



启示与理性

政治与哲学的 共契

萌萌学术工作室 主编

REVELATION AND REASON

上海人民出版社



—— 启示与理性 ——

政治与哲学的 共契

萌萌学术工作室 主编

 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治与哲学的共契 / 萌萌学术工作室主编. —上海: 上海人民出版社, 2009

ISBN 978-7-208-08655-5

I. 政... II. 萌... III. 政治哲学—研究—中国
IV. D092.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 104817 号

责任编辑 邵 敏

封面装帧

Topman
Design



五行人平面艺术设计
TEL: 021-64750887

· 启示与理性 ·

政治与哲学的共契

萌萌学术工作室 主编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行 常熟新骅印刷厂印刷

开本 720×1000 1/16 印张 28 插页 2 字数 522,000

2009 年 7 月第 1 版 2009 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-08655-5/B·754

定价 38.00 元

编者前言

“启示与理性”第四辑《政治与哲学的共契》之主题与邀约，是萌萌 2006 年 5 月在医院看到第三辑《“古今之争”背后的“诸神之争”》书样，亲自定下来的。萌萌为什么确立“政治与哲学共契”的主题？

有两个背景：

一个是她所接触或了解的关注施特劳斯问题的青年学者圈中，几乎一开始就分成两种倾向，多数倾向于政治，如立法、制度化等“政治哲学”层面；少数倾向哲学对政治的审视因而仍然倚重于哲学的“政治哲学”层面。

另一个是她意识到，我们坚持“启示与理性”到现在，无论在什么意义上，其实都是一种自我坚持：坚持一种声音、坚持一种眼光、坚持一种警醒的界限；它几乎是不能用来要求、不能用来呼吁、不能用来指望的纯粹个人的自律。尽管如此，萌萌仍然在她已经极度困顿的境遇中坚持出版“启示与理性”，为了不可为而为之。

——她其实是在救治身上已经弥漫起来的像癌症般的“不信任”虚无感。

她一生都在相信，相信人与人友爱的搀扶，相信金石为开的真诚，相信一路走过来的彼此承诺，相信美好终归是美好的单纯，相信你敬我一尺、我敬你一丈的回报，相信她的宽容才是“曾经”中欠负的苦难的救赎力量而不是复仇……

所以，她不能容忍自己的冷漠。

所以，她才那样深深地惊叹“人是有可能死于羞愧的”。

她说：“我必须拒绝这种状态。与其生活在不信任中，不如死。”

坚持出“启示与理性”第四辑《政治与哲学的共契》，在我的感觉中，那是萌萌临危而居的生存意志。

她不是不知道自己的病已经到了最后时刻，她只是想把一种意志留存下来，不是别的，那就是，“死，也是凌空坠落的飞舞。”

最后，她已经没有说话的声音了，她的眼睛还依然笑着：

“我的生命有过最灿烂的一页”

——愿“启示与理性”四辑，连同你的《升腾与坠落》、《人与命运》、《临界的倾



听》、《断裂的声音》、《情绪与语式》，还有主编“告别二十世纪哲学随笔文库”四册，还有主编《1999 独白》四卷，还有那些故事记录在七十多本日记中的文字，以及无数记录在文字外的故事……

一起见证！

张志扬

2009 年 5 月 12 日 海甸岛



编者前言	1
刘小枫 施特劳斯与启蒙哲学	
——读施特劳斯早期文稿《柯亨与迈蒙尼德》	1
程 炼 政治义务：从特殊纽带的角度看	33
程志敏 法律与政治之间的抉择	49
方向红 敌与友	
——关于施密特与德里达的政治哲学的比较研究	60
陈家琪 马克思与巴黎公社：特殊性原则的政治行动与普遍性原则的 伦理观念	72
柯小刚 《尼各马可伦理学》道学疏解导论	90
张文涛 《王制》与古典政治哲学：政治、哲学与灵魂	113
魏朝勇 必然与正义	
——修昔底德《战争志》第I卷的基本问题	127
贾冬阳 “出离”与“返回”	
——柏拉图“洞穴比喻”的临界启示	159
杨晓强 尼采的“苏格拉底问题”	189
伯纳德特 柏拉图的真作与伪作（郭振华 译）	
——评库珀本柏拉图全集	213
孙周兴 作为语言哲学的元批判：哈曼与康德	219
张祥龙 为什么中国书法能成为艺术？	
——书法美的现象学分析	228

