

西方传统 经典与解释

Classici Et Commentarii

HERMES

刘小枫 ● 主编



邱立波 ● 编/译

黑格尔与普世秩序

Hegel and universalistic order

华夏出版社

西方传统 经典与解释
Classici Et Commentarii

HERMES

刘小枫◎主编



黑格尔与普世秩序

Hegel and universalistic order

邱立波 | 编/译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

黑格尔与普世秩序/刘小枫主编. —北京:华夏出版社,2009.6

(经典与解释/刘小枫主编)

ISBN 978-7-5080-5194-9

I. 黑… II. 刘… III. 黑格尔, G. W. F. (1770~1831) — 哲学思想 — 研究 IV. B516.35

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 085454 号

黑格尔与普世秩序

刘小枫 主编

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: 北京市人民文学印刷厂

装 订: 三河市万龙印装有限公司

版 次: 2009年6月北京第1版

2009年6月北京第1次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

印 张: 9.75

字 数: 253千字

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”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疏理西学传统流变、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

目 录

编译者导言	绝对精神的政治面相和在世遭遇	1
希克斯	黑格尔伦理思想中的个人主义、集团主义和普世主义	15
希克斯	黑格尔论国际法、国际关系与世界共同体的可能性	53
希克斯	黑格尔方法论下的区域主义、全球主义和世界秩序前景	93
麦克布莱德	评希克斯《国际法与合乎正义的国际秩序的可能性》	132
米蒂亚斯	黑格尔论作为国家基础的法律	137
米蒂亚斯	黑格尔论政治权威的来源	184
马勒茨	黑格尔《法权哲学》“导论”之导论	226
马勒茨	“意志”在黑格尔《法权哲学》中的含义	269

编译者导言

绝对精神的政治面相和在世遭遇

邱立波

黑格尔是西方现代性思想的集大成者，也是在他身后有占据思想要津之野心的思想家们必须要依据的要地或者必须要攻克的关键口。黑格尔的魅力或者魔力在于，连很多就表面来看似乎在反驳黑格尔的人，其实都没有跳出黑格尔的视界（就如同“打着红旗反红旗”的晚明王学其实并没有跳出朱子学的视界一样）。在某种意义上人们可以说，直到今天为止的西方思想格局，仍然在黑格尔规划的彀中。

借马克思和列宁之口，中国学界对黑格尔听都听成了熟人；也沾了马克思和列宁的光，黑格尔在1949年之后的中国学界，其实成了影响仅次于马列的西方近代大哲。1978年之前的中国哲学界，凡是想在教条马克思主义之外另外偷点禁果的，很多人都施展“明修栈道，暗度陈仓”策略，在马克思主义的招牌之下，偷偷碰触各式各样的西方黑格尔研究。——贺麟先生是新中国黑格尔研究的权威，在《精神现象学》的中译本序言里面他曾经对卢卡奇的黑格尔研究大加挞伐，但同样有趣的是，正是在贺先生的主持之下，卢卡奇以黑格尔理性精神衡论现代西方思潮的巨著《理性的毁灭》早在1961年就被译成了中文——尽管这个译本后来不知道被什么人给弄丢了。就大的思想格局来说，西方学术界对于黑格尔研究的代表性成果，中国学术界并没有遗漏多少（除了上述的卢卡奇之外，另外

2 黑格尔与普世秩序

几位黑格尔研究大家科耶夫、^①洛维特和泰勒的著作,在汉语学术界都有某种程度的译介)。

但除了翻译原始的经典文本之外,中国学界对这些文本的理解必须走向细密和深入。或者毋宁说,新一代的中国学人,必须要在西方学界的黑格尔研究之上,让已经饶有积累的中国黑格尔解读更上一层楼。搜集在这本文集中的七篇论文,都是对于黑格尔《法权哲学》(汉译作《法哲学原理》)的发挥或者诠释,虽然由于文献和机缘的缘故,这部文集的结集有些偶然,但似乎也可在不期然之间应和中国黑格尔研究的大潮。

除了一篇简短的书评之外,收入本文集的七篇论文,分别来自三位作者,点检下来,这三位作者也代表了三种不同的研究路向——

一、全球化:普世主义,还是新一轮的争夺?

