

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”。虽然从选译现代西学经典入手,这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑,翻译之举若非因历史偶然而中断,势必向古典西学方向推进。

九十年代以来,西学翻译又蔚成风气,丛书迭出,名目繁多。不过,正如科学不等于技术,思想也不等于科学。无论学界选译了多少新兴学科,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》扩充本才收入了两人的通信（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 Kojévnikov (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 Metaphysique 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、亚里士多德或卢梭、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 phenomenology 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。施特劳士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

曾一同听科伊热讲黑格尔,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 europäischer 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 Tomnissen, 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，上海人民版 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”只能被理解为又一轮“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。伯恩斯坦是施特劳斯弟子,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。