

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

HERMES

施特劳斯集

刘小枫 ● 主编



施特劳斯与现代性危机

Leo Strauss and the Crisis of Modernity

刘小枫 ● 选编

西方传统 经典与解释
Classici et commentarii

HERMES

刘小枫 ● 主编



施特劳斯与现代性危机

Leo Strauss and the Crisis of Modernity

刘小枫 ● 选编

图书在版编目(CIP)数据

施特劳斯与现代性危机/刘小枫选编。—上海：

华东师范大学出版社，2009.10

(经典与解释·施特劳斯集)

ISBN 978-7-5617-7276-8

I. ①施… II. ①刘… III. ①施特劳斯, L. (1899~1973)—哲学思想—研究

IV. ①B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 195152 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

经典与解释 施特劳斯集

施特劳斯与现代性危机

刘小枫 选编

统 筹 储德天

责任编辑 审校部编辑工作组

特约编辑 刘丽霞

美术编辑 吴正亚

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537 (兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 上海印刷(集团)有限公司

开 本 890×1240 1/32

印 张 13.25

字 数 310 千字

版 次 2010 年 1 月第 1 版

印 次 2010 年 1 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-7276-8/B·509

定 价 44.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

缘 起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40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。

50年代后期,新中国政府规范西学经典译业,整编40年代遗稿,统一制订新的选题计划,几十年来寸累铢积,至80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。

80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梳理西学

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。

90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竟之业意义重大。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迈进。设计这套“西方传统：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月于北京

编者前言

大约十年前,我起念做“施特劳斯集”,因听说版权很难解决,便搁置了编译计划,转而组译文集《施特劳斯与古典政治哲学》(上海三联版 2002),向国朝学界介绍施特劳斯的学问。后来,“施特劳斯集”的版权逐渐落实,各项选题近年来陆续面世。如今,七年前出版的《施特劳斯与古典政治哲学》早已售罄,坊间难觅,不少新生学子来信希望重印。借此机会,我调整了篇目,分题为两书:《施特劳斯与现代性危机》和《施特劳斯与古今之争》。为免重复,删去了七篇已见于“施特劳斯集”的文章,另增补了九篇新译,补充了年表。旧译中凡已发现的讹误,均作了订正,承担校订旧译工作的主要是林志猛同志,谨致谢忱——断乎仍有未能发现的翻译失误,盼读者不吝指明。

刘小枫

2009 年 2 月于

中山大学古典学中心

目 录

刘小枫

编者前言 /1

尤多夫

论施特劳斯(乔戈译) /1

格布哈德

施特劳斯：困惑时代中寻求真理(张双利译) /47

丕 平

施特劳斯的现代世界(张新樟译) /85

捷米诺

马基雅维利思想的再思考(贺志刚译) /117

曼斯菲尔德

施特劳斯之马基雅维利(田立年译) /148

吉尔丁

现代性的第一次危机(叶晓露译 洪涛校) /165

伯恩斯

前科学世界与历史主义(徐英瑾译 成官泯校) /176

伯恩斯

海德格尔和施特劳斯(姜林译) /198

梅耶斯

施特劳斯与海德格尔(徐英瑾译 成官泯校) /208

佩鲁肯

施特劳斯与基督教(程宇译 蒋鹏校) /230

格 林

现代犹太思想流变中的施特劳斯(游斌译 程志敏校) /255

吉尔丁

施特劳斯对政治上更好和更坏的理解(蒋鹏译) /365

施拉姆

施特劳斯在自由教育中的位置(李永晶译) /377

附录

施特劳斯生平及主要论著年表(阮元 编译) /402

施特劳斯主要著作缩名表 /409

论施特劳斯

尤多夫(Alan Udoff) 著

乔戈译

致施奈德(Francis X. Slade):我感到宁静,
就像一个人在经历了许多艰辛与漫长期待之
后,最终看到自己最深的祝愿得到了实现。

——埃克曼,《歌德谈话录》

我们启程的地方,正是施特劳斯给柯亨《源自犹太教的理性宗教》所作“序言”的开场白。

我不肯定自己是否就是柯亨(Herman Cohen, 1842—1918)与当前美国读者之间的最好中介。在我成长的那个环境里,柯亨正吸引着那些拥有哲学头脑并献身于犹太教的犹太人,柯亨是吸引这些人的焦点;他也是那些犹太人尊崇的大师。我最后一次研究乃至阅读《源自理性宗教的理性宗教》距今已逾四十年了,并且在最近的二十年里,我也只是偶尔阅读或者浏览他的其他著作。我写这个序言,是应出版商和译者之邀。所以,我力所能及的仅仅是对我重新阅读《源自理性宗教的理