关子尹	德尔佩的《悲剧性存活》及其对海德格尔的批评 ——德氏百岁冥诞纪念	240
邢滔滔	安瑟伦的《宣讲》第二章	256
朱 刚	从作为本原的存在到前本原的伦理 ——以本原问题为视角看存在与伦理在勒维纳斯哲学中的位置及其关系 . . .	279
邓晓芒	中西宗教观之比较	296
奥斯汀	奥斯汀的几例语言分析 (陈嘉映 译) ——奥斯汀的 <i>Sense and Sensibilia</i> 节译	312
张芳宁	期待: 在幽暗与炫目之间 ——读解萌萌《为浪漫的宫廷色彩送葬》	327
陈琳琳	“无论是坠落还是升腾我都没有离开过泥土”	348
王熙雯	从萌萌对本雅明语言问题的分析中来	366
张守勇	日记三则: 关于给予即被给予之温暖	379
赵越胜	给萌萌远行三周年	385
张志扬	“三书前言”序: 香客与过客 ——借“启示与理性”第四辑出版告萌萌在天之灵	387
萌 萌	读蒯因《论何物存在》教案 ——选自《从逻辑的观点看》	411
编者后记		439

施特劳斯与启蒙哲学

——读施特劳斯早期文稿《柯亨与迈蒙尼德》

刘小枫

施特劳斯是个启蒙哲人——这听起来颇为荒唐，因为，施特劳斯对启蒙哲学的批判彰明较著，坚毅且一以贯之。然而，如果我们考虑到如下情形，说施特劳斯是个启蒙哲人就并不荒唐了：哲学就其本质而言就是启蒙性质的，或者说，哲学天生就是要祛除人的蒙昧状态。如果施特劳斯的确是个哲人，那么他在本质上就是个启蒙者或者首先是个被启蒙者。倘若如此，施特劳斯何以既是启蒙哲人又是坚毅的启蒙哲学批判者？

解决这一矛盾的推论是：西方哲学史思想史上呈现出两种启蒙，一种是真的启蒙，一种是假的启蒙，假的启蒙的真实名称应该是“蛊惑人心”——在《关于马基雅维利的思考》第三章的结尾，施特劳斯的确说过，现代哲学启蒙的真实名称应该是“蛊惑人心”。通过细读施特劳斯的早期文稿，我发现，早在修习年代，施特劳斯就已经注意到两种启蒙的品质差异。1931年5月4日，施特劳斯在柏林的犹太学学院礼堂作了题为“柯亨与迈蒙尼德”的报告，时年三十二岁。从这篇学术报告中，我们可以清楚地看到，施特劳斯一生所致力哲学方向和基本意图所在（施特劳斯临终前亲自编订的自选文集的最后一篇是为柯亨的《源于犹太教的理性宗教》一书英译本写的导言），也可以看到我们已经熟悉的一些施特劳斯的著名主张的来历。^{〔1〕}通过悉心研读这篇早期讲稿，笔者得以澄清自己因受现代启蒙教育而一直盘踞在头脑中的一些重大且基本的糊涂哲学观念。

“柯亨与迈蒙尼德”这个标题向我们揭示了两个东西：首先，这是两位犹太教的哲人，国朝学界对他们迄今仍然比较陌生（但我们可以联想到儒家哲人）；此外，柯亨是现代哲人，迈蒙尼德是中古哲人，把这样两个哲人摆在一起谈，已经使得思想跨越了历史语境的制约——试设想如果我们有人要写“牟宗三与朱熹”的话将会怎样写。换言之，有些思想问题是基本，不会随时代变更而改变，哲学思考必须追索这样的基本问

〔1〕 原稿分为报告手稿和笔记手稿，经 Heinrich Meier 整理、编辑，收在他编的《施特劳斯文集》卷二中，中译（李秋零译）见刘小枫编《犹太哲人与启蒙问题》，张缨等译，北京华夏版 2009。



题，因为哲人思考的就是所谓恒在的问题。问题在于，什么是基本的、恒在的问题，哲人之间难免会有分歧。作为历史上的大哲的学生，我们首先需要把握：什么是恒在的问题。作这个学术报告时，施特劳斯与我们一样尚且年轻，但他已经在努力把握这样的问题。让我们感兴趣的是：为什么施特劳斯要从比较柯亨与迈蒙尼德来实现这种努力——不用说，可以选取的前辈大哲其实很多。

