

高贵的竞赛*

——施特劳斯与“主义”的彼岸

[文 / 徐 戡]

[内容提要]施特劳斯在中国学界引起巨大反响,其言述已然参与重述中国问题的多元格局。本文旨在剖析共和理念的内在歧义性,以便具体呈现施特劳斯对文明原则的艰难思索。作者指出,古今之争与文明自觉密不可分,复兴古典共和主义乃是未来学人的全球性历史使命。

Abstract : Leo Strauss has become a big hit in Chinese intellectual circle , and his discourse has been incorporated in the pluralistic reformulations of the problem of China. By sorting out the diversified meanings of the idea of re-public , this essay aims to reveal Strauss' painstaking reflections on the principles of civilization. This author maintains that the debate between the traditional and the modern is inextricably connected with the self-consciousness of civilization , and that the revival of classical republicanism will be a global historic mission for future scholars.

当谈到人性的时候,人们通常基于如下的观念,亦即人性可能是这样的东西,它使人从自然中分离出来,并使人出类拔萃,但实际上这种分离并不存在:“自然的”品性与被称为真正“人性的”品性并生为一。

——尼采

世纪之交以来,施特劳斯的思想和著述逐渐进入中国学界的视域。西方思想家进入中国语境,是改革开放以来司空见惯的学术现象。与以往颇为不同的是,施特劳斯不但唤起相当广泛的关注,同时也引发巨大的疑虑。当然,施特劳斯在西方学界本身就极具争议,值得注意的是,在中国并未爆发类似的激烈论争。如何理解这种疑虑与沉默?

众所周知,改革开放以来的思想论争不绝于耳。尽管对西学的引进突飞猛进,学界对“中国问题”仍然存在着不容忽视的分歧。同过度的政治化一样,过度的非政治化同样不是社会常态。思想论争的一个积极成果在于,各种立场超逾了因早前社会过度政治化而滋生的逆反心态,开始正视改革开放以来社会所发生的急剧变迁。不但诸多学科在大学中迅速取得建制地位,而且均在深入西方学术的基础上从不同知识领域推进了对“中国问题”的理解。各个领域的学者从自身专业背景出发,形成了纷然杂陈的问题意识,自由主义、新左派、保守主义乃至种种“后学”(包括解构主义、后殖民主义、新马克思主义乃至女性主义等等)构成了多元化的学术文化格局。这不禁让人想起 20

世纪 80 年代的思想繁荣,无论是对康德、海德格尔抑或韦伯的引介,都在相当程度上深化了既有的历史意识——今天的几乎所有学术成就都归功于当时的个性解放思潮。有理由相信,迄今所取得的进步必将有助于破除真正的教条主义。

当然,在大学建制乃至学问论说中推进现代化,并未摆脱“中国问题”背后所隐藏的焦虑。当前,“文明复兴”逐渐成为社会共识,但关于中国文明的实质内涵的理解却莫衷一是。近来关于“普世价值”的论争表明,如何安顿中西政教思想之间的张力仍是令中国思想无法释怀的负担。尽管学界的知识言述呈现多元势态,然而各种立场均在不同程度上分享现代思想的基本前提。施特劳斯引起疑虑的原因或许在于,他看上去质疑了现代政治的诸多主流信仰,我们耳熟能详的种种观念——诸如文化多元、开放社会、价值中立、个体优先等基本价值——显得不再那么理所当然。甚至有论者认为,施特劳斯是现代社会的敌人。

上述论调不难反驳,面对希特勒和丘吉尔,施特劳斯的抉择不言而喻。只要阅读过《德意志虚无主义》的讲稿,很难会产生施特劳斯反对现代社会的印象。曼斯菲尔德认为,恰恰是施特劳斯在挽救自由主义。回顾思想史,现代性向来是在经受批判的过程中不断推进的——没有卢梭对现代文明的批判,根本不会有德国古典哲学的辉煌成就;没有柏克对法国大革命的反思,很难产生历史学派的丰硕成果;没有尼采对启蒙传统的攻击,今天的生活世界就全然无法想象……以为凭靠施特劳斯一人之力就可以阻断现代性的车轮,无论如何都过于夸张。几乎可以断言,施特劳斯反对的仅仅是那种“堕落的自由主义”,这种自由主义曲解了自由的原初含义,为虚无主义敞开方便之门。对施特劳斯最大的误解往往在于,把反对“堕落的自由主义”同反对“自由”等同起来。按照潘格尔的说法,施特劳斯是在为古典共和主义重新奠基。这种

古典共和主义不但有别于辛亥革命所承接的现代共和主义,与阿伦特以及剑桥学派所主张的“共和传统”也有着深刻的差异。施特劳斯对“古今之争”进行了艰苦卓绝的思考,正是这种彻底性有助于深化我们对百年来的“中国问题”的认识。在某种程度上,晚清知识人所面临的古今问题重新进入当下的学术视域,使以往的中西二元格局变得更加微妙和复杂。只要尚未经过“古今之争”的洗礼,“普世价值”对于中国思想来说就始终是遥不可及的。

施特劳斯的学术影响首先体现在两个方面:对西方经典及其诠释的译介和关于素质教育的广泛讨论。刘小枫等学人主持的学刊《经典与解释》受到普遍欢迎,所编、译的丛书也引起广泛关注。经过编者和众多译者的努力,在西方经典及其诠释的译介方面已经有了可观的积累。众所周知,施特劳斯是所谓“自由教育”的积极倡导者,其主张不可避免地影响到素质教育的设计原则。近年来,各大高校借鉴美国大学素质教育的成功经验,在本科课程设计上逐步推行通识课程。甘阳发表多篇介绍美国素质教育的文章,强调美国崛起时期大学人文教育所肩负的文明使命。与此同时,不同背景的学人也热情参与了关于素质教育的讨论。

文明的底蕴基于历久弥新的经典,缺乏经典的传统没有资格承载伟大的文明。自由教育的核心是对人的天性的完善——只有通过博学笃志、切问近思,莘莘学子才能暂时忘却俗世的喧嚣,借助经典的阶梯使灵魂通向高贵、正义和美好,从而理解并恢复自由的原初含义。唯制度主义和唯法律主义是中立化技术理性的必然结果,任何现成的制度和法律都无法取代自由教育对德性的涵化作用——对人性的过低理解与对政治的过高期望往往是一体两面。作为文明传承的载体,大学必须肩负起人文使命:对文明传统的自觉承负理应成

为大学素质教育的主导原则。

不难猜测,施特劳斯的影响将会促成年轻一代学人对传统文化的普遍尊重。尽管如此,受到施特劳斯启发的学人仍在不断分化,不但远未形成所谓“中国的施特劳斯学派”,恐怕今后也不会有这样的事情。原因不难理解:他山之石,可以攻玉——施特劳斯毕竟仅仅代表西学中的一家之言,只有将其置于现代中国不断奋发图强的语境之中,施特劳斯现象才会成为值得严肃对待的思想问题。可以接受的说法也许是,施特劳斯对历史主义和实证主义的不懈批判为重新审理中国问题提供了独到视角。其意义无非在于,深化中国学人的问题意识,并在此基础上切实推进百年来思想前辈们的艰辛努力。在此必须指出,任何学术现象都难免鱼龙混杂乃至流俗化(无论是卢梭、尼采抑或施米特,在进入中国语境时都难以避免这种现象)。对于施特劳斯的某些主张,无论是作牵强附会式的主观臆测,还是作削足适履式的简单比附,均无助于健康的学术探讨。有论者以为,施特劳斯的著作中存在着某种“隐微教诲”,甚至同美国新保守派的帝国主义外交政策一脉相承——这显然是没有文本根据的传言。对此我们应持慎重的心态,避免把施特劳斯本人同“施特劳斯学派”混为一谈。施特劳斯对隐微写作的揭示本身实际上是显白的,对其文本不宜作过于字面化的理解。过度夸大作为思想史现象的隐微写作,只会形成新的教条主义。