希克斯的三篇论文,讨论到了黑格尔的国际观。

黑格尔的学说包含着某种国际观和全球化理论:绝对精神不会满足于最初偏居一隅的直接任性,它一定要首先把过往和现存的所有历史纳入自己的精神历程,把它们分别理解为自身发展史上的一定环节(只要简单翻阅一下《历史哲学》就可以明白,地球上的空间差异都被黑格尔理解为绝对精神发展过程中的时间差异,理解为“进步—落后”差异),最后则一定要从外在的角度占领世界,一定要客观地表现为某种“世界历史”(或者“普世历史”)。但问题是,这种绝对精神是什么?它在何种意义上是绝对的?

不必绕弯子:这种精神的绝对性是西方中心式的,它只能是近

^① 承梁志学先生见告,最近10年开始被汉语学界注意的科耶夫,其著作最晚在1960年代就已经有了译介。

代西方理性主义所理解的那种绝对,除了自然地地理意义上的南极洲之外(南极洲的这种地位还能维持多久?),中国、印度、拉丁美洲和非洲统统都被排除在绝对精神的担纲者之外。全球化并不像很多或愚或诬的全球论者所认为的那样,是一个自然的、中性的、独立于一切民族生活和价值评判之外的历史过程。套用西语的语法来说,“全球化”不是一个不及物动词,而是一个及物动词。全球化的正确说法不是“地球在全球化着”,而是:“谁在全球化?谁在被全球化?谁全球化了谁?谁被谁全球化了?”看不清楚这一点,就没有办法准确理解黑格尔。

真正黑格尔式的逻辑是:地球有一个,但世界却有多重(欧美世界,亚非拉世界等)。谁在企图让地球=世界,谁在企图用一个地球的模式改造世界从而让世界也只有一个,谁在企图用地球的“一”消融世界的“多”,谁就是真正绝对精神的扮演者。借着铁骑刀兵横扫欧洲的拿破仑是世界精神的早期版,借口全球气候暖化、经济一体,把有着本质差异的人的本质差异在逐渐变暖的气候和逐渐汇合的经济面前加以统一、加以均质化的时髦全球化论者,则是世界精神的当代版。——这之间,变化了的只有手段和借口,把除了欧美世界之外的所有世界排除在外来考虑问题的思维方式则始终如一。

但事实证明,被黑格尔选中来承当人类未来的近代西方理性精神是有问题的,两次世界大战是明证,伊拉克的人肉炸弹也是明证。卢卡奇从第二次世界大战的事实出发,把近代西方理性主义的问题等同于德国问题,进而又把德国问题还原为德国的非理性主义的问题,从而继续坚持黑格尔所发现的那个绝对理性的正当性(因为言下之意是德国问题只具有地域性,是例外),其实并没有解决问题而只是回避甚或加剧了问题。^①——想过没有呢,否定地球上其余地

① 卢卡奇著,王玖兴等译,《理性的毁灭》,山东人民出版社,1997年5月,尤其参见该书页1-28,“序言:论帝国主义时期中的国际现象非理性主义”,页29-76,“关于德国历史发展的一些特征”。在哈贝马斯那里,维护理[转下页]

域的自理能力和对于普世天命的理解能力,单一地要么是把它们定格为原料的产地、产品的市场、转移污染的所在、猎奇的人类学对象,不计代价地执著于连自身内部的非理性现象都没有办法消化,只好逐渐把重大哲学问题交给心理学医生来解决的理性主义,这本身是不是一种疯狂的非理性?认为世界上其他民族的传统都是带有巫术味的意识形态,从而忘记了韦伯和施米特所指出的现代理性主义发轫之初的宗教来源,忘记了其实在有着非理性的狂欢的中世纪人们可能有着另外的幸福可能(巴赫金),这本身是不是一种等待疗救的文化偏执呢?

