

# 阐释的僭政与意义的流亡 II: 施特劳斯 vs 伽达默尔\*

张 沛

**摘要:**作为海德格尔的继承人和批判者,列奥·施特劳斯认为彻底转向历史主义的现代哲学在道德和知识学上都已经破产而激化了“现代性的危机”,因此亟需返回现代思想的源头和西方文明的根基,即从原初视域重新审视古典哲学。施特劳斯的原初-自然视域直接否定了伽达默尔的视域融合-效果历史,并引发了后者的反驳。二人的争执在很大程度上是西方“古今之争”的现代重演。“今人”认为坚持重返“自然视域”和“原初教诲”的哲人将泯灭一切“视域融合-效果历史”而建立阐释-哲学的僭政。事实上,施特劳斯是从未来世界朝圣归来的现代旅人。作为穿越古代而来的现代人和寓居现代城邦的异乡人,他秘密抉择并接引潜在的同道回到一去往未来世界的“应许之地”。这与其说是哲学一人的僭政,不如说是存在一者的流亡。在这个意义上,施特劳斯与德里达实为同道中人,不过是在相反的方向上。

**关键词:** 历史主义; 效果历史; 自然视域; 施特劳斯; 伽达默尔

DOI:10.13471/j.cnki.jsysusse.2016.03.000

1952年,列奥·施特劳斯(1899—1973)在《形而上学评论》季刊发表《评柯林武德的历史哲学》一文。柯林伍德的“科学历史学”强调历史是心灵对过去经验的再生与重建并因此是“活的心灵的自我认识”<sup>①</sup>,而施特劳斯对此大不以为然:“为了理解过去的思想,人们必须怀疑科学历史学的基本观点。人们必须怀疑‘当代精神’的独特原则。人们必须放弃从当前观点理解过去的企图。”<sup>②</sup>他在文章最后指出:

对基本问题之理解的失落在哲学的历史化或历史主义中达到了顶点……历史主义否认基本问题的永恒性,借此批准了对人类思想之自然视域(natural horizon)的失落或遗忘。正是那种自然视域的存在使“客观性”成为可能,因而尤其使“历史的客观性”成为可能。<sup>③</sup>

这是一个非常严厉的批评,同时也是一项重大的判断。施特劳斯在此批判的,不仅是柯林武德个人的“科学历史学”,更是作为“当代精神”,即西方现代性思想核心原则和基本表征的“历史主义”。在他看来,历史主义源于自由主义的相对主义,并最终走向虚无<sup>④</sup>;而虚无,或者说虚无主义,正是西方现代性<sup>⑤</sup>愈演愈烈而登峰造极的产物。

\* 收稿日期:2015—10—26(文件名:163ZD02)

作者简介:张 沛,北京大学中文系-比较文学与比较文化研究所(北京 100871)。

① [英]柯林伍德著,何兆武、张文杰译:《历史的观念》,北京:商务印书馆,2004年,第244、250—251、286、307页。

② 刘小枫编,彭磊、丁耘等译:《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集:卷2》(以下简称《苏格拉底问题与现代性》),北京:华夏出版社,2008年,第146页。

③ 刘小枫编,彭磊、丁耘等译:《苏格拉底问题与现代性》,第155页。

④ 如其所说:“历史主义的观点简单说来就是:自然正当(natural right)是不可能的,因为完全意义上的哲学是不可能的”;“当代对自然正当的拒斥导致了虚无主义——不,它就是虚无主义。”(Leo Strauss: *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1965, p. 35 & p. 12)

⑤ 加拿大学者德鲁里(Shadia B. Drury)总结了施特劳斯所谓现代性的6个特征,它们分别是:个体神圣不可侵犯、公共领域的消失、德性观念的转变、对自然(自然差异)的拒斥、价值相对主义、公开性或对隐秘主义的拒绝。在施特劳斯看来,隐秘主义等于古典哲学本身,因此现代性意味着古典哲学(或者说政治哲学)的衰落([加拿大]德鲁里著,张新刚等译:《列奥·施特劳斯的政治观念》,北京:新星出版社,2010年,第256、260页)。

正如海德格尔相信人类历史本质上是人步入歧途和存在被遮蔽的历史一样,施特劳斯认为近代早期以来的西方思想(及其政治现实)不断偏离古典“自然正当”(natural right)和自我解构而经历了“现代性的三次浪潮”:第一次浪潮以马基雅维利、霍布斯和洛克为代表,其结果是自由主义民主政制理念及其政治现实(如美国);第二次浪潮以卢梭、康德、黑格尔、马克思为代表,其结果是共产主义运动及其政治现实(如苏联);第三次浪潮以尼采、海德格尔为代表,其结果是法西斯主义及其政治现实(如纳粹德国)<sup>①</sup>。根据施特劳斯的诊断,我们现在正处于第三次浪潮引发的现代性危机之中。