伴随着中国崛起的一个基本社会现象是,中国人逐渐形成了强烈的文明认同感。与20世纪大部分时间的历史处境相当不同,粗暴对待中国的历史和文化的行为很难再取得广泛认同。这种心态转变当然值得积极肯定,否则文明自觉就永远是海市蜃楼。尽管如此,仍有必要一再强调:只有深刻了解西方的底蕴,才能切实推进我们对自身的理解。2008年11月底,云南大学承办了第6届

“开放论坛”,会议焦点是“中国古典学”的重建问题。在西方大学中,古典学系始终占据着文明传承的担纲位置。令人叹息的是,这样的古典学系在秉有悠久文明传统的中国尚付阙如。论坛达成基本共识:在全球化时代,中国面临诸多前所未有的问题与挑战,必须站在文明的高度来应对这些问题和挑战。因此,有必要重新修缮中国学术的古典家园,为真正的全球性文明对话铺设学术地基。就当下的思想现实而言,借助古典视域更能鉴照出现代性问题的本相。在这个意义上,在中国大学建制中补设古典学专业刻不容缓。

一、文明的概念

施特劳斯毕生学问宗旨或可一言以蔽之:站在虚无主义面前捍卫文明原则。在他笔下,文明是“有意识的理性文化”,有着至深的根基:

文明有一个自然基础,这是它发现而非创造的,它依赖于这个基础,对这个基础它只有十分有限的影响。征服自然,如果不被看成高度诗意的夸张,就是个荒谬的说法。

在他看来,虚无主义堪称文明的最大威胁。然而,必须把文明同文化区分开来,因为许多虚无主义者都是“文化爱好者”。文明胸襟同民族主义判若云泥:

如果虚无主义是对文明本身的原则的拒斥,如果文明的基础是认可这样一个事实:文明的主体是人之为人本身,严格地说,凡根据种族、民族或者文化来解释科学与道德的,都是虚无主义……对科学或哲学的民族主义解释意味着,我们无法真正从我们的民族或文化之外的人学到任何有价值的东西。

施特劳斯对虚无主义的探讨相当复杂,在此无法具体展开。回到中国语境,我们首先来关注文明和文化的区别。随着急剧的社会变迁,纷然杂陈的种种文化现象足令文化学者目眩。毫不夸张地说,只有把当代的思想格局同以“五四”传统为代表的个性解放联系起来,才能恰切理解我们今天的文化处境。按照通常的看法,“五四”传统可以分为两个层面:政治上的爱国主义和文化上的启蒙运动。不可否认的是,“科学”和“民主”迄今仍是现代文明的核心。

改革开放以来,由海外学者发动的对“五四”传统的批判不绝于耳。然而,中西历史表明,对启蒙传统的简单批判是相当危险的。对自然正确的抛弃往往会导致历史主义——个性原则不过扩散为民族、文化、语言的独特性而已。如此一来,“普世价值”的问题就被消解掉了。真正的文明必然具有强烈的普世诉求,任何形式的地方主义都会与“普世价值”背道而驰。恰恰是保守主义立场与更为传统的天下观格格不入,从而违背了自身立场的初衷。当今新兴的知识门类层出不穷,旨在解构“普世价值”的各种后现代学术在社会科学中不断扩散。通过解构“普世价值”来获得文化平等的努力无异于文化自杀,最终更为彻底地否定了真正的文明的普世意义。实际上,这相当于默认了既有的全球性权力格局。知识工具的日趋繁复也可能掩盖真正的问题意识——为了进一步深化改革开放以来的思想解放,首先需要反省社会科学的基本问题。

对于多元化的文化现象及其学问,值得提出两个初步的问题。首先,各个学科及其知识领域切割了社会现象,却没有针对社会整体问题的学科。各个学问领域的进步并不必然会推进对整体问题的理解,而是必须由整体问题所引导。那么,是否存在着超逾各种文化领域的更为基本的知识对

象?其次,社会现实表明,价值分歧不仅会促进公民权利,也可能造成伦理空虚,而道德沦落恰恰足以威胁到社会正义。起码可以肯定,价值共识的重要性并不低于价值分歧,成熟的公民社会恰恰需要两者之间的平衡。按照现代社会科学的方法论,多元文化论基于事实和价值的区分,根据这一前提,理性只能审理关于事实的问题。那么,社会科学如何能够提供调和和价值分歧的知识基础?

冷战之后,亨廷顿率先使用“文明”的范畴来研究国际冲突。如果文明具有冲突的潜在可能,那么从各种文化领域——无论是经济的、审美的、法律的抑或社会的现象——出发就无法把握这种冲突的实质。文明冲突论所提出的挑战在于,文明的概念无法化约为各种自主的文化领域。文明冲突的核心必然是使文明共同体休戚与共的根本原则,亦即这种文明所代表的生活方式及其制度理想。政治社会的合法性最终来源于正当性,而正当性取决于这一社会的首要部分的信念。无疑,正当性更贴近文明的核心。相对于社会科学中习以为常的“国家”、“社会”、“文化”乃至“民族”的概念而言,“文明”的概念能够更为恰切地描述中华民族的历史和命运的共同体。

显而易见,世界上存在着诸多的文化现象,但并非每种文化现象都符合文明标准。人们或许可以研究西藏农奴制度的“社会文化”、研究日本的切腹自杀现象的“美学文化”、研究十字军东征的“宗教文化”、研究法国拍卖圆明园文物的“法律文化”——然而,上述经济的、审美的、宗教的乃至法律的种种文化现象绝不符合文明的标准。由于用以衡量自身的价值尺标来自自身之外,这些“文化领域”必然是不自足的。如果社会科学不愿停留在价值盲目状态,就必须正视文化和文明之间的区别,而不是把价值分歧本身视为唯一价值。“价值中立”作为原则无法应用于自身,实际上仍然是隐蔽的绝对主义。最终,文明共同体必然通过如下问

题定义自身:什么是正确的生活方式?

