施特勞斯拯救「歷史」

⊙ 劉晨光

從知識社會學來看，任何一種思想的勃興或引進，與其所處的社會政治條件密切相關。比如五四前後幾代人對達爾文「生物進化論」（嚴復所謂「天演論」）的接受熱情就與當時中國積貧積弱、飽受帝國列強欺淩有關，其深層的動機或意旨無非知識人對中國大地的「愛恨交加」使然。近年來施特勞斯式政治哲學的熱潮之興起，則離不開中國經濟社會各方面的發展以及中國現代性問題的凸顯。從「救國論」到「強國論」的話語方式轉變，意味著知識人對中國問題的反思和解答更加從容和大氣。實際上，施特勞斯所謂的「政治哲學」乃中國古典學問中固有之因素，且為其主要之因素，或可稱之為「倫理政治學」。[1]施特勞斯發蒙「柏拉圖式政治哲學」的主要緣起，乃在於西方文明自身的危機，這使得中國知識人對現代性的態度須更加謹慎為妙，五四時「德先生」和「賽先生」的至尊無上地位或許並非絕對不可動搖。但中國知識人對中國古典學問的理直氣壯，不該建立在西方現代性問題多多之基礎上，中國古典學問之值得重視，實因其對於治療中國自身不得不面對的現代性問題可提供積極的、有建設意義的答案。施特勞斯的政治哲學論式之有價值，亦在其符合中國古典學問之道理，然其畢竟身處西方形而上學傳統之中，自身之積弊似很難擺脫淨盡，此點亦在情理之中。[2]中國自古以來就有史官文化綿延不絕，至為發達，中國人可謂一直生活在「歷史」之中。施特勞斯的思想對「歷史」的考量恰為其一大顯要特點，並貫徹始終，可惜向來較少為論者所談及。我們認為，考量「歷史」在施特勞斯思想中之地位，對於挖掘其人思想之真正意圖至關重要，且對我等問學者之入為學正道，不無啟發之意義。

施特勞斯一生潛心教學與著述，考慮最多的無疑還是時代的難題，即西方現代性或虛無主義問題，它們都與「歷史」觀念有關。可以說，施特勞斯自始至終都在以與當下歷史保持一定距離的態度思考何為真正的「歷史」，但他反而以此種疏遠歷史的姿態進入了「歷史」本身，不管是有意還是無意。他在各個時期對歷史的思考自然是有一定軌跡可循的，但此處並非要論證其前後相續的「必然性」之類，而是在其早、中、晚三個不同時期擇取三本有代表性的重要作品[3]，象徵性地窺探一番施特勞斯是如何拯救「歷史」的。

施特勞斯早年的霍布斯研究在其思想過程中所佔的重要地位，常為人所忽視。[4]正如他力圖從霍布斯的早期作品中發掘其政治哲學思想的起源和基礎一樣，施特勞斯的這項研究也在一定程度上預示了其以後研究的方向和路徑之一斑，其中的不少結論甚至延續其一生而未有變更。施特勞斯在著名的「美洲版前言」中承認了自己的一項失誤：不是霍布斯，而是馬基雅維裏才是現代性浪潮的第一發起者，但這絲毫不影響此項研究之基本意義。[5]綜觀全書，施特勞斯所要證明的不過是：霍布斯已經偏離了古典政治哲學的道路，並力圖開創一條新路，但這種偏離是如何可能的，其過程又是如何，此類問題乃最值得關注者。

霍布斯不滿意於古人從「應然」上安排人類生活的理想秩序，認為古典政治哲學的弊端之尤者，一言以蔽之，乃在於不能實施運用。因此，他試圖從「實然」上來審視人類生活。[6]在這種思慮轉變的微妙過程中起到至關重要作用的兩種文本是，霍布斯翻譯修西底德的《伯羅奔尼薩斯戰爭史》時為其所寫的引言，以及研究亞里斯多德《修辭學》時所撰寫的兩篇英文作品。古典政治哲學偏重於從靜止的、理想的角度看問題，而霍布斯從修西底德那裏發現人類生活處於變動不居之中，從亞里斯多德那裏瞭解到對「大多數人」起作用的不是其理性，而是其激情和欲望。因此，霍布斯眼中的政治世界乃是人的各種激情彼此交織、衝撞的動亂世界。霍布斯開創了「激情政治學」的端緒，並直通黑格爾的「歷史哲學」道路。[7]