在现代性浪潮的引领者当中,施特劳斯尤其重视海德格尔:在他看来,海德格尔作为希特勒“在智识领域的对应者”<sup>②</sup>,代表了“现代思想”的“终极完成”与“最高自我意识”<sup>③</sup>。施特劳斯在德国弗莱堡大学学习时期(当时他的导师是胡塞尔)即与海德格尔结识。他后来回忆说:“海德格尔在思辨理智方面远远超越了所有他的同时代人。”“在我们的心智逐渐形成持久方向的那些年里,没有什么比海德格尔思想对我们的影响更为深远。”<sup>④</sup>不仅如此,施特劳斯后来正是通过反思和回应海德格尔的“最彻底的历史主义”<sup>⑤</sup>,开始质疑和批判西方的现代性事业<sup>⑥</sup>。

就此而言,他同伽达默尔、德里达一样都是海德格尔哲学的直系传人,同时也是他最主要的批判者。施特劳斯认为:彻底转向历史主义的现代哲学在道德和知识学上都已经破产而进一步激化了“现代性的危机”;为了克服这一危机,我们亟需返回现代思想的源头和西方文明的根基,在超越“进步与保守主义、左派与右派、启蒙运动与浪漫派的对立”的视域下“重新理解永恒的好、永恒的秩序的思想”(《科亨与迈蒙尼德》)<sup>⑦</sup>。这就需要以一种非历史主义的方式重新审视古典哲学,如其所说:

历史远未证明历史主义推论的合法性,相反它倒是证明一切人类思想——自然也是一切哲学思想——均涉及相同的基本主题或相同的基本问题,因此在人类事实与原理知识的一切变化中,有一个总体框架(framework)始终保持不变。<sup>⑧</sup>

历史经验并不能否认根本问题的存在,而历史主义——作为伪哲学(pseudo-philosophy)或“自然洞穴”之下的洞穴,即“人类思想史”<sup>⑨</sup>——无法根本解决这些问题:

历史主义的问题必须首先从古典哲学的角度来考虑,而最纯粹的古典哲学正是非历史主义的思想。只有通过这样的历史研究,即像古典哲学理解自身那样理解古典哲学,而不是在历史主义的基础上去理解它,才能解决目前最迫切的需求。<sup>⑩</sup>

施特劳斯要求“像古典哲学理解自身那样理解古典哲学”,这意味着他的古典研究——确切说是古典政治哲学<sup>⑪</sup>研究——本质上是一种解释学的工作。事实上,海德格尔、伽达默尔、德里达等人也都致力

① 详见施特劳斯《现代性的三次浪潮》一文,刘小枫编,彭磊、丁耘等译:《苏格拉底问题与现代性》,第32—46页。

② 刘小枫编,张缨等译:《犹太哲人与启蒙——施特劳斯讲演与论文集:卷1》(以下简称《犹太哲人与启蒙》),北京:华夏出版社,2010年,第377页。

③ Leo Strauss: *What Is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959, p. 55.

④⑦ 刘小枫编,张缨等译:《犹太哲人与启蒙》,第377,163页。

⑤ *What Is Political Philosophy and Other Studies*, p. 55.

⑥ 参见[加拿大]格林:《现代犹太思想流变中的施特劳斯》,刘小枫编:《施特劳斯与现代性危机》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第322页。

⑧⑩ *Natural Right and History*, pp. 23-24, p. 33.

⑨ Leo Strauss: *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1988, pp. 155-157.

⑪ 施特劳斯认为哲人与大众(非哲人)之间的不平等或自然差异是人性 and 人类社会的一项根本事实:哲人必须怀疑而大众需要信仰,因此哲学思考只限于一些精英人物(哲人),他们需要尽可能地远离社会(公共政治)而退藏于密,但在思想中怀疑并只告诉同道;如果要公开发表,则须隐约其辞,通过“高贵的谎言”(施特劳斯所谓“显白教诲”)隐藏真实的思想(刘小枫编:《施特劳斯与现代性危机》,第358页),一方面“保护世界免受哲学危害”,另一方面“也保护哲学免受世界的危害”(〔加拿大〕德鲁里著,张新刚等译:《列奥·施特劳斯的政治观念》,第94页)。此即所谓“政治哲学”,或者说“哲学的政治面向”(Persecution and the Art of Writing, p. 18)。