这个题目显得超逾了历史的时空，把两个相隔如此遥远的哲人拉到一起，但另一方面，这个题目同时也隐含了现代与古代的分野，甚至古今的对比。报告一开始，施特劳斯就提到，标题带有一种“比较史学的旨趣”，但施特劳斯在这里给自己提出的任务是理解古人迈蒙尼德。由于我们置身于现代，迈蒙尼德却是古人，我们要理解迈蒙尼德会有困难，需要前人的指引，于是找到柯亨，因为他深入思考过迈蒙尼德所想的事情。但柯亨这个前人也是现代人，他会不会有自己的局限。施特劳斯说，“重要的是跟随柯亨的正确途径，同时不让自己因他的失误而离开这种正确途径”——他没有这样说迈蒙尼德。这话明确表明，施特劳斯认为柯亨可能会有失误。

已经清楚，作为学生的施特劳斯的任务是要搞清楚古代大哲迈蒙尼德如何看待一些哲学上的基本问题，但走近迈蒙尼德必须借道柯亨，由于柯亨是现代人，施特劳斯对他抱持疑虑，似乎施特劳斯天生对现代的品质抱持疑虑。我们会吗？多半不会。不仅我们不会，当时在座的听施特劳斯作报告的学者们恐怕多半也不会。施特劳斯为什么会如此？我想，这多半是因为他的天性使然。这样一来，这篇报告实际上不仅对当时的学者的视野提出了挑战，也对我们的视野提出了挑战：由于我们都是现代人，我们已经很难理解古代大哲对一些基本问题的理解——从本质上讲，所谓古今之别其实就是现代人与古人对某些基本的、恒在的问题的理解有根本性差异。因此，细读这篇文章难免会触及与我切身相关的两个问题：1. 已经有了那么多的现代思想大师，我们是否还有必要认识古人的思想；2. 如果有必要的话，我们如果对待自己所接受的教育和所处的文化思想处境。

我带着这两个切身的问题来读施特劳斯的这篇报告——施特劳斯也是现代人，与我们可以说是同时代人，这绝非比喻性说法。施特劳斯作这个报告时在1931年，我们知道，海德格尔的《存在与时间》在1927年出版，随即引发哲学思想界的巨大震动。即便没有出版这本书，海德格尔的讲课魅力以及他对古人（柏拉图、亚里士多德）的解读已经吸引了不少当时最具思考热忱的德意志青年，这样的思想态势与我国在八十年代以来的思想态势非常相似。施特劳斯亲身感受过海德格尔的魅力，然而，这个德意志的犹太青年最终没有被海德格尔的思想漩涡卷走；不仅如此，三十年后，施特劳斯通过自己的努力，成功地在思想界和教育界建立起一道“米格墙”，从根本上扭转了西方

学术思想的走向。为什么施特劳斯能做到这一点，他的思想立足点何在，这篇报告给出了答案。不错，这篇报告里没有出现海德格尔的名字，但我们可以肯定，报告的语境与海德格尔相关，因为，当时强劲崛起的现象学正在取代新康德派在学界的领导地位，而柯亨正是新康德派的殿军人物之一……八十年代的我也同样经历了海德格尔取代康德的时刻，因此，施特劳斯为什么没有被海德格尔风潮卷走，的确是身处海德格尔漩涡中的我值得认识的东西。我今天细读这篇文章，意义首先在于清算自己。

现在我跟随施特劳斯“进入正题”。

施特劳斯找柯亨做接近迈蒙尼德的向导，是因为柯亨写过论述迈蒙尼德的文章。按照柯亨的描述，在迈蒙尼德的哲学中，伦理学处于中心地位。伦理学是关于人的学说，它需要逻辑学垫底（言下之意，逻辑学不是“关于人的学问”），还需要美学殿后——施特劳斯复述的柯亨的这一描述有两点值得注意：1. 当特别提到伦理学是关于人的学说时，言下之意，给它垫底的逻辑学就不是“关于人的学问”；2. 伦理学还需要美学来补充，但迈蒙尼德有“美学”吗？显然没有，“美学”是康德确立起来的哲学分支，从而可以看出，柯亨是以康德的哲学体系色彩来描述迈蒙尼德这个古人的，逻辑学—伦理学—美学恰好对应于康德的知情意的知识划分。

然而，我们不是也可以说，按柯亨的描述，迈蒙尼德的哲学显得是一个有如亚里士多德哲学那样的体系吗？在亚里士多德哲学那里，我们看到有作为第一哲学的形而上学（含逻辑学）——作为实践哲学的伦理学和政治学，还有诗学和修辞学，从而显得是一个体系，美学替换的不过是诗学和修辞学而已。对柏拉图哲学，我们就没法说有这样的体系。但是，我们很难说，伦理学是亚里士多德哲学的中心，因此，当柯亨说迈蒙尼德哲学的中心是伦理学，无异于说，迈蒙尼德哲学看起来像亚里士多德的哲学，但实质上又不像。施特劳斯没有挑明柯亨的描述带有康德哲学观的色彩，而是盯住柯亨眼中的迈蒙尼德与亚里士多德的关系：如果说形而上学在亚里士多德哲学中处于中心位置，那么，迈蒙尼德把哲学的中心挪到伦理学是什么意思呢？