和而不同的文明秩序能够涵化多元的文化,却并不等于建立在价值中立基础上的“多元主义”,只有“自然正确”才能超逾多元文化论的相对主义。文明的概念凌驾于各个文化领域之上,具有实质性的价值内涵。作为文明共同体自我认识的场所,政治哲学具有“跨学科”的性质,其研究对象是至关重要的问题,亦即文明之为文明的核心问题。如果文明不是一个空洞的概念的话,我们必须超逾文化哲学所划定的相对主义景观,把文明同20世纪80年代以来学界所熟稔的文化的理念区分开来。换句话说,政治哲学与文明自觉有着深刻的关联——施特劳斯现象的首要意义莫过于砥砺了中国百年沧桑中被不断耽搁的文明自觉。

反观晚清时期,儒家士人仍然拥有理解现代性根本问题的原初视域。如今,作为在多元文化格局中偏安一隅的“地方知识”,儒家思想实际上丧失了应对现代性挑战的思想担纲位置。自由主义去政治化趋向的表征之一就是所谓文化哲学,亦即文化领域的自主性:各种自主的文化领域切割了对文明底蕴的原初理解。为了重新赢得理解现代性的原初视域,无疑需要一种“真正儒家式的尖锐化”。如此一来,势必提出如下问题:儒家思想为什么必须重审自由主义?儒家传统与这种重审有着怎样的关系?儒家能够提供“超逾自由主义的视域”吗?

只有对现代性的基本预设进行通盘反思,儒家传统才有可能绝处逢生。列文森对现代儒家的评述似乎表明,上述问题根本无需再问。^⑪相当明显的事实是,无论是在施特劳斯之前还是之后,西方学界重审自由主义的思想家都不乏其人。关键在于这种重审的性质——在自由主义视域之内所进行的重审只会推进“堕落的自由主义”。尽管反自由主义的立场相当有吸引力,然而施特劳斯拒绝了这种诱惑。“超逾自由主义的视域”的提法来

自他早年的一次精神转向。施特劳斯在其自传性序言中曾这样回顾自己的转向:

目前的研究以这样的一个前提为基础,回归到前现代的哲学是不可能的,而且这种偏见得到了有力的支持。方向的改变迫使我进行了一系列的研究,在研究的过程中,我开始比以往更为注意早期异教思想家的写作方式,而方向的第一次改变就并非完全偶然地体现在本卷的结尾所出版的文章中。^⑫

这里提到的文章就是对施米特的《政治的概念》的评注。他并没有简单站到与自由主义相对立的立场,而是力图对反自由主义的立场进行彻底清理。施特劳斯的洞见在于,尽管施米特对自由主义进行了猛烈抨击,实际上不过是一种颠倒过来的自由主义。出于论战性的意图,施米特暗中接受了对手的预设。施特劳斯将“自然状态”的古今理解进行对峙,从而点中了施米特的死穴:

对于“什么是正确的?”这一问题,两种根本对立的回答最终相互对峙,均不允许任何调解和中立。最终,对施米特至关重要的事情并非反对自由主义的斗争。正因如此,对政治本身的肯定并不是他的最终结论。他的最终结论乃是“人类事物的秩序”。^⑬

施特劳斯重审自由主义的重要结论在于,手段的同质性无法取消目的的异质性。“超逾自由主义的视域”的真正含义是:通过“纯然的知识”(这种知识绝不能是论战性的)为人类的文明秩序奠基。只有返回到“未经损害和败坏的自然”,才能重新赢得这种“纯然的知识”。他后来指出,德意志虚无主义反对现代文明的动机基于一种道德义愤:

这种异议出自这样一个确信：国际主义是现代文明固有的，或者说得更确切些，建立一个完美的开放社会（这种社会可以说是现代文明的目标），从而还有对这个目标的一切渴望，这些与道德生活的基本要求都格格不入。对现代文明的那种异议出自这样一种确信：一切道德生活的根本本质上都是（因之永远都是）封闭社会……只有其基础为时刻意识到牺牲（此乃生命之所归）、意识到牺牲生命与一切身外之物的必要与责任的生活才是真正人类的生活：崇高之事非开放社会所能知。声称渴望开放社会的西方诸社会，实际上是些处于分崩离析状态下的封闭社会：它们的道德价值与可敬之处，完全有赖于他们仍是封闭社会。^⑭

施特劳斯其实是在告诫自由社会：纳粹的失败未必意味着德国虚无主义的终结，其根基远比纳粹运动更为深远。忽视自由主义所面临的思想挑战，对于维系现代文明有着致命的后果。只有从古典视域出发，才能为批判虚无主义找到坚实的地基。继1932年的“评注”之后，他一方面继续深入研究霍布斯，另一方面则把目光转向了“早期异教思想家”。1929~1938年的十年是施特劳斯走向成熟的关键十年，“苏格拉底问题”成为其思想转向的决定性标志。在1931年的讲稿《柯亨与迈蒙尼德》中，他以启蒙运动所引发的“犹太问题”起笔，通过深化柯亨对迈蒙尼德的理解，最终寻回了理解现代性的古典视域——柏拉图的视域。要想理解施特劳斯的“柏拉图式的政治哲学”，首先要回溯到所谓“犹太问题”。

二、问题与主义

施特劳斯毕生都在同虚无主义搏斗，他在这种搏斗中所表现出来的坚毅尤为令人感叹。在这种坚毅的背后，深深隐藏着一种作为犹太人的尊

严。在纳粹执政期间，施特劳斯有不少亲人不幸罹难。然而，施特劳斯并没有把矛头指向“反犹太主义”，更没有去控诉“极权主义”。在施特劳斯看来，真正有自尊的犹太人绝不会在乎敌人对犹太人的看法。

在战火纷飞的岁月，施特劳斯默默地专注于思想问题，为后人留下一系列意蕴深远的讲稿。他看重的是思想的内在价值，绝不仅仅凭借“政治正确”就作出思想取舍——即便这位思想家是不折不扣的民族敌人。

在他看来，真正的大敌仍是虚无主义。纳粹运动不过是德国虚无主义的大众形式。后来，他在《自然正确与历史》的“导论”中援引特洛洛奇时进一步指出：

二十七年前对于德国思想所作的大致准确的描述，现在似乎适用于西方思想的普遍状况了。一个国家倘若是在战场上失败了，作为政治体遭受了猛烈的打击，她就通过给征服者们套上她自身思想的羁绊，而剥夺了征服者们最崇高的胜利果实，这在历史上已不是第一次了。^⑮

作为思想问题，虚无主义不会随着一场政治运动的失败而烟消云散。纠缠于纳粹事件只会模糊真相：德国虚无主义就其动机而言并非是虚无主义的。真正的问题在于，德国哲学对前现代理想和现代理想的综合是失败的：

德国现在看到了，它的哲人们搞的那个前现代理想与现代理想的综合并未收效；她没有看到出路，除非完全清除现代文明观念对德国思想的影响，返回前现代的理想。纳粹主义是这一反转的最著名的例子，因为它是最下里巴人的例子。其最高水准则是返回哲学的所谓前文献记载时期，返回前苏格拉底哲学。不管在什么水准上反转，前现

代理想都不是真实的前现代理想,而是德国观念论所解释的前现代理想(这种解释带着针对17和18世纪哲学的论争意图),因而是个被歪曲了的理想。^{①6}

从德国虚无主义者本身的视角出发,现代理想并非无可指责,况且,“始于1517年左右的时代”的终结并不意味着世界末日。^{①7}恰恰相反,我们应该提出这样的疑虑:究竟魏玛政制有着怎样的缺陷,以致德国的年轻一代会被虚无主义所打动呢?对于崇敬德国哲学的我们来说,怎样才能“抵御塞壬歌声的诱惑”呢?在研究哲人著述的同时,如何确保这些著述不会成为某种“特洛伊木马”呢?

