力量，由于在与自我的战斗中屡遭失败，我-能够的力量耗尽了自己，权力之意志也就转变成了压迫之意志。我在此只能对这种将自由等同于人的意志能力的学说的致命后果稍加提示；这种学说是为什么甚至今天我们几乎自动地把权力等同于压迫，或至少，等同于对于其他人的统治的原因之一。

无论如何，我们通常所理解的意志和意志-权力是从这种意志和一个履行意志的自我的冲突中成长起来的，是从对于一个我-欲

^① 同前引书。

—而—不能的体验中成长起来的，这种冲突和经验告诉我们，无论我—意志意志的是什么，它都是以自我为转移的，不断在反抗它，刺激它，引诱它，或被它所毁灭。无论权力之意志扩展的范围有多么大，哪怕这种意志所支配的个人开始征服整个世界，我—意志却永远不会逃出他的自我；它仍然总是离不开它和无从摆脱它的束缚。这种由自我施加的束缚区别开了我—意志和我—思，虽然我—思也是在我与我自己之间展开的，但是在我—思的对话中，自我并不是思想行动的目标。我—意志之所以变得如此渴望权力，意志和权力之意志之所以在实践上变得如此不分彼此，也许是由于意志首先是在其无力中被体验到的。任何专制暴政，作为惟一直接起源于我—意志的政府形式，其贪婪的残酷来源于一种自我中心主义，这种自我中心主义在哲学家们希望用来强制人们并按照我—思的模式设想的理性的暴政中是完全没有的。

我已经说过，当自由不再在行动和与其他人的交往中被经验到，而是在意志和与一个人的自我的经验中被经验到，或者简单地说，当自由变成了自由意志，哲学家们对于自由问题表示了最初的兴趣。自从那时以来，自由成了一个头等重要性的哲学问题，并作为最重要的哲学问题之一应用于政治领域，因此使之同时变成了一个政治问题。由于从行动到意志—权力的转移，从作为显现在行动中的一种存在状态的自由到选择的自由的转移，自由理想不再是我们前面提到过的意义上的德艺，而是变成了主权（sovereignty），变成了一种独立于其他人并最终大力反对他们的自由的意志的理想。我们当前流行的政治自由观念的哲学血统在18世纪的政治作家身上仍然清晰可辨，例如，托马斯·潘恩坚持认为“自由意味着一个人足以意志自由”，拉法耶特则将同样的说法应用于民族国家：“只要一个民族意志自由，它就会得到这种自由。”

毋庸置疑，在这样一些话语的背后，我们看到了让—雅克·卢梭的政治哲学的影响，卢梭至今仍然是主权理论的最坚定的代表，

这种主权是他从意志中直接引申出来的，以便他可以按照个人的意志—权力的严格的形象设想政治权力。他反对孟德斯鸠，认为权力只能是主权，即是不能分割的，“因为一个被分割的意志是不可设想的”。他并不回避这种极端的个人主义的后果，他认为，在一种理想的状态中，“公民之间是没有交往的”，为了避免宗派纷争“每一个公民应该只按照他自己的思想思考”。事实上，卢梭的理论因为一个简单的原因而成为站不住脚的，因为他认为“对于意志来说将自己拴在未来的战车上是荒唐的”；^① 一个实际建立在这一主权之上的共同体不是在沙子上进行建筑，而是在流沙上进行建筑。所有政治事务，无论过去还是现在，都一直是在一个苦心经营的为了未来和属于未来的框架中发生的——诸如法律和宪法，条约和联盟，——所有这些都来源于作出承诺和而对未来的基本的不确定性而信守承诺的能力。此外，一个其公民之间没有交往和每一个人都只考虑他自己的思想的国家根据定义就是一个专制国家。与其他能力没有联系的意志和权力之意志本身，是一种基本非政治甚至反政治的能力，这一点也许从来没有像卢梭所达到的荒唐结论和在他接受这些结论的奇异的欢喜那样更充分地反映出来。

从政治上说，自由与主权的这一等同也许是自由和自由意志的哲学等同的最有害和最危险的后果。因为它所导致的，不是对于其他人的自由的否定——也就是认识到，无论人如何发达，他们永远不会成为主权者，——就是洞见到，一个人，一个团体，或一个国家的自由的获得只能以所有其他人的自由也就是主权为代价。在传统哲学的概念框架之内，确实很难理解，自由如何能够与非主权并存，或者换个说法，自由如何能够被给予处于非主权状态的人。实

^① 见《社会契约论》第2卷前4章。在现代政治理论家中，卡尔·施密特是主权概念的最有力的捍卫者。他明确地承认主权的根源是意志：主权者是意志者和命令者。特别请参见他的《宪法学教程》，慕尼黑，1928，第7页以下，第146页。

际上，因为人类并非主权者的事实否认自由是不现实的，正如相信只要是主权者，一个人——作为一个个人或一个团体——就可以是自由的是危险的。著名的国家主权实际上一直是一个幻想，而且只有借助于暴力工具才能维持，而暴力本质上是非政治性的。在为不是人而是人们生活在地球上这个事实决定的人类境况（human conditions）中，自由和主权是如此不同，以至于它们甚至不能同时存在。在人们希望成为主权者的地方，无论是作为个人还是作为有组织的团体，他们必须使自己接受意志的压迫，或者是我强加于我自身的个人的意志，或者是一个组织起来的团体的“一般意志”（general will）。如果人们希望成为自由的，这种主权恰恰是他们必须放弃的。

四

由于我们所面临的整个自由问题一方面是从基督教传统的背景中产生的，另一方面是从一个反政治的哲学传统中产生的，所以我们发现很难认识到还会存在着另一种自由，这种自由不是意志的一种性质，而是作为和行动（doing and acting）的一种属性。因此，我们应该回到更遥远的古代，即回到其政治的和前哲学的传统去，当然不是为了显示博学，甚至也不是为了维护我们的传统的连续性，而只是因为一种只在行动过程中而不是在任何其他过程中经验到的自由，虽然人类从来没有全部丢失这种经验，但却从来未能再次以与古典时代的同样的清晰性表达这种经验。

无论如何，由于我们在前面提到过但不能在这里讨论的原因，没有什么地方比在哲学家们的著作中更难于把握这种经验了。因此，这似乎很自然地会使我们大动干戈，深入非哲学文献的世界，从诗歌，戏剧，历史和政治作品中提取恰当的概念，因为这些文献的表达将经验提升到一个不属于概念思想领域的光辉的领域。但对

于我们的目的来说，这是不必要的。因为所有的古代文献，包括希腊的和拉丁的文献，在有关问题上所告诉我们的东西，最终都是建立在一个奇怪的事实之上的：无论是希腊语还是拉丁语，都用两个动词指称我们通常所称的“行动”（to act）。两个希腊词汇一个是 ἀρχεω，即开始、领导，以及最后、统治；另一个是 πράττειν，即完成某些事情。相应的两个拉丁词汇是 *agere*，即作用于某些东西使其开始运动；以及 *gerere*，一个很难翻译的词，有过去的行动的持续和支撑继续的意思，其结果是 *res gestae*，我们所称的成为历史的行动和事件。在上述两个例子中，行动都发生在两个不同的阶段；而第一个阶段是一个使某些新的东西来到这个世界上的开始。希腊的 ἀρχεω 一词，含有开始、领导和统治的意思，而这些含义正是一个自由人的突出的品质，因而反映了一种自由与开始某些新的东西的能力重合的经验。自由，正如我们今天可能会说的，是在自主（spontaneity）中经验到的。ἀρχεω 的多重含义向我们表明：只有那些能够开始某些新的东西的人才已经是统治者（如统治奴隶和家庭的家长），并从而将他们自己从生活的必需性中解放出来，而投身于遥远土地上的事业或城邦的公民活动；在这两种情况下，他们都不再是被统治的，而是置身于统治者之中的统治者，活动在他们的同侪之中，这些同侪之间的帮助是他们作为领导者为了开始某些新的东西，启动某一新的事业所需要的；因为只有通过其他人的帮助，ἀρχεω，也就是统治者，开始者和领导者，才能够真正地行动，πράττειν，完成他已经开始去做的任何行动。

在拉丁语中，自由与开始也是互相联系的，虽然是以一种不同的方式。罗马人的自由是一项遗产，由罗马的创造者遗留给罗马人民；他们的自由与他们的祖先通过建立罗马城所确立的开始密不可分，他们的后代不得管理他们留下来的事务，接受他们所造成的后果，“增加”他们所奠定的基业。所有这些加在一切就是罗马共和国的 *res gestae*。因此，基本上与希腊的编史学一样是政治性的

罗马的编史学，从不满足于只是叙述伟大的行动和事件；与修昔底德和希罗多德不同，罗马历史学家总是感到与罗马历史的开端的联系，因为这一开端包含着罗马的自由的可靠的基础并因而使他们的历史成为政治性的；无论他们需要作出什么样的具体的关联，他们都是从作为先决条件的罗马城的建立，罗马人的自由的保证开始。

我已经说过，古代自由概念在希腊哲学中没有地位，恰恰是因为其纯粹的政治起源。确实，罗马作家曾经不时地起来反抗苏格拉底学派的反政治倾向。但是，他们的哲学才能的异乎寻常的缺乏显然妨碍他们找到自由的这样一个理论概念，这一概念可以充分反映他们自己的经验和反映罗马共和国中出现的伟大的自由制度。如果观念史真的如观念史家们有时所想象的那样连贯，我们要在奥古斯丁那里找到一种确实的政治自由观念的希望就会更渺茫了。作为伟大的基督教思想家，奥古斯丁实际上将保罗的自由意志以及这一概念所带来的困惑，引进了哲学的历史。但在奥古斯丁那里，我们看到的不仅仅是关于自由作为选择的自由的讨论——虽然这一讨论对于我们的传统的影响是决定性的，——而且还有一种思路完全不同的概念，这一概念突出地体现在他的《上帝之城》中的唯一的政治论文中。在《上帝之城》中，奥古斯丁比在他的任何其他著作中都更自然地以一种特别属于罗马的背景讲话，其中的自由不是被设想为一种内在的人的性情，而是被设想为在世界中存在的人类的一种特性。人拥有自由并不是因为他，或者更准确地说，他在这个世界中的降生，是自由在宇宙中的出现；人是自由的，因为他是一个开始，并且是在宇宙已经生成存在之后作为一个开始被创造出来的。^① 在每一个人的诞生的过程中，这一最初的开始又一次得到了重新证实，因为在每一个个例中都有一些新的东西进入了一个已经存在并将在个体死亡之后继续存在下去的世界。因为他是一个开

^① 第7卷，第20章。

始，所以人可以去开始；成为人和成为自由的是一回事。上帝创造人以便为这个世界注入开始的能力：自由。

早期基督教的强烈的反政治倾向对于我们来说是如此熟悉，以至于一个基督教思想家第一个构想了古代政治自由观念的说法听上去就像是一个悖论。我们所能想到的惟一的解释是，奥古斯丁既是一个罗马人，同时又是一个基督徒，而在他的著作的这一部分，他表达了古罗马的核心的政治经验，即作为开始的自由在建立罗马的行动中得到了体现。但是，我相信，如果拿撒勒的耶稣的教导的哲学含义被更严肃地对待，这种印象就会大为改变。在新约的某些部分，我们可以看到对于自由，特别是人类的自由所固有的力量的一种不同寻常的理解；但是，与这种力量相对应的人类的能力，按照福音书的说法，可以移动山峰的能力，不是意志而是信仰。信仰的事功，也就是信仰的产品，在福音书中被称为“奇迹”（miracles），一个在新约中有许多含义和难以理解的词汇。我们在此可以忽略有关的困难，而注意这样一些段落，在这些段落中，奇迹显然不是超自然事件，而是所有奇迹，不仅包括由某个神圣的致动者所完成的奇迹，同样包括由人所完成的奇迹，所共同拥有的东西，即某些自然事件系列的中断，某些自动发生的过程的中断，单调的背景上的全新的东西的出现。

毫无疑问，位于地球上的人类的生活，处于各种自动过程的包围之中，——处于地球的自然过程的包围之中，而地球的自然过程又处于宇宙过程的包围之中，以及就我们同样也是有机自然的一部分而言，我们本身也是受相似的力量驱使的。此外，我们的政治生活，尽管是人类行动的领域，却也是发生在我们所说的历史过程的过程之中的，而历史过程，虽然是由人启动的，却有可能和自然过程或宇宙过程一样变成自动的。事实上，所有过程，无论其起源如何，都包含有走向自动的倾向——这也就是为什么没有什么单个的行动和单个的事件可以一劳永逸地解放和拯救一个人，一个国家，

或整个人类。人可以通过行动使自己在不得不隶属的自动性过程中占据一个位置和反抗这种过程，而这种自动性过程的最终结果只能是人类生活的毁灭。人造的历史性的过程一旦变成自动性的，它们一点也不比支配我们的自然生命过程更少毁灭性，这种自然生命过程用其生物学术语来说，促使生命从存在到不存在，从出生到死亡。这种变得僵化和无可挽回地衰落下去的文明的例子对于历史科学来说是再熟悉不过的了，在这些例子中，命运似乎像是一种生物学必然性地预先注定了，而由于这样的僵化的历史过程持续许多世纪地悄悄推进，它们甚至占据了有记录历史的绝大部分时间；自由状态的时期在人类历史中总是相对短暂的。

在僵化和预先注定的命运降临的时代，通常仍然未受到触动的是自由的能力本身，是纯粹的开始的能力，这种能力激活和鼓舞着所有人类活动，是所有伟大的和美好的事物产生的隐蔽的根源；但是只要这种能力还处于隐蔽的状态，自由就不是一种在世界之中的具体的实在；也就是说，还不是政治性的。由于即使在政治生活已经变得僵化和政治行动已经没有能力打断自动性过程的情况下，自由的资源仍然一直存在着，所以自由极其容易被误认为一种基本上非政治的现象；在这些情况下，自由不是作为一种有其自己的“德”和德艺类型的生存方式被经验，而是作为一种在所有地球生物中只有人似乎接受了的最高级的天赋，我们在人的所有活动中都可以发现这种天赋的踪迹和象征，但是只有在行动已经创造出它自己的世俗空间，似乎从它的隐蔽状态中走出来和显现在众人面前时，这种能力才得到了充分的发展。

从行动在其中发生和使其自动性被打断的过程的角度看，但不是从行动的主体的角度看，每一个行动都是一个“奇迹”，——都是某种不可能事先被预料的东西。如果行动和开始确实是同一的，那么我们就可以推论说，创造奇迹的能力必定同样属于人类的能力的范围。这听起来有些奇怪，但实际上并不奇怪。每一个新的开始

都是作为一种“无限的不可能性”闯入这个世界的，这是它的固有的本质，但正是这种无限的不可能性实际构成了我们称为现实的所有事物的质地。说到底，我们的全部存在就好像建立在一连串的奇迹之上——地球的形成，有机生命在这个星球上的发展，动物物种中的人类的进化。因为从宇宙过程和自然过程以及它们的巨大概率统计可能性来看，宇宙过程之形成地球，无机过程之形成有机生命，有机生命向人的进化，所有这些都是一些“无限的不可能性”，是日常语言中所说的“奇迹”。由于这种“奇迹”渗透了全部现实，所以无论我们或怀着恐惧或怀着希望多么充分地预见到的事件，一旦这些事件来到我们身边，它们还是会使我们感到意外和惊奇。一个事件带给我们的根本冲击永远不可能完全得到解释，总是有不可解释的成分存在；它的事实性从根本上说超越了我们的所有的预期。让我们认识到事件的奇迹性质的经验既不是任意的也不是复杂的；相反，它们是最自然的，在自然生活中事实上几乎是常识。没有这种常识的经验，宗教指派给超自然奇迹的角色将会是完全不可理解的。

我选择因某些“无限的不可能性”的到来而被打断的自然过程作例子，为的是说明我们日常经验中称之为现实的东西绝大多数是通过比虚构更离奇的巧合而获得存在的。当然，这些例子是有限制的，不能简单地应用于人类事务的领域。在自动的历史或政治过程中指望奇迹和“无限不可能性”只能是纯粹的迷信，虽然即使是这种指望也是永远不可以完全排除的。与自然对比，历史充满了事件；在历史中，偶然和无限不可能性的奇迹发生得是如此频繁，以至于说它们是奇迹让人觉得未免似乎有点不可思议。但是这种频繁发生只有一个原因：历史过程是被人类的创造性，被作为一个行动着的存在的有创造性的人所创造和经常打断的。因此，这一点也不迷信，甚至是一个现实主义的建议：期待不可预见和不可预言的东西，在政治领域准备和期待“奇迹”。灾难越是沉重，自由所作出

的行动就越是显得奇异；因为只有灾难，而不是拯救，总是自动地发生和因而必然总是显得是不可抵抗的。

客观地、超然地、虚无地看，而不考虑作为开端和开端者的人，明天将和昨天相似的几率总是难以抗拒的。当然并不是完全不可抗拒，但是是极端不可抗拒，就像是地球不会从宇宙事件中产生、生命不会从无机过程中产生、人不会从动物生命的进化中产生的几率一样极端不可抗拒。在我们的地球上的生命的现实所建立于其上的“无限的不可能性”与建立了历史实在的事件所固有的奇迹的性质之间的关键区别在于，在人类事务的领域，我们知道“奇迹”的作者。是人们创造了它们——人因为接受了自由和行动的双重赠予而建立了一个属于他们自己的实在。

(田立年 译)

传统与现代^①

汉娜·阿伦特

—

西方的政治思想传统明确发端于柏拉图与亚里士多德，在我看来，有一个同样明确的终点，这就是卡尔·马克思。柏拉图在《理想国》的洞穴寓言中，把人间事务的领域——即在一个共同世界中的人的共同生活，描绘成一个黑暗、混乱与欺诈的场所，对于那些寻求永恒理念之澄澈天穹、渴望真正存在的人来说，必定会转身离弃这样的世界。开端就在柏拉图的这个寓言中现身了。这一传统终结于马克思的如下宣告：哲学及其真理并不外于人间事务及其共同世界，而恰好置身于其中。惟有在共同生活的领域——马克思称之为“社会”，借助“社会化的人类”（*vergesellschaftete Menschen*）的生成，哲学及其真理才能够“成为现实”。哲学家对于政治的态度，必然是政治哲学的题中应有之义。哲学家先是在政治面前转身离去，随后，他们又回转身来，把他们自己的价值标准强加于人间事务，这便是政治哲学传统的开端。一旦有一个哲学家，为了使哲学在政治中得以“实现”，离开了哲学，便意味着政治哲学的末日降临。马克思就是这样去做的：首先是以哲学的方式，公开宣布放弃哲学，其次是企图“改造世界”，从而改造哲学化的心灵以及人的“意识”。

西方政治传统在起源与结束的时候，在以下这一点上有其共同

① “现代”原文为 *modern age*。——译注

之处：政治的基本问题正是在它们的最迫在眉睫的紧急关头，也就是，当它们初次被阐发以及当它们面临最后的挑战时，才明确无疑地显示出来。雅各布·布克哈特曾经说过，开端就好比是“主和弦”，它的调子贯穿于整个西方思想史的无穷变调之中。换句话说，只有开端与终结，才是纯粹的，或未经变调的，因而，当主和弦第一次奏响于世界时，是如此地和谐，其强大与美好，后世难以与闻，而当它的声音（及思想）不再能够带来和谐而依然在耳边回荡时，没有比这时候更令人感到嘈杂刺耳了。柏拉图在最后的著作中无意中谈到：“开端好像是神，只要栖居于人间，便拯救万物”——ἀρχὴ γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδανεύη σώζει πάντα^①——这就是我们的传统的真理，只要开端仍在，它就会拯救万物，引导它们进入和谐。同样，当它穷途末路时，它便成为破坏性的——这里无须多说，在这个传统终结之后，在今天的人类生活中的混乱与无助的悲惨结局。

马克思哲学不仅颠覆了黑格尔，而且颠覆了思想与行动、沉思与劳作、哲学与政治的传统等级秩序。不过，柏拉图与亚里士多德的开端依然具有生命力，这一点从它引导着马克思陷入一些真实的悖论（尤其是常常被称之为乌托邦的理论）中，可以得到证明。最重要的是，马克思预言，在“人性得以社会化”的条件下，“国家将会消亡”，劳动生产力会有极大提高，在一定的程度上，劳动会消灭其自身，这样，将会保证在这种社会中的每一个成员都拥有几乎无限的闲暇。这些论述，不仅作为预言，无疑还包含了马克思对于最佳社会形态的看法。就此而论，它们不是乌托邦式的，而是再现了雅典城市国家的政治和社会条件，后者正是柏拉图和亚里士多德的经验中的原型，从而也是我们的传统的基础。在雅典城邦中，没有统治者与被统治者之间的分割，因此，倘若我们像马克思那

^① 《法律篇》775。

样，把国家这一术语等同于传统的对于政府形式的界定（一个人的统治即君主制，少数人的统治即寡头制，多数人的统治即民主制），那么，雅典就不能算作是一个国家。而且，雅典公民惟有在闲暇时，亦即从劳作中获得解放时（马克思对于未来的预言），方成其为公民。不仅在雅典，而且从古希腊罗马时代，直至现代之前，劳动者不能是公民，公民首先意味着不必参加劳作，或者，意味着有产者。如果我们审视一下马克思的理想社会的真实内涵，那么，后者与雅典城邦之间的相似性就表现得更为显著。闲暇的存在条件是，无国家状态，或者，用列宁的那句准确地把握了马克思思想的名言，社会的行政管理非常简单，任何一个厨师都有能力来管理社会机构。显然，在这种情况下，所有的政治事务（恩格斯将其简单化为“对物的管理”），只会吸引一个厨师，或者，至多会吸引那些“庸人”，后者在尼采看来，倒是最有资格来管理公共事务的。^① 这确实与古代的真实状况截然不同。在古代，政治责任被看作是需要参与者殚精竭虑、心无旁骛地去承担的艰巨任务，不允许后者从事其他任何过于辛劳的活动。（譬如，牧羊人有成为公民的资格，而农民就没有；画匠能够成为公民，雕刻匠就不行，所有的这些类型的活动，尽管都被认为超出了单纯的 βίαιος^②，但是，它们的区别仅仅在于，从事不同劳作所需投入的努力与疲劳的程度是不同的。）在一个希腊城邦中，一般的公民需要耗费大量时间用于政治活动，正是由于反对这种现象，某些哲学家，特别是亚里士多德，提出了 σχολή（闲暇）的观念，在古代，这决不意味着从一般的劳作中获得解脱（这被看作是理所当然的），而是从政治活动与国家事务中得到解脱。

^① 参见恩格斯：《反杜林论》，Zürich, 1934, P. 275；以及尼采：《曙光》，《著作集》，München, 1954, vol. I, aph. 179。

^② 希腊语，意为“实用性”。——译注

这样的两种不同的观念，在马克思所设想的理想社会中，缠绕在一起，无法解开：无阶级与无国家的社会，在某种程度上，是古代的一般状况的实现，也就是，人们获得了闲暇的时间，既摆脱了劳作，也摆脱了政治活动。在“对物的管理”取代了政府的位置与政治行动的时候，上述的设想便会实现。这种既摆脱了劳作又摆脱了政治的双重意义的闲暇，在哲学家看来，是实现 βίος θεωρητικός（该词的最宽泛的理解是一种献身于哲学与智慧的生活）的条件。换言之，列宁的那个厨师所生活的社会，为她提供了摆脱劳作的闲暇时间，恰恰就是古代自由公民为从事 πολιτεύεσθαι^①所享有的时间，以及希腊哲学家为极少数人所要求的用于哲学的摆脱了政治生活的的时间。像 σχολή 与 otium 所表达的闲暇的传统内涵，就是献身于一种目的超越于工作或政治的生活，所以，马克思所想像的社会，将无国家（祛政治化，apolitical）与几乎完全没有劳作这两方面结合起来，恰好是对一种理想人性的最真实的表达。

马克思本人把他的所谓的乌托邦，仅仅看作是一种预言，在他的理论中的这一部分内容，确实与到今天才完全展示出来的某一些进程相一致。在许多方面，过去意义上的统治（government）让位于行政管理（administration），在所有已实现工业化的国家当中，大众事实上已经享有了日益增长的闲暇。马克思敏锐地觉察到这个由工业革命所带来的这一时代的固有的发展趋势，尽管他错误地假定这些趋势只有在生产方式的社会化条件下才能出现。马克思从一种理想化的视角来看待这一进程，并且用一些源于另一个截然不同的历史时期的术语与概念来理解这一进程，在这里，可以看到传统在马克思思想中的延续。于是，马克思看不到这些真实而复杂的问题，是这个现代世界内在的问题，同时，马克思的那些准确的预言，具有了一种乌托邦性质。然而，无阶级的、无国家的与无劳作

^① 希腊语，意为“城邦政治活动”。——译注

的社会的乌托邦理想，形成于两个完全是非乌托邦因素的联合：第一个因素是，领悟到当前的这些趋势已不再能够在传统的框架内得到理解；第二个因素是，为马克思本人所理解并整合了的传统观念与理想。

马克思本人有意识地反叛这种政治思想传统。他以一种富于挑战性的、悖论式的风格，构建起他的关键理论的轮廓（包括政治哲学），后者构成了他的另一部分具有严格科学性的著作的基础，并且超越了这些著作（这一特征令人惊异地贯穿于他的一生，从早期著作到《资本论》最后一卷）。其中，最至关重要的一项是“劳动创造人”。（这是恩格斯的概括。与在某些马克思学者中的一种流行看法不同，恩格斯其实常常极其全面而简明扼要地阐释了马克思的思想）。^① 其次是：“暴力是从任何一种旧社会孕育出新社会的助产士”，因而，暴力是历史的催生婆（这一思想以各种不同的形式，出现于马克思和恩格斯的著作中）。^② 最后，在关于费尔巴哈论纲中的最后那句有名的论断：“哲学家们只是用不同的方式解释世界；而问题在于改变世界”，根据马克思的思想，这一句话可以更为透彻地理解成：哲学家已经花费了足够长的时间来解释世界；现在已经到改变世界的时候了。最后的那一个表述，事实上不过是在早期手稿中的另一个论断的变奏：“除非在现实中使哲学得以实现，否则就不能够 *aufheben*（在黑格尔的哲学中，意味着超越、持存与取消）哲学。”这种对于哲学的态度，在马克思的晚期著作中，还表现为对于工人阶级将会成为古典哲学的惟一合法继承人的预言。

^① 恩格斯的论文“劳动在从猿到人转变过程中的作用”，见马克思和恩格斯《著作选》，London, 1950, vol. II, p. 74。马克思本人有过同样的表述，尤其可以参见《神圣家族》与《政治经济学与哲学》、《早期著作》，Stuttgart, 1953。

^② 《资本论》，Modern Library Edition, p824。

这些陈述，都无法仅仅通过其自身而获得理解。其中的任何一个观点，都是通过与一些传统公认的真理相对立，才具有意义，在现代来临之前，这些真理的表面上合理性，一直不曾遭到质疑。“劳动创造人”，首先意味着是劳动，而不是上帝，创造了人。其次意味着，一个人，只要是有人性的，创造了其自身，也就是说，人性是其自身的活动的产物。第三，这一论断表明，人类所以区别于动物者，亦即人的物种特性，不是理性，而是劳动，也就是说，人不是理性的动物，人是劳动的动物。最后，它表明，不是理性（迄今为止一直被看作是人的最高禀性），而是劳动（在传统中，一直被看作最低级的人类活动），才是人的人性的源泉。通过这种方式，马克思挑战了传统的神明，挑战了传统的对劳动的评价，挑战了传统的对理性的赞美。

暴力是历史的催生婆，这句话的意思是，在人类自由的、有意识的行动中，隐藏在人类生产力发展中的力量，惟有通过战争与革命的暴力，才能显示出来。惟有在一个暴力的时代，历史方显示其真实面目，那些纯粹的意识形态的、伪善的说教，才会被一扫而空。无疑，这是对传统的第二次挑战。传统把暴力看作是处理国际关系的 *ultima ratio*^①，看作是在国内政治行动中的最可耻的一种方式，往往被认为是暴政的显著特征。（虽然以马基雅维里与霍布斯为核心的极少数思想家试图把暴力从耻辱中解脱出来，虽然他们在权力这一问题上的见解不失为中肯，虽然原先在暴力和权力之间的混淆在他们那里得到了澄清，但是，他们的不同寻常的努力，在我们今天的这个时代以前，对政治思想传统的影响是微乎其微的。）马克思则相反，在他看来，暴力，更准确地说，对于暴力手段的占有，是一切形式的政府的基本构成要素；国家是统治阶级进行剥削与压迫的工具，暴力的使用，是所有政治行动领域的特征。

① 拉丁语，意为：最后的手段。——译注

马克思将行动与暴力视为同一，暗含着另一种可能不易为人觉察的对于传统的根本挑战，不过，马克思精通亚里士多德的学说，他自己当然很清楚这一点。亚里士多德对于人的双重规定： $\zeta\omega\upsilon$ πολιτικού^①与^② $\zeta\omega\upsilon$ λόγου ἔχου（即，人是通过他的言语能力以及城邦生活来实现其最高可能性的存在物），被设想为区别希腊人与野蛮人、自由人与奴隶的标志。其差别在于：希腊人在城邦中过着共同的生活，管理事务的方式是言语活动，即说服（πειθεω），而不是暴力，后者意味着无言的政治高压。因此，自由人服从其政府，服从城邦法律，被称作 πειθαρχία，这个词清楚地表明，服从来自于说服而不是暴力。野蛮人通过暴力进行统治，奴隶被强制从事劳作，暴力行动与艰苦劳作在以下这一点上相似：它们都不必通过言语而进行，所以，野蛮人与奴隶都是 ἄνευ λόγου^③，也就是说，他们在根本上都不必通过言语的方式来维系他们之间的共同生活。在希腊人看来，劳动在本质上是非政治性的，是私人事务，然而，暴力纵然是否定性的，却关涉他人，关涉到与他人建立一种关系。故而，马克思颂扬暴力，含有更为明确的拒绝 λόγος（言语）的意思，这与把 λόγος 看作是最合乎人性的交往形式的传统，截然对立。马克思的意识形态上层建筑理论，就是建立在他的拒斥言语、颂扬暴力的反叛传统之上的。

“使哲学成为现实”，或者，根据哲学来改造世界，马克思的这些说法暗含着解释先于改造的意思，因此，哲学家们对于世界的解释显示了世界应该如何加以改造，在传统哲学看来，这些观点当中存在着一个矛盾。哲学或许能够规定行动的具体法则，尽管不曾有过一个伟大哲学家把这一问题当作他最关心的问题。不管是柏拉图

① 希腊语，意为：城邦的动物。——译注

② 希腊语，意为：逻各斯的动物。——译注

③ 希腊语，意为：无言语的。——译注

把哲学家描绘成只是其肉体栖居于其同胞所居住的城邦中的人，还是黑格尔所承认的，从常识的角度看，哲学是一个头足倒置的世界，一个 *verkehrte Welt*^①，从柏拉图到黑格尔的哲学，在本质上都“不属于这个世界”。这一次，马克思的上述三个论断，不单单暗含了，而且直截了当地表明了对于传统的挑战，后者体现在如下的预言中：人们根据常识进行自我调整与思想的共同事务的世界，总有一天，会与哲学家的观念王国相一致，换言之，曾经一直只是“为了极少数人”的哲学，总有一天，会成为现实中的每一个人的常识。

上述的三个论断是用传统术语表达的，但是，它们都突破了传统；它们都表现为一种悖论，都意图具有震撼力。事实上，这些论断比马克思本人所预料的，具有更严重的自相矛盾的性质，并使他陷于更大的困境之中。每一个论断都含有一个在其自身内无法解决的基本矛盾。如果说劳动是最富于人性的和最具有创造性的一种人的活动，那么，在革命之后，在“自由王国”中，当“劳动不存在了”，当人成功地从劳动中解放出来时，又会出现怎样的情况呢？还有怎样的一种创造性的、本质上符合人性的活动保存下来呢？如果说暴力是历史的催生婆，从而暴力行动乃是所有行动形式中最高贵者，那么，阶级斗争结束后，国家消亡了，无暴力成为可能，那时又将会如何？人将会以怎样的一种富有意义的、本真的方式行动？最后，在未来社会，哲学既然已经实现了自己又消灭了自己，留下来的将会是怎样的一种思想？

在马克思思想中的这些矛盾乃是众所周知的，几乎所有马克思学者都注意到了这些问题。这些矛盾通常被归结为“在作为历史学家的科学观点与作为先知的道德观点之间的”矛盾（Edmund Wilson），在把资本积累看作是“生产力发展的物质手段”（马克思）

^① 德语，意为：颠倒的世界。——译注

的历史学者与谴责用剥削和使人非人化的方式履行其“历史使命”（马克思）的道德主义者之间的矛盾。马克思一方面赞美劳动和行动（与沉思和思想相对），另一方面赞美无国家的，即无行动和（几乎）无劳动的社会，与这一基本矛盾相比，上述的以及诸如此类的矛盾显得是次要的了。因此，不必因为在革命的青年马克思，与更具有科学态度的晚年的历史学家与经济学家之间，存在着自然的差异而指责他，更不必假设必须通过否定或者恶，才能产生肯定或者善的一种辩证运动，来消解那些矛盾。

如此根本的面又触目惊心的矛盾，在二流作家那里是极为罕见的，在后者那里，这种类型的矛盾不会遭到重视。但是，在伟大的思想家的著作中，这种矛盾却构成了他们的理论的核心，成为真正理解他们的问题及其新的洞见的最重要的线索。就像上一个世纪的另一一些伟大思想家一样，在马克思那里，在看似有趣、富于挑战性与矛盾的形态下面，隐藏着一个困境，即不得不根据古老的思想传统来处理新的现象，因为在这一古老传统的概念框架之外，任何思想都是不可能的。就像马克思一样，尼采、克尔恺郭尔同样绝望地试图运用传统自身的概念工具反叛传统。我们的政治思想传统肇始于柏拉图的发现——从人间事务的共同世界中的抽身离去，这是哲学体验的与生俱来的本质；这一个传统也终结于这种哲学体验的荡然无存，留下的仅仅是思想剥离于现实，行动剥离于意识，这样的思想与行动的对立，使两者都成为无意义的。

二

这一传统的力量，它的对于西方人的思想的控制，从来不是靠对它的自觉。事实上，在西方的历史上，只有在两个时期，人们才意识到且过于强烈地意识到传统的事实存在，并且将形成传统的时代与权威等同起来。第一次是发生在罗马人身上。罗马人采纳了希

古希腊思想与文化作为他们自己的精神传统，从而作出了一个历史性决定，此后，这一传统自始至终地影响了欧洲文明的形成和发展。在罗马人之前，作为传统的这样的一种东西尚是未知的，从罗马人开始，这一个传统成为了承继以往的主导线索，同时，它自身的对于世界的理解及其体验，有意无意地制约着每一个时代。一直到浪漫主义时期，我们才再次遭遇了那种对于传统的颂扬意识以及对于传统的赞美。（文艺复兴对于古代的发现是第一次的尝试，试图打破传统的羁绊，通过回到原始材料本身的方法，建立起一个不再处于传统重压下的往昔。）今天，有人认为传统从本质上看是一个浪漫主义的概念，不过，浪漫主义的对于传统的讨论只是19世纪的重要议题；赞美往昔仅仅意味着这样的—个时刻的来临：现代将会改变我们的世界与普遍的境况，使得我们对于传统的信赖不再可能。

一个传统的终结并不必然意味着传统中的观念已经完全丧失了对于人类心志的控制。相反，一旦传统丧失了活力，对于起源的回忆日渐淡漠，那些陈腐的观念以及范畴有时候会变得更加专横；只有在传统的末日来临，人们甚至不再去反抗它时，它才可能暴露出它的所有的强制性力量。这至少是20世纪的形式主义的义务观念所造成的悲惨结局给予我们的教训，这种思想是随着如下现象之后出现的：克尔恺郭尔、马克思与尼采有意识地颠覆传统的观念价值等级体系，向传统宗教、传统政治思想、传统形而上学的基本前提提出挑战。然而，不管是在20世纪的种种后果，还是19世纪的反叛传统，事实上都没有造成传统在历史中的断裂。断裂产生于一种无序与混乱状态，这种状态一方面对于政治现象的普遍的困惑，另一方面是在精神领域中的一种流行意见，以为通过恐怖与意识形态手段的极权主义运动，能够形成一种全新的政府与统治形式。已经出现的那种极权主义统治乃是史无前例的，不可能通过政治思想的一般的范畴去理解这种现象，也不可能通过传统的道德标准对它

的“罪孽”作出评判，或者，不可能在西方文明的法律框架内惩罚它，极权主义统治打破了西方历史的连续性。传统的断裂现在已经成为一个既定的事实。这一结果既不是出于任何人的有意的选择，也不属于某种更深远的规划。

在黑格尔之后，第一流的思想家试图摆脱统治西方两千多年的思想模式，他们的努力可能预示了极权主义这一事件，且自然有助于我们对于这一事件的理解，但是，这一事件并不是他们所导致的。极权主义事件本身是现代与20世纪的分水岭，前者肇始于17世纪的自然科学，在18世纪的革命中达到其政治上的顶点，在19世纪的工业革命之后充分展现了它的基本内涵，后者则开始于由第一次世界大战所激发的连锁性的大灾难之中。揪住现代思想家不放，特别是揪住19世纪的那些反叛传统的思想家不放，要求他们为20世纪的社会结构和社会状况承担责任，不仅是不公正的，而且是危险的。在极权主义统治这一真实事件中，蕴含着复杂的内容，远远超出这些思想家中的最激进的，或者，最富探索性的思想。这些思想家的伟大之处在于，他们觉察到了这—个世界充满了许多无法为我们的思想传统所应对的新的问题与新的困惑。在这个意义上，不管他们表现得如何坚决地远离传统（就好像迷失在黑暗中的儿童，口哨吹得愈来愈响），他们之选择背离传统与否，都不是出于一种深思熟虑的行动。在黑暗之中，令他们惊惧的东西是沉寂，而不是传统的断裂。当断裂真地发生了的时候，黑暗反倒被驱散了，于是，我们几乎不再能够听到在他们的著作中的“悲怆的”、声嘶力竭的呼喊。但是，只要我们敢于追问——“我们为何而战”，而非“我们反对什么？”，最终爆发出来的雷鸣已淹没了此前不祥的寂静的回声。

无论是传统的沉寂，还是19世纪思想家对它的反叛，毕竟都无法解释已发生的事实。断裂的非预料性使得这一断裂成为一个不可挽回的事实，只有事件，而非思想，才会如此。19世纪的反传

统依然严格局限在传统的框架内；它的可能方式，只能是在思想层面上的，不可能超出预感、忧惧与对沉寂的不祥之感等这样一些基本上属于否定性的体验，只能是激进化的，而不可能成为一个反思过去的新的开端。

克尔恺郭尔、马克思和尼采站在传统的尾声，处于断裂来临之前。黑格尔是他们的前辈。正是黑格尔，第一次把世界历史的整体，看作一个持续的发展过程，这一个伟大的成就，意味着黑格尔本人是站在过去的一切自命为权威的体系与信仰的外部，意味着他本人仅仅为在历史自身中的连续性的线索所控制。历史连续性的线索是传统的第一个替代品；从这一条线索出发，无数有着最深刻分歧的价值、有着最为矛盾的思想与冲突的权威，所有这一切，不知怎么地就发生了化合作用，被简约为单线性的、辩证的前后一贯的发展，事实上，这一思路并未被构想为对传统本身的批判，而是对一切传统权威的批判。在这个意义上，克尔恺郭尔、马克思和尼采依然是黑格尔主义者，因为他们依然把以前的哲学史看作一个辩证发展的整体；他们的伟大功绩在于他们将这一通往过去的新方法推向了极端，他们所采用的惟一的一种方式就是将这一方法继续发展下去，换言之，他们对自柏拉图起统治西方哲学并且黑格尔依然视为理所当然的概念的等级体系提出质疑。

对我们来说，克尔恺郭尔、马克思与尼采就像是通往过去的路标，这一过去已经丧失了它的权威性。无论如何，他们是第一批敢于在缺乏任何权威的引导下思想；然而，无论好坏，他们依然受限于这一伟大传统的范畴系统。我们的处境在某些方面比他们要好一些。我们无需再像他们那样，嘲讽那些“有教养的市侩”，在整个19世纪中，这些市侩们企图通过一种虚假的对于文化的歌功颂德，以挽救真正权威的失落。在今天的大多数人看来，这种文化看起来就像是一片废墟，不仅谈不上以权威自命，甚至都无法引起他们的兴趣。或许这是一个令人遗憾的事实，然而其中亦暗含着巨大的机

遇：不受任何传统干扰，直接凝神注视过去，——从罗马文明拜倒于希腊思想之下并以之为权威迄今，在西方人的阅读与倾听之中，这一方式已经消失了很久了。

三

当一种全新的经验出现在人的面前时，人们总是试图通过一种传统的方式来把握它们并且试图将它们安置在传统的秩序中，这种方式导致了对于传统的毁灭性的曲解。克尔恺郭尔的从怀疑到信仰的跨跃，是对于传统所理解的理性与信仰的关系的倒转与曲解。现代不仅丧失了对上帝的信仰，而且丧失了对理性的信仰，信仰的失落内在于笛卡尔的命题 *de omnibus dubitandum est*^① 之中，这种与生俱来的怀疑认为，事物不一定像它所显现出来的那样，邪恶的精灵可能蓄意隐藏真理，使之永远无法被人的心灵所把握，克尔恺郭尔的从怀疑到信仰的跨跃是对现代信仰失落这一问题中的一个答复。马克思的从理论到行动、从沉思到劳动的跨跃，源于黑格尔，后者完成了将形而上学转变为历史哲学、将哲学家转变为历史学家的的工作，在一个时代终结的时候，历史学家临别时的回眸一瞥，他所看到的不是存在与真理的意义，而是生成与运动的意义，后者才揭示了时代的本质。尼采的从观念与尺度的非感性的超验领域到生活的感性领域的跨跃，按他的说法，“颠覆柏拉图主义”，或者，“重估一切价值”，是摆脱传统的最后一次尝试，尼采成功地使传统倒转过来，不过仅此而已。

这些反传统的尝试，在内容与意图上各有不同，结果却不幸相似：从怀疑跃入信仰的克尔恺郭尔，将怀疑引入宗教，将现代科学对宗教的攻击，转化为宗教内部的斗争，从此以后，只有在怀疑与

① 拉丁语，怀疑一切。——译注

信仰的张力当中，只有在以怀疑拷问信仰，只有在从对于人性的条件与人的信仰二者的荒谬性的极度肯定的困境中得到解脱，真诚的宗教体验才是可能的。从陀思妥耶夫斯基的小说，可以最明显地看到现代宗教处境的种种具体现象。陀思妥耶夫斯基或许可以称得上是现代宗教信仰的内心体验最为丰富的心理学家，他在“白痴”梅斯金，或者，阿辽莎·卡拉玛佐夫这两个人物身上，刻划了纯粹的信仰，在这两个人物身上，心灵的纯洁源于纯朴。

从哲学跨入政治的马克思，将辩证理论引入行动，政治行动于是比过去更具理论性，更依赖于今天所谓的“意识形态”。再者，虽然马克思的出发点不再是传统形而上学意义上的哲学，但是，正如克尔恺郭尔的出发点是笛卡尔的怀疑论哲学一样，马克思的出发点毫无疑问是黑格尔的历史哲学，因此，马克思把“历史法则”置于政治之上，当他坚持认为思想与行动二者都仅仅是社会与历史的功能的时候，政治像哲学一样，行动像思想一样，都丧失了意义，从而导致了马克思的失败。

尼采是柏拉图主义的颠覆者。他强调生活，强调感性的、物质的被给予之物，以此来对抗自柏拉图起就被视为尺度、裁判者以及赋予被给予之物以意义的超感性的、超验的观念，尼采的思想以被公认为虚无主义而告失败。然而，尼采不是一个虚无主义者，恰恰相反，他是第一个试图克服虚无主义的人，虚无主义并不内在于思想家的观念之中而是内在于现代生活的现实之中。在试图“重估一切价值”的努力之中，尼采发现在范畴体系中，感性在被剥离于它的超感性的与超验的背景的时候，便丧失了它的真正的 *raison d'être*^①。“我们毁灭了真实世界：留下的又是怎样的一个世界？或许仅仅只是世界的表象？……但不！与对真实世界一样，我们也毁灭了

① 法语，存在理由。——译注

表象世界。”^① 这一朴素而基本的洞观，与他的反叛有直接的关系，正是在尼采的反叛行动中，传统走到了末路。

克尔恺郭尔想要维护信仰的尊严，反对现代的理性与理性化，马克思渴望维护人类行动的尊严，反对现代的历史沉思与相对化，尼采想要维护人类生活的尊严，反对现代人的生命力的萎缩。然而，*fides*^②与*intellectus*^③、理论与实践、超越性与感性的被给予之物之间的传统的对立，各自对克尔恺郭尔、马克思与尼采进行了报复，并不是因为这些对立依然植根于有效的人类经验之中，而是相反，因为它们仅仅成为了概念，没有这些概念，任何系统思想看起来都是完全不可能存在的。

这三种对于 ἀρχή（起源与原则）已失落了的传统的醒豁而有意的反叛，都因自身的缺陷而终告失败，但是，没有理由去怀疑他们的工作的重要意义，怀疑他们对于现代社会的理解是否中肯与贴切。每一种努力都以其特有的方式，甚至在现代性的各个方面尚未充分地展示出来之前，就已对现代性的特性进行了思考，后者与我们的传统乃是不能共存的。克尔恺郭尔发现，现代科学与传统信仰的不相容性，并不是由于科学的任何具体的发现，所有科学发现都能被整合到宗教体系中去，并且能够被宗教信仰所吸纳，因为科学永远无法解决宗教所提出的问题。它们之间的不相容性在于以下的冲突：一方面是一种怀疑与不信任的精神，它在本质上只相信它自身，另一方面是传统的对于被给予之物的无保留的信赖，相信呈现于人的理智与感觉之中的是真实的存在。用马克思的话来说，“如果事物的表象与本质是一致的话”，现代科学便会“是多余的。”^④

① 《偶像的黄昏》，K. Schlechta 编，München, vol. II, p. 963。

② 拉丁语，信仰。——译注

③ 拉丁语，知识。——译注

④ 《资本论》第三卷，Zürich, 1933, p870。

我们的传统宗教在本质上是一种启示宗教，它与古代哲学是一致的，主张真理就是自我显现，强调真理是一种启示^①（尽管这个启示的含义是多种多样的，是有差别的，就像哲学家的ἀλήθεια^②一样；δῆλωσις^③一词来源于早期基督教对于来世的期待，期待着基督再临之日的ἀποκάλυψις^④，^⑤因此，与传统哲学（即使是最具理性主义的哲学形式）相比，现代科学依然是宗教的最可怕的敌人。甚至克尔恺郭尔试图从现代性的冲击下拯救信仰的努力，也使得宗教现代化了，也就是，使得宗教受制于怀疑与不信任。克尔恺郭尔是在传统信仰分崩离析、日渐荒诞化的时候，力图重申人类通过理性或感觉的能力认识真理是不可靠的。

马克思认识到，在古典政治思想与现代政治状况之间的不相容性在于，法国革命与工业革命的完成，共同使得劳动（在传统中，最被人看不起的一种人类活动）被提升到了生产力这一最高层次上，并且伪称在前所未有的普遍平等的条件下，能够坚持古老的自由理想。马克思深知，问题在于，这种对于人类平等理想的强调、对于人类天赋尊严的主张，不过是一种表面上的姿态，同样，给予劳动者的投票权也不过是一种形式上的解决。通过给予新兴的工人阶级以应得之利益，然后恢复 *summum cuique*^⑥ 的旧秩序，使之像过去一样运转。传统观念把劳动本身看作是人类受制于必然性的真正的标志，现代则把劳动看作是人的积极自由与生产自由的体现，这是两者之间的基本对立。马克思竭尽全力，从劳动的冲击下，也就是

① 原文为 *revelation*，有启示、显现的意思。——译注

② 希腊语，真理。——译注

③ 希腊语，显现。——译注

④ 希腊语，启示。——译注

⑤ 这里指的是海德格尔的发现：希腊文“真理”一词的字面意义为“揭示”——*ἀ-λήθεια*。

⑥ 拉丁语，至高无上的。——译注

从传统观念中的必然性的冲击下，挽救哲学思想，在传统中，哲学被看作是人类的最自由的活动。但是，他声言“如果没有实现哲学，你就不可能消灭哲学”，这样，马克思同样开始使思想屈服于必然性的无情的暴政之下，屈服于社会生产力的“铁律”。

尼采的贬低一切价值，与马克思的劳动价值理论一样，来自于传统与现代之间的对立：传统的“理念”，如超验的实体，是被用来认知并权衡人类思想与行动的，而现代社会中，通过将这些东西看作是功能性的“价值”，这些标准被消解于社会成员的关系之中。价值成为了社会的商品，它们自身不具备任何意义，而是像其它商品一样，只是存在于变化无常的社会关系与商业关系中，是一种相对性的存在。相对主义使人的为了使用而生产的物品，与人的生活准则，都发生了决定性的变化：它们成为为了交换而存在的实体，它们的“价值”的载体是社会，而不是作为生产者、使用者和判断者的人。“善”失去了它的作为一种理念的特性，不再是权衡并认识善恶的标准；它成为了一种价值，能够与其他的价值相交易，譬如与便利或者权力等诸如此类的价值相交易。当然，一个价值持有者可以拒绝这种交易，做一个“理想主义者”，把“善”看作是高于其他一切权宜性价值的最高价值，但是，这并没有使得善的“价值”的相对主义化有所减弱。

早在马克思之前，古典经济学这门较新的学科，已经明确具有把“价值”这一术语看作是来自于社会的倾向。马克思清楚地意识到，没有人能够“在与世隔绝的状态下创造价值”，产品“唯在社会关系中才能具有价值”^①，但是，社会科学后来却忘记了这一事实。马克思在“使用价值”和“交换价值”之间的区分，反映了在作为被人使用的事物、生产的事物与具有社会价值的事物之间存在着区别，他主张使用价值具有更大的真实性。马克思常常把交换

^① Op. cit., Zurich, p. 689.

