

经典与解释

刘小枫 主编

西方思想家

Taming of thymos

[法]科耶夫 (Kojève) 等著

驯服欲望

——施特劳斯笔下的色诺芬撰述

贺志刚 程志敏 等译

*Taming of thymos:
Leo Strauss
on Xenophon's Writings*

色诺芬的著作是古希腊哲学的重要文献，也是西方思想史上的一部杰作。施特劳斯的《驯服欲望》一书，通过对色诺芬著作的深入解读，揭示了古希腊哲学的核心问题。本书不仅是一部学术著作，也是一部思想史著作。

色诺芬的著作包括《马术》、《经济论》、《希腊史》、《会饮》、《苏格拉底的回忆》等。施特劳斯的《驯服欲望》一书，通过对色诺芬著作的深入解读，揭示了古希腊哲学的核心问题。本书不仅是一部学术著作，也是一部思想史著作。

本书的出版，对于研究古希腊哲学、西方思想史以及施特劳斯的著作，都具有重要的意义。本书的出版，对于研究古希腊哲学、西方思想史以及施特劳斯的著作，都具有重要的意义。

驯服欲望

本书是一本文集，集中了一些为理解施特劳斯的色诺芬研究的论文，为汉语学界重新认识色诺芬以及理解施特劳斯通过解特色诺芬要探讨的重大问题——哲学与政治的关系——提供一点方便。

几乎可以说，只有在施特劳斯那里，色诺芬才占有思想大家的地位……施特劳斯对色诺芬撰述的诠释看起来平淡得狠，其实造就正大，微言大义昭若发聩，堪称现代学问中的古典之作。

——刘小枫

驯服欲望 Taming of thymos

西方思想家 经典与解释

特约编辑 ● 成官沅

责任编辑 ● 陈希春

封面设计 ● 周志杰 刘佳景

ISBN 7-5080-2785-X



9 787508 027852 >

ISBN 7-5080-2785-X/B·142 定价：36.00 元

西方思想家：经典与解释

驯服欲望

——施特劳斯笔下的色诺芬撰述

〔法〕科耶夫 等著

刘小枫 选编

贺志刚 程志敏 等译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

驯服欲望:施特劳斯笔下的色诺芬撰述/(法)科耶夫等著;贺志刚等译.
—北京:华夏出版社,2002.7
(西方思想家:经典与解释)

ISBN 7-5080-2785-X

I. 驯… II. ①科…②贺… III. 克色诺芬尼(约前 565 ~ 前 473) —
思想研究 IV. B502.151

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 041891 号

Taming of thymos: Leo Strauss on Xenophon's Writings by Kojève, etc.
Edited by Liu Xiaofeng

驯服欲望:施特劳斯笔下的色诺芬撰述

[法] 科耶夫 等著

刘小枫 选编

贺志刚 程志敏 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: 670×970 1/16

印 张: 18.5

字 数: 252 千字

定 价: 36.00 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梳理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑,翻译之举若非因历史偶然而中断,势必向古典西学方向推进。

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,於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著,甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的

是,这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段,未能向有解释深度的细读方面发展。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

编者前言

色诺芬的撰述在 Leob 古典丛书中占五卷(前二卷含上下两部),第三卷《长征记》和第四卷中的《回忆苏格拉底》、《家政》(中译为《经济论》)有中译本(《回忆苏格拉底》甚至有两个译本:吴永泉译本[北京商务版 1984]和邝健行译本[名为《追思录》,香港中文大学版 1987])。屈指算下来,没有汉译的色诺芬撰述不在少数。被称为西方第一部长篇小说的 *Cyropaedia*(《居鲁士劝学录》,两卷),以及篇幅较短的《宴饮》和《苏格拉底的申辩》,迄今没有汉译。

这没有什么好奇怪,因为学界并不以为,色诺芬的撰述在古希腊哲人中有多么重要。通常的希腊哲学史都不会给色诺芬以思想大家的位置,其著述似乎仅仅配有提供文献史料中的地位——而且还不一定可靠(据说,色诺芬记叙的苏格拉底言行就不一定符合“历史的苏格拉底”,参见《追思录》中译序)。^①并非汉语学界看不起色诺芬,首先当然因为欧美学界不大看重色诺芬:从上个世纪初“德国最著名的哲学史家”策勒尔的《古希腊哲学史纲》(山东人民版 1992)到以十卷本《西洋哲学史》闻名的 Frederick Copleston 的《希腊与罗马哲学史》(台北:黎明文化版 1986)、英语学界当今的古典学权威之一 Terence Irwin 的《古典思想》(辽宁教育版 1998)一书中,都没有怎么说到色诺芬;俄国的古希腊哲学专家涅尔谢相茨的《古希腊政治学说》(北京商务版 1991)同样如此——老一辈的欧洲文学史家反倒是例外:默雷(Gilbert Murray)的《古希腊文学史》(上海译文版 1983)对色诺芬有专章描述,搞哲学史的却把色诺芬扔掉了。国朝学界的古希腊哲学专家合著的《希腊哲学史》第二卷没有色诺芬的专门章节,顺理成章。

几乎可以说,惟有在施特劳斯那里,色诺芬才占有思想大家的地

^① 北京大学哲学系五十年代集中了全国的西哲专家,当时编的《古希腊罗马哲学》(北京商务版 1961、1983)仅在有关苏格拉底的“文献记载”条下辑译了一段色诺芬语录。

位——下述情形充分证明了这一点：施特劳斯生前出版了三部专著疏解色诺芬撰述。在施特劳斯生前发表的专著中，没有哪一个古典思想家占有如此显要地位；施特劳斯的写作方式有时似乎也像在模仿色诺芬。在施特劳斯眼里，色诺芬的撰述冲和古秀、潜气内转，文体醇深详实、笔兼导顿，古希腊哲人中未见其偶，是极高明而道中庸的政治哲学家——其撰述方式尤其高明，高明得人们以为他不过是平淡无奇、无足轻重的作家而已。

在二十世纪的西方哲人当中，施特劳斯卓尔不群，其贯穿群经的功力当与尼采、海德格尔相揖让，但用心又与这两位盖世大哲颇为不同。施特劳斯后半生主要倾力疏解古希腊思想家著述中的微言大义，第一部就是对色诺芬的一篇短小对话作品 *Hiero or Tyrannicus*（《希罗或僭主》）的义疏——题为《僭政论》。年前，《读书》月刊上有篇短论说，如果谁转向了古典的学问，便表明他对现实闭上了眼睛。这话说得恐怕欠分寸，至少在施特劳斯面前碰了一鼻子灰。《僭政论》表明施特劳斯转向了真正的古典学问，但他对现实问题闭上了眼睛？何谓“现实”问题？

大哲人在世上只与极少几个同道坐而论道，通常还是私下或暗中交锋，自古如此——据说《庄子》内七篇全是庄周为反驳好友慧施所作（参见王孝鱼，《庄子内篇新解》，岳麓书社 1983），而慧施在内七篇中出场其实并不多（仅三篇）。《僭政论》在 1948 年发表之前，施特劳斯大概就把稿子寄给科耶夫（Alexandre Kojève）看过——那是科耶夫刚刚发表了《黑格尔、马克思与基督教》（1946）这篇文章之后不久，似乎是专门为反驳科耶夫写的。不然的话，何以科耶夫马上写了 *Tyrannie et Sagesse*（僭政与圣贤）回应施特劳斯，施特劳斯又回以《再说色诺芬的《希罗》》（*Restatement on Xenophon's Hiero*）。^①

科耶夫何许人也？即便按通常的说法，科耶夫也是最“现实”、搞实际政治的哲人。

^① 法文原题 *Mise au point*，收在法文版的《僭政论》（*De la tyrannie*, 1954）中；1963 年，Allan Bloom 编辑出版了英译本，这两个版本都还没有包括施特劳斯与科耶夫私下的往复书信。直到两人都作古后，1991 年，古热维奇编辑的《僭政论》扩充本才收入了二人的通信（2000 再版）。

今年的元旦多少有些不同：这一天，欧元正式流通欧盟十二国。这一历史性事件不仅像传媒说的那样，“具有经济的和政治的”意义，鲜为人知的是，欧元流通也具有思想史意义。

1974年，法国总统德斯坦(Giscard Destaing)与联邦德国总理施密德(Schmidt)共同提出建立统一欧洲货币提案，当时几乎被看作天方夜谭，未料竟然在28年后成为现实，让人觉得总统说过的话毕竟不一样。然而，欧元的诞生并非始于20世纪70年代两位国家领导人的心血来潮，而是始于二次世界大战结束不久的40年代末期——当时，欧洲一些国家(尤其法国)的政治家们提出了欧洲共同体理念，并首先通过欧洲六国(法国、联邦德国、意大利、比利时、荷兰、卢森堡)的“欧洲煤炭钢铁联营”计划予以实施。就这一具体的政治行动而言，当然不免带有实际政治的考虑：既要利用德国的重工业基础使得西欧足以抗衡苏联，又要提防德国在工业复苏后再发争夺欧洲霸权的梦想。当时的法国外交部长 Robert Schuman 把话说得很白：“由此而建立起来的统一生产，将使一个问题变得十分明白，那就是在法德之间任何战争不仅变得不能想像，而且在物质上也没有可能”。^① 如此“煤炭钢铁联营”计划有点像今天不断有人抗议的“全球化”，对于丧失主权的德国来说，无异于又被宰割了一次。

然而，重建统一的欧洲，恰恰是欧洲哲人和政治家——尤其德国哲人最热心的梦想。^② 《善恶的彼岸》是尼采替“未来哲学”谱写的“序曲”，倒数最后一章题为“诸民族与诸祖国”(Voelker und Vaterlaender)，说的就是重新统一欧洲的事情。接下来的最后一章的标题是“何为高贵”，题下之意似乎是说，重新统一欧洲关涉挽救“高贵的”生活方式。尼采在“未来哲学”名目下最终说到这些话题，无异于说，重新统一欧洲才是德国哲人应该成就的未来的“大政治”——无论韦伯对美国的极度关注还是海德格尔对美国的极度轻蔑，心目中恐怕都有这“大政治”的使命感。

虽然“欧洲煤炭钢铁联营”计划多少带有实际的政治、经济利益考虑，计划的动机却是相当精神性的“欧洲共同体理念”。1958年，

① 引自平德编著，《联盟的大厦》，潘琪译，辽宁教育版1998，页1。

② 参见陈乐民，《“欧洲观念”的历史哲学》，北京：东方版1988。

欧洲经济共同体执行委员会成立,进一步从经济上推进欧洲共同体理念:逐渐取消六国间的所有贸易关税,形成统一的经济共同体。希特勒的德国不是也曾梦想统一欧洲吗?是的,但那是野蛮而非高贵的统一。如今,作为欧洲的主要战胜国的法国担当了统一欧洲最为关键的角色,其方式不是战争,而是经济(接下来是司法)一体化。欧洲的“高贵精神”是法国、而非德国葆有的——仍然是尼采有眼力,他老早就听出来,瓦格纳的音乐远不及比才的音乐高贵。

在法国驻关贸总协定代表团(French legation to GATT)中,俄裔法国人科耶夫任首席谈判代表。历史中的“英雄有一个最大的障碍,这就是财政数字”(雨果语)。据法国代表团团长 Andre Philip 说,“别的参与国对每一条款需要一个专家,法国有科耶夫,他在所有条款上都是专家”。^①科耶夫全名 Alexandre Vladimirovitch Kojèvnikov (1902—1968),以简称 Kojève 闻名,早年研究俄国现代宗教哲学之父索洛维耶夫(Vladimir Soloviev)的基督教神秘主义,在 Karl Jaspers 门下获得博士学位(论文题为 *La Métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*,主题是耶稣基督身上人神的统一体)。二次世界大战前,因偶然替另一俄裔法国人、卓越的思想史家科伊热(Alexandre Koyrè)在法国高师代课,讲授黑格尔的《精神现象学》,一不小心就成了法国(存在主义和后结构主义)两代哲人的精神之父。如此哲学天才,放着法国最高学府的教授不当,却要走关系进入法国财政部外务委员会当高参,甚至官至戴高乐总统的特别顾问——至于经济学专门知识,科耶夫觉得自学一下就得了。

不晓得戴高乐总统是否清楚,自己的这个出身于俄国的犹太人特别顾问竟然是个公开的马克思主义者。科耶夫立志要为实现社会主义而奋斗(不一定非搞武装斗争不可),不是说说而已——参与实现欧洲共同体理念,就是其现实的政治行动。真正的政治哲学,不在柏拉图、亚理士多德或卢梭、康德的书本上,而在现实历史当中——

^① 参见 Stanley Rosen,《作为政治的解释学》(宗成河译),见刘小枫选编,《施特劳斯与古典政治哲学》,上海三联版 2002。科耶夫思想评述,参见 Shadia B. Drury, *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*, St. Martin's Press 1994; 此书虽然在好些方面把科耶夫搞错了,收集的关于科耶夫的研究材料还是蛮丰富的。

马克思说了：哲学不在于认识世界，而在于改造世界（当然包括改造人性）。即便搞哲学，也得搞点切合历史现实的东西——国朝学界的不少知识份子如此说。有人说，科耶夫是欧洲共同体的设计师，从哲学上讲，这种说法不过分：还在二战时期炮火连天的年代，科耶夫就写了 *Esquisse d'une phénoménologie du droit*（《法权现象学纲要》，1943年完成，1982年出版，2000年译成英文）。虽然科耶夫生前没有发表（如康有为的《大同书》那样），现在来看，该书的确为如何实现具有社会主义特色的欧洲共同体新理念提供了哲学·法理学的周全论证。

“资产阶级法权”是马克思政治经济学张扬的术语，革命叛徒、特务张春桥曾因提倡“彻底废除资产阶级法权”骗取了毛主席他老人家的高度赏识和重用——科耶夫在书中却论证说，如此“法权”废除不得，实现“高贵的”社会主义还得依赖它，以便建立平等承认的公正秩序。为什么？道理很简单：主人（比如资产阶级）与奴隶（比如无产阶级）之间，不可能有相互平等的承认，但主人与主人之间，就非得有这样的承认不可，不然大家的生意都不好做。如果挑动奴隶起来武装斗争实现社会主义，不过是主人与奴隶关系的颠倒，而非辩证的扬弃；再说，这样一来，也就断了社会秩序的“高贵”血缘。科耶夫论证说，真正的平等是高贵的，这源于主人（历史上说是贵族）之间的相互平等承认。实现社会主义的方略，就在于设计出一套制度，使得“资产阶级”从传统贵族那里骗到手的“法权”转化为社会主义的公正秩序。1967年，中国为彻底“废除资产阶级法权”发动的“史无前例的文化大革命”进入了武装冲突阶段，左右两派为了革命理念的分歧不惜以机枪相向。就在这一世界历史的紧要关头，科耶夫秘密访问北京——很可能是想劝自己的中国同志放弃“废除资产阶级法权”这一不明智的政治行动。第二年，这位百年不遇的盖世大哲就过世了，享年六十来岁——要不是太劳累，本来还可以为社会主义事业多作几年贡献。

尽管科耶夫是黑格尔—马克思主义思想家，却得到阿隆和伯林这样的自由主义大师高度推崇，都说他是见所未见的20世纪最有智慧的哲人。施特劳斯算是古典自由主义哲学大师，虽然与科耶夫在思想上根本不是一路，但他们早年（1933）在巴黎时就成了知交（当年

曾一同听科耶夫讲黑格尔,科耶夫还帮忙把施特劳斯的论文译成法文发表)。施特劳斯在芝加哥大学当教授后,总让自己的学生去巴黎跟从这位自己的思想对手学哲学,尽管当时科耶夫已经在忙关贸总协定的事情,跟他学哲学不过就是在他办公室瞎侃——当然没有任何文凭。^①据说,施特劳斯的一些弟子还真的让科耶夫拐过去了——对此,施特劳斯总是隐晦地笑笑而已。

施特劳斯不大可能不晓得科耶夫在1943年完成的《法权现象学纲要》以及其中提出的“普遍同质国家”的构想。如果《僭政论》真是针对科耶夫的,为什么施特劳斯要挑选色诺芬的一篇短小对话加以疏解来实现这一目的,就耐人寻味了。

既然如今已实现得七七八八的欧洲共同体(如今称“欧盟”)构想据说“在哲学上”是科耶夫的发明,其生前一直不发表的《法权现象学纲要》就有如一部颠倒过来的柏拉图《理想国》或者社会主义激进化的《法律》篇。科耶夫生前最为著名的著作不是自己写的,而是由学生编辑的他(1933-1939年)“口传”黑格尔《精神现象学》微言大义的纪录——1946年发表的 *Hegel, Marx et le christianisme* (《黑格尔、马克思与基督教》)一文,可以看作科耶夫“口传”黑格尔微言大义的一份概要。《法权现象学纲要》中的哲学论证,正是基于其对黑格尔哲学的理解。

通过解读黑格尔的《精神现象学》,科耶夫提出了基于所谓“欲望现象学”的辩证历史哲学,其要义可以概括如下。“被承认的欲望”是人性的基本构成要素,从在体论上讲,“被承认的欲望”就是“对欲望的欲望”——希望被承认就是希望被别人欲望。为了获得承认,人与人之间的关系就成了霍布斯所说的豺狼,血腥厮杀是不可避免的,结果总有些人当了主人、另一些人成了奴隶。如此主奴关系不仅拉开了人类历史的序幕,而且是世界历史的基本推动力(听起来像是马克思阶级斗争论的翻版)。人总想被所有人承认,同时又不想承认任何人,必然激起群体或国家之间寻求承认的生死之战,人类的社会形态

^① Allan Bloom,《纪念科耶夫》,见氏著, *Giants and Dwarfs*, Simon & Schuster 1990; Stanley Rosen, *Kojève's Paris: A Memoir* (《忆科耶夫的巴黎》), 见 *Metaphysics in Ordinary Language*, Yale Uni. Press 1999, 页 258。

(政制、法律、意识形态)都是这场战争的结果——套用马克思的语式:寻求承认的欲望决定上层建筑。主奴关系确定以后,主人必然迫使奴隶劳动(这当然违背奴隶作为人的本性)改造外部自然和内部自然(人性),奴隶不得不通过构造技术、艺术和宗教的想象世界来赢回自己的人性。一旦人类被承认的欲望得到满足——其标志是普遍同质的国家及其公民社会的出现,历史或者说人类以纯粹威望为目的的战争状态就终结了。

科耶夫说,这并非乌托邦式的想象,而是拿破仑征服(统一)欧洲时的马背带来的现实——黑格尔哲学不过是这历史现实的自我意识。

人类的基本生存规定和历史发展动力,都来自“被承认的欲望”——这一所谓“欲望辩证法”深刻影响了一系列后现代哲人的思想方向(“欲望”是后现代哲学的基要主题);既然“被承认的欲望”是人类历史发展(或者说人类的生死战场)的动力因素,一旦“被承认的欲望”得到满足,历史的脚步就会停下来。

科耶夫说:黑格尔是第一个(而非最后一个)意识到历史将要止步的哲学家。

科耶夫的后一论点因福山(Francis Fukuyama)的“历史终结论”而声名远播——1989年夏天,福山在 *The National Interest* (《国家利益》) 杂志上发表了 *The End of History* 一文,引起欧美学界的广泛关注和热烈讨论,随后出版的《历史的终结》一书一度风靡欧美学界和公共知识界(中译本见内蒙古远方版 1998)。不过,《历史的终结》的基本思想虽然来源于科耶夫(参见中译本 85 页以下),作者却偏离了科耶夫的黑格尔解释的基本问题意识。

在解释黑格尔的《精神现象学》时,科耶夫最为关心的,似乎首先并非所谓“历史的终结”,而是作为哲人的黑格尔与历史进程(以拿破仑为表征)的关系:

《精神现象学》应该回答自以为能够达到终极真理或绝对真理的哲学问题:“我思故我在,但是我是什么?”^①

^① 科耶夫,《对《精神现象学》前六章的概括解释》,见《哲学译丛》,1(1997),页 62。

这里所问的“我”，指的是黑格尔——广义地说指哲人。这问题是，法国大革命以后——说是启蒙运动以后也可以，哲人如何理解自己的生存位置。《精神现象学》共八章，科耶夫说，第六章是关键——这一章的题目就是“精神”，却有差不多一半篇幅在谈启蒙意识。在我们看来，黑格尔在这一章里说的不过是“精神”的历史演化，科耶夫却看出，黑格尔的微言实际上是要充当拿破仑的自我意识。如果说科耶夫的黑格尔解释的要点在于理解哲人的历史使命及其与僭主（比如拿破仑）的关系，并不算过分。

科耶夫与戴高乐的关系，自然让人会想到黑格尔与拿破仑的关系，正如已经有人说过的：科耶夫放弃高师的教授不当去给总统当高参“绝非偶然”。科耶夫笔下的黑格尔巴不得成为拿破仑这位力图重新统一欧洲的现代僭主的历史意识的展现，柏拉图和色诺芬笔下的苏格拉底却绝不会成为僭主的盟友。施特劳斯挑选色诺芬的《希罗》来诠释，看起来就像在劝科耶夫：让我们一起来思考一下哲人与僭主的关系。相当明显的是，《僭政论》的主题就是如何理解人的欲望以及哲人与僭主的关系。色诺芬的《希罗》记叙的是一位诗人与一位僭主关于何为生活的满足的对话，按施特劳斯的看法，那位诗人其实是哲人苏格拉底的代言人。哲人与僭主的关系，自马基雅维利以来，发生了根本转变，黑格尔、马克思都可以说是马基雅维利的后裔——科耶夫看了施特劳斯的书稿回应以“僭政与圣贤”，表明他完全懂得施特劳斯回到古典的现实含义。

科耶夫作为黑格尔左派思想家受到各方哲人推崇，这位盖世大哲自己又推崇谁呢？推崇据说极右的政治法学家施米特。《法权现象学纲要》一方面基于对黑格尔“被承认的欲望”的现象学解释，另一方面则基于施米特在《政治的概念》中提出的敌友政治论——科耶夫当然清楚施特劳斯在1932年对施米特的《政治的概念》的批判。由此来看，科耶夫与施特劳斯在战后关于“僭政”的论辩，有更为深远的思想史问题背景。

按霍斯和弗洛斯特为《法权现象学纲要》英译本写的导言〈普遍均质国家的可倡导性〉中的观点，科耶夫一方面以施米特的“政治”理解为出发点，一方面力图反驳施米特的现代民族国家的主权政治论。据这两位政治学家说，欧洲共同体的经济和司法一体化实践，已经证

明科耶夫赢了——主权性民族国家的敌对性政治现实并非如施米特所设想的那样不可逾越。科耶夫的“普遍同质国家”论针对的正是施米特的《政治的概念》中的敌友国家论：既然欧洲共同体已经在相当程度上以“公正的第三方”实现了“普遍同质国家”的构想，施米特的政治学说的基础——民族国家的敌对性——就被瓦解了。

这两位法哲学家没有忘记指出，科耶夫的“普遍同质国家”论仅仅在欧洲的一定范围内得到一定程度的实现，离全球化的“普遍同质国家”——超民族、超政治的世界宪政还差得很远，但至少科耶夫在理论上赢了，施米特面对科耶夫的普遍同质的“法权国家”似乎无言以对。我怀疑这两位法哲学家是否念过施米特1963年发表的《游击队理论》。这部小书是施米特1962年在西班牙作的两次讲演，时在施米特邀请科耶夫到德国讲演（1957）欧洲问题之后的五年。^①在这部主要涉及国际法中的正当性与合法性问题的小书中，施米特尤其提到了“利益第三者”（von dem interessierten Dritten）。^②如果科耶夫的超民族、超政治的世界宪政构想真的基于其“公正的第三方”的法理学论证，那么，施米特的“利益第三者”就可以看作是对科耶夫的回答。《法权现象学纲要》的问题出发点是施米特的《政治的概念》——必须克服施米特的政治人类学，普遍同质的国家论才说得通，施米特却偏偏给《游击队理论》加了一个副标题“政治的概念附识”，意思似乎是劝科耶夫再重读一下《政治的概念》。

科耶夫预言世界性的“普遍同质国家”终将到来，施米特却预言，现代游击战不久将进入国际范围内的“恐怖与反恐怖怪圈”——如今所谓的“恐怖分子”，很可能就是后现代的游击队员。欧元在欧盟十二国流通，证明科耶夫的社会主义理想一定程度上在欧洲实现了；晚

^① 1955年，科耶夫开始与施米特通信，两人相互溢美；两年后——也就是匈牙利事件发生后不久（1957年），施米特为科耶夫组织了一次小范围的“杜塞尔多夫讲演”，讲题为“从欧洲的角度看殖民主义”（Kolonialismus in europaeischer Sicht）。施米特事后给科耶夫写信说：虽然来听的只有十来个人，却都是德国最优秀的青年头脑。施米特还给科耶夫写了首诗，表达一个老人的感受。科耶夫的讲演稿和两人的通信，见 Piet Tommissen, 编 Schmittiana, Band VI, Berlin 1998, 页 126-140（据友人陈建洪告之，前不久有了英译，刊于 Interpretation, 2001, Vol. 29, No. 1, 页 91-129）。

^② 参见 Carl Schmitt, Theorie des Partisanen, Berlin 1963, 页 78 及以下（中译见《施米特文集》卷一，刘小枫编，上海人民出版社 2002）。

近的国际事件却证明,施米特的政治观察在世界范围应验了。五十年代中期,科耶夫与施米特有好几年书信往来频繁,热烈讨论各种问题;密访北京后回巴黎时,科耶夫还专程绕道去看望施米特,要同这位他以为“德国如今惟一值得聊的人”侃政治—哲学——当时,施米特正在自己家里与德国的毛主义者侃游击队理论。如今,一方面欧元流通,一方面“恐怖与反恐怖的怪圈”升级。要是科耶夫和施米特都还在世,两人又该坐到一起聊聊。

按科耶夫的“普遍同质国家”构想,以后所有的人都将获得被承认的满足,“普遍同质的国家”是一个具有超民族、超政治的世界宪政的全球国家,其含义绝非反讽。但是否肯定不是乌托邦式的呢?当福山以为,苏联的瓦解便是超民族、超政治的世界宪政的前奏,因为世界上只剩下了惟一的一种制度理念——自由民主政制,匈牙利科学院哲学所所长、布达佩斯大学法学院教授塔马斯断言,这是地地道道的乌托邦。在这位东欧哲学家看来,欲望是自由主义和社会主义这两个世纪性对头的共同生理性本质,以为后现代就是被承认的欲望的满足,不过是启蒙的欲望想像。

福山的《历史的终结》论似乎还没有搞懂科耶夫与施米特的暗中抗辩。“历史的终结”无异于“政治的终结”,在施米特看来,这才是真正的天方夜谭或者乌托邦——不然的话,“九一一事件”只能被理解为新一轮“历史”开始了:大地上的一些人用后现代的游击战方式寻求实现“被承认的欲望”。福山当然晓得施特劳斯与科耶夫的论争,但却将这场论争引向了一个不知所谓的方向。为了将理解方向重新引回来,需要一番批判功夫。《历史的终结》一书对自由民主政治的历史前景的论述大量牵扯西方古典哲人,如果不是亲自对西方的古典学问下过一番功夫的读者,还以为福山学识渊博、论据充分,听起来头头是道。伯恩斯是施特劳斯弟子,他的《现代性的非理性主义》一文一路挖苦福山对黑格尔、霍布斯、卢梭、尼采的“原创性”解释,足以提醒汉语学界不可轻信时髦的美国论说。

《历史的终结》的问题当然不仅仅是在利用古典思想论述时随心所欲,关键在于未搞清楚《僭政论》中施特劳斯与科耶夫论争的问题要害——哲人与政治的关系和欲望的政治哲学的正当性。科耶夫与施特劳斯的论辩,按古热维奇的看法,有如柏拉图与黑格尔的论辩或

者古代与现代之争^①。的确,科耶夫与施特劳斯是两类不同的哲人,一个是现代的、一个是古典的。现代式的哲人希望成为历史的政治意识——甚至像马基雅维利那样,对“国务秘书”的位置非常在意;古典式的哲人只想办个学园,读点历代经书了此一生。如果说古典式的哲人仍然有现实的政治关切,那就是致力于人民的教育事业——不是实用知识的教育,而是教养教育。施特劳斯与施米特一样,不相信人类的“政治”有一天会终结。人类的“政治问题”从根本上说是无法解决的,或者说人间的恶最终无法根除;何以承负恶的自然状态?施米特说靠对上帝的信靠,施特劳斯说,靠古典教养。

无论如何,施特劳斯与科耶夫的论辩似乎并没有止于关于“僭政”的讨论。按科耶夫在《法权现象学纲要》中对“普遍同质的国家”构想的描画,家庭占有相当重要的位置。由此来看,施特劳斯晚年注疏色诺芬的《家政》,用意也相当具有“现实”性。虽然当时科耶夫已经去世,但问题并没有随之被带进棺材。现代的政制理念——无论自由主义还是社会主义,都基于对财富的欲望,施特劳斯通过疏解色诺芬的《家政》,无异于要揭示古典哲人如何看待欲望。按施特劳斯对《家政》篇中的苏格拉底的解释,可以推想,如果有一天欧元真的流通,古典哲人当然会觉得这是件令人欣喜的事情。

施特劳斯回到古典的学问,针对的是这样一个非常现代、甚至非常现实的政治哲学基本问题:哲人与僭主或哲学与政治的关系究竟应该是怎样的。在施特劳斯眼里,海德格尔和科耶夫大概是20世纪最重要的哲学家——同时也是解释经典的大师;一个当过几天纳粹治下的“校长”,一个是戴高乐的“国务秘书”——都不能说完全被动。哲人究竟应该如何面对政治,是近代数百年、尤其启蒙运动以来给哲学提出的决定性问题。施特劳斯的第三部色诺芬撰述诠释集中在色诺芬笔下的苏格拉底身上,实际上是这一问题的进一步深化。在施特劳斯看来,色诺芬笔下的苏格拉底才是苏格拉底面目的真相。

行文至此,我们当能明白,施特劳斯对色诺芬撰述的诠释看起来平淡得很,其实造就正大,微言大义诏若发聩,堪称现代学问中的古

^① 柏拉图与黑格尔的政治哲学差异,参见 Gary K. Browning, *Plato and Hegel: Two modes of philosophizing about Politics*, New York: Garland Pub., 1991。

典之作。然而,迄今为止,研究施特劳斯的文献中,解读施特劳斯的色诺芬疏解的相当少,原因大概不外乎:要么以为这些著述了无深意,要么以为含义深远得难以捉摸。古热维奇是施特劳斯的弟子,其疏解《僭政论》的长文〈哲学与政治〉,甚至在形式上都刻意模仿宗师:与施特劳斯的《希罗》义疏一样,文分七节,前面有一个很短的引说,开头和结尾两节也都很短,却能深入浅出,而且对科耶夫和施特劳斯的论争有深入的评论。像施特劳斯的弟子一样,古热维奇也到巴黎师从过科耶夫,但在评论这场堪称 20 世纪最重要的哲人对话之一的论争时,不惟师说,对两位先师各有批评:批评施特劳斯对爱欲和哲人的理解、批评科耶夫对施特劳斯的解释,与施特劳斯的另一弟子站在施特劳斯立场来评论这场论争不同。^①布鲁尔也是施特劳斯的弟子,博士论文题为“色诺芬的《居鲁士劝学录》研究”,还当过施特劳斯的助理(1964—1967);他逐章疏解施特劳斯晚年的《家政》义疏,同样也采用宗师对待古代经书的做法,实为不多见的解读施特劳斯的古典学问的力作(顺便说,布鲁尔为施特劳斯主编的《政治哲学史》写的“色诺芬”一章,也颇值一读)。

色诺芬的《希罗或僭主》(又译〈希耶罗或论僭主制〉)一文,是施特劳斯与科耶夫对话的文本基础。一篇如此古代的短小文本在当代政治哲学中发挥出含义深远的作用,全赖施特劳斯的悉心诠释。褚朔维先生多年来不声不响潜心古典学问,译了一些古希腊的经典文本在自己的柜子里;笔者费了很大的劲才说服他把译作〈希耶罗或僭主政制论〉拿出来与读者分享——与《哲学与政治》一文对照读。

对汉语学界的知识人来说,科耶夫作为哲人恐怕更有魅力,其所成就的事业更令人向往。不过对于笔者,自然是施特劳斯更有魅力。为什么?原因很简单:要追随科耶夫,一得靠天赋,二得有机遇,机遇可遇不可求,至于天赋,连遇到的可能性也没有。像笔者这样缺乏天资但又有苏格拉底所说的“毛病”的人,倒是能从施特劳斯的教育事业那里学到愚所能及的活法:他教我这类天生反应迟钝、不明事理的人如何在现代文化流中用古典的眼光来理解无论西方还是中国的古

^① 参见 Michael S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell Uni. Press 1988.

典学问,从而能够用古典心智来调养自己——无论这世界的政治·经济高科技到何种地步,人的教养——首先是自我教养都是亘古不移的切身大事。至于改革伟业,则切盼中国的科耶夫们能够成就。

本文集是为理解施特劳斯的色诺芬研究而选编的,这些论文原大都在学刊上发表,找起来也不容易,现辑在一起,为汉语学界重新认识色诺芬以及理解施特劳斯通过解释色诺芬要探讨的重大问题——哲学与政治的关系——提供一点方便。各篇文章的编排顺序,依循了某个政治哲学问题的内在理路。

各位译者大多是笔者的朋友,即便是朋友,也该在此致以谢意。

刘小枫

2002/4/3 于深圳中山大学哲学系

目 录

编者前言 / 刘小枫

黑格尔、马克思和基督教	[法]科耶夫	1
哲学与政治:施特劳斯的《僭政论》述评	[美]古热维奇	26
普遍均质国家的可倡导性	[美]霍斯/弗洛斯特	89
一种受到扰乱清晰	[匈]塔马斯	120
现代性的非理性主义	[美]伯恩斯	150
施特劳斯论色诺芬笔下的苏格拉底	[美]布鲁尔	187

附录

附录一:希耶罗	[古希腊]色诺芬	243
附录二:施特劳斯主要著作缩名表		271

黑格尔、马克思和基督教^①

[法] 科耶夫

一个未经提醒的读者很可能被尼尔(Niel)先生的书名(《黑格尔哲学中的中介》[*De la Médiation dans la philosophie de Hegel*], 1945)误导。事实上,这里所涉及的不是对黑格尔中介(*Vermittlung*)范畴的抽象分析,而是陈述黑格尔哲学的全部具体内容。以不足400页的篇幅就概括了黑格尔的全部著作,不能不说这作者真干了一手绝活。

而且,尼尔先生所选择的标题完全合法,它表明作者深入理解了黑格尔思想的总体结构。实际上,谈论中介就是谈论辩证法,因为一切被中介的都是辩证的,一切辩证的都是被中介的。在黑格尔这里,辩证法绝不是思维方法,不是哲学呈现的狡计;辩证法恰恰就是具体实在自身的结构,而且它只能在哲学思想正确描述作为整体的这一具体实在的程度上深入哲学思想。因此,分析黑格尔哲学中的中介(即辩证法),就是分析在其全部具体背景中的哲学自身。这就是尼尔先生在其书中所做的。

尽管如此,有人仍会抱憾这样一个事实——作者没有专辟一章,对中介或辩证法概念或多或少做一个形式分析。而且,我必须指出,在他以一般的术语偶尔提及这个概念的地方,他就此所说的在我看

① [英译者按]James H. Nichols 新近翻译的科耶夫著作(《黑格尔导读》[*Introduction to the Reading of Hegel*]), Allan Bloom 编(纽约,1969)对译者甚有助益。译者同样感谢 Jonathan Mandelbaum 提的建议。[中译者按]文中的[]和(),有的是法文原文所有的,有的是英译者加的;当 *lutte* 不能译作“战斗”以及 *dépasser* 不能译作“胜过”时,这两个法文词就用括号给出。为便于读者理解若干概念,中译同样有时在括号中给出英文原文,可与法文稿和英文译本中原有括号区别开来的是,中译所附的西文均不作斜体处理。有时为了补足语气,使译文更容易理解,中译酌情用方括号添加文字。

来并非绝对正确(尤其参见页 70 注 10、页 102 至 104、页 357)。

尼尔先生对黑格尔的辩证法相对缺少理解,并不妨碍他对他所陈述的辩证哲学做一个完全正确的概括。但是,这种缺乏理解又非常严重,就其激发了种种评论而言,这些评论将一个基本错误的含义加诸被正确概括的理论。这一表面上矛盾的说法可由以下事实得到解释:黑格尔辩证法的文本必然(且有时有意)模棱两可(正如尼尔先生自己所承认的,以页 17、214、332 为例)。同样的文本,无论它被直接引用还是正确概括,根据[不同的]解读方法其含义可以截然不同。例如,尼尔先生如此解读文本及他自己的概括:赋予其——进而有许多保留(见页 214、351 及 369)——有神论甚至是神学的含义。事实上,这些被概括的文本阐述了一种极端的无神论哲学。

但是,人们必定会说,这种本质上的误解——自黑格尔主义存在以来一直持续存在——仅仅因为黑格尔的无神论具有一种非常特殊的性质才成为可能。黑格尔不是通常意义上的无神论,因为他并不拒绝基督教的上帝概念(*notion*),甚至不否认其实在性。于是,人们经常在黑格尔哲学中发现神学公式。尽管如此,在最深层的含义上,该哲学仍是极端无神论和非宗教的。因为对该哲学而言,基督教上帝概念之惟一的、独一无二的实在性就是人,[这个人]是从他在自然中所实现之历史进化的整体性中[把握的],这一整体性通过那智慧之人(黑格尔)而得到完成(= 完满),这一智慧之人在他对整体性的绝对知识中,且通过这一绝对知识,向整体性揭示了它自身。要想理解[何以]整体性非如此不可,则只要正确解释中介或辩证法(或者如果你愿意——否定、时间、历史)概念的足够了。

接下来,我试图回顾黑格尔辩证法(= 中介)的真正含义,以期让那些不了解它的读者能够正确理解尼尔先生对黑格尔著作所作的出色概括,而不顾及那些围绕这个所谓阐述本身的通常成问题的评论。

流俗科学处理抽象(*abstractions*)问题。因为它们关注特殊在体(*entities*),而这些在体被它们“借助抽象”与实在宇宙整体相分离,在实在中,这些在体恰恰构成了整体的部分。另一方面,黑格尔哲学,或者更精确地说,绝对知识则关注在其具体实在中的存在(*Being*)。换言之,该知识不抽象于任何事物(甚至是其自身),而是揭示(= 描述)存在者之整体(*the totality of what is*);因此,可以说绝对知识以

整体为“客体”；该知识仅仅分析整体，并且由整体的构成元素(*Momente*, 环节)重构整体，这些构成元素是被分析所割裂的。但是，存在者之整体也蕴含了揭示该整体的知识——就该知识乃自身实在而言，因此同样可以说，那个整体、真正的具体存在，既是被揭示了的“客体”、也是揭示的“主体”。而且，正因为如此，具体存在是整体；或者说——其实是一回事——它是真(*das Wahre*)或概念(*Begriff*)或绝对理念。

但是，在黑格尔说真实的具体存在是整体、概念或理念时，他并非在唠叨某些老生常谈：〔这些老生常谈〕提醒我们具体的实在者由一切实存者构成。在黑格尔这里，整体这一术语有一种技术的或者“辩证的”——如果你乐意这种说法的话——含义。整体是同一(=正题)和否定(=反题)的综合。正因为真实的具体存在不仅仅是(与自身)同一，而且也是(对自身)否定，这个存在才同时既是“主体”又是“客体”，也就是说，通过(论证式)思维向其自身揭示自身的存在，以及在存在(作为真理)中实现自身，且在言说其自身具体实在或存在者之整体中〔进行〕思考的思维。

存在者之整体并非与自身保持永远同一。确实，它总是保持其所是者，即整体(从同一的意义上而言)。但存在者之整体也总异于其所是者；因此存在者之整体否定其所是者，否定自身作为其所是，而且它不是整体(从否定的意义上而言)，除非作为其连续自我否定的整体。换言之，真实的具体存在变化着(*changes*)，而且无非是(等同于)其真实变化的整体。也就是说，整体既不是纯粹同一的存在(*Sein*)，也不是简单的非存在即无(*Nichts*)，而是这两者的综合或者变易(*Becoming*、*Werden*)。否则，整体又是通过取消(同一)存在而在存在中〔起作用的〕无的无化(*nihilation*)；整体是存在者的空间性之时间性。因此，整体就是如空间般存在的时间，或者当时间变成过去〔空间〕被取消的程度上才存在的空间。

我们可以说存在的时间化从存在(*Being*)中抽减了存在者(*being*)。因为过去的存在者并非异于现在的存在者，除非出于它不再存在这个事实，正如同将来的存在者尚未存在。但是，“存在”的概念也非异于存在自身，除非出于这样的事实：其存在之方式不同于存在自身存在之方式。因此可以说时间化(=否定性)将存在(=同一性)

转变为存在的概念,这样一来,既然整体(=同一性+否定性)是存在着的概念(Concept - which - is)或被感知到的存在(Being - which - is - conceived),结果它就同时是“主体”和“客体”、存在和思维,一言以蔽之,就是绝对理念或知识。

黑格尔还借助以下说法来表达关于真实的具体存在之“辩证的”(=三位一体式的)概念:存在不仅是自在的(*an sich* = 正题或同一性),而且是自为的(*für sich* = 反题或否定性);它是自在自为的(*an und für sich* = 综合或整体)。要不然,他也会说真实的具体存在总是被辩证地扬弃了(*aufgehoben*):在反题中并且通过反题,存在被压制或被否定为正题或给定的存在;但是,正如 *A* 被保留在非 *A* 中,被否定的存在也被保留在其存在中,因这个反题存在着;最后,正如非 *A* 不仅被这个非决定,而且被 *A* 决定,尽管它不是 *A*,也即是 *B*——其否定中且通过其否定而得以保存的存在也不是被否定的存在;于是,可以说那个被否定 - 保存的存在(*negated - preserved - Being*)在其存在中被升华了,因为既否定了自身作为给定的,它就已经改造了或造就了(*gebildet* = 教化)自身,不再是“赤裸裸的物质”,而是“精心造就的成果”。或者说,最终,黑格尔这样概括以前之所述:真实的具体存在在其存在中被中介(*vermittelt*)。存在(*L' être*)是整体,即被感知到的存在(Being - which - is - conceived)或真实存在的理念(Idea - which - is - real),因为存在的同一性被否定性所中介。存在否定其既定的存在,而且通过这种以自我否定来时间化自身,它借助这一中介将自身造就为被揭示的或存在之思维。

简言之,这就是本体论层面上的存在之“辩证法”。而且在这个阶段上,人们已经可以看见这个“辩证法”本质上是无神论的(证明这一点的主要“辩证”本文之一,被尼尔先生引用于页 80 注 28)。

确实,存在是整体,也即思维或“主体”——人们很可能受引诱而称之为“上帝”,仅仅在它包含着否定性的程度上。如今,这个否定性是脱离了“赤裸裸的”既定存在(只有一个“异教徒”才会奉为“神圣”的存在)之纯无(*reines Nichts*)。因此,黑格尔眼中的“主体”不是从无中创造了存在。相反,主体只能通过否定无因此而设定的既定存在而成为或创造自身;主体只能根据给予无的因此独立于无的存在而形成自身。“主体”之存在或无化是在时间关系中取消存在,这个

存在在被取消之前,必须是存在的:因此“主体”之存在必然有一个开端。既然它是存在中之无(在时间中)的无化,既然它是一个行无化(一如时间)之无,则该“主体”本质上就是自身的否定:因此它必然有一个终点。如果是这样,那显然这里所讨论的“主体”无疑不是“神圣的”(在[尼尔先生]页80所引用的文本中,黑格尔这样说:“取消无限之焦虑仅仅借助它所取消者之存在才可能”。很清楚,仅仅否定有限、仅仅是非有限的“无限”不是在其存在中自律的,因此不拥有“神圣的”无限品性)。

当我们下降到形而上学层面,这一切就变得更加清楚了。

这里的真实-具体的-存在是客观-实在(*Wirklichkeit*)。当然,仅在“主体”没有产生抽象的地方才有客观实在。因此,根据定义,客观-实在就是整体。现在,这个客观的真实的整体在黑格尔这里被称为“精神”(*Geist*)。因此,整个形而上学问题就被归结为认识精神到底“真正地”是什么、或客观地是什么的问题——也就是如何向自身揭示自身的问题。

显然,客观-实在首先不仅仅是自然(这正是黑格尔称此实在为“精神”的原因)。因为实在蕴含着一切客观真实者,且因此是为一切此时此地所实现的一切。然而,如今在此所有的不仅仅是“自然的”、“赤裸裸的”或既定的诸实在,比如木头,而且还有经过劳动由木头改造而成的纸,以及写在纸上的文字,这些文字又带有某种意义,这个意义又揭示自然实在(例如,不能由自身而穷尽其客观实在)。换言之,我们所谓“历史世界”和“话语世界”——简言之即“人”——之客观实在与我们所谓“自然世界”或“自然”之实在是同样客观的。因此,客观实在或精神既不仅是自然或独立于人之实在的非人世界,也不仅是人或独立于自然界的人之实在。精神是蕴含着人的自然界(*natural - world - implying - man*),或者是在世界之中的人——这两者是一回事。正如自然客观实在不是在孤立中被理解的事物,即脱离了一切真实联系——这些真实联系使之与当下空间环境以及过去和未来相连接;同样,人之客观实在也不是在虚构的孤立中被理解的“个体”,而是人性之整个历史演化,它又是在自然世界中完成的。

客观实在不是自然而而是精神,因为世界事实上蕴含着人,而且因为人本质上不是一个动物、植物或无生命的事物。尽管人生存于自

然中,他却过着一种“反自然”的生活,这仅仅在他创造了一个非自然的、技术或“历史的”世界的程度上才可能。这个世界只能由人通过改造或“造就”既定自然(=原材料)才可能,也即通过客观真实地否定自然的客观实在才可能,这个否定就是行动(*Tun*),就这个词最恰当最强烈的意义而言。因此,客观的人性实在是一个针对同一的或“正题的”自然之否定的“反题”。这就是为什么客观实在事实上是“合题的”或“被中介的”,即“辩证地压制的”,也就是“精神的”:它是客观的真正的精神。

人在其客观实在中就是行动。这就是说,仅在他真实地或“客观地”否定了自然实在的程度上,他才是真实的。这意味着,相对于自然,他是超越的。一方面,就此而言他是自由的,因为他可以否定处于既定实在中的自然,并因此不是受自然决定的;他甚至可以否定作为既定的或“自然的”自己。另一方面,在经由否定而实现自身的过程中,人并非作为一个“自然的”演化之结果而从自然中产生:人在创造历史世界的过程中自由地创造了自身。最后,在否定既定自然的过程中,人将自己设定为自然的对立面,并且使那些尚未成为客观实在的东西与它相对立,却建立起非实在者与实在之间的联系:人让通过否定既定者的行动而实现的东西对立于自然的既定计划(即观念)。因此,人以“主体”对立于“客体”的方式与自然相对立。作为行动,人也是具有意义的话语,这话语通过其意义揭示出与人相对立的真实,以及那将自身创造为人类实在的真实。这样,作为世界中的人,精神就是成“道”的“肉身”。世界中的人是具有一种意义的客观实在,因此是一种价值。世界中的人是一个自由的有创造力的实在,这实在揭示真实(=整体)、并且揭示自身为真实者。如果你乐意的话,那世界中的人就是无限,至少就其是非有限这层意义而言;因为世界中的人能够否定既定者之有限性,无论如何不受限于这个有限性、这个界限或“规定”。

因此,黑格尔的形而上人学(*metaphysical anthropology*)保留了基督教神学的许多基本范畴。但是,难道可以说黑格尔的精神之超越性有别于人对自然的超越?难道可以说,对黑格尔而言,客观实在有别于属自然者与属人者(*natural and human*)?难道可以说,他所谈论的精神就是上帝?

许多完全无可争议的文本迫使人们给出否定的回答。文本之一——进一步说,是后期的——被尼尔先生引用(页 368 注 15),他却并没有从中得出这个不可避免的结论。“似乎”,黑格尔在此处说:

世界精神如今[即因智慧之人的到来或黑格尔的绝对知识的到来而完成世界历史的时刻]已成功地将自身把握为绝对精神……有限意识与似乎外在于它的绝对意识之间的斗争(*lutte*)已经停息。绝对意识已经获得了它先前被剥夺的实在(着重号为笔者所加)。

该文本非常清晰。世界精神就是历史进化中的人性,这历史进化是处于自然世界之中的。在这进化的终点,在黑格尔其人这里,人“将自身把握为(那)绝对精神”,这个绝对精神早先被称为“上帝”:黑格尔理解并且宣称了,曾被称为“上帝”者,其实就是从历史进化之完成了的整体性来理解的人性。在黑格尔式知识到来之前,“绝对意识似乎外在于”人。这就是黑格尔之前的人称之为“上帝”的原因。但这不过是个幻觉。事实上,神学总是一种无意识的人学;人类将他关于自身的观念或他所追求的完美自我的理想投射到彼岸,而没有去实现它。如今,在历史的终点(正因为如此它才被完成了),基督教神学中所蕴含的最崇高的理念由人实现了。人因此不再超出自身,而他的既定实在(这是他先前所创造的)如今对他不再是一种限制或“规定”。因此可以说,“有限意识不再是有限的”。如今,“以那样一种方式”,上帝“接受了”人“先前被剥夺了的”客观实在。在历史完成之前,即在人类完满之前,“绝对意识”仅仅是一个(无意识的人学)被外化的“表象”(*Vorstellung*),这表象被投射到彼岸,且被命名为“上帝”。绝对精神仅仅作为有限的或人的意识,才是客观实在的——人的意识在绝对知识的圆圈运动中、也即在自我全面把握了已完成的并完满的实现过程中自己包围自己,这就使他不再是有限的。绝对精神因此仅在它是非有限的意义上才是“无限的”:通过全面积极地否定其所预设的同一的或自然的既定者之有限性,它就是无限的。这就表明了为什么精神不是上帝,而仅仅是有关客观自然与人的实在或者世界中的人之时空整体。

但是,孤立的文本说明不了什么。恰恰是黑格尔的整个辩证哲

学与任何一种有神论都不相容。

一方面，“辩证的”精神是对自然的否定；因此它是“先于”自然存在的纯无，如果自然不存在或不再存在，它就是纯无；不存在超世间的也即“超越的”精神，就精神这个术语之神学意义而言。另一方面，“辩证的”人否定自己作为自然的或者概括地说“既定的”，从而将自身创造为人；人正是以这种方式生成，人是“历史的”，通过在时间中变成不同于他在任何既定时刻之所是；但是，当人超过他自己时仍是人；这就是为什么说，精神通过超越自然实在来实现自身，却从来不能超越人的实在：一切精神的都是非自然的，但一切非自然者都是且仅是人的。

有人曾试图以这种说法来解释黑格尔的辩证形而上学：它是对“上帝之生成”的描述（“泛神论”）。但即使承认——其实是不可能的（*per impossibile*）——“上帝之生成”这一概念具有某种意义，也必须说，如果不是滥用语言，则根本不可能将黑格尔心目中的生成描述为“神圣的”。因为，既然它有一个开端和一个终结，则历史生成在本质上就是有限的（在该词之确切意义上）。历史必定要一个开端，因为，如果人是对自然的否定的话，在世界上有人之前必定有一个无人的世界存在。何况，历史也必定有一个终点。或者表达得更精确一点，除非历史有一个终点或实际上已经终结了，否则不可能说什么结论性的或真实的。确实，如果存在着整体而不仅仅是同一，也就是说，如果存在是生成，则存在的这个生成（= 变易）会不断地将话语的（相对）真理转变为相对错误，该话语正确揭示了在某一既定时刻（即与自身处于同一之中）的存在。要想在生成者之中有（绝对）真理，生成就必须是已经完成了的。正是人的实在否定着、变化着，或者改变存在中的自己。因此，要想存在一种人们可以称之为普遍、永恒（= 必然）有效的真理——即严格意义上的真理——则历史就必须是完成了的。于是，要么没有真理、没有严格的所谓知识（*Wissen*），惟一可能的态度就是怀疑主义（及其赝品，非理性的 [= 非融贯的] 信仰 [*Glauben*]，它绝不能成功地将其话语或推理“说圆” [looping the loop]，推理过程中的“鸿沟”就是神圣者的“启示”概念）；要么历史有一个终点，精神在其客观显现中是有限的，是人的精神。因此，无论哪种情况，都不可能有什么神学：没有关于上帝的科学（*Wissenschaft*）。

可以肯定,历史的终点不是一个从外界(*from without*)强加于人的局限:历史——如果你愿意这么说——是没有界限的。因为人可以否定所有他想(否定的),仅在他不想这样做的时候,他才停止否定、停止变化。因此人并不完成自己的生成,除非他已完全满足(*Befriedigt* = 厌腻;参见上文:“有限意识与绝对意识之间的……斗争[*lutte*]停止了”)于其所是者;或者更确切地说,满足于其所为者,因为人创造了自身(通过否定人的内外那些不能使他满足的东西)。又由于人在能否定的状态和否定自我的时候是孤独的,那让他完全满足的东西就是完满的——就这个词最强烈的意义而言:它是某种丝豪不再能够被超过的东西。这样,黑格尔保留了(满足了的)完满概念以及(完满的)满足概念,而这,一直到他为止都是神学思想所独有的。但是,在他这里,这些概念具有无神论的意义,因为那个完满的(在其满足中并通过其满足而达到的完满)以及满足的(在其完满中并通过其完满而实现的满足)存在不是上帝,而是世界中的人:拥有绝对知识并且在这个意义上即为真理(= 逻各斯)的智慧之人。

我刚才已经简单分析过的本体论和形而上学“辩证法”的无神论,与黑格尔的现象学“辩证法”完全一致。

从形而上学的层面下降到现象学的层面,客观-实在变成了经验-实存(*Dasein*)。真实者变成了“现象”,即,真实者将自身揭示为“客体”(构成)的整体,对立于赋有语言能力的“主体”之杂多;或者,真实者“显现”(*erscheint*)为人的言语实存,而人不仅言及那不是自身的东西,而且言及自身和他人。在黑格尔看来,这个实存本质上是有限的或必死的,而且惟因它是有死的(*mortal*),才是启示性或被启示的。仅在有限和死亡之地才有“启示”。于是,“上帝”必须死去,为了完全而确定地“启示”自身(如基督);即他必须成“人”,因此停止成其为“上帝”(基督教惟一——在有神论上的——错误就是复活):只要他依然成其为“上帝”,他就必然是隐匿的(*abscons*)(正因为上帝不在,因为没有上帝)。如果存在着“现象”,也就是说,如果存在着被启示的和启示性的实存,黑格尔会说,这仅仅因为世界上存在着有死的人——就有死一词最强烈的意义而言,也即能够,一方面是自愿赴死,没有任何“生物学的必然性”(冒着生命危险为纯粹的名誉面战),另一方面(在绝对知识中),能够变得完全意识到他们本质上的有限

性(而这个[所经验到的]逐渐形成的意识使其彻底满足)。现在,如果人真的是必有一死的,如果他在死之中并通过死而被取消了,那就没有上帝。^① 因为,就“神圣的”或“超越的”一词超越尘世这个意义而言,“神圣”者或“超越”者说到底不过是人们“死后”的“自然处所”(或亚里士多德的 *topos* [地点],再说也是虚设的):上帝之存在只能作为人的死后或复活(参见福音书的“好消息”)。

现象学辩证法所隐含的无神论限度,出现于青年黑格尔首次发现辩证性事实的那一刻。而且,是在现象学层面上作出这一发现的。尼尔先生正确地强调,第一个呈现在黑格尔面前的辩证的人类现象是爱(*Liebe*)的现象。现在要讨论的问题是有死的存在者之间的爱。

爱是辩证的,因为它是整体而非纯粹、简单的同一。爱人们(*Liebende*)被统一为一。但是,他们的绝对同一是两个“分离”的存在者之联合,这两个存在者是“分离的”。本质上是自律的或有差别的(差别=否定;否定性)。这就是为什么两个爱人的“整体”有别于他们中的任何一个(从他自身同一这个角度来考虑):他们的“整体”是孩子。因为孩子是整体(爱人的重新统一)而不仅是同一,所以他是一个可塑造的并且被塑造的人。孩子是整体,因为尽管父母亲是爱的联合体,他们还是“分离的”,既然他们是自由的和自律的个体。父母之所以如此,仅因为他们终有一死(每个人都得自己死去,尽管有一根爱的纽带将他们相互吸引)。于是,因为父母亲终有一死,孩子才是人。而且,他也是其父母之死(即否定性),不仅仅在生物学层面上,也在人性层面上。因为,仅仅由于他父母亲教化了他,他自己才成人。但是,在教化过程中,父母准备了“新一代”,这个新一代会将父辈及其对世界和自身的看法都驱赶到历史过去的虚无中,而历史过去将只活在孩子的回忆(*Erinnerung*)中。因此,从黑格尔辩证分析的起点以来,爱、死亡和历史性也即人的人性,都是相互依赖的。

^① 基里洛夫(Kirilov)的自杀,即自愿的且没有任何外在原因的情况下自我施加的死亡,限制了实施自杀者以外的一切[人]的全知;因此也限制了“上帝”的全知,这样,他就不再是“神圣的”。因为惟有那神圣者才能对我施加行动,而我则不能对它,或针对它采取行动——以作用会同样引起反作用的方式。

但是,辩证现象学的第一幅草图并没有让黑格尔感到满意。他没有告诉我们其中的原因。但是,人们可以——和尼尔一起——假设,黑格尔放弃(或者更确切地表达:改变)了爱的辩证法,乃因为它不能说明历史现象。可以肯定,爱的辩证概念能够让人理解人的历史性。但是,以此为开端,则不能成功地“推演”(=后天地[*a posteriori*]重构,即“理解”)出世界历史的具体内容。这样,从1800年至1806年,人们看到一种带有独特历史取向的现象学辩证法出现在黑格尔的各种作品中。在我们得以寓目的作品中,新辩证法与爱的辩证法没有明显的联系。但是,这一联系似乎可以复原如下。

有关爱的人性特征在于这一事实:欲望不是直接(=未经中介的;*unmittelbar*)与自然经验在体相联系的。对这个在体(身体)的欲望被一个人对另一个人的欲望所中介(*vermittelt*):一个动物欲望雌性[动物](*sexuality* 性欲);一个男人则欲望女人的欲望(*eroticism* 情欲)。说到极限,爱欲(*amorous desire*)是对爱本身的欲望,爱着的人希望被爱,而且他可以只以这互爱为“满足”,毋需任何“物化者”。爱的一个特征是,将一绝对的(=“普遍的”)价值归于他所爱者之排他的独特性(=“特殊性”)(天上人间惟有君)。因此,爱意味着实现特殊(=同一性)与普遍(=否定性,因为普遍性是对特殊性的否定)的综合;而且它是将自己建构为这样一个综合,也即一个“整体”。

但事实上,爱的“整体”本质上是有限的。这就说明了,为什么在所有的人眼中,一个真正名副其实的人的实存不可能为爱的满足而穷尽。这也说明了,为什么在基督徒自己的眼中,爱——甚至在“挚爱”(charity)被普遍化的形式中——都不是普遍历史的真正推动者。爱本质上是有限的,因为它将绝对价值不归于被爱者的行动(*Tun*)而是其既定的存在(*Sein*):一个人爱某个人是“没有任何理由的”,这就是说,仅仅因为他存在,而不是因为他的所作所为。既定的存在是有限的,出于这样一个事实:它是被给定的,也就是说,它与自身同一,因此与一切非自身者相异。只有否定的行动才能超过被设定与其对立的界限,并且以这种方式普遍化那个行动者、那个通过积极否定其自身所是的既定存在而创造自身者之存在。与既定存在相关联的爱并不预设行动,并且也不产生真正积极(=否定)的行为。因此,它本质上仍为被动的,更好的说法就是无效果或不起作用。而且,它

永远受限制于相关存在者之静态的界限。这就是为什么爱顶多只能建立人的家庭,家庭具有一个有限的自然基础(几乎不能被“朋友圈子”扩大),这个基础在历史进程中演化得日益狭窄。它从未创造出这样一个状态,公民在其中为了普遍扩张而行动。

为了说明历史以及历史性的人的现象,必然要以一个普遍的行动辩证法取代有限的、被动的爱的辩证法。这就是黑格尔将第一个情爱辩证法普遍化所要做的事情。“爱人者”希望被他所爱的人(*par l'être aimé*,或者发展到极端,就是必然受限的“亲戚”和“朋友”群)承认为绝对价值。历史的人渴望其特殊性被普遍承认为绝对价值:他想成为“同类中惟一者”但又是“普遍有效的”。但是,他周遭的自然世界和人类世界的既定结构之限制,连同他自身的既定存在之限制,都使自身处于对特殊性之普遍承认的对立面,既如此,他就通过一系列否定行动来改造那个世界并且改造自己。这些就是为他赢得承认的行动,而且正是作为动因(*agent*)他才被承认的。正是为获得普遍承认才得以完成的个体的否定行动(所组成的)整体构成了世界历史的具体内容。人的真实存在就是这个历史行动,这个行动通过普遍化地否定其特殊性而“中介了”其自然的既定存在。

尼尔先生错误地以为,经由历史的“中介”概念——即经由特殊者追求其普遍承认的历史行动的中介——很晚才出现于黑格尔思想中。在尼尔先生看来,经由爱的中介首先被“心理学的中介”(《精神现象学》)所取代,然后被经由“思辨反思”(《逻辑学》和《哲学全书》)的中介所取代,“逻辑与历史的同一”则是黑格尔“最后”才认识到的。总之,尼尔先生将他所概括的黑格尔著作的时间顺序呈现为其思想演化的这样几个阶段。事实上,情况根本不是如此。当黑格尔发现了承认(*Anerkennen*)或行动(*Tat*)之辩证法并立即以此代替了爱的辩证法的时候(1800),他的思想的演变已经完成。从那以后,在黑格尔活着的三十二年间,他所做的不过是从各个方面来补充其青年时代结束时所发现的辩证法之总体框架。起初,他在《精神现象学》中描述了现象学这一方面的整体。然后,他在《逻辑学》中彻底地分析了本体论这一方面。最后,《哲学全书》给我们呈现了整个形而上学

这一方面。至于此后的出版物,^① 黑格尔在其中同时描述了这同一个将自身实现为世界历史的辩证法整体之不同“构成环节”(*Momente*)之现象学、形而上学及本体论的方面;这些构成环节是政治的、法律的、美学的、宗教的,最后是哲学的。

一旦发现了承认概念,黑格尔发觉自己拥有了其整个哲学的关键概念。因此,正是通过分析这个基本概念,我们理解了不仅是黑格尔哲学作品之间的关系,还有黑格尔辩证法不同方面和环节的安排。

对得到承认的欲望说到底就是对欲望的欲望。因为,想被承认作为一种价值也就是希望被别人所“欲望”,就这个词宽泛的意义而言(例如“被赞美”)。每一个欲望(例如饥饿)都不是一个经验的实在,而是这样一个实在之缺席的在场(例如食物)。如果人的行动立足于对欲望的欲望,因此其行动就建基于(尚)未存在于自然的或既定的世界中的某物。于是,在这种行动中并通过这种行动(或者更恰当地说,这样一个行动)而创造自身之存在者,其自身就是一个非自然的存在,也即是一个“精神的”、人性(就这个词之强烈意义而言)的存在。但是,仅在这种程度上,精神的才是客观实在的:它进入了与自然客观实在相互作用的关系中,并且在时机成熟的条件下能够超越(否定)它。因此,人仅仅在这个程度上才真正是人性的,即:他只立足于对承认的欲望而否定了自己作为既定的、“自然的”或动物式的存在。换言之,人只有在为了纯粹名誉的战斗过程中冒其动物生命之风险且经由该风险才实现其自身。只要两个渴望承认的人相遭遇,这样一场生死之战(*Kampf auf Leben und Tod*)就是免不了的。因为,事实上,如果一个人只能当他被他所“承认”的人所“承认”时,他才满足,而人起初总是不知道[情况是否如此]。起初,人总想被一切人“承认”,却不反过来“承认”任何他人。既然从定义上说,对承认的欲望强于自我保存的动物本能,那么,要求单边承认的欲望所激发的两个人就会战斗到其中一人死去为止。

① 除了《法哲学》(*Philosophy of Right*),它们主要由黑格尔的学生在其死后编辑出版的讲稿所构成。因此在严格的意义上我们不能认定其为真品。所以,以它们为基础解释黑格尔思想之整体——常有人这样做——是不可接受的。顺便说,该评论不适用于尼尔先生。

但是,死了的人不再存在了,这样,另一个人明显不能被那个不存在的人所承认。为了有现实的承认以及人性的客观实在(因为人仅仅是人性的,并且同时是被“承认”为“客观的”),敌对双方必然要一方愿意承认另一方而不被其承认:一个必须臣服于另一个。这一由臣服来打断战斗的决定,虽然是立足于对死亡的恐惧(*Furcht*)才发生,但它同样是“自由的”(=不可预测的)或“非自然的”,与决定开战并战斗到底是一样的。没有什么能够预测未来的胜利者会胜利,正如没有什么能预测未来的被征服者会失败。正是通过一个绝对自由的行动,敌对双方被造就为败者和胜者——在一个为名誉而自由开始的战斗中且借助这个战斗[才得以完成]。这就是为什么,被征服者和胜利者同样是人,尽管以不同的方式:如果一个主人,那另一个就是奴隶,在自然的或动物的世界中,显然既没有主人(*Herrschaft*)也没有奴隶(*Knechtschaft*)。

因此,人并非在孤立中成就其人性。在一个追求承认的殊死战斗中并通过这一战斗,人创造了自身,这使得人必然要么作为一个奴隶的主人要么作为一个主人的奴隶而出现。这意味着,这场斗争将人的实在创造为一种本质上是社会的实在,就“社会的”这个词的精确意义而言。但它也将其创造为一种政治的实在,因为那个在人的实在和尊严中被他人承认的人,就因这一事实而获得了政治上的承认:他是国家的公民(*Bürger*),这个国家由那些承认他而他反过来也承认的人组成。^①

最后,为承认而战所建构的实在也是法律的实在。因为,如果这个战斗起源于一个事物或一个女人,进行战斗也不是纯粹和仅仅为了占有这个事物或女人(否则就成了纯粹动物式的战斗)。一个人对另一个人开战,是为了另一个人“承认”他对这个事物或这个女人拥

^① 事实上,黑格尔并没有解释一个主人如何被另一个主人承认。换言之,他并没有解释国家的起源。这是其现象学中的重要沟壑。然而,人们可以接受这种[说法]:国家起源于为承认而进行的集体战斗中胜利者的相互承认。如果许多人一同与共同的对手战斗并最终使其受奴役,则他们每一个人都可以相互承认为主人,而不会相互开战。因此,“公民同伴”起初就等同于“战斗兄弟”。但仍然存在政治“领袖”(*Chef*)的现象,黑格尔在其作品中并未加以分析:主人中某一个人的优越性(=权威)可由其他人承认,但他们并不因此而成为他的奴隶。

有“独享的权利”：说到底，人是为了权利(*pour le droit*)而战。这就是为什么，在追求承认的战斗结束时，不仅人被创造为所有者(丈夫)或普遍“法人”(*sujet juridique*)，而且事物被创造为法定财产(合法妻子)。

因此，对承认概念的分析向我们揭示了人性或历史实存之法律、政治与社会的构成环节的起源和本质。但这个分析也使我们看见和理解了许多其他东西。

为了将奴隶这一方的单边承认变成现实或“客观的”，主人迫使奴隶为他工作。为了主人独享的利益而被迫进行的这项工作，是在违背奴隶自然本能的情况下完成的。因此，这又多出了一个“反自然”的行动，也就是说，这是一个“精神的”或人所特有的行动。正是这种本质上属人的工作(*Arbeit*)改造了自然世界的本质，此乃通过在自然界中创造一个技术世界——历史世界展开于其中——而得以完成。

人借助工作而与自然相对立，因为他改造了自然，也即否定了作为既定的自然。也可以说，通过工作人与自然相对立，这是以“主体”对立“客体”但又与之相关联的方式进行的。因为，奴隶在主人的命令下工作。主人的自然欲望(比如想吃的欲望)在奴隶那里仅是“抽象的观念”，奴隶为了满足一个自己没有感觉到的欲望而行动。因此，他因为某种不真实之物、某种观念——它是一个有待实现的计划——而工作。这就是为什么他的工作本质上改造了自然既定物。结果，哪儿有严格意义上的工作，哪儿就必然也有理智(*Verstand*)，也即有抽象概念的能力，或者可以说是推论思维(*Denken, Sprache*)的能力。人工作的同时总要说话。他谈论他的工作，且对其工作有一种看法，这些劳作话语(所构成的)整体形成了对世界与人的粗俗(非哲学的)科学，这些科学都多少是“技术的”：它们来自工作，又最终以工作为目的。

但是，在言谈中，奴隶并不局限于为了通过工作而改造它从而描述给定的世界。在这个世界中，奴隶既然没有被承认，因此也没有被满足，于是奴隶就在自己的谈话中批判它，或者以话语来“否定”它。奴隶构筑了一个想象的世界来取代它，这个想象的世界与他理想中尚未实现的满足相符。正是以这种方式，那个在奴役中工作的人锻

造了艺术与宗教这种虚幻的理想世界。那个世界与真实的世界相平行而发展,理想得以在其中成为现实。这样一来,世界历史——它诞生于为承认而进行的首场战斗,只要获得承认的欲望没有完全被满足,它就必然持续下去——就不仅仅是工作的历史,而且还是以各种形式呈现出来的艺术史、宗教史,以及科学和批判思想之历史。

但是,从根本上而言,历史是以纯粹威望为目的的血肉战争,人们总想获得普遍承认,从而进行这场战争。一方面,每一个主人都追求获得一切人的承认。因此,他作为其公民的那个“国家”本质上就是好战的,并渴望(成为)普遍帝国。另一方面,奴隶也并不会永远甘于艺术和宗教彼岸给予他的想象式满足。奴隶千方百计要让主人们承认他。因此奴隶试图像主人那样去压迫自己的主子。这就是为什么存在任何种类之奴隶(亦即“阶级”)的国家,都是血肉战斗的角斗场,斗争的目的便是建立社会同质性(*homogeneity*)。因此,历史或多或少就是外战和血腥革命的不间断过程。但这一过程有一个目标,且因此有一个目的。因为,历史生于对承认的欲望,它必将在该欲望得到完全满足的那一刻止步。当每一个人都在其实在和人性尊严中被一切他人所承认,这些他人中的每一个又在其实在和尊严(被承认为存在者的一种实在和尊严)中被承认,该欲望就会被满足。也就是说,当人将完全满足于作为一个普遍且同质国家(或者说一个构成全部人性的无阶级社会)中一个被承认的公民这一事实,历史就将止步。

因此,黑格尔眼中的历史,就是通常意义上的“历史”:政治、社会、经济的历史。科学、艺术以及宗教的历史,在黑格尔看来,只是“意识形态”的历史,意识形态是在真实的历史进程中产生的:它们是某种观念的“上层结构”,只有在一种真实的“下层结构”的基础之上才有意义和存在的可能性,是由人们完成的政治社会斗争和工作(所构成的)整体形成的。但尽管强调黑格尔辩证法的这一——权且如此说——“唯物主义”面相(它决定了马克思的全部思想),我们却不能忘记,于黑格尔而言,这一历史辩证法本质上却不是战斗和工作,不是科学、艺术和宗教。

显然,从对承认的欲望中产生的以及通过为承认而进行的战斗而实现自身且客观化自身的实在,只能是一种意识到自身的实在。

因为显然,只有当一个人自己知道他被承认了,他才是真正“被承认了的”(人绝不会承认一只动物或一件物品,虽然他可以非常爱它们)。这就是为什么,当黑格尔说人就是承认时,他也同样是在说人就是自我意识(*Selbstbewußtsein*,当然,它也蕴含及预设了对外部世界的意识,*Bewußtsein*)。换言之,普遍而同质国家中的公民从其完全被承认中所获得的满足,不是“非中介的”,而是为自我意识的完满所“中介的”(而这恰好说明为什么这一满足是真正人性的):只有当人完全意识到自己的满足,才能彻底满足。正如公民的真正完满是他降临之前全部历史演化的结果,同样,其自我意识的圆满也无非是在历史进程中完成的先前意识生成(之“经验”)的整合。因此,普遍历史说到底,就是自我意识的历史。人为实现其自身而战斗和工作,但他实现自身,只是为了通过某种有意义的融贯的话语向自身以及向他人揭示自身而变得意识到自身。这样,历史将止步于人变得完全〔具有〕自我意识的那一刻。

确实,自我意识的圆满只有在人完全满足于其真正实存的那一刻才能获得。因为,只要他没有(满足),他就否定自身,改造自身,变为异于其所是者,因此也就变为异于他已变得意识到的那人。其客观(历史的)实在将胜过其自我意识,后者将不会真正完成或〔形成〕整体,即包围住其自身。只要存在否定或行动的可能性,在人身上就总有未意识到的东西。但千真万确的却是,历史的(=辩证的)运动之最终目标,因而也就是第一推动者,乃是意识到自身的满足。人追求完满,只是为了在完全意识到其完满中得到满足。人改变、运动,只是为了走向意识的圆满。

意识的圆满又被叫作智慧,通过自我意识的不断扩张而引导着它的运动则被叫做哲学。于是可以说,普遍历史说到底就是哲学史,它引向智慧之人的绝对知识(*absolute Wissen*)。如果不可战胜的完满是自我意识之满足的同义词,并且如果后者又是全知之智慧的同义词,则可以说,历史——一旦作为整体已完成——就只能到这一步:即智慧之人(在此名为黑格尔)能以题为《科学体系》(*System of Science*)之书的形式使绝对知识客观化。

该体系分为两部分。第一部分同时也是体系的导论,在该部分,智慧之人通过再思全部历史进程——它产生了他,而他则(通过对历

史进程的再思)整合了它——而变得完全具有自我意识;或者也可以说,通过描述整体辩证法的现象学面相而变得完全具有自我意识。这第一部分就是《精神现象学》。第二部分则是科学本身的呈现,也就是说,对同一辩证法的本体论面相(在《逻辑学》)和形而上学面相(在《实在哲学》[*Realphilosophie*]中,《实在哲学》又分为《自然哲学》和《精神哲学》)的描述,这一辩证法在第一部分中,通过智慧之人的自我意识之“显现”或揭示而得到了描述。

这样,与尼尔先生的想法(见页 16 以下)相反,经由《逻辑学》和《哲学全书》(*Encyclopaedia*)的“思辨反思”所进行的“中介”,本质上并非异于经由《现象学》的“心理学中介”。它们是同一个事物的三个面相,[这同一个事物]就是经由完全意识到自身的思维[进行的]既定存在者的中介。[这一思维]说到底,产生于为了承认的欲望——当这一欲望由那构成普遍政治史(也同样是艺术史、宗教史和哲学史)的工作和战斗(所构成)的整体而得到完全且最终的满足。

在这后一种经由黑格尔式科学的中介中,人性实在变得完全[具有]自我意识。因此,人性实在理解自身并揭示自身,如同其在实在中,也就是说,如同本质上有限且有死者,因为在起初,它是在为了承认而进行的“初次”战斗时的生命风险中且经由这风险而被创造的。认识到其自身是有死者时,它也认识到自身活在一个没有彼岸(*Jenseits*)或没有上帝的世界。

如此,最为奇特的乃是,人完成自身且完善自身,即获得最高的满足,乃是通过——在智慧之人身上——变得意识到其本质上的有限性[而获得的]。因为,正是通过认识到其自身是有死者,正是通过接受其死亡的观念,已变成智慧之人的人才认识到自身是绝对精神(它自身之外没有任何东西)。恰恰是这一绝对或“普遍”价值(智慧之人所拥有的特殊性)——在其科学(它就是真理)中(其特殊性乃是)客观的——通过揭示一切“已永远消失的其历史过去之表面上的荒谬性”的深刻含义,才构成了人的最终“称义”(justification)。

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht (世界历史就是世界法庭)。普遍历史(同时就是最高法庭)在其终审判决中开释了人,且是惟一有效的(审判),因为它是惟一可能和真实的(审判)。而今,正是人坐在这法庭上,他与那被开释的是同一个人。成功地向其自身完

全称义其自身的人,则完全满足于其所是者。因此,人将没有任何理由作任何改变,或反驳自己,故他关于其自身(因而也关于人类一般)所说的一切,在其意识的圆满中,必将永永远远正确。这就是为什么说,人就是真理。

尼尔先生并不承认黑格尔辩证法哲学本质上的无神论特征。他没有看到这种哲学由其本性排除了每一种“超尘世的”超越。这就是为什么,在其解释中,他不能使自己将真正黑格尔思想中的一切重要性归于历史。

确实,尼尔先生承认,于黑格尔而言“历史是精神之惟一所在”(页 299)。他也承认,在黑格尔的(=辩证法的)概念中,历史必然会有一个终结(页 300)。最后,他知道,恰恰是黑格尔(辩证)哲学的来临,标志着历史进程的终结,“因为通过它,变易思考其自身为变易”(页 368)。但尼尔先生也在谈论一种“神圣的”或“永恒的”精神,它在时间之外是实在的,且它“化身”于历史(如见页 252 及 357)。他区分了“时间中生成”与“永恒生成”(页 181),精神“活动之本质上历史性的层面”及其“超历史的活动”(页 180)。他认为,在《现象学》中他所找到的,不是历史的所谓终结,而是某种“永恒回归”,人被判定不得不“无休止地重复其展现自己的形式序列”(页 181)。黑格尔哲学于他则不仅是历史过程的整合,同样是历史的“一种超越”(dépassement, 页 114)。

事实上,在黑格尔那里,根本就不存在一个所谓“超越”的问题。可以说,黑格尔哲学之“超越”历史,只是在这样的意义上:人并没有标志出一个新历史时期的开始。作为对真实者的一种充分描述,人什么也没有否定,因而也没有创造出任何真实者:在人前面并没有一个真实的或历史的未来。但人却也形成了历史进程的一部分,一如其最终目的。不仅因为人自身在时间中构成了其所描述的历史环节:这无非是“被概念性理解的历史”(begriffene Geschichte),也就是说,从其各方面——现象学、形而上学和本体论的——得到描述的(历史)。尼尔先生心目中所理解的只是这一构成了“永恒回归”的(现象学)描述:在历史终结之后,人什么也不能做,只是不断地再思由那智慧之人(=黑格尔)完成和“理解”的历史进程。

至于“神圣”或“永恒”精神、“永恒生成”、“超历史活动”等等概

念,在黑格尔那里根本不存在。于黑格尔,“精神就是时间”(*Geist ist Zeit*),而时间就是“经验性实存的概念”(*der daseiende Begriff selbst*)。因此,在时间之外既没有创造性活动(=否定)也没有概念性思维。时间之外的,充其量就是空间,即纯粹自然世界或静态存在(*Sein*)。说到静态存在,由于它是纯粹同一,则无异于任何东西(*ne diffère de rien*),因此,也无异于无自身(*Il n'est donc pas non plus différent du "rien" lui-même*)或无异于虚无(*Nichts*)。这就是为什么可以说,无物外在于时间,这“无”或虚无只是时间形式中的“某物”,这时间在空间、自然或存在的环境中实现自身,成为真实或历史(即人性)的时间。

如果是这样,在黑格尔那里,真理的标准就有一种历史特性。如果历史有一个终结,并不是因为这一终结为黑格尔哲学——该哲学“在其自身”(或就某种永恒或神圣真理)便是正确的——所肯定或“证明”。反过来讲,如果该哲学是正确的,那完全是因为历史已到了一个终结,因为人不再否定,不再改造由最终哲学所揭示的真实者——由于这一事实,这最终的哲学不再是哲学或对真理的探寻,而是真理自身或智慧(绝对知识)。

尼尔先生没有看到黑格尔真理——它是绝对真理仅因为它是最終真理——的这一“时间”或历史特性,他也没有看到,对于黑格尔,至关重要的乃是,历史以及人——对于黑格尔,便是这终结的化身,即拿破仑——之终结这一事实。

确实,尼尔先生知道,黑格尔乃是拿破仑的热切倾慕者,也知道他“为其倾落伤叹不已”(页 268);但他仅犹犹豫豫顺便提了几句:拿破仑是法国大革命的结果、完成和实现(页 165 注 84);他也知道,黑格尔心目中的“尘世上帝国”不是别的,就是拿破仑帝国(页 182)。说到底,他没有理解《精神现象学》第六章最后一部分的真正含义,这一部分恰恰至关重要。

正如尼尔先生清楚地看到的,第六章探讨的是自希腊城邦至 1806 年整个历史过程的(现象学)描述。第二部分(B)结束于对 1789 年大革命的分析,并预示了——这一点尼尔先生看得不太清楚——拿破仑帝国(即“普遍同质国家”)的来临。至于最后一部分,如尼尔先生所言,它的确致力于分析康德及后康德德国哲学。但尼尔

先生没有注意到,这一哲学是作为替黑格尔自己的哲学作准备的过程加以介绍的,后者则以“解释”拿破仑或使其帝国“称义”——通过将它呈现为普遍历史的完成——为其本质目标。

正是在第六章的最后一段,黑格尔谈及他自己的哲学(作为后康德哲学演变的结果),这一段人们可以(和尼尔先生以及随后的拉松[Lasson]一样)冠以“恶及其宽恕”之标题。尼尔先生告诉我们,在这一段“黑格尔抛弃了严格意义上的历史,为的是寻找属于一切时代的具体态度之形而上学意义[?]”(页 175)。其实根本不是这么一回事。黑格尔在此像谈论拿破仑一样谈论自己。这里的“恶”就是拟想中拿破仑的政治“罪行”,宽恕则是由黑格尔哲学、更确切地说便是用他的《现象学》使拿破仑的功业(*l'oeuvre napoléonienne*)称义。“行动的意识”便是拿破仑——作为普遍历史之“结果”;“判断的意识”则是黑格尔即拿破仑及历史的“法官”——作为德国哲学,因此也就是全部哲学史之“结果”。

只要人们还不明白这一段之惟一主题乃是拿破仑及其批评者,其内容便完全不可理解。^① 如此说来,尼尔先生对它所作的概述(页 174 以下),纯粹是字面上的,且相当晦涩含糊,且不说全然不得要领。无论如何,该段——它完成了这一大段及这一章,而且尼尔先生概述之末尾也全文照录(页 176)——的真正含义,将彻底逃不过了解该文本及文本背景的读者的眼睛。这一段乃是最最值得注意的。在该段,黑格尔谈及“两个我”的实存,他是这样说的:

两个我都在和解中停止其对立的经验实存(*Dasein*),这个和解的是[Yes]乃是二元分化的我、在其自身中保持同等的我以及在其彻底异化和其对立中具有自我确定性的我——的经验实存;这一经验实存就是在知其自身为纯粹知识的人当中显现他自己的那个上帝。

“和解的是”才是这一段的内容所在,在其中,黑格尔“和解了”德国——他自己是德国人——和拿破仑。在这一“和解”之后,黑格尔

^① 关于“不留疤痕”的“精神创伤”,以及关于“国王”和侍仆(*valet de chambre*)的段落将尤其不可理解。这里的“创伤”是拿破仑打败德国,黑格尔建议(这一国度)自愿并入拿破仑正在使其实现的普遍帝国;而侍仆们则是拿破仑的本质上的“伪善的”批评者。

的我不再实在地“对立”于拿破仑的我。一方面,因为在普遍且同质国家中黑格尔公民与拿破仑皇帝不再是德国人和法国人,而是成为纯粹的人。另一方面,因为黑格尔的哲学变成了[对]拿破仑的意识。通过将拿破仑理解为历史之完成,黑格尔理解了人自身并因此理解了他自己所是的那个人:对外部世界的意识(*Bewußtsein*)于是就与自我意识(*Selbstbewußtsein*)相一致。正是在拿破仑身上,黑格尔发现了“自我确定性”。他确信[自己]是个拥有绝对知识的智慧之人,因为——多亏拿破仑——他所描述的实在最终完成了。既然拿破仑(起初,在“和解”之前是个法国人,是该德国人的敌人)实在地异于黑格尔,则黑格尔的思想(它解释拿破仑)就不仅是一种“主观的确定性”(*Gewißheit*):它是对一种“客观实在”(*Wirklichkeit*)——即一种真理(*Wahrheit*)——的揭示。而今它所揭示的(拿破仑的)实在在其自身中完成了。因此,它就是完满或绝对的,并同时——多亏黑格尔——完满地意识到其自身。因此黑格尔的思想就是那绝对精神,基督徒称之为“上帝”的精神。这就是为什么可以说拿破仑“显现为”或“被启示(revealed)为”“上帝”(*der erscheinende Gott*),向或者通过黑格尔及其门徒——也就是说,向或者通过那些知道他们从此仅是“纯粹知识”(也就是说,不否定任何东西,因而也不创造任何东西的“绝对知识”,只是完美地揭示那在结束了的历史生成中且经由这历史生成而彻底完成的热忱)的人——揭示(revealing)其自身。^①

因此,尼尔先生倒也没错:他说,对于黑格尔,“基督是完美的”辩证“中介”(页 109)。但要想使他的断言真正正确,他得加上一句:黑格尔心目中的基督不是耶稣。福音书的故事仅是基督的神话,或者

^① 在尼尔先生所引用(页 268)的一封著名的信中,黑格尔说,《现象学》杀青时,他清晨看见窗下骑在马背上的“世界灵魂”。这一文本很有启示性。耶拿(Jena)的胜利者在文本中被叫做“世界灵魂”:他是世界灵魂(*Welt - seele*),而非人民灵魂(*Volks - seele*);这胜利者所体现的并不是法国人民的历史,而是全人类的历史。但他是世界灵魂(*Welt - seele*),而非世界精神(*Welt - geist*)。这胜利者不是精神,因为他不是全然[具有]自我意识;通过他的行动,他在事实上完成了历史,但这胜利者并不知道自己在完成历史,也不知道自己的这种行动是在实现绝对精神。正是黑格尔知道这一点,并在《现象学》中说出来了。因此,绝对精神或“上帝”既不是拿破仑也不是黑格尔,而是黑格尔所理解的拿破仑(*Napoleon - understood - by - Hegel*)或理解拿破仑的黑格尔(*Hegel - understanding - Napoleon*)。

也可以说是他的计划(=有待实现的理想)。经验实存的基督——现实地启示其自身给人的上帝,真正成为肉身的道(Logos)——乃是拿破仑-黑格尔二元一体,乃是通过血腥战斗(*lutte*)完成历史演变的那个人,配上通过其话语而揭示该演变之意义的那个人。

尼尔先生却没有这样说(虽然他在页 369 提到了基督与黑格尔的类比)。他没有说,因为,不理解黑格尔(=辩证法)哲学本质上的无神论特性,他就看不到具体历史的真正完成(=拿破仑)在其中至关重要的角色。相反,看不到“绝对精神”无非是由人(或者说由两个人)完成的人的历史,他就试图给出一个黑格尔精神的有神论解释。

人们甚至可以假定,沿袭大部分其他黑格尔解释者,尼尔先生拒绝承认黑格尔的无神论,恰恰因为这一“超基督教的”无神论保留了基督的观念——将它用于真正意义上的人,“罪中受孕”且彻底有死的人。^① 因为,即便是一个无神论者,要想真正严肃对待黑格尔主义(且很可能是任何“辩证”哲学,或者甚至是任何不想陷于相对主义的前后一贯的无神论)的这一悖谬而又必然之结论,都将非常困难。至于有信仰者面对这等重大的亵渎,他必定会——无意识地——畏缩不前,设法否认其存在:哪怕这亵渎出自另一个人之口;哪怕他知道或者相信自己知道这另一个人大错特错了。