因此,卢卡奇尽管深得黑格尔哲学的三昧,但他完全可能把话说反了。那种被他作为非理性主义来批判的精神现象,恰恰是现代理性精神在遭遇自身极限后的正常反应:被他对立起来的理性主义—非理性主义这两种精神取向,根本就是现代理性主义这枚硬币的两面。现代理性主义作为一种“国际现象”,作为一种世界课题,如果真要摆脱理性与非理性的间歇发作(比如海湾战争、伊拉克战争和巴尔干问题),就要跳出自身的局限,寻找另外的可能。但单纯依靠理性精神自身,这种可能能够产生出来吗?

至少在黑格尔本人那里看不到这种可能。特别需要提到的是,作为一种集大成的哲学现象,黑格尔经常会在一个理论体系当中同时包容水火,兼容冰炭。——就我们所讨论的这个问题来说,黑格尔一面在《法权哲学》中坚持普世性的世界历史,另一面又坚持国家是人类伦理生活的最高体现。人们可以问:如果世界上存在多个国家,如果这些国家都坚持自己代表了人类生活的最高本质,那么普世历史如何可能呢?——黑格尔的答案是拿破仑,是那个他从楼上所俯瞰到的“骑在马背上的世界精神”。说白了:让足以代表理

[接上页]性地位的努力跟把德国镶嵌进欧洲体系的努力是一致的,跟他呼吁德国人放弃民族性的追求而“容忍他者”的努力也是一致的。从这个意义上来说,哈贝马斯的思路与卢卡奇异曲同工。

性精神的那个国家发动一场整体性的战争,来终结历史,然后再由这个国家推行理性主义的、其实已经不能算是严格意义上的历史的世界历史。卢卡奇曾经讥讽魏玛民国时期的社会学家弗赖耶,认为后者所提出的“自己去决定自己的正确,但不能知道是否它正确或为什么它正确”,是“晦涩、糊涂和神秘的非理性主义”的昏话。^①但是,在世界上只剩下理性的时候,在理性既是原告和被告又是法官的世界,谁又能评价那个由它所实现的普世历史正确与否呢?卢卡奇的主张,除了恰好说明自己所主张的(但其实也是黑格尔所主张的)理性乃是一种不折不扣的狂热之外,还可以有另外的解释吗?

科耶夫跳出了理性主义—非理性主义的对立。他其实真正洞穿了黑格尔政治哲学的秘密:国家或者政治,说到底就是一种可以为了某个从理性角度分析起来微不足道的东西(比如说单纯的名望;而对于这种东西的追求其实没有理性或者非理性可言)而甘愿牺牲自己生物学意义上的肉体进行殊死战斗的意志(这席话,在卢卡奇那里肯定也会被看做是昏话)。但科耶夫找到了黑格尔哲学的一个死角:在战斗结束之后,作为战胜者的主人一定要把作为战败者、作为只知道保存自身肉身存在的动物的奴隶保存下来,否则的话,主人就会面临没有人承认自己的局面;尤其是,只要奴隶可以存活下来,他的地位一定会上升,上升到跟主人彼此承认的地位。因为,如果主人一味地把奴隶看做是只知保存自己生物性肉体的动物,那么它就得承认这样一种悖论:自己的主人地位乃是被一个动物承认的。但,动物的承认岂能算是一种真正的承认?如果奴隶不提升到一种跟主人相等价的地位,奴隶的承认根本不能为主人带来任何满足。因此,主奴之间必然会从最初的争斗走向最后的和解,而此前所有的人类政治斗争史将从根本上终结。——但必须指出的是,科耶夫所提出的这种看似平和的过程必须要以人类的某次“最后一战”为前提,必须依靠这一战来奠定最后的主人和最后的

