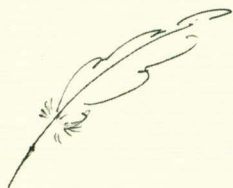


西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

施特劳斯集

刘小枫 ● 主编



[美] 列奥·施特劳斯 Leo Strauss ● 著

斯宾诺莎的宗教批判

Die Religionskritik des Spinoza

李永晶 ● 译

华夏出版社

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

施特劳斯集

刘小枫 ● 主编



斯宾诺莎的宗教批判

Die Religionskritik des Spinoza

[美] 列奥·施特劳斯 Leo Strauss | 著
李永晶 | 译

华夏出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

斯宾诺莎的宗教批判/(美)施特劳斯著;李永晶译. —北京:华夏出版社, 2013. 1

(西方传统:经典与解释)

书名原文: Die Religionskritik des Spinoza

ISBN 978-7-5080-7281-4

I. ①斯… II. ①施… ②李… III. ①斯宾诺莎, B. (1632~1677)
—宗教哲学—哲学思想—研究 IV. ①B563. 1 ②B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 253821 号

Original German language edition: „Die Religionskritik des Spinoza“ in: Leo Strauss. Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. 3., durchgesehene und erweiterte Auflage 2008. Herausgegeben von Heinrich Meier published by J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH Stuttgart, Germany.

Copyright © 2008

未经出版者预先书面许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书的任何部分。

版权所有, 翻印必究。

北京市版权局著作权合同登记号: 图字 01-2009-4659 号

斯宾诺莎的宗教批判

著 者 [美]施特劳斯
译 者 李永晶
责任编辑 陈希米

出版发行 华夏出版社
经 销 新华书店
印 刷 北京建筑工业印刷厂南厂
装 订 三河市李旗庄少明印装厂
版 次 2013 年 1 月北京第 1 版 2013 年 1 月北京第 1 次印刷
开 本 880×1230 1/32
印 张 16. 75
字 数 436 千字
定 价 55. 00 元

华夏出版社 地址:北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028
网址:www. hxph. com. cn 电话:(010)64663331(转)

若发现本版图书有印装质量问题, 请与我社营销中心联系调换。

古典教育基金 天骅资助项目

“施特劳斯集”出版说明

1899年9月20日，施特劳斯出生在德国 Hessen 地区 Kirchhain 镇上的一个犹太家庭。人文中学毕业后，施特劳斯先后在马堡大学等四所大学注册学习哲学、数学、自然科学，1921年在汉堡大学以雅可比的认识论为题获得哲学博士学位。1924年，一直关切犹太政治复国运动的青年施特劳斯发表论文“柯亨对斯宾诺莎的圣经学的分析”，开始了自己独辟蹊径的政治哲学探索。1930年代初，施特劳斯离开德国，先去巴黎，后赴英伦研究霍布斯，1938年移居美国，任纽约社会研究新学院讲师，十一年后受聘于芝加哥大学政治系，直到退休——任教期间，施特劳斯先后获得芝加哥大学“杰出贡献教授”、德国汉堡大学荣誉教授、联邦德国政府“大十字勋章”等荣誉。

施特劳斯在美国学界重镇芝加哥大学执教近二十年，教书育人默默无闻，尽管时有著述问世，挑战思想史和古典学主流学界的治学方向，生前却从未成为学界声名显赫的名人。去世之后，施特劳斯卡才逐渐成为影响北美学界最重要的流亡哲人：他所倡导的回归古典政治哲学的学问方向，深刻影响了西方文教和学界的未来走向。上个世纪七十年代以来，施特劳斯身后才逐渐扩大的学术影响竟然一再引发学界激烈的政治争议——自由主义知识分子觉得，施特劳斯对自由民主理想心怀敌意，是政治不正确的保守主义师主；后现代主义者宣称，施特劳斯唯古典是从，没有提供应对现代技术文明危机的具体理论方略。为施特劳斯辩护的学人则认为，施特劳斯从来不与某种现实的政治理想或方案为敌，也从不提供解答现实政治难题的哲学论说；那些以自己的思想定位和政治立场来衡量和评价

