

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

刘小枫 ● 主编



[美]萨克森豪斯 ● 著

惧怕差异

——古希腊思想中政治科学的诞生

Fear of Diversity

The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought

曹 聪 ● 译

书馆

华夏出版社

Do911.2

3

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

刘小枫 ● 主编



惧怕差异

——古希腊思想中政治科学的诞生

Fear of Diversity

The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought

[美]萨克森豪斯 | 著

曹 聪 | 译

华夏出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

惧怕差异:古希腊思想中政治科学的诞生/(美)萨克森豪斯著;
曹聪译. -北京:华夏出版社,2010.1

(西方传统:经典与解释)

ISBN 978 - 7 - 5080 - 5558 - 9

I. ①惧… II. ①萨… ②曹… III. 政治思想史 - 古希腊
IV. ①D091.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 215518 号

© 1992 by the University of Chicago. All Rights reserved.

Licensed by the University of Chicago Press, Chicag, Illinois, U. S. A.

FEAR OF DIVERSITY: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought
Arlene W. Saxenhouse

北京市版权局著作权登记号 图字:01 - 2009 - 2059

惧怕差异:古希腊思想中政治科学的诞生

[美]萨克森豪斯 著

曹 聪 译

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京市圣瑞伦印刷厂

装 订:三河市李旗庄少明装订厂

版 次:2010年1月北京第1版

2010年1月北京第1次印刷

开 本:880×1230 1/32 开

印 张:9.625

字 数:250千字

定 价:29.00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译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划。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”^①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梳理西学传统流变、逐渐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

中译本前言

这是一本非常有趣的书。书名为《惧怕差异》，可是，至少表面看来，作者却似乎对差异无所畏惧。在“恐惧多样性”这个主题的统摄下，作者潜入古希腊自然哲人、喜剧诗人、悲剧诗人、柏拉图和亚里士多德的纷纭言辞掀起的急流当中，力求从“多”与“一”这个认识论上的主题洞穿古希腊先贤们教诲的奥义，寻根究源，探出一门关乎我们生活秩序的学问的起源。萨克森豪斯女士的雄心与气魄倒是颇有阿里斯托芬笔下那位著名的女治邦者的遗风。

这本篇幅并不算大的书涉及的内容却非常繁杂，依照先后次序讨论了一位喜剧诗人、四位前苏格拉底自然哲人，三位悲剧诗人的三部经典悲剧；此外还涉及了柏拉图的七篇重要对话与亚里士多德的大部头著作《政治学》。哲人与诗人们纷纷攘攘地挤在200多页的篇幅里，遵照本书作者萨克森豪斯女士的编排上演了一出“喜剧”，这出喜剧的英雄正是最后登场的亚里士多德。很难想象怎样的作者才能轻松地在一本小书中驾驭如此宏博的题材。当然，我们这些静候一旁的观众也不轻松，即便我们足够虔敬专注，要想看懂这出喜剧也没那么简单。我们至少先得熟悉这些古代先贤本人说了些什么。那么，通过阅读这本书，我们至少可以让作者曳引我们接近古希腊经典的门庭。就让我们如苏格拉底所说的那样开始吧：

古代的贤人们通过将它们写进书中而遗留下来的财富，我与我的朋友们一起开启它并穿行其中，而且，如果我们发现什

2 惧怕差异

么好东西,我们就把它挑出来,当作一次丰盛的收获,倘若我们因此而能相互促益的话。^①

那么,要想轻松地观看这出喜剧,或许我们至少得在案头准备好本书提到的每位古代作家的每部作品,准备好穿行其中,不要“以你茫然的眼睛、轰鸣的耳朵和舌头为准绳,而要用你的理智来解决纷争的辩论”(《帕默尼德残篇》DK1)。那么,即便我们最后看完这出现代学者编排的喜剧,觉得它的编排远不如古代作家们来得精巧,即便这本书在古代作家们的辉煌下显得黯然失色,我们最后也能放开她扶助我们学步的手,追随古代先贤们朝向“完满的高贵气质”。阅读本书的过程,也就是我们与作者相互促益的过程。在我们揭开先贤们的大书同时,我们会发现,那些关乎人类生活的重要问题时隐时现,甚至至今也未曾息止,我们躲不过这些问题,也很难探穿它们——这些问题在最深处与我们的灵魂相关,而“灵魂的根源是那么深”(赫拉克利特,DK45)。