价值的上涨描绘成在市场化生产刚开始的时候的一种原罪，这体现出马克思本人的无能为力，也体现出他所谓的迫在眉睫的“全面贬值”的看法是盲目的。社会科学的诞生，有其特定的时机，即：一切事物（不管“理念”还是物质客体）都可以换算为价值，于是，一切存在均起源于社会，与社会相联系，*bonum* 与 *malum*^①只不过是具体对象。在是劳动，还是资本，才是价值的源泉的争论中，人们普遍忽视了，只有到了工业革命的初期，以下观点才得以确立：是价值，而不是物品，才是人类生产力的产品，或者说，事物之存在在于其社会关系，而不在于“孤立的”人。“社会化的人类”的概念，出现在马克思对于未来的无阶级社会的设计之中，这一个概念事实上是马克思经济学与古典经济学的共同的潜在的前提。

因此，后来的所有的“价值哲学”都为这样的一个难题而困扰：哪里去寻找一个可以权衡所有其他价值的最高价值，这便是自然而然的了。这样的困境首先出现在经济科学中，马克思曾说，经济科学试图“做根本做不到的事——找到一种不具有交换价值的商品，能够充当衡量其它价值的永恒标准”。马克思相信，在劳动时间这一概念中，他已经找着了这个标准。马克思认为，使用价值“可以不经劳动而获得，因而不具有交换价值”（尽管它们依然具有“自然的有用性”），因此，大地本身是“无价值的”；它不能体现出“对象化的劳动”。^② 这一个最终的结论同时也是激进虚无主义的开端，是对一切被给予之物的否定的开端，尽管后者在反传统的 19 世纪并不为人所知，只是在 20 世纪才开始兴起。

尼采把价值看作是他对传统进行攻击的急所，看来他对“价值”这一术语的起源及其现代特征不甚明了。然而，当他开始诋毁

① 拉丁语，善与恶。——译注

② *Ibid.*, pp. 697 - 698.

社会上的通行价值时，他的整个工作的意义立刻显示出来了。绝对实体意义上的理念已经成为了社会价值：一旦其价值属性、社会地位发生变化，理念便不复存在。没有人比尼采更清楚那些通向现代精神之迷津的曲折小道上的状况了，在这些小道上，堆积着对于往昔的回忆以及过去的理念，就好像这些东西一向就是作为价值而存在的，而当社会需要更佳、更新的商品时，这些东西就不值钱了。同时，尼采对新兴的“价值中立”（value-free）科学的那套高深的胡言乱语，也是一目了然的，这种科学很快就会堕落成为一种科学主义，一种总体上的科学的迷信；尽管有不少反对意见，但是，“价值中立”与罗马历史学家的 *sine ira et studio*^① 的态度，没有任何相通之处。后者要求的是郑重其事的判断，是探索真理时的冷静态度，而 *wertfreie Wissenschaft*^②，由于已经丧失了判断标准，因而根本就不可能作出任何判断，由于它怀疑有真理存在，因而根本就不可能发现真理，这种科学臆想着，只要它甩掉了绝对标准的最后残余，就能创造出有意义的成果。当尼采宣布他已经找到了“新的、更高的价值”时，他便成为了他本人试图促使其毁灭的那种错觉的第一个牺牲品，尼采用一种最新颖的、最可怖的超验实体的形式作为尺度，从而接纳了旧的传统观念，这样，尼采再度把价值的相对性与可交易性引入这一些事物之中，后者的绝对尊严正是尼采想要竭力维护的，它们是：权力、生活与人间之爱。

四

19世纪挑战传统的三种类型，结局并无不同：都走向了原有意图的反面；这是克尔恺郭尔、马克思与尼采之间的惟一的并且大

① 拉丁语，不喜不怒。——译注

② 德语，价值中立的科学。——译注

概也是最明显的共同之处。更重要的是，每一种反叛似乎都集中于一个总是重复着的、同样的主题：反对哲学的所谓的抽象化，反对哲学的 *animal rationale*^① 的人的概念，克尔恺郭尔试图表明，人是具体的、承受着苦难的；马克思证明，人的人性存在于他的创造力与行动能力，其中最核心的部分，马克思称为“劳动能力”（*labor-power*）；尼采强调生命的创造力，强调人的意志与权力意志。他们相互之间保持着完全的独立，互不相识，但是，他们共同得出了这样的结论：只有通过一种思想的活动，——这种活动最好可以用飞跃、转向、将概念翻转过来等这样一些形象的、比喻的字眼来描绘，只有这样，用传统形式所从事的这一事业才可能成功。克尔恺郭尔曾经谈到从怀疑到信仰的飞跃；马克思通过“从必然王国向自由王国”的飞跃，颠倒了黑格尔，或者，更准确地说，颠倒了“柏拉图与整个柏拉图主义传统”（悉尼·胡克），从而“又使事物恢复了其应然的正常状态”；尼采将其哲学理解为“对于柏拉图主义的翻转”与“对于一切价值的重估”。

伴随着这种精神的转向，传统走向了它的尽头。这种转向的活动使得开端呈现出双重内涵。在 *fides*^② 与 *intellectus*^③、实践与理论、速朽之感性生活与永恒不变之超感性真理等这样的一些对立中，只要坚持一端，其所否定的另一端必然会出现，每一方只有在这种对立中，才是有意义的、有价值的。此外，这样的一种对立的思考方式，虽然并非理所当然，但却是建立于第一次伟大的精神转向之上的，其他所有的观念，归根结蒂，都是以第一次的精神转向为基础的，第一次精神转向确立了二元对立的模式，传统就是在这个二元对立的张力当中运动着。第一次精神转向来源于柏拉图的一场

① 拉丁语，理性的动物。——译注

② 拉丁语，信仰。——译注

③ 拉丁语，知识。——译注

περαγωγή τῆς ψυχῆς^①：整个人类精神的一次转向。柏拉图在《理想国》中，讲了一个关于洞穴的寓言，柏拉图讲得娓娓动听，好像这只是一个有头有尾的故事，而不是一次精神的历险。

这个关于洞穴的故事有三个阶段：一个洞穴居民解开了拴住他的“腿与颈”的镣铐，原先被镣铐所束缚，“他们只能看见前面的东西”，只能注视着前面的映着事物的影子与影像的洞壁；当他把镣铐解开以后，他便能够转过身去，看见洞穴的后方，他发现在那里有着人所点燃的火焰，火光把事物的影子投射到洞穴的岩壁上，使得这些影子看上去就好像是真实的事物；这就是在洞穴中所发生的第一次转向。第二次转向：这位洞穴居民转身走出洞穴，来到了澄澈的晴空下，这时，他看到了洞穴中的事物的真正的、永恒的存在——理念，在作为理念之理念的太阳的光辉下，诸理念反射着太阳的光芒，这样才能为人们所见。最后一次转向：这一位洞穴居民必须得转向洞穴；他必须得离开这个永恒的存在领域，再一次返回到那个生死流变的世界中去。其中的每一次成功的转向，都来自于一次感觉与方向的丧失；在洞穴中，原先已经习惯于岩壁上的阴影的眼睛，由于看到了火光而突然看不见了；随后，已经适应了暗淡的火光的眼晴，由于理念的灿烂光芒而突然看不见了；最后，已经适应了太阳光辉的眼睛，却又不得不重新适应洞穴中的昏暗光线。

这些转向，柏拉图仅仅要求哲学家能够做到。做到了这些转向之后，对于真理与光明的热爱，还必须具备另一个转向。后一个转向主要体现于柏拉图对于荷马以及荷马式宗教的猛烈抨击之中，特别是体现在他对一个故事的阐释中，这就是对荷马在《奥德赛》第11卷中所描写的冥府景象的答复与颠倒。无疑，在洞穴意象与冥府意象之间，存在着相似性（荷马的冥府，阴暗、虚幻，灵魂在昏睡中飘动着，与此相对应的是，洞穴中的肉体的无知无觉），因为，

① 希腊语，革命。——译注

柏拉图用来描绘洞穴中的生活的那些词，如 εἶδωλον（影像）、σκία（阴影），也是荷马用来描绘死后的地狱生活的关键词。这明显是对荷马“立场”的一个颠倒；柏拉图似乎在告诉荷马：正是肉体的生活，而不是没有肉体的灵魂生活，才是在地狱中的生活；比之于天空、太阳，尘世就好比是地狱；影像和阴影是肉体的感官对象，而不是居住在摆脱了肉体的灵魂周围；真理与实在并不存在于我们活动、生活且死后不得不离开的这个世界中，而是存在于用心灵的眼睛看与领会的理念世界中。在这个意义上，柏拉图的 περὶ αὐτῶν^①是一种转向，通过这一转向，来自于荷马宗教的希腊人所共同信仰的一切，被头足倒置了。如同哈得斯的地狱，升到了地表上面。^② 不过，这种对于荷马的颠倒，实际上并不是使原来的正面变成了反面，原来的反面变成正面；因为产生了那种转向活动的二分模式，不仅对柏拉图来说是陌生的，而且在荷马世界看来，同样也是陌生的，他们还没有把对立模式作为思考的前提。（因此，把传统再颠倒回来，并不能使我们回到原初的荷马的“立场”，看起来尼采犯了一个错误；他或许以为把柏拉图主义倒转过来，就可以回归前柏拉图的思想方式。）柏拉图反荷马的方式而行，提出其理念学说，仅仅是由于政治上的考虑；然而，柏拉图从而建立了一个框架，在这一个框架中，转向活动不再是一种牵强的可能性，而是概念结构自身所预先注定的。在古典晚期的各个不同的哲学学派的发展中，它们在前基督教时代的无比狂热的竞争中，转向活动以及对此端或彼端的攻击或认同，是其基本结构；这种基本结构之所以可能，正是由于柏拉图区分了处在阴影之中的现象世界与永恒真实的理念世界。在柏拉图本人讲述的洞穴居民从洞穴转向天空的故事中，他给

① 希腊语，革命。——译注

② 康福德（F. M. Cornford）在《理想国》译注中也曾提到“洞穴与地狱的比较”，New York, 1956, p. 230。

出了第一个范例。黑格尔进行了最后一次伟大尝试：他试图使源自于柏拉图初始概念中的各种传统的哲学流派，整合到一个自我发展的和谐整体中去，这时，黑格尔学派同样分裂为两个冲突的思想流派，虽然这一分裂发生的层次比较低，但是，黑格尔左派与右派、唯心主义的黑格尔者与唯物主义的黑格尔者，在一段不长的时间中，主导了哲学思想的发展。

没有黑格尔的集大成，没有黑格尔的历史概念，就不可能有克尔恺郭尔、马克思与尼采的挑战传统。他们三个人的意义不单单在于他们用一种不可思议的抗拒，颠倒了感觉论与观念论、唯物论与唯灵论甚至于内在论与超越论之间的传统关系，而且在于他们形成了一种更为激进的转向。马克思若仅仅是一个颠倒了黑格尔的“唯心主义”的“唯物主义者”，他将像他同时代的唯物主义者一样，影响短暂且仅仅局限在学院中。黑格尔的基本前提是，思想的辩证运动与物质自身的辩证运动是同一的。通过这一个前提，黑格尔力图在被定义为 *res cogitans*^① 的人与被定义为 *res extensa*^② 的世界、在认识与现实、在思想与存在之间所存在的鸿沟上面，架起一座沟通的桥梁，这一鸿沟肇始于笛卡尔。现代人精神上的无家可归，首次体现在笛卡尔主义者的疑惑与帕斯卡尔主义者的解答之中。黑格尔声称，发现既统治着人的理性及人间事务，又统治着自然事件的内在“理性”的辩证运动，作为一条普遍法则，比单纯在 *intellectus*^③ 与 *res*^④ 之间寻求一致性（前笛卡尔哲学把“符合”看作真理）具有更重要的意义。黑格尔相信，通过引人精神及其在运动中的自我实现的思想，就已经证明了物质与观念之间的本体论的同一性。因

① 拉丁语，认知。——译注

② 拉丁语，广延。——译注

③ 拉丁语，知识。——译注

④ 拉丁语，事物。——译注

而，对黑格尔来说，是从意识的观念出发，展开其“物质化”的运动，还是从物质的起点出发，朝着“精神化”的方向运动，获得对于自身的意识，这已无关紧要了。（自我意识，在马克思那里表现为历史中的阶级意识这一形式，从马克思对自我意识的作用的描述，可以看到他对于他的老师的基本原则没有任何怀疑。）换言之，马克思并不比黑格尔这位“辩证的唯心主义者”更加“辩证的唯物主义”一些；马克思同样接受了黑格尔的作为一种普遍法则的辩证运动这一概念，辩证运动的概念瓦解了“唯心主义”与“唯物主义”这两个术语在哲学体系中的意义。马克思尤其是在他的早期著作中，对此是非常地清楚的，他深知，对于传统的批判以及对于黑格尔的批判，并不是因为他的“唯物主义”立场，而是因为他拒绝那种把 *radio*^①，或者，思想看作是人与动物之区别的关键（用黑格尔的话来说，“人在本质上是精神的”）的观点；在青年马克思看来，人在本质上是被赋予行动能力的自然存在物（*ein tätiges Naturwesen*），人的行动始终是“自然的”，因为它是由在人与自然之间进行物质交换的劳动构成的。^② 马克思的转向，与克尔恺郭尔和尼采一样，进入了问题的核心；他们都对关于人的潜能的传统等级秩序提出质疑，或者，他们都试图重新安排这一秩序，他们一再追问人之为人的人性特质；他们没有企图在或此或彼的前提上建立体系，或者，建立一种 *Weltanschauungen*^③。

现代科学的精神表现为笛卡尔主义哲学的怀疑与不信任态度，从它诞生之日起，传统的概念框架便已不再能够赢得信任。科学成为了一种积极的、为了知而行的活动，在这种状况下，沉思与行动

① 拉丁语，光。——译注

② 参见《早期著作》，p. 274。

③ 德语，世界观。——译注

之间的二元对立、传统的等级秩序便无法维持下去了，这种等级秩序断定真理从根本上只能在（无语的、无行动的）静观之中才能够被领会到。当事物之现象正是其实际之所是这一信念逐渐消散的时候，作为启示的真理概念便发生了疑问，对于作为启示者的上帝的绝对信念便发生了疑问。“理论”这一概念的内涵有了变化。它不再意味着与真理相关的合理系统，后者认为真理不是人所创造的，而是被赋予人的理性与感觉的。现在，理论成为了现代科学理论，这种现代科学理论是一种操作性的导向性的假设前提，以它的实际效果为转移，它的有效性不是建立在它的“显现”，而是建立于它的“有用”之上。通过这一同样的方式，柏拉图的理念也失去了阐明世界与大全的自主性的力量。首先，它们成为了在柏拉图看来仅仅与政治领域相关的标准与尺度，或者，成为了对人自身的理性的心灵进行调节与限制的力量，就像在康德那里那样。其次，工业革命改造世界的成功，似乎证明了为理性立法的是人的积极有为与制造活动，这样，理性对于人的积极活动的优先地位、为人的行动建立法则的心灵的优先地位在这种改造世界的活动中失落了，理念最终只是成为一些价值，其有效性不是取决于一个人或一些人，而是取决于作为一个整体的社会，取决于社会的不断变动的功能性需求。

价值是遗留给“社会化的人们”的（且能够被他们所理解的）惟一的“理念”，这些价值既可以在诸价值之间彼此交易，也可以与价值之外的他物进行交易。这种“社会化的人们”从来不敢下决心从柏拉图所称的“洞穴”的人的日常生活中走出，从来不敢下决心走入另一个世界，去经历另一种生活，——这样的一种生活，充盈着对于世界之真实所是的惊异感。这种惊异是世界的一个最本质的特征，在现代社会的无所不在的功能化活动中，这一本质丧失了。马克思的政治思想体现了并且预示了这一个极其真实的发展。尽管马克思记录下了明净的天穹的黑暗，——在那个明净的天穹

中，理念以及其他的那些存在者，曾经为人类所亲眼目睹，——但是，由于马克思只是在传统的框架之中试图将传统颠倒过来，因此，他没有能够真正地摆脱柏拉图的思想。

(洪涛 译)

权力与暴力

汉娜·阿伦特

正是在上述经验的背景下，^① 我试图提出政治领域中的暴力（violence）问题。这并不容易；索列尔（Sorel）在六十年前说“暴力问题仍然是一团乱麻”，^② 这话在今天和在当年一样适用。我曾经提到人们似乎普遍不愿意将暴力作为一种独立的现象对待，现在我必须证实这一说法。如果我们转向关于权力现象的讨论，我们很快就会发现，无论是左派政治理论家还是右派理论政治家都持有一种共同意见，即认为暴力只是权力的最明显的表现。“所有政治都是争取权力的斗争；暴力乃终极的权力”，赖特·米尔斯（Wright Mills）如是说，在他的话中我们似乎听到了马克斯·韦伯的声音，按照韦伯的定义，国家是“建立在合法的，或者说被认为合法的，暴力基础上的人对于人的统治”。^③ 这种一致意见是很可奇怪的；因为将政治权力等同于“暴力组织”，这话要说得有意义，我们只有追随马克思关于国家是掌握在统治阶级手中的压迫工具的看法。因此，我们还是来看一看另外一些作者，他们并不认为国家及其法

① 本文选自阿伦特的《论暴力》（On violence）一书的第二部分，在第一部分，阿伦特说：“本书是对近年来所发生的事件和争论的一些思考，思考的背景是二十世纪，即这样一个世纪，这个世纪，正如列宁所说，是一个战争和革命的世纪，也就是一个以暴力为其耀眼标志的世纪。”标题为译者所加。——译者。

② 索列尔（Georges Sorel）：《对于暴力的思考》，“第一版导言”（1906），纽约，1961，第60页。

③ 《权力精英》，纽约，1956，第171页；马克斯·韦伯，“政治作为志业”的第一段。韦伯似乎已经意识到自己和左派的一致。他在文章中引用托洛茨基的评论：“每一个国家都是建立在暴力之上的”，并接着说，“这是正确的”。

律和制度只是某些基础性的力量的强制性的上层建筑。例如，我们不妨来看看朱维耐尔（Bertrend de Jouvenel），他的著作《权力》一书也许是近来最有名的也可以说最有意思的关于这个主题的论述。“对于一个，”他这样写道，“回首历史长河的人来说，战争呈现为国家的一种本质性的活动”。^①既然如此，我们不免要问，如果战争不再存在，这是否意味着国家也将不再存在？国家之间的暴力的消亡是否必然意味着权力的消亡？

答案看起来取决于我们所理解的权力是什么。权力据说是统治的一种工具，而统治，人们告诉我们，来源于“统治的本能”（the instinct of domination）。^② 当我们在朱维耐尔的著作中读到，“当一个人使自己处于支配的位置和把别人当作他自己的意志的工具，他觉得自己比任何时候都更像是一个人，这种感觉给他带来了无比的欢乐”，^③ 这使我们立刻想起了萨特关于暴力的议论。“权力，”伏尔泰说，“在于使其他人如我所愿地行动”；马克斯·韦伯说，权力在于我能够“不顾其他人的抗拒而行使我自己的意志”，这使我们想起了克劳塞维茨关于战争作为“一种迫使对手按照我们所希望的那样行动的暴力行为”的定义。权力一词，胡泊（Robert Strausz - Hupé）告诉我们，代表的是“人对于人所拥有的力量”。^④ 当我们再次回到朱维耐尔时，我们看到，“支配和被服从（to command and to be obeyed）：没有支配和被服从，就没有权力——有了支配和被服从，权力无须其他性质就可以成其为权力……。权力所不可或缺

① 《权力：它的成长的自然历史》（1945），伦敦，1952，第122页。

② 同上，第93页。

③ 同上，第110页。

④ 见克劳塞维茨：《论战争》（1832），纽约，1943，第1章；胡泊：《权力和共同体》，纽约，1956，第4页；所引马克斯·韦伯的文字引自胡泊。

的东西，它的本质，是支配。”^① 如果权力的本质就是支配的有效性，那么，就不会有比枪口的权力更伟大的权力了，而我们将很难说清，“一个警察下的命令与一个劫匪下的命令到底有什么不同”。〔引自德恩特赖维斯（Alexander Passerin d' Entrèves）的重要著作《国家的概念》，他是我所知道的惟一意识到区分暴力和权力的重要性的作者。我们必须决定，“‘权力’是否可以和在何种意义上可以区别于‘武力’（force），以便搞清为什么依据法律运用武力会改变武力本身的性质，并带给我们一幅完全不同的人类关系的图景”，因为“合法地使用的武力已经不再是武力”。但即使是这一迄今为止所有文献中最巧妙和最谨慎的区分也并没有涉及事情的根本。在德恩特赖维斯的理解中，权力是“合法的”或“制度化的武力”。换言之，对于上面提到的诸位作者来说，暴力乃最显著的权力，而对于德恩特赖维斯来说，权力是一种减弱了的暴力。分析到最后，二者实质上是相同的。〕^② 从左派到右派，从朱维耐尔到毛泽东，难道他们每一个人在有关权力的性质这样一个如此基本的政治哲学问题上都竟然会抱有同样的意见吗？

从我们的政治思想传统的观点看，这些定义是相当可取的。它们不仅是从伴随欧洲主权民族国家的兴起而出现的绝对权力观念

^① 我并没有刻意寻找例证，因为我们引用的是这一个作家还是另外一个作家几乎没有重要区别。只有很少的时候我们才能够听到一种不同的声音。比如麦肯弗（R. M. McIver）认为：“强制性的力量是国家的一个标志，但不是它的本质。……确实，没有占统治地位的武力，也就没有国家的存在……但是武力的运用并不能造成一个国家。”（见《现代国家》，伦敦，1926，第222-225页。）这一传统的力量之强，可以从卢梭试图逃脱它的努力中看出来。为了寻找一个没有统治的政府，他最多只能找到“一个联合的形态……把每个人都结合在一起，但每一个人却只忠实于他自己”。对于服从因而也就是对于支配的强调没有变化。

^② 《国家的概念：政治理论导言》1962年初版于意大利。该书的英文版并不只是一个译本；英文本由作者本人写定，是一个定本，1967年在牛津问世。引文见第64页、第70页和第105页。

——这种观念的最早的和至今最伟大的发言人是16世纪法国的博丹（Jean Bodin）和17世纪英国的霍布斯——发展出来的，而且与自从古希腊以来人们用来定义政府形式时所使用的词汇符合若节：政府是人对人的统治，或者是君主政治和寡头政治中的一个人或几个人统治，或者是贵族政治和民主政治中的最优秀的人或大多数人的统治。关于这种统治，今天我们还应该加上一种最为晚近和也许是最为可怕的形式：官僚统治（bureaucracy），或者说一种复杂的官僚系统的统治，在这种统治中，没有人能够被认为是负责的，无论是某一个人还是最优秀的人，无论是少数的人还是多数的人，这种统治可以恰当地被称为无人统治（ruled by nobody）。（如果我们按照传统政治哲学思想，将专制政治等同于不需要交代自己的行为政府形式，那么，无人统治显然是所有统治形式中最专制的一种，因为在这种统治中，我们甚至找不到这样一个人，可以要求他对于所发生的事情作出解答。这种事态使得确定责任和敌人变得不可能，是当代世界的普遍的骚动和不安，它的混乱状态，和它脱离控制走向疯狂的趋势的最深层的根源之一。）

此外，这一古代用语还因为希伯来—基督教传统及其“命令性的律法观”而得到了奇怪的证实和加强。这一律法观并不是“政治现实主义者”发明出来的，而是一个早得多的，几乎是自发的对于上帝的“诫命”进行总结的结果，根据这种总结，“命令和服从的简单的关系”即足以说明律法的本质。^①最后，更为现代的关于人的本质的科学和哲学信念进一步强化了上述法律和政治传统。在最近的大量关于人类动物的天生的支配本能和固有的侵略性的发现之前，我们已经看到了极其相似的哲学陈述。约翰·斯图亚特·穆勒认为，“文明所上的第一堂课是服从”，以及他还谈到“两种倾向状态……一种渴望对其他人施加权力；另一种……不愿意自己被其他

^① 前引书，第120页。

人施加权力。”^① 但是，如果我们可以在这些问题上的经验的话，我们也许应该认识到，屈服的本能，一种对于服从和被某些强有力的人统治的强烈的愿望，在人类心理中至少与渴望权力的意志一样突出，而从政治上说也许更具有重要性。古老的谚语“他是多么适合统治/我们是多么乐于服从”，其各种翻版似乎可以在所有时代和所有民族中看到，^② 可以说指出了—个心理学的真理：渴望权力的意志与渴望服从的意志是相互联系的。“迅速地屈服于专制”，还是用穆勒的话来说，并不总是由于“极度的消极”造成的。相反，对于服从的一种强烈的厌恶经常是与一种同样强烈的对于控制和支配的厌恶相伴随的。按照穆勒的心理学，古代的奴隶制经济将是无法解释的。古代奴隶制经济带有一个明确的目的，即将公民从家庭生活的负担中解放出来，使他能够进入所有人在其中都是平等的共同体的公共生活；如果世界上最美好的事情莫过于支配和统治别人，那么主人就不会离开他的家庭半步了。

然而，还存在着同样古老和历史悠久的另一种传统和另一种语汇。当雅典人的城邦国家称其国体为政权平等（isonomy），或罗马人谈论 *civitas*（公民团体，即人们依据法律组成的联盟和社团——译者）作为他们的政府形式，浮现在他们心中的是这样一种权力和法律概念，这种概念的本质不在于支配—服从关系，也没有把权力与统治或法律与支配等同起来。18世纪的法国大革命时代的人们所求助的正是这样的范例，当时他们翻遍了古代文献，组成了一种政府形式，一个共和国，其中的建立在人民的权力的基础上的法律的统治，被认为可以结束在他们看来是“为奴隶准备的政府”的

① 《代议制政府》（1861），自由艺术图书，第59页和第65页。

② 瓦拉斯（John M. Wallace）：《他选择的是命运：安德鲁·马威尔（Andrew Marvell）的忠君主义》，剑桥，1968，第88—89页。我为这条注释感谢德斯加迪恩斯（Gregory DesJardins）的善意关照。

人对人的统治。不幸的是，他们仍然谈论服从——只不过不是对人的服从，而是对法律的服从；但他们实际上想要说的是对于公民已经同意的法律的支持。^① 这样一种支持永远不会是没有疑问的，就可靠性来说，它无法与暴力行动所要求的那种真正的“没有怀疑的服从”——每一个持刀抢夺我的钱包或持枪抢劫银行的罪犯都可以信赖的那种服从——相提并论。人民的支持赋予国家制度以权力，这种支持不过是创造法律和使之开始运行的人民的同意的继续。在代议制政府的形式下，人民被认为是那些管理他们的人的统治者。

① 法律包含刑罚，但是刑罚并不是法律的本质，法律针对的是这样一些公民，他们并没有撤回他们对法律的支持，但却希望自己在法律面前能够享受一种例外；窃贼也仍然寄望于政府保护他的新获得的财产。人们注意到，在最早的法律体系中，根本就没有什么刑罚。（见朱维耐尔，同前引著作，第276页）。对于违法者的惩罚是放逐或流放；由于破坏法律，犯罪者就自外于法律所规定的共同体之外了。

德恩特赖维斯（同前引著作，第128页以下）在考虑到了“法律的复杂性，甚至是国家法的复杂性”之后，指出“确实存在着这样的法律，它们是“‘指导性’的而不是‘命令性的’，是‘被接受的’而不是‘被强制的’，其‘刑罚’并不必然意味着主权者一方的可能的武力的运用。他把这样的法律比喻为“一场游戏的规则，无论是我所参加的俱乐部的规则，还是我的教会的规则。”我遵守这些规则，是“因为对我来说，这些规则与我的同胞的其他规则不同，是正确的规则。”

我认为德恩特赖维斯关于法律和“正确的游戏规则”的类比还可以进一步引申。就这些规则来说，我之服从它们，并不是因为我愿意服从它们或在理论上认识到了它们的正确性，而是因为除非我遵守它们我就不能进入游戏；我接受这些规则，是因为我希望参加游戏，而因为人的存在具有一种复数的形式，所以参加游戏的愿望也就等于生活在这个世界上的愿望。每一个人都降生于一个共同体中，这个共同体有其先于个人存在的法律，而他之所以“服从”这些法律，首先是因为对于他来说没有其他的路径可以进入世界大游戏。我可能希望改变游戏规则，如革命者之所为，或使我自己成为一个例外，如罪犯之所为；但是如果我要从原则上否定它们，那么我所做的就不仅仅是“不服从”，而是拒绝进入人类的共同体。通常的困境——法律或者是绝对正确的，因而需要一个永恒的神明的立法者，或者法律是单纯的命令，除了国家垄断的暴力以外并没有任何后盾，——实际上是一个幻想。所有法律都是“指导性的”而不是“命令性的”。它们指导人类的交往正如规则指导游戏。它们的确实性的最终保证包含在古罗马的箴言 *pacta sunt servanda* 中。

所有政治制度都是权力的表现和具体化；一旦不再拥有人民的支持就会变成化石和臭肉。这正是麦迪逊所谓“一切政府都建立在意见（opinion）之上”的意思，这话对于各种形式的君主制来说和对于民主制来说一样真实。（“以为多数法则只有在民主制中才起作用是一种奇异的幻想，”朱维耐尔指出，“由于国王只是孤零零的一个人，所以他比任何其他政府形式都更需要社会的广泛的支持。”^①即使是专制者，作为反对所有人而进行统治的一个人，在其暴力事业中也需要帮手，虽然他们的数目可能是严格有限的。）无论如何，舆论的强度，或者说政府所拥有的权力，取决于人数；权力的大小“与它所享有的人数的大小成正比”，^②而专制者，如孟德斯鸠所发现的，因此是最大暴力和最小权力的政府形式。确实，权力和暴力的一个最明显的分别是，权力什么时候都处于对于人数的需要之中，而达到某一点的暴力没有人数也可以存在下去，因为它赖以生的是工具。一种法律上无限制的多数统治，或者说，一种没有立宪的民主，可能造成非常可怕的后果，可以压制少数的权利，不使用任何暴力但却极其有效地扼杀不同意见。但是，我们不能由此得出结论说，暴力和权力是一回事。

权力的极端形式是所有人反对一个人，暴力的极端形式是一个人反对所有人。而这后一种情况如果没有工具是根本不可能的。因此，如人们经常宣布的，手无寸铁的极少数人可以通过叫喊、捣乱等等暴力手段成功地使一个又一个大讲堂陷入混乱，而其中的绝大多数人曾经投票赞成正常的教育程序，是误导性的。（在发生在某些德国大学的最近的一个事例中，甚至有这样一个而对数以百计学生的孤独的“不同意者”可以宣布这样一种奇怪的胜利。）在这些事例中发生的实际上是某些更为严重的事情；多数人显然拒绝使用

① 同前引著作，第98页。

② 《联邦党人文集》，No. 49。

手中的权力和压倒混乱制造者；学术运作的瓦解是因为没有一个人愿意为现状做比举起一个投票的指头更多的事情。大学对抗的是一个“巨大的否定的整体”，斯班德（Stephen Spender）在另一个地方谈到过这个整体。所有这些事例只不过证明，少数可能具有巨大的潜在的力量，远远超出我们根据舆论调查的人头所作出的预计。幸灾乐祸地注视着学生和教授之间的叫喊比赛的场面的仅仅是表面上的多数，实际上已经是少数的潜在的同盟者。（为了理解所谓一小撮“好战分子”的说的荒谬性，人们只需要想象一下，在前希特勒时代的德国，如果一个或几个没有武装的犹太人试图打断一个反犹太主义教授的讲课，将会发生什么事情。）

我认为，我们目前的政治科学的状况想起来是令人悲哀的。我们的词汇对于一些关键性的词汇诸如“权力”（power），“强力”（strength），“武力”（force），“权威”（authority），以及最后还有“暴力”（violence），不作分别，但所有这些词汇实际上却指称独特的彼此不同的现象，如果不是如此它们也就很难存在到今天了。（用德恩特赖维斯的话说，“强力，权力，权威，在我们目前的讲话中，没有人认为这些词汇的准确含义有什么重要；甚至最伟大的思想家有时也胡乱使用它们。然而，有理由认为它们描述了不同的现象，因而我们有必要仔细地评价和检查它们的含义……这些词汇的正确使用不仅是一个合乎逻辑的语法的问题，而且是一个历史见解的问题。）^① 把它们当作同义词使用，表明的不仅仅是对于语言含义的某种漠视，——这已经是足够严重的了——而且还导致了对于它们所反映的现实的某种无知。在这样一种情况下，我们难免会受到一种诱惑，急着要引进新的定义，但是——虽然我将短暂地屈服于这种诱惑，——事情并

^① 同前引著作，第7页，亦参第171页，在这些讨论“民族”“民族性”等词的准确含义的地方，他正确地坚持认为，在“如此犬牙交错的词义的丛林中，惟一合格的向导是语言学家和历史学家。我们寻求的只能是这些人的帮助”。为了区分权威与权力，他求助于西塞罗的“权力在人民，权威在元老院”。

不是一个简单的讲话漫不经心的问题。在表面的混乱之下隐藏的是一种坚定的信念，按照这种信念，所有这些分别最多也只具有很小的重要性。这样一种信念就是：最为关键的政治问题是并且一直是谁统治谁这个问题。权力，强力，武力，权威，暴力，——所有这些都只是一些词语，代表的是人对人的统治的手段；它们被认为是同义的，因为它们的功能是相同的。只有当我们不再将公共事务化简为统治的事务，人类事务领域的原始素材（original data）才会以其不容置疑的多样性出现，或更准确地说，重新出现。

按照我们这里讨论的问题的需要，这些素材可以列举如下：

权力对应于人类的不仅是行动的能力而且是一致行动的能力。权力永远不会成为某一个个人的性质；它属于一个群体（group）并且只有在这个群体聚合在一起的情形下才维持其存在。当我们说某个人“拥有权力”时，我们实际上是说他被一定数目的人授予以他们的名义行动的权力。权力最初来源的群体〔*potestas in populo*（权力在人民），没有一个民族或一个群体的存在，也就不会有权力〕一旦消失，“他的权力”也就会跟着消失。在我们当前流行的用法中，当我们说一个“有（权）力的人”（powerful man）或一个“有（权）力的个性”（powerful personality）时，我们已经是在一种隐喻的意义上使用“权力”一词；我们不借隐喻的说法是“强力”。

强力惟一地只指称某些单数的东西，指称一个单个的实体；它是埋藏在一个事物或一个人之中的一种性质，属于该事物或该人本身，可能在与其他人或其他事物的关系中证明这种性质，但本质上是独立于这些关系的。即使是最强大的个人的强力，也总是有可能被许多人所压倒，这许多人常常结合起来，其目的只有一个，那就是毁灭强力，而原因恰恰是因为强力的特别的独立性。多数人对于一个人的几乎是本能性的敌意，从柏拉图到尼采，总是被归结为怨恨，归结为弱者对于强者的嫉妒，但这一心理学解释没有把握到问题的关键。群体及其权力天生具有反对独立，反对个人强力的本质。

武力，在我们的日常谈话中总是被当作暴力的同义词使用，特别是作为一种强制手段的暴力的同义词，但是在专门语言中，这个词应该被保留起来，只用来指“自然武力”或“境遇武力”（*la force des chose*, “force of circumstances”），或者说，用来指示物理的或社会的运动所释放的能量。

权威，与所有这些现象中最容易消失的现象有关，因而是一个最经常地被滥用的词汇，^① 可以被赋予给人——如父母子女关系和教师学生关系中的个人的权威，——或被赋予给职务，如罗马元老院的权威，或教会的主教职务的权威（一个神父即使喝醉了仍然可以行有效的赦免）。权威的标志是被要求服从者的不加质疑的承认；无论是强迫还是说服都是不需要的。（一个父亲将会丧失他的权威，如果他打他的孩子，或开始同他争论，前者使他表现得像是一个专制者，后者则使他像对待一个平等的人一样对待孩子。）权威的保持离不开对人或职务的敬重。因此，权威的最大敌人是轻蔑，而破坏它的最有效的方法是嘲笑。^②

① 可能存在权威政府，但是它肯定与专制统治、独裁统治或极权统治没有什么共同之处。关于“权威”一词的历史背景和政治含义的讨论，请参我的“什么是权威？”，见《在过去和未来之间：政治思想练习》，纽约，1968，和卢伯克（Karl-Heinz Lubke）的有价值的研究的第一部分。（《奥古斯丁的影响》，斯图加特，1968，该书附有详尽的参考文献。）

② 沃林和夏尔（Wolin, Schaar）在前引著作中是完全正确的：“统治已经瓦解了，因为大学当局，管理者，教员等等，已经失去了许多学生的尊重。”他们因此作出结论说，“权威没有了，权力就到来了。”这当然也是真实的，但是我恐怕不完全是在他们所想的意义上。首先进入伯克利校园的是学生的权力，这种在每一个校园都只是因为学生的人数而显然是最强大的权力。正是为了打破这种权力，学校当局才不得不求助于暴力，以及正是由于大学本质上是建立在权威的基础上的一种建制，因而不能离开尊重，所以它才发现非暴力性的权力是如此棘手。今天的大学之求助于警察的保护，正如教会在某一个时期惯常所做的，那时教会和国家还没有分离，教会还没有被迫使只能依靠它的权威。作为一种建制的教会的最严重的危机和作为惟一仍然建立在权威基础上的世俗建制的大学的历史上的最严重的危机的重合也许并不仅仅是一种巧合。二者都可以被描述为“一种据说是永恒稳定的原子式‘服从’的逐渐的消失”。见“事情总是越来越迟？”，《答萨哈罗夫》，苏黎世，1969。

最后，暴力，我曾经说过，与众不同之处是它的工具特点。从现象学上说，它与强力相近，因为暴力工具，像所有其他工具一样，是为了倍增自然强力的目的设计和使用的，直到发展到最后阶段，它们可以取代这些强力。

也许我们有必要补充说，这些区分，虽然绝不是任意的，但也不可能是现实世界中的严格划分的毫厘不爽的反映，虽然它们确实是根据这些划分作出的。因此，有组织的共同体中的制度化权力常常在权威的伪装下出现，要求即刻的没有疑问的承认；没有社会可以不要这种权力而继续存在。纽约所发生的一场不大的同时也是孤立的事表明，如果社会关系中的真正的权威的衰微是如此厉害，以至于其派生的和纯粹功能性形式的权威也不再能够发挥作用，那么将会发生什么事情。地铁系统出现的一点小故障——一辆列车的车门失灵——最后演变成整个线路的一场持续四个小时涉及五千多名乘客的严重的停运事故，因为客运当局要求旅客离开出问题的列车却遭到坚决拒绝。)①而且，如我们将要看到的，没有什么比权力和暴力的结合更司空见惯的，也没有什么比在纯粹的因而极端的形式上发现它们更不常见的。但这并不意味着权威，权力，和暴力完全是相同的。

我们也还必须承认，在对于实际上只是权力的一个特例——即政府权力——的讨论中，我们容易受到一种特别的诱惑，在支配和服从的意义上思考权力，并因此将权力等同于暴力。由于在对外事务以及国内事务中，暴力是保护权力结构不受个别挑战者——敌对的国家，或国内的罪犯——的威胁的最后保障，事情看起来确实似乎是，暴力是权力的前提条件，而权力或者是一种伪装，是掩盖铁的手段的天鹅绒手套，或者最后证明是一只纸老虎。虽然一经更仔细的检查，这种看法就没有多少道理可言了。就我们的目的而言，

① 见纽约《泰晤士报》，1969年1月4日，第1页和第29页。

革命现象也许最好地说明了理论和现实之间的断裂。

自从本世纪初以来，革命理论家就告诉我们，随着政府独家掌握的武器的毁灭性能力的增加，革命发生的概率已经显著地减少了。^①但是，最近七十年的成功和不成功的革命异乎寻常地多发的历史给我们讲述的却是另外一个故事。难道人们真是疯了，他们竟然试图与如此不可抗拒的力量对抗？而即使不去说那些完全成功的例子，就是那些暂时的成功又该如何解释呢？事实是，国家拥有的暴力手段和人民能够掌握在自己手中的暴力手段——从啤酒瓶到自制汽油弹和枪支——的对比从来都是这样巨大，以至于技术的改进几乎不会带来任何实质性的变化。教科书上关于“如何制造一场革命”的指导——循序渐进，从持不同意见到密谋，从抵抗到武装起义，全都是建立在一个错误的观念上的，即以为革命是“制造”出来的。在一场用暴力反对暴力的斗争中，政府所具有的优势总是绝对的；但是这种优势只有在政府的权力结构未受触动的情況下才是存在的，也就是说，只有在人们服从命令，军队和警察力量愿意使用他们手中的武器的情况下才是存在的。一旦情况发生了变化，形势就会急转直下。反叛不仅没有被平息下去，而且武装力量本身有时也会像在匈牙利革命中那样在几个小时之内站到另一边。（这些年来，我们在越南进行了徒劳的战斗，而民族解放阵线在得到大量的苏联的帮助之前的很长一段时间内，使用美国制造的武器与我们

^① 反思西班牙的革命失败的原因的玻克瑙（Franz Borkenau）这样写道：“在与过去的革命的这种巨大的对比中，人们注意到了—一个事实。直到这些晚近的年代以来，反革命通常依赖于反动权力的支持，而这种反动权力在技术上和智力上都不及革命的武力。这种情况随着法西斯主义的到来而改变了。现在，每一场革命都往往要面对曾经存在过的最现代的、最有效的、和最无情的机器的攻击。这意味着革命按照其自身逻辑而自由发展的年代已经过去了。”这段话写于30多年前（《西班牙战场》，伦敦，1937；安·阿伯尔，1963，第288-289页），现经乔姆斯基同意引用（同前引著作，第310页）。他相信美国和法国对于越南内战的干预证明玻克瑙的预言是准确的，“只是‘自由帝国主义’代替了‘法西斯主义’。”我以为这一例子所证明的可能正好相反。

进行战斗，因此，我们应该对这些事情有所了解。) 只有在这种情况已经发生，权力政府的解体使得反叛者可以武装他们自己，我们才有可能谈论什么“武装起义”，而在通常的情况下，这种武装起义不是根本就没有发生，就是姗姗来迟，以至于当起义发生时，起义已经没有必要了。在命令而没有人服从的地方，暴力手段也就失效了；是否服从不取决于命令—服从关系，而取决于意见，以及当然也就是取决于持有这种意见的人数的多少。一切都取决于暴力背后的权力。革命所导致的权力的突发的戏剧性的崩溃仿佛一道闪电，让我们在一瞬间看到，公民对于法律、统治者、和制度的服从不过是支持和同意的外在的显现。

在权力解体的地方，革命是可能的但不是必然的。我们知道许多这样的例子，在这些例子中，完全腐朽的王朝却可以长时间地继续存在下去——或者是因为没有人挑战他们的实力和表明他们的虚弱，或者是因为他们非常幸运，没有被卷入战争和经历失败。解体只有在直接的冲突中才会变得明显；但是即使到了这样一个权力已经流落到大街上的时候，仍然需要某些对于事件的发生不无准备的人群将这种权力捡起来并承担起责任。我们最近看到，为了表明整个政治体系的脆弱性，我们不需要做比相对无害的和基本非暴力的法国学生的反叛更多的东西，这一政治体系在年轻的反叛者的吃惊的目光的注视下迅速地解体了。他们在自己没有意识的情况下考验了它；他们事实上只是想挑战僵化的大学体制，结果却导致了政府权力体制，以及巨大的党派官僚机构的垮台，——“一种使所有等级解体的形式 (*une sorte de desintegration de toutes les hierarchies*)”。^①

① 雷蒙·阿隆：《未发现的革命》，1968，第41页。

这是一个经典的没有发展为革命的革命形势，^① 因为没有人，学生更没有，准备抓住权力以及与权力相伴随的责任。没有人，当然，除了戴高乐。再也没有比他对于军队的呼吁，他拜访马苏（Massu）和在德国的将军们的旅行，步行到柯瑙色（Canossa）等对于形势的严重性的更典型的反映了，如果说就仅仅几年前发生的事情来说曾经有过一次这样的反映的话。但是他所寻求和接受的是支持，而不是服从，而他所使用的手段不是命令而是让步。^② 如果命令就足够了，他就永远用不着离开巴黎了。

惟一地建立在暴力手段上的政府在历史上是不存在的。即使是极权主义的统治者，虽然他的主要工具是拷打，仍然需要一种权力基础——秘密警察及其情报网。只有前面提到过的机器人的发展，才会完全清除人的因素，因此可以想象，一个人只要按一下按钮，就可以毁掉任何一个他愿意毁掉的人，从而改变权力对于暴力的根本的优势。即使是我们所知道的最专制的统治，主人对人数总是超过他的奴隶的统治，也不是建立在高超的强制手段之上，而是建立在高超的权力组织之上的——建立在主人们的有组织的团结的基础

① 斯班德（同前引著作，第56页）不同意这种意见：“比革命形势更明显的是不革命的形势。”可能“很难想象革命会发生在——一个……每一个人看上去都特别心情舒畅的时刻，”但这正是革命开始时期常常发生的情况——一个最初的伟大的兄弟情谊的幻想的时期。

② 关于戴高乐访问的意图存在某些争议。事件本身的证据似乎表明，他不得不为军队的支持付出的代价是他的敌人的政治上的复兴：Salan将军的大赦，Bidault的回归，Lacheroy上校——有时被称为“阿尔及利亚的刽子手”——的回归。人们对于交易知道的似乎不多。人们可能不免会想，贝当最近的回归，他又一次被称为“凡尔登的胜利者”，以及更重要的，戴高乐在他回来之后立即发表的令人难以置信的彻头彻尾的谎言陈述，谴责法国共产党应该对法国人现在所称的事件（*les événements*）负责，都是交易的组成部分。只有上帝知道，政府对于共产党和工会的所能作出的惟一指责是它们缺少防止“事件”发生的权力。