对于德国虚无主义,仅仅满足于政治评判是远远不够的,因为人们无法真正克服自己并不理解的思想。为了理解德国虚无主义,我们不得不转向魏玛的政制危机。与俾斯麦时代相比,魏玛共和国无疑是政治虚弱的,正是这种“没有剑的正义”加速了自身的崩溃。透过“犹太问题”的特殊视角,我们可以更为清晰地看到,魏玛的自由民主为什么竟然无力抵御虚无主义。

众所周知,魏玛共和国赋予了犹太人完整的政治权利,这一历史进步完全是启蒙运动的功绩,这种政治局面一度是斯宾诺莎之后犹太人的精神寄托。当时的犹太人相信,自由民主政制在原则上已经提供了对“犹太问题”的最终解决,在宪政框架下,犹太人的特殊身份已经不再成为问题。历史事实证明,犹太问题并未因此而得到解决,恰恰相反,犹太人的生存处境空前恶化,甚至比俾斯麦的帝制时期更为险恶。

面对“神学”和“政治”的严峻现实,施特劳斯没有去拥抱任何幻想,反而把目光出人意料地投向了“反犹主义”,他甚至认为,反犹主义者拉迦德的思想水准要远远高于复国主义的思想水准。拉

迦德挑明了犹太问题的“非此即彼”:要么被同化,要么被消灭。他认为,“宗教”是民族认同的核心,同时也是决定各个民族之间自然差异的决定性要素——尽管自由主义宣布了各种价值之间的停战状态,诸神之间的斗争却从未止歇。暂时的停火协议并不意味着终止斗争,而是意味着另一种形式的斗争,以为自动放下武器就能换来敌人的仁慈是荒谬的。诸神之间不存在真正的中立者,停战协议未必不是一种瓦解对手的诡计。在残酷的斗争面前闭上眼睛不等于从世界上赶走了政治,即便是自由主义本身也难免沦为一种斗争工具。对于指望宪政制度的犹太人来说,拉迦德的立场说明:同化于德国社会的运动相当于在“诸神之争”的严峻现实面前闭上眼睛,或者更干脆地说,相当于文化自杀。把拉迦德简单视为种族主义分子,未免看轻了对手的分量。在施特劳斯眼里,拉迦德之所以值得重视,是因为拉迦德关注作为原初事实的“神学—政治问题”。

现代的自然权利论在1789年达到顶峰,法国大革命给犹太人的解放带来福音。现代政制基于个体优先的政治原则,其思想根源是霍布斯、洛克以及卢梭在不同程度上所主张的自然状态论。考察欧洲政治思想史,政治要么是自然的,要么是人为的。按照亚里士多德所代表的古典立场,人依其自然就是政治性的。现代观念抹除了自然和技艺的区分,把政治视为一种人为建构,从而推导出个体优先于社会的结论。在此基础上,个体的自由权利成了最高的政治价值,国家不过是实现这一目的的手段。于是,现代政治预设了国家和社会的分野,私人领域是去政治化的自主地带,国家面对私人领域中的价值分歧必须保持中立。结果,“价值中立”反倒成为掩盖实质性价值冲突的政治修辞:“价值中立”的原则相当于默认了既有的社会歧视,犹太人无法通过加入“开放社会”而获得尊严。事实上也是如此,一方面,对于德国社会的种族仇

恨,国家不得不袖手旁观;另一方面,对犹太人政治归属的决定权取决于德国社会,正是“沉默的大多数”拒绝了犹太人的德国身份。宪政原则的抽象法理至多解决了法律意义上的平等,却无法碰触私人领域实质性的社会歧视。在宪法权利的基础上,犹太人没有任何伸张民族利益的正当性。政治现实表明,同化于德国国家的政治渴望不过是犹太人的一厢情愿。由此可见,国家和社会的分离根本无法保证政治的中立性,去政治化的理想未免过于天真。同化运动使政治诉求和传统血脉相互分离,无异于在身份认同上自欺欺人,从根本上取消了“犹太问题”。

现代方案的失败促使了犹太复国主义的兴起,复国主义拒绝同化运动对“犹太问题”的否认,犹太人的尊严问题成了核心诉求。年轻的施特劳斯曾一度热情参与这场运动,却在“文化复国主义”和“政治复国主义”之间艰难挣扎。政治复国主义的解决方案在于,通过建立起现代民族国家来恢复犹太人的尊严,犹太国家必须融入世界,取得同其他国家的同等地位,只有通过捍卫犹太国家的尊严,犹太人的个体尊严才能得到保障。文化复国主义则认为,单纯通过政治手段无法解决犹太问题,如果缺乏对自身传统的血脉相承,民族凝聚力就必然是空洞的。然而,文化复国主义把犹太教视为与其他传统并列的“文化”,无异于放弃了对自身传统的忠诚。施特劳斯看到,在现代前提下恢复传统的种种努力绝不可能成功,对这种“掺假”的犹太教他实在无法苟同。

我们还是先回到魏玛的政制危机,以便深入到犹太问题的深层困境。个体优先的原则可以推导出这样的结论:言论自由等个体权利是政治的首要问题。自由主义的价值宽容通常体现为言论自由——对错、好坏的问题可以先放到一边,首先需要问的是言论是否自由。既然言论自由具有优先性,这显然已经预设言论自由是“对的”或者“好

的”,对此无法做到价值中立。这种预设意味着,“对错”和“好坏”才是首要问题。从根本上说,“价值中立”作为政治原则自相矛盾,因为这一原则本身是无法中立化的。“价值中立”基于事实和价值的区分,这种区分使价值问题无法建立在理性的基础之上,必然会导致相对主义。自由主义以“价值中立”架空了实质价值,最终取消了实质性的是非、好坏的标准。从实践角度来看,过度的宽容不但没能达到抑恶扬善,反而造成了对恶的纵容。毋宁说,自由主义的本质仍然是一种绝对主义,只不过是把相对主义作为绝对价值。自由主义企图通过过去政治化来掩盖各种价值之间的“诸神之争”,无非是在以非政治的手段来搞政治。

魏玛政制是基于人民主权的大众民主,既然自由主义取消了实质价值,人民的意志必然失去了实质价值的规约。现代国家虽然可以保障个体的权利,却无法规定个体的义务,事实上,没有任何规范可以制约对自由权利的滥用。最终,“价值中立”使民意变成可以任意形塑的质料,民主制度成了滋生激进政治的温床。民主的激进化要么走向政治专制,要么导致社会失序——事实上,纳粹政权恰恰是大众民主的后果。

犹太教具有实质性的核心价值,这是犹太群族的凝聚力所在。犹太教的本质同基督教的本质本来就是“非此即彼”,如果贯彻“价值中立”的原则,犹太人必然无法在基督教的既有强势地位面前捍卫本己的民族价值。这种相对主义显然会涣散犹太群族的主导价值,最终使之无法达成有效的价值共识,并进而威胁到犹太传统的正当性与连续性。一旦丧失了判断是非、好坏的独立标准,犹太族群就会面临价值解体的危险。而价值共识的瓦解则意味着,面对德国社会的反犹主义丧失了抵抗能力。对于这种“神学—政治困境”,根本没有直接的解决方案。