在本书中首先出场的是阿里斯托芬,他带着《城邦民大会妇女》这出喜剧作品来到我们面前,拉开了这场喜剧的序幕。作为本书的序幕,《城邦民大会妇女》以喜剧的形式夸张地呈现了雅典民主制的图景——女人向城邦(πόλις)索取自己的城邦民(πολίτης)身份,要求参与政制(πολιτεία)当中。她们不仅要自由自在地走出家门与男人们分享阳光,还要求参与到城邦民大会中。她们对城邦现存的秩序不满,要求建立一种彻底统一,没有区分的新秩序。守旧者阿里斯托芬将女人们的民主诉求推至极限,荒唐到令人啼笑皆非的地步,从而刺痛他当时所处的那个在他看来已被败坏的城邦。阿里斯托芬式的笑与城邦当时政治境况休戚相关,嬉闹背后或许掩盖着对好的生活秩序焦急的关心。正如施特劳斯所说,在阿里斯托芬

^① 色诺芬,《回忆苏格拉底》(I. 6. 14),吴永泉译,商务印书馆,2007,页37。依据英译文有改动。

的喜剧中,存在着荒诞与严肃之间的张力,严肃的事物披着笑料的外衣现身。^①不过在本书作者眼中,阿里斯托芬喜剧的意义在于,它生动地展示了本书作者想要昭示的主题:畏惧差异,极度渴望统一,可是极度的统一并不适合人类生活,若将它引入人类生活反而会而将城邦搞得一团糟,因此必须直面差异,克服差异。因此阿里斯托芬充当了本书的引子。

在这个目光的审视下,后面几章中的悲剧人物、前苏格拉底哲人甚至可能还有柏拉图都被归于面对差异的败军之将。本书唯一的英雄就是最后出场的亚里士多德。仅从本书的篇幅就能看出亚里士多德独享的尊崇地位。

在阅读之前,我们先来熟悉一下本书的结构。这本书一共九个章节,阿里斯托芬凭一部喜剧有幸独享一章,并且最先发言。四位思索自然的前苏格拉底哲人屈身于第二章,他们是泰勒斯、阿那克西曼德、赫拉克利特、帕默尼德。^②三位悲剧诗人——埃斯库罗斯、索福克勒斯与欧里庇得斯同样带着他们的三部作品屈身第三章。表面看来,柏拉图位于这本书的中心,作者似乎给予柏拉图足够的尊重,这位哲人独自享有四个章节——不过这四个章节处理了七篇柏拉图对话:《游叙弗伦》、《申辩》、《克力同》(第四章);^③《默涅克塞诺斯》、《治邦者》(第五章);《王制》(第六章);《会饮》(第七章)。我们注意到,这本探讨古希腊政治科学起源的书辟开专章疏解《王制》,不过却对柏拉图篇幅最大的《法义》只字未提。可是据说在柏拉图的对话中,《王制》揭示的是政治事务的本质特征,《法

① 参见施特劳斯,《苏格拉底问题五讲》的第二讲,收于 Pangle 编,《古典政治理性主义的重生》(中译本,华夏出版社,2010)。

② 前苏格拉底哲人的残篇的中译文几乎全部收入在《古希腊哲学》(苗力田主编,人民大学出版社,1989),读者阅读本书讲解前苏格拉底哲人的章节时可以参考。

③ 阅读本章时可以对参施特劳斯疏解这三篇对话的文章。

义》却呈现了对于终有一死的凡人而言所能企及的最好城邦。^① 同样是表面看来,亚里士多德似乎低调地在全书几近收尾才占了两个章节,不过,这两章处理的是亚里士多德皇皇几十部著作中的一部作品中的两个章节。显然,在作者的心目中,这部著作值得这样在字里行间悉心解读。作者坦率地将古希腊政治科学溯源至亚里士多德。因为“只有亚里士多德有可能克服这种恐惧,并且乐于接受差异,因为他接受了毫不偏颇的见解”。不过行文到最后的后记时,作者又不得不承认:“柏拉图自始至终都在迫使我们承认,为追求政治统一之故必定会丧失什么东西。”可见作者也明显看出,亚里士多德绝非第一个直面差异、无所畏惧的人。可是她还是毅然决然地将本书唯一的英雄角色交给亚里士多德扮演,亚里士多德“超越了其他人”。