但霍布斯起初從「歷史」角度來批判和改造古典「哲學」，仍然來源於古典自身之內，待其不滿足於此，而試圖借用「數學」工具為現代政治創建一個確定的根基時，他才真正開創了現代政治哲學的新面相。此時，亞里斯多德的「貴族式德行」將被嶄新的「市民道德」所取代，其中最為關鍵的乃是從「榮譽原則」到「恐懼原則」的轉換：暴死乃最大的邪惡，而怕死則為新的道德基礎。在古典政治哲學裏，「哲學」與「歷史」，或者柏拉圖和修西底德，二者構成具有內在張力的一個整體，但霍布斯的新政治科學卻在擺脫古典政治哲學的虛幻不實之際，完全從「歷史」出發建立一套確定的理論體系。也許現代政治哲學於此時真正誕生了，但與其早期處於古典和現代之間的「修西底德」歷史研究時期相比，視野反而變得狹隘了。這個時候的霍布斯重新走入了「柏拉圖主義」的「形而上學」迷障之中，只不過已經顛倒了其基礎而已，這在後世的尼采那裏可謂達到了極致。在我們看來，任何想以某一些具體的原理、準則為人類生活奠定所謂「堅實」的理論基礎的努力，都是虛妄無稽的，因為這種教條式的、形而上學式地理解人類生活的出發點，已經遠遠偏離了修西底德「歷史」的整全視野，它使人的眼光越來越迷離、混沌和狹隘，並最終喪失任何可能觀看「整全」的能力。霍布斯開創的新政治科學的氣魄無疑是恢弘的，但我們還是更喜歡以修西底德為師的那個霍布斯，他站在古代與現代之間，不屬於古代，也不屬於現代，從而屬於一切時代。

與對霍布斯的研究相比，施特勞斯中期的著作如《自然權利與歷史》者，已具有更為宏闊的歷史視野。施特勞斯一向佩服如尼采那樣保有「理智的真誠」之人士，他自己的霍布斯研究就是如此之典範。年輕時期，意氣風發，下筆隨意揮灑，出於性情的如珠妙語隨處皆是；人到中年，則趨於平和節制，筆端謹慎有餘，氣韻流動不足。此種情形之出現，一與施特勞斯本人的學養日深有關，二則與他從中世紀故紙堆中發掘出來的「隱微書寫」有關。

甘陽先生在為「列奧·施特勞斯政治哲學選刊」寫作的著名「導言」《政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興》中，已經分析了《自然權利與歷史》的結構安排之精妙，他認為至少有三種讀法。[8]但遵從「表面即核心」的基本教導，中間兩章因其位置而無疑為施特勞斯該書強調的核心。我們的理解是，為了達到突出此核心即「古典自然正當」觀念之目的，施特勞斯的論述或難免有故意曲解處也未可知。正如標題所示，與「自然正當」相對的乃是「歷史」，因此，此書在討論到「歷史」時初看結論明確，實則頗為含糊費解。[9]比如第二章主要批駁「歷史主義」，乃引起不少海德格爾的熱愛者不滿之處，概因施特勞斯把「歷史主義」的標籤貼與海德格爾，似乎為達其反對現代性、重啟古今之爭之目的，而對海德格爾之真實思想尤其晚年思想不公。又如末章論伯克以結束該書處，對伯克的似乎同樣之不公，已經引起有心人的不滿和反對。[10]也許，伯克對「歷史」的理解恰恰是修西底德式的，而施特勞斯卻對其施以簡化手術，一變其為現代「歷史主義」之可能的重要發端者。

總而言之，施特勞斯此書的主要目的，乃在於突出從古典自然正當到現代自然權利的古今之

變，以及現代性的伴隨物「歷史主義」在其中所扮演的關鍵角色，它的修辭乃服務於此一意圖的。但書名中所含有的是「歷史」，而非「歷史主義」，施特勞斯向「歷史主義」開火，並不意味著與「歷史」為敵。在我們看來，「歷史主義」的根本弊端與「自由主義」一樣，不在「歷史」或「自由」，而在「主義」。當「歷史」變成一種「歷史主義」，「歷史」本身就為其消解了，「歷史」不再可能，「歷史」與「哲學」之間的微妙張力也不再可能，其所導致的結果與霍布斯離棄修西底德的「歷史」後為現代政治立法的雄心壯志所導致的結果相似。最終，「歷史主義」與霍布斯的「新政治科學」都沒有為「哲學」或者「古典政治哲學」留餘地，因其本身即是現代哲學的必然後果，且為其題中固有之義。

在思想成熟期的施特勞斯看來，「歷史」中也可包含「哲學」的。除了在《思考馬基雅維里》中展現的鬼斧神工，《城邦與人》中關於修西底德的撰述，無疑乃其最為爐火純青的作品之一。施特勞斯認為亞里斯多德關於詩歌、歷史、哲學的分類法[11]不適用於修西底德，修西底德筆下的歷史就是真正的「歷史」，其真正無與倫比之處乃在於，修西底德在自己生活時代的希臘，也就是伯羅奔尼薩斯戰爭這一事件之「特殊性」中，發現了在一切時代都富有啟示和教益的「普遍性」。[12]修西底德是一位真正偉大的史家，因為他眼中和筆下的「歷史」是飽含哲思與智慧的，這個史家也正是霍布斯早期的老師——霍布斯稱呼修西底德為「最具策略性的歷史學家」，以表達對其不動聲色的作為政治教育的歷史書寫的仰慕和敬重。[13]

