

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

施特劳斯集

刘小枫 ● 主编



刘小枫 ● 编

苏格拉底问题与现代性

——施特劳斯讲演与论文集：卷二

Essays & Lectures in the Problem of Socrates and
Modernity by Leo Strauss

彭磊 丁耘 等 ● 译

华夏出版社

1. 施特劳斯，《法律与政治文集》第一卷卷三，其中施特劳斯的
是《国家与自由》，尤其是二《哲学与法律及早期文集》（英文美
文版：3）。

施特劳斯的著作在各地出版，或者有些没有收
入上述文集——

而是出于别的原因

对我们来说，这些
具有高度重要性。

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》



列奥·施特劳斯

并非因为不重要，
此“别的原因”

施特劳斯的论文和
著作发表过

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

施特劳斯的著作
《法律与政治文集》

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

施特劳斯集

刘小枫◎主编



苏格拉底问题与现代性

——施特劳斯讲演与论文集：卷二

Essays & Lectures in the Problem of Socrates and
Modernity by Leo Strauss

刘小枫 | 编

彭磊 丁耘 等 | 译

华夏出版社

古典教育基金·正则资助项目

缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选择西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从选译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界选译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧

跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

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

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

刘小枫

2000年10月于北京

编者说明

施特劳斯有多部文集传世，大致可分两类：施特劳斯本人自编的和后学们编的。

施特劳斯生前自编出版过两部文集：《什么是政治哲学》（1959）和《古今自由主义》（1968），自编文集《柏拉图式的政治哲学研究》没有最后完成，由学生整理出版（1983）——自编文集共三部。

施特劳斯生前由他的学生编辑出版的文集有：吉尔丁（Hilail Gildin）编，《政治哲学导引》（An Introduction to Political Philosophy, 1975），内容与施特劳斯的自编文集《什么是政治哲学》和《古今自由主义》多有重复。

施特劳斯逝世后由后学编的文集有：

1. Thomas L. Pangle 编，《古典理性主义的重生》（1989），内容多为施特劳斯的未刊演讲稿和论文，非常有价值；

2. Kenneth Hart Green 编，《犹太哲学与现代性危机》（1997），大多内容取自施特劳斯的三部自编文集和施特劳斯的专著，仅少量篇章取自施特劳斯散见的论文；

3. Michael Zank 编，《施特劳斯早期文稿：1921 - 1932》（2002），收篇目单薄。

4. 迈尔编,《施特劳斯文集》卷一至卷三,其中施特劳斯的早期文稿收录较全,尤其卷二《哲学与律法及早期文稿》(译成英文的不多)。

施特劳斯生前在各类学刊上发表过的论文,还有好些没有收入上述文集^①——据说,有些文章没有收进文集并非因为不重要,而是出于别的原因。无论这一说法是否属实,如此“别的原因”对我们来说恰恰不是“原因”,因此有必要将这些散见的论文和讲稿结集。

这部《施特劳斯讲演与论文集》以收录这些论文为主,兼顾施特劳斯的部分早期文稿,分两卷刊行。本卷“苏格拉底问题与现代性”收文共十四篇,其中两篇分别选自施特劳斯自编的《什么是政治哲学》和吉尔丁编的《政治哲学导引》外,余均为从未结集的散见论文和讲演稿。

苏格拉底问题是尼采与现代性扯上关联的:在尼采看来,由于苏格拉底这位哲人犯了唯理主义大错,才惹出西方现代性这一“世界历史的转折点和漩涡中心”(《悲剧的诞生》,14—15节;亦参《偶像的黄昏》,“苏格拉底问题”)。海德格尔急切地接过尼采的论断,贸然前行……好些哲人跟着随之步入后现代的黎明;与此不同,施特劳斯接手审理尼采对苏格拉底提出的指控,并得出与尼采相反的结论:西方现代性恰恰是由于西方哲人不再理会或不再能理解苏格拉底问题的结果——从现代性问题出发,尼采提出了“苏

^① John A. Murley 编的《施特劳斯及其遗产:文献汇编》(Leo Strauss and his legacy: a bibliography; Lexington Books, 2005. xi, 937 p) 提供了施特劳斯所开拓出来的学问方向的出版物近一万五千条,不仅有整全的施特劳斯著述文献,还有施特劳斯弟子以及门人上百人的著述文献,这些著述多以古典作品的解读为主,已经深入到大学课堂。

格拉底问题”；同样从现代性问题出发，施特劳斯却通过重审“苏格拉底问题”看清了现代性问题的深远本相，并由此找到了超克现代性方案的方案。

李致远、黄群、郭振华等同志协助校读了部分译稿，还有各位译者的辛劳，在此一并致谢！

刘小枫

2007年12月于沐猴而冠斋

目 录

编者说明/刘小枫..... 1

我们时代的危机 (李永晶 译) 1

政治哲学的危机 (李永晶 译) 17

现代性的三次浪潮 (丁耘 译) 32

马基雅维里与古典文学 (彭磊 译) 47

《霍布斯的政治学》德文版前言 (姜林 译) 65

论卢梭的意图 (冯克利 译) 69

德意志虚无主义 (丁耘 译) 101

评柯林武德的历史哲学 (余慧元 译) 131

注意一种被遗忘的写作艺术 (林志猛 译) 156

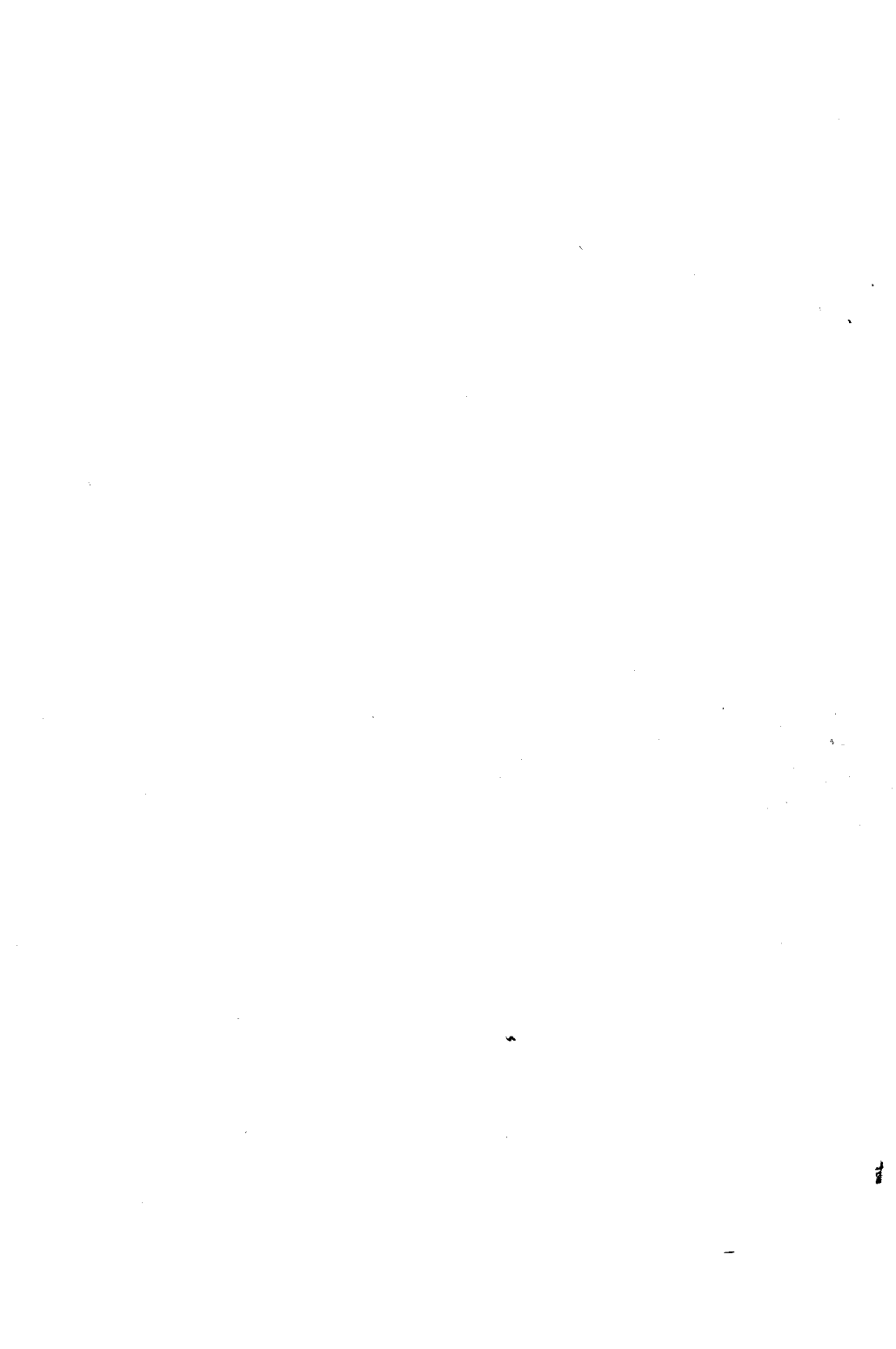
斯巴达与色诺芬的品味 (陈戎女 译) 168

论柏拉图政治哲学新说之一种 (彭磊 译) 202

评色诺芬的《希腊志》研究 (高诺英 译) 240

苏格拉底与政治学问的起源 (肖涧 译) 253

剖白 (何子建 译) 266



我们时代的危机

李永晶 译

[中译编者按]本文和随后的“政治哲学的危机”原为施特劳斯在1962年作的两次讲演,讲稿收入Harold J. Spaeth编, *The Predicament of Modern Politics*, Uni. Of Detroit Press 1964, 页41-54, 91-103, 迄今未收入任何施特劳斯文集。

诸位对我的美言善意让我油然而生感动之情,不过,我还想简单地补充一句。我没有朋友们说的那么温良;对此,我的论敌们肯定毫不否认。言归正传,我今晚和明天要做两次演讲,其实只是一个,主题是我们时代的危机与政治哲学的危机。本来可以用完全不同的方式划定这两次演讲的范围,而我的划法也许不是最好。因此,如果讲座显得不够连贯,还请诸位海涵;况且,我原本也没有打算面面俱到。准确地说,我要讲的主题是“我们时代的危机,作为政治哲学危机的后果之一”。

我们时代的危机,也就是我将阐述的要点,其要害在于对我们可称之为“现代方案”的怀疑。现代方案已经在相当程度上取得了成功。它创造了一种史无前例的新型社会。然而,时至今日,现代方案的弊病已经众所周知,并引起了普遍关注。这促使我们积极考虑如下想法:即,必须用另一种精神使这种新型社会亦即我们的社会重新焕发生机,这种精神不同于那种起初曾赋予这种社会以生命的精神。现代方案起源于现代政治哲学,源于十六、十七世纪出现的那种政治哲学。现代政治哲学的最终结果就是政治哲学概念自身的解体。对今天大多数政治学者来说,政治哲学不过是意识形态

或神话而已。

我们必须考虑恢复政治哲学。我们必须回到政治哲学最初遭到破坏的地方,回到现代政治哲学的诸起点,回到现代哲学还不得不与古式政治哲学一争高下之时。古典政治哲学源自苏格拉底,并主要经亚里士多德详加阐发。古今之争就发生在那个时候;而人们现在一般只把那场争论视为法英等国发生的一场单纯的文学争论;在英国,此次争论最著名的文献是斯威夫特(Swift)的《诸书之战》一书。事实上,那不仅仅是一场文学争论,它根本上是现代哲学或科学与古代哲学或科学之间的一场争论。只是由于牛顿的工作,那场争论才告完成:牛顿似乎站在现代人的立场上完全解决了问题。我们的使命就是重新唤醒那场争论,因为现代答案已经施行了三个多世纪,业已显示出其与古代答案相比之下的诸多优点,也显示了最恶劣之处。为了具有说服力,我必须尽可能贴近今天西方普遍接受的东西。我不能从今天只有极少数人同意的前提出发。换句话说,我不得不尽力证明某种相当程度上 *ad hominem* [偏私的论断]。但愿这不会招致误解。

为避免另一种误解,我想先给出今晚讲座的概要。西方的危机过去一直被称为西方的没落,某种意义上说的是人的最后没落或下降。这种看法站不住脚,不过,我们也不可否认某种或某些形式的没落已然发生。西方在力量上的没落最为显著,其生存本身如今正面临威胁。然而,这种意义上的没落并没有构成西方的危机。西方的危机在于,西方事实上已经不能确信自己的目标。西方的目标曾经是普遍社会(*the universal society*):一种由诸平等民族构成的社会,各民族又由自由平等的男人和女人组成。所有这些民族都可以借助科学提高自己的生产力,从而得到充分的发展。人们认为,科学在本质上有助于增强人的力量,并解除人的状态(*relief of mans estate*)。科学会带来普遍的富裕。在那种状态下,没有谁会再觊觎侵略其他人或其他民族。普遍的富裕会带来普遍的且完全正义的社会,就像一个完全幸福的社会。

如今,许多西方人已经开始怀疑这套方案,因为,共产主义显示了强大的力量,并极大地冲击着西方关于如何建立和治理这种普遍而正义的社会的想法。西方和共产主义之间敌对的后果是,一个普遍的社会绝无可能在可见的未来存在。政治社会过去一直是并在可见的未来也仍将是特殊的社会、有边界的社会,是一个关注自身改善的封闭社会。不过,我们既然已经具有了上述经验,就不仅必须重新确定政治的方向,还必须重新确定我们思想上的某些原则。

我这里要提三点。第一,这种特殊主义,或换一种说法,这种爱国主义果真不比普遍主义或全球主义更好?第二,是否有理由期待正义与幸福会是富裕的必然结果之一?富裕真的是美德和幸福的不充分但必要的条件之一?自愿贫穷的观念是否包含某些真理?对于美德和幸福而言,不自愿的贫穷是否是一个不可逾越的障碍?第三,相信科学在本质上服务于人类力量,这种信念难道不是一个错觉甚至可耻的妄想?好,让我正式开始。

我们已深陷于某种危机之中,这点几乎不证自明。一天天的报纸报道着一个个危机,这些日常的小危机无疑可以看作一场大危机——我们时代的危机——的诸多部分或要素。我认为,这个危机的核心在于,某种起初尚为一种政治哲学的东西变成了一种意识形态。第一次世界大战以后,斯宾格勒(Spengler)曾将那种危机诊断为西方的下降或没落。斯宾格勒认为西方文化只是少数高级文化中的一种。但对他自身而言,西方文化又绝不仅仅是若干高级文化中的一种。对他来说,西方文化是一种全面综合的文化,是唯一征服了全球的文化。最重要的是,西方文化是唯一向所有文化开放了的文化,它既不把其他文化视为某些野蛮形式而予以排斥,也不把它们视为未开化的文化而对其俯就宽容。西方文化是唯一充分意识到了文化本身的文化。文化原本意味着培养人的心智,而文化的现代派生概念却意味着有多种多样的、相互平等的高级文化。然而,正因为西方文化是达到了充分自我意识的文化,它成了最后的文化;密涅瓦的猫头鹰在黄昏起飞。西方的没落意味着高级文化的

可能性已损耗殆尽。人的最高可能性业已枯竭。然而,只要人的高贵使命尚存,只要人所面临的那些基本难题尚未在它们能被解决的程度上获得解决,人的最高可能性就不可能耗尽。因此,我们可以说——诉诸我们时代的科学权威——斯宾格勒的分析和预言并不正确。我们最高的权威即自然科学认为,它能轻而易举地带来无限的进步。那些基本难题要是已经获得了解决,自然科学的上述宣称似乎就没什么意义了。倘若科学能轻而易举地带来无限的进步,就不可能有一个有意义的历史终结或完成。只能有人类前进步伐的残酷中止:或因自然力量本身的作用,或因人类大脑和双手的造孽。

然而,在某种意义上,斯宾格勒可能也是对的。西方的某些没落已经发生在我们眼前。1913年,西方——实际包括美国、英国和德国——本该可以为全球立法而不用费一枪一弹。至少,西方曾在半个世纪里轻而易举地控制了整个世界。而今天,别说统治世界了,西方本身的生存也已遭到来自东方的威胁,最初可不是这个样子。从《共产党宣言》(Communist Manifesto)来看,似乎可以说,共产主义的胜利将是西方的彻底胜利,是英国工业、法国革命、德国哲学三者综合的胜利,这种综合超越了诸民族界限,或者还包括东方。我们看到,共产主义的胜利原本意味着西方自然科学的胜利;但同时,它也意味着东方专制极权的胜利。无论西方的力量多么衰落,无论西方面临的危险多么巨大,这种衰落,这种危险——否,应该说西方的失败与毁灭——都不足以证明西方处于危机之中。西方可以带着确定无疑的目标而光荣地走下历史舞台。

西方的危机在于西方渐渐不再确信自己的目标。西方过去一直确信自己的目标,确信可以实现所有人的团结。因此,西方十分清楚地看见自己的未来就是人类的未来。如今,我们不再有那种确信和清明。我们有些人甚至对未来感到绝望。这种绝望说明了当今许多西方的堕落形式。这并不意味着,一个人除非致力于某个普遍的目标,献身于所有人的团结,否则就绝不能健康地存在。一个社会也可以是个健康的部落。然而,一个一度习惯于用某个普遍目

标来理解自身的社会一旦不再相信那个目标,肯定会变得浑浑噩噩。我们发现,那种普遍的目的直至前不久还得到过明确的阐述;两次世界大战期间发表的那些著名的政府宣言就是例证。这些宣言只不过重复了最成功的现代政治哲学最初提出的目标:那种政治哲学原期望以古典政治哲学奠立的基础为基础,但反对古典政治哲学建立的大厦——古典政治哲学期望建立一个在真理和正义上俱是出类拔萃的社会。

根据那项现代方案,哲学或科学的本质不再被认为是沉思,而是行动。用培根那句美妙的名言来说,哲学或科学应该有助于消除人的等级 (relief of mans estate) *Novum Organum*, LII)。应该为了增强人的力量而培育哲学或科学。科学或哲学应该使人能够借助理智征服自然,成为自然的主人和所有者。哲学与科学原本一家,应该尽可能地促进进步,不断地创造出更大的繁荣。这样,每个人都将享受到社会或生命的所有利益,从而真正实现每个人的自然权利的全部意义,即实现每个人安逸的自我保存(按洛克的说法),以及实现那种权利所带来的一切;同时,每个人充分发展自身一切能力的自然权利也会与任何其他人同样的权利达成和谐一致。因此,这种不断朝向更大繁荣的进步也会变成或可能引起朝向更大自由和正义的进步。这种进步必然会朝向这样一种社会:这个社会平等地包容所有人,成为诸自由平等民族的大联合,其中各民族都只由自由平等的男人和女人组成。因为人们已经相信,在单个国家或少数国家中不可能有长期持久的繁荣、自由和正义社会。为了使世界不再威胁西方民主制,人们必须让全球民主化,让每个国家内部民主化,也让国际社会民主化。人们认为,单个国家内部的良好秩序以所有国家内部或之间良好秩序为前提。人们认为,朝向普遍社会或普遍政权的运动不仅由其目标的普遍有效性或合理性保证,而且因为朝向这个目标的运动本身似乎就是极大多数人的运动,代表着极大多数人的利益。只有极少数人,只有那些奴役着千百万同胞的人,只有那些竭力维护自己腐朽利益的人,才抵制这场运动。

以上是对人类境况的普遍观察,也是对我们这个世纪的特殊观察,这种观察仍然具有某种合理性,不是尽管而是正因为有了法西斯;直到最终爆发出斯大林主义和后斯大林主义的卑劣能量之后,事情才不复如此;因为托洛茨基主义只是个没有军队甚至没有将军的旗帜,终于被它自身的原则谴责并驳倒。一段时期以来,许多可教的西方人——遑论那些不可教的人——似乎都认为,共产主义只是与西方运动并行的一种运动:它就好比双胞胎中那个有点不耐烦、粗野和顽劣的家伙,它必然会变得成熟、坚韧和温和起来。然而,事情并非如此。除了在生死攸关的危险时刻之外,共产主义对那些兄弟般的深情厚谊往往报以轻蔑,至多表现出几丝假情假意;而在生死攸关的危险时刻,共产主义渴望得到西方的帮助,却又决心绝口不谈一个“谢”字。西方运动已经不可能把共产主义仅仅理解为一个新的外敌——自己数世纪来曾与之斗争的那种外敌。西方计划以自己的方式准备反对所有古老的罪恶形式,但我们不得不承认,西方计划不能提供任何措施以反对言辞与行动中新的罪恶形式。曾有一段时间,人们似乎还有充分的理由说,西方运动和共产主义具有共同的目标,即追求一种由自由平等的男人和女人组成的普遍繁荣社会;二者只是在手段上有分歧。对共产主义来说,全人类的共同利益是最神圣的目的,为此可以不择手段。一切有助于达到最神圣目的的东西都分享了目的的神圣性,从而也变得神圣起来。一切有碍于实现那种目的的东西都是邪恶的。某个共产主义者曾把谋杀卢蒙巴(Lumumba)总理描写成一场应该受到谴责的谋杀,并以此暗示,还有不可谴责的谋杀,比如谋杀纳吉(Nagy)。

这么看来,西方运动与共产主义之间不仅有程度上的差别,更有类型上的差别。这种差别显然涉及道德,涉及手段的选择。换句话说,人们日渐明白,无论流血的社会变革,还是不流血的社会变革,都绝不可能消除人性中的恶。只要有人,就会有恶意,有嫉妒,有仇恨;因此,不可能存在一个不必使用强制规范手段的社会。同理,我们也不可能再否认,共产主义只要在实际上而非名义上今天

继续存在,就仍将在以后继续存在:一个僭主出于对宫廷政变的恐惧而减轻或加剧自己的钢铁统治。不过,僭主也害怕西方强大的军事力量——这是西方唯一可以多少获得一些信心的遏制手段。

共产主义经验给西方运动提供了一个两重教训:这是个政治上的教训,它一方面关乎在可见的未来期待什么和做什么的问题,另一方面关乎政治原理的问题。在可见的未来,不可能会有一个普遍的政权,不管是单一的还是联合的。事实上,现在根本不存在某个诸民族的普遍联盟,而只存在某些所谓爱好和平的民族之间的联合;除了这一事实之外,现存的那个联盟只不过掩盖了根本的裂痕。一个人要是过于认真地看待那个联盟,以为它是人类走向完善与普遍社会的一个里程碑,他就必定要承担巨大的风险;这将危及他竭力追求的进步本身,要知道他只能凭藉一个与生俱来的也许是陈旧的希望,此外一无所凭。可以设想,面临热核武器毁灭人类的危险,某个诸民族的联盟,无论多么残缺不全,总能阻止一些战争,确切地说,可以阻止某些侵略战争。但这意味着,其有效的前提是目前所有国界都是公正的,各国可自行决定各自的事务。这个假设是虔诚的欺骗,其诡诈甚至比其虔诚更明显。事实上,那些得到支持而改变现存国界的地方正是那些顺从共产主义者的地方。人们也不能忘记,诸同盟国法律上的平等与事实上的不平等之间存在着令人瞠目结舌的差距。这一事实上的不平等在“不发达国家”这个说法中得到了确证。据说,这个说法是斯大林发明的。这个说法暗示了这样一种决心,让它们充分发展起来。也就是说,让那些国家进入共产主义的阵营,或者投入西方的怀抱。这无视一个事实,即西方自称代表着文化多元主义。一个人尽管仍然可以争辩说西方的目的与共产主义一样具有普遍性,但在可见的未来,他也必须安于一种实践上的特殊主义。这种情况与人们经常提及的基督教和伊斯兰教相互对立的时代非常相似:虽然双方都坚持自己的主张,但也不得不接受敌手的存在并满足于某种不安的共存。这些都说明,在可预见的将来,政治社会仍然会像过去一样:政治社会仍然是一个个

别的或特殊的社会,其最紧迫的首要使命是自我保存,其最高的使命是自我发展。就自我发展的意义而言,我们可以看到,西方出于同一种经验既怀疑了世界社会的有效性也怀疑了这种信念——相信富裕是幸福和正义的充分甚至必要条件之一。富裕治愈不了那些根深蒂固的恶。

我有必要对现代方案的另外一种因素说上几句,这可能需要更为细致的讨论。简言之,我们可以说,现代方案与古代看法不同:现代方案认为,社会发展完全取决于各种具体的政治或经济制度,而非品德的培养。这种看法意味着,要将法律与道德彻底分离,而非辨别二者之间的差异。除了既定的法律,的确还有一个需要启蒙的领域;换言之,还有一个纯粹的理论教育领域,它不同于道德教育或品德的培养。我们可以用现代方案的健将之一霍布斯为例来说明这一点。毫无疑问,霍布斯不是一个着迷于尼禄(Nero)之流的简单的绝对主义者。霍布斯原打算教诲那些启蒙了的绝对君王,即后来所谓的“开明专制君主”。不过,他的整个事业恰恰只保证了绝对王权的可能性和必要性。要让专制君主变得开明起来,仍然只是个希望而已。

现在,这一境况在现代自由民主运动中以另一种形式得到重申。自由民主制自称是负责任的统治,在这种政治秩序中,政府要向被统治者负责。被统治者则应该遵守法律。但关键在于:为了负责,政府绝不能向被统治者隐瞒任何事情。“公开之契约,公开缔结之”——威尔逊(Wilson)总统这句名言最明确地表达了这一点。当然,自由民主也意味着有限的统治,意味着公私分离。私人领域不仅必须得到法律的保护,还必须被理解为不受法律的干预。法律必须保护私人领域,而在私人领域中,每个人可以按自己的意愿而行动或思想,可以根据自己的喜好而变得任意或偏激。“我的家就是我的城堡。”但事情没这么简单。我的家并不就是我的城堡;一张搜查令就会让它门户大开。真正的秘密之所不是家里,而是投票站。我们可以说投票站是众家之家,是主权之椅,是秘密之地。主权者

由个体组成,而这些个体却不承担任何责任,也无法被要求承担任何责任:不负责任的个体。这并不是自由民主制的初衷。其初衷是,这种享有主权的个体是尽职尽责的个体,是本着自己良心自我约束和自我引导的个体。

非常明显,尽责的个体和霍布斯笔下的开明君王一样,使我们陷入困境。你无法从法律上界定尽责的个体由哪些品质构成。你可以通过财产条款或文化测试等限定投票权,但不可能把投票权仅限于那些尽责的人们。只有通过非法律的手段,只有通过道德教育才能培养出尽职尽责的品质。因为在这方面没有适当的规定,诸位很清楚这个领域发生的变化。这个已然发生且正在发生的变化,可以称之为自由民主向放纵平等主义的退化。自由民主的核心是尽职尽责的个体,而放纵平等主义的核心却是欲望的个体。我们只需看看尽责的反抗者的事例;无论你怎么看待那些人,毫无疑问,他们就是那些甘愿为他们认为正确的东西而付出生命的人。而那些放纵欲望的人绝不会有丝毫牺牲自己生命的想法,因而也不会为了自己的欲望而牺牲欲望本身。这就是已经发生的道德堕落。

让我再举个例子来说明这一巨大变化。在讲座的开头,我曾提到文化概念。在原来的意义上,文化词意味着关于人类思想的唯一文化。由于19世纪发生的一场变化,这个词变成了复数。如本尼迪克特(Ruth Benedict)之类的人类学家已经开始在某种较低层次上重复了斯宾格勒等人曾在较大范围上展开过的工作,而且产生了极大的效果。那么,文化在今天意味着什么?在人类学和部分社会学中,“文化”这个词通常被用作复数形式,如此一来,你就可以有一种郊区文化,有一种少年帮派文化(少年非犯罪文化甚或少年犯罪文化)。诸位可以说,根据当前这种文化观念,没有哪个人没有文化,因为他属于某种文化。与此同时,值得庆幸的是,古代的文化观念仍然健在。我这样讲时,诸位笑出了声,因为当我们说到一位有文化的人时,我们并不是指所有人都有教养或有文化。展望这种议论的结局,人们可以说,根据当前社会科学中的流行看法,一个人要

不是住在疯人院里，就是有文化的人。甚至在某些前沿研究领域——我们今天经常听说这些研究——我们还发现了一个有趣的问题：疯人院里的疯子们真的没有他们自己的一种文化吗？

让我回到我的论述。今天，人们对现代方案的怀疑已相当普遍，这不仅仅是一种虽强烈但又模糊的感觉。这种怀疑已经达到了科学上的精确状态。人们很想知道，是否还会有某个科学家站出来断言，普遍而繁荣的社会将合理地解决人类问题。因为当今的社会科学已经承认甚至宣称，它无力证明任何价值判断正确与否。现代政治哲学引发的那套教诲，亦即 17 世纪那些赞同普遍繁荣社会的思想英雄们的教导，已经无可否认地成了一种意识形态。这就是说，那套教诲在真理和正义方面不必其他无数意识形态高明。研究所有意识形态的社会科学本身摆脱了所有意识形态的偏见。借助这种奥林匹亚式的自由，社会科学克服了我们时代的危机。这个危机可能会摧毁社会科学的诸前提，但它不能影响社会科学结论的有效性。社会科学在最近两个世代里变得愈发疑虑重重、克制拘谨，它以前可不总是这样。社会科学性格的转变与现代方案的变化脱不了干系。现代方案最初是由哲人们设计的；他们根据自然、根据某些自然权利设计了这套方案。这套方案的初衷在于以最完美的方式满足人类最强烈的和最自然的需要。征服自然是为了人的利益；而人被认为具有某种自然天性，某种不变的本性。现代工程的奠基者们理所当然地认为哲学与科学完全相同。此后，人们发现，征服自然似乎也要求征服人性，而且首先要质疑人性的不可变性。毕竟，一种不变的人性可能会限制进步的步伐。这样一来，人的自然需要就无法继续引导其对自然的征服。人们不得不从理性而非自然，从合理的“应当”而非中立的“是”中寻求指导。这样，研究“应当”或规范的哲学、逻辑学、伦理学、美学就逐渐与研究“是”的自然科学分道扬镳了。对“是”的研究或自然科学在增强人的力量方面不断取得更大的成功；与此同时，理性却随之失去了声誉，从而致使人们在使用那种力量时无法区分明智与愚蠢、正确与错误。与

哲学相分离的科学无法教人以智慧。有些人仍然相信,社会科学和心理学一旦达到物理学和化学的水准,这种困境就会消失。这个信念毫无道理可言。因为社会科学和心理学无论多么完善,作为科学,它们只能进一步增强人的力量。它们会使人更轻而易举地操控他人。社会科学和心理学同物理学和化学一样,很难教人们如何使用自己之于人类和其他事物的权力。那些沉溺于上述信念的人尽管一直鼓吹事实与价值的区分,但仍然没明白这个区分的关键所在。确实,这个区分正是现代科学的关键,是最近两个世代里最终发展起来的现代社会科学的关键:区分事实与价值,并认为绝不可能理性地区分好的与坏的价值。任何目的都值得辩护。从理性的角度来说,一切价值平等。学院里的社会科学教师们关心的主要使命在于,如何面对事实—价值区分所提出的难题。我相信,人们很容易证明,当今社会科学的这一基本前提站不住脚;人们可以找出各种各样的理由。不过,我现在关心的是一个更大的问题。

当我们反思上述事实—价值的区分时,我们发现,其中一个问题格外刺眼。公民并不做这种事实—价值区分。公民确信,他能理性地区分善与恶、正义与非正义,就犹如他们确信可以区分真与假,或者如他们判别所谓的事实陈述。公民对政治事务的理解同事实与价值的区分毫无关系。只有当公民对政治事务的理解被具体的科学理解所取代时,事实与价值的区分方显得必不可少。这样,科学的理解意味着与前科学的理解断裂开来。然而同时,科学的理解仍然依赖前科学的理解。我可以用一个最简单的例子来说明这一点。如果社会学系派某个人出去接见人民,这个人肯定得学会各种各样的东西;他接受了详细的程序说明。但有一件事没有人会提醒他:要对你的人民提问,要对人提问,而不要对那些猫啊、树啊、花草树木什么的提问。而且,也没有人告诉他如何区分人和狗。这种知识是预先假定的。这种知识从未改变过,从未更新过,也从未受过他在社会科学课堂上所学任何东西的影响。这只是一个最有力的例子,它表明,号称自足的科学知识非常依赖某种“先验”的知识,

亦即某种在整个科学发展过程中从未被质疑过的前科学知识。现在我们已经明确,不管能否证明科学理解之于前科学理解的优越性,科学的理解无疑都是第二位的或派生的。而人们对政治事务的常识性理解是一种前后一致的综合理解,优先于对一切科学理解;社会科学如果不能处理这种前科学的理解,换句话说,如果我们不按公民或政治人对政治事务的感受去理解政治事务,那么,社会科学就无法搞明白自己的所作所为。社会科学只有处理了这种对其基础或母体的一贯的、综合的理解之后,才能证明自己的正当性,才能明白科学理解的特征,即搞明白科学理解如何独特地修正了对政治事务的最初理解。我相信,社会科学或政治科学要想是或成为一种理性的事业,就有必要按上面所说的做。因为社会科学或政治科学修正了对政治事务的最初理解,它就必须理解这种修正本身。我们要想真正弄清科学理解方式造成修正意涵,就必须首先理解对政治事务的前科学理解、常识性理解、公民的理解。

但我们如何获得那种理解呢?我们如何可能以自己的微薄之力阐明公民对政治事务的基本理解或前科学理解呢?我们很幸运,已经有人做过这项艰巨的任务,为了使政治科学并因而也使其他社会科学真正成为科学或理性的事业,也能够且必须做这项最基本的工作。诸位或许都晓得,亚里士多德就已经在其《政治学》中做过这项工作。这部著作作为我们分析了关于政治现象的最初理解,其中的分析堪称经典,令人难忘。

我这个论断将面临许多各种各样看似十分有力的反驳。我将在明天的政治讲座中介绍这项事业,介绍亚里士多德的政治科学。现在,我将利用本次讲座的剩余时间证明一个非常 ad hominem [偏私的看法]:如今我们这个行当里的那些主流部分,即所谓的行为主义者要是听得进去这个论证的话,他们要是接受好的建议的话。诸位只要环顾一下四周,只要不是在底特律大学,不是在天主教机构,而是在非天主教机构,我想大家都会说,除了极其个别的例外,政治哲学已经消失得无影无踪。今天,政治哲学或政治哲学向意识

形态的退化最明显地表现在下述事实上：政治哲学的研究和教学都已完全被政治哲学史所取代。诸位中的许多人都读过或用过萨拜因(Sabine)的名作，大家只需读一下他的前言，就会明白，我下面将要说的一点儿都不错。政治哲学史取代了政治哲学，这意味着什么？不客气地讲，用政治哲学史取代政治哲学，非常荒唐。它意味着，用一系列错误审查去取代一套自称正确的学说，这正是萨拜因之流所做的。所以，政治哲学不能被政治哲学史所取代。

取代政治哲学的是一种表明政治哲学之不可能的学科，它当然就是逻辑学。目前，在“政治哲学史”名义下保留下来的东西(政治哲学)将只能在某种合理的研究和教学框架之中找到自己的位置，只存在于那些讲授如何区分事实判断与价值判断的逻辑学教科书的注脚之中。这些注脚将向那些驽钝之士提供政治哲学从变好或变坏、从事实判断向价值判断的错误转变中的诸事例。他们将举出诸如柏拉图、亚里士多德、洛克、休谟或卢梭的例子，并指出这些大人物在何时何地犯了如今10岁小孩都知道如何避免的大错。然而，我们不能仅听凭逻辑实证主义或行为主义科学的一面之词就错误地认为，在这次重新分工中，逻辑学完全(不管如何夸张)占据了政治哲学一度占据的位置。如今，非哲学的政治科学已经接手了政治哲学曾经研究的相当一部分论题，成了社会科学的一部分。这种新的政治科学主要关心如何发现政治行为的法则，并最终找到政治行为的普遍法则。社会科学研究所有政治的特征，为了不使特定时刻、特定区域的政治特性混淆——研究所有政治的特征是社会科学的拿手好戏——这种新的政治科学也必须研究其他风土和其他时代的政治。因此，新的政治科学开始依赖另一种研究，这种研究隶属于所谓的世界史这项综合事业。现在，对于能否按自然科学的模式来塑造历史学，人们议论纷纭；同样，关于可否合理地期待新政治科学成为自然科学意义上的科学，人们也争执不休。

无论如何，新的政治科学必须致力的历史研究不仅要关心那些关于政制的作品，也要关注那些塑造这些政制的种种意识形态。在

这些历史研究中,某种意识形态的意义主要是指这种意识形态的追随者对它的理解。在某些情况下,意识形态会被认为是一些伟大人物的创造。在这些情况下,就有必要考察,首创者构想的意识形态是否以及如何被后来的追随者修改。因为,准确地说,只有对意识形态的原理解能够产生政治效果时,才有必要去弄清楚原理解的种种特性。如果可以研究他们所说的卡里斯玛常规化(the routinization of charisma),那么,也应该能研究思想的庸俗化。一种意识形态由政治哲人们的教诲构成。这些教诲也许只扮演了一个较小的政治角色,但要知道这一点,人们首先得确切地知道这些学说。这种确切的知识主要在于,像政治哲人们理解他们自己那样去理解他们的教诲。毫无疑问,这些政治哲人都错了,因为他们无不相信,自己的教诲在政治事务方面正确无误。通过某种可靠的传统,我们了解到,他们那种信念构成了某种合理化的一部分;然而,这种合理化过程并没有得到彻底的理解,以致显得在最伟大的心灵那里,不值得研究这种合理化过程。比如说,我们都知道,可能有各种各样的合理化之类的事情。因此,有必要研究那些政治哲学:不仅要研究首创者们的理解方式,以便与各种各样的追随者们的理解方式进行对照,而且要研究其对手们的理解,甚至要研究那些超然的、中立的旁观者或历史学家的理解。因为超然本身并不能充分保证避免下述危险,即一个人可能折中某些追随者的观点与某些对手的观点,并将其等同于首创者的观点。也许正是通过动摇所有传统,今天对各种政治哲学的一般性理解才成为可能;这种理解对行为主义政治科学来说必不可少。我们时代的危机也有一个好处,它让我们能用一种非传统的、新鲜的方式去理解那迄今为止完全按一种传统的、复述的方式理解的东西。

因此,社会科学本身若不认真理解严格意义上的政治哲学,就无法做到名副其实;当然,更主要因为社会科学直接诞生于古典政治哲学。如我所指出的,不要以为一定能真正地理解严格意义上的政治哲学。如今,有些人常断言,那种理解压根儿就不可能,因为所

有历史性的理解都与历史学家自身的主张、国别和时代相关。据说,历史学家不可能像首创者那样理解他们的教诲,他的理解必然不同于首创者本人的理解。通常,历史学家的理解低于首创者的理解。在最好的情况下,历史学家的理解也只不过对原初教诲的某种创造性转换。然而,如果不可能把握原初教诲本身,又怎么能说对原初教诲的创造性转换呢?真让人莫名其妙。

且不论上面的看法,下面一点似乎至关重要。社会科学家只要在自己的研究中取得了最成功(他自己的那种科学本身也要求他成功),他就不仅拓宽了当今社会科学的视野,甚至还超越了那种社会科学的局限。因为他学会用另一种方式看待事情,而这种方式对社会科学家来说可以说是禁止的。他将从自己的逻辑中得知,他那门科学依赖某些前提、确信或假设。他现在知道应该悬置这些假设,因为他若拘泥于这些假设,就无法进入自己的主题。这样一来,他就被迫把社会科学的那些假设当成了自己的课题。不同于逻辑学,政治哲学史绝不仅仅是社会科学众多主题之一,它本来就是对社会科学诸前提的研究。而那些前提被证明是对现代政治哲学诸原则的修正;而现代政治哲学又被证明是对古典政治哲学诸原则的修正。一个行为主义政治科学家只要严肃地对待他那门科学及其要求,他就不得不研究一下对他那门科学的历史;只要进行这种研究,他就不可能不质疑他那门科学的那些教条般的前提。于是,他的视野就变得宽广起来。至少,他必须考虑古代政治哲学有比今日的政治科学更合理、更正确的可能性。

这种向古典政治哲学的回归既是必要的,又是尝试性的或试验性的。正因为它是尝试性的,我们就必须严肃地进行;也就是说,我们不能藐视今日的困境。认识到这一困境对我们来说绝无坏处,因为正是这一困境激励我们回到古典。按理说,我们不能期待一种对古典政治哲学的新理解会给我们提供某些当今适用的药方。现代政治哲学的相对成功已经创造了一个新型的社会、一种古典作家完全不知道的社会;在这种社会中,古典作品所陈述并阐释的那些古

典原则无法立刻派上用场。只有我们这些活在当世的人才能找到今日问题的解决办法。充分理解古典作品所阐释的那些原则,这也许将是一个必不可少的出发点:由此出发,才可能用当代社会自身的独特性来充分分析它,这应该由我们来完成;由此出发,才能把那些原则睿智地应用到我们的使命上,这也应该由我们来完成。

政治哲学的危机

李永晶 译

在前一次讲座中,我曾试图将我们时代的危机溯源于政治哲学的危机;我也指出了—个如何摆脱那些困扰我们智识难题的方法,那就是返回到古典政治哲学,尤其返回到亚里士多德的《政治学》(*Politics*)。这次讲座,我将讨论回归亚里士多德及其所面临的诸多困难。请允许我对政治哲学的危机再多说一句。我想,一般来说,政治哲学甚或一般的哲学今天都已经失去了它昔日的尊严和地位;这么说并非言过其实。如今,一个人可能随口说,我的哲学就是早上吃两个煮鸡蛋。哲学,尤其是政治哲学到底怎么了?我想,答案很明显。

今天的西方世界——在任何西方国家,尤其在我现在所在的这个国家(美国)——有两股公认为权威的力量,人们可以称之为实证主义和历史主义。根据实证主义的观点,只有现代自然科学所定义的科学知识才是真正的知识。这里至关重要的含义就在于,一切有关价值的断言都不能认为有效,只不过是纯粹主观性的断言。另一方面,根据历史主义的观点,事实与价值的区分最终是站不住脚的,因为理论性理解的诸最高原则(即通常所说的“范畴”)与实践的诸最高原则(即一般所说的“价值”)不可分离,还因为那种由种种范畴和价值构成的“体系”是历史性的或可变的:没有唯一正确的范畴和价值体系。这两个学派在今天西方最为强大。这两者都与政治哲学水火不容,因为后者试图发现并制定人之为人的真正目的。

实证主义在所有方面都不及历史主义,除了一个方面。实证主

义如果理解了自身,必然就会变成历史主义。因为经过证明,所谓科学即现代科学的诸基本前提并非明显必然的;正如实证主义者自己承认的那样,那些前提在逻辑上非常随意。不过,这里所说的随意性是指,随意地接受那些前提并不只是这个或那个个体的私事,它已经成了决定一大段历史的公共因素;这是一项历史的决定,现代科学借此成了塑造现代世界的力量。另一方面,历史主义比实证主义更具反思性,因为它提出了一个实证主义无法提出的问题:为什么有科学?历史主义考虑到了科学得以产生的人世背景,而实证主义却无法真正地做到这一点。当今的实证主义相信,它只需区分一下科学发现的有效性与科学或科学发现的起源,就可以解决这一问题。如果仍然可以把科学看作人类理智的完善,看作人类理智的自然完善,那么,上述区分也说得通;但没有哪个逻辑实证主义者能这么看。因此,他不敢承认那个必须得提的问题:为什么有科学?当然,他也没有能耐回答这个问题。在这种情况下,实证主义具有的相对价值就在于,它以一种极其不充分的——虽说不上是无能的——方式断定了唯一真理的概念,或按它可能喜欢的叫法,即客观性概念。在今天的西方,政治哲学只在托马斯主义那里还香火未断。然而,这种情况也制造了一个难题,甚至对托马斯主义者也是如此;因为它让人怀疑,支撑这种政治哲学的可能是基督教天主教派的信仰,而不是人类的理性。因此,就连托马斯主义者也有必要证明,亚里士多德的政治哲学概念——亚里士多德毕竟不是天主教徒——并没有被现代思想驳倒。

我已经指出过那些号称驳倒了亚里士多德式政治哲学的具体理由。其中最常见的理由是,现代自然科学或现代宇宙论(比如通过证明“进化”)已经驳倒了亚里士多德的宇宙论,因而也驳倒了亚里士多德式政治哲学的原则或基础。亚里士多德想当然地认为物种亘古不变,而我们“知道”物种并不永恒。不过,即便认为进化已是一个证据确凿的事实,认为人产生于其他物种,但人仍然在本质上不同于非人(non-man)。进化论无论如何也驳不倒存在着本质差异的

事实——即存在着各种“形式”(forms)的事实。亚里士多德以及柏拉图的出发点在于：整体由诸异质的存在者构成；有一种存在者的理智异质性(a noetic heterogeneity)，这是我们一直依赖的常识性观念，这种观念根本就没有被驳倒。我想请诸位回忆一下17世纪那场对形式因(formal causes)的批评；喜剧莫里哀(Moliere)以最令人印象深刻的方式恰当地表达了这种批评：他提出这个著名的学究气的问题“鸦片为什么让人睡觉？”答案是“Quia est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire”[因为它有一种催眠的力量，这种力量的本质在于让诸感官入睡]。这个笑话非常有名，人们常常用这种或那种方式翻来覆去地重复它。这个笑话等于说，诉诸形式因绝不是一种说明。然而这个笑话并不像初听起来那么有趣：如果鸦片没有催眠的能力，也就是说鸦片的成分本身没有这种能力的话，我们压根儿就不会对它感兴趣；当你把组成鸦片的各种元素放在一起，那么，整体就有了各种元素所没有的一种特性，正是这种特性使鸦片成为鸦片。对鸦片来说是如此，对人或其他的存在物来说亦如此。可以说，正是本质或本质差异的概念，将亚里士多德和柏拉图的教诲与典型的现代哲学尤其现代自然科学的教诲区分开来。如果确实有某些本质差异，那么，公共的善和私人的善之间就会有本质差异。无论亚里士多德的宇宙论在今天遭到了多大的挫折，这都无损于本质差异的概念，因而也无损于本质的概念。

第二个很流行的观点认为，亚里士多德是个反民主分子，所以他已经被驳倒。我承认这个事实；因为我不相信从我们同时代某些人的行事前提——民主是好的，亚里士多德也是好的——会有效地得出亚里士多德是个民主分子的结论。亚里士多德不是民主主义者。凭什么这么说？无论在希腊时代，还是在今天，民主都意味着所有人统治。但这个说法过于抽象，因为从来没有或说几乎没有全体一致的时候。事实上，在一个民主政体中是多数人统治。如果有稳定的多数派，那么，这个稳定的多数派就会在民主政制中主政。这个稳定的多数派从何而来？亚里士多德非常简洁明快地说：在每

个城邦(polis),在每个政治社会中,都会有两群人,即穷人和富人,而且无论原因如何,穷人肯定占多数。因此,民主制就是穷人的统治。“穷人”并不意味着是“乞丐”。穷人是指那些必须为了糊口而奔波的人,他们无法过上绅士般的生活。因为贫穷,他们没有闲暇接受教育,不管在成年还是在孩童时期,都没法接受足够的理论教育和实践教育。他们没有时间那么做,因此他们是未受教育的盲众。任何一个明智的人都不会说,政治共同体应该由未受教育的人来统治。我希望诸位已经明白,这个简单的论证毫无恶意。那么,我们反对它的根据又是什么呢?

有些事情,亚里士多德想当然地认为是正确的,而我们今天已经不能那么认为了。亚里士多德想当然地认为,一切经济体都必然匮乏,因而大多数人没有闲暇。我们已经建立了一个富足的经济体;在这个富足的经济体中,再也没有理由说多数人一定没受教育。因此,用这个论证来反驳亚里士多德非常对路。但是,我们必须看到究竟什么东西发生了变化。不是正义的诸原则,它们原封未动。变化的是环境。就正义的原则本身而言(按照亚里士多德的理解),我们将不得不说,亚里士多德关于民主制的论证必须要修改,因为我们已经有了一个富足的经济体。然而,这一环境的差异应该归于现代经济,而现代经济又基于现代技术,现代技术又基于现代科学。于是,我们又碰到了亚里士多德和现代思想的根本差别。17世纪,在培根、笛卡尔和霍布斯等人的作品中,出现了一种对关于科学的新解释,这种解释与亚里士多德的解释相反。根据那种新解释,科学只为增强人的力量而存在,而非为了作为理解的理解或沉思而存在。至于说潜在于现代发展背后的科学观,我们已经怀疑它是否像前几代人设想的那样健全可靠。就在最近,第一颗原子弹的爆炸让人们怀疑,科学和技术的无限进步是否完全是件好事。这一个例子就足以让我们注意,亚里士多德否认科学在本质上服务于人类力量的增长时,他也许说得在理。

亚里士多德的非民主观或反民主观显然还有另一个基础。那

就是他的如下假说,不过他自己倒认为是个事实:即在涉及政治的各方面,人们天生(by nature)就不平等。人们在美丑方面不平等,这不打紧,因为我们通常并不看谁长得帅就选谁当官儿。但是,有一种天然的不平等涉及理解力,这就与政治事务相关了。人们很难否认这种天然的不平等。只有一个人曾经严肃地试图否认这种天然的不平等,那就是著名的苏联生物学家李森科(Lysenko),他获得了斯大林的帮助;但我相信,赫鲁晓夫已经抛弃了这种尝试,虽然我还没听到这一点。现代民主主义当然也承认这种天然的不平等;我们所说的机会平等就表明了这一点:如果提供了机会,不同禀赋的人就会做不同的事。换个角度说,现代民主制是代表民主制,也就是说,这种民主制要挑选它认为那些超出平均数的佼佼者。现代民主作为代表民主制,与直接民主大相径庭。

另一个反对亚里士多德的理由是说,他的整个政治哲学目光狭隘或乡土气太浓;说到这里,我们又向某些核心问题靠近了一步。人们说,亚里士多德毕竟是个希腊人,其作品的主题是希腊的城一邦(city-state);城一邦只是一种特殊的人类组织形式,其在历史重要性上与其他组织没什么两样,只是众多组织形式中的一种。这种观点在今天非常流行,但并不正确。亚里士多德并不关系希腊的城一邦。只要读一读《政治学》第二卷,你就会明白,亚里士多德关注的是迦太基(Carthage)那样的城;那是一个腓尼基人(Phoenician)的城。该城大致相当于斯巴达,远远胜于雅典。因此,城一邦并不必然是希腊的。当然,这不过是个小问题。更大的难题在于:我们一提到城一邦,通常就指有一种叫做“国家”(state)的东西,并且它有 n 种形式,而城一邦只是其中的一种形式而已。这种想法无法翻译成希腊语,亦即亚里士多德的希腊语。这种“国家”观念与亚里士多德的思想格格不入。我们今天一说到“国家”,通常把它与社会对立起来理解。诸位只要随便翻开一本教科书就会看到,所有人都断定希腊的城一邦——让我们现在用希腊词 polis——并不是一个可以与社会相分离的国家。我们可以说, polis 先于国家与社会的

区分。亚里士多德的确区分了 polis 和其他团体或合作形式,但他并没有把那些团体统统塞在“社会”这个词下,让它与 polis 对立起来。诸位若能在正确的地方找到 polis 概念的现代对应词,就能很容易地理解亚里士多德的思想。用我们现代的术语来说,polis 的对应词就是“祖国”(country)。当你说祖国正处于危险中的时候,你并没有区分国家与社会。祖国就是亚里士多德所理解的城邦的现代对应物。或者看看另一个说法,这句话具有某种令人怀疑的道德,但也有某种合理之处:“吾之祖国,是耶非耶,与汝同在[my country right or wrong]”。你不可能说“吾之国家,是耶非耶,与汝同在”或“吾之社会,是耶非耶,与汝同在”;这些说法听起来就别扭。因此,“祖国”就是“城邦”真正的现代对应词。这种差别绝非无关紧要。这种差别意味着,城邦是一个城市团体。但祖国并不必然就是城市,这当然是因为现代各国的封建历史。我们与亚里士多德之间横亘着一条鸿沟;我们若想理解亚里士多德,就要跨越这条鸿沟。因此,为了理解亚里士多德说到 polis 时所指的意思,或为了获得与之相似的经验,我们必须在我们的经验中寻找某些对等之物。

现在,让我们看看亚里士多德自己关于 polis 的分析。Polis 的特性是什么? polis 与所有其他团体的本质差异是什么? 亚里士多德答曰: polis 的最终目的是幸福。所有其他团体都服务于某个特定的目的。政治社会是唯一一种追求实现人类至善的团体,那种至善被称为幸福。幸福意味着实践道德美德高于一切,意味着实践那些高贵的行动。亚里士多德的观点在今天看来颇有争议,尤其在那些科学圈子里;但在那些通情达理的人们中间,亚里士多德的观点(即关于什么是幸福的观点)根本不会引起争议。为了更透彻地说明这一点,我们有必要讨论一下其《修辞学》中的相关章节,亚里士多德在其中清晰而美妙地谈论了什么是幸福的问题。读一下那些篇章,诸位就会发现,我们平常的幸福观与亚里士多德分析的通常观念没有什么两样。当我们说某个人很幸福时,我们指的是什么? 那个人有朋友,有好朋友,有许多朋友;还有孩子,有好孩子;他还健康,还

适度地富有等等。关于幸福,希腊人没什么独特的看法。当我们说某个人很幸福时,我们首先指那个人很满足。不过,我们也经常看到某些智商发育不全的人,或者白痴,他们总是笑容满面。他们也很满足,但没有人会说他们很幸福。那么,当我们说幸福意味着满足时,我们指的是一种令人羡慕的满足、一种合情合理的满足。这就是所有人理解的幸福。因此,谈论这样的幸福观,就足以作为政治哲学或道德哲学开个好头。

然而,进入现代即17世纪以后,这个开端遭到了质疑;至于说质疑的理由,用今天的话来说,就是下面这一套:

幸福完全是主观的。张三理解的幸福不同于李四理解的幸福;甚至张三本人早餐前理解的幸福也不同于他早餐后理解的幸福。如果幸福完全是主观的,那么,就没办法再去决定共同的善。那么,我们如何才能找到我们的政治方向?现代政治哲学的奠基者们如是回答:虽然幸福根本上是主观的,但幸福的条件却不是主观的。无论你怎样理解幸福,为了获得幸福,你首先得活着;其次,你必须能到处溜达;第三,你必须能够按你自己理解的幸福去追求幸福,即便是你一时兴起的幸福。因此,无论你怎样理解幸福,幸福的条件都是生命、自由和对幸福的独自追求。这些构成了幸福的客观条件。这些条件具有幸福本身所欠缺的客观性和普遍性。因此,政治社会的功能不是关注公民是否幸福,也不管他们是否能成为亚里士多德所说的那种举止高尚的君子,而是去创造幸福的条件,去保护他们,或用行话来说,要保护人的自然权利。因为在现代意义上,人的自然权利就是指对上述幸福的条件的权利。无论在何种情况下,政治社会也不能将任何幸福观念强加在公民头上。因为任何幸福观念都是主观的,因而也是随意的。人们都将按各自的理解去追求幸福;人们都在为幸福的奋斗。这种奋斗部分是合作性的,部分是竞争性的。这种奋斗产生了某种网络。我想,这就是那个与国家相对的词,即社会的最初含义。

如果这种分析原则上正确,那么,我们就会得出下面的结论:国

家优于社会,因为国家的宗旨或目的——它确保幸福的条件,而不管如何理解幸福——是客观的,即对所有人都一样。另一方面,社会优于国家,因为我们只有作为不同于国家的社会的成员,才关心国家的目的,才关心幸福本身,而不是关心幸福的条件或实现幸福的手段。从这个角度来说,公共的政治事务服务于本质上私人性的事情,服务于幸福,而不管人们如何理解幸福。一方面国家优于社会,另一方面社会又优于国家,这个事实造成了一个巨大的理论困难。现代社会思想偏爱的解决之道在于,假定另一个基础。这个基础既有别于国家和社会,又是国家和社会的共同母体。我想,这就是经常用作复数的现代文化概念或文明概念的功能吧。

我已经讲了幸福的种种条件,并指出,那些条件指的就是种种自然权利或人权。鉴于我们上午的讨论,我想就这个问题说两句。17至18世纪发展起来的这套权利观当然让我们想起传统的自然法教诲,也就是托马斯主义的教诲。在那些天主教圈子之外,尽管非常明显却很少有人承认,17和18世纪的自然法观念与中世及古典的自然法教诲之间有某种根本的差异。可以用一个简单的方式说明这种差异,18世纪开始用来指称自然法的名称是人权,而传统的名称是自然法。首先,“法”被“权利”取代。人们一提到法律,通常主要指种种义务,只是在派生意义才指种种权利。亚里士多德说,法律所不命令的就是法律禁止的,他这个说法告诉了我们法律的最初含义。(我记得一位现代解释者曾说,这句话纯属胡说八道。因为法律从未命令我们呼吸,但谁都不会说法律禁止我们呼吸。这位先生就没有想想,法律规定服兵役或禁止自杀时,就在命令人们呼吸)。其次,“自然”被“人”取代。在古代的观念中,自然法隶属于一个更大的秩序,隶属于“自然”一词所象征的等级秩序。而在现代的观念中,自然已经被人取代。人自身成了一切,成了那些属于他自己的权利的本源。“人权”这个词就是现代哲学那个著名开端的道德等价物,即笛卡尔的 *ego cogitans*,那个思想着的我。在笛卡尔的道德著作《灵魂的激情》(*The Passions of the Soul*)一书中,“义

务”这个字眼从未出现过,但在某些关键章节中倒是出现过“权利”一词。我想,这很能说明问题。

让我回到人们对 polis 的一般看法。我们今天时常受到某种知识的误导;那种知识若不越位,就会颇有价值。我指的是,某些历史学家和文献学家告诉了我们许多有关希腊人的知识,但仅凭那些知识,尚不足以理解亚里士多德和柏拉图那样的人物。我们必须做一个区分,将 polis 这个词的前哲学概念与哲学概念区别开来。在此,我只想谈谈特别由亚里士多德所阐发的哲学概念。哲学意义上的 polis 概念指自然的社会,该社会与人的天性相契合,不大不小,正适于人类实现完善。人的自然力量非常有限,尤其在认识和关怀自己同胞的能力上。笼统地说,一个 polis 就是一个让人或个体有能力去认识和关怀的不太大的社会。polis 是一种团体,其中每个人虽不能完全认识其他人——村庄才能那样——,但彼此都是熟人,这样,他就可以发现自己应该把选票投给谁,应该把自己的生命和财产托付给谁。当前那些关于大都市圈的讨论,在一定程度上重新发现了亚里士多德所设想的那种作为自然团体的 polis。

不过,这是否足以说明亚里士多德的政治哲学关注的就是 polis? 诸位只要读一下《政治学》各卷的开头(除了第一卷),就发现这个说法并不充分。polis 只是个临时性的指代。《政治学》的确切主题,用希腊语来说应该是 politeia,这是 polis 的派生词。这个词通常被英译为 constitution[宪法/结构/政体]。这个译名多少让人产生误解,因为我们说到一个 constitution 时,并不是指某个像动物的 constitution 一样的东西;我们指某种如大地法或大地的基本法之类的东西。很巧合,我们的 constitution 这一概念的历史起源也是基本法。但亚里士多德所讲的 politeia 与法律毫无关系;它区别于一切法律。人们可以这样翻译 politeia 意思:如“政治秩序”或“产生包括宪法在内的各种法律的政治秩序”,或者干脆译为“政体”(regime)。比如说民主制、寡头制、僭主制等。再说一遍,这些整体产生了法律,而不是法律构成了这些政体。我们今天讨论过凯尔森(Kelsen)

关于法律、基本规范和整个合法秩序之起源等的纯理论。根据亚里士多德的说法,产生合法秩序的是政治秩序,即政体。政体决定并塑造了社会的性格。历史上有过各种各样的政体,现在同样如此,因此,不可避免地出现了这个问题:哪种政体更可取?或者说得更简洁些,哪种政体最好?我们可以说,这才是亚里士多德的最重要问题。毫无疑问,亚里士多德极其关心的是,发现各种政体间的等级秩序。一个人若不知道每个政体的好坏,就不可能知道任何政体的真实情况。打个比方,你若不知道民主制的优点和缺陷,你就根本不知道什么是民主制。这个简单的事实在理论上指向对毫无缺陷的完美政体的思考;这其实才是亚里士多德的最高主题。

让我们回到更具实践性的层面,回到各种政体。亚里士多德的主题是政体而非国家,后者在19世纪才成为政治哲学的主题。按照维多利亚时代思想家们的理解,国家是某种在政治上中立的东西;而按照亚里士多德的理解,政体是某种在政治上引起分裂的东西。在一个既定的社会中,政体不一定导致分裂,因为所有人可能都对既成的政体非常满意。不过,政体在原则上引起分裂,因为其他地方总会有其他政体,每个整体都宣称自己的是最好的政体,必然就会产生冲突。亚里士多德的政治哲学之所以是政治的,不仅仅因为它的主题,更因为亚里士多德充满了政治热情,关心最好的政体。

这里出现了一个难题,一个重大的实践和道德问题;亚里士多德用某种看似相当学究的方式指出了这个问题。他说,公民依存于政体;也就是说,一个民主制下的公民不会同时是一个寡头制下的公民,等等。然而,如果公民依存于政体,那么,好公民一定也依存于政体。这里,我们看到了好公民和好人之间巨大的差别。好人不必依存于某个政体,而好公民却必然依存于某个政体。尽管我们周围今天随便都能找到许多这样的例子,这还是让许多当代读者产生了许多困惑。比如说,一个好的共产主义者不可能成为民主制下的好公民;反之亦然。政体与非政体的事物(比如“社会”)的关系对应

于亚里士多德在形式与质料之间所做的一般的形而上学式区分。这里所说的形而上学和我们通常理解的一样。政体赋予城邦以形式。那么,什么是质料?万事万物,其中最重要的质料是民众,或简单地说,就是那些被认为不受政体影响和塑造的城邦居民。而不是作为公民的公民,因为政体已经决定了谁是公民和谁不是公民。形式在尊严上高于质料;因为只有形式才与目的结合在一起。因此,政体而非处于政治层面之下的民众,才与公民社会的目的联系在一起。

重复一遍,根据经验或常识,每个社会都因其崇尚(look up to)某种东西而获得各自的特征。即便是个彻头彻尾的物质社会,它毕竟也崇尚唯物主义。每个人也因其崇尚某种东西而成为他自身。举个例子来说,即使某个人只顾填饱肚皮而没有崇尚任何东西,这只能说是一个有缺陷的崇尚模式。看一下民主制我们就知道,它崇尚平等,并因此获得自身的特征。我曾听说,那个古老中国——一千年前或更早——的旅行家们每次到外国或者他们所说的蛮夷之地,他们首先都会问当地人:“你们怎样称呼或问候你们的国王或君主?”这些旅行家比今天许多人类学家聪明多了,因为他们用一个极为特别的方式询问了人们崇尚什么问题。每个社会,或如人们所说的每个文明之所以能够和谐一致,正是因为他们所珍爱的东西、他们的价值和他们所尊敬的东西都有某种特定的秩序。如果没有一个并且唯一一个高高在上的东西,就不会有一个统一体。这个高高在上的东西赋予社会以其特性。亚里士多德补充说,一个社会崇尚的东西与这个社会的首要部分之间必定会有某种和谐;社会的首要部分为社会定立基调,亦即政体。这就是“目的”与政体、“形式”、社会首要部分之间的联结方式;社会首要部分可能是多数人,但不必然就是。过去在某些社会里,只有一小部分是社会的首要部分或权威部分。在 eidos 或形式或城邦性格与该城邦追求的目的之间有某种本质性的关联。这是一个经验命题。这里,我们已经遇到了难题,就连非常出色的学者恐怕也无法恰当地予以解决;在剩

下的时间中,我将主要讨论这个问题。

亚里士多德认为,政体是唯一核心和关键的政治现象,并显然从这个观念中得出如下结论:某种政体的变化使某个既定的城邦转变成另一种城邦;这似乎令人费解。你怎么能说,雅典一变成寡头制就不是原先那个城邦了呢?亚里士多德的见解似乎否定了——一个城邦在政体变化过程中明显的连续性。说法国这个国家由绝对君主制变成了民主制,难道不比说民主制的法国是一个与君主制的法国截然不同的国家更为恰当吗?或者更一般地讲,难道不更应该说,构成法国的质料连续采取了不同的形式,而形式与质料相比仅仅是形式?这样说难道不符合常理吗——正如人们撰写一部法国或英国宪法史时常常会说:一个东西、同一个质料即英国宪法本身经历了这些或那些变化?毋庸置疑,亚里士多德并没有无视“质料”的连续性——这种与形式的不连续性相对的连续性。他也没有说某个城邦的同一性唯独取决于政体的同一性。因为如果是那样,举个例子来说,最多只能剩下一个民主制的城邦。如果单凭形式就能确立同一性,那么,就只能有唯一一个民主制的城邦。亚里士多德说,城邦的同一性主要而非唯独取决于政体的同一性。尽管如此,他的说法仍与我们的观念相左;不过,并不与我们的经验相左。

为了理解这一点,我们必须比平常更谨慎地跟着他的论证走。亚里士多德从一个经验谈起。某个城邦刚变成民主制的时候,某些民主派人士有时提到某项法令,诸如某个契约规定的义务或债务等等,就会说那项法令不属于城邦,而属于某些已被废黜的寡头执政者或僭主。民主派或支持民主制的党徒们暗示,没有民主制,就绝对没有可以立法的城邦。亚里士多德在这里举了一个民主派的说法,以区别于寡头派的说法,这绝非偶然;亚里士多德的论证一向很具体。那些寡头派就不会说,没有民主制就没有城邦。他们会说,城市已经变得支离破碎。而这又让我们想知道,一个正变得支离破碎的城邦究竟还能否称其为城邦。于是,我们可以说,对任何政体的党徒而言,只有当他们支持那种政体赋予某个城邦之时,那个城邦

才存在。而那些温和审慎的人拒绝这种极端的看法,他们说,政体的变化只是一种表面现象,根本不影响城邦的存在本身。他们还会说,无论公民多么依存于政体,好公民就是那些在任何政体下都努力服务于该城邦的人。我们非常熟悉这个说法,特别是在那些发生过政体更迭的国家。让我们称呼这些人为爱国者;他们说父母之邦为大,对政体的考虑则极其次要,只是权宜之计而已。而党徒们则会称这些爱国者为叛徒,因为政体一变,爱国者就改变了自己的效忠对象。亚里士多德既不是这种简单意义上的爱国者,也不是这种简单意义上党派人士。他既不会赞同爱国者们,也不会同意党派人士。亚里士多德说,一种政体上的变化一方面比爱国者所承认的要彻底得多,另一方面又不及党派人士们所宣称的那么彻底。城邦并没有因政体的某次变化而消亡;党派人士在这一点上走得太远。但在某个方面,在最重要的方面,城邦确实变成了另一个城邦。由于某次政体变化,政治共同体就开始致力追求一个与此前大不相同的目的;在这个意义上,政体变化是一个城邦所能经历的最大且最根本的改变。亚里士多德在提出这种看似奇怪的主张时,心中想的是一个城邦能够追求的最高目的,即人的卓越或美德。他或许会问我们,一个城邦从高贵变得卑鄙或者相反,还有比这种变化更重大的事情吗?我们可以说,亚里士多德的观点就不是爱国者的观点,也不是普通党派人士的观点,而是一种追求卓越的党派人士的观点。他没有说,一个城邦会因为某种政体变化而在所有方面都变成另一个城邦。比如说,就前代政体已经承担的种种义务而言,城邦仍然是同一个城邦。亚里士多德没有回答条约上的义务问题,并不是因为他不能回答这个问题(许多人都这样认为),而是因为那不是严格意义上的政治问题;如他所言,那毋宁说是一个法律问题。因为亚里士多德是一位通情达理之士,我们很容易找出他回答这一法律问题时将会遵循的原则。如果被黜的僭主承担的那些义务有益于城邦,那么,城邦就应该尊重那些义务。但是,如果僭主只是为了中饱私囊或雇用保镖而承担了某些义务,那么,城邦当然就不应

该再履行那些义务。

为了解亚里士多德关于政体至上的命题,我们必须考虑那种被称为忠诚的现象;我们都知道并且常常听说的这种现象。忠诚要求每个公民不仅要效忠于单纯的祖国,即无关于政体的祖国,而且要效忠于被赋予了政体或宪法的祖国。一个法西斯分子或共产主义者可能会说,他颠覆美利坚合众国宪法是出于对美利坚合众国的忠诚。因为在他看来,这个宪法对美国人民来说糟糕透顶。不过,他自称自己是个忠诚的公民,这种自称不会被接受。有人会说,可以按照修宪程序来改变美国宪法,这样一来,美国的政体就可以不再是自由民主制而变成法西斯主义或共产主义;那时,每个美利坚合众国公民都会渴望成为一个忠诚的共产主义者。不过,任何一个忠诚于自由民主制的人、知道自己在干什么的人都不会这样教导人们,因为那恰恰会破坏人们对自由民主制的忠诚。只有当一个政体已经处于腐朽不堪的状态之时,将其改制为另一个政体才会获得公开的支持。

我们碰到了合法性(legality)和正当性(legitimacy)的区分问题。在某个特定的社会中,任何合法的东西,其最终的合法性源于所有法律(普通法或宪法)的根源,源于正当化原则(legitimizing principle)——可以是人民主权原则、王权神授原则或者其他。正当化原则不完全是正义,因为有各式各样的正当性原则。正当化原则也不是自然法,因为自然法本身中立于民主制、贵族制和君主制。在任何情况下,正当性原则都是一套特殊的正义观:民主制的正义观、君主制的正义观、贵族制的正义观等等。这就是说,任何政治社会的品格都来源于一套特殊的公共道德或政治道德,源于它认为公众所支持的东西;也意味着,任何政治社会的品格源于社会的首要部分(未必是多数部分)认为正义的东西。某个既定的社会可能表现得极其宽容,但这种宽容本身也需要得到确认和保护,而且这种社会必然有其限度。一个宽容的社会若允许其成员做各种不被允许的事情,这个社会就会马上变得不宽容。它就会从地球上消失。不

从政体多样性的角度来看待城邦,就等于不把城邦看作一个有政治品格的人,也就是不把城邦看作一个关心某种特殊公共道德的人。特殊公共道德或政体的多样性必然带出最好政体的问题;因为每种政体自称是最好的,从而迫使人们直面这些宣称,迫使人们思考某个既定的政体是否最好。

表面上看,亚里士多德在《政治学》的最高主题上显得有些自相矛盾;让我就此再补充一句,以结束这次讲座。亚里士多德在讨论最好的政体这个主题时,他所依据的原则是:人的目的即幸福对个体和城市来说完全相同。他说得很清楚,所有人都会原封不动地接受这个原则,因为这是常识性的原则。困难产生于下述事实——与普通公民相比,这更是亚里士多德的难题:个体的最高目的是沉思,而非践行那些高贵的行动。亚里士多德断言,城邦也可以像个体那样过上沉思的生活;他似乎想借此解决上述难题。然而,很明显,城邦最多只能过上某种类似沉思生活的生活。亚里士多德只是通过某种明显的抽象之后才得出了这个表面的结论:为了适合一种严格而狭隘的政治探究,他对个体最好生活的全部意义进行了某种抽象。在这种政治探究过程中,亚里士多德只是把超越政治的生活、高于政治的生活或与政治生活相对的精神生活看作政治生活的某种界限。人不仅仅是公民或城邦。人还超越于城邦;然而,人只有借助于他身上最好的东西才能超越城邦。这一点表现于下述事实:亚里士多德举例说明了许多具有最高美德的人,却没有提过任何具有最高美德的城邦、任何被赋予最好政体的城邦。人只有追求真正的幸福,而非追求随便怎么理解的幸福,才能超越城邦。

现代性的三次浪潮

丁耘译

[中译编者按]本文原为讲演,初次发表于吉尔丁(Hilail Gildin)编《政治哲学导引》(*An Introduction to Political Philosophy*, 1975),未注明讲演时间。

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,而是一种公元一千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:现代西方人再也知道想要什么——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学知识;但科学知

识却无法赋予价值判断以效力；它仅局限于事实判断；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站不住脚：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样都是历史地可变的；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：多数伟大政治哲人都不都是大学教授。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，他还是必须搞得专业一点。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;但这一点究竟是否是实情,在理解那个蓝图本身之前还无法断定。

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。其种类如此之多,以至于人们会怀疑,可否把现代性当作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彻底变更(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,具有它自己的体质形相(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,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,其彻底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,而非人们事实上如何生活。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,这种政制最具指导性;但须提醒自己注意,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,这一点绝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极大困难而已: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)可以得到克服,因为质料是可以改造的。

