

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

# HERMES

施特劳斯集

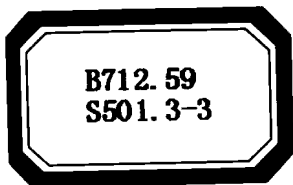
刘小枫 ● 主编



## 施特劳斯与古今之争

Leo Strauss and the Quarrel of  
the Ancients and the Moderns

刘小枫 ● 选编



西方传统 经典与解释  
Classici et commentarii

HERMES

刘小枫 ● 主编



# 施特劳斯与古今之争

Leo Strauss and the Quarrel of  
the Ancients and the Moderns

刘小枫 ● 选编

B712.59  
S501.3-3

## 图书在版编目(CIP)数据

施特劳斯与古今之争/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 978-7-5617-7277-5

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 192210 号



VI HORAE

华东师范大学出版社六点分社

企划人 倪为国

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

**施特劳斯与古今之争**

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](http://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 14.5  
字 数 340 千字  
版 次 2010 年 1 月第 1 版  
印 次 2010 年 1 月第 1 次  
书 号 ISBN 978-7-5617-7277-5/B·510  
定 价 48.00 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)



VI HORAE

华东师范大学出版社六点分社 策划

## 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择西学经典,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

罗 森

作为政治的解释学(宗成河译) / 7

罗 森

施特劳斯与古今之争(宗成河译) / 77

古涅维奇

自然正确问题与《自然权利与历史》中的基本抉择(彭刚译) / 97

肯宁顿

施特劳斯的《自然权利与历史》(高艳芳译 何亦校) / 112

沙 尔

治国之才的宽容度(徐卫翔译) / 149



弗拉德金

得体的言辞(程志敏译) / 173

杜 颀

《城邦与人》对施米特《政治的概念》的回应(蒋鹏译) / 212

安德鲁

下降到洞穴(张新樟译 林志猛校) / 249

纽 曼

城邦的虔敬与苏格拉底的无神论(张新樟译 林志猛校) / 280

罗 森

金苹果(田立年译) / 293

洛文塔尔

施特劳斯的《柏拉图式的政治哲学研究》(张新樟译 林志猛校) / 319

雅 法

施特劳斯、圣经与政治哲学(游斌译 程志敏校) / 354

阿尔特曼

莱辛之后的显白论(黄瑞成译) / 373

安布勒

施特劳斯讲维柯(万楚道译 姜林校) / 414

附录

施特劳斯生平及主要论著年表(阮元 编译) / 444

施特劳斯主要著作缩名表 / 452

# 作为政治的解释学

罗 森 著

宗成河 译

## —①

德里达对“柏拉图主义”的解构(deconstruction)是古今之争的最近一个事件。人们也可以把它理解为对启蒙濒死挣扎的最新一次震击(convulsion)。我这不是说,这种震击本身足以建立起古人的胜利。只有现代人参与了与古人的争论。剩下的就是要看一看,现代性中的一个居民能否用一种未被前面提到的震击所扭曲的方式来理解同先人们之间这个争论的意义所在。如果我们首先承认人的生存不过是自我解释,或者换句话说,存在(to be)就是被解释,那么理解就成为——如果不是震击——赋义者(signifiers)在我们的语义(semantical)想象(imagination)[所构建]②的舞场中的舞蹈。