^① 卢卡奇前揭书,页588。

奴隶。科耶夫认为,自从拿破仑之后,这一战已经结束,而他此后的任务只是要教化主人更多考虑奴隶的利益,要求他们对奴隶的剥削不要太过火,同时也教化奴隶不要再反抗,让他们通过自己劳动来换取尊严。——可是,人们可以问,拿破仑的这一战当真是最后一战吗?别的不说,二次世界大战之后科耶夫自己的行为(比如设计可以跟英美帝国和苏俄帝国相抗衡的拉丁帝国),不恰也说明,目前人类的所谓一体化其实只是一种更加近切的短兵相接吗?从某种意义上,科耶夫否定了自己逻辑。^①

希克斯对黑格尔国家学说的分析鞭辟入里、毫发不爽,但是,一旦他进入全球化理论的领域,他对政治的感觉便荡然无存。——他仅仅看到了绝对精神从个别意识经历各个阶段最终必须成为世界精神的外在画面和“逻辑过程”,但他始终没有说明,这个绝对精神的体现者或者主语是谁(是人类吗?)。他始终不敢正视黑格尔赋予现代理性精神的强力,始终不敢明说这一强力与地球上其他文化单元之间铁对铁、血对血的历史实况和逻辑必然。他没有看到:在黑格尔著述中顺理成章的“逻辑”递进并不只是为了解释一个自然历史过程,而是在描画某种政治蓝图。这个蓝图不能借助顺畅的逻辑演化实现,而是要借助以各种形态表现出来的“实力”来实现。他企图让全球化这个有主语有宾语的及物动词变成只有主语没有宾语的不及物动词。他描述了全球化的“趋势”,描述了未来人类共同体的“可能”,但他唯一没有办法解释的,是“尽管”有这些光明的前景,人类总是要一次又一次地开始有硝烟或者没有硝烟的战争,而原因也不外乎在于:现代理性精神企图跨出自己的世界之外去“征服”其他世界,而其他世界也总是基于自己的历史传统拒绝被征服。他总是企图羞答答地遮掩住那个黑格尔其实不想掩盖的全球化的主语,即西方的现代理性精神及其政治建制,但他一厢情

① 邱立波,“绝对精神的喜剧与自我意识的悲剧”,收入邱立波编译《科耶夫的新拉丁帝国》,华夏出版社,2008年8月。

愿的理论总是没有办法消解坚强的历史记忆和现实政治格局。

如果我们学习一点施米特看问题的技巧,不把眼光仅仅局限于作为结果的规范,而是多看一点规范被缔造时的起点,那么,我们就可以发现,就连希克斯所钟情的欧盟,在它的形成之初也不是那么自然的,它来自一个非常明确的政治意识。或许,随着欧洲一体化的深化,这种政治的痕迹会逐渐减淡,原本有着历史宿怨的各国之间也会在哈贝马斯所说那种“宪法爱国主义”之下被统一起来,最终,在原本机关重重的欧洲内部政治会结束也说不定,但不是连哈贝马斯也不否认么:欧盟对外必须有明确的政治意识。——回到刚刚的话题:谁一旦企图用地球的“一”来化解世界的“多”,谁就不会简单的谈论没有主语没有宾语的全球化。

谓予不信,试看上个世纪90年代的巴尔干,还有最近一段时间格鲁吉亚的硝烟。

二、自由主义还是绝对精神?

黑格尔的理性精神必须要接受检验,未必意味着近代语境下的中国学界不可以从黑格尔那里学到东西。学什么?显然不是像米蒂亚斯那样从跟自由主义妥协的立场出发学习黑格尔学说里的自由精神。相反,应该学习那种连企图跟自由主义政治观妥协的米蒂亚斯都没有办法否认的、绝对精神的独断意识。

除了要跟自由主义政治学说取得某种妥协的命意之外,米蒂亚斯的两篇讨论黑格尔政治哲学的论文都堪称佳作。尤其要紧的是他指出:在黑格尔哪里,根本性的问题不是民主或专制的问题,也不是君主制、民主制或贵族制政体选择的问题,而是,应该采取何种方式才能保护绝对精神的实现问题。对于一个民族来说,绝对精神的实现是第一重要的问题。黑格尔在他那个时代最为警觉的问题是:在卢梭学说的影响下,被抽取掉了任何前提和限制的个体完全丧失