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

^① fortuna, 罗马神话中的命运女神。——译者注

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,人是照着上帝的形象造的;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人统治;人被安置在一个园子里,经营它并且守护它;人被指派了一个位置;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的完善状态来理解这些事务——借助想象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:德性绝不能被理解为国家(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,因为机运是可被驾驭的,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)机运可被驾驭。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的论述,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)的拒绝摧毁了古典政治哲学的理论基础。新自然科学与各种形式的旧自然科学都不一样,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

① 方括号中文字为译者所加,下同。

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* [为了力量]，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理解正义或自然正当）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：霍布斯用保存自己（*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，保存自己所占据的位置最低；与此相关，自然法终于被首先理解为保存自己的正当（*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，用人的诸种权利（*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，保存自己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；这导致舒适地保存自己之正当，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,我通过疏解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其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,当作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。自然状态中的人是亚人性的(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,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,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;人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,人具有一种近乎无限的可完善性与可塑性。然而,人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,一个对其保存自己具有指导意义的结构(在市民社会中,人必须获得一个与自己在自然状态中拥有的自由完全对等的东西),那么他便会危及其保存自己;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适当地构成的社会之中的意志取代了超越的自然法。现代性的起点是对实在(the is)与应在(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,以此来降低应当,使之俯就实在;但是,尽管应当有所降低,实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实在(既定秩序)到应在(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),这表明了实在与应在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

① [译按]原文作 state,疑为 stage 之误。

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，进行这种联系更多的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，即被确知为就是理想）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，乃因为它是合理的，而它是合理的，乃因为它是普遍的；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，他便意识到自己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、人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唯一指导，只能由理性提供。理性取代了自然。这便是如下断言的意义：应在的根基无论如何不在实在之中。

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(不管这社会多么美好、多么合法)回归自然,才能找到自由。换言之,保存自己、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,那么保存自己也就不是善的。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对生存之保存的关切,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保存自己(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。一方面是德性、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)最伟大的作品是歌德的《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含义并不相同。卢梭的善是与一种清静无为联系在一起,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:这个情绪更多的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,但也无法从人性遁入自然;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,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)无法消磨这样一个洞见: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游移不定。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

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（即使在他的巅峰状态）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，关于未来唯一可以确定的是：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，且身心皆有良好治疗。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（姑且这么说）的权力，如何可能有一个自然的等级秩序呢？对于尼采来说也一样，几乎所有人都有缺陷或不完美这个事实，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。卢梭的自然人是具有同情心的,而尼采的自然人是残酷的。

从政治行动上看,尼采所说的比马克思所说的要不确定得多、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,这也就意味着,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、第二次浪潮;第三次浪潮的政治含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。总而言之,与法西斯主义相反,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。

马基雅维里与古典文学

彭 磊 译

[中译编者按]本文原刊 St. John's Uni. Press 出版的 *Review of National Literatures*, I: I (1970 Spring), 页 7-25, 迄今未收入任何施特劳斯文集。

我的主题不是“马基雅维里与古典时代”。^①某种意义上,“马基雅维里与古典文学”这一主题先于“马基雅维里与古典时代”的主题;因为,马基雅维里了解古典时代的唯一途径——或说近乎唯一的途径——就是古典文学。其次,我应当尽可能限于讨论马基雅维里对古典文学的明确征引。对于一个特定的主题,马基雅维里的看法可能与一位古典作家(或古典作家们)一致,但我们并不能由此推断,马基雅维里在这一点上以古典为旨归;这种一致或许只是巧合。最后,我应当集中讨论马基雅维里的两部皇皇巨著:《君主论》和《论李维》。

不过,如果我们先来看一下马基雅维里其他的散文作品,并不至于有什么不妥。至于《佛罗伦萨史》,这部作品有否模仿古代史家以及在多大程度上模仿了古代史家,这与我当前的目的并不相干。在《佛罗伦萨史》中,马基雅维里很少提及佛罗伦萨的作家,他也更少提及古代作家。严格说来,只有在讨论佛罗伦萨的古代起源时,他才提到了古代作家。在这样的语境下,他提到了普林尼(Plin-

^① 本文注释均为译者所加。施文多不按出处,另由译者随文以括号内小字注出,便于读者查对。

y)、弗隆提努斯(Frontinus)和塔西佗(Tacitus)。马基雅维里颂扬了美第奇家族的科斯莫(Cosimo de' Medici),其中谈到科斯莫钟爱文士,尤其钟爱斐齐诺(Marsilio Ficino),这时他提到了柏拉图:斐齐诺是“柏拉图哲学的再生父母”。《战争术》(*The Art of War*)意在复兴古人(尤其是罗马人)的军事艺术——带来一次重生。出于这个目的,马基雅维里采用了狭义上的罗马军事作家(弗隆提努斯、韦格提乌斯[Vegetius])^①的著作,但没有提及他们的名字。与此相一致的是,《战争术》实际上是两人之间的对话:对话者为掌握着超凡的军事艺术的科罗纳(Fabrizio Colonna)、科斯莫,还有几位前程远大的佛罗伦萨的年轻绅士——这场谈话据说发生在科斯莫的一座花园。马基雅维里提到了我们的史书(istoria nostra),意指古代的罗马史家,但他也提到了“他们的史书”。在这部著作中,马基雅维里点名提到的古代作家仅有李维、约瑟福斯(Josephus)和修昔底德;他提到了约瑟福斯和修昔底德各一次,提到李维两次;他甚至在其中一处,以意大利语引用了李维。在这样的情境下,李维得到的殊荣并不会让我们惊讶;马基雅维里的《论李维》论的就是李维的前十书。

我应当稍微详细地谈谈《卡斯特鲁齐奥传》(*La Vita de Castruccio Castracani da Lucca*)。与马基雅维里的大部头著作相比,这本雅致的小书以一种更直接(或简洁)和更精炼的方式,揭示了马基雅维里的道德品味。同时,这本小书还以少有的清晰明确,揭示了马基雅维里与古典道德或政治思想的两大趋向或派别的关系。为了表明这一点,我不可能不越出我在本文为自己规定的界限,不过,下面的内容将为我这明目张胆的越轨无声地辩解。

在马基雅维里笔下,卡斯特鲁齐奥(Castruccio)被描绘成古典时代之后最伟大的人:要是他生在古代,他将会超越腓力(Phil-

^① 两人的著作已有中译,参见弗龙蒂努斯,《谋略》(袁坚译),解放军出版社2005;韦格提乌斯,《兵法简述》(袁坚译),解放军出版社2006。

ip)——亚历山大大帝的生父——和斯基比奥(Scipio)。^①与腓力和斯基比奥相仿,卡斯特鲁齐奥活了44岁。他超越腓力和斯基比奥,是因为他从“低微的出身和迷离的身世”成就了一番伟业。卡斯特鲁齐奥类似于那些最卓尔不群的人,这些人或者都曾置身于兽群之中,或者就是生父无比鄙贱,于是他们就改认朱庇特神或某位别的神为亲父。一位神父的妹妹在自家的花园中发现了襁褓里的卡斯特鲁齐奥,她和哥哥一起抚养他,一心培养他成为神职人员。然而,卡斯特鲁齐奥一满14岁就离开了布道书,投向了武器。他得到城里最显赫的老爷——一位吉伯林党的雇佣军首领(Ghibelline condottiere)的垂青,这位老爷把他带到家中,当成一名军人来教育。以最短的时间,卡斯特鲁齐奥成了一位绝代绅士,以他的审慎、优雅和勇气著称。辞世之际,他的主人委任他教导自己的幼子,并看护自己的财产。卡斯特鲁齐奥别无选择,只能成为主人城市的统治者。他赢得了辉煌的胜利,成为托斯坎(Tuscan)和伦巴第(Lombard)的吉伯林党的统帅,最终还差点成为托斯坎的君主。^②卡斯特鲁齐奥终生未婚,以免对子女的爱会妨碍他报答恩人的养育之恩。描写完卡斯特鲁齐奥的出身、生平和死亡,马基雅维里随后用了半页的篇幅来刻画他的性格,并接着用三页之多的篇幅汇编了卡斯特鲁齐奥自己的或他听信的妙语。这些格言向我们揭示了卡斯特鲁

① 全名 Publius Cornelius Scipio, 别名 Africanus Major, 中译多作西庇阿(前236—前184/3)。生于贵族世家,23岁即作为统帅征战西班牙,历7年之功平定迦太基人之乱。次年担任执政官,不顾元老院反对入侵非洲。前202年击败汉尼拔,赢得第二次布匿战争,由此得名 Africanus。前199年选任监察官,并成为元老院议长(princeps senatus)。后在卡图发动的政治攻击中遭到审判,含恨引退,最后死于流放途中。比较《君主论》第14和17章对斯基比奥的两次引证。腓力是在46岁时遇刺,斯基比奥计52岁,马基雅维里显然是在刻意拉平卡斯特鲁齐奥与两人的年龄差距。

② 吉伯林党即当时神圣罗马帝国皇帝的支持者,与这些保皇派针锋相对的是支持教皇的 Guelph 党(但丁即属此派)。

齐奥的品性。一共有三十四条这样的格言。几乎全部(三十一条)可以追溯到拉尔修(Diogenes Laertius)的《名哲言行录》。当然,马基雅维里并没有提及拉尔修,也没有提及他借用并加以改写的格言出自哪位哲人。与这一沉默相一致的是,马基雅维里很少提及哲学和哲人:《君主论》和《论李维》加起来,只有一次提到亚里士多德,一次提到柏拉图。在《卡斯特鲁齐奥传》的结尾所复述的这些格言中,只有一则来自亚里士多德。亚里士多德的这则格言前后分别是某位比翁(Bion)的两则格言。比翁是臭名昭著的无神论者忒奥多洛(Theodorus)的学生,一个诡诈善变之徒,背景复杂的智者,这个人无耻到在同伴的陪伴下扮成一个无神论者。^①这五则格言前后分别是昔兰尼的阿里斯提普(Cyrenaic Aristippus)的十五条格言,以及犬儒第欧根尼(Cynic Diogenes)的十一条格言。阿里斯提普和第欧根尼同样都极端蔑视习俗,认为有违自然。马基雅维里的这位理想君主的品性——正如这位君主自己的或听信的妙语所揭示的——让我们无比强烈地回想起阿里斯提普和第欧根尼这类不光彩的哲人,而几乎没让我们想起亚里士多德。以一种反讽的方式,这些格言揭示了马基雅维里个人最隐秘的思想:在这一思想的中心,比翁捆绑着或威慑着亚里士多德,而构成其外围的,则是一种龌龊的道德学说。^②我们能够——我相信,我们也应该这样解释这一线索:马基雅维里与道德和政治哲学的伟大传统决裂了,他与苏格拉底开创并在亚里士多德那里达到顶峰的传统决裂了;他与之决裂的这个传统认为,存在着自然的正义(natural right)。马基雅维里转而选择了另一种古典传统,选择了以所有正义都是习俗的(conventional)观点。与阿里斯提普和第欧根尼不同,马基雅维里是一位政

① 其恶劣行径可见于《名哲言行录》卷四之“比翁”。

② 我们不难想象出马基雅维里所安排的格言次序:阿里斯提普的十五条格言——比翁的两条格言——亚里士多德的一条格言——比翁的两条格言——第欧根尼的十一条格言。

治哲人,他关心美好的社会;但他对美好社会的理解却是出于习俗主义(conventionalist)的假设,出于极端个人主义的前提:人天生不是政治的,人天生不朝着政治社会。马基雅维里实现了对两种古典传统的综合。他从所有古典思想运行的航道跨入一个新的航道,从而实现了这一综合。借用他可谓独家的说法,他发现了一块与他之前人们所知的唯一一块大陆不同的新大陆。

现在,我们已经准备好在我们当前的讨论力所能及的范围来探讨《君主论》了。从献辞中,我们得知三个东西:马基雅维里对伟大人物事迹的知识,来自对现代事物的长期经验和对古代事物的不断研读;《君主论》在短小的篇幅中囊括了马基雅维里所知的一切;这是一种关于君主的性质和君主统治的原则的知识。马基雅维里称《君主论》为一篇论文。在那个时代,《君主论》同时也是一本策论:面对当时的一位意大利君主,它炮制了动人心魄的吁请,并以之作为顶峰或终点,吁请将意大利从侵扰自己的异族手中解放出来。至少在第一眼看来,这本著作旨在为当时意大利的举措谋划,尽管如此,对古代的敬仰之情激荡甚至指引着它:为了行事英明,今人必须模仿古人。每一章的标题都是拉丁文。某种意义上,此书在第六章达到了高潮。在这一章中,马基雅维里专门讨论了凭靠个人的武装和能力而获得的新君主国,并引证了几位最伟大的楷模——他们预示着人所能模仿的最高目标:摩西、居鲁士、罗慕路斯和忒修斯。尽管提到了摩西和居鲁士,但总体而言,重点还是在古典时代。马基雅维里只有一次提到《圣经》,如他自己所说,他提到是《旧约》中的一项譬喻(allegory);(见第13章)但他从未引用《圣经》。他一次提到古代史书,两次提到作家们,一次提到古代作家们,一次提到史书,这些情况全都是指古代作家。他四次引用拉丁散文作家——查士丁尼(Justinus)和塔西佗各一次、李维两次,均未提及作家的名字(分见第6,13,21,26章)。他一次明确引用维吉尔,正如他一次明确引用彼特拉克的一首意大利语诗(分见第17,26章)。至于4个最伟大的楷模之一的居鲁士,乃是色诺芬所描写的居鲁士。马基雅维里突

出提及了色诺芬的《居鲁士的教育》，而且紧紧列在《君主论》最著名的一章——第十五章之前。在第十五章，马基雅维里阐述了自己政治哲学的方案，一种与政治哲学的伟大传统截然对立的政治哲学。他说，他想要写些有用的东西，因此他将谈论与对事物的想象不同的“事物实际的真实情况”。许多人都曾经想象过从未有人见过或确信存在的共和国和君主国。个中原因在于，这些人以人应当如何生活作为方向所往；马基雅维里将以人实际如何生活作为自己的方向。话锋主要针对哲人们，即柏拉图与亚里士多德，尽管也可能针对着上帝的王国。不管怎样，马基雅维里在此处以一种绝无仅有的明晰和精确表明，他的政治哲学截然对立于古典政治哲学以及这种对立的根源所在。然而，恰恰在这种挑战或挑衅之先，马基雅维里刚表示了对一位古代哲人——色诺芬的教诲的认同。色诺芬对马基雅维里有着非同寻常的重要性：在《君主论》和《论李维》中，柏拉图、亚里士多德和西塞罗加起来都不如色诺芬被提及的次数多。这是一种偶然，还是有意为之？

要回答这一问题，我们必须先来理解色诺芬的独特性。马基雅维里谈到——而且深表认同地提及色诺芬的两部著作：《居鲁士的教育》和《希耶罗》。在《居鲁士的教育》中，色诺芬展开了一场居鲁士和其父亲之间的对话，由于这场对话，居鲁士获得了政治—军事上的道德观。从彬彬的父亲那里，居鲁士惊闻（他很快就克服了自己的震惊），正义的普通规则只能用于一国同胞之间的关系，或者说，无论如何都不能用于与外敌的关系。^①但是，马基雅维里挑明，色诺芬在《居鲁士的教育》中的这一教导，要比他明确陈述的教导更为宽泛；武力与欺骗（尤其是欺骗）必不可少，不仅是对于抗击外敌如此，对于在自己的共同体中消除抵抗以成为绝对统治者亦是如此。《希耶罗》是一位智慧人与一位僭主之间的对话。由于自己身为僭主，这位僭主极不快乐，或说佯称极不快乐。这位智慧人向他表

^① 见《居鲁士的教育》（沈默译本）卷一第六章。

明,如果他愿意善待自己的臣民,他就会变得极其快乐。这在文脉中意味着,一个人借由犯下滔天罪行而成为城邦的统治者,如果他再将自己由此攫取的权力用来善待臣民,他就会变得非常快乐。因此,我们把色诺芬视为古典思想家中为马基雅维里做了最多铺垫的人。由此我们否认,扮演这一角色的是人们所谓的智术师。在这一方面,马基雅维里缄口不提智术师,尤其缄口不提修昔底德史书中雅典人和米利都人的对话——这场对话常被看作是智术师派思想的文献。不仅如此,根据一位最合适的评判者亚里士多德的评价,智术师的典型特征在于把政治术等同于(或约等于)修辞术,而不是在于教导强权即公义。与此相类,色诺芬把高尔吉亚(Gorgias)的一位学生描写成善于驾驭贤人——因为贤人会受言辞左右——却丝毫不能让非贤人听命于自己的将领;而在自己的笔下,色诺芬能够统御这两种人。^①高尔吉亚的学生做不到的,这位苏格拉底的学生却做到了,因为作为苏格拉底的学生,色诺芬并不信任言辞的全能或准全能,他深知,只有通过杂用劝说和胁迫——杂用一种特定的言辞与拳脚的力量(brachial power),才能统御众人。毋庸置疑,色诺芬并不是一位马基雅维里之前的马基雅维里:色诺芬的道德世界有两端,伟大的政治人物居鲁士指向其中一端,色诺芬所敬重的老师苏格拉底则指向另一端。但在马基雅维里的道德世界里,并未有苏格拉底的位置。要从色诺芬横渡到马基雅维里的思想,就必须与苏格拉底的思想一刀两断,必须发现一块道德的新大陆。

跟《君主论》一样,《论李维》一方面模仿古代,听命于古代作家的教导,另一方面则阐述全新的范式和秩序,实际上在与古典传统彻底决裂——但它融合这两者的方式和调子均不同于《君主论》。从标题“论李维前十书”可以看出,《论李维》意在谋划古代精神的重生。在开场白中,马基雅维里自喻为发现道德世界的哥伦布:从

^① 见《远征记》(崔金戎译本)卷二末尾部分。

开场白可以看出,《论李维》阐述某种前所未有的东西。《君主论》每一章的标题均为拉丁文,而《论李维》每一章的标题均为俗语。甫一开始,我们就能发现,在马基雅维里揭示和复兴罗马共和国的制度和精神的诉求中,两种迥然不同的倾向合而为一:与现今存在的制度和精神相比,罗马共和国的制度和精神才是全新的。对于《论李维》的这一谜题,这样的解答似是而非,正如这样一种观点:《君主论》讨论君主统治,而《论李维》讨论共和统治。说这些观点正确,是因为它们有马基雅维里明确表达的内容为依据;说它们不正确,因为它们没有考虑马基雅维里明确表达的其他内容,最重要的是,没有考虑马基雅维里在两本书中正在干什么。

《论李维》要比《君主论》更难以理解。对此,一个显而易见的标志就是,《君主论》的谋篇和结构比《论李维》远较清晰。个中原因似乎在于,马基雅维里在《论李维》中遵循着两个不同的谋篇:他自己的谋篇(书中有相当多的迹象)、李维叙事的次序所加诸他的谋篇。进一步的研读表明,决定马基雅维里对李维史书段落的所有使用和择选的,不是李维的次序,而是马基雅维里自己的谋篇——尽管从他自己明确的表示中,并不能充分看清楚他的谋篇。即便马基雅维里看上去完全是在遵循李维的次序时,他也是出于一个马基雅维里的理由。我们要明智地假设——至少一开始就这样明智,马基雅维里在确立《论李维》的谋篇时,他的头脑依然清晰和有条不紊。为了发现马基雅维里这样谋篇的理由,除了其他东西,我们必须仔细观察他对李维的使用和不用,以及他使用李维的各种方式。说到马基雅维里对李维的使用,我首先理解的是他对李维的明确使用。这种明确的使用包括:明确从拉丁文引用李维、隐晦地从拉丁文引用李维、明确地提及李维却未引用、隐晦但却显然地提及李维,比如“此书”(questo testo)或“史书”(la istoria)。当然,有人会说,有时候马基雅维里使用李维的材料,同时却闭口不谈这一材料的出处,甚至屏蔽李维的故事。不过,我们可以充分地确立起这种宽泛意义上的对李维的使用,只要我们能够以马基雅维里的双眼来阅读李维

的整部著作,也就是说,只要我们具有一定程度的洞察力——如果我们还算明智,我们就不会宣称拥有这种洞察力。然而,每个人都能轻松地看出,马基雅维里是否提及或没有提及李维。

为了理解马基雅维里的谋篇与李维史书的次序的关系,我们必须首先领会马基雅维里的意图与李维的意图之间的差异。马基雅维里只有一次谈到这种差异,而且是在他的论证已经极为深入的地方。在第二卷的31章(“信任被放逐的人有多危险”),他提到李维所举证的一个例子,这个例子异于李维的目的,但它并不异于马基雅维里的目的。这个例子异于李维的目的,因为它并不是一个罗马的例子。马基雅维里的目的并不仅仅是罗马。他想要激励自己的读者来效仿共和制下的罗马人的美德。描述罗马共和国的修明状态的卓绝史家是李维。但李维无法教导我们,说他所赞美的美德可以由今人模仿。有人会说——马基雅维里就这么说:一度对人可能的,原则上对人永远可能。如果可以通过各种各样的例子来表明,古代的行事方式明智而现代的方式愚蠢,或者有些今人确实像古人那般行事,那就会更加有说服力。马基雅维里作为一位今人在为今人写作,这个纯粹的事实意味着,马基雅维里的意图与李维不同。此外,我们刚提到的这条总则证明模仿古人在道理上可能(physically possible),但并没有证明模仿古人在道德上可能(morally possible):古人是异教徒,而且我们可以质疑异教徒的美德不过只是光鲜的恶德。因此,马基雅维里必须表明,古人的美德是真正的美德,古人的诋毁者们所鼓吹的美德不是真正的美德;他必然面对着一个李维不曾面对的困难,而且他必须克服这个困难。

我们由此理解了《论李维》的典型章节应有的特征;它讨论了一个罗马例证和一个现代例证。^①但不可能每一章都是典型的。有的章只包含古代例证;有的章只包含现代例证;有的章只包含古代例证,

^① 据信这个典型章节就是卷三第7章,详见施著《关于马基雅维里的思考》(申彤译本),页121-123。

但都不是罗马的例证；有的章只包含古代的和土耳其的例证。

对《论李维》整体做一次粗略的阅读会表明，马基雅维里几乎在每一章都引用了一句李维的表述。然而，没有什么比这更远离实际情况的了。马基雅维里在第一卷前半部分的措置极其出人意料。前十一章没有对李维的任何引用，接下来的四章总共有四次引用李维，^①此后二十四章就没有再引用李维。这种节制在此部著作的其余部分罕见其匹。藉由理解马基雅维里在前三十九章的措置，我们可以更好地理解他使用李维的含义所在。

马基雅维里开始引用李维的这几章讨论罗马人的宗教。第一章猛烈攻击罗马教会，认为它导致了意大利人的不虔敬和意大利政治上的衰颓，其间引用李维一次。第二章表明，罗马人——实际上是罗马贵族——如何谨慎地利用宗教来让平民保持恐惧和顺服。最后一章表明，“罗马人的美德”（Roman virtue）如何战胜了“宗教的力量”（virtue of religion）赋予罗马敌人们的不屈不挠。罗马暴君治下的作家们不能谴责恺撒是僭主，只能转而赞美布鲁图斯（卷一第10章），同样，教会治下的马基雅维里不能攻击基督教，而只能颂赞罗马异教徒们的宗教。马基雅维里用李维的权威来对抗《圣经》的权威。李维的史书才是他的《圣经》。

在整部《君主论》和《论李维》中，对《圣经》的引用只有一次。《论李维》第一卷26章表明，新君主必须要在他所攫取的城邦或领地中革新一切；必须引入新的名衔和新的政府，并启用新人；必须把富人变穷，把穷人变富，正如大卫当王后所做的那样；“叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手离去”[qui esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes]，马基雅维里引用《尊主颂》（Magnificat）道。^② 他补

① 以拉丁原文引用李维：第12、13章各一次，第15章两次。

② 《尊主颂》即《路加福音》第一章46-55节。玛丽亚在生耶稣以前，听到圣灵说她将生圣子，于是她就唱起了《尊主颂》。换句话说，《尊主颂》歌颂的是上帝，而不是大卫王。

充说,这些手段极为残忍,不仅悖于基督教的各种生活方式,而且还悖于人的各种生活方式。只有那些记得马基雅维里在前一章结尾所言的读者,才能领会这一表述的全部分量;在那里,马基雅维里说下一章讨论作家们所说的僭政。正如整部《君主论》一样,第26章极力避免僭主一词(《君主论》碰巧也由二十六章组成)。大卫王是一位僭主。作为一位僭主,大卫王的所作所为与《尊主颂》中的上帝无异。说出马基雅维里促使他的读者想到的亵渎,这让我恶心。

我已经谈到李维的权威(authority)。我在此处用的是这一表达的最充分含义:李维的史书要取代《圣经》。但是,李维的权威取决于(预设)古代罗马的权威地位。只有确立起古代罗马的权威,马基雅维里才能确立李维的权威。由此我们可以理解马基雅维里在《论李维》前六章中的措置。第1章泛论了城邦的起源并特别论及罗马的起源,其间高度赞扬了古代埃及,一个“在最久远的古代”繁盛的政治社会。这完全是一个权宜的赞扬;在第二卷的开头,马基雅维里悄然但无疑收回了这一赞扬。这即是说,在第一卷的开头,马基雅维里所秉持的原则认为,古老的就是好的,因此最古老的就是最好的:要证明最古老者的最好,只需要表明它确实是最古老者,除此再不需要任何进一步的证据。可这意味着,并不属于最久远的古代的罗马的“好”需要证明。接下来的五章给出了证明。第2章讨论共和国的各种类型,并特别讨论了罗马的政制。单一的政制与混合的政制孰更可取,马基雅维里提出了这一问题。主张混合政制者,是那些在多数人看来比单一政制的信众更明智的人:马基雅维里所依随的并不仅仅是更明智的人(the wiser man),而是那些在多数人看来更明智的人;他依随的是权威。马基雅维里提出的证明实际已由波利比乌(Polybius)给出过,但他并没有提到波利比乌。依随波利比乌,马基雅维里分别谈到了斯巴达和罗马的混合政制。从吕库戈(Lycurgus)一人那里,斯巴达在建城之初就获得了它的政制;罗马的政制是由于平

民和元老院之间的冲突而意外产生的。这似乎表明,斯巴达的政制优于罗马的政制。事实上,这正是“多数人的看法”。但是,马基雅维里现在大胆放言,这些多数人立论草率:早期罗马激烈的纷争恰恰是罗马自由的首要成因(见第4章)。此外,罗马与斯巴达的不同另在于,前者由平民卫护着自由;后者由贵族卫护着自由;斯巴达的处理似乎更为可取,因为斯巴达的自由比罗马远更持久。两种选择各有各的道理。马基雅维里通过一项分殊克服了这一难题:于一个持盈守成的共和国而言,斯巴达的处理最好;于一个希望成为大帝国的共和国而言,罗马的处理最好(见第5章)。然而,人间事变动无常,因此斯巴达所追求的稳定有违事物的本性,只能通过好的运道才能成就。以这种方式,马基雅维里通过论证确立了罗马的权威;不过,在说明他自己的抉择时,他四次说到“我相信”(credo,见第6章)。马基雅维里此时已经证明罗马优于斯巴达?抑或,他所表明的仅仅在于,在无所凭依的理性的法庭面前,罗马跟斯巴达打成平手,所以我们可以随意相信罗马更优?马基雅维里的讨论以四重的“我相信”结束,这一事实似乎表明,他承认罗马的优越性并不完全是基于理性的理由;在承认罗马的优越性时,他屈从于权威。

在确立罗马的权威时,马基雅维里批评了几位罗马的批评者,但并未以他自己的名义公开批评任何古代作家。在下一部分(第7-10章)——即紧列于论述宗教其间第一次引用李维的部分之前的那一部分,马基雅维里反对了“多数人”“可能”持有的看法,这种看法认为:罗慕路斯应受谴责,因为他谋杀了自己的兄弟雷慕斯(Remus),也即是说,因为他该隐(Cain)式的行为。马基雅维里驳斥这一观点,不是借助于任何权威,而是借助于“一条通则”,但他并没说这条通则是否广为接受(见第10章)。在前面的一章中,对于“多数人”为了平民和元老院之间的冲突而谴责罗马的观点,马基雅维里曾予以攻驳,并最终提到了西塞罗的权威(见第4章)。然而,当现在需要宽宥的行为不再是街市上的喧嚷和店铺的关闭(如前面的这

章),而是谋杀——谋杀自己唯一的兄弟,马基雅维里并没有暴露出任何求证于权威的需要。不过,有人会说,是罗马神圣建立者的权威使得马基雅维里能够反对虚假的规则,即反对绝对禁止谋杀,罗马神圣建立者的权威就是真正的规则——在某些情境下准许搞谋杀。

必须稍微一谈马基雅维里对李维的第二组引用。在展开对十人执政团(Decemvirate)的讨论的那一章中,共计6次引用李维(见第40章)。在这场讨论中,马基雅维里绝对中立地探讨了保存自由和建立僭政所分别要求的计策。为了表明一位潜在的僭主如何得逞,马基雅维里研究了克劳狄(Appius Claudius)的事迹——克劳狄被认为是罗马所有公法和私法的创立者,尽管他建立僭主统治的努力落空了,但由他订立的法律并未随着他的堕灭和暴命而废止。这种中立也出现在《论李维》的其他地方,它是政治不道德(political immorality)的顶峰,因此也是不道德的顶峰;对李维的第一组引用揭示了异教与圣经宗教之间的一种中立,与之相比,前者是一种同样恶毒的异端邪说。马基雅维里不可能以其他方式更清楚地表明,他引李维不过是为我所用,与其说他以人文主义的方式引用李维,毋宁说是以邪恶的方式(ominous rather than humanistic)。

马基雅维里被迫要树立罗马的权威,因为罗马的模式和秩序相比于所有其他——比如斯巴达的——模式和秩序的优越性并不明了,或说并未得到普遍承认。在这样的语境中,他不得不谈到罗马的一些所谓的缺陷:他并没有否认这些缺陷,但在他看来,这些缺陷事实上是为了实现最好的模式和秩序而必须付出的代价,因而有着正当的理由。藉由第一卷上半部其余部分的论述,罗马的地位进一步得到提升。此后就凸显出一个根本的转变。突然之间——也可能经过了深思熟虑,马基雅维里开始批评罗马共和国,甚至乎批评最修明时期的罗马共和国,尽管他一次次回到对罗马的赞美,但又一次次转入了对罗马的批评。马基雅维里通过

“最显而易见的理由”来捍卫罗马的独裁官制度,反对“某位作家”所持的看法——这位作家没有“详致思忖问题”,且其裁断“竟已匪夷所思地为人深信”;同时,马基雅维里廓清,罗马的体制并不优于与之不同的威尼斯的体制,威尼斯对同一目的的应对同样出色:今人的典范并不完全是古罗马的模式和秩序。(见第34章)随后,他明确谈到罗马土地法的“缺陷”,措辞可说相当委婉。归根结底,这一缺陷的成因,或许不得不称之为罗马贵族的贪婪(措辞可不委婉)。正是由于这种贪婪,罗马没有像斯巴达那样恪守应保持公产充足、所有公民清贫这一基本原则(见第37章)。在这一批评的语境下,马基雅维里点名提到了李维,自论述宗教的部分结束以来,这还是第一次;李维表明不仅是罗马的颂扬者,而且还是罗马的批评者。李维之被需要,从此不再仅仅是为了把使马基雅维里得以攻击既成的权威的反权威(counter-authority)传交给今人;从此往后,还需要用李维来消除这种反权威。换言之,权威从此不再是古代罗马的实践和计策而是李维——一部书;惟从是处开始,李维才是马基雅维里的《圣经》,或说是他与《圣经》分庭抗礼的所在。在第39章,马基雅维里从他对罗马人的批评中得出了决定性的结论:勤于审视既往,不仅可以使人预知每一个未来的共和国将发之事,及时以古人之法匡谬纠偏,而且可以使人发现古人未用或未知的良法。罗马的模式和秩序已经表明不只在—一个方面有缺陷,所以我们必须断定,需要超越古人的模式和秩序,或者必须寻求全新的模式和秩序——马基雅维里如是认为。其所以必要,根本原因在于:古代罗马的政制是机运所为,何况还要经常巧妙地利用机运;为了应对各种突发的意外事件,古代罗马人发现了他们的模式和秩序,并出于对先祖的尊重而持守不弃。不管怎样,马基雅维里是成功剖析罗马共和国的第一人,因而也是洞穿罗马共和国的诸般美德与恶德的第一人。因此,马基雅维里可以教导他的读者们,如何能够有意地构建一种与罗马相类并优于罗马的政制。从今往后,在马基雅维里发现的新大陆

上,原来的一种幸运的偶然——因而本质上有缺陷——可以成为理性的欲望与理性的行动所追求的目标。正因乎此,马基雅维里所推崇的模式和秩序,甚至那些他从古罗马全盘照搬的模式和秩序,被他正当地描绘成新模式和新秩序。

在第二卷的开头,问题浮现出一个新的维度。马基雅维里首先针对“多数人”尤其是普鲁塔克(“一位极沉稳的作家”)所持的观点,为罗马做辩护,继而表明,归根结底是罗马共和国毁灭了西方几个世纪之久的自由。继此之后,马基雅维里修正了自己早前对罗马与斯巴达之高下的断语。罗马能够摧毁西方的自由——东方哪懂得自由,并能一步步地独霸世界,端赖其慷慨地接纳外国人为公民;斯巴达这样的共和国武备精良、法纪严整,而且也没有罗马那样多的骚乱,但并没有取得罗马那样的伟业,只因它唯恐新居民的融入会败坏自己古老的习俗(见卷二第3章)。罗马共和国——有史以来最伟大的共和国或最具政治性的共同体,它带给西方世界的,是东方式的顺服,以及对政治生活(或公共生活)的至高地位的贬损。一方面,罗马共和国直接对立于基督教共和国;另一方面,它又是基督教共和国的成因之一,甚至是其原型。这就是马基雅维里对罗马的评价模棱两可的根本原因。

马基雅维里质疑罗马的权威先于质疑李维的权威,而且引向质疑李维的权威。他第一次公然攻击李维是在第58章——这即是说,约在他明确开始批评古代罗马20章之后。早在第49章,他就已经承认李维史书可能在一个看法上有缺陷。在同一章中,在谈论佛罗伦萨之时,马基雅维里表示,对佛罗伦萨事务的“真实记忆”(true memory)超出一定时期就不可征了。李维史书可能具有的缺陷会否是因乎这一事实:李维在马基雅维里所提的那个段落中,对自己所记载的事件并没有“真实记忆”?在那一段落中,李维本人确实谈到远古之事茫昧难稽。早先,马基雅维里已谈到过“在古代史书的忆述中读到的”事例(见第16章开头);李维的史书——当然包括其前十书——就由这种对古代历史的忆述组成。但马基雅

维里并不仅仅质疑李维史书纯粹的可靠性；他还质疑李维对史实的择选及其侧重之处。在重述十人执政团的故事时，马基雅维里几乎没有提到李维所详述的弗吉妮娅事件（Virginia incident），何况在谈到克劳狄的过失时，他同样没有提到这一暴行。在另一处地方，马基雅维里引用李维的表述说平民变得“顺服”，他又让李维说平民变得“可鄙和软弱”（见第 57 章）。一位现代批评者曾指控马基雅维里，认为他完全曲解了李维史事的含义，而且篡改了这些史事的旨趣。这一批评完全持之有据，如果它是要暗示马基雅维里对自己的所作所为心知肚明。马基雅维里有意拿李维用于他非李维的目的。他蓄意把实际的罗马统治阶层转变成一个在他看来应该如此的统治阶层；他把罗马统治阶层变得比实际“更好”；这一群体的骨干原来都是些极贤良和极虔敬的人，经马基雅维里之手，其骨干变成了另一群人：他们完全摆脱了大众的成见，以马基雅维里式的谨慎（Machiavellian prudence）为马首瞻，来满足彼此对此世的不朽荣誉的贪求。^①

马基雅维里首先用李维的著作作为他的反权威或反《圣经》；藉由李维史书之口，他传达了一种学说来秘而不宣地取代《圣经》的学说。之后，他明确质疑李维的权威，并由此提请我们注意他对《圣经》背后所做的手脚。夸张点说，马基雅维里把李维当作一个卑劣的文本（corpus vile）使用，他能够通过它表明，他怎样对最尊贵的文本（corpus nobilissimum）隐秘地进行了控诉。对李维的这两重使用关系到异教罗马的双重性质：异教罗马既是基督教会的敌人，又是基督教会的原型。

最后，马基雅维里质疑这样的权威，或说质疑所有的权威。在进入宗教问题之前的那一章，他赞扬了从涅尔瓦（Nerva）降至奥勒留（Marcus Aurelius）的罗马皇帝，称颂他们统治的时代是一个黄金

^① 《君主论》第 21 章：“审慎就在于知道怎样来估量各种不利，以及把不那么邪恶的事情接受为一件好事”。

时代,每个人都能坚持和捍卫自己属意的任何观点(见第10章)。9章过后,马基雅维里似乎非常随意地说道,“推究天下万物,不亦乐乎哉”(见第18章开头),而他在《君主论》中说,“我们不应当推究摩西,因为他只是上帝托付给他的各种事务的执行者”(见第6章),而且不应当推究教会的王国,“因为它们由上帝擢升和看顾,所以讨论它们属狂肆冒失者所为”(第11章)。在第一次反驳李维时(卷一第58章),马基雅维里实际上反驳的是“所有作家”。当时他说:“我不认为,并且永远不会认为,一个人用各种推理来捍卫任何观点有什么不对,假如他不想在这种抗辩中求诸权威或强力。”马基雅维里不可能比这更为清楚和温和地阐述他的原则,即唯有理性——不同于权威的理性,能够让他赞同。拒斥权威,原则上意味着拒斥将好的等同于先祖的,并因此拒斥将最好的等同于最古老的;这意味着贬低对长者——最接近古昔的人——的尊敬。《论李维》的第一卷近乎开始于对最久远的古代的赞美,而文字上结束于对多位“年少时就功成名就”的罗马人的赞美。向那些年轻人,那些少年心气、冲动和狂妄还未被自己的谨慎磨灭的人们,马基雅维里发出了激昂而克制的呼召。为了反抗权威、长者和古代,理性、青年和现代崛起了。在研读《论李维》的同时,我们见证而且不禁深有感触地见证了所有青年运动中最伟大者的诞生:现代哲学的诞生——与阅读不同,等我们亲眼见识到这一现象,它已经是强弩之末,进入了被剥夺权力的衰朽之年。

在《论李维》中,马基雅维里还提到了李维之外的21位作者。如果要我给你们读读这21位作者的名单,那将会枯燥乏味。除了李维,马基雅维里最常提到的是色诺芬。然后依次是维吉尔、塔西佗和萨卢斯特(Sallustius)。马基雅维里在表明塔西佗的一个看法明显不确后仍然试图予以“保留”,这一情况绝无仅有(见卷三第19章)。只有塔西佗在马基雅维里那里得到了这种恭敬的礼遇。^①是

^① 详见《关于马基雅维里的思考》(申彤译本),页241-249。

否可以认为这一事实意味着,马基雅维里是在16和17世纪影响甚巨的塔西佗主义(Tacitismo)的肇始者——毕竟它与当时的马基雅维里主义难以分辨,我们必须对此存而不论。^①

^① 文艺复兴时期的人文主义者重新发现了塔西佗,他们通过演绎塔西佗的史书,或者研究罗马帝王和政治人物的事迹,以此来提出自己马基雅维里式的政治学说。这种塔西佗主义常被视为马基雅维里主义的隐蔽形式,因为在当时谈论马基雅维里是危险之举,而谈论塔西佗则可明哲保身。

《霍布斯的政治学》德文版前言

娄 林 译

[中译编者按]本文是施特劳斯为《霍布斯的政治学》德文版(1965)写的前言,原文为德文,中译依据刊发在 *Interpretation* (1979, uo. 1) 上的英译逐译,盖因这个英译加了若干注释。

眼下这本研究霍布斯的小书,尚是初次以德语发表,但 1934 - 1935 年间在英格兰就已完成,并于次年出版英文译本。^① 巴克(Ernest Barker)曾为英文版撰写了前言,我则附加了介绍性的注释,如今,以下评论或可取代那个注释。

主导我这本霍布斯作品的思考,来自我在德国生活时所接受的那些熏染(stimuli)——正面的或负面的熏染。我第一次对霍布斯有所留心,并关注起他,缘于艾宾豪斯(Julius Ebbinghaus)在社区讲坛(social teaching)上做了关于宗教改革和文艺复兴的演讲,时值 1922 年夏季学期,在弗莱堡(Freiburg im Breisgau)。艾宾豪斯对霍布斯的赞赏不同寻常,称赞他的原创性;艾宾豪斯的讲演栩栩如生,使霍布斯的教诲非但条理清新,而且生机勃勃。无论艾宾豪斯成为什么样的人,但他断不可能是个霍布斯主义者。如果我的记忆没有欺骗我,那么在那个时候,艾宾豪斯就已经确信,

^① *Hobbes Politische Wissenschaft*(《霍布斯的政治学》), Rhein und Berlin: Herman Luchterhand, 1965 年; [译注]英文书名为 *The Political Philosophy of Hobbes*, 施特劳斯在德文书名中,用科学(Wissenschaft)置换了哲学(Philosophy)。

霍布斯的教诲占据着显要的位置,而这恰恰遭到康德主义哲学的“扬弃”(aufgehoben)。施米特(Carl Schmitt)倒是完全在无意中就成了艾宾豪斯的对立面,他在自己的论著——《政治的概念》^①——里断言,霍布斯“是迄其时为止最伟大的或者唯一真正有体系的政治思想家”。施米特对霍布斯的伟大和重要性的判断,与我那个时候的感受或者品味如出一辙,同样也可以理解,它强化了我对霍布斯的兴趣。

由于我当时在考察 17 世纪圣经批评的起源,即考察斯宾诺莎的《神学政治论》,所以,在这个背景下,我开始研究霍布斯。对我来说,由于巴特(Karl Barth)和罗森茨威格(Franz Rosenzweig)这些声名卓著者的影响,我重新激起了对神学的兴趣,在这些兴趣下,似乎有必要考察,对正统神学——犹太教的和基督教的——的批评究竟在何种程度上可以称为取得了胜利。其后,神学—政治问题就一直是我诸项研究的唯一(the)主题。就相关的政治方面而言,也尤其是这一方面,较之霍布斯和斯宾诺莎之间的共同之处,他们之间的差异对彼时的我来说,似乎更为重要,也更有启发意义。无论如何,我相信,通过我对霍布斯的最初研究,我已经懂得,我那些最初的概述和梗概,并未能公允地对待霍布斯思想中决定性的东西。

当一抹命运以某种特定的方式将我驱向英格兰的时候,我却因这种方式而得以获取研究资料,这在别处均无可能,这时,我发现,这是一个机会,不是仅仅把我的工作拘囿于分析成熟时期的霍布斯的教诲,而是同时考察,因何种来源,霍布斯如何在他的思想中形成这种教诲。这双重意图使我的研究赋上了自己的特征。

对神学的哲学兴趣使我与克吕格(Gerhard Krüger)紧密相连:他对我的斯宾诺莎研究的批评,揭示出我的意图和结果,甚至比我

^① *Der Begriff des Politischen*, 载 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (《社会科学和社会政治档案》), 1927 年。

本人能做的更加清晰。^①他对康德做出最终评判的著作,^②与我那个时候的观点完全一致,时至今日,这些观点依然令我称许——虽然带着某种程度的保留,克吕格对康德的评判,解释了我为什么把自己完全导向“真实的政治”,^③为什么我不曾把霍布斯描述为一个霍布斯主义者。在一个人采取现代或者极端现代的立场之前,他应该深深体悟到,比起先前的理解,他要更为全面、更为清晰地理解古

① Krüger 对 Strauss 的 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat* (《斯宾诺莎的宗教批判作为其圣经科学的基石:斯宾诺莎〈神学政治论〉研究》, Berlin: Akademie, 1930 年) 的评论,载 *Deutsche Literaturzeitung* (《德意志文学报》), 1931 年,第 51 册(12 月 20 日),页 2407。

② Krüger《康德批判中的哲学和道德》(*Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931 年)的最后几段指出了这一事实:自康德以来,“启蒙的困惑(aporias)愈加显著”;根据这一事实, Krüger 试图陈述“哲学式的追问、亦即无尽的追问”这一问题的根本。他主张,“康德的问题是当代的问题”,这是因为

“教条主义”和“怀疑主义”这样的对立面,无法刺穿,它在思想之中已经如此显眼,仿佛这种对立本身依旧鲜活,并携带新的尖刺,而曾经存在、曾经完整的传统,正是启蒙的资源所在,如今它们已随风而逝,并为知识的历史主义取代。

这本书的结语部分或可翻译如下:

如果这个问题需要深入探究历史激情的知识有何益处,那么事实上,它就会无所限定。让这个问题的答案——这也同样是奥古斯丁对此问题的基督教答案——悬而未决吧。决定性的问题依旧真实,即使它无法觅到答案,但它也可以用来教导像苏格拉底那样提问的人。

③ 这个术语见于康德的论文《论永久和平》(*Zur Ewigen Frieden*),附录 I 和结尾,载:康德, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, Karl Vorländer 编辑(Hamburg: Felix Meiner, 1964 年),页 162。参英译本《论永久和平》(*Perpetual Peace*),载康德,《论历史》(*On History*), Lewis White Beck 编辑(Indianapolis, 1963 年),页 128。

今之争的必要,正是这种体悟使我与克莱因(Jacob Klein)密切相连;他的《希腊人的数理逻辑和代数学的起源》^①是一部由此体悟引导的皇皇典范的探究之作,而在我们这本是喧嚣尘上(everything-but-silent)的时代,它得到的待遇却近乎是完全的沉默与忽略。

至于这本小书的缺失之处,我已默默做出修正,通过《自然权利与历史》(第5章,A)和我写的波林(Polin)的霍布斯作品的书评(见《什么是政治哲学?》,页170-196)里,它们已经渐为人知。只有在《什么是政治哲学?》(页176,注释)里,我才确实成功地揭示出,在霍布斯关于人的教诲里,什么才是其中根本的主导思想。由于一些不明的原因,霍布斯对此未做出什么自我揭示;他那著名的清晰也只限于自己的结论,而他的假设则包裹于晦暗之中。当然,他的晦暗未明,并非每一方面都是因外力所致。

30年前,在这本书的美洲版前言里,我所说过的话语,如今可以沿袭使用。那时,我说……^②

① *Die griechische Logistik und Die Entstehung der Algebra*,载《数学、天文学和物理学历史探源和研究》(*Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*)第三卷,1-2册。参 Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Eva Brann 译, Cambridge, Mass.: M. I. T., 1968年。

② 余下三段是《霍布斯的政治哲学》(*The Political Philosophy of Hobbes*) (Chicago: Chicago, 1952年)《美洲版前言》的德文译文;[译注]中译文参申彤译本,《霍布斯的政治哲学》,申彤译,南京:译林出版社,2001年,前言页9-10。

论卢梭的意图

冯克利 译

[中译编者按]1750年,卢梭应法国第戎科学院的有奖征文撰写了《论下列问题:“科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗”》,通常简称《论科学和艺术》。本文是施特劳斯为该书的新英译本(George R. Havens 译注)所写的书评,原刊 *Social Research*, 1948, XIV:4, 页 455-487, 迄今未收入任何施特劳斯文集。

有关卢梭意图的陈旧持久的论争,隐藏着有关民主性质的政治论争。“民主的方法”等于“理性的方法”的主张,似乎既能支持也能击倒现代民主。为了理解这种主张的含义,自然就要回到卢梭,因为,卢梭把自己视为民主理论第一人,^①他认为,民主或一般的自由政体与科学的相容性,并非人尽皆知的事实,而是一个重大问题。

为充分理解卢梭的论点,要预先细致地解读卢梭的《社会契约

^① “迄今为止,有关民主政体的研究极不充分。所有谈及民主政体的人,要么对它不理解,要么对它兴趣索然,要么有意错误地展示它。……民主政体肯定是政治技艺的杰作,但是,这项人为技艺越令人赞赏,越难以纳入(appartient)所有洞穿它的眼睛。”《山中书简》(*Lettres écrites de la Montagne*), VIII, p. 252, Carnier ed.; 强调的内容是我加的。

论》和《爱弥尔》。姑不论其他原因,限于篇幅,本文只讲卢梭的“第一篇论文”,感谢哈文斯先生(Mr. George Havens)那个注疏详尽的精良版本,^①我们现在可以很方便地读到这篇论文。卢梭本人说过,他的全部著述都表达着同样的原理,而他最根本的原理便是这篇讨论科学与艺术的短文中的基本原理,尽管在他的这本最早的重要著作中,对此一原理的表述或许还不够完善。^②

为之而写下《论科学与艺术》的直接写作目的,多少有些使论文的特别题旨变得晦暗不明。卢梭撰写此文是为应征第戎科学院的问题:“科学和艺术的复兴是否有益于敦化风俗?”因此,读者的第一印象是:卢梭敢于在启蒙运动的巅峰时期,为了道德而“谴责科学,称赞无知”。然而,否认文明与道德之间的和谐,并非卢梭特有的观点,第戎科学院征文题目已经预设了这个观点。有一种传统也早就预设了这一点,它最著名的代表可能是蒙田和塞涅卡(Seneca),出于一定程度的公平,尚可追溯至苏格拉底。^③事实上,《论科

① 卢梭,《论科学和艺术》,附哈文斯导言和注疏(*Discours sur les sciences et les arts*. [édition critique avec une introduction et un commentaire par George R. Havens.]) New York: Modern Language Association of America, 1946, xiii & 278 pp. 下面提到该书时略为 Havens;提到卢梭的《论科学和艺术》时略为 *Discours*, 页码和行数指哈文斯版标注的第一版。

② “我写过各种主题,但始终遵循着相同的原理”(《致博蒙书》[*Lettre à Beaumont*], p. 437, Garnier ed.). 另参见 *ibid.*, p. 457)。另见 1762 年 1 月 12 日卢梭致马勒泽尔布(Malesherbes)的信(Havens, p. 5)。哈文斯正确地:“卢梭的第一篇论文是他的全部著作的基石。”卢梭本人对《论科学与艺术》的评价见 *Discours*, “Avertissement,” 以及 Havens, p. 169 note 24.

③ *Discours*, 1-2; 13, 8-14, 5; 30, 10-12; Havens, pp. 25, 64-71, and 167. 另比较 *Discours*, 47, 9-15 与色诺芬的《齐家》(*Oeconomicus*), 4.2-3 and 6.5ff., 以及比较 *Discours*, 57, 16-19 (农业和哲学的比较观)与《齐家》的主题。关于《论科学与艺术》的一般观点,可比较色诺芬的《居鲁士劝学录》(*Cyropaedia*), I 2.6 《斯巴达政制》(*Resp. Lac.*)和《苏格拉底往事录》(*Memorabilia*), IV 7.

学和艺术》一字不差地(in extenso)援引柏拉图的《苏格拉底的申辩》的相关段落,在《论科学与艺术》中,卢梭对苏格拉底称赞无知的回想占据重要位置。不过,仅仅把这段引语还原到它原来的文脉中就能认识到:《论科学与艺术》与这一相关传统之间有着最为显著的差别。卢梭引用苏格拉底对诗人和“艺人”的谴责,可是,他未能引用苏格拉底对政治家的谴责。^①与苏格拉底“赞扬无知”时不同,卢梭“赞扬无知”并没有把矛头指向民主派或共和派的政客或政治家,他甚至是受到共和派或民主派的鼓动:他抨击启蒙运动,把它视为专制制度或绝对君主制的基石。^②

卢梭的观点不无道理。有两个人,马基雅维里和霍布斯,一向被公认为专制制度在近代最伟大的卫士,他们都同意启蒙是绝对君主制的柱石。只要想一想卢梭对其在《论科学与艺术》中予以痛击的启蒙运动的看法,即可明白这一点。他认为这场运动本质上敌视宗教信仰,^③由此可知,他把启蒙运动视为专制主义柱石的含义是:专制主义与自由政体的区别在于前者能消除宗教信仰。马基雅维里不就说过吗,自由的国家(free commonwealth)反而绝对需要宗教,甚至把宗教视为最强大的纽带,对君主的畏惧倒可以取代对上帝的畏惧。马基雅维里在同一语境下还说,贤明的罗马帝国时代,而非罗马的共和时代,才是黄金时代,那时人人都能坚持和捍卫自

① 比较 *Discours*, 22, 12-24, 9 与《苏格拉底的申辩》(*Apology of Socrates*), 21 b ff. 苏格拉底说的不是艺术家而是手艺人。“手艺人”(artisans)被改成了“艺术家”(artists)也许是因为卢梭的民主意图;它与这一意图总归是一致的。

② *Discours*, 6, 6-27; 16, 21 以下; 21, 1; 28; 54, 18-21 (比较《社会契约论》1, 6)。另参见卢梭后来有关《论科学与艺术》的主旨的一些言论(Havens, pp. 5, 53 and 172)以及狄德罗和达让松(d'Argenson)的评论(Havens, pp. 31 and 33)。卢梭在《论科学与艺术》中对路易十四的赞美,只要看一眼前面一段话(ibid., 28, 11-22),其真诚便显然值得怀疑。

③ *Discours*, 36, 8-37, 4; 59, 6-60, 3; 11, 3-16.

己喜欢的任何意见。^①至于霍布斯，他的政治要求只有在绝对世袭的君主政体中才能得到最完美的落实，他教导说，文明秩序基于对暴死而不是对“看不见的力量”（即宗教信仰）的畏惧。畏惧看不见的力量当然会削弱畏惧暴死的效用，所以，霍布斯提出的整个方案即便不是为了消除前一种畏惧，也是要弱化它的作用；霍布斯的方案所要求的这种人生观的剧烈转变，只有通过传播科学知识才能实现。被霍布斯尊奉为高于其他一切政体的绝对君主政体，严格说来只能是启蒙之后的且又在启蒙中的君主政体。^②

卢梭抨击专制政体的依据，是孟德斯鸠《论法的精神》提供的，该书约在卢梭构思《论科学与艺术》的前一年问世。孟德斯鸠把作为专制原则的恐惧与作为民主原则的德性相对照。他把这种德性描述为政治美德——即爱国主义或热爱平等，并且明确地把它跟道德美德（moral virtue）区分开；但他又不得不暗中把政治美德等同于道德美德。^③可以说，孟德斯鸠从古典时代找到了德性的天然故乡，他把现代君主制中臣民的“狭小心胸”与古典时代国家公民的

① *Discorsi*, 1, 10 - 11 (比较 1 55)。另参见斯宾诺莎《政治论》(*Tractatus politicus*)，VI 40 (君主政体中宗教与国家的区分)和 VIII 46(贵族政体——并且暗示着民主政体——对公共宗教[public religion]的需要)。

② 《论公民》(*De cive*)，x 18 - 19；《利维坦》(*Leviathan*)，chs. 12 (pp. 54 - 57, Everyman's Library ed.)，14 (p. 73)，29 (p. 175)，30 (pp. 180 and 183)，and 31 (end)。另比较 Ferdinand Tönnies，《霍布斯》(*Thomas Hobbes*)，3rd ed. (Stuttgart 1925)，pp. 53 - 54，195，and 273 - 276。最近的讨论见 Louis Marlo，“反抗的权利”(*Le droit d'insurrection*)，载《近代政治学说》(*Les doctrines politiques modernes*)，Boris Mirkine-Guetzévitch ed. (New York, 1947)，pp. 111 - 134。Marlo 说，“科学的进步助长剧变，从物质上和道德上摧毁反抗势力”(p. 124)。

③ 比较孟德斯鸠，《论法的精神》(*Esprit*)作者的警告(*Avertissement de l'auteur*)和 v 2 与 III 3，III 5 and IV，5。*Discours*也有着同样的暧昧性(例如参见 20, 3 ff. 和 44, 7 ff)。另见 Havens, pp. 183 note 72, and 200 note 137。

博大人格相对照。^①他强调古典政治科学和现代政治科学的对立,前者以美德为取向,后者则要从经济中寻找美德的替代品。^②他大谈民主原则与禁止奢华、禁止过度自由及妇女权力有密不可分的关系。^③孟德斯鸠指出,培养卓越的才华并非民主制度的第一需要,甚至根本不是它的需要。^④他着眼于一个健康且蓬勃的共和政体的要求,质疑“纯理论科学”和“沉思的生活”。^⑤

卢梭必须从孟德斯鸠对民主或一般共和政体的分析中抽离,必须把孟德斯鸠某些未明示的要点讲清楚,才能得出《论科学与艺术》的论点。确实,他如果不偏离作为一个整体的孟德斯鸠的教诲,或不去批判孟德斯鸠,是做不到这一点的,^⑥因为,孟德斯鸠虽然赞赏古典时代的精神,但至少从表面上看,他摇摆于古典共和政体与现代(有限)君主政体之间,或更确切地说,他摇摆于古罗马所代表

① 《论法的精神》, III 3, III 5 IV 4, XI 13 与 *Discours*, 6, 17-18; 20, 3 ff.; 26, 5 ff.; 29, 1 ff.; 47, 9-49, 3; 51 note.

② “生活在平民政治中的希腊政治家知道,支持他们的唯一力量来自美德。今天的政治家只向我们谈工艺、贸易、财政、财富,乃至奢华”(《论法的精神》, III, 3)。“古代政治家不停地谈论风俗和美德,而我们的政治家只谈生意和金钱”(*Discours*, 38, 12-15)。

③ 《论法的精神》, VII. 比较 *Discours*, 6 note, 论奢华与君主政体的关系(关于亚历山大和食鱼者[Ichthophagi]的例子,比较《论法的精神》, XXI 8)和 37, 12-45, 12.

④ 比较《论法的精神》, V 3(才能的平庸)和 *Discours*, 53, 6 ff., 及《社会契约论》, IV 3(才能的平等)。

⑤ 《论法的精神》, IV 8, XIV 5 and 7. 另比较 *Discours*(16, 13-17, 18) 对中国的指责。

⑥ “佩蒂骑士根据自己的计算推论一个人在英国的价值等同于他在阿尔及尔被出售的价值。这只能对英国有利。在有些国家,人的价值一文不值,也有的国家,人的价值尚不及一文不值”(《论法的精神》, XXIII[译按:应为第17章])。“有人会告诉你,一个人的全部价值也就是他能在阿尔及尔被出售的价值;有人按这种计算会看到,在一些国家,一个人一文不值,还有些国家,一个人连一文不值也不如”(*Discours*, 38, 15-26)。

的共和政体与 18 世纪英国所代表的共和政体之间。^① 这种表面上的摇摆,乃因孟德斯鸠意识到,作为政治原则的“德性”(virtue)有着内在的问题。德性的要求与那些政治自由的要求并不一致,事实上它们有可能相互对立。对于德性统治的诉求,可能无异于要求大面积干涉公民的私生活;这种要求很容易与人类放任自流的种种任性和弱点发生冲突,而孟德斯鸠似乎已把这些视为人性不可或缺的部分。这种观察使他断定,德性的要求必须受制于“审慎”的考虑,因而,他把立法者的德性等同于适度(moderation),尽管在他看来,这种德性次序较低。从有别于德性的自由而言,孟德斯鸠更喜欢英国的制度而非古典时代的共和政体;从不同于德性的人性来看,他则更喜欢商业共和国而非军事共和国。因此,孟德斯鸠转向或者说返回现代立场,即试图从商业或封建荣誉观所培养的精神中寻找德性的替代物。^② 在返回或修订现代原则方面,至少卢梭从一开始就拒绝追随孟德斯鸠。因此,卢梭虽然对德性仍抱持信心,但并未显示出断然拒绝促使孟德斯鸠转向现代性的德性批判。

无论如何,这种说法不会有错:在《论科学与艺术》中,卢梭首先得出了极端的结论,这是一个共和党人能够从孟德斯鸠对共和政体的分析中所得出的结论。卢梭的矛头毫不含糊地且挟着暴怒进攻,不仅指向奢靡和现代政治的经济取向,还指向“科学与艺术”,他认为,科学与艺术既以奢靡之风为前提,又滋养了奢靡之风。卢梭尤其抨击科学或哲学,他认为,就表现和效果而言,科学或哲学在本质上与社会的健康、爱国主义、智慧或德性水火不容。他异常坚

① 《论法的精神》, II 4, V 19, XX 4 and 7; 比较 VI 3 和 XI 6。

② 《论法的精神》, III 5, XI 4, XIX 5, 9-11, 16, XX 8, XXIX 1 (比较 III 4)。对这个问题的讨论参见柏克 1791 年 6 月 1 日致 Rivarol 的信, *Letters of Edmund Burk, A Selection*, ed. by H. J. Laski (Oxford World Classics), pp. 303-304.

定地赞扬斯巴达人对他们中间的艺术和艺术家,学术和学者毫不宽容,他甚至称赞奥马尔(Caliph Omar)把亚历山大图书馆的典藏付之一炬。^①他认为科学同样是不道德的,现代科学甚至比异教的科学更危险。卢梭没有谈到现代科学的特殊品质是不是来自其根源性的特殊性质,他仅限于指出:科学之前通常是无知状态,而现代科学之前是一种比无知更恶劣的东西,即中世纪的经院哲学。他把从经院哲学下解放出来并不归因于宗教改革,而是追溯到“愚蠢的穆斯林”(君士坦丁的征服)。^②他认识到严格意义上的德性与政治德性之间的区别,它们甚至可能是对立的,因此,他本着后来抨击文明社会的精神,不时赞扬野蛮人的生活。^③《论科学与艺术》的立论基础,无非是历史归纳和哲学推理,即完全可以由“自然理性”获得的思考。虽然卢梭对启蒙运动的抨击与圣经传统中的观点部分一致,并且也偶尔提到这些观点,但他的论证肯定不是以具体的圣经信仰为基础。^④甚至不能说它是建立在自然神学的基础上。卢梭在介绍他的重要权威人物之一时,几乎言之凿凿地称其为多神论者,并且暗示,清白无辜的状态(the state of innocence)的特

① *Discours*, 13, 8-14, 5; 17, 2-7; 21, 3-5; 29, 6-11; 32, 7-21; 34, 12-35, 2; 37, 13 ff.; 49, 16-18; 51, 28; 54, 3-18; 60 15 ff.

② *Discours*, 4, 7-21; 7, 6-14; 25, 1-5; 37, 18-38, 15; 59, 6 ff. 参见 Havens, p. 219 note 196.

③ *Discours*, 5, 14-6, 27; 19, 15-24; 44, 7 ff. 比较 Havens, pp. 9, 49, 54, 181 note 62.

④ *Discours*, 3, 4-5; 31, 2-4; 32, 1-4; 44, 2-4; Havens, pp. 85, 173 note 88 and 177 note 48. 另参见本书第 71 页注^②提到的段落。比较《论人类不平等的起源》结尾的注 i。卢梭在这方面显然从未改变他的观点,不仅前面提到的一般表述(见本书第 70 页注^①),而且他对这问题的最后表述都是如此。在《孤独漫步者遐思录》中他说:“在我如今还偶尔阅读的为数不多的书中,最吸引我、使我获益最大的是普鲁塔克(也就是说,不是《圣经》)”(IV, 开头部分)比较这段话与《孤独漫步者遐思录》, III。

征就是多神教。^① 当他以科学对宗教信仰有害为由抨击科学时,心里想到的是“公民宗教”(civil religion),即那种仅仅作为社会纽带的宗教。

二

批评卢梭“赞扬无知”的同代人有这样的印象是大可以理解的:卢梭否认科学或哲学有任何价值,他主张消灭一切学问。可是,卢梭在答辩中声称,他们并没有理解他,他认为那些被普遍地加诸于他头上的观点相当荒谬。但是,既然卢梭实际上否认自己说过的那些话,人们似乎只能断定他言不由衷。据《论科学与艺术》编者的看法,卢梭只是想说,千万别把科学看得重于道德,或使其摆脱道德。但是编者又补充说,卢梭忘情于对美德的狂热或其修辞的力量,这使他夸大其词,坚持一种“稍微幼稚的观点”,且不自觉地陷入自相矛盾。^② 这种解释似乎可以由《论科学与艺术》自身来证实。尤其是在该书的结尾处,卢梭明确地同意科学与德性能够相容。他盛赞学界成员一定能把学术与道德结合起来,他说,培根、笛卡尔和牛顿都是人类的导师;他主张一流的学者应当庇荫于君主的宫廷,以便开启民智,为人民的幸福做出贡献。^③ 哈文斯对卢

① 比较 44, 7 ff 与 26, 11(假托法比利乌斯言论的开头部分,这是整个《论科学与艺术》的核心)。比较大主教博蒙(Beaumont)的《主教训谕》(Mandement), § 7 的开篇语。

② Havens, pp. 36, 38, 46, 52, 58, 59, 64, 80, 87, 88, 176 note 45, 179 note 54, 239 note 259, 248 note 298.

③ Discours, 55, 4-56, 22; 62, 15-16; 64, 3-65, 6; 24, 10-25, 2. 尤其比较 66, 3-12 与“萨瓦牧师的信仰自白”中类似的言论。比较 Havens 对这一段的注解,以及 Havens, pp. 32-33 and 173 note 35 中哲学家们对《论科学与艺术》的欣然接纳。至少在最后几段(65.8 ff),卢梭似乎取消他对俗见的

卢梭的意图所持的观点曾直接且正在导致康德关于实践理性优先的断言——他的观点是《论科学与艺术》出版不久旋即遭遇抨击的众多观点之一，的确暴露出一个我认为无法克服的难题。^①可是大约十年后，卢梭说那些抨击他的人没有一个能成功地理解其思想中的要害。

不消说，卢梭是自相矛盾的。《论科学与艺术》的标题页就使我们面临这种矛盾。标题下面有一句引自奥维德(Ovid)的箴言，其下注明奥维德的名字，而《论科学与艺术》的正文又谴责他，说他是“光名字就足以使贞洁骇然的淫猥作家”之一。^②为了解决这个难题，又不至于冤枉卢梭的才华或文字功夫，人们不禁会说，他给两个相互矛盾的论点——赞扬科学与反对科学——赋予了不同的性质，或者他在《论科学与艺术》中说着两种性质不同的话。这种建议并不像乍眼看上去那样稀奇古怪。在文章最后的段落，卢梭自称是“素朴的心灵”或“普通人”(homme vulgaire)，这样的他并不在意留文名于青史。可在序言中，他又让我们清楚地知道，作为一名作家，他意图超越自己的时代而活着。^③卢梭把自己与另一类人区分开，他本人一无所知，既非真正的学者，亦非才智超群(bel esprit)，只是一个普通人；另一类人则向人类传授种种有益的真理。但是他知

(接上页)让步。但正是这些段落，似乎足以解释卢梭为何在《论科学与艺术》中一以贯之地强调科学与美德的不相容，由于把自己的最后建议限定在“事物的现状”，他似乎是要指出，《论科学与艺术》的一般论点只有在社会没有发生激烈地变革时才有效：只有在腐化的社会中，科学和美德才会水火不容。请参见本书81页注②。

① Havens, p. 239 note 259. 另见 Havens, pp. 40-41: 哈文斯认为——但卢梭否认——《论科学与艺术》的某个批评者“抓住了问题所在”。

② *Discours*, 15, 13-15; [译按]卢梭引用奥维德的那句话是：“在这里我是个野蛮人，因为人们并不理解我”。

③ *Discours*, 11, 14-16 and 65, 8 ff. 卢梭在构思其作品之后，很快便写下《论科学与艺术》中的这一节，这很难说是偶然的。

道,作为《论科学与艺术》(它在传授关于科学危险的有益真理)的作者,他不可能不同时属于另一种人,即哲人或科学家。^①可以说,《论科学与艺术》有两类不同的作者,同样也可以说,它在向两类不同的读者说话。卢梭在最后一节清楚地表示,作为一个普通人,他只能对普通人说话。但在序言中他却宣布:他只为那些不屈从于他们的时代、国家或社会的意见的人们写作,也就是说,只为真正的学者写作。换言之,他宣布《论科学与艺术》不是为“人民”或“公众”,而是只为“少数读者”而作。^②所以我认为,当卢梭拒绝科学,说它多余或有害时,他是以普通人的身份向普通人说话,以这种身份说话时,他对科学的彻底否定根本不是夸张之词。但他远不是普通人,他只是个装扮成普通人的哲人,作为对哲人说话的哲人,他当然要站在科学一边。

可以说,这便是正确解读《论科学与艺术》及卢梭思想的基调。当卢梭针对那个批评者(可能也是卢梭意图说流行观点之始作俑者)为《论科学与艺术》辩护时,他对《论科学与艺术》的卷首版画^③做了如下解释:

普罗米修斯的火把是科学的火把,它为激励那些伟大天才而设……第一次见到火就跑过去想拥抱火的萨提尔(satyr)代表着受到文学光芒引诱的普通人轻率地投身于学问。向他们

① *Discours*, 1, 1-11; 1, 7-9; 56, 11-22; 64, 19; 65, 8 ff. 比较 Havens, p. 201 note 142.

② 比较 *Discours*, 1, 4-11, 16 与 2, 1-5. 参见 Havens, p. 56.

③ [中译编者按]《论科学与艺术》的卷首版画由卢梭亲自挑选,左上方是手持火把的普罗米修斯,正从云端下降,画面正中是一个站在石座上仰面望着普罗米修斯的人;右下方走来森林之神——萨提尔(Satyr,半人半羊的怪物,耽于淫欲,故其转义为好色之徒),画上写道:“萨提尔,这个你不懂。”相关解释可参见迈尔《卢梭〈论不平等〉的修辞和意图》,朱雁冰译,载于《经典与解释2:柏拉图的哲学戏剧》,上海三联书店,2003年,页189-236。

大呼危险的普罗米修斯则是那个日内瓦的公民。这是个既恰当又精彩的比喻,而且我斗胆认为,也是个崇高的比喻。人们会如何看待一个对此百思而不解的作家呢?①

向普通人发出科学危险这一警告的卢梭,非但不认为自己是普通人,反而大胆地把自己比作普罗米修斯——给少数人带来只为他们而存在的科学之光或对科学的热爱。

约十年后,卢梭在《致博蒙书》中宣布,

启蒙和罪恶总是以相同的比例发展,但不是发生在个人身上,而是发生在各国人民中间——我一向很谨慎地做出这种区分,而攻击我的人从未理解这种区分。②

科学与“各国人民”的美德不相容,但它与某些个体,即“伟大天才们”的美德是相容的。科学是坏的,但不是绝对地坏,它只对人民或社会而言是坏的。它是好的,甚至是不可或缺的,但这只是对少数人而言,卢梭把自己也算作他们中的一员。如他在《论科学与艺术》中所说:精神像肉体一样也有自己的需求,肉体的需求是社会的基础,而精神需求只带来社会的装饰物;精神需求的满足对于社会不是必要,因此而对社会有害;③但是,对于社会并非必需品因而危险重重的东西,对某些个人而言却是必需品。肉体的需求是首要

① 比较 Havens, pp. 227 note 224 and 247 note 297。

② “……这一反省使我对文明状态下的人类精神进行新的研究;我发现,启蒙和罪恶在当时的的发展具有相同的原因,这并非发生在些个体身上,而是发生在各民族(les peuples)中间——我一向很谨慎地做出这种区分,而攻击我的人却从未理解这一点。”(《致博蒙书》, p. 471, Garnier ed.)。

③ *Discours*, 5, 14-6, 6; 33, 3-9; 34, 15-35, 6. 比较《致达朗贝尔的信》(*Lettre à d'Alembert*), p. 121, Fontaine ed.

“需求”，所以卢梭能够说，社会是建立在“需求”之上，^①科学则不是这样，所以卢梭会暗示：含有极端“自由”的科学有着比社会更高的尊严。他在反驳《论科学与艺术》的批评者时说，“科学不适合常人”“不适合我们”“不适合一般人”；科学只对某些个人、为数甚少的真正学者和“天纵奇才”有益。这不禁让人回想起亚里士多德对哲人生活的赞美：唯一自由的生活，本质上超社会，常人难以过这种生活，除非有神的参与。^②卢梭真诚地希望，只向能够投身于科学生活的少数人说话，不仅《论科学与艺术》如此，他的所有著述皆如是，或许只有为数不多的申辩不在此列。^③

《论科学与艺术》证明了上一段提出的观点，尽管其中只有一

① *Discours*, 6, 6-8.

② *Discours*, 62, 12-14 and 63, 3-10. 参见 Havens pp. 36, 37, 45, 52, 53 and 60. 比较亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1177 a32 ff. and b26-31；《形而上学》，982 b25-983 all.