我已经表明,德里达对《斐德若》(*Phaedrus*)的解释完全错了,因为他不理解苏格拉底对写作的批评中最明显的方面之重

---

① [译注]这个“一”原文漏掉,分节直接从下文的“二”开始,但第一节很明显从此处开始,因而补上。

② [译注]此处“[ ]”内的内容系译者所加。

要性。按照苏格拉底,由于政治的原因,言说优先于写作。我们可以调整我们的谈话,以使其适应谈话对方的特性,就像法官公正调整成文的法律以适应个别的案件;而写作却对每个人讲同样的事情。无疑这是一个深层问题的表面,但如果我们不从一个正确的表面开始就无法界定问题。正如一位古老解释学传统的代言人智慧地所说,“那些根本上属于事物表面的问题,而且仅仅属于事物表面的问题,是事物的核心”。<sup>①</sup> 对于这篇柏拉图对话录来说,作为表面的是解释学与政治的关联。德里达可能会反对说,表面是在场形而上学(metaphysics of presence)的残余。对此正确的回答是,表面不能被毁构,因为不管我们从何处开始,表面总是作为开端。一个表面的毁构总又相应地带来另一个表面跟我们相互面对。假如像德里达所主张的那样,所有的内里,也就是说所有内外之间的区分都是总归缺席之痕迹(trace)的外在化,如上的情形就更如此。

从一开始,解释学所关涉的就是神与有死者之间的交流。无疑,在最深的层次上,这种交流甚至在古典时代也是私人性而不是公共性的。然而正因为如此,尽管人们认为其私人所得是神圣启示,一旦这种启示公之于众,就表现出多元性和相互的不一致。公共生活中的这种增殖不是算术而是修辞的。结果,神圣指令或者建立或者消解了共同体(community)。对神圣指令的解释必然是一个政治行动。解释学与政治的联系只有在无政府状态或沉默状态之下才会打破,在这样的情况下,神圣启示的接受者由公民转变为隐士,游荡在各自的荒漠中,并因而受制于与之相关联的政治权威。

正如我们在康德那里所看到的,伴随着历史意识的上升及

---

<sup>①</sup> TM1958,页13。

其似乎更加强烈的解释学眼光的，是政治哲学地位的下降。对康德来说，历史的确在根本上还是政治的。到了尼采，政治转变成了超人的艺术创作——如果不是超人的狂想(fantasy)的话，而超人又是极端超越政治的。17世纪把想象视为下理性的东西(subrational)，这种解释学的贬低，也未偶然地被解释学想象这样的提升替代。最强大的想象体现为权力意志。政治因而与“有着基督灵魂的罗马恺撒”<sup>①</sup>之私人性启示无法区分。这一阶段的教义是人的生存，而人的生存是个人抉择(individual resolution)的解释学。康德的道德人格，尼采的超越善恶的创造性超人，海德格尔的其善恶选择植根于历史命运的本真性个人(authentic individual)，我们在此看到的是政治自我意识的渐次衰落。这种衰落因而也是良心(conscience)<sup>②</sup>的衰落，它变成存在论的而不是道德的。从公众到个人、从政治到生存式存在论的这种转变，类似于启蒙了的欧洲资产阶级的心理分析阶段。他们从精神病(neuroses)中解放出来，付出的代价是灵魂。不幸的是，没有基督灵魂的恺撒也没有恺撒的灵魂。

按照第俄提玛(Diotima)，爱欲(Eros)把神圣者与有死者联结为一个“话语推论式的”(discursive)<sup>③</sup>共同体。对于完全启蒙了的弗洛伊德，爱欲把有死者与有死者联结为一体，因而是非政

---

① 尼采(Nietzsche)，《八十年代遗稿选》(Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre)，载《著作集》(Werke)，3:422。

② [译注]或译“良知”。

③ [译注]“discursive”这个词很难译，其基本意思包括两方面，一方面是话语的(它是discourse的形容词形式)，一方面是指推论的(与直觉相对立)，因而本译文权且译为“话语推论式的”、“话语推论性的”等等，其名词形式“discursivity”等相应处理。由于翻译的笨拙，译者加引号以帮助读者识别。

治的。<sup>①</sup>文明所要求的是其自身的里比多情结。它因而干预了性,干预了本能和侵略性,因而使我们不幸。<sup>②</sup>弗洛伊德通过超我(superego)对自我(ego)的无度要求,总结了他关于文明与人类个人之间冲突的思考:

人们假定人的自我在心理上能够做任何要求于它的事情,人的自我能够无限地掌管他的本我(id)。这是一个错误;甚至在被我们当作正常人的人那里,对本我的控制也不能超出某些限度。如果对一个人要求过多,在他那里就会产生反抗,或者产生精神病,或者使其不幸福。<sup>③</sup>