亚里士多德为什么超越了其他人?作者在本书结语中这样解读“亚里士多德开创的政治学”:

亚里士多德研究的那些城邦与克瑞翁的忒拜、苏格拉底的美好城邦甚至《克力同》律法中的雅典不同,亚里士多德研究的城邦中有财物所有者、有家庭也有爱侣。在亚里士多德的引导下,政治学研究成为研究独特、研究我们的眼之所见。亚里士多德与前苏格拉底哲人思想中理性的至高地位抗争,他重新带来了感官。

于是,根据作者的看法,亚里士多德关注的不是神话中的城邦,不是悲剧中的城邦,不是一切言辞当中的城邦,而是城邦中具体而微的一般事物。在作者看来,亚里士多德高于前人的地方似乎就是,亚里士多德在一般意义上而非哲学的意义上追问政事,这位哲

^① 关于《法义》与《王制》分别处于柏拉图对话中的什么位置,可以进一步阅读布舒奇的《〈法义〉导读》(谭立铸译,华夏出版社,2006)。

人甚至还反对理性的至高地位。果真如此？我们得重新翻开亚里士多德的《政治学》，看看亚里士多德的政治学研究的目的何在。亚里士多德在《政治学》开篇就讲道：

我们见到每个城邦各是某一种类的社会团体，一切社会团体的建立，其目的总是为了完成某些善业——所有人类的每一种作为，在他们自己看来，其本意总是在谋求某一善果。
(1252a1 - 4)①

《政治学》的最后两卷(卷七与卷八)讨论最好政体的问题。而在讨论最好政体之前，亚里士多德说：

我们在进行下一论题——最好的政制(πολιτείας ἀρίστης)——的精确研究前，应该先论定最值得人选择的生活(αἰρετώτατος βίος)的性质。人们如果对于这点还不清楚，则对于理想政制的性质也一定不能明了。(1323a14 - 16)

也就是说，亚里士多德对一般政治事务的探寻自始至终都未曾脱离对一个更高的探寻。这个更高的探寻也是古典政治哲人的基本问题。亚里士多德的政治学旨在追问最好的政治秩序。亚里士多德意义上的政治秩序好坏事关人类最崇高的生活，事关人类最高的可能性。《政治学》卷一和卷二确实讨论了具体城邦的政事，以及现存一些城邦的不同生活方式，还兼或批评《王制》中言辞构建的那座城邦。随后几卷的讨论则围绕着寡头制与民主制进行。最后两卷则是亚里士多德的理想政制。在亚里士多德看来，最好的政体与人类生活的幸福是一致的，“城邦的目的是人类所可能达到的最优良生活”。那么，在亚里士多德看来，什么是最幸福的生活呢？

① 本文所引《政治学》都依据吴寿彭译文，有改动，商务印书馆，2008。

神的生活全部是福祉的。人的生活因他的与神相似的那部分实现活动而享有幸福。动物则完全不能够有幸福,因为它不能沉思。所以,幸福与沉思同在。越能够沉思的存在就越是幸福,不是因偶性,而是因沉思本身的性质。因为,沉思本身就是荣耀的。所以,幸福就在于某种沉思。^① (1178b25 - 30)

虽然亚里士多德随即补充说,人的幸福还需要外在的东西,不过,亚里士多德确实在这里将最幸福的生活定义为沉思的生活,而这种沉思的生活指向某种神学。不论如何,亚里士多德的政治学是一种通向人的最高可能性的学问,这种政治学的目的是哲学,当亚里士多德谈论城邦中的“财产所有者、家庭、爱侣”时,心中想的是城邦的最高目的,是“哲学意义的城邦”^②,是神一般“单纯与永恒的愉悦”。关于变化与差异,亚里士多德明言:

正像变化多的人是劣性的一样,变化多的自然也是劣性的:它既不单纯,也不正义。(1154b30)

这样的亚里士多德或许会令萨克森豪斯女士失望。在萨克森豪斯女士看来,亚里士多德与前苏格拉底哲人不同,与讨论完美城邦的苏格拉底也不同,他弃绝了太过哲学的整全,将目光降了下来,降到细微的人事上。将目光降下来? 如果以这个标准追溯政治学的起源,不是还有一个更传统的说法吗? 萨克森豪斯女士为何拒绝了关于政治科学(政治哲学)的传统说法呢? 根据西塞罗那个著名的说法,正是苏格拉底第一个将目光从天上转向人事,开始研究那