无论形而上学还是伦理学，都仅仅是哲学的一个部分而非全部，以形而上学为中心，意味着从形而上学的角度来看待整个哲学，以伦理学为中心，意味着从伦理的角度来看待整个哲学。“哲学的伦理意义也就是哲学的属人意义，哲学的本来意义。”——我们必须想起康德的说法：哲学最终是要把握“人是什么”这一基本问题。什么叫做“哲学的属人意义（den menschlichen Sinn）”？施特劳斯随后给出了同义的说法：“属人的意义”就是“实际的、活生生的意义”，更进一步的同义说法是“政治的意义”——反过来说，当我们从形而上学的角度来看待整个哲学，就是从非属人的意义—非实际的意义—非政治的意义来看待哲学。



让我们记住两点：1. 迈蒙尼德的哲学看起来像亚里士多德哲学，但实质上不是；2. 形而上学式的哲学与伦理式的哲学有根本区别，前者是非属人一非政治的，后者是属人的一政治的。属人的等于政治的，这一点很重要，然而，两者的差异意味着什么？施特劳斯宣称，这是他要试图搞清楚的事情。

我们作为现代人要理解迈蒙尼德需要引导，“因为我们生活在一个完全不同的世界”——怎样不同？这个“不同”不同于比如说迈蒙尼德与柏拉图所生活的世界不同，因为我们生活的世界是“现代文化”的世界，也就是经过现代启蒙的世界。这里提出了古今之别的根本差异：现代式的启蒙。施特劳斯强调，我们生活在这样的世界已经习以为常，启蒙精神已经深入到我们的血液中。然而，对于我们理解迈蒙尼德这样的古人或者说所有古人来说，“已被启蒙”恰恰是“真正的障碍”。既然如此，怎么可以让柯亨来引导我们，他也是现代人，“也已被启蒙”。但施特劳斯又说，柯亨与我们不同：我们对现代启蒙早已经没有戒心，柯亨对此却有戒心：“对他来说，启蒙就并非不言而喻的”——这话听起来多少有些佯谬味道，因为，至少，听报告的人都知道柯亨是个康德派，而康德是现代启蒙旗手，施特劳斯说康德的信徒对启蒙有戒心，岂非自相矛盾？难道施特劳斯刻意要把自己批判柯亨的锋芒隐藏起来？

施特劳斯马上自己就说，柯亨已经是个被启蒙者，但与我们不同，柯亨是个自觉的被启蒙者，而我们则是稀里糊涂的被启蒙者，所谓柯亨“原初地理解启蒙”，指他尚处于现代启蒙的原初形式中，通过柯亨，我们可以把握现代启蒙的原初含义。这里表明，施特劳斯对柯亨的说法没有自相矛盾：让柯亨来引导我们，目的旨在透彻把握现代启蒙——对海德格尔我们同样可以提出这样的问题：如果我们让海德格尔来引导我们，我们就必须搞清楚他与现代启蒙的关系。可以说，施特劳斯审查一个现代思想家的尺度，首先看的就是他与现代启蒙的关系。海德格尔非常反现代性、反技术理性，但海德格尔对现代启蒙有过自觉的反省吗？

在启蒙的自觉性中，“柯亨努力要稳固自己思想的源头”，也就是要巩固启蒙的信念，这时，柯亨发现了迈蒙尼德。施特劳斯明确指出，柯亨是“在启蒙的视域里”向我们展示迈蒙尼德的哲学。由此问题来了：“在启蒙的视域里”可能展示一个古人的思想吗？

柯亨说迈蒙尼德是个理性主义大师，“理性主义”是现代启蒙的标志性提法，我们对这个提法并不陌生，但要让我们简扼明了地说，什么叫“理性主义”，恐怕会让我们犯难。现在我们看施特劳斯怎么表述——施特劳斯从哲学与神学传统的冲突来理解“理性主义”：所谓理性主义指的是，信靠理性而非信靠宗教启示对生活的引导，理性而非启示才有权威，启示被理性判为“迷信”（或说得好听些“神话”）。柯亨说迈蒙尼德

是“犹太教的理性主义者”，无异于把迈蒙尼德理解为一个跟柯亨自己一样已被启蒙的犹太人。施特劳斯再次强调，“柯亨是个受到现代启蒙规定的思想家”，现在，柯亨把现代启蒙的规定挪到了迈蒙尼德头上。