然而，最值得注意的還是《城邦與人》的表面結構。施特勞斯在引言中開篇即言，我們必須被迫把目光轉向古典世界的政治思想，根本原因乃在於「我們時代的危機，西方的危機」。[14]通過對現代意識形態和社會科學的簡要批判，他在引言結尾說到，「古典政治哲學乃政治科學的首要形式，端在於對政治事物的常識性理解乃首要的」。[15]第一章標題為「論亞里斯多德的政治學」，卻從「自然」（nature）與「習俗」(convention)的區分開始談起，然後從亞里斯多德的作品之「整全」花費很多篇幅才漸漸進入「政治學」，而且僅僅擇要談論其部分內容。亞里斯多德的「政治學」正是古希臘人的常識和習俗的精要大全，最早的「政治科學」恰恰是很具特殊性的，與今日所言之普世適用的政治科學實質迥異。施特勞斯正是從亞里斯多德的「政治學」上升到柏拉圖的「理想國」，然而與第一章相似，第二章行文也是洋洋灑灑、率性而為，與《霍布斯的政治哲學》或者《自然權利與歷史》都大為不同——前者還顯生拙稚嫩，後者不夠坦蕩豪情。可以認為，這兩章乃施特勞斯最具個人性情和品格的文字，他最放得開，也最收得住。《理想國》乃是展示政治世界之局限性的，換言之，如亞里斯多德筆下的古希臘文明世界並非獨一無二、盡善盡美的，人所生活的「赤裸裸的政治世界」沒有柏拉圖筆下的蘇格拉底戲言的「理念」世界之存在餘地，這也是智慧的蘇格拉底最終要贏得沙拉敘馬霍斯做朋友的根本原因。[16]正是在從亞里斯多德之習俗向柏拉圖之自然上升過程中，施特勞斯達到了《城邦與人》論述的高峰，對《理想國》「理念論」和「哲人王」的議論出現在全書最為中間的部分。[17]但第二章在達到高峰之時，也開始了下降，這就是對政治世界之限度的清晰認識，就是要進入第三章修西底德的歷史世界。但這次下降乃是經過上升後的下降，因此修西底德的政治史並非未識其大，他的修辭和意圖都是於部分中看到整全、在特殊中表現普遍。因此，從政治科學到政治哲學，再到政治史，完成了一個循環。但嚴格說來，就像第三章首節和尾節共同所示，只有政治哲學與政治史之間的循環，因為亞里斯多德根本上還是一個政治哲學家，他的政治科學中不僅展示了古希臘之習俗倫理，更是打開了政治與哲學之間的張力，只是施特勞斯似乎有意未對後者多發言論而已。但是他在第三章開頭說「從亞里斯多德和柏拉圖轉向修西底德，我們似乎進入一個完全不同

的世界」[18]，是把亞里斯多德和柏拉圖並列使用而與修西底德形成對比的。

政治哲學與政治史之循環，正如經與史之互顯，因此，第三章所論修西底德的歷史世界就不僅是從第二章的下降，更是經過第二章後的昇華，另一種更為深沉和雍容的上升。[19]第三章幾乎是施特勞斯作品中結構最為精美、修辭最為考究、論證最為嚴密、啟發最為巨大的一篇，不僅與其他著作，就是跟前兩章也形成鮮明對比。與柏拉圖的對話展示的更多是對整全的愛欲不同，修西底德的「歷史」才展示了一個真正的整全世界，它就是人生活於其中的真實世界，具體歷史中「赤裸裸的政治世界」。但修西底德不僅是一個歷史學家，還是一個政治哲學家，端在於像他這樣偉大的史家，本身要不是一個政治哲學家就無以成其為偉大；正因為他的「歷史」中包含了「政治哲學」，他才堪稱偉大。從政治哲學到政治史，再從政治史到政治哲學，處於中間環節的是政治史，這預示著沒有政治史，不經政治史，政治哲學也是不可能的；也就是說，夠格的政治哲學家本身也應該是一個偉大的史家。總而言之，歷史學家和政治哲學家在修西底德那裏達到了完美的統一，施特勞斯正是通過自己的政治哲學書寫於此完成了對「歷史」的拯救，他本人也正是從現代世界到近代、中世紀，再到古希臘，從科學和哲學到前科學和前哲學的運思過程中，成功扮演了一位歷史學家的角色。在第三章最後也就是《城邦與人》全書最後，施特勞斯提到了一個問題：甚麼是神（quid sit deus）？這顯示了晚年施特勞斯像晚年柏拉圖在《法篇》中一樣虔誠，也表明了施特勞斯作為以神選民族自居的猶太人之一分子的忠實。[20]神的問題最終在完成對「歷史」的拯救後被重新提出，因為神本就只存在於歷史之中。