① 《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆,2006,页310。

② 据施特劳斯在一次演讲(“政治哲学的危机”,收入《苏格拉底问题与现代性》,刘小枫编,华夏出版社,)中所说,“哲学意义上的城邦概念指的是自然的社会,这个社会与人的天性契合,不大不小,正适合人类实现完善”。

些虽非最高,却是最紧要的人事,这就是政治哲学或政治科学(哲学与科学原先并未分家)的起点。萨克森豪斯女士显然没打算追随这个传统的说法。本书书名上出现的“政治科学”也绝非传统意义上的政治哲学,这种“政治科学”是一门学科,其中的“科学”已经不带有沉思真理的含义,甚至反对沉思真理。这种科学的意义在于为人增加力量。研究这种政治科学的意义在于细致地探讨人实际上是如何生活的,琐细地研究对那些并非关乎人类尊严的事情,这种政治科学的研究不再需要一个高高在上的目的。在这种政治科学看来,关于整全的知识是无用的,因为人们一眼就能看出来,整全是难以企及的。在这个意义上,萨克森豪斯女士断言,追求这种整全的知识更是出于一种古人的畏惧,古代哲人中唯有亚里士多德接受现实世界的纷繁。不过我们又确实从亚里士多德的著作中看到,亚里士多德根本从未放弃追求这种知识——即便在探讨实践知识的《政治学》当中。柏拉图(或者说柏拉图的苏格拉底)也从未畏惧接受现实世界的纷繁——柏拉图以对话的写作方式写下许多篇对话录,这恰恰是在模仿存在物的繁多与差异。整全由诸多的部分构成,因此柏拉图留下了许多篇对话,而每部对话又有许多对话者参与,处理不同的人的问题。

萨克森豪斯还给出另一个将政治科学溯源到亚里士多德的理由,她说“亚里士多德与前苏格拉底哲人思想中理性的至高地位抗争,他重新带来了感官”。我们已经知道,亚里士多德的《政治学》从未脱离过哲学,同样,这位古希腊哲人也不曾为感官而抗拒理性。在第一卷中谈到灵魂的各部分时,亚里士多德认为灵魂的主导要素是理智,非理智要素则是附从的。推崇感官僭越到理性之上的灵魂,说到这种做法,我们心中浮现的名字绝不会是亚里士多德,也很难浮现出哪个古代哲人的大名。

那么亚里士多德为何会被认为放弃了追求整全的知识、以感官抗拒理性,并因此被认为是“政治科学”的创立者呢?这确实与亚里士多德哲学的品质有关。这个问题已经超出这篇中译本“前言”

所能承载的问题,不过施特劳斯的这段话可以启发我们继续思索这个问题:

柏拉图和亚里士多德之间的差异可以用下列对比说明:一者是从《王制》到《蒂迈欧》的关系,另一者则由《政治学》到《物理学》或《论天象》。亚里士多德的宇宙学不同于柏拉图的,它并不恰当地与追问最佳政制秩序分离开。亚里士多德式的哲学探讨在程度上与方式上都不再与苏格拉底式哲学探讨的上升品质相同。柏拉图的教诲必然在对话中呈现自身,而亚里士多德的教诲必然在论文中呈现自身。至于政治事务,亚里士多德直接像数不清的立法者或治邦者的导师一般行动,他同时对他们集体演说,柏拉图则把他的政治哲人表现为在一次对话中的一两个人——他们求索最佳的政治秩序或者准备为一个确实的共同体立法。^①

亚里士多德是后世全体研习政治科学的学者的导师,而柏拉图则引导世间罕有的少数人立法。根据亚里士多德在《尼各马可伦理学》中为政治学给出的理由,研究政治学究其根本为的是哲思的生活,根本不是为了城邦中纷繁复杂的政治生活与醉生梦死的享乐生活,亚里士多德的哲人拥有超越城邦的自由,而哲人最终可以达到神一般的单纯与自足。^② 因为,沉思生活“既严肃又除自身之外没有目的”,“这种生活就是与人的生活不同的神性的生活”,“这种生

① 施特劳斯,《城邦与人》(Rand Mc. Nally&Company, Chicago, 1964),页21(译文为笔者自译)。关于亚里士多德式政治学与柏拉图式政治哲学的差异,以及亚里士多德与现代政治科学的隐秘血缘关系,可以进一步阅读施特劳斯的这本重要著作。