③ “所有这一切都是对的，尤其那些不是为大多数人 (*le peuple*) 而写的书，我的书一向如此。……[至于《爱弥尔》]它是一种新的教育体系——我以此为智者们的研究提供方案，而不是一种给父母亲们使用的方法——我从未想过这种事。如果说我有时透过某种足够平庸的形象，显得似乎在对他们说话，那么，这要么是为了使我得到更好的理解，要么是为了用更少的话来表达想法”（《山中书简》，v. p. 202, Garnier ed.）。另见 *ibid.*, IX, P. 283：“如果我只是对你，我是可以用这种方式的；可是《山中书简》的话题涉及全体人民……”《山中书简》恰好也是一本辩护的著作。另见 *ibid.*, III, pp. 152-153 做出的区分，一方是“受过教诲、懂得运用理性”、独自就可以具有“坚定可靠的信仰”的智者，另一方是“那些老实正派的人，对他们来说哪里有正义，哪里就有真理，他们易于因自己的感情而受骗，以及“在任何事情上受情感支配的”“大多数人 (*le peuple*)”

在《致达朗贝尔书》的前言中卢梭有以下言论，它对于理解《论科学与艺术》尤其重要：“此处不再是一些无意义的哲学废话，而是对所有人都重要的实践真理。不再是对少数人说话，而是对公众说话；不再是促使另一些人思考，而是浅白地表达我的思想。因此，必须改变风格：为了让所有人听懂，我用更多的话语来说更少的事情……”（强调的内容是我加的）。

些表面的随意评论,而非主导性论点。^① 其实,其中一些论点尚在反驳我们的解读,因为卢梭在《论科学与艺术》的最后一节似乎主张:科学与社会相容。但他实际上仅仅是说,只要是用自己的天赋来启发民众明白其义务,那么天赋异禀的极少数人去研究科学,从社会的角度看不仅可以允许,甚至有益;这就是他在《论科学与艺术》中显明的事——在义务方面开启民智。他不赞成甚至拒绝哲人应当向民众开放哲学或科学知识本身的主张,卢梭认为,科学就其本身而言,只有当它不是一个(这样一个)社会要素时,才被允许或者才会有益。科学的社会后果必然是灾难性的——启蒙为专制铺平道路。因此,卢梭持续地、竭尽全力地攻击普及科学或传播科学知识。^② 毫无疑问,当卢梭反对普及科学时,他不是夸大其词,而是直截了当地、充分地表达自己慎重考虑过的观点。

我们必须补充一条重要的附加条件。当卢梭断言社会 and 科学之间有着自然的不相容性时,他是在亚里士多德的意义上理解“自然”一词,^③他的意思是,真正的(genuine)科学与健康的社会不相

① 这显然是在向“全体人民”(the peoples)说话(29,18);卢梭表达了他对真正的学者(2.5)或极少数人的崇敬,他们足以在人类心智的荣耀方面树立丰碑(63,8-10);他表示无知是可鄙的(4,12-13);他说民众不配进入科学的圣殿(62,1-4)。尤其是他引用了蒙田的话:“我喜欢争辩和论说,但这只能和少数人一起,并且只为了我自己”(12 note)。

② *Discours*, 11, 6-14; 24, 19-21; 36, 10-37, 11; 59 note; 61, 12-63, 7. “难道人们再也看不到那幸福时代重新出现了吗?在那样的时代,人民并不参与穷究哲理,但是像柏拉图、泰勒斯和毕达哥拉斯这样的人则抱着热烈的求知欲,只为研究学问而长途跋涉……”(《论人类不平等的起源和基础》*Discours sur l'origine de l'inégalité*, note j;)。比较《孤独漫步者遐思录》, III, p. 18, and VII, p. 72, Garnier ed.

③ 见《论人类不平等的起源和基础》的引文。([译按]卢梭引用亚里士多德《政治学》(卷一第二章)的一句话作为该书的座右铭:“不应根据变了质的事物,而应根据合乎自然法则的事物去观察自然。”)

容。在答复《论科学与艺术》的一名批评者时，他警告读者不要得出以下结论：“应当烧掉今天所有的图书馆，毁掉一切大学和学院”（强调的内容是我加的）。在腐败的社会，在受到专制统治的社会，科学是唯一可取的东西；在这种社会里，科学和社会是相容的；在这种社会里，科学知识的传播，或者，换言之，公开抨击所有的偏见是正当的，因为社会风气之恶劣已经变得无以复加。但是，希望超越他的时代而存在并且预见到一场革命的卢梭，他为一个健康社会的需要而写作，他认为有望在革命之后建立起的健康社会必须以斯巴达而不是雅典作为楷模。这一前景注定波及他本人的文学生涯。^①

大家都会同意，卢梭在《论科学与艺术》中为社会着想而抨击启蒙运动。然而，被普遍忽略的是，他也是为了哲学或科学而抨击启蒙运动。实际上，卢梭认为，科学的尊严高于社会，因此人们只能说，他首先是为哲学着想而抨击启蒙运动。当卢梭抨击传播科学知识有益于社会这种信念时，他首先关心的是这种信念对科学的影响。哲学已然堕落为一种时尚，或者说消除偏见的战斗本身已向一种偏见蜕变，这种荒谬局面使他大为震惊。

① “有些偏见必须尊重……然而，当事物处于这样一种不可能变得更糟的状态时，偏见还能如此值得尊重，以至于可以为之牺牲真理、理性、美德、正义，以及真理能够为人类带来的所有好处吗？”见《致博蒙书》，pp. 471 - 472, Garnier ed.，同一原则的另一应用见（《致达朗贝尔的信》），pp. 188 - 190, Fontaine ed. 比较 Havens, pp. 45, 46, 54, and 229 note 232. 关于卢梭对革命的预言，见 Havens, pp. 38, 46, and 50.

卢梭在《论科学与艺术》的结尾处指出“在目前的情况下”他不会追求文名，也不想教导人民明白自己的义务，他这里的意思不是科学与社会的不相容要归因于“目前的状况”，而是认为“目前的状况”毫无希望，所以他在履行他的哲人的社会义务时，不会超出他在《论科学与艺术》中的所为。这里的表述也许反映着他的信心危机（参见 Havens, p. 226 note 222）。《论科学与艺术》取得的成功诱使他继续履行他的社会责任，写下了第二篇论文（《论人类不平等的起源和基础》）、《社会契约论》以及《爱弥尔》。

假如哲学就是让人们的精神摆脱一切偏见,那么站在人的立场来说,如果哲学堕落为偏见,就会永远毁灭智识(intellectual)自由的可能性。^①

三

卢梭本人承认,他在《论科学与艺术》中没有明示这部作品隐晦的原理。^②该书的主旨是警告世人切莫碰触科学,因此当然不可能强调科学有着更高的尊严,如此行事无异于鼓励读者研习科学。换言之,既然能够从市场上获知的哲学只能是庸俗化的哲学,因此,对庸俗化哲学的公然抨击不可避免地会变成抨击哲学,仅此而已(tout court)。于是,卢梭在《论科学与艺术》中抨击科学时,他才会夸张地说,科学是个彻头彻尾的坏东西。但他这样做并不是出于不负责任的热情或修辞,而是因为卢梭十分清楚他的原则赋予他的责任。在他已公开发表的关于科学与社会不相容的言论中,本着自己的原则,卢梭坚决地站在社会一边反对科学。这与另一件事并不矛盾,即《论科学与艺术》终究只是对“少数人”发言,因为不管什么书,并不是只有那些它只想对其发言的人才能读到,而是面向所有能阅读的人。我们这里的看法,并非不符合卢梭随后的著述情况,即他透露了《论科学与艺术》某些没有明示的观点;在其后来的著作中,由于并没有透露《论科学与艺术》某些已经明示的观点,卢梭从而成功做到始终如一地,绝不透露自己的原则,因此,他也完全用不着仅是通过公开写作来向心

① 比较本书第81页注②指出的段落,尤其前言中一段精彩的话:“如今这造就了自由思想和哲人,而在从前,出于同样的原因,哲人只是联盟时代的一个狂热信徒。”

② 比较 Havens, pp. 51 and 56. 另见本书第80页注③。

目中的听众说话。只有把《论科学与艺术》及其后来著述所提供的信息结合起来看,人们才能理解他的每部著述及全部著述的潜在的原则。《论科学与艺术》虽没有明确宣布抨击科学的精确限定条件,但是却比后来的著述更为明晰地阐述了科学与社会不相容的关键性原因。

上述评论并不赞同一种相当普遍的意见,即卢梭极为坦率。这种意见显然从卢梭说自己无比真诚的声明中获得了看似有力的证据。^①因此,我们必须尽可能言简意赅地解释一下卢梭对真诚义务的看法。

卢梭在《孤独漫步者遐思录》的第四篇“漫步”中讨论过这个问题。马虎的读者很容易忽略这一讨论的重要性。首先,整部书狡黠的写作风格将会证实卢梭的习惯,他宣称,自己在一种审慎的考虑已不起任何作用的状态和心境中写作此书;它甚至要比《忏悔录》更加直言不讳,因为据说该书仅为作者本人而写,完全没有想过或打算与他的读者见面。此外,卢梭以辩解的方式,把他所阐述的良心原则运用于极其琐细的事情;他以不同寻常的严谨精神,用大量笔墨讨论这样的问题:一个作者是否可以谎称自己的著作是某个希腊手稿的译本,^②以及他曾不幸说出的一些无关紧要的错误。至于那条原则本身,即他自称成年后一贯遵循的原则,可以概括为这样一个命题:说出真理的义务仅限于真理的效用方面。由此推断,人不但可以掩盖或伪装没有任何可能效用的真理,甚至可以主动欺骗,说反话,并不会因此而犯下说谎的罪。卢梭不厌其烦地补充道,他成年后说过的不多的谎话是出于

① 如在《孤独漫步者遐想录》一开始,他便对自己有这样的描述:“不要手段,不讲技巧,不掩饰,不审慎,坦白率真,没有耐心,脾气暴躁……”

② 这个问题是对另一个更切题的问题的取代:卢梭是否有资格把这种信仰表白归到一个天主教神父名下。这种表白恰好是前一篇“散步”的中心论题。

胆怯或懦弱。^① 大概更为重要的是,他把自己局限于只讨论那种没有任何效用的真理,即仅仅是无用的真理,对于其他真理,即那些可称为危险的真理,他没有说过任何话。但是,我们有权从他的一般原则中推论:他也许认为自己有责任掩藏危险的真理,甚至说相反真理——假如有这种真理的话。

根据这一结论,我们便可以理解《论科学与艺术》对阐明卢梭原则的特殊贡献了。卢梭在导言中宣布,自己站在真理一边。通过教导科学与社会不相容这一真理,他做到了这一点。但这是一个有用的真理。《论科学与艺术》远没有如他所言那样站在真理一边,抨击科学,恰恰是因为科学只关心真理,不在乎它的效用,因此,就其意图而言,科学不能防止产生无用甚至有害真理的危险。卢梭认为,大自然向人们隐瞒的全部秘密是为了使人们免于如此多的邪恶,易让人接触的科学犹如孩童手里的一件危险武器。^② 这一主张导致的实践性后果,不能引用卢梭的如下观点来回避:在极为败坏的时代,任何真理都不再危险,因为他是为后人而不是为自己的时

① “任何时代都有许多人和哲人思考这个问题,他们一致否认这种[物质的]创造的可能,大概只有极少数人除外,他们貌似真诚地让自己的理性服从于权威,而这种真诚却因为他们的利益、他们的安全和他们平静的初衷而显得可疑,既然说真话要冒着损失点儿什么的风险,想确保真诚便成了永远也不可能的事。”(《致博蒙书》, p. 461, Garnier ed.) 在该书中,卢梭还把他在《孤独漫步者遐想录》的原则表述如下:“至于我,我曾答应在一切有用的事上说真话,就按我心里的所思所想。”(强调的内容是我加的),以及“开诚布公地向公众说话,是所有人的权利,甚至就一切有用的事而言是所有人的义务”(p. 495 note; 强调的内容是我加的)。另比较有关改变公众意见的技艺的言论,见《致达朗贝尔的信》, pp. 192 ff., Fontaine ed. 关于卢梭的“审慎”问题的一般说明,见 Havens, pp. 165 note 8 and 177 note 48.

② *Discours*, 1, 9-11; 3, 2-5; 29, 11-30, 4; 33, 18-19; 34, 12-13; 36, 5-10; 55, 6-20; 56, 18-22. 比较《致达朗贝尔的信》, p. 115 note, Fontaine ed.

代写作。何况,在卢梭的时代,迫害并未完全消失。^①

与《论科学与艺术》的基调一致,卢梭坚持认为,科学的或哲学的真理(关于整全的[the whole]真理)并非只对人民而言不可接触,而是根本就不能接触,所以他阐明求知的危险性而不是拥有知识的危险性:^②求知之所以危险,是因为不可接触真理,追求真理导致危险的谬论或危险的怀疑主义。^③科学以怀疑为前提且助长怀疑;它禁止在真理不明确的任何情况下表示赞成,至少在涉及最重大问题方面,有可能无法确定真理。可是,社会需要其成员确信某些基本教条(fundamentals)。这些确定性的东西,“我们的信条”(dogmas),不但不是科学的产物,而且从根本上受到科学的威胁——它们会受到怀疑,因为一旦科学研究插手,这些缺乏证据的东西就会遭到揭发。它们不是求知的对象,而是信仰的对象。它们,或者说它们所侍奉的目标是神圣的。^④卢梭在称赞无知时,萦绕于心的正是社会的神圣基础(或使其神圣化)的信仰:他称赞伴随虔敬顺从(reverent assent)的无知。这从根本上有别于他同样给予赞辞的另一种无知——带着狐疑的赞同(suspense of assent),这种无知大概是科学努力的最终结果。在卢梭的引领下,我们可以区分出两种无知——大众的无知和苏格拉底式的无知;他把这两种无知都与伪科学或庸

① 参见本书第85页和该页注①。

② 《论科学与艺术》的核心论点并不受这种不一致的影响,因为两种看法都导致同样的结论:追求知识对社会是危险的。

③ *Discours*, 11, 14-16; 29, 6-15; 33, 8-34; 60, 1-2.

④ 假如社会基础就是公民宗教,假如公民宗教就是福音信仰,那么压制福音书以外的所有书籍或所有科学书籍就是正当的。卢梭在赞扬奥玛尔下令焚烧亚历山大图书馆的藏书时,正是指出了上面这句话的第二个条件句所暗示的问题:“假如大格里高利处在奥玛尔的位置,假如用福音书代替可兰经。那座图书馆仍会被付之一炬,而且会是这位杰出的教皇一生中最美好的时刻”(*Discours*, 60, 23-27)。比较《新约·使徒行传》19:17-20, 以及 Havens, p. 46.

俗科学的教条主义对立起来。^①

既然卢梭相信,真正的信仰只能是可靠推理的产物,因而是智者的特权,因此不妨这样说,按他的观点,社会的基础是意见而非信仰。与这种立场相一致,他在《论科学与艺术》中指出,只有真正的学者才不会屈从于自己的时代、自己的国家或自己的社会的意见,而大多数人必然如此。^② 据此,可以把《论科学与艺术》的论点表述如下:既然社会的要素是意见,那么试图用知识取代意见的科学本质上威胁社会,因为它瓦解意见。从根本上说,似乎正是基于这个原因,卢梭才认为科学与社会不相容。只有当求知成为人类的一种可能性,尤其一旦成为人类最高的可能性时,把意见看成社会要素的观点才会变得危险。所以,卢梭才会在《论科学与艺术》中说,科学本身有害,这不仅仅针对社会而言。当他想变换一种夸张的方式说出这一有用的真理时,也就是用最为节制的方式在表达。

不妨根据几种更特殊的考虑,对《论科学与艺术》的基本思路做一说明,这些考虑至少在该书中有所暗示。按卢梭的看法,公民社会本质上是一种特殊的社会,或更确切地说,是一个封闭的社会。他认为,公民社会必须有自己的个性才会健康,这就要求民族的排他性制度来产生或培养公民社会的个性。这些制度必须由一种民族“哲学”、一种无法移植于其他社会的思维方式提供活力:“每个民族的哲学几乎不适用于其他民族。”另一方面,科学或哲学从本质

^① *Discours*, 36, 20-37, 4; 1, 8-9; 23, 18-24, 14; 34, 6-8; 34, 18-24; 55, 18-20. 应当指出,《论科学与艺术》意在阐述的真正信条——即科学与社会不相容——并不是以信仰,而是以推理为基础的(参见本文第一节最后一段)。

^② 《山中书简》, III (见本书第 80 页注^①)。比较本书第 78 页注^①。另参见 *Discours*, 37, 6-7 的评论,科学的普及是“公众意见”之敌。公众意见是自由社会的要素,并且从某种意义上是它的标准,但从超政治的观点看它却是成问题的。比较《致达朗贝尔的信》, p. 192, Fontaine ed.: “公众意见”仅仅是“别人的意见”。比较 *Discours*, 65, 18 和《社会契约论》, II 12 and IV 7.

上说具有普世性(universal):它对所有的智者(wise man)都一样。哲学或科学的传播必然削弱民族“哲学”的力量,从而削弱公民对其共同体特殊生活方式的依附。换言之,科学或哲学本质上是世界主义(cosmopolitan),而社会却必须靠爱国主义的精神提供活力,这种精神与民族仇恨绝非不可调和。就本质而言,政治社会是一个必须跟其他国家对抗以保护自己的社会,它必须培养武德(military virtues),这通常会形成尚武精神,而哲学对这种尚武精神具有破坏作用。^①

此外,自由社会的前提是:其成员为了约定的自由而放弃他们原初的或天赋的自由,也就是说,服从于共同体的法律或统一的行动规则,每个人都能为制定这种规则能做出贡献。公民社会要求一致性,或是把自然人变成公民;相对于人的自然独立,一切社会都是一种奴役的形式。但哲学要求哲人极为真诚地遵从他“自己的天才”,不考虑任何普遍意志或共同的思维方式;人在哲学思维中宣示他的天赋自由。因此,只要哲学变成社会因素,它必然跟社会发生对抗。^②

再者,契约平等取代自然不平等产生了自由社会。追求科学却要求培养才华,即自然的不平等;它对不平等的培养是如此醒目,甚至可以猜想,对卓越的关切,即对荣耀或高傲的欲望,难道不是科学的根基吗?对政治荣耀不管有何论说,它都不像致力于取得知识成

① 在《论科学与艺术》中,卢梭主要是从社会的角度说明这种情况(11, 12-14; 15-17; 45, 10-49, 15),因此他接受“罗马人的军事理念”(Havens, p. 206)。但不能说他“不加批判地”(ibid., 206)接受;在 *Discours*, 33, 2-3, 他毫不含糊地谴责战争,就像他谴责僭政(tyranny)一样。比较《论人类不平等的起源和基础》, note j; 《波兰政府考》(*Gouvernement de Pologne*), chs. 2 and 3; 《山中书简》, I, pp. 131-133, Garnier ed.; 《社会契约论》, II 8 (结尾处); 以及《爱弥尔》的前面几页。另见 Havens, p. 187 note 85.

② *Discours*, 5, 17-6, 2; 63, 3-11. 比较《波兰政府考》, ch. 2; 《社会契约论》, I 1, 6 and 8; 以及《爱弥尔》的开头几页。

就的荣耀那样卓绝——斯巴达就不如雅典辉煌。再说,以需求作为根基的社会不可能以高傲为本。^①

四

说科学与社会不相容是一回事,说科学与德性不相容则是另一回事。假如德性从本质上是政治的或社会的话,后一个论点可以从前一个论点推导出来。无疑,卢梭不时把德性等同于政治德性。但是仅从他有时以德性的名义抨击公民社会,赞美原始人的德性这一点,即可证明他将政治美德与另一种美德区分开来。^②这并不是说他以德性的名义抨击科学仅仅是一种夸张,因为至少可能表明他对两种美德的区分只是权宜之计。在其后来的著述中,卢梭对“善”(goodness)和“德性”做了明确区分:善属于作为自然人的人,而德性或道德属于作为公民的人,因为德性本质上以社会契约或约定为前提。好人不同于有德之人,好人只是对自己而言是善的,因为只有当他从善本身获得愉悦时他才是善的,或者说得更为通俗点:若不能从中获得乐趣,他什么事也做不了。当一个人是自足的、“孤

① *Discours*, 53, 6-12. 比较 *ibid.*, 11, 14-16; 19, 10-11; 21, 17-18; 29, 8; 30, 8-17; 32, 12-13; 41, 1-2; 41, 11-14; 65, 8-11; 66, 11-14; Havens, pp. 211 note 172, 223 note 215, 226 note 222; 《社会契约论》, I 9 (结尾处) and II 1.

② 比较本书 72 页注^③和 75 页注^③。 *Discours*, 14, 1-15; 21, 17-21; 26, 5-28, 10. 比较 49, 18 与 50, 2-3 and 51, 3 ff.; 比较 8, 18-19 (德性是心灵的力量和活力所在)与 47, 9-15 和《波兰政府考》, ch. 4 (“这灵魂的活力,这爱国的热情……”)。一定不要误解卢梭有关科学与政治德性不相容的言论,因为这与他关于福音书教诲,或福音书意义上的人性爱国主义的言论确实属于完全不同的层面。福音书的教诲是关于义务的教诲,正像它是关于政治社会的教诲一样。基督教与政治社会的冲突是超越道德的冲突,而科学与社会的冲突则否。

独”或不需要别人的,并因此获得绝对的幸福,就此而言他才是善的。所以,一个只有善而没有德性的人不适于社会或行动。最为重要的例子是:那个孤独的沉思者(*contemplatif solitaire*),他在由纯粹而超然的沉思——譬如像泰奥弗拉斯托(*Theophrastus*)^①那样研究植物——带来的享受和狂喜中获得完美的幸福和神一般的自足。这种人就是哲人,就他只关注学习而非教导来说,哲人是无用的社会成员,因为他只关心自己的快乐,“凡是无用的公民,都可被视为有害的(*pernicious*)人。”^②

这里顺便指出一种稍有误导性的说法,即在卢梭看来美德是积极的品质,而善仅仅是消极的品质。这种说法只适用于一种善,这就是前社会的或原始人的善,他们是“愚蠢的动物”。这种善并不完全适用于好且兼具智慧的人。智慧的人活得不积极,甚或生活得很“闲适”,这意味着他已然从积极生活的催逼中抽身,转而投入到孤独的沉思中。换言之,如果不记住下面这个事实,便误解了卢梭的自然之善的概念,这一概念是指两种不同类型的人,他们处于人性对立的两极(原始人和智者),他们作为自然人,作为自足的存在,

① [中译编者按]古希腊哲人泰奥弗拉斯托(*Theophrastos*,公元前371-前287年),泰奥弗拉斯托早先师从柏拉图,后来师从亚里士多德,最后成为漫步派掌门人。泰奥弗拉斯托著有《植物学研究》《植物学成因》《论儿童教育》《论教育》《论自然》等,参见第欧根尼·拉尔徳《名哲言行录(上)》,马永翔等译,吉林人民出版社,2003年,页293-308。

② *Discours*, 35, 4-6;《孤独漫步者遐想录》,V-VII;《社会契约论》,I 8 and III 4;《爱弥尔》e, IV, vol. I, p. 286, and v, vol. 2, pp. 274-275, Garnier ed. 比较本书第80页注③,以及Havens, pp. 183 note 74 and 172 note 32。“有谁不愿意追随那个受到无上崇敬的卢梭,他在孤独的漫游中与人类结仇,却倾心关注植物和花卉王国,凭自己真纯而执著的精神力量去结识那些悄然诱人的自然的孩子们”(歌德《作者自述其植物学研究史》[*Der Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit*],见《歌德的形态学著作》[*Goethes morphologische Schriften*], Troll 选编, Jena 1926, 页195)卢梭的《孤独漫步者遐想录》对歌德的全部作品尤其是《浮士德》的重要意义,似乎一直没有得到充分的评价。

或“数字上的整数”(numerical units),又共同属于一种中间类型——公民或社会人,即受到各种义务或责任约束的人——他只是——一个“分数单位”(fractionary unit)^①。卢梭自传式声明的作用在于:为读者提供一个自然人或好人的典范(并且为其辩护)——自然人或好人是(或者正变得)聪明却没有道德。

回到我们的论证上来,在创作生涯之初,卢梭就以日内瓦公民的身份在《论科学与艺术》中抨击哲学或科学,这正是极端自私地追求愉悦。^② 在《孤独漫步者遐思录》的结尾,他坦承自己一直是个无用的社会成员,从未真正适应公民社会,只有在孤独沉思的快乐中,他才能找到完美的幸福。在《孤独漫步者遐思录》中,他隐晦地提到自己在《论科学与艺术》中暗示的,有关社会与肉体需求之间联系的论述。卢梭说,任何与其肉体利益相关的东西都不曾真正地盘踞心头。但是,即使在那里,或者说正是在那里,卢梭觉得有义务面对社会的审判为自己的生活辩护,他要解释:种种不幸是如何迫使他接受真正属于他的生活方式,并因之获得他的幸福——人们的怨恨(malice)使他与世隔绝,想象力的衰退让他与美梦无缘,咀嚼个人遭际的恐惧令他停止思考,因此,他才沉浸在植物学研究带来

^① 《孤独漫步者遐思录》, VIII, p. 80, Garnier ed., and VII, pp. 64 and 71; 《爱弥尔》, I vol. 1, p. 13, Garnier ed. 比较 Havens, pp. 184 note 74. 把“自然人”与“智者”联系在一起的概念是“天赋”(比较 *Discours*, 10, 1; 61, 20; 62, 13-14 and 19; 63, 5-11; Havens, p. 227 note 224)。爱弥尔被称为自然人,他是“寻常的灵魂”或“普通人”(见本文第二节第三自然段),他是一个孩子,既可以变得接近于自然人,也可以变成未来的公民;也就是说,他只是自然人的近似物。比较《爱弥尔》, I, vol. 1, pp. 16 and 32. 比较孟德斯鸠,《论法的精神》, IV8:“推理的科学……使人孤僻。”

^② 献身于科学的人生与献身于义务的人生不可调和(33, 3-9);“令人惬意的”科学不同于“有用”或“有益”的因素(54, 11-12; 56, 21-22; 53, 15-16; 5, 14-22; 36, 7-10);一方面,科学与闲适有必然联系,另一方面又与奢华相联系(37, 14-18; 34, 15-16; 36, 11-12)。比较《致达朗贝尔的信》, pp. 120, 123, and 137, Fontaine ed.

的甘甜淳朴的快乐中。^① 卢梭现在承认，他本人——日内瓦公民——现在是一个无用的公民，且向来如此。他不能再大度地允许社会把他视为一个有害之人：他在《论科学与艺术》中说，“无用的公民都可以被视为有害的人”，而他在《孤独漫步者遐思录》中却说，他的同代人做错了，不是错在把他当作无用之人赶出社会，而在于把他当作有害的成员逐出社会。因此，对于他的中心论题，卢梭最后要说的话似乎是，科学与公民身份固然不可调和，但社会可以容忍少数毫无价值的人生活在它的边缘，只要他们确实无所事事（idle），不用颠覆性的教诲去搅乱社会——换言之，只要社会别去管他们，或别拿他们太当真即可。^②

五

行文至此，要完整地理解卢梭的意图，我们的努力仍然面临着最大难题。我们已经得出的结论如何与卢梭的自白一致呢？他认为，对卓越的头脑而言科学与美德是协调的，只有在“各国人民”中间才会不协调。他承认自己一向是无用的社会成员，事实上不适应社会或具有美德和义务的生活，这又如何与他的公共精神和责任感相一致呢？他这种公共精神和责任感可以由他的政治著作和他的信念来证实：“萨瓦牧师的信仰自白”中那善解人意的读者，会“无数次祝福这个有美德且意志坚定的人，他敢于用这种方式教导人

① 《孤独漫步者遐思录》，V - VIII. 尤其比较“孤独的沉思者”卢梭（pp. 46, 64, and 71, Garnier ed.）与《爱弥尔》，III（vol. 1, p. 248, Garnier ed.）对闲适的评论，我们在这儿读到，“无所事事的公民都是坏蛋”。比较《孤独漫步者遐思录》，VII, p. 68 与 *Discours*, 5, 14 ff.

② *Discours* (36, 11 - 16) 中指出过这种观点。比较 *ibid.*, 35, 2 - 6 与《孤独漫步者遐思录》，VI（end）。

类”。^① 人们可以回答,其实也只能这样回答,科学与社会(或科学与德性)之间的天然敌对,并没有排除这样的可能:可以通过强制使科学与社会达到某种协调,就是说,哲人可以在社会或作为公民的他本人的强制下,用自己的才智服务社会,^②教导各国人民明白他们的义务,同时要节制,避免向他们传授哲学或科学。但这种回答显然不充分。卢梭并没有把自己局限于教导各国人民明白他们的义务;他还教导各国人民要明白他们的权利。他的政治教诲并非通俗的或全民的教诲,毋庸置疑,这是一种哲学的或科学的教诲。他的政治教诲是整个哲学或科学大厦的一部分,它以自然科学为前提,并将其看得至高无上。^③ 既然社会和科学不相容,既然科学在任何情况下都不可以变成社会因素,那么打算成为一种实践性教导的社会科学似乎也不可能。如此说来,根据卢梭关于科学与社会关系的观点,他本人的政治哲学如何可能呢?

卢梭承认,在腐败的社会(譬如他生活于其中的社会),唯有科学,甚至是普遍启蒙,才能给人提供得救方法。在没有必要也不应当继续尊重偏见的社会里,人们可以自由地讨论社会的神圣基础,不但可以自由地寻找治病良方,还能够自由地寻找解决政治问题的最佳方案。^④ 在这种情况下,直接以科学方式提出解决方案,再怎么糟糕,也只能算是无辜的消遣;但是,假如有革命的前景,新政治科学就可以做舆论准备,不仅为了恢复健康的社会,还为了建设一个比

① 《山中书简》, I, p. 124, Garnier. 比较本书第 82 页,注①。

② 比较柏拉图在《王制》(519, c4 - 520 b4)中对这个问题的阐述与 *Discours*, 56, 1 - 11 and 57, 1 - 6.

③ 卢梭对政治哲学的地位和性质的观点见 *Discours*, 3, 10 - 4, 3(参见 Havens's note),以及《论人类不平等的起源和基础》的前言。

④ 比较本文第二节倒数第二个自然段。卢梭的论点是对更为普遍的观点的修正,按这种观点,不允许私人就他们所属社会的最佳政治制度进行辩论。比较加尔文《基督教要义》(*Institutio*), IV 20 8 (vol. 2, p. 521, Tholuck ed.)以及霍布斯《利维坦》, ch. 42 (p. 299, Everyman's Library ed.).

过去更完美的社会。

从卢梭的观点看,除非以严厉的社会批判,以我们前面讨论过的,以彻底反思科学与科学的关系为基础,否则根本不可能看清楚社会问题,当然也不可能使其得到真正解决。这种根本反思显示,社会本质上是一种束缚;科学与社会的敌对是天赋自由与人为束缚、对峙最重要的例证。人的自然独立性与社会的对抗,决定着政治问题最佳解决方案的一般性质:最佳方案是一个使人尽可能保持自由的社会。

为发现恰切的解决方案,卢梭推进的方式如下。像霍布斯和洛克一样,他从每个人自我保存的自然欲望中找到了社会的充分自然基础。只要人的能力发展超出一定范围,不靠别人的帮助他便没有能力保存自己。可见,社会的基础其实不过是肉体的需求,是每一个个体利己的、最为紧要的需求。正是这些需求直接引起了对自由的关切:无法设想有任何更高的力量会对个体的自我保存有着与个体同样的关切。为了享有社会的好处,人人必须接受社会的负担;每个人必须将自己以个人利益为取向的意志服从于以共同利益为取向的公意,只有在这些限制下,社会中的自由才是可能的。如果人只服从非人格的社会意志,不服从其他任何个人的,或由个人组成之团体的人格意志或私人意志,那么就政治意义而言他便是自由的。为避免任何类型的人身依附或“私有政体”(private government),一切人与事都必须服从社会意志,而社会意志只能以普适性法律的形式体现自身,对于这种法律的创立,每个人本应能够用自己的一票为其做出贡献。卢梭相当清楚,“每个人将其所有权利全部让渡于整个共同体”,或让私人意志完全服从于公意,以使其合理或具有正当性,这需要满足一些难以满足的条件。他的公意说遭遇的真正难题——在它打算解答的问题层面上所面临的难题——体现在这样两个问题上:总是以社会利益为取向从而总是有着良好意图的公意,如何做到总是十分清楚社会利益之所在?完全受私人意志左右的自然人,如何实现向总是把公意置于私人意志之上的公民

的转变?①

以卢梭之见,这个难题如今只能用政治哲学来表述,而不能用政治哲学来解决;或者更确切地说,它的解决恰恰受到使它产生的政治哲学的威胁。因为,难题的解决本身就是一个立法者或“国父”(即一个智力超群者)的行动:为自己设计出的一部法典注入神圣起源,或者以自己的智慧来敬奉诸神,从而劝诱公民主体顺服于他的法典。这种立法者的行动必然受到哲学的威胁,因为,立法者为使公民坚信他的神圣使命或他的法律得到了神的批准而采用的说法,其可靠性肯定可疑。②有人可能会这样想:一旦法典得到认可,“社会精神”得以形成,明智的法律以其业已得到证实的智慧而不是其捏造的起源获得了公认,这时也就不再需要对法典神圣起源的信仰。可是,这种设想忽略了一个事实:古老的法律和“古代成见”对于社会的健康不可或缺,解释这些法律和“成见”的起源,无异于公开“揭穿”它们,在此“揭穿”以后,既存的对这些法律和“成见”的尊重只会难以为继。换言之,自然人向公民的转变是一个与社会共生的难题,因此,社会至少一直需要立法者神秘且令人敬畏的行动的等值物。立法者的行动,以及它后来的等值物(各种传统和情感)达到这个目的:“以部分的和道德的存在取代我们从自然处获得的自然的和独立的存在。”只有假设社会造就的各种意见或情感克服了自然情感,犹如消灭自然情感一般,如此才能够有一个稳定健康的社会。③这就是说,社会尽可能使公民忘却那些被政治哲学作为社

① “个人看得到幸福(le bien)(指公众的),却不要它;公众向往幸福(le bien),却看不到它。……正因如此,才必须有一个立法者”(《社会契约论》, II 6)。

② 比较卢梭在《山中书简》, II - III 对奇迹问题的讨论。

③ 《社会契约论》, II 6 and 7; III 2 and 11。在论立法者的一章(II 7),卢梭明确地只提到摩西和穆罕默德作为立法者的事例;但是他在一条脚注中引用了马基雅维里的一段话,在另一条脚注中又提到神学家加尔文(日内瓦的立法者)是一流的政治家,这些都充分表明了他的立场。比较柏拉图《法义》,

会基础而纳入他们关注焦点的事实。社会之成败端赖于一种特别的蒙昧(*obfuscation*),哲学则必然造它的反。要想政治哲学提出的解决方案得以生效,就必须忘掉政治哲学提出的问题。

虽然不太舒服,这种易于理解的立场可以满足卢梭——“对于一颗擅于谋划的头脑,怀疑是个不错的缓冲垫(*cushion*)”。走出这种困境的捷径,亦即“下一代人”不得不选择的道路便是:接受卢梭最后的实践性解决方案(他对“共同体的再发现”,他的公意说,良知或情感和传统优先),抛弃或忘记卢梭的理论前提(“自然状态”、个体独立、理性思考优先)。卢梭问题最为简便的解决方案是“浪漫主义的”。这个方案可以说是真诚的,因为卢梭本人要求建立或恢复真正的社会——即忘掉“个人主义的”前提,把思想和愿望保持在人的社会生活的规范之中。必须直接或间接地付出的代价是:让哲学屈从于社会,或把哲学整合于“文化”之中。

其实,卢梭的立法者学说是要昭示社会的基本问题,而不是为现代欧洲提供实践的解决之道,除非这一学说暗藏着卢梭本人的职责。他为何必须超越立法者的古典概念,其确切的原因是:这一概念易于模糊人民主权,也就是说,实际上,它易于导致用法律至上取代人民主权至上。立法者的古典概念与卢梭如此强烈要求的東西不相容:他要求整个立法和宪政秩序要定期诉诸人民的最高意志,或上一代人的意志要定期诉诸当下一代人的意志。^①因此,卢梭必须为立法者的行动找一个替代物,一个与人民最大可能的自由度相

(接上页)634, d7 - c4 (757 d - e and 875 a1 - d5, 以及亚里士多德《政治学》, 1269 a15 ff. (另见《形而上学》, 995 a3 - 6 and 1074 b1 - 14)。

① 《社会契约论》, III 18. (这种解释可参考潘恩(Paine),《论人权》(*Rights of Man*), pp. 12 ff., Everyman's Library ed.)。比较《联邦党人文集》(*The Federalist*), ed. by E. M. Earle (Washington: National Home Library Foundation) no. 49, pp. 328 - 339: 多次诉诸人民阻止意见或共同体的偏见获得必要的力量。

容的替代物。根据他最后的建议,最初委托给立法者的最基本职能,^①即把自然人转变为公民,必须托付给一种公民宗教,《社会契约论》和《爱弥尔》从略微不同的角度对这种信仰做了描述。我们不必探问卢梭本人是否相信他在萨瓦牧师的信仰表白中提到的宗教,引用他因信仰自白而受到迫害时说的话,无法回答这个问题。关键在于,根据他对知识、信仰与“人民”的关系的明确看法,公民体(the citizen body)对这种宗教或任何宗教的真理,都只能持有意见而已。根据卢梭对这一问题最后的发言,甚至可以怀疑人类在这方面能否获得真正的知识,因为萨瓦牧师宣讲的信仰有着“各种无法解决的异议”。^② 因此,说到底,任何公民宗教似乎都具有与立法者对法典的解释相同的性质,就此而言,两者从本质上讲都受到“危险的怀疑主义”的威胁,而这种怀疑主义恰恰是哲学或科学的严格要求培养出来的;“各种无法解决的异议”乃是危险的真理,甚至连所有宗教中最好的也无法回避。卢梭不宽容的个人恐惧和暴躁,首先要对一个事实负责:《论科学与艺术》之后,他在自己的著述中不再讨论这种观点所导致的后果。

① 关于立法者必须解决的另一个问题,即对公意进行启蒙,使其明白它的目标,卢梭似乎认为在一个复杂的社会里,不是这个问题的解决方案而是它的前提来自一种有利于富裕的乡村人口的政治体系,这与《下等人》(*la canaille*)形成鲜明的对比。这种政治要求把他的公意说中的平等主义的含义,转变成古典政治学中“智慧”相似的东西(比较亚里士多德《政治学》, 1297a14 ff., 以及色诺芬《齐家》I, 2. 15)。卢梭也意识到了这一点,这从他赞成图利乌斯(Servius Tullius)实施的政体改良即可看出(《社会契约论》, IV 4; 比较 *ibid.*, III 15)。

② 《孤独漫步者遐思录》, III, pp. 23 and 27, Garnier ed.; 《致博蒙书》, p. 479, Garnier ed.; 《山中书简》, I, pp. 121 - 136, Garnier ed., and IV, p. 180. 比较本书第 80 页注①和第 84 页注①。关于“反对”,参见莱布尼兹,《神义论》(*Théodicée*), 导论, § § 24 - 27。

六

总之,卢梭在文学生涯之初提出的观点最令人难忘,他始终坚持着自己的观点。再说一遍,这个观点大意是:社会的要求与哲学或科学的要求之间有着根本的不合比例。它与启蒙运动的观点针锋相对,依照启蒙运动的观点,哲学或科学知识的传播无条件地于社会有益,或更通俗地说,在社会要求和科学要求之间有着天然的和谐关系。可以把卢梭的观点直接追溯到笛卡尔对改进个人思维的原则与改进社会的原则所做的区分。^①但是,考虑到笛卡尔与启蒙运动的暧昧关系,以及卢梭是以古典政治学的名义抨击现代政治,因此,卢梭重申古典政治哲学的基本论题,以及他对启蒙运动论题的抨击,倒不如理解为他在古典政治的名义下对现代政治的抨击的一部分,尽管这是最为重要的部分。^②下面不妨大略谈谈他的政治哲学与古典政治哲学的关系,作为这篇讨论卢梭意图的文章的结语。

为了正确地理解这种关系,必须忽视那种非本质性的差异:哲学的社会地位在古典时代与卢梭时代有所不同。有关科学与社会的古典表述,尤其柏拉图的表述,是为了对抗针对哲学的普通偏见,而卢梭所必须对付的是一种有利于哲学的,有可能更为凶险的偏见——到了他那个时代,哲学不但已经形成受到普遍尊崇的传统,

^① 笛卡尔,《方法谈》(*Discours de la méthode*), II - III. 《论科学与艺术》中两次提到笛卡尔(34, 19 and 62, 15)。另比较 *ibid.*, 63, 6 (“孤独前行”)与《方法论》II (Adam-Tannéry 16, 30)。

^② 关于卢梭与古典政治学的关系,比较本书第70页注^③,第72页注^③,第73页注^①,第75页注^{①③},第79页注^③,第81页注^①,第92页注^①和第93页注^④。比较 *Discours*, 41 note 明确提到柏拉图的《王制》和《法义》, *ibid.*, 19 note.

而且成为一种时尚。为了领会这种基本的差别,不妨做以下说明。古典政治哲学的基本前提是这样一种观点:天生的智力不平等具有或应当具有决定性的政治重要性。由于不必迎合臣民,因此上智者无条件的统治看来是解决政治问题的绝佳方案。实际上,这种要求与政治共同体的性质明显没法调和。科学要求与社会要求之间的不合比例所导致的结果是:真正的或自然的秩序(上智对下愚的绝对统治)必然被它的政治复制品或赝品所取代:即贤者对非贤者的统治。

这种学说整体上所面对的难题,诱使政治思想家在很久以前就把所有人的自然平等作为他们思考的起点。当智力不平等的自然性质受到明确质疑时,这些努力获得了相当可观的意义,从而古典立场的大本营受到攻击,认为它是一种信念深化后显现的结果——即相信有别于自然天赋的技艺的力量。正是这一剧烈的变动,导致了受到卢梭抨击的启蒙运动。他与启蒙运动唱反调,重申人类智力的自然不平等具有极端重要性。^①可是他回避了古典政治从这一原则得出的结论,转而求助于另一条古典原则,即科学要求与社会要求的不一致:他否认从自然不平等的事实得出的政治不平等的要求具有正当性。科学要求与社会要求的不一致,使卢梭基本上建立起一种平等主义的政治学,它承认甚至肯定在最重要的方面人们天生不平等。人们不禁要说,在柏拉图和亚里士多德的反省层面上,卢梭是直面柏拉图和亚里士多德对民主挑战的第一人,正是这一点为他在民主学说史上赢得了独一无二的地位。

不消说,卢梭在古典政治哲学层次上进行的讨论,并没有穷尽他与那些古代经典之间的关系。卢梭接受了马基雅维里对古典政治哲学的批判,在现代自然科学基础上创建了自己的学说,从而大大摆脱了古典政治哲学。这引导他以人是自由行动者的定义取代

^① 比较 *Discours*, 61, 20; 62, 13-14 and 19; 63, 5-11; 另比较《论人类不平等的起源和基础》的结尾,以及《社会契约论》, I 9 and II 1.

了人是理性动物的古典定义,或用人的可完善性取代了人的完美性的观念,从而把政治德性与真正德性之间的差别夸大为德性与善的对立,最后,但并非最不重要,他率先把道德标准的下降与“真诚”的道德感伤要命地结合起来。即使接受本文提出的原则,在理解卢梭的教诲时,难题仍然不胜其扰,所有重要的难题都可以追溯到这样一个事实:卢梭试图在现代科学的基础上保留古典时代的哲学观。只在极少数情况下,有必要借助他的个人性情去澄清其教导中那些表面的或真正的矛盾。具体而言,我不打算否认,在不多的场合,卢梭过于敏感的自爱也许使他那令人称奇的锐利眼光蒙尘。^①

^① 参见 *Discours*, 29, 1-5.

德意志虚无主义

丁耘译

[中译编者按]本文原为施特劳斯在1941年2月26日在美国作的一次讲演,由David Janssens和Daniel Tanquay根据草稿整理,原刊于*Interpretation*(1999, no. 3),迄今未收入任何施特劳斯文集。

提要

A 德国虚无主义之下终极的、非虚无主义的动机。

1. 问题:什么是虚无主义?何种程度上可以说虚无主义特别是德国式的。

2. 德国虚无主义是一种类型,民族社会主义是其著名的变种。

3. 道德性(morality)与封闭社会不可分的联系:对现代文明原则的道德抗议。

B 非虚无主义的动机导致虚无主义的缘由。

4. 德国虚无主义是某类年轻的无神论者对共产主义理想或预言的反应。

5. 论青年与虚无主义的密切关系,以及青年解放运动的虚无主义后果。

6. 论进步主义与虚无主义的密切关系:进步主义没有对目的加以界定;因此它对既定的秩序提出了一种不确定的否定。

C 什么是虚无主义?何种程度上可以说虚无主义特别是德国式的?

7. 虚无主义是对文明本身之原则的拒斥。文明是人类理性之有意识的文化,也就是科学与道德(morals)。

8. 如此界定的虚无主义是当今德国而非任何其他国度的特性。

9. 德国虚无主义为了战争与战争德性之故拒斥文明本身的原则。

10. 德国虚无主义因而接近德国军国主义。

11. 德国虚无主义是德国军国主义的激进形态,这种激进化归因于浪漫派对整个现代发展的意见之胜利。

12. 德国虚无主义是对现代理想的反动,这种反动是德国观念论哲学的特性:以自我牺牲与自我否定的道德反对自我利益的道德;唯一一种毫不含糊的非功利德性是勇气。

13. 德国观念论在反对西方哲学的同时,声称自己综合了现代理想与前现代理想;这种综合是无效的;德国观念论的影响使得人们不可能接受现代理想;德国人转而依靠前现代的理想:依靠被德国观念论解释的前现代理想,也就是说,该理想是以一种反对启蒙的争辩意图被解释的;因此,德国人所依靠的是对前现代理想的现代歪曲。

14. 现代理想具有英国来源:德国传统是一种批判现代理想的传统。英国人建立了一种现代理想与古典理想的有效混合,德国人过于强调传统中的断裂,以至于他们最终从拒斥现代文明走向了拒斥文明本身之原则,走向了虚无主义。作为帝国民族的英国绅士(gentlemen)反对作为乡土的、怨愤的狂热者民族的德国老爷(Herren)。

什么是虚无主义?在何种程度上可以说,虚无主义是一种特殊的德国现象?我无法回答这些问题;我只能试着把它们搞得确切一点。因为我就要探讨的这个现象过于复杂,以往的考察又如此之

少,在我可以支配的不长的时间中无法给予充足描述。我所能做的只是勾勒轮廓而已。

二

现在听见“德国虚无主义”这个提法,我们中的大多数人自然立刻就想到民族社会主义(National Socialism)。但从一开始便要了解,民社主义只是德国虚无主义最有名的形态而已——是其最低级、最乡土、最蒙昧和最不光彩的形态。很可能正是其粗俗带来了巨大的(虽然这很糟糕)成功。这成功后面会跟着失利乃至最终的彻底失败。但民社主义的失败未必意味着德国虚无主义的终结。因为,那种虚无主义的根基比希特勒的煽动蛊惑、比德国在世界大战里的战败以及所有诸如此类的事情都要深得多。

我想沿着以下线索来解释德国虚无主义。首先我要解释一下其最终动机;这个动机并不自在地便是虚无主义式的。接着我想描述一下,在什么样情况下这一非虚无主义的动机导致了虚无主义的渴求。最后,我将试着给虚无主义下这样的一个定义,从所虑及的非虚无主义动机的观点来看,这个定义不可撼动;并且,我们要在这个定义^①的基础上把德国虚无主义描述得更充分些。

三

虚无主义的意思也许是:*velle nihil*,意欲虚无、[意欲]([译按]如无特别说明,正文中的方括号是译者为了文气贯通加的)包括自

^① 打字稿上是“并且来描述,基于那个界定”;手写的改动显示逗号前后的顺序应当颠倒过来。

身在内的万物的毁灭,因此,首先是自身毁灭的意志。我听说有这样古怪愿望的人。但我相信这种愿望并非德国虚无主义的最终动机。不戴有色眼镜就不会注意到自身毁灭意志的任何确切征兆。不仅如此,就算把这一愿望证明为最终动机,我们仍会大惑不解,为什么这个愿望采取了这一形式,其状态不是所谓 *fin de siècle* [世纪末] 或者纵酒主义,而是军国主义。用心理疾患来解释德国虚无主义,还不如把它解释成一个亡命之徒想要与几个警察和出卖他的同伙一起搞谋杀;我并非斯多葛派,无法把[这个亡命之徒]的这种愿望称为病态愿望。^①

事实上,德国虚无主义并非绝对的虚无主义,并不意欲包括自身在内的万物全都毁灭,它只意欲特殊某物的毁灭:现代文明。也许我可以这样说,有所限制的虚无主义之所以成为一种几乎绝对的虚无主义,仅仅出于这个理由:对现代文明的否定,引导或伴随着那个“不”字的,不会是什么清晰的肯定性概念。

德国虚无主义意欲现代文明毁灭,这是就该文明的道德意义而言的。众所周知,德国虚无主义并不那么反对现代技术设备。德国虚无主义所反对的现代文明的道德意义可以表达如下:突出人的地位;或者捍卫人之权利;或者最大多数人的最大幸福。支持着对现代文明的异议、对西方(特别是盎格鲁—撒克逊的西方)精神的异议的究竟是一种什么动机呢?

答案势必为:它是一种道德异议。这种异议出自这样一个确信:国际主义是现代文明固有的;或者说得更确切些,建立一个完美的开放社会(这种社会可以说是现代文明的目标),从而还有对这个目标的一切渴望,这些与道德生活的基本要求都格格不入。[对现代文明的]那种异议出自这样一种确信:一切道德生活的根本本质上都是(因之永远都是)封闭社会;出自这样一种确信:开放社

① 打字稿中是“我无法把那种愿望称作病态愿望”,“病态愿望”之前的“一个”与随后的“病态愿望”是手写上去的。

社会必定无涉道德,如果不说是非道德的话——它将是寻欢逐利者、追求无责任权力者的渊藪,不啻集各种不负责任、玩世不恭之大成。^①

据说道德生活意味着严肃认真的生活。严肃认真(seriousness),以及严肃认真之仪式(旗帜与对旗宣誓之类),是封闭社会的独特性质,照其本性,这种社会不断面临、基本上就是指向 *Ernstfall*[紧要关头]、非常时刻(serious moment)、动员日、战争。只有这种紧张气氛下的生活,只有其基础为时刻意识到牺牲(此乃生命之所归)、意识到牺牲生命与一切身外之物的必要与责任的生活,才是真正人类的生活:崇高之事非开放社会所能知。^② 声称渴望开放社会的西方诸社会,实际上是些处于分崩离析状态下的封闭社会:它们的道德价值与可敬之处,完全有赖于他们仍是封闭社会。

让我们沿着这个思路再走上一程。据说,开放社会其实是不可能的。向着开放社会的所谓进步完全无法证明该社会的可能性。因为进步只是个巨大的幻想,也就是个说法而已。习惯了直言不讳的前辈们早就诚实地认准了人类本性的特定基本事实,如今却用些说法否认这些事实,用些合法幻想以及其他东西草草加以掩盖,比如说:相信可以通过无需武力(用以惩罚毁约者)后盾的条约来消除战争,或者把作战(ministries of war)部叫做国防部(ministries of defence)、把惩罚称为制裁、把死刑称作 *das Scrafmass*

^① 关于“封闭社会与开放社会”之间的区分,参看柏格森(Henri Bergson)《道德与宗教的双重起源》, (*Les deux sources de la morale et de la religion*) 第一、四章, University of Notre Dame Press 1977。

^② 在“道德生活”之前的是一个句子,这个句子的开头是几个模糊不清的手写词,接下来就是打字的“据信开放社会的典型代表是好莱坞”,后来这整个一句都给划掉了。“旗帜与对旗宣誓之类”是手写插入的。“生活”之后的逗号是手写插入的。

hoechste[极刑]。① 开放社会在道德上低于封闭社会,这还因为前者基于虚伪。

反现代文明的异议立足于一种确信,这确信基本上与黩武主义、好战毫不相干;与民族主义也无丝毫关系:因为存在过并非民族的封闭社会;诚然它与所谓主权国家有些关系,但这也是就主权国家为上述意义的封闭社会提供了最佳现代例子而言的。再重复一遍,我试着描述的那种确信原非好战(love of war):毋宁说它好德(love of morality),是对濒危的道德性的责任感。我们中的历史学家们从格劳孔,(柏拉图的兄长)那里得知这种确信或者说激情,即以高贵德性的名义激情洋溢地反对猪的城邦。他们更从卢梭、从尼采那里得知这点。卢梭激情洋溢地反对趣味世纪([译按]指18世纪)的慵懒、略带腐化的文明;尼采则同样激情洋溢地反对工业世纪([译按]指19世纪)的慵懒、略带腐化的文明。如果我们没有弄错的话,正是同样的激情(哪怕其形态会有更多的激情和无限减少的智性)继而反对着战后([译按]指一战)德国所谓的或真正的腐败:反对“都市的亚人类”(the subhuman being of the big cities),反对“文化上的布尔什维克主义”,等等。正如柏拉图与卢梭的例子所显示的(如果确实需要例子的话),那种激情或者说确信就其本身而言并不是虚无主义的(如果回想一下例如牛津学生不为国王与国家而战的决定以及一些更晚近的事情,甚至可以揣测这是一种合理的疑问)。虽然这种确信就其自身而言不是虚无主义的,或许还有点道理,无论如何,在一系列情形的作用下,这一确信在战后德国导致了虚无主义。在以下概述中,我将仅仅提及这种情形中的一些,就是那些(在我看来)没有被这次研

① “据断言”是手写插入的。在“认准了”这个词上方,加了手写体的“直面”,也许是备选的。打字稿上是“直言不讳的一代”,“习惯”是手写加上去的,因此把表示“直言不讳”的过去式的“ed”两个字母划掉了。手写加上了“比如说”来代替“也就是说”,后者给划掉了。“把惩罚称为制裁”是手写加上去的。

讨论以及相关文献充分强调的。^①

① 在打字稿中，“就主权国家”之后还包括了“[……]，完美到极点的社会，[……]”，这已经给划掉了。“提供”替代了“是”，后者给划掉了。“最佳的现代例子”是手写的，替代了“唯一重要的当代例子”，后者被划掉了。在打字稿中，“濒危的道德性”之后是这样一句“假如我们之中有个犬儒派人物，他很可能把那种对道德性的爱称为一种不快乐的、或者无回报的爱”，后来被括出并划掉了。“确信”“激情”与“猪的城邦”之后的逗号是手写插入的。

关于格劳孔的抗辩，见《国家篇》372c - d；也可参看施特劳斯《城邦与人》(Chicago: Rand McNally and Co.)，页 93 - 96。

打字稿中“这是相同的激情”之前的是“相同的激情转而”，后来被划掉了。“较少智识的形式”之后的逗号是手写插入的。文中“都市的亚人类”与“文化的布尔什维克主义”上的引号是手写加上去的。“一个成熟的要求”是手写加上去的，代替了“基本上成熟的”，后者给划掉了。“一个……的事实”外的圆括号是手写加上去的。打字稿中的“成熟”给划掉了，手写加上了“并非全不成熟的”。

打字稿第 5 页采取了“德国虚无主义”的标题，后面两个段落大体上重复了上文最初的两段。标题以及那两个段落都给划掉了。可能这是打字第一稿开始的地方。很可能施特劳斯教授后来加上了前面 4 页：在被划掉的两段之后，文本接下来的一个段落上标着“4”，这暗示他想略去原来的开头，从这点继续这个演讲。出于完备的考虑，编者将这两个被划掉的段落附在下面：

德国虚无主义

1. (被划掉) 什么是虚无主义？何种程度上可以说，虚无主义是一种特殊的德国现象？我且试着——而不是当真回答这些问题，只是把它们搞得确切一点。因为我就要探讨的这个现象过于复杂，而以往的考察又如此之少，在我可以支配的不长的时间中无法给予充足描述。我所能做的只是勾勒轮廓而已。在讨论之前，我预先对发言者表示感谢，他们无疑会帮助我以及那些不那么活跃的听众把这个对我们全体而言都如此重要的现象搞得更清楚。

2. (被划掉) 现在听见“德国虚无主义”这个提法，我们中的大多数人自然立刻就想到了民族社会主义。但从一开始便要了解，民社主义只是德国虚无主义的形态之一——是其最低级、最乡土、最蒙昧和最不光彩的形态。很可能正是其粗俗带来了巨大的（虽然这很糟糕）成功。这成功后面会跟着失利乃至最终的彻底失败。但是民社主义的失败未必意味着德国虚无主义的终结。因

四

必须具备一种我完全缺乏的禀赋,也就是有抒情气质的报告者的禀赋,才能使你们中间那些未曾在战后德国生活多年的人真切地了解到,是些什么样的情绪在支持着德国虚无主义。^①我姑且把德国虚无主义界定为一种摧毁当今世界及其潜能的欲望,至于应该用什么来填补摧毁后的空虚,这欲望并无什么清晰的概念。让我们试着理解一下,这种欲望如何发展出来的。

没人满意那个战后世界。在许多人看来,德国一切种类的自由民主政制全都绝对无法克服德国面临的困难。这便产生了一种针对自由民主制本身的深深偏见,或者说加强了既有的深深偏见。摆在自由民主制面前的,是两条明白不过的道路。一条道是干干脆脆的反动,正如巴伐利亚亲王鲁普莱希特(Crown Prince Ruprecht of Bavaria)就此所说的:“有人说历史倒车开不得。这不对。”另外一条道要有趣些。我们中间年纪大点的人兴许还记得,当时某些人断言,时局隐含的冲突必然导致一场革命,要么和另一次世界大战一道来,要么紧跟着就来——无产阶级的兴起与社会各阶层的无产阶级化预示了国家的消亡、预示了无阶级社会、预示了消灭一切剥削与不公正、预示了终极和平的纪元。导致虚无主义的除了无望的时局,那种期待至少也起了同等重要的作用。没有统治者与被统治者的太平世界、仅仅致力于生产与消费(既有物质产品也有物质产品的生产与消费)的全球社会——对于一些为数不多、相当明智、相当正派的德国人(虽然很年轻)来说,这幅图景实在可怕。他们不是由于担

(接上页)为,那种虚无主义的根基比希特勒的煽动蛊惑、比德国在世界大战里的战败以及所有诸如此类的事情都要深得多。

① “4”是手写插入的。“情绪”是手写加上的,用来取代“情感”,后者给划掉了。

心自己的经济、社会地位才反对这幅图景；因为在这方面，他们的确不再有什么东西可以损失。他们也不是出于宗教理由反对这图景；因为，正如他们的一位代言人（Ernst Juengel 容格尔）所说的，他们深知自己是无神者的后裔。他们厌憎的，是对这样一个世界的期待：那里每个人都幸福而满足，每个人都有他渺小的日间快乐、渺小的夜晚快乐，不再会有伟大心脏的跳动、不再会有伟大灵魂的呼吸，没有真实的、非隐喻意义上的牺牲，也就是，一个没有血、汗与泪水的世界。对共产主义者而言似乎实现了那人类梦想的东西，对于这些德国年轻人来说，好像恰恰是人性的最大堕落，是人性的完结，是末日的来临。他们未尝真正知道（因而也无法以一种足够清晰地语言表达），他们究竟想要用什么来替代当今世界、替代其所谓注定的未来或结局：他们所能绝对确定的，只是当今世界及其一切潜能均须摧毁，以便阻挡否则必然来临的共产主义终极秩序：毫不夸张地说，在他们看来，随便什么（虚无、混乱、丛林、野蛮的西方、霍布斯式的自然状态）都无限优于那个共产主义—无政府主义—和平主义的未来。^①他们说“是”总含混不清——他们其实无法说出超出“不！”的东西。这个“不”终究充分地体现为行动的那个前奏、体现为毁灭之行动。无论何时听到德国虚无主义这个说法，我首先想到的就是这番

① 打字稿上有“见后”，后面的部分给划掉了。在“有趣的”上方，手写了“诱人的”，可能是备选的。“国家的消亡”是手写体插入的。“精神的”手写加上，代替了“物质的”，后者给划掉了；“物质的”手写加上，代替了“精神的”，后者被划掉。“而我们正身处实验之中；我们正努力尝试着在经验中从未有基础的东西。无神者的子子孙孙们，对他们来说怀疑也是可以的，我们正穿越以过高过低的气温威胁着生命的地带”。

容格尔，《劳动者》；《统治与形态》（汉堡 Hanseatische Verlagsanstalt 1932）193 - 194 页；《著作集：随笔 II》（斯图加特 Ernst Klett Verlag 1963），第 6 卷，241 页。在“最迟的”（latest）一词上方手写上了“last”，可能是备选的。“清晰的语言”之后的逗号是手加上去的。“潜能”之前加上了一个定冠词“the”，代替了“its”，后者被划掉了。“无政府主义—和平主义的”是手写加上去的。

景象。

几乎没有必要指出这些德国年轻人的谬误。他们简单地接受了共产主义的观点：如果不想毁灭文明，就得搞无产阶级革命与无产阶级专政。但他们比共产主义者更强调，共产主义的预言是有条件的（如果不想毁灭文明）。这个条件就为选择留了余地：在共产主义者看来唯一可能的东西，他们是通过选择确定的。换言之，他们承认所有理性的论证都有利于共产主义；但他们针对那显然无可非议的论证放置了他们所谓“非理性决断”。不幸的是，他们知晓的所有理性论证都是历史论证，说得更确切些，都是关于或然未来的陈述、预言，这套东西的基础是对过去尤其对现在的分析。因为那种现代占星术（作预言的社会科学）曾经掌握了相当一批学院里的年轻人。上面我已经强调过，虚无主义者都是些年轻人。^①

五

那样的现代学究兴许会觉得虚无主义也不是糟糕透顶。他会论证说，因为年轻一代里那些有理智的人会对长辈让他们相信的东西有所不满，他们会强烈需要一个新字眼来表达他们的渴求，考虑

① 第一个“如果”下面的下划线被划掉了。“换言之”后面的冒号是手写插入的。“他们承认”是手写插入的。打字稿中“一切合理的论据”之后还有“[……]关于可能的未来，他们知道一切历史的论据，也就是一切建立在对过去的发展以及当下的状况分析之上的陈述[……]”。句子的这个部分给划掉了，它经过改动出现在下一个句子中。“一切合理的论据”后的“was”是手写加上的，取代了“were”，后者被划掉了。“对于那个现代来说”以及前面的句子，是手写插在打字稿中的。句子“占星术[……]学院派年轻人”是在这一页的最下面手写插入的，有一个记号表明它应该插在文本的这个地方。这最后一句手写加在这页的最下面，有个“+”记号表明它应该加在前一句后面。

到无过无不及并非年轻人的德性，他们会要个极端的字眼——这一切并没有什么不自然嘛。可以想见他会继续说，况且青年无法在体制内找到新字眼，无法以确切语言表达他们否定长辈的强烈冲动——这也没什么不自然啊。吊诡爱好者或许不禁断言，年轻人本质上就深受虚无主义吸引。我应该是最不会否认我刚才试着描述的特殊虚无主义的青年特征的。但我确信，对于这些年轻人而言，最危险的事情或许莫过于所谓进步教育，就此而言，我便更要反对那些现代学究：那些年轻人需要的是老派的教师，当然是那种并不教条因而足以理解其弟子们的远大抱负的老派教师。不幸的是，在战后德国，对旧式教育的信念大大衰落了。威廉二世对古老高贵的教育体系（由19世纪早期的自由开明人士建立）的危害，非但未被共和国制止，更有甚者还被加剧了。况且还有青年政治解放的影响，这件事情常常被当作孩童投票提到。我们也不应该忘记，有些拒绝严格理智纪律的年轻虚无主义者正是那些经历过所谓青年运动感情纪律的男男女女的子弟，正是那场青年运动鼓吹了青年解放。我们的世纪曾被称为孩童的世纪，在德国这体现为青少年时代。不消说，并非所有从青涩到衰老的自然演进当中都会插入一个不管多短的成熟期。希特勒曾经无耻地对高龄总统兴登堡的临危垂死说三道四，这最生动不过地表达了对高龄的尊重是如何丧失的。

我曾经点出，年轻的虚无主义者也都是些无神论者。宽泛地说，在世界大战之前，无神论专属于激进左翼，正如在整个历史当中，无神论总与哲学唯物主义相连。德国哲学大体是观念主义的，而德国观念论者都是些有神论者或泛神论者。据我所知，叔本华是第一个既不是唯物主义者又公开讲授无神论的德国哲学家。不过与尼采相比，叔本华的影响微不足道。尼采断言，对于一种激进的反民主、反社会主义、反和平主义的方针而言，无神论假设非但可以并行不悖，而且必不可少：在他看来，甚至共产主义信念也无非是有神论与天命信仰的世俗化形式。说起对战后德国思想的影响，没有

哪位哲人可与尼采——无神论者尼采相提并论。我无法深究这个重要课题,因为我不是神学家。关于德国虚无主义的这一方面,一位远比我精通神学的绅士——研究生部的迈耶尔(Carl Mayer)教授——做了全面考察,可以参看他即将发表在《社会研究》^①上的文章。

我刚谈到的青少年需要这样的教师:可以用清晰的语言向他们解释他们远大抱负的肯定意义,而不仅仅是消解性意义。他们相信在这类教授与作者那里找到了这样的教师,这些人有意无意为希特勒铺平了道路(斯宾格勒、布鲁克[Moeller van den Bruck]、施米特、恽格尔、海德格尔)。如果我们想理解这些作者(而非希特勒)的奇特成功,必须很快考察一下他们的论敌,这些人同时也是年轻的虚无主义者的论敌。这些论敌常常犯一个严重错误。他们相信,由于他们驳倒了那些年轻人说的“是”,也就是驳倒了前后不那么一贯(即使并非愚蠢)的肯定性断言,他们也就驳倒了“不”。但一个人无法驳倒他没有理解透的东西。许多论敌甚至没有试着去理解支持着否定世界及其潜能的炽热激情。结果是,那些反驳反而加强了虚无主义者的信念;所有这些反驳看起来都在回避问题;绝大多数反驳都是些老生常谈(*pueris decantata*),重复着年轻人早就记住的东西。对于现

① 手写加上“5”取代“3”。“体制内”之后的“能够”前面加上了“不”。“作为”(as)代替了“谁”(who),后者给划掉了。“关于政治的[……]事实”这个部分是手写加上的,代替了“在选举结果方面。那……”,后者被划掉了。“儿童表决权”手写加上取代了“儿童投票权”,后者给划掉了。“并非全然”手写加上,代替了“一些”,后者被划去。“衰老”后面的“曾经”是手写加上的,代替了“未曾”,后者被划掉了。“无论多短”是手写加上的。“我[……]《社会研究》”这长长的一段,手写加在本页的最下面,有一个标记表明它应该插在“兴登堡”后面。手写的“断言”代替了“显示”,后者被划掉了。“更加”出于编者的猜测,否则后面的话就难以理解了。

迈耶尔,《论民族社会主义的智识起源》,《社会研究》第9期(1942年5月):225—47页。

代文明的原则,那些年轻人终于开始严肃地怀疑,不仅仅是在方法上或方法论上;他们不再服膺现代文明的权威;显然,如果要听取什么论敌意见的话,这些论敌应当是这样的:从自己的切身体验中体会了怀疑,并且已在艰难岁月中凭借独立思考克服了它。许多论敌并不满足这样的条件。培育这些论敌的便是对现代文明原则的信念;而一个培育人的信念很容易蜕化为偏见。结果,那些论敌的态度往往成了辩解性的。于是,事情就变成这样:进步这个在本质上是进取性的原则,其最热切的支持被迫采取了防御姿态;而在精神王国中的防御姿态看起来像是承认失败。对于年轻一代而言,现代文明的观念是个陈旧的观念;因而进步理想的支持者便处于这样一种劣势,他们不得不以保守者(*conservateurs*)的态势抵御同时已被称为未来浪潮的东西。他们给人的印象是背着古旧陈腐传统的沉重包袱,年轻的虚无主义者则不受任何传统的束缚,拥有完全的活动自由——在精神战争以及现实战争之中,行动自由便意味着胜利。就像智识上的有产阶级面对着智识无产阶级(怀疑论者),虚无主义者的论敌拥有一切便利,也有一切不利。现代文明一般及其支柱(即现代科学,包括自然科学与特殊的社会科学)之处境似乎可与17世纪新科学出现之前不久的经院哲学的处境相比拟:旧学派(包括共产主义在内)在方法与术语上的技术性完善似乎成了反对旧学派的锐利论据。因为,技术性完善往往遮蔽基本问题。如果你们愿意,也可以说,智慧女神的猫头鹰日落时分才开始飞翔。战后德国思想的特征当然是:技术术语(在德国任何时刻都无法忽略这个)的数量达到了天文数字。能够打动虚无主义年轻人的唯一[思想]答案必须用非技术的语言给出。只有一个答案是中肯的,只有一个答案也许会打动虚无主义年轻人(如果他们确曾听到)。那些年轻人决不相信,那个其后尾随着跃入自由制、尾随着共产主义世界革命的时期会是人类或者德国的美好时光,但他们会像我们一样被丘吉尔(于英国在佛兰德斯的失败之后)就不列颠的美好时光所说的话打动。因为他们的一位最伟大的导师曾经教会他们在坎奈(*Cannae*)那里观察

古罗马^①荣耀生活的顶峰。

六

我已经描述了一种并非原本便全然恶劣的虚无主义兴起的智识与道德环境。并且,我认为理所当然的是,年轻的虚无主义所反对的一切并非都是不可反对的;他们鄙视的所有作者、论者并非都是必须尊敬的。我们要留神那种并不受审慎节制的固执。我们也别忘了学者的最高责任——求真或者公正,是不理会什么界限的。现在让我们立刻在虚无主义者自己的视角考察一下我所说的虚无主义这种现象。他们会说,“虚无主义”只是个口号,用它的是那些不理解新生事物的人,是那些只看到自己珍视的理想被拒斥、自己的精神财富遭毁灭的人,是那些仅凭起始的言行判断新生事物的人,认为那些言行必然是夸张的,远非什么恰切的表达。考虑到密涅瓦的猫头鹰黄昏时分才起飞,一个有理性的人怎么能够期望一开始就对新时代的理想做出恰切表达呢? [难道不能谈谈]纳粹? [谈谈]希特勒? 关于他,谈得越少越好。他很快就会被忘却。希

① “施米特”之后那些难以辨认的字是手写加在那行之上的。seemed 代替了 seems,最后的字母“s”给划掉了。consist of *pueris decantata*, of(由老生常谈组成)中后一个 of 是手写的,下面加了下划线,代替了 be(是),后者被划掉了。打字稿中“进步”前面的是“诸原则”(principles),“s”已经划掉了。“由于技术上的完善[……]。或者,如果你们愿意”,是手写加以代替“由于”的,后者已经被划掉了。“密涅瓦的猫头鹰黄昏时才起飞”(黑格尔,《法哲学》[牛津大学出版社1975],13页)。“在佛兰德斯之败之后”是打字插入的。“他们最美好的时光”(丘吉尔先对下院做了这个演讲,随后广播),见《作战》(*Inno Battle*)(London:Cassell and Company1943),225-234页。

施特劳斯教授指的是斯宾格勒,见《西方的没落——世界历史形态学大纲》(慕尼黑 Oskar Beek1923)卷 I,49页[导论,第13节]。在抵抗汉尼拔的第二次布匿战争中,罗马人在坎奈(位于阿普里亚)大败。

特勒无非是微不足道的“历史”工具：新时代、新精神的助产士；助产士通常丝毫不理解他所接生的婴孩的天赋，甚至可以不是个合格的妇科专家。新现实存在于创生之中；它正在改造全世界；同时存在着的是：无，然而——却是一种具有蕃息潜力的无（a fertile nothing）。纳粹有形无质，犹如浮云；目前，浮云遮蔽天空，预示风暴将临，但同时它也是甘霖之兆，将为久旱的土地带来新的生机（这里我简直是在引用[其他人的话]）；不要丧失希望；你们看来是世界的终结，不过是那个始于1517年左右的时代的终结。——老实说，对于那些人、那些期望从“历史”与未来本身得到所有问题答案的人；那些把对现在、过去或将来的分析误当作哲学的人；那些信奉朝着一个自身就是进步的因而无法界定的目标进步的人；那些并不受已被了解的、稳定的标准（这个标准稳定不变，被了解而非仅仅被信奉）引导的人：我不知道这些人如何才能抵御塞壬歌声的诱惑。换言之，对虚无主义缺乏抵抗，其最终缘故似乎是对理性与科学的贬低与轻视（理性要么是唯一的、不变的，要么不存在）。因为如果理性是可变的，它就依赖于那些引起它变化的力量，就是感情的奴仆；一旦人否认理性的统治，就很难在高贵与低下的感情之间做出并不武断随意的分别。一个可以夸耀自己终生与一切虚无主义的超人之父打着密切交道的德国人已经告诉我们（与一切有灵感的作者一样，他的说法可靠），一切虚无主义的创始人承认：“尽管鄙视理性与科学这人类最高的力量吧，我已经完全抓住了你”。①