施特劳斯的哲学名流,不外乎是以自己的灵魂高度俯视施特劳斯立足于古典智慧的灵魂深处。施特劳斯关心的问题更具常识品质,而且很陈旧:西方文明危机的根本原因何在?施特劳斯不仅对百年来西方学界的这个老问题作出了超逾所有前人的深刻回答,而且提出了切实可行的应对方略:重新学习古典政治哲学作品。施特劳斯的学问以复兴苏格拉底问题为基本取向,这迫使所有智识人面对自身的生存德性问题:在具体的政治共同体中,难免成为“主义”信徒的智识人如何为人和治学。

如果中国文明因西方文明危机的影响也已经深陷危机处境,那么施特劳斯的学问方向给中国学人的启发首先在于:自由主义也好,保守主义、新左派主义或后现代主义也好,是否真的能让我们应对中国文明所面临的深刻历史危机——“施特劳斯集”致力于涵括施特劳斯的所有已刊著述(包括后人整理出版的施特劳斯生前未刊文稿和讲稿;已由国内其他出版社出版的《霍布斯的政治哲学及其起源》、《思索马基雅维利》、《城邦与人》、《古今自由主义》除外),并选译有学术水准的相关研究文献。我们相信,按施特劳斯的学问方向培育自己,我们肯定不会轻易成为任何“主义”的教诲师,倒是难免走上艰难地思考中国文明传统的思想历程。

古典文明研究工作坊
西方典籍编译部甲组
2008年

中译本说明

《斯宾诺莎的宗教批判》是施特劳斯完成博士论文之后发表的第一部论著，其时年仅三十余岁。书名原题“斯宾诺莎的宗教批判作为其圣经学的基础：斯宾诺莎《神学—政治论》研究”（Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas *Theologisch-Politischem Traktat*），这部典型德国学究式的专著相当于施特劳斯写的教授资格论文。然而，本书论题及其展开，有如一把解剖刀切入西方思想史上的一个关键部位。斯宾诺莎是好些后现代思想家的至爱，若与施特劳斯的这部少壮之作对观，后现代论者的斯宾诺莎解读的穿透力如何，一目了然。

德文原文书名太长，中译本截取了前面的三分之一，与该书的英译本书名（*Spinoza's Critique of Religion*）相同——英译本相当著名，不仅因为比德文原书流传更广，还因为施特劳斯为此撰写了相当于思想自传的“英译本前言”。中译本依据 Heinrich Meier 编辑的《施特劳斯文集》第一卷（Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band I, Stuttgart 1996），其中收入了施特劳斯在自己的样书上写下的若干眉批（中译转为脚注置于正文相关位置），以及与本书论题相关的四篇早期文章（其中三篇虽写于本书之前，仍按 Meier 编本置于本书之后）。鉴于施特劳斯研究文献大多引用的是英译本，我们用方括号 [] 随文标出英译本页码（德文版页码用尖括号 <>），以便读者检索。

英译本与德文本在文辞表达和句式上有时略有出入，原因很

可能是，英译本在一些地方采用较为灵活的意译，以便摆脱不易理解的学究式德语句式——不用说，对我们中文读者来讲，英译本的行文也要容易理解一些。此外，某些注释的位置和内容，两个文本也有差异：德文本“第一部引言”结尾时的注，英文本见于第一章第一个注；德文版第一章第一个注下在正文第一句“激进的宗教批判”之后，英文本则在标题处。凡此差异我们都依从施特劳斯认可的英译本——法文译本和日文译本也都依据这个英译本逐译（译者在翻译时参考了法译本和日译本）。某种意义上说，英译本相当于德文本的修订版，尽管修订的地方相当细微，不妨举个例子。在德文版 301 页的注释中，施特劳斯说，“斯宾诺莎政治理论的成立与否取决于这个命题：契约不具有约束力；国家并非建基于契约之上、而是建基于所有人的权力（die Macht Aller）之上；与此相反，智慧者（der Weiser）总是守诚信（Treue）：即便面临死亡危险也不得靠阴谋来解救自己（参见《伦理学》IV72 及其注释）”——在英译本中，“所有人的权力”改成了“国家的所有公民的权力”（the power of its citizens）；“与此相反”改为“另一方面”，随后直接引出斯宾诺莎《伦理学》卷四 72 节的长段原文的英译，“智慧者”的英文译法是 a free man。两相比较，现代民主政制的自由主义性质从何而来，英译本的表述更为清楚。由此可见，英译本的修订主要为的是便于读者更好地理解。

