

隐匿的对话

施米特与施特劳斯的对话,是二十世纪政治思想领域意义至深的重大事件,理解这一事件,事关人类精神在后现代处境中的重新定位。

——刘小枫

不过,哲学的自我认识和使哲学重新成为生活方式的事情,其现实性对于中国读者与对于欧洲或北美的读者,大概并没有什么不同。《隐匿的对话》在为一种生活中辩,这种生活如果实现了的话——无论在中国还是在世界的任何其他地方,都会是美好的。

——[德]迈尔

隐匿的对话 DIALOG

西方思想家 经典与解释

特约编辑 ● 成官沃

责任编辑 ● 陈希未

封面设计 ● 阎志杰 刘佳景

ISBN 7-5080-2776-0



9 787508 027760 >

ISBN 7-5080-2776-0/B·141 定价: 28.00 元

西方思想家：经典与解释

隐匿的对话

——施米特与施特劳斯

[德] 迈尔 著

朱雁冰 汪庆华 等译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

隐匿的对话:施米特与斯特劳斯/(德)迈尔著;朱雁冰等译.

北京:华夏出版社,2002.6

(西方思想家:经典与解释)

ISBN 7-5080-2776-0

I. 隐… II. ①迈…②朱… III. ①施米特 政治哲学-哲学思想-研究 ②施特劳斯-政治哲学-哲学思想-研究 IV. D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第037722号

Dialog unter Abwesenden Carl Schmitt und Leo Strauss

Heinrich Meier

隐匿的对话:施米特与斯特劳斯

[德] 迈尔 著

朱雁冰 等译

出版发行:华夏出版社

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店经销

印 刷:北京建筑工业印刷厂

版 次:2002年7月北京第1版

2002年7月北京第1次印刷

开 本:16

印 张:14.25

字 数:187千字

定 价:28.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

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译西学经典,翻译大家辈出。可以理解的是,其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步,选择西学经典难免带有相当的随意性。五十年代后期,新中国政府规范西学经典翻译事业,整编四十年代遗稿,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”。虽然从译现代西学经典入手,这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑,翻译之举若非因历史偶然而中断,势必向古典西学方向推进。

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。无论学界译译了多少新兴学科,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,於赅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发展。设计这套“西方思想家: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月於北京

编者的话

去年冬天,德国西门子基金会学术部总监、慕尼黑大学哲学系教授迈尔博士(Prof. Dr. Heinrich Meier)写信给我,说北京大学要邀请他去讲学。他颇感犹豫,想听听我的意见,因为他知道自己不是声名显赫的哲学家(不会像哈贝马斯、德里达访华那样成为盛事——这括号中的话是我现在加的),而且不晓得北京大学有多少师生对施米特和施特劳斯这两个人感兴趣。我要是给迈尔博士泼冷水,他真的可能就不来了。“有朋自远方来,不亦乐乎?”我当然极力怂恿他来,尽管我晓得,我们这里对施米特和施特劳斯问题感兴趣的不多——也多不得,但感兴趣的人毕竟有。苏格拉底除了在法庭面对公众替自己申辩,似乎从来没有搞过大型演讲,至多与几个人一起喝酒对侃。至于迈尔博士在中国学界还不知名的事情,我说那倒不一定:不是有两个学刊都已经翻译刊登他的论著了吗?到头来,我干脆建议把他的几篇论文辑在一起,出个中文版。

这里辑录的八篇论文,如作者在“中译本序”中所说,都围绕这样一个主题:施米特与施特劳斯——或者政治神学与政治哲学的区分。据我所知,其中好些篇迄今还没有英译和日译;汉语学界与欧洲学界的接触,不必借道美国或日本——据说维特根斯坦《逻辑哲学论》的中译本就是其第一个外语译本,这优良传统还是值得继承。

前三篇出自迈尔博士的专著:《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》(*Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden* [Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1998 增订版]),该书初版于1988年,《与哲学家为敌》(*Der Philosoph als Feind. Zu Carl Schmitts "Glossarium"*)和《神学抑或哲学的友爱政治?》(*Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft?*)是增订版才加进去的。《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》是迈尔的成名作,在欧美学界产生了隐匿而深远的影响,原因不难理解:施米特与施特劳斯的对话是二十世纪政治思想领域

含义至深的重大事件,理解这一事件,事关人类精神在后现代处境中的重新定位。这篇论著的中译,原刊舒炜主编的《施米特:政治的剩余价值》(上海人民版 2002,据英译本译译,汪庆华译、李猛校),这里刊出的译本,请王骥博士据德文原书作了校订,补译了“前言”和两个附录中的“编者按语”。

《什么是政治神学?》(*Was ist Politische Theologie? Einführnde Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff*),原为海德堡大学教授艾斯曼的《埃及和以色列之间的政治神学》(Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Aegypten und Israel*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung 1992)一书导言。如读者会看到的那样,除了最后两句话,这篇导言与《埃及和以色列之间的政治神学》没有直接关系,倒是与施米特和施特劳斯之间的“政治神学”密切相干。

以上四篇的论述主题以施米特为主,尽管论述框架始终是施米特与施特劳斯的的思想关系。接下来的四篇以施特劳斯为主,不过,许多时候,论述框架就不一定是施米特与施特劳斯的的思想关系了。与施米特在 1932 年的思想交锋,是施特劳斯思想真正起步的标志;这四篇论文的中心主题毋宁说是:施特劳斯的的思想如何起步、走向何方。我相信,这也是迈尔博士的研究所要进一步探究的方向。

《为什么是政治哲学?》(*Warum Politische Philosophie? Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/ Weimar 2000*)是迈尔博士受聘为慕尼黑大学哲学系教授的就职讲演稿,中译文原刊萌萌主编的《理性与启示》(第二辑,北京:中国社科版 2002),这里刊出的文本仅作了个别文字改动,补译了一段法文引文和拉丁语引文。这篇文章刚好与《什么是政治神学?》衔接,构成论题的内在转换。

接下来的两篇,是迈尔博士为其主编的《施特劳斯文集》(*Leo Strauss Gesammelte Schriften, Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart Weimar*)第二、三卷写的“编者前言”(Vorwort des Herausgebers)。这两卷的具体书名分别是:《哲学与律法:早期论著》(*Philosophie und Gesetz: Frühe Schriften, 1997*)和《霍布斯的政治学及其相关论著和书信》(*Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe, 2001*)。按文章内容,我给这两篇“编者前言”另取了篇名,并得到作者首肯。

迈尔博士十五年前着手编辑《施特劳斯文集》，前三卷收全了施特劳斯移居美国改用英文写作之前所有用德文写的论著和文章。第一卷的“编者前言”不长，多是文献性说明——那一时期的施特劳斯还处于修习阶段，尽管切入点已经不同凡响。第二、三卷不同，是施特劳斯思想形成阶段的写照——迈尔博士的两个长篇“编者前言”对此有深入细致的论析，一些地方读来令人叹息，难免想到我们自己所走过的路。

《施特劳斯的思想运动》(*Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart Weimar 1996)是单独出版的，摆在这本论题明确的文集的结尾，恰如其分。按迈尔博士的说法，此书的着眼点与《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》一样，关注的是思想的起点；正如后来他写了《施米特的学说》，他还将写一本题为《论政治哲学的实事》(*Zur Sache der Politischen Philosophie*)的专著，阐发施特劳斯的政治哲学思想。

八篇文章的顺序是我安排的，书名亦由笔者所拟，当然都经作者首肯。两个附录是迈尔 1988 年那本书中原有的，移作全书附录仍然恰当。

奇文共赏、疑义相析——《以哲学家为敌》一文的写法尤其让人开眼界：哲学家如何在传媒说话。笔者五年前读《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》，有恍然之感；如今编出这个文集与哲学和神学爱好者共赏相析。感谢迈尔博士提供的各种帮助和支持（从赠书到解答翻译上的疑难）；感谢各位译者，尤其朱雁冰教授的热情支持——否则活儿不会这么快就完。

施特劳斯生前曾两次——仅仅两次——公开与同时代思想家严肃认真地争辩：三十年代与施米特、四十年代与科耶夫；论辩对象恰好分别是其一生关注的“神学 - 政治问题”的两翼最突出的代表。关于与科耶夫的论争，请参见笔者编的《驯服欲望：施特劳斯笔下的色诺芬撰述》（北京：华夏版 2002）。两书合观，可能会有相互发明之效。

刘小枫

2002 年 4 月于中山大学哲学系

中译本序

迈尔

王骥 译

这里收集的八篇研究论文出于 1987 至 2001 年间,论及施米特和施特劳斯,涉及宗教与政治的关联、哲学与神学的纠缠以及政治与哲学生活之间的紧张关系。它们共同围绕神学-政治问题,通过区分政治神学与政治哲学来阐明这一问题,并力图引出回答。

区分政治哲学与政治神学牵扯到两个选择性的理论概念,它们为两种选择性的生存立场(existentielle positionen)或者“我应该如何生活”的两种截然对立的回答提供理由。可以从四个方面的概念规定来把握政治哲学:首先,其对象是政治的和人类的事务;同时,它是一种特殊的哲学样式,或者说对哲学生活的政治辩护;因此,它为哲学的生活方式提供理性的证明;最后,它是哲人认识自己的位置所在。政治神学的认识对象同样是政治的事务,但与政治哲学不同,政治神学要求自身成为基于神性启示之最高裁决的政治理论或政治学说,因而政治神学服务于终极权威,在顺从启示的全能上帝的历史行动这一义务中找到自身的理由。政治哲学与政治神学的特征都涉及到反省的立场:哲人与信奉启示的理论家的思想和行动,分别成为政治哲学和政治神学的中心对象。

本书中的八篇论文致力于搞清楚政治神学与政治哲学的区分,辨析这两种不同的思想立场之间所涉及到的实质内容以及双方的自我理解。首先是《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》(1988),在这里,我审理了政治神学家施米特与政治哲学家施特劳斯围绕如何理解政治展开的直接争辩;这一研究的姐妹篇是我 1994 年出版的《施米特的学说:四论政治神学与政治哲学的区分》(*Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*)——中文译本可望在明年出版,这两篇研究

都是对[施米特的]政治神学的分析和批判。我在1988年出版的那本小书激发了关于施米特的国际性论争,也深化了政治神学研究;十年后出版增订本(1998)时作为“跋”收进来的《神学抑或哲学的友爱政治?》一文,同样是对政治神学的分析和批判;在第二节中,我把政治神学与政治哲学的区分用来解释德里达的思想;在第三节里,我集中解释了出现在施特劳斯哲学中的神学-政治问题的核心含义。《与哲学家为敌》是为杂志写的一篇文章,评1991年问世的施米特遗稿《语汇》;在这部遗稿中,施米特的政治-神学立场显得比他迄今已经为人所知的大部分论著都要尖锐得多。我为《施特劳斯文集》写的两篇导言,力图描述施特劳斯在坚持不懈地思考神学-政治问题中走向并彻底理解政治哲学时所走过的路。《施特劳斯的思想运动》试图描述施特劳斯哲学活动的基本意图,以及这一思想运动中所包含的真正的哲学行动。《什么是政治神学?》与《为什么是政治哲学?》分别历史地呈现施米特和施特劳斯的过去,从而提纲挈领地指明,这两位思想家的思想行程[的意义]跨越他们自身,延伸到未来。

感谢刘小枫教授建议我将上述论文辑在一起出版中文译本,他亲自编排并最终使得中译本问世。他的努力无异于开启了一场新的隐匿的对话:一个德国作者与中国读者的相逢——中国读者并不知道这位德国作者,这位德国作者也不晓得,本书中涉及的论题与中国读者究竟有什么具体关系。不过,哲学的自我认识和使哲学重新成为生活方式的事情,其现实性对于中国读者与对于欧洲或北美的读者,大概并没有什么不同。《隐匿的对话》在为一种生活申辩,这种生活如果实现了的话——无论在中国还是世界的任何其他地方,都会是美好的。

Heinrich Meier München, März
2002年3月,慕尼黑

目 录

编者的话 / 刘小枫	1
中译本序 / 迈尔	1
以哲学家为敌:评施米特的《语汇》	1
施米特、施特劳斯与《政治的概念》	9
神学抑或哲学的友爱政治?	71
什么是政治神学?	97
为什么是政治哲学?	106
哲学与律法:转向柏拉图式的政治哲学	129
施特劳斯的霍布斯批判	150
施特劳斯的运动:哲学史与哲人的意图	175
附录:	
附录一:《政治的概念》评注	施特劳斯 191
附录二:施特劳斯致施米特的三封信	210

以哲学家为敌

——评施米特的《语汇》

这篇评论是为传媒而作。由此可以解释本文的行文和快节奏特点。《明镜》周刊于1991年7月29日——即施米特的《语汇》上市的同一个星期——刊出这篇文章时，用的不是我拟的这个标题，而且编者对多处作了改动。这里的文本在所有细微处都是按我当初的原文，只有标示《语汇》出处的页码是后来加的。

科耶夫(Alexandre Kojève)是经北京到柏林的。这位法国经济部门的高级官员在柏林稍事停留，以便对德国社会主义大学生同盟的头头们发表演讲。在柏林狄亚娜湖(Diana-See)畔宫廷饭店，这位巴黎客人向杜奇克公司(Dutschke & Co.)建议，他们现在所能做的最重要的事是学希腊文。人们不曾料到，这位名人对“怎么办？”问题的回答竟然是：他在三十年代关于黑格尔《精神现象学》的传奇性讲座曾激发了整整一代法国学者和知识分子的灵感。科耶夫滞留柏林期间，照顾他的多年相识从这位黑格尔信徒口中听到，他的下一个旅行目的地是普莱滕伯格(Plettenberg，[译按]施米特的家乡镇名)，不免大为吃惊。“在德国还值得去哪里？施米特才是惟一值得拜访聊聊的人”。

巴黎-北京-柏林-普莱滕伯格。这一幕发生在1967年，科耶夫去世前一年。陶伯斯(Jacob Taubes)这位1987年去世的柏林自由大学犹太学和解释学教授刊登在左派《日报》(Tageszeitung)上的施米特悼文记载了这一幕。悼文以《施米特——反对革命的终末启示宣告者》为题，占了整整两版。作者一开始便承认，自己要想“表达对施米特的景仰，虽然我作为有自我意识的犹太人属于被他‘认作敌人’的人”。不久以后，我们听说陶伯斯步科耶夫后尘，稍为迟疑之后

便踏上去藻厄兰的路。^①

普莱滕伯格镇是施米特失去柏林大学公法学教授教职、被美军监禁达两年之久后于1947年退隐的所在地。施米特称他1888年出生、1985年以近97岁高龄离世的普莱滕伯格镇的老屋为“圣卡齐亚诺”(San Casciano)。

这个“可怜的老人”用此名称来标志其创造力的高峰和如日中天的成年时代,这意味着他把自己看作对迫害和诱使犯罪“失去抵抗力的牺牲品”。美第奇家族(Medici)结束佛罗伦萨共和国时,马基雅维里被免去了国务委员之职,还遭到迫害、拷打,事后他便蛰居于圣卡齐亚诺附近的庄园。当然,施米特下野并非某个僭主造成的。

这是施米特与纳粹政权理不清的复杂合作的结果。施米特虽然既未选举、也没有“授权”希特勒,甚至在希特勒“夺取政权”之前,还几乎毫无掩饰地持反[纳粹]“运动”的立场。然而,“授权法案”(Ermächtigungsgesetz)通过之后,^②施米特立即便站到了“新事实的土地”上。[新政府]制定1933年4月颁布的“帝国总督法案”(Reichsstatthaltergesetz)时,^③施米特起了决定性作用,并在5月1日入了纳粹党。1933年7月初,施米特被戈林(Hermann Göring)召进普鲁士州议会,不久便在纳粹党员法学家协会中占据了最高职务,但1936年因党卫军报纸《黑衣军团》的攻击又失去了这些职务。不过,在遭到党卫军指控其有天主教背景之后,施米特仍然继续公开支持纳粹政权。施米特激烈的排犹诽谤言论也如此,从1937年开始,一直持续到第二次世界大战。

施米特自豪地自比马基雅维里,这使我们注意到一些并非不重要的差别。与马基雅维里不同,施米特在其几近四十年的“圣卡齐亚诺”的退隐生活中,既没有创作《曼陀罗花》,也没有撰修《佛罗伦萨史》,更不必说写《君主论》和《论李维的前十书》了。施米特不过发表了两篇重要论文《游击队理论——政治的概念附识》(1963)和《政治

① [译按]藻厄兰(Sauer Land),普莱滕伯格所在地区名。

② [译按]“授权法”,即1933年3月24日德国国会通过的将全部国家权力授予纳粹政府的法案

③ [译按]按此法案,中央政府在各州设常驻代表,以加强对各州的控制。

的神学续篇》(1970),还有一篇简略的《〈哈姆雷特〉评注》及一系列文章,其中有论霍布斯(1965)和克劳塞维茨(1967)的。显然,施米特论题广泛的重要著作,都是1947年以前的。论题相对较为褊狭的晚期作品,基本上只是重新提出1945年以前时期的主题和论点。

那位佛罗伦萨的哲学家利用因政治原因被强加的赋闲时间,为自己开拓尚未探索过的思想的“陆地和海洋”([译按]这本是施米特一本小书的书名,作者一语双关),迫害使他得到解脱,让他激发出巨大的创造力。施米特却在相当一段时间里似乎瘫了。

马基雅维里到中年时,一直与李维、色诺芬、柏拉图和亚里士多德深入对话;施米特却找自己过去的美好时日的旧相识对话,置身于迅速扩大的学生圈子,还常与相当浅薄的信徒往来。

马基雅维里在圣卡齐亚诺时,晚上常着节日盛装造访“老人们的院落”,以便向他们学习。施米特则在自己的庭院接待来访者。在施米特的“圣卡齐亚诺”,常有学界名流到访:从保守的社会学家格伦(Arnold Gehlen)、谢尔斯基(Helmut Schelsky)到毛泽东著作的读者和游击队理论家席克(Joachim Schickel),从原子物理学家约旦(Pascual Jordan)到明斯特(S. Munster, 1488-1552, [译按]德国希伯来学家)的信徒、哲学教授里特(J. Ritter),后者为他最有天赋的学生建立了进入坐落了附近的普莱滕伯格的联系。此外,施米特还一直与那些寓居于最偏远的角落的年轻天才保持广泛的通信联系。

这一切使得人们趋向于赞成这样的结论:自1945年以来被禁止担任教职的施米特,在德国和外国大学里比他同时代任何一个教授都拥有更多学生。这些学生从未在他门下就读,他们教授着各门学科,其中有政治学家、文艺理论家、法学家、神学家、社会学家、古今哲学史家。更值得注意的是,施米特的影响跨越了各种政治营垒。

如何解释人们对施米特如此强烈的兴趣?什么东西使得陶伯斯产生“敬畏”之感,尽管他有理由不应对施米特深刻的敌视犹太人的态度抱什么幻想?什么推动科耶夫这个本世纪最重要的哲学家之一和第五共和国最有影响的政治家之一(如果我们相信阿隆[Raymond Aron])与普莱滕伯格保持联系?

仅仅说这个可鄙的声名狼藉的人具有可怕魅力和影响,显然不够。如果只是将施米特看成“第三帝国御用法学家”,看成政治上的

机会主义者和无所顾忌的玩家,其令人瞩目的影响就仍然得不到解释。即便一些人对这位舌巧如簧、善于将任何事情说得天花乱坠的谈家赞不绝口,景慕这位作家机智、文笔洗练得令人神往、始终让人“兴味盎然”,也没有说清楚施米特的力量究竟何在。

这个令人景仰而又声名狼藉的作家和谈家借以展示其影响的本质究竟是什么?人们可以找到一条线索,以便走出施米特那些包含着如此多的历史典故和政治行话、如此多的蓄意误导和被迫隐晦的全部著作的迷宫吗?

刚刚出版的一本从施米特遗稿中发现的著作,^①给这些问题投上了一束新的光亮。这束光比人们所期待的更强烈、更明亮。在题为《政治的神学续篇:终结所有政治的神学的传说》这部最后的专著出版20年以后,这位政治神学家又一次发言,在去世后又一次参与辩论。

《语汇》写于1947至1951年间,篇幅仅次于1928年的《宪法学说》,与《从被掳中获救:1945至1947年间的经验》一样,最具私人性质。某种程度上,它展示了一个完整的施米特。展示了他光彩照人的才华和令人颤栗的坚韧。在这本书中,人们可以清楚地看到,深沉的思考与没有道理的轻浮、冷静辨识与几乎无以复加的刚愎自用如何间杂在一起。

在评论布克哈特(Jacob Burckhardts)“权力本身便是恶”这一名言时,施米特说,与这话相比,“巴枯宁所有作品中的无神论和虚无主义都算不得什么了。今天,有谁知道,这话与‘上帝死了’是同一个意思”(页201)。接下来我们又读到:“我此生所为,无非是发出经审慎思考和周密设想的无私而善意的警告。可是,被警告的人总以为受到烦人的干扰,到头来要将我置于死地。”(页319)

我们被施米特教训说,他“握有世界之灵(Weltgeist)的一切特权和豁免证明,谁不直截了当承认这一点,就不可能是我的朋友”(页104)。我们不断听到一个牢骚满腹的人无耻的自我哀怜,他抱怨说,“最愚蠢的”是,“20年以来”——自《政治的概念》(1927)发表以来针

^① 施米特:《语汇:一九四七至一九五一年间杂记》,Eberhard Freiherr von Medem编,Berlin,共364页。

对他的“犯罪企图”(页 265)。这个貌似无畏、视正确区分敌友为特殊政治使命的政治理论家,只要面临敌意的对待,便认为自己遭到“屠杀基督的凶手们”的迫害(页 232、287、308/309、313)。

《语汇》是施米特写的笔记,时而每天写,时而又好久不写,有思考、时评、书信节录等等,熟悉施米特著作的读者从中会碰到许多熟知的惯用语句:国家时代的终结、国家间的战争变成世界内战、可见与不可见教会的辩证法、合法性的厄运。施米特“对法律的挞伐”(页 64)比在以前已知的作品中有了更清晰的轮廓。

纽伦堡审判占有相当大的篇幅,与之相当的是德国历史的“畸形发展”、歌德与荷尔德林、唯美主义与为希特勒开路的天才崇拜。“历史学家之争”的斗士随处可见。怀着道德义愤批判施米特的人与景仰他、为他辩护的人多年来激烈争论不休,本书有足够的材料为这一论争提供新的支持。为施米特辩护的人将在《语汇》中满意地读到,施米特出乎意料地看到,“自己的生命在 1949 年 5 月 23 日颁布的波恩基本法中得到延续”(页 266)。至于批判施米特的人,则不放过笔记中任何往往以“施特劳宾格兄弟”(Bruder Straubinger)之名出现的说到希特勒的言论。不过,我们不打算急于对论争两方说三道四。

线索是怎样的呢?关于施米特精神存在的中心,我们从《语汇》中了解到什么呢?施米特给予的最直接的回答是:“我的全部精神和写作生活的奥秘是:为深化天主教信仰(以反对中立化者、反对审美的懒汉、反对堕胎、焚尸者和和平主义)而拼搏。在这里,在深化天主教信仰的道路上……所有那些人——甚至巴尔(Hugo Ball)都远离我。我只剩下魏斯(Konrad Weiß)和亚当斯(Paul Adams)那样的忠诚友人。”(页 165)

让我们听听另一种同样值得注意的自我解释。施米特原本是以法文表述这一解释的:“我自己当然一如既往。对于理念的自由在我是无限的,因为我始终与自己心中不容侵占的中心保持联系,这个中心并非理念,而是一场历史事件:神子成为肉身。对我而言,基督教并非首先是一种教义,也非道德,甚至也不是(请宽恕我)一种宗教;它首先是一个历史事件。”(页 283)

最重要的、决定一切的历史事件,是“上帝成人,这才是世界历史的轴心”。施米特在《语汇》中毫不掩饰地表明自己是政治神学家。

严格意义上来理解的政治神学,实质上是一种建立在启示基础上的政治理论。这种理论顺从至高的权威,同时将自己理解为处于“被检验和受审判的地位”的历史行动。

施米特是政治神学家,而非什么存在主义者或虚无主义者,敌友论并非其思想中占主导地位的观点。把施米特解释成存在主义者或虚无主义者,就忽略了其思想中的启示和基督教的成分。这种解释来自洛维特(Karl Löwith)1935年用笔名发表的一篇题为《政治的决断论》(*Politischer Deziisionismus*)的文章。自那以来,这种解释就不断变换形式,一再出现于无数文章和博士论文中,被囫圇吞枣地重复。迄今为止,这种解释变成了众口一词将施米特、恽格尔、海德格尔的名字扯在一起的公共场所,似乎这三个人是一码子事。

且让我们从个人关系谈起。三十年代初,施米特在柏林认识恽格尔,从此两人终生保持联系。至于海德格尔,情形则相反,可以说这两人实际上“没什么关系”。人们提到的只是1933年8月22日海德格尔给施米特的一封信,在信中,海德格尔对这位普鲁士州议员寄给他(时任弗赖堡大学校长)《政治的概念》第三版表示谢意。施米特与上帝和世界经常保持联系,却没有或者至少没有进一步与海德格尔保持通信联系,没有像其他众多同时代人那样,给这位当时最著名的哲学家寄赠特印本书籍,这是颇为值得注意的。

在《语汇》中,恽格尔出现得最频繁。但也没有谁像他那样如此经常地遭到尖刻的批判、轻蔑的挖苦和辛辣的嘲讽。对“姓海德格尔的马丁”的批评(页111),语气看起来较为克制,实际上几乎同样尖锐。施米特与恽格尔和海德格尔的关系虽如此不同,“情况”虽如此有别,十分清楚的是,恽格尔和海德格尔最终都遭到来自启示信仰立场的批判。在施米特看来,这两人都“自以为是”,甚至说恽格尔“刚愎自用和自我迷狂的地步”(页293)。这些“自以为是”和“自我迷狂”的人到头来“都与自己的回声联姻”(页111、192)。他们没有向历史主人的“呼唤”敞开心扉。施米特发现,自己与海德格尔的“无神论”隔着一道深渊。

“我多少熟识一点《旧约诗篇》,从《圣经》中我读到:‘主是我的牧者,我什么也不缺乏’。我也多少熟识一点现代的哲学,在海德格尔的书中我读到:人是(在之)牧者”(页232)。通过施米特在其所反对

的对手身上注意到的东西,施米特思想的中心显露出来。在与敌人的论辩中,施米特获得了自己的具体形象。[海德格尔哲学]坚定地将生活建立在“人类智慧的土地”之上,施米特对这种生活的态度,清楚表明了其政治神学家的立场。

攻击哲学家的“自以为是”、“无神论”和“虚无主义”,是《语汇》的主旨之一:从讽刺笛卡尔开始——*Cogito ergo sum - sum, sum, sum* *Bienchen summ herum* (我思故我在,嗡、嗡、嗡,小蜜蜂在嗡嗡盘旋),^①直到斥责尼采——“权力意志哲学……堪称最可悲的平庸低俗和生存愚昧的登峰造极”(页 49)。施米特对哲学家的攻击在对斯宾诺莎的指控中达到顶点:“上帝或者自然——这一表述中的 *sive* (或者)是对上帝和人最无耻的污辱,甚至是在为所有对犹太教会堂的诅咒辩护”(页 28),在这里,施米特将上帝与自然看成一回事。

有“赫拉克利特式的厄庇米修斯(*der "heraklitische Epimetheus"*, [译按]厄庇米修斯是希腊神话中的普罗米修斯的兄弟)之称的黑格尔”也是个无神论者、“虚无主义者”,只不过是“基督教的厄庇米修斯”的“弃物”(页 212)。在施米特看来,他所敬重的这位“公共法权的思想家”(öffentlich - rechtliche Denker)兼为哲学家,实在是一大“不幸”。只有霍布斯还有望得救,这得靠他 *a tout prix* (不惜一切代价)成为诚笃的基督徒:“霍布斯最重要的一句话始终是:耶稣是基督。”(页 243)

在《语汇》中,这条线索未加掩饰地表露出来,不过,早在这部遗稿发表前,人们就可以看到,它实际上贯穿于施米特动荡不定的一生中的各个阶段——包括“第三帝国”时期——的著作中。当然,这需要人们去细心阅读。

比如——让我举一个远不仅是例证的例子——所有重要的东西,在施米特于 1932 至 1933 年间与政治哲学家施特劳斯就《政治的概念》展开的对话中,就已经流露出来。只不过,这场对话在关于施米特汗牛充栋的文献中长时间未受人重视。《语汇》既没有向我们提供施米特后来改宗的证明,也没有揭示什么他以往原则上不曾对我

^① [译按] *sum* 是拉丁文 *esse* (意为:是、在)单数第一人称形式, *summ*, 是德文象声词,相当于嗡嗡、营营等昆虫鸣声,施米特借两个词的同音,讽刺笛卡尔的著名命题。

们说过的东西。

如果我们认真对待施米特的自我理解,他是否就会不那么“令人感兴味”,或者“更加无害”了呢?绝对不会。这位“基督教的厄庇米修斯”误入历史神学和“反基督徒”的终末期待的尴尬之境,难道会比“机会主义者”的品格问题或者“虚无主义者”的“清楚个案”令人更少感兴趣?

施米特充满激情的反犹议论因其力量来自启示信仰的反犹主义就不那么有害了?“*salus ex Judaeis*(从犹太人中获救)? *Perditio ex Judaeis*(因犹太人而受害)? 首先应了结这些气势汹汹的犹太人!每当我们[基督徒]中间有不和时,犹太人就插手。不理解这一点,便没有得救。斯宾诺莎是第一个插手的人”(页 290)。施米特 1950 年在《语汇》中所记下的,不论从语气还是内容看,都可能出现在他 1938 写的《霍布斯国家学说中的利维坦》一书中。这里起作用的,绝非仅仅是“机会主义者”和“与时代的联系”。

要认真剖析施米特,就得明白施米特所在的位置以及他与之打交道的人,让我们用施米特“喜欢引用的鲍威尔(Bruno Bauer)^① 的名言”(页 116)说:“只有了解其猎物比猎物对自己的了解更深刻的人,才可能制服猎物。”

朱雁冰 译

^① [译按]鲍威尔(1809-1882),德国新教神学家和政治评论家。黑格尔的学生,也曾是马克思和恩格斯早年的老师,1842年因其激烈的圣经批判而失去大学教职。

施米特、施特劳斯与《政治的概念》

前 言

这一研究最初是作为一篇提交给黑尼斯(Wilhelm Hennis)纪念文集的论文来构想的,因此当时只能以一种断片形式呈现这一研究。所以,这一研究最初是题献给具有纯真形象的黑尼斯教授65岁大寿的。

我要特别感谢芝加哥大学的克罗波西(Joseph Cropsey)教授,他让我不受限制地使用施特劳斯的遗稿——这些遗稿现存于芝加哥大学图书馆的特别收藏部,我的研究得到他千方百计的支持。经克罗波西教授友善的允许,施特劳斯在1932年的文章才得以重新摆到德国读者面前,直到今天,这篇文章依然是论析施米特《政治的概念》最重要的文献。

1979年,我在北黑森州一个青年学者圈子里第一次报告过这里发表的文本的基本内容。7年以后,当我回头处理施米特的全部著述时,我觉得自己对施米特思想的想法没有改变。不过我相信,现在我能更透彻地看待施米特思想的中心和关联,因为,我已经更清楚地了解到原则性的抉择([译按]指政治的神学与政治的哲学、或者说施米特与施特劳斯的抉择)。^{*}

* [编者按]本文原题:Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und 《Der Begriff des politischen》: Zu einem Dialog unter Abwesenden. Metzler 1998。汪庆华据1995年英译本译,李猛校;原刊舒炜编,《施米特:政治的剩余价值》,上海人民版2002。这里的文本经王贻先生据德文原文复校。原书中的前言、施特劳斯《评注》的“编者按”和施特劳斯三封信的“编者附注”,亦由王贻先生补译。

我们会对什么事意见分歧,无法达成一致,而且必定交恶如仇?也许你不能随口给出答案,那么,看看是不是涉及我提出的这些事情:难道不是正义与不正义、高贵与羞耻或善好与丑恶的事情?岂不正是在这些问题上,人与人之间意见分歧、交恶、纷争、莫衷一是?无论你我或其他人莫不如此吧?

柏拉图《游叙弗伦》,7c-d*

* [译按]《游叙弗伦》篇译文参考了严群先生的译文,据 Thomas West 和 Grace Starry West 的英译本(Cornell University Press1984)有改动。在本文中,Meier 引用施特劳斯评注的地方参考了刘宗坤的译文,在此一并致谢。

施米特之所以声誉鹊起或者说恶名昭著,正是因为他的《政治的概念》,而非别的什么著作。这本短小精悍的专论^① 不仅把作者的名字尽可能密切地与“划分敌友”联系起来,与施米特其他作品不同,它本身就激起了这种划分。这部著作播下敌对性,收获的也是敌对,尽管施米特在自我评论时显得可以用渊博学识来塑造自己的形象,半是道歉半是辩护地消除这本书的毒害。^②无疑,上述结果仍符合推动施米特在《政治的概念》展开论述的政治意图:施米特使得一个试图逃避划分敌友的世界直接面对不可避免且非此即彼的选择,其目的是为了使得对“可怕的危急状态的意识”(页 30)更敏锐,重新唤起和提升在“敌人被明晰地看成敌人的时刻”(页 67)证明自我的能力。在一个“没有什么比反对政治的战斗更时髦”的时代,^③ 施米特的目的是要证明政治“无法摆脱(Unentrinnbarkeit)”,敌人“不可回避”(Unabweisbarkeit);施米特甚至要成为那些没有敌人的人的敌人。这位政治的理论家(der Theoretiker des Politischen,[译按]注意,不是政治理论家)必须是一个具有政治性的理论家。一篇关于政治的论文只能是政治性的论文,它由敌对所规定,并且将自身置于敌对面

^① 除非另有说明,本文引用的页码指 *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit Vorwort und drei Corollarien* (Berlin 1963,[中译编者按]凡引证该书,作者均仅标明页码),凡引证施米特著述的地方都略去作者名不提([中译编者按]作者在引证施米特论著的页码时,通常引用初版的页码,然后用括号标明重新排印的新版页码,便于读者索寻)。

^② 在 1963 年版的前言中,施米特写道:“这一文本回应了某种中间状态的挑战。文章本身的挑战则首先针对宪法专家和国际法的法学家”。“这一文本首先针对的”是“欧洲公法(jus publicum Europaeum)专家,针对欧洲国际法的历史及其当代争论方面的专家”(页 13)。读者可以进一步比较有关作为“公法学家”自身立场的“防御性中间立场”的论述(页 16)和文本中“原初的、富于启发性的目的”的论述(页 16)。正如施米特在 1932 年版的后记中所说的那样,在出于后一目的撰写的论述中,“个别的论题”是作为“学术讨论和打磨之用”。施米特驳斥了人们“指责”他的敌人概念在《政治的概念》中具有首要性(Primat)。施米特的回答是,“任何具有辩证必然性的法律概念之运动,都通过否定(Negation)而得以揭示,正如在法学理论中一样,在法律生活中,包含否定决非意味着被否定者具有‘首要性’。惟有一个法律遭到否定,某种作为法律态度的程序才具有思考的可能。惩罚和刑法针对的不是一个行为(Tat),而是行为开始时的罪行(Untat)。这难道有可能意味着对罪行的某种‘肯定性’理解,意味着‘犯罪’的‘首要性’?”(页 14-15)

^③ *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (《政治的神学》,Munich and Leipzig 1922),页 55 (修订第二版 1934,页 82)。

前。

施特劳斯已经表明,如何从哲学上答复本质上是关于政治的“政治性”讨论。这种答复不会导致退却到非政治性的领域,摒除斗争和决断、无视友好和敌对。在对施米特《政治的概念》的“评注”^①中,施特劳斯采取的是这样的路径:彻底探究、深入发掘,把事情推向极致,并且抱有这样一个目的——把讨论推向彻底辨析政治的基础。哲学的视角并没有妨碍施特劳斯抓住施米特这篇论文依其自身的理解原则必然具有的“论战性含义”(polemischen Sinn)。毋宁说,哲学的视角使得施特劳斯有能力在表达施米特论文的政治性论战含义方面,比施米特自己表述得更明晰。它还帮助施特劳斯免于依赖施米特提出的前提假设,即每一政治的概念都有“具体的眼中钉(konkrete Gegensätzlichkeit im Auge)”,而且“必定处于具体处境中,最终形成敌友阵营(并在战争或革命中体现出来)”(页31)。在施米特那里,人们看不到这一无需进一步询问的前提假设本身如何,或者如何与一种“纯全的知识”(integren Wissen)相一致。然而,即使施米特没有声称获得了这种知识,他也对这种知识抱有最大的希望。这本书的高潮部分庄重承诺,“从纯全知识的力量中,产生了人类事物的秩序”(页95)。不管这种秩序可能有多重要,也无论施米特的这种承诺的最终基础为何,正如施特劳斯针对施米特所说的:一种纯全的知识“决不会是论战性的,除了偶尔如此之外”(N34)。施特劳斯让人们看到,如果某种知识是纯全的,而且应该是一种知识,那么,就人的眼光来看,它只能通过纯全的询问来实现。纯全的询问是彻底的探问;彻底探问要求严格一贯的思考。要成功实现这种思考的决断和严格一贯,就要针对各种根本性的选择作全面思考,揭示这些选择的前提假设,澄清它们所涉及的各种问题。借助对探问的彻底化,

^① 本书收入了施特劳斯评注的最新译文,它最初以 *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* 为题发表在 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen), vol. 67, no. 6 (August - September), 页 732 - 749。引证施特劳斯《评注》的地方,采用附在本书后的给每一段落加了编号的文本,简称“N”,数字则指段落而非页码。[中译编者按]作者在本书后附有施特劳斯的《评注》原文,并给每一段落加了编号,以便解读书时指明具体位置。

对诉求“纯全的知识”的哲学思索,施特劳斯的对施米特《政治的概念》的《评注》在论述上达到了卓越的说服力,在理智上实现了明晰的洞察。

《政治的概念》在施米特的著作中地位特殊,同样,施特劳斯的《评注》在种种关于施米特的文章中也占有极其特殊的位置。让我们忽略那些显而易见的东西,坚持听从施米特的权威。仔细地看,人们就会发现,就其对象、处理对象的方式以及影响而言,《政治的概念》在施米特的整个著述中占有特别地位。再说,从另一个意义上讲,我们也在面对一个例外([中译编者按]“例外”是施米特的法学思想尤其突出的一个概念,作者在这里一词双关)。《政治的概念》是施米特惟一出版了三个版本的著作。

最初的版本刊于 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen, vol. 58, no. 1, September 1927, 页 1-33), 随后一字未动重刊于 no. 5, *Probleme der Demokratie* (收入 *Politischen Wissenschaft*, Berlin - Grunewald: Dr. Walter Rothschild, 1928, 页 1-34)。第二版为单行本,书名为: *Der Begriff des Politischen, Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen neu herausgegeben* (München and Leipzig: Verlag von Duncker & Humboldt, 1932, 卡尔·施米特著, 82 页), 其中第 7 到 65 页是《政治的概念》, 66 到 81 页是 *Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung* (中立化过渡阶段中的欧洲文化) 的修订版([中译编者按]在《政治的概念》中的修订版题为“中立化与非政治化阶段”), 该文最初发表在 *Europäische Revue* (vol. 5, no. 8, November 1929, 页 517-530; [中译编者按]迈尔没有提到, 该版中还有三个增补附论)。《政治的概念》第三版 (Hamburg Hanseatische Verlagsanstalt, 1933) 共 61 页, 没有收入“中立化和非政治化的时代”一文。施米特在该版第六页写道, “《政治的概念》最初于 1927 年 8 月刊于 *Heidelberger Archiv für Sozialwis-*

senschaft und Sozialpolitik; 1931年10月,第二版由 Duncker und Humbolt 在慕尼黑和莱比锡出版”。1963年,施米特将[1932年的]第二版交付 Duncker und Humbolt 出版(参见前面注1)。其导言的首句是这样的:“《政治的概念》的这次重印,包含了1932年版的完整内容,未作任何改动。”(页9)施米特没有解释,为什么不重印在各方面来看都更佳的第三版而重印第二版。再说,第三版不仅仅被作了“删削”(如通常所谓文字润色),而是一个彻底的修订本:一些段落有所扩充,内容有所更改;所有这一切,施米特只字未提。

施米特沉默的原因,以及他决定“未作任何改动”重印第二版而非第三版的原因非常清楚:在1963年重印1933年的版本,必然会受到政治攻击,因为其中包含了一些“合时宜的”增删损益(页13、14、22、24、25、26、44、51等)。另一方面,施米特的某些新攻击也“不合时宜”,比如说对安乐死的攻击(页31)。提及国家社会主义,在1933年合平时宜,在1963年就不合时宜(例如说,“魏玛联合把国家社会主义看成非法的、‘非和平主义的’”,页30)。第三版中献媚取宠的反犹太倾向尤其令人无法容忍(参见页10、44、59,尤其页8)。在“外国人以及非我族类”这句话之前的叙述中,施米特毫不掩饰地表达了自己的反犹太立场,还冷嘲热讽地诉诸将其本性隐藏起来的(*in suo esse perseverare*)的斯宾诺莎——不过,他没有提到这位哲学家的名字。^① ([编者按]此一大段原在脚注中,因篇幅过大,移至正文。)

《政治的概念》是施米特论著中惟一这样的文本:其修改不限于润色文体,强调重点的细微转变以及订正偶然发现的错误。修改还

^① 1963年版逐字逐句重印了1932年版,不过,施米特不声不响地改动了段落和脚注的划分,订正了错别字以及标点,文本中的强调符号同样未作标记地要么添加、要么去掉(参见注27)。本文所有提及第二版的地方都是1932年的版本,但为了读者参考方便,页码指1963年重印本的页码。提及1927年第一版和1933年第三版时,在前面分别加上I和III,以示区分。

揭示了概念的把握以及对内容的重要澄清。^① 它也是惟一这样一个文本：通过重要的删除、增补和再阐述，施米特对批评作出了回应。只有在《政治的概念》中，施米特参加了一场与解释者或公开或隐匿的对话，这场对话沿着施米特对其文本的悉心修改的道路进行。对话者是《评注》的作者施特劳斯。在施米特的众多解释者当中，只有施特劳斯的解释才在几十年后被施米特收入其出版的著作中；^② 而

① 洛维特(Karl Löwith)在宣称“这些不同版本中所有(强调符号为洛维特所加)原则的改变……通常都是偶因的结果,它体现了施米特所受到的环境约束,因此,他每次作出的决定都是富有争议”的时候,错失了对实质问题最为重要的东西。参见 Hugo Fiala (中译编者按]洛维特发表此文时用的笔名), *Politischer Dezisionismus*《政治的决断论》,页119注释,见 *Revue internationale de la théorie du droit*, Brunn, vol. 9, no. 2(1935),页101-123;后经修订以 *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*《施米特的机缘决断论》为题,收入洛维特全集 *Sämtliche Schriften* 卷8(斯图加特1984,[中译编者按]中译见刘小枫编《施米特与政治法学》,前揭)。洛维特提到了三个总体上的改变,都涉及第二版和第三版。在文章中(页119),洛维特详实地证明施米特为“紧跟党的路线”如何删除有关马克思、列宁和卢卡奇的论述(页62-63),代之以对 F. J. Stahl(III,页44)疯狂的反犹太攻击。在一个脚注中,洛维特顺手指指出,施米特对 Oppenheimer 国家观的批评出现了些微变化,同样是“不合时宜的”(页76,III,页79)。洛维特提到的第三种变化——下面将会仔细讨论这种变化——让他吃惊不小,迷惑不已,因为这些修改无法用施米特的“政治机缘论”(politischem Okkasionalismus)来解释。这些修正与此南辕北辙,对此洛维特无法设想或者不愿承认。只有当认识到[施米特与施特劳斯的]对话——而这些修改是在这场对话中给出的回答,我们才能够恰切地理解这些修改。

② 施特劳斯的《评注》被收入《政治的概念》的美国版(New Brunswick, NJ, 1976), 编者为 George Schwab, 他与施米特保持了几十年的友谊——显然,1932年时,施米特本人就已经注意到,施特劳斯的《评注》刊登在 *Archiv für Sozialwissenschaft* 上,而《政治的概念》在1927年就是第一次刊发于此的。在1932年6月10日写给 Duncker und Humbolt 出版社社长 Ludwig Feuchtwanger(自从一战后,他们就非常熟稔)的信中,施米特这样写道:“到目前为止,对《政治的概念》的评论成百上千,我从中几乎没有什么获益。不过施特劳斯博士倒写了点有趣的东西,他的那篇有关我的著作——就是那本我想在 Lederer 的 *Archiv für Sozialwissenschaft* 找到一席之地的《政治的概念》——的论文十分精彩,他是一本有关斯宾诺莎的书的作者。”在1935年4月15日写给施特劳斯的信中,Feuchtwanger 在提及施特劳斯刚出版的著作《哲学与律法》时这样写道:“1932年,《政治的概念》的作者满怀敬意地向我提起你,其实他的赞扬没有什么必要,因为我早就知道你关于斯宾诺莎的著述……我对你抱深切希望,以你为可以论道的凤毛麟角的朋友。”靠 Helmut Quaritsch 教授我才得知施米特教授的信件,这里的引用得到 Duncker und Humbolt 的所有者 Norbert Simon 的许可。Feuchtwanger 致施特劳斯的信,现存芝加哥大学图书馆的施特劳斯档案(Leo Strauss Papers, Box 1, Folder 13)。

且,施特劳斯还是惟一施米特愿意公开称之为“重要的哲学家”的人。^①知道这些事实,我们就无须再提起施米特不厌其烦地在他的谈话中作出的判断:他不知道还有谁能够比施特劳斯更理解《政治的概念》的基本意图。如果我们要坚持施米特的权威,那么通过他的行动、“通过行为”所暗示的判断,就能告诉我们更多的东西。

施米特和施特劳斯在 1932—1933 年展开的对话言语清晰。当然,我们必须侧耳倾听,因为这次对话的第二部分悄然无声。一位普鲁士州议会议员对“一位学识渊博的犹太人”作答。^②这位天主教的宪法教师(其政治抱负已在柏林达到顶峰,而且在自己的职业上也达到了顶点),在对一位籍籍无名的年轻哲学家作答。这位年轻的哲学家为了实现对霍布斯的进一步研究,1932 年下半年“(在某些方面)”受着“仁慈的命运”^③驱使来到巴黎,几个月后转赴英伦,这在很大程度上得归功于那位柏林的法学教授的慷慨支持。^④考虑到这些因素,尽管施米特回应了这位对话者公开发表的解释和私下提出的问题,还有谁会对施米特在 1933 年出版的《政治的概念》只字不提这位对话者感到惊讶?^⑤这次对话发生的政治形势,在这里相互碰撞的理论立场,这次对话中显现出来并受到探问的各种根本性的替代选择,参加者的重要性,他们的行动以及他们相互的尊重——所有这一

① *Die andere Hegel - Linie. Hans Freyer zur 70. Geburtstag*《另一条黑格尔路线》,载 *Christ und Welt* (斯图加特),1957 年 7 月 25 日,页 2。施米特提到了(施特劳斯的)《论僭政》(巴黎 1954)一书中(施特劳斯)与柯热夫(Alexandre Kojève)之间的对话。

② *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (《霍布斯国家学说中的利维坦》,Hamburg, 1938),页 20。1933 年 7 月上旬,施米特被普鲁士总理 Hermann Göring 任命为普鲁士州议会议员。施米特在 1933 年 3 月的“民国授权法案”(Reichsstatthaltergesetz)的起草中扮演了举足轻重的角色,1933 年 5 月 1 日加入了国家社会主义工人党。

③ 施特劳斯: *Hobbes' politische Wissenschaft* (《霍布斯的政治学》,Neuwied 1965),页 8。

④ 施米特为施特劳斯的霍布斯研究写的专家推荐信,是施特劳斯在 1932 年获得洛克菲勒基金会奖学金的关键;另一封专家推荐信是卡西尔(Ernst Cassirer)写的,1921 年,他在汉堡指导了施特劳斯的博士论文。这笔奖学金支持施特劳斯在法国和英国进行为期两年的研究(Leo Strauss Papers, Box 3, Folder 8)。见附录中施特劳斯 1932 年 3 月 13 日和 7 月 10 日致施米特的信。

⑤ 1932 年 9 月 4 日的信。

切都要求读者敏锐地把握施米特和施特劳斯的对话,并要对此抱有耐心。这些理由足以促使我们侧耳倾听这次对话,这次对话对分析《政治的概念》有所助益。施米特在1933年(对施特劳斯)、1963年(对1933年版)意味深长的沉默,与其说是反对我们这样的做法,不如说昭示了下述事实:在汗牛充栋的有关施米特的文献中,这次对话没有引起人们的注意。*L'essence de la critique, c'est l'attention* (关注乃批判的本质)。

—

施特劳斯对其同时代人着墨不多,公开与人论辩更屈指可数。施特劳斯只对三个理论家的毕生著述作过详细研究,只公开讨论过这三个理论家或者试图如此——他们是科耶夫、海德格尔和施米特。为什么是施米特?为什么是《政治的概念》,什么唤起、点燃了施特劳斯的特别兴趣?首要原因是,“施米特为之奋斗的目标是彻底批判自由主义”(N26)。施米特所致力批判,他自己并没有完成它。因为,施米特对自由主义的批判还在“自由主义的视界内”,“他的非自由主义倾向”依然受“无法克服的‘自由主义思想体系’”(N35)的限制——这样的体系,按施米特自己的判断,就是“尽管有各种阻碍”,“在今天的欧洲仍然没有被别的任何体系取代”(页70)。更确切地说,促使施特劳斯评注《政治的概念》的主要原因,乃为了完成对自由主义的批判。

对这一问题的实质兴趣决定了施特劳斯和施米特的思想全面对峙,导致施特劳斯不仅吸收了施米特的长处,而且使得施米特的论述在一些关键之处——因此也在整体上——变得比其实际的论述更强有力。身处自由世界之中,施米特批判自由主义的任务面临各种困难的困扰。在面对这些困难时,施特劳斯乐于履行“批评者的责任,即更密切地关注施米特与流行观点的分歧,而不是去探求他与流行观点的一致方面”。

施特劳斯从一开始就把施米特的理论路径作为一个整体来解

释,解释为以一种原创性的、逻辑严格的、内在一贯的方式与自由主义“文化哲学”分道扬镳的企图。从施特劳斯的这种做法中,我们可以推断,施特劳斯如何、以何种方式严格地给施米特定位,以及他强调这一点的目的何在。施特劳斯对施米特的出发点作了如下的解释:他一开始就把“政治的本质”问题理解为,什么是政治所特有的问题;施特劳斯要求找到的就是政治的独特特征,是政治的标准。从一开始,施米特的出发点不是施米特对类的问题(政治的独特性必须在此得到规定)无动于衷的结果,而是源于施米特对“作为当今最为司空见惯的答案的深刻怀疑”,他“运用政治现象把这类最为司空见惯的答案置于荒谬的境地”,“并以此开辟了一条途径,从而以原创性的方式回答了政治的问题”。“虽然屡遭挑战,但对用于界定政治和国家的特殊性的类的问题,今天最为司空见惯的真正自由派的回答”告诉我们,“类就是‘文化’,即‘人类思想和活动’的整体,它划分为‘各种相对独立的领域’(页 26),成为‘各种文化区域’”(Natorp 语)(N7)。施米特具体指出,政治的标准是划分敌友,在此,他明确反对把这种划分与“道德领域中”的善恶之分、“审美领域中”的美丑之分以及“经济学领域中”(页 26)的利害之分等同起来,或者加以类比。因而,施米特与自由主义“文化哲学”概念的决裂,决不仅仅限于具体的“领域”。施米特把政治看成“自主的”,但“不是在拥有其自己的新领域意义上的自主”。如果我们对施米特的理解正确的话,通过这样做,施米特对自主的“文化领域”或者说“相对自主的领域”的学说提出了质疑。正如施特劳斯强调的那样,这里暗含的是“对非常流行的文化概念的彻底批判”(N7)。必须承认,施米特“并没有”将这种批判“贯彻到底。他在运用这一整套文献的言说方式(Sprechweise)时,偶尔也会提及‘各种各样的、相对自主的人类思想和活动的领域’”(页 26)。施特劳斯在阐述自由主义的文化概念之前,逐字逐句引用了施米特这一“偶尔”出现的表述,这一看似漫不经心的引证揭示出施米特“表述”中的逻辑不一致,从而促使读者——当然,首先是施米特——注意到,施米特对自己的任务范围这一重要问题不够明确。在《政治的概念》的 1933 年版中,“相对自主的领域”这一提法已经不

见踪影。与此相应,施米特通过斜体来强调划分敌友是自主的。而且,在《政治的概念》第一章,政治的对抗就已经被清楚明了地表述成与善恶的对立、美丑的对立相互对峙的,是“更深层次的对立”。^①

施特劳斯力求保证施米特免受这样的误解:“在自由主义开始承认了审美、道德、科学、经济以及诸如此类的领域的自主以后”,“他也希望政治的自主性获得承认——尽管和自由主义相对立,但仍然承接了渴求自主性的自由主义激情的余绪”。虽然施米特在“一处”(页71)所用的表达方式使得“不求甚解的读者”可能会得出这样的印象,“但是他提到‘人类生活不同领域的自主性’(Autonomie)这个说法时,给‘自主性’一词加了引号,这一做法已经表明,上面的解读与施米特不相干”。在施特劳斯看来,“施米特远离文化的概念充分体现在对审美的间接描述上:‘从形而上学、道德通往经济的道路穿越了审美,而穿越审美消费和审美愉悦的道路则是通往精神生活的普遍经济化最有效、最舒适的道路,不管那种审美消费和审美欣赏有多崇高’……(页83)。因为,流行的文化概念当然包含对审美价值自主性的认可——即使这个概念不完全由这种认可组成”(N8)。为了回应这一解释,在[1933年的]修订版中,施米特对自己的论述稍做改动,尽管这种变化微乎其微,毕竟清楚表达了对施特劳斯批评意见的赞同。在紧跟着我们所引的这一页的后面,施米特接下来以相类方式五次重复了施特劳斯在他解释的一开始强调了的引文。而且,施米特还作了一点小小的补充,显然,它引证的是施特劳斯结尾时的叙述;施米特在1933年写道:“艺术是‘自由的儿女’,审美价值判断是‘自主的’、艺术天才‘至高无上’,艺术作品‘无偏见’,有其‘自在的目

^① 参见附录中施特劳斯1932年9月4日的信第二段中的批评性评论。

就我从有关您的著作的种种议论来看,您的主题尤其遭到误解,因为,您间或以下面这样的方式表达自己:政治斗争是各种可能的阵营斗争中紧密程度最高的一种。这些表述导致了误解,似乎如此政治(das Politische)已然假设人之间的敌对本身以人的一种非政治特点为前提,换言之,似乎政治仅仅是某种补充[在人性上]的东西。但是,如果我正确地理解了您的意思——当然更多的是从一次交谈而非从您的文章中获得的这种理解,您的意思当会得出这样的结论,人性中有一种形成排他性阵营的原初倾向。

的’。”对自由主义来说,这些说法“都不言而喻”。^①

只有当人们误解了政治的现实、消解了朋友和敌人的对抗、对例外状况——“这里和别处一样”,具有“揭示事物核心的重要性”(页 35)——视而不见,才会说艺术天才至高无上,道德、审美、经济的自主是不言而喻的事情。“人类思想和活动的各个领域”的和平共处,因武装冲突的“真实可能性”而被搅得一团糟,这种可能性“属于敌人的概念”,并且构成了政治。尽管一个人在各个“文化领域中”可以作为一个“自由的决断者”(Frei - sich - Entschliessender)行事,尽管他可能在那里担当或者逃离有约束力的责任、可能同意或者否认某些义务,在“政治领域中”,他面临了一个在生存上以客观、外在的方式影响他的力量,这一力量对个人的要求关乎生死。一个人能够“为任何他情愿以身相殉的东西而死,就像在个人主义的自由社会中一样,任何重要的事情完全是‘私事’”(页 49)。另一方面,敌人以及战争作为“敌对性最极端的实现形式”(页 33),直接向个人提出了一个他不能随意回避的问题。个人必须自己对这些问题作出决断,而且,在面对敌人以及战争的时候,个人还得明确自己的身份归属。因为,政治不是“位于战斗本身”,而是位于导向了战争的真实可能性的行为,“位于对自身处境的明确知识,而自身的处境却是由那种可能性所规定的;说到底,就是位于正确划分敌友的任务中”(页 37)。在面临战争的时候,正确划分敌我的政治问题获得了把这个问题的重要性扩展到政治领域之外的分量。施特劳斯在下面的评论中,用逻辑的力量表述了自己的“非自由派倾向”：“战争不仅仅是‘最极端的政治手

^① III, 页 53, 强调符号是我加的。在 1932 年版中,原文是这样的:“艺术是自由的儿女,审美的价值判断是绝对自主的,艺术天分至高无上,这些说法对自由主义来说都不是不言而喻的。”施米特在别的地方也作了类似的修改。比如说“经济的理想或者说经济的规范被看成是自主的”(页 49),变成了“经济的理想或者说经济的规范被看成是‘自主地’自我规制的”(III, 页 31)。“对于清晰的政治理论的政治敌人来说,以任何自主领域的名义来宣布如下事情并不困难,即有关政治现象和真理的清晰知识和描述不道德、不经济、不科学,归根到底——恰恰是从政治出发——它们当被宣布为值得与之搏斗的违法恶魔(Teufelei hors - la - loi)”(页 65)。这话在 1933 年版中变成了这样:“那些在政治上对伪装、掩藏和障眼法感兴趣的人因而有了撒手锏,可以用‘自主的领域’的名义诽谤有关政治现象和真理的清晰认识和描述为不道德、不经济、不科学,归根到底——恰恰是从政治出发——它们被诽谤为值得与之搏斗的恶魔。”(III, 页 46)

段’，不仅仅是一个‘自主的领域’——政治的领域——里可怕的危急状态，还是人类可怕的危急状态，因为战争与‘身体杀戮的真实可能性’具有并且保持着某种‘关系’（页 33）。这种倾向表明：政治是一个根本的领域，而非一个与其他领域相互并列的‘相对自主的领域’。政治是‘权威性的’（页 39）。”（N9）就在施特劳斯总结说“政治是权威性的”这句话所涉及的那页，^① 1933 年版作了扩充——以便比以前的第二版更鲜明地强调反对自由主义的“文化哲学”。现在，这段话是这样写的：“一旦出现政治单位，它就是权威性、总体性和至高无上的单位。政治单位是‘总体的’，首先因为每一事物潜在的都是政治的，并因此受到政治决断的影响，其次因为，人类就其总体而言在生存上是通过政治参与而得以理解的。政治就是命运。”^②

二

“不求甚解的读者”在阅读施特劳斯的评注时，可能根本想不出施米特在达到前面这些陈述时经历了多么漫长的过程。施特劳斯没有对施米特从 1927 到 1933 年之间的《政治的概念》中观念的变化作任何评论，这就使得施米特的立场看起来更强有力了。细心的读者如果看到施特劳斯曾简单提及施米特在 1932 年版的《政治的概念》中改变了对霍布斯的评价，^③ 那么，在此引导下，他就应该找来《政治的概念》第一版仔细阅读，进而会发现，“不求甚解的读者”不仅“会得出这样的印象”——即施米特希望“让人们承认政治的自主性，尽

^① 在施特劳斯作为证据引用的那页，施米特没有把政治说成“权威性的”（Massgebenden），而是说“权威性的人类阵营”（massgebenden menschlichen Gruppierung），“权威性的统一体”，“权威性的情形”（页 39）。与此相对照，1933 年版本在另一个和施特劳斯的解释有关的地方（III，页 9），施米特重新提出“政治对手的权威性和独立性”（强调符号是我所加，参见第二版中的字句，页 28）。

^② III，页 21。对前面这句话施米特在三个版本中的陈述均不相同：“政治常常决定由危急关头决定其方向的阵营。”（I，页 11）“无论如何，由危急关头决定其方向的阵营一般是政治的”（页 39）。“无论如何，由危急关头决定的阵营一般总是政治的”（III，页 21）。参考有关版本的细节，施特劳斯的提法，《评注》9 和 10。

^③ 施特劳斯《评注》14 脚注。

管他与自由主义针锋相对,还是延续了自由主义对自主的渴望”。细心的读者还会发现,在施特劳斯为了证明上面的解读很少是施米特本人的观点所引证的 1932 年版中“那一页”对应于第一版的内容中,施米特既没有给“自主”一词加引号,也没有开始对“审美价值的自主性”进行任何公开的批判。最后、也最重要的是,读者可以清楚地知道,施米特不仅“偶尔”提及“人类思想和行动的相对自主的领域”,而且明确把政治本身定义成一个领域,“诸多领域中的一个”。五年之后,施米特明确抛弃了这个定义。施特劳斯无疑有充分理由忽视施米特的这些改变,对这本书的自相矛盾默不作声,因为,这本书的基础就是“其自身发展的历史”。尽管如此,施特劳斯还是尽可能以优雅和谨慎的方式提醒我们注意这些事情,因此再也没有比这更好的理由促使我们去简要地探讨施米特最初的概念,进而更仔细地审视施特劳斯在其解释中未曾涉及而留待讨论的问题。

施米特以防守立场开始了有关政治概念的战斗。他反对“惊人一致的自由派思想体系”对政治的否认,“这种体系尽管看上去遭到挫折,现在仍然大行其道”(I, 页 29)。施米特试图开始证明“政治特有的客观性和自主性”(I, 页 5)。他努力想要使政治获得承认,“每一个自主领域”(I, 页 3、4)都能要求这种承认,而且自由主义对“别的领域”(I, 页 29、30)也不加否认地给予了这种承认。这种努力是防守性的。施米特宣称,划分敌友是“政治领域”特有的,“即使没有采用道德、审美、经济或其他方面的区分”,这种划分也可以“在理论和实践上存在”(I, 页 4),这一主张也是防守性的。施米特对政治敌人的特征这一核心问题的回答同样是防守性的:敌人“肯定是他者、是外人(*der Andere, der Fremde*)”,下面的说法足以“描述敌人的本质”,“在十分宽泛的意义上,敌人是一个他者或者外部的生存,因而在冲突中,敌人意味着对我自己的生存的否定,如果我们要保持自己特有的生活方式,我们就要抵抗他,和他战斗”。如果对施米特来说,政治在一个中立化和去政治化的时代是需要防守的事物,在施米特的修辞中,政治(*die Politik*)似乎就是防守性的了。施米特一以贯之地强调要抵抗敌人,“真正的”敌人,我们“自己的敌人”(I, 页 4、9、

17、29)。敌人总是作为攻击者出现的；但敌人和被攻击者不一样，他不会出现在理论讨论中。这样的视角会使读者的注意力偏离下面的问题：如果没有“规范的规定”，“理性的目的”、“理想的计划”起作用，如何才能“知道”“实际的敌人”(der "wirkliche Feind")，我们“自己的、特有的生活方式”又如何得以继续。一旦敌人发动攻击，反抗意志就“完全是不言而喻的”(I, 页 29)。当敌人通过攻击把自己定位成敌人的时候，就可以安然将敌对的理由和动机置于次要地位，或者说可以从被攻击者的立场看出这些理由和动机。防守性修辞不仅使得施米特隐藏了其政治概念中的理论难题，而且，作为一种“纯粹政治”的修辞，^① 它还赋予施米特以双重的政治优势，既能够反对所有“规范性批评”以维护自己“纯粹政治的”立场，又能够使他凭借带有道德义愤色彩的高度自我确定性来攻击任何对“纯粹政治”领域的规范性“入侵”和“蚕食”：披着“非政治甚至反政治”面纱混入政治的敌人违反了纯粹政治的诚实与明晰。他在骗人。出于自身的政治优势，施米特甚至不怕因为“极度滥用政治”产生的负疚而退缩。^② “战争只针对实际的敌人”，这是“根本不言而喻的事情”。在肉体上抵抗

① “……[如果]纯粹政治的理论家在其政治思想中辅以逻辑力量，那么，甚至在被指责为不道德和犬儒主义的时候，他也能一再辨识出具体参与战斗的人的工具”(I, 页 26)。此前，施米特则谈到“纯粹的政治概念”和“政治思想家”(I, 页 25)。1932年版中，所有这些论断都改了(页 64、65、67)。

② I, 页 16、20、25、26、27、32、33(参见第二版，页 49、55、65、66、68、76、77)。至于施米特对政治中的诚实和明晰的高度推崇，可以参见 *Wesen und Werden des faschistischen Staates* (《法西斯国家的本质和生成》，1929)，页 114。进一步的论述参见 *Staatsethik und pluralistischer Staat* (《国家伦理与多元国家》，1930)，页 143，均载于 *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles 1923 - 1939* (《论断与概念》，Hamburg 1940)。还有 *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* (《国家、运动、人民》，Hamburg 1933)，页 28。几十年后，施米特把那些依然藏而不露、犹抱琵琶半遮面的模糊、无名的权力称为“撒旦的诱惑”，这表明了其憎恶的深厚基础之所在。*Nomos - Nahme - Name* (《法 - 夺取 - 命名》，载 *Der Beständig Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara* (Nürnberg 1959) 页 104；参见 *Die Sichtbarkeit der Kirche* (《教会的可见性》，载 *Summa, Zweites Viertel* (Hellerau, 1917；中译见刘小枫编，《政治的概念》，上海人民出版社 2002)，页 71 - 80；以及 *Römischer Katholizismus und politische Form* (《罗马天主教与政治形式》，Hellerau, 1923)，页 31 - 32、39 - 40、66(第二版，有稍许改动[München 1925]，页 21、26、43；中译见刘小枫编，《政治的概念》)。

“完完全全的实际敌人”在“政治上是可以理解的”，尽管施米特毫不犹豫地指出，这个断言不是“一种正当化或者辩白”(keine Legitimität oder Rechtfertigung)，而是具有“一种纯粹生存(existential)的含义”(I, 页 17)。一旦敌人脱离了“纯粹政治”的领域，情况就有所不同，“越出政治”就使得“自己的敌人进入道德领域或者其他领域”。这样，敌人就成了“非人的怪物，对于这种怪物不仅要抵抗，更要毫不犹豫地消灭，因此就不再存在能够客观对待的敌人”(I, 页 9)。在这里，“针对实际敌人的战斗”陷入了“理想计划”或者“规范规定”的大漩涡。但是，作为道学家(der Moralist)，施米特也知道，没有“任何理性的目的、正确的规范、理想的规划，也没有任何正当性或者合法性能够给人类的互相杀戮提供辩白的理由”。这位纯粹政治的辩护士接着说，“如果对人的肉体生命的消灭不是出于对人们自己生存形式的坚持以反抗对这种形式的特定否认，消灭就无法获得辩白”(I, 页 17)。

纯粹政治这种修辞，尽管对施米特来说有各种优点，但是也有一个重大缺陷。即使施米特借助他最初使用的概念成功证明了“政治的客观性和自主性”，他的成功也是以把政治简化成外交政策为代价取得的。“战争是诸国家(nations)之间的武装冲突”(I, 页 6)。国家是政治的主体。国家被组织成政治单元以后，就构成了政治世界的“多元形态(pluriverse)”(I, 页 19)。1927年，施米特在提及国内政治时，他所指的几乎只是外交政策。^① 对国家内部冲突的讨论，是在它们将会对国家发动战争的能力产生什么影响这一问题的视界中展开的(I, 页 9 以下)。施米特在其由 33 段构成的文章中 77 次提到战争，“内战”这个词一次也没有出现。施米特认为自己面临的政治环境已经有所改变。可以肯定的是，尽管“自由派的思想体系”“仍然还

^① 应当指出，施米特对十月革命和 1789 年革命的论述是重要的例外，它们作为他的下述断言的证据，“在政治历史，在外交政策以及国内政治的任何地方，没有能力和不愿意”区分朋友和敌人成了“政治目标的象征”。“在颓废的欧洲，资产阶级的相对主义分子把所能想到的最为淫秽的文化变成审美消费的对象”(I, 页 26 - 27)。

没有被任何其他体系替代”，它不再处于绝对优势的地位。它的挫败记录不再只是“看上去”如此(页 70)。当施米特在 1927 年挺身而出时，他眼中有一个敌人，“政治被这个敌人痛苦地剥夺掉所有的自主性，屈服于各种道德和法律上的规范和‘秩序’”(I, 页 30)。在 1932 年，施米特相信，他自己已经能够回顾“自由主义的时代”，^①其时“政治观点被痛苦地剥夺了所有的有效性，屈服于道德、法律和经济上的规范规定和‘秩序’”(页 72)。与此同时，在“总体国家中”已经出现了“重要领域的中立化和去政治化”的有力反对者，“没有什么领域是总体国家不关心的，它潜在地包含了每一领域”。对这样的反对者来说，“一切都是政治的，至少潜在地如此”(页 24)。考虑到这些情况，施米特采取了进攻立场。他不是为政治争取“自己的领域”，而是把目标瞄向了总体。“政治必须具有”“自己相对自主、相对来说终极的与众不同的区分”(I, 页 3)，现在被代之以政治“自己的终极的与众不同的区分”(页 26)。“从各个领域”都可以到达“政治的要点”(页 62)，政治可以“从每一领域‘涌现’”，它穿透和包围每一事物，因为它并不描绘属于自己的领域，也不描绘其独具的特征，而是描绘“一种最紧密的联合或分离、结合或分化”。^② 领域的概念被代之以

① “……生产和消费、利润和市场都有自己的领域，它们不能被伦理、审美或者宗教所引领，这很可能是今天世界上为数极少的真正有效、完全毋庸置疑的原则之一。”(I, 页 30)“生产和消费、价格划定和市场都有自己的领域，既不能被伦理所引领，也不能被审美、宗教所引领，更不能被伦理所引领，这被看成是这个自由主义时代的为数极少的真正无可争议、毋庸置疑的教义之一”(71-72)。还可以把注 20 中所引的内容和新版的内容作一比较：“在混乱的欧洲，资产阶级的相对主义分子把所能想到的最为淫秽的文化变成审美消费的对象。”(67)

② 27, 38。“‘政治’这个词，并没有意指任何属于它自己、区别于其他领域和事物的领域和事物，它所意指的不过是联合与分散的紧密程度。任何领域都能成为政治领域，只要敌我之间的集团划分的目标能够从中得到实现。‘政治’这个词描述的不是新的事物，而是一种‘新的转向’……正常国家的成就在于使得国家内部的相互对立的集团的相对化，从而预防了作为结果出现的战争。如果一个国家不再能够取得那样的成功，那么，政治的重心就从外交事务转向国内事务，国内政治的对立双方也就是分化成敌我的两个权威性的集团，而这意味着潜在的或者是现时的内战”。Hugo Preuss, *Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (图宾根, 1930), 注 1, 页 26。参见施米特《国家伦理与多元国家》，前揭，页 140-41。在这里，紧密程度这一概念完全被引向以国家形式出现的政治联合体；进一步论述参见施米特 *Der Hüter der Verfassung* (《宪法的维护者》，图宾根 1931), 页 111。

紧密模式(ein Intensitätsmodell)。这样的说法是前后一致的:施米特尽其所能隐藏其影响深远的改变,施米特认为划分敌友能够“在理论和实践中存在,即使没有同时采用所有那些^①来自道德、审美、经济或其他方面的区分,在理论和实践上存在”(页 27)。当联合或者分化的紧密度上升到“政治高度”时,它们就开始自主地或者彼此强化地起作用,这是不可否认的。一旦政治本身和各种先决条件相互分离,被剥夺掉所有实质内容,只用来指称“人的联合或者分化的紧密程度,无论这种联合或分散的动机是宗教、民族(在族群和文化的意义上)、经济或者其他方面”(页 38),这些区分开始起作用就是一种必然结果。政治紧密度的概念使施米特可以在政治中包括内战和革命。现在,敌人可以被轻易地想象成亲戚、弟兄以及平等者。施米特无视这种结果,他坚持自己的断言,敌人“无疑是他者和外人”。的确,他也没有忘记在这里作一点细小修正。在初版中,政治敌人“在冲突中否认我们自己的生存方式”。在 1932 年,施米特的表达则是,“只有每一参与者自己能够决定,在具体的现存的冲突中,他自己的生存方式是否被作为他者的外人所否认,以及是否应当要为此反抗他者,与之战斗以保存自己特有的生活方式”。^②无论在涉及作为敌人的他者——他者意味着否定了我们自己的生存方式——时事物的状况怎样,如何回应这种他者的决断是不能排除善和恶、高贵和卑贱、有益和有害这些范畴的。然而,人们怎么能够得到“正确认识和理解”(页 27)的观点,而我们自己的需要保存的特有生活方式又该如何定义、表述和划定呢?