① “6”是手写插入的。手写插入了“历史”，代替了“世界精神”，后者被划掉了。“助产士”之后的“who”是手写的，替代了“which”，后者给划掉了。“History”（历史）中的“H”已经由手写改为大写。句子“因为如果理性”用手写加在本页末尾，有一个记号“+”表明它应该插在文本的这个地方。“理性”是手写的，代替了“它”，后者给划掉了。“人的最高权力”是手写加上的。歌德，《浮士德》1851-1855行[译者附识：施特劳斯所引的是靡非斯特的话]。

七

我已经把在德国生活期间的所闻、所见、所阅压缩为上述片断评论,因为我必须传递的是,一个非理性主义运动以及通常对它的非理性反应的印象,而非一个讲究推理的论证。无论如何,现在我可以试着给虚无主义下个定义。我这么做有点惶恐。这倒不是因为我要给出的定义不符合正常定义的要求(因为我知道不符合要求这种错误更容易得到原谅);也不是因为这定义有什么新奇,恰恰是由于相反的理由。^①在你们大多数人看来,它是一种老生常谈,而且由若干老生常谈构成。我能用来佐证自己的唯一东西是:我曾理所当然地期待在劳西宁先生(Mr. Rauschnig)的名作中找到虚无主义的定义。只是由于未能在此书中找到这样一个定义,我才有勇气陷入你们认为的浅薄之中,哪怕是一种必要的浅薄。

我要说:虚无主义是对文明本身的拒斥。因而一位虚无主义者便是知晓文明原则的人,哪怕只是以一种肤浅的方式。一个单纯的未开化者、野蛮人,并不是虚无主义者。这便是被恺撒击败的条顿人首领阿里奥维斯图斯(Ariovistus)与希特勒(换个角度看,他有着彻底的野蛮人的共同特征——傲慢与残忍)的区别。一位打扰了阿基米德画圆演算的罗马士兵不是虚无主义者,仅仅是个士兵。我说的是文明(*civilisation*),而不是文化(*culture*)。因为我注意到许多虚无主义者都是文化爱好者,并以之与文明区分、对立。除此之外,文化这个说法并未规定要教化养成(*cultivated*)些什么[鲜血、大地([译按]鲜

^① “7”是手写添上的,代替了“5”。在打字稿中,“orderly”之前的“a”已经改成了“an”。因为我知道[……]得到原谅是手写添加在本页末尾的,有一个“+”表明它应该插在文本的这个地方。圆括号是编者加的,为了清楚些。

血与大地是纳粹的民族主义口号)还是心灵],文明这个字眼立刻表明了这样一种过程:将人变成公民(citizen)而非奴隶;变成城邦的而非乡村的居民;变成热爱和平而非战争的人;变成彬彬有礼而非粗野凶暴的人。一个部落联盟也可以拥有一种文化,可以生产、享乐、赞咏、歌唱,也可以精心修饰他们的衣服、武器与诗艺,也可以有舞蹈、童话以及诸如此类的东西;但它无法被文明化。^①西方人已经丧失了相当多的一度拥有的对自己文明化的自豪(这是一种沉静的、逐渐养成的自豪),我猜测,正是这个事实最终导致了现在无力抵御虚无主义。

我要讲得再确切些。我们把文明理解为有意识的人性文化(the conscious culture of humanity)——人性文化就是那把人造就为人的,也就是说,理解为有意识的理性文化。人类理性首先有两种能动方式:调节人的行为,并且试着理解人所能理解的随便什么东西;也就是实践理性与理论理性。因此,文明的支柱就是道德与科学,并且这两者是统一的。无道德的科学会沦为犬儒主义,这样也就摧毁了科学努力自身的根基;无科学的道德则沦为迷信,从而往往成为狂热的野蛮。科学是理解宇宙与人的尝试;因此它和哲学是一回事,倒未必与现代科学是一回事。我们把道德理解为正当、高尚行为的规则,就像一个有理性的人所理解的那样;就其本性而言,这些规则适用于任何人,虽然我们承认这样一种可能性:并非所有人都有同等的趋向正当、高尚行为的自然资质。甚至最极端的怀疑派也不禁会鄙视,或至少宽恕这样那样的行为或这样那样的人;全面分析一下这种鄙视或宽恕行为中所隐含的东西,就会引出我粗粗讲过的、众所周知的道德观。我可以这样来说明正当高尚的行为:它既非受苦,也不是从

^① 见恺撒,《高卢战记》,I,30-54。李维,《罗马史》,XXV, xxxi, 5-11。“享乐”前后的逗号都是手写加上的。

受苦中产生愉悦；^①对于我们当前的目标来说，这样的说明足够了。要么就换一种说法，正当高尚行为更多地不是与人的自然目的的相关，而是与实现该目的的手段相关：目的将手段神圣化这种观点，乃是对非道德主义（immoralism）尚属全面的表达。

我有意把“艺术”置于文明的定义之外。虚无主义最有名的斗士希特勒也是个著名的艺术爱好者，甚至他本人就是个艺术家。但我从未听说他追寻真理或把德性的种子撒入他臣民的灵魂。我观察到，文明的奠基者们教给我们科学与道德之所是，却从不了解大约最近 180 年以来的艺术这个术语；他们也不了解具有同样晚近起源的“美学”这个术语和美学学科——这个观察加强了我对“艺术”的偏见。这并未否认，毋宁说是断定了科学道德这一方与诗艺以及其他模仿艺术这另一方的密切关系。但如果不把科学与道德看成那文明之柱，^②那种密切关系势必会被误解，势必会损害科学道德以及诗艺。

我提出的[文明]定义有另外一层意蕴，或者说另外一种便利，我必须讲清楚。^③起初我尝试性地把虚无主义界定为毁灭当代文明、现代文明的欲望。通过我的第二个[关于文明的]定义，我想表明，不能把现代文明本身最激进的批判者称为虚无主义者。

文明是有意识的理性文化。这意味着文明与人类生命或人类生存不是一回事。曾经有（现在也有）许多人性存在者并不分享文明。文明有一个自然基础，这是它发现而非创造的，它依赖于这个基础，对这个基础它只有十分有限的影响。征服自然，如果不被看

① 打字稿上是“[人]在宇宙中的地位”，被划掉，改成了“人与宇宙”。“不时地”是打字插入的。“这样那样的人”后面的分号是手写插入的。打字稿中“无能”后面还有“承受，并且”，后来给划掉了。“或者其他”是打字插入的。

② 打字稿中“with”后面跟着“disinterested”，这给划掉了。“学科”与“断定”后面的逗号是手写加上的。

③ “便利”后面的逗号是手写加上的。

成高度诗意的夸张,就是个荒谬的说法。文明的自然基础的一个例证是,与不文明的共同体一样,所有文明的共同体都需要武力来对付外敌内寇。

八

我认为,无须证明的是,在德国占统治地位的是上文界定的那种虚无主义,相比其他一些国家,上述那种虚无主义在德国更见其特征。例如日本就不会有像德国那样虚无主义,因为按照上述定义,日本的文明化程度远不及德国。如果虚无主义是对文明本身的原则的拒斥,如果文明的基础是认可这样一个事实:文明的主体是作为人的人,严格地说,凡根据种族、民族或者文化来解释科学与道德的,都是虚无主义。凡接受北欧科学、德国科学或浮士德科学(Faustic science)之类观念的, *eo ipso* [因此也就] 拒斥了科学观念本身:不同的“文化”可以产生不同的“科学”类型,可只有其中之一才是真的、才是科学。^① 对科学的民族主义解释的虚无主义含义,特别可以用以下说法给予略微不同的描述。文明与学习分不开,与向其他人(只要这人能教我们有价值的东西)学习的欲望分不开。对科学或哲学的民族主义解释意味着,我们无法真正从我们的民族或文化之外的人学到任何有价值的东西。我们谈到希腊人时通常想到的那几个希腊人,他们与野蛮人的分别就在于所谓学习的意愿:——哪怕向野蛮人;而野蛮人呢(不管非希腊的野蛮人还是希腊裔的

^① “8”是手写来代替“6”的。“日本……德国”这句是手写加在本页底部的,有一个记号表明应该插到文本中的什么地方。“或者”是手写加上的,替代了“和”,后者被划掉了,在“民族的”与“文化的”前面都是如此。“不同的文化……科学”这个句子是手写加在本页底部的,有个记号表明应该插到文本的什么地方。

野蛮人),则相信他们所有的问题都被他祖先的传统解决了,或可以在此基础上得到解决。当然,一个人如果仅仅断言,一个民族在对某类现象的理解上较其他民族更为擅长,他并不是虚无主义者:对文明的定义来说,因此对虚无主义的定义也一样,起决定作用的并不是科学或道德的偶然命运,而是它们的本质意向。

九

一般的虚无主义者(特殊地说,德国的虚无主义者也一样)拒斥文明本身的原则。问题来了,德国虚无主义者为了什么要拒斥这些原则?我将试着解答这个问题,一开始根据的是劳西宁先生的著作。^①这也给了我一个机会对上述关于虚无主义的定义给予更多的说明。

劳西宁先生把纳粹的内外政策称为“虚无主义革命”。这意味着,纳粹并不像自己声称的那样是一种“造就中的新秩序”,而是“对一代代劳动成果累计而成的、不可替代的资源(物质、精神、道德)的浪费性、毁灭性开采”(XI)。他这番话的意思是,就后果而言,纳粹是虚无主义的,但这未必意味着它在意向上也是虚无主义的。可以设想,劳西宁这话也可以用来谈共产主义革命。但却无法说共产主义是虚无主义运动。如果共产主义革命是虚无主义的,这是就其结果而非意向而言。这让我想到劳西宁的另一个说法:他把虚无主义等同于“一切传统精神标准的解体”(XII)。我不同意的是,在虚无主义的定义里用到了“传统的”这个说法。很明显,不是所有的传统精神标准(就其本性而言)都能超脱于批判与拒斥之外:用亚里士多德的话说,我们追求的是善好者,而非所承继者。换言之,我认

^① “9”用手写插入代替了“7”。劳西宁,《虚无主义革命:警告西方》(纽约 Longmans, Green and Co. 1939)。

为纳粹的反对者退缩到简单的保守主义是危险的,这种保守主义通过特定的传统来界定其终极目标。固然,从平庸无奇的现在倒退回激动人心的过去(但凡过去,通常都激动人心),这个诱惑是巨大的。然而,我们不应该屈从于这种诱惑,哪怕恰恰出于[现在与古代的差距]这个理由,或至少出于如下理由:只要从事辩护学(polemics)或辨惑学(apologetics),这西方传统就不会像看起来那样铁板一块。可以举的例子很多,只要提一个就够了:伏尔泰代表的伟大传统就很难与贝拉明(Bellarmino)所代表的传统相调和,两者又同样与纳粹格格不入。^①除此之外,我倒希望劳西宁先生未曾说过什么精神标准;这暗示了唯物主义在本质上是虚无主义的;我相信唯物主义是不对的,可我只需想起德漠克利特与霍布斯的名字就知道唯物主义并非在本质上就是虚无主义的。何况德国虚无主义的根源正是某种反唯物主义或某种唯心主义。

当劳西宁强调说纳粹缺乏任何确定的目的时,他就在一个稍微安全些的基础上运思了。于是他把德国虚无主义理解为为了消解的缘故进行的“纯粹消解之不断革命”,理解为“为革命而革命”(页248)。他强调了纳粹的“无目的性”;他说,他们除了行动别无其他纲领;他们用策略取代了学说(页75);他将纳粹的革命称为“无学说的革命”(页55);他认为纳粹的“总体拒绝”是针对“任何学说”的(页56)。这好像有点儿夸张了。因为他还在别处说过:“纳粹主义并非一种学说或哲学。可它有一种哲学”(页23)。还有:“反对犹太人的斗争是党的学说的一部分,虽然这个斗争无疑是文化政策的中心要素,而不仅仅出于物质上的考虑”(页22)。^②

看起来纳粹是严肃对待自己的反犹政策的。然而,把一个党

^① “甚至拒斥”手写插入。亚里士多德,《政治学》,II, vii, 1269a。“但凡过去总是激动人心的”是手写插入的。“贝拉明”(Bellarmino)是手写加上的,来代替“波舒埃”(Bossuet),后者给划掉了。

^② “犹太教”后面的逗号是编者加上的,为了与劳西宁的文本协调。

派、政府、国家理解为无目的的(甚至不仅仅是无纲领或学说),有重大遗漏,哪怕党的原初纲领或党的学说中没有一点超出了临时意义或策略意义。因为,似乎很难设想任何人会无目的地行动。迪林格(John Dillinger)或者没有什么纲领,但无疑有目的。换句话说,劳西宁没有足够仔细考虑纲领与目的的差别。如果他把虚无主义定义为无目的的政治运动,那他就是定义了一个不存在的东西(non-entity);如果他把虚无主义定义为无纲领或学说的政治运动,就可以把所有的机会主义者都叫做虚无主义者,这未免太苛刻、太离谱。^①

事实上,劳西宁没有一直否认纳粹具有目的:“单纯消解之不断革命,其方式是,暴力始终保持着专制权力”(XI以下)。这里劳西宁讲的是纳粹的目的:目的是他们的权力。^②于是,保持自己的权力,这在一定程度上有赖于他们能让自己的臣民德国人快乐、能满足德国人的需求。这意味着,这么一来,为了维持自己的权力,他们就必须采取通向世界统治的侵略政策。

劳西宁这样纠正他关于纳粹无目的的说法:“现在德国人的目的是不确定的,这仅仅由于它们是有限的”(页275)。他们的“目标”是“世界范围内的极权帝国”(页58)。他们不仅具有诸目的,这些目的还形成了一个等级秩序以导出一个主要目的:“主要目的,重新安排世界”(页229)。按照劳西宁的描述,德国虚无主义是对德国人统治世界的渴望,而德国人自己又被一位德国的 elite[精英]所统治;

① 打字稿上是 had probably, 一个手写的记号表明其顺序应该颠倒过来。打字稿上是“hadd oubtless”, 手写记号表明顺序应该倒过来。迪林格(John Dillinger 1902 - 1934)是美国二三十年代著名的银行劫匪。“一个无……的政治运动”是手写所加,替代了“缺乏”这个词,后者被划掉了。“不存在的东西”(non-entity)代替了“幻象”(chimaera——原文如此,疑 chimera 之误——译者注),后者被划掉了。手写加上了 would have 代替了 had, 后者被划掉了。

② “目的”之后的冒号是编者为了清楚加的。“单纯消解之不断革命”之后的逗号是手写插入的。

这种渴望成了虚无主义的，因为它为了达到目的而不择手段，这样就毁了对于任何高尚、理智的人而言使生活有价值的东西。不管我们对纳粹的评价有多低，我还是倾向相信，他们并不是把德国的世界统治当作单纯维持权力的手段来意欲的，观照“德国统治世界”这个令人神往的目标，他们会产生所谓无利害之心的愉悦之感。我甚至还要进一步说，观照那些能使民族进行征服的人类品质，纳粹也很可能产生无利害之心的愉悦感。我敢肯定，纳粹认为，在人类的尊严高贵方面，但凡轰炸机驾驶员或潜艇指挥员都绝对高于旅行推销员或者医师或者任何其他相对和平行业的代表人物。因为，一位远比希特勒本人更有理智、更有教养的德国虚无主义者说过：“没有谁的心灵会比在索姆(Somme)或佛兰德斯(Flanders)随处倒下的士兵的心灵更深邃、更觉悟——谁要是对此一无所知，他的心灵是何面目呢？这便是我们需要的标准”（容格尔《劳动者》201）。^① 在德国虚无主义中，把战士当作一种类型来崇拜，对作为战士的战士的无条件偏爱，不仅仅是真诚的，还是一个突出的特征。我们的问题是，德国虚无主义出于什么缘故拒斥文明本身的原则？这个问题应该这样来回答：它拒斥这些原则乃出于武德、军事德性(military virtues)之故。劳西宁先生谈到“英雄的虚无主义”时，他必定想到了这一点(21)。

战争是一宗毁灭性的事业。如果战争被看成比和平更高贵，如果战争而不是和平被看成那目的(the aim)，一切实践图谋(purpose)的目的不啻就是毁灭。有理由相信毁灭、杀戮、酷刑的事业是纳粹不涉利害的愉悦之源，相信他们从残忍的强者对无助的弱者的

^① “形成”(form)是打字机加上的，取代了“具有”(have)，后者给划掉了。打字稿中“旅行推销员”后面原来还有“他们的外交部长倒可能是个例外”，后被删去。“因为”之后的逗号是手写插入的。“甚至”是打字插入的。德文文本中，“Das”代替了“Dies”（参看容格尔，《劳动者》，1932，201页；《著作集》第六卷，1963年，221页）。

征服、盘剥与折磨中获得了真正的乐趣。^①

十

因此,德国虚无主义为了战争与征服的缘故,为了武德的缘故拒斥文明本身的原则。由此,德国虚无主义接近德国军国主义。这就向我们提出了“什么是军国主义”的问题。军国主义可以等同于老毛奇(the older Moltke)下面的观点:“永久和平只是个梦,甚至还不是个美梦”。^② 认为永久和平是个梦,还不是军国主义,只是个平凡不过的常识;这一点无论如何并不与特定的道德旨趣联系在一起。但认为永久和平还不是个美梦,就等于相信,战争就其自身而言令人神往;这样看待战争,便暴露了一种残酷、非人道的性情。认为战争本身就是善好,意味着拒斥正义战争与非正义战争之间的区别,拒斥抵抗战争与侵略战争之间的区别。最终,这与万民法(a law of nations)的观念是相悖的。

十一

德国虚无主义接近德国军国主义,然而两者并不是一回事。至

① 打字稿中“……的事业”之前原来还有“毁灭”,后采被划掉,并且以手写做了改动。

② “永久和平是个梦,甚至还不是个美梦,战争是上帝之世界秩序的法则,通过战争,人最高贵的德性(勇气、自我否定、忠诚与自我牺牲乃至死亡)便发展了起来。没有战争,世界将朽坏为物质主义”。致布伦奇里(J. K. Bluntschli)博士的信,1880年12月11日。见《陆军元帅毛奇伯爵通信集》Mary Herms 英译(纽约 Harper and Brothers 1893年),272页。德文本,毛奇(Helmuth von Moltke)《文集与回忆录》(柏林 Ernst Siegfried Mittler and Sohn 1982),第5卷,194页。

少,军国主义企图把战争的理想与 Kultur[文化]协调起来;虚无主义的前提假设是,文化已经终结。军国主义总是承认,和平的德性与战争的德性具有同等或几乎同等的价值。军国主义虽然否认在对外政策中要运用温文有礼规则(the rules of decency),但在对内政策与私人生活中,它从未否认过这种规则。军国主义也从未断言科学在本质上就是民族的,只是说德国人碰巧是劣等民族的导师。与此不同,德国虚无主义则宣称,种种武德,特别是作为承受身体痛苦能力的英勇(北美印第安人的德性),是剩余的唯一德性(参看容格尔在 Blätter und Steine[《叶与石》]中论痛感一文)。剩余的唯一德性,意味着我们生活在一个没落时代、西方没落的时代,一个与文化分离开来并转而与之对立的文明之时代;或者说,一个与有机共同体分离开来并转而与之对立的机械社会之时代。在这样一种沦落情形之下,能够生长的只有最基本的德性、首要德性、那种人与人类社会借以持守与变化的德性。或者换一种讲法也行:在一个全然朽坏的时代,唯一可能的诊治是摧毁朽坏的整座大厦——“das System”[系统、体系]——回到未曾朽坏、不可朽坏的源头,回到潜在而非现实的文化或文明状况:纯粹潜在的文明或文化阶段(自然状态阶段)的特有德性只是勇气,没有别的。因此,德国虚无主义是德国军国主义的激进形态,这种激进化应当归因于这样一个事实:在上代人那里,关于整个现代发展(特别关于当前)的罗曼蒂克判断已经被广泛接受,其广泛程度远过于 19 世纪的德国。^①我把罗曼蒂克判断理解为一种受到这样一种意见引导的判断:在有史以来的某些阶段中,曾经存在着一种绝对优越的人间秩序。

^① “造成”(made)代替了“认知”(recognized),后者给划掉了。《论痛苦》,见《叶与石》(汉堡 Hanseatische Verlaganstalt 1934),154-213 页,特别参看 213 页(《著作集:随笔 I》[斯图加特 Ernst Klett Verlag 1960],151-198 页,特别是 197 页)。“系统”(das System)是手写加上的。

十二

德国军国主义与德国虚无主义之间不管会有多大差别,这两种狂热之间的亲缘关系也很明显。德国军国主义是德国虚无主义的父亲。要透彻理解德国虚无主义,需要透彻地理解德国军国主义。为什么德国这么容易倾向军国主义?在这里做点高度概括的评论也就够了。

要解释德国军国主义,仅仅参考以下事实是不够的:德国文明比其他文明年轻得多,因此可以觉察到德国比西方民族更接近野蛮。因为斯拉夫民族的文明比德国还要年轻,可斯拉夫民族看起来不像德国那么军国主义。要找到德国军国主义的根源,更聪明的办法是撇开德国文明的史前史,直接观察德国文明本身。1760年至1830年期间,德国的文学与思想达到了全盛时期;也就是说,是在现代文明的理想几乎打造完毕之后,随着对该理想的修正与反动产生的。现代文明理想的源头在英、法两国而非德国。当然,这理想的意义是什么,这是个有很大争议的问题。如果我没有太离谱,可以这样来界定一定程度上在法国革命中突然迸发的知识发展倾向:降低道德标准与道德要求(这些标准与要求是以前那些有责任心的教师搞出来的),但比以前的这些教师更为关注把人类行为的准则付诸实践——付诸政治实践与法律实践。贯彻这点的最有效方式是把道德等同于要求个人权利这样一种态度,等同于被启蒙了的自身利益(或者说把诚信还原为最优策略);或者也可以有这样的贯彻方式:用工业和贸易解决公共利益与私人利益的冲突(两位最有名的哲学家:笛卡尔,他的所谓 *generosite* [慷慨] 便无正义、无职责的说法;洛克:没有财产权就没有正义)。为了荣耀尚存的德国,德国思想起来反对道德的堕落以及随之而来的真正的哲学精神的沦落。正是这种对 17 和 18 世纪精神的反对,奠定了德国军国主义的基础(就德国军国主义

是个知识现象而言)。17 和 18 世纪把道德善好等同于被启蒙了的自身利益的目标(不管这启蒙方式如何),为了反对这点,德国哲人坚持认为,在道德善好与自身利益之间、在 *honestum* [诚信] 与 *utile* [功利] 之间存在着差别;他们坚持自我牺牲与自我否定[的德性];他们坚持得太过分,以至于快忘掉了人的自然目的是幸福;在德国哲学里,幸福、功利以及通识 (*Verstaendigkeit*) 差不多成了贬义词。在一种德性中,高尚与功用、义务与自利之间的差别最明显,这种德性就是英勇、武德:其他一切德性活动的完成都是有(或者可以有)报偿的;正义、节制、温文、慷慨等等都是有酬劳的;英勇,也就是战死疆场、为国捐躯,绝无报偿:它是自我牺牲之尤者。^① 英勇是唯一毫不含糊的非功利德性。为了捍卫受到威胁的道德(也就是非牟利性的道德),德国哲人不禁过分强调武德的价值,在几个非常重要的例子那里,在费希特、黑格尔与尼采那里,尤其如此。以这种以及其他种种方式,德国哲学开创了一种特别德国化的传统:鄙视通识以及通识所设想的人生目的。

无论德国哲学与西方国家的哲学之间的差别有多深,德国哲学最终还是把自己设想为前现代理想与现代理想的综合。这种综合

① “说明德国军国主义”后面的逗号是手写插入的。“发现……的根源”中的“军国主义”是打字插入的,代替了“文明化”(civilisation)这个词,后者给划掉了。“……之历史”这个词是手写加入的。“最佳政策”后面的分号是手写插入的。打字稿中,“两个最著名的……”这句话只有末尾才印上了圆括号。这句话的简洁暗示了施特劳斯教授想把它当作旁注。由是之故,编者加上开放的圆括号。在“两个最著名的,”之上方,有个标记指向了本页底部的话:“也可参看莫尔的‘快乐主义’乌托邦不=柏拉图质朴严峻的理想国”。打字稿中,“德国的荣耀”后面有一句“然而实施这种反动的方式过于受制于反对启蒙的争辩态度”。“被启蒙了的目标”是手写插入的。“以及通识”是手写插入的。在打字稿的边线,紧接着“为了反对……哲学”这句话有一个标记指向本页底部的手写注释“格罗特的《希腊史》(*Grote's History of Greece*)第 8 卷,常人,342 页注释 1 里有个有趣的例子”编者无法进一步参考格罗特的《希腊史》了。在“花”之前的“优美”一词被删除了。

并未收效:19世纪下半叶,它受到了西方实证主义(启蒙的自然子嗣)的妨害。德国已经从她的哲人那里学会了蔑视西方哲学(*Je meprise Locke*[我鄙视洛克]);德国现在看到了,它的哲人们搞的那个前现代理想与现代理想的综合并未收效;她没有看到出路,除非完全清除现代文明观念对德国思想的影响,返回前现代的理想。纳粹主义是这一返转的最著名例子,因为它是最下里巴人的例子。其最高水准则是返回哲学的所谓前文献记载时期,返回前苏格拉底哲学。不管在什么水准上返转,前现代理想都不是真实的前现代理想,而是德国观念论所解释的前现代理想(这种解释带着针对17和18世纪哲学的争辩意图),因而是个被歪曲了的理想。^①

对于战后德国来说,所有德国哲人(其实也是所有哲人)中影响最大、最该对德国虚无主义的产生负责的,乃是尼采。尼采与德国的纳粹革命的关系一如卢梭与法国革命的关系。这就是说,借着德国革命来解释尼采,对他是不公正的,但也不是绝对的不公正。如果引用出自《超善恶》与我们的主题有关的一两个段落,想必不会错到哪里去:“这些英国人不属哲人之俦。培根代表了对哲学精神本身的攻击。霍布斯、休谟与洛克是一世纪开外的‘哲人’概念的沦落。康德起来反对休谟。关于洛克,据说谢林说过,‘*Je meprise Locke*.’黑格尔、叔本华与歌德不约而同地反对英国人对自然的机械解释(牛顿)。“那被称为现代观念的,或被称为18世纪观念甚至法国观念的,一言以蔽之,德国精神怀着深深的厌恶反对的理想——源于英国,这毋庸置疑。法国人不过是那些观念的模仿者与实行者,是它们最好的士兵,不幸得很,还是它们的第一批受害者、最深的受害者”(文字脱落,252f)。尼采断言,德国传统正是对现代文明的理想、源于英国的理想的批判,我相信尼采大体上正确。但他

^① “文明”之前的“现代”是打字加上的取代了“西方”,后者被删除了。打字稿中“真正的”前面的“回到”一词被划掉了。“也就是说”后面的“被解释”是打字插入的。“因而被歪曲了”是手写插入的。

忘了补充说,英国人几乎一向有着不那么德国式的审慎与节制,不会把孩子和洗澡水一起倒掉,那种审慎就是这样来设想现代理想,即因势利导,合理地采纳一些古老永恒的理想:适宜、法治、不流于放纵的自由。这种轻易、暧昧、事到临头再随机应变的态度也许有损英国思想的彻底性;可最终看来它也是英国生活的幸运;英国人从未与传统彻底决裂,这种决裂在欧洲大陆却影响深远。无论那些特别现代的理想有着什么样的问题,那些创制了这些理想的英国人同时也对古典传统相当熟悉,并且英国人总储备了相当数量的必要解毒剂。就在英国人创制了现代理想的同时,剑桥和牛津比其他任何地方都更好地保存了前现代的理想、古典的人文理想。^①

[编者注:紧接着的一句话“无论战争的结局如何,配有一个帝国的是英国人,而不是德国人”给划掉了。它上面有个“+”字符指向了页尾一段手写文字,给划掉的句子应该改写为这段文字。]

目前的盎格鲁-日耳曼之战有着象征意义。英国人在德国虚无主义面前捍卫现代文明,这就是在捍卫文明的永恒原则。谁也无法断言战争的结果究竟会怎样。可明白无疑的是:由于在紧要关头(在这种时候,追问“该由谁来进行军事统治”,已经成了当今的常例)选择了希特勒做领袖,德国人的正当诉求也就到“成为一个地区性民族”为止了;应当是、应当仍是一个帝国性民族的是英国人,而非德国人:[编者注:手写体文字到此为止,接下来还是打字体]因为只有英国人(而不是德国人)才懂得,才应当实行帝国统治, *regere imperio*

① “出自……想必”是手写插入的替代了“在他的……”,后者被划掉了。“与我们的主题相关……”是手写插入的,替代了“我们读到”,后者被划掉了。围绕着“牛顿”的括号是手写加上的。

“一言以蔽之”是手写加上的,代替了“因此”,后者被删除了。逗号是编者加上的。“起来”(stood up)是手写加上的,代替了“兴起”(arose),后者被删除了。尼采《超善恶》252-253。在“激进主义”上方有“深邃”(profundness)一词,可能是备选的。“-”是手写插入的,代替了一个逗号。打字稿中“classical”(古典的)之前的“the”后面还有“……的理想”,被划掉了。

并未收效：19世纪下半叶，它受到了西方实证主义（启蒙的自然子嗣）的妨害。德国已经从她的哲人那里学会了蔑视西方哲学（Je meprise Locke[我鄙视洛克]）；德国现在看到了，它的哲人们搞的那个前现代理想与现代理想的综合并未收效；她没有看到出路，除非完全清除现代文明观念对德国思想的影响，返回前现代的理想。纳粹主义是这一返转的最著名例子，因为它是最下里巴人的例子。其最高水准则是返回哲学的所谓前文献记载时期，返回前苏格拉底哲学。不管在什么水准上返转，前现代理想都不是真实的前现代理想，而是德国观念论所解释的前现代理想（这种解释带着针对17和18世纪哲学的争辩意图），因而是个被歪曲了的理想。^①

对于战后德国来说，所有德国哲人（其实也是所有哲人）中影响最大、最该对德国虚无主义的产生负责的，乃是尼采。尼采与德国的纳粹革命的关系一如卢梭与法国革命的关系。这就是说，借着德国革命来解释尼采，对他是不公正的，但也不是绝对的不公正。如果引用出自《超善恶》与我们的主题有关的一两个段落，想必不会错到哪里去：“这些英国人不属哲人之俦。培根代表了对哲学精神本身的攻击。霍布斯、休谟与洛克是一世纪开外的‘哲人’概念的沦落。康德起来反对休谟。关于洛克，据说谢林说过，‘Je meprise Locke.’黑格尔、叔本华与歌德不约而同地反对英国人对自然的机械解释（牛顿）。“那被称为现代观念的，或被称为18世纪观念甚至法国观念的，一言以蔽之，德国精神怀着深深的厌恶反对的理想——源于英国，这毋庸置疑。法国人不过是那些观念的模仿者与实行者，是它们最好的士兵，不幸得很，还是它们的第一批受害者、最深的受害者”（文字脱落，252f）。尼采断言，德国传统正是对现代文明的理想、源于英国的理想的批判，我相信尼采大体上正确。但他

^① “文明”之前的“现代”是打字加上的取代了“西方”，后者被删除了。打字稿中“真正的”前面的“回到”一词被划掉了。“也就是说”后面的“被解释”是打字插入的。“因而被歪曲了”是手写插入的。

是个知识现象而言)。17 和 18 世纪把道德善好等同于被启蒙了的自身利益的目标(不管这启蒙方式如何),为了反对这点,德国哲人坚持认为,在道德善好与自身利益之间、在 honestum[诚信]与 utile[功利]之间存在着差别;他们坚持自我牺牲与自我否定[的德性];他们坚持得太过分,以至于快忘掉了人的自然目的是幸福;在德国哲学里,幸福、功利以及通识(Verstaendigkeit)差不多成了贬义词。在一种德性中,高尚与功用、义务与自利之间的差别最明显,这种德性就是英勇、武德:其他一切德性活动的完成都是有(或者可以有)报偿的;正义、节制、温文、慷慨等等都是有酬劳的;英勇,也就是战死疆场、为国捐躯,绝无报偿:它是自我牺牲之尤者。^① 英勇是唯一毫不含糊的非功利德性。为了捍卫受到威胁的道德(也就是非牟利性的道德),德国哲人不禁过分强调武德的价值,在几个非常重要的例子那里,在费希特、黑格尔与尼采那里,尤其如此。以这种以及其他种种方式,德国哲学开创了一种特别德国化的传统:鄙视通识以及通识所设想的人生目的。

无论德国哲学与西方国家的哲学之间的差别有多深,德国哲学最终还是把自己设想为前现代理想与现代理想的综合。这种综合

^① “说明德国军国主义”后面的逗号是手写插入的。“发现……的根源”中的“军国主义”是打字插入的,代替了“文明化”(civilisation)这个词,后者给划掉了。“……之历史”这个词是手写加入的。“最佳政策”后面的分号是手写插入的。打字稿中,“两个最著名的……”这句话只有末尾才印上了圆括号。这句话的简洁暗示了施特劳斯教授想把它当作旁注。由是之故,编者加上开放的圆括号。在“两个最著名的,”之上方,有个标记指向了本页底部的话:“也可参看莫尔的‘快乐主义’乌托邦不=柏拉图质朴严峻的理想国”。打字稿中,“德国的荣耀”后面有一句“然而实施这种反动的方式过于受制于反对启蒙的争辩态度”。“被启蒙了的目标”是手写插入的。“以及通识”是手写插入的。在打字稿的边线,紧接着“为了反对……哲学”这句话有一个标记指向本页底部的手写注释“格罗特的《希腊史》(Grote's History of Greece)第8卷,常人,342页注释1里有个有趣的例子”编者无法进一步参考格罗特的《希腊史》了。在“花”之前的“优美”一词被删除了。

十二

德国军国主义与德国虚无主义之间不管会有多大差别,这两种狂热之间的亲缘关系也很明显。德国军国主义是德国虚无主义的父亲。要透彻理解德国虚无主义,需要透彻地理解德国军国主义。为什么德国这么容易倾向军国主义?在这里做点高度概括的评论也就够了。

要解释德国军国主义,仅仅参考以下事实是不够的:德国文明比其他文明年轻得多,因此可以觉察到德国比西方民族更接近野蛮。因为斯拉夫民族的文明比德国还要年轻,可斯拉夫民族看起来不像德国那么军国主义。要找到德国军国主义的根源,更聪明的办法是撇开德国文明的史前史,直接观察德国文明本身。1760年至1830年期间,德国的文学与思想达到了全盛时期;也就是说,是在现代文明的理想几乎打造完毕之后,随着对该理想的修正与反动产生的。现代文明理想的源头在英、法两国而非德国。当然,这理想的意义是什么,这是个有很大争议的问题。如果我没有太离谱,可以这样来界定一定程度上在法国革命中突然迸发的知识发展倾向:降低道德标准与道德要求(这些标准与要求是以前那些有责任心的教师搞出来的),但比以前的这些教师更为关注把人类行为的准则付诸实践——付诸政治实践与法律实践。贯彻这点的最有效方式是把道德等同于要求个人权利这样一种态度,等同于被启蒙了的自身利益(或者说把诚信还原为最优策略);或者也可以有这样的贯彻方式:用工业和贸易解决公共利益与私人利益的冲突(两位最有名的哲学家:笛卡尔,他的所谓 *generosite* [慷慨] 便无正义、无职责的说法;洛克:没有财产权就没有正义)。为了荣耀尚存的德国,德国思想起来反对道德的堕落以及随之而来的真正的哲学精神的沦落。正是这种对 17 和 18 世纪精神的反对,奠定了德国军国主义的基础(就德国军国主义

是个知识现象而言)。17 和 18 世纪把道德善好等同于被启蒙了的自身利益的目标(不管这启蒙方式如何),为了反对这点,德国哲人坚持认为,在道德善好与自身利益之间、在 *honestum* [诚信] 与 *utile* [功利] 之间存在着差别;他们坚持自我牺牲与自我否定[的德性];他们坚持得太过分,以至于快忘掉了人的自然目的是幸福;在德国哲学里,幸福、功利以及通识 (*Verstaendigkeit*) 差不多成了贬义词。在一种德性中,高尚与功用、义务与自利之间的差别最明显,这种德性就是英勇、武德:其他一切德性活动的完成都是有(或者可以有)报偿的;正义、节制、温文、慷慨等等都是有酬劳的;英勇,也就是战死疆场、为国捐躯,绝无报偿:它是自我牺牲之尤者。^① 英勇是唯一毫不含糊的非功利德性。为了捍卫受到威胁的道德(也就是非牟利性的道德),德国哲人不禁过分强调武德的价值,在几个非常重要的例子那里,在费希特、黑格尔与尼采那里,尤其如此。以这种以及其他种种方式,德国哲学开创了一种特别德国化的传统:鄙视通识以及通识所设想的人生目的。

无论德国哲学与西方国家的哲学之间的差别有多深,德国哲学最终还是把自己设想为前现代理想与现代理想的综合。这种综合

^① “说明德国军国主义”后面的逗号是手写插入的。“发现……的根源”中的“军国主义”是打字插入的,代替了“文明化”(civilisation)这个词,后者给划掉了。“……之历史”这个词是手写加入的。“最佳政策”后面的分号是手写插入的。打字稿中,“两个最著名的……”这句话只有末尾才印上了圆括号。这句话的简洁暗示了施特劳斯教授想把它当作旁注。由是之故,编者加上开放的圆括号。在“两个最著名的,”之上方,有个标记指向了本页底部的话:“也可参看莫尔的‘快乐主义’乌托邦不=柏拉图质朴严峻的理想国”。打字稿中,“德国的荣耀”后面有一句“然而实施这种反动的方式过于受制于反对启蒙的争辩态度”。“被启蒙了的目标”是手写插入的。“以及通识”是手写插入的。在打字稿的边线,紧接着“为了反对……哲学”这句话有一个标记指向本页底部的手写注释“格罗特的《希腊史》(*Grote's History of Greece*)第 8 卷,常人,342 页注释 1 里有个有趣的例子”编者无法进一步参考格罗特的《希腊史》了。在“花”之前的“优美”一词被删除了。

并未收效:19世纪下半叶,它受到了西方实证主义(启蒙的自然子嗣)的妨害。德国已经从她的哲人那里学会了蔑视西方哲学(*Je meprise Locke*[我鄙视洛克]);德国现在看到了,它的哲人们搞的那个前现代理想与现代理想的综合并未收效;她没有看到出路,除非完全清除现代文明观念对德国思想的影响,返回前现代的理想。纳粹主义是这一返转的最著名例子,因为它是最下里巴人的例子。其最高水准则是返回哲学的所谓前文献记载时期,返回前苏格拉底哲学。不管在什么水准上返转,前现代理想都不是真实的前现代理想,而是德国观念论所解释的前现代理想(这种解释带着针对17和18世纪哲学的争辩意图),因而是个被歪曲了的理想。^①

对于战后德国来说,所有德国哲人(其实也是所有哲人)中影响最大、最该对德国虚无主义的产生负责的,乃是尼采。尼采与德国的纳粹革命的关系一如卢梭与法国革命的关系。这就是说,借着德国革命来解释尼采,对他是不公正的,但也不是绝对的不公正。如果引用出自《超善恶》与我们的主题有关的一两个段落,想必不会错到哪里去:“这些英国人不属哲人之俦。培根代表了对哲学精神本身的攻击。霍布斯、休谟与洛克是一世纪开外的‘哲人’概念的沦落。康德起来反对休谟。关于洛克,据说谢林说过,‘*Je meprise Locke*。’黑格尔、叔本华与歌德不约而同地反对英国人对自然的机械解释(牛顿)。“那被称为现代观念的,或被称为18世纪观念甚至法国观念的,一言以蔽之,德国精神怀着深深的厌恶反对的理想——源于英国,这毋庸置疑。法国人不过是那些观念的模仿者与实行者,是它们最好的士兵,不幸得很,还是它们的第一批受害者、最深的受害者”(文字脱落,252f)。尼采断言,德国传统正是对现代文明的理想、源于英国的理想的批判,我相信尼采大体上正确。但他

^① “文明”之前的“现代”是打字加上的取代了“西方”,后者被删除了。打字稿中“真正的”前面的“回到”一词被划掉了。“也就是说”后面的“被解释”是打字插入的。“因而被歪曲了”是手写插入的。

忘了补充说,英国人几乎一向有着不那么德国式的审慎与节制,不会把孩子和洗澡水一起倒掉,那种审慎就是这样来设想现代理想,即因势利导,合理地采纳一些古老永恒的理想:适宜、法治、不流于放纵的自由。这种轻易、暧昧、事到临头再随机应变的态度也许有损英国思想的彻底性;可最终看来它也是英国生活的幸运;英国人从未与传统彻底决裂,这种决裂在欧洲大陆却影响深远。无论那些特别现代的理想有着什么样的问题,那些创制了这些理想的英国人同时也对古典传统相当熟悉,并且英国人总储备了相当数量的必要解毒剂。就在英国人创制了现代理想的同时,剑桥和牛津比其他任何地方都更好地保存了前现代的理想、古典的人文理想。^①

[编者注:紧接着的一句话“无论战争的结局如何,配有一个帝国的是英国人,而不是德国人”给划掉了。它上面有个“+”字符指向了页尾一段手写文字,给划掉的句子应该改写为这段文字。]

目前的盎格魯—日耳曼之战有着象征意义。英国人在德国虚无主义面前捍卫现代文明,这就是在捍卫文明的永恒原则。谁也无法断言战争的结果究竟会怎样。可明白无疑的是:由于在紧要关头(在这种时候,追问“该由谁来进行军事统治”,已经成了当今的常例)选择了希特勒做领袖,德国人的正当诉求也就到“成为一个地区性民族”为止了;应当是、应当仍是一个帝国性民族的是英国人,而非德国人:[编者注:手写体文字到此为止,接下来还是打字体]因为只有英国人(而不是德国人)才懂得,才应当实行帝国统治, *regere imperio*

① “出自……想必”是手写插入的替代了“在他的……”,后者被划掉了。“与我们的主题相关……”是手写插入的,替代了“我们读到”,后者被划掉了。围绕着“牛顿”的括号是手写加上的。

“一言以蔽之”是手写加上的,代替了“因此”,后者被删除了。逗号是编者加上的。“起来”(stood up)是手写加上的,代替了“兴起”(arose),后者被删除了。尼采《超善恶》252-253。在“激进主义”上方有“深邃”(profundness)一词,可能是备选的。“-”是手写插入的,代替了一个逗号。打字稿中“classical”(古典的)之前的“the”后面还有“……的理想”,被划掉了。

Populos[统理万民之责], 这得花相当长的时间学会宽赦被征服者、制服傲慢自大者: *parcere subjectis et debellare superbos* [御降人以柔, 制强梁以威]。①

① “无疑”后面的一句话“是英国人,而非德国人,才应当成为一个帝国性民族”。“万民”(populos)是手写插入的,参看维吉尔《埃涅阿斯纪》(Virgil, *Aeneid*), VI, 851。“宽赦被征服者、制服傲慢自大者”是手写加入的,在文本下方,有一个符号表明。参看维吉尔《埃涅阿斯纪》VI, 853。在“强梁”(superbos)后面手写着“不是以阿里奥维斯图斯(Ariovistus)的方式,而仅仅以恺撒与奥古斯都的方式通向帝国”后来被删除了。

评柯林武德的历史哲学

余慧元 译 李致远 校

[中译编者按]本文是为柯林伍德的《历史的观念》一书写的书评,原刊 *Review of Metaphysics*, 1952, V:4 (June), 页 559 - 586, 迄今未收入任何施特劳斯文集。柯林伍德是二十世纪名气很大的历史学家或历史哲学家,其《历史的观念》一书(有中译本)闻名遐迩,对汉语学界也有广泛影响(史学大师余英时教授极为推重)。

柯林武德(R. G. Collingwood)的《历史的观念》(*The Idea of History*, Clarendon Press, 1946;以下仅注页码)“是一部关于历史哲学的论著”。据柯林武德的理解,历史哲学起源很晚近。历史哲学随着19世纪后半叶“科学历史学”(scientific history)的兴起而出现(第254页)。如果我们认为“科学历史学”是人关注自身过去的最高与最终形式,那么,对“科学史家们”的作为或历史认识论就会变得具有哲学意味。如果古代或传统哲学的分支都不能搞懂“新的历史学方法”,不能解决“由于组织化或系统化的历史研究的存在而产生的”问题;或者换言之,如果“种种传统哲学本身都意味着历史知识是不可能的”(第5-6页),那么,历史认识论就必然会变成某种哲学兴趣或一门具有哲学意味的学科。不过,历史哲学肯定不仅仅是历史认识论。首先,历史认识论仅仅对某些专业人士才显得至关重要,而对作为人的人而言却并非那么重要。更重要的是,对历史思

想的思考同时必定也是对历史思想之对象的思考。因此,历史哲学也必定既是历史认识论,也是历史形而上学(3.184)。如此看来,历史哲学似乎就是传统哲学诸多分支的补充而已。但哲学很难允许某些单纯的补充。历史哲学当然不能是某种单纯的补充:历史哲学必然包含“一种从历史的观点来思考的完整的哲学”(7.147)。历史哲学基于对一切人类思想特征的发现。因此,这种发现也会导致一种对哲学的全新理解。换句话说,人们通常承认,哲学的核心主题是追问人是什么,而历史则是认识人们已经做了什么。但现在,人们已经认识到,人的本质就在于他能做什么,而“了解人能做什么的唯一线索”就是他已经做了什么(第10页)。因此,“所谓人性科学或人类精神科学把自身分解为历史学”(第220,209页)。历史哲学就等于哲学本身,哲学已经完全历史化了:“哲学作为一门独立的学科,因皈依于历史学而得到了结”(第X页)。

柯林武德因英年早逝而未能建立起完整意义上的历史哲学。他相信自己只能试着“从哲学上探究历史的本性,把它看作一种具有某种特殊对象的特殊知识类型或形式”(7)。不可否认,狭义上的历史哲学指向广义上的历史哲学;因此,柯林武德似乎不恰当地推迟了对基本问题的讨论。不过,更恰当地说,广义上的历史哲学似乎以狭义的历史哲学为前提,或者说,哲学与历史的融合以稳固而充分的“科学历史学”为前提:如果最近四五代人的历史理解根本上并不必过去可能的历史理解更优越,那么,哲学转化为历史也就失去了其最大的可信性,至少失去了其最大的说服力或正当性。

“现在人人都能理解”的科学历史学(第320页)是为数不少的当代人共同努力的结果,其目的在于获得关于“某种普遍历史”(universal history,或译世界史)的“理想”形式,或关于“整个人类过去”的知识(第27,209页)。这是一种理论追求;它“完全出于一种追求真理的欲望”,此外别无他求(第60-61页)。然而,科学历史学家们的态度不同于旁观者的态度。认识人们已经做了什么就等于认识人们已经思考了什么:“一切历史都是思想史”(第215,304页)。科

学历史学就是关于思想的思想。除非重思、重演、复活或复制过去的思想,否则就不可能知道过去的思想(第97,115,218页)。对科学历史学家来说,过去并不是某种陌生的、已死的或他心灵之外的东西:人类的过去活在他的心中,尽管也只是作为过去而活着。但这并不意味着,每个科学历史学家都能重演整个过去;在历史学家的思想和研究对象之间必须有某种同情;为了真正地复活过去,“历史学家的思想必须源于他全部经验的有机整体,必须成为他整个人格及其理论与实践兴趣的功能之一”(305)。既然“所有的思想都是批判的思想”,而不只是让思想的对象牵着鼻子走,那么,重思早先的思想就等于批判早先的思想(第215-216,300-301页)。科学历史学家批判过去思想的出发点就是现代文明的观点。因此,科学历史学似乎就是历史学家试图从自己所处的现代文明角度去看待人类的整个过去(第60,108,215页)。然而,如果历史学家以现代文明的眼光去看待过去,却不把现代当作自己的首要课题,那么,历史学就不是一种自觉的知识(self-knowledge)。因此,科学历史学家的使命在于表明,他自己所处的现代文明、当代精神或他那个时代的“特定人性”是如何形成的(第104,169,175,181,226页)。既然科学历史学是现代西方思想的特产之一,那么,也就可以如此描述这种历史学:它是当代西方人理解并保护或丰富其特定人性的努力。

既然真正地认识过去就必然会从当代的观点去批判和评价过去,那么,对当代、亦即当前某种既定的国家或文明来说,关于过去的知识就是“相对的”。某个特定历史学家的观点“只对他自己或处境类似于他的人们有效”(第60,108页)。“每一代人都会从他自己的方式重新书写历史”(第248页)。因而,普遍有效意义上的客观性似乎是不可能的。然而,面对危及“科学的”历史学的危险,柯林武德并不担心(参第265页)。他的自信来自两个方面。首先,他思想中残留着进步信仰,并因而相信当代比过去更优越。因此,他相信,历史知识对当代来说若是相对的,那么,它对迄今达到的最高点来说也是相对的。若要了解柯林武德思想中存留的进步信仰,只

需浏览一下《历史的观念》一书的目录就够了：他在克罗齐（Croce）身上花费了大量笔墨（更不用说其他当代思想家了），远远超过对希罗多德和修昔底德的讨论。柯林武德想当然地认为，历史学家能够且必须在他研究的现象中区分“倒退因素与进步因素”（第135页）。他花了一半多篇幅比较科学的现代历史观与“谬误百出的中世纪历史观”（第56页）和带有重大“缺陷”的古典历史观（第41-42页）。柯林武德之所以不担心一切历史知识的“相对性”，其原因之二在于，他相信所有时代都是平等的。“当代总能成功地达到其努力达到的目标，在这种意义上，当代总是完美的”，或者说，当代没有比它自身更高的标准（第109页）。因而，没有任何衰落或退步的时代。奥古斯丁从早期基督教徒的观点看待罗马史，而吉本从已经启蒙的19世纪英国人的观点来看罗马史：“没有任何理由去问哪个观点才是正确的。每个观点对采用这个观点的人来说都是唯一可能的”（xii）。因而，历史学家从当代的观点看待过去的时候，完全用不着担心历史知识在未来的进步前景：“历史学家的问题是当代的问题，而不是未来的问题：只管去解释现在可以得到的材料，而不要去等待未来的发现”（第180页）。科学历史学家排除了未来可能蕴含的惊人发现之后，尽可以满足于那种相对于对当代而言的历史知识；这种历史知识基于当代可以得到的材料，可以满足一切确定性或科学要求。一切历史知识其实都是相对当代而言的知识，这个事实意味着，历史知识都只是相对某个唯一的立场而言的知识，而这个立场只有在现在才可能，并且不低于任何过去可能的或将来可能的立场。不管柯林武德是否有办法调和上述两个不同的理由，这两个理由如果合情合理，都能证明他的观点：从当代的观点去理解过去无可非议，并且事实上也不可避免。

我们刚才勾勒的那个过程正是《历史的观念》的特点。柯林武德自觉而狂热地朝向他那代大多数人不自觉地正在接近的目标，即哲学与历史的融合。但是，柯林武德却无意去检查他试图借以达到那个目的的方式。他在两种不同的历史观之间摇摆不定：一边是黑

格尔的理性主义观点,一边是某种非理性主义的观点。他从未清楚地认识到,这两种观点根本互不相融。这种失误的历史原因在于,他不了解尼采对“科学历史学”的划时代批判。

有一种观点认为,在历史中,“当代的心智本身就是通过过去的精神发展才存在的,因而理解这种产生过程”(第169页)。这种观点与普遍历史的观念之间有某种紧张关系。如果现代西方历史学家研究古希腊的历史,人们可以说,他会重演他自己文明的起源——这种文明正是“通过在它自己的精神中重建古希腊世界的精神”才塑造了它自身——从而开始享有他自己的遗产(第163,226-227页)。人们也可以说,他将试图把他自己理解为一个现代西方人,或试图思考他自己的事情。然而,现代西方史学家在研究中华文明或印加文明时,显然是另一种情形。柯林武德并没有反思这种差别。他倒是恰当地反对了斯宾格勒的观点:后者认为“一种文化与另一种文化之间不可能有任何关联”。事实上,有许多文化彼此之间没有任何实际联系;但柯林武德没有想想这个事实及其含义:他武断地否认了“孤立的、分离的”文化的可能性,因为这会危及作为“历史连续性”的普遍历史这个武断的主张(第161-164,183页)。——根据柯林武德的一个观点,科学历史学的观念,即“关于过去的想象画面,用康德的话来说,就是一种 *piori* [先验之物]……每个人都具有这种观念,并将其作为自己精神结构的一部分,而且他一旦意识到具有某种精神的意义所在,就会发现他自己具有那种观念”(第248页)。因此,科学历史学是对人性中某种潜能的现实化。根据柯林武德的另一个观点,人们不能说什么人类精神的结构,甚至不能说人类精神本身,因为这样就会使人类精神受制于“各种永恒不变的规律”:科学历史学的观念原则上并不与人类精神同步,它本身也是“历史的”;这种观念是西方人基于自己的独特经验而获得的(尤其基于基督教的经验);它植根于现代西方思想及其需求之中;这种观念只对现代西方思想才有意义(第xii,12,48-49,82,224,226,255页)。——柯林武德把历史学看作一种理论追求,但他又说过,历史

学家的思想必须是“他整个人格及其理论与实践兴趣的功能之一”。——柯林武德反复强调,一切历史都是思想史,或理性活动的历史,或自由的历史(第215,304,315,318页):人们放弃了“黑格尔的信念,即历史是理性的”,就肯定等于放弃了历史本身(第122页);历史学家只要说到“历史的偶然性”,就等于“表达了他思想的最终崩溃”(第151页)。因而,柯林武德坚持,要理解过去的思想,不仅不排斥从当代观点批判过去的思想,甚至离不开后者。而另一方面,柯林武德却也愿意相信:历史的最终事实只是某些自由的选择,没有理性活动可言;或者,历史的最终事实只是一些信念;因而,历史不是理性的,或者说,历史是极端偶然的,或还可以说,历史是一系列不同的原罪。因此,柯林武德倾向于认为,历史学家不可能批判过去的思想,而只能满足于理解过去的思想(参第316-318页)。

柯林武德之所以没能充分阐明自己的立场,部分是因为他觉得有必要与实证主义或自然主义“进行一场持续的战争”(亦即“混合历史进程与自然进程”)(第228,181-182页)。柯林武德的当务之急是为“历史的自主性”辩护,以反对现代自然科学的种种说法。有一种观点认为,历史知识部分地依赖于现代自然科学;这种观点基于一个事实,即人的历史生活依赖于自然;而人关于自然的知识并不等于现代自然科学。因此,柯林武德被迫无条件地坚持“历史的自主性”：“历史学家是他自己家里的主人,他不必向自然科学家或任何其他他人承担义务”,因为若正确地理解的话,“普通的历史在它自身中就包含着哲学”(第155,201页)。历史并不依赖于权威或记忆(第236-238页)。“……恰当地说,在历史中没有任何权威,同样也没有任何证据”(第243页)。“历史学家摆脱了对某些固定的外部立场之后,他对过去的描绘在每个细节上都是一幅想象的图画,这幅图画的必然性在每一点上都是某种 *priori* [先验的] 想象的必然性。凡进入这幅图画中的东西,都不是因为历史学家的想象被动地接受它,而是因为他的想象积极地需要它”(第245页)。正是因为历史的“自主性”,历史学才必须成为一种普遍的历史(第246页):真理就是整

体。柯林武德应该毫不犹豫地把这种观点称为“理想主义的”观点(参第159页)。这确实不是一种唯我论的观点:历史思想既是自主的也是客观的;历史学家的家是“所有历史学家的居所”(第155页)。更准确地说,历史学家的家是所有当代历史学家的居所。这个家没有窗户:当代的精神是自主的或自己家里的主人,因为它要理解过去的思想,就必须批判过去的思想,也就是说,它必须用某种当代思想的模式去转化过去的思想;或者因为它不担心它不能解决的那些问题(“问一个你自己根本没指望找到答案的问题,是科学中最基本的罪过。”第281页);或者因为它不关心未来的可能性(“搞清人已经做了什么,是搞清人能够做什么的唯一线索”;第10、180页)。柯林武德的理想主义有一个特别值得注意的后果,即它把传记从历史学中驱除出去了:传记局限于“某些生理事件,即某个人的有机体的生死:因此,传记的框架不是思想的框架,而是自然过程的框架”(第304页)。驱除传记还带来了额外的好处:对柯林武德来说,这样就可以在合理的限度内保持科学历史学的主观性。如果“传记”是历史的补充(sub-historical),那么,它就既不会有助于主体研究者获得或拥有历史知识,也不会称为历史知识对象的要素。历史知识不会变成相对于个别历史学家而言的知识。历史知识是相对于“当代精神”而言的知识,因而仍然会保留其客观性。如果“历史学家的思想必须源于其全部经验的有机整体”,就会产生一个难题:人们可能认为,历史学家的总体经验包含他的“当下经验和各种感觉与情感之流”,还包括“那些与肉体生活情景密切相关的人类感情”(第304页):“总体经验”似乎应当包括那些最“个人化”的经验。

人们要公正地看待柯林武德的历史观,就必须先检查一下他作为历史学家的实践。柯林武德用大部分篇幅书写一种关于历史知识的历史。这种历史总体上说是传统的。在研究早期思想家的过程中,柯林武德从未考虑当代读者可能从什么样角度看待那些思想家,也没有考虑到,他向那些思想家提出的问题可能需要从根本上改变一下提法。他根据早期思想家们是否促进或阻碍了科学历史

学的出现,开始褒扬或指责他们。柯林武德从未试着从早期思想家们的视角去思考科学历史学。在柯林武德的历史学中也有一些相当不传统的东西,那就是他的某些判断:他竟敢质疑修昔底德或塔西佗是否称得上历史学家(第29,38-39页)。此外,柯林武德没能始终如一地避免某种模糊性,这在某种程度上使他关于历史知识的历史学显得含混不清。柯林武德论及“人的天性与人的历史”时,集中表达了如下论断:历史知识与历史过程同步进行,因为历史过程就是人继承过去成就的过程,而历史知识则是人着手占有那种遗产的方式(第226-227页,参第333-334页)。于是,在这个至关重要的语境中,柯林武德把历史知识等同于接受某种传统或生活在某种传统中。然而,柯林武德在总体上认为,历史知识并不与历史生活同步进行,历史知识是在古希腊的某个时候被“发明”出来的(第19页),后来又被希腊的继承者们发扬光大。

· 在柯林武德关于历史知识的历史学中,最具启示意义的部分是他对古希腊历史观念的说明。古希腊人创造了科学历史学。这个事实是自相矛盾的,因为古希腊思想基于“一种极端反历史的形而上学”(第18-20页)。那种形而上学的“第一范畴”是“实体范畴”(substance)。而“一个实体论者的形而上学暗含某种知识理论,根据这种知识理论,只有不变的东西才可能被认知”(第42页)。“因此,历史学应当是不可能的”,也就是说,历史学不可能成为一门科学;历史学必须降格到“意见”领域。不过,关于“什么东西真正存在或真正可知”的观察是永恒的;它意味着永恒之物与可变之物之间的某种基本区分,于是发现变化是必然的:希腊人对永恒的追求假定了“短暂之物(temporal)的不同寻常的生动意义”。另外,那些希腊人生活在一个瞬息万变的时代:因此,他们“对历史特别敏感”。正由于这个原因,“他们的历史意识”是一种特殊的历史意识:“不是对悠久传统的意识,即把一代又一代生活铸入某个统一的模式之中;而是对那些强烈的περιπέτειαι[突变/突转]的意识,即从事物的某种状态突然灾难性地转到其对立状态”(第22页,参26,34

页)。然而,他们既然相信只有永恒之物才是可知的或可理解的,就认为“人们生活中的那些灾难性突转”是不可理喻的。他们并不否认:“这些变化具有一定的模式,其中一定的前因通常导致一定的后果”,通过观察可以建立起这些因果顺序。但他们搞不懂为什么“从一定的前因通常导致一定的后果”：“这里绝没有任何因果理论”。“这种历史的概念正是决定论的对立面”：某些因果顺序并不是必然的,人一旦知道这些因果,就可以更改它们,“希腊人有某种活泼的但也确实幼稚的感觉,即觉得人有力量控制自己的命运”。希腊人出于被迫才思考历史:他们认为历史学“根本不是什么科学,而只是诸多知觉的集合”。他们不得不把“事件目击者报道的事实当作历史的证据”。他们也不是不加批判地接受这些记录,但他们的批判不外乎在于澄清目击者是否真的陈述了自己亲眼见到的事情,并决定接受那些相互矛盾的不同记录中的哪一个。这种历史证据的观念使历史学仅限于研究“这样的事件——这些事件已经发生,但还鲜活地保存在人们的记忆里,并且历史学家本人还能够接触到这些人”;这样,就不可能有关于遥远过去的科学历史学了:历史学家最多不过是“他那一代的自传作家”(第27页)。

这里似乎有必要评论几句。柯林武德断言,历史性地思考与借助实体进行思考,这两种思考方式互不相容;他说这话时,已经预设了这样的前提,即“一个行动者,作为一个实体,永远不可能进入存在(being),也不能经历任何自然的变化,这是形而上学的公理”(第43页)。举例来说,希腊人真的就不知道人类如何进入存在或如何形成的吗?或者有必要借用亚里士多德的话,只有说到实体,才能说进入存在或形成吗?希腊人为什么就不能够看到或描述实体的形成和变化呢?柯林武德断定,在“实体论者”的古典历史编纂学中,“历史舞台上出现的一切行动都必须被认为是在历史开始之前就已经被实现了”(第45页)。因而,古典作家们把国家与城邦当作实体,当作“不变的和永恒的”(第44页)。柯林武德甚至都没试着证明一下,古典作家们是否真的把国家与城邦想象成实体。不过,古

典作家们即便真的那样想,但他们的日常经验差不多也会使他们相信:城邦无论如何都不是“不变的和永恒的”实体。城邦一旦建立,就会壮大、衰败和毁灭,更不用说还会经历其他变化了。那么,希腊人为什么未能观察并描述城邦的形成与变化呢?况且,事实上我们还可以从人们已经做了什么推出人们能够做什么呢。“……希腊人甚至都没有想到要提我们所谓的希腊人的起源问题”(第34页)。就最明显的情况来说,难道真的没有这样的思想家?他告诉人们,人类如何如何形成:人类一开始在森林里游荡,没有任何社会联系,尤其没有语言,更没有希腊语?这些思想家当然不仅想到要提出希腊人的起源问题,而且他们确实也提出了这个问题,并且以他们自己的方式解决了这个问题。柯林武德没有看出,希腊哲学家们关于语言性质和起源的反思其实就相当于对国家性质和起源的反思。他们之所以没有以历史的方式说明某某或一切国家的起源(如果可以这么说的话),那也只是因为在他们的思想结构中没有这类事件的历史证据。他们把城邦看作一种高于国家的社会形式,他们认为,处于全盛和成熟时期的社会较之于新近形成的社会,对于实现人的最高可能性而言更有助益。这些观点与“实体主义”之间可能有某种关联。显然,柯林武德甚至没有想到要去揭示这种关联,注意到这一点就够了。不过,为了审慎对待柯林武德起见,我们最好避免说“实体主义”。他所能接受的说法是:古典学者们不管出自什么理由,更关注永恒之物,更关注反复出现的事物,而不那么关注一时一地的特殊事件。或者说,他们相信,只有理解了永恒与反复的东西,才能最终理解独特的东西。由此,柯林武德本来可以合理地得出如下结论:从古典的观点来看,历史学在地位上低于哲学或科学。此外,为了证明他的命题,柯林武德本来也有必要表明,对永恒或反复之物的关注会妨碍或危及对此时此地或彼时彼地发生的事情的严肃关注。但柯林武德没有表明这一点,更不用说其他一些考虑了。一个人可能主要关注永恒或反复的特征,同时认为,某个既定的独特事件(比如伯罗奔尼撒战争)可以为可靠的观察提供唯一的有用基

基础,而这些观察可以使人们就某些非常重要的反复事件做出准确的判断。坚持这种观点的人当然会极其仔细地研究那种独特的事件,并自以为自己是个超人,自以为自己已经超越了作为一个历史学家、即一个理解人类行动的人的身份,自以为自己已经超越了19世纪和20世纪所有的科学历史学家们。

柯林武德坚持,希腊人有某种特别的“历史意识”:这种历史意识不是“对悠久传统的意识,即把一代又一代的生活铸入某个统一的模式”,而是一种对“灾难性突转”的意识(第22页)。退一步说,这种说法很容易产生误导。“希腊人”完全意识到了“把一代又一代的生活铸入某个统一模式中的那些传统悠久”。但他们相信,至少柏拉图相信或暗示过,希腊人的生活——尤其与埃及人的生活方式相对立——并不以那些传统为主导:“你们希腊人永远是孩童……你们,你们所有人,在灵魂上都是年轻人;因为在你们的灵魂中,你们丝毫没有保守古老传统传下来的古老意见,也没有从久远的岁月中学到任何东西。”希腊人不像其他民族那样深受某些悠久传统的支配,因为在希腊人中间生活着一些惯于质疑这些传统的人,也就是哲学家们。换言之,希腊人比其他地方的人更清醒地意识到,祖传的东西与好的东西之间有本质上的差别。正是基于这种见识,古典时期的希腊才存在着“某种历史意识”;这种历史意识不仅仅是对“巨大突转”的意识,更是对变得更好的意识,是对进步的意识;这种意识也不仅仅是对进步的意识,更是对未来进步之可能性的意识。但柯林武德甚至都没间接地提到“希腊历史概念”的上述因素。他显然从未想要搞懂这种“历史意识”,比如,亚里士多德在《形而上学》第一卷就表达过这种历史意识。柯林武德只要看看《形而上学》第一卷,就不会匆忙草率地写下“希腊历史学家知识他那个时代的自传作家”这样的话(第27页)。

让我们姑且承认,一个像修昔底德那样的人首先关注的是“重大突转”,而不是那些实际上没有发生任何变化或者只有缓慢改善的漫长时期;让我们姑且假定柯林武德在修昔底德工作的基础之

上,已经说明了这种偏好(即对重大突转的偏好),尽管他其实根本就打算这样做。柯林武德凭什么说,希腊人被迫把重大突转看作不可理解的,亦即认为根本无法追溯出决定性的原因呢?事实上,柯林武德禁不住还要去审查修昔底德作为“心理史之父”的身份,因为心理史是“一种特殊的自然科学”(第29页),这个事实似乎就可以证明,至少有一个希腊人认为重大突转可以理解。按照柯林武德的观点:希腊人把变化——从一种极端的富裕或强大的状态转变为一种极端贫乏或软弱的状态——看作某种神秘的节奏;“一切富人都会变穷,这个普遍判断……在亚里士多德看来,也仅仅在某种程度上才是科学的判断,因为没有人能说清楚富人为什么会变穷”(第24页)。柯林武德要是考虑到亚里士多德在《修辞学》(*Rhetoric*)第二卷中对富人和有权者之特征的分析,或在《政治学》中对僭主和寡头统治的分析,他也许就会对我们说,亚里士多德已经很好地解释了下述现象,即富人和有权者若没有美德或好运,就会衰落。柯林武德误认为这里毫无因果论,其实却有一种因果论,这种因果论暗示,机运是诸历史事件的原因之一。

柯林武德只是因为无视古典学者关于机运之力量的看法(且不说他还无视其他的看法),才自信地断言:“希腊人有某种活泼的但也确实幼稚的感觉,即觉得人有力量控制自己的命运”(第24页);或者对希腊思想来说,“自然意识就是一种征服世界的力量”(第36页);或者古典思想暗示,“无论历史上发生着什么,都不过是人类意志的直接结果之一”(第41页)。让人颇费思量的是,这个人在上述句子之前为何竟然写道“对希腊人来说,人类生活中的这些重大突转是历史的恰当主题,但这些突转却不可理解”(第22页)。

柯林武德认为,历史对希腊人而言“根本上……只是一堆知觉的集合”(第24页)。要明白这一点,只需看看柯林武德在随后一页中的提示:他注意到,希罗多德和修昔底德等人就他们研究的那些事件成功地呈现了一幅清晰的“连续的”“历史图画”。柯林武德在讨论希腊的历史证据观念时,丝毫不提亲眼所见的证据与道听途说

的证据之间的基本区分；而古典历史学家在评价传统或报道时却用到了这种区分，对此，他也只字不提。他尤其没有考虑到，亲眼所见包含对人性 and 政治事务之性质的理解——这种理解在希腊的历史学中发挥的作用就像“历史的想象”在柯林武德的“科学历史学”中发挥的作用。

按照柯林武德的说法：古典的历史学为了遵循自己的历史真实标准，必定“在每个细节上都是一幅想象的图画”（参第245页）。这个说法比该书随后所有章节更多地间接揭示了“历史的观念”。历史的观念不仅认为，有可能或有必要认识人们已经做过或想过什么；而且认为，这种经过恰当理解的知识就等于哲学，或必须取代哲学。这样理解的历史的观念与古典思想相去甚远。根据柯林武德的看法，在古典“实体主义”尚未遭到抛弃和古典“人文主义”尚未得到深刻改造之前，不可能出现历史的观念。如果历史叙说或研究的是人们已经做过的事情，而哲学研究的是一切人类行为的某些前提条件，那么，历史的观念首先要求的就是，必须把一切人类行为的明显前提都分解为人类行为的结果：这就是柯林武德要求放弃“实体主义”的意图所在。一切人类行为的明显前提是人类知识的对象，根本上不同于人类行为的结果或产物。因此，走向历史观念的第一步就是区分知识与行动，或区分理论与实践。必须把知识看作一种制作行为(making)或结果。柯林武德照例引了维科(Vico)的 *verum et factum convertuntur* [真理与事实可相互转化] (第64页)。但柯林武德未能返回到维科的思想源头，即霍布斯。因而，他只能满足于以通常的方式描述历史观念的起源。即使思想者或制作者是人本身或者没有时空背景的任何个体，哲学也仍然是“非历史的”。如果思想或思想的内容与时空之间某种本质的联系，那么，我们的所知所想必定也是一种作为(making)，这种作为本质上依赖于前人的作为，甚至依赖于曾经生活“在此”的前人的作为。不过，这种作为仍然有别于先前的思想。如果我们的所知所想都是已经被预先考虑过的，亦即被前人思想过的，那么，我们的所思所想就不可能不

同于先前的思想：它必定是先前的思想未曾料到且无法预料的结果。柯林武德要求摒弃或者彻底改造希腊的“人文主义”时，心中所存的就是上述诉求；他认为，希腊人文主义“太不重视某种盲目的动力——这种力量开启了某个行动过程，却不能预见这个行动过程的结果，或者没有被这个行动过程本身的必然发展引向那个结果”（第42页），也就是说，这种力量没有在某个神或自然计划的指引下推动那个过程走向结束（第55,57,58,81,104页）。柯林武德在对比希腊思想与17世纪自然科学的决定论（正是基于这种决定论，他才把思想本身和思想的各个“阶段”都看作必然的、无意识的“某个过程的产物”）时，更为准确地上述要求（第23,57,58,81,87页）。然而，由于前面提到的原因，柯林武德并没有质疑“思想就是行动（thinking as making）”的观点与现代自然科学中特有的“决定论”之间的关系。因而，他也就没有看到：“历史的观念”就其基本结构而言，不过是结合了“思想就是行动”或“创造”的观点与这个观点所引起的那种需要而已，即，需要对思想活动作出某种“决定论式的”说明，或某种只能假定“运动”或“过程”的“起源”说明。柯林武德的“理想主义”使他的眼界超不出“理想主义”与“自然主义”的对立，或者说，使他看不出“历史”与“科学的唯物主义”彼此不可分离的关系。（不过，请比较该书第269页对科学历史与培根式自然科学之间关系的评论。）

二

柯林武德并没有“从事实上”（by deed）证明科学历史学相对于常识性史学的优越性；后者过去曾在许多不同层次上极为流行。柯林武德的大多数重要说法都是错误的，而早先的能人们肯定不会犯这些错误；这仅仅是因为他们比我们更细心地阅读。科学历史学基于下述假设，即认为当今的历史思想是正确的历史思想。科学历史学一发现早期历史思想其实不同于当代历史思想，就想当然地断