关于启蒙就谈这些。然而我们还未转向卢梭,他主张用斯巴达式的德行代替科学进步,以作为人类幸福的源泉。卢梭对启蒙的批评以及他关于幸福的政治思想与对“快乐原则”(pleasure principle)的限制分不开。这是卢梭拒斥奢华的心理根源,也是他那种著名观点的根源:“古代的政治家不断地谈论风俗(mores)和德行;而我们政治家只谈论商业和金钱”。<sup>④</sup>对弗洛伊德来说,恰恰相反,“决定生命目的的只不过是快乐原则这样的程式(program)。”但是,

它根本没有被实现的可能性:宇宙的所有规则都反对它。人们甚至于会说,人应该“幸福”这种意图没有包括在

---

① 《文明及其不满》(*Civilization and Its Discontents*, J. Strachey 译, New York, W. W. Norton, 1961), 页 55。

② 同上, 页 33, 55 及下页, 62。

③ 同上, 页 90。

④ 《论科学与艺术》(*Discours sur les sciences et les arts*), 页 19。

“天地创造”的计划内。在其最严格的意义上,我们所说的幸福来自于所受压抑已经达到很高程度的需要(特别是突然)获得满足;幸福在本性上只有作为一种插曲式现象(episode phenomenon)才是可能的。<sup>①</sup>

在弗洛伊德的经济学中,兴奋高潮的小零钱是大生意的现金价值。我们应该把这一点同下面这段文字作一比较,它摘自把历史理解为政治的最后的伟大尝试:

一个人发现自己与自己和谐统一时,他称自己是幸福的。人们也可以把幸福作为历史沉思的立足点;但历史不是幸福的基础。在历史之书中,幸福这一段是空白页。然而,在世界历史中确实有满足(satisfaction);但这不被称之为幸福的东西。因为它是那些超出个人利益的目的之满足。目的在世界历史中具有意义,它必须通过抽象意志来保持自己的能量。追求着这些目的的世界历史个人(world-history individuals)确实满足了自己,但他们没有想要幸福。<sup>②</sup>

把引自弗洛伊德和黑格尔的这些片段并列,我们并非企图排斥幸福,以至于引证一个被贬损过的、作为科学启蒙的无意继承者的“满足”概念。弗洛伊德把生命的“目的”解释为被无意识所驱动的插曲式现象,德里达把后现代的生命概念理解为“延异”(difference)的不断自我区分(self-differentiating)的“写

---

① 《文明及其不满》,前揭,页 23。

② 黑格尔(Hegel),《历史中的理性》(Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955),页 92—93。

作”，前者是后者的生理学版本。在这样的语境中，自由是不连续的唯一论。政治随即变为统治(domination)之幻象和工具，因而许多后现代的人也就能够很容易把弗洛伊德与马克思联系在一起了。重新说一遍前面的一个结论：对康德来说，历史是情欲(passion)辩证法的产品。但对后现代者来说，历史已经被情欲辩证法耗尽了。18世纪末和19世纪初发展起来的历史哲学，无论对它的存在论虚弱说什么，它的意图其实是按照启蒙的生存式道德政治目的论来统一人类生存。这个意图内在于黑格尔的至关重要的历史完成或完满(completion or fulfillment)的概念之中。正如他在关于历史哲学的讲演中所说，

我已经初步阐述的，并且将要进一步阐述的，不仅仅是一——甚至对我们的科学[Wissenschaft]来说也不仅仅是一——被当作一个假设，而是对总体的[des Ganzen]概观，是我们所从事于其中的“沉思”的结果——一个我所知道的结果，因为总体已为我所知。<sup>①</sup>

在20世纪的下半叶，“完成”或“完满”被“终结”(end)的概念所替代——在历史的完结或消解的意义上。后历史的人不再是人，或者不再是历史的，而是不连续的时间中的一个无意识的插曲。自发性失去了与理性的关联。

现在所说的后现代主义根本是一个法国人的发明，是从康德到海德格尔的德国思想中各种因素的一种变型，其中，起初政治在历史中占有的中心地位被渐次消解，一方面是被对启蒙的日益增长的拒绝所消解，一方面是被对启蒙的普遍性程式之实