② 亚里士多德说人超越城邦,表面看来与现代自由主义一致,但必须注意亚里士多德把这种超越仅仅局限于那些最卓越的人,而不是所有人。

活也是最幸福的”(《尼各马可伦理学》卷十)。柏拉图也认可哲思生活是人的最高可能性,但哲人不许在纯粹中生活,更不允许带着城邦去过这种生活。当哲人沿着爱欲的路途上升到重点,瞥见“自体自根,自存自在,永恒地与自身为一”的东西时(《会饮》211b),他不会再愿意下来。可是柏拉图将哲人绑回城邦,强迫他们必须“为其他人操劳,看护他们”(《王制》519d-520a),哲人必须被迫下降到洞穴。

我们发现在本书“多”与“一”的认识论主题遮盖了许多更加严肃也更加复杂的主题。古代哲人与诗人们在其著作中展现出的社会与现代社会有许多本质性的差异,同样,亚里士多德的教诲不可能恰好如本书作者理解的那样,契合现代社会——尤其是现代民主制社会,亚里士多德的共同体(koinōnia)并不是现代美国民主推崇的共享(share),亚里士多德也不会如同作者那样切肤地关心女性问题。备受萨克森豪斯推崇的亚里士多德的教诲或许早已几经现代视角折射。诚然,我们这些研究古典哲学的人都是现代人,无可避免得从现代视角开始研究古代哲学,不过,要获得对古代哲学的充分理解,或许必须得同时审视我们因身处其中而不自知的那些现代原则,这样才能摆脱对这些原则的不假思索的认同,从而有望理解古典哲人的言说。^①或许我们应该先从这些古典作品的本相着手理解它们——从谐剧理解阿里斯托芬,从肃剧理解埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯,从对话着手理解柏拉图,而不急着用现代观念抽象它们。我们不免掩卷一问:以单一的主题涵盖诸多复杂而严肃的人类生活问题,难道正是出于一种不敢恢复问题复杂多样的传统本相的畏惧?

曹 聪

^① 关于这个问题,参见施特劳斯《论柏拉图政治哲学新说之一种》,彭磊译,见《苏格拉底问题与现代性》,华夏出版社,页202。

序 言

[ix]在比较政治或比较历史学的领域中,相同或不同总能掀起讨论:是否存在某些东西令16世纪德语世界与它周围的所有国家不尽相同,或者说,我们能否深入内部探索它有什么和其他国家相似的地方?沙玛(Simon Schama,1988)主要研究德国不同于其他国家的特质,他以绘画颜料为切入点:意大利绘画作品使用的颜料和16世纪德国绘画的颜料一样,绘画作品本身却不同。我们应当更关注颜料——潜在的一致——还是画面上存在的不同?或者当我们考察不同国家的经济体系时,我们会问,“日本奇迹”是真有独特之处,还是同样遵循我们在英美经济中发现的同一个经济规律?日本的不同,或者说宣扬这种不同是否只是一种种族歧视的变种?我们是否应该寻找潜在的一致,或者说这么寻找是否会导致从差异、细节以及繁多的美做出抽象。社会科学的研究需要范例,但是那种需求是否会导致同化那些不能同化的东西?

在古代希腊的世界中,在这个诗人、剧作家、哲人(还有我在本书中没有涉及的史家)的世界中,冲突已经开始。一方面是[x]繁复的魅力——探求千姿百态的人性。于是,我们从一部史诗中听说了阿喀琉斯、阿伽门农、赫克托耳、普里阿摩司(Priam),从另一部中听说了卡吕普索(Calypso)、喀尔刻(Circe)、瑙西卡(Nausicaa)、佩涅罗佩(Penelope)。我们也看到了什么将他们紧密地系在一起——使他们合而为一而非彼此分离,他们各有特点却又一致。《伊利亚特》中最有冲击力的一处场景出现在特洛伊国王普里阿摩司失去儿子赫克托耳时,伟大的亚加亚人阿喀琉斯杀死了赫克托耳,但却和普里阿摩司一起坐下悲泣,表达人类同样的感受。还有