定,早期历史思想有缺陷。一个人既然事先都知道那些学说或方法在最重要的方面都有缺陷,那么,也就难怪他不那么细心地却研究了。柯林武德曾严厉指责18世纪的史学家们不该以普遍的方式书写历史(history in general);其实,他自己也差不多以同样的方式书写了自己的史学史。18世纪的史学家们指责过去的思想缺乏充分的合理性;柯林武德指责过去的思想缺少历史的真实感。

这里并不是要否认:柯林武德也相信一切时代的平等性,因而倾向于认为任何时期的历史思想都同等地合理可靠。有人可能会想,柯林武德既然坚持上述信念,那么,他就应该会试着以过去每个时期本身的方式去理解过去每个时期的历史思想,而不是以科学历史学的标准去衡量过去每个时期的历史思想。然而,相信一切时代平等,其后果就是,我们对过去思想的解释尽管并不比过去思想本身的自我解释更为优越,但至少与过去思想的自我解释同样合法;况且,我们也只能以我们今天能够做到的方式去解释过去的思想。因此,我们有必要严肃对待过去思想的自我理解的方式。换句话说,对一切时代之平等性的信仰只是一种更巧妙的进步信仰而已。这里所谓的关于一切时代平等的见识,据说可以激起我们对不同时代的思想的强烈兴趣。这种见识必然自以为超越了一切早期思想,因而是一种进步。一切早期思想都错误地把自己看待事物的立足点“绝对化”,因而不可能严肃地对待其他时代的思想。因此,一切早期时代都不可能科学的有科学的历史学。

柯林武德思想中有两种相互竞争的信念;这两种信念都暗示,早期的思想必然只是相对于早期的时代而言才有意义。“柏拉图的《理想国》(*Republic*)不是对政治生活之不变理想的说明,而是对他自己所接受并重新阐释的希腊理想的说明。亚里士多德的《伦理学》(*Ethics*)描述的也不是某种永恒的道德,而是希腊绅士的道德。霍布斯的《利维坦》阐发了17世纪英国式专制主义的政治观念。康德的伦理学理论表达了德国虔敬派的道德信念……”(第229页)。这样,柯林武德就根据某个时代本身理解了这个时代的思想。他不

再重演那个时代的思想。因为,重演柏拉图《理想国》中表达的思想就意味着:要把柏拉图描绘的完美社会秩序理解为社会的真正模型;必须根据这个模型去判断一切时代和国家的一切社会。柯林武德对过去思想的态度实际上是一个旁观者的态度:他从外面去观察某个早期思想与那个时代的关系。

柯林武德历史编纂学的缺陷可以追溯到一个基本的两难困境。同一个信念既迫使他试图成为一个思想史家,同时又阻碍他成为一个思想史家。柯林武德是被迫要试图称为一个思想史家,因为他相信认识人类的精神就等于去认识人类的历史,或者说,自我认识就是历史的理解。不过,这种信念反驳了一切先前思想的隐性前提。那个前提就在于认为,认识人类的精神在根本上不同于认识人类精神的历史。因此,柯林武德就认为过去的思想在最重要的方面是不对的,并予以否弃。这样一来,他就不可能严肃地对待过去的思想,因为严肃地对待某种思想就意味着认为那种思想可能是对的。因此,柯林武德很少主动地去重演过去的思想:他根本就没有重演过去的思想。

我们得出了如下结论:为了理解过去的思想,人们必须怀疑科学历史学的基本观点。人们必须怀疑“当代精神”的独特原则。人们必须放弃从当前的观点去理解过去的企图。人们必须严肃地看待过去的思想,或者说人们必须准备好承认,过去的思想在决定性的方面可能高于当代的思想。人们必须认识到,我们今天生活的时代在决定性的方面可能还不如过去,或者说,我们生活在一个衰败或没落的时代。人们必须倾向于诚挚地向往过去。

柯林武德不得不谈起浪漫主义之时,也就不得不面对上述必然性。柯林武德认为,浪漫主义有可能发展为“一种徒劳的怀古病”,这样很危险。但“浪漫主义中出现了一种进步的历史观,阻止了这种发展趋势”(第87页)。这个评论不太准确,部分因为柯林武德不太熟悉1800前后的德国知识分子运动。举例来说,他对席勒(Friedrich Schiller)的论述(第104-105页)就仅限于考察席勒关于普

遍历史之价值的演讲,一点儿都没注意席勒关于素朴诗与感伤诗的论文。同样,柯林武德还断言:“黑格尔在海德堡写《哲学全书》(*Encyclopaedia*)时就草就了其历史哲学的初步轮廓”(第111页)。我们宁愿说,浪漫主义灵魂的特征在于一种渴望、“徒劳的”渴望——这种渴望被认为高于任何可能的满足,即高于“现在”的满足,高于欧洲后革命时代的满足。《包法利夫人》最完美地表达了浪漫主义:爱玛尽管或者正因为有一种 *esprit positif*[积极的精神],才把一生的时光都抛掷在某种渴望上。而最终,这份渴望只给她带去了失败和耻辱。已死的爱玛仍然活着,甚至比古代信仰和现代信仰的当代继承人们更有活力。这两派继承人都因为爱玛的尸体而相互争吵不休,都分享了19世纪的主导原则。真正的浪漫主义把19世纪或20世纪的最高可能性亦即“徒劳的渴望”看作人的最高可能性,因为它认为,要想恢复过去的荣光,完全是基于某些幻想,而性这些幻想现在已无可挽回地烟消云散了。真正的浪漫主义相信:在“生活”“文化”“艺术”“宗教”或类似上帝或诸神的方面,过去优于现在;但在对“生活”“文化”等的理解上,现在优于过去。因此,真正的浪漫主义相信,在关于根本真理的知识方面,即在决定性的方面,现在优于过去。因此,真正的浪漫主义也拒绝让自己关于“生活”“文化”“艺术”或“宗教”等的观念受制于某种批评:要知道,关于“生活”或“文化”等的种种假定模式一旦明确思考了这些主题,就会对它们进行批评。这样,浪漫主义就巩固了关于现代思想高于先前思想的信念;浪漫主义的思想史和非浪漫的进步主义思想史一样,都是不充分的或“非历史的”。

柯林武德相信,“在历史上,实际上并没有发生过纯粹的衰落现象:每次衰落没落其实也是一次兴起”(第164页)。这个说法自信而乐观,却不符合他的下述论断:我们若不放弃科学历史学,“我们就会成为文明衰落的例证,甚至加速这种衰落;某些历史学家已经宣明了这一点,也许只是有点儿言之过早”(第56页)。柯林武德在这里承认,某次衰落可能并不“总是一次兴起”。不过,这种暂时的看

法并没有影响他对先前思想的理解。柯林武德指责塔西佗说,他把历史描绘成“本质上是各种角色的冲突,即被夸大的好人与被夸大的坏人之间的冲突”。他还指责塔西佗时代的哲学是“各种失败主义的哲学:这些哲学的出发点是认为,好人不可能征服或控制邪恶的世界;它们只教导好人如何才能保全自己而不受那个邪恶世界的玷污”(第39-40页)。既然柯林武德已经武断地排除了绝对衰败的可能性,那么,他就不会设想可能在有些时代,根本不可能有高贵的政治行为;他也不会考虑下述可能性:有些时代可能容许残暴的统治者大行其道,并任由英雄的美德沦为他们的牺牲品,而在某些更幸福的时代根本不会有这种情况。柯林武德的“历史意识”或历史想象中完全容不下塔西佗视为某种既成事实的可能性。柯林武德的历史意识并没有因为研究塔西佗而变得开阔起来,因为科学历史学不承认任何权威,它只是自己家里的主人:科学历史学不受某种假定的领导——这种假定赞同古代智者对他们自己时代的判断。

柯林武德在讨论进步在什么条件下才可能的时候,被迫承认了衰落的可能性。承认进步的可能性,并不必然意味着承认衰退的可能性。但柯林武德对进步之条件的讨论恰恰表明,他仍然极其着迷于必然进步信仰的魔咒,或者远远没有理解历史知识的功用。柯林武德说,进步“只以一种方式发生:只要某一阶段的精神中保留着前一阶段所取得的成就”。对先前成就的保留就是“历史知识”(第326页)。因此,“只有通过历史知识,(进步)才可能最终产生”(第333页)。柯林武德认为,“前一阶段所取得的成就”只是不得已才被保留下来的(*retained*);但他没有考虑到,先前的成就可能必须得到恢复(*recovered*),因为它们已经被人遗忘了。因而,柯林武德也就没有把历史知识等同于对先前成就的恢复,而是等同于对先前成就的保留:他把亚里士多德对柏拉图哲学的认识、爱因斯坦对牛顿物理学的认识当作历史知识的例证(第333-334页)。柯林武德还进一步认为,进步要求将先前成就整合到后来成就所提供的某个框架中。

但他并没有考虑到,进步可能在于把新近成就从当前的框架中分离出去,并将这些成就整合到某种先前的框架之中,而那种先前的框架必须借助恰当的历史知识来恢复。不过,无论真正的进步是什么,进步意识一定要求:应该如其过去实际所是的样子去认识过去的思想,亦即,按照过去思想家们实际所想的方式去认识过去的思想。如果理解过去的思想必然意味着以不同于过去思想家的方式去理解它,那么,人们就永远不可能在现在的思想与过去的思想之间做比较:人们就只能在他自己的思想与其思想在古代材料中的反映之间做比较;或者他自己的思想与先前的思想发生交流而产生某种混合体,他就只能在他自己的思想与这种混合体之间做比较。我们可能倾向于认为过去的思想不知晓某些决定性的见识,而事实上,这种看法也许不过是由于我们遗忘了过去思想家们曾经知道的某些东西而产生的错觉。进步意识假定有可能“按其过去真实的样子”去理解过去的思想,从而也就假定了历史客观性的可能性。

柯林武德暗中否定了历史客观性的可能性。因为他断言,要从整体上理解过去的思想,就必须从现在的观点出发批判过去的思想(第215页)。历史学家被迫提出了“下列问题:这种或那种政策是否明智?这种或那种经济体系是否健全?科学、艺术或宗教上的这种或那种运动是否是一种进步?如果是,为什么?”(第132页)。历史学家只能从自己的时代出来去回答这些问题(第60,108页)。这个结论首先依赖下面这个前提:根本没有不变的标准来判断人类的行为或思想。不过,这个结论还依赖另一个前提:历史学家的首要使命就是把判断加诸过去。然而,举例来说,一个人在自己能够判断某项既定政策是否明智之前,必须先确定那项政策的特征。“举例来说,为了重新构造出某次政治斗争的历史,比如公元一世纪罗马皇帝和元老院反对派之间的斗争,历史学家必须看看,两派如何看待当时的政治局势以及如何筹划去推动那种局势:历史学家必须掌握他们的各种政治观点,既包括他们对目前实际局势的看法,也包括他们对未来可能情况的看法”(第115页)。如此看来,政治史家的首

要使命似乎就在于要像当事人那样理解某个既定的局势或者某些既定的目标。那些面临着类似罗马皇帝与元老院反对派之间斗争的当代人,较之于那些缺少这种特殊政治经验的人,更容易理解那种历史现象。但是,这并不能说明,人们对那种历史现象的理解只相对于各种不同的具体处境:达到目标的方式可能在范围和难度上有所不同,但这种差异并不影响目标本身。此外,“历史想象”也使历史学家可以摆脱他自己时代的特有经验所造成的种种局限。

对此,可能有人会反驳说,对主题的选择本身就暗含着不可避免的主观因素:历史学家对某个既定局势感兴趣的原因不同于当事者感兴趣的原因。历史学家对某个历史现象兴趣的原因表现在他对相关现象及其原始材料提出的那些问题上;而他的问题原则上不同于他的材料。“科学历史学家无疑花费了大量时间阅读……希罗多德、修昔底斯、李维和塔西佗等等……但他阅读他们的时候……心里带着某个问题,并且由于已经决定了想要从他们那里发现什么,从而取得了主动权……科学历史学家对他们进行拷问,从中摘取某段话,将其曲解成某种相当不同的东西,以此回答自己已经决定询问的某个问题”(第269-270页)。无疑,人们可能把古典史学家们当作一个采石场或一堆堆废墟,他们可以为我们提供材料,以便建造我们的大厦,比如古代经济史。人们这样做的时候,已经假定了经济史是一项值得做的事业;这个假定确实明显关系到19世纪或20世纪的当务之急,但也确实明显无关于古典的历史学家们。要想巧妙或谨慎地利用古典历史学家们来达到某种不为他们所知的目的,就必须清醒地认识到下述事实及其原因:科学历史学家的目的其实不同于古典历史学家的目的。因此,首先必须以古典历史学家们自己的方式来理解他们,也就是说,必须首先回答他们自己的问题,而不是回答现代历史学家强加给他们的问题。柯林武德以自己的方式承认了上述必要性:“(科学历史学家)自问:‘这个陈述意味着什么?’这个问题并不等于下面的问题:‘做这个称述的人想用这个陈述说明什么’尽管历史学家无疑必须且能够回答前一个问

题”(第275页)。不过,这个承认太勉强了。必须首先回答“做这个陈述的人想用这个陈述说明什么”这个问题,然后才能回答“这个陈述在我的问题背景中意味着什么”这个问题。因为“陈述”总是作者赋予意义的陈述。人们必须首先理解某个陈述,亦即,首先必须按照作者有意识地赋予的意义去理解某个陈述,然后才能使用或批评那个陈述。不同的历史学家可能出于不同的理由而对同一个陈述感兴趣,但那个陈述并不因为这些不同而改变其作者的意思。

柯林武德严厉地批评“剪刀加糨糊式的历史学家”:他们只是以“一种纯粹接受的态度去发现他们说了什么”去阅读古典历史学家们;“这种历史学家认为,凡是古典历史学家们没有用许多话告诉他的东西,他就根本不能从他们那里找到”(第269页)。但是,柯林武德没有认识到,“剪刀加糨糊式的历史学家”和科学历史学家都犯了同样的错误:他们在公正地对待古典历史学家的目的之前,就已经为了某个不为后者所知的目的而利用了古典历史学家们。这两类历史学家之所以犯同样的错误也是出于同样的原因:他们想当然地看待“历史”。今天的历史学家不管出于什么样的观点、兴趣点或主导问题,如果他一开始就不使自己的问题严格地服从于原材料的作者想要回答的问题,如果他一开始就不把自己的问题等同于作者(他打算使用其作品的那个作者)有意识地提出的问题,他就不可能恰如其分地运用他的材料。举例来说,某个历史学家要想援引希罗多德,那么,在大多数情况下,他的主导问题就必须变成这样的问题:希罗多德心中最高的问题是什么,亦即,希罗多德的真正意图是什么,或希罗多德以什么角度看待事情。现代历史学家们带着各式各样的问题走近希罗多德,但这些问题无论如何不能影响希罗多德的主导意图问题和对这个问题的回答。要试图回答希罗多德的意图问题,我们甚至都不能假定希罗多德是个“历史学家”。因为若这样假定的话,就很可能暗示希罗多德不是一位“哲学家”,从而也就很可能不假思索地排除下述可能性:若不彻底修正我们“诸范畴”,就很可能根本理解不了希罗多德的意图。柯林武德没有适时地

理解这个事实,即历史学家实际上必须暂时使自己的问题服从于作者(他引以为材料的那些作者)意图回答的那些问题。同样,柯林武德也没有考虑这个可能性,即历史学家可能最终不得收回自己的问题,以便更利于回答他引以为材料的作者所提出的那些问题。

历史学家的批判功能在大多数时候甚或永远都不会引人注目,尽管如此,历史学家也必然是批判者。历史学家挑选一项他认为有价值的课题:他在解释之前就已经做出了评价性的判断“这个课题有价值”。他只是暂时使自己的问题服从于作者的主导问题,但历史学家最终还是重申自己的问题。在严格意义上,任何解释都免不了要批评:解释活动发生在合理地选定课题之后,而会扩及史学家的服从行为——史学家使自己的问题服从于作者的主导问题。正如柯林武德所说,“(例如),去探究‘柏拉图想了什么’,却不同时询问‘它是否正确’,这是一项自相矛盾的任务”(第300页)。人们若不去“重演”某个推理过程,也就是说,若不去检查那个推理过程是否有效,就不可能理解那个推理过程。人们若不把某些前提当作前提去理解,也就是说,若不问一问那些前提是否是自明的,或在本质上是否是必须的,就不可能理解那些前提。因为,如果那些前提不是自明的,人们就必须去寻找支撑的论证。按照作者的理解,那个支撑的论证是作者的教诲中至关重要的一部分;如果人们不去寻找那个支撑的论证,它就很容易被忽略掉;但人们通常也不会去寻找那个支撑的论证,除非他认识到某些相关前提具有暧昧不明的特征,从而被迫去寻找那个支撑的论证。因此,对事实(如果说得上是个事实的话)的建立——说某个作者事实上做了一个武断的假定——可以说与这个作者的解释密不可分。

事实上,历史学家必然是个批评者。但这个事实当然并不意味着历史学家的批评必然会达到部分上或总体上拒绝的程度;他的批评倒很可能达到总体上接受被批评观点的程度。此外,这个事实也不意味着历史学家必然会从当代思想的角度去批评过去的思想。由于他事实上试图严肃地理解过去的思想,他就抛弃了当前(的思

想)。他开始一次航行,而航行的目的地却向他隐而不露。他既然离开过自己时代的海岸,那么,他回来时就不可能完全是离开时的他了。他的批评倒也很可能达到对当代思想的一种批评:从过去思想观点的角度批评当代的思想。

事实上,解释与批评在某种意义上密不可分;但这个事实并不意味着二者就是一回事。“柏拉图想了什么”这个问题的意义不同于“那个想法是否正确”这个问题的意义。前一问题最终必须通过参照文本予以解答。后一问题却不可能靠参照文本予以解决。对柏拉图某个论点的每一个批评都暗示了一种区别,即区别柏拉图的论点(必须按照其本身予以理解)和对这个论点的批评。但解释与批评不仅可以彼此区别。在某种程度上,解释与批评还可以相互分离。柏拉图的思想据称是对整全的某种模仿(imitation);就此而言,柏拉图思想本身就是一个有别于纯粹整全的整体。若看不到原件(the original),就不可能理解模仿品。但是,无论依照或不依照模仿品所提供的某些指示,则都有可能看见原件。依照模仿品所提供的某些指示去看原件,这意味着,试着像柏拉图理解整全那样去理解整全。像柏拉图理解整全那样去理解整全,这正是解释柏拉图工作的目标所在。这个目标是我们预先假定的标准,只要我们发现某人对柏拉图学说的解释有缺陷,我们最终都指向这个标准。我们若不是已经“看见”那个目标,我们就不可能发现某个解释有缺陷。试图像柏拉图理解他自己的思想那样去理解柏拉图的思想,这种尝试与批评不可分离;但批评服务于竭力理解柏拉图思想的那种努力。历史作为历史,追求对过去的理解,因而必然假定,我们对过去的理解是未完成的。与解释不可分离的批评在根本上不同于那种与已完成的理解相一致的批评。如果我们把“解释”称为那种仍限于柏拉图自己的那些指示范围内的理解或批评,并且如果我们把“批评”称为那种无视柏拉图的指示的理解或批评,那么,我们就可以说,解释必然先于批评,因为追求理解必然先于已完成的理解,从而也先于那种与已完成的理解相一致的判断。那种根本就不幻想取消自己与

柏拉图之间等级差别的历史学家,就会怀疑自己永远不可能达到对柏拉图思想的充分理解。不过,对大多数人来说不可能的事情并不因而在本质上是不可能的事情。如果人们否认目标(我们称之为充分理解柏拉图的思想)的合法性,也就是说,如果人们否认历史客观性的可能性,人们就不过是用一种关于主观性和随意论断的虚假权利代替了真诚的坦白,即承认我们对人类过去的大多数重要事实都很无知。

如此看来,的确,“去探究‘柏拉图想了什么’,却不同时询问‘它是否正确’,这是一项自相矛盾的任务”。的确,人们如果不关心柏拉图所关心的东西,也就是说,如果不关心最高事物的真理,如果不询问柏拉图关于最高事物之真理的思考是否正确,那么,他就不可能理解柏拉图的某句话。的确,如果不去思想,也就是说,如果不清楚地表达出柏拉图所思考的各个主题,就不可能理解柏拉图的思想。对柏拉图的各个主题的思考不能仅限于柏拉图说过和想过的东西。必须重视和考虑一切相关的东西,不管柏拉图是否考虑过那些东西。也就是说,若试图理解柏拉图,就必须始终忠实于柏拉图的主导意图。而忠实于柏拉图的主导意图意味着要忘掉柏拉图本人,唯独关注那些最高的事物。但柯林武德却假定,我们不应当忘掉柏拉图,尽管(毋宁说是正因为)我们其实必须以关于最高事物的真理为目的,此外别无其他目的。如果这个假定意味着,我们不得不向柏拉图学习一些有关最高事物的东西(没有他的指引,我们对此可能一无所知),也就是说,我们必须把柏拉图当作一个可能的权威,那么,这个假定就是合法的,就不因其后果而作废。但是,把柏拉图当作一个可能的权威意味着把柏拉图暂时当作一个实际的权威。的确,我们必须亲自表达出柏拉图所思考的那些主题,但在这样做时,我们必须顺着柏拉图的指引,搞清应该用什么样的方式表达出这些主题。如果柏拉图将我们通常怀疑甚至否认的东西当作理所当然的东西,或者,如果他没有使自己对某个既定主题的分析超出某个点,那么,我们就必须认为,他很可能有某些充分的理由在他停下来

的地方停下。如果有必要理解柏拉图的思想,那么,就有必要像柏拉图理解他自己的思想那样理解柏拉图的思想,因而也有必要在柏拉图停下来的地方停下,并向四周望一望:也许,我们就会渐渐理解柏拉图停下来的理由。只要我们还没有理解柏拉图的思想,我们就根本不可能说“它是否正确”。“哲学史家”是这样一个人:他知道自己还没有理解柏拉图的思想,他严肃地专注于去理解柏拉图的思想,因为他猜想自己可能不得不向柏拉图学习某些极其重要的东西。正因为如此,柏拉图的思想不能成为历史学家的一个对象或景观。让人担心的是,柯林武德低估了发现“柏拉图借他那些称述来表达什么”或“他所想的是否正确”的困难。

如果有充分的理由相信,我们能够从过去过去思想中学到某些我们从当代人那里学不到的极其重要的东西,那么,历史,亦即对过去思想作为过去思想的关注,就显示出了重要的哲学意义。对那些生活在一个智识衰退时代的人们来说,历史显示出了重要的哲学意义。对那些生活在一个智识衰退时代的人们来说,学习过去的思想者们变得必不可少,因为这是他们能够恢复对诸基本问题的某种恰当理解的唯一可行方式。鉴于这些情况,历史学还有进一步的使命:它必须说明对诸基本问题的恰当理解为什么渐渐失落了,而这种失落为什么在刚开始还表现得好像一种进步。对基本问题之理解的失落在哲学的历史化或历史主义中达到了顶点,如果这个判断是对的,那么,历史学的第二个功能就在于通过理解现代“历史”观念的起源而使人明白这个观念。历史主义否认基本问题的永恒性,借此批准了对人类思想之自然视域(natural horizon)的失落或遗忘。正是那种自然视域的存在使“客观性”成为可能,因而尤其使“历史的客观性”成为可能。

注意一种被遗忘的写作艺术

林志猛 译

[中译编者按]本文原刊于 *Chicago Review*, *Winter-Spring* 1954, 回应萨拜因教授对《迫害与写作技艺》的批评。萨拜因(George Holland Sabine, 1880 生)以《政治学说史》(两卷)名重学坛,该书 1937 年问世后两次重版,成为美国大学的“标准教科书”(中译本据 1973 年第四修订版,北京商务版 1986),萨拜因也因此成为对思想史学界影响广泛的“历史主义学派”的领军人物之一(对汉语学界的影响明显见于萧公权的《中国政治思想史》[台北联经版/辽宁教育版])。在自编文集《什么是政治哲学》(1959)中,施特劳斯收入了这篇文章。

最近,一名芝加哥大学的学生告诉我,我在课堂上和著作中提到的一个观点引起了她某些朋友的兴趣,但他们觉得还不够清晰明了。这名学生提议,要是我为《芝加哥评论》(*Chicago of Review*)就该问题做个解释,那将十分有益。我想,在此讨论那些对我已公开提出的观点的异议,可能会合适些——这并不仅仅是为了避免重复我在别处谈过的东西。在我看来,造成这些异议的疑难与我许多学生所遇到的大同小异。

我想首先简述一下自己的观点。在研究某些早期思想家时,我渐渐认识到以下理解追求真理(哲学或科学)与社会之关系的方式:哲学或科学,作为人的最高级活动,试图用关于“万物”的知识取代关于“万物”的意见,但意见是社会的基本要素。因此,哲学或科学的努力就会瓦解社会所赖以生存的基本要素,于是便危及到了社

会。所以，哲学或科学必须保持在极少数人手中，哲人或科学家们必须尊重社会所依赖的种种意见。尊重意见完全不同于把那些意见当作对的而加以接受。那些在哲学或科学与社会的关系问题上持上述观点的哲人或科学家，就被迫采用了一种特殊的写作方式。这种写作方式使他们能够把自己视为真理的东西透露给少数人，而又不危及多数人对社会所依赖的诸意见所承担的绝对义务。这些哲人或科学家将区分作为真实教诲的隐微教诲与有益于社会的显白教诲，显白教诲意味着每个读者均能轻松地理解，而隐微教诲只透露给那些小心谨慎且训练有素的读者——他们要经过长期且专注的学习之后才能领会。

这个论证有个至关重要的前提，即认为意见是社会的基本要素。许多当代社会科学家都认可这个前提。他们教导说，归根结底，每个社会最终都依赖某些特定的价值或特定的神话，亦即，依赖某些并不比其他任何假设更优越或更可取的假设。他们由此暗示，社会科学揭露和强调的是，任何既定社会潜在的基本假定都具有武断特性；而社会科学渴望变得“客观”和“非教条”。然而，他们没有看到，这种状况在社会科学的诉求（认识真理并教诲真理）与社会的诉求（全心接受社会的诸原则）之间产生了一种紧张。我要是知道自由民主的诸原则本质上并不优越于苏联或纳粹德国的诸原则，就不可能再全心全意地为自由民主献身。

因此，我的观点基本由两个问题构成。其一是历史问题：关于哲学与社会的关系，是否曾有一些伟大的思想家持有我刚才简要表述的观点，并按此履行。其二是哲学问题：那个观点大谬不然还是千真万确，或者，虽然正确但有所限定（例如，“意见是一切不自由社会的基本要素”）。这两个问题显然都很重要，即便这些问题在每本教科书中都得到了讨论，它们也并非微不足道。有人可能会进一步说，既然这些问题已经得到了如此全面探讨，确实值得深究。所以，我的年轻朋友们期望，我提出的观点能引起学界的一点兴趣。但年轻人在这类问题上还缺乏判断力。其实，我的同代人中也只有四五位

学者对此确实感兴趣。其中有一人在其研究领域中声名显赫,他对思想自由受到的当代威胁洞若观火,并认识到,这些威胁不仅是由参议员麦卡锡(McCarthy)这类人所引起的,某些坚持荒谬的教条主义的学术“自由主义分子”或“科学的”社会科学家们也难辞其咎。此人传达的那种教训,我曾试着用这句话表达:“希望常在。”

萨拜因教授(George H. Sabine)曾在《伦理学》(*Ethics*)1953年4月号上评论过拙著《迫害与写作技艺》(*Persecution and the Art of Writing*)。^①萨拜因开篇就说,他想知道,我所提出的用来阅读某些伟大之书的原则,是“提供了某种适用于历史性解释的规则,还是鼓励了刚愎自用”。这个疑问非常有道理(尤其在做任何探究之前):任何人都可能被误解或误用。人们应该根据伟大思想家们的社会背景来理解他们的教诲,这个原则在很多情况下难道不也“鼓励了刚愎自用”吗?萨拜因说,当我“说‘某位写作艺术大师犯下了某些让聪明的中学生都会感到害臊的错误’时”,我的“论断略嫌草率,因为那类写作就连漫不经心的读者都不会上当”。我不必抱怨萨拜因的引述方式。我只想指出,我用了7个句子来阐明某些阅读规则,而他所引用的只是其中的一个句子。这句话的完整表述如下:

倘若某位写作艺术大师犯了让聪明的中学生都会感到害臊的错误,那就有理由认定,那些错误是作者有意为之,如果作者讨论到写作中故意犯错的可能性,则情况就更是如此,无论作者多么偶然地论及这种可能性。(《迫害与写作技艺》第一章,前揭,页218-219)

① [译按]施特劳斯《迫害与写作技艺》,导言和第一章“迫害与写作的技艺”的中译(林国荣译),见贺照田编《西方现代性的曲折与展开》,吉林人民出版社,2002,页196-225;第四章“如何研读斯宾诺莎的《神学—政治论》”的中译(张宪译),见刘小枫、陈少明编《经典与解释12:阅读的德性》,华夏出版社,2006,页27-81。以下脚注皆为译者所加。

至于萨拜因对自己援引的只言片语所做的评论,我只能遗憾地说,我知道,很多时候,就连那些并非粗心大意的评论家也没能注意到这类错误。不仅仅是那些不注意到这类错误的读者会上当,那些注意到这类错误但只当它们是人们经常会犯的那类错误的读者,也同样会上当。自相矛盾仅是我所提及的诸多错误中的一种。“事实上,要确定某位作者可容许或可能出现自相矛盾的程度,困难重重。”这些限度之所以不可能确定,是因为“某位作者”的含义非常含混。某些东西,对最高的思想家来说是真实的,却完全不适合于其他人。那类明言为了向读者中的精英传达一种隐微教诲而有意自相矛盾的作者,截然不同于那类既没如此明言也无传达这种教诲的作者。萨拜因不得不承认,有时必须采取字里行间的阅读方式,但他拒绝考虑这种阅读方式的含义,从而也使自己的上述承认变得无关紧要。萨拜因尤其回避了我们借以区分以下两者的标准问题:猜测不同于认识某位作者字里行间传达的意思。他问道:“字里行间的阅读方式的特色就在于破解一个由许多人为骗局构成的精致体系吗?”这一异议同样缺乏明确性。我想进一步追问:是谁的特色?倘若一个在智力和表达能力上都达到平均水准的当代美国经济学家,要在某篇文章的字里行间传达对计划经济的偏爱,而在明文中又回避“计划经济与自由企业制度的对立”问题,那么,我就难以认定他运用了“某种由人为骗局构成的精致体系”,但另一些才华横溢的作者却可能得心应手地运用这种“体系”。而且,就连最不经意的字里行间写作也无意地或半有意地采用了某些写作原则,而充分有意地运用这些原则就正是以“某种由人为骗局构成的精致体系”为前提。萨拜因怀疑我的意思是说“至少在政治哲学领域,区分隐微含义与显白含义是典型的解释模式”。我从未犯过这种大错。萨拜因断言,“可以想象,一个社会肯定会限制作者要表达的东西,或限制作者表达时的环境,或限制作者要向什么人表达”。我坚称,不仅可以想象这样的社会,即,在这样的社会中,人们竟然能在公开的作品中攻击既定的社会或政治秩序及其基本信仰;而且

也确实存在过这样的社会,例如,法兰西第三共和国和俾斯麦时代之后的威廉德国。我不知道萨拜因如何看待如此极端自由主义的智慧。无论如何,我当然承认,自古以来都存在一些并非极其自由的社会。这个问题涉及史学家从如下事实必然会得出的结论:事实上,并非所有的文明社会自古以来都是自由的。如果一个社会阻止作家们自由地探讨该社会的原则,我们就有理由问一问,一个处于这种社会并使自己成为该社会原则之代言人的作家为什么要表达这些原则,是因为他确信那些原则合理可靠还是因为他屈服于优势力量。如果这位作家具有伟大的心智,并明确地说,教授人们认为错误的学说也并非不对,那么,问题就显得有些棘手了。要是其作品中布满了读者稍不留神就会一晃而过的机关暗道,问题就变得更加复杂了。

萨拜因谈完他的总体性批评后,转向了我专论斯宾诺莎《神学—政治论》(*Theologico-Political Treatise*)的章节。他承认,《神学—政治论》“很适合用施特劳斯的方法来读”,同时,我对斯宾诺莎的启示宗教观所做的评论也并非一无是处。如果我没理解错的话,萨拜因的意思是说,尽管拒绝启示宗教是斯宾诺莎《伦理学》(*Ethics*)的必然后果之一,但斯宾诺莎或许没有充分意识到这种后果,而我却强调斯宾诺莎本人对此心知肚明。我无法探讨这一批评,因为它只不过是个无凭无据的断言,认为我几乎完全基于《神学—政治论》的详细论述兴许是错的。萨拜因并不仅要说,我的这些结论或许是靠不住的。他还试图表明,这些结论在“某个方面……自相矛盾”。我已经坚决指出,斯宾诺莎运用某些文学技巧是为了向大众隐瞒自己真正坚持的观点;但萨拜因说,“斯宾诺莎在大多数情况下惧怕的那些大众,亦即加尔文派的神学家们”“正是那些不会上当的人”。我想我已经对此表达了我的深信不疑:我已经说过,斯宾诺莎极其大胆。可以说,斯宾诺莎的全部事业就在于攻击一切形式的正统《圣经》神学。他之所以敢于这样做,乃因为他在某种程度上能博得自由信仰者们的同情,或更确切地说,可博得

下述这些人的同情：这些人认为，道德教诲有别于关于信条和仪式的教诲，它是源于《圣经》的神圣启示的主要教诲。可以说，《神学—政治论》的显白说辞表达了一种极端的“自由”观。不过，有强有力的理由怀疑，斯宾诺莎本人可能并不赞成这种极端的“自由”观。斯宾诺莎试图安抚的不是正统神学家，而是那些在一定程度上倾向于某种自由基督教的人。斯宾诺莎确实隐藏了他的部分观点，但至关重要，他隐瞒的不是自己与正统神学家们的分歧，而是自己与形形色色的自由信徒们的分歧。

在谈到我的另一个“自相矛盾”时，萨拜因暗示，在我眼中，评论家们的眼力似乎还比不上大众。这个暗示并不全错，我认为，许多当代评论家的眼力比不上17世纪的大众，因为当代对科学和进步的狂热无异于一种宗教，而当代评论家们就在这种信仰中成长起来，与他们相比，17世纪的民众更充分地认识到了神学问题的严肃特征甚至具体细节。萨拜因表示，斯宾诺莎知道“正面攻击加尔文派神学是不可能的”。对此，我只想问他，斯宾诺莎没有正面攻击对任何奇迹的信仰吗？在斯宾诺莎看来，关于某个奇迹（复活的奇迹）的某种学说不正是加尔文派神学的核心吗？

萨拜因“倾向于认为，斯宾诺莎自称其著作的主要目的是为言论自由和研究自由辩护，而非像施特劳斯所说的那样，‘是为驳斥历代以来站在启示的立场上所提出的诉求’，斯宾诺莎这样说时相当坦诚”。其主要目的是，或者根据《神学—政治论》的全名来看，该著的唯一目的是为哲学活动的自由辩护。但是，恰如斯宾诺莎在序言里指出的，他要想成功地捍卫这种自由，就必须让读者注意有关宗教的主要偏见，也就是说，尤其要注意“哲学必须做神学的婢女”这个偏见：他必须为哲学与神学的彻底分离辩护。不过，在斯宾诺莎看来，倘若我们能够说神学或《圣经》教诲了理论真理，那么，哲学与神学的彻底分离就显得毫无道理。因此，斯宾诺莎被迫试图表明，《圣经》的教诲没有丝毫认知价值：他被迫试图驳斥历代以来站在启示的立场上提出的种种主张。人们可以合情合理地认定，一部

作品的主要目的就是作者在该作品的大部分篇幅中有意识地追求的那个目的,但有个前提,其他目的或某些目的要变得有说服力,其必要且充分的条件是他已经达到了那个主要目的。“斯宾诺莎要是坚信应该驳倒启示,他就肯定知道,如果宽容要等到人们在这个问题上达成共识才会出现,那么,宽容将永远不会出现。”我由此得出结论说,斯宾诺莎表面上表达了下述看法:上帝通过《圣经》向人所启示的其实不是关于精神或自然事物的知识,而是关于行为的正确原则,而这些原则要求宽容。

萨拜因注意到,我“就哲学写作的隐微解释所做的论证结合着另一个反‘历史主义’的论证……并因而变得错综复杂”;但是,他没有看出“这两个论证之间有一种紧密的逻辑关系”。这种严密的关联就在于:隐微术必然根源于哲学的原初意义,尽管它假设意见是社会的基本要素,但历史主义与原初意义上的哲学势不两立,而如今又不能忽视历史主义。人们可以将这两个论证之间的关联阐明如下:历史主义可谓是这样一种观点(萨拜因接受了这个观点),即“在贝克尔(Carl Becker)^①所谓的一个时代的‘舆论倾向’暗含着某些假定,任何当代人都不可能充分理解这些假定,因为它们根深蒂固地内在于他的思想结构中”。换言之,就连最伟大的心灵都不可能摆脱那些支配特定社会的特殊意见。倘若必须认定所有伟大思想家的一切显白说辞都是为了表达他们的私密思想,并且这个假定又未受质疑,那么,上述那个观点就更容易确立了。

至于我的反历史主义论证,萨拜因不太确定自己是否已搞清楚。我的意思是说,人们若不严肃对待伟大思想家们的意图,即认识整全之真相的意图,就不可能理解这些思想家。但历史主义却基

^① 贝克尔(1873-1945),美国历史学家,曾任康奈尔大学教授、《美国社会哲学杂志》主编等。主要著作有《论〈独立宣言〉:政治思想史研究》(彭刚译,江苏教育出版社,2005)《18世纪哲学家的天城》(何兆武等译,北京三联书店,2001)等。

于这样的前提,即认为那种意图毫无道理,因为根本不可能知道整全的真相。我从未说过(但萨拜因认为我这样说过),通过阅读古书可证明以下说法的真实性:“除非有一个关于整全的唯一正确的解释,不然,任何关于特殊事物的解释都是错误的。”我只是说,在当今阅读古书必不可少,它是下述流行教条的解毒剂:这个流行教条认为,一切认为有一种关于整全的最终正确说明的观念都是荒谬的。我也从未声称,“历史学家必须遵从以下预设:哲学家,甚至那些原创型的重要哲学家,总是知道他们所做一切陈述的前提和后果”。我只是说,历史学家必须遵从以下预设:与那些绝无可能成为伟大思想家的历史学家相比,伟大思想家们本人能更好地理解自己的思想。然而,萨拜因却认为,“任何当代人都不可能充分理解暗含在……一个时代的‘舆论倾向’之中的某些假定”。他似乎在暗示,历史学家能够充分地理解暗含在公元前4世纪的雅典的某些假定,而接受这些假定的柏拉图本人却没有充分理解那些假定。要是萨拜因给出一个例子,读者就能思考他正确与否。我不知道还有这样的历史学家,他竟然能够充分理解某位伟大思想家本人都没有充分理解的某个基本假定。

萨拜因的态度与贝勒瓦(M. Yvon Belaval)的虚心形成了鲜明对照。后者的评论发表在《批评》(*Critique*)1953年10月号上。贝勒瓦尽管只读过勒南(Renan)^①的《阿威罗伊及其主义》(*Averroès*)和《百科全书》(*Encyclopédie*),他也没有一开始(a limine)^②就拒绝我的建议。贝勒瓦认识到,某些早期思想家的严肃研究者总禁不住

① 勒南(Ernest Renan, 1823-1892),法国著名哲学家、历史学家和宗教学家。著有《宗教历史研究》《道德批判短论》《基督教起源的历史》《耶稣的一生》(梁工译,商务印书馆,1999)等。

② 在“如何研读斯宾诺莎的《神学—政治论》”这一章里,施特劳斯提到,“如果我们一开始(a limine)就拒绝斯宾诺莎的信念,我们将永远不能理解他……”(前揭,页38),“我认为,斯宾诺莎从一开始(a limine)就拒绝了这种看法……”(前揭,页80)。

做出某些零碎而散乱的评论,而我的建议则赋予这些评论以统一性和说服力。最重要的是,贝勒瓦认识到,我的建议并没有与遵照历史精确性的要求格格不入。

贝勒瓦以下述评论开始他的批评:他认为我的建议基于“哲学真理是永恒的”这个反实证主义的观点,或者说,是基于“某种古典的和理性主义的真理观”。他问,反实证主义的观点与我的明显关注之间是否毫无矛盾。在他看来,我关注的是使历史的追问独立于一切哲学的公设。我并没有表示说,人们可以脱离一切哲学公设而去研究哲学史。哲学史必定预设了同样一些基本问题的永久性。如果真的存在哲学史,这个预设(也仅仅是这个预设)就是必须承认的超时间真理。另一方面,倘若史学家一开始就接受了对这些基本问题的某种解决方案,那么,哲学史研究就岌岌可危了。如果史学家预先就已经知道,他所研究的某个既定哲学学说是错误的,那么,他就没有动力再同情地或细心地学习那种学说。我的话确实意味着对实证主义的拒绝。实证主义对那些基本问题漠不关心,因此,一个实证主义者本身不可能是一位哲学史家,一个碰巧是实证主义者的人若想成为一名哲学史家,就必须尽力质疑实证主义。

贝勒瓦进一步问,一切哲学是在与政治的冲突中发现自身,还是在只与种种教条主义哲学的冲突中发现自身。我只能如此回应:如果社会的基本因素必然是意见,即赞同意见,那么,哲学与政治之间就有一种必然的冲突,怀疑论者和独断论者都可以承认这个前提;如果这个前提遭到拒绝,那么,哲学与政治之间就只能出现某些偶然的冲突,即源于下述事实的冲突:哲学家们得出的某些积极或消极结论时常会与某个既定社会的诸原则不尽一致。贝勒瓦注意到,非官方的教条主义时常激起宗教权威而非政治权威的反对。我们不必考虑,每一个正当的权威归根结底是不是政治性的。可以说,政治人常常欣然接受能干的非信仰者们的支持,以反对宗教狂热者,后者似乎威胁着政治家处理事务的方式。但以上事实——换言之,通常说来,哲学家事实上喜欢非教士的统治胜过教士的统

治——显然并没有证明，哲学的诉求与政治社会的诉求之间没有任何根本紧张。贝勒瓦想知道，在论及这种根本张力时，我是不是“系统化了一个偏颇的观点”，即“阿威罗伊派的”观点。“阿威罗伊派的”观点恰如其对立面，并不偏颇：两者都是关于哲学与政治之关系的整全观点。我要是不知道还有“阿威罗伊主义”意外的学说，那我就太无知，就比任何人都要无知。贝勒瓦说，人们不可能从政治权威对哲学家的实际迫害中推论出哲学与政治本质上针锋相对这一观点，在这点上他相当正确。我也相当肯定，我自己在这点上没有犯错。但我想补充说，人们也不可能从某些社会对某种特定的哲学甚至一切哲学的实际认可中推论出哲学与政治本质上和谐一致的观点：那种认可可能只是基于某些重大错误。贝勒瓦还说，人们若相信科耶夫（M. Kojève）讲得对，就不能接受“阿威罗伊派的”观点，在这点上他也是对的。

在谈到阅读方法的问题时，贝勒瓦对我的“公理”（人们怎样阅读就怎样写作）提出了质疑。他断言，像莱布尼兹和康德这类非常细心的哲学家并不是非常细心的读者。我并没有提到过细心的哲学家，而只提到了细心的作者。贝勒瓦并没有证明，《人类理智新论》（*Nouveaux Essais*）和《纯粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）的写作像《论李维》（*Discorsi sopra la prima deca di T. Livio*）的写作那样小心谨慎，更不用说某些前现代的作品。在同一语境中，贝勒瓦还怀疑：我可能是把学者误当成了哲人。因为他相信，我以某些中世纪的犹太哲学家和伊斯兰哲学家为切入点，事实上是在研究学者和评注家而非哲学家：我讨论的那些作家都是柏拉图和亚里士多德的评注家，而非原创的哲学家。我怀疑，发现或发明“各种体系”意义上的原创性与哲学的深度或真正的原创性毫无半点关系。在现代意义上谈原创性，斯宾诺莎远比迈蒙尼德有原创性，但迈蒙尼德肯定比斯宾诺莎更有深度。

贝勒瓦还质疑了我的下述“公理”：在两个自相矛盾的陈述中，哪个陈述在作者所处的时代更具颠覆性，哪个就更为隐秘。我确实

说过,我们倘若在某类作品中发现了两个相矛盾的论点,我们就有理由假设,那个更隐秘的论点,亦即极少出现的论点,传达了作者的真实观点。贝勒瓦相信这种隐秘观点根本藏不住。我坚决反对。我不止一次注意到,倘若某位作者就某个非常重要的主题仅仅做过一次陈述,而在其他地方,他要么肯定其反面观点,要么对该主题保持沉默。那么,研究者为作者的人在表述作者的学说时,就常常会忽视那唯一一次陈述:那唯一的陈述被当作莫名其妙或无关紧要的松溪而被置之不理。贝勒瓦高估了大部分读者的细心与敏锐。为了证明他的论点,贝勒瓦提到如下事实:迈蒙尼德和斯宾诺莎这类人一出版某些作品,对他们的迫害就随之而来。这个事实只能证明他们随即就被疑为异端,并不能证明那种怀疑有理有据,毕竟有很多无辜者遭迫害的例子。这个事实根本不能证明迫害者已经认识到这些伟人有多么异端。此外,这些伟人或其理想都有不少拥护者,倘若他们的异端身份或鲜明的异端特性已经被人发现,那么,那些拥护者就不可能继续拥护。用以上两个例子或其他类似的例子中谈论迫害相对温和的特性,也有点儿不着边际。人们没有充分的理由说(但贝勒瓦却这样说),哲学家们的安全更少地取决于其作品的谨慎特性,更多地取决于他们从中受益的政治支持:一个完全不审慎的哲学家要是不走运被视为疯子的话,他压根儿就得不到支持。

贝勒瓦的主要异议大概在于说,我提出的阅读方法永远不可能达到绝对的确定性。他质疑我把破译隐微文本比作破译楔形文字的做法,在这点上他是正确的:我心里所想的这种比附显然是个出于个人偏好的论断(ad hominem)。我仅限于反驳贝勒瓦的主要异议:其他阅读方法就能达到绝对的确定性吗?难道其他阅读方法不是建立在下述错误的论证前提上:人们在解读一部作品时,可以完全忽略作者就保密或谨慎的必要性所说的话,可以完全忽略作者就某些重要主题所做的唯一或罕见的论述,而只关注作者经常谈论或几乎所有情况下都谈论的东西?贝勒瓦注意到,科耶夫把我的阅读方法比作侦探的方法时曾声称,这两种方法的区别在于:我的方法

不能诱使罪犯供出罪状。^① 我的回答有两点,其一,我知道在某些情况下,罪犯确信侦探无法再惩罚他之后,才会在死后认罪;其二,如果曾经有个嫌疑犯,而人们迄今仍然坚信他全然无辜,那么,我对此也很高兴。至少,我做过的某些观察迟早会迫使历史学家们抛弃自我满足感,从而不再宣称自己知道伟大思想者们所想的東西,并承认,过却的思想远比通常所认为的更神秘玄奥,并由此感到惊讶:原来接近历史的真理似乎并不像接近哲学的真理那样难。

^① 科耶夫的这个说法可参其对施特劳斯《论僭政:色诺芬〈希耶罗〉义疏》的评论,《僭政与智慧》注释1,中译见古热维奇、罗兹编《论僭政》,何地译,观溟校,华夏出版社,2006,页148。

斯巴达与色诺芬的品味

陈戎女 译

[中译编者按]本文原刊 *Social Research*, 1939, VI:4, 页 502 - 536, 迄今未收入任何施特劳斯文集。

Xenophon non excidit mihi, sed inter philosophos reddendus est

色诺芬不会离开我, 哲人们必得回到他那里去。

——昆体良

色诺芬的《斯巴达政制》(Constitution of the Lacedaemonians) 看上去旨在赞美斯巴达政体, 或换句意思差不多的话说(参亚里士多德, 《政治学》, 1295b 1), 赞美斯巴达的生活方式。字面上的阅读予人的印象是, 他毫不隐瞒对斯巴达的钦慕。所以, 行文将结束之际, 色诺芬出人意料地声称, 当时的斯巴达为十分严重的弊端所害, 读者不免大吃一惊。纵观全文十五章(除了第十四章), 他对当时的斯巴达的褒奖之辞跟古代斯巴达一样多, 并且, 对遥远的古代斯巴达的立法者吕库古(Lycurgus)制定的法律, 和色诺芬时代的斯巴达人实际的所作所为, 他说起来似乎也未加区别。^① 这就是说, 这篇文章整

^① [译注]古代斯巴达或吕库古时代的斯巴达指公元前7世纪左右的前古典时期, 而色诺芬所说的当时的斯巴达则是公元前4至5世纪的古典时期, 中间相差200多年。吕库古是斯巴达王的儿子, 约前650 - 前600实行了著名的改革, 强调服从和集体性, 培养斯巴达人的良好道德和健康体魄, 养成任劳任怨、勇敢善战、忠心为国的风尚, 其军事体制制造出最专业化的军队, 使斯巴达成为军事强国。

体上隐藏了对当时的斯巴达的斥责,把它插在结尾处。为了更好地隐藏自己的斥责,色诺芬还采用了一种不一般的手法:他并非把责难直接放在结尾处,这本来恰得其所,^①不过会引起人的注意,他的做法是,把批评的话夹在文章最后部分的某个地方。

然而,色诺芬为何如此笨拙地隐匿对当代斯巴达的责难?难道他就不能掩饰得更得力,干脆略过不提?这样固然好,不过,简单地略过不提有个大毛病:这么做就没人会明白,色诺芬对当时斯巴达的严重弊端并非视而不见;任何曾察觉到如此弊病横陈眼前的读者都会以为,文章作者是心存偏见的愚夫,或是拉帮结派之徒,或是拿了别人钱财的胆小鬼,从而根本不会认真对待作者对吕库古立法的溢美之词。色诺芬因此不得不明说自己对当代斯巴达的批评,目的是不连累他对古代斯巴达的赞扬。假如他现在把这个批评放在文末,就会把作品的整体效果破坏殆尽,这个效果不是要斥责,而是为了颂扬。^②

不过,这样说没办法应付下面的反驳意见:色诺芬抨击当代斯巴达时半遮半掩,运用的手法相当笨拙,鉴于他杰出的文学才华,哪种假设都比以为他运用文学修辞笨手笨脚更为可取。对于该反驳意见——即认为色诺芬具有无与伦比的才华,只有以此为基础,才合情合理——我们的回答是,如果在特定情况下,色诺芬作为作家、作为思想家写得貌似拙劣,那么,他实际上是故意为之,自有缘由。至于这个反驳意见暗示出高等考据学(higher criticism)的某些方法,我们的回复是,应该真正了解作者的意图后,才回答方法之类的问题。这说明,首先,通过笨拙地掩饰对当代斯巴达的斥责,色诺芬使我们明白,他极尽能事隐藏了某些重要得多的观点;其次,阐释者的责任不是尝试与色诺芬比智显得更聪明,而是竭尽其理解力和想象力,以便以色诺芬为向导,朝智慧的方向努力。

① 参色诺芬《居鲁士劝学录》“后记”。

② G. Prinz,《论色诺芬的居鲁士的教育》(*De Xenophontis Cyri institutione*), Göttingen 1911, p. 74。

色诺芬文章的第一章看起来是为了称赞吕库古关于生育繁衍后代的法律。他指出,别的希腊人培养未来母亲的方式与吕库古的法律规定之间有两个重大差异。第二个差异他言之甚详,第一个却一笔带过。有关此论题,他的全部所言是这样的:

那些将来肯定要养育子女的女童,以及那些该受良好教育的女童,别的希腊人给她们食用分量最为适中又切实可行的菜蔬,以及极少量又过得去的肉食;至于酒,他们要么根本不许她们饮酒,要么只许她们喝掺了水的酒。(《斯巴达政制》第一章,3节)

接着,色诺芬略过吕库古关于女童饮食的规定不提;或者说,他并未明确告知读者,而是在字里行间暗示读者所有那些必需的信息,譬如,用全文论述谋篇布局的方式来暗示。因为,上面引的那段话的上下文,就用于阐明其他希腊城邦的做法和吕库古的创制之间的差异以及对立;^①所以,这不过是一个更重要的论点——色诺芬且按下未表——的引子罢了,即斯巴达女童的饮食习惯与其他希腊女子的不同乃至对立。如此这般,色诺芬让我们搞清楚了,吕库古允许斯巴达女童吃丰裕的食物,饮不掺水的酒。允许她们饮食饱足,似乎是有助于生育强壮后代的一个措施,这是吕库古立法的目的,色诺芬在当下语境里正在讨论。既如此,他为何不清楚地明说,吕库古对女童的饮食有哪些规定?谜题由下述事实解开,色诺芬的论述中“丰裕的食物”与“不掺水的酒”紧密相关。因为,给年轻女

^① 《斯巴达政制》第一章,3-4节。参第一章,2,5和10节。

子充足的食物固然理由很充分,但给她们饮用不掺水的希腊葡萄酒可能不太安全。我们从一些渠道很容易了解到,斯巴达女童和妇女因其普遍的放纵(laxity of manners)而出名,尤其在性方面;^①而且,我们了解维纳斯与巴克科斯(Bacchus = 酒神信徒)之间的紧密联系。由于斯巴达女人众所周知的放荡,色诺芬对斯巴达女童饮食的数量和质量都只字未提,在一篇旨在称颂斯巴达的文章中,这是明智的省略。不过,要是他甚至提都不提其他希腊城邦的相反做法的话,难道不是更聪明些吗?如果我们不是假定,色诺芬是个无法意识到自己的论述含意很明显的笨伯,或者,他是比最急匆匆跑马观花的报道者更糟糕的作家,那么,我们必定相信,他这么做是影射斯巴达妇女的举止失当。

这个结论由第一章全章的论证且实际上由全文所证实。隐晦地暗示了斯巴达女童的饮食情况后,紧接着,色诺芬提到她们的体育锻炼。在这部分色诺芬直截了当地谈论斯巴达“女性”。^②我以为,他用这个措辞是指出,斯巴达女性残留的动物性比男性多得多,因她们受锻炼少得多。唯有教育(参《斯巴达政制》第三章,2节)可培养她们节制,因此教育是当作“丰裕饮食和不掺水的酒”的解药在起作用。但纵览全文,除了体育锻炼,关于斯巴达妇女的教育,色诺芬未着一字一词清楚说明,^③与此同时,他强调斯巴达教育使男子

① 柏拉图,《礼法》,637c 1-2(参 e 1-3)和 780 d 9 以下。也参《王制》,548 a-b, 549 c-e 和 550 d 12。亚里士多德,《政治学》,1269 b 9-12 和 1270 a 7-9。欧里庇德斯,《安德洛马克》,vv. 595-601。

② 他首先说的是“男性和女性群落(male and female tribe)”,然后把“男性”和“女性”做对照(《斯巴达政制》第一章,4节)。

③ 请注意,第一章第3节提的是女童的教育,并非斯巴达人。第二章似乎在谈斯巴达女童的教育,教育她们是为了教育孩子。这里色诺芬唯一一次用了含义明确的词“儿子们”,就在这章的开头,此时他还没有论及斯巴达的教育,而是谈其他希腊城邦实行的教育。接着他立即用语义含糊的词“孩童们”替换了“儿子们”,然后整个第二章用的都是“孩童们”。在第二章第5节,他说

节制,并且强调这样相关的事实,作为吕库古立法的结果,“明显的是,即使在审慎上,男性群落也比具有女人性的群落更强”。^①色诺芬只字未提妇女的道德教育或她们的羞耻感,这跟他不谈她们的饮食,理由如出一辙。

吕库古法律培养的并非妇女的节制,而只是男人的节制。色诺芬在论述第一章的第三个也是最后一个主题即斯巴达婚姻法时,一开头说明的就是这一点。此处,他解释了吕库古训练斯巴达人节制性事的规定。男人若被人目睹进出妻子的房间,按规定是丢脸的事。遵守这个规定其目的具有两层效果:既增强了羞耻感,又增强了性欲。性欲的增强夫妻二人都有,但羞怯感(bashfulness)的增加却只是丈夫的事(参《斯巴达政制》第一章5节)。其他的婚姻法规给丈夫提供了大得令人吃惊的通奸的自由,以及允许妻子通奸的自由。事实上,仿佛这种自由简直无限制似的;因色诺芬解释了两条这类法律——它们本身已经够宽大的了——之后,还补充说,吕库古“对那类法律做出了许多让步”。虽说我们从他的话只能猜一猜这些让步对妇女贞洁必然会起的作用(此外她们不受任何饮食方面的束缚),但色诺芬说得清清楚楚,妇女们对这些法律感到满意自有缘由:“因

(接上页)起斯巴达“男”童极其俭朴的食物;这个用法再次表明,斯巴达女“童”的食物不怎么俭朴。第二章第11节(我是按MSS[抄件]的识读),他告诉我们,如果没有年龄较长的人监护孩子,最睿智的“男性”必须担当此任;这意味着斯巴达的男女孩童一起接受体育训练(欧里庇德斯曾强调过,男女同校的斯巴达式教育对妇女贞洁造成的结果很糟糕,引文同前)。这个结论非但与第一章第4节不矛盾,而且由它得到证实,第一章第4节色诺芬提到妇女间的竞争比赛,和男人的比赛不一样;因为成人的竞赛是一回事,儿童的体育锻炼是另一回事。参看J. S. Watson翻译的色诺芬的《短篇作品》(*Minor Works*, London 1891, p206, 注释3)。

① 《斯巴达政制》第二章14节和第三章4节。如果和柏拉图《礼法》(802 e 8-10),亚里士多德《政治学》(1260 a 22 以下,1277 b 20 以下)作对比,第三章4节行文中的反讽之意更为明显。参色诺芬《阿格西劳传》(Agesilaus), 6, 7。

为,[斯巴达]妇女想掌控两个家庭。”^①

我们对《斯巴达政制》的第一章作结,该章表面上是赞美斯巴达生育子女的法律,实则对斯巴达女人暗含讥讽。现在,色诺芬对斯巴达女人的实际行为,不管现在的还是过去的,跟吕库古法律规定的行为之间不加区分——除了字词上的区分。所以,我们必须说,对斯巴达女性的讥讽,也是对一般意义上的斯巴达和吕库古立法的讽刺。

二

为了表明斯巴达教育的优越,色诺芬把斯巴达致力的德性公共教育与别的希腊城邦导致文弱之气(*effeminacy*)的私人教育做了一番对比。这里他用的手法和之前讨论斯巴达生育后代的法律时类似:他指出了比如说雅典和斯巴达做法的两个主要区别,虽然他澄清了第二个区别,但对第一个也是更重要的那个区别突出的特征却不著一字。关于教育,他的说法是斯巴达教育是公共的,其他希腊城邦的教育是私人的。可是,他也谈到别的希腊人“一等孩童到了可以听懂话的年龄……就马上送他们到老师那里学习文学、音乐和角力的训练”。^②紧接的下文以及全文的其他段落,他没有谈过在“文学和音乐”教育方面,吕库古颁布的法律或者斯巴达人实际有什么作为。这个省略就像之前略过不提的做法一样并非偶然之举,而且,跟忽略斯巴达针对女童的饮食法几乎如出一辙:色诺芬让我们在字里行间了解到,在斯巴达这个地方,没有什么文学和音乐的

^① 《斯巴达政制》第一章6-9节。关于斯巴达的女权政治,参亚里士多德《政治学》,1269 b 24-34。

^② 《斯巴达政制》第二章1节。参色诺芬《苏格拉底的申辩》(*Apologia Socratis*),16。

教育值得一提。^①

这其中反过来的含意指什么？当然是指体格锻炼。然而，斯巴达教育有些具体特征是色诺芬十分急于让我们知晓的。他强调，斯巴达儿童被教以偷窃、抢夺和行骗；行窃时被抓住会受严罚，他特别为这种做法做了辩解：

有人会说，如果[吕库古]断定偷窃是好的，为什么他要对被抓住的孩童罚鞭子？我的回答是，因为在所有其他所教导的事情上也同样如此，他们惩罚那些没有正确遵行教导的孩童。所以，斯巴达人罚那些行窃时被抓的孩童，原因是他们的窃术低劣。（《斯巴达政制》第二章，6-9节）

色诺芬对斯巴达这种“高明偷窃”教育的赞赏，明显与《居鲁士劝学录》对此类做法的抨击有抵触，也与《远征记》里一处相关的提法抵牾（我以为，《远征记》里那处对偷窃的提法通常被认为带有嘲讽之意）。^② 对这些类似提法的斟酌，使近来一位《斯巴达政制》的编者怀疑色诺芬褒扬这类偷窃教育的诚意。^③ 这种怀疑完全正当，不过，不诚恳这个词太模糊了，更准确的应叫做讥讽。或者说，色诺芬——他不仅在《远征记》里讽刺斯巴达的偷窃教育，而且他毕竟是苏格拉底的学生——不善讥讽之事？难道不能看做是，他认为斯巴达惩罚“窃术低劣”孩童的习俗乃正当之举，是基于反讽性的假设，即“偷窃是好事”，行窃是堪比文法、音乐甚或齐家的一门艺术？斯巴达教育和一般生活中另一个典型特征是令行禁止（arbitrary

① 第三章第1节谈到的孩童的（不是斯巴达人的）“教师”也旨在同样的目的，比较该章的这节和其余各节即知。

② 《居鲁士劝学录》第一章，6,31-32。《远征记》卷四，6,14-15。

③ 奥利埃（F. Ollier），《斯巴达政制》（*La république des Lacédémoniens*），Lyon 1934，p. xxxiii。

commands),对违反之人严惩不贷,尤其是鞭笞重责。^①色诺芬对此种教育方法的褒扬,跟他在别处的说法——他提出言辞劝说教育优于武力强制教育——相左。^②故此我们得出的结论是,《斯巴达政制》第二章的构思是让读者隐约窥见这样的事实,在斯巴达,文学音乐教育被偷盗和严刑鞭打的教导取而代之。^③

我们这个结论容易受到一个乍看驳不倒的反对意见的非难。色诺芬对斯巴达教育的描述最显而易见的对比,是《居鲁士劝学录》开头不久描述的波斯教育。两相比较,表明他的观点是,波斯教育确定无疑优于斯巴达,更不用说他以为,前者是绝对完美无缺的。就在对波斯教育的描写中,他再次提到,文学教育是别的民族但不是波斯人的习俗,他没有说波斯有任何此类教育。因此,我们似乎不得不得出这样的观点,色诺芬这样也是在暗指波斯教育的蛮性。尽管在我看来,从整部《居鲁士劝学录》以及从诸多受过良好教育的希腊人对波斯教育的看法中,可以得出这样的结论,但在这里,我仅限于指出色诺芬描述的波斯和斯巴达教育的一个重要差异。若说波斯人没有音乐和文学学校,但他们确有司法学校,此乃地位很高的一个教育机构,斯巴达根本付诸阙如。^④在司法学校,波斯男童学习对自己的所作所为给予说明,听取别人的说法,这自然锻炼

① 《斯巴达政制》第二章2节和8-10节。参第四章6节,第六章2节,第九章5节,第十章4-7节。

② 《回忆苏格拉底》第一卷,2章,10节;《希耶罗》(Hiero),9,2;《马术》(De re equestri),11,6;《居鲁士劝学录》第一章,2,2-3;《齐家》,14,7。最后两个提到的章节可以和《斯巴达政制》第十章4-7节直接对比。

③ 注意到如下这点是很紧要的,色诺芬用于讨论斯巴达教育的只有一章(请看这第二章的突出结论)。这说明,第三、四章讨论的吕库古对青少年的规章条令可能无法归在“教育”名下——起码一个了解教育究竟为何物的人不这么做。色诺芬会谈到斯巴达男童“教育”的理由,下文说明(参本文第二部分倒数第二个注释)。

④ 参《斯巴达政制》第二章,节1以下和《居鲁士劝学录》第一章,2,6。

了说话的本事。譬如说,小居鲁士学会的不仅是能言善辩,说话讨人喜欢(《居鲁士劝学录》第一章,4,3),而且他也学会突出的本领,对士兵发表长篇大论的演说,养成某种苏格拉底式的习惯——发现有益的真理,用诙谐而真诚的谈话引导别人。然而,难道色诺芬不是把行动的重要性看得甚于言辞的一个士兵吗?不管这个看法可能意指什么,恰恰在军事方面,他强调对人发号施令时言辞的关键性作用,以区别于不会说话的动物(《远征记》卷三,3,11;《马术》,8,13)。现在斯巴达儿童和青少年锻炼的不是能说会道,而是保持绝对的沉默寡言:吕库古命令青少年“走路不出声”,并且“你不会从他们那里听到一点声音,如同不会从石像那里听到声音一样”。^① 所以,波斯人没有文学音乐教育,却有言辞的教育;但斯巴达文学和言辞都被忽视了。

我们的论点是,色诺芬谈别的希腊人时提到文学音乐教育,谈斯巴达人时却不提此事,他这样做是想让读者诸君对斯巴达缺乏文学音乐做思考。假如我们在此之前没有看出,讨论斯巴达未来母亲的培育的那个地方以及其他地方采用了如出一辙的手法,本来可能注意不到这个暗示。不过,色诺芬的做法明显得多。他专门用两个完整的句子记述其他希腊女童的饮食,这就让我们期望有专门(或起码简明扼要的)针对斯巴达人的叙述前后呼应,我们的期望彻底落空,这使我们认识到,他的整个论述出了什么岔子。然而,对文学音乐的教育,色诺芬仅在单独一句话里提到这个主题,这点明的仿佛并非是文学音乐教育出现在别的希腊城邦,而是别的希腊城邦教育是私人性质的,起码部分教育托付给了奴隶。后面一句话给这句话做了自然而然的补充,它表示斯巴达的教育是公共的,托付给地位很高的公民(《斯巴达政制》第二章,1-2节)。因此,第一句话引起的好奇几乎全得到了满足,并且,此处的行文没有让我们保持色诺芬在谈论女童或妇女时同样的警惕程度。色诺芬运用类似的手法时各处有别,一旦人们看出,和节制——节制只不过是一种为人类生活的真

^① 《斯巴达政制》第三章,4-5节。参第二章,1节;《苏格拉底的申辩》,16。

正目的服务的间接手段,虽说必不可少——相比,音乐、文学、言辞跟隐匿的真理有更直接的关联,这种差别就一点也不让人吃惊了。

色诺芬赞扬斯巴达人在男同性恋(男人和男童间)上的节欲,以此结束了对斯巴达教育的论述。他指出“一些人”不会相信他的赞美之辞,他让读者了解到,为什么这些事情必定是被夸大了。对斯巴达人真实的做法,他所说的一切无非是说明,在斯巴达,恋爱关系中的男人克制自己不跟男童发生性关系,正如父母不和孩子、兄弟不和兄弟姐妹发生性关系一样(《斯巴达政制》第一章,13节)。据色诺芬的描述,通奸在斯巴达司空见惯,在这种地方,乱伦现象不可避免,比如说,很难(若非全无可能的话)确切知道一个人的近亲到底是谁。^① 色诺芬把不严格的婚姻法追溯到斯巴达人欲图“给孩子们增加兄弟([译按]指无财产权的私生子)”,有时候他说,“某个斯巴达人辖制的这些[别的]人是孩子的父亲”,以此暗示斯巴达人家庭关系混乱不堪。^② 此外,色诺芬总结对斯巴达青年在集体进餐时的行为举止的描述时说,“这就是所描述的他[吕库古]照顾所喜爱的男童的方式”。^③ 最重要的是,他几乎明确退回到对斯巴达男同性恋在欲爱上羞怯节制的赞美,他声称,看到斯巴达年轻人去参加集体用膳时的行为举止,“你会相信,他们比新房里真正的处女还害羞”。^④

① 参亚里士多德《政治学》,1262 a 32 以下。

② 《斯巴达政制》第一章9节和第六章2节。比较《希腊志》(*Hellenica*)第三章3,1-2与《阿格西劳传》,1,5。

③ 《斯巴达政制》第三章5节(据MSS的解读)。色诺芬在这段行文用了四个字,这些字以这样或那样的方式暗指恋爱,这绝对是有目的的。在第二章12-14节他把玩斯巴达教育(*paideia*)和恋男童(*paidikoi erotes*)之间的关系,我们不该视而不见。

④ 第三章5节(据MSS的解读)。编辑们反对该处以及一系列类似情况下对MSS的解读,他们推崇的要么是由别的间接传统提供的改写,要么是凭推测而来的解读,理由无外乎是他们不考虑色诺芬的阿里斯托芬倾向。

三

到目前为止,色诺芬描述的斯巴达立法或斯巴达生活的两个最突出的特点,就是松懈的婚姻法,以及“偷窃为好事”的斯巴达教育下潜藏的原则。通过表明这两套规则对斯巴达人的德性产生的良好影响,他证明了其正当性:不严格的婚姻法有助于生育强壮健康的后代,偷盗的教诲则对军事效率有益(第一章5-10节和第二章7节)。因此,我们不得不着手的问题,是在人的卓越(excellence)或德性的框架内,色诺芬确定的体格健壮(excellence)和军事效率在哪些地方。

色诺芬明确阐述了他判断人的能力和习俗之品质的标准:灵魂的地位高于肉体。^① 所以,他赞扬斯巴达人身体优势上的如此种种,不外乎是更重要得多的颂赞他们灵魂卓越的一个引子而已。故此,我们必须要考虑(比通常更小心谨慎),他强调吕库古“迫使所有[斯巴达人]公开践行所有的美德(practice all virtues publicly,第十章4节)”的说法,意指何物。

我们自然期望,会碰到他对美德大合唱的一番描述,但我们的期望落空了,像在前文一样。尽管吕库古“在极端方面十分明智”,^②但纵观全文既没提到智慧,也没谈到对智慧的教育。文章也只字未提公正,未提司法学校,虽说几乎每页都在大谈惩罚和严惩,

① 第十章3节。色诺芬详细阐述了斯巴达的“灵魂”概念,如在第七章3-4节和第十章2-3节的段落。参第八章1节(MSS)。

② 第一章2节。色诺芬的这句表述很含混:它可能是说吕库古极为睿智,但这是多余的话;或许是说,他在极端做法方面非常明智,那这就不仅不多余,反倒十分妥帖:吕库古非常明智的这些极端方面是好是坏,色诺芬论而不断。就斯巴达的情况而言,提到艺术时几乎无一例外和战争相关(第一章3节;第七章1节;第十一章2节;第十三章5和7节)。

虽说也简短说明了关于法律诉讼的程序。^① 别的希腊城邦惩罚那些在任何事情上对他人做出不公正行为的不管什么人,然而,吕库古

对那些似乎忽视了要做有美德的人,施加的处罚不轻。因为他相信,从那些绑架、抢劫、偷窃案件来看,受害人只是遭受到不公正,但坏人和懦夫出卖的是整个城邦。故此,在我看来,他好像很恰当地对后者处以最重的惩罚。

然后,色诺芬又省略掉了某些东西:他没提吕库古关于不公正的观念如何,颁布了哪些法律。或更准确地说,色诺芬希望我们仍记得他早先所发现的吕库古“相信偷窃是好的”。^② 鉴于在斯巴达看不到智慧,鉴于苏格拉底把智慧和审慎(moderation)相联结(《回忆苏格拉底》,第三卷,9章,4节),当我们看到,色诺芬不把审慎归于斯巴达人(除了含糊的那句话“即使在审慎上,男性群落也比具有女人性的群落更强”),就一点也不吃惊了。^③ 因而,若智慧、公正和审慎是斯巴达人所不熟悉的美德,我们就必须把色诺芬说吕库古“迫使所有[斯巴达人]公开践行所有的美德”这句话限定为,他使斯巴达人践行除智慧、公正和审慎之外的所有美德。事实上,当色诺芬后来用一种略做改动的形式重复这句强调的话时,他自己做出了限定(“公开”这个词有所暗示):吕库古“对于践行全部政治美德甚至强加以不

① 第十三章11节。第七章5节和第十四章6节也谈到不公正。

② 《斯巴达政制》第十章5-6节和第二章7-9节。

③ 《斯巴达政制》第三章4节。色诺芬说道,斯巴达人在共同进餐时的确“出现了……一丝半点的傲慢无礼(即作为审慎的反面)”(第五章6节)。但,一旦人们想起,甚至在波斯国王的门边“也看得到行为多么地节制适度”(《远征记》卷一,9,3),就马上会明白前面对斯巴达的这种褒扬是多么有保留。关于《斯巴达政制》第十三章5节使用的 *sophonizein* 一词,请比照《居鲁士劝学录》第三章,1,16以下。