施米特抛弃了领域的概念,这使得他的政治的概念“能够包含内战”。“总体国家”的兴起促使人们看待政治“潜在的普遍性”的眼光更加敏锐,并且敞开了在自由主义自己的地盘上、即国内政治的领域

^① 强调符号是我所加。

^② 页 27。参考“……应当要反抗这一他者,与之战斗以保存我们自己适当的生活方式”(III,页 8)。

中打败自由主义的前景。施米特的紧密模式考虑了这些发展。^① 这个模式扩大了战场,从而促使政治具有梯次、流动性。如果“每一具体的对抗越具政治性,就越接近划分敌友的极点”,一切事物就多少都——无论如何,至少潜在地——是政治的。另一方面,只有在政治不再限于基于自然或历史的实质对抗,只有在政治敌人不再仅限于超个人意义上的“外人”和“他者”的时候,政治才能够被看成可以普遍达至的紧密程度(Intensitätsgrad)。“纯粹的政治”在1932年已经属于陈年往事。那时,已经同时提到内战和[国家间的]战争。^② 国内政治和国外政治同时出现;施米特提出了辅助性解释,目的是为在国家中为政治提供一个有限空间,使它不限于等同于政策的政治,从而不必使得政治统一体立刻被内战所吞没:“在原初的政治决断之外,并在已经作出的决断保护下”,施米特宣称,“产生了无数次级的‘政治的’概念”(页30)。现在,施米特也开始详细谈论“国内敌人”,

① 施米特试图——也不是没有成功——给人这样的印象,《政治的概念》中根本不存在各种概念的改变。施米特在日期标明为“1931年10月”的第二版后记中这样写道:“现在的这个版本包含了……一系列新的阐述、注释和例证,但是,就思想本身而言,没有什么改变或者深化。在作出这类改变之前,我还要等一等,看看哪种方向和观点在已经进行了一年左右的新讨论中是决定性的”。大约“一年左右”里,施米特开始用比较分散的评论来处理紧密模式(参见本书25页注②),并诊断出“向总体国家的转变”(他以此为题于1931年4月在*Europäische Revue*发表了一篇散论)。1937年,在谈到总体国家—总体战争(total state—total war)这对概念时,施米特说“在德国,政治概念的发展从1927年以来已经把这些总体性之间的联系扩展到一系列总体敌人、总体战争和总体国家。俾格勒(Ernst Jünger)的大作*Totale Mobilmachung*《总体移动》使这种观点得以广为人知”(参见施米特,《总体敌人、总体战争和总体国家》,见《论断与概念》,前揭,页235)。但是,在1927年版中,上面的三个概念都没有出现。

1939年,施米特在收入《论断与概念》中的《政治的概念》初版节本的一条注释中这样写道,“这里一字不动地重印1927年的文本,以便人们更好地作出评价,是否像流亡刊物(Emigranten—Zeitschriften)竭力所说的那样,我后来的一些改动卑鄙地改变了自己的观点”(页314;[中译编者按]1934年,流亡瑞士的德国反纳粹人士在办的刊物上开始揭发施米特是投机分子,改变了自己以前反纳粹的政治观点)。如果我们忽视施米特暗示的批评指的是针对第二版而非第一版(比如说,洛维特指出的“迎合”时宜的那两页新论述在1927年的文本中就没有出现,参见本书第15页注①),施米特在这次重印中包含的内容是页11(第13段)到页21(第23段),而不是页1—11和页22—23(第1—12段,第24—33段),这就非常有趣了。那些表现出实质性改动的内容——抛弃领域的概念,从“纯粹政治”中脱身——涉及的是那些施米特没有收入节本的篇章。

② 页32、33、38、46;参见页29、30—32、42、43、47、53、54。

在这个词的核心意义上,谈论“宣布国家内部的敌对”,谈论“持不同政见者和异教徒”(页46-48)。最后,战争本身似乎不再仅仅是“国家间的武装冲突”。现在,在施米特看来,教会的“圣战和十字军运动”和其他的战争一样,也是“根据对敌人作出的决断而采取的行动”。在这些行动中,难道这些敌人不也“同样应当在道德和其他的领域中”被打发掉,就像施米特在1932年所描述的在“超越政治”的“特别剧烈、非人的战争中”被打发掉?如果对某些战争的描述是正确的,即这些战争使得敌人“成了一个非人的怪物,对于这种怪物不仅要抵抗,更要毫不犹豫地消灭”,“因而敌人不再只是有待被赶回自己地盘的敌人”(在这个地方,施米特偏离了第一版的论述),那么,对圣战和十字军运动所作的同样描述为什么就不正确了呢?借助于紧密程度这一概念,施米特把“纯粹政治”抛在了脑后,但他绝没有抛弃自己此前修辞具有的优点。于是,施米特在文本中插入了能够描述自己业已改变的理论路径的东西,而又没有删除那些几乎不能和这种路径一致的内容,这些内容只是看起来适于留下一个在政治上可以接受的印象。^①因此,他继续保持这种虚构,即“特别剧烈、非人的

^① 在“未作改动地”重印这个文本时,施米特在“超越政治”、“消灭”以及“因而敌人不再只是有待被赶回自己领域的敌人”这些词上都用了斜体(页37)。在1963年的一篇“评论”中,施米特重复了这段话,认为它“对条约中预设的敌人的概念来说至关重要”(页119)。这一段落对他来说如此重要,他在 *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (《游击队理论》,柏林1963,页94)中又一字不拉引用了这段话。不论施米特后来在考虑战争理论时所作的“习惯上的”、“实际的”和“绝对的敌人”的分类优点如何,这样的分类对政治的概念来说并非决定性的。政治的概念并不需要它们,也没有为它们提供什么基础。“尤其剧烈、非人道的战争”超出政治之外,它侮辱敌人,这样的说法也没有通过这种划分获得什么内容,只要作为构成政治之因素的紧密性这一概念本身没有被抛弃。在《游击队理论》中,施米特在开始仍然源于他1927年的“纯粹政治”这一修辞的论述之前两页这样写道,“……运用那些努力在战斗中进行抵抗的时候,欧洲的人性获得了极为稀有的东西;弃绝把战争中的敌人看成罪犯,因此,也就是把敌对相对化,否认绝对的敌人,让人们放弃歧视和侮辱自己的敌人,这实在是少有之事,也很可能不人道。那样的一种弃绝现在又受到政党的质疑。总之,政治参与最极端的紧密度是其标准之一。当格瓦拉(Guevara)说,‘游击队员是战斗着的耶稣会会士’,他考虑的是政治义务的绝对性”(页92,强调符号是我所加;参见页93和页21、88、91、94的论述;进一步比较页93-94和《政治的概念》页67的论述)。关于“超出政治之外”这一表达的运用,也可见《政治的概念》,页55、65、66-67、77-78。

战争”仍然可以在某种令人信服的重要意义上称之为战争,这种战争“超出了政治”,如果政治本身暗含的是最大程度的紧密,这种程度是通过人们之间的对抗而获得的,人们越接近,这种紧密性就越强。施米特在 1932 年再次体现出作为学者的谦逊的修辞,并没有减少他的误导性(页 26、29)。《政治的概念》中的主题不仅仅描述是什么,主要也非描述是什么;政治对施米特也不“仅仅”意味着紧密程度。^①仅仅说划分敌友在施米特眼中代表或者提供了“政治的纯粹标准”,是不够的。^②有多少冲突升级为军事冲突,并且无可争辩地“涉及到肉体杀害的真实可能性”,而参与者却从没有获得下面的知识或决断,即“作为外人的他者”是否有“否定我们自己的生活方式的意思”?非常清楚,施米特所说的战争完全适用于政治:根据敌对程度,政治多少是政治的(III,页 16)。如果政治多少是政治,和别的“一切事情”一样,政治也受制于政治的逐步成型,那么,下面的问题就来了:施米特“要把哪一种政治”算作“最显著意义上”的政治呢,他关于政治敌人的“本质”的论述靠何种敌对性得以规定?施米特视为政治达至最极端之处,其紧密程度又如何?施米特在 1932 年版的一个新的章节中给出了答案,其中他讨论了“大政治的顶点”(die Höhepunkte der grossen Pilitik);在这一节中,《政治的概念》最深刻的意图得到了最令人震惊的表达。施米特在这一节中如此写道,“大政治的顶点就在于,其中的敌人被具体明晰辨认出来的时刻”(页 67)。在敌人被辨认出来的时刻,敌人被看出来是对一个人自身的存在、自身的命运的否定——而且,与此密不可分的是,其中,一个人得以确立自身的认同,并获得了自己的可见形象。紧接这段陈述,施米特举了一个历史上的例子,以清楚说明在他看来什么是大政治的顶点——《政治的

① 页 38。在 1933 年版中,施米特删除了“仅仅”。

② 这一论述(页 26),也没有重新出现在第三版中。1927 年,施米特既没有谈到“政治的简单标准”,也没有谈到“政治的标准”和政治“自己的标准”。1932 年,这些表述一共出现了 6 次(页 23、26、27、35)。

概念》在任何别的地方都没有采用这一表达，^① 这时，施米特既没有引用马基雅维里，也没有求助于任何欧洲公法（*ius publicum Europaeum*）方面的权威专家：“在现代，我看见了这种敌对性最强大的爆发……这就是克伦威尔对追随教皇的西班牙的战斗。”这种敌对性何以在这“十八世纪肯定未被低估的卑鄙之徒（*écrasez l' infame*）”面前凸现出来？是什么使得这种敌对性比“列宁对资产阶级和西方资本主义的灭绝性审判更强”？在1656年9月17日的一次演说（施米特把这次演说作为澄清自己观点的材料）中，克伦威尔宣布西班牙是英国的头号敌人，把西班牙确定为全民的敌人，“‘因为他心目中的敌对性所针对的一切，都是上帝称许的。不管上帝称许的正在你心中、还是可能在你心中’。于是，”施米特继续写道，“克伦威尔重复到：西班牙是你们的敌人，其敌对是上帝灌入的，是‘自然而然的敌人、神意的敌人’；那些把西班牙看成偶然的敌人的人，不知道圣经的教诲，也不知道上帝的事物，上帝说，我要叫你的后裔和女人的后裔为敌（创世记3:15）”。在面对神意的敌人的时候，所有进一步的划分都消失了。敌人的存在本身就是否定。再不可能有更剧烈的敌对强度了。

三

施米特以政治的名义开始了与自由主义的对抗。之所以进行这种对抗，是出于宗教的缘故。施米特为不可摆脱的辩护，为不可回避的战斗。在“自由决断的人”看来，所有事情本质上都是“私事”。施米特全力与这种“自由决断的人”对抗，这种力量在生存上完全攥住

^① 1929年，施米特这样评价柯特（Donoso Cortés），“他具有独一无二的重要性，在政治的概念和对立相对消解的时代，在意识形态玩弄花招的氛围中，他能够了解所有重要政治问题的核心概念而且能够拨开虚伪和欺诈的云雾坚持这些概念，能够超越日常的政治，给出朋友和敌人之间的伟大的历史和实质性的分类”。《无名的柯特》，收入 *Donoso Cortés in gesamt-europäischer Interpretation. Vier Aufsätze*（《柯特四论》，Cologne 1950），页78。鉴于“在无神论者和基督教之间最后的生死之战的图像”这一论述（页75）和“真正的、常常也是直接的和必然的终末论”这一似乎是不经意的提法（页76），试比较施米特对柯特的评价，页7、13、15、20、21、83、105、114。参见《政治的神学》，页46、51、52、54（页65、73、75、79、80）。

了他；施米特引导那些需要安全的人（下面的教诲适用于这些人，“他将自己锁在门里，却将上帝锁在门外”）转向试探他们的上帝。^①于是，施米特对自由主义的批判在这里转向另一种，施特劳斯完全清楚个中原委，把它解释成对“文化哲学”的批判。施特劳斯具体指出，“文化哲学”的“关键之一”是“宗教的事实”，另一关键则是“政治的事实”。^②宗教以及政治的事实都反对把人类生活包装成“文化的自主领域”，都质疑把“文化”作为人类精神“至高无上的创造”或者人类精神的“纯粹产物”，都使得人类的生存服从于一个权威的支配、律法和命令。施特劳斯已经以人们所能想象的最根本的方式抓住和阐释了施米特对文化的现代概念与日俱增的不安和不满。施米特在 1930 - 1931 年放弃用领域的方式来定义政治的概念的表达，清楚地表明了这一点，《政治的概念》^③ 中再版 1929 年的演讲“中立化过渡阶段的欧洲文化”体现出的前后言辞的变化同样如此。施特劳斯发展了“施米特对盛行的文化概念的批判”（N10），这一批判所针对的正是作为人类的危急状态而出现的战争现实；施特劳斯还揭示了这种批评对形形色色的“人类思想和行动领域”的“自主性”这一原则的致命一击。不仅如此，施特劳斯还迈出了决定性的的一步：超越[施米特对文化概念的]“含蓄批评”，使之转变成彻底的批判；根据盛行的文化

① 施米特, *Zur Phonetik des Wortes Raum* (1942), 载 *Tympos für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch* (柏林 1951), 页 243; 《柯特四论》, 页 114; 参见《论普鲁斯》, 页 27。

② 施特劳斯, 《哲学与律法》(柏林 1935), 页 31 以及该页注释。施特劳斯直截了当地提到了“评注”, 他这样写道: “如果‘宗教’和‘政治’是超越了‘文化’的事实, 或者更具体地说, 是原始的事实。那么, 只有以‘神学 - 政治’方式批判‘文化’概念才是根本性的批判。如果这些批判不是重新回到‘文化’的基础, 它们一定具有和十七世纪的神学 - 政治论——尤其霍布斯和斯宾诺莎神学 - 政治论相反的倾向。的确, 这类神学 - 政治论的首要条件就是, 这些十七世纪的著作不再能够为人们所理解, 就像在文化哲学领域中经常发生的那样。”

③ 在这篇文章中, “文化”或者“文化的”这两个词原来出现了 54 次——施米特在后记中并没有提到这篇文章原来的题目——施米特删除或者替之以别的词的地方有 31 处。其中, 删除并没有用别的词替代的 10 处, 15 处替之以“精神的”, 1 处替之以“精神”, 3 处替之以“政治的”, 还有 2 处替之以“政治”。现举出两个这样的例子: “所有的[文化的]精神领域的概念, 包括[文化]精神的概念, 它们本身就是多元的, 因此只能通过具体的[文化的]政治存在才能得以理解。”(页 84) “技术不再是中立化进程意义上的中立基础。每一种强大的[文化]政治学都要利用技术。在[文化的]精神的意义上, 把目前的时代看成是技术的时代只能是暂时性的安排。只有在哪一种[文化]政治强大到足以控制新技术的时候, 它的确切的意义才能够彰显出来”(页 94)。

概念,“不仅各个‘文化领域’”在彼此关系上是自主的,作为整体的文化也是自主的,施特劳斯反对这种文化概念,认为这种观点使得我们忘记了“‘文化’常常预设某种被培育的事物:文化总是自然的文化”。文化常常被理解成对自然的精心教化——“无论土地还是人类精神都一样”——或者是对自然的不无狡黠的疾风骤雨式战斗。“‘文化’无疑就是自然的文化。既然‘文化’乃自然之培育,只有假定被培育的自然之物已经与精神相对立,并且已经被遗忘了,文化方可被理解为自主的精神创造”(N10)。

“文化哲学”的双重关键并没有诱使施特劳斯以权威的回答为基础,或是为迈向权威的回答铺平路径,甚至没有去寻找这样的路径。与此相反,施特劳斯提出了自然的问题,探问先于任何文化并且隐藏在每种文化之中的人的自然,提出了自然状态(*status naturalis*)问题。在回溯到隐藏着的、被忽视和被遗忘的文化基础的过程中,施特劳斯使得施米特恢复了霍布斯的自然状态概念所具有的荣耀地位:当霍布斯把自然状态描述成战争状态(*status belli*)时,根据施特劳斯的观点,如果把那种描述转换成施米特的表述,霍布斯的自然状态就是“真正的政治状态”(N11)。对霍布斯来说,“战争的自然不在于实际的战斗本身(*not in actual fighting*),而在于众所周知的性情(*disposition*)”(《利维坦》第十三章);同样,对施米特来说,政治也不在于“战斗本身(*nicht in Kampf selbst*)”,“而在于由这种真实的可能性所决定的行为”(页37)。在施特劳斯看来,作为施米特根本出发点的政治,不过是被“文化哲学”从记忆中抹去的“自然状态”。“由此,那个必须规定政治特有的划分的分类问题也就迎刃而解了:政治乃是人的状态;事实上,政治乃是人之‘自然的’、根本的和极端的状态”(N11)。

施特劳斯并非没有意识到施米特对“自然状态”的定义“根本不同于”霍布斯的定义,因为,对霍布斯来说,那是“个人之间的战争状态”,而在施米特看来,则是“群体尤其国家之间^①的战争状态”。在回溯到施米特与霍布斯两人交汇的共同基础后,施特劳斯开始强调他们两人立场的针锋相对之处。霍布斯认为,自然状态本身是一个

^① “对霍布斯而言,在自然状态中,每个人都是其他人的敌人;而对施米特而言,所有的政治活动都定位于朋友和敌人的划分”(N12)。

需要克服的状态,必然导向与此相反的文明状态(*status civilis*)。在霍布斯那里,尽管一切人反对一切人的战争(*bellum omnium contra omnes*)的含义富有争议,抛弃“自然状态”的意图在一开始就昭然若揭。“施米特则以对政治的肯定反对这种对自然状态的否定,或者说对政治的否定”(N12)。施特劳斯在这两个理论家之间寻求的政治对抗——霍布斯否认政治、施米特肯定政治——最初隐藏在下面的事实之中:根据霍布斯的教诲,自然状态“至少”在国家之间持续存在,因此,不存在霍布斯“完全否定”政治的问题。所以,似乎施米特能够采用“霍布斯反对把自然状态看成个人之间的战争状态的观点”,不会对《政治的概念》中所使用的政治这一概念提出质疑,至少当政治被理解成“人类群体之间关系的‘自然’特征”时是这样的。然而,一旦政治被看成权威性的,被看成个人的危急状态,被看成权威权力的生存诉求的时候,两个人的差异就以尖锐的方式浮出了水面。在施米特看来,政治统一体(*politische Einheit*)可以要求其个体成员随时舍身赴死(页46);在霍布斯看来,国家的目的和范围是由个人基于自然权利的个人诉求来决定的,这种诉求先于国家。所以,国家的正当要求只能是公民有条件的服从,“也就是说,这种服从不能与个人生命的福祉和保全相矛盾;因为保全生命是国家的终极基础。因此,尽管人们在其他方面有义务无条件地服从,却没有义务冒生命危险;因为死乃最大的恶”(N13)。通过危急状态这一标准,施特劳斯清楚地揭示了霍布斯与施米特的对立,但并没有局限于此。施特劳斯还提出了他们之间对政治的肯定和否认之间的对立,并通过把他们描述成“政治立场”与“文化立场”的对立而达到这一目的。施特劳斯表明,正是这种个人主义原则导致霍布斯否定了施米特意义上的政治,也正是这同一种原则经由历史的发展最终暗示了“世界统一体”中彻底的去政治化和中立化,而施米特就是针对它为“政治的不可摆脱辩护”。“一旦‘人类’成为计划的主体或者对象”,体现在霍布斯对人民利益(*salus populi*)^①的定义中的这些原则“必然会导致文

① “霍布斯没有从这种结果中退缩,他明确地否定了勇气作为一种品德的地位(《论人》第十三章,第9节)。同样的态度还表现在他对人民利益(*salus populi*)的定义中:人民的利益包含(1)抵御外敌;(2)维持国内和平;(3)以正确适度的方式丰富个体,这一点通过工作和节俭比通过战争的胜利更容易做到,尤其是通过机械和数学的发展而获得促进;(4)享受无害的自由(《论公民》(*De cive*)第十三章,第6节和节14节)”(N13)。

明的理想”，即要求人类自然的社会关系成为一种“消费与生产中的同伴关系”（页 58）。举例来说，霍布斯作为文明理想的创始者远在培根之上。恰恰由于这一点，他成为自由主义的奠基人。霍布斯之有别于后世的自由主义，“无非然而却固然在于，他直接以自己的所知所见反对自由派的文明理想为之不断战斗的东西：不仅反抗腐败的国家机构、统治阶级的邪恶意志，而且反抗人的天性之恶；在一个非自由派的世界里，霍布斯筚路蓝缕，奠定了自由主义的基础，他反对——如果可以这样说的话（*sit venia verbo*）——人的非自由（*illiberale*）的自然”（N13）。

施特劳斯笔下的施米特反对作为“自由主义最终的自我认识”的“文化哲学”，这种“文化哲学”“在文化世界的掩盖下，并专注于文化世界”，忘记了处于危险和危难之中的人性。这样，施特劳斯笔下的施米特就赋予霍布斯的自然状态概念以新的荣耀。施特劳斯在这样做的时候，也使得施米特回到了把霍布斯作为自由主义创始者的观点，“以便借摧毁霍布斯对自然状态的明确否定来摧毁自由主义”（N14）。施特劳斯对施米特的观点（这种观点与其说施米特直接接触的，不如说是他为之奋斗）的彻底解释包含了这种未言明的批评：政治的主角所达至的明晰既与认定敌人无关，也与其自己计划的预先假定和要求无关；而且，最让人吃惊的是，施米特根本就没有认识到他最重要的理论解毒剂是一副解毒剂。在关于施米特回到自由主义的创始者霍布斯以便直捣自由主义的老巢这个论述下面，施特劳斯添了一条脚注，这是整篇文章中惟一的脚注。在这条脚注中，施特劳斯提醒大家注意这样的事实：在《政治的概念》第一版中，施米特把霍布斯描述成“最伟大、可能也惟一真正系统的政治思想家”（I，页 25）。施特劳斯继续写道，“现在施米特只把霍布斯称之为‘一位伟大的和真正系统的政治思想家’（页 64）。事实上，霍布斯是反政治（就施米特理解的政治而言）的思想家”。

施米特如何回应这个挑战呢？与对施特劳斯认为自己同用“领域”或“范围”这类术语来思考的自由主义“文化哲学”决裂不够彻底的反应一样，施米特的回应采取的方式是接受施特劳斯的“评注”，对原书删删改改。1933年，霍布斯的形象改变了，从“最伟大、可能是惟一的真正系统性的政治思想家”经由“一位伟大的和真正系统性的政治

思想家”变成了“一位伟大的、真正系统性的思想家”，在霍布斯身上，“尽管具有极端的个人主义，但他对人的‘悲观’看法如此强大，使得其学说保持了对政治的鲜活理解”。同样，施米特在1927年把霍布斯的体系称为“纯属政治的思想体系”，在1932年的施米特看来，它至少是“一种纯属政治的思想体系”，最后则变成了“一种知道如何提出和解答纯属政治问题的思想体系”。^① 施米特在上述引文中作出的种种修改，遵循的恰是施特劳斯观点的路线：(1)霍布斯不能被称为施米特意义上的政治思想家；(2)霍布斯的个人主义原则，尤其是他把暴死描绘成最大的恶，与其对政治的肯定相冲突；(3)与后世的自由主义相比，霍布斯知道并且看到，必须为自由的蓝图持久地与人的非自由的自然（[译按]亦可译作天性）作斗争。人们很难说施米特回答了施特劳斯的论点。毋宁说，施米特明显把这些论点据为己有了。

但是，施米特绝没有仅仅停留在对霍布斯的引人注目的回应上。^② 在另一个完全不同的地方有一处乍看起来不太显眼的改动，但这一改动清楚地说明了这一点，因此也更值得一提。施米特既不是因为受到直接批评的逼迫，也不是由于受到直接批评的触发作出这一改动的；不过，首先，读者必须理解这种改动之所以重要的背景，而这种背景只能通过施特劳斯的解释才能确定。为了阐明霍布斯和施米特——如果正确理解他们——相互对立的立场，施特劳斯在描述和解释霍布斯的原则最终导致“文明理想”时，用了施米特描述一个完全去政治化社会的幻象（这本是施米特的噩梦）时所用的表达。施特劳斯把“人和人之间理性的社会关系”称为“消费和生产中的同伴关系”，但并没有忘记指出，“消费和生产中的同伴关系”是施米特自己的说法。施特劳斯所引的那页在《政治的概念》第三版中，这种“消费和生产中的同伴关系”被施米特改成了文化和消费中的同伴关系（Kultur- und Konsumgenossenschaft）（III，页40）。针对“施米特就盛行的文化概念提出的含蓄批评”，施特劳斯进一步作出了论述和论析；正是根据施特劳斯的所有这些论述，施米特现在明确表达他赞同

^① I, 页25、64-65；III, 页46。强调符号是我所加。

^② 施米特的反应可以说引人注目，原因不是因为它所获得的关注，而是因为施米特在1933年回应施特劳斯的《评注》的明晰性及其回应方式。

[施特劳斯]对一般意义上的“文化哲学”及其重要前驱者的具体批评,其做法既态度鲜明,又不声不响。^① 在与施特劳斯的对话中,施米特的回答更具分量的部分是那些施特劳斯不加质疑的具体细节,这些细节即使在施特劳斯的阐述中也未予质疑:即施米特为了保持政治的现实性和必要性所要反对的那种资产阶级的生存,正是霍布斯的原则为之奠定了基础。施特劳斯向施米特表明,霍布斯思想体系中的人实际上就是施米特描述过的资产者。通过回溯到黑格尔对“资产者的第一个论战性政治定义”,施米特把资产者描述成这样的人,“他不想离开非政治、无风险的私人领域,在财富或者私人财富的正义中作为个人来反对整体,并在和平和获取的果实中、尤其在‘享用这些东西的充分保障中找到’了自己的政治最低点(politische Nullität)的替代物,以便最终免于勇敢,摆脱暴死的危险”。^②

四

根据施特劳斯的解释,施米特对政治的肯定,就是对“自然状态”的肯定。肯定自然状态为战争状态并非等于好战,因而并不意味着

^① 在《政治的神学》重版(1934)序言中,施米特——以及小册子《论法学思想的三种类型》(汉堡1934)清楚地——小心翼翼地拉开了与霍布斯的距离。施米特于是从政治神学角度批评“自由主义奠基者”,这是施米特在此前所忽略的,而施特劳斯的《评注》以及施米特后来的文章 *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* (《霍布斯和笛卡尔论国家是机器》,见 *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 30, no. 4 [1937], 页 622 - 632) 和《霍布斯国家学说中的利维坦》的确特别关注这种批判。

^② 页 62。强调“保障”这个词,是施米特所为,而非黑格尔的文本中原有的 (*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, [1802], Lasson 编, 页 383; [中译编者按] 此文中译《论自然法的科学探讨方式》,见《哲学译丛》, 1 - 2 [1999], 3 - 4 [1997])。不妨将施米特对资产者的界定与施特劳斯对霍布斯的论述以及本书正文中“文明理想”和注释 35 作一番比较。还可以参考施特劳斯,《霍布斯的政治学》,页 120 以下。施米特对资产者的批判,参见页 35 - 36, 52, 58, 64, 67 - 68, 70, 93, 95;《政治的神学》,页 52, 54 (重印本页 75 - 76, 78 - 79);《罗马天主教与政治形式》,页 25, 42 - 43, 58 - 60 (重印本页 17, 28, 38 - 39);《政治的浪漫派》(第二版 Munich and Leipzig 1925, 附有一篇标明时间为 1924 年 9 月的新前言, 页 3 - 28), 页 19, 20, 21, 26, 133, 141;《当今议会制的思想史状况》(第二版 Munich and Leipzig 1926), 页 46, 58, 81, 86 - 87;《宪法学说》(Munich and Leipzig 1928), 页 253, 256;《法西斯国家的本质和生成》,见《论断与概念》页 110 - 111, 113, 114;《第二帝国的国家架构及其崩溃:市民战胜士兵》(Hamburg 1934), 页 36;《柯特四论》, 页 84。

肯定战争。施米特更关心的是“放弃安于现状的安全”(页 93)。之所以要放弃安全,“并非因为战争是某种‘理想化的’东西,而是因为,必须放弃‘安于现状的舒适与安逸’,回到‘尚未有文化或社会’的‘隐秘而不惹眼的开端’,回到‘尚未受损害、尚未被败坏的自然’(页 93),以便能够‘从高尚品质的知识的力量中’……再度诞生出‘人类事物的秩序’(页 95)”(N29)。对于施米特来说,施特劳斯勾勒出的返回到未改变的自然运动,实质上是转移(Abrücken)、对抗(Entgegensetzung)、否定的运动。施米特对政治的肯定的具体形式,来自他对资产者生存方式的拒斥。这种肯定的论战性含义在于否定“文明理想”,这种理想的鼓吹者要在一个没有政治和国家的社会中推广资产者的生存方式,渴望把它提升——或者必须提升——为所有具有人样的人的普遍命运。

在施特劳斯看来,“从根本上讲”,施米特“并没有把一定迈向和平和去政治化的全球这样的理想”当作乌托邦来挾伐。毕竟,施米特说过,自己不知道这种理想是否能实现——但是,他的确憎恶这种理想。施米特没有以道德化的方式阐述自己的观点,而是尽量把它们掩盖起来,这只能使他的批驳更加有力。让我们听听施米特自己的论述!“如果……划分敌友这一单纯的可能性不复存在了,世界上便不会再有政治,也不会有国家,只剩下一一种与政治无关的世界观,只剩下文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等等”(页 54)。我们之所以强调娱乐,是因为施米特竭力使娱乐几乎淹没在人类一系列严肃的追求中;紧跟在“娱乐”后面的“等等”尤其掩盖了“娱乐”乃这个系列中最后的一个词,掩盖了其终结性质(*finis ultimate*)。由此,施米特的观点已经十分清楚:“……政治和国家乃是使世界不至于变成娱乐世界的惟一保证。所以,政治的敌人所期望的,最终无非是建立一个娱乐世界、消遣世界、毫无严肃性可言的世界。”(N27)对于施米特来说,在一个“不再有划分敌友的世界里,结果自然就是,在一个没有政治的世界”中也会存在“形形色色的、甚至可能有趣的对立和对抗、竞争和阴谋,但不会再有据以有意义地要求人们牺牲自己的生命的那种对抗”(页 35 - 36)。甚至这种对非政治的构想具有论战色彩的描述(这种描述的核心论断不过是同语重复施米特在《政治的概念》中说过的内容)也实现了自己的目标,并挑明了施米特间接地表

述的含义：没有政治的世界，没有任何东西可以有意义地要求人们牺牲自己的生命；但在一个政治世界中，一定会有某些东西可以提出这样的要求。在此，施米特所确认的和平主义理想世界的特征，以及他所发现的某些引人注目之处，就在于和平主义能够变成趣味性和娱乐性的东西；同样，施米特在这里也尽力掩饰“或许相当有趣”的观点中所包含的批判。当然，施米特并不希望质疑没有政治的世界是否有趣；如果说相信什么结论的话，那就是：非政治化的世界相当有趣（“各种竞争和谋略”）。“或许”一词只是在提出一个问题，但的确提出了一个问题：这种变得有趣（*Interessantheit*）能否声称它是名副其实的人的利益（*Interesse*）；正是这个“或许”掩饰同时又流露出施米特对这种有趣内涵的反感，因为，只有在人们忘却了真正重要的东西时，才能出现这种有趣的状况（N27）。

施特劳斯知道他自己与施米特在下述问题上立场一致：反对世界国家、拒绝安于现状的舒适和安逸状态的幻觉式安全，鄙视只知娱乐和有趣的世界。施米特反对那种[资产者]的理想——它一旦实现就会把人类降格成文化和消费中的同伴关系，施特劳斯并不觉得分享这种观点有什么尴尬。施特劳斯也分享了施米特对“中立化和去政治化过程”的批判，在这一过程中，欧洲为了避免有关正确信仰的争执，寻求“一种绝对的、确定的中立立场”（页 89），从而已经走到了信仰技术的地步。施特劳斯同意施米特反对不惜一切代价寻求谅解与和平的主张，施米特在其《中立化和非政治化时代》一文中，把这种寻求[谅解与和平]诊断为[近代那场]逃避[有关正确信仰]的争论而持续展开的争论的过程而已；或者毋宁说，施特劳斯清晰、尖锐地表述了自己的主张，以便显明自己对施米特观点的论析的关键所在：“只有以人生的意义为代价达成一致，才有可能不惜一切代价来达成一致；因为，只有人们不再提出何为正义的问题时，才有可能不惜一切代价达成一致；不过，如果有人放弃了这个问题，就等于放弃为人。但是，如果有人严肃地提出何为正义这个问题，必然会引发争端（鉴于这个问题导致的‘一系列无法解决的难题’[页 90]），这场生死攸关的斗争、即政治——人类划分成敌友阵营——应当把自己的合法性归因于何为正义这个严肃的问题。”（评注 28）施特劳斯的这一批评既包含了对施米特的深刻理解，又体现了与他的巨大分歧，因为施

特劳斯不是基于政治神学的回答,而是基于政治哲学的询问来反对中立化和非政治化;施特劳斯以询问什么是正确的、什么是正当的生活、什么是不可或缺的东西(*dem Einen, was not tut*)的名义提出了自己的反对意见。在这样做的时候,尽管施特劳斯与施米特的批判有时站在一起,都反对摒除[生活中]最重要的东西,但施特劳斯将自己的批判置于与施米特截然不同的基础上。当施特劳斯把什么是正确的(*Richtigen*)这一问题的严肃性描述成政治的正当根据(*Rechtsgrund*)时,这首先意味着必须提出什么是正确的这个问题,其次还意味着,在最根本的方面,这个问题原则上可以借助人的理性来回答。在施米特那里,对不可或缺的东西必须相信,因为,信仰乃是:每一事物最终依赖什么的问题不是由人提出的,而是向人提出的,不论他信奉上帝还是追随撒旦;政治就在这个问题的无法回避上获得了自己的终极根据。施米特知道自己为什么把中立化和非政治化“嬗变”的开端确定在“十七世纪传统的基督教神学向‘自然’科学”的“转变”(页 88);从施米特的政治神学观点来看,与其历史解释的直接内容相比,这一“转变”具有更大的逻辑力量,因为,施米特承认,这一“转变”步骤把背离对特殊的神意的信仰描述成“欧洲历史上所有知识转折中最重大、后果最为深远”的一次。^① 在权威和哲学之间没有中间

^① “我认为,这是欧洲历史上所有文化转向中最重要的一步”(1929年第一版,页 524)。考虑到这样的“后果”：“这一概念在神学思想经过许多世纪的发展以后,变得枯燥乏味,而且成了一项私事。上帝本身已经在十八世纪被逐出这个自然神论的形而上学世界,成了真正生活的战斗和对抗的中立裁决者。就像哈曼(Hamann)反对康德时所说的那样,上帝成了概念,而不再是存在。”关于对特殊神意的信仰的背离,还可参见《政治的神学》,页 37、44(页 49、62);《政治的浪漫派》,页 137;《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 64-70、79、82-83、85-86;页 87 尤其值得注意。因为,在论霍布斯的著作中施米特承认,在[欧洲历史]转向“真理的中立化以及以技术告终的中立化”道路上迈出“决定性第一步”的过程中,霍布斯起了关键作用。这本书最重要的一句话这样写道,“霍布斯首先提出并系统发展了这样一种理念:国家是由人创造的完善的 *magnum artificium*,是有其自身的‘正当’和‘真理’的机器”(同上,页 70)。对施米特来说,至关重要是,霍布斯“依然具有基督徒的信仰”,因为对霍布斯来说,“耶稣就是基督”。霍布斯希望能够“通过真正的虔信”来回答自己所处的具体环境提出的挑战(页 126;参见页 20-21 以及 71-72);亦参见施米特 *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu Leviathan - Interpretationen* (《完成的改革:对种种利维坦解释的附注和提示》,[译按]以下简称《完成的改革》),载 *Der Staat*, vol. 4, no. 1 (1965), 页 62-63 以及页 58 注释)。

路线(*Inter auctoritatem et philosophiam nihil est medium*)。政治的神学和政治的哲学之间的鸿沟,难以逾越,^①即使施米特与施特劳斯在表面上政治立场一致,事实上他们对共同敌人的政治批判也一致,情况仍然如此。

尽管有这些一致和肯定,[施特劳斯与施米特之间的]鸿沟仍然存在。施米特小心翼翼但却毫不含糊地回应施特劳斯对他反对一种和平的世界这一论点的注释,清楚地表明了这一点。施米特对自己的文本大动干戈地修订,但对施特劳斯强调的和作为其详细评注来源的那些文字纹丝未动,由此我们可以推导出施米特与施特劳斯的一致性。1933年,施特劳斯谈到,在没有政治的世界里“能够存在”“或许非常有趣的对立和对抗”,“形形色色的竞争和阴谋”(III,页18);在这种情况下,依然有“一系列严肃的追求”,在这一“系列”追求中,施米特运用“等等”一词使得娱乐几乎要从中消失,从而掩盖了这样的事实——娱乐是“这一系列的最后目标,终极目的(*finis ultimus*)”——这几乎是一字不变的重复。然而,施米特并没有对与施特劳斯的一致性保持静默。他借助一条明确说明的附注拓展了施特劳斯提醒读者注意的关键论述。施米特在第三版中这样写道,“……如果……划分敌友完全不复存在,那么,人们在今生就完全获得了尘世生活的愉悦。人们无法在今生获得完全的愉悦的古老教诲——此生不要盼望完全的安全(*plena securitas in hac vita non expectanda*)——就过时了。最后的结果是,世界上将不再有政治,也不再有国家,只剩下世界观、文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等

^① 参见《什么是政治哲学?》(1959),页13;《城邦与人》(1964),页241;《斯宾诺莎的宗教批判》(柏林1930),页183、222;《耶路撒冷和雅典:一些初步的思考》(1967),载《柏拉图式的政治哲学研究》(1983,[中译编者按]中译见《基督教文化评论》[香港],14[2001]),页149-151、155、157、162、166、170、171-172;《神学与哲学的相互影响》(1954),载 *The Independent Journal of Philosophy* (1954), vol. 3 (1979,[中译编者按]中译见《基督教文化评论》[香港],14[2001]),页112、113、114;《论僭政》(1963),页109、210;《柏拉图法律篇中的论辩与情节》(1975),页29、59。

等”。^① 施米特在这里的插入语明显吸收了施特劳斯的解释。施米特用某种方式把它转化成了自己的表达。当施米特在同一页迂回到在别处(III, 页 43-44)引用过的黑格尔关于资产者的定义(正如施特劳斯正确强调过的那样, 没有政治的世界将会是一个娱乐、消遣的世界, 一个没有严肃性的世界^②)时, 他就在用它澄清施特劳斯的批评指出的关键之处。可以用论战性的、也就是政治性的方式给这个世界命名, 给它一个历史、具体的名字。这个没有政治的世界将成为资产者的世界, 资产者被提升到普遍性的高度, 扩张到排它的地位——这个世界将成为资产者的世界, 他们将会在对享有和平以及获取的果实的完美保障中获得满足。对这个世界的憎恶与恶心, 在这

^① III, 页 36。强调符号是我所加。1963年, 施米特在对1932年版的“评论”中这样写道: “在施特劳斯对1932年版的讨论中……在745页, 他把自己的关注点放在了‘娱乐’这个词上。他这样做完全正确。这个词在这里底气不足而且和(当时)反思的不彻底有关系。现在, 我认为‘玩儿’(Spiel)这个词在概念上更精到地表达了与‘严肃’这个词的对立(施特劳斯敏锐地看到了这点)……在所有的论述中, Spiel这个词都应当翻译成‘玩儿’, 而且还在‘对手’之间留下了些许敌对, 尽管是传统的敌对。在‘博弈’的数学理论中, 问题将会有所不同……在我置换‘娱乐’这个词的时候, 还存在着对运动、休闲活动以及‘富裕社会’里各种新生现象的指涉, 而我在当时德国哲学著作的流行氛围之影响下还没有充分意识到这些发展。”(页120-121)人们可能会怀疑这一“评论”恰如其分地体现了1932年反思的水平, 遑论达到了1932年反思的水平。如果说“玩儿”还为“一种传统的敌对”留下了“空间”, 那么施米特所引用的那些论述(页54)就全是胡说八道了, 因为在那些地方, 施米特希望能够描摹出这样的事务状态, “朋友和敌人划分的可能性已经不再存在”。因此, 如果说“玩儿”这个词由于没有排除传统的敌对而具有“娱乐”所不具有的优点, 那么由于每一个概念“一定, 而且还必须保持对身体杀戮的可能性的指涉”(页33; 参见《游击队理论》页17、56、76、90、92), “玩儿”这个词就不是对“娱乐”的恰当“替代”。至于“对运动、休闲活动以及‘富裕社会’里各种新生现象的指涉”, 它们反倒使得“娱乐”一词成为表达施米特在1932年想表达的以及他——在施特劳斯已经关注这一“底气不足”的论述之后——在1933年毫不犹豫地清楚表达自己思想的恰当选择。

^② “实际上, 人类时间或历史的终结, 也即人的决定性的灭绝, 确切地说是自由和历史的个体的灭绝, 这完全意味着在很强烈的意义上的‘行动’(Action)一词的终结。这在实践上可以说是血腥战争和革命的消亡。这还可以说是哲学本身的消亡, 因为人在本质上不再改变自身, 也不再存在改变那些基于人对世界和自我的知识之上的原则的理由了。然而, 所有其余的东西——艺术、爱、游戏等等等等, 简而言之, 一切导致幸福的人的东西, 却能无限期地保留下来”。见科耶夫(Alexandre Kojève), 《黑格尔讲座导论》(巴黎1947), 页435注释, 亦参见“第二版注释”, 页436-437([译按]此处原文为法文)。

样的世界中“严格的道德判断”没有立锥之地，^① 迫使施米特为政治辩护。这种憎恶和恶心是以施米特对“自然状态”的认可为背景的，正是通过这种认可，资产者的生存心醉神迷的“对现有状况的保障”被粉碎了。因此，施特劳斯的过滤得到了肯定。施米特“之所以肯定政治，乃是因为他在政治的地位受到威胁的状况中看到了对人类生活之严肃性的威胁。所以，对政治的肯定最终无非是对道德的肯定”（N27）。不过，现在，施米特在对施特劳斯的回应中清楚地谈及对现世生活享受的保障，以及人们无法在今生获得完全的安全。而且，施米特还小心采用拉丁语重复了提出这种教诲的“古老信念”，进一步把整个说法从直陈语气转换成虚拟语气。最后，施米特还改变了陈述自身的结构和论点的构成：如果没有了划分敌友，那将不会有任何的政治和国家；如果敌友划分完全不存在了，人们就能够获得享受生活的完全保障；奥古斯丁的名言“此生不要盼望完全的安全（*plena securitas in hac vita non expectanda*）”会变得过时，最后，就既不会有政治，也不会有国家。在每一点上——施米特都在暗示，当他肯定政治时其基础是什么，当他否认那些需要安全的人的安全时确定无疑的是什么。除非《创世记》第3章第15节不再有效，除非不再有上帝的敌人，除非人们生活在天堂般的现世，无须面对朋友和敌人之间的决定或者说没有必要为他们的选择“负责”，朋友和敌人之间的区分才会“甚至于作为一种可能性而彻底结束”。最后，对施米特来说，对政治的认可就是对道德的认可。但是，施米特把对道德的认可本身建立在神学的基础上。^② 在他看来，对道德的认可是其政治神学的一部分。

施特劳斯贬低娱乐和趣味的世界，乃因为在这样的世界里，人们远远处于他们自然的潜力之下，既不能够实现他们最高贵的能力，也不能实现他们优秀的才华。施特劳斯反对全然舒适安逸的状况，乃

① 《政治的神学》，页56（页83）。参见《政治的浪漫派》，页21、25、96-97、222；《当今议会制的思想史状况》，页66-69、77、80、81、83。

② 参见施特劳斯，《迫害和写作艺术》（1952），页140。

因为没有处于根本质疑的危险之下的生活和没有自我反省的生活在施特劳斯看来是不值得过的。舒适安逸的内在状态妨碍了走出洞穴,上升到开阔的地面。施特劳斯拒绝同质化的世界国家,不仅因为他把这样的国家看成尼采所说的“末人”国家,还因为在他眼中,终结特定的政治共同体必然伴随着在世界上终结哲学。^① 施米特反对“世界国家”,是因为他把它看成在尘世建立天堂的反上帝企图。在施米特看来,寻求“巴比伦统一”的努力不过是人使自己成神的另一种说法。“技术的宗教”(页93、94)“在‘自然限度的无限收缩’中,在存在于自然尘世的人对变化和幸福的无限追求中,在对人的无限权力的信仰、对驾驭自然的信仰以及实质上是对人的自然(*physis*)的信仰”中,这个“世界国家”会达到极致。中立化和非政治化的过程在全球范围内的“事务”中会结出果实,其中似乎是事务“主宰自身”,实际上,敌基督者建立了自己的统治。1916年,施米特第一次描述了他看来与这种统治有关的恐怖。恐怖的原因是敌基督者“知道如何模仿基督,并且把自己扮成酷似基督的样子,因此得以骗取所有人的灵魂”。“他的神秘力量在于知道如何模仿上帝。上帝创造了世界,敌基督者照猫画虎……这位恶毒的魔术师再创了世界,改变了地球的面貌,征服了自然。自然是他的奴仆;出于何种目的无关紧要——为了某种人为需要的满足,为了舒适安逸。被他欺骗的人只看到欺骗性的结果;自然看来被征服了,安全的时代降临了;一切都得到了照看,聪明的预见和计划代替了神意;敌基督者在确立任何制度的时候,都是自己在‘制造’神意”。敌基督者会取得胜利——而且长期看来只会取得胜利——只要他持续地使得人们相信朋友和敌人之间的对抗已经一劳永逸地解决了,他们不再需要在基督和敌基督之间作出抉择。在描述一个一定获得和平的世界,一个没有政治的世界,没有严肃性的生活时,施米特是在反对“敌基督者的王国”。在通过自己的理解认可政治的时候,施米特不是在认可自然状态,而是在

^① 施特劳斯,《论僭政》,法义版页295、310-311、324-344;《论僭政》,英文版页211-215、223、226;《城邦与人》,页4-6。

认可终末论角度理解的历史性状态,这是一种具有严格的道德决断或者试探和审判的状态。^①而且,和每个基督教理论家“赋予摩西的教诲传给他们的信条”一样,施米特否认人类曾经存在自然状态或者能够在自然状态中生存。^②

五

施特劳斯在政治哲学层面上展开了与施米特的对立。在解释《政治的概念》时,似乎施特劳斯所解释的这部论著的作者是这样一个人:他要求取人之为人可以得到的知识,或者说似乎只有这样的知识对施特劳斯所展开的分析才具有重要意义。这样一来,施特劳斯便使得施米特的立场即使被抽掉其中所依赖的政治神学,也会尽可能坚定有力。借助施特劳斯的解释提出的这些问题,借助施米特的概念中指明的那些前提条件(*aporiai*),施特劳斯促使施米特对有关的信仰背景(这一点为施特劳斯所忽略)作出更清楚的说明。施特劳斯的挑战立竿见影,与1927年和1932年相比,《政治的概念》的作者于1933年更清楚地表明了其政治神学家的身份。

在讨论施米特寻求什么来支持其政治不可摆脱这一论断时,施特劳斯解释的核心论点找到了尤其令人震惊的表达。施米特能够证明这一论断吗?用施米特毫不含糊的话说,“所有真正的政治理论”都假定人是“恶的”,也就是说,人绝非不生是非的存在,毋宁说是“危

^① 《教会的可见性》,页75-76、78;《政治的神学》,页50、55、56(页71、80、82、83);《罗马天主教与政治形式》,页31-32、39-40、65-66、79-80(页21、26、43、52);《政治的浪漫派》,页21、25、104;《大地的法》,页33、75-77、102;《法-夺取-命名》,页104-105;《柯特四论》,页76、78、114;《从被掳中获救》(Cologne 1950),页31、52、58、61、68、75、78;《当今东西方世界对立的历史结构》,见 *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt/Main, 1955; [译按]以下简称《历史结构》),页149-152;《政治的神学续篇》,页72、75;《基督教历史图景的三种可能性》([译按]以下简称《三种可能性》),见 *Universitas*, vol. 5, no. 8 (1950), 页927-931(刊编者用 *Drei Stufen historischer Sinngebung* [历史意义设立的三个阶段]擅改了这篇文章的标题。顺便插一句,施米特在重印这篇文章时,恢复了原来的标题。施米特这样说,“编者强加的这个标题”是个“彻底的错误”;它没有“阐发原文的意思”,遑论“提升原文的意思”。

^② 参见卢梭,《论人类不平等的起源和基础》,考订版(Paderborn, 1984), *Exordium*, 页70。

险的”、“原生性的存在”(61)。于是,对政治的肯定似乎在人的危险性那里找到了“终极性的前提假设”,正像施特劳斯迫不及待地表述的那样,这一思路“很可能不是施米特的定论”,当然“更不是他所讲过的最深刻的东西”(N20)。如果政治的存亡与否取决于人的危险性,那么一切就都取决于知道人的危险性是否不可动摇,人的恶是否不可摆脱:“政治的必然性就像人的危险性一样确凿无疑。”(N21)现在,施特劳斯表明,施米特自己把危险性的话题概括成一个“假设”,“信仰的人学告白”。“但是,如果人的危险性仅仅被假定或被相信,而不是真正地被认识,^①其相反的论断同样也可以成立,从而取消人之危险性(这种危险性迄今一直存在着)的努力就可以大行其道。如果人的危险性只是被相信,^②这种危险性原则上就处于威胁之下,由此政治也处于威胁之下”(N21)。只要施米特把政治的不可摆脱性建立在构筑其政治概念的神学大厦的基础上,政治的不可摆脱性就会形同虚设。这样的论断无足轻重,经不起任何批评。抽去施米特的政治神学在这里就几乎无异于一个隐藏的攻击,比实质性的拒绝更敏锐。因为,对施米特来说,“危险性主题”绝非只有假设的地位,这一点逃不过施特劳斯的眼光,施米特关于“信仰的人学告白”的说法定了书中某章的基调(这一章的目的是使得政治锚在神学之中),这一点也逃不过施特劳斯的眼光。正因为如此,施特劳斯对信仰提出了知识的问题,从范畴上强调信仰是不够的。在《政治的概念》讨论“人学”的第七章的中间部分,施米特试图证明神学对于政治的奠基关系,或者说,施米特选择了一种更恰当地表达其观点的策略,劝诱读者相信这二者之间存在根本的关系。在施米特看来,“政治理论与神学中的原罪教义的关联尤其表现在波舒哀(Bossuet)、迈斯特、波纳德(Bonald)、柯特(Donoso Cortés)、斯达尔(F. J. Stahl)^③等人的著作中,这种影响了不计其数的其他学者的写作”的“关联”,可以通过神学与政治“必然的思想前提”之间的“亲缘关系”来加以解释。“世界和人是有一罪的这一基本神学教义,正如划分朋友与敌人一

① 强调符号为我所加。

② 强调符号为我所加。

③ 1933年版中,施米特删掉了斯达尔的名字(III,页45):参见III,页44以及《霍布斯国家学说中的利维坦》,页106-110;参见注释5和6。

样……导致了对人的划分,导致了‘分别’,并使得那种人的普世概念所表现出的毫无差别的乐观主义无法成立。在一个善的世界上,置身于善良人群之中,自然只会有和平、安全和人人皆兄弟一类。神甫、神学家与政治家、政客一样,纯属多余。特洛尔奇(Ernst Troeltsch)在其《基督教会及社团的社会学说》(*Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*)一书中,赛利尔(Seilliere)在其关于浪漫主义和浪漫派的许多著述中,都通过无数小教派、异端、浪漫派和无政府主义者等例子,说明了在社会学和个体心理学上否定原罪的意义。神学与政治在思想前提上的方法论关联因此变得一清二楚”(64)。然而,真的一清二楚吗?这种“必然的思想前提”的“亲缘关系”仅仅是结构类推,抑或指共同的起源,从而指向同一个基础?如果从“知识社会学”的视角在这里看到了神学与政治“领域”中出现的“平行关系”,那么在这种情况下,总会有一种“区分”和“分别”——尽管方式不同。而且,这样一来,是否在别的“人类思想的领域”中也有其他的“平行关系”,因而也得有不同的分类方式?这位在“法律史和社会学研究领域中”^① 迈步的“法学家”后来不是在这方面说了更多吗?为什么像波舒哀、迈斯特、波纳德、柯特、斯达尔一类政治的神学家会陷入这样的境地,他们在以一种神学教义为基础建构其政治学说时没有充分意识到自己正在做什么以及为什么这样做——施米特关心“如何解释”这一问题吗?在第七章开头,施米特就让自己的读者知道,“所有的国家理论和所有的政治观念”都可以根据他们“预先假设‘人性恶’还是‘人性善’来分类”(59)。这样一来,就有与其“必然的思想前提”相一致的理论,也有与这种假设不相一致的理论。那些与施米特相一致的理论必然是这样的,它们与罪的基本教义相一致。在施米特眼里,它们才是“真正的政治理论”(61)。只有这些政治理论家——而且是在最佳的情况下,才有能力公正对待政治的现实,因为政治的最深刻的根源在于原罪。

1933年,前面提到的神学与政治之间的关系在施米特那里仍然不是那么清楚,要么他以为没有必要去澄清,要么他没有办法澄清。实际上,至少在涉及其人学告白的信仰即原罪——施特劳斯从没有用过这个词——方面,澄清也是必要的。[在《政治的概念》第三版]

^① 《政治的神学统篇》,页101。在这本书中,施米特完全沿用了1922年版《政治的神学》的副题;参见页22、30、98、110。

中,判断“否认原罪意味着什么”不再留待特洛尔奇和赛利尔的读者来作出不确定的解释。它变成了不容争辩的宣称:特洛尔奇和赛利尔“通过无数小教派、异端、浪漫派和无政府主义者表明,否认原罪会破坏所有的社会秩序”(III, 45)。这样的表述不容任何反驳。要么我信、要么我不信(Credo order Non - Credo);要么是秩序,要么是混乱。这位政治神学家敢于再进一步,提出这样一个需要解决的非此即彼问题:要么是信仰,要么是混乱。与1927年和1932年一样,当施米特继续评论说,“一旦神学和政治的思想前提之间的方法论联系”变得“清楚”的时候,在他看来,就神学和政治之间的关系而言,首先最明显的是,政治的依赖性一清二楚了,政治从属于神学。施米特的这一观点一以贯之。在1922年的《政治的概念》中,在谈到“更深层的关联”时,施米特这样写道,“如果神学消失了,道德就消失了,一旦道德消失了,政治的观念也就消失了”。^① 神学是不可或缺的条件(*conditio sine qua non*)。神学会“消失”吗?回答大概是否定的。但即便神学将来会“消失”,至少在过去“不曾消失过”,也不会“被终结”。通过在关于原罪陈述前面的那句话中换了一个词,施米特已经表示他根本不相信神学乃至政治会消失,他坚信这两者是不可摆脱的:“在一个善的世界上,置身于善良人群之中,自然只会有和平、安全和人人皆兄弟一类。神甫、神学家与政治家、政客一样令人不安。”^② 神学家和政治家从来就不多余。就他们本身来说,神学家和政治家的生存本身并不不必要。本应该清除、打倒和消灭这号人。只有在最终克服了“对人的区别和划分”、对“得救者与无可药救者,选民与非选民之间”的区分的信仰时,也就是说,只有在“不安”的最后可能源泉枯竭时,^③ 才能一劳永逸建立起和平和安全的世界。最

① 《政治的神学》,页55(页82)。

② 强调符号是我所加。

③ *Ipsi enim diligenter scitis, quia dies Domini sicut fur in nocte ita veniet. Cum enim dixerint: Pax et securitas! Tunc repentinus eis superveniet interitus, sicut dolor in utero habenti, et non effugient*(因为你们自己明明晓得,主的日子来到,好像夜间的贼一样。人正说平安稳妥的时候,灾祸忽然临到他们,如同难产临到怀孕的妇人一样,他们绝不能逃脱)、《新约·帖撒罗尼迦前书》5:2-3。“Pax et securitas! 平安稳妥!”在著名的《敌基督剧》(*Ludus de Antichristo*, v. 414)中,正是敌基督的口号。圣经中只有在《帖撒罗尼迦前书》这个段落一并提到了“平安”和“稳妥”;“人正说平安稳妥的时候,灾祸忽然临到他们。”参见《帖撒罗尼迦后书》第2章。关于《敌基督剧》,见《政治的神学续篇》,页61。

终,政治需要神学不是为了实现某个目标,而是为自己的必然性提供基础。信仰是政治的无懈可击的基础。就我们讨论的文本来说,施米特作出的三项实质性修改中的第一项,着重强调的就是“最深刻的关联”这一视角。1933年的版本对政治理论与有关罪的神学教义之间的联系作了如下的“解释”:这“首先是从本体论-生存性的思想方式(ontologisch-existenziellen Denkart,[中译编者按]注意,这是典型海德格尔的语汇)来说的,对于神学思考和政治思考,这种思想方式都是本质性的。当然,从神学和政治在方法论上的思想前提的亲缘关系来说,同样如此”。^①总而言之,施米特最终关心的不是神学与政治的亲缘关系、平行之处或结构类比,而是惟一构成了神学与政治之间的一致性的东西究竟是什么。“本体论-生存性的思想方式”对于神学思考和政治思考都是本质性的,因为“政治的本质”(22、45)具备了神学的基础,就其本质而言,政治具有神学的使命。政治“领域”中的划分朋友和敌人不可避免,与神学“领域”中在上帝和撒旦之间做出决断不可避免“相对应”。政治与神学一样,宣称“整个从生存上”把握人(III,21)。如果政治对于“政治思想”来说是命运,宗教对于神学思想来说同样如此。如果“对于政治决断来说,甚至正确的认知和理解的可能性乃至参与讨论和作出判断的资格都以生存式的分有和参与、亦即以真正的分享(participatio)为基础”(III,8),那么,最称得上惟一构成神学与政治相一致的东西正是信仰者的共同体,这种共同体源每个成员都能分享的启示真理,每个成员紧密地充分分享的惟一真理(Einen Wahrheit)。神学与政治两个“领域”之间的一致性不再只是“相对应”的特点,在“惟一重要的事情”的烛照下变得清晰可见的是神学与政治之间最深刻的关联。施米特思考的出发点和指向的目标均在于此。惟一重要的事情就是与天意的敌人战斗,在大政治的时刻,这些敌人是“历史具体地”被决定了的。而且,在时间终末之际,必须对他们发动“决定性的战斗”。

出于同样的原因,人的危险性在施米特看来是不可动摇的,他并不认为人的恶是一种无辜(innocent)的恶。在施米特眼中,自己面临的任务并不是废弃“人类的恶犹如动物,因此这种恶是无辜的”观点,

^① III, 页 45; 强调符号是我所加。

因为他根本就没有接受这样的观点,尽管施特劳斯^①从“施米特所致力对自由主义的彻底批判”这个角度阐释了这个任务(评注26)。施米特还通过提及其“人学”的神学基础来表明自己的立场。即便正如施特劳斯所指出的那样,哲学家霍布斯必须把自然的恶理解成“无辜的‘恶’,因为他否认罪”。无论如何,这一评论不适用于施米特。在其信仰人学的告白中,原罪是个中心,一切都围绕着它。施米特有许多理由把“性恶之人”与“性善之人”的区分看成是“完全概括性的”,而非纯属道德或伦理意义上的区分,从而运用这样的区分;这不仅因为他“只是”坚持把“一个关于人的有争议的观点”作为“进一步的政治考虑的前提条件”(59);也因为在在他看来,“通过真正的政治理论”把人看成“危险的”、“险恶的”、“原生性的存在”(59, 61),就足够了。只有这样,施米特才能使得所有真正的政治理论与原罪的真理保持一致,无须考虑各种理论家是否真的接受原罪的教义本身这一问题。但是,这样而且只有这样,施米特才能够维持神学与政治之间的根本关联,他用“本体论-生存性的”这类词语来描述这种关系。这样做还有一个好处,它能够有效地使得施米特的“思想方式”与“道德神学”划清界限,清楚表明他鼓吹的政治的神学远不是只考虑“规范性的道德”。最终,关于“恶”人的概括性说法彻底模糊了施米特自己的人学立场与那些有不同立场的人之间的区别。这样就“导致”了施米特的信仰人学告白的具体意义“近乎消失”,使得施米特的观点不会遭到来自政治和神学方面的过多批评。不,施米特强调人的危险性并非因为他对[人的]“动物性力量感到震惊”,并在这样强调时诉诸尽可能广泛的证人。在施特劳斯批评施米特“以明确的同情口吻谈论没有道德含义的‘恶’”,指出施米特的这种同情有碍于他保持“自己的前后一贯”之后,施米特删除了一系列会引发这种印象的句子。在《政治的概念》的第三版中,阐释“人的天性的核心”是“动物性、冲动以及感情”时的引述被删除了;谈论“感情的作用”或“权力类型的尊严”之类时的引述也被删除了;同样,认为“普莱斯纳(Plessner)所谓原生性的‘袒露’(Offenbleiben)与危险以及危险

^① 参见施特劳斯,《霍布斯的政治学》,页18-36,以及《什么是政治哲学?》,页176-181、189-191。

性的东西有正面关系”之类的叙述被删除了；甚至尼采也“站在认定[人性]‘恶’这一边”，以及“总的来说，‘权力’（据布克哈特的著名评论，当然在尼采看来其说法仍然不清楚）说到底是邪恶的”，也被删除了，这类评论不恰当地模糊了施米特的基本立场。代替这些叙述的，是施米特对施特劳斯所提问题^①的直接回应：“显而易见，正如霍布斯正确强调的那样，只有在人类中，真正的敌人才是可能的。^②就此而言，划分朋友和敌人比动物世界中存在的对抗要深刻得多；人以精神的方式生存，因此高于动物。”在施米特看来，朋友和敌人的区分与挑动动物争斗的“各种对立”（III, 42）没有关系，这种区分与动物性无关，因此也就与无辜的恶无关。朋友和敌人之间的对抗，“是精神上的对抗，就像所有人的生存一样”；这些话都是施米特在1933年的时候添入文本中的（III, 9）。20年之后，他用如下说法再次表达了其人类学所“围绕的”这一核心思想：“狗不会从精神和道德上质疑猫的生存问题，同样，猫也不会在这些方面质疑狗的生存问题。”狗和猫之间没有敌对性，人类之中才有，敌对性“不是自然”的造化。因为，人与人之间的敌对“包含着超越自然的张力”。^③

六

一旦我们看到和想到施米特通过各种或含糊或准确的提法、或公开或隐晦的表达以及不断更新的用法，指向一个使整个文本统一

^① 1933年对1932年版本最后一句的修改，就是对施特劳斯《评注》26的回应：“政治人类学与17世纪研究所谓‘自然状态’的哲学家（霍布斯、斯宾诺莎、普芬道夫）有着紧密的联系，在自然状态下，国中有国，它是一种持久危险和滋生危险的状态，因此，在其中活动的人是‘恶的’，也就是说，不那么安分守己，就像受饥饿、贪婪、恐惧、嫉妒以及其他种种形式的冲突驱动的野兽。”强调符号是我所加。

^② 施米特没有透露任何信息以使我们明白，他说的是霍布斯的哪句论述。在《游击队理论》中，施米特最后提到了霍布斯的De Homine《论人性》X. 3（施米特把它写成了IX. 3）：“霍布斯是这样说的，与动物相比，人对于他认为对自己产生威胁的他人的危险要大得多，因为人的武器比动物的自然武器（比如说牙齿、爪子、角以及毒）更具危险性。”

^③ 《历史结构》，页149、150-151；参见《从被掳中获救》，页68、75、78。

起来的核心,我们会发现,施米特的回应构成了一个整体,产生了一幅完整的图画。施米特采取不同的进路,在不同的语境中来回答政治的必要性这个根本问题。施米特的第一个回应最隐晦,也最准确。就其结果来说,它包含了施米特在这个问题上必须作出的回答的每一要点,直接涉及施特劳斯第一次向施米特提出根本问题的那几页。而且,在某些方面人们也可以说,这一回应是施米特对施特劳斯“最个人化”的答复。无论是否以“针对个人”(ad hominem)的方式写出的答复,它都是整个对话中最引人注目的答复。在施特劳斯富有说服力的讨论高潮有这样的表述:一旦人的危险性仅仅“被信仰”,政治“在原则上就受到威胁”(N21)。施特劳斯这里针对的是施米特的如下说法:“地球上和人类”确定无疑的非政治化“状态是否会发生以及什么时候会发生,这我可不知道。因为,现在还不存在这种情形,认为这种情形就在眼前是不诚实的虚构”(54)。^① 施特劳斯对这种说法的评论是,没有人可以——“施米特自己尤其不能——对非政治状态‘目前暂时不存在’这一事实而松一口气”(N17)。施米特修辞性的“实证主义”把读者的注意力更确定地引向事情是如何与他主张的政治的不可避免性相一致的。“鉴于当今有一场强大的运动,它争取完全消除战争的现实可能性,从而取消政治的现实可能性,而且鉴于这场运动不仅对时代精神产生了巨大影响,而且强有力地决定着现实状况,这场运动终究会导致战争‘或许在今天……不再虔诚,不再有道德上善的意涵,也不再有利可图’(36),而在此前的几个世纪中,事实上战争一直具有上述的这些特征。鉴于这一事实,人们的眼光必须超出当前,问一问:如果‘战争作为现实可能性今天依然存在’,那么明天是否依然存在?后天呢?”(N17)施米特的回答可以说微妙而又简洁。在《政治的概念》第三版中,那个提到战争“或许在今天……不再虔诚,不再有道德上善的意涵,也不再有利可图”的句子中的在今天这个词(强调符号为施特劳斯所加),已经被替换成“在这样一个用道德和经济词汇来掩饰形而上学敌对性的时代”

^① “认为它会出现在今天或明天,这不过是一个旨在欺骗的编造”(III,页36)。

(III, 18 及下页)。^① 战争作为一种真正的可能性被提了出来,它不仅存在于明天、后天,而且一直存在直到“时间终结”为止,^② 因为战争以形而上学的敌对为基础。形而上学的敌对可以用道德和经济词汇来包装,但并不因此就不再存在。要从这个世界上根除它们,非人力所能及。没有人能支配它们“形而上学是不可避免的事情”,^③ “所有政治的形而上学的核心”都在保证:只要形而上学的敌对不可避免,政治敌对就不可避免。