施特劳斯极为重视反犹主义的内在线索,尤

其关注这种“文明冲突论”背后的思想底蕴。他没有作出民族主义式的反应，并不表明民族感觉迟钝。为了超逾单纯与对手论战的水平，决不能停留在对手的视域之内。正是由于这种毫不妥协的坚毅，他同各种立场——政治复国主义、文化复国主义、宗教复国主义乃至新正统派——保持了冷静的距离。

德国的犹太人发现，除了形式上的平等权利之外，现代方案根本无法兑现实质性的生存尊严。于是，回归自身的文化共同体就成了唯一出路。然而，这可能吗？启蒙思想不是已经彻底摧毁犹太信仰了吗？不可回避的是，犹太知识人必须首先面对知性诚实的考验。施特劳斯看到，正是在这个关键问题上，历史主义成了保持传统连续性的无法逾越的障碍。

纳粹当政期间，充满敌意的生存环境反而激发了施特劳斯作为犹太人的尊严感。在《德意志虚无主义》的结尾，他明白无误地传达出一种身为犹太人的气节：

目前的盎格鲁—日耳曼之战有着象征意义。英国人在德国虚无主义面前捍卫现代文明，这就是在捍卫文明的永恒原则。谁也无法断言战争的结果会怎样。可明白无疑的是：由于在紧要关头选择了希特勒做领袖，德国人的正当诉求也就到“成为一个地区性民族”为止了；应当是、应当仍是一个帝国性民族的是英国人，而非德国人，因为只有英国人（而不是德国人）才懂得，才应当实行帝国统治……这得花相当长的时间学会宽赦被征服者、制服傲慢自大者……

后来，施特劳斯致力于恢复自由主义的古典含义，力图区分讲究德性的古典自由主义和肆无忌惮的现代自由主义，这一思想立场无疑应该追溯到他在魏玛时期的亲身经历。政治的自然根基

并非在于划分敌友，而是在于重新提出“苏格拉底问题”。为古典共和主义重新奠基，就是施特劳斯回应德国虚无主义的思想行动。对于魏玛时期的沉痛一页，我们实在没有理由轻轻翻过——毕竟，施特劳斯是带着刻骨铭心的犹太问题走向“政治哲学”的。

三、共和理念的古今之变

19世纪晚期，不可一世的现代性方案遭遇到深刻危机，乱象纷呈的西方思想正值世纪性反思的转折关头。恰好在这一关键的历史时刻，西学大举进入中国，西方哲学的危机直接促发了中国思想的危机。当时的“中西之争”同时就是“古今之争”，即古学同新学的对抗。随着中国步入现代，既定的知识格局逐渐发生了深刻位移——“古今之争”让位给中西的现代化竞争。西方哲学进入中国是重大的现代性事件，原本异在于中国文明肌体的现代西方哲学术语逐渐成为中国学术的思想质料。倘若离开西方哲学概念的语义支撑，现代中国思想必然会面目难辨。中国思想所纠缠的西方哲学是哲学的派生形态（实为对启示宗教的反动），并非西方哲学的本然形态。尽管国族危难一度耽搁了对文明原则的彻底追问，诸多思想前辈仍在颠沛流离中勉力维系着中国的文明命脉。

作为史无前例的历史性变局，西学的入侵不但架空了中国文明的正当性，同时也切割了中国文明的连续性。中国学人所引介的西学相当驳杂，其中最为深刻的思想资源恰恰是德国哲学。受制于对手的视域，中国学人无论是依托西学对传统大肆攻讦，还是借助传统对西学负隅顽抗，都没有意识到这种对传统的理解已然是一种历史主义的理解。出于针对西学的论战性意识，中国学人批判地继承了现代思想的基本预设。在当代语境中重启“古今之争”的初衷无非在于：恢复理解中西之

争的原初视域。施特劳斯把现代性喻为历史洞穴,无异于揭示了贫乏时代的思想困窘:在回返自然洞穴之前,真正的思想尚未开始。现代理性主义的自我瓦解让人不禁想起,密涅瓦的猫头鹰在黄昏时分才会起飞。

在施特劳斯那里,“耶路撒冷与雅典”乃是重大主题,这一主题在临终文集中处于核心位置。在《自然正确与历史》中,这一主题悄然出现在论述韦伯的第2章,并不引人注目。在第2章中,韦伯最著名的说法是事实与价值的分离,施特劳斯把韦伯的逻辑进一步推进,最终的世界图景乃是“诸神之争”。当然,这并非施特劳斯的最终结论,他的“更为精确的”说法是,诸神之争最终是哲学与神学之间的世俗斗争,是两种生活方式的争论。读者期待施特劳斯对此进行深入解释,可他并未进一步阐述这一主题,而是建议我们“迅速从可怖的深处返回到表层”。通过对诸神之争的深化,施特劳斯顺理成章地把我们带回前哲学的古代世界。

从《自然正确与历史》的论述结构来看,更为明显的主题是“古今之争”。在全书结尾,施特劳斯指出,“古今之争”的关键在于“个体性”的地位问题——简单说来,取决于“个体优先”还是“德性优先”。纵观全书,“自然正确”经历了古今之变。我们必须面临两种根本抉择:要么是古典的“自然正确”,亦即“自然正当”,要么是现代的“自然正确”,亦即“自然权利”。这一论题的展开可概括如下:我们需要区分两种共和思想——古典共和主义基于自然正当,持守德性优先的原则;现代共和主义基于自然权利,持守个体优先的原则。就制度层面而言,古典德政落实为中和政制,现代宪政落实为民主政制。从表面上看,《自然正确与历史》的论述结构并没有按照线性的历史顺序。中间的两章处理古代部分,现代部分却前后一共四章。最后一章提到柏克为历史学派铺平了道路,而开始的一章虽然提到了历史学派,却没有提到柏克。对于施特

劳斯相当复杂的论证而言,任何谨慎的读者都不得不承认,真正把握其内在思路是极为困难的事情。

按照施特劳斯在《什么是政治哲学?》中的总结,哲学在于两类知识的联结:同质性知识和异质性知识。同质性知识以数学为代表,涵盖类似数学的知识,在派生的意义上还包含创造性的技艺。异质性的知识意味着目的的异质性,其最高形式是政治家和教育家的技艺。^⑬这两类知识之间存在着无法克服的根本紧张,古典哲人的高明之处在于力图保持两者之间的张力。现代性危机的根源在于“尚同”,亦即同质化倾向失去了古典制约,最终通向了历史主义。简单地说,现代原则在哲学上体现为“形而上学的中立性”,而在政治哲学上则体现为“个体性”。

在古典思想中,中和原则对尚同理念起到了制衡的作用。这种德政原则由柏拉图奠基,经过亚里士多德推进,最终由西塞罗发扬光大。按照古典政治哲学,哲人德性和政治德性之间存在着根本紧张,如何安顿两种德性之间的张力,是古典共和主义的关键问题。古典哲人探究了各种政体,对于君主制、贵族制乃至民主制等政体的优劣有着深刻洞察,在此基础上提出了中和政制的审慎主张。就政治史而言,雅典有中和的灵魂,却没有中和的身体;罗马有中和的身体,却没能挽留中和的灵魂。既然中和原则基于人的自然理性,启示宗教的兴起必然会使古典社会发生根本变迁。