性宗教》时想到的东西作一点评述。或许，它们会对某些读者有所裨益。

当前的读者会不可避免地认为，《源自犹太教的理性宗教》不单是一本哲学著作，同时它也是一本犹太教著作。^①

与施特劳斯的所有著作一样，这段话也需要仔细斟酌。无论它传达了怎样意味的犹豫不决，但我们一定要考虑到，施特劳斯还是最后决定将它原封不动作为《柏拉图式的政治哲学研究》的最后一章。因此，这篇文章就不只是一部著作的序言，它还是另一部著作的结语，我们的阅读，也一定要把它从最初发表的特殊环境中抽离出来。因此，这也正是为什么我们阅读这篇论文的开场白应该尤其用心的原因所在。

施特劳斯把自己看成是一个中介的角色。他的位置处于柯亨——曾经的“吸引焦点”——与身在遥远文化边缘的读者之间。施特劳斯文章针对的观众正是那些“当前美国的读者”，或者说普遍意义上的“当前读者”。施特劳斯毫不讳言，只有“某些读者”才会发现他思想有所裨益。当我们意识到，施特劳斯没有提及任何当代的犹太读者时，这点令人十分震惊，并且让人深感哀伤。有人会想到，这些读者的消失完全可以解释为纳粹主义的后果。在这篇文章的尾声，施特劳斯便提出了这个问题，并对此做出了微妙无比的评判。施特劳斯把自己的境遇同那些他曾提到的，并首次获得有关柯亨介绍的读者相对比。施特劳斯强调了自己的境遇：把他曾经研究过的一部著作拿来“重新阅读”。施特劳斯对柯亨的忽视并不

① 见 SPPP, 页 233, 潘戈(Thomas L. Pangle)编, 此后引用此文简称为“序言”。

能和那些读者对柯亨著作的几乎无知相提并论。另外，我们不能忽略促使施特劳斯本人“重新阅读”的环境。尽管在施特劳斯看来，没有必要详细说明[自己的阅读是出于]那些环境的种种需要，但这篇文章最终所属的文体已经足够明显：剖白（the giving of an account）。^①

把他和柯亨关系当中的复杂问题搁在一边，^②从施特劳斯本人的判断来看，他和自己读者的关系也仍然成问题。在他疑虑增加的同时，施特劳斯也描述了柯亨那些同时代的德国——犹太裔仰慕者的反应，或者更为确切地说，是他们当中一部分人的反应：“拥有哲学头脑并献身于犹太教的犹太人。”对这些犹太

① “若没有给出解释(logon didonai)和得出解释，至少我就无法活下去。”（致沃格林的信，1951年6月4日）。参考《柏拉图词典》（*Lexicon Platonicum*, New York, 1969）对 logon didonai 的解释。参阅施特劳斯跟克萊恩（Jacob Klein）所作“剖白”的开场白，载于《学院》（*The College*, Annapolis and Santa Fe），22, 1（1970, 4月），页1—5。

② 施特劳斯与柯亨的关系问题，也许暂且可以用施特劳斯本人的评述来作答：

我想说，我一开始就会尽可能强调，自己绝不是一个柯亨主义者……或许柯亨教诲中的可疑之处，对于你我而言，都一样明显。我绝不想讨论这样的问题，那就是，这种“不凡”的谈论是否既适用于可能的哲学探究，也适用于专业的科学探索。无论这个根本问题是什么，柯亨都是一位过于原创和深刻的思想家：无论如何，他教诲的可疑之处可以让我们在聆听他教诲的时候，抽身出来……若我把柯亨的主题，跟（提到的）麦蒙（Maimon）的柏拉图主义联系起来，只会对这种聆听产生质疑，而且，绝对不会出现盲目的跟随。（1931年12月28日，致Gottschalk博士的信）。