进一步来说,施米特企图通过勾勒出政治的形而上学基础和形而上学意义来更恰切地定位自己的立场,目的是确保自己的立场不至于被误解成这样的观点:肯定政治(这种肯定是在针对自由主义的论战中为反对否定政治提出来的)意味着“肯定战斗本身,完全不管为了什么而战斗”。施特劳斯用人们所可能达到的最高明晰性指出,“不顾道德肯定政治”——我们也许还可以加上,不顾神学肯定政治——“将意味着什么”。“一个肯定政治本身的人会中立地对所有

① 洛维特注意到了这一点,但他却不知道这是施米特对施特劳斯的回应。于是,他看到了施米特的不一致之处,这与他替施米特的政治决断论勾勒的面目产生了奇怪的对立,但洛维特并没有把这种矛盾看成检验自己的勾勒是否正确的契机。洛维特这样评论 1933 年新出现的这些内容,“于是,在这里,战争的可能意义取决于我们的时代,取决于形而上学的冲突,尽管施米特的整个论述作出的富有争议的注解恰恰在于,他否认神学、形而上学、道德以及经济可以作为真正的政治的尺度”。洛维特,《政治的决断论》,前揭,页 113 脚注。

施米特清楚施特劳斯是怎样阅读的,我们手头有许多一眼就看得出来的材料,形形色色的证据说明,施米特自己是如何阅读文本的;比如说,他会特别注意一本书中最为关键的句子以及文本中值得一提的某个用语。于是,施米特与施特劳斯展开对话的方式的确引人入胜。施米特后来试图再次讨论霍布斯(参见《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 20-21, 38)。而且,即使是在生命的晚年,施米特仍然关心:施特劳斯是否知道“我研究《利维坦》的专著,尤其他是否清楚我的文章《完成的改革》对霍布斯(耶稣就是基督)提出的挑战”。在这篇 1965 年的文章中,施米特一次都没有提到施特劳斯的姓名。但是,在页 58 的脚注中,施米特提醒读者注意“Samuel I. Mintz 的那本迷人的书, *The Hunting of Leviathan* (剑桥 1962)。顺便插一句,这本书很明智地反对给霍布斯贴上无神论者的标签”(页 44)。沿着这条脚注顺藤摸瓜的读者,将会在第 44 页发现这个名字。1982 年再版《霍布斯国家学说中的利维坦》时,施米特把这篇文章作为附录收入其中。不是编者,就是出版者或者校对,反正绝不会是施米特本人把“页 44”这几个字删掉了,这样一来,这条索引就失去了原有的意义。我们可以在施特劳斯 1954 年的《论霍布斯政治哲学的基础》中(参见施特劳斯,《什么是政治哲学》,页 182-191)找到对施米特提出的“挑战”的回应。参见本书 39 页注①和 65 页注③。

② 参见《政治的神学续篇》,页 75。

③ 《政治的浪漫派》,页 23。

敌友阵营一视同仁”。这样的人“尊重所有希望战斗的人；他完全像自由派一样宽容，但意图却正好相反：自由派尊重并宽容一切‘诚实’的信念，只要这些信念承认法律秩序与和平神圣不可侵犯，而一个肯定政治本身的人则尊重并宽容一切‘严肃’的信念，即以战争的现实可能性为取向的一切决断。因此，肯定政治本身被证明是颠倒过来的自由主义”（N32）。施特劳斯毫不怀疑，这绝非施米特的“最后结论”（N33、29）。但是，即便这只是施米特“反对自由主义的初步论题”，他也不愿人们将肯定政治理解成对肯定不管为了什么而战斗的战斗，也不愿让这种情况存在。在第三版中，施米特明确区分了两种根本不同的对待战争的“态度”：“好斗的”（agonale）和“政治的”态度。他现在把“政治的敌对”、“真正敌我之间的敌对”与“好斗的敌对”、“非政治的好斗竞争”区分开（III, 10、12、15、17）。施米特在引入敌人与对手（Gegenspieler）之间的新区分（“‘你死我活’的血腥斗争中的‘对手’并不就是敌人”）的那页添了个脚注，其第一句子是这样的：“鲍姆勒（A. Baumeier）完全用好斗这样的词汇来解释尼采以及赫拉克利特的战斗概念，问题是：在瓦尔哈拉殿堂（Valhalla）中，敌人是什么时候出现的？”在这个不那么“合乎时宜”的注脚的核心，^① 施米特再次起用了形而上学。“好斗的思想与政治的思想是形而上学上的一大对立，任何一次涉及战争的真正深刻的讨论都会出现这样的对立。至于晚近的讨论，我可以引用恽格尔（Ernst Jünger）与亚当斯（Paul Adams）的精彩争论（*Deutschlandsender*, Februar 1, 1933）……在这里，恽格尔坚持好斗原则（‘人不是为了和平目的被设计出来的’），亚当斯则从建立统治、秩序以及和平来看待战争的意义”（III, 10）。在恽格尔与亚当斯的论辩中，施米特没有与“好战”的民

^① 在修改对“作为有组织的政治单位的国家之中”的冲突的政治特征的论述时，施米特更为谨慎。1932年施米特是这样写的：“许多次生的‘政治’概念”在那里出现了。“不过，这里也有冲突和对抗。毫无疑问，由于囊括一切冲突的国家政治单位（在国家之中，冲突和对抗构成了政治的概念）的存在，它们已经变得相对化”（页30）。1933年，施米特的说法变成了：“在这里，敌我冲突的重要性已经弱化，因为这里的冲突发生在一个和平的政治单位之中。不可否认的是，在这里，毫无疑问，由于囊括一切冲突的国家政治单位（在国家之中，冲突和对抗构成政治的概念）的存在，冲突和对抗已经变得相对化。但在这种冲突中，出现的是一种肯定共同体的‘好斗’的竞争，抑或一种否认政治单位的真正的敌友冲突（潜在的内战）的萌芽，仍然悬而未决。”（III, 页12）强调符号是我所加。

族主义者站在一起,而是站在“权威的”天主教徒一边([中译编者按]亚当斯是天主教学者)。施特劳斯没有看错:对施米特来说,“最终的争端并非出现在好战派与和平主义者之间(或者说民族主义与国际主义之间)”。^① 施特劳斯的如下说法同样没错:施米特的最终论点不是肯定为战斗而战斗意义上的政治,而是肯定“人类事物的秩序”(95)。^② 在施米特看来,战斗和艺术一样,“本身并没有什么目的”。施米特还认为,政治和战争都不是“审美世界观”^③ 的对象,同样,“决定做一切等于什么也不决定”这样的概括,或“偏爱决断的决断”之类的说法都打动不了施米特的“内心深处”。^④ 施米特不是尼采的追随者,^⑤ 他与恽格尔之间的“形而上学对立”是明摆着的,这从他

① 见施特劳斯 1932 年 9 月 4 日的信。

② 施米特在 1934 年把“具体的秩序和形态思想”(konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken)说成了自己的主张,称为“法学思想的第三种类型”,以反对“规范论”和“决断论”。但是,除了有关这种思想必要性的一般性宣称(“现在需要一种具体的秩序和形态思想,以应付国家、民族、经济、意识形态以及共同体的新形式中产生出来的问题”),除了不断重申,希望靠不断求诸“诸如温文尔雅、诚信和信仰、可指望和不可指望的要求、重要的理由之类”的一般性条款,这种思想“最终”能够取得“全面胜利”(《法学思想的三种类型》,页 58、59、67;参见 60、63 以及 66)之外,施米特的“具体的秩序和形态思想”自然要想跨越到国际法领域,而且的确也是具体的。这尤其适用于《国际法的大空间秩序——禁止外来权力干涉:论国际法中的帝国概念》(*Voelkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte; Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Voelkerrecht*, Berlin - Wien 1939;第三版和第四版,增订和实际出版年份为 1941)。在 1939 年出版的《论断与概念》中最后一篇文章《国际法的大空间秩序》(页 312)的结尾,施米特再次引用了维吉尔(*Eclage* IV, 5),1929 年施米特在“中立化过渡阶段中的欧洲文化”中就曾经引用过这句话,后来他把这话放在了《政治的概念》的结尾处: *Ab integro nascitur ordo*。

③ 参见《政治的浪漫派》,页 21、222。

④ 《从被掳中获救》,页 52 - 53。

⑤ 究其一生,施米特对尼采不是很少考虑,就是粗暴拒斥。他为《政治的浪漫派》写的再版前言的结尾一句是这样的:“必须得看看拜伦、波德莱尔、尼采这三个人,他们扭曲的面孔透过多彩的浪漫面纱大放异彩,这是三个高级祭司,同时又是私人祭司用作献祭的羊羔。”(页 27)27 年之后,施米特这样写道,“尼采怒火中烧,把黑格尔以及德国人的第六感——历史感——看成通向无边的无神论的最大障碍”(《三种可能性》,页 930)。在为数不多的提及尼采的地方,施米特多次重复前引第一个对尼采的论断,至少四次提及尼采“怒火中烧”、“怒火万丈”;参见《另一条黑格尔路线》,页 2,《宪法法文集》,页 428、429;在此之前没有“怒火中烧”一词,参见 *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre* (《恶意的诽谤者或者:西半球的问题》),载 *Das Reich*, 1942 年 4 月 19 日。参见《柯特四论》,页 98、107、109、111 - 112。

们对待战争的不同态度就可以看出来,何况他们的分歧远不止如此。^①看来,对抗者与敌人的区分、好斗与敌我之间“真正的”政治敌对的区分,甚至战争可能“或多或少依赖于敌对程度的战争”一类说法也许都不足以强调,对施米特来说,政治的概念不等于肯定为战斗而战斗,更为关键的是,政治的概念不只是一个揭示出敌人“仅仅是他者、生人”的“简单标准”(这个标准涉及“肉体杀戮的真正可能性”实际上保证了可以用科学来执行);似乎所有其他的说法都还不够“准确”,施米特最后还要“准确表达”他关于圣战和教会十字军运动的观点。在1927年[的第一版中],“纯粹政治”的修辞没有为这些方面留下什么余地。在1932年[的第二版中],施米特把圣战和十字军运动说成“和别的战争一样,基于决断敌人”而进入了政治“领域”。不过,只是在1933年——而不是别的时候——施米特正式承认,圣战和十字军运动“基于一个尤其真实和深刻的敌人决断”。^②

施米特为什么长时间让自己的意图模糊不清?为什么他努力要给别人这样的印象,他仅仅在试图描述“是什么”,似乎政治“暂时”仍然存在对他来说就足矣?为什么一说到他最深的信念时,他要顾左右而言“假设”?为什么施米特不遗余力地隐藏自己对政治的道德判断和评价的立场?施特劳斯为最后一个问题提供了答案:在施米特眼里,任何对政治的评价立场都是“一个‘自由的、不受约束的决断,

^① 在1936年出版的一本参考书的“政治学”条目文中,施米特再次强调,他与恽格在政治和战争问题上持有不同观点:“在政治的本质这 问题上,最大的冲突并非源于政治是否能够消灭所有战争(政治无法做到这一点,除非消灭政治本身),而是源于另一个问题:战争和战斗如何获得其有意义的形式。战争本身就有意义,抑或为了和平而战才有意义?根据纯粹的‘只考虑战士的精神’的观点,战争本身有其意义、有其权利、有其英雄;正如恽格尔说的那样,‘人不是为了和平的目的而设计的’。赫拉克利特说的是同样的意思:‘战争乃万物之父,王者至尊;借彼之力,人神不同;借彼之力,人奴有别。’这种纯粹的嗜好战争的观点与政治的观点相去甚远。在后者看来,为了和平打仗才有意义,战争只是政治的一种手段”。Hermann Frank 编, *Handbuch der neuzeitlich Wehrwissenschaften*, vol. 1: *Wehrpolitik und Kriegführung* (《近代国防科学:卷一,国防政策和战争指导》, Berlin/Leipzig 1936), 页 549。施米特认为,他与恽格的分歧是信念的冲突(Glaubensgegensatz);在 *Festschrift für Ernst Jüger*《恽格尔纪念文集》中阐述历史的独一无二与永恒复归的对立时,这一点表达得更为清楚。参见《历史结构》,页 141、146-154、166、167。

^② III, 页 30。请比较在第二版和第三版中前述句子的明显改变(I, 页 17、48; III, 页 30)。

只与自由做出决断的个人有关’，在本质上是‘私事’[页 49]；但是，政治却超出了一切任意的、私人性的自由裁量；它具有超私人的义务 (transprivate obligation) 的特征。如果假定所有理想都是私人性的，因而不用承担义务，义务便不能被看作一种约束，而只是一种无可逃避的必然性。正是这种假设使得施米特断言政治无可逃避，而且一旦他研究的主题迫使自己不再能坚持这种断言时，便把自己的道德判断隐藏起来；正如他本人强调的那样，这种假设乃是‘个人主义的自由社会’典型的前提假设[页 49]”(N31)。但是，施米特本人认为其政治的立场是“自由作出决断的人”的立场吗？所有理想都是没有约束力的前提假设是施米特最终的前提假设吗？施特劳斯对此进行了双重攻击，一方面他对政治必然性进行了精辟的探究，另一方面他批评施米特的思想仍然在关键处陷入了自由主义的构架。施特劳斯的三重攻击导致施米特的防线后退一步，于是，神学的前提就暴露出来了；正是这些前提使得施米特既相信政治不可避免，又决定了他的以下道德判断：反对任何导致世界丧失严肃性、达至完美状态、实现尘世安全以及普遍事物的努力。这样一来，最后要问的问题就是，为什么施米特不遗余力地隐藏自己政治的神学前提？如果我们不去考虑所有个人或私人的以及(狭义上)历史或战术上的考虑，那么，可以说有两个决定性的理由[使得施米特这样做]。首先，在反对自由主义时，施米特认为自己反对的那个敌人甚至于“要把形而上学的真理消解成商谈”。^① 因此，施米特调整了战略，把自由主义的“形而上学”作为批判对象，从政治神学的角度来阐明自由主义“一以贯之的、无所不包的形而上学体系”，攻击“对商谈的信仰”(Glauben an die Diskussion)；所以，施米特并没有将自己的政治学核心问题暴露在讨论中，也没有使那些问题成为“永恒交谈”的话题，更没有使得它们卷入“意见的永久竞争”，从而被相对化。^② 在这一策略中，施米特尤其注意到他所崇拜的鲍威尔(Bruno Bauer)的说法：“只有那些对其猎

① 《政治的神学》，页 54 (页 80)。

② 《当今议会制的思想史状况》，页 45 - 46、58、61。

物的理解甚于对猎物的自我理解的人才能获胜。”^①其次,神学的理由与政治的理由紧密地联系在一起。施米特将自己思想的核心置于重重黑暗中,因为其思想的核心是信仰——信仰在“具有无限的、不可占有、不可征服的独一无二性的历史事件”^②中成人的上帝。不过,启示的事情却不适于同不信的人讨论。在这些问题上,论辩没有任何意义。因为,在这里,关键问题是绝对“无可辩驳的真理”——信仰的真理。^③

施米特相信自己是受约束的。他并不认为自己像那些把什么事情都当作仅仅是私事来“自由决断”的人。他相信自己有义务参与政治行动。但是,这种作为有约束力的义务来接受的,是他的信仰的义务。施特劳斯的批评“忽略了”对施米特来说决定性的东西。施特劳斯的批评看到的恰恰就是那些对施特劳斯自己来说有分量的东西,但不止是对他来说如此。施米特不能理解,政治的义务除了是命运还能是别的什么。对“私事”的相对主义而言,施米特能看出的唯一拯救之道是神意和上帝的权威力量。在他看来,启示的真理是“纯粹和整全的知识”的特定来源,至于人通过种种手段获得人的自然的知识和关于政治特征的有效主张,只能赋予它们从属性、派生的重要性。如果最重要的事情已经无法挽回地确定下来,从最好的意义上来说,追求知识也不过是肯定已经“知道”的东西而已。比如说,鉴于原罪是真理,人学揭示出的每件事情便都是次要的了。人学的“假设”也许会是“有趣的”,但却并非决定性的。因此,施米特不必考虑“人的自然天性(nach den natuerlichen Eigenschaften)问题”(页 65)。出于同样的理由,施米特并没有使其政治的概念依赖于这样的假定:人的自然中具有组成排他性团体的原初倾向。在他看来,“人的自然

① 《论断与概念》,页 293;参见《大地的法》,页 102;《从被掳中获救》,页 18、39。《论断与概念》中所附的鲍威尔的文本即 *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der Deutschkatholischen Bewegung bis zur Gegenwart* (《从德国天主教运动的开端到当代的德国中的市民革命》,Berlin 1849),页 294,参见 *Die theologische Erklärung der Evangelien* (《福音的神学解释》,Berlin 1852),页 35 以下。

② 《三种可能性》,页 930;参见《从被掳中获救》,页 12、45、52-53、61、68、75、78;《大地的法》,页 14;《游击队理论》,页 26;给 J. A. Kanne 的 *Aus meinem Leben* (《我的生命经历》,柏林 1918 年第一次印刷)写的“跋”。

③ 参见《教会的可见性》,页 71;《政治的神学》,页 52 (页 74);《政治的浪漫派》,页 137。

被赋予了相互分离(因而人同类相聚,构成了朋友和敌人)的倾向这一本性”,^① 在这一具体含义上,政治并非命定的。

政治之所以是命定的,乃因为无论人们愿意与否,政治都使得人们处于历史和最终审判的情境;乃因为政治带领人们超越了其私人意图而进入到“精神与精神作战、生命与生命搏斗”(页 95)的伟大事件;乃因为,不管人们是否意识到,政治导致人们参与到“永恒对时间之流的突入——这种突入在种种伟大的见证中狂飙般突进,在强有力的被造物中茁壮成长”。^② 无论其政治学说经历了何种转折,其政治的概念经历了什么改变,对施米特来说,政治在本质上始终是命运。无论是否从战争的角度来阐释政治、是否考虑到内战问题,无论政治是被咄咄逼人地阐释成最极端的紧密状态还是被防御性地解释成撤退的最后领域,对施米特来说,决定性的问题始终要找到为何政治不可摆脱的根本原因:这就是推动了整个世界历史的[来自]敌人的反对力量;提出这样的问题根本不干个人好恶的事,而是干敌人的事。施米特相信自己能够从敌人中识别出神意的工具。伟大的政治形态和人物、国家、帝国以及游击队要么可能响应“独一无二的”历史“召唤”,要么因为没有这种召唤而归于失败;它们可能在特定的时代——属于自己的时代里确立秩序,但最终仍然失败了;可是,正是靠在它们身上起作用并因它滋生的敌对,“我们历史的黑暗意涵才涌现出来”^③。敌人迫切地要求答复。没有什么能逃出敌人的视野,因为“真正的敌人不会受骗”。在施米特看来,敌人是生活严肃性的保障。

① 施特劳斯 1932 年 9 月 4 日致施米特的信。强调符号是我所加。

② 《三种可能性》,页 931。

③ 《从被掳中获救》,页 89 - 90;《历史结构》,页 147 - 152、166;《三种可能性》,页 930;参见《论断与概念》,页 239,以及《关于游击队的谈话》,载 Joachim Schickel 编, *Guerilleros, Partisanen. Theorie und Praxis* (《游击队员:理论与实践》,慕尼黑 1970),页 23。1942 年,施米特在《陆地与海洋:一个世界史的观察》中以明显的自信这样总结到,“我们星球上的新的法不可抵抗、不可抗拒地”正在形成。“只有在战斗中,新的 *nomos* 才会诞生。许多人只会在其中看到死亡和毁灭。有些人相信,自己正在经受世界的末日。实际上,我们正在经历的不过是陆地与海洋迄今为止的关系的末日。但是,人们恐惧新事物经常犹如恐惧空虚,尽管新事物是对空虚的克服。因此,许多人看到的仅仅是无意义的混乱,实际上,新的意涵正在其中为自己的秩序奋斗。旧的法不再适用,与此相应,那一整套被人们接受的标准、规范和关系也随风而去。然而,随之而来的不仅仅是些无章法或者与法敌对的虚无。即便在新旧力量的残酷战争中,也会产生正义的尺度,形成有意义的协调。而且诸神在此统领一切,伟大就是他们的尺度”(莱比锡 1942,页 76;参见增订第二版 Stuttgart 1954,页 63)。

施米特走到了这一步：如果谁没有敌人，他愿意成为其敌人。“那些没有敌人的人有祸了，因为我在最后审判中会成为他的敌人”。^①

七

施特劳斯把施米特对自由主义的批驳理解成一种“伴生性或者说准备性的活动”。论辩的目的是要“为只发生在死敌之间的‘事关决断的战斗扫清战场’，战斗的‘一方是‘技术精神’和‘反宗教的世俗行动主义的大众信仰’[页 93]，另一方则是相反的精神和信仰，它似乎迄今依然没有名称。最终，对何为正义这个问题的两种截然相反的回答完全对立、彼此敌对，这些回答均不允许任何妥协和中立（参见页 73 关于‘双重对立命题’和‘三重图式’或‘构建’的注释）”（N33）。自由主义不是施米特的实际敌人吗？施米特不是自由主义的真正敌人吗？当然，“对施米特而言，根本重要的不是与自由主义战斗”；但是，在信仰对信仰的战斗中，难道自由主义不过是“中立者”，他们只是阻挡了“敌人的视线”，“为了获得一条自由的战线”，他们被弃置一边，根本无需理会（N33）？自由主义难道不是“反宗教的世俗行动主义”这一波澜壮阔的运动中的推动性力量？自由主义难道不是向人类宣称“从宗教狂热到精神自由和精神上的成熟、从教条到批判、从迷信到启蒙、从黑暗到光明”的线性进步，对“历史作出伟大的形而上学建构和历史解释”（页 72）的主角吗？自由主义难道不是为“行动主义的形而上学”服务吗？它的旗帜上不是铭刻着向“‘自然限度无限地近逼’的信仰，铭刻着对无限地改造人的自然的此世生活和幸福可能性的信仰”（页 93）吗？在《政治的概念》第三版中，施米特强调了自由主义作为政治的敌人的分量。在这一版中，自由主义被描述成“一种新的信仰”，它打下了木桩，尽其所能地去实现经济、工业和技术对国家、战争和政治的最后“胜利”（III, 56）。“这场胜利发生在 1814 年，在那年，英国战胜了拿破仑的军事帝国主义”。这种新信仰就是“转向经济”、朝着“工商业社会”乘胜前进。这种新信仰的意识形态是，政治并非命运，经济才是，对抗拿破仑的是拉斯

^① 《从被掳中获救》，页 90。

瑙(Walther Rathenau)。^① 施米特把马克思置于自由主义名下,由此可以看出他以多么严肃的态度将自由主义看作敌人:“马克思主义不过是十九世纪自由主义思想方式的一种用法罢了。”(III, 55 - 56)今天的马克思主义者就是后天的资产阶级。自由主义和马克思主义一样发动了“一场人的终极战争”,以确立普遍的和平与安全。最终,他们都源于同一个信仰。^② 自由主义和马克思主义论纲为施特劳斯明确指出的“双重的二律背反”的重要性提供了答案。施米特毫无疑问地让人看出,他与马克思主义者不同,马克思主义者追随其自由资产阶级对手步入了经济领域,他们在资产阶级自己的国度操起资产阶级的武器来对付资产阶级。相反,施米特采取主权的自我宣称来自行规定出一个平台,然后在这里与敌人遭遇:敌人被定位于信仰层面,看一眼其“形而上学”,就能认出谁是敌人。在1933年,施米特不仅谈及“新信仰”,还谈及在自由主义的十九世纪“装扮成‘科学’的形而上学”,以及贡斯当于1814年在《论征服精神》(*De l' esprit de con-*

① “Walther Rathenau 经常被人引用的一句话是……现在,经济而非政治才是人们不可逃避的命运。这种说法服务于经济基础之上的政治力量”(III, 页 60; 参见页 76)。

② III, 页 55、58、61。参见《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 63;《最后的全球路线》,载 *Völker und Meere*(莱比锡 1943), 页 347 - 349;《世界的统一性》,页 2、7、8 - 9;《夺取、瓜分、享用》(1953),载《宪法法文集》,页 495 - 496、503 - 504。施米特与这种将自由主义和马克思主义维系在一起的信仰势不两立,直到其最后的著述,这种信仰对他都没有失去重要性,这一点在 1952 和 1959 年的两句断言中表达得一清二楚:“大众有一种技术宗教(*Religion der Technizität*)每种技术进步在大众看来同时也是人的自我完善,使得人向这个世界的尘世天堂又靠近了一步。他们的进化论信条构成了人类上升的直线。从生物和本性上来说,人是需要帮助的软弱的存在,他通过技术为自己创造了一个新世界,在这个世界里,人是最为强大且惟一的存在。人们究竟要将自己对其他人的巨大权力聚集在何处这一危险的问题,与技术手段的提高必然地联系在一起,对这一问题是不可以问的……东方和西方的信仰在这里合流了”(《世界的统一性》,除了“这个世界”和“信条”之外,强调符号是我所加)。“今天,无论东方还是西方,我们这个世界的每一诉诸进步和发展的事物都把某个具体、精确的信条作为自己的核心。其信仰的诸原则如下:工业革命促进了生产的巨大进步。作为生产进步的后果,夺取已经落伍甚至成了犯罪;考虑到富裕程度,甚至瓜分也不再是个问题;于是,现在只须分享就可以了,如今仅仅是不成问题的纯粹消费的幸福。不再有战争和危机,因为不受限制的生产不再是片面和局部的,而是总体和全球化的。换言之:人类终将发现自己的规律,正如蜜蜂会在蜂房里发现自己的规律。万物自生自灭,人类照料自身;野人的荒漠游荡已经一去不复返了。在一个由一切人为一切人——不幸有时也可能是一切人反对一切人——所造就的世界上,人可以只给予而不夺取”(《法 - 夺取 - 命名》,页 102,除了“给予”和“夺取”,其他强调符号是我所加)。

quete)中提出的“自由主义教义问答”的“完备清单”。这本书的作者不再被称之为“奠基者”,而是被描述成“十九世纪整个自由主义精神的教父”。^①至于马克思,施米特在文中说,正如“许多历史学家和哲学家都已经指出的那样”,他把世界历史看作阶级之间的经济斗争的历史,并将这种观念“纳入历史哲学的进步和发展观,从而上升为形而上学,从而达到了最大的政治效能”。^②这个敌人不会隐瞒自己究竟要干什么,即便他还会按自己的意愿转身和转向,也会讲清楚[自己的活动]地带——政治神学的地带,施米特正是在这一地带与自己的敌人窄路相逢。^③在这里,肉搏发生了。而且,在这里没有“中立者”。

以政治神学为基础的斗争允许施米特玩一场(*à deux mains*)游戏。和“所有的政治概念”一样,施米特的政治神学具有“论辩的意涵”,而且首先“考虑到具体的敌对性”(页 31)。施米特从巴枯宁那里借来这个概念,巴枯宁曾用它来对付马志尼。^④在“没有上帝也没有主人”(*Ni Dieu ni maître*)的战斗中,施米特把这个俄国无政府主义者意欲予以抨击的概念作为自己的概念接受下来;施米特这样做的目的,是为了回应在他看来对神学和政治最极端的攻击,同时以最有力的方式肯定了神学和政治。施米特借助“政治神学”并参照“具体的敌对性”所阐明的立场与巴枯宁针锋相对,这是权威与无政府主义的敌对,信仰启示与无神论的敌对,通过捍卫神学、道德和政治的观念来对抗“在一个由直接的自然生活和肉欲构成的毫无问题可言

① III, 页 56。强调符号是我加的。施米特继续写道:“他在 1814 年写的论文成了囊括这个世纪所有精神的武库,尽管其中充满幻想和欺骗。”

② III, 页 55; 强调符号是我所加。

③ 这个概念在第二版中只出现过一次,即在《中立化和非政治化时代》(页 89)中,第三版没有收这篇文章,施米特注意到,这个概念在另一页“顺带”出现过,因此他让它依然保留在这本书中(III, 页 23)。

④ *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (《马志尼的政治神学与共产国际》, St. Imier 1871)。这不已经清楚表明,施米特并没有流露任何能够标明这一概念来源的信息? 有的读者没有发现《政治的神学》这一书名与这本书竭力要反对的那个敌人的名字之间的隐匿联系,施米特并没有提请这些读者注意这一点,不是同样很清楚吗? 参见本书第 46 页注释①。

的天堂般世俗世界中所有道德决断和政治决断”的瘫痪。^①当然,这并不意味着“政治的神学”概念仅仅或者说主要针对“眼中”的无政府主义,也不是说,这个概念在论辩的意义上仅仅与无政府主义敌对。政治的神学是对施米特的教诲最简明、也最恰当的描述。与此同时,这个概念也可以作为普遍适用的武器来发挥作用。一方面,政治神学标志出施米特在信仰的政治战斗中占据的位置;另一方面,政治神学又是施米特用以得心应手地强迫其对手加入这场战斗的工具。无疑,施米特用“政治的神学”这个词不只意味着政治学说——比如他自己的政治学说——倚赖于神学;^②毋宁说,在那些任何神学都遭到了明确拒斥、政治被否定以及所有政治的神学都被“终结”的地方,施米特也试图对“政治的神学”追本溯源。否定或者漠不关心,都不能为对手提供逃避政治的神学的出口。对手的立场要么是从神学中

^① 《政治的神学》,页 55(页 82)。“只有巴枯宁赋予反对神学的战斗以绝对自然主义者的逻辑一致性”(页 55 [81];参见页 45、49、56 [页 64 - 65、69、83 - 84])。在《罗马天主教与政治形式》(《政治的神学》的注脚提到该书与《政治的神学》一样,是在“1922年3月”杀青的)结尾处,施米特出于天主教的立场来考虑巴枯宁的无政府主义和在“俄罗斯红色共和国”中将“搞阶级斗争的工业无产者与脱离欧洲的俄罗斯性(Russentum)”联系起来的东西:“我知道,俄罗斯憎恨西欧教养,远甚于自由主义和德国马克思主义憎恨基督教;据我所知,伟大的天主教把自由主义看作比公开的社会主义无神论更为可怕的敌人,因而,说到底,一种将会塑造经济-技术时代的新形式的力量也许就潜在于无形式(Formlosigkeit)之中。就此而言,天主教会不消说肯定比所有其他事物(sub specie)都有更持久的生命力,而且是所有现存事物的对立综合(complexio)。天主教会是继承人(Erbin)。尽管如此,必须要为当前的处境、为实际的安排以及为下一代作出一个不可逃避的决断。因此,天主教会即便不能宣布自己支持战斗中的哪一方,也必须明确自己的立场。比如说,在十九世纪上半叶,天主教会就采取了反对革命的立场。而且我认为,在与巴枯宁进行的这场前哨战中,天主教会和天主教的人性概念站在了理念和西欧文明一边,这一立场更靠近马志尼,而非无政府主义俄国的无神论社会主义。”(页 79 - 80, 第二版写作:“更接近马志尼,而不是无政府主义俄国的无神论社会主义”,页 53);参见《罗马天主教与政治形式》,页 74 - 78(页 49 - 51);《论专政》,页 147;《当今议会制的思想史状况》,页 79、83、87;《柯特四论》,页 9 - 10。

^② 参见《政治的神学》,页 37、40、45 [页 49、56、64]。1950年,施米特宣称:“于是,我被教导说,由于基督教的三一论教义,政治的神学已经不可能。这我倒相信”。其实,施米特的这整本书([中译编者按]指《柯特四论》)——前面这句话就出现在这本书中——都在证明,他根本就不相信 *ad oculos* (《柯特四论》,页 10)。20年后,施米特不仅为政治的神学作了详尽辩护,反驳要“终结所有政治神学的传说”,还巧妙地把政治的神学推入“三位一体教义的要核”(《政治的神学续篇》,页 113 - 123)。

“转化”来的或神学的“颠倒”，要么就被证明为是“世俗化”的形式和产物；他们要么因背离基督神学而犯了错，要么假冒为形而上学的（*malgré lui*）；于是，这些对手的立场被剥夺了其可能的优越性——无论这种优越性基于理性哲学、自然哲学还是历史哲学，总之都是启示信仰的立场的对手。^① 施米特的政治神学具有关于“所有政治的形而上学核心”的“整全知识”，它为一场其中总是只有信仰与信仰相逢的战斗提供了理论基础。政治的神学一石二鸟，既是施米特手中的武器，又是解除对手武装的策略。如果“精神方面的任何说法——无论有意还是无意——都以某种要么是正当信仰要么是异教的教义为前提”，^② 那么，剩下的就只是在正当信仰与异教之间作出决断。谁要是不承认这种决断的必然性，谁就等于决断了反对正当信仰，因而就成了异教分子（*Häretiker*）。当施米特把马克思称为“无神论的社会主义异教徒”或“经济思想的真正教士”时，绝非一种简单随便的论辩之辞。^③ 施米特提到巴枯宁不得不成为“反神学的神学家”时，其“本体论—生存性的思想方式”体现出了一贯性。^④ 施米特后来把他起初描述的“技术的反宗教”（页 80）作为“技术性宗教”（页 93、94）加以攻击，这种做法与其政治的神学并无悖谬之处，恰恰相反，倒是与其政治的神学吻合得天衣无缝。正因为技术反—宗教，因而它是一种技术的宗教。技术的反宗教具有一种宗教的意蕴。“对技术的信仰”不是中立的，它以背离真正的宗教为基础。巴枯宁一门心思沉溺到天堂般的世俗世界的肉欲中，他怎么会是中立的呢？无神论过去是、现在依然是一种异教信仰，逃进“不会犯错的客观性体系”^⑤怎

① 施米特的做法与柯特相像。正如施米特说的那样，柯特“出于其彻底精神，总是只看对手的神学”。《政治的神学》，页 54 [79]。类似说法还可参见诸多随意出现在施米特的文本和脚注中的话：《政治的浪漫派》，页 23、86、87、91、223；《当今议会制的思想史状况》，页 41、45—46、64、89；《国家伦理与多元国家》（见《论断与概念》），页 135；《完成的改革》，页 52、61—63；《政治的神学续篇》，页 34—35、124—126；《法律的世界革命》，见 *Der Staat*, vol. 17, no. 3 (1978), 页 337。

② 《政治的浪漫派》，页 5。

③ 《无名的柯特》（1929），载《柯特四论》页；参见《当今议会制的思想史状况》，页 64、65、67、68、71、75。

④ 《政治的神学》，重印版（1934），页 84。在初版中，最后两个词——同时也是整本书的最后两个词——不是“werden mußte”（“可能必将”，页 56）而是“geworden ist”（“已然”，页 56）；参见《教会的可见性》，页 80。

⑤ 《罗马天主教与政治形式》，页 31（页 21）。

么可能会逃掉拥护或反对上帝的决断呢？当中立化和非政治化过程走到头时，人们却发现，在一开始就想甩掉的战场实际上并没有被甩掉。的确，“在嬗变的中心领域的递进中”（页 80），争论已经从神学转到经济，看起来似乎更为边缘化了。然而，一旦这一过程达至了其最后“阶段”，一旦这场争论危及到现代技术，为了不至于在战斗中两手空空，现代技术能够找到的中立性便只有武器的中立性；一旦走完了所有的迂回道路，玩尽了所有的伪装色，在朋友和敌人之间作出生存性决断也就在基本文本中鲜明地凸现出来，争论的核心也就大白于天下。技术让人们清楚地看到：现在与从前一样，在中立化和非政治化的开端和终点，依然是宗教与宗教敌对、信仰与信仰搏斗，“世界历史”依然“在运动”。“技术性精神曾导向一种反宗教的世俗行动主义的大众信仰，但它依然是一种精神（尽管可能是一种邪恶、该死的精神），而非仅仅是机械的精神，不能仅仅被当作技术来打发掉”。“技术是对一种行动主义的形而上学的信念”；“我们可以说”，这种形而上学信仰“狂热、是撒旦般的，但绝非僵死的、没有精神的或者机械化的没有灵魂”（页 93）。这个撒旦并不能支配神意，而且最终也免不了为神意的目的服务。世界历史仍然没有终结。“无神论社会主义异教徒”和“反神学的神学家”也促成了世界历史的“冥暗意义进一步生长”。除了证明政治的神学的真理，政治神学的敌人别无选择。

政治的神学似乎是不可征服的；似乎已经宣告了自己的胜利。但是，如果失败已经被排除，这样的胜利又有什么意义？就像一位得到施米特高度称赞的“神学家”在《政治的神学》之前就说过的那样，一个人的一生如果信仰方面早就事先已经胜券在握，这样的胜利又有什么意义？政治的神学所需的勇气难道就是加入人们尽管已经知道会赢的战斗行列的勇气？政治神学家必须与谁战斗，必须首先向谁进攻？实际的敌人在哪里？政治神学家把自己藏在了什么样的面具后面？他怎样让别人认识自己？政治的神学为反对知识的优先性而捍卫行动的优先性，因为政治的神学把一切都置于服从的命令之下。通过“复兴活生生的敌对性，将斗争对手视为活生生的敌人阵营”；^① 通过迫使人们在信仰对信仰的战斗中表明立场；通过靠把战斗与政治的论辩学说结合起来并对政治的不可避免保持警惕来回应

^① 参见《当今议会制的思想史状况》，页 85。

“历史的具体召唤”，政治的神学便为自己是一种理论而作了辩护。政治的神学最迫切的任务在于，将所有力量集中于对“出现的惟一重要的事情”的决断。至于应当在何时、何地以及针对谁作出决断，政治的神学就不能给出具体的说明了：不能规定任何具体的立场，也不能给行动以“具体的”方向，因为神意的道路深不可测。无论如何，最重要的决断仍然是信仰的事情。人们可以说：政治的神学在此止步，政治神学家不会走出自己。是否可以说，政治神学家的决断是从对至高权威的信仰性服从中产生出来的，因而其决断无所不及，到头来无异于什么也没有决断？在施米特看来，所有的事情都取决于对信仰问题的回答。^① 只要他的政治神学立在信仰的麦芒上，诚信（Redlichkeit）就得挑起整副担子。与“理论”和实践的决断相比，政治的神学压在政治神学家身上的担子要沉重得多，然而，既然[政治神学家的]决断基于这样的认信——命定的路总是已经安排好了得救是全部世界历史的意义，其决断也就变得如释重负。^② 政治的神学所声称的尖锐性其实是虚张声势，就像施米特所面对的敌情是不清楚的。如施特劳斯所说，决断的战斗只发生在死敌之间。施米特只是看起来非得与那些“反宗教的世俗行动主义的大众信仰”战斗（N33）。可这些大众信仰者是些什么人呢？布尔什维克还是自由主义者？“新的信仰”是死敌？还是说与犹太教（它从一开始就否认“耶稣是基督”）的“世俗肉搏”头等重要？^③ 敌基督者要么已经随着国家社会主义出现在政治舞台，要么仍然躲在暗处搞活动，哪一种情形更

① 参见《从被掳中获救》，页 87-89, 52-53；《政治的浪漫派》，页 25, 104。

② 《法学思想的三种类型》，页 25-26；《政治的浪漫派》，页 137；《从被掳中获救》，页 53；《陆地与海洋》，页 58（页 49）；参见《三种可能性》，页 147；还可以参见施米特关于战争是上帝的审判的论述，《总体敌人、总体战争、总体国家》，见《立场与概念》，页 239 以及《从被掳中获救》，页 58，参见注释 83 以及 91 页。

③ *Disputation über den Rechtsstaat*（《关于法权国家的辩论》），页 86-87；“州议员兼全国高校法学教授纳粹党员协会主席施米特教授在报告会上的开幕词”，载 *Das Judentum in der Rechtswissenschaft*（《法学中的犹太教：全国高校纳粹党员协会研讨会[1936年10月3-4日]的发言、报告和总结，卷一：与犹太精神作斗争中的德意志法学》，柏林1936），页 14（参见“跋”，页 30, 33, 34）；《完成的改革》，页 62-63；参见《霍布斯国家学说中的利维坦》，页 88-89, 92-93, 108-110；《陆地与海洋》，页 10（第二版中有改动，页 8）以及页 67（第二版同样有改动，页 56；至于 Disraeli“关于犹太教和基督教所说的话”，参见 Bruno Bauer, *Disraeli und Bismarcks sozialistischer Imperialismus* [《Disraeli 浪漫主义的帝国主义与俾斯麦社会主义的帝国主义》，Chemnitz 1882]，页 53）。

有可能？如果决断的战斗老是没有打响，在终末论的清算尚未到来的情况下，现而今眼目下惟一能做的就是加强 *kat - echon*（拦阻），先将遇到的第一个连面目都还没有看清楚的人当作敌基督者打翻再说，^① 那么，又如何区分拦阻者与等得不耐烦——尤其鲁莽的等得不耐烦的人？如果敌人作为形象（*Gestalt*）是我自己的问题，施米特自己的形象是否“清楚明了地”确定了呢？^② 还是说，政治神学家可以与自己的实际敌人互换身份？施米特自称是基督教的厄庇米修斯（*Epimetheus*）。^③ 这位基督教的厄庇米修斯相信自己熟悉“本体论的秘术（*arcanum*）”，知道所有的历史真理惟有一次是真的。他相信自己知道，“人的每个词不过是一个应答”，每一理论都是对一个独一无二的呼召的响应，这种对历史的呼召的响应“从人的角度看，都只会

① 新约《帖后》2:6 和 7；奥古斯丁，《上帝之城》，XX，19：“对于原初基督教信仰来说，我不认为一种不同于拦阻的历史图景是可能的”。《大地的法》，页 29；参见页 28 - 36；《陆地与海洋》，页 11 - 12、56（10、47）；*Beschleuniger wider Willen*《鲁莽的等得不耐烦的人》，载 *Das Reich*，1942 年 4 月 19 日；《从被掳中获救》，页 31；《三种可能性》，页 929 - 930；《宪法法文集》，页 385、428 - 429；《政治的神学续篇》，页 81。

② 《游击队理论》，页 87；《从被掳中获救》，页 89 - 90；参见施米特，《克劳塞维茨是政治思想家：笺注和提示》，载 *Der Staat*，vol. 6, no. 4（1967），页 495、499。施米特不断重复引用“敌人作为一种形象是我们自己的问题”这一提法，且不标明出处。这一提法来自诗人 Theodor Däubler 的一首诗 *Sang an Palermo*《帕勒莫颂》，“敌人作为一种形象是我们自己的问题/不是他猎捕我们，就是我们猎捕他”。见其 *Hymne an Italien*（《意大利赞美诗》，Leipzig 1919，第二版），页 65（参见《从被掳中获救》，页 49、53）

③ 《从被掳中获救》，页 12、53；参页 31；页 89 尤其值得注意，还可以参见《政治的神学续篇》，页 124 - 126。1933 年，天主教作家 Konrad Weiß 出版了一本基督教玛利亚的历史解释（*eine christlich - marianische Geschichtsdeutung*）的书，书名是 *Der christliche Epimetheus*（Verlag Edwin Runge，出版城市不详），施米特对自己的刻画与此历史解释相关。在该书的一条注脚中，Weiß 提到“享有政治名望和公共知识界声誉、属于天主教的法学教师施米特”，“他的法的感觉 [Rechtssinn] 显得是一种神秘 - 实践的整合，这种感觉将逻辑 - 人性的（*logisch - humanen*）和最终从基督教来看根本就说不通（*nicht recludierbaren*）的立场混在一起转换成了法的决断，而且应该会引出政治 - 历史上的丰裕成果。这种法与大众、‘技术’与造物之间的转变也显得是一种特别属于天主教的当前的感觉形式”（页 81 的注脚）。这位属于 [施米特的] 朋友的著作中还有这样的句子：“针对所有概念，得救具有历史的决定性意义”（页 47）；施米特在其“世界史的观察”中把这个句子变成了自己的话，人们可以把这个句子看成其历史观的点睛之笔（《陆地与海洋》，页 58；第 2 版，页 49）。Weiß 有关历史神学的论述，深刻地影响了施米特，参见页 12、17、21、23、28 - 29、31、34、39、54、57、78、88 - 89、101、105、109 - 110、111。

是对诫命的遵守(Vorgebot),而且多半是对诫命的盲目遵守”。^① 施米特希望人们从遵守诫命的意义上来把握《政治的概念》,把它理解成处于历史性和最后审判的状态中的基督教的厄庇米修斯行动。当施米特宣称“所有的精神都是当前的精神”(页79),“所有精神领域的概念——包括精神概念本身,本质上都是多元的,只有从具体的政治生存出发才能得以理解”(页84),“所有的政治概念、观念和说辞都带有论战的意义”(页31),他是在响应一个独一无二的呼召——他相信自己听见了这一呼召。^② 推动世界历史这一戏剧的意义和命运的“纯全知识”,把这位基督教的厄庇米修斯的历史主义与克罗齐、柯林伍德的历史主义区别开来。^③ 至于把施米特的历史主义与其同时代自由主义者的历史主义区别开来的,就只有施米特的信仰了。

施特劳斯在“评注”的结尾说,“人们只有成功地获得一种超出自由主义的视界”之后(N35),《政治的概念》的作者“提出的自由主义批判才能够得以完成”。在施特劳斯这么说的时侯,他眼中并没有信仰的视界。批判自由主义不能在自由主义本身的视界内实现,没有质疑自由主义的理论前提,对自由主义的批判也不可能完成。然而,完成对自由主义的批判又有什么重要意义呢?与其说自由主义陷入了危机(正如施特劳斯在1935年提到的,自由主义“最近臭名昭著,部分出于好的理由,部分来自坏的原因”),不如说欧洲的“自由主义思想体系”很大程度上“仍然没有被别的体系所取代”,正是这一事实导致审理自由主义成了一项任务,成了一场冒险的出发点,这场冒险最终并非止于批判自由主义。对当前的批判“是追求真理的必然开

^① 《历史结构》,页148、151、166;参见《三种可能性》,页930-931;亦参见《大地的法》,页6、20。

^② 《政治的神学》,页55(82);参见重版序言(1934),页7;《国家、运动、人民》,页17;《政治的神学续篇》,页25和73。

^③ 关于克罗齐,参见《中立化过渡阶段中的欧洲文化》,页517(或《政治的概念》,页79);关于柯林伍德,参见施米特,《历史结构》,页151-154;请比较施特劳斯在《论柯林伍德的历史哲学》一文中提出的批评,载 *Review of Metaphysics*, vol. 5, no. 4 (1952年6月),页559-586。

端,或是追求真理时始终不可或缺的事情,甚至是追求真理的确定标志,如果这种追求要在我们的时代成为可能的话”。^① 从意见上升到知识,摆脱历史生存的洞穴获得纯全的知识之光(这是哲学的原初意义),必须从这个时代最有力的观点开始——从质疑时代最强有力的偏见开始。因此,广义的自由主义批判,具体说,对文化的自由主义观念的批评作为[哲学]思想活动的一部分,在施特劳斯看来并非仅仅为了批判自由主义,而是一种寻求更深远、更广泛的视界的诉求,这一视界远远超出了自由主义的方向。施特劳斯为自己规定的道路是要“返回原初”(N34),复兴人们以为已经过时、“历史已经做出了定论的”争论。这就要从挑战当前最深刻的信念开始。这种信念认为,所有思想、理解和行动都是历史的,也就是说,除了没有根基的人的决断或命运的摆布之外,没有别的根据,因而,我们据说已经不再可能像以往思想家理解自己那样去理解他们。由此出发,进一步试图抵达启蒙与正统^② 之争的根部,重新探讨这一争论涉及的主题,施特劳斯踏上这条道路最后通向了重现古代与现代之争(*querrelle des anciens et des modernes*)。“彻底批判自由主义”所要求的,被施特劳斯看作这样一件“迫切”任务——达到“对霍布斯的恰当理解”,这使得施特劳斯必须去重新搞清楚霍布斯在“奠定自由主义的基础”(N35)时具有的那种视界;因此,为了在哲学上恰当地理解这

① 《哲学与律法》,页9-10、13。

② “批判性地考察这场论争中提出的正反两方面的观点,就会得出这样的结果:驳斥从‘外部’来理解传统的种种基本主张是不可能的。因为,所有这类主张都基于上帝全能、上帝的意志深不可测这样一个不可辩驳的假设。如果上帝全能,神迹和启示本身,尤其圣经中的神迹和启示就是可能的……然而,尽管启蒙对正统信仰的攻击失败了,这两种敌对力量之间的斗争也曾一度有利于启蒙:启蒙获得了暂时成功,人们至少可以说,启蒙有效地阻挡了正统信仰的进攻。如果启蒙不能证明神迹不可能或者不真,至少可以证明其不可知,这样一来,启蒙就得以反对正统信仰提出的诉求。但是,启蒙的进攻性批判有效,不等于其防御性批判有效。经过启蒙与正统信仰之间的争论,正统信仰的前提——创世、神迹和启示——从哲学和历史上讲是不可知的,而仅仅是可信的,也就是说,正统信仰不具有可知的东西所有的那种强制性力量,这一点变得比以往任何时候都更为清楚”。施特劳斯,《哲学与律法》,页18、19-20;参见页13-15;尤其值得注意页27-28以及《古代和现代的自由主义》(1968),页256;《迫害与写作艺术》,页105-107以及注释41。

位政治哲学的奠基者及其所推动的事物,这项任务就导向了远为艰难得多的事业——回到“所谓世界历史的转折点和漩涡”,也就是回到苏格拉底。^① 施特劳斯的“评注”通过否定现代思潮背后的偏见开启了这一新的思想方向,用施特劳斯自己的话来说,这“并非完全是偶然的”。^② 苏格拉底的问题从一开始对施特劳斯来说就是决定性的根本问题。由此问题出发,“神学—政治问题”始终是他的研究“主题”。对不可或缺的东西的追问促使施特劳斯去重新把握神学和政治的答案和诉求;要把握答案,乃因为政治哲学不得不致力于关于何为正当的争论,而且不可逃避与种种替代答案的交锋,只要政治哲学想要通过连贯而全面地回答关于人类生活秩序的问题来展现自身的力量和尖锐,它就非如此不可;至于要把握政治和神学的诉求,乃因为政治哲学(die Politische Philosophie)过去一直是、且仍然必须是政治的哲学(politische Philosophie),也就是说,是为哲学效劳的政治行动——对哲学生活的保护和辩护。^③ 与其说尽管、不如说因为政治和

① 理解苏格拉底是施特劳斯在《自然正当与历史》中为自己确立的核心问题,也是施特劳斯在批判两位对他影响最大的当代思想家海德格尔和尼采时暗含的母题(参见《自然正当与历史》中的导论、第三章和第四章开场白中那些斜体字的话)。施特劳斯 1932 年之后所写的十四本书中,每一本都出现了“苏格拉底问题”,但其最后的著作《苏格拉底与阿里斯托芬》(1966)、《色诺芬的苏格拉底对话》(1970)、《色诺芬笔下的苏格拉底》(1972)中的表述最具穿透力和远离传统的解释。

② 《斯宾诺莎的宗教批判》英译本序,页 31(重印于《古代和现代的自由主义》,页 257)。关于这篇写于 1962 年的长序,施特劳斯在写给科耶夫的信(1962 年 5 月 20 日)中提到,“在适当可能的范围内,它非常接近于一部自传(Leo Strauss Papers, Box 4, Folder 11)”。亦参见施特劳斯为《霍布斯的政治学》写的德文版序言,页 7-8 以及《剖白》,载 *The College of St. Annapolis*, vol. 22, no. 1 (1970 年 4 月),页 2-4。还可以参见施特劳斯的“圣约翰学院公开讲演的一篇未明言的开场白”,载 *Interpretation, A Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 3 (1978 年 9 月),页 2。

③ 在这里,对“隐微写作艺术”(Kunst des sorgfältigen Schreibens)的思考扮演了重要角色,本世纪重新发现和复兴这种写作艺术,与施特劳斯的名字是分不开的。至于刻画哲人的政治特征,值得引述[施特劳斯]关于阿尔法拉比的一段话,这段话尤其可以用来刻画施特劳斯自己的政治特征。这段话在《迫害和写作艺术》的导论中(页 17):“我们可以这样说,法拉比笔下的柏拉图实际上用哲人的隐秘王位(the secret kingship of the philosopher)代替了在德性的城邦中公开统治的哲人王,只有隐秘王位的哲人是个‘完善的人’,因为他是个‘刨根问底的人’,在不完善的城邦里过着自己的私人生活,在可能的限度内追求人性

宗教不是一切,所以政治和宗教值得政治哲学特别关注。因而,政治对施特劳斯来说的确具有核心意义,但敌人和敌对性则没有这样的地位。敌对性没有触及到施特劳斯的生存核心,其身份也不是在与敌人的战斗中型塑出来的。施特劳斯为自己选择的朋友更多告诉了我们他是谁,这在他的哲学中表现得再明显不过了。

汪庆华 译
李猛、王骏 校

化。法拉比对柏拉图的策略的评论体现了 *falasifa*(哲人)行为的一般特征。”在导论中,施特劳斯还给读者一个暗示,这是他的其他作品中都不曾有过的:“在这个导论中,我比较自由地借用了我的‘法拉比的柏拉图’一文(*Louis Ginzberg Jubilee Volume, American Academy for Jewish Research, New York, 1945, 357 - 393*)中的内容”。施特劳斯提到的这篇文章,对于理解其哲学事业最为重要,也最有帮助。其中引述的段落是这样的(页 384):“我们可以说,法拉比的柏拉图用哲人的隐秘王位代替了苏格拉底的哲人-王,哲人-王在德性的城邦中公开施行统治,哲人的隐秘王位则表明哲人不过作为一个不完美的城邦中的成员过自己私人的生活。处在这种王位的哲人采用显白的教诲,因为这些教诲不会与流俗意见产生激烈冲突,同时又能通过引导潜在的哲人走向真理来挖这些意见的墙角。法拉比对柏拉图的策略的评论,体现了‘这些哲人们’的所有文字作品的一般特征”。尽管显白-隐微教诲的写作实践凸现出“哲学的政治”(《论僭政》,页 220 - 221),“隐微的写作艺术”最深的理由却并非在于政治,而在于那些利用这种艺术的人的哲学意图。通过敌对(*polemias*)无法看透哲人的意图,只有通过 *eros*(爱欲)才能搞清楚(《迫害和写作艺术》,页 36;《什么是政治哲学?》页 40;《思索马基雅维里》[1958],页 299;《古代与现代的自由主义》,页 8)。

神学抑或哲学的友爱政治？^①

拙著《施米特、施特劳斯与“政治的概念”：隐匿的对话》1988年春问世以来，围绕施米特的争论经历了一场深刻变化。一位整理施米特早期文献的批评家在1993年断言，《隐匿的对话》成功地把日益激烈的争论导向一个新方向，这篇论著虽然篇幅不长，却引发了“争论的神学转向”。倘若这个看法不错，自那以来，就解释施米特既有张力又复杂难辨的著作以及就围绕种种解释而展开的追问实情的争论而言，政治神学已经无可回避地成为人们的关注焦点。《隐匿的对话》所确立的观点——施米特是政治神学的代表，在1994年问世的该书姐妹篇《施米特的学说：四论政治哲学与政治神学的区分》中得到进一步发挥。过去十年间，这种提法引发了无数论文、专著、文章和报告。某些作者泛泛抓住这一论点，认为施米特思想的核心是启示信仰；不少论文还把[施米特的]启示学说视为不言自明的事实，一位批评家在1996年甚至向自己的读者声称：就施米特思想的核心而言，再没有什么新东西可说了。1991年夏，施米特的遗著《语汇：1947-1951笔记》问世，当时并没有引起关注。鉴于这部遗著出版时没有受到重视，上面那个固执的说法就必须原谅。其实，与施米特生前出版的其他论著相比，《语汇》更能够让人清楚地了解施米特的信仰核心以及他关于敌友的基本区分。施米特生前三十多年的反思和注释读起来让人觉得他在强化某种解释，正是这种解释构成了如今重版拙著《隐匿的对话》的基础。

^① [中译编者注]本文是作者为其著《施米特、施特劳斯与“政治的概念”》重版(1998)所加的跋，原题：*Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft*。正文部分由吴增定博士译，注释部分及正文(尤其第二节)中的诸多法文引文由张宪教授译，承蒙张贤勇教授帮忙订正了若干疑难处。

即便《隐匿的对话》的确给围绕施米特的争论带来了“神学转向”，也显然没有涉及所谓哲学转向，或者至少还没有出现一般意义的哲学转向。与此相应，尽管《隐匿的对话》考察的是政治神学与政治哲学、施米特与施特劳斯，但迄今为止，撇开英语国家的褊狭论述不谈，《隐匿的对话》几乎都集中在对话的一方——施米特和政治神学一方。拙著《施米特的学说》同样如此。尽管其中有些部分很可能促成争论的哲学转向，但对哲学转向部分的讨论仍处在开始阶段。我设想的研究是，要么围绕政治的自我认识的意义，尤其针对如下概念：通过界定敌人来界定政治的身份；要么分析施米特与霍布斯(Thomas Hobbes)的复杂关系，完全不涉及对道德和靠近道德的事情的批判。^①

因此，我想借重版《隐匿的对话》的机会，让政治的神学这一主题与近年来形形色色的误解和混淆划清界限。在《隐匿的对话》和《施米特的学说》这两部著作中，我不断引出一些涉及施米特的争论；我试图在本文第二和第三部分勾勒这些争论的线索。第二部分包括对德里达《友爱的政治》(*Politiques de l'amitie*)的评论，第三部分询问如何以恰当的哲学方式处理神学政治问题。这次重版《隐匿的对话》，还新增了《以哲学家为敌》一文。这是我应《明镜》周刊之邀为《语汇》出版而写的，1991年7月末以节本的形式刊印(全本则以影印本形式流传)，是第一篇对这部施米特死后问世的著作的评论。英译于1994年发表在纽约的社会研究新学院的《研究院哲学杂志》上。^②意大利文的翻译已经有了预告。这些翻译根据的都是1991年以来流传的影印本原本，这里是德文原文的第一次面世，人们得以看到全文面目。《隐匿的对话》1988年版的正文仍然原封不动。我

^① 对哲学争论感兴趣的读者，若比较一下我在《施米特的学说》中(页75-94)和德里达在《友爱的政治》(Paris 1994)中(页184-193)对施米特《密室中的智慧》(*Weisheit der Zelle*)的解释，可能不无收益。德里达和我的解释同一年出版，同为首次深入辨析施米特在其《从被缚中得救》(*Ex Captivitate Salus*)中对敌人的沉思。

^② *The Philosopher as Enemy: On Carl Schmitt's "Glossarium"* (作为敌人的哲人：论施米特的《语汇》), *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 17, nos. 1-2, 1994, 页325-332. 翻译有劳 Marcus Brainard.

的工作仅限于校订印刷错误,没有任何增补。^①在此只想顺便提一下我曾在《施米特的学说》中提到的事:《隐匿的对话》问世后,施米特的一位早年同事、法学家克劳斯(Günther Krauss)请我帮忙。1932和1933年,他在施米特指导下撰写论新教教会法学家索姆(Rudolph Sohm)的博士论文。^②1988年,他告诉我,当时施米特曾对他提到施特劳斯的《“政治的概念”评注》:“您一定得读。他对我的透视和洞察无人能及。”

—

一旦某个论题凝固或被打磨成了不言而喻的事,就是该让它恢复可争议性、回复其尖锐性的时候了。《隐匿的对话》提出的论点就是如此。要重新恢复其中的论点,我首先得澄清,《隐匿的对话》对施米特的解释并没有说的是什么,它根本就没有视为目的是什么:《隐匿的对话》既没有从“其天主教渊源”来说明施米特,或证明他“吸收了教会权威的教义性知识”,也不具有这样一种企图:要么把“施米

^① 《政治的概念》的第三个文本有一些重要的变化,这些变化不可能用将施米特说成“政治机缘论”(页5,注释6;页70,注释64)来解释。我曾经评论过洛维特(Karl Lowith)面对这些变化时的不知所措和目瞪口呆,后来又作了些许补充。1995年,我从洛维特的藏书中获得了1937年6月出版的《国际联盟与国际法》(*Volkerbund und Völkerrecht*)第四卷第三期。施米特在罗马作的报告《总体敌人、总体战争、总体国家》刊印在该期139-145页,洛维特当时在罗马,听了施米特的报告(参洛维特, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* [1933年前后我在德国的生活], Stuttgart 1986, 页86-87)。在[洛维特私藏的]这篇[施米特]文章中,有洛维特的两个墨迹:第141页上给“但是,总体战争通过总体敌人维持自己的意义”一句加了着重符号;145页最后一句是:“然而,与1914-1918年战争中的情形一样,正是由于从战争中产生出敌对性,才会出现最恶劣的灾难,这样的说法其实不及如下说法来得正确和有意义:一场预先注定、无法改变、真正而全面的战争导致了一场总体战争的上帝审判。”洛维特在“上帝审判”这几个字下面画了一条线,且在旁边加了两个惊叹号。参见拙著《施米特的学说》,页90以下。

^② 这篇论文1936年由汉堡Hanseatisch书社(当时施米特的私家出版社)出版,题为《法的法概念:从索姆的法学思想看实证的法概念》(*Der Rechtsbegriff des Rechts: Eine Untersuchung des positivistischen Rechtsbegriffs im besonderen Hinblick auf das rechtswissenschaftliche Denken Rudolf Sohms*)。此前一年,施米特为克劳斯和奥托(Otto von Schweinischen)两人的[论争文集]《关于法治国家的争论》写了导言和后记,此书属于施米特主编、在同一出版社出版的丛书“当代德意志国家”中的一本。

特的全部著作”还原为“一种神学的应用”，要么证明它们是“天主教世界观的结果”，甚至采纳“天主教道德哲学”作为解释的阿莉娅德涅之线(Ariadnefaden)，^① 遑论近年来[施米特]解读中的种种诸如此类的其他断言。把施米特思想的核心和语境规定为政治的神学，在很多人看来，这一论点涉及施米特天主教思想的全部决定性意义。这些年来，人们徒劳地不仅在《隐匿的对话》中，而且在《施米特的学说》中寻找可以暗示这类等同关系的关于施米特天主教思想的说法。很不凑巧，这两本书中既没有提到施米特的“天主教底色”，也没有提到他的“天主教基本立场”，遑论什么“天主教基本态度”。^② 相反，细心的读者在适当的地方却遇到这样的暗示：在那些直接或重点涉及天主教会的正式论证中，施米特“在很多场合宁愿‘采取新教立场’，既不重视中介性的授权机关，也不基于某种代表制(Repräsentation)，惟独关心自己的信仰或主权性权威”(参见《施米特的学说》，页223-224)。

教派的“归属”(Einordnung)不是施米特问题的核心，用来刻画施米特的形象也不恰当。除了提供某种欺骗性的虚假资讯之外，教派归属的事情只会使我们偏离最重要的问题：思考施米特自身，才是辨析施米特对我们提出的要求和我们应持的态度。反过来说，这才把我们引向政治神学的主题这一目标。这个主题理应决定某种以启示信仰为核心的思想关联：想要理解一种立场，必须以其自身为根据和出发点来思考它，直到它在某一点上依其自己的诉求和供认要求我们的思考到此为止。在其一生的个别时期，施米特同天主教组织和朋友圈子保持非常密切的交往，持有许多和他们一样的信念，还承担了他们的政治希望和忧虑。在这个天主教组织和朋友圈子的背景中，施米特找到了自己的事业；正是这些更新的、部分意义上极富成

^① [译按] Ariadne 是希腊神话中克里特王的女儿，用小线团帮其情人忒修斯在杀死半人半牛怪后逃出迷宫。所谓阿莉娅德涅之线，指摆脱困境的出路。

^② 《隐匿的对话》第四章的某个地方说施米特是天主教的国家法学者(katolischer Staatsrechtslehrer)，而且在上下文中说他有三重身份：普鲁士邦议员、天主教国家法学者和柏林的法学教授。这些说法显然并非在表达该书主题，而是首次靠近一种写作框架、一种本来就有的对话情境(Umstaende eines Dialogs)，在《隐匿的对话》之前，人们还没有认识到这种写作是一种对话。

效的事业形象地表明,教派归属问题所及过于简略了。这方面的研究能够引发的至多是人们对施米特当时环境的兴趣,通过更广阔的回顾告诉人们一些历史中的实情。然而,如此“历史化”鸟瞰很容易忽视施米特与其同时代人的区别;正如我们所知,这些同时代人代表着或多或少相同的世界观,而且他们的名字今天几乎很少流行。即便摆脱了教派划分、跨越了单纯的历史兴趣,也不等于就触及到施米特学说摆明的问题,他靠自己的把握和投入紧追不舍的意图,他用来解释自己理论建构的途径和方式,一句话,奠定其思想的关联或其生存的真正剧本,仍然不清楚。

对政治神学的辨析最终并非针对某种理论体系,而是涉及到确立和肯定一种生存立场;这就是《隐匿的对话》和1994年的《施米特学说》的公开秘密。若想保持自身的一致性,这位政治神学家就必须将其理论的根本要求变成自己的行动,将其理论建构看作接受某种服从诫命(*das Gebot des Gehorsams*)的历史性行动。因为,一种政治理论假如要求建立在对神圣启示的信仰基础之上,就不可避免预设对上帝的至高权威的服从诫命以及由此产生的历史行动的首要性。将其理论预设与自己作为理论家的生存结合起来,恰是这位政治神学家同单纯的教义学者的区别;教义学者无不力图诉诸牢不可破的传统或从属的制度,逃避服从的诫命向一般的“历史性行动”和这位理论家自身特殊的“历史性行动”提出的种种问题。这位政治神学家与众不同之处一方面在于这样一种意识:不可能凭理性手段来解决政治神学的要求所带出的问题;另一方面在于,他毫不妥协地坚持,政治神学的要求是不可抗拒的。施米特所谓“盲目的命定义务”(blinden Vorgebot)清楚表达了这一双重的追求。人们很可能有足够的理由认为,历史主义加剧了这位政治神学家所面临的问题,这对“基督教的厄庇米修斯”(christlich Epimethius)^①来说尤为突出。然而,单就事情本身而言,这个问题并不取决于施米特的历史主义。近两千年来,一些最重要的政治神学家竭力在恩典和称义的冲突中把

① [译按]普罗米修斯的弟弟之名“Epimethius”意为“后觉者”,厄庇米修斯性格和哥哥截然相反,既怯懦又愚笨,普罗米修斯劝他不要接受众神的任何赠品,提防他们报复。厄庇米修斯不听,同宙斯派来的潘多拉结婚,结果给人类带来灾难和祸害。

握和坚忍一种生活,无论是否想提防或摆脱这种生活,施米特终身都没有靠自欺的追问形式放弃过这种生活(见《隐匿的对话》,页88-91;《施米特的学说》,页37-39、77-86、137-141、204-207、252-253)。那些神学家们——从保罗到加尔文、从奥古斯丁到路德——没有一个满足于宣讲传统的教诲。^①

一位政治神学家的地位并非表现为,他在多大程度上清楚地意识到将与其学说相符的生存立场同那些与其学说根本对立的立场区分开来。对准确地理解其思想来说,追问施米特对政治哲学的态度,并非无关紧要。施米特立场的一贯性体现在:即使他对将自己与政治的哲学家区分开来的那条界限还没有清楚的把握,无论如何也有敏锐的感觉。^② 只有这样一位批评家可以将政治哲学与政治神学的区别视为“经院性的”而忽略不计。在这位批评家看来,对施米特来说,最重要的只是赫库芭(Hekuba),或者说他未能认识到:政治神学与政治哲学的区别既非具体学科的区别,也不是人类思想和行为的两个相对独立的特殊领域的区别,而是涉及到二者必居其一的生存选择。[政治神学家]的生活靠对神圣启示的确信,[政治哲学家]的生活完全建立在人类智慧的根基上,难道还有什么比这种对立更重要? [政治神学]的思想要在信仰的顺从中行动并把握自身,[政治哲学]的思想不受任何权威制约并不让任何东西免除自己的质问,难道还有什么比这两种思想之间的差异更重要? 两种思想的对立涉及对道德、政治、启示和历史的的态度,这种对立究竟确立了什么样的区别,这种区别对辨析[施米特或施特劳斯的]著作的解释者所能产生的经验,以及在哪一点上可以获得这样或那样的成功会有什么影响? 能

① 施米特这位政治神学家面临的所有其他问题,都来自这一最深刻的问题。对这一问题的论述,参见《施米特的学说》,页141-145。

② 德里达把施米特等人描述成“天主教思想家”、“传统主义的欧洲右翼天主教思想家”、“右翼天主教过分传统主义的法学家”、“一种本质上需要坚持总体性思想的新黑格尔的天主教”(《友爱的政治》,页102、108、162;《法的力量:论〈权威的神秘基础〉》(*Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*),巴黎,1994,页77;《告别列维纳》(*Adieu à Emmanuel Levinas*,巴黎,1997,页161)。这种用比较方式作的习惯分类,低估了施米特对赫拉克利特、黑格尔、尼采和海德格尔令人不怎么习惯的抵制,以便德里达在讨论范围内只提到那些对他来说最重要的哲学家。

看清楚所有这些的,只能是这种人:他全身心地致力思考政治神学家和政治哲学家的事业,竭尽全力理解这二者,一如他们已经有的对自己的理解或自我理解那样。^①

政治神学与政治哲学的区分保证了理解的对称性(Symmetrie),这就是为什么要首先区分二者的原因。理解的对称性允许一种客观事实中的区别——即便考虑到被这两种立场都视为核心的问题,不是助长某种歧视。这种区分的对称性的前提是,双方因考虑到将它们分离开来的规定才重新认识自身,不仅如此,它们都能够用标明其立场的概念来刻画自身。就我们正在使用的这个词的意义而言,这种区分只有通过某种积极的转换(Umbesetzung)才成为可能,在本世纪,施密特为政治的神学获取了这种转换。因为,直到施米特把这个概念变成自己的概念之前,“政治的神学”仍然是一个批判、攻击、防卫的术语。政治的神学这一概念不过被用来描述其他神学立场,其意图一开始就是要表明那些立场搞错了。仅仅是在施米特的《政治的神学》1922年出版后,这个概念才被用来命名自身的立场或标志一种切实的语境,不带什么论战意图。施米特没有对“政治的神学”这一概念的渊源发表什么意见,也没有在什么地方讨论过这一概念的含义。施米特摆脱了陈旧或否定的偏见,使“政治的神学”不仅超出专业和地缘的界限,而且超出一切政治和神学的界限,^②在过去的75年里促使政治的神学成为一种名副其实的世俗功业(Weltkar-