上的。^① 一个没有其他人支持的单个人永远不可能拥有足够的权力让他成功地使用暴力。因此，在国内事务中，暴力作为反对犯罪分子和反叛者——即拒不接受大多数人的共同意见的压倒优势的单个人——的一种最后的权力手段而起作用。而在实际的战争中，我们在越南战争中已经看到，在与一个装备不良但是组织良好因而更为有权力的对手的较量中，一种巨大的暴力手段方面的优势可以变得是如何不起作用。毫无疑问，这一教训是我们需要从游击战的历史中学习的，其历史至少与拿破仑的不可征服的军队在西班牙的失败一样古老。

让我们暂时转而采用概念语言：权力确实是所有政府的本质，但暴力不是。暴力从本质上说是工具性的；与所有工具一样，它总是离不开它所追求的目的的指导和证明。而任何需要某些其他东西来证明的东西不可能成为任何东西的本质。战争的目的——在其双重含义上的目的——是和平或胜利；但是对于接着而来的问题：那么什么是和平的目的它却没有回答。和平是一个绝对的目的，虽然在有记录的历史上，战争时期几乎总是超过了和平的时期。权力属于同样的范畴；正如他们所说，权力“本身就是一个目的”。（当然，这不是说政府不追求政策，或不使用他们的权力获取预定的目标。但是权力结构本身先于所有目标并在所有目标消失之后仍然存在，因此，与其说权力是达到目的的手段，不如说是实际上是使一群人按照目的手段范畴进行思考和行动的根本条件。）由于政府基本上是有组织的和制度化的权力，所以当下流行的什么是政府的目的的问题并没有什么意义。回答不是不解决问题的，如使人们能够生活在一起，就是危险的乌托邦式的，如增进幸福，或实现一个没

^① 在古代希腊，这样一种权力组织就是城邦，据色诺芬认为，其主要价值在于使“公民们可以互相成为彼此的保卫者，反对奴隶和犯罪分子，不让任何一个公民遭受暴力死亡”。（《希罗一世》，IV，3。）

有阶级的社会，或其他一些非政治的理想，这些理想如果热烈地加以实现，结果只能是某种暴政。

作为政治共同体的根本存在所固有的性质，权力不需要任何证明；它所需要的实际上是合法性。通常将这两个词当作同义词对待的做法与目前流行的将服从等同于支持的做法同样混乱和让人误入歧途。一旦人们聚集到一起和共同行动，权力就产生了，但是这种权力的合法性来自于最初的聚集而不是来自任何在这以后可能产生的行动。合法性在受到挑战的情况下将自己建立在对于过去的诉诸之上，而与证明有关的是一个存在于未来的目的。暴力可以成为正当的，但永远不会成为合法的。暴力所意图的目的越是深入到未来之中，它的正当性的证明也就越是丧失了合理性。没有人怀疑自我防卫中的暴力的使用，因为在这里，危险不仅是明确的，而且是现实的，使手段正当化的目的是当下存在的。

虽然权力和暴力是不同的独立的现象，但是它们常常一起出现。在二者结合起来的情况下，我们发现，权力是主要的和主导性的因素。但是，如果我们在它们的纯粹的形态上处理它们，如外部入侵和占领条件下的权力和暴力，情况就完全不同了。我们看到，在当前的权力和暴力的等式中，政府被理解为以暴力为手段的人对人的统治。如果一个外国征服者面对的是一个无能的政府和一个不习惯运用政治权力的民族，那么对他来说取得这样一种统治是不困难的。但在所有其他情况下，困难确实是巨大的，而占领的人侵者立即就会试图建立傀儡政府，也就是找到一种本地的权力基础支持他的统治。苏联的坦克和捷克斯洛伐克人民的完全非暴力的抵抗之间的激烈冲突乃是纯粹状态下的权力和暴力的冲突的一个经典性的例子。但是，虽然在这样一些事例中取得统治是困难的，但不是不可能的。我们必须记住，暴力并不取决于人数或意见，而是取决于暴力工具，而暴力工具，如我前而所提到的，和所有其他工具一样，增加和成倍地增加了人的自然力量。那些仅仅是用权力来反对

暴力的人很快就会发现，他们所面对的不是人面是人的造物，这些人造物的非人性和毁灭性的力量随着分开对立双方的距离的增加而增加。暴力总是能够摧毁权力；一只枪管所发出的命令是最有效的命令，带来的是最及时的和最完全的服从。永远不会从枪管中生长出来的是权力。

在一场权力和暴力的激烈冲突中，结果几乎是不言自明的。如果甘地的巨大权力和成功的非暴力不合作策略遇到的是一个不同的敌人，如斯大林的苏联，希特勒的德国，或者甚至战前的日本，而不是英格兰，结果将不会是殖民地的解体，而是屠杀和屈服。然而，英格兰在印度和法国在阿尔及尔的克制自有其道理。纯粹暴力的统治只有在权力开始丧失的时候才会得势；正是有了苏联政府的内部的和外部的权力的逐渐缩小，然后才会有它对于捷克斯洛伐克问题的“解决”，正如先有了欧洲帝国主义的权力的逐渐缩小，然后才有了在殖民地解体和屠杀之间的选择。用暴力代替权力可以赢得胜利，但是付出的代价是高昂的；因为这不仅仅是被征服者付出的代价，而且也是胜利者用他自己的权力付出的代价。如果胜利者在国内恰好享有立宪政府的美名时，这一点尤为真实。卡马格(Henry Steele Commager)是完全正确的，他说：“如果我们颠覆世界秩序和摧毁世界和平，我们将不可避免地首先颠覆和摧毁我们自己的政治制度。”^①帝国主义的“附属民族的政府”〔克劳莫勋爵(Cromer)〕施加于宗主国政府的令人恐惧的反弹作用，意味着在遥远的土地上实行的暴力统治最后可能影响到英格兰的政府，使英国人自己最后也变成了一个“附属民族”。最近发生在伯克利大学校园的瓦斯袭击事件，投放的不只是催泪瓦斯，而且还有另一种“违反日内瓦公约和军队在越南曾经用来将游击队驱赶出来”的瓦斯，同时戴着防毒面具的国民军阻止任何一个人“逃离瓦斯地区”，就

^① “我们能限制总统的权力吗？”，见《新共和国》，1968年4月6日。

是一个这种“反馈”现象的一个极好的例子。人们常常说，无能孕育暴力，从心理学上说这是相当真实的，至少对于拥有精神的和身体的自然力量的人是如此。从政治上说重要的是，权力的丧失会带来一种用暴力替代权力的诱惑——在1968年芝加哥的民主党大会上，我们通过电视目睹了这一过程——^①而暴力本身导致无能。当暴力不再为权力所支持和限制，人们所熟知的手段和目的关系中的颠倒就发生了。手段，毁灭的手段，现在决定目的——最终将导致一切权力的毁灭的结果。

暴力对于权力的胜利中的自我挫败的因素，最为明显地表现在为了维持统治而对于恐怖手段的使用上，而关于这样一种使用的奇怪的成功和最后的失败，我们也许比我们之前的任何一代人都知道得更多。恐怖并不就是暴力；更准确地说，它是当暴力已经摧毁所有权力之后，却仍然不肯停下来，而是相反，仍然牢牢地控制着一切时存在的一种政府形式。人们经常可以注意到，恐怖手段的有效

^① 弄清与未破案犯罪案件的惊人的比率相伴随的是否和在多大程度上不仅仅是犯罪率的众所周知的惊人增长，而且还有警察的残暴行为的明确的增长，是有趣的。最近出版的《美国犯罪通报》，作者胡佛（J. Edgar Hoover），（美国司法部，联邦调查局，1967），没有说明到底有多少案件是实际上没有破案的——而不仅仅是以“逮捕结案”——但在提要中提到，警察所破获的严重犯罪在1967年下降了8%。在所有犯罪中，只有21.7%（或21.9%）的犯罪被“逮捕归案”，而其中只有75%被提交法庭，而在所有被起诉的犯罪中又只有60%最后被证实有罪。因此，既然犯罪分子得逞的机会是如此之高，那么刑事犯罪案件的居高不下也就是很自然的了。不管造成警察的效率大幅度下降的原因是什么，警察的权力的削弱是显然的，伴随而来警察的残暴行为增长的比率也是显然的。对于总是很难抓到罪犯的警察来说，学生和其他示威者就像是送上门的猎物。

与其他国家的情况的比较是困难的，因为各个国家使用的统计方法是不同的。另外，虽然在任何一个国家，未破获的犯罪案件的比例的上升看来都是一个非常普遍的问题，但没有是什么地方达到了美国这样惊人的比例。例如在巴黎，结案的犯罪从1967年的62%下降到1968年的56%，在德国则从1954年的73.4%下降到1967年的52.2%，和在1967年的瑞典，结案的犯罪是41%。（见“德国警察”，《明镜周刊》，1967年4月7日）。

性几乎完全依赖于社会的雾化（atomization）的程度。要想让恐怖的力量充分发挥作用，每一种有组织的反抗都必须消化于无形之中。这种雾化——对于它所意味的恐怖的一个极其苍白的学究气的词汇——由于告密者的无所不在而得以维持和强化，这些告密者确实是无所不在的，因为他不再是一个领取警察的报酬的职业的密探，我们所接触的任何一个人可能是潜在的密探。关于这样一个充分发展的警察国家是如何建立和运行的——或者更恰当地说，是如何无所运行而控制一切的——我们现在可以在索尔仁尼琴的《第一圈》（The First Circle）中看到，这本书也许会成为20世纪文学中的经典作品之一，其中无疑包含了关于现存斯大林政权的最好的证明文件。^① 建立在恐怖基础上的极权主义统治与依靠暴力手段确立的专制和独裁统治之间的关键区别在于，前者出于对于一切权力，甚至是它的朋友的权力的恐惧，不仅反对它的敌人，而且也反对它的朋友和支持者。当这个警察国家开始吞噬它自己的子女，当昨天的刽子手开始变成今天的受害者，这种恐怖就达到了它的顶点。对于苏联的非斯大林化，现在有许多许多的有道理的解释，但其中我以为最令人信服的解释是，斯大林主义的官员自己认识到，这种统

^① 索尔仁尼琴具体而详细地表明，一种合理地发展经济的企图是如何因为斯大林体制而告失败的，而人们可以希望，这本书将消除这样一种神话：恐怖和巨大的人的生命的损失是为了迅速的工业化必须付出的代价。苏联在斯大林死后取得了迅速的进步，但在今天的苏联使人们惊奇的是，这个国家不仅与西方相比仍然是落后的，而且即使与大多数卫星国相比也仍然是落后的。在苏联，今天人们对此似乎已经不抱什么幻想了，如果说过去曾经有过什么幻想的话。年轻的一代，特别是第二次世界大战的老兵非常清楚苏联在1941年免于失败只是因为一个奇迹，而这个奇迹是一个残酷的事实，即敌人最后证明比本地统治者还要糟糕。因此，使天平发生倾斜的是警察恐怖在民族危机的压力下被减弱了；人民一旦被赋予了自主的权利，他们仍然能够重新结合起来，产生足够的打败外国入侵者的力量。当他们从战俘营或占领任务中返回，他们立即被送往劳动营和集中营多年，以便清除他们的自由的习惯。也正是这一代在战争中和战后的恐怖中品尝了自由的人成了现存政权的专制统治的挑战者。

治的继续导致的可能不是造反，——对于造反来说恐怖确实是最好的防范手段——而是整个国家的瘫痪。

总之，从政治上说，仅仅说权力和暴力是不同的还是不够的。权力和暴力实际上是相反的；其中一种的绝对的统治就是另外一种绝对的消失。暴力出现于权力出现危急之时，然而一旦听任暴力自行发展，最后的结果只能是权力归于消失。这意味着，以为暴力的对立而非暴力是不正确的；谈论非暴力的权力实际上是一种多余的修饰。暴力可以摧毁权力；但它根本不可能创造权力。马克思和黑格尔真诚地相信辩证的“否定的力量”，认为通过这种否定的力量，对立的双方不仅不会相互毁灭，而且会平稳地长入另一方，因为矛盾促进而不是消除发展，这种看法建立在一种更为古老的哲学偏见之上：恶不过是善的一种隐秘的形式，而善可以从恶中产生出来；或者简单地说，恶只是一种隐藏着善的一时的显现。在今天这个世界上，这样一种古老的信念已经变成了一种危险的信念。它们为许多从来没有听说过黑格尔或马克思的人所相信，而他们之所以相信，只是因为这种信念唤起了希望和赶走了恐惧——一种用来驱赶合法的恐惧的不忠的希望。我这样说，并不是说暴力就是恶；我只是想强调，暴力不能从它的反面即权力中引申出来，因此，为了理解这种暴力到底是什么，我们应该检查其根源和本质。

（洪溪 译）

征服空间和人的价值

汉娜·阿伦特

“人对于太空的征服是增加了他的价值 (stature) 还是减少了他的价值?”^① 这个问题不是提给科学家的，而是提给普通人的，其出发点是对人的人文学家的关心，而不是对于物理实在的物理学家们的关心。要理解物理实在，我们似乎不仅必须放弃一种人类中心主义或地球中心主义的世界观，而且必须彻底清除所有神人同形论的原理和原则，因为这些原理和原则或者起源于人类五种感官的削足适履的世界，或者起源于人的心智的千篇一律的认识范畴。这个问题假定人是我们所知道的最高级的存在，而这个假设是我们从罗马人那里继承来的，罗马人的 *humanitas* (人性) 概念对于希腊人的心智结构来说是如此陌生，以至于他们甚至没有一个词来命名它。(*humanitas* 一词在希腊语言和思想中的缺席的原因在于，与罗马人相比，希腊人从来不认为人是世界上最高的存在。亚里士多德认为这种信念是“荒唐的”。)^② 这种观点对于科学家来说甚至更为陌生，在科学家看来，人不过是有有机生命的一个特例，而人所唐住的地球以及各种属地法则不过是统治无边宇宙的绝对的普遍的规律的一种特殊的临界情况。不用说，一个科学家当然不会允许自己发问：我的研究结果将给人的价值（或就太空征服这件事而论，给人的未来）带来什么样的影响？能够使自己从任何这类人类中心主

^① 这个问题是《今日大观念》(1963)的编者向一次“空间讨论会”提出的，并特别强调“空间探索对于人的自我认识和人的境遇究竟做了什么。问题与作为科学家的人无关，也与作为生产者或消费者的人无关，而只与作为人 (human) 的人有关”。

^② 《尼各马可伦理学》，第6篇，第7章，1141a20以下。

义的也就是真正的人文主义的关心中彻底解脱了出来，这正是现代科学的光荣之所在。

我们在此提出的问题，因为是向普通人提出的问题，所以必须用常识性的用语和日常的语言来回答（如果这些问题毕竟是可以回答的话）。这种回答多半不会使科学家信服，因为在事实和实验的强制力之下，他已经被迫放弃了感官知觉，因此也就是放弃了常识，而正是通过常识协调下的五官的知觉，我们才形成了对于实在的完整的意识。他同样也不得不放弃了通常的语言，这种语言无论经过了多么巧妙的提炼，仍然与我们的感官世界和我们的常识有着剪不断的联系。对于科学家来说，人仅仅是万千气象的宇宙的一个观察者。现代科学的进步已经无可辩驳地证明，这一被观察的宇宙，它的极大以及同样还有它的极小，不仅是粗糙的人类感官知觉所不能触及的，而且也是我们为了改进这种知觉的精确性而建造的极其灵敏的仪器所不能触及的。现代物理学研究所关心的数据（data）来到我们的面前就像是“从实在世界发来的神秘的信息”。^①严格说来，它们不是现象，不是显现（appearance），因为我们从来没有在任何地方，无论是在我们每天生活的世界还是在实验室里，曾经与它们照面；我们之知道它们的存在，只是因为它们以某种方式影响了我们的测量仪器。这一影响，用爱丁顿的生动形象的语言来说，与它们真正所是的东西之间的相似，不过是一个电话号码与一个捐助者之间的那种相似。^②值得注意的是，爱丁顿毫不犹豫地假定，这些物理数据来自于一个“实在的世界”，一个比我们在其中生活的世界实际上更实在的世界；困难在于某些物质的东西存在着但却从来没有显现出来。

^① 马克斯·普朗克：《现代物理学背景下的宇宙》，1929，引自《今日大观念》，1962，P. 494。

^② 转引自 J. W. N. Sullivan：《科学的界限》，Mentor books，1949，p. 141。

近代科学最终和实实在在地使我们登上了月球，它的目标不再是“增加和整理 (to augment and order)”人类的经验（这是尼尔斯·波尔^①的描述，虽然他本人的工作已经帮助使这种词汇成为过时的，但他仍然使用着这种词汇）；而是发现在人的感官和心灵所看到的自然现象的背后的东西，如果科学家思索人类的感觉和精神器官的本质，如果他问的是这样一些问题：人的本质是什么？他的价值是什么？科学的目标是什么？人为什么追求知识？或者甚至是：什么是生命？人的生命与动物的生命有什么区别？他就永远不可能达到现代科学今天所达到的高度。对于这些问题的回答就会成为定义，并因此为他的努力划定了界限。用尼尔斯·波尔的话来说，“只有放弃通常意义上的生命的解释，对于生命的特性的理解才是可能的。”^②

这里提出的问题对于科学家作为科学家来说是没有意义的，但这并不构成反对提出这些问题的理由。这些问题对于普通人和人文学家提出了挑战，要求他们对于科学家正在做的事情作出评判，因为这些事情与每一个人有关，而由于科学家也是公民的一员，所以要求他们参加这场争论也是理所当然的。然而，这场争论中所提出的所有答案，无论它们是由普通人提出的，还是由哲学家或科学家提出的，都是非科学的（虽然不是反科学的）；它们永远不可能具有可证明的真或假。它们的有效性 (validity) 与人们彼此之间的约定的有效性相似，而与科学陈述的强制的有效性不同。即使答案是由采取一种孤独的生活方式的哲学家提出的，它们也是许多人交换意见的结果，其中许多人可能已经不再生活在我们中间。这样的真理永远不可能获得普遍的同意，但它常常比科学的强制性的和可证明的陈述流传的时间更长——这些科学陈述越来越具有一种令人不

① 见 Sullivan: 《原子物理学和人类的知识》，纽约，1958，p. 88。

② 同上，p. 76。

安的倾向，不肯在任何地方停顿下来，虽然在任何特定的时间里，它们是并且必须是对于所有人都有约束力的。换言之，生命，人，科学，或知识等概念根据定义都是前科学的，而我们的问题是，导致征服地球周围空间和深入宇宙空间的科学的实际发展对于这些概念的改变是否已经达到了这样一个程度，以至于它们已经失去了任何意义。因为很显然，事情的关键在于，无论现代科学的起源和原来的目标是什么，它已经极大地改变和重构了我们生活于其中的世界，以至于人们可能论证说，仍然信赖他们的常识和使用日常语言交流的普通人和人文学家已经丧失了与实在的联系；他们理解的只是显现而不是显现背后的实在（就好像是试图理解一颗树却没有考虑到树根的存在）；他们的问题和焦虑完全是由无知引起的，因而是实际上不重要的。有谁能够怀疑开辟了征服空间和通往月球的道路的科学没有增加人的价值？

如果我们真的已经生活在一个只有科学家才能够“理解”的世界中，那么这类回避问题的做法确实是很诱人的。在这样一个世界上，科学家处在这样一个位置，他们的过人的知识将使他们成为“少数人”，有权统治“多数人”，也就是所有的非科学家，或者说从科学家的观点看的普通人——无论他们是人文学家，学者，抑或哲学家，——总之，所有那些因为无知而提出前科学问题的人。

但是，对于科学家和普通人的这种划分是非常不符合事实的。事实上，科学家不仅在他的一生的一多半的时间里是和他的同胞在同一个感官知觉、常识和日常语言的世界中度过的，而且只有当普通人的普通问题和焦虑已经——虽然是以一种不同的方式——足够成熟，呼之欲出，他才能够以一种实在的而不是虚幻的方式进入他自己特有的活动领域。当科学家进入实验室工作和开始使用数学语言进行交流时，他留在身后的不仅仅是普通人及其有限的理解力，而且还有他自己的一部分和他自己的理解力，这种理解力虽然被留了下来，但仍然是人类的理解力。马克斯·普朗克是正确的，现代

科学的奇异景象确实在于，这一科学清除了“所有神人同形论的因素”，但这种清除却是由人来完成的。^①众所周知，新的非人类中心和非地球中心（或太阳中心）科学面临着理论上的困惑，因为它们的数据拒绝人的头脑的任何自然的精神范畴的归类。用艾尔文·薛定谔的话来说，我们试图“征服”的新宇宙不仅是“实际上无法接近的，而且甚至是不可思想的”，因为“无论我们如何思想它，我们的思想都是错误的；我们的思想也许不至于像‘三角形的圆’那么无意义，但肯定要比‘带翅膀的狮子’更加无意义。”^②

还存在着其他不那么具有理论性的困难。电脑和所有其他机器一样，可以更好和更快地完成人的工作。它们补充和扩大了人的脑力而不是体力的事实，对于那些知道如何区分玩好西洋棋或象棋所需要的“智力”（intellect）和人的心灵（mind）的人来说，并不会造成什么困惑。^③确实，这一事实所证明的只是，体力和脑力实际上属于同一范畴，以及我们称之为智力和可以用 IQ 的高低来衡量的东西与人的心灵的性质的关系，除了作为 *conditio sine qua non*（不可或缺的先决条件）以外，几乎没有任何其他更多的关系。然而，有科学家宣布，计算机可以做“人脑所不能理解的事情”，^④这就是一个完全不同的和令人震惊的命题了；因为理解实际上是心

① 普朗克，上引著作，p. 503。

② 见普朗克：《科学和人文主义》，伦敦，1951，pp. 25 - 26。

③ 当这篇文章在 1963 年第一次面世时 John Gilmore 在一封尖锐的批评信中非常简洁地指出：“在最近几年里我们事实上已经成功地写下了某些程序，这些程序使这些机器可以展示出一些行为，任何一个不熟悉程序的编制的人都会毫不犹豫地把这些行为描述为智能的，甚至是高度智能的。例如，Alex Bernstein 设计了一种程序，可以让机器成为优秀的西洋棋手。具体地说，它可以比 Bernstein 的西洋棋下的更好。这是一项了不起的成就；但这是 Bernstein 的成就，而不是机器的成就。”我当时受了乔治·盖莫夫的一个评论的误导——见本页注④——这里发表的文章有所修改。

④ 乔治·盖莫夫：“物理科学和技术”，见《今日大观念》，1962 年，第 207 页。着重字体是我加上去的。

灵的一个功能，而不可能是脑力的自动过程的结果。如果有朝一日这种说法变成了现实，而不仅仅是科学家的一种错误的自我理解；如果有朝一日我们的周围充满了机器，但我们不能理解这些机器的行为，虽然我们发明和建造了它们，那么，这意味着最高水平的自然科学的理论困惑已经侵入了我们的日常生活的世界。即使我们仍然停留在严格的理论领域，那些开始使伟大的科学家们本人感到不安的悖论的严重程度也已经足以引起普通人的震惊了。但是，常常听到的所谓社会科学“滞后于”自然科学或人的政治发展“滞后于”他的技术和科学发展不过是这场争论中的离题之论；这种议论只能使人们的注意力偏离主要的问题。主要的问题是，人可以做并且可以成功地做他不能够理解和用日常语言加以表达的事情。

值得注意的是，在科学家中，主要是较早的一代人，如爱因斯坦、普朗克、玻尔、薛定谔等人，对于这种主要是由他们自己的工作造成的事态最为敏感和担心。他们仍然深深地植根于一个要求科学理论满足某些明确的人性的要求——如简单性、美、和谐——的传统之中。他们仍然认为，一个理论是令人满意的，也就是令人的理性满意的，如果该理论可以用来“拯救现象”，解释所有观察到的事实。甚至到了今天，我们仍然能够听到这样的说法，认为“现代物理学家倾向于因为美学的考虑而相信广义相对论的确实性，因为它在数学上是如此完美和在哲学上是如此令人满意”。^① 爱因斯坦对于普朗克量子理论要求牺牲因果原理的极端不满是众所周知的；他的自然的和主要的反对意见是，这一理论有可能使合规律性（lawfulness）完全从这个宇宙中消失，仿佛上帝通过“掷骰子”统治这个世界。按照玻尔的说法，由于爱因斯坦的发现来源于对“经典物理学的巍峨大厦的重铸和综合……给我们的世界图像一种超过

^① Sergio de Benedetti，转引自 Walter Sullivan，“物理科学和技术”，见《今日大观念》，1961，第198页。

所有以前的期望的统一性”，因此，他试图以“寻找更完全的概括”，提出新的和超越的综合的方法对待他的同事和他的后继者的新理论，似乎就是一种再自然不过的态度了。^① 普朗克因此将相对论称为“古典物理学的完成和顶点”，它的最高的“冠冕”。然而，普朗克本人——虽然他充分地意识到，与相对论不同，量子理论意味着经典物理学说的一次根本断裂——坚持认为，“我们包括在这门科学的基本原则中的，不仅有一般的规律的存在，而且还有这一规律严格因果联系的特性，这对于物理学的健康发展是至关重要的。”^②

但是玻尔走得更远一些。对他来说，因果关系、决定论和规律的必然性属于“我们的必然的成见性的概念组织”，而一种“在原子现象中遇到的挑战决定论图像描述的全新的规则性”不再使他感到惊慌。^③ 问题在于，受到挑战的不仅是根据人的心灵的“成见”所作的描述，而且是根据人类的语言的每一种可想象的方式所作的描述；事物根本就不再能够被描述；数学运算表达了事物，但它并没有描述事物。玻尔认为，“如果不存在一种逻辑结构，那么没有什么经验是可以界定的”，所以他仍然希望通过“概念构造的一种充分的扩展”，这些新经验有一天会在概念框架中找到它们的位置，同时清除所有现存的矛盾和“明显的不和谐”。^④ 但是我恐怕这一希望最终会变成失望。人类理性的范畴和观念在人类的感官经验有其最终根源，描述我们的精神能力的词汇以及我们的众多概念语言来源于感官世界并且是在一种比喻的意义上使用的。不仅如此，被认为负责我们的思维的人脑还与人体的任何其他部分一样是属地的

① 玻尔上引著作，分别是第 70 页和第 61 页。

② 普朗克上引著作，分别是第 493 页、第 517 页和第 514 页。

③ 玻尔上引著作，分别是第 31 页和第 71 页。

④ 同上。

(terrestrial) 和束缚在地球上的 (earthbound)。正是通过抽离这些属地的条件，正是通过诉诸一种想象和抽象的力量——这些力量似乎可以高举人类的心灵于地球的引力场之上，从宇宙的某一点凭空俯视地球——，现代科学达到了其最辉煌同时也是最令人困惑的成就。

1929年，就在以原子分裂和征服宇宙空间的希望为标志的原子革命到来之前不久，普朗克要求“数学计算的结果如果要对我们有任何用，就必须被重新翻译成我们的感觉世界的语言”。自从他写下这些话以来，三十年过去了，在这三十年里，物理世界观和感觉世界之间的丧失接触甚至变得更显著了，因而进行这样一种翻译的可能性也就变得甚至更小了。但是，——就我们这里讨论的问题来说也是更为令人震惊的——，这并不意味着这种新科学的结果是没有什么实践上的应用的，也不意味着新的世界观，会像普朗克所预言的那样，在向日常语言的回译失败的情况下，“就像风一吹就会破裂的一个气泡”。^①相反，人们也许忍不住要说，更有可能的是，作为与感官世界完全无关和蔑视任何人类语言的描述的理论的一个后果，我们所居住的地球就要化为袅袅青烟了，而即使是一场飓风也不会将理论的气泡吹破。

科学家给这个世界带来了它从未经历过的最急剧和最迅速的革命过程，但是我认为，我们可以肯定地说，对于科学家的心灵来说，没有什么比任何对于权力的意志更与他们格格不入的了。没有什么比“征服太空”和前往月球的希望离他们更远的了。我们也不能认为他们是在一种 *temptio oculorum*（隐秘的诱惑）意义上的不恰当的好奇心的驱使下进行研究的。事实确实是，他们对于“真的实在”的寻求导致他们对于显现失去信任，对于自然呈现在人类的感官和理性面前的现象失去信任。激励他们的是他们对于和谐和规律

^① 普朗克，同上引著作，分别是第 509 页和第 505 页。

性的异乎寻常的热爱，这种热爱教导他们，如果他们希望发现宇宙整体的全面的美和秩序，他们就必须走出任何仅仅是给定的事件联系或系列。这一点也许可以解释，为什么他们的发现被用于发明最残忍的装置这一事实所带给他们的悲伤，比全部他们最珍视的必然性和规律性的理想的破灭所带给他们的打击要小。这些理想之所以破灭，是因为科学家发现，物质中没有什么是不可分的，原子（*a-tomos*）并不存在，我们生活在一个扩展着的没有界限的宇宙，以及在物质世界这一“真的实在”完全退出人类感官和作为这些感官的提炼化的工具的范围的地方，或然似乎就变成了最高的统治。由此也许可以得出结论说，因果性，必然性，规律性都是一些人类大脑固有的范畴，只能应用于地球性生物物种的日常经验。一旦这样的生物跨出他们在地球上的居住地，他们“理性地”要求的每一样东西都似乎只能使他们失望。

现代科学事业据以开始的思想是以前的时代从来没有想过的（哥白尼想象自己“站在太阳上……俯视着行星”）^①，据以开始的事物是以前从来没有看到过的（伽利略的望远镜穿过地球和天空之间的距离，“以感官证据的全部的确实性”向人类的认识力传达星星的秘密）。^② 而在牛顿的万有引力定律中，新的思想和事物得到了经典的表达：同一个公式同时适用于天体的运动和地球上的属地的物体的运动。当爱因斯坦引进一个“在空间中处于自由位置的观察者（*observer who is poised freely in space*）”，而不是处于某个面定位置如太阳的观察者时，他所做的其实只是对现代时代的科学的综合，同时他也证明了，不只是哥白尼而且还有牛顿，他们仍然在要

① 见 J. Bronowski: 《科学和人的价值》，纽约，1956，第 22 页。

② 见《群星的使者》，译文引自《伽利略的发现和见解》，纽约，1957，第 28 页。

求“宇宙应该有一种中心”，尽管这一中心当然不应该再是地球。^①事实上，显而易见的是，科学家的最强烈的理智动机就是爱因斯坦所谓的“对于概括的追求（striving after generalization）”，而如果说他们求助于什么权力的话，那么他们所求助的是抽象力和想象力（abstraction and imagination）的齐头并进的令人畏惧的力量。在今天，成千上万的美元年复一年地花在作为纯粹的理论的科学的发展的直接结果的高度“有用”的项目上，而国家和政府的实际权力建立在成千上万的研究开发者的工作的基础上，但是即使如此，物理学家仍然对所有这些空间科学家不屑一顾，把他们看做“工人（plumbers）”。^②

事情的可悲之处在于，使感觉和显现世界与物理世界观之间已经丧失的接触得以重新确立的不是纯粹的科学家，而是“工人”。在今天的全体研究者中占绝大多数的技术专家，将科学家的成果从天上带到了地上。尽管科学家仍然处于悖论和最令人困惑的混乱的包围之中，但是，一大堆技术可以从科学家的研究结果中发展起来的简单事实，比任何单纯的科学观测和实验都更令人信服地证明了他的理论和假设的“可靠”。毫无疑问，科学家自己并不想到月球上去；他知道对于他的目的来说，携带人类的天才所能发明的最好仪器的不载人飞船可以比一大堆宇航员能够更好地完成探测月球表面的工作。然而，人类生活世界的实际的改变，空间的征服或任何这一类名目的事业，只有当载人空间工具被发射到宇宙中，从而使人类可以亲自前往迄今为止只有人类的想象力及其抽象的力量，或人类的机智及其虚构的力量才能够到达的地方的时候，才算是完成了。可以肯定，我们现在的全部计划是探索整个宇宙中与我们人类

^① 见爱因斯坦：《相对论，狭义和广义理论》（1905和1906），引自《今日大观念》，1961，分别是第452页和第465页。

^② Sullivan上引著作，第189页。

直接相关的这一点地方，一个即使人类以光速旅行也不会超出的无限狭小的地方。考虑到人的生命长度——目前留下的惟一绝对的界限——他几乎不大可能走得更远。但是即使是为了完成这一有限的工作，我们也不得不不仅在想象中而且必须在事实上离开我们的感觉世界和身体世界。

事情看起来似乎是，随着爱因斯坦的想象性的“位于空间的任何位置的观察者”——无疑是人类的心灵及其抽象能力的创造——接踵而来的是一个身体性的观察者，而这个观察者必须表现得好像只是抽象能力和想象力的一个孩子。正是在这一点上，新物理学世界观作为现实闯入了人类的日常世界，使他的“自然的”属地的常识变得与实在脱节。例如，他可能在现实生活中遭遇爱因斯坦的著名的“孪生兄弟悖论”，这一悖论推论，“一个以光速进行太空旅行的孪生兄弟在多年以后回到地球上，会发现他的生活在地球上的孪生兄弟比他老或者已经变成他的后代的记忆中的一些暗淡的回忆。”^① 虽然许多物理学家不愿意接受这一悖论，但这一悖论所根据的“时钟悖论”似乎已经得到了实验证实，所以对于这一悖论只有一个选择，那就是地球上的生命无论如何都一直受制于一种已经表明属于纯粹的显现而不属于“真实在”（true realities）的时间概念。我们已经到达了这样一个阶段，在这个阶段上，笛卡尔对于实在本身的激进的怀疑，近代以来对于科学发现的第一个哲学的回答，可能变成物理实验的对象，这种实验将使笛卡尔的著名的安慰之词——我怀疑，所以我存在，——以及他的信念，——无论呈现在感官和理性面前的实在和真理是什么样子，你不能“怀疑你的

^① 同前页注^②，第202页。

怀疑同时又不能肯定自己是否在怀疑”——变成了简短的临终忏悔。^①

在我看来，空间探索事业的宏伟壮观似乎是无可争议的，针对这一事业而提出的所有纯粹实用层次上的反对意见，——诸如这项事业糜费巨大，最好把钱花在教育 and 公民的培养上，或反对贫困和疾病的斗争中，或人们所能想到的任何其他有价值的目的上，——我以为听起来都有点荒唐，与迫在眉睫而其后果今天看来仍然相当难以预料的事态不成比例。此外，还有一个理由促使我认为这些论点都没有抓住事情的根本。它们完全是不可应用的，因为这项事业本身不是由于别的，而是由于人的科学能力的惊人发展而产生的。科学的正直的品质要求不仅将实用的考虑而且将关于人的价值的思考一起彻底抛开。自从哥白尼时代以来的每一次科学发现，难道不都是几乎自动地造成人的价值减少的结果吗？人在追求真理的过程中的自我贬低正好再一次证明了他的尊贵和甚至更增加了他的价值，这一经常被人们重复的论证或许不仅仅是诡辩？也许事实会证明如此。无论如何，作为科学家的人不关心他自己在宇宙中的价值或在动物生命的进化阶梯上的位置；这种“不关心”正是他的骄傲和他的光荣。物理学家一旦知道怎样分裂原子，他们就会毫不犹豫地这样做，虽然他们完全意识到他们的实验所具有的巨大的毁灭的潜力，这一简单的事实证明，科学家作为科学家甚至不关心地球上的人类是否能够继续生存下去，或者就我们这里讨论的问题而论，不关心这个星球本身能否继续存在下去。所有“和平利用原子能”的组织，所有不要不明智地使用新的力量的警告，以及许多科学家

^① 引自笛卡尔的对话“通过自然之光对真理的寻求”，在这篇对话中，他在怀疑问题上的核心立场比在《原理》中表现得更明显。见 E. S. Haldane 和 G. R. T. Ross 版笛卡尔《哲学著作集》，伦敦，1931，第1卷，第324页和第315页。

当原子弹第一次在广岛和长崎爆炸时所感到的良心的阵痛，都不能抹煞这一简单的基本的事实。因为在所有这些活动中，科学家不是作为科学家而是作为公民行动的，而如果说他们的声音比普通人的声音更有权威的话，那也只是因为科学家在这方面拥有更准确的资料。只有当反对“征服太空”的论点能够表明整个这项事业用其自己的语言来说是自我挫败的时候，这种论点才能是正确的和合理的。

有几个指标表明情况可能确实如此。如果我们不考虑人类的生命长度——这种长度无论如何（即使生物学能够成功地大大延长人的生命长度以及人可以以光速旅行）只能允许人类探索茫茫宇宙中最靠近他身边的一小块地方——那么表明这项事业可能是自我挫败的最有意义的指标是海森堡关于测不准原理的发现。海森堡结论性地表明，对于人为了获得“来自实在世界的神秘信息”而制造的仪器来说，所得到的所有测量的准确性都存在着一个确定的和最后的界限。测不准原理断定，“存在着某些成对的量子，如一个粒子的位置和速度，二者以这样一种方式联系起来，以至于其中一个的确定的精确性的增加意味着另一个的确定的精确性的减少。”^① 海森

① 这个定义是我从第 447 页注③中提到的 John Gilmore 的信中借用的。但是，John Gilmore 不相信这对实践物理学家的知识构成了限制。我认为在这一点上海森堡本人的“通俗”陈述证明了我的观点。但这并不意味着这场争论可以结束了。Gilmore 先生和 Denver Lindley 先生认为，当伟大的哲学家开始对他们自己的工作进行哲学评价时，他们完全可能是错误的。Lindley 先生指责我不加批评地使用科学家的说法，似乎他们关于他们的工作的意义的谈论与他们关于他们的专业本身的谈论具有同样的权威性。（“您对于科学共同体中的伟大形象的信心是让人感动的，” Gilmore 先生说。）我认为这一论点是正确的；没有哪一个科学家，无论是多么杰出的科学家，可以宣称他或某个其他人在他的工作中所发现的“哲学含义”或他关于这种含义的言论的确实性可以与他的科学发现本身的确实性本身相提并论。无论哲学真理是什么，它肯定不是科学真理。但是，普朗克和爱因斯坦，尼尔斯·玻尔，薛定谔和海森堡，所有这些人作为实践物理学家都为他们自己的工作后果和普遍含义感到困惑和极端不安，很难相信，他们会一起成为自我误解和幻想的俘虏。

堡从这一事实得出结论说，“我们通过选择所使用的观察的类型而决定自然的哪一方面是我们想要确定的，而哪一方面是我们想要模糊的。”^①他认为，“原子物理学的最重要的新成果是认识到，可以对同一个物理事件应用完全不同类型的自然规律而无矛盾。原因在于这样的事实，即在一个建立在某些根本观念基础上的规律体系内，只有某些相当确定的提问方式才是有意义的，以及因此这样的体系就被同其他允许提出不同的问题的体系分离开来。”^②他由此得出结论说，导致了我们现在生活于其中的这个世界并造成了原子革命的近代以来对于单纯的显现背后的“真正的实在”的寻求，带来了科学本身的这样一种形势，使人丧失了自然世界的根本的客观性，以至于人在其追求“客观实在”的过程中突然发现自己总是“面对的只是他自己”。^③

海森堡的评论在我看来显然超越了精密科学研究的领域，如果应用于从近代科学中发展出来的技术将更具有针对效力。最近几十年来的每一次科学进展，从其被技术消化和因而被引进我们每天生活的世界的事实世界那一刻起，就开始了一场真正的雪崩，奇妙的仪器和越来越精巧的机器纷至沓来。所有这些的结果是，人一天比一天更不可能在他身边的这个世界上遇到任何东西，这些东西不是人造的，因而不会分析到最后，只不过是换了另一种伪装的他自己。宇航员被发射到太空之中，禁闭在仪器控制的太空舱中，任何与他的环境的实际接触都意味着立刻的死亡，他完全可以被看作海森堡的人的一个象征和化身，——这样一个人越是强烈希望在与他周围的非人的世界的接触中清除所有人类中心主义的考虑，他就越少可能与他自己和人造的事物以外的其他事物谋面。

① 见《原子物理学中的哲学问题》，纽约，1952，第73页。

② 同上，第24页。

③ 见《物理学家的自然概念》，纽约，1958，第24页。

在我看来，正是在这一点上，关于人类的价值的人文主义的关心与科学家发生了关系。我们可以说科学完成了一项人文学永远也不能完成的事业，即明确地证明了这种关心的正当性。今天呈现在我们面前的形势，奇怪地像是卡夫卡在这一发展过程刚刚开始时写下的一个评论的巧妙的证实：人，他说，“发现了阿基米德的支点，但他用这个支点来反对自己；好像允许他发现这个支点的条件就是只能这样使用这个支点。”征服太空，寻找地球外的一点，以便可能从该点移动或者说拆卸地球本身，这并不是现时代科学的一个偶然的结果。它从一开始就不是“自然的”（natural）而是宇宙性的科学，不是物理学而是天文物理学，这种科学从宇宙的某一点凭空俯视地球。从这项发展的观点来说，试图征服太空意味着人希望有能力旅行到纯粹的抽象力和想象力向他预言的阿基米德点。但是，在这样做的时候，他不可避免地丧失了他自己原有的便利。他所能发现的一切是相对于地球的阿基米德点，但是一旦他到达了该点和获得了对于他的地球上的居住地的这种绝对的权力，他就会需要一个新的阿基米德点，如此递进，以至无穷。换句话说，人只能迷失在无边的宇宙之中，因为惟一真正的阿基米德点只能是宇宙背后的绝对的虚空。

也许人能够认识到，对于他的知识追求来说可能存在着一个绝对的界限，认识到每当出现科学家所做的超过他所能理解的情况，看一看是否已经到达了这样的界限可能是明智的；也许人能够认识到，他不能“征服空间”，而只能在我们的太阳系中作出几个发现；但是，即使如此，空间旅行和到达地球的阿基米德点也绝不是一项无害的或无争议的胜利的事业。就人作为人，与其他有生命的东西不同，希望在一块尽可能大的“领土”上建立自己的家园而言，这项事业可能增进了他的价值。在那种情况下，他实际上只是去占有属于他自己的东西，虽然他花了很长时间才发现了这些东西。这些新的所有和一切财产一样，需要加以限制，而一旦到达了界限和确

立了界限，从新的所有中可能产生的新的世界观就会再次成为地球中心的和神人同形论的，虽然不是在过去的意义上，视地球为宇宙的中心和视人类为地球上的最高级的存在。它在下述意义上是地球中心的：地球而不是宇宙是有死的人（mortal man）的中心和家园。它在下述意义上是神人同形论的：人类在考虑科学活动成为可能的基本条件时将把他自己的不可避免的有死性计算在内。

在目前这个时刻，现代科学和技术的困境获得这样一种完全有益的发展和解决的前景看上去并不美妙。我们获得了我们现在拥有的“征服空间”的能力，只是因为获得了一种从外在于地球的宇宙中的某一点出发处理地球的新的能力。当我们释放通常只有在太阳上才进行的能量过程，或者试图在一个试管里开始宇宙的进化过程，或者为了生产和控制地球的自然家园中所不知道的能量而建造机器，我们实际上正是这样做的。用不着实际占领一个阿基米德曾经希望占领的支点，我们已经找到一种方式，可以在地球上行动，同时却好像是从外部空间处理地球自然，好像爱因斯坦的“空间中位置自由的观察者”。如果我们从这一点俯视地球上所发生的事情和人们的各种活动，也就是说，如果我们将阿基米德点应用到我们自己身上，那么，这些活动在我们看来确实显得不过是“公开行为”（overt behavior），我们可以用研究老鼠的方法同样的方法研究这些行为。从一个足够远的距离看，虽然我们知道是我们自己建造了我们用来旅行的汽车，但这些汽车看上去仍然像是，如海森堡所描述的，“已经成为我们自己的不可分割的组成部分，就像蜗牛的壳成为其实际占有者的组成部分。”我们对于我们所能做的事情的骄傲都化为了乌有，变成了人类生物的某些方式的变形；从这一点上看，所有技术，不再表现为“扩展人的物质能力的一种有意识的努力的结果，而表现为一种大范围的生物学过程”。^① 在这些情

^① 前引书，第18-19页。

况下，说话和日常语言确实不再是一种超越了行为——即使它只是表达它——有意义的言说，因而用数学记号的极端的和本身没有意义的形式主义取代它是更好的做法。

空间的征服和使这种征服成为可能的科学接近这样一个点的日子已经为期不远了。如果它们有一天真的如愿以偿地到达了这一点，那么人的价值不仅是简单地按照所有标准都被降低了，而且是被毁灭了。

(洪溪 译)

阐释与分析

贡斯当论自由、平等与民主政治

江宜桦

一、前 言

现代西方民主国家所采行的政体是自由主义民主政体 (liberal democracy)。这种政体既不同于古希腊城邦时代的直接民主，也迥异于现代共产国家所奉行的“人民民主”或“极权民主”。自由主义民主发轫于 17 世纪末英国光荣革命的宪政主张，经 18 世纪启蒙思想的滋养与美国独立、法国大革命的洗礼，于 19 世纪确立为现代西方政治体制的典则。在三百多年的历史发展中，自由民主体制的理论基础并非一成不变。它曾经提出自然状态说与契约论来解释政治社会的起源，也尝试过比较符合历史经验事实的自然模式。它曾经主张基本人权为天生不可剥夺的权利，也考虑过人权出自社会规约的可能。但是不管理论基础如何转变，自由民主体制以“自由”、“平等”为根本价值之立场不变，它以“宪政民主”为落实此

两项价值之立场也不变。

虽然“自由”、“平等”是西方民主政治所追求的基本价值，其确切涵义及两者间的关联仍然不是三言两语可以交待。事实上，从18世纪到19世纪，西方自由主义思想家即已针对此核心问题不断发表意见、相互辩驳。如果说卢梭的参与式民主是对洛克有限政府理论的挑战，那么密尔的代议政治也可视为后来者对卢梭的反扑。如果说杰弗逊“人生而自由平等”的信念代表了乐观主义的态度，托克维尔所观察到的自由平等之冲突就反映了审慎保守的心思。随着每个思想家对这些问题的不同答复，近代自由主义的内涵乃日趋丰富，也日趋分歧。

在上述自由民主思想的演变过程中，班雅明·贡斯当（Benjamin Constant, 1767 - 1830）无疑占据了一个重要而关键的地位。Isaiah Berlin说：“法国大革命对于许多法国人而言，虽然造成了个人的自由受到严重限制的结果，但是，至少从它那雅各宾党的形式来看，它却正像许多大革命一样，是大部分觉得整个国家都获得了解放的法国人，对集体‘自我导向’的‘积极’自由之欲望，突然爆发的结果。……19世纪上半叶的自由主义者，很正确地看出，这种意义下的‘积极’自由，很容易会摧毁许多他们认为神圣不可侵犯的‘消极’自由。他们指出：全民的主权，可以很轻易地摧毁个人的主权。……没有人比贡斯当将两种类型的自由之间的冲突，看得更加透彻，或表达得更加清楚。……（贡斯当的）观念，和那些相信‘积极’自由、或‘自我导向’意义下的自由者的目的，几乎背道而驰。持有这种观念的人，想要约束权威本身；而相信‘积极’自由的人，则想要把权威握在自己手上”（Berlin, 1969: 162—66）。

Berlin对贡斯当自由观念的了解是否正确，我们稍后会加以讨论，但是他对贡斯当在自由主义思想史上的地位，倒是界定得相当中肯。因为贡斯当历经法国大革命的起伏动荡，不仅深切了解“旧

体制”（L’Ancien Régime）已走入历史，而且也看出继起的时代乃是商业贸易的时代。在这种商业社会中，人们必须以享有不同于古人之自由权利为满足，切不可试图颠倒时空，追求城邦秩序中的政治权利。顺着此一洞识，贡斯当也反驳了革命前夕流行一时的全民参与理论，认为代议制度才是符合现代生活秩序的合理安排。贡斯当对自由观念的诠释、对政治平等的坚持、以及对宪政民主的肯定，构成了19世纪自由民主思潮的基调。他的思想随后影响了托克维尔及密尔，并且在三个人的贡献下，19世纪自由主义呈现了一种与启蒙时代自由思想既一贯又有别的风貌。研究贡斯当的政治思想也因此就是研究18世纪自由主义转变到19世纪自由思潮的一个必要工作，在这个基础之上，我们才可能看清20世纪自由主义的困境与突破所在。