笔者在十二年前已经将本书列入翻译计划，因翻译难度极大，长期未能觅得可靠的译者。李博士的中译早在三年前已经成稿，校订所费时日不亚于翻译，且承蒙多位同志献力。本书（尤其两个附录）中出现大量未附德译的古希伯来语、古拉丁语和古希腊语原文，英译本、法译本、日译本亦未逐译，承蒙村岡崇光（Takamitsu Muraoka）教授（古希伯来语）、徐卫翔教授（古拉丁

语)、王承教博士(古拉丁语、古希腊语)慨然襄助,得以全部逐译;张羽军翻译了施特劳斯的眉批并做了统一格式的编辑工作,徐戡解决了若干疑难德文文句的汉译,张纓博士两度统校全稿、录入希伯来文,谨此一并深表谢意。

施特劳斯生前认为,能读懂这本书的恐怕只有他的老同学和好友克吕格——我们找到克吕格为本书写的书评,收作中译本附录。

刘小枫

2012年7月

古典文明研究工作坊

施特劳斯：道济天下之溺

李永晶

—

同某些卓越的思想家一样，施特劳斯（1899 - 1973）在学术界中也似乎有着复数的面孔：首先作为“政治哲人”的定位在其生前就已经奠定；在其歿后仅十数年，作为“犹太教哲人”的地位得到了重新发现和确立，同时作为“政治哲人”的形象得到了进一步强化。在国朝学界，则景象稍异：作为“古典政治哲人”的施特劳斯面目跃如。这一现象甚至引发了“友邦惊诧”，成了一个“中国问题”。由于施特劳斯被视为“执意不让别人发现自己的真实面目”的人，^①下面译者首先依据对本书《斯宾诺莎的宗教批判》的阅读，大略描绘一下施特劳斯的几张面孔。

本书的正文部分最初是作者的德文著作，原题是《斯宾诺莎的宗教批判作为其圣经学基础：斯宾诺莎〈神学—政治论〉研究》。这是一个中规中矩的学术题目，因此它也似乎比作者在1965年出版的英译本题名《斯宾诺莎的宗教批判》（*Spinoza's Critique of Religion*, The University of Chicago Press；下文简称《批判》）更有益于读者理解本书的内容。然而，读过作者为英译本撰

^① 参见朗佩特：《施特劳斯与尼采》（田立年、贺志刚等译），上海三联书店，2005年，导言第3页。

2 斯宾诺莎的宗教批判

写的长篇前言之后，我们发现事实并非如此，前者至少在表面上隐匿了作者的部分意图。

首先让我们注意一个基本事实。《批判》的正文部分发表于1930年（撰写于1925 - 1928年），而“英译本前言”则发表于1965年（撰写于1962年），我们大致可以认为两个文本分属于作者的早期和晚期著述时代。这样我们就有理由猜测：施特劳斯亲自执笔的“晚年定论”对于理解斯宾诺莎的宗教批判这一主题，甚至对于理解施特劳斯本人的思想有何启发？或者我们可以这样提问：与德文原著相比，作者亲自策划的这部英译本《批判》更要向读者传达怎样的信息？这个问题并不容易回答，因为它首先是如何阅读的问题。

本书正文部分的主题并不难理解：如何理解在欧洲的经学史中占据有突兀地位的斯宾诺莎的“圣经学”。对于斯宾诺莎的“圣经学”，国人无论是否熟悉这门经学传统，只要瞥见其英文名称 *Biblical science* 或 *Bible science* 庶几可释然于心：圣经学就是以现代科学的实证方式研究圣经的科学。“科学”这个字眼终于让我们感到安心，我们可以对这一进步的“圣经学”、对传统进行了“科学的”研究与批判的作者做出客观而历史的评价了……^①然而，我们必须在这种习以为常的评价方式面前暂停下来，因为施特劳斯在本书中悄悄地问了我们一句：保证我们这种评价的那种“安心”本身为何物？“科学”天然就可让人们安心吗？在《批判》正文的开篇处，施特劳斯直接进入正题：正是人们的“心灵不安”以及因此而寻求心灵慰藉的“兴趣”或曰“动机”才是理解“宗教”、进而理解“科学”这个词语（以及以“科学”为基