^① 关于这样一位解释者在辨析哲人施特劳斯的著作时所能产生的经验,参见拙著《施特劳斯的运动:哲学史与哲人的意图》,1996,页41-43([中译编者按]该书中译见本文集)。亦参见《隐晦的对话》,页77和《施米特的学说》,页138、142、145、147-148。

^② 由此也许部分地说明了,在研究施米特的文献中,为什么政治的神学问题直到1988年还如此不受重视,尽管施米特在1922年、1934年和1970年这三个完全不同的历史关头,都非常惹人瞩目地举起《政治的神学》的旗帜。也恰恰是在“政治的神学”这一提法中,所谓世俗化论才得到恰当处理。确认神学与法学的“相契”、“类比”和“结构同一性”,是概念史即学术史的论题,如今,这一论题处于萎缩形式(Schwundform)。(施米特的)政治的神学则在这种萎缩形式中悄然处于争论边缘,甚至导致分心和忧虑(Ablenkung und Verharmlosung),施米特自己有时也靠这些获得力量(参见《施米特的学说》,页56-57,注12)。施米特的“秘术”(Arcanum)因这样一种对政治的神学的把握而总显得无法严守秘密,并不令人感到惊讶。

riere)。现在,事情本身和概念现在能够取得和谐一致。^①就此而言,政治神学和政治哲学的区分的优先性并非仅限于这样一点:区分的根据是两种在事情本身的层面上具有根本差异的立场之间的一致,从而使二者有可能采纳各自的概念来描述自己。毋宁说,这种区分能够使得政治神学和政治哲学的代表人物的自我理解或自我认识受到同样公正的对待。想要弄清楚这种优先性,只需要稍稍注意“政治神话学”或“政治宗教”等概念就足够了。这不仅因为,从“政治神话学”和“政治宗教”的规定中,立刻可以察觉到“意识形态批判”的兴趣或拒绝它的意图。“政治宗教”的提法不过在对转瞬即逝的东西的浮光掠影(Aussenwahrnehmung)中带来了一个批判立场的真理诉求(Wahrheitsanspruch)。并非偶然的是,这种提法几乎都以总括的复数形式(im Plural der Zusammenfassung)出现,总括难免忽略论证的差异或“主观因素”。至于“政治神话学”,则已经在概念上否弃了真理诉求。政治神话学家非常清楚自己在制造或推广神话时追踪的目标;但即使政治神话学家看穿了某些东西不真实,在这样的视野中,他仍然不能认识自己。^②相形之下,政治神学和政治哲学的区分就

① 我在《隐匿的对话》中已经告诉读者,施米特从哪里接过这个概念、又怎样使用(页84-87)。《施米特的学说》(页22-23以及页257-259)清楚表明,在“政治的神学”概念史上,1922年意味着重大转折。拙文《什么是政治神学?对一个争议性概念的引论式注解》对此提供了一个总的概观。文见Jan Assmann,《埃及与以色列之间的政治神学》(Politische Theologie zwischen Agypten und Israel),München1992,第二修改版,1995,页7-19([中译编者按]该文中译见本文集)。

② 某些批评家把施米特看成“政治神话学”的代表,而他恰恰在《政治的神学》中第一次挑战索雷尔(Georges Sorel)的神话理论,几笔就勾销了其针对社会主义“低等神话学”提出的所谓“国家神话学”。施米特与“政治神话学”的根本距离有案可查:“自然,这种非理性的观念相当危险。然而,在值得注意的大量神话的多元主义中,这种非理性观念的一些最终残余部分至少仍在现存的关联中保存下来。对于政治的神学来说,任何神话与多神论一样都是多神论的。但是,人们不应视而不见这种目前颇为强大的趋势。”(《当今议会制的思想史状况》,München/Leipzig1923,页65,第二版,1926,页89)在这位政治的神学家看来,自由、臣服和坚持自我确证的要求(das Fordern der beständigen Selbstvergewisserung)是联系在一起的;这位政治的神学家感受到某种东西“强大的趋势”,并在其“历史的交易”中利用这种趋势。不错,施米特出于信仰的顺从把自己弄成这场交易的代言人,因此并不认同那种“强大的趋势”。换言之,他一刻也不放松地盯住自己的位置,不跨越将信仰的真理与“政治神话学”或其他实际趋势隔离开来的鸿沟(参见《施米特的学说》,页220-223)。在《语汇》中,施米特如此表达了这种态度的生存性前提:“我的自由与观念对抗,因此它没有边界,因为上帝之子的肉身化不是‘观念’,而是历史事件,它始终在我不可占据的心中。”(《语汇》,页283)[译按]原文为法文。

有助于澄清：什么东西相互之间根本不能扯在一起，由于没有顾及最重要的问题什么东西常常被搞混了。^① 政治神学和政治哲学的区分确保值得彻底认真考察的东西获得认真的考察。

倘若我们想认真对待施米特的真理诉求，就必须关注其政治的神学。但总会有人问，有什么理由非要认真对待施米特？要求致力像他理解自己那样去理解一位过去的思想家，难道仅仅出于历史礼节？难道我们有某种道德义务恰当地对待作为他者的他人思想，而不考虑他是个什么样子的人？只要我们不把施米特作为政治的神学家来认真对待，他对我们来说就仍然只是一种可能性，我们也只会局限在自身的可能性之中。我们把思索施米特作为自己的任务，万一成功，我们就有可能澄清政治的神学这件事情。有损失也是我们的，与施米特无关。要弄清楚施米特的思想，根本不需要去想起我们正在和这样一位作者打交道，他曾经记下这条公理：“不要给你的敌人任何理解你的可能。只要他们对你不公正，他们就是不理解你。”（施米特，《语汇》，页 210；参见页 190、216）只要仅仅把施米特看作天主教教义论者、政治神话学家或反自由主义的代言人，他就受到了不公正的对待。某种程度上，这一切以及其他一些诸如此类的说法正中施米特下怀。但若要理解施米特，这些说法统统连边都没有沾上。政治的神学这一主题在过去十年间获得了共鸣，激起共鸣的原因之一是：倘若不把施米特思想的核心和关联理解为政治的神学，对他的理解就不公正。^② 大概惟有这种基于施米特的启示信仰的解释可以

① 如果要举例的话，在关于政治的神学的长期讨论中，卢梭的 *Religion civile*（公民宗教）这一政治哲学概念扮演了突出角色。卢梭在《社会契约论》（四章八节）作为 *comme sentiments de sociabilité*（社会性的共同感情）来设定的“信条”（〔中译编者按〕参见《社会契约论》中译本，北京商务版 1980，页 185），受到某个政治理论家的攻击，因为卢梭不仅不是政治的神学家，而且在更宽泛的意义上批判了政治神学的前提。参见《施米特的学说》，页 137 - 138、154 - 155

② 把握施米特的中心思想和关联，并非等于透彻刻画其著作的每一个个别部分，也不是说把作为学者的施米特与作为思想家的施米特搅在一块，将其著作中的事实科学部分与其中心思想简单连接起来，更非将施米特作为理论家的活动还原为他所宣示的教义内容。毋宁说，把握施米特的中心思想和关联，惟有从其著作的结果或沉积（*Resultaten oder Sedimenten*）起步，别无它途。回想一下《施米特的学说》，就可以觉察到如下说法：“这些书只能靠书名来判定”，或者，这些书不必读完，因为一开始人们在心里就已经对这些书有数。

搞清楚[施米特思想中]那些在别的场合看来即便并非完全显得不一致、至少肯定极为自相矛盾、让人捉摸不透、隐晦莫解的地方。一些批评家指责说:这个论题的目标是一种统一性,这种统一性至多可用来说明[施米特的]早期和晚期著作,或者说,只能靠以回溯的方式弥合[施米特著作中的]断裂才能获得这种统一性。^① 这种指责无异于说它自己从一开始就确定了证明的思路。然而,基于施米特的启示信仰的解释恰恰是在其两本最重要的著作中得到检验的,这两本著作既不属于早期、也不属于晚期,迄今为止仍然没有被任何人设想为施米特天主教基本立场的证明:《隐匿的对话》从对《政治的概念》的1927、1932、1933年的三个版本的解释中提出政治的神学主题,《施米特的学说》则用1938年的《霍布斯国家学说中的利维坦》来检验整个解释。^②

最近十年来,我把施米特解释成政治的神学家,已经引起国际性争论。^③ 这种解释得到重视的另一个原因是,学界对政治的神学的兴趣日益强烈。这种兴趣有着各种不同的来源,并且可以在各种不同的地方看到。这里可以草草大致勾勒出四个方面。苏联帝国的崩溃以及此前马克思主义希望的落空,在许多地方激起了对一种真正信仰确定性的追求。启示宗教不仅应许了一种任何苍白的意识形态都无力实现的保障,而且还有效地反对自由主义和资本主义在全球范围内的胜利联手,从整体上开启了一种替代现代世俗主义的选择方案。在带有反西方色彩的政治-宗教激进主义(politisch - reli-

① 《隐匿的对话》出版后,一篇书评批评我假定了“基督教认信贯穿始终的统一,单单没有讨论施米特的教派归属”。

② 这种据施米特的启示信仰作出的解释,尽管在对施米特的《利维坦》一书的解释中才突现出来,《隐匿的对话》其实已经以此解释为基础(参见页50-51,注脚40)。《施米特的学说》是与《隐匿的对话》同时构思的。在把巴利昂(Hans Barion)的断言作为争辩展开的出发点时,施米特在《政治的概念》和其《利维坦》中已经接受了一种“新的立场”,这种立场“等于从论题上剪断神学与政治之间的历史脐带”。见《“世界史的权力形式?”对梵蒂冈二次大公会议(1968)的政治神学的研究》,载《教会与教会法》,Paderborn,1984,页606。

③ 《隐匿的对话》法文本1990年出版,Francoise Manet译,Pierre Manet写了导言。1993年东京法政大学出版社出版了日译本,栗原隆尺(Takashi Kurihara)和滝口清荣(Kiyooei Takiguchi)译,有一个版。英译本1995年由芝加哥大学出版社出版,J. Harvey Lomax翻译,Joseph Cropsey写了前言。该出版社在1998年出版了《施米特的学说》英译本,由Marcus Brainard译。

giosen Radikalismus)中出现了两个要素,其分量是显而易见的。这种激进主义当然仅仅关系到两个要素中的一个,尽管是关系到伊斯兰教、犹太教和基督教正统教义的重新强化在当今极为惊人的奇异变种。不仅政治-反宗教乌托邦的除魔,而且与建立一个上帝国密切相关的拯救期待,都重新赋予政治和宗教的关系问题以紧迫性,尽管很长时间以来,只有极少数人承认这一点。对一种新的、绝对义务相当散漫的渴望、回归正统性、对共同体的神学-政治基础问题的思索,是草草勾勒的三种方面的焦点。与这三种方面相比,第四个方面的意义似乎显得次要一些。在如今的思想氛围中,要求以对神圣启示的信仰为根据的政治理论自然有吸引力,并且能够找到听众;然而,即便考虑到这种思想氛围,第四个方面也不应该遭到贬低。这涉及到在“后现代”大潮中那些环绕“大事件”(das Ereignis)的混乱期盼。因为,“大事件”一旦登场,“荒漠之旅”(Wustenwanderung)就结束了。然而,“大事件”登场也会带来另一面(Andersheit),如果这“大事件”毫不含糊地以其另一面展现出来,就不可被弄成一种想像、区别、从而以支配为目的的思想对象。列奥塔(Jean-Francois Lyotard)回忆起上帝要亚伯拉罕献祭以撒的命令,记起了亚伯拉罕的信仰顺从,这种顺从是“大事件”的范例——无法预见的召唤的范例,也是在其中亚伯拉罕得到应答的那种举动的范例。一些“后现代”作者显得不仅比乍看起来那样更为靠近来自哥本哈根的著名宗教性作家,而且也更靠近来自 Plettenberg 的政治神学家。^① 他们以错综复杂的方式——或隐秘或抑郁地——转向权威、启示和顺从这样一些涉及“大事件”的关键性使命。

二

前些年,德里达(Jacques Derridas)的《友爱的政治》为我们的对话贡献了也许最有趣的题目。这部涉猎广泛的著作发表于1994年,最初出自1988-1989年间在法兰西学院的一次讨论课。一如作者

^① [译按]施米特出生于 Plettenberg 小镇,此指施米特;所谓“来自哥本哈根的宗教性作家”,看来指基尔克果。在《政治的概念》(1922)中,施米特提到基尔克果。

在前言开头所说,这部著作不过是第一堂课中的同名学术讲演的扩展,更准确地说,类似于他希望在一天时间内写成的某本著作的长篇前言。尽管如此,本书的解释范围极为广泛,从柏拉图和亚里士多德始,中经蒙田(Montaigne)和尼采,直至海德格尔和赫拉克利特,同时从奥古斯丁开始,中经施米特直至列维纳(Levinas)。这里,我既不关心他的观察范围和视野,也不想讨论总共十章的《友爱的政治》中间四章对施米特的详细评论。我仅仅局限讨论一个问题——也是在一次关于该书的讲演中本着友爱精神问我的问题:德里达的自我理解。这问题也可用如下问题来把握:通过自己的冒险行为,德里达最终想到的是哪门政治,神学抑或哲学的政治。

假如我们把《友爱的政治》同其随后的书《法律的力量》、《告别列维纳》和《全世界四海为家者联合起来!》联系起来,^①并考虑到那些与德里达的自我理解直接相关的陈述,就似乎大致产生了下述形象:一种道德的旨趣构成了德里达对友爱政治的阐述。迄今所谓的友爱政治都是有限数量的政治(Politiken der begrenzten Zahl)。这些政治根据出身、血缘或其他同类或不同类的标准来限制友爱的范围。考虑到友爱政治将来的跨越[限制],德里达清楚看到友爱政治固有的限制。他着意考察了他对民主的责任,因为民主总是一种到来的民主,一种来临中的民主,况且,民主总要求跨越政治的陈旧限制,因此也跨越了民主本身。要将民主从(旧的)政治束缚——同质性和特殊性——中解放出来,需要解构律法(Nomos)与自然(Physis)的联系,或用现代概念来表述,解构德里达所谓国籍和民族之间的“神秘纽带”。然而,假如要看清“来临中的民主”(democratie a venir)无可避免的普遍性,^②“政治(以及其中的民主)谱系的解构”仍然是不够

^① 《海德格尔理解的友爱政治》(*Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*)和《法律的力量》同于1994年11月出版,《告别列维纳》和《全世界四海为家者联合起来!》(*Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*)1997年3月巴黎Galilee版。

^② 《友爱的政治》,页121-122、128。我们几乎用不着补充说,德里达认识到这种读者会提出来反对他的民主概念的批评。他自己就提出过这样的问题:“民主不再是某个地域、国家、民族甚至公民的问题(不再是国家的本质和构成方式问题),谈论民主还有意义吗?换言之,假如人们仍然用这个字眼,就不再是政治的问题。”《友爱的政治》,页127;参见页246、339。

的。必须推进解构,直到将兄弟(Bruder)的形态“非自然化”(denaturalisation),因为,提出一种将来民主的广泛要求,必须要摆脱兄弟情谊(Brüderlichkeit),但摆脱同胞性绝对没有摆脱种种排斥性规定(ausschliessenden Bestimmungen)(《友爱的政治》,页183;参见页207,且注意页303)。因此,解构的进程仍然没有达到其终点。假如德里达应该正确看待在将来的民主视域中显现出来的“无限异质性”(heterogeneite infinie),他的立足点又在哪里?政治、同胞性和民主的解构,正是为某种应该“跨越这种政治”的政治服务的。解构的目标是“放之四海而皆准的情爱”(une fraternite qui n'exclurait plus quiconque)。解构应该完全符合民主的决定性因素,或者说完全符合使民主自身摆脱界限的可能和义务:“民主是解构的自身摆脱的自己的行动。”(《友爱的政治》,页129、183、259、264、295)解构并非在纯粹实用的意义上与民主对应,因此,并非如同手段与目的对应。^①解构和民主本质上是一回事。假如“来临中的民主”一方面表现为“解构的工作”,反过来,德里达就没有向我们澄清:他所说的民主意味着一个无穷无尽的任务,有如为“无限的异质性”疲于奔命的解构:“因而民主有待来临,这就是它的本质,因为它处于这种状态:不仅无限地可完善,而且总令人不满足和着眼于未来——然而却处于应许的时间中;民主总是在每一将来的时间中来临;因而,当说有一种民主,这种民主其实从来没存在过,它不在当下。民主永远是一种不在当下的概念的论题。”(《友爱的政治》,页178、339;[译按]原文为法文)

考虑到对民主“本质”的这一规定,有两个问题迫在眉睫:自然与律法的分离为什么没有实现自己的目标,或究竟是一种什么抗拒性(Widerstrebigkeit)致使解构成为无限的任务,致使民主成为永远无法兑现的承诺?假如民主根本就永远无法兑现,我们为何要供奉民主?或者说,德里达所谓自己对民主的责任是从哪儿冒出来的?面对民主或“面向将来”的责任,理所当然并非德里达的最终结论,也不是德里达差不多最后要说的话。毋宁说,他差不多最后要说的似乎是“从他者那里来”(die vom Anderen her kommt)的责任(《友爱的政

^① “……人们保护自己提问、批评和解构的无限权利(原则上通过整个民主来保障的权利:没有无民主的解构,也没有无解构的民主)”。见《友爱的政治》,页128。

治》，页 258 - 259；参见页 263、280）。面对民主和为了将来承担的责任，无不源于面对他者时的责任，德里达把这种对他人或他者的要求，这种向他人看齐规定为正义。假如解构已经完全符合来临中的民主，我们就会觉得，说 *La deconstruction est la justice*（解构即正义）根本就不通。与可计算、可固定、有规则的权利（*Recht*）相对，德里达把正义描述为“无限、不可计算、反叛规则、背离对称，是异质和异样”（*infinie, incalculable, rebelle a la regle, etrangere a la symetrie, hétérogène et hétérotrope*）。德里达没有忘记暗示，这一正义与列维纳的正义概念近似，“由于这种无限的正义和对他人的不能自主的关系，由于对支配我的他人的面孔，我不能使无限性论题化；因而，我是个人质”（《法律的力量》，页 35、38、45 - 46、48；参见页 128；《告别列维纳》，页 22）。解构自身伴随着一种对“无限的”、“归功于他者”的正义想象，以便从这种正义与权利的严格性、规则性及其不适合特殊性的一般性之间的对立中获得好处，使人看清贯穿在所有创立一个共同机构、政权、法律体制的行为中的暴力。这种刻意的解构所推进的，恰恰是在法律和政治的历史中一直发挥作用的东西。历史时刻的单一性（*Singularität*）使德里达能够认识历史的运动原则——解构，并且以此为出发点，从起源——无法兑现的正义承诺和对正义的不懈追求——来理解犹太教、基督教或伊斯兰教弥赛亚主义的策源地、康德的调节性理念、新黑格尔主义、马克思主义或后马克思主义等类型的终末论式历史诠释，从而将它们归类。解构允许德里达——尤其允许其审视的目光践行今天的历史命令。^①面对这一思想形象的背景，毫不奇怪，据显然最为重要的审视，雅典和耶路撒冷相互冲突的立场似乎逐渐促成了某种进步的历史，一种“无限”、“归于他者”的正义意识的进步，沿着一个预先规定的方向——友爱的非自

^① 《法律的力量》，页 55 - 56；参见页 45 - 46、91 - 92。“在我看来，古典的解放理想完全过时了。不过，今天人们不能企图取消其资格，它的形式要么粗糙、要么过于智者风格，更不用说有的方式还轻浮，但毕竟没有结成最坏的同谋关系。的确，这种理想还有必要，拒绝不了，相反，在考虑目前我们所描述的外部结构时，倒需要重新阐明解放的概念、摆脱束缚或自由的概念”。《法律的力量》，页 62 - 63。亦参见《告别列维纳》，页 175 - 176；《全世界四海为家者联合起来！》，页 15、42 以下、页 57 - 58。”

然化、无限化和普遍化方向进步。^①这种看法说得通的条件是,德里达为了表示正义相对于真理的优先性,不仅接受了列维纳的真理预设的正义说,同时援引了奥古斯丁的 *veritatem facere* (制造真理)说。^②由此我们就返回到这样一个问题:历史行动的命令是从哪儿冒出来的?就其自身来看,历史的运动原则不能论证任何义务。人们可以怀疑,这个原则同样只能为行动提供某种方向。倘若作为解构而不断发挥作用的正义类似于变动不居的正义,而且在后者看来,一切形成和创造的东西都理应重新毁掉,情形又怎样呢?假如对他人的责任应该适用于作为他者的他人,而任何他人人都要求某种不同的东西(*etwas anderes*),因为“每个他人完全不同(*tout autre est tout autre*)”,面对他人的责任又会导致什么结果?“必须从他者性中接受他人,不用说我们要继续认识他人的真正所属”。在考虑“无条件的友爱法则”时,德里达援引了列维纳的这个设定,这一设定与他者神圣性的预先公告——*de la saintete de l'autre, de la saintete de la personne*(他人的神圣性即人的神圣性)不可分割或者具有同等意义。但是,“他者的神圣性”难道没有预设对“整个他者”(du *Tout Autre*)神圣性的信仰?^③正如“乐善好施的律法”(La *Loi de l'hospitalite*)一样,^④“这种在信仰中的无条件、单一和普遍的律法”究竟最终在列维纳“爱陌生人的上帝”中找到了自己的立足点,抑或更准确地说,将其“无条件的约束力”归功于一种神圣的立法,一种“如不期而至的造访的启示”(revelation comme *visitation*)?^⑤道德命令的神

① 参见《友爱的政治》,页260、264注、页316。在《告别列维纳》中,德里达援引列维纳:“一人为他人的结构(*la structure de l'un - pour - l'autre*)铭刻在人类的友爱中、铭刻在吾与同胞中(*l'un - gardien - de - son - frere*),铭刻在一人为他人所负的责任中,确实,这样一来,‘理解柏拉图就有困难了,无异于犯了杀害其父巴门尼德之罪’。‘人类的统一恰好超越了亲如手足的关系’(posterieure a la *fraternite*.)”(《告别列维纳》,页124注)

② “在有害地滑稽模仿法语习语时,人们终于说:‘正义,没有真的那回事’。如果人们还可以补充说,要强调真理——圣奥古斯丁呼吁必须‘制造’的那种真理——的地位,这话就绝非无足轻重、毫无意味”。《法律的力量》,页60。

③ 《告别列维纳》,页15、22、192-193;《友爱的政治》,页247、252、258-259、280。

④ [译按];典出《旧约·创世记》,18:1-8。

⑤ 《告别列维纳》,页115、182;参见页25、56、88、91;《全世界四海为家者联合起来!》,页45-46。

圣且完全异在的上帝,难道不是必然要求全能的上帝?可是,自身的深不可究(Unergrundlichkeit)难道不恰恰是上帝的全能所在?①

启示的问题同德里达关于友爱政治的思考如影相随。但这个问题并非总隐设在背景中。在《友爱的政治》中,启示是以这样的问题形式表达出来的:理应给予优先地位的,究竟是启示(révélation)抑或可启示性(révélabilité)?启示是单一的、历史或将来的大事件,该事件自身揭示出启示的可能性诸条件(das die Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung selbst offenbart);②可启示性意味的是探知启示得以可能的条件。为此,德里达捎上了更深层次的问题:“假如应该有这样一种或此或彼的选择”,亚里士多德所谓神与人之间不存在友爱这一说法导致了什么样的区分?德里达还补充说,正是这个问题潜在地规定了对某种友爱政治之可能性的反思。③恰恰在这里而非别的任何地方,我们更接近神学和哲学的友爱政治的区别。就其正义观的后果而言,德里达是否仅仅依赖于以下这个事实:我们为自己保留了一种友爱政治的可能性,这种政治抛弃一切限制,完成了自然与律法的分离?德里达是否认识到,一种尚植根于将来启示中的政治与从过去的启示中得出自己的诉求的政治是对立的?是否认识到,政治究竟根据“不可能的可能性”抑或基于一种权威性的奠立行为的诫命(das Gebot eines autoritativen Gründungsaktes)绝

① 参见《告别列维纳》,页181、193;《法律的力量》,页145。亦参见《施米特的学说》,页145。

② “‘干事’(En fait),‘获真’(en verite),这只是启示的事件——就像当事人弄一下就可能打开锁——启示敞开那片在其中可能已经发生且实际上将要发生的天地。启示事件不仅启示这或那,例如上帝,他启示了可启示性。我们不许可一次说‘例如上帝’(Dieu par exemple)”。《友爱的政治》,页36。

③ 《友爱的政治》,页35-36。上帝与人之间的友爱问题,参见《施米特的学说》,页37-39、85-85、87注、73、121、126、141-146、256-257。施特劳斯1939年8月7日给克莱因(Jacob Klein)的信中谈到色诺芬的《回忆苏格拉底》时说:“棘手的问题在于,何种意义上说,苏格拉底本人只关心伦理(ethika)这一命题是对的;何种意义上,这一根本就错了的命题还会是对的。通常的回答很清楚:在人类一学(anthropos-logos)的意义上。爱(philia)的问题具有特别的意义,如果人们理解什么是爱。然而,神话的神学却把这给毁了:高人不是低人的‘朋友’;所以:天命被否定了(ergo: Leugnung der Providenz)。我相信这是《回忆苏格拉底》的核心思想。”

非无关紧要?①难道最终说来还有别的东西更重要?在这本书的中间,德里达差不多解释说,他最倚重的就是“哲学的问题”:“友爱一如哲学,哲学就是友爱,哲学的友爱、友爱的哲学(L' amitie comme philosophie, la philosophie en tant qu' amitie, l' amitie - philosophique, l' amitie - philosophie),在西方,友爱与哲学的概念不可分离:没有哲学就没有友爱,没有友爱就没有哲学(point d' amitie sans quelque philosophia, point de philosophie sans philia)。友爱 - 哲学意味着,我们探询政治,直至阐发融为一体(d' union)”。②哲学与友爱的结合成了德里达关注的中心,并非因为他尤其感兴趣友爱,亦即要从哲学中解放友爱,毋宁说因为反过来,他主要感兴趣的是哲学。然而,如此哲学与友爱的结合可能吗?或许,解构首先是哲学的女仆。或许,在力图推进自然与律法的严格分离时,我们是在进行一项宏大、且义无反顾的哲学实验。或许,友爱的非自然化意在凸显那个由这项冒险设立的界限,以便由此仅仅显明友爱的自然本性(mithin nichts Geringeres als die Natur der Freundschaft sichtbar zu machen)(《友爱的政治》,页 54、62 - 63、89、178、205、252、289、326)。的确,当德里

① “……对于神学 - 政治体系来说,民主理念没有任何绝对的美德,没有什么说法可以摆脱神学 - 政治权威的控制……绝对的神学化一如绝对的政治化”(theologisation absolue comme politisation absolue)。《友爱的政治》,页 335 - 336。

② 《友爱的政治》,页 168。施米特从“绝对的敌对性”,亦即“纯粹的敌对性”来评价哲学,对此评价,德里达在这一页,也在该书其他地方说,“绝对的敌对性当然是哲学的事情,原因相同”,“绝对的敌对性一如哲学的事情”(l' hostilité absolue comme chose de la philosophie);“哲学表达了尤其由纯政治,因而也是由纯敌对性引起的迫切要求”(la philosophie représente l' instance proprement productrice du politique pur et donc l' hostilité pure)。德里达的这些说法,在我看来至少可以归结为三个错误:第一个错误是:德里达不晓得,施米特在 1930 年提出政治的强度概念(Intensitätskonzeption)以来,就告别了“纯政治”、“纯粹政治的事情”和“纯粹敌对性”。第二个错误是:德里达的说法根本就把“完全的”或“实际的敌对性”与“绝对的敌对性”搞混了(“绝对的敌对性”不同于“实际的敌对性”,它预示的敌对性是战胜绝对敌人之后终结所有敌对的那种敌对性)。第三个错误是:施米特尽管把列宁当作“绝对敌对性”的主要证人,但在施米特看来,列宁不过是个“世界内战的职业革命家”,很难说是哲学的代表,而德里达偏偏要去扯上列宁。与德里达的说法相反,这一问题倒是富有启发地表明,为什么施米特抱有怀疑,对于他有时称其为“哲人”的黑格尔来说,这是否能够全然造出一个敌人。参见《隐匿的对话》,页 27 - 36;《施米特的学说》,页 88 - 96;关于黑格尔,参见页 32 - 33、90、94 和 105 注、107。

达说到哲学的问题时,更多的是指那些对他来说与哲学的开端具有同等意义的问题: *qu' est - ce que? Ti estin? Was ist* (这是什么?)——什么是友爱? 什么是哲学? 德里达似乎想与海德格尔一道,退回到哲学所描述的断裂背后,“这是一种对存在问题的爱恋”(cette erotisation du questionnement autour de l' etant)(《友爱的政治》,页 268 - 269、279、281、384、386、398)。德里达越过“苏格拉底和柏拉图开启的哲学开端”来提问,难道不是出于哲学的兴趣? 作为哲学起点的 *phileîn* 和 *philia*(爱)的经验,正如与此密切相关的友爱经验一样,在城邦中有自己的一席之地;哲学渴望重新与自己的问题取得“原初和谐”(ursprunglichen Einklang),这种和谐的观念基于这样一个错误:发现自然(die Entdeckung der Natur)的行动当时可以在“政治的天真无知”(politischer Unschuld)中展开。为了认识,并确信这些事实,难道我们事实上竟然可以不从前苏格拉底开始?① 或许,在这回顾的视野中(im Horizont eines solchen Ruckgangs)我们才会看清楚:思考自然,同时从根源上批判律法,注定造成决定性的“创伤”(die entscheidende“blessure”);才会看清楚:这种“创伤”方给作为一种生活方式的哲学奠基了基础,正是这种生活方式看到了友爱和敌对;② 苏格拉底、柏拉图和色诺芬开创的并非哲学而已(die Philosophie tout court),而是政治的哲学,其意义有待更清楚地规定。

这些哲人处于未来的危险或许之中(der Philosophen des gefährlichen Vielleicht in der Zukunft),作为这些哲人的朋友,德里达想向我们说明这危险的或许。让我们撇开这险象环生的或许的黑暗深渊(die dunklen Untiefen dieses vielfachen Vielleicht),最后转过来面对一个“浮在表面”的思想:当德里达在《友爱的政治》中谈论哲学的

① 参见 Seth Benardete, *The Bow and the Lyre: A Platonic Reading of the Odyssey*(弓与竖琴:奥德赛的柏拉图式解读), Lanham - London 1977, 页 80 - 90。

② 至于德里达说“海德格尔从来没有提到过敌人,似乎也没有说到过仇恨”(《友爱的政治》页 417),难免让我们联想起海德格尔至少提到过“本质上属于哲学的生存形式的死敌”(Todfeind der wesenhaft zur Philosophie gehoerigen Existenzform)。参见海德格尔,《现象学与神学》,法兰克福,1970,页 32;参见《施米特的学说》,页 135 - 137。

友爱时,幸福(hedoné)就退回到正义和责任之后,或者退回到“我思的逻辑”(Logik des cogito)背后。^①就其写得最好的那些部分而言,本书所证明的不过是:两千多年以来的哲学被说成思想的快乐,从与亲缘的诸本性的相遇中(aus der Begegnung verwandter Naturen)孳生出来的愉快。假如人们阅读德里达与亚里士多德或尼采的对话,人们就能够想象,德里达在雅典会如何倾听并随声附和《回忆苏格拉底》描写的苏格拉底在一群好友中的谈话,当时,苏格拉底的话一完,色诺芬(Xenophon)就称苏格拉底是幸福的人。^②在间或流露出来的经验背景下,政治的哲学在苏格拉底转向之后,设想出了一种友爱的哲学政治(eine philosophische Politik der Freundschaft);这种哲学政治的双重面孔颇为醒目:它一方面转向共同体生活(Gemeinwesen),另一方面也盯住哲人。这种一心二用(die zwiefache Ausrichtung)不过在模仿柏拉图《国家篇》(Politeia)中“两个城邦”(beide Stadte)的划分:一个是苏格拉底在谈话中与格劳孔(Glaukon)和阿德曼图(Adeimantos)一同创立的城邦,另一个城邦的建立是为了使前一个城邦的建立有根有据(in der die Grundung erfolgt)。伯纳德特(Seth Benardete)称其为“对话的城邦”(dialogische Stadt)。^③对话城邦的成员所规划的城邦(Polis)让人晓得正义和共同体的局限;相形之下,对话城邦的生成则显示了实际的哲学活动,显示了这种活动在参与对话的朋友中间引致的发展。前一个城邦证明,自然的可能在政治上不可能(die Demonstration der politischen Unmöglichkeit des natürlich Möglichen),这个证明在哲学家必须为王的预设中达到顶点;对话城邦则显现为真实的哲学城邦(die wahrhaft philosophische Polis),苏格

① 正因为思想应该思及他人——因为思想总是为了人,思想没有爱不成。在人的我思的逻辑与完美中,这可以表达为:“我思,故我思他者(je pense, donc je pense l'autre);我思,故我需要他者(为了思);我思,故友爱的可能性在我思的运动中,因为思需要、召唤、渴望他者,他者的必要性、他者的因缘(la cause de l'autre),处于我思的中心。”(《友爱的政治》,页252)

② 色诺芬,《回忆苏格拉底》,I,6,14;参见 Leo Strauss,《色诺芬的苏格拉底》,页30,以及柏拉图,《国家篇》,450d-e。

③ Seth Benardete, *Socrates' Second Sail: On Plato's Republic* (苏格拉底第二次出海:论柏拉图的《国家篇》),芝加哥1989,页47。本书堪称晚近十年来最重要的《国家篇》研究,它也许还强调指明了我随后要说的东西。

拉底在这城邦中是王,而且要当惟一的王。

三

在施特劳斯看来,现代的“文化”概念面临两个根本困境,其一为“宗教的事实”(Tatsache der Religion),另一个是“政治的事实”。早在1935年,施特劳斯就已经注意到:只有以神学-政治论(theologisch-politischen Traktat)的形式,才能彻底批判现代的“文化”概念。这种神学-政治论即便不会重新成为“文化”的基础,无论如何也得有像17世纪、尤其霍布斯或斯宾诺莎神学-政治论那样的毫不含糊的抵牾倾向(die genau entgegengesetzte Tendenz)。在《哲学与律法》中,^①有一个注脚与《施米特“政治的概念”评注》一文中对“文化哲学”的论析密切相关,^②这个注脚似乎顺带提出了以恰当的哲学方式处理神学-政治问题。正如我们能够确信的那样,这个注脚的现实性从来没有遭到丝毫磨损。假如施特劳斯要公正地对待我们的历史处境,他必然会想到一种什么样的神学-政治论?

17世纪神学-政治论的撞击方向(die Stossrichtung)指向的是:通过有效分离政治与神学,重新赢得并且一劳永逸地保障哲学的自由(die Wiedergewinnung und die dauerhafte libertas philosophandi)。现代哲学在与政治主权的世俗结盟(im sakularen Bündnis mit dem politischen Souveran)中提出了和平与安全的建议,而和平与安全是靠不断支配自然并在此基础上全盘改造人类的生活方式来实现的。有计划地占用自然、理性地重新安排社会,需要可靠、可操纵的知识,哲学于是被用来提供这种知识;主权者——君王或人民——则出面提供政治保护。在这一扩张性方案内,^③神学-政治论与“黑暗王国”和“迷信”的争论白热化了。这个世界的目的理性

^① Leo Strauss,《哲学与律法》,见拙编,《施特劳斯文集》卷2,Stuttgart/Weimar1997,页30-31注2。

^② 见《隐匿的对话》,页37-42各处。

^③ [中译编者按]作者在这里用Projekt一词,让人想起哈贝马斯众所周知的“未完成的现代化方案”的提法。作者在此是否暗中撞击这一即便在汉语哲学界也耳熟能详的方案热情?

(Zweckrationalität)不断扩张、生活越来越繁荣，世界终于成就了放任(Freisetzung)，随着这一放任而来的是，政治从神学中解放出来，以至于[哲学]已经搞不懂神学-政治批判的原意，甚至根本就对这种批判无所谓。在这堪称没有问题了(Fraglosigkeit)的状态中，政治的以及宗教的要求均遭到拒绝。这一状态清楚地反映在资产者的生存方式和“文化哲学”之中：资产者的生存方式勾销了任何对整体的要求，“文化哲学”则通过把生活分割成诸多“自主的文化领域”驱散了神学-政治问题。从此，文化哲学再也不晓得，哲学是一种生活方式(Lebensweise)。

神学-政治论“毫不含糊的抵牾倾向”为文化哲学的历史形成奠定了基础，但其作用远远不只是这种奠基(参见《施特劳斯的运动》，页26、34、42-43)。毋宁说，具有这种倾向的神学-政治论要求彻底搞清楚政治和宗教的“原初事实”(die ursprünglichen Tatsachen)，重新理解政治和宗教置身其间的关系。施米特的《霍布斯国家学说中的利维坦》就是这样的政治-神学论，它以自身的方式实现了这个使命：“政治和宗教的统一”成为施米特批判霍布斯和斯宾诺莎政治-神学论的中心主题，以便反过来强化基督教启示信仰的最高法权(参见《施米特的学说》，页169-179)。施特劳斯说的却不是这样一类神学-政治论，至少说的不是与哲学的自由相抵牾的神学-政治论。^① 他说的神学-政治论是一种哲学写作(philosophische Schrift)，这种写作置身于神学与政治的选择之间，并通过辨析政治和宗教的要求走向哲学。换句话说，这种神学-政治论具有一种既盘诘又劝告的特征(einen sowohl elenktischen als auch protreptischen Charakter)。^② 然而，当神学与政治之间诉求极高的选择已经被驱散了，或者说，神学与政治的相互争持已经化解为林林总总的单纯私事(im Vielerlei der blossen Privatsachen)，所有事情都可以兼容并蓄(alles mit allem kompatibel)，以致神学与政治之间诉求极高的选择消失得无踪无影，又何以能检验[神学与政治的争持]？哲人本来是

① 参见施米特，《霍布斯国家学说中的利维坦》，Hamburg 1938，页86-89。

② 参见 Leo Strauss，《城邦与人》(The City and Man)，芝加哥 1964 年，页 65、127、138。

追根究底(eine Gegen-Grundung)的肇事者,在上述条件下,哲学的跨越(der philosophischen Überschreitung)不就得被迫放弃以盘诘根基为先导?卢梭、黑格尔、尼采以政治的反方案(mit politischen Gegenentwürfen)来回答资产者的生存方式,他们对现存的生活方式极为不满,便通过[哲人的]写作给出新的生活方向。阅读他们的写作,哲学难道就重新获得了最富天赋的东西?在为了哲学而换一种方式施魔的状况中(in einer für die Philosophie ungleich günstigeren Lage der Verzauberung),政治唯心论(den politischen Idealismus)不就把格劳孔和阿德曼图放逐了?

施特劳斯并非试图以阿尔法拉比(Alfarabis)或迈蒙尼德(Maimonides)为榜样来奠基,也不会勉强同意一种政治的反方案。就前者而言,缺乏任何历史的前提,某种政治经验则尤其反对后者,这种政治经验已经把更早时的反方案纳入了时间表。卢梭、黑格尔和尼采都没有阻止导向“文化哲学”并随之导向“后现代”的进程;就历史结果而言,他们无不反而加剧了这一进程。^①他们都对狭义的政治思考保持沉默。在现代性的条件下(unter Bedingungen der Moderne),任何一个有分量的政治反方案都有种种致命弱点;在《社会契约论》的“论公民宗教”一章中,卢梭揭示这些弱点的方式,使得人们再也忘不了这些弱点。假如一种根基显得是历史地被排除的,那么就能够在“恢复”一种历史的论证(eine geschichtliche Grundung),也就是说,在其根本的原则中思考这一论证。施特劳斯在其《哲学与律法》中采纳的就是这种论证。阿威森纳(Avicennas)宣称,柏拉图的《法律篇》(Nomoi)已经包含先知的论述和神圣的律法,施特劳斯为这一说法开启了一条全新的路,它不仅通向中世纪哲人阿尔法拉比、阿威森纳、阿维洛伊(Averroes)和迈蒙尼德,而且通向柏拉图。施特劳斯1929或1930年在讲解阿威森纳的著作《论科学的部分》(über die Teile der Wissenschaft)时撞上了阿威森纳的一句话,40年后,他本来要把这句话作为自己最后的著作——《法律篇》义疏——的题词。在

^① Leo Strauss,《什么是政治哲学?》,Glencoe, Ill, 1959,页40-45; Leo Strauss,《现代性的三次浪潮》,见氏著,《政治的哲学:论文六篇》,Hilail Gildin, Indianapolis 1975,页81-98(重印于《政治哲学导论:十篇论文》,底特律1989,页81-98。)

在他看来,《法律篇》是“柏拉图最虔敬”、也“最具反讽意味的著作”(dem frommsten und dem ironischsten von Platons Werken)。^①阿威森纳的那句话不过说,早在种种启示宗教闯入哲学天地之前,柏拉图就已经掌握了某种工具,中世纪哲学家恰恰需要拥有这个工具,而柏拉图式的政治哲人也必须利用这工具来应付自己遇到的历史挑战;换言之,需要从哲学上来理解这一工具,使它变得在政治上对自己最为有利,对其所属的共同体最为有利。阿拉伯哲人和迈蒙尼德追随柏拉图,把上帝的律法、神圣的预定和先知理解为政治的论题。他们在《国家篇》的视野中思考,把建立“完美城邦”(vollkommene Stadt)视为启示的存在根据(die raison d'être der Offenbarung)。为启示信仰确立根基的大胆行动,使得柏拉图式政治哲人的理性主义与现代理性主义区别开来。现代理性主义对解释自然同样不乏兴趣,同样致力于从哲学来理解启示信仰,但他们的辨析却不是由奠基者的目光引导的。^②此外,与17世纪的神学-政治论不同,前现代的理性主义的辨析从对神法和律法的原初理解出发,从共同体生活的整个秩序(bei der umfassenden Ordnung des Gemeinwesens)出发,这种秩序把宗教和政治统在一起,把宗教、政治和道德法则看作整体上对个人的生存性要求。前现代的理性主义彻底投身到这项要求中,以便彻底理解律法。假如从哲学上论证律法也是一种方式(Modus),以便从根本上把律法理解为共同体生活的政治-神学秩序,那么,这种论证同时也是一个论域(Locus),在这里,哲人生活的前提和权利问题得以尖锐地提出来:对中世纪的柏拉图式政治哲人来说,以哲学方式论证律法成了为哲学建立根基。^③披着一种历史当下化的外衣,《哲学与律法》使神学-政治问题成了思考的核心,从而与这一问题

① Leo Strauss,《柏拉图〈法律篇〉的论证和行动》,芝加哥1975,页1和3;《论 Abraham Avanel 的哲学倾向与政治教诲》(1937),载拙编,《施特劳斯文集》卷2,页198;参见《斯巴达精神或色诺芬趣味》,见 Social Research, 卷6.4,1939年11月,页530-532。

② 参见 Leo Strauss,《思索马基雅维里》,1958,页288-290、291-292;亦参见《施特劳斯的运动》,页26。

③ 我已在拙编《施特劳斯文集》卷2的编者前言([中译编者按]即收入本文集的“《哲学与律法》与转向柏拉图式的政治哲学”一文)中提出了这一思路。施特劳斯在那里更仔细地证明了这一思想。

一道回忆起：就其自然的意义而言，哲学是一种生活方式。

《哲学与律法》是[施特劳斯的]第一部、却并非惟一的一部神学-政治论；在这里，施特劳斯追究诸如近代启蒙的神学-政治论那样的抵牾倾向，不过，从中世纪启蒙精神中(aus dem Geist der mittelalterlichen Aufklärung)“找回来”的论证，还仅仅是施特劳斯为自己的意图所选的一种形式。严格意义上来讲，施特劳斯的所有写作都是在论述政治的哲学，对神学-政治问题的探讨则构成了其政治的哲学的核心部分。换言之，政治的哲学指引任何对神学-政治问题的探讨。施特劳斯的政治哲学大多采用了一眼就看得出来的注解形式和与过去或当代哲人的对话形式，少数情况下也有直接碰撞。无论采用注解还是直接对抗的方式，施特劳斯的政治哲学无不尽其所能地对神学和政治提出强有力的挑战。同样，施特劳斯的神学-政治论述自始至终强调哲学生活与其强有力的替代——启示信仰之间无法消除的对立。^① 无论强化这种选择还是强调两种之间最深刻的对立，其意图不外乎：抵制回避最重要的问题。我们同样可以说，这是出于哲学的兴趣，或者出于对未来哲人的友爱。一旦哲学回避“为什么要哲学？”(Warum Philosophie?)的问题，哲学就仍然基于一种无法证明的决断或一种信仰行为。然而，正是在这种对诉求极高的选择的辨析中，哲学才找到“为什么要哲学？”这一问题的答案(参见《施米特的学说》，页72-75；《施特劳斯的思想运动》，页9-13、28、31)。启蒙运动靠一种“真正拿破仑式的策略”(die wahrhaft Napoleonische Strategie)来获取胜利，绕开显得不可攻克的正统堡垒，以便证明自己具有创造一个新世界的能力，而且相信自己会历史地抹去敌人的位置，从而自己“办妥所有事情”(参见施特劳斯，《哲学与律法》，页

^① 尤其因为：“更根本的选择在于：人的指引抑或神的指引。前一种可能性具有哲学或科学(就这个词的本义)的特征，后者则在《圣经》中表现出来。任何调合或综合都无法摆脱这种选择的两难。哲学和《圣经》都宣布其所需要的东西是惟一最终要考虑的，但《圣经》所宣称需要的东西，正好与哲学宣称所需要的针锋相对；顺从的爱的生活与自由洞识的生活针锋相对。所有调合、所有综合的努力尽管令人难忘，都牺牲了这种对立要素中的一种，这些努力多少都不乏精致，但任何一次努力都难免让其中一种要素成为献祭：本来作为王后的哲学一定被弄成启示的女仆，反之亦然。”Leo Strauss,《自然权利与历史》，芝加哥，1953，页74-75；参见页35-36、42、78、81。

20)。并非偶然的是，这种绕道和删除的策略导致的是：不切实际的政治期待和深深的宗教渴望扎根于哲学的中心。^①

1966年，施特劳斯以《苏格拉底与阿里斯托芬》为书名发表了对阿里斯托芬喜剧的解释，这一论著在施特劳斯的神学-政治著作中占有特殊地位。在这里，施特劳斯演奏了一曲阿里斯托芬对前苏格拉底的苏格拉底(am vorsokratischen Sokrates)的神学-政治批判。施特劳斯通过这种方式以从未有过的清晰性指出，苏格拉底的政治哲学转向这一柏拉图和色诺芬叙述的主题，多大程度上回答了阿里斯托芬的神学-政治批判。^②该书整个围绕着“什么是？”问题这一最重要的事件。喜剧诗人没有说出这一问题，但他很可能会提出这一问题，并用自己的方法来处理：quid sit deus? (神是什么?)^③施特劳斯本来打算给《苏格拉底与阿里斯托芬》扉页题上一段出自加尔文《基督教要义》(Institutio christianae religionis)的格言，三十多年前，他在自己的处女作《斯宾诺莎的宗教批判》中曾简要提到加尔文禁止问“神是什么”的命令；按他如今的判断，当时他“实在对这类事情无知”(en pleine ignorance de la chose)。^④我不知道，什么原因促使施特劳斯最终取消了这段题词；我也不知道，他自己如何界定奠定其青年时期著作的特殊无知。但无论如何都不会是这样的原因：施特劳斯终其一生对神学-政治问题的辨析不过为了让人们更好地理解，哲

^① 参见 Leo Strauss,《作为严格科学的哲学与政治哲学》(1971),收入 Leo Strauss,《柏拉图式政治哲学研究》,芝加哥 1983,页 33-34; Leo Strauss,《尼采〈善恶的彼岸〉写作计划注解》(1973),收入同上书,页 181([中译编者按]:中译文见《经典与解释》,1期,广东人民版); Leo Strauss,《存在主义》,见 *Interpretation*, 卷 22, 3期, 1995 春, 页 315, 317-318。

^② Leo Strauss,《苏格拉底与阿里斯托芬》,纽约 1966,页 4-5, 8, 16, 19, 22-23, 32, 46, 48, 51, 64, 67, 77, 102, 173, 311, 313-314。

^③ Leo Strauss,《苏格拉底与阿里斯托芬》,页 18, 21, 23, 25, 33, 44, 53, 83, 143, 234, 245, 296, 313。

^④ 参见 1961 年 5 月 17 日致 Seth Benardete 的信。Leo Strauss,《斯宾诺莎的宗教批判》(1930),见拙编,《施特劳斯文集》卷 1, Stuttgart / Weimar 1996, 页 248-250。参《施米特的学说》,页 139 注 54。

学应该感谢自己的敌人什么,或什么是“恶中的善”。^①难道仅仅因为哲学不得不反对权威的异议,就不能成其为特殊的、有意识的生活方式?况且,就当下来说,在哲学遭到否弃的那个极限处,难道没有什么比置身新的中道(neuen Juste Milieu)——在其中,“一切都是允许的”这句口号暂时有效——更重要?加尔文以信仰的顺从名义批判好奇,与其批判不尊重共同体生活的政治和宗教条件(这正是阿里斯托芬对其友苏格拉底的批评)完全一致,可以肯定地说:这种批判为哲人提供了询问自己,进而认识自己的根据。

吴增定 张宪 译

^① 参见柏拉图,《国家篇》,373e,379e。至于在哲学上对施米特解释 Theodor Daehler 的话“作为形象的敌人是我们自己的问题”作出抉择,我在《施米特的学说》页 76-77 中已经有大致描述。请注意《隐匿的对话》页 80 的结尾处。

什么是政治神学？

——简评一个有争议的概念

政治神学的概念与施米特的名字紧密地联系在一起。它不仅像彼得森(Erik Peterson)在1935年所写的那样,^①是由施米特“引入文献”的。在这个世纪之末,人们可以断言,施米特使政治神学的概念跨越了学科和国家界线,跨越了政治和神学的分离线,开始了其真正的世界生涯。不过,最重要的是,施米特自己的立场通过政治神学才得以确立。政治神学的概念堪称施米特理论活动的中心,构成了施米特充满历史典故和政治套语、带有种种蓄意误导和被迫隐晦表述的所有著作的统一体。施米特的作品播种和收获敌意——这样的作品历来为数不多,仅仅与这样的作品的密切联系,就足以使政治神学变成一个有争议的概念。

当然,政治神学的实质内容既不应等于这个概念的衍生史,也不是随着施米特的理论形成才进入世界的。这个概念像启示信仰一样古老,按常理,也会像对一个要求顺从的上帝的信仰那样继续存在下去。何谓政治神学?这一问题大大超出了对施米特见解的分析,它具有远为根本性的意义。不过,今天无论谁提出这个问题,都绕不开施米特所挑起的论辩的背景。一旦碰到从这一论辩中产生的意见、期待和偏见,最好就从当前争论开始的地方开始。当然,考察一下政治神学史上第一个把握这个概念的理论家,将有助于澄清问题本身。

施米特至少有三次在三个极其不同的里程和时刻极其鲜明地打出政治神学的旗帜。1922年,施米特以“政治的神学”为题出版了一

^① Erik Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*《作为政治问题的——神论——论罗马帝国的政治神学史》,Leipzig 1935,页158。

本书,副标题是:“主权学说四章”。1934年,施米特推出了经删减和部分修改的新版,加上了一篇颇富启迪性的《再版前言》。在生命已经过去大半以后,施米特发表了其一生中最后一部专著《政治的神学续篇》,副题为:“关于终结任何政治神学的传说”,从而在封面上就告诉读者:他们将面对的是一个几经斗争才夺得的概念,因此必须接受一个被传说之网笼罩着的主题。其实,关于“终结”政治神学的传说,只是围绕着政治神学的多个传说中的一个。另一个特别为人乐于接受的传说则将政治神学简约为单纯的世俗化命题,或者磨去其棱角,变成一个“科学理论”或“概念史”命题,其对象据说是神学与法学的某些“对应”、“类比”、“结构同一”。施米特不遗余力地助长了这一传说,以回顾方式将1922年的《政治的神学》变成一部“纯法学著作”,宣称自己就这一论题所发表的议论,其实都是一个活动于“法律史和社会学研究领域”的“法学家的表述”。^①

不作任何解释地给一本书冠以“政治的神学”书名时,施米特所打出的是一面什么旗帜?为了搞清楚这一点,必须先按施米特自己的理解原则搞清楚,他打出这面旗帜是为了反对哪个敌人,用这个概念他“眼里”盯住的是怎样一种“具体的敌对性”。^②施米特用的这个词,既非取自斯多亚,^③也非取自瓦罗,^④而是借自巴枯宁。施米特

① 施米特:《政治的神学续篇》,Berlin 1970,页30、101,注1(参见页22、98和110)。施米特毫无顾忌地在这里强调宣称:“我于1922年写的《政治的神学》标有副题‘主权概念的社会学四章’。以如此方式刻画自我的直接的原因,在所引注释的结尾有所暗示;然而,《政治的神学》和《政治的神学续篇》——姑且不说施米特的其余著作——的每个细心读者都能看出,这种自我刻画其实站不住脚。这是施米特的防守战略,其最深刻的原因参见拙著《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》,Stuttgart 1988,页75-77;尤其应注意页86注92所谈到的特别突出、对我们的论题特具说服力的情况。”

② 参见施米特:《政治的概念》,München - Leipzig 1932. Berlin 1963,页31。

③ 参见Karl Reinhardt: *Poseidonios* (《波塞多尼奥斯》),München 1921,页408以下。

④ M. Terentius Varro: *Antiquitates Rerum Divinarum*《古代珍稀文物》,Burkhart Cardauns 编,Wiesbaden 1976,卷一,fr.6、7、9、10,页18-20、37;参见注疏,卷二,页139-142,并参见Ernest L. Fortin: *Augustine and Roman Civil Religion: Some Critical Reflections*《奥古斯丁与罗马公民宗教——几点批评性反思》,载 *Etudes Augustiniennes*《奥古斯丁研究》,Paris 1980,卷二十四,页238-256。[译按]瓦罗(M. Terentius Varro,前116-前27),罗马帝国时期最重要的学者和作家。

并非在传承 *theologia tripertita* (三分神学)^① 的传统,而是在回应那个俄罗斯无政府主义者的挑战。巴枯宁抛出这个概念是为了对付马志尼(Giuseppe Mazzini),^② 用它作武器打一场你死我活的两军对垒之战:一边阵营举着撒旦的旗帜,另一阵营的旗号标志是上帝。^③ 施米特将这件武器用在同一战场,不过他想帮的是[巴枯宁的]敌方阵营——被无神论无政府主义者仅仅看作人为幻景的东西,对政治神学家来说,却是上帝赋予的现实性,因此,政治的神学作为武器特别适用。巴枯宁攻击启示真理,否认上帝存在,进而要取消国家,否定罗马天主教的普遍权力诉求。在 *Ni Dieu ni maitre* (没有上帝,也没有主子)的口号下,巴枯宁以“斯基特人”(Skythe,[译按]居住在黑海以北草原的氏族)的冲劲要废除一切统治、一切秩序、一切等级制度以及神的和人的权威。^④ 巴枯宁的出现,让施米特看到“西欧文化的所有传统概念的真正敌人”登上了角力场。施米特自以为从巴枯宁身上——超前于“苏俄共和国的野蛮人”好几代——看清了道德和宗教、教宗和上帝、理念和精神最顽固的敌人。^⑤ 正是巴枯宁让施米特确定了自己要坚决揭露和打击的对手,应战无政府主义者挑起的战役;于是,施米特把[政治的神学这一概念]变成了自己的论战性概念,在1922年迎击对神学和政治的猛烈进攻,并对神学和政治作出

① 参见 Godo Lieberg: *Die "theologia tripertita" in Forschung und Bezeugung*《“三分神学”的研究与证明》,载 *Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt*《罗马世界的兴亡》,卷I,4,Berlin/New York 1973,页63-115。

② Michail Bakunin: *La Theologie politique de Mazzini et l'Internationale*《马志尼的政治神学与国际》,St. Imier 1871(《全集》,卷一,Leiden 1961/Paris 1973)。

③ 巴枯宁前揭书,《全集》卷一,页43/44;参见页45和72。

④ “全部世俗的或人的权威都是精神的或神的权威的直接过程”([译按]原文为法文)。见巴枯宁: *Dieu et L'Etat*《上帝与国家》,1871(《全集》,卷八,Paris 1982,页173)。

⑤ 施米特:《政治的神学》,Munchen/Leipzig 1922,页45、49、50、55、56;《罗马天主教与政治形式》,Hellersau 1923,页74-78、80;《当今议会主义的思想史状况》,第二版,Munchen/Leipzig 1926,页79、83、87;参见《政治的概念》页60、64,尤其第三版 Hamburg 1933,页45。

最为坚定的肯定回答。^①

“具体的敌对性”使施米特将“政治神学”这个词变成了自己的概念，这一“具体的敌对性”是权威与无政府主义、启示信仰与无神论、顺从与反抗至高主权之间的敌对。可是，权威、启示和顺从的实际性并非仰赖于施米特个人，毋宁说，它们是政治神学的实质内容的决定性规定。只不过由于巴枯宁的指控企图否定“政治神学”这个词在双重含义上的“正确”，施米特便乘机将政治神学变成了一个正面的概念；至于政治神学这个概念本身，不论对施米特本人还是对那个另一类政治神学家（[中译编者按]指为现代世俗化的正当性辩护的思想家），就敌对性而言与巴枯宁或者无政府主义的敌对面都没有什么干系。^② 政治神学本来是一种基于上帝的启示信仰的政治理论或者政治教义，如今它变成了一个[某些理论家]用来自我定位和自我标示的概念。自此以后，在这一含义上利用政治神学概念的，不仅有直接拥护施米特学说的政治神学家，^③ 也有——且为数更多——激烈拒

① 施米特没有提到《马志尼的政治神学》一文，不过在谈到巴枯宁时说：“他反对意大利人马志尼的斗争犹如一场巨大的、远超过民族大迁徙规模的世界历史转变的象征性前哨战。对巴枯宁而言，共济会成员马志尼的上帝信仰像任何上帝信仰一样，证明的只是被奴役，是一切恶、一切国家和政治权威的根源，是形而上的集权主义”。《罗马天主教与政治形式》，页75(49)，强调符号为引者所加；亦参见该书最后一章中巴枯宁与马志尼的对比。施米特在《政治的神学》中称，该书与《罗马天主教与政治形式》“同时”写于“1922年3月”。《政治的神学》浓墨重彩的地方，便是施米特对选中瞄准的敌人所施展的攻击：在最后一章中，巴枯宁的角色是“反神学的神学家”、“专政的专政者”。在涉及其著作的关键性概念和命题时，施米特完全有意地不注明“引用文献”，这方面有一系列例证。参见拙作，《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》，页54、91，注103和104；参见页70/71。

② 《政治的神学续篇》的《跋》是全书最重要的部分，末尾处对敌人的规定和对自己的规定，尤其值得注意；亦参见施米特：《柯特四论》，Köln 1950，页9/10。

③ 早期的例子是新教神学家 Alfred de Quervain 的专著：《Die theologischen Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie》（《政治的神学前提：论政治神学的基本路线》，Berlin 1931），或天主教神学家 Karl Eschweiler 的文章：《Politische Theologie》（《政治神学》，见学刊 *Religiöse Besinnung*，Stuttgart，Jg. 1931/1932，H. 2，页72-88）。如今，题为“政治神学”的书和文章铺天盖地。这里应提到：第一篇评论施米特论著的文章就题为 Carl Schmitts politische Theologie（《施米特的政治神学》，见天主教杂志 *Hochland*，1924年6月，页263-286，[中译编者按]此文中译见《道风：基督教文化评论》，16 [2002]）。该文作者，著名作家 Hugo Ball 早年深受无政府主义影响，后来皈依天主教，写作此文时，还不知道施米特政治神学构想的核心部分，即1927至1933年间完成的《政治的概念》的新版本。

斥施米特的政治选择和并不分享其信仰的人:不仅有认信天主教或新教或犹太教或伊斯兰教的政治神学家们,保守主义者或自由主义者、革命或反革命的思想家统统都是政治神学家。人们不禁要说,经由巴枯宁和施米特,政治神学这个概念实至名归。

我们暂时还得回到施米特。用政治神学来称谓施米特的学说,再准确恰当不过。^① 施米特将这个概念用作万能武器,仅仅为了实现他自己的政治神学的目的,并划定了自己的政治神学的范围。所以,这个概念不仅标出了施米特在政治性信仰斗争中(im politischen Glaubenskampf)的位置,也让施米特有了一个得心应手的工具强迫对手参与这场斗争。施米特所谓的“政治的神学”,指的并非仅是那种靠在神学身上,以神学为基准的政治理论——就像他本人的理论那样,事实上,施米特还从那些明确拒绝神学、否定政治、认为一切政治的神学都已被克服的地方察觉出“政治神学的踪迹”。^② 对手的见解要么基于神学的“转化”和“改头换面”——把自己摆正成“世俗化”的形式和产物;要么干脆承认自己是一种不情愿的形而上学(Metaphysik malgre lui)。施米特的政治神学据说是围绕着“所有政治的形而上学核心”的“整全认知”(integres Wissen),它为一场信仰与信仰窄路相逢,正确信仰对抗形形色色的异端信仰的斗争提供了理论基础。在政治神学的领地没有“中立者”,谁都是“政治的神学家”,不然就是“反神学的神学家”。即便有谁想在信仰争执中声明自己是不可知论者或者还没有修炼到家的人,也得被迫表态:要么是启示真理之

① 我在1988年的那本书中曾试图详细阐释这一点,并在更为精确的论证基础上深入批判施米特的立场(尤其页49以下和页88以下)。施米特的遗稿《语汇》发表后,我的解释得到了意想不到的明确证实(比如页28、63、89、95、139、165、203、212、213、269、283)。从这部遗稿中我看到,我在多年前的批判得到方方面面的印证。在读过施米特在战后写的这部笔记后,人们就很难将施米特1945年以前的反犹言论轻描淡写地说成“机会主义”或“假装”行为,很难否认其反犹言论与其政治的神学有瓜葛;参见《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》,页14以下注5;页50以下注40;页70以下注64;页90。

② 关于这一点和下文提到的情况,见我1988年的书页77-78。在《政治的神学》的行文中,施米特恰恰有三次使用“政治的神学”概念:页40、44、45(56、63、64)。第一和第三次用于“复辟时代的作家”,即政治神学家迈斯特、波纳德、柯特、斯塔尔(参见《政治的概念》,页64);第二次使用时与凯尔森(Hans Kelsen)的“相对主义的非人身的科学性表述”的民主观相关。

敌,要么是启示真理之友。谁否认[必须作出]这种决断,谁就在撒谎。谁怀疑启示的真理,谁就是听命于反对真理的人。不赞成便是反对。政治神学所要求的真理恰恰由此证明了自己具有干预一切、统摄一切的权力,它强迫人作出决断,呼吁人作出谁也无法逃避的非此即彼的抉择。

政治神学之所以成了一个有争议的概念,多少是由于它被政治神学家先用作论战武器。施米特娴熟地掌握了玩弄这个概念的技巧,其特点在于,以“正面的改头换面”将政治神学变成一种武器,以便能够在他自己的、由他确定的层面上与敌人搏斗。施米特想方设法让其敌人与政治神学的概念“有瓜葛”,其他政治神学家们则往往将这一概念用于刚好相反的目的:与被自己的政治理论视为错误或甚至应予鄙弃的政治神学家们保持距离,并用来针对其信仰基础与自己的信仰相左的政治神学。

这种情形在实践上相当广泛,最著名的例证便是彼得森在1935年写的那篇论“一神论”的书,其最精彩之处便是“一种‘政治神学’在神学上根本不可能”的断言,这一命题自该书出版后被广为引用。这部学术论著的重点是批判该撒利亚的尤塞比乌斯(Eusebios von Caesarea),身为施米特的多年好友后来又反目者,彼得森坚决拒绝基于神学信念的政治诉求,判定如此诉求是滥用基督教神学。这位基督教神学家得出的结论是,通过三位一体教条,“彻底实现了与任何为某种政治处境辩护而滥用基督教传言的‘政治神学’决裂”。^① 不论人们如何估价这种基于神学和史学论证的断言有多大说服力,毋庸置疑的是,论者所攻击的完全是一种特定的政治神学,所针对的是依据“一个上帝,一个世界统治者”这一公式的政治统治是否有神学上的正当性,而作者恰切是从政治-神学上拒绝这种政治统治。彼得森的神学论文目的明确,试图同时在政治方面和教会方面施加影响。^② 要说这篇论文是在明确警告当时正为纳粹政权效命的老朋

① 彼得森,《作为政治问题的一神论》,前揭,页90(强调符号为引者所加)。

② 参见 Barbara Nichtweiß 资料丰富且多有发明的博士论文: Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*(彼得森生平与著作新解), Freiburg 1992, 页764-799。

友,不算言过其实。但要说它在攻击犹太教,也错不到哪里去。^①可以说,这是一个有崇高地位的政治神学家的一篇高度政治性的论著,凡读过这篇著作的细心读者都可以确认这一点。^②

政治神学的概念虽然被用作五花八门的武器,澄清这一概念的实质内容绝非没有指望。用政治神学的概念来自我定位和自我标示的政治神学家的数量不断增长,这一不容争辩的事实远为重要得多。由此人们看到这样一种运用政治神学概念的可能性:询问“何谓政治神学?”而非攻击这种询问;理解政治神学最重要的代表,而非对其施暴;划清政治神学的地盘,而非怂恿歧视政治神学。我们已经给政治神学的实质内容取了这样一个名:它是一种依每个政治神学家自己的理解而以上帝的启示为至高权威和终极基础的政治理论、政治教义或政治的立场规定。在基督教史上,政治神学最重要的代表人物当然首先是保罗,^③然后是德尔图良、奥古斯丁、路德、加尔文。说到底,政治神学仍有自己的地盘——通过与政治哲学的区分而获得的地盘,而两者之间的差异是不可消除的。

政治神学和政治哲学联手批判人们对[生活世界中]最重要的事情不知所谓的淡化或蓄意删除。两者的一致在于:在政治领域展开根本性的关于正确的论争——何为正义的统治、良好的秩序、实际的

① “只有在犹太教和异教的土壤里才会产生出‘政治的神学’这类东西”。《作为政治问题的一神论》,页99/100。参阅Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (《1933年前后我在德国的生活》,Stuttgart 1986,页94)。

② 参见《作为政治问题的一神论》,页30、95-97。另参见彼得森: *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie* (《古代基督教对奥古都皇帝的评判:论政治神学的历史》,载Hochland, 1933年8/9月号,页289-299); *Die Kirche aus Juden und Heiden* (《犹太人和异教徒的教会》,Salzburg 1933,页24-26、31、34、40、42、56、62、64、71注28)以及继《一神论》之后写的 *Zeuge der Wahrheit* (《真理的见证》,Leipzig 1937,页14/15、20、22、39-45、58、60、68)。Nichtweiß的论文从尚未发表的遗稿中整理出大量补充材料,证明彼得森很大程度上是政治神学家(页789、790、797/798、805、807、820-826)。

③ Jacob Taubes去世前几个星期以“保罗的政治神学”为题在海德堡新教研究会的研讨厅作了几场报告(1993年慕尼黑),从政治神学角度解释《罗马书》。感谢Aleida和Jan Assmann供我使用这些未经整理的手稿([中译编者按]此讲稿已经整理出版,中译本正在翻译中)。

和平,询问人的首要问题:我应该怎样生活?因各自对这些问题的回答不同,政治神学与政治哲学处于不可克服的相互冲突之中。^① 政治神学无条件地基于信仰的 *unum est necessarium*(太一不可或缺),并全然依靠启示的真理;政治哲学则将对正确性问题的回答完完全全置于“人的智慧”的土地上,^② 以便在这里靠人自己的力量所能支配的最根本、最全面的方式和方法对问题作出解释。所谓最全面的方式,指审查所有已知的回答,采纳一切可以设想的论证,剖析所有宣称具有权威性的诉求和异议——包括政治神学提出或可能提出的诉求和异议。在最根本性的反思中,[哲学]剖析所在的土地是任何论证所不可穿透或超越的;从而,在方方面面与何为正确的问题纠缠便开启了一种生活方式,这种生活方式本身也因此上升为[哲学]问题的中心论题。

政治神学从一开始便否认理性地证明自己的生活方式的可能性。政治神学家知道自己的生活方式基于信仰,也要求自己如此,因为他相信信仰的真理。政治神学将一切置于启示真理之下,将一切归结于启示。政治神学受启示约束,便听命于顺从。为了顺从信仰的真理或者顺从其自身,政治神学不得不成为出于顺从、服务于顺从、为了顺从的理论。信仰顺从^③ 是真正的政治神学的 *raison d'être*(存在理由)。信仰性顺从从启示中引出来的学说和诉求相互之间可能相左、甚至相互矛盾,这并不违背支配着政治神学的原则。政治神学尽可以依自己的理由支持当局或支持革命,也尽可以依其理由在一个具体历史处境中拒绝作任何狭义上的政治抉择。