二、现代商业社会中的自由

贡斯当对自由观念演变的主要贡献是提出了“古代自由”与“现代自由”的对比。古代与现代的对比原本是法国大革命前后欧洲思潮的重点之一，贡斯当早期的著作已经预设了这个架构。到了1819年，当他以“古代人的自由与现代人的自由之比较”为题发表演讲，此一著名的二分法遂成为后世传诵之分类概念。

所谓古代人的自由，是指人们可以“集体、直接地行使完全主权的诸多部分；可以在公共场合审议和战问题；可以决定是否与外国政府缔结盟约；可以投票决定法案、宣布判决；可以监督、追究官员的行为与责任；可以要求他们面对群众大会，谴责之或罢免

之。”(PW311)。^① 换言之，古代人的自由以雅典城邦公民所享有的政治权利为典范，其本质是“积极且经常地参与集体权力”(an active and constant participation in collective power)(PW316)。由于这种自由与政治参与息息相关，贡斯当也称之为“政治的自由”(political liberty)。

相对地，现代人的自由是指一个民主国家公民所能享有的种种权利。“他们每个人都有权利只服从法律的规定，而不被恣意逮捕、拘禁、处死或凌虐。每个人都有权利发表自己的意见、选择职业、处分财产、或甚至滥用财产。人人可以来去自如，不必向任何人交待其动机或征求其同意。人人可以与他人自由结社，不管是出于利害一致或信仰类似，或仅仅因为一时兴起、臭味相投而耗在一起过个几天或几小时。最后，人人也有权利对政府的治理发挥一些影响力——或者是透过选举官吏，或者是透过代议制、请愿等等政府当局不得不重视之方式”(PW310—11)。这些自由(权利)都是我们耳熟能详的权利，其本质在于“平静地享受个体的独立性”(peaceful enjoyment of individual independence)(PW102, 316)。由于这些权利与近代市民社会的形成息息相关，贡斯当也称之为“市民的自由”(civil liberty)。^②

贡斯当认为两种自由各有其优点：古代人的自由使公民充分感受到统治国家的乐趣。每一个人经由这种政治自由的行使，体验到效能感与爱国的情操。现代人的自由则使公民享有追求个人幸福的

^① 本文以 PW 代表 Constant, Political Writings. Edited by B. Fontana. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。收在本书中的贡斯当作品包括《征服的精神与篡弑及其与欧洲文明的关系》，《适用于所有代议政府的政治学原理》，以及《古代人的自由与现代人的自由之比较》。

^② 在多处地方，贡斯当明白列举以下项目为市民应享有之自由：个人人身自由、宗教信仰自由、思想言论自由、私有财产权之保障、以司法程序防止专断权力侵犯之自由(PW172, 180, 261)。

快乐。在不伤及他人权益的前提下，可以实现最以大程度的自我满足。后者比较欠缺权力效能感的享受，但却是一种“反思的愉悦”（pleasure of reflection）。前者比较刺激、踏实，属于一种“行动的愉悦”（pleasure of action）（PW104）。

两种自由不仅各有特点，更重要的是彼此似乎互不相容。贡斯当说：古代人固然在公众事务上人人皆为主权者，但在私人领域中却无异于奴隶，因为他们必须克制自己的情欲私念以成就国家之需要。“他们认为要求个人完全臣属于共同体的权威，与其所享有之集体自由是相容的”。因此，古代人无法享有隐私权、职业选择权、宗教信仰自由、或言论结社自由等（PW311）。另一方面，现代人固然在私人事务上完全自主独立，却永远只是表面上的国家主权者。他们的政治自由只表现于间歇性的选举权，而在大部分的时候，他们等于是放弃了主权（PW312）。这种互斥相克的现象使两种自由的得失显得像是利害多寡的交易。古代人比较能从政治参与中得到满足，所以当他们在公共事务中牺牲个人自主于公共事务时，“他们所失者少所得者多”。而现代人珍惜私人生活之享乐，所以他们如果模仿起古人之从公好义，“他们所失者多而得之者少”（PW104）。

其实，将自由区分成政治自由与市民自由并不是贡斯当的发明。在贡斯当之前，就有 Jean Louis de Lolme、Joseph Priestley、Madame de Staël、Jean Charles Simonde de Sismondi 等人已发表过类似的意见（Dodge, 1980: 43 - 44）。但是贡斯当的独特性有二：（一）他完全以时代为区分之基础，而不同时代又反映了不同的社会经济条件，所以他的自由观念是有浓厚的社会学意义的。（二）他不像别人那样只区分自由为两种互斥的类型，而是试图在两者之间建构一种互斥又互补的微妙关系。这两个特色都值得我们进一步解释。

首先，贡斯当认为古代人与现代人所享有的自由之所以会如此不同，主要是由于两个时代的社会条件差异太大。古代的城邦国家

疆域狭小，为了维护本国的生存与安全，各邦经常以武力相向，所以古代社会也可视为“战争社会”。相反地，现代欧洲列国的疆域及国力比古代城邦增强不知凡几，所以各国已没有随时备战御敌的需要。另外，文明的进化也使得大家不必诉诸武力以遂其所欲，而可以通过商业贸易之往来满足所需。因此商业等于取代了古代战争的作用，“商业可以说是一种通过彼此同意，以获致那些不再能靠暴力取得之物的企图”。商业与战争都是攫取财物的手段，只不过战争越来越不合时宜，而商业则越来越便捷可靠。现代社会的基本精神就在商业贸易，现代社会也可以简称为“商业社会”（PW312—13）。

具体而言，现代社会基于四个条件而不再适合追求古代人所重视的政治自由。第一，国家的领土变大，人口增多，使得每一个人参与政治的效能感兴可行性降低。第二，古代社会行奴隶制度，自由民因此有充足的闲暇参与公共事务。但现代社会蓄奴代劳已渐失其正当性，一般公民因此不见得有闲暇参政。第三，现代社会既以贸易往来为满足需求之主要手段，人们自不愿浪费时间于政治辩论，而宁可尽力于私人财富之累积。第四，商业活动也会进一步激发人们追求独立自主的欲念，使人越来越不喜欢接受政府的干预。因此在商业社会中，人们所理解的自由就只会是前述各种现代人的自由，而不再是古代人的政治自由（PW314—15）。

我们应该注意在贡斯当的理论中，自由的界定已经不再依附于纯哲学性的思辨。当他说古代人喜欢政治参与时，他不像亚里斯多德那样诉诸“人是政治的动物”等目的性的论证，而是直指城邦生活条件的约束（Holmes, 1984: 58 - 60）。同理，当他说现代人珍惜市民自由时，他也不像洛克那样宣称“人在自然状态下即享有如何如何的自然权利”。现代人的自由不是天赋的，它形成于特定的历史背景与社会条件下。没有近代民族国家的格局或是商业资本的推动，今人不可能要求种种以追求一己私利为主旨的现代自由

(Fontana, 1988: 27; Holmes, 1984: 32)。^①在这个意义上，贡斯当确实可以说是属于比较重视历史脉络与社会基础的自由主义者 (Siedentop, 1979)。

由于自由的内涵深受时代条件约制，因此古代人无法想象现代人为什么会重视私人幸福甚于公共参与；而现代人如果颠倒时空，企图重建古代的自由观，也会酿成了不可原谅的悲剧。就法国大革命的经历来看，许多知识分子就是因为太迷恋古代政治自由，以致要求革命政府仿效古代的德性共和国，对人民采取严苛的监督与不断的动员，结果民不聊生，人人活在“恐怖统治” (the Reign of Terror) 的阴影下。贡斯当认为其中影响最大的人物有二，一个是卢梭，一个是马布里神父 (Abbé de Mably)。他们都在仿古精神的催动下，要求公民完全听令于国家以证明自己是主权者，要求个人臣服于社会以体验真正的自由。贡斯当认为这些想法十分荒诞，可是由于他们以古希腊罗马之光荣事迹为例证，竟然吸引了众多政治人物，成为他们改造法国人民的思想凭借 (PW106—109, 317—21)。

然而，既然现代社会明明不是古代社会，一般人当然不会随着知识分子或政治人物的主观想像而起舞。他们珍惜私人自由，抗拒国家政治动员的号召。此举激怒了仿古派统治者，于是“他们更加重其动员要求，而人民也更加强其反抗，最后种种罪行终于伴随这一连串的错误而来”。为了贯彻政治自由的建立，统治者不惜诉诸专制手段。他们承认私产制，却剥夺人民公敌的财富。他们举办公职选举，却不允许规划的人选落选。他们鼓励公开讨论，可是质疑政府施政者一律被视为颠覆谋反。“在自由的名义下，我们获得了监禁、断头台、以及无数的迫害，千万种奇特而暴虐的手段奉自由之名而行使，使得人人痛恨自由、畏惧自由” (PW110—114)。贡

^① 相较之下，John Lachs 认为贡斯当与密尔一样主张权利出自人性或天性之说，就比较有问题。见 Lachs, 1992: 88—89。不过这个问题我们在第五节再详谈。

斯当的感叹令我们想起罗兰夫人的名言：“自由，多少罪恶假汝之手完成！”这种自由的恐怖与悲剧来自误解时代的本质，当社会已完全市民化、商业化，复古的参与诉求只会显得格格不入，有害无益。

但是，在“古代自由/现代自由”演讲稿的最后几段，贡斯当突然话锋一转，号称他并不是要贬抑古代人的自由，而是建议我们在两者之间求一个适当的平衡。他说：“我再重述一遍：个人自由是真正的现代自由，而政治自由则是其保障，因此政治自由也是不可或缺的”（PW323）。政治自由之所以为市民自由的保障，理由在于人人若不关心政治，则最终都会成为暴君施虐的对象。因为暴君乐得看到臣民各遂其私，安于服从而不造反。就像托克维尔在几十年后所详加论述的，贡斯当也说：“现代自由蕴含一个危险，就是当我们完全沉浸于私人自主事务之享受、完全只想追逐特殊利益时，我们很容易就会放弃分享政治权力的权利，而当政者却巴不得我们统统这么做”（PW326）。因此，政治参与至少具有一种工具性的价值，可以帮我们“保障”市民自由不致遭受政府侵犯。可是政治自由只具有这种功能吗？

贡斯当显然对政治自由怀有更多的期待，他说“幸福并不是人生惟一的目标”。在人性之中有一个比较高尚的部分，它会激励我们、要求我们去扩展知识、开发潜能。“我们的命运不能只是追求幸福而已，而是要自我发展。政治自由是上天所赋予我们的、促进自我发展的最有效手段。”贡斯当进一步说：“通过要求所有公民好好关心他们最神圣的利益，政治自由充实了公民的精神，提升其思虑，形成一种知识的品质，从而建立整个民族的荣耀与权力”（PW327）。换言之，即使现在已经不是古代社会，贡斯当还是情不自禁地相信古代式的参与自由可以替现代人带来一些重要的精神力量，可以帮我们实践自我，也可以在国家之中培养出“纯洁、深邃、真诚的爱国情操”（PW327）。政治参与并不只有工具价值，它

也成为一种人生活动的目的了。

贡斯当在同一篇演讲稿中的立场变换，使许多读者感到困惑。Holmes 替这个情形提出了一个颇有说服力的解释，他说：“两种自由观的对比”初稿完成于 1798 年，当时革命政府的政治动员经验犹然历历在目，贡斯当为免国人沉溺于参与之狂热，乃呼吁今人不可仿效古人实践政治自由。但是等到 1819 年发表演说时，复辟政府及保守势力的作为使得自由主义者如贡斯当无法忍受，他因此修改文章之结尾，号召法国人民不要囿于一己利害之考虑，而必须拿出“真正的爱国心”，挺身投入政治改革运动。时代的变迁、政局的转换是贡斯当显得前后矛盾的原因（Holmes, 1984: 36-43）。不过，也正好由于这个修正，我们才有机会看到贡斯当的自由理念并不单纯属于 Berlin 所说的“消极自由”一派。在商业社会中，一般人所能合理期待的自由权利确实是各种市民自由，可是积极参与的政治自由不是不重要，两者必须妥当地结合在一起，现代人的自由才算得到实践。

三、政治平等与经济不平等

一般研究贡斯当政治思想的人都对他的两种自由观印象深刻，但是对贡斯当如何看待“平等”这个价值则不甚了了。这种现象不难理解，因为贡斯当在主要的作品中不太讨论平等的问题，而且他在分析自由时，也并不特别关心自由与平等的关联。不过事实上贡斯当在某些早期的著作中，的确反省过平等的问题。Beatrice C. Fink 把这些资料整理起来，为我们提供了一个切入点。

Fink 认为贡斯当思想的终极价值并不是自由，而是平等。这个大胆的论断奠基于某些贡斯当的早期资料，以及 Fink 所谓的“伦理学-目的论”推理。在最早的一篇政治性短文中，贡斯当以一种深具启蒙色彩的笔调写道，“平等是人类生存意义的起始与终点”。

所谓起始，指的是人类生而平等；所谓终点，表示人类必须克服社会生活所产生的种种障碍以求最后复归于平等。随后几年中，贡斯当又以“人类的完善性”（the perfectibility of human being）与“人类的平等宿命”为主题写就几篇文稿，年代不详，但其中主张“人类以追求平等为目的”的论旨却十分清楚（Fink, 1972: 307 - 308）。

基本上，贡斯当确实肯定平等的价值。他认为平等不仅是人类本有的天性，也是人类“原始的、根本的、不可抹灭的、经常的”需要。就其为一种“欲望”来看，追求平等属于人类“自然的冲动”之一，没有人希望自己立于不如他人之地位。因此，平等符合人类生存秩序的“真理”，它甚至是人间“正义”寄托所在（Fink, 1972: 309）。

人既然生而平等也迈向平等，那么现存社会一切造成不平等现象的建制——如阶级、财富、权力等——就是改革的对象。在这个地方，贡斯当采取卢梭在《论不平等的根源》一文中的论述策略，指出人之不平等待遇固然源自社会风俗，并为社会建制所巩固，但是因为人有追求完善之本能，不曾甘于种种枷锁之桎梏，因此终必重新设计生活秩序，在历史的长期进程中逐步实现平等之使命。换言之，社会既是阻绊人类平等发展的原因，也是刺激人类追求自我完善以臻平等的所在。从这个意义上看，平等不仅与追求自由的意念相容并进，甚至比自由还重要，因为自由只不过是克服特定问题的便利工具，而平等却是促使文明进步的“真正激情”（veritable passion）（Fink, 1972: 310）。

值得我们注意的是：贡斯当不仅以上述“历史目的论”的方式替平等讲话，他还辅之以某种宗教、伦理的考虑。宗教情操是贡斯当极为重视的人类特质，它基本上是一种追求崇高，不惜自我牺牲、自我贬抑的能力。宗教使人发掘自我内在较为良善的一面，以之克制各种即时、短期利益的引诱，使一个人忍受得住各种折磨、苦难，艰苦卓绝地迈向不可知的救赎力量。由于宗教情操使人明辨

世间之真假利益，因此它也帮助一个人摆脱单纯幸福生活的享乐，而把目光投向四周之不幸，伸出援手，务期人间实现平等之正义而后已。职是之故，宗教伦理也在人的平等化旅程上扮演了转化促进之角色。贡斯当的平等观念既然带有这种崇高的宗教考虑，Fink 乃标榜其思想为结合伦理意涵的“目的论式平等主义”（teleological egalitarianism）（Fink, 1972: 311）。

然而在实践的过程上，我们发现“平等”并不是真的处处与“自由”相容，更不见得处处优先于“自由”。大体上，政治上讲求平等与贡斯当的自由观较无冲突，可是经济上如何调合两种价值，却不见贡斯当有令人信服的解释。Biancamaria Fontana 说得好：贡斯当事实上只做到了政治权利的平等化，在财富与社会地位上，他仍然支持不平等的制度（Fontana, 1991: 68）。这种“政治平等、经济不平等”的立场似乎才是贡斯当成熟时期的意见，而其何以如此，就是下文所要解释的。

政治平等与现代人的自由不仅不冲突，而且还必得是一体两面，因为两者都是启蒙运动所追求的目的，都随着启蒙的普及而日益为欧洲人所接受。贡斯当说：“启蒙造成进步，理性质疑机遇，而比较与反思则发现人人平等，从而教我们反抗宰制”（PW98）。启蒙运动原本是一种知识力量普及化的改革运动，随着启蒙精神的扩散，大家对自己的能力与判断越来越有信心，而专制者则会感到自己僭称主宰的正当性越来越薄弱，因为他再也不能诉诸“个人优越”（the supremacy of individuals）的理由了（PW98—99）。

贡斯当注意到古希腊罗马历史中，每当有知识教养的人群增多，政治野心家就不容易出现。因为任何人想要欺骗大家相信自己拥有统治的特权，都必须先证明自己在某些方而出类拔萃。可是在一群有知识教养的公民而前，这种优越性很难证成。这多少也解释了为什么独裁者只好以不断对外征战来合理化自己的统治，因为只有落后的异邦蛮族之中，他才能显出自己的优越性（PW98—

99)。宰制跟高下相对势力是分不开的，平等与高下矛盾，当然也就打击了宰制的企图。

事实上，不只希腊罗马的历史可以证明政治平等与自由的关系，就是法国革命的经历也足以支持此一论断。贡斯当说：

法国大革命的重大成就之一，就是使得中间等级的人参与了国家的治理。这个成就甚至可以弥补革命本身所造成的所有罪恶。按中间等级可以说是国家力量之所在，当他们能名正言顺地分享国家利益之管理，他们就不再是特权阶级无耻打击压迫的对象。从此以后不再有特权，不再有政治权力的垄断。^①

追求政治权力的平均分享毫无疑问是贡斯当努力的目标，这与他的“目的论式平等主义”宗旨一贯（Fink, 1972: 312）。同时，权力分享亦即打击特权，让统治者有所警惕，不得恣意侵犯人民之基本权利，因此与贡斯当所重视的自由（不管是政治自由还是市民自由）也毫无扞格。政治平等对比于专制统治（despotism），专制统治的原则是权力恣意行使。标举平等既实践了公民的参政自由，也保障了百姓的私人福祉。既防止独夫之崛起，也限制了权力的滥用。从这种种关联看来，自由与平等可以是相辅相乘的。

不过，启蒙运动固然鼓励知识力量普及，政治参与扩大，财富分享均沾，从而符合大方向上平等主义的趋势，可是贡斯当始终不认为财富分配真的可以完全平均，或应该设法求其平均。在这个层面上，他受到苏格兰启蒙运动及政治经济学的影响显然极为深刻。

如前所述，财产权是贡斯当重视的市民自由之一。贡斯当并不像洛克那样认为财产先于社会而存在，相反地，“财产仅仅是一种

^① 见于“论土地财产的扩散”，引自 Fontana, 1991: 72。

社会约定”。社会形成之后，人们发现大家平安分享共同财物的最好方式，就是让每个人拥有一部分财物，于是才有了财产权观念。财产虽非天赋或自然状态中所有，却丝毫不影响其神圣性或不可侵犯性，因为财产对人生活活动太重要了。“没有财产，人类将无法进步，永远停留在最原始、最野蛮的生活状态中”。财产使分工成为必要，分工刺激了文明繁复化的过程，这是人类历史演进所见证的事实，因此财产权必须受到保障（PW261—62）。

保障财产权意味不采取共产思想，也不接受强制性均产的主张。事实上，若是顺应财产经营自由发展，其必然的结果将是贫富不均，经济不平等。但是贡斯当认为这种结果仍然值得肯定，因为人类境遇的真平等并不就是财富平等。他知道有些哲学家视财产为罪恶渊藪，必欲去之而后快。可是平心而论，除非科技改良进步到人类不必工作，或是大家愿意平均分担社会的必要工作，否则这个理想只能是一场梦。贡斯当认为“完全免除劳力工作远非我们目前所能想像”，而平均分工“并不符合分工所欲达到的目的”——它只会使一些人平白丧失沉思创造的闲暇，使一些人放弃勤俭坚忍的工作习惯，而使大家汲汲营营，不再知道自己为何而活。“消灭财产只会摧毁社会正常的分工，破坏所有科学技艺改善精进的前提。……那些哲学家所追求的粗鄙的、强迫的平等只会变成一层难以克服的障碍，阻止了真平等、幸福、与人类启蒙的逐步增进”（PW263）。

可见贡斯当虽然倡导平等，他心目中还有“粗鄙的平等”（gross equality）与“真实的平等”（true equality）之分。粗鄙的平等是随便要求共产或均产，由于这个要求与人类社会之实际状况矛盾，因此动用暴力来达成此目的乃不可免。真实的平等并不预设所有权平分，反而人人善目努力经营自己的财富，再辅之以宗教伦理“善待他人、消弭悲惨”的情操，才是体现公平正义的正途。贡斯当的平等观因此没有偏离古典政治经济学的主要道路，他仍然是相

信自由放任原则的。

那么，目的论式平等主义与苏格兰的放任经济学传统究竟能不能平顺地结合在一起呢？Fink基本上认为这是可能的，而其结合的关键是在时间。在长时期历史发展的架构下，贡斯当不必烦恼其目的论所预见的普遍平等如何可以不靠人为经济干预来完成。只要历史真的有此目的，时间自然会解决一切问题（Fink, 1972: 314）。但是别的学者没这么乐观，Holmes就明白指出贡斯当的自由主义留下若干限制，其中两项是：（一）轻忽了经济权力在契约自由的掩护下不断坐大，以致形成社会中强弱阶级不平等对待的事实，而这个事实绝非无害，因为它会使启蒙所追求的“人性独立自主”落空。（二）国家毕竟得承担某些财富重分配的工作，否则财产权完全自由发展的结果会离平等的境界越来越远。20世纪以来西方自由主义国家的逐一福利国家化，说明了经济秩序不容过度放任乐观。（Holmes, 1984: 260）。

无论如何，贡斯当毕竟不是19世纪末的唯心派自由主义，他仍然看不出自由放任政策会是弊大于利，也看不出经济地位上的不平等如何可能侵蚀政治权力平等的基础。在他的思想系统中，现代人的经济自由与政治平等都是启蒙所应许的价值。欧洲人只要继续秉持理性从事改革，不管在政治制度上或是社会经济秩序上都将达到一个理想的境地。至于产业革命及资本主义生产方式所可能带来的冲击，他只能留待马克思及密尔去讨论了。

四、宪政主义与代议民主

从制度面来讲，贡斯当与政治经济学派存在一个相当重要的差别，就是对于贯彻民主宪政的决心坚定许多。政治经济学家普遍信任市民社会的潜力，认为不管一个政治共同体采行的是绝对专制或是宪政体制，只要它们不阻挠商业社会运转的逻辑，社会自然会缓

缓完成一切有利其展开的制度建立。事实上在商业活动优先的考虑下，传统的专制制度有时候还会比英国式的有限政府来得合适——这种思维即使在今天的东亚国家或转型中的东欧地区仍然是十分盛行的。相对地，贡斯当对政治制度的影响就比较重视。法国本身的变动让他深深感受到商业社会确实需要某种相应的政治制度来加以维护，否则市民生活摆荡于传统与现代之间，财产收益无法确保，人身安全危在旦夕，根本无法真正形成商业社会，当然也就不会有进步和启蒙 (Fontana, 1988: 16—19)。

与商业社会呼应的政治制度必须是一种能保障现代人自由的制度。现代人的自由包括个人人身自由、宗教信仰自由、思想言论自由、私有财产自由、以及司法程序保障等等，这些权利都必须得到绝对的尊重，否则现代商业社会只是一句口号。保障前述自由的方法有许多，最重要的是实施宪政。“宪政是人民自由的保障，任何与自由有关的事情都可以入宪” (PW171)。贡斯当一生在政治势力的斗争中换过好几次立场 (反过专制王朝、支持革命党派、反对拿破仑称帝、帮助拿破仑立法……)，但是他对宪政主义的基本原则倒始终是坚定不移的。

所谓宪政主义的基本原则，就是国家以立法来表明政府对人民若干基本自由的尊重——无论在任何情况下，人民的思想信仰、人身财产、集会结社等自由都不得恣意加以侵犯。贡斯当认为现代政治运动所争取的是人民的自由权，而最有可能侵犯人民自由的则是各式各样的专断。为了防止专制之滥权，人们会想到把政治权威分开来使彼此制衡。但是，“不管你如何进行分权，只要权力的总和仍属不受限制，那些分割开的权力只需要形成联盟，你就仍然拿专制没辙。我们真正关心的不是权利能否被一个权威当局在未经另一个机关同意下加以侵犯，而是若干权利根本就不能被侵犯，不管是哪一个机关都一样”。贡斯当对自由权利的捍卫是极其清楚有力的，他说：“有些事项是立法者根本没有权利加以规范的。换言之，主

权的行使有其限度，无论是人民本身或其代表，都没有权利行使某些意志。这是我们必须明白宣告的，因为这是重要的真理，是我们首当确立的永恒原则。”（PW180）。

我们经常将宪政主义挂在嘴上，有时说它是分权制衡，有时说它是权责相符。其实宪政的根本精神在于政府权威有限，永远不能侵犯某些人民的基本权利。这些权利有人视为上天赋予，有人视为人性本有，有人视为神圣永恒，有人视为与时俱变。贡斯当自己对这些权利的属性立论之一（详下节），但对于它们之为“不可侵犯”（inviolable and inprescriptible）则从来没有怀疑。这一点比起“分权制衡”、“权责相符”、“依法行政”等等更为基本而重要，因为这才是后者所以成立的理由。

贡斯当所确立的宪政主义，用当时学术界的语言来讲就是“人民主权有限”的原则。“人民主权”（the sovereignty of the people）是近代西方自由民主运动的最高政治原则，洛克以之合理化光荣革命的正当性，卢梭以之神圣化“总意志”的诉求。当贡斯当开始讨论这个政治原则时，他的心情是复杂的。一方面，他认为以人民意志为统治正当性来源之观念是正确的，他也同意民主社会中，总意志必须超越特殊意志，政治共同体才能凝聚在一起。但是他认为主权不应该被神秘化、被想像成所谓“至高无上、不可分割、没有错误”的一种权威。因此他试图提出自己对人民主权原则的看法，以作为宪政民主的合理根基。

贡斯当接受“总意志”概念，认为人民主权就是总意志的表现。不过，所谓总意志，在他的想法中其实等于是“统治正当性”的代名词。他说：“无论是神权政治、君主政治、或贵族政治，当他们的统御得到民心，就是总意志。相反地，当他们不得民心，就只是武力之谓。简单地讲世界上有两种权力：一种是不正当的，就是武力。另外一种是正当的，就是总意志。我们既然承认总意志的权利（也就是‘人民主权’），我们就有必要了解其确切的性质与范

围”。(PW175)

人民主权之所以不可怀疑，系因为这是一个政治权力平等的时代。在古代社会，君主或贵族可以以“个体优越”的原则合理化其专断统治，排除一般公民对最高统治权的企图。但在现代社会中，世袭制度的神圣性已经没有人相信，少数精英垄断国家事务管理的理由也日益薄弱，平民百姓在长期启蒙的影响下，拥有不容小觑的政治知识与实践能力，因此政权势必开放，参与势必普及。就这个意义讲，民主时代已经来临。即便一个国家可能因传统或权宜之考虑保留君主或贵族势力，但是“人民通过选举来表示接受统治”，的原则已经确立。欧洲此后只会看到与普选并行的君主立宪制（如英国），却再也不可能回到专制之路了，哪怕是开明专制。

不过，贡斯当固然承认人民主权原则，他十分坚持主权必须有所限制。他说：“人的存在有一部分是必须保持个别独立的，这个领域在任何社会权力所能置喙之外。主权因此只能拥有一种有限、相对的存在性，在个体独立存在开始的地方，主权的管辖就告终止。如果社会逾越了这个界限，就跟专制者一样有罪。……无论在什么情形下，多数的同意都不足以合理化其行动，因为有些行动就是没有任何机关可以核准的。当某个权威当局触犯这个禁忌时，不管其权力来源是什么都一样。无论它自称出于个人或出于国家，都不能改变其不当干预之事实”（PW177）。

贡斯当的意旨是清楚的：许多人以为民主政治对抗的只是少数君王贵族的统治，其实统治不分形态，只要执掌统治权的单位自以为拥有无所不屈的权柄，专制的余毒就依然存在。过去人们以为将主权托付给整个社会，就能像卢梭所说的“服从全体，等于只服从自己，没臣服于任何人”，这是幻想。民主的多数如果不严守对个人自主性的尊重，到头来跟少数独夫对无辜百姓的迫害没有两样。卢梭的错误在于美化了主权的集合个性，说它是抽象且至高无上的。由于他的主权已经加总了众人的意志，因此很难推论这个意志

会反过来伤害个体。实际上贡斯当知道这个反噬的过程如何发生：“他们把权力委诸整个社会，而权力必然从整个社会流动到多数人身上，然后再从多数人转移到少数，最后则掌握在一个人手里”（PW176）。僭称代表整个社会的其实只是具体的一个人或少数人，他们一旦肆无忌惮地行使起抽象的主权权力，没有人能够阻止他们。贡斯当说：卢梭或许有感于此种结果太可怕，不能真正让它发生，于是在《社约论》中又改口说主权不可让渡、不可代表。但这么一来无异于宣布主权无法运行，卢梭的矛盾终于摧毁了人民主权原则，一切回到原点（PW178）。

贡斯当认为在这个问题上，霍布斯比卢梭坦率多了。霍布斯不说主权是无限的，他用的字眼是“绝对”。绝对的主权（与洛克、卢梭想像的一样）来自个别人们让渡自保的权力，集中于一个君王手里，使之成为共同体内外惟一的仲裁者。这种绝对权威以武力之垄断为主要特色。由于臣民不一定时时可以理喻，所以此主权者可以用压迫令其服从。由于共同体必须防御外敌，所以主权者可以动用武力对外。由于共同体必须有一体遵循的规范，所以主权者也是国内的最高立法者。这些都是主权之所以为“绝对”的地方。但是，贡斯当认为这种推理是荒谬的。因为主权者固然因上述种种需要而有惩罚权、战争权、立法权，可是惩罚仅止于犯罪，战争仅用于防御，立法也必须只为符应正义。“没有所谓绝对或任意的主权权威”。“绝对”一词是霍布斯偷渡进来的，一旦权力被视为“绝对”，自由必遭侵犯，和平、幸福也不能保。“民治政府将只是凶猛的暴政，而君主政府则是权力集中的专制而已”（PW178—79）。

如果人民主权不想沦为矛盾无用的字眼，民意必须容许代表。如果统治权威不可变成专制任意的巨兽，人们对主权者必须有定期监督的办法。顺着这些原则性的思考推下来，贡斯当的政体理论就呼之欲出了。

首先它必须是代议政治。全民直接参与在现代商业社会中既无

可能也无必要，现代人所珍惜的自由可以在私领域（或社会中）得到满足，所以政治参与只要维持起码的水平就够了。事实上，贡斯当认为我们不必像卢梭那样舍不得公民德性的减弱。一个时代有一个时代的社会基础，代议制度完全是因应现代秩序的发明，古人固然无法想像今人会如此不在意国家大事，今人却大可以为这种发明感到骄傲（PW310）。当然，代议制度并不是完美的制度。在实施代议民主的初期，各种混乱失控的病象尤其无法避免。譬如议员会作威作福、欺骗选票、煽动情绪、知法犯法，议会有时也会争吵终日、一事无成，或是出尔反尔、规避责任。但是，贡斯当认为我们不能因此失去实施宪政民主的信心。一方面，我们要记得议会毕竟是统治权力正当化的惟一途径，没有民意代表的监督或认可，行政权必然趋于滥用。另一方面，代议制仍然是国家政治活力的总汇与表征，“只有议会能替政治体注入新生命”（PW197）。议会的激情演出可以徐图改善，但代议政治不能轻言放弃。贡斯当在一个半世纪前的劝诫对今天许多初尝民主苦果的国家仍然是十分有启发的。

议会的体制既然是一个国家政治活力的表现，如何逐步改善其组成乃重要之事。贡斯当提出的办法是定期改选，并且尽量扩大选举权。就定期改选来讲，贡斯当强调唯有改选才能避免议会形成垄断的派系，也才能让变迁的社会利益透过选举不断反映到国会去。当一批议员为非作歹，只有选举可以让他们下台，创造更新国家政治精神的可能。事实上，贡斯当与后来的密尔一样，都鼓励才德出众的精英出来参与选举，因为比较具有政治判断力的能人志士若只想洁身自爱，国家大事必然败坏在小人手中，因此优秀的人才应该参选，而且不必对他们的连任次数设限（PW209—10）。

在扩大选举权方面，贡斯当的作法与同时期英国国会改革运动的方向是一致的。基本上贡斯当坚持选举权必须直接而且普及。直接选举是必要的，否则代议民主的优点将完全丧失。当选民可以用选票表达对政治人物的好恶，民意或舆论的力量才会得到真正的肯

定。议员将不敢轻忽他对选区的责任，行政官员也会尊重议会背后的民意支持。当然，选举有选举的弊端，像是贿选、暴力、黑函、煽动……，但是贡斯当指出选民往往可以透过选举学习更理性的行为。“当他们行使了投票权，由于心满意足，就更愿意服从居上位者的权威与统治，仿佛这么做完全符合自己的利益。在选举之后的第二天往往见不到选举当天的骚动，人们回复日常工作，而公共精神则经历一次有益的冲击，足以使生命更有活力”（PW204）。因此，选举虽然看起来微不足道，不像古代政治参与那样紧凑、刺激，可是它毕竟提供了一个联系议员与人民的机制，其原始动机或只是各为私利，最后却蔚为一种可观的公共德性。这就是直接选举值得支持的理由（PW207—208）。

谈到私利与公共德性的转换，也许我们应该顺便交待一下贡斯当如何看待利益的表达。卢梭曾经假定总意志与特殊意志必然冲突，而为了共同体的生存与茁壮，个人利益或部分利益必须让步给公共利益。贡斯当完全没有这种观念。他在苏格兰政治经济学思维的影响下，主张公共利益不外多种特殊利益沟通妥协的结果。公共利益与特殊利益当然有区别，可是两者不一定对立。前者是后者各部分妥协的加总，其关系就像身体之于部分。民意代表既为各地区选民的代表，当然应该忠实反映地方的利益。只是在争取利益的过程中，必须了解别人也代表一定的利益诉求，所以大家要有妥协折冲的准备。当最后妥协的结果出炉，每个人最好都能欣然接受，因为除此之外再也找不到两不相伤的方法。就像贡斯当所说的：“每个代表都偏袒他的选民，但是所有的偏袒凑合在一起，反而就会产生一个对大家都公正的有利结果”（PW205—206）。在这种论调里，亚当·斯密的影子当然远胜于卢梭。

最后，关于选举权有多普及的问题，我们也得注意贡斯当并非无限制主义者。他主张拥有一定财产（特别是土地财产）的人才能享有选举权，因为太穷的人或者受制于劳动，或者易受金钱诱惑。

他们对政治事务的知识判断比一个小孩好不了多少，对国家福祉的关心也不见得比外国人多。因此选举权设限是有必要的。财富本身并不是绝对有效的指标，不过却是当时所能想到的最好判准。除非一个国家要采取极端民主制度（亦即参政权不设任何限制），否则所得收入仍是最简单有效的过滤器（PW213—221）。贡斯当对政治权力加以经济条件，在今天看来似乎保守，但是在当时他的标准已是各种提案中最开明宽松的。他事实上企图以此方式进一步扩大选举权，只不过改革的同时还得安抚旧势力，使他们愿意接受此提议，因此我们似乎不必多予苛责（Fontana, 1991: 77—78）。

五、贡斯当自由民主思想的特色与问题

贡斯当的思想渊源复杂，有承续法国启蒙运动的地方（如相信理性及改良进步），有得自苏格兰政治经济学派之影响（如重视商业社会的特色、驳斥社会契约论），有效法英国宪政传统的部分（如君主立宪及国会两院制度主张），也有日耳曼浪漫主义及喀尔文教义的痕迹。这种杂烩式的背景使贡斯当很难被一种标签决定，即使是“自由主义”这个标签。

贡斯当当然算是一个自由主义者，他维护个人权利、反对政府干涉、主张分权制衡、支持自由贸易……。可是贡斯当并不像是一个我们今天所谓自由主义的人物。在 20 世纪的下半叶，自由主义不仅标榜维护个人权利，而且好像得相信人权自由乃万世不易的普遍价值；自由主义不仅反对政府干预，而且要政府对一切伦理道德的事务保持缄默；自由主义尊重公民的自主选择，最后尊重到让人怀疑它能否召唤公民为国牺牲。自由主义在这个时代确实有许多过去没有的特色，如果以这些特色来衡量，贡斯当算不算个自由主义者是很有疑问的。

先看普遍主义的问题。John Gray 信誓旦旦指出自由主义必须对

自己所坚持的价值——如自由、平等、民主、人权——抱持普遍有效的信心。通常这种普遍效度来自自由主义对人性的基本认知：人都是爱好自由、平等的，或者说，人生而有权利要求自由、平等。从洛克、卢梭、潘恩到杰弗逊，西方确实有许多思想人物为这个命题留下优美典雅的注说。在贡斯当的著作里，我们也找得到不少类似的文句。譬如他在1797年就主张基本人权的保障乃是“确定、不变的原则”。这些原则“在任何时代、任何地方都是正确无误的。不管一个国家的领土大小、民情风俗如何、信仰习惯如何，这些原则永不变异”（PW171, no. 1）。贡斯当甚至认为这些原则的普遍效度来自人性，因为侵犯个人自由权利就是“威胁到我们个人存在的最高贵部分”，一个人若不尊重这些“关于正义与慈悲的永恒原则”，就必然“破坏、或者背离其天性”（PW181）。以此看来，贡斯当虽然拒绝采用契约论“自然状态——自然法——自然权利”之推理，他仍然肯定权利的“神圣性”。

可是，这些描述与贡斯当的真正立场有多一致是令人怀疑的。首先，贡斯当从来区分自由为古代与现代模式，两者内涵与精神不同，分别反映两个时代两种政治社会秩序所提供的可能性。如果古人无法想像今人重视的个人自由，而今人也不能模仿古代以德性为核心的政治自由，那么凭什么又说（现代的）自由权利乃是“在任何时代、任何地方都正确无误”？贡斯当曾经批评别人谈论自由问题时完全没有考虑时间及社会学因素，他自己当然也不能忘记这个限制。个人自由权利可以是“神圣、不可让渡的”，但没有证据显示它们“基于不变的人性”或是“先于社会而存在”。他对财产权的讨论已经充分说明他采用的是“非普遍主义”式的思维，我们相信这才是贡斯当真正的风格。

其次，贡斯当也明白反对有任何价值或规范可以一体适用。他说：

显而易见，不同地方、不同情境、不同风俗长大的人，不能强迫他们遵守完全一样的形式、用法、实践、与法令。硬要这么做必定弊大于利。因为人从出生后就是靠着种种观念而逐渐形成其道德人格，这些东西不可能被外在、独立于他们意志的纯名目之物所改变（PW76）。

事实上贡斯当对统一与歧异的想法始终是偏于后者的。他认为“歧异才能构成有机组合，一致则只能造成机械形式。歧异代表生命，一致代表死亡”（PW77）。他反对拿破仑以所谓法国革命的价值硬加于欧洲诸国之上，而这些价值正是启蒙以降的普遍原则。因此我们不能说贡斯当的自由民主观念具有普遍主义特色，他应该是个特殊主义的自由思想家。

自由主义不仅可以分成普遍主义与特殊主义两种，它似乎也有价值中立的与价值不中立的品种之分。20世纪知识分子习惯把自由主义说成一种价值中立的思想体系，其意义或者表示自由派不坚持什么是真理、美善，或者表示政府必须在规范性事务上维持中立，不能在“堕胎/反堕胎”、“信仰上帝/崇拜邪灵”等等之间持特定立场。这种刻意回避伦理德性的作法在19世纪自由主义思想家看来简直是不可思议的，至少贡斯当会觉得匪夷所思。贡斯当当然主张政教分离，因为这是宗教战争之后即确立的文明规则。可是政教分离不表示政治共同体不需要包括宗教在内的道德精神基础，更不表示政府要刻意规避宗教情操或道德心灵的培养。贡斯当的著作中有一大部分在讲宗教，即使是政治性作品也不忘提醒宗教情操的功能。他说：“宗教是正义、挚爱、自由、怜悯等等观念的共同核心。透过这些观念，我们才得以在浮生之中得到人性的尊严，拯拔自己超越时间的洪流与罪恶的苦海。”宗教开拓了一个理性所不能及的世界，以一种神秘的方式让我们经验大爱大恨、苦乐悲欢、荣耀与美善。它帮助人类形成所谓的道德情操，也提供人们最重要的

精神慰藉、抒情与升华。一个没有宗教情操的民族“其心灵是荒芜的、其精神是轻浮的，其灵魂为卑鄙琐碎的利益所笼罩，其想像力了无生机”。放弃宗教，等于放弃所有的道德与人之所以为人的本质（PW277—79）。

由于宗教对人生如此重要，任何政府既不可轻言控制宗教，也不可丝毫不在意宗教。政府若是试图以宗教为统治工具（如卢梭之国民宗教所示），将是对宗教最无礼大胆的侵犯（PW280—88）。但是政府如果对宗教不闻不问，则无异放任人民的精神生活随波逐流。至少对于宗教一般共有的基础，如相信神灵存在、相信死后来生、相信善有善报恶有恶报等等，政府必须肯定并予以维护。因为世俗秩序若欠缺这类公民德性的基础，很难想像法令秩序或一般习俗信用会有何人遵守？贡斯当强调专制者总是不遗余力打击宗教信仰，因为他们必须动摇人们对善行恶行的一般理解，也必须让百姓对上天的救赎力量失去信心，如此他们的专断统治才能维持（PW128）。相反地，一个想要长治久安的政府则应该善待所有宗教教派，或者由国家代付僧侣教士薪水，或者斥资兴建教堂寺庙，如此以表示国家相信神之存在，以及国家乐意帮助人民与上天沟通（PW289）。因此，当20世纪的自由主义者唯恐政府流露任何同情宗教或支持心灵改革的态度，贡斯当反倒担心政府放弃此种承担。他说：“我们总是以自己这个时代的启蒙为傲，也庆幸政教之争的消弭与精神力量的破除。但是我承认如果能有所选择，我宁可接受宗教的束缚也不愿意政治专制。在前一情况，奴隶之间至少还保有真实的信仰，只有暴君一个人腐化。而当压迫与宗教完全脱离时，奴隶与奴隶主都一样沉沦无救”。（PW129）在18世纪的启蒙与20世纪的后现代之间，贡斯当的思想显然提供了一种很不同、也很有意思的启示。

除了特殊主义与价值不中立外，我们也可以从爱国心的讨论来欣赏贡斯当自由主义的特色。现代的自由主义常被批评为“无法产

生真正的爱国情操”，因为自由主义强调权利，不重视义务；因为自由主义强调制度规则，不重视一个国家的历史、文化、习俗与民情。我们发现这些指控在贡斯当身上同样无法适用。贡斯当对爱国心的讨论十足像个当代的社群主义者，他说：“爱国心……是对某特定地方的习俗、生活方式、利害等有强烈依附之情。”爱国心并非来自国家法令的规定，统治者也不光靠良善制度的提供就能使国民忠诚。事实上“法律的优点远不及一个国家的精神重要”。一国国民如果会乐意遵守法令，必然是其所居息的土地充满生活记忆，值得捍卫保障。真正的爱国心“起于某种社区荣耀感，此社区可以是乡镇或者省份，总之它是欢乐与德性之所在”。所谓热爱祖国、奉献牺牲，指的就是为这个出生地而战。人之天性与乡土及历史分不开，乡土的习惯风俗与历史的集体记忆构成一个人之所以为他自己的素材。如果人否定了这些东西，等于否定了自己的存在。因此，贡斯当才会说，许多政治人物模仿古代立法家，硬要其子民同尽弃所有以接受一崭新的良法美制，他会宁可这些人婉拒制度之美，安于自己旧有的民俗与风情（PW74—77，254）。贡斯当如此珍惜地方历史文化之遗产，与当代自由主义之依恃制度规则确实有天渊之别。

我们列举了一些贡斯当自由思想的特色，主要目的是想对比19世纪自由主义与20世纪自由主义的差异，以指出思考人类面临的问题有多少可能的选择。但是为了避免误会，我们最好也检讨贡斯当自由思想的限制，以免产生凡事今不如昔的错觉。

贡斯当对自由主义传统最著名的贡献是提供“古代自由”与“现代自由”的区分。我们在上文也指出他的用意不在标举其一、贬抑其二，而毋宁是兼容并蓄，以丰富人类的自由精神。可是贡斯当最后想要兼采两种自由的企图，其思考理路与调合方法都暴露了严重的问题。首先，“论古代人的自由与现代人自由之比较”原本一路推崇现代社会之市民自由，反对政治人物复古模仿、鼓励参与

的自由。当文章（或演讲）直转急下肯定政治自由之功能时，贡斯当的理路发生了一个冲突。一方面，他强调政治自由是保障市民自由的一种工具，市民自由的享受才是目的本身。另一方面，他却又认为政治参与能丰富公民的爱国精神，使之了解自我发展胜过幸福生活之追求。然则政治自由也是一种具有崇高价值的目的，不光是保障私人福祉的工具而已（Holmes, 1984: 40）。

根据贡斯当的推理来看，第一种理由是比较站不住脚的，因为如果以市民自由的保障为着眼点，政治参与根本不是一个最好的工具。贡斯当明白指出，“在现代社会中，由于我们在意个人自由远甚于古人，因此当这自由受侵犯时，我们必须以更技巧、更坚决的方式来保护它们。我们事实上有一些古人所没有的方法来捍卫个人自由”。贡斯当所谓“古人没有的办法”就是商业活动。商业活动赋予个人财产以流动性，使财产变得更不易掌握，不易剥夺。过去的暴君只要没收了人民的土地房舍，人民的自由就深受打击。现代资金流通便利且无迹可循，专制者越来越无法以侵犯财产来控制人民。这是商业社会特有的现象，也是贡斯当认为今人不必再靠参与政治来硬生生抵抗专断权力的理由（PW324—25）。可是如果这个论证成立，现代人追求政治自由就必须是出于别的理由。

别的理由是“自我发展、自我实现”，这倒多少符合古代人行使其政治自由之理趣。可是代议制能够满足这个需求吗？贡斯当认为代议制是兼顾政治自由与市民自由的惟一设计，“透过代议，一个国家使少数人代为料理全国国民无法亲自处理或不愿处理的事情”。这种情形就好像“穷人凡事必须自己操劳，富人则可以雇用管家”。现代人可以自视为富人，选择一些能干的仆人及管家来代为照料政治事务。如此他们就可以优游于自己在意的事业，仅仅在必要时监督好代表就可以了（PW305—26）。然而，这个设计显然与人人通过参与发展自我的理想有一段落差。代议制度下，能够体验参与公共事务之可贵经验者恒为少数，即使改选代表的效率再怎

么提高（一年一选？），一般国民仍然免不了成为卢梭所讲“只有选举那天才当主人”的消极公民。如果想要落实普遍参与之实践，除了回归古代秩序（而这是不可能的），就只有贯彻地方自主，以社区参与取代精英齐集中央的格局。当然在贡斯当的思想里，在地民主化（local democracy）大概还未见雏形，但是本世纪的草根民主运动，则开始替他的理想找到了实践的开端。

贡斯当的自由思想另外还有一个限制，就是未曾深刻反省平等所可能带来的危险与冲击。贡斯当与托克维尔·密尔常被列为19世纪最具代表性的自由主义人物（Berlin, 1969: 165; Kelly, 1992: 89），可是后二者对自由与平等相冲突的疑虑，在贡斯当身上几乎完全看不到。托克维尔曾经区分平等为“与自由相容的平等”及“与自由不相容的平等”两种面向，前者指涉人人有权追求美好的人生，在不受外力干预之下充分展现积极主动的活力（Tocqueville, 1969: 244）。后者则包括极端个人主义的扩散、公民无力感的产生、以及多数专制的危险等等（Tocqueville, 1969: 247-48, 506-507, 845-46）。密尔继承了托克维尔的洞见，以更大的篇幅警告世人平等的民主社会将如何以多数舆论的方式扼杀少数天才（Mill, 1977）。奇怪的是他们对民主社会的负面效应，以及对公众舆论的专横可能，在稍早一点的贡斯当身上都未曾形成足够的关怀。

贡斯当不仅不烦恼多数专制，他对多数舆论的信心简直是令人印象深刻。他说：“开放是防止社会失序的最有效手段。开放替你赢得全国多数人的支持，使你不必费力压制它或与它为敌。多数将会助你一臂之力。理性站在你这边，你只要以理性启蒙社会大众，不让它无知，你就能得到多数的帮助”（PW234）。贡斯当认为多数的好恶是一个国家的感情，政治人物应该时时注意此感情之动向，让舆论自由自在地表达出来，然后一切改革就都可以借助其力量而完成（PW150—51）。除了极少散例外（PW276），他从来不认为多数舆情有何值得担心，Holmes说他缺乏一种“文化批判”的能力

——没有认真反省过社会平等化对哲学、科学、艺术、个体性可能造成的伤害，不过又为他缓颊说这是比较前进、不怀旧的心态（Holmes, 1984: 258—59）。我们则觉得意识到平等与自由的冲突不是怀旧，而是政治思想家应有的理论敏感度。贡斯当欠缺这种敏感度，无论如何是他个人思想体系的缺憾。

六 结 语

贡斯当在英语世界向来未得到应有的重视，在中文的政治学世界里更是闻所未闻。本文试图就有限的资料简介这个人物的主要观念，希望有助于增进我们对西方 19 世纪自由主义的了解，以及贡斯当在其中所扮演的角色。

如果就现实的政治判断或立场选择来讲，贡斯当一生的政治参与可以说是与他的爱情罗曼史一样轰轰烈烈而一事无成。造化的作弄使他既无法效忠于波旁王室也无法支持激进的革命党派，错误的判断使他游移于依违拿破仑的立场而显得十分投机可笑。这些遭遇多少影响了他的作品在后世人心里的评价。可是如果我们不以人废言，贡斯当的观念启示与流利雄辩依然是西方自由主义传统珍贵的遗产。

贡斯当对自由的分判与坚持，是 Berlin 在一个多世纪后写作其经典著作时的思想泉源，而贡斯当兼采政治自由与市民自由的立场却远比 Berlin 片面推销消极自由的作法，要来得稳健而富有启示。贡斯当对平等问题的考虑有欠周详，以致未能注意福利经济的趋势与平庸化社会的专制危机。可是他以政治自由结合原始政治平等的理论，仍然是自由民主体制完成其现代转型的重要关键。贡斯当一生所坚持的宪政主义替任何时代反对专断统治的党派树立了清楚有力的标竿，这个成就应该会超越他在现实政治中的失败，使他成为永恒性的人物。

当然，一个时代或一种体制理论的完成不是任何单独一个人的力量。如果我们想要比较完整地了解 19 世纪西方自由民主体制理论基础的形成，除了贡斯当之外，还必须继续研究托克维尔、密尔、以及其他相关的人物。我们希望这样的研究最后能够帮助我们透视西方自由民主思想的来龙去脉，并且替问题越来越多的现代自由主义找到一个自我救赎的机会。

参考书目

Berlin, Isaiah

1969 *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Constant, Benjamin

1988 *Political Writings*. Ed. by Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press.