于(重新)理解—解释古典哲学,但施特劳斯的独特之处在于:他既不是在现时的交互对话—视域融合中重新演绎古代经典,也不是在未来向度的语言游戏中解构—另建前人思想,而是直接返回和切入经典文本—思想本身(现象学意义上的“事情本身”,德里达会说这是“灰烬”或“幽灵”),以“本质直观”的方式聆听本原的逻各斯声音。简言之,施特劳斯采取了一条本质主义—基础主义的解释学道路。在实践中,这体现为对古人—作者原意(施特劳斯所谓“原初教诲”)的承认与尊重:

人们必须首先理解某个陈述,亦即首先必须按照作者有意识地赋予的意义去理解这个陈述,然后才能使用或批评那个陈述。(《评柯林武德的历史哲学》)<sup>①</sup>

在最好的情况下,历史学家的理解也只不过是对原初教诲的某种创造性转换。然而,如果不可能把握原初教诲本身,又怎么能说对原初教诲的创造性转换呢?(《我们时代的危机》)<sup>②</sup>

在施特劳斯看来,“原初教诲”的存在及其真理性是理解得以发生的前提,也是保证理解具有正当性的基础;但在今人——现代人如后现代—解构主义者,甚至是一般意义上的现代学者——看来,施特劳斯(或者说施特劳斯主义)公然宣扬知识原教旨主义,正是逻各斯中心主义和理性主义僭政的绝佳样本。他们一定想问(虽然他们早有答案):“解释学致力于同情地理解过去的意义,但是除了仅仅是当前话语的作用(function)之外,真有什么需要了解的过去吗?”<sup>③</sup>问题本来指向伽达默尔<sup>④</sup>,但施特劳斯首当其冲。面对不同信仰(者)的挑战(这也是意料中事),他将如何作答?

施特劳斯的回答是:这个“过去”确实存在,而且正是它提供了思想——历史中的思想,或者说思想的历史(思想史)——的客观标准:

思想史家的任务是就像过去的思想家理解自身那样去理解他们,或者是根据他们本人的解释复活(revitalize)他们的思想。倘若我们放弃了这一目标,我们就放弃了思想史中唯一可行的“客观性”标准。(《政治哲学与历史》)<sup>⑤</sup>

如果人们否认历史客观性的可能性,人们就不过是用一种主观性和随意论断的虚假权利代替了真诚的坦白,即承认我们对人类过去的大多数重要事实都很无知。(《评柯林武德的历史哲学》)<sup>⑥</sup>

所谓历史或思想史的“客观性”,即知识的确定性。在历史主义—相对主义—虚无主义(解构主义为其最新变种)大行其道几成公理常识的时代,施特劳斯坚决捍卫已是明日黄花的确定性,这不仅需要非凡的勇气,也需要过人的智慧。

这个智慧就是对人—之自然(human nature)的原始洞见。在古典哲人看来,人之自然(人性)有其大限(或者说必然),这就是人类机体的死亡和人类理性对整全真理的无知。“认识你自己”(γνώθι σεαυτόν)即是认识人自身存在与知识的有限性。现代启蒙哲学高扬理性而崇尚科学,认为“自然界对于我们的希望并没有布置下任何限度”<sup>⑦</sup>,因此我们要“敢于认识”(sapere aude)并征服自然,包括人之自然:“人类的可完善性是无限的。”<sup>⑧</sup>但在施特劳斯看来,知识或“科学的无限进步恰恰意味着那些尚未解决的问题的永恒性”,同时“任何科学解释都已经预先假定了对科学的无根基的选择”,事实上“科学本身即基于一种非理性的选择”,如宗教然(《弗洛伊德论摩西与一神教》)<sup>⑨</sup>。在这个意义上,科学(或者

①②⑥ 刘小枫编,彭磊、丁耘等译:《苏格拉底问题与现代性》,第151,15,154页。

③ Terry Eagleton: *Literary Theory: An Introduction* (2<sup>nd</sup> edition), Blackwell Publishers Ltd., 2003, p. 124.

④ 这就是伽达默尔在现代世界的尴尬处境:基础主义者认为他偏于激进,而非基础主义者又觉得他太保守了。Cf. Donald D. Stone: *Communications with the Future: Matthew Arnold in Dialogue*, The University of Chicago Press, 1997, p. 106.

⑤ *What Is Political Philosophy and Other Studies*, p. 67.