我感谢罗波西（Joseph Cropsey）教授——施特劳斯遗稿的掌管人——允许我到芝加哥大学核实这些以及其他的馆藏档案。施特劳斯客套地宣称自己脱离了柯亨，就施特劳斯而言，这种宣称需要某种有技巧的解释。十年前，施特劳斯在他的博士论文里面也注明：“[自己脱离了卡西尔]Ich bin kein Cartesiano, in dieser entschiedenen Formulierung drückt sich die systematische Differenz — wenn man von einer solchen auch bei einem systemfeindlichen denker reden darf — in aller schäfe aus”（页9）。

人而言,柯亨是“吸引的焦点”,“他们尊崇的大师”(强调为笔者所加)。因而,施特劳斯并没有直接表明他本人在这一代人中所处的位置,对于他们而言,柯亨“比任何人都更能代表犹太信仰与德意志文化的统一”。^①而施特劳斯本人对柯亨的尊敬,则明显体现在这篇文章结论处他提出的断言:“柯亨曾生活过,也曾写作过,对于我们而言,这是一种幸福。”但是在施特劳斯的任何著作里,他都没有把柯亨刻画为他心目中的“大师”。(最为接近的表述——柯亨“至少可以说,在精神力量上远远超越了其他同代的德国哲学教授”^②——其含义应以相应的方式来看待。)因为施特劳斯不可能把柯亨视为“吸引的焦点”。在青年施特劳斯那里,“他发现自己被钳制在神学——政治的困境中”,^③犹太人[宗教]出路的立足点——即便确实不是其哲学的核心——但也不会是在柯亨而是会在斯宾诺莎与迈蒙尼德那里得以发现:在〈如何研究斯宾诺莎的《神学政治论》〉文中,犹太人的立足点延续了“关注的焦点”,并且反驳了斯宾诺莎后继者们的主张;^④另外,施特劳斯在〈如何着手研究《迷途指津》〉一文中表示,他的“研究”尽管“时常中断”,但却“从未放弃过”。^⑤此外,倘若我们将中心位置都留给那些与施特劳斯同样身处德意志魏玛时期的同代人,那么,他在自己的思想自传里所作的区分(他那本关于斯宾诺莎著作的“序言”),则暗示,他强调的有所不同:犹太复国主义;新思想——也就是罗森茨威格和海德格尔;斯宾诺莎和

① 〈斯宾诺莎“宗教批判”导言〉,载于 LAM, 页 240。以后引用此文简称为“导言”。

② 同上。

③ 施特劳斯,“导言”,前揭,页 224。

④ 〈如何研究斯宾诺莎的《神学—政治论》〉,见 PAW, 页 142。

⑤ 施特劳斯,〈如何着手研究《迷途指津》〉,载于 LAM, 页 140, 这些题目的关系——“如何研究……”和“如何着手研究……”——应该适当地加以注意。

柯亨。这些细节暂且不论,就连施特劳斯与柯亨那代仰慕者之间的关系——这个一般性的问题仍然悬而未决。但就此问题而言,如果我们不是对传记抱有某种兴趣的话,那么现在就有必要把注意力转向别处了。

在施特劳斯看来,当我们把哲学与犹太教恰切地理解为不同的生活方式而不是传统意义上的对立体系时,^①它们之间便存在着某种最根本的差异。^②然而,那些“拥有哲学头脑”并“献身犹太教”人的生活方式并没有信守这种差异。通过教化(being cultured)接受的种种喜好和热情,让这些犹太人适应了这种支撑他们自身的差异。“文化”(Culture)(施特劳斯以“当前的用法”来称呼它),^③是信仰与哲学配戴的面具——它既不是真正的喜剧,也不是真正的悲剧。文化主张信仰与哲学的统一、雅典与耶路撒冷的统一;的确,它也需要这种统一。^④然而,即便文化能够达到这样的目的,它也是通过打击那些希望架

① 施特劳斯讨论柯亨的文本始于这样的问题:柯亨的书既是哲学著作也是犹太教著作。在“导言”当中(页237),施特劳斯评述到:“尽管《迷途指津》被称为犹太教中世纪哲学的经典之作,首先不是一本哲学著作,而是一本犹太教著作。而罗森茨威格的《救赎之星》首先不是一本犹太教著作,而是一个‘哲学体系’。”

② 见《神学与哲学的相互影响》(The Mutual Influence of Theology and Philosophy),载于《独立哲学期刊》(*Independent Journal of Philosophy*, 3, 1979),页111—118。进一步见,Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft,载于 *Der Jude* 8, 10, 1924, 页613—617。