不管怎么说,尼尔先生根本不想听到[人家说]黑格尔主义的无神论,或者拿破仑式的“神人”(theandry)。相反,他相信自己在黑格尔那里再一次发现了福音书中的基督,而且他走得这么远,甚至说(页 329)黑格尔与其说是个哲学家,倒不如说更像是个神学家。^②

可是,尼尔先生对所谓黑格尔神学也很是心存疑窦。他感到在那里有个敌人,而且是个特别可怕的敌人。于是,他以断言自己所

① 我并不想细述拿破仑倾落后黑格尔在其思想中不得不作的重要修正。诸如他在某个特定时刻认为,可以以奥地利大公来替代他的“拿破仑”,以及他最后假装相信由拿破仑开始的完满且最终的国家为普鲁士三国(然而它既不“普遍”也不追求普遍性)所实现[等事实],则并不重要。重要的乃是,照他的说法,拿破仑消失了,因为他已(事实上)完成了自己的工作,这一工作最终完成了严格意义上的历史(即作为)新的历史“诸世界”之创造力(的历史)。因而无论如何,正是那纯粹的人,而非人-神,实现了完满。

② 进一步说,在某种意义上,这是正确的。但这只能是一种反讽的意义。如果说黑格尔在其一生的确关注神-学,那他的目标只能是最终“克服”(surpressing)其为神-学,或克服其作为关于超越于人的上帝的科学。

考察过的那“中介”尝试的“失败”来结束对他心目中黑格尔思想“诸阶段”的概述。全书则结束于题为“失败”(页 376)的段落。

在我看来,尼尔先生是断言而非证明所谓黑格尔的“失败”。人们得到这样的印象:尼尔先生想要展示一个战斗还没有开始就已经被击倒的敌人,或者更确切地说,想如此展示敌人,只是为了避免开始战斗。但该书的最后一段却的确提出了某些值得考虑的问题。

尼尔先生告诉我们,“对黑格尔主义惟一可能的反驳”必然是历史的反驳。在这里其思想深处是黑格尔主义的(=辩证法的),我本不愿向他提出任何异议。可是,当他说这一反驳已然成立,因为历史并未止步于黑格尔,那我倒要向他提出某些异议。

尼尔先生倒也正确,他没有跟随那些试图通过提出基尔克果(Kierkegaard)用实存来反对黑格尔这一事实来“反驳”黑格尔的人。因为,事实上,基尔克果的实存根本反驳不了任何东西——鉴于他已在《现象学》中有关真实历史克服(dépassement)的描述中被恰当地描述和“反驳”。尼尔先生——依然是个优秀的黑格尔研究者——指出,与黑格尔声称已表述了绝对真理的断言相反,黑格尔“左派”和黑格尔“右派”立即就出现了,到如今它们也一直相互对立着。这一“异议”的确有效,即便从黑格尔的或“辩证法的”观点看。但我们或许得明确指出这一“异议”之价值究竟何在。

首先(不知道尼尔先生是否与我持同一观点),我想指出,如果说从一开始就有一种黑格尔左派(Left)和右派(Right)[之分],也同样可以说一切都是从黑格尔开始的。因为,如果有人概述过去的残余——黑格尔知道且描述了它们(包括自由主义),因而,不能声称它们作为某种历史的或“辩证的”反驳而与他相对立,那么他就会发现,严格说来没有任何东西处在黑格尔主义之外(不管是否意识到),不管是在历史实在自身的层面上,还是在作为历史反映的思想或话语的层面上。所以,人们就不能和尼尔先生那样,说历史反驳了黑格尔主义。充其量,人们可以说,在对黑格尔哲学的“左派”解释和“右派”解释之间,还没分出个胜负来。因为如今这讨论仍在继续。

照黑格尔的说法,讨论只能靠实在来解决,也就是说,靠相互冲突的命题(theses)的某一个得到实现。言语争辩或“辩证法”仅仅反映实在的辩证法,后者是通过斗争(lutte)和劳动而显现自身的行动

辩证法。正是作为工作(“经济体系”)、革命以及战争,“黑格尔主义者”之间的争辩才延续了近 150 年。近来左派取得了辉煌的胜利,要是从中得出结论说,最终赢的将是“右派”(right,亦可译为“正确的一方”),那就荒谬了。但是,要说暂时占了上风的解释已最终证明其自身是正确的,那也错了。

在我们这个时代,一如在马克思的时代,黑格尔哲学不是严格意义上的真理:它不是个恰当的对实在之论证性揭示,而是个理念或理想,也就是说,是个“计划”,它有待通过行动来实现,从而证明其为正确。然而,值得注意的乃是,恰恰因为黑格尔哲学尚不是正确的,惟独这一哲学有一天才能够变为正确的。因为只有黑格尔哲学说,真理是在时间中从谬误创造出来的,且没有“超越的”标准(一种有神论的理论则必然要么始终是正确的,要么永远是错误的)。这就是为什么说,历史绝不会反驳黑格尔主义,但会限定它自身在其两种对立的解释中作出选择。

因此可以说,每一种对黑格尔的解释——只要它不是闲谈——无非是个斗争(*lutte*)和工作的规划(这些规划之一叫做马克思主义)。这意味着,一个黑格尔解释者的工作具有某种政治宣传工作的含义。所以,尼尔先生在结论中说得满不错,“黑格尔主义不仅是某种文学兴趣”。因为,事实上情况可能是这样的:世界的未来——从而也就是现在的意义和过去的意义,说到底,取决于如今解释黑格尔的方式。

这最后的评论,兴许能够为读者眼前这篇文章之罕见的长度作一辩护。

李珣 徐卫翔 译

哲学与政治^①

——施特劳斯《僭政论》述评

[美] 古热维奇

善的最大敌人就是完美无缺

纪念科耶夫(1902 - 1968)

施特劳斯说过，哲学的历史就是古往今来的巨人彼此间相互争斗的历史。他在政治哲学史方面做的大量研究，绝对不是为历史事件编个流水账。这些研究记载下一场争斗中人们要么公开两军交火、要么私底下纵横捭合的很多史实，这样的争斗也决定了施特劳斯如何确定自己研究的问题，引导自己的议论以及形成自己的表达艺

① 见施特劳斯《僭政论》(*On Tyranny*) 修订、扩充版 1963 年, vii + 228 页。《僭政论》初版名为《僭政论: 色诺芬(希罗)篇注疏》(*On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*), 载于《政治科学精典》(*Political Science Classics*) (纽约 1948 年), Alvin Johnson 作序。科耶夫(Alexandre Kojève) 这位同时代见解最为深刻、最具影响的黑格尔研究者作的重要评论 1950 年出版, 题为“哲学的政治行动”(L' action politique des philosophes), 载于《批评》(*Critique*), 6 卷(41), 46 - 55 页, 6 卷(42), 138 - 155 页。施特劳斯《僭政论》法文版(巴黎 1954 年) 收有色诺芬《希罗》篇的法译、科耶夫作过些许增减的评论原文(现题为“僭主与圣贤”)和施特劳斯自己的长篇“补正”(Restatement [Mise au point])。 “补正”简略回应了 Eric Voegelin 对《僭政论》的评论, 也细致讨论了科耶夫的评论。后来“补正”出了一个简略的英语本, 收入施特劳斯《什么是政治哲学?》(*What is Political Philosophy? And Other Studies*) (1959), 95 - 133 页。我们现在讨论的这个本子包含 1954 年法文版的全部内容, 只是“补正”一文是简略本; 色诺芬的《希罗》篇英译者为 Marvin Kendrick, 科耶夫文章英译者为 Michael Gold。就一些编辑和译文方面的问题做的说明, 见文章第 2 部分结尾处。

文章括弧中未另外注名出处的数字, 指我们讨论的这个本子的页数, 括弧中罗马数字指色诺芬《希罗》篇的章节数。

术特色。他早期研究过中世纪哲学,^①还曾研究过斯宾诺莎^②和霍布斯,^③这些却没有完全显露出他别有特色的研究问题和研究方法,尽管我们阅读他那时的著述并细细回味就可以发现明显的迹象。^④在这方面《僭政论》的出现是个转折点。

就表面而言,《僭政论》是施特劳斯对色诺芬的对话体著述《希罗》篇作的坦率评注,本身就是一部展示作者的透彻研究和丰富学识的样板之作。细心的读者会得到很多回报,而且十分有助于读者认清施特劳斯对一代学人的培养有着何等大的影响。色诺芬的《希罗》篇本身只有不过20页篇幅,施特劳斯的分析有90页之多,还没有算上写得密密麻麻的30页注释。这些注释大体上用来讨论色诺芬的《希罗》以及色诺芬、柏拉图、亚里士多德等人的学说,也谈到了西塞罗。最初看来,《僭政论》好像是对色诺芬撰述做文本细读的练习,但很快就让读者知道,它要做的事情大得多:要描述古典政治哲学的主要特征。施特劳斯无意否认,在研究视角和方法以及研究结论方面,古典政治哲学里的主要代表人物彼此都不同。但施特劳斯要表明,他们之间一致的地方要比分歧之处更重要。^⑤不过,就连讲明这一点,也不是施特劳斯的主要目的。他的目的是清楚认识古典政治哲

① 见《哲学与律法》(*Philosophie und Gesetz*)(柏林,1935)。

② 见《斯宾诺莎的宗教批判》(*Die Religionskritik Spinozas*)(柏林,1930);英文版(*Spinoza's Critique of Religion*)(纽约,1965)。

③ 见《霍布斯的政治哲学》(*The Political Philosophy of Hobbes*)(牛津,1936)。

④ 见有自传性质的“SCR英译本前言”,尤其31页处的一段有趣的话;另见《霍布斯的政治学》(*Hobbes Politische Wissenschaft*),德文版“前言”(1965年),7-10页。

⑤ “……古人和现代人之间的争执,在我们看来,比柏拉图与亚里士多德之间或者康德与黑格尔之间的争执要有更大的意义”。见《耶路撒冷与雅典》(*Jerusalem and Athens*, 见 *Commentary*),43期(1967年6月),55页;另见“耶路撒冷与雅典”(Jerusalem and Athens, The Frank Cohen Public Lecture in Judaic Affairs),载于《城市学院论文》(*The City College Papers*),6期(纽约,1967年),23页;另见WPP,78-94页“论古典政治哲学”;《自然权利与历史》(*Natural Right and History*)(1953年),81-164页;《城邦与人》(*The City and Man*)(纽约,1964年),尤其注意19-21,239-240页。科耶夫(Kojeve)也认为,根本性的争执在于古人与现代人之间。具体地说,“这个互不相让的局面在我们看来依然如旧;柏拉图与黑格尔或者神学与哲学,说到底还是争执的两方”。见《黑格尔讲座导论》(*Introduction u la lecture de Hegel*)(巴黎,1947),290页;“……基督教神学据我看来是柏拉图主义的一个变种……”,同上,341页。另见“……基督教是人民的柏拉图主义……”,尼采,《善恶的彼岸》,导言。

学,从中得到指引来认识摆在当代人面前的各种大的道德和政治的问题(21-27)。施特劳斯把这些问题大体上看作现代哲学的结果,他所谓的“现代工程”产生的结果。(CM,页3,6,7)我们不可仅仅依据现代哲学本身来认识现代哲学,就像我们不能让现代哲学直接面对现象来认识自己。现代哲学有自己最主要的特征,并非因为它和现象有直接的接触,而在于从一开始,现代哲学就把自己定位在与古典哲学的明显对立之中。现代哲学承接既往的哲学,凭借先前的传统、也是由自己所反对的传统而来(22-23)。另一方面,古典哲学、尤其古典的政治哲学……“在所有政治传统处在风雨飘摇的境地之时,恰逢一个兴旺繁衍的时刻,何况先前还没有出现一种政治的哲学传统”(WPP,页27)。因此,“只有依据古人与现代人之间的争执,我们才可能认识现代性。重新认识这种争执的紧迫性,我们便回归到现代性的源头”(WPP,172页)。依照这么一个思路,我们就会看到,如果我们必须再次进入现象之中,势必再次触发古人和现代人之间的争执。要达到这个目的,历史研究就必不可少,因为这些研究不会在先认定,所有的争执无论如何都已经有了了断,而且结果对现代人有利(27)。^① 这样说来,施特劳斯的哲学史研究提出的最基本、最常见的一个观点就是:古典哲学比所有批评或否定它的学说都更真一些。施特劳斯以自己的热忱和创意维护这个观点,就足以证实他提出它来不仅仅出于研究方法或表达艺术上的考虑。不过,这个观点似乎还没有完全表达出他那已经确立的信念。施特劳斯强调自己与古人观点一致,与现代人观点不同,认为现代人应该对我们面临的各种大问题负责,因此呼吁要恢复古典的政治哲学(189)。这么一来,就给读者造成一个印象,似乎施特劳斯的观点与古典政治哲学里的观点完全一致。但是,即便古典政治哲学说话用的是单一而又清

^① 见NRH,79页,注释;CM10-12页,239页注释;WPP,73-77页;“……只有哲学史才使得从第二洞穴、“非自然的”洞穴中上升成为可能,这些洞穴沦入了传统之中,柏拉图将此描绘为第一洞穴,也就是“自然的”洞穴;走出自然洞穴见到光亮,才能获得哲学的原初含义”。PL,14页。

楚的声音,也还是存在施特劳斯提到的情况:“我们时代里还没有人够格把过去时代哪个思想家的一套学说看作确属真理的学说”(NRH,页20;另见CM,页2,9,11)。可想而知,只有认为自己够格的人才会提出这样的警告。

施特劳斯极少以自己的名义说话。除开在导言和序里,在这种一般认为的公开场合,必须以作者惯用的方式发表议论,施特劳斯总爱披上史学者和注释家的伪装。施特劳斯揭示和解释在表达艺术方面恪守的一个主要原则见于这样一席话:“阿尔法拉比……利用了注疏家或史学者享有的豁免权,在自己的‘历史’著述里就重大的问题表达自己的看法,而不是在作品里用自己的名义说话”。^① 这样的表达艺术显得古怪。阿尔法拉比和其他在施特劳斯看来用了隐微方式传授思想的作者,都要寻求豁免权来表达他们的异端观点。不过,在今天我们生活的时代里,不再把任何观点看作异端已经成为符合社会要求的正统认识。施特劳斯充分利用自己的自由,也就是这种由流行的正统认识带来的自由表达对正统认识不赞同的见解。他在《僭政论》里选择一个段落作为卷首的引语,并借以表达自己的观点。在这个段落里,麦考利(Macaulay)说道,与言论自由的增长不协调的情况是,政治思想批评的自由减少了(21)。这段卷首引语暗示,施特劳斯意在提醒人们,在最好的时代里,应该对威胁自由批评思想的各种危险始终保持清醒认识。施特劳斯隐微的表意方式缘于一种关心公益的精神。施特劳斯认为,做到有益于社会,就得尽量让公众不知晓那些一旦在社会各阶层传播开来就会为害社会的观点。在施特劳斯眼里,现代哲学、尤其现代政治哲学为害社会,而古时的政治哲学是有益社会的。因此,施特劳斯想让自己与现代人一致的观点,或更恰当地说,与古人相左的观点不为公众知晓。要是他的观点可以让人揣摩出来,那些有心维护现代人观点的读者就会用这个坦言支

^① 《迫害与写作技艺》(1955年),14页。“在英国有一种诈术,我们叫做在锅里面让猫在锅里转个身;就是说,一个人向另外的人说起一件事,装作就像是转述别人说的话(培根语)”。见约翰逊《英语词典》。“cat in the pan”。

持古人的学者责难古人作借口,认为无需十分认真看待他认为的可能、也应该维护古人观点的东西。不过,施特劳斯还是相信,现代的读者不用费什么功夫就可以辨清现代的观点和信仰。施特劳斯表达观点采用间接方式,原因在于,“实用的事物和真理是完全不同的两类东西”。^① 他花费很大精力尽量公平对待这两方的观点,让自己的观点主要通过可以涵盖整个政治哲学史的历史研究彰显出来,因而他可以这样说,他的观点和他研究的学说之间的关系,可以比作剧作者的观点与角色的观点。这样一来,我们就必须划分开严格意义上的古典政治哲学,也就是可能纯粹以自身的面目呈现的古典政治哲学和借助后来哲学史的视角看到的“古典政治哲学”,以及在与现代人的冲突(由施特劳斯策划的冲突)中显现出来的古典政治哲学。施特劳斯的意图复杂,给研究者造成相当大的麻烦,无从准确地把握他的观点。研究他的学者必须费力揣测他的意图,和他揣测别人的意图一样。科耶夫把研读比作干侦探。他说过:侦探得到结论要靠犯人认供来证明;施特劳斯阐释作古已久的作者可能有什么样的意图,却不能用这个办法。^② 施特劳斯阐释他人的思想享有他的自由,研究者阐释施特劳斯的的思想则不然。施特劳斯的评论者、批评者、大篇幅的“补正”的主要回应对象科耶夫以及其他研究者对这一点是有体会的。由于这些及其它原因,讨论施特劳斯的作品就得用上多过寻常用的引语和限制成分,文章就不得不显得有些累赘。

二

施特劳斯常常被人说成倡导自然法的人。“自然法”是个艺术词

^① 见NRH,6页。“……那些想要成为改善人们观念的人、那些认为一种学说是真理,其相反的学说又对促进道德意识有益的人得承受很重的包袱”。见密尔,《自传》(纽约1924年);119页;另见注释21。

^② 见科耶夫“哲学的政治行动”,载于《批评》,6卷,46页;另见WPP,231页注释。施特劳斯在他的大半著述里,都费很多篇幅讨论阅读与写作的问题;尤其应注意OT,28-66页,PAW,16页及CM,50-62页。

语“……不能不用,却又好招人责难”。^① 他那本涉及面最广的书用的书名可以告诉读者,他更喜爱“自然正义”这个词。^② 在他看来,自然法或者自然正义展示的问题是“哲学与社会或政治生活之关系”(PAW, 页 95)的问题,“思想与生活之关系”(PAW, 页 7)的问题,或者说科学与社会之关系的问题。施特劳斯把这个问题看作也许是哲学的中心问题(PAW, 页 95),正是在这样的意义上,我们才可以把施特劳斯称为自然法的代言人。

在《僭政论》中,施特劳斯既没有谈论自然法,也没有谈论自然正义。他谈论的是苏格拉底的表达艺术问题。苏格拉底的表达艺术里享有豁免权的表达工具是对话。在对话里,人物的言与行产生互动关系,可以最忠实地模拟哲学与社会的关系,或者说得更大一些,模拟理论与实践的关系(26, 33)。^③ 苏格拉底表达艺术可以为用,基本前提是我们认识到:“一方面,有人会毫无妥协地探索真理,另一方面,社会得提出自己的各种要求,二者之间有一个失衡的问题;真理

① 见 PAW, 95 页;另见 10 页注释。

② 霍布斯说过,“……那些谈论过这个问题的人把正义和法(Jus and Lex, 或 Right and Law)弄混了,这二者还是应该有个区分……”见《利维坦》(Leviathan), 14 章首。施特劳斯赞同要把二者区别开来,不过,在他这里,“Right”是单数概念,与“正义”同。见 PAW, 96 页,注释 3。自然法这个词必须和就自然正义(Jus Naturale)问题作的一种阐释相一致。因此,涉及古典著述时,施特劳斯会说“自然法”(见 NRH, 127 页;另见 157 页),涉及托马斯·阿奎那的学说时,他谈论自然法不加引号。说托马斯的观点“……也许是与哲学的阐释观点对立的神学观点”。见 PAW, 96-98 页;“托马斯说到自然正义——或更一般地讲——自然法的学说时,完全没有柏拉图、西塞罗还有亚里士多德学说里常见的迟疑和模糊。他的观点简单明了,在这方面甚至超过了温和的斯多亚派的自然法学说。不论涉及自然正义与公民社会之间基本的和谐的问题,还是涉及自然法里的那些永远不会变动的基本问题,他的学说都不会留下让读者疑惑的东西……我们有理由认为,这些深刻的变化源于他对《圣经》启示的信仰。如果这种认识经证实是正确的,我们就不能不问,阿奎那理解的自然法是否是严格意义上的自然法——仅靠人的思维认识的法,或者说,不靠启示、单靠人的思维能够认识的法”。NRH, 163 页;另见 153 页。另见 PL, 122 页。

③ 施特劳斯给苏格拉底的表达艺术注入的一个特点与海德格尔给亚里士多德表达艺术注入的特点相同:“传统一向把修辞学理解为‘教科书’上的一种东西;与此相反,我们必须把亚里士多德的《修辞学》看作日常共处的第一部系统的诠释”。《存在与时间》(Niemeyer, 1927), 138 页(中译据陈嘉映译本)。

并非都永远是无害的”(26)。^① 换句话说,施特劳斯在“苏格拉底的表达艺术”标题下提到的问题,在他看来与其在讨论自然法或自然正义时提到的是一个问题;这是哲学生活与政治生活之间的关系问题。施特劳斯甚至认为,这个问题恰恰反映在“政治哲学”这个名称上。政治哲学的定义可以用下面的一句话来表示:“‘哲学’表示研究方法……,‘政治’表示研究的内容和作用:政治哲学用一种关联政治生活的方式研究政治问题,因此,其研究内容应该等同于目的,也就是政治行动的最终目的”(WPP,页10)。但是,也有另外一种完全不同的定义方法。依据第二种定义,“……在‘政治哲学’[的表达式]中的‘政治’,起形容词作用,没有表明什么内容,而是处理方式。依据这个观点,我可以这样说,‘政治的哲学’主要还不是指用哲学方法处理政治生活,而是指用政治的、通常的方式来处理哲学问题,或者说用政治方式让人们走进哲学……”。^② 施特劳斯表示,正是这样的定义揭示了“……政治哲学更深一层的含义”。^③

施特劳斯认为,尽管“自然法”、苏格拉底表达方式和政治哲学这几个短语表示的是几种不同的方式,它们针对的却是同一个问题:在哲人毫不妥协地探寻真理与社会要制定各种要求之间,出现了紧张关系,因为真理并非都永远是无害的。

在《僭政论》开头,施特劳斯就谈到哲学的要求与社会的要求之间存在“失衡”的问题(26)。在书的末尾,施特劳斯又用更激烈、更直率的言辞谈到它们之间“不可避免的冲突”(219,208)。施特劳斯提醒读者,社会的历史从来都是对哲学表示敌意的历史(220,另见41

^① “即便能够证实一种观点对人们过美好生活不可缺少,也仅仅证实这种观点是一种有益的神话,并没有证实它为真理”。见NRH,6页;另见利普曼(Walter Lippmann),《公共哲学》,门特尔编辑,88页。

^② 同上,93页。正是在这样的意义上,阿尔法拉比的哲学才是“政治性”的,也才能放入一个政治的框架之中。见PAW,18页。

^③ 同上,94页。这个结论从“我可以这样说”这样的话里大概可以引出来。同样的话也用在另一个场合,这个场合把这种观点表达得更明确。见PAW,139页。

页注释)。① 哲学受到敌视,是因为社会普遍地相信知识是力量,是人们盼望拥有的绝对的主宰力量,这样的信念加深了人们对那些知识人的羡慕和畏惧(见《希罗》篇 1 节、3 节(1)、5 节 1(10);39-45 页、48 页、55、85 页注释)。即便人们的这种共同的认识并不源于对知识或哲学本质的误解,社会还是会找来充足的理由对哲学保持警惕。哲学更显然是探索活动,而不是后来的结果(209 页注释)。② 然而,在探索过程中,哲学必然会质疑人们珍视的一切东西和他们相信的真理,必然会质疑所有权威,因而也就会触及到一般的社会和政治生活的权威,以及具体的其自己所在的政治区域的权威(NRH, 页 92)。这样一来,在哲学的探索活动产生足够多而又全面的知识以前,人们就最为紧迫、最为重要的事情作判断就得暂停下来。社会生活不大可能等待这种完美的状态出现。要是这样,社会生活的基础就会招致损害,社会的意志就会颓废,其行动能力就会消失。即便只是为了自卫,“社会的意志总会压制思想”(26)。哲学的政治地位本质上取决于社会的好恶。

三

施特劳斯把对话式作品《希罗》篇当作一场讨论,或者再现哲学与社会之间关系的一出戏剧。对话记载了诗人西莫尼德斯(Simonides)与叙拉古的僭主希罗(Hiero, tyrant of Syracuse)之间的交谈。两人闲来无事,西莫尼德斯问希罗,就幸福和快乐而言,僭主的生活与普通人的生活如何不同。由于对这样两种生活都有体验,希罗可以谆谆教诲式地谈论起来。后面的交谈可以分为长度很不相等的两个部分。在第一部分,也是长得多的这个部分[1-7 节(页 1-

① 另见 NRH, 143 页; PAW, 17 页、33 页注释; WPP, 229 页注释; CM, 125 页; “哲学在一开始就遇到迫害”, 胡塞尔(E. Husserl), 《欧洲科学的危机与先验现象学》(*Die Krisis der europaschen Wissenschaften und die transcendente Phenomenologie*), (海牙, 1954 年), 335 页。

② 见 NRH, 125 页; WPP, 39 页; 《关于马基雅维利思想的思考》(1958), 14 页。

14)],西莫尼德斯提出几大理由,可以说僭主生活在一般人眼里最值得羡慕。在答白里,希罗努力让西莫尼德斯相信,和一般人的看法相反,僭主生活最是不幸,比普通人少了快乐而多出痛苦。这一节到最后是控诉僭政,意想不到的,控诉人竟是希罗。

在第二部分[7-11节(页14-20)],情况倒转过来。现在由西莫尼德斯来告诉希罗作为僭主如何得到幸福。他认真地告诉希罗,那些反对僭主生活的理由不见得那么严重,并告诉希罗如何改善自己的统治,让这种统治给自己带来普通人得不到的快乐和幸福。这一节对话以诗人西莫尼德斯对好的僭主大加颂扬作结。

在第一节里,西莫尼德斯认为,僭主生活在一般人眼里最让人向往,因为僭主纵情声色的项目要比普通人多,得到的快乐也要比普通人大,而且有更多机会展示自己并做出惊世之举,还能够更容易地得到更高、更大的荣誉。僭主希罗努力让西莫尼德斯相信,按自己的经历说来,这些看法都是错的。他特别强调,在性爱、友谊和信任这些事情上,做僭主的没有真正的欢娱可言,也得不到别人的感激。很重要的一点是,欢娱和感激应该由我们从他们身上渴求的人们那里心甘情愿赐与。但是,正是这一点僭主很难企望办到。希罗含蓄地表示,原因就是,做个僭主就意味着要被迫去统治不愿意接受统治的臣民,结果就让他们惧怕、猜疑和敌视。就连僭主想要放弃统治来避开痛苦也不能做到,因为若是这样,他也就放弃了自己的安全。僭主逃避痛苦的惟一办法就是自杀。

这时,西莫尼德斯好像又要救希罗一把,告诉他怎样得到幸福。西莫尼德斯先是巧妙提出,僭主返回普通人的生活无法挥去僭政带来的种种痛苦。西莫尼德斯做出多少还是相信希罗的样子,好像希罗最大的愿望的确是要得到别人的爱。他告诉希罗,可以改变统治方法而又不放弃统治,这样就能赢得别人的爱。西莫尼德斯告诉希罗,要达到这个目标,最可行的办法是让城邦更美好。在自己当赢的竞赛中,如果胜出就可以让自己的城邦成为别人不能比拟的最快乐的城邦。但是,不可在所有竞赛中都得头彩。比方说,他应让尽可能多的城邦公民来参加马车竞赛,这比他自己独自去参赛要给他带来

更多的利益。他还务必让所有为公益目的上交钱物的人受到公开的嘉奖和尊奉,应该委派他人去完成惩罚和强制这类让人厌恶而又不能不做的事情。

西莫尼德斯担保说,靠这样的权宜之计,希罗就能得到臣民的感激和爱戴。他们会因从他的统治中得到福利而热爱他,其它地方的人会羡慕和尊敬他。没有人会妒忌他,他的幸福和安全都会有了保障。

四

《希罗》篇提出的一个问题是,僭主生活好还是普通人的生活好。施特劳斯阐释这部作品,实质上是想清楚交代这样两项选择的意义。^① 一个基本的苏格拉底式的问题“什么是人该过的最美好的生活?”^② 是一个让自己站在哲学生活和政治生活之间的选择(80页及注释;29、37页)。^③ 按施特劳斯领会的,西莫尼德斯提出的办法是这个基本的苏格拉底式选择的一个变种。在探讨这两种生活的过程中,施特劳斯也显现了自己的立场及其指导原则。他认为,介于政治

① 因为西莫尼德斯斥责希罗在比赛中参加马车竞赛(见《希罗》篇,11节5f;18页),而品达(Pindar)好像又在赞许(见《奥林匹亚颂歌》[*Olympic Odes*],1章,《皮沙颂歌》[*Pythian Odes*],1、5、6章,105页),施特劳斯在一个场合表示了自己的意见,“……《希罗》篇表现了色诺芬对西莫尼德斯与品达之间竞争的阐释”(125页注释76)。这个看法施特劳斯再也没有改变过。在另一场合,施特劳斯又说,西莫尼德斯找希罗交谈,不是为了别的,就是要劝导他不要和普通人一道参加马车竞赛,犯下这个“严重错误”(65、38、201)。关于从诸事顺利中得到快乐与在奥林匹克赛场获胜得到快乐之间的对比,见柏拉图《理想国》,465d,621e-d。

② 见柏拉图《高尔吉亚》(*Gorgias*),500c;另见472e-488a;《理想国》,344d-e、352d。

③ 另外,也见柏拉图《理想国》,568c;《斐勒布斯》(*Philebus*),20e;亚里士多德《尼各马科伦理学》(*Nicomachean Ethics*),1177a 28-1177b1,《政治学》(*Politics*),1324a 19-23。这些在施特劳斯的CM甲有讨论(49页)。关于两种生活的学说的历史以及相关文献,见Festugiere,《柏拉图的沉思与思想生活》(*Contemplation et vie contemplative chez Platon*),巴黎1950年;W.Jaeger,《亚里士多德》(*Aristotle*),牛津1962年,附录2,“生活的哲学理想:起源及循环”(On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life,426-461页)。

生活与哲学生活之间的一个选择是基本的选择。施特劳斯说,这个观点与古典哲学思想是一致的。在施特劳斯看来,哲学首先是一种生活方式。在为维护古典哲学思想而战并且呼吁恢复传播那些学说之时(189),施特劳斯是在倡导回归一种哲学概念,而非某种或一些具体学说(WPP,页91;TM,页295)。

西莫尼德斯是个诗人。找他来担任哲学生活发言人的角色,看似有些古怪。但是,柏拉图还有柏拉图式的苏格拉底说他有智慧,^①尽管他们没有解释或展示他的智慧。施特劳斯阐释《希罗》篇,有如下一个前提:色诺芬展示了西莫尼德斯的智慧,而且他和希罗的对话有助于我们理解苏格拉底和柏拉图式的智慧概念。但是,《希罗》篇以及色诺芬的其它作品,却都未见清楚支持色诺芬认为西莫尼德斯有智慧这个结论(37,88)。既然如此,施特劳斯的阐释有很大一部分是想证实,西莫尼德斯维护好的僭政,愿意教导希罗如何巩固自己的僭政,以及主导整个对话用是否幸福和快乐为尺度,都与苏格拉底自己的观点相吻合。^②“我们对《希罗》篇做一番分析,就可以得到如下结论:在对话里显现的思想接近《君主论》(Prince),和苏格拉底所有的思想学说与之接近的程度差不多……《希罗》篇标志前现代与现代政治科学最近距离交往中的一个接触点”(23,另见56、197)。因此,它尤其适合我对古人与现代人之间的主要分歧作一番详尽的研究。

同样古怪的是,让希罗担任现在这个角色:政治生活发言人是个人僭主。施特劳斯花费很大气力,想要强调说明这么一点:要理解《希罗》篇——从而也是理解一般性的政治生活,则要取“僭主”通常的意

① 见柏拉图《信札》(Epistles), II, 310e - 311a;《理想国》, 331e, 另见 335e;《普罗泰戈拉》(Protagoras), 339b, 342a - 347a。

② 例如,施特劳斯认为西莫尼德斯的结论与色诺芬的结论,以及柏拉图的苏格拉底关于善和快乐的见解相符(105),尽管西莫尼德斯的见解源于只作过稍许修改的快乐论作为前提(97 - 99):“阿瑞斯提普斯(Aristippus, [译按] (哲学家,苏格拉底的学生,克兰尼学派[Cyrenaic school of hedonism],快乐伦理原则创始人)在某种程度上有可能作为色诺芬的西莫尼德斯的榜样”(104)。善和快乐是否等同,在那些维护旧制的人与“古典派”之间,是个引起争执的基本问题。前者说它们是一致的,后者认为不见得。参见NRH, 108页, 126页。关于密尔视苏格拉底为功利主义者这个问题(参见《功利主义》[Utilitarianism], 1章, 1段结尾处),见OT, 104页提出的批评V. Brochards类似看法的一个观点。

义,把它看作一个耻辱的词汇,看作代表实质上不义和不健全的统治。^① 施特劳斯坚持自己的这个观点,这就让读者往往不大容易看清楚下面这个事实:他与西莫尼德斯一样,不愿意和众人一道谴责僭政。施特劳斯不曾表示过,怎么都不会同意西莫尼德斯下面的观点:最好的僭政有可能达到善政的最高要求。事实上,他的观点与西莫尼德斯的观点出现差异,是在他认为僭政与其他政体的区别只是在程度上而不在类别上(页 94)的时候;他的观点和西莫尼德斯含蓄表露的东西有了很大的不同,是在他认为任何形式的统治都只是在程度上区别于普通人的政治生活(页 202)的时候。因此,施特劳斯表

① “……在我们直接面对僭政、面对由过去最大的思想家凭借最大胆的想像力也无法想像得出的那样一种僭政的时候,我们的政治科学却没有辨认出它来……今天的政治科学已经看不出现实中的僭政统治,这绝非偶然。我们的政治科学受到科学思想不能容许“价值判断”这个观念的折磨,因而若是把一种统治叫做僭政统治,就等于清楚告诉人们我们有价值判断。接受这种科学观点的政治学学者会谈论人民国家、独裁、极权等等,而且作为公民,他们会诚心谴责这些东西。但是,作为政治学学者,他们又不能不把僭政的观念斥责为“纯属想像”的东西(21)。“若一门社会科学触及僭政,不能像比方说医学论述癌症那么有把握,就不能理解今天的社会现象,因而也就没有科学可言。今天的社会科学就处在这样的境地”(189)。施特劳斯阐释《希罗》篇,其前提就是,希罗乃人们一般所认为的僭主。这个前提有些问题。如果依照施特劳斯的意见,希罗是我们通常所说的那种僭主,如果有人向希罗建议对统治方式做出那怕最轻微的改善——因而会面对严重的危险(201),如果做僭主或者让别人叫做僭主而非国王这个事实表示自己无力把这种破陋叫法改变成为合法称号——因而表明作为统治者自己有致命的毛病,那么就很难想像,有人竟然胆大包天,当面直呼“僭主”,或者说,这个僭主竟对别人这样称呼不置一词,听之任之,甚至心甘情愿领受这个称号。在对话的自始至终,无论西莫尼德斯还是希罗,谈论希罗都是称僭主。施特劳斯谈到这样一个情况:在对话末尾,西莫尼德斯不再提僭政(63、66、89)。尽管如此,对西莫尼德斯从一开始就一直称呼“僭主”,而且希罗也自称“僭主”这个更显著的现象,施特劳斯没有评述。施特劳斯当然没有,也不会提到,历史上的希罗最终得到国王头衔。因为,在施特劳斯为其阐释定立的假设基础上,《希罗》篇是一个自足的整体(24),而且那个叫做希罗的人做的事,不会帮助我们理解色诺芬如何看待僭政。卢梭曾经引用《希罗》篇来支持自己的观点:希腊人(比如说,希腊的政治思想家)在用“僭政”这个词时,不一定指很坏或者不义的统治(《社会契约论》[*Social Contract*], 3章, 10页注释)。卢梭或许言之有理。施特劳斯反对卢梭的阐释(126页注释7),原因显然在于卢梭的“好僭主”,也就是与他所称的专制暴君分明不同的僭主,会在法律之下实行统治,希罗却并非如此。施特劳斯的反对意见并不都那么说服人,因为,卢梭关于法律的概念有浓厚个人色彩,并不能排除希罗依照公意实行统治的可能性(见《社会契约论》, 3章 10页最后, 比较 2章 6页和 OT, 76, 46页)。另见格劳修斯(Grotius),《论战争法与和平》(*De Jure Belli ac Pacis*), 1卷, 3章, 8节和 Barbeyrac的注疏 50栏。

示,在他看来,政治生活本质上是压迫性的。“社会总试图压制思想”(26)。施特劳斯开始时显然与众人一样是在贬损僭政,后来结果却显示,遭到他极大诋毁的是整体而言的政治生活。

在交谈过程中,西莫尼德斯和希罗又各自谈论自己最想得到的东西。希罗最想得到的东西好像是人人(human beings)都能爱他(《希罗》篇1节25-38(4-6)、3节5-9(8)、8节1(14)、1节8(19));西莫尼德斯是要真正的人(real men)^① 赞扬他(《希罗》篇1节14(3))、尊敬他(《希罗》篇,7节1-4(13))。施特劳斯假设,两人最想要的东西最能表明他们是哪类人,因而他可以来阐释这两个人、这两个人(依照他的假设)所代表的两种生活,方法是把希罗对爱的渴望与西莫尼德斯对颂扬和尊敬的向往加以对照。^②

用最简练的话说,施特劳斯的观点是:“……爱对自身之外事物没有订立爱的衡量标准,羡慕则不然”(92)。^③ 施特劳斯描述道,“爱基本上只关注自身”(92,213)。由此,为回报我们得到的利益,我们爱使我们有了我们的利益的人。施特劳斯不同意这样说,我们爱人或因此施惠于人,是为别人的缘故。他同样不赞成会有不寻求回报的爱。^④ 我们爱人,或因此施惠于人,仅仅为了我们自己。依施特劳斯的描述,爱是自私的一种特殊形式。他认为,本质上爱是属于自身的,因此实际上他否认有什么东西可以恰当地称为可爱的,也就否认可能存在一个共同的尺度衡量我们所爱的东西。这就解释清楚施特劳斯为什么会说“……爱对自身之外的事物没有订立爱的衡量标准”。如果僭政容许人的愿望自由地得到满足而不考虑公众的担心

① 关于“人”(anthropoi)与“真正的人”的区别,见 OT, 115 页, 35 注释。

② 这种对比在道德哲学里当然算传统的对比。见亚里士多德《尼各马科伦理学》, 1159a 12; 康德《伦理学讲稿》(Lectures on Ethics) (纽约 1963 年), 135 - 138 页。

③ 关于爱的标准, 见柏拉图,《游叙弗伦》(Euthyphro), 9e - 10d。

④ 施特劳斯维护的古典观点与《新约》的观点之间的不一致, 见 OT, 134 页注释 51 曾经提到“……古代和中世纪哲学从类型来理解例外, 与此不同, 现代哲学从例外来理解类型。这样来, 爱的例外的(“神学的”)美德就成了“自然的”(哲学的)美德”。见 PL, 14 页注释。“另外, 我们应该使用宗教或者哲学的语言, 因为它关系到爱或尊敬……”见伯格森(H. Bergson)《道德和宗教两个来源》, (巴黎 1951 年), 29 页。另见 Max Scheler, 《价值的颠覆》(Vom Umsturz der Werte), Gesammelte Werke, Bd. 3 (Frankfurt 1955), 73 页注释 3, 74 页注释 1。

和利益,那么爱——施特劳斯阐释的爱,就会成为完完全全压制和逼迫别人的东西,僭主就是其最极端、最具体的表现形式。如果这样阐释僭政,则僭政本质上必然会成为人口中绝大部分人的同盟者,这一点不难理解。因为,如果做僭主的企望别人爱他,且又乐此不疲;如果人要别人爱他又首先出于自利的目的,那么,僭主就会是最急于让最大多数人受惠的人。施特劳斯阐释僭主并把他描绘成爱的化身,也就可以把色诺芬的希罗、柏拉图的卡里克勒斯(Callicles, 91、134 注释 47)以及《理想国》里^①描述的那个横蛮压制别人意见的人(118 页注释 12、212)放在一起比较。同样,这也可以使得施特劳斯支持占人的观点:僭主总易于和大多数人结为同盟。^②但是,施特劳斯更大的意图是把政治生活的动力完全展示出来。依施特劳斯的阐释,僭主只是用一种特别引人注目的方式把各种目的和欲望呈现出来,这些目的和欲望驱动统治者,而且的确还有一切称得上政治生命体的人们永远与自己的伙伴一道共事,为自己的伙伴做事(86、92、29、213)。

如西莫尼德斯说的,僭主比普通人有大得多的力量让其伙伴受惠。如果爱是对所得利益的回报,那么毫无疑问,做僭主的处于最有利的地位,可以满足让别人爱的愿望(《希罗》篇,8 节 7 [15];8 节 2 [14 页注释])。因而,倘若让别人爱的确是最值得的事情,乐善好施的僭主生活就该是最好的生活(82、85)。

但是,与想让别人羡慕的愿望相比,想让别人爱的愿望却又不是最值得的东西。“让人羡慕要优于让人爱,如同有德的人优于施惠于别人的人”(92)。施特劳斯似乎把这两种愿望对立起来,然后描述它们。让别人羡慕的人不必做善事或者对别人有用。他们的所作所为已经超越实用范围。^③人们羡慕的并不局限在属于自己或者可能属于自己的东西那里。既然想让别人羡慕并非非得听到别人的赞扬不可,这种愿望产生效果的范围就要比让人爱的愿望产生效果的范围大了很多。希望有人羡慕,这种愿望使人的眼光不只局限于此情此

① 见 573b - c。

② 见柏拉图《理想国》,565 c - d、566 d - e;亚里士多德《政治学》,1305 a 3 - 34、1310 b 12 - 16、1319 b 27 - 32。

③ 那些最先创造出没有用处的东西的人最值得羡慕:见亚里士多德《形而上学》(Metaphysics),981b 13 - 25。

景,而可以投放到各处,投放到未来。因此,这种愿望从一种依靠他人做出判断的局促境地中解放了出来。即或它需要别人的赞誉,也是极少数人、“真正的人”的赞誉。既然探索大家公认的衡量标准的活动,探索“自身之外事物的衡量标准”的活动首先是探索智慧的活动,作这种探索的人可以说是有最宏伟的抱负作动力的,而且他们想要得到的是最大多数人的绝对羡慕(212、218)。所以,他们一般都会和那些珍视美德或至少能容忍美德的人——比如说贵族或上等阶层——结为同盟(206、207)(NRH, 页 143; CM, 页 37),而且在他们彼此间建立朋友关系。^① 在一般情形下,想得到别人羡慕这种愿望会提高政治生活的层次,使之超越狭隘功利社会里的政治生活。^② 一旦这种愿望让人着迷,追求那令人羡慕的事物就会完全走出政治生活范围,最终上升至一种想要实现自足的愿望。惟有智慧既让人羡慕、又能够自足,因为惟有“知识本质上说是善的,实际的行动却不是……”(132 注释 32)。而且,智慧以及走近智慧境界的活动,还有我们对这类活动的意识……最让人心旷神怡……在追求智慧和美德的活动中,我们便走近了它们,而且可以欣然意识到我们走得更近了。这样的意识正是我们对自身应该有、也值得有的一份满意和羡慕(105)。如果一个有智慧的人或者一个哲人的确体现了想要得到最多数的人绝对的羡慕这种最宏伟的抱负,他们的生活就会与大众的生活截然不同,就像外星人不同于人类。他们的生活不会花费在搞日常活动或者操心琐细上面,而是用来显示他们存在,让人羡慕地存在。他们同大众之中的神差不多(93、135 注释 58)。

施特劳斯在企望人爱戴和企望人羡慕两种愿望之间作对比,不过扯得太远,已经快要前后脱节。他作这样的对比是要表明,在社会

① 古典思想“……关于哲学生活的学说,也就是关于友谊的学说……”(208 页),“他们(也就是说,哲学家们)的友谊要比和其他人哪怕最近、最亲的人的友谊还要深厚,这可以从柏拉图在《斐多篇》(Phaedo)里面的一段十分清楚的话看得出来”(214 页)。“门茨(Friedrich Mentz)说,“苏格拉底既非模范丈夫、亦非为人称道的家父”(莱比锡,1716 年,[译按]原文为拉丁文)。这观点可以站得住脚:色诺芬竟然不把臧蒂普(苏格拉底的妻子)的丈夫算作已婚者之列(见《宴饮篇》)”(210 页)。

② “和强迫人们去做事很不一样,给以颂扬足以让那些有身份的人去……”(109 页)。

的要求与知识的要求之间,或者说在正义与智慧之间,有他已经见到的紧张关系。正义是政治的美德,与本质上非政治的智慧形成对比。正义最为突出地表现在我们和他人的交往活动中,在返还别人和从别人那里收回已经到期的东西的活动中。因此,正义可以看作一种互利。既然能够彼此互利的人叫做朋友,我们可以把正义定义为给朋友以利益。^①我们在说给别人以利益时,意思是对别人行善,^②而我们自己的利益问题暂时搁置了起来。但是,只要照顾他人的利益和照顾自己的利益之间的关系问题没有解决,正义本身有什么地位,它在善和美德的等级序列中排在哪儿等问题,依然悬而未决。如果法律命令加上做善事、行正义的很多其它理由之中的任何一个有其自然的基础,可以想象得出,这种基础就是人要照顾自己的伙伴、人与人彼此相爱的天性。如果天性使然人会彼此照顾和相爱,就是法律实施的正义也会因为政治生活在一定意义上是自然的而有其自然的性质。不过,在施特劳斯的分析里,人对他人的依恋,尤其对他人的爱,是一种对他人的需要,也就是说,对他人能够给予自己利益的需要。依据这种观点,爱只是人需要被爱的一种表现形式(212 - 214)。我们去爱别人,施惠于别人或者公正对待别人而又不图有所回报,这不是我们的天性(86, 91 - 93)。我们去做上面的任何一类事情时,骨子后面是不会觉得快乐的。我们做那些事情,是满足我们想让别人爱,别人施惠于我们以及公正对待我们这一愿望的手段。我们行正义,行到能够给自己创造衣、食、住、行的条件就够了。不管正义有其自然的缘由还是习惯的缘由,依据正义行事就是受某种强迫行事。^③这么说来,不想让别人爱的人无需对别人行善以图好处,因而除非受法律强迫则无需做任何事情来行正义(140 注释 43)。即便他们对他人行善,那也是偶而为之。即便他们受到别人羡慕,那也是因为他们杰出的一类,而非他们做出了什么事。即便可以说他们是正义的,他们的正义也只在于他们为了自己的利益做事,没有伤害别

① 施特劳斯指出,珀勒马库斯(Polemarchus)初次就是这样理解西莫尼德斯的正义定义的。见柏拉图《理想国》,332a; 比较 NRH, 150 页, 注释 24, CM, 70 页。

② 见柏拉图《理想国》, 343c; 比较 367c、392b; 见亚里士多德《尼格马科伦理学》, 1130a 3f., 1134b 5。

③ 见 CM, 128 页; 比较 83 页。

人的利益,或者说他们把自己的事情做好了(135 注释 59)。若要不
受强迫(尽管是自我告诫要行正义的那种强迫),就应无所需求(尽管
是与别人彼此之间的那种需求)。为他人贡献很多而又想止住自己
的需求,那是自寻烦恼,而且也会让人渴求得更多、更烈。^①“人的问
题不能用政治的方式解决”。人的自由应该有基本的、非强迫的条件
(27),这就是远离那些可能由自己而非他人拥有的东西,因而远离那
些无论何时何地也不可能为自己得到的东西(213,214)。毫无疑问,
施特劳斯主张厉行节简,也就认定存在一种富足的东西。这种东西
先于社会存在并且不受社会支配,就像有一种善先于正义而又不受
其支配。

施特劳斯把爱与羡慕或颂扬区别开,因而就区别开由需要爱的
愿望激励的生活和由需要羡慕或颂扬的愿望激励的生活,原因在于,
“每一个人爱属于自己的东西,也就是个人所有物;羡慕或颂扬关心
的是卓越的事物,不论是否属于自己”(92)。施特劳斯认为,爱是指
我们爱确实或可能由我们拥有、又排除他人的东西。他继续解释这
个观点并说:做妈妈的爱自己的孩子,因为孩子是她的(213)。关于
总的原则和这个具体的例子,施特劳斯让读者查阅《理想国》里的一个
段落(134 注释 51、213)。^②在这个段落里,苏格拉底和瑟法卢斯
(Cephalus) 讨论了对金钱的爱。瑟法卢斯的钱部分是继承得来的。
对此苏格拉底并不觉得意外,因为他发现瑟法卢斯对钱财看得比较
淡薄,不像那些靠自己挣钱财的人。苏格拉底又说,依据自己的经
验看来,那些人对财富往往有很大依恋,如同诗人对自己的诗作和大
人对孩子十分亲近。苏格拉底的见解和施特劳斯表达的有实质的差
别。苏格拉底没有谈到、甚至根本没有示意,爱指爱我们拥有的东
西,不能让他人占有。他只是说,我们更多地爱费力挣来的东西。他
还说,母亲更多地爱自己的孩子。苏格拉底是想表明,她爱或者至少
喜欢孩子,不论他们的父母亲是谁。他的意思是,她觉得孩子可爱。

^① 见 J.J. 卢梭《论艺术和科学》(*Discourse on the Arts and Sciences*), 尤其是 1 部分,
注释 1 (见 Pleiade 编辑《全集》[*Oeuvres complètes*], 3 卷 7 页); 柏拉图《理想国》, 37, 310
页; CM, 3 页, 注释 41~43; TM, 299 页。

^② 见 330e 3-6。

同样,诗人尽管可能更喜欢自己的诗,但不太可能全然忽视他人的诗。的确,我们对自己的东西作的估计有时也会过高。我们更多地爱它,因为我们认为它比别人的更好。一个做母亲的养一个行为规矩的孩子,要比养一个品性顽劣的孩子心里更舒坦些,道理也就在这里(比较 WPP,35 页)。另外,如果像施特劳斯说的,我们都叫作爱的东西,只是对我们得到的或者企望得到的东西的回报(91,213),我们则应该认为,孩子会比父母爱孩子更爱父母。但实际情况正好相反,而且已经成了一种规律。苏格拉底和瑟法卢斯简短的交谈可以帮助我们理解情况何以如此,施特劳斯对爱的那种简单的阐释却帮不了多少忙。苏格拉底表示,爱是与其制作某样东西,给它以内容和生命的愿望联系在一起,是与很好地完成了最初开始做的事情,因而从中得到满足联系在一起。^① 他进一步表示,我们爱我们认为善的东西。我们但愿凡善的东西在一定意义上要是我们的就好。一般认为,人们对自己认为的善的东西和但愿属于自己的物品有不同看法。我们甚至有可能把“人”、“真正的人”和哲学家区别开来,依据的是他们看作物品的东西、因而也是他们爱之所系的东西。^② 但是,所有这些并不支持下面这个结论:总的来说,人们没有能力把利益与感激、爱与诱惑区别开来,因而“……爱对自身之外的事物没有订立爱的衡量标准……”相反,如果把善看作衡量的标准,那么和羡慕一样,爱在自身之外事物那里也有了衡量的标准。因此,我们没有理由得出结论说,和那些爱别人不考虑是否为善只考虑回报的“人”不同,

^① 另见柏拉图《宴饮篇》,206b, 208a - b; 亚里士多德《尼各马科伦理学》,1120b 12 - 15, 1167b 35 - 1168a 27, 1163b 14 以下; 比较《大伦理学》(*Magna Moralia*) 1211b 20 - 39; “……在家庭里,做父亲的关心孩子,他对孩子的爱因而得到报答……”见卢梭《社会契约论》,1 部分,2 页。洛克在一段话(施特劳斯在别处引用过)里说,“男子一般都有馈赠不动产的能力”,而且还说:“这是一条很粗的绳子,把子女牢牢拴住,让他们服从……”。洛克说这些事时并没有谈论爱。见《政府论》(*Two Treatises Of Government*), 2 部,段落 72, 73; 比较 NRH, 218 页。

^② 各种类型的人如果说还有爱心,就会爱他们认为善的东西。这个总的结论按色诺芬的说法也像来自苏格拉底的一段话。对这段话,施特劳斯是完成赞同的:“从本性而言,人们会相信他们爱自己认为会给他们带来利益的东西”(见色诺芬《家政论》[*Oeconomicus*], xx. 29, 134 页注释 54, 217 页)。不过,这段话意思含混,而且很可惜,施特劳斯没有解释他是如何理解自己明确表示十分重要的一个观点的。比如说,此时此刻,在爱与相信自己爱着某人、某物之间有什么不同?

哲人爱好善的事物而不会考虑属于或者可能属于自己的东西,不会考虑有所回报(215)。^①

施特劳斯认为,希罗渴求爱的愿望可以转化为渴求别人爱自己的愿望,^②西莫尼德斯教导他,是想让他知道如何才能使自己更可爱些,进而满足自己让别人爱的愿望(62,92)。如果希罗真的是个一门心思想让别人爱的人,如果西莫尼德斯真的是想教这么个人如何使自己可爱,那么从一开始就已经注定,他的功夫肯定白费。因为,那些满脑子尽想着让别人来爱自己的人,是想因为自己乃现在所是的人(或者相信自己乃现在所是的人,亦或希望自己相信自己乃现在所是的人),别人爱他们,全然不是因为他们可以为别人做什么事。就像所有其他人一样,他们也看得出那种不是出于自发和自愿而给予的爱,根本不是真爱。和他人又不同的是,他们能够认识得到,若别人爱他们是因为他们可以做什么事,那就不是出于真爱,完全自发和心甘情愿地爱他们。因此,这就会十分有效地阻碍他们去做为了值得和赢得别人的爱而要做的事,尽管他们心里可能很明白那些事是必须要做的。这能够说明施特劳斯何以在此处不把渴求别人爱的愿望当作做事和行动的生活,也就是政治生活的鲜明特征(86)。尽管西莫尼德斯在一处很重要的地方讲话时,让人觉得希罗最大的愿望就是别人能够爱他(《希罗》篇,8节1,[61、14]),但对话总的说来能够很清楚地表明,西莫尼德斯对希罗有爱他人的愿望(《希罗》篇,1节30[5])一直很注意。他也注意到希罗回忆往昔幸福的时光。那时希罗还是一个普通人,可以去爱别人,现在成了僭主,却发现自己几乎再也不能爱了(《希罗》篇,6节3[11]、1节33[5])。希罗想要别人爱他,也想要自己的爱有所回报。不过,他爱别人的愿望不能完全全转化为渴求别人爱他的愿望。这的确最近似于有宏伟的抱

^① 施特劳斯说过,“……成年的哲人爱那些自视甚高的年轻人,而且也想得到年轻人的爱作为回报……”见PAW,36页。这个见解在西塞罗那里十分有力又刻毒地表示出来。为了强调最优秀的人是由荣誉感推着向前走的,西塞罗说,即便那些著书反对追求荣誉的哲人,也要在出书时落上自己的姓名。见西塞罗,《为阿尔吉亚辨》(*Pro Archia*, [译按]阿尔吉亚是生于公元前约120年的希腊诗人)11页;《图斯库卢姆谈话录》(*Tusculan Disputations*),1部分,15页;比较斯宾诺莎《伦理学》,3部分,“论情感的起源和性质”(Def. Of Affects)一章;科耶夫也曾提出很类似的观点(172,注释6)。

^② 虽然施特劳斯在有一处说“……僭主生活可悲,就在于他爱臣民,却没有得到臣民的爱”(62页),但上下文清楚表明,他没有区分“爱”与“为了回报的爱”。

负。他似乎已经发现最为可爱和最让人欢欣的东西(《希罗》篇,1节21[4]),也是难得把握和非同一般的东西(《希罗》篇,1节17[3]、1节34[5])。如果这样来理解爱,它就有可能是政治生活的主要动力。但是,由这种动力推动的生活好像与另一种生活——由渴求羡慕和颂扬的愿望推动的生活,没有本质的差别。

施特劳斯把《希罗》里由西莫尼德斯担任的角色理解为哲学生活发言人的角色。但是,他阐释哲学生活不是援用西莫尼德斯、而是苏格拉底的阐释。施特劳斯尽力想弄清楚,如何使对话里的西莫尼德斯恰到好处地和苏格拉底建立的模式相吻合。西莫尼德斯与苏格拉底之间的主要区别好像是“……苏格拉底根本不关心别人是否羡慕或颂扬,而西莫尼德斯对这些尤其在乎”(105)。施特劳斯用了一些办法想要消除或者至少缩小两人之间的差异。在有一处他说,理解他们之间的差异可以借助下面这个事实:“爱自己的荣誉似乎是那些与僭主对话的智者身上的特点。柏拉图式的苏格拉底在评论西莫尼德斯时这样说,他渴求的是与智慧相关的荣誉(《普罗太戈拉》,343b7-c3)”(133注释43)。但是,若依据这个标准,西莫尼德斯就不会不同于苏格拉底,因为,苏格拉底曾经与可能会做僭主的人长时间交谈过;也不会不同于柏拉图,因为柏拉图曾经与真正的僭主长时间交谈过。而且,如果我们把苏格拉底和柏拉图当作是想得到荣誉的智者,我们就不可能又把他们当作哲学生活的楷模:哲学生活不关心荣誉。^① 苏格拉底是不图别人羡慕或颂扬的智者的榜样,这对施特劳斯而言非常重要,可以用来阐释哲学生活。像西莫尼德斯这样确实想让自己得到羡慕和颂扬的人,必然依靠别人给予这些东西。所以,他不可能是自足的智者榜样,因为这样一类智者照顾的是自己的利益,不会需要和关心他人的利益。施特劳斯想尽量减轻那些渴求别人羡慕和颂扬的人对外依赖的程度,来缩小西莫尼德斯与苏格拉底之间的差距。他提到,那些渴求别人羡慕的人要做一些事情,好让人觉得做这些事情完全是为了追求值得羡慕的生活,不会去考虑是否会受到别人羡慕。这些事情与那些渴求别人爱的人做的事情正好形成对照,因为后面这部分人做事好像只是为了让别人爱,而不会考虑

^① 在“补正”(“Restatement”)一文中,施特劳斯用很不同的词语阐释了西莫尼德斯与希罗之间以及苏格拉底与阿尔基比亚德(Alcibiades)、克瑞提阿斯(Critias)及其他人之间的对话(214页)。

自己是否可爱。运用这种简单的办法,也就是根据做事图的是什么来讨论其中的一种愿望,又根据做事会有怎样的结果来讨论另一种愿望,结果让一种愿望显得高尚和美好,另一种愿望则自私和卑微。康德运用的是类似的方法来区别那些出于心甘情愿做的事与为了履行职责而做的事。两人用的方法非常相似,因而,科耶夫把当年黑格尔指责康德的言辞几乎原样搬来批评施特劳斯的做法(169-172)。给他人做善事不管是否为了让别人爱的目的或施惠于同胞的目的,要么两个目的都可以达到,要么一个目的都不能达到。让人羡慕地做事,不管到底是为了让人羡慕,还是为了追求值得羡慕的生活,结果与上相同。^① 在这里,我们再也不能把做事的目的看作是彼此不相干的,就像不能把目的和结果分开来一样。^② 科耶夫继续抨击施

① 见黑格尔《法哲学》(*Philosophy Of Right*), 121-125, 118段;比较《历史哲学讲演录》(*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*), (Lasson 编辑) 1卷, 44, 59, 80页。正是在涉及到这些观点时黑格尔说:“人在自己仆人面前不能称英雄,这倒不是因为他不是英雄,而是因为这个人是个仆人”。见黑格尔《精神现象学》, 霍夫迈斯特编, 467页 (Baillie 英译, 637页);《历史哲学》(*Philosophie der Weltgeschichte*), 1卷, 81页。从这个寻常的事情中,黑格尔引出的这个道理和传统的认识很不一样。“这是一种美好的生活,秩序井然,直到……很少有人受到仆人的羡慕”。见蒙田,《随笔》,“忏悔”3章,2页, Pleiade 编辑, 1950年; 903页。

② 比较 OT, 101页;在“补正”一文里,施特劳斯完全否认西莫尼德斯把荣誉或者羡慕和颂扬放置在最高的位子之上。“在翻译一个关键段落(《希罗》篇7节4最后一句)时,科耶夫省略了起限制性作用的“似乎”这个词(“人的快乐中最接近神圣的,似乎是得到荣誉的快乐”)。科耶夫也没有注意到下面这个事实的含义:西莫尼德斯表明,想得到荣誉的愿望是(科耶夫所说的)主人的最大愿望,与(他说的)奴隶的愿望不。根据色诺芬——也就是他的西莫尼德斯的见解,一般大众(*aner*)不是最高类型的人。最高类型的人是智者”(203页)。施特劳斯是否认为色诺芬和他的西莫尼德斯的观点有一定道理,这个问题我们可以按下不论。“希罗称西莫尼德斯为智者这件事说明不了什么问题,因为我们并不清楚色诺芬如何评价希罗的能力(29页)。色诺芬的西莫尼德斯在任何一处地方都没有明确表示最高类型的人是智者(88页),遑论基本上对荣誉和颂扬不闻不问的那类智者。相反,施特劳斯在评述里指出,和苏格拉底不同(141页注释54),色诺芬的西莫尼德斯把最高的赞誉不是留给美德,而是留给了不受妒忌侵蚀的欢娱,总之,留给了荣誉”(97页;比较91、101页、123页注释44)。施特劳斯甚至特别强调,他展示的西莫尼德斯的观点,和我们了解的历史上的西莫尼德斯的观点完全吻合。这样说来,在科耶夫提出西莫尼德斯把荣誉看作“人的最高的目标和最终的动机”的时候,他只是在重复施特劳斯在阐释工作的自始至终都坚持的观点。同样,在科耶夫省略那个限制性的词“似乎”之时,他学的也是施特劳斯的办法,因为,在评述时,施特劳斯费了一些时间来解释,这无关紧要(90页、133页注释45结尾处;比较105页)。

特劳斯给我们树立起来的哲学生活模式,因为:即便可以为了单纯地追求智慧或美德去追求它们,不用顾及荣誉和随着声名而至的他人的羡慕,也不用和周围的生活发生联系(169,171),但若是一直这样,就得实实在在把自己与社会隔离起来(171)。然而,作为生活在人群中的个人,不论愿意与否,如果与社会的生活没有发生实际联系,就不能说可以对自身作个正确的描述,也就不能说认识了自己。施特劳斯关于标准的哲学生活的描述不仅不全面,还有自相矛盾的地方。不论用书写表意,还是仅仅用实例讲解,若哲人公开告诉大家,他在专心致志地追求美德而不愿顾及其它东西,不在乎别人怎么看他做的事情,也没有什么兴趣要施惠于别人,那么,施特劳斯给我们树立的这样一个智者的样板就在用自己的行动否定自己的言辞。^① 施特劳斯关于哲学生活的走极端式的描绘,招惹来走极端的批评。不过,施特劳斯还是可以这样来应答:他的描绘吻合苏格拉底的样板,因为,苏格拉底没有向别人留下有关自己的记录。施特劳斯甚至可以说,苏格拉底没有给我们留下一张图,指引我们去他那里探索,这说明他对施惠于别人了无兴趣。因为很难想像,他如此这般是出于谦虚。为了支持智者不必施惠于他人而得到颂扬(93)这个观点,施特劳斯甚至还可以提到下面这个情况:尽管苏格拉底对我们的利益明显漠然置之,但这并没有削减我们对他的羡慕之情。但是,这些论点完全没有说服力。我们羡慕苏格拉底而且从他的榜样和教诲里受益,是因为苏格拉底出现在柏拉图和色诺芬的描述里。一旦他们把自己的描述呈现给我们,就与他们自己给我们树立的榜样再也不相

^① “如果人们从字面上理解色诺芬-施特劳斯式的苏格拉底,就会再次回到一个和周围世界隔离、对别人会对他有什么样的评价毫不在乎的哲人这里来。如果哲人承认自己可以凭借个人眼力看到上帝并因此得到真理,或者可以通过接受超验的上帝直接的启示来达到获得真理的目的,人们从字面理解苏格拉底的这种态度本质上说并不矛盾(“荒谬”)。但是,如果他承认了这一点,就他做的哲学而言,他就没有合适的理由通过口头或者书写方式传授自己的知识(以免这样做是为了得到“承认”或者羡慕,而依据哲学的定义,这是不能有的事情),再说,为了证明自己是真正的哲人,他不会这样做。这样一来,我们就无从了解他;我们甚至都不知道他是否存在,进而也不会清楚,他是个哲人还是个疯子。另外,在本人看来,即使他本人都不会很清楚,因为他缺乏所有的社会检验,而惟有社会检验才能除却“病变”。无论如何,他的不容商榷的“唯我论”态度基本上是反苏格拉底原则的(168)。”

吻合了。如果是这样,过哲学生活的样板人物就不会是苏格拉底,而是那些树立苏格拉底的形象,因此用行动表明对我们的观点和利益并非毫不关心的哲人。

然而,关于苏格拉底的描述是否真的都像施特劳斯让人们相信的那样,显示苏格拉底不关心别人的评价呢?在《僭政论》的高潮处,施特劳斯阐释了色诺芬《回忆录》(*Memorabilia*)记录的苏格拉底最后的一次对话。施特劳斯认为,这次对话告诉人们,对一个人而言最好、也最让人开心的事情,莫过于在追求智慧和美德的过程中能够向前走,因为这个过程伴随着“……我们对自身留下的一份合情合理、十分值得的满意和羡慕”(105)。在这一段的上下文里,而且也的确在《僭政论》的自始至终,施特劳斯好像是要我们相信,在追求智慧的过程中能够向前走并且能够意识到在向前走,即便不是完全地、也是绝大部分地依靠我们自身。“智者能够做到但凡人能够做到的最大程度地自足……”(93;比较81页)。但是,施特劳斯强调的哲人或智者的孤寂和自足,却和色诺芬让苏格拉底在对话里说的话相去甚远。施特劳斯的哲人不在意别人的评价,色诺芬的苏格拉底却在紧接着施特劳斯提到的段落后面继续说道,他这一生都在把自己和别人对比。而且,他对死已经做好了准备,因为他的力量在消退,而且有可能让那些在赢得美德的竞争中至今一直败给他的人得胜。苏格拉底远远不是对别人的评价毫不在意。相反,他发现,人们肯定一直以来他自己给自己作的很高评价,也就是施特劳斯说的他自己给予自己的羡慕,而且人们也肯定旁人给予自己的很高评价。施特劳斯把人让别人爱(区别于让别人羡慕)与他施惠于别人联系在一起;与施特劳斯不同,色诺芬的苏格拉底把让别人羡慕(区别于让别人爱,或让别人当作朋友)与施惠于别人联系起来,与人们坚信与他交流会受益的信念联系起来。苏格拉底在最后说的话里提到,为了同胞的利益他付出了各种各样的努力。^①而且他有这种品质,是他今天以及往后一直会为世人怀念的各种理由(色诺芬列举的理由)之中首要的一个。^②施特劳斯重新塑造这位智者,让我们想到西莫尼德斯为希罗

① 见色诺芬《回忆录》,4章,viii,10。

② 同上,4章,viii,11。

的利益考虑设想出一幅僭主可以开心过日子的图景。对此施特劳斯说过这样的话：既然没有可靠和独立的证据证明，有谁见到过这么一个人，把他看作诗人颇有寓意的创作之物，最为妥当（33；比较 60、74、77 页）。

施特劳斯把这些及所有类似的反对意见搁置一边。他完全意识得到，哲人生活在人群之中。的确，这个事实提出的问题处于他所有研究的中心位置。毕竟，在他看来，政治哲学研究的问题就是哲人或哲学与社会的关系。要清楚阐释这么一种关系，只是说哲人是社会的成员，而且禁不住要分担社会的忧虑是不够的。指出这一点还不能告诉我们，哲人到底是什么人，或者他关心的一些基本问题可能是什么。按照施特劳斯的说法，如果忽视哲学的社会和政治环境与哲学本身的区别，知识得以存在的条件和知识产生的原因之间的差异也就会变得模糊起来。

五^①

在《僭政论》里施特劳斯说，哲人身上“……占主导地位的愿望就是追求真理的愿望。他们想要探询永恒的秩序，也就是整体秩序一种或多种永恒的动因（211），还有永恒的存在或‘理念’（212，214）”。类似的词语在施特劳斯的著述里到处可见。从最终分析来看，要了解施特劳斯的观点，不明白他以上说的话是办不到的。这一点施特劳斯自己也承认。在总结与科耶夫的讨论时，他说“……我们两人显然都离开了存在而转向对僭政的讨论……”。^② 这句话提醒我们注意存在的重要性，也提醒我们不要指望《僭政论》对存在会有充分的讨论。他就这本书作的提醒，同样非常适合他所有的著述。施特劳斯很少讨论存在这个问题，而且就是在讨论时也不会把自己的观点完全表示出来。只有在明确表示存在如何地重要时，说明自己的观点才不失明智。施特劳斯提到永恒的秩序或整体，借此可以着重向人们指出，人世的问题大多没有意义。另一方面，提到永恒的秩序或

^① 这是笔者对施特劳斯政治哲学作的一篇批评和分析文章的第 2 部分。第 1 部分已刊载于本刊《批评》22 卷，1 期（1968 年，9 月），58—84 页。

^② 见 OT，（法文版）334 页。（黑体由笔者所加）。

整体,又可以让人们想起古典学者对哲学生活作的那些著名阐述,对这些阐述,施特劳斯经常以自己的口才和笔力来支持。做哲学的事情是人从易逝、偶然的王国向永恒、必然的王国进发的活动。它需要和大多数人大多数时候做的没有意义的事情从根本上隔离开来。毫不夸张地说,它是让人的灵魂彻底转变的东西(212-219)。的确,在我们凭借永恒的秩序理解必须理解的东西之时,能给我们最可靠线索的是灵魂。“在我们知道的所有易逝的事物当中,最能够反映永恒秩序,或者最接近这种秩序的是我们人的灵魂。但灵魂反映永恒秩序的程度不一。在良好状态之中或者健康的灵魂反映永恒的秩序要胜过处于混乱状态而又疾病缠身的灵魂”(215)。有反映这样的事,就有得到反映的东西。^①但是,并没有什么事情可以证明一个健康的、在良好状态中的灵魂反映了任何东西。施特劳斯承认,灵魂反映并接近永恒的秩序是个假设。他认为,不见得一定得做这个假设才能当哲人。德谟克里特(Democritus)及其他苏格拉底之前的哲人,更不用说现代的哲人都是例子”(216)。施特劳斯认为,灵魂反映并接近永恒秩序这个观点,要比其相反的观点更有理些,尽管做这样的假设会让自己处于不利境地:等于让自己表明,哲人尽管成就卓著、不容置疑,但绝大多数对自己做的事没有最根本的认识。这确实是一个很大的假设。施特劳斯好像是要说,否定他的假设就意味着必然肯定“……如下错误假设:可以把人看作这么一类存在,他们没有能力意识到圣灵的各种约束”(205),或者说意识到“……宗教的虔诚,……对所有事情并非都可以做这个原则,他们没有先天的直觉”,^②施特劳斯不赞同这个假设,^③原因在于,正是这样一些感觉

① 见柏拉图《斐多篇》,99 d-100a,《理想国》,510a, 516 a-b。

② 见NRH,130页,比较《政治学科学研究论文集》(*Essays on the Scientific Study of Politics*, H. T. Storing 编,纽约,1962年)，“后记”,308-311页;WPP,260页。具体些说,施特劳斯批评科耶夫,是因为他接受“如下错误的说:可以把人看作这么一类存在,他们没有能力意识到圣灵的各种约束”。科耶夫维护自己的观点依据的是黑格尔关于主人与仆人关系的辩证分析。“和其他人一样,科耶夫清楚,黑格尔关于主人与仆人关系的基本观点,是以霍布斯自然状态学说为基础的。如果抛弃霍布斯的自然状态学说(的确应该抛弃),黑格尔的学说就会失去从霍布斯那里来的支持,这样的支持显然也是黑格尔给科耶夫的东西”(205页)。施特劳斯和科耶夫曾打算合作写一本书,讨论霍布斯与黑格尔之间的关系。见PPH,58页,注释1。

③ NRH,130页,注释10。此处提到西塞罗《国家篇》(*Republic*), V6;《法律篇》(*Laws*), 1, 24. 40;《至善篇》(*De finibus*), iv 18。

可以证明灵魂看得见永恒秩序。在作注引用西塞罗的著述时,施特劳斯详尽阐述了这个见解。西塞罗曾经论述各种约束,这些人们借着自己的本性就能感受得到,而不论律法里面有什么约束。西塞罗也认为,一般而言,从各个民族都有宗教这个事实,人是能够意识到有约束的。但是,这些传统的、人们熟悉的见解还不足以证实如下观点:有一种整体或者永恒秩序作为人们行为处世的模式和指南。它们至多可以告诉有关人的灵魂和人的各种希望和抱负的些许知识,却不能提供根据让人相信,人的探询有终极意义,或者说,“人的本性有来自上天的支持”。

有时,施特劳斯似乎又认为,不必提出上面的问题讨论有关人与其它事物的关系,因而讨论人在宇宙之中的位置,我们也有可能理解人。^① 但是,如果在更大范围里审视,我们就会发现,施特劳斯上面的观点并非他的最后观点。^② 我们不可能仅仅依据人性本身来理解人性。(TM,页78)人的灵魂和其它的东西不同,“……对整体是敞开的,因此要比其它东西更接近整体”。^③ 在通常用法里,“整体”的意义就是完整和意志自由。但是,灵魂对整体敞开,或者说部分对整体敞开,也就意味着整体对自己是敞开的。这么说,整体也就不是通常意义里的整体,而对它“敞开”的灵魂也一样。除却了依附在身上的各种传统观念和议论,“……人的灵魂……比其它东西更接近整体”,因为两者都不是整体。由此,在理解哲人的定义,把他们看作以探求知识为动力的人之时,我们还可以得出一个相类似的结论:作为哲人,他们既不知是否有一个整体,也不知即便有又将如何。要给哲人下个定义,说他们心里清楚自己不知是否有一个整体,是用另外的话把这个困难表述了一番,而没有解决这个难题,因为这里的“知”是个含糊的词。词语的含糊性也作用于下面一句话:“……若不知我们不知,便不可知我们不知”(209)。^④ 一般认为,“知道无知便不再是

① 见 NRH,126 页;94 页,注释 24。WPP,38 页。

② 见 NRH,122 页;比较 173 页注释 9,270-273 页,201,229 页。

③ 见 WPP39 页;比较柏拉图《美诺篇》(Meno),81 d 1,《斐多篇》79 d 3;比较亚里士多德《形而上学》(Metaphysics),993a 1。

④ 见柏拉图《美诺篇》,80e 和亚里士多德《分析后篇》(Posterior Analytics),71 a 26-30。

无知”(WPP, 页 38)。哲人信以为真的东西,或凭直觉了然的东西,多过靠求知得来的东西,众人皆然。哲人和众人之间的基本差异在于,哲人比众人更有意识地把自己所知的东西与自己所信的东西区别开来,也更专注地把所信的东西尽量转化成知识。我们也许可以这么说,在某一个时刻,哲人已经到达了可以让自己的抱负变成合理期待的阶段。但是,只要哲人仍是哲人而没有变成智者或者神,这就是他们有可能到达的最高阶段。可以肯定地说,除非哲人求知,否则不能够确定自己的抱负是否可以实现,就像不能够先游泳后打湿身体。

存在永恒的秩序本身就是一个假设。但施特劳斯想要表明,它不是一种偶然性的假设,而是一种必然性的假设。这是因为,在我们周围的事物之中,有一部分其起源不像艺术设计和模特那样一目了然。它们是不会变化的事物,而且只是它们所是的事物,不可能是别的事物。它们是必然性的、初始的事物或者存在。但是,万物必有其所出。这些初始的事物或者存在是经久不变而又必然如此的事物,所以也是永恒的事物。“永恒的存在”看起来像是组成“自然”的一些部分。这些部分甚至连神也不能够掌握或控制。它们的等级更高些。^①

“自然”不是一个专有名词。不过,施特劳斯谈论的还是那种秩序,而且把哲学定义为对整体的探询事情。他好像更爱这样来谈论问题,因为我们靠着周围世界显露的东西来确定自己的位置,而且我们的行为和信仰可以证明,我们相信世界从根本上说有其秩序性、完整性和稳定性。经验会不断肯定我们心中的这个信念。不论人的探询活动会多么执著地质疑我们信念的基础,这种活动仍然会由我们很熟悉的事物来指引,^② 会由我们“……对自然界或者说常识世界

^① 见 NRH, 89, 92 页;《政治哲学史》(*History of Political Philosophy*), 2 页注释;见 CM, 99 页, 注释 37。

^② 见亚里士多德《物理学》(*Physics*), 184 a 16 - 26;《尼各马科伦理学》, 1095 a 32 - 1095 b 13;《分析后篇》, 71 b 19 ff.;“要去掉那些怀疑者身上的朴素和简单,唯一的办法就是首先承认,朴素和简单怎么都不能避免得了,或者说,人的所有思想分析起来,最终都得取决于朴素和简单事物的正确性,取决于伴随着这种朴素和简单的意识和知识”。《政治学科学研究论文集》,前揭,“后记”316 页,比较 315 页。

的自然的认识”来引导。^① 由探询活动提出的问题,是关于我们周围的这种秩序的问题,或者更准确地说,是对人作为其中一部分的这种显而易见的秩序提出的问题。这些问题涉及事物,所有的事物如何联合地存在于一个统一的整体之中。经过思考,我们似乎可以看得出,“联合地在”和作为事物之中一份子地在,或者凭借类似方式地在,是意义不同的“在”。整体的在与其任何部分的在不相同,它“超越了各个部分的存在”。^② 那么,“整体的在”可以说就是施特劳斯所说的“自然的各个部分”的总合。^③ 它自身不是自然的任何部分,除非人们有可能把它比作自然的一个部分。不过,它看起来“符合自然”(NRH,页 121;HPP,页 22;CM,页 120)。因此,‘整体’不可能从部分里面推演出来(NRH,页 123;比较 145 页)。的确,部分所是的东西取决于整体所是的东西(NRH,126 页)。因为,是整体里面的部分,部分享受的意志自由就必然受到限制。^④ 人是一个部分。即便人不受圣灵的约束,没有宗教的虔诚,他们也得不到准许想做什么就做什么,因为并非每样事情都是做得了的。

但是,这些论述再次假设,存在一种整体,人是其中一部分,并且不妨说在其中占据一个合适的位置。这些论述没有证明这一点,甚

① NRH,79 页。施特劳斯经常使用“自然的”,“常识”和“前科学的”来指“我们很熟悉的事物”或者“最初始的”事物。例如,他谈到“僭政的原始和在一定意义上自然的形式”(22 页),以及“大众的价值判断,也不妨叫做自然的价值判断”(见 PPH,163 页)。关于“自然”的这种用法,施特劳斯提到克莱恩, *Die griechische Logistik und die Entstehung der modernen Algebra*([古希腊逻辑学与现代代数学的起源]),见 *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 卷 3 (1936 年),66 页(英译 *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, 剑桥,1968 年,63 页)。对“自然的”,“常识”和“前科学”认识的探询与胡塞尔最终所称的“生活的世界”(Lebenswelt)重合的程度,超过与海德格尔提出的平凡琐事(Alltaglichkeit)这个概念的重合。施特劳斯非常简练地陈述与胡塞尔和海德格尔二人分析的不同之处,见 NRH,78-80 页;另见 CM,11,239,43 页以及 WPP,27,75 页。

② 见柏拉图《理想国》,509 b;比较 NRH,122 页;把柏拉图的相关论述汇集起来做全面的讨论,见克莱恩前揭文,79-99 页。

③ 见 WPP,39 页;不过,“除了‘整体’而外,哲人也会用‘所有事物’……”同上,11 页;而且,“……智慧,或者说哲学追求的目标……[是]关于所有存在的科学”。见 NRH,122 页。

④ “‘自由王国’只不过是取决于‘必然王国’的一种境界”。见 OT,(法文版),343 页;比较亚里士多德《物理学》,198 a 10-13。

至也无助于应答可能用来反驳上述假设的更明显的反面意见。整体、整体的完满状态,看来需要有所有部分的完满状态。人的完满状态是智慧的状态。这么说来,整体的完满状态就需要至少有一个智者(NRH,页 123;HPP,页 50)。而且,如果整体是必然的,因而也是永恒的秩序,整体的完满状态就会要求必然地和永恒地存在一个智者。如果只是从人的角度来理解,这个要求至少包含人类存在的永恒性和必然性。不过,施特劳斯在任何地方都仅仅提到这个族类的“不灭”或者“永生”(HPP,页 51)。至于灵魂,在对柏拉图做的大量研究里,施特劳斯自始至终都很少提到,尽管他不断依靠从柏拉图那里得到的观点和学说。^①或许有这样的可能,整体是必然和永恒的秩序,而这不包含必然和永恒地存在一个智者。他的位置由一个“理念”取代。哲人“主要关注永恒存在的事物或‘理念’,因而也会关注人的‘理念’,……哲人会尽量少地关注个体的和会消亡的事情,因而也不会怎么关注自我的个体、自我的身体以及所有个体的人……”(212)。在《僭政论》里,施特劳斯没有详尽讨论人的“理念”有永恒性这样的见解,^②也没有怎么讨论这个理念和一些一般性理念的其它性质。施特劳斯在这里和其它地方都用引号把这个词圈起来,就很清楚地告诉读者,这些理念之中还有不确定的东西,之所以用引号,是想用某种不太明确的方式来对这些理念作个限定。施特劳斯大段评述苏格拉底在《理想国》里针对隔离外界而自立的非感性理念对格

① 看来,施特劳斯在提到阿尔法拉比对柏拉图的《高尔吉亚》、《斐德罗》和《理想国》作的规纳时再一次阐述和揭示了自己的表达原则:“……没有提到灵魂不朽;阿尔法拉比的柏拉图悄悄否定了柏拉图死后有生的学说”。见 PAW,13 页。在另外的地方,施特劳斯曾表示,显白的学说是专供那些可能做哲人的人用的。“提供[这类]显白学说最突出的例子,我们可以在柏拉图的《斐多篇》里面找到”。见 PAW,121 页注释 77。在 OT 里,施特劳斯非常明确地说:“在我们知道的所有易逝的事物当中,……我们人的灵魂”最能反映、也最接近永恒的秩序(215 页)。

另见 CM 中(137 页)有关灵魂不朽的证据和厄尔(Er)神话([译按]《理想国》10 章记叙厄尔战死,死后 12 日复活,讲述在冥界所见所闻)的讨论。

② 施特劳斯不时会表示,根据暂时性的标准谈论永恒的事物或者“理念”是明显的错误,甚至是犯了范畴错误。但他自己又不能贯彻到底,就让人不好理解了。多数时候,施特劳斯说某物是永恒的时,是想把它与暂时或过渡的东西作个对照;可以比较,比如说,施特劳斯提到恩格斯的一段话(224 页)和在 CM 中(176 页)就那段话做的讨论;另见 CM92 页;亚里士多德《尼各马科伦理学》1096 b 3 f。

劳孔 (Glaucón, [译按]柏拉图之兄,《理想国》中之人物) 讲的话。这时他明确表示,“此前还没有人对关于理念的理论作过很好和很清楚的阐述”(HPP, 页 27; CM, 页 119)。的确,“……我们很难说一张完美的床就是没有人能够睡得上去的那个东西,或者人们完全不可能听得到狗的一声完美的嚎叫”。^①可以肯定,其中的难度至少不亚于说,符合“人的‘理念’”的人,也就是哲人关注的人,既不可能爬上随便哪一张床上歇息,也不可能嚎叫着骂娘。因此,在施特劳斯眼里,《理想国》的政治纲领和哲学纲领好像互有区别,并且哲学要求具备那些与外界隔离而自立的非感性理念,因而有了乌托邦性质。^②然而,我们不妨假设,施特劳斯在提到自己所立的“理念”的时候,他想到的是承认自己很好和很清楚地阐述了理念的理论。那么,谈论人的“理念”至少意味着存在一种叫做“人”的族类(HPP, 页 51),或者说,人是一种自然的存在。^③这样的存在,或某种十分相像的存在肯定能够由常识借着那个词语来理解。在这样完全没有专业意义的意义上,施特劳斯总依据“人的‘理念’”确定自己的位置。^④以他常用的仿效古人的词语来说,他的所有研究涉及的都是“人的事情”。(WPP, 页 92 和注释 20; NRH, 页 120-124, CM, 页 13)当然,这种意义上的“人的‘理念’”和另一种意义上的“人的‘理念’”有很大的差别。因为,在另外一种意义上,“人的‘理念’”指代某种实际、永恒和必然的智慧——保证整体秩序必然和永远处于完满状态的智慧

① 见 CM, 120 页, 比较 HPP, 28 页。关于脱离肉体的灵魂, 参考下面一段话:“《理想国》不能让人明了灵魂的本质, 因为它让灵魂从身体、从爱欲中脱离出来; 让灵魂脱离了身体和爱欲, 《理想国》就脱离了灵魂; 《理想国》脱离了自然……”见 CM, 138 页。

② 《理想国》的哲学纲领要求辩证的思维活动, 也就是思想从一个理念转到另一个理念而不借助感觉活动。“如果没有, 如果——换句话说——《理想国》是乌托邦的意思, 又不仅仅指它对‘最好的城邦’的阐述, 也指它对最好的哲学或辩证思维活动的阐述, 那么, 最好的辩证思维活动不可能有, 也是不严肃的。我们可能有的辩证思维活动就会一直依靠经验了”。见 HPP, 43 页。

③ 见 CM, 93 页。但是, 施特劳斯似乎否定了认为“人的‘理念’”包含人类道德统一性的观点。见《自然权利与人》, 149 页, 130-132 页。

④ 见 NRH, 145 页。“……‘形相’(eidos) 这个词主要指我们不用特别耗费功夫就能够看得见的东西, 或者指我们称为事物‘表层’的东西”。见 NRH, 123 页; “在事物表层, 也只有在事物表层蕴含的问题, 才是事物的核心”。见 TM, 13 页; 比较 WPP251、257 页; HPP, 28 页和 CM, 120 页。

(NRH, 页 145)。

一些评论者批评说,施特劳斯构想的整体和永恒的秩序必然包含自然目的论的观点和受到质疑的宇宙论观点。对这些批评很难有个回应,一方面因为,施特劳斯不愿意根据这样的标准来讨论问题,另一方面还在于,“目的论”可以取很多意义。至少,它似乎可以表示一些存在物有着“自然的”或“符合自然的”目的。但我们也常常认为,目的论可以表示自然保障自然的目的得到实现。如何理解这一点?要回答这个问题,我们要么可以到造成最终结果的最终原因里面找到直接动因,要么可以在自然如何运作和一项计划如何由一件事情推动而得到实施这两者之间找到相似之处。尽管这样的类比十分有助于解释在自然目的论问题和上帝意愿问题之间出现的混乱,但它依据的是一种误解。^① 虽然施特劳斯在任何地方都没有对自然整体的目的性作个概括,但他认为,在人的各种目的和善行之中存在着一种自然秩序(NRH, 页 162; 比较 127 页),而且我们要理解人的事情,就总会有求于对这种秩序的一些意识,让它来指引我们。^② 施特劳斯时而好像又在说,他认为可以理解人的事情而不用自然里面的其它东西帮忙(WPP, 页 38; CM, 页 138)。结果,他给我们留下这样的印象:他的观点是标准的二元的观点,对人有目的论的观点;对自然里面的其它东西则有非目的论的观点。不过,施特劳斯显然想避免这样的二元性。他对二元性问题作过让步,但都很短暂且不太情愿。^③ 施特劳斯认为,理解人不能依据非目的论标准,这个观