引介施特勞斯進中國，劉小楓先生功莫大焉。然因其人其言向來神神鬼鬼，詭秘異常，且帶著所謂「文化基督徒」的「基督神學」之深刻背景，一味強調「神學與哲學」問題在施特勞斯思想中之重要地位[21]，高蹈清玄有餘，卻離施特勞斯思想中對政治事物的複雜深邃見解之要旨不可謂不遠矣。《刺蝟的溫順》[22]一文不過借施特勞斯來打伯林，以「絕對價值」來攻「相對主義」；而《尼采的微言大義》[23]一文不過發揮《刺蝟的溫順》已提及的「哲人與民眾」問題，非但同樣流於空疏迂闊，且以觀念的教條曲解了尼采的鮮活真面目，吳增定先生的《尼采與柏拉圖主義》對此有令人稱佩的注意和反撥。[24]但劉先生乃修辭大家，為文或有其特別意圖，非我們所可妄斷，此處暫且不表。單就其論施特勞斯最具分量之文字《施特勞斯的「路標」》[25]而言，構思精妙，下筆有神，絕非凡俗所可望其項背。此文強調《柏拉圖式政治哲學研究》[26]一書在施特勞斯思想中的「路標」地位，妥當與否暫且不論，只是通篇以「哲人」自居的「高明」論調，與施特勞斯平和沖淡的政治哲學撰述相較，實在味道殊異。劉先生令我等尊敬和疑慮的地方都在於他太「高明」了，太強調「柏拉圖的蘇格拉底」，而忽視「色諾芬的蘇格拉底」了。[27]他固守學園以用古典學養調教自己心靈的為學態度無疑令人憧憬，但他非政治的政治態度，以及諸如把治國安邦大業留給中國的科耶夫們之類的言論，難免荒唐無稽了。[28]中國並沒有施特勞斯，也沒有科耶夫；科耶夫對施特勞斯的判詞乃是「施特勞斯＝神學」[29]，但此處所言之「神」，並非超歷史的「絕對價值」或者道成肉身的耶穌基督。在施特勞斯的理解中，此「神」乃存活於歷史之中的，與其攜手的不是physis，而是nomos。施特勞斯並不覺得自己如何高明，他對身處歷史中的國和民有一種發乎內心的溫情體貼。即便他對「哲人」身位的強調，未免失之孤絕無根，但此種弊端乃源於西方之「愛智」傳統，與出於清高自負對政治或民眾的蔑視毫不相關。

甘陽先生相較之下要「政治」得多，在很多人看來，甚至未免太政治了。在著名的「導言」

中，甘陽先生從社會政治環境以及知識話語角度來理解以施特勞斯為首的「保守主義」政治哲學在美國的興起，此乃其一貫之處，亦為其當初令人耳目一新之亮點。[30]在「高明」之人看來，此種說法未免膚淺可笑：施特勞斯一生都在反對「歷史主義」，焉能對施特勞斯本人做「歷史主義」的理解？甘先生並非沒有預料到此種詰難之可能，他本人就特別指出施特勞斯《自然權利與歷史》的書名與海德格爾的《存在與時間》的書名照應[31]，其第二章更是重點批駁海德格爾的「此在的綻放」式的歷史主義[32]，即便未點其名。甘先生對施特勞斯的理解或有政治過度之成分，但與太「高明」的理解相比，把施特勞斯放低處理解，可能更為妥帖。施特勞斯的政治哲學本就一再強調，理解須從表面著眼，上升須從低處開始。但施特勞斯一生幾乎沒有在媒體或公共場合拋頭露面，更不要說發表演說或訪談了，而甘陽先生卻樂此不疲。從此「聖人的虛靜」處來看，至少表面上，劉先生似乎性情更近施特勞斯之耐得住寂寞一面，而甘先生則更多地身體力行了施特勞斯的政治教誨。[33]甘先生綻放著他的此在，生活在「歷史」之中，並可能創造著「歷史」，而施特勞斯則更多地與當下歷史保持距離，他要做的是理解「歷史」本身，而非進入歷史。

我們最後想說的無非是：佔據「政治－哲學」中間那個連字元位置的不是別的，正是「歷史」。只有拯救「歷史」，才能挽回人類原初居住的「第一洞穴」。[34]換言之，哲人也好，政治哲人也罷，只有一個「洞穴」可以居住，而且不可能不居住其中。因此，拯救「歷史」，不僅因為其可能，更因為其必要。「歷史」是人類的命運而非選擇。同時，不僅「政治－神學」存在於「歷史」之中，而且哲學也只有通過歷史才能發現和揭示自身。換言之，政治哲學就是第一哲學，政治哲學必須從具體歷史的當下社會政治處境本身出發，才可能論證和完成自身。施特勞斯一生通過思想行動來拯救「歷史」的過程，就是論證和完成「柏拉圖式政治哲學」的正當性之過程，施特勞斯本人也因此成為最具歷史感的活的政治哲學教科書，一本在歷史中不朽的永恆「大書」。

註釋

1 此種說法只是為了強調施特勞斯所謂的「古典政治哲學」極其重視「倫理」維度罷了，並不是一種確定無疑的命名。王滬寧先生曾把西方政治學的發展過程分為「倫理學的、神學的、法學的、社會學的」諸階段，也正是著眼於此，參見王先生為《中國大百科全書．政治學》撰寫的「政治學研究方法」條目，中國大百科全書出版社1992年9月第一版，第509頁。中國傳統中政治與倫理、宗教總是不大截然分開的，在某種意義上講，中國古代政治就是「倫理政治」，中國古典政治學就是「倫理政治學」。這一點曾被「五四」時代的「新人」們抨擊為封建、保守、落後，非要求其「革命」而「現代化」，但「現代化」發展至今，「倫理政治」實質卻是中國古典傳統中應對現代性問題的良藥一面，已突入學者視野中。