^① 这种评价的经典表达方式可见于下述说法：斯宾诺莎是“17世纪荷兰的杰出唯物主义哲人和无神论者”，其政治学说反映了“新兴资产阶级的利益和要求”，因而在当时是“进步的”。参见《神学政治论》中译本（温锡增译，商务印书馆，1996年版）的“出版说明”；该译本初版刊行于1963年。

础而衍生、建构出来的话语体系)的命脉所在。这样,施特劳斯将读者重新带进了所谓“现代性”问题的根基。

施特劳斯注意到,斯宾诺莎的宗教批判根源于古典希腊时代的宗教批判尤其是伊壁鸠鲁的宗教批判。在施特劳斯的解释当中,伊壁鸠鲁认为知识的根本目的是通过推理论证而获致幸福,而科学仅仅是获得幸福的一种手段。在这里,幸福是通过其反面、亦即由于恐惧引发的心灵不安的状态所界定的。这样,就出现了宗教批判的“动机”:在古典时代人们对各路天神地祇的恐惧、在启示宗教支配的时代人们对上帝的恐惧就是宗教得以产生的温床。虽然人们对社会生活与政治生活的“关心”被后来的宗教批判——比如阿威罗伊的批判传统——引入到宗教批判领域当中,但问题的本质并未改变。从根本上说,宗教批判问题的本质在于两种世界观的对立:科学的世界观与神话—宗教的世界观。

事实上,整个宗教批判的历史最终可以化约为上述两种世界观对“幸福”的争夺。施特劳斯在本书正文的最终分析当中,二者的斗争——也表现为理性与信仰或哲学与神学的斗争——胜负并未见分晓。在施特劳斯看来,斯宾诺莎的圣经学就其根本性的无神论“信仰”而言,并未离开历史上的宗教批判的平面:斯宾诺莎与其宗教批判的先驱——比如施特劳斯重点考察的达科斯塔与拉佩雷尔——的宗教批判并未离开“圣经真理”的问题,而斯宾诺莎实证性的圣经学研究则试图回避对这一更为根本性的问题进行判断。

为了证实这一点,施特劳斯在《批判》的主要部分当中采用了所谓“内在批判”的方法:通过揭示斯宾诺莎论证的内在逻辑谬误而瓦解其批判的力量。这是一种行之有效的方法:还有什么比证明对方陷入了循环论证或者自相矛盾能更有益于瓦解宣称以“科学”为根基的体系呢?^①施特劳斯刻意排除了诉诸社会历史的

^① 注意这并不意味着施特劳斯对“科学”本身持批评态度,在施特劳斯看来,根本问题是如何使用“科学”。

论证，因为在他看来，这样的论证恰恰是一种循环论证。在宗教批判中——又不仅仅局限于宗教批判，本质的问题是人们的“动机”或曰“兴趣”以及与此相关的“确信”或曰“信仰”。因此，施特劳斯认为斯宾诺莎有意无意地掩饰了自己的逻辑起点，而揭示这一点也正是作者在本书中的主要工作。

二

依据施特劳斯的上述提问方式，我们要问的是：施特劳斯本人撰写这部《批判》的根本“动机”或“确信”为何物？施特劳斯仅仅满足于对斯宾诺莎的揭露与批判吗？当我们转向本书“英译本前言”时，我们很容易找到答案。在这篇“夫子自道”式的前言中，施特劳斯直截了当地说，本书撰写的动机来源于作者当时所陷入的“神学—政治的困境”。这一困境的现实根源就是所谓的“犹太人问题”以及“现代性问题”；而问题的复杂性在于，这两个问题因现代理性主义与自由主义的成立而必然联系在了一起。在施特劳斯看来，这种“必然性”的肇端正是斯宾诺莎：斯宾诺莎是历史上第一位“兼民主主义者与自由主义者于一身的哲人”，尤其重要的是，他是一位“因其家世、因其天赋、因其学识”而被犹太人寄予厚望的犹太人。因此在施特劳斯的问题意识当中，现代“犹太人问题”已经不再是单纯的个别问题；作为所谓“人的问题”，它得到了重新界定。这样，斯宾诺莎的宗教批判以及施特劳斯的再批判都获得了新的定位：它们在根本上皆是政治哲学的问题。

在这篇结构异常紧凑、内容密度极高的长篇前言当中，作者在描述了德国自由民主制的脆弱之后，随即转向了德国犹太人的问题。在施特劳斯看来，德国犹太人问题的症结在于，他们相信自由主义已经一劳永逸地解决了他们的问题——德国犹太人仅仅