⑦⑧ [法]孔多塞著,何兆武、何冰译:《人类进步史表纲要》“第十个时代”,南京:江苏教育出版社,2006年,第157,179页。

⑨ 刘小枫编,张缨等译:《犹太哲人与启蒙》,第373,374页。

说科学主义)乃是一种遗忘——人类对于自身无知(有限性)这一根本境况(*conditio humana*)的遗忘,和僭越——人类理性对人性必然(有限境况)的僭越。另一方面,现代哲学也遗忘了人之必死性,或者说有意屏蔽了这一认识。现代哲人之父尼采<sup>①</sup>宣称:世界是“无限重复自身”的“生存游戏”,“作为必然永恒回归的东西……它没有目的”并“被虚无包围”,这就是“永恒自我创造—自我毁灭的狄奥尼索斯世界”,“这就是权力意志的世界——此外一切皆无!”<sup>②</sup>因此,不存在什么真理:真理只是欲望(权力意志)的自我解释;而解释只是权力意志的话语实现:这是一种永恒的此在运动。现代解释学同样信奉人类精神的实存和永动,如伽达默尔在《真理与方法》第2版序言中所说:

理解不属于主体的行为方式,而是此在本身的存在方式。本书的“诠释学”概念正是在这个意义上使用的。它标志着此在的根本运动性,这种运动性构成此在的有限性和历史性,因而也包括此在的全部历史经验。既不是随心所欲,也不是片面夸大,而是事情的本性使得理解运动成为无所不包而无所不在。<sup>③</sup>

“无所不包而无所不在”的“此在的全部历史经验”,作为“某种一直是而且始终是实在的东西”(《第2版序言》)<sup>④</sup>,构成了“人类的整个世界经验”(《导言》)<sup>⑤</sup>、一个自身有限而向无限开启的“诠释学宇宙”(《导言》)<sup>⑥</sup>。但在施特劳斯看来,这也是一个失落了原初一自然视域而导致自身隐沦的“历史主义”世界。

施特劳斯的原初一自然视域直接否定了伽达默尔的视域融合—效果历史。伽达默尔认为“理解按其本性乃是一种效果历史事件”——这是“真正的历史对象”,即“自己和他者的统一体,或一种关系,在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在”<sup>⑦</sup>,而解释(学)的经验即是在效果历史意识中实现的(《真理与方法》III.3.b)<sup>⑧</sup>。作为“在历史进程中获得并被历史所规定的意识”(《真理与方法》第2版序言)<sup>⑨</sup>,效果历史意识“把作品和效果作为意义的统一体进行考虑”,而“视域融合就是这种统一的实现形式”,事实上“构成一件文本的历史视域就已经是视域融合”(《真理与方法》第3版后记)<sup>⑩</sup>。另一方面,作为“在历史进程中获得并被历史所规定的意识”,“效果历史的规定性仍然支配着现代的、历史的和科学的意识”,因此是一种超越历史的普遍原则即“不应局限于某一历史境况的基本见识”(《真理与方法》第2版序言)<sup>⑪</sup>。在施特劳斯看来,伽达默尔的视域融合—效果历史意识恰是丧失原初一自然视域(客观标准)而随波逐流、每况愈下的历史主义产物,并因其自命为超越历史的真理——同时否认永恒真理<sup>⑫</sup>或“根本问题的永恒性”——而显得格外虚伪和可疑。

在伽达默尔看来,施特劳斯的主张过于天真,或者说太激进了。他在《诠释学与历史主义》一文中回应指出:“他(按:即施特劳斯)所批判的,正是‘历史地’理解传统思想所要求的,即对这种过去的思想

① 施特劳斯的批评者德里达认为,尼采是施特劳斯最重视的哲人,可以说他的全部著作都是对尼采的回应([加拿大]德里达著,张新刚等译:《列奥·施特劳斯的政治观念》,第294—295页)。他的另外一位批评者郎佩特(Laurence Lampert)也暗示施特劳斯是柏拉图—尼采的合体,确切说,是柏拉图其表而尼采其里的现代哲人([美]郎佩特著,田立年、贺志刚等译:《施特劳斯与尼采》,上海:上海三联书店,2005年,导言及第1章,特别参见第177—178页)。

② Nietzsche: *The Will to Power*, translated by Walter Kaufman, New York: Random House, Inc., 1968, p. 549 & p. 550