2 西方的形而上學傳統早已深入其骨髓之中，然而據羅蒂說，晚年的海德格爾在1962年「時間與存在」的演講結尾說：「即使在克服形而上學的意圖中，對形而上學的敬意仍然會主導一切。所以我們的任務就是停止一切克服，讓形而上學自生自滅。」羅蒂自己更補充說：「試想海德格爾如是說：『去他媽的形而上學，說來說去就只是這個東西。』」參見《偶然、反諷與團結》，（美）理查．羅蒂著，徐文瑞譯，商務印書館2003年9月北京第一版，第169頁注1和第194頁注19。把海德格爾視為「我們時代唯一的大思想家」的施特勞斯焉能不明其理？然而，中國學者中把施特勞斯的政治哲學作形而上學理解者大有人在，即便如劉小楓先生者或也被迷惑，比如他談到施特勞斯《自然權利與歷史》一書時，認為：「『自然』不等於傳統、習慣法、歷史－民族－地域的『自然』機體，真正的『自然』毋寧說是一種『超自然』。所謂『自然權利』，實際上是高於歷史－民族－地域的文化傳統的『自然正確』（natural righe）。」

參見《刺蝟的溫順》，劉小楓著，上海文藝出版社2002年4月第一版，第194頁。就在所謂的「超」自然中，作者可能已經是深受西方形而上學之荼毒了，已經站在比阿裏斯托芬筆下的青年蘇格拉底身處的吊籃更「高明」的地方了。至於施特勞斯思想中殘餘的形而上學成分，我們寧願把它視為其「顯白」說辭，因其畢竟身處西方形而上學傳統，而非如中國真正的「自然」傳統之中，必須考慮到自身說話的語境也。

3 關於施特勞斯一生撰述，參見《施特勞斯與古典政治哲學》之附錄阮元編譯的《施特勞斯生平及主要論著年表》。《施特勞斯與古典政治哲學》，劉小楓主編，上海三聯書店2002年7月第一版，第767-772頁。

4 甘陽在《政治哲學施特勞斯》的「後記」中說：「曾著有《施特勞斯與美國右派》的一位加拿大自由派學者，在伊拉克戰爭後更簡明地將施特勞斯的『教導』概括為三點以說明為甚麼施特勞斯是小布希政府的『教父』：第一，施特勞斯深受馬基雅維里影響，主張統治者必須『欺騙』公民才能有力地主導政治，因為公民們總是需要強有力的統治者告訴他們甚麼是『善』甚麼是『惡』；第二，施特勞斯深受霍布斯影響，認為每個人都與他人處於潛在的戰爭狀態，只有在『我族主義』基礎上形成的強大『國家』才能使人在同一個政治共同體中得到約束；第三，施特勞斯認為一個政治共同體只有在面臨外部威脅時才能聯合起來，如果沒有外部敵人反而可能陷入內部紛爭和內戰而瓦解，因此施特勞斯派都信奉永久的戰爭，而不是永久的和平，這就是為甚麼小布希要發動伊拉克戰爭。」網址連接為http://www.moiracn.com/luntan/wdbread.php?forumid=1&filename=f_260。對於這裏提到的馬基雅維裏和霍布斯，施特勞斯都有專著論述，他們是近代政治哲學家中獲得如此待遇僅有的兩位。

5 這顯示了施特勞斯在知識學問面前的真誠和坦蕩，他的原話是：「我沒有考慮到，馬基雅維里可能還在實行某種謹慎和克制，而霍布斯則已經不屑於這樣做了：馬基雅維里和霍布斯對於首創權的索求，其振聾發聵之程度不同，這不是由於思想清晰程度不一樣，而只是由於直言不諱的程度不同。我之所以沒有考慮到這一點，原因是我沒有充分注意到一個問題：智慧能不能脫離溫和與節制；或者說，我沒有對於我們所必須作出的犧牲給予足夠的注意；作出這些犧牲，我們的思想就可以獲得自由。」《霍布斯的政治哲學：基礎與起源》，（美）列奧·施特勞斯著，申彤譯，譯林出版社2001年9月第一版，前言第10頁。有意思的是，伯林稱讚《霍布斯的政治哲學》乃施特勞斯最好的書，施特勞斯相反則認為是自己所有著作中「最不優秀的一本」。參見該書「譯後記」。我們認為，施特勞斯之後的很多具體觀點和路向已經在該書中初具雛形，他自認為「最不優秀」之原因乃在於其修辭上不夠「溫和與節制」也。

6 「哲學之所以轉向歷史的原因，不在於道德德性對冥思苦索的生活理想的取代，特別不在於《聖經》的正義要求與博愛要求，對冥思苦索的生活理想的取代，而在於對準則的效用所懷有的系統的懷疑；這種懷疑，補充附加于道德德行對冥思苦索的生活理想的取代之中。一方面，是關於準則無功效的信念，即關於理性無能為力的信念，另一方面，是思想興趣從超驗的永恆秩序到人的轉移。」《霍布斯的政治哲學》，前揭，第109頁。