① 比较亚里士多德《物理学》,198 b 16 ff. 与托马斯·阿奎那《自然论》(*Physica*), II, lectio 12, # 250. “圣托马斯的上帝……爱人,亚里士多德的神则让人爱……在这两个动因之间有很大的不同,一个是最终的动因,一个是直接的动因”。见日尔松(E. Gilson),《中世纪哲学的精神》(*L'Esprit de la philosophie medievale*), 二版,二卷(巴黎 1944 年),76 页。

② “一般而言,不做评价,我们就不可能理解思想、行为或我们做的事情”。见 WPP, 21 页。具体而言,最大的善是智慧,人最大的善行是不断走近智慧(87 页、105 页、132 注释 35, 224 页)。关于智慧与正义的关系,或者说关于目的和善行的等级问题,比较 NRH, 151、163 页。

③ 关于宇宙的目的论观点(其中关于人的目的论观点是一个部分)好像已经让现代的自然科学给摧毁了……争议的结果似乎有利于非目的论观点”。见 NRH, 7 页。(黑体字为作者所加)

点^①因而牵动他对现代自然科学可以让人对自然形成确定性认识的观点提出质疑。施特劳斯当然不会提出,要用亚里士多德的物理学取代现代的自然科学。他似乎更愿意表示,亚里士多德的物理学探讨的问题和现代物理学关注的问题不是一回事,所以我们并没有面临在二者之间作出一个简单的选择的问题。^② 施特劳斯的意图是对关于自然的现代和前现代认识之间的关系问题不作确定回答。这个意图看起来与苏格拉底-柏拉图而非亚里士多德的思想是相呼应的。不妨这样认为,相对说来,苏格拉底-柏拉图学说没有怎么招致人们搬用现代科学提出批评,施特劳斯想要恢复的古典政治哲学更多时候、也更加接近苏格拉底-柏拉图而非亚里士多德的学说。^③ 因此,人们尤其会注意到,施特劳斯提到永恒秩序或者整体,自始至终都是在可以找到关于善的论述的地方(TM,页299)。的确,即便我们要说,施特劳斯的观点包含对自然目的论的认识,这认识也和一般看法有明显不同,因为,照一般认为,目的论是关于完满和富足的学说。但是,施特劳斯的学说首先而且最重要的是关于约束和匮乏的学说。在施特劳斯那里,讲目的主要就是讲限度,而且总体上他谈论僭越目的或超过限度有了恶,多过谈论达到目的得到回报。施特劳斯支持下面这个观点:人受自然目的指引,不论它们是吸引人向前的目标还是阻碍人前进的障碍。因此,他的意思当然是目的起着某

① 现代人和前现代人在认识自然时,几乎都免不了要模仿它”。见 TM,298 页。“认识人凭借整体对现代的自然科学而言就等于凭借低于人类的事物。但是,如果凭借低于人类的事物来认识人,人就完全不能认识了”。见 WPP,38 页;比较《政治学科学研究论文集》,“后记”331 页。既然人认识自身要凭借超逾人的整体,既然人是一种必定尽力超越自身本性的存在,人的超越活动便不是向高于人的方向发展、就必定是向低于人的方向发展。第三种——也就是所谓人本主义,则是没有发展”。见 TM,78 页。

② 施特劳斯对这个问题最清楚的一次表述是对佩基斯(Pegis)编的托马斯·阿奎那著述集的评论。和佩基斯不同,施特劳斯不接受现代科学无条件地优于亚里士多德自然科学的观点。他说,“指出由托马斯或者亚里士多德的自然科学提出的问题为什么以及在多大程度上维护了自己的全部意义,可能更有些……”见 WPP,286 页。另见 NRH,89 页注释 9;94 页原子论讨论部分以及 109-113 页伊壁鸠鲁学说讨论部分。

③ 更准确地说,由苏格拉底建立的古典政治哲学依靠的是“……探询宇宙而非解决宇宙的问题”。见 WPP39 页。另一方面,建立了政治学的亚里士多德认为,抽象的智慧(对整体的认识、对那个‘所有事物’借以构成一个整体的东西的认识),随时可以为用……”。见 CM,25 页;比较 19,29 页。

种直接动因的作用。但是,不能因此认为,无论施特劳斯明确还是含蓄说的都表明,在他认为我们尽可以相信自然能够保障自己的各种目的得到实现。^① 他同样不相信,宇宙中的这些不同等级的目的通过人的努力可以得到实现而且实现的东西可以存在相当长一段时间。^② 和施特劳斯的政治哲学最接近的一个主张是:“……恶与人不能分离……”(214),换言之,就恶的某种含义而言,有些恶是自然的,消除不了,至多只能在相对有限的范围内减轻。因此,无论在施特劳斯看来有怎样的道德秩序,都不会无条件地让人受益,至多只会是一种尽可能好的秩序(CM,页 41)。施特劳斯因而没有为存在一种道德秩序的观点辩护,不过,他反对否认存在一种道德秩序的观点。于是,他又用自己特有的方式展开论证:人们关于道德秩序不能达成一致看法,不能证实根本就没有一种道德秩序或我们不能获得关于道德秩序的知识,同样,人们对自然宇宙各持己见,不能证实根本就没有一个自然宇宙或者我们不能获得关于它的知识。^③ 施特劳斯维护自己的立场时,一般不凭寻常理解的无论哪一种目的论,而是真正地用归谬法。他这样表明,在讨论人的事情上,武断而不加区别地排斥最后的动因造成的荒谬,一般而言大过不愿否定最后的动因或者对此搁置判断的做法。本着同样的原则,施特劳斯反对用系统的依据

① “……只用亚里士多德一个例子就足以说明,人有可能承认自然正义而无需相信神的特别关照或者神的正义”。见 NRH, 94 页。亚里士多德的神“……实行统治肯定不是依靠发布命令和律法……人和神并不相像;和世界其它事物相比,人的等级更低。在亚里士多德认为,说神有正义的属性似乎就等于在亵渎神;神超越正义和非正义之上”。见《耶路撒冷和雅典》20 页;“亚里士多德的神不能够称做是正义的;他实行统治依靠的不是命令,而仅仅靠自己就是目的这个事实……”。见 TM, 208 页(黑体字作者所加)。的确,目的“在”的方式不同于那些认它们作目的的事物在的方式。“人性是一回事,美德或者人性的完善是另一回事……人性在的方式与其完善或者美德在的方式不同。美德存在于即使不是全部也是大多数的情况之中,是人的抱负的目标,而不是完善的状态。所以,它存在于言语而不是行动之中”。见 NRH, 145 页。这些思考以及其它论点可以导出这样的结论:在认为某个事物“符合自然”地存在与认为它需要强制或强力——也就是说需要惠及臣民的僭政——之间并非必然存在矛盾。见 NRH, 103、132 页;CM, 128 页。

② 见 NRH, 148 - 150 页;CM, 5 页;“……所有存在的东西必将消亡……”(214 页), 比较柏拉图《理想国》, 564 a。

③ 见 NRH, 9, 97, 102, 129 页。“触发野蛮人做野蛮事的不是野蛮,而是神化自己的权利(the divination of right)”。同上, 130 页。

区分事实和价值,但这并不表明他愿意用简单和经验的依据来区分事实和价值。结果,施特劳斯宁可认为,那些所谓价值中立的陈述大多要靠没有公开表露的、也就是说评论者没有意识到的价值判断来支撑(22)。^① 这样的议论具有毁灭性的力量。施特劳斯不求用一种学说取代另一种学说。而是寻求我们前科学的常识或者意见。无论最终会出现什么结果才算真正要求知的东西,我们的意见已经与目的论铸成一体。依此看来,像“灵魂向整体敞开”这样的话,我们也能够让它产生无可争辩的意义。这类说法至少可以提醒我们,让我们注意到日常的、“自然的”经验装满了好像是秩序井然、程度适中和关系协调的各种线索,从而会禁不住要循着这些线索去探询似乎已经显示给我们的东西。因为,只要我们没有可能放弃探询活动,只要我们确实没有可能超越我们的意见,我们就没有可能彻底摆脱目的论的思维模式。但是,正因为这些思维模式有意见的特点,“在事物本质中”有目的的问题就没有确定的解答。

一般认为,最易做的事莫过于表明,关于最后的动因问题,我们的常识或者意见往往会从道德研究领域找来具体的事例。但是,并非不这样做就一定不行。^② 实际上,我们通常没有把道德研究领域和其它领域截然区分开来。如果我们要这么做,就会听到非常熟悉的警告,说是不可由此引出道德的义务。因为,要是作了区分,那些提警告的人便无以控制了。施特劳斯的这些议论引人注目,正是因

① 见 WPP, 18-20 页;《政治学研究论文集》,“后记”, 326 页。

② 下面这段描述说得很清楚,“不妨考虑一下,比方说,目的论的这种说法:‘血液中白血球的作用就是保护身体不受外界微生物侵害’。无论有什么证据支持这种观点,那个证据也支持如下非目的论的观点:‘除非血液中有充足数量的白血球,否则身体的某些正常活动受损’,而且反之亦然”。见纳格尔(Ernest Nagel)《科学的结构》(*The Structure of Science* [纽约,1961年]), 405 页。在什么样的意义上我们可以说“充足”,“正常活动”和“受损”这些词要比它们替代的“作用”和“保护”这样的词更少目的性呢? 单独和孤立地看,从血球计算得出的数字仅为数字而已,本身毫无意义,而且不会显示什么信息。它显示信息仅仅是在与正常的血球数字相比之时,也就是说,要和那些公认为健康因而身体“正常活动”的人血液里的血球数字相比之时。我们知道某人身体健康在先,而且这种知识与把他的血球数字当作标准无关。这种知识是前科学的,或者对我们面言是初始的知识。纳格尔的两段话里惟一真正的区别是,所谓非目的论的那段话把目的论的那段话明确表述的内容当作理所当然的东西。除非把事物视为理所当然而不加仔细的分析是科学的,这段所谓非目的论的阐述就是更不科学的。

为它们要我们不做我们禁不住想做的事情：尽我们所能按照现实情况去做、去认为。我们的道德生活取决于我们相信知识能够证明我们的道德信念无可怀疑，而且，我们会认为，挑战这个信念就是挑战我们道德生活的尊严和稳定。在很大的意义上，道德生活是无所不包的。既然道德生活具体展现在政治社会里，政治社会的各种问题也可说是无所不包的。意见领域和知识领域是重合的。^①“在原始的形式里，政治哲学广义上是哲学的核心，或更准确地说是‘第一哲学’”（CM，页 20）。哲学可以说是把意见转化成知识的一种扎实努力，但哲学并不割裂与意见的主题和对象之间的联系——哲学不可能一开始就提出一个根本性的怀疑。^②

在施特劳斯全部思想的中心有这么一种认识：哲学的探询活动并不允诺什么，遑论特别关照什么人一定可以进入超越尘世各种关心和担忧的领域。^③ 如果意见的主题和对象根本上不同于哲学或科学的主题和对象，矛盾就不会出现在哲人和城邦之间。之所以产生了矛盾，正是因为哲人和城邦关心的事情相同，而为处理这些事情采取的方式各异；^④ “……哲人与城邦之间的冲突不可避免”（219），因为，城邦禁不住要坚持自己关于天上和地上的意见，而哲人禁不住要上下求索。

无神论问题在施特劳斯那里是个中心的问题。因为“……哲人不常常提到但却无法摆脱一个极重要的问题：神是什么（*quid sit deus*）”。^⑤ 但是，在希罗向西莫尼德斯询问这个问题时，西莫尼德斯要求给他一天的时间想这个问题的答案；那天快过去时，他又要求再用两天时间来想；有过几次推迟之后，西莫尼德斯最后不再考虑回答

① 见亚里士多德《尼各马科伦理学》，1094 a 27 - 1094 b 10、1111 b 30 ff.、1152 b 2 f.；比较《分析后篇》，89 a 11 - 37。

② 见 NRH，124 页；比较 SCR，163 - 169 页（英文版 SCR，178 - 182 页）。“我们可以说，按苏格拉底的想法，那些‘本身属于初始’（*first in themselves*）的事物无论怎样‘对我们而言都是初始的事情’（*first for us*）；它们无论如何都会以某种方式必然地表现在我们的意见中。作为意见，它们自有其秩序”。见 CM，19 页。

③ 比较以上注释 90 所引。

④ 见柏拉图《申辩篇》，35 d；PAW，107 页注释 33。

⑤ 见 CM，241 页，比较 98 页。自从 1925 至 1928 年写了那本谈斯宾诺莎的书以来，“神学——政治问题一直是我研究的主题……”。见《霍布斯的政治学》（HPW），7 页“绪论”。

这个问题(108)。^① 如果施特劳斯对《希罗》篇的阐释正确,西莫尼德斯其实没有必要吞吞吐吐。希罗和西莫尼德斯在交谈时都提到神。施特劳斯揣测说,“他们提到的神有可能是偶然的而非‘自然的’事物,也就是说并非自然秩序的本源”(109)。^② 不过,西莫尼德斯吞吞吐吐或不愿作答这件事表明,他觉察到不论靠自然还是偶然的事物得来的关于神的认识,都不是原始的认识,因为有这种认识,在先就有一种自然的观念,在先也就有哲学。其实,关于神的初始的认识是出现在哲学之前的。^③ 对神或宗教的信仰存在于但凡有人共同生活的地方,哲学的兴盛却并非见于所有时期,也不发生在所有地方。施特劳斯更多关心的事情是,在有些环境下,哲学的兴起仅仅是昙花一现,随之不复存在了(PAW,页17;比较WPP,页230)。因此,在他看来,出于各种实际考虑,人们普遍相信雅典和耶路撒冷之间的冲突已经解决,实为思想狭隘和短见,这样的狭隘和短见威胁到哲学的生存(221)(PAW,页7,21)。施特劳斯与科耶夫的意见分歧,可以说最终都围绕着这个问题(225)。^④ 除了不相信冲突已经解决之外,施特劳斯还怀疑解决二者之间的冲突有无可能、解决它们是否可取。有时,施特劳斯好像又表示,这样的实际中的纷争即便在理论上也难以解决。在这样的时候,施特劳斯会坚持说,宗教提出的观点依据的是假

① 见西塞罗《论神性》(*De natura deorum*),1章,22页;《蒙田随笔》,2卷,20页(结尾处)。

② 比较TM,74,222页。“对于这个理性概念的真正使用的一种确定的、未公式化的意识,实在说来,好像已激发了各时代哲学家的谦逊而合理的哲学描述,因为,他们说到大自然的智慧和‘神意’并说到神圣的智慧时,正好像‘大自然’与‘神圣的智慧’是两个相等的词语——实在说来,只要当他们只论述思辨理性时,他们是偏向于采用前一种表达法,其根据是前一种词语能使我们避免承认比我们所有理由做出的更多的断定,而且它同样可以把理性引入其自身的恰当的范围,即是说引入自然”。Kant,《纯粹理性批判》,A 701 = B729(译文依据韦卓民译本)。

③ “……不妨考虑一下《圣经》最基本的一个前提,这有助我们重新建构‘自然世界’最基本的特征”。见NR11,80页。“《旧约》的基本前提可以说是含蓄地否定了哲学,而且也不知道‘自然’……”。同上,81页;比较82-86页;CM,240页;PAW,19-21页;《耶路撒冷和雅典》。

④ 黑格尔把自己与柏拉图的观点的分歧简化为这样一个问题:他否定柏拉图认为宗教、政治生活和哲学不能调和的观点;见《哲学全书》(*Enzyklopadie*),三版,555段(Hoffmeister编,462-464页);在这方面,科耶夫比黑格尔走得更远。

设,人用自己的理性无法肯定或否定这样的假设。^①无论在理论上这些观点有多大的可取之处,其实际目的显然是让哲学对自己不稳固的生存处境时刻保持清醒的认识。依据同样的看法,施特劳斯有时又明确展开自己的议论给宗教以根据来反驳哲学,尤其反驳“没有道理的怀疑”。^②施特劳斯似乎从来没有如此明确地给哲学以根据来反驳宗教——无论就理论探讨还是就实际问题而言,尽管在维护自己研究的学说过程中他似乎迫不得已要耗费很多功夫考虑自己的哲学论证。^③

施特劳斯似乎把政治上奉行的无神论^④看作对稳定、正义的秩序完全不利的东西。相信神的秩序,把它当作社会行为应该遵守的准则,可以提高道德责任的档次,把社会生活提高到实现自己抱负的水平。^⑤相信灵魂不死、善有善报、恶有恶报,或许是社会道德的一道坚固屏障。另一方面,无论出于什么纯洁的动机,抨击宗教信仰会给崇高的道德精神以致命损害,因为,抨击信仰无异于让道德精神失去最有力的支持。总而言之,“律法可以占据一个更高的位置,条件是宇宙有神的本源”(109)。因此,那些据信有全然人的本源的秩序和模式即便符合自然,也没有可能在相对说来算是宇宙的等级序列中得到提升。^⑥它们可能危害政治生活的稳定(NRH,页152)。再说,政治上的无神论可能更易于强求人们对社会的统治表示毫无二心的忠诚,从而着实掩盖政治之外其它方面的生活和思想。宗教不

① 见NRH,74-76页。SCR,“英译本序”28-30。

② “我们再也无需多说,随意排斥严格意义上的宗教意识,会使得对社会未来的长远预测很成问题”。见《政治学科学研究论文集》,“后记”322页。因此,值得注意,施特劳斯用不同的称呼取代上帝的名称(见《出埃及记》3:14),用“我将是我将所是。”取代“我是自有永有”。

③ TM,175-231页。“他(指马基雅维利)用自己的名义说出可怕的事情,而古时的作者说出这些则总是借用角色之口”;同上,10页,也可比较PAW,14页,以上引用见61页,SCR,143-146页。

④ “政治的无神论显然是-一种现代现象”。NRH,169页。

⑤ “把‘颂扬’和‘神’联系起来的观念是君子之道(gentlemanliness)。颂扬和强迫不同,足以引导君子如何做事,而日神欣赏君子之道”(109页)。而且,“……有道德的人是有可能做信徒的人”。见PAW,140页。

⑥ “……最终分析起来,任何权威是否并非政治性的”,至少是一个见仁见智没有定论的问题。见WPP,229。

断诉诸超越我们实际生活的事物,因而也可以做哲学的盟友,^①所以说,^②哲人应尽量让城邦满意,说自己“……不是无神论者,不会蔑视所有城邦珍视的东西,敬仰城邦敬仰的……”(220),无论这是出于对社会道德利益应有的一份责任心,还是出于为哲学生存的担心。这里,施特劳斯再一次靠近了柏拉图而非亚里士多德。亚里士多德不仅“……悄悄地否认现在所说的宗教体验中有认知的价值”(TM, 页208),甚至没有把宗教虔诚纳入道德、政治或者说大众的美德之

① “超越活动不是只有在启示宗教里才有的”。见NRH,15页。施特劳斯因而说到现代人“……反神学的愤怒。我们能理解这种愤怒情绪,但并不赞同”。见WPP,44页;比较HPP,245页;TM,231页。的确,“……自然正义的概念一经出现并成为理所当然的概念,就可以很便利地做些调整,以吻合人们对神启的律法的信仰”。见NRH,85页。

② 人们似乎觉得,“……哲人的宗教等同于或者至少包括哲人的显白学说思想”。见PAW,121页;比较17页,这里更好地解释了阿尔法拉比如下的观点:“……和自己生长在其中的宗教社会的信仰保持一致,是日后做哲人的必要条件”;按色诺芬的看法,苏格拉底是虔诚的人,因为他的所做所为符合皮西安城邦(Pythian)的行为准则:虔诚就是行为处世依照人生活的城邦里的律法和风俗。见《回忆录》,1, ii, 64。

蒙田在提到色诺芬的话时,完全没有涉及虔诚问题,仅仅说:服从国家的法律是规范我们行为的最有道理的建议。见《蒙田随笔》,II, 12;笛卡尔的服从规范道德观的这一原则,更加凸显出皮西安城邦的那个准则的含糊之处。见《方法谈》(*Discours de la Methode*),III(日尔松[Gilson]编,22页);在广为人们阅读的著述里,例如在《历史哲学讲演录》里,黑格尔常常会在讨论哲学之前提醒读者留意,他赞同他们所有的一些一般宗教信仰。什么样的心态支配黑格尔这么做,海涅有准确的描述。海涅说,《创世纪》中的那条蛇“可以说是一个在黑格尔诞生前六千年就已经讲授了全部黑格尔哲学的小小女讲师。这位没有脚的女学者极其精辟地指出,绝对怎样置身于存在和认识的同一性中,人怎样通过认识而变成上帝,换言之,上帝怎样在人里面达到其本身意识”。海涅,《论德国宗教和哲学的历史》,“第二版序言”(中译依据海安译本,北京商务版1974)。“当然,一种 *eine esoterische Philosophie*(隐微哲学)总还会存在,它让上帝的理念从属于绝对自我的理念”。这是黑格尔写给谢林(Schelling)的信中说的一段话(1795年4月;《黑格尔信札》[*Briefe*],霍夫麦斯特编,1集,24页)。在科耶夫对黑格尔及其哲学的解释中,一个中心论点是,黑格尔学说自始至终都具有激进的无神论性质(见科耶夫《黑格尔讲稿导论》,161页)。科耶夫的解释有一大缺憾,他没有解释清楚,黑格尔对自己的这一部分学说总是要用含糊、也就是隐微的方式来表达。对普遍的思想启蒙所能达到的深度和广度,以及对隐微方式表达思想是否不再必要的估计,黑格尔远远不如科耶夫那么乐观(不妨考虑一下科耶夫对哲学是否与人的存在一样长久这个问题的评论……前揭书,279、288、398、404页),TM中(345页注释221)提到这个问题,也提到黑格尔的“Hinrich的宗教哲学序”一文,见《柏林文集》(霍夫麦斯特编),78页;也见黑格尔《法哲学》,272段注释,尤其《哲学全书》,3版,525段(最后两段)。

中(141, 注释 2)。^① 当然,“在柏拉图的《理想国》里,……众神在一定程度上被理念取代了”,^② 而且宗教虔诚让位于哲学(CM, 页 65)。尽管如此,在政治味道更浓的《法律篇》里,政治上奉行无神论被算作犯罪。^③

六

探求知识,了解“……永恒秩序或者说宇宙整体的一个或多个永恒的动因”(211),会让我们觉察问题。这种探询活动不会拿出解决问题的办法。哲学探寻本身已经证实,不会由施特劳斯有一次说的“完满的整体秩序——人在其中有合适位置——的展露”(NRH, 页 123)来指引,不会由一种目的论式的自然秩序来指引,也不会由神意(divine providence)来指引。然而,人们又一再提出关于这些事情的问题,我们既不能躲避这些问题,也不能解决它们。虽然我们得到的知识还够不上让我们作判断时自觉把握十足,但让我们做个怀疑者却绰绰有余(209)。施特劳斯没有哪一次会把问题弃之一旁,或是随意想出解决办法,因为他总是十分重视那些没有理由否定的东西;对那些有很大把握肯定的东西,他的态度却似乎又比我们在仔细解读他的观点之后所了解的更加斩截。在回应科耶夫时,施特劳斯以寻常不多见的明确态度阐述了自己的原则。“哲学本身不过就是对问题、对根本和全面的问题的真正意识。考虑这些问题而又无意寻找

① 另见 WPP, 94 页; CM, 28 页; 布芬多尔夫(Puffendorf)《自然权利与人》法译本(*Le Droit de la Nature et des Gens*)“译者的话”(Barbeyrac 译,阿姆斯特丹,1712 年),1 卷 12 页;关于迈蒙尼德斯(Maimonides),见《迷途指津》(*Guide of the Perplexed*, Schlomo Pines 英译,施特劳斯导言;芝加哥 1963 年),37 页。

② 古典政治哲学认为,“……关心神已经就是关心哲学”。见 CM, 240 页。有关这个见解与西塞罗说的那段有名的话“苏格拉底又把哲学从天上带到人间”(见《图斯库卢姆谈话录》,v. 10)之间的冲突,比较 NRH, 122 页,CM, 20, 40 页。

③ 见 HPP, 59 页。“……柏拉图明确表述神学思想是在《理想国》里第一次讨论教育、或者说讨论初级教育的时候;在第二次和最后一次讨论教育——讨论哲人的教育的时候,神学已经让理式学说取代了。关于《法律篇》里讨论的神的问题,在这里我们只需说明,是在讨论刑法的时候论及的。见《耶路撒冷与雅典》,21 页。

解决办法,寻找一、两种典型的解决办法是不可能的事情。但是,只要我们还没有智慧可以仰仗,仅能凭借探询智慧的活动,我们拿到手的解决办法则必然不如存在的问题那样多。因此,哲人不再成其为哲人之时,也就是‘心中有把握’解决问题胜过意识到解决办法本身或许可疑之时。在这样的时候,派别就出现了。为寻找解决办法而着迷,这是哲学要承担的危险。因为,尽管哲学不会招来这些危险,但如此一来哲学就会陷入应付问题的境地。不过,哲人并非一定陷入这种危险,因为前面有苏格拉底为证。他不属于哪个派别,也没有创立什么派别”(参 NRH, 页 32)。一旦^①“永恒秩序”和“理念”被“根本和全面的问题取代”,就会看到哲人“……既谈不上自觉把握十足,也谈不上去怀疑什么,更谈不上对问题‘作出决断’,而会去探询(zetetic),或者按照初始意义上的‘怀疑’的方式去怀疑”(210)。^②在施特劳斯谈论智者时,他指的是能够意识到问题的人。

施特劳斯得到的做哲学就是探询问题的结论,第一次给了一个合适的角度让我们可以观察他的政治学。正确地说,没有什么法律(laws)适应得了有问题的秩序。最能够适应它、因而也“符合自然”的人的秩序的,是由那些心里最清楚存在问题的人现时实行的统治。最好的统治是再也无需法律、由智者来实行的绝对统治。这个结论表面上看与对“苏格拉底式”论证的不用法律行智者统治的似曾熟悉的解释相似。这样的解释总体而言一般会用如下的语言:法律无论再好都不会由理性指引,法律离不开法官;智者——真正的智者做法官则不用法律;法律只会干扰他们运用智慧;因此,智者的统治优于法律的统治。这样的论证路子多半是证明,由于没有其他办法好过智者作判决,智者的统治因此更优。依据上面的论证,智者自身也受法律指导,不过这些法律是“上天立订的规范”或者说“不成文法”。智者的智慧里装有关于这些规范或律法的知识,这也就清楚说明智

① “……不变的理念,也就是,……根本和全面的问题”。见 WPP, 39 页;比较 TM, 14 页。认为(柏拉图的)理念就是终极问题这个大胆提法的确与康德关于理念的提法前后呼应。见康德《纯粹理性批判》, A 328 = B 397, A647 f. = B675 f。

② 比较 NRH, 125 页; WPP, 11, 39 页;关于提到的“判断性”哲学,比较 NRH, 5 页,还有海德格尔在《存在与时间》里面对“决断精神”(Entschlossenheit)的讨论,尤其 60、62 节

者的统治何以“符合自然”。换句话说,自然与法律至少在某种意义上最终可以重合。另一方面,施特劳斯似乎认为,它们最终不能重合。^① 施特劳斯的见解似乎基于对自然、因而也是对智慧的一种全然不同的认识。一般认为,解释道德和政治问题,认为它们无法理出头绪而又模糊不清,主要因为人的事情不可能完全符合自然的法律(natural laws)或统治,而施特劳斯则认为,主要是因为没有这样的自然法律或统治(75-79, 108, 109)。^② 施特劳斯当然看得清楚,有作判决的需要,就有含糊的东西添加到力求理论和实践协调的努力中(76, 207; 比较 67)。但是,由于明白“理念”和“整体”就是“根本和全面的问题”,施特劳斯把自然正义(natural justice)看成与自然法(natural law)相对的自然权利(natural right)。^③ 照他看来,“成文法”是个累赘的词语(HPP, 页 3-5; CM, 页 14)。“符合自然”的统治想必就是“好的僭政”。

施特劳斯把《希罗》篇看作好的僭政,并且正是在这个意义上看作为好的僭政做的辩护。同时,他又把这样的僭政说成“乌托邦”一类(200, 225),因为如此理解的智者的统治绝难实现(77, 207)。任何统治——当然是任何正义的统治都需要臣民欣然同意接受统治。同意是在统治者的权力与被统治者的权力之间,或者如施特劳斯说的,“在智慧和愚昧之间”^④ 达成妥协的结果。不过,无论臣民多么愿意接受统治,也决不能完全不要强制:“……莎士比亚《暴风雨》中的米兰公爵普洛斯彼罗(Prospero)对凯列班(Caliban)的统治天经地义是正义的”。(NRH, 页 133)在极端条件下,最顺从的笨伯也可能不同意智者的绝对统治(206)。^⑤ 从智者方面来说,他们并不愿意统治(CM, 页 124),遑论当僭主。“当僭主却又不做下流无耻的事情,是

^① 在一个少有的明确阐述自己观点的句子里,施特劳斯说:“古典学说的解决办法给了我们一个稳定的尺度来判断现实中的任何秩序”(225页)。这里的“尺度”更多似乎不是指法律或统治,而是指原则或目的。见 NRH, 126、161、162 页。

^② 比较 NRH, 120 页和 CM, 20 页;另见上注 125 页。

^③ 见 NRH, 102, 152 页;比较上注 16。

^④ 见 NRH, 152 页;比较 92 页, 140-143 页。

^⑤ 见柏拉图《信札》, XI, 359 b。

不可能的……”(204)。智者的绝对统治最终还是看机运(225)。^① 这些及类似的一些见解让科耶夫有了这样的认识:哲人会力图通过已经站稳脚根的僭主实现统治,就是说通过做僭主的顾问来统治(175,185,187)。^② 施特劳斯的议论无疑表示,这样的安排几近最好的政治解决——好过所有其它的统治。在施特劳斯的议论里,找不到任何东西悖于如下观点:僭主希罗在西莫尼德斯指导下实行统治符合最高的政治标准。施特劳斯或许认为,即使为了公益,智者也不会愿意做下流无耻的事情,以此坐上僭主之位或者保住地位,但现在就不难让自己相信双手和良心还干干净净。因为,他的马基雅维利式的建议是由别的什么人实施的。^③ 尽管这么说多少有点明显让良心得到宽慰的意思,尽管用上这许多议论是要证明,依据《希罗》篇,“好的僭政”简直就是最好的统治,尽管施特劳斯支持“好的僭政”的观点比他对此持的保留态度的力度强了很多,他还是认为,色诺芬无意把“好的僭政”当作切实可行的政治方案推荐给大家。无论如何,实现智者绝对的统治,实现好的僭政是极不可能的事情,因而也就谈不上切实可行,谈不上是个值得争取的政治目标。不管怎么看,法律的统治为最优。因此,为“好的僭政”辩护只有“……纯理论的意义”(78)。之所以要辩护,是要阐明,按一般理解的法律及其法理有值得质疑之处。为好的僭政辩护,是要把普遍相信正义的事物不能全然等同于合法事物的认识转化成知识。^④ 同时,这样的辩护也是要肯定法律统治属于必然和最好的统治。^⑤ 施特劳斯认为,说清楚政治

① 见柏拉图《理想国》,409 b, 502 a。现代政治哲学依据的是这样的假定:能够征服机运。见 OT, 110 页注释 5; TM, 245, 214 = 225 页; CM, 15 页。

② 比较《黑格尔讲稿导论》(*Introduction a la lecture de Hegel*), 153 页。

③ 这里提到的情况至少可以套在下面一类人头上:他们或同意西莫尼德斯表达的见解,认为是否有美德“……实质上看机运:不得已时,没有人抗得住不做下流无耻的事情”(97 页);或相信施特劳斯说的“……僭主虽然攫取权力依靠了暴力和欺诈,或者之后又犯下种种罪行,但却愿意听取有正常理智的人的建议,经选举上台的执政者却可能听不进这类建议,因而僭主统治从本质上说比后一类人的统治有更多正当性(*legitimate*)”(76 页)。

④ 关于在《希罗》篇与柏拉图《政治家》篇(*Statesman*)的对比,见 OT, 79, 90 页。

⑤ 施特劳斯在这个具体问题上的意见,有些方面与他就人们近来逐渐在谈论的“统治功利论”(rule utilitarianism)提出的见解相似。

实践不符合最严格的理论标准,便有了一个很好的视角来观察“政治的事情”(102,207),也可以促使我们询问政治生活就整体来说或就最后分析来说是否“符合自然”,是否有可能存在“城邦的理念”。^①

做探询事情的政治哲人对日常道德观念值得置疑的性质时刻都有清醒认识,在这一点上至少不逊于现代派哲学家中大多数自信的怀疑论者(WPP,页89)。既然意见的对象和主题与知识本身关心的对象和主题没有根本的不同,探询式哲学的一个鲜明特点就是,它会认为日常里看作理所当然的东西值得怀疑。据此可以说明,知识与意见之间的区别,与其说是真正的信仰(belief)与虚假的信仰,或正统信仰与非正统信仰之间的区别,倒不如说是合理搁置判断与保持信仰之间的区别。那么,知识与意见之间的区别的发展的整体趋势是:含糊的与其说是意见,倒不如说是知识。由此可以明白,施特劳斯对知识和智慧的论述何以始终都有含糊之处(88,217)。若把智慧看作对无知的认识,智慧对社会寻常生活造成的威胁就会远远大过用一套信仰取代另一套信仰。^② 知识与无知之间有脆弱的平衡,若政治地看,却又不尽如此。以最终的分析来说,这可以告诉我们何以“……一边是不愿意放弃追求知识,另一边是社会有各种要求,二者之间是一种失衡关系……”(26)。探询的哲人不会想不到政治生活不符合智慧或科学最严格的要求,因而不会靠这种生活之外的尺度来评价它。从所有实际的考量出发,他们不会干扰社会道德的判断和人们日常关心的事情。他们不是从“价值”转向“事实”,而是从参

① 见CM,92页(对照41页),比较NRH,103页。不用置疑,如果政治生活本质而言属于习惯使然,或者基于假话(比较柏拉图《理想国》,414 d - 415 d和施特劳斯在CM102页的讨论),那么,认为古典政治哲学与现代政治哲学之间有根本区别的观点,以及认为政治社会在古人源于自然,在现代人则属习惯使然的观点,就会大大削弱。

② “……对此,与真正的哲人认为的一样,人们几乎没有怀疑”。卢梭,《全集》(Œuvres),2卷,1265页,“讨论问题:英雄的必备美德是什么?”(Discours sur cette question: Quelle est la vertu la plus necessaire aux Heros?)。“我们觉得十分惊异,……这样的哲学(指传统的或者怀疑论的哲学)几乎在所有情况下肯定都于人无害而又没有过错,却受到这么多没有道理的责难和谩骂。但是,哲学没有过错可言或许正好是造成哲学遭到公众仇视和埋怨的原因。哲学不会鼓起人们对它的异常热情,因而只会有极少的追求者;哲学会揭露大量的邪恶和愚昧,因而招来很多敌人。他们斥责哲学为肆意妄为和亵渎神灵”。见休谟《人类理智研究》(An Enquiry concerning Human Understanding),5部分,1章(1段)。另见前面注释里引起用的胡塞尔的话。

与政治生活转向疏远或者脱离政治生活。在他们那里,“价值”同“事实”的区别已由衡量美德的两种尺度之间的区别、两种意义上的美德或者两种不同类别美德之间的区别替代了。一方面为政治或公民的美德,完整地表现为君子、统治者或者创建者的美德;另一方面为哲人或智者的美德(105、194、215、5)。①作这样的区分,我们便有了一种科学而又简洁的办法解决在“法律统治”最好这个实践的真理与“好的僭政”(也就是由智者不用法律而对心甘情愿的臣民实施统治)最好这个理论的真理之间产生的明显矛盾。以非哲学性的社会的尺度衡量,“法律统治最好”这个实践的真理算是一项理论的真理;以哲学性的个人的尺度衡量,“智者不用法律对心甘情愿的臣民实施的仁慈而又绝对的统治最好”这个理论的真理算是一项实践的真理。智者、且仅仅智者才的确享有意志自由(87,比较103)。②对人的道德的美德作出区分,便把有关“智慧”的各种模糊作了区分和比较(参见88、217、42),便把有关“永恒的秩序”、“整体”和“理念”的各种模糊作了区分和比较。从业已建立的整体那里得到保障的道德美德,与从信仰那里得到支持的道德的美德完全不同,后者没有整体的保障和支持。这两种道德的美德对应两类灵魂:一类是那些能够生存、生存得很好,并可以清楚意识到“整体”有可疑性的灵魂;另一类是不能够生存或生存得很好的灵魂。对这类灵魂我们当明智地不要求它们在所有时候都表现出色,似乎其行为准则可作为普世的法律似的。区分这两类灵魂就区分开“生来就是做智者的人”和“生来就是做统治

① “亚里士多德因发现了道德的美德而成为政治学的创建人。亚里士多德叫作道德美德的东西,柏拉图认为处在政治的或大众的美德——这种美德服务于身体利益(如让人可以生存下去,生存在和平之中)和真正的美德(真正的哲人做哲学的动力)的中间”。见CM,27页。“……苏格拉底不知道道德的美德是什么。在他看来,美德即为知识”。见CM,72页;NRH,151、187页;PAW,139页。施特劳斯批评著名哲学史家布罗切尔德(V. Bruchard)没有能够区分大众道德的美德与哲人美德。他提到布罗切尔德《古代与现代哲学研究》(*Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*,巴黎,1926年)43页(比较104与141页注释49)。不过,布罗切尔德是为数不多的几个同意施特劳斯作这种区分的哲学史家。在《古代与现代哲学研究》181-184页,他讨论了区分问题,用的就是施特劳斯用来支持自己阐述的几处文字(比较《古代与现代哲学研究》181页与CM27页注释34)。一般认为,布罗切尔德在阐释两种美德之间的区别时,用的是与施特劳斯不同的术语。这就很难把他们归入另一类哲学家之中。

② 见WPP,152、163页;PAW,95-141页;比较CM,44页。

者的人”(76,93),而且在一定程度上也区分开“人”(anthropoi)与“真正的人”(andres)。^①作所有这些区分或是保留所有的含糊,最好还是看看显白教诲与隐微教诲的区别(47)。“……哲人在显白教诲上有不同的看法,不表示他们之间有根本性的分歧;实际上,接受显白教诲中的或然性同时又接受其中的必然性,表明哲人在先就最根本的一点已有共识”。^②就是说,他们都认为,最根本的分歧不在哲学各门学说之间,而在哲人与非哲人之间,在哲学生活与政治生活之间。^③尽管君子道德的美德或严格意义上的道德的美德不依靠理性的美德,但哲人的美德中似乎有道德的美德。

探询的智慧有中庸相伴。的确,中庸几乎可以用来表示知道有问题胜过知道有解决办法的智慧。既然中庸在一定意义上可以说是洞悉事理的美德,尤其是正义又可以被看做中庸的一种(73),那么,有探询的智慧就似乎该有正义。不过,公民的正义或道德的美德与哲人的不同;对公民而言,道德的美德是目的,对哲人而言至多只是手段(213)。^④智慧与正义的关系是统治者与被统治者的关系。智慧不会助人得到正义,更不用说得到善心。相反,智慧始终都会把对正义的很大渴望控制在很小限度内。探询的哲人会认为,政治就是要相应减少人们可能期待得到的东西,因而也会相应减少人们应该指望得到的东西。于是,施特劳斯的政治哲人或智者就会把希罗参加奥林匹克和皮西安运动会这件事看作一个“严重错误”(38,201)。而且,在施特劳斯看来,政治哲人能够完全除去身上担负的对城邦的

^① “我们最高的见识若要未经许可地讲给那些气质上、天性上不宜听的人听时,必须——而且应该!——听起来像蠢话,某些情形下像犯罪。……品质高的人视为食品和提神汁的东西,品质相差太远或太低的人肯定视为毒药。常人的美德在一个哲人看来,不过是恶习和软弱……为世界上所有人写的书总是臭气熏天,小人的嗅觉才贴在上面”。尼采,《善恶之彼岸》,格言 30。施特劳斯公开地否定尼采(见 NRH26,253 页;WPP54 页,但是,这掩盖不了施特劳斯没有公开表示而又很重要的观点与尼采批判现代性的观点是相近的。

^② 见 PAW,121 页;比较 TM,231 页。

^③ 见 PAW,7 页。“一般人忽视了哲人这号人有自己这号人的兴趣,而且这种忽视最终还是缘于一般人对哲学有否定的看法。哲人作为哲人与自己的家庭不融洽。他们这号的私己兴趣就是独处,全身心地探询最重要的问题,最后过上幸福生活”。见 NRH,143 页。

^④ 同上,151 页;另见 TM,294 页;CM,83 页;PAW,139-141 页。

责任,方法是尽量缓解这桩事情或者类似的事情造成的“严重”恶果。^①不过,从施特劳斯的解释来看,还是不能完全清楚希罗何以还要做这么多的事情。

照施特劳斯说的,探询的哲人越多关注同胞的祸福而非去认识他们过的生活,就越不是真正的哲人(86,91-93)。哲人作为人生活在群体中,有可能表现得正义、节制和勇敢(PAW,页139),也有可能只是正义、节制和勇敢的人。就是说,他们也有可能是寻常理解的有美德或道德的人。但是,施特劳斯在解释里没有说他们有什么理由做这样的人。因为,哲学是一门纯粹学问,除去了对道德和政治的关怀(TM,页289;CM,页65)。不过,虽然在逐步成为一个哲人的同时,就会相应抵御“……由无条件地关注人的事情带来的诱惑”(217),哲人还是永远不能完全摆脱社会成员间相互照应和理解之心。所以有以上说的,部分是因为,作为人,哲人不可能完全摆脱那些东西;部分是因为,作为哲人,他们在由关爱、忌妒和各种欲望汇成的腐蚀万物的滔滔洪流面前又可以少受侵蚀(214)。大多数人大多数时候让各种利害得失的考虑驱动,追逐他人不可与闻的己私利,哲人则对所有那些考虑漠然置之,因而可以全副精力地探询。他们不愿意或大多时候无需妨碍他人的利益。和一帮行事前汇聚一处权衡利弊的盗匪不同,哲人没有道德上的利弊权衡。他们大多不会想到,因而也不会去做损人利己的事情。这样的一些思考即便能肯定知识是美德的观点正确,所谓“正确”也只是就我们对“智慧”和“美德”做的很不严谨的理解而言如此。即使这些思考能证明哲人不会作恶的结论正确,它们同时也能证明哲人不会做行善或有德之人的结论正确。^②因此说来,哲人不可

^① “色诺芬让读者动脑筋,根据自己个人的经历用另外一件更合适的事情替代那个例子。这个例子的寓意大致是:碰巧有机会对僭主施加影响的智者应该运用自己的影响力给同胞造福。我们可能会说,挖掘这样的寓意没有多大价值。或许可以更准确地说,在过去没有必要弄出这样的寓意。在今天,像西莫尼德斯做的那些小事,大家都不会认真考虑,因为我们习惯上期待学的东西太多。现在重要的是,从色诺芬那里我们可以了解智者如何开始做事,因为这要面临很多的困难甚至危险”。(201页,比较214页)。“因为,一般所谓的最好的事情引出的东西,并无益于善”。黑格尔《精神现象学》(霍夫迈斯特编,436页,Bailhe英译,631页)。

^② “不妨碍他人的原则,可以引出尽可能少地关爱社会的原则……”。见卢梭《爱弥儿》,Garnier编,1957年,99页注释。

能做好的统治者。统治者惟有做到关注被统治者的利益和幸福(74-76、93),就是说要有意做善事或行正义,才称得上好的统治者。这里,施特劳斯看待智慧与美德之间关系的方式,又直接抵触《僭政论》的主题思想:实行统治的惟一而充分的条件是智慧(76)。作为对话中的人物,西莫尼德斯让读者看到了二者之间的矛盾。

施特劳斯对《希罗》篇的解释能否站得住,总体上看西莫尼德斯是智者这一观点(29、33、37、59、81)是否正确,还要看他的智慧与色诺芬和苏格拉底的智慧是否相同,可以做他们的发言人这一观点是否正确。如果说哲人已经不受物欲和占有欲困扰,智者就更是如此。的确,能否不受占有欲困扰,是区分智者和诡辩派哲学家的一个最具体的尺度(42)。西莫尼德斯是个诡辩哲学家:他“……运用智慧,是为了有所得”(97);他的智慧正好是大多数追逐私利之徒的智慧。与此同时,就如我们刚看到的一样,他有智慧并不意味他会行善(81、101、115 注释 32;140 注释 43)。再说,由于西莫尼德斯在叙拉古(Syracuse,[译按]今意大利西西里岛首府)是个外乡人(按施特劳斯,这符合“……智者可能像外乡人一样生活”的观点[93]),所以他又不会出于多少功利的理由关注希罗治下的臣民的利益(97)。施特劳斯的评述和解释预设,智者不会做事,除非出于好的理由,尤其除非做事的条件可以用作示范。我们不妨假设,西莫尼德斯碰巧在那天与希罗有一席悠闲的谈话(比较《希罗》篇,1节1[1]与《僭政论》35、144-146),又碰巧能够无私关注叙拉古城邦的臣民和希罗的幸福。他肯定相信自己可以教授僭主(《希罗》8节1[《僭政论》14]、《希罗》11节7-15[《僭政论》19]),而且“……《希罗》篇的一个假设就是,应有一个至少我们想得到能够让人教的僭主”(199)。因为是智者,西莫尼德斯就能比不是智者的人更有可能达到目的:“……他可以和任何交谈者谈他想谈的事情,可以让无论哪一次谈话达成想要达成的目的”(37)。^① 每一样东西都有利于他把事情做好。但是,

^① 比较色诺芬《回忆录》,I, ii, 14。在谈到西莫尼德斯有这样的智慧时,施特劳斯走得过远。希罗有这样的感叹:他宁愿自杀,也不愿一直当个僭主(《希罗》篇7节13[14])。对此,施特劳斯有这样的评述:这样夸张显然是要说明下面的事:智者对僭主取得了胜利,这种胜利仅仅是靠审慎的言语加上对方不时表现的沉默取得的。胜得这样完美,现在智者杀死僭主甚至不用动一动手指头,只靠言语、靠劝说就行”(59页)。

他终究没有把事情做好。他的议论和建议得到的都是希罗的默不作声。科耶夫指出(144),“……希罗的沉默表明,他不会把西莫尼德斯的建议付诸实施”。对此,施特劳斯也赞同(199,比较33)。没有什么理由认为,西莫尼德斯劝服了希罗,让他改正“严重的错误”,不再参加奥林匹克和皮西安运动会(38,65,201)。另外,施特劳斯还意识到,西莫尼德斯没有把事情做好,过失全在自己身上。如果我们依据施特劳斯的解释原则,又凭借更可靠的“行为”或“事实”,尤其最为紧要的《希罗》篇会话场景(47)^①来判断“言语”的含义,我们就不得不否定施特劳斯说的,对话告诉读者西莫尼德斯可以教好希罗,让他学到僭主实行统治的艺术(37)。因此,我们也得否定“智者是最好的统治者”(88)和智慧是实行统治的惟一而充分的条件这一观点(67)。

一旦我们回想得起,施特劳斯的标准的哲人不是想要统治或教授统治者的西莫尼德斯,而是不愿意统治或教授统治者的智者,这种观点就会显得更不可信。一个不愿意做事的智者能够做好那个有同样能力,又愿意做事的人根本做不好的事情,哪有这样的可能。

西莫尼德斯没有把事情做好,就让我们得重新审视体现在他身上的智慧的概念。按照施特劳斯说的,要弄清这个概念,最合适的线索是西莫尼德斯想让“真正的人”羡慕,不论是否有“真正的人”或“人”爱他,也不论他自己是否羡慕、爱,或者(我们不妨再加一条)施惠别人。^②这样的人值得羡慕吗?如果他算是哪个行当的行家的话,或许值得羡慕。但是,就算哲人认为自己生活的动力是想得到别人羡慕,也不是要别人把自己当作一个行当的行家来羡慕。施特劳斯从来不厌其烦地提醒人们认清危险,不能“陶醉在自己的能力之中”不可自拔。^③哲人追求的完美是人作为人的完美。这也许得以

^① 见色诺芬《回忆录》,IV, iv, 10;“智慧不在‘言语’,而在‘行动’”。见CM,231页;比较上60,131,165,179页。

^② 依据施特劳斯说法,色诺芬曾“暗暗”提到,西莫尼德斯关心自己的完美生活胜于关心他人的生活。他告诉读者,西莫尼德斯“……主要的兴趣在美食,希罗的主要兴趣则在纵情声色……”(93页)。这段暗示并不是很清楚地告诉我们,西莫尼德斯抑或希罗的境况更让人羡慕。

^③ 见WPP,39页;TM,297页;比较CM,42页;不妨看看对柏拉图《申辩篇》里(22d-e)的手艺人提出的批评。

清楚为何把哲人称为人的“样板”。^①而且,不论说到神的情况如何如何,就人的完美而言,似乎包括“善待他人,促进公益”。^②那么,我们树立起来作人的样板的,何以是那些做正义的事情不是出于发自内心的正义感,不是出于认识到它们是正义的,而是出于需要或者迫于无奈的人?理解这个问题之难,至少不亚于理解何以要造出一张完美的床而又没有人能够睡得上去。也许这就是为什么,苏格拉底认为哲人还是不是外乡人的好(79)。另一方面,施特劳斯则赞同色诺芬(居鲁士的朋友)的观点,认为哲人可能是外乡人(93,97)。(比较 PAW,页 136-141)。他不会考虑这个立场现在用苏格拉底的尺度来衡量人们是否接受,只会考虑那时的苏格拉底是否有可能接受。对这个问题,施特劳斯用不够严谨的方法作了过于复杂的讨论,结果又似乎让人觉得,苏格拉底可能会赞同智者作为外乡人生活在城邦这一观点(101)。一般而言,对这样重要程度的问题,施特劳斯在讨论时是不会特地借用历史的。他这个时候之所以这样做,是想让读者形成如下印象:苏格拉底在这个问题上的观点完全带有个人癖性,不妨说,不是哲学性的。的确,苏格拉底出于很强的功利考虑才关注他的雅典同胞的美德和幸福问题。^③但是,这不能解释,苏格拉底何以认为哲人应该做城邦公民;相反,哲人做城邦公民在前,关注城邦利益在后。苏格拉底认为,哲人不该是外乡人,可能是因为外乡人和城邦没有利害关系,于是极有可能让自己相信哲学生活可以脱离政治生活。无疑,我们会爽快承认,“……苏格拉底关注如何理解正义以及如何理解关乎正义的所有复杂问题,同样关注如何传授正义学说”(NRH,页 150 注释 24),但可能不大会情愿同意,他为理解正义所付出的努力与他真正做一个正义的人这个事实毫无关系,甚至于还相冲突。因为,哲人要致力于清楚观察在一般人难得看清或者根本看不见的东西(WPP,页 27),就不能根本上脱离实际生活,对正义遭到损害的情况不闻不问,否则他们不可能得到关于正义的认识,也

① 见柏拉图《申辩篇》,23 b 处的 anthropos; 比较 PAW,107 页注释 33。

② 见色诺芬《回忆录》,I, ii 60; 柏拉图,《游叙弗伦》篇,3 d 7; 比较亚里士多德《尼各马可伦理学》,1155 a 20,另见 WPP,31 页。

③ 见柏拉图《申辩篇》,25 c-26 a; 比较 CM,128,138 页。

不可能让常识接受根本性的怀疑,进而得到对其它事物的认识。但是,如果说哲人会十分小心不让自己与具体而鲜活的问题失去联系,免得妨碍认识正义,这还不够。哲人愿意以某种方式参与城邦事务,原因在于他们既同意施特劳斯所说,一个好人,在一个坏城邦里做不成一个好公民(102);也同意苏格拉底所说,这样一个人不如一个好城邦里面的一个好公民那样好、那样有德。^①所以说,他们会把为了城邦利益而采取的政治行动、为了他们得到个人利益或者有德而采取的政治行动看做一回事、向着同一个目标的东西。

整体上而言,施特劳斯区分理论和实践,比他表现出来的如何与自己的基本观点保持一致的做法来得还要彻底。^②事实上,若我们现在有的只是哲人而非智者,那么,智慧只能在言语之中;若智慧是人的完美或完满的状态,且“完满的状态没有人的完满或完美则不成其为完满的状态”(HPP,页50),完满的状态就只能在言语之中。^③再说,“……如果部分的意义取决于整体的意义”(NRH,页126),属于部分的哲学生活的意义则取决于人们在言语中显现的如何看待整体的方式。^④因此,只要智慧还有与之相伴的整体的完满状态尚仅仅在言语之中,政治生活与智慧(也就是施特劳斯说的“自然法”或自然正义)的关系也只能在言语之中。既然“在”言语之中就是“在”残缺和不完善的状态之中,自然正义的本质和地位以及施特劳斯对它们的有力解释从根本上说也就一直会受到质疑。由于这个原因(即便没有其它原因),探询智慧的活动就不可能有纯粹抽象或沉思的性质;人

① 见柏拉图《理想国》,497 a,473 e-d,499 b-c。

② 理论和实践分离的原则最极端地表现在下面这段话里:“知识本质上就是善,行动却不是如此(比较柏拉图《高尔吉亚》篇,467 e ff.):知得越深,识的善越多,做得越多却不必然‘做出’更多善事”(135页注释35)。但《高尔吉亚》篇(467 e ff.)并不支持“行动本质上不是善”这样的推导;它仅仅支持“有些行动本质上既非善也非恶”的推导。之所以用这么奇特的表达方法,当然不是要支持“识的善越多善越多”这样的结论,也不是要支持知识并仅仅知识无需限定,本质上就是善的结论。就是亚里士多德也不会认为,各类的知和思不经限定就是最高级的活动(比较《形而上学》,1074 b 24 ff.),尽管他和柏拉图不同,把知与思放在最高的地位(见CM,119页)。

③ 这是一个“假设”。见OT(法文版),343页。

④ “现代人和前现代人一样,在认识自然的过程中很难不模仿自然”。见TM,298页。

寻求自身和整体同时达至完满状态,就成为需要去做、必须去做的事情。智慧(区别于探询智慧的活动)何尝不是如此,还没有“在”完满的状态,而要达至完满的状态还有赖于人的努力。我们或许有了多个理由赞同下面这句话:智慧不能“说”出来,只能“做”出来。^①

不过,在施特劳斯提醒我们防止“一般性的理论与实践的区分”时,他刻意指出“一般性”。他反对的是把理论与实践的区分建立在事实与价值的区分之上,而不是区分理论与实践这件事本身。他曾说,“……过去没有,以后也不会有什么东西合理地保障正确的实践,除非理论在先已经除去了由一些错误认识造成的大障碍,让我们可以走向正确的实践”(199)。虽然如此,他的意思并不是说,正确的实践需要正确的理论来指导,而是说要有正确的实践就得没有理论的干扰。这实质上是亚里士多德的观点。现在施特劳斯维护这个观点用上了亚里士多德对理论科学与实践科学的区分。这样的区分是要表明,“……人的行为有自己的原则,这些原则为人所知不靠理论科学(物理学和形而上学)。因此,实践科学不依靠理论科学,或者说不源于理论科学”。^② 尽管亚里士多德的实践科学不源于理论科学,而且严格地说也不由理论科学证实或证伪,但无疑要依赖理论科学。在紧接着刚才引述的这段话后面,施特劳斯继续说:“这个由我们的审慎判断控制的领域,原则上说是自足和封闭的。不过,审慎的判断总会受到那些错误学说和理论观点的危害,它们涉及的都是人作为一个部分生活在其中的那个整体……”^③ 也就是说,亚里士多德关于实践科学的学说,尤其关于他为它们在知识系统中编排等级序列的学说,要由他关于整体的学说来确定(或否定),而且不能背离他的如下认识:“……抽象的智慧(对整体的认识,对那个‘所有事物’借

^① 很一般地说,在此处略略阐发的这些议论与科耶夫提出的见解在大的方面很一致。二战之后,科耶夫一直担任法国经济部高官,“这绝非偶然”。“可以说,目前关于黑格尔的所有解释即便不是胡乱议论,也至多是相互争斗的纲领”。见《批评》,4期(1946年),366页,参科耶夫,“黑格尔、马克思于基督教”(〔中译编者按〕见本文集);比较马克思,《费尔巴哈论纲》,论题10。

^② 见《政治学科学研究论文集》,“后记”309页。

^③ 同上。

以构成一个整体的东西的认识)随时可以为用……”。^① 施特劳斯不赞同这种认识,因而不能用亚里士多德学说证明自己对理论与实践之间关系的观点是正确的。他甚至不能用它证明理论与实践相对应的观点是正确的。在亚里士多德学说的框架内,如果承认有这样的对应,也就承认亚里士多德认为的理论知识是可能有的,因而也就承认他的理论知识的对象是正确的。但是,施特劳斯用根本的问题或者说“与人共长久”的问题取代了亚里士多德理论中“永恒的”对象(TM,页14)。因此,不论他自己所说的理论指的是什么,也不能说它是亚里士多德指的东西。哲学不可能是对问题的纯抽象认识。如果让哲学就此止步,不再付出辛苦去战胜无知,而且认可对哲学的这种“认识”,借用施特劳斯的话来说,我们就会“陷入应付问题的境地”(210)(HPP,页43)。人们一般认为,理论不是毫无生气的沉思默想。但是,即便为了避免一般人在理论与实践相对应这个问题上的错误理解,转而谈论理论和政治的实践,或者像施特劳斯一样谈论哲学的和政治的生活,还是会有下面这个问题:我们是否可能证明或证实施特劳斯认为的对应是正确的,而不用管是否可以解决“根本的问题”这件事情?

那些真正致力于解决“与人共长久的问题”、探询事情的哲人,在哲人参与城邦事务,努力让城邦与哲学达成和解这样的问题上,难道不能松动一些?他们也或许同意,“……哲学和哲学教育有可能在各类或多或少不完美的政治秩序中存在”(220),而且会认为他们达致自己的“完满状态”只有可能在哲人做真正的公民、甚至做统治者的城邦中实现。^② 施特劳斯明确否定了这种可能性。认为有这样的可能性,就是认为城邦有哲学的本质,施特劳斯坚定地相信,哲学不可能解决城邦先天的局限,也就是城邦的本质的问题。这些局限的问题一旦放在全面的问题这样的背景下观察,便清楚地显现出来。提出这些问题,清楚地了解不能把它们放在政治层面来解决,就足够

^① 见CM,25页;另见亚里士多德《政治学》,1325 b 12-32。在亚里士多德看来,“亚里士多德的宇宙论……和探询最好的政治秩序的活动绝对是分开的”。见CM,21页,比较29、19页和NRH,7页。

^② 见柏拉图《理想国》,473 c-d,499 b-e;比较357 b-358 a处一个片段,不过施特劳斯似乎赋予了完全不同的意义(105,141页注释53)。

了。因此,并非一定要解决这些问题,才能证明区分理论与实践的认识(显现两种生活学说的认识^①)是正确的。关于真正好的城邦,施特劳斯总是强调地说,就算好的城邦可以成为现实,那也只能靠机运(225)。^② 无论人终将急切地实现自己希望或盼祷的目标多么可以理解,若想凭借自己的努力得到靠机运也得不来的东西,也就是说要征服机运、自己做命运的主人,最终就要毁灭哲学和城邦。哲学一旦把主要精力投到那些有了解决办法的问题上去,就会失去自己部分的意义和影响,还会降低自己的抱负。如果哲学给自己定位靠的是告诉人们他们如何在生活而不是他们应该如何生活,就会放走做城邦统治者的每一丝运气,反而成为其抵押品。同时,加入认为正义若不受探询性智慧的严厉管束就可以更好地确保大家的利益——尽管它不会顾及到个人的利益,这种正义观无异于认为,个人应该把自己的利益和同伴的利益永远联系在一起。施特劳斯对此持批评态度,倒不是因为这种正义观认为,无论如何它都离真正而纯粹的正义应该奋斗的目标有一定距离,而是因为,在没有征服自然、没有技术进步和思想启蒙(惟有它们可能做成征服自然的事^③)的条件下,这样的正义不可想像。施特劳斯并不认为,那种所有正派的人都向往、不

① 见 CM,138 页。这清楚表明,与亚里士多德的政治学行成对照的“古典政治哲学”,也就是苏格拉底和柏拉图政治哲学何以依赖“……探询宇宙的活动,而非对宇宙问题的解决办法……”。见 WPP,39 页;比较 CM,21 页。“……柏拉图差不多像亚里士多德那样肯定地教导说,人的幸福和完美在于纯粹的观照和理解。柏拉图与亚里士多德的基本区别仅仅在于,以何种方式践行理论生活这一人的最高完美。亚里士多德给予理论以充分的自由,甚至乎让它享用自然的自由(natürliche Freiheit)。与此相反,柏拉图并不让哲人做他们现在要做的事情——也就是去过哲思生活(das Leben im Philosophieren)、沉溺在对真理的观照之中。柏拉图强迫哲人去操心他人,看护他人,以便城邦成为真实的城邦(参见《理想国》,519 D-520 C)。哲人沉溺到对美、正义和善的观照之中,就得抛开感官世界(die Sinnenwelt),但哲人实际上生活和要生活(leben und leben will)在感官世界,这就难免要被城邦建立者的禁令(das Gebot des Staatsgründers)——即首先考虑整体的秩序而非部分的幸福——拖进城邦,最终被绑在城邦中。哲人作为这样一个人也就得活在城邦中,要对城邦负责,他根本就不是自主的人”。PL,121 页。“从本质上而言,智慧处于最高的地位,正义处于最高的地位是就隐微论的观点而言的。这说明柏拉图何以不像亚里士多德那样,认为理论生活高于道德生活”。见 PPH,147 页。

② NRH,139 页;WPP,34 页;柏拉图《理想国》,499 b,502 a,592 a。

③ 见 TM,296-298;CM,42 页;比较 OT,22,190,223 页。科耶夫理所当然地认为,智慧会带来“征服自然”的结果。见《黑格尔讲稿导论》,301 页。

同程度地都接受、又得到现代哲学大力敦促的更宽松的正义观,是我们在认识上取得进步的一个标志,也是我们道德意识得到改善的一个标志。在他看来,更确切地说它是“……不变的道德意识去适应由现代技术创造的一种新形势或新机会引来的必然结果”。^① 施特劳斯有很大的勇气不与科耶夫乃至整个现代自由政治思想传统保持一致,还在于他否认社会进步、思想启蒙和文化教育会填平智者与一般人之间的沟壑。^② 他不比他们更加相信,真正好的城邦出现要靠机运。刚好相反,在这方面,他的怀疑要大得多。但是,所有怀疑促使科耶夫与整个现代自由政治思想急切地想要实现好的城邦的愿望,却让施特劳斯放弃了希望。要做哲学,就该对借机运而来的所有事情漠然置之(216)。不过,如果自始至终地坚持这个原则,就会得到非同寻常的结论:要做哲学,就该对一般认为确实又好、又可能的事情漠然置之。可以见得,没有哪个人能够坚持这种态度而在心里不

^① 见 WPP, 310 页。“我极不愿意说,我相信在无论什么重要的问题上,‘我们的道德意识得到了改善’……”。WPP, 309 页。“在民主这个问题上,古人和我们之间的区别完全在于对技术美德的评价不同”。见 WPP, 37 页。还应该补充一点,站在施特劳斯的立场,我们不难表明,“……自由或宪制的民主比在我们生活的这个时代运行的其它制度更近古典思想要求的東西”(207 页)。从别的星球上来观察我们的外星生命体可能会看到,若仅仅考虑公民的和政治的自由这个无疑非常重要的问题,自由民主制与共产主义制度之间的差异就并不像看起来那么大,虽然只有那些极不负责的人会说,从最终的分析看来,二者之间的差异可以忽略不计”。见 WPP, 38 页。“从形而上学来看,俄国与美国是一回事”。海德格尔,《形而上学导论》(*Einführung in die Metaphysik*), (蒂宾根, 1943 年), 28 页。

^② “现代的民主制……蕴含一种在哲学与人民之间的根本和谐;这种和谐由普遍的思想启蒙或者哲学[科学](通过大家都认为健康的发明、发现改善人的处境)得到实现,或者由二者合力实现。与亚里士多德决裂之后,我们就会逐步相信真正理性的社会有可能存在。在这样的社会里,每个成员都必然会成为完全理性的人,所有人都会以胞弟般的情谊团结一起,对人的管理(区别于对物的管理)会逐步消失。我们也有可能让哲学融入城邦之中,或者更准确地说,融入其与现今相当的东西‘文化’之中,进而我们可以用自然与历史之间的区分替代自然与习惯之间的区分”。见 CM, 37 页。“智者和一般人之间的差异(由于有这样的差异,智者不可能服务于城邦而不用欺骗城邦的手段),不会因为在艺术或律法领域里取得了进步而发生什么变化。人们并非真的比过往时代里的人更智慧、更文明。对社会进步的信仰得有这样一个事实作为限定:人性不变”。见 CM, 235 页。“在一般人中间传播由智者得来的真正的知识,不会有什么益处,因为经过传播或在传播中打上折扣,真正的知识也就转变为观念、偏见或纯粹的意见”(206 页)。因此,所谓思想启蒙或许更当叫作思想糊涂。见 TM, 173 页。

存丝毫犹豫。因此,施特劳斯斩截地表示在任何情况下都没有可能出现真正好的城邦,就不足为奇了。他认为,由苏格拉底构想的真正好的城邦,无论怎样都不可做我们实践的指引。这和色诺芬的西莫尼德斯颂扬好的僭政有实质上相同的作用:让人不再相信有真正好的城邦,因而也让人不再希望去实现“完满状态”。恶是不会被根除的(214)。① 好的城邦只会在言语之中。② 在这个时候,我们已经再清楚不过的是,施特劳斯虽说柏拉图和亚里士多德“做”(in deed)得卓越,却没有任何实质内容,③ 就连柏拉图对苏格拉底的赞扬也得作些限定:苏格拉底的德与他有福生活在好的城邦可能达到的德相比,还有距离。④ 在把美德的尺度与自己认为堪称楷模的大师身上的美德作过比较之后,施特劳斯认为,两种不同生活之间的差距更大了,因而他降低或缩小了美德的尺度。人的最高的需求和抱负不可能实现(CM,页 138)。

但凡政治昌盛的时期,哲学上不会取得什么成就。哲学达到繁荣,是在城邦衰败之时。⑤ 没有任何政治制度能够得到既可以让政治强盛、又可以让哲学做得最好的条件。⑥ 二者之间的冲突得到缓

① 见 WPP, 28 页; CM, 127 页:“……社会的变化无论流血还是不流血都不能消除人身上的恶:只要有人,就会有邪恶,忌妒和仇恨,因此就不会出现一个不用强制手段的社会”见 CM, 5 页。“实现所有人的满足(据认为也是历史的目标)是不可能的。正因为如此,我认为像科耶夫构想的最终的社会秩序是国家,而不是无国家的社会。国家,或者说强制性的政府不可能消亡,是因为所有的人不可能都得到满足”(225 页)。苏格拉底认为,建立起最好的统治之后就没有了恶,这并没有包含停止了战争”见《耶路撒冷与雅典》, 27 页。人对自己遭受的苦难应负多大责任,因而要为除去苦难负多大责任的问题,和人的初始状态是完美、丰足,还是残破、匮乏有密切的关系。比较 NRH, 96 页, 150 页注释 24。

② “……谈到最好的统治,我们仅仅知道它必然‘存在’于言语之中”见 CM, 49 页(黑体作者所加), 比较 121, 44 页; NRH, 146 页; 另比较 OT, 103 页和 CM, 229 页。

③ 见 CM, 49 页; 比较 NRH, 145, 151 页。

④ 见柏拉图《斐多篇》, 118 a 15 - 17; 《信札》, VII, 324 d 8; 比较色诺芬《回忆录》, IV, viii, 11。

⑤ CM, 63, 65, 37 页; HPP, 8 页; 另见 OT, 129 页注释 50。“智慧的猫头鹰要等到黄昏到来才会起飞”。见黑格尔,《法哲学》,“导言”([译按]中译据范扬、张企泰译本)。

⑥ 施特劳斯否认柏拉图作《理想国》是想提出政治的解决办法,解决正在解体的城邦面临的问题。这一观点针对的正是黑格尔对柏拉图意图的阐释。比较 CM, 63, 64 页, TM, 298 页, 以及黑格尔《法哲学》“导言”(霍夫麦斯特编辑, 14 页; Knox 英译, 10 页), 135, 185 节。

解,只能靠中庸的办法。中庸不是一种思想的美德,而是为确保思想自由而必要的美德或者说牺牲。中庸原则在施特劳斯想要恢复的古典政治哲学中的确处于中心位置。它发挥的作用是调和人的两种基本的生活方式之间或者人的两种极端对立的生活之间的冲突。中庸原则想做的是,正确引导人对善的追求,让这种追求不至超出可能的限度;而且,凭借自己手中掌握的特许工具——对隐微教诲和显白教诲的区分,中庸原则还想保障哲学与城邦不至于僭越各自的领地伤害对方。^①但是,在分析施特劳斯的研究时,我们禁不住要想知道,中庸原则能否减轻施特劳斯加在哲学身上的如此艰难的事情,进而,按照施特劳斯自己的观点来看,哲学与城邦之间的关系问题能否有一个好的解决办法。的确,如果哲人不能消除注定由自己招惹来的各种猜疑,哲学生活就难以为继。所以说,在犹太教和伊斯兰教里面,哲学就没有能生存下来,尽管哲人十分小心模仿古人的训诫(PAW,页15-19)。另一方面,如果哲人告诉城邦——比如说——自己是“由神赐予城邦的礼物”,“哲学可以挽救城邦”,并因此让城邦相信“……哲人不是不负责任的冒险者,而是好公民、甚至最好的公民”(220),哲人很快就会超出施特劳斯构想的目标。也不用过着本质上不太稳定的生活。^②城邦会渐渐容忍哲学,而哲学也慢慢会适应城邦,然后两者越来越依靠对方。这些变化最终必然对意见领域产生很多影响。哲学到那时也会焕然一新,不同于其最初显现给哲人的样子。对我们和对最初的哲人而言算作初始的东西,现在对我们而言将不再是初始的东西。^③具体地说,现在我们有了一种更宽

① 见 WPP,32 页;CM,229 页。与古典政治哲学决裂,起自马基雅维利切断智慧与中庸的联系。见 OT,197、57 页;TM,237-244 页;PPH 二版“序言”(芝加哥 1951 年),16 页。想要恢复智慧与中庸之间的联系因而实际上和恢复古典政治哲学是一回事情。同时,它也在模仿古典政治哲人以为自己在做的事情。见柏拉图,《斐多篇》,97 c-100 d。比较亚里士多德,《形而上学》,984 b 15-20,以及《物理学》自开篇到 185 a 20 处作的议论。

② “……哲人为了哲学而采取的政治行动已经大获全胜。有时候,我们还得问自己是否赢得多了些”(220 页)。

③ “古典政治哲学不是有深厚传统的东西,因为其兴旺恰逢所有政治传统处在风雨飘摇的境地之时,何况在先还谈不上有什么政治哲学的传统。在往后的所有时代,哲人研究政治的事情都是借着那么一种似乎是插在哲人和政治事情之间的屏风那样的政治哲学传统——不论作为个人的哲人喜欢还是讨厌它。由此我们可以说,古典哲人观察事物时曾有过的那份新鲜气息和直接了然是后人不可比的”。见 WPP,27;比较 NRH,79 页。

松的中庸观,它会胜过以前的中庸观,而且会把各种初始时的猜疑以及横在哲人和城邦之间的障碍慢慢侵蚀掉。不论从历史事实还是从施特劳斯的论证来看,现在已经没有什么可以让我们相信,当哲学面对城邦的法庭作有力的陈述之时,这种情况或者非常类似的情况不会发生。施特劳斯闭口不提古典政治哲学产生的政治结果,因而给人这么一种印象:古典政治哲学不仅在其取道中庸的意义上是中庸的,而且它的意图与其所产生的结果也相符。施特劳斯还强化了这种印象,在方法上,他着意将他所说的古人学说里的意图与他认为的现代人学说产生的政治和哲学的结果加以对照。在《僭政论》中,他就用过这样的方法——把希罗想让人爱的愿望与西莫尼德斯想让人羡慕和尊敬的愿望加以对照。施特劳斯在这里和别处用的方法,可谓一目了然。用这种方法,施特劳斯想要达到一个严肃的目的,这一目的与其说是要否认哲学与城邦总的关系从长远看来将走向彼此适应——最终甚至也许会走向相互协调,不如说是要表明,这样的趋势并不那么让人欢欣,更不能看成一种进步。^①一旦当今的哲人认识到哲学颓败的趋势显而易见且又不可避免,对这种其影响一度近乎无所不在的必然性进步的观念寄予的信仰遭到破产,那么,我们需要“恢复古典政治哲学”这件事情就不是什么偶然为之的事情,也不是为应付我们目前的局面而要做的事情,毋宁说这种事情必然会发生,几乎自从哲学诞生之时起就发生了。古人与现代人之间的争执必定再次兴起。只是争执的紧迫性依据时间和地点的不同而有差异罢

^① 在这几个句子里考虑的问题,可以很容易地转换成更一般性的政治语言,因为,如同隐微论与显白论涉及的哲人的事情,内政方略与外交政策涉及的是城邦。在探讨古典哲学固有的欠缺(它们有助于我们了解现代人何以责难古典政治哲学)时,施特劳斯表示,古典政治哲学可能没有充分认真地对待城邦所追求的本己利益,这就是执行对内政策会在多大程度上迫切地依赖执行对外政策这个问题。比较 WPP, 84 页, TM, 298 页。如果我们顺着这个论证路子走到结论处,就会面对这样的可能性:内政和外交政策想要达到的目的相同,只不过“用的方式不一”(比较 PPH, 161 - 163 页),而且都是朝向建立科耶夫所说的普遍同质的国家这个方向。应该指出,普遍同质的国家这一概念在科耶夫自己的黑格尔式哲学思想中占据中心位置,但他的这一观点却又没有严格与黑格尔学说保持一致,甚至也许与其后来的学说的精神也不见得一致。见黑格尔,《政治学与法哲学文集》(*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*), Lasson 编, 415 页;《法哲学》, 330 页(Knox 译, 297 页), 222 - 226 页, NRH, 148 - 150 页; CM, 5 页。

了。在我们现在的时代,若置这种争执于不顾,就无异于只管歌舞升平,不知大难临头。^① 在西方世界甚至人类本身面临的事情中,历史的循环往复并不是人类必然见到的最糟糕的事情。即便重复一次自原始游牧生活以来的历史进程,我们的人性仍然有再生的机会。“我们不是每年都在享受春天明媚的时光,尽管我们知道季节轮转,尽管我们知道冬天又会到来?”(224)

从这个视角来看,我们就会发现,施特劳斯呼吁恢复古典政治哲学也是行中庸的做法。他显然不是呼吁我们要像顺从的奴隶一般返回古典学说。这样的回归即便不是没有可能,也是不值得做的,因为,按照施特劳斯的看法,没有哪个早期思想家的学说可以堪称完全真的学说。呼吁回归的主要目的,更准确地说在于净化[现代哲人的心性]。回归的目的是要让我们戒掉各种错误的[现代进步]信仰,因为它们有的否定正确的实践、自由的探询和审慎的思想,尤其是以为古人讲的问题已经和我们没有干系,甚至确信[古典哲学中涉及的]根本性问题和别的问题已经过时了,并非只要有人类社会就不会消失的问题。总之,对社会进步的信仰已经深深扎根在我们的思想中,甚至已经成了我们的传统认识,以致于我们根本不能意识到其它可能的选择。“……我们的时代所遭遇的危机对我们可能偶有好处,这就是让我们能用一种非[现代]传统的、新奇的方式认识那些一直以来靠着[古典]传统和讲求渊源承传的方式认识的东西”。^② 这样一来,那些对我们而言初始的东西,就有可能再次成为对我们而言初始的东西。当然,相反的情形也不是没有可能。我们没有任何保障,可以让我们相信这样的回归无论怎么理解都是实实在在有可能做得成的事情。施特劳斯非常清楚,人们过去为恢复古典哲学面做的事情,就无异于写了一笔失败的历史。在过去两个世纪里,不论人们何时做回归的事情,“……回归前现代思想的努力都只能算一场运动的起步,而这场运动不论有意还是无意都最终走向了一个比一个更彻底的现代性……”(WPP,页 50)。这段话很能够说明,施特劳斯何以那么固执地拒绝对现代人做出明显的让步,又何以那么毫不妥协地为

① 见《政治学科学研究论文集》,“后记”,327页。

② 见CM,9页;把恢复古典政治哲学看作净化,参见柏拉图《理想国》,399e。

古人辩护。在施特劳斯看来,尽管恢复“古典政治哲学”是亟需做的,但现在这个任务却变得极为困难了,因为说到底,回归古典哲学即便是件有吸引力的事情,也怕很难做得好了。有了“过去几个世纪的事实”,我们不再相信善良或仁慈的自然会有些许自我限制,不让灾祸降临到我们头上。^① 我们尽可以这么说(这也是《僭政论》最后几页的意思),尽管我们没有充分理由相信,为害最深的那些灾祸不会普遍传播,甚至也难得长久为患,我们也没有充分理由否认,自然或许会恢复由人破坏了的秩序,又或许让那些期待过多的人失望。

七

最能够表现施特劳斯“恢复”古典哲学之所为的特点的,莫过于如下事实:他否定现代人在拒绝古人学说时提出的理由,这比他维护古人在创立自己的学说时提出的理由要坚定得多。施特劳斯表现自己的思想用的是一种戏剧或辩证的方式,因此,可以借着沉默不语或“行动”表示他对古典政治哲学的保留态度。尽管他说自己的思想不像色诺芬(25)或其他古典思想大家的思想那样,有那么宽阔的理念领域,这种说法仍然与他在言语和行动上对过去每一学说所有的保留态度或者他多次提到“过去几个世纪的事实”的情形不协调。毫无疑问,“古典政治哲学”这门在与(由施特劳斯策化的)现代人冲突中显现出来的学说,其探询精神要比那些[古典]大师彻底得多,它所传递的古典大师们的警告也要比传递他们的承诺更真实一些。施特劳斯所回复的“古典政治哲学”不会拿出一份古典大师们有的那份信心,确信人会由意见的天地上升到知识的王国。相反,施特劳斯所回

① 古典思想关于“……灾变会周期性发生的观点,重视由技术过度发展带来的忧虑,和由人的发明创造带来的人受技术主宰或被技术毁灭的危险。依据这样的认识,自然的灾变似乎是自然仁慈(beneficence)的表现形式……过去几个世纪的事实已经让人不再相信这种自然灾变的观点。似乎应该重新恢复这种[古老的]自然仁慈的观点或者说善的首要性的观点,方法是通过回归(回归到产生这种观点的根本事实)来对它作重新思考”。见 TM, 299 页;另见施特劳斯在“古典政治哲学中的自由主义”这篇文章(见 *Review of Metaphysics*, 12 卷, 1959, 3 期, 409 - 412 页)中对埃斯库勒斯的《普罗米修斯》(*Prometheus*)的讨论。

复的“古典政治哲学”更看重意见的坚固性——其程度超出了意见本身允许人想像的地步,因而也更看重政治的几乎不会稍有缓解的迫人性。我们因此得出发去探询,这种探询以这一假设为指引:我们必须从对我们来说是最初的东西开始;这种探询根本上不同于重新去开辟一条更新的探询道路,另起炉灶的探询是受这样的结论引导的:我们也许已经不可能回到对我们来说是最初的东西。若把哲学想像成上升的事情,无论怎么说都错了。当我们上升到高处时,脚跟还未立稳我们就会被硬拽下来,回到地上。施特劳斯说,与人类历史一样,哲学探询至多是西西弗斯式的劳作。

关于《僭政论》的翻译

对任意曲解文本意思的编辑和学者,施特劳斯的批评毫不留情(比较页 25、203;《什么是政治哲学?》,页 201-220、278)。施特劳斯特对《希罗》篇的解读依循的是这样的认识:“色诺芬作为作家才气逼人,他竭尽全力让读者能理解自己的撰述”(24)。施特劳斯解读《希罗》篇时得出的结论,无不基于对色诺芬这篇文本艰辛而又严谨的分析(例如页 65 的分析)。现有的几个《希罗》篇译本都不够忠实,细心的读者会发现,依此既不能准确理解色诺芬的思想,也不能透彻了解施特劳斯的分析。收入《僭政论》中的译本是编辑让人重新译的。不过,这个译本与施特劳斯的原文的解读并未丝丝入扣。倒不是每一有差异的地方都那么紧要,但毕竟给解读带来纷扰;如果按译文来跟随施特劳斯的解读,还有可能被误导。比如说,现在的《僭政论》中的这个译本的第一个句子(页 1)就与施特劳斯的解读(页 35)有出入;在对话的 III 1(页 8),译文“受到引诱”在施特劳斯的解读是“让人奸污”(页 142,注释 10);VII 1(13 页)处的“显然地”和 VII 4(13 页)处的“显得好像”,在施特劳斯的翻译中都是“似乎”(页 133,注释 40;页 203),这些差异不足为奇;III 3(8 页)处有“友谊是最大的……善”,在施特劳斯那里作“很大的善”(99);IV 3(9 页)处“祖国……拥有最高的价值”,在施特劳斯的翻译里作“祖国拥有很大的价值”(100);像这样的差异,就会让读者产生误解。

尽管施特劳斯明确说过,自己小心翼翼,力图忠实于原文,“甚至

不用现代学者引述古人著述时习惯用的方括号”(页 25),他还是给自己的译文加了一些方括号。其实,这些括号大多纯属多余,少数是可用可不用。西莫尼德斯与希罗彼此称呼时用单数第二人称,偶尔也用复数第二人称,并不特地指明到底指哪些人。在这两种情况下用第二人称就易引起误解,无论对译者还是阐释者都会造成麻烦(115,注释 35;118,注释 2;129,注释 3;另见《关于马基雅维利思想的思考》,77;309 注释 49)。但是,译者不可增写原文,只得用方括号把自己推断的第二人称的所指对象明确表示出来。不过,在 II 5(6 页)处,原来的译本用的是“……你们〔智者〕……”,施特劳斯则只是说,“你们”在这一文脉中指的是“一般所谓的智者”(页 115,注释 35;比较《希罗》篇,II 5[6 页]以及 I 1[1 页]),这一做法不失为稳妥。在 VIII 7(15 页)处,译文“……你们〔僭主〕……”符合段落的含义,也符合施特劳斯的解读,但施特劳斯认为这里根本不需要再作解释,以便让西莫尼德斯〔对僭主〕的理解显得有些笨拙(见施特劳斯对西莫尼德斯用“僭主”一词的评论,页 66,89,57,63)。

《僭政论》中的这个译本处理同一个希腊语词时,并非总是用同一个英语词。同样的情形见色诺芬《回忆录》(IV iv 6)与柏拉图《会饮篇》(221)、《高尔吉亚》(490 e,489 b-d,491 b-c)以及卢梭《爱弥儿》2 卷(Garnier 编,1957,104 页注释)。例如,“aner”在 II 1(6 页)被译为“有男子气魄的人”,在 VII 3(13)处又被处理为“真正的人”。施特劳斯十分重视这个词的准确用法(见 52,115 注释 35;55,61,83,91,119 页注释 22;203),因而自始至终译为“真正的人”。同样,“妒嫉”和“好妒嫉”在现在的这个译本中并非自始至终译自相同的希腊词(参见 I 9[2 页]、VI 12[12 页]和 XI 15[20 页];比较亚里士多德《形而上学》982 b 29-983 a 5,施特劳斯,《城邦与人》,42 页)。施特劳斯着重指出,西莫尼德斯提到过“中庸”(moderation)这个词(IX 8[17 页],X 3[17 页]),而希罗从来没有提到过。因此,当读者在现在这个译本里发现希罗用了“中庸”这个词(I 8[2 页])就会觉得困惑了;按施特劳斯的解释(页 49),其实希罗这里说的是“modest”。

还有一些其他方面的翻译问题。

译文 20 页 8 行处将“这些。因为”处理成“这些。(15)因为”。评注 132 页注释 35 行 19 处的希腊文 mallon eideuaib 被译成了 mal-

lon eidenai;在 137 页注释 10 里,资料索引的页码标示没有因改版(第 1 版到现在这一版)而作相应调整,不是“33、38、52、56、78-79”,而是“33、40、52、53、56-57、78-79”。

在“补正”199 页 14 行(等于《什么是政治哲学?》105 页,14 行)处,“现行的、像无头苍蝇乱串的思想”听起来有些过头;法文译文是“当前的思想”或流行的意见,可能更符合文脉的意思;217 页 4 行(等于《什么是政治哲学?》123 页,6 行)处援引的色诺芬《家政篇》20.28 应为 20.29。

翻译科耶夫论文的英译者似乎把马克·吐温的讽刺作品当作自己的翻译楷模。科耶夫在引述施特劳斯的观点时,当然都会把施特劳斯的英文译为法文。这位英译者在重新把科耶夫的论文译成英文时,显然没有对照施特劳斯的“补正”原文,协调自己的翻译和施特劳斯自己译的科耶夫论文的一些段落。结果,施特劳斯说的话与科耶夫认为施特劳斯在如今这个《僭政论》版本里面说的话常常不是一回事。把这多篇东西汇编在一起,目的显然是便于读者相互参照,但读者如果要想在这些汇集在一起的多篇著述之间相互参照非常困难,而且极易出错。

科耶夫论文的翻译既不地道、也不准确。这位杰出的思想家第一篇被译成英文的著述竟得到这样的待遇,实在可惜。下面只是列举了几处有重大问题的翻译实例,这个单子还可以扩展。

147 页 32 行	智者的	误为	智者或哲学家的
151 页末行	11 章 2 段	误为	11 章 12 段 ¹
153 页 33 行	获得承认的权威	误为	自然地得到承认的权威
161 页 22 行	存在 - 适应	误为	存在 = 适应
164 页 33 行	创造了的	误为	创造
165 页 25 行	承认	误为	承认 ²
26 行	是独立的	误为	是,而且独立地
37 行	无论什么结果	误为	无论如何
168 页 20 行	启示	误为	显圣
171 页 33 行	可能是	误为	是

181 页 12 行	州议会大厦	误为	首都
183 页 13 行	超验的	误为	卓越的
184 页 3 行	同上		

1. 排字工可能误把“第二”当成“第十二”，但这篇论文重印多次，各位编辑竟然没有费神核对。

2. 科耶夫用的是“recognize”(anerkennen)十分严格的意义(150)。

贺志刚 译

普遍均质国家的可倡导性

[美] 霍斯/弗洛斯特

对英语思想界来说,大多数人只是因为科耶夫的知名度而知道此人。其知名度有两个主要来源,一是科耶夫与施特劳斯有关僭政及哲学的讨论,二是福山对科耶夫“历史终结”思想的改编和通俗化。^① 在与施特劳斯的对话中,科耶夫以率直的魄力,陈述了马克思主义者的历史决定论立场,丝毫没有令人迷惑的人文主义者的多愁善感。他说,暴力性的集体斗争甚至残暴的专政时期,仅仅是历史进程在其朝向社会主义乌托邦不可阻挡的迈进时必不可少的事情,科耶夫称此乌托邦为“普遍和均质的国家”。对这一进程本身所产生出的手段或人物,任何超越历史的道德判断从哲学上都是讲不连贯的。数十年之后,正当历史在某种程度上显得最没按科耶夫所指的道路行进之际——说白了,就是80年代末,苏联的塌陷和市场的显然取胜,当时还不怎么知名的政策分析家福山通过(表面上)^② 颠覆科耶夫思想而一举赢得全球名声——随着苏联的破灭,不同取向的社会远景之间的暴烈政治斗争也就终结了,由于一种远景(说白了,就是自由民主的远景)现已取胜,激烈的斗争就不需要了。当然,正如福山在南斯拉夫的那场战争爆发前所明智地承认的那样,暴力会在许多地方长期存在,但他又认为,这类冲突只反映出,在一些特定国家,