这里对何谓政治神学所作的简略回答,目的一方面在于还这个

① 除拙作(1988)外,这方面的文献目前有拙作: *Die Lehre Carl Schmitts*(《施米特的学说》,Stuttgart 1999);Ralph Lerner 和 Mushin Mahdi 考察了中世纪犹太教和伊斯兰教世界对政治神学与政治哲学的区别,见其编著 *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*(《中世纪政治哲学原始资料选编》,Ithaca New York 1978,初版 Glence, III, 1963)的编者前言,页 7-20。

② 柏拉图:《苏格拉底的申辩》,20d-e。

③ 参见加尔文:《罗马书义疏》,I,5(T. H. L. Parker 评注版,Leiden 1981,页 16)。

被用得面目全非的概念以首先可能从实质内容上加以界定的清晰度；^① 另一方面，这一回答也试图彻底、认真地对待政治神学自己的真理诉求，以便进入其力量所信的范围。政治神学与政治哲学一直争议不休的“统治与得救”这一重大主题，也可以从完全不同的角度得到说明。比如，可以从心理学或意识形态批判角度，从社会学或宗教史角度接近这一争议。政治神学和政治哲学最好应清楚历史学家和人种学家对这些问题说了些什么。当一个科学家在就了解神学—哲学争论发言并表明自己的态度，政治神学家和政治哲学家从中多少还是会学到些东西——尤其当考古学的精细与人种学的超脱目光交织在一起时，比如，阿斯曼(Jan Assmann)的精彩论文就是如此。

朱雁冰 译

^① 这有助于让本来并不属于一群却又经常混杂在一起(毫不顾及最重要的事情)的人保持分离。比如，卢梭的 *Religion civile*(公民宗教)提法就是一种政治哲学的构想；在有关政治神学的讨论中，卢梭的这一提法一直占有突出地位。卢梭的所谓 *comme sentiments de sociabilité*(共同的社会情感)是作为“信条”提出来的(参见《社会契约论》，卷六，8)；这是作为政治理论家的卢梭提出的建议，他并非政治神学家，而且对政治神学的前提的批判影响至为深远。参阅笔者译注：《论人类不平等的起源和基础》，评注版，Paderborn 1984，“译者导言”页 XX 以下(〔中译编者按〕“译者导言”的中译，见《经典与解释》，1[2002]，广东人民出版社，朱雁冰译)，正文页 70 以下，104、150、168、270、318、386 以下。

为什么是政治哲学？

——或回答一个问题：哲学何以要政治的转向？^①

[译按]1997年，巴伐利亚科学院授予迈尔博士 Peregrinus 骑士勋章；2000年2月，迈尔博士被聘为慕尼黑大学哲学教授，在授职仪式上，迈尔博士发表了这篇题为 *Warum Politische Philosophie?* 的答谢辞；2000年6月，芝加哥大学聘迈尔博士为政治哲学客座教授，作为答谢，迈尔博士再度宣读了这篇论文。论文随后以单行本形式出版 (Stuttgart 2000)，今谨以“为什么是政治哲学？”为题译介绍给汉语学界，直接的读者当是那些欲以哲学为生活方式的年轻人——所谓“潜在的哲人”。

副标题“或回答一个问题：哲学何以要政治的转向？”由译者拟定。林国华据德文本译出初稿，林国荣据英文未刊手稿订正，最后由林国基据德文本统校。方括号里的文字为译者酌加，聊去滞涩；楷体字意在强调，亦属译者所为；除原注外，译者另作少量按语以丰满语境。

谨将此译作献给海南岛的张志扬先生和北京大学的吴增定博士。

- 给 Seth Benardete, 为了友谊, 2000年4月4日

^① [中译编者按]本译文原刊萌萌编《哲学问题：回归或转向？》，中国社科版 2002，经译者和编者同意重印；注释部分略有调整。

阿里斯托芬在其剧作《云》里为哲人和非哲人描画的哲人肖像已经众所周知。按照这部著名且发人深省的喜剧的刻画，哲人被求知的渴望所消蚀，孤独地活在探究中。在选择探究对象的时候，他不让自己受制于爱国动机及社会利益，也不被善恶、美丑、利弊的区分左右。哲人不曾惧怕宗教的禁忌、多数人的暴力抑或无知之徒的嘲讽，他全部的注意皆投放在有关自然和语言的哲学问题，尤其宇宙论、生物学和逻辑。通由哲人犀利的心智、毫不妥协的探究方式、高人一筹的修辞力量，哲人影响了自己的学生，他们成了他的“同工”，一道从事着动物学实验、天文及地震观察，以及几何学测量。哲人的自持和坚毅促使他能够忍受伴随着其科学探究的困窘。比较而言，哲人缺乏温顺（*Besonnenheit*，或译“审慎”），虔敬和公正并不是他借以闻名乡里的德性，威权与传统对他也毫无意义。当其革新其探究之际，哲人不考虑久负盛名的东西，同样不考虑自己和自己的学徒生于其间的关乎城邦生死命运的公共急需。哲人得以维持其探究的“学园”由自愿的捐献支撑，并居于隐微之地；像一个小水泡，与周围环境的连接仅限于交换卑微的些微空气。然而，学园的警备措施过于不利，进入学园的审查程序过于涣散，以至于任何一个园外人——只要他愿意——都可以在未经资格审查的状况下轻松闯入，耳闻目睹世界上最最耸人的哲学主张和论辩，诸如那荣耀于城邦的至高神灵不仅不存在，而且也不值得被荣耀，因此它根本不是神（《云》，行 367）。

我对《云》里的“前苏格拉底”哲人的简单勾画，将引出我对以下问题的尝试性回答：什么是政治哲学？它为了什么？——因为前苏格拉底不光在时间意义上，而且在实质上均先于哲学的政治转向。考虑到这一转向，《云》必须被待以关键角色，不管《云》里的哲人到底与谁的名字紧密相关，或者到底是谁体现了阿里斯托芬笔下的前苏格拉底哲人；换言之，不管苏格拉底本人在晚年时期亲自主持了那次“转向”，抑或那次从“前苏格拉底的苏格拉底”到“政治哲学中的苏格拉底”的转向由柏拉图和色诺芬实施。在任一种情形下，我们都能公正承认该喜剧对世界—历史的意义进程拥有的重大影响。^① 此节我所想到的不是公元前 399 年苏格拉底被雅典人定罪，尽管这一事件

^① 参见 Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York, 1966, 页 314。

确是政治哲学明白无误的标记,尽管阿里斯托芬在其喜剧里也预见到了[雅典人对苏格拉底的]两项指控:1. 苏格拉底不信城邦崇信的神祇,还给城邦引入新的神祇;2. 败坏雅典青年。^① 在史家首先看到苏格拉底之死的地方,哲人恰如其分地看到了政治哲学的生。正是由于此,诗人阿里斯托芬应该得到[政治哲学]“助产士”的美誉。

《云》对“前苏格拉底的苏格拉底”的批判不是对敌人的批判。如果说该喜剧预见了在人民法庭上[哲人所面临的]那两项指控,阿里斯托芬也是以微妙[手法]辗转道出的:一方面,阿里斯托芬把自己也算在苏格拉底的新神之列,即“云”(参见《云》,行 518-626);另一方面,在《云》里被苏格拉底“败坏”的青年其实在沦为哲人的危险教诲之前,就已经被他的父亲^② 败坏,这一点有目共睹;青年是被心怀恶意的父亲[强行]带到苏格拉底的学园的。喜剧的整个情节——始于学园的领袖在空虚的高处投身自然哲学的沉思,整个学园最终被无知的公民彻底捣毁;公民出于道德义愤与奴隶们联手,在神灵的掌声中把苏格拉底的学园和学徒烧了个一干二净——包含着一个清晰的警示。这是来自朋友的警示;阿里斯托芬提前提醒了苏格拉底。至于对朋友的关切抑或其他考虑及动机对诗人阿里斯托芬而言是否重要,我们在此先不予考察。^③

对政治哲学而言,在阿里斯托芬对青年苏格拉底的批判中(参见柏拉图,《书信二》,314c),有四点尤其重要。首先,前苏格拉底哲人缺乏关于自我的知识(Selbsterkenntnis)。^④ 前苏格拉底哲人不知道对自身而言什么是有利的,也缺少苏格拉底的“守护神”(daimonion)

① 色诺芬,《回忆录》,I, 1, 1;《苏格拉底在法庭上的申辩》,10;柏拉图,《苏格拉底的申辩/道歉》,24b-c,《游叙弗伦》,2c-3b;第欧根尼拉尔修,《名哲录》,II, 40。

② [译按]“父亲”象征着“城邦”;这样就提出了一个问题:“败坏”青年的究竟是哲人,还是城邦自身?什么叫“败坏”?什么叫“健康”?问题把我们引到《阿尔西比亚德篇》,在那里,哲人告诫年轻的政治家说,在进入城邦事务之前,需以哲学培护自己的灵魂;哲学是有力的抗毒剂,因为城邦是有毒的。

③ 《腓力布篇》,48a-50a; Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, 页 5-6。

④ [译按]请注意古代哲人(苏格拉底、柏拉图)所强调的“自我知识”(Selbsterkenntnis)与现代哲人所发掘的“自我意识”(Selbstbewusstsein)的差异,以及与之相对照的“温顺”(sophrosyne = moderation)与“狂妄”(hubris)的差异;循此我们或许可以探得“哲人”和“哲人的生活”从古到今有什么深刻的歧变。

来阻止他卷入于他不利的世间是非;更关键的是,关于前苏格拉底哲人和自己的朋友们在何种程度上依赖于他们生于斯长于斯的政治共同体,他的哲学探究和教诲对政治共同体的基础、法律和制度的威信、家庭的完善以及公民们的政治意见和宗教信念所能产生的影响,他也了无感知。与此密切相关的是(第二)[前苏格拉底]哲人明显无力为其哲学的生活提出令人信服的论辩,以及(第三)不能富有成效地捍卫这种生活样式。在所有这三个方面(自知、自辩、自卫),据说诗人皆占有优于[前苏格拉底]哲人的地位,因为他们通晓如何左右公众意见,如何塑造[城邦的]政治-神学现实;在这种现实中,[前苏格拉底]哲人的自我表述显得十分武断。诗人优越的“罗织”能力(Gestaltungsmacht)就其根本乃基于其对政治(*politika*)和人性的充足认识。与[前苏格拉底的]苏格拉底及其学徒独处于其沉思(*phrontisterion*)之中并投身“自然学”(*physiologia*)的探究不一样,阿里斯托芬和那些“云神”可以左右逢源同时与哲人和民众谈话,他们对人类形形色色的性情、智识及灵魂的需要了如指掌;阿里斯托芬的苏格拉底却从未提到过“灵魂”这个字。^① 这就是阿里斯托芬对前苏格拉底的第四点批判。

阿里斯托芬批判里的四项观点直接引领我们到下文将要着力处理的政治哲学的四重“限定”(Bestimmung),这也是对哲学为什么要政治转向的四重回答,它们分属四个时刻(Momente)里的四项任务:1. 对政治哲学的探究物的厘定;2. 哲学生活的政治辩护;3. 对哲学生活予以理性的正当化论证;4. 把政治哲学作为哲人培育“自我知识”的场所(Ort)。可以看到,四个时刻交互牵连,并一起构成一个界说清晰的整体。在[《云》]这部作者自己认为最智慧的喜剧里(参见《云》,行 522),阿里斯托芬提出批判的[高超]水准具体体现在下面这个事实里,即他的批判要求[哲人]给一个答复:这激发了哲学自身的基础或立足点问题。从而,《云》的意义甚至远远超出了发生在现代世界的那场最具穿透力的对抗“所谓世界历史的转折和旋涡”^②

^① “……他用天空代替了灵魂”。Leo Strauss, SA, 页 31。在此,我再次请读者参阅 Leo Strauss 晚年不仅对《云》,而是对阿里斯托芬全部喜剧的重要的哲学释义。

^② 尼采,《悲剧的诞生》,KGW, III, 1, 页 96。

所具有的意义;《云》也把阿里斯托芬与两个千年的后世里所有旨在重新指控和重审苏格拉底的尝试区分开来,所有这些尝试无一不从前者那里撷取灵感。尼采的“理论人”批判实际上重拾阿里斯托芬的母题(Motiv),并以之针对柏拉图的苏格拉底,而其自身却是尼采本人的政治哲学的一部分;《云》内在地预设了我们提到的哲学的“基础”问题,并在不仅仅是历史的意义上朝着那个“基础”所划定的道路上前行。^① 作为对比,索雷尔^② 对作为雅典公民的苏格拉底的批判以及对作为一个“公共人格”而[对城邦]发生影响的哲人所产生的兴致,均诉诸一种据说阿里斯托芬的批判亦由之所出的保守精神。^③ 然而,索雷尔并没有触及阿里斯托芬的批判所具有的力量,因为后者出于友谊精神而提出了最深刻的反思,并使[哲学]被迫转向,从而在“大全”(Ganze = Whole)里有了区分。

“大全的区分”之所以缘于哲学的政治转向,端在于哲学惟有在政治哲学中方可成就其“反身性”(Reflexivität)。我们此节讨论的“政治哲学”是哲学的特殊部分和样式,在讨论中,我们时刻都要留意它对哲学本身具有的意义。我们在此所从事的对政治哲学的四重限定,与当今不加区分地冠之以任何一种“政治理论”的概念用法仅有微弱关系,与日益时髦的用“政治哲学”来形容任意的政治意见、政治蓝图和政治信仰的举动,则没有丝毫瓜葛。随着意识形态隔离的终结以及乌托邦的衰落,“政治哲学”这一术语被大规模地诉求。然而,纵使政治理论问题得到了深刻讨论,“国家”(Res public^④)的基础也

① 尼采,《在善恶的彼岸》,前言,格言 28、30、40、61、190、191。

② [译按]Georges Sorel 为 19 世纪下半叶法国右翼政治思想家,代表作为《论暴力》。

③ Georges Sorel 在其《苏格拉底的审判:重考苏格拉底议题》(Le proces de Socrate: Examen critique des theses socratique, Paris 1889)一书中写道:“国家转变为教会,公共力量置于各教派之手,如此便是苏格拉底派的理想。以同样的组织方式,在城邦中,一切都趋向善,首领们所理解的如此这般的善。‘要不兄弟友爱,要不统统完蛋!’九三年的迷幻者们叫嚣道。”(页 9)“如同所有的智者,他[苏格拉底]致力于摧毁旧风俗。新一代觉得前人如此歆慕的一切作品很是荒诞可笑。一如阿里斯托芬,保守派阿尼图斯(Anytus)认为,人们只能用旧方式来造就有英雄气概的一代又一代人,用英雄诗篇去滋养年轻人。战争的大灾难过后,所有的人都觉得应该分享这看法。不复礼便灭亡”(页 235,[译按]原文为法文,承蒙徐卫翔博士译)。

④ [译按]“Res publica”,即“公共的事物”(public things),引伸义“共和国”;西塞罗首次以之指称柏拉图的《国家篇》(Politeia = Regime)。

得到严肃对待,我们仍然没有“政治哲学”。不管对政治议题(Frage)和问题(Problem)称职的理论思考;还是思考者的高度严肃,都还不是政治哲学存在的证明。政治哲学不是“坐卧不宁的哲学”(philosophie engagée)、不是“会议哲学”(public philosophy),也不是“公务哲学”(Philosophie der bestehenden Ordnung)。政治哲学最最属己的使职不在建立政治意义、教养民众、培育公民道德,也不在指导政治实践——无论在这些方面能够取得多大或者多小的成就。政治哲学的职份与众不同,它是一种哲学并为哲人而在;^①这也正是我们的问题——“为什么是政治哲学?”——的答案所寄。

政治哲学的探究题材是政治物(politischen Dinge):政治共同体的奠基、共同体成员的权利和义务、其行为的目的与手段、共同体内部及共同体之间的战争与和平,等等。就这些探究题材而论,政治哲学的确仅构成哲学的一部分,但它们却囊括了人类生活的全部。在这些题材中,我们遇到的并非是一个与诸多自主的生活领域或“文化领域”(Kulturprovinzen)同样自主的生活领域。政治哲学的中心议题——最好的政治秩序、正确的生活、公正的统治、权威的必要倚重、知识以及暴力(Gewalt)[的使用]——必须与其他关于人性的问题一同提出,后者涉及诸如人处于神兽之间的位置、人类心智的能力、其灵魂的限量,以及其身体的需求。因此,政治哲学的探究题材是整全意义上的人类事务;政治哲学的所有问题都终将指向人之为人所必然面临的问题:什么是正确(当)的?如果我们要彻底严肃地回答这个问题,如果我们要为自己求取一个明朗答案,便必然会面对形形色色的价值主张。我们不得不服从要么是政治共同体的法律、要么是神或人的命令;我们所面对的诸种答案,要么出于顺从的勒令,要么出于强力的意志。换言之,“何谓正当?”这一问题是在政治的领域里(Sphäre des Politischen)提出的。借此,不但“政治”的“级别”(Rang)得到表示,而且政治对哲学的迫切性也得以显明。

然而,如果政治对哲学的确具有迫切性,又怎么解释哲人曾经对政治物的蔑视或者疏忽呢?在此我仅举出三项说明作为这个问题的

^① [译按]比较 Leo Strauss 晚年在耶路撒冷的希伯来大学的长篇演讲,“什么是政治哲学?” *What is Political Philosophy?* Chicago 1959.

答案:1. 处于相互冲突和矛盾中的神学及政治主张迫使哲人去探究诸种[神学-政治的]“约定”(nomoi)的前提和基础,并因此发现了“自然”(phusis),从而哲人成为跟从自己本性(phusis)的人;2. 对政治制度习俗性的探究向哲人确证了其出于自然本性的生活方式的正当(Richtigkeit);3. 哲人的求知欲望及其思想锚定在“大全”,在其中,政治物初看上去并没有特殊的意义。投身对永恒者的沉思、对第一原则的反观,甚或聆听“存在的旋转”(Zuspiel des Seins,或译“天行健”)要比投身浑身脆弱、昏蒙和偶然的政治事物乃至整个人间事物,具有不可同日而语的尊贵。鉴于普世的原则或自然律是首要的,因为靠它人才能出离满是意见的幽暗世界,^① 政治才能被提升至知识的境地,那么,对政治物的哲学探究难道不是应该被看作次级的吗?

此类观点透露了所谓哲学先于政治哲学的意见,对此,我们这样回答:哲学的政治转向更多首先基于这样一个洞见:哲学的期待和哲人的判断本身也应该受到检查,这不得不在与政治的对峙中方可实施。诸如“崇高”、“高尚”或者“美”的观念,虽然属于哲学领域,但对它们的哲学探究,必须得考虑到它们对哲人居于其中但却力图超越之的政治共同体里的政治、道德和宗教意见的依赖;同样,在投身真理和追求永恒的同时,也得考虑到上述政治共同体里的意见,因为,前者非常容易培育一种新的教条,导致哲学的自我遗忘。哲人最心爱的东西必须经受最严苛的检查。这对前苏格拉底哲学信念同样适用,即政治物在第一原则的光照下可以得到最逼人的阐明。换言之,城邦的意见、习俗及制度,在关于存在的真知基础上得以重新构造;柏拉图《理想国》的洞喻说重新提出了这个立场,并以批判性的意图将之推展到极端:即哲人-王的命题。这也同样适用于所谓[哲人的]“观照生活”(bios theoretikos),和前苏格拉底的想象一样,[哲人生活]的完美程度系于对最高尚的事情的观照,亚里士多德曾在《尼各马可伦理学》卷10为其立下了一座纪念碑。^② 简言之,上述考虑

① [译按]参见 Leo Strauss,《自然正当与历史》,Chicago 1953、1965、2000,页137,注15中谈到的西塞罗作品里的“哲学与政治”以及“阳光与幽暗”等主题和意象。

② 亚里士多德,《尼各马可伦理学》,X,6-9,尤其177a12-28、b19-26、1178b7-23;参见VI,7,尤其1141a16-20、1141b1-8和I,3,尤其1095b19、1096a4;亦参见 Protrepticus, Duering 辑, B 29, 50, 86。

适用于一种所谓智慧的理想(Weisheits-Ideal),它隔离了哲人关于第一原则的普世知识和哲人的自我知识,^①隔离了据说纯粹的知识和出于受苦的知识。^②

现在回到我们的论证。如果说政治哲学的核心问题是“何谓正当?”如果说这是一个在政治域提给哲人的问题,那么,对政治哲学而言,这就意味着政治的风险不可回避。以政治哲学为业因而要求[政治哲学家]保持政治警惕(Vorsicht),当然其政治影响(Einwirkung)也不乏可能性。换言之,政治哲学志业的探究对象决定了其探究样式。因而,从一开始,政治哲学就总是一种“政治的”哲学,即哲人的一种政治行为,一种迫于[外在政治]情势的旨在为哲学本身提供援助(Dienst)的[哲人]政治行为:保卫和辩护哲学的生活,一种庇护包括未来哲人在内的[哲学的]友爱政治(Politik der Freundschaft)。只不过,像我们已看到的,哲学在其公开承担“何谓正当?”这个议题并借此进入对政治物的详尽探究之初,是不需要保护的;[惟有当]哲学探究成为一种生活方式,并因而成了对“何谓正当?”问题的一种回答时,才在根本上需要政治的辩护,因为此时,[作为生活]的哲学已然可以感知到友谊和敌意;换言之,既然回答了“何谓正当?”哲学就不得不区分敌友。^③

通常认为,哲人对自然的发现[以及探究与政治无涉因而]在政治上是清白的(politischer Unschuld),这是一个误识。然而,同样错误的是,像当前诸多哲人所相信的那样,退到政治哲学后面——即退回到前苏格拉底的自然(phusis)哲学,似乎其中的“原初和谐”可以将我们与政治哲学隔离开来,因而无需再有[哲人]对政治习俗(nomoi)的批判。^④在阿里斯托芬的《云》首演几年前,一项以“渎神”为名的指控使得爱奥尼亚的自然哲人阿那克萨哥拉被逐出雅典;这

① “自我误识”(Selbstmissverstaendnis)[与自我知识相对],它认为[仅仅]所谓“智慧的理想”已足以充当哲学生活的“北极星”(Leitstern)。这一点,Seth Benardete 刻画得栩栩如生:“智慧是洞穴里的偶像。”参见 Seth Benardete,《苏格拉底的第二次起航:〈理想国〉释义》,Chicago 1989,页 179;比较页 178 和 192。

② 参见埃斯库罗斯,《阿加门农》,行 178;《普罗米修斯》,行 585-586。

③ [译按]参见《游叙弗伦篇》,7c-d。

④ 参见拙文“神学抑或哲学的友爱政治?”([中译编者按]中译见本文集)。

个指控和《云》一道提醒我们,探究“自然”常常极有可能成为一种政治事件。由于哲学发现自身不由自主陷于一种朝不保夕的政治境地,它才决定转而探究政治。这不仅使得哲学可以在政治共同体的审判台前自辩,而且对后者的政治、道德、宗教的约定法则的考究,也能借此而完善之。哲学在这两方面的成功,有以下事实为证:柏拉图、色诺芬和亚里士多德在雅典以及西塞罗在罗马为哲学赢得尊敬;在中古阿拉伯-犹太[的律法]世界里,哲学在阿尔法拉比、阿维罗依和阿威森纳及迈蒙尼德手中持续生长;在现代,国家保护哲人——尤其马基雅维里、培根、霍布斯、斯宾诺莎——以及哲人的思想自由。上述哲人的大部分著作均流传到我们的手中,而关于前苏格拉底哲人的著作,我们只有可怜的残篇断简,这个事实雄辩地说明了我们正在讨论的问题。

在[哲学的]友爱政治的精神中,政治哲学为当前和未来的哲人生活谋求政治立足点。但是,政治哲学不仅仅关注“保护哲学”这个迫在眉睫的任务,也必须关注哲学对政治共同体所具有的好处。然而,从历史上来看,上述两项任务常常相互冲突。而且,历史上[对哲学的]制度化保护固然曾经抵制过政治-宗教迫害,这仅仅给哲人带来一种安全感的幻相,模糊了哲学与政治之间[恒在的]原则性冲突。哲学的友爱政治因而一方面需要考虑哲学的必要性,另一方面则须考虑建立一座“完美的政治共同体”的必要性。通过这种思考,哲学的友爱政治才不会沦为哲学的护教学,哲学才不会与某种政治现实勾结而服务于某种历史时刻、宗教使命抑或民族振兴;简言之,不会沦落为任何他者的婢女。对哲学生活而言为好的东西,对政治共同体而言不必为好;在哲学看来合适的,肯定不会出于同样的原因对政治一般地合适。哲学基于无保留的提问,不会在任何其证明仅由权威提供的答案面前止步。这才是哲学的 *raison d'etre* (存在理由)。相反,政治的生机来自意见和信仰;政治的力量来自其信以为真的原则、不容置疑的规范、理所当然的禁忌和广为信靠的体制。与怀疑和悬搁判断不同,政治要求决断、勇敢、行动、参与,以及公民对常常是特殊和片面的公共利益 (*gemeinsame Gute*) 的“爱”。秩序良好的政治共同体的基础是认同 (*Identifikation*)、拥护 (*Einstimmung*)、献身 (*Hingabe*), 哲学的“爱欲” (*eros*) 却不以任何居所为家,是彻底的无家

可归者。^① 在危险的境地生活, 可谓哲人的独立探究的准则, 将之实施于政治肯定是要命的; 相反, 中庸之适度是政治生活的准则, 将之应用于哲学, 必然使得哲学“爱欲”的羽翼在尚未扇动以前就被剪掉。从柏拉图到卢梭, 伟大的政治哲学家们都把[一方面]对族群或社会而言为最好的国家和[另一方面]对个体或哲学生活而言为最好的生活秩序, 分配给历史和人性的不同进展阶段, 借此, 他们均表达了哲学和政治共同体之间不可逾越的紧张。^②

哲学需要政治哲学, 不仅在于其政治的辩护, 更在于其正当性的理性证成。在政治哲学面前, 神学-政治主张成了待审的问题, 哲学必须与之对峙; 哲学的注意力集中在那种可能使其对“何谓正当?” 的回答成为无效的生活方式; 哲学转向那些迫使自己不得不理性地主张其自身正当的诫命和禁忌, 因为哲学不能满足于仅仅停留在决断和信仰的刀锋。只有郑重对待那些由属人或超人的威权对哲学提起否决的诸种意见, 哲学才能证明其正当和真。在这个意义上, 为了获得一个在哲学上可靠的基础, 哲学必须成为“政治的”, 这一点正是隐含在所谓“苏格拉底转向”(Sokratischen Wende)^③ 中的洞见。无论纯粹理论的假定和推证, 还是体系化的努力(其结论和成功可能性均处于不确定中), 都不能证成哲学的生活。哲学必须面对最有力的对手和最迫人的替代者, 并以问答法(elenktisch)的辩难方式来证明自身的合理性。这个工作须立刻着手, 因为此乃哲学生活的基础, 不可拖延、也不可被替代。

正是在上述语境中, 政治神学引起了哲学的特殊兴趣。因为, 在其对哲学的否定里, 政治神学诉诸的权威是全能的上帝。和政治哲学一样, 政治神学的思考对象也是政治物。二者都一致认为关于“何谓正当?” 的争执来自政治领域, 而且是极端重要的争执, [它所引出的]“我应该如何生活?” 的问题是人的第一问题。二者均以反思性理念思考为其品质身份, 这一思考方式要求一种自我阐释: 哲人和服膺

① 参见 Seth Benardete, 《柏拉图〈会饮篇〉释义》, Munich 1994; 修订版 1999, 页 77。

② 参见柏拉图, 《政治家》, 271d - 273a, 274b - d; 《法律篇》, 713a - e; 卢梭, 《人类不平等的起源和基础》, 评注本第四版, Paderborn 1984、1987, 页 166, 192 - 194, 256, 264 - 270, 342。

③ 参见柏拉图, 《斐多篇》, 96a - 100b; 色诺芬, 《回忆录》, I, 1. 11 - 16; 西塞罗, Tusculanae Disputationes, V, 10。

启示的神学家的个体思想和行为,分别成了政治哲学和政治神学的核心。然而,[与政治哲学不同],政治神学声称自己提出了一种最终以神启为基础的政治理论或政治教义,它立足于信仰的回答,希望在它尝试着去解释和应用的启示真理中找到最后的稳靠居所;政治哲学却与柏拉图的苏格拉底一起依凭“属人的智慧”(menschlicher Weisheit)^①提出“何谓正当?”的问题,并在其自身心力(Kraft)的范围内,将这个问题问到最深和最广处。政治神学在“信仰的服从”^②

① 柏拉图,《苏格拉底的申辩/道歉》,20d - e; Leo Strauss,《迫害与写作艺术》,Glencoe 1952,页 107。[译按]menschlicher Weisheit 与英文 unaided human reason 或 unassisted human intellect(不受神助的属人的理性)同义,隐指哲学与启示的隔离,所以,我特以《新约》中的汉译术语“属人的”酌译“human”,以求在“属人的(或‘属血气的’)”与“属灵的”两个《圣经》谓词的对照语义格局中尝试把握“human”一词的“进一层”意思。当然,“进一层”并不意味着“完整”,这已经是另一个问题或问题的另一面,对此,《会饮篇》中的蒂娥狄玛在关于“爱欲”(Eros)和“哲人的身位”的话题里已讲过很多,参见 201d1 - 212c1,尤其 203d5 - e1, 204a5 - b;亦参见 Stanley Rosen 的成名著作《〈会饮篇〉评注》(Yale 1968, 1987; Augustine 2000)关于“苏格拉底和蒂娥狄玛”的章节,页 197 - 297。

② 对“我们从他受了恩惠,并使徒的职分,在万国之中叫人为他的名信服真道”(《罗马书》1:5),加尔文的评注是这样的:“由此,我们得出结论(断定),那些以怠慢和蔑视之心拒绝福音传播的人,顽固地抵制神的诫命,并颠覆他的整个秩序(安排),而福音的目的则是引领我们听命于神。信仰的本质即服从,这正是主通过福音所显明的:当他召唤我们时,我们以信仰作为回应。反之,所有以愚顽之心反对神的(人),是背义(无信仰者)”。加尔文,《〈罗马书〉释义》(Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos),Parker 编辑,Leiden 1981,页 16([译按]这段引文原文为拉丁文,承蒙熊林先生帮忙译出,谨致谢意)。

彼得森(Erik Peterson)认为,服从的律令是上帝的“实在权利”(positiven Rechtsanspruch = claim of positive right),据说,它“以神法的形式”(jure divino,[译按]注意这个拉丁词组是第五格用法)在福音书中与人相遇,并继而伸展进“教义”和“圣事”里。“毕竟,‘福音’不是随随便便对‘任何人’都有意义的好消息,否则它和《共产党宣言》又有什么区别?它是和我们每一个人‘以神法的形式’(jure divino)相遇在基督圣体里的上帝的实在权利”。以此,信仰的服从得以在教会的教义中被具体化。“然而,惟有借着教义,服从之合于启示[的道理]才得以彰显。因为只有教义所命意的服从中,对基督的服从方可成真”。在此,彼得森力图摆脱服从的律令向一般意义上的历史行动与特殊意义上的政治神学家的历史行动所提出的问题。然而,他的这一努力成功与否当然是可疑的。主体主义和自欺(Selbstbetrug)的难题依然会如影随形般的跟在所谓“信仰的服从”后面。基督教世界的一些伟大的政治神学家们曾试图在恩典(Gnade)与正义(Gerechtigkeit)的冲突格局中把握上述难题,结果呢,他们仅仅抑制了(bezähmen)这些难题。换言之,仅仅诉诸“教义”,“勒令所有属人的知识退居次属地位”,并逃进“中保”(intermediaeren,[译按]即“基督”;“中保”系汉语新约术语)的权威羽翼下谋求庇护,这只能使上述难题被掩盖或者被移花接木,而非被解决。参见 Erik Peterson,《什么是神学?》,Bonn 1925,页 20,23 - 24,25;比较页 8,16;氏著,《神学论文》,Nichtweiss 编辑,Wuerzburg 1994,页 13 - 14,16;比较页 4 - 5,11。

中理解自身,它服务于主权者,以历史行动和政治决断为承负,否认唯自然理想是从,以[属人的]知识为先的[哲人]生活。正是在政治神学面前,哲学碰到了最逼人的对手,它有任何理由去应对这个对手,因为后者不但在政治上严重威胁着哲学,而且使哲学的根本立足点成了问题。^①

哲学生活的正当性证成必须在其最迫人的对手的对峙中方可完成,这对哲学的自我检审也具有决定意义,后者已经超越在哲学与神学-政治的对立景观中检审哲学,而是一种[哲人自己]在“自然”的审判台前对哲学自身的挑战。要理解这一点,我们可以看一下历史的发展进程:在其中,哲学很大程度上由于其政治的转向而攫取了政治的尊位,自愿被征召为诸种社会目的而行动,由此将自身降格。哲学教诲在历史上的胜利或者哲学对政治的成功影响导致哲学教义和理念孕育了流俗的诸世界观,并在与之对立的神学-政治的立场上留下深深的印痕。哲学施之于自身的尖锐的自我批判是一项战略,借此,哲学可以利用其自身[的探究习性]对抗哲学的社会驯化(gesellschaftlichen Bezaehmung)或哲学传统中的“结石”(Versteinerung)。当尼采逆人文主义哲学传统的俗流而试图将人重新“植入自然”并在“自然人的永恒书页”(ewigen Grundtext homo natura)^②中栖居时,抑或当卢梭试图从早已凝固成流俗意见的“理性动物”(animal rationale)的观念返回到人类最原初的、孤独、近乎野性的自然状态时,我们所看到的并非是对自然哲学的源起的“忘我”(selbstvergessen)沉思,而是他们的政治哲学思考中的一段纯正篇章,它们属于我们正在讨论的[哲人的]自我检审、自我批判和自我认识。在自然视野里让哲学自身成了问题的卢梭比谁人都更明白:作为一个

^① 海德格尔说:“就其最深处世界而言,信仰以一种具体的生存可能性而持存。它是在其本质意义上属于哲学且在其事实意义上变换不定的生存形式(Existenzform)的死敌。可哲学还没有开始打算去与其死敌决战!”在1927-1928年,海德格尔从“信仰和自由地承受此在中的全部存在(Freier Selbstuebernahme des ganzen Daseins)二者之间的对峙”中所得出的结论对其自身的“前苏格拉底”哲学立场具有突如其来的意义。参见海德格尔,《现象学与神学》,Frankfurt a. M 1970, 页32; GA 9, 页66。

^② 尼采,《在善恶的彼岸》,230,比较259;《快乐的知识》,109;《遗稿》(Nachgelassene Fragmente),KCW, viii, 1, 页130。

哲人,为了成为一个“属己的大全”(Ganz bei sich),他必须采取孤傲不群的立场。^①

本文开篇论到政治哲学的四个“时刻”时,为了与形形色色的“政治理论”区别开来,我们说政治哲学是哲学的一个特殊部分及样式;现在,我们到了进一步修正这一主张的时候:政治哲学是哲学的一部分,在其中,哲学的整全(Das Ganze der philosophie)成了问题。以上我们谈过的政治哲学的三个时刻互为牵连,并凝结成最后一点:政治哲学是哲人借以培育自我知识的地点。为了这种自我知识,哲人使政治事物成为其探究和观察的对象。[作为这种自我知识的首要部分],哲人发现了自身原则性意义上的危险的政治处境,作为结果,哲人必许对其哲学生活谋求政治上的辩护和正当性证明;这一双重任务反过来又在两个方向上提升了哲人的自我知识。哲人的自我知识因此成为包容上述三个“时刻”的一个总体时刻,但是,它仍有属于其自身的使职和意义。

这首先关系着哲学生活本身,其内在的统一、具体的形式与关于其独有的特性、限度及前提有关。依其自然本性,人皆可被引领到哲学探究的生活;哲学通由对大全的解密,只是把那种生发自人类生活和人的在世性(menschliche In - der - Welt - Sein)的必然性中的[求知欲望]变成自己的使命。如果这种说法正确,那么,同样正确的是:哲学生活的基础是一种断裂(Diskontinuität),一种有意识的分离(Trennung),因此也是一种[意志的]抉择;[这一意志]整个地决定了哲学的生活,靠着它,后者才能在所有敌对者面前守住自身。哲学的这一“与众不同”的自我认识对哲学的生活而言并不仅仅是外在的。出离(Ablösung)与告别(Aufbruch)的体验伴随着哲学生活的第一步,它标示出一种“休止”(Zaesuer)。这样的生活可以由“舟客”(Seefahrer)的形象来刻画:他把小船驶入广漠的大海,不知道何时再踏足坚实的大地(terra firma)。这种以及相关的体验把哲学生活彻底与那种原则上可以偏安于生活一隅的科学研究意义上的“学科”区

^① 参见拙文,《卢梭作品的修辞和意图导论》,见本人辑、译、注,《论人类不平等的基础和起源》,前揭,页lviii - lxxviii、lxxvi - lxxvii([译按]中译见《经典与解释》,第一辑,广东人民出版社2002)。

分开来;在政治哲学中,这种生活获得了主题性,因为成就了这种生活的意志选择以及它所面临的种种敌对者成为[政治哲学的]核心议题。^①对敌对者在多大程度上“成全”了与众不同的哲学生活的把握,是[哲人的]自我知识的重要产物,而后者正有备于政治哲学。

自我知识的地点就在政治哲学里面。这一认定还在于以下道理:政治哲学可以迫使哲人检审自己在政治、道德及宗教方面的意见、信念乃至偏见,从而使自己与自己因出身、心性倾向等而心仪的东西保持距离。对哲人来说,最心爱的东西应受到最严苛的查问。作为哲人,当面对政治的事物之际,他不应该对自己的“个人意见”手下留情。相反,我们有任何理由期待他(即哲人)去[尝试柏拉图记在《理想国》中的真理,并]验证之;哲学[向知识]的上升从政治的意见开始,后者约束着每一个体,[哲人亦不例外];而且,这一上升的最终成全仅系于哲学对政治意见的本性及其限度最彻底的检审。我们在“舟客”的原始意象中力图刻画的政治哲学家的出离和告别的体验,个性化地体现于他对民族主义情愫的抛弃,从家族和阶级怨恨中的自我解放,对种种政治信仰——诸如君权神授或者人性史的圆满在于自由民主的完成等等——的敬而远之。这一政治哲学的第四时刻对哲学究竟有着何等重大的意义,我们从对那些还没有政治转向,因而[在质地上]仍然属于“前苏格拉底式的”哲人的考察中即可看出。其中,值得一提的就是海德格尔。^②同样,新近刊行的维特根斯

① 1933年,一位著名神学家的一句话刻画了哲学所面临的来自启示信仰的敌对:“信仰能够判定,选择哲学的生存样式不过是人的自我奠基的自由行为,他弃绝了对神的从属。”Rudolf Bultmann,《神学百科全书》,Tübingen 1984,页89。

② 1933年伴随着突如其来但昙花一现的政治“觉醒”的错误和幻象,已经被谈得滥熟:海德格尔在那个历史时刻听到了神召,他幻想着政治行动,幻想着去“领导领袖(元首)”(den Führer führen)。与此相比,更富于教育意义的是以下事实:海德格尔的政治希望在现实中崩溃以后,他继续对政治怀着近乎形而上的期待,并以虔诚的[政治]重负加之于其哲学,使自己朝向未来,等待一个可以决定一切的颠转。参见海德格尔,Beiträge zur Philosophie, Frankfurt a. M 1989, GA 65, 页11-13, 28, 369-370, 399-400, 411, 412-414。当海德格尔谋求一种政治意图时,当他谈论政治事务时,或当他使用政治语言时,我们可以更加清晰地看出,在他的思想中,政治哲学是不在的。参见 *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*《俄国战俘营中一位青年人与一位长者的傍晚交谈》,收于 *Feldweg - Gespräche (1944 - 1945)*, Frankfurt a. M 1995, GA 77, 页208-209, 215-216, 235-236, 240, 242; 比较页216-217, 224-225, 227, 231, 233-234, 237, 244。[译按]关于政治哲学在海德格尔思想中的缺席及其含义,参见 Leo Strauss,“海德格尔的存在主义导读”,见《学术思想评论》,第六辑,丁耘译。

坦^①及弗雷格^②的日记也提供了一些参考。

政治哲学转向的核心是哲学回到自身和哲学对自身的参考(Zurückbeziehung)。哲学以其自身的问题性(Fragwürdigkeit)所面临的来自政治方面的盘诘颠转了[哲人]原初、首要及其最心爱的探究方向。政治的盘诘和挑战使哲人在“[哲学之]爱”(eros)的驱使下探究世界时不至于瞎了眼!对阿里斯托芬的批判,“[哲学的]苏格拉底-柏拉图-色诺芬转向”给出了回应,^③把哲学的问题与什么是“好”的问题(Frage nach dem Guten)连接在一处;把知识与哲人的自我知识连接在一处;正是由于这个原因,柏拉图以“是什么?”的问题格式表述“大全”的尝试均落实在“何以是好的?”(Wozu ist es gut?)的问题格式里。这两个问题的连接继而连接了[有着普遍性诉求的]哲学探究本身和[始终]处在特殊情境里的作为生活的哲学,从而,哲学思考的反身性品质得以表达在具体的[思考]对象里。^④“是什

① 维特根斯坦, *Geheime Tagebücher* 1914-1916, Vienna/Berlin, 1991, 页 21(1914年9月12日)、页 49-50、70、71、72(1916年5月27日); *Denkbewegungen Tagebücher* 1930-1932、1936-1937, Innsbruck 1997, 卷一, 页 39-40(65)、43(75)、51(95)、54(102)、75(106-161)、78(167)、80(174)、91(204)、96(217-218)、99(2250226)、101-102(232-233)。参见 *Vermischte Bemerkungen*, 收于 *Werkausgabe*, 卷八, Frankfurt a. M. 1989, 页 495-496、497。

② 弗雷格的《政治日记》(*Politische Tagebuch*)向我们展示了作者临终时对政治生活的意见、希望以及怨恨的观察。与和他有着相似出身、教育及社会背景的同时代人的观察相比,弗雷格的观察几乎没有什么两样,然而,不要忘了,与别人不同,弗雷格是个哲人。参见 Gottlob Frege, *Tagebuch*, 见 *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 6(1994), 页 1067-1068, 尤其页 1075、1078(1924年4月3日)、1080、1081-1082、1083(1924年4月13日)、1087(1924年4月22日)、1088-1089、1091、1092(1924年4月30日)、1094-1095、1096-1097。《日记》的最后一句话是这样的:“在我的想象里,我相信,一种耶稣式的生活也许最终不得不是树立一种宗教,这出乎耶稣本人的意料。”(页 1098)

③ [译按]施特劳斯的研究表明,从某种意义上看,柏拉图的全部对话以及色诺芬涉及苏格拉底的作品皆在于回答阿里斯托芬对哲学的典范批判。参见施特劳斯,“关于苏格拉底问题的五份讲稿”,尤其第五份,见《古典政治理性的重生》,Chicago 1989, 页 103-183;及其色诺芬研究,尤其对《家长》(*Oekonomikos*)的释义。

④ 在其对柏拉图的《政治家篇》的释义里, Seth Benardete 指出了这种“反身性”的基本特点:“苏格拉底拒绝把思考的东西(所思)与思考的路(如何思)分开,因而,‘它是什么?’的问题总是相伴以‘它何以是好的?’的问题。”参见 Seth Benardete, 《美之在:柏拉图的〈泰阿泰德篇〉,〈智者篇〉和〈政治家篇〉释义》, Chicago, 1984, 卷三, 页 69; 比较氏著,《苏格拉底的第二次起航:柏拉图的〈理想国〉释义》, 同上, 页 44、163。

么?”的问题[在特殊情境里的]应用,关系着政治哲学探究的核心对象。^① 上述两类问题的连接也在政治哲学的概念本身得到证明,因而,我们所讨论过的“四重时刻或限定”并非偶然地同时回答了两个问题:“什么是政治哲学?”和“它何以是好的?”这因此可以说是政治哲学的一个自我表白(Rechnung),对于它,哲人的自我知识具有构成性意义。在这一意义上,我们说,政治哲学的结构性特征是“柏拉图式的”。^②

由上文勾勒的四个时刻所限定的政治哲学以四种不同形式与我们相遇,这些形式证明了政治哲学自身的内在活力,以及可交互变换的大全的特性。政治哲学的内在活力源于四个时刻的环环相扣及其交互影响;其交互变换则是由于,在不同的政治哲学教诲中,四个时刻分别有所侧重。可以清楚看到,这四个时刻——与政治物对峙、政治的申辩、理性的证明合法性、自我知识或哲人的自我检审——的四边互动所形成的“动力学”,依凭于基础牢固而且被明晰界定了的政治哲学的“静力学”。作为阐释者,为了充分公正地对待政治哲学中的上述内在动力,须先从该政治哲学家的表面教诲[乃至其最易辨识的]教义层面出发,然后再转身“回问”(zurück - fragen)作者的意图,借此,阐释者才能真正参与发生在上述“四边形”框围里的历久却常

^① 参见拙文,《神学抑或哲学的友爱政治》,前揭;以及拙著,《Carl Schmitt的教训:关于政治神学与政治哲学的差异的四项研究》,Stuttgart - Weimar 1994,页84 - 86、138([译按]中译本将由华夏出版社出版,林国基译)。

^② [译按]在此处我们所划定的意义上,所有的政治哲学都是“柏拉图的”,这一点很有可能促使 Leo Strauss 以“柏拉图的政治哲学之研究”(Studies in Platonic Political philosophy)来命名其亲手安排的最后一部著作,尽管在这部收录有 15 篇文章的著作中只有两篇与柏拉图直接关联(该著作在 Strauss 逝世 10 年后即 1983 年出版)。按照 Strauss 遗嘱,15 篇文章的顺序依照所涉主题列举如下:(1)作为严格科学的哲学和政治哲学:论胡塞尔;(2)柏拉图的《申辩/道歉篇》;(3)柏拉图的《尤西狄摩篇》(Euthydemus);(4)修昔底德作品里的神;(5)色诺芬的《远征记》;(6)自然法;(7)耶路撒冷与雅典;(8)尼采;(9)迈蒙尼德《知识书》;(10)迈蒙尼德《占星学通信》;(11)迈蒙尼德《逻辑论》;(12)马基雅维里;(13)霍布斯—洛克:论 Macpherson;(14)犹太史的普世性:论 Talmon;(15)理性宗教及其犹太根源:论 Cohen 及新康德。其中,“尼采”一章居中,尤具深意。参见 Laurence Lampert 的珍贵研究,《施特劳与尼采》,Chicago 1996(中译本将由上海三联出版,贺志刚、田立年等译);以及 Leo Strauss,“尼采《善恶的彼岸》规划评注”,见《经典与解释》,第一辑,广东人民 2002,林国荣译、林国华校。

新的思想。

在对政治哲学的四个时刻有所侧重的估量中,政治哲学家受制于其个人能力及经验、对时事的诊断、对哲学处境的把握,以及对哲学传统所持的立场。例如,在政治迫害极端严酷的时代,首当其冲的工作就不是哲学正当性的理性证明,而是哲学的政治辩护。在一个当前或未来秩序良好的政治共同体里,哲人为其政治辩护所采用的相应修辞,就不同于在一个江河日下的政治共同体里为同样目的所应采用的修辞。在某些时代,哲学因遭遇强敌而举步维艰,在另一些时代,哲学的诉求却可成为大众的时髦。在某些情境里,哲学的政治辩护可以附带施加良好的政治影响和社会功利,抑或至少也与政治相依无害;在另一些情境中,哲人可能不得不强调对抗和区分以及自身的正当性,以防止哲学被僭用、削平或者迷失方向。

同样伟大的是,自“苏格拉底转向”以降两千年中政治哲学的可见样式的多元性。在亚里士多德那里,我们看到了将政治物纳入独立的知识领域的首次尝试。在继承了奠基于柏拉图的政治哲学的同时,亚里士多德也与柏拉图保持了距离;他划定了一种可教、可学、并可交由一般公民践行的政治科学。借此,亚里士多德方可赢得未来的政治家作为哲学的同盟,把哲学生活高于政治生活的[柏拉图式]格局提升到一种政治-哲学教诲的一体化格局。从这一友爱政治的伟大行动,我们一步可以跨到马基雅维里借由哲学的极端政治化而重获哲学的自由(libertas philosophandi)的卓绝努力。和亚里士多德一样,马基雅维里也力图赢得实践科学的支持;对与主权者——无论君主还是民众——的联盟,他孜孜以求,为的是通过政治与神学的断然分离保证哲学的恒久平安。由于处于极端严酷的思想论争,马基雅维里不得不将其政治哲学教诲彻底改头换面,以适应思想论争的要求;为此,马基雅维里不仅只字不提源于哲学传统的所有概念和命题,以防授敌人以把柄,抑或弱化后世的哲学家,而且,他甚至对自己这种消蚀其一生的事业的最后目的——即哲学生活[的平安]——也保持了坚忍的沉默!表面上,马基雅维里的确只关注政治的事情及其政治表达,但如果仅凭此就下定论说政治哲学的另外两个“时刻”对他而言没有什么意义,肯定是错误的。同样的情形也适合于比马

基雅维里分别早六个和四个世纪的阿尔法拉比^①和迈蒙尼德。考虑到哲学处境新的变化,他们将启示信仰的基础提到前台,依凭柏拉图的政治哲学教诲,把神法、天意以及先知处理成政治性的议题;在考虑“完美城邦”^②的创制时,阿尔法拉比和迈蒙尼德从哲学上证明开国者、立法者及其律法的正当性,与此同时,他们的证明并没有一味臣服于纯粹的政治性目的;对律法的哲学证明可以为他们开辟一座平台,在上面,哲学生活的正确性问题得以尖锐呈现出来,因而,理性地论证哲学生活的正当性被提上日程。

为了征服自然和理性地重组国家,马基雅维里及其继承者成功地开创了哲学与政治主权者的联盟,哲学的历史处境也因此发生天翻地覆的巨变。最初,政治从神学中解放出来固然带来了理性与繁荣的世界性成功,但它最终导致政治的诉求像当年的宗教诉求一样被理所当然地拒斥。在世界性的旨在维护和平与安全的现代事业中,哲学失去了最致命的对手,从而也失去了严肃的[政治与哲学的]对峙;在那些据说可以相安无事的多元的个体关怀之间(*Vielerlie der blossen Privatsachen*),哲学的边界被模糊了。^③在这种[政治遭公然贬损、哲学被秘密驱逐的现代]情形下,政治哲学面临着一个新的问题:为了重新恢复政治的品级(*Rang*)和政治生活的尊严(*Würde*),哲学[在古典时期对政治的]“僭越”(Überschreitung)和“上升”(Auf-

① [译按]阿尔法拉比(*Al-Farabi*,即 *Ab-Nasr*),生活于10世纪阿拉伯世界,在亚里士多德之后,被视为哲学的“第二导师”,主要著作有《政治家箴言》,《对幸福的谋求》,《人类知识的门类举要》,《柏拉图释义》,《亚里士多德释义》,《论柏拉图〈法律篇〉》,《政治生活秩序论》,《美德之城》,《古代哲学教诲的原则》等,均为阿拉伯文、希伯来文,和拉丁文,已有少量德、法、英译文。

② [译按]此处 *die vollkommenen Stadt* 译阿尔法拉比的 *Risala fi ara ahl al-madina*,即前注提及的“美德之城”。这个书名的德文通行旧译为 *der Musterstaat* (典范国家, *Friedrich Dieterici* 1900, *Leiden*), 英文译为“*virtuous city*”(美德之城, *Ralph Lerner/Muhsin Mahdi* 译, *Chicago* 1963), 法文则是“*la cite ideale*”(理想城邦, *Tahani Sabri* 译, *Sorbonne* 1990);按照英文新译,我暂译为“美德之城”。值得一提,法拉比的这一“美德之城”的观念是柏拉图《理想国》里“最好的生活秩序”(*ariste politeia = the best regime*)这一古代理想在中古时代的承续。法拉比的《美德之城》将由译者依法文本并参考德、英译本译出。

③ [译按]要深入理解这段对现代自由主义政治的“非政治性”的批判,迈尔对其了如指掌的施米特当是最恰切的参考。

stieg), 必须让位于一种“反向的重新奠基”(Gegen-Gründung), 奠基人是哲人自己。通过重新奠基, 那些最适合于哲学生活的人可以得到引导, 他们对当前状况的不满情绪则可得以重新定向。在这一意义上, 18 和 19 世纪的卢梭、黑格尔、尼采推进了政治上的“反向蓝图”(Gegenentwürfe), 以强力回应了朝向“布尔乔亚”和“末人”(letzten Menschen) 的现代进程。——按照他们的诊断, 在这一进程中, 占据压倒地位的是一种其自身向所有朝着“大全”的主张彻底关闭的存在方式。在 20 世纪, 施特劳斯在充分考虑前辈们的“反向”蓝图的情况下, 历史地“重述”了[古典政治哲学的“正方向”]基础, 以及存在于其中的[跨越古今的]重大争执(querelles celebres)。换言之, 施特劳斯重新发掘了冻结在上述“基础”和“争执”里的根本原则及其历代的智识经验, 使之在当前情形中重新获得现时性, 并提请读者以新的眼光注视那个我们的生活所必需的“惟一物”究竟是什么的[哲学]问题(die Frage nach dem Einen)。[按照施特劳斯], 曾经不可一世的所谓“文化哲学”(Kulturphilosophie) 因侧重于“生活”和“文化”的一隅, 不可饶恕地把上述问题相对化, 其结果, 哲学永远失去了回答以下问题的能力: 为什么要哲学?(Warum Philosophie?)

哲学并不是“文化国度”里的一个“行省”;^① 按照其自然意义, 哲学是一种生活样式。同样, 政治哲学也并非哲学园地之一隅, 它代表着哲学探究与关注的一种转向、一种更换, 它在整体意义上改变了哲学的全部品质。政治哲学可以深化和充实哲学生活, 因为, 自我知识可以深化和充实生活本身。政治哲学把哲学整个地放在一片新的光照中。这一点在一段著名的关于哲学生活的自足与幸福的记述中得到刻画。我说的是卢梭的《一个独步者的遐想》中的“第五漫步”(Cinquieme Promenade)。在那里, 孤独的哲人被遐想攫取, 他躺在舟上, 随波逐流, 远处的比昂内湖潮起潮落, 耳畔传来溪水拍岸的轻响。初看上去, 此处的哲人和阿里斯托芬塑造的“前苏格拉底的苏格

^① [译按]“[在现代], 所有关乎人类的的东西都被叫做‘文明’或‘文化’的一部分; 所有——因此, 尤其是哲学。然而, 如果哲学成了文明或文化的一部分, 哪怕是本质的部分, 那么, 哲学已不再是严格意义上的哲学。严格意义上的哲学是一种旨在把我们从任何文明或文化的特殊前提里解放出来的属人的努力”。施特劳斯, ‘修昔底德: 政治史的意义’, 见《古典政治理性的重生》, 前揭, 页 75, 比较页 72 - 76。

拉底”一样地远离政治哲学。即使我们回忆起在柏拉图和色诺芬的苏格拉底那里,回忆起那个雅典公民并没有吸引什么哲人,也回忆起新的苏格拉底并没有放弃对自然的探究,甚至回忆起色诺芬还记述了苏格拉底何等怡然自乐的翩翩起舞(色诺芬,《回忆录》,II, 19)——即使我们把所有这一切考虑在内,然而,那位日内瓦公民——他吁求德性,并指明了通向井然有序的政体的道路——与孤独哲人之间的差异,仍然是惊人的。作为立法者(*legislateur*)的卢梭精心经营自己的政治理论,并受人所托创制宪法,借以提升政治生活的品质;处于漫步中的卢梭则记述了深居简出和与世隔绝的生存所带给哲人的至福(*die Wonne*);他礼赞了在自己临终的时日给了他无比快乐的植物收集与研究以及《彼得岛植物志》(*Flora Petrinsularis*)的写作。在“孤独的遐想”中度过的美好时光,被卢梭描写为一种连绵无止、超时间的完成了的当下(*Gegenwart*);在其中,灵魂找到了一片栖息的土地来收敛其全部存在。“在这样的境地中,人的幸福何在?”卢梭这样问,“在于自己,在于自己的在,且仅在于此;在其中,他自足于自我,仿佛神一样”。^①然而,在同一语境里,卢梭加了一段话。他说,众人并不知道这种生活,也不欲求这种生活;对众人来说,这种生活甚至是坏东西,因为“在当前情形下”,它会把人们“积极的行动生活”弄糟。相反,这种生活却给因迫害而流落荒凉的圣彼得岛的卢梭带来深深的慰藉。正像在劳碌于政治事务之际不忘自我一样,^②在享有孤独中的至福之际,卢梭一刻也不曾抛弃政治的视野。如果仅仅停留在“第五漫步”里的诗化表现,如果不紧随卢梭的足印发掘深藏其中的论证,没有人能够揭示出,对于卢梭的“自足、无暇而圆满的幸福”(bonheur suffisant, parfait et plein),哲学究竟意味着什么;没有人能够揭示,那个使他的灵魂得以栖息的地方究竟在哪里。

① 卢梭,《遐想》,V, OCP, I, 页 1043, 1045, 1046 - 47。(〔译按〕中译文参见徐继曾译本,页 68,北京:人民文学版,1986)。

② 参见《社会契约论》最后一章;以及 Hilal Gildin 的精彩释义;Hilal Gildin,《卢梭〈社会契约论〉的论证计划》,Chicago 1983,页 190 - 191。《社会契约论》的第一个字是[主格的]“我”(Je),最后一个字是[宾格的]“我”(Moi)。(〔译按〕Hilal Gildin 为美国纽约州立大学 W. 后学院哲学教授,1968 年毕业于芝加哥大学“社会思想委员会”,师从施特劳斯和 Alexandre Kojève,著名的《阐释:政治哲学学刊》创始人及主编)。

仔细考究一番,[我们将会发现],《一个独步者的遐想》其实是一部政治哲学杰作。^① 在这部作品里,哲学的政治辩护、哲学与其最强大的“敌人”的对峙,以及哲人的自我知识以特殊的方式凝结在一起,使哲人和非哲人一样地心醉神迷。如此品级的著作寥寥无几。

^① [译按]关于这一点,施特劳斯的学生 Charles Butterworth 的一份专题研究提供了充分证明。参见 Butterworth,《遐想录:翻译与释义》,Hackett, 1987; 比较施特劳斯,《论卢梭的意图》,Social Research, 14(1947), 页 455 - 487;《自然正当与历史》,页 252 - 294。

附录:晚近有关阿里斯托芬的研究文献举要^①

- W. H. Adkins, “阿里斯托芬的《云》、秘密、苏格拉底和柏拉图”, *Antichthon*, 4(1970), 页 13-24。本文论证主旨是:借苏格拉底对宗教语言的滥用,阿里斯托芬有意在雅典观众里煽起“宗教的恐惧和对苏格拉底的仇视与诅咒”。
- K. J. Dover, 《阿里斯托芬的喜剧》, University of California Press, 1972。此著讨论了阿里斯托芬所有传世喜剧,涉及舞台艺术、创作技艺、文学结构及情节设计。此研究代表了传统的观点,认为《云》的主旨在于谴责那些日渐流行于雅典的对待自然和社会的新科学态度。
- K. J. Dover, “《云》中的苏格拉底”, 见《苏格拉底哲学:批评论集》, Gregory Vlastos 辑, Garden City 1971, 页 50-78。本文代表目前学界的流行看法:“阿里斯托芬用那些属于诡辩家而非[历史上的]苏格拉底的特点来刻画苏格拉底”。
- Eric Havelock, “在阿里斯多芬《云》里被滑稽模仿的苏格拉底的自我”, *Yale Classical Studies* 22, Cambridge University Press 1972。本文偶尔谈到“阿里斯托芬的苏格拉底”与“柏拉图的苏格拉底”之间的关联。
- Harry Neumann, “公民的虔敬与苏格拉底的无神论:施特劳斯的《苏格拉底与阿里斯托芬》释义”, 见 *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), 页 33-37。本文以激进方式解释了施特劳斯的艰深著作,富于激发,且能以理服人,应该与施特劳斯的原著参读,以更好的理解阿里斯托芬的思想及其以“神”自诩的理由。中译见刘小枫编,《施特劳斯与古典政治哲学》,上海三联版 2002。
- Harry Neumann, “柏拉图和阿里斯托芬的苏格拉底”, Amer-

^① 此附录基于 Thomas G. West 和 Grace S. West 翻译并释义的《柏拉图,阿里斯多芬关于苏格拉底的四个文本:〈游叙弗伦〉,〈苏格拉底的道歉〉,〈克力同〉,〈云〉》, Cornell University Press, 1984。页 183-84。

ican Journal of Philosophy, 90 (1969), 页 201 - 214。本文极富才华地比较了柏拉图《理想国》中的苏格拉底与阿里斯托芬《云》中的苏格拉底:《理想国》里的苏格拉底当着老塞法路斯的面拒绝抨击其传统的宗教信仰,《云》里的苏格拉底却公然诋毁斯特里普西亚德的宙斯崇拜。

- Martha Nussbaum, “阿里斯托芬和柏拉图论实践智慧的习得”, Yale Classical Studies 26, 同上, 1980, 页 43 - 97。这份研究基于对《云》的对白和情节的考察, 提出了关于道德和教育的分析。
- 柏拉图, 《会饮篇》, Seth Benardete 译, Allen Bloom 和 Seth Benardete 注疏, Chicago 2000。按出场顺序, 《会饮篇》有七个人发言, 阿里斯托芬居中; 他的发言可以看作柏拉图对这个喜剧诗人的评论。
- Stanley Rosen, “阿里斯托芬”, 见氏著《柏拉图〈会饮篇〉释义》, 第 5 章, Yale 1987。迄今最出色的研究之一, 出自当代著名的柏拉图政治哲学家之手。
- Leo Strauss, 《苏格拉底与阿里斯托芬》, New York 1966; Chicago 1980, 尤其页 9 - 53。迄今最出色的阿里斯托芬研究之一, 表达了从古至今为数不多的人所持的一个观点: 阿里斯托芬是与苏格拉底同级别的思想家。
- Cedric Whitman, 《阿里斯托芬与喜剧英雄》, Harvard University Press 1964; 作者为知名的古典学家, 提供了传统的观点: 《云》不能令人满意地刻画了由智者教育所引起的雅典年轻人与其父辈们的争执。

林国华 译

林国基 林国荣 校

哲学与律法：转向柏拉图式的政治哲学

我编的这部《施特劳斯文集》卷二包括施特劳斯在 1921 - 1937 年间写的 35 篇论文，^① 与《文集》卷一和卷三中收入的同一时期讨论斯宾诺莎与霍布斯的著作和相关文章一起，构成了施特劳斯^② 1938 年移居美国前的全部早期论著。本卷的文章都以原先所用的语言排出，其中足足有四分之一是根据遗稿首次发表的。第一部分是时过 60 多年以后重新面世的《哲学与律法》，此文标志着施特劳斯开始从柏拉图政治哲学的视野对迈蒙尼德及其阿拉伯“先驱们”进行全新理解，这里刊印的《哲学与律法》补充了从施特劳斯手稿本中第一次辨认出来的旁注；这一部分还收入了 4 篇写于 1936 年至 1937 年间论法拉比 (Farabi)、迈蒙尼德和阿布拉法内尔 ([译接] Abrahavanel, 1437 - 1508, 西班牙犹太裔学者和政治家) 的重要论文，这四篇论文延续了《哲学与律法》的新诠释尝试。第一部分以一篇迄今已广为人知的题为《谈阿布拉法内尔对王国的批评》的简短评注结束。

第二部分中的早期著作以首次发表的施特劳斯 1921 年在汉堡写成的博士论文《雅可比哲学中的认识论问题》开始，以施特劳斯 1937 年在剑桥为未完成之作《忆莱辛》写的一篇序文告终。这一首

① 本文为作者为其所编的《施特劳斯文集》卷二 (Leo Strauss Gesammelte Schriften, Band II hrsg. von Heinrich Meier, Metzler 1997) 写的“编者前言”，现在的篇名为本编者所拟。

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

一尾之间,则是按年代顺序排列的其他论文、报告、文章和书评。《综观论》(Konspektivismus, 1931)、《当今的宗教状况》(1930)、《柯亨与迈蒙尼德》(1931)和《当今的精神状况》都属第一次发表。

1935年3月30日迈蒙尼德诞生800周年纪念活动时,施特劳斯的第二部专著《哲学与律法:对迈蒙尼德及其先驱们的著作的解释》适时地由柏林 Schocken 出版社印行。几天之后,弗希特万格(Ludwig Feuchtwanger)在一篇书评中介绍这一新著,书评开篇就说:“人们曾担心,周年纪念活动中的大量文献与其说将开通,不如说堵塞理解迈蒙尼德之路,这种担心已被施特劳斯的革命性著作《哲学与律法》打消了。”^① 尽管如此,此书在迈蒙尼德周年纪念活动之际的适时出版,既没有得到较为广泛的传布,也未得到值得称道的公开接受。这是一个“犹太作者”就一个“犹太论题”在一家犹太人的出版社出版的书——在1935年的德国惟一可能使《哲学与律法》得以出版的一种情况,^② 所以,除了少数尚存的犹太人报刊以外,它几乎没有受到注意。德国大多数图书馆都对它拒之门外。甚至某些大学图

^① 《哲学与律法:评两部理解迈蒙尼德学说的新作》,载柏林《犹太周报》(Judische Rundschau),1935年4月9日第29期,页7。弗希特万格在1913至1933年期间任慕尼黑 Duncker und Humblot 出版社的总编辑,自第一次世界大战以来便与施米特(Carl Schmitt)是知交。1933年底,他在《巴伐利亚犹太人报》上登载了施特劳斯的《斯宾诺莎遗言》(现收入《全集》卷一,页414-422)。1935年4月15日,弗希特万格写信给施特劳斯说:“你关于迈蒙尼德的书最近我在《周报》上作了评论,谨同时将该报奉上。我内心颇感不安,因为我十分了解提出可能判断的特别困难的前提:关于亚里士多德的知识 and 阿拉伯学倒是最次要的,为此必须探讨整个‘存在哲学’和本体论。……《政治的概念》的作者([中译编者按]指施米特)在1932年曾以非常欣赏的口吻对我谈到您;其实这没有必要,因为我熟悉您关于斯宾诺莎的书。假若我不评论您的书,那就没有人在《周报》上评论它了。请将这看成可以减轻我过错的事情。……我对您像对极少数有话要说的人一样,怀着极大期望。”芝加哥大学图书馆藏施特劳斯档案,第1箱,卷13。

^② 施特劳斯在1935年为其专著《霍布斯的政治学》——这显然是一个“非犹太论题”寻找一个德国出版者,甚或一家愿意分期刊登这一著作的德国杂志的一切尝试都归于失败,1936年只得用英文以《霍布斯的政治哲学——其基础与起源》为题在牛津 Clarendon 出版,其德文原本直到1965年方才问世([中译编者按]中译本《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林版2001)。

书馆也不收藏。同时代人的讨论几乎完全对它报以沉默。^①可以说,《哲学与律法》虽自 1935 年春已刊印成书,却从不曾真正公之于众。它始终是一本为少数人读的书,除了犹太教和伊斯兰教中世纪史专家这个圈子外,得读此书的只是“知内情者”,一如英国的巴克尔(Ernest Barker)、法国的日尔松(Etienne Gilson)或者德国的施米特(Carl Schmitt)。它最早受到经施特劳斯本人得到此书的朋友和熟人的重视,应该提到的是:哲学界的伽达默尔(Hans - Georg Gadamer)、克吕格(Gerhard Kruger)、洛维特(Karl Löwith)、克莱因(Jacob Klein)、科伊热(Alexander Koyre)和科耶夫(Alexandre Kojève),阿拉伯学和犹太学界的贝尔(Fritz Baer)、派恩斯(Schlomo Pines)、^②克劳斯(Paul Kraus)和索勒姆(Gershom Scholem)。这些名字可以作为《哲学与律法》从一开始便具有地下影响的见证。

对 Schocken 出版社来说,1935 年迈蒙尼德的周年纪念是推出施特劳斯的《哲学与律法》的契机,但对施特劳斯来说却并非如此。他撰写此书时,既没有考虑到纪念年的因素,甚至没有将它当书来写。此书是为了在耶路撒冷希伯莱大学谋求一个教授职务,这是施特劳斯在 1933 - 1934 年间所做的决定,因为资助他从 1932 年 10 月到 1933 年 12 月首先在巴黎、然后去伦敦继续其霍布斯研究的洛克菲

^① 作为附带现象,这里应提一下纳粹分子的哲学讲师格伦斯基(H. A. Grunsky)的攻击,他将施特劳斯置于柯亨、迈蒙尼德和斐洛(Philon)的行列,进而指责《哲学与律法》从“犹太教先知主义”的意义上“歪曲柏拉图”,在他看来,既然施特劳斯“非常清醒地意识到”,“先知这一概念并非柏拉图的概念,因为它以与柏拉图完全格格不入的启示观念为前提”,所以,这种歪曲便“尤其恶劣”(《犹太思想对哲学的渗透》[*Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, Berlin, 1937], 页 15 - 16)。

^② 派恩斯在《哲学研究》(*Recherches Philosophiques*, Paris, 1936), 卷 V, 页 504 - 507 评介了《哲学与律法》,将近三十年以后,他与施特劳斯共同编订推出迈蒙尼德的《迷途指津》(*The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963)的划时代版本,派恩斯附上了从阿拉伯原文精心译出的《迷途指津》的译文和一篇关于其历史背景的导论。施特劳斯撰写了著名的论文《如何着手研究〈迷途指津〉》(页 XI - LXI, 后收入《古代和现代的自由主义》[New York, 1968, 页 140 - 184])。