如果我们说自己是个性性主义者，我们不会感到有什么问题或者困难，但要说迈蒙尼德是个性性主义者就会有问题，因为他是犹太教徒——这样的问题在柯亨身上同样有效，因为，柯亨也是个犹太教徒。一个信奉圣经启示的犹太教徒何以可能是个性性主义者？反过来说，一个犹太人成了理性主义者，何以可能还是犹太人？因此可以理解，施特劳斯接下来说：“已被启蒙的犹太教”这一提法成问题，因为“启蒙”理性即便是犹太教所需要的东西，毕竟“这种东西不是犹太教的”。施特劳斯问了一个让我们会感到奇怪的问题：“启蒙具有什么样的属人方式和来历”？换言之，启蒙最早是什么样的人发起的。

施特劳斯说，启蒙的起源就在希腊哲学，但让我们感到意外的是，施特劳斯说，他指的不是通常所谓的古希腊智术师派的启蒙，而是柏拉图式的启蒙，也就是柏拉图式的哲学（*Platonische Philosophie*）。这里我们得到了两个新东西：1. 古希腊启蒙哲学（智术师派）的敌人柏拉图也是一种启蒙哲学；2. 柯亨正是从这种启蒙哲学观来理解迈蒙尼德。对第一点我们会感到好奇：柏拉图哲学在什么意义上可以被理解为一种启蒙哲学；对于第二点，我们会感到困惑，因为，前面施特劳斯说，柯亨接受的是现代启蒙，难道柏拉图的启蒙与现代启蒙是一回事？施特劳斯提到的柯亨的论著《柏拉图和先知们的社会观念》这一书名就让我们感到好奇：何以柏拉图与先知并举？说柏拉图是理性主义者不会错到哪里去，但先知并非理性主义呵。

现在需要了解柯亨如何理解柏拉图：“对于柯亨来说，柏拉图绝不是所有哲学的始祖，而仅仅是真正的（*wahren*）哲学的始祖”。这无异于说，此世的哲学何其多，但都不是“真正的哲学”，与此相对的非真正的哲学可以以亚里士多德为代表。这里我们碰到了一个非常重要的提法：按照柯亨，“柏拉图和亚里士多德代表着一种永恒的对立，不仅是正确的哲学思想与错误的哲学思想的永恒对立，而且这种对立所处的位置在于：哲学思想忠于还是背叛人们最为关切的事情”。柯亨为此提供的证据是：亚里士多德的哲学“敌视观念、敌视好的观念”。

柯亨得出的看法是，迈蒙尼德表面上看起来像亚里士多德派，骨子里却是柏拉图派。这个观点对我们来说相当重要，因为，柏拉图与亚里士多德这对师徒之间的分歧是思想史上众所周知的事情，但分歧的要害究竟何在，我们并不清楚——顺便说，亚里士多德在我国学界受到重视的程度远远高于柏拉图。按照柯亨的说法，我们岂不是在追随非真正的哲学？



迈蒙尼德更接近柏拉图而非亚里士多德，这与迈蒙尼德是个理性主义的犹太教徒的悖谬身份难题有什么关系？因为，接受柏拉图而非亚里士多德的哲学，迈蒙尼德可以同时是个理性主义者和犹太教徒。施特劳斯承认，对迈蒙尼德来说，“也许【唯一】最重要的问题是问：世界是恒在的还是被创造的”，倘若主张世界是恒在的，就是理性主义的哲学观，倘若主张世界是被创造的，就是信奉启示宗教的创世观？既然迈蒙尼德主张启示宗教的创世观（因为他是个犹太教徒），他就不可能接受亚里士多德的世界恒在学说，但接受柏拉图关于世界由德穆革塑造的学说，就不会出现这种矛盾。但施特劳斯说，“柯亨并未想到这种柏拉图主义”。于是，施特劳斯展示了柯亨关于迈蒙尼德是柏拉图学派这一主张的矛盾。

围绕理解迈蒙尼德这一目的，施特劳斯在报告引言中提出的根本问题是：同时是个理性主义者和犹太教徒是否可能。由此提到了两种启蒙，启蒙的核心问题是哲学与宗教、理性与启示的关系，1. 从现代启蒙的视野来看，一个人没可能同时是个理性主义者和犹太教徒；因为理性排斥启示；2. 从柏拉图式的启蒙来看则有可能——柯亨提出了柏拉图与亚里士多德的对立，倘若如此，现代启蒙的源头就在亚里士多德那里。因此，施特劳斯最后说，关键在于搞清楚柯亨如何理解柏拉图与亚里士多德的对立，这涉及何谓“真正的哲学”的大问题。我们知道，施特劳斯后来把自己的学问命名为“柏拉图式的政治哲学”，这里我们可以看到，如此学问方向来自柯亨的指引，其出发点是：犹太教哲人是否可能。答案是：做柏拉图式的理性主义者就可能，做亚里士多德式的就不可能。