^① Leo Strauss,《僭政论》(增订版),Free Press,1991;Francis Fukuyama,《历史的终结和未人》,Free Press,1992。

^② 本文后面将论及,科耶夫的实际立场是:“社会主义”的实现最终得通过资本主义的修正和调适,而不是资本主义在西方的革命性崩溃。

朝向自由民主演进过程中会有一些程度的倒退。

施特劳斯与科耶夫讨论僭政时,对科耶夫普遍和均质国家这一思想作了两个击中要害的批评。第一,这样的国家不得不是一种僭政,因为整个世界的集中化统治只能通过残酷手段来达到。第二,这样的国家不会满足人类的根本渴求,因为按科耶夫本人的定义,在这样的国家不再会有任何理由让人们为了任何比人的自身动物性生存更高或更重大的事情而斗争或殊死搏斗。福山使科耶夫免于施特劳斯的第一个批评,因为他把普遍均质国家重新阐释为共产主义死亡之后的美利坚帝国,^①但福山却信奉共产主义。在普遍均质的国家中,每位公民会被承认为是自由和平等的,不再有进一步暴烈的政治斗争的需要;但是,假如“人的满足(而非其幸福)不是来自目标本身,而是来自过程中的斗争和工作”,^②又会怎样呢?这一异议的可靠性来自科耶夫相当著名的评论,具体说在修订版的“黑格尔《精神现象学》讲义”。在那里,科耶夫改变了看法,他认为,在历史终结处,人类要么像动物一样生活和游戏,要么投身于攻克己身的空洞练习——自命不凡,追求形式的完美等等——这些是科耶夫声称已在日本观察到的。^③

福山的“历史终结”理念,基于化用科耶夫《黑格尔导读》中的思想或试图予以完善,或许更可能源于科耶夫与施特劳斯有关僭政的对话。在这一尝试中,福山从未试图去把握科耶夫的《法权现象学纲要》([译按]以下简称《纲要》),^④无视该著作对“普遍和均质国家”

① 虽然该帝国的重要构件保留了独立的“国家(statehood)”地位。

② Fukuyama,《历史的终结》,页 312。

③ Alexandre Kojève,《黑格尔导论》,Gallimard,1968,页 436-437。

④ [译按]原文书名为 *Esquisse d'une phénoménologie du Droit* (Paris 1982),英译 *Outline of a Phenomenology of Right* (Rowman & Littlefield Publishers 2000)。但英译本在很多时候没有用 Right 译出 droit,因为法文 droit 与德语 das Recht 一样,同时含有法律和公正(权利)的意思,英译者为了不割裂其意义,直接用 droit。这里权且译为“法权”,指公正的法律赋予的权利。

更为综合、更为慎密的处理。^① 这导致福山推出的有关历史终结的整个辩论显得贫瘠单薄。不过,左派社会评论家安德森(Perry Anderson)注意到,《纲要》揭示的极为不同的科耶夫的行动纲领,在科耶夫与施特劳斯的交流中还没有呈现出(在福山大感兴趣的有关后历史的木人的评论中,则根本被忽略了)。^② 《纲要》所提出的普遍和均质的国家是有待实现的东西,实现的途径不是通过僭政或者帝国,而是通过国家间的法律整合(或一体化),由此产生某种超国家的宪政秩序,由单一而明确的法权概念所渗透和联合。这一最终秩序的居民根本不是畜生,不是虚无主义者或者玩世不恭的自命不凡者,而是公民、工人、家庭成员,他们有着与其各自的角色相称且互相的权利和义务。其真正属人的心满意足是通过工作上的被承认和家庭中的爱而得到实现的。最终秩序将是“超自由目标”的实现:人治完全被法治所取代。确实,施米特意义上的政治和国家将不复存在——

① 如果为福山辩护,人们会指出这样的事实:科耶夫与施特劳斯的讨论以及《导论》后来版本中添加的脚注,都发表在《纲要》之后,因此更能代表科耶夫的根本立场。然而,施特劳斯本人谈到这场对话时指出,有些论证是“显白的”。施特劳斯的显白策略指的是对真理的公开或大众的显示,更深的教诲则隐藏在字里行间。参见 Robert Howse,《字里行间的阅读:显白论、隐微论与施特劳斯的哲学修辞学》,载 *Philosophy and Rhetoric*, 32 (1999), 60-77。在麦卡锡主义的阴影下,施特劳斯和科耶夫之间的对话让施特劳斯的學生明白,值得在最高水准上与马克思主义进行哲学交手,要用思想、而非思想的压制恰当回应共产主义理念。只是,自有其想法的科耶夫当时已超越了其公开的立场。施特劳斯对麦卡锡主义的忧虑,参见 Robert Howse,《从正当性到专政及其返回正当性:施特劳斯对施米特的自由主义批判的批判》,载 David Dyzenhaus 编,《作为政治的法律:施米特的自由主义批判》,Duke University Press, 1998, 页 73-74。

至于科耶夫在新版《黑格尔导读》就后现代人状况添加的脚注,德里达的评论值得考虑:那不是全然严肃认真的言辞。此外,德里达指出,那个脚注中有句话暗示了一项加诸后现代状况的责任,福山却没有置评。详见 Jacques Derrida,《马克思的幽灵:债务国家,哀悼活动和新国际》(Peggy Kamuf 英译, Routledge 1994, [译按]中译本中国人民大学版 1999)。不过,这些回顾只是解开下述疑惑的出发点:科耶夫在第二次世界大战后的公开形象(persona)是马克思主义的存在主义知识分子,但《纲要》的运思与此形象绝然有别。我们也不要忘了科耶夫在二战后的其他形象,他是国际贸易和经济一体化进程(包括欧共体和关贸总协定)的谈判代表;《纲要》的运思与此形象相当一致。对我们来说,把《纲要》严格地视为科耶夫思想的可能核心,最重要的考虑很简单:这是以他的名字发表的对普遍均质国家的可倡导性(plausibility)进行艰难而全面的哲学论证的惟一著作。

② Perry Anderson,《历史的诸般结局》,见 *A Zone of Engagement*, Verso, 页 320-321, 尤其注解 102。

所有的经济社会关系,甚至那些传统上被看作主权国家间的关系,均将由司法来规范。更有甚者,法权概念作为这一普遍司法秩序得以实现的基础,将是一种综合,把资产阶级的市场公正因素与社会主义的平等因素合为一体。

安德森恰切地认为,《纲要》是科耶夫著作中内涵最丰富的著作。这部被讨论得最少的著作,对于完整理解历史终结理念及其对人类命运的意味,将是不可或缺的。是否可能有真正的人类秩序会超越民族国家?或者说,全球化是否必然要求充满冲突的(渐进)国家屈服于全球市场的(混乱)秩序?世界法律是否必须为了技术官僚制而牺牲政治?是否能够或是否应该从民族主义-社团主义立场来阻止民族国家显然的衰弱?或者,正如哈贝马斯近期论证的那样,人们是否应该尝试在市场本身所诉求的地域范围去实现跨国的社会正义?^①对当今的法律理论和社会理论来说,这些显然是中心议题,因为这关系到在承诺和战略上的根本抉择。科耶夫把普遍均质国家视为完成的法律秩序,这一理念,尤其是使此国家得以出现的法权概念——平等(法律之下的平等地位)和对等(equivalence,互相对应的社会、经济上的利益和负担)的综合,具有很大的潜力来深化——也许根本上重构——当前有关全球化、法律和政治物命运的热点讨论。

法权的定义

科耶夫主张,法权本身的目的(*telos of right*)就是普遍均质的国家,这一主张源于“现象学的”或“行为主义的”法权定义。科耶夫在《纲要》开篇就做了阐明和详述。如果有一不偏不倚和无私的第三方C,介入两个法权主体(subjects of right)A和B,旨在取消一方已压制了或表明要压制另一方行为的作为,那么,法权就存在了(页39)。^②我们知道,A有权利实施该项作为,B有义务允许A实施该项作为而不能压制,之所以如此,仅仅因为,取消B的作为的干涉具有独特性

^① 哈贝马斯,《欧洲是否需要一部宪法》,载《包容他者:政治理论研究》,MIT University Press,1998,页155-161(中译见《文化研究》第2辑,页21-27,天津社科版2001)。

^② 所标页码是英文版的。

质——即，干涉者是“不偏不倚的和无私的”。第三方的干涉之所以被称为“不偏不倚的”，乃因为即使 A 与 B 换位，第三方的干涉是一样的。所谓“无私”，则指第三方对 A 和 B 之间行为的干涉就像任何一个第三方一样，这意味着第三方可以是“任何方”，并因此是惟独出于法权的利益（页 79 以下）。称此定义是“现象学的”和“行为主义的”，乃因为其出发点不是要把 A 和 B 的权利和义务当作实体（*essences*）来分析，^①也不是要分析 A 和 B 的存在（*being*）本身，而是通过第三方在对 A 和 B 的作为（*acts*）的反应中显明的行为和在世行动来指称这些权利和义务。不过，粗粗一看就知道，这一现象学定义显然包括一种本体论诉求：即涉及到的如此存在者（*beings*）——其作为只出于法权利益——是存在的。从现象学角度可以知悉，人类承认第三方的司法权威（*the authority of the third as juridical*），乃因为这第三方在他们看来（*appears to them*）是只从法权利益来作为的。但正如科耶夫注意到的，总有那么一些法权理论把别的目的（不论经济福利或者国家利益）作为第三方干涉的实在动机。^②科耶夫承认，和康德一样，我们不能通晓[他人的]内心。因此，为了把法权确立为一个真实、独特和自主的现象，科耶夫被迫为法权的出现增设一个额外的假设或条件——第三方必须按照给定的公正（*justice*）概念行事（页 85）。在一个存在着多种多样的国家的世界，这一公正概念将是讨论中的普遍国家的“专属性司法集团”（*exclusive juridical group*）的公正概念。符合这一概念的第三方的作为因而能够被设想为“无私”的；换言之，第三方的干涉动机不是来自其自己在干涉（或按情况不同，采取不干涉）结果中的利益（页 88 - 91）。

在这一点上，科耶夫故意采纳的对法权的现象学描述似乎跌入了更为传统的马克思主义法权观。法权只是变了味的无私行动的产物，也就是说，反映在其行动中的利益不是个体立法者或调停者的利

① 在这个意义上，科耶夫在此描述的方法有别于胡塞尔在“现象学”名下发展的方法，胡塞尔的方法涉及到直观和本质认识，更类似于柏拉图，而与黑格尔有别。见施特劳斯《僭主论》，页 256。另参科耶夫的《导论》，页 470，科耶夫在那里强调了黑格尔现象学与胡塞尔现象学的一些共同点，甚至援用胡塞尔来区分自己的方法和黑格尔方法。

② 当然，这样的描述具有马克思主义法律理论的特色。参见 Christine Sypnowich, 《社会主义法律概念》，Clarendon Press, 1990。

益,而是统治阶级的利益;难道“专属性司法集团”的公正概念真的只是统治阶级的利益之类的东西?科耶夫的进一步提议把事情弄得更为复杂,他说,尽管在一个政治和经济上稳定的国家,“专属性司法集团”通常会与“专属性政治集团”重合,但不一定同一(页 156)。确实,假如“专属性政治集团”力图强加一个与“专属性司法集团”的公正概念不同的公正概念,就不得不诉诸武力;这样最终将会失败,或者更为准确地说,最终将在国家中唤起变革——不论革命性的还是渐进性的(页 156 及以下)。自然,这直接导致科耶夫借助“专属性司法集团”所要关注的问题——到底由谁组成“专属性司法集团”?科耶夫建议,在最佳或最理想的情形下,这一集团也许是这样的集团:它能够赋予法律以权威,要求此集团之外的其他人服从,而此专属性集团又不必诉诸暴力。^① 尽管在此问题上可以有许多讨论,但科耶夫着意于两种法律的区别:一种是作为正当性权威的法律(law as legitimate authority),一种是作为政治力量或暴力的应用或工具的法律(页 160 - 161)^②。

在确立合法权威(legal authority)与政治暴力的区别的同时,科耶夫强调,法权要求或意味着国家。要让法权成为一个实在的真实现象,在实在的此世行为中显明,并通过实在的此世行为显明(这非仅是或者根本就不是康德的物自体),第三方的干涉必须是不可抗拒的——至少原则上如此:第三方必须实在地有能力取消 B 对 A 的法权作为(rightful act)的否定,而不只是希望如此。实在的法权(Real right)因此意味着治安力量的存在和有效运作:只有国家的暴力垄断才能确保取消 B 的作为的实施,并且不同于 A 自身的抵抗努力或其朋友和同盟的努力(页 127)。但在一个由多种国家构成的世界,互相都是潜在的敌人(按施米特的观点),A 可以逃避第三方 C 的干涉,离开本国到别国去。因此,法权要确实是实实在在的,惟独 A 始

^① 同样,这个排他性政治集团还能够强迫那些被排除在此集团外的人服从,以便以权威方式统治国家。科耶夫称此专属性集团为“治人者”,以相对于被排除在外的人——“治于人者”(页 134 - 136)。

^② 比较右派的施米特的《政治的概念》(中译见《施米特文集》,卷一,刘小枫编,上海人民出版社 2002)和左派的本雅明(Walter Benjamin)的《暴力批判》,见《本雅明选集》:第一卷 1913 - 1926, Harvard University Press, 1996。

终是某一确定的国家的公民,而在那个国家,该第三方是“专属性司法集团”的成员。但即便在这情况下法权是实在的,却不是充分行之有效的(actual)干涉,因为,也是出于法权,一旦 A 在此国家之外,第三方不能强行干涉。第三方 C 可以让这一干涉成为不可抗拒,但没有法权,比如,可以敦促或希望他国促成这不可抗拒的干涉,甚至寻求这样的结局:在他国领土上采取军事行动(劫持艾希曼[Adolf Eichmann]就是一个例子),或者承认这一法律判决的引渡条约或协定。但是,这最终是不确定的,因为这得有赖他国的政治决策——它不能从第三方干涉的自身司法性质而必然发生。在这个意义上,我们可以看到,法权何以只有在一个普遍(和均质)的国家中才能充分实现自身——这一国家是涵盖整个地球的。只有在这样一个国家,第三方的干涉所具有的实际上不可抗拒性才必然源于该干涉作为法权的特性(页 126)。

这还不是全部论证。只要 C 应用某个国家的专属性司法阶层独有的公正概念,第三方的干涉只在上述变了味的意义上才将是无私的——最重要的是,这种干涉对那些被排除在专属性司法阶层之外的人或他国的专属性司法阶层的人来说,并不显得是纯粹无私的。其实,按定义,实现普遍均质国家要求单一的公正概念居主导地位。至此,科耶夫承认,这样的概念尚未找到;但和黑格尔一样,科耶夫接受下面的结论:历史已经终结,这特别指的是,对于确立最高和最终的人类社会秩序的决定性原则来说,集体暴力斗争不再是必要的了。那么,从历史原则上已完成(根本没有了值得为之斗争的新理念或新概念)这一出发点,我们如何抵达充分实现历史终结的普遍均质国家(在那里,绝对的 droit 将实际在地球上统治)?

从历史终结到终极国家

为了理解科耶夫提出的解决方案——要从动力学意义上去理解,后历史的普遍均质国家是如何从历史已经原则上完成(即使在数个世纪之后)这一点上开始呈现的,首先得探索在科耶夫本人所表述的普遍均质国家的思想中显出的一个悖谬。如我们已经理解到的,法权需要国家,为的是通过第三方干涉的不可抗拒性来实现自身;但

这种不可抗拒性惟有在国家延伸到全球的情况下,方可变得充分实际。同时,科耶夫接受施米特提出的国家和政治的定义:国家的真正生存以及政治的真正的生存,意味着其他地域性国家作为互相敌人的存在(意思是:主要国家之间的关系总是可能变成死对头的关系),以及存在着统治者与被统治者之间的内部政治划分(页 134 及以下)。

这样一来,科耶夫又如何能够从这一施米特主义的政治概念为出发点来构筑普遍均质国家呢?这里我们可看到,施米特与科耶夫之间有着重大分歧:对施米特来说,国家内惟一真正有意义的内部划分基于对国家外部敌人的认识(或承认)。所有其他划分都是资产阶级“多元主义”的伪-政治的产物。对科耶夫来说,社会主义者的阶级差别或阶层划分至少有一个半自律的(semiautonomous)政治意蕴。决定谁在一国的“专属性政治或司法集团”之内或之外,不仅仅取决于其外部敌人(页 134-135)。^①对科耶夫来说,纯粹的普遍国家通过内化(internalizing)敌友斗争而仍然存有政治的基本敌友特性。然而,在此情况下,暴力性阶级斗争(即使是在一个普遍国家内)在抵达后历史状况之前,会依然显得是必要的。确实,如此一个国家会失去其普遍特性:如果被排斥在外的阶级一旦取得足够的军事和经济实力,就难以阻止它把全球之一部分称为其“自己”的领地。换言之,这个阶级会成为该领地的“专属性”政治阶层,并由此成立一个新国家,将先前“普遍”国家的“普遍性”剥夺殆尽。

这就引出下面的问题:如何能够在避免必要的进一步集体暴力斗争的情况下,抵达后历史状况,如果可抵达,此状况又何以能被描述为一个国家。根据科耶夫,随历史的终结带来的公正问题已得到解决,也就是说,任何适用于这种国家以及国家内各个亚政治社会的公正概念必须是平等(equality)和对等(equivalence)的综合。平等指应得权利上的形式平等,对等指的是权利与义务的对应(reciprocity)以及对社会的贡献与自己的利益之间的对应(页 268)。这些范畴——(贵族制的)平等与(资产阶级的)对等——源于主-奴辩证法本

^① 科耶夫确实认为,外敌的存在首先导致国家内部分成两部分,形成治人者和治于人者的区分。

身,而事实上,对理解主-奴辩证的结果也是需要的(页 243 及以下)。法国大革命和拿破仑之后,一个逐渐被稳固确立的观念是:让人类满意的社会秩序根本不可能简单基于主人间的静态平等,而不考虑权利与义务、利益与负担的对等。拿破仑创立的国家的基石是(资产阶级的)对等这一革命性公正,由此可以看出,如果没有贵族制的平等(aristocratic equality)所包含的一些因素,现代国家本身也不会成功。在科耶夫眼里,所有公民在法律面前的平等地位这样一个平等理念,源于贵族制,源于主人地位的相同性,即主人们平等地互相承认其为主人(页 266)。但是,迄今为止,这两个要素还没有在任何一个国家内实现稳定的综合。一旦这样一种综合得以实现,就体现为公正概念的最终形式——地球上任何地方都不会基于权利(right)来对抗一个基于这一公正概念的第三方的干涉。至此,第三方实实在在地可以是任何人,就是说,这种人的行动是完全不偏不倚和无私的,因为它被视为符合这一被普遍接受的公正概念。作为在任何地方都不可抗拒的法律,将拥有国家法的完善特性,但不再有施米特意义上的政治——换言之,没有了施米特式的国家。与黑格尔的结论刚好相反,Rechtsstaat(法权国家)的实现,意味着(民族)国家的终结(页 126)。

更具体地说,在第三方可以是任何人的情况下,第三方可以在先前称为国家的那些实体之间以不偏不倚和无私的方式加以干涉。“国家”间的关系不再是战争阴影下的政治事务,而是被司法地规范的关系。如科耶夫指出的,传统国际法只要依然停留在以冲突双方的外交妥协形式进行的第三国干涉这种层次,就难以作为法权实现自身:既然每一国家至少是每一他国的潜在敌人,这种干涉从来就不会达到由法权所要求的意义上的不偏不倚(页 316 及以下)。但科耶夫也注意到,国际法不再只是国家的产物;它还部分地是专业司法人员和公务员(*opinio juris*)的产物。至此,一旦第三方可以是任何人,第三方就可以藉法权(至少在原则上)解决国家间的任何冲突;但是,这些国家就不再是主权国家,并且,也因此不再有施米特意义上的国家(页 323 - 335)。

普遍均质国家是(is)主权的,但仅在下述意义上——第三方的干涉自始至终是不可抗拒的,至少原则上如此——如科耶夫提及的,

即使在传统国家,实践中总会有犯法者会逃避警力。这意味着,在普遍均质的国家中,真正拥有主权的是第三方——第三方才是在施米特意义上“作决策”的人。特定的个人组成的团体与其他团体间的关系,没有不可被法权裁断的,从而必须通过(潜在)暴力的政治斗争来解决(页 91 - 92)。我们可以明白,普遍均质的国家为什么是一个终极国家(End - state)。其实,只要想象一下下列场景就清楚了:假定某一个人组成的团体决定“分离”(secede),即宣称自己的“主权”,拒绝第三方的干涉以决定性地处置自己与别的团体的关系。这些个人简直就是共谋或犯法者(一群暴民,其领地无异于一伙摩托车流氓团伙的会所):根本没有另外的公正概念可以供他们诉诸来建立一个“独立”国家,这将是一个哲学上乏味的经验问题——实践中,普遍均质的国家的警力可以在何时和在什么程度上平定这些个人对第三方干涉的抵抗。

如果拥有主权的是第三方,也就是在普遍均质的国家“作决策的人”,那么,在谁是主权者这个问题上,关键不是某个具体个人,而是第三方以其作为第三方的能力,通过应用单一的普遍的公正概念的能力,做到不偏不倚和无私地行动。我们可以回顾施米特对自由主义宪政论的攻击。其实,他的目的是要表明,所有统治都具有人身特性(personalistic character),即便自由主义[宪政]有“法”治的神话和幻象,同样如此。自由主义通过宪政论(constitutionalism)削弱了[国家的]主权,施米特则要挽救国家,使之成为真正意义上的主权者。科耶夫则表明,自由主义的宪政论为什么不能在一个国家内实现自己。他同意施米特:只要国家在施米特的意义上是主权的,并由与他国的敌对关系所构建,那么,在包括法律的所有层面上,都存在人身的一面(personalistic dimension),第三方根本不可能是无私的(页 88)。但是,科耶夫给施米特来了个釜底抽薪——要实现自由主义宪政论彻底去除人治(personalized rule)的理念(单纯法权的法治,而不是“人”治),就要求这样的工程:建立一个有效的跨国、跨政治(transnational, transpolitical)的人类社会秩序,其中,第三方可以是任何人(页 91 - 92)。反讽的是,这项工程对民族国家的打击,反而远不如对施米特的感情的打击来得大,但科耶夫难以对施米特直说;因为,施米特攻击自由主义宪政论基于其划分敌友论,现在,面对这一

根基本身的消失,施米特会说什么呢?^①

对施米特的颠覆最显著地体现在《纲要》论公法的章节。科耶夫的起首调子显然是施米特式的:反自由主义,在个体公民和国家之间的关系上,根本没有法可言。不偏不倚和无私的第三方根本不存在,因为在这些关系上,国家必然是个政党,所以不能同时充当第三方(页 297)。至于宪法,只不过是描述国家(或国家的专属性政治阶层)是如何组织的,与法权毫无干系,它要处理的每个事情只关乎什么对国家的自我保存最有利。确实,科耶夫以施米特式的风格很大程度上把分权理念作为自由主义的幻想草草打发掉了(页 85 - 87、327 - 328)。

然而,科耶夫也进一步注意到,国家通过公务员作用于公民。不过,从国家只能通过仍然是个人(persons)的他人来行动这一概念,科耶夫最终得出了与施米特的结论相反的结论。国家的自主(autonomy)需要这些他人(立法者、官僚)来充当其仅有的代理人,充当“公仆”(civil servants),而不是作为有着脱离国家利益的私人利益的私人个体(private individual)。因此,尽管官员有多有少,就他们与国家内的公民的关系而言,他们仅仅是公仆或他们所创建的国家的公仆(对其工作的描述是宪法)。只要公仆作为公仆服务于作为国家内公民的他人,只要他们不把被授予的作为国家代理人的权力用于个人目的,施用于被认为是私人个体的他人,就根本没有可用来管治国家或其公仆与个体公民之间的关系的法权:国家会始终充当政党,因而不能是在上述关系中进行司法干涉所要求的第三方(页 136、333)。但是,假如公仆不是以其作为国家代理人的职能而是从私人利益行事,国家就可以是个第三方。实质上,冲突不在国家与公民之

^① 施米特,《政治的概念》,英译本 1976,页 57 - 58。事实上,施米特做出的反应显得很好辩。他问:“要提出的尖锐问题是,隐含在一个要囊括世界的经济和技术组织中的令人惊恐万分的力量将击中谁。这个问题无论如何不能靠如下信仰不予理睬,这种信仰以为,一切都会自动运行,事物自我治理,人治人也许只是表面的,因为人将是绝对自由的。他们何以会是自由的?回答可以是乐观主义或悲观主义的推测,但最终,全都抵达从人而来的信仰宣认”。正是在这里,施米特找到了自由主义的漏洞。参见,Robert Howse,《从正当性到专政及其返回正当性》,前揭,页 66 - 67。本文后面会论证科耶夫对此雄辩的提问的哲学回答,具体是《纲要》中的承认理论。

间,而在两个私人个体之间。该公仆是“冒名顶替”,表面上代表国家行事,实际上在谋求个人利益(页 337 - 338)。然而,如何可能知道,某公务员是秉公办事还是“冒名顶替”?既然是在科耶夫采纳的现象学取径上思考,我们就不能透过公务员的内心来决断,必须按其表现出来的举止来定夺——因此,宪法对于法权仍然重要。按现象学的看法,当一个公仆的行动合乎宪法中的国家描述,就是秉公办事(页 339)。

这是一个引人注目的智力动作,因为科耶夫显得是在施米特反驳宪政论和法治的前提基础上重建宪政论和法治的理念。科耶夫的论证之所以更为出色,是因为他为了反对施米特对自由主义的攻击捍卫宪政论,重新引入了正当性(legitimacy)的古典理解。由此,按科耶夫的观点,从正当性视界来看,谁充当专属性政治集团无关紧要,关键在于,该集团成员被视为出于国家利益行事还是谋求私利(页 337 - 338)。但不同于经典理解的是,科耶夫“现象学地”坚持,这一问题的解答,只能对照宪法上已定的国家描述来判断作为公务员的施政者的行为,而不能靠调查其品德。同时,按本文前面指出的,科耶夫提出了这样的可能性:一部宪法在某些情形下会被视为不公正,比如,专属性司法集团与专属性政治集团不相重合。在这种情况下,一个可能的结果是革命,但革命不是惟一可能的结果。也可能是,“司法集团可以‘教育’政治集团,并诱使该集团接受司法集团的 *droit*”(页 157)。对“教育”政治集团的可能性的考量,比之于从其他途径考量法律与正当性关系的现代性,更接近柏拉图《法律篇》中的 *Nocturnal Council*(夜间议事会)精神;显然,这种考量与科耶夫在公共场合的“显白”表现——大胆而惊人地漠视正当性——大相径庭。这位哲人在公共场合的那些显白说法,很像科耶夫与施特劳斯关于僭政的辩论中出现的那个僭主的助理兼顾问说的话。^①

要理解普遍均质的国家倾向于自我实现的动力学机制,宪政论的重构显得格外关键。科耶夫认为,只要国家本身及其与公民的关系取决于纯政治或非司法地划分敌友,不同国家间的司法统一就不足以进入普遍均质的国家,即便这种统一来自基于单一公正概念

^① 见注解 6。

的协定；因为，正是个别国家通过其宪法决定着私人个体的地位和其作为公民的地位（页 343 - 344）。譬如，科耶夫清楚地论证到，刑法实践在一些案子中体现了刑罚法权（penal right），在另一些案子中，则表现为纯粹的政治行为，因为这关系到国家的自我保护。如果国家不同意区分司法领域与政治领域，在 A 国被理解为政治的做法在 B 国则属于法权（right）的事务，那么，B 国作出的审判在 A 国领土就不是强制性的。这意味着，某些真正的司法审判的不可抗拒力会被否认，除非公法同样得到协调。^①

但是，除去那些假代表国家行事之名的“冒名顶替者”的行动，国家的一切真正作为，要么是政治的（宪法规定的国家和公民的关系），要么是司法的（第三方的干涉）。所以，假如在司法的恰当领域上有普遍的协议（原则上这是可行的，只要有单一的公正概念），那么，这也暗示着，在什么仍然属于政治就必定会有一致意见。这使得超国家的宪法（supranational constitution）成为可能，也就能真正确定任何一个公务员的作为究竟是为了国家还是属于“冒名顶替”。不过，这样的宪法将最终使（施米特的）政治本身消失——因为再也没有什么事是不能通过基于确定的公正概念的第三方干涉来解决。有了超国家的宪法，对“政治”的一致意见其实意味着政治的终结——主权国家间和主权国家内敌友斗争的一笔勾销（页 325）。

斯坦因（Eric Stein）等法学家早就观察到，^② 这种情况恰恰是欧盟的发展轨迹，而科耶夫在第二次世界大战后的一大段人生贡献给了欧洲一体化事业。欧盟发端于一系列条约，用科耶夫的话说，其法权至多还只是潜在的，因为当时并没有第三方干涉，有的只是在纯政治关系中敌人间的休战。^③ 不过，随着欧共体法律体系的演进，欧洲公正法院（European Court of Justice）开始重新理解条约，其中包含了对各成员国具有法律强制力的权利和义务。换言之，任何国家行为，如果不符合欧洲宪法框架的具体规定，都会被欧洲法院判为无效。

① 事实上，国际私法的传统规定是，外国的刑法和税法判决不被承认或不予强制执行。

② 参见其《律师、法官和跨国宪法的创建》，*American Journal of International Law*，75（1981），页 1 - 27。

③ 一句口号很好的表达了这个观念：成员国是 Herren der Verträge（条约的主人）。

这样,每个成员国都不再完全拥有主权,欧洲法律也不再是国际法了。这恰恰呈现为科耶夫提出的逻辑进程:通过司法一体化的创生,政治统一随之出现(页 326 - 327)。我们由此可以理解,为什么德国宪法法院在决定是否正式签署马斯特里赫特条约(the Maastricht Treaty)时会如此犹豫不决。按魏勒(Joseph Weiler)的说法,该法院还沉浸在施米特的思想中:一旦承认,便意味著德国行动的合法性的最终判词掌握在欧洲的第三方手中,这也就意味著承认,施米特意义上的国家在欧洲不复存在。^①

古典国家主权的终结乃宪政化的后果,理解到这一点,我们就会明白,科耶夫还消除了康德的“永久和平”问题上的一道鸿沟,或者说攻克了一个难题。永久和平难题可表述如下,如果达成了一项永久联盟,国家就无需担忧其主权的丧失,因为有了来自别的“国家”的安全保证,也就没什么好怕的了;但在这样的时刻来临之前,哪个国家会自愿永久放弃主权而寄希望于其他国家也会和该国一道参加这样的结盟?因此,对康德来说,从条约法(那时候,每个国家依然是 *Herren der Verträge* [条约之主])到联邦的跳跃,只能被设想成信心之举或希望之举。^②但在科耶夫的思考中,司法一体化的逻辑在某个时刻导致了共同的公共法律,随即导致联盟的宪法基础,在这样的联盟中,每一盟国不再是主权国家。再推进一步,这种统一化和联邦化虽说开始实践于有限的几个国家,却倾向于走向普世化。^③

写作《纲要》十年后,在给施特劳斯的信中,科耶夫把意思说得更为具体:“如果西方国家仍然是资本主义国家(也就是说,还是民族主义国家),那它们将败给俄罗斯,终极国家何以会调转方向也缘乎于此。但是,如果资本主义国家把自己的经济和政策‘一体化’(它们正

① Joseph H. H. Weiler,《凌驾所有国家之上:人民、目的和德国马斯特里赫特决策》,载 *Festschrift für Ulrich Everline*, Nomos Verlagsgesellschaft, 1995, 页 165 - 188。

② 见哈贝马斯近期的一篇颇有想法的论文,论述的是康德的“永久和平”理念和施米特对此提出的挑战:《康德的永久和平理念:200 年的历史转移》,载《包容他者:政治理论研究》, MIT University Press, 1998, 页 165 - 201。

③ 关键段落如下:此国家“倾向于产生诸国的一个联盟或一个联邦国家……一个特定的 *Droit* 的存在,既作为其基础又作为其结果,而且是参加联邦的各国共同的,应用‘联邦的 *Droit*’的一个要素——在其公共方面——来规范参加国间的关系,是在特定的联邦的公正组织中进行的”(页 327)。

在朝此努力),就能打败俄罗斯。终极国家如何实现也缘乎于此(同一个普遍均质国家)”。^① 欧共体已是普遍均质的国家。科耶夫提到了丢弃“资本主义”,在此,他指的是 19 世纪的 *laissez-faire* (自由放任的)资本主义。^② 这就提醒我们,导致普遍均质国家的,并非实定的法权(*positive right*)的简单和谐化(*harmonization*),而是藉着在特定的公正概念上的一致而可能带来的统一——在(社会主义的)公平(*equity*)中综合平等和对等。正是通过这种公正概念的实现,普遍均质的国家才能让所有公民心满意足(页 479)。

主、奴和家庭

科耶夫何以能够为普遍均质国家代言,提出上述主张?要理解这一主张,我们非得考虑平等、对等以及它们在公平中的综合这些概念的实际含义。但是,既然这些术语只是在社会关系中并通过社会关系获得其意义——它们没有超越的意义、只有社会人类学的意义——我们首先需要考量科耶夫把人视为社会存在的观点。科耶夫认为,人是作为亚社会的或跨政治(*transpolitical*)社会的成员来生活和寻求自我实现的,在亚社会中,最重要的(至少对于理解普遍均质国家的潜力而言)显然是家庭社会和经济社会。法权是第三方按给定的公正原则应用于这些多种多样社会内的各种关系——包括个人与作为整体的社会的关系的东(西)(页 167)。在此图景中,国家担任的角色是确保第三方干涉不可抗拒。但我们已在前面看到,国家还是一伙政治“朋友”的产物,这些联合起来以对抗“敌人”的排他性政治集团,为了国家而对公民提出了非司法的要求(页 129)。但是,集体对抗(即构成施米特所谓政治的敌友斗争)并不基于任何一种永久的人之需要;个人拉帮结伙互相对抗,以所谓“种族”、“语言”等为理由,

① 《僭政论》,页 256,以及本书 91 页注①。

② 尤其参见科耶夫的杜塞尔多夫讲演,《欧洲视野中的殖民主义》,载 *Schmittiana*, Band VI, Duncker & Humblot, 1998, 页 126 - 140([中译编者按]英译见 *Interpretation*, 2001 年 1 期,据该刊编者按,这次讲演是应施米特邀请而作,时在 1957 年。科耶夫当然熟知施米特在战后发表的《欧洲公法的国际法中的大地的法》[1950]一书,而且身位犹太人和当年法国的抵抗纳粹组织成员的科耶夫在 1955 年主动与施米特通信讨论问题)。

纯粹是习俗性的(conventional),其实表明了一种无能——没有能力去实现普遍均质的国家。事实上,施米特自己在某种程度上为这一反施米特式的结论铺平了道路,因为他所强调的敌友划分是生存论上的,根本不能基于任何种类的对立。

按照科耶夫的论述,尽管人最初通过暴力斗争使自己人化,并开始以这样的方式寻求承认,由此体现和确立的恒久的人性需要并不是斗争,而是承认(页 211-212)。在科耶夫对普遍均质国家的论证中,这是最重要但也最少被理解的假设之一,而且被福山和德鲁莉(Shadia B. Drury)一类评论家搞模糊了。这两位评论家似乎把科耶夫所理解的人与斗争本身看成一回事。的确,黑格尔有关承认的说法,被挪用来表征争取政治地位的族群目标[最显著的就是泰勒],这使得人们更难理解到,对科耶夫而言,最终让人心满意足的既非集体性身份的承认,也不是政治上实现的承认。^①承认是司法上的,这意味着国家失去了其政治特性,成为基于确定的公正概念的法权的普遍保证者。一旦有这样的保证,法权才能确保个人对普遍的人性满足的需要得到承认(页 474-479)。

当然,马克思已预言,不仅国家会消亡,在历史之后的状况下法律也将消亡:协调生产以提供人的需要的普遍满足将成为一个纯技术问题。^②科耶夫保留了法权,他清楚地想到,政治中所需要的集体决策过程有别于公正的行政(administration of justice),这种过程并非以任何永久的人性需要为基础:一旦所有的关系都是由公正来决定的,政治斗争就不再是必要的或可能的了(页 94)。对那些激进民主党左派人士来说,这一观点是难以接受的——但这是完全实现一种绝对、确定的公正概念这一意愿必然蕴含的意思。后现代主义者和左派思想的批判理论转向也显示了对此问题的敏锐觉察。有人反对(资本主义)有关(市场)公正的一致看法,以捍卫社会生活条件的可辩驳性(contestability);有人谈到可塑性、抵抗和对虚假必然性的

^① 见 Fukuyama,《历史的终结》,页 312; Shadia B. Drury,《科耶夫:后现代政治学的根源》,St. Martin Press,1994,页 17-78; Charles Taylor,《承认的政治》,见《多元文化主义与“承认的政治”》,Princeton University Press,页 25-73。

^② Syonowick,《社会主义法律概念》,前揭,页 1-2。

对抗；也有过头的说法，听起来让人觉得，民主的可辩驳性和政治斗争本身是值得力争的善事——甚至走得更远，去解释当代左派对施米特的另类怪诞兴趣。^①

科耶夫(以及黑格尔)怎么可能既把斗争视为对人性的出现是根本的,却又提出这样一个终极国家——在那里,实际实现人性满足要在这种斗争被明确取消之后?其实,科耶夫在《纲要》中提出了比他在《黑格尔哲学引论》中的表述更为清晰和丰富的主-奴辩证法。如果细读,这一论述让我们更准确地理解斗争在人类中的位置。人(man)通过否认其动物生存而成为人性的人(human)。主人在斗争中以其动物性生存为赌注,他寻求的是声张其人性,并要让其人性获得承认。他只是因为斗争中对手的生存态度而成为主人,因为对手决定放弃殊死斗争,让自己听凭主人摆布(页 212)。并没有天生的主人或奴隶——事实上,斗争本身,准确说是寻求公正的人间意义,在霍布斯的意义上已隐含了这样的预设:人在与他人的肉搏战中有大致的平等能力去捍卫自己的生命,在这个意义上,人是平等的(页 219-220)。主人并不杀死他的对手:这样做就其被承认的目标而言是自我毁灭的。主人留下对手的命,对手则向主人提供劳动。但来自奴隶的承认不是从人性上满足主人,因为那不是相互的——主人不能承认奴隶是人性的人(human),只是把奴隶当作实现自己需要的工具或手段——所以,他就不能满足这样的需要:被一个他反过来也能予以承认的人所承认(页 212-213)。但通过劳作——起初是为主人——奴隶找到了使自己成为人性的人的途径,不用在斗争中赔上自己的生命;奴隶通过主宰自然而否定动物生存,因为在奴隶的劳作中,自然是必然需要的(页 431-433)。在放弃斗争时,奴隶也放弃了被视为与主人平等的权利;主人只把其他准备将斗争进行到底的主人视为平等者。然而,从奴隶的观点看,奴隶在用自己的劳作换取生命上的存在对等——某种契约性公正(contractual justice)。不过,在贵族制的主人社会,这种对等的公正得不到承认;因为承认奴隶的工作为人性的,承认其为交易的产物(这暗含着一种平等),会毁掉贵族制社会的根本原则——仅仅主人才有的人性承认的法权

① 见 Chantal Mouffe,《回归政治》,Verso,1993。

(页 223 - 240)。斗争由此导致了这样的结果:允许把对等确立为真正的公正原则,并最终确立在社会主义公平中对等公正与平等公正的综合——科耶夫称之为公民的公正(页 224)。

由此可见,原初斗争才导致了通过劳作承认人性的可能性,进而为人性满足提供了手段。这种承认基于对等公正,但隐含平等,因为承认某人为人性的人,即使基于对等,就是承认他是平等者(奴隶与主人不平等,因为其人性不被承认),这一含义十分重要。因为劳作可以导致互相而普遍的承认,所以,相比斗争和做主人本身,劳作是人性满足更为恰切的途径。在普遍均质国家的后历史状况中,人将理所当然地要劳作,但不要或不需要斗争:因为劳作的欲求并不受保存个人生命的需要限制,劳作还创造新的需要(页 433、477)。①

在表述家庭时,科耶夫把这幅人性满足的图景筹划得更为丰富。按科耶夫的看法,人不仅需要让自己的行动被承认,还需要让其实际所是(what he is)被人爱。这第二个需要以某种特殊方式连结人对其有限性和必死性的意识;他寻求被爱、寻求在(be),以此超越其作为动物存在的死亡。因此,在家庭中,繁衍后代就不单是动物性的需要,还是显然的人性需要。经由家庭的人性化,首先是对人之粗野的或动物般的性的一种驯服或攻克。所以,经由工作的人性化要求主宰非人性的自然,家庭中的人性化则涉及到人的自我约束:其实,家庭内的人性教育首先呈现的是传授禁忌或限制(页 403 - 404)。② 我们在此看到的图景与德鲁莉和福山所描绘的大相径庭。在德鲁莉的

① 在后来的杜塞尔多夫讲演中科耶夫提到,正是首先由于一些人甚至在其最极端的物质欲望得到满足之后依然继续长期工作(这些人就是资本家),生产力的收益才通过技术革新得以实现,乃至于一——原则上——社会上的每个人的基本动物性需要得以通过工作得到满足,这恰恰是马克思式共产主义的最初目标。在科耶夫看来,正是资产阶级基于其工作而被承认为人,而不是仅仅自以为工作应有权得到物质的动物性需要的满足。但工作也导致新的和更大的物质欲望,因为,交换的前景是通过承认对等公正(市场公正)而实现的。我们将会扼要提到,这将产生新的不平等,并且只能通过新的平等和对等的综合来加以解决。朝社会主义公平方向进步之得以发生,恰恰经由这样的过程——就像社会民主的轨迹,但显然不像大多数马克思式社会主义者所设想的革命过程。

② 施特劳斯与科耶夫在此问题上有较深的分歧,因为科耶夫相信,这些禁忌或限制不依赖神圣或虔敬,并且在一个彻底无神论的社会将纯粹以人为本来传授;施特劳斯(《论僭政》,页 275)则强烈怀疑,若没有宗教,这里所说的社会化会发生。

科耶夫漫画中,呈现的是野性的放荡不羁和野蛮欲望的充分释放。在福山对科耶夫的描画中,真正的人性被大胆地视为暴力斗争。^①如果没有自我约束,通过公正和法权的承认怎么可能?倘若缺少自我约束或克己这一因素,怎能想象人会把同他人的冲突交由第三方干涉,而不是返回到暴力斗争?事实上,这种约束早已显现在主人们的下述意愿:在主人自己中间应用公正,而不是简单地继续殊死斗争。按照科耶夫的研究,这正是贵族制社会(平等)财产权的来源(页 245 - 249)。

在一段关键文字中,科耶夫事实上已认识到,从公民的权利和义务的视角来看,国家在儿童教育上是有利益的;但在家庭中,国家与经济社会间的界线很难划分,尤其在儿童教育方面(页 425 - 426)。因为家庭应答人特有的需要,即因其所是而被爱(原则上永远);对于在儿童教育中不给予家庭重要的自主权的解决方案,科耶夫一概予以排斥。但家庭内的教育权威必须尊重公正概念,因为正是这种公正概念产生了国家中的法权,以及普遍均质的国家中的公平(equity)中平等与对等的综合。因此,家庭成员可以有不同的权利和义务,但条件是:这些权利和义务既是对等的,又不伤害综合中的平等要素——即权利和义务的区别必须符合这一点:家庭的每个成员在人性上被承认为平等的(页 415、424)。由此可见,科耶夫的家庭观基于性别平等,角色的分别若不符合对男女两性平等的承认,就不被允许。科耶夫强调,只要人性的确定只经由男性间的暴力斗争和(男性)奴隶的劳作,性别不平等不会消失,一旦人性化经由家庭本身而发生,男女的平等人性才确立起来(页 402 注释 96)。

至此,我们已介绍了科耶夫对人性需要及其来源于斗争的描述,但追踪通向普遍均质国家之路还有关键两步要走。第一步在前面讨论家庭时已有所提及,那就是平等和对等的动力学关系如何倾向于达到公平中的综合。第二步是,既然迄今为止,每一这样的综合一直都不稳定,而且已产生出只适合一个给定国家的公正概念,这两个要

^① 尤其见 Drury,《科耶夫》,前揭,页 17 - 78,以及福山《历史的终结》中的“没有心胸的人们”一章,页 300 - 312,他似乎埋怨,历史之后不再有值得为之把斗争进行到底的东西。

素的稳定综合的公正概念何以能成为普遍的(universal)。

科耶夫的现象学路向拒绝自然权利(natural right)或自然法,沿此路向,我们不能提前阐明那有能力成为稳定和普遍的平等与对等的综合。《纲要》没有提供这样一种综合的细节,也没有为普遍均质的国家提供实定法权(positive right)的法典,相反,它只是阐明了隐含在法权本身的定义及其历史演变中的一些可能性和逻辑必然性。^①这并不标志着《纲要》不完整。该著作标题中的“纲要”不是反映其手稿状态,而是因为,在普遍均质的国家的实定法权自我显明之前,我们不可能在哲学上提出确定的完全的法权现象学(页268)。

接着我们要问,既然事先不可能提出将显现为平等和对等最终综合的实定法权的蓝图,既然我们只能从实定 droit 之不同的民族性体系着手,我们怎能设想这样一个最终的、普遍的概念可以得到实现?几乎就定义而言,该概念不能从任何一个具体的现存国家的实定法权中推导出来。现在,假设科耶夫没有通过现象学世界中的人类行动来论述公正概念何以能作为绝对者得到实现,《纲要》就得被认为在哲学上与其自身的主张不相称。当然,一种可能性是通过单个国家的全胜,这或许就能够把该国的实定 droit 强加在每个地方。但考虑到科耶夫运思的整个结构,这种可能性引出几个问题。一个问题勾连于科耶夫坚持的黑格尔的历史终结说。如果确定的公正概念仍然要通过暴力斗争来解决,历史怎么能说走到了尽头?这样的解决何以会是永久或稳定的?如果帝国内的某个集团或阶级宁愿选择帝国征服前的 droit,有什么可以阻止他们基于那个 droit 来分离和(重)建一个国家?由此可见,那不是—个稳定而永久的普遍均质国家,而是常规的历史循环——帝国侵略、民族反抗。

我们已提过,科耶夫成功地显明了普遍均质国家何以能是一个 Rechtsstaat (法权国家)——具体说,通过跨国宪政论克服传统国际法的局限,促成超国家的司法秩序形式。进一步的问题是,以民族国家(每个民族国家都有各自的民族性的实定法权)组成的世界为 a

^① Perry Anderson 以为,“此书的政治结论实际上是为普遍均质国家的民法典提出一套提案”(见 A Zone of Engagement, 前揭,页321)。这种说法未免过于夸张,甚至有不少曲解。

point de depart (出发点),而不是通过征服这种不确定和不稳固的途径,这样的法权国家怎样才能或怎样才必然产生?

答案来自科耶夫对人的满足基于其成员性(membership)的理解:人毕竟是经济社会和家庭社会的成员。法权主要系于规范人在这些社会内的关系,以及与这些社会的关系。但这些社会与国家在本质上不是共同范围的(co-extensive)——它们可能是亚政治的,或更重要的,是跨国家的(页 133 - 134)。法权要实现自身,必须有能力规范这些社会内的所有关系——还有一点,第三方的干涉必须是不可抗拒的。假如 A 和 B 作为同一(跨国)经济社会的成员而产生纠纷,但又分属不同国家,那会发生什么?首先,应该由 A 国国籍的第三方抑或由 B 国国籍的第三方来干涉 A 和 B 之间的纠纷,就没有明确的依据。第二,不论进行干涉的第三方出自何处,其干涉对于诉讼当事人的一个或另一个,将不是不可抗拒的。一种(并不令人满意的)解决方案是传统的礼让(comity)——一个国家出于礼让,或出于毫无司法内容的政治行动服从另一个国家,要么是接受他国的法权应用于自己的国家,要么把他国的第三方不可抗拒的干涉下达到自己的领地。但承认是政治上的,即平等承认另一主权国家,所以,礼让不能导致科耶夫所称的司法联盟(页 326)。

通过互相承认民族法律达到司法一体化

假如这种承认可以是司法的,而不是政治的,又会如何呢?假如有这样一种程序,依此程序,为了严格地解决那些纠纷——某一给定社会的当事人 A 和 B 的关系跨越一个以上的国家,一国的第三方承认他国的法权对等于本国的法权,事情又会怎样?这种现象确实可以证明科耶夫的主张——法权本身倾向于实现自身,在调整分属不同国家但属于同一个跨政治社会的成员的关系时,可以导致司法联盟。

这种现象如何可能,我们同时代的两位学者——斯洛特(Arne - Marie Slaughter)和尼可莱蒂斯(Kalypso Nicolaidis)——已有过描述。斯洛特描述的是,跨境司法合作怎样成为解决因全球化而引起的不同国家法律冲突问题时被广泛采纳、且常常成功的方法。斯洛

特深刻地看到,尽管这样的合作总会出现,但当国家现在承认他国的判决时,法官所做的就是承认他国的法官和他们一样——用科耶夫的语言,即承认他国的法官充当真正的第三方。当然,斯洛特还观察到,这样的合作在自由国家间进行得最密切、最有效;至于在其他国家,求助于政治主权的承认依然是主流。^① 我们因此可以认为,在不同国家的第三方之间存在着承认的关系;他们承认,在不同国家的法权背后的公正概念是相同的或倾向于相同,即使实定法权依然显得不同。然而,这种承认的结果是,第三方最终采用(并因此发展)了他国的实定法权(严格说,因为有意或间接承认相似的公正概念而可能)。最后,我们可以设想,如果当事人 A 和 B 是跨国的情形呈现得足够多,因各民族文化的纯粹特质而来的实定法权上的差别趋于消解,单一的实定法权也会出现。这并不意味着会出现一个单个的实定法(law);不同的地方有不同的物质条件或其他非司法的条件(北方的房屋加热和绝缘标准与热带地区不同),法律(具体法规)上肯定有差异。但将会出现单一的实定法权(right),因为民族性法律仍然保留的差异将被理解为与不同(民族性的)实定 droits 无关,因此与严格意义上的法权毫无关系(页 327)。

我们或可认为,在理解司法联盟产生的具体可能性上,斯洛特的观点有一个严格限制——至少从科耶夫的社会主义视界而言。刚才描述的动力机制似乎是在强制地适用法律(诸如基本的合同法和侵权法),那种法律(在普通法国家)很大程度上是通过法院判例演变而来,但在其他地方,这些适用法律则源于由法官和政治家共同起草的法典。但作为平等和对等之综合的(社会主义的)公正,也显然必需有再分配性和调整性的法规(消费者保护法、劳动法等)。在科耶夫看来,第三方不仅仅是法官,还包括立法者和警察。由此我们会想到,既然立法和管制(显然地,如果仅仅显然地)更多直接属于政治而非司法,就会限制斯洛特所重视的司法合作中第三方的司法承认。不过,尼柯莱蒂斯倒是提出了不同国家之间在立法和管制(regula-

^① Anne - Marie Slaughter, (自由国家组成的世界中的国际法),载 *European Journal of International Law*, 6(1995), 页 503。

tion)上的承认理论。^① 对上述做法的传统理解是尊重了主权的纯政治的协议或条约,但尼柯莱蒂斯的理解不一样,他尝试以管制者之间的信赖为基础来解释相互承认,此处的管制者就是不同国家的立法者或公务员,科耶夫最有可能把他们描绘为广义上的专属性司法阶层。这样的互相承认之所以可能,恰恰因为各个国家的专属性司法阶层可以相信,实定法律和法规上的差异无关紧要——这或多或少是清醒地认识到,这些差异不是源自国家间不同的公正概念。

至于在仍然是施米特意义的国家之间对法律的司法承认的可能性,在前述科耶夫对公法的阐释中已有所铺垫。施米特承认,国家间的敌对不是个人性的(personal);科耶夫的公法论述则强调,国家只通过公务员而有所作为。尽管这些人通常是专属性政治阶层的一部分,处在与外国政治阶层的敌对政治关系之中,但正因为这种敌意不是个人性的仇恨(按施米特),当所指的这些实际的个人(persons)代表国家充当公务员(不仅仅作为专属性政治阶层)时,并不需要处于互相间的敌对关系中。在跨国合作管制行动的案例中,不同国家的公务员互相承认对方是公务员,其实是在司法上承认对方是立法上的(legislative)第三方;要使这种(“友善的”)承认成为可能,就要求其正在担当的关键角色并没有被国家间的敌意所渗透——即便每个公务员在为一个潜在敌对国工作。不同国家的公务员在肩负互相承认这一合作性努力时并不感到敌意,但他们仍然效劳于不同的、潜在敌对的国家。这里有两种可能性:他们要么充当“江湖骗子”(出于私利与外国公务员勾结),要么能够毫无敌意地充当起特殊的公务员角色。后一种可能性的实现(由尼柯莱蒂斯识别的公务员作为公务员之间的信赖)只能指向这样一件事:A国的一个立法上的第三方能够在司法上承认B国的第三方,因为每个人都或多或少清楚地承认对方的公正概念是一样的。我们应该记住这一主张:当第三方是在应用国家的公正概念之际,这第三方才显得是作为真正无私的第三方在进行干涉——是公务员,而不是“江湖骗子”。这样,如果某国能确

^① 〈统管政权间的互相承认〉,载 OECD(经济与合作组织),《通关改革和国际市场开放》,OECD,1996。尼柯莱蒂斯教授在一次对话中陈明,她在承担法律和规范的互相承认现象的研究之前,知道科耶夫对黑格尔的承认理论的解释。

信, B国的公正概念在所有关键的和相关的方面与本国的公正概念是一样的, 就能有自信充当一个真正的第三方, 同时(在司法上)承认 B国的法权。即便实定法上的差异还保留在互相的承认中, 上述立论依然正确。再强调一下, 通过合作, 思想和信息交流等方式来自两个国家的第三方深信, 这些差异对法权是无关紧要的。正是在这样的方式中, 公正和法权脱离了偶然的或暂时的国家法律间的差异而渐渐变得纯正, 无需暴力斗争和征服, 无需下述最终结果: 单个实定法强加给整个世界, 那必将是对实定的、非司法差异(气候、语言等等)的僭政式(tyrannical)剥夺。^① 其实, 在欧盟, 现在有一个词汇来表达司法一体化下接受或保存这类差异: 辅助性(subsidiarity)。

因此, 在由斯洛特和尼柯莱蒂斯所识别的各种现象中, 我们有可能察觉出, 单一的公正概念何以能够从显然不一样的民族性公正概念的存在中自我显明。这恰恰要归功于科耶夫在《纲要》中所识别的动力机制: 甚至在规范跨-政治社会成员间的关系时, 法权也寻求自我实现; 但要实现自身, 法权必须对付其它国家, 因为这么做是要让第三方的干涉在每个地方都不可抗拒。要使《纲要》论证得以完整, 并没有必要表明, 所说的趋势发生得如何快, 或者如何传遍到所有国家——识别出这种发生的可能性以及这种发生由法权本身的逻辑所驱动, 就足够矣。

在(社会主义的)公平中综合平等和对等

借助在公平中综合平等和对等这一动力机制, 科耶夫要表达什么意思? 这在他对经济社会的公正所作的讨论中有最清楚的阐发。我们知道, 资产阶级革命后, 平等和公平都被接纳为公正之必不可少的要素。科耶夫则是这样阐述平等和对等的相互作用的:

假设是这样一回事: 在两个人之间分配晚餐, 其中一个人已吃了中饭, 另一个则没有。于是, 我们会说, 给后者多一点的份法是正当的(just)。同样, 我们会说, 给儿童一块比给成年人的

^① 这似乎是在对付康德《论永久和平》中的意见, 因为康德反对按一种联邦化的机制来消解传统国际法的局限来建构世界国家。

蛋糕要大的蛋糕是正当的。同样正当的是,让体弱的人拎的东西比身强力壮的人拎的少,这是来自于公正的理想:残疾人的实践是天生的(born)。从此再跨一步,就可以主张,把东西给最欲求(desire)它的人是正当的。还有一种通常的说法,把它给最需要的人是正当的(参考“共产主义”社会原则:按需分配)。或反过来讲,把东西给予那个为了拥有它已尽了最大努力的人是正当的(参考“社会主义”社会原则:按劳分配)——诸如此类。

在所有这些情形中,主人从一开始就会被不平等的非公正所震惊。一个骄傲的穷人会隐瞒自己没有吃中饭的事实,为了目睹单单应用平等公正。一个体弱的人会因骄傲或自爱(amour-propre,资产阶级会称之“自负”)与强壮者一样提重物……有运动员会选择放弃比赛,只是因为对等公正要求其他参赛者是残疾人。概括说,主人可以要求平等而不考虑对等,也不考虑就这个人跟别人的不平等而予以补偿。与之形成对比的是,资本家或奴隶会满意于条件的对等,而不考虑它们的不平等。(页 254)

这段文字提到,平等和对等这两种公正间的张力得以在一种综合中消解的途径:“按劳(merits)分配”这一“社会主义”理念。“按merits分配”体现了对等,因为它可以正当地把不同的份额给予不同的人,另外还体现了机会平等。前一种条件和报酬的差异(其实是工作上的)只能归咎于merits的差异,假定他们的merits没有因天生的缺陷或其他偶然因素而受到根本性影响。通过创造平等的机遇和机会,社会主义的公平综合是可能的,因此,条件和报酬的差异就其对等而言是正当的。由于缺乏应得权力(entitlements,如教育)来确保机会平等(在社会主义,是公民的“地位”),平等和对等之间始终会保持程度不一的张力。

科耶夫继续以晚餐为例,描述综合的趋向:

平等原则将要求在那些享有法权(droit)的人之间有相同份额,且别无考虑。但对等原则要问,平等的份额是否对等。如果观察到,有的人比别的人更饿,不对等就显示出来。食物的分法也因此不同了,即按照饥饿程度有比例地分配。对等原则就此

得到满足,也就没事了。不过,份额不平等也会引起别的原则被违背,那就开始新的尝试去消弭。接着,为了不违背对等原则,就有必要消除加入者的非平等性。由此要问,为什么有的人比别人更饿。如果观察到的事实是,原因是有的人吃了中饭、有的人没有。那好,就从现在开始,大家都有中饭吃。(页 269)

在朝向综合的进程中,对等用来处理平等的局限,反过来也一样。我们可以在当代福利国家的政策和实践中看见这种趋向。以科耶夫本人提到过的两性不平等为例。男女生理不同的一个社会后果是,女人趋向于承担照料孩子这一非同寻常的重任;由于这种情况,尽管男女形式上平等,但在就业市场缺乏平等的机会——要通过工作达到平等的承认,女性需要面对男性并不需要面对的一些限制。因此,要采取措施,让就业门槛上呈现的对男女两性的负担平等化。但是,假如这个门槛问题得到解决,女性依然比男性挣得少,该咋办?如果在进入同一个职业和行业时,她们被接纳的门槛和男性不一样,就可以诉诸反歧视法。但是,我们还是会发现,对于显然是具有平等价值的工作,女人的报酬还是低,这可能是由于历史遗留的女人生来低等的假设。此外还会需要实现公平付酬,那是对等所要求的。然后才会同时拥有机会的平等和劳酬对等(equivalence of rewards with merits)。事实上,朝向综合的趋向告诉我们,单靠政策永远不能纠正问题——人只能在平等和对等本身的互相作用中同时对待两者,以此纠正不公正。作为动力学过程,如果某些不平等和不对等因素在短期内并没有恶化倾向,这种综合的实现也不会发生。正是针对这些扰动,当今的右派和左派都对统管的(regulatory)福利国家极为不满。右派把眼睛盯着当代国家的平等政策上过渡的衡平(leveling),平等对待非平等性的人和事;他们通常看不到,最终的结果其实可以达到综合,这种综合允许状态中有异常(differences),但最终结果肯定是正当的。同样,传统左派则对如此不平等的市场后果愤愤不平,因为那些自称自由党和进步党的人竟然无动于衷。但是,我们只是简单地认识到,通过控制市场结果是不能实现正当解决的。相反,只有通过让个人进入市场的机遇和机会平等化,目标才能实现。左右派知识分子居高临下地察看正在演变中的同一个统管的社会福利国家,他们声称看到了更多的各不相同的不平等和不对等现

象。典型的预测(或者说据此种现象的阐释)是,分裂和社会分歧日益加剧,或者自由民主的政治工程走进了死胡同。左右两派都值得考虑和应付来自科耶夫的挑战:虽然历经各式各样的扰动和调整,根本的趋势是走向综合(页 263 - 268)。

当然,本文的范围无法让我们细述这一挑战在经济社会政策各领域(此乃现代福利和统管国家的特色)是如何展开的。但我们应该提一个特别重要的问题:如何看待市场的全球化。许多左派人士认为,由于市场的全球化,进步的国家(the progressive state)在倒退。科耶夫简单接受为真理的一个观点是:经济社会具有跨政治的固有特性,这意味着,在这个社会的形形色色关系中的平等和对等之稳定的综合,永远不会在国家的樊篱内实现(页 272 - 276)。因此,对于经济关系的越国界发展以及关系的极大紧张,根本没有倒退可言;最初的结果是,左派所看到的新的不平等现象和某种对等现象本身就没有什么可惊讶的。但最终的结果为什么不会是挪走(民族)国家自己强加的基本限制,使得社会主义的理想得以实现?例如,有人因中国的奴隶劳工而谴责全球化,但面对全球化,可以用其有影响力的能力做点什么的人又有谁对此真正关心过?由于经济社会日益包括两种不同类型的国家(在一种国家,有些做法早就被认为是不公正的,但在另一种国家则还得不到承认),所以,社会主义的法权(socialist right)波及全球就有了实在的基础,因为这种法权并不寻求取消由市场导致的后果的差异,而是保存那些正当的(just)后果。迄今为止,科耶夫的动力学理解还没有被任何实际情况所拒绝。平等和对等的综合自身朝前推进,并趋于普遍化。就最低限度而言,科耶夫的观点强有力地挑战了这样的左派:那些人冥顽地喋喋不休文化和民族,视之为依然可行的对抗全球化的资源。

走向与科耶夫《纲要》的批判性接触

行文至此,我们已揭示了科耶夫《纲要》的核心论证,旨在让英美知识界的读者较为容易地理解其思路。要知道,一般而言,科耶夫的观点及其工程被名声所累,也被一些人对其著述的主导性误解和误用所扭曲。在努力阐明《纲要》论证在哲学上的完整性时,我们特别注意

避免英美读者对待《纲要》的态度,仿佛这是一本不完整的著作——在梳理作者的根本思想时,似乎只具有次等或边缘重要性的附件。^①

这也不意味着,我们把在《纲要》中体现的科耶夫思想看作对人类处境完全恰当的解释。在这本著作中,科耶夫向我们显示了,Rechtsstaat(法权国家)何以不需要、也不可能是民族-国家,但它确实要充分实现自己的理想——这是科耶夫不容置疑的原创贡献。他还向我们显示了,从施米特关于国家和政治的前提出发,何以能够得到非常不同的结论——即完全与宪政论和法治和谐。当然,人类将在普遍均质国家心满意足这一结论是否被人接受,最终取决于科耶夫对人性需要的描述是否具有说服力。福山提到科耶夫称之为megalothymia(高心智状态或伟大精神气质)的人需要,这种需要让人追求高级地位和阶层之类的东西,追求受人敬仰的伟大或卓越,追求被不平等地仰望。我们暂且先接受福山的假设,承认有这种需要存在。福山是在不知道《纲要》的情况下提出其看法的,所以,他把平等的普遍承认这个理念错误地构造为绝对的和完全的均质化和衡平(homogenization and leveling)。在此基础上,他可以声称,只要普遍承认的工程得以在普遍均质国家内完工,上述需要就不能得到满足。可是,我们已看到,既然公平——这是判定这种承认公正与否的基础——是平等和对等的综合,那么,在普遍均质国家中当然对天才会会有相当特别的承认,但必须有限度:要协调另一原则——承认每个人的平等人性。所以,根本没有深刻的理由去认为,受人敬仰的超群需要、追求尊贵的需要不会在这样的国家(通过基于平等和对等的社会主义综合的承认)得到满足。

更深层的一个问题涉及普遍均质国家中普遍承认有着空洞或形式的特点(德里达等人已在科耶夫的《黑格尔导论》中发现了这个问题)。科耶夫当然知道,人们寻求在各自的特殊性中得到承认。而且,普遍均质国家现在也确保这种承认,因为,个人不仅仅被承认为各种集体(如阶级、种族、宗教团体)的成员,还同时被承认为有其自身独特目的的个体。只是,这些独特目的的内容——作为在本质上

^① 我们可以看到,这也是施特劳斯以极为不同的方式已做或已尝试做的事情。见Howse,《从正当性到专政及其返回正当性》,前揭。

高于或不同于其他人的独特目的——不可能被承认(至少不可能直接被承认)。工作通过交换和金钱得到承认,职衔地位(公务员的情形)则通过中立的价值中介(neutral medium of value)得到承认。我们可以观察到,在当代自由民主社会,人们广泛感受到这样一种需要:寻求更为个体化的社会承认(more personalistic kind of social recognition),而且是与个体的独特“内容”连在一起的。结果,我们看见了一种名人文化(celebrity culture)。不过,自由民主社会的“统治”精英,包括政治家、技术官僚和商人,大多不是名人(自然也有例外);名人文化的运作独立于行政管理领域。那些在20世纪后期管理着社会、法律和经济的生活的人们,并没有显示出要主导或强加给社会一种独特个人内容的需要,他们一般也不是名人崇拜的对象。尽管成为名人或名人崇拜确实是一部分人的需要,但也有许许多多的人对由不露面的精英主导的公共生活心满意足。

我们已论及,精英之间的信赖——尤其不同国家的司法阶层之间的信赖,对于确定的公正概念的出现最为关键,靠着这一公正概念,实定法上的差异可以就其保留范围被解释为对不同的非司法条件和境遇(气候、语言等)的适应。问题在于,我们能否如此确信,人民自己会开始以这样的方式来认识?精英通过全球性法律,也就是通过技术,有能力“解决”经济关系中复杂的管理问题,这是有目共睹的;但其他人对这种解决的抵触同样昭然若揭。譬如,欧盟禁止激素喂养的牛肉,由此导致欧美之间的争议,但欧盟的主导性公共舆论拒绝改变对人为操纵自然界所持的怀疑态度,结果,美国转向对欧洲出口施加报复——换言之,转向施米特意义上的主权。这就表明,已在全球经济法中牢固地确立了地位的风险评估和分析之类的技术官僚/科学工具,也有无能为力的时候。我们已指出,科耶夫对作为自身目的的自我管理(self-government)和自决(self-determination)持否定态度。其实,即使是辨认单一公正概念的来临,也有大量问题要面对。比如,在具体语境中,解释和实施这一公正概念就会有理解上的分歧,还有具体操作层面上的异议。假如这些分歧大到这样的程度:无法从正当性问题中驱逐政治,我们就要回到下面的问题:一个真正的政府管理层(a genuine level of governance)在普遍均质国家属下是不可或缺的。这样的话,最终由谁来定夺确定的公正概念的解

释(不管他是将之应用于具体语境的魔鬼,还是普遍均质国家的第三方)就显然是施米特意义上的政治问题——重新构造施米特的“谁决定”问题。概括讲,科耶夫的一个供认(实定法将不会协调于普遍均质的国家)比他的信念(技术官僚在管理上的差异是被允许的)引出了更多的困难。科耶夫也许会这样回答:尽管所指的差异仍然会导致在偶然时刻突破旧的主权,但那不是实在的突破,因为,提高关税和殊死斗争毕竟是两回事,只有后者才是施米特的政治概念和主权的根本。紧接的问题就是科耶夫对政治的整体处理。虽然他从内部出色地克服了施米特意义上的主权,但是,由于他毕竟在施米特的政治哲学框架下运思,所以,没有给政治留有应有的地位。也许,有些人世间的差异最好通过政治手段来弥合,因为,他们不值得或不需要通过殊死斗争来消除。受施米特影响,科耶夫不相信有真正的自由政治,因为,其前提条件是:政治斗争不会激化到导致潜在的暴力冲突的程度。如果说,施米特告别自由主义是个错误,那也不妨说,科耶夫告别政治也是个错误,因为他简单地接受了施米特的辩论术语和选择。

科耶夫勾勒的轨迹还面临这样一个挑战:并非所有国家都是自由民主国家,还存在由米洛舍维奇和卡扎菲统治的国家。虽说如此,还有另一种对策,那就是政治行动。因为,那些人渐渐被视为“罪犯”(也许可称为疯子),所以有必要强制推行某些普遍原则。

在后历史状况,法权(包括惩罚的法权)依然持存,这就表明,罪犯不会消失。总会有那么一些人会为了实现自己的特殊目的把他人当手段。科耶夫承认,根本不会有这样的人间国家(social state),在那里,受挫的欲望被当作疾病简单地消除。就此而言,科耶夫的性情接近佛洛伊德的性情,与青年马克思的性情相异。科耶夫不敢否定这样的可能性:不满的人会借助别样的公正概念重新聚集起来,理直气壮地参与反对普遍均质国家的武装斗争。

简单说,这意味着人类应该在普遍均质国家心满意足——这合乎理性。问题又来了——科耶夫不是声称,他已经与康德的“应然(ought)”(以及他视之为从柏拉图到康德的所有哲学的规范性和雄心)彻底决裂了吗?即使那些人没有理由这么做,可是,谁又能知道,不满者不会用暴力打碎普遍均质国家——假如他们的力量足够大,而且主观上的不满足也足够强烈?科耶夫的回答也许是:如果没有

另类的公正原则,那些人就没有能力妨碍普遍均质国家的权威;因为,普遍均质国家的长治久安靠的恰恰是公正,而非其实际的警力。希特勒有另类公正吗?科耶夫的回答是否定的。这是考虑到,希特勒没能遵照自己的主张(建立一个新的永久王国),但他成功地为建立普遍均质国家清除了场地。^①更深一层的设问是:假如希特勒从一开始就拥有足以毁灭地球的核武器,结局会怎么样?

如此设问让我们可以清楚地了解科耶夫不同寻常的敏感。科耶夫摒弃了黑格尔的自然哲学——自然界从人的视界看是有待被否定的,但自然与自身同一。普遍均质国家是人的工程的顶峰,但人类根本保证不了它不会被摧毁——就人类条件而言,这项工程是充分合乎理性的,但它依然只是人的发明。任何种类的意外事件——甚至人类自己的造孽(核灾难),都会让它消失。另外,如福山最近反思的,通过基因操纵,一个人可以超凡脱俗,甚至可以变成又一个施米特,其基因编码可以让他暴力地主宰或被暴力地主宰。^②尽管如此,由人类诞生时的斗争所定义的人性的历史圆满(*completeness*)不会受到影响。作为一个社会主义者,科耶夫会把普遍均质国家这一工程视为值得完成的——值得为之付出艰难的努力。作为哲学家,他会面对这项工程的人为或构造的特点——得不到自然、上帝或宇宙的支持。科耶夫可以接受这样的判词——一个激进的无神论——但没有(第一代存在主义无神论伴随着的)恐惧或失望。他可以是个很不错的社会主义工人,但也会同时认识到,人所做的可以被轻易地勾销。正由于这样的敏感,已让如此众多的科耶夫的阐释者和批评者看歪了眼,尽管这种敏感造就了他在同时代最聪明的人中间的无比魅力——他让人着迷、让人挫折、让人感到神秘。

最好还是让科耶夫自己来总结,他说(据阿隆的记录):“人生是只演一场的喜剧,要演得认真”。^③

徐志跃 译

① 见 1955 年 5 月 16 日科耶夫致施米特的信,载 *Schmittiana*, 103-104。

② 福山,“进一步的思考”,载 *National Interest*, Summer 56 (1999), 页 16-33。

③ Raymond Aron,《回忆录》,Julhard, 1983, 页 99(参见中译本,北京三联版)。

一种受到扰乱清晰的

[匈] 塔马斯

一个人在诸多征兆中睡眠,在诸多被名之为客观的,被显现为客体和戏剧的关于事物的意见中睡眠,每一个都是令人信服的视觉清晰的范例;如果没有人打断你的睡眠,叫醒你的话,这一时还将继续下去。一种受到扰乱的清晰。

布罗德凯(Harold Brodkey),《逃走的灵魂》^①

福山那本著名的著作^② 不仅了却宿怨,而且最重要的是强有力地表达了我们共同的感觉:某种重大的事情已经走向终结。我们正在跨越一个神秘的门槛进入曙光地带,在那里我们进行的一切战斗似乎都突然令人困惑地变得无关紧要了。监护者和偷猎者、国君和反叛者、信仰者和怀疑者满腹狐疑相互凝视:一种既衰微又野蛮的混乱出现了,吞没万物。有些人称之为自由民主政治的胜利。有些人认为是社会主义,不仅如此,是所有极权主义幽灵的终结。正如福山先生指出的:

不论在民主化过程中看到后退或失望,或者市场经济未见繁荣,我们都不能从世界历史中出现的这个更大的模式中移开目光。世界上的国家决定如何创造出政治和经济制度,其选择的数目已随着时代的变革而明显减少。在人类历史的过程中,君主政治、贵族政治、神权政治到本世纪的法西斯和其他形式的独裁,各种政权都已登场,但是在 20 世纪结束前能完整存活下

① Harold Brodkey,《逃走的灵魂》(*The Runaway Soul*, London 1991), 页 505。

② 《历史的终结和末人》(*The End of History and the Last Man*)。参见 Jeffrey Friedman, “新的一致: I, 福山的主题”, (“The New Consensus: I. The Fukuyama Thesis”), *Critical Review*, 卷 3, 第 3、4 期, 373 - 410。

来的惟一政府形态就是自由民主政治。

换言之,以胜利者姿态出现的与其说是自由主义的实践,不如说是自由主义的理念。总之,世界上大部分地区,目前已经没有一种伪装普遍的意识形态可以挑战自由民主,也没有一种比人民主权更具普遍性的原则。(45)

作为评论家和作为著作家同样有名的德里达,在他最近的著作《马克思的幽灵》^①中,宣称福山先生的论题具有一直深深的基督教本质,因为它宣布了一种千禧年的“福音”,因此福山误读了科耶夫,显然科耶夫是福山的主要灵感来源(当然,除了黑格尔和施特劳斯[Leo Strauss]之外)。德里达强调科耶夫身上异教徒的暧昧性,据科耶夫看来,历史终结不是什么福音(好消息),事实上,它根本就不是消息。确实,如果我们试图忠实于黑格尔,我们就必须认识到历史的终结意味着由历史刻画的时代的结束,同时却又是由别的东西刻画的时代的开始。黑格尔的观念植根于康德关于“万物终结”的概念,这不是在时间中的事件,而是人类所有事物的终末论方向,这从属于拯救,因为人的事物都是有限的。

不像福山先生那样,我认为“历史终结”是自由主义乌托邦的一个部分,这既是自由主义的乌托邦,也是社会主义的乌托邦,尽管社会主义已经被打败了。我相信,恰恰是“历史终结”的观念本身已经走向了终结,这是一个对自由主义和社会主义来说共同的概念。但我认为德里达也只有部分是对的。基督教期待的是最后审判,继之而来的是永恒的天堂般的和平,这种观念毕竟不同于现代性的主要观念,现代性的主要观念则被描述为一种对历史终结的期望。在基督教那里,天堂不仅仅是一种福佑的比喻。复活和拯救被认为是可以改变我们本性的,“历史的终结”却不是这样。相反,它被认为是要满足人的本性。正如福山先生所做的那样,宣布我们的本性将要与社会存在的规则相和解,但是这种宣称与基督教并不相同,基督教宣称由于任何和解的需要都已经结束了,所以,所有的和解也都被取消。一种对我们的本性来说是真实的事件状态(“历史终结”)与我们

^① Jacques Derridas, 《马克思的幽灵》(*Spectre de Marx*, Paris1993),页 97-127。

的本性被消除的事件状态,是相当不同的。也许,好消息并不能确切地被定义为福音(*evangel* 或 *gospel*)。福音(字面意思即“好消息”)四处吹嘘一种精神性的革命,实际上,最激进的革命是,福音认为人的本性都是错的,我们全然不必害怕蔑视它。福音将会拒斥人的生育、劳动和遵从法律,而法律是所有秩序良好的人类文明的中流砥柱。另一方面,对“历史终结”的辩护将有一种柔和的音调;它求助于黑格尔所谓的 *Versöhnung*(和解)的概念,一种非幻觉地与我们的所是取得妥协:有着有限身体的有限灵魂。

足以令人奇怪的是,这种与我们本性引人动心的和解,这种人可以全盘接纳自己的欲望和野心的和解,恰恰是另一种理性革命的结果:乌托邦。福音和乌托邦是对立的。

我完全相信福山先生论证了社会主义乌托邦已经结束的思想。但我认为自由主义的乌托邦和社会主义乌托邦紧密相关。因此,我将论证自由主义和社会主义的乌托邦都被击败了,共产主义的崩溃预示了麦金太尔(*Alasdair MacIntyre*)所说的“启蒙方案”^①的终结,而黑格尔/科耶夫所达到的成果——挖掘出这一点是福山先生的功绩——可以以一种不同的方式被用来说明启蒙的最终危机。我将不会远离福山先生的思想根源,这将显得毫无绅士风度。无论如何,这些思想根源对我的目的来说已经是很好的手段了,我的目的是要表明,迄今为止自由主义和社会主义乌托邦之间被忽略的相似性,及其衰落的相似性。

一种没有国家的社会

通常一种不想称自己是福音或乌托邦的哲学被认为是道德哲学。

政治哲学像柏拉图笔下的苏格拉底那样古老,而道德哲学则是

^① 见 *Alasdair MacIntyre*,《德性之后》,(*After Virtue*, 第二版, University of Notre Dame Press 1984), 页 36 - 78。参见 *Alasdair MacIntyre*,《三种对立的道德探索观点》(*Three Rival version of Moral Inquiry*, University of Notre Dame Press 1990), 第 8 章, 页 170 - 195。

某种更晚近的东西。当理性和自然为了某种崇高的目的而被分离或被认为不可和解的时候,道德哲学作为一种规则就出现了。出于某种愉快或悲观的动机,关于两者之间和谐的问题出现了,这或者以一种或多或少开放的、告诉我们如何改善我们本性的训诫形式出现,或者以一种敏感的绝望的形态出现。有时敏感的绝望以“科学”的面目出现,它会尽力调动理性去观察和描述被假定为他者的自然,因而使理性显得被动、甚至冷漠,而且当试图说明我们的动机时,它强使我们转向了别处。敏感的绝望并不让我们把自己的动机直接解释为行动的理由。“别处”必然是外在于理性的某处,也许是在完全他者的领地,理性被认为是注视着他者的。嵌在被观察的自然中的动机是激情,也许是本能或潜意识,总之是出于理性选择的“自由”的对立面。

在我们的动机是纯粹激情的限度内,它们是本性的必要部分。理性可以批判或适应。这是一个古老的争论,即我们应该顺从自己的本性,还是应该与之决裂,像一头戴上轡头的马。如果理性是像道德哲学所说的那样,它确实可以意愿我们的本性或者归拢我们的本性。当然,我们可以以一种具有现代色彩的新手法来说明,理性也是一种本性,因此和谐是通过进化或别的什么手段前定或前设的。观察自然的本性将会处理自由问题;进而言之,我们可以愉快地放弃追求任何一种无助于激情的理智——甚至自恃我们这种“虚弱的思维”。

乌托邦通过宣称我们可以由意志获得一种和谐而提供了一条走出这些令人不快困境的道路;理性和自然的和谐在其被计划好了的意义上是前定的;但这种计划不得不通过人的行为才得以实现。乌托邦的行为不需要改变人的本性,它只须实现隐秘的计划而已,这种计划被一种想象的叙述所构成的历史命运密码化,这种历史命运存在于我们之前,而非我们之后。

泰勒(Charles Taylor)提醒我们理性/自然二分法的启蒙来源,以及自康德以来这种二分法在所有思想中所起的根本作用。

康德要恢复道德的完整性,他在性质完全不同的动机之中看到了这一点。受这种动机推动是自由的,但也需要与自然的彻底脱离,这种分解在某种意义上比自然主义的启蒙运动所设

想的还要彻底。以本性为根源的理智走了一条不同的道路。它也同样意味着要挽救道德的向度,但却发现它就在自然本身的冲动之中,我们切断了自己与它的联系。……康德的观点在理性主体极端自律的观念中找到了它的第二个向度。仅仅作为欲望实现的生活不仅是肤浅的,也是他律的。这种批判源自一组理论的观点,这些理论根据自由规定人类的尊严。有充分意义的生活是自我选择的生活。^①

这是对现代自由主义乌托邦——正如我们将看到的,也是对社会主义乌托邦——非常好的一种描述。“分解”和“自律”在这里是关键词。古典的观点规定了自由是从激情的奴隶状态中解脱出来,从肉身欲望的束缚中解脱出来。很清楚,古典的观点与其说是乌托邦的,不如说是福音书式的(如果你接受我的类型学的话),因为其召唤的是要改变我们的本性。提醒一下,这不是一种“与自然的脱离”,而是通过某种有时称为哲学的冥想——沉思而改变的意识。古代人并不寻求一种对理性的道德主体来说是自律的领域,由此他们可以躲避自然、躲避他者,而是寻求我们新本性的理由。换言之,自由意味着合理性。与自然的战斗不是否定自然。从激情的支配中解放出来,不是用一种伪善或表面正经的精神性外衣来包装本能。理性统治是一种与激情统治一样严厉的支配。哲学或隐士般的苦行(“修炼”,“训练”)是一种战争:对感性、欲望、直接性的战争。

相反,现代人试图通过分离来服从自然本性。这个时代占支配地位的道德心理学变戏法似的使一种多元论的自然图景出现了:我们为自己的激情所决定,但这些激情是多种多样的,而且会被变化的文化视野进一步多样化。我们意识到自己的动机是一种偶然性的急流,是一种随机侥幸的骚动。自由表现为我们有能力描绘一张地图,通过我们个人的情感气质,在有益于实现我们个性所决定的目标的

① Charles Taylor,《自我的根源:现代认同的形成》(*Source of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press 1989), 页 382-383。参见 Charles Taylor,《现代性的隐忧》(*The Malaise of Modernity: The Massey Lectures*, Concord 1991)。Stephen Holmes,《反自由主义的剖析》(*The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1993)。

诸多路线中作出选择, (赫拉克利特称之为我们的 *daemon*)。对现代人来说, 自由不是一种理性在其中占支配地位的状态, 而是一种选择的潜在性, 是黑格尔称之为我们主观反思的东西, 泰勒教授称之为我们的“自我选择”。所有这些, 都依赖于自然真正是多元的。这也就是我们为什么如此需要历史的原因。历史将不受限制地显示行为的各种不同模式, 文明的研究将提供一种潜在地具有无限多样的反思主观性的样态, 即有效选择之解释的无限多样的样态。自然并不将自己作为一种纯粹的一般性给予我们, 而是作为一种诱因、欲望、激情的多样性, 由种类、性别、信仰、习俗、竞争的言谈等等所勾画的多样性。能够勘测它们, 发现到达我们目标的最有利路径, 理解我们深受影响的决断风暴(如果它们是静止的, 决断就将只是一种限制), 将重新界定自由和理性。作为在所与方面作出选择的自由, 作为在自然多样性意识的意义上“高于”自然的理性, 它们终结了自然和理性的冲突。

在黑格尔的第一部伦理学(1802)非凡的章节“否定、或自由, 或: 罪恶”^① 中, 可以找到关于现代人自由的一幅有用的画卷。这份艰深的文本, 甚至以青年黑格尔的标准来看也非常困难, 在现代道德中这份文件包含了对“什么是恶魔”的第一次暗示, 这远比尼采和陀斯妥耶夫斯基要来的早。也许可以将其翻译为黑格尔后来的习语来加以概括。^②

在一种奇怪的比喻中, 黑格尔说谋杀和道德对一个人(a person)做的是同一件事: 它们都消灭了他的特殊性。道德将消灭他的主观性(它将一个人还原为一种普遍的东西), 而谋杀通过将其还原到他的客观性方面(成为一种惰性的存在)而将消灭他的客观性(其作为

① Hegel, 《伦理体系》(*System der Sittlichkeit*, *Philosophische Bibliothek* Bd 1441, Hamburg 1967), 页 38 - 51。

② 参见 Charles Taylor, 《黑格尔》(*Hegel*, Cambridge University Press 1975), 页 368 - 88。参见 Jurgen Habermas, 《关于现代性的哲学谈话》(*The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, 1987), 页 23 - 44, 60 - 69。Jean Hyppolite, 《黑格尔精神现象学的起源和结构》(*Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of the Spirit*, Northwestern University Press, 1974), 第 4 部分, 第 3 - 5 章, 页 259 - 318, 以及第 5 部分, 第 5 章, 页 453 - 465。

自然一部分的存在)。自由,确切地说,纯粹的自由是一种否定,因为(就像谋杀),它忽视了关于某人的客观性方面,将其界定为一个可以选择的主体。但是,被还原为选择的一个人并不是真正的某个人;他没有适当的实体,只是一种任意决定的总和。因此被构想的,一个人就是纯粹的否定性(只有通过他的决定和行动来限制,没有他的实体或“存在”),而且,黑格尔说,如果某物或某人被否定性所界定,其本质就只是不偏不倚的无所谓。盗窃就是归人或服从欲望的财产,是不偏不倚(作为否定性一般的个人)的否定。同时,盗窃停止其为盗窃,或占有属于别人的东西。由于如果一个人被还原为他的选择、决定、欲望,他与其对象的关系就是一种暴力(他与其财产的关系就是暴力的、愿意的、主观的);因此,掠夺他财产的相反暴力在种类上与他自己并没有什么不同,只是更强壮。盗窃仅仅显示出相比于拥有者窃贼更强的力量。

后来,黑格尔在耶拿(Jena, 1805)曾写道:在一份契约中,一个人的存在是不能与其纯粹意志分开的。^① 这里意志就是现实性(reality)。在契约中,他人认识到我缺席的、被代表的意志;正是这意志是有效的;契约无关乎存在和时间。契约是对我的意志的一种强迫,与我个人的道德、我的思维方式无关。契约使每一个体的意志都保持一种普遍性。在契约的状况中、即不是在一种自然状态中,我对立于另一个人的意志,而非一种意识的活动。契约的观念为恶的观念铺垫了道路,黑格尔将恶的观念在法律上界定为 *culpa* 或 *dolus*。因为在一种契约关系中,意向被明显化,使一个人从无知的辩解恳求中解放出来。

据青年黑格尔看来,(现代人的)自由依赖于我们如何来界定一个人。这种自由的限制就是力量或实力的限制,因为自由之所是乃

^① Hegel, 《耶拿的实在哲学》(Jenaer Realphilosophie, B, lib - c, Johannes Hoffmeister, Philosophische Bibliothek Bd.67, Hamburg 1967), 页 217 - 225。Shiomo Avineri, 《黑格尔的现代国家理论》(Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge University Press, 1972), 页 13 - 32。Charles Taylor, 《黑格尔》, 参见 Charles Taylor, 《人的作用和语言: 哲学论文》中的“黑格尔的精神哲学”(“Hegel's Philosophy of Mind” in Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical papers I*, Cambridge University Press 1985), 页 77 - 96。

一个人的选择、决定、行动、欲望。自由,概而言之,不是一种状态,遑论人类的一种优越状态(如其对古代人来说那样)。自由只是一种不平等力量的冲突欲望的配置。根据“他欲望”(福山通过复兴一个希腊式概念 *megalothmia*, 一个人个性的丰富力量^①)来刻画欲望的力量,而不是根据人的特性或本能价值,承认(recognition)被归于某人。一种获得承认的能力,就是以一种公共方式具有某人自己方式的能力,这种能力是—个人自由的衡量标准。由此,自由成了一种可以被加强或削弱的值。自由的增长意味着一个人的欲望强加于被认为是“自然”的意志多样性上(黑格尔所谓“精神的动物王国”);自由的丧失就显现为对别人欲望的一种默认,屈从于别人的意图或选择。

如果自由是一个事件而非一种状态,那么问题就是,对于每个人来说,自由将如何得以实现? 如果像泰勒教授所指出的那样,“自我选择”是一个人所能有的“完全有意义的生活”的惟一版本,当人们作出决定和试图将他们的力量强加于一种偶然、混乱、不可预知的实在上时,为了防止由于人们力量的不同水平而造成的不义,我们将如何去做呢?