③ 见《何为自由教育?》,载于 *LAM*, 页4。

④ 要恰当地评价这种主张,我们只需要回顾一下施特劳斯对尼采的“未来Übermensch[超人]”的评论:“他本人是想在最高的层面综合耶路撒冷与雅典”(见JA,收于《柏拉图式的政治哲学研究》,前揭,页149)。残酷对于过渡到未来是“相当重要”的,此外,“思想的真诚”是前者的伴随物。见施特劳斯,《尼采的《善恶的彼岸》》,收于《柏拉图式的政治哲学研究》,页189。

通这种深刻隔绝的人们来获得成功的。^① 在普遍意义上的近现代西方文化和在特定意义上发达的德国—犹太人文化都正好是这样种统一的产物。而出现的困难在于,要么,我们需要去实现这个统一,要么严肃地面对它的不可能性,但这种困难并没有在文化的媒介中得以发现——这种文化媒介以它温和而宽慰的修辞在更低的层面上启示着人们。施特劳斯强调,柯亨是“很多犹太人的一个忠实告戒者和宽慰者”。^② 对于柯亨当时那些尊崇他的有教养的犹太人而言,他们有一种深深的谦卑感。其实这些人倾慕的并不是出自他们的沉思对象,而是出自这个思想家本人的教导者形象——不是逻各斯(logos)而是弥索斯(mythos)。和柯亨那些仰慕者的谦卑相比,施特劳斯在假扮柯亨的读者时则显得很有节制。^③ 正是施特劳斯在精妙摆布那些读者或听众的位置时,他使耶路撒冷的激进品质和雅典的温和品质都显露了出来。当这两种品质呈现在柯亨本人的著作中

① “如果作宽泛的理解,[哲学]同那些被称为思想利益的东西是一样的;如果作严格的理解,哲学意味着它追求的是:最重大问题的真理,或普遍的真理,或整全的真理,或整全的知识。”见《自由教育与责任》,载于LAM,页13。关于知识分子与哲人的差别,见NRH 1953,页34。

② 见“序言”,前揭,页246。

③ “可以稳妥地认为,他[马基雅维利]仔细考虑过自己使用的每一个字,而不是冒然认为他也有人类的弱点就掉以轻心。如果我们考虑到马基雅维利跟我们这种人在品第上的差距,那么这个信念推导出来的阅读规则,可能就是无力实施的,因为我们不可能在所有的情况下都遵循这种规则来行事。尽管如此,它依然是一个好的规则,因为它铭记在心会保持我们的清醒和温和,或者有助于我们滋养一种适度的脾气,一种综合了勇敢和谨慎的态度。”(见施特劳斯,TM1969,页47。)([译按]中译文可见施特劳斯,《关于马基雅维利的思考》,申彤译,译林2003,页55。本译文中出现的所有施特劳斯原著引段,译者大多参考了已有的中译本,并根据原文稍有调整,下文不再一一说明。)

当然柯亨的著作并没有获得施特劳斯同等的尊重,见“序言”,前揭,页240。

时,这部著作也必定会暴露出种种局限。^①

以上的推测,也许在某种程度上可以作为施特劳斯描述自己如何接受海德格尔的一个补充。

直到我们发现了另外一个哲学教授——他以某种势均力敌的方式影响了德国思想、甚至欧洲思想,我们才不得不又回到黑格尔那里。但是黑格尔有一些和他实力相当的同代人,或者某种程度上讲,那些人与黑格尔相比,并不会明显显得愚蠢些。但是,海德格尔则远远超越了他的所有同代人。并且在他被公众知晓的很久以前,这种端倪就已经露出。一旦海德格尔在这个舞台上崭露头角,他便站在了中央,并开始发挥支配作用。他的支配力的范围和强度持续增长,几乎没有停滞过……实际上造成了这样的局面,局外人倾向于将其描绘成批判力的麻痹;哲思好像已经转变为了对海德格尔早期神化(mythoi)的洗耳恭听。^②