基督教是同质化的宗教,罗马采用基督教作为政教统一的基础,已然背离了古典的中和原则。基于此岸和彼岸的分裂,这种政教统一是脆弱的——不仅没能制衡诸神之争,反而使宗教残杀愈演愈烈。后来罗马帝国衰微,大一统的局面终归土崩瓦解。现代政治哲学的奠基人马基雅维利重释了德性的含义,使文艺复兴成了现代性的起点。

马基雅维利引进“新的模式和秩序”,开启了

征服自然的现代运动。他站在习俗主义立场上反对自然正当,使个体优先成了现代性的基石。从表面上看,《君主论》和《论李维》的教诲相互矛盾,实际上,他以一种前所未有的方式将专制和共和融为一炉,从而用宪政取代了德政。在这个意义上,马基雅维利或许称得上是第一位尚同哲人。此后,现代政治哲学的发展几乎可以视为“西方思想的马基雅维利化”。

施特劳斯注意到,色诺芬对马基雅维利有着非同寻常的重要性。在《君主论》和《论李维》中,色诺芬被提及的次数比柏拉图、亚里士多德和西塞罗加起来还多。将马基雅维利和色诺芬加以对比,最能体现马基雅维利同古典传统的决裂:

毋庸置疑,色诺芬并不是一位马基雅维利之前的马基雅维利。色诺芬的道德世界有两端,伟大的政治人物居鲁士指向其中一端,色诺芬的老师苏格拉底则指向另一端。但在马基雅维利的道德世界里,并没有苏格拉底的位置。要从色诺芬横渡到马基雅维利的思想,就必须与苏格拉底的思想一刀两断,必须发现一块道德的新大陆。^{①9}

无论任何时代,对“新的模式和秩序”的发现都是危险的。即便是声称“重新发现”也会冒犯当代的宗教。这种宗教教导人们,现代人效仿古典德性是不可能的,在道德上是不可能的,因为异教德性不过是一种“绚丽的邪恶”。这就迫使马基雅维利转而确立古代权威:李维的史书成了马基雅维利的《圣经》。对于敌人的阵地而言,获得恰切理解的古学残余是居高临下的“要塞”。攻占这一战略高地,是颠覆现存秩序的战争的关键。为了看清马基雅维利的“精神战争”,有必要了解他为什么要进行“隐秘的渎神”:

如果有人公然表达或吐出渎神言论,所有好

人都会不寒而栗并掉头而去,或者会使他罪有应得,他一人承担所有罪恶。可是,一种隐秘的渎神言论之所以如此阴险,不仅在于它使渎神者逃避了根据相应法律程序所作的惩罚,而且尤其在于它实际上迫使听众或读者自己去想渎神言论,从而迫使他们变成渎神者的同谋。^{②0}

基督教的胜利归功于宣传,马基雅维利则试图用基督教所发明的手段来摧毁基督教。作为没有武装的先知,他继承了基督教所运用的手段。目的本身就是对手段的辩护。为了保证身后的成功,他在现代思想家中第一个指望通过启蒙来建立“新的模式和秩序”。启蒙的终极目标是普世同质国家,为了达成这种尚同取向,政治哲学首先要颠覆德性和制度之间的关系,使目的的异质性被手段的同质性彻底拉平。马基雅维利取得了“令人惊异的成功”,这可以从现代共和理念的经典论述中得到证实:

建立国家这个问题不管听起来是多么艰难,即使是一个魔鬼的民族也能解决的(只要他们有此理智),那就是这样说:“一群有理性的生物为了保存自己而在一起要求普遍的法律,但是他们每一个人又秘密地倾向于把自己除外;他们应该是这样地安排并建立他们的体制,以致于尽管他们自己私下的心愿是彼此极力相反的,却又如此之彼此互相防止了这一点,从而在他们的公开行为中其结果又恰好正像他们并没有任何这类恶劣的心愿是一样的。”^{②1}

与中和政制不同,现代共和政制是一种混合政制。倘若囿于马基雅维利所开辟的现代新统,当然无法看清中和政制同混合政制的品质差异。这种混合政制有着诸如大众选举、分权制衡乃至政党轮替等制度设计,实际上无不首先基于对中和

政制核心问题的误识。^②古典政制的初衷在启蒙之后蔽而不明,这是现代政治失序的主要根源。尚同政治基于统治者和被统治者的同质性,从根本上颠覆了“以德和民”的古典教诲——早在1903年,共和理论大师梁启超已然勘破尚同之弊:

波氏曰:国也者,何也?以平衡正义,调和社会上各种利害冲突之一团体也。而在彼共和国,则其统治之主体(按:即国家)与其统治之客体(按:即国民)同为一物。舍人民以外,则国家之要素,他无复存(按:君主之国亦非不以人民为要素也,而人民之外,尚有他要素。若英国,则合君主、贵族、平民三要素而成国者也。原文词简意赅,翻译殊窘,读者谅之)。夫无论何国,其社会上、宗教上、民族上及其他种种关系,莫不错综分歧。此之所利,或彼之所害。利害抵触,而必有冲突。此等冲突,即由人民本体而发生者也。以本体所发生之冲突,而还欲以本体调和之,是无异使两造之斗讼者,而自理曲直也。天下困难之事,孰过于此?君主者,则超然于此等种种利害关系之外,而代表大团体之国家,以调和之者也。所贵乎有国家者?其目的莫大于是。而君主国之达此目的,与民主国之达此目的,其难易判然矣(按:古今政治学者论国家之目的,言人人殊。波氏谓国家之正义、平衡之源泉,以调和国内种种利害而融合之为目的,是其创见,亦笃论也。学者不可不深察)。以是之故,凡共和之国家,大率革命相寻,使法制失其永续之性,而几于不国,殆非无故。^③

回顾现代历史,尽管欧洲大国相继崛起,却始终无法长治久安,即便是施特劳斯似乎相当推崇的大英帝国也在劫难逃(这不免让人想起古训“和实生物,同则不继”)。晚清之际,欧洲已然乱象纷呈,尼采早有预言,20世纪将是世界大战的时代。这是否意味着“始于1517年左右的时代”的终结?

也许,世界大战仅仅是这一终结的肇端。施特劳斯后来作出这样的总结:

自由民主制的理论,还有共产主义的理论,源于现代性之第一、第二次浪潮,第三次浪潮的政治含义已经被证实为法西斯主义。然而,这个无可否认的事实并不足以使我们回归现代思想的较早形态:不可忽略或遗忘尼采对现代理性主义或对理性之现代信仰的批判。这是自由民主制之危机的最深刻原由。总而言之,与法西斯主义相反,自由民主制的有力支持来自一种决不能被称为现代的思之方式,我们西方传统之前现代思想。^④

纵观两千余年的欧洲历史,犹太民族的沧桑命运尤其令人感叹。是什么原因导致犹太人悠悠千载竟无容身之所?人类文明真的无法克服尚同理念吗?无论是政治民族主义抑或文化民族主义,难道不仍旧是一种现代方案?犹太问题是现代性危机的样板,逼迫我们反省尚同理念。^⑤施特劳斯看到,犹太复国主义的正当性决不能基于现代原则,政治复国主义通过权力政治建立一个国家,而这样的国家却不必然的是“犹太的”;而文化复国主义不得不面对的是,犹太信仰至多是个同政治、经济、法律、审美同等重要的“文化省份”。