希罗多德,他带我们在奇妙的故事中徜徉,然而,他发现一种被僭主礼法[nomos]分裂的普遍自然。

本书讲述了对差异的恐惧——惧怕混乱引发的不同,故而令世界呈现为一种有序模式。该模式有助于理解我们凭借自身感官经受着的这个世界在纷繁复杂的表象下潜藏的一致。表面现象、自然差异或是普里阿摩司与阿喀琉斯的习俗差异背后正是诗艺与哲学理性,正是这两者让我们认识到他们的共同人性。与此同时,尽管追求一致能够构筑这样的世界——这世界试图消灭那些不符合潜在一致的东西,这个世界发现差异是如此危险,于是它把多化而为一,逃避人类丰富的经历,让我们呆呆地静止下来。

我不打算在本书中论述希腊人将我们引领到这样或那样的视角。我们宁愿看到他们如何在危险的两极之间调和。除前苏格拉底哲人外,所有我涉及的希腊作家都在告诫:反抗无尽的统一是件危险的事情;人类各自拥有健全的身体,他们来自各个家庭,他们构成各种关系。城邦永远受到限制,它无法完全同化为它自身——对希腊人而言,尤其受到女性、性别和家庭的限制。同时,另一些人告诫我们,只有亚里士多德有可能克服这种恐惧,并且乐于接受差异,因为他接受了毫不偏颇的见解。

我以阿里斯托芬的《城邦民大会妇女》开始本书的叙述,这部喜剧中,雅典城的妇女接过了政治权力,试图混淆男人与女人、家庭与城邦、丑与美,从而摧毁城中的多样性。这么做遭遇的困难以及这次尝试的后果说明试图消除差异的危险所在——这些差异要么只显现给眼睛要么是自然的——还给这部喜剧增添了在我看来属于悲剧风格的东西。那么,在前苏格拉底哲人留下的辑语中,就是泰勒斯、阿那克西曼德、赫拉克利特,还有帕默尼德的残篇中,我们发现了早期对差异的畏惧,这种畏惧促使他们排斥可见者,[xi]喜爱不可见者,这就是我在第一部分处理的问题。这些哲人在自然界中追寻一个统一,以此战胜复杂的感官经验。用西塞罗的话说,剧作家将这个问题从天上唤回到城邦的中心,采

用的方法是向观众演示城邦需要统一却又离不开繁复。在这里克瑞翁表现为一个典型的政治领袖,他希望通过言辞构建统一的政治世界,这个世界不会因家庭或个人造就的差异感到困扰。最后,他必须知道,以政令形式推出的统治者言辞其实无法克服差异。前苏格拉底哲人与古代舞台上的悲剧英雄以一种今天的解构者们通常使用方法,利用理性和言辞创造自然和政治世界,只有当忘却感官之时这个世界才会存在。正是惧怕差异导致了超越感官,悲剧作者通过描绘他们的英雄向我们展示这种尝试的必要——以及这种尝试的悲剧结局。

在此卷的第二部分,我则转而讨论柏拉图的几篇对话,我发现柏拉图其实提出了很多关于政治统一必要性的问题,远比我们通常认为的要多。在认识论上,柏拉图的“唯心主义”带引我们超越感官,朝向从个体中抽象出的形式(forms),这种认识论形式转化为城邦政治引发出更多的问题,这一转化远比过去认识到的更具局限。于是,我的第二部分题为“柏拉图与含混地统一诉求”。在最后一部分,我转向了亚里士多德,他在《政治学》中反对被他视为惧怕差异的早期言论,也反对企图超越可感之物的冲动。亚里士多德认可感官,并且利用它们开拓出大量的政治领域及其众多组成部分——就这样,他孕育出了政治学。在认识论上,亚里士多德允许乃至鼓励我们在亲眼见证芜杂同时构筑一个来自差异而非一致的政制。

在过去的十年间,由“原则”掀起的论战震动了学术界,经常听到这样的呼声——督促我们认识到多元化、创造出自己经验的“他者”部分。本书讨论的文本都属于传统正典,来自那些已然远逝的白种欧洲男子。然而,我的目标则是要证明,通过细读这些文本,我们有机会学到更多的政治共同体调和纷繁芜杂的能力,以及这种调和背后的认识基础。当我转向这些远去的古希腊白种男子时,我发现自己已然身处这个统绪中“统一”的一端——尽管他们自己在讲授认识多样性的重要性。他们[xii]面对分裂与统一的问题,我们