了对于绝对精神的感受能力,无来由的个体本身成为政治的出发点。但这样一来,原本有来由有历史的理性精神就没有办法落实为实在的大经大法。黑格尔并非不注意个人,但按照他“封闭圆环”的理论:个体并不是没有限制没有前提的,在成为自由主义政治学所主张的那种个体之前,他首先已经是一个绝对精神的体现者。合理的政治设计,应该首先捍卫这个前提,应该先透过某种方式体现这一绝对精神。——因此他反对所谓三权分立学说,而他反对的理由则在于,如果各个权力机关彼此掣肘,国家的统一就会破灭,从而民族统一的伦理世界也会被打破。按照一个时代的民情和风俗,选择合适的政治形式是可以的(并且也必须这样做),但这种形式绝没有统一的格式。对于民族的政治生活来说,最关键的是找到最适合保存民族精神的政治实体,而不是简单地把个体从绝对精神之下释放出来了事。在黑格尔那里,最好的政治生活应该是最足以维护民族精神统一的生活,而不是让个体成为毫无限制的原子的生活。

20 世纪以来的中国,渐渐兴起一种历史学说,认为中国从明朝中叶以后便开始有了民主的“萌芽”。这种政治学说,在一开始提出的证据是“文学”方面的,比如,认为明代的话本小说体现了中国的市民精神,有人甚至假设,这种精神如果可以自由延伸,中国的历史会根本不同。“五四”以来,一派准备推翻“道统论”、推翻阶级斗争论、认为这些观念无法把握“人性”的文学史观,在提出证据的时候,往往也以明代的市民文学为证据(比如周作人《中国新文学的源流》所提出的“言志”-“载道”之辩;比如近几年新出的几种《中国文学史》)。但可以提出的问题是:为什么只有赤裸裸的、毫无前提的饮食男女之性才是“人性”,才足以成为人性的证据?“诗言志”,言说的果真是在明代市井文学里面被发现的那种“志”吗?(朱自清:《诗言志辨》)我并不认为阶级斗争的文学史观没有问题,我只是想说:彻底摆脱了所有道德前提和历史前提的人,真的足以代表“人性”吗?若如此,上古和中古时代的中国文学如何分析?——中国近代以来的所有文学史几乎都没有能力分析所谓经

学史的材料,但按照孔子文-质对比意义上的“文学”观念,这些东西明明没有办法摆脱(《文心雕龙》一开始便要“宗经”)。——先秦文学几乎没有饮食男女,《诗经》里的男女文字,向来被学者作为政治讽喻诗来读(只是到了明代尤其是近代之后,《诗经》才大规模文学化,至于20世纪以来各种用所谓现代社会科学方法来解读《诗经》的做法,其实承接了这个思潮的末流),那么,这段时间的中国文学史便要空白吗?——这里不是讨论文学史的场合,但之所以要有这一番辨析,根本乃在于,这样一种理解人性的方式在文学里面表现得最为强烈。而这种思考问题的方式,在所有领域包括政治领域也是存在的。^①

孔子不是不要照顾民生,但关于民生的考虑,从单纯的民生前提可以得出正确的结论吗?