Dodge, Guy Howard

1980 *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism: A Study in Politics and Religion*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Fink, Beatrice C.

1972 "Benjamin Constant on Equality," *Journal of the History of Ideas* 33: 307 - 14.

Fontana, Biancamaria

1988 "Introduction," to *Constant: Political Writings*. Cambridge University Press.

1991 *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind*. New Haven: Yale University Press.

Holmes, Stephen

1984 *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven: Yale University Press.

Kelly, George Armstrong

1992 *The Human Comedy: Constant, Tocqueville, and French Liberalism*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Lachs, John

- 1992 "Mill and Constant: A Neglected Connection in the History of the Idea of Liberty," *History of Philosophy Quarterly* 9: 87 - 96.

Mill, John Stuart

- 1977 *On Liberty*. In J. M. Robson ed., *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 18. Toronto: University of Toronto Press.

Siedentop, Larry

- 1979 "Two Liberal Traditions," in Alan Ryan ed., *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press.

Tocqueville, Alexis de

- 1969 *Democracy in America*. Translated by George Lawrence, edited by J. P. Mayer. Garden City: Doubleday.

竹内好的悖论（续篇）^①

孙 歌

五

在我的《文学的位置》一文的讨论之后，我们有可能掉转头来考察竹内好思想中最棘手但又是最关键的部分——他对于日本侵略战争的态度。

1943年底，当竹内好完成了《鲁迅》并由武田泰淳转交给出版社的时候，他本人被迫出征赴中国湖北参战。关于竹内好在中国参战的经过，由于本人守口如瓶，我们无从在他避重就轻的几篇有关文章中找到充分的材料；根据《竹内好全集》年谱和他本人所写的文章记载，竹内好应征后被分配在羸弱者和学生兵的补充团队，几乎没有经历第一线的战斗，也幸运地没有杀过人；然而他仍然有机会目睹战场上的死伤以及遭遇正面冲突。由于竹内好不是个合格的士兵（如曾被任命为通讯兵但是搬不动器材；以行军掉队闻名甚至从马上落地摔昏过去），也由于他当时患了严重的痢疾，应征半年后就被调往大冢本部的“宣扶班”（他是班长惟一的部下），获得居住在营区外的权利；此后又教授中文和充当翻译。这段从军经历从1943年12月起直到日本战败为止，持续了近两年。

即使从军经历使竹内好偶然地处于战争的边缘之点，他也仍然是日本侵略战争的参加者，这段经历对于他思想的形成无疑是重要

^① 本文的上篇以《文学的位置——竹内好的悖论》为题发表于《学术思想评论》第四辑，辽宁大学出版社，1998年11月版，285—330页。

的。而我所最为关心的，是考察竹内好在他的思想活动中如何处理自身的这段经历，并把这种个体经验从时代的整体意识形态中区分出来，再重新投入到时代的思想形成过程中去——必须依靠竹内好在《鲁迅》中界定的这种思维方式，才有可能接近历史过程中极不自由的个体选择所具有的真正意义，从而打破那种笼统地讨论某一个时代再把个体经验简单还原到该时代中去的思维惰性。

1942年1月，亦即日本偷袭珍珠港从而引发太平洋战争的次月，《中国文学》第80号发表了由竹内好执笔的中国文学研究会宣言：《大东亚战争与吾等的决意》。他在这篇充满浪漫主义激情的宣言中表示了对太平洋战争毫无保留的支持态度，那是因为日本开始对象征着西方近代的美利坚宣战了。竹内好宣称，当芦沟桥事变爆发后，他和同仁们无法摆脱日本以强凌弱的印象，因而对战争持保留态度，但是太平洋战争宣告了日本对强者的抵抗，它“出色地完成了支那事变”，把战争的性质转变为“从东亚驱逐侵略者”；因此，一直从理念到行动都抵抗日本侵华的竹内好，一变而无保留地支持太平洋战争。他写道：“今天的我们依靠东亚解放的战斗决意再一次重新否定了我们曾经否定了的自我。我们被正确地置于自己的位置上。我们恢复了自信。为了把东亚解放到世界的新秩序中去，今后我们要在自己的岗位上尽自己的微薄之力。我们研究支那、与支那的正确解放者协力，使我们日本国民了解真正的支那。我们要驱逐那些似是而非的支那通、支那学者、以及没有操守的支那放浪者，为日支两国万年的共荣而献身。”^①

如果细读这个文本，可以看到一个显著的特征，那就是它的空泛性。这篇宣言书基本上是以极为抽象的方式写成的，除了表达竹内好对于日本从恃强凌弱转变为不畏强暴的“美学”姿态的激情之外，没有任何对于现实状况的分析。然而文中却存在着一个惟一被

^① 《竹内好全集》。第14卷，297页。筑摩书房，1981年

实体化了的现实对象——“似是而非的支那通、支那学者、无操守的支那放浪者”。如果联想起早年竹内好与支那学家的论争，可以了解竹内好的这段话决非泛泛而论。正是由于这个原因，竹内好的这篇战斗檄文具有非常微妙的特定含义：偷袭珍珠港和日本海军空军的自杀式攻击，在竹内好的文中仅仅被虚化为一个背景，而被推上前台的，则是竹内好从30年代就开始了的对于支那学的不妥协的“战斗”。这两种“战斗”看上去风马牛不相及，但是在这篇短文里却以非常简洁的方式融为一体：使它们发生关联的，恰恰是竹内好参与历史建构的热情和理念。从他与支那学家的争执，到《鲁迅》中对于鲁迅的“行动性”定位，再到他在战后讨论“何谓近代”，他始终一贯地坚持了与历史共存而不是在历史之外指手画脚的基本立场。恰恰是这篇表面上看来极为空泛的宣言，在一个高度紧张的历史瞬间，强化了竹内好的这种历史感觉：战争塑造有形的历史，思想则从内部改变历史的结构，而关键在于，人必须设法处于时代漩涡的中心。

为了认识竹内好和他主持的《中国文学》支持太平洋战争时这种特定历史感觉，有必要粗略地翻阅一下同时期的其他杂志。当1941年12月8日珍珠港事件爆发之后，显然日本的综合性杂志都立刻行动起来组稿表态。月刊杂志最快的特辑只能刊载于1942年的1月号，而一个月里重要杂志都作出了反应。《改造》、《中央公论》、《日本评论》几乎都以全部篇幅出版了“大东亚战争”专号，前两个刊物并刊登了编辑部的“卷头言”，表明了该刊物的基本立场。《改造》作为左翼进步刊物，与中国一向保持着密切的连带关系，在30年代因为大量刊载日本侵华与中国人民的抵抗等第一线报道和有关作品，经常被检查机构删掉尖锐的词句，从而在刊物中夹杂大量的删节符号。但是在太平洋战争爆发之后，《改造》却一变而无保留地支持战争，并且在1月号卷头言《关于东亚解放战》中反复强调了日本取代美英帝国掌握太平洋区域支配权的必要性，

还非常具体地把问题引向了为孤立以英美为后台的蒋介石政权而切断缅甸通道、关注苏联介入的可能性等现实论述方面。这个特辑以醒目的标题强调了美国是诱导世界大战的元凶，强调了日本对于亚洲民族解放的责任，并以《国难挺身之辞》、《美国战争实力的基础》、《日美开战与支那经济》、《无敌海军论》等等为主题组织了座谈和文章。相对地更具有自由知识分子色彩的《中央公论》，在卷头言《国民的决意》中也同样表示了对于战争事态的无保留支持，然而与《改造》相比，它显然更具有对战争进行整合性说明的企图：“（今日的战争）首先是武力战，同时也是思想战、文化战、经济战、外交战等等，并且这些要素是以复杂的方式组合在一起的。……战争长期持续下去的理由之一，就在于近代战争含有复杂的要素，而使长期战争有可能获胜的一个要因，就在于那些复杂的要素被完全统一起来。”^① 与此篇卷头言相呼应，该期杂志刊发了哲学家三木清的《战时认识的基调》，大河内一男等人的座谈会《长期整体战意识的结集》，以及京都学派四位学者著名的座谈会《世界史的立场与日本》，是这一个月里最富有“学理性”的一个特辑。在同一个时期里，另一份综合杂志《日本评论》邀请了陆军中将石原莞尔参加了以《战争的形态》为题的座谈会，并且以极富煽动性的标题推出了《美英打倒论》、《战争目标在此》、《举国战争体制论》等等文章。该杂志在2月和3月号里继续了有关战争的讨论，并逐渐把话题从政治军事和经济推向文化。与这些综合杂志形成对照的，是那些专门性的杂志和同仁杂志：它们不需要也没有能力对这场战争指手画脚，所以如同在任何一个时代和社会里都可以看到的那样，这些由狭义的专家支撑的、与思想张力基本无缘的言论空间对战争的态度是应景式的。比如书评类杂志《读书人》（东京堂）在1月号里发了一些《祝福皇国》之类的短文和短歌；《外国的新

^① 《中央公论》1942年1月号，2页。

闻与杂志》（日本读书协会）刊登了日本昭和天皇对英美宣战的《诏书》，而同仁杂志《学灯》、《湘风》则篇幅不等地发表了相应的迎合文章，并且显然有些力不从心。在众多杂志里态度最微妙的是岩波书店的《思想》。这个月的《思想》没有一篇与珍珠港事件有关的文稿，仅在《编辑后记》里写了这样一段话：“昭和16年12月8日，这一天成了世界史上值得特别书写的日子。只有现在，所有的日本人才真正了解了日本在世界史上应该起到的作用。在人们那明朗而严肃的表情之中，我们看到了光明的未来。”^①这段话被排在后记的三段话中最后一段，也就是该杂志所有文字的最后部分，与其他杂志的版式形成了强烈的反差。尽管在2月号里该杂志发表了京都学派的高山岩男和高坂正显的两篇论述世界史和战争形而上学的论文，并且在6月号上刊出了特辑《大东亚战争》，但是它一直试图保持战争作为思想界课题这样一个讨论的层面。总之，横向浏览1942年1月和稍后时期的杂志，可以发现众口一词支持太平洋战争的明朗表情之后，存在着千差万别的立场分歧。

当然，有一个隐藏在这种社会气氛之后的重要因素是不能忽视的，这就是当时由东条英机政府直接操作的舆论控制。早在1937年就开始了的强化言论管制的官方政策，由陆军情报部直接插手，在太平洋战争前后升级到了高压程度。纸张供应的限制、大量裁减报刊杂志、再加上严格的审查制度，甚至还有每个订户只准订阅一种报纸的规定，已经使得媒体处于苟延残喘的状态，而在1941年12月9日亦即珍珠港事件的第二天，陆军情报局出台了严格控制战局报道的一系列规定，绝对不允许泄露战局的真相。这种舆论控制首先指向报纸，其次是综合性刊物。而综合性刊物中，首当其冲的就是《改造》和《中央公论》。早在珍珠港事件之前的1941年2

^① 《思想》昭和17年1月号，版权页。

月，出席陆军情报局“恳谈会”的中央公论社社长岛中雄作曾经天真地试图说服顶着大佐、少佐军衔的情报官员：“你们以为只要命令一下，国民就会照你们的想法去做，这是军队式想法，言论指导可不是那么单纯的事情。首先，就国策的实行而言，我们在根本点上没有任何与你们不同之处，只是以知识阶级为对象的言论指导，到底还是我们更专业。所以，就算是多花些时间，思想指导是否还是交给我们来干？”这段书生气十足的话激怒了情报局官员，一个少佐跳起来威吓说：“我就是现在也可以把你们这个出版社给灭了！”在这样的气氛当中，当时的代表性刊物《改造》和《中央公论》也只好屏住声息。^①中央公论社的立场因此被视为“自由主义”，成了情报局的眼中钉，也是顺理成章之事。1943年《中央公论》因在1月和3月号连载谷崎润一郎的《细雪》而以“导致国民失去战斗意志”的罪名受到了情报局干涉，杂志主编不得不停职；而到了1944年7月，《中央公论》和《改造》都接到了废刊命令。

在1942年1月这个特定的历史瞬间里，意识形态高压作为一个最基本的威慑性力量，迫使日本的大小杂志不分立场的左中右之别，使用了相当一致的表达方式支持日本军国政府以卵击石的自杀式行为；然而假如我们这些后来者满足于把问题仅仅归结到这样一个层面上，这段历史就将与我们擦肩而过。事实上，这个瞬间包含的历史内容远比后世人们想像的复杂。至少我们可以判断的是，除掉六家主要的综合性刊物之外，其他杂志虽然受到了同一意识形态的压力，但是压力的强度是非常不同的——换言之，在意识形态高压之下，仍然存在着各种可以利用的缝隙和方式；同时，陆军情报局虽然出台了一系列控制战局报道的指令，且通过检举告密查封合

^① 前坂俊之著《言论死天国即亡 战争与报纸 1936—1945》，社会思想社，1991年11月，179—180页。本节所引其他有关言论统治的材料亦主要依靠该书，特此注明。

并等等一系列手段控制舆论，但是综观那个时期令后来日本知识人汗颜的著述，我们仍然可以发现它们并非后世想像的那般贫瘠。或许真正贫瘠的是后世人的想像力，因为按照“意识形态高压”和“知识分子妥协”的模式，我们摸不到这段历史的脉搏。但是在另一个方面，我们也不能因而如同今天的“自由主义史观”那样，简明易懂地抹掉那个特定时代的历史紧张，把当时的社会氛围单纯地归结为全民的欢呼和陶醉。历史的真实并不存在于教科书式的归纳中，它存在于时代的张力关系中，而这种张力关系往往是后来竹内好所描述的那样，以“一步之差”的方式存在于表面上极为近似的现象背后。^①

在此需要指出一点，就是在战后日本知识分子眼里，太平洋战争与日本侵华战争是性质不同的战争，因此后代人倾向于将二者分而视之，这也是将南京大屠杀和广岛长崎作为两个相互独立的象征符号加以对待的逻辑根据；日本右翼民族主义的意识形态，恰恰钻了这个空子，把日本人的二战史描述为对抗西方不幸受挫的“受害者历史”。而事实上，太平洋战争作为转移战局窘境的手段，在当事者那一代人的感觉中，仅仅提供了使到那时为止的侵略战争以具体可视的方式组织进“对抗英美”图式中去的契机而已。通览太平洋战争爆发后一段时期的杂志，可以发现对于太平洋战争的支持态度导致日本知识人开始重新讨论他们在中国战场和东南亚战场的局

^① 竹内好后来在1959年写作的《近代的超克》中使用“一步之差”（原文可以直译为“一纸之隔”，为适合中文习惯在此译做一步之差。笔者认为，这个词汇是理解竹内好基本视角的重要关键词之一，他一直是在思想史的这种一步之差之处寻找历史的张力关系并试图以此建立思想传统的。有关竹内好《近代的超克》，参见笔者《寻找近代——来自日本的思考轨迹》。

势，以及扭转当时东亚和东南亚战局的可能性。^①

让我们再回到竹内好的那篇宣言中来。作为一个同人学术刊物，《中国文学》当然与商业性的综合杂志有很大区别，它遇到了官方不配给纸张的困难，但是显然也因此不会受到情报局的重点关注，不必为了避免自身被“灭了”而说太多违心的话，至少，它也可以像《思想》那样，把不得不表的编者的态度放在这一期最后的一段文字里。可是竹内好没有这样做，而是在这一期的开头以特殊位置大字刊登了这篇文字，可见他说的不是违心之言。事实上，竹内好直到战后也没有对他的这篇文字表示懊悔，是一个旁证；而在另一个方面，《中国文学》也并没有像其他同人学术刊物如《湘风》那样，在1942年1月这一期里刊登一个大东亚战争专号，或者在后来发表有关无敌海军之类的官样文章；^②这一期的专号是《中国文学与日本作家》，竹内好发表了他的那篇《书写支那这件事情》。而此后直到废刊，《中国文学》不仅没有刊出过有关大东亚战争的专号，而且也没有刊登过一篇直接讨论大东亚战争的文章。当《思想》在同年6月号出版颇具学理色彩的特辑《大东亚战争》的时候，《中国文学》却在6月号出版了特辑《中国文艺的精神》。

在这样的上下文中，竹内好的这篇游离于《中国文学》杂志整

^① 当时的日本人称太平洋战争为“大东亚战争”，把东亚和东南亚作为对抗英美的基本单位，是值得注意的基本思路。在1942年初的代表性杂志上，纷纷刊发了有关“大东亚政治”、“大东亚经济”、“大东亚建设”等等专题讨论，关注点仍然在东亚与东南亚战场；在结构上，正如三木清在《中央公论》1942年1月号发表的《战时认识的基调》所显示的那样，“当下，支那事变一跃而进入了决定性的阶段。对于在事变进行中不断加以妨碍的美英，日本终于到了决意宣战的时刻。”太平洋战争正是在此意义上与日本对于东亚和东南亚的侵略相辅相成的。

^② 《湘风》（财团法人湘风会发行）5月号只发了一篇文章：《无敌海军的大作战》，署名伊藤正德。该文是一篇讲演稿，论述了日本海军如何举世无双，无敌于天下。《湘风》杂志也有相当篇幅讨论中国的古典，但带有浓厚的日本汉学色彩，不是一个有影响的对中国研究刊物。

体氛围之外的《大东亚战争与吾等的决意》似乎显得有些突兀，因此通常它被视为竹内好的一次“失足”，或者是竹内好对于日本浪漫派右翼立场的一次认同。作为思想里程中的一个污点，竹内好的对话伙伴试图好意地把它解释为竹内好战后自我反省的出发点，^①但无论是何种好意，似乎也都绕不开一个棘手的问题：竹内好毕竟在这篇宣言里明确地表示了对于日本军国主义的认同：“我们和我们的日本国是同体的。……在这一世界史变革的壮举面前，支那事变在我们是一个可以忍受的牺牲。曾经为支那事变感到道义苛责、沉湎于女人式伤感，从而迷失了前途大计的我们，是何等可怜的思想贫困者呵！从东亚驱赶侵略者，我们不需要任何道义上的反省。敌人应该一刀两断地彻底消灭。我们热爱祖国，其次热爱我们的邻邦。我们相信正义，也相信力量。”^②

无论出于何种善意，竹内好的这段话都难以开脱。这倒不是因为他对于侵华战争的合理化态度，而是因为他违背了自己与国家保持距离的立场而宣布“与日本国同体”。但是我所感到兴趣的是竹内好为什么直到晚年都没有对于他的这篇文章表示过忏悔和隐瞒，相反，还主动地把它收进了1973年出版的评论集《日本与中国之间》，他对于这篇文章的处理方式，难道仅仅是出于为后人保留历史真实的责任感吗？

鹤见俊辅把竹内好的这种处理方式解释为通过自我批判进行思想建设的行动样式，认为它与战时的“转向”知识分子在战后公开刊载自己的“转向”文字、以此为反省出发点的方式完全一致。^③

① 例如鹤见俊辅的《竹内好 一种方法的传记》（1995年1月），在把这篇宣言视为竹内好其后的思想基础的同时，也把它置于《中国文学的废刊与我》和竹内好代表中国文学研究会拒绝参加“大东亚文学者大会”的事件之中加以定位，认为这个行状上的污点使得竹内好处于难以自辩的难堪立场。129页。

② 《竹内好全集》14卷，296页。

③ 鹤见俊辅：《竹内好 一种方法的传记》，124-125页。

但是他犯了一个根本性的判断错误，那就是竹内好并不曾“转向”，在战后也并不曾反省；^①换言之，竹内好尽管一直承认他在不同时期对于时局的判断有很多失误，以至于他后来将自己的一部评论集命名为《预见与错误》，他却从来不曾把对于这些失误的反省作为自己的思想动力。事实上，只有那些关心自己的立场是否正确知识分子才会把对于失误的反省视为新的出发点，鹤见俊辅属于这类知识分子；而竹内好似乎很少关心自己的立场是否具有政治正确性。他关心的是如何进入历史而不是在外面观察它。写作《何谓近代》的时候，他认为日本近代以来一直在历史之外；而这个问题的提出可以上溯到《鲁迅》中对于鲁迅的那个特别的评价——鲁迅正因为他的非先觉性，正因为他与新时代的对立和由此而来的“挣扎”，才得以成为惟一的一个与中国的现代文学共存的文学家。而如果再往前追索，我们就可以把同样的思路追溯到《中国文学的废刊与我》和更早的《大东亚战争与吾等的决意》中来。在这一连串的论文里，基本的思路并不是对于时局问题的具体回应，而是参与和建构历史的焦灼之感。那些令后人难以释然的、在政治上非常不正确的立场性问题，在这些论文里是可有可无的附属物，对于它们的批判构不成对于这些论文的批判，而对于它们的辩护也构不成对于这些论文的辩护——这些论文是以另外一些问题为轴线结构起来的。

《大东亚战争与吾等的决意》的基本结构是对于世界史建构的关切。该文的开篇第一句是：“历史被创造了。世界在一夜之间改变了面貌。”接下来，竹内好使用夸张的情感表达方式宣泄了他对

^① 比如在1963年与鹤见俊辅等人举行的座谈会中，竹内好曾经就这篇宣言做自我辩解；他说，自己当时只是借支持太平洋战争的方式来抒发对日本侵华战争的不满，同时也有保全刊物免受查禁的用意。他不承认自己的行为是“转向”。参见《大东亚共荣圈的理念与现实》，《思想的科学》1963年12月，10页。

于日本挑战强大西方这一历史事件的感动，以及在这个转折之点他所感觉到的振奋。在此，竹内好强调的是他借助于这个特定的历史时刻体验到了日俄战争的场面。假如我们联想到孙中山当年发表《大亚洲主义》演讲时的态度，那么不难理解竹内好在此强调的是有色人种战胜白人的特殊喜悦。与此相关，竹内好表达了珍珠港事件之前他对于日本侵华的质疑和无力感，以及以12月8日为转折点所感觉到的“圣战”的意义：我们日本并不畏惧强者！紧接着这一段话，就是前面所引的关于“与日本国同体”之说和在东亚驱逐侵略者没有道义上反省之必要的说法。而接下去是这样的一段话：“历史往往是由于一个行动而被决定的。今天的我们稍有狐疑，明天就会被放逐到历史的范畴之外。这场战争是否会成为赢得民族解放的战争，取决于东亚诸民族今天如何决意。”在下面的一段空泛的“号召”人们迎接困难的文字之后，竹内好话题一转，引出了驱逐支那通的一段。其后还有一段同样空泛的结尾，全文就此了结。

假如把竹内好的这篇宣言与同期其他杂志的文章相比，其特异性非常明显。这篇文章里只有两个问题是真实的：一个是进入历史，以自己的“决意”影响时局的性质，另一个是在民族生死存亡的关头恪尽职守，驱除干扰日本人正确理解中国的支那通和支那学者。与三木清那样的哲学家对于“时局”的分析相反，竹内好对于时局没有任何现实性分析。甚至连当时成为某种共识的“太平洋战争排除了支那事变的妨碍者”的看法，在竹内好这里也被置换为“不畏强者”的英雄主义。显然，支撑着竹内好问题意识的，是一个与现实政治经济和社会认识不直接相关的感情层面，他正是试图在这个层面“介入历史”：依靠思想从内部改变历史的结构。对于这个时期的竹内好来说，对于日本国的认同并非是他的认识前提，而是他进入历史的手段。

特别值得注意的是，在竹内好写作了那篇参战宣言之后，他并没有在实践层面上不加选择地介入时局，相反，他却一直致力于建

设相对于国家行动的“党派性”。一个突出的例子是1942年由“日本文学报国会”主办的“第一次大东亚文学者大会”两次请求竹内好以日本惟一研究中国现代文学的团体名义承担接待工作，但是遭到了竹内好的拒绝。根本的理由是，他认为“与其参与报国会的事物，不如校对《中国文学》更有意义”。^①进而他还强调说，中国文学研究会承担这种会议的事务组工作，不符合自己的传统。

中国文学研究会的传统，就是竹内好所说的“党派性”。那是一种不断地投入时局之中，又不断地从中“选择出自己”的文学的传统。当1934年4月这个研究会成立之后，第一次公开露面的形式是周作人和徐祖正访问东京时召开欢迎会。这次活动是研究会宣告自己诞生的一个契机，因而周作人对于他们来说象征着某种特别的记忆是不言而喻的。但是，在1941年周作人成为文化汉奸又一次前往日本参加“东亚文化协议会”的时候，竹内好等只是礼节性地前往他下榻之处拜访，没有为他举行任何活动。“周氏享受最高的礼遇与繁忙的日程，似乎受到要人的欢迎，我们当然必须与之保持距离。对此我一点也不懊恼。做该做的，不做不该做的。”^②在一年之后竹内好拒绝参加“大东亚文学者大会”的时候，他又一次引用了这句话：“做该做的，不做不该做的。”并且强调这是因为“有着在文学中能够实现12月8日的自信^③”。由此，竹内好的《大东亚战争与吾等的决意》与《中国文学》的文学传统的关联性被揭示了出来。如果再联想起竹内好在《中国文学》废刊时所表达的对于文学处理不了大东亚战争的失望，我们可以清楚地看到，竹内好既不是在御用文人的层面也不是在民族主义者层面更非在军国主义者的层而支持日本的太平洋战争，他始终是在文学的位置上思考和

① 竹内好：《关于大东亚文学者大会》，《中国文学》第8卷，89号，总265页。

② 《中国文学》第7卷，72号，《后记》总93页，1941年5月。

③ 竹内好：《关于大东亚文学者大会》，《中国文学》第8卷，89号，总266页。

处理战争的。决定“该做的”和“不该做的”根本出发点，不是狭义的政治需求，甚至也不是迫于战争时期日本法西斯的升级或者对它的直接反抗，对于竹内好来说，这个根本的出发点只能是那个作为世界结构的文学。整个翻阅一下《中国文学》，可以发现一个重要的事实：这个杂志组织了多次专题性特辑，而其中以一位作家或学者为主题的专辑只有三次，它们依次是：鲁迅、王国维、蔡元培。这不是偶然的，如果仔细阅读《鲁迅》和它的相关文本，可以发现，竹内好一直是沿着相同的方向为这三个人定位的。这个方向就是“非消闲”：“这一‘非消闲’与‘消闲’一道，都与‘功利’相对立。”^① 竹内好在“非消闲”的意义上理解鲁迅，并且认为这条线索可以追溯到王国维、蔡元培。竹内好称区别于现实主义和浪漫主义的“人生观上的人生派、艺术观上的艺术派”为“象征派”，认为鲁迅、王国维都与此最为相近；他从对于美的既非消闲又非功利的态度上，换言之，从文学不断从政治中选择出自己的态度上，看出了这三个人的共同之处。^② 可以说，竹内好本人，也正是从同样角度介入他的时代的，这就是他所说的“在文学中实现12月8日”的含义。一个饶有兴味的象征是，1965年当历史学者家永三郎为在教科书中正确反映日本侵略历史而提起诉讼之后，竹内好立刻致函表示了敬意与支持：“我对您的英明决断深表敬意。此乃只身支撑倾斜大厦之气概，不尽。”但是他本人却拒绝参与这一重要的政治性行动。^③ 日本侵华的历史至今仍被不断美化篡改，家永三

① 《鲁迅·关于作品》，讲谈社版，101页。

② 参见《鲁迅入门·历史的环境》。本书1953年由东洋书馆刊行。《竹内好全集》第二卷，75-108页。

③ 参见家永三郎：《竹内与我》（《竹内好全集》第4卷《月报》3页）。据家永分析，竹内好对于日本的“组织”抱有反感，所以对当时为了取得诉讼成功所采取的组织化方式取否定态度，自己当然也没有介入这个行动；但是他对于家永本人的勇气给予了高度的评价，使后者深受感动。

郎等人“只身支撑大厦”的努力至今仍在持续；但这并不是竹内好的方式。换言之，“《中国文学》的传统”不允许他进行这样的工作。

六

即使明确了竹内好支持太平洋战争的基本立场和“在文学中实现12月8日”的抱负，仍然有一个棘手的问题无法回避，那就是这一文学式立场与现实中铁血之战的关联。

当竹内好在出征前把《鲁迅》交给出版社的时候，他把这部手稿看成自己的“遗书”；换言之，他把那个时代里最曲折的话语和情绪，都凝聚在他对鲁迅的解读之中。这种情况在当时并不鲜见，武田泰淳的《司马迁》也有同样的功能。在竹内好出征的1943年底，距离太平洋战争爆发已经有整整两年，他经历了《中国文学的废刊与我》中表达的对于“大东亚战争”理想的破灭，不再具有写作《大东亚战争与吾等的决意》时的浪漫激情。

1943年11月21日，竹内好在致松枝茂夫信中说：“《鲁迅》总算是脱稿了。不知为什么有种不舒服感觉。一点也感觉不到高兴的感情，只留下似乎是悔恨（而且说不清这悔恨的内容）的情绪、寂寞的感觉。这到底是怎么回事呢？莫非是鲁迅的影响？总而言之，我第一次经验到这种感觉。”^①

或许鲁迅确实对竹内好发生了巨大的影响。但是如果从相反方面考虑，即竹内好的“鲁迅”意象与他的内心世界有紧密关联，或者说“竹内鲁迅”带有强烈的竹内好色彩，这就不是单纯的“影响”问题了。在经历了与支那学家的论争、太平洋战争爆发和竹内好投射了自己全部感情的杂志废刊等一系列事件之后，写作《鲁

^① 《竹内好信笺（上）》，《边境》5号，51页，1987年10月，记录社发行。

迅》第一次给了竹内好正面表述他内心复杂感情的机会，而与此同时，这一切的发生都以现实中的战争为背景。可以想像，《鲁迅》的脱稿并未带来竹内好的解脱，相反，由于他第一次通过对鲁迅的阐释把自己的复杂内心世界对象化了，原来潜在的诸种感觉反倒获得了相对成型的形状。于是竹内好陷入了他给鲁迅营造的那种氛围：在对绝望也绝望了之后，只好诉诸于“文学行动”。

但是，竹内好在当时面临的“行动”却是作为侵略军的成员进入鲁迅的祖国，与鲁迅的同胞作战。特别值得注意的是，在私人信笺和公开的文章中，竹内好几乎没有留下关于他作为一个“军人”的感想。这固然与他没有真正参战有关，但更重要的是，竹内好以这样的方式给后代人的战争想像留下了一个十分特别的空间，那就是战争时代的平静，准确地说，是《鲁迅》中提示的“如同旋转的球心之轴一样，以极致的静集运动于一身”^①的那种外表平静的“行动”。

距离这次不体面的中国之行6年前，距离《大东亚战争与吾等的决意》发表四年前，1937年，竹内好在芦沟桥事变后刚好作为文部省留学生赴中国考察。这是他在1932年首次来华之后的第二次。他的《北京日记》记录了对于后人来说应该充满火药味的那段时期的体验，却很难从中嗅出火药味。从日记字面看，他在当时的北平过着相当懒散、或者简直可以说是相当放荡的生活，与中国文人的交往似乎并不多于与在京日本人的交往，也经历了与日本女性恋爱的挫折。可以说，竹内好的北京生活一直限定在一个有余裕的文化层面（这与他随时发生的囊中羞涩状态并不矛盾）；然而当他回国的时候，却宣称他对于这种生活方式并不感到有羞于示人的耻辱感——发表于1939年11月的《两年间》，大部分篇幅是对他北平日记的摘抄，竹内好说这是他试图把生活在“低能虚脱时代的自

^① 《鲁迅—政治与文学》，《竹内好全集》第1卷，143页。

已客观化，从日记中提取材料”；这样做的原因则在于“我们的时代内含着郁结之物，却有各种牵制使得这些郁结无法真正发散和祛除；不倾吐出来，那郁结之物的真伪就无法辨认”；“与其什么都不干，还不如赌上一把（此处竹内引用的是松枝茂夫给他信中的看法——引者注），也就是说，如果犯有不德之行，它或许引起为弥补过失而做的善行，或许相反，招致为掩盖它而干的更大的恶事；这是为鞭挞胆小鬼而借助于冥冥中神力的、极为简单的无情的警句。”^①

当竹内好在《两年间》中摘抄他北平时期日记以回应松枝的“无情的警句”的时候，他当然注意到了自己的日记中记录的主要是一些散漫和放任的行为，对此他自己也不由得表示“我去掉了私生活中那些不像话的地方，即使如此，还是有些许令自己瞠目之处。”^②在这些连竹内好本人都感到“瞠目”的日记里，值得注意的倒不是他如何在留学期间花大量时间喝酒作乐，而是相反，通过这些私生活记述，我们可以读出相当丰富的那个特定时代的信息。

首先值得注意的，是竹内好并没有在日记里流露他追求“异国体验”的意图，也没有过多描述他与中国知识界的交往。这暗示着一个重要的历史事实——在北平沦陷之后，几乎在竹内好踏上中国国土的同时，国立北京大学、国立清华大学和私立南开大学在长沙组成了西南联大的前身国立长沙临时大学，北大、清华的大部分教授南下，竹内好无缘见到曾经活跃于北平文化舞台的中国知识精英——最后一批教授是在11月撤离北平的，10月27日才抵达北平的竹内好正赶上了这个混乱而萧条的时期，但是他并未在日记里留下多少有关这一方面的痕迹。在1937年10月的日记里，竹内好记录了他抵达北平之后立刻拜会周作人和钱稻孙等，并且勤奋地了解中

^① 参见《两年间》，《中国文学月报》第5卷，57号，1939年12月，总118页。

^② 同上，118页。

国学术状况，在书店淘书，组织日本人的读书会研读钱穆的《近三百年中国学术史》，但是这种来往只持续了很短一段时间，周和钱相继在日记中消失，只有钱稻孙介绍的杨连升作为中文会话教师较为频繁地与竹内好来往。1937年11月18日日记里写道，听说梁宗岱迅疾南下，沈从文也刚刚南下，老舍在山东，似乎巴金到了天津等等。而周作人，怕是也快南下了吧。^①周作人并没有南下，但是竹内好却没有记录他继续拜访周作人，而是让他消失了。直到1939年10月竹内好归国前夕，日记里才出现了“下了决心，去访问周先生”^②这样包含着潜台词的记载。

与此同时，竹内好开始描写沦陷后北平的日常状况。大量日本人（包括文化人）涌入北平，酒馆、暗娼与人力车相互配合，兜揽日本人的生意；书肆的书籍文物、图书馆的藏品、文化名胜和商家也默默地接纳了这些不速之客；芦沟桥事变带来的沦陷创伤似乎在竹内好到来时已经被掩藏在宪兵和伪政权建立起来的“新秩序”之后，竹内好作为一个日本人，可以毫无挂碍地平静生活在北平似是而非的文化氛围中。正是在这样的氛围中，竹内好扩大了他的阅读视野，从狭义的中国现代文学跨入了中国近现代学术史。

但是，当竹内好在日记里记录他饱读学术与文学书籍之后坐上人力车出门访问日本友人或者去书肆买书；或步行盘桓在东安市场、前门一带；或品尝北平的传统佳肴后再听任人力车夫拉他到某家“暗门子”等等的经历时，有一些他没有记下来的内容或许更为真实。事实上，后日出版这些日记时是否进行了删改这件事本身并不像想像的那么重要，不仅如此，这些日记作为那个时期北平生活的写照也缺少绝对意义上的信凭性——因为这些日记在最初就并不是“客观真实”的记录。

^① 《北京日记》，《竹内好全集》第15卷，178页。

^② 同上，338页。

一个线索有力地证明着这一点。1972年，应杂志《边境》之约，竹内好整理了他在1934年的部分日记，以《中国文学研究会成立前后》为标题发表，并附有简短的前言。他写道：“因为与战灾不合，所以留下的是过去旅行中国之类的记录。”“重读过去的日记，最让人难以忘怀的究竟还是放浪北京时期的日记。但是这些东西公开发表实在是伤大雅，如果公开发表，需要做相当的加工，所以我决定选择不必加工且对于公共事业或许有某种助益的1934年的日记。”^①可以看出，“战灾”对于不直接介入现实的竹内好来说，也仍然构成一种语言表述的威胁。他能够比较安全记述的，只是“旅行记录”一类的内容。这暗示着竹内好有些所见所感没有被写入日记；同时，这段话中谈到的“放浪北京时期”，正是1937至1939年记下《北京日记》的时期。竹内好以“难以忘怀”和“有伤大雅”的表示方式，明确指示了这段日记的私人性格。尽管他后来宣称自己试图把这种私人性相对化和客观化，但是其限度是显而易见的。这也就意味着，竹内好的日记不能毫无媒介地直接转化为时代的记录，必须经过一定的转换，其中包含的特定时代信息才能呈现。

《北京日记》在竹内好去世后由他当年的助手整理出版。关于这部分日记是否应该公之于众，曾经使出版社感到相当的踌躇。当筑摩书房从1980年至1982年出版了17卷本的《竹内好全集》之后，由该书店的杂志《筑摩》于同年9月号刊登了对丸山真男进行的有关全集中两卷日记的访谈。《北京日记》是其中主要的话题之一。丸山真男高度评价了《北京日记》的价值，甚至断言说“从今以后的‘竹内好论’不涉及北京日记就不具有意义”^②。有趣的是，丸山的这个判断正是基于《北京日记》的私人性以及这种私人性所

① 《北京日记》，《竹内好全集》第15卷，39、41页。

② 《读竹内日记》，《丸山真男集》第12卷，28页。

传达的与时局的距离感。作为同时代人，丸山在这些日记里读到了他自己也曾经共有的“同时代体验”，这就是当个体经历到曾经由福泽谕吉表述的那种“以一身历二世”^①的巨大时代转变的实际经验时，选择的不自由恰恰是对每一个个体自由意志的严峻考验。丸山真男注意到，竹内好在芦沟桥事变后的北平表现出的对于重大时局变故的冷淡态度，与他对于个人私生活和读书状态的热中，形成了一个巨大的反差，“当时北京的客观状况与竹内好个人的内在心理曲折隐晦状态相重合，构成了这部日记。”^②对于个人生活的描述和与其相应的对于时局状态的冷漠不仅显示了竹内好与时局保持距离的思想张力，而且它的结果导致了竹内好的自我解体。丸山认为这促成了竹内好自身的“回心”。丸山真男无意中揭示了一个重要的线索：阅读竹内好的日记，不应只是在其中寻找“客观的”历史真实，而是应该首先关注“主观的”时代体验，并通过使这种体验的客观化，使它转化为历史的记录——体验的记录。为此，丸山真男注意到了竹内好在北京时期的自我解体，并从自身的同时代体验出发给这一解体赋予了高度的思想史意义。

丸山真男在一个并不准确的判断之下揭示了竹内好作为个人的自我解体的思想背景：“当时的中国可以说是一个土崩瓦解的半国家，否则，恐怕很难想像在敌国之中可以度过北京日记所记载的那种日常生活。（竹内好）在敌国的腹地，一方而接触着作为军事占领派出机构的日本权力机关，一方而又广泛接触从北大教授和中国知识分子到街头卖笑女的中国人。……日中战争是作为国家的帝国主义与作为运动（重点号为原文所加，下同）的民族主义之间的较量，应该说日本帝国败给了中国的民族主义运动。包括日本在内的

① 福泽谕吉：《文明论概略》，岩波文库，1995年，12页。中文译本参见商务印书馆1992年版，3页。

② 《读竹内日记》，《丸山真男集》第12卷，28页。

帝国主义国家把魔爪伸入中国的过程，同时也是新生中国的阵痛。”^①

丸山对于中国的无知导致了他只能最大限度地“活用”他所习惯的西方理论思维，把中国的“国家”与“民族主义”设定为两种对立而相互制掣的力量，用以反衬日本“有国家无民族”^②的状况；这样做固然是丸山真男一贯性的批判日本式国家主义的态度使然，但是，由于丸山的思想资源仅仅来自西方现代性理论，中国只不过是他借题发挥的媒介而已，这使他不可能把他作为思想史家的理论感觉贯彻始终，去追究他已经触及但并未深入的那个关键问题——中国的“民族主义”作为一种运动，它是否能够被依靠西方的理路简单置于与国家和社会的互动关系中加以讨论？他上述分析的有效性和有限性是什么？这段分析或许在抽象层面上对于概括中国现代史有些帮助，对于解释竹内好的《北京日记》却不能提供有效的视角，对于理解中国的思想资源和使用这一思想资源的竹内好也没有真正助益。

竹内好在北平两年间体验到的，或许恰恰是与“国家解体”相反的经验。他并没有得到机会“广泛接触北大教授和中国知识分子”，在这个水准上，他面对的只不过是中国人称为“伪北京大学”的少数“留平教授”，中国的学术文化界已经从北平移向了南方；而那位对于竹内好等中国文学研究会成员而言具有特殊意义的周作人，在1937年至1939年间正在为是否与日本军部合作出任伪华北临时政府的教育督办而前瞻后顾。竹内好抵达北平的三个多月之后，1938年2月9日，周作人出席了有日本军方背景的“更生中

^① 《读竹内日记，丸山真男集》第12卷，29页。

^② 对于以日本国体论即以天皇制为中心的国家主义观念的批判是丸山真男终生的工作母题，他认为日本缺少能够对抗超国家主义的社会力量，因而在对中国的讨论中，丸山几乎是一贯性地把中国的民族主义作为对抗国家的力量加以高度评价。

国文化建设座谈会”，被中国文化界视为周作人“投敌”的信号。对于竹内好来说，北平的平静生活远远不是丸山真男推论的由于当时中国的“半国家”状态造成的混沌的空隙，而是在中国漫长历史中多次出现的由于战争状态导致的文化乃至政治中心的转移所造成的结果；尽管这个时期所发生的转移在内容和方式上与历史上的王朝时代非常不同，但它仍然是一个不可能使用国家与民族主义分庭抗礼的图式加以解释的复杂历史瞬间，它暗含着中国历史的内在逻辑；而作为一个以知识为业的文化人，竹内好刚好与这样一个历史瞬间相遇——他来到了被中国知识界暂时舍弃了的北平，这里依旧保持着昔日的景观，却失掉了昔日的灵魂。

在日记里并未传达自己这方面感受的竹内好，通过另一个渠道为我们留下了他在这个瞬间里的复杂反应。在1938年10月12日亦即来北京一年之后，在致松枝茂夫的信中，他写道：“我渐渐地开始讨厌支那、支那人、支那文学了。现在我正在学习日语——不是因为要教授日语，而是因为觉得日语很有趣味。”在同一封信里，他还使用了这样的说法：“我辞去了近代科学图书馆的工作，在新(?)北京大学理学院教授日语。”^①假如不了解当时的北平在文化意义上的“人去城空”状态，不了解竹内好对于中国知识界状况的了解程度，就无法理解他“讨厌支那、支那人、支那文学”这一说法里的复杂感情。尤其是当竹内好把当时的北京大学称为被质疑的“新”北大时，这个问号的力度和丰富性是很难诉诸语言的。^②

只有在同一个方向上，我们才能为竹内好的其他一些说法定位。1939年竹内好短期归国后返回北京途中，在客船上写给正在

① 《竹内好信笺（上）》，《边境》5号，7页。

② 几个月后的1939年1月14日，在日本军人公开出场的状态下，伪北京大学举行了成立典礼。竹内好在日记里冷淡地记录了他的观察，但在非常事务性的记述中穿插了一个细节，即某北大“留平教授”看似坦然的坐姿与他对人寒暄时的紧张态度之间的微妙反差。《竹内好全集》第15卷，280页。

中国境内作为日本军人作战的武田泰淳的信中说：“我们这些没有进入军队的家伙，不可能把握现在时代的思想脉搏，而且也认定试图把握它是徒劳的；对于我们这些没有着落、混混沌沌的人来说，作为军人的你的来信特别显得痛切而鲜烈。”^① 回到东京后，他说并不为自己在留学期间没有学习支那文学而感到耻辱，但是却为自己试图把个人行为客观化相反却陷入了混沌状态而感到深深的悔恨，同时，他也希望把虚脱时代的自己客观化；^② 在同时期的另一封致松枝茂夫的信中，他暗示了失恋对他的打击导致了内心的空虚之后，说到“不知怎的，北京时期之后，我很奇妙地对于从事精神方面的工作失掉了自信”。^③ 假如把北京时期直到竹内好走上战场的这六年里他不断使用的“虚无”、“混沌”的语词与他对于《鲁迅》写作的感觉结合起来考虑，可以看到竹内好在那个“虚脱的时代”里经历到的“回心”状态并不仅仅是丸山真男所归纳的“自我解体”，更重要的是，那是一种被排斥在充满痛苦和活力的历史进程之外的“没有着落”的感觉，和这种感觉所进而延伸出来的试图进入历史的渴望。