勒基金会奖学金到 1934 年 9 月 30 日结束,而施特劳斯在法国或者英国都没有受聘的前景。从 1933 年秋天起,施特劳斯便为在耶路撒冷谋得各种可能的职务奔波。^① 1934 年,施特劳斯以前在犹太学研究院的上司,年长他 19 岁的古特曼(Julius Guttmann)在[希伯莱大学]获得中世纪犹太哲学的教席以后,鉴于还有另一个空缺的教授席位,索勒姆便劝施特劳斯尽快发表一部犹太学著作。施特劳斯这时手头有两篇可付印的相关文章,它们早已以手抄件形式流传,索勒姆对此很了解;一篇是 1931 年 7 月脱稿的《迈蒙尼德的先知论及其来源》(*Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*),^②它最初本应在犹太学研究院的《公报》上刊出,却未付印,因为《公报》从 1931 年开始因资金原因难以为继。另一篇是 1933 年 9 月写成的篇幅大体相同的文章,它以同一年发表的古特曼的《犹太教哲学》

① 见 1933 年 9 月 24 日致贝尔(Fritz Baer)和 1933 年 12 月 7 日致索勒姆的信。(这两封信以及其他所有在本前言中引用的致索勒姆的信,现均由耶路撒冷的犹太民族和大学图书馆(Jewish National and University Library Jerusalem)收藏,目录号为 Arc. 40 1599/Corresp. Leo Strauss des Department of Manuscripts & Archives。复印件藏于芝加哥大学图书馆专题收藏部之施特劳斯文件,第 18 箱,卷 1。)

1933 年 12 月 7 日,施特劳斯告知克吕格:“我刚刚获悉,我有望得到耶路撒冷中世纪犹太哲学的教席。”在 1933 年 12 月 31 日致克莱因——施特劳斯在二三十年代最亲密的朋友——的一封信中,施特劳斯如此解释他的态度(他这时对古特曼为候选人一事显然还一无所知):“我为你的巴勒斯坦-布伯-行动(Palastina - Buber - Aktion)对你以及克吕格和伽达默尔表示由衷谢意。我对拉维多维茨(Simon Rawidowicz)或许会在比赛中获胜并未产生错觉,我甚至也不为下述情况感到悲伤:巴勒斯坦意味着放弃霍布斯研究并进而放弃许多东西。虽说如此,我却进行种种尝试,以便我们三人在 10 月 1 日不至一事无成。此外我希望,一旦拉维多维茨获得耶路撒冷的职务,那里的大学会为我在英国或者美国的工作尽力。当然,最好我能留在英国,一切都说明英国更可取……”

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

② 1931 年 7 月 25 日致克吕格的信中说:“我随信给您寄去我的文章。如果您能尽快通读一遍我当非常感激。您只须读 1 - 5 页和 23 - 37 页就够了,中间一部分太具‘中世纪味’。”1933 年 12 月 7 日,施特劳斯向索勒姆描绘了文章的背景:“这篇文章曾被设想为替研究中世纪先知论史作准备,为这一历史我搜集了许多材料,但只有在暂时结束我关于霍布斯的书(包括两部分论述,即霍布斯的宗教批判和关于黑格尔与霍布斯)以后才可能动笔。在中世纪领域进行这一较广泛的考察的念头,产生于多年来对格桑尼德的 *Milchamoth ha - schem* 和亚里士多德(以及阿威洛伊[Averroes])注疏的研究。”

(*Philosophie Judentums*)作为提出基本论断的理由。^①1934年8月2日,施特劳斯致函索勒姆说:“为了遵从您要求我尽快发表一种犹太学论著的劝说,我写信给《东方世界》(*Monde Oriental*)主编,请求他最终能够将我的文章付印,他采用了我论述迈蒙尼德的先知论(*Prophetologie*)及其来源的文章,并拟刊于杂志的1933年卷。”施特劳斯接着说,“既然按照目前情况来看,文章的发表可能要拖一段时间,我考虑以希伯莱译文在一家巴勒斯坦的杂志上发表我对古特曼的评论或者我关于迈蒙尼德的文章,抑或两者一起,是否可行?”1934年12月14日,施特劳斯向索勒姆通报了一个完全不同的发表方案:“承蒙西蒙(Ernst Simon)和布伯的友好斡旋,我关于迈蒙尼德的先知论及其来源以及我对古特曼书的评注,现在终于可望付印了。Schocken出版社的编辑施皮策博士(Dr. Spitzer)写信告知我,只要我能找到一个恰当的标题足以解释这两篇至少在形式上大不相同的文章共同发表的缘由,他就愿在迈蒙尼德周年纪念之际推荐发表我的文章。我建议补充上一篇题为《哲学的律法性阐释》(*Die gesetzliche Begründung der Philosophie*)的短文,我将在文中讨论伊本·鲁什德(Ibn Rushd)、迈蒙尼德和格尔绍姆(Lewi B. Gerschom)对这一论题的阐释,然后为这本书加上一个标题:《哲学与律法:迈蒙尼德研究论稿》(*Philosophie und Gesetz: Ein Beitrag zur Maimuni - Forschung*)。决定权完全在耶路撒冷的Schocken先生手里。他们将破格采用,假如您为此在Schocken先生处为我美言几句的话。布伯言辞恳切的推荐信和谢德尔(Schaeder)的鉴定书已经寄给施皮

^① 1933年9月15日,施特劳斯对克莱因提到,“我写了一篇很长的关于古特曼的书的评论,供我身后发表”。9月24日,施特劳斯将文章寄给索勒姆。1933年12月3日,施特劳斯向克吕格打听:“他(克莱因)将对古特曼的批评给您了吗?”1934年10月10日,施特劳斯告知克莱因:“日前,经过几年之久的犹豫,我将对古特曼著作的评论寄给了古特曼。结果出人意料:他很高兴,并觉得受到敬重,他愿意为其发表尽力。”

策”。^①《哲学与律法》迅速有了明晰的结果,以致施特劳斯甚至来不及在六个星期以后即在1935年1月12日将大大提前付印的事告知古特曼:“我已写成两篇可立即付印的文章:对您的大作的评介和一篇关于伊本·鲁什德、迈蒙尼德和格尔桑尼德(Gersonide)著作中对哲学进行律法性阐释的短文。关于迈蒙尼德的先知论及其根源的文章,我希望能两三天之后寄出。随后,如果有时间和心境安闲,我愿写一篇引言,说明发表这几篇如此不同的文章的理由。”这篇引言是本书最后写成的部分,我们在下文还将讨论。可以确定,施特劳斯在1935年3月27日可以向古特曼和其他通信伙伴报告大功告成。在不足三个月的时间里,预想得到了实现。施特劳斯向在马堡的克吕格预告说,“您在两天之后将收到两本小册子,其中一本是送给您的,另一本请转送伽达默尔。如有机会听到两位的意见,我将非常高兴”。

《哲学与律法》的成书史之所以值得关注,是因为它可列出一个本卷各个部分分别做于何时的详细时间表。正如施特劳斯在1929和1937年之间所撰写的其他论文的完成顺序一样,《哲学与律法》中的这四篇论文的完成顺序也理应受到重视,因为,施特劳斯的思想在这9年期间发生了深刻转折,其哲学见解经历了显著变化。施特劳斯本人曾提醒人们注意,在结束《斯宾诺莎的宗教批判》以后,1928

^① 同一天,施特劳斯也将同样的内容写信告知古特曼(施特劳斯档案,Box 1, Folder 14)。柏林的东方学家谢德尔(Hans Heinrich Schaeder)1933年11月20日的鉴定书作出的评价如下:“施特劳斯博士非常难得,将一种坚定不移地寻根问底并具有清醒责任感的哲学推理与一种直接面对具体问题、不回避深究细节的历史性思考结合起来。他对启蒙运动时代的问题的知识详尽而坚实,为那些研究宗教与哲学问题的总体发展的人所不及……他目前正在研究中世纪伊斯兰教和犹太教的先知学说,并在上述两篇尚未发表的文章里勾勒出其轮廓。这一研究意味着——如果我的看法正确的话——为评价中世纪关于启示与理性问题的讨论开启了一个崭新视角,后果不可估量。施特劳斯找到一条途径,即不再以现代浪漫主义宗教哲学的短浅观点,而是从古代、尤其柏拉图关于国家与法律的传统出发来解释关于启示传言者的学说,并在观察中世纪的承传时,重新正确使用古代的哲学划分方法。施特劳斯的论文虽然分析细致,但思考进程却有力而大胆,语言简洁洗练。历史的考察丝毫没有材料 and 古文献淹没,始终保持着现实的哲学思考。今天凡是研究宗教史和宗教哲学思想史的人,都应不断从这些论文中学习并接受它们。在施特劳斯论说的领域,几乎还没有比他所提出的更为深入的研究论题,几乎还没有比他的准备更充分的研究者。”(鉴定的复印件现收藏于犹太民族和大学图书馆的施特劳斯信函, Arc. 401599)

年发生了一次对他后来的思想道路至关重要的转折。他在为《斯宾诺莎的宗教批判》英译本所写的长篇“自传性序文”末尾，谈到了一场“方向的改变”(change of orientation)，即改变了以前认为“回到前现代哲学是不可能的”。施特劳斯在这场方向性的改变中，抛弃了那些为强有力的偏见所认可的前提，正如他特地补充说明的那样，这种前提是《斯宾诺莎的宗教批判》立论的基础。这种方向的改变“并非完全偶然地”首次表现在1932年发表的《施米特〈政治的概念〉评注》一文中。^① 是什么导致了这场方向的改变？如果更精确地观察，应如何界定这场转变？它开创了哪些认识？现在，细心的读者如果对施特劳斯在完成《斯宾诺莎的宗教批判》之后到在美国重新开始生活之前的关键性几年里所写的相互关联的论文版本进行认真考订，就有可能对上述问题以及类似的问题得出自己的回答。除了有关施特劳斯著作的完成时间顺序之外，^② 对他的思想发展作几点揭示同样并无不妥。

施特劳斯有意识地回到作为哲学的前提或者足以从根本上质疑哲学的政治意见和神学信念，从这一意义上说，施特劳斯的方向改变的核心，明显是向政治哲学转变。与这种政治哲学转向相伴而来的，是一种新的解释学的坦诚，以及对隐微和显白写作技巧的重新发现。

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

② 根据施特劳斯的通信以及所收集到的手稿（简称H）中亲笔注明的时间，可以理出下列与我们的问题有关的文章时间顺序：1931年（H）《综观论》；1930年12月《当今的宗教状况》；1931年5月《柯亨与迈蒙尼德》；1931年7月《哲学与律法》，第四部分；1931年10月《评Julius Ebbinghaus》；1932年2月《当今的精神状况》；1932年5月（H）《施米特的〈政治的概念〉评注》；1933年9月《哲学与律法》第二部分；约1934年12月-1935年1月《哲学与律法》第三部分；约1935年2月《哲学与律法》第一部分，1935年5月《论霍布斯的政治学》；大约在1935年下半年按德文原本改动和增补英文版《霍布斯的政治哲学》（*The Political philosophy of Hobbes*）；1935年8至10月（H）《对迈蒙尼德和法拉比政治学的几点评注》（*Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*）；1935年11月（H）《法拉比的一篇佚文》；1936年8月（H）《迈蒙尼德所认为的天意说之所在》，1937年4-8月（H）《论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说》（*On Abranel's philosophical Tendency and Political Teaching*）。

解释学的坦诚明显表现在下述准则：应尽最大努力像先前的哲学自己理解自己那样来理解既往的哲学。对隐微和显白写作技巧的重新发现则使人认识到，出于政治和哲学的原因，在那种为人所普遍理解的学说与那些哲人们的思考之间，存在着差异。三种因素中的每一种都以各自的方式包含着放弃“为强大的偏见所认可的前提”，这前提即：回归前现代哲学不可能。这里，导致新方向的那些最重要的思想和情形^①可以简略概括归纳为：1)《斯宾诺莎的宗教批判》的结果：认识到现代理性主义对启示宗教的回答是不充分的，或者确信：“攻击性的批判”并未切中目标，现代启蒙运动希望以之战胜正统思想的“拿破仑式战略”最终值得怀疑：启蒙运动的基础并非一种“新知识”，而只是一种“新信仰”。2)问题：理性的自我毁灭是否是有别于前现代的理性主义的现代理性主义之不可避免的结果，以及上述自我毁灭从中得到最清楚和最肯定的表达的极端历史主义是否必须被理解为这样一种立场，即认为现代哲学复杂的历史运动已经走到自己的尽头。3)判断：以启示为基础的传统对哲学世界的入侵，和历时数世纪之久并以多重交错方式进行的反传统斗争——此两者将哲学推入“自然的洞穴”(natürliche Höhle)之下的，高度间接性和人为性的第二个洞穴——即历史的洞穴(geschichtliche Höhle)，按柏拉图的比喻，哲学在“自然洞穴”时开始上升；与此相联系的是下述估计：除了当今哲学思辨的自然的困难，历史的额外负担要求作出特别的努力，以便重新获得具有历史入门知识形式的自然视野。4)对可能性的认识：施特劳斯独辟蹊径将尼采对圣经传统和哲学传统原则的批判，视为对这些原则的原创性理解；对机遇的认识：施特劳斯时刻准备将海德格尔对传统的破坏用于对以往哲人们的思想恰如其分的、真正对题的辨析，如果海德格尔的破坏是遵循政治哲学的红线完成的话。5)结论：当今的哲学家有一切理由去接近前现代哲学，但不是以那种自以为对中世纪和古代哲学家的自我理解来说有着比他们更深刻理解的态度，而是以一个愿意思考选择和探求走出现代困境途

^① 更为深入的分析，见拙著《施特劳斯的思维活动——哲学史与哲人的意向》(Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen, Stuttgart - Weimar, 1996), 页 19 - 43。

径的人的身份,简言之,以一个急欲向前现代哲学学习并始终虚怀若谷准备被它所折服、准备从中得到意外惊喜的态度去接近它。

对施特劳斯而言,一场影响重大的意外惊喜发生在 1929 或者 1930 年,当时他第一次读阿维森纳(Avicenna)的《论科学之部分》一文,他从中读到:在柏拉图的《法律篇》(Nomoi)中,已经有对先知说和神的律法的论述。四十多年以后,施特劳斯将阿维森纳的这一提示作为警句放在他的最后一本书——对柏拉图著作中“最虔诚”、“最具讽刺意味的”著作《法律篇》的注疏前,^① 这一提示一夜之间开辟了一条意想不到的新途径,不仅有助于理解阿拉伯哲学家法拉比、阿维森纳、阿维罗伊(Averroes)和迈蒙尼德,而且有助于理解柏拉图本人。在柏林国家图书馆中的这一发现,成了施特劳斯的“哲学与律法”这一论题的滥觞。施特劳斯最先出于历史原因而研究的一个论题,最终却表明具有突出的哲学价值。^② 换言之,阿维森纳的警句意味着,柏拉图早在启示宗教进入哲学世界以前,便拥有中世纪哲人们所需要、柏拉图式政治哲学家们所运用的手段,以便对付他们所面临的历史性挑战,这就是说,以便从哲学上理解这种挑战,并从政治上使之有利于自己、有利于自己的国家。阿拉伯的哲人们和迈蒙尼德正是柏拉图的后继者,因为他们将神的律法、天意和先知理解为政治的对象;他们依据的是《法律篇》,因为他们将关于启示的学说、个别天意的教义和先知论当成政治学而非形而上学的一部分;^③ 当他们成立“完美的城邦”看成启示的 *raison d'être*(存在理由)时,他们就

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

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

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

已经进入了《理想国》的视野(Horizont der Politeia)。^①在这个意义上,施特劳斯可以说,我们在柏拉图思想里领略到了“启示信仰来源于非信仰的哲学基础”。^②为启示信仰奠定基础的大胆之举,将柏拉图式政治哲学家们的理性主义与现代理性主义区分开来,后者并不乏对自然解释的兴趣,也不乏从哲学上理解启示信仰的努力,却没有从奠基者的观点进行剖析。^③前现代理性主义与现代理性主义的又一区别是从对律法的分析开始:它为启示信仰奠定基础亦即为律法奠定基础。柏拉图式理性主义始于原初意义上的律法,始于涵盖一切的国家秩序(Ordnung des Gemeinwesen),这种秩序在自身之内将宗教与政治合而为一,并作为宗教、政治、道德的律法完整地来规范个体。^④这种理性主义彻底考察这种规范,以便彻底理解律法。它论证律法,以便超越律法。如果说,从哲学上论证律法是从根本上理解律法的方式和方法的话,它同时也是讨论哲学的前提,也是言说哲人的自我认识之所在。因为,在为国家的政治秩序和神学秩序或生活方式奠立律法基础的同时,哲人生活权利的问题也以极其尖锐的形式提了出来。这个问题逐渐占据着哲学的中心地位,如果说,中世纪柏拉图式的理性主义本质上是政治哲学,其中心主题因而便不是“信仰与知识”,而是“律法与哲学”:从哲学上论证律法就成了为哲学奠立基础。^⑤

施特劳斯在1930年至1937年写成的文章和报告中,顽强地推进并显著丰富了他对中世纪伊斯兰教和犹太教政治哲学的新解释。在这期间,施特劳斯对包含着冲突的“哲学与律法”的两极对立的剖

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

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

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

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

⑤ 《哲学与律法》,页48、60、62、66、67-68、98;《几点评注》,页125、128、152;《论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说》,页198-199。

析,不仅更为深刻而且更清晰。只有对照修辞上更为大胆的《对迈蒙尼德和法拉比政治学的几点评注》和《论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说》,《哲学与律法》第二到第四部分的某些审慎论说和小翼翼的提示,才表露出其全部影响力。针对现代的或者“本来的启蒙运动”,施特劳斯强调了在哲学上具有微言大义性质的中世纪启蒙运动,对此我们不应低估施特劳斯在所有上列文章(包括为《哲学与律法》写的“非常大胆的”引言)中所持的保留态度。^① 只有靠读者的悉心才能领会这种态度,也就是说,把那些相互契合却又分散开来的阐释和论证,或者那些适于相互对照,相得益彰却又被作者“分配”到不同著作中去的重要论断拼在一起,进而深入思考,并得出必要的结论。

这里谨举三个超出本卷范围的例证:当《哲学与律法》引言的开头谈到,“当今的批判——作为对现代诡辩术之批判的对现代理性主义的批判”,是“在我们这个时代成为可能”的“真正探索的必要开端,是始终相伴的活动和真实无妄的标志”时,施特劳斯的眼睛盯住的究竟是什么?只有对照施特劳斯同时撰写或者已经脱稿的《霍布斯的政治学》中,并根据柏拉图《普罗塔戈拉》篇中对诡辩术的“厄庇墨特斯式”物理学(epimetheische physik)的批判以后,人们才有可能搞清楚。^② 谁若要想理解施特劳斯在《引言》中所说明的现代哲学将柏拉图对自然的勇敢理想的批判“如此‘极端化’”,致使勇敢道德品格本身从形式上遭到否定时,为什么给“极端化”一词打了引号,或者谁若想理解施特劳斯对尼采和海德格尔的“新勇敢”(neue Tapferkeit)的剖析(这是《引言》最精彩的部分),就得有目的地阅读施特劳斯在《霍布斯的政治学》中对勇敢理想的极端化(注意:这里未加引号)批判中

^① 《哲学与律法》,页 46、67、71、76、78、88-89、115(参阅页 123 所载页 612 将谈到的异文,另参见《柯亨与迈蒙尼德》,页 425);《几点评注》,页 137、144-145、148、152、156;《迈蒙尼德所认为的天意说之所在》,页 184、186-187;《论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说》,页 197-198。

^② 《哲学与律法》页 9-10(强调符号为笔者加);《霍布斯的政治学》,Neuwied 1965,页 138。1935 年 3 月 27 日,施特劳斯致函克吕格说:“为了避免可能引起的误解,谨说明:在我写的引言的第一页中,‘诡辩’完全是字面的含义(根据普罗塔戈拉神话):基于厄庇墨特斯式物理学(人的被抛弃状态)被征服而陷于雅典人所说的情况。”

[译按]普罗塔戈拉(Protagoras,前 482-前 410),古希腊有名的诡辩家,其名言为“人是万物的尺度”。柏拉图以他命名的对话(中译见《柏拉图对话七篇》,戴子钦译,辽宁教育出版社 1998),就是对他的分析,上文所说的“自然的洞穴”即出自这里。

所说的话。^①最后,在同一论题的语境中,有一个论断在经修定的英文版本中表述得最清楚,它梳理了《哲学与律法》末尾可能为某些读者留下的谜团,以及对柏拉图与亚里士多德之间的“基本区别”的阐释。^②当然,也有内容上的修改以及新的发现。比如,1935年下半年施特劳斯在政治层面上对启示宗教做的哲学分析,对他称之为“哲学的政治”(philosophische Politik)有了更清楚的认识。这表现在施特劳斯将法拉比的角色称为第一次重建哲学这一伟大活动的创始人,这表现在施特劳斯观察到,阿拉伯哲学家们赋予战争和勇敢的重要性大大高于柏拉图或亚里士多德所赋予的,这还表现在施特劳斯同时观察到,当时被他视为现代政治哲学之父的霍布斯转而批判古代哲人们特别重视对外政策。^③施特劳斯思想中最重大的变化,是从总

① 《哲学与律法》,页14、25-26;《霍布斯的政治学》,页:41-143。

② “这并不是说,作为至高美德的勇敢——自我克制(self-mastery)就更高尚,因为,比自我克制更高尚的是智慧和正义。智慧就其自身而言是至高的,但从外在的观点看,正义是最高的。这就说明,柏拉图为什么并没有像亚里士多德那样,坚持理论生活对于伦理美德的优先地位”,《霍布斯的政治哲学》,英文版,页147(强调符号为原有的)。在该书德文版中,这段话是:“勇敢并非至高的美德,比勇敢更高的是审慎(Besonnenheit),比审慎更高的是明智(Einsicht)和正义(Gerechtigkeit)。虽然明智自身是至高的,但对人而言,正义则最高。所以,柏拉图并未像亚里士多德那样,坚持理论生活对伦理美德的优先地位。”参见《哲学与律法》,德文版,页122-123。

③ 《几点评注》,页128-130、136、142、150-151、156-158(参阅《论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说》,页147、205-206);《霍布斯的政治学》,英文版,页161-163。《霍布斯的政治学》的德文版中,没有关于对外政策优先的一长段论述,这段论述大概是施特劳斯在撰写《几点评注》时补充进英文本的。应注意施特劳斯在《思索马基雅维里》中(页298-299)根据马基雅维里的《战争术》(the art of war)来权衡古代人和现代人时所作的解说,以及《思索马基雅维里》整本书所包含的关于马基雅维里的“spiritual warfare”(精神战争)的内容。参阅拙作《施特劳斯的思想活动》,页24-28。至于错误地认为霍布斯是现代政治哲学的奠基人,1952年施特劳斯在论霍布斯一书的美国版序言中正式作了修正[页XIX]:“我以前曾认为霍布斯是现代政治哲学的创始人,这是一个错误,马基雅维里、而非霍布斯应获此荣誉。”

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

体上表述和理解迈蒙尼德,如果我们暂时超出 1930 至 1937 年这段时间来观察的话。如果说施特劳斯在关于斯宾诺莎的书中只是将迈蒙尼德说成“启示宗教的追随者”和“笃信宗教的犹太人”,那么,他在十年以后则确信,从迈蒙尼德的信仰来看,他绝非犹太教徒;如果说,1928 年,施特劳斯在注疏《迷途指津》(*More newuchim*)时,基本上遵循传统的解释,那么,他在 1938 年潜心研究该书以后,认为迈蒙尼德在其《迷途指津》中以完全不同的标准完成了尼采在其《扎拉图斯特拉如是说》中所想像的东西。^①在上述这段时间内,施特劳斯在《几点评注》中对 1930 年以来所完成的迈蒙尼德诠释作了最引人注目的修改。^②在这里,施特劳斯明显偏离了下述观点:在迈蒙尼德看来,哲人之所以以启示为根据,原因在人类理智的缺陷。也许鉴于这种在《哲学与律法》中占重要地位的缺陷来说,^③施特劳斯多年以后

① 参阅《斯宾诺莎的宗教批判》,页 208、238、254;《迫害与写作艺术》(Glencoe, Ill., 1952),页 124-126。《如何着手研究〈迷途指津〉》一文的第一句话,就说明《哲学与律法》还并非立足于对《迷途指津》的充分理解:“我深信,我简明地展示一下《迷途指津》的结构并无不当,因为这是我经过二十五年之久经常中断却从未放弃的研究之后才弄清楚的。”《古代的和现代的自由主义》,页 140。施特劳斯从 1960 年 5 月 19 日至 8 月 13 日撰写的手稿中,最初写的是“36 年”,这将我们带回到 1924 年,即柯亨对斯宾诺莎圣经学的分析发表的时候。施特劳斯用红笔标出,改成了“25 年”,这是施特劳斯研究《迷途指津》结构的开始,正好在《哲学与律法》发表以后。施特劳斯始终清楚地指出,像《迷途指津》这样的哲学著作,如果不让读者了解其结构,不可能得到正确理解。

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

③ 《哲学与律法》,页 51-52、55、77、82。《哲学与律法》中的缺陷说所指为何,这里可暂不作答。请注意页 58-59 以及引言末尾的问题:“难道它(迈蒙尼德的启蒙)在某些方面不是比现代的启蒙更激进、对犹太教精神更危险吗?”在《几点评注》中,施特劳斯如此开始他的回答:“有待弄清楚的是,迈蒙尼德是否也将完美国家的建立视为启示存在的理由。人们曾经认为,按照他的观点,启示的主要目的是宣谕最重要的真理,尤其是人的理性不可能达到的那些真理。”

回忆时谈到他“可以说背逆古特曼的温和理性主义,走在经由犹太教托马斯主义向激进的‘理性主义’过渡的道路上”。^① 施特劳斯关于阿布拉法内尔的文章,在与政治神学家阿布拉法内尔反差强烈的对比中,特别清晰地凸现出政治哲学家迈蒙尼德的轮廓,这篇文章无疑很接近“激进理性主义”立场。这篇文章以其非同寻常的坦诚构成了一个过渡阶段,由此转向1938年以更审慎的态度和极度的专注而撰成《论〈迷途指津〉的文学性质》一文。^②

《哲学与律法》的引言在许多方面都采取一种特殊立场。它处在一个与后面的文本建立了明确关系的框架之内,没有此一框架便不可能在1935年发表,尽管如此,引言却是一篇有独立地位的文章。它在几天之内写成,是施特劳斯所写的最精彩的文章之一。其重大论题对施特劳斯未来的研究来说,乃纲领性的。这些论题包括:对启蒙运动与正统思想之间争论的重新理解,一切要建立“耶路撒冷”与

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

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

② 《论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说》,页197-198,200-204,205-206,207注释33,页209,215,224-225。《文学性质》于1941年发表,收入《迫害与写作艺术》,页38-94。

“雅典”的合题的尝试必然失败，理性的自我毁灭乃现代理性主义的逻辑结果，要求重新对启示信仰进行哲学分析等。在将近三十年以后，施特劳斯仍然完全认可对“出于真诚的无神论”的分析，这是一种“有着善良或恶劣良知的无神论”（*Atheismus mit gutem oder auch mit schlechtem Gewissen*），“恰恰通过其良知本性、通过其德性而与以往时代所恐惧的毫无良知的无神论区别开来”。施特劳斯将引言中的关键段落逐字逐句译成英文，以便将之收入他的“自传性序文”。^① 由于《引言》着力表达了对考察《哲学与律法》貌似历史性的论题具有指导意义的哲学意图，它从狭义上看同时是一篇导论，是一篇进入第二到四部分的引子，因而是使全书成为一个整体的部分。

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

① 《哲学与律法》，页17、18、19、20、23、24-26，并参见《古代和现代的自由主义》，页254、255、256；《施特劳斯文集》，卷一，页50、51，尤其页52-53。

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

③ 古特曼：《宗教哲学还是法律哲学？》，页6，另参见页26-27。

反对你的这一说法”。^①相反,对索勒姆而言,最重要的问题绝不可永久没有定论。“在这些日子里”,索勒姆在1935年3月29日写信给本雅明(Walter Benjamin)说,“在 Schocken 出版社为纪念迈蒙尼德而出版了施特劳斯(我曾为他在耶路撒冷担任教职而奔波)的一本书,这本书对一个正谋求在耶路撒冷的教职的人来说,其勇气不得不令人惊叹,因为这本书开始便详细论证(虽然全系狂言)了对无神论的坦诚认信,并将之作为最重要的犹太教口号!你的教授资格论文的前四十页也只能甘拜下风!我惊叹这种道德,为一个如此精明的人感到惋惜,施特劳斯分明是在自觉而又自愿地招来自毙。可以理解,在这里至多只可期待三个人拥有特权来聘请一个无神论者担任以宗教哲学命名的教职”。本雅明在5月20日对此消息作出回应说:“……我很重视施特劳斯的这本书。你就他所说的,符合我一直为他描绘的可爱的形象。”^②

[本卷《施特劳斯文集》]第二部分的早期文章,是克莱因在时隔半个世纪以后作出的判断独一无二的证明:1920年施特劳斯与克莱因在马堡初次相遇,在此时和此后他们亲密交往的年代中,施特劳斯的最大兴趣体现在两个问题上:上帝和政治。^③从施特劳斯最早发表的两篇文章——围绕犹太复国主义争论的一篇参与文章和对奥托(Rudolf Otto)的《论神圣》的一篇短评——开始,上帝和政治问题就像一根红线,贯穿于施特劳斯20年代的文章和书评,其重心表现了1929年前后休止期以前的文章的完整内容,这些文章与博士论文一起,构成了施特劳斯早期著作的第一组文章。^④施特劳斯自己也许

① 1935年5月6日的信(施特劳斯档案,第2箱,卷6)。“我的心灵之探索者”这一说法见施特劳斯1932年8月19日致克吕格的信。

② 索勒姆编:《本雅明与索勒姆书信集:1933-1940》,法兰克福,1980年,页192-193、197。

③ “在我和施特劳斯先生读书的年代,我们可以说曾没完没了地聊过许多事情。他首要的兴趣是两个问题:一是上帝,二是政治。这些并不是我研究的问题。我研究……黑格尔、数学和物理”(《剖白》,页1)。

④ 这里包括此前已公开发表的所有文章。未来也许还会冒出某篇报刊文章。比如尼沃内(F. Niewohner)曾友好地向我提到,卡维奇卡(J. R. Cawitschka)在为撰写关于布洛伊尔(Isaac Breuer)的博士论文搜集资料时,发现有一篇题为 *Ecclesia militans* 的文章。

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

早期论著的第二组包括施特劳斯酝酿或者已露端倪的“改变方向”的文章。除了对埃宾豪斯的书的书评外，这些文章以前从未发表，因此，这些文章也就补充说明了造成上述“改变方向”的因素，我在上文将这些因素分成五点作了说明。我们在“综观论”这篇文章末尾遇到“科学产生于其中的世界在圣经意识降临以前是怎样的？”这一问题，与这个问题相联系，施特劳斯有力地宣告：“只有立足于这个世界，才会取得能够彻底地提出问题和作出回答的视野。”我们现在有可能追随施特劳斯从他预选的《当今的宗教状况》，开始引入并逐步阐发他对埃宾豪斯的书所做的评论中首次运用的“第二洞穴”观念。^② 另外，1931 年，施特劳斯曾有意要将“综观论”批判改称为“时

^① 载 *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99, 1944 年, 第 3 期, 页 291 - 311, 第 4 期, 页 505 - 532。译文的依据是我赠送给芝加哥大学图书馆专题文献收藏部的慕尼黑打字稿复印件。

^② 1931 年 10 月 15 日施特劳斯致函克吕格：“在把当今看作第二洞穴的观点上，现在我发现了第四个与我们持相同见解的人：埃宾豪斯。他的报告《论形而上学的进步》有几段非常精彩的论说；我将在 D.L.Z 上预选此文。”关于“第二洞穴”，参见《当今的宗教状况》，页 386 - 387；《评埃宾豪斯》，页 438 - 439；《当今的精神状况》，页 451 - 452、455 - 456、461；《哲学与律法》，页 14、46；《迫害与写作艺术》，页 155 - 156。参阅《施特劳斯的思想活动》，页 21 - 28 和 42 - 43。

代诡辩论”(Sophistik der Zeit)批判,^①这可以作为施特劳斯具有嘲讽或者“本质上属于一切——不论柏拉图式的还是现代的——启蒙思想的”使人“捧腹”的能力的早期例证(参见1933年7月17日致克吕格的信)。以《当今的宗教状况》为题的论述直观地说明,施特劳斯多么善于将为他预设的主题轻而易举地变成自己的主题,并将它放在自己认为得体的辨析层面。在《柯亨与迈蒙尼德》一文中,我们得以看到施特劳斯对迈蒙尼德所做的新解释的首次表述,它经过相当长的一段路才进入《哲学与律法》的第四部分。^②最后,《当今的精神状况》使我们看到了施特劳斯将其自我历史反思作为对历史意识的回答,并说明了尼采在这种自我反思中扮演的角色。

[本卷《施特劳斯文集》]早期论文的第三部分,包括施特劳斯为《门德尔松全集》50周年纪念版撰写的引言。施特劳斯最初是受犹太学研究院委托写这些引言的,1925年2月至1932年10月,施特劳斯是该院研究人员,研究院在1926年委托他负责门德尔松大部分哲学论文的编辑出版事宜。^③施特劳斯参与编辑的50周年纪念版前两卷——《哲学与美学论文》卷二和卷三第一册,于1931和1932

① 1931年2月27日致克吕格的一封信中写道:“附上《综观论》,请转交给戈加滕(Gogarten),我想修改一下,使下半部分暗示的批评更详尽,尤其要指出曼海姆(Mannheim)始终完全‘无能为力’,他探索作为科学的政治和乌托邦,却对柏拉图毫不了然(请原谅我说的这句粗话!)。我将指出这一倾向,给全文加上一个标题:时代的诡辩术。我要将关于当今宗教状况的报告里详细讨论过的论题(第二洞穴等)融入其中。我希望这篇按照现在的计划修改过的文章会使您更明白,也使您从中得到消遣,至少比现在要好得多。总之,如果戈加滕乐于向一个合适的出版家推荐这篇将增补和修改的文章,不论作为一家杂志的稿件,还是单独的小册子,我将高兴地着手修订。”在施特劳斯档案第8箱第4卷中,有一份两页长的题为“时代的诡辩术”的分段提纲手稿。

② 1931年5月7日,施特劳斯向克吕格叙述他5月4日在柏林犹太科学院礼堂作的报告:“上星期一,我作了一场关于柯亨与迈蒙尼德的报告。我试图指出,柯亨的下述论断无论如何都有道理:迈蒙尼德基本上是柏拉图人,而不是亚里士多德主义者;当然,人们不可能像柯亨那样直接指出这一点。我在这个报告中第一次公开了我关于伊斯兰-犹太教的经院哲学命题(它在柏拉图的《理想国》和《法律》篇限定的框架内理解启示)。可惜您不在场;我很想听听您的看法。您也会看到,我从您的柏拉图讲义中得到了多大的益处。”

③ 1933年11月30日致阿德勒的信(施特劳斯档案,第4箱,卷1)。当犹太科学院在1931年底陷入经济困境时,不得不解雇所有工作人员。

年出版。施特劳斯独自编辑并在 1932 年提前完成的卷三第二册，由于 30 年代的政治环境未能出版。^① 除了研究霍布斯和中世纪哲学以外，施特劳斯仍继续修订《上帝的事务抑或得救的天意》以及《清晨时分》和《致莱辛的朋友们》。1936 年已完成打字稿的《上帝的事务抑或得救的天意》的引言，1962 年施特劳斯作为献给克吕格的纪念文集的文章发表。^② 相反，施特劳斯却没有看到自己同样在居留剑桥期间写成的关于《清晨时分》和《致莱辛的朋友们》的长义^③刊印成书：卷三第二册连同施特劳斯就门德尔松与雅可比关于莱辛的斯宾诺莎主义争论所作的叙述，读起来犹如侦探故事，但直到 1974 年，也就是施特劳斯去世几个月之后，才发表——收入阿尔特曼(A. Altman)主持下继续编辑的 50 周年纪念版。

第二次世界大战以后，施特劳斯一直考虑以未发表的围绕莱辛的争论的手稿为基础，写一篇题为《关于斯宾诺莎的论辩》的论文，它将与施特劳斯部分已发表、部分有待写出的文章一起，构成一本书的倒数第二章。施特劳斯估计得有 350 页篇幅，并拟于 1948 年出版，这本书有一个临时性标题《哲学与律法：历史论文集》(Philosophy and The Law: Historical Essays)。在一份打字稿中，施特劳斯拟定的 12 章的题目是：1. 现代犹太教哲学及其局限，2. 耶路撒冷与雅典，3. 苏格拉底的两张面孔，4. 如何着手研究中世纪犹太教哲学，5.

① 1932 年 8 月 21 日 itelds 致函克吕格说，关于门德尔松《清晨时分》的评论，“如可能，将在近期完成”。1933 年 2 月 7 日，施特劳斯提到正在撰写《上帝的事务》(Sache Gottes)的引言。

② 1962 年 9 月 12 日，施特劳斯写信给克吕格说：“你就我为纪念文集提交稿子的事写信给我，真太好了，我想这很合适，因为你对莱布尼茨怀有浓厚兴趣。我很抱愧，由于出版人的严重失职而产生的错误，文章以前发表过了；它写成于 1936 年，用于《门德尔松全集》50 周年纪念版(Jubilee edition)卷三第二册，只是该卷由于当时的环境而未能出版”。

③ 1937 年 5 月 31 日，施特劳斯致函 50 周年纪念版主编古特曼：“至于门德尔松全集的引言，我完全没有提及[关于莱辛的斯宾诺莎主义]争论的影响和后果。但成书的经过如此不清楚，且未得到说明，所以不可避免地得作一个较为详细的叙述，而且，对《清晨时分》第 13 至 15 章的理解，完全有赖于对成书经过的丁解。在我看来，非常重要的一点是，成熟的斯宾诺莎主义概念在整个前期并未出现。此外，我希望能够尽快将引言奉上，请您评价。”

迈蒙尼德的政治学,6. 迈蒙尼德的伦理学,7.《迷途指津》的文学性质,8. 法拉比论柏拉图哲学,9. Cuzari 中的理性法则,10. 迫害与写作技艺,11. 关于斯宾诺莎的一场论辩。12. 智者拿旦。^① 取代这个从未实现的著书计划的,是1952年发表的《迫害与写作技艺》。

像施特劳斯1937年在剑桥想就莱辛为题写的书一样,关于智者拿旦的一章不曾动笔。因此,对于施特劳斯重新发现显白和隐微言说方式具有特殊意义的这位作家(莱辛),^② 除了写于1939年底但未完成、身后才发表的寥寥几页献给他的短文《显白的教诲》以外,^③ 我们能看到只有施特劳斯为《忆莱辛》写的一篇序文(作为本卷《文集》最后一篇)。序文以下面几句话作结:“此外,作者没有忘记自己的民族对德意志民族的伟大儿子理应表达的感激之情,尤其在这告别的时刻。”施特劳斯起初写的是“分离的时刻”,后来以“告别”取代“分离”。施特劳斯在生命临终之时,在致阿尔特曼的一封信中曾回忆到一度计划写的关于莱辛的书的标题,他称为《告别德国》:“1937年,我曾有意在(为《清晨时分》和《致莱辛的朋友们》写的)引言的最后部分或写一部独立的文章(以《告别德国》为题)表述莱辛关于上帝和世界的中心思想,其中的关键之点今天还像当时一样清清楚楚。可是‘计划订了多次……’我还可能做的惟一一件事,是对我的好学生强调莱辛,在适当的场合说出我受益于莱辛的东西。”^④

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

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

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

^④ 1971年5月28日致阿尔特曼的信,收入阿尔特曼为50周年纪念版卷二第二册所写的“前记”(Stuttgart - Bad Cannstatt, 1974),页Ⅷ。

正如《文集》第一卷的编辑情况，在第二卷的前言结束时，我要特别感谢施特劳斯著作权监护人、芝加哥大学杰出的政治科学荣休教授克洛波西(Joseph Cropsey)和弗吉尼亚大学古典学教授(施特劳斯的妻子)克莱(Jenne Strauss Clay)全力促成本书的出版，后者向我提供了她父亲著作的手稿，并始终表示愿大力协助。巴黎大学阿拉伯哲学教授布拉克(Remi Braque)1988年主编了在巴黎以《迈蒙尼德》为题出版的施特劳斯关于迈蒙尼德论文集，这位令人景仰的教授欣然承担了本卷阿拉伯文和希伯来文部分的校订。在我解读施特劳斯手稿边注中的阿拉伯文和希伯来文段落时，芝加哥大学主讲富兰克林讲座的政治科学教授莱纳(Ralph Lerner)和哥伦比亚大学主讲 Salo Wittmayer Baron 讲座的犹太史教授耶路沙尔米(Y. H. Yerushalmi)给予了我非常有价值的帮助。我非常感激芝加哥大学专题收藏部及其负责人麦耶(D. Meyer)，他在我夫人和我于1987、1989、1993、1994和1996年到施特劳斯档案室工作期间，给予了友善的支持。当时任《独立哲学杂志》主编的杜克(G. E. Tucker)博士，在80年代让我读到施特劳斯与克莱因、科耶夫、克吕格和洛维特的绝大部分来往书信。安娜波利斯的圣约翰学院图书馆馆长金泽(K. Kinzer)和克莱因文献监护人楚克曼(E. Zuckerman)博士，则帮助我读到施特劳斯致克莱因书信中未读到的部分。我得以读到施特劳斯致索勒姆的书信，应感激耶路撒冷国家和大学图书馆手稿和档案部主任魏泽(R. Weiser)。Frommann-Holzboog出版社业主霍尔茨布克(Guenther Holzboog)允许我将施特劳斯为《门德尔松全集》写的引言收入本卷。感谢我的朋友伯纳德特(Seth Benardete)和布鲁尔(Christopher Bruell)，我们在以往岁月有过无数次交谈，在交谈中，这篇前言中的某些思想第一次得到了检验。

朱雁冰 译

施特劳斯的霍布斯批判

随着《施特劳斯文集》第三卷的问世,施特劳斯早期著作的编辑出版也告完成。^①此卷首次收齐了1938年施特劳斯移居美国前那段时期的专著、论文、文章和随笔,兼收遗作,以成文时所用语言(译按:即德文)公之于众。共分两个部分:第一部分是1934和1935年间在伦敦和剑桥用德语写成,1936年以英译文发表的《霍布斯政治学的起源》,它奠定了施特劳斯早年在盎格鲁撒克逊学界的声誉。这里呈献给读者的文本是30年以后(1965年)以《霍布斯的政治学》为题出版的德文本,但据原书打字稿和原始材料作了彻底的校勘订正,吸纳了1936年英文版的附录。除了1932年的《施米特〈政治的概念〉评注》(附有施特劳斯在自己的样书上写的边注)外,另有四篇从未发表过的文章:《霍布斯的政治学——自然法引述》一书的写作《提纲》、为计划中论霍布斯的书写的《序》,两文都是1931年在柏林写成的;另外两篇文章分别是:1932至1933年间在巴黎写成的《对霍布斯政治学的几点评注》和1933年在巴黎动笔,1934年在伦敦继续而始终未完成的专著《霍布斯的宗教批判:论对启蒙运动的理解》(有一百多印刷页)。

本卷第二部分为书信,辑录了所有保存下来并为人所知的施特劳斯与克吕格、克莱因、洛维特和索勒姆的往来书信,不加任何删节。这些书信写于1928到1973年这段时间,共320封封([中译编者按]:包括克吕格、克莱因、洛维特和索勒姆给施特劳斯的信);它们有如一道明亮的光束,以出人意料的强烈的光照折射出施特劳斯的思想之路,堪称20世纪最重要的哲学通信。^②

《施特劳斯文集》第一至第三卷的文章充分证明,施特劳斯对霍布斯哲学的深入研究虽有时中断却从未放弃,这项研究从20年代中

^① 本文是作者为《施特劳斯文集》第三卷写的编者前言,现标题是本编者所拟,经作者认可。

^② [中译编者按]书信部分的中译,将由北京三联书店出版(朱雁冰译)。

期到 1936 年,持续达 10 年之久。施特劳斯在 1964 年回顾说,“我的霍布斯研究的背景是:考察 17 世纪的圣经批判的开端,尤其要考察斯宾诺莎的神学政治论”(德文初版序,本文集页 7)。第一个研究成果是 1928 年脱稿、1930 年发表的专著《斯宾诺莎的宗教批判》中论霍布斯的一章,对施米特于 1938 年出版的《霍布斯国家学说中的利维坦》一书来说,这一章占有关键地位。^① 1930 年 1 月 8 日,施特劳斯告知克吕格,他“想现在着手”将在论斯宾诺莎的书中“开始的考察以霍布斯人类学分析的形式继续下去”;第二年 10 月 3 日,施特劳斯同样对克吕格提到,他论霍布斯的书尚需一年的紧张工作(页 382、393)。论霍布斯的书的写作计划在这期间已有具体形式,所以,施特劳斯在 1931 年 10 月底和 11 月初能够列出书的详细提纲,书名是《霍布斯的政治学:自然法引述》。几天之后——即在 11 月 16 日,施特劳斯告知克吕格:“此外,我正在写一篇(并非为付印而准备的)序,在这里我试图解释自然法(Naturrecht)以及自然法批判史中所缺少的东西。我认为最重要的是要强调,当今对自然法所持态度的惟一前提是历史意识”(见本文集页 396,另见页 394)。1931 年底在“计划中论霍布斯的书的序”中,施特劳斯以凯尔森(Hans Kelsen)和柏格布姆(Karl Bergbohm)为靶子,深入批判了反对自然法的实证主义和历史主义的论证,一年以后在巴黎,当施特劳斯为“社会学与社会政策文库”撰写“自然法文献综述”时,仍在思考如何贯彻这次批判。^② 由于德国发生了政治事变,这篇“自然法文献综述”的发表没有了下落。^③ 相反,“计划中的论霍布斯的书”却大有进展,1932 年

^① 《斯宾诺莎的宗教批判》,引论 § 4:霍布斯,页 61-83;《全集》卷一,页 126-148。关于霍布斯一章对施米特的《霍布斯国家学说中的利维坦:一个政治象征的内涵与失误》,(Hamburg 1938)的重要性,参见拙著《施米特的学说——四论政治神学与政治哲学的区分》,Stuttgart-Weimar 1994,页 169-186。

^② 1932 年 11 月 15 日致洛维特信,页 608。

^③ 请注意施特劳斯 20 年后在《自然权利与历史》(Chicago 1953)中对凯尔森和柏格布姆的批判,页 4n.3 和页 10n.3。从实质上看,对柏格布姆的评注同时也针对施米特,虽然并未指名道姓。

初,施米特将之用作申请急需的洛克菲勒奖学金的研究计划的基础。^① 据施特劳斯后来说,当时已写了一百多页。^② 在芝加哥未发表的遗著当中,存有一份篇幅与此相当的手稿,绝大部分是打字机打出的。与1931年的《提纲》对勘可以充分证明,第一个单独出版的霍布斯论稿^③ 并没有超出计划中的书的残稿的三分之一。^④ 手稿中断处的最后一句话是:“霍布斯由此并没有开始探究秩序或法的问题,因为他否认先于人的意志而存在的秩序或法”。^⑤ 将手稿全部收入本卷,篇幅会膨胀150多页;放弃此举主要出于两个理由。首先,避免

① 见拙著《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》,页17、131和134以下,以及《施特劳文集》卷二编者前言(中译编者按:即收入本书的“《哲学与律法》与转向柏拉图式的政治哲学”一文),页XXIX注释44。

② 1933年12月7日,施特劳斯在致索勒姆的信中写道:“我论霍布斯的书尚未完成,原因——除了外在困难——在于,这位哲学家远远比人们寻常认为的要深刻得多。我不愿在做如此重要的事情时仓促行事。长达一百页的提纲两年前已写成;施米特的一份鉴定……为我带来一份洛克菲勒奖学金。”(本文集页708/709)克吕格在1932年11月13日写道,他读过施特劳斯寄给他的论霍布斯一书的手稿(页401)。

③ [中译编者按]当指1935年完成并于1936年出版的《论霍布斯政治学的起源》(中译本即《霍布斯的政治哲学》,译林版2001)。

④ 手稿包括下列各章节的详细要点:

引论。第一章政治学的对象和方法——§1. 政治学的概念:a)自然主义的与人类学的政治学,b)政治学的标准概念,c)作为基础科学的完整的政治学,d)政治学的方法;§2. 政治学的传统;§3. 政治学的开端。第三章人性的两种假设——§4. 人的天性:a)主导思想,b)《论公民》卷I 3-6与卷XIV 2-5以及《利维坦》卷VIII中的平行段落的比较诠释,c)掩盖主导思想,d)自然主义和人类学的人性学说,e)作为情感学说的人性学说;§5. 回归自然状态;§6. 自然法的确立,a)形式特点。(见施特劳斯档案 Folder 5,芝加哥大学图书馆专题收藏部,另参见计划中的五章和“提纲”的17节,本文集页193-200)

⑤ 施特劳斯给从“§6. 自然法之确立,a)形式特点”以下的用手写的延续的结尾部分的句子画了表示强调的线。打字的部分(且加上长达数页手写的延续部分)以及很有可能就是施米特写鉴定时所看到的“提纲”,是以这段话结束的:

传统看法认为,人天生便是社会性的生物。这就是说,国家可以建立在人与生俱来的社会性之上,霍布斯拒绝这种看法,认为这种看法基于轻率的人性观。传统的看法将“盲目的”乌合倾向的现象看成实际的合群倾向。必须消除这种现象,打破虚假的合群倾向,以便使自然状态显露出来,国家正是以自然状态为理由和真相,并在其上和与之相对而建立起的。解释不可只限于说明,国家结构始于自然状况,还必须考虑到政治学的“分析性”品格,揭示霍布斯是如何接近自然状态的。霍布斯从事实性的共聚生活(vom faktischen Zusammenleben)出发,走向事实性共聚生活的事实性现象,在这一现象中,人的天性表现得相对纯洁些(走向自由的合群[an der freien Geselligkeit]),不考虑使这个现象成为可能并掩盖着人性的危险性的事实性国家。1931/1932年手稿,页94。

造成大量交叉和重复,因为施特劳斯在1931—1932年的手稿中详细讨论的某些论题(比如虚荣与恐惧在人类学上的对抗性),就不如1933(1936年出版)的论霍布斯的专著中提出和探讨得深入;其二,施特劳斯到巴黎和伦敦考察和研究之后,这份“提纲”早在1934年就需要重新来过。^①在后来的论霍布斯的专著中,施特劳斯修定了“提纲”,并没有回到以前的文本。

在巴黎时期发表的那篇关于霍布斯的文章,是鲁宾斯基(Zbigniew Luboenski)的一部新作引起的。1932年11月间,施特劳斯曾考虑为柏林的兴内伯格(Paul Hinneberg)的《德意志文学报》或为一家法国杂志写篇关于鲁宾斯基的《霍布斯伦理—政治体系的基础》的书评。^② [1933年的]政治事变使得施特劳斯没有可能再在柏林发表文章,他便将《关于霍布斯政治学的几点评注》用法语发表在科伊热(Alexandre Koyre)主编的《哲学研究年鉴》上。如德文原件打字稿表明的那样,将这篇文章译成法文的是科耶夫。^③ 1933年7月,施特劳斯将《对霍布斯政治学的几点评注》的抽印本分寄给朋友和熟人,称此文为他对霍布斯政治学的“考察的一次‘预告’”。^④

施特劳斯并没有返回他计划已久,《对霍布斯政治学的几点评注》“预告”要作的考察,直到行将离开巴黎时,施特劳斯仍为新的研究构想紧张思考,并终于在1933至1934年之交得以提出两项研究计划,作为下一步的课题:一是[对霍布斯的]宗教批判的分析,1933年夏,施特劳斯曾打算以 *La critique religieuse de Hobbes* (霍布斯的宗教批判)为题,写篇法文的学位论文,但到12月又放弃了这个资格论文的写作计划,因为他马上就要动身前往英国,而论文“还没有

① 1934年10月10日,施特劳斯给克莱因写信时提到原有的“霍布斯政治学的解释和批判”计划,“这是我三四年前就已开始的,现在当然得推倒重来”(页523)。

② 见1932年12月1日克莱因的信,页457。

③ 见年鉴的“编者说明”,页779;1933年7月19日施特劳斯致克莱因的信,本文集页468。参见1932年12月11日施特劳斯致科耶夫的信(英译载施特劳斯:《僭政论》,修订增补版,Victor Gourevitch和Michael S. Koth编,Chicago 2000,页222)。

④ 1933年7月17日致克吕格的信,页431;参见同日克莱因致施特劳斯的信,页467。在施特劳斯遗物中,还有施特劳斯签名的《几点评注》的抽印本。施特劳斯1933年7月10日给施米特的信很可能一并寄了一本抽印本。见拙著,《施米特、施特劳斯与〈政治的概念〉》,页134/135。

谱”；另一计划便是对霍布斯和黑格爾的比较分析。^① 1934年至1936年在伦敦和剑桥期间，施特勞斯继续实施这两项计划，但没有或者只是部分地得以实现：《霍布斯的宗教批判》在1934年10月“完成三分之二”，1935年5月，施特勞斯谈到它时却说，这该是刚刚结束的关于霍布斯的书“应向其中过渡”的“一项继续考察”。至于霍布斯与黑格爾的比较研究，施特勞斯1936年在论霍布斯的书中曾以强调语气论及霍布斯的政治哲学为黑格爾的自我意识哲学奠定了基础，接着他在为这段话加的一条简短脚注中告知：“科耶尼科夫（[译按]：即科耶夫）和作者想详细考察黑格爾与霍布斯的联系。”^② 可是，这两个哲学之友并未实现对黑格爾与霍布斯的关系的详细考察。不过，在施特勞斯与科耶夫20年后就施特勞斯对色诺芬的《西罗》篇的解释进行的论辩中，从而在重开至关重要的古代与现代之争以及两位哲人就哲学与政治的关系所作的二十世纪最为深刻的公开对话中，黑格爾与霍布斯的关系占有颇为重要的地位。^③

延缓撰写霍布斯的宗教批判和对黑格爾-霍布斯关系的研究，以至最终停了下来，是由于施特勞斯在1934年春开始了“纵情语文学”（philologische Ausschweifungen），^④而且不久便从这“纵情”中产生出两项霍布斯研究计划。3月初，德文郡公爵（the Duke of Devonshire）允许施特勞斯阅读霍布斯当年呆在卡文迪什家族（Cavendish）位于Derbyshire的一座城堡时留下的从未公开过的文稿。在存于查茨沃思（Chatsworth）的霍布斯遗物中，施特勞斯看到一系列文稿，其中有他认为值得出版的《论物体》（*De corpore*）和《论人》（*De homine*）的草稿。最重要的是，他发现了霍布斯早年时代的文献，这些文献似

① 1933年7月17日和12月3日致克吕格的信，页431、435；1933年12月31日致克莱因的信，页485；1933年12月6日洛维特的来信，页640；1933年12月7日致索勒姆的信，页708。

② 1934年10月10日致克莱因的信，页523；1935年5月12日致克吕格的信，页446；《霍布斯的政治哲学》，页58脚注1（德文版页75，脚注60）。参见施特勞斯1934年4月9日和10月10日致克莱因的信，页497、523/524；1935年5月9日致科耶夫和1936年11月2日科耶夫致施特勞斯的信（《僭政论》，页230、231-233）。

③ 施特勞斯：《僭政论》，法文版 Paris 1954；尤其页186和192。

④ 1934年2月14日和4月9日致克莱因的信，页493/494和496，并参见1934年8月18日致克吕格的信。

乎可以驱散笼罩在霍布斯第一次系统表述其政治哲学的《法律、自然和政治的要素》(*Elements of Law*)——该书成文时作者已年过40——以前的哲学发展之上的阴霾。除了在查茨沃思发掘出的不为人知的霍布斯的亚里士多德汇纂外,施特劳斯特别看重的是发现的题为《论文集》(*Essayes*)的手稿,这是1620年以笔名发表的 *Horae subsecivae*《荏苒悠暇》)较早的简写本。施特劳斯推测,他所发现的查茨沃思档案馆未列入霍布斯文献的《论文集》中霍布斯的处女作,即便不能确证为霍布斯所作,至少也是在霍布斯的决定性影响下产生的一部作品,因为按施特劳斯的判断,除霍布斯外,《论文集》以及《荏苒悠暇》只可能出自其多年的学生和朋友卡文迪什(W. Cavendish)——后来的德文郡伯爵二世。^① 这一发现对于施特劳斯来说更为举足轻重的是,他可望为自己已经悉心诠释霍布斯已发表的作品而获得的命题提供意外的历史佐证和传记性基础:霍布斯政治哲学的基础绝不会是其自然科学研究,不论就事实还是从其产生过程看,霍布斯的政治学都先于他对欧几里德的“发现”,先于其转向伽利略方法,而非以此两者为依据。

在这一背景下,施特劳斯在英国时想到两项新的霍布斯研究计划:其一,以《论文集》为中心的霍布斯著作出版计划;其二,恢复霍布斯政治学发展历史的原貌,以此作为分析和批判其政治学的前导。与剑桥大学出版社谈霍布斯著作的出版,最初可望成功,最终归于失败;^② 不过,施特劳斯却实现了其“纵情语文学”将他推人其中的另一项研究。他着手撰写“霍布斯道德观的发展历史”,^③ 不过,却一点没有依靠诱使他改变研究计划的查茨沃思新发现。施特劳斯想尽可能使自己对霍布斯政治学的表述免遭可能因《论文集》的版权争端

① 1934年4月9日致克莱因的信和同日致科耶夫的信;《僭政论》,页225;1934年8月18日致克吕格的信,页441。参见《霍布斯的政治哲学·序》,页XVI和XVI-XVII p.1。

② 1934年4月25日、5月20日、6月23日、10月10日、10月13日、10月15日、12月6日致克莱因的信,页502、506、518、522、527、529和531。

③ “我正在撰写霍布斯道德观的发展历史,为此我可能搜集到许多资料。我想在我编订的霍布斯著作出版之前推出”。1934年8月18日致克吕格的信,页441。“日前我在撰写《迷途指津》的引论,标题是:霍布斯政治学的发展,明年将在牛津出版社出版”。1935年10月2日致索勒姆的信,页716。参见1934年6月23日、10月10日和10月13日致克莱因的信,页517/518、523、528。

而导致的非议,所以,他在德文原稿中对发现只字未提,在英译本中,也只是在前言中提了一下,但也没有说到1934年花了他几个月时间的出版计划。^①1935年5月,“霍布斯道德观的发展历史”——施特劳斯的**第一部重要的霍布斯研究专论有了打字稿,但没有哪家德国出版社愿意出版。^②在英国,接受一部尚未作为书以原文发表的手稿的译文,几乎没有可能。施特劳斯曾考虑以法译文出版,科耶夫可能会为此尽力。后来,由于巴克(Ernest Barker)爵士出面,牛津大学出版社负责人表示愿意打破常规,当例外情况作例外处理,在1936年《霍布斯的政治哲学》的封面加上:译自德文原稿。^③

1936年3月访查茨沃思手稿所引致的“纵情语文学”误导施特劳斯写出一本他未曾打算写的书——“霍布斯道德观的发展历史”一书在施特劳斯的**全部作品中是独一无二的,尽管如此,这场“纵情”并没有使施特劳斯完全偏离他自1930年以来在霍布斯思想研究中坚持的原初活动。在施特劳斯的著作中,《霍布斯政治学的起源》(译按:即英译本《霍布斯的政治哲学》)——如果不计最后一章中对霍布

① “这些很不充分的材料还无法对霍布斯早期思想各个方面的问题作出确切回答。如果查茨沃思的手稿不属于霍布斯文献的话;但按我可能作出的判断——它是霍布斯手写的,情况就不同了:这一文献就可以被用来说明霍布斯早期思想。有理由设想,即便这份手稿不是霍布斯本人最早的作品,其作品也曾对手稿的写作产生了决定性影响”。《霍布斯的政治哲学·序》(英文版)页ⅤⅥ(中译编者按:参见中译本,前言页7注释1)。《论文集》后来最终还是出版了,其命运见Friedrich O. Wolf, *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes: Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*(《霍布斯的新科学——论近代政治哲学的基础》,Stuttgart, Bad Cannstatt 1969,页113-167),该书收有霍布斯的论文:1.傲慢,2.抱负,3.激情,4.贬抑,5.自我意志,6.主与奴,7.消费,8.访问,9.死亡,10.历史观,《论文集》全文见页135-167。还有Noel B. Reynolds和Arlene W. Saxonhouse编, *Three Discourses: A Critical Modern Edition of newly Identified Work of the Young Hobbes*(《论文三篇——新发现的青年霍布斯作品评注本》,Chicago 1995,其中有为澄清作者身份而作的语文学电脑分析、关于《在再悠暇》的背景、施特劳斯的发现以及这次发现对理解霍布斯哲学发展的意义评估,不过仅收入了《论文集》的部分文章。

② 参见“《哲学与律法》与转向柏拉图式的政治哲学”,前揭。

③ 为《霍布斯政治学的起源》找出版社的情况,见施特劳斯与克吕格的通信(1935年5月12日、6月2日,页443、447、448),与克莱因的通信(1934年10月13日、12月6日、1935年1月8日和5月6日,页528、531/532、536、539),与洛维特的通信(1935年6月24日、6月28日、7月13日、7月17日,页651-652、655/656)。

斯与柏拉图的哲学见解的惊人对立的论述^① 最接近“思想史”研究的惯例和标准,最远离施特劳斯自己独特的切入方式,最远离他作为诠释家的哲学特征。在《霍布斯的政治哲学》中,对这位现代哲学传统奠基人的历史兴趣超过了对施特劳斯来说具有决定性的哲学意图,这也许倒有助于促使此书被广泛接受。正如 1932 年在关于施米特的文章中以再清楚不过的语言所表露的那样,施特劳斯的历史兴趣超越霍布斯本人而又回到他身上,其目的从一开始便是为了再现霍布斯借以——按照施特劳斯当时的判断——奠定现代哲学传统的视野。施特劳斯的霍布斯研究乃是为了对哲学史作一次既广阔而又深远的修正,进行一场彻底的审查活动批判地重新清理古代与现代之争,从而来一场彻底的思想解放运动([中译编者按]指从启蒙思想的束缚中解放出来),以便摆脱现代哲学及其传统中的种种自以为是的理所当然,摆脱已成定式的思维习惯,摆脱已成偏见的基本假设和专擅的历史决断。施特劳斯对霍布斯的特殊兴趣是针对——用施特劳斯自己在该书引言末尾的话说——“一个孕育着变革的历史时刻进行哲学探索;在这样的时刻,古典传统和神学传统已经动摇,近代自然科学的传统尚未形成和建立。这时”,施特劳斯说到霍布斯,“只有他提出了人的正确生活和人类共同生活的正确秩序这个基本问题。这个时刻对于即将来临的整个时代都是决定性的:这个时刻全面地奠定了政治学的新发展赖以展开、现代思想可以得到彻底理解的基础”([译按]见中译本页 4-5,译文据德文略有改动)。与此孕育着变革的历史时刻类似的,是尼采和海德格尔对源于霍布斯的近代哲学传统的动摇(施特劳斯对这一类似时刻的审理,正是从与海德格尔和尼采对话开始的),这一类似时刻以及施特劳斯对它的哲学顶撞(die philosophische Stossrichtung)同样令人触目惊心:溯历史发展而上,剥离哲学传统的教义内容并探索其本原,以便冲破哲学在传统——任何传统——中形成的僵化,从而揭示哲学借以运动和维持其

^① 通过深入分析柏拉图证明霍布斯与柏拉图的对立,是施特劳斯后来——也许是原稿结束以后——写的;参见 1934 年 10 月 10 日和 13 日致克莱因的信,页 523、527/528 和 528/529;1935 年 5 月 12 日致克吕格的信,页 443、446。但是,不论这篇幅长得非同寻常而又十分重要的最后一章产生的实际情况如何,施特劳斯“尽其所能”要展示的霍布斯与柏拉图之间的对话,都截然有别于该书的其他部分。

运动的根本性问题。^①

如果考虑一下施特劳斯赋予这个孕育着变革的历史时刻——霍布斯面对陷于动摇的传统进行哲学思辨的时刻——以何等重要的意义,对霍布斯所表现出的比其后来的思想家们更大的“彻底性”寄予了何等的关注,以及如何以霍布斯“无与伦比的更具原创性的”哲学思辨解释施特劳斯自己从斯宾诺莎往后转向霍布斯,^②那么,便能够掂量《霍布斯的政治哲学》最后一章的分量——在这一章中,施特劳斯让霍布斯与苏格拉底直接对峙,批判霍布斯缺乏彻底性以及未能克服被传统俘获的状况(nie ueberwundene Traditionsverhaftetheit):霍布斯的“不彻底性乃是下述情形的后果:对于霍布斯来说,政治学的观念是理所当然的”。霍布斯把他本来应该盘查并检验其根据的东西作为自己的前提,换言之,霍布斯没有质疑自己所立足的传统的地基,因而也就不知道自己是如何站到这种传统上去的:

霍布斯并未询问政治学的可能性和必然性,换言之,他并未询问美德是否可教,尤其没有询问美德的本质,因而也就没有询问国家的目的,因为在他看来,这些问题已经通过传统以及普遍意识得到了回答。国家的目的对于霍布斯“理所当然地”是和平——不惜一切代价的和平。这个理所当然的前提是,(暴)死是

① 详见拙著,《施特劳斯的思想运动》(中译编者按:见本文集)。

② 1931/1932年手稿中的“孕育着变革的历史时刻”这段话,经大大简化纳入了论霍布斯的书的引言,这段话的语境是斯宾诺莎与霍布斯的比较:

从斯宾诺莎出发理解霍布斯的倾向,妨害了英国人[对霍布斯]的理解——如果说还没有使理解霍布斯根本不可能的话。一旦明白斯宾诺莎的天赋的“勇气”是什么,这种倾向马上就会没有市场。斯宾诺莎之所以比霍布斯更有勇气,首先因为他立足于霍布斯和笛卡尔的近代哲学基础之上,并且更加坚定地得出了这个基础的某些最早要到19世纪才得到普遍公认的结论。斯宾诺莎之所以比其师辈更有胆识,乃因为他无须去完成近代哲学的奠基工作;他的勇气是以彻底性为代价换来的;他已经被近代传统束缚起来。这并非是说,他比霍布斯离开前现代传统走得更远。如果人们考虑到,传统的理论理想及其与这个理想不可分割的至福(Beatitudo)概念对斯宾诺莎具有何等重要的意义,并从另一方面考虑到,霍布斯明确放弃了这个承载着前现代哲学的前提,人们便会对斯宾诺莎比霍布斯“进步”的传统看法提出异议。霍布斯的哲学思考处在古代传统陷于动摇而近代自然科学传统尚未站稳脚跟的孕育着变革的历史时刻——斯宾诺莎把霍布斯从不曾怀疑的传统的理论观念救了出来,然后把它放进霍布斯已经发现的现代传统之中:霍布斯比斯宾诺莎更具无与伦比的原创性。(本文集页79/80)施特劳斯档案,Box 10,Folder 5。

第一性的极恶。他认为,这个前提根本无须批判、讨论和透彻地谈论。^①

在1931/1932年的手稿中,施特劳斯更详细地解释了他二十几年后在《自然权利与历史》中^②仍然坚持的最具原则性的批评:

对霍布斯而言,充当标准的“理所当然地”是合群生活或者和平。霍布斯并未说明这个标准,它无疑得自生活或者科学传统。换言之:霍布斯耽误而未回答的这个问题是不予回答政治学便不可能成为科学的问题。霍布斯的出发点并非何为人类共同生活的正确秩序以及同等重要的问题:τί ἐστὶν ἀρετή(何为美德);与美德的本质问题相关的是另一个问题:美德是否可教?既然霍布斯耽误了美德的本质问题而未予回答,换言之,他假定早已有了回答,那么,对他而言,美德可教就不是问题:只须构建政治学并予以表述就可以了;作为科学,美德“理所当然地”是可教的。霍布斯之所以耽误美德的本质和是否可教的问题,乃因为他认为政治学的观念是理所当然的:于是,霍布斯深深陷入自己所反对的传统的魔圈中。可是,假如霍布斯可以被视为现代“理性主义”的代表,便可以说:这种“理性主义”之所以能够成立,只是由于霍布斯认为,首要的问题传统已经回答了,无须再提出来。^③

施特劳斯为“霍布斯耽误而未回答的这个问题是不予回答政治学便不可能成为科学的问题”中的“耽误”一词加了脚注,这条脚注——与对霍布斯的批判本身不同——在《霍布斯政治学的起源》中未再出现:“这个词来自海德格尔(见《存在与时间》I,页24和89以下)。正是海德格尔‘解构传统’(Destruktion der Tradition)的观念才使本节和前一节的考察从根本上得以成立。”^④

① 页173,参见这段话之前的论断:“重要的并非宣布而是论证新的观念,这论证是,政治学本身可能而又必要——霍布斯没有片刻怀疑过这一哲学传统的基本前提,然而却使得这一传统受到彻底否定。”(页156)[中译编者按]“政治学”作为一种哲学传统源于亚里士多德,《霍布斯的政治哲学》最后一章一开始就论析霍布斯与亚里士多德的关系。

② “霍布斯得益于传统的,是达到一个惟一但却重要的观念:他不假思索地接受了下述观点:政治哲学或政治学是可能和必要的”。《自然权利与历史》,页167。

③ 1931/1932年手稿,页49/50。施特劳斯档案,Box 10, Folder 5。

④ 1931/1932年手稿,页49注释2。另见《施特劳斯的运动》,页29以下。

施特劳斯偏离德文本标题和最初拟定的英文本标题,^①给英译本《霍布斯的政治哲学》加了一个副题 *Its Basis and Genesis* (其基础和起源),这时施特劳斯想到的是什么基础?施特劳斯在为英文版写的序中,以如下命题尖锐地回答了我们的问题:“霍布斯关于人类生活的基本观点……而非现代科学……才是其政治哲学的现实基础。”^②但这是完整的回答吗?对勘施特劳斯在最后一章批判霍布斯的“不彻底”,批判他受传统束缚以及囿于自以为是的理所当然,“霍布斯关于人类生活的基本观点”是怎样的呢?副标题是否不仅向读者指出书的命题,同时还指出霍布斯政治哲学的问题和可疑——指出其未经深究的前提和未经证明的基础?