——朱熹《四书章句集注》是中国近世最成体系的挽救政治的努力,也是后来鼓吹以“人心”(=“人欲”)瓦解“天理”的晚明王学下功夫最深的场所。《大学》有云:

《大学》之道,在明明德,在亲民,在止于至善。知止而后有定,定而后能静,静而后能虑,虑而后能得。物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣。古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本……

① 鲁迅的《中国小说史略》把居于百家之末的小说家言的地位提高,有重新发现另外一种民族精神的用意,因此这不只是文学史,更加应该看重它对道统形成的冲击。

不错,按照字面的“先后”顺序,“壹是皆以修身为本”,而包括朱子在内的宋儒在这方面下的功夫也最多。但问题在于,这个正在“修身”的人真的像各式王学所理解的那样,是空白的,是没有任何前提、超脱了任何限制的“白纸”?朱子的答案是否定的,按照他的逻辑,即便存在这样一张白纸,这张白纸也是需要按照“天理”来教化的,也就是说,“修身”的这个我,已经是那个接受了“平天下”的前提的我;需要灭“人欲”的那个我,也已经是受到“天理”浸润的我。这里同样存在一个黑格尔式的“封闭圆环”。看不到这点,就会走到把杀人放火也当作是“天理”的王学末流上去,就会从根本的前提上把政治瓦解。

与之相关的问题是,离开了统一的精神背景和政治前提,一个又一个君子的相加,可以得出政治的“理想国”?王安石变法的最终结局似乎提出了反证——在这种政治争夺战里面,无论正面还是反面,从个体道德上来说都是合乎规范的,甚至是无可挑剔的。并且,就连后来极力反对王安石的那些人,在开始的时候也赞同“安石不出,奈苍生何”——但恰恰是这些君子,为什么集合在一起却造就了一出让后人扼腕的悲剧?——离开了守护天理、传统和宪政的至圣先师与政治决断,“六亿神州尽舜尧”,真的可以解决问题吗?

三、施特劳斯与黑格尔解读

1945年,科耶夫在呈给戴高乐的《法国国是纲要》里面,曾说过这样的话:

像德国这样一个能够不惜一切代价去追求一种错觉、能够鼓动自己去追求一种浪漫派的或者一种浪漫的幻梦、能够为了一种想象的和不可行的理想而牺牲现实价值的国家,在政治上

是没有希望的。^①

而在仅仅一年之后,当时已经人在美国的施特劳斯在一场题为“德意志虚无主义”(German Nihilism)的演讲中,^②也从类似的立场出发对德国思想界提出了批评。尤其值得注意的是,在他点到名字的、应该为德国在第二次世界大战中的经历负责的哲学家名单里面,很多都与卢卡奇在《理性的毁灭》中提出的名单重合(比如,尼采、施米特和恽格爾)。施特劳斯这次演讲的题旨是什么呢?在自高位置的施特劳斯眼里,施米特是少数值得对话的人之一,而他在早年对于施米特《政治的概念》盛赞和批评,也被施米特认为是“看透”了自己。如果考虑到这重惺惺相惜的关系,施特劳斯对德意志虚无主义的批判应该如何理解呢?

施特劳斯对于施米特的态度,就是孔子楚狂接舆,对于长沮、桀溺,对于荷蓀丈人的态度(见《论语·微子》)。的确,孔子接受了这些人对现状的判断:“已而已而,今之从政者殆而”,“滔滔者天下皆是也”,“道之不行,已知之矣”——但仅此就足够了吗?是不是掌握了真理的必然结局就只有彻底否定污浊在世的存在,就是冷然高蹈的潇洒与逍遥?孔子原本是想把“知其不可而为之”的心绪跟他们略作陈说的,但可惜他们都回避了孔子。不过,问题还有另外一面:孔子之所以愿意靠近这些人,之所以觉得他们值得一谈,是因为他们指出了哲人的生存现状:“天下有道,圣人成焉;天下无道,圣人生焉;方今之时,仅免刑焉。”^③《庄子·人间世》就是在这种情形下出现的。《人间世》中孔子对颜回所说的所有内容,其实跟接舆如上的话是一个意思。

如果把这两方面的意思综合起来(并且也必须综合起来),孔

① 参见,前揭《科耶夫的新拉丁帝国》,华夏出版社,2008年8月,页18。

② 收入 *Interpretation*, 1999年春季号,总第卷26,第3期,页353-378。

③ 参见楚狂接舆故事的另一个版本《庄子·人间世》。