如果说两年间的北平生活使竹内好体验到了无法进入跃动着的中国文化知识界的无奈与隔膜的话，这还仅仅是他“没有着落”的外在因素；更为内在的因素则是他作为一个日本知识分子所不愿而对又不能不而对的战争现实本身。这一现实带来的困境，不仅仅在于法西斯高压政策所导致的个体无法正面对抗时局，而且还在于后来竹内好所传达的那种“抵抗与服从的一步之差”^④ 的复杂情势。丸山真男作为同时代人，深刻地认同了竹内好的这一感觉，因此在

① 《1939年7月8日致武田泰淳信》，《边境》5号，12页。

② 《两年间》，《中国文学月报》第5卷，57号，总118页。

③ 《1939年10月27日致松枝茂夫信》，《边境》5号，17页。

④ 参见本书498页①。

前述访谈中，他以自己的表述方式再次强调了战争中知识分子选择之艰难：“日本国内状况在三七年以日中战争的扩大为转折，其后的社会运动和昭和研究会等的动向不得不同时具有对于战争的合作与对于时局的批判的两义性。合作与抵抗之间不再能够清楚地划清界限。”^① 对于从事现代中国学研究的日本知识分子来说，这种状态的背后还有他们作为研究对象的敌对国成员的尴尬处境。丸山真男指出的竹内好的“回心”，就此而言是准确的：竹内好的确是在北京时期形成了他对于自身真实处境的自觉。这也正是他说自己失掉从事精神工作自信的原因。

可以想见，在经历了如此曲折的精神历程之后，竹内好在太平洋战争爆发时表达的兴奋是顺理成章的——他似乎找到了摆脱“虚脱状态”和“没有着落感觉”的有效途径，并且依稀看到了进入历史的可能。其后，当战争暴露了它的残酷和欺骗性之后，竹内好才在精神世界里走向了《鲁迅》。必须把竹内好的《北京日记》和他的《大东亚战争与吾等的决意》结合起来阅读，才能体会竹内好为何可以毫无障碍地在感情层面上支持战争并将其审美化；并且也才能体会为何他直到最后也没有为自己对于太平洋战争无保留支持的态度感到悔恨。

然而，即使这样的过程有它可以理解之处，还有一个问题仍然无法解释，那就是竹内好如何建立他对于战争的道德判断？对于基本的道德问题——战争是要杀人的——他是如何感觉的？作为加害国的成员，他是否忏悔过？又是如何忏悔的？

对于杀人这件事本身，竹内好似乎没有正面触及过。这使得他在战后对于战争体验的讨论以及对于战争与伦理道德关系的讨论针对了另外的问题。为了准确把握竹内好的战争观和道德观，有一个早期的问题必须提及，那就是在 30 年代初期日本文坛曾经流行一

^① 《丸山真男集》第 12 卷，28 页。

时的“舍斯托夫体验”对竹内好的影响。这个影响是复杂的，其复杂性在于，“舍斯托夫体验”作为一种时代氛围，显然也缠绕过竹内好，但是竹内好却以自己特有的“投身于其中，再从中选择自己”的方式，回应了这一特定的文化思潮。

日本文学家本多秋五把竹内好放在同时代日本文学家的序列里加以解释的时候指出：“竹内好以‘政治与文学’的形态处理的问题，其实与同时代的日本文学家所苦恼着的‘宿命与自由’、‘命运与意志’、或者‘从绝望中再建自我’等问题处于同样的背景之下。也就是说，其间有着共通的体验，在文学史上，它被称为‘舍斯托夫体验’。”^①

流亡法国的俄国思想家和宗教哲学家舍斯托夫，是经由日本文学家的翻译活动进入日本的。专攻法国文学的河上彻太郎，在1934年与阿部六郎合作翻译，出版了舍斯托夫的《悲剧的哲学》日译本。所谓“舍斯托夫体验”主要是由这部讨论陀斯妥耶夫斯基与尼采的著作引发的。而值得注意的是，日本知识分子在这个特定的时期里，以一种特定的“误读”方式接受了舍斯托夫，从而把自己的思想课题投射到舍斯托夫身上，所谓“舍斯托夫体验”，其实并非建立在对于舍斯托夫的细致和准确的理解上，而是建立在日本知识分子自身的焦虑之上。

《悲剧的哲学》把陀斯妥耶夫斯基和尼采在非理性、非道德乃至非真理的层面上结合起来，开启了重新认识现代人生存状况的途径。这部著作的分寸感在于，舍斯托夫的一切论述并不是在反理性、反道德和反真理的意义上展开的，他的用意在于揭示既有的和稳固的真理和科学价值体系以及这种体系不断再生产的理想主义世界观的虚假性，并进而揭示致力于调和理想与现实的努力本身所具有的自我欺骗性。在这一意义上，舍斯托夫揭示了陀斯妥耶夫斯基

^① 本多秋五：《物语战后文学史·中》岩波书店，1992年4月，267-268页。

对于自由主义的彻底批判性，同时也清醒地提示了陀斯妥耶夫斯基反过来被自由主义所利用的可能性。与此同时，不能忽视的是，在舍斯托夫对于陀斯妥耶夫斯基和尼采的论述中，始终存在着一个潜在的参照线索，那就是由托尔斯泰所代表的俄罗斯人道主义的理想，而这一理想被舍斯托夫在宗教意义上加以有限定的认可，并使其在非日常性的结构中重新定位。这样的一个叙述层面，使得托尔斯泰和陀斯妥耶夫斯基的精神世界同时脱离了日常性的理解，从而可能建立一个新的评价体系。

据译者河上彻太郎分析，在这部著作进入日本知识界的视野之前，日本人已经开始阅读舍斯托夫了，但是真正流行“舍斯托夫热”，却是在这部著作被翻译之后。使得舍斯托夫得以成为一种流行思想的，首先是在1931年九一八事变之后产生的日本知识界的“不安体验”。这里所说的“不安”，是日本人为30年代初期一个特殊的文化思潮的引进所确定的称呼，构成所谓“不安体验”的，并不是本土新的文学创作或哲学思考，而是借助于引进的西方同时代文学和哲学以及神学思潮加以形塑和表达的本土经验。不言而喻，如同现代发生在东亚各国的情况一样，这种形塑与表达不能不具有双重性格：一方面，它以西方的眼光结构和取舍了本土经验的复杂内容，另一方面，它以本土的经验改变了西方资源的脉络和结构。

1933年，三木清以哲学家的眼光对于这场“不安”骚动进行了相当准确的概括。他指出：“人、生活、世界，看上去已经不能纳入理智的框架了。一切曾经是合理的东西、思想或人格的支撑物，看上去已经破碎了。一切都给人以不安定的感觉。”^①因此，柏格森、弗洛伊德、普鲁斯特、纪德、陀斯妥耶夫斯基作为怀疑、不安乃至否定的体现者，为日本侵华战争所引发的日本知识界的精

^① 三木清：《不安的思想及其超克》，《改造》1933年6月。后收入《三木清全集》第十卷，岩波书店1967年7月，289页。

神危机提供了成型的感受方式。在 1932 年前后，相继有文章谈及“不安的文学”、“不安的哲学”等等，致力于介绍欧洲的哲学家和文学家在第一次世界大战后如何在颠倒了的世界中建立一个颠倒的和不确定的认识世界，使得一个为日本知识分子所陌生的表述系列克服了一系列阻力进入他们的话语世界。作为马克思主义理论家，三木清特别指出了—个饶有兴味的事实，那就是这股“不安”的潜流是在直到 1932 年前后马克思主义理论和无产阶级文学运动遭到政治镇压、青年知识分子无法找到精神依托的情况下才得以成为流行的社会思潮，用三木清的话说，它使“社会的不安变成精神的不安，”使“知识的悲剧”从属于“行动的悲剧”。^① 这也就是说，所谓“不安体验”，与现实中的政治状况有直接关联，它集中体现了知识分子对于法西斯专制政治日益升级的现实状况的无奈和悲观，其特点是精神世界中的认知服从于现实行动的需要，它必然潜在地规定思考的路向：所有的不安定感，最后都要指向对于现实中安定状况的渴求，它隐含了向理智、正常和安定的回归要求。

“不安体验”对于当时的日本知识界来说，在很大程度上也是一场追求新奇的思想潮流，但是和马克思主义思潮进入日本的情况相仿，它毕竟把日本知识分子的危机意识和西方的相应理论、文学结合在了一起，以这样的方式使日本的知识精英又进行了一次自我锤炼。可以说，这个思想潮流的最大成果，在于使日本知识人找到了一些自我表述的关键词，它们在“不安”的背景下获得了相互连接的效果。这些关键词主要是：“生死”、“无”、“流动主义”、“赎罪”、“主观意志”、“真实”，等等。舍斯托夫体验，就立足于这样的关键词之上，它的轮廓在很大程度上也取决于这些关键词所规定的边界。

《悲剧的哲学》出版后，引起了毁誉不一的反应，只有在关于

^① 《三木清全集》第十卷，290 页。

此书“难于评论”这一点上是一致的。在倾向于挖掘舍斯托夫的思想资源的肯定性阅读中，自然主义作家正宗白鸟在其中读出了理想与审美感的破灭，认为在丑恶中才存在着摆脱“日常性哲学”的真正人性；评论家小林秀雄则在其中读出了颠覆理论、哲学、科学既定权威的正当性；哲学家三木清读出了海德格尔和雅斯贝尔斯的存在主义基本命题，即破除形而上学的本质与现象的区分方式寻找现实——在舍斯托夫这里，区别日常性与非日常性成为区分的基准。而在译介者河上彻太郎那里，读解的关键则在于舍斯托夫不是悲剧的表现者，而是悲剧中的人物；因而，他认为舍斯托夫的文本渗透了思想的实践性。

但是，舍斯托夫著作中最基本的结构却被忽略了，那就是他探索人类心灵秘密时的宗教感情。舍斯托夫笔下的陀斯妥耶夫斯基和尼采之所以得以成为悲剧哲学的主人公，“反常的现象”之所以得以成为探索人类心灵的人口，与舍斯托夫这种在严酷的现实中的不妥协的宗教感觉直接相关。当舍斯托夫论述不确定的真实和颠倒了的价值时，很难使用“不安”这样的概括表述他的真正意图，因为他并不依靠确定的衡量标准比如通行的道德标准或科学、理性等观念看待事物，他并不需要静态的和概念化的标准。舍斯托夫所依赖的陀斯妥耶夫斯基的“第二视力”，把悲剧哲学引向了最后审判：“就托尔斯泰而言，问题是人性的，有附加条件的，有着宽容，特别还有着被饶恕的希望；而在（陀斯妥耶夫斯基）这里全然没有宥恕可言。并且更为严酷的是，在这里，所有的道德家所依赖的听天由命的谛念在这里于事无补。”^①

对于缺少宗教感觉的日本人来说，理解舍斯托夫这种反观念和挑战信仰的宗教感情只能借助于理念。尽管三木清对于“不安的神学”做了哲学阐释，但是日本人的“舍斯托夫体验”的现世性是显

^① 舍斯托夫：《悲剧哲学》，《河上彻太郎全集》第7卷，劲草书房1970年，71页。

而易见的。而它的结果，即是日本知识人借助于所谓舍斯托夫体验试图回归“正常”，回归理性，回归行动。在舍斯托夫体验流行的同时，作为以小林秀雄为核心的《文学界》同仁对立面的“行动文学”的问世是一个明显的参照系。1933年，杂志《行动》由舟桥圣一、阿部知二等人创刊，呼吁知识人起来发挥艺术的能动性，建立积极的文学；而1935年该杂志停刊后，次年又由舟桥等人创刊了《行动文学》，以继续促进行动主义运动。

行动主义本身作为一个文学思潮似乎没有什么特别的贡献，它的价值其实在于作为对立面揭示了“舍斯托夫体验”的非舍斯托夫性格。这一场虚无主义的思潮使得日本知识分子的危机意识得到了表达，但是却并没有接近舍斯托夫最核心的问题，就是突破已有的价值观念体系，重新寻找面对复杂和丑恶现实的信仰。这固然是因为舍斯托夫并没有给出答案，但是也最有效地证实了日本自然主义思维风土的强面性。经历了舍斯托夫体验之后，日本知识界重新依靠理性和人道主义建立他们的行动目标，似乎是一个历史的反讽。

竹内好是否受到了“舍斯托夫体验”的直接影响，我们找不到证据。在舍斯托夫流行的1934年前后，他正醉心于郁达夫。从9年后问世的《鲁迅》的思路和用语看，他似乎确实如本多秋五所说，与同时代问题有着千丝万缕的联系，使用了“舍斯托夫体验”流行时的多数关键词；但是仔细看起来，问题似乎又不尽然。竹内好并没有采取作为“行动主义”对立面的虚无主义立场，如果说他的立场里包含了某种舍斯托夫性格，那么这种性格恰恰是同时代日本“舍斯托夫体验”中所缺少的成分，那就是唾弃一切先入为主的观念和前提，把静止的二元对立和抽象化的表现视为自己的最大敌人，而不是把对这一敌人的根本性攻击视为混乱和虚无乃至理智的失控或能动性的丧失。竹内好一直采取非道德化判断的立场，的确有舍斯托夫的影子，但是它却与日本的所谓“舍斯托夫体验”有根本性区别，这就是它并不追求对于日常道德的回归，而是探求背反

于日常道德的终极性道德。

有一个问题很难加以判断，这就是竹内好是如何形成他的这一基本立场的。与同时代日本知识人一样，竹内好同样没有舍斯托夫的那种宗教感情，舍斯托夫或许是通过竹内好同时代人的误读才进入他的视野，或者基本上在他的视野之外。但是有一个问题可以确定，那就是鲁迅是在与舍斯托夫提出的基本问题相同的意义上进入了竹内好的视野并影响了他的一生。这个基本问题就是，在去掉了“最终审判”这一连上帝也要面对的事实之后，鲁迅“没有宥恕可言”的态度使得日常道德的善显现了它的虚假性，竹内好藉此确立了他超乎日常性的道德立场，这是一种难于被理性回收的道德，或许只有从鲁迅那里，才能得到进入这一道德世界的暗示。

我相信，这才是竹内好在《鲁迅》杀青后那种悔恨、寂寞感觉的原因所在。这感觉同样不能以“不安”加以命名，虽然它也缺少舍斯托夫面对价值世界颠倒时的那份笃定。

竹内好的战争体验与战后体验，就基于他的这种特定感觉。沿着这一特定感觉，我们可以进入竹内好对于战争这一血腥事件的道德判断。

七

竹内好正面谈到他在日本战败时身处中国战场，作为侵略军一员所见所感的文章主要是发表于1953年的《屈辱的事件》和发表于1955年的《八月十五日》。前者谈到他与丸山真男在战败时感觉的差异。战后波茨坦公告发表时，在国内的丸山真男读到“应该尊重基本人权”一句时，由于这久违的字眼变成了铅字，不觉感到一惊；同时“脸上的肌肉自然地松弛下来，想控制也不能。”丸山害怕被别人看破了自己的喜色，为了压制自己的感情费了很大的力气。竹内好说：“听到这段话，我非常感动。而且回想自己，当时

并没有那样的体验，我感到遗憾，也感到后悔。”“这恐怕与抵抗的姿态有关，还有，就是政治知识——或者说是政治感觉的差异。我没能够预想到战争会以那样的形态结束。”

“我认为天皇的广播不是表示降伏就是号召彻底抵抗。而且我的预测倾向于后者。在此存在着我对于日本法西斯的过重评价。我预想到了战败，却没有预想到会是那种国内统一没有异议的战败。”于是，竹内好感到了一种“喜悦、悲哀、愤怒、失望相混合的情绪。”^①

在某种意义上，1945年8月15日这个历史性日子里，竹内好与丸山真男对于战败的不同政治感觉塑造了他们其后一生的不同思考轨迹。就竹内好而言，他对于日本思想传统形成的强烈关注在他那瞬间的“喜悦悲哀愤怒失望”的复杂情感中，获得了具体形态。可以说，以8月15日为界，此前的竹内好围绕战争的所有发言都为这一天他复杂的感情铺垫了基础，而此后他的主要思考，也都围绕着这一天他的这种难以名状的心情展开。

当他在1953年回忆当时的情景时，那种复杂的感情已经经过了八年时光的过滤，而在此期间他又参与了“国民文学论争”，所以把《屈辱的事件》看做当时情感的自然主义再现是不合适的。但是反过来说，这种时光的过滤倒是便于我们简捷地接近竹内好思想世界的主线，因为竹内好借助于时光的过滤提炼了他的感情。我们看到，竹内好关心的基本不是战争为中国和日本人民带来的创伤（尽管这种关注包含在他的视野里，并且成为他后来讨论“战争体验一般化”问题的重要内容，但是这并不是他讨论战争问题的原动力），也不是为这次战争定性（尽管他多次强调了战争的性质是侵略）；他关心的是战争中日本人在人格强度上和道德修养上的缺陷。要言之，竹内好痛心疾首的问题集中在一点上，那就是日本人缺少

^① 《竹内好全集》第13卷，80-82页。

抵抗精神而善于转向。对于竹内好来说，12月8日的日本偷袭珍珠港象征着弱小的岛国日本向强大的美国挑战，他从中看到的不是这一军事行动的政治含义，而是一种道德与美的自我完成。一年后他解散中国文学研究会的时候，他已经意识到了这种道德自我完成的幻觉只是他个人的幻想而已，与日本军国主义的现实行动无关。进而当战败时他身处中国战场、目睹日本军人“齐声痛哭，然后睡觉，醒来后马上开始收拾准备回国”的无抵抗状态，又耳闻日本国内随着天皇一纸诏书而上下一致地接受了战败事实的情况，竹内好感到了作为日本人的强烈耻辱。不言而喻，这种耻辱感当然不意味着他主张应该把侵略战争“进行到底”，而仅仅意味着他对于战争状态中人的道德状态的关注。在此必须谨慎地强调一点：竹内好的道德论与近代日本的自由主义人道主义有微妙的差别，从他一贯反对白桦派人道主义的态度上看，他关注的“道德”，恰恰是易于被人道主义论述所忽视的那些问题。竹内好反对日本式人道主义的感伤和直观性，这使他的道德论区别于日本战后的自由主义人道主义叙述。

1949年5月发表的《中国人的抗战意识与日本人的道德意识》（后改题为《中国的抵抗运动》），把这种战败时感受到的耻辱外化为对于日本的道德批判。该文以林语堂的《瞬息京华》日文版所暴露的日本人对中国抵抗精神的无知为线索，批判了日本人在中国人高水准的道德意识之下相形见绌的现实。他指出，林语堂的小说缺少历史意识也不具备中国社会生活的现实基础，对中国民众来说他的小说是失败的；但是，即使在这样一部失败之作里，仍然存在着成功之处，那就是中国人抗战的民族意识得到了道德层面的完整表现。

竹内好引用小说的细节展开了这样一个话题：日本对于中国的人侵伴随的是偷税与贩毒，它不是局部性行为，而是得到日本军方默许的公然掠夺；最无耻的是日本人的贩毒竟然波及到中国的小学

生。而中国人民对于日本的抵抗意识，也恰恰是出于对这种野蛮无耻行径的道德义愤而被激发出来的。在中国人眼里（在此，首先是在林语堂眼里），这场战争被视为野蛮人的入侵；它被理解为一时性的征服。这样的理解显然体现着林语堂浅薄的历史认识，但是就一点而言他是正确的：林语堂看到了日本的侵略战争中“前资本主义的掠夺”的一面。而同时，中国人民、中国共产党在抗战中表现出来的高度的国民伦理，使竹内好找到了反思日本国民道德缺欠的参照系。竹内好认为，毛泽东对战争的分析尽管精辟和全面，但是他把战争视为帝国主义的侵略，因此过分强调了日本内部反战势力的作用；但是日本国民没有具备那样的可能性，因为这场战争是帝国主义与野蛮人心理的结合，没有近代意义上反战势力存在的余地。“我在军队里大量目睹了无意义的破坏性行为，它是那种既非出于战术上的必要，亦非可由战场上的异常心理加以解释的、无目的的破坏。在我看来，那不是出于失掉了价值基准的近代人的虚无主义心理，而是更朴素的野蛮人的心理。也许，在我们内心深处，盘踞着那种野蛮人的本能。”^① 姑且不去讨论竹内好关于文明或野蛮的定义本身是否准确，也不去讨论他对于近代人等于文明人这一价值判断是否得体，穿透竹内好一贯性的概念恣意性表象，我们可以看到真正的问题所在：正是出于对这种“野蛮人的本能”的深刻反省，竹内好以1945年8月15日为起点，开始了他对日本思想传统形成的一贯性努力。

从战败开始，进步的日本人开始了痛苦的自我反省。对于这种全民总忏悔，竹内好显然保持了距离。从他对中国人的道德意识以及中国以抵抗为动力的现代化模式的讨论方式上看，他关心的问题使得战争这一现代性事件被组织进了一个更为复杂的结构之中，而对于战争责任的追究也因而被组织进了非意识形态性的问题之中。

^① 《中国的抵抗运动》，《竹内好全集》第4卷，34页。

但是需要特别指出的一点是，竹内好的这种反省战争经验的视角，的确抓住了日本侵华战争的要害问题：道德沦丧的野蛮性问题。这次战争所具有的日本战争史上从未表现出的空前野蛮性格，使得战后世界范围内对它的评价不能不区别于其他战争，而恰恰是竹内好尖锐的文化自我批判立场，揭示了一个重要的问题：日本的这次侵略战争不能与其他现代战争简单地同日而语，因为它具有空前的野蛮性格。时至今日，仍然有包括进步人士在内的日本人出于各种考虑试图把日本的侵华战争“常规化”亦即使它与其他战争相提并论，其要害正在于忽略了这一个“野蛮性”的问题。

如果说竹内好曾经有过“舍斯托夫体验”的话，那么战后这个特定时期恰恰是他与这种日本特定时期的知识分子体验分道扬镳并且进一步真正接近舍斯托夫的时刻。但是竹内好似乎没有表现出对于这两者的兴趣。他或者无意识地做到了前者，即摆脱了所谓日本式“不安”从而避免了以忏悔方式重新陷入虚无与绝望；或者他也部分地做到了后者，即接近了舍斯托夫那种深刻怀疑既定价值基准的清醒态度，因为他没有简单地采取进步知识人应该采取的立场而使自己追随既定的价值观和理念，尽管它们看起来似乎十分正确。但是他并没有如同舍斯托夫那样地采取彻底的“反常立场”，而是选择了与鲁迅的态度相近的立场，让自己看上去离“日常性”并不那么遥远。在反日常性人道主义的意义上，竹内好采取了鲁迅式的绝决态度，当日本人在全民总忏悔中也暗自咀嚼战争创伤经验时，竹内好已经开始思考如何把战争的创伤经验转化为而对战后的冷战局势的严峻问题了。

当导演黑泽明通过电影《罗生门》传达着新一轮日本式的价值颠倒和“不安”并因而获得国际性喝彩的时候，竹内好却显示了他在战争期间不曾显示过的“行动精神”。他在北平给松枝茂夫写信时曾经表达过的那种对于精神工作的丧失信心状态一扫而光，开始全力投入了精神工作之中。

在 50 年代末期到 60 年代前期，竹内好写作了他的“战争三部曲”——有关日本战争责任问题的三篇论文。这三篇文字把 50 年代初期竹内好的战争观进一步推向深入，它们共同的特点在于把战争问题置于更大的背景下来讨论。这三篇论文依次是：《近代的超克》（1959）、《关于战争责任》（1960）、《日本与亚细亚》（1961）。

有关《近代的超克》请参照本书中的专章，此处从略。《关于战争责任》和《日本与亚细亚》把《近代的超克》中提出的日本在二战中发动的战争的二重性格问题进一步深化，整理出了这样的基本观点：日本在 1931 年开始的战争基本上可以分成两个部分，一个是侵略战争（即至太平洋战争爆发时为止的对华侵略战争），另一个是帝国主义对帝国主义的战争（即太平洋战争）。就前者而言，日本必须无保留地承担战争责任；就后者而言，日本不能单方面承担战争责任。但是，无论是前者还是后者，在战争体验无法普遍化的情况下，战争责任也无法普遍化。所以，惟一的办法只能是在日本的传统中寻找自然感情并且把它作为处理创伤体验的基础。而当问题进一步深化时，有必要认清日本在明治维新之后就开始的一元论文明观在推动战争方面的功能；竹内好指出：以福泽谕吉为代表的把“智”置于“德”之上的单线进化论“文明观”，作为推动明治时期日本国家的改革和启蒙的思想基调，构成了日本近代的思想主干，但是“作为战斗的启蒙者的福泽谕吉，他的作用恐怕到日清战争（即中日甲午战争）就结束了。他的思想作为国家的思想得以实现，并被确定下来，因而思想家本身也就消灭了。其后的所有军事行动、亦即外交政策，时时处处依靠文明一元论的观念被正统化。至少直到太平洋战争为止的阶段是这样的。”^① 竹内好在追述福泽谕吉在提出文明一元论时的时代紧迫感的时候，触及的是一个需要很强分寸感才能够把握的复杂问题：在福泽谕吉的文明一元论

^① 竹内好：《日本与亚细亚》，《全集》第 8 卷，71 页。

中，文明被视为以西方文明为蓝本的外来之物，而且是不可抗拒的战胜野蛮的力量，但是同时福泽也意识到了文明在日本被无抵抗地“摹制”之后变为“虚说”亦即被架空的形式，并且指出为了防止这一点，必须调动日本人的“抵抗精神”。^①

竹内好在结合战争问题讨论福泽谕吉的时候，注意到了福泽谕吉的一个根本性的思想特征：他对于状况的分析中始终潜在着时代紧张感。这种紧张感的确造成了福泽在亚洲观上的目的与手段的分裂，但是这与后世脱亚论的无思想性完全不同。与竹内好对于日本亚洲主义的整理相同，他在这里同样关注的基本问题是：日本的思想传统中那些可能生长的原理，在战争观的线索上怎样经历了一个失掉内在紧张、转而滑向无思想的“伪文明”过程。竹内好发挥了他在《鲁迅》中提出又在《中国的近代与日本的近代》中发展的基本观点，那就是“伪文明”必须经历其内部的自我否定和重构，才能形成真正的独立运动。所以，竹内好认为，当务之急是促使伪文明的“虚伪化”，换成普通的说法，恐怕就是从内部暴露“摹制文明”的虚伪。

竹内好对于日本近代文明观的梳理，对于日本战争责任的多样化阐释，正是出于对于“伪文明”进行内部改建的动机。就这一点而言，他的敌人是以“文明”的姿态出现并且审判了“野蛮的日本”的美国。可以说，竹内好的战争体验与战后体验所呈现的结构是一个连续性的逻辑结构，它的内在线索是把战争时期的被侵略国中国的抗战道德能源转化为战后日本人对抗美国的动力。这中间有一个角色转换，那就是从加害者和施虐者转变为受害者和反抗者。

竹内好因而面临了一个最大的难题，这就是他必须在这两者之间建立关联。在战后日本思想界，这个关联性几乎无法建立起来，那是因为进步知识人大多为了否定日本的军国主义侵略，对于美国

^① 福泽谕吉：《丁丑公论绪言》，《福泽谕吉全集》第6卷，531页。

主持的东京审判和战后的占领军操纵，不得不采取相当容忍的态度。而进步知识人所采取的重要策略之一，就是通过批判日本天皇制来对抗极力维护天皇制的美国占领军。所以，追究天皇的战争责任和批判天皇制的基本立场，在日本同时意味着对于美国的对抗。而与此相对，右翼势力则建立了民族主义与侵略正当性的叙述逻辑，极力否认日本侵略罪行而试图将其美化为“对抗西方”和“解放亚洲”的义举。竹内好腹背受敌。他既不能简单认同于左翼的国际主义立场从而失掉对抗美国占领政策的民族情感资源，同时他又不得不与简单统合日本民族感情的右翼民族主义划清界限。对于竹内好来说，他无法超越左右着日本思想界与社会舆论的二元对立思维定势，而只能借助于这种思维定势工作，是一个痛苦的宿命。

战后日本的历史曾经提供了一个机遇，明确地凸现了进步阵营知识分子思想上的互补性，从而暂时打破了“左、右”二分法，呈现了一个思想多元化的局面。这个机遇就是1960年的“安保反对运动”。

所谓“安保反对运动”是指1960年日本的岸信介政府在准备与美国政府签署关于修改1952年缔结的《日本国与美利坚合众国安全保障条约》时引发的大规模群众性反对运动。新安保条约把旧条约中那些仅只是设想的军事和经济条款具体化和扩大化，把日本牢牢地拴在美国的战车上。这激起了日本社会各个阶层的强烈抵抗。安保反对运动的前史是1958年的“警职法改正案反对运动”，它催生了以“国民会议”、“国民中央大会”等命名的群众性组织的诞生，以有组织的抗议行动有效地阻止了这个法案在议会通过。1959年，日本共产党、全学联等分别成立了反对安保条约修正案签署的组织，并且随着局势的进一步恶化，反对安保的运动组织逐渐扩大。由14个组织联合组成的“国民会议”构成了协调不同组织间行动的媒介，全学联作为学生组织也扮演了独立的角色。1960年1月16日，为阻止岸信介首相赴美签署新的安保条约，全学联

组织学生 700 人在羽田机场跑道静坐；2 月，日本众议院安保特别委员会开始审议该条约；4 月，以东京为中心的各行业的工人开始了间歇性的有组织罢工，各团体开始组织请愿活动，纷纷要求不承认安保条约、岸信介内阁辞职、在国会通过安保条约之前进行大选，等等；5 月 1 日，日本爆发战后最大规模的示威游行，全国 900 多个地方共约 600 万人、东京有 60 万人参加了示威游行。5 月 19 日深夜，国会在示威群众和反对党的静坐抗议中派出警察维持秩序，众议院安保特别委员会在内部的混乱状态中强行通过了安保条约。5 月 20 日，国会周围冒雨抗议游行的群众达 10 万人。此后，各种规模的抗议活动持续展开，抗议内容从拒绝承认安保条约进一步扩展为要求解散国会和要求岸信介内阁总辞职。6 月 15 日，国民会议、全学联组织的国会前示威游行约 10 万人，当日发生武力冲突，全学联主流派学生在与警察的冲突中多人负伤，女学生桦美智子当场死亡。6 月 21 日，政府完成批准安保条约的所有程序。6 月 23 日，新安保条约生效。与此同时，不承认新安保条约和要求解散国会的抗议活动仍持续进行，社会党、自民党中的反主流派和民社党结成倒阁统一阵线。岸信介内阁被迫解体。

安保反对运动（以下简称“安保运动”）从 1959 年开始酝酿到 1960 年 5 月 19 日新安保协定强行通过经历了一年多的时间，就结果而言，它没有能够阻止日美新安保条约的签署和生效，但是它促使岸信介内阁垮台，显示了日本民意的力量。没有能够阻止二战中日本的侵略并充当了炮灰的普通日本人，在战后的反对日美安保条约的斗争中，显示了他们潜在的民主主义能量。

但是，本文勾勒上述这种教科书式的轮廓，仅仅是为了把安保运动的一般状况以最易于接受的方式交代给对这段历史陌生的读者，假如对于安保运动的认识仅仅止于这个层面，我们其实根本无法接近那段历史。与历史上任何一个紧张时刻一样，安保运动也充满了内部的激烈纠葛与各种偶然性，社会权力关系的制衡在这样的

紧张时刻充分显现；而知识分子作为那个时代的“声音”，传达的也是相当复杂的多声部不谐和音；或许在这种不谐和的音调中寻找那些发生共振的接触点并以此来建构流动性的场域，才是我们进入历史的意义所在。

关于安保运动主体——民众的想像，是认识和评价这场持续了一年以上的大规模民主运动的基本出发点。当位于东京都腹地的日本国会而前聚集了数以十万计的日本市民的时候，当这些市民中不乏刚从外地赶来还来不及放下行囊就赶到示威现场的外地示威者的时候，日本平民似乎表现出了极高的民主主义素养。事实上，在评价群众运动的时候，有关民主程度的评价通常也仅仅依赖于这种“激动人心”的场而。大规模的群众集会和有组织的罢工，给日本政府施加的压力是可以想像的，问题是，为什么岸信介内阁仍然能够置群众的强烈抗议于不顾，悍然强行通过了新安保条约？

对于将天皇制下的军国主义体制直接转化为由美国操纵的民主主义体制的日本社会而言，1960年这个历史的转折点或许只是一个民主主义的碰撞。姑且不论当时的冷战结构和日美关系，仅就日本国内而言，这个碰撞至少是由双方而承担的——日本政府需要而对群众的意志，而国民需要摸索参与国家政治的有效途径。当民主主义仅仅以代议制的体制、亦即以议会中各政党席位的多寡来影响国家政治的方式加以体现的时候，国民的直接参与往往需要借助于诸如游行示威和罢工等等非常手段加以实现。安保运动碰撞出的第一个基本问题，就是对于这个“民主结构”的反思。

社会学家日高六郎对于安保运动的民众土壤做出了相当准确的判断。他在运动结束后总结道：“战后日本的政治过程，一方面在价值感情上存在的是不具有‘国民’共同性的私人个体以及小集团利己主义的杂居状况，另一方而则是与（制度性的）硬件建构同步的政治物理学机制的有序性系统化——这二者在方向上是并存的。因此日本在外观上似乎存在着单一的政治社会，但那仅仅是形骸化

的井然有序而已，它并非是以内在有机关联性支撑的。”^① 日本官僚政治在制度上的确立和硬化，正是以此为土壤的。而相辅相成的是，日本民众在战后一直生活在“国家之外”，亦即生活在与国家政治经济生活相脱节的私人生活空间里。正如日高六郎指出的那样，安保运动其实是在战后日本民众的“自然状态”和“私生活主义”状况下以“突然爆发”的形态呈现的“政治热情”，^② 而它的基础其实是与公共空间无关的私人性理解。当日本民众被卷入反对安保条约的抗议示威热潮时，他们在那之前所经历过的民主经验是局部性的和直接性的，例如为反对美军基地所进行的反抗斗争，是以当地人的直接经验为基础的，它缺少对于间接性问题亦即公共性问题的想像。因而，在 50 年代日本各地断断续续地持续着的反对美军基地的运动，都具有这种缺少联合的局部地域性特征。

安保运动在这一意义上具有新的意义。它唤起了全国性的呼应，具有明显的公共性。但是恰恰因为此前的民主运动所具有的直接性和局部性，它对于安保运动的影响具有潜在的定向功能。在安保斗争中一个典型的插曲是，1959 年 6 月 25 日，全国统一的 10 万人大规模抗议行动举行的同时，在东京都中心地带的后乐园娱乐中心，万余名观众正在观赏棒球优秀选手选拔赛；而在国会前刚参加过示威活动转而就到后乐园去娱乐的行为模式在安保运动期间并不鲜见。这种对政治的参与意识与私生活的享乐并行不悖的模式，是观察群众参与民主的真实状态的一个有效视角，它可以防止我们把群众的民主参与行动与政治意识形态简单地等而视之，也有助于防止将群众运动神话化。或许正是出于这样的考虑，日高六郎曾多次在他的文章中强调示威活动中的“恋人现象”，甚至断言：“假如不

① 日高六郎编：《1960 年 5 月 19 日》，岩波新书 1960 年 10 月，5 页。

② 同上，参照 15 - 19 页。

存在把‘约会’看得比国家更重要的意识，或许运动不会发生”^①。为了把民众从局部的直接利益关系中组织到参与国家政治的公共空间中来，在1959年由社会党、共产党等政党、工会组织、知识分子和学生团体分别进行了不同形式的宣传动员，而该年度发生的一些具体事件构成了适当的铺垫，为次年的大规模群众运动打下了基础。在1959年3月由14个政党和团体组成的“国民会议”，充当了联合行动的协调机构，它引发的一系列内部分歧与冲突使它一直不能有效充当运动的首脑部门，成为后来批判者的众矢之的。

本文无法详细讨论“国民会议”在安保运动期间的功能，笔者感兴趣的是在这个时期知识人中呈现的基本分歧。在安保运动发生的一两年里，活跃的知识分子几乎都直接参与了这一民主行动的全过程，通过集会、演讲、请愿等诸多方式，充当了社会的精神领袖。尽管知识分子对于运动的影响是间接的，他们并不能直接组织运动本身，而且他们的态度也未必对运动中各个组织有直接的效用；但是他们的著述言论，作为那个时代的痕迹，却成为后人可以继承和借鉴的精神遗产。

在安保运动前期，日本的传媒几乎众口一词地谴责岸信介内阁。尽管在实际报道方面，传媒内部有着相当严厉的审查制度，这也引发了当时对于言论自由的呼吁；但在相对的言论自由中，传媒仍然可以给知识分子一个讨论空间。在这个特定时期里，以杂志为主，刊登了大量的讲演稿、“共同讨论”或“学术研讨会”记录，形成了一个相当丰富的话语空间。如果对问题的内容进行粗略的整理，可以说，知识人的讨论以5月19日“强行通过新安保条约”为界，具有相当不同的着眼点：之前的主要关注点是阻止安保条约通过国会的审议，而其后的关注点则集中于日本社会的民主主义政治本身。但是假如换一个视角，从问题意识的位置上看，则可以看

^① 同前页注，25页。

出有一个基本的对立并未以5月19日为分界线发生改变，这就是对运动具体目标能否实现的关注和对原理性问题关注的对立。在这个对立点上，群众运动推上前台的那个日本社会民主制度的结构问题，被引向了相当不同的方向。

抽象而论，原理性问题与具体实践之间本来不应该存在矛盾，但是在具体状况之中，这两者常常是对立的。特别是在知识分子可以充当精神领袖的时代，这个矛盾尤其尖锐。实践通常要求理论为其提供直接性的指导和论证，而对于原理的讨论却往往不能提供这种直接性的服务，甚至在很多时候会给运动带来某种障碍。在运动的状况里，这个矛盾的激化常常引出知识分子之间的争论，但是这种争论却很少能够有机会把问题推向深层：原理与实践的关系是否应该仅仅在功能性意义上加以认识？它们之间良性的互动关系究竟应该如何建立？

在运动当中，这样的问题无法被提出是正常的。尤其是在安保运动这样一个大规模的群众运动面前。这个群众运动面对的敌人错综复杂：从斗争的结构上看，它面对的是试图把日本殖民地化和军事基地化的美国政府，因而是一场对外的民族国家维护独立的群众运动；而就斗争的内容看，它自始至终把目标指向日本政府和国会，废除新安保条约的要求是通过对岸信介内阁提出抗议的形式表现的。而这有些类似于中国的“五四运动”，它的性质基本是民族国家内部的民主主义运动。民族国家的国家机器不能体现人民的意愿，但是却以国家的名义签署了外交协定，这一行为引发的不仅仅是人民主体对外和对内双重性格的对抗，而且同时必定造成对国内政治制度的冲击。当内政问题与外交问题相互结合起来以至于引发多重抗议的时候，运动的目标很容易因为它的多重性而被轻易转移，揭示这种多重性的内在关联非常困难，因而知识分子的争论就发生在这些转移的点上。

安保斗争进入高潮，也就是当新的安保条约已经生效而斗争目

标需要调整的时候，以政治学与政治思想史学者为主，在《世界》杂志上组织了一次“共同讨论”。丸山真男、日高六郎、藤田省三、坂本义和等在专业兴趣上相当接近的知识分子，以相互配合的姿态将运动目标的转移问题推进到较深入的层面。他们指出，事实上并非所有参与运动的人都反对新安保条约的签定，这是因为有些日本人担心日本失掉了美国这个靠山将无法发展经济；因而丸山真男主张淡化安保条约的问题而强化民主化制度的问题，从而使更多的人有可能参与运动；坂本义和则强调安保问题与民主化问题之间的关系并未清理就把民众的关注点引向民主主义问题是危险的，因为这种民主论述有可能遮蔽日后日本内部的“警察背后是自卫队，自卫队背后是美军，也就是说安保决不仅仅是对外的，它同时也是对内的机制”^①这一严峻的现实。藤田省三则指出：更为棘手的是，一方而是民主主义原理问题和民众的现实感觉之间存在着空白地带，如何把民主概念翻译为民众熟悉的语汇是一个重大的课题；而另一方面则是岸信介和反对新安保体制的力量双方都在使用“民主主义”这个概念，从而造成了所谓国会正常化与议会主义（亦即把5月19日视为国会的失常表现与从根本上否定日本国会组织方式）的对立。^②

这个座谈会代表了当时日本政治学的高水准。它以政治学的学科训练涵盖了当时复杂局势中的基本课题，并且相当准确地扣紧了时代的脉搏：这些政治学者意识到了日本民主制在制度的层面存在着明显的非民主乃至反民主倾向，而它的民间基础是日本民众在安保斗争中表现出来的组织形式；在这样的情境下，民主主义的原理如何“翻译”的问题变成了一个迫切的任务。政治学和思想史的训练使得这些知识分子坚信这个“翻译”是可行的，因为他们坚信的

^① 《共同讨论：现在的政治状况—应该做什么》，《世界》1960年8月号，226页。

^② 同上，232—233页。

一个共同的前提是：假如原理是正确的，它就能够与现实的复杂实践发生某种关联——因此，他们的具体分歧在一个大前提下得到了统一：既然民主主义与安保运动的实质互为表里，把它们对立起来讨论根本没有意义。

在这一立场的对立面，存在的是同样具有忧患意识的“运动知识分子”的疑虑和批评。在安保运动的各个环节都以发动签名、发表讲演和署名文章等方式进行了具体的组织和动员工作的学习院大学教授清水几太郎对于五一九之后以丸山真男和竹内好为代表的知识精英力主的“建立民主主义高于一切”的立场表示了强烈的不满，因为这一立场忽视了对新安保条约签定的反对和赞成两种态度的差别，把其统一到民主主义立场上来。清水强调说：“如果不把目光从阻止新安保条约这一目标上转移开的话，那么我们没有理由否认斗争已经失败了；但是假如把目光移向拥护民主主义的目标，那么毫无疑问，由于斗争的能量空前地喷发，谁都会承认这是胜利吧。新安保问题是固体的，民主主义的问题是液体的；测量的尺度是不同的。”^①清水几太郎认为竹内好等学者在当时的发言因其简洁明快具有很强的号召力，但却使得运动的目标发生了转移，促使安保运动以失败告终。

清水几太郎与其他知识精英之间的分歧，看上去似乎是如何处置安保问题自身，但是这个分歧却显示了思想界对于原理和状况关系的基本认识框架。对此框架，前述那个以政治学者为主的讨论虽然有所揭示，但却被轻易地置换为对于安保斗争具体内容和民主主义理念一致性的论述中来。即使对于在那个讨论会中最接近于这个框架的坂本义和而言，他也仍然在政治学分析的层而最终统一了现实中的这个棘手的问题——“新安保问题是固体的，民主主义的问

^① 清水几太郎：《安保战争的“不幸的主人公”——安保斗争为何受挫·私小说式的总结》，《中央公论》1960年9月号，188页。

题是液体的！”清水的这个比喻虽然并不精确，却很形像：每一个现实课题都因为它的具体针对性太明确而缺少弹性，因而像固体一样很难随意改变形状，而思想课题不仅可以随状况改变自己的形状却并不改变基本立场，而且还可以超越具体状况创造持续性课题。就清水几太郎这样的活动型知识分子而言，他在安保运动时期所要实现的目标是挫败新安保条约的签定和生效，因此所有的问题都围绕着这个“固体”的问题被组织起来：在某种意义上说，现实中的成败高于一切，一切致使运动在可能获胜的时刻发生逆转的因素都是他要百倍警惕的；^①而对于包括坂本在内的政治学者们而言，他们关注的问题并无“固体”与“液体”之分，对于他们来说，现实中的成败不具有决定性意义，分析现实状况并确立指导性思想课题才是根本性的问题。值得深思的是，这些同样投身于安保运动的政治学和思想史学者并非是在象牙塔中说话，他们的讨论本身具有很强的现实感和问题意识，但是作为政治学和思想史等领域的学者，他们工作的这个思想层面是分析性的，他们只能使用政治学与思想史的分析方法，套用清水的说法就是，他们只能讨论“液体的问题”并使“固体的问题”液体化。在这个学者的讨论会里，清水感觉到的“固体与液体”之间的矛盾最终被消解，安保反对运动与维护民主主义的立场获得了统一。日高六郎的疑问充分表达了这种统一的感觉：“是安保问题还是民主主义这种二者择一的举动不是很奇怪的吗？”^②

揭示上述这个存在于日本进步知识阵营中的基本分歧，并非意

^① 与同时期的其他知识精英不同的是，清水几太郎关注的问题始终是运动中各个组织所起的具体作用，以及运动期间一些关键时刻由于指导部的指导不当所错过的迫使政府改变方针的契机。他在文章中强烈抨击了日本共产党等政党和组织在运动中所起的破坏性作用，认为抽象地讨论民主主义转移了斗争的攻击目标，付出了使得安保斗争转胜利可能为失败结局的沉重代价。

^② 《世界》1960年8月号，231页。

在非难清水几太郎的急功近利或政治学、思想史等领域的学者不关心运动本身，因为这样的指责对于双方都不公平；笔者所试图指出的，是一个困难课题的隐形存在：当清水几太郎深信自己正在运动中追踪原理的时候，当那群优秀的学院精英正在以自己的方式试图使原理深入实际运动的时候，他们各自都认为自己正在处理原理与现实的关系，然而他们追踪问题的不同方向却在他们之间形成了一个相互排斥的张力场，这个张力场本身才意味着理论与现实的悖论关系：无论何种指导性的原理都不能在原理的层面改变它所把握的复杂现实，而现实实践目标的具体直接性往往排斥可能转移这一具体目标的原理性思考。由于理论与实践之间真正关系的揭示无法单独发生在理论与实践任何一方，所以尽管这个问题不停地被讨论，却很难真正得到解决，因为讨论似乎总是发生在理论或实践的单一层面。当安保运动平息之后，它所激发出的这个问题并未真正得到展开，而是消逝在每一个学者的个体思考当中，尽管参加了那个讨论会的政治学者和思想史学者后来大部分在自己的研究中深化了日本社会的民主化课题，他们却没有真正面对那个清水几太郎碰撞出来的难题：“固体”和“液体”如何关联？

这个在安保时期未能真正得到揭示的困难课题，至今仍然作为一个隐形的存在物支配着日本进步的知识阵营。现实运动与原理思考并未找到真正互动的层面，左翼知识人要么“固体”地面对每一个具体事件并使相应理论对号入座，要么“液体”地分析可以抽象讨论的那些现象。而那些纠缠着现实与原理困境的问题，却似乎在“面体”与“液体”之间的真空地带游荡，找不到自己的位置。

竹内好在安保时期与上述两种批判知识分子形成的互补关系，恰恰需要在这个位置上加以考察。这并不意味着竹内好比别人更高明，而是意味着只有在这个结构里，竹内好作为一个批判知识分子的贡献才能得到认识。

在安保运动方兴未艾的1959年12月，竹内好发表了他安保时

期的第一篇讲演。这篇讲演典型地表现了竹内好特有的思想基调：他把大事件置于身边的小事件当中来认识，再通过把小事件类推到大事件中去，揭示那些被概念禁锢的事物真实的存在形态，从而寻找与现实真正相关的思想课题。

竹内好的这篇讲演名为《基本的人权与近代思想》^①，中心是谈日本各个层面的“歧视”问题。在竹内好看来，日本人的各种歧视问题发生在日常生活层面，从敬语和人称代词的使用，到对于日本部落民的歧视，再到潜移默化的歧视中国人和朝鲜人的集体无意识，这一切都是构成日本在国际关系中基本立场的基础。安保条约的修改，在竹内好看来，集中反映了日本与强者联合而歧视弱者的思维方式，它体现的是日本传统中丑恶的一面；竹内好反对日本缔结新安保条约，与他在太平洋战争爆发时无保留地支持日本开战的基本立场是完全一致的，他反对的是与强者结盟而凌驾在弱者之上，支持的是与强者的霸道相对抗的精神。