如果我们研究一下从这本论霍布斯的书所要“过渡”到的考察,霍布斯政治哲学的基础问题便显得尤其尖锐。因为,在《霍布斯的宗教批判》中,施特劳斯不仅强调,苏格拉底的哲学政治与霍布斯以拒绝古代哲学开始的新论说之间的历史性分别,从根本上是由启示宗教的历史性出现及其政治效用决定的。^③施特劳斯更进一步极为明确地说,启示批判对霍布斯的政治学具有“决定性意义”,其中蕴涵着霍布斯的政治学“甚至其全部哲学”的“固有基础”。^④于是,霍布斯政治哲学的基础问题将我们引向霍布斯的宗教批判的基础问题。在《霍布斯的宗教批判》的手稿中,施特劳斯试图讨论这个课题的一章并没有超出标题所示的内容,本来有可能填补这个空缺的草稿在草

① *Hobbes's political Science in its Development*《霍布斯政治学的发展》。

② 《霍布斯的政治哲学》,页XIV,参见页VIII:“如果霍布斯关于‘法’的原则尚有待充分认识,那么首先应揭示的是,其政治哲学的基础并非现代科学。揭示这一点是当前研究的特殊课题。”

③ 如果最终实现了秩序和和平,人们看来便需要一种完全基于人的自主考虑的政治。这种政治是古代哲学搞出来的。然而,基于苏格拉底设计的哲学政治不仅没有拒绝,也不可能拒绝与神学的联系;它至少为神学政治提供了几件自己手中的最危险的武器。因此,人们需要一种新的政治,这种政治不单要摆脱神学,还要永远堵死任何重新返回神学政治的门径。换言之,人们需要这样一种政治:它并非像古代政治那样,躲开(*vorherging*)启示,然后显得不敌启示的要求的样子,而是从一开始便与启示的要求较劲,然后又紧跟在启示的要求后面。因此,启示批判与其说是对霍布斯政治学事后的——虽说也是必须的补充,毋宁说是其前提——甚至整个霍布斯哲学的前提。

见页272,参见页270:“正是启示或者针对启示的论战,使霍布斯不可能承认古代的政治。”

④ 页274/275,见前注并参见页270。

草开始后便中断了。因此,如果我们想得到一个回答,就得借助一篇他很久以后写成的文章,借助他对霍布斯作的最后、最全面和最深刻的剖析。施特劳斯在1954年写成的这篇文章,使其霍布斯研究长达25年的“发展史”达到了顶点,^①对启示宗教的批判在这篇文章中占据了中心地位——他给这篇文章取的标题是:*On the Basis of Hobbes' s political philosophy*(论霍布斯政治哲学的基础)。^②

1935年5月《霍布斯政治学的起源》脱稿后,施特劳斯为什么没

① 1954年以后,施特劳斯还将霍布斯的政治哲学作为其课程主题(如1964年冬季学期在芝加哥大学),他的其他论著和文章也不断提到霍布斯(如《思索马基雅维里》,1958,页174以下、页279、311;《城邦与人》,Chicago 1964,页44、88以下、页143以下,或者《柏拉图式的政治哲学研究》,Chicago 1983,页66、143-145、211-213)。但施特劳斯在后来只发表了两篇关于霍布斯的书评:评C. B. Macpherson的*The political Theory of possessive Individualism. Hobbes to Locke*《占有性个人主义的政治理论:从霍布斯到洛克》,见*Southwestern social Science Quarterly*, 45:1(1964年6月),页69/70,收入《柏拉图式的政治哲学》,页229-231;评S. I. Mintz的*The Hunting of Leviathan. Seventeenth - Century Reaction to the Materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*《猎杀利维坦——17世纪对唯物论和霍布斯道德哲学的反动》,见*Modern philology*, 62:3(1965年2月),页253-255。

② 收在《什么是政治哲学?——以及其他论文》(1959)页170-196;该文的法译发表后,促使波林(Raymond Polin)写了关于霍布斯的新著。文章倒数第二段值得注意,施特劳斯在此就Genesis(起源)和Development(发展)的论题作了自我批评:

波林的文章最令人满意的部分,是他批评在霍布斯著作中追踪其早期认识(将荣誉视为“贵族道德”)到后来拒绝将此奉为自己的原则的发展轨迹的企图。这种企图源于下述认识:“霍布斯应对《荏苒悠暇》中的思想负责,也就是说,源于对始终未得到解决的问题的思考”(《什么是政治哲学》,前揭,页195)。

施特劳斯在1964年的序中谈到一条注释时说,他在这里才成功地“揭示出霍布斯关于人的学说的简洁的主导思想”(页8)。这条注释是这样的:

按霍布斯的说法,人的心智(mind)先于语言的发明,这一心智的惟一特征——自然的特征是,有能力将现象看成可能的作用的原因,这种能力与寻找造成“一种想像的作用”(an effect imagined)的原因或手段的能力有区别,后一种能力是“人和动物共有的”;人所特有的并非“目的性”思考,而是“因果性”思考。传统将人定义为理性动物,霍布斯将人定义为能“探求作用”、从而有能力从事科学、即有能力占有“推理知识”的动物;霍布斯之所以要改变传统的定义,是因为传统的定义带有这样的含义:人天生是社会性动物,霍布斯必须拒绝这一含义(《论公民》I, 2)。这样一来,人的自然特性与语言之间的关系仍然含混不清。另一方面,霍布斯可以从他关于人的定义推论出他关于人的特殊学说:只有人能够将自己设想为可能作用的原因,这就是说,人能够意识到自己的权力;能够关注权力、可以要求占有权力,在握有得到其他人承认的权力时,可以设法证实自己要展示其强大有力的愿望;换言之,人可能是刚愎自负和傲慢的:可能渴望满足未来的渴望、可能预见未来的危险、可能摆脱不了一系列令人提心吊胆的事。参见《利维坦》,3(15)、5(27、29)、6(33-36)、11(64)诸章,《论人》X. 3

这条脚注所标的《利维坦》页码取自Blackwell's Political Texts版。

有按计划继续写完《霍布斯的宗教批判》？有两种解释。其一，施特劳斯为发表第一部霍布斯专论遇到重重困难，这使得他没有干劲再用德语写一本关于霍布斯的书——在可预见的的时间里落实出版的前景极其渺茫。其二，正如施特劳斯 1935 年 12 月致克吕格的信中所说，他要“暂时搁置霍布斯”，以便“先理清柏拉图主义在伊斯兰教和犹太教的中世纪时代的历史”。施特劳斯集中精力研究“柏拉图主义的历史”——着手《霍布斯的政治哲学》的最后一章和完成《哲学与律法》大概就是这一研究起步的标志，证明这一[转向]的，不仅有施特劳斯的书信，^① 尤其还有 1935 年 8 月至 10 月这段时间完成的《迈蒙尼德和法拉比政治学的几点评注》。^② 但是，施特劳斯转向迈蒙尼德、法拉比、阿维森纳和阿威洛伊，最重要的原因在于：他认为，就启示批判而言，柏拉图式的政治哲学恰恰比霍布斯、斯宾诺莎及其现代追随者们更卓越。按施特劳斯的判断，中世纪的哲学启蒙（die philosophische Aufklärung）拥有更为坚实的基础，现代启蒙根本无法企及其彻底性和承载力。^③

通过潜心研究中世纪柏拉图式的政治哲学（首先是法拉比，施特劳斯认为他是启示宗教出现后重建哲学的伟大活动的开山祖），施特劳斯在 1935 年下半年至 1936 年的最初几个月内，不仅更为确切地理解到中世纪哲学家们的宗教批判的哲学基础，也更清楚其启示宗教批判的政治层面。这一新的历史性挑战表现在阿拉伯的开山祖的哲学政治中，战争和勇敢的意义不同于柏拉图和亚里士多德所给予的意义，因为后两者并没有面对一个带有普世主义使命和统治诉求

① 1935 年 12 月 25 日致克吕格的信，页 450。请注意 1935 年 10 月 2 日致索勒姆的信，页 716。

② 《全集》卷二，页 125 - 165。

③ 见《全集》卷二编者前言，页 X M - X X V。

的敌人。^① 因研究中世纪哲学家们的著作而变得更为犀利的目光,使施特劳斯能够更为精确地理解和划分现代政治哲学奠基人(最先是霍布斯,后来则是马基雅维里)通过批判古代哲学而重新看待战争和对外政策。所以,施特劳斯在《霍布斯的政治哲学》脱稿几个月后,就霍布斯尤其看重对外政策的问题写了长达两个印刷页的评论补入英译文本——霍布斯的哲学政治是着眼于启示宗教来设想的,只有看到这一背景,才有可能搞懂施特劳斯这段评论的要害之处。^②

1964年10月,刚过65岁生日不久,施特劳斯在《霍布斯的政治哲学》德文版序中回顾了自己在德国的起步阶段,接着回忆到自20年代以来启示神学对他提出的挑战:“在我看来,以巴特(Karl Barth)和罗森茨威格(Franz Rosenzweig)的名字为标志的神学复兴,似乎使人们有必要考察一下对正统的犹太教和基督教神学的批判多大程度上真正取得了胜利。”施特劳斯还补充说,“自那以来,神学-政治问题始终是我的研究所围绕的主题。”^③ 这一学术立场必定让许多人大感意外。首先是广泛的学界会大感意外,因为他们将这位《自然权

① 《迈蒙尼德和法拉比的政治学的几点评注》排出清样即将付印前最后一分钟,施特劳斯还加了两条注释:一条涉及阿拉伯的柏拉图派哲学家们更看重勇敢(不同于柏拉图),一条涉及修辞在阿拉伯的柏拉图派哲学家们那里所扮演的新角色。施特劳斯在1936年5月17日写给克劳斯(P. Kraus)的信中说:

我还给《评注》中的一段话加了一条长注,这是绝对须要加进去的,它甚至比整篇文章都更有意思、更重要:这涉及哲人们著作中的勇敢,还有一条短注,涉及他们对修辞的看法。我注意到,在《理想国》中说到哲人-王的Schurut(阿拉伯语,意为“谈吐天赋”或“修辞才能”)的地方,阿威洛伊的释义塞进了柏拉图原文中根本没有的东西,而这些东西在法拉比的著作中倒早就有了。自从我觉得他们的启示信仰完全值得怀疑以来,我第一次获得了将他们与柏拉图区分开来的可靠手段。明天我会将这两条注释寄给您,请帮我打磨法文,然后转给编者。Retribuat tibi Deus reparationem completam! (上帝赐予你美满健康!)我正处极度紧张状态(in Ultmitate tensionis)。但愿我像阿尔玛大姨(Tante Alma)那样还可见得此景况!

承蒙施特劳斯女儿耶妮(Jenny Strauss Clay)的善意,笔者在2000年秋得到此信。

② 183/184。进一步的说明见《全集》卷二编者前言,页XVII注25,并参考上文注34所摘引的《霍布斯的宗教批判》页272关于哲学政治的段落。

③ 页7/8。参见《斯宾诺莎的宗教批判》英译本序,见《施特劳斯文集》卷一,页5-54。

利与历史》的作者和芝加哥大学著名的哈钦斯(Robert M. Hutchins)卓越贡献教授(政治哲学)主要看作历史主义、实证主义或唯科学主义的批判者,将其哲学活动看成复兴古典自然法传统的尝试。感到意外的还可能有这样一些人:他们属于施特劳斯在移居美国后创建并很快发展起来而且产生了广泛影响的思想派别,或者与此派别有密切联系。这一派别最早形成于施特劳斯在纽约社会研究新校的十年教学活动期间,尤其自1949以后在芝加哥大学教学期间——正是由于聘用施特劳斯,芝加哥大学才在20年时间里发展成政治哲学的研究中心。施特劳斯在美国的大多数读者,尤其其他的学生本来都指望施特劳斯会将古代与现代的哲学之争宣布为其研究主题——同事、朋友和学生为施特劳斯的65岁祝寿时献给他的纪念文集,就是以 *Ancients and Moderns*《古代人与现代人》为标题。

对神学-政治问题简洁而精确的表述,有助于说明施特劳斯论题广泛的全部著作的中心和关联。在施特劳斯中断几近30年之后重又面对德语读者的第一个,同时也是最后一个文本中,可以找到这一表述。1965年,施特劳斯30年前脱稿的论霍布斯的书的德文原本首次出版,附有重印的1931年9月发表的“施米特《政治的概念》评注”一文;为了正确理解施特劳斯在撰写德文版序言时所采取的视角,人们应该知道,施特劳斯在这一年接到邀请:作为客座教授重返汉堡大学,1921年,施特劳斯就是在这所大学师从卡西勒(Ernst Cassirer),并以关于雅可比的认识问题的论文获得博士学位。健康原因使得施特劳斯在汉堡大学讲授哲学的计划到最后时刻化为泡影——甚至未能亲自领受汉堡大学授予的荣誉博士学位。^① 1954年,施特劳斯曾到弗赖堡、海德堡和自己的出生地黑森州基希海因短暂访问,这是施特劳斯于1932年离开柏林前往巴黎,然后又去伦敦和剑桥之后,惟一一次回德国。

1964年准备以作者和教师身份重返德国之际,施特劳斯提到了

^① 1964年6月3日致洛维特的信,页690/691和1964年10月10日致克莱因的信,页603。1964年6月26日,施特劳斯致函俄勒(K. Oewer):“您大概听说,我接受了汉堡大学哲学系请我在1965年夏季学期授课的邀请。我很高兴地期待着与你重逢。但愿我的健康不至从中作梗。”(感谢俄勒向我提供他拥有的施特劳斯信件)。

“神学 - 政治问题”，他显然认为，这一有助于将自己的研究论题统一起来的规定，在这里比在其他任何地方更容易为人理解和接受。事实上，在此以前和以后，施特劳斯都不曾如此深刻地表述过政治哲学在其著述中的中心位置。施特劳斯想要说明，哲学与神学和政治抉择的纠葛 (*Auseinandersetzung mit der theologischen und der politischen Alternative*)，对于哲学来说具有紧迫性；可是，施特劳斯的说明过于简略，德语读者很难有反响，还不如另辟一条通往政治哲学的新门径。只要还没有懂得哲学与神学和政治抉择的纠葛乃政治哲学的核心，就根本不可能懂得施特劳斯。^① 正因为如此，施特劳斯为 1935 年论霍布斯的书所写的序言中的那些自传性提示，恰到好处。自 1929—1930 年以来，施特劳斯竭力主张重审一个“历史上已作出裁决”因而看起来过时的争端；这一伟大的思想活动从一开始便不仅要审查古人和现代人对神学 - 政治挑战作出的不同回应，同时还应澄清神学 - 政治问题越来越不为哲学家们关注的历史过程。在《霍布斯的政治哲学》一书中，施特劳斯试图从其开端——从霍布斯——来把握这种在当今的“文化哲学”中已经达到其终点的发展过程。施特劳斯在“施米特《政治的概念》评注”中第一次从哲学上批判自由的“文化哲学”，指出随着生活化整为零，神学 - 政治问题也散逸为众多的“自治文化省份”。从此，自由的“文化哲学”不再知道，就其自然的含义而言，哲学本是一种生活方式。哲学作为一种知识，本来必须探求何为惟一不可或缺的东西，如今却在划分领域和区域的思考中被相对化了。按现代的文化概念，哲学不过是众多领域之一，是与艺术、宗教、政治、经济等等并列的文化省份。

1935 年的《哲学与律法》中，有一条语焉不详的脚注，施特劳斯在那里说到：要彻底批判现代的文化概念，只能采用神学 - 政治论 (*ein theologisch - politischer Traktat*) 的形式。这样的论述“如果不再是要为‘文化’奠基，就必须具有截然相反的倾向，就像 17 世纪尤

^① 除了《施特劳斯的运动》，请参见我在慕尼黑大学的教授就职讲演《为什么是政治哲学？》(中译编者按：见本书)。

其霍布斯和斯宾诺莎的神学 - 政治论那样”。^① 这些神学 - 政治论的攻击目的,是要重新取得并持久地巩固靠切实分离政治和神学而得来的 *libertas philosophandi*(从事哲学的自由)。让政治摆脱神学,意味着开始解放世界,使世界日益重视目的合理性并日趋繁荣;然而,成功地将世界解放出来以后,政治摆脱神学的原初意图反而不再被人们理解,霍布斯和斯宾诺莎的神学 - 政治批判的原初含义被漠然置之,结果,连政治和宗教的要求本身也被人们毋庸置疑地抛弃了。这种状态非常明显地表现在资产者的生存中——资产者对所有涉及整体的要求一概不予理睬,也非常明显地表现在这样一种哲学当中,它根本不晓得“为什么要哲学?”无论对于资产者的生存还是这种哲学来说,意义重大的选择都成了五花八门的私事,一切的一切似乎都与这类私事兼容。

有着“截然相反的倾向”的神学 - 政治论,意味着与那些为“文化哲学”及其“后现代”的历史发展奠定基础的[神学 - 政治]论“截然相反”,因此应毫不含糊地唤回人们对政治和宗教所包含的意识的意识,使人们重新理解两者之间的关联。从这个意义上看,施特劳斯自1935年以来所写成的书——从《哲学与律法》到生前最后的《柏拉图式的政治哲学研究》(去世后才出版),都可以被称为政治 - 神学论。这些论著的共同点是,不论在与以往的政治家们还是现代的哲学家们的对话中,不论在评注还是直接对垒中,施特劳斯都尽其所能地强调神学和政治的挑战;而且,施特劳斯的所有著作无一例外地强调,哲学生活与其最强大的对立面——启示宗教的冲突是不可消除的。哲学和启示宗教有一个共同目的:阻止人们绕开最重要的问题——何为正确的或美好的生活。

本卷第二部分为书信,它们深刻地展示出神学 - 政治问题是施特劳斯思考的中心。它们证明,施特劳斯不仅在自己的文章里,而且在与朋友们的交谈和对当今思想状况的分析中,从未失去对神学 -

^① 《哲学与律法》,载《全集》卷二,页30/31n.2。下面的论证参见我的《神学抑或哲学的友爱政治?》(中译编者按:见本书)。

政治问题的关注。虽然语气大有差别,虽然谈论到的个别论题多种多样,神学-政治问题却有如主导主题贯串于施特劳斯四十多年来分别与克吕格、克莱因、洛维特和索勒姆的来往书信(依不同的通信人分为四组)。由此完全可以理解,哲学生活与启示宗教的冲突在施特劳斯分别与克吕格和索勒姆的来往书信中占有特别重要的地位,因为这两位通信人分别支持基督教和犹太教。

与克吕格^①的通信最令人感兴趣。克吕格善于以论证方式坚持自己的见解,而且经常在与施特劳斯的通信中阐释自己的见解——除他而外只有洛维特如此。所以,克吕格的信以其哲学的严谨见长,只有洛维特的信可以与其相当。与洛维特或克莱因不同,启示信仰对克吕格而言是极为严肃的事情;正因为如此,施特劳斯极为敬重克吕格,^②并在通信中就哲学生活所面临的抉择非常清楚地表明了自己的立场。^③在与克吕格的对话中,施特劳斯受到一个并不将哲学理解为或接受为生活方式^④的思想家的挑战,^⑤因此他要求克

① 克吕格 1902 年 1 月 30 日生于柏林,1972 年 2 月 14 日歿于巴登-巴登。克吕格曾师从纳托普(P. Natorp)、哈特曼(N. Hartmann)和海德格尔,1929 年在马堡大学获教授资格,1940 年在明斯特大学、1946 年在图宾根大学、1952 年在法兰克福大学任哲学教授。一场中风使其生命的最后二十年沉默下来。主要著作有两部: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (《康德批判中的哲学与道德》, Tübingen 1931) 和 *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* (《洞见与热情: 柏拉图思想的本质》, Frankfurt a. M. 1939)。克吕格病后,由朋友们编订了文集: *Freiheit und Weltverwaltung: Aufsätze zur Philosophie der Geschichte* (《自由与世界管理——历史哲学论集》, Freiburg 1958)。其中收入了施特劳斯多次援引的《哲学自我意识的来源》(1933)和讲稿《哲学、历史、真理、科学的基本问题》(Frankfurt a. M. 1958)。俄勒和舍弗尔编辑的纪念文集《洞见之识: 献给克吕格六秩诞辰》中有他的小传,及其施特劳斯的论文: *Zu Mendelssohn "Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung"* (《论门德尔松的“上帝的事或得救的天意”》, 页 361-375)。

② 1934 年 8 月 18 日,施特劳斯致函克吕格:“同时代人的文章中没有谁——克莱因除外——像您的文章那样如此让我反复思考。”页 439。

③ 参见 1930 年 1 月 7 日、1931 年 10 月 3 日、1932 年 11 月 17 日、1932 年 12 月 12 日、1932 年 12 月 27 日、1933 年 2 月 7 日的信,页 379/380、393、406、414-416、420-422、425。

④ 见克吕格 1932 年 12 月 4 日、12 月 19 日、1933 年 4 月 19 日以及 1934 年 8 月 18 日的信,见页 412/413、422-424、428-430、439-440。

⑤ 第二次世界大战之后,这场对话因克吕格病重而中断。这段时间克吕格致施特劳斯惟一的一封信,从种种迹象看并非出自克吕格之手。

吕格澄清和论证其哲学活动。与索勒姆^①结识,施特劳斯遇到的是一个反哲学的对手(einen anti-philosophischen Widerpart);施特劳斯同样十分敬重这位学者,称他为 homo politicus sive religiosus(政治人或宗教人)。^②这种态势使得施特劳斯本可能就哲学的权利和真理与索勒姆展开一场激辩——假若索勒姆准备好了的话,可是,在我们已获得的书信中,索勒姆却没有与施特劳斯争辩。施特劳斯与索勒姆相遇的高潮出现在这样一封信里,在这里施特劳斯异常地称赞索勒姆,接下来又几乎同样异常地明确阐明自己的见解,这一高潮显而

① 索勒姆 1897 年 12 月 5 日生丁柏林,1982 年 2 月 21 日歿于耶路撒冷。1922 年获博士学位,1923 年移居巴勒斯坦,1925 年在耶路撒冷的希伯来大学任讲师,1933 年升教授,讲授犹太教神秘主义和卡巴拉。1968-1974 年任以色列科学院院长。在与施特劳斯的通信中扮演角色的重要著作有: *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*(《创世的秘密:出自“索哈尔”的一章》,Berlin 1935;[译按]《索哈尔》为犹太教神秘主义要著,意为《光辉之书》);《犹太教神秘主义主流》,New York 1941;[中译编者按]:有中译本,四川人民版 2000); *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*(《卡巴拉及其象征》,Zurich 1960); *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*(《犹太教灵知论、墨尔卡巴神秘主义与塔木德传统》,New York 1960); *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*(《论神性的神秘主义形象》,Zurich 1962); *Judaica*(《犹太教》,三卷,Frankfurt a. M. 1963, 1970, 1970); *The Messianic Idea in Judaism And Other Essays on Jewish Spirituality*(《犹太教中的弥赛亚思想及其他关于犹太教精神的论文》,New York 1971); *Sabbatai Sevi; The Mystical Messiah 1626-1676*(《色维——神秘主义的弥赛亚》,Princeton 1973, [译按]色维,1626-1676,犹太教中自称弥赛亚的经师,在当时的欧洲和中东拥有大量追随者)。索勒姆寄给施特劳斯抽印本的文章,绝大部分收入 1960、1962、1963、1970 和 1971 年出版的文集。这些文章全在纪念文集《神秘主义与宗教研究:学生、同事、友人贺索勒姆七十华诞》(Jerusalem 1967)的文献目录中。施特劳斯为纪念文集写了 *Notes on Maimonides Book of Knowledge*(《迈蒙尼德的知识书注疏》,页 269-283。)

② “我再次看到,同龄人中您是惟一反哲学的——您有足够的韧性成为反哲学的人——我很高兴了解这一点”。1960 年 8 月 11 日的信,页 740。关于这一点,应注意施特劳斯对索勒姆的《犹太教神秘主义主流》的评论,见施特劳斯 1944 年 5 月 16 日的讲演:《如何研究中世纪哲学》,刊于 *Interpretation*, 23:3(1996 年春),页 321-338([译按]中译见《道风:基督教文化评论》,15[2001],陈建洪译)。他在讲演中说:

索勒姆博士视为当然的是,中世纪哲学家们想在他们的著作中表达或阐发活泼泼的历史性犹太教,或者说想表达敬神的犹太人的宗教情愫或体验。他们的真实意图更温和一点、或者更激进一点。犹太传统的整个教诲确实受到来自希腊哲学后裔们的攻击。由于对希腊化时期的犹太历史所知有限,我们必须慎之又慎才可以说,西方世界的两大原动力——《圣经》宗教与希腊科学或哲学,在中世纪首次交锋,当然也是第一次充分交锋。这个交锋不是伦理—神教与异教的交锋,不是两个宗教之间的交锋,而是宗教与科学或哲学的交锋,全然基于信仰和顺从的生活方式与全然基于自由洞察和人类智慧的生活方式的交锋。在那次交锋中,相对比较成问题的不是宗教情愫或体验本身,而是那些基本、但不显眼的预设。以这些预设作为基础,那些情愫或体验便不再只是一些美丽的梦想、虔诚的愿望、畏然而敬的幻觉或者情绪的夸张。(陈建洪译文,页 129-130)

易见地是神学—政治问题——即便在并非公开讨论，甚至不沾边的地方，这一问题也依然存在。^①

与克莱因和洛维特通信的热点同样如此——*mutatis mutandis*（只要作相应变通），尽管他们俩人天生都不是深入讨论神学—政治问题的对话者。^② 可以理解的是，在与洛维特^③ 的通信中，洛维特的重大研究题目处于显著地位：基尔克果、尼采和海德格尔、韦伯以及

① 1960年11月22日的信，页742/743（参见1973年3月19日和7月7日的信，页769和769/770）。信是用打字机写的，读起来就像是一个君主在对另一个君主发表声明，写信的人想到的是将来要了解这个声明的读者和后代。施特劳斯至迟在1954/1955年间到耶路撒冷希伯来大学任客座教授期间就清楚知道，索勒姆的遗物将归犹太国家和大学图书馆。

② 注意1934年6月23日的信，施特劳斯在这封信中回复了克莱因1934年6月19/20日寄自哥本哈根的信中提出的政治—宗教观察，这一答复之尖锐和直截了当，是施特劳斯与克莱因的全部来往信件中所没有的（页511—518；参见1934年10月13日的信，页527）。另参见1938年1月20日、2月18日和7月23日致克莱因的信，页545、549/550、553/554。在与洛维特的通信中，应特别提到编号16（未注日期）的信，1933年9月5日、1935年6月23日、7月17日、1946年8月15日、8月20日和1951年7月19日的信，页631—633、637、648—650、656、661、663/664、666/667、668、669、676。

③ 洛维特1897年1月9日生于慕尼黑，1973年5月24日歿于海德堡。1917在慕尼黑大学就读，他在这里听过韦伯1918/1919冬季学期作的讲演《作为志业的科学》。1919年，洛维特到弗赖堡师从胡塞尔和海德格尔，1924年随海德格尔去马堡大学，1928年在海德格尔那里通过教授资格论文，1934—1936年寓居罗马，获得洛克菲勒奖学金，1935年正式辞去马堡大学的教职。1936年底，洛维特去日本仙台大学执教，1941年去美国康涅狄格州的哈特福德的神学院。1949年，经施特劳斯和里茨勒（Kurt Riezler）介绍到纽约社会研究新校执教。战后，伽达默尔为洛维特在海德堡大学争取到哲学教席，他从1952年起直到退休一直在此任教。在与施特劳斯的通信中提到的著作有：《同类角色中的个体：论伦理问题的人类学基础》（München 1928）；《基尔克果与尼采》（Halle/Saale 1932，原刊《德国文学、科学与思想史季刊》，9：1，1933，页43—66）；《政治的决断论》（以Hugo Fiala笔名发表，载*Revue internationale de la theorie du droit*，9：2，1935，页101—123；[译按]中译见刘小枫编，《施米特与政治法学》，上海三联版2002，冯克利译）；《尼采的同一者永恒复返的哲学》（Stuttgart 1956）；《布克哈特：身处历史之中的人》（Luzern 1936）；《历史的意义：历史哲学的神学意味》（Chicago 1949）；《海德格尔：贫乏时代的思想家》（Frankfurt a. M. 1953）；《历史生存批判文集》（Stuttgart 1960）；《科学给世界脱魅：纪念韦伯诞辰百年》（载*Merkur*，18：199，1964，页501—519）；《自然、历史与存在主义：历史哲学文集》（Evanston 1966）；《基督教传统批判：讲演与论文集》（Stuttgart 1966）；《瓦莱里及其哲学思想的基本特征》（Göttingen 1977）。通信中涉及的其他著作，见九卷本《洛维特全集》（Stuttgart 1981—1988），或者可以从中得到佐证。施特劳斯为《自然与历史：贺洛维特七十寿辰》纪念文集提供的是其论卢克莱修（Lucretius）的长篇论文的预先抽印的一部分：《简论卢克莱修》，见《纪念文集》，页322—332。这篇疏解卢克莱修《物性论》的全文收在《古代与现代的自由主义》，New York 1968，页76—139。在《苏格拉底与阿里斯托芬》（New York 1966，页135）中，施特劳斯提到洛维特论尼采一书的新版本。对洛维特的第二部要著《从黑格尔到尼采》（Zurich/New York 1941），施特劳斯也曾作过评论，载*Social Research*，8：4（1941年11月），页512—515（收入《什么是政治哲学？》，页268—270）。

历史哲学问题。某些读者可能会大感意外的是,施特劳斯曾多么有力地为尼采的哲学意向辩护,第二次世界大战后又为海德格尔的哲学意向辩护,反击洛维特对这两位哲学家的批判。与此不同,在与克莱因^①的通信中,柏拉图、色诺芬、亚里士多德和古代哲人占有特别大的分量。无论从哪个方面来看,施特劳斯与克莱因的通信都占有特殊地位。这不仅因为俩人通信绝对是最频繁的(施特劳斯在芝加哥大学执教后较为稀疏),而且因为最具个人性质。在四个信友中,施特劳斯惟一用亲切的“你”称呼克莱因,热情地将他看作挚友。施特劳斯与克莱因的友谊起始于1920年在马堡的初次相遇,虽然两人之间有种种哲学上的分歧,甚至间或发生失态,两人的友谊却持续了半个多世纪,直到施特劳斯于1973年10月18日逝世于安娜波利斯。^②施特劳斯在芝大退休后,应克莱因邀请出任圣约翰学院的布坎南杰出住院学者(Scott Buchanan Distinguished Scholar-in-Residence),在这个克莱因当了40多年教师、系主任并以精神督导(spiritus rector)发挥决定性影响的学院度过了一生最后的4年。施特劳

① 克莱因1899年3月3日出生于俄国,1978年7月16日殁于美国马里兰州的Annapolis。在利布切克、布鲁塞尔和柏林受普通教育,在柏林大学读哲学、物理学、数学。1922年在马堡大学师从哈特曼得博士学位,1923年与海德格尔在马堡相遇。克莱因本打算在柏林大学获取教授资格,因1933年的政治事变未果,1934-1936年在布拉格大学执教,伽达默尔接他到自己在马堡的家里住了几个月;1938年,克莱因移居美国,在圣约翰学院任教,1949-1958任该院院长。克莱因的最重要的著作是:《古希腊逻辑学与代数学的起源》,分两部分出版——《数学、天文学和物理学历史资料与研究》,B部:卷三、第一部分(Berlin 1934,页18-105)和第二部分(Berlin 1936,页122-235)。该书英译本的书名是: *Greek Mathematical Thought and the origin of Algebra* (Cambridge Mass. 1968,已再版多次)。克莱因的其他著作有:《柏拉图〈美诺〉义疏》(Chapel Hill, 1965);《柏拉图的三部曲:〈泰阿泰德〉、〈智者〉、〈政治家〉》(Chicago 1977);《讲稿与散论》(Annapolis 1985)。施特劳斯多次称赞和引用克莱因著作(论霍布斯的书以及《自然权利与历史》,页78,《什么是政治哲学?》,页75)。施特劳斯为《克莱因纪念文集》(Annapolis 1976)写的论文是:《柏拉图的“苏格拉底申辩”和“克里同”》(页155-170,收入《柏拉图式的政治哲学研究》,页38-66;[中译编者按]中译见《学术思想评论》,吉林人民版2002,徐卫翔译)。

② 施特劳斯两次公开表达过与克莱因的友谊:施特劳斯与克莱因对谈的《剖白》(载 *College*, Annapolis, 22:1, 1970年4月,页1-5;[中译编者按]中译见刘小枫编,《施特劳斯与古典政治哲学》,上海三联版2002)和 *An Unspoken Prologua to a public Lecture at St. John's*《在圣约翰学院公开演讲所致的未明言的开场白》(载 *College*, Annapolis, 25:4, 1974年1月,页2)。

斯曾称克莱因为“我心灵的探幽人”，^① 在与克莱因的通信中，家事、手头拮据和日常琐事占很大篇幅。尽管如此，同与其余三个信友的通信相比，施特劳斯与克莱因的通信更显施特劳斯思想的发展——尤其 1938 到 1939 年间的信。在这段时间里，施特劳斯几乎每个月、有时甚至每个星期向克莱因报道自己的最新发现和最令人振奋的认识，这些信让如今的读者看到，一系列哲学上的崭新 (supernovae) 是如何产生的。

这四组通信相互补充，并在多个层面交织。^② 它们指引我们亲眼看到，施特劳斯如何成为自己的。这些书信尤其使我们得以了解关键性的 1929 到 1938 年的情况，在这些年里，施特劳斯的研究和撰述具有突破性意义，重新莫立了精确意义上的政治哲学，现在，这些相互关联的撰述已全数收入《施特劳斯文集》的第二、三卷。不过，书信的跨越时间却超出上述时段，达 35 年之久，不仅仅包括施特劳斯的青年时代——这段时期施特劳斯的才智发展的重要成分，尚有待进一步书写。数年前，出版社筹划出版《施特劳斯文集》时，不愿承担书信集带来的风险，我便决定将施特劳斯与其年龄相近的克莱因、克吕格、洛维特和索勒姆四人在几十年里的往来书信收入本卷（在可承受的框架内），不作任何删节和涂改。不论就通信者的心智还是就讨论的论题的分量而言，^③ 这些书信都相互匹配且相得益彰。也许有不少充分的理由同样完整地以类似方式编辑施特劳斯至少与另外四个人的往来通信：与伯纳德特 (Seth Benardete)、伽达默尔、科耶夫和克劳斯的通信。后三人的通信尤其适于收入本卷，那样肯定会使内容更丰富。可是，如果要将这些书信一并收入，本卷的篇幅便无法收拾。按现有的计划，编订的施特劳斯与科耶夫的通信，将在《施特劳斯文集》卷五中发表。施特劳斯与伽达默尔的部分来往书信，几年前

① 1932 年 8 月 19 日致克吕格的信，页 399。

② 例证是与洛维特的第 16 封通信和与克莱因的第 9 封通信，页 469、630 - 633。

③ 惟一的例外是与洛维特的通信。这里没有收入洛维特附在 1933 年 5 月 13 日信里的庞大研究计划。我们也放弃将洛维特从日本写给时在英国的施特劳斯的 1937 年 2 月 22 日 (2 页) 和 5 月 8 日 (1 页) 的信以及 1937 年 3 月 15 日、4 月 18 日、6 月 11 日、6 月 1 日、6 月 19 日和 6 月 31 日的明信片编入本卷，因为洛维特没有保存这段时间施特劳斯的来信，这使得洛维特的回复“没有着落”。这些信涉及的是介绍施特劳斯到日本一家中学任德语教师的想法和努力，而且很快放弃了。

已发表。^①至于与克劳斯(Paul Kraus)^②的通信,最近的发现使人有理由希望,不久的将来会有比现在所可做到的更为得体的方式编辑出版施特劳斯的往来书信。与伯纳德特的通信,在施特劳斯的往来信函中最为频繁,仅1952至1973年间,施特劳斯就写了170封;鉴于其数量、重要性和编辑出版上的难度,两人的往来书信理应单独出版。

完整推出目前的这四组通信,读者有可能对那些年代的书信往来的品格、色调、特点和发展形成自己的看法;与其他哲学书信选本相比,这些书信更多带有面对历史事变的恐惧和希望,写信的人们在迫害、书刊检查和流亡状况下所经历的日常生活的艰辛。这些书信有一个不可估量的优点:让作为历史文献的书信自己说话,读者无须担心会有因编者的选择或其他干预而产生的失真、事后的强调或淡化——因此,读者也没有必要去索隐那些在通信中从来就没有谈到过,以沉默略过的事情。我们的这个书信版本之所以有此优点,是由于我们尽可能不作任何订正^③和

① 施特劳斯、伽达默尔:《关于“真理与方法”通信》,载 *Independent Journal of Philosophy*, (2)1978,页5-12。1961年2月26日和5月4日的信以及伽达默尔1961年4月5日的信。

② 克劳斯1904年12月11日生于布拉格,1949年10月12日在开罗自杀。他是那代人中具领导地位的阿拉伯学者,最重要的论文被收入布拉克(Remi Brague)主编并序的 *Alchimie, Ketzerei, Apokryphen im fruehen Islam. Gesammelte Aufsätze* (《早期伊斯兰教中的炼金术、异端学说和伪经论集》,Hildesheim 1944)。关于其生平,见 Joel L. Kraemer: 《从布拉格到开罗:东方学家克劳斯之死》,载 Martin Kraemer(编): *The Jewish Discovery of Islam. Studies to Honor of Bernard Lewis* (《犹太学者对伊斯兰教的发现:刘易斯纪念文集》,Tel Aviv 1999,页181-223)。克劳斯与施特劳斯的妹妹 Bettina Strauss(1901-1942)结婚,她在女儿 Jenny 出生时逝于开罗。克劳斯死后,施特劳斯将 Jenny 接到纽约收为养女。通信中多次提到的义子 Thomas Strauss 是 Mirjam Strauss(本姓 Bernson)与作家 Walter Petry 夫妇之子, Petry 在1932年死于事故。

③ 不仅书信里的拼写和标点,甚至连人名的异体写法都未作改动。其实,将 Hering 改成 Haering(页447)、将 Karl Schmitt 改成 Carl Schmitt(页531)、将 Rothenstreich 和 Rottenstreich 改成 Retenstreich(页727和729)或者将 Alan Bloom 改成 Allan Bloom(页757),并不难。但那样一来,文本校勘(如果要彻底搞清楚的话)的篇幅自然就会激增。何况,干编辑的还喜欢这样一招:让舛误悄悄地消除掉——这不能不说是个小聪明。万一 Frau Firlé(页464)与 Mlle Fiele(页585)是同一个人呢?([译按]德文 Frau 作为称呼,过去多指已婚女子,可译为夫人、太太,现在则泛称一切成年女子而不论是否已婚,可译为女士;Mlle 为法文 Mademoiselle 之缩写,多指未婚女子及少女,在古时亦指已婚的非贵族女子和无爵位的贵族子女。所以,本文作者在这里说 Frau Firlé 和 Mlle Fiele 可能是同一个人,只是名字拼写错误而已)。

说明。^① 究竟是该利用现有的资料出版这些书信,还是为指望也许可能搞出个校勘注释本再等上十年,在这两种选择面前,我们决定出版不带注释的文本。有所接触的人都晓得,施特劳斯的文稿极难识读——洛维特的手稿只是稍好一点——搞校勘注释本将是一个实实在在的 challenge。

结束这篇前言之前,我要再次强调在以前所出两卷中曾表达过的对芝加哥大学荣休政治学杰出贡献教授克罗波西和弗吉尼亚大学古典学教授耶妮的感谢。克罗波西是施特劳斯文献监管人,他亲自尽可能全面地授权我发表施特劳斯的著作和书信,让我看到我希望看到的芝加哥大学图书馆和他自己所收藏的施特劳斯遗稿。耶妮为出版本卷向我提供所拥有的她父亲的三封信和其他文件。二位始终殷切关怀我在 15 年前开始的这一编辑工作,随时提供帮助。发表施特劳斯与克莱因的通信,是圣约翰学院克莱因文献监管人楚克曼(Elliott Zuckerman)博士授权予我的,完整地出版施特劳斯与索勒姆的往来信件,则得到拥有索勒姆书信公布权的耶路撒冷以色列国家和大学图书馆手稿和档案收藏部主任魏瑟(Rafael Weiser)的许可。魏瑟和科恩(Margot Cohn)对我 1999 年在耶路撒冷的工作给予了友

^① 我十分遗憾不得不放弃在许多地方应该有的说明。这里谨举一例:1934 年 5 月 7 日和 10 日,施特劳斯在与克莱因的通信中曾提到布什维茨(Friedmann Boschwitz)的博士论文(页 504 和 505),对此理应作一说明:这篇博士论文是布尔特曼(Rudolf Buftmann)指导的,题为 *Julius Wellhausen: Motive und Massstabe seiner Geschichtsschreibung*《威尔豪森治史的主旨和标准》。这篇关于威尔豪森(译按:1844-1918,德国新教神学家)的论文 1938 年在马堡出版,至今值得一读,其中有一些史学上令人惊讶的东西。比如作者在页 39 的脚注中指出,“拉加德(Lagarde,[译按]1827-1891,德国东方学家和文化哲学家)、尼采、莫姆森(Mommsen,[译按]1817-1903,德国历史学家)和威尔豪森断定,犹太人只有在‘不断得到异邦人补充’(拉加德)的情况下,才可能建立被逐后的神权统治,施特劳斯证实了这一断言具有道德的动机。参见施特劳斯:Paul de Lagarde《论拉加德》,载《犹太人》月刊,1924 年 1 月,页 12。施特劳斯还在其研究神学政治论的书中将斯宾诺莎看成第一个从道德上拒绝乌托邦的经典理论家。参见施特劳斯:《斯宾诺莎的宗教批判》,页 217 以下”。在“第三帝国”盛期,有关拉加德的纳粹经典文献多的是,作者如此论及拉加德需要何等的勇气,无须多说。

[中译编者按]施特劳斯早年发表在刊物上的短文,《施特劳斯文集》卷一编辑出版以后又发现了三篇,目前已经作为《文集》卷一的“补遗”单独出版,其中“论政治犹太复国主义的意识形态”一文尤其重要。见迈尔编:Leo Strauss, *Gesammelte Schriften, Band 1: Sonderdruck für die Subskribenten der Gesammelten Schriften*, Metzler 2001。

好支持；1987、1989、1993、1994、1996 和 2000 我在芝加哥时（有时不得不延长待的时间），芝加哥大学图书馆专题收藏部主管麦耶（Daniel Meyer）及其他工作人员也给予了我大力支持。波士顿的图克（George Elliott Tucker）博士 80 年代中期曾担任《独立哲学杂志》主编，他向我提供了他和苏姗·克莱因搜集到的施特劳斯与克莱因、科耶夫、克吕格和洛维特书信往来的绝大部分。巴黎的施蒂希维（Klaus Stichweh）博士帮助我得到大部分 30 年代早期的施特劳斯书信，尤其填补了施特劳斯与洛维特通信中的空缺。圣约翰学院图书馆的金策尔（Kathryn Kinzer）和里奇蒙（Lisa Richmond）为收全施特劳斯与克莱因的往来书信竭尽全力，还澄清了个别信件和明信片的日期。我的朋友布鲁厄尔（Christopher Bruell）赠送给我施特劳斯留给他的 1935 年 12 月 25 日致克吕格的信。

哥伦比亚大学以色列史教授耶路沙米（Yosef Hayim Yerushalmi）承担了破解和翻译希伯来文段落的主要工作，还费神多次检查校样中的希伯来文拼写。在编辑施特劳斯与索勒姆往来书信的不同阶段，芝加哥大学富兰克林政治学教授莱尔纳（Ralph Lerner）和华盛顿的弗莱金（Hillel Fradkin）博士曾提出极有价值的建议；巴黎大学阿拉伯哲学教授布拉克（Remi Brague）帮助确认了阿拉伯文书名并核对拼写。《霍布斯的宗教批判》手稿中有不少经过各种改写的相同段落，因篇幅所限，不可能刊印所有这些变异段落；内人（Wiebke Meier）花费了很大精力对勘这些变异段落，整理出[现在的段落]来——她还整理了大部分书信，将《霍布斯政治学的起源》1965 年初版本不仅与打字稿，而且与英译本对勘，按施特劳斯所列文献核对大量引文（还核对了《霍布斯的宗教批判》中的引文），校订了数以百计的错误；卷一和卷二的人名索引也是她编的。没有她的得力参与，我不可能在近五年的时间里编出篇幅几近两千页的《施特劳斯文集》的前 3 卷。对此我在此谨向她深表谢意。我的朋友伯纳德特在 1998 年秋审读了本卷中的四组书信，当时修订稿已基本完成，他让我避免了希腊文和拉丁文段落的一些错误。识读这些书信时，我们在慕尼黑往往聊到深更半夜——编辑本卷时，这是我最愉快、最美好的记忆。

施特劳斯的 思想运动

——哲学史与哲人的意图

哲学是调和勇气与温顺的最高形式,尽管它高尚或者高贵,可当把哲学的成就与目标相对照,它可能显得像西西弗斯(Sisyphian),或者显得面目可憎。然而哲学必然被爱欲(eros)伴随、支撑、提升。它是受眷顾于自然的。

——列奥·施特劳斯:《什么是政治哲学?》

施特劳斯在哲学史上占据着特殊的位置。在他之前,从未有过哲人以这样一种具有震撼力的(如果不说是无与伦比的)方式把哲学史当作自己的研究对象;诚然有些哲人在对其他哲人思想的慎思明辨中显示了类似的力量,可他们中并无一人像施特劳斯那样,在对政治哲学的持续关注中引发了这种争辩。乍听上去,施特劳斯以其历史解释试图回答的那个问题并非“什么是形而上学?”而是“什么是政治哲学?”然而,为了回答这个就其自身而言决非历史性的问题,施特劳斯进行了一个规模甚巨、跨度很大的历史研究:从海德格尔开始,中经马基雅维里和阿尔法拉比(Alfarabi),直至前苏格拉底哲人。这是为什么呢?为了对此考察(这也不过是在其著述的表面投下匆匆一瞥),必须转而关注,当哲人施特劳斯开始全神贯注于哲学史,他所遵循的核心意图是什么。

施特劳斯的历史研究与修正活动的历史开端是激进历史主义这一课题:一切思想、领会与行动都是历史性的,也就是说,它们的根据无非是无根基的人类决断或者天命安排,于是就有这样的主张:我们无法像先哲们领会自身那样领会他们。对施特劳斯来说,激进的历史主义立场(它在海德格尔之思中得到了最深刻的表达)以双重方式

构成了决定性挑战。[历史主义]’首先是对时代最尖锐的哲学批判,这种批判质疑的是哲学理念本身(就历史主义反对离开历史洞穴而言)。其次[历史主义]也是最强大的时代偏见,可将其概括为:一切本质性的东西,在本质上都是历史性的(alles, was wesentlich ist, wesentlich geschichtlich sei)。如果哲学按其本义应当从意见上升到知识,如果这种上升必须从最重要的、最有影响的、最不受质疑的当代意见开始,那么施特劳斯自当对历史主义慎思明辨。为哲学之故,必须质问历史主义,必须根据哲学之自身认识彻底考察历史主义。然而,为进行相应考察,历史学研究恐怕不无必要。为审核这样的断言:“一种哲学思想毕竟受缚于历史境域(该思想的产生要归因于这一境域),因此只能以不同于先哲的方式来理解它”,显然需要精细的历史学研究,同样也要把历史主义的观点批判地运用于历史主义自己:因为澄清历史前提的尝试本身也受缚于所谓“历史意识”。对施特劳斯而言,澄清这种前提的任务越发迫切,因为“历史意识”的权力格外清楚地说明了,哲学在其历程中曾对关于现实之知觉、主导性世界观的形成以及主流意见的确立起了何等作用。激进历史主义的例子表明,正是那种认为可以避免或必须避免以哲学理由离开各自历史洞穴的思想决定性地为离开当代洞穴[向知识]上升带来了困难,因为该思想成了时代最强信念的代言人。^②

虽然历史主义只是一个例子,可它却是最新的,殊为重要。此例表明,哲学或竟近代科学的教导以何等规模浸染着意见,并找到了许多事情的信仰之门。当然与柏拉图洞喻的原貌相比,情况已有所改变。为了阐述变后情形,1930-1932年间施特劳斯开始谈论一种“第二洞穴”,这表示人所迁入的、在原洞穴之下的一个洞穴。当代人所处的这个更深的洞穴具有更大的间隔性和人为性,他们必须首先致力于离开此地,进入原洞穴,才好进行原来的哲学上升。新矿井被想方设法地往深处钻去,该矿井的居民根本无意于接近日光,无意于

、方括号内文字概为译者所加。

② 《自然正当与历史》, Chicago 1953, 页 12、18-34;《作为严格科学的哲学与政治哲学》(1969)文见《柏拉图式政治哲学研究》Chicago 1983, 页 30-34;《政治哲学与历史》, 文见《什么是政治哲学?》Glencoe, Ill. 1959, 页 57、63/64、67/68、70、72/73、75、77。

比原先的洞居者高明；对于这些居民而言，返回光天化日之路变得越发遥远艰难。^① 与此相应，必须选择探险装备、劳动工具、辅助资源以及干粮。施特劳斯用“第二洞穴”形象地表明了上升需要准备工作，表明了哲学需要改弦更张。如果想做真哲人，必须成为好历史学家。

在这个意义上，施特劳斯成了一个好历史学家。他的历史学研究致力于重建这样一个过程，这过程的结果就是“第二洞穴”中哲人以及非哲人的实际状况。这便是施特劳斯那些著名研究的有关语境，那些研究考察了现代哲学的发展，以及现代之诸奠基者所造成的与古典哲学的断裂。被提及的有现代筹划的两个要素：[其一是]哲学趋向实践的意志，或者说在哲学的介入之下，全盘改造自然以及人类的生活状况；其次就是这样一种努力，将哲学建立在一个稳固的，不会被任何东西、任何人所撼动的基础上，将其打造为一栋崭新大厦，这栋大厦允许多人通过成世纪的分工合作来拓展与完善。不难看出，这两重冲动是彼此支持、相互强化的。对自然顺理成章的征服和社会的合理新秩序要求一种可靠的、可操作的、并且与时俱进的知识。认识的进步（这种进步当通过方法、实验与公开教育发生在广阔

^① 在他为埃宾豪斯（Julius Ebbinghaus）的著作《论形而上学的进步》（*Über die Fortschritte der Metaphysik*）写的书评（书评见《德意志文学报》第52期，1931年12月27日，第2453栏 *Deutsche Literaturzeitung, Heft 52, 27. Dezember 1931, Spalte 2453*）中，施特劳斯首次运用了“第二洞穴”的图景“从自知其无知转向读书学习，这并不自然，就像自知其无知的古典教师向读书学习所显示的姿态那样。只有从当前可能的、必要的自知其无知之特性出发，才能理解这一转向。而‘那些凭借在当代海滩上随手捞到的压舱物冲向大海的人将陷入脚下无根的境地’（页8），如果这个说法对头，那么当代便根本无法进行自然的或所谓‘体系性的’哲学活动；因为当代现实的无知决非哲学必须借之开始的自然的无知；因为首先需要走一段长长的弯路、需要付出巨大的努力才能回到自然无知的状态。联系到对哲学活动之自然困难的古典表述，联系到柏拉图的洞喻，人们可以说，我们今天发现自己作为幸福的无知者（苏格拉底正与这些无知者相抵牾）身处那第二个更深的洞穴之中；因此，我们历史学以便攀上那[第一]洞穴，从这里出发苏格拉底才能把我们引向光明；我们需要一种不适用于希腊人的教育方式，也就是读书学习”。一篇出自30年代前期的自传式手记（这是在遗稿中发现的，施特劳斯在上面记下了自己思想发展过程中的五个洞见）里的第五点这里可以引用：“历史学意识与特定的历史情境相联；现在我们必须成为历史学家，因为我们没有使用这个手段来回答实质性的问题：‘第二洞穴’。1930-1932。”参见《哲学与律法》Berlin 1935，页14以及《如何研究斯宾诺莎的〈神学-政治论〉》（1948）文见《迫害与写作艺术》Glencoe, Ill. 1952，页155/156。

阵线上)再次依赖于对研究来说良好的社会条件,特别依赖于有效的政治保护。这两重冲动似乎指向相同的方向:那名为哲学或科学的显学(*prosperierendes Unternehmen*);这种显学是与共同体(*Gemeinwesen*)的日益繁荣相一致的,其基础是技术史无前例的发展,以及对自然的不断宰制。我们无须详述这样一条线索:即从专注于 *verita effettuale della cosa* [那事物的有效真理]^① 到要求 *Hatons - nous de rendre la philosophie populaire* [咱们尽快让哲学通俗起来];^② 或者从预言 *rendre nous comme maitres et possesseurs de la nature* [我们将成为自然的主人和拥有者]^③ 到前瞻末人,这些末人说着“我们已经发明了幸福”并且眨眼。^④ 从上述现代筹划的两个要素,足以清楚地看到,对于哲学而言,历史必须保有何种意义。一旦哲学推动改造整个生活状况,一旦哲学变成了一种公共权力(*öffentliche Macht*)——这种权力试图对政治、道德、宗教施加持久的影响,并且事实上也已经施加了这种影响——哲学就反而依赖于它渴望影响的力量。哲学变成了自己想要控制的过程的一部分,如果它能认识自己的特有处境,或可因而对已经走过的道路进行历史的反思与批判的观察。

施特劳斯对哲学的历史导引不能仅是重建现代发展。既然已在一种非现代的境域里设计了一个现代方案,那就必须重新获得这个非现代的境域,以便可以在概念上把握现代哲学由其原则、开端与影响深远的原理而来的实践化转折。此外,哲学之实践化也不是通向施特劳斯所谓“第二洞穴”的惟一道路。另一条道路是,把哲学置于一种权威的主宰之下,并且为了更高的荣耀来利用哲学。在基督教中世纪期间,哲学就成了服务于信仰的工具:这样一条道路更便捷地通达柏拉图洞穴之下的那个洞穴,因为信仰(哲学出于自己的目的利用信仰,从信仰那里吸收概念、论据与观点)为了巩固自己的教义,提出了一个普遍要求,也就是宣扬自己那方的上升(*Aufstieg*),这种上升据说将超越特殊的意见、超越政治共同体之限制。一千多年以来,

① 马基雅维里:《君主论》XV; Bertelli 编,页 65。

② 狄德罗:《自然解释沉思录》,XL;(全集,IX,页 69)。

③ 笛卡儿:《方法谈》,VI; Gilson 编,页 62;参看页 61、63、65、67。

④ 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,序曲 5;考订版全集 VI,1,页 14。

它与一种过于强大的顺从传统紧密结合在一起,决定性地使人忘记了,哲学按其自然意义既非工具亦非武器,而是一种生活方式——说得更明确些,这种生活方式的 *raison d'être* [存在理由] 是不允许它隶属于什么权威之下的。^①

如果想充分地理解哲学的实践化,就必须认识那有利于世界主权的政治决断(该决断是现代转折的基础);如果想理解,使得现代哲学的奠基者们谋求与国家权威结盟的是什么,就必须注意他们有意视而不见的论敌。他们以现代筹划向其同盟者所允诺的权术与福报,也正是他们为在神学-政治争辩中实现自己目的不得不付出的代价:为了重建与巩固 *libertas philosophandi* [哲学之自由]。随后的历史回顾则会表明,这还是已付代价中较小的部分。因为那新的进程已对哲学本身起了很大的反作用,并且,正如我们所见,问题毕竟已不在其稳固性,而单单在其可能性。至于现代筹划的第二项要素,如果不去考虑它所针对的,那也就无法恰当地理解它。对绝对确定性的追求回应了启示宗教的挑战,在一个无可置疑的基础上建立一个稳固的、严密的、无所不包的科学大厦——这个设想的提出,正紧扣如下信条:特殊天意、奇迹随时随地可能介入自然事实世界。一句话,现代哲学正是在双重意义上加固哲学之尝试。于是它也仍然

① 《神学与哲学的相互影响》(1954),《哲学独立杂志》Vol. III, 1979, 页 113;《迫害与写作艺术》,页 21。在 1932 年 11 月 17 日致格哈德·克吕格(Gerhard Krüger)的信里施特劳斯写道:“我们今天少不得历史学,这对哲学活动而言是个表面事实;与此密切相关的是:1)通过律法传统与哲学传统(也就是圣经启示传统与希腊哲学传统)、顺从传统与追问‘传统’(追问如由传统而来,其实已不再是追问了)的背反性融合;2)通过在一定程度上被引入黑暗的、反对启示传统的斗争,我们已被诱人第二洞穴,今天则完全丧失了通向自然的哲学活动的中介。虽然我们确实是自然的存在者,但我们生活在一种全然非自然的境况之中。”施特劳斯 1932 年 2 月 6 日就《当代的精神状况》做了个报告,从迈蒙尼德谈到变化了的境况(对哲学来说,这种境况是通过启示宗教的传统产生的,因此站在政治——神学的要求一边,这种要求是基督教传统特有的),借此说明:“(那增强了哲学活动之自然困难的、阻碍人们认识真理的东西)并非对一般意义上的作品的适应,亦非出现在一般意义上的传统之中,而是适应了特定的作品,出现在具有特定性质的传统之中:也就是那种像启示宗教传统那样具有无条件的权威。一种基于启示的传统进入了哲学世界——这一事实在哲学活动的自然困难上又加上了历史困难。换言之,在柏拉图的洞喻中,哲学活动的自然困难已经得到了古典的表述。而历史困难可以这样来展示:从现在开始,在柏拉图的洞穴之下又有了个洞穴。”

在双重意义上依赖其基督教对手。施特劳斯的预备性分析显示了，何以加固哲学的尝试未能导向[洞外之]豁然开朗，而是终结于现当之“第二洞穴”。

在返回施特劳斯哲学活动的历史出发点之前，做一个阶段性的考察也许是合适的。如果对于哲学而言，现代开端以来哲学之政治行为的整个历史具有迄今为止尚未得到认识的意义，如果为了理解现代哲学，对其发展历程的耐心研究是不可或缺的，那么这并不意味着：对于前现代哲学而言，历史就不重要了，或者说，只因为现代人搞出的断裂，历史就成了一种障碍。现代人与之断裂的哲学传统本身就证明了古代以及中古哲学之政治行为特殊的历史影响。因此，考虑到柏拉图在希腊城邦、西塞罗在罗马、阿尔法拉比在伊斯兰世界以及迈蒙尼德在犹太世界的所作所为，施特劳斯强调指出：“哲人为了哲学的利益做出的政治行动获得了完全的成功。”^① 这种成功不仅过于轻易地掩盖了政治成就的困难处境，更有甚者，它还让人遗忘了开端的可疑，并随之遗忘了那种在原则上是哲学性的反思、遗忘了支持与反对的论据（这些论据是那一成功传统的基础）。在任何一个传统中，答案总逐渐占了问题的上风，以至于答案降格为毋庸置疑的自明之物，最终需要相当的努力才能回想起，这些答案原是回应什么问题的，另外的选择会是怎样的。对于任何一个其他传统而言可能是既定的东西（对其利弊，自应两相比照，明智权衡），对于哲学传统而言实际上是一个问题；对于哲学来说，这种问题的意义简直性命攸关。因为，如果哲学是一种生活方式，那么，对“我应当如何生活”、“为什么要哲学”这种根本问题的回答便无法交给传统，由于信赖理性，它也无法转交给哲学史上的前人，除非哲学应当植根于信仰。记忆中没有人像施特劳斯那样有力地喊出：“对于任何哲学而言，植根于信仰都是致命的。”^②

一旦哲学成功地在政治上变得可敬了，一旦成功地在学校里把

^① 《对色诺芬〈西罗〉(Hiero)的再次陈述》(1954)，见《论僭政》(On Tyranny)，增订版。Glencoe, Ill. 1963, 页 220/221。

^② 《斯宾诺莎的宗教批判——序言》(1965)，文见《古今自由主义》New York 1968, 页 256。参见《政治哲学史》中“马基雅维里”一章(Chicago 1972, 第二版, 页 271/272 [第三版, Chicago 1987, 页 296/297])以及《自然正当与历史》，页 167。

哲学制度化(以便凭借不断增长的学说总汇传承之),是否便因此有了下降到“第二洞穴”的危险?这且不去管它。无论如何,施特劳斯并非仅与现代传统争辩,并且发生这种争辩并不就是历史地返回前现代。为了以本来意义的怀疑(Skepsis)从当前的“稳固性”境域与传统的“自明性”境域开出道路,施特劳斯在哲学上开始了重新审查,其路向正好与“历史进步”背道而驰。哲学上的重新审查与施特劳斯的历史学导引并行不悖,但并不相互覆盖。新的审查完全针对诸派别之间有争议的事情(die Sache)。该审查坚决从传下来的判断折返,追问已进入决断的诸根据,追问历史解答中所包含的被疏忽的问题。该审查不再只是预备上升。实质上它正是上升。至于启蒙与正统之争,施特劳斯也重新加以审查,一如对待古今之争;正是通过前者,后者在哲学争论中又有了地位。施特劳斯以他的方式重新启动了中古理性与信仰之间的反复辩驳。正因着眼于“苏格拉底问题”,施特劳斯才重新激活了那场似乎过时的、“在历史上已经裁定了的”争论;“苏格拉底问题”的提上日程,则开始于尼采对“所谓世界历史的拐点与旋涡”的批判。哲学在其学说与体系的历史中僵化了。施特劳斯对这种僵化的回应便是积极地探究[理性与信仰的]根本对立,重新启动那场争论。答案压倒了盘根究底。对付的办法是把盘根究底与“解构传统”(Destruktion der Tradition)结合起来。“解构传统”肇端于早期海德格尔。这个榜样激励着施特劳斯,如果无法肯定施特劳斯有他自己独特贡献的话。^① 区分施特劳斯对哲学史的解构与激进历史主义的首先有这样三点。其一:诠释学上的敞开(hermeneutische Offenheit)或者说这样一种准则:尽最大努力,就像先哲们理解自身那样来理解他们。这么努力的只有这样的人:保留了从他试图理解的人那里学习宏旨要义的可能性。而按照另一种诠释学前提(对先哲们的理解总是与他们的自身理解不一样)行事的人(这是因为他

^① 在他晚期关于霍布斯的著作的未发表文稿中,施特劳斯写道:“霍布斯耽搁了这样一个问题,如不回答这个问题,政治科学就无法成为科学。他没有从这个问题开始:人类共同生活的正确秩序是什么?也没从这个等值的问题开始:什么是德性?”施特劳斯在脚注中对加了强调符号的耽搁一词补充说明道,“这个表述归功于海德格尔;见《存在与时间》,第一部,页24与89、90、91。正是海德格尔‘解构传统’的理念使这个与前面段落里的研究得以可能”。

相信自己,与前人们不同,已经认识到了一切思想根本的历史局限),也就是依靠一种在历史哲学上有根有据的优势地位,从而以为自己可以更好地理解前人,立刻就在那种对他而言决定性的考虑中排除了任何可能。其二:对显白——隐微式书写技艺的重新发现,或者说洞察到泛泛理解的学说(Lehren)与哲人之思(Denken)之间的差异。“精微写作之艺术”表明“解构传统”是一个比海德格尔所领受的更为严格(由于更为复杂)的任务。另一方面,由于重新发现了一宗一个半世纪以来陷入大规模遗忘的历史事实(在此之前,此事实则是被哲人们熟知的),必须大大修正“一切思想在本质上都要受到历史局限”这个断言。如果精微写作艺术便是:对不同的人说话,要用不同的方式、不同的表述层面以及不同的论证,简言之,如果在模棱两可(显白——隐微)地给出的教诲与哲人之思之间存在着实质性差异的话,那么从“有历史局限的”写作与哲言(哲人为了得到支持并达到自己的政治目标,要顾及同时代人的期望、意见与偏见)便无法推断出,作者们在自己的思想中有着同样的期望、意见与偏见。他们的哲学之历史依赖性不再是自明的前提了,倒成了一个为了解构哲学史而来的、有待解决的问题。其三:政治哲学的优先性,或者说专注于哲学的这一部分,在这个部分中哲学整体成了问题,这个部分涉及哲学之政治辩护与合理论证,还包含着哲人们的自身认识。如果哲人们消除了传统积淀,并且看到自己忽略了政治哲学导引,那就无法回避与政治、道德、宗教这些对象的争论——直至以“天命之历史安排”的形态索取代价。哲学的另一种可能自己出现了。人们不会对自己实际的或者臆想的“死敌”听之任之,如果不是因为继续尊重他们——从而进一步侵入他们的禁地。^①

诠释学上的敞开性、显白—隐微的两面性以及政治哲学的专注——这三个要素一起导致了这样一种运动,这个运动的进行包含着施特劳斯对激进历史主义挑战的最深刻回应,并且使他在诸哲人中脱颖而出(且不仅在这个世纪如此):这是一场从哲学之历史到哲人之意图的运动。因为,所谓“首先必须像某位先哲理解自身那样来

^① 参见海德格尔《现象学与神学》Frankfurt Main 1970,页32;全集 IX,页66(该演讲于1927、1928年作于图宾根与马堡)。

理解他”，这意味着，从流俗所谓哲人对“哲学史”的“贡献”返回到哲人之意图。也就是说，必须从其思想的一以贯之的中心出发，将其著述当作表白出来的整体加以理解。所谓“给政治哲学安排一个优先地位”则意味着，找到一个层面，思想必须在其上捍卫自己的前提；找到一种媒介，思想必须在其中解释自己的姿态；找到一种活动，思想可以借之获得关于自身的清晰。此间对显白——隐微式写作方式的重新发现起着关键作用。重温精微写作艺术不仅仅让人想起用这种艺术写就的作品产生的历史条件。它同时还通向原则上是政治性、哲学性的反思，它在哲学立场上为精微写作艺术奠定了基础。一言以蔽之，它建立了诠释学与政治哲学之间的联系。如果不考虑与解释息息相关的历史处境，便无法恰当地理解在检控条件下，面临迫害危险写就的作品。这点毋庸置疑。哲人以显白——隐微方式写作的理由远不止对检控与迫害的政治顾忌。它来自对政治共同体与哲学之间不可消除的紧张关系的洞察。显白—隐微的两面性出于这样一种尝试：保护哲人不受社会之扰，并且保护非哲人不受哲学之扰。确定这种两面性乃因同时考虑到政治的必要性与哲学的必需性。因此，精微写作的艺术表达了关于政治、哲学以及哲人之自然本性的根本而全面的反思。

在我们的上下文里应当特别提及一个观点。对精微写作艺术的重温，其贡献实质在于：通过解释“化开”流传下来的哲学教诲，重释蕴藏其中的哲学能量。看到对不同的人该说不同的话，看到修辞手法与哲学论证的交叉使用，看到有意运用矛盾与含混，也就相当于看到作者期待着这样的读者来积极参与他引入的慎思明辨：就是能对其言论要旨有真切领会的读者。于是，精微写作的艺术就把解释者对哲人意图的追问推到了中心地位。如果解释者想解答这个追问，他就必须完全投身于作者的思想活动。而为了能够从事这种活动，解释者必须自己思考该思想活动所指向的实质性问题。诠释学努力于是平稳地过渡为本真意义上的哲学活动。

施特劳斯以其哲学事业推动的那一运动，乃是从历史到自然的运动。如果人们追随从哲学之历史到哲人之意图的诠释学运动，就能对那从历史到自然的运动加以认识。施特劳斯大量的解释工作证明了其行为的成效，这些工作既为精细阅读的艺术，也为精微写作的

艺术提供了佐证。施特劳斯向那些有识之士显示了,哲学的自然潜能可以通过、可以贯穿哲学史的各个时代得到发挥。实际上施特劳斯作为解释者与中古、古代以及现代哲人进行了哲学对话,从而展示了越过理解上的历史藩篱进行哲学对话的可能性。更切近的观察表明,这种对话所最终依据的并非历史境域之融合,而是相似天性(Nature)之遭遇。对话之所以可能,乃是因为在对话中磋商着同样的问题、发挥了一致的能力。具有超历史普遍性的乃是那种解释整全(das Ganze)的问题,更是那种关注哲学生活的基本问题:为什么要哲学?善好是什么?神是什么?一种超历史的共同性(随时准备研究这些问题)具有同样的经验,只要所有力量都被用于思考这些事情,或者用于恰当地理解一位也思索过这些事情的他人。施特劳斯把注意力转向了哲人们共有的经验,因为在其中起着作用的是那将哲人们在至深处联系起来的东西。看到了什么把哲人们联结在一起、什么使哲人们相互协调,也就会明白,那把他们分开的、那在他们的教诲与体系中造成差别的,乃是次要的东西。^①