自由主义/社会主义的乌托邦提供了答案。

只有发明一种针对制度性高压统治的解毒剂,人们才可以阻止不义(被实现的自由之不同程度)凝固成一种持久的国家状态,在那里,超个人的高压统治阻止了甚至强壮的个人实现与其 *thymos* 相称的(奋斗灵魂的)自由;在那里,纯粹的坏运和不幸协力阻挠值得实现的欲望。制度性的高压统治将减少欲望、意图、决定的自由游戏,它将不可避免地选择某种适于既定的制度秩序(在封建制度的公爵领地中,骑士制度将得到大大的报偿,独身在神权政治中,遵纪守法和努力工作在一种民主制度中都将得到报偿,等等)。因此,这与其说是为了人民而做的,不如说是为了其所是而奖赏人民的。如果这样的话,黑格尔所发现的一种对现代自由的恶魔式否定将是不可想像的,意志和行为将不相关联,比较与其说是在比较选择了不同选项的不同人群,毋宁是在比较依附不同宗教信条和行为模式的不同人群。这种在不同人群及其生活方式(古代道德心理学的面包和奶油)之间

^① Fukuyama, 《历史的终结和末人》, 页 181 - 191。

所作的比较,对现代的情感来说令人厌恶,因为,现代情感并不想要承认僧侣高于妓女或者相反。

自由必须存在于(据现代人看来)那些想要成为僧侣而能够成为僧侣的人身上,和那些想要成为妓女而如果她们也希望成为妓女的人身上。自由不能是一种状态,由理性的道德标准所决定的状态,对于这种道德标准,任何人都能渴望追求。在这种标准之下,一个人就会比那些已经上升到(据称)不受外在强制影响的完美领域的人更少自由。对我们现代人来说,强制或压迫本身并不坏,如果它们仅仅是偶然所表达的无言之自然所作的沉默反抗。如果没有永恒的禁止我们做自己想作的事的规则,我们就会提出自己希望做却做不了的事情:原则上如果我们的意愿足够强烈、目标足够肯定的话,未来永远有一个时刻可以让我们做到我们想做的事情。如果命运不再是那种正义——即一种内在力量和统计的组合,那么 *Amor fati*(爱我们的命运),接受命运之网的错综复杂,完全是可能的。

但是,在人的意志本性中有一种障碍,这不仅仅是一种阻碍的机会(即不仅是某些发源于“精神的动物王国”的盲目意向),在那里,厄运不再对我有意义。自由主义/社会主义的乌托邦源于这种关于自由的现代经典观点,它赞美意志并因此推进个体的胜利,这种乌托邦对谁来说都是不能接受其失败的。在一种不受妨碍的风尚中,从差不多无限多的潜在性的菜单中,我们将不得不作出某种选择。但是,我们也认识到菜单决不是无限的,对人类有效的道德和物质世界相当有限,因此,有些人可以获得他们想要的,有些人也许就不能。可以肯定的是,这就是被打败者的不公平待遇。对现代人来说,通过他者的意志体现的必然性特别不能忍受。自由主义和社会主义的乌托邦将——正如尼采说得好——试图驯服强者的意志。

现代人说,赢得我们道德和物质世界报偿的比赛在数量上有限,这种比赛将没有赢者和输者。有的是对整个赛场的补偿。但如果缺少对胜者的奖励,什么来引导人民去参与比赛呢?

一种解决的办法(激进女权主义新福音所倡导的一种观点)也许是改变人的本性,从那里根除竞赛的因素,在试图于人民之间建立这种竞赛之前,就与人民的灵魂建立和谐。这是一种准宗教的观念;有些社会主义者曾深受吸引,或至少希望看到作为历史最后阶段的共

产主义能带来这样一种人性的改变。他们希望,当许诺的拯救这样改变人的本性之后,资源的有限将得以克服。

但更通常或更具现代特色的,即自由主义和社会主义的解决方式是赞美同意(*consent*)。

这意味着什么呢?并不意味着取得了妥协。人民确实可以对提供的不同报偿达成妥协,因为,不是每一个人都希望得到同样的报偿。但如果我们不希望获得自己个人欲望的满足,竞争就是无意义的。一位绅士为赢得一位女上的芳心而献的殷勤,不会因为钱而得到幸福。统治的欲望将不会因为爱情的征服而得到满足。对真理的渴望也不会因快乐的生活而消失。既然如此,我们如何来制造这种同意一致呢?首先,我们将不得不承认多种多样的欲望。其次,我们将不得不排除障碍,这种障碍也许会禁止人民参与如此伟大的竞争;所有这类障碍对现代人来说都是一种人为或异化的东西。

马克思认为,人性中能动的因素超越于世界现存状态的需要,在有利的环境下将使我们成为全面和普遍的类存在(*Gattungswesen*),对于类存在来说,竞争和同意是一回事。但他相信科学和技术将补偿有限的资源。当然,如果这样,每一种希望都将得到满足。马克思的天堂不同于别的地方,并不认为我们丧失了我们的欲望并因此而永远平静,毋宁说倒是欲望大大的,在那里,我们每一个人都将能够快乐、生龙活虎,又不伤害任何人,就好像生活的地平线成了一道永远后退的边界。

于是,社会主义者同意自由主义者关于自由意义的看法。他们都认为,1)当针对他们中的任何人各种欲望的表达都不再为道德禁令所阻挠时,并且2)如果这里没有一种将不利的人群排除出游戏的贵族统治原则的话,这自然意味着宗教和等级制度的终结,那么,这个社会就是自由的。

尽管有相反的半心半意的异议,法律和国家并不能满足这两个条件。就像我们今天可以使法律从道德约束中、从强制的确定道德性中“解脱”出来,我们可以试着使国家在“意识形态”上成为中立、自我证明和必然的,法律将有益于某种类型的人民(与这种法律和习俗提出来的道德和谐一致),并且国家总是将区分上级和下属。制度总是被设计出来支撑某种类型的人的生活,这种制度几乎不可能有别

的可能。在民主的循规蹈矩中,也许存在着平等因素,平庸是大多数人的事情,但如果它占优势,造反者和英雄就将日子不好过,还不如在旧时强盗王国的治下。

如果我们像现代人那样认为,在个体意志之外,即在别人优越意志的强迫下建立起来的伦理原则所引起的道德行为是无效的;如果我们同样认为“自律”对于道德是一种必要条件,也就是说,我们遵守的是自己的法律,在言说的意义上,一种法律既是普遍的,又基于我们自己的善的观念,那么始终很明确的是:一个由国家支配的生活在道德上是不能接受的。如果自由是选择,或者是选择的能力,那么,一种前定设计的制度将阻止我们为自己作出决定,这将意味着奴隶状态,某种没有尊严的东西和反抗的东西。如果没有“客观的”东西,没有外在于我们的意志和感情而被承认的法律,那些规则将只被运用于我们自愿默认的东西。

“国家的消亡”是我称之为自由主义/社会主义乌托邦的历史建构的核心。其目标是使我们从制度性干预中解脱出来,同时作出我们的选择,并保证一条满足我们欲望的平稳大道。人之所是成了卓越的(*par excellence*)非制度化的东西。制度被认为是坏的,主要在于两个方面:首先因为它们试图把一种严格的、概念化的、因此也是“人为的”秩序强加于自主的个人身上,而个人是利用自己欲望的自发性和能动性来体现自己的天性的。其次因为,制度使其自己的成员仅仅成了另一组概念的抽象“人为”角色的表达,通过强迫他们“根据书本”在一种统一、同步、可预言、可模仿的样式中行事。因为制度在自己之中规定角色(权威的范围),在它们之中建立等级制度,使任何人都服从制度性的权威,无论在制度内还是制度外的,都成不自由的。毕竟,制度规定了行为,并因此与基于“自我选择”的“有意义的生活”相抵触。

从对自由主义/社会主义乌托邦有利的观点来看,社会无非是没有国家的政治共同体。社会(或“市民社会”)被认定是反专制主义和非等级性的。由于权威和等级制度都存在于其范例是国家的制度性秩序之中,它们被授予了在契约性关系之外发布义务性规则的特权,即“绝对”的特权。不像在国家中,社会(或“市民社会”)被认为是非正式的(不是统治-遵守的关系),并且是非压制性的,它以极端的唯

名论为其特征,这种唯名论并不试图超越个体的、短暂的、本地的偶然性。具有欲望的人民可能会忽视其他人的欲望,自私性也将威胁不受制度制约的天堂般自由。但这种危险可以通过自愿的联合和契约关系得以缓解。如果这是我们有意识的选择,在一种强加的自我限制中就没有东西可以加害于个体的自由,自由就不会被作出和保持契约承诺破坏,只要没有普遍的规则强迫我们这么做。在一种非国家的社会中,与其说可以更少地作出决定,不如说得更多地作出决定,只是作出的这些决定必须具有我们的同意。

浪漫主义与现代乌托邦

在自由主义/社会主义乌托邦中用同意代替高压统治的,是自由这个调节性观念。但是,什么东西使有约束力的契约优于有约束力的法令呢?如果两者都同样是强制的,在一种法令和一种契约之间有什么心理学的差异呢?如果我们没有执行我们契约的义务,我们就要遭受惩罚,但这些义务是自我强加的。可另一方面,强加别人的优越意志却要引起怨恨(相对于仅仅面对自然引起的令人不快的后果)。如果那种优越意志是非个人的,比如制度性的,我们将离开这个在其中我们单纯对抗“精神动物王国”的领域:我们不能面对、恳求、吸收、影响、欺骗、唆使、忧愁或消遣一个是抽象巨兽(Behemoth)的中介者。在现代对于短暂的、本地的、情感和肉体的强调之下,法律和国家被看作是“抽象的”,必须作为敌人出现。如果我们不得不肯定自己的自由,以反对某种极端不同于我们的某种东西,反对某种非个人的东西,这将损害道德的平等性(总是根据现代的感性)。当然,某种疑虑还是有的:非个人的制度服务于有权力的人民或人民的集团,而人民之明确的“人性”利益却被名之为“法律和国家”的制度性糟粕所掩盖。现代性之本能的唯名论和反柏拉图主义不仅有其自由主义的一面,还有其浪漫主义的一面。

浪漫主义者除了使我们相信只有“瞬间”才能表达我们的本质,使我们相信反复无常和冒险经历要比规则和计划更显著有力,他们还自由主义/社会主义的乌托邦铺垫了道路——通过批评启蒙运动来达到这种乌托邦。浪漫主义对中世纪等级制度的共同体具有一

种强烈渴望,但作为优秀的现代人,他们永远改变了专制主义的理由。他们崇拜传统,不是因为传统对他们显得更善或更真(通过独立的理性建立什么是善和什么是真,似乎是无神的和不敬的),而仅仅因为这曾经是他们的。

(苏格拉底或伏尔泰式的)质疑的终结,意味着信仰应该盲目依附于习俗和传统。这传统只是我们偶然生活于其中的地方的传统,是在那一时刻偶然被尊敬的形式。浪漫主义者并不因为宗教是真的才要信仰宗教(如果是假的又怎样呢?),而仅仅因为它们是宗教的。当然,这是一种地道非宗教的态度。浪漫主义者并不因为他们认为权威是好的、公正的、正义的,就向权威弯腰,而仅仅因为权威恰巧是被强加给他们的。当然,这是一种非常反专制主义的态度。浪漫主义者并不因为法律满足的是最高尚且神圣的正义观念而服从这块土地的法律,而是像卢梭的霍屯都人(Hottentot)那样,仅仅因为这法律恰巧是他们国家这块土地的法律。当然,这没有显露出对合法性的深刻尊重。因此,永远改变了关于古代人和现代人的古老争吵。由浪漫主义者所引导的古代一派,支持一种与自由和进步相抵触的政策;出于同样的原因,后者选择平等、民主、自由和宽容等等:两大阵营从那时起都认为对政治的惟一可理解基础就是人身性(personhood)。在他们中间,人身意味着一种短暂的、本地的、情感和肉体的自由主宰。这样设想的个人(被这种形容词所限)机动空间无论怎样被缩减,从此将不得不残酷地进行斗争。哲学,以其内在的普遍主义,被赫尔德这样的浪漫主义者(在福柯和弗瑞利奥[Virilio]等多元文化主义者之前)看作对一种异在文化话语的强制;哲学不是地方性观念的,所以它必须走。

出乎意料地,自由主义者面对的不是道德和法律巨兽(Behe-moth)善性的信仰者,而是那些说话像被虐待的反常者,当他人宁愿离弃或离开权威时,他们更喜欢跪下磕头。但是如果对主人的谦卑和爱只是一种情感的话,一种服从的亚文化就可以随意发挥其主人作用或主宰作用,“只要它让他们感到愉快”。当然,迈斯特尔(Joseph de Maistre)就是萨德侯爵(Marquis de Sade)的卵生兄弟。

现代乌托邦的人性世界

唯名论、情感主义和现代道德心理学的唯意志论是自由主义/社会主义乌托邦的大背景。在其中,对制度性高压统治所能作的最好辩护就是,在向完全自由转变的时期这是一种必要的恶。国家可以暂时被接受为一种自我毁灭的手段(可以说将其炸掉),这种手段将被一种自愿的、相互愿意和契约性的新秩序代替。

所有的政体,无论实在的抑或想象的,都有自己卓越的观念。自由主义/社会主义乌托邦的政体也不例外;它受限于道德心理学,以之为基础提出社会理想,这种理想与其(非高压统治)的本质相一致。尽管这种乌托邦从没有实现过,但其道德纲领被证明十分成功。得到自由主义者和社会主义者赞美和推广的完美自由人(Free Man)并不能假装是善的和正义的:他希望表现出“本真性”,即具有一种强烈等同于其私人人身面貌的公共人身面貌。他并不被认为是完善的;相反,他将显露出自己的缺点、焦虑、担心和冲动,以此见证其生命是真实于现代道德领悟之短暂性和本地性的特性。自由人深受变化的影响,一种听命于其内在需要的变化。他的主张不仅是通过提供任何外在的证据——诸如逻辑或实在的——而获得信任,而且通过他们深深被依附或被感知的存在而获得信任;诚挚而非真理,才是真正的目标。即使自由人是一个领导或一个公众人物,也被期待着保持对任何“公共”事务的怀疑:他可以为了获得追随而比别人具有更强烈的私人、个人、主观甚至是偏见的东西,并由此而成为一个领导者。坚持一种所谓的客观标准,对于占支配地位的自由主义道德心理学来说,显得很伪善。你将在这种描述中认识许多政治和艺术的成功故事,在此,强度胜过了智慧,多变胜过知识,知识从来没有成为完全个人化的东西。

这种关于人的情感主义观点,与由平等主义的公共意见之占支配地位所产生的民主的因循守旧,给了我们一幅这个时代的人的身

份肖像：他既是强烈、独特、明显的私人自我，同时也是认真的平庸者。^①

现代社会主义者和自由主义者所提出的自由社会的秩序怎样呢？在一个没有国家的社会中，法律如何得到保护和遵守呢？很早之前，黑格尔就已经提出这个问题的答案，但直到 20 世纪的黑格尔主义者奥克肖特 (Michael Oakeshott)——除科耶夫之外最伟大的黑格尔主义者——才对那些生活在自由主义/社会主义乌托邦庇护之下的那些人解释清楚这一点，尽管作为保守主义者的奥克肖特从来没有赞许过这种观点。

法 (Das Recht) 在此……是一种被认识的、实证的法律 (Gesetze) 规则，这种规则是自我证明可信的、非工具的，是由人们根据一种法律体系批准的程序所颁布的法律规则；这将能够根据他们值得想望的事物去考虑，并得到精心改变；这相关于司法程序中他们审判内部的个人偶发行为，这种司法程序进一步被授予权力去处罚那些没有充分赞同他们规定条件的行为……按照法律，被联合起来就是根据某些条件而相互关联，这些条件在理解中得到遵守，可以在自我选择的行为中得到认可，这些条件自己不能规定实体性的行为；这些条件不仅允许‘自由的’中介机构，还假定这些‘自由的’中介者是他们的主体。承认他们的权威并不需要支持他们所规定的；他们可以不要求任何与他们支配行为的本性相妥协的事物；他们既没有阻止、也没有禁止别的样态的联合。^②

这是一种没有国家的组织良好的社会的经典形象，在那里，没有像法律本身那样受限制的人的行为。就对其“反思”而言——即我们对它的理解而言，法律必须让位于主体性：如果法律与我的自律一致

① 参见 Peter Sloterdijk,《犬儒理性批评》(Critique of Cynical Reason, London and New York: Verso, 1988), 尤其第 10 章“黑色的经验主义：作为争辩知识之组织的启蒙”和第 11 章“超越的争辩：赫拉克利特的沉思”，页 329 - 356、357 - 381。比较 G. M. Tamas 的“检查制度”(“Cenzura”, Kritika, 1994) 第 1 期，页 15 - 18 和第 2 期，页 16 - 19。

② Michael Oakeshott,《论人的行为》(On Human Conduct, Clarendon Press, 1991), 页 261 - 262。

的话,我将遵守或服从这种法律。因此法律就变成了主体性,这种法律没有内在的权威性;遵照或违背它的行为都肯定了主体的自由;当然,主体的自由并没有被纳入任何实体性的普遍规则之中,因为,作为人格的主体在于其直接性,这是本地的和短暂的。个体欲望的障碍,鉴于其表现为一种心理学的(主观的)力量、并对立于我的欲望和意志的特殊力量,即使不是严格个人的,也是主观的或至少参与了一种名义上的主体性。

伽达默尔以如下方式描述了在一种政治共同体或政体中黑格尔版的“力量游戏”:

……“存在”着一种力量,其自身不同于其表达,并与所有力量相孤立,对此的断言是一种错误的抽象。所存在的就是各种力量及其互相作用。……这种表象不止是一种力量的表达,当力量减弱时,它会废弃自己及其影响。毋宁是说,它是整个的实在,不仅有基础,还想显示自身的本质。与肤浅地谈论“具有”各种性质的事物不同,甚至与穿透或表达其自身或仍旧是潜在力量背后的洞见不同,现在这里开辟了一种观点,视事物的内在本质为力量游戏的“绝对相互作用”。^①

这就是现代乌托邦的人性世界。没有东西是坚固的,没有东西是不变的;只有“主体性”的相互反对;这背后没有“实体”;所有的只是表象(Schein):一种活生生的欲望世界。

^① Hans-Georg Gadamer,《黑格尔的辩证法》中“黑格尔颠倒的世界”, (“Hegel's Inverted World” Gadamer, *Hegel's Dialectic*, Yale University Press, 1976), 页 39, 41, 参见 G. W. F. Hegel,《精神现象学》(*Phänomenologie des Geistes*, ed. Georg Lasson, *Philosophische Bibliothek* Bd. 114, Leipzig, 1928), C, VI, a, 2a-b, 页 323-327。另参见 Martin Heidegger,《黑格尔的精神现象学》(*Hegels Phänomenologie des Geistes*, *Gesamtausgabe* Abt. II., Bd. 32, Frankfurt am Main 1980), 页 162-216, Alexandre Kojève,《黑格尔阅读导论》(*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947), 页 11-16, 对相关文本极有用的分析, 参见 Howard P. Kainz,《黑格尔精神现象学第一部分:分析和评论》, (*Hegel's Phenomenology Part I: Analysis and Commentary*, The University of Alabama Press, 1979)。

欲望的辩证法

福山称之为“历史终结”的时刻,是自由资本主义打败社会主义之时,这种打败终结了一种非制度的、无国家的市民社会的梦想。然而,在东欧、在高加索、在中亚发生的现象表明这种混乱的起义,其瞄准的目标无非是一种无国家的市民社会。^①于是,我们牢牢在握的就是一种对于社会主义的无可质疑的胜利。共产主义的崩溃是一场对等级制度和高压统治的反抗,因此,它既是自由主义的革命,也是社会主义的革命。国家权威的空前衰落显示的不是社会主义(或自由主义)的虚弱,而是自由主义/社会主义乌托邦的力量。

有一种差异。

“历史终结”处的革命,并非正在宣布自由主义/社会主义的乌托邦,而是将其视为理所当然。这些革命根本没有“调节性的观念”或乌托邦;它们是革命这个词原初意义上(颠倒、恢复、席卷)的革命,因为它们想要恢复在现代观念中包含的原初位置,一种“纯粹人性”的社会,即一种没有超自然法规、没有跨背景的知识假定、没有超越肉体 and 世间企图的社会。倘若社会主义走向了终结,自由主义同样如此。对苏维埃式政权的反抗,像所有的革命一样,指向的是那种感觉到的不公平的特权或者固定不变的等级制度的铁腕控制。在这种革命的觉醒中,自由被认为是把政治组织还原为非奴性的即个人的“主观”关系;“市民社会”对立于政治职能,共同的善是无法言喻的,公共利益则是无意义的。对政治权力,对于无私地服务于更高的善(这种更高的善与个体欲望的总和也许一致、也许不一致)的惟一真正的辩护,是不能以我们此时把握的概念工具来思考的。事实上,这被认为是一种绝对的不可能,是不开明的、保守教条主义者的一种古怪幻想。

自由主义/社会主义的乌托邦轻易地赢得了对正常的统治期间

^① G. M. Tamas, “异议的传统”(The Legacy of Dissent, 见 *The Times Literary Supplement*, 1993, 5, 14)。同一题目更丰富的版本,见 G. M. Tamas, “反讽、暧昧和口是心非”(Irony, Ambiguity and Duplicity; The Legacy of Dissent, 见 *Uncaptive Mind*, 1994 春)。

所达到的不良成果的胜利。对自由主义社会中的不平等,对社会主义社会中野蛮的高压统治,可以不加思索地回到原初观念而加以成功地攻击。这就是科耶夫在其 *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*^①宏大(轻微地有些疯狂)的导论中称之为“周期循环”的东西,在此,他也说到了走向终结的历史是一种在言说的历史。^② 因为,一种被本地的和短暂的东西界定的历史,不再由哲学来对付——它不再说了,变得沉默起来。自由主义和社会主义社会被自由主义和社会主义的反抗击败(现代性受其自身的挑战,被其自身打败),这种反抗表明了现代性还未解决到什么程度,还未满足其自身到什么程度。主张自由主义/社会主义的乌托邦,这在实证意义上将完全无效,但其事实上(*de facto*)的胜利中止了在言说的历史:正如我们所知的,它确实是历史的终结。为什么呢?因为它已不可能明确表述其原则。今天正在发生的完全等同于昨日所发生的,差别在于,没有人相信我们今天以昨日乌托邦观念来言说的能力。失败触动的是言辞,而非事实。

这是一种事情的野蛮状态,而非就是事情的野蛮状态本身。非乌托邦的自由主义或社会主义表现得很野蛮,因为它非历史地停留在同一中,没有一种“意识的外在化”^③ (*Bildung paideia*)。没有教化,历史与文化就脱节了。在我看来,这就是那种反历史(*counter-historical*)环节的本质:难于言喻、无以言说、历史记叙的可用性(迄今为止存在的重要文化的遗迹),以及一种相伴而来的对哲学化的无能为力。

一般来说总很难将衰落与野蛮区别开来。“历史的终结”是一个很好的隐喻,一如堕落、衰退、颓废、退化所可能意涵的隐喻,但如果我们特别说明,正是有意识的“言说”的历史在走向终结,这些术语实

① Alexandre Kojève, (*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Paris 1968), 页 86-7

② Hegel,《精神现象学》(*Phänomenologie*, C, VI, B.c2-3) 页 275-282,关于言说作为现代商业社会的建构因素,参见 Donald McCloskey,“资产阶级的德性”,《美国学术》,1994年春季(“Bourgeois Virtue” *The American Scholar*, Spring, 1994), 页 177-191。

③ Hegel,《精神现象学》“异化了的的精神世界”(*Phänomenologie*, C, VI, B), 页 350-382。

际上就是同义的或相近的。共产主义的崩溃使我们理解了其敌手，西方自由主义也已崩溃。新保守主义提供的生命延续，一种受欢迎和有用的帮助也已期满。今天，一种适度的修补或临时修理(*bricolage*)得到了“最佳要素”的提倡，但伴随着一种深刻的文化不满，这种不满暂时由弱智的时尚和 *cris de Coeur* (心灵危机) 补救，由知道去瞥一眼可怜的马蒂斯(Matisse)或尴尬地引用阿诺德(Mattew Arnold)来补救。

在福山^①明智地改造科耶夫的过程中，他试图通过一种承认和欲望的辩证法来刻画现在这个时刻。我将尝试着通过阅读科耶夫那本权威的《权利现象学纲要》(*Esquisse d'un phenomenology du droit*)^②来解释我所理解的科耶夫思想。

据科耶夫看来，人是由他所称之为“人的欲望”(Le *desir anthropogene*)^③构成的，事实上，正是这种欲望创造了人。一个动物通过消灭自然实在而得到满足。它的存在就是其行动。但是，通过实现(满足)其欲望，它也消灭了作为欲望的欲望，满了欲望的空虚，在场代替缺乏。动物本身就是自然的实在；因此它的欲望就是这种实在的缺乏，消灭其自身为的是成为这相同的实在的在场。

人的欲望是一种对通过其自身，通过一种消灭一切的缺乏来得到满足的欲望的欲望。但人，这种欲望的存在，是实在存在的否定或缺乏——人是一种理想的或非实在的存在，因为它存在于对其实实在

① Fukuyama, 页 143 - 286.

② Alexandre Kojève, 《权利现象学纲要》(*Esquisse d'une phenomenology du droit*, Paris 1981)。Jacques Derrida, 《马克思的幽灵》(*Spectres de Marx*), 页 120 - 125, Allan Bloom, 《巨人与侏儒》(*Giant and Dwarfs*, New York 1991)中“科耶夫”, 页 268 - 273。

③ Kojève, 《权利现象学纲要》, 第 2 部分, 第 1 章, 页 238 - 266。Kojève, 《黑格尔阅读导论》, 前揭, 页 166 - 181, Jacques Derrida, “深渊与金字塔: 黑格尔语义学导论”见 Jean Hyppolite 编, 《黑格尔与现代思想》(“Le puit et la pyramide: Introduction a la semiologie de Hegel”, in *Hegel et la pensee moderne*, Paris 1970), 页 27 - 84, 或者见 Derrida, 《哲学的边缘》中“深渊与金字塔: 黑格尔语义学导论”(The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semicology in *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press 1982), 页 69 - 108。主要原始资料有: Hegel, 《精神现象学》(*Phänomenologie*, B IV, 133 - 172, B VI, c), 页 342 - 346。Gilles Deleuze, 《德勒兹读本》中的“什么是欲望?” (“What Is Desire?” in *The Deleuze Reader*, Columbia University Press, 1993), 页 136 - 142。比较 Roger Scruton, 《性欲》(*Sexual Desire*, London 1986, 12), 尤其附录一和二, 页 364 - 391。

存在的消灭,同时又渴望着它。这种自我否定是特殊的人的生存。渴望一种欲望,就是渴望被别人欲望,这意味着想要同化别人的欲望,使之成为自己的,消除其作为外在东西的存在。换言之,科耶夫说,人们希望其自己成为被渴望的欲望对象。当我渴望其来欲望我的那个存在没有别的欲望,只有他或她对我的欲望时,我将得到完全的满足。于是,那欲望将成为我的一部分,它将不是外在于我的,因为它就是我的欲望;它将是我自己的自我的一部分,同时也一直是别人的欲望。其他的存在,通过想要我而想要我之所想要的,将等同于我,并成为我,同时仍是他或她自己的自我。这是否与想要被爱是一回事呢?科耶夫声称,这说的是某种更普遍的东西。渴望别人的欲望就是渴望对那个他者扮演一种绝对价值的角色。欲望的欲望——人的欲望,就是对承认的欲望。

作为欲望的人可以抹煞自己而成为一个动物(因为人也是动物自然的一部分);他的“人的欲望”会消除其自我保护的自然本能。事实上,某人想要实现自己作为一个人的话,他就必须冒自己的生命危险来要求承认。当人只是为了获得承认而冒生命危险时,这种冒险就是人真正的诞生。

据科耶夫看来,人与人之间的本质差异是由为承认而死的意愿所创造的。那些只选择生命或自我保护的,将不得不屈服于具有优越意志而寻求承认的人。赢者就成了主人,输者就是仆人(通常用“奴隶”来翻译《精神现象学》中的 *Knecht*,但我以为这个翻译太狭隘,太夸张);被打败的人没有得到胜者的承认,胜者倒得到了被打败的人的承认。但科耶夫说,主人的“现实性”、其真正的生存是一种纯粹的幻想。因为,主人不想成为一个仆人,欲望不能是相互的,于是,成为“人的”欲望就成为不可能的。被一个仆人承认并没有什么快乐,因为这等于被一个不承认自己的人承认。是其所是,主人不会停止成为主人,他想要得到承认的欲望也不会平息。主人作为一个人并没有得到满足。他只可以作为一个主人而死,却不能作为一个人而活。主人在历史上的出现只能是消失;他的出现只是为了仆人的存在。仆人想要变化,因为他意识到这个事实:即只在他承认主人的现实、尊严和英勇的限度内,他才是一个人,只在他于自己身上获得了人性观念的限度内,他才是一个人。正如他所知的,他还不是

一个完全的人,因为他还没有得到承认。尽管他——仆人也有战斗的欲望,但他不能成为一个主人,因为主人没有承认他。因此,主人不承认那些承认主人的人。仆人只承认那些强迫他承认的人。于是,仆人就永远不能成为一个主人,但他将成为一个“公民”(Citizen)。只有公民才会得到满足,只有公民才会得到他承认的人的承认。公民既是仆人也是主人:是仆人,因为他承认他人;是主人,因为他被他人承认。真正“实在的”人是公民:主人和仆人只是“逻辑的原则”。

这就是黑格尔主义(*hegelisant*)版的现代乌托邦,不像其他版本的乌托邦,这种乌托邦对于苦难和耻辱给予了一种坦率的、尽管有些饶舌的说明。正如我在别处所论证的,^① 政治哲学的主要任务是社会神义论(*social theodicy*):对苦难和耻辱的辩护。我们具有服从任何人、或任何事物的义务,只要它可以表明这种奴役状态是善的,这种奴役状态内在于所有的服从当中。

在一种霍布斯式自然状态——缺乏权威和法律——中的苦难,是无需辩护的。因为我们被迫屈服于纯粹个人的和体力上的力量,而非服从权威。在一种霍布斯式自然状态中,苦难是必须承受而无需辩护的。一种非个人的权威寻求强加规则于人们身上,这种规则无关乎他们个人的倾向,这些人的苦难就是耻辱或奴役状态,国家被认为是用来缓和这种苦难的。如果你接受,你将不得不遵守国家的权威,那么,你就可以免于未经许可的高压统治。但权威不像单纯的力量可以强加于你,它需要道德的辩护;人民不服从国家,是因为他们由于国家权威的代理者而从属于一种无情的粗野的侵扰或暴力;他们服从国家,是因为他们开始相信自己认为适合于服从的那种权威是善的。这并不意味着,服从权威是一个自愿选择的问题。当人民已经服从它时,他们不得不接受这权威是否是善的事实,因此,最终他们将不得不自己来作出判断,他们的服从这个事实是否是善的。对权威的自愿服从(因为当我们认为反抗权威太过麻烦时,我们就会

^① 1992年匈牙利哲学学会主席演讲,发表为 G. M. Tamas, “服从的理由”(Az engedelmesség indokai, *Világosság*, XXXIII, 8/9 1992.9), 页 593 - 598。1994年2月在 Trent 大学(Peterborough, Ontario)一次未发表的演讲中我试图对权威、服从和苦难作出说明。

自愿服从权威)是一件可怕的事情,一件有点耻辱的事情,如果它最终被证明一开始就是有罪的。^①这就是为什么,国家的代理者制造的国家权利总要被他们的臣民所检验,这些臣民不希望在没有充足理由的情况下,遭受内在于服从中的耻辱(尽管从实践来看这多么有用)。

在西方的政治哲学中,提供一种社会神义论的任务并不是能轻易完成的,因为我们的主要文化传统——基督教——直截了当地拒绝承认这种神义论。在这方面,基督教是彻底的无政府主义(当然,在其他方面也如此),因为它清楚地表明了社会生活中所有的错误,包括服从合法的权威,所有这些错误都只有在另一个世界中才能得到拯救。基督教对权威问题的漠视(在教会史中这种漠视得到了后期希腊化的纠正),使得现代政治哲学必须承认自己是一种异教徒的哲学,首先是黑格尔,接着是科耶夫,以致于科耶夫自己认为他是通过一种“异教徒哲学详尽论证历史的”,即从一种希腊哲学的历史来概括总结黑格尔“知识体系”的本质。基督教的神义论通过命定论、恩典、拯救来为苦难辩护,这种辩护也包含了“社会的内容”,但将其作为在包含所有事物体系中的一种次要因素,相当独立于政治秩序,而在政治秩序中,人需要在辩护中发现自己,基督教因此将其不言而喻地置于不义的领域。

现代的(自由主义/社会主义)乌托邦部分地回答了如何通过消除问题的基础而非直接回答问题,来获得一种社会神义论的问题(一种对服从的苦难的辩护)。我认为科耶夫的黑格尔式欲望和奴役理论只是这种乌托邦的另一种变种,尽管具有相当批判性和矛盾态度。这种矛盾态度也为福山所继承,他把他那种对自由民主政治的无条件支持与对同一个问题相当悲观的尼采式批判混合在一起。

表面上,对于如何找到一种非功利的服从理由的理论这个问题,并没有可接受的答案,自由主义乌托邦将提出一种社会世界的图景,

^① Etienne de la Boetie, *Le Discours de la servitude volontaire, Oeuvres complètes Louis Desgraves, Paris: 1991, I, 页 67 - 98*。参见 Peter Preuss“自我与斗争:精神现象学的第二个起源”, Merold Westphal 编,《黑格尔现象学中的方法和思辨》,(*Selfhood and the Battle: The Second Beginning of the Phenomenology in Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, Humanities Press 1982), 页 71 - 84。

那里没有权威可以服从(因此是对基督教无政府主义怀疑论的一种世俗化)。远不是一种它打算要成为的“异教徒”哲学,但它却不断反映出趋向于世俗权威的所有圣经民族的深刻暧昧性。甚至当圣经也不再被严肃地信仰时(由于此信仰,才有了地球上所有神圣统治的梦想,这是神学政治或一种哲学的宪法,或无论什么,让我们不要忘记,基督教是一种大众的柏拉图主义),西方文明对于权力的嫌恶依旧是明确的。启蒙运动和马克思主义这两个消灭宗教的最大尝试,并没有根除对于权威的现代嫌恶,何况,由于设立了自己的世俗性“宗教”,他们已经付出了高昂的代价。人所能具有的求助,是通过自然法的中介,诉诸更高的权威,借此人们在原则上可以要求一种服从的理由,要求一种指向共同善的指导,这种求助将不得不得到支持。但这不是一种正当的政府理论所支撑的,而是靠许诺终结一切政府来支持这一点的。对于自然权利,自由主义和社会主义者所进行的历史主义和实证主义批判是如此的彻底,以致于除了在慎智或神秘的基础(迈斯特尔或薇依并非那么不同于马基雅维利和霍布斯)上盲目地默认权威,或者干脆实行无政府主义之外,别无选择。

无政府主义赢了。

在无政府主义和自由主义/社会主义乌托邦之间,只有一种根本的一致性(所有得出的政治后果都明显相互不同),这个事实并不能掩盖另一个事实:对于权威问题,即政治问题,经典的现代回答源自无政府主义观念,很少有人有勇气来明确叙述这种观念,我们所有的最大胆的政治著作依旧是玻梯亚(La Boetie)的《自愿的奴隶》(*Servitude volontaire*),这是一个男孩写的,^①而且肯定不是为了立即出版而写的。顺便说一下,几乎不必惊讶,这种激进主义自一开始就由另两个男孩兰波(Arthur Rimbaud)和拉迪盖(Raymond Radiguet)展现出来了。无论无政府主义是不是现代性的秘密学说,它依旧是自由主义/社会主义乌托邦的“真理”,正如黑格尔主义者会说的那样。自主或自我统治是无政府或无规则的客气说法。或者别人给我制定规则,或者我给自己制定规则;我可以在自愿的基础上使

^① 关于 La Boetie, 参见 Allan Bloom, 《爱和友谊》的有关章节(*Love and Friendship*, New York 1993), 页 399 - 428。

他人与我达成相互约定的协议,如果协议各方都同意,这种约定就被称为有效的(这就是今天东欧人民所说的“民主政治”)。但达成他们所愿意的临时相互约定,关键是不允许别人——他者——对我建立约束的规则,更不要说强迫我遵循。

对现代人来说的他者,就是每一种超越短暂的、本地的、情感和身体的东西。现代人相信,每一种社会事物在最后关头都可以被还原为个人的。马克思对商品拜物教的诗意分析,就是我们称之为“个人还原主义的”典型例子,马克思借此把政治经济学的全部概念都还原为劳动中的主体因素,这种观点不仅为马克思所有,而且尤其受到后期现代文学的支持,当然也有一些孤独者例外,像卡夫卡。国家是一种隐喻,制度仅仅是人的集团。^① 国家是对强壮的主人集团的管理支配(包括 *maitres - penseurs*)的隐喻,制度是具有执照的帮派。像“资本”这种概念,离人身上肉体或情感的东西太过遥远;现代人感到他们必须在普遍之中发现“革命”的成分,这种成分将在概念上打击它、支解它,并表明不存在不能被分析成个人活动原子的自我依托的观念。后来的自由主义者希望个体的权利(大量被释放的个人活动)将逐渐刹碎国家,国家不断被禁止代表任何无人称的东西——诸如权威本身,在此意义上,使国家成为一种单纯从属于个人的观念,成为某种所有的存在不被触动的保证,由此也成为某种属于公民的东西。

无论怎样,相信超个人的实体似乎在文化和心理上都依赖于有神论的形而上学。当然,正如最伟大的马克思主义思想家([译按]指布洛赫)所注意到的,在基督教中有无神论,因为,基督教将神圣性还原为肉身中的显现,这是基督教信仰的核心,这与早期基督徒的革命感密切相关,这使他们揭露世俗权威傲慢的权利,这种权威作为异邦人和不义双倍地异于他们。^② 有神论的形而上学不仅在今天是困难

^① 见 Henri Lefebvre, *l'Etat*. 2. 《马克思主义的国家理论,从黑格尔到毛泽东》(*Theorie marxiste de l'Etat de Hegel a Mao*, “10/18”, Paris 1976), 作为对立的观点, 见 Jürgen Habermas, 《重建历史唯物主义》(*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1977)。

^② Ernst Bloch, 《基督教中的无神论》(*Atheismus im Christentum; Zur Religion des Exodus und des Reiche*, Frankfurt am Main, 1977), 尤其第五部分 *Aut Caesar, aut Christus*, 页 135 - 203,

的,它一直就是困难的。它总是类似于杀人的文字。被“文字”所杀的是什么呢?正如我们所有人都知道的,就是活着的个人,其短暂性和变化无常的习性。由于 *verbum caro factum est* (道成了肉身是一个事实),道作为超越个体的观念是可疑的。

如果规则只是被视为对法令的说明,法令即是社会支配力量(主人集团)想要重复的,因为,这对他们的平静或幸福有利,那么自不待言,规则背后的权威只是伪装的普遍性或抽象的实体(如在“法律规则”中:谁是法?),它事实上只是具有特殊文化特征(“法律文化”、“官僚传统”、“公仆伦理”等等)的集团的协作活动。由于现代自由主义者和社会主义者的作用,社会不得被带回到其现实性中,这就是一种个人的联合体,个人既不可比较、又具有平等的尊严。^① 这一定是一种个人的自由联合体,即免于高压统治(以及政治的规则、身份、法律、法令等,这些总是受高压统治的支持或是其威胁)和支配(无论哪里,只要有国家,角色的分配总不平等:一些人将不得不服从另一些人,尽管立法者相信,他自己服从一个理想——既抽象也“客观的”——权威)。只有这样一种自由的联合体才不是基于权力的联合。其中的法令由代理者选择;禁令只是为了保护人们(当然不是观念:在神圣的观念被人的肉体-情感的神圣/整体的观念代替的地方,亵渎神明的法律是多余的)。

这并不是说,自由主义/社会主义乌托邦的自由联合体不受任何事物支配。像所有的乌托邦共同体一样,它从一开始就受爱的支配。

这不是通常所使用的那个术语,但可以肯定的是,欲望的对称性和相互性,可以被恰当地称为爱。科耶夫的人的欲望被界定为一种欲望的欲望。如果我对你的欲望的欲望是可以回报的话,有两件事就是必要的。首先,你必须具有一种对我的欲望的欲望(即我可以在她不知道我的情况下渴望一个人,就像我喜欢小羊排,在此意义上,我们并不相互渴望:人的欲望是通过意识和自我意识被造就的,我们作为人相互欲望,一种感觉、说话、行动的个人,是对他们自己的意

^① 见 Michael Oakeshott 清晰的文章,“谈论政治”,见其《政治学中的理性主义及其文章》(*Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Press 1991), 页 438 - 461。

识,对他们的有限性和短暂性的意识)。其次,你一定不能被任何外在的中介强迫(甚至不被性所强迫,性是我们体内一般的自然需要或一种非特殊的、自我反射的冲动)来渴望我以及渴望你的欲望。这两种情况的先决条件无疑是欲望的意向性(其学术意义通过胡塞尔而得以流行,即直接针对、指向某物)。

自由主义/社会主义乌托邦是建基在欲望辩证法之上的。我们被期待着成为一种特殊的没有城墙的政体,也即我们称之为一种自由联合体的公民,在那里,欲望总去满足欲望,这是本质的。不再对欲望不屈的人格,无需被欲望而想要服从,这将意味着,他被设想为转而去欲望。一种自由联合体通过爱的粘合而结合起来,这种联合体决定了在社会-文化的场景中不可能出现一个主人。从成为一种福音中挽救出这种乌托邦的,就是他们无需宣布要改变人的本性。确实,它将宣布人的本性就是如此,希望得到承认,希望在爱的范围中成为一个臣民,在那里没有国王、没有骑士、没有农奴、没有牧师。我们知道尼采对此所想的内容,这为福山提供了第二个主要论题,福山开始以一种暗淡、反讽的希望来阐明我们现代的处境。但尼采自己也是自由时代的孩子,当他猛烈捍卫等级制度和力量时,他认为必须要摆脱爱。因此,他恨基督教国家、恨民主政治。他忘记了柏拉图。

在历史中,关于这一特殊时刻(我们中的一些人以 *Education sentimentale* [情感教育]的方式或别样的方式参与其中)所奇怪的就是,当人民反抗导致不可忍受的死路的社会主义乌托邦时,他们同时却又大大受这同一种乌托邦的启发。社会主义许诺了国家的消亡。人民希望它消亡。社会主义许诺了一个完全人性的社会——一个由欲望统治的社会,人民想要以一种受欲望统治的自由联合的方式来清除权威的遗迹。社会主义许诺了一种事务的状态,那里冲突将被欲望的相互性和相互作用排除,这将阻止英雄的出现(强大主人),而人民反对与社会主义乌托邦不同的“现实社会主义”中的英雄主义和暴政。

为了给它以最后的扭转,似乎可以肯定的是,在东欧,人民反抗的不是社会主义,而是社会主义的改革。当认识到统治的乌托邦对变化的第一次怀疑时,当人民怀疑这与其说是完美的爱的王国,毋宁

是一种利益的共和国时,东欧人开始造反了。所谓的社会主义“市场改革”导致了一种怀疑,从现在开始有了强壮的人和虚弱的人,更坏的情况是,特权得到了巩固,被继承下来。从没有体验过欲望的相互性和相互作用的人民,被告知这正是他们所追求的,人民害怕丧失自己的观念,这种观念得到了欲望的辩证乌托邦和无情独裁的双重加强,这种独裁寻求消灭任何公共善的观念,这种观念将使本国人民躁动不安。自由被认为在于重建“经验的”个人(肉体、情感和短暂的);任何对相反观念的主张,任何对不幸人性的更高的、非个人的观点的主张(这我们都很明白),都被报以一种怀疑。无政府状态的梦想(无规则、无政府)所创造的社会,在没有权威的社会的一种无言的无政府理想的名义下被推翻,在一个没有国家(国家无非只是用来保护私有财产)的社会的名义下被推翻。

观察家们不无道理地认为,东欧人想要自由。但准确地讲,这是他们在1917年和1919年想要的东西。另一些观察家同样不无道理地认为,1988—1990年的“变化”中有一种专制主义的特征:的确,东欧人想要一种暂时强壮的状态,这可以使他们摆脱自己的主人,使他们摆脱强权。但难道这不就是列宁和托洛斯基“无产阶级专政”背后的思想吗?^① 那些试图引进一些超个人秩序(确立宪政、法律规则、议会制政体、权力分立、独立法庭、公民爱国精神等等)的人被清除或将被清除。东欧的1989年与其说是一场革命,不如说是一场离经叛道;它试图恢复原初理想中被败坏的东西,就像所有的离经叛道一样。但这是没有言说的历史:它首先表现为反社会主义的,随后是社会主义的,它两者都是、又都不是。这是一场没有后果的反抗,一场反对单纯权威外表的造反,却又是一场希望所有权威不再存在的造反;它值得尊重,又是欺骗性的。

^① 见 Georg Lukacs, 《历史与阶级意识》(History and Class Consciousness, London 1971)。参见 Lucien Goldman, 《卢卡奇和海德格尔》(Lukacs and Heidegger, London and Boston 1977), 关于一种社会主义的内在观点,参见 Cornelius Castoriadis, 《政治学和社会学著作》(三), (Political and Social Writings, 3, Uni of Minnesota Press 1988)。还可参见 Ken Knabb 编, 《境遇主义国际文选》(Situationist International Anthology, Berkeley 1981), 以及 Rene Vietet, 《法国68年五月风暴中的狂人和境遇主义者》(Enrages and Situationists in the Occupation Movement, France, may '68, New York and London 1992)。

在西方,在新保守主义的革命事例中有一种非常相似的事情也在发生。官方自由主义已经变成了中央集权论者、干涉论者和道德主义者。新保守主义帮助把原初的乌托邦理想恢复到自由主义原有的高贵。当然,读者会说他看不出自由主义在保守主义的“文化战士”旁边有什么特别的地方。我不是非常肯定。传统主义是一种自由主义的态度。传统主义者崇拜祖先习惯、旧宗教或文化圣典,这不是因为它们普遍的意义上是善的,而是因为他觉得这些传统是他的。崇拜这里恰巧所发生的(今天称之为“文化保守主义的”不是别的,只是一种自由主义的传统主义),并不能损害现代主义者赞美的有限个人:传统主义喜爱对有限生命的群体来说特殊的东西,喜爱那些由于诞生的偶然性落实到他们身上的东西。对“我们的方式”的非思考性的热爱,也许要好于一种纯粹的虚无主义,但这并不能被认为是自由主义乌托邦的一剂解毒药——小小的惊讶,因为这恰恰是自由主义乌托邦的直接后果。带着一种传统主义的特殊面貌以及对“价值”的一种明显新康德主义和韦伯式的崇拜(举例来说,“家庭价值”),对不是自由主义复辟的新保守主义来说,并没有什么东西。最终,当根据“价值”来恢复某种东西时,其所偏好的明显不是基于以一种普遍主义方式、以一种明显与生存相分离的方式来描述的东西(根据著名的价值/事实的二分法^①),人们必定要问,在此恢复了什么呢?

人们不能或不情愿相信有某种不同于个人意志(或如果你愿意,也可称为欲望)的东西可以或应该来调解人的行为,从中推论出“价值”、“传统”以及与之同源的东西。当一个人选择他的传统时,他就选择了自己。当一个人选择了别人的传统时(即出于对民族优越感和种族偏见的厌恶),他再次选择了自己(他的自主性)。当一个人拒绝选择任何传统时,他也还是选择了自己。“家庭价值”的提倡者并不认为家庭在本质上要优于独身或放荡,而在于家庭是我们的方式,

^① NRH, 页 35 - 80。参见 Leo Strauss, “论古典政治哲学”, “现代性的三次浪潮” 见 Hail Gildin 编, 《政治哲学导论》, 1989), 页 59 - 80, 页 81 - 98。“作为严格科学的哲学和政治哲学”, 见 SPPP 页 29 - 37。比较 Leo Strauss 的“相对主义”, 见 RCPR 页 13 - 26。

对我们来说是传统(因此人们选择了自己),而且有用,是一种纯粹的社会效益(所以人们选择对他们有利的东西,因此也是选择了自己)。对于民族主义来说同样如此,这是一种对自我选择的集体庆祝,至少今天还是如此。

一种奇怪的历史终结!你可以说什么也没有发生——无论在什么意义上,都没有什么东西是新的。但这是错的。所发生的就是历史已经变得沉默了。国王和反叛者、暴君和抵抗者从属于同一个相互和对称的爱的原则。没有一个人满意,但似乎又没有人想要任何东西,除了被满足的欲望、被渴望的欲望。

自由主义/社会主义的乌托邦在东西方同时崩溃了,它被一种沉默的自由主义/社会主义乌托邦的复制品所代替。东西方依旧不同,但这是—种归于传统的偶然性的差异,这不被认为是独一无二的,只是被给予的,因此也是被选择的。没有能力在自由主义/社会主义框架之外思考任何事情的人们,爆发出盲目的仇恨。^①

我早先认为,自由主义和共产主义中陈述的观念是不同的。毕竟,自由主义者提倡代议制政府,一种意志的表达(*volonte de tous*)。^②另一方面,布尔什维克党宣称代表的不是意志,而是本质:通过一种附带的无产者的阶级利益,它代表了一种普遍需要,一种对特殊需要的彻底超越,一种成为全面个体的需要,而不再还原为贸易、不动产、身份地位的特殊性。通过阅读科耶夫的著作,尤其通过福山著作的鼓动,我理解了这种全面的普遍的存在,这种历史隐藏的本质,它不是由一种意志行动创造的,而是由无情的历史进程创造的,这无非是具有“人的欲望”的人。他寻求承认(爱),非理性地确信他在寻找被认为是所有现代人都想要的东西:只因为他自己而得到爱,远离一切非个人或永恒的东西。在一个社会里,哪里不再有“上

^① 一种早期的预告: Theodor W. Adorno, 《黑格尔,三篇研究》(*Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main 1971)。比较 Gianni Vattimo, 《现代性的终结:后现代文化中的虚无主义和解释学》(*The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, Johns Hopkins University Press 1991), 尤其第3部分,页113-183。

^② 见 Erich Kaufman, “Zur Problematik des Volkswillens”(1931), in Ulrich Matz 编, *Grundprobleme der Demokratie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), 页20-34。

层建筑”，哪里就没有了道德强制的可能性。关于立法和道德的康德式对比消失了，因为没有了高压统治。但是，你不可以寻问你的爱是不足善的。^①

孙向晨 译

^① 在一篇悲伤地否定的文章“传统和现代时代”(Tradition and the Modern Age)中，Hannah Arendt 给我们了一幅关于马克思的确凿的知识分子肖像，显示出现代乌托邦的本质。见其《在过去和未来之间》(*Between Past and Future*, New York 1993)、页 18-20、23-24。在一著名的系列演讲中(去逝后才发表)，Arendt 试图恢复政治哲学的理念，观察和判断胜于“行动”，参见 Arendt,《康德政治哲学演讲》(*Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press 1989)。关于没有权威和劳动的社会，见 Hannah Arendt,《人的条件》(*The Human Condition*, University of Chicago Press 1958)。参见 Simone Weil, *Reflexions sur Les causes de la liberte et de l'oppression sociale*, Paris 1980。

现代性的非理性主义

[美] 伯恩斯

科耶夫(Kojève)以及现今的任何一个人人都知道,黑格尔关于主人和奴隶的基本学说建立在霍布斯的自然状态理论基础之上。如果放弃霍布斯的自然状态理论(事实上的确应予以放弃),黑格尔的基本学说将失去其论据,而科耶夫显然仍持有这种论据。比起霍布斯,黑格尔的学说要精致得多,但和霍布斯的学说一样,这也是一种建构。两种学说都从一种不真实的假定出发,认为人之为人可以被设想为一种缺乏神圣约束意识的存在物,或一和除了追求荣誉以外别无他求的存在物。

施特劳斯,《再说色诺芬的〈希罗〉篇》^①

苏联出人意料迅速解体后,数不清的文章就国际事务中冷战的终结和新时代的黎明发表见解,其中没有一篇能获得福山(Fukuyama)的《历史的终结》(The End of History)那样的声誉。就其产生的反响而论,很少有哪个学者的文章能够比得上福山对近几年以及对这整个喧嚣的世纪发生的惊心动魄的事件所作的大胆分析。毋庸讳言,这些反响中也不乏反对声音。世事纷纭,正当马克思—列宁主义在众人的企盼中呼出最后一口气的时候,福山作为黑格尔—马克思主义者科耶夫的学生,却复活了这样一种观点——我们实际上是人类历史中发挥作用的辩证过程的结论的见证者。我们在冷战中的胜利看来只是从“主观上”证明了洛克的自由民主政治战胜了马克思主义;但“客观上”却是对黑格尔主义的证明。我们胜利了,但“我们”不

^① OT,页 192。也可见 WPP1959,页 176 注 2,以及“施米特的《政治的概念》评注”,见 SCR1965,页 344—345。

是任何人所设想的我们。因为正确理解下的自由民主政治是主人/奴隶辩证关系的最终综合,而洛克以及美国的创立者们和我们一样,都仅仅是这种辩证关系的产物。胜利的一方——清醒的人们——大概应该为历史进程进入到自由王国而庆贺,理性上热情而同质的年轻专业人士的海报破除了束缚,可以在华尔街和宾夕法尼亚大街上自由招展。福山赋予“我们总是自己最坏的敌人”这一短语新的意义。历史辩证法的奇迹又一次出现了。

怀着对福山的机智和精细的由衷钦佩,那些善于思考的读者自然而然把目光投向了《历史的终结和末人》(*The End of History and the Last Man*)。正是在这本书中,福山充分展开了自己的观点。书中还附上了尼采对这一主题的阐释,无疑进一步激发了读者的好奇心。那些读者肯定不会失望。福山对当代政治的长篇分析,不论对左派还是右派,都极具穿透力和洞察力。对于右派,他揭示了新功能主义者(neo-functionalists)无根的希望。他们不顾独裁主义技术国家的惊人成就,执拗相信靠自由市场或后工业技术自身必然导致世界范围内民主政治的繁荣(页 44 - 45、109 - 130)。福山提请国际关系中的“现实主义者”考虑人类追求合法性的尊严和意义的激情,尤其要关注那些在苏联崩溃中起着举足轻重影响的精英人群(页 23 - 38、245 - 265)。福山也注意到,那些认为俄罗斯人或伊比利亚人有天生奴性的人错了(页 25 - 32、50、221)。他提醒那些对未来后共产主义世界的长期和平前景持过度谨慎态度的人们,在自由民主国家之间从未爆发过战争(页 262 - 263、279)。福山同时还指出,自由民主政治所珍视的“自由”是以缩减政治生活为代价获得的,尤其表现在对勃勃雄心的约束和对宗教教义的驯服(页 308 - 312、317 - 321、325 - 327)。对于左派,福山提请人们注意:社会主义者对资本主义经济中阶级的动态或流动特征与生俱来的盲点(页 290 - 291);要求更多平等或“实质上的民主”必然导致自由的消蚀(页 42 - 43、292 - 296);动物权利和自我尊重运动的贫乏和自我欺骗(页 297 - 298、302 - 303、332);维系自由的政体对热诚的(如果是驯服的话)宗教信仰和强烈的家庭观念的持久需求(页 324 - 327);环境主义者运用技术因此也是资本主义来战胜技术带来的必要损害(页 83 - 86);“依附理论”(dependency theory)不能解释亚洲新近工业化经济的超常成功(NIEs),也不能认识第三世界政体的社会主义或

封建主义的特征(页 41 - 42, 98 - 108, 118 - 119, 223);持“趋同”(convergence)见解的理论者没有看到前苏联中合法性和多元主义的缺乏,或者默认了在苏联制度下生活的人民身上被强加的恐怖(页 10 - 11)。最后,对在狭小天地里度过自己的成年生活的左派和右派们,或那些一叶障目不见森林的人们,或那些相信在目前尚有某种替代自由民主的有吸引力或“合法的”政体的人们来说,福山发布了晚间新闻:法西斯主义已经被打败、共产主义已经在混乱中撤退、众多独裁政体已经垮台、自由民主在全球许多国家蒸蒸日上(页 12 - 22, 34 - 36, 39 - 51)。

这些观点中没有哪个离题太远,也没有哪个是依赖黑格尔主义的。福山知道,它们全都可以建立在一种精致的常识基础之上,具有亚里士多德或托克维尔的特征。因此,尽管我们可以因福山把这些观点表述得如此有力而对他满怀敬意,我们还是会为它们披上新黑格尔主义外衣感到遗憾。对于他在现代性的“两个支柱”——自然科学和自由民主政治方面更为深入、更理论化的论证,以及他对这两个支柱最深刻的批评者——尼采和海德格尔的回应,同样也可以提出类似的反对意见。因为,福山对现代性的黑格尔式解释,把霍布斯和洛克作为他们那个时代的“意识”代言人,认为他们对人的激情(spiritedness 或 thymos)的把握存在缺陷,这种解释忽视或掩盖了黑格尔自己对激情的理解根本上来讲具有霍布斯的特征。另一方面,福山对尼采和海德格尔的黑格尔式解释想要隐瞒这样一个事实,那就是在他们的“彻底历史主义”理论中,我们发现一种与逻辑结论以及黑格尔思想的自我否定相妥协的企图。最后,福山总的来说放弃了黑格尔转向柏拉图,放弃了“历史”转向“自然”,这就进一步加强而不是减弱了这一反对意见。因为,他带领读者到达终点所遵循的循环路径,不是一条强迫的道路。与福山的意愿相反,循环路径支持的不是真正的合理性,而是现代政治生活中不断增长的非理性主义。

回到黑格尔

福山回到黑格尔普遍历史观念的明确目的,是想通过赋予自由民主一个有说服力的高尚解释来帮助自由民主事业(页 145、199 - 200)。

福山试图表明,自由民主不但越来越被人看作最令人满意的政体,而且实际上就是最令人满意的政体——单单是它就已经最好地满足了我们作为人的最深处的渴求,尤其是对尊严的渴求,因此是最值得选择的政体(页 200、287-288)。正如黑格尔在回答康德对普遍历史的呼唤时所说的,能够“通过给人提供一幅未来的清晰图景来服务于普遍的共和政府”;20 世纪末的福山在科耶夫和黑格尔的帮助下,将要提供的正是这么一幅图景(页 59、70、126、135、144、281)。先不去管黑格尔,我们竟需要这么一幅图景,因为我们现在缺乏对我们政体中“权利”的清晰、高贵的解释。这是对自由民主政体的全球性威胁,因为如果美国如此,全世界也如此。尤其是,亚洲实现新工业化经济的国家从未以我们这样的方式来理解他们自己,现在他们正等待美国跌入“平等主义自我沉溺”的泥沼中的进一步证据,以此为他们采取一种“仁慈”的独裁提供理由,从而延缓自由民主在全世界的最后胜利(页 122-125、241-243、280-281)。尽管福山断言,从长远来看自由民主在全球的胜利不可避免,他也意识到了这“从长远来看”将会多么的漫长、多么的可怕。正是在这种情况下,福山回到黑格尔的普遍历史观念,为自由民主提供了一套“高贵”的解释。

使我们的自由民主高贵起来,本身就是一件令人气馁的任务;试图以黑格尔的普遍历史观念为基础来完成这一任务,看起来更愚不可及。正如福山在他的导论中所说的,他意识到普遍历史的观念已被“我们世纪最深刻的思想家们”——尤其海德格尔所否定,他不但攻击了辨识一种可理解的历史的可能性,还攻击了认识任何事物为真的可能性。此外,还有一种对具有确定方向的历史概念的流行偏见,一种在历史进步中希望破灭以后诞生的普遍“悲观主义”,这种历史进步的思想曾经刻画了世纪之交的思想。我们这个世纪的大多数灾难来自这种以历史进步的希望为基础的专制主义政体,所以这一事实加深了这种悲观主义(页 xiii)。

为批驳这一流行的偏见,福山抛开海德格尔式更深刻的批判意见,在某种讽刺的意义上^① 采纳了社会科学家的立场:他从显示出

^① 在如下事实中,反讽显得最为清楚:世界上民主政体一览表涵盖了过去两百年的总数,而福山的论证似乎表明已经涵盖了过去“四百年”的数量(页 48)。很快我们会明白,原因在于福山没有盲目地把“宏观政治现象”仅仅视为一种单纯的趋势,而是视为现代“蓝图”精心经营的结果。也可见其对现代社会学缺陷的评论,页 350 注 23 和页 352 注 2。

“一种长期模式”、一种“趋向”或“宏观政治现象”的“最近四百年”的历史中看到了证据,看到了支配所有人类社会向自由民主和资本主义发展的进化模式(页 46 - 48)。在显现这一大趋势中,福山把黑格尔推向前台,充当解释这一图景的大社会科学家(megasocial scientist):康德召唤“能够解释人类历史进化的普遍法则的新开普勒或新牛顿”,他们能够揭示“社会发展”的“意义图景”,在人类“缓慢但向前的进化中,尤其在人类理性的发展中”发现“最终的目的”,也就是说,体现于共和政府或自由民主政体中的“人类自由”,“正是它才使得整个历史变得可以理解”,而黑格尔就是这种意义上的思想家。黑格尔回应了康德的召唤,他看到,通过人的非社会性的合群性(asocial sociability)的“机制”(mechanism),或通过导致“冲突、革命和战争”的“激情的盲目相互作用”,历史已经创造了一个没有矛盾的政府系统,自由民主的系统,它能最终实现人的自由,因为在其中人类能够自觉意识到他们的自由(页 55 - 60)。今天可以看到黑格尔从康德那里借用的非社会性的合群性的“机制”在不可逆转地发挥作用,而且接近于任务的完成阶段。最新的现代化理论表明,技术即理性的尝试,通过运用现代科学方法服务于自由市场所解放出来的可伸缩的人的欲望,现已扩散到方方面面。技术所到之处,摧毁了传统的生活方式,创造出能传导自由政治制度的同质的“消费文化”。那些曾经试图抵制这一趋势的国家或者被诱惑加入其中,或者迫于抵御敌视的技术社会的需要而强迫尽力效法。由于没有一场大洪水可以抹去科学方法的记忆,这一趋势将永远不可逆转(页 71 - 108)。

但正如福山所强调的,对历史进步的严格经济学解释存在一系列困难。它至多指向普遍资本主义的必然性,而非自由民主的必然性。因为尽管经济学解释向我们显示出“理性和欲望”的功能,也就是筹算和身体欲望的功能,却不能解释战争或冲突,而战争或冲突刻画了大多数人类历史的特征,同时也是现代自然科学的传播所必需的(页 88, 145)。而且,严格的经济学解释也不能回答“为什么是现代自然科学”这样的问题(页 80)。最重要的,那些意识到民主体制体现自由的人的数量还太过有限,不能满足宣传、传播的需要。自由民主作为历史目标的正确政体的这一状况,要求对作为这一政体基础的“平等权利”的普遍伦理予以强力的保卫(页 117 - 122, 134)。

福山因此回到黑格尔或“黑格尔—科耶夫”，以建构他自己关于“获得承认的欲望”的学说。这一学说为我们显示了“对人之为人至为关键”的某种东西，解答了经济学的现代化理论遗留的全部问题（页 138—139, 146）。黑格尔的主人/奴隶辩证法揭示出永恒高贵人性中的某一部分——激情（thymos）既是历史辩证法的动力，也是历史之外判断历史结果的标准。黑格尔的学说为我们提供了方法来理解的真正道德基础，而这种自由民主政治和资本主义是由马基雅维利、培根、霍布斯、洛克、卢梭、亚当·斯密，以及美国的创立者们所发明的。它向我们表明，激情以及灵魂中另外两部分理性和欲望，在自由民主政治中最充分地满足了自身。通过黑格尔的眼睛，自由民主政体因此逐渐被认为最接近柏拉图在《理想国》中描述的最佳政体（页 334, 337）。

没人能说这种黑格尔主义不是高度原创的；福山自己表示，它既不代表黑格尔对自己思想的理解，也不代表科耶夫“独特的”黑格尔主义（见 62—63 和 136—139, 67 和 128, 144—146, 389 注 1）。我们认为，福山是出于如下考虑而建构这种黑格尔主义的。首先，福山知道，自由民主政治以及它在经济上的对应物——资本主义的出现，可以以一种非历史主义的方式来解释。那将意味着，近来朝向自由民主的政治运动可能既非彻头彻尾的“幸运的偶然事件”，也非“它们之下某种更深刻的相关线索”的表现（页 xiv），而是现代政治哲学家们精心组织的有意图的活动的结果。不是盲目的历史辩证法，而是从马基雅维利到黑格尔的现代政治哲学家们铸就了我们的意识。^① 福山谈到，而且经常谈到始于马基雅维利的“现代蓝图”（页 57。参见 84, 130, 153—154, 355 注 3），技术和现代自由民主的存在要归功于它。他意识到，在现代思想家中，对“最近四百年”（页 48, 135, 355 注 3, 等等）历史的这一替代解释与先前的政治哲学迥然不同，它表现出有意识地缩减（页 183—184, 317）和降低政治生活的特点。福

^① “资产阶级完全是早期现代思想的精心创造。早期现代思想致力于社会工程的研究，试图通过改造人的本性创造社会和平”（页 185）；“我们现代资产阶级”已经“接受了霍布斯和洛克的教育”（页 150）；卢梭对“经济人的批评仍然是如今多数攻击无限制的经济增长的基础，而且（常常无意识地）是当代多数环境主义的理智基础”（页 84）；自爱运动的初始前提“既来自康德又来自基督教（即使其推进者没有意识到他们的理智来源）”（页 302）；“不论我们承认与否，我们如今精神的最基本方面来自黑格尔”（页 59）。

山自己走得如此之远,以至于说,在现代自然科学发明以前,历史不是辩证的过程,而是循环的——随着知识的得而复失,政体也从君主制到民主制,然后再回到君主制。^① 他进一步论述说,由于从长远看来,将有毁灭我们的剧变,“历史的终点”至多只是历史“圆圈”的终点,^② 而且,由于康德和黑格尔的非社会性的合群性概念或自然状态的概念得益于早期的现代思想家(见 58-60,146,153),黑格尔的思想从最好的方面来说可能只是缘木求鱼,从坏的方面来说,则是对我们政治思想的进一步束缚。福山反对黑格尔的证据非常明显,这尤其可以从他的脚注中反映出来,他以戏谑嘲弄的态度来表述黑格尔对我们处境的理解(页 66)。

福山每从黑格尔那里退一步,必定要再往前进两步,而且他的解释最后看来仍是黑格尔式的:多亏在主人/奴隶辩证法中表现出的“进化法则”,我们已经有了——一种理性的相互承认的意识;我们现在的社会秩序,即使不是最令人满意的,至少也最接近这一理想的世间对等物,地球上所有的人都加入我们的行列不过是个时间问题(页 258,265,338-339,382 注 13,384 注 14)。反对黑格尔的论证对他来说也不是决定性的;它们被用来完善而非推翻真实的普遍历史。与上面所勾勒的对现代性的二择一的理解相反,福山提出了下列论证。首先,这二择一的理解作为自由民主的道德辩护是不充分的;它支持而非克服了对自由民主本质上“自私”或中产阶级特征普遍感到的不满。在自由民主内部,这种不满的存在意味着早期的现代思想家们对人类的理解不充分;他们对人的叙述既不能满足人们对正义的关注,也不能对此做出充分的解释。另一方面,恰恰在对正义的关

① 见页 88 最下面的部分。福山最初的论断“在 1776 年以前,世界上根本没有任何民主政党”(页 48),是为了支持他的历史进步观点,但他知道,这一初始论断并非事实。“伯利克里时代的雅典没有系统保护个人权利”,使“伯利克里时代雅典的民主”(页 48)成为非自由主义的民主,而不是非民主。而且,这不是 1776 年前有过的惟一民主。正如福山自己说的,“……任何时代的民众都采取过提高生活的非经济步骤,并为争取民主权利而战”(页 134,黑体字是附加的)。也可见页 317,318 和参见 305,387 注 8 的“古代共和国”和“古代民主”的注释。

② 见页 87(“或其他使地球完全不适合人居住的自然过程”)和 356 注 4。福山进一步意识到,地球将和所有事物一样最终走向灭亡,这样的认识将破坏历史进步中的任何“意义”。见 OT,页 224,RCPR,页 238。

注方面,在表明道德自由意识作为自由民主的核心的尝试中,黑格尔似乎不同于霍布斯和洛克。黑格尔把获得承认的欲望或激情,这一“正义的自然意义”置于现代政治生活的核心,霍布斯和洛克却试图错误地排除它(页 144 - 145)。在政治哲学家中,存在着“巨大的伦理分歧”(页 367 注 115),早期的现代思想家站在错误一边。而且,“不论科学方法还是人类欲望的解放,都不是凭空来自笛卡尔或培根的笔尖”;他们的思想都是历史背景下的“发现”(页 135,195)。如果现代蓝图开始之前“现代人”(见 OT,页 210)没有什么不同于古代人的话,这一蓝图就无从开始。古代哲学家和现代哲学家在人性以及最适合我们的政治和经济生活方面的分歧,已经解释过了。但不能以通常的方式把所有哲学的分歧都归结为哲学家本人的政治态度,因为哲学家爱的是智慧,而不是这一部分或那一部分人。哲学家专心致志于把握“清晰独特的理念”(页 186 注 4、364 注 7)。古典和现代思想的差别可归结为奴隶所拥有的“哲学”理解,归结为在古希腊时代和现代哲学时代之间出现的基督教观念——归结为从奴隶道德中出现的自由观念或普遍平等观念,归结为奴隶把自然理解为需要通过劳动去征服的东西(页 195 - 201; 365 注 5)。黑格尔的普遍历史观念是现代思想中的世俗化、理性化了的基督教观念,它既能够弥补早期现代哲学家思想中丧失的东西,又能够充分重视他们的“发现”。^① 历史产生了黑格尔大全式的思想,成为早期现代思想以及整个人类思想历史的顶峰。因此,尽管我们的时代受到大思想家们决定性的影响,这不过意味着关于人的全部真理的意识尚未同时降临每一个人。它要求一种渐进的、激情驱使下的“发现”,以及这一发现的传播或对先前正义观念的否定。

另一方面,黑格尔的思想自身引发了“彻底的历史主义”,^② 这是促使福山构建其原创的黑格尔主义的第二个考虑。“第一个历史主义哲学家”、第一个“相信真理本质的历史相对性”的黑格尔,声称历史之外没有优势地位,只有在历史之中宣称的最后时刻才能达到

^① “民主的成功表明,作为民主基础的自由和平等原则实际上是对人之为人的本性的发现。随着人们的视野越来越趋向世界性,人的本性的真理也更其明显而不是消失了(页 51)。”

^② 页 64,314。这一表达来自 NRH1953,页 22 - 34; RCPR,页 24 - 46。

充分的自我意识。随后的马克思声称,黑格尔自己的思想表达的仍然是对“必然王国”的错误认识,这一断言很快让位于“彻底的历史主义”,以契合一种不断增长的可怕意识——所有的思想都相关于一种特殊的历史视界。因此,尽管“我们今天意识中最基本的方面来自黑格尔”,同样真实的是,“历史是可理解的这样一种观念对于我们时代的思想主流来说十分陌生”(页 59,69)。尼采的彻底历史主义所包含同时也反对的“相对主义”渗透了现代思想。例如,较早的“现代化理论”——普遍历史的最后一次尝试的失败,不仅因为它们未能充分说明人类作为道德的存在物,而且因为它们不能回应“民族优越论”的攻击。现代化理论的支持者们错误地“分享了他们批评者的相对主义前提”,或接受“文化相对主义”的观点(页 69,352 注 41)。现代化理论自我解体了;最有力的论证是,各国教育水平的不断提高和工业化经济的提高将使这些国家走向自由民主,但是,当代“历史主义和相对主义的”教育内容(页 122,298,306,332)未能为选择自由民主提供有力支持。历史主义的相对主义现在已经伸展出现代自然科学通俗粗糙的历史主义版本,伸展出促进创造自我服务神话的历史方法(见 352 注 2;137[下面部分]和 139[上面部分],以及页 363 注 6。参 237)。而且,这种最终形式的历史主义在本世纪早期催生了一了德国法西斯主义,^① 引发了左翼的不断壮大的法西斯主义或狂热的相对主义病症(见 296,298,337-338),这一点在美国大学和近

^① 福山最初认为德国法西斯主义是“独特历史条件的独特罪恶和后果”,这一说法相当肤浅,缺乏说服力。他提到“那一时期德国特殊的理智和文化传统,它的反唯物论以及对斗争和牺牲的强调,”宣称这些传统“根本不‘现代’”,而且“尽管极端,但还是可以把纳粹理解为‘转型病症’的另一变种,是现代化过程的副产品,而现代化过程绝非现代性本身的必要因素”(页 129)。这一陈述(页 363 注 5)的脚注与此陈述相矛盾;它提到纳粹对“有机的前工业社会的怀旧,对经济现代性的原子化和异化特征的不满”。更奇怪的是,一个黑格尔主义者竟然没有认识到,反对现代性、尤其反对现代性的“异化”已经预设了现代性,即使我们承认,有人比如尼采仅仅代表或表达了前现代宏图大志的破产(页 189,301-308)——这一点很可怀疑,因为尼采根据“主人和奴隶道德”完成这个任务的事实表明他受到了黑格尔影响。再说,福山知道,他提到的“德国理智和文化传统”在现代性中既有自己的起源,也有自己的充分表达——在卢梭、康德、黑格尔、尼采和海德格尔那里(页 146-152,300-301,333,365 注 7,389 注 1,7,以及页 302 注 9 对《查拉图斯特拉》的前言的注释和页 359 注 15 对黑格尔的叙述);福山也晓得像施米特那样的思想家与“基要主义什叶派”(fundamentalist Shi'ism)很难说有什么相似性(363 注 5;参 236)。看来,福山最初的微弱解释是用来维护历史进步以及自由民主的观点的。

来的公共政策中表现得十分明显。如今,对自由民主的威胁一点也不遥远,^① 换言之,它们来自一种尼采化的左翼,是黑格尔自己的历史主义教导的最终的政治产品。

福山的中立化来自彻底历史主义的挑战的努力,开始于当初他把黑格尔树立为第一个“历史主义哲学家”。^② 追随科耶夫,福山为我们描绘了一个已经显示彻底历史主义的黑格尔:人没有永恒的“本质特征”;人是一种具有创造性和自我创造的存在,不受制约且没有限制。通过这种解说,黑格尔意识到他自己的学说可能而且将会仅仅具有“主观上的”正确性,或者说直到受到进一步的注意才是正确的。^③ 作为第一个历史主义哲学家,黑格尔是第一个“相对主义”哲学家。福山因此剥夺了黑格尔在历史的绝对时刻获得的充分的自我意识。这就允许他把黑格尔人之为人的解说不是理解为在历史终结处的人的理性的自我意识,而是指向人的“本质特征”,指向一种根本的持久的本性,就像一个人从童年到干枯的老年,最终在自由民主中获得了满足自己的方法(页 136 - 139, 146)。正如科耶夫从黑格尔那里挑出“获得承认的欲望”作为历史动力,福山如法炮制,只是将其置于斯特劳斯对科耶夫的一个批评之上(页 364 注 8; 366 注 6)——斯特劳斯指出,科耶夫需要对自然进行神学理解,福山把获得承认的欲望或激情作为原则上所有的人在任何时候都可获得的“人之为人的本质特征”。激情是一个“和政治哲学本身一样古老的”概念(页 145, 162),但黑格尔发现了它最终的理性形式。这样,黑格尔不但不应受到后来历史主义的批判,而且成了回击这一批判、回击尼采的彻底历史主义批判的手段。“自然”取代了绝对时刻的“合理性”,但是黑格尔的主人/奴隶辩证法却被保留下来,这使福山把尼采显现为“陷溺于历史之中”,或者代表即将被自由民主否定的保守的主人,做

① 见 386 注 7 和页 387 注 5, 6, 11, 13, 以及《毛主义的中国》95 页的“政治上正确的意识形态”释的中间部分。

② 黑格尔“是第一个历史主义哲学家——也就是说,一个相信真理具有本质上历史相对性的哲学家”(页 62)。

③ “黑格尔坚持,所有人的意识都受他所身处的特殊社会和文化条件的限制”(页 62, 附加上了着重号)。“黑格尔历史主义的彻底性在他的人的概念中最为明显……黑格尔……相信人最本质的特征是不受限制,自由创造自己的本性”(页 63)。亦可见页 146。

出激烈的非理性反应。

最后,福山的黑格尔没有了绝对时刻,可以避免法肯海姆(Emile Fackenheim)以及其他许多人的指责。这些人认为历史“有意义”,历史有一个目标以使先前的事件具有“意义”,使那些牺牲者的苦难具有意义,而科耶夫粗暴解释了牺牲者的苦难。^①新的黑格尔将会避免科耶夫的“特色”,尤其是他对纳粹的解释和辩护。福山的普遍历史因此是一种更温和的观念,它只是一种帮助我们分析自己处境、判断特殊的历史事件的“理智工具”(页130),可以用它来评判20世纪的大多数事件,看它们是错误的转折还是历史的“死亡终点”。

正是出于这些考虑,福山对普遍历史做出了新的解释。在这一理论中,“获得承认的欲望”或激情通过主人/奴隶的历史辩证法达到了它最终的理性形式。福山的理论承认早期现代政治哲学家,尤其霍布斯的工作,但弥补了他们的不足。这一理论不会滑向相对主义,因为它不仅为人的自由提供了超历史的基础,同时也是一种以中立的方式理解尼采及其左派或右派后裔的途径。与此同时,它也不为自己要求过多东西,不要求赋予历史事件以过多的“意义”的“理性的自我意识”,这种“理性的自我意识”为当代政治生活中明显的合理性缺失所证伪,为自由民主对来自前现代或“非理性”支持的需求所证伪。

如果成功完成了这一任务,黑格尔将确实对理解我们的世界和使民主高贵化具有最重要的意义。但是否有人可以完成这项任务值得怀疑。必须承认,福山的努力尽管失败,这是一次特别有益的和崇高的失败。因为它使我们非常清晰地看到从马基雅维利到尼采的各种现代理论对人的理解的不充分,使我们开始认识到需要回到古典政治哲学对人的理解。

获得承认的欲望

为我们提供向导的“黑格尔—科耶夫”的新普遍历史理论分为四个阶段。首先是原初自然状态中“战斗到死”(battle to the death)的

^① 见页3和67,以及页128,144-146。

阶段。霍布斯曾经描述过这种状态,为的是引出我们意识到寻找自我保护的最佳手段的强迫性需要,对黑格尔来说,这种状态是独特的人类意识最初活跃的阶段,一种脱离自然驱使的意识。根据黑格尔的“现象学”,最初“争取获得承认的战争”或纯粹的权威是人类特有的,是人类用来对抗自然、对抗我们自然恐惧的能力的源初的肯定;是我们的自由的肯定(页 146 - 156)。这场战争中的胜利者之所以获胜,是因为他没有向自己奴性的生存欲望低头,而是表明自己高于这一(仅仅动物性的)欲望。另一方面,那被驯服的对对手通过服从证明了自己对纯粹必然性的奴性,并因此被胜利的“主人”视为次人(subhuman)。

历史的第二阶段时间最长(页 372 注 2),这一阶段由奴隶发展出的“劳动伦理”和“上帝面前人人平等”的学说来刻画。奴隶们不满足于自己的奴隶地位,通过长期努力对付严酷的自然世界,奴隶学会了重视自己的劳动,以自己的劳动为荣,用努力工作来谋求承认,逐渐获得了一套“劳动伦理”。同时,因为意识到自己有能力通过劳动征服自然,人设定了自己的道德自由和在上帝面前人人平等的尊严,不论奴隶还是主人。另一方面,原始斗争中的胜利者对自己胜利的结果开始不满,恰恰因为他所寻求的尊敬现在只来自于次人;这是他的“困境”。

第三阶段是关键性的。16 世纪奴隶道德的两个部分都被“世俗化”了,这开始于马基雅维利号召征服自然,延伸到霍布斯以人人具有杀死对方的平等能力为由论证人类的平等。在主人方面,他必须最终认可世俗化的奴隶道德所设定的人人平等,以获得他所寻求的他人的承认,或者以这种惟一可能的理性方式来解决自己的困境。霍布斯和洛克发明的自由民主国家依赖于具有平等权利的所有人的相互承认,这种状态是对曾经推动人类历史的主人和奴隶之间的战争的“理性”解决(页 200 - 208)。

最后是“后历史”阶段。在这一阶段,“现代蓝图”的成功逐渐被视为人的道德发展的必然顶峰。在这一阶段,所有人最后都意识到他们普遍的人性,因此没有人对自由民主政体对人的价值的官方解释、对人的相互承认的官方约束不满意。得到现代自由民主国家官方认可的自由、自主的个人平等尊严成了历史的“意义”。

这就是普遍历史为我们提供的我们所需要的“人之为人”的解释,这一解释将使我们有意识地去实现和表述我们已经具有的理解。当我们问“主人什么时候怎样视奴隶为次人?”这样的问题时,这一理解的不充分就开始清晰起来了。当然既不是在原始的“斗争到死”之前,也不是在此期间,因为战争中的胜利者想要的是对手的尊重,因此不是把他当成鸭子或狗熊,而是当成像他自己一样的可敬存在。当然也不是在胜利之后,因为如果胜利者的激情依其所述是与身体对立的激情,他怎么会把臂膀或“身体的”力量视为优越价值的基础呢?根据福山的说法,胜利者贬低的不是身体的虚弱,而是被征服者懦弱的投降。果真如此,什么使征服者饶恕了被征服者的性命呢?当然不是身体的欲望;征服者高于此。而且,如果胜利者是个真正的人,他难道不可能对被征服者显示出的这种审慎、不吹嘘或不存错误的希望的品格而由衷钦佩吗?被征服者明智地避免做不可能的事。^①可以肯定,胜利者可能使自己和他人相信,奴隶是配不上统治的,我们也不管教动物啊,所以要有这样的看法,主人可能不得不把奴隶视为人,但却使之在被认为适于做统治者的优越人类那里是有缺陷的人。在承认的辩证法之中以及通过承认的辩证法,看不到“意识”出现根本变化。因为这一辩证法预设,普遍人性的意识只能作为这一辩证法的最终产物出现。

即使承认了这些,人们还是可以争辩说,“主人”将面对一个困境:他渴望对自己的优越价值的承认,但不是来自奴隶,而是来自那些有能力赋予这一承认的人。根据福山的解释,主人只有通过降低自己对自己价值的评价,同时提高对奴隶的价值的价值的评价,或者说通过逐渐承认价值或尊严的基本而普遍的平等来获得虽然有限但可实现的承认。但主人这样做过吗?每种荣誉都与何为荣誉的观念相伴,接受这一荣誉又与接受这一观念相伴。如果人们鄙夷懦弱的行为,那么仅仅因为懦夫们是惟一能赋予荣誉的人就去寻求来自懦夫社会的荣誉,这说得通?如果一个聪明的喜剧诗人认为智慧高于一切,他

^① 考虑比如在修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》5.111.3-4中雅典的“主人”给“奴隶”Melians的建议,或者柏拉图的《苏格拉底的申辩》31d8-10、32e中苏格拉底给雅典人的建议。

会去寻求粗鄙愚昧的观众的喝彩？一个理智的人会为了获得迷信的同伴们的承认而变得迷信？那些渴望通过高尚的自我牺牲行为替自己赢得不朽的荣耀（这是一种由不朽的存在支持的荣耀）的人，会满足于任何严格意义上的人的承认？这样的人不满意自己有死的生命，不满意诸如“承认”等等可朽的善，这其中难道没有任何理性的东西？这只能从荣誉和耻辱的现象中提炼，通过否定荣誉有任何理性内容，认为荣誉只是被渴望的、而非对一个人真正价值的肯定，是盲目的，也就是说，通过霍布斯称之为“虚荣”^①的动物激情，才能得出福山或黑格尔的结论。

最终，人们可能会说，福山确实把获得承认的欲望描述为不但逐渐参与理性，而且最终完全成为理性的。如果主人接受所有人具有平等的尊严的决定，并不能充分满足他渴望被认为优越，但这也仍然是他的激情可采取的惟一真正选择，他的理性选择将迫使他不得不如此。但这一解决主人困境的方案也仅仅是站在主人的立场折衷筹算后的决定，他“理性的”估价或“理性的”激情，假定这是可行的。因为，每个人都被设定为脱离了霍布斯的自然状态，进入文明社会，在历史的终点，主人将服从国家，服从“平等权利”学说；主人想要获得自己所渴望的东西，除此之外别无他途。这样说来，只有在霍布斯的意义上，自由国度里的公民才是“理性的”；这可能是一个纯粹筹算的低级理性为实现想要获得尊敬这种盲目而又强迫的欲望找到的最佳途径了，因其可为所有的人认可，所以是最好的或“理性的”。它不是真正理性的，因为不但关于何者可估价的观念，而且获得尊敬的欲望（因投身于他人的善而被认为配得上一种灿烂、持久的善之欲望，以及在那种欲望背后的承诺和希望）的善性或其价值特征都未进入理性的仔细省察。

简而言之，福山把激情或“获得承认的欲望”视为历史的动力，视为替人类生活和自由民主进行理性辩护的基础，但在他对激情或“获得承认的欲望”的解释中，明显缺乏某些东西。这一理解假称，在充分考虑到人的有死性之后，人可以借助这个世界的货物获得自己渴

^① 见霍布斯，《论公民》（*De Cive*），1, 2；《利维坦》，C. B. Macpherson 编（Middlesex 1971），页 342。

望的完全满足,可以给自己提供货物。福山假设说,人对自己的有死生命的不满意(因此对诸如相互承认等可朽的善的不满意)是某种非理性的东西,可以通过历史的辩证法最终得到克服。但正如霍布斯的国家所许诺的免于暴死的安全不是免于死亡的安全一样,“相互承认”也不能提供高贵的行为所许诺的,或者在道德上有德性的(激情的)行为的过程中所希望的,或在爱或投入的高贵行为中所许诺的不朽的或完全的善。总而言之,这种黑格尔的激情观(不同于古典的观点)忽略了人渴求不朽的无可逃避的永恒欲望和对永恒的善无可逃避的关注。这种关注表现在人超出(可朽的)动物的安适,崇尚高贵的或正义的生活。

正如上述考虑所显示的,福山对激情的理解最初见于霍布斯的著作。福山把他对普遍历史的解释看作对霍布斯式的人类理解的一个、也是惟一的替代选择。自由民主最初就建立在霍布斯的人性理论基础,我们因此必须简要审查一下霍布斯的“自然人”概念,尤其他对“虚荣”或“获得承认的欲望”的描述。这将使我们更充分地明了霍布斯在对人类和政治生活的理解方面带来的变化——这一变化为现代政治思想提供了基本预设,而且黑格尔实际上接受了这一变化。我们将对现代政治思想进行一次非历史主义的解释,从而知道历史主义如何从早期现代政治思想的前提中脱胎而出。

黑格尔和霍布斯

黑格尔的普遍历史观念高于并且反对黑格尔的前辈霍布斯、洛克、美国的立国者以及亚当·斯密等人的论证,为使读者易于接受这样的思想,福山一开始就说,黑格尔的这些前辈们甚至没有认识到人有不可征服的激情这一面。对早期的现代思想家来说,人本质上只有欲望和理性;作为“经济人”,他的激情或虚荣可以而且应该从政治生活中省略掉(页 84, 150 - 154, 174, 185, 186, 206)。从这一观点出发,福山声称,不管什么时候,只要我们谈论尊严、价值或自由,我们就是在使用与“洛克的”语言相对的“黑格尔的”语言(页 203 - 204)。但福山知道这不是真的。他后来承认说,亚当·斯密、马基雅维利、美国的立国者们以及洛克都承认有在现代政治生活中为激情保留一席

之地的需要。^①但是,福山坚持到最后,即霍布斯试图从政治生活中排除激情。由于历史辩证法的奇妙行为,看来只有霍布斯一个人没有看到激情的持续力量以及驯服它的必要。因为,按照福山的说法,尽管“虚荣”或激情实际上是霍布斯政治哲学的核心预设(页 154 以下),但对霍布斯来说,它毕竟只是一种复杂、危险且不必要的动物欲望,一种应该从政治生活中移走以使我们寻求舒适的自我保存的欲望得以满足的东西。另一方面,对黑格尔来说,激情是真正人类生活的基础。问题因此围绕着霍布斯和黑格尔展开:黑格尔对人的理解真的“完全不同于”(页 152;参见页 149)、并且优于霍布斯对人的理解?