可抵抗的必要性”。^① 一种实践智慧的不可抵抗的必要性(比方说)几乎是难以想象的。可以如此总结色诺芬对斯巴达美德的看法,作为城邦,斯巴达的美德与别的城邦美德间的差异,跟“践行[美德]”的常人德性和忽略践行者德性之间的差别,没什么不一样。因为,若美德即智慧,且既然智慧只存在于一小撮人那里,那么,全体公民的所谓美德和真正美德之间的差别甚至定然比庸医和医生的医术之间的分野还要大。^②

我们迄今得到的结论可能被人指责,其基础是沉默亦表达某种观点(an argument from silence)。虽说这个驳斥并非十分有效,因为它把论说过程中间的沉默误以为是纯粹径直的缄口不言,虽说上述这个原则——沉默亦表达观点并不承认这个原则——运用到色诺芬的著作前必须做重大调整,但是,把我们进一步讨论色诺芬描述的斯巴达美德尽可能严格地限定为他清楚明晰的说法,才堪称明智。倘若,那么可以说,就斯巴达人的个人美德,色诺芬指名道姓的并非智慧、审慎和正义,而是自制、羞怯和服从(第二章 14 节与 2 节)。

自制(enkrateia)与审慎(sophrosynê)具有某种确定的紧密关系,这使它们用于几乎任何一种实际目的时无分轩轻,多数情况下两个词可当同义词使用。但两种品质却远非一致的。^③ 审慎——与智慧密不可分——比自制更高贵,自制仅是美德之“基础”。^④ 节制关涉身体的愉悦,以及来自财富的快乐(《回忆苏格拉底》第一卷,第五章,6 节)。我们不必重复前文援引的色诺芬关于婚姻法和教育的

① 《斯巴达政制》第十章 7 节。“政治美德”的含义,比较柏拉图《斐多》82 a 10 - b 8 以及《王制》430 c 3 - 5,亚里士多德《尼各马科伦理学》1116 a 15 以下。

② 《斯巴达政制》第十章 4 节,和《回忆苏格拉底》第三章,9 章,5 节。

③ 《居鲁士劝学录》第一章 2,8 和第八章 1,30 - 32;《阿格西劳传》,10, 2;《苏格拉底的申辩》,19。可顺便提到,色诺芬对这两种品质的关系的看法与亚里士多德不仅是细节的不同,而是有根本分歧。

④ 《回忆苏格拉底》第一卷,5 章,4 节以及第三卷,9 章,4 节。

论述(尤其《斯巴达政制》第一章5节),仅需指出,即便斯巴达男人似乎也未能服从允许他们吃喝的饮食数量上的严苛规定。特别是饮用,吕库古规定“凡饥渴时才许饮用,认为这样饮水才最无害、最香甜”。这就是说,吕库古让饥渴,或喉咙、胃,作为饮品的衡量尺度。^①更意义重大的的是他的财产法。色诺芬告诉读者,吕库古禁止擅自将任何东西据为己有,即获取性地占有哪怕任何一类东西,他令斯巴达人彻底献身于保障城邦自由的活动。此外,他解释了,斯巴达共同体的整体设置如何防止斯巴达人汲汲于财富攫取。最后他强调说,斯巴达钱币很重,斯巴达人根本不可能偷偷摸摸获取财富。就眼下情况而言,吕库古让我们获悉真相所采用的方法论论证过头了。因为,他一面在开头说获取财富之类的东西在斯巴达被明令禁止,然后不久又谈到斯巴达钱币的重量是防止有人以不正当手段获得财富,藏起这些钱币十分困难。这自然产生这样的问题,斯巴达人是否有办法弄到金子或银子,因为金银更容易藏匿。答案是肯定的,要不然就没必要对寻金探银制定规章了(第七章2节和5-6节)。而且,尽管吕库古最初的言论暗示,对斯巴达生活的设置规划排除了斯巴达人一切觊觎财富之心,但不久我们就从他那里得知,需要处罚措施防止斯巴达人获取钱财。^②除此之外,他还把我们的注意力吸引到这样的事实上面来,虽说斯巴达人不允许热切追求财富,但财富以及贫富民之间的差距,在完美的斯巴达的确存在(《斯巴达政制》第五章3节;第六章5节;第十章7节;第十三章11节)。那么,斯巴达人的财产单靠发横财吗?这位立法者相信“偷盗是好的”,他没有惩罚那些绑架、抢劫、偷盗之徒,对财产他就不置一词吗?特别让人感兴趣的是,色诺芬谈道,斯巴达人欲图“给孩子们增加兄弟,他们成为家族子嗣,分享权力,但没有财产权”。这种愿望确凿地指

① 《斯巴达政制》第五章3-4节。参第二章1节末尾。

② 《斯巴达政制》第七章3-6节。参 F. Habben,《论色诺芬的短篇作品》(De Xenophontis libello……), Münster 1909, p. 27。

向对财富的重大旨趣。^① 并且,国王一定会“在许多附属城邦[被给予]许多精良的土地,以致他既不短缺适度的收入,也不至于财产招人瞩目”(第十五章3节),倏然,那斯巴达人高贵的贫穷和节俭是什么情形?最后,我们不该再忽视,色诺芬公然说明自己对于古代完美的斯巴达人在钱财事务上节制的看法;因为他说“我知道,以前他们怕被人看到有金子”。^②

这段引文形成从斯巴达人的自制到羞耻感的一个自然过渡,羞耻心是色诺芬着重强调的,甚于其他任何平时(peace-time)的美德。^③ 羞耻感或羞怯感(sense of shame or bashfulness),跟被称作审慎的这种真正的美德,具有某种共通的东西,色诺芬并没有把审慎归于斯巴达人。并且,羞耻感甚至比节制还更不如审慎。据色诺芬的撰述,恰恰是居鲁士,这位波斯帝国的缔造者,区分过审慎和羞耻感,他的话大约如此:有羞耻之心者不在白天做令人羞耻的事,而审慎之士即使私下里也不欺暗室(《居鲁士劝学录》第八章,1,31)。因此,羞耻感定然不是一种地道的美德:它只看外在的善(goodness),或善的外表而已。现在很容易看出,吕库古感兴趣的仅仅是看得见的善罢了。盖因于此,他对那些被看到、被抓到的行为不检者惩罚居多,以正派得体的行为约束路上行走的年轻人,把斯巴达人从私人居所拽到公共食堂。^④ 所以,吕库古使之暴露于阳光之下的并非斯巴达人,而是公共食堂;因为他的观点,即通过创建集体用膳制,使人们不能够违反他的法律,纯属一种信念(第五章2节)。吕库古教

① 《斯巴达政制》第一章9节。参 Habben,同前,p. 15。

② 《斯巴达政制》第十四章3节。这个论述由第七章到第八章的突然转换预示出来。

③ 《斯巴达政制》第一章5节;第二章2,10和14节。第三章4和5节。第五章5节。

④ 《斯巴达政制》第一章5节;第二章10节以下及13节;第三章4节;第七章5节(参十四章3节);第十章5节。把以上这些章节和第二章8节一起参阅。

斯巴达人仅仅懂得羞耻心,却不给他们真正的教育——文学与言辞教育,智慧、审慎和正义的教育——换句话说,他以严苛的、使人丢脸的惩罚胁迫他们顺服,就是在迫使他们不露行藏地做禁止之事。甚至从公民孩提时代起,吕库古教他们行窃时如何不被人抓住,从而教会他们瞒天过海术。斯巴达人找到的唯一安慰是互相窥探。^①斯巴达人闻名遐迩的羞耻感因而不过是虚伪罢了,所谓斯巴达人美德的衰落只不过是他们虚伪的衰落:当代斯巴达人与其祖先的区别仅仅在于,他们明目张胆公然违反吕库古的法律(参十四章3和7节)。现在既然羞耻感关系到显而易见的善,或者说只关涉公开的善,它在某种意义上与公众践行的美德或政治美德就是一回事。^②把暗藏于斯巴达理想下面的谬误简化为它的原则,我们仅需重复色诺芬着重强调的话,吕库古迫使所有斯巴达人当众践行一切美德:这就是说,他并不(他也无法)强求他们私下里也践行美德。^③

第三个斯巴达人平时的也是最后一个美德为服从。服从即顺服法律,顺服于统治者。因而,它的价值有赖于涉及的法律或统治者的智慧:服从于暴君、乌合之众或任何其他个人或群体制定的愚蠢的或不公正的法律,绝非美德。现在我们看到,色诺芬对吕库古法律高贵性的想法,其法律包含对通奸的诸多姑息让步,却未有针对真正教育的哪怕一丁点法律条款。^④而且,斯巴达人服从的根源类似于羞耻心的根源,就是害怕挨鞭笞,^⑤由此我们就应该可以继续进入到另一个

① “那些打算要获得某种东西[尤其是“高贵的东西”,或城邦的荣誉]的人必须雇用密探。”参《斯巴达政制》第二章7节与第四章4节。

② 参《回忆苏格拉底》第三卷,7章,5节和《居鲁士劝学录》第八章,1,31。

③ 注意“私人教师”(第二章2节)与“文学和音乐”(第二章1节)的联系。参柏拉图《礼法》666e。

④ 色诺芬对吕库古法律合不合理的判断首先是这样表明的,他暗中指出,照斯巴达人的看法,高贵的东西(kala)具有随意性(第二章9和10节;第四章4节;第六章2节)。这一点最清楚不过表现在他谈到吕库古时用了 *nomizein* 这个词的两种含义:“制定”和“相信”(特别参阅第二章4节和第一章6节

主题,但却是同一个事实:色诺芬笔下的苏格拉底以正义就是守法,守一切之法的教诲为人所熟知,而且就在《回忆苏格拉底》此处的行文里面,苏格拉底赞扬了吕库古教导斯巴达人这样守法。^②

要理解《回忆苏格拉底》里这段话的含义,我们必须简要考察这部作品的特性,因其特性这段话构成了非常突出的一部分。《回忆苏格拉底》的目的是展现苏格拉底的言行,而非他的思想。更准确地说,该作品的意图并非明明白白地呈现他的个人观点(private views)如何。它主要是公开陈述他公诸于众的观点,也就是他在公众面前说的话,他跟那些仅仅是公众身份的人的个人谈话。从字里行间看,这些观点显得并不十分严肃,不时出现与苏格拉底的公开观点公然抵触的谈论,因此这些谈论容易被现代的编辑们删掉,整

(接上页)以下)。因为,悉心分辨,吕库古所“相信”的东西不同于他“看到”的,他“观察到”的东西:某些情况下,他“信以为真”并“制定”的东西跟他的所“看”所“察”是抵牾的,即与事物的本质抵牾,或更确切地说与人的本质抵牾(特别参见第一章5和7节)。其结果,他的立法跟其他希腊人,或大多数人,或甚至所有人的观点相左(特别参见第一章7节,第二章13节和第三章4节)。所有人公认的法律是不成文法和自然法(《回忆苏格拉底》第四卷,4章,19节以下)。既然吕库古与所有人或所有希腊人观点不合,他就让人“觉得奇怪”(参第一章2和1节)。色诺芬另外一个表示同样判断的方式是说,吕库古的法律“非常古老”,然而对别的希腊城邦“十分新鲜”(第十章8节);因为别的希腊城邦律法没那么古老,因此也较少蛮性(参修昔底德,第一章,6,6)。色诺芬的说法——斯巴达法律与大多数或所有人的法律抵触——读起来像是希罗多德关于埃及法律的类似言辞(第二章35)的改头换面。斯巴达和埃及的关系是柏拉图《礼法》的一个主要论题,柏拉图探讨这个主题时的精神气度与色诺芬指出吕库古法律的远古性很相似。参见希罗多德,第六章,60和伊索克拉底,《布西里斯》(Busiris),17。

① 《斯巴达政制》第二章2和10节(不必提到,讨论中涉及的希腊词——peitho——含义模棱两可)。也参阅第八章3节毫不掩饰地把服从和害怕混为一谈。

② 《回忆苏格拉底》第四卷,4章,15节。参《居鲁士劝学录》第三章,3,8诸多其他段落。

部作品以及大量个别篇章的构思有众所周知也就是出了名的缺陷，也表明其不严肃性。^① 故而，只对个别章节或全书查找一番，甚至勤读不已，不可能发现色诺芬笔下的苏格拉底真实的想法所在；欲揭示色诺芬和苏格拉底的个人想法，必须做番个人性的思考，无论如何，尤须从苏格拉底的言论来推导故意扭曲的真话，这是苏格拉底为了和碰上的对谈者的愚笨保持一致，或适应他，故意为之。或换句话说，我们切不可只凭信色诺芬笔下苏格拉底的任何哪句话的表面价值（而这句话与统领全书构思的原则相抵牾）。《回忆苏格拉底》全书构思的基础在于此一假设：“言辞”高于“行为”。^② 另一面，苏格拉底“证明”正义就是守城邦律法的言论，是从一个假设开始的（苏格拉底暗示了这个假设，他的对话者却毫无顾虑地采纳了这个假设），即“行为”比“言辞”更恰当。^③ 而且，对话者提出来反驳苏格拉底观点——正义就是守城邦律法——的论证不得要领，和该书另一处出现的一个更聪明或更坦率者用过的类似论证如出一辙，^④ 因此，苏格拉底对于对话者的否定仅仅是对其人的辩论（argumentatio ad hominem）。此外，苏格拉底以某个说法开始这场谈话，这个说法预先驳斥了他后来的论题——极难找到一个教正义的老师；因为，若正义即法律之事，不但任何一个法律专家，而且公众立法机构

① 关于《回忆苏格拉底》的构思布局，参见 Emma Edelstein 的《色诺芬和柏拉图的苏格拉底形象》（*Xenophonisches und Platonisches Bild des Sokrates*），Berlin 1935，pp. 78 - 137。

② 《回忆苏格拉底》确凿的部分（从第一卷第三章直到末尾）由 37 章组成，其中只有前面第一章，或前三章写的是“行为”，其余的全部是写“言辞”。参该书第三卷，3 章，11 节与柏拉图的《高尔吉亚》（*Gorgias*）450 c - d 比照。“行为 - 言辞”这一对立是另一对立——实际或政治生活对立于理论生活——的反讽性表达形式，关于“行为 - 言辞”的意义比照柏拉图《申辩》32 a 4 - 5 和《克利同》（*Crito*）52 d 5。

③ 《回忆苏格拉底》，第四卷，4 章，10 节。也参阅该章的开头。

④ 《回忆苏格拉底》第一卷，2 章，41 节以下。

里哪怕任何一个人皆可做正义的教师。末了,苏格拉底“证明了”他的论点后,突然从城邦律法转到了不成文法(或自然法),因而,他如此(也只有如此)指明了关键性的问题:城邦律法和自然法可能有分歧和抵牾的问题。那么,我们的结论是,既非色诺芬也非苏格拉底慎重接受了这样的观点:正义就是守城邦的律法,置法律正义与与否于不顾。所以,把赞美吕库古法律的话插入到对此观点“正反辩证的”的论据中,根本没有反驳我们对《斯巴达政制》的阐释,实际上倒有力地赞同了我们的阐释。^①

那么,斯巴达美德还剩下什么?当然是男子气概。不过要注意,指称这种美德的通用术语全文中只出现过一次,然后出现在某一节中,此处该术语的含义极其含糊不清。^②诚然,有个同义词曾出现在某节中,含义一清二楚(《斯巴达政制》第四章2节),在色诺芬谈到这种斯巴达美德或 *kalokagathia* 的所有章节,他当然主要(若不是专门的话)考虑的是其男子气概。^③于是,我们面临着这样的问题,单看男子气概,即没有智慧、审慎或正义的男子气概,色诺芬如何评判。他在斯巴达国王阿格西劳颂这部作品——它在各个方面最接近《斯巴达政制》——里说明了自己的观点:单看男子气概,它几乎无异于疯狂(《阿格西劳传》,2,12和7)。现在,男子气概主要是战争美德,这样的话,比较男子气概之高贵与其他美德之高贵的答案,就暗示出战争的高贵与和平的高贵相比的答案。

① 几乎没必要提,色诺芬的《苏格拉底的申辩》15章不能引证为相反的观点。任何反驳这段话的人犯的错误的苏格拉底自己在这段话里警告不要犯的,这个错误就是毫无保留地相信德尔斐神庙的神(或他的祭司,或听到他或她的神谕的人……),如果说还不是犯更严重的错误(这点从“甚至不是这种”的字眼里表现出来)的话,即相信德尔斐神庙的神所说的不可能的话。参柏拉图《申辩》20e-21a类似的段落。

② 《斯巴达政制》第九章5节(根据优秀的MSS)。第十章5节提到了“没有男子气概的民族”。

③ 不过,不妨把第九章1节跟全文的开头做比较。

四

甫一开始论述时,我们有个不言而喻的假定:那些在亚里士多德(他的作品一直传到我们这一代)之前不搞修辞术(non-rhetorical)的希腊散文作家,其文学技巧大异于多数后世作家的技巧:前者是精通审慎的大师,按审慎法教人真理,也即,他们教导的真理只可意会。因此,我们不考虑这样的臆测(这是高等考据学的成果):色诺芬是写完其他十四章以后,才写出抨击当代斯巴达的那部分,插在全文煞尾之际。这种推测的基点是,看出抨击的部分与全文主干自相矛盾。但是,这些矛盾之处并非出现于文中唯一的矛盾。而且,这个推测的基础还在于,它发现抨击当代斯巴达的部分插到文中的方式极不合常规。不过,不合常规出现在全文每一章和大量个别句子里;只有当对那些甚至浅尝辄止的读者轻而易举就注意到的东西,我们还是费好大劲无法理解的时候,这些不合常规之处表现出的困难,才算跟最突出的不合常规表现的困难相当。鉴于这样的事实(因为事实的确如此):采用不合常理的写作和自相矛盾的说法,是色诺芬所属的那个作家小团体写作的特征,我们就有理由认为(正如缺乏任何相反的外部证据时我们有权做的那样),色诺芬是在连贯的思维活动中构思这篇文章的所有篇章。^①

① 这篇文章最突出的困难在于:全文大部分篇幅中,色诺芬说起吕库古在古代制定的法律和他那个时代斯巴达人的所作所为,似乎不加区分,然而当他斥责当代斯巴达时,却在古代完美的斯巴达和当前弊病横生的斯巴达间划出泾渭分明的界线。文章一开头,他就声明将讨论古代的一种现象:

一旦看到,斯巴达这个人口最稀疏的城邦之一,成为希腊最强大、最

色诺芬把抨击当代斯巴达的言论恰好夹在最后一部分的中段。这部分讨论斯巴达王国,由两章组成:前一章(第十三章)专注于斯巴达国王带军打仗时享有的权力和荣誉,后一章(第十五章)谈的是他在国内享有的荣誉。^①这两章之间塞进一章用于抨击当代斯巴达,其中“国王”一词甚至都没出现,这样,色诺芬似乎让全文失去了条理分明,秩序井然的重大优点。抑或,他倾向于含糊不清的布局?

在构思全文时,这位撰写过《居鲁士劝学录》《希耶罗》(*Hiero*)和《阿格西劳传》的作家当然受君主制或君主统治问题的重要观念引导。因此他不得已把斯巴达王国表现成斯巴达的体制达到的巅峰。

(接上页)

驰名的城邦,我就不禁奇怪,这一切到底是如何发生的。不过,思考了斯巴达人(Spartiates)的政制后,我就毫不吃惊了。(第一章1节)

这段引子跟《回忆苏格拉底》的开头几乎完全对得上:

我常常感到奇怪的是,那些控诉苏格拉底的检察官们究竟用了一些什么论证说服了雅典人,使他们认为,他应该由城邦判处死刑。

[译按]参吴永泉译文,《回忆苏格拉底》,商务印书馆1986。

这两处说起斯巴达和苏格拉底时,色诺芬提的是过去发生的、促使他思考其原因的某一桩事件,两处都没提仍旧还存在的现象。《斯巴达政制》开头指的事件十有八九是斯巴达在伯罗奔尼撒战争中的胜利。依照这个开头,第一章他大多谈的是吕库古在古代颁行的法律,这章行将结尾时才过渡到当代。第二、三章古代的比重仍大于当代。第四至十章,讨论古代的章节跟讨论当代的数量大致相当。第十一、十二章当代的比重超过古代,第十三章,也就是抨击当代斯巴达之前的那章,色诺芬几乎专门赞美了当代斯巴达:他如此公然地自相矛盾,如此小心翼翼地准备了这种明目张胆的自相矛盾。自不必说,“吕库古的法律”跟“斯巴达人实际的做法”间微妙的差别应该悉心分辨。一面在那些讨论军事的篇章中,斯巴达人的实际做法非常突出地放到显著位置,一面在比如说讨论钱财上节制的篇章中,色诺芬则喜欢谈论吕库古的法律——这确实不是偶然之举。

^① 《斯巴达政制》第十三章1节和十五章8节。

“山谷最宜于陪衬山岭。”所以，色诺芬不得不在褒扬斯巴达政体的末尾放上对斯巴达君主制的说明，他不得不把文章的若干主题按逐级上升的直线排列顺序，从最底部的主题排到最高峰，即君主制。^① 色诺芬把生育子嗣的法律选作第一个主题，因为这些法律涉及的是人与动物共有的那一方面。从生育子女（第一个主题），色诺芬的进路逐渐上升到教育（第二个主题）、青少年（第三个主题）、成年人（第四个主题）、节制身体享乐（第五至六个主题）、节制财富（第六至第七个主题）、服从（第八个主题）、男子气概（第九个）、全部政治美德（第十个主题）、战争（第十一至第十三个主题），直到英雄的斯巴达王国（第十三和第十四个主题）。这一谋篇布局影射出这样的观点，从和平到战争时期是一种上升路线，因战争是国家这个最高主题之前的最后一个论题，这意味着，和平不过是战争的准备，是战争的手段而已。^② 现在，恰恰是这样秩序井然的布局被色诺芬插入第十四章（批评当代斯巴达）后就彻底搞砸了，因为这样他就破坏了专门讨论君主制（第十三章和第十五章）部分的连贯统一。如此一来，他弄砸的还不仅仅是文章布局的明晰，而且更紧要的是，损害了他赞美斯巴达王国的庄重意味。然而与此同时，他让读者诸君明白，第十三章的结尾是赞美吕库古法律的实际终结：故此他尤其消除了文章结尾的庄重意味，结尾成了纯诗意的、不严肃的玩意儿。结果，他迫使我们重新审视，单看前面十三章的构思。这十三章泾渭分明地分为两个主要部分：第一部分（第一到十章）讨论跟和平以及准战争时期（peace and war alike）相关的体制，第二部分（第十一到十三章）专门讨论战争时期的体制。^③ 故而，十四章的插入损害的是这样的构思布局，即植根于从生育后代到英雄王国是一种上升路线的布局；但对另外的构思布局，即建立在和平与战争的区分对于判断任何政体是头等重要的事上面的构思，插入十四章的做法根本无害，反而对之有促进

① 注意文章庄重而诗意的结尾。

② 不消说，隐含这样观点的谋篇布局是最适于赞美斯巴达的。

③ 《斯巴达政制》第十一章1节。参第十二章1节和十三章1节。

提高。色诺芬把批评当代斯巴达的言论插在“不适宜的”地方，意味着对斯巴达君主制的褒扬（出现在显著位置）必须依照和平与战争的区别（出现在不显著的位置）重新考量，并且由此暗示的一切都必须据此重新考量；他让我们明白，作为第一种构思基础的信念——战争高于和平——必须予以反思。^①

审视“战争高于和平”这个信念后导致的结果，色诺芬的所有言论中都有所说明，它对斯巴达美德造成什么结果隐而未彰。除此之外，色诺芬突显的溢美之词也表明，吕库古的法律在斯巴达公民之间助长纷争对抗之风，彼此互相监视（《斯巴达政制》第九章）。因按古典思想家的看法，只要主张反对其他城邦的战争是城邦生活的目的，就必然导致反对他人的人与人的战争是个人生活的目的的主张。^②而且，色诺芬总结全文第一部分——这一部分专门讨论和平以及准战争时期的体制——的方式看似全部斯巴达立法论述的结语；他因而表明单单跟战争有关的体制不值得严肃对待。^③所以，

① 如果人们忽视了第十四章，“第一种布局”就比“第二种布局”更显而易见。理由是，只有“第一种布局”才保证了全文给人印象深刻的结尾有正当理由，且印象最深刻的东西就是最显而易见的东西。“第二种布局”不仅被这个印象深刻的结尾遮蔽了，而且整个十五章也起了这个作用，第十五章重新讨论起和平而非战争时期的事务，而专门处理和平时期的部分早在第十章结束时就告一段落了。

② 参阅柏拉图《礼法》，626c - 630d 和亚里士多德《政治学》，1324a 5 - 1325a 15。

③ 《斯巴达政制》第十章 8 节（也参第十一章 1 节）。斯巴达的军事体制不值得讨论也许有另外一个原因。“色诺芬在此作品中很欣赏斯巴达的军队体制，但他离开万人大军（Dix Mille）后，接受了一切雅典的军队体制，而当他即将诋毁 Thymbrée 战争时，他诋毁的是将被居鲁士军队所采用的雅典战术和体制”。奥利埃（同前，p. xxxiii）对斯巴达军事组织的判断（奥利埃先生指出的矛盾之处对此有所意指），在第十一章 7 节有清楚的说明。第十二章 2 - 4 节也指出了斯巴达军队别的毛病，对比《居鲁士劝学录》第四章，2, 1 - 8 和《阿格西劳传》，2, 24 即可知。

他为自己简单涉及斯巴达军营生活[也显得]啰里啰嗦辩解(第十二章7节)。末了,色诺芬把文章的最后一章用于讨论和平而非战争时期的事务,以此表明——如果说某种扭曲对他的主题最为恰切的话——结尾应该是和平,而非战争。色诺芬对和平与战争的观点,特别参见《回忆苏格拉底》第二卷,6章,21节以下;《雅典的收入》(*De vectigalibus*),5;《希耶罗》,2;《齐家》,1,23;《居鲁士劝学录》,第八章,4,7-8。也参阅《会饮》,1,10和《斯巴达政制》(拉丁文版 *Respublica Lacedaemoniorum*)第十一章,3。

五

这篇文章的题目点明主题是斯巴达人的政体,而且,表面的谋篇布局几乎让我们以为,该政体即君主制(参第十四章1节)。然而,色诺芬破坏掉这种布局,说明我们的假设站不住脚。^①如果我们因此把他关于斯巴达国王的所有讨论排除在外,发现他对政体本身的讨论相当贫乏:《斯巴达政制》没有哪一章是明确处理政体的。文章的标题故而貌似不当。现在来看,色诺芬仿佛对文不对题有某种特殊嗜好:《远征记》的标题、《居鲁士劝学录》的标题([译按]直译为《居鲁士的教育》)跟《斯巴达政制》的一样有失稳妥。《居鲁士劝学录》这样的标题之所以被当仁不让地选用,是为了把我们的注意力从居鲁士的辉煌成就转移到他的谦逊教育上去,或更确切地说,旨

^① 色诺芬说明,斯巴达国王的权力限于祭司和军队领袖的作用:虽说战争期间国王拥有“权力和荣誉”,但和平时代他只享有“荣誉”(参《斯巴达政制》第十三章1和10节以下,第十四章8节)。如此的政体促使斯巴达国王喜好战争甚于和平(参修昔底德,第八章,5,3和伊索克拉底,《尼可莱》[*Nicoles*],24)。色诺芬让我们觉察到这点,从而表明他对这个明智举措的判断。

在吸引读者最大限度注意到他相当隐晦的教育。^① 同理,选用《斯巴达政制》的标题,目的是使我们觉察斯巴达略显隐晦不明的政体。

色诺芬甚至没提到在别处谈起过的显然有权有势的“小公民议会(Little Assembly)”,由此隐瞒了这种政体的真实本质(《希腊志》,第三章,3,8)。斯巴达有两个而非一个国王的事实,他也小心谨慎避而不谈。^② 此外,他在专门讨论某种斯巴达德性(而非斯巴达政体)的一章,最明确地谈起过斯巴达政体。而那一处讨论的德性是服从,并且,既然他谈斯巴达人的服从时,甚至提都没提国王,却在那时强调掌政官(ephors)^③的权力,那么,斯巴达实际的统治者是掌政官,就没什么重大疑问了。他说,掌政官像专制者那样治国治民。^④ 然而,专制者是不依法治国的。^⑤ 掌政官是不是因此不守城邦律法,也就是说,吕库古的法律?^⑥ 或者说,吕库古自己并非法律制订者,除了德尔斐神庙的神,他不服从任何人?色诺芬似乎很确信这一点:在吕库古使“意气相投者”成为城邦最有权势的人之前,他“甚至试也不试”建立斯巴达的生活秩序。尽管色诺芬搞得一清

① 名为《成吉思汗的教育》的一本书完整叙述了这位征服者、帝国缔造者的一生和撰述,它可以提供与色诺芬的《居鲁士劝学录》还算恰当的对比。

② 整个第十三章,没一处提过两个国王的事。第十五章开头,色诺芬再次专门谈到“那个国王”。在十四章3节,他没有确定地说斯巴达是由一个还是两个国王统治,这样就为接下来的段落透露出斯巴达的国家不是君主制的事实,做好了准备。但这一段过后,他不再提第二位国王。

③ [译注]斯巴达五名最高级政务官的头衔,和两位国王一起构成国家主要行政领导机关。掌政官主持元老会议和公民议会,并负责贯彻执行两会的法令。他们拥有极大的权力,在非常时期能逮捕、监禁和参加审判国王。每个成年男性公民都有资格参加一年一度的掌政官选举。

④ 《斯巴达政制》第十三章4节。参柏拉图《礼法》,712 d 4-5 和亚里士多德《政治学》,1270 b 14-15。“政体”同样和“专制”是彼此冲突的,这一事实表明文章的标题意在反讽。参《希腊志》,第六章,3,8。

⑤ 《回忆苏格拉底》,第四卷,6章,12节。

⑥ 参亚里士多德《政治学》,1270 b 30。

二楚,这些有权有势者陪着吕库古去德尔斐神庙祈求神明认可“他自己制订的法律”,色诺芬却仅仅说,他们“帮着建立五人监察院(office of the ephors)的权力”(第八章 1,3 和 5 节)。跟最有权势的斯巴达人一起树立掌政官权威的这个人或这些人的身份是什么,对此质疑一下也许并非不妥。他们的合作仅限于彼此之间吗?换句话说,多大程度上吕库古可能不是最有权力的斯巴达人,或不是掌政官?“吕库古据说生活于赫拉克勒斯的子孙后裔的时代”。^①不过,凡斯巴达国王都是,或都声称是赫拉克勒斯的后裔。那么,吕库古是不死之身吗?^②不管我们以为色诺芬多迷信,他肯定不相信在事物的本性上(in rerum natura)不死的人存在或可能存在。我们便得出这样的结论,按色诺芬的说法,根本不存在吕库古这个人,抑或“吕库古”只是一个名字,此名涵盖的东西不会比令人尊崇的远古时代一个几乎神化的法律制订者更神圣了。下面这句专门关于安营扎寨的时间和地点的话证实了我们的结论:“吕库古在这方面是个王。”^③因此“吕库古”是表明权威的名称,或指权威者。此外上引的这句话影射出,这个吕库古假如说不是那些可以支配掌政官的最有权力的斯巴达人的话,在城邦最紧要的事务上便是指诸掌政官(换句话说实际的统治者,除了让德尔斐神庙的神认可其法律外凌驾于一切之上,或可说是斯巴达的专制统治者)。留给我们辨别的是要确定,斯巴达城邦里最有权力的人跟那些最富有的斯巴达人(色诺芬不止一次暗示他们的存在),是两群人,还是同一群人。

① 这句话的语义模棱两可:它也暗示源自赫拉克勒斯的真正种族早在远古就消亡了。参阅本文下面第六部分中段。

② 《斯巴达政制》第十章 8 节。参《阿格西劳传》,1,2。与此相应,色诺芬谈到斯巴达法律时对古代和当时不予区分。

③ 《斯巴达政制》第十三章 10 节(根据精湛的 MSS)。这种标明行使某种职责的专有名称的使用,《居鲁士劝学录》第一章,4,6(Sakas)提供了类似用法。

六

《斯巴达政制》绝非斯巴达的颂辞，它实质上是对这个城邦及其精神最锐利的（虽则有所掩饰）讽刺。为充分证实此论点起见，我们必须阐明，促使色诺芬先讽刺斯巴达，然后又隐瞒其嘲讽的原因是什么。

色诺芬自己清楚说明了其著作讽刺斯巴达的缘由。在第十章的结尾——它读来像是全文的结束，实际上是个隐秘的结尾（*esoteric end*）——他告诉了读者对斯巴达体制的“所有溢美之词”。《斯巴达政制》全文的开头是这样的字眼“但是我”。^① 在色诺芬那个时代，颂扬称羨斯巴达是种时尚。诸如这类的时尚肯定多少不那么合理，因而对一个有辨别力的人——他断定不合理的事是荒谬的并加以嘲讽——来说是一种刺激。色诺芬正是这样的人。面对赞扬斯巴达体制的“所有”沸沸扬扬之声，色诺芬用一篇文章作答，开头的措辞是“但是我……感到奇怪[而且]我思考这些体制”。

最闻名遐迩的斯巴达钦慕者之一是克里提阿斯（*Critias*），他是位诗人，苏格拉底的敌人，一名寡头执政者。克里提阿斯写了两部作品，一部是散文体，而另一部是诗体，两部的标题都是《斯巴达政制》。克里提阿斯的作品为色诺芬所用，而且可能是色诺芬该文的原型。^② 正如所有此类例子一样，要紧的与其说是拟作与原作吻合的地方，不如说是它们之间的分歧。克里提阿斯盛赞斯巴达人，毫

① 请比较第八章1节从“我们所有人”到“我”人称上显著的转换。其他任何时候色诺芬都用第一人称单数，而且在别处他用“我要阐明”“我相信”“我不知道”等措辞，在这章直言不讳地抨击当代斯巴达的地方，他不断说到“就我所知”。参柏拉图《王制》，544 c 2-3 和第七封信 324 c 2-3。

② 参 Habben, 同前, p. 52 以下。也注意色诺芬文章的诗体结尾。

不犹豫地把审慎的美德归在他们身上；色诺芬思考斯巴达人的生活方式，对何为审慎也了解得更多，他以沉默回答克里提阿斯，这便是说，对斯巴达的审慎缄默不语。急躁的克里提阿斯直接断言，斯巴达的生活方式造就的人既适于思考又适于劳作（参见 Fr. 6, Diels 辑）；慢条斯理的色诺芬以间或沉默的话回答克里提阿斯，他不断强调斯巴达人劳作不辍，却只字未提他们的思考。^①那么我们可以说，色诺芬的文章跟克里提阿斯两部作品的关系，基本上就是柏拉图的《普罗塔戈拉》中名为普罗塔戈拉的人的长篇大论跟这个人的实际言论（现已遗忘）的关系。

然而，色诺芬为何要如此小心翼翼隐瞒对斯巴达，或说对雅典简洁表达风格的讽刺，而柏拉图的《普罗塔戈拉》是一出喜剧则众所周知？《斯巴达政制》有时被人指责极为缺乏斯巴达的真实资料。但是，表述观点简明扼要是斯巴达人最广为人知的特征之一。鉴于简洁的表述是不透露真情的最常用手法之一，我们可以假定，斯巴达人众所周知的言辞简洁跟他们想隐瞒生活方式的缺陷有关。这样的意愿可以被称作羞敛（bashfulness）。色诺芬讨论斯巴达的恶习时措辞简短，并因而掩饰了对斯巴达的嘲讽，他这样做保持了与讨论对象的特殊特征吻合，而且由此在写作术上成就了只有柏拉图的《礼法》才胜出一筹的功绩。因为，尽管色诺芬和柏拉图在他们的作品中，跟希罗多德、修昔底德以及或许他们之前别的作家一样，按审慎法教诲真理，《斯巴达政制》和《礼法》却有点偏离了这个既定的法则，是按羞敛原则（rule of bashfulness）教授真理：这两部作

^① 参看《斯巴达政制》第二章 5 节；第三章 7 节；第四章 7 节；第十章 7 节；尤其是第五章 8 节（在第五章 4 节与克里提阿斯的通信中，fr. 6, 1. 10 以下，他用 gnômai 替换了 nûs。参《会饮》，2, 26）。可能顺便要提一下，“劳作”与“思考”间的差异以及对立——克里提阿斯未注意到这点——解释了为什么色诺芬如此偏爱 rhadiurgia 这个词；沉思的生活绝不是一种劳作的生活。参《斯巴达政制》第三章 2 节和第九章 1 节与《会饮》，4, 13。

品皆为最羞怯的人最羞敛的言论。^①

此外,对斯巴达的抨击容易被无鉴别力的读者误以为是对雅典的褒扬;色诺芬写作的年代,除了在斯巴达精神和雅典精神之间做选择,识断力不高的读者几乎看不到什么其他选择余地。色诺芬无意赞美雅典。首先,他有自己的理由,不会赞扬那个判了苏格拉底死刑的城邦及其政制。除此外,他的品味(taste)也不允许他赞扬雅典:他是雅典人,一个雅典人赞美雅典太过容易了,而高贵的事情是难做的事情。^②色诺芬以隐晦的方式撰写对斯巴达的批评,浅薄且不加批判的读者不禁想当然以为这是对斯巴达的颂词,如此一来,他定然杜绝了识断力不高的雅典钦慕者证实其偏见。

最后,倘若某人讽刺某种东西,他会认为这个东西是荒谬可笑的。别人身人那些无伤大雅的缺点才被视为荒唐可笑。有教养的人只把那些显得人无知的缺陷当成滑稽愚蠢的。不过,他们受过教育,不想得罪人,他们掩饰而且能够掩饰自己的嘲笑声,不让没受教育的人听见。这便是说,有教养者只在无知者不在场的时候,才讲出他对缺乏教养,或某人、某城邦、某国的野蛮不文的嘲弄之辞。换句话说,对某人、某城邦、某国家的野蛮粗鄙的巧妙讽刺,浅薄的读者难明就里。这起码是色诺芬在《居鲁士劝学录》里教育有教养的人怎么开玩笑的那章讲明的观点:他们在无知者不在场的时候调侃后者。这章的起始,他把这种开玩笑的对话描述成“最优雅动听的,激起好东西的言论”(《居鲁士劝学录》第二卷,2)。《斯巴达政制》就是这类言论:通过精心伪饰讽刺斯巴达缺乏教育,它成为对教育最雅致的劝谏。

① 尤其要注意,《斯巴达政制》第十二章2-4节和第七章2节色诺芬谈论斯巴达人的种种主题时极为羞敛的方式,比较《居鲁士劝学录》第四卷,2,1以下。

② 参见关于良知的相同例子,柏拉图《默涅克塞诺斯》(Menexenus), 235 d。

色诺芬的文章因而是一篇具备雅典品味的卓越文献：它标示的是比古典时期喜剧更高级的喜剧性言论的类型。但正如没有暗藏的严肃性就不成其为玩笑话，如果没有超出品味之外的东西就不成其为好的品味。渗透色诺芬著述的那种品味，其真名并非教育，乃是哲学。

古典思想家认为，哲学生活根底上不同于政治生活。且政治生活提出了一项普遍的诉求，即城邦不留私人生活（除经济生活之外）的空间，就此而言，哲学生活——它必须是个人的——必定与政治生活抵牾。政治精神的化身是斯巴达：斯巴达和哲学水火不容。^① 所以，斯巴达一方面成为所有残忍的政治生活理想化的自然出发点，或曰任何真正乌托邦的自然出发点；另一方面，它成为所有对政治生活无情打击的自然对象，或曰任何哲学讽刺的自然对象。哲人嘲讽斯巴达，与其说是嘲讽那个现在和过去存在的真实的斯巴达，莫如说是嘲讽斯巴达精神，或是嘲讽人彻底属于或应该彻底属于城邦的这种信念。说哲学与雅典相容，是夸大不实之词：苏格拉底就因不敬雅典的神，不敬城邦的神被处死。反复斟酌这一事实，我们在最终的分析当中领悟了政治生活与哲学生活何以水火不容的最根本原因（即使出于几乎任何实际的目的它们是可以相容的）：严格意义的政治生活意味着信奉城邦的神，而哲学是对城邦神的否弃。

苏格拉底不信奉城邦的神，他的学生色诺芬亦然。不过，师生二人都竭尽最大可能向公众隐瞒他们的不信，他们隐瞒得如此彻底，以至于甚至如今，当无人再信奉希腊城邦诸神灵时，人们还能走到要考虑苏格拉底或色诺芬是信还是不信这样模棱两可的地步。他们透露自己不信神的方式，绝大多数人无论如何察觉不出，既如此，那么，证明他们不信神的证据必然有这样的特征：不会使大多数读者信以为真。然而，唯一把这样的证据当成确凿证据（其确凿程度

^① 这是苏格拉底谈起“斯巴达[及克里特]哲学”时开的玩笑。参柏拉图《普罗塔戈拉》，342 a - b。

好似物质本性所许可的那样)的选择,乃19世纪风格的高等考据学,它删除了色诺芬作品的重要段落,做了大量不必要的文本修订,并且还以为色诺芬不熟悉(或不胜任)条理分明的写作构思的最基本原则。

信奉城邦的神,容易跟相信是神赋予城邦律法牵扯在一起。比如说,斯巴达人就相信,是德尔斐神庙的神赐予他们法律。色诺芬不信此说法。他坚持认为,“吕库古”去德尔斐神庙祈求阿波罗确认律法之前,已经结束了对其法律条令的阐释。因此,他对斯巴达人守吕库古的法和顺服神明之间有所区分。^①

信奉城邦的神必然跟相信半神或英雄的存在有关,因此也特别跟相信不死的神明和有死的凡人之间可能结合有关。譬如,斯巴达人就确信,他们的国王是赫拉克勒斯的后代,赫拉克勒斯是宙斯和一名凡间女子所生之子。^② 色诺芬文章表面的谋篇布局基本上顺从了这种信念:文章从人兽共有的事实开始,上升到斯巴达国王,按吕库古的法律他们被假想为英雄,而非凡人。色诺芬不接受这种假想,因他清楚地知道,相信斯巴达国王是神子或英雄的子嗣,其前提是信赖所有斯巴达王后婚姻上的忠诚,他对一般斯巴达妇女的贞洁没什么高度的评价,尤其是斯巴达王后。^③ 所以,他破坏了文章符合斯巴达这种主张的表面结构布局。不过他走得更远:他心知肚明,关于斯巴达国王的这种无法证明的、不合道理的主张只不过是诸多错误百出的观点中结出的一个果子,这些观点就是斯巴达人和其他人对神的看法。他是这样来阐明这个论点的,文章一开头谈

① 参《斯巴达政制》第八章5节和第十四章7节与柏拉图《礼法》,624 a 1-6和634 e 1-2。

② 参《斯巴达政制》第十五章9节,2节,及《阿格西劳传》,1,2和《狩猎篇》(Cynegeticus),1,9。

③ 参《斯巴达政制》第一章4-9节与《阿格西劳传》,1,5以及《希腊志》,卷三,3,1-3及卷七,1,31。

论斯巴达人如何生育孩子,最后那部分的开头说斯巴达“抚育国王和那些跟他一起的人”,此后不久,轮到谈斯巴达国王时,说他“给宙斯和宙斯身边的神献祭品”。色诺芬为了更一清二楚地表明看法,不久就把复数的神(“宙斯和他身边的神”)过渡到双数(“宙斯和雅典娜”),最后过渡到单数(“那个神”)。^①

《斯巴达政制》貌似颂扬某个值得称赞的政制。色诺芬是贵族制的拥护者,既然如此,他判断政制的基准点就是与贵族制相应的教育品质。所以值得注意的是,他谈论斯巴达教育时,压根儿没有提到虔敬。这样他让我们明白,虔敬并非最高级的教育的必需部分。或者,我们可不可以断定,他不提虔敬的方式,跟我们判断他不提审慎和智慧的方式如出一辙?这绝对不确切,理由是,虽然他褒扬斯巴达人时根本没提过审慎和智慧,对其虔敬他却大有文章可作,即他们的祭祀、神谕和颂神诗。^②在叙述斯巴达人如何启程军事远征时,他谈论的几乎全是斯巴达敬神的事。这段叙述差不多从头到尾都是军事行动开始前国王敬献的各种祭祀,色诺芬如此结束了这一段:

当你目睹这些,你会相信别的人在军事上不过是笨伯,只有斯巴达人才是地道的军事行家。^③

敬拜神明(在教育里面没扮演什么角色)是战争艺术的必需部分。色诺芬对战争之高贵与和平、闲暇、教育之高贵的对比中,暗示出他

① 《斯巴达政制》第一章3节和第十三章1-3节。《苏格拉底的申辩》,24。第十三章3节的最后一句暗示了对斯巴达人关于神明看法的道德层面的抨击,比较第二章7节的那段可知。

② 色诺芬对于虔敬的看法,特别参见《回忆苏格拉底》第四卷,6章,4节和《阿格西劳传》,11,1-2。

③ 《斯巴达政制》第八章5节。也参阅第四章5-6节和第十三章结尾。

对虔敬的判断。

在色诺芬的年代,不敬神是犯罪行为。故而,哲学因本质上与敬奉城邦神抵牾而遭致迫害。^① 所以哲人不得不隐匿,即便说不是因为他们都是哲人,起码也因为他们是不信神者。另一面,他们想跟一小撮能够而且愿意接受他们观点的人交流思想;既然他们不可能对着那一小撮人里的较大部分直接说话,因这部分人还未出生,他们就别无选择,只好撰书刊行。哲学教诲必然的隐秘性跟刊行观点必然公之于众之间的矛盾隐含的困难,通过文学写作技巧迎刃而解,文学手段使之成其为可能:真理向一小部分力所能及的人敞开,而向绝大多数人隐身。这种写作术是一个十分简单的发现的结果。某人讲了一个引人入胜的故事,大多数人欣赏的是故事——假想的(imitated)人物,假想的情节或事件,假想的景致,假想的人物道白,甚至欣赏虚构假想本身——然而只有一小撮读者会从这种吸引力中恢复[神智],反思故事,察觉它默默传达出的教诲。秘而不宣的教诲因而定然可能存在。隐秘教诲在古代是确凿的事实,这首先由希罗多德、修昔底德和色诺芬的故事和历史表现出来,色诺芬和柏拉图关于苏格拉底的著述也表明了这一点。尚可补充的是,这类文学写作(literature)仅仅在相当新近的时代才销声匿迹:它的消失与[对哲学]迫害的消失同时发生,正如与它的重现并行的是迫害的重现。

但若以为古代哲人出于畏惧迫害或被处以极刑而隐匿其思想,就把他们看低了。他们向庸众隐藏真理,也是由于在他们看来,庸众不适宜领会真理:按古代思想的哲人之见,绝大多数人若失去信仰将丧失道德的真正基础。因而哲人以为,向大多数人隐瞒真理,不仅涉及畏惧和安全,而且关乎责任。他们把揭示出的真理改头换面得几乎跟它被揭示出之前一样难懂,就防止了明示真理的贱卖(用俗词称呼俗事):就算良师点拨从中襄助,那些靠自身努力重新发

^① 参《回忆苏格拉底》第一卷,2章,31节和柏拉图《申辩篇》,23 d 4-7。

现不了真理的人甚至不该看懂明示的真理。正是以这种方式,古典作家们成为促进独立思考的最能干的导师。不过,不该忽视的是,这种显白的文学写作(exoteric literature)——它提供了最高级类型的教育——不只出现在古典时期;在哲学以其详尽且令人深思的意义被理解的所有时代,在智慧没有与审慎分道扬镳的所有时代,它都会重新现身。它消失之际,差不多就是高等考据学和种种哲学体系大获全胜之时,后者声称它们是真诚的,但确乎缺乏审慎。

研究色诺芬这个貌似古典时期最伟大的斯巴达钦慕者之一时,不禁时时让人想起所有现代斯巴达钦慕者中最重要的人物卢梭。假若恢复一种可靠的方法必定要清除卢梭的影响这种说法属实的话(有时人们如此断定),本文的主题可以这样作结,像色诺芬这样的人的教诲恰恰是我们需要的解毒剂。不必说,要驳斥或证明这样一个深远的主题并非本文的主旨。然而,假如本文促使一些读者重新思考那些关于色诺芬的传统观点及当下观点——这些观点虽说可以理解,甚至某种程度上颇为正当,但对这颗真正高贵的灵魂几近是一种侮辱——本文的写作就并非徒劳。因为,他是这样一个人,他宁愿穿着乞丐的伪装穿越若干个世纪,不愿向一大群人贩卖苏格拉底静默审慎的智慧珍贵的秘密,只有当他用充斥着出人意料而又眼花缭乱的情节某个阿格西劳、某个居鲁士、某个色诺芬的巧妙故事迷醉了这些人之后,他们让他逃脱,获得不朽声名。

(写于纽约)

论柏拉图政治哲学新说之一种

彭 磊 译

[中译编者按]原文刊于《社会研究》(*Social Research* 13:1/4, 1946),页326-367。洛维特曾就此篇书评与施特劳斯有过书信讨论,详见《回归古典政治哲学——施特劳斯通信集》(朱雁冰、何鸿藻译,华夏出版社,2006年),页324-335。

韦尔德(John Wild)教授论柏拉图的近作并不全然是一部历史著作。^①怀着满腔革新者的热切之情,他阐述了柏拉图的人学,意图对“文化哲学”进行一次根本性的重新定位。韦尔德丝毫不满足于现代哲学的方方面面,又不想苟安于托马斯主义(Thomism),于是他转向了古典哲学——柏拉图和亚里士多德的教诲,以之作为真正的教诲。当下,没什么人可以接受他的基本前提。但可以想见,他的著作在这个国家([译按]指美国)所引发的这场运动或许在多年后影响会日益深远和重要。不管怎样,必得有人评价韦尔德的论点,

^① John Wild,《柏拉图的人学:走向现实的文化哲学》(*Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*), Cambridge: Harvard University Press, 1946。[译按] John Wild(1902-1972), 时任哈佛大学哲学教授。除上书外,还先后撰写过《柏拉图的现代敌人与自然法学说》(*Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, 1953),《存在主义的挑战》(*The Challenge of Existentialism*, 1955)等等。

或者评价他的书,与我所知的近来公开提出的任何其他问题相比,他的著作的内在问题——他的论点就是对这一问题的一种回答——更加深入地触及社会科学问题的根基。

这一问题涉及与古典路向(classical approach)截然不同的整个现代路向(modern approach)的正当性。在一个多世纪的沉寂之后,这一问题重新唤起了所谓“古今之争”(la querelle des anciens et des modernes)的命题,一般都假定,这一命题已经解决了,即便不是牛顿和卢梭,那至少黑格尔已经解决了。韦尔德的书确切地表明,这一表面过时的命题再度成为一个问题。确实,只有那些敢于冒常人之不韪的人才会宣称,这一命题已经找到或能够找到一个完备的答案。我们几乎还未开始认识这一命题蕴涵的意义和深度。韦尔德书中的这一根本问题必须引起每位社会科学家最认真的关注,假使他不想做或者不想被称为一位反智主义者(obscurantist)的话。

在我们眼前,现代文明在行为层面上正经受着极为严峻的考验,与之相伴,现代文明的原则遭受着一种日益坚决的理论性抨击。不能仅仅以辩护来回应这种抨击。可辩(defensibility)并不是真理。这个世界到处是可为之辩护的立场,而这些立场彼此却互不相容。退守于对一种立场的辩护,这意味着因利而宜(claim the advantages of prescription);但是,这或许是在保卫某种并未受到中立的第三方考察的既得利益,如果没有经受这一合理的怀疑,就无法享有这些好处。因利而宜尤其对那些现代原则的追随者们不相宜——现代原则与把人的心智从一切偏见中解放出来的要求密不可分。可以说,为一种立场而辩的决绝之心要承受失去一种最重要的自由,而正是对这种自由的践行导致了现代冒险的成功:辩护者们经受不起丝毫的质疑。现代原则的追随者们无力与现代原则拉开考量的距离,无力从对手的视角而不是从自己惯常的视角察看那些原则,他们已经承认失败:他们通过自己的行为表明,他们的原则只是对一个既定立场教条般的固着。

对现代原则的抨击的正当性奠立于这些原则自身之上,面对这些抨击,唯一的回应就是对现代原则进行自由与中立的重审。这样

一种重审所采取的方法是受现代原则的性质所限定的。在与古典哲学原则的对立中,并且借由对古典哲学原则的改造,现代原则发展而来。直到今天,现代原则的追随者们之能够确立现代原则的地位,无不是通过对古典原则进行明确甚或激昂的抨击。因此,对现代原则的自由重审,必然要以它们与古典哲学的原则自觉的(conscientious)对峙为基础。

现代原则与中古哲学的原则的对峙并不足以作为重审现代原则的基础。概而言之,中古哲学与现代哲学有一个共同之处:尽管是以不同的方式,两者事实上都受到了《圣经》教义的影响。如若现代哲学与中古哲学相对峙,这种影响未必会成为一个考量研究的主题,而如若现代哲学与古典哲学相对峙的话,它必定会即刻成为关注的核心。此外,现代哲学的奠基者们攻击的并非中古哲学而是古典哲学。无论如何,现代政治哲学的奠基者们设想他们的工作直接对立于古典哲学的各个方面;在其著作中,一些段落最为清晰地表述了他们的意图,其中,他们甚至没有把中古哲学视为一位有分量的对手而提及。^①

有人错误地相信,从哲学史家的著作中,可以轻易地理解彼此冲突的原则,尤其是古典哲学的那些原则。古典哲学的现代学人都是现代人,因而几乎无可避免地都是从一种现代视角来着手古典哲学。研究古典哲学,只有同时对现代原则进行坚决而无情的反思,并由此从对这些原则的幼稚认同中解放出来,现代人才有望能充分理解古典哲学。是否有哪项研究完全满足了这一必需的要求呢,这值得我们认真怀疑。其证据之一就是,事实上罕有谁没有大量运用现代术语来研究古典哲学,并不断地把非古典的思想带进据称是对古典哲学的确切表达之中。

直到不久前,现代哲学绝对优于古典哲学这一假设才成为早期

^① 参见马基雅维利,《君主论》第14和15章(对观《论李维》,前言及第58章);博丹(Bodin),《论共和国六书》(*Six livres de la République*),前言;霍布斯,《论公民》(*De Cive*),XII 3(对观前言)及《利维坦》第21章。

哲学的大多数学人的出发点。这样一来,他们就被迫努力要比古典哲学理解自己更好地理解古典哲学,这意味着,他们不能全心依从真正的历史理解的要求,或说不能依从历史确切性的要求,而根据这种历史确切性的要求,一个人就得如同故去的思想家们理解自己一样来理解他们。显然,越充分地理解古昔的思想,就会越发对古昔的思想兴趣浓厚;可是,如果事先就认为现今的思想绝对优于古昔的思想,那就不会对古昔的思想有严肃的兴趣,不会因哲学的激情而被其所吸引。

下一事实可以确证这一点。普遍接受的观点认为,与18世纪的哲学相比,“历史学派”(the historical school)——以这一术语的宽泛意义而言——带来了更好的历史认识,而且更敏锐地意识到历史确切性的要求:这些“浪漫主义者”不相信他们的时代本质上优越于古昔。特别是在1800年左右的德国,我们能够观察到哲学兴趣和历史兴趣的融合,这种融合受对古典世界的“灵魂的渴望”(longing of soul)激发,而对古典哲学的现代研究正是从这种融合中破土而出。对古典哲学的现代理解所取得的成就和失败都能追溯到那惊心动魄的岁月:如果有谁仅仅因为施莱格尔(Friedrich Schlegel)和黑格尔等人的诸多断言已经被其追随者或反对者们否决,而认为他们的基本思想已经不再是我们理解古典的哲学根基,那他就只是在自欺欺人罢了。受席勒(Schiller)对“素朴的诗”与“伤感的诗”的分殊的指引,这些思想家随之认为:古典思想是“素朴的”,即直接与生命相关,古典思想也正因为缺乏对现代“自我意识”的“反思”。因此,不论这些思想家的历史认识超越了启蒙运动多少,对于现代哲学和古典哲学各自的品质,他们的最终评价却与其前辈如出一辙,因为,至少在哲学的视角看来,素朴(naivete)的瑕疵盖过了其光彩。古典哲学并没有提出真正要害的、“反思性”(reflexive)的问题——尽管发现了“历史”,或恰恰由于对“历史”的发现——,这一看法盛行起来,如今依旧盛行不衰;而随着现代的发展进程,这些探讨“主体性”(subjectivity)的问题愈加清楚地提了出来。

与其说我们时代平庸的史学家是黑格尔的精神后裔,不如说他们是 19 世纪历史主义(historicism)的精神后裔。历史主义假定所有的时代都同等“接近”(immediate)于“真理”,并因此拒绝就我们时代的“真理”而评价古昔的思想。举例来说,历史主义的目的就是要如柏拉图理解柏拉图自己的思想一样来理解柏拉图的思想,或者用柏拉图思想(而非现代思想)的核心观点来阐释柏拉图的表述。然而,它始终无法实现这一目的。历史主义假定,一般而言,在其他方面相同的情况下,所有时代的思想都是同等“真理性的”(true),因为每种哲学本质上都是其时代的表达;^①历史主义对古典哲学的阐释正以这一假定为基础。但是,古典哲学宣称它教授了至一真理(the truth)而不仅仅是古希腊的真理,它是不能依据这一假定而得到理解的。历史主义认定古典世界的这一宣称缺乏理据,甚或荒谬透顶,由此它就如启蒙运动和德国观念论(German idealism)一样断定现代路向(因为历史主义当然也是典型的现代产物)绝对优于古典路向。与其他现代学派一样,历史主义至多只为以古典哲学理解自己的那种方式来理解古典哲学的真正的历史努力提供了一种哲学动机而已。

为了理解古典哲学,必须对它有严肃的兴趣,必须尽可能严肃地看待它。但是,如果不准备考虑这一可能性,即古典哲学的教诲就是真理性的,或古典哲学绝对优于现代哲学,那就无法对它有严肃的兴趣,也无法严肃地看待它。祛除了赞成现代信念的偏见,这一定会使历史学家不再对古昔的思想家们心存怀疑。当他开始专研古典哲学时,他一定不会再以现代路标作为方向,而他从孩童时就渐渐熟悉了这些路标;他必须要学会以那曾指引了古典哲人们的

^① 在一种今天颇为流行的观点看来,历史性的论题能够由历史证据证明:据说,历史证据能证明所有的哲学教诲之于它们的“时代”都是“相对的”(relative)。即便如是,也从中推导不出任何东西,因为一个学说之于其时代的“相对性”(relatedness)本质上是模糊的,而且未必意味着这一学说取决于其“时代”;一个特别的时代或许特别有助于至一真理的发现。

路标作为方向。那些古老的路标不是即刻可见的；厚重的灰尘和石砾蒙盖了它们。对古典的真正理解，其最明显的但绝非最危险的障碍就是教科书和许多论著所给出的肤浅之论，它们似乎用一句套话就倾尽了古典哲学的奥妙。要想使用那些曾引领古典的路标，必须先复原它们。而在此之前，这位史学家难免陷入困惑：他惊觉自己置身于黑暗之中，只有他的无知之知在照亮。当他开始专研古典哲学时，他一定要知道，他踏上了一场旅途，而这场旅途的终点完全杳不可见。启程离开了我们时代的疆域，他就不会不为所动地返回那里。

我们没有充分地阐释古典哲学，这归因于我们欠缺这么做的哲学动力。几代人过后，我们如今认识到对有必要对现代原则进行一次自由的重审，而这场重审必定暗含着对古典哲学的充分理解，这一认识第一次弥补了这一欠缺。初看之下，历史确切性的要求与对我们的基本假设进行一次哲学重审的要求，两者的结果合二为一了。如上所述，在当前的情势下，坚持哲学与史学之间的根本区别，这或许令人甚为困惑，甚至对哲学自身是危险的，然而，正是这一区别决定着哲学的存废。

二

我们讨论了评价现时古典哲学方面的著作应当所持的标准，以此为基础，我们现在要转向韦尔德论柏拉图的人学的著作了。非常清楚的是，不管一些读者怀着怎样的疑惑，对韦尔德来说，古今之争已然消弭。他站在古典一方认为，古今之争彻底平息了。在处理了这一理论性、根本性问题之后，他得以据古典教诲为基础继续致力于一种实践性或政治性的目的。

这带来了危险的后果。古典教诲无法产生即时的实践效用，因为今天的社会不是城邦（polis）。说人一成不变，说现代社会与古典著作所展现的社会之间的差别仅仅在于前者比后者更“复杂”，或

者仅仅在于规模上的差别,这并不能说明问题;因为,即便如是,古典著作恰恰认为规模对于决定一个社会的品质是至关重要的。具体而言,柏拉图关于僭政的教导确实对理解今天的“极权主义”(totalitarianism)是不可或缺的,但简单地把“极权主义”等同于古代的僭政,就会曲解这一当代现象;在这里仅指出一点就足够了:今天的“极权主义”本质上是基于“意识形态”,最终是基于通俗化的或被歪曲的科学,而古代僭政并没有这样一种基础。正因为现代社会与古典著作所展现的社会之间有着许多本质差异,所以古典教诲无法即刻应用于现代社会,只有使之变得(made)能应用于现代社会,这就是说,它必须得被现代或被歪曲。

韦尔德并非不清楚他所面对的危险。他的书一开篇就声明如下:“这本书不是试图要如人们通常理解的‘历史性’评注那样阐述整个柏拉图的哲学,甚至也不是要阐述柏拉图哲学的某个局部。与揭示柏拉图的思想相比,它的目的更多在于,以哲人柏拉图作为向导,揭示人类文化的性质以及这种性质的倒转。尽管视史学为考古研究的观点或许对这样的目的感到陌生,但我确定柏拉图对此一定毫不陌生。”当然,柏拉图把“最佳政治秩序”这一哲学问题看得比“某某人关于最佳政治秩序的思想”这一历史问题无比重要;所以,柏拉图从未就别人的“人学”写过任何书。同样肯定的是,比起一项捉襟见肘的哲学研究,柏拉图无疑更心仪一项力所能及的历史研究:“与不自量力地完成一项重大任务相比,漂亮地完成一项小任务更好。”

假如韦尔德以自己的名义来阐述他自己的“文化哲学”,或者,学习摩尔爵士(Sir Thomas More)的好榜样,像他那样大胆地模仿《王制》(*Republic*),^①也就是说,假如韦尔德敢于承认这实际上是自己的教诲,并且不要拿柏拉图的威名作为挡箭牌,那他就接近了柏拉图的这一精神:漠视甚至是鄙视单纯的历史真实。如此一来,他

^① [译按]指摩尔所著之《乌托邦》(戴镗龄译,商务2006)。文中柏拉图作品的中文译名皆以刘小枫教授主编的《柏拉图作品九章集》为准。

也就能随意利用一切场合表明自己从柏拉图那里受益良多。

著书讨论柏拉图的“人学”，韦尔德就此踏上了这场非柏拉图的冒险之旅，因而他就没有任何权利诉诸柏拉图对历史真实的置之度外，并且不得不屈从于历史确切性的标准。他既没有达到这些标准，也没有围绕着“人学”或“实在的文化哲学”写出一部非历史的书，这些失败仅仅造成了这一结果：他并不真的需要证明他最重要的主张。这样带来的危险在于：他会用某种哲学推理当作证据，用来证明柏拉图有这些那些观点这一历史的见解，从而表明这些成问题的观点是正确的；并且，他还会断章取义地征引柏拉图的字句来证明哲学的论题。比如，他无疑相信一种自然神学是必要且可能的；^①他写的这本书论述柏拉图，但是仅仅限于征引柏拉图的字句，他认为这些字句所暗含或所证明的就是，抽象理性不假外物就可以认知上帝的存在，如此一来，他就不需要自己来论证上帝的存在。

韦尔德不想阐述柏拉图“人学”的整体，他又认为对古典教诲的否弃造成了我们的灾难，两者是相矛盾的；因为，假如他的看法对头，那就必须得先从整体上复原古典教诲，才可能思考从中择取的部分。在完全复原之前，每种择取都是武断的，所秉持的原则只会是现代的偏好。如果古今之争确乎是最高的命题，那么用一种被现代的柏拉图教诲取代全然现代的教诲，这么做只会混淆这一命题。

出于我们所说的原因，韦尔德迫切地假定，我们能在古典教诲中发现我们的现代问题的解决之道。我们的问题是由现代哲学的缺陷所造成的。因此，不得不设想古典著作能给我们提供一种对现代病的分析、诊断与治疗。韦尔德以古典哲学的“现实主义”(realism)反对现代哲学的“理想主义”(idealism)，他还断定，“理想主义”等同于被柏拉图当作智术(sophistry)的现象。^②

① 韦尔德，前揭，页11, 30, 109, 220, 229, 290, 292。

② 韦尔德，前揭，页4及其下，页12及其下，页21, 234, 249, 254, 271, 301, 304, 页310及其下。

将现代哲学等同于智术,这确实颇有诱惑力,而且韦尔德并不是屈服于这一诱惑的第一人。但是,这种等同经得起推敲吗?韦尔德的攻击主要针对德国观念论,后者一直倾向于臆认为它与启蒙哲学的关系类似于古典哲学与希腊智术师的关系。事实上,韦尔德有时给人的印象是,他只不过把“智术师运动之于古典哲学就如启蒙运动之于德国观念论”这一论题置换成了“智术师运动之于古典哲学就如德国观念论之于韦尔德”。事实上,虽然德国观念论从未忽略各种形式的现代思想与各种形式的古典思想的根本差异,而韦尔德却仅仅满足于径直(*tout court*)把理想主义——尤其是现代理想主义,德国的以及非德国的——比附于智术。假如他认真考虑自己在这点上的那些主张,他或许就只能断言,智术是现代哲学本质上非智术的、真正哲学的努力所造成的遥远的、间接的、无意的甚或必要的结果,他或许还得费心为这一玄远之论提供一些非修辞的、非智术的证据。^①

韦尔德本人的犹豫充分说明了把理想主义等同于智术这一做法所面对的困难。一方面,他将理想主义比附于智术(页311);另

① 韦尔德提到了“理想主义”的下列特征:本体论从属于逻辑学(页2);否认思维的意向性(页280,301);认为“万物都在不停地思维,或说,没有无意识的或不思维的思维”(页214);将质料与形式即思维的对象混淆起来,并因此否认物质、运动和变化(页5,234,238,290)。关于这一主题,他的最后评价就是:理想主义等同于“混淆人与造物主”(页311),即等同于认为全部意义、秩序和真理都源自于“意识”“理性”“主体”“人”或存在(*Existenz*),或都与它们相关。(比较胡塞尔,《纯粹现象学的观念》(*Ideen*),页47,49,55,以及海德格尔,《存在与时间》,页44,另及《胡塞尔纪念文集》(*Festschrift für Edmund Husserl*)中的“根据的本质”(Vom Wesen des Grundes),Halle,1929,页98及其下。我提到胡塞尔和海德格尔是因为他们最为清楚地揭示出,韦尔德把理想主义等同于否认意向性,等同于本体论从属于逻辑学,这并没有触及问题的根本。)

韦尔德的立场反对德国观念论,也同样反对英国经验主义。不过,他选择把德国观念论作为最终的祸根。谁宣称自己是一位柏拉图分子,那他就有责任强调,德国观念论事实上曾试图复原柏拉图和亚里士多德教诲的重要成分以反对西方(英法)哲学,但它所基于的却是西方哲学所奠定的根基。

一方面,他又断言理想主义是智术的根源(页 271,279 及其下,79),因而理想主义不同于智术。他暗示理想主义仅仅是智术的根源之一,由此更加缓轻了理想主义的罪名。他说,智术的根源是“超验的混淆”(transcendental confusion),某些“超验的混淆”造成不同于理想主义的谬误,这些谬误也造成智术(页 229 及其下,234,297)。但是,即便“超验的混淆”也未必就是智术的最终根源,因为它时而被说成是“智术的终极根源”(页 232),时而又被说成“近乎智术的根源”(页 238)。受其引导,我们一步步地得出这样的观点:“超验的混淆”会造成理想主义,也会造成其他异端邪说;理想主义会造成智术,其他谬误也会造成智术。这种观点貌似有理但并没有什么见地,因为即便真理也会被智术式地滥用(页 273)。

对于这一点,可以想象韦尔德或许会如下回答:“超验的混淆”是一种“积极的趋向”(active tendency),这一趋向按照自身的法则走向“智术无法再超越”的顶峰,换言之,走向“千古卓绝的智术师先祖”普罗塔戈拉(Protagoras)的立场(页 239);而且,普罗塔戈拉的立场就是理想主义(页 239,254,306)。难于理解怎么能将普罗塔戈拉的“理想主义”与康德、黑格尔或胡塞尔的“理想主义”看作是根本一致的呢,况且,据韦尔德在别处所说,智术能够超越普罗塔戈拉,走向“绝对的自然主义”(页 254)。换句话说,把现代哲学上的理想主义与智术混为一谈,指斥康德和胡塞尔之流都是“主观主义的骗子”,说他们“听命于(观众)的感官喜好……而且不关心真理”,“用一点论证技巧和劝说的本领”炮制出“一种原创教诲”,让它“看上去起码像真理一样好,如果不能好过真理很多的话”(页 284,310;最后一句引文所在的段落明确探讨了智术的实质),这些做法无疑出离了正当的论辩热情。婉转点儿说,韦尔德取得了莫大的修辞成就,成功地激起了读者对那些为“超验的混淆”或“超验的漠然”难辞其咎的卑劣之徒的怒火(页 297),而他并未使人信服的是,普通的混合或普通的漠然必然是对“超验力量”(transcendental agencies)过于集中的冥思所带来的结果(页 298)。

为了看清韦尔德是怎样得出他的妙论,我们只需要将他所认为的智术的实质与现代理想主义最突出的特征加以对比。他断言,智术实质上就是构建关于实在的“理论”“系统”或“观念复制品”,而哲学“任务完全在于如实地捕捉(实在)”(页 280, 308, 310)。现代理想主义明确认为,存在是由“主体”的自发性所“构建”或“组成”的,或者说取决于“主体”的自发性。即便如此,“古典”形式的理想主义所基于的观点却是,我们能够真正理解的只有我们的“制作”或“构建”。构建“主体理论”,是因为否认知识与意见或感知之间有着根本区别(智术);构建“观念的”“模式”,则是因为只有这样才使得知识不同于意见或感知而得以可能(现代理想主义)——这两者别无二致?依照韦尔德对智术的理解,现代理想主义迥异于智术,甚至是毫不相干,现代理想主义的要害在于柏拉图—亚里士多德对知识与意见或感知所做的区分。

韦尔德不能正确看待现代哲学,^①这归因于他没有认真思考现代哲学为什么会反叛古典传统这一问题,换句话说,他没有认真思考古典哲学曾经面对并且依然在面对的困境。在古典著作看来,知识假设世界是可理解的,而且柏拉图和亚里士多德认为,假如理智(intelligence)不“主宰”这个世界,那世界就不可理解。有人为了简化讨论或许会说,古典知识最终取决于自然神学作为一门知识是否可能(对比韦尔德,页 258)。特别是由于《圣经》的影响,这一古典看法受到质疑,甚至对它的许多追随者都是如此。亚里士多德的知识是古典知识的最终形式(页 11, 17, 292),其要害在于可见宇宙永恒

^① 举一个更为深入的例子:“这种对宇宙知识的不可思议的怀疑被柏拉图视为社会败坏的根源……在源出于康德的对‘理论的’与‘实践的’严格区分中,也可见到这种怀疑”(页 122)。作者明显没有考虑康德的“论共同格言:它在理论上或许正确,在实践上却不可行”(über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis)。他一定把康德误当作作了柏克。

说,而此教诲与《圣经》的上帝创世说截然对立。要是有谁敢于断言,只有智术师才能质疑迈蒙尼德和阿奎纳对圣经教诲和亚里士多德教诲所做的令人赞叹的调和,那他就得有胆量把路德和加尔文称为智术师。可是,在说到现代与古典哲学决裂的起源时,韦尔德几乎没有提及宗教改革。对于这一观点,我们至少能举出一个例证:在《圣经》的上帝创世观指引下所进行的反思最终带来了一种学说,认为由上帝或“物自体”(thing-in-itself)创造的世界是人的认知无法企及的;或者最终带来一种观念主义的断言,认为我们所能够理解的世界,即人的知识所探究的世界,必定是人类心智的“产物”。^①