---

① 黑格尔，《历史中的理性》，前揭，页30。

施所消解。政治从历史的脱离,一方面伴随着社会政治生活领域的科学研究持续扩张,一方面伴随着政治个人或公民被“异化”(alienated)的个体或科学的牺牲品所替代。“存在”,似乎受制于两种相互冲突的力量:物化和历史性。在这个冲突中,历史是两种力量中较为强大的一方;res[物]被它的构成性概念历史化,这种概念不再是先验自我的表达,而是瞬间的语言学视角。从而,20世纪这些多半受到了海德格尔影响的法国哲学家对黑格尔的反叛,并没有改变政治在历史中的地位。情况却是,马克思主义国家消亡的思想,跟所谓早年马克思作品中的人道主义带来的影响相结合,加剧了已经势力强大的“生存主义的”前政治或后政治个人主义倾向。

把历史完成重新解释为历史的终结,以及与之相关的政治非政治化——这些如今尚坦白地存在于普遍均质国家(universal homogeneous state)的形式中,一位名叫科耶夫(Alexander Kojève)的卓越而又古怪的俄国流亡者的黑格尔解释对此做了决定性的铺垫工作。多半——但并非仅仅——由于他在巴黎高等研究院(Ecole des Hautes Etudes)的黑格尔讲演,科耶夫影响了两代法国知识分子。<sup>①</sup> 他的讲演的听众里面有,梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty),阿隆(Raymond Aron),拉康(Jacques Lacan),巴塔耶(Georges Bataille),布雷东(Andre Breton),以及凯诺(Raymond Queneau)。但这绝不是要说科耶夫的影响仅仅在法国的范围内,对别的国家无所作为。科耶夫有着绝顶的聪明,出众的个性以及广博的才学。当步入黑格尔研究时,他所具有的才能除了欧洲或西方哲学外,还有艺术史、俄

---

<sup>①</sup> Vincent Descombes, 《现代法国哲学》(Modern French Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1983), 页9—47。



国神秘主义、以及多种语言和远东思辨哲学等等。我们还要提及一点与我们下文有关的事情,那就是通过他的一个学生马若兰(Robert Marjolin)引荐,科耶夫在戴高乐将军政权之前和期间在对外经济事务部担任一个高级职务。作为部里的成员,以及作为法国驻关贸总协定(GATT)和联合国代表团成员——在这里他作为一名自学成才的世界级经济学家而起作用,他在政府中的政治影响可能仅次于戴高乐将军。科耶夫是这样对我说的,而他的这种自我评价我从阿隆和菲利普(Andre Philip)那里得到了证实,菲利普是法国驻关贸总协定代表团的的首领。按照菲利普的说法,在别的参与国,关税国际条约的每一项条款都有一个专家来负责,而法国科耶夫,他在所有的条款上都是专家。

要考察他最具特性的哲学—政治思想的奇异性这种将会打动许多读者的东西,上述对科耶夫的学院和政治背景所作的简要概括非常重要。科耶夫现在在黑格尔哲学的教授们那里所享有的声望很低,这些教授们——并非由于自己的过错——把他的《黑格尔解读导论》(*Introduction to the Reading of Hegel*)误解为旨在贡献于传统的学院学术研究之作。尽管在高等研究院做讲演,科耶夫并不是教授。要确切说他是什么并不容易,虽然他喜欢用“神”这个词。我暂时把这个话题说到这一步。科耶夫的意图是尽可能克服理论与实践的分裂,因而也就带来了他所谓的普遍均质的世界—国家。如果创造世界的神是对神的恰当定义的话,科耶夫的意图是神圣的。

回到我们的主题,科耶夫引发了当代对诸如历史终结和 qua Homo sapiens[作为智人的]人之终结此类概念的重视。从表面上看来,科耶夫明显的黑格尔主义无论如何古怪,似乎是完成启蒙程式的一种努力。从而,他把历史的终结定义为作为人