解释者通过其阐述将哲人的意图还是哲人对哲学史的贡献立为中心——施特劳斯通过卢梭的例子展示了这两者的区别。为了卢梭他连做了两个重要的、彼此不同的研究。第一个研究题为《论卢梭的意图》,1947年12月出了单行本。第二个是《自然正当与历史》中写卢梭的那章,其基本框架是他1949年10月在芝加哥做的瓦格林讲座(Walgreen Lectures),1953年出了书。^②《论卢梭的意图》深入研究了卢梭之第一论,它以哲学的方式(一种以前的解释者从未用过的方式)讨论了卢梭的说法。《自然正当与历史》中关于卢梭的那章则主要探讨了卢梭之第二论(施特劳斯正确地称之为“卢梭最哲学的著作”),然而这里是以历史的视角考察卢梭哲学的。那里劈头就说:

^① 参见《什么是政治哲学?》页40;《论僭政》页105;还可参看《作为其圣经科学基础的斯宾诺莎宗教批判——斯宾诺莎神学政治论研究》Berlin 1930,页183;《论僭政》页109;《城邦与人》Chicago 1964,页241;《苏格拉底与阿里斯托芬》New York 1966,页33,45,49,52/53;《色诺芬的苏格拉底》Ithaca, N. Y. 1972,页29/30,115,118,119/120,122,125。

^② 《论卢梭的意图》,见《社会研究》,14,1947年12月第4号,页455-487;《自然正当与历史》,页252-294。

“现代性之第一次危机出现在让-雅克·卢梭的思想中。”第一段的结束句则在绕着尼采兜圈子,他在一百余年之后重温了“卢梭对现代性的攻击”,于是“引导了现代性之第二次危机——我们时代的危机”。就这样,用来考察卢梭、阐明那场历史运动(卢梭将被定位在该运动中,并被描述为它的环节)的视域从一开始就搞清楚了。此间重要的是考古学眼光,它早已看到,卢梭哲学产生了什么,支持着什么,将会改变、叠加什么。起引领作用的是重建(从卢梭开始直至当前危机的)这一整段发展历程的旨趣。对卢梭思想的解释不但连带思索了康德与黑格尔、马克思与尼采、浪漫派与历史主义,其实在阐述中已经把它们统括在内了。种种偏移、淡出及简化都是由此而来的。《自然正当与历史》卢梭章以其自己的方式表明,用关于一种主导性历史进程的叙述性逻辑来编排一种哲学,自有其好处。此间,关于我们所拥有的、对卢梭所有作品,特别是《不平等论》的最有意味的解说,可以举出至少四个例子,来看看卢梭的立场在效果史上是如何遭到削弱与曲解的:(1)关于人之自然本性,在 271 页上我们读到:“人照其本性几乎是无限可完善的。对于人的几乎漫无限制的进步来说,或者对于他摆脱邪恶的力量而言,并没有什么自然障碍。同样,对于人的几乎漫无限制的堕落而言,也不存在什么自然障碍。照其本性,人几乎是无限可塑的。用雷纳尔(Abbe Raynal)的话说,人类就是我们所希望造就的东西。如果人的自然本性的确切含义是为他的自我造就设定界限,那么人并无自然本性。”

施特劳斯明显晓得[我们]引文里的最后两句话仅对卢梭几个“澄清他观点”的“弟子们”有效,对卢梭本人当然是无效的。施特劳斯同样明显晓得,再前面四句话对于卢梭的有效性,只是通过那得到四次表达的“几乎”来保证的,在“几乎”这个词那里,我们并不仅面对着一个无足轻重的限制。毋宁说,对卢梭思想的整个解说差不多完全依赖于对这出现四次的“几乎”的切近规定和精确展开。(2)关于“卢梭的时刻”(Rousseau's moment),关于卢梭历史上的,哪怕不是历史哲学上的自我定位[问题],在 273 页上是这么说的(这话拿来说“黑格尔的”、“马克思的”或者“尼采的”“时刻”也许更准确些)“塑造人的再也不会是偶然的环境而会是他的理性。人,盲目命运的产物,最终将成为自己命运的目光炯炯的主人”。(3)在 278 以及最后一页

上,卢梭被尊为德国观念论的先驱。“尤为重要的是,他提出了人的传统定义应当被新定义所取代,根据后者,人的特别之处不在理性,而是自由。也许可以说卢梭开创了‘自由哲学’(philosophy of freedom)”。从历史学的观点突出“‘自由哲学’的发达形态(也就是德国观念论)与卢梭之间的牵连”是如此的正确,从哲学的理由出发抓住这一牵连又是如此的重要,以至于在作为人的种差的可完善性与德国观念论的自由之间隔开了一个世界,以至于德国观念论体系中的自由占据的位置与“卢梭体系”中的可完善性全然不同。(4)此章的最后三个部分(通过一种对此后发展的持续关注)强调了,卢梭超脱于其政治筹划之外所遵循的孤独生存(solitaere Existenz),并未显示为哲学生存,孤独的个体也并不等同于哲人。“卢梭所预示的、通过超越公民社会证成公民社会的那类人,不再是哲人,而是后来所谓‘艺术家’”。然而,敏锐地描述[卢梭思想的]结果并不能代替理解[卢梭提出的]哲学以及政治根据,这些根据已经被卢梭化为理论概念(孤独生存)以及文学描写。类似说法也适用于关于孤独的沉思的著名描写,施特劳斯对此论述说:“他并未将‘孤独的沉思’理解为哲学或者哲学的顶峰。按照他的理解,孤独的沉思大体不同于思维或者观察,如果不说是完全相反的话。构成它的,或者它所导致的,乃是‘生存之感受’(the feeling of existence),也就是对自己本已生存的愉悦感。”因为无论如何,卢梭用来“述说孤独沉思的魅力与狂喜的那些热切的词句”无法与他本己的哲学生存,与他思想的脉动经验相分离。

虽然施特劳斯对《论不平等》的解说明显遵循着将卢梭的哲学著作安置在现代思想的历史运动中的意图,他还是在关于《论科学与艺术》(绝大多数解说倾注于其上的都只是历史学旨趣)的文章中完全参与到作者的思想活动中去了——以便向前抵进到该文的基本哲学立场。可以表明,卢梭远不曾假设一个无限可塑的人性自然,甚至与其全部著作及其公众影响的出发点相反,他简直就在主张人的自然不平等。不仅1750年的有奖征文,而且卢梭后一书中阐明的整个政治哲学,都继续把哲人与非哲学的区别当作前提。其他近代哲人从未如此深入地分析过善好的、或者得到妥善安置的共同体与哲

学之间的冲突,也没有一个人比卢梭更相信导致这一冲突的张力乃是不可消除的。《论卢梭的意图》向我们展示了作为精微写作大师的卢梭。此文向我们展示了这样一位作者,他意识到,意见与信念是社会的命根子,而对于哲学而言,无条件的追问与怀疑却是不可或缺的。此文向我们展示了这样一位政治哲学家,他的结论是,如果应该实现政治哲学提出的政治“解决”,那就必须忘却政治哲学认识到的问题。施特劳斯勾勒了一位探索式哲人的肖像,他把优先性归于“理论理性”而非“实践理性”;他并不先自匆忙地按照这样的要求来衡量哲学事务中的 mania [迷狂];考虑到道德、宗教或者政治,[哲学]应当显得有 sophrosyne [自制];他,不同于其后继者,知道在自己的思想中维护、承受政治与哲学的冲突。因为卢梭“有一个‘设计精良的头脑’,怀疑是它的好护垫”。^① 卢梭正是这样的人,他不仅能以善(Tugend)与自由的名义,或者从公民的视角,由于善好的共同体之故给予启蒙形态的哲学以锐利的批判,并且首先尤其擅长这样一种吊诡:攻击哲学以捍卫哲学的实事(Sache)。为了这种捍卫,他必须就其历史时机的条件安排其修辞与策略。“关于科学与社会的古典陈述,特别是柏拉图的那些陈述,还不得不服务于驳斥反对哲学的公共偏见的目标,而卢梭不得不与一个或许更加危险的,支持哲学的偏见斗争:在他的时代,哲学已不仅是普遍尊崇的传统,而成了一种时尚”。^② 于是我们遇见了“第二洞穴”这一主题的变奏。然而对于我们远为重要的是,在这一点上——至少在这一点上——施特劳斯的意图与卢梭的意图相遇了,这一点关系到,捍卫哲学的实事,使哲学既避免僵化在传统中的危险,又躲开流俗化的企图。在卢梭的一个问题中,[卢梭与施特劳斯的]这个共通点得到了精妙的表达,这个问题施特劳斯引自《不平等论》,为了在《论卢梭的意图》中的一个关键性脚注中阐述这种共通性:“在某个时代,人民并不忙于哲学,而某位柏拉图,某位泰勒斯与某位毕达哥拉斯,充满了狂热的求知渴望,独

① 《论卢梭的意图》,页482;参看页472。

② 同上,页485。

自踏上求索的漫漫征途。那样一种幸福时光是否真的已经一去不复返了？”^①

看了施特劳斯对《论科学与艺术》的解释,他对《论不平等》以及《遐想录》的解释轮廓也就可想而知了,如果该解释同样持续关注作者的意图,并且完全遵循作者思路的话。把《论卢梭的意图》中的原则运用在“卢梭最哲学的作品”上,我们会特别注意到“理论理性的优先性”所导致的内容结局与实质后果。要把握卢梭向孤独的自然状态的回溯,[合适的]出发点也许并非[卢梭]寻求[实现]个体自由之要求的理想化手段,而是[他]与传统之神学前提的断裂,是[他]对一种在历史上有特权的目光之假设的拒绝。可完善性再次显示为一个概念,用来把人安置为自然之全部整体的部分,以便不会错误估计人在该整体中的特殊性——以便,与错误估计相反,更加确切地规定人转而与自然的对立、人预备偏离的状态、人的位置(在自然之内并且与自然相对立)的根本问题。我们首先注意到,卢梭不仅在公开的教诲中,且更在其思想中转而反对那种有利于哲学的偏见,这不仅因为该肯定性的偏见已成时尚,还由于哲人生来容易滋长、接近该偏见。^② 只有哲人与这些最接近的[偏见]拉开距离,他才能认识自己。卢梭明白,如欲头脑完全清醒,则须占据偏离之位。^③

① 让-雅克·卢梭:《论人类不平等的起源与基础》,注 X;迈尔(Meier)编,页 342。施特劳斯在页 467 的脚注 38 引用了法文原文的一段,并且用斜体突出了 *uniquement* [独自]这个词。在他手批的样本中,还为引文补充参考西塞罗: *De finibus* [论目的], V, 19, 50。另外还记下了卢梭 *Derniere Reponse* [最后的答复]中的论述:“La Grece fut redevable de ses moeurs et de ses loix a des Philosophes, et a des Legislaturs. Je le veux. J'ai deja dit cent fois qu'il est bon qu'il y ait des Philosophes, pourvu que le Peuple ne se mele pas de l'etre.” [“希腊的风俗和法律所欠哲学家及立法家者甚多,诚吾所愿也。我已说过百遍:有哲学家多好,只要民众不与存在相牵扯。”] 全集 III, 页 78。参看《不平等论》的导言,迈尔编,页 LVI。

② 试比较《论卢梭的意图》,页 464。

③ 此间略提的解释思路在《关于修辞学以及作者意图的导言》(此文置于我的《不平等论》批评版之首。Paderborn 1984, 1996 第 4 版)中有所引申,也见拙文《〈论人类不平等的起源与基础〉。论卢梭最哲学化著作的意图》解释, 16, 第 2 条, Winter 1988-89, 页 211-227。

施特劳斯对于历史主义挑战(也就是概念本义中的哲学是否可能)最深刻的答复已经包含在从哲学史到哲人意图的转变中了。这一转变并非施特劳斯学说如下意义的研究对象:就像施特劳斯对历史上发轫于马基雅维里、卢梭与尼采的“现代性之三次浪潮”的重构可以是教导与学习的对象一样。^① 这样一种重构仅仅展示在有意而为、独立自足的诠释学冒险之中,施特劳斯以他的有力解释为之提供了例子。如果某人用以确立一切的原则是:理解一位哲人,一如这位哲人理解自身;如果某人在研究中遵循的标准是:考察花费在其著作包含的真理性的努力与精细,那他就能达到这样一个境地,他究竟思考那哲人之所思,还是思考自己的思想,对他并无差别,因为在他活动的层面上,论证是接受引导的,而很清楚存在着这样一种选择可能:超越作者与解释者的“历史局限”、去规定两者的思考全都指向的事情。施特劳斯的解释活动展示了,在对尼采或卢梭的研究中,以及在对柏拉图或迈蒙尼德的研究中,那样一个境地是可以达到的。深入研究施特劳斯,同样可以达到这个境地;这位施特劳斯的哲学几乎全都披着评注(kommentars)的外衣。可补充的是,施特劳斯在一篇满是自我阐明的论文里,借着谈阿尔法拉比确认了:“不用‘体系性著作’,而是以历史叙述的伪装传播最宝贵的知识”,[此间]施特劳斯“表明了他对哲学中‘原创性’与‘个人性’的看法:较之一位哲人私密的、对必然无名的真理的真正原创性、个人性的理解,那作为他的‘原创’或‘个人’‘贡献’而为人所见的东西,其意义是远不足道的”。^②

如果确实可能从哲学史返回哲人的意图,如果能把我们的关注从一位哲人的个人“贡献”转移到对必然无名的真理的真正个人理解,那就可以从另外的视角来看待对哲学史的贡献了。这些贡献是

① 《什么是政治哲学?》,页 40-55;《现代性的三次浪潮》,文见《政治哲学论文六篇》希拉里·吉尔丁(Hilail Gildin)编, Indianapolis 1975, 页 81-98。

② 《法拉比的〈柏拉图〉》,见《路易斯·金斯伯格纪念文集》(Louis Ginzberg Jubilee Volume) New York 1945, 页 377。在同一个段落我们已经读到“仅仅因为公共言论要求严肃性与戏谑性的混合,一位真正的柏拉图主义者才能在历史的,也就是戏谑的外衣下给予严肃的教诲,哲学的教诲”。参看页 375-376。

否允许我们持这样一种看法：离开所有时代的洞穴乃是可能的，而流传下来的贡献便是对此的证明。^① 与此相一致，这些贡献是否给了我们一个机会拥有从意见上升到认识的自由经验？对哲学的贡献则似乎找到了这样一个理由，它埋藏得比哲学史深，潜藏的危险也大于哲学史在传统中的僵化。因为，撇开它们严格意义上的实质内容或学理内容不谈，对哲学的贡献种种，其共同之处无非在于，把吾人之中二三子引向哲学生活。因此这些贡献指向这样一种反思，它先于个人贡献，并且使最不一样的哲人们相信，哲学生活是善好的——因而对于相近的天性而言也将是善好的，即使这些天性得到的回应也许与自己偏离很大。^② 同样的反思也是精微写作艺术的基础。因此施特劳斯能够就那些（源于在哲学上得到灵感的写作艺术的）作品说道，它们都是“写下的、爱所引发的言谈”。^③

丁耘 译

① “……总有那么一些人，他们不仅是自己所属社会或任何社会的解释者，而且成功地努力离开‘洞穴’。我们所谓哲人、所谓真理（关乎‘整全’而不仅关乎‘整个历史过程’的真理）的热爱者，正是这些人，仅仅是这些人——哲人之独立性，只要他还是个哲人，只是更基本的独立性的一个方面，认识到这点的既有谈论前社会‘自然状态’的，也有强调‘人由人与太阳’（而非社会）‘生成’的。有时某位真哲人恰好同意其家族、派别或者阶层的政见，于是，他在著作中宣扬政治（以及道德）意见不过是更具表现力与想象力地表述他父兄的种种言论。然而，如欲明白他选择这些（而非其他阶层的）政见的隐秘理由——因为他作为哲人应该自由选择——就要看透他教诲的表层，挖掘出字里行间的、通常并不迎合其父兄的隐微教诲”。《迫害与写作艺术》，见《社会研究》8，第4期，1941年11月，页503。脚注21。此文后收入一部同名文集。施特劳斯删除了脚注。参看《论僭政》，页223。

② 参看《什么是政治哲学？》页40；《思索马基雅维里》Glencoe, Ill. 1958, 页299；《古今自由主义》，页8；《法拉比的〈柏拉图〉》，页392/392。

③ 《迫害与写作艺术》（1941），页504；（1952）页36。

《政治的概念》评注^①

施特劳斯

[迈尔按]这篇评注最初刊于《社会科学与社会政策文库》，后来施特劳斯将它收作《霍布斯的政治学》(1965)一书附录(页 161 - 181)，英译则收作施特劳斯 1930 年《斯宾诺莎的宗教批判》一书美国版的附录(1965, 页 331 - 351)。经这个美国版编者允许，这篇评注的英译本收入了施米特《政治的概念》英译本(页 81 - 105)。

下面这个版本每一处都依据 1932 年的初版，仅仅订正了明显的排印错误。文中的施米特引文与施米特原文字句不合的地方，也一仍其旧，未予标明(比如，第 7 和 9 段中，gleichartig 应为 gleichwertig；第 26 段中，anspruchsvolle moralische Entscheidung 应为 moralisch anspruchsvolle Entscheidung，第 31 段中，nichtkontrollierte 应为 nicht kontrollierbare)。施米特《政治的概念》的页码，本来指的是 1932 年版，这里悉改为 1963 年重印本的页码，以便当今的读者可以找到具体位置，从而查索到施特劳斯提到的地方。我还给这篇文本加了边码，以便引

^① 本文初次发表在 Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik《社会科学与社会政策文库》，Tübingen, 卷 67. Band. 6. Heft, 1932, 页 732 - 749。施特劳斯作为附录重印于他的 *Hobbes' politische Wissenschaft*《霍布斯的政治学》，Neuwied 1965, 页 161 - 181。英译首次见于施特劳斯 *Spinoza's Critique of Religion*《斯宾诺莎的宗教批判》英译本(E. M. Sinclair 译), New York 1965, 页 331 - 351。中译据英译，刘小枫据 Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einen Dialog unter Abwesenden (Stuttgart 1998 增订版)中所附德文原文校订。

证方便。

订正文字排印错误的地方,有以下若干处:第2段、第7段、第11段、第13段、第15段、第24段、第27和28段,以及第14段的脚注([译按]这里具体列出的拼写错误从略)。(王骥译)

—

1. 施米特的论文^①探讨的是“人类事物的秩序”问题(页95),即国家问题。由于国家在当代比之在以往数个世纪甚至更长的历史时期中更加问题成堆(页23以下),所以,认识国家需要一个根本的基础,对国家的基础何在,即政治的基础“做出简明而基本的说明”;因为“国家的概念以政治的概念为前提”(页20)。

2. 这篇论文作为施米特研究政治概念的开端,必须按照他本人所理解的总体原则来理解。根据这些原则,“政治先于国家”这句话便显示出他意在传达的并非永恒真理,而只是当前的真理。因为“一切精神无非是当代精神”(页79);“精神领域的一切概念,包括精神概念本身都是冲突的,只能通过具体的政治现实来理解”(页84);“一切政治的概念、观念和术语的含义都具有敌对性;它们具有特定的对立面,与特定局势联系在一起……”(页31)。根据这些原则,我们必须提出下面的问题:即在多大程度上当前的局势迫使我们承认国家的基础是政治?政治是在反对何种对手时成为国家的基础?

3. 目前局势的特点在于持续了300年之久的历史进程已经“到达终点”(页94)。在这个时代的终点,我们发现自己处于“一个中立化和非政治化时代”。非政治化不仅仅是现代历史发展的偶然结果,甚至也不仅仅是它的必然结果,而是现代历史发展最初的真正目标。现代精神在自由主义运动中大获全胜,而自由主义的特征恰恰在于对政治的否定(页68以下)。如果说自由主义已经变得令人难以置信,如果说它必须由此而遭到“另一个体系”的反驳,那么,在任何情况下,反对自由主义的首要口号就必须是:政治的立场。如果说自由

^① 《政治的概念》,Muncheu & Leipzig 1932,文中插入的页码与此书同。

主义相信,它能够通过否定政治性而推出国家的基础,或者更确切地说,建立理性的社会关系,那么在自由主义失败之后,人们不禁认识到,只能站在政治的立场上理解国家。所以,施米特的基本论题完全取决于他与自由主义的论争;它只能作为论战来理解,只能“通过具体的政治现实”来理解。

4. 自由主义的失败注定了施米特的使命。这种失败的详情如下:自由主义否定了政治;然而自由主义并无法把政治从地球上抹去,只是将其掩盖起来而已;自由主义导致了以一种非政治的言说方式参与政治。所以,自由主义抹杀的不是政治本身,而只是对政治的认识以及政治的真相(页 65 以下)。为了去除自由主义制造的这层掩盖现实的烟幕,人们必须使政治露出本来面目,而且使之不容否认。政治首先必须从自由主义制造的幕障中浮现出来,以便使国家问题得到认真的对待。

5. 因此,仅仅确定了自由主义业已失败的事实,或证明自由主义如何在每一项政治活动中均令自己走向荒谬还不够,仅仅指出“任何善良的观察者……若想在这里(即自由主义)中找到些许政治原则或学理的一致性,均不免失望”(页 69)也不够。甚至洞察到一切自由主义政治学的明显矛盾乃是它们从根本上否定政治的必然结果,仍然不够(页 69)。毋宁说,我们需要以“另一种体系”取代这种在自由主义政治学中无法自圆其说却“具有令人吃惊的一致性的自由主义思想体系”(页 70),这“另一种体系”就是那种不否定政治,反倒使人们理解政治的体系。

6. 施米特认识到,这种“具有令人吃惊的一致性的……自由主义思想体系”,“虽屡经挫折,在今天的欧洲却依然尚未被其他什么体系所取代”(70),这种认识本身已经足以表明他的研究的意义;因为这种认识使他完全孤立地处于自由主义的论敌中间,这些人的口袋里通常装着某种详细的非自由主义学说。根据这种认识,施米特也指出了自己研究的基本困难。因为,如果“自由主义的思想体系”真的“在今天的欧洲尚未被其他什么体系所取代”,那么可想而知,他在表述自己的观点时也会被迫利用某些自由主义思想的成份。施米特之所以试探性地做出这种主张恰恰是出于这种强迫性。施米特本人曾明确地说明这一点:他无非是想“在理论上为一个巨大问题 en-

cadrieren(划定界限)”;他的著作的论题“应被看作一种客观性讨论的出发点”(页 96)。上述因素使得批评家的任务转向更多地注重施米特与主流观点的区别所在,而不太注重他纯粹追随主流观点的那些联系。

二

7. 施米特明确拒绝为政治提出一个“无所不包的定义”(页 26)。从一开始,他就把“政治的本质”问题(页 20)理解为政治的特性问题(页 21 与页 26 以下)。事实上,他之所以这样做,不是因为他觉得分类问题(政治特有的划分必须在此得到规定)已经得到解决,甚或不是一个实质性问题,而是恰恰因为他深深地怀疑当今最为司空见惯的那种答案:他运用政治现象把这类最为司空见惯的答案置于荒谬的境地,并以此为从根本上回答分类问题开创了一条途径。虽然屡遭挑战,但是对用于界定政治和国家的特殊性的分类问题,今天最为司空见惯的真正自由主义答案却依然如故:类就是“文化”,即“人类思想和活动”的整体,它划分为“各种相对独立的领域”(页 26),成为“各种文化区域”(纳托尔普[Natorp])。初看上去,施米特曾经说过:就像“最终的划分在道德领域是善与恶,在审美领域是美与丑,在经济领域是利与害一样”,“政治的特有划分……在于朋友与敌人的划分”(页 26),如果他坚持这样说的话,就会局限于上面的分类当中。但是,施米特明确拒斥这种与其他“文化区域”并立等同的政治秩序:朋友与敌人的划分“既不等同于也不类同于……其他那些划分”;政治并没有描绘出“一个属于自己的新领域”(页 27)。这里无非是在说,对政治的认识意味着至少要对流行的文化概念进行彻底批判。

8. 施米特并没有处处表现这种批判。同样,他也使用一般文献中的术语,偶尔讲到“各种人类思想与活动的相对独立的领域”(页 26 以下)或各种“人类生活和思想领域”(页 66)。在某一段中,他竟如此表述自己的观点,以至于粗心的读者会产生下面的印象:在自由主义让人们认识到审美、道德、科学、经济等领域的自主性之后,现在对施米特来说,则要寻求让人们认识到政治的自主性,尽管这与自由主义相反,但却是自由主义之渴望自主性的延续。的确,他把“不言

而喻”(Selbstverständlichkeit)一词表述为“人类生活不同领域的自主性(Autonomie)”,这段引文已经表明上面的印象与施米特关系甚微。当他强调,自由主义“不但承认人类生活不同领域的‘自主性’,而且将其夸大到专门化甚至完全孤立的程度”时(页71),这一点就变得更加清楚。施米特之与流行的文化概念分道扬镳充分表现在他对美学的间接描述上面:“从形而上学和道德通往经济的道路穿越了审美领域,而穿越审美消费和审美愉快的道路,如果一直极为崇高的话,则是通往普遍节约精神生活的最稳固最舒服的道路……”(页83)因为流行的文化概念当然包含对审美价值自主性的认识——假定这个概念完全不是由这种认识组成的。这种观点至少导致了以另外一种文化概念代替流行的文化概念的要求。而要做到这一点必须以对政治的特殊性的认识为基础。

9. 我们业已看到,施米特明确放弃了为政治下“无所不包的定义”。他假定“各种相对独立的人类思想和活动领域”(道德、审美、经济等)具有“其自身的标准”,各个领域就是借助于这些标准相对独立地建立起来,由此,他追问什么是“政治的标准”。此处的标准具有“终极划分的性质”,或者更确切地讲,具有终极“对立”的性质。所以,道德的标准便是善与恶的对立,审美的标准便是美与丑的对立,等等。以这种一般关系为定位,施米特把“朋友与敌人的划分”界定为“政治特有的划分”(页26以下)。此处的“敌人”——还有“朋友”——永远只能被理解为公敌(友),即“一个至少是潜在地斗争,或者说真正能够斗争的群体,与另一个类似群体对抗的群体”(29)。在敌友模式的两种因素中,“敌人”因素显然占据先机,施米特在详细解释这种观点时,已经说明了这一点,事实上,他只论述了“敌人”的含义(参见页27,29以及页32以下)。人们可能会说:所有人群都只寻找朋友——他已经有了敌人,才有朋友;“政治关系的实质包含在具体的敌对状态之中”(页30)。所以,“敌人”要优先于“朋友”,因为“现实领域存在的潜在战斗”属于“敌人的概念”——尚不属于朋友的概念本身(页33),而且,“人的生命”从潜在的战争,“可怕的紧急状态”以及“最极端的可能性”中,获得“特有的政治张力”(页35)。但是,战争的可能性并不仅仅构成政治本身;战争不纯粹是“最极端的政治手段”;战争不仅在“自主的”范围内——即政治范围内——而且

仅仅对人而言,就是可怕的紧急状态,因为战争不但关系到而且一直关系到“肉体屠杀的现实可能性”。政治的这种结构性定位说明了政治是基础性的,而不是一个与其他领域并存的“相对独立的领域”。政治是“尺度”(页 39)。正是在这个意义上,我们才能理解施米特所讲的政治“既不等同于也不类同于”道德、审美和经济等领域(页 26)。

10. 这种政治定义与施米特对流行的政治概念的暗中批判关系密切。这种批判对各个“人类思想和活动领域”的“自主性”提出了质疑。按照流行的文化概念,不仅个别的“文化领域”在与其他文化领域的关系上是“自主的”,而且文化作为一个整体,先于任何个别的文化领域,已经具有“自主性”,它是一种独立自主的创造,是人类精神的“纯粹产品”。这种观点让人忘记了“文化”总是以某种教化为前提:文化总是自然的教化(Kultur der Natur)。这种说法首先意味着,文化是对自然倾向的提高,是对自然的精心化育——至于是自然土壤还是人类精神则无关紧要;因此,文化要遵循自然本身提供的提示。但是,这种说法也可以指通过顺应自然而征服自然(用培根的话说,即 *parendo vincere*);因此,与其说文化是对自然的忠实化育,还不如说文化是反抗自然的粗暴而狡狴的斗争。把文化看作化育自然,还是与自然斗争,取决于如何理解自然:把自然看作供人效法的秩序,还是需要消除的无序。但是,无论如何理解文化,“文化”终归是自然的化育。既然“文化”成为自然之化育,那么只有假定对自然的化育已经变得与精神对立,并且已经被遗忘时,文化方可被理解为独立自主的精神创造。因为我们现在理解的“文化”首先是对人类天性的教化,所以文化的前提便首先是人类天性;又因为人在天性上是社会动物(*animal sociale*),所以文化建立其上的人类天性就是人与人天然的社会关系,即某个人先于一切文化而对其他人的行为方式。以此方式所理解的自然的社会关系这句话就是自然状态(*status naturalis*)。所以,人们可以说:文化的根基就是自然状态。

11. 在特定的现代文化概念的含义上——此处,暂且不论严格地讲在现代文化概念之外是否还有其他文化概念——霍布斯把文明状态(*status civilis*)理解为自然状态的对立面;文明状态成为所有狭义文化(即所有艺术和科学的教养)的前提,而且它自身以另一种特

定的文化为基础,即以人类意志的训练为基础。在此,我们暂且不论霍布斯关于自然状态与文化(广义的文化)之间相互对立的看法;在此,我们只强调一点,即霍布斯完全把自然状态描绘成战争状态,不过,我们必须记住“战争的天性并不存在于实际的斗争中;而是存在于众所周知的另外的倾向中”(《利维坦》第十三章)。在施米特的术语中,这种表述意味着自然状态是真正的政治状态;因为,施米特同样认为,“政治”并不“存在于战斗本身当中……而是存在于这种现实可能性所决定的行为之中”(页 37)。由此看来,被施米特视为基础的政治就是支撑所有文化的“自然状态”;施米特恢复了霍布斯的自然状态概念所具有的荣耀地位(参见页 59)。由此,那个必须规定政治特有的划分的分类问题也有了答案:政治乃是人的状态;事实上,政治乃是人之“自然的”、根本的和极端的状态。

12. 事实上,施米特对自然状态的界定与霍布斯有着根本差别。在霍布斯看来,自然状态是个人之间的战争状态;而在施米特看来,自然状态则是群体(尤其是国家)之间的战争状态。对霍布斯而言,在自然状态中,每个人都是其他人的敌人;而对施米特而言,所有的政治活动都定位于朋友和敌人的划分。这种差别植根于霍布斯自然状态定义的论战意图:既然自然状态是一切人对一切人的战争状态,那么它就可望激发人们摆脱自然状态。施米特则以政治状态反对这种对自然状态或对政治的否定。

13. 姑且说在霍布斯的思想中无疑存在着对政治的全盘否定;按照他的学说,自然状态至少在国与国的关系中仍然存在下来。因而,霍布斯把自然状态抨击为个人间的战争状态——施米特无疑采纳了这种观点,他的论述表明,在保护与服从的关系上,他明确地追随霍布斯(页 53;另参见页 46 以下)——并不需要对施米特意义上的政治,即人类群体间关系的“自然”性质提出质疑。然而,按照施米特,政治群体的本质就在于它可以“要求……自己国家的成员随时准备牺牲”(页 46);至少霍布斯有资格认为这种主张是正当的:那些在战斗中因怕死而开小差的行为只是不光彩,而非不正当(《利维坦》,第十一章)。国家仅仅有理由要求个体有条件的服从,即那种不与挽救和保存个体生命相矛盾的服从;因为保护生命乃是国家的最终基础。所以,尽管一个人被迫无条件的服从,但是他仍然没有义务冒生

命危险；因为死乃是最大的恶。霍布斯没有从这种结果中退缩，他明确地否定了勇气作为一种品德的地位（《论人》[De homine]第十三章，第9节）。同样的态度还表现在他对人民利益（*salus populi*）的定义中：人民的利益包含（1）抵御外敌；（2）维持国内和平；（3）以正确适度的方式丰富个体，这一点通过工作和节俭比通过战争的胜利更容易做到，尤其是通过机械和数学的发展而获得促进；（4）享受无害的自由（《论公民》[De cive]第十三章，第6节和节14节）。一旦“人类”成为计划的主体或对象，这些原则必然会导致文明的理想，即要求人类天然的社会关系成为一个“消费与生产的整体”（页58）。若举例来说，那么霍布斯作为文明理想的创始者，则远在培根之上。恰恰出于这一点，他成为自由主义的奠基人。单纯保全性命的权利——这种权利是霍布斯自然权利的概括——具有人权之完全不可剥夺的性质，换言之，个体的权利要求先于国家并决定国家的目的和权限。霍布斯所奠定的单纯保全生命的自然权利要求为自由主义的整个人权体系开辟了道路，即使这一基础事实上并没有必然产生这种进程。霍布斯之有别于后世的自由主义，无非然而却固然在于，他直接以自己的所知所见反对自由主义文明理想为之不断斗争的东西：不仅反抗腐败的国家机构，统治阶级的邪恶意志，而且反抗人的天性之恶；在一个非自由主义的世界里，霍布斯稳步前进，奠定了自由主义的基础，它反对——如果可以这样说的话——非自由主义的世界，而后来的人们出于对自己前提和目标的无知，却相信人性的原初之善（基于上帝的创世和护理），或者在自然科学中立性的基础上，孕育天性之提升完善的希望，而这种希望并未得到人类自身经验的证实。鉴于自然状态本身，霍布斯试图在自然状态容许克服的限度内克服自然状态，而后来的人们却要么梦想出一种自然状态、要么基于某种假想的对历史以及人类本质的深刻洞见，忘记了自然状态。但是——若比较公正地评价后来的人们——从根本上讲，这种梦想和遗忘不过是否定自然状态的结果，不过是霍布斯提出的文明状态的结果。

14. 如果说自由主义最终的自我认识就是文化哲学，如果这是事实，那么我们就可以概括地讲，在文明世界的掩盖和垄断之下，自由主义忘记了文化的根基，即自然状态，也就是处于危险和危难之中的人性。为了反对自由主义，施米特回到自由主义的创始者霍布斯，

以便借摧毁霍布斯对自然状态的明确否定来摧毁自由主义。^①如果说霍布斯是在一个非自由主义的世界里完成了自由主义的确立,那么施米特则是在一个自由主义的世界里担当了对自由主义的批判。

三

15. 施米特把自由主义对政治的否定与政治状态对立起来,即与对政治现实性的认识对立起来。施米特明确主张,对于政治状态而言,一个人是喜好政治还是厌恶政治无关紧要:政治状态的意图“既不是好战或军国主义,也不是帝国主义,更不是和平主义”(页 33)。施米特只想了解事实。这种表述并不意味着他认为自己的论述“无关乎价值”,也不意味着他想(不论是出于对科学性的关注还是出于对个人自由决断的关注)为所有对政治进行评价的可能性留下空间。毋宁说,他的意图恰恰在于封闭所有此类可能性:政治根本无法被评价,无法以某种理想来衡量;用于政治上面的所有理想无非是些“抽象”而已,而所有“规范性标准”无非是些“虚构”罢了(页 49 以下,页 28 以下)。因为政治是借助于人对人“肉体屠杀的现实可能性”来建立的(页 33);“决不存在什么理性的目的和规范,更遑论真假,决不存在什么纲领,更遑论可否值得效法,也根本没有什么社会理想,更遑论其是否美好,这里既没有什么合理性也没有什么合法性能够把人对人出于自己的原因而相互杀戮正当化”(页 49 以下)。

16. 政治状态导致了非敌对性的政治描述。因此,政治状态反对霍布斯对自然状态的敌对性描述。霍布斯把自然状态本身描述为不可能的状态:自然状态即一切人对一切人的战争;在自然状态中,每个人都是其他任何人的敌人。在施米特看来,自然状态的主体不是个人,而是群体;而且并不是每一个群体都是其他任何群体的敌人,而是结盟和中立的可能性与敌对的可能性并存(页 35)。如此理

^① 在这部论著的第一版中,施米特把霍布斯描绘成“迄今为止最伟大、或者惟一真正系统的政治思想家”(《社会科学与社会福利政策文库》(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 卷 58, 页 25)。现在,施米特则只是把霍布斯说成“一位伟大的、真正系统的政治思想家”(页 64)。事实上,霍布斯是个反政治的思想家(根据施米特所理解的“政治”)。

解的自然状态本身则是可能存在的。这种状态的真实性的真实性,已经为迄今为止的整个人类历史所证明。或许将来某一天人类会进入完全非政治的状态——至于“这种世界和人类状态能否出现,何时出现,我一无所知”;无论如何,这种状态“目前尚不存在”,所以,“如果假定它已经来临,就是一种不诚实的幻想”(页 54)。

17. 现在人们不能——施米特自己尤其不能——对非政治状态“目前尚不存在”(页 54)以及“战争作为现实可能性今天依然存在”(页 37)这一事实轻描淡写。鉴于当今存在着一场争取完全消除战争之现实可能性,从而取消政治的强大运动,鉴于这场运动不仅对时代精神产生了巨大影响,而且强有力地决定着现实状况——这场运动终究导致了战争“或许在今天……不再虔诚,不再有道德之善,也不再有利可图”(页 36),而在此前的数个世纪中,事实上战争总是这样一些东西——鉴于这一事实,人们的眼光必须超出当前并且问一问:如果“战争作为现实可能性今天依然存在”,那么战争的可能性明天是否依然存在呢?抑或后天又如何呢?换言之,尽管对政治的取消迄今为止尚未成功,那么这种取消在将来是否可能呢?还是根本就没有这种可能?

18. 施米特对这个问题做出如下回答:政治性属于人类生活的基本特性;在这个意义上,政治乃是一种命运;因此,人无法逃避政治(页 36 以下,页 66 以下,页 76 以下)。政治之无可逃避表现在这样的矛盾中,即如果人们试图取消政治,就必然陷人无措的境地。当且仅当取消政治的力量变成政治性的,这种努力才有望成功;也就是说,只能当它“强大到足以把人群分成朋友和敌人”,从而“能够促使和平主义者与非和平主义者开战,以战争反对战争”时,取消政治的努力才有望成功。由此,这场反对战争的战争便“确定无疑地成为人类的最后之战”。然而,这场战争“必定是特别惨烈、毫无人性的”,因为在这场战争中,敌人被攻击为“非人的怪物……不仅要战胜他们,而且要彻底消灭他们”(页 37)。但是,在这场特别非人性的战争之后,人类并没有希望变得特别地具有人性,并因而成为非政治性的。所以,以人性为借口来消除政治性的努力所必然导致的后果,无非就是非人性的增长。当人们讲政治乃是人类生活的基本特性时,或曰,一旦某人不再具有政治性,他就不再成其为人时,这种说法也无非是

指,而且恰恰是指一旦某人不再具有政治性,他便不再具有人性。所以,如果人们因试图取消政治性而陷入矛盾当中时,这种努力最终只有通过欺骗才能成功:“一方面谴责战争就是屠杀,另一方面却要求人们去发动战争,不是杀人就是被杀,以便从此‘永远消除战争’,这是明目张胆的欺骗。”(页 49)

19. 因此,政治不仅是可能的而且是现实的;不仅是现实的而且是必然的。政治之所以是必然的,乃是因为它植根于人类的天性中。所以,否定政治和政治状态之间的对立可以追溯到关于人性的争论。最终的争端出在人在天性上是善还是恶。不过,这里并不是在“特定的道德或伦理意义上”讲“善”与“恶”;毋宁说,“善的”被理解为“没有危险的”,而“恶的”则被理解为“有危险的”。因而,最终的问题便是“人是否是一种危险的存在,他到底是一种危险的生物,还是一种无害的、没有危险的生物”(页 59)。“所有真正的政治理论”均假定人的危险性(页 61)。职是之故,人具有危险性的论题就成为政治状态的最终前提。

20. 上面描述的思路很可能不是施米特的定论,当然更不是他所讲过的最深刻的东西。它隐藏了另外一种朝完全不同的方向发展的思想,这种思想与我们上面所描绘的思路无法协调。

21. 施米特把人具有危险性的论题描述为政治状态的最终前提:政治的必然性就像人的危险性一样确凿无疑。然而,人的危险性真是确凿无疑的吗?施米特本人把人具有危险性的论题定为一种“猜测”(Vermutung),和“人类学的信仰表白”(页 58)。但是,如果人的危险性仅仅被假定或被相信,而不是真正地被认识,那么它的反面同样也可以如此,从而取消人之危险性(这种危险性迄今一直存在着)的努力就可以大行其道。如果人的危险性只是被相信,那么它在原则上就处于威胁之下,由此政治也处于威胁之下。

22. 施米特承认政治在原则上已经受到威胁,他讲道:“这种[完全非政治的]状态是否能出现,何时出现,我一无所知。”(页 54)如果像施米特在许多章节中所主张的那样,政治根本无可逃避,那么政治就难以受到威胁。所以,人们必须为他的主张加上一句明显的限定词,即政治无可逃避,而且必须对他的主张做如下理解:只要还存在着一个对立面,政治就无可逃避。在前面引证的反对和平主义的论

述中,施米特已经暗示出这种限定,因为他的论述假定和平主义者与非和平主义者的对抗无法消除。因此,政治之无可逃避只是有条件地存在;最终,政治仍然处于威胁之下。

23. 如果政治最终仍然处于威胁之下,政治的立场最终必须不仅仅是对政治现实的认可,即赞同受到威胁的政治性并肯定政治性。由此,人们必然会问:施米特为何要肯定政治性?

24. 只要人的危险性受到威胁,政治就受到威胁。所以,肯定政治也就是肯定人的危险性。那么,应当如何理解这种肯定呢?如果它具有政治意味,它就“不能拥有规范性意义,而只能拥有生存性意义”(页 49),就像其他任何政治事物一样。由此,我们必然会问:在危险时刻,在“可怕的紧急状态”中,难道一个“战斗的群体”要肯定其敌人的危险性吗?难道它希望这样危险的敌人吗?我们必然会像 C. Fabricius 一样做出否定的回答,当他听说某位希腊哲学家主张快乐是最大的善时,曾评论道:如果我们在和皮洛士(Pyrrhos)与萨尼特人(Samniten)打仗时,他们也坚持这种哲学家的观点就好了!同样,一个处于危险中的国家之所以想到自己的危险性,不是出于危险的原因,而是出于摆脱危险的原因。所以,肯定危险本身不具有政治意义,而是只具有“规范”和道德意义;确切地讲,它无非肯定了权力就是组成国家的权力,肯定了马基雅维里意义上的品德(virtu)。在此,我们再一次想到霍布斯,他把无所畏惧描绘成一种自然状态的品德(顺便讲一下,他像否定自然状态那样否定这种品德),但是他认为无所畏惧也包含荣誉和勇气。所以,战争道德似乎是施米特肯定政治性的最终合法基础(Rechtsgrund),否定政治性和政治状态之间的对立似乎与和平主义的国际主义和好战的民族主义之间的对立相一致。

25. 结论真是如此吗?如果我们考虑到施米特拒绝以战争反对和平主义者的解决方式(页 33),就必然会怀疑这种结论。而且,一旦人们更准确地看到施米特如何把人的危险性作为政治状态的最终前提,就必然会对这个结论产生争议。他曾经两度拒绝和平主义理想,因为无论如何这种理想在目前的情况下既对行动没有意义,也对理解目前的局势没有意义(页 36 以下,页 54 以下),此后,施米特认识到建立“世界国家”的可能性原则上是对人类统一“消费和生产”的

完全非政治性参与,他终于问道,“世界经济和技术集中所需要的令人惊恐的权力会落在哪些人身上”?换言之,哪些人将统治这个“世界国家”(Weltstaat)?“决不能因为相信人类将获得绝对自由,所以让人民选出一个政府管理人民纯属多余,就取消上面那个问题。人类将何以获得自由?这个问题只能由各种乐观主义或悲观主义的猜测来回答”,也就是说,乐观主义猜测人没有危险性,悲观主义则猜测人具有危险(页 58 以下)。职是之故,考虑到人对人的统治是或者将是必然的还是多余的这个问题,人之是否具有危险性的问题便随之浮现出来。既然如此,危险性便意味着需要统治。由此,最终的争端并不是出现于好战派与和平主义者之间(或者说民族主义和国际主义之间),而是出现于“威权理论与无政府理论”之间(页 60)。

26. 威权理论与无政府理论之间的论争涉及人在本性上是恶的还是善的。但是,此处的“恶”与“善”并“不能做特定的道德性或伦理性理解”,而是要理解为“危险的”和“没有危险的”。如果我们考虑到施米特曾讲过的“恶”的双重含义,它的意思就变得一目了然。“恶能够以腐败、软弱、怯懦、愚蠢的面目出现,但是也能够以‘残忍’、本能冲动、生命力、无理性等面目出现”(页 59)。换言之,“恶”可以被理解为人性之卑劣或兽性力量,即 *humana impotentia* 或 *naturae potentia*(斯宾诺莎:《伦理学》卷三)。既然“恶”不具备道德含义,那么就只有第二个含义可以拿来讨论。在这个意义上,“十七世纪的政治哲学家们(霍布斯、斯宾诺莎、普芬道夫)”曾经把自然状态的人描绘成“恶的”:也就是说,他们“像野兽一样受到各种冲动的驱使(饥饿、贪婪、恐惧、嫉妒)而作恶”(页 59)。然而,问题在于为何这些哲学家,尤其是霍布斯把人理解为“像野兽一样恶”。由于霍布斯否认原罪,所以他不得不把“恶”(Bosheit)理解为无辜的(*unschuldige*)“恶”;而且,他不得不否认罪(Sünde),因为他不承认人具有任何固有的先于作为正当要求之一切要求的义务,因为他认为人生而自由,也就是说没有任何义务;所以,对霍布斯而言,基本的政治事实乃是作为个人之正当要求的自然权利,他把义务看作是对这种要求后加的限制。如果人们采取这种思路,在原则上就不能否认争取人权是个人对国家提出的要求,是与国家对立的,就不能否认社会与国家的对立,进而也不能反对自由主义——假定自由主义并不完全是霍布斯式思路无可避

免的结果。一旦人们把人之恶理解为兽性的无辜之“恶”，而这种兽性的无辜之“恶”又是可以通过伤害而变得狡黠伶俐，因而是可以教化的，那么人们为教育所定的限度就变成了一个纯粹的“猜测”问题——是像拥护绝对王权的霍布斯本人那样狭隘地限制呢，还是像自由主义那样只做宽泛的限制，亦或像无政府主义那样幻想教育是万能的。一旦把恶理解为无辜的“恶”并由此把善理解为恶本身的一个方面，那么恶与善的对立便丧失了严格界线，从而也失去了意义。施米特为之奋斗的目标即是对自由主义进行彻底的批判，为了达到这一目的，摆在他眼前的任务就是消除那种把人性之恶看成动物性的无辜之恶的观点，并且回到把恶作为道德之卑劣的观点。惟有如此，施米特才能自圆其说，因为他曾经主张“政治理念的核心”乃是“道德要求的决断”（《政治的神学》，页 56）。但是，施米特对霍布斯及其追随者坚持的恶的观点所做的修正不仅没有满足上述要求，而且还与之相矛盾。霍布斯强调天性的无辜之“恶”，并认为可以与之搏斗，而施米特则以明确的同情口吻谈论没有道德含义的“恶”。不过，这种同情无非是对动物性强力的推崇而已。前面已经引述过施米特讨论审美问题时所讲的同样内容，这些内容也适用于他对动物性强力的这种推崇。不但如此，当我们认识到他所推崇的对象并不是完美，而是欠缺和需要（即统治的需要）时，这种同情之不当就立即变得一目了然。统治的必要性所揭示的人的危险性只能正确地理解为道德的卑劣。我们必须认为如此，却无法肯定如此。既然如此，那么对政治的肯定又有何意义呢？

27. 施米特之所以肯定政治性，尤其是他肯定政治性且不纯粹将其视为真实的与必然的这一点，最明显地表现在他对有关否定政治的理想所做的反驳之中。从根本上讲，施米特并没有把这种理想斥为乌托邦——他毕竟说过自己不知道这种理想是否能实现——但是，他的确憎恶这种理想。施米特没有以道德化的方式阐述自己的观点，而是尽量把它们掩盖起来，这只能使他的批驳更加有力。我们还是听听施米特自己的论述吧：“如果……朋友与敌人的划分即使作为可能性也不复存在了，世界上将不会再有政治，也不会有国家，只剩下一一种与政治无关的世界观，只剩下文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等等。”（页 54）我们之所以强调娱乐，是因为施米特几乎

使娱乐在人类一系列严肃的追求中销声匿迹；尤其紧跟在“娱乐”后面的“等等”掩盖了“娱乐”乃这个系列中的最后一个词，掩盖了其最终的性质(*finis ultimate*)。由此，施米特的观点已经十分清楚：政治的敌人能够言所欲言；他们能够根据自己的计划诉诸人类的最高关怀；他们的善良信心无可否认；世界观和文化等当然并不一定是娱乐，但它们能够变成娱乐；另一方面，人们不可能把政治和国家同时作为“娱乐”；政治和国家乃是使得世界不至于变成娱乐世界的惟一保证。所以，政治的敌人所期望的最终无非是建立一个娱乐的世界、一个消遣的世界、一个毫无严肃性可言的世界。“在一个完全实现和平的世界上”，施米特在早先的一节中说道，“政治将不复存在。可以想象这样一个世界照样包含很多或许相当有趣的对立和对抗，各种竞争的谋略，但是却不复存在那种富有意义的对立面，以要求人们去牺牲生命”（页 35 以下；强调符号笔者所加）。在此，施米特对和平主义的理想世界所做出的让步，他所发现的某些引人注目之处，就在于和平主义那种趣味性和娱乐性的内涵；同样，他在这里也尽力掩饰“或许相当有趣”的观点中所包含的批评。当然，他并不希望对没有政治的世界是否有趣引发怀疑；如果说相信什么结论的话，那就是非政治化的世界相当有趣（“各种竞争的谋略”）。“或许”一词只是提出一个问题，但却的确提出了一个问题，即这种有趣的内涵是否能够对关乎一个名副其实的人的利益的事情提出要求；正是这个“或许”掩饰同时又流露出施米特对这种有趣内涵的反感，因为只有在人们忘却了真正重要的东西时，才能出现这种有趣的状况。至此，我们已经清楚地看到，为何施米特拒斥和平主义的理想（更根本地讲则是文明的理想），为何他肯定政治性：他之所以肯定政治性乃是因为他在受到威胁的政治状态中看到了对人类生活之严肃性的威胁。所以，对政治的肯定最终无非是对道德的肯定。

28. 施米特曾把现代世界描绘成一个非政治化的时代，如果我们更加认真地看待这个观点，就会得出与前面相同的结论。当然，他的这种描述并不是说政治在 19、20 世纪已经不像在 16、17 世纪那样注定如此。人类在今天依然分成“各种具有相互斗争的现实可能性的群体”，比之此前的时代不曾有丝毫减轻。人们相互争吵，这个事实依然如故，而争吵的内容却已经发生了根本性的变化。人们争吵

的内容取决于他们认为什么重要、什么具有权威。而他们认为具有权威的东西则因时而异：在 16 世纪，神学拥有权威；17 世纪是形而上学；18 世纪是道德；19 世纪是经济；20 世纪则是技术。基本上可以说，在每个世纪均有一个不同的“领域”成为“核心领域”（页 80 - 84）。但是，由于政治“没有……它自己的领域”（页 27），所以政治从未成为“核心领域”。尽管“核心领域”不断改变，政治却始终是一个定数。不过，政治性作为人类的命运取决于对人来讲什么是最重要的东西：“国家也是从相应的核心领域获得其现实性和权力，因为分成不同敌友阵营的群体所争吵的权威问题同样是由权威领域来决定的。”（页 86）所以，只有人们了解了那种控制着“核心领域不断转换”的法则时，才能搞清楚现代世界特有的非政治化的真正含义。这一法则就是“中立化趋势”，即努力获得那种“使安全、透明、一致与和平成为可能的”基础（页 89）。此处的一致与和平是指不惜一切代价达成一致与和平。不过，如果是以某种手段实现已经确定的目的，人们在原则上总是能够达成一致，而对于目的本身却永远争吵不断：围绕什么是正义、什么是善，我们总是在相互争吵，不但与别人吵，而且还与自己吵（柏拉图：《欧绪弗洛篇》（Euthyphro）7B - D 以及《斐德罗篇》（Phaedrus）263A）。所以，如果有人想不惜一切代价达成一致的话，那么除了彻底放弃正义问题，转而只关心手段之外，别无办法。至此，我们就可以理解，现代欧洲一旦开始——为了避免围绕正确信仰的争吵——寻求中立性的基础本身，最终却沦入了对技术的信仰。“当今对技术的普遍信仰是不言而喻的，其根源无非在于人们能够相信他们在技术中找到了绝对中立的基础……与神学、形而上学、道德、甚至经济方面那些可以永远争论下去的问题不同，纯粹技术性问题要求某种明确的客观性，它们允许达到清楚的解决”（页 90）。但是，技术的中立性只是表面现象：“技术永远是一种工具和武器，恰恰因为技术服务于所有人，它并非中立。”（页 90）这种徒有其名的中立性暴露出那种寻求“绝对中立之基础”并不惜一切代价达成一致的企图，何其荒谬。只有以人生的意义为代价达成一致，才有可能不惜一切代价达成一致；因为只有人们不再提出何为正义的问题时，才有可能不惜一切达成一致；不过，如果有人放弃了这个问题，他就等于放弃为人。但是，如果有人严肃地提出何为正义这个问题，必然会引发

争端(鉴于这个问题导致的“一系列无法解决的难题”(页 90),而这场生死攸关的斗争,即政治——人类之划分成朋友和敌人的阵营——应当把自己的合法基础归因于何为正义(Richtigen)这个严肃的问题。

29. 肯定政治也就是肯定自然状态。施米特以对自然状态的肯定反对霍布斯对自然状态的否定。自然状态即纯朴的战争状态(status belli)。由此,肯定自然状态似乎只能意味着好战。然而,一旦人们把握了施米特返回自然状态的真正含义,这种印象就会烟消云散。肯定自然状态并不意味着肯定战争,而是意味着“放弃现有的安全”(页 93)。之所以要放弃安全,不是因为战争是某种“理想化的”东西,而是因为必须走出“富丽堂皇的教区”,放弃“安于现状的舒适与安逸”,回到“尚未有文化或社会”的“神秘而谦卑的开端”,回到“尚未受损害、尚未被败坏的自然中去”(页 93),以便能够“从具有纯粹完整的知识的权力中”再度诞生出“人类事物的秩序”(页 95)。

30. 按照施米特的真正看法,如果政治立场能够溯源到道德立场的话,那么这种看法如何与他的著作中比比皆是的对道德先于政治的批驳相一致呢? 第一种可能的解释是,“道德”在他的反驳中是指一种完全特定的道德,即那种与政治根本对立的道德。对施米特而言,“道德”——至少在此处上下文的用法中——总是指“人道主义道德”(参见页 80 以下)。但是,这种用法说明了施米特本人在依赖自己论敌的道德观,而没有对人道主义与和平主义的道德要求是否成其为道德提出质疑;他仍然没有跳出自己所攻击的那种观点的陷阱。

31. 然而,对道德的批驳——即对“理想”和“规范性标准”的批驳——并没有妨碍施米特对人道主义道德与和平主义理想做出道德判断。当然,就像上面所讲的那样,施米特尽量掩饰这种判断。而掩饰本身则表现出一种窘迫:受到威胁的政治状态使他有必要对政治做出评判;同时对于政治本质的认识则导致了怀疑一切对政治的评判。因为这种评判将会是“自由的、毫无限制的决断,它只关乎自由做出决断的个人”,它在本质上是一个“私人事件”(页 49);但是,政治却要摆脱一切任意的私人武断;它具有超越私人的义务(Verbindlichkeit)特征。如果假定所有理想都是私人性的,因而是不用承担义务的,那么义务便不能被看作一种职责,而是只能被看作一

种无可逃避的必然性。正是这种假定使得施米特断言政治无可逃避,而且一旦他强调的主题迫使他不再坚持这种断言时,便把自己的道德掩盖起来;正如他本人所强调的那样,这种假定乃是“个人主义—自由主义社会”的典型前提。

32. 现在,我们来彻底搞清楚,肯定政治而否定道德以及使政治优先于道德,究竟有何含义? 具有政治性意味着定位于“可怕的紧急状态”。所以,肯定政治本身也就是肯定战斗本身,而完全与为何而战无关。换言之,一个肯定政治本身的人会中立地对所有划分为敌友的阵营一视同仁。无论这种中立性与那种否定政治本身的人的中立性差别有多大,肯定政治本身并因而中立地对待所有敌友阵营的人均不会希望自己“置身”“政治群体之外……只作为个人而生活”(页 52)。他没有不惜一切代价走向“中立化”并避免决断的意志,事实上,他乐于做出决断,乐于不顾内容地做出任何决断,这种中立性利用某种超出一切决断的可能性——它因中立性的缘故而变得可以接受。一个肯定政治本身的人尊重所有希望战斗的人;他完全像自由主义者一样宽容——但他们的意图却正好相反:自由主义者尊重并宽容一切“诚实”的信念,只是他们仅仅认为法律秩序与和平神圣不可侵犯,而一个肯定政治本身的人则尊重并宽容一切“严肃”的信念,即定位于战争之现实可能性的一切决断。因此,肯定政治本身被证明是处于对立一极的自由主义。由此,施米特所讲的“具有惊人一致性……的自由主义思想体系”“在当代欧洲尚未被其他任何体系所取代”,这一主张被证明是正确的。

33. 所以,肯定政治本身不过是施米特反对自由主义的初步论题,这种肯定只能为对自由主义展开彻底批判做准备。在较早的著作中,施米特曾经如此评论过柯特(Donoso Cortes):他“看不起自由主义者,却不妨碍把信奉无神论的无政府主义者作为自己的死敌……”(《政治的神学》,页 55)。战斗只发生在死敌之间:因为受到彻底羞辱——或者恶语相加,或者保持彬彬有礼的规矩,这要视性情而定——他们把在自己中间调停、周旋的“中立者”弃置不顾。要在字面意义上理解“羞辱”;他们不会屈尊注意到中立性;每一方眼里都只有敌人;为了获得一条自由的战线,他们毅然把摇摆于中间、阻挡敌人视线的中立分子弃置一边,根本不看他们一眼。所以,对自由主义

的批驳只是伴生性和准备性的：其目的在于为决定性的斗争扫清战场，斗争的一方是“技术性精神”和“激发反宗教的世俗激进主义的群众信仰”（页 93），另一方则是相反的精神和信仰，它至今似乎依然没有名称。最终，对何为正义这个问题的两种截然相反的回答相互遭遇一起，这些回答均不允许任何妥协和中立（参见页 73 关于“双重对立面”和“三重图式”或“结构”的注释）。所以，对施米特而言根本重要的不是与自由主义斗争。正是由于这个缘故，对政治本身的肯定并不是他的最终论题。他的最终论题乃是“人类事物的秩序”（页 95）。

34. 尽管如此，我们必须承认，对自由主义的批驳往往看起来就是施米特的最终论题，而且他往往纠缠于对自由主义的批驳之中，因而迷失了自己的真正意图，停留在自由主义划定的水平上。这种纠缠不清决不是偶然的失败，而是施米特所奉行的原则的必然结果。这种原则就是“精神领域的一切概念……只能通过具体的政治现实来理解”（页 84），“一切政治的概念、理念和术语”均具有“敌对的意义”（页 31）。施米特打破了这一原则，而这一原则本身完全系于某些自由主义前提，他以非敌对性的自然状态概念反对霍布斯敌对性的自然状态概念。不但如此，他通过期望从“整体的知识”中获得人类事物的秩序来从根本上反对这一原则（页 95）。因为一种纯粹和整体的知识永远不能是冲突性的，除非它偶然如此；况且一种纯粹和整体的知识也不能从“特定的政治现实”和时代状况中获得，而只能借助于追本溯源，回到“尚未损害、尚未败坏的自然”来获得。

35. 我们曾经讲过（见第 14 节），施米特是在一个自由主义的世界上承担起对自由主义的批判；在此，我们是指他对自由主义的批判发生在自由主义的视界之内；他的非自由主义倾向依然受制于无法克服的“自由主义思想体系”。职是之故，人们只有成功地突破了自由主义的视界，才算完成了施米特提出的对自由主义的批判。在这个视界之内，霍布斯完成了自由主义的奠基。所以，只有在充分理解霍布斯的基础上，才有可能彻底批判自由主义。至于说明我们能从施米特那里要学的东西，以便完成这项任务，正是我们这些评注的主要意图所在。

附录二

施特劳斯致施米特的三封信

[迈尔按]第一和第三封信是施特劳斯手写的,第二封信用打字机打出,施特劳斯签名。原件现存国家总档案馆(NordrheinWestfaelischen Hauptstaatsarchiv Duesseldorf),第二封信施特劳斯有打字副本,现存芝加哥大学图书馆。感谢施特劳斯文献监管人克洛波西(Joseph Cropsey)教授和施米特学术遗稿监管人凯塞(Joseph Kaiser)教授允许我发表这三封信。我从事这一研究时,施米特档案馆管理员墨顿(Eberhard Freiherrn von Meden)博士对我热情接待,在此一并致谢。

无论在芝加哥大学图书馆还是杜塞尔多夫档案馆,都没有发现施米特给施特劳斯的回信。施特劳斯在1933年7月10日的信中提出的两个问题,施米特明显没有回复。1933年10月9日,施特劳斯写信给当时还在德国的友人克莱因(Jacob Klein):“你知道吗,施米特……而且……没有回我的信?不回信在如今很普遍吗?”克莱因在10月12日的回信中写道:“施米特是否会回复,倒确实是个问题!依我看,就他目前的位置来说,回信绝对不可能。我不知道你是否想象得出这里的情况。在下一封信——我不会从德国寄出——中,我会给你说些这方面的事情。”在10月21日的信中,克莱因又说到施米特:“至于施米特,我得说,他正不可原谅地参与[一些事情]。在他现在所处的官方位置上,他大概不好回信……无论如何我不会再说到他了。”1933年12月6日,洛维特从马堡写信给施特劳斯(施特劳斯此前给洛维特的信,洛维特没有收到),“今天我同贝克(Werner Becker)博士([迈尔按]施米特的学生,博士论文做的是霍布斯研究)聊过,他断言,鉴于施米特目前的反犹立场,他不可能给您回信了……而且,第一,他现在是“州议员”;第二,贝克博士说,施米特也不认识任何一个英语学界值得推荐的霍布斯专家”。

施米特没有把施特劳斯的信收藏在自己的来往书信中，而是放在一个专门的文件夹里，并标明“三封关于《政治的概念》的重要来信：1. 施特劳斯(1929)1932-1934；2. 科耶夫(1955)；3. 辛克尔(1970)1968-1970”（[迈尔按]据墨顿博士告诉我，括号中的1929和1970年份是施米特划掉的手迹；[中译编者按]Joachim Schickel是德国汉学家、毛主义者，翻译过毛泽东诗词）。施米特给这些不同的拜访者标上了时间，这是 he 去世前几个月告诉我的。施特劳斯“在1934年还从英伦”给他写过信。这封施特劳斯寄自英伦的信，墨顿博士对我说，迄今在施米特的遗稿中还没有找到。如果施特劳斯真的在1934年写过那封信，而施米特碰巧又记得这回事情，并且在他的专门文件夹里面作了标记，那么可以推测，施特劳斯在信中表达了[对施米特的]批评。1934年10月10日给时在柏林的克莱因的信中，施特劳斯写道，“你看到施米特最近的小册子（[迈尔按]指《法学思想的三种类型》）吗？现在他反对霍布斯的决断论，基于我的评注中的论证赞成‘秩序思想’，当然他不会引证我的评注。我也许得把这事告诉 Koellreutter”。克莱因在13日回信说，“我力劝你千万别给 Koellreutter 写信。目前惟一要做的是：绝对默不作声”。在给洛森塔尔(E. I. J. Rosenthal)的信(1935年10月)中，施特劳斯同意自己了解施米特太晚了些，因为施米特“在这段时间成了纳粹分子”，“为了让自己的处境好过，他根本不可以承认自己依赖于一个犹太人”。

施特劳斯致克莱因的这些信，我是通过 *Independent Journal of Philosophy* (Paris) 主编 George Elliott Tucker 博士得到的。其他书信现存芝加哥大学图书馆特别收藏部 (Leo Strauss Papers, Box2, Folder6, Box2, Folder11, Box4, Folder16)。

王 译

第一封信

尊敬的施米特教授：

洛克菲勒基金会秘书处告知我，基金会的德国分会已经如我所愿推荐我去巴黎中心，估计五月中旬这件事就可以最后确定。尽管就我所闻，这次推荐仍可能会被撤回，我还是预先考虑今年秋天将会被送往巴黎。

在这封信中我得再次由衷感谢您对我的申请的支持。这不单单是一件外在事情上的帮助，也是一件对我的生命来说至关重要的事情，为此我得向您表达感激之情。尊敬的教授先生，请允许我说，您对我的霍布斯研究表现出的兴趣，是对我的学术研究曾经得到和所能梦想的最荣幸和最热心的肯定。

恭颂 敬安！

列奥·施特劳斯
1932年3月13日
Hohenzollernkorso 11
Berlin - Neutempelhof

第二封信

尊敬的施米特教授：

这几天，我再次回顾了一下您在《政治的概念》中所表达的想法，以及我在《社会科学文库》上发表的反对意见。我想到了两点，由于不能再通过书评方式提出来，所以写信就教于您。

就我从有关您的著作的种种议论来看，您的主题尤其遭到误解，因为，您间或以下面这样的方式表达自己：政治斗争是各种可能的阵营斗争中紧密程度最高的一种。这些表述导致了误解，似乎如此政治(das Politische)已然假设人之间的敌对本身以人的一种非政治特点为前提，换言之，似乎政治仅仅是某种补充[在人性上]的东西。但是，如果我正确地理解了您的意思——当然更多的是从一次交谈而非从您的文章中获得的这种理解，您的意思当会得出这样的结论，人性中有一种形成排他性阵营的原初倾向。

更深入地分析您的论著之后就会获得这样的印象，针对左派的论战乍看上去完全立场一致，实际上分裂成了两派互不相容或者说至少异质性的思想阵营。左右两派的对峙表现为(1)国际主义的和平主义者与好斗的民族主义者的对峙，和(2)无政府主义社会与权威社会的对峙。不需要任何证据来证明这两种斗争本身就不一致。我在评论中已经解释了，为什么第二种对峙(无政府与权威)在我看来更根本，而且从最终的意义上来说，它是惟一值得考虑的对峙。不言而喻，不能满足于上述观察。毕竟，好斗的民族主义与同情权威秩序这二者的相互一致(最初只是经验性的)，很难说完全是偶然的。您的意思是否是说，“权威主义”与“民族主义”联手含义——请允许我简略地说——在于：右派的最终基本原则是人性的恶；人的本性就是恶的，因此需要被统治。但是，只有通过一个反对其他人的统一体，才能

实现统治的确立,也就是人们的联合。人的任何联手都必然是对其他人的排斥。排斥趋势(随之出现的是敌友各自组成的阵营)是人类的本性使然;在这层意义上,排斥趋势是人的命运。但是,这样理解的政治就不是国家的构成性原则,也不是“秩序”的构成原则,而只是国家的条件。我认为,政治和国家的先后关系在您的这部论著中并没有得到充分展现。您的“国家的概念以政治的概念为前提”的主张是模棱两可的:“前提”意味着构成性原则和条件。在第一层意义上,这种说法很难站得住脚,就像[“国家”一词的]语源(political-polis,[政治的城邦])所证明的那样。那篇发表在《莱茵-美因人民日报》(7月5日)上的书评指责您有“唯社会学论”,说的大概就是这种意思。

最后,要是您能留意我对自己的书评的这个补充就像您留意到我那篇书评一样,就好了。

恭颂 敬安!

列奥·施特劳斯

1932年9月4日

Hohenzollernkorso 11

Berlin - Neutempelhof

第三封信

尊敬的施米特教授：

首先，我要告诉您，洛克非勒基金会已经决定再给我一年的奖学金，这主要得归功于您对呈交给您的我的霍布斯研究第一部分的评价。我准备在这里接着学习一个学期，明年上半年去英国。

接下来我想向您提出一个不情之请。您有次向我提到，（哈佛大学）的弗里德里希教授对您说他有个编辑霍布斯著作校勘版的计划。我对参与这份编辑工作非常感兴趣。在编辑工作方面，我有丰富经验，而且，我在英国期间肯定有机会熟悉霍布斯的手稿。要是您能告知我霍布斯文集的编辑将选用哪些材料——我不知道要编的是他的所有著作抑或仅仅是政治著作，以及您是否愿意推荐我参与编辑，将不胜感激。

至于“巴黎”，恐怕我几乎说不出任何您不熟悉的东西。在当地学者中，马西尼翁（Arabist Massignon）和西格弗里德（André Siegfried）给我留下了最深刻的印象。从整体上来说，这里的哲学还处于战前的阶段。总的来说，这里论文的平均水平比德国的更精深、扎实——可能和这个国家平均的人文教育水平比较高有关。

同时，我多少有些被莫拉斯（Mauras）吸引了。显然，可以将他和霍布斯相比（更不要说他对霍布斯的依赖）。如果能和他谈谈，我将会非常高兴，您愿意写几句话替我引见一下吗？如果您愿意的话，真是不胜感激。

再次衷心感谢您给我的支持！

恭颂 敬安！

列奥·施特劳斯

1933年7月10日

4 rue du Parc de Montsouris

Paris (14 e)

王骥 译