③④ [德]伽达默尔著,洪汉鼎译:《诠释学II:真理与方法》,北京:商务印书馆,2013年,第554,566页。

⑤⑦⑧⑨⑩⑪ [德]伽达默尔著,洪汉鼎译:《诠释学I:真理与方法》,第3,424,664,560,601,560页。

⑥ [德]伽达默尔著,洪汉鼎译:《诠释学I:真理与方法》,第7页。伽达默尔声称解释学过程和美的事件(发生)一样,以人类存在的有限性为基本前提,但这一过程最终融入澄明而与真理“照面”(比较但丁《神曲·天堂篇》最后上帝在“我的心被一道闪光照亮”时的霎那现身),因此本身是对人类有限经验的无限突破(同书第682、686页)。这一点同样适用于解构主义。如德里达明言“作为无限分延的理念的显现只能在对一般死亡的关系中才能产生”,因此“无限分延的显现本身就是有限的”,换言之“无限的分延是有限的”([法]德里达著,杜小真译:《声音与现象》,北京:商务印书馆,2010年,第130页);但在话语实践中,解构总是表现为无限(无目的、无规则)的分延或意义的永恒出走。

⑫ 伽达默尔明确指出:“并不存在任何永恒的真理。真理就是与此在的历史性一起被给出的存在的展开。”([德]伽达默尔著,洪汉鼎译:《诠释学I:真理与方法》,第519页)

世界的理解要比这种思想世界过去对自己的理解来得更好”；然而，“他反对他所谓的历史主义的论据首先也是在历史的基础上提出来的”，换言之“他本人也深深地浸染于现代意识之中，以致他不可能‘纯洁’地代表古典哲学的权利”，因此“当他论证说，为了更好地理解，我们就必须像作者自己理解的那样理解这位作者，我认为他就是低估了一切理解所具有的难度，因为他忽视了我们称之为论述辩证法的东西”<sup>①</sup>。在此他特别提醒对手：“难道作者真的详细地知道他在每句话中的含意？”其次，如果我们相信自己正确理解了古人的观点，这是否正因我们事先（尽管也许是不自觉地）接受和使用了合适或相应的现代理论——换言之，这是否已经是古今对话“视域融合”的结果？<sup>②</sup>

伽达默尔的反诘看似温和，实则咄咄逼人；但在施特劳斯，这些并不成为问题。伽达默尔认为“一切诠释学条件中最首要的条件总是前理解”，因为“一切自我认识都是从历史地在先给定的东西开始的”<sup>③</sup>，换言之正是“前理解”——它本身是变动不居、持续扩充一生成的“历史传承物”——使视域融合一效果历史成为可能。但在施特劳斯看来，原初一自然视域构成了首要的和根本的前理解，它不但启动了最初的视域融合一效果历史，同时也为此后连续转换生成的视域融合一效果历史提供了内在超越的动力和标准。如果说理解一解释是一种有限的经验，其有限性正源于原初一自然视域的确定性，即原初教诲一作者之意的客观存在。在这个意义上，解释就是向自然视域一原初教诲或意义起点的出走一回航，而古人——确切说，古代的“伟大思想家”——就是矗立于彼岸的长明灯塔，作为差异一他者指示正确的航向并确保（如果我们足够幸运和明智的话）航行的安全。因此，我们必须如其所是地——就是说，像他们理解自身那样——理解他们的思想，如施特劳斯所说：

与那些绝无可能成为伟大思想家的历史学家相比，伟大思想家本人能更好地认识自己的思想。（《注意一种被遗忘的写作艺术》）<sup>④</sup>

人们若不严肃对待伟大思想家们的意图，即认识整全之真相的意图，就不可能理解这些思想家。（同上）<sup>⑤</sup>

伟大思想家“只用一种方式”理解自己的学说，今人要理解这些思想家也“只有一种方式”，即他们的自我理解方式（《政治哲学与历史》）<sup>⑥</sup>。这是唯一正确的理解方式，或至少是正确理解的首选方式：“即使我们能比古人更好地理解古典，我们也只能是在准确地如他们自己理解自身那样理解他们之后才能确信我们的优越”（《重述色诺芬〈希耶罗〉》）<sup>⑦</sup>，施特劳斯如是说。

我们看到，施特劳斯和伽达默尔的争执在很大程度上是西方“古今之争”（*la querelle des anciens et des modernes*）的现代重演<sup>⑧</sup>，其中施特劳斯坚守自然视域一原初教诲而为古人代言，伽达默尔则投身视域融合的效果历史而表达了今人的立场。伽达默尔自信现代解释学以平等对话一视域融合取代非此即彼的二元对立（《真理与方法》第2版序言）而超越了古今之争的传统议题（《逻辑学还是修辞学？》）<sup>⑨</sup>，但施特劳斯并不这样认为：如果我们不了解——甚至根本不去了解——古人的原始意图以及由此奠定的根本问题一自然视域，那么我们是在和——还能与古人对话么？我们现在与之对话的古人究竟是当时真实存在的古人，还是他在现代世界的虚拟替身（效果历史）？进一步说，没有实质性谈话对象（伽达默