7 關於激情在人類生活中的地位，向來是政治哲學爭議焦點。流俗觀點一般認為，古典政治哲學一般採取以理性來克制激情和欲望的看法，實則未必。在施特勞斯看來，柏拉圖的「理想國」或者說「最佳政體」之所以不可能實現，就在於其預設的「城與人」的對應結構是不成立的，所有的城邦都不能達到極少數人可能達到的完美境地；而且，在城邦的各等級中，代表激情的衛士要高於代表欲望的生意人，而在人的靈魂結構中呢，愛欲恰恰與城邦構成緊張，尤其是對智慧的愛欲則遠遠高於衛士的激情。對愛欲的沉默，正是《理想國》的顯著特色。參見Leo Strauss，《The City and Man》，Chicago Uni. Press 1964，P110-112。另參《政治哲學史》，（美）列奧·施特勞斯、約瑟夫·克羅波西主編，李天然等譯，河北人民出版社1993年11月第一版，第45－46頁。激情在亞里斯多德的《修辭學》裏固然無比重要，其第二章就是處理人類各種激情問題的，但其實即使在《尼各馬可倫理學》中，亞里斯多德也從未對激情和欲望採取所謂「克制」的態度。參見《尼各馬可倫理學》1118a-1119a、1173a-1174a，廖申白譯注本，商務印書館2003年11月第一版。關於霍布斯的政治思想與亞里斯多德《修辭學》的關聯，參見《霍布斯的政治哲學》第三章，前揭。

8 《自然權利與歷史》，（美）列奧·施特勞斯著，彭剛譯，三聯書店2003年1月北京第一版，

「導言」第18-20頁。對此長篇導言，本文直接簡稱「導言」。

9 施特勞斯發掘出了「隱微」與「顯白」之分，但他本人的著作中是否運用了隱微術，則向來爭議就大。

10 參見林國榮的論文《解讀柏克——以〈自然正當與歷史〉第六章為例》，《戰略與管理》2001年第三期。

11 「根據亞里斯多德，歷史學家展現已經發生的事物，而詩人展現尚未發生的事物：『詩歌從而比歷史更哲學化和更嚴肅，因為詩歌敘說普遍性，而歷史敘說特殊性。』詩歌介於歷史和哲學之間：歷史和哲學站在對立的兩極；歷史完全非哲學化或者前哲學化；它處理個體（個別人，個別城邦，個別王國或帝國，個別聯盟）；而哲學處理種類本身，歷史甚至不像詩歌那樣讓我們在個體中並通過個體看到種類。」參見《The City and Man》，前揭，P142。另參《詩學》1451a36 - b11，陳中梅譯注本，商務印書館1996年7月第一版。

12 「修西底德不只是屬於這個或那個城邦的政治人，而是不屬於任一城邦的歷史學家。而且他是這樣一個歷史學家：從透徹理解的普遍性來理解特殊性，從運動和靜止交相影響而形塑的整全之部分的人性的持久和永恆來理解變化；他是哲學化的歷史學家。他的思想從而在根本上並非與柏拉圖和亞里斯多德背道而馳。」參見《The City and Man》，前揭，P236。

13 霍布斯稱修西底德為「the most politic historiographer that ever write」，參見《The City and Man》，前揭，P144。施特勞斯在《霍布斯的政治哲學》中曾至少四次提到此稱呼「有史以來最具政治意義的編史作者」（申彤譯），前揭，第53、71、130、131頁。

14 《The City and Man》，前揭，P1。

15 同上，P12。

16 沙拉敘馬霍斯在《理想國》第一章關於正義的討論中處於一對父子和一對兄弟之間，實乃蘇格拉底最為重要、至為關鍵的對話者。沙拉敘馬霍斯乃「修辭學家」，最具「理智的真誠」的哲學家在政治世界同樣要借用修辭術或者通過「扯謊」來進行說服。沙拉敘馬霍斯的「憤怒」（anger or spritedness）實乃扮演著城邦的角色。參見《The City and Man》，前揭，P73-74、77-78。

17 《The City and Man》全書正文共241頁，參看P118-123，前揭。

18 同上，P139。

19 柏拉圖的《理想國》為「經」，修西底德的《伯羅奔尼薩斯戰爭史》為「史」，最初是從復旦大學政治學系的任軍鋒老師口中聽到此種說法，它是復旦大學思想史研究中心諸位老師的共同看法，對我們頗有啟發。任老師為本科生上的《西方政治史》使我們收穫不少，正是在他的課上，我們熱愛上了修西底德。還要感謝韓潮兄，他提醒我們注意《城邦與人》第三章，給予不少啟發。兩年前在網上讀到林國華兄的《政治史和政治哲學——簡注施特勞斯〈城邦與人〉》一文時，就激動不已，沒想到兩年後寫作此文，看來冥冥中自有安排。參看《詩歌與歷史：政治哲學的古典風格》，林國華著，上海三聯書店2005年4月第一版，第250-253頁。有意思的是，林國華兄把此文安排在他的第一本書（文集）的最後一篇，不知有何特別用意。