是具有犹太教信仰的德国人。然而，心情的诚挚与理论的完美并不能保证政治的品格；政治要为生活方式服务。在这个意义上，现代自由主义很快暴露了其自身致命的逻辑缺陷：以私人领域为基础的自由的“中立”原则虚有其表，因为这种原则甚至助长了私人领域中存在的歧视犹太人的问题。这样，施特劳斯就简洁而有力地宣告，基于“自由主义”的犹太人问题解决方案破产了。然而，在施特劳斯看来，不同于自由主义解决方案的“政治犹太复国主义”与“文化犹太复国主义”方案也无法成功。施特劳斯似乎只能去思考，“回归犹太共同体”是否蕴涵着依旧未知的可能。这种可能性引出了一个更根本的问题：启示与理性在现代性状况之下的关系。

施特劳斯将犹太教哲学中关于二者关系的思考区分为“旧思维”与“新思维”两种样式。在现代科学与历史主义的进攻面前，犹太教的“旧思维”试图调和启示与理性的关系：“旧思维”不要求对上帝的直接经验，因为理性仅能知晓各种主体和客体，而上帝却处于主客体之外。这种“旧思维”最终被源于犹太教哲人罗森茨维格的“新思维”、一种无条件的经验主义所侵蚀，因为这种“新思维”将上帝放到直接经验的领域当中，要求回归圣经启示。这种调和显然无法满足现代人所特有的心性，于是它遭到了另一种来自海德格尔与尼采的“新思维”的对抗：上帝完全被放逐了，无神论似乎取得了胜利。

无神论取得了胜利——这是在什么意义上说的？人们果真可以就此心安理得了吗？在这里，施特劳斯登场了。他通过引述布伯对海德格尔的批判而指陈说，海德格尔的“新思维”依旧在隐蔽处暗藏着一个“信仰”的根基——某种形式的圣经道德；无神论也不过是圣经道德的末裔而已。这样，犹太人问题的解决方案的可能性就重新出现在罗森茨维格的那种“犹太教回归”当中。然而，在这种解决方案中依然存在着各种暧昧的问题与困难，这直接导致了斯宾诺莎的出现：他非但公然否认犹太教，而且亦不

以基督教徒的身份存在，换言之，作为第一位自由民主主义者的斯宾诺莎进入了历史。注意施特劳斯这一句话：“如果仍然有回归于正统的可能，那么条件就是斯宾诺莎在所有方面都是错的。”

斯宾诺莎是否会在“所有方面”都是错的？答案恐怕是否定的，但真正重要的问题并不在这里，因为这个全称命题式的发问另有所图。施特劳斯特别注意到，另一位著名的犹太教哲人柯亨认为“斯宾诺莎在最关键的方面是错误的”。在这篇前言接下来的主要篇幅中，施特劳斯具体分析了柯亨的斯宾诺莎批判，这一批判的起因以及它的内在问题。引人注目的是，柯亨尤其站在犹太民族利益的角度对斯宾诺莎的“没有信仰”、“对自己的同胞完全缺乏忠诚”等行为进行了激烈的指责，而施特劳斯以他自己的评述方式表达了立场。不过，施特劳斯接着追问：如何“理解”斯宾诺莎的行为？注意这里的“理解”已经不再同于柯亨意义上的理解——施特劳斯要重新回到哲学领域。施特劳斯说，他读到了斯宾诺莎的苦心孤诣之处：斯宾诺莎“用其唯一所能设想的方式设想了犹太人的解放之路”，那就是基于“自由主义国家”原理的方案。因此在施特劳斯看来，柯亨的盲点在于他未能理解斯宾诺莎所处时代的“政治现实”，未能理解作为哲人的斯宾诺莎特有的“文体”和“写作方式”。当然如施特劳斯本人承认的一样，他早先并未达到这样的理解境地。^①

然而应该注意的是，施特劳斯在这篇序言的开篇伊始就已经指出了斯宾诺莎的自由主义方案的本质缺陷，这样他就将他自己的“理解”的意义限定在了一个非常有限的领域之内，因为对施特劳斯而言重要的问题是这种方案的理性根基问题。斯宾诺莎认为自己通过“源于知性之正直的无神论”理解并克服了正统，然而在施特劳斯的分析中，这种态度的根基却是“意志的行为、信仰的行为”。换言之，涉及根本问题的信与不信只是“意志”层