犹太教是一种民族—国家性宗教，而非普适性的宗教（比如佛教），哲学与任何宗教都有冲突，犹太教与希腊哲学的冲突已经有两千多年的历史，如今犹太教哲人还在思考这一冲突，这对我们思考中国儒教与西方哲学的关系有什么启发？

接下来是手稿笔记本中的正文起始，这段文字被施特劳斯用我们在前面已经读过正式的报告引言取代了。这段笔记的内容与引言虽然实质上相同，但仍然值得我们重视，因为在这里对柯亨的批评更为直白、也更为深入；换言之，正式宣读的引言没有把话挑得太明。但我们的困惑在于：既然施特劳斯的“柏拉图式的政治哲学”来自柯亨的指引，他怎么又批判柯亨？

施特劳斯本来一开始是要对“柯亨崇敬迈蒙尼德”这个说法表示质疑，换成我们的说法，就成了对比如说牟宗三崇敬宋明诸子表示质疑——为什么柯亨的崇敬并非不言而喻？因为，有不少古代的犹太思想家，迈蒙尼德仅是其中之一，柯亨为什么偏偏选择崇敬迈蒙尼德——就好像说，中国古代的思想家很多，为什么我们要偏偏选择比如说廖平、苏东坡、杨雄……因为，“选择迈蒙尼德就意味着选择一种哲学地得以理解

的犹太教，选择用哲学照亮犹太教，选择一种已被启蒙的犹太教”。这里我们得以理解所谓“已被启蒙的犹太教”的含义：哲学与犹太教的关系变得和睦，甚至融合无间，然而，这种融合并不等于哲学与犹太教的平等，而仅是“犹太教需要哲学，但并非哲学也需要犹太教”，哲学（或者说理性）处于一种优越地位，不是“哲学应该从犹太教的学说中学习”，而是相反（如果把犹太教换成儒教，就成了我们的问题）。面对这一问题，偏向哲学的一方会以如下理由拒斥两者的融合：“让哲学与启示有某种联系就只会损害哲学”（斯宾诺莎），站在犹太教一方的会以如下理由拒斥两者的融合：让哲学与犹太教结合，犹太教就会被哲学毁掉。

紧接着施特劳斯就提出，“被启蒙的犹太教”（犹太教的哲学化）成问题，因为这触及到做人与做犹太人的问题：“做人”意味着遵循哲学的自然原则，做犹太人意味着遵循民族性宗教的礼法。“被启蒙的犹太教”的提法因此根本是矛盾的：“启蒙反对一种属人的可能性”——这是什么意思？现代启蒙不是追求所有人的可能性吗？我们需要回想起前面说到“属人的”这个形容词时，含义是伦理的、甚至政治的。看这里的“做人和做犹太人”的对举：“做人”不等于“属人”，因为，实际的“做人”都是具体地做犹太人、中国人、阿拉伯人，这种具体的“做中国人”才是“属人的可能性”，这种可能性无不与具体的宗法（伦理）相关，因而也是政治的人。

现代启蒙如何“反对一种属人的可能性”？这就是把宗教启示这一“属人”的根基判为“迷信”，温和一些的说法则不过是把宗教启示判为神话而已，如果谁（比如我们）已经接受了这一批判立场，当然就没有什么好说的：“做人”是不言而喻的。但施特劳斯在这里强硬地表示：理性贬低宗教启示“绝非不言而喻的事情”，从而，“做人”“绝对是个问题”。于是问题就来了：柯亨和迈蒙尼德都接受了哲学的立场（“做人”），他们何以可能还是犹太教徒。施特劳斯随之具体说明为何理性贬低宗教启示“绝非不言而喻的事情”。这段读起来比较费解的辨析，意思说的其实就是引言中说的：一个信奉圣经启示的犹太教徒何以可能是个理性主义者。成为哲人的犹太教徒如果以理性来批判“神话”，必然摧毁自己的圣经信仰的根基，然而，如果从圣经信仰出发来批判神话，或者说“用哲学来替代神话就必须是犹太教意义上的【替代】”，情形就不同了。“因此，不可说：用哲学替代神话并不触及犹太教，而应当说：用哲学替代神话是一种犹太教的必然性；犹太人对哲学有一种义务”。迈蒙尼德的做法就是如此，他“把认识上帝理解为哲学的认识”。与此相反，柯亨则是从理性出发来批判神话。就犹太教与哲学的融合而言，柯亨与迈蒙尼德显得一致，但是，关键差异在于：对柯亨来说，这是因为犹太教需要哲学，对迈蒙尼德来说，这是因为哲学需要犹太教。结果便是：柯亨的立场必然导致现代启蒙式的理性决定宗教，或者说，这是他接受了现代启蒙的结果。