处于全球化时代,“普世价值”注定是中国思想无法回避的问题。^⑥反省现代思想中的尚同理念,是认识真正的文明原则的前提,决不能把对尚同理念的彻底批判视为虚无主义——尚同哲学本身即为虚无主义的根源。现代政治不惜一切代价求同,实质上仍是一种特别的绝对主义,亦即把相对主义当作绝对价值。我们必须深思,尚同理念是否有资格成为社会的价值基础?人类文明难道应该被迫接受这种以绝对主义面目出现的相对主义?全球化究竟应该基于怎样的“普世价值”?随着中国社会的加速转型,改革过程中不断积聚的各

类社会矛盾必然日益凸显。如何在新的历史条件下面对不同阶层、族群、宗教和地域之间的裂痕,已经成为社会科学刻不容缓的课题。值得关注的问题是:如何才能建立起和而不同的文明秩序。与作为知识手段的工具性学科不同,政治哲学以目的的异质性作为知识基础。当我们谈到共和理念的时候,起码要清楚古典共和与现代共和之间的本质差异——“和”“同”之辩是理解共和国的歧义性的关键。

四、全球性历史重任

如果说《自然正确与历史》旨在引领读者走出历史洞穴,那么1964发表的《城邦与人》就具体呈现了政治的自然根基。通过依次解读亚里士多德的《政治学》、柏拉图的《王制》和修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》,施特劳斯对“神学—政治问题”作出了含义深远的回应。似乎可以断定,“未经损害和败坏的自然”就是他对现代境遇中的诸神之争的冷峻回应——对我们来说,堪称榜样的则是那种施特劳斯式的忠诚:对大地的自然根基的忠诚。

进入美国语境后,施特劳斯在大多数时间里对犹太问题不愿多言。与某些学术同胞迥然不同,他并不认为控诉“反犹主义”或“极权主义”是捍卫尊严的适当方式。当受到不公待遇的时候,正义诉求必须根据自身传统的正义原则。在敌人的十字架前下跪,无异于承认敌人是裁决正义的法官。犹太教和基督教扞格难通,除非欧洲同化于犹太人的生活方式,否则“犹太问题”就不可能获得解决——这种“同化”显然超出了任何人的想象。所以,他在多处讲过,“犹太问题”是无法解决的。

当然,施特劳斯并未因此抛开对“做犹太人”的关切,当晚年再次提起同化的问题时,他把尼采关于犹太人的说法视为对同化问题的最高表达。^{②7}尽管施特劳斯将尼采视为现代性第三次浪

潮的代表,但同时认为从未有人像尼采那样“将哲人之所是说得如此伟大和高贵”。在尚同道德已然造成全球僭政的时代,尼采的抗争行动无疑是一种“高贵的虚无主义”。^{②8}在临终文集中,施特劳斯最终承认《善恶的彼岸》中的权力意志学说其实是一种“对上帝的辩护”。^{②9}

对于犹太哲学,施特劳斯最经常提到的思想前辈除了迈蒙尼德和斯宾诺莎,显然还有罗森茨威格和柯亨,他们对施特劳斯的影响不言而喻。在其自传性序言中,他提到罗森茨威格对斯宾诺莎的批评:

也许可以把罗森茨威格的观点总结如下,柯亨是比斯宾诺莎更为深刻的思想家,因为和斯宾诺莎不同的是,柯亨并不认为哲学脱离或免于他自己民族的传统是理所当然的。这种脱离是“非自然的”,不是原有的,而是从原有的附着中解放出来的结果,是疏远、破裂和背叛的结果;忠诚,以及与忠诚携手并进的同情和爱才是原有的。对传统的真正忠诚并不等同于泥古的传统主义,两者水火不相容。忠诚于传统并不在于单纯地保持传统,而是在于维护传统的连续性。^{③0}

施特劳斯始终在跟踪犹太思想前辈的思路,恰恰在启蒙运动的背后发现了一条极为隐秘的思想线索。他很早就置身“泛神论之争”这一思想事件的漩涡之中,后来坦言自己从莱辛身上洞悉到“古今之争”的关键。施特劳斯穷尽毕生精力解读西方经典,带着身为犹太人的尊严坚定地返回前现代的“自然正当”,用实际行动作出了“进步”还是“返回”的抉择,并为后学留下了令人瞩目的解经著作。

返回传统绝不意味着通常意义上的保守主义,他在《古今自由主义》的前言中指出,就“古今之争”而言,保守主义同自由主义乃至共产主义有

着“共同的根源”。^{③①}古典政治哲学并非单纯的保守,而是崇尚“原初意义上的自由”,因为人依其自然所寻求的乃是“正确的”,而非“传统的”。

希腊哲学假定,大全本身即可被理知的大全。^{③②}施特劳斯强调说,犹太传统有助于限制希腊的理性主义,可谓“西方内部的东方”。如果说,犹太民族的命运就是流亡,那么苏格拉底问题所昭示的哲人命运则是一种“内在的流亡”。在施特劳斯笔下,苏格拉底和犹太先知都是人类最高类型的典范,两大传统的共同基础在于,苏格拉底和众先知都具有使命感。这种使命感出于对人类所依赖的共同体生活的关切,须臾不曾忘怀在私人的善和公共的善之间践履人之为人的最高职责。

施特劳斯认为,理性主义来自希腊哲学对存在的一种特别的理解,只有通过向东方尤其是中国学习,才能对希腊哲学进行“实质性的限制”,从而超逾“技术性大众社会”。言外之意似乎是,犹太传统对希腊哲学的限制并不彻底。至于如何对希腊哲学进行“实质性的限制”,施特劳斯语焉不详。他清楚地看到,如今中国正“屈服于西方式的理性主义”:

在当今思想的水准上,不可能有东西方之间的真正的交会,也就是说,当今思想是在东西方最浮躁浅薄的时期,在最夸夸其谈、最浮躁浅薄的代表者之间进行交会的。东西方之间的真正交会只能是两造之至深根源的交会。^{③③}

这话说得发人深省,俨然在提醒我们,只要继续徜徉于现代的种种“主义”之中,中西对话就难免言不及义。无论各种“主义”之间存在着怎样的对立,其实无不基于现代性的尚同信仰。为了摆脱这种世俗化的政治神学,必须首先超逾“中西之争”的论战意识,重新提出亘古不移的切身问题:“什么是正确的生活方式?”唯有如此,我们才能重

新赢得政治的自然根基。在这个意义上,“古今之争”是真正意义上的文明对话的必要前提。

在苏格拉底和柏拉图那里,追求真理意味着超逾所有的偏见。尚同哲学源于针对偏见的斗争,但是这一斗争仅仅针对其他偏见,唯独无视自身的偏见,无疑丧失了古典哲学的彻底性。启蒙之后,更具历史意识的思想大家——孟德斯鸠、黑格尔、赫尔德——对中国文明极力诋毁,不过反映了欧洲在历史洞穴中越陷越深。20世纪以来,中国学人对西方的了解始终在步历史主义后尘,透过历史洞穴中的影像反观自己。人们不禁开始怀疑,这种历史意识是否仅仅是某一历史事件的最后回声。只有在自然的视域中,中西思想才能以一种原初的方式相遇。