①②⑨ [德]伽达默尔著，洪汉鼎译：《诠释学 II：真理与方法》，第 525、524、526 页，第 532、528 页，第 376、560 页。

③ [德]伽达默尔著，洪汉鼎译：《诠释学 I：真理与方法》，第 417、427 页。

④⑤ 刘小枫编，彭磊、丁耘等译：《苏格拉底问题与现代性》，第 163、162 页。

⑥ *What Is Political Philosophy and Other Studies*, pp. 67–68.

⑦ [美]施特劳斯著，何地译，观溟校：《论僭政——色诺芬〈希耶罗〉义疏》，北京：华夏出版社，2006 年，第 199 页。

⑧ 施特劳斯对此有充分自觉，并在致伽达默尔的信中直接明言：“我们从相同的基础出发，但是背道而驰”（1961 年 2 月 26 日）；“我们之间的根本分歧：古人与今人的争执，其中我们采取了不同的立场；我们关于解释学的分歧不过是这一根本分歧的结果罢了。”（同年 5 月 14 日）Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer, “Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*,” *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), p. 5 & p. 11.

尔所谓“你”的他者<sup>①</sup>)的对话是否还可以称为对话?同理,排除了自然视域的视域融合是否是真实有效的视域融合?这难道不是“我”的自言自语或主体投射的“洞穴幻象”?在“我”的戏剧独白和幻觉中,“我”究竟是入住居有了意义——它由“古人”即人类思想的创始人开启并成为一切后来理解的目标和标准——还是被意义的幻影所裹挟,在虚假意见的历史效果之海中漂泊流亡<sup>②</sup>?

对此,伽达默尔可能会说:即便存在这样一个超越历史一意见的确定过去,但逝者如斯,我们果真还能回去一来吗?如果不能,那么这个未来愿景(尽管它是作为“过去”而出现)除了进一步引诱助长“存在的冒险”<sup>③</sup>,有何实际意义?如果能,我们如何回去一来?另外,回去一来之后,我们将如何处置先前的存在历史?据说这是一段误入歧途的流亡—堕落历史,但它确实发生过,并作为过去的现在或在场的过去——无论我们是否愿意承认接受——影响和塑造着我们的未来。

对于第一个问题,施特劳斯的回答是肯定的:至少,他本人就是一个成功的例子。施特劳斯认为基督教神学的道德个体性观念导致了现代平等主义,因此基督教是现代性——它体现为日益深重而每况愈下的历史主义—相对主义—虚无主义,施特劳斯将之比喻为柏拉图“自然洞穴”之下的第二洞穴(历史洞穴)——的前导,而现代性则是基督教观念的世俗化产物;为了化解现代性危机,我们需要取道犹太—伊斯兰中世纪理性主义(特别是阿尔法拉比—迈蒙尼德),绕过基督教的“风暴眼”、经由中世纪启蒙哲学而重返西方智慧源头的“前苏格拉底教诲”或前现代理性主义<sup>④</sup>。这是施特劳斯选择的道路,也是他对第二个问题的回答。

在此,施特劳斯显示出对古人——确切说是某些特定的古人:苏格拉底、柏拉图、亚里士多德及其传人,如阿尔法拉比、阿维森纳、阿维罗伊、迈蒙尼德——的友爱或“好客”,以及对“非我族类”者的“不好客”或“敌视”。这使人们想到了荷马史诗中流亡归来的复仇英雄奥德修斯。“神一样的”奥德修斯历经艰险后终于返回故乡,却发现自己的家园被外人侵占,家产挥霍殆尽,妻子寄人篱下,家人<sup>⑤</sup>二三其德;他先是潜伏隐忍,最后决定复仇:

你们这群狗东西,你们以为我不会  
从特洛亚地区归返,从而消耗我家产

……

现在死亡的绳索已缚住你们每个人。

求婚者恳求宽恕和解,但被他严词拒绝:

即使你们把全部财产

① 参见[德]伽达默尔著,洪汉鼎所译《诠释学 I:真理与方法》第 506 页以及《诠释学 II:真理与方法》第 276、562 页。

② 美国文艺复兴学者克里斯特勒(Paul Oskar Kristeller)曾这样指责师心自用、凭空议论的(后)现代研究者:“这类研究的倡导者相信,他们通过将现代观念强加给过去而丰富了历史,但由于忽略和遗忘了绝大部分传统文献,放弃了以传统文献所能提供的多种观念和见解丰富现代读者的机会,他们因而在事实上使当代和未来趋于枯竭。”([美]克里斯特勒著,邵宏译:《文艺复兴时期的思想和艺术》,北京:东方出版社,2008年,1990年序言第3页)他在此描述的——因“前不见古人”而“后不见来者”——即是伽达默尔方法的内在弊端和现实表现,从一个侧面印证了施特劳斯对现代性的整体判断。

③ 如海德格尔所说:“存在者之存在是冒险。这种冒险基于意志中。”([德]海德格尔著,孙周兴译:《诗人何为?》,《林中路》,上海:上海译文出版社,2004年,第292页)“存在”无根而自根,它基于自身意志的冒险——或者说人作为自身意愿者的存在——因此是一种自作主张的决断或“生存还是死亡”、成败在此一举的“信仰之跃”。

④ 参见[法]丹尼尔·唐格维著,林国荣译:《列奥·施特劳斯:思想传记》,长春:吉林出版集团,2011年,第54—55、257页;[法]佩鲁普著:《施特劳斯与基督教》,刘小枫选编:《施特劳斯与现代性危机》,第231—234、237、241—242页。

⑤ 按照维柯的说法,家人(*famuli*)是被主人收留的外来流民,即无本地户籍产业者;他们是最初的奴隶—佃户,后来演变为城邦中的“平民”阶级([意]维柯著,朱光潜译:《新科学》,北京:人民文学出版社,2008年,第14—16页)。在《奥德赛》中,“高贵的牧猪奴”欧迈奥斯、“高贵的”牧牛奴菲洛提奥斯、牧羊奴墨兰提奥斯、老女仆欧律克勒娅等都是奥德修斯名下的“家人”。

悉数作赔偿,外加许多其他财富,  
我也不会让我的这双手停止杀戮,  
要直到求婚人偿清自己的累累罪恶。<sup>①</sup>

在血腥屠杀所有外敌一异己后,奥德修斯重新成为了自己家园一城邦的主人:“他想痛哭想叹息,他一个个认出了他们。”<sup>②</sup>这个时候,英雄真正回家了——同时作为胜利归来的亲人—复仇者和成功逆袭的外来杀手。

正如返回故乡伊塔卡的奥德修斯通过清除一切异己而重新建立了统治(Πορχή),现在人们担心重返“自然视域”——这是哲学一人的伊塔卡——和“原初教诲”(Πορχή)的施特劳斯将泯灭一切随时变化、自相差异的“视域融合—效果历史”而建立阐释—哲学的僭政。例如德鲁里即断言“施特劳斯既不是一个传统的保守主义者,也不是一个老实的古代文本的阐释者,而是激进、极端、虚无主义的后现代保守主义者的新派代表”,他“培育了傲慢、无节制和虚伪的精英”(所谓“施特劳斯派”),这些人自以为是而不可一世,并致力于建立少数人——他们自己人——的“隐秘僭政”<sup>③</sup>。另外也有学者指出:“施特劳斯主义”是伪装成保守主义的现代激进主义或“新雅各宾主义”,它和它批判的后现代主义一样意在“消灭启蒙时期和法国大革命所挑战的那种精神、文化和思想遗产”而对现代自由民主制度构成了严重威胁<sup>④</sup>。还有人从另一角度提出质疑,认为施特劳斯的主张——即由中世纪犹太—伊斯兰启蒙哲学回归苏格拉底—柏拉图——完全忽视了“今人”的后见之明与现代的比较优势(施特劳斯的问题意识与方法洞见正由此而来),也忽视了人类存在历史的不可逆转性(例如古希腊人并不知道也不会认同基督教学说,但是后者已经深刻影响和改造了现代人的情感和认知),因此他的“回归”根本是有问题的,也是不可能实现的<sup>⑤</sup>。如果强行为之,甚至是危险的:法国大革命的政治实践——它始于“自由”而终于“恐怖”<sup>⑥</sup>(黑格尔所谓“制造毁灭的狂暴”<sup>⑦</sup>)——即是前车之鉴。