接下来施特劳斯通过辨析三种圣经解经的方式来进一步具体说明这种差异，对我们了解二十世纪西方思想的变化非常重要，因为这涉及到所谓解释学问题，值得我们特别用心搞懂。

迈蒙尼德从犹太教出发“把《圣经》的真正教诲从神话视域引渡到哲学视域”，这无异于认可了哲学反对神话的正当性，但不等于认可了哲学反对“《圣经》的真正教诲”的正当性。这里的关键在于，要把的《圣经》的真正教诲与神话区别开来，哲学化的圣经解释就是要让《圣经》的真正教诲从其神话形式中摆脱出来。迈蒙尼德是怎样具体做的呢？他采用寓意（Allegorese）的解经方式来理解圣经经文，这种方式预设经文有两层含义：字面的含义即外在含义和内在的含义。字面含义带有形象性，是神话式的说法，因此往往与哲学理性相违，但内在含义则与哲学理性并不相违。

这种理解预设，圣经教师自己是拥有哲学的，但出自某种理由和为了某种目的，他们用形象的形式来表述哲学。因此，圣经教师们、尤其先知们，必须也是哲人，当然不仅仅是哲人，因为他们除了有哲学洞识之外，也有力量去形象性地、明白易懂地、有效地展示这种洞识。

我们明白了，所谓“寓意”指的是，认定经文有字面含义和内在含义，前者仅是后者的一种“形象描述”，如果你是个哲人，就当在解经时透过字面含义看出和说出其内在含义。“寓意解经”的双层含义说得成立基于一个假定，经文作者（=圣经教师、先知）懂哲学，内在含义就是哲学洞识，“但出自某种理由和为了某种目的”，他们不直白地说出哲学洞识，——出自什么理由和为了什么目的？仅仅是为了保护人们的信仰？不一定，这里重要的是：先知也是哲人，懂哲学。

由此得出寓意解经（die allegorische Auslegung）的一条重要原则：要像作者自己理解自己那样理解作者——我们知道，这是施特劳斯一再重申的读经原则。懂得经文有字面和内在两层含义，不等于解经者能够解出经文的内在含义，除非解经者自己精通这种内在含义，这就需要解经者也是哲人，但这个哲人只是学徒，对他来说，解经就是向经文作者学习，因此必须像作者理解自己那样理解作者。

接下来施特劳斯说到后来出现的两种解经原则——近代的和现代的解经原则，它们与迈蒙尼德所理解的寓意解经原则有所不同。近代的解经原则被称为“史家的抱负”，也就是具有“历史意识”的解经原则，具体说就是历史—考据的解经（die historisch-kritische Auslegung），这种原则与寓意解经一样主张“像作者自己理解自己那样理解作者”，但否定经文有双层含义，因为这种原则假定，经文作者不可能是个哲人，当

然也不可能会有把哲学洞识放在字面含义下面这回事，从而攻击寓意解经为“强暴文本”。这种假定的理由何在？理由在于，圣经和哲学毫不相干，“属于完全不同的世界：哲学是少数智者的事情，《圣经》面向的是大众”。历史—考据的解经最终走向了《圣经》批判，恰恰基于这样的预设：圣经教师不懂哲学、没有哲学洞识，他们“自己理解自己的方式”与哲学洞识相矛盾。这就是哲学批判圣经的前提，如此前提虽然也主张“像作者自己理解自己那样理解作者”，却很可能把作者（先知）的心界看低了（没有哲学洞识）。

现代的解经原则即柯亨提倡的解经原则——柯亨吸取了历史—考据的解经对寓意解经的批评，“尤其吸取了斯宾诺莎对迈蒙尼德的寓意解经的批评”，这意味着他也承认，圣经作者不懂哲学、没有哲学洞识。但施特劳斯怎么又说“柯亨拥护寓意解经的原则”呢？历史—考据的解经否定寓意解经的要害在于否认双层文本，理由是经文不可能有哲学洞识（也就没有内在含义），柯亨认同近代解经关于经文没有内在含义、经文中没有哲学洞识的看法，但不认同近代解经关于经文没有双层含义的看法。这就让我们感到奇怪了：既然柯亨已经与历史—考据的解经一样认为经文没有哲学洞识，同时又承认有双重含义，那么，文本的内在含义作为哲学洞识又从何而来？