尽管如此,读韦尔德的书会让人顿悟到教科书上所说的现代哲学的首要动机的观点的价值,如果记忆可靠的话,这种观点开始于一个众所周知的事实:现代自然科学的成功今天最充分地体现了古典哲学所遭遇的困境。韦尔德似乎相信,尽管他不敢拒绝现代科学,可他能拒绝现代哲学。他当然无比幼稚地采用了晚近对哲学和科学的区分(页78及其下,及200及其下),丝毫没有考虑到在古典哲学或科学那里并没有这种区分。^②他由此心照不宣地设想,能够将现代“科学”与古典“哲学”调和一致,或者将其整合进古典“哲学”。但他压根儿没有提及这如何能够实现。或许,他相信,洋洋得意地宣布“在亚里士多德和阿奎纳那里,以及在现代经院主义全面衰退之前,古典哲学……以其对自然的探讨而无疑且无可挽回地成了一

① 参见康德,《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*), Vorländer 编,页131,及《判断力批判》(*Kritik der Urteilskraft*),页84及其下;霍布斯,《论物体》(*De corpore*),XXV 1,《论人》(*De homine*),X 4-5,及《利维坦》第37和31章;另参培根,《广学论》(*Advancement of Learning*),页88,94及其下,132及其下(人人文库)及笛卡尔,《沉思集》(*Meditationes*),1。

② 在谈及柏拉图对数学和辩证法的区分时,韦尔德将 *dianoia* 视为“科学见识”,而将 *noesis* 视为“哲学见识”(页189,197及其下),因而矛盾于柏拉图在《王制》中所明言(533 c-d,对勘《书简七》342 a-b)。

种进化论哲学”(页5),就能弥合现代生物学的“进化论”与亚里士多德的物种永恒说之间的鸿沟。不论现代自然科学的局限何在,它显赫的成功使得自然神学的可能性已经丧失了它先前所拥有的一切证据,为了遏制对自然神学“不服责的、智术的推理”(页79),需要进行比韦尔德以为必要的更为认真地反思,而为了把自然神学复原为一门真正的科学,我们需要做得更多。

现代理想主义与智术是一致的——为了维护这一观点,韦尔德不得不完全忽视了现代哲学与古典哲学的冲突所牵涉的根本问题,而且不得不曲解了现代哲学;他还不由自主地曲解了柏拉图关于智术的说法。韦尔德解释《智术师》(*Sophist*)说,柏拉图在对“人工构建”“新异理论和原创推理”或“系统”的“制造”中,以及在“对最普遍和最重要之物”的“制造性”或“创造性”思考中,看到了智术的实质所在(智术不同于哲学,哲学是对真理的“复制”)(页280及其下,304及其下,308)。柏拉图自然没有对“新异理论”“原创推理”或“系统”置过一词。在对智术之实质的“重要探讨”中(页279),^①韦尔德所说的只是:智术就是通过粗略模仿事物的言辞而进行的制造,或是通过与实体外表相仿的形象而进行的复制。

韦尔德本人实际上承认(页281及其下),智术与哲学同样是“制造性”或“创造性”的,而在同一文脉中(《智术师》,235 d1—236 c7),智术则可能暗指通过准确模仿事物的言辞而进行的制造,或是通过与实体完全相仿的形象而进行的复制。即便假定不能以恰切的语言把哲学描绘成对实体的精确模仿,依旧不能说柏拉图认为智术实质

① 在“初步的”讨论中(《智术师》221 c5—231 e),埃利亚异乡人(Eleatic stranger)提到,智术师事实上会“制造”出他们所出售的教诲,但他极为清楚地表明,不论智术师是自己“制造”他们的教诲还是由他人向他们提供教诲,都无关紧要(224 e2)。恰是从未见识过智术师的年轻人泰阿泰德(*Theaetetus*)(239 e1;对勘《美诺》92 b7及其下)强调了智术的“制造性”。不管此为何意,埃利亚异乡人此后不久就说,这个方面肯定不是智术最典型的一面(232 b3—6;对比233 c10—d2)。

上就是通过粗略模仿最重要之物的言辞所进行的制造；因为，不管其他因素，在柏拉图看来，不仅智术师具有这一特征，大众演说家尤其众多头脑简单的“市井之人”（men in the street）也有这一特征，^①事实上（因为仅仅关于整一的意见上的不同并不足以把人从那些意见的迷网解放出来）所有的非哲人都有这一特征。^②有一种观点认为，智术师造成或肇始了他人的“想象物”（fancies），这同样没有正确地表达柏拉图的论题，因为柏拉图相当清楚地表明，智术师所捍卫、阐述或摧毁的“想象物”来自一个全然不同的类型。^③

如果智术就是构建“理论”，那每位错误地用自己的“理论”当作真理的哲人就是一位智术师。韦尔德一再把“智术”和“伪哲学”当作同义词使用（页 64, 232, 234）。这肯定不是柏拉图的看法。韦尔德引用了《泰阿泰德》（*Theaetetus*）的一段（172 c3 及其下）来讨论哲学与智术之间的对立（页 254），恰是这一段将泰勒斯（Thales）作为哲学态度的代表，而从柏拉图的立场来看，泰勒斯无疑持有一种“伪哲学”。如果韦尔德正确，智术师之名就要归之于年高德劭的帕默尼德（Parmenides），^④他把太一等同于他“想象”的“一个空间整体”

① 对勘《智术师》268 a - c 与《苏格拉底的申辩》（*Apologia Socratis*）22 d7。

② 为了避免这一困难，韦尔德建议“正如所有的人都是哲人，而苏格拉底是哲人的代表，因此所有的人都是智术师”（页 275）。从这一点可以推出，苏格拉底也是个智术师而不是智术师的对立方，正如韦尔德在别处暗示的（页 38, 306）。此外，《智术师》的整个论证甚至还有韦尔德著作的整个论证假定，智术师是人的一种特有类型，不仅不同于哲人，而且不同于演说家、猎户、僭主、情人、政治家、画匠、商贾等等。这不是要否认柏拉图以甚为宽泛的含义来使用“智术师”；但这宽泛的含义并不是准确的含义。普通人是“智术师”，几等于说泥瓦匠或鞋匠是“科学家”（参《治国者》258 c6 - e7，《泰阿泰德》146 d1 - 2）。

③ 《王制》493 a6 - 9；《治国者》303 b8 - c5。

④ 韦尔德在页 128 及其下的陈述暗示说，赫拉克利特、帕默尼德还有其他大名鼎鼎的人物都是智术师。

(页 221),而且“造成了宇宙虚空论”“绝对主义”及“泛神论”;也得归之于柏拉图本人,他的“动态本体论”(“一项卓越且富有成效的提案”)得自于“逻辑与本体论的混合”(页 292,296);甚至还得归于亚里士多德,他否认世界的创造并由此否认造物主(页 311)。可能除了一些神学家外,没人能逃脱这样的结局。

在古典观点看来,智术并不是伪哲学,而是哲学阙如的一种特殊模式,更准确地说,智术就是哲学被那些有望更聪慧即那些模糊地意识到哲学高于所有其他追求的人用于非哲学的目的。智术师的特征不在于构建“原创理论”——所有前苏格拉底哲人以及《蒂迈欧》(*Timaeus*)的作者跟现代哲人们一样于此难辞其咎——,也不在于自满的怀疑主义,而在于利用其“建设性的”或“破坏性的”言辞所服务的目的。^①

韦尔德相信智术师造成了最根本的谬误(页 305,118,121),所以他就由此断定,智术就是哲学的“颠倒”:“在各种形式的无知中,智术师的无知无疑……是最可畏的”(页 278,305)。在柏拉图看来,起码有两种同等“可畏的”恶行,它们与哲学截然对立,而且彼此对

^① 亚里士多德,《修辞学》1355 b17 - 22,《形而上学》1004 b22 - 26。对比(《高尔吉亚》中的)卡里克勒斯(Callicles)与智术师可以确证上面所勾勒的观点。卡里克勒斯不是智术师(韦尔德暗示了这点,见页 38,306),他鄙夷智术,他之所以如此是因为他丝毫没有意识到哲学或说智慧高于所有其他的追求。尽管他因此比高尔吉亚(Gorgias)和玻洛斯(Polos)更加对立干苏格拉底,另一方面却比他们更为接近苏格拉底,因为他和苏格拉底是“情人儿”(对勘《高尔吉亚》481 d1 - 5 与《智术师》222 d7 及其下)。苏格拉底和卡里克勒斯都热切地从事着各自心中最好的追求(哲学与政治),但是智术师对哲学追求颇为冷淡,因为他们热衷于来自理解或共同的理解(真正的友谊)之外的乐子,尤其是热衷来自“威望”的乐子。韦尔德对《王制》487 b - 497 a 的解释(页 121 - 131)也说明他没有区分开“卡里克勒斯”与“智术师”这两类人。他无端地假定,谈论智术师的段落无疑也是在谈论政治家。在同一个文脉,他还错误地把智术师等同于半个哲人,或等同于天分不足却从事哲学研究的人——尽管其天性注定只能从事低等的技艺(对勘《王制》495 d7 与《斐德若》245 a7)。

立：无知者（把意见当作知识）的智术与自满的愚蠢（《智术师》267 e10 及其下与 229 e），韦尔德在一处几乎公开承认了这一点（页 128）。这两种恶行的彼此对立允许哲人甚至逼迫哲人用一方攻击另一方：为了反对智术对“常识”（commonsense）的鄙夷，哲人诉诸由“常识”所庇护的真理；为了反对大众对“常识”的满足，“哲人”又与智术对“常识”的怀疑结成一派。^① 单方面坚持哲人与智术师的根本对立，就模糊了哲人与“心智未开的”非哲人的根本对立，最终带来一种与柏拉图完全抵触的断言：“所有人都是哲人”（页 275）。在一层意思上，智术师是哲人的天敌，在另一层意思上，既非智术师亦非哲人的人才是哲人的天敌：不同于俗众的智术师或许是哲人的“朋友”。^②

（柏拉图意义上的）智术决不像韦尔德所揭示的那样类似于原罪（页 305 及其下，311，169），从哲学的立场来看，它是游戏或童稚的玩乐；智术师绝非恶魔，也非恶魔的役使，应当把他们刻画成一位从未长大的成年人。^③ 正如柏拉图不是以“言辞”而是以更为信实的“行动”——他对智术师的亲证（*demonstratio ad oculos*），尤其《普罗塔戈拉》和《欧蒂德谟》（*Euthydemus*）——所指出的，从哲学的立场来看，智术严格来说是荒谬的，而荒谬之物是没有危害的扭曲（*harmless deformity*）。^④ 如果有人反驳说，苏格拉底提醒年轻人希波克拉

① 参见《智术师》239 e5 - 240 a2；《泰阿泰德》196 e1 - 197 a4；《普罗塔戈拉》352 b2 - 353 a；《王制》538 e5 - 6。围绕着同一主题（《高尔吉亚》490 e9 - 11），韦尔德的话前后矛盾，有一处几乎表达了我上面的观点，从而与他的主导情绪相抵触（页 99）。另参他的评论：“公众的僭主”——而不是智术师——“是最颠倒的人”（页 167）。

② 《王制》498 c9 - d1；《苏格拉底的申辩》23 d4 - 7；《斐多》64 b1 - 6；《法义》821 a2 及其下；《希庇阿斯前篇》285 b5 - c2。

③ 《智术师》234 a - b, 239 d5, 259 c1 - d7。对比《帕默尼德》128 d6 - e2 与《王制》539 b2 - d2。

④ 《斐勒布》49 b5 - c5；亚里士多德，《诗学》1449 a34 - 37。

底(Hippocrates)小心普罗塔戈拉对他的危害,显然可以回答说,苏格拉底同样也提醒普罗塔戈拉小心这位蠢人和蠢儿子——希波克拉底及其同类对他的危害,况且对“希波克拉底”这类人有危害,却未必对其他人也有危害。^①不明智地愤懑于智术师,这不是苏格拉底的特征,而是那些迫害和杀死苏格拉底的凶手们的特征,是韦尔德将它强加给了苏格拉底。^②

韦尔德把智术(“最大的邪恶”)溯因到某类有意的无知(页306),这显然迥异于柏拉图始终坚持的教诲:所有恶行与所有过错最终都是无意为之,因为它们都是出于无知(《法义》731 c2-7及860 c7-d1)。韦尔德认为智术实质就是“创造性思维”或“伪哲学”或哲学的“颠倒”,这根本上是因为他不是以柏拉图的心法来读柏拉图,他是以《圣经》的心法来读柏拉图。他把智术师等同于“偶像制造者”,^③把智术等同于《歌罗西书》和《提摩太前书》中的“空洞的哲学”和“伪称的科学”。在他的笔下,智术完全成了作为“一切罪孽的起因、开端与结尾”的偶像崇拜,也成了因骄傲而滋生的悖逆。

为了避免上述评论受到误解,还必须指出,它们仅是部分在针对所有以《圣经》来诠释柏拉图哲学的尝试。尽管所有这种尝试都极成问题,但韦尔德丝毫没有必要以自己所选择的特殊方式进行这样的尝试——他对柏拉图哲学的阐发以及对现代哲学的批评都是

① 《普罗塔戈拉》316 c2-5及319 b1-e1(对勘《普罗塔戈拉》310 c3-4与《王制》549 e3-550 a1);《泰阿泰德》151 b2-6;《王制》492 a5-8;《美诺》91 e2-92 a2。

② 《美诺》91 c1-5;对勘《王制》536 c2-7。

③ 韦尔德,页284(另见页81):“偶像(eidolon)制造者”。不论是在韦尔德所引用的《智术师》的段落,还是在《智术师》其他地方(235 b8-236 c7,264 c4-5,265 b1,266 d7-8,268 c9-d1),柏拉图所使用的“eidolon”包括了“复制品”(哲人的作品)与“想象物”(智术师以及其他人的作品)。特别参见266 b2-c6,柏拉图在那里谈到了由神所造的“偶像”。

如此。这种特殊方式得不到哲学的支持,同样,它也得不到《圣经》的支持。

三

在古典教诲中找到我们的问题的解决之道——这一主张面对着另外一项困难,我们或许可以把这一困难的起因称为“柏拉图与亚里士多德的根本对立”。为了找到一个正当的理由,韦尔德不得不断定,这两种哲学有着根本的一致。他承认两者有某种“矛盾”:柏拉图“总是倾向于从实践的或道德的视角考察事物,亚里士多德总是倾向于从超然的理论视角考察事物”。但他认为,这一“矛盾”只不过代表了“同一种哲学的两个不同却不可分割的方面”。

在韦尔德看来,在实践哲学上,柏拉图的答案要比亚里士多德更为详致,更令人满意;在理论哲学上,则恰好相反(页6,11,16及其下,22,42)。在讨论柏拉图的理论哲学时,韦尔德追随主流的解释路数,断定柏拉图在其“晚期”对话中放弃了型式和感官事物的“分离”,转而采取了一种与“早期”对话以及亚里士多德的转述所阐发的“静态”观迥异的“动态”观(页215及其下,233及其下,289及其下)。韦尔德没法证明自己的观点,因为他一开始就是用亚里士多德(再么就是经院哲学或者现代术语)来阐述柏拉图的核心论题,并由此没有把柏拉图的答案理解成对柏拉图的问题的回答,而是理解成对亚里士多德的问题的回答;这即是说,他回避了实质问题。

我们有理由猜想,柏拉图并没有就他最重要的问题为他的读者提供明晰的或最终的答案;但是,这并不意味着我们有权利把亚里士多德明晰的或最终的答案塞进柏拉图的论证——韦尔德对此屡试不爽(页199,223,225,245,267及其下,287,290及其下)——,除非我们细致考虑了一种可能,即柏拉图探索性的答案与亚里士多德所选择的答案背道而驰,而且除非我们通过正确的推理排除了这一可能。

韦尔德没有考虑这一可能性。要是谁不满足于柏拉图的明晰之言，那他就得首先——而且要极小心地——考虑亚里士多德对柏拉图的教诲的转述，这些转述远远超过了柏拉图的著作所提供的证据。韦尔德几乎没有提及它们。

韦尔德是从一个错误的方向来探求柏拉图的核心问题的答案，下面的例子或许可以极轻易地揭示出这一点。韦尔德讨论柏拉图的“动态本体论”的论题所基于的段落不多，其中之一就是《智术师》247 e。该段探索性地把“存在”界定为“能力”，而韦尔德认为这一定义是“一项不完善的提案”或“权宜之法”（页 291 及其下）。在解释这一段落的语境（“对唯物主义和理想主义的批评”）时，他断定“唯物主义者”和“理想主义者”确实曾试图界定存在，而“多元论者”和“一元论者”——柏拉图不久前就讨论过他们的观点——“只是想当然地认为存在是显而易见的”（页 285, 288）。但是，柏拉图极为清楚地表明，他认为“多元论者”和“一元论者”要比“唯物主义者”和“理想主义者”更加准确（《智术师》245 e6 - 8, 242 c4 - 6），这即是说，柏拉图相信，前两者与后两者相比更少把事物看作理所当然。为了拔高“存在即能力”这一探索性定义的意义，韦尔德不得不忽略了这一关键性讯息。柏拉图之所以提出这一陈述，是因为他认为，要是没有提出“一和多”的问题，那就根本没有提出这一问题。^①

为了证明柏拉图与亚里士多德之间有着基本的一致，最重要的任务似乎就是表明，两者都承认理论是最高的，或者都承认实践或

^① 基本相同的曲解出现在韦尔德宣称是从《治国者》284 e - 285 而来的另一断言：“低等技艺处理物质材料，……采用数量性的衡量尺度，比如建筑和石艺”，而“高等技艺处理非物质的构造（比如教育），采用质量性的衡量尺度，用‘适中’‘合适’来评估工作……认为后一种技艺因此不如那些采用数量性的衡量尺度的技艺‘准确’，这是个莫大的错误”（页 47）。柏拉图明确地说过，编制的技艺甚至所有的技艺都要以适中或合适来衡量（《治国者》284 a5 - b3, d4 - 6），而且建筑的技艺要比音乐更准确，尽管音乐是教育技艺最重要的部分（《斐勒布》56 c4 - 6；《王制》376 e2 - 4）。

道德是最高的。然而,韦尔德却认为理论和实践两者都不可能是绝对最高的:“实践是更丰富,更多样的范畴;而理论则是更优等,更重要的范畴”(页 25)。这既非柏拉图的观点,也非亚里士多德的观点。如果假定柏拉图认为,智慧本质上是实践性的(*phronesis*),或“善”的型式[*the idea of good*](“认知的最高对象”)本质上是实践性的(页 30),那就必须说柏拉图认为实践范畴最高。毫无疑问,亚里士多德则认为理论绝对高于实践,或说他认为实践或道德范畴(页 25 及其下)远远不能含括理论范畴。^①

① 参见《尼各马可伦理学》1141 a18 及其下,1177 a17 及其下,1178 b7 及其下。韦尔德断言“智慧或哲学”必定“是理论的和实践的”(页 17,76),主要是基于托马斯的《神学大全》(*Summa Theologica*),因此也可见参见《神学大全》2,2 q. 45 a. 3 与 q. 19 a. 7,这些地方表明:在哲学看来,智慧完全是理论的,而在神学看来,智慧既是理论的,又是实践的;亦可参见 1,2 q. 58 a. 4-5,该处表明道德德性与(哲学意义上的)智慧完全互不相干。

韦尔德断定实践或道德范畴比理论范畴要更多样,似乎是依据这一三段式推论:实践范畴涵盖行为的所有对象;而行为由理论与真正意义上的行为组成;因此实践范畴涵盖了理论的所有对象与行为的所有对象(对比韦尔德,页 23)。韦尔德显然是把理论的对象误当成了作为一种生活方式的理论,前者并非选择或行为的对象,而后者则是选择或行为的对象。他还断言,亚里士多德认为理论范畴高于实践范畴,“因为要想设计出实现目的的有效手段,必须要清楚这一目的”(页 17),这也犯了同样的错误。亚里士多德在这里(《尼各马可伦理学》1145 a7 及其下,韦尔德引用)所说的目的是指作为人类经运的目的,即作为真正的幸福的智慧或理论,它不属于理论范畴,而属于实践范畴(比较托马斯的《伦理学》注疏,1,第十九讲)。也可以说,韦尔德无端地假定,所有善的事物或所有目的都属于实践或道德范畴(页 23 与 57;参见《尼各马可伦理学》起首,《形而上学》,993 b20 及其下,《动物志》433 a27-30)。

韦尔德认为,实践范畴的特征在于对立性(*contrariety*),而理论范畴则超出了一切对立(页 28,31,35)。可是,作为一种习惯的理论跟所有的道德习惯一样有对立(页 28 与 68),此外,不仅“柏拉图的实践概念”——如韦尔德所主张的,而且柏拉图的理论概念(诸如存在与非存在,同与异,动与静,硬与软,重与轻)也分割为对立性。

韦尔德对柏拉图主义与亚里士多德主义的“杂糅”是因为忽略了一个本质问题。有些学者(比如弗兰克[Erich Frank])认为,柏拉图与亚里士多德之间有着根本性的对立,他们断言:亚里士多德认为,不仅理论而且理论的或哲学的生活方式截然不同于——而且绝对高于——实践的生活方式;而柏拉图认为,哲学的生活方式本质上是实践的或道德的。韦尔德承认这些学者对柏拉图的看法无误(页39及其下),却试图含蓄地否认这些学者对亚里士多德的观点,但最终归于失败。至于韦尔德的解释,我们最多只能说它丝毫没有触及这一争论。

这并不是要否认韦尔德的主张没有根据,确实,柏拉图著作中系统处理的所有主题都是从一种实践的视角来讨论的——换而言之,柏拉图在讨论这些主题时从未忽略苏格拉底关于人应该如何生活的基本问题——而亚里士多德的辨析则将这一问题远远抛诸脑后。韦尔德以“规劝的”(protreptic)、“显白的”(exoteric)或“助产术”(maieutic)等等来刻画柏拉图的实际做法,强调柏拉图的实践方法与对比喻或神话的运用之间的关联,这些都颇有见地。^①但是,韦尔德急于得到“结论”的热切之情再次使他没有充分注意一个至为重要的理论问题。他没有驻足斟酌一下“显白的”一词清清楚楚地透露出来的困难,这一困难显然盖过其他。简而言之,假如柏拉图对话的教诲是显白的,那就难以想象如何能领会柏拉图的隐微教诲或严肃教诲。如果接受《书简七》(*The Seventh Letter*)作为柏拉图的真迹——像韦尔德那样(页13),那就得进而说柏拉图从未就他严肃思考的那些主题写过只字片言,况且,据柏拉图最有力的申述,那些透彻理解了这些主题——“自然的最高和最初的事物”——的人,不会就它们而写作(《书简七》341 b5及其下,344 d4-5)。由于柏拉图任何一项教诲的内涵都完全取决于柏拉图关于“自然”的教诲,所以,我们似乎可以得到这样的结论:柏拉图的严肃教诲对我们并

^① 韦尔德,页6,11,16,31及其下,43,74,174,205及其下,291。

不是真地敞开着。

对我刚刚引用的段落，塞尼斯(Harold Cherniss)教授不久前曾有过一番评论，他比所有人都更有力地阐述了这一困难，同时也更为无意地指明了解决方法。他说：“至于我本人，我不相信柏拉图写作了(第七)书简；但要是我相信的话，我应该承认，柏拉图是自己预先给自己作证，以防我对他思想的真正意旨胡言乱语，而且，我应该说，妄图说明甚至是发现某人的严肃教诲——尽管他已经责难了所有那些曾作此尝试或将要尝试的人——这种疯狂之举来自顽固的傲慢”。^①

据《书简七》，另据《斐德若》(Phaedrus)所说，一位严肃的人的著述不可能非常严肃。^② 塞尼斯没有考虑到这一点，因此对于自己立论所基于的那些段落，他也没有考虑到理解时必须要对它们有所存疑。《书简七》没有谴责发现严肃教诲的尝试，这是由于后者本应是真正的教诲，所以这种谴责无异于谴责哲学；《书简七》仅仅否认严肃教诲跟其他教诲一样易于传达。它也没有完全谴责在作品中传达严肃教诲的努力。《书简七》的作者进而说到，如果严肃教诲对人们有益，他会把在作品中向“多数人”传达严肃教诲看作一生中最高贵的行为；但他说，这种努力对人们并无益处，“还是留给那些能够通过蛛丝马迹来自己发现(严肃教诲)的少数人吧”。^③ 据《书简七》，没有什么能够阻止柏拉图(为少数读者)围绕着至高的主题来写作——柏拉图给这些读者一些细微的暗示，对他们而言，这些细微的暗示足矣——而对大多数读者在至高的主题上保持缄默。

① Harold Cherniss,《早期学院之谜》(The Riddle of the Early Academy, Berkeley 1945), 页13。塞尼斯坚称对话作品是理解柏拉图教诲的唯一可靠的基础，而且他提醒“一个易犯的错误：误把(能将全部对话作品安插进来的三大组相对的编年顺序上的)大体一致当作是证明”(页4)。我完全同意这两点。

② 《书简七》344 c3 - 7;《斐德若》276 d1 - e3 及 277 e5 及其下。

③ 《书简七》341 d2 - e3。对勘《斐德若》275 d5 - e3 与 276 a5 - 7, 另及《普罗塔戈拉》329 a, 343 b5, 347 e。

对话作品中有充分的证据表明柏拉图就是这么做的,^①因而也表明对话的作用不在于向“一些人”传达而是提示最重要的真理,同时对话还有一项更为显见的作用,即为所有人带来有益的(教化、温善驯良、宣泄净化)的影响。

尝试发现柏拉图的严肃教诲与在著作或任何其他公开的“言辞”中展现个人对这种严肃教诲的阐释,两者完全不是一回事。赛尼斯强调《书简七》事实上表明柏拉图预先与所有声称展现了“他思想的真实意旨”的著作划清了界限,这一点是正确的。《书简七》暗指,所有依循柏拉图的暗示而理解了他的教诲的人都不会想到要公开地阐明这一教诲,因为这会让大多数读者备感不义的鄙薄,或者让他们充满一种“志得意满而空洞的期待,以为他们学到了什么了不起的东西”。换言之,《书简七》暗指,那些不负责任的人,或那些对柏拉图的告诫心不在焉的人,绝不会理解一丁点柏拉图的严肃教诲。

柏拉图“禁止”对他的教诲进行付诸文字的阐发,要明白这一点并不需要《书简七》中的证据。因为,柏拉图从不会“完全清晰地”展现他最重要的教诲,所以这一禁令是自我执行(self-enforcing):每个违反这一禁令的人都变得——借用柏拉图最爱的一个措辞——“荒谬不稽”,因为对话作品中有许多段落与他的阐发相抵牾,从而能轻而易举地驳倒他,让他窘迫不已。^②对柏拉图教诲的解释是不能由历史证据得到充分证明的。对于其解读中的核心

① 《王制》506 b8 - 507 a5, 509 c3 - 10, 517 b5 - 8, 533 a1 - 5; 《智术师》247 e5 - 248 a1, 254 c5 - 8; 《斐勒布》23 d9 - e1; 《治国者》262 c4 - 7, 263 a, 284 c7 - d2; 《蒂迈欧》28 c3 - 5。

② 举例来说,赛尼斯的解读最终得出论点认为“没有哪个型式本体上先于或后于其他型式”,而且柏拉图“事实上根本不可能把型式的世界设想为一套等级”(页53及其下)。这一论点显然与《王制》中的教诲相左:《王制》认为,“善”的型式是所有其他型式的成因并且统摄所有其他型式(对比赛尼斯关于“善”的型式的注解,页98)。

部分,解释者不得不转而依靠个人的才学:柏拉图并没有免于让他自己来发现论证的核心部分。对于这一点,“善”的型式的含义所起的亘古争论是一项极为清楚的说明。要是按照柏拉图的提示自己并没有发现准确的或科学的论证——它确立了“善”的“型式”的必要性及其具体的性质,单是这一论证就足以让柏拉图心满意足,而他在《王制》或所有其他地方都拒绝向我们呈现这一论证——谁能说他理解了柏拉图所说的“善”的型式的含义?

柏拉图以这种方式撰写他的著作以永远杜绝它们成为专断的文本。他的对话提供给我们的不是一个对存在之谜的答案,而是一个对这个谜题至为明晰的“模仿”。他的教诲绝不能成为进行灌输(indoctrination)的主题。归根到底,除了用来搞哲学外,柏拉图的著述不能用于任何其他目的。尤其,任何社会秩序和党派——曾经的或将来的——都不能正当地把柏拉图称作他们的守护神。

这并不意味着对柏拉图的解释本质上是武断的。相反,这意味着与比解释大多数著作相比,解释柏拉图的著作所要求的确切性规则要更为严格。对话中有许多段落谈论了好作品的品性,细致思考它们,把柏拉图的这一讯号用来解读对话,这会慢慢教人获得非常明确的阐释规则。可以尝试性地把这些规则的原理陈述如下:为了呈现他的教诲,柏拉图不仅运用了其作品的“内容”(众多角色们的言辞),也运用了其作品的“形式”(总体上的对话形式,每篇对话的特殊形式,每篇对话中每一部分的特殊形式,情节,人物,人名,地点,时间,场景诸如此类);对对话作品的透彻理解就是根据“形式”来理解“内容”。换言之,与理解多数著作相比,理解柏拉图的著作需要对每一次陈述所处的细微的与宏大的文脉进行远为细致的思考。透彻理解了柏拉图的对话,这将使得这位读者能够发现柏拉图严肃教诲中至关重要的暗示。它并不会为他提供对柏拉图最终且最重要的问题的现成答案。

韦尔德稍稍意识到了柏拉图对话非教条(undogmatic)的品性。他说,柏拉图“明确告诫我们不要半点严肃地对待他自己的思想,尤

其是他自己的言辞,除了把它们看作我们中间以及我们周围的真实事物的可能的指引或‘提醒’”(页1)。如果我们为了简便而假定这句话正确表达了《斐德若》中对写作的缺陷的讨论,我们仍旧相当难以明白:假如一个人并不了解柏拉图的思想,他怎能以这些思想作为指引来理解现实?不聆听柏拉图的言辞,一个并非先知的人(《法义》634 e7 及其下)怎能了解柏拉图的思想?不管怎样,对于一项关于写作的缺陷的陈述——其作者以无与伦比的谨慎来写作他的作品,韦尔德并不倾向于把它看作是一个暗示——对话事实上是想要尽可能地弥补这些缺陷,因而亦不倾向于把它看作一个告诫——要至为谨慎地阅读对话作品,而是倾向于认为它是在鼓励草率地阅读。

韦尔德经常将柏拉图的陈述——更确切地说,是柏拉图的角色们的陈述——从其文脉中剥离开来,把它们整合为一个整体,而这个整体并没有任何柏拉图的理据。^①他甚至犯了一个极为低级的错误,即把并非由苏格拉底或柏拉图的其他“代言人”而是由普罗塔戈拉之类的智术师所表达的观点归之于柏拉图(页101及其下)。他甚少劳驾向读者展示从流行的观点到持久的观点的“上升”,讨论常常从前者开始而达到后者,由此他就对分量殊为不同的陈述等量齐观。韦尔德开始于正确的原则——必须根据柏拉图的哲学来解释他的神话而不是相反(页180),却忽略了对话作品“内容”与“形式”的关系,由此他就相信,必须根据柏拉图的角色们非神话的陈述来解释柏拉图的神话。换言之,韦尔德忽略了柏拉图把付诸文字的言辞或不付诸文字的言辞比作生命体的含义(《斐德若》264 b3 - e2),即忽略了在一部好作品里面,不论每一部分多么微小却都是必需的,绝没有多余之处,所以他倾向于相信,出现于对话中的意象或神

^① 除了本文在别处提及的例子,我还提请读者留意韦尔德对《斐勒布》34 c 及其下的解读(页153及其下)。

话在对话中得到了充分说明。^①

比如,在解释《王制》卷七起首的洞穴喻时,韦尔德假定,洞穴喻的四个部分一一对应于分割线的四个部分(柏拉图在前文把四种理解能力比作分割线的四个部分)。^②由此他不能领会洞穴喻超出《王制》中的其他陈述的程度。此处仅提及最显而易见的一点:在《王制》的其他陈述中,特别强调的是可感对象与可知对象的区分,而洞穴喻则把重点转移到了对人工之物与自然之物的区分——洞穴居民(非哲人)对“自然”一无所知,因此他们甚至不知道自己就是人工之物;他们所理解的人工之物(即他们积沿成习的意见的对象,“人工之物的影子”)被他们当成了至一真理。^③感于柏拉图的启发,韦尔德看到,洞穴生活的特征在于“社会主观主义”和“人工性”(页191及其下)。但是,由于他没有认识到这一关键讯息代表着神话超越了非神话的

① 见页150,188及其下。韦尔德并没有清楚阐明他认为神话的功能何在。据一组陈述所说(页180,205及其下),神话是要带读者对神话地呈现的主题进行“形式分析”。在其他地方(页31及其下,155及其下,174,179),他说神话旨在表明“形式分析”无法领会的“历史性”。而在另外几页(页73及其下,123),他说神话意在为我们提供关于“至高原理的性质,以及灵魂的最终命运”的“牢靠的意见”。

② 见页181及其下。“分割线”的四个部分是:猜想,确信,推理,知识观念。洞穴喻的四个部分是:洞穴中的怡然生活(515 c3),怡然生活被短暂地、徒然地扰乱(515 e5),逃离洞穴(516 e2),下降到洞穴(517 a7)。迫于他的假设,韦尔德不得不把洞穴喻的第二部分看作是在描写一次“上升”(页183及其下,196),即描写一次实际的觉醒,而柏拉图认为,在洞穴里面不可能有什么觉醒:对“自然”的怀疑在那里受到了持有这种怀疑的人的压制(或完全曲解)。“卡利克勒斯”就是这一状态的戏剧性呈现(特别参见他在自己“哲学的”说辞中对“自然”的运用,《高尔吉亚》,482 c4及其下)。至于“推理”与“逃离洞穴”之间的关联,以及这种关联的含意,应该注意洞穴喻最高的状态并不是“看到”太阳(关于“善”的型式的知识观念),而是关于太阳的“推理”(516 b8及其下,517 e1及其下)。

③ 我认为,这就是理解《王制》卷十对人工之物的型式的讨论的法门。

陈述,所以他既没有看到洞穴代表着城邦,^①也没有领悟这一讯息的特别意义。最终致使对柏拉图关于哲学与政治的关系的观点蔽不可见。

三

现代作家要是不充分地反思现代思想的本质特征,就必定会把古典思想现代化,并由此歪曲古典思想。正因为此,韦尔德把柏拉图的政治哲学理解成一种“现实的文化哲学”。他深表同意地引用一位学者的评论:阿奎那“没有专门撰文讨论文化的主题”,而且“他根本没有使用过这个现代意义上的语词”(页7)。可韦尔德并没有追问,同样的评论是否不能用于柏拉图。

“文化哲学”是德国观念论的产物,作为一个哲学词的“文化”暗含着一项根本的区分:“文化”是自由和“创造力”的国度,“自然”则是“必然性”的国度;它意味着否认“文化”行为的自然规范。另一方面,柏拉图极为关注发现“必须指导人的努力的自然秩序”(韦尔德,第五章)。“文化”概念的历史渊源就是“自然”的含意的根本变化——首先显露于17世纪,特别是在霍布斯“自然状态”的概念之中。柏拉图以及亚里士多德,甚至还有智术师都认为,自然(the natural)就是可以宽泛地称之为理想(the ideal)的东西,而自从17世纪以来,自然转而意味着在谈及“控制”自然或“征服”自然时所暗含之意,换言之,自然成了人的理性努力所针对的东西。韦尔德昧于

^① 参见(除514 b4的“墙”以外)539 e2-5近乎直白的陈述(比较479 d3-5,517 d8及其下,520 c,538 c6-d4及e5-6)。同样要注意《王制》“政治的”部分中的洞穴意象“政治的”形式(414 d2及其下)。洞穴居民唯一看到的自然之物的影子就是人的影子(515 a5-8),这也暗示了洞穴的政治性;对于这一说法,对勘《泰阿泰德》,174 a8及其下,175 b9及其下。

这一根本的区别,这使他甚至谈到了“卡利克勒斯—霍布斯的自然状态”(页95)。

以“文化”来理解柏拉图的政治教诲,这自然使得柏拉图被韦尔德强加给了一些观点:诸如存在着所谓的“对自然的科学控制”(页253),人工或技艺的目的在于实现“最大可能地对每一种人之自然与次人之自然的理性操控”(页88,46,54)。^① 韦尔德或许感到了“文化”一词的不足,但他明显对自己书中的中心主题关注不够,他不能决定“文化”是否等于“技术统治”,是否完全不同于“生活”(如他在一些地方所说,见页88,135);或者“文化”等于作为整体的“强大的实践秩序”,因此囊括了所有正常的人类行为(如他另外一些地方所说,见页46,vi,33及其下,43及其下)。^② 鉴于现代哲学渐渐在“文化”和“历史”之间建立的联系,就不稀奇韦尔德在马克思^③、海德格尔等人的感召下谈论“对未来的系统预测”,“超验颠倒的历史性质”等等(页29,119,165,174,179)。

“文化”的实质可以同等用于“实在论”,或者更具体的用于韦尔德归之于柏拉图的“现实的实在论”(hardheaded realism)(v)。如果要用一句口号以并不令人迷惑的方式来标明那些对古典政治哲学的最伟大的批评者们(诸如马基雅维里、霍布斯、斯宾诺莎、洛克、卢梭、联邦党人)的意图,那就必得说他们以一种“现实的”学说反对古代和中古“理想的”学说。韦尔德的阐述丝毫没有触及这一点,他

① 柏拉图对自然与人工之关系的见解特别见于《王制》,341 d7 - e。

② 因此,韦尔德仅有一个段落解释了他所理解的“文化哲学”,其中,他首先说它是“政治哲学的一个分支,伦理学的一个部分”,而此后即刻又表示“文化哲学”等于“彻底实践的哲学”(页6;比较页42)。

③ 韦尔德(页62):“一旦实现对人类环境真正的技术控制,这些无奈的权宜之计(利用军事力量或秘密力量控制人)就会式微”。从《泰阿泰德》176 a3 - b1 可以看到,这一观点截然对立于柏拉图的观点。另一方面,马克思“认为所有战争都起于经济原因的学说”并不像韦尔德认为(页97注27)的那样对立于柏拉图的观点;参见《斐多》66 c5 - 8,《王制》372 d7 - 347 a2。

对政治“现实主义”的颂扬只不过表达了一桩既成的“历史”事实：“理想主义”已经不再是主导的潮流。

现代“现实的”政治哲学否弃以“超验的”标准来定位自身，其政治意义在于，它事实上提高了人的地位，即提高了所有人的地位，因此有史以来第一次为民主——更准确地说，是自由民主——的诉求提供了哲学依据。谁想依照“我们时代的勃勃诉求”（页8）来复原柏拉图的教诲，那就得果敢地直面这一事实。

把现代思想等同于智术，循着这种理路，韦尔德就把“社会唯物主义者……比如卡利克勒斯和格劳孔（Glaucon）”的社会契约学说等同于“在现代思想中意义重大的著名的社会契约论”（页93及其下）。如此一来，他就忽视了一个事实：卡利克勒斯以及柏拉图与亚里士多德的观点都预设人之间的自然差异，而现代著名的“社会契约理论家们”则假定所有人的自然平等，或者至少假设人之间的自然差异于自然权利无关紧要。

事实上，韦尔德几乎缄而不谈平等这一棘手的问题，而柏拉图对此则论述颇多。然而，正如韦尔德在前言中所标明的，他转向古典是因为，他相信“我们民主的生活方式”是基于古典的人性观，而共产主义和国家社会主义都源自德国观念论。他转向柏拉图，尤其是因为他担心“历史性的亚里士多德主义的保守趋向”（vi，页7及其下）。

韦尔德声称，柏拉图认识到个人高于社会或国家，而且“柏拉图以及古典哲学对这一基本事实的认识总体上造成了对人之个体的普遍尊重，这种尊重贯穿西方文化的进程，至少一直延续到现代”。我们能从柏拉图那里发现“什么是个人权利的根基”，而现代哲学是“反个人的”，由此造成“对具有理性能力的个人的鄙屑”。换言之，这一现代观念被认为造成了“极权国家的理论”，“引用黑格的话说，‘把国家权力、宗教和哲学的诸原则汇在一起’（*Staatsmacht, Religion und die Principien der Philosophie zusammenfallen*）”（页123及其下，2，vi，132-36，158）。

如果有谁还无法马上明白这一点,那就烦请他读一下韦尔德的引文所在的上下文,那他就会明白黑格尔只不过改述了柏拉图的陈述——除非哲学与政治碰巧走到一起,否则政治灾难就会无休无止,而且黑格尔改述的理由在于他意识到柏拉图的思想中没有触及“主体自由”的原理,即“新教良知”(Protestant conscience)。黑格尔绝不是什么“极权主义者”,他之所以拒绝柏拉图的政治哲学正因为他认为它是“极权的”。黑格尔断言,柏拉图并不知道自由的观念——“个人之为个人(the individual as such)具有无限的价值”这一观念是基督教教义的一个产物;在柏拉图看来,只有哲人才是自由的。^①黑格尔把个人自由的观念,或说人权的观念追溯到基督教,不管怎样评价他的这一努力,他无比透彻地洞见到,柏拉图在表明“个人”绝对高于社会或国家的时候,他并不是在说每个人,而只是在说哲人。

韦尔德希望把柏拉图变成一位政治自由派,这使得他断定柏拉图认为“所有人都是哲人”,或智慧“对所有人敞开着”(页275,108),尽管柏拉图不厌其烦地申明没有特定天分的人成不了哲人,而且这种哲学天分稀世罕见。^②为了证明或许是他最“原创的理论”,韦尔德将《普罗塔戈拉》中的一段(他引征的唯一一个文本)读解为“一个共同体中每一个成员通过其每日的思考成为一位哲学技艺的操练者”(页101及其下)。这个段落是智术师普罗塔戈拉讲辞的一部分,所以韦尔德无意中就把他归之于柏拉图的观点描绘成智术师式的,因而

① 《百科全书》(*Encyclopädie*),页552及482。当然,尊重每个人作为理性能力的拥有者是康德的观点,而不是柏拉图或亚里士多德的观点。如果不同时更加着力于地讨论柏拉图明言的废除家庭(韦尔德对此完全缄而不言),就没有权利探讨《王制》中暗表的“废除”奴隶制(韦尔德,页107注63);前后两者是不可分的。

② 《王制》428 d11 - 429 a4, 476 b10 - c1, 491 a8 - b5, 495 a10 - b2, 503 b7 - d12;《蒂迈欧》51e;《书简七》343e - 344a。

可能是以一种极其非柏拉图的方式来探讨柏拉图的观点。^①

如果接受柏拉图的论题,认为智慧拥有唯一绝对正当的资格进行统治或参与统治(页111),而且智慧(严格意义上就是美德)要求某种极为稀罕的天分(natural gifts),那就得承认人与人之间在才智(intellectual gifts)上的自然差异具有重大的政治意义,也就是说,民主违背自然正当(natural right)。为了调和他的民主信念与其柏拉图主义,韦尔德不得不断定把 aristokratia 译为“贵族制”(aristocracy)“欠缺考虑”,而且还断定“柏拉图的《王制》是一个‘无等级差别的社会’”,其中“国家的各个方面或各个部分都是由并不专属于某个个人或某个群体的智慧来统治”。^② 甚至不需要提及,在柏拉图的完美城邦中,只有哲人——一个小之又小的群体,甚或仅有一人——有权利统治,而这一权利完全与大众的认可无涉,更加独立于大众的控制之外。至于柏拉图的完美城邦“无等级差异”的品性,只需要指出:柏拉图把它的三个部分——其中之一就是哲人——称为“种系”(或“等级”)和“民族”(或“族群”),而且明确地说众多不同等级的身份通常是世袭的。^③

韦尔德用哲学(大众化的哲学或科学)对整个公民群体头脑的“统治”取代了柏拉图的哲人(特定的一类人)对整个公民群体头脑的统治。正因为他没有理解现代哲学,所以他才对哲学或科学“贵族的”(aristocratic)概念与“民主的”(democratic)概念之间的根本差异视而不见——前者是古典哲学的特征而且与大众启蒙的观念水

① 对勘《泰阿泰德》180 c7 - d7 与《普罗塔戈拉》316 d3 - 317 b6。

② 韦尔德,页107。在一个脚注中,他补充说:“护卫者的人数并无轻重。他们可以是‘一个或多个’”。韦尔德使用的“多个”一词在上下文中的意思是“(比一)更多”;比较《王制》487 a, 503 b7 - d12。

③ 《王制》415 a7 - b1, 420 b7, 428 e7, 460 c6, 466 a5, 577 a1 及 b3;《蒂迈欧》17 c7;《克里提阿》110 c3。柏拉图的完美秩序与埃及的等级体系之间关系,特别注意《蒂迈欧》24 a - b 及 25 e。对《王制》415 a7 - b1 的解释,参见《克拉底鲁》394 a - d, 亚里士多德,《诗学》1255 a40 及其下。

火不容,后者则经由培根、笛卡尔和霍布斯诸人的努力而浮现,^①它是大众启蒙的哲学根基,或说是哲学对社会整体翻天覆地的影响的哲学根基。

假如所有人都是潜在的哲人,那无疑哲学与政治之间就有着一种天然和谐——大众启蒙的观念正假定了这一点。不管柏拉图对大众启蒙的态度如何,要是他认为离开了政治生活的“洞穴”却再次下降到“洞穴”是哲人的实质(韦尔德认为柏拉图如此认为),他也就相信这样一种和谐。^②而在《王制》中——柏拉图在这里比它处更为全面地处理了这一主题,哲人的“下降”是出于逼迫或强制,而且只有在最完美的社会秩序中这种逼迫才是正当的:在一个不完美的

① 培根,《新工具》(*Novum Organum*), I. 122; 笛卡尔,《方法谈》(*Discours de la méthode*), I, 开头部分; 霍布斯,《利维坦》,第 13 和 15 章,《法之要素》(*Elements of Law*), I 卷十与卷八; 康德,《论永久和平》(*Zum ewigen Frieden*), Zusatz 2 (比较 Julius Ebbinghaus, 《论德国命运的转变》[*Zu Deutschlands Schicksal-swende*], Frankfurt a. M. 1946, 页 27 及其下); 黑格尔,《精神现象学》(*Phänomenologie des Geistes*, Lasson 编, Vorrede, 第二版, 页 10), 及《历史哲学》(*Rechtsphilosophie*, Gans 编, Vorrede, 第三版, 页 13)。关于霍布斯的“民众渐渐被开化”(paulatim eruditur vulgus [译按] 见氏著,《论人》, XV, 13), 比较路德所说“这个常人就会得到理解”(der gemeine Mann wird verständig), 见《论此世的威权》(*Von weltlicher Obrigkeit* [译按] 此书全名《论人在多大程度上最当顺服的此世威权》[*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*], 1523 年 3 月由路德亲自编定)。韦尔德错误地把哲人当作一切人, 这似乎归因于柏拉图对教育与政治技艺或立法技艺之间的关系的讨论表面的含混(页 67): 柏拉图“好像对哪个指导哪个而犹豫不决”(页 66)。为了帮柏拉图解决这一难题, 韦尔德一方面断定“政治才干合理地满足群氓所有不合理的要求”, 而且“教育合理地满足理性动物极为合理的要求”(页 68), 另一方面又断定柏拉图的国家是神权政治, 并不认可教会与国家的分离(页 109 及其下, 117, 122), 因而显然满足了“理性动物的合理需求”。《王制》的主题恰是教育与政治的关系, 柏拉图在里面区分了两种教育——对所有人的教育、对潜在的哲人的教育(522 a2 - b3), 由此解决了这个难题。

② 韦尔德, 页 180, 273 及其下, 123, 136。一项分歧颇大的陈述见页 160。

社会中,哲人根本不想参与任何政治活动,而宁愿过一种独处的生活。^①

在哲学与政治之间是否有一种天然和谐?如果依据柏拉图来阐述这一问题,答案事实上取决于一个人是否相信:最完美秩序的实现是“常理之中”(normal),还是一个无法企及的可能性。如韦尔德所承认的(页108),柏拉图当然持第二个选项。于是最终的答案就取决于一个人如何评价最完美秩序实现的可能性,同时抛却概率因素。《王制》卷七确切无疑地表明,柏拉图否决这种可能性。

尽管如此,这一问题能够针对韦尔德其人(ad hominem)解决如下。柏拉图反复申明,如果统治的哲人欠缺关于“善”的型式的直接且充分的知识,最完美秩序就不可能实现;而韦尔德暗示这种知识是不可能的。^②哲人下降到“洞穴”是在其已经获得了关于“善”的型式的直接且充分的知识之后,所以按照韦尔德的理路,下降就绝不会发生:哲人不得不毕生从事哲学未竟的以及无法竟终的任务。韦尔德的暗示与《王制》中的诸多章节相左,但似乎可以获得《斐多》的佐证,而且他也谈到了《斐多》。^③对于两篇对话的教诲之间的不同,可以用其对话场景的不同来加以解释,并且可以说明这一点:与《王制》的场景相比,《斐多》的场景允许对哲学进行更为

① 《王制》519 b7 - 520 c3, 529 a7 - b6, 496 c5 - e2。韦尔德说,《王制》518 a - b5 教导上升与下降是哲人的本命,而智术师与此不同,他们“从不移动”。柏拉图在这一段落中把上升与下降归为两种不同的类型。韦尔德说智术师“从不移动,也不会受到任何真正的淆乱”(页274),这一陈述不仅矛盾于柏拉图对智术师的刻画以及《智术师》254 a4(韦尔德在同一文脉中引用),而且矛盾于他本人反复陈说的哲人与智术师“向相反的方向移动”(页305及其下,240,254,294;楷体为韦尔德所加)。

② 韦尔德,175及其下,188,203,30,74,143。特别参见《王制》505 a4 - b1(比较504 e1 - 4)与516 b4 - 8,532 a7 - b3。

③ 韦尔德,页143,188。对勘《斐多》99 c8 - e1与《王制》516 b4 - 8。参见《法义》897 d8 - e1,898 d9以下。

“现实的”呈现。^①

如果盖棺论定韦尔德近乎超越了对柏拉图哲学“政治的”阐释,那就大大误解了他的意图。韦尔德承认哲学实质上是碎裂性的,而这仅仅是一个恶端,将带来一项意见认为哲学必须屈从于神学。^②只有以这一意见作为依据,他才能在柏拉图的体系内坚持哲学与政治之间的天然和谐,同时又否认有可能获得对“至高原理”的直接与充分的知识;因为,哲学独力无法企及的或许可以由神学烛照之下的哲学来达到。圣启(divine revelation)——而不是哲学,提供了实现最完美秩序不可或缺的关于“善”之型式的充分的知识。

秘而不宣地如此假设,韦尔德藉此找到了一个柏拉图的完美城邦的实例:在早期的使徒教会(Apostolic church)中,“同一个智慧……要求……人之大群所有的重要行为屈从于总体的教派计划,这一计划由大议会制定和监护,由教会各派与行政部门支持和实施”(页108)。我们无需详述韦尔德“柏拉图—基督教国家”的概念——他亦称之为“理性的或柏拉图的国家”(页116及其下)。在柏拉图的教诲中,神学的位置并不是“树立一些规范,这些规范决定了哲学的总体形式”(页77),韦尔德标明自己所谓的神学是神话学(页73及其

① 可以说,《王制》是刻意“空想的”(utopian),不仅对政治如此,对哲学亦如此:它所设想的公民和统治者“诸神或诸神之子”(《法义》,739 d6)。政治空想不能指导政治行为(除了意义含混的所谓的“激发”政治行为),而哲学空想则能够而且必须指导哲学“行为”。换言之,尽管真正的“政治秩序”没有一个实例(比较《治国者》,293 c5-7),真正的哲人却有诸多榜样。至于哲人为什么必须“下降”,韦尔德说这是因为哲人“由于自然关系而受到洞穴中的狱友的束缚”(页273及其下),《斐多》同样也能阐明韦尔德的这一断言。《斐多》表明了苏格拉底丝毫不受骨肉血亲的束缚,不受克珊梯普(Xantippe)和孩子们的束缚(60 a)。还请注意《斐多》与《王制》关于战争的些许出入的评论(《斐多》66 c5-8,《王制》372 d7-347 a2)。

② 下一陈述暗含的正是这一意思:“(由于一种确定的混淆)可以用哲学来阐释神学,用科学阐释哲学,用技术程序来有效地阐释科学”(页200)。同见页77。

下,203),他就离柏拉图近了一些。柏拉图以其哲人的统治取代埃及地祭司的统治,并非没有好的缘由。

有人或许补充说,韦尔德认为这一完美社会秩序仅有的实例极为短命。柏拉图的贵族政治一衰而为荣誉政治(timocracy),再而为寡头政治(oligarchy);而早期教会一衰而为后君士坦丁大主教(post-Constantinian Catholicism),再而为现代生活——其基本原则在于教会与国家的分离;韦尔德断定两者有种类比。如果韦尔德依旧相信哲学与政治之间有一种天然和谐,这只能归因于他期望着我们当下的“政治混乱”(民主)早日转变为“柏拉图—基督教国家”(页109及其下,117)。读者会为此疑惑,韦尔德有何权利反对马里坦(Maritain)所说的“只有宗教能把人从极权主义中拯救出来”,有何权利暗中声明“这一理论与事实完全不一致”(页9)。我能想到的唯一解释就是,韦尔德有一阵被哲学的光芒惊眩了,而不是受到了启迪。

五

假托讨论柏拉图的政治哲学来著书讨论我们时代的政治问题,这情有可原。尽管这样的著作作为对柏拉图的诠释是糟糕透顶,但或许可以作为我们时代困境之中的一位出色的向导。韦尔德主张我们“努力把柏拉图的社会性语汇翻译成现今的术语,用熟知的现代例证说明他的谈论,借以把文本的、‘历史的’确实(accuracy)隶属于哲学的正确(philosophical exactitude)”(页106及其下),由此他的著作就难逃这种命运。

我们已经看到,韦尔德宣称是从对美国“民主的生活方式”的一种“进步的”阐释的立场来审视我们时代核心的政治问题。把他自己的反法西斯观点栽倒柏拉图头上——勿论此举对错,韦尔德显然意在抵消法西斯分子对柏拉图教诲的滥用,并由此要剥夺法西斯

主义最强大的“意识形态”武器之一。他认为,只有所谓的学者才会“把《王制》诠释为一种‘贵族政治’”,正是“这一最为 19 世纪德国的学术研究所热衷的谬见”造成《王制》被臆解为“法西斯主义最早的哲学纲领”,而且这一谬见“如今正在美国大行其道”(页 116, 107)。我们必须稍事考虑,这位作者无疑是一位真正的学者,他无疑通过显赫的成就得到了道德权利把 19 世纪德国伟大的史学家们以及语文学家们称为“所谓的学者”,此外,他还身披“哲学的正确”的盔甲——这样一个人拯救了民主,也摧毁了法西斯主义。

他表明,“法西斯政治思想的根源概念”就是对“立法部门绝对高于行政部门”的否弃,这是由“‘君主’‘领袖’,甚至还有‘执行官’这些语词”的使用导致的(页 100, 104)。在对所有人都显而易见的诸多反驳中,只需要提及其中之一:韦尔德的观点是对民主制的拙劣辩护,因为——如每位莘莘学子所知——立法权或许授予了个人或一些人,或许授予了所有人或所有人的代表。关于立法部门所受到的大众的影响,韦尔德说得太少,无不完全含糊其辞;关于“立法程序”与“智慧”的关系,他说的却太多,可谓矛盾百出(页 103, 106)。从他对柏拉图与法西斯主义的关系的看法中,能够得出意味更严肃的推论。如果否弃立法部门的至高权威就是法西斯主义,或说濒乎法西斯主义,而《治国者》(*Statesman*)的作者原则上恰恰否认了法律的必要性,遑论政府中的立法部门,那这位作者无疑就是法西斯主义最卓越的先驱之一。不管怎样,不论是柏拉图还是亚里士多德,都绝无意与洛克(John Locke)争当对立法部门的至上权威的毫不含糊也毫不妥协的捍卫者。

韦尔德区分了“‘民主’现今的含义”与实际的民主(页 111 - 117):“‘民主’现今的含义就是驶离(法西斯主义)”;实际的民主是介于寡头制(“生产性等级制中的高等阶层”的统治)与政治混乱(“个人主义的消费对生产秩序的征服”)之间的东西。唯一的出路是某种形式的社会主义。但是“实际操作中的社会主义必定转变成某种形式的独裁主义(authoritarianism)、基督教社会主义或国家社会主义(State

socialism),或则转变成某种形式的如同所谓的民族社会主义(national socialism)的僭政”(页113)。与“正统社会主义”(socialism proper)显然相同的“国家社会主义”之所以受到拒斥是因为它是“唯物主义的”,企图“把所有人变成懒汉”(页113)。因此,最终的方案就是“某一理性的独裁主义,要么是基督教社会主义,要么是纳粹社会主义;要么是理性权威的统治,要么是非理性权威的控制”(页117)。与正统社会主义不同的国家社会主义显然被划分为非理性的独裁主义,最终却获得了理性的独裁主义的地位。韦尔德以非同寻常的清晰陈述了这一理由:“政治混乱(民主)无法再向前了……我们伟大的民主必须走另外一条路。必须要实现秩序……再没有可能推延做出选择”,选择就是基督教社会主义或者国家社会主义(页117)。人们会无比强烈要求立即废除民主制以施行两种形式的“理性的独裁主义”的一种——基督教社会主义或者国家社会主义。

这一要求与法西斯主义的下一病灶极为一致。在对“寄生性的‘政治头目’”(大概是指联盟领袖)的斗争中,“那些生产性等级制中的高等阶层”(依然葆有“些许法律和秩序”的“有序的阶层”)或“有序的富人”“被迫联合起来以抵抗‘民主’的入侵。若他们获胜,他们将建立一个法律和秩序完备的法西斯政权,强化国家固有的等级制度,无情地镇压一切‘民主’。其他唯一的可能就是,一位政治天才或者一位尖刻的闲人或许会‘保护’人们免遭这样一场阶级革命,并成为一位十足的独裁者”(页115)。

我始终不相信韦尔德是想要鼓吹法西斯主义或国家社会主义。在做出上一段落所引用的这番陈述之后,他接着说道,“甚至纯粹‘民主’的政治混乱也优于”法西斯主义,而且“僭政国家”是“人类生活所能下降的底线”(页116及其下)。以《王制》卷十的那位先知的话说,对那些受韦尔德的陈述鼓动而优先选择国家社会主义而非民主或者优先选择民主而非国家社会主义的人们,韦尔德能理直气壮地说“责任在于选择的人,我韦尔德并没有责任”。我毫不怀疑,韦尔德关于“民主对立法西斯主义”这一问题的言论是他全书所彰

显的同一种“哲学的正确”的产物,或说是他归之于“民主派”的“傲慢地抱持须臾之念”的产物(页165)。

一个人自称是一位柏拉图分子,而且在这个时候在这个国家发表了一部论述柏拉图的政治哲学的著作,那他所承担的就比每位作家所承担的普通责任更多。韦尔德对柏拉图的观点尤其柏拉图的政治观点的阐发不仅误导倾向严重;他还为柏拉图和柏拉图研究的众多敌人奉上了他们梦寐以求的最强大的武器。必须得有人来著文(比如眼前这篇文章),以防止韦尔德的著作的内在问题——尽管对韦尔德从未是一个问题——遭受到他的著作完全应得的相同命运,只要这可能或者必要。

评色诺芬的《希腊志》研究

高诺英 译 喻娟 校

[中译编者按]本文是施特劳斯为 W. P. Henry 的《古希腊史述——色诺芬〈希腊志〉研究评述》(*Greek Historical Writing: A historiographical Essay Based on Xenophon's Hellenica*, Chicago: Argonaut Inc., 1967)一书所写的书评(其时施特劳斯已年近古稀),刊于《形而上学评论》(*The Review of Metaphysics*, 1968, vol. 21),脚注皆为译者所加。

作者亨瑞以此假设为起点:“史学研究最为重要的是……史述(historiography)”。他藉此想要表达的是:对古希腊政治史的研究而言,最重要的是对希罗多德、修昔底德和色诺芬的批评研究(critical study)。亨瑞的这部著作之所以选择色诺芬,乃因为《希腊志》的“写作问题”(the problems of the composition)——迥异于希罗多德和修昔底德作品的类似问题——看来已经了结:对力图解决这些问题的各种典型理论进行的批评研究,将会揭示“我们把握古希腊历史写作的现代进路”的重要性,但其局限性也将随之显现。

该书的主要部分即致力于这种批评研究。其结果却令亨瑞“极为失望”(页 191),并得出结论:“我们尚未做好理解古代史书的准备,比如像《希腊志》”(页 210)。十九、二十世纪对古希腊历史写作的研究令人失望的原因有二:一般的和特殊的原因。一般的原因是,没有充分注意到与现代历史写作截然不同的古希腊历史写作的独特性:希腊人不是“为了历史”而写作历史,他们的方式是“审美的”(esthetic)(页 193)。只要我们对“审美的”一词的辞源进行反

思,就会立即发现亨瑞对古典历史写作的特点所做的概括并不恰当。对于古典时期的希腊人而言,“历史是文学的一种形式……当艺术家有感于时代风气,并通过历史事实(the facts of history)来表现这种风气时,历史就是文学”(页193)。这似乎是亨瑞对他所译昆体良(Quintilian)的一句名言的阐释:“历史与诗有某种相似性”(页191)。假使这三位古典史家确实有感于他们所描述的时代风气,那么,他们的初衷是否就是表现这些时代风气呢?只要瞥一眼希罗多德与修昔底德的作品之开头,就可以发现这种假设站不住脚。也就是说,其中并没有可以支撑这一假设的事实。尽管亨瑞对十九、二十世纪古典希腊史学写作研究者的批评可能正确,他也不幸地分享了这些研究者们(或他们中的多数人)共有的偏见:即“如今,我们知晓”历史写作的一般意义与古典历史写作的特殊意义。

十九、二十世纪的研究者未能解决《希腊志》写作问题的特殊原因在于他们对色诺芬的偏见。他们要么认为色诺芬天性“显然淳朴”,要么认为他“尽管浮浅却不乏真诚”,再不就因为他的(写作)方式是“坦诚的,故其也是未经精心设计的(uncontrived)”。这些研究者谈起色诺芬时都理所当然地一副“屈尊俯就”或“纡尊降贵”的姿态(页191-192)。在这里,亨瑞以其不同寻常的见识揭露了十九和二十世纪学术界一个令人瞠目的毛病:这些现代学者(照这个词通常的意义来说)中的平庸之辈,并没有显示出多么洞明世事和心胸豁达,他们说起色诺芬心思简陋与狭隘时的姿态,就好像洞明世事和心胸豁达如同当今捞到哲学博士学位那样是可以轻易获取的美德。

为了澄清色诺芬的写作方式并非“未经精心设计”,亨瑞探讨了“三个典型事例”(p. 193)。第一个事例就是色诺芬记述的对参与阿吉努斯亚(Arginusae)海战的将军们的审判。^①

^① 事见《希腊志》I. 7。关于苏格拉底与这一事件的关联另见柏拉图《高尔吉亚》473e,《申辩》32b,色诺芬《回忆苏格拉底》I. 1. 18, IV. 4. 2。

最令人费解的问题也许在于,色诺芬对身处这一场景中的苏格拉底的处理。在这里,色诺芬固然没有忽略苏格拉底对正义的坚定恪守,可是,除了这一笔轻描淡写外,在这整个事件中色诺芬都不再提及这位伟大哲人的言行。事实上,这轻描淡写的一笔正是整部《希腊志》中苏格拉底——色诺芬的良师益友出现的唯一一次……在这里,色诺芬对苏格拉底的关注如此之少,事实上以至于最终提到他时,要冠以“索福罗尼斯库斯(Sophoniscus)之子”的称谓,仿佛并不曾期望读者应该明了这是指的哪一个苏格拉底。(页194)

亨瑞清晰地揭示道:

这个整个事件的发展显然是精心设计(contrived)的,用意无他,正是为了衬托出这位伟大哲学家面对势不可挡的强制时的坚决抗争。说什么色诺芬只用这短短一行来写苏格拉底是轻视他,或者说色诺芬没有认识到苏格拉底生活的意义,所有这些非议都失于褊狭,且只可能源自对描写技巧(the artistry of the description)根深蒂固的误解……色诺芬恰恰竭力避免因不合时宜的期冀而破坏这种(精心设计所达到的——[译按])效果,他点到为止,没有再在描写苏格拉底德行方面浪费笔墨,也不想通过苏格拉底的言辞来提升这个早已被描写得至高无上的形象。(页197)

在亨瑞看来,上述这些以及类似的思考消除了对色诺芬的批评,这些批评基于色诺芬在这一段落中用父名称呼苏格拉底,且在整部《希腊志》中对苏格拉底的受审与死亡都绝口不提(页199)。在色诺芬对那些将军们受审的记述中,亨瑞只找到一处“技巧上的瑕疵”。在刚刚提及苏格拉底勇气十足地拒斥暴民们无法无天的要求之后,随即就是欧律普托勒穆斯(Euryptolemus)为将军们辩护的演

讲。他的演讲“冗长乏味,有理有据,不带激情”,似乎“被耐心的……甚至是富有同情心的听众坚持听完”。这一演讲安排在暴民们群情激奋后不久,亨瑞认为,“这明摆着不可能”,“简言之,这里在某种程度上运用了技艺(art),色诺芬任意改变了他叙述的内容”。然则,运用技艺就等于技巧上的瑕疵?何况,色诺芬说的是“之后”(thereafter)欧律普托勒穆斯发表演讲。“之后”并不意味着“紧接着之后”,正像《希腊志》开篇显示的那样。^①即便欧律普托勒穆斯的演讲发生在苏格拉底的介入数天之后,上述结果也仍然可能是受苏格拉底介入的影响。而最为重要的是,苏格拉底仅有的一句话(以间接引语形式出现)与欧律普托勒穆斯的长篇演说(以直接引语形式出现)形成了鲜明对照,这促使我们注意到色诺芬笔下的苏格拉底除了为自己申辩外,从未发表过任何公开演讲。

亨瑞对这第一个事例的解释值得称赞,但其瑕疵无疑比他指责色诺芬的所谓瑕疵要严重得多。亨瑞所批评的评论家们恰恰可以要求他解释,为什么色诺芬在这里以苏格拉底的父名来指称苏格拉底?为什么色诺芬对苏格拉底遭受审判之事只字未提?我们倒是可以从修昔底德对雅典人的“精神生活”那有名的缄默,来理解色诺芬在整部《希腊志》中对苏格拉底的缄默。要想恰当地提出这些亨瑞失于回答的问题,必须仔细思考色诺芬在其作品(而非其苏格

^① *μετὰ τοῦτα* 几个英译本分别译为“thereafter”“then”“after this”。这个短语不仅频繁出现在《希腊志》全书的叙述中,更关涉到所谓《希腊志》的写作问题之一,即该书不同寻常的开头:

Μετὰ δὲ ταῦτα οὐ πολλαῖς ὕστερον ἦλθεν ἐξ Ἀθηναίων Θυμοχάρης ἔχων ναῦς……

之后不久,忒莫卡里斯从雅典带着一些船只到达了(赫勒斯庞
[Ἐλλήσποντος])……

这里的“之后”,其实并不像它看起来那样是与《伯罗奔尼撒战争史》结尾处的事件紧密相连的。有的研究者认为,当色诺芬使用这个短语来开始一段叙述时,他的意思是“下面我选择告诉你们的是……”。参见 G. Cawkwell 在企鹅本《希腊志》中的注(*A History of My Time*, Penguin, 1979, 页 89)。

拉底作品)中涉及苏格拉底的两处材料(《远征记》III 1.4-7,《居鲁士的教育》III 1.14,38-40),但首先必须理解色诺芬的苏格拉底作品。因为《希腊志》所传达的独特智慧,只有参照他对智慧的一般理解来把握,而这种对智慧的一般理解就是他对其笔下苏格拉底智慧的理解。无疑,单从《希腊志》这部作品本身我们无法把握其主旨,它那蹊跷的开头已经表明了这一点。

亨瑞所举的另外两个典型事例讨论的是:色诺芬是否持有这样的偏见,即赞赏斯巴达(以及阿格西劳斯[Agésilas]),厌恶忒拜(以及伊帕米农达斯[Epaminondas])。他认为剖析这两个典型事例是理解《希腊志》(或其主要部分)的关键。亨瑞指出,倘若色诺芬完全处于这些偏见的笼罩之下,他就会以别样的方式来写《希腊志》的结尾(页200-204)。最后,亨瑞与那些认为色诺芬抱有偏见的各种偏见展开辩论。他特别指出,那些指斥色诺芬持有偏见的学者们竟“无意于界定偏见的含义”(页204)。“然而,色诺芬偏袒斯巴达、厌恶忒拜却是不争的事实”。可这一事实并不能证明色诺芬对这两个城邦“持有偏见”(页205)。“这是色诺芬史书写作中最为重要的问题”(页206)。问题在于,斯巴达是否值得色诺芬这样偏袒,忒拜是否应当遭到他的鄙视,或者这对亨瑞来说是一回事,即色诺芬对这两个城邦所持有的坚定信念是否“不同于其同时代人所普遍持有的一种信念”(页208)。^① 亨瑞的回答不尽如人意,因为,他没有

^① 亨瑞的意思是,色诺芬对这两个城市持有的偏见可能并非是他个人的偏见,而是那个时代的希腊人普遍持有的偏见。亨瑞认为,如果说忒拜和斯巴达都有称霸希腊的野心,那么在希腊人心中,忒拜无疑是一种僭越行为,而斯巴达则似乎正当得多。因为从历史和现实来看,忒拜的地位很尴尬,她说大不大,综合实力比不上斯巴达和雅典,只得屈居希腊诸城邦中“第二世界”之列。说小她又小,她在希腊神话和传统宗教中的重要地位无可匹敌,军事力量也向来不容小觑。但她不仅有历史上的污点,希波战争的关键一战——普拉塔亚战役中,她投向敌军背叛希腊同胞的行径让人不齿,更为严重的是,她的崛起势必打破希腊人默认的海(雅典)陆(斯巴达)对峙势力制衡的格局,这

细致地考察所有那些色诺芬以自己的名义谈及这两个城邦之德与恶的段落。(另参页 162-163, 在这里, 亨瑞将以下两个段落看成相互照应: 一为色诺芬以自己的名义谈及斯巴达发动的“侵略行为”, 一为色诺芬借他人之口所述的同一内容) 无疑, 只要亨瑞对《葬礼演说》^① 还有最微弱的记忆, 他就不应该得出如此结论: “所有的希腊人都是亲拉科尼亚人 (philo-Laconian)^② 的” (页 210)。尽管如此, 就事实来看, 我们必须感谢亨瑞提出了这些问题。

亨瑞提出这些问题是出于对有关《希腊志》的种种流行理论的不以为然, 他的不以为然是在对它们进行详察后得出的结果。这种详察构成了书的主体, 但正是在书的主体部分, 鲜有迹象表明他对这些理论所持的“屈尊俯就”“纡尊降贵”的态度不以为然, 而在《后记》中, 他对此却措词强烈、有板有眼。事情有没有可能如此? 即, 亨瑞是在完成了其书的主体部分后才对那种“屈尊俯就”的态度产生不满, 但他认为没必要去修正业已完成的部分, 也就是说, 亨瑞写作这整本书的情形与公认的色诺芬写作《希腊志》的情形相仿佛。他对《希腊志》前两卷中所谓的“巨大失误”直言不讳, 丝毫不亚于他所驳斥的那些学者们。他说, 这两卷“纯系粗制滥造, 苍白贫乏, 甚至不能与色诺芬其他作品中最为拙劣之处相提并论” (页 53-54)。至于《希腊志》的后五卷, “其连贯性不强”, “与前两卷叙述一样缺乏和谐” (页 133)。在阿格西劳斯占主要位置的部分, 其“率真

(接上页) 被视为不可接受的僭越。与之相反的是, “斯巴达远不只是一个城邦, 对希腊人来说, 她就是习俗。”希腊人认为, 希腊民族传统的理念都保存在了拉西戴蒙人的政制与习俗当中。如果说雅典代表着不断革新而被希腊人钦羨, 斯巴达就是因其守卫传统而获得敬畏。亨瑞甚至认为, 希腊人在内心深处把斯巴达人的美德——自律与节制视为自己与蛮族 (the barbarian) 的最根本区别 (其实他们自己未必具有这些美德)。正是在这个意义上, 亨瑞才得出结论: “所有的希腊人都是亲拉科尼亚人的。”

① 指伯里克利在雅典阵亡将士葬礼上的演说, 见修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》卷二。

② 斯巴达位于拉科尼亚 (Laconia) 平原, 故称。

(naiveté)实为矫揉造作,伟大的理想形象也因缺乏技巧的表达显得刻板、僵硬”(页156)。“色诺芬写作《希腊志》的这些部分是为了那些一直萦绕在他脑海中的年轻人”(页158)。① 但这种情况怎么会发生呢?这种不适当的或者说是矫情的男子气概,既然“一直”在色诺芬的脑海里,却单单只影响了《希腊志》的某些地方,几乎丝毫没有波及《远征记》?让我们更坦率地问,整部《希腊志》的主旨何在?