值得注意的是竹内好这篇演讲的基本思路。他在演讲中两次援引了鲁迅，提出了两个相互连带的问题：一个是大的社会改革比小的日常生活改革更容易进行，一个是奴隶成为奴隶主并不意味着奴隶的解放。就前一个问题而言，竹内好揭示了日常生活中民众的精神构造问题其实是左右着社会运动和政治事件的基础；就后一个问题而言，竹内好则揭示了国际关系中强权政治的本质性特征。而当他把两个问题结合起来讨论时，他给安保运动揭示了一个沉重的课题，那就是通过这个运动重新打造日本普通市民的平等意识，消除日本传统中恃强凌弱的恶习，发扬日本传统中扶弱抗强的因素。因此，竹内好几乎从开始投身于安保运动的时刻开始，就把消除日本社会日常性的“歧视”作为自己的工作目标。与此相关，他反复强调作为正面价值的“独立”的意义。在他的诸多讲演中，日中关系

^① 《竹内好全集》第9卷，7-42页。

占了很大比重，而值得注意的是，在竹内好的论述当中，日中关系并不仅仅是两个国家之间的具体问题，那更是一种关于“独立”的哲学：“中国援助日本‘独立’的外交方针，并不仅仅源自各自都是被侵略国的同情之心。同时，它也并非仅仅源自把日本从美国一边拉开有利于现实政治的需求。这一政策与所谓意识形态的强制几乎毫无关系。那么其出发点到底是什么呢？构成基础的是一种源自自身体验的哲学：非独立国对于和平是一种威胁。与不具有自主判断的人对于社会而言是危险的一样，非自主行动国的存在对于国际社会而言也是危险的。因为它成为诱发战争的原因。中国在自己的历史中学会了这一点。”^①

安保时期日中关系问题是一个非常具体的课题，很多同时代人也因而把竹内好视为日中关系的权威分析家，从而忽略了他言论中的原理色彩；其实，安保时期的竹内好，与太平洋战争时期的竹内好想要做的几乎是同样的事情，那就是建立独立、和平和民主这一切理念的基础——平等意识。而“中国”，恰恰是他建立这一意识的重要媒介，它作为“媒介”的意义甚至远远超过了它作为真实存在的意义。对于近代日本而言，“脱亚入欧”能够成为一个口号不是偶然的，它导源于日本“与强者联手”的传统；福泽谕吉的文明论，在这个方面起的是推波助澜的作用。竹内好敏锐地意识到，讨论日中关系不仅仅是为了改善现实中的日中关系，更是为了以中国为媒介破除日本这种“恃强凌弱”的思维定势。在长期的中国研究中，或许尤其是经历了“北京日记”时期名实不符的中国体验之后，竹内好从“中国”、从鲁迅那里汲取到了对于日本人来说非常陌生的经验，这就是以自己的力量获得独立和在事实关系中考察形式真实性的习惯。在整个安保斗争时期，竹内好之所以显示了与其

^① 竹内好：《日本的独立与日中关系》，该文为1960年3月演讲稿，初载1960年5月号《世界》，后收入《全集》第9卷，69页。

他精神领袖的微妙差别，就在于他对“独立”和“形式”的这种“中国化”的理解。^①因此，必须指出的是，在竹内好的思路与政治学和思想史的思路之间，存在着一个重要的差别，那就是竹内好从来不认为正确的原理可以通过“翻译”本土化，因为在他那里，原理只能依靠自身的力量寻找自己的形态，不可能以任何方式“拿来”。事实上，竹内好在安保斗争时期在使用“民主”这个概念的时候一直强调它的歧义性及其被反向利用的可能，尽管他本人也发表了《要民主还是独裁》这一著名的讲演，但是竹内好关心的问题却在于日本人的“独立”。^②竹内好在安保时期对于民主这一诱人概念的广泛使用表示了高度警惕，这使得他有能力指出一个重要的问题：“经过形式上的民主主义程序，独裁者诞生了。”^③

安保斗争是一个采取了民主化形式的民众独立运动。借助于清水几太郎的分析，我们可以看到这个运动中群众的热情与首脑部的组织之间的冲突和不协调；借助于政治学和思想史学者们的分析，我们可以看到运动在制度层面上带来的革新契机和国际政治关系在

① 有关竹内好对于“独立”和“平等”的理解不需要多加诠释，但是他对于“形式”的理解是一个需要说明的问题。竹内好在《日本的独立与日中关系》中以新中国未能加入联合国为例说明了日本人和中国人在“形式”感觉上的差异：“在日本，习惯上倾向于认为新中国未能参加联合国，未能得到美国的承认，所以中国的国际地位正在削弱；而就中国的立场而言，这样的想法是本末倒置的，中国人认为，联合国排挤了中国，与其说是中国的损失，不如说是联合国的损失。”《全集》第9卷，76页。竹内好对于日本人形式感觉的分析在今天仍然适用于日本社会和普通日本人；中国人的形式感是否都以主体性为依托又当别论，而日本人的形式感仍然以各种意义上的“潮流”为基准，这一点无可否认。

② 竹内好在《我们的宪法感觉》、《回答[战后]同仁的提问》、《为了不服从运动的遗产化》（均收入《全集》第9卷）等文章中，准确地阐释了他对于民主主义的感觉：这是一个让日本人觉得隔膜的好词，尽管在安保运动中这个观念得到了培养，但是日本的民主运动中缺少独立的要素；更重要的是，把民主主义这个语词置于特定的状况中才有意义，它不仅仅是一个斗争的象征符号，更是一种政治力量的制衡关系。

③ 《我们的宪法感觉》，《全集》第9卷，136页。

运动过程中的微妙消长沉浮，同时还可以看到民主化的理念与民众实际状况的隔膜。假如没有这些不同定位的分析，孤立地依靠竹内好的上述分析，那么分析本身很容易被道德化，而对于大规模群众运动而言，道德化的阐释通常会简化问题的复杂性和现实含量。竹内好或许直觉到了这一点，他在投身运动的时候自觉地把自已的声音融合进了多声部的旋律，哪怕其中充满了不和谐音。

八

安保运动通常被划为两个阶段，以1960年5月19日为界，此前被视为阻止新安保条约签订的“安保反对”阶段；此后被视为争取日本民主主义形成的阶段。有关这两个阶段的关系的争论，亦即清水几太郎提出的固体和液体之分的问题不是本文要讨论的重点，在此忽略不计；但是对于这个问题的提出所引发的关于知识精英工作边界的思考，却是本文要讨论的问题。因为竹内好提供了一个尝试的范例：是否有可能建立一个工作层而，以解决清水的那个“固体”和“液体”的对立问题？

在5月19日日本国会强行通过了新安保条约之后，21日，竹内好决定辞去东京都立大学教授的职务。他让研究室的助教连夜用蜡纸刻印了有关辞职的说明信，并在翌日上午不顾助教的再三挽留执意要他们从邮局按照自己提供的名单尽数寄发给三百人左右的相关者。在教授会正式通过辞职请求之前，此事只能悄悄进行，所以竹内好是以私人的方式表明自己的态度的。但是在说明信发出的第二天，东京的传媒就报道了这件事情，引起了沸沸扬扬的社会效应。

竹内好辞职的理由是对于日本变了质的“宪法”的拒绝。他在《辞职理由书》中这样解释：“我在就职于东京都立大学教授的时候，曾经宣誓作为公务员尊重和拥护宪法。我认为5月20日以后，

宪法的重要环节之一的议会主义已经失效。……在这样无视宪法的状态下，我仍然留在东京都立大学的教授职位上，是对就职时誓约的背叛，也是对教育者良心的背叛。”^①

竹内好这种被攻击者指斥为“不食周粟”的态度只是一种姿态。正因如此，他的辞职才具有了公共性。特别是数日之后鹤见俊辅也辞去了他在东京工业大学的教职，无形中使得“辞职”这一行为变成一个具有社会性的抗争模式。尽管竹内好再三宣布自己的辞职是个人性的，其前提是靠笔耕也可以维持生计，但是他仍然必须面对他所无法逆料的社会反应。其实这也正是竹内好辞职这一行为的真正意义——它改变了竹内好与安保运动的关系，使他不再可能仅仅以评论者和鼓动者自居从而与运动保持一定距离，通过辞职这一个人行为，把安保运动引入了竹内好私人生活的空间。

对竹内好辞职的社会反应也集中在这种私人性上。恶意的攻击似乎主要集中在竹内好是“赤色”的（当时学界曾有谣言流传说竹内好从中共得到了一千万日元的津贴以及他是秘密党员等）和他是想“沽名钓誉”这两点上，善意的反应中也有许多误解。比如认为竹内好的辞职是为了便于政治活动；是因为他讨厌在岸信介内阁手下做事；或者辞职之后不该太张扬，等等。

竹内好辞职的个人动机当然不能完全归因于5月19日议会强行通过新安保条约这一反民主反宪法的事件，而且也不仅仅是出于公共性的原因；但是他辞职的姿态却正是针对这一事件的。恶意的谣言与善意的误解，都没有有效地分清个人动机与社会性姿态这两者之间的区别，竹内好因而面对着严峻的考验：他必须有足够的冷静在人身攻击和善意的辩护中指出问题的思考路向。

竹内好相继写了三篇“杂感”回应社会的反响。他指出了一个大误区的存在，那就是他的辞职并非是“不食周粟”。恶意的攻

^① 《竹内好全集》第9卷，99-100页。

击与善意的辩护，都在无形中强化了这一传统思维：辞职就是不再为岸信介内阁做事。竹内好说：“这是报纸传播的说法，它的宪法感觉是不成熟的。它是‘天皇的官吏’式的感觉。公务员是国民选定的，不是政府的使唤人。”^①同时，竹内好还强调指出，他的辞职并不是为了便于从事政治活动，他不认为自己在安保时期从事的是政治活动：“无论在当时还是在现在，我都不认为那个时候我干的是政治活动。我只不过是对于政治不正当地介入市民生活进行了不得已的抗议而已。”^②

这些简洁的杂感准确地传达了竹内好这次民主实践的复杂内涵。就表层意义而言，竹内好试图通过辞职确认国民与宪法之间的关系；然而在深层意义上，竹内好通过辞职这一“旧式”的行为样式谋求日本传统中缺少的民主主义实践，无形中揭示了战后日本最困难的思想课题：如何使现代性的基本价值与本土传统中那些积极的要素结合起来，真正建立本土的现代思想传统。竹内好为此反复强调了辞职这一行为所包含的“个体责任”问题：“责任的承担方式、负责任的行为这样的观念，在战后可以说几乎没有建立起来。”^③竹内好以自己的全部身心所碰撞出的基本问题，其实是日本社会在60年代的一个基本问题，那就是，日本人一般性理解的“国民”，其实并不是现代社会的“公民”，而是仅仅是共同体成员而已。

辞职的纠纷使得竹内好的社会影响力迅速扩大。这件事情的私人性给竹内好惹来不少麻烦。就中，恐怕最大的麻烦就是舆论的兴趣集中在竹内好个人的动机上，而不是竹内好辞职的姿态上。这一

① 竹内好：《回答世间的评论——杂感一》，1960年8月；《全集》第9卷，169页。

② 竹内好：《近况报告——杂感二》，1961年1月。《全集》第9卷，240页。

③ 竹内好：《回答[战后]同仁的提问》，1960年9月，《全集》第9卷，231页。

姿态所引起的正面效应，似乎仅仅在于都立大学游行队伍打出的那一个标语：“竹内不要辞职，岸辞职！”而辞职引出的原理性问题：公务员与宪法的关系、公务员与政府的关系等等，却没有能够得到正面议论。至少，“不食周粟”这样一种传统的理解，似乎并没有被竹内好辞职的姿态所打破。作为一个社会性话题，人们的兴趣似乎更多集中在对于竹内好本人的议论和猜测上。

竹内好这段个人经历固然给他增添了很多烦恼，但是，他对于自己工作层面的自觉或许因此而得到了强化。在这个意义上，当清水几太郎批判他转移了安保斗争的方向导致阻止条约生效的运动失败时，他进行的回应是值得关注的：“这个（批评）表面上看是基于现实政治的，但实际上却反倒是观念性的。我认为，条约也好，法律也好，实际上并非仅仅靠程序就能定乾坤，它是由更具弹性的因素、由力量关系的制衡所决定的。”^① 竹内好在此显示了一个至今仍然很难为活动家们认可的思想原则，这就是不仅仅拘泥于形式上的胜负，而是关注那些社会生活中实质性的进展。按照竹内好的看法，显然清水几太郎关注的运动结果及其判断是表面化的，因为即使日本在1960年成功地抵制了新安保条约的签署，在日本民众没有建立真正的独立意识的前提下，沦为殖民地仍然是不可避免的。反过来说，安保条约“带着满身伤痕以最低的限度生效，实际上的效力已经减少了许多。池田首相的低姿态也是安保斗争的结果。”^② 这种认识论与不成功即失败的看法最大的不同，在于不把静止的形式（或曰概念）作为惟一的衡量标准，因此它反对那种要么是一百要么是零的静止的判断方式；但是接下来的问题是：如果不把形式或概念作为衡量标准，那么标准的建立就需要在分歧重重的动态性理解中寻找某种统合的要素，并使它能够得到公众的认

① 《回答〔战后〕同仁的提问》，1960年9月，《全集》第9卷，227页。

② 竹内好：《收获很大》，1961年5月，《全集》第9卷，329页。

可。对于习惯于依靠确定性的指标来看待事物的人们来说，这是一个比舍斯托夫现象还要难于理解的尺度。

正是在这个时期，竹内好开始讨论战争体验的“一般化”问题。

对于战争体验一般化的讨论，直接承接了安保运动的思想课题。竹内好认为，假如在安保运动中能够更好地整理个人的战争体验并使其得以集约化或曰一般化，那么，安保斗争或许能够进行得更顺利和更有成果。

写于1961年10月的《关于战争体验的一般化》，表面上简短平易，内里却包含了一个庞大的结构。它重述了安保时期竹内好与丸山真男、开高健三人的一次座谈，但是重述的方式却是专门谈当年的讨论所没有展开和未能咬合的话题。在这次座谈里，至少有两个话题没有能够得到深入，一个是在战争体验问题上代沟的存在；另一个是关于日本“民主主义”的国家主义性质与自然主义精神风土的关系。就前一个问题而言，竹内好强调安保斗争时期不同年龄段的人由于不能共享战争中的体验，故运动中的感觉方式也大不相同，这导致了运动的分化与连带的薄弱；就后一个问题而言，自然主义的精神风土使得日本“国家”的人为性质不可能被认识，它被视为自然所与之物，因而对于日本人来说似乎是先在和绝对的。于是，这种自然主义立场强化了日本式“国体论”的立场。反过来，这种自然主义思维方式塑造了日本人的民主感觉，使其也变成了自然所与之物。上述两个问题其实又是紧密相连的：竹内好强调，正是因为自然主义的认识论，战争体验才被封闭起来，成为个人记忆的产物，它除了自我陶醉和感伤之外，不能提供任何思想的土壤。而下一代人拒绝进入这样的战争体验，也是必然的。

竹内好特有的跳跃式表述方式，使得这篇短文中隐含的庞大论述结构不容易被发觉；但是，只要沿着他的问题铺陈方式追问下去，这个结构不难呈现：竹内好为什么要如此安排他提出问题的顺

序？——首先，他提出战争体验问题上代沟的存在与战争的思想处理未完成有关；其次，他强调在运动中拥有共同体验的重要性并由此引伸出体验的“一般化”在使记忆定型方面的功能；接下来，他提出最难解的问题点：战争体验在自然主义意义上不能构成真正的体验，因为那是一种“埋没于体验的体验”。这种“伪体验”的基础，就是支撑着“国体论”的日本式认识方法。最后，他揭示了使战争体验一般化的一个途径，就是把战争体验与战后体验结合起来，并进而依靠战后体验重新进入未经思想处理的战争体验。

整理这个论述的顺序，可以看出一个基本的构想：以个人体验为基本视角，竹内好试图建构的思想结构是一个使体验思想化的结构。然而在这个结构里，包含的却是战后思想史最基本的课题：使日本人摆脱隶属于“国体”的思维定势，获得真正意义上的“民族独立”。在60年代初期的冷战结构里，竹内好意识到日本社会的战争问题并没有成为历史，他认为惟一的出路就是在日本培养他在《中国的近代与日本的近代》里借鲁迅的形像所表达的“抵抗”精神。由此，他指出，安保斗争的真正价值在于“本来在战争中应该出现的东西，推迟十五年发生了。那就是在法西斯和战争时期发生的抵抗的类型”。^①

不难看出，竹内好在此处理的是与丸山真男极为相近的思想课题——他们都关心如何在日本建立真正的民族独立基础以对抗根深蒂固的日本天皇制国体思想。但是，由于竹内好把问题设定在体验一般化的层面，他事实上把自己的工作设定在不同于丸山的思考基点上。我们还找不到合适的概念和理论准确表述竹内好的这个工作层面：当我们顺着丸山真男《从肉体文学到肉体政治》^②这一同样批判日本自然主义思维的路向进入体验问题的时候，其实竹内好的

^① 竹内好：《关于战争体验的一般化》，1961年11月，《全集》第8卷，232页。

^② 参见本书《丸山真男的两难之境》中的有关部分。

工作层面是被遮蔽起来的；在丸山那里，问题被以二元对立的方式加以处理，而竹内好一直在这个对立之外工作。当丸山批判日本的肉体思维时，他把问题引向理性的虚构精神，而在竹内好这里，对于日本自然主义肉体思维的批判却把问题引向什么才是真正的体验这一问题。这个不同的思维路向，使得竹内好得以把他打破形式化（亦即观念化）认识的认识论贯彻到底，从而建立一个流动性的思维层面。

有一个线索可以有效地帮助我们理解竹内好的“体验论”，这就是他的辞职。竹内好辞职这一事件，激起的最大社会反应是自然主义的。无论是恶意的还是善意的，人们最关心的是竹内好本人的动机。至于辞职这一姿态所暗含的与“国体”感觉（亦即“不食周粟”的感觉）相对立的“公民意识”（亦即竹内好所反复表述的国家公务员的责任感），则很少引起人们的兴趣。这当然也与竹内好行为方式的传统性格有关，恰恰是这种传统性格，使竹内好在与丸山不同的层面上，亦即在传统之中而不是在传统对立而上建立了自己的思想批判立场。以自己的生活变化作为社会公共生活的变化媒介，在日本知识人的行为史上并不鲜见，鲜见的是无论在当时的日本社会生活中还是在当事人的个人思想历程上，这个私生活的变化都具有结构转变的关键意义。竹内好辞职恰恰是这样的一个事件。恐怕令竹内好本人也始料不及的是，这个事件以它充满内在矛盾的丰富性，揭示了由竹内好本人所实践的那个思想层面的存在：它既区别于自然主义的私生活动机，又区别于理念性的高屋建瓴，竹内好把自身投入到他所为之奋斗的那个思想的课题之中，却同时始终谨慎地区别个人的动机与社会效果之间的差别。竹内好辞职所暗示的这种体验的真实性，是一种超出了个人经验领域但是又不容许简单地进行抽象的真实，他本人围绕着辞职发表的一系列言论，都说明了这个事件的性质；而这个事件的思想史意义在于，它以有形的方式告诉我们，所谓战争体验的一般化，并不是一个理论命题，它

要处理的正是把个体的感情和动机“事件化”之后所引发的那些具有冲击力的现实中的原理问题。因而竹内好一直在追问的是，在同样参与了安保斗争的人们中，隐藏在其行动背后的“发条”是什么？他警觉到，由于感情记忆的不同，表面上相同的行为，其动机却可能是不同的，而对这个事实的忽视削弱了真正的连带可能性。不言而喻，这一问题很难在使用概念进行分析性工作的政治思想史领域真正展开。

在安保斗争退潮之后，日本社会进入了新的“民族主义”阶段，各种有关战争的叙事，特别是有关“大东亚战争”的叙事陡然激增，在反美的意义上，战争体验被重新动员。在1963年前后，已经有若干有关“大东亚战争”的著述问世，在这个时期里，竹内好完成的是他对于日本明治以来的亚洲主义思想脉络的梳理。他关心的问题是，日本是在什么时候，以什么为契机，使大东亚的理想从连带滑向了侵略？与其它有关的民族主义叙事不同的是，竹内好的“民族主义叙事”贯彻的是他有关“独立”的理念，其基点依然是战争体验。在此，他对抗的不仅是美国的军事占领，更是本土的国家主义或曰国体论。于是我们可以观察到一个饶有兴味的现实：在这个时期里，竹内好曾经在安保时期一度密切合作的那些思想史对话伙伴大部分消失了，他开始与其它学科的知识分子对话。在安保时期使用西方现代理论工作的那一部分进步知识分子，在这个时期并没有致力于对本土战争体验的梳理——即使这不是他们在立场上和学理上加以否定的对象，至少也是他们没有能力正面处理的对象。由此，进步知识精英的立场又一次产生了分化，批判知识分子的工作进一步被推向了理论和意识形态层面。

这一时期里有两个座谈会值得充分注意。它们暗示了竹内好的工作边界和他在当时思想界中的定位。

第一个座谈会《大东亚共荣圈的理念与现实》是竹内好与鹤见俊辅、桥川文三、山田宗睦进行的。这个座谈会刊载于具有明确的

反天皇制和反国家主义立场的杂志《思想的科学》1963年12月号上。这一期杂志刊载了一个以《大东亚共荣圈》命名的特集，从座谈会和其他文章中可以看出，当时日本社会正在悄悄扩散“大东亚共荣圈热”，电视里正在持续播放战争时期的新闻纪录片。传媒传递的信息，主要偏重于日本军队进入东南亚地区时如何受到了当地居民的自发性欢迎等等方面。参与座谈的几位知识分子有分寸地利用了这些信息，重新讨论了进入这一段历史的途径。他们不仅指出了二战期间大东亚共荣圈构想的形成过程中德国所起的作用和东亚共同体在理念上的空洞性，而且指出了这种无思想的理念同时催生了日本人在大东亚共荣圈名义下所产生的浪漫主义幻觉；他们还指出了普遍日本人在太平洋战争爆发后所产生的短暂的英雄主义色彩，特别强调了对日本侵华战争持保留态度的日本人在对欧美开战问题上的无保留态度，强调了这两种态度之间的反差。在这个配合程度相当高的座谈会里，几乎每一个参加者都注意到了日本的二战历史不能简化为单纯的侵略罪行，几乎每人都在探讨历史状况的复杂性，而竹内好起的作用是进一步把话题引向实际状况的细微之处。

竹内好在发言中说，对于日本的百姓来说，他们能够得到的关于战争的情报是报喜不报忧的，比如他们只听说打下了爪哇岛就可以取消国内的白糖定量供给制，可以随便吃糖；只听说日本军队进入东南亚各国受到了欢迎；这是“共荣圈”的欺骗性。竹内好指出：日本军队在进入东南亚的时候，最初的确受到欢迎，但是这并不是日本宣传的那样由于日本的进入使得原来的西欧殖民地各国的民族精神觉醒，而是相反，东南亚各国为了自己的民族独立运动而利用了日本的人侵而已。因此，当入侵的日本军队开始了占领和统治之时，情况急转直下，日本受到了彻底的憎恶。

在这些发言之后，竹内好与鹤见俊辅就日本国家的没落问题产生了一点友好的分歧。鹤见作为一个民族意识并不浓厚的国际型知

识分子，照例在与竹内好进行这一类对话时产生分歧^①；他关注那些有可能使日本摆脱孤立的状态，以不充当霸主而仅仅是“技术顾问”的姿态介入亚洲事物的可能性，并且为此提出了日本国家的“末期”问题。竹内好与他的分歧不在于这一想法是否正确，而在于其是否是实际的。竹内好自己也承认说，在战争时期假如日本本土开始了决战，或许日本会有新的可能性，而假如战争仍然持续下去，可能会有很多人选择放弃日本国家的立场。但是，这一切在事实上没有来得及发生。而竹内好强调的是，“我总是放不下民族(nation)，能把它废掉真想废掉，可惜我看是废不掉。让日本人都进入大东亚共荣圈当然好，让人人都能适得其所；能做到这一步当然就没有什么可说的了，可问题是做不到，这才是让人头疼的事情。”^②他进一步温和地纠正鹤见说，后者把 nationstate 区分为“nation”和“state”，亦即建立能够对抗国家的民族的设想，就日本而言是非常困难的。“因为日本的 state 几乎构成了某种自然存在。明治时代的人还有制造国家的想法，那以后就没有这一经验了。后来人仅仅制造了‘满洲国’，日本人与其是参加了制造，不如说是作为（我们刚刚批判过的）霸主制造的。但是，制造这一行为，如果没有破坏就谈不上是制造，‘满洲国’渐渐地就被变成了日本的投影了。这么看起来，我觉得日本人的国家观念这个东西是非常顽固的。”^③

今天回头来看，这个座谈会的话题具有非常强的现实意义。竹内好似乎在三十多年前就预见到了 90 年代中期在日本将要发生的改写战争史的事件，并且提供了对抗这一改写的思路。问题在于，早

^① 参见本书《寻找近代》中有关竹内好与鹤见俊辅的部分。

^② 《大东亚共荣圈的理念与现实》，《思想的科学》，思想的科学研究会编，东京，思想的科学社。1963年12月，18页。

^③ 同上，19页。

在安保斗争结束后不久就被提出的这个对抗日本自然主义国体论的思想课题，为什么时隔近四十年，仍然没有得到真正的进展，为什么今天的日本没有能够走向“nation”和“state”的分离，而是走向了对这二者的同时否定或同时肯定？

竹内好从战后开始就一直执著于对于战争体验的整理，其中的一个课题就是从战争体验的角度质疑日本人与国家的关系。直到70年代，他仍然致力于这个课题，试图寻找战争体验里瓦解日本人国家观念的资源。^①这是一个在政治思想史领域里很难见到的着眼点，它的难度在于既打破观念性论述的分析常规又不能失掉具有生命力的理念；既保持对于现实感觉的整理和升华能力又贴合社会生活领域中民众的真正感觉。进入了这样一个思考的范围，政治正确的先在前提就失效了。扑面而来的，是现实生活中纷纭的状态本身。从生活经验中抽取流动的活生生的思想资源，又使其切合状况的核心问题，这是竹内好做出的一个示范，他为此付出了政治不正确的代价。^②

在《大东亚共荣圈的理念与现实》座谈会发表之后不久，竹内好又在另一个座谈会《为什么要重新评价大东亚战争》中登场。与前一个座谈会不同，这个座谈的参加者在立场上并不接近，他们仅

① 在70年代初期，竹内好与鹤见俊辅有一次对话，这是他们惟一的一次在“nation”问题上没有产生分歧的对话。那是因为，这个对话讨论的是如何把自身的战争体验投射到受害国的受害者身上，以建立跨越国族框架的历史感受力的问题。竹内好在这个对话里强调说，在日本战败对很多日本人被遣送回国，而也有很多人选择了放弃日本国籍。日本人并不是仅仅有做日本人这一个选择，但是日本人多数仍然认为这是无可选择的。竹内好对照中国的状况指出，对中国人来说，国家是可以选择的。参见《真正的受害者是谁》，《潮》1971年8月。东京，潮出版社。

② 参见竹内好《关于学者的责任》中的第三节，该部分记述了日本马克思主义史学家井上清对竹内好的批判，认为竹内好对于日本亚细亚主义的整理与“反动作家”林房雄鼓吹“大东亚战争肯定论”的基本立场没有什么区别。《全集》第8卷，252-259页。

仅是在“大东亚战争”这样一个前提下坐在了一起。但是在这个相当复杂的座谈会里，却集中了今天仍然存在于日本社会的基本战争观模式。

座谈会的五位参加者中，有两位在当时发表了引起轰动的著述。一位是哲学出身的上山春平发表的《大东亚战争的思想史意义》，一位是作家林房雄在其后开始连载的《大东亚战争肯定论》。二者在很多基本点上是对立的，但是当时很多望文生义的读者乃至批评家却把它们视为同一种声音。以“大东亚战争”的提法取代“太平洋战争”，在战后美国占领状态下这一做法是遭到禁止的，两位作者使用了这样的命名，容易被视为相近的国族立场是可以想像的；不过有一个微妙之处在于，尽管上山春平的论文发表在先，林房雄的连载在后，但是在社会上引起的反响却显然是以后者为中心的。

上山春平的《大东亚战争的思想史意义》，基本立论在于梳理现代战争与国家的关系，以及与此相关的政治与道德的关系。上山认为，对于日本的这场战争不能以国家审判国家的方式加以裁断，所以他对东京审判的权威性进行了质疑，指出“主权国家无法审判主权国家”，“因为在各个主权国家坚持以我为中心的立场相互不肯退让的情况下，超越各自利己偏见的普遍原理亦即审判的尺度，是不可能得到正确认识的。”^① 上山并且对于日本国宪法第九条提出了疑问，在这个“翻译宪法”的条目中，日本放弃了包括自卫权在内的一切武力手段，上山指出：这与其说是一个国家的国民意志所决定的宪法，不如说是以一系列国际协定为前提的“国际性文件”。相对于日本保守派政客的修宪意愿而言，这个人类史上新国家理念的体现应该得到维护；但是相对于战后的冷战格局而言，这个“和

^① 上山春平：《大东亚战争的思想史意义》，《中央公论》1961年1月号。《大东亚战争的遗产》，中央公论社，1976年，22页。

平”的宪法其实却被纳入了美国的军备计划，因此日本被美国强迫建立了警察预备队，所谓和平宪法在实质上仅仅是为美国的冷战政治服务的工具而已。

在安保运动结束后不久，上山春平的这些尖锐的揭露是相当有价值的。在和平和民主的意向下所掩盖着的新的战争阴影，正在安保条约生效后悄悄潜入日本的社会生活，日本在新的战争结构中将要充当的角色，不是当年梦想的东亚霸主，而是为虎作伥的帮凶。上山在后来开始把他的论述点转向了如何在日本建立自卫的防卫性武装，把已经存在的17万陆军、12万吨容量的舰艇和千数百架战斗机从美国控制的状态下转为“不战国家”的防卫系统。^①

但是，上山虽然讨论了战后世界政治格局的复杂变化和日本宪法第九条这样微妙的问题，他的论述却始终保持在严整的逻辑推论层而上。这使他不可能处理那些非逻辑性的问题，特别是“大东亚战争”与日本人复杂感情记忆的关系问题。上山仅仅把问题推进到了这样一个地步：“我们在这二十年以来，对于人类史上最大的、希望是最后的那场战争，以国民的规模学会了进行‘大东亚战争史观’、‘太平洋战争史观’、‘帝国主义战争史观’、‘抗日战争史观’等各种解释。对那场战争，有机会从如此立体的、如此多元的角度进行反省的国民，恐怕是绝无仅有的吧。”^②但是，上山不能够处理“史观”以外的更为复杂的情感问题，因为那些东西无法简单归纳到历史观中去。而林房雄的《大东亚战争肯定论》，处理的正是这样的问题。

《大东亚战争肯定论》的基本视角是所谓“百年战争”的视角。林房雄认为，单独讨论大东亚战争是没有意义的，这不过是日本从

^① 《不战国家的防卫构想》，《中央公论》1965年1月。《大东亚战争肯定论》，79-112页。

^② 《大东亚战争的思想史意义》，同上，14页。

明治前后开始的近一个世纪的战争的一个阶段，而包括他本人在内的二战亲历者，不过是这个漫长战争的中途参加者而已。因此，他把包括日本侵华战争和太平洋战争在内的整个过程定位为日本“百年战争”的一个组成部分，由此，他生发出来的问题完全不同。

《大东亚战争肯定论》从1862年幕末时期的“萨英战争”开始写起，以日本人最初与英国人的龃龉为起点，重点描述的是日本“超乎想像的抵抗力量”。接着，在不同的章节里涉及到了明治维新，征韩论，日清战争和日俄战争，而叙述的基本线索在于日本人在每一个历史事件中所表现的英勇和顽强精神。尽管林房雄也似乎讨论了许多与历史评价相关的问题，但是他真正的叙述主要在字里行间完成，而不是仅仅依靠字面的意义传达。当林房雄以怀旧和仰慕之情谈及历史人物和事件的时候，他完成的是与上山春平完全不同的工作：作为一个以文学为业的知识人，林房雄本能地了解，他几乎不需要任何论述，就可以直接诉诸于潜在的“日本认同”这一感情结构，提高共同体的向心力。这部引起强烈反响的著作，作为历史论述和思想史著作都可以说是不够格的，但是，它却强有力地抓住了安保运动过后日本社会普遍存在的“情感困惑”，提供了表述和转移这一困惑的途径。

在某种意义上说，林房雄承续了五十年代末期曾经由日本浪漫派文人龟井胜一郎和马克思主义史学家远山茂树所进行的“昭和史论争”的基本话题。他把对日本左翼知识分子的批判作为自己立论的出发点，而论述的重点则在于如何使历史“人性化”。在第三章讨论明治维新的部分，林房雄借驳斥“坂本龙马间谍说”之机提出了对日本左翼学者的激烈抨击：“他们相信日本还存在着苏联式或中共式‘人民革命’的必要性和必然性，为了在日本发动革命，有必要尽可能地把日本的历史作为野蛮的、丑陋的、充斥着不正派和蠢行与暴举的无价值无意义的东西加以书写。为了他们‘共产革命’的政治目的，他们一厢情愿地相信，给日本人的历史抹黑就是

‘学问的使命’^①。”特别值得指出的是，这一段充满煽动性的借题发挥，针对的是坂本龙马这一林房雄心目中明治维新的志士被视为英国间谍这样一个具体事件而言的，换言之，贯穿于林房雄整个论述中的所谓“日本人的纯洁性和抗争精神”一旦受到威胁，那就等同于“野蛮的、丑陋的、充斥着不正派和愚性与暴举的无价值无意义的东西”。

林房雄在昭和初年也曾经是狂热信奉马克思主义的进步人士，然而他在上述攻击性发言里所表达的，并不能简单地视为一个左翼阵营中的转向者向右翼意识形态的认同。在林房雄写作《大东亚战争肯定论》的时候，他宣布自己已经过着隐居的生活，与“左”和“右”都没有关系，他并没有撒谎。这篇欲罢不能的长文又一次呈现了战后日本思想史中反复呈现的一个模式，那就是摆脱“左”与“右”、“善”与“恶”的意识形态判断和道德判断，建立“日本人自己”的感情依托系统和价值判断体系。这一模式的体现者中有相当一部分人曾经是马克思主义者，他们有感于日本马克思主义的外来性，试图在回归日本式“心情”的过程中寻找整合日本民族、重建自主的日本社会的可能性。林房雄对于大东亚战争的肯定，承接的并不是安保运动中萌发的打破日本传统共同体结构的可能性，而是相反，是把日本人的心情对立于上山春平有附加条件地肯定了的“国际化”国家理念，使其在非意识形态和非道德的层面上找到自我肯定的可能。

在明治以来一直以私小说为蓝本发展自然主义精神土壤的日本，摆脱意识形态和善恶观念的呼吁是有市场的。特别是当这个问题和日本人的自信心以及侵略战争历史关联起来的时候，它易于受到响应可想而知。林房雄的《大东亚战争肯定论》的影响力远远超过上山春平，原因就在于此。问题是，这种摆脱的努力是否意味着

^① 林房雄：《大东亚战争肯定论》，番町书房，1965年，76页。

从意识形态和道德立场上真正解脱出来？它将要把人们的关注引向何处？

林房雄开篇就为“攘夷论”正名。他认为日本的攘夷论是中国“反殖民地战争理论”的直系祖先，它是“幕末日本苦恼的表现”。^①同理，他对于“征韩论”的解释也是“通过维新革命达成了国内初步统一的日本对于‘西欧列强’最初的、也是性急的反击计划。因为过于性急，因为为时过早，招致了挫折。”^②按照这种“不以善恶论历史”的逻辑，林房雄接下来导出了天皇制的“非意识形态化”认识：天皇制作为日本人精神风土的核心，无论如何变形，都将与日本民族共存；而在这一章里，有关天皇制的正面评价被他攻击日本共产党和讽刺麦克阿瑟的借题发挥取代了。他进而以破除“右翼的虚像”为名，强调说日本右翼精神的源流在于老庄式或虚无主义的浪人精神，从而导出了日本不存在法西斯的结论：在此，他攻击的重点在于丸山真男的日本法西斯批判：“丸山氏把美国式民主主义和苏联式共产主义同等地神圣化，几乎原封不动地接受了东京审判中检察官方面的反法西斯理论；为了论证‘日本法西斯’的存在发表了众多的劳作；不过看来这努力是白费了。”^③在林房雄的叙事里，由于作为日本民族向心力的“心情”、“苦恼”构成了结构的主干，这些强词夺理的论述并未因为运用逻辑和史料的缺陷而成为写作的败笔，相反，这种近于讲歪理的方式传达的却是一种沉重的真实：进步知识人在追究战争责任的时候，并没有给日本人复杂的战争感觉和战后感觉留下相应复杂的位置，因此，他们的批判很容易受到林房雄这一类著述的挑战，因为后者诉诸的是正是这些没有定位的潜在感情。而就林房雄而言，他的困境在于非意

① 《大东亚战争肯定论》，17页。

② 同上，122-123页。

③ 同上，236页。

识形态的努力最终必然被意识形态所利用，他的非左非右的第三条路并没有走成功。由于借助于日本历史上的那些尚武的民族英雄（比如西乡隆盛）说事儿，林房雄在“非意识形态”名目下所说的，反倒是任何有政治头脑的知识人都不敢随意乱说的政治性极强的话。而这些话在他的语境里，已经被所谓日本人的苦恼这一口实充分简化了。

在林房雄和上山春平都参加的这个座谈会里，这个真实充分呈现了出来。与会者在一个问题上获得了相互之间的让步和合作，那就是对抗东京审判的姿态。但是在这个共同姿态之下，一个派生的问题就不那么容易统一了，这就是如何维护日本的民族自持力问题。林房雄的思路是通过强调日本早期的历史来淡化二战时期日本的侵略事实，从而使日本人的罪孽感逐渐减轻；而上山春平的思路则是通过将战争观多元化而排除简化这段历史的倾向；但是，由于林房雄所坚持的非意识形态立场和非道德化立场，显然在场的其他人都被他的叙述搞得有些混乱。于是，在谈到太平洋战争爆发所出现的局势变化时，出现了这样的一些对话：

林：这样，日本在支那正在进行的那场不对劲的战争，这回总算是走上正道了。

五味川：不对劲的战争这个说法，是说侵略的意思么？

林：呀，这个么……

五味川：是说跟不应该打仗的对象打起来的意思么？

林：对对！

上山：刚才您说过那种认为卢沟桥事变、满洲事变是恶的，而其后的大东亚战争却是好的看法不符合事实，这话和您现在的话是什么关系？不应该打的战争，这话是什么意思？

林：看上去的确缺少逻辑上的一贯性。

上山：我并没有追究逻辑一贯性。

林：我认为的确这场战争没有意义。

上山：我想知道的就是这个。^①

竹内好显然对这样的谈话缺少兴趣。这个座谈会里竹内好的发言并不多（当然也许是事后本人做了删节），只有在话题被林房雄扯到不着边际的民族主义情感发泄的方向上去的时候，他才插话打断林房雄。除了在反驳林房雄的意义上援引上山春平之外，其实他对于上山的认同也是有限的。与在《思想的科学》上的那个座谈会中的侃侃而谈相对，在这个座谈里，竹内好表现得极为节制。座谈结束时上山天真地建议把互不契合的话题加以整理归纳时，竹内好立刻加以反对，这暗示着，竹内好很清楚这是一次没有接触点的讨论。

那么，竹内好和这次座谈的关系应该如何认识呢？

在座谈会里，竹内好并没有陈述新的意见。他不过重复了他有关日本近代脱亚和兴亚二重变奏的基本看法而已。但是，当竹内好加入了这样一个谈话阵营的时候，他带来的是一种新的结构可能性。事实上，在政治立场上显示了进步姿态的上山春平，并没有能力在林房雄式的历史叙述里抓住问题的真正要害，如同上面所引的对话显示的那样，他仅仅满足于迫使林房雄不得不表明他的政治立场。但是对于竹内好而言，加入这个讨论并谨慎地区别自己与其他人的立场，却是一个远为复杂的努力。在这个座谈里，竹内好并未站到林房雄的对立面，他显然尊重后者瓦解道德和意识形态判断的努力，但他同时了解这种瓦解的危险性和应有的分寸感；因此竹内好含蓄地表示说，他写作“战争三部曲”的动机与林房雄是一样

^① 座谈会：《为什么要重新评价大东亚战争》，《潮》1964年新春特别号，74页。

的，但是内容却是不同的。^①

竹内好与林房雄“内容的不同”，恐怕是日本思想史上最棘手的问题。林房雄的反意识形态性和日本人的“抵抗精神颂歌”，作为直到今天仍然被以“自由主义史观”的方式再生产的思维模式，是一个比较易于定位的模式，它的特点在于完全没有内在自我否定的要素，以及突出的煽情特征；而这一模式的基本对立而，是以日本马克思主义中最教条的那一部分为象征的意识形态批判，它应用正确的政治结论，却不善于应对复杂的现实状况，尤其无法妥善处理日本民族感情的功能问题；因此，不断再生产的自怜自恋的日本自我认同，几乎每一次出现都明确地打出与马克思主义或左翼知识分子相对立的招牌。但是，在这两种单纯化了的极端之间，其它的立场很不容易归类。例如丸山真男代表的理性主义批判立场；上山春平和鹤见俊辅以不同方式代表的“反国家主义立场”；以及例如竹山道雄那样的被吸纳进冷战结构中去的“自由主义知识分子”的反共立场等等。这些立场在今天，仍然被不同程度地再生产着，我们仍然可以在知识界的言论中找到它们的影子；但是最难归类也最难于继承的，却是竹内好的立场。或许是因为它太难以归类，所以它似乎已经失传了。

在前文关于战争三部曲的简要介绍中，我们已经看到竹内好对于战争经验梳理的基本轮廓，这就是以“伪文明的内在否定”为轴线、以民族感情记忆的普遍共有为视角的战争观，它与亚洲的近代问题互为表里，却又是非道德和非意识形态的工作。竹内好表面上采取的，是与战后所谓自由主义知识分子非常相似的方式，这就是追溯日本人精神上的民族自豪感的原点——明治维新时期充满思想上的紧张感和英雄主义的历史人物；在竹内好这里是福泽谕吉，在林房雄那里是西乡隆盛；他们似乎都试图寻找能够唤起现代日本人

^① 同前页注，69页。

自豪和自信的媒介；同时，他们也都试图诉诸于日本人的感情经验，排斥那种简单演绎意识形态结论的做法。但是，一个根本不同的差异是，竹内好的这些追溯，导源于他对于日本文明内在批判和重建的需要，因此他始终贯彻的视角是他在《鲁迅》中所确立的自我否定的视角；战争作为一个自我否定和自我重建的媒介，是他分析和瓦解“伪文明”的有效契机。如果把竹内好在50年代初期对于战争中日本的野蛮性所进行的反省与60年代初期他有关亚洲主义的梳理中所关注的日本亚洲主义思潮从连带滑向侵略的质变问题结合起来考虑，可以清楚地看到竹内好思考的主线一直是围绕着日本民族的现代精神如何建构的问题展开的。这里，占据了重要位置的是，如何在开放的国际视野中思考日本的处境问题。这正是竹内好反复强调日本民族独立的真意所在。在战后的国际冷战格局中，几乎所有日本的“自由主义知识分子”都采取了表面上的反美和骨子里的亲美姿态，他们毫无自我否定意识的“抵抗”叙事在事实上有很强的依附性：对美国的殖民地政策批判和对苏联、中国的恐惧，其实是一虚一实的。在座谈中林房雄与竹内好的一段对话，显示了这种状况：

林：中共方面没有要求日本低头么？我不过开个玩笑。

竹内：这要看怎么讲了。我得请教你的意见。

林：中共不要求日本低头么？

竹内：美国向日本要求臣服了，中国当然也许会要求。我可是反对向美国低头的。^①

拒绝使用“中共”称呼中国大陆的竹内好，也许在林房雄眼中是

^① 座谈会：《为什么要重新评价大东亚战争》，87页。

让他感到不舒服的亲华派，但是竹内好在此表达的并不是他对中国的态度。林房雄在此典型地传达了日本社会广泛存在的对于冷战格局虚虚实实的反应方式：反美是虚晃一招，反对“中共”却是实实在在的。而相对于此，竹内好表现了他对于国际政治关系的基本视野。对于60年代初期的日本而言，美国的次殖民行为已经成为了现实，竹内好深知这一现实意味的是日本将要成为冷战格局中的一个棋子。他很明确地在美国与中、苏的冷战关系中看待日本的真实处境。与林房雄观念性的恐惧不同，竹内好的忧虑在于现实中的真正威胁和它将要引起的一系列效应。因此，当林房雄在座谈会的最后开始论述“日本退隐”的时候，当上山春平强调日本必须建立自卫的武装的时候，竹内好却与他们唱反调，强调说自己“没有将来的图像”，但是太平洋战争并没有解决芦沟桥事变的问题，这个问题仍然以原来的方式遗留着，战争并没有结束。“让这场战争结束是包括我在内的这一代人的责任，它也是交给下一代人的课题。”^①

竹内好与丸山、鹤见的合作关系，以及他对于后者的理性主义分析立场的肯定，是他对于日本摹制文明内在批判的一个重要的理路。与单纯地使“日本人”的心情在自然主义意义上对立于外来理性主义的立场不同，竹内好在整理传统的思想资源时充分破除了传统与外来的对立。竹内好一贯倡导的日本民族的抵抗精神具有开放的意识，因而避免了排他性；而林房雄代表的排他性立场，在这一点上是与竹内好完全对立的。事实上，安保运动并没有吸纳类似于林房雄、竹山道雄这样的知识分子，这个在某种意义上继承了福泽谕吉的“日本国民抵抗精神”思想传统的现代社会运动，并没有推出强力鼓吹日本抵抗精神的文人们作为精神领袖。这个事实本身似乎提供了一个隐喻，那就是，现代社会的民族自信心，并不能依靠直接的非理性感情加以支撑，它需要具有国际视野和紧扣状况的紧

^① 《为什么要重新评价大东亚战争》，86页。

张感，也需要以继承传统为契机的自我否定和自我重构。竹内好竭尽全力希望完成的，其实正是这样的工作。

竹内好在安保运动结束后似乎自觉地从精神领袖的队列里退了下来。1965年他宣布结束评论家工作，不再发表指导性和预言式的言论。虽然他并没有因此而真正沉默，而且他的这个决定与他的身体状况有直接的关系，但是他的“评论家停业”姿态却与他当年辞职一样，同样具有某种社会性的结构转换意义——它象征着一种重要的工作方式在尚未确定自己真正定位时就不得不退出言论中心，而由于它的退出，日本的言论世界更容易巩固二元对立的思维形态，进步知识阵营也更易于趋向意识形态批判。当日本人的“民族感情”仅仅被林房雄式的缺少自我否定意识的“心情论”加以表达的时候，竹内好当年的努力似乎更显示了它的可贵和艰难。如果日本进步知识人试图为主体的再生寻找内在否定的原动力，该从哪里寻找思想资源？

竹内好在为他的三卷本评论集所写的简短序言里，讲述了“和氏璧不得赏识”的故事之后，转而假托该典故总结了自己前半生的工作：“并非和氏的我，花费了二十年挖掘出来的，是玉的原材料，抑或仅仅是一堆乱石头，我自己也无法判断。因为没有献给君王，得以避免被砍掉双足；不过也因此怠慢了请玉人鉴定。我只是热衷于发掘而已。当我注意到时间的时候，太阳已经西沉。我却也没了力气，不知自己是否还能把它们带回家去研磨。或许最好还是站在大道边上，召唤过路的人吧：‘我不知道这是玉还是石头，你不想试试看吗？’”^①

是玉还是石头，或许也并非我们的气力所能研磨和判断的，但重要的是，作为后来者，我们有责任回答竹内好：“是的，我们想试试看！”

^① 《《竹内好评论集》刊行的话》，《全集》第13卷，367页。

形上思维与历史性的思想规矩

——论郁振华教授的《形上的智能如何可能？
——中国现代哲学的沉思》^①

墨子刻 (Thomas A. Metzger)

甲、郁氏的贡献

上海华东师范大学郁振华教授最近有关五四以后中国哲学话语的专书是一个非常重要的研究。^② 在分析这个话语的时候，虽然作者不够注意唐君毅与牟宗三的思想，但是他对马克思主义、清华学派，以及新儒学等最重要的思潮，都有很深入的分析。就拙见所及，郁氏这一本大作比其他人的作品更能帮助我们了解中国现代哲学十分复杂的发展脉络。

此一专著除了表现出作者既犀利又诚意的学术风范以外，它的一个长处在于作者所谓“专注于问题”的方法学，书中尝试提到上述所有学派所针对的重要议题。郁氏强调 1923 年科玄论战之后，“大多数哲学家肯定了形上学的合法性”（导论 5，73），亦即以为形上的智能是可能的，这样一来，问题在于“如何可能？”^③

① 本文经黄克武博士的大力斧正，作者谨表谢意。

② 郁振华，《形上的智能如何可能？——中国现代哲学的沉思》，上海，华东师范大学出版社，2000 年。郁氏为此书写了一个提要，《中国现代哲学的形上智能探索》，《学术月刊》，2000：7，14-21 页。此一提要比他的书更能反映他自己的看法，亦即“形上进路”与“形下进路”的融合。本文所附的页码均为郁氏的专书。

③ 郁振华，《学术月刊》，14 页。

另一方面郁氏很敏锐地把针对此一议题的各种思路加以分类，提出了一个包括五个焦点的概念框架（导论3-4）。这就是说，根据作者的看法，现代中国哲学家所关注的议题包括：“方法学”、“认识论”、“语言哲学”、“天道观”、“形上学”、“境界说”、“人生论”等等。然而，在回答形上智能如何可能这个问题之时，学者的讨论环绕着以下五个焦点：第一，科学知识和形上学的关系；第二，获得知识或形上智能的手段，如逻辑、思辨、辩证法、直觉等；第三，如何从“名言之域”进入“超名言之域”，亦即如何“能说说不得的东西”；第四，如何以上述的手段去分析现象、本体，和实践的相互关系，尤其要探讨如何解决唯心与唯物主义的争论；第五，如何了解实践在自由方面的维度与本体或“天道”的关系。（笔者关于上述五个焦点的解释与郁氏的陈述略有不同。）

在考虑所有学派关于这五个焦点的说法之时，郁氏特别肯定毛泽东、李泽厚和冯契等人环绕实践问题、辩证法和唯物主义的马克思主义之观点（132, 195-197, 274-275）。然而郁氏却很批评当代中国教条性的（或教科书之中的）马克思主义，他和张岱年、李泽厚和冯契一样，要把马克思主义与其它的思潮的贡献结合起来。这些马克思主义以外的贡献包括郁氏所谓的“形下进路”，即“战后的西方认识论、科学哲学、语言哲学”对逻辑实证主义的批评。^①郁氏以为这样的结合一方面可以了解当代世界的人生问题及其来源，另一方面也能够解决这些问题。

按照这种“主体性的实践哲学”或“人类学本体论”（276），人类历史是一种“物质文明的发展史程”与“人类主体”的“能动性”交互作用的双重过程（277, 296），而此一过程跟着黑格尔的正反合三阶段的辩证架构。

譬如说，在西方的文艺复兴以前，人类的三个领域（道德-法

^① 《学术月刊》，20-21页。

律、自我表达的艺术，以及关于物质的知识）能够融合在一起。文艺复兴与现代科学兴起之后，上述三者开始分化，因为“分化——是社会进化的一个重要标准”。然而这种分化带来很严重的弊病，亦即从科学的角度开始怀疑形上学，人类的生活因而越来越越向支离破碎、茫无归着。

这样一来，历史有“正”与“反”的矛盾，因为此一分化趋向与文艺复兴以前的文化截然相对。其次，这个矛盾带来一种新的需求，亦即要求把进步性的分化与一种新的整合结合为一：“重分和重合的进路应当是互补”，而“重合”的进路又有双重方面，即一方面再找到形上智能，另一方面采用上述“形下进路”，像哈贝马斯那样“以比较平实的进路…来实现对真善美的综合统一”（298 - 299）。郁氏认为中国的新马克思主义可以实现此一目标。

郁氏大作的一个重要的优点是他避免了许多人讨论中国现代哲学时的偏颇趋向，亦即有些学者或是重视马克思主义，或是偏重清华学派还是新儒，而抹煞其它的思想。他以广泛的视野，敏锐地将所有思潮的一些共同看法分析出来。譬如他强调：“对存在的思辨，不但有其自身的理论价值，而且为我们安顿人生，达到与天地合其德的人生境界，解决终极关怀的问题提供了依据，所以，天道观和人道观，本体论和境界说之间，是一气贯通的。中国现代哲学家从各自的哲学立场出发，自觉地证成了这一点”（264）。认识到这种共识之后，我们可以更了解为何现代中国哲学的主流与西方环绕着“惟主方式”（金岳霖语）的近代哲学主流，往往相互拒绝或彼此误会。同时我们可以探索在中国达成此一共识的渊源，因而能更为深入地认识中国哲学的历史进程。

乙、当代中国哲学的共识与西方认识论大革命的关系

除了上述历史性的问题以外，郁氏的大作还帮助我们考虑到一种非常重要的哲学性问题，亦即我们应如何评估当代中国哲学主流与当代西方哲学主流之间的相互批评？

特别重要的是当代中国哲学对所谓西方认识论大革命（即“不可知论”）的响应。Alasdair MacIntyre 曾深入描写这个革命，^①此一革命的代表人物包括：笛卡尔、休谟、康德、尼采、韦伯、波普、维特根斯坦和伯林等。以波普的“三个世界”论为例，根据此一革命的看法，知识的范围只限于“第三个世界”，即能以实验来反驳的命题所构成的世界；而关于宇宙本体或“天道”（第一个世界），以及实践规范或“人道”（第二个世界），人类无法获得知识，只有个人主观的看法。（笔者对此三个世界的定义与波普亦略有不同。）中国哲学主流要求“达到与天地合其德的人生境界”，自然倾向于拒绝西方这种结合实证论与怀疑主义的思潮，并强调波普所谓的三个世界都是知识的对象。

值得注意的是此处所谓的“知识”也包括冯契所说的“智

^① Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). MacIntyre 没有用“革命”的概念，在这方面请参考拙作“T' ang Chün - i and the Chinese Response to the Great Modern Western Epistemological Revolution,” in *The proceedings of the 1999 conference at the Chinese University of Hong Kong commemorating the 50th anniversary of the founding of New Asia College* (in press), 以及《道统的世界化：论牟宗三、郑家栋，与求批判意识的历程》，《学术思想评论》（出版中）；“Western Philosophy on the Defensive,” in *Philosophy Now*, vol. 26 (April/May 2000), pp. 30 - 32.