来自解经者自己，由此我们可以读懂下面的说法：

柯亨从康德的洞识出发——即有可能比作者自己理解自己更好地理解作者。这种“比作者自己理解自己更好地理解作者”，柯亨称之为观念化的解经（idealisierende Auslegung）。

换言之，经文中有双层含义，但内在含义不是经文作者原有的，而是解经者赋予的，因为，解经者（Ausleger）“自己比作者优越”。如果比较观念化的解经和迈蒙尼德的寓意解经，我们可以看到两者的异同如下：两者都承认经文有双重含义（与历史考据的解经不同），差异在于，观念化的解经不认为内在含义是经文中的作者原有的，因而无需“像作者自己理解自己那样理解作者”（与寓意解经和历史考据的解经都不同）。柯亨的观念化解经与迈蒙尼德的寓意解经的出发点是一致的，这就是为了挽救《圣经》，“以骨子里认同《圣经》的真正含义的方式让《圣经》摆脱神话”。但由于接受了近代解经的原则，柯亨觉得：

寓意解经不是对文本的一种朴素理解、而是对文本的新解（Umdeutung），就此而言，寓意解经侵犯了文本。但是，这种新解不是一种强暴，而是“转换”



(Verwandlung): 把过去的、神话的东西转换成后来的东西。

这里值得引起我们的极度关注，因为，海德格尔在《存在与时间》中已经理直气壮地说，新解就是一种对文本的“强暴”，如此对古典文本的强暴是合法且正当的。可以说，海德格尔的解释原则是这种“观念化解经”原则的推进，从而也是寓意解经的极端化：1. 认同经文有双层文本；2. 自己比作者优越；3. 经文的内在含义需要解释者的前理解灌注进去——最后的结局就是德里达的解构，但这一原则根本来自康德的洞识——“有可能比作者自己理解自己更好地理解作者”，从而是“更具反思形式的观念化解经”。柯亨的观念化解经是康德信念的结果，从而表明柯亨接受了现代启蒙的原则，海德格尔的解构—解释同样如此。

回到我们的文本：柯亨由此认为，近代的历史解经对迈蒙尼德的寓意解经的批判其实有些过分，因为迈蒙尼德的寓意解经并非意在要让《圣经》适合亚里士多德哲学，而是在推进先知们的努力。因此，柯亨认为，迈蒙尼德其实更接近柏拉图。

迈蒙尼德的寓意解经和柯亨的观念化解经都认可经文的双层含义，从而使得“无须与古人决裂而批判古人”成为可能，与此相比，历史—考据的解经不承认经文的双层含义，批判古人就得与古人决裂。这没有问题，很清楚，但让我们会感到困惑的是：难道迈蒙尼德也批判自己的古人，尽管没有因此而与古人决裂？毕竟，“批判是启蒙的要素”，所谓批判意味着合乎理性地讲理，不认可既定的东西，“而是追问：究竟为什么是这样的”。因此说到底，“批判也是哲学的要素”，就此而言，哲学之思“必然与诫命的目的相违，搞哲学思考必然抵触诫命（=宗教）”。在这种情况下，如果还想要给诫命留下地盘，就只有置换诫命的地基：神话，也就是“以启蒙的方式来论证律法：询问和论证都围绕着一个非神话的中心……而神话这个中心本来恰恰是《圣经》的真正教诲。祛除神话以后，圣经中的诫命的基础不再是律法，而是道德”。这样一来，“重要的不是献祭，而仅仅是纯粹的上帝崇敬，是对唯一的上帝的崇敬”。施特劳斯这里说的是柯亨对迈蒙尼德的献祭新解的理解，然而，这一理解是否确切，也就是刚才我们提出的疑问：迈蒙尼德是否已经是个现代式的启蒙者。施特劳斯在解析柯亨对迈蒙尼德的献祭新解的理解时，采用的是归谬法：把柯亨的解释推向极点，那样的话，迈蒙尼德必然最终否弃律法，从而使得律法宗教变成道德宗教——现代式的启蒙的结果就是如此，因此我们读到施特劳斯对“人道”这一现代启蒙的实践目的的说明（值得联想的是，废除死刑也成了我们当今的自由主义法学家的诉求），这里插入的这一说明为的是表明：柯亨自己是个现代启蒙的信奉者，但他把自己的启蒙信念挪到迈蒙尼德身上去了——“正是基于这个【启蒙】领域，柯亨才能够为我们展示对迈蒙尼德的理解”。