20 柏拉圖的《法篇》以「神」開頭，《蘇格拉底的申辯》則以「神」結尾。

21 強調「神學與哲學」問題最力者乃德國學者邁爾，參見《隱匿的對話——施密特與施特勞斯》，（德）邁爾著，劉小楓選編，華夏出版社2002年7月北京第一版。

22 此文收入同名文集之中，前揭。

23 此文同上，也收入《刺蝟的溫順》一書中。

24 「施特勞斯學派敏銳地看出，尼采哲學中包含了『顯白』與『隱微』的修辭；但他們卻似乎沒有注意到一個根本事實：這種修辭的基礎並不是『高貴的謊言』，而是『理智的誠實』。因為在尼采看來，『顯白』（das Exoterische）和『隱微』（das Esoterische）首先不是外在（謊言）與內在（真理）之分，而是智慧的高低之別；同樣的事物，高者從來都是自上而下地俯視，故而是『隱微』；而低者從來都是自下而上地仰視，故而是『顯白』。作為最高的指揮

者，哲學家必須時刻保持『理智的誠實』或『求真意志』，高高在上地俯視民眾並為他們立法，但卻不應該去遷就民眾、迎合他們的偏見。只有這樣，哲學家才能維護真正的自然等級秩序，避免為民眾偏見所敗壞。正因為如此，尼采尤其強調，『未來哲學家』的首要美德就是『理智的誠實』，而不是甚麼『高貴的謊言』。」參見《尼采與柏拉圖主義》，吳增定著，世紀出版集團、上海人民出版社2005年1月第一版，第17頁。

25 此文收入《學術思想評論》第六輯《西方現代性的曲折與展開》，賀照田主編，吉林人民出版社2002年1月第一版。

26 Leo Strauss，《Studies in Platonic Political Philosophy》，Chicago Uni. Press，1983。此書乃施門弟子潘高（Tomas L. Pangle）在施特勞斯身後為其所編的文集，論題所涉思想家貫穿古今各時代，恰形成一部「政治哲學史」，以歷史研究的形式集中展示施特勞斯一生的政治哲學思想成果。潘高還親自為此書撰寫了重要的導言。

27 劉先生關於蘇格拉底的三種形象的說法是：「傳統的律法宗教（耶路撒冷）依賴神的啟示規定人應該如何生活，而不是詢問何為正確的生活。阿裏斯托芬筆下的蘇格拉底不僅自己詢問何為正確的生活，還教誨人民像他那樣生活，結果觸犯了律法；柏拉圖筆下的蘇格拉底經歷了與詩人和『多數人』法律的長期摩擦，懂得了如何維護哲學、為哲學辯護，最後決意做一個潛在的立法者；色諾芬筆下的蘇格拉底已經沒有柏拉圖筆下的蘇格拉底那樣的滿身反諷味道，他顯得非常謙和，似乎不僅懂得維護哲學，而且懂得如何以哲學勸告政治、盤詰神學，通過政治哲學與政治神學的現實構成張力。」參見《西方現代性的曲折與展開》，前揭，第83頁。

28 參見劉小楓為所編《馴服欲望——施特勞斯筆下的色諾芬撰述》撰寫的「編者前言」，原文完整表述如下：「像我們這樣缺乏天資但又有蘇格拉底所說的『毛病』的人，倒是能從施特勞斯的教育事業那裏學到愚所能及的活法：他教我這類天生反應遲鈍、不明事理的人如何在現代文化流中用古典的眼光來理解無論西方還是中國的古典學問，從而能夠用古典心智來調養自己——無論這世界的政治－經濟高科技到何種地步，人的教養——首先是自我教養都是亙古不移的切身大事。至於改革偉業，則切盼中國的科耶夫們能夠成就。」此言最後一句之前可謂「極高明」，但此句一出，就稱不上「道中庸」了。由於劉先生的此種性情和態度，即便他在這篇文字中說「在施特勞斯眼裏，色諾芬的撰述沖和古秀、潛氣內轉，文體醇深詳實、筆兼導頓，古希臘哲人中未見其偶，是極高明而道中庸的政治哲學家——其撰述方式尤其高明，高明得人們以為他不過是平淡無奇、無足輕重的作家而已」，「在施特勞斯看來，色諾芬筆下的蘇格拉底才是蘇格拉底面目的真相」，竭力稱讚色諾芬或者施特勞斯的色諾芬，但劉先生對色諾芬的理解本身，特別是以「馴服欲望」命名此編，即便不排除有當下具體的針對性，但仍然是不夠的、成問題的，參見林國榮的《有多少欲望可以重來？》一文對此的「撥亂反正」。《馴服欲望》，（法）科耶夫等著，劉小楓選編，華夏出版社2002年7月北京第一版。

29 施特勞斯把《甚麼是政治神學？》的講稿（打字稿）寄給科耶夫後，科耶夫讀後在稿子上寫下：「施特勞斯＝神學」字樣，參見劉小楓《刺蝟的溫順》一文，書前已揭，第189頁。另參Michael S.Roth，《Knowing and History：Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France》，Cornell Uni. Press 1988，P134。