证据与此结论恰恰相反。正是在福山认为他们在理解激情上的不同之处,黑格尔对人的理解根本上是霍布斯式的。确如福山所言,霍布斯试图把政治学建立在恐惧暴死上,他允许人运用主权者的权力来降低野心者的骄傲。然而,霍布斯并没有寻求“从政治生活中根除激情,代之以欲望与理性的综合”(页 185)。与福山的说法相反,霍布斯关于“自然权利”的学说诉诸于人的激情,这是一个道德教导。^②霍布斯告诉我们说,如果没有主权者裁定争端,“出于自我保存的自然面必要的欲望,每个人都保留用自己的力量保卫自己的权利”(《利维坦》,页 234)。在自然状态中,“统治权的扩张对人的保存十分必要,应该得到许可”(《利维坦》,页 184 - 186)。正如斯宾诺莎注意到的,对霍布斯来说,自然权利并不简单地与权力具有同等范围——它不是依靠蛮力迫使人认可的东西,甚至也不是人“通常所认可的东西”——而是自然条件下应该被认可的自由。它假设自然状态下的人采取的自我保存行为就其自身来说或作为一种规则而言,是“应当受责备的”,但却为环境所谅解。消除“险恶的条件”,终结自然状态,放弃“群龙无首的动荡环境”(《利维坦》,页 188, 238)将把人从此境遇中解放出来,并因此彻底终止我们为自己的行为寻找必然性

^① 关于 Smith, 见页 173 - 174; 关于马基雅维利, 见页 184; 关于美国的立国者, 见页 186 - 187; 关于洛克, 见页 366 注 13。

^② 福山对霍布斯的自然权利和自然法(页 156)的描述有些混乱。混乱表现在他的论述“自我保存是最基本的道德事实”。一种动物的欲望不可能是“道德事实”; 只有权利才可能是“道德事实”。

的托辞。这将造就一种新的环境,在其中我们不应该任由激情驱使,而应该遵守社会契约,在社会契约赋予的权利内行事。

霍布斯的政治学——自由主义政治学,依赖于一种未经审查的信念:除了在一種能够而且也应该克服的环境中,我们有选择公正或不公正的自由。和福山不同,霍布斯从未忘记所谓无罪辩解既需要被指责行为的可能性,又需要在特殊事例中否定可指责的冲动。换句话说,霍布斯知道,只有在政治人或道德人面前,也就是在那些服务于设想中的普遍善的人面前,通过被表述为诉诸必然性辩护的防御,而且只有依此假设,寻求辩护的行为才被认为是可指责的。我们不会因有人天冷戴帽子责备他,也不会因他结交益友谴责他,在“理性上”人们能够理解这些行为,因为人们从来不会因为这些事而想到去责备他人。霍布斯为自然权利提供的论证依赖于人对自由选择的可能性的先在信念,也就是相信我们有逆利己的要求而动,依普遍的善而行的自由。正如福山所说,在霍布斯那里,确实不存在这种道德权利的基础,因为根据霍布斯,人的一切行为都服从机械的必然性,因此“自由”只是消除了肉体上的障碍(《利维坦》,页 261;见福山,页 148 - 149)。换言之,对霍布斯来说,“意志”确实只是不断竞争的诸多激情中占据优势的一种热情(诸多激情的竞争过程被冠之以“深思熟虑”)(《利维坦》,页 127 - 128)。但是,如果霍布斯对待这些论证是认真的,我们将有更充分的理由认为,他并非没有意识到修辞性地求助于人的道德激情的需要,或者把自由国家建立在激情基础上的需要。霍布斯自然权利学说的修辞性特征本身就是对霍布斯对人类永恒的爱自由的意识(福山发现霍布斯对此一无所知)的尺度,也是霍布斯认识到借助恐惧拔除人类对自由的爱不可能的尺度。^①如果霍布斯没有意识到在所有的政治话语中都需要求助于正义的修辞性意义的话,他重建政治生活的努力就不会成功。

另一方面,如果霍布斯不把正义的意义视作缺乏任何真正理性内容的话,他就不能重建政治生活。是否他的论证依赖于自由选择

^① 对论证为什么是修辞性的很有争论。见《利维坦》,页 221:“如果自然使人生来平等,这种平等应该得到承认:否则自然就会使人生来不平等;但因为那些自以为平等的人不会进入到和平的条件中,而是参与到平等中,这种平等必须得到承认”。

之可能性的先在信念,这一信念正是一个霍布斯想要利用却不想解释、也不想细加审查的信念。因为,霍布斯试图使自己的学说消除围绕正义、围绕正确的生活方式的一切争论,这正是以前的政治学没有解决的问题(《利维坦》,页 165 - 166 中间部分)。霍布斯的“自然权利”理论可以而且已经取代了其他的正义概念,因为这一理论既具普遍性又具经济性;它像所有正义观念一样,设定了人的自由选择,同时又否定了人有达到权威地理解最佳生活方式的能力,这一点为其他正义理论所缺乏。如果所有的政治生活可以仅仅被看作尽可能获得平等的、基本的“自然权利”,所有关于谁更有价值、更优越、更佳的虚菜的“激情”争论就都可以从政治生活中清除出去。政治就可以不再充当人类以最佳生活、最具德性生活为借口而统治他人的角斗场,政治将用来“管理”我们各种盲目的激情,尤其我们的虚荣心。

就在这里,霍布斯和前现代政治哲学的决定性分歧最为明显,也正是在这一点上,黑格尔追随了霍布斯。为更好地理解在霍布斯影响下对激情解释的这一关键性转变,我们必须回溯到福山更为限制的说法:霍布斯成功地从政治生活中清除了过高的政治野心。因为正如福山指出的,霍布斯致力于清除折磨欧洲数世纪之久的“宗教狂热主义”。他努力使宗教“宽容”(页 222 - 260, 271),这需要一种能够从宗教宗派的虚荣领导人那里争取信众的政治。但正像福山同时指出的,霍布斯解决宗教争端的方案继承了马基雅维利的“现实主义”方案(页 246);这是“通过改变人性本身谋求社会和平”的“社会工程学”的一部分(页 185)。霍布斯采纳了马基雅维利的主张,认为“政治应该从古典哲学的道德限制中解放出来”(页 57)。试图为正义或道德生活的常识观点提供一种慎重精确的表述,这是古典政治哲学的一个基本特征。通过认真细致考察这些常识观点固有的问题,古典政治哲学既可以指导政治家,更重要的还可以引领潜在的哲人们一同走向一种真正的理性生活。追随马基雅维利之后,霍布斯与古典政治哲学的这一做法分道扬镳。马基雅维利在道德上拒斥了人认识人类的善的能力。霍布斯只有在此基础上才能放弃古典的“激情教育”,转而支持马基雅维利以激情平衡激情的方案(页 184)。

马基雅维利的“现实主义”的核心是这样一种学说:人的各种欲望的追求没有自然的限制,没有发现人们安于不能为人提供不朽或

完美的善的世界的需要,没有哪一种可理解的人类之善可以使人们去论证说,僭主的生活、无限制地追求承认或荣誉的生活对人类来说是不好的生活。所有这类限制都是“武装起来的先知们”的创造,他们借助恐惧和人类自我欺骗的普遍需要,以“把他们喜欢的不论什么形式的东西引入”人类的无形式的“质料”(《君主论》,Harvey C. Mansfield Jr.译(芝加哥大学出版社,1986),页23-24,101-102)。霍布斯通过共和国的创立者(《利维坦》,页167-173)完全接受马基雅维利关于武装起来的先知的说法,以及“宗教的种子”运用的说法。可以肯定,马基雅维利提出这种先知以供仿效,霍布斯却视他们为健康政治的最大障碍(《利维坦》,页164-168;页183,203,211);他赞同羞怯的多数人反对野心勃勃的少数人(《利维坦》,页185,以及《君主论》,页39-40和76-77)。但霍布斯是站在马基雅维利关于人及其在整体中的地位的学说基础上这么做的。因为他不仅仅接受了马基雅维利的观点,认为热爱自由和热爱荣誉是同一类型的两种表现,相应地分属于少数强者和多数弱者。他也没有仅仅接受马基雅维利关于君主有能力借助恐惧抑制臣民的期待的学说(机敏的政治家常常使这一能力成为现实)。真正关键的是,霍布斯接受了马基雅维利认为没有任何真正限制性的理由反对如此行事的观点。他接受了马基雅维利普遍必然性的学说,接受了由此导致的无限制的“攫取的自然欲望”之无可指责的观点,以及少数人和多数人接受和运用这一学说的相对能力的观点。^①换言之,霍布斯接受了马基雅维利对理论生活的可能性的拒斥。

通过把渴求荣誉的欲望描述为普遍的驱动性欲望,马基雅维利消除了对古典政治哲学来说十分关键的理论生活与实践生活的区分。他至少不反对把自己的活动和最伟大的政治家的活动等同起

^① 《君主论》,页14,学识遭到那些希望得到它但却不能得到的人的谴责;实际上学识是必须的,不应遭到谴责(页14,和页61)。从这一论点出发,马基雅维利在少数能认识到事物本来面目的人和多数为事物表面现象所欺骗的人之间做出了区分(页71),但区分并不严格。它不是在少数“哲学天才”和政治家之间的区分。它不比成功的政治家们——比如雅典驻马洛斯的使者(修昔底德《战争史》5.85,103)做出的区分走得更远。新的区分是在“伟人”和“大众”之间做出的,是在那些“想要命令和压制”的人和那些“既不想被命令也不想被压制”的人之间做出的(页39)。

来。最伟大的政治家——那些“武装起来的先知们”像他一样，致力于引进“新秩序和新模式”的艰巨工作，^①以“建立他们的国家和他们的安全”，或赢得荣誉。为了别人不再被骗取此世的善，马基雅维利要破坏基督教的统治秩序，而且，他对基督教秩序的批判包含着对理性能力的批判，因为理性能力认为自己知道，什么就其本性来说对人有益。作为人，我们是“狮子和狐狸”的结合（《君主论》，18章和19章）；我们的理性是一种复杂形式的狐狸性或适应性；我们的法则不过是一种复杂形式的战争，我们必须进行这场战争，以从自然的混乱中创造出秩序（《君主论》，12章，开始处；18章）。人类的恶以这种方式被还原为动物的恶，关于好与坏、正义与非正义的所有观点都失去了理性的内容。通过把理性还原为受动物性的激情支配的旋起旋灭的感觉印象（《利维坦》，3-5章），霍布斯详尽说明了这种极为重要的马基雅维利式的学说。

正是基于对人类理性的这一新的理解，霍布斯试图用他的自然权利学说结束宗教狂热主义，建立一个稳定和平的政治生活。因为，这一尝试要求有关上帝或诸神的真理，以及有关正确的生活方式的真理，都变得无足轻重。正如霍布斯指出的，他的政治学说想要克服如下困难：先知们声称知道通向人类幸福的途径，而且“那些自命有能力教导人们找到最大幸福的人也自命为群众的统治者；这是所有人都自然而然欲望的事”（《利维坦》，页466）。这样的要求不可避免导致战争；如果想要实现和平，先知们不得不要让主权者剥夺他们的剑囊，当他们给轻信者以“比死更大的惩罚”的劝诱时，情况就更是如此（《利维坦》，页478）。放任先知们的行为将破坏臣民对主权者的服从，因为，臣民的服从严格依赖于恐惧（《利维坦》，页588-589）。对“人的力量”造成的暴死的恐惧，能够也必须取代“对不可见的力量的恐惧”（《利维坦》，14章，页200）；主权者能使他的臣民重新体验对暴死的巨大恐惧。^②由于臣民对主权者的权力保持敬畏，人类可以

① 《君主论》，页23，以及页61。根据马基雅维利，每个人的目标都是“光荣和财富”（页99）。

② 《利维坦》，页115, 118, 132以下, 142, 144。关于霍布斯的代表理论，见 Harvey C. Mansfield Jr., “霍布斯和间接政府科学”，载《美国政治科学评论》，vol. 65, 页97-110；Cliffor Orwin, “论主权者的权威化”，《政治理论》，vol. 3, 第1期（1975年2月），页26-52。

因此不再理会自负的先知,变得像其他动物一样富于合作精神(《利维坦》,页 225 - 226,以及页 100。洛克,《第一论文》,56 节,58 节,60 节);他们也就可以认识到,从前被认为建立在神所支持的道德秩序基础之上的关于正义的种种相互竞争的看法,其实不过建立在自己对死亡的无可解脱的恐惧基础之上。根据这些看法,我们就可以理解霍布斯的论断:即使人们承认天主教徒关于教皇直接承自圣彼得的说法是真的,即使我们承认教皇在道德和信仰上永无谬误,这与他为公民们解释《圣经》的权利也毫不相干,与是否由他统治公民或由他来决定谁来统治公民毫不相干(《利维坦》,页 585 - 586)。因为,一位主权者关于《圣经》的法律以及其他任何事情的法律的性质,都与理性毫无关联。为终结宗教纷争,霍布斯试图在政治生活领域在何者为是与何者必须之间挖掘一道不可逾越的鸿沟,以权力的论证取代论证的权力。^①

不是激情自身,而是它所引发的争论,被排除在政治生活之外,但在激情被当作“可驯服”而非“可教化”的东西之前,这些做法都还没有找到基础。教化的激情即道德德性或正当性(righteousness),当它充当获得一种稳定的政治秩序的手段时,因为不如“恐惧”有效,便遭到了拒斥。但在此之前,它必须被理解为一种经过提升的盲目的动物激情——骄傲的表现(《利维坦》,页 200,207)。追随马基雅维利,霍布斯放弃或忽略了对何为正义或虔诚的公民的古典式审查。这类审查通过细致的辩证论证,可以引导人们对正确的生活方式有一种强迫的意识,这种意识被从事政治生活的人类所渴望,被其不完善地把握或被其神圣化。霍布斯赞成控制人的激情,这将使确定何种东西更有价值、何种东西价值更低看法完全变成私事,也使这类谈论丧失了对公民的吸引力。这样一来,也只有谈论的“权利”对公民之为公民保留了一些重要性。通过对古典政治哲学的忽略式拒斥,通过忽略古典政治哲学根本的自觉意图,“驯服激情”才有可能,

^① 前霍布斯式的理解认为,理性是灵魂的一部分,灵魂的功能在于认识,它不能安于错误、不清晰、不确定的认识,因此可以说它受已知认识的限制。这种理解方式今天在非自由主义社会的政治话语中比在我们的社会中见得更清楚。比如在 Czeslaw Milosz 的评论“国家机器的压力根本无法与有说服力的论证的压力相提并论”中,可以见到这种理解。转引自 Jacques Rupnik,《另一个欧洲》(纽约 1989),页 213;参见页 145 - 146。

而正是这一“驯服激情”的做法完成了福山提到的“窄化”(narrowing)政治生活的目的(页 317)。

对虚荣的这种霍布斯式理解——不带任何理性内容的追求承认的欲望——贯穿于福山对黑格尔“获得承认的欲望”的解释中。正如我们已经看到的那样,那些沉浸于“原始斗争”中的人们,被认为不是出于任何对错的观念而是出于追求承认或荣誉的盲目欲望才这么做;他们不崇拜任何东西,也不想说服自己的对手相信他们具有所有人都应该敬重的卓越品质,而这些品质正是他们获得拯救的希望所在,正如福山所说的,黑格尔的自由概念“开始于自然终结之处”(页 152);它假设不存在人的自然等级次序,没有政治家们可以辨别的自然的人性优点。因此,当黑格尔的人“制定和遵守自己的规定时”,当他与自己的理性发生冲突(页 150)或战胜自己“想要放弃挑战”的意图时,黑格尔的人是“道德的”人,或显示了自己的人性。道德的人“愿意因为纯粹象征性的价值,愿意为了名声或承认去杀戮或被杀戮”(页 148)。而且,如果在历史的终点,这个“道德的”人的激情比在起点时不那么嗜杀,一点也不是更理性了。因为,黑格尔的朝向理性国度的辩证法是朝向一种国家,其道德像霍布斯的道德那样缺乏理性内容。根据福山的说法,在历史终点降临的自由在于普遍的承认,所有人具有平等的行使各种“激情的选择”的权利——比如,选择自己中意的信仰的平等权利(页 202, 216)。但正如福山大胆宣称的那样(页 222),由于所有宗教都是“非理性的”,“理性的国度”由为自己选择这种或那种激情的“非理性”所表现的自由组成。在“理性的国度”中,不仅宗教观点,而且所有的言论都被剥夺了宣称具有真正理性内容的权利。言论不过是“激情的观点”的表达(页 240);当美国政体的创立者们确立言论自由时,他们实际上是为激情精心设立了“发泄渠道”(页 270)。言论是否真实无关紧要——所有的言论不过是激情式意见——重要的在于发言者相互承认对方发言的权利。因此,言论在种类上无异于其他被普遍容忍的安全的激情“发泄方法”,或理性国度所提供的“激情的确认”(页 270)——比如挣钱或引人注目地消费等发泄方法。最后,理性的国度同样也为宏图大志(megalothymia)提供普遍容忍的发泄渠道,比如“艺术、文学、音乐以及理性生活”,爬山、茶会上“纯粹的谄上傲下”或加入足球队(参加福

山称为“无内容”的活动)。如果一个人不能通过在爵士乐队演奏萨克斯来排解情绪,椭圆办公室也是舒解宏图大志的另一渠道。因为,总统职位也是“释放多余电力的地线”之一(页 315 - 319)。

霍布斯对人的解释的机械性于此为最;^① 当政治生活和理智生活都被理解为“能量”的产物,成为同样无内容的活动时,甚至连生物与非生物的区别也不存在了。然而,这却是福山对历史终点的生活的严肃而非常有用的描述。在比较黑格尔和霍布斯思想的过程中,福山实际上试图掩盖两人在这一点上的本质一致。他论证说,黑格尔承认需要满足“人们显示自己比他人优越的要求,满足人们因为具有优越的德性而要控制他人的要求,这是高贵的品质,霍布斯却认为这是骄傲的愚行”(页 157)。但“优越的德性”或“社会中最好的人”的概念,以及任何抬高“一种生活方式、贬低另外一种生活方式”(页 160)的努力,都与自由民主不相容。福山知道,它们有自己的作用,但却是在为规则进行论证的时候,而非在为由平等自由自主的个人组成的政府进行论证的时候(参见页 154, 317)。如果黑格尔“在某种程度上”试图“保留人类生活的一定的道德维度”,那也不是通过为我们提供“霍布斯和洛克构想的社会中完全丧失的某种东西”(页 161),而是通过以自由本身为目的提升“自由”,霍布斯和洛克这么做,卢梭和康德更是如此。换句话说,当我们接受霍布斯的立场,对理性具有发现什么样的生活就其本性而论是对人类最好的生活的能力进行道德主义的否定时,“宽容”就成了民主社会“明确的德性”(

^① 福山的激情之霍布斯式特征在他对当代国际关系理论家们的批判中同样明显。他谴责“现实主义者”为我们提供了对国际关系的“撞球式”解释(页 248),但他自己对激情的叙述也没怎么纠正这一点。他对“现实主义者”的“权力”定义的评论——他们的定义无所不包,以至于失去了描述或分析力量(页 257)——同样也适用于他自己对激情的描述。另一方面,当福山试图说服“现实主义者”相信自由民主是历史的最终产物时,他以科热夫处理纳粹德国的方式来处理塞尔维亚和波斯尼亚:前南斯拉夫的屠杀是通向自由的历史进程的一部分,是“民主化进程中的必然产物(页 272),“一种更民主的新秩序诞生前的阵痛”(页 274)在“历史世界”的发生;它们的意义可以为生活于后历史世界的人们客观地加以把握。康诺斯多格篷车(Conestoga wago 注,一种宽轮篷车)在驶往卡森城(Carson City)的路上只是临时遇劫而已(页 338 - 339 中间部分)。我们这些住在卡森城里的人或者可以派援兵支援他们,也可以自顾自的再玩一局高尔夫,这都取决于我们的激情选取哪一种“发泄渠道”,或取决于我们愿意满足灵魂的那一部分功能。

页 215),这正是福山希望保留的东西。

历史主义的出现

由于霍布斯的自然权利学说独特的道德感召力,我们可以理解后来的现代政治思想对“自由”的提升,以及这一思想所主张的自由贸易共和国。于是,福山对普遍历史后期阶段的论证也就丧失了其力量。与主人/奴隶辩证法的无意结果相反,这些阶段不过是霍布斯前提的逐渐展开和最终彻底化。首先,我们来看看福山非常迟疑去阐明的:对历史主义的非历史主义解释。

我们已经看到,黑格尔普遍历史的核心事件是所谓基督教的“世俗化”,也就是基督徒奴隶通过把自己从粗糙的自然中解放出来的劳动而获得的骄傲的去神圣化,以及其道德自由理念和上帝面前人人平等的理念的去神圣化。根据福山所说,正是这些“观念”的世俗化,引发了自由经济或资本主义和自由民主政治。但这一所谓世俗化不但没有得到福山的辩证历史的解释;^①而且与他自己的论证自相矛盾。福山强调,人类倾向于资本主义不仅达到了这样的程度:他们“可以清楚知道自己的经济利益”(页 108),而且觉得追逐自我利益是已经得到了辩护的:追求利润被看作“合法的”(页 227;参 369 注 4,377 注 9)。这一证明需要我们首先承认理性服从追逐金钱的欲望(页 77-81)。但基督教反对理性服从欲望,更不要说去证明它了。基督教中诸如“公正的价格”(页 79)、高利贷的罪性、节俭的法令以及财富的“管理者”等观念,构成了接受“经济增长”或增长的生产率或利润率的“道德和情感障碍”;它们反对运用理性或科学去“满足我

^① 马克思主义的解释出现在(页 61):前理性社会内在矛盾的“经典事例”是“保护将成为资本主义经济秩序萌芽的工商业者的中世纪城市。他们经济上的高效率最终揭示了制约经济生产力的道德限制的非理性,因此废除了诞生他们的城市”。这引发了基督徒们如何把无限制的获取合法化等一系列问题(页 374 注 5 中间部分,福山自己对亨廷顿的天主教教义观提出的批评)。因此,在韦伯的基础上,福山发挥说,犹太教和基督教清除了“魔幻和迷信的阶级关系”(页 375 注 18),而路德的新教则废除了所有的官方教会等级(页 374 注 8,216)。但这两者都不能使那些奉守基督教《圣经》、拒斥无限制的获得的人们相信经济上的更高效率是理性的行为。

们的安全欲望和永不满足的物质欲望”(页 77, 80, 87)。为粉碎经济自由主义的这些“道德障碍”,贪得之心必须被认为是无可指责的,为人的集体幸福所必须的。资本主义需要霍布斯、洛克和亚当·斯密为自己提供道德辩护,这些辩护取代了束缚资本主义的“习惯、风俗、宗教和社会结构”(页 94, 103)。

资本主义要求的道德辩护不可能自基督教中诞生。像其政治对应物一样,经济自由主义代表的不是世俗化基督教,而是“对宗教的胜利”(页 384 注 1; 参 271)。“资本主义”的道德辩护为人类物质条件的普遍好转提供了途径,它要求把我们最初的环境理解为极度匮乏状态,只有通过人类贪婪的劳动才能得到改善(页 366 注 13)。另一方面,人类责任的《圣经》教义——道德自由的教义——依赖于开端完美的假设(参 376 注 5, 377 注 9)。只有完美的开端、恩典的初始状态,才能保证罪恶或痛苦或残酷不应归于严酷的自然环境,而应归于人的错误——罪恶不是被迫而是自愿的(亚里士多德,《尼各马科伦理学》1114a12 - 20, 1114a31 - b16)。保证了开端完美,犹太教和基督教中创世的慈爱的上帝保证了道德责任或道德自由的意义。对正义的要求,以及感恩、愤怒、悔罪和罪责的意义又都依赖于道德责任的意义。^①

按奥古斯丁和托马斯·阿奎那的学说,这就是颁布了自然法的上帝,人们根据这一法令知道何者就其本性是正确的,违反了就该受到惩罚。如福山所强调的,所有人在上帝面前都是平等的。同样,对奥古斯丁和阿奎那来说,人人平等——我们按照正义行事的平等能力,没有一般性地废除智力能力或人性完善性方面的自然不平等,因此也就没有建立起所有人统治的平等权利。^② 在这里福山把小马丁·路德·金作为基督教观点的代表(页 196 - 197)是不明智的:马丁·路

① 我的这些看法得益于施特劳斯的如下著作:CM1964,尤其其中的页 38 - 39 和 129;NRH,尤其其中的页 83 - 84, 95 - 97, 150 注 24;《耶路撒冷和雅典:一些初步的观察》,收入 SPPP,尤其其中的页 155;《进步还是后退?》,收入 RCPR;《卢克莱修笔记》,收入 LAM,尤其其中页 84, 86, 97, 100, 116 - 117, 122, 131;《Kuzari 的理性法则》,收入 PAW,尤其其中的页 114, 139 - 141。

② 见奥古斯丁,De utilitate credendi, 10.24。关于托马斯·阿奎那的论证,见 CM, 页 38 - 39。

德·金本人受到现代思想、甚至黑格尔思想的影响。^① 只有赞同现代思想,放弃基督教信仰的严格道德要求,才可能赞同选择的自由是道德生活的“目的”(页 216;参 196),而非必要条件的观念。

再说,当我们在福山那里寻找关于“自由”之为现代政治思想目的的论证——对德性仅仅被视为服务于自由的手段——的时候,我们不是被引向基督教,而是引向了卢梭的思想;正是在卢梭的思想中,我们第一次遇到了将道德自由视为目的自身而做的辩护,卢梭把重新获得原初的自由看作在历史的终点、在公意引导的社会中。但福山向我们隐瞒了这些。正像他当初为证明黑格尔的学说更优越而隐瞒了早期现代思想家们关注激情的事实一样,在解释历史概念的发展时,他又一次隐瞒了是卢梭而非黑格尔才算“第一个历史主义者”的事实,^② 而且把他对卢梭的大部分叙述放到了文本的脚注中。不论怎样,我们还是能够辨别出关于卢梭在“理性自由”概念的发展以及“理性自由”所依赖的历史主义的发展中扮演的角色的关键论证。

根据卢梭,盲目机械的历史^③ 引出了有自爱(amour propre)或获得承认的欲望,这是一种激发人类以动物没有的方式热爱和保卫他们自由的激情。问题在于,自爱所设定的道德自由的地位是什么?

① 路德·金的著作谈到社会进步的部分,这一点尤其明显。在路德·金的著作中,社会进步概念取代了奥古斯丁和托马斯思想中的堕落、拯救以及最终审判的地位。见 Martin Luther King, Jr., “伯明翰监狱来信”,载 Robert A. Goldwin 编,《非暴力不合作:新旧美国论稿》(芝加哥 1968),页 65-69,73,75。参“为什么我们不能等待”(纽约 1963),页 66。关于历史进步观念和基督教,见 Ernest L. Fortin, “奥古斯丁的上帝之城和现代历史意识”,载《政治学评论》41,第 3 期(1979 年 7 月),页 323-343。

② 参见页 63“一个重要例外”;页 83,“在黑格尔之前,卢梭理解人类经验的历史性本质,以及人类本性如何随着时间改变”。福山告诉我们,黑格尔关于开始历史辩证法的“第一人”说法来自“霍布斯、洛克和卢梭”的自然状态理论(页 146);在页 288 他又重复了这一说法。当然他比较了黑格尔和洛克、卢梭的自然状态理论。在文本中,卢梭只被偶尔提到,第一次是在反对环境主义的论证中(页 83-84),然后是在反对“现实主义”的论证中(页 255)。只在尾注中才有关于卢梭和黑格尔的全面论证(页 365 注 10,371 注 13,373 注 7)。

③ 见页 373 注 7:人的历史进化在“完善能力”的功能——一种可与机械论物理学共洽的功能——的基础上得到解释,而不是在“自由意志”——一种依赖于对上帝的信仰的功能——的基础上得到解释。参见卢梭,《第一和第二篇论文》,Roger D. Masters 编(纽约 1964),页 113-114 以及 103,和 167 最上面部分。

按照福山自己的解释,这一自由对卢梭来说是无理由的。因为正像他指出的,卢梭本质上同意早期现代学说中自然人的理论(参《霍布斯、洛克和卢梭》,页146,288)。卢梭的自然状态没有背离而是将霍布斯的自然状态或马基雅维利的混乱自然彻底化。我们看到,这么做需要把人还原为动物。卢梭的自然人缺乏理性,但具有完善性或适应性的独特能力,卢梭的自然人缺乏“获得承认的欲望”。人类热爱自由来自自爱,但它对人来说并不是自然的;它不是“真正的人的需要”(页83-84),也不是人的真实需要产生的,并得到不依赖于人的制造的道德秩序支持的各种意见。宣称是在秩序良好的公民社会中“重新获得”的“自由”,宣称是作为自然自由的“社会类比”的自由(页371注13),是没有理由的;“自然人”没有理性、没有意识到自己的可朽性,因此也就没有获得承认的欲望;自然人宁愿用自由换取一只香蕉,而不愿热爱和保卫他的“自由”。^①

跟随福山的这些叙述之后,我们得到了下面的结论。或许是在洛克引导下,^② 卢梭反对霍布斯的自然权利学说,认为它过分依赖于恐惧的筹划,以致于不具可实践性;它的“现实性”不够充分,未能成功连接“是”和“应该”。尽管卢梭接受了霍布斯对物理世界的自然必然性的机械式理解,^③ 但他表示,自爱的历史发展赋予人类强烈的价值感或尊严感,在单单惧怕主权者这一基础上实现和平政治,对人来说是不可接受的。如果要控制或驯服激情,霍布斯的“权力”学说就不得不多加入一些道德内容。^④ 但要恢复激情在霍布斯代议政治中附属的地位,就必须避免粗暴践踏统治的正义和价值。卢梭提出的修辞性解决方案是“自我统治”,一个所谓对自然人自由的类比,可通过“公意”,也就是把每个人特殊的意愿改造成普遍法规的形

① 见福山,页147最上面部分,以及页83-84。在《第二篇论文》的关键部分,卢梭借助于一个模糊术语“野蛮人”故意掩盖了这一点(《第一和第二篇论文》,页164以下)

② 见Nathan Tarcov,“一个‘非洛克主义’的洛克和自由主义特征”,载D. MacLean和C. Mills编,《自由主义的反思》,(Rowman and Allanheld,1983),页130-140。福山转引,页367注13。

③ 卢梭,《第一和第二篇论文》页103,114。同时考虑卢梭在《第一篇论文》中对培根、笛卡尔和牛顿的赞扬,页63。

④ 见页355注2,365注4到第14章,以及参见Arthur M/Melzer,“卢梭的道德现实主义:以公意取代自然法”,载《美国政治科学评论》,LXXVII(1983),页633-651。

式而获得。可以用这种方式使激情反对自身,或改造成同类异构的激情(isothymia)。这样,服从普遍接受的法规的自由被修辞性地描述成了政治生活的目的(见卢梭,《论文》,页167,并比较页114),(因为对卢梭以及霍布斯和洛克来说,代议政府的真正目的保持不变:和平和稳定^①)。尊重人的“权利”的平等性就这样成了每个公民都可投身其中的事业。曾经有过一段不长的时期,伏尔泰所谓“我不同意你的观点,但我誓死捍卫你表达观点的权利”似乎言之凿凿。复原后的自爱或激情,连同其伴随意义——“尊严”一起禁止了任何求助于比“自由”或自我统治更高目的的做法。新的自由公民能够被说服去战斗,而且被担保以战争的正义,但只是为了结束围绕统治的种种争端,维护霍布斯式的目标。卢梭式的公民为进行一场结束一切战争的战斗而骄傲,这场战争为所有人终结对平等的自由的压制。

对霍布斯式的理性来说,现代自由民主政治被修辞性地表现为以“自由”为其高贵目的。康德或出于真诚的信念或因为像卢梭一样把它看作为了自由民主进行“驯服或利用”激情而具有的手段(页163),把自由置于共和政府的核心。康德论证说,公意保证一个人的意愿的善性,即普遍性,而不必依赖于对人的自然完善性的任何实质性考虑。实际上,以人的本性为基础的所有论证,如果它们赞同或反对代表公意的社会,就是无根据的。因为理性社会——公意存在而且被确信存在于其中的社会,不是通过人们的意图被建立起来的,也不是根据人的明确的自然需要和自然完善性努力建立起来的,而是人类的历史过程建立起来的。卢梭第一个发现了这一历史过程。对这一历史的全面解释表明,历史一直以创造自主的道德存在物为目标,以在“理性国度”中能够意识到自己脱离自然和自然监护的自由的的存在物为目标。^② 面向“自然”而不是“历史”的推理,因此不能为我们提供作为人类的生活的指导。只有自主的公民在历史终点上所意愿的普遍道德律才能做到这一点。

① 见卢梭,《论文》,页174:“我将证明这些形形色色的力量之间的一致或冲突是一个国家机制良好或不佳的最确切表征”。

② 见页57-64,146-152,192-202,276-277,296-303,329-339;参见施特劳斯,“现代性的三次浪潮”,载《政治哲学:施特劳斯的6篇论文》,(纽约1975),页90-92。

由于这些律令只在形式上是“理性的”，即只在它们所谓的普遍性上是理性的，对霍布斯的自然权利学说进行历史主义的提纯就不能说让自己在任何实质意义上更“理性”。历史辩证法所宣称的最后部分，“理性的”自我意识在理想国度的诞生，看来倒像最终形式的马基雅维利的政治思想，这种政治思想开始于用此世的事物满足我们的动物性渴求这种自我强加的责任，而自然给我们的惟一真正有效的理性过程因此遭到了拒斥。政治哲学家中的真正划分不是一种“伦理的”而是哲学的划分，是关于理性的地位。正像福山自己论证的那样，关于人的富有特点的现代学说最后导致了全面拒斥“一种理性地解释人的可能性”；认为不可能有关于“人的本性”的理解的这一历史主义信念，构成了“深刻的哲学危机”，继而带来我们目前关于正义地位的政治危机（页 296）。既然福山意识到了这一问题，我们不禁奇怪，为什么他还要坚持黑格尔的历史主义。黑格尔主人/奴隶辩证法使他能够攻击尼采的“彻底历史主义”，看来这是惟一可以理解的理由。

面对彻底的历史主义

我们已经看到，从一开始，福山的部分意图就是想要中和诞生于尼采思想中的彻底历史主义。彻底历史主义最初表现于右翼，现在又在左翼找到了自己的栖身地，为左翼代表的自主之自我的道德圣战摇旗呐喊。其结果就是“狂热的同类异构激情”，它要求尊重所有的“价值”，结束所有（必定是任意的）人类的等级次序，“壮大”“被压迫”群体或“文化”。福山试图通过首先将尼采思想从左翼的狂热同类异构激情中剥离出来，并重新重点地置于右翼，以此来解除这一非常不连贯并且在政治上是灾难性的思想。接着他论证说，彻底的同类异构激情是对“自然”所大声反对全力破坏的历史目的的威胁（页 314）。把尼采从左翼思想中分离出来，福山就可以通过分析“超人”这一彻底贵族或右翼的学说来处理尼采的权力意志学说。他论证说，“超人”是一个“预言”，是对历史目的的可能且合乎情理的威胁，但实际上代表了激情夸大狂（thymomaniac）的思想，“陷溺于历史中”的人的思想。因为尼采显然只是以黑格尔主人的宏图大志的名义反

对黑格尔奴隶的同类异构激情(页 189, 及参页 301, 304, 308, 314)。由于对中产阶级的反感, 尼采在怒气的驱使下把人错误地描述为激情、“怒气”, 除此之外, 一无所有(页 334)。尼采的历史处境使他无法看到灵魂的另外两个组成部分——理性和欲望。如果“自然”将最终战胜来自左翼狂热的同类异构激情的威胁, 自由民主政体将小心来自右翼尼采的超人的威胁。因为自由民主政体有理性的宏图大志的“发泄方法”, 至少有自由民主政体所允许的驯服的宏图大志的发泄方法。彻底的历史主义者因此应该放弃尼采的思想、拥抱自由民主。

如此描述尼采, 其最初的困难从福山以寥寥数笔匆匆带过的对奴隶虚无主义的解释即可看出。尼采想要克服奴隶虚无主义。按照尼采的说法, 这一类型的虚无主义不能归于现代自由主义, 因为现代自由主义是奴隶伦理的最新表现, 它更应该归于奴隶的“历史感”, 也就是奴隶认为没有永恒真理的“意识”。“真实的世界”最终变成了寓言, 而且由于这一洞见, 人类的精神有走向衰弱的危险。由于暂时满足于因上帝之死而不再有任何基础的基督教伦理, 人类的精神可能很快就倾向于自觉消极的虚无主义(页 306 - 307)。正是为反对这种可能性——末人(the last man)的可能性, 尼采提出了他彻底贵族化的超人。超人是自觉、积极的虚无主义者, 他直面历史已经揭示出的无意义, 并且意识到过去一切价值或视界都是意志的创造, 他要做的就是创造意义。如此理解的虚无主义危机实际上是“奴隶伦理”为我们创造出来的。奴隶伦理就是罪恶和愧疚的基督教伦理。但与福山想要论证的相反, 尼采对奴隶伦理怀有极大的敬意。如果黑格尔如福山所说的是崇尚“主人”优越人性的话(页 155 - 156), 对尼采来说, 主人是次人, 兽性且肤浅, 有“心”无“灵魂”, 就像鹰隼和虎豹。奴隶通过内化自己的权力意志, 为人类灵魂赋予了深度, 或者说创造了人类灵魂。^① 由于被迫以憎恨的形式反对自己, 奴隶隐秘的权力意志使我们成了人。同样又是奴隶的“禁欲”的“良知”, 最终带来了我

^① 见《道德的谱系》, Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale 译(纽约 1967), 1、格言 1 和 6, 页 32 - 33。

们理智上的“正直”，使我们知道所谓“价值”不过是自己的创造。^①对尼采来说，理智上的正直导致的潜在的致命的“相对主义”，必须由价值的自觉创造者——超人出于对人类的爱而非愤怒来抵消（见《道德的谱系》，“前言”格言 3）。尼采实际上站在右翼，但他是右翼中彻底的进步论者。尼采绝不保守，从不怀旧；他没有号召回到善与恶的主人伦理，而是寻求“超越善恶”的伦理。福山差点使我们忘了尼采的超人必须效仿拿破仑，不但要有凯撒的心，还要有基督的魂（参《道德的谱系》，I 格言 16 末尾，页 54）。

在福山对尼采的黑格尔式批判中，最令人失望的是，它显示而非克服了历史主义的永恒危险：拒斥论证。尼采成了“癫狂边缘”的一部分，如果是一有说服力的部分；尼采是那些或在错误的历史“方向”中转向、或在通往人类共同命运的道路上永久扎营的人中的一个（页 337 - 338）。他的工作的历史意义由其历史处境所决定。比起他自己的意图来，尼采的工作的历史意义更重要。因此，对于尼采关于人的“历史感”、关于我们的虚无主义的论证，没有一个严肃的答案。当然，福山宣称自由民主最好地满足了柏拉图所概括的灵魂的三个部分，而不是让尼采欢欣鼓舞的一个部分，这种宣称未能切中问题。因为即使假设对柏拉图的如此描绘是准确的，又如何回答尼采所谓柏拉图灵魂三分说是柏拉图自己的创造的说法？这又如何能阻止我们得出结论说，正是福山而非尼采“陷溺于历史之中”，他的全部工作只是为了末人的社会（在这样一个“癫狂边缘”的所有的成员将自愿进入精神病庇护所的社会中），末人锁定癫狂边缘的领袖而进行的最后必要努力？福山表示，“理性”应该用我们政体提供的激情之“发泄方法”来满足我们（页 313 - 321）。但如果像尼采说的那样，理性没有认识真理的能力，尤其不能认识那些通过激情归于人类的“道德自由”的真理，人们怎么可能满足于自由民主？

另一方面，如果福山想说，激情有一个真正的基础，迄今为止它所有的盲目活动在关于相互承认平等之需要的初始意识中，或同类异构中变得理性了，他必须至少给“自由意志”或“形而上的自由”一

^① 见《道德的谱系》，II 格言 16，页 84，85（参见格言 18，页 87）；III 格言 27，页 160 - 161（参见格言 12 和 24）。

个辩护,这是其论证的关键。^①但福山所许诺的为自由意志的辩护却没有提出来。看来,我们应该求助于康德和柏拉图的联合权威,主张人类可以自由地做出理性的道德选择(页 296 - 297, 302 - 303)。但即使那些乐于服从权威的人在接受关于康德和柏拉图的新综合时也有些困难。因为,尽管柏拉图可能真的为我们提供了理解真正的人的卓越性的途径,但对柏拉图来说美德是知识,而罪恶是无知,这差不多只是个口号而已。至于康德,福山自己强调说,康德否认我们的(筹算的)理性与特别的道德选择相关;康德的自由完全是独立于自然的,不是“按照自然”来生活的自由(1 页 49 - 152)。最后,福山单纯地依赖于这样的事实:所有那些做出激情的判断的人必须相信“道德选择或理性的自主运用”(298;参 150, 302 - 303)。不幸得很,尼采宣称这一信念曾是奴隶的创造,而且对我们来说现在已经失去了。

古典的选择余地

难道恰恰在福山求助于柏拉图时,他没有显示出其真实意图吗?难道他没有试图把我们的目光从黑格尔的观点——即认为人类本性的转变、一种“进化的过程”正在历史中发挥作用,转向一种认为明显驱逐的本性总在“不断回归”的观点(页 288 - 296, 314 - 315)?按福山所说,如果自由民主想要重新获得其目标,并在其现在面对的威胁中生存下去的话,就需要回到对“自然”的理解。这种理解可以在柏拉图的思想中找到,通过完美合理的言语中的城邦(city - in - speech),柏拉图首次把我们的目光引向了历史的目的。如果完全理性的自我意识在普遍和同质的国家里不能达到的话,自由民主至少为柏拉图在《理想国》里提出的灵魂三个部分完美合理的满足提供了最接近的可能的近似物。

为接受这最后的论证,我们将不得不再一次接受福山自己都知道不真实的东西。因为他意识到在《理想国》中论证的如下特点。首先,意见而非理性管理着言语中的城邦;那一城邦像所有的政治社会

^① 见页 151 最下面部分,这里福山把人的自由选择的“棘手问题”“暂时”放在一边。

一样,是且永远是“洞穴”。其次,通常意义上的“正义”必须处理人与人之间的关系;所谓的秩序井然的灵魂所宣称具有的“正义”与通常意义的正义有何关联根本不清楚。因为我们无从知道,作为支配部分的理性对于正义总是要求我们为了他人利益而自我牺牲这一点做何感想。第三,与此相关,言语中的城邦不能满足每个公民灵魂中所有的三个部分;相反,正如苏格拉底两次强调的,在那一城邦中没有哪个公民能得到满足——首先就是被迫统治城邦的哲人。最后,苏格拉底对灵魂的三分法有严重、细致的缺陷;因为它当初必须针对他的对话者以及他的不同读者的需要。^①

福山所谓自由主义满足了灵魂三个部分的说法,实际上要求柏拉图的灵魂三分法变成灵魂的霍布斯式分法;自由主义满足了严格筹算的理性,这种理性服务于激情和欲望,而且,这种理性只在“猪的城邦”(中译编者按:参见《理想国》卷二)里才能发现。如果存在永恒的人性,我们不能在霍布斯的人的概念中认识它,因为霍布斯把一切话语和理性都还原为动物激情的一种算计着的仆人。对人的更充分的理解必须始于对柏拉图的激情与真正理性的生活不一致论点的省察之上,或始于对柏拉图的“哲学之犬”(中译编者按:参见《理想国》卷二)矛盾修饰法里面有教益的笑话的分析之上。因为就像福山所说的那样,苏格拉底的对话是真正“两个人之间就诸如善的本性、正义的意义等一些重要题目的谈话”(页61)。柏拉图无疑期待着,甚至依赖于大多数读者带给他文本的关于正义之善性的可敬且常识性的假设。但是,我们这些自由民主政体中的公民希望在柏拉图的对话里发现的对正义的成功辩护,可能使我们看不到对话的初衷。对话的初衷是确立哲学的可能性,或让我们每个人都发现,与理性一致

^① 莱昂修斯(Leontius)的故事里——福山认为柏拉图的描述中最具启发性的一部分——对激情的描述有很多争议,比福山的脚注里(页370注5)表明的还要多。这一故事表明激情服务于意见而不是理性;莱昂修斯为其“想看的欲望”或好奇心感到羞耻;他诅咒自己的眼睛。只有通过把这一语境中的理性描述为“算计”(《理想国》,439d5),苏格拉底才能说服格劳孔(Glaucon)。在这个例子里,激情和理性不是对立的,并且灵魂有三个部分。正如苏格拉底在这个故事前后明确表明的,理性有自己的欲望(《理想国》435e7, 474c, 以及以下部分),而且这一欲望必须得到满足,人生才能获得幸福,就像在哲学家的生活中那样。但是,福山的叙述给人以《理想国》结束于第4卷结尾的印象(见370注4)。

的生活是一种必要且可欲望的生活方式,这是一种通过审查正义问题来实现的发现。^①

通过考察修昔底德而非柏拉图的思想,可以适当地促成我们发现所乐意的理性生活。在这一关键问题上,柏拉图与修昔底德根本上一致。福山把修昔底德说成一个古典的“现实主义者”,并且引导我们进而去猜想修昔底德像如今学国际关系的学生们一样,犯有“现实主义的现实性”错误,即未曾考虑公民和国家生活中激情的力量,未曾考虑渴求正义的欲望。实际上,他表示说,过去历史中从未曾有过对战争或帝国主义的任何辩护(页 259, 267, 参页 381 注 4, 379 注 1)。

福山知道,修昔底德的任何一位人物都未像他说的那样不顾正义或忽视正义。正义与非正义、善与恶、高贵与卑贱,对于他们就像对于亚里士多德一样,^②是政治学关注的一切。说这是他们所谈论过的一切,也只是稍带夸张而已。通过分析他们的言行,我们可以把对公民的虔敬且常识性的理解上升到基于对正义问题的充分把握才可能有的对人类生活的一致理解。修昔底德呈现给我们的雅典的“现实主义者”,由于缺乏对正义问题的把握,突然停住了上升的步伐。当他们公开接受自己的关于强迫性的善的本性的论点时,他们失败了。因此,他们继续追寻预期的永恒光荣,基于他们高贵和自我牺牲地实施代表着城邦的帝国规则,这种光荣将会属于他们。换言之,他们信仰的这种伟大的和高贵的光荣将属于他们自己,因为他们配得上。实际上,恰恰是一种对论证关于追求善的东西的冲动的激情式抵制,刻画了那些述说“现实主义”观点的修昔底德式发言者的特征,而且也正是这一点阻止他们——就像阻止任何其他政治家一样——去接受存在于他们的现实主义论证核心的真理,或者说正是这一点使真理对他们来说成为一件痛苦甚至残忍的事。在高贵的爱

① 比较上文页 xx。尽管在正义的本性和人类之善方面既没有迫切的需要,也没有对基本问题的省察,这样的争论必须保留一些含混性;启蒙是一个现代错误,如果启蒙的发起者致力于我们心目中的省察,启蒙运动就不会发生。

② 《政治学》,1253a1-9。

的感召下,出于对自我牺牲行为^①的不朽报偿的期待——福山称之为激情,雅典的“现实主义者”放弃了自己关于善的本性的观点,继续追寻献身于城邦以及献身于被应许的王国的光荣。

至于修昔底德本人,他没有抵制认识什么是人类之善的冲动,但却从公民的视角着手,让他的读者见识公民们的观点,并把他们的观点引向其逻辑结论。或许因为这一缘故,他并不抱有他的雅典同胞们那样的希望,也没有像后来的马基雅维利和霍布斯那样,希望一劳永逸解决政治生活问题。毕竟,和现代的“现实主义者”不同,修昔底德看到了言说和克服这种说法的需要,这种说法站在信仰一方,否定理性具有发现“何者对人类是善的”的能力。现代政治哲学在继续其攻势的时候,未能成功地反驳这一说法,反而导致了对追求科学或知识的一种特殊的、狂热但混乱的攻击。

简而言之,修昔底德的思想像通常的古典政治思想一样,保留了政治生活固有的尊严,为政治家提供了很好的建议,尤其是表现中道需要的部分。修昔底德的思想不是始于对激情或虚荣的人的一种抽象,因此也就不会像当代霍布斯主义者那样,宣称宗教信仰或家庭纽带是“非理性的”。修昔底德的思想从常识入手,在没有破坏政治生活和政治家们观点的情况下,完成了从政治生活向理性生活的上升。阻止这种上升的,正是霍布斯思想中的一个根本错误。从把人的恶还原为动物的恶入手,霍布斯以及那些追随霍布斯的人开始了他们对政治生活的分析,因此剥夺了政治生活的顶点。

现代思想向我们隐藏起人类献身于高贵和神圣的事业的独特经验,从而也就向我们隐藏起了我们自己,并因此向我们隐藏起了世界敞开的本身。现代思想开发人的自我感觉良好的需要,同时又鼓励人别把正义和高贵太当回事,从而鼓励人满足于廉价的正义和高贵。如果人对正义和高贵的渴求不能得到重视,就无从察觉现代生活和现代思想为正义和高贵提供的答案之非充分性和非人性化。现在,因为现代理性主义未能实现其当初的许诺,而且它似乎可能导致我们人性的丧失,我们已经开始撤离理性。毫不奇怪,我们期待(而且

^① 见《修昔底德》, V. 105, 107, 109, 111, 以及 Christopher Bruell, “修昔底德对雅典帝国主义的评论”, 载《美国政治科学评论》, LXXVIII, 第 3 卷(1981 年夏), 页 24 - 29。

要求)那些支持“自我实现的、自主的”生活缺席的本地神或诸神被巧妙揭示出来,或曰“使其在场”。这种“自我实现的、自主的”生活是现代所特有的(所谓后现代的)正义版本。

结 论

有人想要用霍布斯试图以之重新建立政治学的自然权利学说来促进对真理的根本漠视,以结束崩溃的和致命的政治争论,使我们享受和平和繁荣祝福的生活。真正的政治争论有陷入致命争斗、导致社会瓦解的危险。正如福山所说,通过窄化政治生活,排除政治生活中的情感,取消可能导致真正理性生活的问题,这一意图取得了成功。这成功是通过隐藏公民们最深切的渴求而取得的。确曾有过一段时期,这种做法带来了政治和政治分析上的巨大成就,并将哲学家们置于身后。但这并不意味着历史主义在其中已成为正统思想之组成部分的政体也取得了成功。对霍布斯的政治思想的提炼或修正始于卢梭,并在黑格尔的历史哲学中达到了顶峰,但也进一步削弱了政治生活唤醒认识人类之善的需要和可能的潜力。这些提炼或修正同时也使人们产生了通过历史辩证法——据称它产生了一种新的和高级的意识——解决所有人类困境的灾难性的希望前景,而且否定了永久的可理解必然性的存在。那些反对这一论点的人被说成是错误意识的牺牲品而遭到轻易否定,他们表达的是处在一定历史阶段上自己阶级的利益,因此只能是“主观上”的正确、“客观上”的错误。古典政治哲学已经表明,政治学上升为知识,上升到人之为人的阶段是可能的。当上面所述这些事发生以后,对于那种提供这种政治学上升为知识的开端的政治争论,已经没有什么宝贵的空间遗留下来了。

由于今天我们的处境首当其冲地受到独断的历史主义相对论的威胁,如此一来,似乎势必要向那些致力于认识的人阐明古代思想家用以反对知识可能性的方式。福山的论点中明显存在的困难使我们不仅怀疑他的意图,如果福山果真想要通过对黑格尔的普遍历史进行一番讽刺性或戏谑式描述把我们带回到柏拉图的话,他是失败的;他的论证不是颠覆而是加强了后期现代思想中令人窒息的正统思想。然而,如果说福山的尝试是一个失败,那也是一个认识的失败:

不失其重要和得体。它没有向我们显现一种历史终点上理性的自我意识,也没有为我们提供人所需要的走出迷障的向导。但它可以帮助我们弄清自己是如何到达现在的处境的,以及我们将去向何处。通过为我们提供一种修剪过的黑格尔式的对绝对时刻的解释,福山揭示了现代思想对人的解释的不充分,并向我们指出了被现代所拒斥的前现代的理性主义。他让我们看到了人对智慧的永恒渴望,柏拉图认为这存在于所有的人类生活,而恰恰只有这种对智慧的永恒渴望才能为人提供需要的指导。

刘时工 译 孙向晨 校

施特劳斯论色诺芬笔下的苏格拉底

[美] 布鲁尔

本篇关于施特劳斯教授论色诺芬笔下如何描述苏格拉底的作品之研究,将主要致力于讨论他对《家政学》(*Oeconomicus*)^①的解释。因此要稍微交待一下这种选择以及将要采取的讨论方式的理由。

在研究色诺芬的《希罗》(*Hiero*)的《论僭政》(*On Tyranny*)中,施特劳斯写到:“由色诺芬所开创的谦卑艺术之魅力已然被破坏掉了,至少暂时如此,如果那种艺术是通过解释而变得莽撞冒失的话。……我们只能希冀色诺芬的艺术会被一代人所理解的那个时代会再次到来,这代人在其少年时代就得到了恰当的训练,那么就不会再需要目下这种累赘的研究”(页 27,修订本)。施特劳斯并没有说在对那种时代的希冀中,就不再需要这样的研究:训练毕竟不是一切。我们此处所引之语首次出现在 1948 年。22 年后,施特劳斯出版了《色诺芬笔下的苏格拉底对话:〈家政学〉阐释》,两年后又出版了《色诺芬笔下的苏格拉底》(Cornell University Press),在该书中,他写到,“我完成了对色诺芬笔下苏格拉底作品的阐释”(前言)。也许施特劳生前出版的最后这两本书是他赐给这一代人的礼物,在某种意义上他对这代人的训练是责无旁贷的。

当然,这两本书也给无论训练有素的或未经训练的读者带来了非同寻常的困难。这两本书的写作方式也许可以在与《色诺芬笔下的苏格拉底》中所出现的一个单句段落的参照中得到阐明,在讨论色

① 施特劳斯:《色诺芬笔下的苏格拉底对话:〈家政学〉阐释》(*Xenophon's Socratic Discourse: An Introduction of the Oeconomicus*, Cornell University Press, 1970)[译按] *Oeconomicus*, 即现代西语 *Economies* 的源头,中文多据现代学科分类而把 *Oeconomicus* 译作“经济学”,似有未妥,故今以其原意译为“家政学”,中译则参见张伯健、陆大年译:《经济论、雅典的收入》,北京:商务印书馆,1961 年版。

诺芬《会饮》(*Symposium*)篇的过程中,施特劳斯写到:“色诺芬声称就在宴饮的现场”(页144)。在前一段的最后一句中,施特劳斯认定《会饮》篇“并非仅仅是为了描述苏格拉底游戏性的事迹,而纯粹是要描述他的事迹本身:与他的言语和思想相区别的是,他的事迹无非是游戏性的”。施特劳斯为何紧接着这句话就写下了那个单句段落,让我们关注它所包含的信息,而不是像他在其他地方那样很容易地向我们传达这些信息?结果显示,在《论色诺芬的《长征记》》(*Xenophon's Anabasis*, 载 *interpretation*, 卷4, 第3号, 页117-147)一文中,施特劳斯解释了它们之间的联系。该文也许是打算充作那两本论色诺芬描述苏格拉底的书的附录。施特劳斯在那里,也就是我们在《色诺芬笔下的苏格拉底》中正思考的那一页写到:“可以肯定,色诺芬(不同于柏拉图)以与苏格拉底相区别的方式来表达自我”(页140;参见页124:“色诺芬立而起行;他在‘政治’这个术语最通常的意义上从事着政治活动,然而苏格拉底却不这样……”)。换言之,《会饮》篇中所描述的色诺芬是在宴饮的现场,这对正在那里受到庆贺的苏格拉底来说意味着一种替代性的无声暗示。此时,且不说尚有许多疑难还未得到解释,施特劳斯在他撰写《色诺芬笔下的苏格拉底》时,也绝不会想到自己在有生之年又写下了《论色诺芬的《长征记》》。的确,这篇论《长征记》的文章中所提供的解释,会在《色诺芬笔下的苏格拉底》所发生的种种暗示中得到确证,而这些暗示正是从我们正在讨论中的那页起就已经开始了。但是,至少在那个时候,那个费解的单句段落应该可以成立。由此观之,我们就施特劳斯在这两本论色诺芬描述苏格拉底的书,凭其写作方式而可以得出以下结论:如A与B一起考虑的话,会得出结论C,但施特劳斯自己总不把对结论C的证明看作自己必要的或适当的工作,他甚至不承认A与B相关;他把这些情况摆在那里,只提到A和B具有同样密切的关系,而全赖读者去做余下的推理。

这当然给施特劳斯的读者或阐释者带来极大负担,而且,除非搞清楚了他的文章所因循的脉络,任何阐释都不可能令人信服或有太大用处。比如,在目前这种审视方法限度内,我们不可能弄清楚这两本书的脉络。并且,就算有必要挑一本书来集中讨论,也很容易证明第一部书,即讨论《家政学》的那本书,是更为根本的著作。这不仅在

第二本书的前言里得到了承认,而且第二本书(以及那篇论《长征记》的文章)预先就暗含了在城邦面前为苏格拉底辩护的主题,以及苏格拉底身上那些使得辩护如此艰难的种种特性和局限性,并且从《家政学》自身的观点来看,该主题只是从属性的(XS,页 176-177)。^①

我们也许造成了一种印象,即施特劳斯的阐释基本上是一种技术性玩意。阐释的技术性无非是从属于该项任务,即发现那个(或那些)打动施特劳斯的问题,通过这些问题他找寻到那条能够回归久已忘怀的世界之路,并且还表明这个世界依然是一个适当的住所。当然,在施特劳斯此前论古代、中世纪和现代政治哲学的等身的鸿篇巨制中,那个问题很可能就已揭示了出来。但是,即便他的主要关切点在那本书里已经充分地揭示出来,我们领悟到了吗?此外,施特劳斯最后这两本论色诺芬的书是他对苏格拉底最终论述的组成部分,^②并在该题目范围内堪称其毕生的顶峰之作。这两本书难道不是形成了比他早期著作更全面和深刻的指导性问题或关切点?这也许就是施特劳斯在书中愈加明显地保持习惯性缄默的又一原因,正是这种缄默使这两本论色诺芬的著作如此难以理解。

关于导论

在《色诺芬笔下的苏格拉底对话》的导论中,施特劳斯说“伟大的政治哲学传统肇始于苏格拉底”(页 83);他解释了为何色诺芬应被看作“我们关于苏格拉底思想确切理解”的卓越源泉(页 83-84);还讨论了色诺芬论述苏格拉底作品的不同目的和主题(页 84-86)。施特劳斯并未追问我们为何要与政治哲学相关,即便相关,他也没有问我们为何要与其源头相关。就第一个问题而言,施特劳斯也许在一次有关苏格拉底所谓全盘弃绝“整个自然界……以便自己能完全献身于伦理事物的研究”的评论中指出了答案,该答案正是他希望通

① 色诺芬与苏格拉底的区别问题就属于该主题的处理范围。

② 在这方面,《苏格拉底与阿甲斯多芬》(Socrates and Aristophanes, New York 1966)就已为两本论色诺芬的书做了准备性研究。Mellon 基金会向波士顿学院提供的基金使我在对该书的研究中证实了这一点,并资助了我目前这项研究。

过暗示而让读者自行提供、并为之所左右的。该评论指出：“苏格拉底的理由似乎就在于，如果人们并不必然需要所有事物本性的知识，就必然会关心应该如何独处和群居”（页 83）。至于施特劳斯为什么在苏格拉底的研究中采用了人们所说的以往那种方向，施特劳斯本人并没有保证这一说法的真理性，也丝毫没有表示说自己是否满意于自己的研究所引领的方向，以及这种方向是否准确。换句话说，我们无法认定施特劳斯是否对这里所提出的苏格拉底在伦理—政治问题方面的真正性质和目的感到满意。如果他不满意，那么，这就如他最初所预料的那样（即便他未曾注意到——参页 94），直接表示在他和读者之间存在着一道不可逾越的鸿沟。

就上述原因而言，就算我们与政治哲学相关，我们为何还要与它的源头和苏格拉底相关？施特劳斯早期著作的读者，尤其《自然权利与历史》的读者，会发现上述问题的原因，与（或应该与）我们今天仍然强劲有力的观点（实证主义和历史主义）所引发的政治哲学危机大有干系，这些观点怀疑是否存在自然权利，或是否存在一种能回答“我们应该如何独处和群居”问题的理性和客观的答案。然而，施特劳斯现在丝毫没有提及那种危机。他在这里主要关心，不管对与否，读者们不会如此被这些观点所困扰，以致害怕在追寻人们应如何生活问题的答案时会徒然无功。因而这样的读者会唯苏格拉底是视，会简单地把他们当作一个已经找到答案的人，而且该答案今天仍然有效，因为它现在就是如此这般对人类起着作用的。因此，这样的读者很可能要困扰于施特劳斯在论苏格拉底著作的不同目的和主题时表面低调的讨论所发出的暗示（由此，施特劳斯的直接努力假如是半心半意的话，就是要贬低那种暗示的意义）。按照施特劳斯的观点，《回忆录》^①“整个儿地……致力于证明苏格拉底的正义”（页 85）。但他又接着说，这也意味着“其他三本有关苏格拉底的著作不是维护苏格拉底的正义”，而是颂扬“他甚至超越了正义”（页 86）。那种懂得人们“应该如何独处和群居”的关切，以及鼓动读者感兴趣于苏格拉底的关切，最低限度而言，很难与对正义的关切相区别；如果不是正义

^① [译按] *Memorabilia* 字面意思为“回忆录”，中文版据其主要内容而译作《回忆苏格拉底》，吴永泉译，商务印书馆 1984 年版。

地,我们又该如何独处和群居? 不管苏格拉底多正义,他“超越正义”又意味着什么?

论标题与开头

读者诸君已然看到,在施特劳斯的观点中,《家政学》是“色诺芬笔下的苏格拉底精妙绝伦的 logos 或话语”(页 86)。施特劳斯现在断定,“《家政学》传授家政(oikonomos)管理的艺术”(页 87)。色诺芬为什么要把苏格拉底精妙绝伦的话语搞成“苏格拉底对家政管理艺术的教导”? 施特劳斯对于他自己提出的这个问题,只是说给出了一个“暂时性的答案”(页 89)。照这个答案看来,其原因必得追溯至苏格拉底所赋予家政管理艺术的崇高地位(它与“政治或王道的艺术”几无二致,且“并不次于将兵之道”,参页 87)。但也许更出自色诺芬愿望的是,苏格拉底宁可传授这种和平的艺术,也不愿教授好战的将兵之道,尽管他本来也可以教授它。这就与色诺芬贬低苏格拉底的军功相一致,也与他无言地否定苏格拉底具有硬汉气质之说相一致(页 88-89)。在色诺芬的描述中,如果苏格拉底超越了正义,那既非出于他的正义,更不是由于他的男人气概。

即便这个“暂时性的答案”可以解释苏格拉底为何宁可传授家政管理也不传授将兵之道,那也根本不能解释苏格拉底为何要传授这种或任何一种艺术。人们会轻易发现该问题的答案在施特劳斯论述该书的开头时就已给出来了。在对《回忆录》相关内容稍微一瞥的基础上,施特劳斯敦请我们“要牢记‘家政管理’与‘友谊’的主题之间是否存在着联系这一问题”(页 91)。在其他事情上,原来在《家政学》中苏格拉底向之传授家政管理艺术的克里托布洛斯(Kritoboulos)^①就是苏格拉底的朋友克力同(Kriton)的儿子。这里,苏格拉底传授那种艺术,这同时也是一种出自友谊的行动(参阅页 101)。此外,这也解决了我们先前更大的难题,因为一种出自友谊的行动,就会像这样通过超越苏格拉底兴许所欠克里托布洛斯及其乃父的人情,而达

^① [译按]Kritoboulos 在《经济论、雅典的收入》中译为“克利托布勒斯”。下文的另一个重要人物 Ischomachos 在该书中译作“伊斯霍玛霍斯”。

到“超越正义”。施特劳斯在此处的语境中谈到“在《回忆录》这本宣扬苏格拉底正义的书”与《家政学》(页 90)这本书之间的“深刻的区别”。如同我们在施特劳斯早期评述中所看到的,即据他看来,这种区别意味着苏格拉底“超越了正义”。但如果苏格拉底只是因为友谊的因素而“超越了正义”,那么就如施特劳斯这里也强调了的,为什么色诺芬要如此处心积虑“掩藏”这两本书深刻的区别(并且由之而来的是,这种区别意味着什么)?

无论情况会怎样,就苏格拉底为何要传授艺术之解释来说,要弄明白他“超越正义”的方式这一根本困难依然未得解决。这兴许牵涉到如下的事实,即施特劳斯在这一点上千方百计说明,色诺芬已意识到阿里斯多芬在《云》中对苏格拉底的处理:那种处理也建立在苏格拉底“超越了正义”的前提上(参看关于“正义的说法”[Just Speech]与“不义的说法”[Unjust Speech]的争论)。

论第一章

在展开第一章的讨论前,施特劳斯提起了那个仍未回答的问题,即“为何色诺芬在描写苏格拉底对话的著作中,选择了克里托布洛斯作苏格拉底的谈话对象”(页 92)。克里托布洛斯之为友人之子还不足以回答这个问题。也许在苏格拉底为何要教导或试图教导他这一相关问题上,根本就没有任何简单意义上的答案。事实证实了这种怀疑,即如施特劳斯所强调指出的,在第一章中,正是苏格拉底本人把讨论引向了这样的结论:“如果一个人懂得怎样利用朋友并能从他们身上得到好处,朋友就是金钱……”(页 95)。当我们不为诱惑所扰,而不妄下结论说苏格拉底在友谊的取向上自认为超越了正义时,我们似乎就对了。但如此一来,他又如何超越正义,以及如何能将“朋友就是金钱”这样的想法理解为一种苏格拉底式的想法,理解为一种属于或符合于苏格拉底生活的思想?

当然,这并不是说,对财富的过分关注是哲学人生的特质:是克里托布洛斯而不是苏格拉底这样认为,家政管理的目的应是增加财富(页 93);“照苏格拉底看来,聪明人自身所需很少”(页 97),这是苏格拉底整个一生印证的观点。当然,它的涵义倒是必须通过反思其

题中之义来予以阐明,这种反思(即反思知识与财产之间的关系),以施特劳斯所认为的苏格拉底在合法性的意义上超越了正义为基础。苏格拉底在理论上——如果不是在实践上的话——尤其忽视财产在法律上的定义,抑或忽视法律所确认的我的(东西)和你的(东西)之间的差别:在此限度内,他“从那种与正义的视角相区别的利益的视角来看待事物”(页 96-97)。

我们的反思来自于这样一种观察,即一个人如果没有学会如何管理好邻人的家政的话,就不会懂得如何管理好自己的家务。这种管理家政的知识或艺术,是“可以迁延到非己之物上的”(页 93),或者是对我的(东西)与你的(东西)之间的区别视若无睹。然而,要理解苏格拉底对该区别的漠然态度,这种观察就必须辅以基于更深远观察之上的一连串推理,我们所说的这种更深远的观察指一些按财产或财富标准看来更有利的东西。这意味着只有那些对我们有利或有用的财富才真正属于我们。此外,知识才尤其使事物成为有用的。这就似乎意味着只有知晓者(knower)才能真正拥有什么东西。例如,设有法律上属于我的东西,但我不知道如何使用,它们就不真正是我的;它们甚至可能是他人的财产,他才懂得如何使用它们,他才因而有绝对的权利随便使用,毕竟它们是他的财产。但他会用它们来干什么?也就是说,这一连串推理仍还不充分和不完全,因为它没有指明该知晓者为了谁的利益而使用“他的”财产。但实际上,如果人们意识到“从那种与正义的视角相区别的利益的视角”来看待事物的必要性时,这个问题就已经解决了。施特劳斯唯恐别人对此会有任何疑虑,他清楚地指出,那种以为智者可以“按照其同胞的要求或品德来正确分配资财,并以此方式来使用他的财产,即他所有的一切”的想法,是不可接受的。这种想法之所以不可接受,是因为选择如此这般麻烦不断、甚至痛苦不堪的生活可能是不明智的(页 97)。正是仅仅由于这个原因(即要避免不必要的麻烦和痛苦),施特劳斯使我们懂得(并因为他自己虽不是真正一无所需,却是所需极菲),智者或哲人是日常所理解的法律和财产的尊奉者。

这些思想很可能要一步步陷溺于深刻而又恼人的含义之中。苏格拉底只是以暗示的方式让事情摆在那里,但施特劳斯却通过“仔细思考了苏格拉底与克里托布洛斯的争辩”(页 97)而得出了这些看

法,并将其差不多“充分阐述”了。同时,我们不禁要为这样的事实所撼动,施特劳斯就苏格拉底对正义和合法性的“沉默”,只是表达了审慎的保留意见(页 96 - 97)。但他认为苏格拉底对虔敬的相关“沉默”,似乎有损于第一章中所提出的家政管理解释的真理性。或者毋宁说,他就“正义或合法性的抽象”中所提出的严肃保留意见,似乎只导致了对虔敬的沉默。正如苏格拉底后来所认识到的,克里托布洛斯的事业成功仰仗于他对神的虔敬,因此虔敬是“家政管理不可缺少的因素”(页 99)。在第一章中,苏格拉底对虔敬的沉默是在如下说法中表露出来的,“既不通过偷窃和诈骗而又能千方百计保有家庭的财产,那么,如果拥有如何使之增殖的知识,以及拥有勤巴苦挣以及精明练达之类的东西,这些就是增加家庭财产的充分条件”(页 98)。^① 施特劳斯不解释为什么苏格拉底要暂时采用这种站不住脚的立场,而他原本是能够轻易解释的。在这种环境下,施特劳斯只需指出,苏格拉底不应该为克里托布洛斯不去潜心学习如何管好自己的事而有丝毫地原谅他(参阅页 100 - 102)。施特劳斯把对虔敬的沉默解释为“临时性……作为对正义或合法性抽象……的结果,因为虔敬依赖于法律”(页 99)。施特劳斯似乎要暗示,让我们必须严肃对待虔敬的,就是我们知识中的缺陷(这只能是受我们对知识的全能或完美、现实和潜在的教条式信仰之蒙蔽所至);^② 使我们有可能虔敬的,是我们对正义或法律的敬重,这也就产生并认可了(对它的)崇拜。与施特劳斯早期观点相一致的是(可以明确地说,这绝非是倒退),如果法律本身被认证为不完全值得敬重,这又将置我们于何地?对施特劳斯来说,该问题的重要性可以参考他早期研究色诺芬的书来验证。施特劳斯在《斯巴达的精神或色诺芬的趣味》(The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon)里,在谈到“在最权威的分析中,政治生活与哲学生活之所以互不兼容的终极原因”时说,“哲学否认城邦诸神”(页 532)。施特劳斯还在《论僭政》(某种程度上施特劳斯在这里已更加谨慎了)中,在原创性研究中名为“虔敬与法律”这最后一

^① 甚至这种立场可能仍然处在这样一个阶段上,它远离“美德即知识,并且美德只是知识,而不是别的什么,或者说知识克服一切妨碍它的东西”(页 97)之类的观念。

^② 参见《回忆录》1.1.15 以及《色诺芬笔下的苏格拉底》,页 83。

章的最末一段中指出,“人们理解和评价人定(man-made)法律的方式,取决于人们理解非人定秩序的方式”,反之亦然;他还提出了一个应由“对色诺芬论述苏格拉底的著作进行广泛而详细的分析”来解决的问题,即苏格拉底是否同高尚人士伊斯霍玛霍斯(Ischomachos)一样,有着对法律的敬重态度(以及该态度所暗含的一切方面)。

论第二章

在第二章的讨论中,施特劳斯更为充分地,而不只是虚假与勉强地讨论了苏格拉底与克里托布洛斯和克力同之间的真正关系这一微妙的问题。他认为,苏格拉底从家政管理人手开始谈话,是为了提醒克里托布洛斯“忽略了”在家务管理方面的“职责”(页 101)。苏格拉底也许是应其父克力同的要求这样做的,因此也可以是一种出自友谊的行动,如果需要该行动的话,因为苏格拉底已使克里托布洛斯比钦慕乃父还要更钦慕自己(页 101)。然而稍微深入,我们就会看到,苏格拉底的友谊行动亦非全然无私:“苏格拉底的部分财富就包括克里托布洛斯和克力同。朋友之间必当互有助益:苏格拉底相助克力同和克里托布洛斯以言辞,克力同则在苏格拉底需要时助他以实在的东西”(页 103)。此外,如这段话所示,苏格拉底愿意在明确限定的范围内帮助克里托布洛斯(可能还有克力同)。比如说,他就不愿意照管克里托布洛斯的财产,不愿意协助他经营其不动产。他为自己的拒绝辩解说,他完全不懂家政管理的艺术,然而,“结果的确在某种程度上表明苏格拉底拥有家政管理的艺术,至少拥有克里托布洛斯急需的那部分艺术”(页 105)。

该讨论显然与苏格拉底的正义问题有某种关联。在对克里托布洛斯谈话的进程中,苏格拉底“谈到了那些能获得收入的财产(income-producing possessions)。苏格拉底断称他自己没有这种财产……”(页 104)。这就意味着“苏格拉底没有任何收入——没有任何有形或无形的维持生计的手段”(页 104)。这也就难怪他先前对克里托布洛斯说,他现在的财富完全足以应付生活之需(页 101)。(关于这一点,施特劳斯注意到,苏格拉底声明反对克里托布洛斯试图要“揭示苏格拉底的生活”,页 104)。但苏格拉底同时也承认,“他自己

所拥有的财产兴许不能完全应付其生活之需,他也许会被迫时不时地增加自己的财产”(页 102 - 103)。如若苏格拉底没有能获得收入的财产,他必定“就是一个寄生虫,一个乞食者——一言之,就是一个不义的人”(页 104)。

但“事实上苏格拉底当然并不是不义的,而是极其正义的……”(页 104;另参页 102)。关于苏格拉底是一个乞食者或寄生虫,并因而是非不义之人的观点,至少潜在地是伊斯霍玛霍斯之流的高尚人士的看法,是彻头彻尾与事实相反的观点(页 104 - 105)。苏格拉底不得不隐藏他求生方式的真相(参阅页 110),无疑是因为那种真相,会怎样地被高尚人士们、品行端正且热心于城邦的人们“在该词的普通意义上”予以阐释。施特劳斯撰写这一章最重要的任务,也许就是要介绍苏格拉底是怎样处理他与高尚人士之间的反差或冲突,而不管这些高尚人士是这里第一次提到的真正的高尚人士伊斯霍玛霍斯,抑或想成为高尚人士的克里托布洛斯。很难设想还有比如何处理它更根本的问题,因为它牵涉到一个视角,从该视角才能理解生活的方方面面,包括经济状况。正如苏格拉底从高尚人士的观点看问题时显得确定不移,这些高尚人士从苏格拉底的观点看来也同样如此。从苏格拉底的观点来看,高尚人士增长财富的需要(参阅《家政学》XI, 8 以及 VII, 15)乃是“自找没趣”。甚至更为重要的是,施特劳斯暗示,从苏格拉底的观点看来,高尚人士那种被施特劳斯称作“偏见”的自由,还显露得远远不够完全。^① 施特劳斯就在页 102 的评论中首次提到,从“偏见”来看,似乎苏格拉底的正义是与自由相生相伴的,然而高尚人士的正义则不是。这就使我们更加急迫要了解苏格拉底的正义。在开头两章中,那种能称为“超越正义”的、或者说表明了苏格拉底“超越正义”的东西究竟是什么,或者,在一般的理解中这种东西如何与正义相联系?

^① 参阅页 102 顶端,这里提到了页 98,并讨论了苏格拉底对献祭的态度(页 102 中部)。克里托布洛斯的轻率,或他在某种程度上所感染到的苏格拉底的轻率,无疑是苏格拉底发现其对话伙伴之所以很令人愉快的一个原因(参阅页 109 以及苏格拉底在《会饮篇》6.1 - 4 和 4.46 - 50 中对赫谟根尼[Hermogenes]的评价)。

论第三章

在第三章的讨论中,施特劳斯不再明确谈论苏格拉底的正义或苏格拉底对正义的超越;但施特劳斯给其论述所安的题目(“苏格拉底的允诺”)本身就表明他并没有忘记这个问题。苏格拉底愿意帮助克里托布洛斯摆脱他的经济困境,而这种经济困境是苏格拉底已提醒过克里托布洛斯注意的,但这种帮助至少在第二章中收效甚微,或者是因为苏格拉底的帮助,仅仅局限于允诺要给克里托布洛斯介绍“最好的家政艺术大师,以便他能向这些人学习”(页 107)。在第三章的讨论中,施特劳斯强调了苏格拉底可以说澄清了他的允诺,而不是半真半假地放弃(quasi-abandonment)了他的允诺:

……通过谈论家政艺术的某些方面,苏格拉底更清楚地阐述了他的允诺;(页 107)

因此,苏格拉底不会仅仅把克里托布洛斯交给那些大师们……而是让他自己去发现那些大师;或同时更审慎地说,向他指明大师与庸才;(页 108)

在“带”这个词的字面意思上,苏格拉底在《家政学》中并没有把克里托布洛斯带到任何地方。(页 108)

施特劳斯认为,这也许意味着“苏格拉底和克里托布洛斯目前的谈话,还只是克里托布洛斯在苏格拉底指导下学习家政管理艺术的第一阶段”,即是说,苏格拉底从此就把克里托布洛斯带到大师们(以及庸才们)那里去了(页 108-109)。但施特劳斯继续写到,“几乎同样可能的是,克里托布洛斯对那种艺术的学习,在目前的谈话中就已完成”(页 109);“当然不是所有的允诺[即在该书第三章中,苏格拉底向克里托布洛斯所做出的允诺]在《家政学》中都已践履”(页 111);至于要把克里托布洛斯介绍给阿斯帕西娅的允诺,“不管怎么说,在《家政学》中没有践履;我们有理由怀疑苏格拉底究竟是否最终践履了那个允诺”(页 111)。

施特劳斯在这里也表明并反思了另一个与苏格拉底对待克里托布洛斯的评价相关的事实:他愿意受克里托布洛斯之劝与他一起去

看喜剧,这正是他自己特意为阻挠克里托布洛斯处理更紧急的事情,而精心安排的活动。“我们也许会觉得苏格拉底这位始终知道克里托布洛斯忽略了其职责的人,绝不会因克里托布洛斯胡搅蛮缠的要求而让步。但苏格拉底也许为获得克里托布洛斯的信任和感情而满足了他的愿望,这样,在苏格拉底下决心提醒克里托布洛斯注意其职责时,这个年轻人才更可能听从于他”(页 109)。只是在“也许”的意义上,施特劳斯允许自己表明他所想到的可能性——苏格拉底的行为能更好地解释为:苏格拉底对喜剧的热爱以及他更关心能够从中学到些什么,更甚于减轻克里托布洛斯的家政经济困境——尽管施特劳斯当然已经打算让我们接受这种思想。^①

施特劳斯讨论第三章的手法,也许极大地受到了其欲证明《家政学》和《云》之间的深刻联系之意愿的影响。据施特劳斯的观点,色诺芬在第三章中提及《云》,不仅明确称其为喜剧,也特别称其为悲剧,并指出苏格拉底在家政经济上对克里托布洛斯的指导,本质上是颇不严肃的。^② 施特劳斯也通过细述对《云》至关重要的东西来指明这一点:马匹、农耕以及妻子(页 108 - 111)。第三章中对主人公秩序极度不清晰的探讨即暗指《云》,因为人们一想到《云》,困惑就消失殆尽(页 111 - 112)。施特劳斯总结《家政学》这篇色诺芬笔下的“苏格拉底的对话”,乃是对《云》这出“苏格拉底的喜剧”的回应,“一种并非完全没有喜剧色彩的回应”(页 112)。我们前面强调的那种超越乃是《云》的基本前提,施特劳斯在此处谈论《家政学》与《云》的联系时,又继续讨论苏格拉底所谓的超越正义。

施特劳斯提醒我们注意这样的事实,即第一到第三章似乎组成了一个整体,同时各章又为理解《家政学》指出了一些必须考虑的东

① 在对这一章的讨论中,我们发现了施特劳斯在表达方面有所节制的另一个实例:施特劳斯在页 110 令人吃惊的讨论中,认为苏格拉底(其妻乃众所周知难以驾驭的悍妇)与克里托布洛斯和伊斯霍玛霍斯相反的是,在对付妻子方面应被理解为大师而不是庸手——这种观点只是在页 158 上给予了解释。另参阅页 92 和页 115 中间“论打铁”,以及页 117 和页 124 并页 196 论及动物。

② 色诺芬可以作证,在该对话中,一个绝少有的自我意识或未卜先知的例子,就是克里托布洛斯“怀疑苏格拉底这位喜剧爱好者,自己会不会就是喜剧的主人公……”(页 109;另参页 107)。

西：“不仅要严密仔细地理解(家政管理中的)内容问题,以及这两位谈话者(苏格拉底和克里托布洛斯)的品质,而且还要理解《云》……”(页 112;另参对第四章讨论的开头:它读来好似整个部分的新开端)。施特劳斯相信,一本小心谨慎写下的书最重要和最有争议的东西是藏而不露的,通过在中间部分提及这些东西,并在此同时予以阐明。施特劳斯只是在第二章的讨论中明确谈到苏格拉底的正义,在第一章的讨论中谈论苏格拉底所谓的超越正义,并在第三章中谈论苏格拉底(未践)的允诺。在施特劳斯看来,比起苏格拉底所谓对“正义的超越”来说,是否“苏格拉底的正义”在某种程度上更可能需要隐藏?