^① 施特劳斯对柯亨的早期评价，请参见本书附录选编的施特劳斯的早期文稿。

面的问题，在这个意义上，正统甚至因理性的自我毁灭而取得了胜利。虽然如此，倘若就此宣称“告别理性恐有不智之虞”，因此施特劳斯在理性与启示之间并未做简单的选择，他首先将目光投向了中世纪——这是否就是施特劳斯的“定论”？注意他在前言最后的述怀中的一个有意无意的说法：虽然在撰写本书时他认定“回归到前现代的哲学已不复可能”，但那只是当时的一个“强烈的成见”。

三

回到我们最初提到的“中国问题”。这个问题可以表述如下：本来是“大西洋两岸”的施特劳斯对中国而言，“干卿何事？”刘小枫先生在《施特劳斯与中国：古典心性的相逢》一文中对此已有分析：关注施特劳斯进入中国的西方学人有两类，一类是具有“古典心性”的学人，一类是感到“忐忑不安”的人——后者担心国朝可能就此不再“尚同”、不再“盲目而热烈地”追逐西方。其实这个说法也适用于国朝学人。因施特劳斯进入国朝学界之故，一部分人感到心平气和甚至某种重逢的喜悦，另一部分人则“焦虑”起来。然而，不拘立场如何，人们关注的焦点是一致的：他们关注的俱是国朝的古典或这一古典的可能性。

因此，问题就在于，国朝学界似乎无论自己意愿如何皆应让上述“中国问题”变得名副其实，因为它首先是中国自己的问题。让我们重新回到上面略述过的施特劳斯的“问题意识”。如果我们对现代性之下的“犹太人问题”删繁就简——注意施特劳斯在前言中对犹太人“选民性”的重新解释，那么我们在形式上可以得到这样的类比：国朝的“现代性”问题及其解决方案在某种程度上可堪比作“犹太人问题”的解决方案。国朝难道不是曾经试图以否定自己的传统的方式进入世界历史吗？近数十年来，国朝难

道不是一直在试图以现代化“优等生”的身份融入到自由主义的世界秩序中吗？倘若如此，那么“犹太人问题”的现代解决方案的问题在某个意义上难道不正是国朝今日所面临的问题吗？这难道不是一个关乎国祚的根本问题吗？——让我们停止继续发问，因为这种纯粹形式上的追问已足以让我们悚然，但也正因此而愈让我们心安：“中国问题”的结构已然清晰地呈现了出来。从多个意义上，国朝学界要学会适当地“向后看”，而不是一味地“转化”、“创新”——至少从学者“知性的正直”、从谦逊的意义上而言，难道不更应该如此吗？

施特劳斯在本书中告诉世人：所有的正统最终都没有被驳倒，它们只是一时被“嘲笑”出局而已。这一点或许不会让国朝学人感到意外：五四时期部分国朝人士以及他们的精神末裔是如何打倒自己的正統的？方法不外乎两种，“嘲笑”与“证伪”。在这种双重的机制当中——浅薄的笑声与庄重的考证显得相得益彰——真正重要的问题被转化、被掩饰、被回避了。现在看来，归根结蒂这一历史并不令人痛心疾首，只是在此处“耽搁了几多英雄汉”而已。施特劳斯在评论保守主义时有这样一席话：“如果没有在这种被珍视有加的传统的开端开始，并且在其发展过程中至少默默经历过反复的断裂、革命，以及各种亵渎神圣的行为，那么这种传统就根本不会产生。”对国人而言，这意味着什么？或者让我们问得更具体一些：自家的传统或“正統”是如何而来的？

事实上，施特劳斯并未泄露什么特别玄妙的“天机”给国人，因此海内外学人自可不必感到讶异。至少就人们所热衷指出的施特劳斯的某些“教诲”而言，国人只要回过头来对“自家宝藏”瞥上一眼，皆可释然无滞。那么，愿不愿意“回头看”这样一个意愿本身就成为了本质的问题。毕竟，百年来的国朝学人已经证明，他们多数时候都在虚怀若谷地寻求着西方的真理，奋不顾身地寻求着如何走上“现代性”的康庄大道。因此，也只是在这个意义上，我们才能谈论某种意外的感觉。换言之，新近寻得的施特劳