海德格尔对西方根基进行了解构性回溯,中国学人指望从中窥见西学的根柢。问题的复杂之处在于,海德格尔对古典经学的恢复仍未摆脱历史主义的预设。潘格尔教授为《古典政治理性主义的重生》的中文版撰写了前言,他在谈到海德格尔所忽视的“古今之争”时讲,只有“苏格拉底式的政治哲学”才能使我们抵御现代技术对人类精神的毁灭性威胁。在收尾的时候,他忽然意味深长地说:

在我们的时代,东方和西方之间亟需在最深的层次上进行对话,在某种意义上可以说,施特劳斯的毕生著述都是自觉为此进行准备的典范。但是施特劳斯已然逝去。他把这种典范和庄严职责遗留给我们生者来继承。面对这种典范和职责,在西方的我们尚未很好地恪尽职责。我们需要你们的帮助。我们需要一种高贵的竞赛,你们告诉我们施特劳斯的引领和典范如何能够照亮东方至深的根基,明确地说,这是一种对西方的挑战和一种同西方乃至西方至深根基的对话。这可能会刺激并砥砺我们把自己分内的事情做得更好,并通过施

特劳斯所不言而喻地指派给我们双方的全球性历史重任来验证自己的能力。^{③4}

潘格尔教授的意思不太容易琢磨,似乎可以这样理解:全球化时代的重大挑战在于,技术理性已然把人类精神领向衰颓,只有潜沉到自身文明的至深根基,才能挽回这种精神颓势,从而使文明共同体“其命维新”。

施特劳斯的文体现有如一面特别的镜子,我们从中至少可以看到这样的异象:古典学问和现代学问在图书馆中正在进行一场没有硝烟的战争……恍惚之间,笔者不由得生出一个惶恐的疑问:在美国的潘格尔教授有幸凭靠“苏格拉底式的政治哲学”指引迷津,在中国的我们应该凭靠什么呢?表面上看不可能的事情,也许只是非常艰难的事情。可以肯定的是,作为对更高理性的粗劣的复制和缩略,理性主义发明了全球化和所谓的“普世主义”。

* 将此文献给我的祖母徐鲁瑞芝,谨祝她老人家康宁祥习!

注释:

参见许纪霖(编):《启蒙的自我瓦解:1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》,长春:吉林出版集团2007年版。

在中西二元框架下,中国学人的知识反应或可大略分为四种类型:第一,去政治化的地方主义;第三,去政治化的普世主义;第三,政治化的地方主义;第四,政治化的普世主义。

[美]列奥·施特劳斯:《德意志虚无主义》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集·卷二》,彭磊、丁耘等译,北京:华夏出版社2008年

版,第101~130页。

关于古今共和政制的品质差异,参见[美]列奥·施特劳斯:《自由教育与责任》,载刘小枫、陈少明(编):《古典传统与自由教育》,肖涧译,北京:华夏出版社2005年版。

对全球化的初步讨论,参见庞朴:《全球化与化全球》,载《二十一世纪》2000年10月号,总第61期。

[美]列奥·施特劳斯:《德意志虚无主义》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集·卷二》,第118~119页。

[美]列奥·施特劳斯:《德意志虚无主义》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集·卷二》,第119页。

参见Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, The University of Chicago Press, 1988.

[美]列奥·施特劳斯:《政治哲学的危机》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集·卷二》,第27页。

[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社2000年版,第344~368页。

①列文森断言:“从那个时候起,就没有一个真正的儒家像斯威夫特那样,为了古代而向现代宣战。”参见[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,第368页。

②[美]列奥·施特劳斯:《〈斯宾诺莎宗教批判〉英译本导言》,载贺照田(编):《学术思想评论》第6辑,汪庆华等译,长春:吉林人民出版社2002年版,第272页。

③[美]列奥·施特劳斯:《〈政治的概念〉》评注,载[德]迈尔:《隐匿的对话·施米特与施特劳斯》,朱雁冰等译,北京:华夏出版社2002年版,第209页。

④[美]列奥·施特劳斯:《德意志虚无主义》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集·卷二》,第104~105页。

⑤[美]列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:三联书店2003年版,第2页。

⑥[美]列奥·施特劳斯:《德意志虚无主义》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论

文集·卷二》,第128页。

①⑦[美]列奥·施特劳斯:《德意志虚无主义》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集·卷二》,第114~115页。

①⑧Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, pp. 39-40.

①⑨[美]列奥·施特劳斯:《马基雅维利与古典文学》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集·卷二》,第53页。

②⑩[美]列奥·施特劳斯:《马基雅维利》,载[美]列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西(主编):《政治哲学史》,李天然等译,石家庄:河北人民出版社1998年版,第337~338、344~345页。

②⑪[德]康德:《永久和平论》,载《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆1997年版,第125页。

②⑫这种误识仍然源于马基雅维利的共和教诲,参见[美]曼斯菲尔德:《导论》,载[意]尼科洛·马基雅维里:《论李维》,冯克利译,上海人民出版社2005年版。

②⑬参见梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,载《梁启超全集》,北京出版社1999年版,第1072页。

②⑭[美]列奥·施特劳斯:《现代性的三次浪潮》,载刘小枫(编):《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集·卷二》,第46页。

②⑮[德]哥尔维策尔:《黄祸论》,北京:商务印书馆1964年版(内部读物)。

②⑯从一种“古老的神学……观点”出发,顾彬力图使中国和欧洲“相互对峙”。他反对而且仅仅反对美国式的汉学,却没有深思自己的历史主义前提是否同样是一种偏见。顾彬所提到的“美国汉学与欧洲汉学的决斗”,不过证明了欧洲汉学是颠倒过来的美国汉学。参见顾彬:《略

谈波恩学派》,载《读书》2006年第12期。

②⑰[德]尼采:《朝霞》,田立年译,上海:华东师范大学出版社2007年版,第251~254页。

②⑱[美]列奥·施特劳斯:《重述色诺芬〈希耶罗〉》,载[美]古热维奇、罗兹(编):《论僭政——色诺芬希耶罗义疏》,何地译,北京:华夏出版社2006年版。

②⑲Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago, 1983, p. 178.

③⑩[美]列奥·施特劳斯:《〈斯宾诺莎宗教批判〉英译本导言》,载贺照田(编):《学术思想评论》第6辑,第262~263页。

③⑪蒋庆出于论战性的意图,用“讲政治”的道德观反对“不讲政治”的道德观。他仍然依赖于对方的道德观,并未深究这种道德观的正当理据。由于最终诉诸“超越神圣之价值信仰与是非善恶之道德抉择”,蒋庆并未超越他所反对的立场。参见蒋庆:《政治的孔子与孔子的政治》,载陈来、甘阳(主编):《孔子与当代中国》,北京:三联书店2008年版,第321~327页。

③⑫[美]列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,第32页。

③⑬[美]列奥·施特劳斯:《海德格尔式生存主义导言》,丁耘译,载贺照田(编):《学术思想评论》第6辑,第131页。

③⑭前文提及的《古典政治理性主义的重生》中文版尚未出版,译者转来潘格尔撰写的前言,作者本人将之翻译成中文。

徐 戡 德国法兰克福大学哲学系

责任编辑 黄柏莉