能”。^① 对于“知识”一概念，笔者采取在西方学界很流行的一个定义，意指“有道理而配合真理的信念”（justified true belief）。此一信念与“信仰”（faith）不同，因为某一宗教或某一文化的信仰不一定有道理并配合真理。所以冯契所谓的“智能”不是指所有的信仰，而是一种知识。

那么知识的对象与获得知识的方法究竟为何？在解释获得知识之方法的各种观点之中，何者最有道理？最有道理的是西方认识论大革命的悲观主义认识论？抑或是中国哲学主流的乐观主义认识论？

丙、认识论对政治发展的重要性

此一问题不但有哲学上的意义，也涉及政治发展的问题。Charles E. Lindblom 在一本名著之中指出：将美国式的民主与斯大林时代的俄国相比较，其中一个最基本的对照是双方认识论方面的差异。俄国倾向乐观，认为一个政府可以依赖人类所能得到的知识，来追求社会的理性化；美国倾向悲观，认为因为人类知性的不可靠，世界上没有任何的政府可以依赖一个完整的知识体系来改造社会。^②

其实俄国式的社会主义包括两种乐观主义，亦即认识论的乐观主义与对政治可行性的乐观主义（乌托邦主义）。美国式的民主思想则包括两种悲观主义，亦即认识论的悲观主义与对政治可行性的

^① 对冯契而言，“智能”是指一种针对人生终极问题的了解，它一方面属于超名言之域，是对于实践与本体问题的完整认识，另一方面还能以“名言”来加以表达。请见冯契，《智能的探索》，上海，华东师范大学出版社，1994年，603-606页。

^② Charles E. Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political - Economic Systems* (New York: Basic Book, Inc., Publishers, 1977), p. 248.

悲观主义（张灏所谓的“幽暗意识”）。^① 根据后者，人性在政治方面有着无法避免的利己主义以及妄想和执著，所以即使知识分子能提供一套完整的知识体系，这套体系一定会受到人们的误解，因而出现假公济私、贪赃妄为等行为。

以两种悲观主义为基础的西方自由主义主流思潮强调：在法律规范之内，尽可能地扩大政治、经济与思想等“三个市场”之范围，提升个人自由、降低政府干涉。根据此一逻辑，无论个人或群体都表现出“神魔混杂”的特色，所以自由的关键在于使人们在法律规范的比赛之中相互制衡，以增加个人在政治、经济与思想市场之中自主性的选择。

相对于上述以市场为典范的自由主义的社会，奠基于两个乐观主义的社会是以学校为行为典范。在这种社会之中，“先知先觉”者（即教师）扮演关键性的角色，他们依赖个人良心与一个完整的知识体系，管理被统治者，并能高瞻远瞩地“因民之所利而利之”。^②

中国应采取何种典范？是市场，还是学校？众所周知，这两个典范都各有利弊。所以我们必须仔细地考虑这个选择。考虑的一个出发点即是上述哲学性的问题：二十世纪中国哲学主流以乐观主义的认识论与西方悲观主义的认识论相互批评，在此辩论之中，二十世纪中国哲学反驳西方观点，肯定形上智能的可能性，此一中国学者的共识能否立足？

① 张灏，《幽暗意识与民主传统》，台北，联经出版事业公司，1989年。

② 严复即把一个社会比喻为学校，见黄克武，《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，上海，上海书店出版社，2000年，236-237页。

丁、形上学的智能是什么？

郁氏以为形上智能的可能性是一种世界哲学的“永恒问题”，换言之，他认为这个问题的含义基本上是普遍的，不会因文化或历史的演变而发生变化。(1) 这样一来，假如中国哲学家能证明形上智能的可能性，此一结论在中国学界的意义与西方学界的意义相同。然而此一推理能否成立要看“形上智能”这个词的意义在中国与西方是否相同。

郁氏的研究其实涉及三个问题：形上智能是什么？形上智能是否可能？如果它可能的话，如何可能？可是郁氏仅只讨论第三个问题，对于第一个问题他几乎完全不谈，而对于第二个问题他也只注意到中国哲学家所达成的共识，而没有探索支持此一共识的想法。

比方说，有两人在讨论以下的问题：巨人是否存在，如果存在的话如何找寻他们。然而对甲来说，巨人是指身高十五英尺以上者；对乙来说却是八英尺以上者。这样一来，两人的讨论并未针对相同的问题。换言之，如果要针对相同的问题，他们必须先问巨人的定义为何？

与此十分类似的是郁氏没有先问：形上智能是什么？假如我们归纳郁氏书中的讨论来探索此一问题，我们会发现他所谓的形上智能并不是西方哲学主流所探究的问题。换言之，他所讲的形上智能之可能性的议题并非如他所宣称，即一个中外哲学家所针对的“永恒问题”，而仅只是中国文化脉络中一个很特殊的理想。当然我并不认为此一理想一定不应该作为全人类的理想，然而在讨论人类应该肯定何种理想之时，我们不应独断地把中国文化之中学者所想像的一个可能性，视为是中外哲学家所共同面对的“永恒问题”。不错，巨人问题也好，形上智能问题也好，上述两个辩论不是完全没有共通之处。比方说，如果甲能证明有身高十五英尺以上之巨人的

说法，他同时也证明了乙的有身高八英尺以上之巨人的说法。虽然如此，这两人所针对的问题并不相同。

为了进一步说明此一批评，笔者将指出郁氏对形上智能的定义与西方对此议题的一个比较权威性看法之间的不同。^① 我所谈到的西方观点不一定能完全代表西方对形上学的看法，而可能仅反映在近代实证主义影响之下的一种立场罢了。然而我们不应忘记郁氏的大作也不一定完全符合 20 世纪中国哲学主流对形上学的看法。虽然如此，拙见以为郁氏对形上学的看法颇能反映中国的主流，而我所叙述的西方观点在西方哲学传统之中也有其代表性。所以此一对照是有意义的。

一个具有形上智能的人能知道什么？他获得形上智能的方法是什么？在回答这些问题之时，郁氏看法的一部分与西方学者的观点并无差异。第一，他们同意拥有形上智能者了解形上学与其它学问的不同。第二，他们同意拥有形上智能者能了解全人类与宇宙的一些存在的情况，所以他们有资格以“我们”的观点为全人类说话，譬如有人会说“我们见到事物之时，这些事物都在时空限制的前后关系之中”。因此拥有形上智能者之知识不限于个人的特殊经验。第三，拥有形上智能者知道如何区分幻想性的实在与本体或非幻想性的实在。（幻想亦有其实在性，在法藏的《金狮子论》之中对此有著名的讨论。）^② 第四，拥有形上智能者了解本体与共相和殊相（包括冯友兰所谓的“大全”）的关系为何，而以逻辑来澄清各种共相（如时间、空间、物质、事件、原因等）之间的相互关系。第五，拥有形上智能者了解本体的渊源为何。

^① Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (8 vols.; New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), 5: 289 - 300. 其中有 Roger Hancock 的“Metaphysics, History of”与 W. H. Walsh 的“Metaphysics, Nature of”等两篇文章。

^② 关于法藏的《金狮子论》，请参考冯友兰，《中国哲学史》，第二篇，第八章，第三节。

然而除此五者之外，郁氏观点与西方观点很不相同。第一，根据郁氏，本体的一个重要特点是其统一性乃不证自明。熊十力的话很有代表性：“夫吾人所以生之理与宇宙所以形成之理本非有二”（182）。西方的形上学则不那么强调本体的统一性。譬如，按照亚里士多德的看法，所存在者包括一匹马、一个人，以及马与人的“种类”。的确，亚里士多德也不忽略存在的统一性，对他来说，“这边有一匹马”与“这边有一个人”，在上述语句中的两个“有”具有相同的意义。而且亚里士多德也假定宇宙中原有从无运动到有运动的改变，而此一改变源于一个“创造运动者”（prime mover）的举动。虽然如此，存在的统一性不是亚里士多德所关注的焦点。

第二，拙见以为郭齐勇教授说得对，根据亚里士多德，统一性的“有”“是生成变化的基础”，可是自身是一个“永恒不动的，无生无灭的……不存在于其它事物之中的……实体”。郭教授很敏锐地强调此一“实体”（substance）观念与中国环绕着“五行”、“阴阳”、“道”等固有的本体论之间的对照，即后者是“表达了有机自然主义的哲学所强调的化生性，连续性，无形性，功能性，整体性，直观性，辩证性的特点……”。^①

20世纪中国形上学与西方形上学有类似的区别，因为按照近代中国形上学的主流，“本体”不是指一个逻辑性、形式性的观念，而是一个“发展原理”，即一种与宇宙所有的具体规律（实践规范、历史规律、自然科学之规律等）分不开的“道”。此一道乃人生与宇宙的所以然，也是“终极存在和最高境界”的“天”或“天道”（96，132，148，168，187，264等页）。

所以，具有形上智能而能把握“天道”者，其所知之范围甚广，甚至包括爱因斯坦说他无法了解的一个道理：即物理现象之秩序与人心所设想的数学能相互符合的所以然。这样把握天道的人亦

^① 《郭齐勇自选集》，桂林，广西师范大学出版社，1999年，254页。

了解历史发展的因果关系、实践和真善美之理想的规范，以及一种理想的自由境界，亦即大公无私、国际平等的的大同理想。

而且，除了上述一般性的理想以外，具有形上智能者还能了解应该如何处理当代政经发展的分歧。所以他们知道本国与外国应“向何处去”。例如，郁氏认为因为“中国的马克思主义者的特点在于对逻辑思维的辩证法的重视”，所以他们“找到了中国革命的正确道路，取得了新民主主义革命的伟大胜利”（73-74, 96, 132, 127-128, 195, 196-197, 207, 274-275）。

换言之，按照上述中国现代哲学的共识，这种包括天道观的形上智能，能结合本体论与当代关于政经发展的具体了解：“紧扣中国的民族解放和社会现代化的时代主题，中国现代哲学在天道观上的争论主要是围绕着心物之辨和理气之辨而展开的”（5）。按照西方哲学主流的观点，形上学所针对的问题与此“时代主题”并无直接的关系。

而且按照近代中国哲学主流的看法，了解天道观者能将上述有关科学、历史、伦理和政治的知识会通为一，形成一个统一的体系，而掌握此一体系的人能得到金岳霖所谓“情感的满足”（59），即能安身立命，超越“支离割裂而茫无归着”的忧虑。总之，近代中国哲学的这种天道观与其说类似西方形上学的传统，不如说很像西方神学中的上帝观念。

第三，除了上述的天道观以外，郁氏所讨论的形上智能也包括另一种在西方极罕见的观念，即天人合一的目标。所以，有形上智能者对天道的了解还有其它两个方面。一方面他能替天行道而非坐而论道；另一方面，其所言不至过于抽象与思辨，因而“脱离……人的现实存在”（132）。

避免抽象性的陷阱是当代中国哲学十分流行的目标与标准。例

如郑家栋在批评牟宗三之时即很强调此一标准。^① 郁氏则以此一标准来肯定马克思主义：“……中国马克思主义者不但坚持了理在事中的正确立场，而且把对理事关系的探讨和人的现实存在，即人的具体的知行活动联系在一起，从而克服了冯友兰、金岳霖本体论思想中的抽象性和思辨性”（132）。西方形上学传统并不强调知行合一，也不避讳抽象性与思辨性。在此最重要的一点是：西方尤其是基督教强调意志与知性之间的区别。所以了解上帝的训示之人不一定会听从此一训示，例如撒旦即是如此。同时西方学者不会批评康德的“思辨性”与“坐而论道”。

第四，的确，存在主义者会将个人当下的存在视为是人生价值之所在。然而此一观点与天人合一的主张并不相同。对存在主义者而言，当下存在不是一个实行天人合一的机会，而是一个无法摆脱的困境。

此一差异涉及天人合一在道德与精神上的特殊含义。不错，如果我们详细分析康有为的“大同”、章炳麟的“五无”、新儒的“无执”、张东荪的“真我”、冯友兰的“真我”、冯契的“大一”，或李泽厚的“美学的人化自然”等观念的话，^②我们当然会看到许多理论上的差异。虽然如此，所有这些观念都反映儒家、道家或佛教的影响，而强调一种超过小己的利害关系、配合天地境界之“大化”，而超越时空对峙的情感（180，204-208，270-271，282-283）。这样一来，近代中国哲学所提到的形上智能包括天人合一、破除人我，亦即在天地境界中找寻到主宰全宇宙的“真我”。

这个精神上的情感或含义与宋明理学有连续性，而与西方的存在主义有非连续性。虽然后者也要在当下情况之中找到生活的价

^① 郑家栋，《牟宗三》，台北，东大图书公司，2000年。

^② 李泽厚，《批判哲学的批判》，台北，风云时代出版公司，1990年，559，579-580。页

值，它在当下之中所遇到的是死之虚无，而非生生不已的无限。

第五，更何况按照中国哲学主流的共识，天道或宇宙原理包括一种逐渐地将现实世界与天道结合为一的力量。这个看法也与传统“理势统一为归趋”的观念（89）有连续性，而与西方形上学的主流有非连续性。

的确，清华学派的金岳霖与冯友兰对此有所怀疑。他们了解到我们不容易证明形上的逻辑与历史趋向的关系。这样一来，他们略为偏向张灏所谓的“幽暗意识”。金氏谈到理势之辨时强调：“个体底变动，理有固然，势无必至”（89-91，294，298）。冯友兰则认为理想人格没有能力驾驭历史发展。

然而冯友兰在《新事论》中却把历史视为一种从农业到工业时代的进步性过程。冯契则“认为自由的境界不是可望而不可及的，而是在人的现实的知行活动中无限地展开的”（298）。牟宗三以为有智能的人应“靠文化的力量”来“开出新外王”。而且如何了解文化或者宇宙方而这种力量，也是唐君毅哲学的一个焦点。^①

因为现代中国形上学的天道观偏向此种历史目的论和乌托邦主义，它又与西方形上学的主流有所不同，而反映出受到固有“大同”理想的影响。

第六，郁氏认为具有形上智能者会肯定辩证法。虽然金岳霖与冯友兰多半避免此一观念，但是清华学派的张申府、张岱年兄弟、像牟宗三的新儒家，何况马克思主义者都惯于以辩证法来讨论宇宙的“发展原理”。这与他们的乌托邦主义有关。如果不用辩证法的话，他们如何可能观念化理与势的统一性？金岳霖的“势无必至”的看法与他拒绝辩证法的观点有内在逻辑的关系。

第七，具有形上智能者会以默然的直觉超过名言之域。这个看

^① 牟宗三，《政道与治道》，台北，台湾学生书局，1980年，新版序，25页。关于唐君毅则有尚未出版的拙文。

法与西方形上学的主流迥然不同。除了像 Plotinus (205 - 270 A. D.) 或柏格森等较例外的思想家以外，西方形上学很强调在名言之域中以“理性”与“观念的分析”去建立一些能经过批判而不受反驳的预设，而以为在超名言之域中以直觉或情感来追寻智能是不可能的。中国近代哲学家则受到道家所谓“道可道非常道”的影响，倾向在逻辑性的命题以外来找寻默然的智能，或金岳霖所谓的“本然陈述”。

郁氏很正确地指出，这种默然的智能与维特根斯坦的“沉默”完全不同(244)。这一点唐君毅也曾注意到。^①譬如，从冯契的看法来说，具有形上智能者能以默然的直觉去超越自身历史的局限，直接把握实在的原状；此人不但有“以我观之”的“意见”，也有“以物观之”的“知识”，以及“以道观之”的“智能”(39)。按照维特根斯坦的“沉默”的看法，“以物观之”是不可能的，更不用说“以道观之”。除了上帝或他的代言人，谁能“以道观之”？

第八，“默然智能”的观念也涉及近代中国哲学主流对世界哲学史的一个特殊看法，亦即以为传统中国哲学对世界哲学发展最重要的贡献就在于提出默然直觉。冯友兰将此直觉称为“负的方法”：“我们期望不久之后，欧洲的哲学思想将由中国哲学的直觉和体验来予以补充，同时中国的哲学思想也由欧洲的逻辑和清晰的思维来予以阐明”(168)。

除了肯定这两个哲学传统以外，此一在中国哲学界很具代表性的看法也反映了中国哲学家对于哲学之本质的一个独特观察。在西方，哲学的探索与认同本国或外国的思想传统是两回事。不错，事实上，西方思想家也常为某传统或利害关系辩护。然而按照他们很流行的目标，哲学的工作完全限于自我主动地以理性为标准来取舍世界上各种文化中的思想观念。近代中国的哲学家则是比较被动

^① 唐君毅，《哲学概论》，两册，台北，台湾学生书局，1974年，册一，43页。

的。虽然他们一再强调将理性置于首位，但是他们同时也把世界上所形成的一些哲学传统，视为是不必经判断即可肯定的思想起发点。

在这方面，一个很好的例子是唐君毅对“哲学”所下的一个定义：“我们可说，哲学是人之整个的精神活动之表现。因其目标在将人之各种分门别类之学问，关联贯通，将人之各种知识界，存在界，生活存在界，价值界关联贯通，以成就一整全之宇宙观与人生观。”^①

这样一来，哲学的起发点不是个人的当下呈现和思考能力，即康德的“经验”与“理性”，而是整个人类精神的表现，即人类的思想文化史。换言之，后者是作为一种“所与”。同时，哲学的直接目标不在于形成批判性的自觉，而在于将世界已经形成的一些思想传统融会贯通。哲学的方法不在于将自我或他人所依赖的预设挖掘出来并加以批判，而在于了解到如何贯通己他所继承的哲学。这个角度有一点因袭“述而不作”的认识论典范。

上述冯友兰的哲学观念即是如此，而郑家栋最近所出版的《牟宗三》一书也有类似的角度。郑家栋说他要贯通“中国哲学”固有的精神与“很大程度上就是由西方文化的概念符号所构成的……现代世界的意义系统……东方民族……就必须以某种方法与此一意义系统发生联系”。^②这样一来，中国哲学家取消了苏格拉底的“无知”。苏格拉底不知道没有经过批判的命题有无价值，可是中国哲学家则知道一些他们没有批判的命题一定有价值。

总之，按照郁氏与现代中国哲学主流的看法，拥有形上智能者能了解中西历史所酝酿出智能的内容；名言之域中的理性和非名言之域中直觉的作用；人生和宇宙的道理；天地中的“真我”；安身

① 《哲学概论》，册一，47页。

② 郑家栋，《牟宗三》，230页。

立命的原则；物理与数学在本体中统合为一的所以然；历史与实践的规律；理势统一化的历史性与辩证性的趋向；以及当代政治发展的是非功过。而且拥有形上智能者也能贯通以上诸种知识，形成一种会通中西而避免抽象性与思辨性的体系，藉此可以实现知行合一的目标。

所以按照近代中国哲学主流的看法，拥有形上智能者所了解的范围与西方形上学所触及的范围有所不同，而后者要比前者狭窄得多。

换言之，根据西方哲学的主流，拥有形上智能者会知道形上学与其它学问的不同；会了解全人类与宇宙中一些永恒不变的特点；会知道如何区别幻想与本体；会了解共相、殊相与本体的关系；而会掌握本体的渊源。然而，按照郁氏与 20 世纪中国哲学主流，拥有形上智能者不但能了解这些事情，还能把握很多其它的真理。所以假如我们要问形上智能是否可能，我们应先澄清“形上智能”之概念有何内涵，它是指西方形上学所设想的范围比较狭窄的了解，还是像中国现代哲学所设想的范围比较广阔的了解？

不错，如上所述，如果这种中国式的了解是可能的，西方式的就更可能。然而，如果西方式的是可能的，中国式的也不一定可能。奇怪的是按照西方近代哲学的主流，西方式的范围较狭窄的了解是不可能的，而按照现代中国哲学的共识，中国式的范围较广阔的形上了解却是可能的。这涉及笔者以前所谈到的一个对照，即中国哲学固有的乐观主义的认识论与西方近代知识论大革命之后出现的悲观主义的认识论之区别。这一个历史性的对照涉及下文将讨论的一种哲学性的问题。

戊、如何评估现代中国哲学 主流关于形上智能的共识？

现代西方与中国的哲学家处理这个历史性对照的方法大同小异，除了少数的例外，双方均将对方的路向视为是一个“死胡同”，认为对方顽固地秉持着一个早已经被反驳的看法。更精确地说，中国主流以为西方的“不可知论”是错误的，可是西方主流却将乐观主义认识论当做一个不值得讨论的观点。譬如，郁氏注意到中国“大多数的哲学家”的共识，即他们“肯定了形而上学的合法性”（导论，5）。而郁氏似乎肯定此一共识。然而他却没有检验、评估此一共识所依赖的证据和推理。

的确，他没有完全避免这个问题。他一再地将中国当代哲学家的说法视为是“具有世界哲学意义的极有启发性的工作”（96, 139, 163）。他也提到“理性直觉的真理性问题”，然后接受冯契的看法，认为“哲学的理性直觉总是和理性思辨以及德性的培养联系在一起”（216-217）。

拙见以为冯契对此确有所见，然而按照这个看法，尽可能地做彻底的思辨功夫还是需要的。评估现代中国哲学关于形上智能之可能性的共识之时，此一思辨功夫需要针对哪些问题呢？

的确，现代中国思想界也有另一种看法，认为与其以思辨功夫去评估中国哲学家的共识，不如同情地理解为何他们总是希望通过批判实证主义来重建形上学，而这样重建中国民族的价值系统。

然而这种价值系统的基础是一种信仰，还是一种哲学性的智能？如为前者，吾人何以得知人们所要重建的信仰不是一种独断论，而会对中国人有益？如为后者，我们怎么可能在限制批判功夫之下找到哲学的智能？限制批判功夫的“哲学”与独断论哪里有两样？企图限制批判功夫而为中国树立一种新的信仰者，在大学教育

体系中需要成立的是“信仰系”，而非“哲学系”。何况综观古今中外，热情地拥抱未经批判的固有信仰与思维方式，曾为人们带来了无数的灾难，这难道不让我们更为警惕？

所以，评估上述中国哲学的共识有重要的意义，而此一工作需要尽可能地做彻底的思辨功夫。那么，此一思辨功夫究竟为何？在此笔者愿抛砖引玉，简单地提到以下几个方面。

第一，根据拙见，思辨的起点具有一种难以完全避免的独断性、意志性或直觉性的特点。亦即依赖主体的判断，选择一些思想规矩。譬如说，我有一些思想规矩，你觉得这些规矩不合理，我亦无法证明其必然合理；我只能表达我的看法，希望你能肯定这些规矩，如果你仍不接受，我只能期盼他人能够接受。

换言之，思想规矩的独断性有点类似市场中的广告。例如有些人为了推销某种肥皂会说：“保持身体的干净很重要，这个牌子的肥皂可以达到此一目标”。我的“广告”与此类似：“我们需要清晰的思辨，接受我的思想规矩会让您比较清楚地考虑问题”。如果此一广告找不到买主，我只有在思潮市场之中找寻别的客人，或是反身自省，修改广告的说词。

根据此一观点，哲学性的命题，尤其推荐某思想规矩的命题，原来是广告式的。我所依赖的思想规矩不是一个普遍的真理，只是某历史人物所肯定的看法而已。然而这个说法具有悖论性，因为其中存有一个普遍性的命题，亦即主张所有的思想规矩都是这个样子。此一悖论似乎难以避免。所以，按照逻辑，我们只能说思想规矩具有历史性，而不能说所有的思想规矩因历史而异。何况，这种普遍性的历史性似乎指向一种普遍的思想义务，即要求我们以思辨的功夫尽可能地减少思想的盲点与独断。不错，如果说此一义务不只限于某文化特有的价值取向，而是一个普遍的规律，那么其自身即为一以直觉来把握的思想范畴。可是以此来证明直觉之效并非笔者之本意。

第二，吾人的思想规矩会决定“清楚”的含义。譬如，很多人认为为了评估上述现代中国哲学家的共识，我们应采用两个标准：“理性”，以及“道德”或“真善美”。然而按照笔者的思想规矩，“科学”与“逻辑”比较清楚，而“理性”与“道德”却很笼统，后者会有“公有公的理，婆有婆的理”之混淆。所以思辨所依赖的思想规矩需要比“理性”来得更为清楚的标准。

第三，笔者在此所讨论的思想规矩涉及许多著名哲学家的想法。这些想法与西方认识论大革命有密切的关系。在休谟与康德之后许多哲学家一再地探索：假如像“理性”、“真理”、“知识”、“道德”等词的含义不是既明显又普遍的话，这些含义所牵涉到的范畴或思想规矩究竟是先验的，还是后验的？如属后验，是从经验归纳而来，还是从自己历史文化背景或当代意识形态继承来的？这些范畴或思想规矩有何内容？然而到目前为止学术界对以上的议题尚未达成共识。

譬如说，张岱年提出一个深受郁氏赞赏的说法。张氏的说法要界定一些“意义标准”。按照肯定逻辑实证论的维也纳学派，除了能以经验来证明的命题以外，所有的命题都是无意义的。张岱年反对此一观点。他认为除了“经验命题”以外，还有两种有意义的命题。第一，关于逻辑或归纳的“名言命题”，如其“可辨或可解”，则是有意义的；第二，还有“关于理想或事实与理想之关系的‘价值命题’”，其标准是“可实践或有实践之可能”（135-136）。

然而，无论“可辨”的“名言命题”与“可实践”的“价值命题”有无意义，问题在于我们应否肯定其意义？美国目前的外交政策是可实践的，所以应该是有意义的，可是我们是否应肯定此一政策？现代中国哲学关于形上的智能是可辨的，所以应该也是有意义的，可是我们是否应肯定此一观念？我们在讨论思想规矩之时，关键的问题不在于确认出有意义的命题，而在于如何找到比较正确的研究方法或思路。如果我们无法得知哪些有意义的命题是比较正确

的，我们哪里有知识，何况智能？

按照维也纳学派，科学能决定哪一个“经验命题”是比较正确的，而我们处理关于实践或本体的命题之时，却无法决定哪一个命题是正确的。强调我们能决定哪一个关于实践或本体的命题有意义的张岱年，完全没有针对维也纳学派的挑战。所以，我不了解郁氏这个赞美从何而来。

第四，根据笔者所推荐的思想规矩，找寻思想规矩者应针对的问题不但包括：具有历史性之思想规矩与必然之真理之关系、“清楚”的含意、思想规矩的作用；它们也需要决定对思考自身的基本态度。是否应采用哲学的立场？如要采用，哲学的目标为何？是像唐君毅那样，将历史中的一些哲学会通为一？还是在于尽可能地培养自己的批判意识，再以自作主宰的自觉功夫，来取舍古今中外的诸多想法？

按照笔者的思想规矩，答案是后者。我们应尽可能地将自身思想所依赖的预设挖掘出来，并加以批判。同时根据此一思想规矩，批判涉及比较，亦即要比较不同的预设。例如，当代哲学应注意的一个问题是将上述两个乐观主义与两个悲观主义作一比较。诚如前述，此一议题与合理的政治发展有密切的关系。然而到目前为止，无论在中国或西方，哲学家很少针对这个问题。

哲学的本质涉及信仰与哲学之辨，亦即王国维所谓的“可爱”与“可信”之辨。每一个文化都有让人觉得“可爱”而希望保存的风俗习惯与典章制度，如英国的君主政体或日本的神道。然而我们不应将源于历史的价值与普遍的真理混为一谈。换言之，如果儒学的道统是指人类在历史上已经掌握到的普遍真理，一切未经批判的说法不能属于道统。反过来说，我们不能将道统中国化或西方化；道统原是世界性的普遍真理与价值。

第五，按照笔者的思想规矩，在批判自己或他人的看法之时，一定要很清楚地了解这些看法的内容。如上所述，如果问题是“形

上智能是否可能”，我们首先需要了解形上智能是什么样的。

第六，几乎每一种说法都是一方面因袭传统，另一方面依赖比较客观的道理或证据。诚如上述，此一悖论带来一种思想义务，亦即尽可能地减少自己思想的独断性，也就是将批判意识置于首位。此一义务涉及“自疑”的想法，要求不断地怀疑自己思想是否只是一种因袭传统的信仰，而不够自觉。所以追求自觉的功夫与探索自己思想的历史渊源是分不开的。

这样一来，我们不能忽略现代中国哲学所设想的形上智能所具有的历史渊源。然而郁氏没有讨论这个问题。

其实，现代中国哲学家企图会通思想，并以默然的直觉来掌握和实践天道与人道的统一，此一共识有非常明显的历史渊源，即宋明理学中“天人合一”与“知行合一”的传统。新儒家当然承认此一渊源，而连以马克思主义为思想起发点的李泽厚也有类似的结论。^①

杨国荣已经很敏锐地指出“整个中国古典哲学”对现代中国实证主义的影响。根据杨氏，前者使后者“很难接受极端的经验论立场”。^② 其实，70年代以后，有越来越多的学者注意到近现代中国思想（包括反传统的思潮在内）与中国传统思想的各种连续性。黄克武关于严复与梁启超的两本书很强调此一连续性。刘小枫则说“中国革命精神”在儒家思想中有其根源，以及毛泽东与牟宗三思想的共同处。笔者二十多年前即指出毛泽东与唐君毅的思想均源于

① 李泽厚，《批判哲学的批判》，559页。

② 杨国荣，《从严复到金岳霖：实证论与中国哲学》，北京，高等教育出版社，1996年，149页。

儒家传统中追求天人合一，而要“拔本塞原”的转化性想法。^①

的确，虽然现代中国哲学与中国传统之间有连续性，上述中国学者对形上学的共识不一定仅只是源于此一传统。此一论断（或其中的一部分）也许能够经过世界哲学界的批判而立足。然而，在尚未注意到此一连续性之前，中国哲学家何以得知他们没有不知不觉地将源于传统的价值取向或当代的意识形态误认为是普遍的真理？

就是因为要避免此一危险，西方哲学主流不像中国哲学主流那样看重直觉。他们转而强调个人主观感觉之外的思想规矩，例如科学实验、逻辑和思辨。不错，人心内在的主观活动有重大的意义。所以儒家正确地指出以教育培养个人涵养之过程是社会的基础。而且现代中国哲学家十分了解此一培养过程与思辨功夫是交织在一起的，不然人们很容易会产生独断性的冲动。

然而如何将价值理性与工具性理性交织在一起？对此问题，到目前为止，还没有人提出一个令人满意的回答。很多人会怀疑西方在宗教与相对主义之间彷徨的回答。可是现代中国哲学的思路亦有其盲点。

譬如说，无论是新儒家的牟宗三或马克思主义者冯契，都以为得到形上的智能需要一种在超名言之域中的“飞跃”或“跳跃”（216）。^②“跳跃”之时要如何区分普遍性的道理与自身所习惯的道德传统与意识形态呢？对牟宗三来说，此一“跳跃”是基本上肯定儒家《四书》的修身功夫，可是现在有学者指出，大学“八步”的

^① 顾彬、刘小枫等著，《基督教、儒教与现代中国革命精神》，香港，汉语基督教文化研究所，1999年。黄克武，《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》。黄克武，《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》，台北，中央研究院近代史研究所，1994年。Thomas A. Metzger, "T' ang Chün - i and the Conditions of Transformative Thinking in Contemporary China," *The American Asian Review*, vol. 3, no. 1 (1985), pp. 1-47. 本文最初是笔者于1977年在Columbia University的一个演讲稿。

^② 郑家栋，《牟宗三》，73页。

观念所带来的危险不是五四学者所强调的权威主义，而是乌托邦主义与二分法，此一倾向与多元主义的市民社会之价值取向——容忍与合作——不相配合。^① 冯契则要以他所说的飞跃来肯定现代中国转化思想，然而现在有不少学者要肯定杜亚泉的“调适的智能”。^②

与上述“跳跃”类似，而导致误会之危险的说法甚多。例如，冯契将“德性”的“培养”视为是获取智能的一个关键，而不够考虑到他的道德观与中国传统文化的连续性；冯契“以道观之”（39）来掌握智能的方法论；金岳霖以非逻辑性的“本然陈述”来得到形上的了解；以及郁氏将西方近年来一些强调“常识”或“日常生活世界”，而批评逻辑实证主义的思潮，视为是取得形上智能的“形下进路”（60-61）。^③

人类对于“日常生活世界”或“常识”的了解必定会因文化历史而异，所以除了一些形式性的范畴以外，我们如何可能在“日常生活世界”中找寻普遍的天道或人道？

其中特别会引起争论的看法是郁氏有关天道与人道的主张。他以唯物主义和辩证法来了解普遍性的天道与人道之统一。此一观点与和张岱年、张申府的看法有关。尽管张氏兄弟注意到：“辩证唯物之蔽则是笼统漠忽”，并提出能够避免此一缺点的说法，然而，我不认为郁氏所赞美的张氏兄弟对辩证惟物的“条理分疏”是很成功的（202-203）。

此点涉及上述如何界定“清楚”之思想规矩的议题。的确，马克思与波普一样，认为存在的本体是物质性的。依赖此一共识，我们应可反驳唯心主义。而且，虽然与弗洛伊德的理论不完全配合，

① 请参考启良，《崇高的悲剧：儒耶二教与现代中国的激进主义》，顾彬等著，《基督教、儒教与现代中国革命精神》，153-192页。以及拙著《乌托邦主义与孔子思想的精神价值》，《国际儒学研究》第十辑（2000年6月），148-159页。

② 高力克，《调适的智能：杜亚泉思想研究》，杭州，浙江人民出版社，1998年。

③ 郁振华，《学术月刊》，20页。

李泽厚很合理地强调“吃、喝、住、穿”在人类生活中的重要性。^①

然而，我们不能将迂回曲折的历史因果关系化约到物质生活的情况。关于这一点，甚至连李泽厚的马克思主义也必须承认。所以按照李泽厚，历史的“积淀”过程是从两个本体来的，“工艺-社会结构（工具本体）和文化-心理结构（心理本体）”。^②更何况对韦伯与许多历史学家来说，即使这个理论也过于简单。

另一方面，无论辩证法是否为人类思考所需依赖的范畴，以跳跃的方法将此范畴视为是宇宙的“发展原理”，涉及怀特海所谓“错置的具体性”（misplaced concreteness）之危险。而且即使宇宙的发展原理是辩证法，难道研究自然具体性现象的物理学者、研究历史因果关系的历史学者，或考虑实践问题（如政策）的政治家等，能从一种一般性的辩证法导引出有用的知识？何况我们不能忽略金岳霖所谓“理有固然，势无必至”。因为“势无必至”，所以我们不能以辩证逻辑将历史的具体事件与是非，从某种宇宙的发展原理之中导引出来；因为“理有固然”，所以我们无法接受张岱年以“凡存在皆在变化中”（203）来谈辩证法。

总而言之，按照笔者的思想规矩，大多数现代中国哲学家所设想的、范围广阔的形上智能，是不可能实现的理想。笔者此一结论能否立足，要看我的思想规矩能否配合读者的思想规矩。然而，如果读者以为接受或反对此一结论之时，他们不需要挖掘与批判自己所依赖的思想规矩的话，此一态度未必不佳，然而一定和“哲学”——一个源于西方的词——之意义格格不入。为了描写他们这样的学术活动，他们应该找到另外的一个词。

① 李泽厚，《我的哲学提纲》，台北，风云时代出版公司，1990年，2页。

② 同上，9，25页。

己、结论：史与思

根据笔者的思想规矩，郁氏很敏锐地注意到哲学与历史的悖论性关系。其实，此一洞见反映出西方认识论大革命的一个贡献，即认识到人心思维不能直接地针对“天地人”的客观实在与普遍性问题。针对普遍性和客观性问题的人心反而是与各自的历史、文化、语言等背景纠缠不清，而这些背景必然具有独断性与偶然性。郁氏虽然不一定完全接受这个西方悲观主义认识论的结论，他的书是以“史”与“思”的关系为出发点：“在哲学研究中，‘史’的回省常常就是‘思’的展开”。所以，他的“思”的出发点乃是二十年代之后，大多数中国哲学家对形上智能之可能性的肯定。郁氏企图要了解他们“在此问题上的洞见……和盲点所在”（导论，8页）。

然而，在探寻盲点之时，郁氏以一个未经充分批判的预设作为出发点。对他来说，上述的肯定是值得信赖的；然而对笔者来说，此一肯定反映了中国固有的两种乐观主义（即对知识范围与政治可行性的乐观主义），而关于这两种乐观主义，及其对社会发展的影响，还需要做许多的研究与反思。因为西方思想主流偏到极为不同的两个悲观主义，此一中西思想的冲突，应该成为当代哲学界所关心的课题。

笔者认为此一问题不限于科学与形上学的关系。科学兴起之后，中西哲学界都观察到以下的对照：即一方面科学（包括数学与逻辑在内）可以找到必然的真理或几乎无疑的命题；另一方面，在本体、实践（政治与非政治的实践），以及思辨方法（即思想规矩）等领域，却往往无法找到像科学那样无疑的命题。

面对此一对照，当代哲学界正处于一种十字街头。一方面，支持西方认识论大革命的哲学家承认一种二元论，认为科学以外没有客观的知识，对此，他们不但感觉到支离割裂、茫无归着，也产生一种反求诸己的创造性与自由感。另一方面，现代中国哲学家走向形上学

之路,很乐观地以为科学以外的思维还是能得到像科学一样的、比较无疑的知识,如此可使人们在茫无归着的忧郁之中获得解放。

面对此一十字街头,哲学家应该怎么办?现在很多西方学者决定要走前者之路,很多中国学者则决心要取后者之径。笔者则以为这两种响应都不够自觉。哲学家的职责在于仔细思考所有关于此一十字街头所涉及的得与失。在尚未从事这样的思辨功夫以前,冒然地选择其中的一条路,乃无自觉之举,而与哲学的本质南辕北辙。无论是现代中国的形上学或现代西方实证主义,似乎都没有将自身的思想规矩挖掘出来,并加以仔细的评估,看看是否合理。虽然哲学的反思是以哲学史为出发点,反思之时,哲学是将批判意识置于首位,而不能盲目地因袭历史的独断性。^①

总而言之,黑格尔之前,中西哲学家都认为他们能直接地谈到天地人的状况,即宇宙和人类历史的真相。这样一来,他们把古今中外各种哲学,视为是一种在相同理性规律之下,针对相同的议程,而表达不同理论之讨论会。换言之,在这种研讨架构中,历史变化所产生的差异,只限于古今中外思想家的说法,而不涉及他们共有的思想题目与思维规律的意义。

黑格尔之后,学者们开始更为注意思想的历史性,而更了解连思想题目与思维规律的意义也因历史而异,甚至连主体所感觉到的共相和殊相,及其所依赖的基本预设,亦因历史、文化与语言而有所不同。

然而,在处理这种黑格尔之后的情况时,中西思想界的想法有所分歧。中国思想界的主流认为虽然历史的变迁对思想内容有所影响,古今中外的思想家还是具备参与上述讨论会的能力,而正在思

^① 在这方面请参阅拙著 *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Impasse between Chinese and Western Political Theories* (unpublished) 第一章,以及注四所引的《道统的世界化》一文。

维的自我，一方面能继承中外过去这个国际性讨论会所已经形成之智能，另一方面仍能以普遍性的理性规律来掌握天地人的真相。这样，中国思想界有忽略历史和文化对思维过程之影响的偏向。

西方思想界则一方面陷人“惟主方式”与相对主义在逻辑上的矛盾，另一方面，把人心置于历史与理性悖论性的交叉点，居于此一交叉点的人心所能掌握的本体，不是主体，也不是客体，而仅是交叉点之自身，亦即是指主体和客体的历史性符号。这些符号所带来在方法论方面的义务，在于尽可能地减少这些历史性符号的独断性。

这就是说，一旦人心感觉到其所依赖之符号的历史性与独断性，它就能感觉到一种无独断性而超越符号的理想。所以，人们在此乃找到一个从名言之域通往超名言之域的出路，而此一向上的出路与一种向下的功夫是分不开的。亦即是说，这个出路是以超符号境界为理想，而以具有首位的批判能力为手段，将自我话语之中从历史继承而来的符号性思想规矩挖掘出来，并加以批判。

因为这种兼具向上与向下的思辨功夫并不依赖直觉性的跳跃，所以它可能是惟一具体可行的、从事中求理的哲学性方法。这就是敝人提出的哲学性广告，而根据我的广告，将自己的说法视为是绝对智能的哲学家，还不够针对西方认识论大革命的挑战。虽然此一革命仍有瑕疵，它还是人类启蒙过程中所不可或缺的一部分，而不能将之化约为中国哲学界所企图反驳的“不可知论”。

哪一个哲学性广告最配合启蒙，是每一个读者需要自行回答的问题，而回答之时需切记启蒙对人类的政治发展有重要的意义。在此情况之下，西方认识论大革命给中国哲学家的逆耳之言与“道不可道”有些类似，即人心有能力了解启蒙的本质，可是此一本质仅只是指一种思维与人际合作的风格罢了，而不是一种既能回答人类所有的问题，又能保障人类必有一光明之未来的智能。换言之，安身立命的智能在于了解智能的限制，而政治灾难的萌芽不但在于夸大知性的不可靠，也在于夸大直觉的可靠。