论第四、五章

第三章的谈论快结束时,施特劳斯提出了“一般的家政管理与特殊的……农耕之间的联系”问题(页 112)。那种联系就是第四和第五章的主旨。正如施特劳斯在给这几章所写的标题以及他在这几章中所做的大量比较,表明施特劳斯对这几章的讨论必须合起来加以考虑。比如,在第四章讨论的开头,施特劳斯提醒我们如苏格拉底所拥有并从事的家政管理艺术与战争的艺术不兼容(页 113 - 114;另参页 87 - 89)。在第五章讨论结尾处,施特劳斯再次谈到战争。农耕有如战事——“这种相似性使得苏格拉底不能把农耕艺术叫做一种和平的艺术”(页 123)——不仅出于施特劳斯在这个观点紧邻着的上下文中所指出的原因,也因为战争比其他艺术更依赖于诸神或虔敬(页 124)。然而,农耕活动比战事活动更少依赖于神:鉴于“人们主要为了战争一类的活动,而以献祭和占卜的方式取悦于诸神,并向诸神占问什么是应做的或不得不做的”,那么“就农业活动而言,人们就只需而取悦并尊奉诸神”(页 124,着重号为引者所加)。施特劳斯暗示,人们在斟酌苏格拉底对农事而不是对战争艺术的赞美的意愿程度,以及斟酌苏格拉底之所以不从事农耕的含义时,我们必须考虑上述事实;苏格拉底抵制了这种对诸神的仰赖(参阅《斯巴达的精神或色诺芬的趣味》,页 534:“与和平、娱乐和教育的地位相比较而言,色诺芬在对战争地位的看法中,暗示了他对虔敬的说法”)。

通过指出苏格拉底的这种抵制,施特劳斯事先给自己对苏格拉底在第五章中“证明”了“虔敬就是善良的”或必需的这一论述涂上了浓墨重彩(页 124;另参页 114)。就在同一个语境中,施特劳斯本可以通过暗示,认为苏格拉底把他所称为“女神”(页 123)的土地看作某种“自然的東西”,甚至走得更远。但我们不仅仅要关注苏格拉底的观点,还要关注他如何建立或证明这些观点。苏格拉底所持的观点与他要介绍给克里托布洛斯的那些人的观点大相径庭。据说苏格拉底的“方法”是“辩证法”(页 148;另参 CM,页 20, NRH,页 124),施特劳斯在论述我们面前这两章时的如下说法,尤其让我们感兴趣:“苏格拉底拥护农耕的理由与波斯国王^①毫不相干,而且与涉及波斯国王的论据相比,更多地是说教的和修辞的,而非辩证法的”(页 121,着重号为引者所加)。那么我们对施特劳斯讨论第四和第五章的思索,就必定是要尽力理解这个说法。

第四和第五章建立起来的家政管理与农耕的联系,并不是要“无视[人们]挣钱的事物的品德”,而一味地只是关注赚钱本身(页 113)。(另参页 121:“……‘增加财产’现在并非重点,并受到了另外两个目的的限制。从另一个角度而言,增加财产的条件在前一章就开始出现了……”)。它也不是建立在苏格拉底生命中对农耕的选择上:苏格拉底在这几章中以最强有力的字眼赞美农耕,却从来没有从事过农耕,并且也丝毫无意于要躬耕垄亩。这里,克里托布洛斯提出或关注了,限制挣钱原则,并因此为从事农耕设置了一个根基。然而这些原则和关注并未直接阐明苏格拉底的观点(但可参见页 121);相反,我们的注意力必须或多或少指向苏格拉底为什么愿意适应甚或顺从这些原则,或者顺从克里托布洛斯进行辩论的方法。这些论辩自身虽有缺陷,对克里托布洛斯来说却是印象深刻的(比如,尤其参见页 117)。

克里托布洛斯关注“华丽的、声名显赫或声望卓著以及自命不凡意义上的高贵”,而这种关注使得苏格拉底在第四章中认为,“这些品质”应是仿效了波斯国王的例子(页 116)。但波斯国王的例子并未清楚地高扬农耕的地位。施特劳斯由此指出一点,“读者应该怀疑苏

① [译按]此处的“波斯国王”指居鲁士。

格拉底证明该国王自己积极致力于农耕的方法,是否就不能同样适用于证明国王自己积极从事打铁和制鞋的事务”(页 116)。他还强调赖山德尔^① 对这种看法的怀疑:“即居鲁士这位衣着最为光鲜华丽的人,会用他那可算得尊贵的双手种植了什么东西”,也就是说,施特劳斯指出了居鲁士的说法的内在不真实性(页 118;另参页 120)。此外,有如整个赖山德尔的故事所示,文章对波斯的赞美,就暗示了要拒绝接受最可敬重的希腊城邦的权威性,并暗示了要放弃高尚情操(参阅 VI. 12)。“我们总的认为苏格拉底以农耕为例的第一次尝试并非完全令人满意的。那么我们就转向他的第二次尝试吧”(页 119)。

(第五章中的)第二次尝试大概摆脱了第一次尝试的种种缺陷。“从事农耕”现在被誉为“某种轻松快乐的事情”,也被誉为“一种对身体的锻炼,以使一个自由民的身体能够胜任他们所适合去做的一切事情”,而且农耕还能“增加财产”(页 120)。从对高尚的关注转换到对快乐的关注,这是可以理解的,因为对高贵的关注已把人们引离了城邦和高尚情操,但又还未能把人们引向农耕(虽然施特劳斯此处离开主题去讨论苏格拉底自己对那种话题转换的兴趣,页 121)。“然而很明显的是,全心全意追寻快乐的人无论如何都不会选择农耕;苏格拉底长篇大论的中心论点,表明人们在农耕中就能获得快乐,以作为奖赏……”(页 121 - 122)。施特劳斯认为,“与对快乐的关注相区别,对高尚的关注,在某种程度上就包含在,‘一种对身体的锻炼,以使一个自由民的身体能够胜任他们所适合去做的一切事情’的关注中”(页 122)。这一章相应颂扬了农民战士(farmer - soldier)和公民战士(citizen - soldier),但对农民士兵合理的赞美千万不要使我们忘却了职业军人[更高的]美德”(页 123)。

第二次以农耕为例的尝试本身和第一次一样不成功。然而,这次尝试不像第一次(对“波斯国王来说已‘超越’了城邦”,页 122),这次尝试想方设法保持在某个范围之内,并由此而粗略地勾勒或概括出我们在第二章中已经介绍过的,关于自由民或高尚人士应遵循的范围(尤其参见页 102 和 104 - 105)。尽管苏格拉底现在在论及波

① [译按]赖山德尔(Lysander),又译吕珊德尔,斯巴达的政治家和军事领袖。

斯这一章中谈到了自由,但“他甚至没有提到自由或自由的人类,更别说自由民了”(页 122)。“目前这一章所说的自由民既是农民又是战士”(页 122);与其对农民战士和公民战士的颂扬相一致的是,“尽管苏格拉底在论‘波斯’一章中对正义保持彻底的沉默,但他现在开始谈论正义了:超越城邦意味着超越正义”(页 123)。此外,“倘若正义和虔敬之间有联系,我们看到论‘波斯’的那章闭口不谈正义也闭口不谈虔敬或诸神,也就不必惊讶。但目前提及正义的这一章却不止一次谈到了诸神”(页 123)。的确,在这一章大量对神的叙述中(施特劳斯在此语境中引用了这句话)谈到了,据说作为女神的土地教人以正义(页 123)。在这里粗略勾勒了范围的“自由人”当然就是城邦诸神的信奉者:“在农耕中要获得快乐,其代价”的一部分就是“献祭”。

施特劳斯声称,苏格拉底在论波斯一章中所举农耕的例子,比他在第五章中所举的例子更注重“对话”(dialogical),更少“说教或修辞”,因此施特劳斯萦萦于心的,主要是苏格拉底在第四章中所说的话引起了克里托布洛斯四次回应,而在第五章中,“克里托布洛斯却一次都没有打断过苏格拉底的长篇大论”(页 121)。但是在那四次回应中,有三次都是苏格拉底“道听途说”有关波斯国王的故事所引起的(页 121 - 122),而且这还牵涉到“一般认为或人们所说的意见、声望、谣言、传闻、权威……”的问题,而人们所说的这些东西在第四章中比比皆是,但在第五章“苏格拉底的长篇大论里却踪迹全无”(页 120)。那么,施特劳斯再次提到第四章的“对话性质”,他的意思也许是说,“苏格拉底使自己适应于克里托布洛斯的需求或趣味”(页 115),或顺应克里托布洛斯所持的意见。但这种顺应似乎成了第五章中突出的特征,这个变化部分归咎于苏格拉底,他想从已然达到的超越城邦的立场抽身做战术上的撤退。的确,为什么这样一种过程会叫作辩证的(或对话的),而不是说教或修辞的?不仅如此,这种看法没有考虑到苏格拉底所关注的要找到一种“独立于意见和声望”的水准,苏格拉底就在这附近离开了主题,并提到了这一点(页 121)。

在对第四章的刻画中,也许施特劳斯所萦萦于心的就是“超越‘城邦’”的运动,这使得第四章与第五章相区别开来。“超越‘城邦’”的运动,是一场建立在遵从城邦广为流行的观念或城邦本身的权威

之上,这种遵从不仅使这场运动得以可能,甚至使这场运动成为十分必要的。因为苏格拉底一旦与克里托布洛斯的愿望相一致,而采取关于“高贵”的主导性观念,苏格拉底就“被迫”超越城邦(页 122)。或者说,如果“人们从华丽的、声名显赫或声望卓著以及自命不凡的意义上,以及从高贵的眼光来看待事情”的话,那么施特劳斯在对第四章的讨论中所做的,就只不过是要拼凑出那类被暗示的东西(页 116)。正如施特劳斯在对第五章的讨论中所指出的,“关注高尚……某种程度上就包含”在对自由的关注中,也就是说,施特劳斯在这里所勾勒出的,一个自由民应遵循范围的要素就是“自由”。换言之,超越城邦和其流行的意见,以及超越城邦的正义和虔敬的朦胧想法,就已经包含在这些观念中了;或者说城邦的范围就是由互相矛盾的要素所组成。鉴于这个原因,希腊人如雷贯耳的对斯巴达城邦的批评,大多应归属于斯巴达人赖山德尔名下(斯巴达是惟一个把公民美德和高尚情操看作公众事物的希腊城邦[页 201;另参《斯巴达人的宪法》[*Constitution of Lacedaimonians*], X, 4 和 7,施特劳斯在页 119 谈到了赖喀古斯[Lykourgos])。然而,这位同时代最著名的斯巴达人远非全身心献身于美德和高尚情操,以致他说那些就算不是高尚人士甚至不善良的人,也能快快乐乐(页 119;另参页 160:居鲁上的故事对赖山德尔来说乃是典型的)。也是由于这个原因,苏格拉底对城邦正义的超越,因为是建立在对这种正义的尊奉或遵照之上,那就可以说是得到了正义的认可,或者说这种超越本身就是正义的。苏格拉底似乎尝试用喜剧性的描述,指出前面所述的这个方面,并“从普遍观念入手,即认为国王自己积极从事与战争有联系的行动”,来证明他对波斯国王致力于农耕的推断。也就是说,苏格拉底认为,如果人们听信普遍观念的话,就会导致严重的二律背反(页 116;另参页 128 及 105;另参《何谓政治哲学?》,页 90-91)。对笔者来说,这种对施特劳斯所谓“辩证的”解释乃是不完整的:施特劳斯在如此这般描绘第四章的对话性质中,他自己所要强调的那种重要性尚未得到解释。

在谈到赖山德尔对斯巴达有意无意的批评时,施特劳斯提到,“就整体而言,对斯巴达的这种批评在《家政学》中是含蓄的”(页 119),但施特劳斯没有清楚说明他如何理解这种批评。施特劳斯似

乎要把他的理解与赖山德尔的批评区别开来,尽管赖山德尔的批评似乎是施特劳斯理解的一个至关重要的部分。《家政学》在一开始讨论施特劳斯在此语境中所提及的事情时,就从总体上一一般性地赞赏了挣钱(而不仅仅是农耕),同时“这位见解新颖的斯巴达权威人士,或者说斯巴达城邦的权威人士却反对以任何形式挣钱。……”(页 119)。但比这一点更深刻的是,“挣钱”可以伪装成“计谋的艺术”(the art of arts),或者可能是“交谈或推理艺术的象征”,也就是哲学的象征(页 106 和 126)。因而施特劳斯说的也许是,一种对哲学适当的赞颂,就必然意味着或者需要去批评“斯巴达”或城邦。

论第六章

施特劳斯对第六章的讨论在两个方面加强了他对前几章的讨论中产生的印象,即,虔敬或诸神的问题对他而言具有至高无上的重要意义。首先,施特劳斯强调,克里托布洛斯扩展了苏格拉底关于虔敬需求的观点,也就是说,克里托布洛斯强调了苏格拉底自己的(甚至是明确的)观点的局限性(参阅页 125 和 124)。其次,施特劳斯一方面反思了关于占卜艺术以及交谈和推理的艺术的不同看法,另一方面还反思了有着广泛需求的计谋的艺术(页 125 和 126)。这也许基本上就是施特劳斯在这本书中要完全解说清楚的问题,这个问题也是他视为最根本的问题:我们的信任归根结底是否必须诉诸神圣或诉诸我们自己的推理(另参 NRH, 页 74)? 施特劳斯思考了“挣钱的艺术就是交谈或推理艺术的象征”之可能性;如果真是这样,“苏格拉底的对话就是一种要致力于增长财富的艺术,也就不足为奇了”(页 126)。但也就是在第六章中,“苏格拉底从‘家政管理’转换到了‘高尚情操’;问题就不再是何为家政管理工作,而是何为一个高尚人士的工作了”(页 128)。此外,据施特劳斯,“自苏格拉底把高尚的情操作为主题之后,我们比以前更好地理解了什么说《家政学》就是那种苏格拉底式的对话”(页 129)。那么,这里的主题到底是哲学(交谈或推理的艺术),还是在苏格拉底对话中作为主题的高尚情操?或者,施特劳斯希望我们去注意的,是这两种主题之间的何种联系?

在第四到第五章(第二章亦如此)的讨论中,苏格拉底和克里托

布洛斯还没有检讨或解释过“高尚情操”，俩人就开始大谈特谈起“高尚情操”来。现在为了弥补那种不足(页 128 - 129)，施特劳斯似乎为我们关于哲学主题和高尚情操主题之间的联系问题提供了答案：“就我们所知，因为苏格拉底专门关注伦理学和政治学，关注美德和城邦，因此‘高尚情操’在某方面就包含了所有伦理学和政治学的主题”(页 129；另参页 83)。但就在紧接着的部分中，施特劳斯也指出了该答案以及它所依靠的前提(就苏格拉底的特有关注而言)的困难。至少在《家政学》中，高尚情操是从一个相当不高尚的角度来探讨或看待的：“从一个相当低下的角度：即从高尚人士何以为生这一问题的角度[来看待的]……”(页 129)。的确，体现在该问题中的“兴趣”，不可能就是苏格拉底自己关注高尚人士的真正或最深刻的原因。但施特劳斯的话使我们怀疑苏格拉底所提供的原因，是否就从根本上更不如经济原因高尚(如果不是同样“低下”的话)。无疑，该对话从总体上让我们清楚了苏格拉底一直都无意于成为一个高尚人士(页 160 - 161, 185, 202 - 203)。但如果苏格拉底对伦理学、政治学和高尚情操的关注，不是以成为一个高尚人士之愿望为动机的话，我们就必须接受如下这种可能性，即苏格拉底对伦理 - 政治的关注并没有全面透彻地阐述或圆满地解释其哲学关怀，苏格拉底对伦理 - 政治的关注必须在超越政治(trans - political)关注的意义上予以理解。^①对苏格拉底的生活以及一般而言的哲学生活来说，谁乐于接受这种可能性，并不就必然就是说他要怀疑“苏格拉底过去那件非同凡响的事情”即“发现了什么是高尚情操”的重要性(页 129)，而只是要怀疑其性质。施特劳斯在这里强调了那种重要性，同时又通过前引的话来提醒我们注意对第四到第五章的讨论：“自苏格拉底把高尚情操作为主题之后，我们比以前更好地理解了什么说《家政学》就是那种苏格拉底式的对话”(页 129；另参页 121)。仅就笔者浅见，这是施特劳斯第一次用“对话”(dialogue)字样来指称《家政学》，前面总是使用“话语”(discourse)来指称(页 89, 90, 92, 112, 126；另参页

① 由于高尚人士是感官上看不见或摸不着的，因此苏格拉底只有从眼见为实，转向“通过人的风度和威望来审视其各个方面”，或者通过人们“到处”所说的，才有可能辨认出谁是高尚人士(页 128；另参页 116；另参柏拉图《斐多篇》994d 及其以下)。

130)。

第六章的部分内容就是概述此前谈话的结果。施特劳斯指出，“这种概述与它所概述的对话之间具有显著的不同”(页 125)。例如，苏格拉底“重申了农耕的例子，却谨慎地省略了能让人想起波斯国王的一切东西。……尤其是——并且这在某种程度上补偿了对波斯的缄默——苏格拉底声称他们在农耕是一种非常适合高尚人士的职业或学问上取得了一致。……概言之，在概述中，苏格拉底……引入了‘高尚人士’的主题……”(页 127)。在施特劳斯的如下说法中，“波斯”与“高尚人士”之间的联系(这种联系允许引入后者以补偿对前者的缄默)得到了清楚解释，从“家政管理”到“高尚人人士”话题的转换，“早在克里托布洛斯(只想)了解那种被尊为最高尚和美好的赚钱学问的愿望中，就已经埋下了伏笔”(页 128 - 129)；也正是出于同样的愿望，而使得苏格拉底在第四章谈到了波斯国王。也就是说，最终意指对“波斯”的关注或意见，在此之前就已经是意指高尚情操了；或者说，如我们在第四到第五章的讨论中所见，正是对那些属于高尚人(自由民，农民战士，公民战士；另参页 161)和那些渴望成为高尚人士的人之范围的关注和意见，当其为恰当表达之时，就已经在意指“波斯”了，或在意指施特劳斯在其对第四到第五章的讨论中所要表示的那种观点。

作为苏格拉底在第四、五、六章中所说的结果，克里托布洛斯已“迫不及待要听听为何有些农民大为成功而另一些人却彻底失败的原因……”(页 127)。苏格拉底在第三章中曾向他允诺过这类事情：“那个允诺是惟一附带了苏格拉底对克里托布洛斯的指责，苏格拉底批评克里托布洛斯那爱好喜剧更甚于爱好农耕的可悲习性”(页 128)。然而，苏格拉底现在非但没有提供他曾允诺过的经济上的教诲，反而还对克里托布洛斯讲起了他第一次遇到一个高尚人士的故事，只是在这个短小的部分里才稍稍涉及到了对农耕的讨论。苏格拉底所讲的故事，或他对高尚人伊斯霍玛霍斯的描绘“并非完全没有喜剧色彩”(页 112；另参，比如页 158, 161；即便在目前这一章里，农耕也被荐为“一种非常适合高尚人士的学问”，部分地因为“农耕似乎是最易学会的学问”，页 127)。由是观之，施特劳斯似乎认为，我们完全可以把苏格拉底用故事，来代替他曾允诺过的家政管理方面的

教诲,看作是更多地迁就了克里托布洛斯“爱好喜剧更甚于爱好农耕的习性”(页 109)。也许苏格拉底在怀疑,克里托布洛斯究竟能否在挣钱方面有长足的进步(页 126;另参页 130)。

论第七至十章(第一部分)

《家政学》余下的部分由苏格拉底对克里托布洛斯和其他人所讲的故事组成,讲他与高尚人士伊斯霍玛霍斯的邂逅。苏格拉底一直在找寻这样的邂逅,很明显是为了搞懂高尚人士究为何物,但直到这一节的第五章,我们才听到伊斯霍玛霍斯讲他自己的所作所为(施特劳斯把这一章或他对它的讨论命名为“男人之学[Andrologia]^①)。前面四章,即第七到十章,讲的是苏格拉底请求伊斯霍玛霍斯解释他如何训练妻子。他的解释本身事先就证明了与伊斯霍玛霍斯有关的这一节,在情节安排上乃一场喜剧。^②但很难看出苏格拉底为何会找到这样一个如此令人信服的话题以得出结论,用施特劳斯的话说,“在《家政学》中女人之学(gynaikologia)比男人之学高明”(页 147)。施特劳斯在讨论妻子的这部分中老早就提出了这种困难(页 132 - 133),而没有在那里给出一个可以接受的答案。

讨论中的这个高潮似乎就是施特劳斯对第八到九章的解释,这两章主要讨论“秩序”这一主题,尤其是(在第九章中)讨论辩证法这一苏格拉底的“方法”或“苏格拉底特有的哲学方式”(页 148)。引发这种说法的,乃是色诺芬或伊斯霍玛霍斯对后者“为在家中建立井然的秩序而把室内物品按种类分列”的描绘(页 147)。照施特劳斯看来,这就“让我们想起苏格拉底为找到整全的秩序,而按品种或种类来分列存在物。据色诺芬所载,苏格拉底‘从未停止过同其对话伙伴一起思考每一存在物究竟是什么’,也就是说,思考存在物的每一种类究竟是什么。他把自己的活动或艺术叫作‘辩证法’,其字面意思就是谈话术。他断称这种活动之所以叫作 *dialegisthai*(辩证法),是

① [译按]直译应为“男性学”。下文的 *gynaikologia* 亦似此,直译应为“妇科学”。

② 参施特劳斯在页 132 中以及其他地方如页 133, 136, 137 - 39 尤其页 156 - 58 中对喜剧的提法,此提法在页 131, 134 和页 151 已埋下伏笔。

考虑到人们聚集在一起,事实上是要共同参与那种按品种或种类来挑选或选择(dialegein)事物的研究”(页 147 - 148)。这种对辩证法的阐述(该引文部分由之而来)乃是异乎寻常且富有建设性的。然而,它却不是我们在施特劳斯对第四到第五章研究中,对“辩证的”独特用法中所猜想到的,这种用法最为显著地运用于施特劳斯对论妻子的那部分的讨论中(页 138, 140, 153; 也请参阅页 129 对第六章的论述)。因而,这种对辩证法的明确阐述也许是故意不完善的。

施特劳斯看到了,在伊斯霍玛霍斯的活动和苏格拉底按种类对存在物进行分类之间,存在着相似性,他于是提出这样的问题,“伊斯霍玛霍斯按品种分列其室内物品的做法,是否就不是苏格拉底特有的哲学方式的原型呢?”(页 148)。施特劳斯通过提出这样的问题,强化了他在此处明确提出的两个问题之间的联系,这两个问题即苏格拉底哲学方式解释的完满性问题,和苏格拉底从伊斯霍玛霍斯那里学到了什么的问题:如果苏格拉底从伊斯霍玛霍斯学到的东西不仅仅是、或根本就不是“秩序”,继而又假如说苏格拉底和伊斯霍玛霍斯的邂逅对苏格拉底来说至关重要,是“苏格拉底生命中的新纪元”(页 161),那么在这个意义上,“苏格拉底特有的哲学方式”肯定比辩证法的内涵要多得多。现在看来,苏格拉底与整个有关秩序的问题完全无关:因为秩序问题不是苏格拉底在寻求与伊斯霍玛霍斯的邂逅中所要找寻的知识或信息。进言之,当伊斯霍玛霍斯明显有意要以对秩序的讨论纠缠苏格拉底,“甚至于要教育苏格拉底”(页 142 和页 148)时,苏格拉底在那场讨论中整个儿地默不作声(页 152 和页 142 - 43),苏格拉底身上几乎丝毫没有感兴趣的迹象(页 153)。在这场讨论中,以及在整个提到妻子的这部分中,苏格拉底一直表示出的极大兴趣的事情,倒是伊斯霍玛霍斯对其妻的教育,以及其妻对那种教育的反映(页 146, 152, 140, 153 - 154, 156)!

施特劳斯恰是在“伊斯霍玛霍斯按品种分列其室内物品……就是苏格拉底特有的哲学方式的原型”这一说法的辩护中,用一种迂回方式解释了该说法的问题性。他以谈论“人的事物”开始:

我们回想起苏格拉底接近伊斯霍玛霍斯是为了向他学习何为高尚人士。……与高尚人士相关的问题,可以说包括了苏格拉底总是不断提出的所有与人的事物有关的问题,诸如什么是

虔敬？什么是不敬神？什么是高尚？什么是低贱？如此等等；这些问题要求把比如说什么是虔敬与什么是不敬神区别开来（页 148）。

在对前面那一章的讨论中，施特劳斯曾言，“就我们所知，因为苏格拉底专门关注伦理学和政治学，关注美德和城邦，因此‘高尚情操’在某方面就包含了所有伦理学和政治学的主题”（页 129；另参页 83）。但施特劳斯现在承认，甚至是强调，“苏格拉底包罗万象的教诲……超越了人的事物（页 148），“苏格拉底并没有把自己的研究限制在人的事物之上”（页 150），他的确关心“万物的本质”（页 150）。如果伊斯霍玛霍斯的活动是苏格拉底哲学方式的原型，它在这方面就必定也早就必定是那种哲学方式的原型；施特劳斯在他第一次注意到伊斯霍玛霍斯的活动与苏格拉底活动的相似性时，似乎就已对这方面有所认识（页 147——“整全的秩序”）。然而，施特劳斯在对自己观点的辩护中，却强调了“模范家政管理者”（model economist）伊斯霍玛霍斯的活动，不是与苏格拉底所追问的“什么是……”之类的问题（即与他“为了找到整全的秩序而按品种或种类来分列存在物”）有密切关系，而是与苏格拉底的教导所产生的“整个宇宙的秩序……服务于人的利益且归于神的管理（oikonomein）”（页 148）有渊源关系。施特劳斯清楚表明他把这种学说——他一般性地称其为“目的论神学”（teleotheology）——看作与那种在苏格拉底“什么是……”问题中可能看到的学说有所不同的某种东西，施特劳斯说那些东西与苏格拉底“什么是……”问题间的联系还“不清楚”（页 148 - 149）。事实上，施特劳斯暗示了以下这种可能的联系。这种“目的论神学面临诸多困难”（页 148；另参页 150——“不管那种学说会有多么靠不住”）；此外，苏格拉底的话语表明他充分意识到了这种情况（页 148 - 149）。那么可能说，“色诺芬笔下的苏格拉底，……就如同柏拉图笔下的苏格拉底一样，不会满足于这种简单的目的论——不管是不是人类中心论的（anthropocentric），这种简单的目的论粗看上去好像为所有的困难都提供了最理性的解决，并且由于这个原因而把‘什么是……’之类问题转变成了‘按种类来分列存在物的活动’”（页 149）。换言之，施特劳斯在此语境（页 150）中所勾勒出的苏格拉底的物理学，不应被理解为目的论神学。或者说，就算在伊斯霍玛霍斯

整理秩序的活动的意义上来阐述苏格拉底的物理学,尽管伊斯霍玛霍斯为了把每一件东西都放在恰当的地方,也就是放在与他的需要或意图相一致并按等级秩序分布的地方,并且伊斯霍玛霍斯还按种类分列其财产,但是,苏格拉底在总体上都无法发现什么(更多的)秩序,而只不过是表达了存在物的种类或级别(页 146 - 147;另参 III. 2 - 3 和 108;另参页 141)。

伊斯霍玛霍斯的活动仅在一个有限范围内可能就是苏格拉底哲学方式的原型,这似乎正是施特劳斯所认为的,因而现在他称苏格拉底观点为“一种故意的夸张”(页 149)。但我们必须深入。施特劳斯指出,苏格拉底认为伊斯霍玛霍斯的妻子对井然有序的兴趣,并不早于伊斯霍玛霍斯对秩序的讲解(页 146),施特劳斯进而认为苏格拉底指明了他自己对秩序的兴趣则先于那场讲解:苏格拉底从伊斯霍玛霍斯这类人的活动中所学到对秩序的整理(页 148),不可能从伊斯霍玛霍斯身上学来的。相应地,施特劳斯在这里对苏格拉底特有的哲学方式乃源于“伊斯霍玛霍斯”的最终论述里,对“伊斯霍玛霍斯”一词打上了引号。

施特劳斯似乎带领我们做了无谓的追逐,或绕了一个巨大的圈子。但那个圈子有个优点,它向我们描绘了我们的知识中的巨大漏洞或鸿沟,或向我们描绘了我们指明问题过程中的巨大漏洞或鸿沟。在这个意义上,如果苏格拉底从伊斯霍玛霍斯所学到的不是辩证法,他所学到的还有什么东西可以有这等重要,足以使他们之间的对话可称为“苏格拉底生命中的新纪元”(页 161)? 我们已然发现,施特劳斯的程序还具有另外的优点,也就是指明了,他的问题的答案必须用来修正或补充那种已然做出的对苏格拉底哲学方式或辩证法的明确解释。在施特劳斯特论及妻子、即“人的事物”这一部分的讨论中,显然仍有效的答案,但是在以下原因中就不充分或不完备了。它没有在“出于何种考虑,要回答何种问题”的语境中说清楚,为什么苏格拉底转向了人的事物(另参页 164)。如我们所见,施特劳斯从很早的时候就老是拒绝考虑苏格拉底找伊斯霍玛霍斯谈话的最明显的原因,也就是拒绝考虑苏格拉底自己所说的原因:苏格拉底希望学会要

成为一个高尚人士所必须做的事情。^①

对这一部分最后一章讨论的开头(即紧接着他对“辩证法”的讨论),施特劳斯认为,“色诺芬把他在多个方面对苏格拉底的美德的再现,看作次于那种美德本身,其中一个方面就是色诺芬在公开阐述苏格拉底的美德时,不能假定苏格拉底只是在对其朋友说话”(页 154)。施特劳斯在一个谈及色诺芬的缄默和谈及色诺芬对苏格拉底的解释之不完备性的脚注中,要求我们把《回忆录》中的一段话与《家政学》中的一段话相比较,在《回忆录》的那段中谈到苏格拉底让自己的表达适应不同对话者的不同特性(另参 XS, 页 122 - 123 和页 92 - 93),而在《家政学》的那段中苏格拉底当着其他人的面向克里托布洛斯说起他找伊斯霍玛霍斯的原因。也就是说,施特劳斯要我们从《回忆录》中的观点来解读《家政学》中的观点。施特劳斯就这样强化了苏格拉底对自己找寻伊斯霍玛霍斯的解释之不充分性,以施特劳斯自己对那种解释的处理的不充分性。^②施特劳斯针对了这个关键的问题,他对论及妻子这部分的整个讨论的构想就是要说清楚这个问题,这就是我们可称其为对话的那个问题,也是苏格拉底所给出的他找伊斯霍玛霍斯的原因问题。没有哪个段落能比这一段(正文连同注释一起)更能表明施特劳斯同时既想揭示又想隐藏的愿望。他指出了此处的隐义,因为苏格拉底之所以要找伊斯霍玛霍斯谈话的原因,是隐藏着的最重要的东西。他指向此处所隐藏的东西,是因为他也希望能揭示它。至于谈到在施特劳斯的计划中,除开已提到的原因之外,另一个甚至是苏格拉底解释给“朋友们”听的原因,我们也许会考虑施特劳斯在《色诺芬笔下的苏格拉底》中所做的关于苏格拉底和塞俄多特(Theodote)之间的比较。既然塞俄多特像苏格拉底那样是靠她的朋友而过活,她的生活方式可以被看成“苏格拉底生活方式的讽刺漫画”(页 87),或者说,“在‘苏格拉底和他的朋友’与‘塞俄多特和她的朋友’之间具有相似性”(页 89)。但塞俄多特不知道怎

① 页 132, 160 - 161, 163, 165, 185; 另参页 129。苏格拉底向伊斯霍玛霍斯说起了这件事。(XI.6; 但可另参 XI.7)

② 相似情况只是出现在一个脚注中,施特劳斯提到苏格拉底“涉及人的事物”时为辩驳而运用“什么是……”之类问题。(页 148, 注释 4)

样吸引朋友们,而苏格拉底这位“在情爱艺术方面远比塞俄多特高明的人……是一个在言语方面能够让他人长时间热情似火的情场老手(erotikos)”(页 89)。施特劳斯举了一个苏格拉底指导塞俄多特如何“根据人性来接近朋友”的例子:“当她的朋友对她的喜好兴味索然时,她千万不可勉强他们去接受那些喜好”(页 88)。根据施特劳斯在这一点上所提到的文本来看,激发这种兴趣或把它煽动到最高点的方法,就是在自我表明强迫的意愿后又抽身后退〔而大吊胃口〕”(《回忆录》III. 11.14)。

施特劳斯尤其提请我们注意论妻子这一部分中的讨论,从这个意义上看,苏格拉底找伊斯霍玛霍斯的结果,就是一场“谈话”或对话(另参页 138,140 以及页 153 并页 129 和页 121)。正是那场“谈话”开启了苏格拉底生命中的新纪元(页 161;另参页 129)。对于施特劳斯观点中的发现,即苏格拉底试图从那场谈话中学点什么,并且的确学到了点什么来说,我们大体上必须依仗施特劳斯对谈话本身看法,时刻记住苏格拉底对他找伊斯霍玛霍斯谈话原因的解释并不完备。我们尤其要时刻记住这样的事实,即作为高尚情操因素的高贵或美,或者对高尚认识的关怀,不是视觉可以感知的,而只有通过聆听才能获知。施特劳斯某种程度上无关痛痒或不规范的说法,偶尔还给予更为深远的暗示。在提及妻子这部分的第一章末尾,施特劳斯把“对话式”教诲与“神学”教诲作了比较或区分(页 138)。我们看到,施特劳斯在讨论苏格拉底关于“上帝的管理(oiknomein)”的教诲时,一般性地把那种教诲归属于“目的论神学”(页 148,149,150)。但当施特劳斯提出“目的论神学”与“什么是……”之类问题之间的联系时,他把这种目的论神学称为“苏格拉底式的神学”(页 149)。然后,当施特劳斯稍后一点提到苏格拉底对目的论神学不满意并可能予以拒绝时,又把这种“上帝的管理”说成是一种“目的论”(页 149)。施特劳斯由此迫使我们怀疑,对神学的拒绝以及转向了“什么是……”之类的问题,以及转向了明确讨论过的“辩证法”,这是否也就驳倒了整个“神学”?在施特劳斯看来,这种转向与那种对神学的拒绝乃是属于同时代的(据施特劳斯在此处语境中所给出的说法,我们可以认为,“在仁慈的品性上,诸神作为捣乱者的成分至少不亚于与他们作为支撑者的成分”。页 149)。换句话说,施特劳斯希望我们

去怀疑,此处(页 150)描述的与“辩证法”相一致的苏格拉底式物理学,是否仅仅是假说性的,或者怀疑已经明确讨论过的“辩证法”也许没有能力从理论上解决与诸神有关的所有问题,并由此甚至没有能力建立那种真正可能的(包含一种混合的、不可改变性质的)物理学。可以肯定地说,施特劳斯在对这部分的讨论中,承认并强调了苏格拉底也关注“万物本性”,施特劳斯由此提出了苏格拉底对“万物本性”的关注与他对“人的事物”的关注之间的联系问题,从而超越了以前对苏格拉底的解释。

论第七至十章(第二部分)

我们已然发现,据施特劳斯看来,在论及妻子这部分乃至整个《家政学》中(页 132),苏格拉底最感兴趣的是伊斯霍玛霍斯对其妻的教育。在施特劳斯对这一部分讨论的末尾,他承认“苏格拉底对伊斯霍玛霍斯关于其妻的美德之报告,与对美德本身同样感兴趣”(页 154,着重号为引者所加),他还指出,其原因是伊斯霍玛霍斯对其妻的美德来说,不太可能是一个特别好的阐释者。事实上,伊斯霍玛霍斯不仅在阐释其妻的美德方面,而且还在教导其妻以美德或职责方面,都有缺点。色诺芬无疑不想让我们知道,这结果就证明了伊斯霍玛霍斯的妻子很可能非常糟糕(参阅页 131 及页 157-158)。即便她事实上并不糟糕,但是,“色诺芬笔下的苏格拉底所述说的伊斯霍玛霍斯和他的妻子”,即伊斯霍玛霍斯在苏格拉底的引导下就该主题所告诉他的,与上述结果“完全一致”(页 158)。甚至在他们的谈话中,苏格拉底频频问伊斯霍玛霍斯,他的妻对他的教导作何反应,这就已表明苏格拉底意识到了伊斯霍玛霍斯的妻子可能非常糟糕的事实。现在,如果作为教育者的伊斯霍玛霍斯的诸多缺点只是他自己私人性或特有的毛病,与他之为高尚人士的楷模无关,那么,这些缺点也就不值得苏格拉底、色诺芬和施特劳斯如此关注。

在《家政学》的语境中,也许伊斯霍玛霍斯高尚品质最突出的表现,就是他对仅凭高贵和正义的手段来增长财富的兴趣(页 134)。就在他搞懂这一点后不久,他就敦促其妻“尽可能努力做好神让她能做的事情,以及法律许可的事情”(页 134-135)。在施特劳斯看来,

“紧接着在把财富的增长限制在高贵和正义的增长范围内之后,法律就首次出现在《家政学》中了,这丝毫不足为奇”(页 135)。施特劳斯在期待出现这样一种〔法律〕时,没能考虑到,法律毋庸置疑地要对财富的增益进行调节或限制(参阅页 135 注释 12 所提到的那一段话)。伊斯霍玛霍斯所提到的法律就是为某些行动“打上高贵烙印”的东西(页 137)。它并不仅仅是“雅典立法者所制定的法律”,而且还是“一种不成文法,可以在各种法规中找到它的痕迹”(页 135)。正是法律在高尚人士所意识到的高贵或低贱的意义上规定了什么是高贵什么是低贱;正是这样一种广泛的法规控制着高尚人士的生活并形成他们的观念。可以说,这里据法律而言的高贵和低贱,和按习俗而言的高贵与低贱都很成问题,这只需要稍微想一想,从苏格拉底以前的哲学家的批评眼光来看,伊斯霍玛霍斯远远没有认真考虑过法律。这种颇成问题的高贵与自由民或自由国家公民的生活需求是吻合的,而无论这种高贵的要求是否可以还原为生活的需求(页 131, 161)。在其他事情上,法律也形成伊斯霍玛霍斯的婚姻观念,包括丈夫和妻子的恰当关系以及妻子的恰当任务。例如,法律规定了婚姻更多涉及到双方对家政的管理(极其高贵而正义的增长),以及性爱或“同居”之外双方对孩子的管理(页 133 - 134; 137; 另参页 155)。但就这种婚姻观是否完全与人的本性相一致,尤其与诸如伊斯霍玛霍斯的妻子这类生气勃勃的女人之本性是否完全相一致,那就很难得说了(页 153, 155; 另参页 152)。这样一种怀疑当然已在苏格拉底头脑中产生,但这种怀疑显然没有充分有力地出现在伊斯霍玛霍斯的头脑中。伊斯霍玛霍斯在这方面以及其他诸多方面都太满怀希望了(页 145 注释 6; 页 158; 页 167 - 168)。什么原因使伊斯霍玛霍斯如此希望美德?

伊斯霍玛霍斯认可了他眼中所见的“高贵”的地位,也认可了规定这种高贵的法律,他料想法律肯定具有某种支撑(的确,这已然暗示出对他自己已经对那个问题有所意识了,即意识到法律需要有依据这一事实)。为了要理解伊斯霍玛霍斯的思想,必须适当考虑事实上“伊斯霍玛霍斯没有把法律的起源归属于神圣的东西”(页 135; 另参页 148)。伊斯霍玛霍斯把法律与神负责的事物区分开来:“神所创生的,其存在应归于神的东西,是尤其与法律相区别的‘自然物’

(nature)”(页 135)。伊斯霍玛霍斯首要的与根本的关注,在于法律(或高贵),而非诸神或自然物。然而,这种首要的关注却迫使伊斯霍玛霍斯在法律之外还要有所扩展;因而“‘自然物’与‘法律’就首次出现在《家政学》同一章的同一语境中了”(页 135;另参 OT,页 109;另参页 135 和 137 所提到的赞誉和责备)。施特劳斯在页 156 和页 152 的观点中,对该问题做了另一种系统的阐述:就算伊斯霍玛霍斯也许会承认他所讨论的其他类秩序也是本性上的完善,但他也不可能会因为法律只是一种够格的完善,就去承认,法律也是一种本性上的完善,亦即本性上的背离。与此相应,伊斯霍玛霍斯向他妻子强调了“本性[即源于神圣之本性]与法律的完全一致”,考虑到了婚姻中两性的任务:“法律为神给两性指定的特殊活动打上了高贵的烙印……”(页 137)。的确,当伊斯霍玛霍斯意识到高贵也需要依据时,他似乎就意识到了(页 137),他在解释神对婚姻所做的规定(页 135 - 136),以及在解释神塑造女人的本性以承担她在两口子生活中的那部分工作时(页 137),是非常不令人信服的。更一般地说,“伊斯霍玛霍斯表达了一些对目的论神学的怀疑”,这种目的论神学是他在这里提出来的(页 149)。比如说,伊斯霍玛霍斯既然认为公蜂无用,他就“看不出为何神要塑造它们,甚至是否塑造了它们”(页 138)。更有甚者,伊斯霍玛霍斯还相信,“如果人们的举措违背了神圣的或自然的秩序,忽视了他的工作或做他妻子的工作,他无法无天的行为兴许会被神注意到,并为此受到惩罚”(页 137,着重号为引者所加)。他还未加驳斥地向苏格拉底转告了腓尼基商船上的大副给他说的话,暗示了一种对“恶有恶报,也就是我们可否在严格说法上谈论神圣的惩罚”的怀疑,其中“在提到诸神时,他们只是被看成了秩序的捣乱者”(页 143;另参页 162)。没有迹象表明,伊斯霍玛霍斯在向其妻重述参观腓尼基商船中学到的东西时,也向她说了这些渎神的话,这差不多就有可能肯定地说,伊斯霍玛霍斯给他的妻子所说的话,只是反映了他的真实观点的“改进”版(页 144)。但不论伊斯霍玛霍斯所怀疑的究竟是什么,本性也好,诸神也罢,它们都被限定在某种范围之内,并由此给他的美美希望打下了基础(页 133, 161 - 162)。施特劳斯在苏格拉底可能会做出的结论,以及我们所看到的伊斯霍玛霍斯所做出的结论之间,通过对比指明了这一点,苏格拉底可能会做出

的结论来自于他看到了有些人逆“神圣的或自然的秩序”，即逆法律所引为高贵的秩序而动，却没有受到神的惩罚。苏格拉底肯定不会停留在这样的想法上，即认为诸神已意识到了那些他们未能予以惩罚的行为(页 137；另参赫拉克利特 B102)。

如果这种区别是纯粹神学的区别，如果这种区别仅仅仰赖于对神性的分歧性评价或经验，那么这种区别极有可能是无法解决的。因为在伊斯霍玛霍斯与苏格拉底之间，并没有一个可以作为建立合理决定的基础和共同立场。他们每个人都会一直坚持自己的立场，这种立场的意义无非只是一种意志的考验。但如果他们在诸神问题上的分歧，取决于对法律所称为“高贵”的东西的不同评价，如果这种高贵的真理或真实性问题还有待讨论，那么，情况会大不相同。当我们把伊斯霍玛霍斯极力反对的女人化妆或“伪装的美”（整个第十章，以及 XI. 25 和页 166），与真实相对的虚夸和欺骗，以及在第十一章所暗示的东西(页 165 - 166)，包括伊斯霍玛霍斯并没有像苏格拉底一样研究过何为正义等等事实，联系起来考虑，我们就会清楚看到伊斯霍玛霍斯在上述问题上实在不堪一击。即便高贵和正义之间具有紧密的联系(另参页 134)，我们也可以假定，在伊斯霍玛霍斯所关注的范围内，那种联系也同样适用于高贵。的确，伊斯霍玛霍斯在“高贵”方面对法律的敬重已经说明了这一点。如果诸神的“证据”（如伊斯霍玛霍斯所深信不疑的那样），包含了伊斯霍玛霍斯对法律所宣称为高贵的关注，如果正是这样的关注唤起了信仰，并且在各种甚至不可避免的失望情况下以及在无论怎样变化了的形式中都能坚持之，情况就完全大不一样了(再请参阅页 99 和页 123)。这里需要指出的是，高贵的所有尊严，以及高贵为获得与众不同的身价而需要的某种支撑，都是一种自然而然的要求，并不是从法律自身而充分推导出来的。在那种情况下，一场导致“伊斯霍玛霍斯”对高贵产生不同的、更充分观点的谈话(即一场由苏格拉底通过“聆听”伊斯霍玛霍斯原创性观点并从中求教而产生的谈话)，会改变伊斯霍玛霍斯评价为担当诸神问题的证据之基础。

谁也不清楚苏格拉底是否曾与伊斯霍玛霍斯有过这样一场谈话。如果有，那也当然不是《家政学》中所出现的那场谈话，苏格拉底也许只是希望在原则上认可会有这么一场谈话，当然这并不意味着

在任何特定情况下就真的有可能存在这样一场谈话(另参见《何谓政治哲学?》页 94)。这种谈话所采取的方针,某种程度上在对第八章的讨论中就指出了。那一章的主题似乎特别地在于秩序之美(另参见页 146),也就是说,它的主题既在于美(高贵)也在于秩序。伊斯霍玛霍斯在腓尼基商船的甲板上曾看到过特别美好秩序的实例。施特劳斯在讨论了伊斯霍玛霍斯对该实例的解释后,又把它同居鲁士及其乐园的故事做了比较,赖山德尔是如此艳慕乐园的美——无处不包含着井然秩序的美:

在这两种情况下,蛮族人都代表了秩序方面的典范。在这两种情况下,秩序都是人的本性。然而在波斯人的故事中,井然有序的东西是那处乐园,而整理其秩序的人,是一个差一点就可当上国王的人;在腓尼基故事中,井然有序的是商船,整理秩序的人是一个籍籍无名的大副。在波斯人的故事中,这种秩序也同时属于居鲁士所搞的各种各样辉煌的装饰;在腓尼基故事中,华丽完全为实用所替代(页 143)。^①

施特劳斯先前的一个说法似乎暗示,高贵(以及“美”)是那种人们可“为了高贵本身的目的”而予以关注的东西,就如同为了个人自身的目的而予以关注(页 117)。伊斯霍玛霍斯似乎认为,法律所宣称的高贵是真实的。伊斯霍玛霍斯把财富的增长限定在高贵或正义的范围内(页 134),并不是为了将来有更多的收益;“如果说谎对伊斯霍玛霍斯有用,他就不能为他的理由辩护”(页 166);伊斯霍玛霍斯在自己一方为了实现他向城里那些“支持他的陌生人”所许下的允诺,而没有一天到晚沉迷在财产管理中(页 131;页 145;XII. 1-2)。然而,正如我们已经讨论过的,伊斯霍玛霍斯所理解的“高贵”在其内在的选择价值上,并非是毋庸置疑的:如果高贵真的是毋庸置疑的话,那它也就不需要支撑了。另外的两端:实用与华丽,既作为高贵

^① 这种对立显然不能完全相同于对第四到五章的讨论中所发现的那种对立,因为自由民与高尚农民的观点完全不能等同于那位大副的观点(但可参阅页 160 和页 201)。“波斯”词在早先的讨论中,比在这里或第十一章的讨论中(页 161),似乎具有更为丰富或更象征性的含义——在页 123 中“波斯”一词两次打上了引号。然而施特劳斯在这儿的的确如此评论到:“波斯人的故事闭口不提诸神……”(页 144)。

的根据或因素,也潜藏在高贵的旁边,同时在某种程度上又包含在高贵之中。比如说,伊斯霍玛霍斯千方百计赋予其妻子的那种“高贵”,对他俩来说,其作用也当然不可能不实用——何况伊斯霍玛霍斯就在对锅瓢碗盏的整齐排列中发现了美(页 144)。伊斯霍玛霍斯所理解的高贵生活,在对城邦荣誉的追求,以及在对城邦的装饰中达到顶峰(页 162 - 163)。实用与华丽并没有显露出和高贵一样的、同等程度或方式上的问题(快乐与高贵的关系见于页 121,另参页 162,以及 XS,尤其页 77)。假设事情就是这个样子,也很难回避这样的问题,即,假设要明确追求实用与华丽这两种目的,或者追求其中之一,但既然高贵并不能转化成实用与华丽,那就干脆把高贵抛开,这样做岂非更好?正如腓尼基人和居鲁士的故事所昭示的,人们也许会反对说,对这两方面的激进追逐就等于野蛮;而希腊特性或者高雅的自由乃是依赖于要对这种行为的进行抵抗,依赖于拒绝把高贵看作这些东西的根源。当伊斯霍玛霍斯正“坐在宙斯(希腊人的这位自由之神对波斯人来说却特别危险)自由神庙的走廊上”时,苏格拉底对伊斯霍玛霍斯的影响是适当的(页 131;另参 XS,页 167:“那种对城邦来说是好的东西,但对个人来说却并非是的,而毋宁说是高贵的……”)。但是,且不说还可以举例说明可能有“野蛮”这回事(《色诺芬的《长征记》》,页 134),如果伊斯霍玛霍斯所理解的高贵之选择价值还很成问题,而他又还不能解释为何追求高贵比追求实用和华丽更为优秀,那么,伊斯霍玛霍斯在实用和华丽的诱惑面前就很脆弱了,第二十章尤其表明了这一点(页 200 - 201;另参页 208)。就凭这一点即可证明那种需要,证明那种真正的美和高贵的追求的合法性,这种美和高贵都真正具有选择价值,而无论对高贵和美还是对我们自己来说,都是如此。而且,据施特劳斯,“人类的真正美德是不需要约定俗成的”(页 160)^①(因为拥有这种美德的人“尽可能地远离了蛮族,远离了野蛮”)。

^① 很明显,施特劳斯对两种美德或高尚情操形式的兴趣,或者对伊斯霍玛霍斯、居鲁士和苏格拉底相互比较的“社会地位”的兴趣,应该在这一点予以理解。(页 144 和页 161)

论第十一章

苏格拉底似乎只是到了第十一章才“制止伊斯霍玛霍斯对其妻所作所为的述说,而让伊斯霍玛霍斯说说自己的事情……苏格拉底为了他最先接近伊斯霍玛霍斯所要理解的那些东西的目的,而把话题转向了主人公[即伊斯霍玛霍斯]本人”(页 159)。换言之,似乎第十一章是要致力于对“高尚人上的解释”(页 165)。事实上,第十一章致力于说明苏格拉底和伊斯霍玛霍斯这个高尚人士之间存在着“显著的区别”(页 159),第十一章致力于讨论“伊斯霍玛霍斯身上所具有的那种苏格拉底所无的美德或高尚情操(苏格拉底甚至不为缺乏这种美德而稍感痛惜),和苏格拉底的美德或高尚情操之间的重大区别。苏格拉底的那种美德或高尚情操在他同伊斯霍玛霍斯谈话之前就已经具有了,并贯穿于他们谈话的始终”(页 161)。或者说,第十一章致力于“比较两种势不两立的生活方式”(页 165)。原因也许在伊斯霍玛霍斯的看法中,就已经大部分表露出来了,也就是在苏格拉底发现理解伊斯霍玛霍斯的看法为什么是很重要的原因中,就已经大部分表露出来了。伊斯霍玛霍斯的看法包含在他对自己如何教育妻子的解释中。问题就在于,苏格拉底是否会接受伊斯霍玛霍斯的(关于高贵的)观点以及与这种观点有联系的一揽子看法。而该问题就是由这种背景所蕴含着的,即便伊斯霍玛霍斯对之给出了明确的说法,但我们仍然认为它还需要一个确定答案。据施特劳斯说,这样的答案出现在第十一章中。

“伊斯霍玛霍斯的和苏格拉底的这两种美德,它们最重大的区别就是,前者事先假定了要拥有相一笔可观的财富,后者则无如此假定”(页 161;另参页 159 及下页)。假如这种区别未曾在后果方面予以详细阐释的话,那么它也许早就被认为是微不足道的了。这种详尽解释也用来表明两种教训之间的联系,一是苏格拉底明确从其驯马故事中总结得来的教训:人的真正美德不需要财富,二是施特劳斯说他总结得来的教训:“人类的真正美德无需约定俗成”(页 160)。

“伊斯霍玛霍斯对其活动的整个解释是从祭神开始的”(页 161-162)。伊斯霍玛霍斯以这种方式作为解释活动的开端,最明显的

目的就是要给苏格拉底以深刻的印象,也就是要高贵地增加财富:“苏格拉底这位贫穷而且安于贫穷的人,显然大大惊异于伊斯霍玛霍斯对发财的兴趣,以及对他不辞辛劳来照管自己财富的”兴趣(页162)。但对伊斯霍玛霍斯,财富是令人愉快的:“财富之所以令人愉快,是因为它可以使人场面宏大地祭神,可以济朋友之所需,可以为城邦的装饰出钱出力。财富可以用于这些并非自私的目的,这因而使得对攫取财富的兴趣变得正正当当;这也许就是苏格拉底把这些目的叫做虽不愉快但却高贵的充足理由;在此范围内,作为学生的苏格拉底在伊斯霍玛霍斯的辩解中已然信服了高尚人士的生活方式”(页162)。但苏格拉底的行动与这些言辞并不一致。我们已然知道,那种苏格拉底所无、而伊斯霍玛霍斯却有的美德或高尚情操,乃是“苏格拉底甚至不为此而稍感痛惜”的东西。我们现在发现,“苏格拉底当然已经说清楚,他是属于那种为数众多的、能够赞赏高尚人士的追求和对财富的使用,但就是不能身体力行的人”(页163)。在第一个说法的解释中,我们可以得出如下结论,在苏格拉底感兴趣的范围内,他不能身体力行这一说法的核心乃是:非不能也,实不愿也。苏格拉底要么没有把高贵以及对高贵目的的追求看作最重要的关注和追求,要么没有把他刚才称之为高贵的目的看作真正高贵的(看看那里的“兴许”字样),要么苏格拉底知道还有更高贵的事物,要么苏格拉底是由于这些原因某种形式的结合而改变了看法。不管究竟如何,如果苏格拉底不为未能如伊斯霍玛霍斯那样使用财富而感痛惜,那么,在其他事情方面,他也不会为未能场面宏大地祭神而深感痛惜。施特劳斯让我们在此处自己得出了结论,却没有提到色诺芬在《回忆录》1.3.3中就这一点为苏格拉底进行过辩解——大概因为那种辩解并非无懈可击。

我们早就听说过,“我们做任何工作开始都应该是为了取悦于诸神”,这个观点是克里托布洛斯(页125)和伊斯霍玛霍斯的,而不是苏格拉底的,至少不是《家政学》中的苏格拉底的观点。《家政学》是“色诺芬笔下论苏格拉底的著作中……最发人深省的。之所以最发人深省,是因为在这部书的中间章节里,苏格拉底与一个高尚人士直接相对比”(XS,前言)。在对第十一章的讨论中,“经济学家伊斯霍玛霍斯”被描绘成“一个自由人,一个理想国或共和国的成员,一个关

心自己的事情的人”(页 161)。前面我们被告知,这位经济界的“成功人士”“似乎是那种自由人,那种绝不为低级欲望——何况任何形式的偏见——所奴役的人”(页 102)。但我们也曾被告知,对这种人所做出的评价是要与苏格拉底的评价相比较。当与苏格拉底相比或从苏格拉底的视角看去时,我们甚至猜想,对高尚人士那种毫不为偏见所左右的自由,我们还没有做彻底的解释。在第十一章中,苏格拉底似乎过分把“场面宏大的祭神……理解为装饰[或强化——另参 XI.13 和 10]城邦的一部分”,也就是基本上起一种政治作用。比起其他事情来说,“祭神”乃是高尚人士的生活方式,这种生活方式在共和国里对公民身份非常有益处。

施特劳斯在那样深刻地探讨过这些问题之后,就转向了对《家政学》和阿里斯多芬的《云》的比较(《家政学》第十一章有一段几乎是逐字逐句从《云》中引用过来的):

阿里斯多芬笔下的苏格拉底,彻底败坏了一个在声色犬马中已经大半败坏的农家子弟;色诺芬笔下的苏格拉底则把一个有陷入轻薄无行之虞的年轻人,一个高尚农民(gentleman-farmer)的儿子引领到农耕之上,以教他农耕基本知识而使他免遭败坏。与阿里斯多芬笔下仅是一名教师的苏格拉底有天壤之别的是,色诺芬笔下的苏格拉底首先是一名学生,而不是游手好闲的说客,即本性上异化了的智者或者学者,而是属于雅典人中最高尚的人(页 163-164)。

这种比较必定会因其新奇而给我们留下深刻的印象。在丝毫没有谈到苏格拉底试图改造克里托布洛斯这一严肃或重要问题的情况下,色诺芬笔下的苏格拉底就已经从伊斯霍玛霍斯的批评者,转换成了伊斯霍玛霍斯的学生(另参页 130,162)。这种变化有什么意义?

施特劳斯如是总结他的比较:“《家政学》因而是在适当缓和的氛围中,对阿里斯多芬滑稽攻击苏格拉底的滑稽回应。更为准确地说,《家政学》描述了苏格拉底的著名转变,从他早期的追求——这种追求给他带来游手好闲的说客以及不知天高地厚的名声,并且使得他好像完全意识不到什么是高尚人士,转向只研究人的事物以及对人类有用的事物”(页 164)。显然,施特劳斯希望只是在最单纯和最可

能的方式里理解苏格拉底何以转向人的事物之后,才来着重谈论这一转向。施特劳斯在其著作某部分的结尾处阐明这一点,似乎他在该书揭示那种转向的真正意图和意义方面大有收获;这里,他需要有所阐说,来弥补那种坦率的说法。正如施特劳斯已经强调过的,即便苏格拉底转向了人间事物,苏格拉底也“并没有把自己的研究限制在人的事物之上”(页 150,着重号为引者所加),也就是说,苏格拉底转向人间事物,必须在他仍继续关注“万物本性”的基础之上加以理解(页 150)。“那种把对自然的研究谴责为邪恶的人”曾经出现过,而且即使现在没有,将来也还会再次出现(页 164,另参页 154)。^①施特劳斯所做的比较指出,即便《家政学》是一种对阿里斯多芬在《云》中对苏格拉底攻击的回应,那也只是一种“滑稽的回应”。但在这种喜剧背后,或者渗透在这种喜剧中的,是一种要保护苏格拉底的求索的需要,因为苏格拉底甚至转向了人间事物,也许并未减少他求索之旅的危险,倒反而大为增加。阿里斯多芬的戏剧也许帮助了苏格拉底或色诺芬把注意力转向这种保护性的需要上来。

第十一章最后的主题是修辞,这也是施特劳斯在他下一步讨论中适当地选取的主题。为了达到这个目的,施特劳斯需在“高尚人士的解释或者两种势不两立的生活方式之比较”完成之前,做出他的概括性陈述(页 165)。我们已经揭示出来的最重要之点似乎就是这些。苏格拉底这位“终其一生都思索正义与不义”的人,“绝不会念及要揭发他人”(页 165 - 166);施特劳斯却证明了在伊斯霍玛霍斯那里,情况的确相反,我们的确早就看到过伊斯霍玛霍斯对惩罚的兴趣(页 137 和页 142 - 143;另参页 151)。伊斯霍玛霍斯说,“即便说谎对他有用,他也不能为他的借口辩护;伊斯霍玛霍斯以宙斯的名义起誓,说他不能颠倒黑白”(页 166;另参《云》,页 893 - 895)。据施特劳斯看来,苏格拉底在回答中“纠正”了伊斯霍玛霍斯,也就是不同意他的话,尽管苏格拉底做得极为委婉。由于需要为苏格拉底生活方式

^① 参阅波罗丁(David Bolotin)为了另一个目的,在评论施特劳斯论柏拉图《法律篇》的著作时,所提出的观点,波罗丁说施特劳斯的著作表明了他“异常卓越地摆脱了那种对进步的世俗信仰的残余”。(《美国政治学评论》[*American Political Science Review*], 1997 [71], 页 669)

进行辩护,或者需要保护他免遭他人误解,这就使得苏格拉底的修辞不可能去尊奉这样的限制。

论第十二章至十四章

在施特劳斯看来,“对管家问题的讨论[第十二到第十四章],事实上是紧接着对那两种生活方式(伊斯霍玛霍斯和苏格拉底)的比較的(第十二章),这就会使人想到对管家问题的讨论,很可能是对那种比較的继续和深化”(页 176)。施特劳斯这样的论断中,似乎在脑子里首先就有了如下想法:“对‘什么是管家’的解释,其实就是对伊斯霍玛霍斯如何教育其管家的解释,正如对妻子的解释其实就是对伊斯霍玛霍斯如何教育妻子的解释”一样(页 167);施特劳斯强调伊斯霍玛霍斯在教育上的活动,似乎是要指出,那种活动是联系伊斯霍玛霍斯和苏格拉底这位“后来自诩为教育方面——也仅在教育方面的专家”之间的“重要纽带”(页 167);然而,“这并不是要断定”苏格拉底“是教育妻子和管家方面的专家”(页 167);的确,“苏格拉底明显绝对无意要把整个人类都训练成管家”(页 176)。在这种情况下,伊斯霍玛霍斯的教育活动就不是基于同苏格拉底的联系,而是基于同他自己的管家即奴隶之间的联系(页 173)。这种联系的深刻性来自如下事实,“高尚人士伊斯霍玛霍斯至少能够把他的一些管家教育成为高尚人士”(页 175)。换句话说,“在伊斯霍玛霍斯的意义上”,自由并非高尚情操的基本要素。但伊斯霍玛霍斯当然是自由的,然而,“那种会走极端的人会断言,在伊斯霍玛霍斯所说的意义上,高尚人士与完美的管家没有什么区别。他足以让我们联想到伊斯霍玛霍斯对他作为共和国公民的活动的解释”(页 176;另参页 161)。或者施特劳斯想要让我们把这一点连同他关于如下事实的看法一并记住,即那些关于教育管家的章节,“闭口不谈虔敬这一教育目标或教育要素”(页 170):“难道人间的主人强有力的存在,在为神性主人的存在提供依据时,不如人间主人另外可能存在的方式那么必要吗”(页 171,强调符号为笔者所加;另参页 123 论第四、五章间的区别)?伊斯霍玛霍斯之作为共和国公民的自由,明确包含着(相关的)不存在人间的主人的意思。施特劳斯在强调伊斯霍玛霍斯与其管家之间的

类似性的过程中,找到了理由来说“伊斯霍玛霍斯意义上的高尚人士与苏格拉底意义上的高尚人士大有区别。在苏格拉底意义上,高尚人士通过思考而懂得什么是虔敬,什么是不敬神,什么是高尚,什么是低贱以及诸如此类的东西,或者说高尚人上是那种透彻思考正义与不义的人”(页 175 - 176)。

但这只是在论及妻子那部分就已经得出的观点的另外一种表达,那种观点与伊斯霍玛霍斯对支持高尚生活方式的希冀或期望有关。在谈到深化了的两种生活方式的区别时,施特劳斯必定想到了他在该语境中所得出的第二个观点:“苏格拉底之异于伊斯霍玛霍斯……即在于苏格拉底事实上并不是一个有统治能力的人”(页 177; 另参页 166,讨论苏格拉底的论辩能力,又在页 176 重复说明)。既然对他人的统治能力需要思考用什么来管理奴隶,而这又首先意味着苏格拉底没有管理奴隶的能力,那么我们就不太可能看到它的重大意义:为什么苏格拉底竟然会想到要管理奴隶?——除非我们把它同施特劳斯的第一个观点联系起来:即伊斯霍玛霍斯同其管家的相似性(另参页 102)。施特劳斯也在这里让我们想起苏格拉底的“指控者和判刑者”(页 176),他们(仅仅)在伊斯霍玛霍斯的意义上是理所当然的自由人(另参页 104 - 105)。施特劳斯在页 171 和页 174,提到了“苏格拉底关于专制统治和对自由民的统治并无实质区别的观点”。施特劳斯论及管家术一章的中心段落,讨论的是需要什么东西来管理奴隶。施特劳斯在下一段中就提请我们注意,管家其实也是奴隶;接下来的两段,施特劳斯则阐明了伊斯霍玛霍斯同他的某些管家的相似性。

苏格拉底没有管理奴隶的能力,是由于他不能或不愿用强制的力量(页 177 注释 10; 另参页 172)。人们可以说他的管理仅限于教育,假使人们补充说,缺乏强制的教育在很多情况下都是无效的,但是,“没有强制的教育,或更准确地说,没有专制力量的教育对培养管家来说,乃是充分的”(页 169)。之所以需要强制或专制,部分地因为勤勉不是完全可教的,而勤勉可以被看作“至少是一切美德不可或缺的因素”(页 168);勤勉不完全可教,至少部分由于这样的事实,要学会勤勉的人必须已经具备各种各样的自制能力(页 168; 另参页 169 - 170, 172 - 173)。甚至伊斯霍玛霍斯也认为自制能力不可教。

施特劳斯对“自制能力”主题的讨论,也许具有他讨论管家术这几章中最奇怪的特征。施特劳斯在对该部分第一章的讨论里,把对“自制能力”讨论设想为中心的段落,施特劳斯注意到了,伊斯霍玛霍斯列举的管家所必备的自制能力其实是不完备的,然后施特劳斯说道:“也许色诺芬只是想以此表明某种重要的东西被他有意识忽略掉了,但这种东西却是被伊斯霍玛霍斯无意识略去了的”(页 170)。换言之,伊斯霍玛霍斯忘掉了一种必需的自制能力。然而,施特劳斯在对下一章的讨论中,指出劳动者如果拥有被忽略了自制能力,就更难以保证他们的忠顺,同时他还补充到,驾驭管家与管理劳动者其实没有多大区别。因而这里就有对伊斯霍玛霍斯所忽视的东西的解决办法,这一解决办法暗示了他的这种忽视值得赞扬。然而施特劳斯只是说,“也许这就解释了他在前一章中闭口不谈要节制食欲”,而这种对食欲的节制还有待讨论。

也只有在这部分所具有的更人问题的语境中,色诺芬的暗示才有意义。如果苏格拉底无管理能力最终来自于勤勉不可教,苏格拉底这种“无能力”,似乎就与苏格拉底在对付伊斯霍玛霍斯之流时所碰到的困难毫不相干:难道伊斯霍玛霍斯不是被假定为自制能力的模范(另参页 176),并因而在此范围内,伊斯霍玛霍斯难道不是美德可教性的榜样?或者说这是否就是施特劳斯希望提起质疑的假定?是不是可能由于色诺芬考虑到了伊斯霍玛霍斯的特性,而在某种程度上忘掉了“自制能力”之说?^① 在施特劳斯讨论管家术部分第一章的中心段落中,除了自制能力而外还有另一主题:虔敬或诸神。似乎早在施特劳斯他开始讨论第一章起,这些主题就包容在了他的著作中。苏格拉底明显想避免承认虔敬对成功的家政管理来说乃是必需的,这给人的印象就是,苏格拉底主张对这种成功管理来说,“拥有一笔财产,拥有如何增长它的知识,以及拥有一种努力工作并精明有成的意愿,就是所有的条件”(页 98)。在这个语境中,他识别出了一类我们可能称之为无节制的人,这就是奴隶。施特劳斯如是解释道:

^① 另参页 193 注释 2 谈及苏格拉底相应地避免提到“葡萄藤和果实”,以及页 198 注释 3 和正文。至于特别提到节制食欲,另参 VII.6 以及参阅施特劳斯对这一段的理解,页 151。

“一个想发财而又不愿为此目标努力的人是不理智的；因为他是某人的奴隶或因为有人统治着他，所以他的头脑是模糊不清的”（页 98）。克里托布洛斯比较有说服力地假定，苏格拉底提到了看不见的统治者。但苏格拉底否认了这一点，说他的意思是指在其他事物中“灵魂的软弱之类”的恶行（页 98）。那些无节制的人就是奴隶，不管他们出身有多显贵或者传统习俗上有多自由（这并不是说所有奴隶都不节制）。施特劳斯在这个语境中已经提到了祈祷，他会不会是在暗示，虔敬在许多情况下依靠的是因灵魂软弱而出现的无节制（另参页 102，以及 TM，页 211）？一般而言的无节制，也许比其他任何东西（另参页 176）都更限制了两种意义下的〔按即苏格拉底和伊斯霍玛霍斯的〕美德之可教性（页 113 - 114, 161, 175 - 176）。然而，正如我们在管家实例中所看到的，以及如我们在伊斯霍玛霍斯本人这一案例中所怀疑的那样，伊斯霍玛霍斯式的美德同某种无节制的东西其实是一致的。然而，这也许与施特劳斯所说的“不需要约定俗成的”“人类真正美德”是两回事。“无节制”同伊斯霍玛霍斯式的美德是相一致的，或者不仅仅是相一致的，那么对于要获得并传授苏格拉底的美德来说，这就极有可能是一个不可逾越的障碍。

在讨论管家术诸章刚开头处，施特劳斯在苏格拉底一句话的基础上观察到，“苏格拉底似乎学到了他所希望学到的有关高尚情操的一切”，紧接着就开始讨论管家的问题（页 167）。因而苏格拉底完全有可能在他同伊斯霍玛霍斯谈话之前就已经懂得美德是不可教的（尤其参阅页 168 - 169），或者懂得他自己的说服能力是有限的（页 177）。在这几章中，苏格拉底经常“惊讶”于伊斯霍玛霍斯居然说他能够教授苏格拉底怀疑为能否教授的那些东西（页 167, 168, 171, 174）；但这些主张似乎都没有得到强有力的论证。或者如施特劳斯所认为的，“苏格拉底在同伊斯霍玛霍斯谈话之前，就已经比那位高尚的人更懂得教育”（页 168 - 169）。他认为说服来的教育能力是有限的——倒并不是说苏格拉底找伊斯霍玛霍斯谈话就为了学会这一点，这无疑就是为什么说服教育的有限性没有“成为《家政学》的主题”的原因之一（页 177）。然而，正如论管家术这部分所阐释并验证了的，这种有限性告诉了我们有关苏格拉底有意找那场谈话的一些内情，也告诉我们那场谈话所蕴含的危险，以及大多数情况下对深入

交谈来说颇具局限性的那种强制性东西。人们也许可以这样处理这种难题。作为〔真正〕哲学家的哲学家永远不会统治人类的大多数,哪怕他只统治过一次,那么他在那一刻起就不再是哲学家了。部分由于这个原因,也就是部分因为在这个意义上对自由人的统治与对奴隶的统治完全没有区别(页 171, 174),所以苏格拉底绝无统治的意愿(另参页 97)。但这意味着哲学家必须接受对其他人的统治,他们被认为不可改变地与哲学家所代表的那类人相敌对。哲学家在对这些人进行必要的调和中,需要在某些方面修正自己的哲学活动,即在那个范围内,他不再是哲学家。从施特劳斯在其他地方所说的话来判断,施特劳斯似乎怀疑过,对于苏格拉底未曾充分进行这种必要的调和,色诺芬并没有因此而批评苏格拉底。^①

论第十五至十九章

施特劳斯以谈论引入“论农耕部分(第十五至十九章)”(页 197)的那一章开始了他的讨论,那一章是除第六章之外“惟一涉及到从该书的一部分转换到另一部分的章节”(页 178)。施特劳斯还认为,“把谈论伊斯霍玛霍斯的一节分成一部分说高尚情操、一部分说农耕的做法,与那种把整本书分成一节说克里托布洛斯而另一节说伊斯霍玛霍斯的做法,是同样机敏的”(页 178)。然而,这种看法在讨论农耕的这部分末尾处暗中做了修正,这时施特劳斯提出了这样的问题“是否第十二章就不是这一部分——即论及管家的部分——的开头,而第十九章为其结尾。毕竟,农耕艺术由管家们而不是由主人自己来实施和传授……”(页 195)。在第十五章之前论及伊斯霍玛霍斯的诸章,与第十五章以及其后诸章之区别,给施特劳斯以很深的印象,这两部分的区别在于,只有后半部分涉及到艺术,涉及到“一种知识”(页 179)。“前面三章中所讨论的勤勉以及其他品质并不是艺术”(页 179;另参页 195)。第六章之前的各章也曾涉及到一种艺术,即“如何管理家政的知识”(页 179),至少在某种形式上为苏格拉底

^① 参阅《色诺芬的〈长征记〉》,页 124, 131, 138, 139 - 140, 146, 以及 XS, 页 50, 126, 140(另参页 144, 177, 178, 3, 21),

所拥有的那种艺术(页 113)。另一方面,农耕是伊斯霍玛霍斯所拥有的艺术,不管他是否让他的管家们去传授和实施农耕(另参 XII. 4);的确,能够“明显是伊斯霍玛霍斯整个一生中最重要可以算作实践的(cognitive)因素”(页 180;另参页 204)。通过如此解释对该书的划分,施特劳斯似乎要暗示,不管艺术(或知识)与非艺术(或知识)自身的区别多么重要,伊斯霍玛霍斯的艺术或者他拥有那种知识,与管家术是一致的,与如何成为一个管家或奴隶也是一致的。

如同此前论管家术各章一样,论农耕的这几章也属于伊斯霍玛霍斯和苏格拉底谈话的一部分,这种讨论发生在苏格拉底指出他“已经学到了他所希望学到的有关高尚情操的一切”之后(页 167)。但施特劳斯并不认为农耕诸章如同他讨论管家术中本然认为的那样,“继续并深化”了“两种生活方式”的区别。施特劳斯并没有让我们在这几章中或在他对它们的阐释中,看到任何一种对已经说清楚的东西的扩展和深化。它们的意义只有在色诺芬所写的文字(以及施特劳斯的评论)之极端简洁和困难的视野范围内,才可理解,它们的意义也许主要包含在这个说法中:这里比以前更为充分地阐释了的,只不过是我們早就想要学到的。施特劳斯似乎间接提到了他的计划以及色诺芬计划的间接性,因为他说:“似乎苏格拉底比这位哲人通常被料想的要更懂得播种……”(页 189)。此前不久,施特劳斯还注意到了色诺芬所使用的“哲人”一词所表达的爱财或理财之义(页 185)。施特劳斯自己对该词的用法可以在他后来的说法中得到阐释,说“农耕艺术也许可以看作特别相似于修辞艺术”,一种为苏格拉底所亲历的艺术(页 191)。那些懂得自己的任务就在于播种的说话者或作者,是不会觉得被迫阐述他的思想,或者也许甚至不觉得有权详尽而充分地阐述他的思想(另参 XS, 前言);他的确必须满足于自己埋下的诸多暗示,或必须满足于自己对这些暗示所做的排列组合,以引导听众或读者自己去领会那种精心构筑的思想。

施特劳斯在论农耕这部分第一章的第一段中,曾注意到“把谈论伊斯霍玛霍斯的一节分成一部分说高尚情操、一部分说农耕”(页 178)。只有在第二段中,他才谈到苏格拉底如何引导伊斯霍玛霍斯谈论农耕。施特劳斯强调了两点。首先,在伊斯霍玛霍斯对管家术部分做总结时,谈到管家身上值得讨论的品质,苏格拉底在其中“学

到”了管家(在其他事情之外)必须是“正义的”,苏格拉底忍住没有使用“正义”一词:他显然不太能接受把“无权使用他人的财产”之类的东西看作正义(页 178;另参页 95 - 97)。其次,伊斯霍玛霍斯有些难以理解苏格拉底的追求,因为“他不认为苏格拉底会对农耕感兴趣”(页 179)。第三段又回到了第一段的主题,即作为一种知识的艺术,和不是艺术的东西之区别。该主题就是要指出,伊斯霍玛霍斯(在其他事物方面)懂得如何在管家身上培养“正义”的“知识”,这是否就不能算一种艺术(页 179)。可是,要在一个人身上培养正义的学问,就必然包含何为正义的学问。因而我们也就不会惊讶,在同一段中看到农耕艺术正是伊斯霍玛霍斯生命中“明显最重要的实践因素”——但如果他也懂得如何使人正义,情况恐怕就是另外一回事了。在这一段中,施特劳斯也再次暗指苏格拉底不愿从事农耕的事实或可能性。苏格拉底之不愿从事农耕,在第四段中得到了进一步强调:苏格拉底拒绝承认农耕是惠慈的(*philanthropic*)观点(另参页 121 - 122)。但是,苏格拉底在重述他对管家术一节的概要时,在农耕方面表现了比以前更大的兴趣。施特劳斯把它同苏格拉底概要中的另外一个变化联系起来:“他现在说管家必须是正义的”(页 180)。如果我们接受了伊斯霍玛霍斯关于何为正义的观点,就很难避免苏格拉底必须从事农耕这一结论:“肯定地说,处在苏格拉底的环境下的那种人,现在再也禁不住要渴望学到农耕艺术”(页 181;另参页 104)。正如第三段提到了苏格拉底不愿从事农耕,第四段则提到了知识主题,尤其提到了伊斯霍玛霍斯对于什么构成知识的观点。照伊斯霍玛霍斯看来,要想懂得农耕的话,一方面可以“通过看别人如何农作”,另一方面还可以“通过倾听”(页 180)。

下一章的第一段以如下断言开始,“如此种种已然使人明白:苏格拉底不会当个农民,也就是当个在耕农民,一个‘行动上’的农民”(页 182)。施特劳斯在前一段中埋下的伏笔确保了该断言会有恰当的效果,尽管施特劳斯认为,苏格拉底极有可能“成为一个农耕方面杰出的教师,一个透透彻彻或准确地说在‘语言上’教授农耕的人”(页 182;另参页 191)。施特劳斯也就同时引入了精确、语言、知识或“理论”的主题。施特劳斯在这一段中,讨论了伊斯霍玛霍斯攻击那种太“理论化”地对待农耕的人;伊斯霍玛霍斯对这种理论家的攻击,

迫使他不得不采纳他们的某些立场——尤其采纳这些理论家对“道听途说”以及他们对“‘自我’解放”的不信任(页 183;另参页 95 - 97)。如果假定伊斯霍玛霍斯只是在一个非常有限的范围内采纳了这些立场,这是不会有大错的。例如,伊斯霍玛霍斯的“‘自己’解放自己……就提醒我们”苏格拉底达到了那一点(页 183)——苏格拉底的成就当然不同于“解放”。下一段说到了伊斯霍玛霍斯的观点,即在教授苏格拉底农耕时,“他不可能教任何新东西给苏格拉底;他的教学毋宁是让苏格拉底回忆起他已经知道的”(页 184)。施特劳斯在提到“聆听”和“道听途说”时,就已经暗示了伊斯霍玛霍斯对什么构成知识的理解其实相当不严谨;因而在这里,我们如果不深入思考,就接受伊斯霍玛霍斯对苏格拉底的农耕知识状况的看法,那可能就错了。至于说伊斯霍玛霍斯促成了苏格拉底后来的教学观,其实那种观点至多就是苏格拉底“对出类拔萃的高尚人士的言行举止,最先昭示给他的想法所作的沉思”的结果(页 184)。这一章的最后一段就如同第一段一样,含蓄地讨论了正义问题(或者是伊斯霍玛霍斯的正义观,或者是苏格拉底为何不接受那种观点),也讨论了知识问题。施特劳斯阐释了苏格拉底的一句话,是要指明,“哲学家……是那种有条件有限制地爱财的人。在苏格拉底未加详述的某些情况下,这种爱也许会使哲学家奋力争取最大可能的丰收;……在任何情况下都别指望哲学家会变成在‘高尚人’一词普通含义上的那种高尚人”。苏格拉底“关心钱财更甚于关心高尚的情操”(页 185)。然后,施特劳斯谈到了两点,说明苏格拉底显然懂得农耕,谈到了伊斯霍玛霍斯所涉及到的某种程度上有问题的推论,谈到了伊斯霍玛霍斯和苏格拉底在尚需讨论话题的另一点上取得“完全一致”的“相似”方法(页 186)。正义和知识的主题之间的联系,似乎是这样的:如果伊斯霍玛霍斯对什么构成知识的观点不严谨,他就可能会把那种不是知识的东西看作是关于正义的知识,或者他就不知道,他还需要审查自己对正义理解的充分性问题。

施特劳斯著作下一章的第一段(讨论第十七和十八章的内容)即论农耕部分的中心段落,在对该部分的讨论中引入了一个新主题:神学或者苏格拉底的神学旨趣。同时,对知识主题的讨论还在继续,所以这一段也有两个主题。神学主题取代了正义主题。神学与正义关

系的性质,表现在施特劳斯对苏格拉底所提到的神圣惩罚的解释中。通过思考正义的惩罚,我们看到,不能把人们被迫采取的、其结果十分糟糕的那种行动,看成是神的惩罚。深入思考正义,无疑会充分阐释这种联系;但为了要能够真正地思考,人们千万得注意到自己对正义的理解往往是不充分的。在这里,知识的主题是与恩准的问题连同考虑的。施特劳斯提出了这样的问题,即伊斯霍玛霍斯和苏格拉底在上一章末尾所取得的一致,是否“基于双方在所有方面都具有所需的知识;也许在某些方面他们只是碰巧具有同样的意见”(页187)。在后来这一段中,施特劳斯提到了苏格拉底追求普遍赞同神的教诲,或者也同时追求不赞同神的行为。施特劳斯然后问到,是否“所有普遍的赞同以及缺乏这种赞同”都必须“溯源至某个神或诸神”(页188)。施特劳斯在下一段中包含的暗示,回答了这一问题,“惟当苏格拉底和伊斯霍玛霍斯不是由神所教导,或当他们的智慧只是关注人间事物的智慧或人的智慧时,他们才会真正相一致”(页188)。就像在讨论正义中所见到的,在人的事物上相一致,与对神性事物上的相一致并不是毫无关联。下面三段中的每一段,都表明了这种关联会存在于知识与无知之间,表明人们可能对他的无知有所认识,并且它还预先假定了人们对其他事物也有认识(也可另参页193)。人的智慧是否至少部分地就是一种关于无知的知识?更确切地说,这几段表明苏格拉底意识到了他对农耕上至关重要因素的无知,^①对于伊斯霍玛霍斯是否也同样意识到了苏格拉底的无知,以及对于他在说到要就农耕而“提醒”苏格拉底(页184),或者把农耕知识算在苏格拉底头上时,是否充分考虑到了苏格拉底对农耕的无知,则尚在未定之天。施特劳斯在这里极力强调了这种知识的虚假性质:

难道苏格拉底在与伊斯霍玛霍斯充满无知的谈话中所学到的不正是这种农耕艺术的‘知识’吗(页189)?