为亨瑞所摒弃的“诸多理论”之一认为,“色诺芬是抱着为修昔底德撰写正式的续作并为之作结的目的来写作《希腊志》的前两卷”。“然而,由于没能找到这两部著作之间概念性的关联,我们甚至不知怎样找到证据来证明色诺芬至少对修昔底德的史书是熟稔的,或是在某一方面受到其影响”(页49)。如果亨瑞所批评的理论是正确的——如果确实“色诺芬将自己的作品视为修昔底德史书的续作”——那么,修昔底德对自己创作动机的陈述也可用于理解《希腊志》的创作动机。因此,这一理论“可能是所有关于《希腊志》的各种假说中最为根本的支撑。这些假说皆建立其上,以至于一旦将其也视为某种假说则不免出人意料,进而将其视为一种应该被质疑的假说就会让人更感猝不及防”(页15)。然而,这一理论源自一个显而易见的谬论:据考察,《希腊志》“大致上开始于”修昔底德作品结束之处,由此断言“色诺芬一定是在接续修昔底德”(页15)。那么,我们如何才能揭示《希腊志》的主旨?亨瑞没能提出这个问

① 亨瑞概述了两位意大利的著名语文学家 De Sanctis (1870 - 1957) 与 Marta Sordi (1925 -) 对《希腊志》写作问题的一种假设,即《希腊志》的中间部分(III - V 1. 36)写作时间早于其他部分。Sordi 的根据之一来自对《远征记》和《希腊志》上述部分的对勘研究,她认为两者从写作风格和内容上看有很强的连贯性。亨瑞反驳说,色诺芬在写作《希腊志》时是想模仿希罗多德的笔法,结果失于笨拙,所以《希腊志》远不如《远征记》自然生动。他对比了两书中一个相似场景的描写,指出《希腊志》中使用“荣誉”(Honor)、“虔敬”(Piety)、“高贵”(Nobility)和“美德”(Virtue)这些虚浮的字眼,只是想对年轻人起到教育感化的作用。

题。《希腊志》为有史以来唯一一部以“之后……”开篇的著作。没有一个中规中矩的开篇，特别是缺乏一篇作者自陈宗旨的前言（proem），这是《希腊志》让读者挠头的所有问题的根源。在语法可能的范围内，还有一点通常未被留意——这本书同样是以“之后”结束的：

战争之后，希腊较之从前更为混乱无序，动荡不安。让我的笔就此停住。之后发生的事，自会有人为之操心。^①

倘若对照《希腊志》的结尾再来研究它开头的两三百文字，或许我们可以设想，在色诺芬看来，人间事从来都是混乱不堪的，我们所谓的“历史”不过是由一连串大大小小的混乱状态构成，因而，写史之人可以在他认为最为合适的地方开始或结束他的写作。“千变万化，终究复归其宗”：比如，伯罗奔尼撒战争结束之际，当吕山德（Lysander）驶入比雷埃夫斯港（Piraeus），流亡者们归来，雅典城墙被轰然推倒时，许多人认为，这一天是希腊自由之始（II 2. 23）。但色诺芬不动声色地用后来发生的事证明，那些人搞错了。“我希望，从此我们永享欢乐”，爱德华王（King Edward）在《亨利六世·第三部》末尾处如是说，不过仅凭未来的理查三世（Richard III）的出现就已将他驳倒。^②显然，所谓“历史进程”（the historical process）不过是由接连不断的混乱组成，这一观点就与修昔底德迥乎不同。在修昔底德看来，史家写作的开端与结束，取决于重大事件或运动的

① 最后一句的希腊原文：*Ἐμοὶ μὲν δὴ μέχρι τούτου γραφείσθω· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα ἴσως ἄλλω μελήσει.*

② 参见莎士比亚历史剧《亨利六世》（Henry VI）以及《理查三世》（Richard III）。爱德华王指爱德华四世（King Edward IV），在《亨利六世》第三部结尾亦即全剧结尾处，他杀害了亨利六世，成功篡位，以为从此可葆帝祚永延。岂料他英年早逝，两子年幼，王位旋即被其弟篡夺，是为理查三世。

开端与结束,比如伯罗奔尼撒战争;而修昔底德的整部作品就是要完整地再现这场战争。由此可见,《希腊志》(哪怕仅仅是其前两卷)在任何严格意义上来说都不可能是修昔底德史书的续篇。这就让我们更为迫切地去寻找某种构思(conception)——正是这种构思使色诺芬的历史叙事获得流传后世的价值,也赋予这整个叙事以一种如其所有的整体性。用“纪元前411年至362年希腊史事录”的概括来传达这种思想,如果能称之为思想的话,也不足以解决我们的问题。色诺芬的《会饮》致力于记述贤良方正们的玩笑行为(playful deeds),因为这与正经的行为(serious deeds)同样值得一记(1.1)。《希腊志》则可以说最为首要的是记述贤良方正们的正经行为(发生于纪元前411至362年之间)。这一设想或许可以从《希腊志》中几处显而易见的题外话得到证明,也就是说从被色诺芬自己明确划为题外之语的段落(因为所谓题外话严格来说与书的主题无关)。《希腊志》中的这几处题外话(VI 1.19,5.1;VII 3.4,4.1)讨论的是僭主(tyrants),而就君主制下的统治者(monarchic rulers)的定义而言,这些僭主皆非贤良方正。不言而喻的是,除非深入钻研色诺芬的苏格拉底作品,否则我们不可能理解他所谓的贤良方正这个概念的含义。

最后,如果我们试图理解色诺芬的任何一部作品,都必须时时记住他的主张:“记住更美好而不是更丑恶的事,这无疑是高贵的,也更正义,更虔敬,更令人愉快。”(《远征记》卷五结尾)。^①正是在这个意义上来说,尽管对“历史进程”持有悲悯与沮丧的态度,色诺芬却总是力求高贵、正义、虔敬,甚至快乐地写作。我们须得牢记这一箴言,方能如其所是地领会被亨瑞斥为“纤弱的呓语”的那些段落(页160)。

上述以及类似的对《希腊志》主旨的反思将引导我们考虑修正那些针对这本书,尤其是针对其前面部分的种种负面评价。鉴于可

① 据希腊原文译出。

敬的缘由,色诺芬无法像修昔底德那样严肃地对待历史。对于这样一个将苏格拉底的私下谈话视为自己最美好回忆与珍藏的人,那些贤良方正们(就这个词最通常的意义来说)的公开演讲和举止,还谈不上严肃。为什么会有人声称《希腊志》轻浮而修昔底德的作品庄重呢?我们在这里找到了根源。按照《希腊志》一书提出的原则,有人会说,色诺芬的庄重在于他的虔敬(参阅 V 4.1)。但此类语词的庄重意味并未让修昔底德显得过于一本正经。而《远征记》所记唯一一次色诺芬与苏格拉底的谈话就似乎表明,色诺芬对待虔敬的态度并没有脱离轻率。^①最后,我们似乎应该考虑这样的可能性,即两位伟大史家最为根本的区别寓于此中:修昔底德似乎认为,在使人能把握“历史”的所谓开端(*archai*)^②和一切世事的开端之间,存在着某种密切或直接的关联;而在色诺芬看来,这种关联纯系子虚乌有。

如果我们同意,《希腊志》从任何意义上来说都不是修昔底德作品的补述或续作,那它的开篇之词将迫使我们承认,这本书确系某书之延续。可是除了修昔底德的作品,还有哪部书更有可能呢?的确,色诺芬希望他看起来仅仅是在接续修昔底德,这尤其可以解释,色诺芬为什么没有正好从修昔底德无心或有意停笔的地方开始其叙述。

19 和 20 世纪的学者们已经花了很大气力去证明,《希腊志》中记叙伯罗奔尼撒战争最后几年的章节(也就是那些可能被视为修昔底德续作的部分)和书中其余章节之间存在巨大差异。亨瑞相信,他已经驳倒了所有支持这一“理论”的论证。只是他没有一一讨论这些论证。他尤其略过了一个立足于如下事实的论证:《希腊志》前两卷避免明确提及战事之前的献祭,而后五卷中却频频出现。亨瑞将这

① 见《远征记》III.5-7,另参刘小枫,《凯若斯:古希腊语言教程》(上册),华东师范大学出版社,2005,页300-304。

② *ἀρχαί, ἀρχή*的复数,意为“起始,起因,开端”。

种差异归为“无关紧要的材料”之列(页54)。这样的漠视毫无道理。《希腊志》卷三至卷七的作者看重战前献祭及类似的活动;修昔底德和《希腊志》前两卷的作者却认为不重要;这两大史家一致的地方是,都把有关战前献祭是否重要的问题看得很重要。然而我们这位现代学者断言,两位古典史家都错了——他甚至没有劳神去反驳他们,不,他是没有详陈己见。照此看来,有必要对《希腊志》后五卷中所有关于战前献祭及类似活动的记述进行认真的研究。色诺芬并非在任何情况下都关注“这类无关紧要的材料”;他为什么有时如此,有时却不呢?

如果纯粹从“文学作品”的角度来阅读《希腊志》的开篇几页,不带任何学究气的目的和矫情,我们就会发现它们其实乏味、单调、陈腐,甚至会觉得它们混乱不堪——可以说,与一场胜负未卜的战争一样混乱。突然之间,一道耀眼的闪电划破雾霭和黑暗:阿尔基比亚德(Alcibiades)出场了,他安排雅典的卫士们召开集会,告诉他们必须在海上作战、在陆地上厮杀、在城墙上搏斗,因为“我们已经没钱了,敌人却可以从他们的国王那里获得源源不断的给养”。前一天阿尔基比亚德已经采取了周密的措施,以防他的海上部署被泄露给敌人:“凡驶往对面海岸的,一经发现,格杀勿论。”我们在此打住,回溯篇首,就会注意到叙述至此(I 1.1-15),阿尔基比亚德的名字与其他人物一样被提及了两次。色诺芬以这种方式为什么是雅典最后溃败的最直接原因(不仅仅是最直接原因)的问题预备了答案:正是因为雅典的将领们不屑一顾地拒绝了阿尔基比亚德的建议,吕山德才取得了¹对雅典的决定性胜利(II 1.25-26)。这是对阿尔基比亚德有节制的嘉赞,也是在含蓄地暗示——如果阿尔基比亚德手握将权,吕山德就可能不会赢取这场决定性的胜利:这些就是一个写作《回忆苏格拉底》(I 2.12-13)的作者在那种情形下所能作为的极限。明白了阿尔基比亚德在伯罗奔尼撒战争最后阶段举足轻重的地位,我们就能理解在《希腊志》开头所讲述的其他事件皆非细枝末节了。举例来说,雅典将军们愚蠢的轻率使得斯巴达在

埃戈斯波塔密(Aegospotami)海战大获全胜,^①与之形成对比的是,卡利克拉提达斯(Callicratidas)高贵的(“男子气概的”[boyish])轻率导致雅典取得阿吉努斯亚海战的胜利,^②只是这胜利带来的却是雅典公民们(demos)^③杀害得胜的将军们;另一个对比是这些得胜将军们以及阿尔基比亚德的命运,与那个刚刚拯救了叙拉古却被流放的赫尔摩克拉特斯(Hermocrates)(没遭杀害)的命运。^④然而,亨瑞却抱怨色诺芬只用了22行来写那场在阿比多斯(Abydos)发生的“至关重要的遭遇战”,^⑤描写赫尔摩克拉特斯“快乐的告别”倒用了36行。^⑥

亨瑞解释色诺芬对科罗尼亚(Coronea)战争评价的章节(页147

① Aegospotami: *Αἰγός ποταμός*, *αιγός* 是 *αιξ* (山羊) 的属格, *ποταμός* 意为“河流”, 因此有人意译为羊河, 英文也有写作 Aegos Potami。据色诺芬所述, 在这次海战前, 已被解职的阿尔基比亚德试图提醒指挥战役的将军们, 雅典海军的部署存在严重隐患, 但将军们置若罔闻。后来果被斯巴达名将吕山德利用, 雅典海军大部丧于此役。失去了海上优势的雅典随即陷入海、陆被围的困境, 不久即向斯巴达投降, 历时 27 年的伯罗奔尼撒战争结束。参见《希腊志》II. 1。

② 据色诺芬所述, 阿吉努斯亚海战前, 卡利克拉提达斯接替任期已到的吕山德统率斯巴达海军。因军心仍向吕山德, 他为树立威信, 急于求战。又因与吕山德交好的波斯王子小居鲁士(*Κύρος*)没有及时提供资助, 他视为是希腊人受到蛮族(*Βάρβαροι*)的羞辱, 一怒之下拂袖而去。参见《希腊志》I. 6。

③ *δῆμος* 意为民众, 公民, 另参刘小枫《凯若斯》(上册), 前揭, 页 58。

④ 参见修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》IV. 59 - 64; VI. 33 - 34, 72 - 99; VIII. 26, 85。《希腊志》I. 1. 27 - 30。

⑤ *Ἄβυδος*, 英文也有写作 Abydos。在亨瑞看来, 阿比多斯一战十分重要, 双方投入了大约 150 艘战船和 3 万以上的士兵, 而雅典方面的胜利削弱了斯巴达的舰队, 是随后阿尔基比亚德在更为重要的库齐科斯(*Κύζικος*, Cyzicus)之战中获胜的重要因素。

⑥ 色诺芬的笔墨主要花在赫尔摩克拉特斯受叙拉古将士爱戴的品格及他为能重返叙拉古所做的计划上。亨瑞认为这样的谋篇不妥的原因是, 这个人物几乎不再出现于之后的叙述中, 而据其他史料来看, 他的种种计划也都没能实现。

-154) 可谓他书中最精彩处之一。他意识到,色诺芬的评价暗示,或者说以含蓄的方式表明他对阿格西劳斯在这场战争中采取的“孤注一掷”的策略(reckless tactics)极为不满。但我们还要进一步深入这一点,也就是说,要去探究色诺芬隐藏起来的对阿格西劳斯的真实看法。我会毫不犹豫地说,阿格西劳斯并不是那种与色诺芬意气相投的人。一个拥有色诺芬的谦虚和持重的人,怎么会欣赏如他所描写的阿格西劳斯(其评价再清楚明白不过)那样可笑、自负、造作的人呢?色诺芬引为朋类的是阿格西劳斯的前任,曾统率大军的得基里达斯(Dercylidas),人们给了他一个亲切的昵称“西绪弗斯”(Sisyphus)。他曾因目无军纪而遭惩罚,也曾在八日内连拔九座城池,行事机敏又谨小慎微,总是乐于远离家乡(斯巴达)。初看之下,色诺芬对阿格西劳斯的态度似乎是通向其内心的钥匙,可是,我们对色诺芬了解得越多,这就变得越像一个谜。阿格西劳斯似乎很看重色诺芬(普鲁塔克《希腊罗马名人传·阿格西劳斯》20.2);他作为一个王,一个漫长的王位谱系的继承者,或许曾是色诺芬的庇荫和荣耀(*praesidium et dulce decus*)。如果色诺芬感激并忠诚于他,也不算有乖情理。但色诺芬深知,存在着高于感激与忠诚的责任,他也深知,基于感激与忠诚的责任有时应该让位于这样的责任:洞察世事,把自己的灼见传达给那些天性和教养都适宜于接受它们的人。色诺芬对阿格西劳斯显白和隐微的评价之间的差别就是明证。

苏格拉底与政治学问的起源

肖 润 译

[中译编者按]1958年10月27日至11月7日,施特劳斯教授在芝加哥大学做了6次公开讲座(Public Lectures),题为“政治学问的起源与苏格拉底问题”(The Origins of Political Science and the Problem of Socrates)。1989年,Thomas L. Pangle 编辑出版施特劳斯教授的未刊稿文集《古典理性主义的重生》(中译本见陈建洪等译,北京华夏版2009)时,选取了这6次讲座的后五讲,题为“苏格拉底问题五讲”。

1996年,《解释:政治哲学学刊》(*Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Winter 1996, Vol. 23, No. 2)刊发了由 David Bolotin, Christopher Bruell 和 Thomas L. Pangle 共同整理的6篇讲稿,本文即其中的第一次讲演(1958年10月27日)。

首先,请允许我向 Herman Pritchett 致谢,他是我的同事,更是我的挚友。在他说过这番话后,我感到格外欣慰,因为觉得自己不再是孤单一人。否则的话,我必须为我所做的一系列公开讲座负完全责任,现在我很高兴有人愿意和我共同承担这一责任。我也很高兴他把我介绍为“真正的”政治科学家,因为有人或许认为从政治科学角度来看,我这一系列讲座的不少篇幅都非常边缘,这一点我不能苟同。

政治科学使我们明白,这一研究政治事务的学问并不屈从于任何权威,它也不只是政治活动的一部分,或只是政治活动的附庸。政治科学最初等同于政治哲学。政治科学与政治哲学的划

分是科学与哲学划分的结果,这一划分晚近才出现。政治哲学或政治科学最初是对最好政体或最好社会的探求,或对关于最好政体或最好社会的学说的探求。这一探求包括对所有政体的研究。

政治哲人最初指并不参加政治活动,但试图描述最好政体的人。因此,如果我们要追溯政治科学的起源,我们只需确认第一个试图描述最好政体,又不参加政治活动的人。正是亚里士多德本人告诉我们这个人。他的名字是米利都的希朴达摩(Hippodamus from Miletus)。希朴达摩的最好政体有三个主要特征。他的市民主体由三部分组成:手艺人、农民和武士;属于城邦的土地由三部分组成:神圣的、普通的和属于每个人的;法律也由三部分组成:关于敲辱的法律、关于伤害的法律、关于杀人的法律。这个方案以表面上的简单清晰见长。但是,如亚里士多德观察到的那样,如果细想这个方案,就会发现它有很多含混不清之处。这些含混是由设计最清晰、最简单方案的欲望引起的。希朴达摩诸多含混的具体建议中最为明显的一条是:因创造发明造福城邦的人,应从城邦中获得荣誉。亚里士多德在审视这项建议时认为,希朴达摩没有考虑到政治稳定与技术革新之间的紧张关系。在一些观察的基础之上,我们怀疑希朴达摩对清晰简单的极度关注与他对技术进步的极度关注之间是否存在联系。他的建议总的来看不仅导致含混不清,而且是永远的含混不清或永远的变革(revolution)。这个不同寻常的奇思异想促使亚里士多德在描述构想这个人时,不同寻常地不惜笔墨。我引用如下:

(他还)开创了城市的区划设计方法并为拜里厄斯港完成了整齐的道路设计。这个人的生平又以怪异著同于当世,见者望之翹然,或以为矫揉:居常披发垂庸而加以修饰,以粗葛制长袍,厚实温暖,不分冬夏地穿着。他希望大家都把他看做一位

能够对自然的整全给出解释的饱学之士。^①

似乎是一个特殊的对自然之整体的解释,一个把数字“3”视作对所有事物关键的解释,促使或迫使希朴达摩把这一解释作为他最好城邦“三合一”方案的基础。希朴达摩似乎把数理科学中精心设计的公式应用到政治事务中,以期获得最大程度的简单、清晰。然而他实际上获得的却是最大程度的含混不清,因为他没有注意到政治事务的特殊性。他没有发现政治事务乃是自成一家。我们对政治科学之起源的探求导致了伤害性和令人失望的结果。希朴达摩或许是第一位政治科学家;但他的思想绝不是政治科学或政治哲学的起源。我们不禁会怀疑这一结果是否是我们咎由自取?因为我们提出政治科学起源的问题,却没有提出比它更为首要的问题——为何探询我们科学的起源是恰当和必要的?

对于过去的每一次关注(如果不只是出于无所事事的好奇心),植根于对当前时代的不满。在最好情况下,不满的原因是:没有任何当前时代是自足的。由于某种智慧的极度稀缺——任何当前时代的智慧的人的智慧,都需要过去时代那些智慧的人的智慧来支援。但是对当前时代的不满除了这个一般原因,可能还有更为具体或更令人苦恼的原因。让我们扫视一下政治科学的当前状况。我接下来要说的较少关注大多数政治科学家的实际行为,更多关注流行的或叫得最响的方法论让他们去做的。大部分经验主义的政治科学家,至少在芝大的政治科学家,所从事的研究从每个方法论角度来看都意义重大、颇为有用。政治哲学已经被一种非哲学的政治科学,被一种实证的政治科学所取代。这种政治科学“科学”到可以预测的程度,而根据实证主义的观点,政治哲学是不可能的。然而政治哲

^① [中译编者按]见亚里士多德《政治学》1267B25-29。施特劳斯这里采用的是 Carnes Lord 英译本。中译参吴寿彭译本(北京商务版),并补上了吴先生漏译的最后一句。

学提出的问题仍然具有生命力,因为它保留了与生俱来的依据(evidence)。我们不妨提醒自己注意这个依据。

所有政治活动都与保存或变化有关。保存意味着阻止变化向更坏的方向发展;变化意味着带来某些改进。因此,政治活动的指导思想是考虑更好或更坏的情况。但是人们在权衡更好或更坏时,不可能不考虑好或坏的问题,所有政治活动因此受到某种好或坏的观念的指导。由于这些观念最初带有意见的特征,它们总是把自己表现为不容置疑,而仔细考虑就会发现它们其实是成问题的。如上所述,作为意见,它们指出关于好或坏的思想不再有问题。它们指向关于好或坏的知识,或更为准确地说,它们指向关于完美政治的“好”(好的社会的本质特征)的知识。如果所有政治行为都指涉政治哲学的基本问题,而政治哲学的基本问题又因此保留它最初的依据,那么对于思想者来说,政治哲学是一个永恒的诱惑。实证主义的政治科学确信不能理性地回答这个基本问题,对它的回答只能是情绪化的,也就是说根本无法回答。实证主义的政治科学常常受到政治哲学提出的基本问题的威胁,因为这一基本问题既是亟待回答的,又是显而易见的。政治科学因此时常被迫关注政治哲学,尽管这种关注带有争议或批判色彩。这种关注在所有形式中所能采取的最精心形式是:把政治哲学的历史视作对政治哲学不可能的详尽证明。^①这段历史履行了它的职责:表明政治哲学不可能,或更为准确地说,表明政治哲学已过时。在非哲学的政治科学出现之前,人们曾无可厚非地从事政治哲学研究。在人类心灵达到它目前的成熟状态之前,政治哲学曾不可避免。那么,出于所有的实际目的,以政治哲学史的形式出现的政治哲学还是必不可少。或者换句话说,政治哲学被政治哲学史所取代。政治哲学史自然(naturally)应该开始于自己的开始,这就引发一个问题:如何确认第一个政治哲人?如果政治哲学史编撰得较为相当称职,它将以米利都的希朴达

^① 参阅萨拜因,《西方政治学说史》(中译本,北京商务1986年版。)

摩开始,并且满足于这个开始。但是,我们不禁会怀疑这样的政治哲学史是否还有什么价值。如果我们事前知道政治哲学的历史是一个一开头就有着重大错误的历史,我们将会丧失潜心钻研的必要动力。我们便没有理由在思考过去时还带着同情、热望或尊敬,也没有理由严肃认真地对待过去。

尤为重要的是,关于政治哲学之不可能的必要和充分证据并不是由政治哲学史,而是由当前时代的逻辑提供。因此人们开始怀疑政治科学的最新训练是否还需要对政治哲学史的研究(不管这项研究如何敷衍塞责)。他们的理由如下:政治科学家是在完全前所未有的条件下,关注当前时代的政治景象。这种前所未有的条件促使我们探索前所未有的解决方法,甚至一种全新的政治(或许是政治与心理分析的合理组合)。只有与这个完全前所未有的条件同时代的人,才能明智地考虑它。所有过去的思想家都未能明智地说出政治科学家关注的重心,即当前的政治条件。尤其因为所有早期的政治思想基本上都是不科学的;它的地位与民间传说相差无几;我们知道得越少越好;所以让我们来个彻底清洗。我认为,这种说法不可取。毫无疑问,我们目前面临前所未有的政治条件。我们的政治条件,除了它是政治条件这一点,与任何早期的政治条件并无相同之处。人类依旧被划分为许多独立的政治社会,这些社会被确实无误和有时让人感到恐惧的边界分割开。不仅社会和政府多种多样,政府的类型也多种多样。不同的政治社会具有不同的并不必然和谐一致的利益。政府类型的差异、由此产生的弥漫在不同社会的精神差异以及这些社会对未来的想象,都使和谐一致变得不可能。从我们对这个世界的观察来看,我们所能希冀的最好结果不过是不稳定的共存,而这种共存也只不过是我们的希冀。在那些具有决定性的方面,我们对未来完全一无所知。无论我们现在的政治条件是如何的前所未有,在这一点上它与过去所有的政治条件都是相同的。在最为重要的方面,政治行为不知其后果。我们“科学的”政治科学在预测后果的可靠性上,与最原始的神话学并无二致。在以往时代,

人们认为冲突的后果无法预期,因为人们不可能提前知道这位或那位杰出人物还会活多久,或敌方军队在战场上的表现将会如何。现在,我们已经相信偶然性是可以被控制的,或者并不会严重影响社会的主要问题。然而,据称可以控制偶然性的科学自身复又成为偶然性的集中地。现在,人类的命运比以往任何时候都更加依赖科学技术,因而更加依赖创造发明,因而更加依赖本质上不可预期的偶发事件。一个简单的前所未有的政治条件,即为人们可以百分之百地准确预测重大政治冲突的后果及其一系列后续事件的——换句话说,政治科学的成功预测必然要求重大政治冲突的消失,即政治利益条件的消失。

不过,让我们假定,政治科学的实证观点完全合理。现在我们已经发现,这门科学还在襁褓期时,政治科学家和城邦民众对政治事务的理解就已经出现分歧。严格地说,他们不使用相同的语言。政治科学变得越“科学”,城邦民众和政治哲人视角的差异就越明显。因此,就越有必要了解这种视角的差异,同时从最初的视角——普通民众本身的视角,并非专断和随意,而是有序和负责地转化为第二位的或派生的视角——政治科学家的视角。出于这一目的,我们必须清楚了解城邦民众的视角。唯其如此,我们才能从城邦民众的角度,了解政治科学家视角的本质起源。探求这一起源最安全的经验基础是研究政治科学的历史起源,或研究政治科学的由来。通过这种方法,我们可以亲自发现政治科学如何从前科学所理解的政治事务中首次出现(当然以仍然原始的形式)。实证主义的政治科学并不直接从民众对政治事务的理解中产生,它产生于现代政治哲学的复杂转型,而现代政治哲学反过来又产生于古典政治哲学的转型。如果不研究柏拉图和亚里士多德的著作,我们就不可能正确理解实证主义的政治科学(以和仅仅使用这门科学相区别)。柏拉图和亚里士多德的著作是关于政治科学从前科学对政治事务的理解中出现的最为重要的文献。他们的著作对于理解政治科学的起源至关重要。

实证主义的政治科学最引人注目的特征是区分事实与价值。这种区分意味着科学或人类理性大体上只能解决关于事实的问题，不能解决关于价值的问题。在理性的法庭上，人们追逐的任何目的与其他目的一样善好。或者，在人类理性的法庭上，所有目的都是等价的(all ends are equal)。理性只在为预设目的选择方法时发挥作用。最重要的问题——关于目的的问题，根本不在理性的考虑范围之内。一个没有亲友子嗣的鳏夫(bachelor)，一辈子都在尽可能地积聚最大数额的金钱(假定他通过最有效的方式实现他的追求)，那他的生活方式与他国家中最伟大慈善家或人类最伟大慈善家的生活方式是同样合理的。否认理性区分合法与非法目的的可能性，自然会导致否认共“善”(a common good)的可能性。其后果是，不可能把社会构想为一个能够行动的真正整体。社会被理解为一个容器或水池，个体和群体在其中行动，或社会成为个体和群体行动的结果。换句话说，政治社会作为行动的社会，即通过政府或作为政府行动的社会，似乎是社会的派生物。因此政治科学成为社会学的附庸。由于对目的的选择不是或不可能是理性的，从严格意义上讲，所有的行动都是非理性的。政治科学，与其他科学一样，是研究非理性行为的科学。但同时又与其他科学相同，政治科学是对非理性行为的理性研究。

让我们审视政治科学研究的合理性。关于政治事务的科学知识被(不严格地称之为)关于政治事务的常识性知识所取代。实证政治科学怀疑，关于政治事务的常识性知识是未经检验的事务，即未经转化为科学知识之前的事务，它的地位与民间传说相同。其导致的结果是，大量的精力和金钱必须花费在建构(每个心智健全的成年人都完全熟悉的)事实上。但这一点既非全部也非最为重要的观点。根据最为极端(但也绝不是最无特色的)观点，任何形式的科学发现都不是决定性的。我引用如下：“经验的命题个个都是假说；没有最终命题。”而根据常识，“希特勒政权于1945年灭亡”是一个最终命题，它绝不需要进一步修正，也绝不是一个假说。如果这种类型和

性质的命题都必须被理解为需要一再验证的假说,政治科学将被迫变得越来越空洞,越来越远离城邦民众认为重要的诸多问题。但是科学不能因满足于建构它所观察到的事实而止步不前;它存在于归纳的推理,它与预测或发现原因有关。至于因果关系,当今的实证主义宣扬:归纳推理的正当性应由它在实践中的胜利证明。换句话说,因果法则充其量不过是概率法则。概率陈述来源于观察到的事件发生的频率,并包含这样的假设:同样的频率将在未来近似地出现。但是这个假设没有合理的基础。它并不是建立在任何明显的必然之上;它仅仅是一个假设。如果假设:宇宙将在任何时刻消失,不仅消失为稀薄的空气,而且消失为绝对的虚空。这一事件不仅指消失为虚无,而且指通过虚无成为虚无。对这个假设我们找不出合理的反对意见。关于这个世界可能结局的真相必须适用于它的开端。由于因果关系的原则没有依据,所以没有任何事务能够阻止我们假定:这个世界从虚空中生成,并通过虚空生成。不仅作为政治科学研究对象的那些行为、状况缺乏合理性,政治科学的合理性本身就是非常成问题的。所有的连贯性都被消解。人们可以认为,合理性的幸存是由于矛盾原则作为必要和普遍有效性的原则被保留。但是这一原则的身份变得全然模糊,因为它既不是经验的,又不依靠任何协约、惯例或逻辑的建构。因此,我们有权利说,普通的实证科学和具体的实证政治科学都具有抛弃理性或逃避理性的特征。我们很遗憾地注意到了这种对科学理性的逃避,这在某种程度上是对科学从理性处逃逸的绝好理性回应。无论如何,我们到目前为止讨论的对理性的抛弃,只是对一个更加宽广和深入进程虚弱、迂阔、更不用说是苍白无力的反思,然而这一反思又并非毫无吸引力和无关紧要,我们必须设法指出这个进程的基本特征。

当前的实证主义是逻辑实证主义。逻辑实证主义把它的起源追溯到休谟,这是有一定道理的。但是它在两个决定性方面偏离了休谟。第一个方面:它偏离了休谟的学说。逻辑实证主义是一种逻辑学说,那也就是说它不是心理学学说。在逻辑实证主义中,对理

性的批判被符号逻辑 (symbolic logic) 和概率理论代替。在休谟学说中,代替物是信仰和自然本能。逻辑实证主义唯一关注的是对科学的逻辑分析。它师法康德——休谟最大的批评者,认为科学的有效性问题和科学的心理起源问题根本不同。然而康德却无法超越心理学,因为他认识到自己称之为先验 (a priori) 的东西,通过纯粹理性起作用。因此科学对他来讲即为人类天生潜力的实现。逻辑实证主义拒斥先验,从而不可避免地陷入心理学,因为它无法回避这一问题:为什么是科学 (why science)? 根据实证前提的基础,科学必须被理解为某种有机体的活动——一种实现这种有机体生命重要功能的活动。简而言之,人是一种有机体,如果无法预测未来,人就不能生活或很好地生活,而预测未来最有效的形式就是科学。这种解释科学的方式变得极为可疑。在热核武器的时代,科学与人类生存的实证关系已经丧失曾经可能拥有的明显依据。此外,科学的高度发展促使工业社会的产生;工业社会的霸主地位使不发达社会或前工业社会的生存处境更为艰难。谁还敢说这些社会的发展,这些社会的转型,这些社会传统生活方式的瓦解,是处身其中的人们生活或生活得更好的前提? 这些人不需要任何科学仍然生存,有时还幸福地生活。因此,尽管把科学溯源到某种有机体的需要是必要的,却又是不可能的。因为就科学所能表现出的对人类生命发挥的必要性而言,我们实际上已对科学采取了理性的价值判断,而这种价值判断又被同一思想学派斥之为不可能。

通过上面的评论,我们触及当前实证主义偏离休谟的第二个决定性方面。休谟仍然是政治哲人。他仍然教导,存在普世的、有效的正义规则,而且这些规则可以恰当地称之为自然法则 (natural law)。这意味着,在他的当代追随者看来,他的思想先于对文化多样性或历史变化重要性的发现。众所周知,证明理性或普遍有效的价值判断不可能的最流行论调来源于这样的多样性和变化。所有的当代思想,通过有时被称之为“对历史的发现”的事务,与休谟的思想分庭抗礼。这一决定性变化的通俗表达是一个陈旧的命题:人

不是在真空中思考。据说所有的思想本质上都依赖于其自身出现时的具体历史条件。这不仅适用于思想的内容,也适用于思想的特点。人文科学自身必须被理解为一个历史现象。它不是所有人不可或缺的事务,而是某一特定历史类型的人不可或缺的事务。因此,对科学的逻辑分析或者心理学,都不能提供对科学的完整理解。(由对科学的逻辑分析提出的)科学的前提,或科学的本质特征,把它们的依据或意义归因于历史,因为可能成为思想对象的每个事物本身就依赖思想的结构或者(如果你想要这样理解的话)逻辑建构的结构。最基础的科学将是历史心理学(historical psychology)。但是这一科学不能在历史之外拥有地盘。它本身就是历史的。历史必须被构想为一个过程,这一过程理论上没有尽头,它的道路也无法预期。历史过程没有终结,也不是理性的。普通科学和基础科学(尤其历史心理学)在这一过程的范围之内。并不是所有的人都清楚普通科学和基础科学依赖的前提,这些前提只被特殊的人群(特殊历史类型的人群)通过历史接受。

第一个从对历史的发现中做出上述结论的人是尼采。因此他必然面临下述基本难题:这门基础科学(历史心理学)作为科学应该是客观的,但是由于它带有明显的历史特征,它只能是主观的。我们很容易知道,尼采从未解决这个问题。最为重要的是,我们应该注意到,他和他同时代人的区别在于:在别人看到唯有自豪之处,他看到的却是深渊。他以无与伦比的明晰透彻,洞见 20 世纪问题,因为他比(至少在两次世界大战前的)任何人,都更为清楚地诊断了现代性的危机。同时,他意识到克服这一危机或为了人类未来的必要(尽管不是最充分的)前提(reason),是对起源的回归。尼采把现代性视为朝向一个目标(或目标设计方案)的运动,我们很有可能实现这一目标,然而却必须付出沉重代价——人的最极端堕落。在查拉图斯特拉关于末人的演讲中,尼采最为有力地描述了这一目标。末人是已经获得幸福的人。他的生命中不再有苦难、不幸、不可解之谜、冲突和不平等,因此他远离所有的重大使命、所有的英雄主义、所有的

献身精神。他的生命最具特色的近似条件是获得我们有权称之为心理分析和镇静剂的事务。尼采确信这样的生命是无政府主义、社会主义和共产主义有意或无意的目标,而民主与自由不过是通向共产主义的道路上半途搭建的房屋。他认为,人类可能的“仁慈”与“伟大”,要求冲突或苦难的永存;因此我们必须放弃从此世生命的“恶”之中,获得救赎的欲望,更遑论从来世的生命中获得拯救。

现代方案在科学,在认为科学能够从原则上解决所有谜团和释放所有禁锢的信念下,沉浮起伏。科学成为最典型(*par excellence*)的理性活动,现代方案似乎是理性主义的最后形式,是下述信仰的最后形式:理性拥有无限权力,它的本质特征是造福人类。理性主义是乐观的。乐观主义最初源自这样的学说:现实世界是可能存在的最好世界,因为没有充足理由说明其存在的事物是不存在的。乐观主义最后演变为:现实世界能够而且将要被人类,改造为可能想象的最好世界,它是自由王国,远离任何压迫、匮乏、无知和自我主义,是“人间天国”。对这种学说的反动是自称为悲观主义的学说,即认为这个世界必然是恶,生命的本质是盲目的意志,救赎存在于否定世界或生命。从政治上讲,这意味着对左派无神论的回应,是一种右派的无神论,是带有政治意味的非政治无神论,是叔本华(尼采的老师)的悲观主义。叔本华的悲观主义没能让尼采感到满足,因为叔本华受制于自己的前提,被迫把对生命或世界的否定,或他称之为圣徒性(*saintliness*)的东西,理解为关于生命和世界的作品或产品。如果世界和生命是成圣和救赎的目标,它们就不能被合法地否定。叔本华的悲观主义不能让尼采满足的深层原因是:20世纪正在迫近的危机要求一种反向立场(*counter position*):这种立场竟然一样爱诉诸武力,一样为了光明的未来不惜牺牲一切。叔本华消极的悲观主义应该让位于尼采积极的悲观主义。这种积极的悲观主义正是在尼采攻击理性的思想中(逃避理性在其中只是一种苍白反应)完成了它极端不妥协的形式。

在《悲剧的诞生》一书中,尼采首次提出他的思想。这本书基

于这样的前提:希腊文化是所有文化的最高形式,而希腊悲剧尤其埃斯库罗斯和索福克勒斯的悲剧,是高山之巅。悲剧的衰落始于欧里庇得斯。此处,我们在对古希腊遗产的倾慕中,面临一个奇怪的自相矛盾。希腊传统把对索福克勒斯的高度推崇与对苏格拉底的高度推崇联系在一起,因为这一传统信仰真、善、美的和谐。但是根据最清楚的证据(并非不重要的德尔菲神谕为其中之一),苏格拉底并非与索福克勒斯,而是与欧里庇得斯相契。在最高的古典悲剧和苏格拉底之间有一道不可逾越的鸿沟。苏格拉底并不理解古典悲剧。苏格拉底通过他对欧里庇得斯和其他人的影响摧毁了古典悲剧。为了实现这一最高的毁灭行为,苏格拉底必须拥有一种真正的魔力,他必须成为半神(demi-god)。不是他的知识,而是他的本能促使他把知识(而非本能)视作最高之物,让他喜爱知识和洞见的清晰、批判的觉醒、辩证法的严密,胜过本能、占卜(divining)和创造力。作为一位天才,乃至批判思想的化身,苏格拉底是非神秘(non-mystic)与非艺术(non-artistic)的典型。苏格拉底对知识的赞扬意味着整全可以被理解,关于整全的知识是治疗所有“恶”的药方,美德即知识,作为知识的美德即幸福。这种乐观主义导致悲剧的死亡。苏格拉底是理论者(theoretical man)的原型和始祖。对理论者而言,科学(对真理的追求)不是某种工作或某项职业,它是一种生活方式,能够让理论者直面生存与死亡。因此,苏格拉底不仅是古代最令人不解的现象,也是“人类历史中的一个转折点和漩涡”。

尼采用他那尖厉和年轻的嗓音,宣告苏格拉底为理性主义(或对理性的信仰)的创始人,并且在理性主义中看到人类历史上最为致命的困境。尼采的说法有点难以自圆其说,如果我们可以做一个假设,我们不见得会被他驳倒。这个假设尼采从未做过,甚至也从未提及,但苏格拉底做了,他假定整全可理解性(the intelligibility of the whole)的主题如下:理解某事物意味着根据目的来理解。如果理性主义意味着假定“好”最初或最终的至高无上,那么理性主义确实是乐观主义。如果理性主义要求目的论地理解整全,那么理性主义

确实是乐观主义。有大量证据表明,苏格拉底开创了哲学目的论。

根据这一传统,并不是米利都的希朴达摩,而是苏格拉底创立了政治哲学。用西塞罗的话说(他的这段话被常常引用):

由于前苏格拉底哲学关注数字和运动,探究事物来自何处、去向何方,苏格拉底是第一个将哲学从天上唤到尘世之人,他甚至把哲学引入寻常人家,迫使哲学追问生生与习俗,追问好与坏。

换句话说,苏格拉底最早将哲学的中心主题定义为人类活动——有目的的活动,并因此把目的理解为通向整全的关键。

我已试图说明为何我们研究政治科学的起源是必要的。这意味着(如当前所示),我们研究苏格拉底问题是必要的。我以几句简短的话作结。苏格拉底问题最终关系到苏格拉底地位的价值问题。但它首先是一个更为技术化的问题,一个纯粹的历史问题。苏格拉底不着一字,我们仅从与他差不多同时代的4个人身上了解到他。阿里斯托芬的戏剧《云》、色诺芬的苏格拉底作品、柏拉图的对话录以及亚里士多德的一些评论是最为主要和重要的来源。在这4种来源中,色诺芬的苏格拉底作品初看最为重要,因为色诺芬是4人中唯一与苏格拉底同时生活的人,而且他确实显示出撰写历史的才华和意愿——他写出了修昔底德《历史》的著名续篇。但我的讨论并不以对色诺芬的分析开始,而是遵从时间顺序。我们所完全掌握的最早关于苏格拉底的言论是阿里斯托芬的喜剧——《云》。下次讲座我将主要讨论阿里斯托芬的《云》。

剖 白

——施特劳斯与克莱恩的谈话

何子建 译

[中译编者按]1970年1月30日,施特劳斯在其挚友克莱恩(John Klein)曾长期担任院长的马里兰州安纳波利斯(Annapolis)圣约翰学院(St. John's College)与克莱恩一起同本科生座谈,其时,施特劳斯和克莱恩都已经退休,座谈由院长戈尔德温(Robert A. Goldwin)主持。本文译自Kenneth Hart Green编辑的施特劳斯特文选《犹太哲学与现代性的危机——现代犹太思想论文与讲演集》(*Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York: State University of New York Press, 1997),页457-466。

戈尔德温院长:克莱恩先生与施特劳斯先生今天晚上会向我们一一“剖白”。

我认为,这次盛会的起因很简单。在座大部分人已认识两位老师许许多多,可以说,大家对两位老师的学说已了如指掌。

其实,在座大部分人都不太了解两位老师的思想怎样形成。如果两位老师能就我们这些学生最感兴趣的事情,亲自谈谈他们的思想是如何形成和发展的,必会令大家茅塞顿开。

根据安排,先由克莱恩先生开始,然后轮到施特劳斯先生,接着大家可以提问,这是我们通常采用的方式。

克莱恩:促成这次交谈有两大因素,一个是偶然因素,一个是重要因素。先说偶然因素,事实上(而任何事实都差不多出于偶然),刚巧

施特劳斯先生跟我相交已达 50 年，互相了解深透，可谓莫逆之交，如今又都不约而同来到安纳波利斯的圣约翰学院。至于重要因素，施特劳斯先生在这个圈子里还不太有名气，作为真正的学者圈子，我们应该更多地了解，为什么施特劳斯先生现在成为圈中一分子。我俩都认为，将一生中所学到的东西，那些从过去到现在一直让我俩全神贯注的东西告诉各位，这个主意也许还不坏，虽然自己老觉得有点儿不好意思。Dead Week^① 也许确实提供了恰当的机会，也就是提供了 the Kairos(关键时刻)让我这样做。以下言归正传。

一直到 25 岁，我都有个大难题。当时，我跟施特劳斯先生一样，还是学生——我们也在同一所大学里念书。什么哲学、数学和物理学，我都学一通，免不了走马看花。不过，在那些日子里最让我入迷的是：不管想什么，也不管对什么事情发生兴趣，觉得这一切好像都完全可以在我自身之内找到；因此，对于自身以外的事情，没法真正了解，也不明白别人所说或所写的任何东西。我感到自己陷入了恶性循环，无法脱身。我写了一篇论文，简直浪费笔墨，却让我混到了博士文凭。过不多久，我又回头做研究。

到了现在，施特劳斯先生和我都在做研究，我们就许多事情讨论个没完没了。施特劳斯先生主要对两个问题感兴趣：一个是上帝问题，另一个是政治问题。这些都不是我在意的问题。我刚才讲过，当初我蜻蜓点水地学习黑格尔、数学和物理学，到了我重拾研究的时候，就在我居住的小镇，大学碰巧来了一个人，他便是海德格尔。恐怕你们当中很多人都听过他的名字，部分人也可能透过难以言传的英译本读过一些他的作品。关于海德格尔，我在这里不想讲得太多。我只想指出，他是当代名副其实的伟大思想家，虽然其道德品质比不上其聪明才智。听了他的课，我给一件事吸引住了：破天荒有人能让我明白到另一个人所写的东西，我是指亚里士多德的作品。这件事打破了我先前陷入的恶性循环。我感到自己开窍了。

① [译按]该词疑为校园俚语，意思不详。

从此,我就认认真真地做研究,是为己之学,绝不含糊马虎,也不再蜻蜓点水。

我认为,人们必须区分古典思维方式与现代思维方式。我们的世界乃至我们的知性(understanding)能有今天的样子,都以大约500年前所发生的某种变化为基础,这变化既渗透到我们的思维里,又普遍弥漫于我们周围的整个世界;这变化更造就了人类最伟大的成果之一,即数学物理学,以及与数学物理学相联系的一切附属学科;这变化还促成了我们以一个奇特的拉丁词称之为“科学”的东西。这种科学衍生自古典思维方式,但这种衍生物同时也是一种能遮蔽我们视力的稀释物。我的研究使本人得出如下结论:我们必须重新学习古人所知道的东西;只要有可能取得真正的进步,我们就仍然应该坚持不懈地进行科学研究;然而,我们所熟悉的科学也能带来倒退,并导致人们基本遗忘了种种要紧不过的事情。基于这些研究和此番领悟,就产生了一个问题:人们应该受到什么样的教育?

那时候,由于某种政治动乱,我不得不跑到美国来,又在圣约翰校园落脚,“怎样教育人们”这个大问题一下子变成了“实际的”问题。我在这里碰到了一个人,一个异乎寻常的人,在座各位都会知道他的名字,他便是布坎南(Scott Buchanan)。布坎南当时也在努力解决同一个问题,他终生为此奋斗不已。正如戈尔德温院长告诉各位的,我从那时候开始就留在这个学园里。

与此同时,施特劳斯先生独自研究,坚韧不拔、勤勉不倦,堪称典范。他一肚子学问,满怀热忱,坚定不移,这一切为他带来了成果——那可是辉煌的成果!像许多人一样,我从他那里领受了教益。在我看来,我俩之间确实存在着某些分歧,虽然我不大清楚这些分歧到底包含哪些东西;而且我认为,要找出这些分歧,在此刻不太重要。施特劳斯先生也许会提到这些分歧。

施特劳斯:在我做介绍以前,得先来一段开场白。有人告诉我,某些学院成员对这次聚会表示担心,但唯一有理由的担心与以下问

题有关：让人当众谈论自己是否妥当？一般的答案是：不妥当！但也有例外。第一，适用于一般人的东西并非同样适用于老年人；第二，首要的一点是，人们可以就公众关心的事情（matters of public concern）谈论自己的思想，德行正是一项公众关心的事情。那些思想确实与我俩的生活有关，就拿我来说，我将不得不谈谈自己的生活。不过，我对这种事感兴趣，也无非以此作为种种思考和研究的出发点，我希望让那些不了解我的出发点的人能感到明白易懂。一个人的生活到底为什么值得一提？原因在于，我所形成的种种思考不一定可靠或正确，我的生活也许能解释，为什么我自己容易犯某些错误。

这次的主题是克莱恩与我的种种关系，也就是指我俩之间的一致与分歧。在我看来，与我们这一代的任何人相比，克莱恩与我的关系要更为密切。不过，我俩仍有分歧，我倒希望听听克莱恩怎样看待这些分歧。很可能这些分歧多少与我俩的性情或气质有关。如果我将自己那些还值得一提的生活故事讲出来，特别是谈谈克莱恩怎样影响我的生活，也许对大家更有帮助，更有价值。但我必须提醒在座各位：我很可能记忆有误，也不一定老按照事情发生的先后次序来讲述。

我在德国乡间一个保守的，甚至可以说是正统的犹太教家庭里长大，相当严格地遵守各种“礼仪上的”律法，对犹太教的认识却非常有限。念人文中学（Gymnasium）时，我受到德国人文主义（German humanism）的启迪，偷偷阅读叔本华和尼采的作品。到了16岁，我在学校念到《拉凯斯篇》（*Laches*）^①，就萌生了一个念头，或者说许下宏愿，要终生钻研柏拉图，一边养养兔子，一边当个乡村邮政局长维持生计。不知不觉之间，我就疏远了自己的犹太教家庭，用不着造反。17岁那年，我皈依了犹太复国主义（Zionism）^②，可以说

① [译按]《拉凯斯篇》乃古希腊哲学家柏拉图的早期对话著作之一。

② [译按]或译锡安主义，一种要在巴勒斯坦重建犹太国家的政治主张。

那是单纯的、直截了当的、政治上的犹太复国主义。

升大学时,我倾向于念哲学,并且就近选择了马堡大学;该大学曾经是康德主义马堡学派的大本营,这个学派的创始人是柯亨(Hermann Cohen)。柯亨之所以引起我的兴趣,乃因为他是一位满怀激情的哲学家,又是一个狂热地献身于犹太教的犹太人。可是,柯亨那时已不在人世,马堡学派也陷于四分五裂。导致马堡学派分裂的主要原因是,现象学诞生了,而且势力日盛。现象学是由胡塞尔开创的一套哲学方法。几年后,胡塞尔曾对我说过:马堡学派一开始就建造屋顶,他本人则从打地基做起。而且,柯亨毫无疑问属于一次大战前的世界,这个判断同样适用于胡塞尔。由巴特(Karl Barth)带来的神学复苏,最足以体现一次大战后的世界之特点——巴特的《(罗马书)释义》初版前言对非神学家也十分重要,它为某种解释方法阐明了原则,这种解释方法仅仅关注主题,从而与历史的解释(historical interpretation)相区别。另一方面,罗森茨维格(Franz Rosenzweig)^①完全独立于巴特之外,将犹太神学从沉睡中唤醒。罗森茨维格很有天赋,我对他有多大理解,就对他有多大激赏。

1920年,我在马堡首次见到克莱恩,他从念哲学的学生当中脱颖而出,原因不仅仅在于他聪明睿智,还由于他仪表出众——在一个不折不扣的乡下环境中,他一点儿不土里土气。我对他印象深刻,并产生好感。我开始接触他,试图说服他认同犹太复国主义;天晓得我这样做是纯粹出于责无旁贷抑或只是以此为借口,但我丝毫未能说服他。我俩从此保持接触,直到现在。

在德国,学术自由意味着学生每半学年都可以转到另一间大学去,对于讲座课程也没有什么听课或考试之类要求。在汉堡取得博士学位后(那真是出洋相),我于1922年跑到弗莱堡大学,以便见到胡塞尔并且听他讲课。我从胡塞尔那儿获益不算很大,也许是我自

^① 罗森茨维格(1886-1929)是柯亨的学生,其主要著作《拯救之星》被视为德国犹太哲学的最后一部伟大作品。

己不够成熟吧！我的首要兴趣是神学——我曾经问过胡塞尔关于神学的事，他回答说：“要是有一项关于‘上帝’的材料，我们准会描述它。”在胡塞尔论述洛采^①《逻辑学》的研讨课中，我朗读一篇论文，该文的首句出现了“感性知觉”（sense perception）一词，胡塞尔马上叫我停下来，随即展开他对感性知觉的分析，并用光了该研讨课的余下时间，到最后，胡塞尔亲切地表示歉意。此外，埃宾豪斯（Julius Ebbinghaus）开设了关于宗教改革时期和启蒙运动时期之社会学说的讲座课程，我也定期去听。他生动地讲解了霍布斯的学说，我迄今记忆犹新，并心存感激。埃宾豪斯本人也跟霍布斯一样，具有一些孩子气的品质。在胡塞尔的追随者中，海德格尔是不为人知的年轻人之一，我不时去听他的讲座课程，虽然连一个字也听不懂，却意识到他所处理的问题，对于人作为人来说至关重要。有一次，我确实听懂了某些东西，那是在海德格尔阐释《形而上学》开端部分的时候——如此细致、透彻地剖解一份哲学文本，对我来说真是闻所未闻、见所未见！在回家的路上，我拜访了罗森茨维格，并告诉他：尽管韦伯（Max Weber）当时被我视为科学与学术的精神之化身，若与海德格尔相比，韦伯只不过是一名孤儿。

此刻我又对事情发生的先后次序置之不理，仅希望以最简单的词句来解释，为什么我认为海德格尔胜过胡塞尔。海德格尔把胡塞尔对马堡学派的批判推向极端，并反过来以此对付胡塞尔：不是感性知觉的客体，而是我们要处理并关注的种种事情，也就是 *pragmata*（事情、情况），才算首要之物。尽管海德格尔不承认，他还是有其道德说教，这道德说教让我受不了。关键的字眼是“决断”（*resoluteness*），至于什么是决断的对象，他却语焉不详；海德格尔所说的“决断”直接促使他 1933 年与所谓纳粹站在一起。自此之后，我对他 20 年之久提不起一点儿兴趣。

^① [译按] Rudolf Hermann Lotze (1817 - 1881)，或译“陆宰”，德国哲学家、美学家。

我们现在再回到1922年,神学复苏实际上是一场深刻的革新,虽然神学有时甚至被称为正统学说。这场革新是必要的,因为启蒙运动对旧正统学说的攻击并非在所有方面都劳而无功,我希望弄清楚,这种攻击在多大程度上失败了,又在多大程度上成功了。黑格尔在《精神现象学》中对这论题的经典说法已经很成问题,因为新的神学质疑黑格尔的整个立场。人们必须降低到这样一个层次,它——不管从好的方面来看,还是从坏的方面来看——都没有黑格尔的层次那么复杂。在犹太教之内——但不限于此——对正统学说做出攻击的经典文献是斯宾诺莎的《神学政治论》,该书受到柯亨的猛烈批判。柯亨的批判令人印象深刻,理由在于,他完全免除了对斯宾诺莎作为一位迷醉于上帝的思想家(the God-intoxicated thinker)之偶像崇拜,虽然柯亨做得还不够。为了获得独立的见解,我开始重新研习《神学政治论》;在这方面,莱辛对我很有帮助,尤其是他的神学著作,其中一些著作的标题便令人生畏。顺便说一句,就我所懂得的哲学主题来说,莱辛也是唯一即兴进行生动对话的作家。那时候莱辛的著作常不离身,意味着我从莱辛那里学到的,多于我当时所知道的。其后我明白到,我所发现的关于显白说辞和隐微说辞的区分及其理由,莱辛早说过了。

海德格尔于1925年来到马堡。克莱恩定期上他的课,海德格尔自然给克莱恩留下深刻的印象,但克莱恩并没有成为海德格尔主义者(a Heideggerian)。海德格尔的著作既需要又包括他本人所谓的传统之解构(Destruktion)——解构还不至于像毁灭(destruction)那样糟;解构的意思是拆卸,乃构造(construction)的反义词。海德格尔试图将希腊哲学特别是亚里士多德的哲学连根拔除;然而,这样做的先决条件是,要揭露希腊哲学的根源,要揭露希腊哲学本来的样子,而并非揭露希腊哲学在传统和现代哲学的视野下所呈现出来的那个样子。与海德格尔本人的哲学相比,由海德格尔所发掘并予以复活的亚里士多德哲学,更能吸引克莱恩。其后,克莱恩转向研究柏拉图,海德格尔对于他就几乎没有什么帮助。克莱恩使我确

信两件事：第一，哲学上必要的一件事，首先是返回古典哲学，复苏古典哲学；第二，解读柏拉图的方式，尤其是那些哲学教授和哲学研究者解读柏拉图的方式，是完全不适当的，因为这种方式没有考虑到柏拉图诸多对话的戏剧特性，尤其没有考虑到那些看样子好像是哲学专著的部分对话之戏剧特性。古典文学学者弗里德兰德（Paul Friedländer）已多多少少明白到这一点，但他对柏拉图的哲学含义却一无所知。在解读柏拉图的方式上，克莱恩与我确有分歧，我却从来未能切实指出分歧何在。以下的说法也许还有些用处。

克莱恩关于希腊数理逻辑和现代代数的起源之论著，是他研究柏拉图的首个产物；在我看来，在思想史的整个领域，至少就我们这一代人而言，该论著无与伦比。

当克莱恩为上述论著埋头苦干时，我继续研究斯宾诺莎的《神学政治论》，这导致我既探讨霍布斯的作品，又钻研迈蒙尼德（Maimonides）的论著。本来，我对迈蒙尼德完全无法理解，只有当我全神贯注于他的先知学（prophetology，[译按]据说这是施特劳斯生造的一个词）以及那些比他早出现的伊斯兰教哲学家的先知学，才开始对他有些模糊的认识。有一天，我正在读阿维森纳（Avicenna）^①的《论各门科学的分支》（*On the Division of the Sciences*），碰到以下句子（只能根据我的记忆引述）：唯独柏拉图的《法律篇》，才是关于预言和天启的典范著作。自那时候开始，我就逐渐理解迈蒙尼德的先知学，相信也最终理解了他的整本《迷途指津》（*Guide of the Perplexed*）。迈蒙尼德从不自以为是哲学家，而是把自己看作哲学家们的对手，他运用的写作方式确实实堪称显白。克莱恩读完我那篇论述《迷途指津》的文学特色的手稿后，说道：“我们重新发现了显白学说（exotericism）。”就此而言，我俩的意见完全一致。但一开始我俩之间就有一道分歧：克莱恩过去和现在都远没有我那么看重哲

^① [译按]伊本·西拿（Ibn Sinā）的拉丁名，（980—1037），阿拉伯哲学家、医师、自然科学家和诗人。

学与城邦,哪怕是最佳城邦之间的张力。

可以通过三段论的形式表达我当时得出的一个结论:哲学试图以知识取代意见,意见却是城邦的元素,因而哲学带有颠覆性质,哲学家也必须以这样一种方式写作,他要改善而不是颠覆城邦。换句话说,哲学家的思想功效乃达到某种狂热(*mania*),而哲学家的演讲功效乃做到 *sophrosyne*(节制、稳健)。哲学就本身而论超越政治、宗教和道德,城邦却是而且理应是符合道德和宗教的。用阿奎那(*Thomas Aquinas*)的话来说,唯独由信仰所引导的理性,才让人懂得必须崇拜上帝,而除了慎思(*prudence*)之外,智德(*intellectual virtues*)并非就预设了行德(*moral virtue*)。这一点可说明如下:跟一个像阿尔基比亚德(*Alcibiades*)^①那样道德上不可靠的人相比,正人君子,纯粹的正人君子,即通常意义上所谓的 *kaloskagathos*(既美又善良的人)并不更靠近哲学家。^②

这种哲学观来源于我对前现代(*premodern*)哲学的研究,它意味着现代哲学有截然不同的特性。在当代,哲学与城邦之间的鸿沟已由于两个新想法得以弥合,或被人们认为已得到弥合;那两个新想法是:第一,哲学家与非哲学家目的相同,因为哲学从事的工作是为了解救人的境况,或者说,哲学是“为权力着想的学科”;第二,只有当哲学成果在非哲学家之间散播,哲学才可以发挥有益的功效,假如大众启蒙(*popular enlightenment*)有可能做到的话。在康德关于实践,即道德理性之优先性的学说中,新想法达到了极限。康德的这种学说多多少少是由卢梭事先提出来的:善良意志是人们的必需品,而所有人都同样会有善良意志。有一种看法认为道德或行德至高无上,如果我们把这种看法叫做道德主义(*moralism*),我怀疑道德主义在古代到底是否存在过。

① [译按]阿尔基比亚德(450?—404BC),古希腊雅典政客和将领。

② [译按]施特劳斯的意思是,好人并不比坏人更靠近哲学家,因为行德与智德是两码事,一个涉及道德实践,另一个仅涉及知识。

基于这一考虑,我确认应该把注意力集中于哲学与城邦之间的张力,也就是把注意力集中于政治哲学的至高主题。至高形式的或海德格尔式的当代哲学与古典哲学的区别,是由当代哲学的历史特性塑造出来的,以所谓的历史意识(historical consciousness)为先决条件,因此必须了解这种意识多少有些隐秘的根源。至今为止,当我们把某人称为史学家而不做限定(例如经济史学家、文化史学家之类),就意味着他是政治史学家。政治和政治哲学是历史意识的母体。

问答摘录

提问者:我感兴趣的是,克莱恩先生和施特劳斯先生之间有哪些分歧。

克莱恩:对于施特劳斯重视我们生活中的政治层面,我确实不太同意;当然,我们对政治也永远不可以漠视。另一方面,我俩都同意,如果真的有哲学思维,那是某种完全漫无止境的事业,尽管人们必须孜孜以求,到最后还是找不到其目标。至于这当中我俩的分歧在哪里,实话实说,我也不太清楚。

施特劳斯:我相信有另一种方式可以表达这种分歧。克莱恩先生和我对于道德状况有不同的看法。

克莱恩:(大笑)我只可以这样说,对此我丝毫不能肯定。那好吧,我会补充一下,问题又是在于着重点的不同,我想我不会如此重视人的道德,虽然我认为人应该品行端正。

施特劳斯:是的——当然啦!在提到我俩的分歧时,我却没有这样的意思。我认为,你的事物图式与我的相比,道德取得更高的位置。

克莱恩:我确实不这么认为。为何你会这样说?

施特劳斯:原因是,我俩曾经常常交谈……不时有个一般公式

(general formula)浮现在我的脑海,那就是,你比我更看重作为德行的道德。且让我解释一下:不言而喻,离开了自制(self-control)及其他几种美德,哲学生活,尤其是按柏拉图和亚里士多德所理解的哲学生活是不可能的。如果一个人耽于酗酒或诸如此类的恶习,他如何能够思考?问题是,如果这些美德只被理解为屈从于哲学,并且是为了哲学的缘故,对美德就不再有一种合乎道德的理解。

克莱恩:可能吧。(此处录音磁带有所中断)

施特劳斯:……这是尼采说过的一句话,尼采是一位现代的极端主义者,对希腊思想却有非凡的辨别力——在其《道德的谱系》的第3篇论文(禁欲主义理想意味着什么?)中,尼采解释道:为什么哲学家是禁欲主义者?而且尼采明确表示他自己是禁欲主义者;他又认为,这与骑师的禁欲主义没有什么区别,骑师为了在一场赛马中获胜,必须过极端克制的生活,他对此毫不在乎;对骑师而言,在赛马中拿第一才是要紧的事。如果人们可以拿低等事物跟高等事物相比,就能用类似的说法来描述哲学家,对哲学家而言,思考与探究,而非道德才有价值。当然,道德一词是“拙劣的字眼”,因为该词有着太多与古人完全格格不入的含义;但我想,出于权宜的考虑,我们不妨采用这个词。

克莱恩:如果我从柏拉图那里学到了什么,或者自以为从柏拉图那里学到了什么,就是明白到,任何事物,若不在某种程度上具有善的品质(这可是非常困难的),就不可能存在——绝对不可能存在。这便是我之所以理解到,为什么施特劳斯先生认为哲学家多多少少不为对道德的关注所动。我不能同意的是,对事物的终极考虑——就人们能够这样做而言——在任何时候从来(ever)能让人免于被迫地正确行动。

施特劳斯:是的,据我看,你是相信这个的;对了,那便是我的意思。

提问者:城邦对于哲学家有什么用?

施特劳斯:没有城邦,就不会有哲学家。城邦是先决条件。

克莱恩：你不会否认这个吧，是吗？

提问者：可是，在我看来，城邦可满足肉体的种种需要。

施特劳斯：一点儿不错！

提问者：但城邦能满足灵魂的种种需要吗？

施特劳斯：在一定程度上说是的。

提问者：这一点对城邦的存在非常必要吗？

施特劳斯：从某种意义上看，是显而易见的。即使没有义务教育(compulsory education)，城邦也会以这样那样的方式教育其公民。

提问者：难道哲学家不可以从自然那里获得教育吗？

施特劳斯：哲学家最初的教育肯定不可以这样。哲学家最初的教育通常来自他的父母，乃至其他亲戚，也就是来自城邦。

提问者：有一句话说，凡是存在的事物，都具有这种或那种善的品质。由此如何推论出，一个人必须正确地行动？

克莱恩：我会非常简单地回答这个问题：一个人必须设法成为他之所是(to be what he is)。顺带一提，要做一个人，要成为人类的一员，并非简单的事情。我们人类的麻烦在于，不管是在出生的那一刻还是到了要断气的刹那，我们都不太完善。

图书在版编目(CIP)数据

苏格拉底问题与现代性/刘小枫编. —北京:华夏出版社,2008.3
(经典与解释·施特劳斯讲演与论文集:2)

ISBN 978-7-5080-4606-8

I. 苏… II. 刘… III. 苏格拉底(前469~前399) — 哲学思想 — 研究

IV. B502.231

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第032164号

苏格拉底问题与现代性

刘小枫 编

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京集惠印刷有限公司

装 订:三河市万龙印装有限公司

版 次:2008年3月北京第1版

2008年4月北京第1次印刷

开 本:880×1230 1/32开

印 张:9.125

字 数:242千字

定 价:29.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

西方传统：经典与解释

西方传统：经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◎主编

夜颂中的革命和宗教——诺瓦利斯选集卷一

[德]诺瓦利斯 著

大革命与诗化小说——诺瓦利斯选集卷二

[德]诺瓦利斯 著

新的方式与制度——马基雅维利的《论李维》研究

[美]曼斯菲尔德 著

《利维坦》附录

[英]霍布斯 著

巨人与侏儒

[美]布鲁姆 著

或此或彼（上、下）

[丹麦]基尔克果 著

海德格尔与有限性思想（重订版）

刘小枫 选编

海德格尔式的现代神学

刘小枫、选编

走向古典诗学之路——相遇与反思：与伯纳德特聚谈

[美]伯格 编

论宗教大法官的传说

[俄]罗赞诺夫 著

上帝国的信息

[德]拉加茨 著

双重束缚

[美]基拉尔 著

俄耳甫斯教祷歌

吴雅凌 编译

俄耳甫斯教辑语

吴雅凌 编译

动物与超人之间的绳索

[德]A.彼珀 著

黑格尔的观念论

[美]皮平 著

古今之争中的核心问题

[德]迈尔 著

浪漫派风格——施莱格尔批评文集

[德]施莱格尔 著

赫西俄德：神话之艺

[法]居代·德·拉孔波等著

神圣的罪业

[美]伯纳德特 著

论永恒的智慧

[德]苏素 著

宗教经验种种

[美]詹姆斯 著

尼采反卢梭

[美]凯斯·安塞尔-皮尔逊 著

施米特对自由主义的批判

[美]约翰·麦考米克 著

舍勒思想评述

[美]弗林斯 著

诗与哲学之争

[美]罗森 著

基督教理论与现代

[德]特洛洛奇 著

亚历山大的克雷蒙

[意]塞尔瓦托·利拉 著

伊壁鸠鲁主义的政治哲学

[意]詹姆斯·尼古拉斯 著

神圣与世俗

[罗]伊利亚德 著

中世纪的心灵之旅——波纳文图拉神学著作选

[意]圣·波纳文图拉 著

弓弦与竖琴——从柏拉图解读《奥德赛》

[美]伯纳德特 著

墙上的书写——尼采与基督教

[德]洛维特/沃格林等著

论古人的智慧

[英]培根 著

希伯来圣经历代注疏

希腊化世界中的犹太人

[英]威尔逊 著

第一亚当和第二亚当

(德)朋霍费尔 著

卢梭注疏集

设计论证——卢梭的《社会契约论》

[美]吉尔丁 著

中国传统：经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

系世百年

刘小枫 陈少明◎主

柏拉图注疏集

柏拉图《王制》述要

[阿拉伯]阿维罗依 著

《王制》要义

刘小枫 选编

柏拉图的《会饮》

[古希腊]柏拉图 等著

苏格拉底的申辩

[古希腊]柏拉图 著

苏格拉底与政治共同体

[美]尼科尔斯 著

《法义》导读

[法]卡斯代尔·布舒奇 著

莱辛注疏集

启蒙运动的内在问题——莱辛思想再释

[美]维塞尔 著

莱辛剧作七种

[德]莱辛 著

智者纳坦（研究版）

[德]莱辛 等著

历史与启示——莱辛神学文选

[德]莱辛 著

论人类的教育

[德]莱辛 著

色诺芬注疏集

居鲁士的教育

[古希腊]色诺芬 著

驯服欲望——斯特劳斯笔下的色诺芬撰述

[法]科耶夫 等著

论僭政——色诺芬《希耶罗》义疏

[美]施特劳斯 著

色诺芬的《会饮》

[古希腊]色诺芬 著

施特劳斯集

回归古典政治哲学——施特劳斯通信集

[美]列奥·施特劳斯 著

隐匿的对话——施米特与施特劳斯

[德]迈尔 著

中国传统：经典与解释

辩说的力量

陈文洁 著

古学经子——十一朝学术史述林

王锦民 著

经学以自治——王闿运春秋学思想研究

刘少虎 著

《铎书》校注

孙尚扬 肖清和 等 校注

经典与解释辑刊（刘小枫 陈少明 主编）

1 柏拉图的哲学戏剧

2 经典与解释的张力

3 康德与启蒙

4 荷尔德林的新神话

5 古典传统与自由教育

6 卢梭的苏格拉底主义

7 赫尔墨斯的计谋

8 苏格拉底问题

9 美德可教吗

10 马基雅维利的喜剧

11 回忆托克维尔

12 阅读的德行

13 色诺芬的品味

14 政治哲学中的摩西

15 诗学解诂

16 柏拉图的真伪

17 修昔底德的春秋笔法

18 血气与政治

19 索福克勒斯与雅典启蒙

20 犹太教中的柏拉图门徒

21 莎士比亚笔下的王者

22 政治哲学中的莎士比亚

23 政治生活的限度与满足

24 雅典民主的谐剧

25 霍布斯的修辞

26 维柯与古今之争

施特劳斯集

哲学与律法（程志敏译）

门德尔松著述提要（卢白羽译）

斯宾诺莎的宗教批判（李永晶译）

理解启蒙：霍布斯的宗教批判（杨丽译）

迫害与写作艺术（张贤勇译）

论僭政（何地译）

柏拉图《会饮》讲疏（刘锋译）

苏格拉底与阿里斯托芬（李小均译）

色诺芬的苏格拉底言辞（杜佳译）

色诺芬的苏格拉底（高诺英译）

柏拉图《法义》中的论辩和情节（程志敏译）

柏拉图式的政治哲学研究（张缨译）

古典理性主义的重生（潘戈编 郭振华 曹聪等译）

犹太哲学与苏格拉底问题（刘小枫编 余慧元等译）

苏格拉底问题与现代性（刘小枫编 彭磊 丁耘等译）

回归古典政治哲学（迈尔编 朱雁冰译）

信仰与政治哲学（恩伯莱 / 寇普编 谢华育 张新樟译）

刘小枫编 施特劳斯与古典政治哲学（重订本）

刘小枫编 驯服欲望：施特劳斯笔下的色诺芬撰述

朗佩特 施特劳斯与尼采

迈尔 隐匿的对话：施米特与施特劳斯

斯密什 阅读施特劳斯

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

施特劳斯集

苏格拉底问题与现代性

——施特劳斯讲演与论文集：卷二

施特劳斯接手审理尼采对苏格拉底提出的指控，并得出与尼采相反的结论：西方现代性恰恰是由于西方哲人不再理会或不再能理解苏格拉底问题的结果——从现代性问题出发，尼采提出了“苏格拉底问题”；同样从现代性问题出发，施特劳斯却通过重审“苏格拉底问题”看清了现代性问题的深远本相，并由此找到了超克现代性方案的方案。

——刘小枫

我们没有充分地阐释古典哲学，这归因于我们欠缺这么做的哲学动力。几代人过后，我们如今认识到有必要对现代原则进行一次自由的重审，而这场重审必定暗含着对古典哲学的充分理解，这一认识第一次弥补了这一欠缺。

——施特劳斯

ISBN 978-7-5080-4606-8



9 787508 046068 >

定价：29.00 元

杰
回
计
装
李
王
李
任
编
米
陈
希
米
任
编
米
持
编
主