可是,施特劳斯真的想一在回归吗?他大谈秘传或隐秘教诲(esoteric teaching),而隐秘教诲——它是面向城邦(政治)的哲学,即政治的哲学<sup>⑧</sup>——正是城邦哲人锦衣夜行的防身术,也是他“默而成之”的教学法。如果施特劳斯已经回归真理故土并安居自在澄明之境,他还需要隐秘教诲做什么?而他需要隐秘教诲(政治哲学),正说明他虽然放眼过去(作为现代的未来),立足点却是现代(政治—常识社会)。在这个意义上,他回到了过去—未来,又从过去—未来返回(比较柏拉图的重返洞穴<sup>⑨</sup>),乃是从未来世界朝圣归来的现代旅人。作为穿越古代而来的现代人和寓居现代城邦的异乡人,他秘密抉择并

① [古希腊]荷马著,王焕生译:《奥德赛》“22.35—41 & 61—64”,北京:人民文学出版社,2013年,第405、406页。

② [古希腊]荷马著,王焕生译:《奥德赛》“22.501”,第422页。

③ [加拿大]德鲁里著,张新刚等译:《列奥·施特劳斯的政治观念》第1、7—8、10页;参见[加拿大]德鲁里著,刘华等译:《列奥·施特劳斯与美国右派》,上海:华东师范大学出版社,2006年,第19—20页。

④ [美]瑞恩著,程农译:《道德自负的美国:民主的危机与霸权的图谋》,上海:上海人民出版社,2008年,第27页。

⑤ [法]丹尼尔·唐格维著,林国荣译:《列奥·施特劳斯:思想传记》,第265—266页。

⑥ 法国古典学者库朗热提醒世人:“今人的命运多少取决于对古人的理解。”但是“人类的巨大不幸往往源自历史性的错误”,这就是“拙劣模仿古代”;“因为拙劣模仿古代,我们才有了法国大革命的恐怖时代”。如其所说,“人们挖掘出这些古老的政制,却没有考虑它们属于另一个时代,存在于另一个时代,在我们的时代里并无生存的机会”,如果更好地研究古代,我们将发现“古人与今人、古人思想与今人思想、古代社会状态与今日社会状态之间存在太大的差异”,而“不会像现在那样随意借用他们的思想、话语和统治模式”。[法]库朗热著,谭立铸等译:《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》,上海:华东师范大学出版社,2006年,第371—372页)

⑦ [德]黑格尔著,贺麟、王玖兴译:《精神现象学》下卷,北京:商务印书馆,1997年,第119页。

⑧ *Persecution and the Art of Writing*, p. 18.

⑨ *Republic*, 516e—521b.

接引<sup>①</sup>有缘之人——潜在的哲人,即未来的同道——回到一去往未来世界的“应许之地”。这与其说是哲学一人的僭政,不如说是存在一者的流亡。如同摩西带领族人出埃及,这流亡同时也是回归——作为一种“或许”(vielleicht)可能的永恒回归。它既是一种解释,即重新理解未来在过去的投影—预表(spectre/messiahnicity),也是一种解构,即重建过去允诺—期待的将来<sup>②</sup>。在这个意义上,施特劳斯与德里达实为同道中人——不过是在相反的方向上。所谓“反者道之动”,他们有朝一日道上相遇,亦未可知。未来无法预见,且让我们拭目以待吧。

【责任编辑:李青果;责任校对:李青果,赵洪艳】

---

① 我们看到,施特劳斯这样做正是效仿了法拉比(Fārābī)讲述的那位被公认为虔诚正直而从不说谎、后来却因此得以佯狂逃脱的苦行僧。如其所说,他并没有在言辞上(in speech)说谎,但在行动上(in deed)说了谎,而前者正是后者的一个组成部分,甚至是前提条件(*What Is Political Philosophy and Other Studies*, pp. 135 - 136)。与之相似,施特劳斯通过揭发哲人(也就是自己)的秘密而获得了公开传授秘密的机会。因此,施特劳斯的“回归古典”决非天真无知的刻舟求剑,而是故作天真的明知故犯,即如他的批评者朗佩特所见:“施特劳斯总是如此微妙和狡猾,情愿忍受被人认为幼稚。”([美]郎佩特著,田立年、贺志刚等译:《施特劳斯与尼采》,第199页)我们则说:知其不可而为之,其愚不可及也!(《论语·公冶长》记孔子语:“宁武子邦有道则知,邦无道则愚;其知可及也,其愚不可及也。”)

② 如德里达所说:“每一种言说行为本质上都是许诺。这种许诺的普遍性,这种对未来的期待的普遍性,还有这种期待与正义之间的关系,就是我所说的弥赛亚性(messiahnicity)。”([法]德里达著,夏可君编校:《解构与思想的未来》,长春:吉林人民出版社,2006年,第58页)