伊斯霍玛霍斯引导苏格拉底理解其原因……部分诉诸于苏

^① 这几段的中间这一段,似乎不如前后两段那样清楚地表明了这一点——“他甚至没有提出该问题”(页190)。另一方面,它也许包含并参照了“强者的权利”,并由此让我们想起了正义问题(页189-190;另参页123)。

格拉底所知道的事实,部分诉诸于装模作样。苏格拉底逐渐拥有正确答案,是通过‘聆听’……而不是眼见。他懂得整个农耕艺术,部分从眼见而来……部分从听人解释而得。……但如我们所见,这种知识并不真正就是农耕艺术的知识(页 190)。

这几段中的第三段也谈到了苏格拉底对修辞艺术的兴趣。“苏格拉底不仅在碰到伊斯霍玛霍斯以前运用那种艺术,而且在碰到他之后也运用……”(页 191)。比如说,“他教授农耕的艺术以及他劝诫克里托布洛斯从事农耕,就是一种修辞艺术”(页 190-191)。这种修辞的运用尤其可以归因于苏格拉底与伊斯霍玛霍斯的邂逅,“在这场决定性的邂逅之后,他的修辞艺术的目的,就是用于比如说把一个高尚农民的儿子变成一个高尚农民”(页 191)。即便苏格拉底教克里托布洛斯农耕时“并不是完全严肃的”(页 191;另参页 182),也就是说,至少在这个方面,那种由于与伊斯霍玛霍斯相邂逅所带来的变化,并非像初看时那么大。^①除此之外,修辞本身并不是“完全严肃的”(页 192)。正如我们在此处所得知的,真正严肃的也即“所有艺术或学问中最严肃的”,乃是“神学”(页 192)。苏格拉底的“神学”方法影响了该章以及整个该部分的讨论主题。我们认为,这一方法建立在苏格拉底对什么是知识、什么不是知识的严格看法之上。这种严格使苏格拉底意识到了他所不知道的,并使他能够在可能之处补救那种无知(页 165)。同时,这也使苏格拉底意识到其他人还没有这种意识,或者使他意识到,其他人关于由什么构成知识的观点是不严谨的,苏格拉底由此意识到,仅仅在人的智慧基础之上,才有可能就一些重要问题与他们取得“真正一致”(如果能够克服这种不严谨的话)。在这一章的第六段和最后一段中,施特劳斯再一次讨论了苏格拉底的农耕知识,讨论了农耕知识虚假的同时又是真实的要素。

施特劳斯对农耕部分最后一章即第十九章的讨论,仅由两个段

^① 正如对农耕这部分的讨论所证实的,施特劳斯也把少年苏格拉底和老年苏格拉底的追求看作基本上是一以贯之的(尤其参考页 196)。在前面正文已讨论过的那一段中,苏格拉底作为“游手好闲的说客”的名声,就来自于他碰到伊斯霍玛霍斯之后的活动(页 191);而以前,人们一直把这种名声归因于苏格拉底在碰到伊斯霍玛霍斯之前的追求上。

落组成。在第一段里,施特劳斯首次在这一部分的讨论中提到了“辩证法”：“苏格拉底在伊斯霍玛霍斯的言行中学到了,教学就是提问,并由此被引上在辩证法一词的双重意义上发现辩证法的旅程”(页 194)。施特劳斯曾在对十六章的讨论过程中说过非常相似的话：“苏格拉底后来的教学观,乃沉思最先昭示给他的那个问题的结果,即出类拔萃的高尚人士究竟应做什么事”(页 184)。①然而,在施特劳斯以前的说法中,他没有点名提到“辩证法”一词。他显然想在第十九章的讨论中引入作为农耕部分主题的“辩证法”,而不是在第十六章引入。施特劳斯对这插入的这两章合起来讨论,就已经获知了苏格拉底对神学的兴趣(页 188, 192)。就在第十九章第二段的讨论中,施特劳斯突出地强调了神学。施特劳斯由于注意到了第十九章以及第十二章中的大量誓约,他观察到,“就像第十二章闭口不谈虔敬,第十九章也闭口不谈神学”(页 195)。第十二章之闭口不谈虔敬很惹人瞩目,因为在这儿有理由谈到虔敬:虔敬也许会被认为是教育管家的一个重要因素,这也是一个还需讨论的话题(页 170)。但是,什么原因把神学问题带到第十九章里来的呢?要说神学问题已经被带入了农耕部分的其他章节里,这是不充分的:它并不被包括在第十八章里,并且那种阙如并未引来施特劳斯的评论。我们猜想,据施特劳斯看来,那种使得第十九章中相似的沉默之所以不值一提,就在于辩证法在那里已经成为了主题。施特劳斯对辩证法的评论,谈到了苏格拉底“在该词的双重意义上”发现了辩证法(页 194)。对该说法的一个脚注使我们联想到了《回忆录》的 IV.6.13-15,这一段解释了苏格拉底导向真理的谈话与那些只倾向于取得一致的谈话之间的区别。这种区别与施特劳斯在农耕部分所注意到的种种区别有关:即伊斯霍玛霍斯“诉诸于……苏格拉底所知道的事实”来教苏格拉底,以及它与伊斯霍玛霍斯靠“装模作样”来教苏格拉底之间的区别;这也就是苏格拉底“通过眼见”所知道的农耕,与他“通过传闻”而“懂得”的东西之间的区别(页 190;另参页 180);这也就是苏格拉底和伊

① 整个先前的论述(参见页 184 的最后一句),对于要把所有责任都归结到苏格拉底见到了伊斯霍玛霍斯,这显然颇犯踌躇。然而,可另参页 194 以及页 150 对“伊斯霍玛霍斯式”一词的使用。

斯霍玛霍斯基于双方都具有所需知识而取得的一致,与他们基于共同的意见而取得的一致之间的区别(页 187;另参页 188)。施特劳斯提醒我们说,苏格拉底也曾注意到伊斯霍玛霍斯教学中的某方面具有修辞性质,我们可以由此更深入地解释施特劳斯自己对辩证法的评述(页 194;另参页 190)。施特劳斯在对前面段落的讨论中,就谈到了苏格拉底对修辞的兴趣;此前不久他还提到了苏格拉底对神学的兴趣(页 188;另参页 192)。施特劳斯在这里的脚注中提到他对《回忆录》的那段文章的讨论要再次谈到修辞:“把奥德赛式的辩证法(Odyssean dialectics)[即那种仅仅倾向于取得一致的辩证法]称作修辞,是大有道理的”;但这种修辞或者说奥德赛式的辩证法,必须与“严格理解的辩证法”区别开来(XS, 页 123)。似乎在辩证法的双重性质和苏格拉底(对修辞和“神学”)的兴趣的双重性质之间,有某种关联。换言之,那种“严格理解的辩证法”,似乎就是苏格拉底的“神学”方法(在我们的记忆中就是一种谈话的方法),或者是苏格拉底用以替代神学的东西。施特劳斯在对第十九章第二段的讨论中,不仅谈到了神学,还谈到使得苏格拉底之所以关注神学的原因:苏格拉底毕生对自然或自然之学(physiologia)的兴趣(另参 NRH, 页 82 - 84)。如果严格理解的辩证法就是苏格拉底的“神学”方法,那么“神学”就包含了辩证法和自然之学间的联系;^①此外,人们在此基础上也就能理解,为什么政治哲学——在严格理解的辩证法形式下——同时又能够既是“哲学的政治学导论”,又是“哲学的中心,或者毋宁说是‘第一哲学’”。^②

^① 对这种联系以及一般地对辩证法极不相同的阐释,出现在页 147 - 148。施特劳斯在那个刚提到过的论辩证法的脚注中,也谈到了那一段。施特劳斯以一种极不寻常的方式如是做;他说“看到”了这些内容;就我在该书中所看到的,施特劳斯的完全确证性的提法也总具有“另参”(cf.)的形式。这里的说法似乎验证了我的踌躇,这种踌躇是我在阅读施特劳斯对页 147 - 148 的阐释,以把它整个儿作为施特劳斯对辩证法的论述时所感觉到的。也请另参《政治哲学史》(第二版)的〈柏拉图〉章,页 43 - 44。

^② 引自《何为政治哲学?》页 93 - 94;另参〈斯巴达的精神与色诺芬的趣味〉,页 532,以及《城邦与人》,页 20。

论第二十和第二十一章

在第二十章中,伊斯霍玛霍斯解释了,尽管事实上“所有人都同样清楚地懂得与农耕相关的事情”,但为什么“有些农民很富有,而其他的却很贫穷”(页 197)。施特劳斯在前面一段(V. 18 - 20)的基础上,把这种贫富状态的原因看作是由于“神的安排”;然后,施特劳斯注意到,“伊斯霍玛霍斯并未求助于那个原因”(页 197)。施特劳斯是在对第二十章讨论的第一段里如是说的。在下一段中(实际上就是下一句里),施特劳斯指出,对于那些直接构成前面农耕部分的章节来说,第二十章和第二十一章这“《家政学》的最后两章”,大部分都是“伊斯霍玛霍斯和苏格拉底的对话”的形式出现(页 197)。施特劳斯在这里指出了这一点,尽管他本来大可在对此两章的其他地方指出——比如,在他讨论过(伊斯霍玛霍斯的)“管理甘心服从的下属显然是一件神圣的事情”的观点之后(页 207;另参页 208)。很明显,施特劳斯是想把这些章节的非对话性质,和缺乏诸神问题、而不是出现了诸神问题联系起来。

正如施特劳斯对第二十和第二十一章的形式的评论中所指出的,他并不把这两章理解成论农耕诸章的一部分。既然这两章直接或间接地讨论了农耕部分所引发的问题,那末,它们就可以说是构成了该部分的附录;但它们也同样起着为整个《家政学》作结的作用。在为整个《家政学》作结的功用方面,这两章以最为公开——即使不是最富启示性——的方式表达了该书的教诲。施特劳斯的讨论在这个目的方面,很大程度上依赖于同《希罗》相比较(页 203 - 204, 205, 209),他的讨论是精心设计、以解释该结论的含意的,同时还要延续接下来正在讨论的问题。比如,虽然施特劳斯对二十章讨论的最后一段,对正在讨论的特殊问题来说,就是要解释为什么第二十一章的观点是很必要的,但前面一段说第二十章的教益应被看作全书结论之一部分,这就已经解释了这种必要性。我们将全力研究施特劳斯所讨论的这个方面。

《家政学》的第二十一章包含了伊斯霍玛霍斯的赞美,他把管理甘心服从的下属,誉为“对那些已经真正开始初步了解小心谨慎的神

秘性的人来说,还是神赐予的东西”。第二十章包含了伊斯霍玛霍斯对那种“用专制手段来统治不甘心服从的下属”的谴责,伊斯霍玛霍斯把这样的专制统治视为“不亚于管理甘心服从的下属,而同样是神的赐予”,只不过它是“诸神给予……那些他们认为应该过地狱里的坦塔勒斯(Tantalus)般生活的人”的惩罚(页 208)。这最后的教诲(比其他事情来说)似乎是要拿《家政学》与《希罗》作鲜明的对比,而《希罗》“的结尾处却对那种统治甘心服从者的僭主在语言上予以极大的赞美”(页 209)。如果用伊斯霍玛霍斯在《家政学》中的话来看待《希罗》中的说法,那么,原则上无法否认僭主所统治的是甘心服从的下属,僭主作为“一个以前曾犯下无数滔天罪行的人”(页 209),不可能已经“真正开始初步了解小心谨慎之神秘性”。与这两本书的区别相一致的是,《希罗》中的教益并不是来自于苏格拉底,而是来自于西蒙尼德(Simonides)这位与苏格拉底完全不同类型的聪明人,尤其还是一个“由于不爱祖国因而往往能得到僭主庇护”的人(页 209)。

然而,这两本书之间表面上的对立某种程度上是误导性的。“两篇对话都由色诺芬所述”(页 209),也就是说,在那个限度内色诺芬要为之负责,负责让我们注意到它们:正如我们前面所知,色诺芬的“天资”被“他对苏格拉底的敬仰所束缚”(页 203)。苏格拉底在回应伊斯霍玛霍斯所谈的与《希罗》的教诲相冲突的话时,自己“完全保持沉默”(页 205)。此外,《希罗》和《家政学》有些相区别的观点,出现在对第二十章的讨论中。施特劳斯再一次提到伊斯霍玛霍斯明确批评苏格拉底的话:“正因为农耕所需知识对每个人来说都是很容易获得的,因此使得好的和坏的农民相区别的,不是知识而是勤勉,农耕、或者毋宁说那种在其正义中对善待自己的人予以良好回报的土地,不仅是坏的农民的可靠控诉者,而且也是坏的灵魂的可靠控诉者”(页 198-199;另参页 104)。但在检视“什么东西使得人类勤勉”的问题时(页 199),施特劳斯做出结论认为,伊斯霍玛霍斯自己的动机,或至少他所由之承传的其父的动机,“说到底乃是热衷于盈利”(页 201)。既然高尚人士的动机“并非要获取如许多的高贵之物、宜人之物以及有利于普遍利益之物”(页 201),伊斯霍玛霍斯这样做

“几无异于弃绝了高尚情操”(页 201)。^①但苏格拉底却不是出于这个原因而不同意他。我们甚至可以说,在这方面“苏格拉底更甚于伊斯霍玛霍斯或其父”(页 202)。正是在这个语境中,施特劳斯就《家政学》和“《希罗》这部类似的著作”之间的关系做出了最重要也最深刻的评述,同时也解释了为什么第二十一章要夸大这两本书之间的紧张对立:“在两本书中,色诺芬尝试了种种极端的可能性。……不肖说,色诺芬不希望在同一本书中尝试两类极端的可能性。如果这还需要什么证据的话,可以在《家政学》最后一章中找到”(页 203 - 204)。第二十一章意味着要补偿苏格拉底在最近的第二十章中的提议,即热衷于盈利。

施特劳斯也许有意提到《优台谟伦理学》中的一段来指明做出该提议的视角(页 203, 注释 18)。他是在把伊斯霍玛霍斯半真半假地放弃高尚情操,比喻为“受色诺芬笔下居鲁士的影响而产生的变化”之后,才有意提到那一段的。伊斯霍玛霍斯在那里劝诫这位波斯贵族说,“美德不应像它迄今在波斯那样,为美德而美德,而应该以巨大的财富、快乐和荣耀为目的”(页 203)。那一段接下来的部分至少谈到了“对神的沉思”乃是应指导我们行动的目标或目的。让自己的所有行动都服从于“对神的沉思”的人,对他的一些行动——即那些高尚人士视为本身就具有选择价值的行动——的看法,会与高尚人士之所见决然不同;在这方面,“对神沉思”的人比起高尚人士,更接近第二十章中的伊斯霍玛霍斯或者被居鲁士所“败坏”了的波斯人。然而,这是否意味着这个头头是道的人就这样完全放弃对高贵的关注,仍悬而未决。

它也许有助于简要地审查《色诺芬笔下的苏格拉底》中的一些地方,该书作为《色诺芬笔下的苏格拉底对话》的延续,施特劳斯似乎在里面发现了问题。

在页 74,施特劳斯写到,“哲人们渴求的智慧显然是某种高贵的东西……”。然而不久以后,施特劳斯就提出了一个人们会回答的问题,是否“善良、高贵以及快乐是相同的,如果不是简单地,至少在最重要的情况下相同”(页 77 - 78)。施特劳斯所谓“最重要的情况

^① 此处语境中提到斯巴达,使我们想起了赖山德尔先前在同一方向上的做法。

下”，几乎肯定是指智慧（另参页 125，“在最高的水平上”）。该问题所意指的智慧，似乎就是在当前语境中提出的。既然“美”是具体的，施特劳斯正好要把“美”（他似乎把该词语与“高贵”交互使用，页 119, 167；另参 XS, 页 121）与快乐等量齐观，或者把美归结为快乐；由于脑子里有了这种暂时性的认同，施特劳斯问到，是否有必要把美或高贵设定为智慧的明确的范畴或特征，或者说智慧是否就不能只在善与快乐的意义上得到充分理解。施特劳斯从来没有像现在这样，给出了该问题肯定或半肯定的答案，尽管他也许早在解释智慧及其所追求的“最大的善”和“最大的快乐”之间内在一致性，对美却闭口不谈时，就已经做出了暗示（页 125；另参页 114, 115）。此后，施特劳斯或多或少有些贬损性地论述了有关苏格拉底的高贵的说法（页 139）；并且施特劳斯坚持认为，苏格拉底在与伊斯霍玛霍斯关于美的争辩中败下阵来，不应理解为只是由于苏格拉底长相上就不美（页 167）；另一方面，施特劳斯说色诺芬这位“快乐、优雅且通融”的人，乃是热爱苏格拉底的人（页 171）。

还有几段——最突出的是页 80 - 81 的那一段，施特劳斯在其中似乎认为智慧的对象是美或高贵的事物，或者属于美或高贵的事物（另参页 85 和页 167；页 104, 103；注意反复提到《回忆录》。II. 2. 3）。然而，施特劳斯后来却在在该主题上涉及广泛而又十分明确的一个说法中，把智慧的对象与美或高贵的（以及善的）事物区别开来（页 118 - 120）。还有，这种说法有多少肯定的意味，或者它还能走多远，还完全不清楚。让我们最感棘手的困难就在于，施特劳斯在这里把智慧的对象叫做“最优秀的事物”（页 119）。在前面某一段中，施特劳斯把那些与现在所提出的智慧对象的例子同类的东西叫做“最好的事物”，还说这些东西“在品级上”比那些只能观看的相似物更高级（页 83；另参施特劳斯与克罗波西编《政治哲学史》第二版的〈柏拉图〉章，页 51）。我们由此想到如下的事实，尽管施特劳斯在解释最大的善与最大的快乐这两种智慧之间的内在一致性时，闭口不涉及到美，却“在最高层次上”谈到了善和快乐（页 125；另参页 81）。除此之外，深入研究现在摆在我们面前的这个说法，我们看到，施特劳斯虽然在其中的一个部分里说，善和高贵的事物都不“是”智慧的对象（页 119 - 120），但他在稍前的部分里只说到，“似乎智慧不会如

此这般地关注善和美的事情”(页 119)。

为了要找到一个解决这些困难的办法,我们回到这些说法所本的语境,也就是回到我们一直在研究的有关智慧对象问题的两个段落(页 80-81 和页 118-120)。这就意味着,我们转向了施特劳斯在给出那些说法时所关注的问题。根据后一种说法,“那些善的和高贵的事物并非 *sophia*(智慧)的对象,而是 *phronesis*(明智)的对象(另参 IV.8.11)。作为《回忆录》主角的苏格拉底,是一个 *phronimos*(聪明人)而不是一个 *sophos*(智者):隐藏苏格拉底的智慧,就是保护苏格拉底”(页 119-120)。碰巧,说起隐藏苏格拉底的智慧,也就是提到了本文开头处的一个评论,并且使之更加明晰:

此处“合理”一词的使用,也许能让我们想起如下事实,即此处所谈到的智慧(*sophia*)实际上就是明智(*reasonableness, phronesis*),而施特劳斯在前面的讨论中故意使这个事实晦涩难解(另参 IV.8.11)。苏格拉底不承认明智和智慧的区别,乃是由于他不承认善与美的或高贵的事物的区别,在美的高贵的事物中,可视的对象尤为引人注目(II.2.3)(页 80-81)。

本文前面的这种说法认为,对善与美或高贵事物之区别的拒斥,剥离了智慧的恰当对象——也就是美或高贵的事物。由于剥离了智慧的恰当对象,那种拒斥也就使智慧无明确的立身之地,并在这种方式中导致了它的退隐。智慧变得无法与 *phronesis* 这种明智或理智相区别,这种明智或理智是从实用的角度来看待包括美在内的一切东西,或者把美降格为有用性(页 74-77, 119-120)。现在,既然现在的说法断定,智慧并不关注高贵(或善)的事物,美和有用性的关联实际上就是不言而喻的了(另参页 120)。如此一来,本文前后两种说法的抵牾就只是表面上的:后一种说法只不过是重申了前一种说法的结论,即智慧并不以与 *phronesis*(明智)相同的方式(即,仅在它们是有用的这一范围内)来关注高贵或美的事物。无可否认,当智慧对美或高贵的关注的非实用性质得到认可时,或者说仅当在美或高贵超越实用的范围内,我们看到了智慧对关注美或高贵的关注时,智慧才从 *phronesis* 的幕后产生,或者说,才显示了自身的价值。

出于两方面的考虑,我并不完全满意这种解决困难的办法。首

先,为何这样一种智慧以前需要隐藏?其次,正如施特劳斯后来极其清楚地指出的,美或高贵并不是只有一种超越实用的方式,或者并非只有一种美或高贵(页 167)。智慧最关注哪一种[美或高贵],或者最关注哪一种超越方式,并且用什么方式来关注?也许正是由于施特劳斯没有把这一点说清楚,因而就像苏格拉底是用亲身实践来鉴定两者一样,施特劳斯把智慧与 *phronesis* 区别开来的种种说法,也为智慧提供了一个藏身之所。显然,有必要更直接地讨论这种隐藏的性质问题,以及隐藏它的必要性。

在页 117 上,施特劳斯以这样的文字作为一段文章的开头:“既然苏格拉底考虑了每一种存在物之所是,那么,色诺芬如果不为《回忆录》的目的辩护(也就是为苏格拉底辩护)的话,就无法很好表达这些想法的结果”。这一段的总结性句子表明,色诺芬尤其不能很好地阐述苏格拉底提出的问题,即,“什么是神”(页 118)?施特劳斯在该书前面的语境中注意到,色诺芬不能很好阐述苏格拉底提出的问题,“什么是法”(页 15,另参页 17)?在后期论《长征记》的一篇文章中,施特劳斯比较坦率表明了他的观点,也就是说这两个问题是紧密相关的。^①在《色诺芬笔下的苏格拉底》中,施特劳斯审慎地认为,智慧现象,在明确的本性上,与承认哲学家对“法律”的关注是一致的(页 121)。但施特劳斯已经说过,智慧的外在现象,在明确的本性上,需要承认哲学家对神的问题的关注,或者本身就这种承认毫无区别。因为,苏格拉底隐藏智慧的另一个用意或作用,就是要表明,同他以另外的方式所表现出来的样子相比,他现在是同样虔敬的,甚至是更虔敬的(参阅页 126“另一方面……”的含义)。现在,如我们从《色诺芬笔下的苏格拉底》(页 137 和页 135)所知道的,法律与高贵紧密相关。那么,仅凭这一点,我们就有望能发现对高贵的哲学性关注,而不论这种情况也许会有其他原因。

施特劳斯更充分的论述方式就表明了那种关注的性质,苏格拉底之所以要拒斥对高贵的哲学性关注,其原因就在于他隐藏了自己的智慧。因此,我们现在就可在一个更佳的立场上,来力图弄明白施特劳斯的讨论。如我们所看到的,苏格拉底事实上是通过认同高贵

① 《色诺芬的《长征记》》,页 133。

和善,而拒斥了对高贵的哲学性关注。施特劳斯说,这种认同“来自于拒绝把高贵当作非理性以超越善的企图……”(页 76)。此后不久,在提到苏格拉底对“神庙和圣坛最适宜的位置”的讨论时,施特劳斯说,“苏格拉底在这里并没有提到美或善;但如果有任何东西能说明美对善(有用)的超越,这个例子就能”(页 77)。这一点体现在“拒绝认可城邦与家政的本质区别”的情况中。苏格拉底也把这一点一直追溯到“拒绝把高贵当作为非理性以超越善的企图”中(页 76);这一点相应地就要为“学识而非选举可让人成为统治者的主张”负些责任(页 63);并且,那种主张最终发展到,拒绝认可祈祷和献祭的必要性(页 83)。“苏格拉底对特定的尊严、高贵和政治与军事上的显赫地位……做了抽象处理”。苏格拉底忽视了如下的事实,“对城邦为善的,对个人来说却时常是高贵的而不是善的”(页 167;另参页 68, 59, 60-61)。由于苏格拉底在这种意义上对高贵做了抽象处理,他就试图要抛弃(“拒绝作为非理性”)那些也许是不可避免要用来支持这种高贵的东西。因为,善的事物比高贵的事物“更根本”(页 98),或者说,“所以人都会选择他们认为对自己最有利的东西”(页 121),或者“高贵比善更成问题”(页 76)。^① 但对一个思想开放的人来说,他在仔细研究之前,不能把任何东西都当作非理性的东西而予以祛除。那么,我们必须假定,苏格拉底曾开展过支持这种高贵的研究。正如《色诺芬笔下的苏格拉底》事实上所要表明的,出于此处更充分地揭示过的原因,这种研究,要求苏格拉底在此意义上最大限度地关注高贵。至于说其他种类的高贵或美,也就是施特劳斯概括为“只是看起来为善的”(页 85 和页 167;另参页 60),哲学家对它的关注或期望,必然会受到一些东西的影响,这些东西是哲学家在对与法律相关的高贵的研究中所学到的。

苏格拉底对高贵和善的认同,是为了要对那些他不想让他们知道这种研究的人隐藏起这种研究,并由此隐藏起他的智慧,同时又能为研究结果指明方向。至于说为何一种研究本身,要比它的结果更有隐藏的必要,这也只能在我们为自己的立场所找寻的假设很充分

^① 也请参阅页 5,以及页 16 上的重复,在人们行动中“最重要的东西”,比如战略艺术,就在于“使用那种艺术是否有好处”。

的理由中寻找答案,假如这种立场完全是我们自己的,那么,我们就无可避免地会沉陷于一种在另外的情况下我们会随意抛弃的思想中。

程志敏 译

希耶罗^[1]

——或僭主政制论

[古希腊] 色诺芬 著

I

有一次,诗人西蒙尼得斯^[2]去拜访僭主希耶罗。他们两个人都 1
空闲下来的时候,西蒙尼得斯开始了这次谈话,“希耶罗,你愿意不愿
意给我讲一讲你知道得比我多一些的事情?”

“那是一些什么事情?”希耶罗说,“和你这样聪明的人^[3]相比,
我会在什么事情上知道得比你还多呢?”

“我知道,”希蒙尼得斯说道,“你原来也曾经是一个平民,而现在 2
做了僭主。^[4]那末,因为你有了这两方面的经历,对僭主的生活和平
民的生活在快乐与痛苦方面有什么不同之处,你就会知道得比较多
一些。”

“那末,你为什么不能先提示我一下平民生活方面的事情呢?”希 3
耶罗说道,“因为,至少到目前为止,你还是一个平民。这样的话,我
认为,或许我就可以更好地向你说清楚这两者的不同之处。”^[5]

于是,西蒙尼得斯便说道,“那末,好吧!作为一个平民,希耶罗, 4
我认为,我亲眼看到的情况是这样的:平民用眼睛看到光线,用耳朵
听到声音,用鼻子味到气味,用嘴尝到了美味;至于阿芙罗蒂忒的那
些^[6]是怎样得到的,则是大家都知道了的了。他们的快乐和痛苦就是

5 这样得到的。^[7]说到冷热、软硬、轻重,我则贸然地以为,我们在对这些相反的东西加以分辨的时候,似乎是在用我们整个的身体去感受其中的快乐和痛苦。^[8]对于什么是好的,什么是糟糕的,^[9]有些时候似乎只是通过灵魂就可以感受得到,而在另外一些时候却时常又要

6 把灵魂和身体都用上。我们睡觉的时候,也会感到快乐;不过,怎么感受到的、用什么方法感受到的以及什么时候感受到的,对于这些,我就不那么清楚了。”然后,他又接着说,“这也许一点儿都不奇怪,我们醒着的时候感受到的东西,比我们睡着的时候感受到的总要清晰一些。”^[10]

7 说到这里,希耶罗回答道,“从这个方面来说,西蒙尼得斯,可以肯定,我还说不出来僭主们的感受和你刚才列举的那些感受相比有什么不一样的地方。就这一点而言,至少我不知道僭主的生活和平民的生活是否有什么完全不同的地方。”

8 西蒙尼得斯于是又说道,“可是,还是有些不一样的啊!僭主们借着所有的那些感觉得到的快乐毕竟要超出好多倍的啊!而且,他们所承受的痛苦也会少得多。”

“不是的,西蒙尼得斯,”希耶罗说道,“照我说,实际情况是,与那些以平淡的方式生活着的^[11]平民相比,僭主的快乐要少得多,而他的痛苦却不只是要多得多,而且也更为艰难。”

9 “可这话听上去确实实在难以让人相信,”西蒙尼得斯说道,“因为,假如真的是这样的话,那末,为什么还会有那么多人想要去做僭主呢?而且,这些人当中还总会有一些名誉不错也很能干的人呢?还有,为什么大家都是那样的羡慕僭主呢?”

10 “这当然是有原因的,”希耶罗说道,“那是因为,他们并没有把这两种生活都体验到。^[12]我会想办法告诉你,我说的都是实情。^[13]先从看到的说起好了。如果我的记忆没有错的话,你也是从这个说起的。

11 “刚开始的时候,我核计^[14]这件事情。结果,我发现,就我们所看到的而言,^[15]僭主的情况其实并不怎么样。随便走到什么地方,总有一些东西是值得去看的。平民们能够到各种不同的地方去,他们可以随意地到他们愿意去的随便哪个城市,去看看各处的景象。他们可以去参加各种公共的节日。^[16]人们总是会在这些节日里把最

值得看的東西放在一道，表演出來給大家看。但是，僭主們却無論怎樣都不能去參加那些熱鬧的節日；因為，要他們到那種不能使他們比周圍的人更有力量的地方去，那會是很冒險的。在家庭，他們的財富用不着交給別人看管，這就比出門在外要安全多了。因為，那時，他們既要擔心丟失王位，同時也失去了懲罰做錯事的人的權力。或許，你可能会反駁說，‘可是，他們留在家裡的時候畢竟還是看到了這些東西啊！’不，不是這樣的，西蒙尼得斯，雖然也看到了一些，但卻只是一點點。而且，就是這樣一點點東西，代價也實在太昂貴了，那些給他們表演的人只在宮中表演一小會兒就會離開，而他們從僭主那裡得到的則要比他們給這世界上所有其他人表演一輩子得到的都要多得多。”^[17]

西蒙尼得斯說道，“可是，如果說你們看表演的情況不是那麼好的話，你總該承認畢竟你們聽的時候還是比較好的吧？讚美，那可是最甜美的聲音^[18]啊，那種聲音你總是會缺少的，你們周圍的那些人都是讚美你們做的每一件事情，讚美你說的每一句話。相反，辱罵，那是最讓人討厭的聲音，這種東西卻從不會跑到你的耳朵里，因為沒人喜歡當著僭主的面說他的難聽話的。”

“那末，快樂呢，”希耶羅說道，“照你的猜想，畏懼着不要說出不好聽的話，這能有什麼快樂呢？對所有人都不是秘密的事是，不做聲的那些人們其實是在小心地將那些關於僭主的不好想法收藏起來了。還有，有些溢美之辭聽上去就像阿諛奉承一樣，總是讓人心里起疑；在你看，受到這樣的讚美時哪會有什麼快樂呢？”

西蒙尼得斯回答說，“這樣說來，希耶羅，我倒是完全同意你的說法，只有那種完全出自內心的^[19]讚美才是最甜蜜的。可你還是不能說服什麼人，在吃吃喝喝的那些方面，你們所受到的對快樂的限制畢竟沒有那麼大吧？”

“是的，西蒙尼得斯。而且，我知道，為什麼大多數人都認為我們在吃喝方面的享樂要比一般的平民多，原因就在他們認為，他們在我們餐桌上看到的剩下的那些吃的，比他們所得到的都要好。實際上，任何東西，只要比他們平常得到的東西好，就都能够使他們感到快樂。^[20]所以，大家也就都願意去參加節日。只有僭主們除外，因為僭主桌上擺出來的東西比那盛宴餐桌還要丰盛許多呢！這種快樂源自

于对快乐的期待；就这一点而言，僭主的生活也就确实要比平民的生活更糟糕一些了。不过，我还是确信，你自己的经验也会告诉你，摆在桌子上的残羹剩汁越多，酒足饭饱的感觉就会越快出现。这样说来，就他的感觉延续的时间而言，眼前摆满了吃剩下来的东西的人也就比不上有节制的那些人的生活了。”

20 “是的，说的真是很漂亮，”西蒙尼得斯说道，“不过，只要能够快乐地享受那些饭菜，在花费昂贵的酒宴上吃饭的人总还是会比吃便宜饭菜的人多一些快乐的。”

21 “一个人在某一件事情上得到的快乐越多，对这件事情他所要付出的也就会更多一些，西蒙尼得斯，你是不是也这样认为？”

“那当然了。”

“那末，僭主们在饭菜上并没有比平民更多地给予热情，这一点，你是不是也注意到了呢？”

“注意到了，当然没有。按照一般人的看法，除非怀着吃不到酸葡萄^[21]的想法，否则，都应该承认，他们对那些事情其实是并不会津津乐道的。”

22 “好了，你是不是也看到了，”希耶罗说道，“摆在僭主们面前的各种腌汁和调味汁，不就是酸的、苦的、涩的等等那样一些吗？”

“是的，肯定是的。那些东西对人来说似乎只是一些很不自然的肴馔，而且在我看来也并不可口。”

23 “你是不是也看到了，那些辛辣的调味汁其实仅仅只是因腻烦和骄纵的口味形成的一种风气吗？^[22]我自己知道得很清楚，我想你也应该知道，健康的美食者是不需要那些调味品的。”

24 “不过，还有呢，”西蒙尼得斯说道，“我肯定地说，你搽抹在身上的那些很贵重的香膏，对于你身边的人来说倒是更能够从中得到快乐；这就好像，味道不好的饭菜，有时对于吃这饭菜的人并不显得不好，反而会令那些他身边的人来说更不舒服。”

25 “确实如此。或许，我们还可以再说上一句，随时都能吃到各种食物的人，对各种食物也就没有胃口了。^[23]而饥饿的人看到有东西可以吃，总会像风卷残云一样饱餐一顿的。”

26 “好像是的，”西蒙尼得斯说道，“在阿芙罗蒂忒那些方面所追求到的满足感似乎就是你追求僭主地位的惟一的动力。因为，在这个

方面,你可以随意地玩赏你眼中看到的最漂亮的美人。”

“我要让你确信,即使在你方才说到的那种事情上,我们也要比
27
下等人^[24]糟糕一些的。先说说婚姻。一般的看法是,同一个财富更
多的、影响更大的家族联姻才是最为荣耀的,因为这种婚姻给新郎并
不只是快乐,而且也会使他感到骄傲。等而次之的,是相同水平的联
姻。而与等级低一些的人结婚,那就会被看作是一种堕落,甚至还会
招致伤害。^[25]那末,僭主除非娶一个外国的姑娘,否则,他就注定要
28
和等级低于他的人结婚;这样,他也就会不再感到快乐了。由那种最
傲慢的女人来服侍并且娶其为妻,那才真正是一种快乐;而让奴仆来
做这些事情,却并不值得欣赏;而就是这样小小的欠缺便引起他悲哀
的愤懑和烦恼。

“在阿芙罗蒂忒的那些方面,僭主同那些年轻的男童的关系,比
29
他同女人的关系更甚;在这种关系上,僭主的情况也不怎么样。照我
的猜测,我们都知道,饱满的激情可以使情爱达到最大的满足。^[26]然
30
而,在僭主那里特别缺少的恰恰就是激情,因为激情所渴望的并不是
简单的惠赐,而是经过争取最后得到时的那种欢悦。所以,对那些从
未领略这种激情的僭主来说,对爱的最甜美的快乐也会感到陌生,这
就好像没有感到过口渴的人是不会从喝水当中得到满足一样。”

希耶罗说到这里,西蒙尼得斯笑了笑回答道,“你这是怎么说呢,
31
希耶罗啊?你难道不承认在僭主的心里还是有着对他所爱恋着的人
心中充满着激情吗?那末,你对达伊洛绪斯的爱又是怎么回事儿呢?
大家都说,他可是最漂亮的啊。”

“西蒙尼得斯,这当然是可以解释的。我想从他那里得到的,显
32
然并不是我要求了就可以得到的,而是僭主们最后应当拿到手
的。^[27]实际上,我对达伊洛绪斯所要求的,恰恰就是这样一种爱恋。
33
而我又极想要从他的爱当中得到我所渴望得到的东西,并且要有他
的同意。可我认为,如果不让我借助权利得到,那末,我就会马上伤
害到我自己。因为,虽然我本心坚信我是从那些让他极不情愿的对
34
手那里将他强抢过来的,而且我认为,那也确实是在所有快乐当中最快
乐的;但是,我应当承认,欢悦只有在人家自愿的时候,才会是最甜美
的。譬如,假如他同你产生了爱,那末,他那熠熠风采就会令人赏心
35
悦目,不管他问什么或是回答什么,与他那样亲密地在心中交谈都会

令人欢悦；^[28]而且，就是争执和口角也会变得那样十分愉快和开心。

36 可违背意志得到的情爱，这在我看来不像是爱，倒像是巧取豪夺。不仅如此，你的强盗在他抢夺得到的时候和在伤害他的对手的时候，虽然也找到了某种快乐；但是，对你爱的人造成伤害时感觉到快乐，因爱情而产生仇恨，日久天长产生的厌烦，这些毫无疑问都是伤心的经验，而且是那样的可怜！

37 事实是，平民也可以马上证明，对你所爱的人的顺从肯定是由爱而生的，因为他知道回报不会是强迫的；但僭主就决不会感觉到被人爱了。

38 相反，我们知道，由于惧怕而做出来的服侍的行为，会做得就和爱情一样一样的。确实，即便是针对僭主的密谋，不时的也会是那些总装着对僭主最有感情的人做出来的。”^[29]

II

1 说到这里，西蒙尼得斯回答道，“你提出的这些，在我看似乎只是琐碎的小事。因为，我注意到了，许多受尊敬的人在吃喝以及其他的享乐方面都是自愿克制自己的，而且在性爱方面也都刻意地节制其放纵。但我还是想要你知道，你们在有些地方还是要比平民有很大优势的。你们所占有的东西是很多的，而且得来也不费吹灰之力，你们有很丰富的奢侈品，有属于自己的品质各异的马匹、装饰漂亮无比的兵器、给女人们准备的华美的珠宝首饰、满是贵重家具的富丽堂皇的房子；而且，你们的侍从数量众多、才能非凡，你们还完全有能力打击你们自己的敌人、报答朋友。”

3 对这些话，希耶罗说道，“那末，西蒙尼得斯啊，僭主权利的这种假象一点儿都不能让我惊奇，因为民众似乎完全是凭着表象来猜测这个人快乐那个人糟糕。僭主政制在全世界的注视下夸张了它的那些看似贵重的财宝，而它所遇到的麻烦却一直深藏在僭主的灵魂里；

4 在僭主的心里，齐聚了人的所有的快乐和不快乐。我要说，这一点许多人没有看到，这我也不觉惊讶。可是，使我感到吃惊的似乎是，像你这样的人，你的智力是可以让你比较清楚地了解到眼睛看不到

5 的大多数事情的，可你也同样会对这一点视而不见。不过，西蒙尼得斯，我却根据经验知道得很清楚。并且，我要告诉你，僭主所得到的

6

最伟大的天赐^[30]是最少的,而所得到的最大的恶却是最多的。因此,譬如和平对人类来说是一种伟大的天赐,可在僭主那里却很少得到;战争是一种很大的恶,而僭主那里分担的却是最多的。开始时,只要不是那个国家全面开战,平民就可以自由地到他们想去的随便什么地方,而无需担心被杀死。但所有的僭主不管去什么地方,都好像是在敌人的国家里一样;无论怎样,他们都一定要谨记随时随身携带武器,随时带着一支武装精良的卫队。

“再说一点,在远征敌人国家的行动中,平民只要回到了自己的家园里,至少还可以认为自己是安全的。但是,僭主回到自己的城邦却还要时时想到,他们现在身边的敌人甚至比以前还要多。再者说,假定陌生的人因为拥有强大的军队,便去入侵弱小者的城邦;那末,弱小者会意识到,在城墙之外他们会遇到危险,而一旦藏身在城堡里,他们就会感到安全了。可是,僭主即便走进了宫殿的大门,也不会脱离危险的;不仅如此,恰恰就是在那里,他们意识到必须特别小心地行路。还有,对于平民来说,休战或者和平便是战争的间歇;而僭主们却不可能和那些反对他们的僭主政制的人和平相处,即便是停战也决不会让僭主感到笃定。

“当然,有些战争是一些国家为反对另一个国家发动的,有些则是僭主为了反对异己的人而发动的。那末,这些战争所难以避免的艰辛就同样地既会落到被拖入战事中的^[31]那些平民头上,也落到僭主们的头上。因为这两种人都是要去参战的,都是需要守卫的,也都是要冒风险的;而且,如果失败了,失败带来的伤痛也同样地会落到两种人的头上。这样,这两种人也就在同样水平上承受着战争的影响。但是,参战国的平民所体会到的喜悦,僭主们却又无法体会到。^[32]因为,你知道,当国家在一场战役打败了敌对一方之后,人们在描述搜索残敌、追踪敌寇以及杀敌的事情的时候,是不会感到快乐的。只有胜利的骄傲才是最重要的。他们的头顶上只有一顶光荣的光环。他们想到为自己的城邦感到自豪,就会心情舒畅。每个人都会声声高喊自己参加了这场战役,杀敌无数。可以想象,他们总是喜欢夸夸其谈,以为自己杀敌的数量甚至超出了全部阵亡敌军的数量。在他们看来,赢得了一场伟大的战争真的似乎是那样的辉煌!但这时,僭主还是会怀揣着一颗猜忌之心,并且清楚地感觉到敌对势力就

在他的脚下,之后还要将反贼剿灭。因为,僭主知道,他并没有使整个城邦变得更好一些;他也意识到,反对他的人数量少了一些,但是他却不能欢呼胜利,甚至不能炫耀自己达到了自己的目标。不是那样的,他要让事情尽可能地淡化;他要表现出,他做的事情没有什么毛病,他的功绩在他似乎看上去都算不上是一种荣誉。甚至那些使他感到恐惧的人的死也不能让他恢复自己的自信。而以后,他还要比先前更为严加戒备。现在,我已经给你说清了僭主发动的那种战争的情况。”

III

1 “接下来,我们说说友谊,看一看僭主们是怎样享有^[33]友谊的。
2 我们先来看一看友谊是不是人类的一种伟大的天赐。如果一个人被
3 朋友们所爱,我认为,朋友们和他在一起时就会很高兴,当他不在他们
4 身边的时候就会思念他,而当他回来的时候又会带着最大的喜悦
5 问候他,为他的好运感到欣喜,看到他摔倒还会去帮助他。即便是国
6 家也不能视而不见这样的事实:友谊确是一种最伟大的天赐,确实会
7 令人十分喜悦。无论怎样,许多国家都有法律规定,奸夫无罪也要处
8 死,这显然是出于这样的原因,即他破坏了那作妻子的同她丈夫之间的
9 爱情;尽管^[34]有些时候,当女人会不小心遇到了这种事故的时候,
10 做丈夫的也不会让这女人在名誉上有什么损害,因为作妻子的似乎
11 还保住了那爱情不被玷污。在我的判断看来,被爱就是一种宝贵的
12 天赐,这天赐的宝贵令我坚信,好事情自会从神和众人那里降临到被
13 人爱的那个人身上。

14 “这不正是那种占有的本义吗?在这种占有方面,和其他人相
15 比,僭主尤其会受到制约。西蒙尼得斯,你要是了解我说的是实情的
16 话,那末,就请这样想一想这个问题。我要说,最牢不可破的友谊可
17 以设想是父母对子女、子女对父母、妻子对丈夫以及同伴之间的那种
18 友谊。那末,只要把这件事情好好地想一想,你就会发现,实际上平民
19 是为这些人最深深地爱戴着的。而僭主们情况又怎么样呢?许多
20 僭主杀死了自己的子女,而又有许多僭主被自己的子女弑杀;有许多
21 兄弟,在僭主政制下是合作者,却又死在各自的手下;也有许多僭主
22 还是被自己的妻子杀死的,而且时常也会被那些他们当作是最亲密

的同伴杀害。那末,想一想他们被那些通过自然的纽带紧密联在一起的人以及那些按照习惯而被迫去爱他们的人那样仇恨着,我们又怎么去设想他们还会被其他别的什么人去爱呢? 9

IV

“接下来,再说信任。确实,缺少信任的人,在这种天赐方面是会有欠缺的吧? 离开了相互信任的友谊会是一种什么样的友谊啊? 夫妻之间没有了信任,哪一种性交会是人高兴的呢? 土财主得不到信任,又怎么可能高兴呢? 至于僭主,他们也很少享受到那种被他人所信任。他们对吃喝甚至都会总是在猜忌的。在给神做祭祀前,他们总是要吩咐侍从先尝一尝他要吃的那些东西,因为他们怀疑在杯盏之中会吃到毒药。再有,对于其他的所有人来说,祖国^[35]当然是弥足珍贵的。因为,平民不需要为了防备奴隶和作恶的人付钱,最后也不会暴死在街头;他们只需恪守他们制定出的法律,这样,犯了杀人罪的人就会被判定有罪。正是由于有了祖国,每一个平民才会有安全的生活。但是,对于僭主们来说,情形就迥然不同了。对那些杀害僭主的人,城邦的人们是不会去报仇的,他们只是给刺客准备好荣誉。对那些杀害平民的人,平民们把他们从神庙中,从城邦里驱逐出去;可是,对同样是做了那种事情的刺客,他们却实实在在地在神庙里给他们建造了雕像。 1
2
3
4
5

“西蒙尼得斯,你或许会以为,正是因为僭主比平民占有得更多,他们才有了超出平民的多一些的快乐;但实际情况却并非如此。训练有素的运动员,当他超过业余选手的时候,是不会感到快乐的;而他被竞技对手打败时,就会感到切肤之痛;和这个很相像,僭主们看到自己比平民占有得多,是不会感到快乐的,而当他比其他的僭主占有得少的时候,他就会心情沮丧,这是因为他就是在财富上把他们看作是对手的。而且,僭主甚至也不能比平民更快一些地得到他们所渴望的东西。因为,平民想要得到的是一所房子、一个农场,或者是一个仆人;而僭主想要的却是城邦,是广阔的疆土,是港口,是固若金汤的城堡,而要得到这些确实要比得到吸引平民的那些东西困难得多,也危险得多。而且,你还会发现,即便是贫困,在平民那里也要比在僭主这里少见。因为,衡量多和少的尺度并不在于数量,而在于和 6
7
8

拥有者需要之间的关系；那末，比足够多的便是多，比足够少的便是
9 少了。所以，僭主虽有着丰厚的财富，可对其必要的花费而言却还是
比平民要少。平民可以随自己愿意消减他们的日常开销，而僭主却
做不到，因为他们花费中最大的款项和最主要的就是他们要付给守
10 卫的那些，只要稍有消减就意味着统治的瓦解。此外，如果人们以诚
实的方式可以得到他们所需要的一切的话，那末，即便有些人贫穷，
为什么还要去可怜他们呢？有些人为了生活想要得到钱财，于是便
做不好的事情或者贪图着不合适的便宜，这些人是不是或许可以算
11 作是可怜的人、穷困潦倒的人呢？那末，僭主们很少被逼无奈犯下偷
盗神庙、偷盗他们朋友的罪，因为他们其实总是在为了满足自己必要
的需求付钱给人家的。即便没有战乱出现，他们也不得不穷兵黩武，
否则就会灭亡。

V

1 “僭主们还会受到另外一种麻烦的困扰。这一点，西蒙尼得斯，
我会向你一说说的。他们和平民们一样，也那样简单地看待刚直不
阿的人，聪明的人，或者正直的人。但是，除了赞美这些人，他们却又
害怕这些人——对勇敢者，他们会担心这些人因自由而做出大胆的
举动；对聪明者，又要担心这些人会图谋不轨；对那些正直的人，他们
2 还得担心老百姓想要让这些人来统治。他们因为种种的担心而将这
些人发配，宁愿不用。于是，他们就只好重用那些不正派的人、恶劣
的人，以及那些卑贱的人——不正派者受宠，是因为这样僭主就不必
担心，某一天城邦失去管制，自己以为王了；恶劣的人受宠，是因为僭
主们当下里就可以为所欲为，不受拘束；卑劣者受宠，是因为这些人
自己也都不想要自由。难道不是这样吗？在我的观点看来，真正的
麻烦在于，看到了有些人身上的善，却又不得已不得不使用另外的一
些人。

3 “而且，进一步说，僭主甚至不能不去爱戴他的城邦，因为离开了
他的城邦，他就既没有了安全也不能享受到快乐了。可是，僭主政制
又迫使他去挑剔自己祖国的瑕疵。因为，当他看到平民们刚猛勇敢、
武装精良的时候，他就不会感到快乐了；倒不如让那些外国人比那些
平民更让城邦的百姓们畏惧一些，这样倒可以使他快乐，于是他便使

用了外国人做保镖。

再者说,就是在风调雨顺的年景,僭主也会和一般人的喜悦格格不入;而百姓们越是贫困,他认为,在他们那里就越是能找到卑贱。 4

VI

“但是,西蒙尼得斯啊,”他继续说着,“我还要给你说一说当我做一个平民的时候感受到的所有的快乐,只是这些快乐自从我做了僭主之后就从我这里引退了。那时候,我和我的伙伴们谈天,他们使我开心,我也会使他们开心。如果我想要平静安宁一些,那末,我就独自待一小会儿。我会在开怀畅饮中度过时光,时而直到我忘却了尘世间所有的烦恼,时而直到我的灵魂也沉湎于歌舞欢宴之中,时而直到我和所有的同伴睡意来临。可现在,我却与那些和我一道快乐的人隔绝了,因为现在总和我在一起的人^[36]不再是朋友而是一些奴仆了;我同他们在一道时的那种愉快的交往也已断绝了,因为我在他们的脸上已看不到对我友善的表情。每当开怀畅饮或者打算小憩片刻的时候,我都要时时提防。害怕人群,也害怕孤独;担心没有守卫,又担心守卫你的那个人;随从没带武器会感到畏惧,看到他们带着兵器却又会另有担忧;这真的是一种糟糕透顶的境况啊!而且,相信外国人超过了相信自己的平民,相信陌生人超过了相信希腊人,渴望着让自由人都成为奴隶又被迫不得不服从奴隶自由——所有这些,难道你不认为都是一个因恐惧而备受蹂躏的灵魂最真实的表现吗?^[37]你知道,恐惧不仅仅因为它存在于灵魂中而让人痛楚,而且还在于,即便在我们欢乐时,它也萦绕于心,于是也深深地伤害到那些快乐。 1
2
3
4
5
6

“西蒙尼得斯,譬如像我一样,如果你对战争了如指掌,而敌方的战线就近在你的跟前,那末,请用心想一想,你在那时吃的那顿饭是什么样的?你睡的那晚上的觉是什么样的?我来告诉你,僭主们每日经受的痛苦和你方才的感受是一样的。不,他们可能还要更糟糕一些。因为他们不只是看到敌人就在面前,他们看到的是四周都是敌人。” 7
8

对于这些话,西蒙尼得斯回答道,“我承认,这话说得漂亮极了!战争确实是让人害怕的事情。不过,尽管如此,希耶罗,我们在参战时候的做法是,我们会放一些哨兵来保护我们,然后就鼓足了勇气吃 9

喝睡觉了。”

10 而希耶罗又说道，“你们是会这样做的，西蒙尼得斯！因为，你们的哨兵前面还有哨兵，那就是法律，法律守护在他们身前，而这些法律在维护自己的同时，也使你们得到了保障。然而，僭主们是花钱雇用守卫的，这就好像花钱雇人收庄稼一样。而照我的猜测，守卫者所需的主要资格就是忠实。但是，要找到一个忠实的守卫却比找到一百个随便干什么活计的打工的人要困难得多；尤其是有的时候，花钱雇用守卫，可他们借他们的权力去行刺僭主得到的要比他们做了那么多年守卫所可能得到的还要多。

12 “你说，你羡慕我们有无可比拟的权力，可以给我们的朋友带来好处，可以在打击我们的敌人时取得所向披靡的胜利。可这只是另外一种误会。因为，当你了解到，从你那里得到了许多东西的你的朋友会尽可能匆忙地离开你的视线，然后便会感觉异常欣喜；这时候，你对你善待你的朋友会是怎样的感觉呢？因为，无论一个人从僭主那里得到了多少，除非他摆脱了给予者的统治，否则，谁也不会把那东西当作就是自己的东西了。再说，如果僭主们清楚地知道所有反对僭主政制的人都是他们的敌人，而将这些人全部处死或者投入监牢，那末，你会怎样说呢？而假如这样的话，那末，还能留下什么人来让僭主去统治呢？并且，如果他们知道了那些人就是他们的敌人的话，那末，他们就必须提防着那些人，尽管这样又不得不需要去利用那些人，是这样吗？西蒙尼得斯，我可以让你相信这一点：如果一位僭主对哪个平民感到恐惧了，他就不愿意看着那个平民活着，但他又不愿意让他去死。要说明我说的这一点，不妨设想一下，一匹骏马会让它的主人担心它会给他带来致命的伤害，但这个主人却不会因为这匹马的骏良^[38]就宁愿杀死它；而是因为担心这动物会在危险的时候带来某种致命的伤害，于是，这担忧便又使他不愿意让这马儿活着，不愿意使用这匹马。是的，这种情形在所有的占有中都同样是实在的既有麻烦，又有用处：占有是痛苦的，失去也是痛苦的。”

VII

1 听到这样一些话，西蒙尼得斯回答道：“确实，希耶罗，重要的是，人们历尽艰辛冒着危险那样真诚地得到了荣誉！”

如果僭主政制给你这样的人带来了你方才说到的所有那些麻烦,那末,在你受到尊重的同时,所有的人似乎在所有的事情上毫无疑问地就都会听命于你了,所有的眼睛就都会盯着你看,所有的人都会从座位上站起身来给你让路,当你出现的时候所有的荣誉实际上就都会聚于你的身上。这样的举动,他们对僭主做了;而为了他们会去尊敬的人,他们也会做同样的举动。而在我看来,人似乎与其他的动物不同,就在于人们都渴望受到尊重。在吃喝、睡觉以及性爱方面,所有动物的快乐没有什么两样。但对荣誉的热爱却不会植根在禽兽的心里,也不是每个人都会有的。而一旦对荣誉和赞美的激情渴望深深地植根于一些人的心中,这些人便与旷野之中的野兽截然不同了,这些人就可以算作是真正的人而不再仅仅是作为人的动物了。^[39]所以,在我的观点,你完全有理由承担起僭主政制所赋予你的全部的义务;正是在这种僭主政制下,你得到了超越其他所有人的荣誉。除了建筑在荣誉上的喜悦之外,人们似乎没有哪一种快乐更为接近上天的快乐了。”

对此,希耶罗说道,“西蒙尼得斯,可我还是觉得,正像我刚才给你描述过的那样,僭主们所享受到的尊重,和那些谄媚倒是很相像的。并非出于爱戴而为之的效力,这在我们看似乎并不是漂亮的行为;而强逼出来的善意,也好像不会带来快乐。人们因为恐惧而显示出来的谄献,也是如此,那并不是尊重。因为,我们怎么能说被迫从座位上站起来的人会去尊重那些强迫他们的人呢?我们又怎么能说那些为权贵者让路的人会尊重强迫他们的人呢?至于那些礼物,大多数人都是在给他们心里厌烦的人送礼,而且是在有理由担心会在那人手下遭遇厄运的时候才会这样做的。这种事情,照我的猜想,说它是一种奴颜婢膝也不是没道理的。我要说,此时尊重表达的是一种截然相反的情感。因为,只要人们感到某个人有资格成为他们的恩惠者,可以把他看作是他们的幸福的源泉,于是自此以后便将对他的赞美挂在嘴边;那末,他们中间的每一个人就都会把他看作是一种特别的福祉,他们就会自发地给他让路,就会出于爱而不是因为惧怕从自己的座位上站起来,就会为了他的宽容与慈爱给他戴上花环,就会自愿地给他送上供奉;在我看,就是同样的这些人就会用这样的方式真正地对那人有了尊重,而那个值得尊重的人也就会在实际的行

10 动中得到尊重。就我自己而言,我只把这样得到尊重的人看作是一个快乐的人。因为,我知道,除非被揭露出他有叛国的行径,否则,他就不需要担惊受怕,惟恐伤害降临到他的头上;而且,他的生活也不会受到恐惧以及恶意报复与危险的干扰,他所享受的快乐也就不会被打破。但是,僭主的情况怎么样呢?我要告诉你,西蒙尼得斯,僭主日夜生活得就像是一个被所有人宣判犯了死罪的人一样。”

11 西蒙尼得斯听了所有这些话之后,问道,“希耶罗,那我要问了,如果僭主政制是这样齜齜的一样东西,而你的决断却不是去摆脱这样的一种丑恶,实际上,曾经得到僭主权力的别的人也没有谁放弃过这种强权,这又是怎么回事呢?”

12 “西蒙尼得斯,”希耶罗说道,“这就是将强权加冕在僭主头顶上带来的悲哀了,而这种悲哀又几乎是无法避免的。因为,僭主怎么可能找到一个方法去报答他曾经掠夺的人呢?或者,他又怎么可能去为那些曾被他判刑投入监狱的人犯做什么事情呢?再或者,他又怎么可能为了曾被他处死的人而丧失掉自己的生命呢?是吧,西蒙尼得斯,”他接着喊道,“如果把自己绞死能够得到好处的话,不妨想一想我会看到什么——僭主就一定会这样做的。只是在那种事情上,他既得不到什么好处,也无法解决他的麻烦。”^[40]

VIII

1 “按照你说的这个线索,”西蒙尼得斯反驳道,“我也就不感到惊讶,希耶罗,你对僭主政制感到那样沮丧,因为它使你无法得到你所向往的人类的爱了。尽管如此,我还是认为我可以向你说明,统治不仅不会成为设置在你与公众生活间的一道屏障,甚至还会有利于你
2 过上一种平民的生活。为了说明情形是不是真的如此,我们先来看看这个问题:统治者因为掌握着比较大的权力,是不是就能够得到比较多的荣誉了?假定平民和僭主的行为相似,那末,可以想一想,为了同样的行为,这两种人当中,哪一种人可以更多地得到感激之情呢?”

3 “你可以从一些细微的小事作例证来开始。首先,设想一下,有两个人看到了某个人,便友好地和那个人打招呼。两人中,一个是统治者,另一个是平民。那末,在这两种问候当中,你认为,哪一种更令

听到的人感到快乐呢？或者，也可以这样说，两个人是在和同一个人打招呼，你认为，哪一个人的招呼会更受欢迎呢？不妨再设想一下，在祭祀的时候，各自都奉了祭品。那末，你认为，哪一位的供奉会得到更真诚的报偿呢？还可以这样设想一下，两个人都去关爱一位病人。那末，是不是最有权力的人的关爱就明显地会令那位病人感到更为心情舒畅呢？最后，再设想一下，两个人送上了同样价值的礼物。那末，是不是由最有权力的权贵送来礼物的一半就抵得上平凡的平民全部的礼物，或者还要更多呢？可是，按照我的想法，即便是神也会特别尊重和赞赏伟大的统治者。我们看到一个人作为统治者出现在我们面前的时候，总会比看到他还只是一个平民的时候高兴得多，因为做了统治者就给一个人的风度增加了一层神圣。同地位比我们高的人谈话，总比同和我们一样地位的人谈话会更多地感到骄傲。照你说，那些男童是僭主政制最可怕的弊端；他们自然不会冒犯那些年长的统治者，也很少去看他们的那些庇护者身上的那些毛病。因为，位高权重这本身就是人身上最显著的一番装点，它使那个人身上一切让他人难以接受的东西变得模糊起来，又使他的最好的品性可以让人辨认清晰。而且，你们这些统治者有了权力，可以用你们的行动为其他人做多得多多的事情，也可以更多地把赏赐用在那些人身上，你们为人所做的同样事情就会得到更深切的感激之情；因此，你们就应当得到比平民更深的爱戴。”

希耶罗马上申辩说，“确实不是这样的，西蒙尼得斯，因为我们要比平民更为时常地被迫参与到那些令人厌恶的事务当中。为了有钱去做我们要做的事情，我们就不得不强抢金钱；我们不得不强迫人们去保卫随便什么需要保卫的东西；我们不得不惩罚做了错事的人；我们不得不去制止那些随便蛮横的人；当危机出现，必须马上在陆地海上派出军队的时候，我们又不能看到稍有懈怠。再者说，做了僭主的人就一定有花钱雇用侍从的需要，而平民则不会有这样沉重的负担，因为他们认为那些僭主的雇佣并不能让他们自己享受到同样的荣誉，而只是为了使僭主能够得到更多的好处。”

IX

这些话之后，该轮到西蒙尼得斯说话了，他说道，“不，希耶罗，我 1

并不否认,你说的这些事情都是需要注意的。我也承认这些的确是十分重要的问题。但是,我所感兴趣的是,在这些重要的事情中,如果说有一些是难免会招人厌烦的话,那么,也还是有一些是令人感到愉快的。这样,告诉人们什么事情是好的并且对那些做了这种事情的人加以赞赏,给他们以荣誉,这是最能令人感到心情愉悦的。而对那些因为疏忽犯了错误的人加以叱责,或者课以罚金,或者用枷锁将其管制起来;这些事情做起来,就注定会让人厌烦、令人感到不愉快了。所以,我的说法是,伟大的统治者应当授权给别人去惩罚那些需要加以管制的人,而把奖励和奖赏的特权留给自己。这种说法其实是建立在日常经验基础上的。这就好像我们举行歌队比赛,奖金由统治的人颁发,而歌队的组建工作则交由歌队队长负责,其他人的任务就是训练歌队成员,强制那些在某个方面做得不够格的人做好。显而易见,在这种情形下,快乐的事情是统治的人做的,而让人厌烦的工作却由其他人来完成。那末,其他所有的公共事务^[41]为什么不能也按照这个原则来处理呢? 毕竟,人也可以有几种分类,有些可以分为“宗族家系”,有些可以分为“等级类别”,还有的也可以分为“住所群落”,^[42]这其中的每一类都可以有各自指定的统治者。假如遵循与歌队比赛相似的方式,奖金也按照各自装备是否精良、纪律是否严明、骑术是否优劣、在战场上是否士气高昂以及敬业与否来分派,那末,自然就会出现竞争的局面;而最认真勤勉的工作在各个方面也就会得到鼓励。由此产生的结果便是,由于有了对奖励的期待,在指定的工作开始的时候便有了更多努力的付出;只要战事需要,战争所需的税收就会很快地征收上来。不仅如此,农业作为所有领域中最有用处的一个领域,只是其中显然缺少竞争的精神,但是,如果根据耕作是否最为优良来奖励农场或村庄,那末,这农业也就会取得好的发展,而好的成果也就会跟着那些勤勉在这个领域里耕耘的人到来。虽然随之而来的还会有岁人的增加,但还是要尽量恪守勤勉节俭的习惯。要记住,人一旦无所事事,就会滋生出罪恶。如果说商业可以给一个城邦带来繁荣,那末,对商业上勤勉努力的奖励也就应当可以吸引更多的人从事商业贸易。假如对那些找到某种方法提高岁人却又没有造成什么伤害的人也能够给予一定的奖励,那末,这个探寻的领地里就不再会空无一人了。一句话,只要人们都能够明白,任何好

的建议都不会没有奖励,那末,许多人就会因为有了这一点认识而积极投身于某种既定的探寻形式了。如果有了对有益事情的广泛的兴趣,发现与成就便自会不断增加。

“希耶罗,如果你担心给出那么许多的奖励会负担很重的话,那末,你就应当想一下,再没有什么会比只付给一笔奖金来得更便宜了。再想一想,人们在赛马、竞技以及歌队比赛这些事情上花费了多么大量的钱啊!而为了那值不得几个钱的奖金,他们又做了怎样大量的训练和操练啊!” 11

X

“好吧,西蒙尼得斯,”希耶罗说道,“我得承认,你说的是对的。但是,对那些花钱雇来的人怎么办呢?你能不能告诉我,怎样才能既雇佣了他们又可以免遭不得人心呢?或者,你是否说一下,统治者一旦广得人心了,是不是就会不再需要保镖了呢?” 1

“不,不是的,他当然还是需要那些保镖的,”西蒙尼得斯说道,“因为,我知道,有些人就像马一样,得到的愈多,就会很容易变得愈加难以驾驭。对于这样的人,管理的方法就是要让他们对保镖感到害怕。而对绅士来说,你或许可以多给一些好处在他们身上,譬如花钱雇佣人给他们用,而不需要别的什么办法。因为,我猜想,你最初是要部队来保护你的。但是,主人却又时常是被他们的奴隶杀害的。所以,如果花钱雇佣人的最初目的是要给整个社会做保镖并给所有的人提供帮助的话,我们知道,众人之中总会有一些不轨之徒,但是,倘若花钱雇来的人完成了他们的那些任务,我是说,倘若他们接受的使命是既保护平民也保护僭主,那末,平民就会知道,这项由花钱雇来的人所做的事情也是为了他们的。这还不完全。花钱雇来的那些人自然还会在最大程度上使那些在乡下劳作的人和家畜不再担惊受怕,使他们有了安全感;而这样,受益的也就不会仅限在你自己的财产上,还会惠及城乡上下。再者说,他们还会坚守在重要的岗位上,从而保证平民能够在闲暇之时去做自己的事情。而且,倘若有敌人密谋突袭的话,只有装备精良、纪律严明的一支常规部队才有可能迅速发现敌人的阴谋,也才有可能阻止敌人的阴谋得逞。或许还可以说,当平民也要去参战的时候,对于他们来说,他们又怎么可能会比 2 3 4 5 6

那些花钱雇来的人更有益处呢？因为，那些人是要首当其冲，遭遇危
7 险和劲敌的。而对你的近邻来说，情况又会怎样呢？有这样的一支
常规部队在那里，是不是也可以使其得到了和平呢？因为，如此一
来，无论是保护友邻的财产还是防范敌对势力的侵犯，这支严密组织
8 的部队都会是无可比拟的。进一步说，如果平民们心中想到这些部
队不会伤及无辜，只是会去遏制那些可能作恶多端的人，会去帮助那
些犯了错误的人，会去帮助平民，使他们免受危害，那末，他们就肯定
会十分痛快地付给这些人钱财。不论怎么说，为了比这还要不足为
道的事情，他们都会在家里留一些守护的人啊。

XI

1 “希耶罗，你不要再为是不是动用你私人的财产来保护公众的利
益而犹豫不决了。因为，就我的观点看来，伟大的僭主为他的城邦花
2 的钱财，同他花在自己身上的钱财相比要重要得多。关于这一点，我
们还可以详细地说一说。首先，拥有一座装点着无价之宝手工工艺品的
宫殿，或者是让整个城邦装饰上城垣以及神庙和游廊，市井繁荣港
3 口热闹，这些比较起来，哪一种更给你带来荣耀呢？再者，只是就那
些装备而言，要么你把自己装备得从头到脚都是熠熠闪光的铠甲，要
么就是把整个的城邦都装备起来，而这当中，哪一种情况可以使你的
4 敌人感到更加的恐惧呢？你认为，只是使用你自己的财富，或者想办
法动用起所有平民的财富，哪一种方法会使岁人更加丰裕起来呢？
5 再有，就是关于豢养战车马匹的事情，这通常被认为是世上最高贵、
最值得炫耀的事情。你可以在饲养的数量上超过所有的希腊人，然
后再赶着马到节日上去；也可以把最大数量的牧马人和最大数量的
竞争者都网罗到你的城邦里来——你认为，你用哪一种方法可以使
自己出类拔萃呢？一个是你的马队精良，再一个是你作首领的城邦
6 的繁荣兴旺；哪一个会带来更辉煌的胜利呢？确实，我自己的观点是
认为，僭主把自己与平民视为同等而相比较量，这一点也没好处。因
为，就取胜的情形而言，他所得到的也不会是赞美，而只是妒忌；并
且，这也会更为加大他的开销。假如没有能够取胜，那么，他便会成
7 为所有人的笑柄了。希耶罗，我要告诉你，你要去和其他国家的首领
去竞争，如果你使你的国家在兴旺发达上超过了那些人的国家，那

末,你就可以确信,你在世上最高贵、最值得炫耀的竞争中成为了胜利者。首先,你要在瞬间达到你一心想要达到的目的,使你的民众为你感到欢欣鼓舞。其次,你也不要只是让你胜利的消息在你的传令官一个人的口中传诵;你需要的是所有的人都来歌颂你的丰功伟绩。要让所有注视着的眼晴看到的是,你不只是你的民众的英雄,而且是所有国家的英雄;不仅只在你的家乡受到赞美,而且要在所有人当中受到公开的赞扬。只要安全,你当然可以随意去你想去的地方;而在你的家乡,你也同样可以随意去各处看一看了。因为,你现在有了众多的追随者包围在你的身边;这之中,有一些人希望展示聪明、美丽或者美好,也有一些人则渴望着为你效力。在场的每一个人都会团结一致,不在场的每一个人又都心中渴望见到你。

“于是,你就不仅会受到爱戴,还会受到人们的崇拜。你也就不再需要那些动听的语言,你只需要耐心地去聆听他们的议论。对你的幸福的忧虑也就不再是你的事情了,那已经成为了别人要考虑的事情了。你会感到,你的人自愿地就顺从于你;你会看到,不必你去要求他们,他们就会来关心你;如果有什么危险发生,在人们中间,你不仅会在民众中看到大家同仇敌忾,而且会看到战士们斗志高昂。^[43]只要众多的赏赐物有所值,没有亏待已尽自己能力承担了任务的人,那末,你就会发现,所有的人都以你的好运为幸运,所有的人都会为你的利益而战,就好像那利益就是他们自己的利益一样。而你朋友家中所有的财富于是也就无条件都成为你的财富了。”

“希耶罗,树立起信心吧。让你的朋友富裕起来,这也会让你自己富裕起来的。让国家发达起来,这样,你也就有能力把自己装扮一番。”

“把祖国看作是你的财富,把人民看作是与你相伴的人,把朋友看作是你的孩子,把你的子民看作是你的生命,而且还要让他们每一个人都能尽力做得更加出色。”

“因为,如果你用你的出类拔萃征服了你的朋友,那末,你的敌人也就在没有能力与你相抗衡了。”

“如果你做到了所有的这一切,那末,其余的人就一定会深信你应当拥有这世界上最完美的、最值得祝福的东西——而此时,就再没有什么人去妒忌你的幸福了。”

注 释

- 【1】本篇记述的是公元前5世纪(公元前466年之前)叙拉古僭主希耶罗(Hiero, ? ~ 466 B.C.)与诗人西蒙尼得斯的一次对话。长期以来,这篇对话并没有得到广泛的注意。史学界通常认为,希耶罗在政治上是一个独裁者,但是由他庇护的学术与文化人物却很多,其中包括古代希腊最好的抒情诗人之一品达等。在本篇对话中,至少有两个隐含的情况需要特别注意:第一,通观全篇对话,从始至终都是西蒙尼得斯沿着自己的理路在和希耶罗对谈,而希耶罗直到对话结束,也没有在任何程度上对西蒙尼得斯提出的僭主的为君之道做出任何承诺,甚至连最起码的表示赞同的暗示都没有;第二,本对话第一至第七节,虽然是由希耶罗来陈述僭主的难处,说明僭主们只有更多的痛苦和比较少的快乐,但是,在以后的各节中,当西蒙尼得斯就僭主的为君之道应当如何如何做出辨析的时候,希耶罗提出的那些问题却并没有得到解决。这后一个情况,明显地表明了对话的作者色诺芬虽与柏拉图同为苏格拉底后学,却在“求智”的方面要落后柏拉图许多;尽管如此,作为希腊智慧中最早期的政治哲学文献之一,这篇对话的这后一层也隐约地有一些暗示,这些暗示的含义在二十世纪晚期的欧洲也还是得到了比较多的重视。本文根据“勒布古典文库”,《色诺芬文集》,第七卷(短篇文献)(*XENOPHON, VII. Scripta Minora*, “Loeb Classical Library”, 1968.)古希腊文本译出;这个古希腊文本曾由E. C. 马辛特(E. C. Marchant)做过文本校勘,是一个比较可信的版本。(本文以下所有注释均为译者注。)
- 【2】西蒙尼得斯(Simonides, a. 556 B. C. ~ a. 468 B. C.),古希腊最有成就的抒情诗人之一。公元前476年前后住进叙拉古僭主希耶罗的王宫内,达十余年。西蒙尼得斯曾写过一首挽歌,与本篇有相合之处:

古往的诸神们,他们的那些子孙
 竟都要像神明一样的英雄那般
 经历磨难,面对妒忌,都必得
 终其一生至垂暮之年,依然面对着风险。

这首挽歌的片断,说诸神的子孙只能是“像神明一样”,却不能生而成为神明,所以,这些像神明一样的神(也可以译作“半神”)——譬如赫拉克勒斯,终其一生也必须历经磨难。对诗人西蒙尼得斯,史上素有微词,认

为其主要依附在不同的僭主权势之下；但诗人自己也还是有可以长留史册的作品，其中“温泉关怀古”更是一段极为著名的诗篇。

- 【3】“聪明的人”，在这篇对话中是一个极为重要的片语。原文中“σοφου”一词，在以后的许多文献中译作“有智慧的”比较多一些。但是，在这里，这个词可能和相对比较独立的“智慧”并无十分明显的联系。其二，这个词的使用又使我们联想到亚里士多德记录下来的一件轶事：“有一次，希耶罗的妻子问西蒙尼得斯，‘是做富裕的人好，还是做聪明的人好？’希耶罗回答说，‘当然是做富裕的人好了。因为，我经常看到，聪明的人闲暇之时总是聚集在富裕的人家门前。’”（亚里士多德：《修辞学》，1391^a9~13）虽然这一段轶事可以做一般常识性的理解，但这一事件其实还隐含着另外一种理解路上的理解：人类的知识其实原本就有两种类型，一种类型是以“ου”（存在）、“ταυτου”（同一）、“κινησις”（运动）以及与这些范畴逐一相对应的相反的范畴（即“μη ου”、“ετερον”和“στασις”）为基本立足点的知识，这种知识只是在以后才逐渐成为一种相对独立的构成——即“智慧”（σοφια）；（cf. Plat., *Soph.*, 251a ff.）再一类型的知识便是“实际的知识”，而这后一种知识便是非“σοφια”性质的知识了。这样，西蒙尼得斯与希耶罗的对话，如果将这两个人各自的陈述纳入到知识的这两个层面上，那么，直到最后，希耶罗依然对西蒙尼得斯的“劝诫”不置可否，不做承诺或否认，这也就理解了。（cf. A. Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, Gallimard, Paris, 1954, p28 ff.）
- 【4】“τυραννος”这个词，在古典希腊学术发展的背景下是有一些含混不清之处的。一般地说，“τυραννος”表述的有三层含义：第一，所有的“τυραννος”都是古代希腊雅典（以及希腊帝国雅典周边的其他城邦）的王者，在古代早期希腊的诗歌中，大多称城邦的统治者就是“τυραννος”，即“王者”；不过，这种用法在后来不久便逐渐发生了变化。第二，到公元前七世纪至公元前三世纪，希腊曾出现了一批不经任何宪政程序、撇开元老院或议事会自称为王者的“τυραννος”，这种类型的“τυραννος”，一般可以译作“僭主”——即“僭越宪政程序自称为王的人”；本篇，无论就写作的年代还是就文本语境来说，都是在这个意义上使用“τυραννος”这一称谓的，所以，本文的中译文也使用了“僭主”这一译名。在柏拉图的一篇对话中，苏格拉底说：“假定你们的王者（τυραννος）是一个严苛而又野蛮的统治者，只要城邦当中某个人比他优秀，那末，我猜想，这位王者就一定会害怕他。”（Plat., *Gorg.* 510b.）第三，由于“τυραννος”称王不需经过宪政程序，于是，在这种形式的王者出现的几乎同时，他们便有了表现为暴虐的一种特征，这便是后来形成的“暴君”（tyrannus）的译名；僭主称谓上发生的这一变化，亚里士多德在

《政治学》中曾有过一段话专述：“僭主政制既具有平民政制的恶的方面，也吸收了寡头政制的齷齪。它就像寡头政制一样关注着财富。因为，僭主需要这些钱财来雇佣他的守卫，使他的生活能够骄奢淫逸。除此之外，他又无法相信他的平民，所以不敢让平民拥有武器，并且只好将平民逐出到城垣之外，令其在荒野中栖居。”(Aristot., *Polit.*, 1311^a9 ff.)这里，“平民”(ιδεωτης)一词倒不像“τυραννος”那样语义模糊，只是这里的“平民”是专指“自由民”的，其基本的要素就是有着自己的私人财产和私人生活；这种平民和侍从以及奴隶等是不相同的。

- 【5】这句话，按照原文直译是这样的：“这样，我认为我就可以最完整地指明这两者之间的差异了。”
- 【6】“Ἀφροδίτα”在古典希腊时代是指“由美与爱的女神阿芙罗蒂忒掌管的美丽与爱情”；在色诺芬的这篇对话中，“αφροδισια”也主要是用来表示这一类的属性和感受。在有些地方，为了汉语文字的通顺，我也将这个译作过“激情”(I.29 - 38)，但那只是一种权宜的办法。事实上，这一属性在古希腊的智慧中是一个相对来说相当宽泛的概念；与色诺芬同为苏格拉底学生的柏拉图曾经称这种“αφροδισια”也是一种特别的属性。(Plat., *Rep.* 426a)在这里，除特别必要，这个术语，我只译作“阿芙罗蒂忒的那些”，意思是指一种心灵的感受，这与欧洲近代语文的译本将此处译作“爱”稍有些不同。
- 【7】这句话，原文稍稍有些特别，按照原文的语序说，这句话也可以直译作这样：“各种的快乐和痛苦，在光线、声音、气味以及味道那里，是通过某种感官渠道的，亦即眼睛、耳朵、鼻子和嘴巴。还有另一种，就是所谓阿芙罗蒂忒的那种，怎么得来，便是大家都知道了的。”
- 【8】这里原文字面含义“那似乎是整个身体的了”。这个说法在中文中似乎有不甚明了之处，所以，中译文当中转译作了“似乎是在用我们的整个身体去感受其中的快乐和痛苦”。
- 【9】说“什么是好的，什么是糟糕的”，其实是在使用一对十分模糊的术语“ἡδισθαι τε και λυπεισθαι”。
- 【10】这句话字面直译的译文是这样的：“醒着时生活中的事情，在感觉中显示具有更多的活力。”
- 【11】“μετριως”这个术语是一个比较复杂的术语。通常认为，这是指“不偏不倚”、“有分寸”；根据这样的理解，曾经有一段时间有学者认为这与中国古代儒家“中庸”的概念是相通的。而且，这个术语的语源学考察也似乎可以证明这一点：“μετριως”的原型形式是“μετριος”，而这个原型单词又是从“μετρεω”(衡量)一词衍生而来。但是，应当说，这个术语其实与中国儒家

“中庸”的概念相距甚远。在希腊思想传统下，“μετριως”的基本的方向在人自身身体与心智两方面修养的锻炼,或者说,在于使自己达到在群体中的“出类拔萃”。这种“μετριως”并不局限在心智的方面,甚至并不主要放在德性的陶冶上;这种“μετριως”指谓的是一种相对比较宽泛意义上的“以有分寸的方式使个体在群体当中得到凸显”的行为方式。在译文中,我尝试将这个术语译作“以平淡的方式生活着的”,意在表明其作为锻炼身体与心智修养的生活方式的含义,同时,这样或许也可以避免使这种“实践意义上的”生活方式的称谓变得过分形而上化。

- 【12】这句话,也可以译作“这样的结论是在没有将两种情形都体验到的时候得出的。”
- 【13】“Αληθη”一词,虽然也可以译作(日常语言意义上的)“实话”,但在这里,我选用了“实情”,是因为考虑到这个术语背后隐含的较深层的含义。从本篇的通篇看来,色诺芬讲述的是两种不同的生活方式。这样两种不同的生活方式在政治学的意义上,就是表象上的“僭主”与“平民”的不同的生活,也就是西蒙尼得斯一直在陈述的“事实”;但是,这只是色诺芬这篇对话录的所要描绘的一个方面。另一方面,在本体论的意义上,这篇对话也可以看作是对两种不同的“存在”都有所涉及;亚里士多德曾就这两种“存在”说过,“真实(αληθη)的存在和偶因的存在中,真实的存在出于思想的统合,并且是一种思想上的界定……偶因的存在,亦即非必然的、非确定的存在,其原因便无处找寻,也不成秩序。”(Aristot., *Met.*, 1065^a21.)
- 【14】这里,“λογισμενος”一词是一个很特别的词汇,这个术语既表示一种严谨计算(λογισμα),同时又带有心灵认可的含义(μενος),所以,这个术语可以译作“计算”(而且,最通常的译法也是这样处理);也可以译作“理解”,甚至有学者提出,这个术语当译作“采用道德的代数学原理思考”,这最后一种处理办法似乎解释的意味多了一些。这里,我尝试将这个术语译作“核计”,这也许在计算之外还可以有一些用心算计的含义在里面。
- 【15】这个短语,原文是“τοis δια της οψεως θεαμασι”,其中“θεαμασι”一词指的是“所见的效果”;而我们这里为了文字的顺畅,权且译作“所看到的”。
- 【16】在本篇中,色诺芬多次提到“κοινος πατηγυρεις”,需要注意的是,这种“公共性的节日”既有一般性公共节日的含义,也有类似于集市性的活动的含义。
- 【17】关于僭主这种生活的窘境,柏拉图也曾做过一番描述。(Plat., *Rep.*, 579b.)
- 【18】这种赞美在它尚未涉及到谄媚的时候,也就依然还是一种真正有价值的、值得的赞美。西塞罗曾说过一段话,描绘了这样的一种赞美:“没有谁不

想令缪斯为他歌唱,没有谁不愿意接受对他那劳作的不可朽的赞美篇章。据说,雅典人缔造的最伟大的英雄是蒂米斯托克(Themistocles);曾有人问他,最能令他欣喜的是什么样的声音?是什么人给他的歌颂?他只回答说是那对他丰功伟绩的吟唱。”(Cic. *pro Arch.*, 20.)

- 【19】这里,“完全出自内心”的原文是“ελευθερωτα”,这个词的本意是“以自由人的身份做事情”;但是,要特别注意的是,这个术语侧重强调的是“自由民”的心灵上的一种自由。亚里士多德在《政治学》(II.5)一书中说,“除此之外,另外的有两种美德在城邦之中也会同时销声匿迹。一种是对女人的激情的克制。另一种便是像自由民那样处理(ελευθερωτα)财产;这是因为,当所有的财产都成为共同占有的时候,人们就不会再以为自由民就是出类拔萃的了,而且也不会像自由民那样处理财产了,毕竟像自由民一样做事情还只是就处理财产而言的。”(Aristot., *Polit.*, 1263^b10)在这个意义上说,在亚里士多德的政治学写作的时代,“ελευθερωτα”还带着很深的“财产关系”的意义。但是,这个术语一直就隐含着一种“内心自由”的含义;这一点,普鲁塔克似乎可以提供一些证据,在普鲁塔克《希腊罗马名人对比传》当中,这种“ελευθερωτα”就已经真正发展成为一种“完全出自内心自愿的”的活动了:“于是,惟一需要做的事情就是去到国王的大臣宫门前讨还钱财,而吕桑德(Lysander)也曾这样做过的。因为这种做法,除去他是一个完全具有自然本性的人之外,他其实也已经具有了完全内心自由的(ελευθερωτα)精神。”(Plutarch, *Lys.*, 6.4)
- 【20】这句话的原文,直译字面的意思是“任何超出单调都可以使快乐增加”。
- 【21】这里,色诺芬借用了西西里希腊语的一个方言性质的单词:“αγλευκεστερον”;这个单词带有明显的俚俗的味道,是当时古希腊移民到西西里岛的流民的一个口气,差不多相当于现代汉语中“带着酸腐气地”。
- 【22】这种娇腻的品味在希腊古典时代曾经是一个时代的标志。“无论什么东西,只要是可能的,只要对人生需要不是不能渴望的,按照人们自己内心的要求,就会都想得到。”(Plat., *Laws*, 687c)这段旁证,柏拉图借一位不知道名字的雅典人的嘴说出来,确实反映了当时的一种时尚,但同时也隐含着希腊思想对这种时尚的一种反省:“那些辛辣的调味汁”其实只是在为“对人生的需要而言不是不能渴望的”东西寻求一个底线。
- 【23】埃斯库罗斯在《阿伽门农》中写道,“欢乐在我的身前走开,却依然在我的耳边呼唤。”(Aesch., *Agamen.*, 270)这种“欢乐在耳边但却已经离开”的说法,埃斯库罗斯为希耶罗也提供了一个旁证。这便是,当一个人“随时都能吃到各种事物”,随手就可以得到任何想要的东西的时候,他的胃口

就会离去,他也就不会有占有的愉悦了。

- 【24】“下等人”(σαφισθη)并不是就人的社会等级而言的,而是就人的“品味”而言的。所以这个术语不译作一般的“平民”,而暂译作“下等人”。
- 【25】“甚至还会招致伤害”(και αγρηστος νομιζεται)当中,“αγρηστος”一词的本意是说带不来好处,在这里转译作伤害。
- 【26】“饱满的激情可以使情爱达到最大的满足”一句中,“达到最大的满足”一说是“πολυ διαφερωντως”的意译。这句话,希腊语的原意的是说,“当激情在情爱生活中保持这饱满的状态的时候,情爱便不再是止于性爱的一种东西了,情爱于是也就成为了生活中的一种惠赐”。
- 【27】这句话的原文是“αλλα του ηραστα τυραννω προσηκοντος”,按照原文直译,应当是这样的:“那是僭主们最后能够达至的。”
- 【28】在这里,色诺芬讲述的是一种“σαρισμος”(亲密的交谈)。这个希腊文的词义是说“亲密地在心中交谈”;在这里,我们只能勉强地将这一描述译作“亲密的交谈”。关于这一描述所涉及的表象情形,弥尔顿在他的《失乐园》里曾经有过几行诗句:

当你的话语传来,我已经忘却了时间,
所有的季节更替,还有那些变迁,
都已然像清晨那样的甜美,带来他的甘甜,
带着晨燕啾啾的妩媚,朝阳的喜悦,
当他初到这欢乐的大地时,他已将东边的晨曦
在草叶边,树丛间,果实上和那花朵前洒落,
露水闪着熠熠的荧光,在肥沃的田野上飘逸出芬芳,
大地披上了曼妙轻柔的细雨衣衫,夜色已然静寂,
她的那夜的鸟儿就是那样庄严,夜色异样斑斓,
天穹边,闪闪发光的珠宝成为她的项圈。

(Milton, *Paradise Lost*, book IV)

- 【29】这里,从 I.29 开始一直到这里,色诺芬讲述的是两种意义上的爱,一种是性爱(ερωσ),一种是情爱(φιλια),只是在讲述的时候稍有些交错。前者是情色性质的爱,是热情、激情性质的;而后者是更一般的、更具普适意义的爱,除爱情之中的爱之外,它还包含了因欣赏而产生的爱、伴随着友谊而生发的爱。而按照希耶罗的说法,前一种情色性质的爱在他那里是从没有见到过的,而后一种普适的爱在他那里又无法得到回报。
- 【30】“αγαθος”一词,从荷马开始就用来表示斯巴达英雄的那种高贵和勇猛,在

以后的文献中,这个词有了两层含义,一层含义是说上天赐予人类的幸福的享受,另一层含义是说人的自在的灵魂中的一种因矜持而产生的愉悦。按照这个说法,我姑且将这个术语译作“天赐”,并且只是在上述的意义上使用,而不是像通常的译名一样也译作“幸福”。

- 【31】“那些战事中的”(ο εν ταῖς πόλεσι)从希腊修辞方法上说,应当是指与那些主动把自己投入战争的僭主相对称的“被动地被拖入战事中的”平民。
- 【32】按照接下来的文字叙述,这一段话应当是从前面的叙述转折下来的,这段话应当是就僭主发动的反对其敌对者的战争而言的。学术界一般认为,色诺芬在这里以希耶罗的名义记述下的这一大段议论,实际上是很含糊不清的;所以,对这一段的解释也是多种多样的,甚至这一段的希腊文文本都很难确定。
- 【33】“κοικωνουσεν(κοικων)”这是一个十分特殊的术语。柏拉图在《斐多篇》中有一段对其基本思想起到支撑作用的论述;柏拉图说,“一件东西之所以是美的,是因为它占有了美,或者说是因为它分有(κοικων)了美;至于它是如何分有到这个美的,则与此事无关了。这种占有或这种分有是在什么情形下出现的,我无法做出肯定性的回答。我只能肯定这一点,即事物是因为美才成为美的事物的。”这里的“κοικων”译做“分有”似乎更准确一些。但是,在色诺芬的概念里,却不存在一个从“一”的概念当中“分有”出“多”的现象的理解;甚至色诺芬还对柏拉图的“分有”一说颇不以为然。而且,就本文以及色诺芬思想推演进程而言,“κοικων”也还不是在“ον”(存在)范围里出现的;甚至可以说,色诺芬使用“κοικων”这个术语主要的还是放在日常语言层面上的。因此,我在译文中尝试使用了“分享”做译名。
- 【34】“επει”这个词的本意是“因为”。但是,在这里,根据上下文的语境,这个词应当作为丈夫不去惩罚妻子的一个条件的引导语,所以,我将这个词译作“尽管”。不过,这段话也可以做这样的理解,即“丈夫不应当在名誉上再去伤害妻子,因为她是不小心招惹上那样的小事故的。”
- 【35】“πατρις”一词,从“πατρ”(父亲)而来;需要说明一句,这个词语就其本身而言并不带有附加的道德上的意义。
- 【36】“εταρος”是指“在一起的人”或“同伴”,在本文当中,这个单词,根据不同的情况,译名有不同,多数情况下译作“同行者”,也有译作“同伴”的地方。
- 【37】参见《居鲁士劝学录》(Cyrropaedia, III. i. 27)。
- 【38】“αρετη”一词,现在的人们通常译作“德性”或者“美德”。这个单词,在希腊早期时表示“任何人或物的出类拔萃”,译作“优秀”或者索性译作“出类拔萃”,似乎更接近原义。这种优秀在荷马史诗当中,因为主要用来表述史诗英雄的品格,便与以后拉丁文中那个“virtue”(美德、德性)的指谓相接

近了。附带说一句,也是因为荷马史诗英雄均为男性,以后拉丁文也是在“vir”(男人)的基础上衍生出“virtue”这个单词的;这一联系也是很值得思考的。不过,应当做一说明的是,在古代希腊的文化当中,“αρετη”的范畴明显比后来使用起来要宽泛得多,这种属性更多的是说人或物的全面构成意义上的一种“出类拔萃”,用在“物”上含义近似于“完美”：“有些人应当使自己的技艺达到完美(αρετη τεκτονικη)”。(Plat., *Prot.*, 322d.)而同时,这个单词用来描述人的时候,便潜在地带有“德性”、“美德”的含义了：“公正足美德(αρετη)的一部分。”(Plat., *Meno*, 79b.)在这里,这个“αρετη”用在马匹的身上,译作“骏良”;用来说明对人的要求的时候,多数情况下就译作了“出类拔萃”。(XI.5)

- 【39】这里,作者用了两个术语来表示人的不同意义:“ανδρες”和“ανθρωποι”;在翻译的时候,通常也会用差不多相近的两个术语来对译。前者通常是指一般意义上的人的概念,即有着人的生理结构的一种特殊动物的概念;后者则指特定意义的人的概念,在这篇对话中,这个人的概念是指“对荣誉和赞美的激情渴望已深深地植根于心中的”那些人。事实上,即便在西方近代语文中,也很难找到如此对应而又如此差异鲜明的术语。色诺芬《居鲁上劝学录》有这样一段描述:

“说到战争,”父亲对居鲁士说,“当部队在夏天行动时,你要表现出你渴望着分享太阳和酷暑;当部队冬天作战时,你要展示你对寒冷与冰封的渴望;部队疲惫时,你要尽享艰难与困苦;所有这些都会令你的追随者对你爱戴有加。”

“父亲,”居鲁士回答道,“你的意思是说指挥的人在任何事情上都应当比接受命令的人心底更加坚强,是吗?”

“是的,我的孩子,我的意思是说,”他说道,“一定要坚信这一点,王者的指挥官和平民的士兵,虽然身体可能会有相同之处,可他们所经受的考验却不是一样的。指挥官经受的苦难总会因他的荣耀而辉煌。一定要记住,在大家的眼里,他的所作所为就是这样!”

(*Cyropaedia*, I. vi. 25)

- 【40】这一段话,其表面性的理解和内在的含义两相迥然不同,是值得特别注意的。在表面上理解,这段话无疑是作为僭主的希耶罗在埋怨僭主生活的快乐更少一些。但是,对这段话,也可以从上下文语境推论,如果将自己送上绞刑架能够使自己得到好处,那么,僭主们一定会赴死的;反过来讲,僭主们之所以不愿意慷慨赴死,只是因为他们在这件事情上既得不到好

处也不能得到解脱。这才是希耶罗作为僭主对这件事情的真实的看法，同时也才是色诺芬对僭主所作所为的一个实证性的评价。

- 【41】这里所说的“πολιτικά”(公共事务),首先是指一般的公共事务,并不单独地专指“政治”事务。在后来才有了“政治”的含义。参见柏拉图《国家篇》。
- 【42】这里,色诺芬其实已经初步涉及到社会组织分工以及作为统治者的僭主在这种组织分工当中的责任、义务和作用的问题。在此,色诺芬列举了三种设想出来的分类模式:“φυλας”(宗族家系),是以血亲承继关系为依据的一种分类;“μοχους”(等级类别)一词是借用了斯巴达六个等级当中的平民等级的称谓,只是强调了列举在这里的等级的意义;“λοχους”(住所群落)原指住所街坊邻里,色诺芬在这里指谓的是平民居住区与共同体的概念。色诺芬关于社会组织分工的这番设想,虽然至少在当时还明显地带着乌托邦的色彩,但确是一个十分值得注意的思想线路。
- 【43】此处,原文是“προμαχοις και προθυμοις”(参与战事的人与热衷战事的人),但是,如果这个文本正确,那末,就比较明显地会出现一些歧义;因为,至少从希腊当时的修辞学上说“参与战事的人”与“热衷战事的人”做一个并列的表述,是有问题的。所以,学术界一般认为,这里的“και”(与)这个单词可能是传抄过程中出现的错讹。中译文姑且改译作“战士们斗志昂扬”,取“带着昂扬斗志参与战事的战斗者”的转译的含义,以便使文意通畅一些。

沈默 译

附录二

施特劳斯主要著作缩名表

(按西文实词首字母缩写;按著作初版时间排序,一般只在每篇中首次出现时标明版本年份,如 PPH1963,若首次出现未标明版本年份,则指本表中排在最前的出版年)

SCR *Spinoza's Critique of Religion*《斯宾诺莎的宗教批判》New York: Schocken Books, 1965(New York, Schocken Books, 1982; University of Chicago Press, 1996)(*Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch - politischem Traktat* Berlin: Akademie - Verlag, 1930)

PL *Philosophy and Law*《哲学与律法》Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1987(*Philosophie und Gesetz*, Berlin: Schocken, 1935)

PPH *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*《霍布斯政治哲学的基础和起源》Chicago: University of Chicago Press, 1984(University of Chicago Press, 1963; University of Chicago Press, 1952; Oxford: Clarendon Press, 1936) 中译本《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林版 2001。

OT *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*《论僭主:色诺芬的〈希耶罗〉释义》Victor Gourevitch 与 Michael S. Roth 主编. New York: Free Press, 1991(New York: Political Science Classics, 1948; Glencoe, Ill.: Free Press, 1950; New York: Free Press of Glencoe, 1963)

PAW *Persecution and Art of Writing*《迫害与写作技艺》Chicago: University of Chicago Press, 1980(Greenwood, 1973; Glencoe, Ill.: Free Press, 1952)

NRH *Natural Right and History*《自然权利与历史》Chicago: University of Chicago Press, 1953(Chicago: University of Chicago press, 1968)

TM *Thoughts on Machiavelli*《思索马基雅维利》Glencoe, Ill.: Free Press, 1958(Chicago: University of Chicago Press, 1978)

WPP *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe, Ill.: Free

Press, 1959 (Chicago: University of Chicago Press, 1986)

HPP *History of Political Philosophy*《政治哲学史》Chicago: Rand - McNally, 1963; Rand - McNally, 1972

CM *The City and Man*《城邦与人》Chicago: Rand - McNally, 1964 (Chicago: University of Chicago Press, 1978)

SA *Socrates and Aristophanes*《苏格拉底与阿里斯托芬》New York: Basic Books, 1966

LAM *Liberalism Ancient and Modern*《古今自由主义》New York: Basic Books, 1968

XSD *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the "Oeconomicus"*《色诺芬笔下的苏格拉底言论:〈经济论〉释义》Ithaca: Cornell University Press, 1970

XS *Xenophon's Socrates*《色诺芬笔下的苏格拉底》Ithaca: Cornell University Press, 1972

AAPL 遗著 *The Argument and the Action of Plato's Laws*《柏拉图〈法律篇〉的论辩和情节》Chicago, 1975

SPPP 文集 *Studies in Platonic Political Philosophy*《柏拉图式的政治哲学研究》, 1983

FCPR Thomas L. Pangle 编: *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*《古典政治理性主义的再生》, Chicago: University of Chicago Press, 1989

(成官泯编制)