30 此文雖為「列奧·施特勞斯政治哲學選刊」總的導言，但最初刊於「選刊」第一種《自然權利與歷史》一書正文之前，結構安排上擬仿《自然權利與歷史》，共分六小節，中間部分也就是第三、四兩小節的標題分別為「施特勞斯在美國」和「施特勞斯、自由主義、後現代」，此種政治哲學理解方法乃是真正具有「甘陽特色」的，或者說是「政治家式」的。此外，甘陽另為《政治哲人施特勞斯》一文撰寫了「後記」，與其一起由牛津大學出版社發行單行本，對於理解「導言」極具參考價值，網址連結前已給出。

31 《政治哲人施特勞斯》第二節標題為「現代性與『歷史觀念』的問題」，把現代性與「歷史觀念」並列為「問題」，其實也就是暗示現代性問題與「歷史觀念」問題密不可分，而「歷史觀念」與虛無主義又是內在相連的，因此，理解「歷史觀念」問題就變得無比重要。關於現代「歷史觀念」的發展，可參見甘陽對蓋爾斯頓《康得與歷史的問題》的簡要述評，「導言」第12－14頁，前揭。

32 關於施特勞斯對「歷史主義」的批判，可參見林沛熙的《歷史主義及其「危機」：一種理解施特勞斯政治哲學使命的觀點》一文，台灣中山大學政治學研究碩士論文，2003。網址連結為：

http://etd.lib.nsysu.edu.tw/ETD-db/ETD-search-c/view_etd?URN=etd-0725104-224354 此文雖然仍顯稚嫩，有欠深刻，但畢竟不失為漢語學界關於此問題的先行之作。施特勞斯對海德格爾的「歷史主義」之批判，向來爭議最大，為海德格爾辯護者不乏其人，可參見泮偉江的《施特勞斯、海德格爾和歷史主義》一文，網址連結為：http://www3.nccu.edu.tw/~kangchan/Leo_Strauss/Ban_Weijiang.htm 另參楊立華的《施特勞斯的底色》一文。楊立華在文末說到：「歷史性民族的命運是一種歷史的呼喚，呼喚著歷史性的此在——那些在其根基處具有在……之中的存在樣式的存在者，讓他們進入它的內在精神之中，讓他們成為它的話語的聆聽者、它的價值的承擔者、它的品味的欣賞者，讓他們成為它的聲音的傳達者。他們可以背過身去拒絕傾聽，從而遠離自己的根源，成為現代的、更現代的那群人；也可以在傾聽中走向那本真的命運性的關聯。我相信，在寂寞中與『歷史精神嚮往來』的施特勞斯正是這樣一位命運的傾聽者。」見《學術思想評論》之第十一輯《顛躓的行走：二十世紀中國的知識與知識份子》，賀照田主編，吉林人民出版社2004年5月第一版，第253頁。除了相信施特勞斯是一位存在命運的傾聽者外，我們還希望，值得並能夠「在傾聽中走向那本真的命運性的關聯」的「歷史性民族」正是中華民族。

33 甘、劉二人對施特勞斯的不同理解，已被廣為注意。水亦櫟有文專門論述此一問題，他說：「『政治哲人』在劉小楓那裏，是一個生活在城邦但內心中關心著形而上學的哲人，是一個想方設法將自己哲學偽裝起來以防被迫害的哲人；而在甘陽那裏，則是一種具有哲學思想但卻思索著政治問題的政治家，是一種想方設法防止自己走火入魔從而禍害民眾的政治家。極端地說，『政治哲人』在劉小楓那裏還是一類『哲人』的話，在甘陽那裏，政治哲人就已經變成了『政治家』！在甘陽看來，沒有甚麼所謂『哲學』，『政治哲學』就是『第一哲學』，蘇格拉底從『哲學』向『政治哲學』的下降不是『哲學』如何在『政治』中生存的問題，而是徹底返回到『前哲學』的『常識世界』或『赤裸裸的政治世界』。」我們試問：還有比「歷史」女神更加「赤裸裸的」嗎？水亦櫟在比較了劉、甘二人的不同解讀後，主張二者都包含了對中國文明之現代命運的哲學思考。參看水亦櫟的《政治與哲學——甘陽和劉小楓對斯特勞斯的兩種解讀》一文，《開放時代》2004年第3期，網址連結為：http://www.eduww.com/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=1394

34 施特勞斯認為，現代人自以為世界已經「除魅」了，實質卻處身於各種抽象意識形態和社會科學構成的「第二洞穴」之中，當務之急乃去掉各種遮蔽，挽救「第一洞穴」，還原「赤裸裸的政治世界」。

劉晨光 男，生於1981年冬，現為復旦大學國際關係與公共事務學院政治學理論專業2004級碩士研究生，主要學術思想興趣在政治哲學與戲劇、歷史。

© 香港中文大學
本文於《二十一世紀》網絡版第四十六期（2006年1月27日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。