在此可以指出的相似点太多也太具体,以至于不可忽视。

-
- ① “在柯亨的《源自犹太教的理性宗教》书中,他没有区别谦逊与谦卑,只是说,在上帝面前他要谦卑,而在人面前,他要谦逊。在《伦理学》中,柯亨说过,谦逊并不会损害对自己的价值认同,但是谦卑却假设了自己的一无是处。”见“序言”,前揭,页246。另见洛维特,〈还会有一位基督教的绅士吗?〉(Can There Be a Christian Gentleman?),载于《自然、历史与存在主义》(*Nature, History, and Existentialism*, Evanston, 1966),A. Levison编,页204—213。
- ② 见《纪念瑞兹勒》(Kurt Riezler, 1882—1955),载于WPP1959,页246。施特劳斯跟海德格尔的关系,完全没有充分地展现在施特劳斯著作的题目或索引当中——《自然权利与历史》是一个显著的例子。施特劳斯的两篇自传性质的叙述(“导言”与“剖白”)表明,把他的名字和海德格尔的名字联系在一起,即便不会始终存在争议,也会有某些危险。

柯亨“在精神力量上远远超越了其他同代的德国哲学教授”，“直到我们发现了另外一个哲学教授，我们才不得不回到黑格尔那里……[对照]海德格尔则远远超越了他所有的同代人”；“柯亨是吸引的焦点”，“当他在这个舞台上崭露头角的时候，他[海德格尔]便站在了中央”；柯亨“是他们尊崇的大师”；“哲思好像已经转变为了对海德格尔……的洗耳恭听”；“柯亨，马堡的新康德主义学派创始人……作为一个著作不多的犹太人，是德国犹太人忠实的向导，保护、告戒者……他在精神力量上远远超越了[等等]”，“海德格尔的新思想在远离宽容的同时也远离了人性。”^① 这些“类似”和“差别”组成了那些相似点——立足这一个人那另一个人便显得更加极端。可是，要把这些问题恰当地表述，需要使这些“类似”与“差别”的范围得以延伸，将他者也囊括进来。顺着施特劳斯的线索，会有如下的延伸：尽管，施特劳斯直接对比了斯宾诺莎与柯亨，^② 但他们跟海德格尔的对比却尚存一段距离。用某种方式架通这段距离的正是罗森茨威格，“正如德国的犹太人提出的，认为他是最伟大的犹太思想家。”^③ 而罗森茨威格和海德格尔的直接比较则安排在一个讨论“新思想”的语境中。这个焦点便像过去一样，发生了转移，从柯亨转向了罗森茨威格。然而，集中讨论“新思想”的核心部分却局限在这样的问题上：关于人类处境的安定和恐惧的问题。^④ 因此，讨论的焦点就变成了布伯与海德格尔的对比。^⑤ 施特劳斯

① 见“导言”，前揭，页 233。

② 这些对比——那些真正最重要的对比——并不一直是名副其实的。参阅施特劳斯对“思想真诚”的评述：“导言”，前揭，页 256，以及“序言”，前揭，页 246。

③ 同上。

④ 见“导言”，前揭，页 234—237，256。

⑤ 要处理这个论题需要完整地思考诗的问题。见施特劳斯，〈卢克莱修评注〉（Notes on Lucretius），载于 LAM，页 84—85。

在那里指出,正是因为海德格尔,“希望才被思取而代之”。^①正是通过比较认识施特劳斯对近现代文化(以及柯亨对近现代文化的信念)的失望,^②他本人的部分观点才得以展示。最终,比较和类比的推进让启示与哲学的差异变得显而易见,也使得这种差异处于每一方保有的危险当中。这种处于危险的差异,正是另一种差异的衡量标准——后面这种差异处于每一方提供的解救当中。^③

二

在反思施特劳斯对柯亨的引介(mediation)时,我们逐渐被带入到这样的境地或 topos[领域]——解读本身作为引介:带有解释性质的引介,正是爱欲(eros)(《会饮》,202e)。因此,我们也被领回到苏格拉底那里——在短暂的人生当中,我们“被迫跟那些书籍生活在一起”——“把苏格拉底当为我们的榜样”。^④一旦我们试图扭转方向,就会发现,去路已死。因此施特劳斯提出,“让我们假设”,

柏拉图的对话并没有传达某种教诲,但却作为苏格拉底的一块墓碑,将他的生活方式树立为榜样。然而,这些对话不会告诫我们:要像苏格拉底那样生活。因为,苏格拉底

① 见“导言”,前揭,页 235。

② 见 JA,页 168。

③ 见施特劳斯,《作为严格科学的哲学与政治哲学》(Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy),载于 SPPP,页 33。参柏拉图《王制》518d—519a;《克力同》44a。

④ 见《何为自由教育?》,前揭,页 6。